

هل التاريخيانية استراتيجية قابلة للتطبيق لإصلاح الفقه الإسلامي؟ حالة حديث "ما أفلح قوم ولوا أمرهم امرأة"

محمد فاضل
ترجمة: أبو بكر أحمد باقادر



قسم العلوم الإنسانية والفلسفة

1. مقدمة: الإسلام والجندر والإصلاح الإسلامي:

أصبحت قضايا المساواة الجندرية موضع جدل في العالم الإسلامي منذ القرن التاسع عشر،⁽¹⁾ واستخدمت هذه القضايا كنقطة انطلاق في صراع الحضارات المزعوم، وتعاون الاستشراق والاستعمار في هذه القضايا؛ فغالباً ما أعطى الاستشراق للاستعمار التبرير المعياري للتدخل في شؤون العالم الإسلامي واحتلاله، بل وتحويله باسم الدفاع عن المرأة المسلمة المقهورة، إضافة إلى ذلك أثار الاستشراق الجدل الداخلي بين المسلمين في شأن أسئلة أخلاقية ارتبطت بمسألة المساواة الجندرية⁽²⁾. وكنتيجة لذلك، غالباً ما وجد المسلمون الذين يتمسكون بالمساواة الجندرية "المسلمون التقدميون" أنفسهم يحاربون في جبهتين: واحدة ضد المسلمة التي يتزعمها الاستشراق عن طريق استخدام قميص عثمان القائم على شبهة: "اضطهاد الإسلام للمرأة" ومواجهة أخرى ضد خطاب تراتبية هرمية وانتقاصة للمرأة، وضد تفسيرات تقول بعلاقات جندرية انتقاصية للمرأة موجودة تاريخياً في المجتمعات المسلمة.⁽³⁾

يحدّد إبراهيم موسى، الذي يرى نفسه مسلماً تقدماً، "السلفية النصوصية" – أي الإيمان المطلق بسيادة نصوص الوحي، والتي تستبعد ما هو تاريخي ولا تأخذ بتجربة الأمة المسلمة – على أنها تشكل عائقاً مهماً يواجهه المصلحين المسلمين في كفاحهم لترويج مفاهيم إسلامية تقدمية⁽⁴⁾. والمثير للسخرية، أن "السلفية النصوصية"، بحسب موسى، تغوي حتى المسلمين التقدميين، وأحد طرق الإغواء هو القول بأن القرآن وبشكل واضح يهدف إلى معيار أخلاقي يدعو إلى نزعة مساواتية للجندر دون تقديم تفسير مهني لتلك النصوص من الوحي، والتي يظهر أنها على غير اتساق مع وجهات نظرهم⁽⁵⁾. وبدلاً من ذلك يدعو موسى للترويج لمقاربة تاريخية لدراسة النصوص الإسلامية الدينية، تشمل بما في ذلك جوانب تتصل بما يرد من الأمور القانونية في القرآن والسنة (Scriptures)⁽⁶⁾. وبالعكس، يستطيع أحياناً المسلمون التقدميون أن يجدوا أنفسهم مشلولين، عندما يواجهون بنصوص معينة تقول لهم ظاهرياً إن المرأة أدنى منزلة من الرجل، على الأقل في بعض النصوص. وستقوم هذه المقالة بتحليل واحد من أمثال هذه النصوص، الحديث الذي يبدأ بـ "ما أفلح قوم ولوا أمرهم امرأة" مع الهدف المعلن من توضيح أنه بإمكان المسلمين التقدميين، على الأقل في بعض الحالات، التعامل مع أمثال هذه النصوص دون الوقوع في شلل أو الدخول في ألعاب إكروباتية تأويلية تقوم على أساس استغلال المصادر التاريخية والتفسيرية لتقاليد الفقه الإسلامي.⁽⁷⁾

وعلى الرغم من أن موسى هو من عبر عن الرأي القائل بأن التاريخية تريباق مضاد ناجع للتصدي للسلفية النصوصية المذكورة أعلاه، إلا أنه لم يقدم معنى واضحاً لما يقصده بالتاريخية. ربما قصد بالتاريخية إعطاء أهمية كبرى للسياق التاريخي لنصوص الوحي، وهي منهجية سأسميها "التاريخية الهرمونيوطيقية" أو

التأويلية – وأفترض أن لها دوراً مهماً تلعبه في دعوة المسلمين التقدميين لإصلاح الفقه الإسلامي – وقد تستطيع هذه التاريخية التأويلية أن تلعب هذا الدور الإيجابي عن طريق خلخلة الحسن العام المشترك وخلخلة التفسيرات أحادية المعنى لنص ما لصالح مقارنة قراءة أكثر انفتاحاً تسمح بوجود إمكانيات متعددة لقراءة ذلك النص، والتي قد يكون بعضها متسقاً متوافقاً مع جدول أعمال سياسي تقدمي، في هذه الحالة متوافق مع النزعة المساواتية الجندرية.

وقد تجد مثل هذه المنهجية بعض الصدى والقبول عند دوائر مسلمين تقدميين، وبالذات عندما تقارن بمحاولات قام بها مسلمون تقدميون (بما في ذلك مسلمات نسويات) ممن يرون أن نصوص الوحي الإسلامي، عندما تقرأ بشكل صحيح، تعبر عن التزام واضح بالمساواة الجندرية⁽⁸⁾ والسبب المهم في لماذا يرفض العلماء التقليديون بشكل عام التفسيرات النسوية للقرآن، هو أن مثل هذه الأنواع من التفسير، لأنها ضمناً تنطلق من مقاصد سيئة النية وهدفها بشكل واضح هو تبخيس وتشويه التعاليم الإسلامية الصحيحة عن الجندر⁽⁹⁾. لذا، فإن التاريخية التأويلية قادرة على سرعة الاستجابة لما أسمته أندرو مارش "معضلة المصطلح": فهي لأنها استطرادياً أقل "كلفة" فيما يتعلق برأس المال الأخلاقي للقيام بمراجعات للتعاليم المطبقة من النصوص المنهجية والتأسيسية، إذ يظهر أن المصطلح الفعال غالباً ما يستنزف الأولى قبل أن يصلح أرضية الأخرى⁽¹⁰⁾. وإذا ما أخذنا في الاعتبار أن الإسلام التقدمي هو في الأساس مشروع سياسي بشكل واضح، يغدو من المناسب للمسلمين التقدميين أن يولوا انتباههم لمعضلة المصطلح، وفي هذا الخصوص، يظهر أن التاريخية التأويلية تعتبر أداة قيمة جداً في استراتيجيتها البلاغية. فبإمكان مثل هذه المقارنة أن تبرر بعضاً من معاني المعنى الظاهري لنصوص موحى بها مع تجنب الأكروبات التأويلية. وقد تمكن "التاريخية التأويلية" المسلمين التقدميين اهتماماً خاصاً، بسبب انجذابها لنقاشات داخل إطار أصول الفقه التقليدي بخصوص الظروف والملابسات التي في إطارها يكون مناسباً لمفسر ما أن يفترض أن مصطلحاً عاماً ما، إنما كان القصد منه أن يطبق بشكل خاص محدد جداً بما يوحي به معناه الحرفي. وتعالج هذه النقاشات تحت مصطلح "تخصيص العام". وكما أوضح موسى، حتى العلماء التقليديين، أخذوا بالظروف التاريخية في حساباتهم عند تفسير التبعات القانونية للوحي⁽¹¹⁾. وبالفعل، فإن استخدام الدليل الخارجي لتفسير النصوص القانونية قائم وبشكل كبير، رغم اعتباره وسيلة تفسير هي موضع جدل، في أنظمة قانونية غير إسلامية، كما هو الحال مثلاً في الولايات المتحدة⁽¹²⁾.

وينبغي مقابلة التاريخية التأويلية، مع ما يشكل صيغة خلافية جداً للتاريخية، من منظور الإسلام السني التاريخي، على سبيل المثال، تقابل يفترض أن التاريخ الإنساني يتحرك بشكل تقدمي نحو قيم معينة، سواء كانت فكرة المجتمع اللاتبقي التي قال بها كارل ماركس، أو ربما الليبرالية الديمقراطية التي قال بها فرانسيس

فوكوياما. وأشير بشكل عام لهذه الطبقة من المناقشات التاريخية بوصفها "تاريخية تقدمية". وتستخدم التاريخية التقدمية التاريخ من أجل أن تعطي أهمية أخلاقية لنصوص قانونية معينة موجودة في المصادر الإسلامية الأساسية على أنها أمور نسبية؛ فالمسلم التقدمي الذي يطبق التاريخية التقدمية قد يجادل على سبيل المثال، أن الوحي قد يذكر قاعدة واضحة ما لكن دون أن يذكر بشكل علني أنها صالحة فقط لعصر ما. وقد يرى المسلمون اليوم، قصر الوحي في بعض جوانبه مرتبط بماض بعيد (وإن لم يكن بعيداً جداً) على أساس أن قيمته الأخلاقية محدودة بما كانت عليه حدود الممارسات الموروثة للوصول إلى العدل التام (أي أنه ربما كان متسقاً مع المفهوم الخاص للعدل الذي كان يقبله المفسر)، والذي كان شائعاً في وقت نزول الوحي في الحالة السائدة في جزيرة العرب في بداية القرن السابع الميلادي. وقد تستخدم التاريخية التقدمية لتوليد قراءات للوحي تستخرج قواعد تعزز نظام إذعان جندي مجهور عن طريق تحديد أو قصر تطبيقها على ظروف فريدة للمجتمعات قبل الحديثة، على سبيل المثال، على أساس أنها مجتمعات تفتقد الوسائل الاقتصادية والمؤسسية لدعم نظام مساواة جنسية. وقد تدعي القراءات التاريخية التقدمية أيضاً أن عموميات الوحي وتجريدات النصوص تشير إلى تسام مثالي للحدود العملية التي ستبرز لا محالة انطلاقاً من حقيقة أن الوحي خاطب أيضاً المشاكل الخاصة جداً بجزيرة العرب في القرن السابع، وهذه بشكل أساسي المقارنة التي أخذ بها عالم اللاهوت الحداثي الباكستاني الأمريكي الجنسية فضل الرحمن في تناوله للقرآن.⁽¹³⁾

والقول بأن التاريخية التقدمية ليست أجنبية كلياً حتى على العلماء التقليديين أمر واضح مؤكداً في شكل التبرير المقدم لإلغاء الرق والعبودية⁽¹⁴⁾؛ فلقد قال العلماء التقليديون بأن القرآن كان يهدف، أولاً وقبل كل شيء إلى تحديد مجال مدى الرق، وأنه رفع من مكانة و قدر العبيد في المجتمع، بهدف إلغائه كلياً. وفي هذا المجال، حقيقة أن القرآن نفسه لم يطلب بالإلغاء التام للرق، لكنه لم يكن حائلاً دون الدعم الإسلامي للإلغاء. لكن مع ذلك تبقى التاريخية التقدمية موضع خلاف في الدوائر التقليدية والأصولية بوصفها استراتيجية تفسيرية، ربما لأن نظرياتها القائلة بأن التقدم الأخلاقي قد يكون سبباً في تعطيل فعالية مواد قرآنية قانونية مختلفة، وقد يقترح أن الوحي غير كامل.

وفي المقابل التاريخية التأويلية هي أداة تفسيرية إضافية في يد الفقيه تسمح له باستخدام التاريخ للوصول إلى فهم أفضل لنية المشرع غير المحددة بشكل واضح عن طريق دراسة ظروف النص. وللتاريخية التأويلية أيضاً مزية إصباح الشرعية التاريخية الإسلامية، للدراسة الإسلامية للقرآن عموماً⁽¹⁵⁾ والفقه تحديداً، عن طريق استخدام مفهوم "تخصيص العام"⁽¹⁶⁾ يمكنهما معاً أن يبررا الظروف الفريدة التي يتم فيها تواصل النصوص الدينية أو القانونية، ويبررا علاقة تلك الظروف للفهم المناسب للنص. وقد تملك التاريخية التأويلية، بسبب ما تملكه من قدرة كافية على حفر قراءات بديلة للنص القدرة على توليد تفسيرات جديدة

(ونسبياً أكثر تقدمية)، بينما تتجنب الوقوع في خلاف ديني (و غالباً خلاف غير مهم) ينبغي على المصلحين المسلمين - بطبيعة الحال - ألا يتجنبوا التاريخية التقدمية كلياً، لكن على ما يظهر أن المسار الأكثر حذقاً سياسياً للمصلحين، سيكون أولاً استنزاف الاحتمالات التقدمية الموروثة في مناهج التفسير التقليدية، بما في ذلك التاريخية التأويلية، قبل الانتقال إلى تبريرات أكثر خلافة، من قبل التاريخية التقدمية.

فالاهتمام بالسياق التاريخي في التأويلية الإسلامية يظهر نفسه في الصلة والارتباط بنقاشات الفقهاء المسلمين لدلالات اللفظ العام.⁽¹⁷⁾ فبينما التوجه الصوري عند بعض الفقهاء المسلمين التقليديين قد يكون مناصراً، بكل تأكيد، للأصولية النصية⁽¹⁸⁾ لكن مع ذلك يأخذ التفسير الفقهي التقليدي في اعتباره أهمية السياق في التفسير⁽¹⁹⁾. وبهذا الاعتبار، فإن الخلافات الفقهية حول كيف يُفسر اللفظ العام، كذلك السؤال الأكبر حول دور السياق في تحديد المعنى، قد يلعب دوراً مهماً في قمع قراءات غير مفحوصة وغير موحدة المعنى للنصوص الداعمة لأنواع مختلفة للتراتب الهرمي الاجتماعي. وقد تكون مثل هذه الاستراتيجية جديرة بالاهتمام خاصة للمصلحين المسلمين على أن يأخذوها في الاعتبار، لأنها تستجيب بشكل خاص للظروف السياسية الصعبة التي تواجههم. وهذه الظروف كما أكدت "سعدية شيخ"، تتطلب تقديمين إسلاميين، بشكل آني، يدافعون عن التقليد الإسلامي ضد الخطابات العدائية التي تسعى للهيمنة، وفي الوقت نفسه محافظين على موقف نقد داخلي، حتى يتمكنوا من التوصل إلى تحقيق الهدف السياسي لمجتمع أكثر عدلاً ومساواة.⁽²⁰⁾

وفي هذه المقالة، سأخذ دعوة موسى لتطبيق منحنى تاريخاني لنصوص الوحي كاستراتيجية إصلاحية ولكن من منظور تاريخانية تأويلية، وليس من منظور تاريخانية تقدمية. وقد تكون هناك لحظات أن داعياً ما للإصلاح القانوني قد يتوصل إلى قول إن القراءة التقليدية لنص ما هي القراءة الصحيحة، مع نتيجة أنه سيقوم بتطبيق منهج لاهوتي خلافي للتفسير، على سبيل المثال، تاريخانية تقدمية لتوصيل رأيه⁽²¹⁾. كما سأوضح، مع ذلك، أن قضية مساهمة المرأة السياسية يظهر أنها عرضة لقرار بطريقة متسقة بشكل عام مع سياسة تقدمية دون الرجوع إلى منهج إسلامي أكثر خلافاً للتاريخانية التقدمية⁽²²⁾.

سأقوم بفحص مدى عملية مثل هذه الاستراتيجية في تحليل حديث "ما أفلح قوم ولوا أمرهم امرأة" أو برواية أخرى "الن يفلح قوم تملكهم امرأة". يثير العديد من المسلمين السنة قبل المحدثين هذا النص لتبرير الاستبعاد التام للنساء من المناصب العامة المختلفة، ويظهر أيضاً أنه، على الأقل، في بعض المجتمعات المسلمة المعاصرة، لا يزال يستخدم هذا الحديث بشكل عام لتبرير استبعاد النساء من المناصب العامة⁽²³⁾. وإذا أخذنا في الاعتبار رغبة بعض المسلمين، حتى التقليديين منهم في العصر الحديث، أن يجدوا ما يبرئ التقليد الإسلامي من تهمة أنه يشمل آراء تنتقص المرأة وتقلل من شأنها بشكل علني. لكن مع ذلك، فإن الفهم المسلم

المعاصر لهذا الحديث النبوي، وكذلك السؤال حول إمكانية مساهمة المرأة المسلمة في الشأن العام يمر بمراجعة شاملة⁽²⁴⁾.

لهذا ليس مستغرباً أن يكسب هذا الحديث سخريّة وعدم قبول خاصة من طرف نساء مسلمات، فكتبت إحداهن تقييداً مطولاً للمكانة الأخلاقية لهذا الحديث⁽²⁵⁾، وهناك مؤلف مسلم تقدمي آخر هو خالد أبو الفضل تحدى صحة هذا الحديث⁽²⁶⁾ وعلى عكس العديد من الأحاديث المقلدة من شأن المرأة، والتي تعزى للنبي محمد - صلى الله عليه وسلم - والتي كان هناك إجماع على صحتها التاريخية، فإن الحديث الذي تقوم بدراسته هنا موجود في مصادر يجمع المسلمون على أنها تمثل مجموعات الأحاديث الأكثر صحة تاريخياً، باعتبارها من أقوال النبي - صلى الله عليه وسلم - وانطلاقاً من ذلك كان رفض قبول صحة هذا النص ليس اختياراً متاحاً بشكل صريح، على الأقل دون إثارة العديد من الأسئلة التأسيسية التي تفترض معضلة المصطلح الذي ينبغي تجنبها ما لم يكن ذلك ضرورياً⁽²⁷⁾.

وبناءً على ذلك، قد يخدم تحليل هذا النص كحالة اختيار لماذا كان باستطاعة التاريخية التأويلية أن تقدم نتائج مرضية كفيلاً من منظور تقدمي ومن منظور سياسي أفضل من مناهج تقدمية أخرى، في إعادة تفسير هذا الحديث وتستطيع في الوقت نفسه أن تشكل إمكانية لكسب دعم السواد الأعظم من المسلمين لجانبها. ختاماً لأن هذا الحديث يستخدم تعبيرات عامة لا تحمل اسماً محدداً⁽²⁸⁾، فإن التحليل التاريخي لهذا النص قد يفيد أيضاً كحالة اختيار لتحديد المدى الذي تستطيع التفسيرات التقدمية للوحي أن تبرزه من خلال استخدام أكثر نقدية لأدوات تأويلية تقليدية من أمثال تخصيص العام التي تسمح للمفسر نظرياً، على الأقل، أن يأخذ في الاعتبار ظروفًا تاريخية معينة في محاولة أن يؤسس للمعنى المقصود لنص فقهي معين⁽²⁹⁾.

2. مصادر البحث:

تظهر روايات لهذا الحديث في أربع مجموعات حديثية سنوية مشهورة من القرن التاسع والقرن العاشر الميلادي، هي: مسند أحمد بن حنبل (متوفى 240/855)⁽³⁰⁾ وصحيح الإمام البخاري (متوفى 255/869)⁽³¹⁾ وسنن الترمذي (متوفى 279/892)⁽³²⁾ وسنن النسائي (متوفى 302/915)⁽³³⁾. ويظهر الحديث أيضاً في مصنف ابن أبي شيبة (متوفى 234/849)⁽³⁴⁾، ويظهر بعد ذلك بأشكال مختلفة (وبشكل موقوف على نص النبي صلى الله عليه وسلم فقط بشكل واسع) في موسوعات الحديث التي ظهرت في العصور الوسطى المتأخرة والعصر الحديث المبكر من أمثال: مجمع الزوائد لنور الدين علي بن أبي بكر (متوفى 807/1405)⁽³⁵⁾ والجامع الصغير لجلال الدين السيوطي (متوفى 910/1505)⁽³⁶⁾ وكنز الأعمال لعلي بن عبد الملك المتقي

(متوفى 974/1567)⁽³⁷⁾ وكشف الخفاء لإسماعيل بن محمد الجراح (متوفى 1161/1748)⁽³⁸⁾ وتتبع جميع هذه المصادر هذا الحديث الصحابي هو: أبو بكر نفيح بن الحارثة (متوفى 671 أو 672 أو 51 أو 52)⁽³⁹⁾ وتتفق كذلك كل المصادر التاريخية أن هذا الحديث رواه بصريون فقط. وهذه حقيقة مهمة لأن العديد من البصريين قاتلوا مع الجانب الخاسر في فتنة موقعة الجمل (الحرب الأهلية) الأولى في التاريخ الإسلامي، وهي ذكرى ستوفر لنا بإطار مهم جداً لبعض صيغ مرويات هذا الحديث كما سنرى.

يشمل مصنف ابن أبي شيبة صيغة رواية واحدة لهذا الحديث في فصل مطول عن الفتنة الأولى؛ ففي المصنف، يذكر ابن أبي شيبة أبا بكر على أنه قال: "ما أفلح قوم ولوا أمرهم امرأة"⁽⁴⁰⁾.

ويقدم المسند ثمانين روايات لهذا الحديث؛ أحدها يذكر أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: "ما أفلح قوم ولوا أمرهم امرأة"⁽⁴¹⁾، وهناك رواية أخرى وردت: جاء فارسي إلى النبي صلى الله عليه وسلم، قال النبي - صلى الله عليه وسلم - للفارسي: قتل ربي ربك" ويقصد خسرو، وقيل إنه قيل له (أي النبي صلى الله عليه وسلم): لقد عين ابنته لتخلفه على العرش، فقال: "ما أفلح قوم ولوا أمرهم امرأة"⁽⁴²⁾. لكن هناك رواية أخرى تقول: إن أبا بكر شهد قدوم مبعوث إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - بينما كان مضطجعا على فخذ عائشة بنت أبي بكر الصديق (متوفية 677 أو 157/694 أو 75) وأخبره أنهم انتصروا على عدوهم، لذا فإنه نهض وركع شاكرًا ربه، بعدها بدأ يسأل المبعوث أسئلة مختلفة أجاب عليها المبعوث، ومن بين الأشياء التي قالها للنبي: إن امرأة تحكمهم الآن، عندها قال النبي: "الآن مات الرجال عندما أصبحوا يطيعون امرأة" كررها ثلاث مرات⁽⁴³⁾، والرواية الأخيرة التي عن أبي بكر هي: سألت النبي - صلى الله عليه وسلم -: من يحكم فارس، فأجابوا: "امرأة" فقال: لن يفلح قوم تملكهم امرأة"⁽⁴⁴⁾.

وأورد البخاري روايتين لهذا الحديث، تظهر الرواية الأولى في كتاب المغازي، باب كتب النبي لكسرى وقيصر⁽⁴⁵⁾ وفي هذه الرواية يقول أبو بكر: "لقد نفعني الله بكلمة سمعتها من رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أن أهل فارس وقد ملكوا عليهم بنت كسرى قال: لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة" وأورد البخاري رواية أخرى في كتاب الفتن⁽⁴⁶⁾ وفي هذه الرواية يقول أبو بكر: عصمني الله بشيء سمعته من رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لما هلك كسرى قال من استخلفوا؟ قالوا ابنته قال "لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة".

وأورد الترمذي هذا الحديث في كتاب الفتن⁽⁴⁷⁾ وفي الرواية قال أبو بكر: عصمني الله بشيء سمعته من رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لما هلك كسرى قال من استخلفوا قال ابنته فقال النبي - صلى الله عليه وسلم -: لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة. فقال لما قدمت عائشة يعني البصرة، ذكرت قول رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فعصمني الله به.

وأورد النسائي هذا الحديث في كتاب آداب القضاة⁽⁴⁸⁾ في رواية تشبه تقريباً ما أورده الترمذي في سننه، باستثناء أن النسائي حذف تعليق أبي بكر الختامي الذي ذكر فيه أن تذكر هذا الحديث عند وصول عائشة إلى البصرة، وسنشرح في القسم (4) بشكل تفصيلي الأهمية التفسيرية لهذه التأطيرات السياقية المختلفة.

3. تأويلية اللفظ العام في أصول الفقه:

كان التصنيف اللساني "اللفظ العام" ومصطلح "التخصيص" من الموضوعات المهمة والخلافية في أصول الفقه الإسلامي خلال القرن الخامس – الثامن/ الحادي عشر والرابع عشر⁽⁴⁹⁾. واللافت للنظر أن اللفظ العام كان مثيراً للنزاع في أصول الفقه إذا أخذنا في الاعتبار حقيقة أن إمكانية تطبيق القانون يقرره اللفظ العام⁽⁵⁰⁾. إضافة إلى ذلك، حقيقة عمومية لفظ تعني أنه يمكن أن يتعارض مع مواد قانونية أخرى، وهي مشكلة تبرر وجود اهتمام تأويلي في التوصل إلى معايير مقبولة لتفسيره⁽⁵¹⁾.

وأحد التظاهرات اللسانية التي يظهر فيها اللفظ العام نفي الاسم غير المحدد: لذا فإن حديث أبي بكر في رواياته المختلفة – يدخل بشكل عميق الجدل الفقهي في المدى الدلالي للفظ العام. وقبل أن تأخذ في الاعتبار نظرية الفقهاء المسلمين بخصوص اللفظ العام، مع ذلك، ربما كنا في حاجة لتقديم مقدمة مختصرة عن نظريتهم للغة.

أ. مراجعة عامة للتأويلية الفقهية قبل الحديث:

بالنسبة لمعظم فقهاء هذه الفترة، ينقل المتكلم معنى عن طريق الاستخدام المقصود أو المبيت للألفاظ بشكل محدد؛ ففي لحظة قديمة جداً، تم تعيين أو وضع معنى لكل كلمات اللغة، ولأن هذا التعيين قديم جداً، كان المقصود منه توسيع مصالحي الأمة التي تستخدم تلك اللغة. لذا جادل الفقهاء المسلمون أن المعنى الأصلي والقديم لكلمة ما، يشكل أيضاً الاستخدام الصحيح أو الحرفي لها، وهو معنى أشاروا إليه بصفته يشكل حقيقتها. لكن مع ذلك، فإن المتحدثين غالباً ما يستخدمون الكلمات بمعاني غير حرفية أو يستخدمونها بطريقة إشارية ويسمون مثل هذا الاستخدام "مجازاً"، وهي تسمية عربية يقصد منها أن المتكلم يتخطى حرفياً الحدود الصحيحة للمعنى الأصلي للكلمة.

ويفترض الفقهاء المسلمون أن المتحدثين يعرفون كلاً من المعاني الأصلية للكليات التي تتشكل منها لغتهم والوضع اللغوي المناسب للغتهم. ويفترض الفقهاء المسلمون أيضاً أن المتحدثين، والأهم في هؤلاء المشرع (سواء أكان الله مباشرة في القرآن، أو بشكل غير مباشر في سنة النبي صلى الله عليه وسلم) قد اختاروا كلماتهم

بشكل عقلائي لتعبر عن معاني نواياهم أو مقاصدهم. لذا بدأ الفقهاء المسلمون بافتراض أن المتحدث أو المتكلم ينوي بشكل مباشر المعنى الحرفي أو الواضح للكلمات التي يستخدمها، لكن فقط عند وجود دليل على العكس، على سبيل المثال: وجود قرائن خارجية تقترح أن المتكلم يقصد معنى غير المعنى الحرفي، عندها سيكون على المستمع الحق في تبرير تفسير اللفظ مجازياً⁽⁵²⁾. ولأن المستمع قد يفشل في الأخذ في الاعتبار الدليل النظري المناسب، بغض النظر عن المعنى الحرفي للفظ، إذا أخذناه في حد ذاته، وهو دليل ظاهري فقط وليس دليلاً قطعياً على نية المتكلم. لذا فإن الأحكام الفقهية المشتقة من المعنى الواضح المباشر لنصوص الوحي بشكل عام تقدم حكماً ضمناً فقط ولا تقدم معرفة أو علماً مؤكداً⁽⁵³⁾. لذا، فإن الفقه السني السائد قد يوصف على أنه قد تبنى ما أسماه الباحث القانوني الأمريكي وليم سكريدج "قاعدة المعنى الناعم"⁽⁵⁴⁾؛ أي المعنى الذي يرى أن هدف البحث الفقهي في كلمات المشرع إنما هي اكتشاف مقصد المشرع وأن المعنى الواضح مهم، لكنه ليس معنى قطعياً لاكتشاف ذلك المقصد.

ب. التأويلية الخلافية للفظ العام:

عندما واجه الفقهاء المسلمون أشكالاً لسانية تقترح "صيغ العموم" توجب عليهم أن يقرروا ما إذا كان المعنى الحرفي لأمثال هذه الأشكال يصدق تطبيقه في كل حالات هذا المفهوم. انتهت غالبية الفقهاء المسلمين إلى القول إن المعنى الحرفي لأمثال هذه المصطلحات هي في الواقع عامة، وانتهوا أيضاً إلى أن إحدى الوسائل التي يتواصل بها المتكلم هذه العموميات تتم عن طريق نفي الاسم الفرد المجهول، كما في الجملة "ليس في الدار رجل" وهذه الأغلبية، التي تعرف بصفة أرباب العموم، تفسر الألفاظ العامة على أنها تقدم دليلاً ظاهرياً على أن المشرع قصد تطبيقها لكل حالات الطبقة المقصودة⁽⁵⁵⁾. وهذا الافتراض الظاهري يمكن وبشكل متكرر تغليبه على أي دليل آخر يرى أن المشرع قصد معنى آخر أكثر تحديداً، وهو ما عرف "بتخصيص العموم"⁽⁵⁶⁾.

ولقد رفضت أقلية لا بأس بها، تسمى أرباب الخصوص هذا التحليل؛ فاعتماداً على التكرار الذي يستخدم به المتكلم الألفاظ العامة، بينما يقصد معنى أكثر تحديداً، فإنهم يجادلون بالقول إنهم عندما يواجهون لفظاً عاماً، ليس للفقيه إلا أن يفترض أن القاعدة المطبقة تصدق فقط على بعض أعضاء الطبقة المقصودة، وليس عليها جميعاً. وهناك مجموعة ثالثة صغيرة من الفقهاء يعرفون بالواقعية، يرون أنه من المستحيل تبرير أي نوع من افتراض ظاهر للفظ العام في غياب وجود دليل إضافي لمقصد المشرع.

وكل واحد من المواقف الثلاثة، إذن، مفتوح لتفسير إضافي للفظ العام، في الواقع، بل إن الأغلبية تؤمن أن على الفقيه، قبل أن يطبق اللفظ العام، لا بد أن يكون واقعياً تحت ضرورة الالتزام بالبحث عن الدليل الظرفي

الذي قد يوضح ما إذا كان المشرع قد استخدم اللفظ العام بشكل حرفي أو بشكل مجازي⁽⁵⁹⁾. وكمسألة عملية القضية الحقيقية التي تفصل الفقهاء المسلمين عن بعضهم البعض كانت ماهية القواعد التي يمكن توصيلها باستخدام الألفاظ العامة التي لا يقدم المشرع عنها أي دليل ظرفي مناسب لتقرير أو تحديد مقصد المشرع. فبالنسبة للأغلبية، استخدام المشرع للفظ العام يبرر الوصول إلى نتيجة أن القاعدة قد تطبق فقط بشكل عام، فيما نجد أن الأقلية تتمسك بالرأي القائل بأن القاعدة قد تطبق فقط على أعضاء معينين من الطبقة التي معروف أنها تنطبق عليها، وهذا موقف لا يمكن عملياً تمييزه عن موقف أولئك الفقهاء الذين يرون النصوص العامة على أنها غامضة بشكل جوهري. ولهذا، فإنها في حاجة إلى توضيح قبل استنباط أية قاعدة قانونية منها⁽⁶⁰⁾. وعند تطبيق هذه القاعدة على حديث أبي بكر، قد ينتهي غالبية الفقهاء، في غياب أي دليل آخر، إلى القول بأن المعنى الحرفي يؤسس إلى أن النساء غير مناسبات للحكم.

ج. تخصيص العموم:

والدليل على أن المشرع قد استخدم لفظاً عاماً، بينما كان يقصد معنى معيناً محدداً، قد يأتي عن طريق مصادر متعددة؛ ففي بعض الحالات غير الخلافية، قد يكون الدليل واضحاً ظاهراً، وهو من نفس اللفظ ويعرف "بالدليل المتصل"، كما هو الحال في إعلان الشهادة الإسلامية "لا إله إلا الله"، لكن في حالة ما يعرف "بالدليل المنفصل" نجد أنفسنا أمام دليل يوحد خلافاً عظيماً.

ويحدد الفقهاء ثلاثة أنواع من أنواع الدليل المنفصل، هي: الدليل العقلاني والإمبريقي والنوصي. والنوعان الأولان ضيقان ويفهمان عموماً على أنهما أدلة مبطنة فقط، عندما يكون المعنى الواضح للفظ العام قد يرجح أن يكون الحكم سخيفاً منطقياً أو إمبريقياً. وبحسب ذلك تقود الاعتبارات العقلانية إلى تخصيص الجمل القرآنية من أمثال قوله تعالى: "الله خالق كل شيء" حيث تستبعد الله من عضوية طبقة "شيء". وبشكل مشابه، الاعتبارات الإمبريقية تتطلب تخصيص آية قرآنية يصف فيها الله ريحاً بأنها: تدمر كل شيء، لأنه إمبريقياً تعرف أنها لم تدمر السموات والأرضين. ختاماً هناك نصوص وحي أخرى تستطيع أن تخصص ألفاظاً عامة؛ فعلى سبيل المثال يعزى للنبي - صلى الله عليه وسلم - الذي يروى أنه قال: "لا تقطع يد سارق سرق ما تقل قيمته عن ربع دينار ذهب"، والذي أخذ على أنه يعني وضع حد على ما يظهر في الآية القرآنية على أنه عام بفرض حد قطع يد السارق.

وهناك أقلية من الفقهاء، ترى أن ظروف معينة محيطية بتواصل نص قانوني قد تعمل كدليل ظرفي لمقصد الشارع في النص معنى محدداً معيناً وليس عاماً⁽⁵⁹⁾. ولكن الأغلبية بدلاً من ذلك تؤكد على المبدأ القائل بأن الاعتبار في عموم اللفظ لا خصوص الأسباب. وكما سنوضح بتفصيل أوسع أدناه، سواء كانت هناك ظروف

خاصة أحاطت بتواصل تبليغ نص قانوني ما له علاقة بالتفسير الصحيح أو المناسب للنص هو اعتبار غاية في الأهمية في تفسير حديث أبي بكر، وبحسب ذلك، أختتم هذا القسم بمناقشة موجزة لهذه المسألة.

د. هل بإمكان الظروف المعينة لنص قانوني أن تخصص عموم مدى لفظ عام:

يظهر أبو حامد الغزالي (متوفى 505/111) مدى تأرجح الفقهاء المسلمين فيما يتعلق بالتوتر بين الالتزام بموضوعية التأويل وبين عدم القدرة على التهرب من إعطاء تأثير للسياق، حتى ولو كان السياق غير لغوي. لذا أكد الغزالي على موقف الغالبية بأن ظروف توصيل النص عامة لا تتأثر بخصوص اللفظ العام، لكنها في الوقت نفسه تعترف بأن مثل هذه الظروف النصومية – الإضافية قد تجعلها القصد الأكثر ترجيحاً من أن يكون مقصد أكثر تحديداً قد قصد، وبذلك سامحة لتخصيص حتى مع وجود دليل أضعف نسبياً يعرف بدليل "الخفي أو الإضافة"⁽⁶¹⁾. وبالفعل، في بعض الحالات، وعلى الرغم من القاعدة العامة، من الممكن ببساطة مقاومة النتيجة القائلة بأن الظروف المعتبرة تتطلب تخصيص العموم، كما هو في حالة رجل يقول لآخر: "تكلم مع فلان بن علان عن هذا الأمر وذلك" وبعدها يحلف رجل آخر قائلاً "والله لن أكلمه قط". يقول الغزالي هنا، يفهم القسم هنا على أنه ينطبق فقط على محادثات مع شخص ثالث عن تلك الحادثة فقط وليس بشكل عام مطلق.⁽⁶²⁾

وروى الأمدى (متوفى 630/1233) أنه سواء كانت ظروف نص فقهي أخذت في الاعتبار أو لم تؤخذ، إنما تعتمد على الظروف المعينة التي أدت إلى الاتصال وإلى طبقة النص القانوني معاً. وبحسب ذلك، إذا ما سُئل المشرع عن فعل محدد، لكنه قدم جواباً أوسع من السؤال المطروح، فإن العديد من الفقهاء، حتى وإن كانوا ممن يؤكدون على عموم التعبير، سيقصرون، في مثل هذا التطرف، تطبيق ذلك النص على ظروف السؤال المطروح⁽⁶³⁾. وفي المقابل، إذا ما سُئل المشرع سؤالاً وكان الجواب أوسع من الظروف الخاصة التي أثارته السؤال، وكان الجواب مستقلاً منطقياً عن السؤال، عندها، فإن أنصار التعبير العام مجمعون على تطبيق النص بشكل عام⁽⁶⁴⁾. ومن باب أولى لأنصار التعبير العام، إذا استخدم المشرع لفظاً عاماً بدون أن يكون قد دُفع من السائل إلى ذلك، فإن اللفظ العام يطبق عموماً بحسب معناه الظاهري.⁽⁶⁵⁾

لكن مع ذلك، روي أن رواداً مؤسسين في الفقه الإسلامي قبلوا بموقف الأقلية، بمن فيهم رواد من أمثال مالك بن أنس (متوفى 179/396) وأبو ثور (متوفى 742/ أو 124/757 أو 140) والمزيني (متوفى 263/877) والشافعي (متوفى 204/920) على الأقل في بعض الآراء المنسوبة له⁽⁶⁶⁾. إضافة إلى ذلك، فإن هذا الخلاف وُدد خلافاً مع القواعد القانونية. فعلى سبيل المثال، لا يوافق الشافعي على اعتبار مدى الرخص الخاصة ببيع العارية؛ فالعارية لكونها عبارة عن تبادل مطابق يستخدم فيه شخص تمرراً مجففاً لشراء رطب

طازج في تعارض ظاهر مع مفهوم فكرة الربا⁽⁶⁷⁾. والاختلاف هو ما إذا كان الحكم متوافراً متاحاً لكل الأشخاص دون اعتبار لثروتهم الشخصية الخاصة أم أنه محدود بالأشخاص المحتاجين، على أساس أن النص أعطى هذا الإذن لسؤال بينما تقصر أقلية الحكم على المحتاجين⁽⁶⁸⁾. وهناك مثال آخر يشمل آية قرآنية تنص على: "إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به"، نجد أن الشافعي الذي أخذ هذه الآية على أنها ناتجة عن تفنيد جدلي لعادات العرب الجاهليين، وليس باعتبارها نصاً يشرح بالتفصيل القواعد الغذائية للمسلمين، ولقد تجاهلها عندما قام بصياغة المحظورات الإسلامية الغذائية⁽⁶⁹⁾. لكن الإمام مالك طَبَّقَ النص بشكل عام لما نتج عنه، عنده، عندما نظر في نصوص أخرى، مثل الأحاديث التي تحرم أكل الحيوانات آكلة اللحوم، إذا اعتبرناها تشير إلى "كراهية" وليس إلى "تحريم"⁽⁷⁰⁾. وقدم الزركشي (متوفى 794/1392) مثلاً آخر للشافعي، وهو يستخدم ظروفاً للدوران أو الالتفاف على إمكانية تطبيق نص ما؛ فعلى عكس الأحناف الذين لا يرون أن المرتدة لا تقتل، يرى الشافعي أن معاملتها لا تختلف عن المرتد، رغم تحريم النبي - صلى الله عليه وسلم - قتل النساء. لكن مع ذلك يجادل الشافعي موضحاً أن حديث تحريم قتل النساء، إنما يشير إلى نساء القبائل العربية غير المسلمة المعادية وليس للنساء المسلمات اللاتي ارتددن عن الإسلام⁽⁷¹⁾. وكان هذا الاختلاف قد وصف من قبل بعض الفقهاء على أنه جزء من مشكلة أكبر هي قاعدة عامة ما لم تعد تخدم غرضها الأصلي يبقى مع ذلك تطبيقها بحسب شروطها أم تسقط لغياب العلة التي قامت لأجلها؟⁽⁷²⁾

كما توضح هذه الأمثلة بجلاء، أنه نجد حتى بين أنصار عموم اللفظ أن هناك موافقة على الأخذ في الاعتبار سياقاً محسوساً في محاولة لإنتاج تفسير لمقصد المشرع يظهر أنه معقول للمفسر. وهذه الحساسية العامة للسياق، مع ذلك، لا يظهر أنها تلعب دوراً في فهم الفقهاء لحديث أبي بكرة، رغم ذلك كما سيوضح القسم (4)، إذ لم يكن من الصعب القول بأن معنى أكثر تحديداً كان قد قصد حقيقة. وسيقدم القسم (6) الرأي القائل بأن الفقهاء المسلمين لم يحاولوا أن يبرروا تقديم قراءة أكثر تضييقاً لهذا الحديث ويعود ذلك ببساطة لوجود ثقافة ذكورية (إن لم تكن تقلل من شأن المرأة) واسعة القبول والانتشار عموماً، مما جعل الفقهاء غير مدفوعين بشكل كاف أن يقوموا بتطبيق الأدوات النقدية المتوافرة، رغم ذلك، لديهم في تفسير هذا الحديث، الأمر الذي سيتغير في العصر الحديث.

4. نوع جنس الحديث وتفسيره وإطاره السردى:

بالنسبة للمسلمين السنة، العلماء الذين قاموا بشكل نشط في جمع الأحاديث في القرنين التاسع والعاشر، لما أصبح لاحقاً يعرف بمجموعات كتب الحديث النبوي "الصحيح"، هم بشكل عام موضع تقدير وتبجيل للجهود التي بذلوها في جمع المادة التاريخية الأصلية المعزوة إلى النبي صلى الله عليه وسلم⁽⁷³⁾. لكن مع ذلك، فإن

عملية التأكد التاريخي الصارم من صحة تعاليم النبي - صلى الله عليه وسلم - ما كانت هدفهم النهائي؛ فالبنية الأساسية لجنس كتب الحديث، وبالذات قرار جامع الحديث أين يضع حديثاً ما في صحيحه أو مصنفه، وأحياناً نجد تعليقات تحريرية دقيقة أو تغييرات دقيقة (على سبيل المثال، فيما يخص حذف أو زيادة معلومات خاصة عن خلفية النص) معاً تقدم دليلاً على أن بعض جامعي الأحاديث كانوا أيضاً منخرطين في مشاريعهم التفسيرية الخاصة وأرادوا أن تقرأ نصوصهم بطريقة معينة.

ولتقدير قيمة كيف أن السياق الأدبي قد يشكل استيعاب أو فهم معنى حديث ما، قد يكون من المفيد تقديم مقدمة موجزة لأنواع أجناس الأحاديث المختلفة. والمجموعات التي تسجل روايات أصلية مختلفة عديدة من هذا النوع تقع في ثلاثة أجناس مختلفة؛ الجنس الأول، ويعرف بالمصنف، والتي يشكل فيها مصنف ابن إلى شبيهة مثلاً ممتازاً، ظهرت في النصف الثاني من القرن الثامن الميلادي. ويشمل هذا العمل مادة حول لاهوت وتاريخ الأمة المسلمة المبكرة والقانون، ولقد رتب ابن أبي شيبة مادته بحسب الموضوعات. وعلى غير شاكلة كتب حديث متأخرة، فقط جزء صغير من مادته يشكل أحاديث نبوية. إضافة إلى ذلك، كانت العناية في أن يشمل فقط مواد ذات قيمة تاريخية، كما هو واضح من غياب سلسلة موثوقة من الأسانيد⁽⁷⁴⁾. أما الجنس الثاني، فهو ما يعرف بالمسند ولقد ظهر هذا الجنس في أواخر القرن الثامن وأوائل القرن التاسع، وكان استجابة لضرورة وجود مادة تنسب للنبي - صلى الله عليه وسلم - أكيدة الصحة بشكل صارم. وعلى غير شاكلة المصنفات، والمادة العلمية الواردة في المسند مرتبة أبجدياً باسم الراوي الأول للحديث، وكان هذا الجنس على وجه الخصوص واسع الشعبية عند نقاد الحديث، الذين بالنسبة لهم دراسة السند كانت أداة نقدية حاسمة فيما يخص التقييم والتأكيد على صحة أي نص تاريخي⁽⁷⁵⁾. ويشكل مسند ابن أبي شيبة نموذجاً نموذجياً لهذا الجنس. والجنس الثالث للبحث الحديثي المبكر كان يوصف بجنس المصنف الأقدم مع وجود معايير تاريخية صارمة لنقاد الحديث لإنتاج أعمال منظمة بحسب الموضوعات لكنها محصورة بشكل كبير في ذكر الأحاديث النبوية فقط التي روي أنها يمكن الوثوق بصحتها اعتماداً على مناهج النقد التاريخي التي طورها علماء الحديث⁽⁷⁶⁾. وتعتبر مجموعات البخاري والترمذي والنسائي أمثلة على هذا الجنس. وأخيراً، هناك مجموعات الحديث الموسوعية التي وظيفتها الأساسية على ما يظهر هي أن تشكل مراجع لغير المختصين، ولقد أنتجت في الفترة ما بين القرن الخامس عشر والثامن عشر. أعمال من مثل كنز الأعمال ومجمع الزوائد وكشف الخفاء والجامع الصغير وجميعها أمثلة على هذا الجنس أو النوع من الكتابة⁽⁷⁷⁾.

وعندما يبذل اهتمام دقيق للسياق السردية الذي تظهر فيه هذه الحادثة، بإمكان الفرد أن يتحدث أو يتكلم بشكل مفيد له معنى أن رواية الأحاديث لها تبعات مادية مختلفة. فكما سنوضح أدناه، واحد فقط من مجموعات الحديث هذه سنن النسائي، يقدم ارتباطاً واضحاً بين حديث أبي بكره والصفات المطلوبة للحصول على منصب

سياسي⁽⁷⁸⁾ والمواقع التي وضع البخاري فيها الحديث، تقترح مع ذلك قراءة للنص تعمل على تأكيد صحة نبوءة النبي - صلى الله عليه وسلم - أكثر من أي اهتمام آخر⁽⁷⁹⁾، وضرورة البقاء على الحياد في أوقات وجود حرب أهلية⁽⁸⁰⁾. بينما، قيمة البعد التنبئي التي أعطها البخاري للنص، ولكن في شكل مختلف تماماً عما فعله غيره: إذ بينما مكان وضع البخاري الحديث في مكان محدد يشير إلى حادثة معينة في بلاد فارس كما يذكر راوي قول النبي - صلى الله عليه وسلم - نجد أن مكان وضع ابن إلى شبيهة للحديث يقترح أنها كانت نبوءة بتدخل عائشة إلى جانب الجانب الخاسر في أول حرب أهلية مسلمة⁽⁸⁴⁾.

لتوضيح هذه النقطة، سأتحول الآن إلى الروايات المختلفة لهذه الحادثة كما رويت في مجموعات الحديث التي ذكرناها في القسم (2) أعلاه. فنجد أن المساند وموسوعات الحديث تتشابه بشكل سطحي في أنها معاً تقلل من شأن جعل صوت المجموعة الحديثية في أن تفسير النص يحمل أية قيمة، بفعلها هذا قد يكون لها تأثير تعضيد وتقوية مقارنة صورية لتفسيرهم. وهذه الصفة، بينما تظهر كما لو أنها مقصودة في مجموعات الحديث الموسوعة (فجامعوها أخرجوا الحقائق التي تشكل خلفية النص حتى لا يشملوا سوى فقط ما يعد معيارياً له علاقة؛ أي ذكر كلمات أو أفعال أو ملفوظات النبي - صلى الله عليه وسلم - فقط، إلا أن الأمر عرضي غير مقصود في المسانيد من أمثال مسند ابن حنبل الذي احتفظ بتمامية السياق لكل رواية، على الأقل إلى درجة أن الرواة الأصليين لروايات ظن أنها ذات صلة بالموضوع. وهذه الصفة في موسوعات الحديث متسقة مع النزعة الصورية للفقه الإسلامي في مرحلة ما بعد التأسيس ومع ممارسة فقهاء يذكرون أو يوردون الأحاديث النبوية المروية فيما يخص حوادث معينة في شكل قواعد قانونية تتجاهل خصوص عبارة النبي - صلى الله عليه وسلم - على سبيل المثال: "الولد للفراس" وعبارة "الخراج بالضمان"⁽⁸⁵⁾.

ولقد جمعت موسوعات الحديث على وجه الخصوص حتى تجعل عمل الفقهاء أسهل، وذلك عن طريق جمع كل الأحاديث القانونية في مصدر واحد مريح. وبينما هذه الموسوعات عندما قدمت ذكر معلومات ذات صلة للقارئ يمكن أن تسمح له، إذا رغب، أن يقرأ الرواية كاملة في المجموعات الأصلية كما أوردها الرواة؛ فهو لا يحتاج بالتأكيد أن يقوم بفعل هذا، وبالذات منذ توافر هذه الطريقة المختصرة في إيراد الحديث، والتي كانت متسقة مع النزعة الصورية القانونية التي سيطرت على الفقه الإسلامي في فترة ما بعد التأسيس.

أما كتب الصحاح/ السنن التي جمعها البخاري والترمذي والنسائي، على عكس ذلك، منظمة بحسب الموضوعات. ويعكس مكان وضع حديث ما في هذه الكتب كيف أراد المؤلف قارئه أن يفهم النص. وهذا الجانب في صحيح البخاري على وجه الخصوص معقد، وكان موضع نقد لتعليقات علمية من باحثين مسلمين. فعلى غير شاكلة أصحاب المسانيد، نجد صوت البخاري التفسيري يقف في بؤرة مركز عمله: فلقد رتب مادته

تحت مسميات فصول مختلفة، تأخذ في حالات عديدة مواقف معيارية واضحة، تقريباً توجه القارئ إلى النتيجة التي ينبغي أن يأخذها من المادة التي يرويها⁽⁸⁶⁾.

في المقابل، نجد أن سنن الترمذي والنسائي تحتل موضعاً يتوسط بين الطرفين، بين المسانيد التي لا تأخذ أي موقف تفسيري فيما يخص مادتها التي ترويها، وبين صحيح البخاري الذي يأخذ أسئلة تفسيرية بوصفها مركزية لبنيتها. فبينما ينظم كل من الترمذي والنسائي مروياتهم بحسب الموضوعات، فإنهم لم يخرطوا في مجادلات خلافية (علنية) بالشكل الذي نجده عند البخاري. وفي الوقت نفسه، تعكس الطريقة التي نظموا بها مروياتهم فهمهم الذاتي للمرويات المقدمة. وعندما يقوم البخاري بتحديد مكان هذا النص مقارنة بطريقة الترمذي والنسائي، تظهر فوارق مهمة. فلقد أورد البخاري الحديث في فصلين من صحيحه، كتاب المغازي، وقسم المراسلات الدبلوماسية مع خسرو وقيصر وفي فصل الحروب والخلافات الأهلية "بينما نجد أن الترمذي، مع ذلك، وضع الحديث فقط في الفصل الذي تناول الخلافات الأهلية ووضعه، النسائي فقط في الفصل الخاص بقواعد القضاة".

وبالاعتماد على المكان الذي وضع فيه البخاري هذا الحديث، يظهر أنه نظر إليه بشكل أساسي في سياق صلات النبي الدبلوماسية مع القوى المجاورة لبيزنطة وبلاد فارس، وبشكل ثانوي كدليل على كيف ينبغي أن يكون عليه السلوك الشخصي في وقت الحروب أو الخلافات الأهلية. والحديث الذي يسبق رواية حديث أبي بكر في صحيح البخاري متسق مع هذه القراءة. يخبرنا ذلك الحديث أن النبي - صلى الله عليه وسلم - أرسل رسالة دبلوماسية لحاكم بلاد فارس، الذي بعد أن قرأها قام بتمزيقها في إشارة إلى عدم اكتراثه بها. ويورد البخاري أنه عندما عرف النبي - صلى الله عليه وسلم - بما جرى لمبادرته الدبلوماسية دعا الله أن يدمر الدولة الفارسية (فدعا عليهم رسول الله أن يمزقهم كل ممزق)⁽⁸⁰⁾. وهذا يقترح أن الحديث موضع الدرس، على الأقل من وجهة نظر البخاري، يقدم دليلاً على صدق نبوءة النبي - صلى الله عليه وسلم - على أن دولة الفرس ستسقط قريباً، وهو ما وقع مباشرة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم.⁽⁸⁸⁾

فلقد أكد اثنان من شراح الحديث من القرن الخامس عشر، ابن حجر العسقلاني (متوفى 853/1449) ويدر الدين العيني (متوفى 855/1451)⁽⁸⁹⁾ على السياق الفارسي لهذا الحديث (النص) في شروحه على صحيح البخاري. وفسر ابن حجر كيف أن وضع البخاري لحديث أبي بكر في القسم الذي يتناول نشاطات النبي الدبلوماسية، وذلك بسبب "أن خاتمة حكاية خسرو الذي مزق رسالة النبي، وكنتيجة لذلك سلط الله ابن خسرو على والده، فاغتاله، بعدها قتل الابن إخوته وكانت نتيجة ذلك أنهم أجبروا على تعيين امرأة كحاكم لهم. ولقد أدى هذا إلى تدمير دولتهم ودمروا كما دعا النبي الله أن يفعل".

ويقدم ابن حجر وصفا تفصيليا للحرب الأهلية التي أسقطت الدولة الفارسية: فشرويه الابن الذي اغتال والده برويز حتى يصبح ملكاً، مات في غضون أشهر من قتله لوالده وملكه، ومن سخرية الأقدار، على يد والده. وفي رواية ابن حجر للحادثة، بعد أن اكتشف أن ابنه كان المسؤول عن وفاته، خطط برويز للانتقام من ابنه. وللقيام بتحقيق ذلك، عند وفاته يقال إنه وضع سماً جعله في إناء في الخزينة الملكية، وكتب عليه أنه مادة جنسية فعالة، وكان على يقين أن ابنه سيتناولها. وبالتأكيد، وشيرويه اكتشف الإناء بعد ذلك، وشرب ما فيه ومن ثم مات. لكنه قبيل تناوله للسم كان قد قتل كل إخوته ليضمن حكمه، لكن وبسبب ما فعله والده، لم يعمر طويلاً بحيث ينجب وريثاً ذكراً. وكنتيجة لذلك، أصر الفرس أن يعينوا بوران، ابنة شيرويه كحاكم جديد عليهم⁽⁹⁰⁾. ويقدم العيني تفاصيل إضافية لدعم رأي البخاري القائل بأن غرور الحاكم الفارسي كان السبب في سقوطه، رايواً أن "خسرو" لم يمزق رسالة النبي، ولكنه أيضاً سخر منها بغرور قائلاً: "هل يجروء على مخاطبتي بهذه الطريقة رغم أنه (أي النبي محمد - صلى الله عليه وسلم -) عبد؟"⁽⁹¹⁾.

وتحافظ رواية الترمذي على فكرة أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال هذه العبارة فيما يخص تطورات سياسية في بلاد فارس، لكنه على غير شاكلة البخاري، لم يورد أية معلومات تتصل بتبادلات النبي الدبلوماسية مع بلاد فارس. وبناء على ذلك، عبارة النبي - صلى الله عليه وسلم - العامة عندما أخبر أن امرأة قد عينت حديثاً كقائد أو حاكم لهم قال "ما أفلح قوم ولوا أمرهم امرأة"، وفي سنن الترمذي تأخذ العبارة مظهر تعليق موضوعي للمراقب أو ملاحظ غير مهتم أو معني بالأمر، وليس نبوءة بسقوط وشيك. وإيراد الترمذي للحديث في كتاب الفتن، في الوقت ذاته، يقترح أنه رأى الحديث بشكل أساسي درساً في أهمية الحياد فيما يتعلق بسياق الفتنة (الحرب الأهلية)، وهو أمر تم التأكيد عليه من خلال تغيير كلمات حديث أبي بكر التي أوردها مستخدماً كلمة "يحمي" بدلاً من "يفيد"⁽⁹²⁾.

وعلى شاكلة البخاري، وضع ابن أبي شيبة الحديث في سياق نبوي، لكنه جعله مرتبطاً بدور عائشة العائر في الفتنة الأولى. وروى هذا الحديث في فصله الذي خصه للفتنة الأولى "كتاب الجمل"، وقد سبقه مباشرة بحديثين يعزوان للنبي - صلى الله عليه وسلم - معرفته المسبقة بالفتنة. ويورد ابن أبي شيبة أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال، يفترض موجهاً كلامه لزوجاته: "أیکن ستكون صاحبة الجمل؟ أي سيكون قتال عظيم لكنها ستعيش"، ويروي ابن أبي شيبة أيضاً حديث أبي بكر بوصفه أنه قال عندما سئل لماذا لم ينضم للقوات البصرية وقت الفتنة، أنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول: "جماعة ستثور وسيفشلون ولن ينتصروا، وسيكون قائدهم امرأة لكنهم من أهل الجنة". ويورد ابن أبي شيبة مباشرة بعد هذين الحديثين حديث أبي بكر. ويورد حديث أبي بكر بأنه سمع النبي - صلى الله عليه وسلم - يقول: "ما أفلح قوم ولوا أمرهم للمرأة". وفي رواية ابن أبي شيبة كان الحديث ذروة التنبؤ بخسارة عائشة المعركة. وهكذا، فإن ابن أبي شيبة يفسر للقراء

لماذا شعر أبو بكر بأنه محظوظ: فلقد هرب من مصير رفاقه البصريين الذين انضموا إلى جيش عائشة، ويعود ذلك فقط، لأنه سمع من النبي نفسه نبوءات قادته إلى أن يصل إلى نتيجة أن حملة عائشة ستنتهي إلى الفشل.

وأخيراً، فإن النسائي وبشكل فريد بين أصحاب السنن روى حديث أبي بكر في كتاب "أدب القضاة". ولقد قدمت الرواية بعبارة قصيرة، "باب النهي عن استعمال النساء في الحكم". وتقتصر العبارة أن النسائي رأى أن الحديث يؤسس للذكورة بوصفها أحد الشروط الضرورية للقيام بالخدمة في منصب عام. وقد يفسر هذا لماذا حذف النسائي عبارة أبي بكر "عندما جاءت عائشة إلى البصرة، تذكر حديث النبي"، على الرغم من أن النسائي أوردها ورواة النسائي هم رواة الترمذي.

ورغم أن كل واحد من هؤلاء المحدثين – ابن أبي شيبة والبخاري والترمذي والنسائي – أورد تقريباً النص نفسه، من المصادر نفسها تقريباً، إلا أن مكان وضعهم للنص داخل أطر أعمالهم (كتب الحديث) يختلف في اعتبارات مهمة؛ فكل واحد منهم يقترح تفسيراً مختلفاً لنص الحديث. وتفرض التحديات التفسيرية بسبب مكان وضع هذا الحديث في جنس (نوع) كتب الصحاح/ السنن، لكن مع ذلك، كل هذه الاختلافات غابت بشكل كبير عند جامعي موسوعات الحديث التي ظهرت فيما بين القرون 15 و18. فعلى ما يظهر هذه الأعمال تأثرت بالمفاهيم الصورية للفقه، مما جعلها تحصر نفسها بالعناصر الحرفية الشكلية لتعاليم النبي – صلى الله عليه وسلم – أي أقواله وأفعاله ونواهييه. وكانت النتيجة أن جعلوا الإطارات السياقية التي أوردها أصحاب جنس الصحاح/ السنن غير ذات بال.

5. حديث أبي بكر في كتب الفروع في الفقه:

أوضح القسم (4) من هذه المقالة، كيف أن الحديث نفسه يمكن، وفي الحقيقة كان، قد فهم بطرق مختلفة، اعتماداً على سياق الرواية التي يظهرون فيها. وسيكشف هذا القسم بشكل إضافي العلاقة بين النص والسياق والمفسر عن طريق كيف استخدم هذا الحديث في كتب فروع الفقه، وذلك عن طريق اعتبار كيف فسر الفقهاء هذا الحديث فيما يتعلق بقواعدهم الحاكمة للشروط الواجب توافرها لمن يتولى منصباً عاماً.

تتطلب كتب الفروع الإسلامية عموماً فيمن يتولى منصباً عاماً أن يكون ذكراً. وبناءً على ذلك، يسمح فقط للرجال أن يكونوا على رأس الدولة الإسلامية (الإمام أو الخليفة). وتنطبق الشروط نفسها على القضاة في المحاكم الإسلامية كذلك، مع وجود أقلية من الفقهاء المسلمين فقط سمحوا بتعيين قاضيات⁽⁹³⁾. ولم يكن التمييز ضد النساء أمراً فريداً خاصاً بالنظام القانوني الإسلامي لما قبل القرن التاسع عشر، فهو في هذا لم يكن حالة استثنائية⁽⁹⁴⁾. وهناك سؤال أكثر تعقيداً هو تحديد وبشكل دقيق الدور الذي لعبه هذا الحديث في إنتاج هذه

المفاهيم التمييزية أو كيف برر قيامها. وكتب الفروع التي بقيت من الـ 300 سنة الأولى من التاريخ الإسلامي، على سبيل المثال، لا يظهر أنها أوردت هذا الحديث لتبرير استبعاد النساء عن المناصب العامة، وهي حقيقة تقترح أن هذا الحديث لعب دوراً تبريرياً فقط فيما بعد حصول الاستبعاد، ولم يكن مع ذلك "سبباً" للتمييز الذي نشهده في القواعد الفقهية.⁽⁹⁵⁾

فلقد كان الأمر بالتأكيد كذلك، فعندما ارتفعت وتيرة عملية تشكيل التعليم الفقهي، مع إدماج المناظرات الفقهية والدراسة الرسمية للاختلافات أو الخلافات الفقهية، كانت هذه الأمور عاملاً مسرعاً بالإشارة المرجعية المتزايدة لهذا الحديث في الرسائل الفقهية. فينكر الماوردي (متوفى 450/1058)، وهو فقيه شافعي مرموق، الحديث ليبرر القاعدة الشافعية القائلة بأن الرجال فقط هم من يقومون بدور القضاء⁽⁹⁶⁾، مفنداً وبشكل علني آراء من يعارضون هذا الرأي من أمثال محمد بن جرير الطبري (متوفى 310/923) الذي سمح للنساء أن يتولين القضاء في كل أنواع القضايا، ويفند رأي الأحناف الذين سمحوا للنساء أن يتقلدن منصب القضاء لكن فقط في غير قضايا الحدود⁽⁹⁷⁾. ولقد ناقش القاضي الأندلسي القاضي المالكي والأشعري من حيث العقيدة والذي عاش في القرن (12) أبو بكر بن العربي (متوفى 543/1148) هذه القضية في سياق تفسيره لقضية بلقيس كما وردت في القرآن. وفي ثنايا تفسيره، اعتمد على هذا الحديث بوصفه دليلاً قاطعاً على أن المرأة ليست فقط عاجزة عن أن تتولى مكان الخليفة في الدولة الإسلامية، وإنما أيضاً بالاقتراح أن النساء لا يستطعن أن يكن قاضيات. وبالفعل، ذهب ابن العربي إلى ما هو أبعد، إذ هو نفى أن يكون الطبري، الذي يصفه بـ "إمام الدين" أن يكون قد قال بالرأي الذي يعزى له بخصوص القاضيات، وهو موقف يرى ابن العربي، وبشكل واضح، يعتبره فرية. ولقد عبر أيضاً عن شكوكه، أن أبا حنيفة قد سمح فعلاً للنساء تقلد منصب القضاء، حتى في قضايا غير الحدود. ويفسر بدلاً من ذلك رأي أبي حنيفة بأنه سمح للنساء العمل فقط كوسيطات (يحتكم لهن) في القضايا الخاصة التي تكون فيها شهادة الأنثى مقبولة، مثل الخلافات في عقد ما أو قضايا تتعلق بالنفقة أو ربما تتعلق بتعيين نساء لقضايا معينة، ولكن ليس أن يقمن بممارسة القضاء العام. ويرفض الروايات التاريخية التي تقول إن عمر بن الخطاب، الخليفة الثاني، عين امرأة كمحتسبة للسوق في المدينة، ويرى أن هذه الروايات من دسائس المبتدعة.⁽⁹⁸⁾ وبالتأكيد ما إن حل القرن الثالث عشر، حتى كانت الإشارة المرجعية لهذا الحديث قد أصبحت شائعة عامة في كتب المالكية والحنابلة⁽⁹⁹⁾. وأصبح معياراً وشرطاً في كتب الفقه التي ظهرت فيما بعد القرن الثالث عشر في كل المدارس الفقهية الإسلامية وبالذات الشافعية.⁽¹⁰⁰⁾

وإذا كان علينا أن نصدق ابن العربي، فإن الخلاف حول قدرة النساء على تقلد المناصب السياسية، كان محتملاً بقوة، حيث أصبح موضوع مناظرات علنية في بلاط أمير بغداد البويهبي، عضد الدولة (متوفى 982) ابن جادل أبو الفرج ابن الطرار (متوفى 390/1000) – وكان قائد فقهاء شافعية بغداد في ذلك الوقت، الأمر

مع قاض مالكي وأشعري معروف هو أبو بكر الباقلاني (على الأقل بحسب ما يقول ابن العربي)⁽¹⁰¹⁾، إلا أنه كان، مع ذلك، مشحوناً بالدفاع عن رأي الطبري، بينما دافع الباقلاني عن رأي الأغلبية.

ولقد ذكر الطراز النقاط التالية لدعم مصداقية القول بتعيين النساء قاضيات: قصد أو هدف القانون هو أن يقوم القاضي بإمضاء القواعد القانونية ويسمع الدليل الذي له صلة بتلك القواعد وأن يحل المنازعات بين المترافعين، والمرأة قادرة كالرجل في القيام بهذه الأمور (وذلك يمكن من المرأة كإمكانه من الرجل). ويظهر أن جواب الباقلاني قد اعتمد على الإجماع بأن النساء يمكن أن يكن خلفاء رغم حقيقة أن النساء قادرات على القيام بكل ما يقوم به الخليفة (أن الغرض منها [الإمامة الكبرى] حفظ الثغور وتدبير الأمور وحماية الحياض وقبض الخراج ورده على المستحقين، وذلك يتأتى من المرأة كتأتيه من الرجل)، ويرفض ابن العربي آراء الاثنين معاً، قائلاً: إن المرأة لا يمكن أن تكون قاضية ولا خليفة، لأنه من بين أمور أخرى عديدة، ليس مسموحاً لها أن تختلط بالرجال.⁽¹⁰²⁾

والجدل بين الطراز والباقلاني يندرج بمعضلة القانون الإسلامي الحديث: إذ كيف يمكن حل التزام بوصفه نظاماً عقلانياً يعمل من أجل تحقيق أهداف ملموسة، كتلك التي شرعت في قانون الخلافة، لكنها مبررة بالاعتماد على نصوص تاريخية تحمل معنى واضحاً قد يتعارض مع العقلانية التي يقوم القانون على خدمتها، مثل الإجماع على تحريم قيام النساء بمنصب الخليفة؟ والمهم هو أنه بينما يوافق كل من الطراز والباقلاني على أنه أمر عقلائي، أن النساء لهن نفس الصفات التي للرجال للقيام بأعباء المناصب العامة، بما في ذلك منصب الخليفة، إلا أن الباقلاني يرى ضمناً أن وجود إجماع حول تحريم تعيين امرأة لمنصب خليفة يبرهن بشكل قاطع على أن الإمكانية العقلانية في حد ذاتها، غير كافية لحل الخلاف في هذا الجدل.

ففي الفترة قبل الحديثة، عندما كان هناك ربما قلة من النساء ممن تعلمن الفقه، ومن ثم هن قادرات على العمل كقاضيات، ربما كان الأمر نسبياً أقل تكلفة على الباقلاني وغيره من الفقهاء أن يثيروا فكرة اللاعقلانية الملموسة في سياق مجادلة، ربما كان من المؤكد في بغداد القرن العاشر كانت تشكل فقط اهتماماً نظرياً. لكن في العصر الحديث، لأن عدد النساء القادرات على ذلك موجودات وبأعداد كبيرة والعديد من هؤلاء النساء المتمكنات هن جزء من طبقة علماء الدين، يصبح أمراً مكلفاً جداً، خاصة إن كان يقول بالتحريم، فأن يتبنى عالم ما موقف الباقلاني في التقليل من شأن المسألة أصبح غير ممكن⁽¹⁰³⁾. لهذا ليس من المستغرب أن ترى على الأقل بعض الفقهاء المسلمين المحدثين تخلوا عن هذا الرأي بشكل كلي، وهو موضوع سيتناوله القسم 6 و7 من هذه المقالة بشيء من التفصيل.

مع حلول القرن الرابع عشر على الأقل، توصلت بعض مدارس المذاهب الفقهية السنية باستثناء الأحناف، في تبرير استبعادهم للمرأة عن المناصب السياسية على أساس أرضيات تتعلق بالوحي عموماً وعلى حديث أبي بكر بشكل خاص. ولقد وُجد هذا بالتالي جواباً حنفياً، وهو أمر كان متوقفاً، ضرورة التفريق بين ما هو أخلاقي، وما هو قانوني والمطالبة لصالح ما ينشده القانون بنفس التوجه الذي اقترحه الطرار، والذي كان أول حنفي ثقة وجدته يقدم مثل هذه المقترحات هو كمال الدين محمد بن الهمام (متوفى 861/1457)؛ فاعتماداً على ما أصبح الآن رأي حنفي معياري⁽¹⁰⁴⁾، يشرح ابن الهمام أن التقاضي، مثل تقديم الشهادة أمام قاض، هو عبارة عن إظهار للقوة العلنية العامة (من الولاية). ولأن القانون يعطي المرأة القدرة على الشهادة في المحكمة، فإنها إذن لديها القدرة المشابهة في القيام بالفعل نفسه كقاض في كل الحالات التي تسمح للمرأة بالشهادة⁽¹⁰⁵⁾. وحديث أبي بكر لا يلغي هذا المبدأ، لأنه بحسب ابن الهمام، إنما تحريمه يحدد فقط مسألة التعيين في منصب السلطة (الخلافة العامة)، وليس تحريم النساء ممن عُيِّن قاضيات؛ فليس في الحديث ما يقترح أن أحكام امرأة عينت قاضية وأحكامها متوافقة مع القانون، تعد أحكاماً لاغية ببساطة لأنها امرأة⁽¹⁰⁶⁾. ويطور زين الدين بن نجيم (متوفى 969/1562) الذي يذكر ما ذكره ابن الهمام، هذا الرأي مضيفاً على ذلك⁽¹⁰⁷⁾. فهو يرى أنه على الرغم من أن للمرأة القدرة للعمل كقاضية، فإن الجهة التي عينتها ترتكب معصية بسبب هذا الحديث "ما أفلح قوم ولوا أمرهم لامرأة". ورغم أنه يؤكد على ارتكاب معصية في حق الجهة التي قامت بالتعيين، إلا أن ابن نجيم يذهب إلى ما هو أبعد من ابن الهمام في الاعتراف بشرعية النساء كفاعلات سياسيات، وذلك بقوله: "أما فيما يتعلق بالمرأة أن تقوم بدور حاكم كانت جارية للملك الصالح بن أيوب (متوفى 547/1249) حكمت مصر"⁽¹⁰⁸⁾. ولذا، فإن فقهاء الأحناف فسروا هذا الحديث على أنه يخلق تحريماً أخلاقياً ضد تعيين النساء لمنصب عامة، لكنه لا يخلق تحريماً قانونياً لصحة أحكام المرأة القانونية⁽¹⁰⁹⁾.

وضع ابن الهمام الأرضية لهذه النتيجة التي تعارض البديهية؛ فهو يرى أن الوحي لا يقدم أي أساس للوصول إلى نتيجة ملموسة لقرار صحيح من طرف امرأة ينبغي أن يرفض إنفاذه ولا يوجد شيء في الوصي يقتضي أن المرأة المؤهلة تفتقد القدرة على القيام بالمناصب السياسية. لذا، فإن النساء لديهن القدرة على العمل كشاهدات في المحاكم الشرعية وعلى القيام بدور الوصي على وقف أو ولاية أمر يتيم. وبغض النظر عن ماهية العجز الذي تعاني منه النساء، فإنه أمر نسبي وليس مطلقاً، والأهم أنه مغز للنساء كطبقة، وليس كأفراد. وبناء على ذلك، فإن بعض النساء قد يكن أكثر قدرة من غيرهن حتى من العديد من الرجال. لذا، عندما يأتي الأمر إلى تقييم قدرة المرأة على القيام بالقضاء، فإن القضية الوحيدة هي فيما إذا كانت قراراتها متوافقة مع القانون أم لا، وليس ما إذا كانت غير مؤهلة بسبب جنسها. يقلب، هكذا بمعنى ما، ابن الهمام القواعد الصورية ضد نفسها: فإذا كان حديث أبي بكر عاماً فيما يتعلق بكل النساء، عندها، فإن المسألة قد تطبق على كل النساء فقط بحسب

المعنى الظاهري، مما يترتب عليه أنها لا تنطبق على النساء القادرات حقيقة على القيام بمتطلبات المناصب التي عُين لها.

وفي العصر الحديث هذا الالتزام بالوظيفة العقلانية للقانون، بالإضافة إلى التجارب الاجتماعية الجديدة، قادت الفقهاء المسلمين الإصلاحيين للقول بضرورة القيام بمراجعة ملموسة للرأي الفقهي التاريخي الإسلامي الذي يحصر كفاءات النساء. لكن مع ذلك، حتى تتمكن من تقدير قيمة هذه التطورات علينا أن نقدر أولاً عمق تجذر (وسعة) الرأي الذي كان سائداً قبل القرن العشرين والقائل بأن النساء يفتقدن هذه القدرات.

6. النزعة الذكورية المسلمة والاستبعاد المعياري للنساء من الحياة السياسية ومراجعة الحديث في ذلك:

كل من علماء الحديث في القرنين التاسع والعاشر، ومن ثم التعليقات العلمية على كل الأدبيات كما نشهدها عند ابن حجر ويدر العيني في القرن الخامس عشر، وكذلك بعض روايات كتب الفروع في الفقه خلال هذه الفترة، والتي تقترح إمكانيات كبرى لتمكين النساء من ممارسة السلطة السياسية ومن إمكانيات تحقيق ذلك في المجتمعات المسلمة قبيل القرن العشرين. وإذا ما أخذنا في الاعتبار وجود رأي يميل لصالح الأقليات واضح منظم⁽¹¹¹⁾. وكان هذا الرأي مفتوحاً نسبياً لإمكانية مساهمة أنثوية في الحياة السياسية العامة للأمة الإسلامية، نجد أنه أصبح أقل قبولاً من الناحية الفعلية أن يعزى إلى النظرية القانونية الإسلامية تهميش نظري أو واقعي فعلاً يصر على إبعاد النساء بعيداً عن الحياة السياسية العامة للأمة المسلمة.

فلماذا إذن، لم ير فقهاء مسلمون (أحناف أو غير أحناف)، ضد الموقف المتسلط والمهيمن الذي ظهر على ما يبدو في حوالي عصر الماوردي، والذي يرى أن ظروف حديث أبي بكر سمحت بالإحالة المرجعية القائلة بأن معنى أكثر تدقيقاً كان قد قصد؟ فالبخاري نفسه وضع هذا الحديث في سياق مراسلات النبي — صلى الله عليه وسلم — الدبلوماسية مع بلاد فارس وليس في باب القضاة، وحتى عبارة أبي بكر الغامضة بأنه استفاد (أو بحسب روايات مختلفة "حُمي") من تذكره هذا الحديث: ففي النهاية، إذا ما انتبه أن حزب عائشة كان لا محالة سيخسر، لأن امرأة (عائشة) كانت تقودهم، يظهر أن ذلك هو المسار المعقول للقيام بالانضمام لقوات علي بدلاً من البقاء على الحياد. إضافة إلى ذلك لو كان أبو بكر يؤمن حقيقة بأن هذا الحديث يحرم تقويض القيادة السياسية للمرأة، فإننا نتوقع منه أن يعترض على عائشة وحلفائها بدلاً من أن يكتفي بموقف الحياد⁽¹¹²⁾. وبحسب ابن أبي شيبه إضافة إلى ذلك، لم ينتقد على حلفاء عائشة على أساس أنهم شكلوا حلفاً مع امرأة ضده، بدلاً من ذلك انتقدهم لنقضهم قسم البيعة الذي كانوا قد أعطوه⁽¹¹³⁾.

وكما لاحظ شرمان جاكسون، مع ذلك، لا يقدم الفقه الإسلامي؛ أي إرشاد عن كم هو شاق (أو حتى أين) على مفسرها أن يبحث عن دليل حسي يمكن أن يدل على قصد تحديد مدى اللفظ العام أو حتى كيف يتم تحديد ما إذا كان ذلك الالتزام قد تُرك بشكل مُرضٍ⁽¹¹⁴⁾. بدلاً من ذلك، يرى أنه من المستحيل فهم المحاولات الفقهية المبذولة لتحديد مدى نص من نصوص الوحي أو العكس، لقد فشلوا في القيام بذلك، دون الأخذ في الاعتبار دوافعهم واهتماماتهم الذاتية.⁽¹¹⁵⁾

واقتراض جاكسون بخصوص أهمية الدوافع الذاتية تؤكد طريقة معاملة الفقهاء المسلمين المحدثين لهذا الحديث؛ فعلى سبيل المثال نجد أن الفقيه المصري القطري المعاصر المشهور يوسف القرضاوي يأخذ قصة بلقيس الواردة في القرآن على أنها دليل نصوي يعطي حديث أبي بكر الأهلية، لقلب الفهم التقليدي للعلاقة بين هذين النصين بشكل فعال⁽¹¹⁶⁾. فبالنسبة للقرضاوي، تقدم بلقيس نموذج حاكم يعتمد على التشاور والتفاهم بالعقل (امرأة شورية) وعلى العدل (حاكمة عادلة) في أسلوب اتخاذها للقرار السياسي، وليست حاكماً يعتمد الحكم الفردي والاستبدادي، وهو بذلك يضعف قوة هذا الحديث – وإن لم يرفضه كلياً، كتبرير لاستبعاد النساء عن المناصب العامة⁽¹¹⁷⁾. ويرفض عالم مصري حديث آخر هو محمد الغزالي علاقة حديث أبي بكر بموضوع شغل المرأة منصباً سياسياً عاماً، مبتدأً بقوله إن الحديث ينطبق كلياً على النزاع الداخلي الذي كان سائداً آنذاك داخل دولة الفرس وأن النبي – صلى الله عليه وسلم – قد عنى فقط أن الدولة الفارسية كان مصيرها إلى الزوال، ولم يكن يقصد أن المرأة المسلمة غير مناسبة أو غير صالحة للمنصب السياسي.⁽¹¹⁸⁾

ولقد تمكن الباحثون المحافظون المحدثون من أن يتقدموا بتفسيرات تنقيحية لهذا الحديث على الرغم من حقيقة أن ثقل التراث ضدّهم. فلماذا إذاً، لم يقم الفقهاء المسلمون من قبل القرن العشرين بإنتاج روايات مماثلة لهذا الحديث؟ ويظهر أن الجواب البسيط على سؤال الدافع هذا: بسبب وجود أيديولوجيات عامة معيارية تبرز الترتيب الهرمي للجنس الذي تدهور أحياناً ليأخذ شكلاً انتقاصياً من المرأة، وأنذاك كانوا ببساطة ينقصهم دافع كاف لتحدي القراءة الصورية الشائعة للحديث، وبالذات عندما لم يكن هناك أمر عملي، يبدو أنه سيكون نتيجة لقلب ذلك التفسير وفي ظروف كانت فيها القراءة الصورية تتوافق مع تحيزاتهم الاجتماعية والثقافية ضد المرأة. وعلى الرغم من حقيقة أنه من غير الممكن القول بوصف قطعي عن الفقه الإسلامي ومسألة المساواة الجنسانية قبل القرن العشرين، فإن أوصاف الفقهاء "السلطة الذكور وعجز النساء والفضاء العام المجندر (أي المرتب بحسب الجنس) جميعها تقدم صورة متسقة لتراتب هرمي اجتماعي "طبيعي" وأدوار جنسانية طبيعية"⁽¹¹⁹⁾، وهي أوصاف ميزت الرجال، وهذا واقع ثقافي واجتماعي يشرح بشكل كبير لماذا – قبل القرن العشرين – فشل الفقهاء في استخدام المصادر النقدية الفقهية في جهودهم لفهم هذا الحديث.

وبينما الافتراضات القائلة بوجود قيم إسلامية عامة انتقاصية للمرأة عبارة عن افتراضات خاطئة بشكل واضح⁽¹²⁰⁾، فإن الدليل على وجود ميل ذكوري في المنظور عميق آنذاك قد يصل إلى انتقاص المرأة كان بالتأكيد جزءاً من البيئة العامة الثقافية والاجتماعية للمفكرين الدينيين الذين نقوم بمراجعة كتاباتهم هنا⁽¹¹²⁾. وبالفعل، كانت العبارات الذكورية المنظور والانتقاصية للمرأة متسامحا معها داخل إطار الخطاب العام العلني، كما هو واضح من استخدام مؤلفين مسلمين مختلفين للغة تضليلية الشأن لوصف النساء ووصف قدراتهن. فعلى سبيل المثال، وصف العالم المصري والفقير المالكي شهاب الدين القرافي (متوفى 684/1285) النساء على أن للنساء قوى فكرية ليست أعلى بكثير عن القوى عند الحيوانات⁽¹²²⁾. على الرغم من موقفه أنه كقاعدة عامة، النساء يتساوين في الالتزام بقواعد الإسلام الأخلاقية كالرجل⁽¹²³⁾. لذا، فإنه ليس مستغرباً أن تكون هذه الخلفية الثقافية، مع الواقع الاجتماعي لتبعية الأنثى واعتمادها على الرجال، تؤثر في تفسير نصوص الدين. ولعل تقديم بعض الأمثلة على ذلك سيوضح الأمر.

فلقد كتب فخر الدين الرازي (توفى 606/1210) – وهو عالم كلام من أهل ما وراء النهر وفقير شافعي – تفسيراً مشهوراً للقرآن بعنوان "مفتاح الغيب" وهذا التفسير يقدم مثلاً جيداً لكيفية أثر المنظور الذكوري الثقافي والاجتماعي والانتقاصي للمرأة في تفسير القرآن. فعند تفسيره للآية: "ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة"⁽¹²⁴⁾، نجد أن الرازي يجادل ليس فقط قوله تعالى "خلق لكم" على أنها دليل أن الله خلق النساء لمصلحة وراحة الرجال (وهو موقف أو رأي ما كان غير شائع في ذلك الوقت)، وإنما يذهب أيضاً إلى القول إن النساء، على غير شاكلة الرجال، لم يكن مقصد التخليف (أي خلافة الإنسان على الأرض). فبالنسبة للرازي، خلق الله النساء فقط لمصلحة وراحة الرجال⁽¹²⁵⁾.

وإدخاله تراتبية هرمية جندرية على آية، من الواضح أنها محايدة جندياً يقوم في تناقض صارخ مع محوه التام للأنثى عندما يتواجه مع تعبير يستخدم لغة مجندرة في سياق يقترح أن كلاً من الرجال والنساء لهم حياة أخلاقية مستقلة تماماً عند الله⁽¹²⁶⁾. وبينما كان من الممكن له أن يؤكد المساواة الروحية للرجال والنساء وفي الوقت نفسه أيضاً، يؤكد على تراتب هرمي يقوم على الجندر، يظهر أن الرازي تناسى التناقض الذي يبرز أو يظهر من ادعائه بالقول إن النساء ليس عليهن التزام أخلاقي لأي سبب سوى مصلحة الرجال، من ناحية ولغة هذه الآيات وغيرها التي ترى أن للنساء حياة أخلاقية مساوية في الكرامة لتلك التي للرجل في الوقت نفسه من ناحية أخرى.

فعندما ننظر إلى الآية 34 من سورة النساء (34: 4) أو الآية 228 من سورة البقرة (228: 2) والآيتان يظهر أنهما تصادقان (أو على الأقل تأخذان التراتبية الجندرية كمسلمة)، لكن مع ذلك أكد العديد من مفسري

المسلمين من فترة ما قبل القرن التاسع عشر ببساطة على أفضلية الرجال على النساء، على أساس ليس هناك ما هو أوضح من ذلك. فهذا أبو بكر بن العربي في تفسيره للآية 228: 2، على سبيل المثال، يذكر وبكل ثقة أن "أفضلية الرجال على النساء ليست أمراً خافياً على كل ذي بال (ولا يخفى على اللبيب فضل الرجال على النساء)⁽¹²⁷⁾، وبشكل مشابه يذكر ابن كثير (متوفى 774/1373) عند تفسيره للآية 34: 4 أن للرجال سلطة على النساء موضحاً (الرجال أفضل من النساء فالرجل خير من المرأة)⁽¹²⁸⁾.

وإذا أخذنا الفهم الثقافي العريض للأفضلية الطبيعية أو "الواضحة" للرجال، عندها لن يكون من المستغرب أن يكون قد نُظر لقصة بلقيس على أنها قصة شاذة، وينبغي أن تحيد بالإشارة إلى الأفضلية الذكورية. وكان حديث أبي بكره على وجه الخصوص مفيداً جداً لتحقيق هذا الهدف⁽¹²⁹⁾. انتبه أبو حيان محمد بن يوسف الأندلسي (متوفى 745/1344) مؤلف كتاب التفسير المشهور "البحر المحيط" لتبعات ضمنية لقصة بلقيس، لهذا فإنه يرفض علانية فكرة أن تكون لهذه القصة أية أهمية أخلاقية أو معيارية للمسلمين، فيقول موضحاً: "ذلك من فعل قوم بلقيس وهم كفار فلا حجة في ذلك". ومن ثم فإن القاعدة الأخلاقية الإسلامية عند أبي حيان هي ما قدمه حديث أبي بكره⁽¹³⁰⁾.

وإذا أخذنا في الاعتبار هذه الأفضلية الثقافية والاجتماعية، للمدى الذي كان فيه الفقهاء المسلمون في إطار فروع الفقه راغبين في التأمل والتفكير في إمكانية أن تعمل النساء في مناصب عامة على الإطلاق، على الرغم من المعارضة الأخلاقية المعيارية والثقافية لمثل هذه الفكرة، هو أمر مستغرب في حد ذاته؛ فقدره فروع الفقه خلف إبداع الفكرة القائلة بأن النساء قادرات بشكل متساو مع الرجال على القيام بالعمل أو الخدمة في المناصب العامة (كما ظهرت في المناظرات العامة التي جرت بين الطرار والباقلاني) هي، بمعنى ما، مستغربة بشكل أكبر خاصة إن أخذنا في الاعتبار الحقيقة التاريخية أنه لم يتم تعيين أية امرأة لتكون قاضية في أية مدينة مسلمة. في الواقع، بالنسبة لبعض الفقهاء الذين رفضوا قدرة المرأة على تقلد المناصب العامة، كانت الممارسة التاريخية للأمة الإسلامية في هذا الموضوع حاسمة⁽¹³¹⁾.

إضافة إلى ذلك، عندما نأخذ في الاعتبار مدى تقليد المنظور الذكوري (وكذلك أحياناً منظور انتقاص المرأة) في فترة ما قبل القرن 19، يمكن تقدير آراء محدثين من أمثال محمد الغزالي ويوسف القرضاوي بشكل أفضل على مواقفهم المساواتية النسبية: إذ بينما فقهاء ما قبل القرن 19 فهموا مسألة استبعاد المرأة عن المناصب العامة على أنها نتيجة واضحة بالقياس لضعفهن الطبيعي في الحكم والتفكير والفضيلة؛ فالقرضاوي، على سبيل المثال، لا يعزو أي حدود سياسية توضع على النساء بسبب طبيعتهن. بدلاً من ذلك، عندما يفكر فيما يحد من مشاركة النساء في المجال السياسي، يرى أن ذلك قد يعود إلى تضارب الالتزامات الأخلاقية التي ربما

كان على أفراد النساء أن يقمن بها، ولا تعود إلى ضعف طبيعي موروث أو جوهري أو إلى ضعف أخلاقي. (132)

7. الخاتمة:

رأينا في هذه المقالة كيف أن نصاً قد استخدم تقليدياً لتعزيد ودعم ثقافة ذكورية سائدة يحتمل أن يقرأ كذلك بطريقة مختلفة، حتى بحسب قواعد التفسير التي تطورت بحسب التقليد التاريخي نفسه. ومن المهم بالدرجة نفسها، أن تكون هذه الدراسة قد أظهرت كيف أن منهجاً لقراء النصوص الفقهية الصورية بشكل خاص يمكن أن يعرض مواقف أو اتجاهات ذكورية مهيمنة عن طريق إلباس التحيزات لباس تفسير موضوعي. من ناحية أخرى، يمكن لنفس نظرية التأويل (الهرمونيطيقيا) التي عضدت وأعطت شرعية لقراءة انتقاصية لحديث أبي بكر أن يمكنها أيضاً أن تقلل من شأن تلك القراءة: عن طريق الأخذ بجديّة المبدأ القائل إن عموم اللفظ يجب ألا يطبق بشكل عام بدون أخذ الحيطة في استبعاد إمكانية أن الدليل الظرفي يشير إلى مقصد معين بشكل أكبر، وسيكون من المقبول جداً لقارئ معاصر لهذا الحديث أن يتبع رأي البخاري أو ابن أبي شيبة بالوصول إلى نتيجة أن هذا الحديث لا صلة له بالسؤال عما إذا كانت النساء يمكن القدرة على الحكم أم لا. وبالفعل، هذا ما فعله فعلاً اثنان من الفقهاء الإصلاحيين من فقهاء القرن العشرين، هما محمد الغزالي ويوسف القرضاوي.

وفي الوقت نفسه، يظهر رد فعل الأحناف على التأثير المتصاعد لهذا الحديث في تنفيذ مذهبهم، الذي يسمح للنساء بالعمل كقاضيات في غير حالات الحدود، أن الالتزام بالمثاليات العقلانية للقانون يمكن أن تقود أيضاً إلى تغيير مفاهيمي قانوني، حتى وإن لم ينجح عنه أي تغيير قانوني قبل القرن العشرين، إلا أنه يقترح إمكانيات للمسلمين المحدثين. فبالنسبة للأحناف، السؤال (على الأقل في سياق ما إذا كان باستطاعة النساء أن يكن قاضيات) هو ما إذا كان هناك أمر ما في الفقه الإسلامي يمنع إنفاذ أحكام صحيحة لمجرد ببساطة أنها تتعلق بجنس القاضي؟ والجواب على ذلك السؤال هو بالنفي. وعلينا أن نلاحظ أن طريقة التفكير هذه يمكن توسيعها بسهولة لمنصب الخليفة، إذا أخذنا في الاعتبار رغبة الفقهاء في الحسبان، فلو رجعنا على الأقل إلى وقت الغزالي، فإن قبول فكرة أن باستطاعة الخليفة تفويض كل التزامات المنصب القانونية عن طريق تعيين مفوضين أكفاء، يظهر عندها أن "خليفة" أنثى يمكن أن تصلح أي "نواقص" طبيعية قد تكون فيها، بمعنى إذا كانت هذه النواقص عجزاً فيزيقياً للمساهمة في المواجهات الحربية، المباشرة، عن طريق تعيين جنرالات أكفاء، بطبيعة الحال، على شرط أنها تملك القدرة على اتخاذ القرارات السياسية العاقلة.

والدراسة الفاحصة الدقيقة للمنظور الذكوري، وكذلك لمنظور انتقاص المرأة، بالإضافة إلى دراسة النصوص والافتراضات المستخدمة لتبريرها في إطار التقليد الإسلامي، تعد خطوة حاسمة في فهم كيف أن أمثال هذه التحيزات قد شكلت النشاطات التفسيرية لعدد مختلف من المفكرين المسلمين عبر التاريخ، والقيام بمثل هذه الدراسات على خطى الخطوط أو التوجهات التي رسمتها هنا يمكن أن تقوم بوظيفة مفيدة في اختراق "السلفية النصوية" التي اشتكى منها موسى. وحديث أبي بكره مثال جيد على كيف أن تأطير نص ما يمكن أن يلعب دوراً مهماً، بل حتى وإن كان دقيقاً، في تحديد أو تقرير كيف قُرى وفُهم؛ فقرار البخاري في أن يورد هذا الحديث في باب مراسلات النبي الدبلوماسية على سبيل المثال، أو إيراد ابن أبي شيبة لهذا الحديث كجزء من أحداث الفتنة، يجعل معنى هذا الحديث يأخذ معاني أخرى مختلفة كلياً بالمقارنة لقرار النسائي إيراده في المواد التي تعالج موضوع منصب القاضيات، هذا دون أن نذكر أن موسوعات الحديث المتأخرة التي مرت كلها (أو جلها) في سياقاتها بعمليات تحريرية كلياً.

وللتوضيح، منهجية التاريخانية التأويلية (الهرمونيوطيقية) المستخدمة هنا لا ندعي أنها تؤسس إطاراً "صحيحاً" للنص، وإنما هدفها ببساطة اختراق أسلوب التلقي الشائع لنص كان قد استخدم لتبرير استبعاد النساء عن الفضاء المسلم العام عن طريق توضيح الطبيعة المتعددة المعاني والإغراءات التاريخية لذلك النص. ولذا، فإن فاعلية هذه الاستراتيجية تعتمد على الافتراض أنه طالما كانت القراءة التراتبية الهرمية لنص استبعادي قد كُشف عنها كاختيار وليس ضرورة، فإن المواقف النازعة للمساواتية بشكل صارم ستجد جمهور متلقين أكبر. وما أسميه "بالتاريخانية التأويلية" هي عبارة عن استراتيجية تفسيرية معينة مفيدة في هذا الاعتبار، وإذا ما أخذنا بقربها وانجذبنا إليها المفهوم الفقهي التقليدي "تخصيص العموم" فإن هذا يزيد من قبولها.

لذا، فإن المفكرين المسلمين ذوي التوجهات الإصلاحية قد يجدون وضع تفاصيل لعلم نسب خصوصيات الحالات التاريخانية الخاصة بالنزعة البطريكية (الأبوية) المسلمة والتمسك بالمنظور الذكوري والانتقاصي للنساء – بحسب التوجهات التي اقترحتها في هذه المقالة – ستكون استراتيجية أكثر فاعلية لتحقيق إصلاح فاعل في مجال قضايا الجندر أكثر، على سبيل المثال من الاستراتيجية التي تبنتها فاطمة المرنيسي أو خالد أبو الفضل – فكل من أبي الفضل والمرنيسي هاجما المصادقية التاريخية لهذا الحديث على أساس أن لأبي بكره – لأسباب عديدة – نوايا عديدة لوضع هذا الحديث، بما في ذلك ربما كراهية عميقة للنساء، أو اتهامه بالفذف وهو ما يجرح عدالته في رواية الحديث النبوي، وعلى أية حال، كان شخصية هامشية جداً في الجماعة الإسلامية المبكرة، لذلك لا يمكن الاعتماد عليه في شأن كهذا الشأن المهم.

إذا كان هدف النقد الإصلاحي هو توليد موقف إسلامي جديد (وليس توليد موقف ما بعد - إسلامي)، مع ذلك، فإنه من المهم استخدام آراء قادرة على كسب حاسم لدعم جماهير من المسلمين. ومن هذا المنظور، فإنه من غير المستبعد أن تكون الآراء التي قدمها كل من أبي الفضل والمرنيسي، في المدى الذي تحديا فيها كرامة أبي بكر أو بالأحرى تمكنا من تجريح عدالته - يمكن أن تنجح. فعدالة الصحابة (وأبو بكر منهم) - على الأقل فيما يتعلق بموضوع روايتهم كما قال النبي - صلى الله عليه وسلم - أو فعل أو أجاز - تعد من الأمور العقائدية الأساسية في الإسلام السني، على نقيض ما عليه الأمر عند الشيعة والخوارج، وكلاهما، وإن بصورة مختلفة، يرفضون هذا الموقف؛⁽¹³³⁾ فعدالة الصحابة عند السنة، مع ذلك، لا تقتضي العصمة، وهكذا، فإن من غير الاستثنائي تماماً إذا قمنا بنقد تفسير أبي بكر لهذا الحديث، فإذا ما افترضنا أن فهم هذا الحديث بالطريقة نفسها التي فهمته بها أجيال متأخرة من المسلمين⁽¹³⁴⁾. لكن بمهاجمة عدالة أبي بكر، حولت المرنيسي ما هو بشكل أساسي سؤال فقهي؛ أي سؤال عما إذا كانت النساء، من منظور إسلامي، لديهن القدرة القانونية للمساهمة في المجال السياسي وتقلد مناصب عامة، إلى مسألة كلامية عقائدية (هي في هذا المجال مسألة غير قابلة مطلقاً للحل) إذ إنها تظهر وبشكل ضمني تأخذ جانب موقف الشيعة والخوارج (على الأقل من المنظور السني).⁽¹³⁵⁾ وعن طريق السؤال عن مصداقية ثبوتية النص الحديث بدلاً من مصداقية التفسير التاريخي له، عضدت المرنيسي بشكل أكبر، وإن كان بشكل ضمني، الدور القائل بأن الفهم غير الأحادي للنصوص يلعب دوراً في تشكيل بناء مفاهيم حديثة للمعيارية الإسلامية.

والهجوم على أبي بكر والقول إن هذا الحديث غير صحيح، وأنه موضوع يخفي أو يعشي عمق القناعة التاريخية بأن العجز الطبيعي عند النساء تطلب أن يلعبن دوراً أدنى في الشؤون العامة. وإذا أخذنا في الاعتبار عمق (وسعة) معارضة التراث التاريخي ضد المرأة في الأدوار العامة، فإنه من المدهش أن نجد فقهاء محافظين، في غير هذا الأمر، من أمثال القرضاوي يتبنى وبشكل علني عن حق، بل ربما حتى بقدر من الالتزام، للمرأة المسلمة الحق في أن تسهم في الشؤون السياسية. فبينما لا يمكن بأية طريقة أن يكون القرضاوي يؤخذ على أنه من أنصار المساواة الجندرية من حيث المبدأ⁽¹³⁶⁾، فإن آراءه حول قدرة النساء على الانخراط وبجدارة في السياسة يمكن أن يوصف، من منظور التقليد الإسلامي، على أنه موقف ثوري. فلقد ذهبت إلى غير رجعة الآراء القائلة بالعجز الطبيعي في النساء الذي جعلهن عاجزات عن لعب أي دور إيجابي في السياسة، والذي حكم عليهن بالاستخدام الماكر للنفاق الذي يتعارض مع الحكمة السياسية؛ فالقرضاوي ببساطة يأخذ كمسلمة حقيقية أن للنساء نفس القدرة التي للرجال في الممارسة الجيدة والخاطئة في الحكم أو القرار السياسي. وانطلاقاً من ذلك، فإن الحدود الوحيدة على مساهمة النساء المسلمات في السياسة هي في التعارض مع الالتزام الأخلاقي، وليس في القدرة، وهذه قضية يمكن حلها على أساس فردي، وليس على أساس عام مطلق⁽¹³⁷⁾. وفي

حالة المشاركة السياسية الأنثوية، على الأقل، فإن تجربة رؤية النساء ينخرطن بنجاح في الحياة العامة، مع الضرورة الإسلامية المفهومة للإجابة بشكل إيجابي ضد منتقدي الإسلام، ولدت الرغبة لإعادة التفكير في التزامات يمكن أن يكون قد آمن بها الواحد على أنها مستقرة لا يمكن تحريكها، اعتماداً على نوع من الإجماع التام بين الفقهاء المسلمين قبل القرن العشرين بأن النساء ليس لديهن أي شيء إيجابي يمكن أن يسهم به في الحياة العامة في مجتمعاتهن المحلية، وكذلك فإن إسهامهن في عملية الحكم عادة ما كانت تدميرية.

هذا التحول في الرأي الفقهي يشير إلى ملاحظة أوسع عن علاقة الفقه الإسلامي كتقليد تاريخي بالتطورات في الفقه الإسلامي الحديث: فما قد يظهر من منظور التقليد التاريخي أنه التزام مطلق غالباً ما يأخذ ظاهر قاعدة عارضة غير متوقعة معتمدة شكلياً فقط على مصدر نص إسلامي أساسي (قرآن أو سنة) من منظور المسلمين المحدثين الذين يملكون فرصة خبرات مختلفة مادياً عما كان متاحاً تاريخياً لسلفهم؛ وتناسب التاريخية التأويلية بشكل مريح تماماً حتى التوجيه الإصلاحية المحافظ، لأنها تستخدم التجربة التاريخية لتفترض تفسيرات للمصادر الأساسية (من قرآن وسنة) تظهر للقراء المحدثين على أنها تملك أهلية تأويلية أعظم من القراءات المتجذرة تاريخياً. وفي هذه الحالة، حديث أبي بكر، يُظهر أن القراءة المرجعية قادرة على تقديم تفسير مقنع بشكل أفضل لكل من المادة الأساسية للحديث وليبانات التجربة التاريخية، وبهذا تستطيع أن تحل محل القراءة ما قبل الحديثة بدون أية مقاومة تذكر. وينبغي ألا يكون مستغرباً على وجه خاص، إضافة إلى ذلك، القول إن خطاب الفقه الإسلامي على وجه الخصوص قابل للتعديل ربما أكثر من تفسير القرآن، لهذا النوع من التغيير المعنوي: فالفقه الإسلامي، رغم أراضيته النصوصية، هو أيضاً ملتزم بعقلانية وظيفية يفترض أن تكون مقبولة عقلياً في العالم الإمبريقي في ضوء الأهداف العامة للفقه الإسلامي⁽¹³⁸⁾. وهذا يؤدي إلى ظهور جدلية بين المعتقد والتجربة الناتجة بشكل مستمر في تحول معتقدي بطيء ولكن واقعي جداً.

من ناحية أخرى، يظهر أن هناك التزامات فقهية تواصل البقاء بعناء ضد التغييرات الاجتماعية التي أحدثتها الحداثة. وأمثلة هذه الالتزامات غير القابلة للتعديل للتفسير المرجعي الذي يستخدم التاريخية التأويلية. من الحالات التي توضح هذه النقطة البروز المستمر لعقوبات الحدود، أو في سياق قانون الأسرة الإسلامي، المركزية المستمرة للآية 404 (سورة النساء)⁽¹³⁹⁾. للذهاب إلى ما هو أبعد من قواعد هذه الآيات؛ أي إلى تاريخانية راديكالية أكبر، ربما على خطى ما أسميته التاريخية التقدمية، يصبح أمراً ضرورياً. ومثل هذه المقاربة، يجب أن تكون راغبة في الذهاب إلى ما هو أبعد من أوامر نصوصية معينة، عن طريق القول في الحقيقة إننا لا نرفض القيمة الأخلاقية للتفسيرات التاريخية والآيات الحدود أو للآية (4: 34)، لكننا نرفض مع ذلك أهميتها الأخلاقية لنا في هذا الوقت.⁽¹⁴⁰⁾

ليس من الواضح جداً أي نوع من التاريخية كانت في عقل موسى في مقالته: "ديوان وعباء الإسلام النقدي"⁽¹⁴¹⁾؛ ففي هذه المقالة، قمت باستكشاف الإمكانيات التاريخية التأويلية وليس التاريخية التقدمية. ولأن الدعوة إلى التاريخية التقدمية لتبرير الإصلاح الفقهي تتطلب تقديم افتراضات عقائدية خلافية، فإنني رأيت أنه من الأفضل والأعقل استخدام استراتيجيات أقل خلافية عندما تكون متاحة عقلياً. وفيما يخص الحديث الذي قمنا بمناقشته هنا، فإن المفهوم التقليدي "الخصوص العموم" أثبت أنه أداة مفيدة لاقتحام القراءات المتجذرة تاريخياً لهذا النص. ويمكن لهذا المفهوم وبشكل ناجح أن يجند بسبب التفاصيل التاريخية أساساً لا بأس به أو معقولاً للمفسر للقول بأن معنى غير حرفي كان في الحقيقة قد قصد بشكل أصلي. وأن المقاربات التقليدية التأويلية عند الفقهاء المسلمين، والتي تشمل لكن لا تقتصر على تخصيص العموم، تبقى مقاربة مرنة وإن كانت أساسية لتفسير المعنى النصوي الذي يحمل إمكانية أن يجند لتغيير تقدمي.

وقبل محاولة القيام بثورات عقائدية بالتالي، يتوجب على المسلمين التقدميين إذاً، أن يأخذوا أولاً وبشكل جدي اعتبار الأدوات التفسيرية الموجودة في التقليد الفقهي في كتب الفروع.⁽¹⁴²⁾

**** هذه ترجمة لمقالة:**

Mohammad Fadel. "Is Historicism a Viable Strategy for Islamic Reform?, The Case of "Never shall a folk prosper who have appointed a woman to rule them", Journal of Islamic Law and Society, 18 (2011) pp. 131-176

الهوامش:

(1) انظر مقالة:

Karen Bauer, "The Male is not like the Female (Q 3:36): The question of gender egalitarianism in the Quran", Religion Compass 3:4 (2009) 637.

(2) Sa'diyya Shaikh, "Transforming Feminisms: Islam, Women and gender Justice, in Progressive Muslims on Justice, Gender, and Pluralism" ed. Omid Safi (Oxford: One world Publications 2003), 143-162.

(3) Ibid, 155-65.

(4) Ebrahim Moosa, "The debts and burdens of traditional Islam" in Progressive Muslims on Justice, Gender, and Pluralism, ed. Omid Safi (Oxford: One world Publications 2003) at 123-125.

(5) Ibid 125, انظر أيضاً Kecia Ali, Sexual Ethics and Islam! Feminists reflections on Quran, Hadith and Jurisprudence (Oxford: One world Publications 2006) 132-133.

(6) Ibid 12, انظر أيضاً Ebrahim Moosa, "The poetics and Politics of Law after Empire: Reading Women's rights in the Contrstion) of Law" UCLA J. Islamic and Near East Law 1:1 (2001-2002), 1-46, at 45.

(7) Fatima Mernissi, A feminist interpretation of Women's Rights in Islam, in Liberal Islam: A Source book, ed. Charles Kurzman (New York: Oxford University Press, 1998) 112: 113.

حيث تصف مشاعرها بأنها "مصمتة ومهزومة وغازبة" عندما واجهت هذا الحديث.

(8) كاسيا علي، المذكورة في الهامش (5)، ص 132، (وهي تنتقد نسوية مسلمة لفشلها في الاعتراف بإمكانية قراءة للقرآن تصل إلى نتائج مختلفة (عما تتوصل إليه النسويات) يمكن أن يكون قراءة مشروعة أو تفسيراً لتعاليم القرآن).

(9) Mossa, Poetics, at 44.

(10) Andrew F. March, Law as a Vanishing Mediator in the Theological, Ethics of Tariq Ramadan .

(وهو نص موجود على الشبكة العنكبوتية وسيصدر لاحقاً في المجلة الأوروبية للنظرية السياسية، 32.

(11) Mossa, Debt, at 126.

(12) W. Eskridge, P. Frickey and Garrett, Legislation and statutory Interpretation (New York: Foundation – Press 2000), 223-33.

وهو يناقش دور الدليل التاريخي الخارجي في تفسير التشريعات.

(13) انظر أيضاً

Mohammad Fadel, "Public Reason as Strategy for Principled Reconciliation: The case of Islamic Law and International Human Rights Law" Chicago J. Int'l 8:1 (Winter 2007): 1-20.

(وهو يقسم المسلمين دعاة إلغاء الرق إلى "راديكاليين" و"تدرجيين") انظر كذلك:

Fazulr Rahman, Islam and Modernity (Chicago: University of Chicago Press, 1984), 19.

(وهو يرى أن هدف القرآن كان يسعى إلى الإلغاء، حتى وإن لم يصرح بذلك بشكل صريح).

(15) هناك فرع من فروع علوم القرآن يعرف بأسباب النزول. ولأن القرآن خرج منجماً على ثلاثة وعشرين عاماً، يبحث هذا النوع العلمي في توثيق الظروف التاريخية الخاصة التي يعتقد أن تلك الآيات قد أوحيت فيها.

(16) انظر مناقشة هذا الأمر في القسم (3).

(17) للحصول على مناقشة مطولة لهذا اللفظ العام، انظر:

Bernard Weiss, *The Search for God's Law: Islamic Jurisprudence in the writings of Safi al-Din Al-Amidi* (Salt lake City: University of Utah Press, 1992) 389-446.

(18) Sherman Jackson, "Liberalism, Empricism and Induction: Aprehending and Concertizing Islamic Law's Maqasid al Shariah in The Modern world" *Mich. St. L. Rev.* (2006) 1469 -1486, at 14u71-1473 (2006).

(مع ملاحظة أن التزام ما قبل الحديث للفقهاء المسلمين لنظرية صورية للقانون اعتمدت بشدة على فعالية الفهم الحرفي للنصوص القانونية).

(19) Sherman Jackson \, "Fiction and Formalism: Toward a Functional analysis of Usul al-Fiqh "in studies in Islamic Legal history ed. Bernard Weiss (Leiden: Poril 2003). 192-193.

(حيث يناقش أهمية دور "الدليل السياقي" في تحديد المعنى المقصود للغة القانونية في الفقه الإسلامي).

(20) شيخ، المشار له في الهامش (2) ص 155 ("تحتاج المسلمات والرجال الذين لديهم ميول نسوية أن يستكشفوا الأرضية الواقعة بين أن يكون الواحد منتقداً للتفسيرات ذات التحيزات الجنسية ضد الإسلام والنزعة البطريركية الأبوية في المجتمعات المحلية الدينية وفي الوقت نفسه الذي ينتقدون فيه الخطابات النسوية الاستعمارية الجديدة الموجهة ضد الإسلام").

(21) انظر على سبيل المثال:

Amina Wadud, *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam* (Oxford: One world, 2006) 193.

(وهي تصف ظروفها في النص القرآني أي إعادة التفسير غير كافية ويجب عليها أن تقول للنص "لا" على أساس قيم أخرى).

(22) ومن نافلة القول، أن الاستراتيجية التفسيرية المقترحة هنا (التي تستخدم مفهوم تخصص العموم) لا تقدم حلاً سحرياً لكل الأسئلة حول التراتبية الجندرية في التقليد الفقهي الإسلامي – لا أقترح أيضاً أن استبعاد النساء عن المناصب العامة في المجتمعات المسلمة المعاصرة، يمكن أن يصلح ببساطة على أساس إعادة قراءة الحديث قيد الدراسة بطريقة مقبولة لكل من التقدميين والمحافظين معاً. لكن رغم ذلك، فإن الحديث قيد الدراسة يلعب دوراً رمزياً مهماً في إصباح مشروعية استبعاد النساء عن الحياة السياسية، وهو الأمر الذي يبرر الاهتمام الأكبر الذي أولاه التقدميون المسلمون لهذا الحديث بالمقارنة مع القواعد التقنية للفقه، على سبيل المثال إلزام المرأة بالبقاء في البيت، حتى وإن كانت أمثال هذه القواعد تفرض مشاكل عملية عظيمة على مساهمة الأنثى في المجال العام، وحتى على الرغم أحياناً من الادعاء بأن أمثال هذه القواعد عليها إجماع. ويعود ذلك إلى أن هذه القواعد تُفهم بشكل عام على أنها نتاج اجتهاد فقهي وليست كلام الله أو رسوله صلى الله عليه وسلم، ومن ثم إن لها "قداسة" أقل وبذلك تقلص قوتها الرمزية في تبرير التراتبية الجندرية في العالم الحديث، لمناقشة تفصيلية لبعض القواعد الفقهية في المذهب الشافعي والتي تبرر الدونية الجندرية، انظر:

Scott Lucas, "Justifying Gender Inequality in the Shafi School" *Journal of the American Oriental Society* 129: (2009): 237-258.

وللاطلاع على دفاع شامل عن حقوق المرأة في المساهمة في الشؤون العامة في المجتمع المسلم بما في ذلك تفسير مراجعي لهذا الحديث لكنه يذهب لما هو أبعد من ذلك انظر يوسف القرضاوي: من فقه الدولة في الإسلام (القاهرة: دار الشروق، 1977) 161-176 وعبدالحليم محمود أبو شقة، تحرير المرأة في عصر الرسالة/ 4 أجزاء (دار القلم: الكويت 1990).

(23) المرنيسي، المرجع المشار إليه في الهامش (7) 112-113 (وهي تصف استخدام هذا الحديث في الثقافة المغربية على أنه يبعد المرأة عن الحياة السياسية).

(24) ولقد حاول العلماء المحافظون من أمثال يوسف القرضاوي إعادة تفسير معنى هذا الحديث انظر على سبيل المثال: المرأة والعمل السياسي (الجزء 4) الذي ظهر في حلقة على قناة "الآن" ويشرح فيها القرضاوي أن الحديث النبوي قيد المناقشة ينبغي أن يقرأ في ضوء قصة بلقيس التي وردت في القرآن التي وصفها القرآن بأنها حاكم عاقل وعادل. ولقد طالب العلماء من أمثال القرضاوي عموماً بمواقف

- داعمة لمساهمة المرأة السياسية وإن كانت هذه المواقف تتعارض مع القيم التي كانت سائدة بين فقهاء ما قبل العصر الحديث، انظر الفرضاوي، المرجع الذي أشرنا إليه في هامش (22)، 176-161.
- (25) انظر على سبيل المثال المرنيسي، في هامش (7) 120-113.
- (26) Khaled Abou el-fadl, Speaking in God's name; Islamic Law, Authority and Woomen (Oxfprd: One world Publications 2001), 111-114.
- (26) المرنيسي، لكنها مع ذلك قد تحدث مصداقية لهذا الحديث، مرجع سابق، انظر أيضاً شيخ، شارناك في الهامش (2) صفحة 158.
- (27) فيس، المرجع في (17) 298-297 ومقالة:
- Sherman Jackson, "Taqlid, Legal Scaffolding and the scope of Legal Injunctions in post- formative theory: Mutlaq and Amm in the jurisprudence of Shihab al-din al Qarafi" Islamic Law & Society 3:2 (1996): 165-192 at 166.
- (28) انظر على المشار إليه في الهامش (5) صفحة xx (والذي يجادل بأن الانخراط البناء والنقدي في التقليد الفقهي قبل الحديث له دور مهم في عملية تجديد الفكر الأخلاقي والفقهي عند المسلمين).
- (29) أحمد بن محمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل (تحقيق عادل مرشد وشعيب أرنأوط، 52 مجلداً (بيروت مؤسسة الرسالة 1993) وسنشير له لاحقاً بالمسند.
- (30) محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله وسننه وأيامه، 5 مجلدات (بيروت، دار الفكر 2006).
- (31) محمد بن عيسى الترمذي، سنن الترمذي: وهو الجامع الصحيح، تحقيق محمد عبدالرحمن أمين، عبدالرحيم مباركفوري، الطبعة الثالثة، 5 مجلدات (دار الفكر 1978).
- (32) أحمد بن شعيب النسائي، سنن النسائي، 8 مجلدات (مصر: مصطفى البابي الحلبي) 1964—65.
- (33) عبدالله بن محمد بن أبي شيبه، الكتاب المسند في الأحاديث والآثار، تحقيق محمد عبدالسلام شاهين، 9 مجلدات، الطبعة الأولى (بيروت: دار الكتب العلمية 1995) 7: 538 ونشير إليه فيما بعد بالمصنف وأود هنا أن أشكر لينا سالمه لإرشادي لهذا المصدر.
- (34) نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، بغية الرائد في تحقيق مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تحقيق عبدالله محمد درويش، 10 مجلدات (بيروت: دار الفكر 1991) 5: 378.
- (35) عبدالرؤوف بن تاج العارفين المناوي، فيض القدير: شرح الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير، تحقيق أحمد عبدالسلام، 6 مجلدات (بيروت: دار الكتب العلمية، 2001) 5: 386.
- (36) علي بن عبدالملك المنفي، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، تحقيق إسحاق طيبي، 2 مجلد (بريدفيد: بيت الأفكار الدولية 1999) 1: 580.
- (37) إسماعيل بن محمد جراح العجلوني، كشف الخفا ومزيل الإلباس، تحقيق محمد بن عبدالرحمن السخاوي، الطبعة الثانية، (بيروت دار إحياء التراث العربي 1968) 150.
- (38) عز الدين بن الأثير، أسد الغابة في معرفة الصحابة، 3 مجلدات (بيروت: دار المعرفة، 1997) 4: 392 (والذي ذكر أن وفاته إما عام 51 أو 52 هجرية).
- (39) ابن أبي شيبه، المرجع في هامش (34).
- (40) يشمل المسند خمس روايات لهذا الحديث متشابهة لحد كبير لرواية أحمد بن حنبل، المرجع المشار إليه في هامش (30) 34-43، 120 و 121 و 122 و 149.
- (41) نفس المرجع ص 85-86.
- (42) المرجع السابق، ص 106-108.

- (43) المرجع السابق، ص 144.
- (44) أحمد بن علي العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق عبدالعزيز بن باز، 16 مجلداً (بيروت: دار الكتب العلمية 1989) 8: 159-160.
- (45) المرجع السابق، 13:67.
- (46) الترمذي، المشار إليه (32) في 3: 360.
- (47) النسائي، المشار إليه (35) في 8: 200.
- (48) جاكسون، المشار إليه (28) في صفحة 174 (مع ملاحظة مركزية مناقشات مدى مصطلح اللفظ العام للفقه الإسلامي في العصور الوسيطة) ففي الوقت الذي للفقه الأنجلوأمريكي تقليده الخاص في التفسير الصوري للقوانين، بما في ذلك تنوع كبير "المباني القوانين" انظر:
- W. Eskridge, P. Frickey and E. Garrett, *Legislation and Statutory Interpretation* (New York: Foundation Press 2000), 251-267.
- فإن الفقه الأنجلوأمريكي لم يقدم تقليدياً وصفا نظريا متينا للاستثناءات ودورها في اللغة القانونية، انظر مقالة:
- Fredrick Schauer, "Exceptions" U.chu". L. Rev. 58 (1991): 871-899.
- (49) Aron zysow, *The Economy of Certainty*.
- (رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة هارفارد، 1984) صفحة 128.
- (50) نفس المرجع.
- (51) للحصول على مقدمة عامة لاستخدام الدليل الظرفي في أصول الفقه الإسلامي، انظر مقالة وائل حلاق:
- Wael Hallag, "Notes on the term Qarina in Islamic Lgal Ddiscourse". J. Am Oriental Soc. 108:3 (1988): 475-480.
- (52) المعارضون الأساسيون لهذا الرأي، على الأقل كما طبق على دلالات المصطلح العام، هم الأحناف انظر زيسو المشار إليه في الهامش (50) صفحة 129. وأهم المعارضين من وجهة هذه النظرية الصورية للغة كان الفقيه الأندلسي أبو إسحاق الشاطبي الذي اقترح بدلاً من ذلك نظرية تداولية للغة تتجذر في الغايات العامة أو مقاصد الشريعة (المقاصد الكلية) انظر إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات، 4 مجلدات (الجز: دار ابن عفان، 1997).
- (53) اسكريدج وزملائه، المشار إليه (49) صفحة 224-225.
- (54) فيس، المشار (17) صفحة 404-5.
- (55) التكرار الذي خضع له مصطلح اللفظ العام في الحقيقة للتخصيص من طرف الفقهاء يثير القول الفقهي الشائع "ليس هناك لفظ عام لم يخضع للتخصيص" (ما من عام إلا خصص)، زيسو، الهامش (500) ص 129.
- (56) رفضت أقلية من أنصار التعبير العام مثل هذا الالتزام استنادا على النظرية القائلة على الاستحافة العملية في تطبيق أي قاعدة عامة، انظر سليمان بن خلف الباجي، أحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق عبدالله محمد الجبوري (بيروت: مؤسسة الرسالة 1989) 143-144.
- (57) فيس، هامش (17) ص 405.
- (58) المرجع السابق، ص 424.
- (59) الحلاق، الهامش (52) صفحة 475. (مع ملاحظة أهمية الدليل الظرفي في تحديد ما إذا كان مدى نصها ما ينبغي أن يقلص) وهذا الجدل الداخلي بين المسلمين بخصوص علاقة الظروف غير الملفوظة في تشكيل كلمات المشرع هي في جوانب مهمة تشبه الجدل القائم في الفقه الأمريكي حول شرعية استخدام دليل خارجي، مثل التاريخ التشريعي لتفسير قاعدة قانونية ما، انظر اسكريدج وزملائه، هامش (49) صفحة 223-236.

- (60) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المستصفى، تحقيق محمد عبدالسلام عبدالشافى (بيروت: دار الكتب العلمية 1993) صفحة 236.
- (61) المرجع السابق.
- (62) سيف الدين الأمدى، الأحكام في أصول الأحكام، 4 مجلدات (بيروت: دار الكتب العلمية 983) 2: 346-347. وهناك مثال نموذجي يشمل حالة بئر وما إذا كانت مياه ظاهرة أولاً. فقد سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن ماء بئر معين وقيل له إن حيوانا مفرسا شرب منه كما شرب بشر. وكان جوابه: "خلق الماء طاهرا وليس هناك ما يلوثه ما لم يكن طعمه ورائحته ولونه قد تغير". ولقد أخذ معظم الفقهاء هذا الحديث، رغم لغته العامة، على أنه ينطبق بشكل خاص على ذلك البئر المعين، مع الأخذ في الاعتبار ما كان معروفاً عن عمق مياهه.
- (63) المرجع السابق، والمثال المستخدم لتوضيح هذه المبادئ يشمل مجموعة من الناس ممن سألوا النبي صلى الله عليه وسلم ما إذا كان بإمكانهم القيام بالوضوء باستخدام ماء البحر عندما يكونون في البحر، وأجاب عليهم النبي صلى الله عليه وسلم بقوله: "مائه طهور وميته حلال"، ولأن السؤال لم يثر قضية ما إذا كانت حيواناته يمكن أن تؤكل، فإن الفقهاء المسلمون رأوا أن هذا التعبير العام قصد منه إيصال قاعدة عامة بأن أكل هذا النوع من الصيد جائز.
- (64) المرجع السابق.
- (65) تقي الدين علي بن عبدالكافي السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج على منهج الوصول إلى علم الأصول لقصائد البيضاوي، تحقيق شعبان محمد إسماعيل، 3 مجلدات (القاهرة: مطبعة الكليات الشرعية 1981-1982) 2: 1004-1005.
- (66) لمراجعة تفاصيل هذا المفهوم المعقد والمتنوع الذي يقع تحت مفهوم الربا انظر مقالة:
- Mohammad Fadel, Riba, "Efficiency and Prudential Regulation: Preliminary Thoughts" *Wis. Int'l L.J.* 25 (2008): 655-702.
- (67) السبكي، الهامش (66) صفحة 1004-1005.
- (68) محمد بن بهادر الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق محمود محمد تامر، 4 مجلدات (بيروت: منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية 2000) 2: 359-61.
- (69) Yasin Dutton, *Original Islam: Malik and the Maddhab of Madina* (N.Y.: Routledge, 2007) at. 87.
- (70) الزركشي، هامش (69) ص 60-61.
- (71) المرجع السابق، 363، 385.
- (72) للحصول على مقدمة في دراسة الحديث في الإسلام السني وللاجناس المختلفة لأعمال الحديث انظر:
- Jonathan Brown, *Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World* (Oxford: One world, 2009).
- وعلى وجه الخصوص الفصل الثاني، نشر وجمع الأحاديث النبوية، 15-66.
- (73) المرجع السابق، 25-28.
- (74) المرجع السابق، 28-31.
- (75) المرجع السابق، 31-34.
- (76) المرجع السابق، 59.
- (77) انظر النسائي الهامش (33).
- (78) انظر ابن حجر، الهامش (45).
- (79) انظر ابن حجر، الهامش (46).
- (80) انظر الترمذي، الهامش (32).
- (81) انظر ابن أبي شيبة، الهامش (34).

(82) يرى الفضل في مناقشته لهذا الحديث أنه من الضروري إثارة السؤال عن صحة ما قاله أبو بكره مقارنة بما قاله النبي صلى الله عليه وسلم، وعلى غير شاكلة أبي الفضل ألفت الاهتمام إلى ما قاله جامع الحديث الذين أوردوا هذا الحديث في مجموعاتهم، وهي مهمة، في رأيي، يمكن القيام بها أكثر من مسألة اكتشاف حرفية ما قاله كل من أبي بكره والنبي محمد صلى الله عليه وسلم.

(83) انظر ابن حجر، الهامش (45) ص 12: 36.

(84) محمد بن يزيد بن ماجه، سنن ابن ماجه، تحقيق بشير عوض معروف، 6 مجلدات، الطبعة الأولى (بيروت، دار الجيل، 1998) 3: 576.

(85) انظر مقالة:

Mohammad Fadel, "Ibn al-Hajar's Hady al-Sari: A Medfival Theory of the Structure of Al-Bukhaei's al-Jam: al-Sahih, Introduction and Translation", Journal of Near Eastern Standies, 54:3 (1995): 161-197, at 164.

(86) ابن حجر، الهامش (45) صفحة 8: 161.

(87) يكرر البخاري، على غير شاكلة الترمذي والنسائي الأحاديث في فصول مختلفة من كتابه حتى يظهر ما يؤمن به من معاني وتبعات ذلك الحديث، انظر فاضل، الهامش (86) ص 183. ولأنه أورد في كتابه فصلاً مطوّلاً خصه كلياً لقضايا أسلوب الحكم، كتاب الأحكام، نجد ابن حجر، الهامش (45) صفحات 13: 139-268 يذكر فشله في إيراد حديث أبي بكره في ذلك الفصل يقدم أساساً معقولاً إلى الوصول إلى نتيجة أنه لم يقم بذلك لأنه لم ير أن لها صلة بالأهمية السياسية. ولا يمكن الوصول إلى نفس النتيجة بشكل مؤكد فيما يخص الترمذي، إذا أخذنا في الاعتبار أنه لم يورد بشكل عام نفس الحديث في كتابه.

(88) بدر الدين محمد أحمد العيني، عمدة القاري (بيروت: إدارة الطباعة المثيرة 1970).

(89) ابن حجر، الهامش، (45) 162.

(90) العيني، الهامش (89) 8: 85.

(91) يعالج كتاب "الفتنة" موضوع الحرب الأهلية والأحداث التي قيل إنها وقعت في الأيام الأخيرة منها. ولمناقشة هذا يتوجب على المرء أن يأخذ وجهة النظر القائلة بأن إيراد هذا الحديث تحت عنوان كل من البخاري والترمذي يفترض موقفهم وعلى أن إشارة "للأيام الأخيرة" هو افتراض مواقع القيادة السياسية للنساء. وبينما هذه الإمكانية لا يمكن استبعادها فإن تفاصيل تبعات ذلك فقدت عند ابن حجر، الذي لا يرى أية صلة بين الحديث و"الأيام الأخيرة". وفي تعليقه على هذا الحديث في كتاب الفتنة، يلاحظ أنه بينما أبو بكره اتفق مع موقف عائشة خلال الفتنة الأولى، أي ضرورة الثار من قتلة عثمان، إلا أنه اتخذ موقفاً مسالماً بخصوص الحرب بين المسلمين، ابن حجر، الهامش (46) 70-71.

(92) Mohammad Fadel, "Two Women, One Man: knowlegle, power and Gender in Medieval Sunni Legal Thought" Int'l J. Middle East studies (1997): 185-204, at 196.

(مع ملاحظة آراء الأقلية التي سمحت للنساء أن يكن قاضيات) للحصول على معالجة شاملة حول النساء كقاضيات في منظور الفقه الإسلامي الوسيط انظر:

Karen Bauer, 'The Gender Hierarchy and the Question of women as Judges and witnessesp in re-Modein Islamic Law.'

وهي مقالة ستنتشر في مجلة المجمع الأمريكي الشرقي. وللإطلاع على مراجعة عامة حول النساء كقاضيات في الأنظمة القانونية للدول العربية الحديثة. انظر:

Monique C. Cardinal, "Why Aren't women Shari'a Court Jjudges? The Case of syria Islamic) Journal Law and Society: 17: 2 (1010), 185-214.

(93) انظر على سبيل المثال:

Rachel Dulitz. "A king... and not a Queen, JOFA (Jewish Orthadox Feminist Alliance) Journal (2004) at 7-

9.

(والمقالة تصف التحريمات اليهودية قبل الحديثة ضد ممارسة المرأة مواقع قيادية على الرجال سواء كحاكمة أو قاضية أو شاهدة والتحويلات الحديثة لهذه الممارسة) وأود هنا أن أشكر راستيل أوكليس لإرشادها لي إلى هذا المرجع.

(94) للوصول إلى هذه النتيجة يبحث عن استخدام عبارة "لن يفلح" وعبارة "ما أفلح" في المجموعات الرقمية للنصوص العربية المسماة المكتبة الشاملة التي تشمل بعض المصادر الرئيسية لأعمال مبكرة، من مثل المدونة الكبرى وكتاب الأم والمبسوط. ولمسح استخدام الفقهاء المتأخرين لهذا الحديث لتبرير استبعاد النساء عن المناصب السياسية، انظر باور، الهامش (93).

(95) علي بن محمد الماوردي، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، تحقيق علي محمد معوض وغيره 19 مجلدًا (بيروت: دار الكتب العلمية 1999) 16: 156 وكذلك أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروز آبادي الشيرازي، المذهب في فقه الإمام الشافعي، تحقيق محمد مصطفى زحيلي، 6 مجلدات، دمشق: دار القلم 1992، 5: 471-472.

(96) المرجع السابق، 156.

(97) محمد عبدالله بن العربي، أحكام القرآن، تحقيق محمد بكر إسماعيل 4 مجلدات (القاهرة: دار المنار 2002) 3: 457.

(98) انظر على سبيل المثال، موفق الدين عبدالله بن أحمد بن قدامة، المغني، تحقيق عبدالله بن عبدالمحسن التركي وغيره، 15 مجلدًا (القاهرة: هجر 1986 (حنبلي) 14: 12-13 وأحمد بن إدريس القرافي، الذخيرة، تحقيق محمد حجي، 14 مجلدًا (بيروت: دار الغرب الإسلامي 1994) 10: 21 (مالكي).

(99) انظر على سبيل المثال زكريا بن محمد الأنصاري، اسنى المطالبة شرح روض الطالب، تحقيق إسماعيل أبي بكر بن المقرئ وأحمد بن محمد الرملي، 4 مجلدات (المكتبة الإسلامية 1978) 1: 217 و4: 108 و4: 278 (شافعي، ومحمد بن أحمد الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، تحقيق علي محمد معوض وغيره، 6 مجلدات (بيروت: دار الكتب العلمية 1994) 1: 481 (شافعي) وأحمد بن محمد بن حجر الهيتمي، تحفة المحتاج، 9 مجلدات (بومبابي: محمد عبدالعزيز السرة، 1970، 9: 75 (شافعي) ومحمد بن أحمد الفاسي، شرح مراد الفاسي عبدالله محمد بن أحمد بن أحمد على تحفة الحكام في نكت العقود والأحكام، تحقيق حسن بن رحال المدني وعبداللطيف حسن عبدالرحمن، 2 مجلد (بيروت: دار الكتب العلمية 2000) 1: 20 (مالكي) وعلي بن عبدالسلام التوسعي، البهجة في شرح التحفة، تحقيق محمد عبدالقادر شاهين ومحمد التاودي، 2 مجلد (بيروت: دار الكتب العلمية 1998) 1: 136 (مالكي) وموفق الدين عبدالله بن أحمد بن قدامة، الكافي في الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق محمد فارسي وسعد عبدالحميد السعدني، 4 مجلدات، الطبعة الأولى، (بيروت، دار الكتب العلمية، 1994) 4: 222 (حنبلي).

(100) أورد ابن خلكان اسمه الطرار أو الطرر وليس الطارر وأورد اسمه الكامل المفدى بن زكريا النهرواني ووصفه على أنه من أتباع الطبري وليس فقيها شافعيًا. ابن خلكان: وفيات الأعيان، تحقيق إحسان عباس، 8 مجلدات (بيروت: دار صادر 1973-74) 5: 221-224.

(101) ابن العربي، الهامش (98) 3: 457 والمدهش أن الحساسيات الديمقراطية الحديثة لم تغب كثيراً عن تفكير ابن العربي، فعلى سبيل المثال، نجد أن توماس جيفرسون نفسه يقال إنه قال "لو كانت دولتنا ديمقراطية نقية فإننا سنستعبد من مناقشتنا... النساء اللاتي ينبغي أن يختلطن مع الرجال في الاجتماعات، حتى نمنع تدهور قضايا الأخلاق" انظر:

Ruth Bader Ginsburg, "Sexual Equclity Under The 14th and Equal Rights Amendments", Washing University Law Quarterly (winter 1979) 161-178, at 172.

(102) انظر على سبيل المثال القرضاوي، الهامش (24) ص 169 (الذي يعزو ندرة وجود النساء في مواقع السلطة تاريخياً لقلّة تعليمهن النسبية وهي حقيقة لم تعد قائمة في العصر الحديث، فإن هناك ملايين النساء المتعلّقات واللاني لهن قدرات تشبه وتساوي، بل وتفوق على ما لدى بعض الرجال).

(103) انظر فاضل، الهامش (93) ص 196.

(104) محمد بن الأحد بن الهمام، شرح فتح القدير للعاجر الفقير، 8 مجلدات، الطبعة الأولى (بيروت: دار صادر 197) 5: 485-586.

(105) المرجع السابق.

(106) عبدالله بن أحمد النسائي، البهر الدافي، شرح كنز الدقائق، 9 مجلدات (بيروت: دار الكتب العلمية 1997) 7: 8-9.

- (107) المرجع السابق.
- (108) انظر على سبيل المثال، محمد أمين بن عمر بن عابدين، رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، تحقيق عادل أحمد عبدالموجود وعلي محمد معوض، 14 مجلداً (بيروت: دار الكتب العلمية) 1994، 8: 142-143. وعبدالرحمن بن محمد شيخ زادة، مجمع الأنهار في شرح مطلق الأخبار، 2 مجلد (اسطنبول: بصنوي الحاج محرم أفندي، 1910) 2: 168.
- (109) في الشرق الأوسط العربي (باستثناء المغرب) ووسط آسيا وشبه القارة الهندية، أصبح الأحناف، رغم أنهم مدرسة من مدارس الفقه السنية في أواخر وبداية العصر الحديث المدرسة الفقهية المهيمنة بحسب عدد الأتباع وكذلك بحسب القوة السياسية الفاعلية.
- (110) انظر القسم (3).
- (111) انظر أبو الفضل، الهامش (26) ص 112-114 (الذي يناقش المشاكل التفسيرية المرتبطة بحديث أبي بكر).
- (112) ابن أبي شيبة، الهامش (34) ص 7: 536-537.
- (113) جاكسون، الهامش (19) ص 193.
- (114) المرجع السابق، ص 194.
- (116) انظر: (129) infran.
- (117) وهكذا فإن القضاة يشمل ذلك بينما تبقى النساء عاجزات أن يكن قائدات لكافة الأمة المسلمة، فإنهن يستطعن أن يعملن كرئيسات للدول الإسلامية، مع القول بأنه من الأفضل أن يقوم بملء هذا المنصب الرجال. انظر القضاة الهامش (24) ص 176.
- (118) بروان، الهامش (73) ص 163 وانظر كذلك القضاة، الهامش (24) ص 174-175.
- (119) باور، الهامش (93) 1-2.
- (120) انظر محمد فاضل الهامش (93) (حيث يصف كيف أن القانون السني قبل الحديث فكر في المساهمة المساوية للنساء في إنتاج المعرفة، بما في ذلك المعرفة الفقهية حتى وإن شكلن قواعد تمييزية للدليل الذي سيطبق في المحاكم التي كانت في التالي ثم تبريرها انطلاقاً من أسباب سوسولوجية أو سياسية وليس طبيعية).
- (121) أحد الأقسام المشهورة لمختارات من الشعر قبل الإسلامي المبكر عنونت باب خدمات النساء، انظر:
- Suzanne Sterkevych, Abu Tammam and the Poetics of the Abbasid Age (N.Y. Brill 1991).
- وللوصول إلى مراجعة عديدة لتأثير الانتقاص من قيمة المرأة على تطوير ثقافة سياسية علمانية إسلامية في العصور الوسيطة انظر:
- D.A.S. Spellberg, Politics, Gender and the Islamic Past: The Legacy of Aisha\ Bint Abibakr (N.Y.. Columbia University Press, 1994) 140-419.
- (يناقش موضوع انتقاص المرأة في الكتابات السياسية نظام الملك الوزير الشهير في القرن الحادي عشر للدولة السلجوقية). ولم يخترع المسلمون فكرة أن النساء غير مناسبات للسياسة بل وربما حتى لم يكونوا التمييزيين عندما أعطي الفرصة أن يكن ناشطات سياسيات. ويعود مثل هذا الرأي على الأقل إلى اليونان القديم ولقد فصل من مؤلفين مسيحيين قبل الإسلام، مرجع سابق، 142.
- (122) شهاب الدين أحمد بن إدريس الفراه، نفائس الأصول في شرح المحصول، تحقيق عادل أحمد عبدالموجود وعلي محمد معوض، 9 مجلدات (الرياض: مكتبة نزار مصطفى البار 1997)، 9: 4051 (النساء قريب من البهائم).
- (123) محمد فاضل الهامش (13) (2007).
- (124) سورة الروم 30: 21.
- (125) فخر الدين محمد بن عمر الرازي، مفاتيح الغيب، 6 مجلدات (القاهرة: المطبعة المصرية الأميرية، 1862) 5: 185.
- (126) انظر على سبيل المثال تفسيره لسورة التوبة، 9: 7207، المرجع السابق، 3: 488-486 إذ لغته الواضحة تؤكد على أن المؤمنين والمؤمنات، باستخدام لغة محايدة جندياً هم "بعضهم أولياء بعض" وأن المؤمنين والمؤمنات يأمران بالمعروف وينهون عن المنكر ويقومون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله، فإن الله سيرحمهم، ويوعدهم بالجنة.

(127) ابن العربي، الهامش (98) 1: 230.

(128) إسماعيل بن عمر بن كثير، تفسير ابن كثير، تحقيق سامي محمد السلامة، 8 مجلدات (الرياض: دار طيبة، 1997) 2: 292.

(129) يذكر بعض المفسرين حديث أبي بكر في الصلة بين قصة بلقيس فهم: الحسين بن مسعود البغوي، تفسير البغوي، خالد عبدالرحمن عك ومروان سوار، 5 مجلدات (بيروت: دار إحياء التراث العرب، 2002) 3: 499، محمد بن أحمد القطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق عبدالله عبدالمحسن التركي ومحمد رضوان عرقسوس، 24 مجلداً، (بيروت: مؤسسة الرسالة 2006) 16: 183 وعلي بن محمد الماوردي، تحقيق السيد بن عبدالمقصود بن عبدالرحيم، تحقيق عبدالرزاق مهدي 8 مجلدات (بيروت: دار إحياء التراث العربي 1002) 7: 87 ومحمد بن أحمد الشريبي، تفسير الخطيب الشريبي: المسمى السراج المنير، تحقيق إبراهيم شمس الدين، 4 مجلدات (بيروت: دار الكتب العلمية 2004، 3: 99).

(130) أبو حيان، 7: 87.

(131) ابن قدامة، الهامش (99).

(132) القرضاوي، الهامش (24) ص 170.

(133) انظر على سبيل المثال أبو جعفر أحمد بن محمد الطحاوي، العقيدة الطحاوية، ترجمة حمزة يوسف (معهد الزيتونة 2007) 76 و 118 (بداية بأن الصحابة، جزء من الإيمان الصحيح وأن شتمهم ذنب). انظر الأمدى، الهامش (63) 2: 1280130. (الذي يرى أن كل الصحابة عدول لأجل قبول أحاديثهم لأقوال الرسول صلى الله عليه وسلم، انظر:

Scott Lucas, Constructive Critics, Hadith Literature and the articulation of Sunni Islam (Brill: Boston 2004) 221

(تعد عدال الصحابة الجماعية أحد أعمدة الفكر السني).

(134) يثير أبو الفضل إمكانية أن أبا بكر قد أخطأ في رواية كلمات النبي صلى الله عليه وسلم. ويفترض أن النبي صلى الله عليه وسلم ربما قد قال شيئاً على سبيل المثال: "هؤلاء الناس (أي الفرس) لن ينجحوا تحت قيادة هذه المرأة (أي بوران)" لكن أبو بكر وبشكل خاطئ ذكر الحديث مستمداً لغة عامة ربما كنتيجة لتحيزه ضد النساء، انظر أبو الفضل، الهامش (26) 113.

(135) انظر على سبيل المثال، حداد، في نقده للنسويات المسلمات في هجومهن على حديث أبي بكر، قد حدد تحليله في الدفاع عن أبي بكر فيما يتعلق بعدالته ولم يناقش موضوع قضية قدرة النساء على تقلد مناصب سياسية، أبو بكر والنسويات، الحداد، في الشبكة العنكبوتية 14 يناير 2005.

(136) انظر على سبيل المثال، دفاع القرضاوي عن قواعد الدليل الإسلامية التقليدية التي تميز ضد قبول شهادة الأنثى، وهو موجود في الشبكة العنكبوتية في إسلام أون لاين.

(137) القرضاوي، الهامش (24) ص 164-170.

(138) أبلغ تعبير نظري لهذه العقلانية هي نظرية المقاصد الكلية، انظر مقالة:

Mohammad Fadel, "The True, the Good and the Reasonable" Ca. J.L. of Jur 21 (January 2008): 5: 69 at 54-57

(139) القرآن 4: 34 تعطي الرجال سلطة أخلاقية للأزواج على الزوجات الناشئات بالوعظ ثم بعد ذلك بالهجر ثم بعد ذلك بالضرب.

(140) كمثال على قراءة لاهوتية معتبرة للآية 4: 34 من مسلمة نسوية انظر:

Laury Silver, "In the book We Have Left Out Nothing: The Ethical Problem of the Existence of 4: 34 in the Quran" Comparative Islamic Studies, 2:2 (2006): 171-180.

انظر أيضاً الهامش (21) ص 192 كمثال لمقاربة لفهم القرآن فيما هو أبعد من التفسير النصوي.

(141) انظر موسى، الهامش (4) 122.

(142) انظر على سبيل المثال، علي، الهامش (5) xx.



MominounWithoutBorders



@ Mominoun_sm



Mominoun

الرباط - المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com