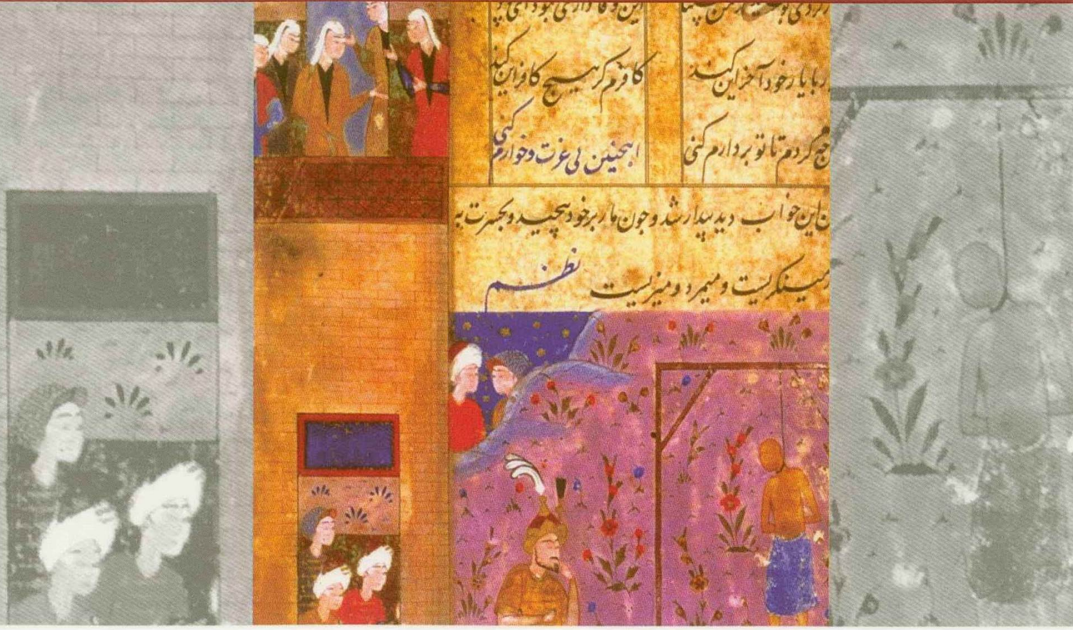


كريستيان لانغ | ترجمة: رياض الميلادي
مراجعة: د. كيان أحمد حازم يحيى

العدالة والعقاب

في المُتخيل الإسلامي خلال العصر الوسيط



Justice, Punishment
and the Medieval Muslim Imagination

CHRISTIAN LANGE

خذ الكتاب مصوراً





كريستيان لانغ

مولود عام 1975 في برلين، بألمانيا

درس الدّين المقارن، والدّراسات الإسلاميّة، والقانون، في جامعات توبنغن Tübingen، والقاهرة (جامعة القاهرة)، وباريس (مدرسة الدّراسات المتقدّمة في العلوم الاجتماعيّة EHESS)، ومسقط (معهد العلوم الشّرعية)، وهارفارد Harvard.

وبعد حصوله على شهادة الدّكتوراه من جامعة هارفارد عام 2006 (لجنة دراسة الدّين)، أصبح محاضراً في الدّراسات الإسلاميّة في مدرسة الإلهيات بجامعة هارفارد (2006-2007)، وفي مدرسة الإلهيات بجامعة إندبرغ (2007-2011). وهو منذ شهر مارس/آذار من عام 2011 أستاذ الدّراسات العربيّة والإسلاميّة في جامعة أوتريخت Utrecht.

❖ من مؤلّفاته المطبوعة:

- رواية تاريخيّة عنوانها اسم الله السّريّ.
Der geheime Name Gottes.
(ماينز: زايرن، 2008).
- العنف العامّ في المجتمعات الإسلاميّة: القوّة، والنّظام وإنشاء المجال العام في ما بين القرنين السّابع والتّاسع عشر.
Public Violence in Islamic Societies: Power, Discipline and the Construction of the Public Sphere, 7th-19th Centuries.
(إندبرغ: مطبعة جامعة إندبرغ، 2009).
- الجنّة والنّار في التّراث الإسلاميّ.
Paradise and Hell in Islamic Traditions.
(كامبردج: مطبعة جامعة كامبردج، 2015).

العدالة والعقاب
في المُتخيل الإسلامي
خلال العصر الوسيط

كريستيان لانغ

العدالة والعقاب

في المُتخيل الإسلامي

خلال العصر الوسيط

رياض الميلاي

مراجعة

د. كيان أحمد حازم يحيى



دار المدار الإسلامي

Original Title:

Justice, Punishment and the Medieval Muslim Imagination

by Christian Lange

Copyright © Cambridge University Press, 2008

جميع الحقوق محفوظة للناسر بالتعاقد مع دار جامعة كامبردج، المملكة المتحدة، لندن

نشر هذا الكتاب لأول مرة باللغة الإنكليزية 2008

© دار المدار الإسلامي 2016

الطبعة الأولى

حزيران/يونيو 2016

العدالة والعقاب في المتخيل الإسلامي خلال العصر الوسيط

ترجمة رياض الميلادي

تصميم الغلاف دار المدار الإسلامي

موضوع الكتاب دراسات إسلامية

التجليد فني مع جاكيت

الحجم 17 × 24 سم

رقم الإيداع المحلي 2015/01

ISBN 978-9959-29-638-2

دار الكتب الوطنية/بنغازي - ليبيا

دار المدار الإسلامي



الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريكو، الطابق الخامس،

هاتف +961 1 75 03 04 خليوي +961 3 93 39 89

+961 1 75 03 05 فاكس +961 1 75 03 07

ص.ب. 14/6703 بيروت - لبنان

بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb

الموقع الإلكتروني www.oabooks.com

جميع الحقوق محفوظة للدار، لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب، أو جزء منه، أو نقله بأي شكل أو واسطة من وسائط نقل المعلومات، سواء أكانت إلكترونية أو ميكانيكية، بما في ذلك النسخ أو التسجيل أو التخزين والاسترجاع، دون إذن خطي مسبق من الناشر.

All rights reserved. No part of this book may be reproduced, or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopyings, recording or by any information storage retrieval system, without the prior permission in writing of the publisher.

توزيع حصري في العالم ما عدا ليبيا دار الكتاب الجديد المتحدة

الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريكو، الطابق الخامس

هاتف +961 1 75 03 04 /بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb



توزيع داخل ليبيا شركة دار أوبيا لاستيراد الكتب والمراجع العلمية

زاوية الدهماني، شارع أبي داود، بجانب سوق المهاري، طرابلس - ليبيا

هاتف وفاكس +218 21 34 07 013 +218 91 21 45 463 نقال

بريد إلكتروني oabooks@yahoo.com



إسداء شكر

يقتضي الواجب أن أسدي أُولَى عبارات الشكر إلى المشرفين الأربعة على هذه الأطروحة الذين تابعوا هذه الدراسة في مختلف مراحلها، فكان كلُّ منهم مُشرفاً على الأطروحة بالمعنى الحقيقي للكلمة. فقد تابع وليم أ. غراهام (William A. Graham) من مدرسة هارفارد للإلهيات مسيرتي في الدراسات العليا منذ بدايتها إلى نهايتها وكان على الدوام مصدر تشجيع ومنبع إلهام. أما بابر جوهانسن (Baber Johansen) فكان يستقبلني بحفاوة كبيرة بالمدرسة العليا للعلوم الاجتماعية بباريس، ثم واصل توجيه عملي بجامعة هارفارد بصبر ولطف لا حدود لهما. وأما روي متحدة (Roy Mottahedeh) فقد أثار اهتمامي بعددٍ من المسائل الأساسية المتعلقة بالتاريخ الاجتماعي السَّلجوقي. وأما ويلر ثاكستن (Wheeler Thackston) فقد قدّم النُصح الأكاديمي، والتسليّة الموسيقية، والصدّاقَة الحانية طوال سنوات، فلكلّ ذلك أقدم عميقُ شكري.

ولئن كان المثل العربيّ الذي يورده الميداني (ت. 1124/518) في مجمع أمثاله الشهير يقرّ بأنّ "السّفر قطعةٌ من العذاب"، لقد كان لي نعمة. وإني لمدينٌ بالفضل الكبير لفولفهارت هاينرش (Wolfhart Heinrichs) ولقسم لغات الشرق الأدنى وحضارته بجامعة هارفارد؛ إذ مكّناني من منحة سفرٍ مدّتها سنتان أُتيحَتْ لي فيهما كتابة النسخة الأوّليّة من هذه الدراسة في عدد من الأمكنة الملهمّة: في المعهد الألمانيّ للأبحاث الشرقيّة ببيروت، ومعهد دهخودا بطهران، ومعهد العلوم الشرعيّة بمسقط. وأقدم شكري أيضاً لهاينز غوب (Heinz Gaube) وعبد الرحمن السالميّ لتيسيرهما إقامتي بمسقط.

وكنْتُ قد قدّمتُ عددًا من أجزاء هذه الدراسة في بعض الندوات والمؤتمرات: في المعهد الألمانيّ للأبحاث الشرقيّة ببيروت (9 أبريل، 2005)، وجامعة برلين الحرّة (19 مايو، 2005)، والأكاديميّة الأمريكيّة للآديان

(فيلادلفيا، 20 نوفمبر، 2005)، وجامعة كولورادو ببولدر (غرة ديسمبر، 2005)، والجمعية الأمريكية الشرقية (سياتل، 18 مارس، 2006)، والمجلس الأعلى للأبحاث العلمية (مدريد، 16 يونيو، 2006)، وبرنامج الدراسات الإسلامية الشرعية لمدرسة هارفارد القانونية (كامبردج، 8 سبتمبر، 2006)، وجمعية دراسات الشرق الأوسط (بوسطن، 27 نوفمبر، 2006). وأود أن أشكر لمنظمي هذه الملتقيات وكذلك لجميع الذين كانوا حاضرين في أثناء المناقشات ما قدموه من تعليقاتٍ ثمينة. وأود أيضاً أن أشكر لكيفن راينهارت (Kevin Reinhart) والمراجعين المجهولين لهذه الدراسة بجامعة كامبردج تحملهم أعباء قراءة مخطوطتها وتعزيزهم الفعليّ لدقة أفكارها وتماسكها المنطقيّ. ولا شك في أنّ ما بقي فيها من أخطاءٍ وأوجه قصورٍ وُزِرَ أبوءُ به أنا وحدي.

وقد تكون أكبر مكافأة لي في دراسة ظاهرة العقاب فرصة مشاركة عدد من الأصدقاء وزملاء الدراسة في جامعة هارفارد وغيرها في الأفكار والاهتمامات. فقد قرأ كلٌّ من سارة سافنت (Sarah Savant)، وترفيس زاده (Travis Zadeh)، وأحمد الشمسي (Ahmed El-Shamsy)، وياسمين آدم (Jasmin Adam)، أجزاء مختلفة من هذه الدراسة، وقدموا ملاحظاتٍ تقييميةً ثمينةً. أمّا بلين أور (Blain Auer)، ويارون كلاين (Yaron Klein)، وكوبي غال (Kobi Gal)، ويوف ليبرمان (yoav Liebermann)، وإيلان وابينسكي (Ilan Wapinski)، فقد قدّموا ثروةً من النصائح المفيدة ومن النقود البناءة. وقد كانت صداقتهم أساساً بُنيت عليه هذه الدراسة. وإتي لأهدي هذا الكتاب إلى والديّ فور أور فيرتراون (*fur Euer Vertrauen*) وأور غيدلد (*Eure Geduld*).

قائمة مختصرات عنوانات المجلات والموسوعات

- BSOAS** *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*
- CH15** *The Cambridge History of Iran, Vol. V, The Saljuq and Mongol Periods.* Edited by J. A. Boyle. Cambridge: Cambridge University Press, [1968].
- EI1** *The Encyclopaedia of Islam.* 5 vols. Edited by T.Houtsma et al. Leiden: Brill, 1913-34.
- EI2** *The Encyclopaedia of Islam: New Edition.* 12 vols. Edited by H. A. R. Gibb et al. Leiden: Brill, 1954-2004
- EQ** *The Encyclopaedia of the Qurʾān.* 5 vols. Edited by Jane Dammen McAuliffe et al. Leiden: Brill, 1-6
- GAL** Carl Brockelmann. *Geschichte der arabischen Literatur.* First published 1898. Leiden: Brill, 1943-9
- IJMES** *International Journal of Middle East Studies*
- ILS** *Islamic Law and Society*
- IOS** *Israel Oriental Studies*
- JAOS** *Journal of the American Oriental Society*
- JRAS** *Journal of the Royal Asiatic Society*
- LN** ʿAlī Akbar Dihkhudā. *Lughatnāma.* First published 1946. 6 vols. Tehran: Muʾassasa-yi Dihkhudā, 1363/[1985-]
- MA** ʿAbbūd al-Shālījī. *Mawsūʿat al-ʿadhāb.* 7 vols. Beirut: al-Dār al-ʿArabiyya li-l-Mawsūʿāt, 1980
- SI** *Studia Islamica*
- ZDMG** *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*

مقدمة الترجمة العربية

هذا الكتاب هو في الأصل رسالة دكتوراه أنجزناها بجامعة هارفارد، ثم صدرت ضمن منشورات جامعة كامبردج بإنكلترا سنة 2008. وإننا إذ نشعر بالسعادة بعد ترجمة العمل إلى اللغة العربية فإننا نعبر عن شكرنا لجهة النشر دار المدار الإسلامي وللمترجم الدكتور رياض الميلادي الذي واجه صعوبة مهمة تحويل نصّ معقّد مملوء بالشواهد والهوامش إلى نصّ مقروء بسلاسة بلغة الضاد. فتحديات الترجمة كثيرةٌ وصعوباتها معروفةٌ فلا داعي إلى الحديث عنها. ومما يزيد صعوبة ترجمة هذا الكتاب بالذات تلك الفقرات التي ترجمناها من العربية إلى الإنكليزية وتطلب الأمر أن يعيدها إلى لغتها الأصلية؛ فالنصوص العربية الأصلية قد تطلبت في مظانها ونقلت نقلاً حرفياً متى أمكن ذلك. ولكن قد يصبح هذا الأمر في بعض الحالات مستحيلاً؛ فقد كانت صياغتنا أحياناً لبعض الفقرات المأخوذة من النصوص العربية صياغةً شخصيةً أكثر ممّا كانت نقلاً دقيقاً من المصادر الأصلية. وأما شواهد اللّغة الفارسيّة فليست سوى ترجمة الترجمة، ونلتمس من القراء جلمهم وحسن ظنهم بنا إزاء مثل هذه النقائص. وغني عن القول أنّ الكاتب يظنّ هو المسؤول الوحيد عن محتوى هذا الكتاب. ومتى وجد شخصٌ ما أنّ أفكارنا جديرةً بالاهتمام (لأيّ سببٍ من الأسباب)، فيمكنه التواصل معنا مباشرةً.

وقد كانت أهدافنا في هذا الكتاب موجّهةً إلى مستوياتٍ ثلاثية. أمّا المستوى الأوّل فاهتمنا فيه بتحديد الفضاء الذي يجري فيه العنف العامّ في تاريخ المجتمعات الإسلاميّة. فقد شغلت مسألة العنف المؤرخين وعلماء الاجتماع وعلماء النفس على امتداد عصورٍ كثيرة. وكان الدارسون الغربيون لقضية العنف في تاريخ المجتمعات الإسلامية يوجّهون اهتمامهم عادةً إلى دراسة أشكال العنف التي يمارسها المسلمون ضدّ غير المسلمين، ولا سيّما في ميدان العنف الدينيّ

المشروع، كما في نظرية الجهاد العسكري وممارسته وفي الشروط الشرعية المتعلقة بالذميين والمرتبين. ثم إنَّ ظهور مقولة "صدام الحضارات"، وإن ظلت محلَّ اعتراض شديد لدى المؤرخين الغربيين، عمَّقت هذه النزعة. ولقد حاول الدارسون الشرقيون والغربيون معاً بعد الحقبة الاستعمارية تصحيح هذه الرؤية، ولكنَّ الصورة التي بقيت أكثر تواتراً عن المسلمين هي الصورة التي تجعلهم ممارسين للعنف أكثر من كونهم ضحاياهم. وكانت غايتنا من تصنيف هذا الكتاب أن نُظهِرَ أنَّ التجربة التاريخية للمجتمعات الإسلامية قد انطبعت بالصورتين معاً؛ فالعنف، في تقديرنا، يحسن أن ننظر إليه بوصفه تحدياً كونياً للمجتمع البشري. وكانت المجتمعات الإسلامية، شأنها شأن غيرها من المجتمعات، تمارس العنف وتتلقي صنوفاً منه أيضاً.

وأما في المستوى الثاني فإننا وطيناً أنفسنا على إيجاد سبيل نتفق من خلالها على صور العنف التي نعثر عليها خاصة في الأدبيات التقليدية الإسلامية المتصلة بالنار. وقد حوِّفَظَ على أغلب هذه الأدبيات في شكل أحاديث نبوية، بيد أننا نجد فضلاً عن ذلك الكثير من الآثار المنسوبة إلى عدد من الشيوخ الذين يمثلون مرجعيةً مثل الصحابة والتابعين. ويبدو لنا أنَّ مقاييس قبول الأسانيد في الأحاديث القائمة على الترغيب والترهيب والرقائق أو أحاديث وصف الجنة والنار، قد كانت أكثر مرونة في القرون الأولى من الإسلام من المقاييس التي فرضت في الأسانيد المتصلة بأحاديث الأحكام. ويعني ذلك أن الأدبيات المتعلقة بعالم النار يُمكن أن تتطوّر وتتمو خلال القرون. ويُمكن أن نووّل هذه الأدبيات في ضوء السياق التاريخي الذي تشكّلت فيه. ولقد حاولنا، بناء على ذلك، ألا يكونَ جهْدُنَا مقصوراً على تلخيص صورة النار التي كانت حاضرةً في إسلام العصر الوسيط فحسب، وإتّما سعينا فضلاً عن ذلك إلى تحديد الوظائف النفسية والاجتماعية والسياسية لمثل هذه الأدبيات. ويُمكن أن نضيف أنَّ مثل هذه المقاربة في دراسة الأدبيات الدينية ليست بالمقاربة اللاهوتية لأنها لا تبحث في إثبات الأفكار والعقائد الدينية أو دحضها، وإنما هي مقارنة تكتفي بالنظر في أهمية مثل هذه الأفكار والعقائد في حياة المجموعة. وهذا هو الفرق الجوهرية

في جامعات العالم الغربي بين المقاربات المعتمدة في الأقسام والكلّيات اللاهوتية ودراساتها من ناحية وأقسام الدراسات الدينية من ناحية أخرى؛ وإنّما يتنزل عملنا في إطار هذا النوع الثاني.

واخيراً، كنّا نصبو إلى بلوغ فهم أفضل لدور الفقهاء في صياغة المواقف إزاء ظاهرة عنف الدولة. وكان المؤرّخون الغربيون للتشريع الإسلامي قد اهتموا في الغالب بالهوّ العميقة التي تفصل بين "مثاليّة" الفقه الإسلامي من جهة والواقع السياسي الوحشي الذي تمثله السلطة الحاكمة من جهة أخرى، ولا سيّما بعد انهيار الخلافة العباسيّة وتحول السلطة من الخليفة إلى سلاطين الدولة وحكّامها. وقد بيّنا في كتابنا هذا أنّ العلاقة بين الفقه والسياسة لم تكن منقطعة في مجال الفقه العام ولا حتى في ظلّ حكم قاس وبراغماتي مثل حكم السلاجقة. ولكن هذه العلاقة لم تكن مباشرة باستمرارٍ. ويبدو أنّ تدخل الفقهاء في شوؤن السلطان لم يكن بالأمر اليسير، غير أنّ هذا لا يعوقُ إلا جزءاً يسيراً من سلطتهم وتأثيرهم؛ فسلطة أحكام الخطاب الفقهي كانت يُحسَب لها ألف حساب لدى الحكام سواء أكان الفقه حينئذ يغضّ النظر عن أفعال رجال السياسة أم كان يعارضها معارضة تامّة.

لقد درست وعملت خلال مسيرتي العلميّة في جامعات ألمانيا وفرنسا وبريطانيا وهولندا فضلاً عن إمضاء عدّة سنوات بالشرق الأوسط، وأشعر أحياناً، عندما أتحدث إلى زملائي الذين يكبرونني سنّاً، بشيء من الحنين إلى الماضي القريب، كما لو أنّ التعاون بين الباحثين الغربيين والشرقيين كان أيسر في النصف الأول من القرن العشرين إلى حدود العقد السابع والثامن منه. ولعلّ حداثة سنّي لا تسمح لي بأن أحكم: أصحیح هذا أم لا، ولكنني أمل بلا شك أن تكون ترجمة هذا الكتاب إسهاماً، وإن كان متواضعاً، في استئناف الحوار بين الباحثين في التاريخ الإسلامي في الغرب والشرق.

كريستيان لانغ

أوترخت - هولندا 6 سبتمبر 2012

رسالتا المؤلف كريستيان لانغ
إلى ناشر الكتاب الأستاذ سالم الزريقاني
والى مراجع ترجمته الدكتور كيان أحمد حازم يحيى

عزيزي الأستاذ سالم:

أشكرُكَ رسالتك الرقيقة عبر البريد الإلكتروني. وأملُ أن تكون، حين تصلُ إليك رسالتي هذه، بصحةً جيّدةً وعلى خيرِ حالٍ!
إنِّي فرِحُ جدًّا بما أبلغتني من أخبارٍ سارّة. فإنّه لأمرٌ رائعٌ أن يبُلِّغَ الكتابُ مرحلةَ الطّباعَةِ.

وأودُّ أن أعربَ عن عظيمِ سُكري لتكليفك مُترجمًا خبيرًا بمتزلةِ الدكتور كيان أحمد حازم أن يُراجِعَ ترجمةَ الدكتور رياض الميلادي. وقد كُنْتُ في سنةِ 2012 كتبتُ مُقدِّمةً للترجمةِ ذكُرتُ فيها الدكتور الميلادي، لكن لا شكَّ في أنّي حينئذٍ لم يكن لَدَيَّ عِلْمٌ بعدُ بعمَلِ الدكتور كيان. وما أخبرتني به في رسالتك يجعلني أعتقدُ أنّي مدينٌ لَهُ بالكثير. وأملُ أن يُنَوِّهَ في الكتابِ المطبوعِ بالإسهامِ الكبيرِ الذي كانَ لِلدكتور كيان فيه. ويسرُّني كثيرًا أن أتوجّهَ إليه بالسُّطورِ الآتيةِ (وأرجو أن تُعَفِّرَ لي كتابتي باللُّغةِ الإنكليزيةِ، فما ذاكُ إلا ليحسبتي ألا تُمكنني كتابتي باللُّغةِ العربيّةِ من التّعبيرِ بدقّةٍ عمّا أريدُ):

عزيزي الدكتور كيان أحمد حازم:

أملُ أن تكون، حين تصلُ إليك رسالتي هذه، بحالٍ جيّدة. أنا مسرورٌ لِمَا أُخبرْتُ بِهِ من إسهامك في الترجمةِ والتّقيقِ للطّبعةِ العربيّةِ من كتابي: Justice, Punishment and the Medieval Muslim Imagination. وإنّه لسُرِفٌ أن يُعنيَ باحثٌ مُميّزٌ مثلكَ نفسهُ حرصًا على ظهورِ الكتابِ بلُغةٍ عربيّةٍ لائقَةٍ. وأنا أدركُ أنّ صُعباتِ ترجمةِ كتابي كانت جَمّةً حقًا. لذلك، أجدُ الكلِماتِ لا تُوفِّي ما بدَلتَ حقَّ سُكُروه.

وبذلك، يكونُ كتابي مدينًا بالكثيرِ لباحثين كبيرين من العراق، لا لباحثٍ واحدٍ فحسب. ذلكُ بأنّي لا أعتقدُ أنّ الكتابَ كانَ يُمكنُ أن يُكتَبَ من غيرِ وجودِ كتابِ عبود الشالجي. كما أنّه ما كانَ لَهُ أن يظَهَرَ في طبعتهِ العربيّةِ لولا مُساعدتكَ الكريمةَ. أملُ أن تجمَعَ الأيامُ بيننا في المُستقبلِ.

وتقبَّلْ رجائي لك الحَيرِ كُلَّهُ، والصّحةَ الموفورةَ، والنجاحَ الكبيرَ في مشاريعك البَحثيّةِ، وسأظلُّ شاكرًا لك مُخلصًا.

كريستيان لانغ

في 9 من نيسان/ أبريل من عام 2016

مقدمة المترجم

قد يكون أفضل ما يُمكن أن ينطلق منه المترجم لنصوص المستشرقين هو ما انتهى به كريستيان لانغ (Christian Lange) في مقدمته للترجمة العربية من رغبة حقيقية وضرورية في التفاعل وفي الحوار بين الباحثين العرب والمسلمين من جهة والدارسين الغربيين المهتمين بالفكر الإسلامي في الحاضر والماضي من جهة أخرى. وما من شك في أن ترجمة الأطروحات الغربية الجادة إلى العربية وسيلة من وسائل تحقيق هذا الحوار الفكري الراقي والمفيد للقارئ العربي عموماً وللمختص في الدراسات الإسلامية على وجه الخصوص. والحقيقة أنّ هذا تحديداً هو الذي كان قد دفعنا إلى ترجمة بعض أعمال جوزف شاخت ووائل حلاق وغيرهما، غير أنّ هذا يمثل في تقديرنا نصف الطريق في اتجاه الحوار المعرفي المفيد، وأما الجزء الثاني وهو الذي مازال يحتاج إلى عناية أكبر، فهو إطلاع الباحثين الغربيين على ما يُكتب اليوم من مؤلفات مهمة وأطروحات جامعية تتعلق بالفكر الإسلامي تاريخه وفقهه وأصوله وغير ذلك ولاسيما أنّ الجامعة التونسية على سبيل المثال تملك رصيдаً من البحوث التي تندرج تحديداً فيما يوسم بالدراسات الإسلامية (Islamic Studies) في الجامعات الغربية المتميزة في المنهج والمقاربة من البحوث التي تكتب في إطار الدراسات اللاهوتية، وهي دراسات بعيدة كلّ البعد عن التمجيد الزائف أو إطلاق الأحكام المغرضة أو ادعاء امتلاك الحقيقة التامة النهائية. فما أحوج جامعاتنا العربية إلى الانفتاح على ما يكتب من أطروحات كثيرة في قضايا الفكر الإسلامي في الجامعات الغربية كأطروحة لانغ هذه! وما أحوج الدارسين الغربيين إلى الاطلاع على ما يكتب اليوم من أعمال جامعية ودراسات حديثة بالعربية تنتمي إلى الآفاق المعرفية التي تستشرها الدراسات الغربية وتبني العدة المنهجية نفسها! وعند ذلك يُمكن أن نطمئن فعلاً بشأن تحقيق الحوار والتفاعل بين الباحثين العرب ونظرائهم من

الغربيين عموماً؛ لأنّ من شروط الحوار أن تتقارب الموضوعات والأدوات حتى تتحقق الغاية المطلوبة التي ترفعه عن هوس الهيمنة الذي قد يُوجد عند بعض الدارسين الغربيين وعن ادّعاء بعض العرب المسلمين أنّ أهل مكّة أدرى بشعابها.

على أنّ الدارس من داخل الآفاق العربيّة الإسلاميّة والمقبل على بعض كتابات المستشرقين يدرك سلفاً أنّ ما يثير حفيظة عدد من رجال الدين من المسلمين أو ما يزعج بعض الباحثين هو أنّ البحوث الغربيّة المتعلقة بالإسلام بوصفه تاريخاً وفكراً وديناً كثيراً ما تعكس كيداً وتحمل تحريفاً وتعبّر عن رغبة في تشويه صورة الإسلام في الماضي والحاضر. ولذلك فإنّ الزاوية التي نقدر أنها مناسبة في تقويم مثل هذه الأعمال التي لا يُمكن وضعها في سلة واحدة أو الحكم عليها حكماً عاماً، هي الزاوية التي ننظر من خلالها في الموضوع المطروح في الدراسة من خلال المنهج والمراجع المعتمدة والنتائج التي يُتوصّل إليها. فبأيّ معنى مثلاً وإلى أيّ مدى يُمكن عدّ كتاب لانغ هذا إضافة حقيقية إلى البحوث المهمّة بالفكر الإسلامي؟ ومن أيّ جهة يُمكن عدّه عملاً يستحقّ عناء الترجمة؟

إنّ اللّافت للنظر في كتاب لانغ في مستوى المنهج عامّة أنّه يملك وعباً صريحاً للقضيّة الإبيستيمولوجيّة المهمّة التي كثيراً ما تكون مدخلاً للتقليل من شأن الدراسات الجديدة التي تتوسّل بمقاربات حديثة لفهم النصّ الديني وتفاعله مع التاريخ. وقد وضّح الباحث في عدد من السياقات أنّ ما يجريه من مقاربات بين القانون الجنائي الغربي وأحكام الجنائيات في الإسلام على سبيل المثال لا يمثل ضرباً من الإسقاط للمعارف وإنما قد تكون المقارنة أحياناً مفيدة للفهم والتحليل ولتقريب الرؤية والتصور. ولا يُمكن أن يكون ذلك مسوّغاً لإطلاق أحكام معيارية مهما يكن نوعها؛ لأنّ شأن هذا سيكون شأن من يضرب في الصحراء بلا دليل. وبذلك نجد الباحث يستنير بالدراسات التي اهتمت بالعنف أو الجنس في المجتمعات الغربية ليستأنس بها من أجل فهم مثل هذه الظواهر في المجتمع الإسلامي خلال القرنين الخامس والسادس للهجرة/الحادي عشر والثاني عشر للميلاد. وكما أنّ نودّ لو عاد لانغ أيضاً إلى أعمال مرجعيّة في دراسة الجنسانية في الإسلام مثل كتاب عالم الاجتماع التونسي عبد الوهاب بوحدية الموسوم

بـ " *La Sexualité en Islam* " ، ولو عاد في المسائل الأصولية والفقهية إلى بعض كتابات المفكر عبد المجيد الشرفي نحو الإسلام بين الرسالة والتاريخ والإسلام والحداثة وغيرهما. ومن المعلوم أنّ الأستاذ الشرفي قد استطاع أن يؤسس اتجاهًا جديدًا في الدراسات الدينية بالجامعة التونسية لا من خلال ما كتبه من مقالات وكتب فحسب وإنما أيضاً بفضل ما أشرف عليه من أطروحات مهمّة أنجزها أساتذة أجلاء من تلاميذه⁽¹⁾.

غير أنّ المهمّ في هذه الأطروحة لا يظهر في المقاربة القائمة على تعدّد المناهج المعرفيّة فحسب وإنما يظهر أيضاً في مستوى المدوّنة المعتمدة أولاً وفي الحقبة التاريخية التي وقع الاهتمام بها ثانياً. فلانغ قد عمد إلى نصوص غائبة أو تكاد في الدراسات العربية والإسلامية؛ لأنّها نصوص تعود إلى العهد السلجوقي، وقد صنفت إمّا بالفارسية وإمّا بالتركية، ولأنّ المؤرّخين العرب والمسلمين ولاسيما مؤرّخي الأفكار قد اعتادوا إدراج هذه المرحلة من التاريخ الإسلامي في إطار مراحل الجمود الفكري والديني والثقافي، وهو حكم كثيراً ما كان يدفع إلى غضّ النظر عمّا صنّف في هذه المراحل من التاريخ الإسلامي في مجال الفقه والأصول والتفسير والكلام وغيرها من العلوم الإسلاميّة. ويُمكن أن نقول مطمئنين إنّ جزءاً مهمّاً من التراث الإسلامي الذي يعود إلى هذه الحقبة مازال مجهولاً، لا في العلوم التي ذكرناها فقط وإنما أيضاً في ما يُسمّى بكتب مرايا الأمراء أو كتب مناصحة الملوك التي تعكس تمثلاً معيّناً لعلاقة الحاكم بالرعية وتحدّد مهمّات القاضي والمُحتسب ورجال الشرطة أو الشحنة وغيرها من مؤسسات الدولة فضلاً عن تحديدها لأساليب العقاب وأنواعه.

لقد وضع كريستيان لانغ عمله في إطاره الدقيق وفي سياقه التاريخي عندما حاول أن يربط بين الاهتمام بالمتخيل الإسلامي للجنة والنار وللعقاب في ما يُسمّى بالفُرون الوسطى ووُضع الإنسان المسلم في زمن السلاجقة وكيف كان

(1) وقد نشرت دار المدار الإسلامي في بيروت مشكورة عدداً من هذه الأطروحات ومازال بعضها الآخر قيد الطبع.

ينظر إلى منزلته في العاجلة والآجلة، وحاول الباحث أن يربط ذلك بأحكام الفقه المتعلق بالجنايات فدرس صدى الأحكام الأخروية في أفضية السلاطين والقضاة والمُحتسبين ومدى تأثيرها فيها.

وكان لانغ مَعْنِيًا في بحثه بعدد من الإشكاليات المركزية قد يكون أهمها ثلاثاً؛ أولها: كيف كان يُفسَّر العنف القائم ضدَّ المسلمين وكيف كان يُسَوَّغ في الإسلام القروسطي؟ وثانيها: كيف كانت الدولة القائمة ممثلة في أجهزتها تسعى إلى الميز بين الفضائيين العام والخاص في إقامة العُقوبات؟ وثالثها: ما الاستراتيجية الموظفة في العصور الإسلامية الوسطى للتخفيف من الآلام التي كان العنف الذي تمارسه الدولة بأجهزتها سبباً أساسياً فيه؟

إنَّ الجدير بالذكر في عمل لانغ أنه يعلن منذ بداية أطروحته أنَّ الحقيقة التاريخية على أهميتها ليست هدفه الأساسي، بل إنَّ هدفه هو النظر في أنواع الحراك الاجتماعي في علاقته بالسلطان وعالم الدين. فهو إذن ينظر في الطرائق التي تقبل بها المجتمع السلجوقي مثلاً أنواع العُقوبات المسلطة عليه آنذاك. وبهذه أيضاً أن ينظر في واجهة الذات الإسلامية أو صورتها «Ethos» التي ينطوي عليها هذا التمثل للعقاب وللعدل في الدنيا وفي الآخرة وفي الجنة والنار.

وإذا كان علم التاريخ في الإسلام أكثر اهتمامه بالأعيان والملوك والسلاطين، فإنَّ أطروحة لانغ تنزّل في إطار ما يسمّى بالتاريخ الكُلِّي «L'Histoire Totale»؛ إذ هي تقف، فضلاً عن التأريخ للطبقات العليا، على صورة المهتمّين وكيف تفاعلوا مع ما تُسمّيه اليوم بعنف الدولة المشروع المُتمثل في قوانينها وعقوباتها. فالكتاب يُعنى إذن بالعدل من منظور السلطان وعالم الدين ولكنه يُعنى أيضاً بصورة العدل من منظور العامة الدّهاء.

وهكذا، تندرج أطروحة لانغ في إطار المباحث التي تهتمّ بالحضارة الإسلامية في فقهها وتاريخها، ويفتح الباحث زاوية نظر جديدة تنظر في المتخيل الجمعي آنذاك وفي طريقة التمثل «La représentation» التي كان يقوم عليها تصوّر العلماء والسلاطين والعامة للعدل وللعقوبة في الحياة وفي الآخرة. والباحث يهتم

فضلاً عن ذلك بأثر الواقع السياسي والاجتماعي في أحكام القضاة والفقهاء وفي طرائقهم في فهم النصوص التأسيسية وتأويلها. ثم إنه وقف بفضة على أن العقاب في الواقع الإسلامي لم يكن فعلاً يكرس أحكاماً فقهية نظرية فحسب وإنما هو على وجه الدقة فعل يؤثر فيه الأشخاص الذين يقع عليهم فعل العقاب ويؤثر فيه أيضاً القضاء الذي يجري فيه العقاب. فللقضاء الخاص، وهو قضاء عليية القوم، نواميسه، وللقضائات العامة قوانين أخرى تختلف عن الأولى اختلافاً جذرياً في الكثير من الأحيان. ولذلك مثلاً كان للعامة سجونهم، وللأمراء سجونهم، وكان إخفاء ما يجري في القصور والبلاطات جزءاً مهماً من هبة الدولة. يقول البنداري مؤرخ الدولة السلجوقية: "وحفظ الناموس يوجب ألا يعرف أحد من رعية بلدانك أن مثل هذا يحدث في سلطانك بغير استئذائك" (تاريخ دولة آل سلجوق، ص 53). والحقيقة أن الدراسات العربية والإسلامية قلما اهتمت بالميز بين الانتماء الطبقي للمذنبين من جهة والقضاء الذي اقترفت فيه المعاصي من جهة أخرى في مسائل تسليط العقوبة، وكأن ثمة وهماً هو أن الأحكام الفقهية وصفة جاهزة يكفي أن يحفظها القضاة حتى يوقعوا العقوبات على العصاة. وقد قدم الباحث برهاناً آخر على قضية جوهرية أصبحت متفقاً عليها مفادها أن الفقه الإسلامي ليس منظومة نظرية جاهزة معزولة عن الواقع بل إنه فقه على صلة وثيقة بمعطيات الواقع الإسلامي المتغير أبداً.

وبناء على ذلك، تُمثّل أطروحة لانغ في تقديرنا إضافة مهمة في مجال الدراسات الإسلامية بالمعنى المقصود في الجامعات الغربية؛ فهو قد حاول ما وسعه الأمر أن يعقد الصلة بين العدل والعقاب في الدنيا والآخرة من جهة والأحكام الفقهية التي حدّدها الأصوليون والفقهاء والمفتون للمكلفين من المسلمين من جهة أخرى. غير أن الباحث قد اعتمد، واعياً، بالأساس على المصنفات السنّية في مجال أدب الأخريات وفي مجال الفقه وأصوله أيضاً دون سواها من كتب الشيعة والخوارج وهو ما يُمكن أن ينسب النتائج التي قد نصل إليها في مستوى الحديث عن المتخيّل الإسلامي بألف ولام الاستغراق؛ إذ سيكون الحديث أعلق ما يكون بالمتخيّل السنّي دون سواه.

وعلى الرغم من ذلك تكمن أهمية بحث كريستيان لانغ في أنه قام على منهج تعددت مداخله ومشاربه وفي أن صاحبه لم يهتم بالثقافة الإسلامية العلمية فحسب وإنما نظر أيضاً في كتب التاريخ التي أرّخت لليومي ولما تُعانيه الطبقات الاجتماعية المسحوقة من صنوف العقاب ولما كان يربطها من علاقة بالعالم والسلطان أو من يمثله من أعوان لتُحقّق توازنها ولتحدّد معنى وجودها في حقبة تاريخية قلّما اهتمت بها الدراسات العربية والإسلامية.

رياض الميلادي

المقدمة

يمثل هذا الكتاب دراسة لنظرية العقاب وطرائق تطبيقه في أواخر العصر الإسلامي الوسيط، وبالتحديد في زمن حكم السلاجقة بالعراق وفارس خلال القرنين الخامس والسادس الهجريين/الحادي عشر والثاني عشر الميلاديين. ويُعرّف العقاب هنا بالاستخدام المتعمد للقوة المشروعة ضد أفراد من الدولة الإسلامية⁽¹⁾. إنّ هدف هذه المساعي يتمثل في تسليط الضوء على عدد من المسائل: فكيف يُمكن تفسير استخدام العنف ضدّ المسلمين وتسويغه في ظل النظام العسكري للسلاجقة؟ وكيف يُمكن أن تحفّظ مصالح الناس لهم سلامة أنفسهم في مقابل ادّعاء الطبقات الحاكمة حقّ السلطة؟ وبتعبير آخر، ما الدور الذي تؤدّيه العقوبة في رسم الحدود بين المجالين العام والخاصّ؟ وأخيراً ما الاستراتيجية المعرفية التي ابتكرها كل من المفكرين وعامة الناس وعملوا بها من أجل التعامل مع المعاناة التي يتسبب فيها العقاب؟ فعلى سبيل المثال، كيف يتصور هؤلاء العلاقة بين العقاب الدنيوي والعقاب الأخروي من وجهة نظر دينية؟ هذه التساؤلات لا توضع في الصدارة بعض المبادئ الجوهرية للنظام الاجتماعيّ فقط بل إنها زيادةً على ذلك تكشف بعمق عن أنماط من التفكير كامنة؛ إذ إنّ نظام العقاب والجزاء في المجتمع يمثل إشارة مهمّة إلى كيفية

(1) من وجهة نظر اجتماعية، قامت مشروعية الدولة السلجوقية على مزيج من الأسس الشرعية والتقليدية والعجائية، انظر ماكس فيبر

(Max Weber). *Economy and Society*, (1922, Berkeley: University of California Press, 1972) II, 212-45.

وهنا سنعدّ العقوبة المشروعة مساوية لعقوبة الدولة بمعنى العنف المشروع "الموجه إلى الداخل" لا العنف الموجه إلى الخارج مثلما يتجسّد في أحكام الحرب أو الجهاد. لذلك، لم يمرّ عنف الدولة دون اعتراض ضمن السياق السلجوقي. انظر الجزأين الثاني والثالث من هذه الدراسة.

تعريف حدود العدالة. وهكذا نرجو أن تُسهم هذه الدراسة في معرفتنا لبنية الحياة الإسلامية في القرون الوسطى.

إنّ دراسة العقاب من حيث تعلّقه بالسلاجقة على وجه الخصوص تُعدّ دراسةً واعدة لعدة أسباب. فحقبه حكم السلاجقة تمثل مرحلة تكوينية مهمة في نمو الحضارة الإسلامية. ومع تدفق السلاجقة البدو نحو خراسان (1040/431) والعراق (1055/447)، أوّل مرة في تاريخ المنطقة الواقعة بين النيل ونهر جيحون، تمكّنت طبقة عسكرية تركية من حكم مستقل. ولقد عُذِّت حقاً الإدارة العسكرية للمناطق الإسلامية المركزية بعناصر تركية خلال مدّة طويلة من الزمن؛ إذ شكّل الجنود الأتراك النخبة العسكرية للخلافة⁽²⁾ منذ عهد الخليفة المعتصم (حكم من عام 218هـ/833م إلى عام 227هـ/842م).

ولكن تسبّب اعتلاء السلاجقة سدّة الحكم في تغييرات أساسية؛ إذ حاول الحكام السلاجقة الأوائل، في ظلّ القيادة الحكيمة للوزير نظام الملك (455/1063-1092/485)، بعد مدّة من انعدام النظام، إعادة تأسيس إدارة مركزية قويّة تقوم على عدد من المفاهيم الأساسية: السلطة المؤقتة للسلطان بإزاء الخليفة، والسيطرة العسكرية من طريق نظام إقطاعي مركزي التوزيع، والإشراف الدقيق على النظام التعليمي، ثم تأسيس بيروقراطية ذات أغلبية فارسية عالية التدريب⁽³⁾.

ثم أصبحت التوجّهات نحو اللامركزية ظاهرةً في النصف الثاني من حكم السلاجقة (511م/1118هـ-590م/1194هـ). ومع هذا تُعدّ حقبة السلاجقة هذه

(2) دفع هذا الأمر بعض المراقبين إلى تصوير تولّي السلاجقة للسلطة على أنّه "غزو من الداخل". انظر كلود كاهن،

(Claude Cahen) «The Turkish Invasion: the selchükids» in Kenneth M. Setton (ed.); *A History of the crusades*, (1955, 2nd ed., Madison: University of Wisconsin Press, 1969-89) I 141.

(3) قارن بكارلا كلوزنير،

(Carla Klausner). *The Seljuk Vezirate: A study of Civil Administration 1055-1194* (Cambridge Harvard University Press 1973), 5.

زمننا للرخاء ولانتعاش الثقافة الإسلاميّة في العراق وفارس؛ وأعان النشاط التجاريّ المكتفّ في المراكز الحضارية الكبرى على خلق أجواء حركيّة مختلفة العناصر⁽⁴⁾. وقد تزامن إنشاء مؤسسات التعليم (المدارس) مع تعزيز مؤسساتي لطبقة مستقلّة من علماء الدين والفقهاء. واشتهر حينئذ أعلام مرموقون مثل الشيرازيّ (ت. 476هـ/ 1083م) والسرخسي (ت. 490هـ/ 1096م) والغزاليّ العلامة المشهور (ت. 505هـ/ 1111م) في أواخر العصر الكلاسيكي لعلم الكلام والتشريع الإسلاميين. وأسست الطرائق الصوفيّة الأولى وبلغ الأدب الصوفيّ أوجاً سابقاً لأوانه في أعمال سنائي (ت. في نحو عام 525هـ/ 1131م)، كما شهد الشعر الفارسيّ ذروته في مديح كلّ من المعزيّ (ت. نحو 520هـ/ 1126م) وأنوريّ (ت. نحو 560/ 1164). وبذلك أسهم السلاجقة بفضل خلق بنية نظام سياسيّ واجتماعي وثقافي دائم في ما وسمه مارشال هودجسون (Marshall Hodgson) بـ "انتصار عالميّة سنّية جديدة"⁽⁵⁾. وقد ذهب أحد المؤرّخين المشهورين لتلك الحقبة إلى أنّ السلاجقة "جدّدوا حيويّة الإسلام"⁽⁶⁾.

وبغضّ النظر عن الاهتمام الكبير بهذه الحقبة في التاريخ الإسلاميّ، ظلت الدراسات الخاصّة بالسلاجقة ولاسيّما مظاهر تاريخهم الاجتماعيّ نادرة⁽⁷⁾. وكان

(4) في دراسة مفصّلة للتطور الاقتصادي والجباي لشمال سوريا وشمال ما بين النهرين يبرهن ستيفان هايدمان (Steifan Heidemann) على أنّ النظام الإقطاعي السلجوقي الذي انطلق في عهد نظام الملك فضلّ الفلاحة والتجارة الحضريّة. انظر مؤلفه:

Die Renaissance der städte in Nordsyrien und Nordmesopotamien: Städtische Entwicklung und wirtschaftliche Bedingungen in ar-Raqqa und Harrän von der Zeit der beduinischen Vorherrschaft bis zu den Seldschuken (Leiden: Brill, 2002), 445, 448.

(5) مارشال ج.س. هودجسون،

(Marchall G.S.Hodgson). *The Venture of Islam* (Chicago: University of Chicago Press 1974), II 255.

(6) دائرة المعارف الإسلاميّة 2، فصل "السلاجقة"، VIII، 936b، (EI2, s.v.)، ك.إ. بوزورث (C.E. Bosworth).

(7) يبدو أنّ كلام كلود كاهن (Claude Cahen) مازال صحيحاً؛ ذلك أنه "بالرغم من الدراسات الجزئية المهمّة والمتعددة، ما زال السلاجقة في انتظار المؤرخ الجامع الذي يُعدّ دوره ضرورياً في تاريخ المسلمين". =

هذا الوضع هو السائد على الرغم من أنه بإمكان الباحثين الاعتماد على تنوع ثري من المصادر الأدبية التي تعود إلى تلك الحقبة. وهكذا نعتمد في دراستنا هذه على قائمة واسعة من المصادر: ففضلاً عن مصنّفات المؤرّخين، عدنا إلى أعمال المستشارين الإداريين والشعراء وعلماء الكلام وكذلك إلى كتب الفقه. ورتّزنا، لتيسير هذا المسعى، على حقبة تزيد على مئة عام: منذ سنة 447هـ/ 1055م، وهي سنة دخول السلاجقة بغداد، إلى سنة 552/1157، وهي سنة وفاة السلطان سنجر حاكم خراسان وآخر عظماء السلاجقة. وسنضيق من مجال هذه الدراسة أكثر بالتركيز أساساً على مناطق العراق وفارس الكبرى (وتشمل خوارزم وبلاد ما وراء النهر وأفغانستان). وسنذكر كلما أتاحت الفرصة أمثلة للأسرة البويهية بالعراق والأسرة الخوارزمية بفارس أو للأملاك الإقطاعية السلجوقية بالأناضول والجزيرة العربية وسوريا وكرمان من أجل توضيح مسائل مرتبطة بسلاجقة العراق وفارس فحسب. وأخيراً تجدر الإشارة إلى تضيق آخر

= انظر مؤلفه:

Claude Cahen. «The Historiography of the Seljuq Period» in Bernard Lewis and P.M. Holt (eds.), *Historians of the Middle East* (London: Oxford University Press, 1962), 59.

ويبدو ك. إ. بوزوروث (C.E. Bosworth) الأقرب إلى مثل هذا المسعى في مؤلفه:

The Political and Dynastic History of the Iranian World (Ad 1000-1217) CH 15, 1-202.

وانظر أيضاً المداخل المتعددة للمؤلف نفسه في دائرة المعارف الإسلامية 2، التي تعنى بتاريخ السلاجقة. كما تجدر الإشارة إلى أعمال الدارسين الأتراك مثل İbrahim Kafesoğlu،

Sultan Melikşah devrinde büyük Selçuklu İmparatorluğu (Istanbul: O.Yalçın Matbaası, 1953), *Mehmet Altay Köymen, Büyük Selçuklu İmparatorluğu tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basimevi, 1954), Osman Turan, *Selçuklar tarihi ve Türk-İslam medeniyeti* (Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1965), and Abdülkerim Özaydin, *Sultan Muhammed, Tapar devri Selçuklu tarihi: 498-511/1105-1118* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basimevi, 1990).

لكنهم يميلون جميعاً إلى التركيز بشدة على التاريخ السياسي أو حسب المصطلح الألماني Ereignisgeschichte. وأما ما يتعلّق ببعض الإضافات الحديثة إلى التاريخ السياسي والاجتماعي لحقبة السلاجقة، فانظر:

Omid Safi. *The Politics of Knowledge in Premodern Islam: Negotiating Ideology and Religious Inquiry* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2006).

مهم في هذه الدراسة. فلما كان الحكم السياسي، ومن ثمّ إدارة العقاب، في يد الحكام السّنة، اعتمدنا أساساً على المصادر السّنيّة⁽⁸⁾.

لقد نَجَمَ عن المقاربة المتعدّدة المداخل التي اعتمدناها في هذه الدراسة تحليلٌ آتِيٌّ لتطبيق نظريّة العقاب في عهد السلاجقة لا تحليلٌ على وفق التسلسل الزمنيّ. وأمّا الجذور التاريخيّة لبعض العقوبات أو التطوّر التدريجيّ للتقاليد الفكرية بشأن الممارسات الفرديّة، فيستقطب ذلك اهتماماً أقلّ بعض الشيء. ونقترح من خلال عملنا هذا البحث في الثوابت الاجتماعية بدلاً من الاهتمام بالتغيّرات التاريخيّة⁽⁹⁾. ويتمثّل هدف هذه الدراسة أولاً في توضيح كيفيّة تفكير طوائف من المجتمع في العقاب بوصفه ظاهرة اجتماعيّة. ونحاول ثانياً أن نبيّن كيف تتربط هذه المقالات المختلفة ويؤثر بعضها في بعض، وكيف تتوافر فيها ثالثاً تطبيقات معلومة. وإذا كنّا نؤمن إيماناً قوياً بالفائدة التي يُمكن أن تحصل من مثل هذه المقاربة المتعددة الشعب المعرفية والموضوعات فإننا نعترف بأنّ أجزاء الكتاب الثلاثة تتربط على نحو غير محكم؛ إذ يُمكن فعلاً أن نُعدّ كل جزء

(8) ما من شك في أنه تجدر الإشارة إلى ردود الشيعة (التي نفترض وجود الكثير منها) على استخدام الحكام السّنة للسلطة الجزائية. ولكن للأسف يبقى هذا البحث خارج مجال الدراسة الحالية. ويبدو أن المراكز الشيعية في العراق وغرب إيران قد ازدهرت في زمن السلاجقة. ففي بعض المناسبات حاز بعض الشيعة مناصب حكومية مهمة، وفي النصف الثاني من القرن 12/6 وجدت المدارس الشيعية في الريّ وقم وكاشان وأوا ووارامين وسبزوار وبغداد. انظر ألسندرو بوساني،

(Alesandro Bausani). «Religion in Suljuq period» *CHIS*, 292-5.

ويذكر ك. إ. بوزوروث (C.E. Bosworth) أنّ "بلاد ما وراء النهر وخراسان كانتا معاقل أهل السّنة بعيداً عن تجمّعات السادة في أماكن مثل نيسابور وطوس وبيّهق، في حين توجد بعض المجموعات الشيعية القوية في شمال غرب فارس، مع وجود الزيدية في نواحي بحر قزوين والجعفرية أو الاثني عشرية المؤثرة في المراكز الحضريّة للجبال مثل الريّ وقزوين وقم وأوا وكاشان، وكان لهم مدارسهم وقيهم... أو مقابريهم في بعض هذه المراكز". دائرة المعارف الإسلاميّة 2، فصل "السلاجقة"، ب 951، VIII، (E12).

(9) أمّا ما يتعلق بالثوابت الاجتماعية عند إميل دوركايم (Emile Durkheim) في كتابه *Les règles de la méthode sociologique*, (1895)، فانظر ريموند أرون،

(Raymond Aron). *Main Currents in Sociological Thought II: Durkheim, Pareto, Weber* (1967, New York: Anchor Books 1970), 67-79, esp. 77.

دراسة مستقلة لـ "العقاب". ويبقى الأمر منوطاً بالقارئ للحكم على مدى بلوغنا المفهوم الأمثل "للتاريخ الكليّ" «*histoire totale*» بمعنى إعادة بناء أقصى ما يُمكن من وجهات النظر المعاصرة بشأن ظاهرة ثقافية واحدة⁽¹⁰⁾.

وثمة ملحوظةٌ أخرى بشأن مسألة المنهج، إذ تبيننا في هذه الدراسة التعددية المنهجية التي نَعُدُّها نقطة قوّة علم الأديان على وجه التعيين، وهو بالأساس الحقل الأكاديمي الذي تنزّل فيه هذه الدراسة. وإذا استلهم الجزء الأوّل من هذه الدراسة عمل ميشال فوكو (Michel Foucault) الموسوم بـ *Discipline and punish* (1975)، ولا سيّما تحليله لمشهد الإعدام على أساس أنه "إجراءٌ سياسيٌّ"⁽¹¹⁾، فإنّ الجزء الثاني يُعنى بإظهار نموذج تأويليٍّ رباعيّ الأبعاد لـ 'جحيم' المسلم مستلهماً في ذلك مفهوم *mysterium tremendum* المشهور لرودولف أوتو (Rudolph Otto) و"بنيوية" كلود ليفي - ستروس (Claude Lévi-Strauss)، و"هرمينوطيقا الشكّ" التي طوّرها، في ما طوّره، بول ريكور (Paul Ricoeur)، وكذلك إسهامات كلّ من ماكس فيبر (Max Weber)، وكليفورد غيرتز (Clifford Geertz) في دراسة الدين ولا سيّما ما رأياه من أنّ الأفكار الدينية بإمكانها أن تشجّع على بعض أشكال الحركة الاجتماعية؛ وهي أفكار يحددها في الوقت نفسه سياقها الاجتماعي التاريخي⁽¹²⁾. وأخيراً يجمع الجزء الثالث بين التحليل الفقهي ووجهات النظر الثقافية الأنثروبولوجية ولا سيّما مفهومًا الخزي والعار.

(10) بشأن مفهوم "التاريخ الكليّ" في دراسة الدين، انظر كريستوف أوفارث،

(Christoph Auffarth). *Irdische Wege und himmlischer Lohn: Kreuzzug, Jerusalem und Fegefeuer in religionswissenschaftlicher* (Gohingen: Vandehoeck & Ruprecht 2002), 24.

(11) ميشال فوكو،

(Michel Foucault). *Discipline and Punish* (1975, New York, Vintage Books, 1995), 23.

(12) انظر كليفورد غيرتز،

(Clifford Geertz). «Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture» in Geertz, *The Interpretation of Cultures* (1973, New York: Basic Books, 2000), 5.

السياق التاريخي

يُمكن تقسيم حقبة السلاجقة في العراق وفارس على ثلاثة أجزاء للحصول على خلاصة تاريخية: أولها حقبة الغزو (نحو ما بين عامي 426هـ/1035م و447هـ/1055م)، وثانيها حقبة التماسك وقيام الحكم المركزي (447هـ/1055م-511هـ/1118م)، وثالثها حقبة التشتت ومحلية الحكم السياسي (511هـ/1118م-590هـ/1194م)⁽¹³⁾. وبعد سنة 511هـ/1118م ادّعى أحمد سنجر بن ملك شاه الحاكم السلجوقي لخراسان لقب السلجوق الأعظم، وواصل حكم الجزء الشرقي من الإمبراطورية بثبات وحزم حتى وفاته سنة 552/1157، وهكذا يحتلّ حكمه مكانة بإزاء التراجع العام لسلاجقة المناطق الغربية.

كان السلاجقة قبيلة من "الغُرّ" أو "الأوغوز" الأتراك اعتنقت الإسلام عند استيطانها لهضبة جاكسارتس (Jaxartes) السفلى (أوزباكستان اليوم) في أواخر القرن 4هـ/10م⁽¹⁴⁾. وكانت هذه القبيلة من المرتزقة الذين يأترون بأمر السامانيين (204هـ/819م-395هـ/1005م) والغزنويين (367هـ/977م-583هـ/1187م)، وقد تحركت تدريجياً منذ سنة 426هـ/1035م نحو الجنوب إلى خراسان فغزت نيسابور سنة 429هـ/1038م وسحقت جيش السلطان الغزنوي مسعود بن محمد سنة 431هـ/1040م عند داندقان. ولما تمكنوا من شمال شرق فارس انتشر السلاجقة أكثر نحو الغرب. وبينما بقي شغري بك أحد القادة السلاجقة في الشرق تحرك شقيقه طغرل بك لغزو الريّ (433هـ/1041م-2) وأصفهان (443هـ/1051م) وأخيراً بغداد (447هـ/1055م). وتمكّن خليفنا طغرل، ألب أرسلان (حكم بين عامي 455هـ/1063م و465هـ/1072م) وملك

(13) نقتح أن تبدأ الحقبة الثالثة والأخيرة من تاريخ السلاجقة بوفاة السلطان محمد بن ملك شاه بدلاً من وفاة ملك شاه نفسه، وهو ما يُوافق ما يفترضه مارشال هودجسون

(Marshall Hodgson) في كتابه *Venture*, II, 12, 21, 53

(14) كليفورد إ. بوزورث،

(C.E. Bosworth). *The Ghaznavids: Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran 994-1040* (Edinburgh; Edinburgh University Press, 1963), 220.

وانظر المرجع نفسه ص 205-66، للاطلاع على نظرة عامة بشأن تاريخ السلاجقة المبكر.

شاه (حكم بين عامي 465هـ/1072م و485هـ/1092م) بدعم من مهارة فائقة عُرف بها الوزير نظام الملك من السيطرة على العراق وفارس من خلال عاصمتها أصفهان، في حين تحركت مجموعات من القبائل السلجوقية المتحدة إلى سوريا والأناضول (معركة ملاذكرد سنة 463هـ/1071م). وخلال حكم ملك شاه عوضت فكرة الملكية شبه المقدسة الإيرانية تدريجياً المفهوم القبلي السلجوقي في الحكم (*primus inter pares*) الذي يعني حرفياً الأول قبل أقرانه، ويمنح هذا التقليد الإيراني، الذي تُمثله النخبة الإدارية الفارسية، للإمبراطورية المَلِك سلطة مطلقة ويجعل منصبه وراثياً. وسرعان ما أثارت فكرة توارث منصب الملك هذه استياء الأكاابر من الأسرة السلجوقية. وكان على ملك شاه سنة 466هـ/1074م أن يقمع ثورة عمّه قاورد حاكم كرمان. وكان قاورد يرى أنّ انتماءه إلى أكاابر الأسرة السلجوقية يجعله جديراً بلقب السلجوق الأعظم. وعلى النحو نفسه تمرّد تكش شقيق ملك شاه سنة 477هـ/1084م في خراسان، لكنه هُزم وسُجن سجناً مؤبداً.

وبعد وفاة ملك شاه ووزيره نظام الملك في السنة نفسها أصبحت علامات الانحلال الأولى جليّة؛ إذ تنازع أبناء ملك شاه الثلاثة بركيارق (488هـ/1095م-498هـ/1105م) ومحمّد (498هـ/1105م-511هـ/1118م) وسنجر (511هـ/1118م-552هـ/1157م) على عرش العراق و"اتخذت الإمبراطورية تدريجياً مظهر إمارات متحدة تملك كلّ منها استقلالها الذاتي"⁽¹⁵⁾. وكان محمد ابن ملك شاه آخر الحكام السلاجقة الذين مارسوا سلطتهم بلا منازع في العراق وغربي فارس، وبعد وفاته خسر معظم الأمراء السلاجقة سلطتهم الفعلية لمصلحة الحكام العسكريين المحليين.

وبعد وفاة محمد حصل شقيقه سنجر، الذي كان حاكماً لخراسان منذ سنة 490هـ/1197م، على لقب السلجوق الأعظم ودافع عن لقبه في معركة ضدّ محمود بن محمد (513هـ/1119م)، ثمّ واصل حكم خراسان باستقرار نسبي بعد أن أخضع الملوك الغزنويين بأفغانستان والقراخانيين ببلاد ما وراء النهر والخوارزميين بالمنطقة السفلى لنهر جيحون، وشيئاً فشيئاً حوّل سنجر مدار اهتمامه

(15) دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل 'بركيارق' E12, s.v. 1052، ك. كاهن (C. Cahen).

إلى الشرق ناقلاً عاصمته إلى مرو من أجل صد تهديد المجموعات البدوية المتسرّبة إلى بلاد ما وراء النهر وخراسان. ولكن في سنة 536هـ/1141م كان عليه أن يتنازل عن بلاد ما وراء النهر عندما هُزِمَ جيشُهُ في سَهَبِ قَطْوَانَ على يد تحالف قراختاي لقبائل آسيا الوسطى⁽¹⁶⁾. وأخيراً تدهورت الأمور سنة 548هـ/1153م عندما انتفضت قبائل العُزْزْ لمنطقة نهر جيحون العُليا، وهي مجموعة من القبائل البدوية الخاضعة لحكم سنجر، متمردة على الضرائب القاسية المفروضة عليهم. وبعد انتصارهم على جيش سنجر نجحوا في القبض على السلجوق الأعظم. فعاش سنجر ثلاث سنوات من الأسر المذل، وتحذّث المؤرّخون عن تضرّره جوعاً وهو في قفص. وبعد نجاحه في الفرار وعودته إلى عاصمته المدمرة مرو بزمن قليل مات سنة 552هـ/1157م. ومعه انتهت سلطة السلاجقة في شمال شرق فارس.

وأما في الغرب فكانت بنية الدولة قد دبّ فيها الانحلال منذ زمن أسبق. إذ بعد وفاة السلطان محمّد سنة 511هـ/1118م لم يكن عدد المتنافسين على الحكم أقل من خمسة من أبنائه، وكلّهم كان يتمتّع ببعض درجات النفوذ في عدة أجزاء من المنطقة، ولكنهم كانوا غالباً تحت سيطرة عدد من العسكريين الأتراك الذين يُعرفون بـ "العَرّابين" أو الأتابكيين (atabegs) بالتركية (ata: "الأب"، beg: "السيد"). وكان باستطاعة محمود بن محمد التّمّتع بلقب السلطان حتى وفاته سنة 525هـ/1131م. وقد خلفه، ولكن بعد مدّة فاصلة من الحرب بين الإخوة، ابنه مسعود (حكم بين عاميّ 529هـ/1134م و547هـ/1152م)، غير أنّ سلطة مسعود الفعلية كانت محدودة في وسط العراق ومنطقة الجبال ويدخل في ذلك أصفهان وهمدان. فأصبحت الإقطاعات شخصيّة ووراثيّة⁽¹⁷⁾ وأصبح حكام المدن

(16) بوزورث،

(Bosworth). «The Political and Dynastic History of the Iranian World», 149.

(17) كلود كاهن،

(Claude Cahen), «L'évolution de l'iqṭā du IXe au XIIIe siècle: Contribution à une histoire comparée des sociétés médiévales» *Annales: Economies, Sociétés, Civilisations* 8 (1953), 42-4.

وقارن بالتقويم المختلف بعض الاختلاف عند ديفيد مورغان،

(David Morgan). *Medieval Persia 1040-1797* (London: Longman, 1988), 38.

في الإمبراطورية، مثل الحاكم العسكريّ القويّ (الشحنة) بالريّ وهو الأمير عباس (ت 1146/541)، يتحدون شيئاً فشيئاً الحكم المطلق للسلطان السلجوقي الذي انتهى به الأمر إلى أن يصبح أحد الحكام المحليين الذين يملكون طموح النفوذ.

وكان الخليفة العباسي في بغداد من هؤلاء الحكام المحليين. وبحلول حقبة حكم المسترشد (بين عاميّ 512هـ/1118م و529هـ/1135م) كانت الخلافة قد استعادت قدراً من الثقة بالنفس والقوة العسكرية⁽¹⁸⁾. وقد جازف المسترشد بخوض غمار حرب ضدّ السلطان السلجوقي مسعود في فارس. وبانهزامة قرب همذان سنة 529هـ/1155م قُتل المسترشد على يد أحد الحشّاشين الباطنيّين على ما يزعم أو ربما كان ذلك بإيعاز من السلطان السلجوقي. وعلى الرغم من ذلك كان المسترشد قد أسس لسابقة؛ إذ أصبح للخليفة مرة أخرى دور في النموذج المعقّد للحكم بالعراق. فبعد وفاة السلطان مسعود سنة 547هـ/1152م طرّد المكتفي (حكم بين عاميّ 530هـ/1136م و555هـ/1160م)، وهو خليفة المسترشد، الحاكم العسكريّ (الشحنة) السلجوقي من بغداد. فأنشئت دولة خلافة صغيرة، وبعد بضعة أعوام كانت للخلافة العباسية نهضة لم تعمر طويلاً في عهد الناصر لدين الله (حكم بين عاميّ 575هـ/1180م و622هـ/1225م) الذي كان غريب الأطوار.

وبوفاة السلطان مسعود سنة 547هـ/1152م شهدت ثروات الأسرة السلجوقية تراجعاً حاداً، حسب ما يرويه المؤرّخ ابن الأثير⁽¹⁹⁾. وقُتل آخر سلطان سلجوقي وهو طغرل الثالث بن أرسلان الذي كان زمناً ما يسيطر على منطقة الجبال في معركة مع خوارزم شاه تكش سنة 590هـ/1194م. وفي غضون القرن 6/12 أنشأ القادة الأتراك الكبار سلالة حكمهم بوصفهم أتابكيّين (atabegs) وأتباعاً شخصيين للسلطان السلجوقي، وفي بعض الأحيان بوصفهم حكاماً مستقلين. وتعدّ إمارة زنكي (ت. 541هـ/1146م) بالموصل من أشهر هذه

(18) بشأن الصراع بين السلطان والخليفة في حقبة السلاجقة، انظر جورج مقدسي، «Les rapports entre calife et sultan à l'époque saljuqide»، *IJMES* 6 (1975) 228-36.

(19) عز الدين أبو الحسن علي بن أبي الكرم ابن الأثير، الكامل في التاريخ (بيروت: دار الكتاب العربي، 1997/1417)، ج IX، ص 186.

الممالك. كما نشأت الممالك الأخرى في أذربيجان وخوزستان وفارس. وأخفقت أخيراً محاولات السلاجقة المبتكرة في تأسيس إمبراطورية ذات حكم مركزي، ولكنهم نجحوا على الرغم من ذلك في تأسيس هيكل مؤسسات اجتماعية استمر وجودها في حقبة الحكم العسكري المحلي ثم إلى زمن بعيد إثر ذلك.

الظروف العامة للعقاب في زمن السلاجقة

كيف أثرت التطورات السياسية التي صُوِّرت في هذه المسوِّدة التاريخية الموجزة في إدارة العدل والعقاب؟ لقد تميّزت حقبة السلاجقة في جزئها الثاني كما بيّنا بظهور "سلسلة متقلّبة من الحكومات العسكرية المحضّة"⁽²⁰⁾. وكان الخليفة قد تحوّل من قائد الخلافة الإسلامية عموماً إلى مجرد واحد من الحكام المحليين. وأصبحت وظيفة الدّولة تتمثل أساساً في جمع الضرائب والدفاع العسكري ضدّ القوات الخارجية. أمّا ما يتعلّق بإدارة العدل فيبدو أنّ الحكّام المحليين الذين يُقبض عليهم باستمرار في حروب صغيرة كانوا يُمثّلون ملاذاً أخيراً فحسب. وتدفع مقتضيات مصالح الدولة الحكام إلى استعراض القوة، وأمّا ما عدا ذلك فيترك الأعيان وعلماء الدّين بالمدينة لتدبير شؤونهم بشيء من الحرية. ولكنّ هذه الحرية كانت على حساب الطبقة العسكرية الحاكمة⁽²¹⁾. وأمّا ما يتعلّق بمحاكمة الجرائم وإدارة العقوبات فيمكن أن نعدّ الحكم العسكري سبباً دائماً في عدم الأمن القانوني. وتعدّ الطقوس التأديبية العلنية التي لا نعرف منوالها عادة والمبالغ في عنفها، وهو ما تؤكده المصادر (يُنظر الجزء الأوّل من هذه الدراسة)، مظهراً ثابتاً في حياة الرجال والنساء العاديين. وربّما لا يهدد عقاب الدولة بقاء الكيان المادي للمجتمع الحضريّ برّمته؛ ذلك أن عقاب الدولة قد يكون ضرباً من الخيال أكثر منه حقيقة عند أغلب الناس الذين لا يشاركون الطبقات الحاكمة في مكائدها. ولكن قد يُسهم العقاب، كما تبين هذه الدراسة،

(Hodgson). *Venture*, II, 53.

(20) هودجسون،

(21) وسمى مارشال هودجسون تفريق السلطات هذا بـ "نظام الأعيان-الأمير" في حقبة

الإسلام الوسيط. انظر مؤلفه، *Venture*, II, 65, 68

باعتبار صفته العلنية البارزة، في إيجاد شعور عام لدى الناس بعدم استقرار الحياة وانعدام الأمن فيها.

وتعزّز هذا الشعور بعدد من عوامل غياب الطمأنينة الإضافية. أولها أنه لما بلغ توسع السلاجقة ذروته أصبحت مجموعات "الغزّ" القبليّة التي تجول في أرجاء المنطقة خطراً متزايداً على الأمن العام. وتفاقت المشكلة باستمرار تدفق القبائل التركيّة من آسيا الوسطى، بل هدّدت هذه العناصر الصعبة المراس أمن الطرق والقرى الصغيرة، كما تشير إلى ذلك الإنذارات المتعاقبة للحاكم المحلي "بحماية أمن الطرق" في بعض وثائق تقليد المناصب في حكم السلاجقة⁽²²⁾. والعامل الثاني أنّ طبيعة الحكم السياسي المتميزة بتغيّر الأحلاف بين الحكام المحليين وتعدّد تقاسم الأقاليم، جعلت محاكمة الجرائم صعبة، إذ تزايدت الجريمة المنظمة في المدن ولا سيّما في النصف الأخير من عهد السلاجقة، بل مثلت عصابات الميليشيات الحضريّة الموسومة "بالعيّارين" تحدياً كبيراً للدولة⁽²³⁾. والعامل الثالث أنّ العصر السلجوقي كان زمناً للنزاع الديني والاضطهاد، ويتضح ذلك جلياً في الإسماعيليين التّزاريين المعروفين بالحشاشين في الأخبار لدى الغربيين. فبعد الاستيلاء على قلعة ألموت في الجبال الديلمية شمال بحر قزوين سنة 483هـ/ 1090م قاد الإسماعيليّون في فارس والعراق تمرّداً على الحكام السنيين السلاجقة. وكانت طريقتهم في التحرك تقوم على جعل الأفراد من ذوي السلطة، ومنهم الأمراء وأعوان الدولة بل السلطان نفسه، هدفاً لهم وغاية. ولكن كان الخوف من الإسماعيليين أو الباطنيين كما يلقبون عادة لا يجد صداه لدى الطبقة السلجوقية الحاكمة فقط بل لدى معظم الرعيّة

(22) مؤيد الدولة منتجب الدين بديع الجويني، عتبة الكتبة (طهران: شركتي سهامى-ي شاب، 1329 س هـ (1950))، ص 19، 25، 28، 42، 79، محمد بن عبد الخالق الميهاني، دستوري دبيري (أنقرة: ترك تريبه كرومي باسميقي، 1962)، ص 113-14. وكلّ الترجمات من عندنا (لانغ) إلا ما أشرنا إليه في موضعه.

(23) انظر أبا الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك (بيروت: دار الكتب العلمية، 1992/1412)، ج XVII، ص 31، 310، 324، 327؛ ابن الأثير، الكامل، ج IX، ص 96، 128.

أيضاً. وهذا ما يبدو في أقلّ تقدير من خلال السجلات التي تروي ضخامة الهلع الذي بلغ أوجه في نهاية القرن خلال المراسم العامة التي يعلن فيها الحكم على الإسماعيليين في أصفهان ويُنفَّذ على الملاّ أو التي تروي حوادث التشهير العلني المذلّ بالقادة الإسماعيليين التي كان الناس يحضرونها بالآلاف حسب ما يروي⁽²⁴⁾.

إنّ فرض نظام الحكم السلجوقيّ للعقوبات على المجرمين والباطنيين وجميع أصناف المدنيين قد عزّز الشعور العامّ بعدم الأمن وأذكاه. فإذا كانت العقوبة الرادعة قادرةً فعلاً على أن تطمئن سواد الناس بأن لا جريمة تفلت من العقاب، فإنّ الهدف الحقيقيّ للعقاب يتمثل أولاً وأساساً في إظهار القوّة المطلقة للحاكم؛ إذ تُعدّ العقوبات العلنية طقوساً سياسيةً. فعلى وفق نظرية الملكية الإيرانية تقع حماية المملكة على عاتق الأمير وجوباً. لذلك يُمكن أن تُعدّ أية جريمة خيانةً عظيمةً وانتهاكاً لحقّ السلطان وسيادته. وهكذا، تُوفّر العقوبة العلنية فرصةً للثأر من هذا الانتهاك من أجل "جعل الجميع على علمٍ بالسلطة المطلقة للملك من خلال جسد المجرم"⁽²⁵⁾، ومن ثمّ تنكشف للعامة حقيقة شرعية الحاكم. فبعد انتقال السلطة الملكية من الخليفة، وهو ما أشار إليه روي متّحدة (Mottahedeh Roy)، أصبح الحكام المؤقتون في الإسلام يعيشون تحت ضغط متزايد لتأكيد أحقيّتهم بالسلطة أمام أنفسهم وأمام الرعيّة أيضاً⁽²⁶⁾، وقد ساعدتهم مشاهد العقاب كثيراً على تحقيق هذه الغاية. وهو ما انتهى إليه فوكو

(24) ابن الأثير، الكامل، ج VIII، ص 544، 597؛ محمد بن علي بن سليمان الراوندي، راحة الصدور وآيات السرور (لندن: لوزاك، 1921)، ص 160، غياث الدين بن همام الدين خواندمير، حبيب السير في أخبار أفراد البشر [طهران]: كتاب فروشي-ي خيام، 1362/1983]، ج 1، ص 377. انظر أيضاً هودجسون،

(Hodgson). *The Order of the Assassin: The Struggle of the Early Nizārī Ismāʿīlīs Against the Islamic World* (the Hague: Mouton, 1955) 95-6.

(25) فوكو (Foucault)، *Discipline and Punish*، 49 وقران بالمرجع نفسه، ص 44.

(26) روي متّحدة،

(Roy Mottahedeh). «Some Attitude Towards Monarchy and Absolutism in the Eastern Islamic World of the Eleventh and Twelfth Centuries AD»، in Joel L. Kraemer and Ilai Alon (eds.), *Religion and Government in the World of Islam* (Tel Aviv: Tel Aviv University Publishing, 1983), 90.

(Foucault) عند تحليله للإدارة الجزائية لنظام القضاء الفرنسي القديم قائلاً: "لم يُسهم الإعدام العلني في إعادة ترسيخ العدل، وإنما أعاد تنشيط السّلطة"⁽²⁷⁾.

ولكنّ الدور الذي يؤدّيه المشاهدون لإعادة تشريع القوة هذه يكتنفه بعض الغموض (وهو ما أشار إليه فوكو أيضاً). فمن ناحية أولى كان المشاهدون شهوداً سلبيين قد "صدمهم الرعب [hishmati sakht-i buzurg biyuftad]" أمام مشهد الإعدام وغيره من العقوبات⁽²⁸⁾؛ فضلاً عن أن المشاهدين من ناحية أخرى لا يمثل حضورهم بأعداد كبيرة مجرد "خدمة للمشقة" التي ينصّبها السلطان لإجراء مراسم العقاب، وإنما أصبحوا أحياناً زيادةً على ما تقدّم مشاركين فاعلين؛ إذ يشتم الناس المذنب ويصفعونه بل يهاجمونه أيضاً خلال التشهير المذلّ به داخل المدينة⁽²⁹⁾. ففي مراسم الاحتفال بالعقاب العلني كانت الحشود الغاضبة تُمثل بالجنث أحياناً⁽³⁰⁾. ولكنّ هذا الدور الفعّال للمشاهدين يحمل في طيّاته بذور المقاومة؛ إذ إنّ رفض بعضهم حضور العقوبات العلنية أو حتى متابعتها قد يشير إلى بعض الامتعااض من الحكومة⁽³¹⁾. ولا يسجّل التاريخ إلّا لماماً تلك

(27) فوكو، (Foucault). *Discipline and Punish*, 49

(28) يصور أبو الفضل محمد بن الحسين البيهقي في كتابه تاريخ بيهق (طهران: دانشقاهي طهران، 1332/1953)، وقع الإعدام الجماعي على عامّة الناس خلال حكم الغزنويين. انظر لغة نامة، فصل "حشمة" (hishmat) وقارن بأبي بكر محمد بن جعفر النرخي، تاريخ بخارى (طهران: طوس، 1363 (1984)، 76: إذ يقول "فامر بصلب الاثنين فأصيب الناس بالرعب ثانية".

(29) انظر إعدام كل من ابن العظاش (ابن الأثير، الكامل، ج VIII، ص 544) وابن المسلمة (ابن الجوزي، المنتظم، ج XVI، ص 37-8) وسيف الدين سوري (منهاج سراج الجوزجاني، طبقات ناصري، ترجمة هـ. ج. رافرتي (Raverty) (1881)، وأعيد طبعه بأوسنابروك، مكتبة فراج، 1991)، ص 441-5)، وناقشنا في هذه الدراسة حالات أخرى، قارن خاصة بالصفحات 141-143، 150، 288-289.

(30) ابن الجوزي، المنتظم، ج XVII، ص 307 (جامع الضرائب ابن الهاروني في سنة 530/1135)، المصدر نفسه، ج XVII، ص 328 (شحنة بغداد بسبب قتله صبيّاً صغيراً).

(31) هذا ما أشار إليه فوكو (Foucault) أيضاً في كتابه *Discipline and Punish*، ص 3-61. يُمكن أن تعبّر ردود فعل عامة الناس ذات الطابع الثأري إزاء جنث أعوان الدولة عن غضبهم على السلطة فيُعبر عن ذلك من خلال التنكيل بالموظفين السّامين بوصفهم بديلاً من السلطة، انظر حالة الوزير الدرزي التي ناقشناها في هذا الكتاب، ص 118-119.

الاعتراضات الشعبية على العقاب المبالغ فيه⁽³²⁾. ولكن قد يشير هذا إلى انحياز المؤرخين إلى السلطات السياسية أكثر مما يُظهِر قبول الناس دائماً للطقوس المبالغ فيها للعقاب العلني. فإذا قبلوا ذلك فمن المحتمل جداً أنهم أقدموا عليه خوفاً من العقاب؛ ففي بغداد في القرن 12/6 ردّت السلطات على ثورات العامة المتقطّعة بإحراق أحيائهم السكنية بلا رحمة ولا شفقة⁽³³⁾.

وتوجد مواقع أخرى يُمكن أن تُعبّر فيها الرعيّة السلجوقية عن امتعاضها من الطبيعة القمعية للنظام السياسي. ويوفّر تصوير العقاب في العالم الآخر على سبيل المثال طريقة للتفكير في العقاب في هذا العالم بل لانتقاده أيضاً. ويعكس تصوير العقاب الأخرى بطرائق متعددة العدل الجزائي على نحو ما يقيمه الحكام في الدنيا، وهو بذلك يحمل رسالة بشأن استخدام القوة القاهرة في هذا العالم. أما الموقع الآخر فتوفّره مقالات الفقهاء. إذ حاول الفقهاء، مثلما تبيّنه هذه الدراسة، إيجاد مجال من الحرية الفردية إزاء العقاب التعسفي. وهو ما لم ينجزوه على نحو

(32) الحالة المشهورة هي حالة الوزير حسنك في عهد دولة غزنة. انظر البيهقي، تاريخ بيهق، ص166. وأما بشأن الحالة التي رفض فيها الحاضرون المشاركة في رجم الزاني، فانظر ناظر الدين بن محمد ابن بيبي، سلجوق نامة (ترجمة هيربرت. ف. دودا، كوبنهاغن: مونكسغارد، [1959])، ص 204-5. ولكن بصفة عامة لم يُعرف إلا القليل عن ردّ فعل المشاهدين إزاء العقوبات العلنية في زمن السلاجقة. كما كتب روبرت برونشفيك (Brunschvig) عن تونس خلال القرن 19 قائلاً: "تودّ الجماهير حضور الإعدام العلني لتجيب بلفظة "السماح" عندما يطلب المذنب الصفح، ويسبق لحظة الحسم ويلبها صمت عميق، ويرمي الناس عادة منفذ العقوبة بالحجارة ويحاولون خطف أجزاء من ثوب المعتذب رمزا لحسن الحظ". انظر برونشفيك،

(Brunschvig). «Justice religieuse et justice laïque dans la Tunisie des Deys et des Beys jusqu'au milieu du XIXe siècle», *SI23* (1965), 64.

وأما دراسة ردّ فعل العامة إزاء العقاب العلني في أوروبا خلال القرون الوسطى وخلال العصور الحديثة فيمكن الاعتماد فيها على كمّ وافر من وثائق المحاكم والروايات التاريخية. انظر بيتر سبيرنبرغ،

(Pieter Spierenburg). *The Spectacle of Suffering. Executions and the evolution of repression: From a Preindustrial Metropolis to the European Experience* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), 81-109.

(33) ابن الأثير، الكامل، ج VIII، ص 633، ابن الجوزي، المنتظم، ج XVIII، ص 296.

كاف بطرحهم على بساط القوّة الفعلية للحكام، وهي معركة كانوا قد خسروها تقريباً في زمن السلاجقة. بل ألحوا أكثر على مفهوم حرمة المجال الخاص وحرمة جسد الإنسان عموماً.

هذه هي إذن وجهات النظر الثلاث بشأن العقاب التي تحاول هذه الدراسة النظر فيها بمزيد من التفصيل: فأولها استخدام العقاب سياسياً سبيلاً لإظهار قوة السلطان ومن يمثله (القسم I)، وثانيها العقاب الأخروي بوصفه انعكاساً للعقاب في هذه الدنيا (القسم II)، وثالثها الخطاب الفقهي بشأن العقاب (القسم III). وأما حجّتنا الأساسية فتتمثل في أنّ علماء الأخريات ورجال الفقه قد تمكنوا بمهارة من حشد مصادر الثقافة الإسلامية لخلق فضاء من الحرية الفردية في ظل نظام سياسي معسّكر كأشدّ ما يكون و غير مستقر البتّة. وفي مثل هذا الفضاء من حرية الفكر يُمكن أن تزدهر رؤى متميزة للعدل و للحكم العادل. وفي ختام هذه المقدمة سنحاول باقتضاب مناقشة المصادر المعتمدة في كل قسم من هذه الدراسة. وسنحاول وسعنا اختصار المسائل الأساسية التي أُثيرت وبعض الاستنتاجات التي توصلنا إليها في كل فصل من الفصول.

القسم الأول: سياسات العقاب

حُصّص القسم الأول من هذه الدراسة لتنفيذ العقوبة في عهد السلاجقة والخطاب الذي اعتمده مؤسسة الحكم السلجوقية لتسوية العقاب القمعي لنفسها وللعامّة أيضاً. وناقش في الفصل الأول ميادين العقاب ومؤسساته، ونقف في الفصل الثاني على أنواع العقوبات مثل الإعدام والعقوبات الجسدية والتشهير والنفي والحبس. ولم تكن المراجعة المنهجية لتنفيذ العقوبة في إسلام القرون الوسطى، في حدود اطلاعنا، متوافرة في الدراسات النقدية⁽³⁴⁾. لذلك قام معظم

(34) يبدو أن أقرب من فصح المجال لهذه النظرة هو بارتولد سبولر في مؤلفه:

(Berthold Spuler). *Iran in frühislamischer Zeit*, (Wiesbaden: Franz Steiner, 1952), 371-7.

لكنّ سبولر لم يقدم تقريباً أي سياق تاريخي أو اجتماعي لحالات العقاب هذه التي =

هذا العمل على توضيح علم مصطلحات العقاب وعلم رموزه. وقد اعتمدنا في هذا المجهود أساساً على تأريخ السلاجقة الرسمي. وأما السؤال الشائك: هل كانت الروايات التاريخية تدافع عن برنامجها المعياري فلا يُمكن لذلك عدّها مُحيلةً على "واقع" تاريخي، فإنه يظلّ محل اهتمامنا بعض الشيء في هذا المستوى. وكانت ماريلين والدمان (Marylin Waldman) قد انتقدت الثقافة التقليدية في تاريخ الإسلام لاعتمادها على الروايات التاريخية وكأنها "ليست سوى مناجم من المعلومات الواقعية التي تفتقر إلى البنية والتي لا تقبل التأويل"⁽³⁵⁾، بدلاً من الاعتراف بأنّ الكتابة التاريخية فعل تأويلي مطبوع بأسس أيديولوجية قوية. وإذا كنّا نفترض قدرًا من نزاهة المؤرّخين وإمكان الاعتماد عليهم فعلاً، فإننا نودّ أن نقدم اعتبارين اثنين للإجابة عن تهمة والدمان. أولهما أنّنا نعتقد جازمين أنّ البحث عن الواقعية يحول دون الاهتمام بالمسائل التأويلية. وقد دققنا النظر في السياق السياسي والاجتماعي الذي كتب فيه المؤرّخون كلما بدا لنا ذلك ممكناً ومرغوباً فيه، وحاولنا أن نوضح بعض الأهداف الوعظية والأيديولوجية التي يُمكن أن يكون المؤرّخون قد سعوا إلى تحقيقها⁽³⁶⁾. وثانيهما

= اختارها عشوائياً من خمسمئة عام من الكتابات التاريخية. ويقتنع سبولر عموماً بتعليقات تهكمية بشأن فظاظة "الشرقين" (Morgenländer) في المسائل الجزائية. وتعدّ موسوعة العذاب (بيروت: الدار العربية للموسوعات، 1980) لعبود الشالجي موسوعة مهمة في الممارسات الجزائية في إسلام ما قبل العصر الحديث، ولكنها تعدّ أقل شمولاً في ما يتعلّق بحقبة السلاجقة.
(35) ماريلين روبنسن والدمان،

(Marylin Robinson Waldmann). *Toward a Theory of Historical Narrative: A Case Study in Perso-Islamicate Historiography* (Columbus: Ohio State University Press, 1980).

(36) انظر الأمثلة الواردة عند جولي سكوت ميسي،

(Julie Scott Meisami). «Exemplary Lives, Exemplary Deaths: the Execution of Hasanak», in Concepción Vázquez de Benito and Miguel Angel Manzano Rodriguez (eds.), *Actas, XVI Congreso UEAI* (Salamanca: Agencia Española de Cooperación Internacional, 1995), 357-64; Bert Fragner, «Wem gehört die Stadt? Raumkonzepte in einer Chronik der Seldschukenzeit», in Roxane Haag-Higuchi and Christian Szyska (eds.), *Erzählter Raum in Literaturen der islamischen Welt* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2001), 95-108.

أنا عندما نقارن روايات تاريخية مختلفة فإنّ بعض النماذج من الممارسات تطفو على السطح؛ وهي في تقديرنا نماذج لا يُحتملُ أن تكون نتيجةً لاختلاقٍ مُتعمّدٍ، وحتى إذا لم تتمكن دائماً من معرفة التفاصيل الواقعية للأحداث التاريخية بكل يقين فإنّ هذه النماذج من الممارسات يُمكن الاطمئنان إليها على أساس أنها تحيل على فعل تاريخي حقيقيّ، وهذه الدراسة إنما تهتم أساساً بأنواع التحركات الاجتماعية لا بمسألة واقعية أحداث تاريخية مخصوصة⁽³⁷⁾.

والآلاف للنظر أن تُستحصَرَ كل أنواع العقوبات المتعلقة بكلّ طوائف الناس بتكرار شديد في التاريخ الرسمي للعهد السلجوقي. والعقوبات تُعدّ حقاً جزءاً من مخزون المؤرخين، ويُمكن أن نُعدّ الواعظ والفقير والمؤرّخ الحنبلي ابن الجوزي (ت/597، 1200) أنموذجاً⁽³⁸⁾. وهو يمثّل على حدّ عبارة روزنتال (Rosenthal) "المستوى الأدنى الذي انحدر إليه التأريخ للأحداث الإسلامية بأهمّ ممثليه"⁽³⁹⁾. ويذهب روزنتال إلى أنّ أحد أسباب ذلك يعود إلى أنّ ابن الجوزي خصّص فضاءً كبيراً "لأحداث تافهة مثل الظواهر الطبيعية الخارقة للعادة"⁽⁴⁰⁾. وقد كان ابن الجوزي فعلاً يركز على الأحداث المحلية في بغداد ويتعامل مع التاريخ الكوني

(37) نتفق عموماً مع تشيس روبنسن (Chase Robinson) في أنه ينبغي لعلماء الغرب الابتعاد عن كل من "الاستهجان المفرط... والاستحسان من غير تمحيص" لأعمال المؤرخين المسلمين. انظر تشيس ف. روبنسن،

(Chase F. Robinson). *Islamic Historiography* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 143.

وبشأن مسألة موقف المؤرخين الإسلاميين من الحقيقة، انظر المرجع نفسه، ص 143-55.

(38) للوقوف على سيرة ابن الجوزي، انظر ليدر،

(Leder). *Ibn al-Gauzi und seine Kompilation wider die Leidenschaft: der Traditionist in gelehrter Überlieferung und originärer Lehre*.

(بيروت: فرانز ستاينر، 1984) ولاسيّما ص 13-42. أما بشأن ابن الجوزي مؤرخاً، فانظر فرانز روزنتال،

(Franz Rosenthal). *A History of Muslim Historiography* (1952, Leiden: Brill, 1968), 143-4. Cahen, «The Historiography of the Seljuq Period, 62-3».

(39) روزنتال، (Rosenthal). *A History of Muslim Historiography*, 143.

وقارن بكاهن، (Cahen). «The Historiography of the seljuq period», 62-3.

(40) روزنتال، (Rosenthal). *A History of Muslim Historiography*, 144.

بطريقة سطحية وباقتضاب، ولكن اهتمامه "بالظواهر الخارقة للعادة" قد يفسر انشغاله بمسألة العقاب وهو ما يُمكن أن يبرهن على أهميته في تحقيق أهداف هذه الدراسة. ويُعنى تاريخ ابن الجوزي في أقسامه التاريخية (لا في أقسامه التشخيصية) بثلاثة أصناف من المواد الإخبارية القصيرة الجديرة بالاهتمام، هي: (1) الأقدار المتقلبة للأرستقراطية العسكرية الحاكمة، أي تلك المعارك والعلاقات الدبلوماسية القائمة بين الأمراء السلاجقة، وكذلك تلك التي تشمل الخليفة وغيرهم من الحكام المحليين في ذلك الوقت، وهنا تطالعنا الكثير من الإشارات إلى أفراد من الفئات الحاكمة يتعرّضون للعقاب مثل الوزراء الذين وقعوا في المعاصي والأمراء الخونة والقادة العسكريين الطغاة (الشحنة)، و(2) الأحداث الخاصة بالنخبة المدنية ببغداد التي يُعدّ ابن الجوزي واحداً منها، إذ يُسخرُ حيناً مهماً لاحتفالات تولية أقرانه العلماء المناصب (الخَلْع)، ولتعيين مديري المدرسة النظامية والمدرّسين، والوزراء والقضاة والحجّاب والمحتسبين أيضاً، وقد نعثر في هذا الصنف الثاني على حالات من العقاب تطول العلماء أو غيرهم من الأعوان، و(3) أحداث متفرقة نحو غلاء الأسعار وانكماشها، وسنّ الضرائب وإلغائها، والظواهر الطبيعية العجيبة، والحرائق، والمجاعات، والأوبئة، والطرائف مثل وضع الديكة للبيض. وفي هذا الصنف الأخير يذكر ابن الجوزي الجرائم والعقوبات المتعلقة بطبقات المجتمع الواطئة (العامة). وما من شك في الورع الذي يطبع نظرة ابن الجوزي إلى الحياة، وهو ما يجب أن يُراعى في أيّ تأويل لأعماله⁽⁴¹⁾.

لقد ذكرت الروايات التاريخية العربية الأخرى العقوبات على نحوٍ متكرّرٍ أيضاً، ولكنها كانت إجمالاً أقلّ اهتماماً بتفاصيل إقامة المقاضاة الجزائية⁽⁴²⁾. وأما ما يتعلّق بتاريخ السلاجقة الذي أُلّف في فارس فيطالعنا كتاب راحة الصدور

(41) انظر تحليلنا لمقتطف من مؤلف ابن الجوزي، المنتظم، ج XVIII، ص 310، في الصفحة 247.

(42) اعتمدنا كثيراً، فضلاً عن ابن الجوزي، على تواريخ الحسيني (عاش بين 575/1180 - 620/1225) وابن الأثير (ت. 630/1233) والبنداري (ت. 643/1245-6).

للالراوندي (كتب في بداية القرن 13 / 7)⁽⁴³⁾. وكان الراوندي يميل إلى جعل الشواهد الأدبية تتخلل كتاباته التاريخية ولاسيما القصائد والأقوال المأثورة، وهذا جعل عمله قريباً من أن يكون جنساً أدبياً وعظيماً يُسمّى مرايا الأمراء. فالراوندي على سبيل المثال يعلّق على ثورة علي الشجري، وهو المقرّب من السلطان سنجر حاكم بلخ، وعلى إعدامه باستحضار مثل عربيّ يؤنّب به بقسوة الشجري على تمرّده: "الجهل يُزلّ القَدَم، والبُعْيُ يُزيل النِّعم". ثمّ شرع يستشهد بقصيدة من مؤلّف الفردوسي الشاه نامه يقارن فيها الحاكم بالشمس في الأفق؛ فهي يُمكن أن تَحِرَّز مثل السيف ولكنها حانية على بني البشر (*bi- yak dast shamshir u- yak das tmahr*)⁽⁴⁴⁾. وكان لعناية الراوندي بهذا الحدث هدفان

(43) يعتمد تاريخ الراوندي أساساً، ما عدا الجزء الأخير، على سلجوق نامه لظهير الدين النيسابوريّ الذي كتب في نحو سنة 1190/585، طهران: شبخانة-بي خاور، 1332/ [1953-4]. انظر كاهن،

(Cahen). «The Historiography of the Seljuq Period, 73»

على الرغم من أنّ التماثل بين النص الذي طبعه إسماعيلي أفشار وما جاء في مؤلّف سلجوق نامه للنيسابوريّ قد غُورِضَ. انظر مقدمة ك. إ. بوزورث (C.E. Bosworth) لترجمة ك. أ. لوثر (K.A. Luther) للفتوح الخاصة بالسلاجقة في كتاب فضل الله رشيد الدين الطيب، جامع التواريخ (ريتشموند: كروزن للنشر، 2001)، ج VIII-X. وكان أ. هـ. مورتون (A.H. Morton) قد نشر أخيراً مخطوطاً وحيداً في مكتبة الجمعية الملكية الآسيوية

Royal Asiatic Society (London: E.J.W. Cibb Memorial Trust, 2004)

وذهب إلى أنه يمثل النص الأصلي للنيسابوريّ. وبالنظر إلى التواريخ الفارسية يجب أيضاً ذكر عدد من التواريخ المحلية مثل تاريخ مقاطعة بيهق لأبي الحسن علي بن زيد ابن فندق (ت. 1169/565) (تاريخ بيهق، تحقيق أحمد بهمانيار، طهران: كتاب فروشي الفروغي، [196-])، ابن البلخي (عاش في بداية القرن 12 / 6)، فارس نامه (لندن: لوزاك، 1921)، تاريخ سيستان لكاتب مجهول عاش في القرن 12 / 6 (طهران: نشري مركز، 1994/1373)؛ وأفضل الدين أحمد بن حميد الكرمانني، عقد العُلا في موقف الأعلى (طهران: روزباهان، [1977]) وهو في تاريخ سلاجقة كرمان. ولقد استعملنا أحياناً كل هذه المصادر في هذه الدراسة زيادةً على معجمات السير. ومن أجل الوقوف على رؤية عامة أساسية بشأن تاريخ السلاجقة، انظر عفان سلجوق،

(Affan Saljuq). «Saljuqid Period and the Persian Historiography», *Islamic Culture*, 51, 1 (1977), 171-85.

(44) الراوندي، راحة الصدور، ص 176.

اثان. فهو يُمكنه من التظاهر بالاهتمام بعقاب السلطان، ولكنه يذُكر الحاكم أيضاً بأنّ العفو فضيلة من الفضائل. وفي الجملة، يجب أن يكون القارئ على وعي بأنّ أعمال الراوندي يُمكن أن تكون مندرجة، مثلما كان الأمر مع ابن الجوزي، في برنامج معياري معيّن.

وتوجد مشكلة أخرى تتعلق باستعمال التّواريخ، هي ما يُمكن نعتّه بازدياء المؤرّخين للأحداث العاديّة. فمعظم ممارسات العقاب اليومية لم تذكر بالفعل في المصادر. وقد أشار حلاق إلى ذلك فيما يتعلق بمرحلة أسبق قائلاً: "لم يهتم كتاب التراجم والمؤرّخون بتسجيل مجريات القضاء اليوميّة، وإن نحن أدركنا شيئاً من رتابتها فإنما ذلك يعود إلى أنها تتسرّب عبر تلك الروايات القليلة نسيباً ذات الطبيعة الشاذة"⁽⁴⁵⁾. وتبقى هذه الملاحظة صحيحة أيضاً في ما يتعلّق بعهد السلاجقة. فنكرّر ذكر العقوبات لا ينسجم مع مدى الدقة التي وصفت بها هذه العقوبات. وهكذا تطالعنا في عدّة حالات العبارة الموجزة التي ينطق بها السلطان أو الوزير أو الأمير الذي نُفّذ أمره بالإعدام (أمر فقتل)، غير أننا لا نجد فرصة لمعرفة كيفية إنجاز الفعل ومن أنجزه.

ولذلك، سنعمد في القسم الأوّل من دراستنا هذه إلى أجناس أدبيّة متنوعة لنضيفها إلى ما يُمكن جمعه من المصادر التاريخيّة التي تشمل كتب مناصحة الأمراء والسّجلات الإداريّة ووثائق تولية المناصب والمعجمات وكتب النثر ودواوين الشعر⁽⁴⁶⁾. وتعكس هذه المصادر، فضلاً عن توفيرها مفاتيح لفهم طريقة عمل

(45) وائل حلاق،

The Origins and Evolution of Islamic Law (Cambridge: Cambridge University Press 2005), 190

[وترجم رياض الميلادي الكتاب إلى العربيّة بعنوان: نشأة الفقه الإسلامي وتطوّره، وصدر عن دار المدار الإسلامي، بيروت 2007، والشاهد نقلناه من ترجمتنا ص260].

(46) تندرج مجموعات ووثائق تقليد المناصب مثل منصب القاضي ومنصب المحتسب ومدير الشرطة "الشحنة" أو رئيس القرية في إطار عدّة مؤلفات مثل مصنّفات الجويني (عاش بين سنة 528/1134 و548/1153)، عتبة الكتبة؛ ميهني (ت.575/1180)، دستوري دبيري؛ رشيد الدين محمد بن محمد بن عبد الجليل العمري الوطواط =

الإدارة الجزائية السلجوقية، اهتمام الطبقات الحاكمة السنّية بدعم استخدام القوة القهرية باستراتيجيا تسويغية مقنعة. ويتحقق ذلك بإعلانهم أنّ العقوبة، حتى في أكثر أشكالها مبالغاً، مكوّن أساسي للدولة العادلة. فالعقاب من طريق جهاز الدولة القمعي يمكن في نظرهم من الحفاظ على الهيئة التي يحتاج إليها الحاكم للمحافظة على أمن مملكته. فيُعلّف هذا المفهوم بعبارة "سياسة" ذات المعنى المزدوج "للحكم" و"العقاب". والعقاب العلني يُسوِّغ أيديولوجيا "السياسة" ويدعمها. وكان العقاب يُمثّل للدولة السلجوقية دعاية تخدم تكتيكاً سياسياً مخصوصاً⁽⁴⁷⁾.

= (ت. 578/1182)، مجموعة الرسائل (القاهرة: مكتبة الآداب، 1939)؛ بهاء الدين محمد بن مؤيد البغدادي (عاش في القرن 6/12)، التوسّل إلى الترسّل: إنشاء وتأليف (طهران: شركتي سحامي، 1315/[1937])، وحسن عبد المؤمن الخوئي (عاش أواخر القرن 7/13)، رسوم الرسائل ونجوم الفضائل (أنقرة: Turk Tarih Kurumu Basimevi، 1963). ويُقدّم عتبة الكتبة، وهو كتاب صنف في ديوان الإنشاء للسلطان سنجر، وجهات نظر قيّمة. وأمّا ما يتعلّق بأدب نصح السلطان وأبيات الشعر، فانظر المراجع الواردة في النص. وغني عن القول أنّه يجب قراءة هذه الأجناس من الكتابة بوعي نقدي للمسائل القابلة للتأويل. فعلى سبيل المثال يُعدّ محتوى أدب نصح الملوك عادة توجيهياً لا وصفيّاً؛ فهو يُعنى عموماً بأعمال السلطان وممارساته. انظر تعليق آن.كس.لمبتون (Ann K.S. Lambton) على كتاب نظام الملك سياسة نامة: "ليس هدفه تسويغ الظروف الحاصلة بل هدفه إصلاح إدارة السلطان للدولة حتى يكون الحكم ناجحاً. وبذلك فإنّ عباراته المرجعية محدودة". انظر لمبتون،

(Lambton). «The Dilemma of Government in Islamic Persia: *The Siyāsāt-nāma of Nizām al-Mulk*», *Iran* 22 (1984), 56.

وللوقوف على نحو ذلك، انظر أيضاً ستيفان ليدر،

(Stefan Leder). «Aspekte arabischer und persischer Fürstenspiegel» in Walter Beltz and Sebastian Gunther (eds.), *Erlesenes: Sonderheft der Halleschen Beiträge zur Orientwissenschaft anlässlich des 19. Kongresses der union Européenne d'Arabists et Islamists* (Halle: Martin-Luther-Universität, 1998), 124.

(47) لمناقشة العقاب العلني في أوائل تاريخ أوروبا الحديثة، انظر فوكو (Foucault)، *Discipline and Punish*، 23. وكان لويس ألتوسير (Louis Althusser) مؤثراً في الميز بين الأجهزة القهرية للدولة وتدخل في ذلك الحكومة والمحاكم وقوات الشرطة والسجون وما إليها وبين "الأجهزة الأيديولوجية القمعية للدولة" التي تضمّ مؤسسات اجتماعية متنوعة في مجال التربية وإنتاج المعرفة. انظر مؤلفه:

«Ideology and Ideological State Apparatuses» (Notes toward an investigation), in slavoj Zizek (ed.), *Mapping Ideology* (London: Verso, 1994), 100-40.

القسم الثاني: العقاب الأخروي

إذا كان القسم الأول من هذه الدراسة يُعنى بالعقاب من وجهة نظر الدولة السنيّة، فإنّ القسم الثاني منها يبحث في تصوير العقاب في "جحيم" المسلم. وتبدو المسافة شاسعة من وجهة نظر أولى بين عقاب الدولة في هذا الكون والعقاب الإلهي في الآخرة. ولكننا نجد من خلال تحليل أقرب لعدد من مظاهر متخيّل المسلم في القرون الوسطى بشأن الجحيم أنّ روابط مفهوميّة وثيقة تجمع بين المجالين الدنيوي والأخروي. ويُعدّ علم الأخريات هنا جنساً أدبياً موجّهاً أساساً للجمهور⁽⁴⁸⁾. ولا تعكس التفاصيل الدقيقة للعقاب الأخروي، مثلما أراه، ميلاً إلى العجيب لدى علماء الآخرة فحسب وإنما يوفر تذكّر مسلم القرون

= ولكن يجب ألا يدرس عنصرًا هذا التمييز منعزلاً أحدهما عن الآخر. ولمحاولة فهم الناحيتين كليهما لقمع الدولة في السياق الإسلامي خلال القرون الوسطى، انظر الفصل الأول من هذه الدراسة.

(48) نتبع ما أشار إليه بواز شوشان (Boaz Shoshan)، من أنه بالرغم من صعوبة المطابقة بين ظواهر طبيعية معيّنة ومجموعات اقتصادية واجتماعية محدّدة يُمكن إعادة بناء أرضية ثقافية "شعبية" لإسلام القرون الوسطى من خلال أنواع "النصوص" المكتوبة وغير المكتوبة. انظر كتابه:

«Popular Culture in Medieval Cairo» (New York: Cambridge University Press, 1993), 7.

وانظر النقاش المستدير لدى جوناثان بركاى،

(Jonathan Berkey). *Popular Preaching and Religious Authority in the Medieval Islamic Near East* (Seattle: University of Washington Press, 2001), 9-12.

ويبدو لنا أنّ علم الأخريات يُعدّ إحدى النوافذ المتوافرة لفهم كيفية تعبير أفراد الطبقات الدنيا للمجتمع الإسلامي خلال القرون الوسطى عن أحاسيسهم وأفكارهم. انظر مناقشتنا لهذه المسألة في الصفحات 246-247، 252-254، 272-273، وهكذا، نرجو أن نذهب إلى أبعد من الحدود التي عبّرت عنها لميتون في دراستها:

(Lambton). «Changing Concepts of Justice and Injustice from the 5th/11th Century to the 8th/14th Century in Persia: The Saljuq Empire and the Ilkhanate», *SI* 68 (1988), 28.

إذ تقول: "ولم يُسَجَّل في الغالب أي شيء من وجهة نظر عامة الناس. وثمة إشارات في المصادر التاريخية إلى الظروف الفاسية التي عانتها العامة بسبب الطاعون والكوارث الطبيعية وبسبب غطرسة الحكّام... ولكن لا شيء يشير إلى ردّ فعل الناس إزاء هذه الأحداث".

الوسطى من الجحيم أيضاً خطاباً قوياً يُعين المحرومين على الإمساك بحقيقة العقاب والمعاناة في هذا العالم. ولا شك في أن صورة الجحيم، كما تحللها هذه الدراسة، تمثل ما يصفه روبرت أورسي (Robert Orsi) "بالعرف الدينيّ المحتقر"، أي ما يزدريه هؤلاء المؤولون المُحدَثون الذين لا يرون فيه إلا الجانب المظلم والفضويّ، بل حتّى أحياناً الجانب البغيض للخيال الدينيّ. ولكن انسجاماً مع ما يذهب إليه أورسي (Orsi) نوّد تناول هذا التصوير بجديّة من خلال دراسة ما يعنيه لعامة الناس⁽⁴⁹⁾.

وتضم المصادر الخاصّة بالجحيم التي اعتمدناها في هذه الدراسة القرآن وكُتُب التفسير ومجاميع الأحاديث ولاسيّما كتب الأخرويات مثل كتب ابن أبي الدنيا (ت. 894/281) والغزالي والقرطبي (ت. 1272/671) والأخبار المتعلقة بمعراج الرسول. فالنسيج الذي نظرحه واسع، وكنا قد جمعنا مادة إضافية من عهد ما قبل السلاجقة وما بعده من أجل تقديم نظرة شاملة إلى الجحيم، وهي نظرة تأكدت ملامحها في عصر السلاجقة. لكننا ندرك أنّ المسافة الزمانيّة والمكانيّة التي تفصلنا عن بعض مصادر القرنين 11/5 و12/6 في فارس والعراق تطرح بعض التحديات المنهجية. وسنقدّم الطرائق الممكنة للتفكير في هذه التحديات.

فأمّا ما يتعلّق بالمسافة الزمانيّة، فمن المعروف على سبيل المثال أنّ مصنّفات ابن أبي الدنيا قد استمرّت تداولها على نحو واسع إلى القرن 12/6 وما بعده، بل زعم سبط ابن الجوزي (ت. 1256/654) أنّه يعرف أكثر من 130 مؤلفاً من مؤلّفات ابن أبي الدنيا⁽⁵⁰⁾. ولمّا كان عدد المرويات الأخرويّة قد ازداد

(49) روبرت أورسي، يقول: "قرّب المسيح إليه حبّاً فترك آثار وجده على جسده"،

(Robert Orsi). *Between Heaven and Earth: The Religious Worlds People Make and the Scholars Who Study Them* (Princeton: Princeton University Press, 2005), 7.

(50) دائرة المعارف الإسلاميّة 2، فصل "ابن أبي الدنيا"، III، (EI2, s.v.) 684a (A. Dietrich). ويقدم أ. وينر (A. Wiener) في مقاله:

«The Farağ ba'da aš-Šidda-Literatur», *Der Islam* 4 (1913), 413-9.

قائمة لكتب ابن أبي الدنيا تشمل في أقلّ تقدير 14 مؤلفاً تتعلّق بالموت والآخرة. انظر أيضاً (ليه كينبيرغ)،

عبر القرون وكانت هذه المرويات لا تخضع للنقد نفسه الذي خضعت له "أحاديث الأحكام"، بدا من المعقول أن نستنتج أنّ معظم الأخبار التي تناقلتها المصادر الأولى قد استمرّ حضورها في زمن السلاجقة. ونحن نقرأ الأحاديث تقريباً بالطريقة نفسها التي بدت لأيّ معاصر للسلاجقة، بتصويب النظر إلى الوراء، إن جاز التعبير، إلى زمن الرسول⁽⁵¹⁾. أمّا ما يتعلّق بالمصادر المكتوبة بعد زمن السلاجقة (ولم نعتد منها إلّا على عددٍ قليلٍ لتعزيز المؤلفات الأولى لا غير) فيمكن أن تكون المادة التي توّقرها قد انتشرت من قبل.

ولكن كيف يُمكن الاعتماد على كتاب في الأخرى مثل كتاب القرطبي، الذي عاش معظم حياته في إسبانيا الإسلامية، في دراسة الفكر الأخرى في عهد السلاجقة؟ تتمثل إحدى الإجابات في أن علماء تلك المرحلة كانوا يكتثرون من الرحلة، وهذا جعل المعارف الدينية تنتقل جيئةً وذهاباً بين الشرق والغرب بسهولة نسبية. ومن المعروف أنّ أحد شيوخ القرطبي في علم "الحديث"، وهو أبو العباس أحمد القرطبي (ت. 1259/656)، كان قد زار مصر والعراق حيث حظيت مؤلفاته بإجلال كبير، وقد استشهد النووي الشاميّ (ت. 1277/676) بكتابه في عدّة مواضع⁽⁵²⁾. بل

(Leah Kinberg). «Interaction Between This World and the Afterworld, in Early Islamic Tradition», *Oriens* 29-30 (1986), 289.

وهو يعلّق على اعتماد الغزالي (ت. 1111/505) وابن قيم الجوزية (ت. 1350/751) والسيوطي (ت. 1505/911) على مؤلفات ابن أبي الدنيا اعتماداً كبيراً.

(51) انظر حجة جاك لوغوف (Jacques LeGoff) في الردّ على اختزال الظواهر الثقافية في أصولها: "إنّ التقاليد موجودة، إنها لا تخلق". انظر لوغوف،

(LeGoff). *The Medieval Imagination* (1985, Chicago: University of Chicago Press, 1988), 28.

لذلك يُمكن تسمية مقاربتنا بأنها "التلقّي الموجّه"، وهو اتجاه في المعرفة قد يكون أفضل من يمثله في الدراسات الإسلامية يوري روبين في مؤلفه،

(Uri Rubin). *The Eye of the Beholder: The Life of Muhammad as Viewed by the Early Muslims* (Princeton: Darwin Press, 1995).

حيث يدرس الأخبار المتعلقة بالرسول محمد لا في مستوى مطابقتها للواقع بل من خلال تأويلات علماء القرون الوسطى لها. انظر النقاش المفيد لدى بروك أولسن فيكوفيتش،

(Brooke Olson Vuckovic). *Heavenly Journeys, Earthly Concerns* (New York Routledge, 2005) 9-13.

(52) دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل "القرطبي"، (R. Arnaldez), *EI2*, s.v., V, 509 b.

إنّ القرطبي نفسه لم يُتَوَفَّ في الأندلس وإنما تُؤَفِّي في مصر⁽⁵³⁾. وهكذا أسهم العلماء، مثل القرطبيين (الشيخ وتلميذه)، من خلال رحلاتهم في خلق مجموعة من النصوص الإسلامية الكونية "التزم أفرادها ما عدّوه حواراً مستمراً عبر المكان والزمان"⁽⁵⁴⁾. وهكذا يبدو، على الرغم من المسافات الزمانية والمكانية، أنه يوجد قدر معقول من التناغم في المرويات الأخروية للمسلمين السُنّة. ولكن يجب أن نعترف بأنّ القسم الثاني من هذه الدراسة هو الأقل تركيزاً على سياق السلاجقة. والحقيقة أننا سعينا في هذا القسم أساساً إلى إثارة مسائل نظرية تتجاوز هذه الحقبة التاريخية لنهتم بمسائل تأويلية متصلة بدراسة الأخرويات في الإسلام وبتاريخ الدين عموماً.

أمّا الفصل الثالث فيفتح بمناقشة تصوّر مفاده أنّ الإسلام السني السائد ينطوي دوماً على النجاة القطعية بالرغم من مشهد العقاب المؤقت الذي أعدّ في الجحيم لمرتكبي المعاصي العظيمة (أهل الكبائر)⁽⁵⁵⁾. فقوائم الكبائر الطويلة في مدونات "الحديث"، والعقوبات الكثيرة التي حُدّدت في المرويات الأخروية،

(53) يذكر ميغيل أسين بلاسيوس في مؤلفه،

(Miguel Asín Palacios). *La escatología musulmana en la Divina Comedia* (1919, repr. Madrid: Hipérior, 1984), 141.

أن تذكّرة القرطبي، وهي أحد مصادر أسين (Asin) الأساسية، كانت "معروفة في الشرق وفي الغرب".

(54) علي الشيخ،

(Eli Alshech). «Do not Enter Houses Other Than Your Own» The Evolution of the Notion of a Private Domestic Sphere in Early Sunni Islamic Thought», *ILS* 11, 3 (2004), 293.

ويناقش بركاى هذه المسائل في كتابه،
وقارن به دفناً إفرات التي تقدّم رؤية أكثر تشكيكاً بعض الشيء،

(Daphna Ephrat). *A Learned Society in a Period of Transition: The Sunnī 'Ulamā' of Eleventh-Century Baghdad* (Albany: SUNY, Press, 2000), 66

(55) انظر مثلاً إغناس غولديزهر،

(Ignaz Goldziher). *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung* (Leiden. Brill, 1920), 155-69).

ويعدّ غولديزهر موقف المسلميّن السُنّة في هذه النقطة تفاقلاً محضاً [der reine Optimismus]: 160.

يتحدّث كلّ منها، كما بيّنا، بمنطق مختلف اختلافاً كلياً. وزيادةً على ذلك، ثمة إشارات قليلة في التصوير الأخرى للجحيم إلى أن المسلمين الأثمين يكون عقابهم وقتياً فحسب. ونحن نقرّ بأنّ عقاب المسلم في الجحيم يُعدّ مشهداً يستدعي الكثير من الخوف ويدعو إلى التفكير في مستوى المتخيل الشعبيّ في الأقلّ.

وأما في الجزء الأخير من هذا الفصل، كما في الذي يليه، فنناقش الوظائف المتنوعة التي يُمكن أن يحققها العُرف الأخرى. ولما كنا نعتقد أنّ تحليلاً لمُتخيل المسلم بشأن الجحيم لم ينجز بعد، إذ لم تُحلّل حسب اطلاعنا تصورات المسلم للجحيم بتفصيل على نحو مُرضٍ⁽⁵⁶⁾، قدّمنا وصفاً تاماً لطوبوغرافية النار وللمخلوقات التي تقيم فيها. وفي الوقت الذي كنّا ندرس فيه مظاهر مختلفة من متخيل المسلم للجحيم، قدمنا نموذجاً تأويلياً للتحليل رباعي الأبعاد يبحث في الأبعاد النفسية-الزهدية والبنوية والأخلاقية-الوعظية والعملية المتعلقة بمعتقدات المسلم المتعلقة بالعقاب في الآخرة. أما الاهتمام العام في هذا القسم من دراستنا فبإظهار التجاور الوثيق في مستوى الزمان والمكان

(56) إنّ كتاب صبحي الصالح، *La vie future selon le Coran* (Paris: J. Vrin, 1971) وكذلك أطروحة دكتوراه جوناس ماير، (Jonas Meyer). «Die Hölle im Islam» (رسالة دكتوراه، جامعة بازل، 1901)، ليسا سوى إعادة صياغة بعض الأدب التقليدي الإسلامي في هذا الموضوع. انظر نقاشنا للأدب النقدي الغربي بخصوص جحيم المسلم في ما بين الصفحتين 196 و199. وقد عرفت دراسة الجحيم بوصفها جزءاً من التاريخ الاجتماعي والثقافي نجاحاً أفضل في فروع المعرفة القريبة مثل تاريخ مسيحية القرون الوسطى، جاك لوغوف (Jacques LeGoff). *The Birth of Purgatory*, 1981, (Chicago: University of Chicago Press, 1984).

أو في البوذية الصينيّة، ستيفن تايزر،

(Stephen Teiser). *The Scripture on the Ten Kings and the Making of Purgatory in Medieval Chinese Buddhism*, (Honolulu: University of Hawai Press, 1994)

ونحن ندين في الإحالة الأخيرة إلى جورج كيورث. (George Keyworth). وفي أواخر بحثنا هذا عثرنا على كتاب اليوم الآخر (الطبعة الثانية، الكويت: مكتبة الفلاح، 1988) لعمر سليمان الأشقر، وهو مسند موسوعي للأخرويات الإسلامية، وتُرجم الجزء الثالث منه إلى الإنكليزية *The Final Day, Part Three: Paradise and Hell* (ترجمة ناصر الدين الخطاب، الرياض: دار النشر الإسلامية الدولية، 1998).

والتصوّر بين عالمي الجحيم والأرض. فلم يكن عذاب سكان الجحيم مبنياً على نموذج هذه الحقائق الدنيوية فقط، ولكن يبدو أن العقوبات التي سُنت في المجتمع السلجوقي اكتسبت معناها الخاص بإزاء تصوير العقاب في الآخرة. فعندما أُحرقَ الإسماعيليّون في أصفهان سنة 1101/494، لُقّب الناس الرجل الذي كان قد عهد إليه أمر حفر الإحراق مالكاً، في إحالة على رئيس زبانية الجحيم⁽⁵⁷⁾. ويتكرّر في روايات ابن الجوزي لحالات الإعدام العلني استعمال لغة الأخرويات. وقد يتساءل المرء: هل كان اهتمام هذا المؤرّخ بالعقاب العلني، ولاسيّما إذا كان قاسياً أو جماهيرياً، يقوم على منطق تترابط فيه الأحداث الدنيوية والمشاهد الأخروية⁽⁵⁸⁾؟ وأخيراً يُمكن تفسير إحدى أكثر العقوبات شيوعاً في الممارسة في عهد السلاجقة، وهي التشهير المذلّ، بأنها دراما أخروية تكتمل بتسويد الوجوه وغيرها من مظاهر الخزي وأنماط العقاب في الجحيم⁽⁵⁹⁾.

ويبدو صعباً، بل مستحيلاً، إثبات مثل هذا الانتقال من عالم الأفكار إلى حيّز الممارسة الاجتماعية الواقعية (والعكس صحيح). ولكن مهما يكن من أمر فإنّ علوم الآخرة عند مسلم القرون الوسطى جديرة بالاهتمام باعتبار الصلة الحميمة التي تُقيمها بين الحياة على الأرض والحياة في الجحيم. فالنار تنهض بدور مهمّ في المجتمع، وتحقق وظائف متنوّعة؛ إذ توفرّ المرويات الأخروية خطاباً يُعين المضطهدين على تخفيف مخاوفهم ومعاناتهم، ولكنها توفر أيضاً خطاباً يعزّز قدرة الناس على التعبير عن مقاومتهم للوضع الاجتماعي الراهن.

(57) ابن الأثير، الكامل، (طبعة تورنبغ)، ج X، ص 315، مذكور في موسوعة الغدّاب، ج VI، ص 194.

(58) ابن الجوزي، المنتظم، ج XVII، ص 310. وكذلك عندما يسجل ابن الجوزي ارتجاج الأرض والرياح الحامية والغيبار المتصاعد من سطح الأرض فهو يوظف لغة الأخرويات. ويبدو هذا مجانساً لتصوّرات ابن الجوزي في كتابه ذمّ الهوى (بيروت: دار التراث العربي، 1998/1418)، ص 204، ولاسيّما أنّ الفوضى والخراب في هذا العالم هما نتيجة عنده للفساد الأخلاقي في الدنيا.

(59) انظر تحليلنا لعقوبة التشهير في ما بين الصفحتين 281 و 290.

القسم الثالث: الأبعاد الفقهيّة للعقاب

نادراً ما كانت مبادئ الشريعة تُسكّل العقاب، وهو ما تؤكدُه الأخبار التاريخية في عهد السلاجقة. ولكن مؤرخ الفقه الإسلامي يرى أنّ هذا الأمر ليس سوى مظهر من المظاهر الأخرى التي تستدعي الانتباه. وقد وَفقت الدراسات الغربية للعقاب في إسلام ما قبل العصر الحديث عند هذه النقطة مُدعيةً عادةً أنّ الخطاب الفقهيّ النظريّ لا يتعلق بالممارسة الجزائية إلا قليلاً، هذا إن وُجدت هذه العلاقة أصلاً. وتعدّ هذه الحقيقة البديهية معضلة لسببين في أقلّ تقدير. أحدهما أنّ انفصال القضاء الجنائيّ عن الشريعة لا يعني عدم أهميّة الممارسة الجزائية في السياق الثقافيّ الأوسع، وهو ما يُظهرُه القسمان الأول والثاني من هذه الدراسة. والآخر أنّ فقهاء الإسلام ناقشوا بالفعل، وإن كان ذلك بطرائق غير مباشرة، مسائل العقاب في اتصالها بالممارسة، وهذا ما حاول القسم الثالث من هذه الدراسة إثباته. ويجدّ دارسُ الفقه الإسلاميّ في عهد السلاجقة مدونة ثرية من المؤلّفات يُمكن الانتقاء منها. فقد ازدهر الفقه الإسلاميّ في "عصره الكلاسيكيّ"، وهو عهد السلاجقة (نحو القرنين 5/ 11 و 6/ 12) حسب التحقيق المتداول⁽⁶⁰⁾. فكتابُ المرغيناني (ت. 593/ 1197) الفقيه الحنفي في بلاد ما وراء النهر الذي بلغ فيه تنظيم الأبواب وعرف فيه ميدان التعليل الفقهيّ بعضاً من وجوه الدقة والصحة، يُعدّ إماماً آخر ممثلاً للمرحلة "الكلاسيكية" وإماماً أوّل ممثلاً لمرحلة "ما بعد الكلاسيكية".

(60) شفيق شحاتة،

(Chafik Chehata). *Étude de droit musulman* (Paris: Presses Universitaire de France, 1971), I, 20-7.

يعكوف ميرون،

(Ya'kov Meron). «The Development of Legal Thought in the Ḥanafī Texts», *SI* 30 (1969), 73-118, esp. 92-5.

انظر أيضاً ميرون،

(Meron). «Research Note: Marghīnānī, his Method and His Legacy» *ILS* 9,3 (2002), 410-16.

بابر جوهانسن،

(Baber Johansen). «Eigentum. Familie und Obrigkeit im hanafitischen Strafrecht», *Die Welt des Islams* 19 (1979), 4.

ويقوم القسم الثالث من هذه الدراسة أساساً على أدبيات فقه الحنفيّة والشافعيّة لتلك المرحلة. وكان المذهبان الحنفيّ والشافعيّ هما المذهبين الفقهيّين المهيمنين في زمن السلاجقة بالعراق ولاسيّما بفارس⁽⁶¹⁾، بل إنهما كانا يتنافسان على العُلبة في المراكز الحضريّة لخراسان إلى حد إثارة الشغب. وإذا عمد سلطنة السلاجقة في سياستهم إلى تعيين قضاة وأئمة من الحنفيّة، فإنّ الوزير نظام الملك حاول تدريجياً تعديل الموازين بعض الشيء لمصلحة الشافعيّة⁽⁶²⁾. ولكن ظلّ الوضع على الرغم من ذلك متوتراً. وعرض العلماء الذين انتقلوا من مدرسة إلى أخرى أنفسهم إلى عنتٍ كبير. وهكذا عندما تحوّل أبو المظفر السمعاني (ت. 1096/489) إلى صفوف الشافعيّة سنة 1075/468-6، بعد أن درس الفقه الحنفي في كلّ من مرو وبغداد، نجمت عن ذلك فتنة شعبية في مرو، مسقط رأسه. ويبدو جلياً أن مؤسسي الحنفيّة، ومنهم أبو القاسم علي شقيق أبي المظفر، قد أحسوا بأنّ مذهبهم الفقهي وهو الأكثر تأثيراً في المدينة قد أمسى مهدداً⁽⁶³⁾؛

(61) لقد ازدهر المذهب الحنبليّ في النصف الأول من القرن 12/6 في بغداد مع ظهور شخصيات مشهورة مثل ابن عقيل (ت. 1119/513). انظر جورج مقدسي، فيما يتعلّق بتأسيس المذهب الحنبلي في هذه الحقبة،

«Muslim Institutions of Learning in Eleventh-Century Baghdad» *BSOAS* 24 (1961) 26-9.

(62) قارن ب.رف. بولي،

(R.W.Bulliet). «The Political Religious History of Nishapur in the Eleventh Century», in D.S. Richards (ed.), *Islamic Civilisation 950-1150* (Oxford: Cassirer, 1973), 85-8.

(63) هاينز هالم،

(Heinz Halm), *Die Ausbreitung der s̄āfiʿitischen Rechtsschule von den Anfängen bis zum 8./14. Jahrhundert* (Wiesbaden: Reichert, 1974), 85-7

وكان قد جمع على نحو ملائم أخبار سيرة أبي المظفر. وانظر أيضاً تمهيد محمد حسن هيتو في تحقيقه لمقدمة كتاب أبي المظفر السمعاني، قواطع الأدلة (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1996/1417)، ص 11-15. وكتب السمعاني عدّة مصنفات منها تفسير للقرآن قد اعتمدها في القسم الثاني من هذه الدراسة. ولم يكن أبو المظفر الحالة الوحيدة المشهورة للتحوّل من الحنفيّة إلى الشافعيّة في تلك الحقبة إذ كان أبو إسحاق الشيرازي أيضاً حنفيّاً في البداية بل إنه درّس أبا المظفر ببغداد. انظر هالم،

(Halm). *Ausbreitung*, 86.

ولذلك كان عليّ أبي المظفر مغادرة مرو. ولكّته عاد بعد وقت قصير ليُصالحَ الحنفيّة و ليصبح مدرّساً بالمدرسة النظامية الشافعية، بل إنّه درّس ابن أخيه (الحنفي) (64).

ويُعدُّ أبو المظفر السّمعاني أيضاً أحد الشهود الأساسيين على الخلاف الحنفي-الشافعي، وهو ما سيكون بؤرة الحديث في الفصل الخامس، ومداره على المسألة المطروحة في علم أصول الفقه الإسلامي التي تتعلق بالبحث عن إمكان اعتماد القياس لتوسيع نطاق الحدود الإلهية (حدود: مفردها، حدّ) (65). وعلى العموم لم ير الشافعية ضيراً في ذلك في حين أبطله الحنفيّة تماماً. فإذا كان المذهب الحنفي قد قيّدَ إذن استعمال عقاب الدولة فإنّ السؤال يبقى مطروحاً، وهو الآتي: هل قبل المذهب الحنفي طرائق أخرى لتوسيع مقاييس الحدّ؟ ويُمكن أن يتحقق ذلك على سبيل المثال بالبرهنة على أنّ بعض المعاصي لم تذكر صراحة، بل كانت مضمّنة لغويّاً في أحكام الحدّ. وفي ما بقي من الفصل الخامس، وقفنا على الخلاف في فروع الفقه الحنفي الذي يسهب في هذه المسألة تحديداً. إذ يذهب بعض الحنفيّة إلى أنه وإن كان قياس الزنى على اللواط في الفقه الجنائي غير جائز فإنّ معنى اللواط مضمّن في الزنى، فاستنتجوا لذلك وجوب معاقبة اللواطيين بطريقة معاقبة الزناة نفسها. ولكنّ أغلبهم لم يذهبوا هذا المذهب مُشدّدين على الفرق الدلاليّ الأساسي بين الزنى واللّواط. ومن أجل الوقوف على الخلاف الحنفي لجأنا إلى عدد كبير من المؤلّفين الذين صنّفوا في ضروب متنوعة من الكتابة (66).

(64) هالم، (Halm). *Ausbreitung*, 86.

(65) في استعراضنا لهذا الخلاف كتنا قد عدنا إلى مصنفات أصول الفقه للبصري (ت. 436/1044) والبزدوي (ت. 482/1089) والسرخسي (ت. 483/1090)، وقارناها بالمصنفات الشافعية للشيرازي (ت. 476/1083) والسّمعاني والغزالي (ت. 505/1111) والآمدي (ت. 631/1233) وغيرهم من العلماء.

(66) كتنا قد عدنا إلى مؤلّفات في فروع الفقه للسرخسي (ت. 483/1090) والسمرقندي (ت. 539/1144) والكاساني (ت. 587/1191) والمرغيناني، ولكننا عدنا أيضاً إلى كتب الفتاوى التي صنّفها علماء مثل السغدّي (ت. 461/1096) وبرهان الدين بن مازة (ت. حوالى 570/1174) وقاضيخان (ت. 592/1196) وسراج الدين علي بن عثمان أوشي الفرغاني (عاش في نهاية القرن 12/6). ولما كانت أغلب نقاط الخلاف قد =

وعدنا في الفصل السادس إلى مسألة التعزير. ولم نستند في هذا الموضوع إلى الكتابات الحنفية والشافعية فقط بل استندنا إلى بعض آثار الحنابلة والمالكية أيضاً (واستبعدنا المصادر الشيعية مرة أخرى). وتعدّ عقوبة التعزير صنفاً ثانوياً في فقه الجنايات الإسلامي وفي الممارسة، وهي صنف من العقاب أصبح في زمن السلاجقة صالحاً لكل مناسبة؛ إذ تلجأ إليه السلطة الحاكمة لتوقع العقوبات على الناس لا على أساس الشريعة بل على أساس المصلحة العليا للدولة. ونحن نعتقد أنّ فقهاء كل المذاهب سعوا إلى كبح الاستخدام التحكيمي الاعتباري للسياسة التأديبية بتأكيدهم أنّ الجرائم المرتكبة علناً هي التي تخضع فقط للعقاب بالتعزير؛ وبذلك نجحوا في تحقيق أمرين: أولهما أنهم وفروا قدرماً من الحماية والحصانة ضد تدخل الدولة في المجال الخاص، وثانيهما أنهم أسهموا في نشر ما يمكن وسمه بصورة الذات الإسلامية أو الإيتوس الإسلامي الراض لتهتك الحرمات. وتظهر أهمية مفهوم العقوبة العلنية في فقه الجنايات من خلال التشهير، وهو عقوبة بالتعزير احتلت في الأقل على وفق الروايات التاريخية مكانة مركزية في إدارة القضاء الجنائي في عهد السلاجقة. ويُعدّ "التشهير" ظاهرة تغاضت عنها دراسات فقه الجنايات الإسلامي. أمّا مسألة الخزي والإذلال فهي موضوع متكرر في الفصول الستة لهذه الدراسة. ويبدو مناسباً إنهاء هذه الدراسة بمسألة الخزي في الكتابات الفقهية وانعكاسه في القضاء الذي يجري فيه العقاب ضمن السياق الثقافي الأوسع لإسلام القرون الوسطى. وفي الخاتمة سنعيد النظر في أهم نتائج البحث وسنحاول صياغة عدد من الأفكار التأليفية المقارنة المتعلقة بدور العقاب ووظائفه في تطوّر الحضارة الإسلامية. ونرجو ألا تتلقّى صفحات الكتاب الآتية بوصفها تجربة عقابيّة للقارئ بل نرجو أن تتلقّى على أنّها تجربةٌ مُثيرةٌ له.

= ظهرت في المؤلفات اللاحقة، أضفنا مؤلفات الفقهاء الأحناف "لمرحلة ما بعد الكلاسيكية" مثل الزيلعي (ت. 1342/743) أو ابن الهمام (ت. 1457/861) أو ابن نجيم (ت. 1563/970) أو الحصكفي (ت. 1677/1088) أو ابن عابدين (ت. 1252/1836).

القسم الأول

سياسات العقاب

الفصل الأول

دوائر العقاب ومؤسّساته

العقاب الخاص

يُمثّل العقاب مفهوماً واسعاً يشير إلى ممارسات اجتماعية متنوعة. أما طريقة تفكيك تعقيد هذا الصنف من العقاب فهي التمييز بين الفضاءات المكانية أو الميادين التي يجري فيها العقاب، إذ نفّذت دولة السلاجقة العُقوبات في ثلاثة ميادين؛ أولها المسكن الخاص بالحاكم وهو البلاط أو داخل القصور؛ وأما الميدان الثاني فهو المكان شبه الخاص وشبه الرسمي للحاكم وهو محكمة الجرائم والمحكمة العسكرية؛ وأخيراً تشكل الفضاءات العامة للمدينة ميدانا ثالثاً تُطبّق فيه العُقوبات.

ويُسجّل التاريخ المتعلق بمرحلة السلاجقة عدداً كبيراً من الحالات التي أعدم فيها الحاكم أو نائبه أفراداً آخرين من الطبقات الحاكمة في السجون الداخلية للقصر، ونذكر على سبيل المثال عميد الدولة محمد بن جهير وزير الخليفة المستظهر (حكم بين عاميّ 1094/478 و 1118/512)⁽¹⁾. وقد كان عميد الدولة خلال مسيرته موظفاً حكومياً محترماً جداً⁽²⁾. ولكنّه أصبح عدواً

(1) انظر، دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل "المستظهر بالله"،

(C. Hillenbrand), *EI2*, s.v., VII, 754b-56a.

(2) زوجه نظام الملك ابنته وقيل إنّه أعجب بخصاله. انظر مؤلف صفي الدين محمد بن علي بن الطقطقى، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية (القاهرة: المطبعة =

لدوداً لأبي المحاسن وزير السلطان السلجوقي بركيارق (حكم بين عامي 485/1092 و 498/1105)، إذ إنه قد حاول قتل أبي المحاسن عدة مرات. وعندما احتل أبو المحاسن وقواته بغداد سنة 493/1100 قبض على عميد الدولة وسجنه في باطن قصر الخليفة. وبعد شهرٍ أُخرج ميتاً وأُخذ إلى منزله ففُسل ثم دُفن في قبر كان قد جدّده في قراح ابن الرزين⁽³⁾. وكان هناك بعض الشك في أن وفاة عميد الدولة لم تكن طبيعية.

ولكن تجدر الإشارة إلى أن أبا المحاسن، على الرغم من الأسباب المقنعة التي حملته على كرهه، قتل عميد الدولة بكل هدوء ووفر له دفناً ملائماً.

لقد كان هذا الدافع متكرراً في حقيقة الأمر. وعادة ما يُمنح أفراد البلاط ذُور المراتب العُليا بعض الامتيازات قبل تنفيذ الحكم فيهم، مع أنهم خسروا حياتهم. وفي عهد حكم السلاجقة سُجلت سابقة سنة 455/1063 تتمثل في أن الوزير الكندريّ الذي نفاه حَلَفُهُ نظام الملك من بغداد إلى مرو الرُوذ اعتقله في الحَمّام العامّ اثنانٍ من أسرى الحرب (الغلمان) كلّفتهما الحكومة المركزية قَتْلَهُ. وقبل إعدامه تمتع بحق الصلاة في الجامع وتوديع أصدقائه وأسرته⁽⁴⁾. ويُعدُّ القبض على أحد أبناء نظام الملك، الوزير شمس الدين بن نظام الملك (في عهد محمود الذي حكم بين عامي 511/1118 و 525/1131) حالةً أخرى لِمَا

= الرحمانية، (1927/1345)، 218. وعمل عميد الدولة أيضاً وزيراً للمقتدي (حكم بين عامي 467/1075 و 478/1094). انظر دائرة المعارف الإسلامية 2. "المقتدي"، *EI2*, (A. Hartmann) s.v., VII, 540a-41b؛ المرجع نفسه، الفصل "جهير"، (C. Cahen). *EI2*, s.v., II, 385a.

(3) ابن الجوزي، المنتظم، ج XVII، ص 60؛ ابن الأثير، الكامل، ج 2V، ص 438؛ ابن الطقطقي، الفخري، ص 21. تقع حديقة قراح ابن الرزين قرب مقر الخلافة (الحريم) شرق بغداد. انظر:

(Guy LeStrange). *Baghdad During the Abbasid Caliphate* (1900, Westport, Connecticut: Greenwood, 1983), 285-6.

(4) الفتح بن علي بن محمد البنداري، تاريخ دولة آل سلجوق (القاهرة: مطبعة الموسوعات، 1900)، ص 28. انظر، دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل "الكندري"، *EI2*, s.v., V, 387b-88b (ج. مقدسي).

ذكرنا. فقد أرسل سنجر حاكم خراسان، وهو العمّ القوي لمحمود، إلى ابن أخيه يطلب منه عزل شمس الدين من منصبه وإبعاده إلى خراسان وحبسه في مرو مقرّ حكومة سنجر. وكان محمود تحت نوع من الضغط لتحقيق طلب سنجر⁽⁵⁾. ولكن أشار عليه مستشاره المقرب بأنّه متى أمضاه إلى سنجر فإنّه لن يأمنه والصواب قتله وإنفاذ رأسه⁽⁶⁾. وهذا ما قرر نهائياً مصير شمس الدين. ولكنّ محموداً تذكر أنّ الوزير كان قد فعل معه خيراً، لذلك جهز له تنفيذاً سريعاً وغير مؤلم. إذ قتل شمس الدين في زنزانه سجنه على يد عنتر الخادم⁽⁷⁾. ويُمكن ملاحظة أن شمس الدين لم يتعرض للمحاكمة العلنية المُدلّة، وهو نوع من الإعدام المستخدم عادة في زمن السلاجقة كما سنبين ذلك. ويبدو أن هذا الإجراء الذي يعكس الاحترام المُوجه لشمس الدين يظهر في الرواية الآتية لنهاية الوزير:

فحينَ جاءهُ منقذُ العُقوبة (السيّاف) قال له: "أمهلني حتى أصليّ ركعتين"، وبدأ يرتجف وهو يصلّي، وقال للسيّاف: "إن سيفي أمضى من هذا [سيفك] فاضرب به ولا تُعدّني"، فقتله بسيفه⁽⁸⁾.

(5) على الرّغم من محاولات محمود غير الناجحة لتحدي سنجر السلجوق الأعظم سنة 1119/513، كان سنجر قد تعامل معه سلمياً فمنحه حكم العراق وزوّجه ابنته. انظر دائرة المعارف الإسلاميّة 2، فصل "محمود بن محمد بن ملك شاه"، (C.E. Bosworth). *EI2*, s.v., VI, 63b-68a.

(6) ابن الجوزي، المنتظم، ج XVII، ص 220. ولم يبين ابن الجوزي لماذا يمثل شمس الدين خطراً على محمود، ولكن يُمكن أن يكون قد أبلغ سنجر أخبار المخططات الموجهة ضده في بلاط محمود.

(7) المصدر نفسه، ج XVII، ص 221.

(8) ابن الأثير، الكامل، ج 2V، ص 688-9. وانظر أيضاً لكاتب مجهول مجمل التواريخ والقِصص (طهران: مؤسسة-بي خور، 1318/ [1939])، ص 415. وزيادةً على ذلك كان رئيساً سابقاً لبيت المال وصديقاً حميماً للسلطان محمود (حكم بين عاميّ 511/ 1118 و 525/ 1131)، وقد أُعيدَ عزيز الدين المستوفي سراً في سجن بتكريت بأمر من عدوّه القديم الوزير الدرگزيني. وتلقى عزيز الدين الضربة الحاسمة وهو ساجد في الصلاة. انظر البنداري، تاريخ دولة آل سلجوق، ص 156؛ غياث الدين بن همام الدين خواندمير، دستور الوزراء (طهران كتاب فروشي وشابخان-ي اقبال، 1317/ [1938]- [9]، ص 204-5. وللإطلاع على الخلفيّة السياسيّة لهذا الإعدام، انظر حميد دباشي، =

وإلى جانب السيف يُعدُّ الخنق (خنق كلمة عربية، وخبا كردان كلمة فارسية) وسيلة سريعة وهادئة للتخلص من الأعداء السياسيين من داخل محيط أعوان الدولة ذوي المراتب العليا. وقد أعدم أفراد الأسرة الحاكمة خاصة بهذه الطريقة⁽⁹⁾. ومن ذلك أنه عندما تمرّد قاورد حاكم كرمان سنة 1073/466 على السلطان ملك شاه أخذ إلى قلعة همذان حيثُ حُبس ثم خُنق أخيراً على يد الخادم كوهرائين⁽¹⁰⁾. وكان السلطان يميل إلى الرأفة بعمه قاورد، لكن الوزير نظام الملك أصر على إعدامه⁽¹¹⁾. وقُتل قاورد في الأقل في مكان خاص داخل سجن السلطان⁽¹²⁾. ولا تُبين المصادر على الدوام الظروف الدقيقة لوفاة هؤلاء

Truth and Narrative: The Untimely Thoughts of Ayn al-Qudāt al-Hamādhānī =

(ريشموند: مطبعة كيرزون، 1999)، ص 475-503. ويقدم Safi مؤلفه *The Politics of Knowledge*، ص 158-200، تقوياً ثانياً لإعدام عين القضاة. وكان عزيز الدين المستوفي خال المؤرخ المشهور الكاتب الأصفهاني. انظر:

(Lutz Richter-Bernburg). *Der Syrische Blitz: Saladins Sekretär zwischen Selbstdarstellung und Geschichtsschreibung* (بيروت: فرانز ستاينر، 1998)، ص 30-

1، لمزيد التوسّع الدقيق بشأن وفاة عزيز الدين المستوفي.
(9) حت نظام الملك السلطان السلجوقي على مراعاة الأسر العريقة (خاندانها-يي قديم) ومعاملة أبناء الملوك باحترام. انظر:

(Lambton). «The Dilemma of Government in Islamic Persia», 59.

(10) كاتب مجهول، مجمل التواريخ، 408. وتختلف الرواية بشأن نهاية قاورد. إذ قال صدر الدين أبو الحسن علي بن نصير الحسيني، زبدة التواريخ (تحقيق محمد إقبال؛ لاهور: كلية بنجاب، 1933)، ص 58، إنه قتل في خيمة الأمير سوتكين لا في قلعته. والبنداري، تاريخ دولة آل سلجوق، 50، يذكر أن كوهرائين لم يكن راغباً في قتل قاورد، بل خنقهُ 'غلامٌ أرمئني أعورٌ'. انظر أيضاً الراوندي، راحة الصدور، ص 127؛ محمد بن إبراهيم، تاريخ كرمان (ليدن: بريل، 1886)، ص 13، وأصبح كوهرائين بعد ذلك قائداً للشرطة (شحنة) في بغداد.

(11) الحسيني، زبدة التواريخ (تحقيق إقبال)، ص 57. انظر دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل "قاورد بن شغري بك"، *EI2*, s.v., IV, 807a, (C.E. Bosworth)

(12) ونجد حالة أخرى من الخنق هي حالة الأمير بوربرس شقيق أرسلان أرغون، حاكم خراسان. ففي سنة 1095/488 أرسل السلطان بركيارق بوربرس لمحاربة أرسلان أرغون الذي حاول الاستقلال. وقبض على بوربرس بعد انهزامة في المعركة وسجن في =

المسجونين ولكنها تكرر ذكر الحكام والأمراء الذين يُقبَضُ عليهم في المعارك ويموتون في السجون. ويبدو معقولاً عدُّ هذه الأحداث غير قديمة العهد؛ ذلك أن منكوبرس حاكم فارس مات في السجن بعد أن قبض عليه السلطان مسعود في معركة كورشنبة أو (بانج أنغوشت) سنة 1137/532-8⁽¹³⁾. وبعد غزو سنجر لسمرقند سنة 1141/536-2 أخذ أرسلان خان حاكم المدينة إلى بلخ و"مات بها أسيراً"⁽¹⁴⁾.

ولكن تجب الإشارة إلى أن من لم يحظ بالعفو من أفراد الطبقات الحاكمة لا يعدم بالضرورة. بل تنتظره عقوبات أخرى في سجون الحاكم الخاصة من شأنها أن تثبت أنه لن يمثل تهديداً فيما بعد. وإذا كان الفقهاء يرون أنّ الأعمى

= قلعة ترمذ ثم خنق بأمر من أخيه. انظر ابن الأثير، الكامل، ج VIII، ص 407. ويحدث الشيء نفسه لنساء الأسرة الحاكمة. ففي نحو سنة 1106/500، حُنقت أرملة ملك شاه زُبيدة خاتون والدة السلطان بركيارق (حكم بين عامي 1095/488 و 1105/498) في حصن الريّ بأمر من محمد بن ملك شاه الأخ غير الشقيق لبركيارق والمُطالب بالعرش أيضاً. انظر ابن الأثير، الكامل، ج VIII، ص 429. وقامت زُبيدة خاتون بدور فعّال في تعزيز مُطالبة بركيارق بالحكم ضد محمد. ويشأن الدور السياسي للمرأة في عهد السلاجقة، انظر:

(Carole Hellenbrand). «Seljuq Women» in Çigdem Balim Harding and Colin Imber (eds.), *The Balance of Truth: Essays in Honor of Professor Geoffrey Lewis*

(اسطنبول: صحيفة إيزيس، 2000)، ص 159-60؛ صافي

(Safi). *The Politics of Knowledge*, 67, 74.

(13) دائرة المعارف الإسلاميّة 2، فصل "بوزابة"، (C. Cahen)، *EI2*, s.v., I, 1358a. في حين يقول البنداري في مؤلفه تاريخ دولة آل سلجوق (طبعة 1900)، ص 168، إنّه قتل أمام السلطان (بين يديه).

(14) ابن الأثير، الكامل، ج XI، ص 117. لكن أرسلان خان كان مريضاً جداً وشبه مشلول. انظر أيضاً حالة سلجوق شاه، وهو فرد آخر من ذوي المراتب العُليا للأسرة السلجوقية الحاكمة. ففي غارة على فارس انتزع الأمير بوزابة منه شيراز سنة 1139/534-40، فقبض عليه وحبسه في قلعة إسفيدز (قلعة البيضاء) عند همدان. وقد علق البنداري على ذلك بقوله: "وكان ذلك آخر العهد به، ولم يُشكَّ أحدٌ في عطبه". انظر البنداري، تاريخ دولة آل سلجوق (طبعة 1900)، ص 173. ويشأن قلعة إسفيدز في همدان انظر:

(Bert Fragner). *Geschichte der Stadt Hamadān und ihrer Umgebung in den ersten sechs Jahrhunderten nach der Hīgra*. (Vienna: Notring, 1972), 4.

لا يصلح للحكم⁽¹⁵⁾، فإن إتلاف بصر الخصم يُعدّ طريقة ناجعة لإقصائه من اللعبة السياسية⁽¹⁶⁾. ففي سنة 466/1073-4 أمر ملك شاه بإتلاف بصر ابني عمه المتمرد قاورد باستخدام إبرة حامية (ميل كشيدين)، وذلك بعد هزيمته في معركة قرب همذان⁽¹⁷⁾. وعندما ثار أمير الأمراء السلجوقي محمد بن سليمان على بركيارق وسنجر سنة 490/1096-7، حبسه سنجر و أعماه (كُحَل) (18). ويُشير التعبير العربيّ "كُحَل" ("أعمى") المشتقّ من الكُحَل ("عَسول العين") إلى أن الممارسة تتمثل، مثل ميل كشيدين الفارسية (حرفياً "نزع الظفر")، في إمرار إبرة فوق العينين. وأكد مصدر لاحق أنّ هذا الفعل لا يترك في بعض الأحيان ضرراً دائماً بالعينين سواء أكان ذلك الفعل متعمداً أم لا، إذ يسترد الضحية بصره بعد ذلك⁽¹⁹⁾.

(15) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، 1966/1386)، ص 19.

(16) زيادة على الأمثلة الواردة في النص انظر الأمثلة الآتية لإتلاف البصر: (1) أعمى ملك شاه أخاه تكش وحبسه في قلعة تكريت (1085/478). انظر ابن الأثير، الكامل، VIII، 478. وانظر دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل "ملك شاه"، (C.E. Bosworth) *EI2*, s.v., VI, 273a. (2) أمر السلطان محمود بإتلاف بصر أخي ديبس بالحلة في سجن قلعة برحين وهي تجاور كرج (1122/516). انظر ابن الأثير، الكامل، ج VIII، ص 677، 683. (3) أعمى السلطان محمد الأمير منكوبرس بن بوريبرس وسجنه، "السلطان الذي لا أرض له"، في همذان (1106/500-7) وظل منكوبرس في السجن حتى تولى مسعود بن محمد مقاليد المدينة فأطلق سراحه. يُنظر كاتب مجهول، مجمل التواريخ، ص 413؛ دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل "محمد بن ملك شاه"، (C.E. Bosworth) *EI2*, s.v., VII, 407b. (4) سجن محمد أميراً متمرداً في قلعة تكريت وأتلف بصره سنة (1107/501-8). يُنظر: كاتب مجهول، مجمل التواريخ، ص 410؛ وانظر دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل "ساوة"، (ف. مينورسكي وبوزورث) *EI2*, s.v., IX, 86b.

(17) الراوندي، راحة الصدور، ص 127.

(18) ابن الأثير، الكامل، ج VIII، ص 409. بعد سنة واحدة سجن سنجر دولة شاه أيضاً، وهو أحد أفراد النخبة السلجوقية الحاكمة، وأتلف بصره. انظر المصدر نفسه، ج VIII، ص 421.

(19) انظر ويلر تاكستن (ترجمة)،

المنطق الثقافي للعقوبة الخاصة:

إذا كانت السُلالة الملكية وعدد من أفراد الحاشية المقربين من أصحاب الرتب العالية يُؤيدون العقوبة الخاصة فإننا نجد أسباباً أخرى غير احترام الضحية تدعو إلى مثول أحدهم سراً أمام القضاء أي داخل المحيط القريب للحاكم. وقد يكون ممّا يُنصَحُ به السلطان عدم إبلاغ العامة خبر أيّ إعدام. وإبلاغ الخبر في هذا المجال هو صعود الغلام قايماز وهبوطه، وهو أحد المُقربين من السلطان سنجر. وقد بَلَغَ ضعف سنجر أمام الغلمان الأتراك، الذين كان له معهم ما يُمكن وسمه بعلاقات حبّ وكره، درجةً جَعَلَتْهُ محلّ سخريه مُعاصريه والمُؤرّخين المُتأخرين أيضاً⁽²⁰⁾. وتمكّن قايماز سنة 1117/511 من إقناع السلطان المخمور بقتل الوزير صدر الدين محمد بن فخر الملك فوراً. وقد كان قايماز يحمل ضغينة شخصية لصدر الدين⁽²¹⁾. وفي اليوم التالي طلب سنجر المروّع وقد ذهب سكره من أحد مستشاريه المقربين الأمير قماج أن يُشير عليه في كيفية التعامل مع هذا الوضع. وقيل إن الأمير الذي أفرعه ما حدث أخبر السلطان بقوله:

"هذا أمر فظيع وصنع شنيع، وحفظ الناموس يوجب ألا يعرف أحد من رعية بلدانك أنّ مثل هذا الأمر يتمّ في سلطانك بغير استئذنانك، فأظهر أنه جرى بإذنك وصن جاهك واحذر من وهنك واركب الآن إلى دارك". فقبل سنجر النصيحة وكتّم الفضيحة، ثمّ أمر بعد مدّة بقتل ذلك المملوك أسوأ قتلة ومثّل به أفبح مثلة⁽²²⁾.

(20) انظر البنداري، تاريخ دولة آل سلجوق، ص244. غير أن تورط الحكام عاطفياً مع الغلمان لم يكن بغير الشائع البتّة. إذ إنّ تتيّم محمود حاكم غزنة بالغلام إياز وعشق ابنه مسعود لنوشتكين مشهوران في الدوائر الأدبية. انظر نظامي عروضي السمرقندي، شهرار مقالة (ترجمة إدوارد. ج. براون؛ لندن: لوزاك، 1921)، ص56-8؛ وانظر كيكاس بن إسكندر بن قابوس بن وشمكير، قابوس نامه (لندن: لوزاك، 1951)، ص47.

(21) على أنّ خواندمير يذهب في مؤلفه دستور الوزراء، ص189، إلى أن سنجر أمر بقتله، وأنّ عوناً عسكرياً (فوجي) بالبلاط قتل الوزير بفأس. وربما يكون سنجر قد اغتم الفرصة بالتوازي للتخلص من مُوظّفين من ذوي المراتب العليا كانا قد أثارا غضبه.

(22) البنداري، تاريخ دولة آل سلجوق، ص245. من الواضح أن الحادثة لم تظل سراً، =

أما خلف قايماز، الذي كان جزءاً من مغامرات سنجر الغرامية، فهو سنقر الخاص، الغلام الأسبق الذي لقي تقريباً المصير نفسه. لقد جعله تأثيره في سنجر وسلطانه عليه مع سلوكه المتعطرس مكروهاً جداً عند الأمراء ثم عند سنجر نفسه الذي أمر الأمراء بقتله معاً، ويُرجح أن يكون ذلك قد وقع داخل قصر السلطان⁽²³⁾.

أما القاسم المشترك بين الحالات المذكورة آنفاً فهو مفهوم الجزاء والعقاب الذي كان مُنفصلاً تماماً عن الميدان العام. ويشمل هذا الميدان الخاص للعقوبات تحديداً أفراد النخب العسكرية والإدارية أي الخواص أو "رجال النظام"⁽²⁴⁾. وزيادةً على ذلك يُعدُّ هذا الميدان منيعاً (حرمة) بوصفه كياناً، بمعنى أن ليس لأحد من الخارج أن يتدخل في الطرائق التي يفرض بها هذا الكيان النظام على من ينتمون إليه. ويوضح حادث آخر بدقة هذه الفكرة الرئيسة. ففي سنة 1100/493 قتل باطني أميراً في بلاط سنجر في الري، فاعتقل الباطني وأُتي به إلى الوزير فخر الملك بن نظام الملك. فقال له: ويحك أما تستحيي، هتكت حُرمتي وأذهبت حشمتي وقتلتني في داري. فرَدَّ الباطني قبيل تعذيبه وقتله بأنه لا ينبغي أن يدور في خلد الوزير أنه في مامن هو وخواصه. وأكد أن الباطنيين قد أعدوا العدة أصلاً لاستهداف ستة رجال آخرين من حاشية الوزير،

= إذ علم بها البنداري. وسواء أكانت القصة صحيحة أم لا فإنها تظهر صورة اللذات (إيتوس) تحرص على سرية ما يجري في داخل البلاط.

(23) المصدر نفسه، ص 249. ولكن سنجر عرف طرائق أخرى للتخلص من أصحاب السير المُزعجة واللجوجين في طلب المناصب العُليا. وقد يكون أكثر معشوقه تأثيراً [المقرب الأجل] جوهر الخاص الذي قاد جيشاً قوامه 30,000 رجل، على ما ذكَّر البنداري. وأمر سنجر، كما يذكر المؤرخ نفسه، بقتل جوهر سنة 1139/534 على يد مجموعة من القتل الباطنيين الذين يرتدون ملابس النسوة. انظر البنداري، تاريخ دولة آل سلجوق، ص 250؛ ابن الأثير، الكامل، ج IX، ص 108.

(24) كانت حجتي هاهنا مُبسطة بعض الشيء؛ ذلك أنه ليس من السهل دائماً تحديد الخط الفاصل بين أفراد الطبقة الحاكمة (الخواص) والعامه (العوام) بوصفهم طبقة اجتماعية مُتميزة من غيرها. انظر:

(Roy Mottahedeh). *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society* (1980, London: Tauris, 2001), 115, 116.

ليدر، (Leder). «Aspekte arabischer und persischer Fürstenspiegel», 132.

منهم أخوه⁽²⁵⁾. وهذا يعني أن فخر الملك توقع أن يخجل القاتل من اقتحامه حشم الوزير، ويحمل هذا التعبير معاني مختلفة مثل تعبير الخواص⁽²⁶⁾. واتخذ فخر الملك هذا التعبير للإشارة إلى أعوان بلاطه وحاشيته الذين يحميهم في رأيه مفهوم الحرمة حتى من أعدائه. أما "رجال النظام" فيعاقبون داخل البلاط على أيدي خدمه⁽²⁷⁾ وأسرى الحرب (الغلمان)⁽²⁸⁾ و(الحجاب)⁽²⁹⁾ وأصناف أخرى من حاملي السيوف (الجاندار)⁽³⁰⁾.

وعلى نحو ما يوضحه مثال قايماز غلام سنجر، كانت هناك جهود لمنع الرعيّة من أن تعلم بالجرائم التي تحدث داخل البلاط. وقد نصح ابن حمدون (1166/562) السلطان بقوله: "إنّ ذنب السرّ يقتضي عقوبة السرّ"⁽³¹⁾.

(25) ابن الجوزي، المنتظم، ج XVII، ص 55. وقتل فخر الملك على يد باطني بعد سبع سنوات في سنة 1107/500. انظر المصدر نفسه، ج XVII، ص 99.
(26) انظر لمبتون،

(Lambton). «The Administration of Sanjar's Empire as Illustrated in *Atabat al-Kataba*», BSOAS 20 (1957), 373.

وتقسم الميادين المُخصصة للخواص تبعاً لمعيار القرب من الحاكم. إذ يُمكن أن نفرق مثلاً بين حرم الحاكم، وهو المجال المخصص لرفاق المرح (الندماء)، وفضاء الاستقبال في البلاط. ويُمكن بمعنى ما عدّ هذه الميادين خاصة.

(27) كاتب مجهول، مجمل التواريخ، ص 408؛ ابن الجوزي، المنتظم، ج XVII، ص 220 (يُفدّ الحاكم الإعدام في زنانات السجن).

(28) ذبح الأمير زنكي بيد العبيد في قصر السلطان محمد عندما أصبح هذا السلطان السلجوقي للعراق في سنة 1152/547. انظر الحسيني، زبدة التواريخ، ص 238.

(29) سلّم وزير مسعود كمال الدين الخازن إلى الحاجب الأكبر تار وأعدم سنة 1138/533-9. انظر الحسيني، زبدة التواريخ، ص 215؛ البنداري، تاريخ دولة آل سلجوق (طبعة 1900)، ص 171.

(30) تدرّج الجاندار زنكي في السلطة وأصبح أميراً بعد أن أعان على قتل حاجب الدولة القوي عبد الرحمن طغايرك، الأمير الحاجب لمسعود سنة 541-1146/2-7. انظر ابن الأثير، الكامل، ج XI، ص 146-7.

(31) بهاء الدين محمد بن الحسن بن حمدون، التذكرة الحمدونية (بيروت: دار صادر، 1996)، ج I، ص 301. ويذكر المبدأ نفسه في كتاب من كتب الآداب السلطانية يعود إلى القرن السابع/الرابع عشر (نسب خطأ إلى الثعالبي)، تحفة الوزراء (دار القلم للنشر، 1975)، ص 58.

ولكن ثمة استثناء لهذا النمط. فقد يفقد أفراد من الخواصّ في بعض الأحيان "الامتياز" المتمثل في عُقوبة أقلّ إذلالاً تجري داخل البلاط⁽³²⁾. إذ يُمكن رمزيّاً أن يُطرد الأمراء المتمردون على سيدهم خاصة من المجال الخاص بالسلطان، وأنّ يتعرّضوا لإذلال الرعيّة. فقد روى المؤرّخ ابن الأثير تصرف الأمير العنيد إياز مع السلطان محمد بقلة احترام، فاستدعاه السلطان إلى قصره في بغداد سنة 1104/498، وكان قد أعدّ جماعة من خواصه ليقتلوه إذا دخل عليه، فلما دخل ضرب أحدهم رأسه فقتله ولفّ إياز في مسح وألقى على الطريق عند دار المملكة⁽³³⁾. ويمثل هذا الطرد والعرض العلني للضحية إشارة واضحة إلى أتباع الأمير مفادها أنهم كذلك يُمكن أن يفقدوا الحماية التي تؤمنها الحرمة للمقرّبين من البلاط. فقد قرر السّلطان مسعود سنة 1146/541-7 أن يخلص نفسه من المتسلّط عباس حاكم الريّ فجلبه إلى قصره في بغداد. فبينما كان رفاقه ينتظرون في الخارج أُدخِلَ عباس إلى حُجْرَةٍ فَهَجِمَ عليه وَفُطِعَ رأسه على الفور. قال المؤرّخ: "واحتزّوا رأسه وألقوه إلى أصحابه، ثمّ ألقوا جسده، ونُهَبَ رَحْلُهُ وَخِيْمُهُ، وانزعج البلدُ لذلك"⁽³⁴⁾. وبعد خمس سنوات عُومِلَ بالطريقة نفسها الأميران خصبك وزنكي اللذان دبرا أمر خلع السلطان مسعود. فقطعوا رأس كل منهما ورموا بهما خارج الدار. وانتشر خبر قتلهما في صفوف الجيش، وهذا

(32) تمثّعت رعية السلطان عثمان التركية في تونس والجزائر خلال القرن التاسع عشر بهذا الامتياز. فبينما كان المجرمون الأتراك يخنقون دائماً داخل القسبة، كان أفراد الرعية من العرب يشنقون في مواقع جرائمهم. انظر برونشفيك، (Brunschvig). «Justice religieuse et justice laïque», 64.

مريم هوكستر،

(Miriam Hoexter). «La shurṭa a Alger a l'époque turque» *SI* 56 (1982), 134.

(33) ابن الأثير، الكامل، ج VIII، ص 507؛ ابن الجوزي، المنتظم، ج XVIII، ص 91؛ كاتب مجهول، مجمل التواريخ، ص 410.

(34) ابن الأثير، الكامل، ج XI، ص 147. وبشأن عباس انظر ابن الجوزي، المنتظم، ج XVIII، ص 52. وكان ابن الجوزي سعيداً جداً بكره عباس للباطنية، وزعم أنّه بعد وفاته "بكى الخلق عليه لأنه كان يفعل الجميل وكانت له صدقات".

جعل أتباعهما يفرون أو يقتلون وتُصادر حيواناتهم وأسلحتهم وممتلكاتهم⁽³⁵⁾.

وإجمالاً يُمكن القول إنّ النّخب الحاكمة كانت تتمتع باستقلالٍ كاملٍ في تأديب أفرادها "الذين يعرفون بالخواص" باعتبار مشاركتهم في أمور الحكم. وثمة ميل إلى الحكم سرّاً في الجرائم التي تحدث داخل البلاط ما عدا الحالة التي يُطرد فيها الجاني من البلاط. ولكن يُعدّ هذا استثناءً يؤكّد القاعدة.

وتتميز العقوبات داخل الفضاء الخاصّ بالسلطان بغياب واضح لأيّ تأثيرٍ أو مراقبة قضائية؛ إذ يُمكن السلطان أو أقرب مفوضيه كالوزير أو الوالي أن يقرّر العقوبة مثلما يفرض ربّ الأسرة المسلمة في القرون الوسطى النظام على أسرته: فتُعدّ الإجراءات التأديبية ضرورية في بعض الأحيان، ولكنّ الأمور تعالج دائماً "في نطاق الأسرة"⁽³⁶⁾. وتمسّك أغلب الفقهاء بالتعزير بوصفه إجراءً ردعيّاً لفائدة الزوج والأب ومالك العبيد يضمن لهم حرمة المجال الأسريّ المنيع من أيّ تدخّل خارجي⁽³⁷⁾. وقد حدّد موضع النطاقين الخاصّين للأسرة والبلاط في طرفي الطيف الاجتماعيّ، فأُسّسا بوصفهما دائرتي سلطة عقابيّة مستقلّتين وخارجيتين عن نطاق القضاء على نحو واسع.

(35) الحسيني، زبدة التواريخ، ص 238-9؛ ابن الأثير، الكامل، ج XI، ص 188؛ ابن الجوزي، المنتظم، ج XVIII، ص 84، 91-2.

(36) ذكر كاتب مجهول (اعتقد خطأً أنّه الماوردي)، نصيحة الملوك (الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، 1988)، ص 203-5، أنّ على الملك أن يروّض الخواص. ويقترح ليدر،

(Leder). «Aspekte arabischer und persischer Fürstenspiegel», 132.

ترجمة تعبير "الخواص" بـ "الموالين المباشرين" (direct subjects "direkte Untergebene").

(37) ينظر: جوهانسن، (Eigentum, Familie und Obrigkeit)، ص 52. وكانت العقوبات الجسدية في التربية الإسلامية للأطفال في القرون الوسطى تمارس على نطاق واسع وبعنف جعل مؤلفين كالغزاليّ وابن خلدون ينزعون إلى حالة أكثر اعتدالاً. انظر أفنر، جلادي،

(Avner Giladi), *Children of Islam: Concepts of Childhood in Medieval Islam*, (New York: St. Martin's Press, 1991), 61-6.

تنفيذ العقوبات أمام محكمة الحاكم

يُوجد مجالٌ وسطيٌّ للعقوبات فيما بين المجال الخاصّ بالطبقة السلجوقية الحاكمة والميادين العامة للمدينة وهو محكمة الحاكم الجزائية. إذ تروي كتب التاريخ في عدّة مناسبات أنّ الناس يُعاقبون "أمام الحاكم [بين يديه]" أو "يُجلَّبون أمام السلطان"، ثم يُضربون أو يُقتلون أو يُعدمون "تحت رايته". ويبدو أنّ هذه الصّيغة تُشير إلى وضع محكمة البلاط، حيث يظهر السلطان على عرشه بكلّ شارات سلطته يحوطه أفراد الثّخب العسكرية والإدارية والدينية⁽³⁸⁾، كما تُصوّر ذلك بعض الزخارف المتأخّرة وصور العمارة المنقوشة والرسوم المصغّرة عند السلاجقة.

وفي سنة 1101/494، في معركة "ساوة" قرب همذان بين السلجوقيين المُطالبيين بالعرش بركيارق ومحمّد، أُسر وزير محمد مؤيد الملك على يد قوّات بركيارق، وكان بركيارق مُستاءً من كون الوزير قد حرّض محمّداً على العصيان والخروج عليه، ومن صِلاته المحتملّة بالباطنيّة. وواجه بركيارق الوزير بجرائمه المزعومة، في ما بدا أنّه استنطاق في حضرة العرش، ومؤيد الملك ساكت لا يقول كلمة، فقتله بركيارق بيده⁽³⁹⁾. ويذكر أن السلطان سنجر الأكبر (1097/490-1157/552) كان كثيراً ما يقيم هذه المحاكم⁽⁴⁰⁾. ففي سنة

(38) انظر كاترينا أوتو-دورن،

(Katharina Otto-Dorn), «Das seldschukische Thornbild», *Persica* 10 (1982), 149-203.

وللاطلاع على البواعث الإيرانية القديمة للملكية في شارات السلطة، انظر هربرت يسيه، «Thron, Kosmos und Lebensbaum im Schāhnāme»، in W. Eilers (ed.), *Festgabe deutscher Iranisten Zur 2500 Jahrfeier Irans* (Stuttgart: Hochwacht Druck, 1971), 8-21.

(39) ابن الأثير، الكامل، ج VIII، ص 442؛ البنداري، تاريخ دولة آل سلجوق، ص 240؛ كاتب مجهول، مجمل التواريخ، ص 409-10. انظر دائرة المعارف الإسلاميّة 2، فصل "النظامية"،

(C.E. Bosworth). *EI2*, s.v., VIII, 81b

(40) زيادةً على الأمثلة التي نُوقِشت يجب ذكر الحالات الآتية من الإعدام أمام المحاكم العسكرية: (1) في سنة 1119/513 بعد أن هزم سنجر ابن أخيه محمّداً في معركة ساوة أخذ سنجر الأمير منكوبرس عدوه الشخصي القديم إلى محكمته وبأشْر قتلته بيديه. =

1100/493، حارب سنجر وقبض أخيراً على الأمير المتمرّد حاكم قويمس وجرّجان وغرب خراسان، الأمير داؤد حبشي بن التونتاق. وعندما أحضر داؤد حبشي أمام عرش سنجر قدّم فدية قدرها 100000 مائة ألف دينار رفضها سنجر وأعدم الأمير على الفور⁽⁴¹⁾. وبعد سنتين، أي في عام 1102/495، جابه سنجر غزواً لخراسان على يد حاكم بلاد ما وراء النهر قدرخان جبريل بن عمر. ومن حسن حظ سنجر الذي كان لا يزال شاباً في ذلك الوقت وما زال يحاول إحكام سيطرته على خراسان، أنّ قدرخان لم يكن حذراً، إذ ابتعد عن معسكر جيشه فخرج متصيّداً في عدد من الفرسان، وتمكّن أحد أمراء سنجر من القبض على قدرخان وجلبه أمام السلطان الذي بدأ في تربيته، فالتمس قدرخان الرحمة مُقبلاً الأرض أمام السلطان بحسب ما نُقل⁽⁴²⁾. إلا أن التماسه رفض، وهتف سنجر قائلاً: "إن خدمتنا أو لم تخدمنا فما جزاؤك إلا السيف"، ثم أمر به بقتل⁽⁴³⁾.

= انظر ابن الأثير، الكامل، ج VIII، ص 644. (2) وفي الواقعة نفسها كان الأمير أتابك غزغلي الذي اقترح سابقاً تسليم محمود إلى سنجر قد عُوقب بسبب تصرّفه الشائن ثم قتل، انظر ابن الأثير، الكامل، ج VIII، ص 641؛ كاتب مجهول، محمل التواريخ، ص 413. (3) عندما ثار الأمير المتسلط بوزابة على السلطان مسعود في سنة 542/1147-8 قض عليه في المعركة وقطع نصفين "بين يدي مسعود" وعلق رأسه على واجهة قصر الخليفة في بغداد. انظر ابن الجوزي، المنتظم، ج XVIII، ص 55؛ ابن الأثير، الكامل، ج XI، ص 150؛ البنداري، تاريخ دولة آل سلجوق، ص 184. وبشأن سيرة بوزابة، انظر دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل "بوزابة"، ك. كاهن، (C. Cahen). *EI2*, s.v., I, 1358a.

(4) مثال آخر في المنتظم لابن الجوزي، ج XVII، ص 52 (بركيارق سنة 493/1100).

(41) الحسيني، زبدة التواريخ، ص 178؛ البنداري، تاريخ دولة آل سلجوق، ص 259-60. ويعلم ابن الأثير أن داؤد حبشي قتل بعد معركة مع الأمير بزغش، وهذا لا ينفي إمكان إعدامه أمام محكمة السلطان. ابن الأثير، الكامل، ج X، ص 201-2. وذكر بعض المؤرخين أن داؤد حبشي كان قد عدّ باطنيّ طيس جنوداً. انظر هودجسون، *Order of assassins*, 86.

(42) الحسيني، زبدة التواريخ، ص 180.

(43) ابن الأثير، الكامل، ج VIII، ص 477. انظر أيضاً البنداري، تاريخ دولة آل سلجوق، ص 241.

وفي سنة 1132/526، بعد معركة لسنجر ضدّ ابن أخيه مسعود بن محمد جلب سنجر الأمير قراجه الساقبي المقبوض عليه إلى بلاطه واستجوبه ثم قتله بدم بارد* صبراً⁽⁴⁴⁾.

ولعلّ أشهر حادثة من هذا القبيل هي ما حدث لحاجب سنجر الأسبق والمقرّب منه المدعوّ علي الشتري "حامل المظلة" في سنة 1152/547⁽⁴⁵⁾. إذ كان الشتري، حسب ما ذكر المؤرّخون، قد ارتفع من حدود التسلية إلى مرتبة الحجابة، ثم تسلّم مقاطعة هراة، لكنه تمرّد على الرغم من ذلك وتواطأ مع ملك الغوريين علاء الدين حسين للإطاحة بسنجر. وذكر الراوندي أن فعل الخيانة هذه كان امتحاناً قاسياً لسنجر. وقد مُني الشتري وعلاء الدين حسين بهزيمة ساحقة

* [ذهب المؤلف إلى أنّ الجملة الواردة في الكامل لابن الأثير "قتله صبراً" تفيد القتل بدم بارد (cold blood)، والحال أنّ الفهم جزء من المعنى، فالمعجمات العربيّة تذكر التعبير "قتل صبراً" بمعنى أول هو "صبر الإنسان وغيره على القتل حبسه ورماءه حتى يموت"، ومعنى ثان هو "يقال للرجل إذا شدّت يداه ورجلاه أو أمسكه رجل حتى يضرب عنقه أو حبس على القتل حتى يقتل، قُتل صبراً"، وهما عموماً معيّنات مشتقّان من الجذر (ص، ب، ر) الذي يفيد معنى الفعل: حبس، راجع الجذر في لسان العرب لابن منظور والقاموس المحيط للفيروزآبادي (المترجم)].

(44) ابن الأثير، الكامل، ج XI، ص 256، 736؛ البنداري، تاريخ دولة آل سلجوق، ص 199؛ كاتب مجهول، مجمل التواريخ، ص 413. وكان مسعود بن محمد بن ملك شاه يحاول انتزاع السلطة من أخيه طغرل الذي منحه سنجر حكم العراق. وفي المعركة كان أمير كرج قد قاد هجوماً مباشراً على قلب جيش سنجر. انظر دائرة المعارف الإسلاميّة 2، فصل 'مسعود بن محمد بن ملك شاه'، (C.E. Bosworth). *EI2*, s.v., IV, 782a.

(45) يُكْتَبُ الاسم في مؤلف النيسابوريّ سلجوق نامة، علي حاجي. واستعمل محمد إقبال الذي حقّق راحة الصدور للراوندي الاسم علي الجتري (ص 176). ولكن معنى كلمة شتر "المظلة الاحتفالية" يوفر إمكاناً أكبر لقراءة الشتري كما هو مقترح في الطبعة الجديدة لـ (أ. هـ. مورتون) لـ سلجوق نامة (ص 60). وتُعَدُّ المظلة (عربية-مظلة، فارسية-شطر) إحدى الشارات الملكية في الإسلام. ويرى ب.أ. أندروز أنّه في زمن السلاجقة يُعَدُّ "مكتب حامل المظلة"، "دار شتر"، من أهم ما يُمكن أن يبلغه الغلام مع حامل اللواء والمسؤول عن دائرة الملابس، وحامل الدرع: فصل "مظلة" من دائرة المعارف الإسلاميّة 2، *EI2*, VIII, 192b. وبشأن استعمال الشتر في زمن الغوريين: انظر دائرة المعارف الإسلاميّة 2، فصل "الغوريون"، (C.E. Bosworth). *EI2*, s.v., II, 1100b.

على أرض أوية. فبينما اعتقل علاء الدين مدّة من الزمن أمر السلطان بقطع علي الشتري إلى نصفين تحت الراية⁽⁴⁶⁾.

الراية ورموز العرش في محكمة البلاط

لقد كان مُستبعداً أن ينغمس سنجر، وهو سياسي داهية، في تنفيذ الإعدام أمام العرش بسبب قصة حبٍ مُحبّية أو شعور بالانتقام أو بسبب توقه الشديد إلى الدم. ثمّ إنّ الأمراء والمُقرّبين من البلاط كانوا يميلون إلى أن يُعاقبوا سراً. وزيادةً على ذلك بدا سنجر قادراً كلياً على العفو. فطلب من ابن أخيه محمود الذي كان قد هزمه في معركة ساوة سنة 513/ 1119 صفح عن رئيس الحجابة علي بار، على الرّغم من أنّه كان المسؤول الأساسي عن تمرد محمود الفاشل⁽⁴⁷⁾. ويبدو من المحتمل جداً أن سنجر استخدم وضع المحكمة لوضع الطقوس التأديبية الموروثة بعناية في موضعها الصحيح. ويُعدّ تنفيذ الإعدام أمام محكمة السلطان مشهداً متعمداً⁽⁴⁸⁾.

وكان النظام الرمزيّ للمحكمة الجزائية ينظر إليه على أنه يمثّل السطوة العسكريّة القسوى والسلطة القضائيّة الفائقة للسلطان. ولتحقيق هذه الغاية استعملت رموز مثل الرايات والأسلحة. وربما لا يكون مُصادقاً ما حَرَصَ

(46) النيسابوري، سلجوق نامة، ص 47؛ الراوندي، راحة الصدور، ص 176. وقد ذكرت ثورة علي الشتري أيضاً في طبقات ناصري للجوزجاني (ترجمة Raverty)، ص 237. ولا أحد يذكر أوية مكاناً للمعركة ماعدا الكاتب المجهول لتاريخ السلاجقة الذي يذكره رشيد الدين في كتابه جامع التواريخ (ترجمة لوثر)، ص 88.

(47) البنداري، تاريخ دولة آل سلجوق، ص 191. لكن سُرعان ما فقد علي بار حظوته وفر وُقُشَ عنه في كامل خوزستان، وقبض عليه نور الدين بن برسق وضرب عنقه ثم أرسل رأسه إلى محمود. يُنظر ابن الأثير، الكامل، ج VIII، ص 645؛ كاتب مجهول، مجمل التواريخ، ص 414.

(48) ابن الأثير، الكامل، ج IX، ص 37، 526: "قتله صبراً". وقد أكون هنا مُبالغاً في تأويل كلمة صبراً. إذ تذكر موسوعة الغدّاب، ج VI، ص 245، 247، أنّ قتل شخص صبراً يعني ببساطة أن المُذنب مسجون وليست لديه وسيلة للدفاع عن نفسه بأي شكل من الأشكال.

المؤرخون على ذكره من أن علياً الشجري كان قد أعدم "تحت الراية الملكية". ويُعدّ العلم أو الراية رمزاً للقوة والعدل بامتياز. ويُعدّ الاستحواذ على راية العدو عملاً عسكرياً بطولياً له مغزى مهمّ. ففي سنة 1067/460-8 جُلبت الغنائم والأعلام إلى بغداد إثر الانتصار على الجيش المصري. وقد حطمت تلك الأعلام علناً واستعرضت احتفالياً [طيف بها] في جميع أرجاء المدينة⁽⁴⁹⁾. وقد أورد ابن الأثير ذلك فذكر أنه بوفاة السلطان مسعود سنة 1152/547 "مات معه سعادة البيت السلجوقي، فلم يبق له بعده راية يُعتدُّ بها ولا يُلتفتُ إليها"⁽⁵⁰⁾. وكتب أنوري (1189/585)، شاعر بلاط سنجر، عن توق المقاطعات البعيدة للمملكة إلى الازدهار في ظل الراية الملكية⁽⁵¹⁾. كما مدح معاصره سوزني (1137/569)، وهو مادح آخر لسنجر، قدرة الراية الملكية على حماية جميع البشر⁽⁵²⁾.

ويبدو أنّ ثمة تقاليد مُختلفة قد اجتمعت في الراية السلجوقية. فمنذ القدم عرف أتراك آسيا الوسطى بحمل رايات ذنب الخيل (تغ) في المعارك⁽⁵³⁾، وهو

(49) ابن الأثير، الكامل، (طبعة تورنبوغ)، ج X، ص 57.

(50) ابن الأثير، الكامل، ج IX، ص 186. وذكر الراوندي أن "أعلام وشعارات حظه (الحاكم) يحميها الله". انظر مؤلفه راحة الصدور، ص 149. وانظر أيضاً قصيدة الراية للشاعر البويهّي أبي الفرج البغّاء التي استشهد بها المحسن بن علي القاضي التّوخي في مؤلفه نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة (ترجمة د.س مارغليوت؛ لندن: الجمعية الملكية الآسيوية، 1992)، ص 148، التي تُصوّر الراية الملكية مرفوعة على رماح الجند مثل السيد على عبيده.

(51) لغة نامه (LN)، فصل "راية".

(52) لغة نامه (LN)، فصل "شير". وعندما زار سنجر بيهق بعد أن هزم ابن أخيه محموداً سنة 1119/513، قدم ابن فندق حديثاً أول فيه وصول سنجر بأنه "ظلُّ راية الخليفة على هذه البقاع"، وكأنه علامة من الآخرة تعلن نهاية العالم. انظر ابن فندق، تاريخ بيهق، ص 100.

(53) دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل "تغ" (C.E. Bosworth)، E12, s.v., X, 590a، وقد كانت هذه الممارسة في زمن السلاجقة أمراً مُتداولاً عند القراخانيين. انظر دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل "مظلة". (P.A. Andrews)، E12, s.v., VII, 192b، وقد نبّهني روي مُتّحدة (Roy Mottahedeh) على "التغ". إذ تذكر الآداب السلطانية التي تعود إلى =

من التقاليد التي حافظ عليها السلاجقة والسلطين العثمانيون بعد ذلك⁽⁵⁴⁾. وتَفَخَّر الأخبار العربية الإسلامية بثناء موروثها برايات الحرب⁽⁵⁵⁾. ولكنّ الراية الملكية ليست رمزاً للحرب فقط بل هي رَمَزٌ للعدل أيضاً. أما في الروايات الملحمية الإيرانية فقد نُسِبَ إلى الشخصية الأسطورية كافا، وهو حداد من أصفهان، فَضُلَّ اختراع الراية الملكية وقيادة ثورة الملك العادل فريدون ضد الطاغية الضحّاك⁽⁵⁶⁾. وشبه شعراء حقبة السلاجقة كالحاقانيّ (ت 1199/595) راية أسيادهم براية كافا⁽⁵⁷⁾. وتُعَدّ الراية الملكية في ذلك الوقت رمزاً مشحوناً بالمعاني وجزءاً ضرورياً من طقوس العدل أمام محكمة السلطان. ويُعدّ حامل الراية أحد الأعوان الذين يقفون قرب عرش السلطان خلال المقابلات

= آسيا الوسطى خلال القرن الخامس/الحادي عشر أنّ نَمَّةً 'شيين يرفعان من صيت الأمراء: رايتهم في البلاط، وطاولة المأدبة في المحافل الرفيعة"، انظر يوسف خاص حاجب، كوتادغو بلغ (Kutadgu Bilig) (ترجمة روبرت دانكوف (Robert Dankoff)؛ شيكاغو: جامعة شيكاغو للنشر، 1983)، ص 124. وكان العثمانيون يضعون رايات أذنان الخيل في بهو القصر عندما يخرجون في الحملات العسكرية. انظر دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل "حرب" (ف.ج. باري) (E12, s.v., III, 191b (V.J. Parry)).

(54) انظر دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل، "حرب"، (ف.ج. باري) (E12, s.v., III, 191b (V.J. Parry)).

(55) انظر خليل عثمينة،

«The Black Banners and the Socio-Political Significance of Flags and Slogans», *Arabica* 36 (1989), 307-26.

(56) المفضل بن سعد المافروخي، محاسن أصفهان، (ترجمة حسين بن محمد آوي؛ طهران: شركة -ى سهام-ى شاب، [1949]، ص 87. وقارن به دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل "كاوة" (المحررون) (E12, s.v. IV, 775a). وللإطلاع على أصل الأسطورة انظر آرثر كريستنسن،

(Arthur Christensen). *The Kayanians* (1931, Bombay: K.R. Cama Institute, 1993), 128.

(57) لغة نامة، فصل، 'راية': ويمثل 'الدستارشة' ("وهو المنديل الملكي") رمزاً آخر من رموز الجلالة الملكية، ويبدو أنّه كان يعلق أحياناً على الراية الملكية. انظر أبولالة سودافار،

(Aboulala Soudavar). *The Aura of Kings: Legitimacy and Divine Sanction in Iranian Kingship* (Costa Mesa: Mazda Publishers, 2003), 11.

(māh-i zarrīn... dastārcha zīr)

وهو يوردُ قصيدة للحاقانيّ

الرسمية⁽⁵⁸⁾. وأمّا في مركز المحكمة فيوجد السلطان نفسه جالساً على عرشه. وثمة قليل من الوصف لما يبدو عليه العرش الحقيقي في حقبة السلاجقة. ولكن يُمكن في الأقل التقاط بعض رموز العرش من المصادر الأدبية. إذ يقارن الفردوسي في مؤلفه الشاه نامه الحاكم جالساً على عرشه بالشمس والقمر المشعّين على الأرض، وكاشفاً لكلّ البشر عن تألقه المقدس المثير للرهبة (فرّي-إيزادي)⁽⁵⁹⁾. وزيادةً على المفاهيم الإيرانية القديمة للملكية المقدسة، تفاعلت رمزية العرش مع المفاهيم الإسلامية. أما علامات العرش الأخرى - كأس الحياة

(58) أوتو-دورن، (Otto-Dorn). «Das seldschukische Thronbild», 16.

وأما في باقي الوقت فكان عليه أن يقف عند بوابة القصر. انظر يوسف خاص حاجب، *Kutadgu Bilig* (tr: Dankoff), 124. وثمة موظّف آخر موجود بطبيعة الحال عندما يجلس السلطان على عرشه وهو السيّاف. وقد وجدت أوتو-دورن صورة هذا الشخص واقفاً قرب العرش على نحت من الفخار اللامع يعود إلى كاشان (منتصف القرن السابع/ الثالث عشر للميلاد) على عمود شمعي من المعدن (1225)، وفي صورة توضح ذلك من نسخة تعود الى القرن السابع/ الثالث عشر من كتاب الدرايق الذي نسب خطأ إلى جالينوس (Galen). وتعتقد أوتو-دورن (Otto-Dorn) أن السيّاف مجرد "موظف عسكري رفيع المقام"، ولكن يُمكن تخمين أنه يؤدي دور المنفذ لعقوبة القتل في محاكم السلطان الجزائية. وتظهر نسخة مخطوطة واضحة من كليلة ودمنة (العراق، أواخر القرن السابع/ الثالث عشر للميلاد) محكمة السلطان أو "مجلس العدل والسياسة". ويقف وراء السلطان الذي يجلس على منبر عال تحوّلته أعمدة ذهبية (أعاليم) سيّافان يحملان أسلحتهما المجردة من غمدها. انظر أويا بانكاروغلو،

(Oya Pancaroglu). «The Emergence of Turkish Dynastic Presence in the Islamic World: Cultural Experiences and Artistic Horizons, 950-1250», in David J. Roxburgh (ed.), *Turks: A Journey of a Thousand Years, 600-1600* (London: Royal Academy of Arts, 2005), 82, 84-5.

(59) بيسييه، (Busse). *Thron, Kosmos, und Lebensbau*,

ويظهرُ إمكان أن يُساء إلى المشاعر الدينية بمحاولات إحياء التقاليد الملكية الفارسية القديمة من خلال وسم المؤسسة الدينية مرداويج الزيادي (935/323) بالكافر. وكان قد شيد لنفسه عرشاً متقناً غنياً بالزخرفة وهدد بتجديد مُلك الإمبراطورية الفارسية. انظر أحمد بن محمد بن مسكويه، *تجارب الأمم* (أكسفورد: بلاكويل، 1920-1)، ج1، ص316. وبشأن (فرّي-إيزادي)، انظر لمبتون،

(Lambton). «Islamic Mirrors for Princes», *Atti del Convegno internazionale sul tema: la Persia nel Medioevo* (Rome: Accademia nazionale dei Lincei, 1971), 425.

وانظر ما سيأتي لاحقاً.

أو عُصَبٌ من شجرة الحياة، وأوصاف عصفور الجنة والطاوس والحيوانات العجبية الأخرى⁽⁶⁰⁾ - فتذكر الناظر بالجنة والحياة الأبدية ومن ثم تشير إلى صلة السلطان بعوالمٍ أخرى⁽⁶¹⁾. ويشكل عرش العدل الإلهي يوم القيامة نظيراً لعرش السلطان الدنيوي.

ويُعَدّ الفضاء المواجه لعرش السلطان فضاءً للتحوّل، فضاءً يجتمع فيه العدل الدنيوي والعدل الأزلي، وفيه يوجد على الدوام إمكانٌ حقيقيٌّ لأن ينقل أحدهم حقاً من عالمٍ إلى آخر⁽⁶²⁾. ويؤكدُ هذه القراءة أن مكان المحكمة لا

(60) تُظهر لوحة من الري بمتحف الفن بينسلفانيا ملكاً (قد يكون طغرل الثالث، ت 590/، 1194) جالساً على عرش موضوع على ظهور الفيلة. انظر دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل "فيل" *EI2*, s.v., II, 894a ج.م. ميريدت-أونز (G.M. Meredith-Owens). وتحدث الفردوسي بحديثٍ طويلٍ عن الملك الساساني، ص 14. انظر بيسيه،

(Busse). «Thron, Kosmos und Lebensbaum» 14.

وقارن بفكرة أنه في يوم القيامة تكون جهنم في صورة حيوان مفترس مُفزع، على يسار عرش الإله. انظر أبا حامد محمد بن محمد الغزالي، الدرّة الفاخرة في كشف علوم الآخرة (ترجمة سميت جين إيدلمان)،

(Smith Jane Idelman). Missoula: Scholars Press, 1979, 61.

وبشأن كون الفيل حيواناً عجيباً ومثيراً للرعب عند العقاب أيضاً، انظر الصفحتين 127 و128.

(61) تُبين أوبا بانكاروغلو كيف يُمكن التصوير المرئي لسلطة الحاكم ومكانته بوصفه كائناً صغيراً تجتمع فيه صفات الكمال البشري أن يتغلغل في الطبقات الدنيا للمجتمع السلجوقي،

«A World Unto Himself: the Rise of New Human Image in the Late Seljuq Period» (1150-1250) (Ph.D. dissertaion, Harvard University, 2000) 254.

وانظر أيضاً أوتو- دورن،

(Otto-Dorn). «Die Landschaftsdarstellung in der seldschukischen Malerei», in Ulrich Haarmann and Peter Bachmann (eds.), *Die islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit: Festschrift für Hans Robert Roemer zum 65. Geburtstag* (Beirut: Franz Steiner, 1979), 508-12.

(62) انظر أوتو- دورن،

(Otto-Dorn). «Die landschaftsdarstellung in der seldschukischen Malerei» 507.

وهي ترى أن فن الرسم عند السلاجقة انطبع بمزيج من العناصر المزدوجة، إذ فيه الواقعي والسحري في الوقت نفسه.

يُشارك كلياً الفضاء الخاصّ ولا ينتمي تماماً إلى الفضاء العامّ. وأمّا معاملات المحكمة فلا تقتصر على الفضاءات الداخلية لقصر السلطان ولا على عددٍ محدودٍ من الحضور. وعلى هذا الأساس لا تُعدّ المحكمة جهازاً قضائياً رسمياً ولا جهازاً خارجاً عن القضاء. فبينما تنفّذ العقوبات أمام عرش السلطان على أساسٍ خاصّ، يُمكن أن يحضر ممثلونَ لرجال الفقه. بمعنى آخر يُعدّ القضاء أمام عرش السلطان في موقع ثالث بين الفضاء الخاصّ والفضاء العامّ وبين الفضاء الرسميّ والفضاء غير الرسميّ. إنّه فضاءٌ تكون فيه المفاهيم الإسلامية للعقاب المستحقّ يوم القيامة من جهةٍ والصفة الرّبانية المهيبة التي يتصف بها الملك (فرّسي-إيزادي) من جهةٍ أخرى هما المحدّدَيْن للمعاني الممنوحة لهذه الأبعاد. وهكذا لا يتموضع مجال العقاب المطبوع بمحكمة السلطان بين العامّ والخاصّ فحسب، بل هو فضاءٌ أسمى منهما أيضاً. ويُعدّ العقاب أمام عرش السلطان أحد الطقوس الشاملة التي وضعتها الدولة في مكانها لترفع من شأن السلطان مقارنةً ببقية أفراد المجتمع⁽⁶³⁾.

(63) لمناقشة "الطقوس السياسية" في هذا المستوى الذي نهتم به، انظر كاثرين بيل،

(Catherine Bell). *Ritual: Perspectives and Dimensions* (New York: Oxford University Press, 1997), 129-30.

وقد ازدهرت الدراسات التي تعنى بالأبعاد الرمزية للسلطة منذ نشر إرنست هارتفيغ كونتورفيتش،

(Ernest Hartwig Kantorowicz). *The King's Two Bodies* (Princeton: Princeton University Press, 1957).

انظر كليفوردي غيرتز،

(Clifford Geertz). «Centers, Kings, and Charisma: Reflections on the Symbolics of Power», in Geertz, *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology* (1983, New York: Basic Books, 2000), 123-4.

ولكن الأمثلة في الدراسات الإسلامية قليلة. انظر خاصة باولا ساندرز،

(Paula Sanders). *Ritual, Politics, and the City in Fatimid Cairo* (Albany: SUNY Press, 1994).

ويدرس ج.س. غارسن (J.C. Garcin) التصور الذهني للسلطة السياسية في محاكم المظالم خلال عهد المماليك في:

«La révolte donnée a voir chez les populations civiles de l'état militaire mamluk (XIIIe-XVes.)», in Eric Chaumont (ed.), *Autour du regard: mélanges Gimaret* (Louvain: Peeters, 2003), 263.

العُقوبات العَلنية

يوجد فضاء ثالث لتنفيذ العقاب هو الميادين العامة للمدينة. وتهتم المصادر التاريخية الكثيرة بهذا المجال، وسنخصّص ما بقي من هذا الفصل وكذلك الفصل اللاحق لمناقشة العُقوبات العَلنية. إذ يقع تنفيذ العُقوبة في المدينة في أماكن مفتوحة ذات معانٍ رمزية واستراتيجية. ففي بغداد مثلاً يتكرّر ذِكْرُ باب النوبي⁽⁶⁴⁾ مكاناً لتنفيذ الإعدام والجلد والتشهير المذل⁽⁶⁵⁾. ويُعدّ باب النوبي المدخل الرئيس لمدينة الخلافة محاذياً للضواحي التي "تسكنها الطبقات الدنيا من عامة الناس"⁽⁶⁶⁾. ويقوم باب النوبي نقطة مادية للالتقاء بين السلطان والرعية. وفي الوقت نفسه اهتمّت السلطات الحاكمة بتوزيع العُقوبات على نحو عادل في جميع أرجاء المدينة محاولةً للسيطرةً بصرياً على المشهد الحضري. ففي سنة 1164/559 أعدم أفراد مجموعة من اللصوص في خمسة أماكن مختلفة شرقيّ بغداد في اليوم نفسه⁽⁶⁷⁾: عند باب الأزج ("بوابة الرواق المعمد")، وهو أحد المداخل الرئيسة لمدينة الخلافة⁽⁶⁸⁾؛ وفي الساحة الكبرى لجامع القصر (الرحبة)⁽⁶⁹⁾؛ وعند باب الغربية ("بوابة شجرة الصفصاف")، وهو أحد الأبواب

(64) يذهب روبين ليفي (Rueben Levy) إلى أن الاسم ينبغي أن يقرأ "باب النوبي" [أي باب الجندي الحارس]. انظر ليفي،

(Levy). *A Baghdad Chronicle* (1929, Philadelphia: Porcupine Press, 1977), 216, 266.

(65) انظر مثلاً ابن الجوزي، المنتظم، ج XVII، ص 49، 247. أمّا بشأن العقوبات في ما قبل عهد السلاجقة عند باب النوبي، فانظر ابن مسكويه، تجارب الأمم، ج I، ص 197.

(66) لي سترينج، (LeStrange). *Baghdad During the Abbasid Caliphate*, 274-5.

(67) ابن الجوزي، المنتظم، ج XVIII، ص 160. وللوقوف على مثال آخر لإعدام متزامن في أجزاء مختلفة من بغداد، انظر المصدر نفسه، ج XVII، ص 225 (مدخل قنطرة المأمونية، وسوق الثلاثاء، ومدخل قنطرة الجديد).

(68) لي سترينج، (LeStrange). *Baghdad During the Abbasid Caliphate*, 296.

ويقع باب الأزج قرب مدرسة النظامية جنوب شرق القصور.

(69) يكرّر ابن الجوزي ذكر عقوبات علنية في ساحة جامع القصر. انظر المنتظم، ج XVI، ص 52، 76، 307، 310، ج XVIII، ص 159.

السبعة في الجدار الداخلي المحيط بقصر الخلافة⁽⁷⁰⁾؛ وفي شارع صانعي السروج (الأكافين)؛ وأخيراً في مدخل سوق السلطان وتحت عَقْدِهِ المركزيّ، وهو السوّق الواقع عند القمة الشمالية لمدينة الخلافة⁽⁷¹⁾. وفي سنة 1056/448 صلب شيخ تجار القماش (شيخ البزّازين) على باب دكّانه بتهمة أنّه شيعيّ غالٍ⁽⁷²⁾.

وفي أصفهان عاصمة السّلاجقة كان هناك إعدام علنيّ عند أبواب المدينة⁽⁷³⁾، وعلى ضفاف نهر زرينه⁽⁷⁴⁾. وفي أحد الإعدامات الشنيعة في زمن السّلاجقة صُلب الشاعر الصوفي الفقيه عين القضاة الهمذاني (ت 1131/525) عند باب مدرسته في همذان⁽⁷⁵⁾.

وقد يكون أكثر أشكال العُقوبات العلنية وضوحاً هو التشهير المذل في جميع أرجاء المدينة، وهو ممارسة تعرف بالتسمية المعروفة "عَرَض الشخص على الملاّ (التشهير)". ففي سنة 1059/450 اقتيد الوزير ابن المسلمة وهو راكب على حمار في موكب من شرق بغداد عبر نهر دجلة إلى الشاطئ الغربي. وعُرِض في الضواحي، وأعيد إلى الجانب الشرقي⁽⁷⁶⁾. وتحدث حالات أخرى عن التشهير من باب النوبي إلى باب الأزج في بغداد، أي من شمال مدينة

(70) لي سترينج، (LeStrange). *Baghdad During the Abbasid Caliphate*, 265.

يقع باب الغربية غير بعيد عن نهر دجلة شماليّ القصور.

(71) المصدر نفسه، ص 282.

(72) موسوعة العذاب، ج III، ص 244.

(73) كاتب مجهول، مجمل التواريخ، ص 411.

(74) ابن الأثير، الكامل، ج IX، ص 546؛ ابن الجوزي، المنتظم، ج XVII، ص 100؛ الحسيني، زبدة التواريخ، (تحقيق إقبال)، ص 83. انظر أوتو سبايس،

«Über die Kreuzigung im Islam», in Rudolph Festschrift Thomas (ed.), *Religion und Religionen: Festschrift für Gustav Mensching* (Bonn: Ludwig Röhrscheid Verlag, 1967), 151, 153.

وهو يذكر حالات صلب على ضفاف غوادلكوفيير [الوادي الكبير] ودجلة.

(75) يُنظر صافي، (Safi). *The Politics of Knowledge*, 165.

(76) ابن الجوزي، المنتظم، ج XVI، ص 37-8؛ ابن الأثير، الكامل، ج VIII، ص 156؛ الحسيني، زبدة التواريخ، ص 62؛ ابن الطقطقي، الفخري، ص 217.

الخلافة (الحریم) إلى الجنوب، وهي مسافة تبلغ بضعة أميال⁽⁷⁷⁾. وذكّر فرناندو ميديانو (Fernando Mediano)، بشأن الطقوس الشعبية في الغرب الإسلامي، أنّه يجب على السلطة التأديبية للدولة التي تُفرض على أجساد الجناة، "أن تُستعرض علناً في الشوارع وتفضح في أهمّ الأماكن وضوحاً واكتظاظاً". وهكذا "تحدثت الأجساد المبتورة بنفسها عن النظام القائم وعن العلاقات بالسلطة"⁽⁷⁸⁾.

ويميل المؤرّخون، مثل ابن الأثير وابن الجوزي، إلى الكتابة عن العُقوبات العلنية بتفصيل أكبر ممّا يفعلونه مع تلك التي ربّما لا تُتاح لهم، مثل التي تحدث في قصر السلطان أو أمام عرشه في المحاكم العسكرية. وتمثّل العُقوبات العلنية جزءاً من مخزون المؤرّخين في ذلك الوقت. وتوجد تقارير لا تحصى ولا تعد بشأن الإعدام والجلد والتشهير المذل وحالات النفي والحبس. ويُعدّ هذا الأمر نعمة، ولكنّه في الوقت نفسه تحدّ للمؤرخين الاجتماعيين الذين لا يقتصر اهتمامهم على النخب الحاكمة فقط، بل يهتمّون أيضاً بطبقات أقلّ سلطة في المجتمع. وقد تكون العُقوبة العلنية إحدى النوافذ المناسبة لتعرّف حياة عامّة الناس في إسلام القرون الوسطى، فهي لذلك تستحق اهتماماً دقيقاً. وقبل النظر في مختلف أنواع العُقوبات العلنية في زمن السلاجقة (الفصل 2)، سننظر في بعض المؤسّسات الشرعيّة والفاعلين الاجتماعيين المسهمين في تسيير القانون الجزائي.

المؤسّسات القضائيّة ومسألة المظالم في عهد السلاجقة:

نستهل هذا الفصل بذكر ثلاثة ميادين مختلفة تقرر فيها العُقوبة في عهد السلاجقة. ويُعدّ تحليل مختلف مؤسّسات تنفيذ الأحكام ضمن إدارة القانون الجزائي استراتيجياً ثانية لإدراك الحقيقة المعقدة للممارسات الاجتماعية للعُقوبات. ولكنّ المصادر التاريخية في زمن السلاجقة تكتفي للأسف بذكر

(77) انظر لي سترينج، (LeStrange). *Baghdad During the Abbasid Caliphate*, 274-296

(78) فرناندو رودريغز ميديانو،

(Fernando Rodriguez Mediano). «Justice, crime et châtimeut au Maroc au 16e siècle» *Annales: Histoire, Science Sociales*, 51, 3 (1996), 616.

الشخص المعاقب وكيفية عقابه، ولكنّ القارئ لا يعلم إلا نادراً من المعاقب (الذي قام بالعقاب)، ومن الفاعلون الذين قرّروا المعايير التأديبية ومن المسؤول عن تنفيذ العقوبة؟ ونقترح في ما يأتي مناقشة أربعة فاعلين في العقوبة: السلطان، والقاضي، والشرطة (الشحنة)⁽⁷⁹⁾، ومراقب السوق (المحتسب). فإلى أي مدى يندرج هؤلاء في الآلية الاجتماعية للعقوبات، وما الاستراتيجية المبتكرة لتسوية سلطاتهم؟

ويتمسك التدخل الشخصي للسلطان في العقوبات بدرجة عالية من اللأرسمية، ولاسيما عندما يعاقب ضمن حدود محيط بلاطه. أما ما يتعلق بحالات القضاء ضمن الإطار العلني فيؤكد نظام الملك وغيره من المصنّفين في أدب مناصحة الملوك ضرورة التقيّد بتقاليد ما يسمّى بالمظالم ("لائحة المظالم") التي تُتيح للعامة إمكان الوصول إلى الحاكم مباشرة⁽⁸⁰⁾. ويذهب الفقيه البغدادي

(79) ليست غايتنا هنا إعادة كتابة تاريخ المؤسسات في الدولة السلجوقية. وقد نظرت بعض الأعمال على نحو تقليدي في تنظيم الجهاز السياسي بفارس والعراق في القرن الخامس/الحدادي العشر والقرن السادس/الثاني عشر. انظر لمبتون،

(Lambton). «Contributions to the Study of Seljuq Institutions» (Ph.D. dissertation, University of London, 1939); Lambton, «The Internal Structure of the Seljuq Empire», in *CH15*, 203-83; Lambton, «The Administration of Sanjar's Empire», Heribert Horst, *Die staatsverwaltung der Grosselghuken und Hōrazmshāhs* (Wiesbaden: Franz Steiner, 1964); and Morgan, *Medieval Persia*, esp.25-50.

وبشأن وظيفة الوزير، انظر كلوزنير،
وبشأن السلاجقة بالغرب، انظر أكسل هافمان،

(Axel Haveman). *Ri'āsa und Qadā: Institutionen als Ausdruck wechselnder Machtverhältnisse in syrischen- Städten vom 10. bis zum 12. Jahrhundert* (Freiburg: K.schwarz, 1975).

(80) أبو علي الحسن بن علي بن إسحاق نظام الملك، سياسة نامه (طهران: بنگاه-ي ترجمه ونشر-ي كتاب، 1962)، ص 19-28؛ كاتب مجهول، بحر الفوائد (طهران: بنگاه-ي ترجمه ونشر-ي كتاب، 1966)، ص 430؛ الغزالي، نصيحة الملوك (ترجمة ف.ر.س. باغلي؛ لندن: صحيفة جامعة أكسفورد 1964)، ص 29، 69، 70، 92-3، 102؛ ابن حمدون، التذكرة، ج I، ص 347، 251؛ عبد الرحمن بن نصر الشيزري، المنهج المسلوك في سياسة الملوك (الزرقاء: مكتبة المنار، 1987/1407)، ص 562؛ نصير الدين محمد بن محمد الطوسي، أخلاق ناصري (ترجمة جورج م. ويكنز؛ لندن: جورج ألان، 1964)، ص 233. وانظر أيضاً الروايات الواردة في مؤلف أبي المجد =

أبو الحسن علي الماوردي (1058/450) أهم منظر للمؤسسة في القرون الوسطى إلى أن محكمة المظالم غايتها إصلاح سوء استخدام الموظفين الحكوميين للسلطة ودعم قرارات القاضي. أما المقاييس الإجرائية، ولاسيما قواعد الإثبات، فهي أكثر ضبابية من محكمة القاضي، وهذا يسمح للسلطان باتباع مقتضيات منطق الدولة بدلاً من الخضوع لأحكام الشريعة⁽⁸¹⁾. ولقد أصبح مفهوم الذريعة السياسية ظاهراً في كتابات الفقهاء ومُنظري السياسة في زمن السلاجقة بالذات⁽⁸²⁾. ويبدو أن من المرجح أن تكون محاكم المظالم قد تكاثرت لهذا السبب على نحو ما أشير إلى ذلك فعلاً⁽⁸³⁾.

ولكنّ الإحالات على محاكم المظالم التي يشرف عليها السلطان مباشرة تُعدّ نادرة؛ وهذا ينطبق أيضاً على خلفاء بغداد وسلاطين السلاجقة⁽⁸⁴⁾. ويذكر

= محدود بن آدم سنائي، حديقة الحقيقة وطريقة الشريعة (طهران: سبهر 1329/1950)، ص 561-2 (بشأن أنوشروان)؛ شديد الدين محمد عوفي، جوامع الحكايات (طهران: أمير كبير، 1352/1973)، ص 85.

انظر لادر، Aspekte arabischer und persischer Fürstenspiegel, 146.

وللاطلاع على تحليل لقضاء المظالم في زمن المماليك، انظر يورغن س. نيلسن،

Secular Justice in an Islamic State: Mazālim Under the Bahri Mamluks, 662/1264-789/1387 (Leiden: Nederlands Historisch-Archaeologisch Institute te Istanbul, 1985).

وإجمالاً يشكك نيلسن في نجوع محكمة المظالم وسيلة لتحقيق العدل الاجتماعي؛ إذ إنها تعتمد كثيراً على المصالح الخاصة بالطبقات الحاكمة. انظر المرجع نفسه، ص 138.

(81) الماوردي، الأحكام السلطانية (طبعة [1978])، ص 86-108. انظر هنري ف. أميدروز، «The Mazalim Jurisdiction in the Ahkam Sultanyya of Mawardi» *JRAS* (1911), 637-41; Erwin Gräf, «Probleme der Todesstrafe im Islam», *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaften* 59, (1957) 113-15.

دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل "مظالم"، *EI2*, s.v., VI, 934a (J.S. Nielsen).
(82) للاطلاع على مفهوم السياسة في زمن السلاجقة، انظر الصفحات 94، و 295-296، و 383.

(83) تذكر إفرات (Ephrat) في كتابها *A Learned Society*، ص 127 أنه "كان يوجد توجه عام في عهد السلاجقة الأعظم لتوسيع نطاق قضاء محاكم المظالم على حساب محاكم الشريعة".

(84) اعتمد طغرل محكمة مظالم في نيسابور سنة 1038/429، ويزعم أن ملك شاه عاقب =

الشيرزي في كتاباته في النصف الثاني من القرن 12/6 أن الخليفة المهدي (ت 870/256) يُعدّ آخر سلطان يرأس محكمة المظالم، ويؤكد الشيرزي أنه بقدم السلاطين الأتراك فوّضت محاكم المظالم إلى الوزراء إلى أن أقام نور الدين بن زنكي (ت 1174/565) المحكمة في دمشق⁽⁸⁵⁾. وفي سياقٍ مشابهٍ، أشارت لمبتون (Lambton) إلى أن المظالم في زمن السلاجقة أصبحت شيئاً فشيئاً من مهمّات الوزير⁽⁸⁶⁾.

ولكن لم يسمع أحد عن محاكم للمظالم بإشراف الوزراء أو موظفي الدولة الساميين الآخرين⁽⁸⁷⁾. وربما لم تكن طرائق الحكم وتقاليدِهِ لِيُفَضِّيَ إلى هذه

= أحد غلمانهِ بعد أن اتهمته امرأة بأنه سرق بقرتها. انظر لمبتون، "Contributions"، ص 64. ورويت القصة أيضاً في مؤلف رشيد الدين (ت. 1318/718) جامع التواريخ، وقد تكون مجازاً. ويروي سنائي في حديقة الحقيقة، ص 557-61، قصة مشابهة عن قضاء المظالم في عهد محمود حاكم غزنة. انظر أيضاً عبد الرحمن بن أحمد الجامي، *Mathnawī-yi haft awrang* (طهران: كتاب فروشي سعدي، [1958]/1337)، ص 272-4، وذلك في رواية أخرى للقصة نفسها، وأما البطل هذه المرة فهو السلطان سنجر. وكتب المؤرخ الراوندي أنّ أحد الأشخاص الأربعة المحافظين على استقرار المملكة هو صاحب الديوان، "الذي يجلب العدل إلى المظلوم من الظالم وإلى الضعيف من القوي". غير أن هذه المقولة تُعدّ توجيهية إيعازية أكثر منها وصفية. انظر لمبتون، (Lambton). «Changing Concepts of Justice»، 45.

(85) الشيرزي، المنهج المملوك، ص 566. انظر آدم ميز،

The Renaissance of Islam (1922, London: Luzac 1937), 233.

(86) لمبتون، (Lambton). *The Internal structure*, 227.

(87) في مقامات الحريري ص 10 و 23 و 26 و 38، يدافع العامة عن قضيتهم أمام الحاكم المحلي بالري والرحبة. انظر أبا محمد القاسم بن علي الحريري، المقامات (ترجمة تيودور بريستون؛ 1850، أعيد نشره بلندن، دارف للنشر 1986)، ص 299؛ شيرلي غوثري،

Arab Social Life in the Middle Ages: An Illustrated Guide (London: Saqi Books, 1995), 62.

ويبدو أن الصوفي والفقهاء عين القضاة (1131/525) تعرض لحكم الإعدام في محكمة المظالم للوزير السلجوقي الدرگزيني (ت. 1133/527). ويسمى السبكي في مؤلفه طبقات الشافعية هذه المحكمة بالمحضر. يُنظر صافي،

= (Safi). *The Politics of Knowledge*, 198.

الممارسات. وقد لاحظت باتريشيا كرون (Patricia Crone) أنّ نظام الملك "في الحقيقة لا يفضل أن يحتشد هؤلاء الناس السوقيون في الشوارع حول محكمة المظالم، وأنه ليس من المستحسن أن توجد عدّة شكاوى" (88). وفي سياسة نامة ينصح الوزير بأن "توصد الأبواب في وجه هذه الحشود" (89). غير أنّ هذا الاستشهاد يدلّ في حقيقة الأمر على وجود حشود عند بوابة قصر سلطان السلاجقة بأصفهان وأنها ترجو لقاء الحاكم مباشرة. ومن جهة أخرى يشير هذا الاستشهاد بوضوح إلى كره الطبقات الحاكمة لهؤلاء الفضوليين من الرعية بل اشتد كره عامة الناس كثيراً وحرّموا حقّ التشكيك في إقامة السلطان للعدل، والقدرة على ذلك التشكيك. وهو ما ذكره الشاعر المعروف سنائي (ت525/1131) قائلاً: "لا يميّز العامة بين الاستبداد والمصلحة العامة" (90). وبفظاظة أكبر، يُمكن أن نقول ما تقوله بعض الأمثال السائرة التي تُذكر كثيراً في كتب مرايا الأمراء أو مناصحة الملوك: العوام كالأنعام (91). وربما يكون سنجر من أقرب السلاطين السلاجقة الذين عمدوا إلى تأسيس محكمة المظالم مثلما تصوّرها الماوردي، وهم الحكام الذين وسّعو محاكمهم العسكرية الخاصة. وقد عبّرت كرون (Crone) عن ذلك بقولها "القوة نصفها عُنف ونصفها الآخر مسرح وتمثيل" (92).

= ويذكر الجويني في عتبة الكتبة، ص20، ديوان المظالم لحاكم جرجان الذي لا يرأسه الحاكم بل يرأسه أحد نوابه.
(88) باتريشيا كرون،

(Patricia Crone). *God's Rule: Government and Islam*, (New York: Columbia University Press, 2004), 161.

(89) نظام الملك، سياسة نامة، ص301.

(90) سنائي، حديقة الحقيقة، ص567.

(91) علي بن أبي حفص بن الفقيه محمد الأصفهاني، تحفة الملوك (طهران: الميراث

المكتوب، 1382/2003)، ص17. ويرى يوسف خاص حاجب، *Kutadgu Bilig*

(ترجمة دانكوف)، 180، أنّ العامة بلا أخلاق وسوقية ولا تهتم بغير ملء بطونها.

(92) كرون، *God's Rule*, 163

أيدولوجيا السياسة:

يبدو، في مستوى التطبيق في الأقل، أنّ غياب إطار مؤسّساتي يمكن السلطان من تنظيم استخدامه للعقاب قد توسّع من المجال الخاص إلى المجال العامّ. إذ يُعدّ العقاب الذي يُوقَعُ الحاكم أو أقرب مساعديه، الأمراء، فعلاً تعسّفيّاً غير رسميٍّ وغير متوقع.

ولكن ليست هذه هي المفردات التي عبرت بها النخبة المتعلمة عن الأشياء. إذ يُعدُّ مُنظِّرو دولة السلاجقة المُعقوبة السريعة و القاسية هي ما يُفترضُ أن يفرضه الحاكم⁽⁹³⁾. وقد تجسدت هذه الفكرة في مفهوم السياسة (فارسية. سياسة). وفي بداية الإسلام كانت السياسة تعني ببساطة "فن الحكم" أو "إدارة شؤون الدولة"⁽⁹⁴⁾. ولكن منذ القرن 4/10 فصاعداً برز المعنى الضيق للجزء في لفظ العقاب⁽⁹⁵⁾، وشهد إيقاعاً مطرداً في حقبة السلاجقة⁽⁹⁶⁾. وعندما يتحدث نظام الملك عن قائد قوات الشرطة (أمير الحرس)، الذي تتمثل مهمته في ضرب العنق والبر والصلب والجلد والحبس، يؤكد أنّ أهميته تفوق أهميّة كل المناصب الأخرى؛ "لأن منصبه يتعلق بالعقاب"⁽⁹⁷⁾. ويُمكن أن يترجم المعنى المزدوج لعنوان كتاب نظام الملك - سياسة نامه "كتاب الدولة" و"كتاب العقاب"، وربما لا يكون ذلك غير مقصود كلياً.

(93) انظر لمبتون، (Lambton). «Changing Concepts of Justice»، 35-38, 59.

(94) برنارد لويس،

(Bernard Lewis). «Siyāsa», in A.H. Green (ed.), *In Quest of an Islamic Humanism: Arabic and Islamic Studies in Memory of Mohamed al-Nowaihi*

(القاهرة: نشر الجامعة الأمريكية بالقاهرة، 1984)، ص 4. ولم يتلاش هذا المعنى الواسع. انظر ابن حمدون، التذكرة، ج1، ص 291. وللإطلاع على المضمون الفقهي الدقيق لمفهوم سياسة، انظر الصفحات 295-296، 361، 382-383، 392.

(95) لويس، (Lewis). «Siyāsa»، 7

(96) للإطلاع على سياسة فارمودان بمعنى "الأمر بإعدام شخص"، يُنظر: كاتب مجهول، مجمل التواريخ، ص 411.

(97) نظام الملك، سياسة نامه، ص 172.

وينوّه الشاعر أنوري، الذي يستعمل أيضاً مصطلح سياسة بمعنى "العقاب" (98)، بالقدرة الملكية لسيّده على نشر الرعب باستخدام 'سياسته' التي تجعل السماء والنجوم وحتى الموت نفسه يرتجف (99). أما الأساس الذي يفترضه أنوري لسياسة الحاكم فهو الآتي:

الدَّبُّ لَنْ يُهَاجِمَ الشَّاةَ فِي الصَّحْرَاءِ
والحِجْلُ لَنْ يَفْرَّ مِنَ الصَّقْرِ فِي طَيْرَانِهِ؛
فكُلُّ المَخْلُوقَاتِ تَضُمُّ مَخَالِبَهَا خَوْفاً مِنَ العِقَابِ،
سواءً أَكانَتْ بَرائِنَ أَسَدٍ أَمْ مَخالِبَ صَقْرٍ (100).

وقد علقت فدوى ملطي - دوغلاس بالقول: "تعدّ الشهرة بالقسوة المفرطة أمراً جيداً لنظام الدولة" (101). ويجد الشعور بأن الحاكم الذي يثير الخوف بإمكانه الحفاظ على هدوء البلاد صداه كثيراً في أدب البلاط عند السلاجقة،

(98) أُوحد الدين محمد بن محمد أنوري، ديوان (طهران: بنغاه-ي ترجمة ونشر-ي كتاب، 1337-40/[1959-61]، ص 281. 10: "با من-ي عاجز شي سياسة أوشي نكال". وأعتقد أيضاً أن كيكائوس بن إسكندر يستعمل في مؤلفه قابوس نامه، ص 55، 'السياسة' بمعنى "العقاب": "دار عدل وسياسة". وهذا يستتبع أمراً لا ينبغي إغفاله (تقصير نكون) هو "شرعية إراقة الدماء". انظر عوفي (1223/620)، جوامع الحكايات، ص 179، حيث قال أحد رجال الحاشية إلى الملك: "لو كنت مكانك لعاقبتك [لقتلتك؟]".

(99) أنوري، الديوان، 1.120-2؛ 2.136. يذكر الكاتب المجهول لبحر الفوائد أيضاً أن القدرة على إثارة الرعب صفة حاسمة للملك. انظر لمبتون،

(Lambton). «Islamic Mirrors for Princes», 434.

وبشأن وجهة النظر هذه، انظر نظام الملك الذي استشهدت به لمبتون،

(Lambton). «The Dilemma of Government in Islamic Persia», 57.

(100) أنوري، الديوان، 256. 7-8. وانظر المرجع نفسه، 305. 9.

(101) فدوى ملطي - دوغلاس،

«Texts and Tortures: The Reign of al-Mu'taḍid and the Construction of Historical Meaning», *Arabica* 46 (1999), 334.

ولولا العقاب "لأباد بعضُ الناسِ بعضاً" ⁽¹⁰²⁾؛ وذلك لأنهم "أناسُ سوء"، "ولا يجوزُ الإهمالُ والتغافلُ بينُ أناسِ السوء" ⁽¹⁰³⁾. لذلك على الحاكم ألا يُغفل "شرعية إراقة الدماء التي تقوم عليها المصلحة العامة" ⁽¹⁰⁴⁾. بل عليه أن يسوسَ رعيته بقيادته "أبدانَ الرعيّةِ إلى طاعتها بقلوبها" ⁽¹⁰⁵⁾. وقديماً كان يكفي حاكماً مثل عمر بن الخطاب أن يحمل دِرّةً على عاتقه ليثني الناس عن أفعالهم المؤذية. ولكن "ينبغي للسلطان في هذا الوقت أن يكون له أتمّ سياسةً وهيبةً" ⁽¹⁰⁶⁾. ويُعبّرُ روي متّحدة (Mottahedeh) عن ذلك بقوله: "تعدّ الهيبة من الميزات المفيدة التي تحيط بالسلطة الملكية بفضل ما تعنيه من تهديد وإكراه" ⁽¹⁰⁷⁾. ويتحدّث القشيري (1072/465) عن الهيبة بمعنى الذهول عن النفس، مثلما يحدث للرجلٍ يدخلُ على ذي سلطانٍ أو محتشمٍ فيذهل عن نفسه

(102) كاتب مجهول، بحر الفوائد (ترجمة ميسمي)، ص 96. وقد نجد تعبيراً مماثلاً في مؤلّف

ابن حمدون التذكرة، 1، 292؛ كيكاس بن إسكندر، قابوس نامه، ص 10.

(103) الغزالي، نصيحة الملوك، ص 148.

(104) كيكاس بن إسكندر، قابوس نامه، ص 55. ويُنظر سنائي، حديقة الحقيقة، 556، الذي يشبه الموت والدمار اللذين يُحدثهما الملك بـ "الغيث الواهب للحياة".

(105) ابن حمدون، التذكرة، ص 295.

(106) الغزالي، نصيحة الملوك، ص 148. ويُنظر: مجهول، بحر الفوائد (ترجمة ميسمي (Meisami)، ص 296؛ لمبتون،

(Lambton). *State and Government in Medieval Islam: An Introduction to the Study of Islamic Political Theory* (Oxford: Oxford University Press, 1981), 124.

وتعدّ الهيبة من الملك الى حد كبير جزءاً من الشخصية الملكية أو مما يفرضه منصبه من هالة (فار). وهذا يعني أنّ الهالة (فار) مثل السياسة من معانيها الثانوية "العقاب"، على الرغم من أن هذا المعنى للهالة (فار) غير متداول على نحو كبير ويُمكن أن يكون قد تطور في مراحل متأخرة. انظر لغة نامه، فصل "فار"، وهو يحيل على معجم يعود إلى القرن التاسع عشر، ناظم الأطباء؛ فرنسيس ج. ستاينغاس،

(Francis J. Steingass). *A Comprehensive Persian-English Dictionary* (1892, London: K. Paul, Trench) Trubner and Co., 1930), s.v. *farr*.

(Mottahedeh). *Loyalty and Leadership*, 185.

(107) متّحدة،

وعن أهل مجلسه هيبة⁽¹⁰⁸⁾. ومما ينهض شاهداً على ذلك ما نجده في مجموع سجلّات السلاجقة الذي يُعرف بـ 'عتبة الكتبة' إذ يقول صاحبه: "تكمّن هيبة الملك في تنفيذ العقاب"⁽¹⁰⁹⁾. فلا تترك القوة المقنعة والساحقة للعقوبة العلنية أيّ مجال للشكّ في شرعيّة الحاكم.

وتجدر الإشارة إلى وجود قدر من الانتقاد للعقاب المبالغ فيه في النصوص الفارسية المتعلّقة بأدب مناصحة الملوك⁽¹¹⁰⁾. ولكن تنحصر هذه الانتقادات عموماً في تنبؤات بأن السلطان سيعاقب في الآخرة⁽¹¹¹⁾. أمّا الذين تعرّضوا لعقاب جائر، فيوجد حتّى قوياً لهم على أهميّة التحلّي بالهدوء إذ يُدان عموماً

(108) أبو القاسم عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية (بيروت: المكتبة العصرية، 2005)، ص 68.

(109) الجويني، عتبة الكتبة، ص 20.

(110) يُنظر مثلاً كاتب مجهول، بحر الفوائد (ترجمة ميسمي)، ص 299؛ كيكاسوس بن إسكندر، قابوس نامه، ص 86: "بار خيرا عقوبة ما - كون"؛ لمبتون،

(Lambton). «Changing Concepts of Justice», 30.

ويُعدّ ابن حمدون الأكثر صراحة في نقده، انظر التذكرة، ص 305-6. وقد يُعين الشاهد المقتطف على أن يُفسّر لماذا يزعم أنه سجن بسبب كتاباته. انظر دائرة المعارف الإسلاميّة 2، فصل "ابن حمدون"، ج III، (ف. روزنتال)، E12, s.v., III, 784a. ويكشف الفحص الدقيق لشعر المديح عن عناصر وعظيمة ترمي إلى إصلاح عادات السلطان. انظر جولي سكوت ميسمي،

(Julie Scott Meisami). *Medieval Persian Court Poetry* (Princeton: Princeton University Press, 1987), 305.

ويوجد تجسيد آخر لهذه القصة في مؤلف نظامي، مخزن الأسرار، مع سنجر بطلاً للقصة. ويشير لقاءه أرملةً عجوزاً سلسلة من الصور الفارسية. انظر مايكل باري،

(Michael Barry). *Figurative Art in Medieval Islam and the Riddle of Bihzād of Herat* (1465-1535), (Paris: Flammarion, 2004), 74-7.

(111) كيكاسوس بن إسكندر، قابوس نامه، ص 55؛ الغزالي، نصيحة الملوك (ترجمة باجلي (Bagley))، ص 15-17، 19، 21، 29، 30؛ الأصفهاني، تحفة الملوك، ص 70. وانظر التهديدات عند سنائي، حديقة الحقيقة، ص 553، 566؛ الحريري، مقامات (ترجمة برستون)، ص 295، 303.

التمرد العام على الحكّام المستبدّين⁽¹¹²⁾.

ويمتدح سنائي في إحدى قصصه في مؤلفه "حديقة الحقيقة" عملاً عادلاً أقدم عليه حاكم غزنة؛ إذ قيل إنه أمر بصلب خمسة من جنوده لأنهم سرقوا سلّة زبيب لامرأة عجوز⁽¹¹³⁾. وتوضّح مثل هذه الروايات أيديولوجيا الصدمة والرعب في السياسة: إذ إن العقوبات الصارمة كانت، في الأقل عند الذين يسعون إلى مناصرة الأقوياء، مجرد عدل محض، فهي عقوبات ضرورية من وقت إلى آخر ولا تثير الشكّ في فكرة أن "كل شيء على أحسن ما يرام"⁽¹¹⁴⁾، من خلال الطريقة التي يعتمدها السلطان في العقاب.

ما يُعاقبُ به القاضي

أشار عدد من دارسي الفقه الإسلامي منذ مراحل مبكّرة إلى حدود اليوم إلى أن الأدبيات التي تضبط مهمّات القاضي في الدولة الإسلاميّة قد كانت في طبيعة تامة مع الوقائع التاريخية⁽¹¹⁵⁾.

(112) الغزالي، نصيحة الملوك (ترجمة باجلي)، ص 45، 104؛ الأصفهاني، تحفة الملوك، ص 86. ويُنظر أيضاً سنائي، حديقة الحقيقة، ص 567؛ موعظة الرّي في مقامات الحريري (ترجمة برستون)، ص 301. انظر كرون، (Crone). *God's Rule*, 155; لمبتون، (Lambton). «Islamic Mirrors for Princes», 424, 430.

وللاطلاع على تقويم جوهرّي لهذه الفرضية، يُنظر: خالد م. أبو الفضل،

Rebellion and Violence in Islamic Law (New York: Cambridge University Press, 2001).

ولا أرى عملي هذا يُعارضُ دراسة أبو الفضل المتقنة والدقيقة، إذ إنّي أتحدث هنا عن أدب كتب لمتلقين يكتونون أساساً أصحاب السلطة السياسية. وللإطلاع على أن خطاب الفقهاء يُمكن أن يقوض سلطة الدولة، انظر الجزء الثالث من هذه الدراسة.

(113) سنائي، حديقة الحقيقة، ص 554-7. وللإطلاع على روايات مماثلة انظر التنوخي، نشوار المحاضرة (ترجمة مارغليوت)، ص 174 (أمر الخليفة المعتضد بجلد جنديّ لأنه سرق بطيخة لامرأة عجوز)؛ كيكائوس بن إسكندر، قابوس نامه، ص 133. (صلب محمود صاحب غزنة حاكم فراوة بسبب تظلم امرأة عجوز).

(114) انظر كرون، (Crone). *God's Rule*, 160

ملطي- دوغلاس، (Malti-Douglas). «Texts and Tortures», 333-6.

(115) لفت نويل ج. كولسن (Noel J. Coulson) مثلاً الانتباه إلى "المثاليّة المجردة" التي عرف =

والحقّ أنّ أدب القاضي، الذي يمثّل نصّ الخصّاف (ت. 874/261) أحد النّصوص المؤسّسة له، لم يُلقَى بالألّا لتلك الهيئات القضائية التي تديرها الدولة مثل المظالم أو الشرطة أو الحسبة. ولكنّه بإزاء ذلك يُصوّر القاضي كما لو كان يمثّل المؤسّسة الوحيدة التي تتمحور حولها الممارسات القانونية في كلّ من المسائل الجنائية والمدنية⁽¹¹⁶⁾. ومن الناحية النظرية، يتمتّع القاضي باستقلالٍ كاملٍ في تطبيق العدل وهو مسؤولٌ أمام الله دون سواه. ويذكر الغزالي أنّ القاضي لا يتّبع إلّا الشريعة ولا يتّبع الخليفة أو أيّ حاكمٍ آخر⁽¹¹⁷⁾.

وإذا بدت مزاعم الغزاليّ مُبالغَةً في التفاؤل فليس ثمة إلّا بعض الشكوك في أنّ القاضي يقوم حقّاً بدورٍ ما في تدبير العقوبات في زمن السّلاجقة⁽¹¹⁸⁾. صحيحٌ أنّ محدودية الإجراءات تحرم القاضي بدرجةٍ كبيرةٍ من سلطة المقاضاة وإيقاع العقاب⁽¹¹⁹⁾، بيد أنّ سلطة الدولة القضائية المباشرة بشأن الجرائم قلّما

= بها منصب القضاء عند المنظرين المسلمين لهذه الوظيفة ولاسيما في مجال الفقه العام، انظر كتابه:

History of Islamic Law (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964), 82.

وقد أشار برونشفيك (Brunschvig) إلى أنّ هذا الأمر صائب خاصة في مجال الفقه الجنائي وفي المقاضاة،

«Considérations sociologiques sur le droit musulman ancien» in Brunschvig, *Études d'Islamologie* (Paris: G.-P. Maisonneuve et Larose, 1976), II, 119.

(116) آيرين شنيدر،

(Irene Schneider). *Das Bild des Richters in der «adab al-qāḍī» - Literatur* (Frankfurt: P. Lang, 1990), 243.

انظر محمد خالد مسعود ورودولف بيترز وديفيد باورز،

«Qāḍīs and Their Courts: An Historical Survey,» in Masud, Peters and Powers (ed.). *Dispensing Justice in Islam: Qadis and their Judgement* (Leiden: Brill, 2006), 13, 16, 17, 19.

(Klausner). *The Seljuq Vezirate*, 24.

(117) كلوزنير،

(118) انظر لمبتون، (Lambton). «The Internal Structure of the Seljuq Empire», 269-72.

(119) بابر جوهانسن،

(Baber Johansen). «Zum Prozessrecht der °Uqūbāt», in Johansen, *Contingency in a Sacred Law* (Leiden: Brill, 1999), 421-33.

وقد نُوقِشَ كون أحكام الحدود، وهي نظرياً مجال اختصاص القاضي، لا يُمكن أن =

كانت حَصْرِيَّةً⁽¹²⁰⁾. إذ ذكرت المصادر التاريخية عدداً من الحالات اشترك فيها القضاة بطريقة أو بأخرى في العملية الجزائية. فعندما رجم مرتدٌ في مرو في نحو سنة 1082/475 كان من ضمن من رمى الحجارة أولاً قاضي المدينة⁽¹²¹⁾. وثُمَّ خبر يشير إلى أن رجلاً "كان قد ثبت عليه من القاضي أمور

= تُفَعَّلَ إلا عندما يكون الذنب المرتكب متعمداً لا فعلاً ناجماً عن أي نوع من الضغوط الخارجية. انظر جوهان كيرسماريك،

(Johann Kersmarik). «Beiträge zur Beleuchtung des islamitischen Strafrechts mit Rücksicht auf Theorie und Praxis in der Türkei», *ZDMG* 58 (1904), 106.

ويتفق معه في ذلك جوهانسن، وانظر أيضاً رودولف بيترز،

(Rudolf Peters). *Crime and Punishment in Islamic Law: Theory and Practice from the Sixteenth to the Twenty-first Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 54.

وهو يعدد الأسباب التي تجعل عقوبة الحدّ ممّا يعسر تنفيذه: (1) أنّ قواعد الدليل أو البيئة في إثبات الجرائم التي تقتضي الحدّ صارمة جداً، (2) ثَمّة فرص واسعة لاعتماد مسألة التّشبه في الدفاع، (3) غالباً ما تُحدّد جرائم الحد على نحو ضيق. وتذهب لزلي بيرس،

(Leslie Peirce). *Morality Tales: Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab* (Berkeley: University of California Press, 2003), 333.

إلى أن أحكام الحدود مجرد أساليب بلاغية: إنما تتمثل وظيفتها الأساسية في تذكير المجموعة بخطر المعاصي المرتكبة (ولاسيما فيما يتعلق بالسرقة والزنا).

(120) أشار إلى هذا أيضاً مسعود وبيترز وياورز، (121) ألبرت. ل. إسكندر،

(Albert L. Iskandar). «A Doctor's Book on Zoology: al Marwazi's *Ṭabāʾiʿ al Ḥayawān (Nature of Animals) Reassessed*», *Oriens* 27-8 (1981), 279-80.

وأما اسم القاضي فلم يصل إلينا للأسف إلا "أبو محمد". ويتبنى الحنفية الرأي القائل إن الشهود هم من يجب أن يلقوا الحجارة الأولى إذا قامت العقوبة بناء على شهادتهم. وأما إذا تحققت الإدانة على أساس الاعتراف فإنّ على رئيس الدولة أو من ينوب عنه، وهو هنا القاضي، أن يفعل ذلك. انظر بيترز،

(Peters). *Crime and Punishment*, 37

ويبدو أن الحنفية هم الذين شغلوا منصب القضاء بمرور منذ بدايات القرن الثاني/الثامن. انظر هالم،

(Halm). *Ausbreitung*, 83 وكان أبو زيد عبد الرحيم بن عبد السلام (ت. 1091/484) هو القاضي في نحو سنة 1087/480؛ المصدر السابق، 89. وكان لمنصور بن محمد السمعاني، وهو حنفي =

أوجبت إراقة دمه وقضت بارتداده⁽¹²²⁾. واشترك عددٌ من الفقهاء المشهورين علناً في محاكمة عين القضاة الهمداني (1131/525) وإعدامه، وقد كان عالماً قديراً وقاضياً في الوقت نفسه⁽¹²³⁾. وفي بغداد كانت الإعدامات تُقام، سواءً أكانت من قبيل القصاص أم "من قبيل إقامة الحد"، على المجرمين والمرتدين في رحبة الجامع الكبير أحياناً⁽¹²⁴⁾. وهذا هو مجلس القاضي التقليديّ، على وفق المذهب الفقهيّ الحنفيّ في أقلّ تقدير، وهو يحيل على أنّ القاضي كان يراقب هذه الحالات من القتل⁽¹²⁵⁾. وهكذا، نجد بعض المصادقية في مقولة

= من مرو انتقل إلى صفوف الشافعية سنة 1075/468-6، ابن اسمه محمد (ت.515/1121) أصبح لاحقاً مديراً للمدرسة النظامية بمرور. غير أن كنية منصور غالباً أبو المظفر لا أبو محمد؛ المصدر السابق، ص 85-6.

(122) ابن الجوزي، المنتظم، ج XVII، ص 49.

(123) للاطلاع على الخلفية السياسية لإعدام عين القضاة، يُنظر دباشي،

Truth and Narrative, 475-526, esp. 498-9.

(124) ابن الجوزي، المنتظم، ج XVII، ص 76، 307، 310، ج XVIII، ص 159.

(125) انظر ميز،

إميل تيان،

(Tyan). *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam* (1938, Leiden: Brill, 1960), 276.

فهو يشير إلى إمكان اتخاذ القاضي إجراءات قمعية داخل المسجد كما أكد ذلك القاضي ابن المنكدر (827/212-829/214). ويرفض الشافعية، على عكس الحنفية، هذا المفهوم، بل يرون أن يتخذ القاضي مجلسه في وسط المدينة حتى يستطيع الناس الوصول إليه بسهولة. انظر الماوردي، أدب (ترجمة شنيدر)، ص 20؛ الشيزري، نهاية الرتبة في طلب الحسبة (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1946/1365)، ص 115. وأما ما يتعلّق بالحنفية (الكاساني والسرخسي والمرغيناني وغيرهم) فانظر شنيدر، *Das Bild des Richters*, 50-60.

ثم إنّ عمر بن عبد العزيز البخاري، فقيه ما وراء النهر الذي مات وهو يحارب إلى جانب سنجر في معركة قطوان سنة 1141/536، رأى في شرحه لكتاب الخصاف المهم (875/261) أدب القاضي أنّ مذهب الحنفية أصحّ. انظر الخصاف أبا بكر أحمد بن عمر، أدب القاضي، مع شرح البخاري (ترجمة منير أحمد مغال؛ لاهور: نشرات كازي، 1999)، ج I، ص 156-60. وفي بغداد خلال القرن 11/5 استحوذ الأحناف على منصب القاضي على الرغم من أنّ الأرقام المتوافرة لدينا ليست دالة من وجهة نظر إحصائية: وتُخصي إفرات،

نظام الملك الذاهبة إلى أنّ للقاضي "سلطة على أموال المسلمين ودمائهم"، وهذا ما يدعو السلطان إلى أن يكون حذرا في اختيار من يعينه للمنصب⁽¹²⁶⁾.

ولكن لا يُمكن في الوقت نفسه أن ننكر تبعيّة القاضي للحاكم السلجوقي. إذ ذكر نظام الملك صراحة أنّ السلطان يُمكنه أن يعين القضاة أو يخلعهم، و"هم نائبوه حسب مشيئته"⁽¹²⁷⁾. فقد كان الحكام يحسنون إلى القضاة ويرعونهم على نحو يتجاوز المعنى المادي، وهو ما يوضّح استمرار التردّد القديم في قبول منصب القضاء حتى إلى زمن السلاجقة⁽¹²⁸⁾.

فقد كان الفقهاء يُعونّ بدقّة أنّ الظروف السياسية تُعوق منصب القضاء على نحو كبير. إذ يعين السلطان القضاة ويدفع مرتباتهم وإذا استطاع القاضي، على المستوى النظري، المطالبة بسلطته القضائية، في الأقل فيما يتعلّق بإقامة الحدّ

= 15 قاضياً حنفياً و13 قاضياً حنبلياً و7 قضاة من الشافعية وقاضياً مالكيّاً واحداً. ولكن لو استمرّ استحواد الحنفية على منصب القاضي إلى القرن 12/6 لكان من المحتمل جداً أن تستقر محاكم الشريعة فعلاً داخل الجامع.

(126) نظام الملك، سياسة نامة، ص53.

(127) المصدر نفسه، ص51، 56. وتمدنا سياسة نامة بروايات عن قضاة ظالمين كان الحاكم قد عاقبهم. انظر لمبتون،

(Lambton). «The Dilemma of Government in Islamic Persia», 59.

(128) بشأن الفقهاء المرموقين الذين لم يتمكنوا من الارتقاء إلى القضاء، انظر ميز، (Mez). *Renaissance*, 217-20.

مسعود وبيترز وياورز،

(Masud, Peters and Powers). «Qāḍīs and Their Courts», 10-11.

ويتقد الغزالي على سبيل المثال العلماء لقبولهم مناصب القضاء. انظر إفرات،

(Ephrat). *A Learned Society*, 133-4.

وانظر أيضاً التحذير من منصب القضاء في شرح البخاري (ت. 1141/536) على كتاب أدب القاضي للخصاف (ترجمة موغال (Mughal))، ج1، ص22. وإن كان تحذير البخاري يصدر عن أسباب مختلفة بعض الشيء: فقابلية خطأ القاضي في الحكم، عنده، إنما هي خطأ يحسن تجنبه. ولتلخيص رفض الفقهاء خلال القرن الثاني/الثامن لمنصب القضاء، يُنظر: حلاق،

The Origins and Evolution of Islamic Law, 180-1.

وعقوبات القصاص⁽¹²⁹⁾، فإنّه يبدو من غير المؤكّد أن يحتفظ في الواقع بهذا الامتياز أمام سلطة الحاكم الفعلية ونوّابه.

ويُمكن تسليط المزيد من الضوء على هذه المسألة بتحليل التعيينات الباقية من حقبة السلاجقة. إذ تشير وثائق تقليد المناصب في مجموعة الجويني الديوانية، عتبة الكتبة، التي أنتجها مكتب سجلّات السلطان السلجوقيّ سنجر في مرو، إلى ترّد سنجر في منح القاضي أية سلطة تأديبية. ولا يُقدم عتبة الكتبة أي إشارة إلى عقوبات الحدّ ولا حتى دستور - ي دبيري، وهو عمل ديواني آخر من حقبة السلاجقة⁽¹³⁰⁾. ويبقى الأمر نفسه صحيحاً في ما يتعلّق بالوثائق التي تعود إلى ما قبل حقبة السلاجقة والتي حلّلتها شنيدر (Schneider)⁽¹³¹⁾. وكذلك شأن الوثائق الرسميّة الثماني عشرة العائدة إلى حقبة السلاجقة وإلى الحقبة الخوارزميّة التي جمعها هورست (Horst)⁽¹³²⁾. وأمّا في عتبة الكتبة فإنّ القاضي يُدعى إلى القيام بمهمّته حسب ما يمليه عليه القرآن والسنة والسلف الصالح، ولم يُبيّن الكتاب بدقّة هل كان القاضي يخوّل إقرار أحكام الحدود⁽¹³³⁾؟

(129) انظر هنري ف. أميدروز،

«The Office of Kadi in the Ahkam Sultaniyya of Mawardi», *JRAS* (1910), 769.

(130) في إحدى الوثائق الرسميّة من عتبة الكتبة دعي قاض إلى "منع الجرائم" ولكن يبدو أنّ هذا يعود إلى أنّه عيّن أيضاً محتسباً لا على أساس أنه قاض. انظر الجويني، عتبة الكتبة، ص 52. وتوفر الوثيقة الأصليّة لتقليد المناصب *Dastūr-i dabīrī* لميهني، ص 109-11 قائمة تامة لواجبات القاضي (واللائق للنظر أنه يشجع على استشارة أهل الفتوى)، ولكن لم يذكر الحد مرّة أخرى. ولكن انظر المصدر نفسه، ص 114، حيث فرض على الشحنة أن يتّبع "إشارة" القاضي في مسائل الحدّ.

(131) شنيدر، (Schneider). *Das Bild des Richters*, 177-97.

(132) هورست، (Horst). *Die Staatsverwaltung*, 147-58.

انظر حسن أنوري، اصطلاحات ي ديواني-بي دورة-بي غزنوي وسلجوقي (طهران: كتابخان-بي طاهوري، [1976]، الفصل ديوان ي قضاء. ولاحظ تيان في كتابه،

(Tyan). *Histoire*, 601

الظاهرة نفسها بشأن كتاب القلقشندي، صبح الأعشى الذي جمعت فيه الوثائق الرسميّة للتعيين عند الأيوبيين وأوائل المماليك، ونجد الأمر نفسه في مؤلف بيترز،

(Peters). *Crime and Punishment*, 11.

(133) وبالمثل، لمّا مُدِح أحد القضاة في نيسابور في أواخر القرن 11/5 وهو سديد =

ولسنا نظفر في هذه الوثائق الرّسميّة بأية إحالةٍ على قضية "السياسة" بالمعنى الذي رأيناه. أمّا الإحالات على مُهمّات "الشحنة" أو رجال الشرطة والعمّال والمحتسبين فتتكرّر كثيراً في هذه الوثائق. وتنحصر سلطة القاضي على نحوٍ صريح في "أمر الشرع". وصارت كتب أصول الفقه الإسلامي منذ القرن السادس/الثاني عشر تدعو إلى أن يحكم القاضي بالنظر إلى سياسة الدولة، وصارت تسمح له بأن يُطبّق مثلاً عقوبة "التعزير" بوصفه من رجال الدولة وموظفيها لا بوصفه ناطقاً باسم الشرع الإلهي⁽¹³⁴⁾. وقد تزامن هذا التوجّه مع جهود نظام الملك في إعادة بناء نظام "المدرسة" الذي يستهدف إقامة أنساقٍ من الموالاتة وتحقيق ضربٍ من الانسجام بين علماء الدّين والقضاة⁽¹³⁵⁾. على أنّ القاضي، كما بدا في عتبة الكتبة، لم تكن له علاقةٌ كبيرةٌ بمسائل "السياسة" حتّى وقتٍ متأخّرٍ من حقبة حكم السلاجقة.

وهكذا لم يحسم الجدل بعد بشأن مدى تدخّل القضاة في تدبير مسألة العقوبة⁽¹³⁶⁾. ولقد نبّه ابن خلدون على أنّه قد تحوّلت في غضون التاريخ

= القضاة أبو الحسن بحماية الناس من "الظلم والجور" ربّما لم يُشير ذلك إلى سلطته في مسائل الفقه الجنائي وقد يشير الى ذلك. انظر ابن فندق، تاريخ بيهق، ص106.

(134) يُعدّ أقدم حدث لهذا التحول في النظرية الفقهية كما بين جوهانسن (Johansen) هو كتاب المرغيناني (ت.1197/593)، وهو من الكتب الكلاسيكية المتأخرة، انظر جوهانسن، «*Eigentum, Familie und Obrigkeit*», 54.

(135) ذهب صافي، (Safi). *Politics of Knowledge*

وكلوزنير، (Klausner). *The Seljuq Vizerate*, 62.

إلى أن الإدارة المدنيّة السلجوقيّة سعت إلى الربط بين المؤسسات الدينيّة ومؤسسات الدّولة من خلال نظام "المدرسة" التعليمي. ولكن مؤلف إفرات،

(Ephrat). *A Learned Society*, 132

أكثر تشكيكاً في هذا الأمر وفي غير ذلك من المواضع.

(136) ثمة سبيل أخرى يجب النظر فيها ونقصد بها كتب تراجم الأعلام وكتب الطبقات التي لم أتمكن من النظر فيها بانتظام. فبشأن الشافعية ينبغي الرجوع إلى الطبقات الكبرى لعبد الوهاب بن علي السبكي (ت.1370/771)؛ وبشأن الحنفيّة: عبد القادر بن محمد (ت.1373/775)، الجواهر المضيئة؛ ابن قطلوبغا (ت.1474/879)، تاج التراجم؛ =

الإسلامي مراقبة الجنح الجنائية من القضاة إلى موظفين لا علاقة لهم بالمؤسسة الدينية⁽¹³⁷⁾. ويذهب تيان (Tyan)، مثل ابن خلدون، إلى أنّ نطاق السلطة الردعية لم يعد منذ زمن قديم بأيدي القاضي بل تحوّل حصراً إلى أعوان الشرطة مثل المحتسب أو قوات الشرطة بالمدن⁽¹³⁸⁾. ويقدر تعلق الأمر بعهد السلاجقة يبدو أنّ في ذلك بعض المبالغة. إذ مالت الكفة بعض الشيء لمصلحة القاضي. وقد تكون أفضل طريقة لتصوير الوضع هي الحديث عن شبكة متراكبة من أنواع السلطة⁽¹³⁹⁾. إذ يوجد ضمن هذه الشبكة مجال لبعض الاختلافات المحلية وللتعاون أيضاً بين عدة مجالات للسلطة. فالقاضي في نهاية الأمر يعتمد دائماً على السلاح التنفيذي في تنفيذ العقاب. إذ دعيت دائرة الشرطة (الشحنة) على سبيل المثال في إحدى الوثائق الرسمية المتعلقة بخلع المناصب إلى "تقوية محكمة الشريعة" بإحضار "الأشخاص المعاندين" الذين رفضوا المثول أمام المحكمة⁽¹⁴⁰⁾. وسنبرهن أكثر على هذا الأمر بالنظر في منصبي الشرطي (الشحنة) ومراقب السوق (المحتسب).

وتعني الشحنة في معناها الواسع قائد الشرطة أو المفتش. أمّا منصبه فلا

= كمال باشزادة (ت. 1534/940)، طبقات المجتهدين. ولكن، كما لاحظ هالم في مؤلفه، (Halm). *Ausbreitung*, 11.

يتميز هذا النوع من التأليف أي كتب الطبقات بغياب التفاصيل الخاصة بالسيرة الذاتية غياباً واضحاً، ولذلك ما بقي أن نلاحظه هو إمكان الحصول على معلومات بشأن مشاركة القاضي في تدبير شؤون العقاب.

(137) عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة (ترجمة فرانز روزنتال (Franz Rosenthal)؛ نيويورك: كتب بانثون، 1958)، ج1، ص 455-8.

(138) تيان،

(Tyan). *Histoire*, 603.

(139) انظر مقالتي:

«Hisba and the Problem of Overlapping Jurisdictions: An Introduction to, and translation of, the Hisba Diplomas in Qalqashandī's *Subḥ al-a'shā*», *Harvard Middle Eastern and Islamic Review* 7 (2006), 85-107.

إذ قدمت شبكة الصلاحيات القضائية في أوائل العهد المملوكي من خلال منصب المحتسب.

(140) مهني (Mihani)، دستور-ي دبيري، ص 114.

يستند إلى آية مشروعية دينية وإنما هو عون "للسياسة"، أي للسُلطة الأدبية المطلقة للحاكم على رعيته. وتعدّ حماية الأمن العام ومقاومة الجريمة أهم مسؤوليات الشحنة. وتذكر إحدى الوثائق الرسمية لتقليد المناصب في عتبة الكتبة أن على الشحنة " أن يعدّ دفع الأذى الذي يرتكبه المجرمون في ولايته من أهم واجباته" (141). وينطوي لفظ الشحنة على مستويات من المعاني متعدّدة؛ ذلك أن واجبات الشحنة تختلف اختلافاً كبيراً بحيث يجب أن نفرق في الأقل بين نوعين أو أكثر من الشحنة⁽¹⁴²⁾. فنحن نجد أولاً الشحنة بمعنى الحكّام العسكريين لمدينة أو لمنطقة بأسرها⁽¹⁴³⁾. ولكنّ جنود هؤلاء يسمّون أيضاً شحنة

(141) الجويني، عتبة الكتبة، ص 61.

(142) انظر لمبتون، (Lambton). «The Aministration of Sanjar's Empire», 376-380.

ويخرج هنا عن نطاق اهتمامنا "شحنة التركمان" «*shihna of the Turkmans*»، وهو عنوان يحيل على المشرف على رجال القبائل التركية الذين يرعون قطعان المواشي في الأراضي غير المزروعة الممتدة على الحدود بين المراكز الحضرية لشمال شرق فارس. انظر مورغان، (Morgan). *Medieval Persia*, 42.

وأما قادة الشرطة (الشحنة) الذين عينوا لمراقبة هذه القبائل، فإنهم قد واجهوا تحديات تختلف عن التي واجهها قادة الشرطة بالمناطق الحضرية. إذ كان عليهم أن يحولوا دون ارتكاب التركمان الجرائم وحشدتهم على الثغور في حالة الغزو الخارجي والحكم بين القبائل المتحاربة وجمع الضرائب منهم على رعي المواشي. انظر الجويني، عتبة الكتبة، ص 82؛ النيسابوري، سلجوق نامه، ص 48؛ الراوندي، راحة الصدور، ص 177. وبشأن شحنة التركمان، انظر كذلك سرجاي ج. أجادشناو،

(Sergey G. Agadshyanov). *Ders taat der Seldschukiden und Mittelasiien im 11. und 12. Jahrhundert* (Berlin: Schletzer, 1984), 282;

لمبتون، (Lambton). «The Administration of Sanjar's Empire», 381.

وكان "شحنة التركمان" في مقاطعة بلخ هو قماج (عين سنة 4/548-1153)، وشغل في الوقت نفسه نفسه منصب والي المنطقة وكان مُقْطِعاً بها. انظر الراوندي، راحة الصدور، ص 177؛ ابن الأثير، الكامل، ج IX، ص 199. انظر دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل "شحنة" (A.K.S. Lambton) *EI2*, s.v., IX, 437a. وعلى الرغم من ذلك يبدو أن الشحنة لم يكن في الغالب هو نفسه والي المقاطعة، إذا استثنينا نفوذه في بعض المدن أو المناطق، بل إن "شحنة التركمان" يمثل استثناء من بقية أنواع الشحنة، ويُمكن أن يكون هذا المنصب قد اتخذ مسلكاً جديداً خلال انهيار الإمبراطورية السلجوقية، عندما أصبحت قبائل الغزّ البدو الرّحل تمثل خطراً متزايداً على الإدارة المركزية.

(143) لمبتون، (Lambton). «The Administration of Sanjar's Empire», 381

(والجَمْعُ هو شِخْنٌ)⁽¹⁴⁴⁾. ولذلك وجب أن نفرق بين شحنة السلطان الذين تُعَيَّنُهُم السلطة المركزية والشحنة المحلية أي رجال الشرطة الذين يُعَيَّنُونَ بطريقة غير مباشرة.

وتتمتع شحنة السلطان بسلطة واسعة وقوة عسكرية⁽¹⁴⁵⁾. ويدعو صاحب عتبة الكتبة شحنة السلطان إلى حماية حقوق العامة وجعلهم سعداء ومطمئنين⁽¹⁴⁶⁾. وعلى شحنة السلطان أن يحقق مصلحة الرعية بإقامة العدل ومقاومة الجرائم:

وعليه أن يفرض غرامات على الجرائم [أروش الجنائيات] بالنظر إلى جرائمهم وإلى يسارهم أي قدرتهم المالية، وعليه إقصاء المتجاوزين [المتعدّين]

= وتُعدُّ شحنة بغداد حالة خاصة لأسباب متنوعة. فقد كان الإشراف العسكري على بغداد، مقرّ الخلافة، عاملاً جوهرياً في صراع الأمراء السلاجقة من أجل السيطرة العسكرية على العراق. أمّا منافسو السلاجقة الذين يطالبون بالعرش فكانوا يحرضون على تعيين شحنة للمدينة حتى يكون ممثلاً لهم عند الخليفة. وهكذا فإن محمداً وبركيارق في صراعهما على السلطة في بداية القرن كان يمثل كل منهما شحنة على نحو متقطع ببغداد. انظر لمبتون، (Lambton). *Contributions*, 276, 282-3, 307.

أمّا الشحنة العاملون في خدمة السلاطين السلاجقة فكانوا يعملون إذن في محاربة الجريمة أقلّ ممّا كانوا يمثلون محتلين عسكريين أجنبين ينهكون الخليفة ويقمعون الناس. انظر ابن الأثير، الكامل، ج X، ص 447-50؛ الحسيني، زبدة النوايخ (تحقيق إقبال)، ص 97؛ دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل "المسترشد" (س. هيلنبراند)، *EI2*, VII, 733.

(144) ابن الجوزي، المنتظم، ج XVII، ص 309-10.

(145) في سنة 1144/539-65، عندما تمرّد خوارزم شاه آتسز على سنجر، غزا المدينة الصغرى (قصة) فريومد وتوغّل في المنطقة ينهب المنازل. فدعا (رئيس) المدينة الأمير إيملت شحنة نيسابور، فجاء إيملت بمشاة الطوارئ وختّالته لإجبار خوارزم شاه على التراجع. انظر ابن فندق، تاريخ بيهق، ص 272. وفي ظلّ حكم سلطان غزنة محمود حشد شحنة الرّي أكثر من مئتي خيّال سيطر بها على المدينة وما يحيط بها. انظر لغة نامة (LN, s.v.)، الفصل بيهق، تاريخ بيهق، ص 453؛ لغة نامة (LN, s.v.)، الفصل "شحنة". وعندما أقضى الغزّ من خراسان سنة 1156/551 سليمان شاه أحد أبناء سنجر ذهب في تجوال طويل داخل فارس والعراق. وعندما بلغ أصفهان رفض الشحنة منحه اللجوء، فكان على سليمان شاه أن يواصل طريقه إلى بغداد. انظر، ابن الأثير، الكامل، ج XI، ص 225.

(146) الجويني، عتبة الكتبة، ص 61.

والتخلص منهم ومن أصحاب الشر [المفسدين]، وعليه مساندة الطيبين والفضلاء وتقويتهم. ومن الضروري تنفيذ العقوبات الدينية [الحدود] التي يفرضها الشرع الإسلامي على المتعدين واللصوص وقطاع الطرق، فذلك من أهم ما يشغل المسلمين في شؤون حياتهم، قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِمَّنْ خَلَفَ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ﴾ (المائدة: 33)⁽¹⁴⁷⁾.

ويشير هذا المقطع من عتبة الكتبة إلى أن على شحنة الحاكم متابعة الجرائم التي تقع عادةً في فئة ما تُطبَّق عليه الحدود⁽¹⁴⁸⁾. وهكذا يبدو أن مجال سلطة شحنة السلطان يتداخل في بعض الأحيان مع مجال سلطة القاضي، وهو ما يدعو إليه كتاب "عتبة الكتبة"؛ إذ يطلب من الشحنة تنفيذ أوامر "السياسة" و"الشريعة"⁽¹⁴⁹⁾. وتذكر وثيقة الخلع في دستور-ي- دبيري المكتوب سنة 1180/575 أن على شحنة السلطان تنفيذ عقوبة الحدّ على نحو ما تنصّ عليه الشريعة، كما يأمر بذلك القاضي⁽¹⁵⁰⁾. وتعدّ آية المحاربة في القرآن (33: 5) حُجَّةً رئيسةً في هذا السياق. وتجد هذه الآية صداها في وثيقة رسمية أخرى تفرض على شحنة السلطان أن ينفي من الأرض مجموعة من المجرمين من المجتازين للأرض والجنود والمسافرين والعيّارين والغجر وكذلك اللصوص⁽¹⁵¹⁾. وقد أوّل بعض فقهاء الحنفية التعبير القرآني

(147) المصدر نفسه، ص 79. لمناقشة الآية القرآنية 33: 5 والتعريفات التقليدية لـ "حرابة" ("قطع الطرق") في كتابات الفقهاء المسلمين يُنظر أبو الفضل،

Rebellion and Violence, 32, 51-3, 55-61, 131-5

وفي مواضع أخرى؛ شيرمان أ. جاكسون،

«Domestic Terrorism in the Islamic Legal Tradition», *Muslim World*, 91 (2001), 295-303.

(148) لمناقشة الأصناف الشرعية للعقاب، ولا سيّما الحدّ والتعزير، انظر الفصلين: 5 و6.

(149) الجويني، عتبة الكتبة، ص 79. وانظر أيضاً ميهني، دستور-ي- دبيري، ص 114، إذ سمح للشحنة بمعاينة كلّ المتعدين على الشرع.

(150) ميهني، دستور-ي- دبيري، ص 114.

(151) الجويني، عتبة الكتبة، ص 61. استعمل الفعل نفي كردن أيضاً في المصدر نفسه، =

"[النفي من الأرض]" بأنه يُشير إلى النفي والحبس معاً⁽¹⁵²⁾. وكان في بلخ في النصف الأول من القرن 12/6 سجنٌ خاصٌ بشحنة السلطان⁽¹⁵³⁾، وربما كان مسؤولاً أيضاً عن المكان الذي يكون فيه حبس اللصوص وحبس الجرائم، وقد كانت هذه الفضاءات موجودةً ببغداد في المدّة نفسها تقريباً⁽¹⁵⁴⁾.

ويُمكن الحُكّام المحليين، مثل العامل والرئيس، أن يفرضوا أحكاماً عسكرية غير مختلفة عمّا يفرضه شحنة السلطان⁽¹⁵⁵⁾. وتمنح مراسيم تقليد المناصب في عتبة الكتبة كلا المنصبين امتيازات تأديبية واسعة⁽¹⁵⁶⁾. ويتمثل معنى

- = ص 79، إذ دُعِيَ الشحنة إلى نفي الأشخاص من "أماكن اختفائهم" (مكامن) و"مساكنهم" (أماكن).
- (152) جاكسون، (Jackson). «Domestic Terrorism», 300;
- بيترز، (Peters). *Crime and Punishment*, 58.
- انظر أحمد بن علي الجصاص، أحكام القرآن (القاهرة: دار المصنف، [1965])، ج III، ص 59. وبشأن عقوبتي النفي والحبس انظر ما بين الصفحتين 156 و170.
- (153) أبو بكر حميد الدين عمر بن محمود البلخي، مقامات-ي حميدي (طهران: مركز النشر الدانيسغاهي، [1986-7]/1365)، ص 73.
- (154) ابن الجوزي، المنتظم، ج XVIII، ص 84. وبشأن عقوبة الحجز التأديبي، انظر ما بين الصفحتين 156 و164.
- (155) انظر لمبتون، (Lambton). «Contributions», 288;
- لمبتون، (Lambton). «The Internal Structure of the Saljuq Empire», 279;
- كلوزنير، (Klausner). *The Seljuq Vezirate*, 21.
- ويذكر الرّمخشري أنّ مصطلح عمل-دار مرادفٌ للشحنة. انظر لغة نامة (LN s.v.)، الفصل "عمل-دار". ويجب أيضاً ذكر لقب موظف يدعى الحاكم. ففي زمن السلاجقة كان هناك حاكم في قزوین عرف بتدبير شؤون العقاب. انظر حمد الله مستوفي القزويني، تاريخ-ي غزیده (لندن: لوزاك، 1910)، ص 84.
- (156) الجويني، عتبة الكتبة، ص 19، 25، 28-9. وتشير الوثائق الرسمية إلى القرآن 33: 5. انظر لمبتون،

(Lambton). «the Administraion of Sanjar's Empire», 376, 386:

وفي إحدى المناسبات، عندما كان الغزالي مدرساً بالنظامية في نيسابور التي عيّن بها سنة 499 [1105-6]، سجن رئيس خراسان شخصاً كان قد حرّف سراً اثنين من كُتّب الغزالي ثمّ حاول أن يجعل الغزالي يُوقّع على المخطوطين المحرّفين حتى يتهم =

وجود شحنة السلطان في فرض الأمن العام. ويبدو أنه تمكّن من تحقيق ذلك في بعض الأحيان. فخلال ما حدث في واسط سنة 1101/495 من شغبٍ شعبيّ ناشد القاضي السلطان بركيارق أن يرسل شحنة السلطان إلى المدينة لإعادة الأمن إلى الناس⁽¹⁵⁷⁾. ولكن التداخل الوظيفي بين شحنة السلطان والعامل والرئيس على النحو الذي يوضحه كتاب عتبة الكتبة يشير أيضاً إلى أمرٍ آخر، نقصد بذلك أساساً أن سلطة الحاكم التأديبية في مملكة سنجر تُعدُّ شخصية لا مؤسسية⁽¹⁵⁸⁾. ولا بدّ أنّ هذا قد عزّزَ بدرجةٍ كبيرة شعور عمّامة الناس باعتباريّة العقوبات وبعدم القدرة على توقعها أو معرفتها سلفاً.

رجال الشرطة أو الشحنة

عادة ما يكلّف شحنة الحاكم مهمّة متابعة الجرائم وتنفيذ العقوبة إلى أعوانه ومساعديه الذين ينوبون عنه⁽¹⁵⁹⁾. وفي بغداد القرن 12/6 كان يسمّى موظّف الشحنة أحياناً الشرطي⁽¹⁶⁰⁾. ولكن يبدو فضلاً عن ذلك أنّ مصطلح الشحنة كان

= بالخروج عن مذهب أهل السنّة *Makātib-i fārsī-yi Ghazālī bi-nām-i Faḍā'il al-anām*، تحقيق عباس إقبال؛ 1954، طهران: كتاب خان-بي صنائي، [1984]/1363، ص11-12). وبشأن حالة خاصة بعامل فظّ انظر ابن الجوزي، المنتظم، ج XVIII، ص102.

(157) لمبتون،

(Lambton). «The Administration of Sanjar's Empire».

(158) انظر المصدر نفسه، ص370.

(159) انظر الجويني، عتبة الكتبة، ص79، حيثُ دعي قماج، شحنة حاكم بلخ، إلى تعيين مفوض حصيد وذو تجربة ليدبّر أمور الشحنة.

(160) ابن الجوزي، المنتظم، ج XVII، ص84. انظر أيضاً المصدر نفسه، ص100: أمر أبو القاسم بن جَهير وزير الخليفة صاحب الشرطة بهدم المنازل غرب بغداد. وقد يشير هذا إلى استمرار تسمية شرطة الخليفة بالشرط في حين تبقى تسمية شرطة السلطان بالشحنة. ويلقب تيان (Tyan)، الذي يعتمد كثيراً على التاريخ المصري، الشرطة بـ "السلطة القضائية القمعية" بلا مزيدٍ من التعليق. انظر كتابه *Histoire*، 566؛ وانظر أيضاً الهامش 1 في الصفحة 576 منه. وانظر أيضاً ميهني، دستور-ي دبيري، ص114، حيثُ بوجّه الشحنة إلى تعيين الشرط.

شائع الاستعمال شرقاً. إذ يذكر المؤرّخ ابن فندق والشاعر سنائي (ت. نحو 1131/525)⁽¹⁶¹⁾ وجود الشحنة في مدن صغيرة في خراسان ولكن لا يذكّران الشرطة⁽¹⁶²⁾. ويتكرّر ذكر مجموعات الشحنة في المناطق الحضريّة ولاسيّما في علاقتها بالعيارين وعصابات الإجرام التي تطوّرت من ميليشياتٍ محلّيّة لها مبادئ معيّنة إلى عصاباتٍ من اللصوص والأوباش⁽¹⁶³⁾. وقد تمكّن العيارون سنة 497/1103-4 من احتلال كامل الساحل الغربي لنهر دجلة، وقد هُزمت مجموعات الشحنة لمّا حاولت دحرهم. وبعد ذلك انقضّ العيارون على الفقراء غرب بغداد⁽¹⁶⁴⁾. وأمّا في سنوات الفوضى بُعيد وفاة الخليفيتين المسترشد والراشد فقد بلغت المشكلات المتعلقة بالعيارين حدّاً غير مسبوقٍ. إذ واجهتهم قوات الشرطة

(161) ابن فندق، تاريخ بيهق، ص 274.

(162) سنائي، حديقة الحقيقة، ص 561. ولكن انظر الراوندي، راحة الصدور المقتبس في لغة نامة (LN, s.v.)، فصل "شوريدان" الذي يتحدث عن "رئيس الشُرط"، وهو موظف يشغل مجموعاته لمحاربة المشاغبين في المناطق الحضريّة. لغة نامة (LN, s.v.)، فصل "شُرط"، يفسر أن الشُرط هم عمّال (شاووش) الشحنة أو جنودُه المشاة (بيادة-يي شحنة).

(163) ديورا تور،

(Deborah Tor). «From Holy Warriors to Chivalric Order: The 'ayyars in the Eastern Islamic World, A.D. 800-1055», (Ph.D. dissertation, Harvard University, 2002).

تَرَى أن العيارين كانوا يمثلون، في زمن البويهيين، زمرة منظمة بإحكام من الأشخاص الذين يعتمدون مجموعة من القوانين المضبوطة وأن شهرتهم بأنهم ليسوا سوى لصوص متوحّشين كانت نتيجة تصوير أحاديّ الجانب في التاريخ الذي كتبه أفراد النخبة المتعلمة. ولكن يبدو أن تصرف العيارين في زمن السلاجقة قد انحط كما ذكرت لمبتون (Lambton) في كتابها 339، "Contributions". وانظر أيضاً كلود كاهن،

(Claude Cahen). «Mouvement populaires et autonomism urbain dans l'asie musulmane du moyen âge», *Arabica* 6 (1959), 42-3.

(164) ابن الجوزي، المنتظم، ج XVII، ص 84. انظر أيضاً المصدر نفسه، ج XVII، ص 84: "كانت الشرطة قد تركت من الجانب الغربي لاستيلاء العيارين عليه. وكانت الشحنة تعجز عن العيارين، فلا يقع بأيديهم إلا الضعفاء، فيأخذون منهم ويحرقون بيوتهم... وتأذى الناس بالشحنة". كما رُويت معارك بين العيارين وقوات الشحنة في ما بين عاميّ 1118/512-19 (ابن الأثير، الكامل، ج VIII، ص 633) و 1134/529-5 (ابن الجوزي، المنتظم، ج XVII، ص 296).

بضراوة، غير أن جهودهم لم تجعل السكان يشعرون بتحسّن كبير. ويروي ابن الجوزي ذلك قائلاً:

"ثم كثر فساد العيَّارين ففتكوا وقتلوا حتى في الظفريّة ودخلوا إلى دكاكين البزازين يُطالبونهم بالذهب ويتهدّدونهم بالقتل، فرتبّ شحنة بغداد، ونصبت شحنات بالمحالّ، ورتبّ على كل محلّ شحنة، وأقيم له نزلٌ على أهل المحلّة، فضجّوا وقالوا: ما برحنا من العيَّارين" (165).

غير أن شرطة الشحنة لم تتصدّد لمحاربة الجرائم المنظّمة لعصابات الأوباش فحسب، بل تصدّت أيضاً للجرائم الفرديّة؛ ففي سنة 1105/499-6 قتل رجلٌ من منطقة النصرية شقيقته وعشيقتها* الذي وجده في منزلها ثم لاذ بالفرار، "فركب الشحنة وخرب المحلّة" (166). وفي حالاتٍ أخرى من أعمال القتل والسرقة أقدم رجال الشحنة على حبس المجرمين وصلبهم (167). وفي سنة 515/1121 أعدّ رجال الشحنة تحقيقاً واسعاً طال حتى بعض ممثلي الخليفة:

(165) ابن الجوزي، المنتظم، ج XVII، ص 309-10. انظر أيضاً لمبتون،

(Lambton). «Contributions», 280.

وتقع منطقة الظفريّة حول باب الظفريّة (أو باب خراسان، الباب الوسطاني اليوم) شمال شرق مدينة الخلافة في شرق بغداد. انظر لي سترينج،

(LeStrange). *Baghdad During the Abbasid Caliphate*, 281,288

* [يقول ابن الجوزي على وجه الدقّة: "دخل صبي إلى بيت أخته فوجد عندها رجلاً فقتلها وهرب، وكان ذلك بالنصرية فركب الشحنة وخرب المحلّة". والمهمّ هنا أمران؛ أحدهما أنّ الصبيّ قتل أخته فقط؛ والآخر أنّ هذه الحادثة تنتمي إلى أحداث سنة 500 هـ لا إلى أحداث سنة 499 هـ. المترجم].

(166) ابن الجوزي، المنتظم، ج XVII، ص 99.

(167) في سنة 1121/515-2 قتل أحد رجال الشرطة (مسلحي) في منطقة المختارة. وطلب الشحنة من ديوان الخليفة الإذن بالقبض على عدد من المشكوك فيهم. ولجأ إلى إجراء إضافي إذ شرع في إغلاق الجامع بعد صلاة المغرب، "ولم يُصلّ بها أحدُ العشاء". انظر المصدر نفسه، ج XVII، 195. وفي سنة 1136/531-7 سرقت "آلاف الدنانير" من منزل بمنطقة باب الأزج في بغداد. وأبلغ الجيران الشحنة عن عدد من المشكوك فيهم "فأخذ الشحنة أقواماً من أولئك، فصلبهم على جذوع، ثم أخذ منهم أموالاً". انظر المصدر نفسه، ج XVII، ص 324.

"وفي صفر وجد مقتولاً بالمختارة، فجاء أصحاب الشحنة فكبسوا المحلة وطلبوا الحامي، فهرب فجاء نائب الشحنة إلى باب العامة بالعدد الكثيرة والسلاح الظاهر، وتوكل بدار ابن صدقة الوزير ووكل به عشرة، وبادار ابن طلحة صاحب المخزن، وبادار حاجب الباب ابن الصاحب، وقال: أنا أطلبكم بجناية المقتول" (168).

وكان حاجب الباب صاحب شرطة الخليفة رديء السمعة ولاسيما بعد أن شرع الخليفة في تخليص نفسه من تأثير السلطان واستعاد قدراً من الاستقلال في إدارة المناطق الحضرية. وعندما هجم [العوام] في نحو سنة 1126/520، خلال معركة المسترشد مع السلطان محمود، على منازل بعض قادة الجيش أرسل الخليفة حاجب الباب للقبض عليهم واستعاد البضائع المسروقة⁽¹⁶⁹⁾.

وتشير المصادر إلى أن مجموعات الشحنة لم تُسهم أحيانا في حماية عامة الناس بل جعلت وضعهم أكثر صعوبة. ولو لم يكن الأمر كذلك لما كانت الوثائق في عتبة الكتبة لتحذر حاكم الشحنة من اختيار مجموعاته بكل حذر: فلا ينبغي للشخص الضعيف أن يُحسّ بفزع أو بمشكلة بسببهم، أو أن يفرّ من الخيالة [في خدمة الشحنة]⁽¹⁷⁰⁾. وتدعو وثيقة رسمية لتقليد المناصب في القرن 12/6 شحنة السلطان إلى ألا يُعرض أسرار المسلمين إلى الخزي العام لمجرد الشك أو افتراء⁽¹⁷¹⁾. ويخبرنا سنائي عن شحنة إحدى القرى الذي اضطهد الناس فيها

(168) انظر المرجع نفسه، ج XVII، ص 192-3. وكان باب العامة ("البوابة الشعبية") وكذلك باب النوبي من أهم مداخل مدينة الخلافة (الحريم) شرق بغداد. انظر لي سترينج، *(LeStrange). Baghdad During the Abbasid Caliphate*, 274.

ويبدو أن الشخص الذي اشترك في الجريمة (الحامي) طلب الحماية من جنود السلطان في مقر الخلافة. وهذا ما يفسر سبب ضغط الشحنة على بعض موظفي الخليفة.

(169) ابن الجوزي، المنتظم، ج XVII، ص 243. انظر المرجع نفسه، ج XVIII، ص 83: في سنة 1152/547-3، تمرد فقهاء مدرسة النظامية على أحد رجال الخليفة. فقبض حاجب الباب على اثنين منهم و"عاقبهما بباب النوبي، وحملهما حمل اللصوص".

(170) الجويني، عتبة الكتبة، ص 81. وانظر المصدر نفسه، ص 61، 71.

(171) راجع ميهني، دستور-ي دبيري، ص 114.

فعاقبه محمود حاكم غزنة عقاباً صارماً⁽¹⁷²⁾.

ويروي صاحب تاريخ بيهق حالة شرطي متغطس في سرخس (قصة) كان قد سرق أموال امرأة عجوز فعاقبه محمود نفسه بأقسى طريقة⁽¹⁷³⁾. وينصح سنائي على نحو ساخر بأن على الإنسان أن يكون صديقاً للحاكم؛ فذلك هو الطريقة الوحيدة لحماية النفس من القمع الذي يمارسه الشحنة⁽¹⁷⁴⁾. ويذكر المؤرخ نفسه أن رجال الشحنة كانوا يجوبون القرية وهم ثملون ويصوبون سهامهم عشوائياً نحو الناس الخائفين أو يدمرون ممتلكاتهم⁽¹⁷⁵⁾.

ولكن التوجه العام تمثل في أنّ سياسة السلطان تتسرب إلى شرطة الشحنة. وجاء في قصيدة لأنوري أن حاشية السلطان (شوب - استان) تهب "النار" لأسواط الشحنة (شحنة - بي شبة آديش شود)⁽¹⁷⁶⁾. وتدعو قصائد أخرى من العهد نفسه "شرطة الشحنة إلى القبض على اللصوص [شحنة - بي دزد غير] حتى يتوافر الأمن للرعية"⁽¹⁷⁷⁾، أو هي تقارن السلطان نفسه بالشحنة. وهكذا قال سراج البلخي، وهو شاعر من خوارزم، عن السلطان:

إنما أمره، بتقدير القدر، هو قاضي المصير

إنما حكمه، بالمشاركة في المصير، هو شحنة القدر⁽¹⁷⁸⁾.

(172) سنائي، حديقة الحقيقة، ص 561-2.

(173) ابن فندق، تاريخ بيهق، ص 274.

(174) «Banda-yi khāṣṣ-i malik bāsh ki bā dāgh-i malik/ rūzhā-yi aymanī az shiḥna ū (174) shabhā-yi ʿasas» اقتبست في لغة نامة (LN, s.v.)، الفصل "داغ". وعبر نظامي عن تخوفات مشابهة من الشحنة (المصدر نفسه، الفصل، "شمشير - بازي") وأوحدى مراغني (ت. 1537/738-8؛ انظر المصدر نفسه، الفصل، "شريك").

(175) سنائي، حديقة الحقيقة، ص 516-3.

(176) لغة نامة (LN, s.v.)، الفصل "آديش" الفصل "آديش".

(177) انظر مثلاً نظامي: «agar duzd-i burda bar ārad nafir/barad dast-i ū shiḥna-yi : duzdgīr» (اقتبست في لغة نامة (LN, s.v.)، الفصل "دزدغير")؛ خاقاني: «Khirad-i shiḥna-rā hawā ma-kunīd / ruṭab-i pukhta-rā daqaq ma-nahīd» (المصدر نفسه،

الفصل، "دكل").

(178) لغة نامة (LN, s.v.)، الفصل "سراج-ي بلخي".

ونستشف من هذه المقارنة: أنّ القدر هو الذي يختار السلطان ويعينه، وهذا هو الذي يختار الشحنة ويعينه، فكلاهما إذن محتوم مقدّر. وبذلك يتقاسم الشحنة الرّهبة التي توحى بها سلطة الحاكم القمعية ويعزّزها تعزيراً.

ما يُعاقبُ به مراقب السوق (المحتسب)

يعدّ المحتسب مظهراً نموذجياً من مظاهر الحياة الحضريّة لمسلمي القرون الوسطى⁽¹⁷⁹⁾. وهو عند الفقهاء المسلمين يمثل رجلاً ديناً والحسبة تُمثّل وظيفة دينية ترتكز على الأمر القرآني القائل "بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" (السورة 3، الآية 104)⁽¹⁸⁰⁾. وفي النصف الثاني من عهد السلاجقة أمثلة لرجال دين عُيّنوا مُحتسبين⁽¹⁸¹⁾. وتحدّث وثيقة رسمية لتقليد المناصب في عتبة الكتبة بشأن الحسبة في مازندران عن المنصب بعبارة التقوى والتعظيم: استحقّ المعين، وهو من رجال المبجل أوحد الدين، المنصب بفضل تقواه ومعرفته بتقاليد رسوم الشريعة واستماتته في "إحياء السنّة"⁽¹⁸²⁾. ولكن تُعدّ هذه العبارات الجاهزة ممّا يتكرّر في الوثائق الرسمية لتقليد المناصب، ويُمكن أن يُحيل ذلك على محاولة السلطة المركزية إدماج علماء الدين في إدارة شؤون الناس. ويحوم الشك حول أسلمة هذا في عهد السلاجقة. ففي نهاية زمن البويهيين اشتكى

(179) يشترط نظام الملك أن يعين السلطان مراقباً للسوق في كل مدينة. انظر: كتابه سياسة نامة، ص 52-3.

(180) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 240، 258؛ الوطواط (Watwat)، مجموعة الرسائل، ص 80؛ شهاب الدين أبو العباس أحمد القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشا (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، 1918-22)، ج XI، ص 211، ج XI، ص 212-13، ج XII، ص 63؛ ضياء الدين محمد بن محمد بن الأخوة، معالم القرية في أحكام الحسبة (كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج، 1938)، ص 13.

(181) الجويني، عتبة الكتبة، ص 52 (وثيقة تعيين القاضي لمنصب الحسبة)؛ لمبتون، (Lambton). «Contributions»، 289

(فاض، مستشهداً بابن الأثير، الكامل، لسنة 501/1108).

(182) الجويني، عتبة الكتبة، ص 82-3.

الماوردي أن الحسبة "كان أئمة الصدر الأول يباشرونها بأنفسهم... ولكن لما أعرض عنها السلطان وندب لها من هانّ وصارت عرضة للتكسّب وقبول الرّشا لأنّ أمرها وهانّ على الناس خطرهما"⁽¹⁸³⁾. ويذكر نظام الملك أنّ المنصب يسند عادة إلى أحد الأعيان وإلى الخادم الشخصي للسلطان وإلى أحد الشيوخ الأتراك⁽¹⁸⁴⁾، وليس ثمة ما يدعوننا إلى اعتقاد أنّ الأمور تغيّرت كثيراً في زمن الإدارة السلجوقية اللاحقة.

ويتمتع المحتسب، زيادةً على واجباته المتعلقة بمراقبة المعاملات التجارية، بسلطة زجرية في عدّة مستويات. ويشير تاريخ السلاجقة إلى حضور المحتسب في عدّة أماكن. فقد كان محمد بن المبارك الخرقى (ت 1101/494) محتسباً في بغداد في زمن الخليفين المقتدي (1075/467 - 1094/487) والمستظهر (1094/487 - 1118/512)⁽¹⁸⁵⁾. ودعا الروذراوري، الذي كان وزيراً للخليفة من عام 1083/476 إلى عام 1091/484، إلى أن يؤدّب البزازين وغيرهم من التجار الذين يفتحون محلاتهم يوم الجمعة ويغلقونها يوم السبت، وقال: "هذه مشاركة لليهود في حفظ سبتهم"⁽¹⁸⁶⁾. وتظهر وثيقة رسمية لتقليد المناصب تعود إلى القرن 12/6 أيضاً سلطة المحتسب في تأديب التجار. فإذا ثبت للمحتسب أن ثمة تاجراً يغشّ زبائنه أدبه على رؤوس الأشهاد حتى يردع أهل الخيانة والفساد عن إتيان هذه الأعمال نفسها⁽¹⁸⁷⁾. ويبدو أنّ الخرقى المحتسب قد فرض على أهل بغداد احترامه، إذ يروي ابن الجوزي قائلاً: "وكان المتعيّشون يخافونه، ومنع قوام الحمامات أن يمكّنوا أحداً يدخل بغير

(183) الماورديّ، الأحكام السلطانية، ص 258. ترجمة هنري ف. أميدروز في:

«The Hisba Jurisdiction in the Ahkam Sultaniyya of Mawardi», *JRAS* (1916), 101.

(184) نظام الملك، سياسة نامه، ص 56. وبشأن زمن البويهيين، انظر وليم فلور،

(Willem Floor). «The Office of Muhtasib in Iran», *Iranian Studies* 18, 1 (1985), 61-3.

(185) ابن الجوزي، المنتظم، ج XVII، ص 73.

(186) المصدر نفسه، ج XVII، ص 24.

(187) الوطواط، مجموعة الرسائل، ص 81.

مئزره وتهدّدهم على ذلك بالإشهار" (188).

ويبدو أنّ التشهير المذل كان يُمثّل طريقة مهمّة للمحتسب لتأديب المجرمين⁽¹⁸⁹⁾. ففي سنة 1163/559-4 شهر محتسب بغداد، وهو خَلْفُ الخرقى، بمجموعة من الحرفيين الذين أظهروا موالاتهم للشيعّة بنسجهم أسماء الأئمة الاثني عشر على الحصر التي يصنعونها⁽¹⁹⁰⁾. كما يوقّع المحتسب عقوبة الجلد العلني؛ فعندما أخرج الفقيه أبو النجيب، وهو مدرّس الدار النظامية السابق، إلى باب النوبي سنة 1152/547 ضُربَ بالدرّة وتولّى ذلك غلام المحتسب⁽¹⁹¹⁾. وفي عتبة الكتبة يمتد مجال سلطة المحتسب في مسألة الجرائم على نطاق واسع؛ إذ يجب عليه:

أن يمنع الناس ويشيهم عن الفساد ويمنعهم من [المجاهرة] ونشر الرذيلة وبيع الخمر سرّاً [تعاطي الخمر] قرب الجامع أو (المشاهد) أو القبور⁽¹⁹²⁾.

وأمر نظام الملك المحتسب بأن يعاقب من يُجاهرُ بشرب الخمر، إذ نجده يروي مؤيداً قصة محتسب جريء لم يتردد في تنفيذ العقاب حتى بأحد أفراد الطبقة الحاكمة، وهو رجل يدعى علي بن نوشتكين قائد قوّات محمود سلطان غزنة (1030/421 - 1040/432). فعندما عاد علي بن نوشتكين من ليلة فسوق قضائها في قصر السلطان:

(188) ابن الجوزي، المنتظم، ج XVII، ص 73. وفي سنة 1100/494 أمر المستظهر الخرقى أن ينهى النساء عن الخروج ليلاً للتفرّج: المصدر نفسه، ج XVII، ص 66.
(189) انظر ما بين الصفحتين 140 و 156.

(190) ابن الجوزي، المنتظم، ج XVII، ص 159. قد يفهم هذا على أنه تهديد لسلطة الخليفة. ويروي بنيامين التوطيلي الذي زار بغداد في نحو سنة 1170 أنّ رجال الخليفة باعوا الحصر وعليها شاراته في الأسواق. انظر كتابه:

Massa^ot, (London: Henry Frowde, 1907), 55.

(191) ابن الجوزي، المنتظم، ج XVIII، ص 84. كان أبو النجيب عبد القاهر بن عبد الله السهرورديّ مدرّس الدار النظامية من سنة 1150/545 إلى سنة 1152/547. انظر هالم،

(192) الجويني، عتبة الكتبة، ص 82.

"شاءت الصدفة أن يكون المحتسب مع مئة من رجاله بين خيَالٍ وراجلٍ في وسط السوق، فلما رأى عليّاً سكراناً أمرَ بإنزاله عن فرسيه ونزل هو أيضاً، ثم أمر بأن يجلس رجلٌ على رأسه وآخر على رجلَيْهِ، وجَلَدُهُ بيده دون أدنى محاباة أربعين جلدةً حتّى التهم الأرضَ بأسنانه، وحاشيته وعسكره ينظرون إليه دون أن يجرؤُ أيُّ منهم على أن يتفوّه بكلمة واحدة"⁽¹⁹³⁾.

ولكن لا يُمكن أن نجزم بالقول إلى أيّ مدى تعكس هذه الروايات أيّ تصوّرٍ مثاليٍّ للمحتسب. ففي غزنة وفي عهد السلطان مسعود بن محمد كان المحتسب يعاقب من يشرب الخمر علناً⁽¹⁹⁴⁾. ويذهب الماورديّ، وهو من الشافعيّة، إلى أنّ على المحتسب أن يعاقب من يُعلنُ امتلاكه الخمر⁽¹⁹⁵⁾. ولكن تشير الحالات القليلة المتعلقة بشرب الخمر التي سجّلها التاريخ إلى العقاب بالتشهير بدلاً من الجلد⁽¹⁹⁶⁾.

وجاء في رسالةٍ من رسائل التعيينِ كتبها كاتب رسائل الديوان الخوارزمي رشيد الدين الوطواط (ت 578/1172-3) أنّ منصب المحتسب فيه تأديب المنهمكين في الفِسق⁽¹⁹⁷⁾. فعلى المحتسب أن يقوي أعضاء أربابِ الشرع، وهم القضاة والفقهاء والمفتون، وعليه أن يؤازر سواعدهم،

(193) نظام الملك، سياسة نامه، ص 53-4.

(194) البيهقي، تاريخ بيهق، 543، اقتبست في لغة نامه (LN, s.v.)، فصل "محتسب".

(195) أميدروز، (Amedroz). «The Hisba Jurisdiction»، 90.

يُعاقبُ أيضاً على الملكية العلنية للعب الممنوعة والآلات الموسيقية. انظر المصدر نفسه،

ص 91. وتبيّن كُتُبُ أخرى للحسبة كيف ينبغي للمحتسب أن يعاقب على شرب الخمر.

انظر الشيزريّ، نهاية الرتبة، ص 108؛ ابن الأخواة، معالم، ص 49.

(196) ابن الجوزي، المنتظم، ج XVII، ص 323، ج XVIII، ص 9.

(197) الوطواط، مجموعة الرسائل، ص 80. انظر دائرة المعارف الإسلاميّة 2، فصل "رشيد

الدين محمد بن محمد".

(F.C. de Blois). and Arthur John Arberry, *Classical Persian Literature* (London: G. Allen & Unwin, 1958), 105-6. *EI2*, VIII, 444b.

انظر الرسالة الرسمية عند 'الخويي' (أناطولين، راجت في القرن 13 / 7)، رسوم الرسائل، ص 43: "وعلى المحتسب أن يحمي عامة الناس بما يُمليه العُرفُ وذلك بمعاينة المنحرفين".

وهم رجال الشرطة وموظفو القوة القهرية كالجلاوزة⁽¹⁹⁸⁾.

وفي مواضع أخرى تدعو وثائق الوطواط المحتسب إلى تعزيز "حدود الشريعة الإلهية". وليس من الواضح هل كان هذا يعني السماح للمحتسب بتقرير هذه العقوبات على نحو اجتهادي؟ وتدعو وثيقة رسمية للحسبة تعود إلى القرن 12/6 المحتسب إلى ردع الأشرار بتطبيق أحكام التعزيز والحدود عليهم⁽¹⁹⁹⁾. وتعتبر وثيقة رسمية للوطواط عن درجة من الاهتمام بما قد يقع فيه المحتسب أو بعض مساعديه من إساءة استعمال للمنصب تؤدي إلى إلحاق الضرر بعامة الناس. إذ يوضح الوطواط أنّ على المحتسب ألا يُمنَح سلطة على ديار المسلمين وعلى حرمة المؤمنين⁽²⁰⁰⁾. وتشمل المصادر الخاصة بمنصب الحسبة، فضلاً عن الوثائق التاريخية وعن رسائل التّعيينات، بعض المصنّفات الإدارية وهي كُتُب ألفت لفائدة المحتسبين (وأفوها هم أنفسهم أحياناً). وكانت هذه الرسائل أو

(198) الوطواط (Watwat)، مجموعة الرسائل، ص 80. وانظر الشيزري، نهاية الرتبة، ص 114، الذي ذكر أنه "متى رأى المحتسب رجلاً يسفه في مجلس الحكم، أو يظعن على الحايك في حكمه، أو لا ينقاد إلى حكمه، عزّره على ذلك". وبشأن لفظ جلاوز، الذي جمعه جلاوزة، يُنظر حلاق،

(Hallaq). *The Origins and Evolution of Islamic Law*, 60.

(Tyan). *Histoire*, 25

تيان، وللوقوف على نقاش ضاف لمختلف ظلال المعنى لهذا التعبير، انظر الهامش 130 في الصفحة 264.

(199) ترجمة شارل بلا،

(Charles Pellat). «Un 'traître' de *hisba* signé: Saladin», in R. Traini (ed.) *Studi in onore di Francesco Gabriellini suo ottantesimo compleanno* (Rome: Università di Roma «La Sapienza», 1984), 597.

لكن ليس للمحتسب أن يتجاوز مقادير الحدّ عندما تكون هناك حاجة إلى التعزيز. انظر القلقشندي، صبح، ج XII، 338: 11، حيث وصفت الحسبة بأنها "قوام إقامة الحدود الشرعية". وفي موضع آخر من مؤلف صبح الأعشى يدعى المحتسب إلى حماية الحدود من السقوط في إساءة الاستعمال. انظر المصدر نفسه، ج XI، 211: 13-12.

(200) الوطواط، مجموعة الرسائل، ص 81. ويشير سياق هذه المقولة إلى ما يعنيه الوطواط بـ "أسافل الناس"، وهم في حقيقة الأمر رجال المحتسب لا المجرمون فقط كما يعتقد هربرت هورست، (Heribert Horst). *Die Staatsverwaltung*, 162.

الكتب معروفة إلى حدّ ما عند الدارسين الغربيين، وإن كانت قضية سلطة المحتسب في العقاب قلّما وقع الاهتمام بها أو مراجعتها في الأدبيات والنصوص الثانوية⁽²⁰¹⁾. ولكن لم يصل إلينا من عهد السلاجقة أيّ كتاب⁽²⁰²⁾.

فلم تصل إلينا من عهد السلاجقة أيّة رسائل أو مُصنّفات في الحسبة، والاعتماد على الكتب اللاحقة ينبغي أن يكون محوطاً بشيء من الحذر، وكان كتاب الشيزري (ت. 589/1193) المشهور قريباً من السلاجقة من حيث الزمان والمكان⁽²⁰³⁾. ويفرض الشيزري على المحتسب أن يكون صبوراً وغير متسرّع في العقاب وألا يؤاخذ أيّ شخص متى كان ما يفعله هو أوّل ذنب يأتيه وألا يعاقب الناس على زلّتهم الأولى⁽²⁰⁴⁾.

من هنا يُمكن أن نستشف أنّ المحتسب كان يعتقل الناس ويحبسهم فعلاً

(201) أهم الدراسات هي دراسة تيان، (201) *Histoire*, 616-50 (Tyan).

ولاسيّما ما بين الصفحتين 648-50؛ بيدرو شالميتا جندرون،

(Pedro Chalmeta Gendron). *El «señor del zoco» en Espana* (Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1973); Ronald P. Buckley, «The Muhtasib», *Arabica* 39 (1992), 59-117.

(202) يركز فصل من مؤلف الغزالي إحياء علوم الدين يدور حول الحسبة (بيروت: دار المعارف، ن.د) على الواجب الأخلاقي لكل فرد في "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"، ويذكر القليل عن ممارسات مهنة المحتسب. ويصُدّق هذا أيضاً على الإشارات إلى الحسبة في المرجع المجهول المؤلّف وهو في مرايا الأمراء، بحر الفوائد (ترجمة ميسمي)، ص 173-4. وبشأن تعرض المحتسب للإصابات خلال تنفيذ العقوبة، انظر المصدر نفسه، ص 132. وبشأن ترجمة لفصل الغزالي الذي يدور حول الحسبة في مؤلّفه إحياء، انظر ليون بارشير،

(Léon Bercher). «L'obligation d'ordonner le bien et d'interdire le mal selon Al-Ghazali», *Revue de l'Institut des Belles Lettres Arabes* 18 (1955), 53-91; 20 (1957), 21-30; 21 (1958), 389-407; 23 (1960), 313-21; 91.

انظر مايكل كوك،

(Michael Cook). *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 427-68.

(203) الشيزري، نهاية الرتبة. أنجز هذا الكتاب في حَلْب في منتصف القرن 6/12 واستخدم نموذجاً للكُتُب اللاحقة مثل الرسالة المشهورة لابن الأخوة (729/1329)، معالم القرّة.

(204) الشيزري، نهاية الرتبة، ص 9.

لمجرد الشك فيهم و كان على أتم الاستعداد لإيقاع العقوبة عليهم⁽²⁰⁵⁾. وأضاف الشيزريّ مُتابعاً ما ذهب إليه الغزالي وغيره من العلماء أنّ على المحتسب أن يوبّخ الجاني أولاً ثم يهدده بالعقاب وبعد ذلك ينزل به عقوبة التعزير⁽²⁰⁶⁾. وأضاف مسترجعاً صدى قول الوطواط أنّ على المحتسب ألا يتجاوز عقوبة الحدّ، وهذا يشير مرّة أخرى إلى أن عقوبة التعزير التي يفرضها المحتسب يُمكن أن تتجاوز فعلاً درجات عقوبة الحدّ⁽²⁰⁷⁾.

وتوفر كُتُب الحسبة مزيداً من النظرات المتبصرة المهمّة في ما يتعلّق بالعمل اليوميّ للمحتسب. فعلى سبيل المثال يُوصي الشيزريّ بوجود تعليق السّوط والدّرة والطرطور المستعملة في التشهير المذل في حجيرة المحتسب حتى يراها الناس فيرجعوا عن أعمال الإجمام⁽²⁰⁸⁾. ويقدم كتابٌ للحسبة من الهند من القرن 14/8 قائمة بالعُقوبات التي يُمكن أن يتّخذها المحتسب، ومنها طرائق أقلّ عنفاً مثل فرك الأذن أو التقييد أو التوبيخ اليسير⁽²⁰⁹⁾. كما تشرح بعض الكتب الأخرى

(205) استأثر المحتسب في وثيقة رسمية للحسبة استعملت باسم صلاح الدين الأيوبي في حَلَب في نحو سنة 1183/579 بحقّ حبس الناس وإطلاق سراحهم بمشيئته، في حين كان على الحاكم ورجال الشحنة ألا يعارضوه. انظر بلا، (Pellat). «Un traité de *hisba* signé: Saladin», 598.

(206) الشيزري، نهاية الرتبة، ص 9.

(207) المصدر نفسه. انظر تيان، (Tyan). *Histoire*, 649.

(208) المصدر نفسه. انظر تيان،

الذي يورد عدداً من الأمثلة من المصادر التاريخية، وإن لم تكن من عهد السلاجقة، عن المحتسب، وهو يجلد عدداً من الجلدات أكثر ممّا يفرضه 'الحدّ'.

(208) الشيزري، نهاية الرتبة، ص 108؛ عمر بن محمد بن عوض السُنّاميّ، نصاب الاحتساب (الرياض: دار العلوم، 1982)، ص 261. وبشأن الدّرة انظر ما بين الصفحتين 137 و139. وبشأن الطرطور انظر الصفحة 151.

(209) السُنّاميّ، نصاب الاحتساب، ص 27.

Mū'il Izzi Dien, *The Theory and Practice of Market Law in Medieval Islam: A Study of Kitāb Niṣāb al-Iḥtisāb of 'Umar b. Muḥammed al-Sunāmī (fl.7th-8th/13th-14th century)*. (Cambridge: E. J. W. Gibb Memorial Trust, 1997), 50.

ترجم، دون انتباه، "الكلام العنيف" بـ "الاحتراق الشديّد". ويرى السُنّاميّ أنّ الجرائم التي يُعاقب عليها بالتعزير تشمل السلوك المرعب بين غير المتزوجين من الرجال والنساء وتوريد الخمر ولحم الخنزير إلى مدينة إسلامية وتزييف الوثائق والإمضاءات وإعطاء =

الإجراءات المناسبة في رجم الزّاني⁽²¹⁰⁾. ولكن ليس من المؤكد هل كان المحتسب مدعواً فقط إلى تنفيذ عقوبات الحدّ بعد حكم القاضي على أصحابها، أو كان هو نفسه يستطيع إعلان العقوبة ثم تنفيذها مثل المحتسب التركي الجريء في الرواية المنسوبة إلى نظام الملك.

وكان المحتسب مثل الشحنة عرضة لهجاء الشعراء ومدحهم. إذ حذر نظامي في القرن 12/6 من الوقوع في شرك المحتسبين حتى لا تلمسهم ذرة إبليس الشيطان⁽²¹¹⁾. ويجد سوزني السمرقندي (ت 1173/569) متعة بالغة في اتهام المحتسبين بالفسوق الجنسي⁽²¹²⁾. وأمّا في المراحل الأخيرة من القرون الوسطى فانتقد السعدي بقوة التعصّب الأعمى للمحتسبين الذين يشربون الخمر ويعاقبون الناس على شربها أو يطوفون "مكشوف العورات" (كون - بيرهنة) في حين يطلبون من العاهرات تغطية وجوههن⁽²¹³⁾.

وأمّا سنائي وهو معاصر السلاجقة فقد مدح المحتسب لتوفيره بعضاً من الحماية في زمن "تمتلئ فيه المدينة باللصوص وتخصّ الشوارع بالأوباش"⁽²¹⁴⁾. وللمحتسب طبعاً وضعه في الأيديولوجيا السياسيّة. وقد ألحّ نظام الملك على العلاقة الوطيدة بين المحتسب والسلطان، ونصّح هذا بأن يمنح المحتسب دعماً قوياً⁽²¹⁵⁾. ولم يتردد أنوري والخاقاني في تسمية الحاكم بـ "محتسب المملكة"⁽²¹⁶⁾. وهو ما تصوّر أعمال المحتسب على أنها تُماثل تماماً ما كان

= الخمر للأطفال الصغار وافتضاض بكاراة أنثى (بأيّ طريقة عدا الجماع) وقطع ذيل حيوان الحمل وحلق رأس الأثمة ومصاحبة شارب الخمر والسير مع اللصوص والظهور بمظهر التقوى والزهد. انظر السّنامي، نصاب الاحتساب، ص 29-33.

(210) الشيزري (Shayzari)، نهاية الرتبة، ص 108-9؛ ابن الأخوة، معالم، ص 228-34.

(211) لغة نامة (LN, s.v.)، فصل "زينهار".

(212) لغة نامة (LN, s.v.)، فصل "محتسب"؛

«dar-i dakhli-i har shihhna ū muhtasib-rā/gushāda-ast tā hast izārat-i gushāda»

(213) لغة نامة (LN, s.v.)، فصل "محتسب"، "بيرهنة".

(214) لغة نامة (LN, s.v.)، فصل "كوي".

(215) نظام الملك، "سياسة نامة"، ص 56.

(216) لغة نامة (LN, s.v.)، فصل "محتسب" (بالرجوع إلى الخاقاني). انظر المصدر نفسه، =

يفعله السلطان: إنه يزرع الخوف في قلوب الأشرار ويعيد الهدوء إلى المملكة باستخدام العقوبة (السياسة).

ومع ذلك فإنّ الخوف من العقوبة التعسّفية التي يُوقَعها المحتسب قد ساد على نحو كبير؛ إذ تساءلَ الزمخشريُّ مشيراً إلى المحتسبينَ في ما يبدو: "لَيْتَهُمْ إِذْ لَمْ يَأْمُرُوا بِالْمَعْرُوفِ لَمْ يَتَنَكَّبُوهُ، وَإِذْ لَمْ يَنْهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ لَمْ يَرْتَكِبُوهُ. يَغْدُونَ عَلَى الدُّنْيَا حِرَاصاً، كَالسَّبَاعِ تَغْدُو حِمَاصاً"⁽²¹⁷⁾.

ومما يخشى خاصة قدرة المحتسب على التطفّل على خصوصيات منازل الناس وأسرارهم. ويوجد تركيز في مثال الوثيقة الرسمية للوطواط على أمر المحتسب بأن يحترم عدم انتهاك حرمة المنازل الخاصة، مثل عدم تسلّقه الحيطان للتجسس، أو النظر من النوافذ، أو استراق النظر من أسطح البيوت⁽²¹⁸⁾، كما يذكر الوطواط أنّ من سلطة المحتسب أن "يجعل علناً ما يجب أن يكون محجوباً"⁽²¹⁹⁾. ويُمكن البرهان على أنّ منصب الحسبة يأتي في نقطة وصل حرجة بين الخاصّ والعام⁽²²⁰⁾. وعلى المحتسب تقع المسؤولية الدقيقة في التعامل مع هذا الخيط الرقيق. وقد عبّر الفقهاء عن حرصهم على تأكيد أنّ المحتسب يسمح له، وإن كان ذلك إلى حدود، بأن يتعدّى على أسرار المنازل الخاصّة⁽²²¹⁾. بل

= فصل 'محتسي':

«inšāf-i tu mišr-īst ki dar rasta-yi ū dīw/naẓm az jihat-i muḥtasibī dāda dukān-rā»

(أنوري).

(217) محمود بن عمر الزمخشري، أطواق الذهب في المواعظ والخُطب (باريس: المطبعة

الوطنية، 1876)، ص 180.

(218) كما يرى هورست في مؤلفه،

(Horst). *Die Staatsverwaltung*, 162.

(219) الوطواط، مجموعة الرسائل، ص 81.

(220) أمّا الحدود الفاصلة بين الخاص والعام فهي مرنة ومتغيّرة دائماً في علاقاتها بالأفراد

المعنيين. انظر روي متّحدة (Roy Mottahedeh) وكرستن سيتل،

(Kristen Stilt). «Public and Private as Viewed Through the Work of the *Muhtasib*», *Social Research* 70, 3 (2003), 735-48.

(221) المصدر نفسه، ص 738.

يُمكنه، من حيث هو رمز العقاب، أن ينقل الآثام التي جرت في فضاءاتٍ خاصّةٍ إلى الفضاءات العامّة. وربّما لا يكون من قبيل المصادفة أن يَكْثُرَ ذُكْرُ التشهير المذللّ، وهو ممارسةٌ تُسمّى "التشهير العلنيّ"، في سياق الحديث عن الحسبة. ويبدو أنّ التشهير مثل فعلاً أهمّ عقوبة اختصّ بها المحتسب، وهو ما سنعود إلى بيانه في محلّه لاحقاً⁽²²²⁾.

(222) انظر ما بين الصفحتين 140 و156، وما بين الصفحتين 386 و387. ويذكر هوكستر في: (Hoxter). «La shurṭa à Alger à l'époque turque», 132.

أنّ 'عقوبة التشهير يبدو أنها مورست على الجزائريين فقط في مقابل بعض الجرائم المتّصلة بالحسبة'.

الفصل الثاني

أنواع العقاب

الإعدام بحدّ السيف

يقدم هذا الفصل، زيادةً على ميادين العقاب ومؤسّساته، تصنيفاً ثالثاً هو أنواع العقاب. فإنّ العُقوبات عند السّلاجقة تنقسم على أربعة أصنافٍ هي: الإعدام، والعُقوبات الجسديّة، والسجن والنفي، ثم الإذلال وهو التشهير المذلّ⁽¹⁾. وتعدّ أنواع العُقوبات هذه ذات شأنٍ ولاسيّما أنها علنيّة. أما أشكال العقاب الخاصّ فسُتعالجُ بتفصيلٍ أقلّ بعض الشيء.

ولم يُذكرُ تنفيذ الإعدام العلني بالسيف بكثرة في تاريخ السلاجقة. ولكن كانت هذه الممارسة موجودة بلا شك وأكثر شيوعاً؛ إذ إنها كانت سابقة لنشأة السلاجقة⁽²⁾. ففي سنة 1100/493 قبض السلطان بركيارق على زعيم عصابة

(1) هذا التمييز للعقوبات مُختلفٌ في كونه تاماً. فقد ناقش الفقهاء مثلاً مشروعية الغرامة (العقوبات المالية، أو التعزير بالمال). انظر بيترز،

(Peters). *Crime and Punishment*, 33

وفي مواضع أخرى. ولمناقشة مشروعية الغرامة انظر كتاب محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزيّة، الفراسة (بغداد: [دون اسم ناشر]، 1986)، ص 246-25.

(2) يسرد تاريخ بيهق الذي كتب سنة 1167/536-1168 قصة ملك غزنة، مسعود بن محمد (1030/421-1040/432)، الذي قطع ضابط شرطة مستبد من سَبَرَوَار إلى ثلاثة أجزاء ثم عرضه للعيان. انظر كتاب ابن فندق، تاريخ بيهق، ص 274. وتكرّر هذه القصة باختلافات طفيفة في كتاب سنائي حديقة الحقيقة، ص 557-561، وفي كتاب =

بواسط ذكر أنهم جاؤوا للفتك ولم يكونوا من العسكر وأقرّ زعيمهم بذلك فبطح وضربه فقسمه نصفين⁽³⁾. وفي دمشق قطع رأس قاتل باطنيّ سنة 1113/507 - 1114⁽⁴⁾. وقد سُجِّلَتْ بعض حالات القصاص المتعلّق بالقتل ببغداد في عصر السلاجقة. وفي سنة 1155/549 أعدم خادم برحبة الجامع وكان قد اعترف بقتل زوجة سيّده⁽⁵⁾. وفي السنة نفسها وفي المكان نفسه قتلت جارية امرأة سيّدها فأخرجت الجارية إلى الرّحبة وقتلها زوج المرأة بحضرة الناس كما يقتل الرجال⁽⁶⁾. ويُمكن الاستدلال قياساً على ذلك على أنّ بهو الجامع كان هو أيضاً مكاناً لتنفيذ الإعدام؛ إذ قتل صبيّ بحدّ السيف سنة 4/559 - 1163 عقاباً له على قتله صبيّاً صغيراً بمنجل⁽⁷⁾. وقد يكون ضرب العنق بحدّ السيف أكثر أنواع الإعدام العلني شيوعاً بالفعل، وهو ما يذهب إليه سبولر (Spuler)⁽⁸⁾. وأمّا سبب عدم تسجيل المؤرّخين لحالات من هذا الإعدام العلني فيعود ببساطة إلى أنّها ليست "مثيرة" بالقدر الكافي⁽⁹⁾. فما من شكّ في أنّ ضرب العنق، وهو من

= سلجوق نامة (ترجمة دودا)، ص 32-33، لابن بيبى (بطل القصة هنا هو السلجوق الرّوميّ ركن الدين). وتعامل حاكم سيستان عزيز فوشنجي (1032/423) بشدّة مع العيّارين المحليين؛ فجلد قادتهم وضرب أعناقهم وقطعهم إلى نصفين. انظر كتاب تاريخ سيستان، 202 لكاتب مجهول.

(3) ابن الجوزي، المنتظم، ج XVII، ص 52.

(4) ابن الأثير، الكامل، ج VIII، ص 597.

(5) ابن الجوزي، المنتظم، ج XVIII، ص 76.

(6) المصدر نفسه، ج XVIII، ص 98.

(7) المصدر نفسه، ج XVIII، ص 159.

(8) سبولر، *Iran in frühislamischer Zeit*, 373.

(9) يبدو أن عدداً من الوثائق تشير إلى ضرب العنق ولكنها تقدم معلومات سياقية قليلة.

(1) في سنة 1132/526، قتل العالم البغدادي محمد بن أبي يعلى وهو نائم في منزله في منطقة باب المراتب. وقد أثبتت التحريات أنّه قتل على يد خدمه الخاص لأنه كان يحتفظ بمبلغ كبير من المال في منزله. وقال ابن الجوزي: "وقدّر الله أنّهم وقعوا كلّهم وقُتلوا". ولكن لم تتوافر معلومات أخرى (ما عدا مكان الإعدام، باب النوبي). انظر ابن الجوزي، المنتظم، ج XVII، ص 274. انظر أيضاً المصدر نفسه، ج XVII، ص 49. (2) العالم الإمام إسماعيل بن أبي نصر الصفار، وهو من علماء ما وراء النهر، قتل علناً بحد السيف في سنة 1068/461-69. وكان عالماً حنفيّاً قتل في =

العُقوبات التي جاءت في الشريعة، يُعدّ موتاً مشرفاً مقارنة بقطع المذنب من الخصر أو قطعه إلى عدّة أجزاء، وهو المصير الذي يلقاه المجرمون من العامّة. غير أن ضرب الرأس علناً ليس عقاباً يسلّط على أفراد الطبقات الحاكمة مثل الأمراء أو موظفي الدولة السّامين. وكان يُمكن أن يستأثر هذا الأمر باهتمام المؤرّخين لو كان قد حدّث فعلاً، إلّا أنه في الواقع لم تُسجّل أية حالة من هذا القبيل.

الصِّلْب (بر دار كردن)

يتكرّر في تاريخ السلاجقة ذكر الصِّلْب وما يتعلّق به من ممارسات أكثر من ذكر القتل بحدّ السيف. وقد ترجمت كلمة صلب العربية عموماً بكلمة «crucifixion» التي تعني القتل صلباً. ولكن لم يستعمل المؤرّخون السلاجقة كلمة تسمير، ويبدو أنها تعود إلى معجم أجيال لاحقة من المؤرّخين⁽¹⁰⁾. ويتمثل الصِّلْب ببساطة في تثبيت شخص ما على جذع أو عمود من الخشب، وينزل

= بخارى على يد السلطان القراخانيّ شمس الملك نصر (حكم بين عاميّ 1068/460 و1080/472) بسبب مبالغته في "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر". انظر عبد الكريم بن محمد السمعاني، كتاب. الأنساب (حيدر أباد: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1962-1982)، ج VIII، ص 318. 13، نقلًا عن مايكل كوك، (Michael Cook). *Commanding Right and Forbidding Wrong*, 316.

(3) انظر أيضاً ابن فندق، تاريخ بيهق، ص 273، بشأن الإعدام العلني لفقيه على يد عامل بيهق في عام 1058/450. (4) ويروي ابن فندق، تاريخ بيهق، ص 108، حالة عقوبة القصاص؛ إذ قتل خمسة وسبعون رجلاً بسبب قتلهم أحد الوُجّهاء في بيهق، وهو الشيخ أبو القاسم عليّ بن الحسين البيهقي جد مؤلف كتاب التاريخ وهو أبو الحسن علي بن زَيْد البيهقيّ. ويذهب الحنفية إلى أنه لا يجوز أن يقتل إلا رجلٌ واحد في عقوبة قصاص. انظر جوهانسن،

(Johansen). *Eigentum, «Familie und Obrigkeit»*, 30.

في حين يردّ الشافعية بأنّ كل المشاركين في القتل يتعرضون للقصاص. انظر الغزالي، المستصقّى في علم الأصول (طبعة محمد الشافعي، بيروت: دار الكتب العلمية، 1993)، ص 330.

(10) يقدم راينهارت دوزي،

(Reinhart Dozy). *Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les Arabes* (1845, Beirut: Librairie du Liban, [1969]), 260-In. 7

أمثلة من تواريخ المماليك.

المنذّب بعدها إلى الأرض⁽¹¹⁾. كما يُمكن أن يكون الصّلب أيضاً عرضاً للجمّة بعد الإعدام الفعلي⁽¹²⁾. ففي سنة 1107/500 أمر السلطان محمّد بقتل الوزير سعد الملك أبي المحاسن ثمّ صلبه مع عددٍ من المشكوك فيهم بتهمة الباطنية، وحدث ذلك على ضفاف نهر الزرينة بإصفهان⁽¹³⁾. وقد ذكر مؤرخ فارسي مجهول أن السلطان أمر بقتل سعد الملك (سياسة فرمود) ثمّ شنقه (بياويخت) على باب المدينة⁽¹⁴⁾. من هنا يُمكن أن نستنتج أنّ المؤرّخين يخلطون أحياناً بين ممارستين مختلفتين هما الصّلب والشنق⁽¹⁵⁾، ولكن يُمكن أن تكون الممارستان متماثلتين أيضاً⁽¹⁶⁾. فقد ذكرت بعض الوثائق أن الناس يصلبون بحبل يوضع حول أعناقهم⁽¹⁷⁾. وبصفة عامة، يتمثّل الصّلب إذن في ربط شخص ما أو تعليقه على خشبة أو ببساطة على أداة خشبيّة⁽¹⁸⁾. وفي كلّ الحالات، ليس الصّلب مماثلاً لصّلب المسيح على وفق النموذج الغربي أو الروماني وهو قتل المحكوم عليه على صليب بعد تثبيت الجسد على الخشبة⁽¹⁹⁾. وهكذا قد يكون من الأولى الحديث ببساطة إمّا عن الصّلب وإمّا عن الشنق.

(11) انظر الأمثلة لدى مانفريد أولمان،

(Manfred Ullmann). *Das Motiv der Kreuzigung in der arabischen Poesie des Mittelalters* (Wiesbaden: Harassowitz, 1995).

(12) الحسيني، زبدة التواريخ (تحقيق إقبال)، ص 83. وللوقوف على مثال آخر، انظر ابن بيبى، سلجوق نامه (ترجمة دودا، Duda)، ص 206-7.

(13) ابن الأثير، الكامل، ج IX، ص 546، ابن الجوزي، المنتظم، ج XVII، ص 100. الحسيني، زبدة التواريخ (تحقيق إقبال)، ص 83، يُبيّن أن الوزير قتل أولاً ثم صلب (قتلوه فصلبوه). ويذكر البنداري، تاريخ دولة آل سلجوق، ص 91، أنّ تهمة الانتماء إلى الباطنية لم تكن مُسوَّغة. انظر أيضاً هودجسون،

(Hodgson). *Order of the Assassins*, 96;

(Turan). *Selçuklar tarihi*, 228.

توران،

(14) كاتب مجهول، مجمل التواريخ، ص 411.

(15) سبولر، (Spuler). *Iran in frühislamischer Zeit*, 374 n.4

(16) في موسوعة العذاب، ج VI، ص 53، أن الشنق في اللهجة البغدادية مماثل للصّلب.

(17) البنداري، تاريخ دولة آل سلجوق، ص 157 (قتل الدرگزيني).

(18) ابن الجوزي، المنتظم، ج XVII، ص 310: 'نصبت له خشبة'.

(19) أبو الفضل، *Rebellion and Violence in Islamic Law*، 47 الرقم 67.

ولم يبلغنا أي وصف للأداة الخشبية المستخدمة في عملية الصّلب⁽²⁰⁾. وتستعمل المصادر الفارسية عبارةً مرادفةً هي 'بر دار كردن'، أي 'الوضع على الدار'⁽²¹⁾. ويصف مصدرٌ فارسيٌّ من القرن التاسع عشر "الدار" بأنها قوس خشبي يُشدُّ إليه الناس بِحَبْلِ، أي إنّه مثل المشنقة. ولكن في مراحل زمنية سابقة يبدو أنّ "الدار" كانت تعني ضرباً من المنصّة الخشبيّة⁽²²⁾. وقد وصف أحد الوزراء السلاجقة بأنّه صلب اللصوص وقطاع الطرق "كما لو كانوا على حبال مثبتة على السروج من أجل لعبة الشنق"⁽²³⁾. وثمة عدة أنواع من الصلب منها ربط الجاني إلى "الدار" ورأسه إلى الأسفل⁽²⁴⁾، أو الاكتفاء بوضع الرأس على الدار⁽²⁵⁾.

ويمثل الصلب العقوبة التي تتعرّض لها كلّ الطبقات الاجتماعية، ولكنها

- (20) سبايس، (Spies). Über die Kreuzigung im Islam, 155.
- (21) البيهقي، تاريخ بيهق، ص 166 (قتل الأمير حسنك)؛ كاتب مجهول، تاريخ سيستان، ص 205؛ نظام الملك، سياسة نامه، 150، 240 (قتل الباطنيين)، ص 241 (الباطني علي بن محمد البرقي). ضع في الاعتبار أيضاً عبارة 'bar kashīdan' ('الجذب')، كاتب مجهول، تاريخ سيستان، ص 204، 'bar awikhtan' ('شنق شخص')، و'مصلوب كردن'، التي عدّها دهخودا مرادفاً لـ 'بر دار كردن'. انظر لغة نامه (LN, s.v.)، فصل bar awikhtan، awikhtan. وروي إعدام بالجملة في زمن السلطان الغزنويّ مسعود بن محمود. إذ روى البيهقي أنّه في مناسبة واحدة شتق السلطان 120 مفسداً أو حتى 180 في دهليز طويل للصلب وكان أحدهم مقابلاً للآخر (dārha-yī dūrū) (ya): تاريخ بيهق، اقتبست في فصل (LN, s.v.v.) 'hishmat, dūrūya'.
- (22) لغة نامه (LN, s.v.)، فصل 'دار'. أنوري (Anvari)، اصطلاحات ديواني، ص 223، يقول إن الدار قطعة من الخشب يحملها الجنّة حول أعناقهم، ويعدّ هذا 'ممارسة قديمة جداً'، ولكنني أعتقد أنه أخطأ في عدّ الدار أداة مثل الفلق والبالهنغ. انظر ما سيأتي لاحقاً.
- (23) كاتب مجهول. (أسند خطأ إلى الثعالبي)، تحفة الوزراء، ص 96 (مشيراً إلى كمال الدين خازن، وزير محمد).
- (24) لغة نامه (LN, s.v.)، فصل "سارنقان"، مستشهداً بما قاله الفردوسي: "ضع الظالم على الصليب حيا / رجلاه إلى الأعلى ورأسه إلى الأسفل [sarnagūn-sar kun]".
- (25) الراوندي، راحة الصدور: "أمر إبراهيم بوضع رأسه على الدار"، اقتبس في لغة نامه (LN, s.v.)، فصل "شوريدان". انظر المصدر نفسه، فصل، "أشوفتة"، "بار جيريفتان"، للوقوف على أمثلة أخرى من الفردوسي وتاريخ سيستان المجهول المؤلف.

في معظم الأحيان العقوبة المخصصة لمجموعتين هما المجرمون والأشخاص المتهمون بانتسابهم إلى الباطنية⁽²⁶⁾. ويكون الصلب في الفقه الإسلامي عقوبة لقطع الطريق المقترن بالقتل⁽²⁷⁾. بيد أن الإحالات الخاصة بصلب قطاع الطرق تعد نادرة نسبياً في المصادر⁽²⁸⁾. ويبدو أنّ الصلب كان يطبق على عامة الجناة وللصوص أيضاً. ففي المدة الممتدة بين عاميّ 1135/530 و1138/532 نقل المؤرخ ابن الجوزي ما يزيد على اثنتي عشرة حالة صلب في بغداد. وهذا هو الوقت الذي سُوّي فيه أمن المدينة بشدة في بغداد بعد مقتل الخليفين المسترشد والراشد وظهور الفوضى الشعبية التي تسبب فيها العيارون بدرجة كبيرة، إذ تنافَسوا على الحكم في محلاتهم. ففي شوال من سنة 530 - يوليو من سنة 1135 صُلب اثنان من العيارين في درب 'الدواب' بسبب أنّهما جيّبا الدرب⁽²⁹⁾. وفي السنة التالية أخذ 'الشحنة' أقواماً من اللصوص فصلبهم على جذوع⁽³⁰⁾. وكان رجال الشحنة هم الذين توكل إليهم مهمة وضع المذنبين على 'الدار'⁽³¹⁾. وقد

(26) تشمل الأسباب الأخرى التجسس: ابن الأثير، الكامل، ج VIII، ص 615 (كرمان، 17/510-1116)؛ والاختلاس: ابن الجوزي، المنتظم، ج XVII، ص 307 (بغداد، 17/530-1135)؛ والخيانة العظمى: ابن بيبى، سلجوق نامه (ترجمة دودا)، ص 175. انظر أيضاً الحدث الغربي في المصدر نفسه، ص 206-207، إذ صلب سعد الدين كوبك وزير السلطان السلجوقي الرومي غياث الدين (1236/634-1246/644) جملاً تخطى حقلاً مزروعاً لفلاح وأتلف الزرع.

(27) دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل "حد"، ج III، ص 201 (ج. شاخت، ب. كارادوفو، وأم. غويشون).

(28) يبدو أنّ الحالة الوحيدة الواضحة ذكرت عند ابن بيبى، سلجوق نامه (ترجمة دودا)، ص 22-23 (في زمن ركن الدين، 1196/592-1203/600). يُنظر أيضاً كاتب مجهول (منسوب خطأ إلى الثعالبي)، تحفة الوزراء، 96، للوقوف على أخبار تتعلق بالوزير السلجوقي كمال الدين خازن (عمل في عهد محمد بن ملك شاه)، الذي اشتهر بشنق اللصوص وقطاع الطرق.

(29) ابن الجوزي، المنتظم، ج XVII، ص 310.

(30) المصدر نفسه، ج XVII، ص 324.

(31) انظر السطر الآتي لدى الخاقاني:

«gar kār-i man az ishq-ash bā shihna ū dār uftad|az shihna natarsam man w-az
= dār nayandīsham»

صُلب أحد عشر عيَّاراً في الأسواق سنة 532 / 1137⁽³²⁾. وبعد ذلك بمدة قصيرة صلب ابن البزاز أحد قادة العيارين الذي كان يختبئ في "السواد"⁽³³⁾. وعلى الرغم من هذا واصل العيارون إزعاج المدينة، وهذا جعل الخليفة يشكو إلى الشحنة قلة العقاب وأن "السياسة قاصرة والناس قد هلكوا"⁽³⁴⁾. وأخيراً أمر السلطان مسعود بصلب قائد العيارين مع ثلاثة من مساعديه على أحد أبواب المدينة، "فهدأ الناس"⁽³⁵⁾. أما صلب اللصوص وغيرهم من المجرمين فلم يكن مقصوراً على بغداد، إذ يكرر شعراء خراسان في القرنين الخامس/الحادي عشر والسادس/الثاني عشر الإشارة إلى هذه العقوبات، إذ يذكر الفردوسي ونظامي صلب اللصوص، في حين يتحدث العطار عن القتل⁽³⁶⁾. وبعد غزو سنجر غزنة سنة 510/1166 روعت عصابات النهب المدينة المسلوقة، وهذا جعل السلطان يأمر بصلب عددٍ منهم "حتى كفت الناس"⁽³⁷⁾.

لقد تكرر ذكر صلب الباطنيين، إذ كان مجرد الشك يُمثل، مثلما ذكر آنفاً عن السلطان سعد الملك، مُسوِّغاً كافياً للصلب. ففي سنة 518/1124 كان أفراد القافلة الآتية من دمشق مشكوكاً فيهم، وقيل إنهم انتدبوا لقتل أعيان بغداد ومنهم الوزير

= "إذا كنت سأتورط مع الشحنة وأواجه الصلب بسبب حبي له فإني لن أخاف الشحنة ولن أكر في الصلب"، اقتبس في لغة نامة (LN, s.v.)، فصل "دار".

(32) ابن الجوزي، المنتظم، ج XVII، ص 327.

(33) ابن الأثير، الكامل، ج IX، ص 96.

(34) المصدر نفسه، ج IX، ص 128.

(35) ابن الجوزي، المنتظم، ج XVIII، ص 31.

(36) اقتبس في لغة نامة (LN, s.v.v.)، فصل "أشوفته" (الفردوسي)، شارمساري (نظامي)، خوني (العطار)، عن تذكرة الأولياء. انظر أيضاً ابن الجوزي، المنتظم، ج XVII، ص 327، لصلب الصوفي المتهم بقتل طفل صغير.

(37) ابن الأثير، الكامل، ج XI، ص 605 (سنة 508/1114-15). انظر كليفورد. إ. بوزورث، (C.E. Bosworth). *The Later Ghaznavids: Splendour and Decay*, (New York: Columbia University Press, 1977), 96-7.

خلال غزو الجزيرة وسوريا في عام 502/1108-9، احتل الأمير جاولي باليس بعد مقاومة بسيطة من السكان. ومضى في صلب عدد من الأعيان عند حائط المدينة، قرب المكان الذي شهد أول اجتياز لهذا الحائط. انظر ابن الأثير، الكامل، ج VIII، ص 568.

الذي أمر بصلبهم في ثلاثة أماكن عامة في جميع أرجاء المدينة⁽³⁸⁾. كما صلب الفقيه والمتصوف عين القضاة الهمذانيّ بتهمة انتسابه إلى الباطنية سنة 1131/525⁽³⁹⁾، وتحمل الوزير الدرگزيني مسؤولية تنفيذ ذلك⁽⁴⁰⁾. ثم قُتل الدرگزيني بأمر من الحاكم السلجوقي طغرل أذربيجان سنة 1133/527. وفرّ طغرل باتجاه أصفهان بعد خسارته معركة ضدّ أخيه مسعود قرب همذان، وفي طريقه صبّ جام غضبه على الوزير مُتَّهماً إياه بالانتساب إلى الباطنية. يقول المؤرِّخ البُنْداريّ:

"فأمر بتجريده وإشعال نار الحديد في ماءٍ وريده⁽⁴¹⁾... فَأَمَرَ بِصَلْبِهِ، فَصَلِبَ بِأَمْرِهِ. وانقطع لثقل جسمه حبل خناقه، فوقع إلى الأرض في آخر أرماقه. وفي جملة النظارة مملوكٌ من مماليك شيركير واقفٌ، وهو بما جرى منه على مالكة عارف⁽⁴²⁾، فشقّ الحلقة بسيفه المسلول، وضرب رقبة الوزير المغلول، فقطع في الحال إرباً إرباً، وأفرغ قحف رأسه وحمل إلى ابن شيركير فاتّخذه للكلاب شرباً⁽⁴³⁾".

لقد كانت وحشية هذا الحدث مذهلةً، ولكنّ صلب الأشخاص الذين

(38) ابن الجوزي، المتظم، ج XVIII، ص 225.

(39) ولكن التحريف الدينيّ لقتله جعل من الصعب تحديد طبيعة عقوبته. يُنظر دباشي،

(Dabashi). *Truth and Narrative*, 500;

(Safi). *The Politics of Knowledge*, 165.

صافي،

(40) الحسيني، زبدة التواريخ، ص 203؛ ابن الأثير، الكامل، ج XV، ص 44؛ البنداري، تاريخ دولة آل سلجوق، ص 157؛ نجم الدين أبو الرّجاء القميّ، تاريخ الوزراء (طهران: مؤسسة المطالعات وتحقيقات الفرهنجي، 1363/1985)، ص 25؛ خواندمير، دستور الوزراء، ص 204-05. ولمزيد من النقاش لخلفيّة هذا الإعدام، انظر ما سيأتي لاحقاً. أمّا هنا فأنا أكثر اهتماماً بما يُمكن أن نستشفه من موت الدرگزيني بشأن تطبيق الإعدام بصفة عامة والصلب بصفة خاصة.

(41) من المستحسن قراءة هذا المقطع من طريق المجاز، بمعنى: "أمر بوضع حديد ساخن في ماء وريده الوداجي (قوة حياته)". وفي تاريخ دولة آل سلجوق للبنداري، أتى هذا المقطع بعد تصوير موت الدرگزيني؛ وقد عكستُ الترتيب لأغراض زمنية.

(42) من الواضح أن الأمير شيركير كان قد أُعيدَ بأمر من الدرگزيني.

(43) البنداري، تاريخ دولة آل سلجوق، ص 157. ويرى الحسيني في زبدة التواريخ، ص 203، أنّ الدرگزيني "قطع إرباً إرباً" وطيف برأسه وبأعضائه، كل جزء من جسده في مدينة.

تحتقرهم العامة وتكرههم كالدركزيني ينتهي عادة بالقتل دون محاكمة. وقد روى ابن الجوزي أن عدداً من أعيان الدولة (مثل جامعي الضرائب والشحنة) قد صلبوا في بغداد، وكان أحدهم في الرحبة، وُصِّل على خشبة قصيرة ومثَّل به القوم⁽⁴⁴⁾.

وعلى العموم، يُعدّ الصلب فعلاً علنياً بامتياز، إذ إنه يكون على أبواب المدينة وفي تقاطع أهم الشوارع والأسواق⁽⁴⁵⁾، وفي الميادين المفتوحة (ومن ذلك ساحة جامع الجمعة)، وأيضاً على ضفاف الأنهار⁽⁴⁶⁾. ويُمكن تجريد الجاني من ثيابه قبل قتله على نحو ما حدث للوزير الدركزيني⁽⁴⁷⁾. ويُعدّ التشهير المذل بالجاني من أهمّ وظائف الصلب، فههدف العقاب ليس تنفيذ الإعدام فقط بل أهمُّ منه تحقير الضحية وإذلالها. وقد قال نظامي في هذا السياق: "وضعه على الدار حياً دون مبالاة حتى يموت ذلاً شأنه في ذلك شأن اللصوص"⁽⁴⁸⁾. ونتيجة لذلك، أصبح الصلب يستهدف تخويف العامة وترويعها. وقد سجّل المؤرِّخون ذلك، فكَلَّمَا شق المجرمون والأعداء السياسيون كانت النتيجة هي الرعب العظيم⁽⁴⁹⁾.

أشكال الإعدام الأخرى

تذكر المصادر حالتين من الإعدام العلني بطرائق أقلّ تداولاً من غيرها مثل الرجم بالحجارة والإغراق والإحراق والإلقاء من أعلى شاهق والخنق والسحق بأقدام الفيلة. ويوصي كتاب الحسبة الذي يعود إلى القرنين السادس/الثاني عشر والسابع/الثالث عشر المحتسب بأن يجمع الناس حول الزاني خارج البلد

(44) ابن الجوزي، المنتظم، ج XVII، ص 307 (جامع الضرائب ابن الهاروني في 530/1135)؛ ابن الجوزي، المنتظم، ج XVII، ص 328 (ثم صلب شحنة بغداد لقتله صيماً).

(45) في سنة 1056/448، قام الوزير ابن المسلمة بصلب شيخ البزازين على باب دكانه بتهمة الغلو في التشيع. انظر موسوعة العذاب، ج III، ص 244.

(46) سبايس، «Uber die Kreuzigung im Islam»، 151، 153.

يذكر حالات من الصلب على ضفاف نهري غوادلكوفير [الوادي الكبير] ودجلة.

(47) انظر إعدام الوزير حسنك في تاريخ بيهق، ص 174، للبيهقي.

(48) لغة نامة (LN, s.v.)، فصل "شرمسي".

(49) تاريخ بيهق، للبيهقي، اقتبس في لغة نامة (LN, s.v.)، فصل "حشمة"، انظر النرشخي، تاريخ بخارى، ص 76: "أمر بصلب الاثنيّن فأصبح سكان المدينة خائفين ثانية".

وبأمرهم برجمه، وإن كانت الزانية مُحَصَّنَةً حفر لها [المحتسب] حفرةً في الأرض وأجلسها فيها إلى وسطها ثم أمر برجمها⁽⁵⁰⁾. ويبقى الرجم في الفقه الإسلامي مقصوراً على الزاني المحصن⁽⁵¹⁾.

ولا نجد في تاريخ السلاجقة سوى روايات قليلة، إن وجدت أصلاً، بشأن الرجم بسبب الزنا⁽⁵²⁾. وتذكر المصادر أن العقوبة طالت المرتدين أيضاً. وقد تحدث الشاعران حسن -ي الغزنوي (ت. 555-1160) والخاقاني (ت. 595-1199) عن الرجم عقوبة للوثنيين⁽⁵³⁾. وفي عهد محمود صاحب غزنة رجم الكثير من الباطنيين في الري⁽⁵⁴⁾. وكان إسكافي في زمن السلاجقة بالموصل قد سُكِّ في انتسابه إلى الباطنية فرُجِمَ حتى مات سنة 520-1127⁽⁵⁵⁾، بعد أن قطعت يده ورجلاه وذكره. وتخبر بعض الروايات التاريخية المكتوبة في عهد السلطان ملك شاه بأنه في نحو عام 475-1082 رجم رجل بمرو يدعى محموداً العلوي الإيلاقي، وقد عرف الإيلاقي بميله إلى الخرمية، وهي طائفة عُدت من الطوائف الضالة وكثيراً ما نُسب إليها تأييدها الإباحية الجنسية⁽⁵⁶⁾، وقد يكون ذلك دون وجه حق. ويروي المؤرخون أنَّ الإيلاقي كان يبيع الناس الأماكن في الجنة⁽⁵⁷⁾، فصلب ورجم حتى الموت⁽⁵⁸⁾.

(50) الشيزري، نهاية الرتبة، ص 108؛ ابن الأخوة، المعالم، ص 231.

(51) ابن الأخوة، المعالم، ص 231. انظر بيترز، (Peters). *Crime and Punishment*, 59-62.

(52) ولكن انظر ابن بيبى، سلجوق نامه (ترجمة دودا Duda)، ص 204-05، حيث رجم أمير ووزير سابق للإقطاعات (باروانا) في نحو عام 637/1240 في أنقرة بتهمة الزنا وذلك بموافقة مكتوبة من السلطان بعد استشارة "أهم الفقهاء".

(53) لغة نامه (LN, s.v.)، فصل «sang-rēz».

(54) عبد الحي الغريزي، تاريخ الغريزي (بارلين: إيران شهر، 1928)، ص 91.

(55) ابن الأثير، الكامل، ج VIII، ص 705.

(56) انظر دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل "خرمية" ج 5، 63-65، ص (M. Madelung).

(57) يعد بيع الأماكن في الجنة إحدى جيل بني ساسان لسلب أموال الناس. انظر القصيدة الساسانية لأبي دلف (العهد البويهية)، ترجمة كليفورد إ. بوزورث (C.E. Bosworth).

في:

The Medieval Islamic Underworld: The Banū Sāsān in Arabic Society and Literature, (Leiden: Brill, 1976), II, 202, verse 81.

(Iskander). «A Doctor's Book on Zoology», 279-80.

(58) إسكندر،

وكان الرجم قد عدّه بعض الفقهاء عقاباً على ممارسة اللواط أيضاً⁽⁵⁹⁾، وهو عقاب يذكر بالعقاب الذي أنزله الله على قوم لوط الذين كانوا يقيمون في مدينتي سدوم وعمورة (قوم لوط، قارن بالقرآن هود/ 11، 81-82) وقد يكون بذلك عقاباً يُمكن إيقاعه بكل أنواع الملحدين والمنحرفين جنسياً.

لقد أغرِقَ الباطنيون في سننّي 1123-1122/516 و 1124/518-1125⁽⁶⁰⁾ في نهر دجلة، وفي سنة 530-1135-1136 أغرق شحنة بغداد الذي تواطأ مع السلطان مسعود على مولاه الأتابك زنكي في دجلة بأمر من زنكي⁽⁶¹⁾. وفي سنة 540-1144 كان الشاعر أديب صابر الترمذي الذي كان رسول سنجر إلى حاكم خوارزم آتسز قد قيّد في السلاسل ورمي به في نهر جيحون (غرق شلخط) بأمر من آتسز. وكان قد أخبر سنجر أن آتسز أرسل اثنين من المستأجرين الباطنيين لقتل السلطان بمرور⁽⁶²⁾. وكان للأديب صابر هذا سلف مشهور عانى

(59) لمناقشة الرجم بوصفه عقوبة على ممارسة اللواط، انظر ما بين الصفحتين 324 و 345. وللوقوف على دراسة، انظر أيضاً أرنو شميت،

(Arno Schmitt). «*Liwāt im Fiqh: männliche Homosexualität?*» *Journal of Arabi-cand Islamic Studies* 4 (2001-2), 49-110.

(60) ابن الجوزي، المنتظم، ج XVII، ص 213، 225.

(61) المصدر نفسه، ج XVII، ص 308. قبض مسعود على شحنة آخر لبغداد وكان أحد أتباع زنكي المتواطئين، وهو الأمير ألبقش، وسجنه في قلعة تكريت. وعند اقتراب الجلادين من السجن، فضل الأمير القفز من النافذة وإغراق نفسه في نهر دجلة على أن يتعرض للعقوبة. ولكن لا يُمكن عدّ هذه الحادثة إعداماً بالإغراق. انظر ابن الأثير، الكامل، ج IX، ص 98؛ ابن الجوزي، المنتظم، ج XVII، ص 330.

(62) علاء الدين عطا مالك جويني، تاريخ جهانكشاي (ليدن: بريل، 1912 37)، ج II، ص 8؛ دولة شاه بن علاء الدولة بختي شاه السمرقندي، تذكرة الشعراء (لندن: لوزاك، 1901)، ص 94. انظر:

(Agadshano). *Der Staat der Seldschukiden*, 259 n.7.

دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل "صابر بن إسماعيل الترمذي"، VIII، (EIZ, s.v.), 683a (F.C. de Blois). وللاطلاع على مزيد من حالات الإغراق عقوبةً في زمن السلاجقة، انظر موسوعة العذاب، ج VI، ص 102 (إغراق الضامن اليهودي في البصرة سنة 1079/472-80 بأمر من ملك شاه)، ص 103 (والأمير سلازكوردي في 547/53-1152).

تقريباً المعاملة نفسها هو الشاعر البصري بشار بن برد (ت. 784/168) الذي ضرب حتى الموت بأمر من الخليفة المهدي ورمي بجسده في دجلة بسبب قصيدة هجائية⁽⁶³⁾.

وتمثل النار، استناداً إلى حديث نبويّ مشهور⁽⁶⁴⁾، عقاباً لا يُمكن تنفيذه إلا في الآخرة. على أنّ الإحراق على الخشبة كان طريقة معروفة في زمن السلاجقة⁽⁶⁵⁾. إذ يروي ابن الجوزي أنّه في سنة 530-1135-1136 أجبرت امرأة مسلمة على الوقوف بحلة من قصب في ساحة جامع الجمعة ببغداد وأشعل النفاط النار في الحلة فتصاعد لهبها⁽⁶⁶⁾. ويشير المقطع المروي إلى وجود نوع

(63) ميز، (Mez). *Renaissance*, 255

(64) محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح (بيروت: دار ابن كثير، 1987/1407)، ج III، ص 1079-80؛ أحمد بن شعيب النسائي، السنن الكبرى (بيروت: دار الكتب العلمية، 1991/1411)، ج V، ص 183؛ أحمد بن الحسين البيهقي، السنن الكبرى (مكة: مكتبة نزار الباز، 1994/1414)، ج X، ص 71؛ محمد بن عيسى الترمذي، السنن (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1996)، ص 137؛ أحمد بن محمد بن حنبل، المسند (القاهرة: مؤسسة قرطبة، د.ت)، ج II، ص 307، 338، 453. انظر جوزيف فان إس،

(Josef van Ess). *Das K. al-Nakḥ des Nazzām und seine Rezeption im Kitāb al-Fuṭyā des Ghāḥiz* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972) 50;

دائرة المعارف الإسلامية 1، فصل "مرتد":

EII, s.v. «Murtadd», VI, 763b-738a ([W.] Heffening);

جول كريم،

(Joel Kraemer). «Apostates, Rebels and Brigands», *IOS* 10 (1980), 40.

(65) للاطلاع على حالات الإحراق منذ بدايات الإسلام إلى العصور الحديثة، انظر موسوعة العذاب، ج 2V، ص 187-204. وفي بداية القرن 19 في تونس العثمانية أُحرق يهودي بسبب إيوائه عشيقين أحدهما مسلم والآخر مسيحي. انظر برونشفيك،

(Brunschvig). «Justice religieuse et justice laïque», 52.

وانقطع الإحراق العلني لليهود في تونس بعد سنة 1818 عندما شكّا سكان المدينة وباءً تسبّب فيه قتلٌ بهذه الطريقة (المصدر نفسه، ص 64). وللإطلاع على حالات إحراق اليهود في زمن الحكم العثماني في الجزائر، انظر هوكستر،

(Hoexter). «La shurṭa a Alger a l'époque turque», 134.

(66) ابن الجوزي، المنتظم، ج XVII، ص 310.

من المرسوم المتعلّق بالإحراق بالنار يشمل شخصاً يسمّى التّقاط الذي يعيّن تعييناً مخصوصاً لتنفيذ العقوبة. وإذا حكمنا على هذه الحادثة من منطلق ديني قلنا إنّ المرأة ربّما كانت تُحاكَمُ بسبب الردّة⁽⁶⁷⁾. والحقيقة أنّ معظم حالات الإحراق كانت تشمل المنتسبين إلى الباطنية كما حدّث خلال مذبحه أصفهان سنة 494-1101، إذ أحرق الكثير من الناس بوضعهم في أحاديث قد أوقدّت فيها النيران⁽⁶⁸⁾.

وفي بعض الأحيان قد يحرق المحكوم عليه بعد قتله. ففي دمشق سنة 507-1113-1114 قُتِلَ باطنيّ كان قد اغتال الأمير مودوداً صاحب الموصل، ففُطِعَ رأس الباطنيّ وأحرق⁽⁶⁹⁾. وتشير بعض المصادر لسير الأعلام إلى أنّ جسد عين القضاة (ت. 525-1131) المتوفى عُفِّفَ بقماشٍ منقوعٍ في النفط ثم أُحرق⁽⁷⁰⁾. وعندما مات إبراهيم السُّحوليّ أحد زعماء الباطنية سنة 536-1141 أحرقه أمير سلجوقيّ في تابوته⁽⁷¹⁾. واستمرت هذه الممارسات خلال القرون التالية من القرن السابع إلى الثالث عشر للميلاد مثلما تؤكّده قصّة تعود إلى سنة

(67) ولكن يرى المذهب الحنفيّ وحدّه دون سائر مذاهب الفقه أنّه لا يعاقب المرتد إلا إذا تسبب في أخطار سياسية وعسكرية. ومن هذا المنطلق تستثنى النساء مفهومياً من هذه العقوبة. انظر بابر جوهانسن،

(Baber Johansen). «Apostasy as Objective and Depersonalized Fact: Two Recent Egyptian Court Judgments», *Social Research* 70, 2 (2003), 694, 705.

الذي قدم خلاصة محكمة للخلاف بين فقهاء الحنفيّة التقليديين.

(68) ابن الأثير، الكامل، ج VIII، ص 450. وقد مارس الباطنيون هم أيضاً إحراق أعدائهم. انظر رشيد الدين، جامع التواريخ، ص 141 (إحراق 12 شيعياً اثنا عشرياً في الديلم). وكان إحراق المرتدين يطبق قبل ظهور الباطنية. أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك (القاهرة: دار المعارف، 1960-77)، ج IX، ص 103 (سنة 225/839-40)، يروي قصة إحراق "غنام المرتد" (اقتبس في موسوعة العذاب، ج VI، ص 190).

(69) ابن الأثير، الكامل، ج VIII، ص 597.

(70) قام دباشي (Dabashi) بتحليل الأهمية المقدسة لعملية إتلاف العين، *Truth and Narrative*، انظر خاصة ص 500.

(71) ابن الجوزي، المنتظم، ج XVIII، ص 17. الأمير هو ابن للعباس، الذي كان شحنة الري وقاتلاً مشهوراً للباطنيين. ويبدو أن مغزى إحراق تابوت السحولي يتمثل في العداوة الأزلي بين العباس والسحولي.

615-1218 عندما أحرقت فيها مجموعة من الباطنيين علناً⁽⁷²⁾.

وجاء في تاريخ بيهق الذي يعود إلى القرن السادس/الثالث عشر أنه في شهر شوال من سنة 521/أكتوبر من سنة 1127 قدم الأمير أرقش الخاتوني إلى قرية طرُز وقاتل أناساً فيها ورمى برئيسها الحَسَن بن سيمين من المئذنة⁽⁷³⁾. وقاتل الباطنيون رمياً من حصن حلب سنة 507-1113، 1114⁽⁷⁴⁾. ويروي ابن الجوزي أنه قبض على رجل في بغداد في شهر رمضان من سنة 538 - مارس من سنة 1144 "يقال إنه فسق بصبي" فأجبر على الصعود إلى "رأس منارة مدرسة السعادة ثم رمي به إلى الأرض فهلك"⁽⁷⁵⁾. وهذا العقاب تدعو إليه بعض المصنفات مثل كتاب في الحسبة يعود إلى القرن 6/12 نجد فيه أنّ ما يستحقه المذنب إن كان لا ط بسلام هو الرمي به "من أعلى شاهق في البلد"⁽⁷⁶⁾. وفي بعض الأحيان يرمى الناس من الجبال الشاهقة. وهو ما فعله علاء الدين حسين ملك الغوريين عندما فتح غزنة سنة 545/1150-1151. إذ يذكر الجوزجاني المؤرِّخ أنّه رمي بوجهاء غزنة من أعالي المنحدرات فهلكوا⁽⁷⁷⁾.

وذكر نظام الملك في حديثه عن واجبات أمير الحرس أنّه يُمكن أن يعاقب الناس بوضعهم في حفر (در شاه كردن)⁽⁷⁸⁾. وروى إثر ذلك أنّ

(72) الجويني، تاريخ جهانكشاي، ج2، ص239.

(73) ابن فندق، تاريخ بيهق، ص276. الرواية تختلف عند ابن الأثير، الكامل، جVIII، ص702، إذ عُدَّت قرية طرُز في الحقيقة قرية باطنية استهدفت خلال الهجوم على الإسماعيليين الذي حَرَّصَ عليه وزير سنجر معين الدين كاشي. وروى ابن الأثير أنّ الرئيس ابن سيمين رمى نفسه من المئذنة.

(74) محمد راغب الطباخ، إلام النبلاء في تاريخ حلب الشهباء (1923)، حلب: دار القلم العربي، (1988)، ج2، ص415.

(75) ابن الجوزي، المنتظم، ج2XV، ص33.

(76) الشيزري، نهاية الرتبة، ص190. وبشأن الخلاف الفقهي المتعلّق باللواط، انظر الفصل 5.

(77) ابن الأثير، الكامل، جIX، ص109؛ الجوزجاني، طبقات ناصر (ترجمة رافرتي)، ص353-6، كان هذا تاراً إذ إنّ سكان المدينة شهروا بشقيق الحسين سيف الدين سوري وأعدموه.

(78) نظام الملك، سياسة نامه، ص150، على عكس *dar zindān nihādan* (المصدر نفسه) الذي يفرق بين هذه الممارسة ومجرد الحبس.

أنوشروان ملك الساسانيين قد أعدم الكاهن مزدك في حفرة من هذا القبيل مع طائفة من أتباعه. ولقد أعدّ الملك لكل واحد من أتباع مزدك حفرة في الأرض، فأقحم فيها رأس الضحية أولاً⁽⁷⁹⁾. وقد ذكرت ممارسة دفن الناس أحياء بردم الرأس أولاً في زمن الخلفاء العباسيين في القرن الرابع/ العاشر⁽⁸⁰⁾. ويُمكن أن يكون مسعود بن محمود قد دُفن حياً في بئر سنة 423-1040⁽⁸¹⁾. أما النساء فقد قتلن في بعض الأحيان خنقاً. وعندما صب علاء الدين حسين جام غضبه على أهل غزنة حبس مجموعة من النسوة كنّ قد عَرَضْنَ لِسُمْعَةِ أُسْرته في أغانيهن في بيت حمام وتركهن حتى هلكن فيه⁽⁸²⁾. وهذا يذكرنا بحادثة وقعت بفارس سنة 443-1051 عندما قتلت أم آخر السلاطين البويهيين بحبسها في حمام⁽⁸³⁾.

ويذهب ميز (Mez) إلى أن سحق الوزير ابن بقيّة بأقدام الفيلة سنة 367/977-978 يمثل أول حالة لهذه العقوبة في التاريخ الإسلامي⁽⁸⁴⁾، في حين أشار

(79) المصدر نفسه، ص 224. وروي أيضاً أن الخليفة القاهر (320/932-322/934) كان قد دفن أعداءه أحياء. انظر ابن مسكويه، تجارب الأمم، ج 2، ص 284.

(80) ادعى المسعودي (345/956)، في مؤلفه مروج الذهب، أن الخليفة المعتضد (289/902) يستخدم عادة هذه الطرائق في التعذيب. انظر ملطي- دوغلاس،

(Malti-Douglas) «Texts and Tortures»، 327.

(81) ابن الأثير، الكامل، ج IX، ص 486، اقتبس في موسوعة الغداز، ج IX، ص 486.

(82) ابن الأثير، الكامل، ج IX، ص 190؛ الجوزجاني، طبقات ناصري (ترجمة رافرتي)، ص 353-6. قتل الخليفة المستنجد (555/1160-566/1170) أيضاً خنقاً في حمام. انظر دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل "المستنجد"، E12, s.v. al-Mustanjid, VII, 727a (C. Hillenbrand).

(83) انظر ما بين الصفحتين xiv و xv في مقدمة ر. أ. نيكلسون (R.A. Nicholson) *Farsnama* لابن البلخي. ويدعي سبولر (Spuler)، في مؤلفه *Iran in frühislamischer Zeit*, 375، أن الإغراق يمثل أكثر أشكال إعدام النساء شيوعاً، ولكن دون تقديم مراجع مهمة. وقد يستحضر إقحام الناس في حفر وجعلهم يهلكون بحرارة بيت الحمام مفاهيم العقاب بنار حفرة جهنم. وللإطلاع على نصوص بشأن الإيمان بالأخرويات بخصوص العقوبات، انظر الفصلين 3 و 4 من هذه الدراسة.

(84) ميز، (Mez). *Renaissance*, 24

ابن مسكويه، تجارب الأمم، ج II، ص 380، 413. وانظر كذلك سبايس،

= (Spies). «Über die Kreuzigung im Islam»، 155.

سبولر (Spuler) إلى أن هذه الممارسة أقدم بكثير، وربما تكون ذات أصل ساساني⁽⁸⁵⁾. وينقل صاحب تاريخ سيستان أن محموداً سلطان غزنة (حكم بين عامي 1030/388 و1040/421) كان يسحق الناس بأقدام الفيلة حتى الموت في بلاطه⁽⁸⁶⁾. وقد واصل حفيده إبراهيم (حكم بين عامي 1059/451 و1092/492) هذه التقاليد على ما يذكره نظام الملك، إذ قال:

سمعتُ أنّ الخبّازين أغلقوا أبواب مَحَالِّهِمْ، فأصبح الخبز غالي الثمن وَيَضْعُبُ الحصول عليه، وهو ما زاد في غَمِّ الفقراء وهَمِّ الغُرباء عن البلد، فقصدوا القصر للتظلم وشكّوا الخبّازين للسلطان إبراهيم. فأمر بإحضارهم إليه وقال لهم: "لماذا جعلتم الخبز سلعةً نادرة؟". فردّوا: "كلّما حضر الدقيق والقمح في هذه المدينة اشترى خبّازك (كلّ شيء) ووضعه في المخازن قائلاً: أنا أتصرّف حسب الأوامر. ولم يسمح لنا بشراء القمح ولو كان [كيساً] "ماناً" واحداً". فأمر السلطان بإحضار خبّازه ورمى به تحت أقدام فيل⁽⁸⁷⁾.

= عن ابن بنية، وانظر أيضاً هربرت بيسه،

(Heribert Busse). *Chalif und Grosskönig: die Buyiden im Iraq* (Beirut: Franz Steiner, 1969), 50, 238-9.

(Spuler). *Iran in frühislamischer Zeit*, 375.

(85) سبولر،

(86) كاتب مجهول، تاريخ سيستان، ص200. انظر أيضاً البيهقي، التاريخ المسعودي،

ص677، اقتبس في *Iran in frühislamischer Zeit*, 375 لسبولر (Spuler)، انظر

(Bosworth). *The Ghaznavids*, 250.

بوزورث،

توجد في غزنة إسطبلات (بيل خانة) لأكثر من ألف فيل، وإن كان العدد يبدو مبالغاً فيه.

انظر دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل "غزنة"، *EI2*, s.v. Ghazna, II, 1049b (C.E.)،

(Bosworth). ويؤكد أبو نصر محمد بن عبد الجبار العتبي في مؤلفه، تاريخ اليميني

(الطبعة الثانية، طهران: بنقاهي ترجمة ونشر الكتاب، 1978)، ص158، وجود

إسطبلات للفيلة (مرابط الأفيال) في غزنة في زمن الغزنويين مع وجود خادم خاص بها

(غلام) بصفة مراقب (شحنة). ويذكر البيهقي في كتابه تاريخ بيهق (تحقيق فياد)، 372-

3، أنه عندما ذهب مسعود بن محمود سنة 1031/422 من غزنة إلى دشت تشابهار لتولي

محكمة المظالم، أُجْلِسَ على ظَهْر فيلٍ وِحِيطَ بموكب كبير. انظر دائرة المعارف الإسلامية

2، فصل "مواكب"، *EI2*, s.v. Mawakib, VI, 853b (P. Sanders).

(87) نظام الملك، سياسة نامة، ص85.

وفي العهد السلجوقيّ واصل حُكّام كرمان السلاجقة هذا النوع من العقاب⁽⁸⁸⁾، وقد عُرف خلفاؤهم العُزّ بمحاكاتهم في ذلك⁽⁸⁹⁾. وتتميّز الفيلة بمكانةٍ خاصّةٍ في ضمن التسلسل الهرميّ للحيوان، فكانت تُعدّ عند السلاجقة أفضل حيوانٍ يستخدم في الحرب، وقد احتفظ ملك شاه بالفيلة في "مرو" في نحو سنة 1082/475⁽⁹⁰⁾. وعندما شرع السلطان سنجر بعد نحو أربعين عاماً في محاربة ابن أخيه محمود بن محمد في "ساوة" كان ضمن قواته 40 فيلاً تركبها الجنود⁽⁹¹⁾. وتروي "الشاه نامه" أنّ ألوية الحرب كانت تزينها صور الفيلة⁽⁹²⁾. وكان الفيل، بوصفه "أنبّل الحيوانات"⁽⁹³⁾ على حدّ وصف كاتب من "مرو" في القرن الخامس/الحادي عشر، يرمز إلى الشجاعة الحربية فضلاً عن القوة الجسديّة. وفي الشعر لم يَرْتَقِ أحدٌ إلى مستوى أن يُشَبَّه بالفيل سوى المملِك نفسه. إذ مدّح منوشهري شاعر البلاط سلطان غزنة مسعود بن محمود بأنه "مَلِكٌ بقلبِ فيلٍ وجَسَدِهِ يجلس على فيلٍ"⁽⁹⁴⁾. وتظهر راية السلاجقة، وهي قطعة قماشٍ مزخرفة، مَلِكاً يجلس على عرشٍ موضوعٍ على ظهور الفيلة، وقد يرمز ذلك إلى الحاكم السلجوقي الأخير طغرل الثالث (ت 590-1194)⁽⁹⁵⁾. وهكذا، كان يُعدّ السحق بأقدام الفيلة في ذلك الوقت عقوبةً ملكيّةً؛ فهو يرمز إلى السلطة

(88) انظر لغة نامه (LN, s.v.)، فصل "بيل".

(89) محمد بن إبراهيم، تاريخ كرمان، ص 145، في إشارة إلى حادثة وقعت سنة 583/1187، في عهد الحاكم الملك دینار (582/1186-591/1194).

(90) إسكندر، "A Doctor's book on Zoology" (كتاب الطبيب في علم الحيوان) ص 283.

(91) ابن الأثير، الكامل، ج 2V، ص 640؛ ابن الجوزي، المنتظم، ج 2XV، ص 172.

(92) لغة نامه (LN, s.v.)، فصل dirafsh.

(93) إسكندر، «A Doctor's Book on Zoology»، 282.

(94) لغة نامه (LN, s.v.)، فصل pil-dil.

(95) دائرة المعارف الإسلاميّة 2، فصل "فيل". علم الرموز، E12, s.v. Fil. Iconography, II, 894a (G.M. Meredith-Owens).

وللوقوف على صورة مصغرة للقرن 10/16 تظهر فيلاً

غاضباً قد سحق شخصين، انظر المصدر نفسه، بليت، ج XXI. وتحدث الفردوسي

بإسهاب عن ملك ساسان كيخسرو وشهرة "عرشه برمز الفيل". انظر بيسيه،

(Busse). «Thron, Kosmos und Lebensbaum», 14.

التأديبية العليا للسلطان زيادةً على تميّزه وهيبته وقدرته الإلهية⁽⁹⁶⁾. فكان السحق بأقدام الفيلة وغيره من أشكال القتل المثيرة تمثل عقوباتٍ علنيّةً بارزة أسهمت في تنشيط الذاكرة والقيم الجمعيّة، فكانت بذلك شاهداً على سيطرة الحاكم الماديّة المطلقة على المجال العامّ.

أجساد مُشوّهة، وجوه مُشوّهة

قد يكون بتر الأعضاء عقاباً على السرقة وعلى قطع الطرق أكثر أنواع العقوبات الإسلاميّة شهرةً في العالم الغربيّ. ففي بغداد سنة 1046/546 قطعت يد رجل متفقه في الدّين اتّهم بعددٍ من الإساءات (العَمَلات) فقطع⁽⁹⁷⁾. وفي سنة 1168/564-1169 اتّهم عامل البيمارستان بالخيانة فقطعوا يده وساقه وأخذ إلى المستشفى حيث مات⁽⁹⁸⁾. ولكن تُعدّ هذه الأخبار نادرة، إذ إنّ عقوبات الشريعة قلّما ذكرت في المصادر ما عدا عقوبة الصلب، ولكن ليس من الواضح هل كان المقصود بها دائماً إقامة الحدّ؟

غير أنّ بتر الأعضاء أمام الملائم لم يكن مشهداً غريباً في زمن السلاجقة⁽⁹⁹⁾. وكان صيت بعض قادة الحرب الأتراك في عهد السلاجقة سيّئاً لمعاملتهم القاسية

= وتجدر الإشارة في هذا السياق إلى ساعة مائة شيدها ابن الرزاز الجزري في نحو سنة 600/1203 وضعت على ظهر تمثال فيل، وقد تكون تذكيراً بالرمزية الكونية لهذا الحيوان. وقد أعاد فؤاد سزكين *Fuat Sezgin* تشييد هذه الساعة المعروضة حالياً بمتحف معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية بجامعة فرانكفورت بألمانيا. انظر طبعة

Fuat Sezgin. *Wissenschaft und Technik im Islam*, Vol.III (Frankfurt am Main: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften an der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität. Frankfurt, 2003).

(96) في الصور المصغرة التي تظهر بلاط سليمان تظهر الفيلة في بعض الأحيان وسط الحيوانات المتجمّعة حول العرش مع الملائكة والجن. انظر دائرة المعارف الإسلاميّة 2، فصل "فيل" (G.M. Meredith-Owens) *EI2*, s.v. Fil, II, 894b.

(97) ابن الجوزي، المنتظم، ج XVIII، ص 81.

(98) ابن الجوزي، المنتظم، (طبعة. حيدرآباد)، ج XI، ص 349.

(99) سبولر، *Iran in frühislamischer Zeit*, 373.

يزعم أن بتر الأنف والأذن كان شائعاً، بيد أنّ الأساس النصّي لهذا الحكم ضعيف. ويذكر سبولر كاتباً مجهولاً، تاريخ سيستان (طبعة بهار)، ص 306، ولكن هذا المصدر =

جداً لعامة الناس. فعندما حاصر كوجك القائد التركي لجيش السلاجقة بغداد سنة 1157/552 شرع بعض الضعفاء من أهل بغداد في شراء الطعام من جنود كوجك ثم تهريبه إلى بغداد. فجمع كوجك منهم جماعة فقطع آذانهم وجَدَعْ أُنُوفَهُمْ، ويبدو أنّ فكرة تأديب جنوده لم تتبادر إلى ذهنه⁽¹⁰⁰⁾. وكانت سمعة الأمير جاولي⁽¹⁰¹⁾ وسنجرشاه (ت. 1208/605-1209) عامل جزيرة ابن عمر رديئة أيضاً؛ فقد عرفا بقطع أيدي الناس وأنوفهم وسمل أعينهم⁽¹⁰²⁾. ولكن يبدو أنّ إدانة مثل هذه الممارسات كانت عموماً قوياً بما يدعو إلى الاستياء منها على أساس أنّها بدعة تركية تُعارضُ المفاهيم الإسلامية التقليدية. وكان ابن البلدي آخر وزير للخليفة المستنجد (حكم بين عامي 1160/555 و1170/566) قد عاقب امرأة في بغداد بقطع أنفها. وبعد مقتل الخليفة سلّم ابن البلدي إلى أولياء القوم الذين اقتصوا من الوزير وأخضعوه للعقاب المذلّ نفسه⁽¹⁰³⁾. ومن الواضح أنّ

= اقتصر على ذكر " بتر [مثلة كردن]" حاكم متمرّد. ويشير سبولر كذلك الى الجويني، تاريخ جهانكشاي، ج III، ص 224 و 250، في نموذج يتعلّق بالباطنيين. ويُمكن أن نضيف هاهنا الرواية الآتية بشأن بتر الباطنيين: (1) ابن الأثير، الكامل، ج VIII، ص 449، (باطني في عهد نظام الملك، ص 705 (سنة 1126/520)؛ (2) ابن الأثير، الكامل (طبعة تورنبرغ)، ج X، ص 645 (قبض على باطني بتهمة تدبير مقتل الأمير أفسنقر البرسقي في الموصل سنة 520)؛ (3) ابن الجوزي، المنتظم، ج XVII، ص 63 (باطني في عهد نظام الملك)؛ (4) المصدر نفسه، ص 213 (1122/516)، قاتلو الوزير سيمرومي في بغداد). يجب أيضاً ذكر بتر الجثث وإن كانّ ليس من الواضح هل يُعدّ هذا ضرباً من العقاب: الحسيني، زبدة التواريخ، ص 203 (الدركزيني)؛ ابن الجوزي، المنتظم، ج XVII، ص 307 (الوزير ابن الهاروني)، ص 328 (الشحنة في بغداد). وللاطلاع على تشويه الوجوه في الغرب الإسلامي خلال القرون الوسطى، انظر ميدانو،

(Medino). «Justice, crime et châtiment au Maroc au 16e siècle», 617-18.

(100) ابن الجوزي، المنتظم، ج XVIII، ص 116.

(101) ابن الأثير، الكامل، ج 2V، ص 535. وجاولي قد أصبح لاحقاً حاكماً للموصل. انظر المصدر نفسه، ج 2X، ص 3-56.

(102) ابن الأثير، الكامل، (طبعة تورنبرغ)، ج 2X، ص 282. وفي زمن الحكم العثماني فرض الفرمان بتر الأنوف وقطع الآذان عقوبةً للفارين من الجيش. انظر بيتزر،

(Peters). *Crime and Punishment*, 101.

(103) ابن الجوزي، المنتظم، ج XVIII، ص 191.

ابن البلدي كان قد خرق المحظورات؛ إذ يُعدّ بتر الأنف إتلافاً تاماً لهويّة الشخص. أما الرّعب الناجم عن ذلك الفعل فقد مُثّلَ ببلاغةٍ في الثقافة الإسلامية القروسطية من خلال أبي الهول بالجيزة على سبيل المثال؛ إذ نجد صدى بشاعة وجهه بلا أنفٍ في تسميته بالعربيّة "أبو الهول"⁽¹⁰⁴⁾. وكان تشويه الوجه عقوبةً مشهورةً تستهدف خاصّةً تخويف العامّة وترويعهم، وهو ما سنبيّنه على نحو أكثر تفصيلاً في الأبواب اللاحقة من هذه الدراسة. إذ يرتبط مفهوم الشرف ارتباطاً وثيقاً بالكمال الخلقيّ في وجه الإنسان ضمن السياق الثقافي الإسلاميّ للقرون الوسطى⁽¹⁰⁵⁾.

(104) انظر فصل 'أبو الهول'، ج1، ب 125-126 (س.هـ. بيكر) (C.H. Becker)، دائرة المعارف الإسلاميّة 2. ولم يكن لأبي الهول أنف، في الأقل منذ عام 985/357. (105) لمناقشة مفهوم وجه الإنسان من ناحية الأخويات الإسلامية وأحكام الفقه، انظر: ص 274-277، و370-377. وللاطلاع على تحليل الوجه بوصفه رمزاً للشرف في أوروبا القرون الوسطى وكيف يُعبّر الوجه المشوه عن قمة الخزي، انظر فالنتين غروبنر،

(Valentin Groebner). *Defaced: The Visual Culture of Violence in the Late Middle Ages*, (2002, New York: Zone Books, 2004).

وأدين لباير جوهانسن بالإحالة على دراسة غروبنر المدهشة. وقبل القرن الثامن قطعت أنوف البيزنطيين المطالبين بالعرش على يد أعدائهم ذلك أن رجالاً بلا أنوف لا يصلحون للحكم. وتواصلت هذه الممارسة حتى زمن جستنيان الثاني رينوميتوس ("المشقوق الأنف") الذي حكم من عام 685 إلى عام 695، ومرة ثانية من عام 705 إلى عام 711. وقُطع أنف جستنيان عندما عزل سنة 695، ولكنه استعاد السلطة سنة 705. انظر جورجوس ماكريس،

(Georgios Makris). «Justinian II», in Friedrich Wilhelm Bautz (ed.) *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* (Hamm: T. Bautz, 1970-), III, 896-7.

ولكن في الوقت الذي غير فيه أنف جستنيان القاعدة المعروفة في الحكم، كانت الممارسة قد دخلت الإسلام: ورُغم أن المسلم الذي غزا شمال إفريقيا وهو عقبة بن نافع (683/63) قد بتر أنوف الملوك المهزومين حتى تذهب قدرتهم على الحكم. انظر أبا عبيد عبد الله البكري، كتاب المغرب في ذكر بلاد إفريقيا والمغرب (ترجمة ونشر ويليام ماكغوركين دو سلين،

(William MacGurkin de Slane). *Description de l'Afrique septentrionale*, (Paris: Imprimerie Impériale 1859), 12-14, (tr. 32-5).

التعذيب (شيكانجا)

يُمكن عدّ أنواع كثيرة من الممارسات، التي لا تشمل الإعدام فقط بل تشمل أيضاً الضرب و سوء المعاملة النفسية، شكلاً من التعذيب⁽¹⁰⁶⁾، وذلك من وجهة نظر أخلاقية أو وجدانية. ويُعبّر عن هذا المعنى كلُّ من كلمة "تعذيب" العربية و"شيكانجا" الفارسية، وهو ما يعني "إيقاع عقوبة جسدية أو أخلاقية قاسية". ويبدو أنّه لا يوجد مصطلح يدلّ على التعذيب بوصفه آليّة مخصوصة لإيقاع العقوبة (بالفرنسية *supplice*) مُميّزة من مُجرّد أشكال العُقوبات المُشدّدة. ومن أجل بحث هذه المسألة سننظر في التعذيب أساساً وفي المقام الأوّل من خلال خاصيّة قيامه على ترسانة من أدوات التعذيب المستخدمة على نحوٍ مقصودٍ وبطريقةٍ منهجيّة.

ولا نجد، إلى حدود زمنٍ متأخّرٍ نسبياً من مراحل تطوّر التشريع الإسلاميّ، أيّ تعذيبٍ قضائيّ؛ إذ لم يقبل معظم الفقهاء هذه الممارسة طريقةً شرعيّةً للحصول على الاعتراف⁽¹⁰⁷⁾. وهم في الحالات القصوى سمحوا به أحياناً بوصفه إجراءً في التحقيق تعتمد الأجهزة الإدارية الحكومية مثل الشرطة⁽¹⁰⁸⁾.

(106) نعتد هنا على التعريفات التي قدمها إدوارد بيترز (Edward Peters)، وقد أشار إلى أن الاستعمال الشائع في أغلب اللغات الغربية يدعم مفهوماً أخلاقياً أو شعورياً: المصدر نفسه، 2. وقارن بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان لسنة 1948، المادة 5، التي تنصّ على أنّه " ليس لأحد أن يخضع للتعذيب، أو المعاملة أو العقوبة القاسية أو اللاإنسانية أو المذلة".

(107) انظر لويس ميلبوت وف.ب. بلان،

(Louis Milliot and F.-P. Blanc). *Introduction a l'étude du droit musulman*, (2nd ed, Paris: Sirey, 1987), 597.

وبشأن ظهور التعذيب في الميدان القضائي من خلال كتابات فقهاء الإسلام في زمن المماليك، انظر جوهانسن،

(Johansen). «Verité et torture: *ius commune* et droit musulman entre le Xe et le XIIe siècle» in Françoise Héritier (ed.), (Paris Edition O. Jacob, 1996), 123-68; Johansen, «Signs as Evidence: the doctrine of Ibn Taymiyya (1263-1328) and Ibn Qayyim al-Jawziyya (d.1351), *ILS* 9, 2 (2002) 168-93.

(108) جوهانسن، "Vérité et torture"، 130، وهو يستشهد بالماوردي. وكانت المسوّغات الرسميّة للتعذيب، في كل من الشرق والغرب، هي الحاجة إلى الحصول على معلومات =

ولكن يُمكننا الوثوق بأنّ غرض التعذيب حتى في صيغته التحقيقية لا يتمثل في الحصول على المعلومات فقط ولكن في العقاب أيضاً. ويبدو هذا جلياً في حالة التعذيب العلنيّ. وفي حقبة السلاجقة عادةً ما كان إعدام الأشخاص ذوي المكانة يُسبق بالتعذيب.

ففي سنة 1059/450 تعرّض الوزير ابن المسلمة للتنكيل علناً، ثمّ خيظ عليه جلد ثورٍ قد سُليخ في الحال وجُعلت قرونه على رأسه، وعلّق بكلايين من حديد في كتفيه وعلّق على الخشبة حيّاً، ونقل المؤرّخ ذلك قائلاً: "فسبّوه واستقوه ولبث إلى آخر النهار يضطرب ثمّ مات" (109). أمّا الوزير الدرگزني فقد كُويّ بقضيبٍ محميّ بالنار قبل موته على الخشبة (110). في حين سُليخ جلد ابن عطاءش القائد "الباطنيّ" حيّاً حتى مات سنة 1107/500 (111).

= تُعدّ جوهريّة لأصحاب السلطنة. انظر بريان إنز،

(Brian Innes). *The History of Torture*, 8; (Foucault). *Discipline and Punish*, 42.

وفي هذا المستوى لا نجد اختلافاً في طرائق التعذيب في القرون الوسطى للإسلام. وتشتمل مصادر العصر البويهي على أمثلة لتقنيّة الاستفهام التحقيقيّة المعروفة بالمصادرة، التي عدّها بوزورث "طريقة يُتّزَعُ بها من الموظّف ما يَجنيه عادةً بطريقة مشبوهة أو مكاسب المنصب". (دائرة المعارف الإسلاميّة 2، فصل "مصادرة"، ج VII، ب 652 [س. أ. بوزورث]). انظر التنوخي، نشوار المحاضرة (ترجمة مارغليوت)، ص 66، 69، 170؛ ابن مسكويه، تجارب الأمم، 1/39، 65، 25، 76، 126، 130، 132، 243، 379، 2/109، 291، 294، 309، 358-9، 366، 414؛ أبا شجاع محمد بن الحسين الروذراوري، ذيل كتاب تجارب الأمم (أوكسفورد: بلاكويل، 1/1920)، 19، 81، 264، 315. وتواصلت ممارسة الضغط للحصول على الاعترافات لأهداف سياسية مختلفة إلى زمن الغزنويين. انظر البيهقي، تاريخ بيهق، ص 287. وتشمل حالات التعذيب خلال التحقيق في زمن السلاجقة ما يأتي: (1) في سنة 1116/510-17، عاقب وزير الملك السلجوقي لكرمان جاسوساً ثم أعدمه كان قد تظاهر بأنّه خادمٌ بسيط (فراش) يخدم جاولي، حاكم الموصل. انظر ابن الأثير، الكامل، ج VIII، ص 615. (2) عذب وزير سنجر فخر الملك بن نظام الملك (1106/500) باطنياً كان قد حاول قتله، ولكن الباطني لم يعترف وأعدم. انظر

ابن الجوزي، المنتظم، ج XI، ص 55.

(109) ابن الجوزي، المنتظم، ج XVI، ص 38.

(110) البنداري، تاريخ دولة آل سلجوق، ص 157.

(111) ابن الأثير، الكامل، ج IX، ص 544.

وإذا كانت معظم حالات التعذيب قد نُفِذَتْ في داخل السجون، فإنّ المعلومات التي بلغت المؤرّخين من داخل غرف التعذيب لم تكن غزيرة. ففي سنة 1153/548-1154 أسر قماج قائد سنجر حاكم طخارستان المنطقّة الحدودية زنكي بن خليفة الشيباني مع ابنه، فقتل قماج ابن زنكي وجعل أباه يأكل لحمه، ثمّ قتل الأب أيضاً⁽¹¹²⁾. ولم يعلق ابن الأثير الذي أرخ هذه الحادثة الشنيعة؛ إذ كان التعذيب قد عُدَّ في المصادر مسألة واقعية أكثر من أي شيء آخر. ولكن يبدو أنّ القائمين على التعذيب انتهجوا غالباً طرائق مألوفة أكثر من تلك التي اعتمدها قماج.

وتشمل أدوات التعذيب التي يستعملها الجلّاد⁽¹¹³⁾ السّوط (تازيانا) وأداة خشبيّة غريبة الشكل تعرف بـ"العُقَابَيْن" (التّسرّين) وهي متكوّنة من قطبين يعلّق بينهما المعدّب⁽¹¹⁴⁾. وذكر الزمخشري (ت. 538/1144) أنّ الفلق الذي يسمى

(112) المصدر نفسه، IX، ص 201.

(113) يبدو أنّ نظام الملك يستعمل عبارة جَلّاد ببساطة بمعنى "منفذ العقوبة". انظر مؤلفه سياسة نامه، ص 251. أما الموظّف المكلف بالضغط للحصول على الاعتراف خلال محاكمة المصادرة فيسمى المستخرج ("مستخرج المعلومات"). انظر الرّوذراوري، ذيل كتاب تجارب الأمم، 264. وانظر فصل "المستخرج" في دائرة المعارف الإسلاميّة 2، ص 724 (ك.أ. بوزوروث). وفي القرن 10/4 استخدم الخليفة المعتضد في بلاده شخصاً يدعى نجاحاً الحرّمي مسؤولاً عن التعذيب. انظر ملطي- دوغلاس،

(Malti-Douglas). «Texts and Tortures», 327.

(114) البيهقي، تاريخ بيهق، ص 441 (صاحب البريد بالريّ أبو المظفر ضرب ألف تازيانا بين العقابين): اقتباس أنوري، اصطلاحات الديواني، ص 221. محمد معين Fahang-i farsi، (طهران: أمير الكبير، 1963)، فصل، "عقابين"، إذ يعرف العقابين بأنّهما عمودان من الخشب لهما رأسان على شكل نسر (ومن ثمّ التسمية) يعلق بينهما المسجون لتقبل الضربات. ستاينغاس،

(Steingass). *A Comprehensive Persian-English Dictionary*, 857a.

يروى أنه بين القطبين "علق وزير أنوشروان حمزة، لابساً جلد بقرة، ومن ثمّ يُقال في المثل للشخص الذي يعاني مشكلّة كبيرة: حمزة بين العقابين"؛ انظر لغة نامه، فصل "عقابين". كما دُكِرَ العُقَابَانِ لدى الغزالي، نصيحة الملوك، ص 114. وفي القرنين 15/9 و16/10 أسند اسم العقابين إلى مهماز ينثق من شاه كابول، وهو جبل في كابول مواجه لقلعة كابول التي قد تكون مكاناً للعقاب. انظر ثاكستن، بابور نامه، =

أيضاً مقطرة وهي خشبة تُفلق لأرجل اللصوص الدّعار ويقطرون فيها⁽¹¹⁵⁾. ويبدو أنّ المثل الذي أورده الزمخشري: "بات فلان في الشَّقَق والفلق، ومن الشفق إلى الفلق، أي في الخوف" يُشير أيضاً إلى نزل السجن⁽¹¹⁶⁾. وأمّا المراد الآخر للفلق فهو الدهق وهو وسيلةٌ للتعذيب عُرفت في القرن الرابع/العاشر، وتشمل قطعتين من الخشب تثبتان حول القدمين أو أيّ جزءٍ آخر من الجسد⁽¹¹⁷⁾. وتشمل أدوات التثبيت الأخرى الدوشاخة "وتعني فرعين"، وهي قطعة من الخشب مُقسّمة على جزأين توضع حول عنق المجرم لتعذيبه وحسه والضغط عليه للحصول على الاعترافات⁽¹¹⁸⁾؛ و"البالهنغ" وهو جلدٌ ممتينٌ يستخدم في الأصل في الحرب لتوثق به أيدي الأسرى ثم تكون بعد ذلك ضرباً من المقطرة الخشبية للمجرمين⁽¹¹⁹⁾؛ وكذلك "الكندة" وهي قيدٌ للأرجل شبيهة بالدوشاخة⁽¹²⁰⁾. ولقد استعملت في سجون بغداد في القرن الرابع/العاشر الملاقط الحديدية

= 152 [ب 128]. البيهقي، تاريخ بيهق، ص 287، يذكر "أدوات أخرى للتعذيب [شيكانجا]".

(115) الزمخشري، أساس البلاغة (بيروت: دار صادر، 1992/1412)، 481 ب. وفي الغرب، أصبح الفلق بعدئذ اسماً لنوع خاص من العقاب وهو الضرب بالعصا.

(116) المصدر نفسه، 481 ب.

(117) موسوعة العذاب، ج IV، ص 213-14، استشهاداً بابن مسكويه، تجارب الأمم، ج I، ص 247، ج VI، ص 159 (استخدم في محاكمة المصادرة).

(118) لغة نامة، فصل "دوشاخة"؛ موسوعة العذاب، IV، 218، يزعم فيها أن الدوشاخة عرفت في زمن المغول فقط، ولكن هذه الأداة ذكرت في قصيدة لمحسني (من وسط القرن 6 / 12 إلى بداية القرن 7 / 13). انظر لغة نامة، فصل "دوشاخة"؛ وعن محسني، انظر دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل "محسني"، ج 2V، 85 ب (ج. ت. ب. دوبروين (J.T.P de Bruin)).

(119) ابن بيبس، سلجوق نامة (ترجمة دودا (Duda))، ص 74، 167، 170. انظر لغة نامة (LN, s.v.)، فصل "البالهنغ".

(120) ذكرت الكندة في مقامات الحميدي للبلخي، ص 73. وورد التفسير في لغة نامة (LN, s.v.)، فصل "الكندة"، اقتباساً من أختار (1816)، أنجما الآراء. وجريت المعصرة في سحق الأرجل في زمن المماليك. انظر موسوعة العذاب، ج V2، ص 207، استشهاداً بابن إياس، بدائع الزهور، ج I، ص 117 (لحالة من سنة 685/1286-7). عرفت هذه الأداة Brodequin في فرنسا القرون الوسطى. انظر إنز،

(Innes). *The History of Torture*, 131.

(المقاريض) لتمزيق لحم الفخذ⁽¹²¹⁾، وكانت الأظافر تقتلع⁽¹²²⁾. وأخيراً يصور مصدر من خوارزم يعود إلى العهد السلجوقي صندوقاً خشبياً له مسامير حديدية مصوبة إلى الداخل كان الوزير البويهني ابن الزيات (ت. 847/233) قد ابتكره لتعذيب ضحاياه⁽¹²³⁾.

وقد ذهبت "إلين سكارى" (Elaine Scarry) إلى أن "فعل الانشغال المبالغ فيه" بعرض الشخص المعذب إنما يستهدف تحويل تجربة "الألم الحقيقي" إلى "وهم القوة"⁽¹²⁴⁾. ففي مثل تلك الظروف السياسية التي عرفها السلاجقة، حيث كانت السلطة محلّ نزاع مستمرّ، يُمكن أن يكون التعذيب العلنيّ سنداً حقيقياً لادّعاء السّلطة سواء أكانّ الادّعاء بحقّ أم بباطل. ولا يعني هذا أنّ التعذيب كان مقنعاً إقناعاً تامّاً على نحو دائم. فعندما حاصر السلطان السلجوقي الروميّ عز الدين كيكافوس الأول (حكم بين عاميّ 1211/608 و 1220/616) مدينة سينوب المسيحية على البحر الأسود سنة 1214/611 عذّب أسيره الملك ألكسيوس الأوّل كومينوس (حكم بين عاميّ 1204 و 1222) أمام أبواب المدينة لجعل المدافعين عنها يستسلمون. وإذا صدّقنا المؤرّخ فإنّ نواح الملك لم يكن له تأثير إلّا كتأثير "عويل الرّيح في الصخور الصّماء" في سكّان مدينة سينوب. ولم يوافق المتصدون للسلطان السلجوقي على إرسال مبعوثهم لمناقشة شروط

(121) انظر محمد بن عبد الملك الهمداني، تكملة تاريخ الطبري (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1959)، ص 176، لحالة من سنة 944-5، وفيها أمر الوزير ابن شيرزاد بتعذيب واعظ علناً في عهد المستكفي (333-334/944-946). انظر موسوعة العذاب، ج II، ص 207.

(122) الهمداني، تكملة، ص 176.

(123) مجهول، (نسب خطأ إلى الثعالبي)، تحفة الوزراء، ص 25. ويُمكن الوقوف على وصف لهذا الصندوق (تنور من خشب فيه مسامير حد) في الطبري، التاريخ (طبعة بيروت)، ج III، ص 1374-5. انظر أيضاً التنوخي، نشوار المحاضرة (ترجمة مارغليوت). 12. انظر دائرة المعارف الإسلاميّة 2، فصل "ابن الزيات محمد بن عبد الملك" (د. سورديل) (D. Sourdel).

(124) إلين سكارى،

الاستسلام⁽¹²⁵⁾ إلا عندما صلب ألكسيوس ورأسه إلى الأسفل وعُذّب "إلى أن فقد حواسه مثل الصريع". وإذا كانت اللامبالاة النسبية لسكان مدينة سينوب إزاء معاناة ملكهم مفاجئة، فإنّ طريقة ردّ فعل ألكسيوس إزاء محنته كانت أكثر إثارة للدهشة. إذ روى المؤرّخ نفسه أنّه خرج هو وعز الدين معاً في رحلة ترفيه على طول الساحل "يتحدثان بودّ"⁽¹²⁶⁾ في اليوم التالي لتعذيبه.

ما الذي علينا فعله أمام هذه اللامبالاة إزاء التعذيب من ناحية كل من المشاهدين والضحية نفسها؟ يُمكننا من ناحية أولى أن نشكّك في أمانة المؤرّخ. إذ إنّ تصوير المسيحيين على أنّهم شعوب لا شفقة في قلوبهم وأنّ ملكهم رجل متوحّش يُمكن أن يحقّق غايات سجالية⁽¹²⁷⁾؛ وأمّا من ناحية ثانية فإنّ ما يشكل أساس قصة تعذيب ألكسيوس قد يمثّل موقفاً مختلفاً من التعذيب. فقد كانت تلك أزمّة عنيفة وكان العنف العلنيّ ملمحاً جوهريّاً من ملامح الحياة اليومية آنذاك. وربما تكون ثمة عوامل أخرى فضلاً عن الآلام الجسدية قد أسهمت في تعريف ما يمثله العقاب. إذ إنّ مفاهيم كثيرة من قبيل الشرف والعار والعلاقة بين العقوبة في هذا العالم والعقوبة في الآخرة تُعدُّ أسساً مهمّة في ضبط تعريف اجتماعي للعقاب. وإذا ذهب بنا الاعتقاد إلى أنّ هذه المفاهيم تفرّد بها الإسلام، أمست أقلّ قابليّة لتطبيقها على المسيحيين من أمثال ألكسيوس. وكلّما توغلت هذه الدراسة في بحث مسألة ما يُكوّن العقوبة في زمن السلاجقة، ازداد ظهور الدلالة الثقافية للعقاب.

الجلد وأدواته

من المحتمل جداً أن يكون الجلد عقوبة شائعة في زمن السلاجقة، ولكن لم يتعرض المؤرّخون لهذه العقوبة إلّا في سياق "قصص الفضائح" *histoires*

(125) ابن بيبى، سلجوق نامه (ترجمة دودا)، ص 66.

(126) المصدر نفسه.

(127) في موضع آخر يؤكد ابن بيبى استعمال الصورة الشعرية في تصوير الألم الذي عاناه أحد أعيان السلاجقة عند إعدامه رجماً في نحو سنة 1240/637. انظر المصدر نفسه، ص 204-5.

«scandaleuses» عندما تعرّض الأمراء والعلماء المحترمون للجلد⁽¹²⁸⁾. وهذا يدل على أنّ جلد مثل هذه الشخصيات لم يكن في الحقيقة أمراً شائعاً. وهكذا يروي نظام الملك قصة أمير في بلاط محمود صاحب غزنة كان قد قبض عليه وهو سكران في السوق فعاقبه المحتسب بأربعين ضربةً بالعصا⁽¹²⁹⁾. وأمّا ما يتعلّق بالعلماء فقد شنّ الخليفة المقتفي عملية تطهير للأدباء الموالين للسلاجقة في بغداد بعد وفاة السلطان مسعود سنة 1152/547. فقد عزل أبا النجيب المدرّس في مدرسة النظامية وشهّر به علناً على "الدكّة الظاهرة" عند باب النوبي وضرب بالدرّة خمس مرّات، وقد تولى ذلك غلام الحسبة⁽¹³⁰⁾. وفي السنة نفسها جلد حاجب الباب اثنين من فقهاء النظامية بسبب مقاومتهما رجال الشرطة⁽¹³¹⁾.

وذكرت المصادر عدداً من أدوات الضرب (المقاريع، مفردها المقرعة)⁽¹³²⁾، وبتردّد لدى نظام الملك ذُكِرُ عَصِيٍّ من الخشب يستعملها المحتسب والحرس⁽¹³³⁾. وفي عهد السلاجقة جاء في الشعر الفارسيّ أن الشحنة يحمل دائماً عصاً خشبيّةً (شوب)⁽¹³⁴⁾. ويذكر الماورديّ الفقيه أنّ العصا والسوط

(128) لا يشمل حديثي هنا حالات الضرب المتعددة قبل الإعدام. يُنظر مثلاً، مجهول، تاريخ سيستان، ص 202 (مجموعة من العيارين، في نحو سنة 1030/420)؛ ابن الأثير، الكامل، 567 (مرتد في سروج)، ج XI، ص 147 ("عباس"، شحنة الرّي)؛ ابن الجوزي، المنتظم، ج XVI، ص 37 (الوزير ابن المسلمة).

(129) نظام الملك، سياسة نامه، ص 53-4. أمر السلجوق الروميّ علاء الدين كيقباد أن يضرب الحاجب الكبير خمسين ضربة على باب قصره في قونية. انظر ابن بيبی، سلجوق نامه (ترجمة دودا)، ص 117.

(130) ابن الجوزي، المنتظم، ج XVIII، ص 84.

(131) ابن الأثير، الكامل، ج IX، ص 197 (عاقبهما).

(132) تتحدث المصادر في بعض الأحيان عن وسيلة للضرب (آلة)، وليس من الواضح هل كانت سوطاً أو قضيباً أو عصاً. انظر نظام الملك، سياسة نامه، ص 53. وعند القلقشنديّ، صبح، ج XI، ص 215، قد تشير الآلة إلى درة المحتسب. انظر ابن الأخوة، معالم القرية، ص 184.

(133) نظام الملك، سياسة نامه، ص 53-4، 172.

(134) البلخي، مقامات الحميدي، ص 73؛ لغة نامه (LN, s.v.)، فصل "آديش" (عن أنوري).

يستعملان في عقوبات التعزير⁽¹³⁵⁾. ويصف أحد مصادر القرن الحادي عشر نوعاً من السّياط بأنه ملين المهزّة، شديد الفتل، "أطلع الرأس، عظيم الثمرة"⁽¹³⁶⁾، "يأخذ من عجب الذنب إلى مغرز العنق"⁽¹³⁷⁾. وحقيقة أنّ الفقهاء قد عارضوا منذ أزمينة مبكرة السّياط التي فيها عُقْدُ (العقد، الثمرة) لأنّ الضرب بها جدّ مبرح تشهد حقاً على استخدام مثل هذا النوع من السّياط⁽¹³⁸⁾. كما عرف المطرزي (ت 1213/609) السّياط ذات الشّعبتين⁽¹³⁹⁾.

ويذكر الجاحظ (ت 868-869/255) أنّ العصا للأنعام والبهائم العظام، والسّوط للحدود والتعزير، والدرّة للأدب⁽¹⁴⁰⁾. ويبقى هذا أمراً نظرياً في الأقل

(135) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 238. السنامي، نصاب الاحتساب، ص 261، يذكر أن المحتسب قد يستعمل (عصا).

(136) إذا افترضنا أن أطلع مشتق من طلع النخيل، أمكن أن يكون ما أوردناه ترجمة مقبولة، ولكن بقدر ما أستطيع أن أرى، لم يُتَبَّنْ من هذا المصطلح في أي مكان آخر.

(137) يوسف بن عبد الله بن عبد البر، الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلما الأقطار (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)، ص 559. وورد الوصف في قصة عن أحد الفقهاء الأوائل هو الشعبي (توفي في نحو 723/105) لما حاول أحدهم تصحيح استعمال خطيب للشعبي في اللغة العربية، هدده الشعبي بالسّوط مستخدماً الصيغة المذكورة، التي عجز ناقدوه عن فهمها. وأيضاً في تاريخ مدينة دمشق (بيروت: دار الفكر، 1995-2001)، ج XXV، ص 378، لأبي القاسم علي بن الحسن بن هبة الله ابن عساكر أنّ الشعبي تهجم على شخص يدعى خيساً بائع الهدباء البرية (العلاق).

(138) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 238، يذكر أن معظم فقهاء الشافعية يستنكرون السوط المعقود الطرف (الثمرّة). انظر برهان الدين علي بن أبي بكر بن عبد الجليل المرغيناني، الهداية شرح البداية (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، 1975)، ج II، ص 97 (عن أبي حنيفة). وانظر أيضاً التعليق المطول لكamal الدين محمد بن عبد الواحد بن الهمام، فتح القدير (بيروت: دار الفكر، د.ت)، ص 230. وذكر ابن الهمام رفض الرسول نفسه استخدام السوط المعقد. أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة (القاهرة: مطبعة الحلبي، 1980/1400)، ص 444، قال إن الرسول حذر من "عظم السّياط وخروجها عن حدّ ما يجوزُ به الضربُ في التأديب"، وأضاف أن هذه الممارسات كانت شائعة في بلاد الإسلام حتى زمنه هو. انظر. السنامي، نصاب الاحتساب، ص 261.

(139) ذكرت في فتح القدير، ج V، ص 230، لابن الهمام.

(140) الجاحظ، البيان والتبيين، ج III، ص 60-1، اقتبست في موسوعة العذاب، ج II، ص 7.

في زمن السلاجقة. وقد بيّنا أنفاً أنه ليس الحرس وحدهم من كانوا يحملون العصي⁽¹⁴¹⁾. وليس من الواضح أيضاً، كما أشار الجاحظ، هل كانت الدرّة تمثل أداة للعقاب أقلّ فظاعةً من السوط. وتعدّ الدرّة أو السوط أداةً للعقاب يستخدمها عموماً المحتسب. ولم تكن أوصاف الدرّة متطابقة؛ فعلى ما يذكر كاتب سوري من القرن السادس/الثاني عشر، كانت الدرّة تُصنَع من جلد البقر أو الجمل وتكون محشوةً بنوى التمر⁽¹⁴²⁾. أمّا المطرزيّ فيرى أنّ المخفقة (من خفق) مرادفةٌ للدرّة، وهذا يعني أنها ليست لينة مثل السوط⁽¹⁴³⁾. وجاء في مصدر من القرن الحادي عشر/السابع عشر تفسير للدرّة بأنها أداة للضرب عرضها كعرض الإصبع⁽¹⁴⁴⁾. وروي أن عمر بن الخطاب، الذي صوّر على أنه أول محتسب، كان يحمل الدرّة باستمرارٍ لتحذير الناس. ولذلك، التمس سنائي الشاعر من سيّدو تنظيم الأمور بالدرّة كما فعل عمر⁽¹⁴⁵⁾.

ويبدو أنّ الكلمة الفارسيّة "تازيانا" تحيل على ما يشبه أداة ضرب أكثر ليناً مثل السوط المستعمل في ركوب الخيل⁽¹⁴⁶⁾. كما تشير هذه الكلمة إلى الضرب

(141) الواقع أنّه كان من المهمّات التأديبية الرئيّسة لأمر الحرس، على ما ذكر نظام الملك، الضرب بالعصا، وهو أن يؤدّب الناس بضربهم بقضيب من الخشب. انظر مؤلفه، سياسة نامه، ص 53 (قصة علي نوشتكين)، ص 151.

(142) الشيرزي، نهاية الرتبة، ص 108. انظر. غوليوس وفريتاغ، (*Lexicon Arabico-Latinum*) القاموس العربي اللاتيني)، الذي يعرف الدرّة بأنها "حبل من قرن الثور [نارفس لورينيس]: اقتبست عند إدوارد ويليام لاين، (*Arabic-English Lexicon*) القاموس الانكليزي العربي) (لندن وإدنبرغ: ويليامز ونورغيت، 186)، ج 1، ص 804.

(143) ناصر بن عبد السعيد المطرزيّ، المغرب في ترتيب المغرب (حلب: مكتبة أسامة بن زيد، 1979-82)، ج 1، ص 262.

(144) عبد الرؤوف بن تاج العارفين المناويّ، فيض القدير (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، 1356/1937-8)، ج IV، ص 208، يصور الدرّة بأنها "سوط من الجلد طرفه مشدود وسمكه [عرضه] مثل الإصبع"، مضيفاً أنها تستخدم في تعذيب الاستقصاء: "يضربون بها الناس ممّن أنّهم بنحو سرقة ليصدّق في إخبارو بما سرّق".

(145) لغة نامه (LN, s.v.)، فصل "درّة".

(146) للاطلاع على المرادفات، انظر لغة نامه (LN, s.v.)، فصل "أكلة اللحم"، أصبحي، تازانا، تازانا، شايق، شُبُرغة، شُمُشُرغة، دُم -ي غاو، زولا، سَيّاط، مخفقة.

فعالاً بالأداة نفسها⁽¹⁴⁷⁾. وتقرن كلمة "تازيانا" في الروايات التاريخية وفي الشعر بكلمة "العُقَابَيْن" المذكورة آنفاً، مثلما هو الأمر في القصيدة الهجائية للشاعر الإسماعيلي ناصر-ي خسرو (توفي بين عامي 1072/465 و 1078/471): "ليس أفضل من دين ينهض على الخوف من العقابين والتازيانا"⁽¹⁴⁸⁾. وجاء في هذه الأشعار أنّ الذين يتهمون بالبدعة يتعرضون لعقوبة الجلد. ويروي العطار قصّة شيخ علّق في العقابين وجلّد بالتازيانا لأنه دافع عن المبدئي المعتزليّ القديم القائل بخلق القرآن⁽¹⁴⁹⁾.

وترمز التازيانا التي استخدمها موظّفو الدولة إلى سلطة الحاكم بالصورة نفسها التي يحملها نموذج عمر في حمله للدرّة. ويقول الخاقاني إنّ الخوف الذي تثيره التازيانا يعرّض عرش الحاكم⁽¹⁵⁰⁾. ويمدح سوزني الشاعر الماجن رجولة سيده بتشبيه هيمنته (الجنسية) على أعدائه بالجلد بالتازيانا⁽¹⁵¹⁾. وينهض السوط والقضيب والعصا التي يحملها المحتسب ورجال الشرطة في كلّ مكانٍ بدور المذكر المرئيّ بالعقاب. إنّها علامات واضحة على سلطة الدولة الأدبيّة.

التّشهير

يتكرّر ذكّر عقوبة التّشهير بوضوح في المصادر التي تعود إلى العهد السلجوقي⁽¹⁵²⁾. وتسمى هذه الممارسة عادة التّشهير (وتعني حرفياً "جعل الأمر

(147) البيهقي، تاريخ بيهق، اقتبس لدى أنوري، اصطلاحات الديواني، ص 221.

(148) اقتبس في لغة نامة، فصل "عانه"؛ أنوري، اصطلاحات الديواني، فصل "عقابين".

(149) لغة نامة (LN, s.v.)، فصل "إيزار". لكن يُمكن أن توثق الضحية إلى شجرة. انظر الراوندي، راحة الصدور، ص 384 (حالة من سنة 1196/592 بأمر من خوارزم شاه

بسبب السلب): ذكرها سولر في *Iran in frühislamischer Zeit*، ص 372.

(150) لغة نامة (LN, s.v.)، فصل "تازيانا".

(151) لغة نامة (LN, s.v.)، فصل "كوثر":

gawsār: «bi qahr kardan-i khašm ay shāh Farīdūn-i farr/ zi tāziyāna-yi tu gurz-i gāwsar-i tū bād»

(152) في العالم الغربي، كان مفهوم التّشهير بالجنّة على العمود شائعاً خلال القرون الوسطى =

علنياً" (153)، وتمثل في الطواف المذل بالمذنب في أرجاء المدينة على ظهر حمار أو بقرة أو جمل. وكثيراً ما يُسبق التشهير بعقوبات أخرى كالجلد والقتل. وقد يكون التشهير في حد ذاته عقوبة (154)، ويعرف في بعض الأحيان بالتجريس

= وبعدها كما كان العرض المذل شائعاً أيضاً. انظر:

(Hans Peter Durr). *Nacktheit und Scham*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998, 275-82.

وللاطلاع على العقاب في سياق "ثقافة الخزي" في أوروبا في القرون الوسطى، انظر: (Auffarth). *Irdische Wege und himmlischer Lohn*: 3-82, Durr, «Beichte»

في

(Hubert Cancik, Burkhard Gladigow, Matthias Laubscher). *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, (Stuttgart: Kohlhammer, 1988-2001) II, 116-19.

وفي سنة 1815 ألغى العمود رسمياً في بريطانيا العظمى، إلا في عقوبة اليمين الكاذب (حتى سنة 1837). وفي ولاية ديلاوار بالولايات المتحدة استمرت عقوبة العمود حتى أواخر سنة 1905. انظر:

Oxford English Dictionary قاموس أوكسفورد الإنكليزي، مادة (pillory). (عمود).

وللاطلاع على التشهير المذل في الإسلام، انظر زيادةً على المعلومات بشأن السلاجقة التي عرضت في هذا الفصل، سولر، (Spuler). *Iran in frühislamischer Zeit*, 372.

حيث يجمع عدداً من الحالات التي تعود إلى سنوات 723، و758 (في خراسان)، و840، و910، و919، و934 و990؛ موسوعة العذاب، ج III، ص 213-62. وعرف التشهير المذل أيضاً في تونس في زمن عثمان باي، ولكنه انقطع في منتصف القرن. انظر برونشفيك، (Brunschvig). *Justice religieuse et justice laique*, 51, 64.

(153) بيترز، (Peters). *Crime and Punishment*, 34, 98, 196.

وهو يجعل التشهير "عرضاً علنياً للتحقير"، ولكنني لا أجد هذه الترجمة مقنعة. إذ إنها تفترض وجود "التحقير" من جانب المشاهدين لهذه العقوبة، وتُغفل ما أظنه البُعد الحاسم للخزي.

(154) تجدر الإشارة أيضاً إلى العرض العلني لأجساد الذين قد أُعدموا والتشهير المذل بها.

يُنظر الحسيني، زبدة التواريخ، ص 203، 238-9؛ ابن الجوزي، المنتظم، ج XVII، ص 63 و91، ج XVIII، ص 55، 84، ابن الأثير، الكامل، ج VIII، ص 449، 456، 596، ج IX، ص 17 (الباطنيون)، ص 188، 508؛ مجهول، مجمل التواريخ، ص 410؛ الراوندي، راحة الصدور، ص 260-1 (الأمراء). غير أنّ هذه الممارسة تبدو خارج نطاق هذه الدراسة. وللإطلاع على تحليل مقتضب لهذه الممارسة، انظر ميدانو،

(Mediano). *Justice, crime et chatiment au Maroc au 16e siecle*, 621-2.

وهو مشتق من كلمة جرس (ناقوس) إشارةً إلى عملية التشهير بالجاني باستعمال الأجراس خلال الطواف به⁽¹⁵⁵⁾، أو بتثبيت أجراس في رأسه⁽¹⁵⁶⁾.

ويبدو منطقيًا من خلال تكرُّر ذكر التشهير في المصادر أن نستشف الأهمية البالغة للتشهير في الفقه الجنائي. فهي عقوبة يُمكن أن تستقطب حشوداً كبيرة، إذ يُروى أنّ الآلاف من الناس كانوا يحضرون مواكب التشهير⁽¹⁵⁷⁾. ويكون الطواف عادةً عبر جميع أحياء المدينة مروراً بقصر السلطان وداخل الأسواق والساحات العامة الأخرى⁽¹⁵⁸⁾. ويكون رأس الجاني إمّا عارياً بطريقة مخزية وإمّا مغطى بقبّعة أو بقلنسوة تحقيرية ووجهه مسوّد بالفحم أو السخام وهو مخلوق اللّحية والشعر. ويقود أحد رجال الدولة المذنب إلى داخل المدينة وهو يجلبه معلنا جريمته للملاّ. وزيادةً على الألفاظ المُهينة، ترمي العامة الضحية بالمحار والتراب والغبار والمواد النجسة مثل قطع اللحم المتعفن والنعال والأحذية بل حتى الغائط. وتُلقي الحجارة أيضاً على المذنب⁽¹⁵⁹⁾، وهذا يعني أن التشهير ليس

(155) تيان، (Tyan)، *Histoire* التاريخ، ص 650. وانظر حالات من مصر الفاطمية حيث تعلق الأجراس للجنة لتعلن التشهير بهم (ذنبهم) للعموم (جرس على نفسه)، مقتبس في موسوعة العذاب، ج III، ص 242، 243. وفي القرن 13/7 جرس صاحب مظالم العلويين في الموصل أفاكاً ادعى كذباً انتسابه إلى العلويين. انظر أبا الحسن علي بن موسى بن سعيد الأندلسي، الغصون اليانعة في محاسن شعراء المئة السابعة (القاهرة: دار المعارف، 1968)، ص 63: "والتجريس أن ينادى عليه: هذا جزء، ويشهر بين الناس". وأدين بهذه الإحالة لمانفريد كروب (Manfred Kropp).

(156) ابن الأثير، الكامل، ج IX، ص 152.

(157) خواندمير، حبيب السير، ج I، ص 377، قال إنّ ما يناهز 100 ألف شخص شاهدوا التشهير العلني لقائد الحرب الإسماعيلي ابن العظاش بأصفهان سنة 1107/500.

(158) بدأ التشهير بالوزير ابن المسلمة سنة 1058/450 منذ إقامة الخليفة في الساحل الشرقي لبغداد، ثم استمرّ في "داخل أقاليم الساحل الغربي"، يدخل في ذلك ضاحية الكرخ قبل الرجوع إلى القصر. انظر ابن الجوزي المنتظم، ج XVI، ص 37-8. وكان السوق كذلك مكاناً للتشهير الفخريّ بالأفراد: في سنة 7-1146/541، أسندت إلى ابن المرخم وظيفة قاضي بغداد و"طيف به في الأسواق"، بطيلسان على رأسه بدلاً من الطرطور (انظر ما سيأتي لاحقاً). انظر المصدر السابق، ج XVIII، ص 48.

(159) المصدر نفسه، ج X، ص 268، اقتبست في موسوعة العذاب، ج III، ص 250.

للإهانة والخزي فحسب بل هو كذلك تهديد لحياة المُشَهَّر به⁽¹⁶⁰⁾. فعندما طُيفَ مثلاً بجاسوس بالمهدية بتونس سنة 1147/542-8، ثار به العامة فقتلوه رمية بالحجارة⁽¹⁶¹⁾.

لقد ناقش الفقهاء هذه العقوبة في سياق شهادة الزور⁽¹⁶²⁾؛ ذلك أنها تمثل كبيرةً من الكبائر⁽¹⁶³⁾، وقد عُرفَ سلاجقة بغداد بالتشهير بشهود الزور⁽¹⁶⁴⁾. ولكن فضلاً عن شهادة الزور ذكرت المصادر التاريخية عدداً كبيراً من الجرائم. ففي سنة 1149-1148/543 حرَّضَ الخليفة في بغداد العامة على الثورة على الأمراء السلاجقة وعلى الشحنة في المدينة، ولكن أمراء السلاجقة انتصروا وأسروا من العامة خلقاً كثيراً، فقتلَ بعضهم وشهَّرَ ببعضهم الآخر⁽¹⁶⁵⁾. وفي عهد السلطان ملك شاه أغارت قبيلة بني عامر العربية على واسط سنة 1091/484-92 فقبِضَ على أحد قادتها، وهو مصريّ اسمه تليا المنجم، وشهَّرَ به وهو يُضرب بالدرّة، ثم أمر به فضلب⁽¹⁶⁶⁾.

وقد تحدّثت المصادر عن التشهير بمُختلِفِ أنواع الجناة والمخادعين

(160) ذكر بابر جوهانسن (Baber Johansen) لي أن متحف التعذيب بميلانو، إيطاليا، يعرض شواهد على أن التشهير في إيطاليا القرون الوسطى لم يكن مجرد مسألة خزي بل كان عقوبة يُمكنها أن تؤدي إلى الإيذاء الجسدي الخطر.

(161) ابن الأثير، الكامل، ج IX، ص 152.

(162) للاطلاع على مناقشة السياق الفقهي للتشهير، انظر الفصل 6 من هذه الدراسة.

(163) صحيح البخاري، ج II، ص 939، ج VI، ص 2457، صحيح أبي الحسين بن الحجّاج القُشيريّ مسلم النيسابوريّ، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، ج I، ص 92؛ سنن، النسائي، ج II، ص 289، ج III، ص 492، ج VI، ص 322؛ سنن، الترمذي، ج III، ص 513، ج V، ص 235؛ السنن الكبرى، للبيهقي، ج VIII، ص 20، ج X، ص 121؛ مسند، ابن حنبل، ج II، ص 201، ج III، ص 134. وانظر ما بين الصفحتين 389 و391.

(164) ابن الجوزي، المنتظم، ج XVII، ص 264 (في سنة 1131/525)، شهَّر بثلاثة من الشهود المحترفين الذين تسلّموا رشاً وضربوا على باب النبي. وانظر أيضاً موسوعة الغدّاب، ج III، ص 247، 250، استشهاداً بآبن خلّكان، وفيات الأعيان، ج I، ص 167.

(165) ابن الأثير، الكامل، ج IX، ص 162.

(166) المصدر نفسه، ج VIII، ص 337.

والمحتالين ومنتهكي الأخلاق والمارقين عن الدين. وقد كان أغلب هؤلاء من الرجال، بيد أن النساء قد ذُكرن أيضاً. ففي سنة 535/1140-41 تمكن رجل مُتَزَهَّدٌ من إقناع مجموعة من الناس بأن اثنين من الخلفاء الراشدين الأوائل وهما عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب ظهرا له في المنام وأشارا إلى المكان الذي دفن فيه أحد أولاد علي بن أبي طالب. وقد أُخْرِجَتْ فعلاً جثة عند حفر المكان، فأصبح القبر بسرعة مكاناً يُزار، ووَضَعَ الناسُ عليه ماء الورد والبخور، وأخذوا منه التراب للتبرُّك، وقال لهم: "من وصل إلى قطعة من أكفانه فكأنه قد ملك الملك"⁽¹⁶⁷⁾، ولكن لما بقيت جثة الميت مكشوفة ظهرت رائحته الكريهة وارتاب النَّاس. وأخيراً عرف أحد الزائرين أنها جثة والده التي اكتشف فقدانها لما فتحوا قبره. فلما سمع المُتَزَهَّدُ ذلك هرب فطلبوه ووقعوا به فأخذوه فقرَّروه فأقرَّ أنه فعل ذلك حيلة، فأخذ "وأركب حماراً وشُهر"⁽¹⁶⁸⁾.

وذكرت المصادر أحيانا أن بعض الجناة الآخرين مثل التجار الغشاشين⁽¹⁶⁹⁾، والصوص⁽¹⁷⁰⁾، ونابشي القبور⁽¹⁷¹⁾، بل حتى آكلي لحوم البشر⁽¹⁷²⁾، كانوا يتعرَّضون للتشهير الذي كان يسلط أيضاً على الذين ينتهكون الأعراف الجنسيَّة. وهكذا هدَّد محتسب بغداد سنة 473/1080 بالتشهير بمن يُهملون ستر عوراتهم في الحَمَّام⁽¹⁷³⁾. كما تعرَّضت العاهرات والمغنيات للتشهير

(167) ابن الجوزي، المنتظم، ج XVIII، ص 8.

(168) المصدر نفسه، ج XVIII، ص 9.

(169) المصدر نفسه، ج XVII، ص 336. ناصري خسرو، الرحلة، ص 105، مذكور في موسوعة العذاب، ج III، ص 243.

(170) لكن الحالات الوحيدة التي لنا بها علم في القرنين 5/11 و6/12 كانت في مصر. انظر المصتحي، أخبار مصر، ص 19، 71، 107، وناصر خسرو، الرحلة، ص 105، مذكور في موسوعة العذاب، ج III، ص 242، 243.

(171) عبد الرزاق بن أحمد بن الفوطي (723/1323)، الحوادث الجامعة، ص 306-7، مذكور في موسوعة العذاب، ج III، ص 251.

(172) ابن الجوزي، المنتظم، ج XVII، ص 66. سبق هذا إعدام آكلي لحوم البشر وهو ما لم يعرف عنه المزيد.

(173) المصدر نفسه، ج XVII، ص 73.

على الحمير سنة 1074/467-75 "مناديات على أنفسهن"، ثم أبعذن إلى الجانب الغربي من بغداد⁽¹⁷⁴⁾. وفي سنة 1136/531-37 شَهْرَ بَارِعِ نَسْوَةٍ فِي الْأَسْوَاقِ وَهِنَّ مَسْوَدَاتُ الْوَجْهِ لِأَنَّهِنَّ شَرِبْنَ الْخَمْرَ عَلَى شَاطِئِ دَجَلَةَ مَعَ عَدِيدٍ مِنَ الرِّجَالِ⁽¹⁷⁵⁾. ويبدو أن متابعة شاربِي الخمر ومتعاطي الغناء والموسيقى كان أمراً منتظماً، مثلما حدث للمغربِيِّ الواعظ الذي أُخِذَ "مكشوف الرأس" إلى باب النوبي لأنَّ الشرطة وجدت في داره خايبةً نبيذاً وعوداً وآلاتٍ لهو⁽¹⁷⁶⁾.

وعلى العموم، يبدو أن خرق المذهب السنِّي كان يُعَدُّ سبباً آخر للتشهير. ففي بغداد شَهْرَ بَطْحَانِ سنة 1175/571-76 بتهمة التجديف⁽¹⁷⁷⁾. وفي سنة 1127/521 خضع مدرّس للتشهير بسبب تورّطه في قراءة مُبْتَدَعَةٍ للقرآن:

"فلما أن كان يوم الأحد العشرين من شوال ظهر عند إنسان [ورّاق] كراسة قد اشتراها في جملة كاغذ بذل من عنده فيها مكتوب القرآن، وقد كتب بين كلّ سطرين من القرآن سطر من الشعر على وزن أواخر الآيات، ففتش على كاتبها فإذا به رجل معلّم يقال له ابن الأديب فكبس بيته فوجدوا فيه كرايس على هذا

(174) المصدر نفسه، ج XVI، ص 166. ويُعَدُّ إعلان الجريمة للملا (السميع) إما من جهة رَجُلِ السُّلْطَةِ الْقَاهِرَةِ وَإِمَا مِنْ جِهَةِ الْجَانِي نَفْسِهِ جِزْءاً أَسَاسِيّاً مِنْ عَقُوبَةِ التَّشْهِيرِ. انظر ميديانو، *Justice, crime et châtement au Maroc au 16e siècle*, 624. (Mediano). إنه لمن المهم أن يعترف الجاني بذنبه أمام الجميع. وتمثل رسالته في أن الطقوس الأدبية حققت مهمتها، أي أن النظام الذي أخلت به الجريمة استعيد وأنه بعد التحقير العلني حُيِّبَت طهارة نفس الجاني واستقرار المجتمع". ولمعرفة وجهات النظر الفقهية بشأن السميع، انظر الصفحتين 382 و 383.

(175) ابن الجوزي، المنتظم، ج XVII، ص 323. ونجد حالة أخرى من التشهير بالنساء هي حالة امرأة في سنة 1163/559-4، كان لها زوجان. وشَهْرَ بَاحِدِ الزَّوْجَيْنِ مَعَهَا. انظر المصدر نفسه، ج XVIII، ص 160.

(176) المصدر نفسه، ج XVIII، ص 9. انظر أيضاً ج XVIII، ص 84: وفي سنة 1152/3، قُبِضَ عَلَى الشَّاعِرِ حِصْبِ بَيْصِ. وتجدر الإشارة إلى أن كل هذه الحالات رواها ابن الجوزي المعروف بتشده وهو ما يجعله اهتمامه الاستثنائي بالتشهير. انظر ليدر، *Ibn al-Gauzi*, 157-219. (Leder).

(177) شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام (بيروت: دار الكتاب العربي، 1985)، ج XL، ص 13.

المعنى، فحُمِلَ إلى الديوان فُسِّلَ عن ذلك فأقرّ، وكان من أصحاب أبي الفتح⁽¹⁷⁸⁾، فحُمِلَ على حمارٍ وشُهر في البلد ونودي عليه، وهَمَّت العامة بإحراقه⁽¹⁷⁹⁾.

وافتح أبو الفتح، وهو مدرّس في مدرسة النظامية، سنة 567/1171-72 درسه بأن قال: "قالت طائفة من الأصوليين* بأنّ الله ليس بموجود"⁽¹⁸⁰⁾. فأجبر الوزير أبا الفتح على الحضور إليه وقال: "ما وجدت في العلوم إلّا هذا؟"، ثم سَخَم وجهه بالسواد وشُهر به حول المدينة على حمار⁽¹⁸¹⁾.

ونقل ابن الجوزي أيضاً التشهير بالشيعة في بغداد. وقد ذكرنا آنفاً أنّ المحتسب شهر بجماعةٍ من صانعي الحُصر كتبوا أسماء الأئمة الاثني عشر على

(178) كان أبو الفتح الإسفرائيني صاحب ابن الأديب عالماً قدم من خراسان للتدريس في بغداد، وكان قد أثار غضب الحنابلة بقوله إن القرآن المتلو هو كلمات الله في معناها المجازي فحسب. انظر ابن الجوزي، المنتظم، ج XVII، ص 245. وللاطلاع على حالات الشغب التي أثارها أقوال الإسفرائيني في سنة 521/1127 و538/1143، انظر بركاي، *Popular Preaching*, 59.

ويبدو أن الخليفة شهر بابن الأديب استجابة لمشاعر عامة بغداد الراضة للخراسانيين والأشعريين. وللاطلاع على الاعتراضات الشعبية على تدريس المذهب الأشعري في مدرسة النظامية سنة 469/1077، انظر مؤلف سمحة صبري،

(Simha Sabari). *Mouvements populaires a Baghdad a l'époque abbasside IXe-XIe siècles*, (Paris: Maisonneuve, 1981), 116.

(179) ابن الجوزي، المنتظم، ج XVII، ص 245-6. * [ترجم لانغ كلمة الأصوليين في كلام ابن الجوزي بـ "theologians"، والأولى أدقّ. المترجم].

(180) مذهب مُغالٍ في "التنزيه"، يرفض أن يوصف الله بأي شيء يُمكن أن توصف به أشياء أخرى ومن ذلك كلمة "شيء" أو حتى كلمة "موجود". ونسبت وجهة النظر هذه إلى الجهم بن صفوان (746/128). انظر:

(van Ess). *Theologie and Gesellschaft*, V, 215.

وعلماء الكلام المعتزلة أمثال أبي الهذيل (نحو 840/226-1) وتلميذه هشام الفوطي (توفي قبل عام 833/218) تبنوا فيما بعد هذا الرأي. انظر المصدر نفسه، ج II، ص 499، ج IV، ص 233-5.

(181) المصدر نفسه، ج XVIII، ص 196.

الحُصْر⁽¹⁸²⁾. كما لقي بديع، وهو مُصاحِبٌ للصوفية وواعظ للناس في بغداد، المصير نفسه⁽¹⁸³⁾؛ فبعد القبض عليه حُمل إلى الديوان وأخذ من عنده ألواح من طين فيها أسماء الأئمة الاثني عشر، فاتهموه بالِرَفْض [أي بأنه من الشيعة]، فشَهَّرَ بباب النوبي وكُشف رأسه وأدب وألزم بيته⁽¹⁸⁴⁾.

أما التشهير بالباطنيين فكان شائعاً على نحو واسع. ففي سنة 1107/500 تعرض القائد العسكري الإسماعيلي ابن عطاش للتشهير كما ذكر آنفا وهو صاحب قلعة اسمها "شاه دز". وعندما سقطت القلعة بيد السلطان محمد أُخذ ابن عطاش أسيراً وشهر به في جميع البلد [أصفهان] وسلخ جلده حتى مات، وحشي جلده تبناً، وقتل ولده، وحمل رأسهما إلى بغداد ربّما ليعرّضا أمام الملا⁽¹⁸⁵⁾.

ويعدّ التشهير بابن عطاش حالة من الحالات المشهورة في عهد السلاجقة⁽¹⁸⁶⁾. وهناك حالة أخرى مشهورة أيضاً هي التشهير المذل ثم الصلب

(182) المصدر نفسه، ج XVIII، ص 159.

(183) كان أيضاً صديقاً لأبي النجيب المدرّس بالنظامية الذي جلد سنة 152/547. انظر ابن الأثير، الكامل، ج IX، ص 197؛ ابن الجوزي، المنتظم، ج XVIII، ص 84.

(184) ابن الجوزي، المنتظم، ج XVIII، ص 84؛ ميز، (Mez). Renaissance, 309. يعلق بقوله إنّ الباطنية "التي تضم في باطنها الكثير من عقائد بلاد ما بين النهرين القديمة، انتهجت أيضاً في كتابة مُدَوّناتها على ألواح من الطين نهج حضارة ما بين النهرين".

(185) ابن الأثير، الكامل، ج VIII، ص 544؛ خواندمير، حبيب السير، ج I، ص 377. انظر فصل "أحمد بن عبد الملك عطاش"، لغة نامة (LN, s.v.)، ج I، ص 377. وللاطلاع على فتح شاه دز، يُنظَر كذلك الحسيني، زبدة التواريخ (طبعة إقبال)، ص 79؛ مجهول، مجمل التواريخ، ص 410؛ الراوندي، راحة الصدور، ص 160؛ هودجسون،

(Hodgson). Order of the Assassins, 95-6; (Turan). Selçuklar tarihi, 229.

(186) تجدر الإشارة أيضاً إلى الوزير حسك الذي أمر بالتجرد من ملابسه قبل التشهير به. انظر البيهقي، تاريخ بيهق، ص 174. ويبدو أن حالة تشهير مقترنة بالنفي صورت في تاريخ ابن بيبي للسلاجقة الرّوم. وتبعاً للتطهير الكبير للأمرء المتمردين الذي أنجزه السلطان علاء الدين كيقباد (حكم بين عامي 1221/618 و1236/634) أجلس الأمير بهاء الدين قطلوجا على ظهر بغل ونفي إلى طوقاط وهو "بيكي ويندب". انظر ابن بيبي، سلجوق نامة (ترجمة دودا (Duda))، ص 120.

لملك الغوريين سيف الدين سوري سنة 1149/544. وكان سيف الدين قد احتلَّ غزنة مدَّةً معيَّنة ولكنه لم يتمكن من السيطرة على المدينة مدَّةً أطول بسبب مشاعر التأييد للغزنويين لدى السكَّان المحليين، فلمَّا رجع بهرام شاه، الحاكم الغرنوي المنفي، إلى مدينته رجع عسكر غزنة إلى بهرام شاه وصاروا معه وسلَّموا إليه سوري ملك الغوريَّة، "فأركبوه بقرة وأطافوا به البلد ثمَّ صلبوه"، قال ابن الأثير: "وقالوا فيه أشعاراً يهجونه بها وغنَّى بها حتى النساء" (187). وقد وصف مؤرخ آخر موالٍ للغورية الحدث بالكلمات الآتية:

لقد أتى بجملين فأركب السلطان سوري أحدهما وأركب وزيره سيّد مجد الدين موسوي على الآخر، وطيف بهما في شوارع غزنة ورمي رأسهما بالغبار والرفات والغائط من أسطح المنازل حتى بلغوا مقدمة جسر المدينة "يك طاق"، وهناك صُلب السلطان سوري ووزيره سيد مجد الدين موسوي وشنقا من أعلى الجسر (188).

على أنَّه قد تكون أشهر حالة تشهير في تاريخ السلاجقة هي حالة ابن المسلمة وزير الخليفة القائم، وكان ذلك سنة 1058/450 (189). فقبل أن يستولي جيش السلاجقة على بغداد بقيادة طغرل سنة 1055/447 كانت المدينة في أيدي القائد البساسيري حليف الفاطميين في مصر. فعند اقتراب طغرل فرَّ البساسيري من بغداد فاستولى ابن المسلمة، وهو الذي أعانَ على دعوة طغرل إلى بغداد، على ممتلكاته وممتلكات أسرته. ولكن بعد مدَّة وجيزة، أي في سنة 1058/450، كان على طغرل أن يغادر بغداد إلى خراسان لإخماد الثورة فيها. فعاد البساسيري إلى بغداد ثانية وثأر من ابن المسلمة بالتشهير به أمام الناس. وقد سجَّلت هذه الحالة بصفة مطولة نسبياً في المصادر على النحو الآتي:

في الاثنين لليلتين بقيتا من ذي الحجَّة [2 من شباط]، أخرج أبو القاسم بن

(187) ابن الأثير، الكامل، ج IX، ص 164، 190.

(188) الجوزجاني، طبقات ناصري، (ترجمة رافرتي (Raverty))، ص 441-445.

(189) بشأن هذا الوزير، انظر فصل "ابن المسلمة"، دائرة المعارف الإسلاميَّة 2، ج III،

1891-1892 (ك. كاهن (C. Cahen)).

المسلمة من محبسه بالحريم الظاهري مُقَيِّداً وعليه جَبَّةٌ صوف وطرطور من لبد أحمر وفي رقبته مخنقة من جلود كالتعاويد، وأركب جملاً وطيف به في محالّ الجانب الغربي ووراءه من يصفعه بقطعة من جلد... وشهّر في البلد ونثر عليه أهل الكرخ لما اجتاز بهم خلقان المداسات وبصقوا في وجهه ولعن وسبّ في جميع المحالّ، ووقف بإزاء دار الخليفة ثمّ أعيد إلى المعسكر وقد نصبت له خشبة بياب خراسان⁽¹⁹⁰⁾.

ثم صلب ابن المسلمة وعذب علنيّاً على نحو شنيع عند باب خُراسان.

عناصر عقوبة التشهير

تضمّ قصة ابن المسلمة عناصر نموذجية للتشهير، فهي لذلك تصلح أن توضح عدداً من النقاط. وتجدر الإشارة مع ذلك إلى أنه إذا كان ابن الجوزي يذكر أن ابن المسلمة قد أركب جملاً، فإنّ الحسيني المؤرّخ يقول إنهم أركبوه حماراً⁽¹⁹¹⁾. إذ لا يستعمل أفراد الطبقة الاجتماعية الراقية عادة الأبقار والحمير للركوب، ولذلك يُسهم ركوبها مبدئياً في تحقير الجاني⁽¹⁹²⁾. ويُعدّ الحصان وارتداء الحرير والقطن من سمات النبلاء، على عكس القمصان الخشنة من الصوف. وتزداد إهانة الجاني بإركابه على نحو معكوس⁽¹⁹³⁾. وممّا يعمّق هذه

(190) ابن الجوزي، المنتظم، ج XVI، ص 37-8. إن الأمر الذي شجّع على عداوة شيعة الكرخ هو أن ابن المسلمة كان قد استدعى السلاجقة إلى المدينة وهذا نجم عنه تقريباً نهاية الأسرة البويهية المساندة للشيعة. انظر ابن الأثير، الكامل، ج VIII، ص 156، الذي علق على أن الشيعة غضبوا من ابن المسلمة "لأنه كان يتعصّب عليهم".

(191) الحسيني، زبدة التواريخ، ص 62؛ وأيضاً ابن الطقطقي، الفخري، ص 217. وانظر لغة نامة (LN, s.v.)، فصل "برخر نشاندن"، مرادف لـ "جعل الشيء علنيّاً [تشهير كردن]".

(192) يُعدّ الفقهاء لحم الحمار حراماً (ما عدا الحنابلة الذين يرونه مكروهاً)، وإن سلّم بأنّ لمس هذا الحيوان لا إشكال فيه. انظر فصل "حيوان"، دائرة المعارف الإسلامية 2، ج III، 308 (C. Pellat). ولكن استخدمت الأبقار والجمال في التشهير إلى جانب الحمير. وشهّر بيباك على ظهر فيل قبل إعدامه سنة 838/223. انظر فصل "بابك"، دائرة المعارف الإسلامية 2، ج I، 844 (د. سورديل). (D. Sourdel). وابن البقيّة أجلس أيضاً على ظهر فيل. انظر سبولر، (Spuler). *Iran in frühislamischer Zeit*, 372.

(193) على الرغم من عدم وجود مراجع لهذه الممارسات في زمن السلاجقة تأكد ذلك =

الإهانة أيضاً الموظف الموكول إليه جلد الجاني. وكذلك الموظف الذي يمشي أحياناً أمام الموكب لإعلان الجريمة أمام عامة الناس⁽¹⁹⁴⁾. ففي سنة 431/1040 عندما شهَّر باديس حاكم غرناطة بوزيره أبي الفتوح الجرجاني، كان خادم أسود فقط صَحْمٌ يمشي وراء أبي الفتوح ويصفعه دون انقطاع⁽¹⁹⁵⁾. وعندما شهَّر بأبي دلف محمد بن هبة الله (ت513/1119) في بغداد كان يتبعه غلام يضربه بالدرّة ويعلن جريمته للعامة⁽¹⁹⁶⁾.

أما الطرطور الذي وضع على رأس ابن المسلمة فهو رمز للإذلال، وقد تکرّر استعماله في محافل التشهير، ولكن يبدو أنّ استعماله كان أكثر في مصر

= في "الحديث" (إذ كان اليهود يعاقبون الرّناة بهذه الطريقة). انظر سليمان بن الأشعث أبا داود السجستاني (ت.275/889)، السنن (بيروت: دار الفكر، [ن.د.])، جIV، ص155. وفي السنة أنّ الرسول أدان هذه الممارسة. وفي سنة 578/1182-3، شهر بمجموعة من المسجونين البيزنطيين وهم يركبون الجمال على نحو عكسي في الإسكندرية، انظر ابن جبير، الرحلة، ص31. وهو مذكور في موسوعة العذاب، جIII، ص250. وكانت هذه الممارسة شائعة في زمن تقي الدين محمد بن عبد الحلیم بن تيمية. انظر مؤلفه، الفتاوى (الرياض: مطابع الرياض 1383/[1963-4])، جXXVIII، ص120.

(194) ابن خلكان، وفيات، جV، ص153، وهو مذكور في موسوعة العذاب، جIII، ص246؛ ابن الأثير، الكامل، جIX، ص152. ويستخدم قضاة المحاكم موظفاً يعرف بالمنادي الذي تمثل مهمته في أن ينادي بأعلى صوته على مسائل تهم المحاكم ومن ذلك حالات الجرائم وذلك في الأسواق والأماكن العامة. يُنظر حلاق، *The Origins and Evolution of Islamic Law*، ص90. ولنا أن نخمّن أن المنادي يشبه في حقيقة الأمر الموظف المصاحب في موكب التشهير غير أن التاريخ لا يشير إلى هذه الحالة نفسها. والواقع أنّه يبدو أن التشهير يفرضه عادة المحتسب. وفي بعض الحالات يُنادي الجنّة على أنفسهم: ابن الجوزي، المنتظم، جXVI، ص166 (بغداد، 467/1074). ويقول بيترز،

إن التشهير يسبق بـ "منادي المدينة".

(195) لسان الدين أبو عبد الله محمد بن سعيد بن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة (القاهرة: دار المعارف، 1956)، ص462-6.

(196) ابن الجوزي، المنتظم، جXVII، ص172. وفي سنة 557/1161 ضُرب ابن النظام، المدرّس في النظامية، علناً على باب النوبي وعزل لأنه كان قد تزوج امرأة ثم تركها (دون ما به تعيش). انظر المصدر نفسه، جXVIII، ص152.

وسوريا منه في العراق وفارس⁽¹⁹⁷⁾. ويفسر دوزي (Dozy) ذلك بالقول: "إنَّ سَكَانَ المدن كانوا يَعُدُّونَ القَبْعَةَ الكبيرة التي يلبسها البدو غطاءً رأسٍ مثيراً للسخرية تماماً، وكانوا يضعون الطرطور على رؤوس المجرمين أو العدو المهزوم عند التشهير بهم في الشوارع"⁽¹⁹⁸⁾. وقد يكون المنجّم تلياً المذكور آنفاً، وهو الذي قاد الغارة التي شنتها البدو من بني عامر على واسط، تعرّض للتشهير في بغداد سنة 92-1091/484. ويمثل الطرطور إشارةً إلى أنه من البدو عند العقوبة⁽¹⁹⁹⁾. والطرطور قَبْعَةٌ مخروطة الشكل بلا حافات⁽²⁰⁰⁾، ويرى الشيزري أنه "يجب أن يصنع من اللبّد الملوّن بقطع من القماش مزخرفةً بالعقيق والمحار والأجراس وأذيال الشعاب والقطط"⁽²⁰¹⁾. ويذكر كلٌّ من المؤلّف السوريّ ابن بسّام (القرن السابع/الثالث عشر) والأندلسيّ ابن الخطيب (ت. 1375/776) أنّ على المحتسب أن يعلّق طرطوراً على باب سقيفته في السّوق لتخويف المذنبين⁽²⁰²⁾.

(197) ابن الأثير، الكامل، ج VIII، ص 337 (في بغداد سنة 1091/484-2)، ج IX، ص 152 (وفي المهديّة سنة 1147/542-8)؛ ابن الأثير (طبعة تورنبغ)، ج IX، ص 625 (وفي بغداد سنة 1036/448). وهو مذكور بموسوعة العذاب، ج III، ص 244؛ المقرئزي، خطط، ج II، ص 18 (بالقاهرة سنة 1134/529-5)، ومذكور بموسوعة العذاب، ج III، ص 247.

(198) دوزي، (Dozy). *Dictionnaire détaillé*, 168.

وأخذ دوزي (Dozy) أمثله من أحمد بن عبد الوهاب النويري (ت. 1333/733) ومن تواريخ مصر لابن إياس (ت. 1525/930).

(199) ابن الأثير، الكامل، ج VIII، ص 337. بعد هذه الحادثة لم يُذكر الطرطور مرة أخرى لا عند ابن العزوي ولا عند ابن الأثير.

(200) يديدة كالفون ستيلمان،

(Yedida Kalfon Stillman). *Arab Dress: A Short History*, (2nd rev. ed. Leiden, Brill, 2003), 100.

وتذكر ستيلمان أن الطرطور تأكد حضوره قديماً منذ القرن الأول/السابع، لكنها لا تُناقش في سياق التشهير. انظر المصدر نفسه، ص 18-19.

(201) الشيزري، نهاية الرتبة (ترجمة باكلي (Buckley))، ص 124.

(202) تيان (Tyan)، *Histoire*، 650. مستشهداً بابن بسّام، نهاية الرتبة، ص 150؛ ابن الخطيب، الإحاطة، ج II، ص 319.

ومن الملابس المثيرة للسخرية أيضاً البرانس (مفردها برنس)⁽²⁰³⁾، والقمصان الحُمْر المصنوعة من اللباد⁽²⁰⁴⁾. وتُعدّ الإشارة المتكررة إلى اللون الأحمر في المصادر جديرة بالملاحظة، ولكنها قد تكون ممّا يصعب تفسيره⁽²⁰⁵⁾.

ويعدّ ربط القلائد وغيرها من الأشياء حول عنق المجرم مظهراً آخر من مظاهر التشهير، وهو ما حدث مثلاً لابن المسلمة⁽²⁰⁶⁾. ولمّا تعرض الوزير أبو دلف بن هبة الله للتشهير في بغداد سنة 1119/513 كان يحمل حول عنقه مخانق برم وعظام وبعر⁽²⁰⁷⁾. وقد تشير هذه التعاويذ إلى ممارسات سحرية محظورة⁽²⁰⁸⁾، وهذا يُسهّم بلا شك في زيادة ركام القذارة على الجاني زيادةً

(203) ابن الأثير، الكامل (طبعة تورنبرغ)، ج IX، ص 69، 600، 602. وانظر المزيد في موسوعة العذاب، ج III، ص 243.

(204) ابن الأثير، الكامل (طبعة تورنبرغ)، ج IX، ص 69، 602، 625.

(205) من اللافت للنظر للحالات التي يستخدم فيها الموظفون الفاطميون رداء أحمر بوصفه علامةً سخريةً من الأمويين المناوئين للشيعة. ففي أول يوم من الحكم سنة 60/679، جلس عَمْرُو بن سعيد بن العاص على منبر المدينة في قميص أحمر وعمامة حمراء، وهذا سبّب احتقار الناس له. انظر عبد الملك بن حسين العاصمي المكي العصامي، سَمَطُ النجوم العوالي في أنباء الأوائل والتوالي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1419/1998)، ج III، ص 164-5. وكانت راية معاوية في معركة صفين حمراء. انظر عثمانية، "الرايات السود والمغزى الاجتماعي السياسي للأعلام والشعارات"، ص 311. وفي مسرحيات التعزية الفارسية كانت الجيوش الأموية ترتدي تقليدياً الأحمر. ولكن يروي تاريخ السلاجقة حالات يلبس فيها موظفو الخليفة أو السلطان ضحية التشهير رداء أحمر. انظر ابن الأثير، الكامل (طبعة تورنبرغ)، ج IX، ص 625؛ ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج 7، ص 153، مذكور في موسوعة العذاب، ج III، ص 246.

(206) ابن الجوزي، المنتظم، ج XVI، ص 37-8؛ ابن الطفطقي، الفخري، ص 217.

(207) ابن الجوزي، المنتظم، ج XVII، ص 172؛ ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج 7، ص 153، اقتبس في موسوعة العذاب، ج III، ص 246.

(208) المؤسسات الدينية، وإن لم تُعدّ التمانم حراماً كلياً، فإنّها تستهجنها. انظر جوهان كريستوف بيرغال، *The Feather of the Simurgh* (ريش السيمورغ): "السحر البارز" من فنون إسلام القرون الوسطى (نيويورك: نشر جامعة نيويورك، 1988)، ص 27-52؛ توفيق فهد، "السحر في الإسلام"، في *The Encyclopedia of Religion* الموسوعة الدينية (لميرسيا إيلبياد (نشرة عامة) (نيويورك: ماكميلان، 1987)، ج IX، ص 9-104؛ فهد، "العلوم الطبيعية والسحر في غاية الحكيم (لأبي =

على رميه بالنعالات القديمة والبصاق والغبار والغائط من الحاضرين⁽²⁰⁹⁾. ويمثل ربط أعضاء الجسد المبتورة إلى عنق الجاني صورة عنيفة من التشهير. ففي سنة 1101/494 شوهد بدامغان رجل يأكل كلباً مشوياً في الجامع، وإنسان يُطاف به في الأسواق وفي عنقه يد صبيّ كان قد ذبحه وأكله⁽²¹⁰⁾. وفي بغداد حمل نابش قبورٍ يديه المبتورتين بنفسه⁽²¹¹⁾.

إنّ التشهير عقوبة توجه أساساً إلى الوجه والرأس أكثر من أي جزء آخر من الجسم، فإذا لم يُعظَّ الرأس بالطرطور أو القلنسوة فإنه يكشف⁽²¹²⁾ أو يحلق⁽²¹³⁾. ثم إنَّ حلق الرأس واللحية يُعدّ أيضاً أمراً شائعاً⁽²¹⁴⁾. ولكن الآفة للنظر أكثر

= مسلمة المجريطي)، في إميليو غارسيا سانثيز (نشرت)، *Ciencias de la naturaleza en al-Andalus* العلوم الطبيعية في الأندلس (غرناطة: المجلس الأعلى للأبحاث العلمية، غرناطة، 1990)، ج1، ص11-21.

(209) على أنّ نجد عند زيف ماغن في "المواجهات القريبة: بعض الملاحظات الأولية بشأن تحوّل النجاسات في الفقه السنّي المبكّر"، *ILS*، 6، 3 (1999)، ص362، أنّ بصاق البشر لا يُعدّ في حد ذاته نجساً عند الفقهاء القدامى. ويُعدّ الغائط والدم والقيح والتقيؤ من النجاسات دائماً. انظر أيضاً ماغن، "الدم الأول: عدم النجاسة، وصلاحيّة الأكل، واستقلال الفقه الإسلامي"، في *Der Islam* دير إسلام (81، 1 (2004)، ص51.

(210) ابن الجوزي، المنتظم، جXVII، ص66.

(211) ابن الفوطي، الحوادث الجامعة، ص306-7، اقتبست في موسوعة العذاب، جIII، ص251.

(212) ابن الجوزي، المنتظم، جXVIII، 9، 84؛ ابن خلكان، وفيات الأعيان، جI، ص167، اقتبست في موسوعة العذاب، جIII، ص250.

(213) موسوعة العذاب، جIII، ص242، استشهاداً بابن الخطيب، الإحاطة (طبعة دار المعارف)، ص462-6، عن الوزير الجرجاني (شهر به سنة 1039/431-40 في غرناطة).

(214) رَوَى الحسيني، زبدة التواريخ، ص62، حلقَ لحية ابن المسلمة. ويشير دوزي في *Dictionnaire détaillé* المعجم المفصل)، ص269، إلى حادثة حلق لحية وردت في كتاب نهاية الأرب في فنون الأدب لأحمد بن عبد الوهاب النويري (1333/733). ويعود حلق اللحية بالضرورة إلى الأيام الأولى للإسلام. فمثلاً أمر القاضي هشام بن هبيرة سنة 65/684 بحلق اللحي والرؤوس لبعض التجار الذين اتهموا بالغش عقوبةً لهم. يُنظر محمد بن خلف بن حيان وكيع، أخبار القضاة (بيروت: عالم الكتب، =

أن تسودّ وجوه ضحايا التشهير⁽²¹⁵⁾، وهو ما يجعل المجرم فاقداً لهويّته بوصفه إنساناً، بل إنّ ذلك يشوّه صورته تماماً ويجرّده ببساطة من إنسانيّته⁽²¹⁶⁾. ومن المناسب في هذا السياق أن نشير إلى أنّ العبارة الاصطلاحية "سودّ وجهه" تستعمل في اللغة العربية الفصحى لترمز إلى معنى الخزي⁽²¹⁷⁾. وفي عملية التشهير استعملت العبارة حرفياً. فعندما شهر بالعالم أبي الفتح في بغداد سنة 1171/567 أمر الوزير بإحضار قدر مملوءة بالسخام (بوتقة السواد)⁽²¹⁸⁾. وذكر الأنباري معجمي القرن الرابع/العاشر، أنّ عبارة "سخّم وجهه" تُعدّ مرادفةً لـ "سودّ وجهه"، وهي اشتقاق من كلمة سخام التي تعني [سواد القدر] وهو السخام المتراكم في قاع القدر⁽²¹⁹⁾ أو غبار السخام الأسود [غراب سواد القدر*]⁽²²⁰⁾. وثمة تعبير آخر هو "حمّم وجهه" المشتق من كلمة "حمّم" التي

- = [198-]، ج، I، ص 300. وقد عرف ابن عمر (605/1208-9)، حاكم الجزيرة بسوء سمعته في حلق لحي رعيته، بأعداد لا تحصى [ما لا يحصى]. انظر ابن الأثير، الكامل (طبعة تورنبوغ)، ج XII، ص 282. وللإطلاع على المزيد انظر موسوعة العذاب، ج IV، ص 27-38. وتعدّ هذه الممارسة طريقة شرقية قديمة لإظهار الاحتقار، فقد أمر الملك الأموني حامون بحلق أنصاف لحي خدام داود (صاموئيل ج II، ج X، ص 4-5).
- (215) ابن الجوزي، المنتظم، ج XVII، ص 323، 336؛ ابن الأثير، الكامل، ج IX، ص 164، 190؛ الذهبي، تاريخ الإسلام، ج XI، ص 13.
- (216) انظر ملطي - دوغلاس، «Texts and Tortures»، ص 329.
- (217) للمزيد عن هذا الاصطلاح انظر ما بين الصفحتين 370 و 377. وللإطلاع على الأبعاد الأخرى للوجوه السود انظر ما بين الصفحتين 276 و 277.
- (218) ابن الجوزي، المنتظم، ج XVIII، ص 196.
- (219) أبو بكر محمد بن القاسم بن الأنباري، الزاهر في معاني كلمات الناس (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1412/1992)، ج II، ص 75؛ علي بن إسماعيل بن سيده، المحكم والمحيط الأعظم (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)، ج V، ص 472؛ محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، [1995])، ج XII، ص 202؛ محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1994)، ج I، ص 1430. انظر أيضاً محمد أمين بن عمر بن عابدين، حاشية رد المحتار على الدر المختار (بيروت: دار الفكر، 1421/2000)، ج VII، ص 238.
- (220) زين العابدين بن إبراهيم بن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق (بيروت: دار المعارف، ن.د.)، ج VII، ص 127، الذي تحدث عن "غبار السخام الأسود =

تعني "الفَحْم" (221). وكانت هذه هي المادة التي تسوّد بها الوجوه قبل التشهير (222).

والخلاصة أنّ التشهير لم يَكُنْ عقوبةً "هيئَةً" البتّة. إذ يحمل التشهير في طبّاته أكثر من أيّة عقوبةٍ في ذلك الوقت علامات التمسك التام بالطقوس العامّة التي تُعدّ لغتها ثريّةً بالمعاني الضمنيّة (223). وستتاح لنا في الفصول اللاحقة من هذه الدراسة فرصةٌ لتجاوز مجرد وصف العقوبة بتحليل مستوياتها الفقهيّة

= لقدّر الطبخ [غراب سواد القدر]، وانظر أيضاً العبارة (ذات الصلّة) سخام القصر في قصيدة ساسانيّة لأبي دلف الخزرجي، في إشارة إلى "سواد الفرن" الظاهر على أجساد المستجلدين والمحتالين (بني ساسان) الزاحفين إلى القصر هرباً من البرد ثم يظهرون وهم يغطيهم الرماد "كمجموعة من النمر". انظر بوزورث، *The Medieval Islamic Underworld, II* (Bosworth), 197-8 (المقطع 56)، 208 (المقطع 136)، 275-6.

* أشار المؤلّف في الهامش إلى أنّه نقلَ عبارةَ (غراب سواد القدر) من كتاب ابن نجيم (البحر الرائق شرح كنز الدقائق)، وعند الرجوع إلى هذا المصدر وجدّ فيه الآتي: 7/ 126: "أما التّسخيمُ فقالَ في (المُضباح): السُّخامُ وزانٌ غرابٍ سوادُ القِدْرِ". فقد أحال ابنُ نجيم هنا على كتاب (المُضباح المُنير في غريب الشّرح الكبير) لِلْفَيْومِيّ، وعند الرجوع إليه وجدّ الكلامَ يتّصفُ عندهُ تحتَ مادّةٍ (س خ م). فين الواضح أنّ ابنَ نجيم والفَيْومِيّ كليهما كانَ مقصودُهُما أنّ وزنَ كلمةٍ (سُخام) الصّرفيّ هوَ وزنُ كلمةٍ (غراب) أي (فُعال)، وأنّ معناها (سوادُ القِدْرِ). فإتيانُ المؤلّف بكلمةٍ (غراب) قبلَ عبارةٍ (سواد القِدْرِ) لا معنَى لَهُ ويُوحي بأنّ العبارةَ الناتجةَ مُرادّةٌ مقصودةٌ، وقد رأينا أنّ الأمر ليس كذلك. [المراجع]

(221) محمد شمس الحق العظيم آبادي، عون المعبود شرح سنن أبي داود (الطبعة الثانية، بيروت: دار الكتب العلمية، 1995)، ج XII، ص 87، وله تعليق على تقليد لدى يهود المدينة الذين كانوا يسوّدون وجه الزاني، وقد أورد ذلك أحمد بن محمد النحاس في معاني القرآن (مكة: جامعة أم القرى، 1409/1988-)، ج II، ص 311؛ أبو داود، السنن، ج IV، ص 154؛ أحمد بن محمد أبو جعفر الطحاويّ، شرح معاني الآثار (بيروت: دار الكتب العلمية، 1399/[1979])، ج IV، ص 142؛ الطحاويّ، شرح مشكل الآثار (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1408/198)، ج XI، ص 440.

(222) بيترز، *Crime and Punishment*، 34، يذكر أن تسويد الوجوه بالسُخام "يمثل عقوبةً مخصصةً لشهود الزور". ولا تؤيد مصادر السلاجقة هذا الانطباع، وليس من الواضح أن التشهير موجه أساساً إلى شهود الزور. انظر ما بين الصفحتين 384 و394.

(223) وقد يغربنا التفكير في موكب التشهير المتبوع بالإعدام بعده طقساً من طقوس العبور، أي حالة من الحدّ بين الحياة والموت. انظر فيكتور تورنر، =

والدينية. ويكفينا في هذا المستوى القول إن التشهير يمثل دراما شعبية موجهة إلى جمهورٍ جَعَلَهُ وَضَعُهُ الهَشُّ في الحياة مرهف الإحساس تجاه اللبوس الرمزي للعقوبة.

السجن

لقد بحثنا إلى حد الآن في مسألة العقوبات الموجهة إلى حياة الإنسان وجسده وشرفه. ولإتمام هذه الدراسة للعقوبات في زمن السلاجقة نهتم الآن بالعقوبات التي تشمل الحرمان من حرية الحركة. فإذا كان النفي يقود أولاً وأساساً إلى إقصاء أرفع موظفي الدولة من اللعبة السياسية، فإنّ الحبس التأديبي كان عقوبة عاناها البسطاء من الناس والأقوياء منهم أيضاً. ويُمكننا بمعنى من المعاني عدّ الحبس والنفي وجهين لعملة واحدة⁽²²⁴⁾. والواقع أنّ العقوبة الواردة في القرآن "النفي من الأرض" جزاء لمن ﴿يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا﴾ (المائدة 33/5) يُمكن فهمها على أنها لا تعني النفي فقط بل تعني الحبس أيضاً. وقد تفجّع شاعر سجين من القرن الثالث/التاسع في قصيدة له قائلاً:

خرجنا من الدنيا ونحن من أهلها فلسنا من الأموات فيها ولا الأحياء⁽²²⁵⁾

(Victor Turner). *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, (Chicago Aldine Publishing, 1969), 94-113, 125-30. =

ولكن، إذا كان هذا الطقس يميل إلى رفع موضوع الطقس ويقوده إلى الأعلى، فإنّ التشهير سقوطاً من الرحمة أو طقس عبورٍ سلبيّ إن جاز التعبير، فمفهوم "الوقوف عند العتبة" إذن يبدو أنّه يستعمل لا بالمعنى الذي يحيل عليه تورنر (Turner) وإنما بمعنى تحويل المذنب إلى "شيء" مُحدثاً بذلك حالةً مضادةً للتقمُّص عند جمهور المشاهدين. انظر مناقشتي للتشهير بوصفه طقساً في ما بين الصفحتين 279 و280.

(224) انظر أيضاً الطوسي، أخلاق ناصري (ترجمة ويكنز (Wickens))، ص 231، الذي يناقش الحبس والقيود والنفي بوصفها أدوات السلطان العادل الأساسية للعقاب، أما العقوبة الجسدية والإعدام فيحتلان مرتبة أدنى.

(225) أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد السمرقنديّ، تفسيره (بيروت: دار الفكر، ن. د.)، ج1، ص 411؛ السمعاني، تفسيره (الرياض: دار الوطن، 1997/1418)، ج II، ص 34. وقد أوردَ هذا الشعر بوصفه تفسيراً للآية القرآنية ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ﴾ [المائدة: 33]. وتسنّد =

أما الاحتجاز التأديبي فقد أشارت مؤلّفه الدراسة الوحيدة لهذا الحكم في إسلام ما قبل العصر الحديث إلى أنّه يُمكن أن يكون له دورٌ أكثر أهميّة في المستوى التطبيقيّ منه في المستوى النظريّ⁽²²⁶⁾. وهي تقول إنّ "التساؤل عن الحالات التي فُرض فيها الحبس وعدد المرّات التي فُرضت فيها عقوبة في الممارسة الشرعيّة وعن مدى استعمال العقوبة الجسديّة أيضاً، وهو ما جرّت به العادة، لن نجد له إجابة إلّا في دراسة الأدب التاريخيّ أو أدب السير الذاتيّة"⁽²²⁷⁾. والمعلومات المتعلّقة بالاحتجاز التأديبيّ نادرة في تاريخ السلاجقة، لذلك لا يُمكننا إلّا أن نحاول الإسهام في مجال البحث هذا. ومما يزيد في تعقيد الأمر صعوبة تحديد: أكانَ السجن فعلاً معياراً تأديبياً أم لا. فكلّمة حبس العربيّة ("سجن" قارن بالفارسية حبس كردن، أو ببساطة باز داشتن، أي يحتجز) غامضة في هذا المستوى؛ ذلك أنّ المصادر لم توفّر عموماً الكثير في هذا السياق.

= هذه القصة إلى الوزير الفضل بن يحيى البرمكي الذي سجنه الخليفة هارون الرشيد منذ سنة 803/190 حتى وفاته سنة 805/109. انظر أبا الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، البداية والنهاية (بيروت: دار المعارف 1966)، جX، ص212.
(226) آيرين شنيدر،

(Irene Schneider). «Imprisonment in Pre-Classical and Classical Islamic Law», *ILS* 2, 2 (1995).

وتقع خارج مجال دراستي هذه كل أشكال السجن غير التأديبي التي يُناقشها الفقهاء في سياق الحبس بسبب الدّين (إلى أن يدفع أحدهم الدّين أو يثبت أنّه مفلّس)، والرّدة (إلى ثلاثة أيام) وحبس ما قبل المحاكمة. انظر فصل "سجن"، دائرة المعارف الإسلاميّة 2، جIX، ص547 (آ. شنيدر). ودُكرَ الحبس التأديبي في سياق التعزير. والكاساني (ت. 1189/587)، يذكر مثلاً الحبس عقوبة للطبقات الدنيا. انظر علاء الدين أبا بكر بن مسعود الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (بيروت: دار الكتاب العربي، 1982)، جVII، ص64. وللمراجعة التاريخية لعقوبة السجن في الأندلس في القرون الوسطى؛ انظر كريستينا دولايونت،

(Cristina de la Puente). «En las cárceles del poder: prision en al-Andalus bajo los Omeyas (ss. II/VIII-IV/X)» in Maribel Fierro (ed.), *De muerte violenta: política, religión y violencia en al-Andalus* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2004), 103-33.

(227) فصل "سجن" ب. دائرة المعارف الإسلاميّة 2، جIX، ص548 (آ. شنيدر).

وكان أرباب الدولة في المجتمع السلجوقي يسجنون عادة في نوع من الزنزانات التي يُعرَفُ أنها كانت موجودة في القرنين الخامس والسادس/الحادي عشر والثاني عشر في قلاع تكريت⁽²²⁸⁾، والموصل⁽²²⁹⁾، وسرجهان (قرب زنجان)⁽²³⁰⁾، والبحرين (قرب كرج)⁽²³¹⁾، وهمذان⁽²³²⁾، وفرزين (بين أصفهان وهمذان)⁽²³³⁾، والري⁽²³⁴⁾، وبلخ⁽²³⁵⁾، وترمز⁽²³⁶⁾، وفي غيرها من المناطق⁽²³⁷⁾. وتعد هذه الزنزانات غالباً سرايب تحت الأرض قدرة يموت فيها المسجونون من البرد في الشتاء⁽²³⁸⁾. فعندما سجن السلطان مسعود سنة 541/1146-47 أخاه سليمان شاه بقلعة تكريت انتاب الأمير جاولي الرعب من مصير سليمان شاه، وقد نقل عنه تعجبه بالقول: "إذا كان السلطان يصنع هذا بأخيه... فما يصنع بي وأنا لا علاقة لي به؟"⁽²³⁹⁾. وإذا كان الإعدام داخل سرايب

- (228) ابن الجوزي، المنتظم، ج XVIII، ص 48، 330؛ ابن الأثير، الكامل، ج VII، ص 330، ج VIII، ص 478، ج IX، ص 148؛ مجهول، مجمل التواريخ، ص 410؛ البنداري، تاريخ دولة آل سلجوق (طبعة 1900)، ص 153.
- (229) ابن الأثير، الكامل، ج IX، ص 225.
- (230) الحسيني، زبدة التواريخ، ص 221.
- (231) ابن الأثير، الكامل، ج VIII، ص 677، 683.
- (232) مجهول، مجمل التواريخ، ص 408، 413؛ الحسيني، زبدة التواريخ، ص 216.
- (233) مجهول، مجمل التواريخ، ص 414.
- (234) ابن الأثير، الكامل، ج VIII، ص 429.
- (235) المصدر نفسه، ج IX، ص 117.
- (236) المصدر نفسه، ج VIII، ص 407؛ الحسيني، زبدة التواريخ (تحقيق إقبال)، ص 86.
- (237) يذكر غاي لي سترينج (Guy LeStrange)، *The Lands of the Eastern Caliphate*، أنه كان يوجد سجن في حصن شاه (طشقند) في القرن 10/4. واستخدمت قلعة رامهرمز سجنًا من سجون الدولة البويهية. انظر ابن مسكويه، تجارب الأمم، ج II، ص 111-14، 246، 367، وفي غيرها من المواطنين.
- (238) ابن الجوزي، المنتظم، ج XVIII، ص 6 (في همذان). انظر المصدر نفسه، ج XVII، ص 282، (في بغداد). سجن الحكام الغزنويين الباطنيين من مناطق الري في أماكن مثل 'بوست' (بأفغانستان) وفي شرق خراسان فهلك معظمهم خلال حبسهم. انظر الفرديزي، تاريخ الفرديزي، ص 91. ولكن يبدو أن الإجراء المتبع في زمن السلاجقة هو إعدامهم دون اللجوء إلى عقوبات أخرى.
- (239) الحسيني، زبدة التواريخ، ص 221.

القلاع شائعاً (انظر الفصل 1)، فإنه يُمكن أن يُسجَن أفرادُ النخبة العسكرية من ذوي المراتب العُليا فيها مدى الحياة⁽²⁴⁰⁾.

ويُنْتَظَرُ أفرادُ النخب المدنية نوع مختلف من السجن. إذ توجد، زيادةً على سراديب القلاع، سجون خاصّة داخل قصور السلاطين وحتى في الجناح الخاص بالحريم⁽²⁴¹⁾. فعلى سبيل المثال حُبِسَ الوزير العباسي عميد الدولة محمد بن جهير في باطن دار الخلافة ببغداد سنة 1099/493⁽²⁴²⁾. وفي سنة 541/1146-47 عندما أضرمت جارية النار في قصر الخليفة، قيل إنه استيقظ وأخرج المحبوسين لإنقاذهم من اللهب⁽²⁴³⁾. وقد يشير هذا إلى أنه يوجد على مقربة من حجرات السلطان الخاصة سجن يحبس فيه الوزراء وأرفع موظفي الدولة⁽²⁴⁴⁾، فضلاً عن العلماء ورجال الأدب. وقد يَصْعُبُ أن نتخيل أن رجلاً مثل السرخسي

(240) قبض خوارزم شاه آتسز سنة 1142/547-3 على الحاكم القراخاني كمال الدين بن أرسلان خان وسجنه مدى الحياة. انظر بوزورث،

(Bosworth). «The Political and Dynastic History of the Iranian World» 146.

(241) ضمّ الخليفة العباسي المعتضد سجناً إلى قصره في بغداد سنة 893/280، ولكن المكتفي هدم هذا السجن بعد ذلك سنة 902/289. انظر فصل "بغداد"، دائرة المعارف الإسلامية 2، ج1، ب 897-898 أ (A.A.Duri).

(242) ابن الجوزي، المنتظم، ج XVII، ص 60؛ ابن الأثير، الكامل، ج VIII، ص 438؛ ابن الطقطقي، الفخري، ص 218.

(243) ابن الجوزي، المنتظم، ج XVIII، ص 48.

(244) حبس أبو المعالي الأصفهاني، وزير الخليفة المستظهر، أحد عشر شهراً سنة 495/1101. انظر ابن الجوزي، المنتظم، ج XVII، ص 76. وفي سنة 526/1131-2، حبس المسترشد الوزير شرف الدين في قصره مدّة ثلاثة أشهر واقتحم جنوده منزل الوزير. انظر المصدر نفسه، ج XVII، ص 272. وحُبِسَ أبو القاسم الدرگزيني وزير محمود لتورطه في تدبير مكيدة ولكن أخليث سيبه وعُين وزيراً مرّة ثانية. انظر ابن الأثير، الكامل، ج IX، ص 6. ولكن حتى إن كانت ظروف الوزراء المحبوسين أفضل فإن ذلك لا يعني أن حياتهم لم تكن في خطر. إذ مات الوزير البروجردي في سجنه (مات مقبوضاً) بعد أن قبض عليه السلطان خارج مكتبه. وسلّمه إلى خلفه المرزباني سنة 539/1144-5. انظر المصدر نفسه، ج IX، ص 134. وخلال حكم المستنجد ألقى بابن حمدون وزير المالية السابق في السجن فمات هناك سنة 562/166. انظر فصل "ابن حمدون"، دائرة المعارف الإسلامية 2، ج III، أ 784 (ف. روزنتال =

الفقيه (ت. نحو 1096/490)⁽²⁴⁵⁾ أو العالم الشاعر عين القضاة الهمذاني (ت. 1131/525)⁽²⁴⁶⁾ أو اللغوي ابن المأمون (ت. 1188/584)⁽²⁴⁷⁾ كان يُمكنه مواصلة أعماله الأدبية في قدارة زرنانات القلعة.

وإذا كانت زرنانات القلاع وسجون القصور تحتلّ جزءاً من الفضاء الخاص بالعقوبات التي يرأسها السلطان، فإنّه ثبت وجود السجون المدنية. أما الإشارات المتعلقة بالحبس الأدبي لأفراد العامة فهي موجزة في المصادر. فالكاساني الفقيه الحنفي قَبِلَ الحبس الأدبي بوصفه عقوبة تعزيريّة ولكن في حدود؛ ذلك أنّ هذا الضرب من الحبس ليس مخصّصاً لقادة العسكر أو للفقهاء أنفسهم وإنّما هو عقوبة للعامة دون سواهم⁽²⁴⁸⁾. ولا نجد إلا ومضات قليلة فقط بشأن إمكان

= (F. Rosenthal). يبدو أن السلطان سنجر احتفظ بالمسجونين في مرو وربما في قصره بـ أندرابا بعيداً عن المدينة بفرسخين (أنظر لي سترينج (LeStrange)، *Lands of the Eastern Caliphate*، ص 401، ولكن لا نعرف في أي ظروف كان حبسهم. انظر ابن الأثير، الكامل، ج VIII، ص 409، 421. وبعد هزيمة ملك الغوريين علاء الدين حسين سنة 1152/547 أودعه سنجر السجن "بمفرده". انظر النيسابوري، سلجوق نامه (تحقيق مورتون (Morton))، ص 60.

(245) فصل "السرخسي"، دائرة المعارف الإسلامية 2، ج IX، ب 35 (ن. كالدر (N. Calder)).
(246) فصل "عين القضاة"، دائرة المعارف الإسلامية 2، ج XII، ب 104 - 105 أ (ج.ك. توبرنر). وللاطلاع على قصائد المسعودي سعدي سلمان الحبسيات التي كتبها في السجن، انظر سونيل شارما،

(Sunil Sharma). *Persian Poetry at the Indian Frontier: Mas'ud Sa'd Salmāan of Lahore* (New Delhi: Permanent Blak, 2000);

(Arberry). *Classical Persian Literature*, 81-3.

أربري، ويجدر ذكر الحلاج المشهور الذي قضى ثماني سنوات في السجن في حبس الخليفة ببغداد. ومع قرب نهاية حبسه بنيت له زنزانة منفصلة داخل القصر في (دار الحجابة) حيث سمح للحلاج باستقبال زائريه. انظر لويس ماسينيون،

(Louis Massiguon). *La passion de Husayn Ibn Mansūr Hallāge* (1922, Paris: Gallimard, 1975) I, 523-4, 5448).

وفي سياق الحديث عن السلاجقة يلفت انتباهنا الشاعر الخاقاني (ت. 1199/595) وقصائده المكتوبة في السجن وهي الموسومة بالحبسيات.

(247) بشأن ابن المأمون، انظر فصل "أحمد بن علي بن هبة الله"، لغة نامه (LN, s.v.).

(248) الكاساني، بدائع الصنائع، ج VII، ص 64.

وجود السجون المدنيّة في المراكز الحضريّة الكبرى في زمن حكم السلاجقة⁽²⁴⁹⁾. ويقدم حميد الدين البلخي (ت. 559/1163-64)، وهو قاضي بلخ ومؤلف مقامات الحميدي، وصفاً نادراً لهذه السجون. إذ يروي بطل المقامة السادسة للبلخي كيف قبض عليه عسس الليل عند مروره وهو سكران بجانب مخفر الحرس، يقول:

لقد سيّروني عارياً [سير عريان كردند]⁽²⁵⁰⁾ ورأسي وساقبي مكشوفان. وأخذوني إلى سجن الشحنة حيث سلّموني إلى الجلاد. ولقد مكثت شهرين في السجن إلى جانب اللصوص والمجرمين. ولم يَزُرني أيُّ صديقٍ ولم يهتمّ بي أحدٌ من الناس. حتى جاء يومٌ أخذوني فيه مثل الشحاذ إلى بوابة السجن وطلبوا منّي أن استجدي وأطلب النقود لهم. فجلست في الشارع الكبير وفي رجلي مقطرةٌ (كندة) وعلى ظهري عباءةٌ خشنةٌ وعلى رأسي خرقَةٌ من القماش وفي يدي طستٌ للاستجداء⁽²⁵¹⁾.

لقد كانت ممارسة جعل المحبوسين يستجدون الصدقات في الشوارع معروفةً خلال القرون الوسطى للإسلام. وكان أبو يوسف الفقيه الحنفي (ت. 183/798) يذهب إلى أنّ بيت مال المسلمين ينبغي أن يُنفقَ المزيد من الأموال في المحافظة على السجن حتى لا يضطر المحبوسون إلى أن يجولوا في الشوارع يستجدون والأغلال في أيديهم⁽²⁵²⁾. ويروي المقرئ المُرِّخ (ت. 845/1442) أنّ المحبوسين بالسجن المدني بقلعة القاهرة الذين كانوا يسمع صراخهم في الشوارع بسبب الجوع قد حصلوا على صدقاتٍ من العامة ولكن حراس السجن احتفظوا بها لأنفسهم⁽²⁵³⁾.

(249) انظر مثلاً فصل "نيسابور"، دائرة المعارف الإسلاميّة 2، ج VIII، 62، (ك. أ. بوزورث).

(250) يقدم المحقق كلمة سيرم ("ترسي أو مِجَنِّي") قراءةً بديلةً لـ سير.

(251) البلخي، مقامات الحميدي، ص 73.

(252) أبو يوسف، كتاب الخراج، مذكور في فصل "سجن" في دائرة المعارف الإسلاميّة 2، ج IX، 548 (آ. شنيدر (A. Schneider)).

(253) المقرئ، الخطط، ج II، مذكور في فصل "سجن"، دائرة المعارف الإسلاميّة 2، ج IX، 548 (آ. شنيدر (A. Schneider)).

أصبح من الواضح حسب رواية البلخي أنّ السجون المدنيّة كانت تديرها الشرطة (الشحنة) التي يُمكن أن يقبض رجالها (الحرس أو العسس) على الناس ويودعوهم الحبس دون أيّ إشكالٍ. وإذا كان قد وُجد في بغداد خلال القرن الرابع/العاشر "حبس المعونة" فإننا نجد في زمن السلاجقة "حبس الجرائم" و"حبس اللصوص". ويُمكن أن ينتهي الأمر بالفقهاء إلى هذا الضرب من السجون على عكس ما يراه الكاسانيّ نظريّاً؛ لأنّ الحبس في السجون المدنيّة يدلّ ضمناً، وهو ما يعرفه الكاسانيّ حقّ المعرفة، على أنّ السجين لا يتمتّع إلاّ بمقام اجتماعيّ بسيط. ففي سنة 1152/547 زجّ الخليفة بأبي النجيب السهروردي، مدرّس الفقه الشافعي بمدرسة النظامية، في "حبس الجرائم" متّهماً إيّاه بالتآمر عليه⁽²⁵⁴⁾. وهو ما حدث للفتية يزيد في سنة 1156/551-57⁽²⁵⁵⁾. وفي سنة 1152/547-5 قبض على حيص بيص الشاعر وحُمل إلى "حبس اللصوص" بسبب التهمة نفسها⁽²⁵⁶⁾. وثمة إشارات في المراجع التاريخية إلى معاقبة بعض العوامّ بالحبس⁽²⁵⁷⁾ بسبب السرقة وهي جريمة تقتضي في الفقه الإسلاميّ عادةً عقوبة قطع اليد⁽²⁵⁸⁾. وقد تُعيّننا هذه الحالات على تفسير سبب

(254) ابن الجوزي، المنتظم، ج XVIII، ص 84، 116-17. أبو النجيب السهروردي، عمّ المؤسس المشهور للطريقة السهروردية وهو نفسه صوفيّ مشهور توفي سنة 1168/563. وللإطلاع على سيرته، انظر مناحيم ميلسون،

(Menahem Milson). *A Sufi Rule for Novices: Kitab Adab of Muridin of Abu al-Najib al-Suhrawardi* (Cambridge: Harvard University Press, 1975) 10-6.

وذكر ابن الجوزي، المنتظم، ج IX، ص 197، أنّ الخليفة حبس فقيهين من مدرسة النظامية لأنهما هاجما رجاله الذين كانوا قد جاؤوا إلى النظامية لمصادرة ممتلكات فقيه مخلوع.

(255) ابن الجوزي، المنتظم، ج XVIII، ص 116-17.

(256) المصدر نفسه، ج XVIII، ص 84.

(257) المصدر نفسه، ج XVIII، ص 126 (رجل أغرق ابنته الفاصر سنة 1158/553-9). ويُمكن أن نتساءل هل كان الصوفي عبد الكريم بن هوازن القشيري قد حبس في السجن نفسه سنة 1054/446. انظر فصل "القشيري"، دائرة المعارف الإسلاميّة 2، ج 7، 527 (هـ. هالم (H. Halm)).

(258) ابن الأثير، الكامل، ج VIII، ص 561 (جارية وعشيقتها للإحراق العمدة للممتلكات وللسرقة).

معارضة الفقهاء أن يُستبدل بعقوبة "الحد" السجن⁽²⁵⁹⁾.

لقد بين المقطع الذي أوردناه للبلخي أن الظروف في السجن المدنية كانت قاسية جداً. وقد نصحت بعض كتب الآداب السلطانية أو مرايا الوزراء التي ألفت في بداية القرن السابع/الثالث عشر الوزراء بزيارة السجن المدنية كل شهر لإطلاق سراح الذين انتهت مدة تأديبهم أو من كان ذنبهم يسيراً أو من هم قادرون على إيجاد من يدفع الفدية مقابل حريتهم. كما ذُكر الوزراء بتجنّب حبس الناس مدى الحياة " [فإنه نوع من الإماتة]⁽²⁶⁰⁾. وتشير هذه المقاطع فضلاً عن ذلك إلى أن استمرار الحياة في السجن المدنية محفوف بالأخطار وأن الناس يواجهون فيها الهلاك⁽²⁶¹⁾. ولا يشبه هذا القدر مصير يوسف الذي أخلى فرعون سبيله بعد مدة من الزمن (انظر القرآن يوسف 12: 14-35، 26 الشعراء: 29)*.

(259) الماوردي، أدب القضاة، ج1، ص227، مذكور عند شنييدر (Schneider)، imprisonment"، 163 الرقم 37.

(260) مجهول (نسب خطأ إلى الثعالبي)، تحفة الوزراء، ص58-9. وعادة مراقبة السجن كان يقوم بها فعلاً الوزير في القرن 5/11 بغداد. انظر ميز (Mez)، Renaissance، 4-223.

(261) انظر الماوردي، الأحكام السلطانية، ص220: "يجوز للأمر فيمن تكررت منه الجرائم ولم ينزجر عنها بالحدود أن يستديم حبسه إذا استصر الناس بجرائمه حتى يموت بعد أن يقوم بقوته وكسوته من بيت المال ليدفع ضرره عن الناس". ذكر ذلك بيترز

(Peters). (Crime and Punishment, P31).

* عَبَّرَ الْمُؤَلَّفُ هُنَا عَنْ حَاكِمِي مِصْرَ أَيَّامَ يَوْسُفَ وَمَوْسَى كِلَيْهِمَا بِ(فِرْعَوْنَ) سَيِّراً عَلَى نَهْجِ أَسْفَارِ الْعَهْدِ الْقَدِيمِ فِي ذَلِكَ؛ إِذْ أَوْزَدَتْ هَذِهِ الْكَلِمَةَ عِنْدَ حَدِيثِهَا عَنْ مُلُوكِ مِصْرَ فِي قِصَّتِي النَّبِيِّينَ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ عَلَى حَدِّ سِوَاءٍ، بِعِضِّ النَّظَرِ عَنِ الزَّمَنِ الَّذِي عَاشَوْا فِيهِ. أَمَّا الْقُرْآنُ فَخَالَفَ تِلْكَ السِّيَرَةَ؛ إِذْ لَمْ يَرِدْ لِهَذِهِ الْمَفْرَدَةِ ذِكْرٌ فِي قِصَّةِ يَوْسُفَ فِي سُورَتِهَا قَطُّ، بَلْ جَاءَ التَّعْبِيرُ بِكَلِمَةِ (مَلِكٍ) فِي الْمَوَاضِعِ كَافَّةً. وَقَدْ عُلِّلَ ذَلِكَ بِأَنَّ الْحَاكِمَ فِي زَمَنِ يَوْسُفَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَمْ يَكُنْ مِنَ الْفِرَاعِنَةِ مُلُوكِ مِصْرَ الْقَبِيطِ، بَلْ كَانَ مَلِكاً لِمِصْرَ أَيَّامَ حَكْمِهَا الْهِكْسُوسُ، وَهُمْ مِنَ الْكَنْعَانِيِّينَ، وَيُعْبَرُ عَنْهُمْ مُؤَرِّحُو الْإِغْرِيْقِ بِ(مُلُوكِ الرُّعَاةِ)، أَيْ الْبَدُوِّ، فَالتَّعْبِيرُ عَنْهُ بِ(الْمَلِكِ) فِي الْقُرْآنِ هُوَ مِنْ دِقَاقِي مَا تَفَرَّدَ بِهِ الْقُرْآنُ عَنِ التَّوْرَةِ الَّتِي عَبَّرَتْ عَنْ حَاكِمِ مِصْرَ فِي زَمَنِ يَوْسُفَ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِ(فِرْعَوْنَ)، وَمَا هُوَ بِفِرْعَوْنَ؛ لِأَنَّ أُمَّتَهُ مَا كَانَتْ تَتَكَلَّمُ الْقَبِيطِيَّةَ، وَإِنَّمَا كَانَتْ لُغَتُهَا كَنْعَانِيَّةً قَرِيبَةً مِنَ الْآرَامِيَّةِ وَالْعَرَبِيَّةِ. وَقَدْ أَكَّدَ هَذَا أَصْحَابُ الْمُعْجَمَاتِ الَّذِينَ ذَكَرُوا أَنَّ كَلِمَةَ (فِرْعَوْنَ) قَبِيطِيَّةٌ تَعْنِي التَّمْسَاحَ [المراجع]

فعندما سجن الدرگزيني وزير سنجر عزيز الدين المستوفي صاحب بيت المال السابق بعث له هذا قصيدةً يقارن فيها نفسه بالذئب المُتَّهَم خطأً بقتل يوسف. ولما استحضر المستوفي هذا الرمز القرآنيَّ المحبوب، كان يلمح إلى أنه يستحقُّ أن يُغْفَرَ له وتُخَلَّى سبيلُهُ على نحو ما فعل فرعون بيوسف.

ولكن خطته أفضت إلى نقيض ما كان يرجوه. إذ يبدو أن هذه المقارنة لم تُرضِ الدرگزيني البتة فردَّ عليه بقصيدةٍ أُخرى يرفض فيها التماسه صراحةً⁽²⁶²⁾.

الإبعاد والنفي

لقد استمرت عادة الإبعاد من القبيلة (الخلع) المعروفة في عصر ما قبل الإسلام إلى حدود العصر الإسلامي الأول، وهو ما يُظهره على نحو جليّ العدد الكبير من نماذج خلع الشعراء الصعاليك في عهد بني أمية⁽²⁶³⁾. كما استخدم الخلفاء العباسيون هذه العقوبة على نطاق واسع، بل وُجِدَتْ حتى في زمن السلاجقة على الرغم من أن المنفيين هم عادة الموظفون السامون في الدولة لا اللصوص البدو⁽²⁶⁴⁾. ويبدو أننا لا نجد دراسة شاملة في هذا

(262) خواندمير، دستور الوزراء، ص 204-5. وتقول قصيدة عزيز الدين:

«gar tū zi niğāh-i man khabar dāshta-ī / chūun gurg-i °aziz-i Mişr pandāshta-ī / man gurg-i °aziz-i Mişr-am, ay şadr, bi-kun / bā gurg-i °aziz-i Mişr gurg-ā shta°i»

"إذا نظرت إليّ فعرفتني / أدركت أنّي بريء براءة ذئب عزيز مضر [أي يوسف الذي زعم إخوته أنّ الذئب قد أكله] / فأنا ذئب يوسف، فيا ربّ / ليحلّ سلام الذئاب مع ذئب يوسف!". و"سلام الذئاب" هو السلام الذي يتحقق على الرغم من العداوة الشخصية. انظر فصل "غورغ-آشتي"، لغة نامه (LN, s.v.)، ويوجب الدرگزيني:

«gar z-ān ki tū tukhm-i kīna-yam kāshta°i / dar jang naşib-i sulh bugdhāshta°i / aknūn ki zamāna pāydār-ast marā / bī bahra bimāndi az gurg-āshta°i»

"لأنك زرعت بذور مُعاداتي / فقد أضعفت فرصة تحقيق السلام حين كانت الحرب مازالت قائمة / والآن وقد ابتسم الحظ لي / ستبقى بلا نصيب في السلام!".

(263) انظر فصل "سلوك"، دائرة المعارف الإسلامية 2، ج IX، 863 - 868 (أ. أرازي (A.Arazi)). لسوء الحظ لم أتمكن من الاطلاع على ما كتبه خالد عثمانية وهو "عقوبة

النفي في صدر الإسلام والدولة الأموية"، الكرمل، 5 (1984).

(264) انظر حالات النفي في موسوعة العذاب، ج III، ص 185-212.

الموضوع⁽²⁶⁵⁾. على أن القراءة السريعة لمصادر العهد السلجوقي ستدحض ما ذهب إليه تيان (Tyan) من أن عقوبة النفي من البلد لم تُنفذ إلا في إسبانيا⁽²⁶⁶⁾.

لقد كان السفر في زمن السلاجقة، سواءً أكان إجبارياً أم اختيارياً، محفوظاً بالأخطار، ومن هنا نفهم أن المدح المتكرر للسلطين وموظفي الدولة القائمين على أمن الطرق يشير إلى ندرة ذلك. إذ كان قطاع الطرق والباطنيون وعساكر التركمان الرُّحل يهددون أمن الطرق. وكتب الزمخشري عن الحياة في المنفى قائلاً: "أَحَلَّكَ الْغُرَابِ وَهُوَ أَسْوَدُ غَرْيِبٍ، أَحَلَّكَ أَمْ حَالُكَ يَا غَرْيِبٌ؟ كَيْفَ لَا يَسْوَدُ حَالُ الْبَعِيدِ عَنْ أَقْرَبِيهِ؟... بَلَى إِنَّ الْغَرْبَةَ ذُرْبَةٌ، لَوْلَا أَنَّهَا كُرْبَةٌ"⁽²⁶⁷⁾.

وعبّر الشاعر الفارسيّ جبلي (ت. 1160/555) عن الشعور نفسه، فقد ندب حظّه في شعره قائلاً: "غَرْيِبٌ وَإِنْ عَاشَ فِي دَارِ الْإِسْلَامِ، وَالْغَرْبَةُ عَذَابُهَا أَلِيمٌ"⁽²⁶⁸⁾.

وإذا كان الوزراء والموظفون السامون قد تعرّضوا للنفي على يد

(265) لمناقشة موضوع الغربة (النفي) عند الشعراء الفرس في زمن السلاجقة انظر شارما، (Sharma). *Persian Poetry at the Indian Frontier*.

وللاطلاع على الغربة في الشعر العربي، انظر:

(Gustave E. von Grunebaum). *Kritik und Dichtkunst: Studien zur arabischen Literaturgeschichte*, (Wiesbaden: Harrosowitz, 1955, 39).

وانظر أيضاً دراسات جنس الحنين إلى الأوطان، كاترين مولر مثلاً،

(Kathrin Müller). *Al-Hanin ilā-l-Awṭān in Early Adab Literature* in, Angelika Neuwirth, Brgit Erabalo et al (ed.) *Myths, Historical Archetypes and symbolic Figures in Arabic Literature: Towards a New Hermeneutic Approach*, (Stuttgart: Steiner, 199) 33-58.

«Expressions of Alienation in Early Arabic Literature», in Neuwirth, القاضي، Embalo et al., *Myths* 3-31.

ولدراسة النفي في تقاليد الرومان واليهود، انظر:

(Ernst Ludwig Grasmuck). *Exilium: Untersuchungen zur Verbannung in der Antike*.

(266) تيان، (*Histoire* التاريخ)، 650.

(267) الزمخشري، أطواق الذهب، ص 152-3. ويشير الغراب الأسود في الشعر الغربي الكلاسيكي إلى الحزن.

(268) لغة نامة (LN, s.v.)، فصل "غربة".

الغزنويين⁽²⁶⁹⁾ فإنّ الحالة الأولى في عهد السلاجقة هي نفي الوزير الكندري (ت. 1063/455) من أصفهان إلى "مرو الروذ" على يد نظام الملك وزير "ألب أرسلان"⁽²⁷⁰⁾. وعزل أبو شجاع الروذراوريّ وزير الخليفة المقتدي سنة 484/1091، وكتب نظام الملك بإخراجه من بغداد.

وعاد إلى بلده رُوذراور ثم اختار السفر إلى المدينة ليكون قبره مجاوراً لقبر الرسول، وتوفي فيها سنة (1095/488)⁽²⁷¹⁾. وقد يكون عالم الكلام والفقهاء الشافعي الجويني إمام الحرمين (ت. 1085/478)⁽²⁷²⁾ أشهر المجاورين لقبر الرسول في زمن السلاجقة. ويعدّ البقاء طويلاً في مكة أو المدينة في حقيقة الأمر شكلاً من أشكال النفي، ومن ثمّ يبرز معنى العبارة الفارسية "مجاور كردن" ("كلمة ينفي" تعني حرفياً "يجعله مجاوراً" زيادةً على نفي-ي أرض

(269) نفي الوزيران أحمد بن حسن الميمونيّ وحسنك (قبل إعدامه) إلى "قلعة في الهند" وإلى هراة. انظر خواندمير، دستور الوزراء، ص140؛ البيهقي، تاريخ بيهق، ص167. وفي تاريخ سيستان أن حاكم غزنة محموداً هزم الأمير المتمرّد خلفاً حاكم سيستان في معركة ثم طلب منه تحديد المكان الذي يرغب في أن يُنفي إليه. وتمكن خلف من إقناع محمود بأن يُعيّنه على نقل ما يملكه. فأمدّه محمود بخمسين بغلاً وجمالاً لنقل ممتلكاته إلى مكان النفي الذي اختاره في خراسان. يُنظر مجهول، تاريخ سيستان، ص287-8.

(270) البنداري، تاريخ دولة آل سلجوق، ص30. وبعد سنة قتل اثنان من المرتزقة الكندري وعادا برأسه إلى ألب أرسلان الذي كان في كرمان آنذاك. انظر فصل "الكندري"، دائرة المعارف الإسلاميّة 2، ج7، ب387-388 (ج. مقدسي) (G. Makdisi).

(271) ابن الجوزي، المنتظم، جXVII، ص26؛ ابن الطقطقي، الفخري، ص219-20. انظر فصل "الروذراوريّ"، دائرة المعارف الإسلاميّة 2، جVIII، ب586 (ك.إ. بوزورث (C.E. Bosworth))؛ هنري لاوست،

(Henri Laoust). *La politique de Ghazali*. (Paris: P. Geuthner, 1970), 56.

(Mez). *Renaissance*, 3/6.

ميز، ونجد حالة أخرى مشهورة للنفي إلى مكة هي حالة الوزير علي بن عيسى الذي نفي إلى مكة بعد أن استحوذ ابن الفرات على الوزارة سنة 923/311. انظر موسوعة العذاب، جIII، ص197-8، اقتباساً من التنوخي، نشوار المحاضرة، جIV، ص70-73. وأبعد تيمور أبا الليث السمرقندي إلى مكة. انظر لغة نامه (LN, s.v.)، فصل "أبو الليث".

(272) انظر فصل "الجويني أبو المعالي عبد الملك"، دائرة المعارف الإسلاميّة 2، جII، 605 (س. بروكلمان ول. غارديت (C. Brockelmann and L. Gardet)).

کردن⁽²⁷³⁾. وفي سنة 497 / 1103-04 قُبِضَ على وزير سنجر أبي الفتح الطغرثي وهو بصدد تدبير مكيدة للإيقاع بين السلطان وقائد العسكر بزغش، فقبض سنجر على الطغرثي وأراد قتله، فأقنعه بزغش بأن يرحمه وقال: "له حقّ خدمة"، فاكتمى سنجر بإبعاده إلى غزنة⁽²⁷⁴⁾. كما نُفِيَ وزير آخر من وزراء سنجر هو يوغانبك الكشغري إلى تركستان سنة 518/1124 بعد قضاء بعض الوقت في السجن⁽²⁷⁵⁾.

وإذا كان أصحاب النفوذ السياسي ينفون إلى أماكن محدّدة وبعيدة، فإنّ أفراد العامة المتمرّدين يطردون إلى خارج المدينة. أما الشعراء فكانوا هم أيضاً عرضة لمثل هذه المعاملة ولاسيّما عندما يُعرّضون أنفسهم لغضب السلطان بسبب سلطة لسانهم وبراعة نقدهم⁽²⁷⁶⁾. فقد نفى صاحب دمشق بوري بن طغتكين

(273) جلال الدين الغفاري، *Dictionnaire Ghaffari Persan-Français* (طهران: مطبعة الجامعة، 1957)، ج 7، ص 806.

(274) ابن الأثير، الكامل، ج VIII، ص 500.

(275) الراوندي، راحة الصدور، 167 عدد 6؛ شارل شيفير،

(Charles Schefer). «Tableau du règne de Mouïzz Eddin Aboul Harith, Sultan Sindjar,» *Nouveaux mélanges orientaux*, Paris: Imprimerie Nationale 1886) 14, n.5;

(الأمزجة الغربية الجديدة) (باريس المطبعة الوطنية، 1886)، 14 عدد 5؛ *Der Staat*؛ 264. خواندمير، دستور الوزراء، 188، يذكر أن الكشغري (الذي يسميه مُجِير الملك) حبس وانتزعت منه ممتلكاته وأخذ إلى بلاط بهرام شاه بغزنة. وبدرجة أقلّ من الوزراء يُمكن أن ينفي الأمراء إذا ما حاولوا مناقشة التدابير الأمنية (الأمان) مثلما أمر سنجر الأمير كُنْدُغُذِي الخائن بمغادرة خراسان (أمره بمفارقة بلاده) والبقاء في غزنة. انظر ابن الأثير، الكامل، ج 27، ص 478. ونفي السلجوقيّ الروميّ غياث الدين كيخسرو على يد أخيه ركن الدين الذي انتزع الحكم: ابن بيبى، سلجوقيّ نامة (ترجمة دودا)، ص 21. فعاد غياث الدين، عند استيلائه على العرش بعد وفاة ركن الدين، فنفي ابن ركن الدين عز الدين قلع أرسلان إلى طوقا. انظر المصدر نفسه، ص 40.

(276) ناصري خسرو وسنائي شَكُوا شكوى بليغة المعاناة التي طبعتها الغربية فيهما. انظر شارما، *Persian Poetry at the Indian Frontier*, 47-56. (Sharma).

ولم يكن الآخرون محظوظين ليكون عقابهم مجرد الطرد. فقد اقتلع لسان جعفر ك مهرج بلاط السلطان ملك شاه بأمر من ابن الوزير نظام الملك وهو جمال الملك. وعرف جعفر ك بمحاكاته نظام الملك وهزته به أمام السلطان. انظر منجم باشي، جامع الدول (تحقيق س.أ. حسن، الدراسات الإسلامية *Islamic Studies* 3، 4 [1964]، 429-69).

الشاعر ابن منير الطرابلسي (ت. 1153/548) من دمشق لشمته سُكَّان المدينة⁽²⁷⁷⁾. وبعد بضعة عقود نفى صلاح الدين الأيوبي الشاعر ابن عُنين الأنصاريّ الدمشقيّ من دمشق بسبب قصيدة كان قد ألَّفها وفيها شتم أهل دمشق ووقوعه في الناس. وفي رسالة له اشتكى الشاعر قائلاً:

انْفُوا الْمُؤذِنَ مِنْ بِلَادِكُمْ إِنْ كَانَ يُنْفَى كُلُّ مَنْ صَدَقَا⁽²⁷⁸⁾

وكان العلماء المتمردون يُطرَدون من المدينة أيضاً. وقد ذكرنا ما حدث للجويني، وأما الغزاليّ فاخترت النفي لنفسه. وأما القشيريّ الفقيه الشافعيّ والمتكلم الأشعريّ الذي كانت دروسه في النظامية سبباً في الفتنة بين الحنابلة والأشاعرة سنة 1076/469-7 فإنه حُبس في البداية ثم نُفي إلى مسقط رأسه نيسابور⁽²⁷⁹⁾. وزيادة على ما تقدّم نُفي العالم الحنفي محمد بن يحيى الزبيديّ (ت. 1160/555) من دمشق في نحو سنة 1112/506 لأنه تصرّف علناً تصرّف المحتسب مُدعياً سلطة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو ما لم يقبله صاحب دمشق⁽²⁸⁰⁾.

وأخيراً تُذكرُ الانتهاكات الجنسية في علاقتها بعقوبة النفي. إذ يمثل هذا النوع من المعاصي النموذج الوحيد الذي عُرِضت فيه مسألة النفي بشيء من الإسهاب في الأدبيات الفقهيّة⁽²⁸¹⁾. إذ يأمر الشيرزي، الكاتب السوريّ في القرن السادس/الثاني

(277) ابن خلكان، وفيات الأعيان (بيروت: دار صادر، 1398/1977)، ج 2، ص 156.

(278) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج 7، ص 14.

(279) ابن الجوزي المنتظم، ج XVII، ص 190. انظر أيضاً حالة أبي الفتح الإسفرائيني، عالم الكلام الأشعري والواعظ الذي أثار شغب الحنابلة ومن ثمّ أبعد من بغداد سنة 538/1143-4. انظر بركاي،

(280) عبد القادر بن محمد بن أبي الوفاء، الجواهر المضنية في طبقات الحنفية، ج II، ص 142. 13، ذكر في مؤلف مايكل كوك، *Commanding Right and Forbidding Wrong*, 316

(281) بيترز، (Peters)، *Crime and Punishment*: أمّا ما يتعلّق بزنا غير المحصّن... فبعُدْ نفي عام عقوبة تكميلية له في جميع المذاهب السنية ما عدا المذهب الحنفي... ويعد النفي في فقه الشيعة أيضاً جزءاً إضافياً لامتهان [القيادة]. وللاطلاع =

عشر، المحتسب بتأنيب العاهرة والمغنية، فإن عادتا عزَّرهما ونفاهما من البلد. ويذهب الشيزريّ إلى أنّ هذا ما يجب فعله أيضاً بالمختئين وغيرهم ممّن يعرفون بفساد سلوكهم مع الرجال ويقصد بهم اللوطيين⁽²⁸²⁾. وإذا لم تصل إلينا أية رواية عن نفي اللوطيين في زمن السلاجقة فإنّ المحتسب في بغداد قد نفى عدداً من المفسدات من شرق بغداد إلى الشاطئ الغربي منها سنة 1074/467 - 75⁽²⁸³⁾.

وربّما نكون بذلك قد أنهينا قائمة العقوبات في زمن السلاجقة، وإن كانت

= على وجهات نظر الشيعة بشأن القيادة، انظر علي حسين منتظري، كتاب الحدود في مباحث الزنا واللواط والسحاق والقيادة (قم: انتشارات دار الفكر، ن.د.)، ص 188-213.

(282) الشيزري، نهاية الرتبة، ص 110. أما نفي المختئين فقد ذكّر في كتاب الحسبة الأندلسي لابن عبدون. انظر فصل "لواط" في دائرة المعارف الإسلاميّة 2، 776 - 779 ب (ش. بلا وآخرون) (C. Pellat and eds). وفي السُنن لأبي داود (طبعة عبد الحميد)، ص 282 (أدب، الرقم 4928)، نفي الرسول مخنثاً إلى النقيع وهو مكان يبعد عن المدينة نحو ثلاثة أميال أو أربعة (شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت الحموي، معجم البلدان لبيروت: دار صادر، (1955-7)، ج 7، ص 301-2). وللإطلاع على ممارسات مماثلة، انظر عدّة مواطن في صحيح البخاريّ، 2508؛ والمسند لابن حنبل، ج 1، ص 225. ورويت هذه الأحاديث رد فعل على انتشار المغنّين والمخنّثين في المدينة في القرن الأول للهجرة. انظر إيفريت ك. روسن،

«The Effeminate of Early Medina», *JAOS*, III (1991), 671-93.

وكان مصطلح "المخنّث" يعني في البداية الرجل المغني المخنّث ولكنه بعد ذلك تحول إلى معنى المفعول به في العلاقة الجنسية بين طرفين من الجنس نفسه. ومن جهة أخرى يعني مصطلح "اللوطي" الطرف الفاعل في العلاقة الجنسية التي تجمع بين رجلين وكان هذا، في الأقل في زمن العباسيين، يتعرّض لنقد أقلّ شدة من الطرف المفعول به. انظر المرجع نفسه، ص 685-6. وفي حديث في صحيح البخاري، ص 2507، أنّه نفّي زانٍ غير مُحصّن من المدينة مُدّة عام. انظر محمد علاوة،

Punishment in Islamic Law: A Comparative Study (Indianapolis: American Trust Publication, 1982), 19.

الذي أشار إلى عدم موافقة الحنفية على هذه الممارسة. ونرجّح أنّ عقوبة الزاني غير المحصّن تتداخل مع عقوبة اللواط الذي يُعدّه بعض الفقهاء شبيهاً بالزنا. انظر الفصل 5 من هذه الدراسة.

(283) ابن الجوزي، المنتظم، ص 166. أما الشواهد على وجود الدعارة في عهد السلاجقة فيقدها تعليق الراوندي في راحة الصدور ("فصل في الظلم والطغيان المنتشرين في =

غير مكتملة⁽²⁸⁴⁾. ولقد اقترحنا تصنيفاً أساسياً للعقوبات يبيّن الفروق بين مبادئها ومؤسّساتها وأنواعها. وقد أعاننا ذلك على رسم صورة شاملة لتطبيق العقوبة ومسوّغاتها السياسيّة في المجتمع السّلاجوقي. وأمّا السّمات الظاهرة لجهاز الدولة التّأديبيّ فتمثّل في التمييز بين العقوبة في الميدان الخاص وشبه الخاص والعامّ وتمثّل أيضاً في توظيف العقوبة العامة بوصفها خطة أو تدبيراً سياسياً، إلى جانب الاعتماد على نظام من الصّلاحيّات المتداخلة، وعلى أهميّة العقوبات الموجهة إلى الشرف. وعلى العموم يُعدّ النظام التّأديبيّ القمعيّ الذي وضعته السلطات السياسيّة حقيقة اجتماعية ذات تداعيات بعيدة على تجربة الحياة لدى عامة الناس. وإذا ما أخذنا هذا بعين الاعتبار، كنّا حينئذ مستعدّين لتغيير زاوية النظر. وسيكون أيسر الآن أن ندرك سبب معارضة الكتاب لعقوبات السلطنة ولأسسها الأيديولوجية. وقبل معالجة زوايا النظر الفقهيّة المتعلّقة بالعقوبة في الجزء الثالث من هذه الدراسة، نقف أولاً على مفاهيم العقوبة في الآخرة. والسؤال العامّ الذي نطرحه هو الآتي: على أيّ نحو كان تصوّر العلاقة بين عقوبات هذا العالم وعقوبات عالم الآخرة؟ وعلى وجه أكثر دقة نقترح أن يُبحَث: هل يُمكن أن تكون العقوبة في الدنيا بديلاً من العقوبة في الآخرة؟

= العراق في زمن المؤلّف)، ذلك أن كل أمير فتح ماخوراً (خانات القوادين) في كل مدينة من مدن العراق.

(284) تعدّ الغرامة مثلاً نوعاً خامساً من أنواع العقوبات. ويُعدّ الحنفي أبو يوسف وعلماء المالكيّة من العلماء الأوائل الذين جوّزوا الغرامة شرعاً، وأمّا الفقهاء المتأخرون أي فقهاء أواخر العصر الكلاسيكي وما بعد الكلاسيكي فصاروا يقرّون بها شيئاً فشيئاً. انظر بترز، *Crime and Punishment*، ص 37.

القسم الثاني

العقاب الأخرى

الفصل الثالث

بنية الجحيم

الذنوب والشك في النجاة

تحاول هذه الدراسة البحث في السبل التي تتصوّر من خلالها بعض طبقات المجتمع الإسلاميّ في القرون الوسطى العقوبات وتسنّها ضدّ من كانوا يُشاركونها في الديانة. وانطلاقاً من مبدأ يقوم على عدّ العقاب سمة للحياة الأخرويّة نستبعد من هذا المبحث عقاب الكفّار. وإذا كان الكفّار أكبر فئة في أهل الجحيم عند المسلمين فإنهم ليسوا على كلّ حال الطائفة الوحيدة فيه. وسنحاول أن نوضّح أنّ الأحاديث النبوية والتعبيرات الشعبية عن الأخرويّات الإسلاميّة تفترض أنّ عدداً كبيراً من المسلمين سيكونون من أهل جهنم، وهم الذين عليهم أن يذوقوا فيها العذاب لأسبابٍ عدّة وبطرائق شتى⁽¹⁾.

(1) لاحظت فيكوفيتش (Vuckovic) ذلك أيضاً في *Heavenly Journeys, Earthly Concerns*, 113، في إطار قصص الإسراء. وإننا نستعمل مصطلح أخريات (eschatology) في هذا السياق إحالةً على تمثيلات الحياة الأخرى: أي تمثيلات الجنة والنار، ولا تقتصر إحالتنا به على الأحداث المتصلة بنهاية العالم أو بيوم القيامة، فالمصطلح يحمل هذين الوجهين من الدلالة استناداً إلى أكثر التعريفات المعاصرة.
انظر:

The Harper Collins Dictionary of Religion, edited by Jonathan Z. Smith et al. (Sans Francisco: Harper Collins 1995), s.v. «Escathology», 342; (Marlylin Robinson Waldman), «Islamic Eschatology» in Eliade, *Encyclopedia of Religion*, V, 152a-156a.

ومن وجهة نظرٍ دينيةٍ، فإنّ الإجابة عن السؤال الآتي: مَنْ المسلمُ الذي يدخل جهنّم؟ تعتمد على فهم مقوّمات الكبيرة (جمعها كبائر، ومعناها الحرفيّ هو "الأمر الكبير"، وهي باللاتينية *peccatum morale*، وقارنّها بالمصطلح الإيطالي *farla grossa*). ويُجمِع علماء الإسلام القروسطيّ على أنّه لا يُعذّب في جهنّم إلاّ مرتكبو الذنوب الكبيرة أو العظيمة (أهل الكبائر)، ولكنّ التوبة تبقى دائماً وارداً في المعتقّد الإسلاميّ. فالذين تابوا إلى الله قبل الممات، وإن كانوا من أهل الكبائر، قد وعدهم الله المغفرة ودخول الجنّة والخلود في نعيمها⁽²⁾.

ولكن ما حال مرتكبي الكبائر الذين ماتوا ولم يعلنوا توبتهم؟ يذهب المعتزلة معتمدين على قراءة حَرْفِيَّةٍ لِمَبْدَأِ الوعد والوعيد الإلهيّ إلى أنّ هذه الفنة مُخلّدة في النَّار⁽³⁾. ولكن جمهور فقهاء السُّنَّة كانوا يرون في هذا الحكم مغالاةً كبيرةً، لذلك حاولوا أن يفتحوا آفاقاً أرحب لنجاة مُرتكبي الكبائر⁽⁴⁾. ويذكر

(2) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، الرّد على ابن النغريلة. (القاهرة: مكتبة دار العروبة 1960)، ص 148.

وكان هذا أيضاً موقف المعتزلة. انظر (غولدزيهر)،

(Goldziher). *Richtungen der islamischen koranauslegung*, 168.

وهناك تحذير مهم هو أن القرآن في سورة النساء (4/18) وغيرها (للتوسع انظر باريت، (Paret)، *Kommentar*, 92) يؤكّد أن التوبة لا جدوى منها إذا أُظهِرَتْ في اللحظة السابقة للموت تماماً كما كانت حال فرعون (القرآن يُونس: 90/10). ولكن كلما تعلق الأمر بأهل الكبائر من المسلمين في الأقل، كان تأويل الآية أقلّ تشدّداً، انظر فان إس، (van Ess). *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhaudert Hidschra: eine Geschichte des religiösen Denkens im fruhen Islam* (Berlin: de Gruyter, 1991-7), IV, 581.

ويؤكّد أبو طالب محمد بن علي الحارثي المكي مثلاً في "قوت القلوب في معاملة المحبوب" (ترجمة: رتشارد غرامليش Richard Gramlich شوتغارت: ط. فرانس شتاينر 1992-1995) ج III، ص 222، أنّ التوبة ممكنة حتى لحظة مفارقة الروح الجسد وبلوغها الحلق عندما يطلع الإنسان على عالم الملائكة.

(3) انظر مذهب الزمخشري في كتاب سايبين شميدتك،

(Sabine Schmidtke). «A Mu^ctazilite Creed of al-Zamakhshari (d.538/1144) (Wiessbaden: Harassowitz, 1997), 76:

وهو يتوقع عذاباً أبدياً لأهل الكبائر.

(van Ess). *Theologie und Gesellschaft*, IV, 547.

(4) انظر فان إس،

البزديوي (ت. 493/1100) وهو معاصرٌ للسلاجقة، أنّ الله قد يغفر لمرتكبي الكبائر ممّن لم يتوبوا قبل موتهم ويدخلهم الجنة حالاً، ولكنهم كذلك قد يُعاقبون في جهنّم "ما يشاء الله لهم من زمنٍ"، ولكنه تعالى "لا يُخلدّهم في النار البتة"⁽⁵⁾. كما أنّ ثمة أسباباً أخرى تبدّد المخاوف من يوم القيامة، قد يكون أهمّها قدرة الرسول على التدخل ليشفع لمرتكبي الكبائر⁽⁶⁾. ويختزل ابن حزم في شاهدٍ لافتٍ للنظر ما يُعدّه إجماع الأمة على مصير مرتكب الكبيرة يوم القيامة، إذ يقول: "مَنْ عَمِلَ مِنَ الْكِبَائِرِ مَا شَاءَ اللَّهُ، ثُمَّ مَاتَ مُصِرّاً عَلَيْهَا، ثُمَّ اسْتَوْتَحَسَنَاتُهُ وَسَيِّئَاتُهُ لَمْ يَفْضَلْ لَهُ سَيِّئَةٌ، مَغْفُورٌ لَهُ، غَيْرُ مُؤَاخَذٍ بِشَيْءٍ مِمَّا فَعَلَ... إِنَّهُ تَعَالَى جَعَلَ السَّيِّئَةَ بِمِثْلِهَا وَالْحَسَنَةَ بِعَشْرِ أَمْثَالِهَا... إِنَّهُ تَعَالَى جَعَلَ الْإِبْتِدَاءَ عَلَى مَنْ أَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ وَعَلَبَ شَرُّهُ عَلَى خَيْرِهِ بِالْعَذَابِ وَالْعِقَابِ"⁽⁷⁾.

وهكذا يلمح ابن حزم إلى أنّ مرتكب الكبيرة لن تُمحى خطاياها فحسب نتيجةً لتوبته قبل موته بل ستفقد الأعمال التي ارتكبتها أثرها الموجب للعقاب في جهنّم إذا ما ثقل ميزان الحسنات التي تعدل الحسنات منها عشرة أضعاف الكبيرة

= لوي غارديه،

(Louis Gardet). *Dieu et la destinée de l'homme* (Paris: J. Vrin, 1967), 303.

(5) محمد بن محمد البزديوي، أصول الدين (القاهرة: دار احياء الكتب العربية 1963. ص 131 وقارن بين مذهبي الغزالي والنسفي الماتريدي في كتاب مونتغمري واط،

(W. Montgomery Watt). *Islamic Creeds* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994), 72.

(6) انظر الحديث في مسند ابن حنبل ج III ص 213: 'شفاعتي لأهل الكبائر من أمّتي'. والبزديوي، وهو معاصرٌ للسلاجقة، لا يتحدّث في كتابه أصول الدين، ص 135: 5، إلا عن شفاعة الشفيع، وإذا كانت العبارات العقديّة التي جمعها واط،

(Watt). *Islamic Creeds*,

44 (الأشعري)، و50 (الطحاوي)، وفي مواضع عدة، لا تتحدّث إلا عن شفاعة النبي، فإنّ الأحاديث الأخرية ذكّر فيها أيضاً الأولياء والعلماء. انظر القرطبي التذكرة ص 297. وفي موضوع الشفاعة، انظر كذلك جان إيدلمان سميث وإيفون يربك حدّاد،

(Jaune Idleman Smith and Yvonne Yazbak Haddad). *The Islamic Understanding of Death and Resurrection* (Albany: SUNY Press, 1981, 23).

(van Ess). *Theologie und Gesellschaft*, IV, 545-9.

وفان إس،

(7) ابن حزم، الرّد علي ابن النفريلة، ص 149.

الواحدة. ويُمكن أن يستند الوثوق بالنجاة إلى عدد من الأحاديث النبوية المشهورة كقول الرسول: " لا يدخل النار أحد في قلبه مثقال حبة خردل من إيمان" (8)، أو: " لا يعرض على النار من كان في قلبه ذرة إيمان" (9). وفي سياق مشابه تُظهِر العبارات العقديّة، مثل تلك التي جمعها "واط" (Watt)، أنّها أقلُّ اهتماماً بثبيت تفصيلات ما يُعدُّ من الكبائر وأنها أكثر اهتماماً بتأسيس صارمٍ لمبدئٍ يرى أنّ "الإيمان" في نهاية الأمر هو طريق النجاة الموثوق به وأنّ المشركين هم وحدهم الذين سيعذبون في النار (10). والخلاصة أنّ أغلب التيارات الكلامية تقول إنّ الإيمان في النهاية، مهما اختلفت مفاهيمه (11)، هو الضامن للنجاة. ولذلك رأى "غولدزيهر" (Goldziher) أنّ موقف الإسلام السنّي من هذه المسألة هو موقف "التفاؤل المحض" (der reine Optimismus) (12).

إلا أنه قد نُظِرَ إلى الأمور بتفاؤل أقلّ أيضاً (13)؛ فالفكرة التي اعتنقها ابن حزم مثلاً والتي ترى أنّ الأفعال الحسنة بإمكانها أن تجبّ الكبائر (وهي آلية يسميها المعتزلة "الإحباط") ليست، كما أشار إلى ذلك "فان إس" (van Ess)، رأياً يحظى بالإجماع على نحو ما كان ابن حزم يتصوّر (14)، فإذا أخذنا بعين

(8) مسلم، صحيحه، ج1، ص172-183؛ الترمذي، سننه، ج4، ص361.

(9) مسلم، صحيحه، ج1، ص93.

(10) واط، (Watt)، *Islamic Creeds*، 77: (الغزالي) وفي مواضع أخرى، زد على ذلك ما ذهب إليه ابن حزم في كتابه مراتب الإجماع (بيروت: دار ابن حزم، 1998) ص267.

(11) للحصول على نظرة شاملة إلى مختلف التعريفات التي قدمها المتكلمون المسلمون الأوائل لمفهوم الإيمان، انظر فان إس،

(van Ess). *Theologie und Gesellschaft*, IV, 563-78.

(Gardet). *Dieu et la destinée de l'homme*, 353-68. وغارديه،

غير أنّ ما يخدم دراستنا في هذا النقاش هو التركيز على مفهوم الكبيرة لا على مفهوم الإيمان.

(12) غولدزيهر، (Goldziher). *Richtungen der islamischen Koranauslegung*, 160.

(13) للاطلاع على عرض كلاسيكي لتشاؤم المعتزلة من المصير الإنساني في الآخرة، انظر

غولدزيهر، (Goldziher). *Richtungender islamischen Koranauslegung*, 155-69.

(14) فان إس، (van Ess). *Theologie und Gesellschaft*, IV, 589.

الاعتبار، زيادةً على ما تقدّم، العوامل النفسيّة فإنه ليس من المؤكّد أنّ مخاوف الإنسان البسيط من العقاب الأخرى تتبدّد دائماً بمجرد تأكيد مسألة سلامة الإيمان. ثمّ إنّ حتى العذاب المؤقت في جهنم لم يكن ليبدو إلاّ أمراً مُفزعاً⁽¹⁵⁾. ومهما يكن من أمر، فإنّ الخلاف بشأن الذنوب التي تُعدّ فعلاً من الكبائر (وهي بذلك جواز عبور إلى الجحيم) يبقى شاغلاً مهماً عند الباحثين وعند عامة الناس على حدّ سواء.

قوائم الكبائر في المأثور من الأحاديث

ما الكبائر إذن؟ لم يُعن القرآن كثيراً على توضيح هذا الإشكال؛ فعلى الرغم من أنّه قد ميّز نوعين من الخطايا، هما الصّغائر والكبائر⁽¹⁶⁾، لم يقدم لهما في

- (....) وقارن بالقرآن (في سورة النساء 31/4) ﴿إِنْ جَحْتَبُوا كَبَائِرَ مَا نُهَوْنَ عَنْهُ نُكْفِرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا﴾. وتُشير الآية إلى أنه يُمكن التكفير عن كل السيئات إلاّ الكبائر، وهو موقف أتباع الجبائي من المعتزلة. انظر دانيال جيماري، *Gimaret. La doctrine d'al-Ash'arī* (Paris, Cerf, 1990) 489: المكيّ، قوت القلوب (ترجمة غرامليش) ج III ص 213-218، الذي يرى أن اجتناب الكبائر يغفر لصاحبه صغار السيئات. ويرفض الأشعري مثل هذه المواقف ليؤكد أن الله قد يغفر الذنوب (كبارها أو صغارها) أو لا يغفرها كما يشاء إلاّ كبيرة واحدة هي الشرك به. انظر جيماري، *Gimaret. La doctrine d'al-Ash'arī*, 489-90.
- (15) يفترض أن يكون الخوف من العذاب المؤقت في جهنم كبيراً ولاسيما عند الماتريدي الحنفي الذي عارض الأشاعرة وذهب إلى أنّ أهل الكبائر من المسلمين يعاقبون عقاباً نهائياً بعض الوقت في جهنم وتظلّ مع ذلك بعض الاستثناءات الفردية ممكنة. وانظر غارديه، *Gardet. Dieu et la destinée de l'homme*, 304.
- (16) انظر القرآن النساء (31/4)، الشورى (37/42)، النجم (53/32) (عن الكبائر) والكهف (49/18) (عن الكبيرة والصغيرة). وفي القرآن ألفاظ مستعملة للتعبير عن الكبيرة مثل "الذنب" (ج ذنوب): راجع على سبيل المثال آل عمران (3/11، 16، 193)، الأنفال (8/54)، يوسف (12/29)؛ و"الفاحشة" (ج. فواحش) انظر مثلاً البقرة (2/169)، النساء (4/22)، يوسف (12/24)؛ و"الحرج" كما في التوبة (9/91)، الفتح (48/17)؛ و"الإثم" كما في البقرة (2/173، 181-182، 219)؛ و"الجناح" كما في البقرة (2/189، 235)، النساء (4/102)؛ و"الجُرم" كما في الأنعام (6/147)؛ و"الخطيئة" كما في البقرة (2/81)؛ و"اللمم" كما في النجم (53/32)؛ و"المعصية" كما في المجادلة (58/8-9)؛ و"السّيئة" كما في آل عمران (3/193).

الحقيقة معنى واضحاً⁽¹⁷⁾. وقد جاءت الأحاديث النبوية لتملأ الفراغ؛ ففي مجاميع الحديث المعتمدة تبلورت نظرة إلى مسألة الكبائر يُمكن عدّها نظرة "وَسَطِيَّة" بين الثقة بالنجاة والخوف من العقاب في الآخرة. ولقد أحصت الأحاديث ثلاث كبائر هي: الشُّرك بالله وقتل الأولاد والزنا⁽¹⁸⁾. وأحصت أحاديث أخرى أربع كبائر هي الشرك بالله وعقوق الوالدين والقتل وشهادة الزور⁽¹⁹⁾. ويبدو أنّها قد جُمِعَتْ في أحاديث تذكر سبع كبائر⁽²⁰⁾ أو في أحاديث تتصدّرها الصيغة المألوفة: "اجتنبوا السبع الموبقات"⁽²¹⁾. وتختلف المحتويات قليلاً، ولكننا نستطيع أن نُحدّد التّواة الأساسيّة لمجموع الكبائر من هذه الأحاديث وغيرها؛ فالكبائر تتكوّن من الشرك والقتل⁽²²⁾ والزنا وعقوق الوالدين وشهادة الزور والقذف والرّبا والسحر والارتداد والإلحاد في المسجد الحرام والتولّي من الرّحف وأكل مال اليتيم. ومهما يكن من أمرٍ، فإنّه يَعْسُرُ ضَبْطُ قائمةٍ نهائيّة، إن لم يكن ذلك أمراً

- (17) الموسوعة القرآنية، (M. Q. Zaman). *EQ*, s.v. Sin, Major and Minor, V, 19 a.
- (18) مسلم، صحيحه، ج I، ص 92؛ ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، (دمشق: المكتب الإسلامي، 1964-1965)، ج II، ص 62-3.
- (19) البخاري، صحيحه، ج II، ص 939. ج VI، ص 2457؛ مسلم، صحيحه، ج I، ص 92؛ النسائي، السنن الكبرى، ج II، ص 286. ج III، ص 492. ج VI، ص 322؛ الترمذي، سننه، ج III، ص 513 في ص 235؛ البيهقي، السنن الكبرى، ج VIII، ص 20. ج X، ص 121؛ ابن حنبل، مسنده، ج II، ص 201. ج III، ص 134.
- (20) البيهقي، السنن الكبرى، ج 10، ص 187؛ النسائي، سننه، ج 5، ص 8. أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، المصنّف (بيروت: المكتب الإسلامي 1970-2)، ج 10، ص 460 ينقل حديثاً عن الحسن (البصري) يُحصي ثمانين كبائر هي الشرك بالله، وعقوق الوالدين، وقتل النفس، والرّبا، والاتّهام الكاذب بالزنى، وأكل مال اليتيم، والحلف الكاذب، والتولّي من الرّحف.
- (21) البخاري، صحيحه، ج III، ص 1017. ج VI، ص 2515؛ مسلم، صحيحه، ج I، ص 92؛ أبو داود، سننه، ج III، ص 115؛ النسائي، سننه، ج IV، ص 114. ج VI، ص 418؛ البيهقي، السنن الكبرى، ج VI، ص 284. ج VIII، ص 20، 245. لفظ موبقة (وهي التي تؤدي إلى التهلكة) عُوّض في النهاية بلفظ "كبيرة"، انظر فان إس، (van Ess). *Theologie und Gesellschaft*, IV, 584.
- (22) ويتضمن هذا "قتل النفس". وبشأن عدّ قتل النفس كبيرة منذ مراحل مبكرة، انظر فرانز روزنتال،
- (Franz Rosenthal). «On Suicide in Islam» *JAOS* 66 (1946), 239-59, esp. 243.

مستحيلاً⁽²³⁾. وفضلاً عن هذه الكبائر المذكورة آنفاً، وهي تتعلّق بأفعالٍ خارجيّةٍ ظاهرةٍ للعيان (*forum exterum*)، فإنّه منذ البدء عدّت الذنوب المتعلّقة بالالتزامات الإيمانيّة (*forum internum*) من الكبائر. وينقل عبد الرزاق الصنعانيّ (ت. 827/211) عن الصحابيّ ابن مسعودٍ (ت. 652-3) قائمّةً من الكبائر منها اليأس من روح الله، والقنوط من رحمة الله، والأمن من مكر الله⁽²⁴⁾.

وهكذا يُمكن عدّ الغموض الشديد أبرز ما يميّز قوائم الكبائر منذ زمن مبكر. ولكن الطبيعة الإشكالية لهذه المسألة لم تغب عن بعض العقول الفطنة؛ إذ حاول أبو طالب المكيّ (ت. 996/386) أن يضبط عدد الكبائر في سبع عشرة كبيرة⁽²⁵⁾. غير أن آخرين اختاروا أن يسلكوا طريق ابن عباسٍ (ت. 687/68) الذي يعود إليه إحصاء عددٍ من الكبائر يصل إلى سبعمئةٍ بدلاً من سبعين⁽²⁶⁾. ولقد سبق للحكيم الترمذيّ (عاش في أواخر القرن الثالث/التاسع للميلاد) أن أحصى أكثر من خمسة عشر ومئة من المنهيات⁽²⁷⁾. أمّا شمس الدين الذهبيّ (ت. 1348/748)،

(23) انظر ر. ستالي،

(R. Stehly). «Un problème de théologie musulmane: La définition des fautes graves Kabaʿir Revue des Etude Islamique 45 (1977), 171.

(24) الصنعاني، المصنّف، ج X، ص 456؛ الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، (القاهرة: المطبعة الميمنية، 1903/1321)، ج V، ص 29 اليأس من (رُوح الله) هو الخطيئة التاسعة والستون عند شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد الذهبيّ في كتابه الكبائر، (بيروت: المكتبة الأموية 1970/1389)، واستناداً إلى آية سورة يوسف 12/87، واستناداً إلى آية سورة الأعراف 7/99، «أَفَأَمِنُوا مَكْرَ اللَّهِ فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا أَقْوَمُ الْخَيْرُونَ»، فإنّ الأمن من مكر الله هو الكبيرة الثامنة والستون.

(25) المكيّ، قوت القلوب، (تر. غرامليش)، ج III، ص 45-24. غير أن المكيّ لم يتردّد في نقل آثارٍ تجاوزت قائمة الكبائر فيها سبع عشرة كبيرة، وهي القائمة التي كان قد قدمها هو بنفسه، نحو: "كلُّ عمْدٍ فهو كبيرة". انظر المرجع نفسه، ج III، ص 217، وقارن ب. أ. أ. ألدبر،

(E. E. Elder). «The Development of the Muslim Doctrine of Sins and Their Forgiveness» *Moslem World* 29, 2 (1939), 181.

(26) الصنعاني، المصنّف، ج X، ص 460؛ الطبري، جامع البيان، (ط 1903)، ج V، ص 26 والقرآن النساء 31/4.

(27) الحكيم الترمذي، المنهيات، (بيروت: دار الكتب العلمية 1986/1406).

صاحب ما قد يكون أفضل كتاب في هذا الموضوع، فلقد حاول أن يُحيط بعدد الكبائر فجعلها سبعين⁽²⁸⁾. إلا أن أحمد بن محمد بن حجر الهيثمي (ت. 974/1567) لم يرض بما ذهب إليه الذهبي، فوضع قائمة تضمّ سبعاً وستين وأربعمئة كبيرة⁽²⁹⁾. وما من شك في أنّ القوائم المطولة للكبائر كما ضبطها الترمذي والهيتمي لم تكن إلا تذكرة قوية بالعقاب في الآخرة. وعليه فنحن أمام لغة مختلفة عن القطع المتفائل بالنجاة في عقيدة المتكلمين وفي مصنفاتهم المتداولة⁽³⁰⁾.

التعبيرات الشعبية عن عدم القطع بالنجاة

ربّما يكون ازدهار الأحاديث التي تناولت الكبائر قد ظهر مُتصلاً بنوع ثالث من الأدبيات: إنّه هذا العدد الضخم من المرويات المتعلقة بالعقاب في جهنم كما ورد في الأحاديث الأخرى عامّة وبصفة خاصّة في القصص المشهورة لإسراء محمد إلى الجنة والنار. فوصف الجحيم عند المسلمين يقدم بوضوح، وإن كان ذلك على نحو غير مباشر، تعريفات للكبائر؛ ذلك أن المسلمين الذين سيدخلون النار لا بُدّ أن يُعدّوا من حيث المبدأ من مرتكبي الكبائر. ومع ذلك، فإنّ أحاديث الجحيم عند المسلمين لم تحلل بعد -على حدّ علمنا- في أي نقاش لهذه المسألة⁽³¹⁾.

(28) الذهبي، الكبائر، (ط. دمشق)، ص 8.

(29) أحمد بن محمد بن علي بن حَجَر الهيثمي، الرّواجر عن اقتراف الكبائر، (بيروت: دار المعرفة 1998) وانظر الموسوعة القرآنية، EQ, s.v. Sin, Major and Minor, V, 20a (M. Q. Zaman)

وللوقوف على نقاش موجز للكبائر، انظر زين الدين بن إبراهيم بن نُجَيْم، شرح رسالة الصغائر والكبائر، (بيروت: دار الكتب العلميّة 1981/1401).

(30) لم نتمكن من دراسة أحاديث الكبائر عند الشيعة بما تستحقه من عمق. ولقد نبهنا "روي مُتحدة" (Roy Mottahedeh) على كتاب جعفر بن أحمد بن الرازي القمي "جامع الأحاديث" (مشهد: مجمع البحوث الإسلامية 1993)، حيث نجد باباً موسوماً بـ "الأعمال المانعة من دخول الجنة"، ومما تضمّنته قتل الذمي وجمع الضرائب، انظر المرجع نفسه، ص 63.

(31) انظر على سبيل المثال، (M. Q. Zaman)، EQ s.v. Sin, Major and Minor, V, 19a

ولقد وُجّهت هذه الأحاديث، في تصوّرنا، إلى جمهورٍ عامٍّ أو إلى جمهور العامة⁽³²⁾. وكان الحديث وسيلةً يسهّل إيصالها إلى الجماهير⁽³³⁾. ونحن نعرف أنه في العصر السلجوقي وما قبله كانت مجالس رواية الأحاديث تستهوي جماهير غفيرة. ففي أثناء هذه المجالس كان أحد المساعدين ويدعى "المُستلمي" (والمعنى الحرفي له هو "الذي يُطلب منه أن يُملي") يعيد الأحاديث على مسامع الذين لم يبلغهم صوت الراوية لُبعد مجلسهم عنه. وتذكر المصادر التاريخية أن الجموع كانت تملأ صحون المساجد عند زيارة المحدثين لتدريس الحديث فيها وأنّ المُستلمين كانوا يجولون المكان على البغال لتبليغ أقوال المحدث للآلاف، أو حتى لعدّة آلاف، من المستمعين⁽³⁴⁾. ومع أنه يجب أخذ هذه الأخبار بشيءٍ

(32) تُتابع هنا الفكرة التي عبّر عنها جيمس بيلامي (James Bellamy) وهي أن ثقافة الأحاديث النبوية كانت في الواقع أهم نشاط أدبي شعبي مارسه المسلمون نحو قرنين من الزمان. ولقد أسهم في هذا العمل الآلاف. وصرنا نعلم في العهود المتأخرة من خلال قراءة بعض الشهادات في عدد من المخطوطات التي لا تزال موجودة أنّ حلقات القراءة كانت تؤمّها أعداد كبيرة من الناس. ويخلص بيلامي إلى أنّ حركة أهل الحديث في بُعديها الديني والأدبي أعطت الإسلام طابعه الديني والأخلاقي. انظر كتابه

«Sex and Society in Islamic Popular Literature», in Afaf Lutfi al-Syyid, Marsot, (ed.), *Society and the Sexes in Medieval Islam* (Malibu: Undena Publication 1979) 25-6.

ولقد كانت رواية الأحاديث في الأسواق من أجل كسب المال من نشاطات بني ساسان. انظر القصيدة "الساسانية" لأبي دُلف (الحقبة البويهية) ترجمة بوزورث في، (C.E. Bosworth). *The Medieval Islamic Underworld*, II, 200, verse 65.

(33) للوقوف على تحليل للدور التأسيسي الذي اضطلع به القصاص في نشأة الحديث النبوي، انظر غريغور شولر،

(Gregor Schoeler). *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung Über das Leben Mohammeds* (Berlin: de Gruyter, 1996), esp. 90, 109, 116.

وأما عن دور القصّاص في تكوّن قصّة المعراج، فانظر ريتشارد هارتمان،

(Richard Hartmann). *Die Himmelsreise Muhammeds Und ihre Bedeutung in der Religion des Islam* (Leipzig: Teubner, 1930), 46-7

(34) ابن الجوزي، المنتظم، ج XI، ص 68-9 (في زمن الخليفة المعتصم الذي حكم بين عاميّ 833/218 و 845/227) وكان المستلمي هو هارون بن سفيان (ت. 867/253)، الذهبي، تاريخ الإسلام، ج XIX، ص 359. وراجع أيضاً الأخبار التي تشير إلى آلاف الحاضرين في حلقات الحديث للمحدث الكبير البخاري المذكورة لدى بيلامي،

(Bellamy). «Sex and Society in Islamic Popular Literature», 25

من الحيلة والحذر⁽³⁵⁾، ما من شك في أنّ رواية الأحاديث باستعمال المُستملين كانت ممارسة قائمة؛ إذ من المعروف مثلاً أنّ ابن حبان (ت. 965/354)، وهو عالمٌ مشهور في نيسابور ورواية قصّة طويلة للإسراء، كان يُقيم حلقات عامة لتدريس الحديث النبويّ مستعيناً بالمُستملين⁽³⁶⁾.

وتعدّ المواعظ وسيلة من وسائل وصف جهنّم وأنواع العذاب فيها⁽³⁷⁾. ولقد دعا ابن الجوزي، وهو آخر المحدثين السلاجقة والواعظ المشهور، إلى أن يكون للمواعظ هدف رئيس هو إثارة الخوف في قلوب السامعين⁽³⁸⁾. ولا شك في أنّ عذاب أهل الكبائر في جهنم الذي شهده الرسول في رحلته الليلية كان كافياً للتأثير في الجموع التي كان يعرف عنها حضورها مواعظ ابن الجوزي وغيره من الأئمة من ذوي الشعبية، وكثيراً ما كانت قصص الإسراء تتميز ببنية درامية محبوكة بعناية، ولذا قد تكون غايتها هي أن تشدّ أعداداً أكبر من الحُضور وأن تنتشر انتشاراً واسعاً. وقدم الثعلبيّ (ت. 1035/427) في روايته لإسراء الرسول، في أثناء تفسيره للقرآن، بمقدمة طمأنّ القراء فيها بأنّه اقتصر على الأخبار المأثورة والمشهورة، وواصل كلامه قائلاً: "وجمعتها على نسقٍ واحدٍ مُختصرٍ،

(35) انظر دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل "المستملي" (G. H. A. *EI2*, s.v., VII, 725b). حيث يُذكر أن "الأخبار التي تتحدث عن أعداد ضخمة من الناس تحيط بحلقات المحدثين قد ذكرت في كل المصادر ولكنها قوبلت ببعض التحفظ من المؤرخين الغربيين".

(36) نعرف أحد مُستملي ابن حبان وهو ابن البيّح (ت. 1014/405). وينصح الخطيب البغدادي بالعودة إلى كتب ابن حبان للدراسة. وكتابه "المسند الصحيح على التقاسيم والأنواع" استمرّ تدريسه حتى القرن التاسع عشر. انظر دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل "ابن حبان" (J.W. Fück) *EI2*, s.v. III, 799a-b). وقصة الإسراء لابن حبان محفوظة في كتاب جلال الدين عبد الرحمن بن الكمال السيوطي، اللالكئى المصنوعة في الأحاديث الموضوعية (بيروت: دار الكتب العلمية، 1996/1417)، ج1، ص74-62.

(37) وخير ما نستدلّ به في هذا السياق الموعظة التي جاءت على لسان الخليفة المسترشد (حكم بين عاميّ 1118/512 و1135/529) سنة 520هـ ونقلها ابن الجوزي في المنتظم، ج XVII، ص234. وقارن بخطبة ابن نباتة (ت. 984/374)، ترجم أجزاء منها ميز Renaissance, (Mez).

(38) انظر ليدر، (Leder). *Ibn al-Gauzi*, 5.

ليكونَ أعلى في الاستماعِ وأدنى إلى الانقياعِ⁽³⁹⁾. والظاهر أن الثعلبي كان مهتماً بجعل قصته ملائمةً للإلقاء الشفويّ أمام شريحةٍ أوسع من المستمعين.

ويذهب جوناثان بركاى (Jonathan Berkey) في إطار حديثه عن بغداد في عهد السلاجقة إلى "أنه كان للوعظ إذا ما كان في إطار ظروفٍ معينةٍ تأثيرٌ اجتماعيٌّ وسياسيٌّ عميقٌ، ولذلك كان لا بُدَّ أن يُثير اهتمام رجال السلطة"⁽⁴⁰⁾. ولقد كان يُعرف عن الوعاظ المشهورين قرب صلتهم بأصحاب السلطة كما كان الأمر بين الخليفة المقتفي وأبي منصور المظفر (ت. 1152/547)، إذ كان الوعاظ يخدمون مصالح أصحاب السلطة⁽⁴¹⁾. وعلى الرغم من ذلك بين بركاى "أن وعاظاً آخرين كانوا يستمدون شهرتهم من موقفهم المعارض ووقوفهم في وجه أصحاب السلطة"⁽⁴²⁾. وفي ظل غياب نظام تراتبيٍّ لرجال الدين المسلمين كان ضبط الوعاظ الجوالين، كالواعظ المشهور السيّد علي بن يعلى (ت. 1133/527) الذي انتقل من خراسان إلى بغداد عبر بلاد فارس والعراق، أمراً عسير المنال على السلطات⁽⁴³⁾.

(39) أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم النيسابوري الثعلبي، "الكشف والبيان عن تفسير القرآن"، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2002/1422)، ج VI، ص 55. ويذكر أندرو ريبين (Andrew Rippin) أن الكتاب المشهور قصص الأنبياء للثعلبي هو "نتاج للمخيلة الشعبية قصد به التعليم والترفيه"، وهو ما "يعطي تفسيره طابعه الخاص". ومهما يكن من أمر فإن الثعلبي عُذ في الغالب راوية غير ثقة لأنه نقل في قصصه أخباراً عن أشخاص مثل مقاتل بن سليمان ومحمد بن السائب الكلبي. انظر دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل "الثعلبي أحمد بن محمد" E12, s.v., x, 434a. (ريبين كتب مقاله قبل نشر تفسير الثعلبي). وانظر عن تفسير الثعلبي، دراسة لوليد أ. صالح،

The Formation of the Classical Tafsir Tradition: The Quran Commentary of al-tha'labi (d 427/1035) (Leiden: Brill, 2004).

(Berkey): *Popular Preaching*, 59.

(40) بركاى،

(41) كان جورج مقدسي قد بين أهمية الوعظ الشعبي في الانتشار السياسي الحركي للتيار السني الذي تحددت ملامحه بوضوح في القرن الخامس هجري/الحادي عشر ميلادي ببغداد. انظر:

Ibn Aqil et la résurgence de la l'Islam traditionaliste au XIe siècle (Ve siècle de l'Hégire) (Damascus: Institut Français de Damas, 1963) esp. 340, 75.

(Berkey). *Popular Preaching*, 59.

(42) بركاى،

(43) المرجع نفسه، ص 63، وهو يحيل على صلاح الدين خليل بن أبيك الصفدي: =

وعلى كلِّ حالٍ، لقد برهنت الروايات الكثيرة على سداد الرأي القائل إنَّ الوعَّاظ المشهورين في العهد السلجوقي لم يكونوا مجرد أبقاق دعاية استعملتهم السلطة لبتِّ وعي زائفٍ في صفوف العامة⁽⁴⁴⁾. ولذلك، من التسرّع بمكانٍ أن نجزم بأنَّ قصص العذاب في جهنم لم تكن إلاَّ لتهدئة الجموع وتعليق آمالها بالعدالة الأخروية.

وفي هذا السياق يجب الحذر عند استعمال مصطلح "شعبي"؛ فما قد يُلزَم من هذا المفهوم من تمييز بين الدين "الخاص" و"العام" يُعدُّ أمراً إشكاليّاً، إذ إنّه يميل إلى تهميش بعض الممارسات الدينية ونعتها بالزيف، وهي حركةٌ يجب إعادة النظر في أسسها الأيديولوجية⁽⁴⁵⁾. وزيادةً على ذلك فإنَّ ثنائية الشعبي/ النخبويّ كثيراً ما تُعْغَلُ ببساطةٍ مسألةٍ مهمّةٍ، هي أنّ مُمثلي "الإرث العظيم" من النخبة المثقفة (كعلماء الكلام المفكرين، على سبيل المثال)، إنَّما كانوا في

= "الوافي بالوفيات"، ج XXII، ص 333-4. وقارن بقصص الوعَّاظ الجوّالين المحتالين ومواعظهم المملوءة بالأخبار الأخروية في مقامات الحريري (ترجمة برستون (preston))، 71-92 (المقامة الصناعية) 289، 310 (المقامة المروية).

(44) للنظر في مسألة السياقين الاجتماعي والسياسي للوعظ، انظر بركاي،

(Berkey). *Popular Preaching*, 53-69.

ويخلص بركاي إلى أن المواعظ العامة ولاسيما مواعظ الأخرويات "كانت بلا شكّ قد مثّلت في كثير من الحالات صمام أمان اجتماعياً؛ إذ تنفّس وتكبت الضغوط التي يعيشها الرجال والنساء في القرون الوسطى من الذين يستمعون إلى الوعَّاظ والقصاصين" (ص 68). وإذا كنّا نتفق مع بركاي اتفاقاً تاماً، فإننا سنحاول لاحقاً أن نصف آليات التنفيس والكتب بمزيد من التفصيل.

(45) بيتر براون،

(Peter Brown). *The Cult of the Saints: Its Rise and Its Function in Latin Christianity* (Chicago: University of Chicago Press, 1981), 13-22.

أحمد قرمصطفى،

God's Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period, 1200-1500 (Salt Lake City: University of Utah Press, 1994), 4-11.

(Berkey). *Popular Preaching*, 9-12.

وانظر أيضاً النقاش عند بركاي،

وللوقوف على تحليل إجمالي للثنائية عامة/خاصة في الدراسات الثقافية وما تتضمنه من قصور، انظر توموكو ماسوزاوا،

(Tomoko Masuzawa). «Culure» in Marc C. Taylor (ed.), *Critical Terms for Religious Studies* (chicago: University of Chicago Press, 1998), 70-93, esp. 88-9.

الوقت نفسه يتبنون عناصر تُميّز "الإرث البسيط" (مثل الأخبار التي تصوّر أهوال الآخرة) دون إحساسٍ بالتناقض. فهذا الغزاليّ مثلاً، الذي أطلق العنان لعرض أحاديث مروّعةٍ أحياناً لمشهد الحساب تثير دون شكّ الخوف من العقاب الإلهي، ولصياغة عباراتٍ تجريديةٍ تبدو وكأنّها تتكلّم لغة القطع بالنجاة⁽⁴⁶⁾. ولذلك علينا أن نستعمل لفظ "شعبيّ" بشيءٍ من الحذر وبمعنى مخاطبة الجمهور العام الذي يُمكن أن يتضمّن أفراداً من النخبة المثقفة⁽⁴⁷⁾.

ويظهر في التصوّر الإسلاميّ للآخرة عددٌ ضخمٌ من الناس من المقيمين في جهنّم. إذ يروي الطبريّ على سبيل المثال في تفسيره للقرآن، في معرض حديثه عن رحلة محمّدٍ إلى الجنّة والنار، أنّ محمّداً سمع صوت جهنّم تقول: "يا ربّ آتني ما وعدتني، فقد كثرت سلاسلي وأغلامي... وقد بعد قعري واشتدّ حرّي"، فبردّ الله قائلاً: "لك كلّ مشركٍ ومشرّكةٍ، وكافرٍ وكافرةٍ، وكلّ خبيثٍ وخبيثةٍ، وكلّ جبارٍ لا يؤمن بيوم الحساب"، وينتهي الحوار المخيف بصوت جهنّم تقول: "قد رضيت"⁽⁴⁸⁾. وفي قصّةٍ مشابهةٍ في كتاب الغزاليّ عن يوم الحساب وهو الموسوم بـ "الدرّة الفاخرة" أنّ الله يقول يوم القيامة: "يا آدم، قمّ وابعث أبنائك. فيقول: يا ربّ، كم واحداً من كلّ ألفٍ؟"، فيأتي الجواب الرهيب: "من كلّ ألفٍ تسعمئة وتسعة وتسعون إلى النار"⁽⁴⁹⁾. فنحن إذن أبعد بسنواتٍ ضوئيةٍ عن تفاؤل ابن حزم في قطعه بالنجاة وثقته بالرحمة الإلهية. إنّ هذا في الحقيقة يمثل بياناً واضحاً كأبلغ ما يكون لعدم القطع بالنجاة، كُتب في سياقٍ مختلفٍ اختلافاً كبيراً عن سياق نبرة

(46) قارن بين مذهب الغزاليّ عند واط (Watt)، *Islamic Creeds*، 77، وكتابه الدرّة الفاخرة، 98-99.

(47) على أنّا نتمسك بشدّة بالمفهوم القائل إنّنا نستطيع الحديث بكل وضوح عن طبقة ثقافية "شعبية" في الإسلام القروسطي.

انظر مقدمة كتابنا هذا وانظر كذلك النقاش المستتير المضىء (للمسألة) عند بركاي، (Berkey). *Popular Preaching*, 9-12.

(48) الطبريّ، تفسيره، ج XVII، ص 337.

(49) الغزاليّ، الدرّة الفاخرة، ص 79. ونسبة هذا الكتاب إلى الغزاليّ محلّ نقاش، ولكنّ الخيال الأخروريّ في الفصل الأربعين من إحياء علوم الدين ليس بأقلّ تفصيلاً ممّا هو عليه في الدرّة الفاخرة.

الثقة التي عبر عنها الوعد المتقابل القائل إنه "لا يدخل النار من كان في قلبه مثقال ذرة من إيمان"⁽⁵⁰⁾. ولا يملك المرء إلا أن يتساءل كيف يمكن هذين التصورين المتقابلين أن يوجدًا معاً. إذ يطالعنا حديث نبوي مشهور آخر هو: "لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من كبر"⁽⁵¹⁾ *، فضلاً عن أن كلَّ شَنْظِيرٍ وَفَحَّاشٍ⁽⁵²⁾، أو ببساطة كل فاحشٍ⁽⁵³⁾، يهدّد بالنار وهي في الحقيقة أصناف شديدة الاتساع.

(50) الترمذي، سننه، ج IV، ص 360.

(51) مسلم، صحيحه، ج I، ص 93، ابن عساكر: مدح التواضع وذم الكبر، (دمشق: دار السنابل 1993/1413) ص 25، وقارن ذلك بغيره من روايات حديث "لا يدخل الجنة": "أربعة حقّ على الله ألا يدخلهم الجنة ولا يذيقهم نعيمها: مُذْمِنُ الخمر، وآكِلُ الربا، وآكِلُ مالِ اليتيم بغير حقّ، والعاقُّ لوالديه". انظر أبا عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، المستدرک علی الصحیحین، (بيروت: دار الكتب العلمية 1441/1990)، ج II، ص 43 و ج IV، ص 163؛ أبا حاتم محمد بن حبان، صحيحه، (بيروت: مؤسسة الرسالة 1993/1414)، ج XII، ص 166؛ أبا عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه القزويني، السنن (بيروت: دار الفكر، دت)، ج II، ص 1120، (لشارب الخمر فحسب)؛ أبا بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة، المصنّف، (الرياض: مكتبة الرشد 1405/1988-5)، ج V، ص 98.

* الواقع أن التصورين المتقابلين المذكورين يضمهما حديث واحد؛ إذ روى مسلم في صحيحه: ح 261، كتاب الإيمان، باب (تحريم الكبر وبيانها)، وأبو داود في سننه: ح 4091، كتاب اللباس، باب (ما جاء في الكبر)، والترمذي في جامعِهِ -واللفظ لهُ-: ح 1998، و 1999 كتاب البرّ والصلة، باب (ما جاء في الكبر)، وابن ماجه: ح 59، كتاب المقدمّة، باب (في الإيمان)، و 4173، كتاب الزهد، باب (البراءة من الكبر والتواضع)، أن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من كبر، ولا يدخل النار، يعني، من كان في قلبه مثقال ذرة من إيمان». وقد علق الترمذي على الحديث بما يزيد ما قد يلوح لبعضهم فيه من التناقض، فقال: «قال بعض أهل العلم في تفسير هذا الحديث: «لا يدخل النار من كان في قلبه مثقال ذرة من إيمان»، إنما معناه: لا يُخلد في النار. وهكذا روي عن أبي سعيد الخدري، عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «يُخْرَجُ مِنَ النَّارِ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنْ إِيْمَانٍ». وَقَدْ فَسَّرَ غَيْرُ وَاحِدٍ مِنَ التَّابِعِينَ هَذِهِ الْآيَةَ: ﴿رَبَّنَا إِنَّكَ مَنْ تَدْخُلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْرَيْتَهُ﴾ [آل عمران: 192]، فقال: مَنْ تُخَلدُ فِي النَّارِ فَقَدْ أَخْرَيْتَهُ». [المراجع].

(52) القرطبي، التذكرة، ص 435.

(53) شيرويه بن شهردار الديلمي، فردوس الأخبار بمأثور الخطاب، (بيروت، دار الكتاب العربي، 1987/1407)، ج II، ص 186.

وتكفي بعض الأمثلة لتُظهر أنّ هذه الأصناف يُمكن أن تُملأ على ما يبدو بكلّ المذنبين من أصحاب الصغائر، ففي الأحاديث المتعلقة بالآخرة يصاحب المتكبرين في النار أولئك الذين نكثوا أيمانهم وعهودهم أو موآثيقهم⁽⁵⁴⁾، والذين ماتوا دون أن يؤدّوا ما عليهم من ديونٍ، والذين لم يستنزهاوا من البول وأقدموا على الصلاة على تلك الحال، والذين يجهرون بفاحش الأقوال تجاه الآخرين⁽⁵⁵⁾. ويضيف عبد الرحيم القاضي، وهو المؤلّف السلجوقي المتأخّر لكتابٍ عن الآخرة⁽⁵⁶⁾، إلى قائمة المغضوب عليهم مَنْ يتحدثون بحديث الدنيا في المساجد⁽⁵⁷⁾، وهو همّ مشترك بين المتديّنين ومصدر إزعاجٍ كان أمر منعه

(54) القرطبي، التذكرة، ص 496.

(55) المرجع نفسه، ص 497.

(56) عبد الرحيم بن أحمد القاضي، "دقائق الأخبار في ذكر الجنة والنار" (بيروت: دار الكتب العلمية، 1984/1404). وأوّل تحقيق وترجمة لهذا الكتاب كانا على يد م. وولف، (M. Wolff). *Mohammedanische Eschatologie* (Leipzig Brockhaus, 1872). وتستند طبعة وولف إلى مخطوطتين بالأرشف الألماني، وهي تختلف قليلاً عن طبعة بيروت المعتمدة في كتابنا هذا. انظر مثلاً ص 180516 في ط. وولف. وقد ذكر الكتاب في GAL, S1, 346. John Macdonald, «Islamic Eschatology III: The Twilight of the Dead», *Islamic Studies* 4 (1965), 55-102.

وفيه ترجمة جزئية للنصّ نفسه دون علم وولف (Wolff) كما أشار إلى ذلك فان إس (van Ess). *Theologie und Gesellschaft*, IV, 521.

ويعلن ماكدونالد (Macdonald) أنّ النصّ يحتوي معلومات من مصنّف في الأخريات لأبي الليث السمرقندي (ت. 393/1002-3)، ولذلك كان "متأخراً". ومع ذلك لم يعرف المؤلّف (انظر ص 56).

واللافت للنظر أن سلسلة مقالاته الستة المتعلقة بالأخريات الإسلامية (*Islamic Studies* 3-5) كان ينقصها وصف جهنم كمصنّف أبي الليث. والترجمة إلى الإنكليزية على يد عائشة عبد الرحمن الثّرجمانة (*The Islamic Book of the Dead* (Norwich: Diwan Press, 1977) وإلى الألمانية على يد ستيفان ماكوفسكي (Stefan Makowski) (عن الترجمة الإنكليزية) (*Das Totenbuch des Islam* (Bern: Scherz, 1981) شأنها شأن إعادة طبع ترجمة وولف (Wolff) (نشر هلموت وورنر)،

(Helmut Werner). *Das islamische Totenbuch*, Bergisch Gladbach: Lübbe, 2002.

تشهد جميعها على الاهتمام العام الذي يُثيره كتاب القاضي حالياً في القراء الغربيين كذلك.

(57) القاضي، دقائق الأخبار، ص 70.

موكولاً في العادة إلى مُراقِبِ السوق المعروف بالمحتسب⁽⁵⁸⁾.

ومما يزيد الخوف من العقاب الإلهي الأخروي أنه في الأدبيات الأخروية لا يقتصر عُصاةُ المسلمين على الإقامة في أولى درجات النار، وهي مرتبة أجمع على أنها أقرب الأماكن من الجنة وأنّ العقاب فيها وقتي، بل ثمة أحاديث نبوية كثيرة نَسَبَتْ مختلف أصناف عُصاة المؤمنين إلى مختلف طبقات جهنم أو أبوابها لا إلى الطبقة العليا فقط. وهكذا في حديث رُوي عن أنس بن مالك أن لمن شكَّ في الله باباً ولمن غَفَلَ عن الله باباً آخر ولمن آثر شهواته على الله باباً ثالثاً ولمن شفى غيظه بغضب الله باباً رابعاً ولمن صَيَّرَ رغبته بحظّه عن الله باباً خامساً، ومع هؤلاء آخرون⁽⁵⁹⁾. وأحصى حديث آخر سبعة أنواع للخبيثين من العلماء جاعلاً كل نوع في طبقة من طبقات جهنم⁽⁶⁰⁾.

وروى ابن الجوزي حديثاً عن ابن عباس تكون الكبيرة على وَفْقِهِ هي "كل ما أوجب الله النار عليه في الآخرة"⁽⁶¹⁾. ويأتي هذا العرض ليعكس مبدأ السبب والنتيجة. ثم إنَّ التشديد هنا ليس على تعريف الكبيرة التي توجب العقاب في الجحيم بل على الاستدلال على ما يُعدّ كبيرة من خلال ما أوجب من عقاب في جهنم. ويظهر، على نحوٍ ينطوي على مفارقة، وكأنّ العقاب لا يتبع الخطيئة ولكن الخطيئة هي التي تتبع العقاب. وعلى كلّ حال فإنّ الصيغة التي قدّمها ابن عباس تصبح على العموم تعريفاً مقبولاً أعاد استعماله المكّي⁽⁶²⁾ (القرن الرابع/العاشر للميلاد) والغزالي⁽⁶³⁾ (آخر القرن الخامس/الحادي عشر للميلاد)،

(58) انظر على سبيل المثال شهادة تنصيب المحتسب في العهد الأيوبي المحفوظة في كتاب القلقشندي "صُنح الأعشى"، ج X، ص 461.

(59) القرطبي، التذكرة، ص 463.

(60) المرجع نفسه، ص 462.

(61) ابن الجوزي، زاد المسير، ج II، ص 66، وقارن بالموسوعة القرآنية،

EQ, s.v. Sin, Major and Minor, V, 196 (M.Q. Zaman)

(62) المكّي، قوت القلوب، ترجمة غرامليش (Gramlich)، ج III، ص 214.

(63) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج IV، ص 17.

(64) الذهبي، الكباثر، ص 8.

واتخذَه الذهبي⁽⁶⁴⁾ (ق8هـ/ 14م) نقطة انطلاقٍ. فبأية طريقةٍ إذن يُمكن أن يعرف المرء ما الذي أوجبه الله من عقابٍ في الآخرة؟ فالعقوبات في الآخرة معروفةٌ من خلال قناتين عبّرتا عن إرادة الله، هما القرآن (أو ما يسمّيه الشافعيّ الوحي المتلوّ) ورسوله النبيّ محمّدٌ الذي أصبحت تعاليمه تُعرف بالحديث (الوحي غير المتلوّ)⁽⁶⁵⁾. ونتيجةً لتزايد عدد الأحاديث تزايداً كبيراً ولاسيّما الأحاديث الأخروية اتّسعت قائمة الكباثر إلى ما لا نهاية له (*ad infinitum*) على الرغم من المواقف المتحفظة في الرسائل الكلامية والأحاديث الموجودة في المجاميع الحديثية⁽⁶⁶⁾. وفي العموم تُرك المجال واسعاً جداً للأدبيات الأخروية لتُصيخ، من

(65) رأي الشافعيّ كونَ السنّة النبوية جزءاً من الوحي أمراً قابلاً للجدل، ولكن بعد قرن أكد الأصوليون أنها كذلك فعلاً. انظر باير جوهانسن،

(Baber Johansen). «The Muslim Fiqh as a Sacred Law: Religion, Law and Ethics in a Normative System» in Johansen, *Contingency in a Sacred Law: Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh* (Leidin: Brill, 1999), 28-9.

وبشأن التمييز بين الوحي المتلو وهو القرآن والوحي غير المتلو وهو السنّة النبوية عند المسلم التقليدي، انظر: محمد بن أحمد السرخسي، الأصول، (بيروت: دار المعرفة، دت)، جII، ص72.

ولا شكّ في أنّ إحالة إحدى قناتي الوحي هاتين على الأخرى أمرٌ كان يثير الجدل وما زال، انظر نورمان كلدر وأندرو ريبين،

(Norman Calder and Andrew Rippin eds). *Classical Islam: A Sourcebook of Religious Literature* (London Routledge, 2003), 179.

مع ترجمة لفقراتٍ من كتاب ابن عبد البرّ (ت. 1070/463)، جامع بيان العلم وفضله. واستعرض ويليام أ. غراهام (William A. Graham) أدلة مقنعة على أن تصور المسلم للوحي في الإسلام المبكر كان يشتمل على ما هو "من خارج الوحي القرآني"، انظر كتابه: *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam* (The Hague: Mouton, 1977), 25-39, 107-10.

وأما محمد علي يونس، *Medieval Islamic Pragmatics* (Richmond: Curzon 2000)، وعلم التخاطب الإسلامي، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2006؛ فيخلص إلى الاستنتاج نفسه من خلال وجهة نظر فلسفية غربية، ويعني ذلك أنّ القرآن والحديث هما "قولٌ واحد" ويمثلان معاً نصّ الوحي الإسلامي.

(66) تعرّزَ هذا الاتجاه بلا شك بانتصار الإسلام التقليديّ وتشديده على الحديث، ولا يُمكن تحديد زمن ذلك بدقة ولكن يبدو أنّه قد ظهر في منتصف العهد السلجوقي أو بعده، انظر ليدر،

(Leder). *Ibn al-Gāuzī*, 25.

Ibn 'Aqīl, 372.

مقدسي،

غير أن تقف في طريقها عوامل خارجية⁽⁶⁷⁾، مجموعة متزايدة التعقيد والثراء من الرؤى المتعلقة بالحياة الأخروية.

الخوف في الأخرويات الإسلامية

لقد قارب هذا الفصل، إلى هذا الحد، المفاهيم الإسلامية للمعصية والعقاب في الجحيم مقارنة وصفية. وقد أعدنا النظر في تصوّر شائع وأثرنا بعض الريب فيه، وهو التصوّر الذي مفاده أن الإرث الأدبي السنّي تمتّع بدرجة عالية من القطع بالنجاة بلغت مبلغ السماح لمرتكب الكبيرة بدخول الجنة. وسنشرح الآن في تحليل العوامل الداخلية التي أدت إلى ازدهار الأحاديث الأخروية. فما الأسباب التي دعت إلى ازدياد الأحاديث التي تُحدّد العقوبة في الآخرة؟ وكيف يُمكن تفسير شيوع الأحاديث الأخروية؟ وسنختم هذا الفصل بالنظر في العوامل النفسية التي كان لها دور في نشأة الأحاديث المتعلقة بالعقاب في جهنّم وازدياد شعبيّتها.

ويُمكن تفسير الخوف من العقاب ومن النار إلى حد ما بالنزعة الزهدية في الإسلام بالأساس. فالميل إلى محاسبة النفس والشك فيها واتهامها ظاهرة حاضرة

(67) كانت هناك دون شك آليات للتمييز بين الأحاديث الصحيحة والأحاديث الموضوعة، ويميّز علم الحديث بكل دقة بين أنواع الأحاديث ويُقصي الكثير منها. وعلى الرغم من ذلك كانت مقاييس إدراج الأحاديث المشكوك في صحتها في المصنّفات الأخروية أكثر مرونة من المقاييس المعتمدة في المجاميع التي أعدت ليُنْتَفَع بها في مجال العلوم الشرعية. ولم يكن ابن الجوزي نفسه يجد حرجاً في استعمال الأحاديث الأخروية، ولم يكن الغزالي أقل منه عرضة للنقد لإبراده في كتبه أحاديث أخروية موضوعة كثيرة. انظر كتاب ابن الجوزيّ تلبيس إبليس (القاهرة: إدارة الطباعة المصرية، 1933/1352) ص177. غير أنّ معظم العلماء يرون "أنّ هذا الأمر لا ينبغي أن يعاب عليه؛ إذ يستمد مشروعيته من كون هذه الأحاديث استعملت لإثارة الرجاء والخوف"، وكان هذا رأي ابن كثير والتّووي المذكورين في 'مقدّمة' كتاب ت.ج. ونتر (T.J. Winter)، (المترجم)،

في الإسلام منذ القدم⁽⁶⁸⁾، وقد يكون أشهر مثال⁽⁶⁹⁾ معروف هو أبا عبد الله الحارث بن أسد المحاسبي الذي كان لتأملاته لذاته وسيره لأغوار نفسه تأثير في الكتابات الصوفية اللاحقة. فكتابه التوهم يدور على عدّ النجاة ممكنة على الرغم من أن العقاب يبقى دائماً وارداً. فالمؤمن وهو يعبر الصراط المؤدي إلى الجنة يُمكن أن تزلّ به القدم في أية لحظة، إذ يقول:

"فتوهم نفسك وقد انتهيت إلى آخره [الصراط] فغلب على قلبك النجاة عليك الشفق، وقد عاينت نعيم الجنان وأنت على الصراط، فحق قلبك على جوار الله عز وجل واشتاق إلى رضا الله، حتى إذا صرّت إلى آخره خطوت بأحد رجليك إلى العرصة التي بين آخر الجسر وبين باب الجنة فوضعتها على العرصة التي بعد الصراط، وبقيت القدم الأخرى على الصراط، والخوف والرجاء قد اعتليا في قلبك وغلبا عليك"⁽⁷⁰⁾.

ويُظهِرُ هذا النصُّ أنّ رحمة الله ليست سوى عنصرٍ واحدٍ من عناصر المتخيّل المتعلّقة بالآخرة. أمّا الوجه الآخر للعملة فهو الإحساس بالذنب والخوف من غضب الله والشك في أنّ العقاب مستحقّ. والحقيقة أنّ المؤلّفات الإسلاميّة القروسطيّة في الأخرى قد تفتنت في حبك القصص عن رحمة إلهية بالمذنبين تبدو لانهاية⁽⁷¹⁾. ولكنها رسمت أيضاً، كما سنبين الآن، بألوان

(Waldmann). «Islamic Eschatology», 155.

(68) انظر والدمان،

(69) فان إس،

(van Ess). *Die Gedankenwelt des Harith Muhasibi* (Bonn: Universit ät Bonn, 1961).

وكان الغزالي يعرف كتاب التوهم للمحاسبي وأثر في الكتاب الأربعين من كتابه إحياء علوم الدين: "كتاب ذكر الموت وما بعده"، وإن لم يجد تيموثي ونتر (Timothy Winter) بين الكتابين سوى شبه ضعيف. انظر مقدمة ونتر (Winter)، «Introduction» Xi، وعلى الرغم من ذلك يلفت النظر في الكتابين أنّ المؤلّف فيهما يوجّه الحديث مباشرة إلى القارئ بضمير المخاطب المفرد.

(70) أبو عبد الله الحارث بن أسد المحاسبي، كتاب التوهم، (باريس: مكتبة س. كلينكزيك، 1978) الفقرة 116.

(71) سميث وحداد،

(Smith and Haddad). *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*, 82.

قائمة العذاب اللانهائي والمفزع لجميع أصناف المذنبين من المسلمين في جهنم. ولذا كان من القصور بمكان الذهاب إلى أن "المعتقد الشعبي قد اختار أن الرحمة ستلحق المسلمين جميعاً إلا أكابر المجرمين" (72)؛ إذ إن الوعد بالنجاة والوعيد بالعقاب حتى على الصغائر قد كانا متلازمين دائماً وغالباً ما يحضران في النص نفسه. وكتاب الأخرويات المنسوب إلى عبد الرحيم القاضي الذي يُعدّ تقريباً أكثر الكتب بياناً وإثارةً للرعب، إنّما يمثل نموذجاً لذلك. فمن جهة أولى أورد القاضي أحاديث تُعدُّ أهل الكبائر بمعاملة حسنة مقارنة بالكفار الذين يتركون في أسفل درك بجهنم؛ فلا تسود وجوههم مثلاً بنار جهنم؛ ومن جهة ثانية توحى أحاديث أخرى بأنّ بعض الكبائر سيخلد أصحابها في العذاب. ثم يأتي القاضي أيضاً بأحاديث توفيقية تبيّن أنّ أهل الأسواق والهوى سيعاقبون في جهنم مدّة قدرها 1,060 سنة (73). وخاض الغزالي أيضاً في هذه المزايدات العديدة التي تبدو وكأنها ضرب من المفاوضة بين النجاة المباشرة والعقاب الأبدي. ويعلن أنّ من كانت لهم حظوة عند الله يؤخذون بعيداً عن النار بعد آلاف السنين ثم يُفحّمون سوداً، وأنّ الحسن البصريّ دأب على أن يذكر في كلامه إشفاقه من أن يكون من أولئك (74).

إنّ هذا التردّد بين السعادة والشقاء يعكسه المصطلح المشهور للعلامة الألمانيّ رودولف أوتو (Rudolf Otto) "الوجه الفاتن والمفزع في تجربة الإلهي" (75). وما من مقولات في الدراسة الدينية قد استعملت (وأسيء استعمالها) كهاتين المقولتين. ولكنّ جلال الله بلا شكّ حاضر بقوة في

(72) المرجع نفسه، ص 81.

(73) القاضي، دقائق الأخبار، ص 109، 115-117.

(74) الغزالي، الدرّة الفاخرة، ص 95. وينقل الغزالي الأثر عن المكيّ في كتابه قوت القلوب (ترجمة غرامليش)، ج III، ص 221. ويورد المكيّ كذلك الرأي القائل إنّ آخر المؤمنين الباقين في جهنم يظلون فيها مدّة سبعة آلاف عام قبل أن يُنقلوا إلى الجنة. انظر المرجع نفسه، ج III، ص 220.

(75) رودولف أوتو،

الأخريات الإسلامية كحضور رحمته وجماله⁽⁷⁶⁾. وتكفي قصص رحلة الرسول إلى النار والجنة لإظهار هذين الوجهين للإله بإطلاع الجمهور على ما رآه النبي من مشاهد الجنة ومن العقوبات المفزعة التي يلاقيها المذنبون. وعلى الرغم من أن عدالة الله تجاه البشر لم توضع محل شك قط، إذ "ما ظَلَمَهُمُ اللهُ، وما رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ"⁽⁷⁷⁾، لم يجعل ذلك عدالته أقل "إفزعاً". ومن الأجزاء المكملة للقاء محمد لله أنه قد أرى، قبل أن يؤخذ إلى الجنان، "عبره وعظيم سلطانه"⁽⁷⁸⁾.

ويدو أن المصنِّفين الصوفيِّين الذين يَعُدُّونَ عشق الله والخوف منه مظهرين أساسيين للورع والتقوى، كانوا أميل إلى الاشتغال بثنائية الجلال والجمال⁽⁷⁹⁾. ويروي القشيري (ت. 1072/465) قصة من قصص الإسماء تبدو بليغة في هذا المجال. ففي هذه القصة أرى ملكان محمداً طائفة من الناس في أرضٍ قاحلةٍ

(76) تور أندري،

(Tor Andrae). *In the Garden of Myrtles: Studies In Early Islamic Mysticism* (Albany: SUNY Press, 1987) 100

وما يذهب إليه أندري في الحقيقة هو أن المظهر المفزع هو الطاعني في القرآن وأن توقع شفاعة الرسول "لا يعني أملاً دينياً موثوقاً به... وإنما هو مجرد مخدّر ضد الخوف الذي ظلّ يمثل السمة المهيمنة على الإيمان".

(77) الثعلبي، تفسيره، ج VI، ص 57.

(78) الطبري، جامع البيان، (ط. بيروت)، ج XV، ص 5.

(79) آنماري شيميل،

(Annemarie Schimmel). *Mystical Dimension of Islam* (Chapel Hill University of North Carolina Press, 1975), 44-5.

وهي تناقش هذه المسألة في سياق الاهتمام بشخصية ذي النون المتصوّف (ت. 246/861).

انظر أيضاً وليام س. شيتيك،

(William C. Chittick). *Suffism: A Short Introduction* (Oxford: Oneworld, 2000) 9-12.

انظر جون ب. كارمن،

(John B. Carman). *Majesty and Meekness: A Comparative Study of Contrast and Harmony in the Concept of God* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 11.

وهو يؤوّل ثنائية الجمال/الجلال على أنها "الصلة بين صفتين متضادتين في الظاهر وهما تنتميان إلى الحقيقة نفسها أو تصفانها". قارن بالمرجع السابق، ص 323-6.

مظلمة يلاقون فيها أظفح ألوان العذاب، وكان الرسول يسأل في كل مرة عن هويتهم، فيحثُّه الملكان بكلّ بساطة على مواصلة السير طول الطريق. ثم يؤخذ فجأة إلى روضة خضراء نضرة شاهد فيها أقواما ينعمون بملذات الجنة، وعندها فقط أخبره الملكان بهويّة القوم المعدّيين الذين رأهم من قبل: إنهم العُصاة المخلدون في النَّار. إنّ ما حقّقته هذه القصة إذن هو أن رؤى النبيّ المُفزعنة والمطمئنة بشأن الآخرة متداخلة تداخلاً كبيراً. ويصور الانتقال المفاجئ من عبارات الغضب الإلهيِّ إلى عبارات رحمته حالتي الخوف والرّجاء لدى بطل القصة النبيّ محمّد كما هي الحال لدى راويها أيضاً⁽⁸⁰⁾. ولقد عرّف تور أندري (Tor Andrae) في دراسته البارعة التي عنوانها "في حديقة الآس" *In the Garden of Myrtles* الزهد ما قبل الصّوفيّ بأنّه "ديانة الخوف"⁽⁸¹⁾. واستطاع سري السّقطي (ت 867/253) أن يرصد رهبة الصّوفيين الأوائل وخوفهم من العقاب في الآخرة بقوله المشهور: "إنّي لأنظرُ كلَّ يومٍ إلى أنفي مراراً، مخافة أن يكون وجهي قد اسودَّ". وهو بذلك يستبق تفحّم الوجوه في النار⁽⁸²⁾.

ومهما تكن أهمية هذا الضرب من التعبير الدينيّ، فدعنا لا نختزل كل الأدبيات الأخروية في التقوى المدفوعة بالخوف في بدايات الزهد في الإسلام. فلقد أسهمت عوامل أخرى في ازدياد الأحاديث بشأن يوم الحساب والنار

(80) عبد الكريم بن هوازن القشيري، كتاب المعراج، (القاهرة: دار الكتب الحديثة، 1384/1964)، ص 39-42. وثمة مثال آخر معبر هو قصّة المعراج عند ابن حبان (ت. 354/965)؛ ففي إحدى اللحظات امتلأت نفس الرسول إعجاباً بنور الله، وبعدها ألقي به في "بحر الظلمات والخوف". انظر روايتها التي قدّمها كتاب السيوطي، اللآلئ المصنوعة، ج 1، ص 66.

(81) أندري، (Andrae). *In the Garden of Myrtles*, 100. وانظر المرجع نفسه، ص 33-54، 91-106.

(82) المرجع نفسه، ص 101؛ دائرة المعارف الإسلاميّة 2، فصل "سري السّقطي"، ب. راينرت، (B. Reinert)، *El2*, X, 56a-59a. وتظهر القصة في كتاب ابن الجوزي، صفة الصّفوة، وكتاب أبي نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء. وكتاب الكلاباذي، التعرّف لمذهب أهل الصّوف، انظر الإحالات التي قدّمها أندري وراينرت (Andrae and Reinert).

والعُقوبات فيها. ولتكن لنا نظرةً أدقَّ إلى طبيعة جهنم وموقعها وتضاريسها وكذلك إلى المقيمين فيها وإلى الطرائق التي بها يعاقبون. واعتماداً على المادة المجمعة، نقتح أنموذجاً تأويلياً رباعي الأبعاد لمختلف رموز جهنم عند المسلمين: فزيادة على البعد الزهديّ النفسيّ (الذي تناولناه بالدّرس في الفقرات السابقة)، سنناقش الأبعاد البنيويّة والأخلاقيّة - الوعظيّة وأخيراً الأبعاد الإجرائيّة للأحداث الإسلاميّة المتعلّقة بالعقاب في الآخرة⁽⁸³⁾.

ويُمكن أن يكون لدراسة جهنم عند المسلمين دراسةً وصفيةً بعضُ القيمة. فالكتابات المتعلّقة بجغرافية جهنم عند المسلمين شحيحةٌ في أغلب اللغات الغربيّة الكبرى وأقلّها في الإنكليزية⁽⁸⁴⁾، في حين حظيت الجنة باهتمام أكبر عند الدارسين⁽⁸⁵⁾. فيجدر بجهنم، والحال هذه، أن تعود إلى مكانها على الخريطة.

(83) المحاولة الوحيدة المشابهة لتقسيم الفكر الأخروري الإسلامي الى مقولاتٍ مختلفة هي، على حدّ علمنا، محاولة جون ب. تايلور،

(Joher B. Taylor). «Some Aspects of Islamic Eschatology» *Religious studies* 4 (1968), 57-76.

ويذكر تايلور (Taylor) ثلاث مقولاتٍ في الأخريات القرآنيّة هي: الوعظيّة، والرؤويّة، والصّوفيّة.

(84) إنَّ الأطروحة الوحيدة التي اعتنت بالجحيم عند المسلمين بصفةٍ حصريّة هي على حدّ علمنا رسالة دكتوراه أنجزها جونا مایر (Jonas Meyer)، «Die Hölle im Islam». وثمة عدد كبير من الدراسات المهمّة للقيامة الإسلاميّة لا للتصوّرات الإسلاميّة للآخرة. وللإطلاع على النوع الأوّل [القيامة الإسلاميّة]، انظر ولفرد مادلنغ،

(Wilfred Madelung). «Apocalyptic Prophecies in Hims̄ in the Umayyad Age» *Journal of Semetic Studies*, 31 (1986), 141-85.

مايكل كوك،

(Michael Cook). «Eschatology and the Dating of Traditions» *Princeton Papers in Near Eastern Studies* 1 (1992), 23-47.

ديفيد كوك، (David Cook). «Moral Apocalyptic in islam» *SI* 86 (1997), 37-69. *Studies in Muslim Apocalyptic* (Princeton: Darwin, 2002).

ومن المهمّ أيضاً أن نشير إلى أن الطبعة الجديدة لدائرة المعارف الإسلاميّة تخصص عدّة صفحات لمدخل "الجنة" للويس غارديه (Louis Gardet) (II, 447a-452a)، في حين لم يُفرد الكاتب نفسه "لجهنم" إلا فقرتين (II, 381b-382a).

(85) انظر على سبيل المثال الموسوعة القرآنيّة (M. Sells) *EQ*. I. 176b-181a، ولا يتحدّث =

الجحيم عند المسلمين في الدراسات الغربية

لماذا لم يَلْقَ الجحيم عند المسلمين ما يكفي من اهتمام في الدراسات الغربية عن الإسلام على الرغم ممّا حفلت به الأدبيات الأخرى من أحاديث متعلّقة به؟ أمّا الدراسات الإسلامية المختصة فاكتفتْ إلى حدّ الآن بالنظر إلى الجحيم على أنه الصورة العكسيّة للجنة وهي صورة نموذجيّة متخيّلة للنعيم. فكان الجحيم بذلك يتخذ موقفاً أنطولوجياً ثانوياً. فعدم التناظر البنيوي كغياب سيّد لجهنّم، (إذ يمثّل إبليس أحد المعذّبين في جهنّم لا سيّدها)، لم ينجح في إبعاد الشبهة عن هذه الصورة⁽⁸⁶⁾. وعلى الرغم من أنّ الترقّي الروحيّ يُمكن أن يُعدّ لدى بعضهم مستساغاً أكثر من الانحدار إلى دركات الجحيم السفلى، يصعب أن نفهم لماذا كان الأوّل يستحق ابتداءً اهتماماً أكبر من الثاني، إذ إنّ القرآن (انظر على سبيل المثال الآية 5/118 وغيرها من الآيات) والحديث (ومنه قصص الإسرائاء) قد شدّدا على ثواب الله وعقابه كليهما⁽⁸⁷⁾.

وقد انتهى نافد كرمانى (Navid Kermani) إلى "أنّه لا شكّ في أنّ الله في

= سيلز (Sells) عن الإسرائاء إلّا تحت عنوان "العروج" على الرغم من أن معراج الرّسول لم يُصرّح به مباشرة في القرآن. والحقيقة أنّ رحلة محمّد في جهنّم تمثّل مرجعاً مهمّاً لكثير من المفسّرين في تأويلهم الآية الأولى من سورة الإسرائاء. انظر فان إس، (van Ess). *The Flowering of Muslim Theology* (Cambridge: Harvard University Press, 2006) 47-8.

(86) انظر الموسوعة القرآنية

EQ. s.v. «Hell and Hellfire» II, 414a-419a, esp 417 a (Rosalin W. Gwynne)

ولم تكن الأجزاء التي تتحدّث عن زيارة محمد لجهنّم في قصة الإسرائاء أقصر من التي تتحدّث عن زيارته للجان السبع فحسب، وإنّما كانت فضلاً عن ذلك مبنية بناءً مختلفاً.

(87) انظر الموسوعة القرآنية، EQ. s.v. Form and Structure II, 258a-b (A.Neuwirth):

"وكلا الوصفين غنيّ بالتخيّلات ويكوّنان معاً صورةً مزدوجة... فهما لذلك يُدكَران بالتمثيلين التصويريين الموضوعيين جنباً إلى جنب على نحو متقارب جدّاً في التصوير الكنسي، موحيين بذلك بلبق (اللوحة المزدوجة)". وتُعد فيكوفيتش Vuckovic في كتابها *Heavenly Journeys, Earthly Concerns*, 113-21، من الاستثناءات القليلة من الباحثين الذين درسوا الجحيم بوصفه عنصراً مهمّاً في قصة الإسرائاء. على أن مدى تحليلها للجحيم محدود؛ لأنّها تستعمل مادة الإسرائاء لاستبعاد مصادر أخرى. وللوقوف على بيان الافتقار إلى الاهتمام بالأخرويات الشعبية في دراسة المسيحية القديمة، انظر:

القرآن قد صُوّر بوجوه رحمةٍ متعدّدة، ولكن على الرغم من ذلك تتداخل هذه الوجوه على نحوٍ لا فكاكٍ منه مع قسوته ومكره ورعبه، وهذا ما نقف عليه في الكتاب المقدّس أيضاً⁽⁸⁸⁾.

ولهذا النقص النسبي في الاهتمام بجَهَنّم عند المسلمين في الدراسات التي اعتنت بالإسلام عدّة أسباب. فالأحاديث التي أشارت إلى جهنم عند المسلمين وإلى المقيمين فيها والعُقوبات التي تنزل بهم أحاديث شديدة التعقيد وغير متجانسة وكثيراً ما كانت قاسيةً تثير الجزع والهول، بل تقترب في أحيانٍ كثيرة من الفحش. وفضلاً عن ذلك يذهب "فريتز ماير" (Fritz Meier) في مقالة ذات إحياء واضح عن "الأصل الكلّي" للأخرويات الإسلامية إلى أنّ "الصورة الأساسية كلّها للأصول الكلّيّة وللآخرة برمتها... تَسْتَبِرُّ في الأدبيات الإسلامية وراء بناءٍ مزوَّقٍ لأحاديث مُنَمَّقة"⁽⁸⁹⁾. وهذا الموقف إنّما يكشف ميلاً إلى البنى الواضحة (بدلاً من البنى المزوّقة) ورغبةً في التصنيف والتبويب: وهو بعبارةٍ أخرى يكشف ميلاً إلى عقلنةٍ دينية. ومن جهةٍ أخرى، إذا كان ما بحوزتنا من أخبارٍ يبدو مختلفاً داخلياً بل يبلغ حدّ التناقض (مثلما هو الأمر في الأدبيات الأخروية الإسلامية)، فإنّه يُرْفَضُ بوصفه "منمّقا" أو حتّى "عجيباً"⁽⁹⁰⁾.

ومهما يكن من أمرٍ فإننا نرى أنّ هذا الأسلوب المفضّل فعلاً الذي ترد به الأحاديث الأخروية الإسلامية لا يعكس ميلاً إلى ما هو عجيبٌ فحسب، فهذه

(Martha Himmelfarb). *Tours of Hell: An Apoclyptic Form in Jewish and Christian Literature* (Philadelphia; University of Pennsylvania Press, 1983), 4.

(88) نافد كرمانى،

(Navid Kermani). *Der Schrecken Gottes: Attar, Hiob and die metaphysische Revolte* (Munich: Beck, 2005), 161

(89) فريتز ماير،

(Fritz Meier). «The Ultimate Origin and the Hereafter in Islam», in Girdhari L. Tikku (ed.), *Islam and Its Cultural Divergence: Studies in Honor of Gustave E. von Grunebaum* (Urbana: University of Illinois Press, [1971], 103.

(90) المرجع السابق، ص 104، ويُمكن أن نرصد مثل هذه المشاعر لدى الكثير من المُصنّفين المُسلمين. وقد بدا ذلك في قول الغزالي: "أصنافُ عذابِ جهنّم على الجُملةِ وتفصيلِ عُمومها وأجزائها ومِحَنها وحَسْرَتِها لا نهايةٌ لهُ". انظر الإحياء، ج IV، ص 533.

الأدبيات ربما كانت تريد أن تخبرنا بأمرٍ مختلفٍ، أمرٍ لا يُفصِّحُ عن نفسه مباشرةً ولا يقبلُ التنظيم المنهجيَّ بسهولة. وقد حاول ماير (Meier) " أن يؤكد أنّ كتاب الأخرويات لم يكن شاغلهم دون شكّ تصنيفِ نصوصٍ دينيةٍ منظمّةٍ تنظيمًا دقيقًا. بل يجب حقًا أن نكفّ عن إصدار الأحكام القيميّة المسبقة على الذين يكتبون أو يقرؤون أو يستمعون إلى مثل هذا النوع من الأدبيات. وإذا ذهبنا مذهب براد غريغوري (Brad Gregory) فالذي يبدو أن ثمة مقارنة أخرى أجدى تتمثل في " استبعاد ما نتصوّره من أجل الإنصات إلى ما يقولونه"، وفي أن نُبدِيَ للحظةٍ " استعدادنا للنظر إلى حالات الفهم الذاتي والتّقديم الذاتي للماضي، وهو نظرٌ يستند إلى المعنى الظاهر" (91). وأكد روبرت أورسي (Robert Orsi) " أهميّة دراسة الألفاظ والممارسات الدينية المزدراة والتفكير فيها، وهي الألفاظ والممارسات التي تجعلنا قلقين، وأشقياء، وهلعين، ويجب عدم الاكتفاء بدراستها بل ينبغي أن نجعل أنفسنا قريبين منها جدًّا، وألا نعالج القلق الذي تحدّثه فينا بفرض شبكة معيارية" (92). ومثل هذه الخطة التأويلية المنفتحة بإمكانها أن تكشف بسرعة عن أنّ التمثيلات التي قد يجدها بعضهم في أيماننا كرهيةً بل قد تثير الاشمئزاز إنّما هي بالفعل وليدة منطقي اضطرابيٍّ للمعاناة الإنسانية وكيفية جعلها ذات معنى. ولنعد إلى أورسي (Orsi) من جديد، إذ يقول: " إنّ العمل على فهم الظواهر الدينية المحيرة لا يعني تبنّيها أو تجويزها... لكننا لا نستطيع ردّها مدّعين أنّها غير إنسانيةٍ وغريبة عتًا إلى حدّ أننا نعجز عن فهمها أو دراستها، فإمّا أن نحويها وإمّا أن نطمسها" (93).

وبهذه الروحية ننوي أن نُعيد إلى جهنّم الأهميّة التي تستحقّها. فعلى عكس التصوّر السائد الذي يذهب إلى أنّ جهنّم ليست سوى انعكاسٍ للجنة، نقترح تصوّرًا آخر يقتضي أن ننظر إلى جهنّم عند المسلمين على أنها مرآة

(91) براد غريغوري،

(Brad Gregory). *Salvation at Stake: Christian Martyrdom in Early Modern Europe* (Cambridge: Harvard University Press, 1999), 15, 13.

(92) أورسي، 7. «Jesus Held Him So Close» (Orsi).

(93) المرجع نفسه.

عاكسة لهذا العالم. فما تروم هذه الدراسة تحقيقه هو البحث في دلالة جهنم في حياة الناس المادية والملموسة في العهد السلجوقي، وليست غايتنا اختبار التماسك الديني أو الأدبي للمزاعم المتعلقة بحقائق الحياة الأخرى، فضلاً عن صدقها. فحضور جهنم على الأرض، على نحو ما سنبينه، إنما هو في اعتقادنا حضور طاع. وهو في الحقيقة يُمكن أن يدرك تقريباً على نحو حسي، كما يُشير إلى ذلك الحديث النبوي: "الجنة أقرب إلى أحدكم من شراك نَعْلِهِ، والنارُ مثلُ ذلك" (94).

المقدمات الكلامية: معايشة الجحيم

على الرغم من أن جهنم مخلوقة كغيرها من المخلوقات، يذكر القرآن أنها لا حدود لها. وتشير عدّة آيات إلى أنها ممتدة إلى ما لا نهاية له (95). والآية القرآنية التي تُعلن أن العقاب في جهنم أبدي «إِلَّا مَا سَاءَ رُكُوءٌ» (هود 11 / 7-106) تُؤول أحياناً بأنها تشير إلى أن جهنم ستزول في يوم من الأيام وأن الجنة وحدها هي الدائمة (96). ولكن في كل الأحوال لم يكن هذا هو الموقف السائد. فوصية أبي حنيفة (ت. 767/150) ومصنّفه المعروف بالفقه الأكبر الثاني يؤكدان أن الجحيم أبدي. كما يذهب النسفي إلى ذلك وهو المتكلم الماتريدي (ت. 1142/537) (97). وأكد الطبري أن تحديد زمن البقاء في

(94) الدلمي، فردوس الأخبار، ج II، ص 189.

(95) ج. روسون،

(J. Robson). «Is the Moslem Hell Eternal?» *Moslem World* (1938). 386-96.

وقارن بالصيغة القرآنية "خالدين فيها أبدا" القرآن: النساء 4/155، المائدة 5/119، التوبة 9/100، الكهف 18/108، التغابن 64/9.

(96) انظر على سبيل المثال، بنيامين أبراهاموف،

(Binyamin Abrahamov). «The Creation and Duration of Paradise and Hell in Islamic Theology», *Der Islam* 79 (2002), 96.

والكاتب ينقل موقفه هذا عن ابن نيمية وابن القيم.

(97) أرنت جان ونسينك،

(Arent Jan Wensinck). *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development* (1932, London: F. Cass, 1965), 129.

(Watt). *Islamic Creeds*, 60, 82.

واط،

جهنم بمدّة محدودة يكون للمسلمين فقط ممن طَهَّرْتَهُم النار ثم سُمِّحَ لهم بدخول الجنان. وذهب الزمخشري في تفسيره للقرآن (هود 8/11-106) إلى أنّ عبارة ﴿إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ﴾ لا تعني استثناء أهل النَّار من الخلود فيها، ذلك أنّ أهل النار لا يخلدون في عذاب النار وحده بل يعذبون بالزمهير وبأنواع من العذاب سوى عذاب النَّار⁽⁹⁸⁾.

وثمة إشكال آخر هو: أفي بداية الزمان كَانَ خَلَقَ الْجَنَّةَ وَالنَّارَ أم في نهايته يَكُونُ خَلَقُهُمَا؟ إذ يذهب بعض المعتزلة إلى الرأي القائل إنّ الجنة والنار ستخلقان يوم الحساب دون سواه، وإنّه لمن العبث عندهم أن يبني ملك قصرًا لا يقيم فيه أحد. إذ لا يتّصف فعل الله بالعبث، وهذا مبدأ من مبادئ المعتزلة الأساسية⁽⁹⁹⁾. غير أنّ المعتزلة كانوا يمثلون الاستثناء من القاعدة؛ فالرأي السائد هو أن الله قد خلق الجنة والنار منذ بداية الكون شأنهما في ذلك شأن الكون وكلّ المخلوقات. ويقول القرآن إنّ الجنة قد ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (آل عمران 3/133)، وكذلك النار ﴿أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ (آل عمران 3/131)، وعُدَّ ذلك دالًّا على أن الجنة والنار قد خُلقتا من قبل⁽¹⁰⁰⁾. وهكذا استدلّ عضد الدين الإيجي (ت. 1355/756) على أن آدم وحواء قد أقاما من قبل في الجنة⁽¹⁰¹⁾، كما عُدَّت

(98) الثعلبي، قصص الأنبياء [القاهرة]: دار إحياء الكتب العربية/ عيسى البابي الحلبي، د.ت، 7، يقول إنّ في الطبقة السفلى عشًا في أحد جانبيه سمومٌ وفي الآخر زمهيريٌّ. وانظر أيضاً: روبسون: «Is the Moslem Hell Eternal?»، 389.

(99) كان هذا موقف ضرار بن عمرو (ت. 180/796). انظر فان إس،

(van Ess). «Das begrenzte Paradies», in Pierre Salmon (ed.), *Mélanges d'Islamologie, volume dédié à la mémoire de Armand Abel* (Leiden: Brill, 1974), 116, van Ess, *Theologie and Gesellschaft*, III, 53-4.

وكان أبو الحسين البصري (ت. 1044/436) من المعتزلة المتأخرين الذين ظلّوا يُدافعون عن هذا الرأي. انظر أبراهاموف،

(Abrahamov). «The Creation and Duration of Paradise and Hell», 91.

(100) أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، (إسطنبول: مطبعة دفلت 1929-30)، ص 475؛ البزدوي، أصول الدين، ص 107؛ الغزالي، الإحياء، ج IV، ص 534: "اعلم أنّ الله خلق النَّار بأهوالها"، وقارن بفان فان إس، «Das begrenzte Paradies», 109.

(101) أبراهاموف، «the Creation and Duration of Paradise and Hell», 88 (Abrahamov).

رؤية الرسول محمد للجنة والنار في أثناء رحلته الليلية برهاناً واضحاً على أنّ عوالم أخرى كانت موجودة فعلاً إلى جانب العالم الأرضي⁽¹⁰²⁾. كما تُعدّ شهادات بعض من بُعثوا على ما يبدو إلى الحياة بعد أن كانوا في الجنة أو النار جزءاً من الأدبيات الآخروية التي ازدهرت في الأقل منذ زمن ابن أبي الدنيا (ت. 894/281)⁽¹⁰³⁾. وخلاصة القول أنّ الاعتقاد السائد هو أنّ جهنم قد وجدت في الوقت نفسه الذي وجد فيه عالم الدنيا، وإذا كان العالم المأهول مصيرُهُ الفناء في نهاية الزّمن فإنّ جهنم سيستمرّ وجودها إلى الأبد. وعلى أساس هذا الاعتقاد، ربّما لا نبالغ إن نحن تساءلنا عن صورة جهنم وعن موضعها على وجه الدقة.

شكل جهنم وموقعها

أمّن كثير من مسلمي القرون الوسطى في الإطار الكونيّ الأوسع بأنّ الجنة والنار يمثلان الجزأين الأعلى والأسفل من الكون الذي كان يعتقد بصفة عامة أنّ له شكلاً كرويّاً⁽¹⁰⁴⁾. فالأراضي السبع التي تحدث عنها القرآن (12/65) أولها بعضهم بأنّها سبع طبقات بعضها فوق بعض، أما الأرض المأهولة فهي عليا طبقاتها⁽¹⁰⁵⁾. والأراضي السبع تعلوها في نسق تصاعدي طبقات الجنة السبع. ويُروى في حديث مسند إلى أبي مالك (ت. 795/179) أوردّه السيوطي (ت. 1505/911) أنّ الكون يستقرّ على صخرة اسمها "سجّين"، وهي آخر ما يبقى من المخلوقات بعد أن يفنى كل شيء⁽¹⁰⁶⁾. وعادة ما يحدّد الحديث موضع

(102) القرطبي، التذكرة، ص 470: وهذه النظرة نُسبت إلى عليّ الرضا (ت. 818/203). انظر فان إس، «Das begrenzte Paradies», 118, 120.

(103) عبد الله بن محمد بن أبي الدنيا، "كتاب من عاش بعد الموت" (بيروت: عالم الكتب، 1986/1406)، 5-60، 4-82.

(104) أنتون هاينان،

(Anton Heinen). *Islamic Cosmology: A Study of as-Suyūṭī's al Hay'a as-sani'ya fi l-hay'a as-sunni'ya* (Beirut: Franz Steiner, 1982), 86.

وقارن بـ دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل "سماء" (EI2, s.v.VIII, 1014a-1018a (A.Heinen)

(105) ياقوت، معجم البلدان، ج1، ص 20، ينقل هذا الرأي دون إصدار حكم على دقته.

(106) هاينان، (Heinen). *Islamic Cosmology*, 88.

هذه الصخرة بأنها في الأرض السفلى⁽¹⁰⁷⁾ أو تحت الأرض السابعة⁽¹⁰⁸⁾ أو يُساويها بالأرض السفلى⁽¹⁰⁹⁾. ومهما يكن معناها الصحيح (وهو ما سيأتي تفصيله فيما بعد) فإن القرآن (المطففين 7/83-9) يعرف سَجِيناً بكونها جزءاً من المشهد العام لجهنم. وهكذا يبدو، منذ زمن مبكر إلى يوم الناس هذا، أنّ طبقات الأرض السبع، وهي أنموذج ذو أصول تعود إلى الشرق الأدنى القديم، قد انصهرت مع الطبقات السبع لجهنم في تصوّر المسلمين⁽¹¹⁰⁾.

وإذا كانت جهنم هي أسفل جزء من الكرة الأرضية فمن الممكن أن نتصور

(107) ابن أبي شيبة، المصنّف، ج III، ص 55؛ ابن حنبل، مسنده، ج IV، ص 287، علاء الدين علي بن عبد الملك المتقي، كنز العمال. (بيروت: دار الكتب العلمية. 1419/1998)، ج XV، ص 265.

(108) أبو الشيخ، واضع كتاب في الكونيات في ق 4هـ/10م يحمل العنوان التّمطي "كتاب العظمة"، ينقل هذا عن المحدث المعروف مجاهد، انظر هاينان، (Heinen). *Islamic Cosmology*, 43.

(109) الطبري، تهذيب الآثار، (القاهرة: طبعة المدني: د.ت)، ج II، ص 494-496. وانظر كذلك الديلمي، فردوس الأخبار، ج II، ص 476، "سجين أسفل سبع أرضين". على أنّ ثمة حديثاً في كتاب الثعلبي، قصص الأنبياء، 6، يذكر أنّ موقع "سجين" في الأرض السادسة من جهنم: "فيها دواوين أهل النار وأعمالهم وأرواحهم الخبيثة"، انظر كذلك الغزالي، الدرّة الفاخرة، ص 18؛ ويورد السيوطي حديثاً يذكر أنّه المكان الذي تكون فيه أرواح الكفار في جوف طير سود. انظر كتاب سميت وحدّاد،

(Smith and Hadded). *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*, 55.

وهما يعتمدان على كتاب السيوطي، بشرى الكئيب بلقاء الحبيب. وبشأن كون جوف الطير السود مأوى الأرواح الشريرة، انظر فان إس،

(van Ess). *Theologie und Gesellschaft*, IV, 52.

وهو يحيل على تفسير الطبري، جامع البيان، (ط شاكر)، ج XXIV، ص 12/71، وما يليها.

(110) هاينان، (Heinen)، *Islamic Cosmology*، 87. دائرة المعارف الإسلامية 2، "سما" (Heinen) *EI2*, VIII, 1014-1018a، وانظر أيضاً حديثاً ينقله الثعلبي في قصص الأنبياء، 7، عن سلمة بن كهيل عن أبي الزرقاء عن عبد الله (ابن عباس) "والنار اليوم في الأرض السفلى فإذا كان غد جعلها الله حيث يشاء"؛ وانظر أيضاً المذهب الحنبلي عند واط، (Watt)، *Islamic Creeds*، الذي يُطابق بوضوح بين "الأراضي السبع التي تكون إحداها تحت الأخرى" وبين النار، 36.

أن طبقات جهنم السبع دوائر مشتركة المركز نُظمت إحداها فوق الأخرى، أعلاها الشفير وأسفلها القعر⁽¹¹¹⁾، وأنها متكوّنة من سطوح منحدرّة نحو الأسفل إلى هُوّة مركزية⁽¹¹²⁾. وعلى الرغم من ذلك يوجد قَدْرٌ كبيرٌ من عدم الدقة-ولكنه لا يبلغ حدّ الخلط - في هذه الخطاطات الكونيّة، وهو أمرٌ يُمكن أن يُشير الشكوك. وتعكس مجاميع الحديث الستّة خيالاً مُقيّداً⁽¹¹³⁾، إلا أنه يبدو أنّ رواياتٍ أكثر إغراقاً في الخيال عن جغرافية جهنم قد انتشرت على نحو واسع. ورأى الجغرافيّ ياقوت (ت. 626/1229) أنّ مثل هذه المفاهيم الكونيّة الأسطوريّة ما هي إلّا "أشياء تكلم بها القصاص للتهويل على العامة"⁽¹¹⁴⁾.

واستناداً إلى الرأي الذي يقول إنّ جهنم ذات بنيةٍ تحت -أرضيةٍ أثيرت بعض التساؤلات بشأن كونها متّصلةً بسطح الأرض عبر ما يشبه الممرّ الرديء. وجاء في حديث قديم أنّ بشر برهوت الجهنميّة في وادي "برهوت" بحضرموت (اليمن اليوم) التي تسكنها أرواح الكفار هي بوّابة العوالم السفليّة⁽¹¹⁵⁾.

(111) القرطبي، التذكرة، ص 479.

(112) قارن بالصورة عند أسين، (Asin)، *La exatologia*، 147، الذي يعتمد على تصوّر ابن عربي (ت. 638/1240) لجهنم على أنّها دوائر متّحدة المركز في كتاب الفتوحات المكيّة، (القاهرة: بولاق، 1293/1876)، ج III، ص 557. وعلى الرغم من ذلك يُظهرُ الرسم التوضيحي الذي في دائرة المعارف الإسلاميّة 2 في فصل "سماء" (A.Heinen)، *EI2*, VIII, 1014-1018a، طبقات الجنة السبع في شكل قبة فوق طبقات جهنم على حياة هرم. وانظر أيضاً، سميث وحدّاد،

(Smith and Haddad). *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*, 85.

(113) أشار إلى ذلك أيضاً ماكدونالد (Macdonald) 57، «The Twilight of the Dead».

(114) ياقوت، معجم البلدان، ج I، ص 24.

(115) خوان بيدرو مونفارين سالا،

(Juan Pedro Monfarrer Sala). «A proposito de Wādī Yahannam» *Al-Andalus Maghreb*, 5 (1997) 151.

دائرة المعارف الإسلاميّة 2، فصل "برهوت" (G.Rentz) *EI2*, I, 1045a، وانظر كذلك فان إس،

الذي يرى أنّ ابن حزم في الفصل، ج IV، ص 39، اعتقد أنّ فكرة كون برهوت مدخلاً لجهنم شبيّعة الأصل. وللعودة إلى مواقع الجنة الأرضية، انظر المرجع السابق، ج IV، ص 395، (القدس (Jerusalem))، ص 522. ويقدم أسين (Asin)، *La escatologia*، =

وعلى الرغم من ذلك يُعدّ المفهوم القائل إنّ مدخل النار يقع في وادي جهنّم (في الإنجيل وادي هتوم⁽¹¹⁶⁾) قرب القدس أكثر رواجاً. ويقول القرآن: ﴿فَضْرِبْ بَيْنَهُمْ﴾ [أي بين أهل الجنّة وأهل النار] ﴿بُسُورٍ لَهُمْ بَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ﴾ (الحديد 13/57). ولقد أدمج المفسرون المسلمون المفهومين في الإيمان بأن السور في الآية 13 من سورة الحديد هو في الحقيقة الحائط الذي يفصل الحرم الشريف في القدس عن وادي جهنّم، أي إنهم، بعبارة أخرى، حددوا مدخل جهنم في مكان ما بين الحائط الشرقي لفناء الهيكل وجبل الزيتون⁽¹¹⁷⁾. وانتشرت قصص أخرى في المناطق الشرقية وكانت تحمل خصائص

= 96، ترجمة غير صحيحة وغريبة لما جاء عند أبي العلاء المعري في رسالة الغفران (القاهرة: دار المعارف 1956)، فما ذهب إلى أنه فوهة بركان تنقد ناراً لم يكن مدخل جهنم ولكنه رأس صخر شقيق الشاعرة الجاهلية الخنساء التي رثته في أشعارها ووصفت شهرته وزعامته لقومه فشبهته بأنه 'علم في رأسه نار'، وهذه هي ترجمة غريغور شولر،

(Gregor Schoeler). *Paradies Und Hdie Jenseitsreise aus dem «Sendschreiben uber die vergebung»* (Munich: Beck, 2002), 172.

(116) الملوك 23: 10، إرميا 15: 6، أشعيا 30: 32. هذا هو المكان الذي يُزعم أنّ الأطفال يُحرقون فيه أحياء على ما يبدو قرباناً للإله الفينيقي "مولك". انظر 2 عزرا 11: 30، يشوع 15: 8، 4 الملوك 13: 10، وإرميا 7: 31-2.

(117) مونفاريير سالا، «A proposito de Wādi Yahannam»، 152. (Monfarrer Sala).

ويذكر أسين (Asin)، *La escatologia*، 136، أنه إلى أيامنا هذه مازال الناس يؤمنون حقاً بأنه فوق قبة الصخرة يُمكن أن توجد "بئر الأرواح". وينسجم هذا الأمر مع الفكرة التي تقول إنّ أرواح الكافرين في "سجين". انظر تفسير الآية القرآنية (المطففين 7/83) ﴿إِنَّ كِتَابَ الْقُرْآنِ لَفِي سِجِّينٍ﴾ عند عبد بن حميد الكشي: المسند، (القاهرة: مكتبة السنة 1988/1408)، ص 266، وأبي زكرياء يحيى بن شرف النووي: شرح النووي على صحيح مسلم، (بيروت: دار إحياء التراث العربي 1972/1392)، ج II، ص 219، ج XVIII، ص 205، وعلي بن سلطان محمّد القاري الهروي: مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، (بيروت: دار الكتب العلمية 2001/1422)، ج IV، ص 92، ج X، ص 565. وانظر كذلك الثعلبي، قصص الأنبياء، 6-7. وفي بدايات اليهودية كان ثمة اعتقاد هو أنّ أحد أبواب جهنم الثلاثة يقع بالصحراء وأنّ حرارة منابع ماء نهر طبرية (في فلسطين) تعود الى كونها قد مرّت بأبواب جهنم. انظر ماكدونالد،

(Macdonald). «Islamic Eschatology VI: Paradise» *Islamic Studies* 5 (1966), 355.

محلية. وكتب الطوسي الجغرافي الفارسي الذي عاش في أواخر القرن السادس/ الثاني عشر عن واد يُسمى جهنم قرب "بلخ" بأفغانستان ما يأتي: "ثمّة واد بسمنغان قرب بلخ، وهو واد يغور في الأرض، وكان شجعان الناس وأشدّاءهم يتندرون بأنّه شديد الانحدار؛ فإذا ألقى أحدهم بحجر في جوفه لم يستطع أن يدرك قراره. وفي جوف الوادي طيور غريبة لها أوكار لا تُحصى ولا أحد يعرف من أين أتت" (118).

وتنسجم قصة الطوسي مع الأحاديث الأخرى التي تذكر خصوصاً أنّ ثمّة صخرة ترمى من فوق الصراط الذي يمرّ فوق قاع الجحيم تقطع سبعين سنة قبل أن تبلغ قرار الهوة⁽¹¹⁹⁾. كما أنّ "الطيور الغريبة" التي تحدّث عنها الطوسي يبدو وكأنها تعيد علينا الاعتقاد الذي يقول إنّ أرواح الكفار وأصحاب الكبائر تأتي إلى باب جهنم في جوفٍ طيرٍ سود⁽¹²⁰⁾.

وخصّص القرطبي (ت. 1272/671) فصلاً كاملاً في كتابه الضخم عن الأخرويات للأحاديث التي تتحدّث عن أن جهنم إنّما هي "في هذه الأرض". فينقل حديثاً ينهى المسلمين عن الوضوء بماء البحر "لأنه طبقة في جهنم"، ويفترض أنه الطبقة العليا⁽¹²¹⁾. وينقل القرطبي أيضاً عن وهب بن منبه في تفسيره

(118) محمّد بن محمود بن أحمد الطوسي، عجائب المخلوقات، (طهران: نشري كتاب (1966)، ص 293-4. وهو كتاب جامع في تفسير العجائب اعتمد عليه القزويني في كتابه الذي هو أكثر شهرةً "عجائب المخلوقات" وأحال عليه بكثرة. ولقد أهدى الطوسي هذا الكتاب الى آخر حكام السلاجقة طغرل الثالث ابن أرسلان بن طغرل الثاني ركن الدنيا والذين (حكم بين عامي 571 و 1175/90 و 94).

(119) الصنعاني، المصنّف، ج XI، ص 422، القرطبي، التذكرة، ص 357-479، المتقي، كنز العمال، ج XVI، ص 221، كذلك الترمذي، سننه، ج IV، ص 709، فيما يتعلق بالصخرة التي يستغرق سقوطها أربعين سنة.

(120) الطبري، جامع البيان، (ط شاکر)، ج XXIV، وقارن بفان إس، (van Ess). *Theologie und Gesellschaft*, IV, 523.

(121) القرطبي، التذكرة، ص 473، حتى إنّ كتاباً قديماً مثل كتاب ابن أبي شيبة المصنّف، ج I، ص 122، ينقل أنّ هناك ناراً تحت البحر، انظر كذلك أبا داود، سننه، ج III، ص 6، البيهقي، السنن الكبرى، ج IV، ص 334، ج VI، ص 18. وتظهر هذا الحديث =

لسورة "ق" من القرآن حواراً دار بين النبي "ذي القرنين" (المعروف بالإسكندر الأكبر) والجبل الأسطوري "قاف". و"قاف" في التقاليد الإيرانية القديمة سلسلة جبال تحيط بالعالم الأرضي⁽¹²²⁾. وتُبيّن قصّة "قاف" أن وراء هذه الجبال أراضٍ يستغرق قطعها خمسمئة سنة متبوعة بسلسلة جبالٍ أخرى يستغرق قطعها أيضاً خمسمئة سنةٍ أخرى. وتواصل قصّة "قاف" ذاكراً أن على رؤوس تلك الجبال ثلجاً يحميها من اللمب المنبعث من باب جهنّم. ويستنتج القرطبي أن "هذا يدلُّ على أنّ جهنّم على وجه الأرض"، ولكنه يحترز فيقول: "الله أعلم بموضعها وأين هي من الأرض"⁽¹²³⁾. ولا بد من أنّ أصحاب العقول الراجحة من المُحدّثين قد شعروا بشيءٍ من السخط تجاه الذين خاضوا في تخميناتٍ مُبالغٍ فيها. ويورد السيوطي حديثاً منقولاً عن الحاكم النيسابوري (ت. 404/1014) فيه أن رجلاً قدم إلى الرسول ليسأله عمّا رآه في رحلته الليلية إلى الجنة والنار، إذ قال الرجل متسائلاً بلهفةٍ شديدة: "يا محمّد، أرايت جنةً عرّضها السموات والأرض، فأين النار؟"، قال: "أرايت الليل الذي قد ألبس كلَّ شيءٍ فأين جعل التّهّار؟"، فأجاب محمّدٌ باقتضابٍ: "الله أعلم"، ثم أضاف بحسمٍ: "يفعلُ الله ما يشاء؟"⁽¹²⁴⁾.

والحقيقة أنّه على الرغم من اعتقاد أنّ موضع جهنّم هو الأرض، لم يُثبتته علماء رسم الخرائط المسلمين عموماً على خرائطهم⁽¹²⁵⁾. واستنتج فان إس (van

= كذلك في مجاميع الأحاديث الموضوعية. انظر السيوطي، اللآلئ المصنوعة، ج II، ص 3-4.

(122) دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل "قاف" (M. Streck and A. Miquel)، E12, IV, 400 a-402 b

(123) القرطبي، التذكرة، ص 473، الثعلبي، قصص الأنبياء، ص 5.

(124) هاينان، (Heinen). *Islamic Cosmology*, 154.

(125) دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل "خريطة" (S. Maqbul-Ahmad)، E12, IV, 1077b-1083a. وقارن خريطة العالم للإدريسي، وهي تعود إلى سنة 1154/548، بخريطة العالم لأبستروف (Ebstrof) في ألمانيا (ق 13، بعد الميلاد) المستندة إلى نظرة دينية للعالم أو نظرة تستند إلى قصص الخلاص: غونتر كترمان،

(Gunter Kettermann). *Atlas zur Geschichte des Islam* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001), 55-6.

Ess) من ذلك أنّ جهنّم ويوم الحساب أو يوم القيامة إنّما حُدّدا في الإسلام بمصطلحات دنيويّة خالصة⁽¹²⁶⁾. ولكن يبدو من الواجب ألاّ نعدّ علماء رسم الخرائط في الإسلام القروسطي (أو حتى المتكلمين) الممثلين الوحيدين للطرائق التي صوّرَ بها مسلمو العصر الوسيط العالم. إذ ثمة اتجاه في الحديث يشير إلى أنّه وقع الاهتمام بتنزيل جهنّم في الفضاء. وقد يبدو الإسهاب في الاهتمام بمثل هذه المسائل المتصلة بتفاصيل المتخيّل الجغرافي من فضول الكلام بل لعلّه من باب الحذلقة الفكرية، ولكننا قد نغتم بعض الفائدة من أخذ هذه المسائل بجديّة. فأهميّة مثل هذه الأحاديث لا تستند كثيراً إلى مدى قدرتها على تحديد الموضوع الدقيق لجهنّم، بل إنّها تعكس فعلاً طريقة ما لتصور الواقع ومن ثمة الوجود الإنساني عموماً.

وهي تسوّغ الملاحظة المهمّة التي ترى أنّ جهنّم كانت عند بعض المسلمين القروسطيين مجاورة للعالم الأرضي المأهول أو أنّها تحيط بالأرض⁽¹²⁷⁾. وتبيّن مثل هذه الأحاديث-التي قدمنا بعضها- أنّ الآخرة، بما فيها من عقوبات في مستوى المتخيّل الشعبي الذي يُعبّر عن مظاهر الخوف والرّجاء المشتركة، إنّما هي في الحقيقة قريبة لا يبعدها الزمانيّ فحسب بل يبعدها المكانيّ أيضاً.

داخل الجحيم

لننظر الآن في بنية جهنّم في حدّ ذاتها. فلم يقدم القرآن تفاصيلها الجغرافية بل اكتفى بمجرد إحالات متفرّقة. ففي سورة الحجر (44/15) يذكر القرآن أنّ لجهنّم سبعة أبواب، لكلّ بابٍ منها جزء من المغضوب عليهم. وسرعان ما انصهرت الأبواب السبعة في الفكرة القائلة إنّ لجهنّم سبع طبقات تمثل المناطق السفلية للكورة الأرضية. فأصبح لفظ الباب شيئاً فشيئاً مرادفاً تقريباً "للطبقة".

(126) فان إس، (van Ess). *Theologie and Gesellschaft*, IV, 522.

(127) الدليمي، فردوس الأخبار، ج II، ص 183، أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، (بيروت: دار الكتب العلمية دت)، ج II، ص 291؛ المتقي، كنز العمال، ج XIV، ص 166، انظر كذلك المرجع السابق، ج III، ص 352.

وُثِّبَ بعض الآثار أن علي بن أبي طالب بيّن مرّة لمجموعة من الصحابة " أن أبواب النار ليست كالأبواب في هذه الأرض"، بل هي مرصوفة بعضها فوق بعض. ونُقل أن عليّاً وضع إحدى كفيّه فوق الأخرى ليجعل رأيه مفهوماً فهم عيان⁽¹²⁸⁾. وُبيّن حديث آخر أن الرسول نفسه قد رأى طبقات جهنم السبع موضوعة إحداها فوق الأخرى⁽¹²⁹⁾.

ويستعمل القرآن - فضلاً عن النار- عدّة أسماء أخرى للتعبير عن جهنم؛ ففي كتب التفسير اختيرت سبعة من هذه الأسماء منها لفظة النار لثلاث طبقات جهنم السبع⁽¹³⁰⁾. وكلما سفلَ مقامُ المذنبين اشتدَّ عذابُهُم. ولقد ضبطنا قائمة الأسماء السبعة مع ما يناسبها في اللغة الانجليزية (ترجمة آبري، وأوشوغنيسي) (Arberry, O'Shaughnessy)، وفي اللغة الألمانية (ترجمة باريت) (Paret)، بطريقة تنازلية اعتماداً على أكثرها شهرة⁽¹³¹⁾:

(128) ابن أبي شيبة المصنف، ج VII، ص 49؛ القرطبي، التذكرة، ص 461؛ المتقي، كنز العمال، ج XIV، ص 278، وثمة سبع طبقات إحداها فوق الأخرى في الجنة أيضاً. انظر شهاب الدين أبا الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري (بيروت: دار المعرفة، د.ت.)، ج VI، ص 293.

(129) السيوطي، اللآلئ المصنوعة، I، 66. ولقد وقع تمييز اصطلاحي أحيانا بين طبقات الجنة إذ سمّيت 'درجات'، وطبقات جهنم التي سمّيت 'دركات'. انظر القرطبي، التذكرة، ص 461؛ والسيوطي، اللآلئ المصنوعة، ج I، ص 69. وللوقوف على الجذر (د، ر، ك) انظر القرآن الكريم (النساء 4/ 144): ﴿إِنَّ الْمُنْفِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ﴾.

(130) وثمة أسماء أخرى قد أهملت بلا سبب واضح، ككلمة 'الحريق'، انظر القرآن (آل عمران 3/ 181)، (الأطفال 8/ 50)، (الحجّ 22/ 9)، (البروج 85/ 10).

(131) القاضي، دقائق الأخبار، ص 107، علاء الدين علي بن محمد الخازن البغدادي، التفسير، (القاهرة: حسن حلمي الكنتي: 1900/ 1318)، ج III، ص 96-7، عن ابن جريج المذكور عند أسين (Asin)، *La exatologia*، 139، وهذا هو الأنموذج الذي يستعمله سميت وحدّاد في كتابهما: *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*، 9، 85. واتبع القرطبي في ذلك الأنموذج نفسه ولكنه بادّل موقعي لظي وسعير. انظر كتابه، التذكرة، ص 461 وكذلك في موضع آخر، انظر المرجع نفسه، ص 465.

وحاول توماس أوشوغنيسي،

- (1) "جهنّم": (البقرة 2 / 206؛ آل عمران 12/3؛ وفي غيرهما من المواضع). ثم إن لفظ "جحيم"، وهو من أصل اللفظ العبري "جهنّم" نفسه، قد استعمل في القرآن سبعا وسبعين مرّة، وهو في الأصل مرادف للنار (التي تستعمل في معنى "الجحيم" مئة وإحدى عشرة مرّة في القرآن). ولقد اكتسب في التفاسير المتأخرة معنى أكثر دقة⁽¹³²⁾.
- (2) "سعير" (النساء 10/4، 55؛ الحج 4/22؛ وفي مواضع أخرى)، وقد ذكرت ستّ عشرة مرّة في القرآن⁽¹³³⁾.
- (3) "حُطمة" (الهمزة 104 / 4، 5)، وذكرت مرتين في السّورة نفسها. ويذكر الطبري أنّ اللفظ اسم من أسماء النّار لحطمها كلّ ما ألقى فيها، كما يقال للرجل الأكل: الحطمة⁽¹³⁴⁾.
- (4) "لظى": (المعارج 70 / 15)، ذكر هذا الاسم مرّة واحدة في القرآن شأنه في ذلك شأن "هاوية". وتعني اللظى نوعاً من النار العظيمة التي لها صفة

= أن يحدّد ترتيباً زمنياً لنزول الوحي بهذه الأسماء السبعة وانتهى إلى هذا الترتيب: هاوية، جحيم، سعير، جهنّم، لظى، سقر، حُطمة. وحكاية البلوقية في ألف ليلة وليلة قدّمت هذا الترتيب: "جهنّم" (لمركبي الكباثر من المسلمين)، "لظى" (للكفار)، "جحيم" (لبأجوج ومأجوج)، "سعير" (لقوم إبليس)، "سقر" (لتاركي الصلاة)، "حُطمة" (للإهود والنصارى)، "هاوية" (للمنافقين). انظر ترجمة إنو ليمان،

(Enno Littmann). *Die Erzählungen aus Tausendundein Nächten* (1923, Wiesbaden, Insel, 1953), III, 794-5.

وانظر المرجع نفسه، ص 690، للوقوف على الآيات المحيلة على ذلك. (132) دائرة المعارف الإسلاميّة 2، فصل "جهنّم" (L.Gardet) *E12*, II, 381b. وذكر في أحد الأحاديث أنّ الكلمة مشتقة من الفعل العربي "جهم" لأنّها تجعل وجوه الرجال والنساء متجهمة، انظر القرطبي، التذكرة، ص 465؛ القاضي، دقائق الأخبار، ص 107، يقول إنّها الدرجة العليا في جهنّم وهي مستقرّ لأهل الكباثر.

(133) يذكر القاضي في دقائق الأخبار، ص 107، أنّ ذلك هو مكان النصارى.

(134) أو شوغنيسي، (O'Shaughnessy). «The Seven Names for Hell», 464.

ويذكر القرطبي أنّ هذه الدرجة من النار تسمى "الحطمة" لأنّها تحطم العظام وتحرق الأثناة. انظر، التذكرة، ص 465؛ القاضي، دقائق الأخبار، ص 107، وهو يضع الإهود في الحُطمة.

أخرى هي أنها "نزاعة للشوى" (المعارج 15/70)⁽¹³⁵⁾.

(5) "سقر": (القمر 48/54، المدثر 26/74 - 7، 42) هي النار التي تحرق الجسد، والنار الهائجة. ويظهر هذا اللفظ في القرآن أربع مرّات. ويدلّ الجذران (س-ق-ر) و(ص-ق-ر) في المعجم على اشتداد حرّ الشمس. ولكنّ لفظ سقر يُمكن أن يكون لفظاً دخيلاً كـ "جهنّم"⁽¹³⁶⁾.

(6) "جحيم": (البقرة 2/119؛ المائدة 5/10؛ وغيرهما من المواضع) هو الاسم الرئيس الذي يُستعمل للتعبير عن فكرة جهنّم في المرحلة المبكرة من الوحي (استعملت ستّاً وعشرين مرّة في القرآن). وهذا اللفظ عند "أوشوغنيسي" (Oshaughnessy) نسخة معدّلة للفظ العبري "جهنّم"⁽¹³⁷⁾.

(135) يذكر القرطبي أنّ معنى كلمة شوى (ج. شواة) هو جلد رأس الإنسان، كما في الترجمة الألمانية للآية بقلم باريت

(Paret). «das einem die Kopfhaut [?] vollig verbrennt»

وانظر القرطبي، التذكرة، ص457. وقد استعمل لفظ "لظى" في القصيدة المنسوبة إلى جلييلة بنت مرّة (عاشت في نحو القرن السادس للميلاد) وهي زوجة كليب بن ربيعة، وقد قالت القصيدة بمناسبة حرب البسوس المشهورة. وللفظ هنا معنى "النار المحرقة" التي تأتي جلييلة من الخلف ومن الأمام: "لظى من ورائي ولظى مُستقبلي"؛ القاضي، دقائق الأخبار، ص107، وهو يضع المجوس وإبليس في هذا الدرك من النار نفسه. (136) دائرة المعارف الإسلاميّة 2، فصل "سقر" (D. Gimaret), EI2, VIII, 881a، وذكر الطبري في تفسيره لسورة القمر 48/54 أيضاً أنّ سقر باب من "أبواب جهنّم". وانظر المرجع نفسه. وفي سقر، حسب ما يذكر القاضي مرّة أخرى، يقيم الصابئة، دقائق الأخبار، ص107.

(137) أوشوغنيسي، «The Seven Names for Hell», 459-60. (O'Shaughnessy).

وجحيم "مثال من أمثلة متعددة لتفضيل القرآن للفواصل الرنانة"، ويبدو أنّ محمّداً كان معجباً خصوصاً باللاحقة "يم" ونظيرتها التنغيميّة "ين" ["في الشعر العربي"]^(*) حسب ما ذهب إليه أوشوغنيسي، انظر «The Seven Names for Hell»، 453. وتُعبّر صيغتنا "فعليل" و"فعلول"، من خلال الصائت الطويل الثاني فيهما، في أغلب الأحيان عن الشدّة، وتُعبّر صيغة "فعليل" أيضاً عن الصوت. وانظر وليام رايت،

(William Wright). *A Grammar of the Arabic Language* (Cambridge, Cambridge University, Press 1999), I, 113.

(*) [واضح أنّ هذا كلامٌ من يعتقِد أنّ القرآن من تأليف محمّد صلى الله عليه وآله وسلّم. المُراجع]

(7) "هاوية": (القارعة 101 / 9) ذكر هذا الاسم مرة واحدة في القرآن، وهو لفظ يصعب تفسيره، ويُمكن أن تكون "الهوة" هي معناه الثانوي⁽¹³⁸⁾. وثمة اتفاق على أنها الدرك الأسفل من جهنم⁽¹³⁹⁾.

إلا أن الطبقات السبع يطلق عليها كذلك عدد من الأسماء الأخرى لم تستمد من القرآن وإنما استمدت من المعجم الجغرافي العربي.

ويُحدِّد القرطبي من بعض ما ورد في "كتب الرقائق"؛ ذلك أنه قد ورد فيها من "أسماء هذه الطبقات وأسماء أهلها من أهل الأديان على ترتيب لم يرد في أثر صحيح"⁽¹⁴⁰⁾. وقد يكون ما في ذهن القرطبي شبيهاً بتلك الأنماط التي ذكرها الثعلبي (ت. 427/1035) في كتابه "قصص الأنبياء". فهو يتحدث عن الأراضي السبع وطبقات جهنم السبع على أنها مترادفة على النحو الآتي: (1) "أديم" وهو مفهوم يذكر بعض الشيء بفكرة تحيل على العالم العلوي، أي أن العالم المأهول هو أولى الأراضي السبع أو أن البحر هو الطبقة العليا من طبقات جهنم. ويتبعه (2) "بسيط" وهو لفظ آخر متداول في لغة الجغرافيا، و(3) "ثقليل" و(4) "بطيح"، و(5) "متناقلة" و(6) "ماسكة" وأخيراً (7) "ثرى"/ "طرا"، وهو لفظ انتشاري يفيد شيئاً يشبه الحصى أو الغبار أو الزبد الرطب وهو يُلائم مستنقع

= وتضاريس النار تضم الكثير من هذه الأسماء كصعود، ويخوم، وسوم، وزقوم، وغسلين، وسجين (لمعرفة هذه الأسماء انظر ما سيأتي لاحقاً)، وقارن بـ "تسليم" (القرآن: المطففين 27/83) وهي عين في الجنة، وقارن أيضاً بالتعليق المتسرع لتيودور نولدكه، (Theodor Noldecke). *Orientalische Skizzen* (1892), repr. Hildesheim: Ohms 1974), 41.

"إن من كان قليل العلم من الناس يستبشر بالتعبير الغريبة التي تبعث بسهولة في الأجلاف إحساساً بالمهابة والغموض، وقد أجهد محمد نفسه من أجل خلق هذا الانطباع. ولهذا كان يستعمل هو نفسه عدداً من الكلمات الغريبة كغسلين (الحاقة 69/26) وسجين (المطففين 83/7-8) وتسليم (المطففين 27/83) وسلسيل (الإنسان 76/18)؛ القاضي، دقائق الأخبار، ص 107 يقول إن "الجحيم" إنما هي للمشركين.

(138) انظر الأدييات المذكورة عند باريت (Paret)، *Kommentar*، 518-19.
(139) القرطبي التذكرة، ص 461 ويذكر القاضي في دقائق الأخبار، ص 107 أن "الهاوية" يُلقى فيها المنافقون ومن يردون الحق.
(140) القرطبي، التذكرة، ص 461.

الطبقة الرابعة والرأى القائل إنّ الرطوبة سمة من سمات العالم السفلي⁽¹⁴¹⁾.

وينظر إلى الطبقة العليا من جهنم أحياناً على أنها مطهر، أي أنّها فضاء يتطهّر فيه أصحاب الكبائر من خطاياهم. وفي مرات قليلة اختزلت بنية جهنم ذات الطبقات السبع من خلال تمييز بسيط بين الطبقات العليا والطبقات السفلى.

ويشير حديث متأخر في ما يبدو إلى أنّ لجهنم بابين: "الجوانية" وهو الذي لا يخرج منه أحد أبداً، و"البرانية" وفيه يعاقب عصاة المؤمنين مدةً محدودة⁽¹⁴²⁾. وعلى الرغم من ذلك كان الرأى الذي يرى أنّ فضاء التطهّر مكان مختلف في القيمة عن سائر جهنم على العموم رأياً قليل الرواج في الإسلام القروسطي. ولا تُعنى كتب الأخرويات كثيراً بالميز بين العقاب في الطبقة العليا من جهنم والعقاب في الطبقة السفلى منها. ولم يتبلور المطهر قطّ في "مكان ثالث" بين الجنة والنار كما هو الأمر في التقاليد المسيحية⁽¹⁴³⁾. وفي الوقت

(141) الثعلبي، قصص الأنبياء، 6-7. وللوقوف على "طرا" انظر أبا عبد الرحمن الفراهيدي الخليل بن أحمد، كتاب العين، (بغداد: وزارة الثقافة والإعلام، 1980-5)، ج VII، ص 445؛ ابن منظور، لسان العرب، ج XV، ص 6، ويُمكن أن نذكر في هذا السياق تصوّر الذي يقدم عن جهنم بوصفها تجسيدا مُصَحَّحاً؛ إذ يُساوَى فيه بين طبقات الجحيم وأعضاء الجسد السبعة التي بها يعصي العبد ربّه، وهي الأبصار والأذان والألسنة والأيدي والبطون والفروج والأقدام. انظر الغزالي، الإحياء، ج IV، ص 668، وقد مرّ بهذه المساواة مرور الكرام فقط، أسين (Asin)، *La escatologia*، 145، وهو يحيل على ابن عربي.

(142) المتقي، كنز العمال، ج XIV، ص 216. ويبدو أن هذا الحديث من الأحاديث المتأخرة لأننا لا نجده في أيّ من مجاميع الحديث المتقدمة.

(143) فكرة جهنم السفلى و جهنم العليا، مثل كثير من المفاهيم الأخروية في الإسلام، لها روافدها في التقاليد المتوسطة القديمة ومن ضمنها اليهودية والمسيحية.

ففي سفر الرؤيا للقديس بولس كانت النظرة الى الآخرة - وهي تلك النظرة التي ربّما كان لها التأثير الأكبر في المسيحية القروسطية - تميّز هي أيضاً الجحيم العلوي من الجحيم السفلي. وهي الفكرة التي تطورت لاحقاً في المذهب الكاثوليكي الى مفهوم "المطهر" وهو "مكان ثالث" بين الجنة والنار.

انظر لوغوف، (LeGoff). *The Birth of Purgatory*, 36.

هيملفارب، (Himmelfarb). *Tours of Hell*, 16-18.

ويحيل هذا الكتاب على مجموعة من نقاط التشابه بين النظرة القديمة إلى جهنم =

نفسه، على المرء أن يحذر الخلط بين المطهر الإسلامي و"الأعراف" * التي هي مكانٌ موجودٌ بالفعل، وعادةً ما يتماهى هذا الفضاء (Limbo) "بالأعراف" المذكورة في القرآن (الأعراف 7/46)، وهي مكانٌ مرتفعٌ يشرف على الجنة والنار، وهي مكانٌ يفصل بينهما لا عقاب فيه ولا ثواب إذ نجد فيه مثلاً الذين ماتوا وهم صبيّةٌ فلا حسنات لهم ولا سيئات⁽¹⁴⁴⁾. بيد أنه، شأنه شأن "المطهر" الطبقة الأولى من جهنم، كثيراً ما يطلق عليه اسم "جهنم"، وهو ليس مكاناً خارج النار أو فوقها، وإنما هو جزءٌ لا يُجترأُ منها⁽¹⁴⁵⁾.

= والنظرة المادية الإسلامية هنا. (انظر ص 10-11، 13-14، 17، 20، 29-30، 35، وفي عدّة مواطن). ولكن قضية سلسلة الإسناد في هذه الأحاديث الأخروية بعيدة عن اهتمامنا في هذه الدراسة، كما هي حال صورة جهنم في القرآن.

انظر الموسوعة القرآنية (J.I Smith)، 50a، 11، *Eschatology*، s.v. EQ، وفي الجملة... فإن الصورة التي قدمها القرآن هي صورته الخاصة دون سواها.

* إن "الأعراف" في قوله تعالى ﴿وَبَيْنَهُمَا حِجَابٌ وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ﴾ (الأعراف 7/46) تعني حسب أشهر التفاسير السور الذي يفصل الجنة عن النار أو الصراط الذي لا بد من عبوره قبل الدخول إلى الجنة، وهو عند بعض المحدثين حساب وقتي خارج الجنة وخارج النار يقبع فيه الذين استوت حسناتهم وسيئاتهم، انظر الطبري، جامع البيان، والزمخشري، الكشاف (المترجم).

(144) الغزالي، الإحياء، ج IV، ص 31. وقارن بـ سميث وحدّاد،

The Islamic Understanding of Death and Resurrection, 90-1.

(Asin). *La escatologia*, 129-33, 180.

أسين،

(145) يدفع هذا الى السؤال عن الأسباب التي جعلت الجحيم العلوي في الإسلام لم يخضع للتحوّل إلى "المطهر" بوصفه مكاناً ثالثاً بين الجنة والنار كما هو الشأن في المسيحية. فالمطهر في النصرانية القروسطية كما يؤكد ذلك "لوغوف" (Legoff) كان بمعنى ما فكرة مترفة، وهو مفهوم لا يُمكن أن يوجد في مجتمع "يُعاني الناس فيه حصاراً مستمراً بين النار والجنة"، أي حيث لا يعيش الناس في صراع مستمرّ من أجل لقمة العيش فحسب.

وهي تتعلق بطبقة حضرية ناشئة استمدت قوتها من نفوذ سياسي فردي فأسهمت في تطوير مفهوم "المطهر"؛ انظر "لوغوف"،

(LeGoff). *The Birth of Purgatory*, 13.

ومما تتضمّنه هذه الدراسة أنّ الآخرة خلقت مرآة لهذا العالم، والحق أنّ المجتمع الإنساني أعيد تخيله - مع تغيير في الأقطاب المتضادة أحياناً - بالفقراء والمُعتمدون والمقهورون يصعدون الى الجنة، في حين يكون إذلال المتجبرين والأقوياء في جهنم، ولكن مع استعمال هذه التقسيمات الدنيوية التراتبية الاجتماعية وخصائصها. وأمّا في =

حجم جهنم وروائحها وألوانها وخصائصها المناخية

لنبدأ سبر أغوار جهنم ببعض الملاحظات بشأن خصائصها العامة. فالأوصاف التي تعلق بحجمها كانت ترمي إلى تجاوز حدود الخيال البشري على الرغم من عدم استعمال مفهوم اللاتناهي. فعلى سبيل المثال جُعِلَ على قطر الهوة العظيمة في جهنم صراط يعبر عليه كل الناس يوم الحساب إلى الجنة⁽¹⁴⁶⁾. ويحتاج الحجر الذي يلقي به من فوق الصراط صوب جهنم إلى سبعين سنة قبل أن يصل إلى قاع الهاوية⁽¹⁴⁷⁾. وعلى المرء أن يسير بين مصراعي كل باب (أو طبقة) خمسمئة سنة⁽¹⁴⁸⁾، ولكل باب (أو طبقة) سبعون ألف جبل، ولكل جبل منها سبعون ألف هاوية يمرّ بكل واحدة منها سبعون ألف مجرى، وعلى كل مجرى منها سبعون ألف قلعة، وفي كل قلعة سبعون ألف غرفة، وفي كل غرفة سبعون ألف قدرٍ من السم إذا رُفعت أغطيتها عنها خرجت منها سحب عظيمة من

= المجتمعات الإسلامية القروسطية، كما هي الحال في المجتمع السلجوقي، فقد تأخر التطور الطبقة الحضرية الوسطى التي تعيش بين العطاء السلطاني والعقوبة السلطانية. وقد رأينا في الجزء الأول من هذه الدراسة أنّ النخبة العسكرية الحاكمة فرضت نظاماً تأديبياً لا يترك إلا مجالاً محدوداً للطبقة المتوسطة من الشعب من الذين كان بإمكانهم أن يضعوا أنفسهم على الدوام بين الحدين المتناقضين الثواب والعقاب أو ينتقلوا من المراتب السفلى إلى المراتب العليا. وإذا تابعتنا تصور "لوعوف" أمكننا أن نقبل أن فكرة "المطهر" في الإسلام كانت إذن ذات استقلال مفهومي ضئيل. فهي تردّد بين تصوّرات واسعة لجهنم. ومهما يكن من أمر فإنّ قيمة عمل "لوعوف" يتمثل في أنّه أثار قضية جهنم ببيان مدى ما تعكسه المعتقدات المتعلقة ببنية الآخرة من قضايا الحياة الإنسانية الراهنة في هذا العالم.

(146) الصراط طويل وعريض بما يكفي ليحمل البشر جميعاً في الوقت نفسه. انظر ابن حبان، صحيحه، ج XVI، ص 384؛ السنائي، سننه، ج VI، ص 406-447؛ الترمذي، سننه، (ط. شاكر)، ج V، ص 372-372؛ ابن حنبل، مسنده، ج VI، ص 116؛ القرطبي، التذكرة، ص 472. ومن نجا من الناس مرّاً بأمان فوّه أماً من حقّ عليهم العقاب فيسقطون في الهاوية؛ البخاري، صحيحه، ج V، ص 2403؛ مسلم، صحيحه، ج I، ص 177.

(147) الصنعاني، المصنّف، ج XI، ص 422، القرطبي، التذكرة، ص 357-479، المتقي، كنز العمال، ج XVI، ص 221؛ وفي سنن الترمذي، ج VI، ص 709، تحتاج الصخور إلى أربعين سنة لتبلغ الهاوية.

(148) القرطبي، التذكرة، ص 465.

الدخان أو ما يسمّى في القرآن بالسّرادق (الكهف 29/18)⁽¹⁴⁹⁾.

وفضلاً عن الحجم نُخَبِّرُ عن روائح جهنم وألوانها وخصائص مناخها. ففي هذه البنية العظيمة تحت الأرض تهبّ رياح من نار، ولا سيّما تلك التي تُسمّى "السّموم" (الحجر 27/15) التي شرحها المعجميون بأنها نوع من الريح يُؤلّد برقاً⁽¹⁵⁰⁾ وله حرارة شديدة وخانقة⁽¹⁵¹⁾، وهي ريح سوداء كالريّح الصّرصر التي هبّت على قوم عاد المكذّبين (الحاقة 6/69-7)⁽¹⁵²⁾. وتنبعث رائحة كريهة كرائحة المراحيض تخالط هذه الريح العاتية⁽¹⁵³⁾. وتأخذ هذه المشاهد في العادة هالة قاتمة السّواد. أما حرارة الجحيم فتغيّر لون الجحيم من الأحمر المُتوهّج إلى الأبيض الرّمادي الشّاحب⁽¹⁵⁴⁾، فالأسود الفاحم إنّما هو "ظلمة يُخالطها غضب الله"⁽¹⁵⁵⁾، حتى إنّ ألسنة اللهب في الجحيم لا تقدر على إضاءة الأراضي الشاحبة⁽¹⁵⁶⁾. وفي هذه الظلمة تمطر السماء بغزارة، فقد ورد في القرآن: ﴿وَإِنَّ

(149) المرجع نفسه، ص 466، وكثافة هذه السّحب تُعدّل "المسافة التي يقطعها المسافر في أربعين سنة"، وهي تعاضم لتشكّل الجدران المحيطة بجهنّم (سور جهنّم): ابن حنبل، مسنده، ج III، ص 29؛ الحاكم النّيسابوري، المُستدرک، ج IV، ص 643؛ الترمذي، سننه، ج IV، ص 706؛ القرطبي، التذكرة، ص 472.
(150) أبو بكر محمّد بن عزيز السجستاني، غريب القرآن (بيروت: دار قُتبية، 1995/1416)، ج I، ص 464-5.

(151) ابن منظور، لسان العرب، ج II، ص 623، وقارن بأوشوغنيسي، (O'Shaughnessy). «The Seven Names for Hell»، 445.

(152) بدر الدين محمود بن أحمد العيني، عمدة القاري في شرح صحيح البخاري (بيروت دار إحياء التراث العربي. دت)، ج XIX، ص 259، أسين (Asin)، *La escatologia*، 150.
وليست الرّيح الصّرصر في القرآن (الحاقة/6) ريحاً حارة بل هي ريّج باردة. وقارن بباريت، (Paret). *Der Koran: Übersetzung* (1966, Stuttgart: Kohlhammer, 1993)، 479.

(153) ابن الجوزي، ذمّ الهوى، ص 202.
(154) الترمذي، سننه، ج IV، ص 710؛ الغزالي، الإحياء، ج IV، ص 531؛ القاضي، دقائق الأخبار، ص 62-3؛ المتقي، كنز العمال، ج XIV، ص 220-222-277. وللتوسع في ثنائية النور/الظلام في الجنّة والنار في الأخرويات الإسلامية المتأخرة، انظر ماكدونالد (MacDonald)، «Paradise»، ص 334.

(155) القرطبي، التذكرة، ص 466.
(156) أحمد بن عبد الله أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، (بيروت: =

يَسْتَعِيثُوا يُعَاثُوا يَمَاءً كَأَمْهَلِ بِسْوَى الْوُجُوهِ» (الكهف 18/29)، وتزعم الأحاديث المفسرة أنها أمطارٌ حقيقتيةٌ من ماءٍ يغلي⁽¹⁵⁷⁾ أو أنها مطرٌ من حجارةٍ من نارٍ تقع على رؤوس أهل الجحيم⁽¹⁵⁸⁾. والحرارة في جهنم، كما هو متوقعٌ، شديدة الارتفاع، ولكن ابن عربي في منظوره لجهنم تحدث عن وجود "زمهرير" في الطبقة السفلى⁽¹⁵⁹⁾، وهي فكرةٌ تردُّ بكثرةٍ أيضاً في الأحاديث المتأخرة⁽¹⁶⁰⁾.

خصائص جهنم الجغرافية

إنَّ جغرافيا جهنم جذباء. ومع ذلك ثمة جبالٌ وأوديةٌ وجداولٌ وآبارٌ وعناصرٌ جيولوجيةٌ أخرى تشكّل صورة المشهد الطبيعي. وتستمد المرويّات التي تصف جغرافيا جهنم من القرآن أغلب معلوماتها. وهكذا فإنَّ لفظ "صعود" في القرآن

= دارالكتاب العربي، 1405/(85-1984))، جVI، ص139؛ ابن عساکر، تاريخ مدينة دمشق، جXXXV، ص217؛ القرطبي، التذكرة، ص476.

(157) أسين،

(158) القاضي: "دقائق الأخبار" 68. والأغلال تُمطرُ على أهل النار، انظر القرطبي، التذكرة،

ص481؛ الثعلبي، التفسير، جVIII، ص282؛ أبا الفداء إسماعيل بن عُمر ابن كثير،

التفسير، (بيروت دار الفكر، 1401/(1980-1)، جIV، ص89؛ السيوطي، الدرُّ

المثور، (بيروت: دار الفكر، 1983)، جVII، ص306.

(159) أسين،

(160) في قصة من قصص الإسراء الشعبية نجد جبالاً من الثلج تحيط بها بحار من النار. انظر

السيوطي، اللآلئ المصنوعة، جI، ص67. ويذكر الطبري أن لفظ "غساق"، وهو مادة

مذكورة في القرآن (ص57/38) يتوعد بها الله الطّاغين، يعني عند بعضهم "البرد الذي

لا يُطاق"، انظر الطبري، جامع البيان، جXXIII، ص177 وكذلك السمرقندي،

تفسيره، جIII، ص164.

وجاء في حديث مشهور: "اشتكت النار إلى ربها فقالت: ياربّ أكل بعضي بعضاً. فأذن

لها في نفسين نفس في الشتاء ونفس في الصيف؛ فاشتد ما تجدونه في الصيف من

حرّها، واشتد ما تجدونه في الشتاء من زمهريرها".

يُنظر مسلم، صحيحه، جI، ص432؛ التّسائي، سنّته، جVI، ص504؛ ابن حنبل، مسنده،

جII، ص276؛ الغزالي، الإحياء، جIV، ص531؛ وقارن بمحيي الدين أبي زكريّا بن

شرف الدين النووي، شرح صحيح مسلم، (بيروت: دار إحياء التراث العربي 1392/

1972)، جV، ص120، الذي دعا القارئ إلى حَمَل هذا الحديث على المجاز.

(المدثر 17/74) ﴿سَأُرْهِقُهُ صَعُودًا﴾، الذي ربّما كان يعني عند الجمهور في بداية نزول الوحي صُعُودًا أو ارتقاءً شاقاً، إنّما هو عند الطبري جبل في جهنم⁽¹⁶¹⁾. ثم إنّ أحاديث كثيرة تذكر لنا أنّ "الصّعُود" جبل من نارٍ، يَصْعَدُ فيه الكافرون سبعين خريفاً ثم يهوون به كذلك فيه أبداً⁽¹⁶²⁾.

ونجد التحليل المادي نفسه مع ﴿وَطَلَّ مِنْ يَحْبُورٍ﴾ وهو مذكورٌ في القرآن (الواقعة 42/56)⁽¹⁶³⁾. ويذهب بعض المفسرين إلى أنّ "اليَحْمُومَ" جبل⁽¹⁶⁴⁾. وعَدَّ بعضهم، استناداً إلى الآية القرآنيّة ﴿فَلَا أَفْنَحَمُ الْعَقَبَةَ﴾ (البلد 11/90)، "العقبة" جبلاً آخر من جبال جهنم⁽¹⁶⁵⁾ له سبعون درجة، في حين ذهب آخرون

(161) الطبري، جامع البيان، ج XXIX، ص 155، وقارن بأوشوغنيسي، (O'Shaughnessy). «The Seven Names for Hell»، 445.

(162) ابن حنبل، مسنده، ج III، ص 75؛ الحاكم النيسابوري، المستدرک، ج IV، ص 369؛ عبد الله بن المبارك، مُسنده، (الرياض: مكتبة المعارف 1407/1986-7)، ج I، ص 80؛ القرطبي، التذكرة، ص 454. وهناك رواية مختلفة قليلاً في كتاب القاضي، دقائق الأخبار، ص 68.

وجبل صعود يُذيب من شدّة حرارته أيدي أهل الجحيم. انظر القرطبي، التذكرة، ص 489-90. وقد حدّد مكانه في الطبقة السُفلى للهاوية، وقال: "هو جبل من نار يوضع أعداء الله على وجوههم على ذلك الجبل مغلولة أيديهم إلى أعناقهم مجموعة أعناقهم إلى أقدامهم". انظر المرجع نفسه، ص 466.

(163) انظر الموسوعة القرآنية (H. Toelle)، (EQ, s.v. Smoke, V, 65a-b).

(164) الثعلبي، تفسيره، ج IV، ص 213؛ السمعاني، تفسيره، ج V، ص 352. ويذكر القرطبي أنّ "اليَحْمُومَ" جبل في جهنم يستغيث إلى ظلّه أهل النار ولكنّه ﴿لَا بَارِدٌ وَلَا كَرِيمٌ﴾ (الواقعة 44/56)؛ لأنّه من دخان شفير جهنم. ويذكر أنّ أحد قضاة المدينة السبعة الأوائل وهو سعيد بن المسيّب (ت. 712/94 أو 723/105) أضاف: "ولا حسن منظره". انظر القرطبي، التذكرة، ص 485. وبشأن سعيد بن المسيّب انظر محمّد بن سعد، الطبقات الكبرى، (بيروت: دار صادر 1957-68)، ج II، ص 379؛ أبا إسحاق إبراهيم بن عليّ بن يوسف الشيرازي الفيروزآبادي، طبقات الفقهاء (بيروت: دار الرائد العربي 1401/1981)) ص 58، وقارن بهارالد موتزكي،

(Harald Motzki), «The Role of Non-Arab Converts in Early Islamic Law» ILS 6,3 (1999), 300.

(165) الطبري، جامع البيان، (ط. بيروت)، ج XXX، ص 201؛ الثعلبي، تفسيره، ج X، ص 210؛ السمعاني، تفسيره، ج VI، ص 229.

إلى أنّ العقبة ليست سوى طريقٍ وعبرٍ جدّاً أو أنّها أيضاً لفظٌ آخر يطلق على الصراط الذي يؤدي إلى الجنة⁽¹⁶⁶⁾.

وبين هذه الجبال السود من الدخان والنار تنكشف أوديةٌ شاسعةٌ. "إنّ في جهنّم سبعين ألف وادٍ، في كلّ وادٍ سبعون ألف شِعْبٍ، في كلّ شِعْبٍ سبعون ألف ثعبانٍ وسبعون ألف عقربٍ"⁽¹⁶⁷⁾. ويقدم القرآن مرّةً أخرى المثال فيقول: ﴿وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ مَوْبِقًا﴾ (الكهف 52/18)، وهو يعني حرفياً "مكان الخراب"، وأمّا في المتخيل الإسلامي فيصحح "الموبق" وادياً عميقاً في جهنّم يمتدّ بين الجبال⁽¹⁶⁸⁾. ويوصف "الويل" أيضاً بأنّه أعمق وادٍ في جهنّم يُجمع فيه قيح الهالكين ليُسقى به المشركون، أو تارةً أخرى بأنّه وادٍ سحيقٌ يهوي به الكفار أربعين خريفاً، أو تارةً ثالثةً بأنّه قعر نهرٍ في "أصل جهنّم"، كما يوصف أيضاً بأنّه صهريجٌ من صديد أهل النار، أو يوصف أخيراً بأنه بابٌ من أبواب جهنّم⁽¹⁶⁹⁾. أمّا "لملم" فهو وادٍ شديد الحرارة إلى درجةٍ تجعل بقية الأودية تستعيد بالله من حرّه⁽¹⁷⁰⁾، وهو ذو شكلٍ دائريٍّ ويؤوي حياتٍ حجمها كحجم رقبة جملٍ، تلسع تارك الصلاة⁽¹⁷¹⁾.

ويتشكّل مشهد جهنّم، إلى جانب الجبال الشاهقة والأودية السحيقة، من

(166) القرطبي، التذكرة، ص 489.

(167) أحمد بن الحسين البيهقي، كتاب البعث والنشور، (بيروت: مركز الخدمات والأبحاث الثقافية، 1986/1406)، ص 275؛ الغزالي، الإحياء، ج IV، ص 530-1.

(168) الطبري، جامع البيان، (ط. بيروت)، ج XI، ص 264؛ ابن الجوزي، زاد المسير، ج V، ص 156؛ القرطبي، التذكرة، ص 485، أسين (Asin)، *La escatologia*، 141. وعرف الموبق كذلك بأنّه وادٍ في جهنّم من قيح ودم، انظر القرطبي، التذكرة، ص 48.

(169) الديلمي، فردوس الأخبار، (ط. زغلول)، ج IV، ص 401؛ القرطبي، التذكرة، ص 484-5.

(170) ابن المبارك، مسنده، ج I، ص 76؛ المتقي، كنز العمال، ج XIV، ص 222؛ أبو نعيم، حلية الأولياء، ج VIII، ص 178.

(171) القرطبي، التذكرة، ص 486؛ وثمة أودية أخرى، هي: (1) أنام وفيه عقارب "تأكل كالبغال"، انظر القرطبي، التذكرة، ص 486، السمرقندي، قرّة العيون ومفرح القلب المحزون، (دمشق: دار الكتاب العربي د.ت)، ص 13؛ انظر كذلك السيوطي، الدر المنثور، ج IV، ص 277، وزيادةً على ذلك يجب أن نذكر (2) "الخبال"، و(3) "الحن"، وقد أشار إلى ذلك أسين (Asin)، في كتابه *La escatologia*، 140.

بعض المعادن الصغيرة والحجارة والصخور البسيطة. وقد أُوّل "سجّين" الوارد في القرآن (المطففين 7/83) بأنه صخرةٌ تحت الأرض عظيمةٌ تُساق إليها أرواح الفجّار⁽¹⁷²⁾. وتعود كثرة الصخور في جهنّم المسلمين، بحسب ما جاء في القرآن، إلى كون النار ﴿وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ﴾ (البقرة 2/23، التحريم 6/66). ويذهب ابن مسعودٍ إلى أنّ الصخور في جهنّم من كبريتٍ لأنّ الصّخور الكبريتيّة مناسبةٌ في العقاب مناسبةٌ مخصوصةٌ لأنها سريعة الالتهاب وذات رائحةٍ كريهةٍ وتبعث دخاناً كثيفاً وتلتصق بالأجساد ويُمكن أن تشتدّ حرارتها⁽¹⁷³⁾. وتغطي أرض جهنّم معادنٌ أخرى كريهة. وقَعْرُ جهنّم، كما تقدّم، من "الطّرا"، وتنتشر على أرضها الجثث المتعفنة باعثةً رائحةً كريهةً⁽¹⁷⁴⁾، وحذو الكلاب التي تشبه شوك السعدان وهو شُجيرةٌ صخرائيّة⁽¹⁷⁵⁾. ويبيّن حديثٌ آخر أنّ جهنّم أرضها نحاسٌ ورمصاصٌ وزجاجٌ⁽¹⁷⁶⁾.

وقد تكون خاصيّة جهنّم الأولى نارها المحرقة وجفافها اللاذع. ويبدو مع ذلك أنّ رغبة المصنّفين في الأخرويات في التفكير في الآخرة بلغةً شبيهةً بلغة الدنيا كانت كبيرةً إلى درجة أنّ أنواعاً كثيرةً من الأجرام السائلة، كالبحار والسواقي والآبار والأحواض، قد أدمجت في ذلك المشهد الكئيب. إلا أنّ هذه الأجرام المائية ليست مملوءةً بالماء ليخفّف من الآلام وليروي العطش ولا بأية مادةٍ طيبةٍ قريبةٍ منه وإنما هي ملأى بأضداد ذلك كالدم والنار والقيح⁽¹⁷⁷⁾. وفي جهنّم بحرٌ أسودٌ مُظلمٌ منتن الريح⁽¹⁷⁸⁾، وفضلاً عن ذلك يوجد في الداخل،

(172) الغزالي، الدرّة الفاخرة، ص18، التعلّبي، قصص الأنبياء، 6-7.

(173) القرطبي، التذكرة، ص492.

(174) أسين (Asin)، *La escatologia*، 426 (وهو يقتبس من المتقي، كنز العمال).

(175) البخاري، صحيحه، ج1، ص278، ج7، ص2403؛ مسلم، صحيحه، ج1، ص165؛

ابن حبان، صحيحه، جXVI، ص450؛ النسائي، سننه، جVI، ص457؛ الغزالي،

الإحياء، جVI، ص524.

(176) القرطبي، التذكرة، ص466.

(177) الطبري، جامع البيان، (ط. بيروت)، جXV، ص264؛ ابن الجوزي، زاد المسير، جV،

ص156؛ القرطبي، التذكرة، ص485؛ أسين (Asin)، *La escatologia*، 140.

(178) القرطبي، التذكرة، ص486؛ السيوطي، اللآلئ المصنوعة، ج1، ص66، وفي =

وتحديداً في الطبقة الرابعة، نهر ينفث كبريتاً يغلي⁽¹⁷⁹⁾ وأنهار أخرى وخنادق مُلئت دماً⁽¹⁸⁰⁾. ويقول القرآن (مریم 59/19) عن الكفار ﴿فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا﴾، وليس غريباً الآن أن يُعَلَّمَ أن الاسم المُجَرَّد "العَيّ" قد فُهِم على أنه يحيل على نهر في قعر جهنم أو على وادٍ يجري قيحاً ودماً⁽¹⁸¹⁾. أمّا "العَسَاق" فعين⁽¹⁸²⁾ في جهنم، ويُمكن أن يجد المرءُ بئراً في جهنم أيضاً⁽¹⁸³⁾.

= هذا البحر يهيم الناس على وجوههم بلا أمل ويحاولون بلا جدوى بلوغ الشواطئ التي بنيت فيها بيوت من نار وتنتظرهم فيها الذبّان والشعابين والعقارب. انظر القرطبي، التذكرة، ص 489.

(179) أسين، (Asin)، *La escatologia*، 139. إن فكرة وجود نهر من نار في العالم السفلي يتكرّر ذكرها في الأساطير القديمة، انظر ويليام.د. فورلي،

(William D. Furley). «Feuer» in Hans Dieter Betz et al. (eds.), *Religion in Geschichte und Gegenwart* (4th rev. ed Tübingen: Mohr, 2000), III, 106a).

نهر من النار ينبثق من عرش الله في دانيال (العهد القديم) 7 : 10.

(180) البخاري، صحيحه، ج I، ص 466، ج II، ص 734؛ البيهقي، السنن الكبرى، ج V، ص 275؛ ابن حنبل، مُسنده، ج V، ص 14؛ المتقي، كنز العمال، ج XVI، ص 279، ج XV، ص 164، و"خندق السكران" هو مقرّ الذين يموتون وهم في حالة سكر، انظر الديلمي، فردوس الأخبار، (ط. زغلول)، ج III، ص 508؛ القرطبي، التذكرة، ص 484، وقارن بأسين: (Asin)، *La escatologia*، 140.

(181) سفيان بن سعيد الثوري، تفسيره، (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1982/1403-3)، ج I، ص 187؛ السمرقندي، تفسيره، ج II، ص 380؛ الطبري، جامع البيان، (ط. بيروت)، ج XVI، ص 100؛ الثعلبي، تفسيره، ج VI، ص 221؛ الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل، (بيروت: دار إحياء التراث العربي د.ت)، ج III، ص 28؛ القرطبي، التذكرة، ص 485-6؛ السيوطي، الذر المثور، ج VI، ص 276.

(182) "العَسَاق" عين في جهنم يسيل إليها حمة كل ذات حمة من حية أو عقارب أو غيرها، فيستنقع فيؤتى بالأدمي، فيغمس فيها غمسة واحدة فيخرج وقد سقط جلده ولحمه عن العظام. انظر الطبري، جامع البيان، (ط. بيروت)، ج XXIII، ص 177.

(183) "المنسى" بئر يأوي إليها شاربو الخمر. انظر القرطبي، التذكرة، ص 487؛ الديلمي، فردوس الأخبار، (ط. زغلول)، ج II، ص 88، يذكر حديثاً ينصّ على وجود حفرة في قعر جهنم لشاربي الخمر. وفي الطبقة السفلى من النار بئر إذا فتحت "يكون فيها من عذاب الله ما لا طاقة لها به ولا صبر لها عليه"، انظر القرطبي، التذكرة، ص 461. ومن بئر الهباب تخرج "نارٌ تستعيز من النار". انظر المرجع نفسه، ص 466. ويُنطق اسم البئر بالفتحة القصيرة "هَبَّهَب" في أغلب الأحاديث: الحاكم النيسابوري، =

نبات جهنم

إنَّ التَّبات في جهنم قليل مثلما هو الشَّان في كل مكان صحراوي، فلا شيء يغطّي الأرض والأبواب غير الأشواك⁽¹⁸⁴⁾. وتنمو في جهنم كذلك شجيرات جافة وشوكيّة هي "الصَّريع" و"الغسلين"⁽¹⁸⁵⁾. ولكن ثمة شجرة واحدة وصفت بشيء من الدقّة هي شجرة "الرَّقوم". ويحيل القرآن على هذه النبتة العجيبة (الصفات 37/ 62-8)، إذ وُصفت بأنها شجرة تخرج في أصل الجحيم⁽¹⁸⁶⁾، **طَلَعُهَا** ﴿كَأَنَّهُ رُؤُوسُ الشَّجَرَاتِ﴾، ويُرغم أهل جهنم على الأكل منها ومن ثمَّ يُقتادون إلى الجحيم. ويذكرُ القرآن (الدخان 44/ 6-43) أنَّ شجرة "الرَّقوم"

= المستدرك، ج IV، ص 639؛ أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، المعجم الأوسط (القاهرة: دار الحرمين 1994/1415)، ج IV، ص 37؛ نور الدين بن أبي بكر الهيثمي (ت. 1405/807)، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، (بيروت: دار الكتاب العربي 1407/1986-7)، ج V، ص 197، ج X، ص 393؛ المتقي، كنز العمال، ج III، ص 202-3. ويوجد كذلك "جُبُّ الحزن"، وفي ذلك انظر القرطبي، التذكرة، ص 465، وقارن بالمرجع نفسه، ص 488. وبشأن "جِبِّ الحزن" انظر كذلك الحديث الذي عند الطبراني، المعجم الأوسط، ج III، ص 261؛ الذي حدّد مكانه في قعر جهنم. و"جِبِّ الحزن" في الحقيقة نظر إليه عادة على أنه واد في أصل جهنم، انظر ابن ماجه، سننه، ج I، ص 94؛ الترمذي، سننه، ج IV، ص 593؛ المتقي، كنز العمال، ج III، ص 190-193، ج X، ص 121.

(184) القرطبي، التذكرة، ص 466.

(185) السمرقندي، تفسيره، ج III، ص 552، يُبيّن أن "الصَّريع" نبات ينمو بين مكة واليمن تأكله الإبل ما دام حديثاً ولينا (ما دام يُطلق عليه اسم الشُّبْرُق) ولكنّه عندما يصبح جافاً يكون كالمسامير، ولذلك هو يُؤذي بلعوم آكله من أهل جهنم ممّن أُجبر على الأكل منه. الطبري، جامع البيان، (ط. بيروت)، ج XXX، ص 160، يقول إنَّ الصَّريع نبات مسموم. السمعاني: تفسيره، ج VI، ص 216، يقول إنَّ الغسلين هو الصَّريع نفسه ولكن القرطبي في أحكام القرآن (القاهرة: دار الشعب د.ت)، ج XX، ص 31 يعارض ذلك. وأمّا ابن الجوزي، زاد المسير، ج IX، ص 96-7، فيقدّم مالا يقلّ عن ستّة تفاسير مختلفة للصَّريع.

(186) على الرغم من الحقيقة الواردة في حديث أورده السمعاني في تفسيره، ج IV، ص 402، والقرطبي في أحكام القرآن، ج XV، ص 85، يضعها في الطبقة السادسة من جهنم. والشوكاني، فتح القدير، ج I، ص 125، يقول إن شجرة الرَّقوم تقع في سقر، وهي الطبقة الخامسة من جهنم على نحو ما يرى أغلب العلماء.

طعام الأثيم ﴿كَأَمْهَلٍ يَعْلى فِي الْبَطُونِ﴾. وتُماهى شجرة الزقوم عادةً "بالشجرة الملعونة" المذكورة في سورة الإسراء (60/17)⁽¹⁸⁷⁾. وقد توسّعت الأحاديث الأخرى في وصف خصائص شجرة الزقوم؛ فسمّها شديدٌ كما هو منقولٌ عن الرسول محمدٍ نفسه، إذ يقول: "لو أنّ فطرةً من الزقوم فُطِرَتْ لأمّرت على أهل الأرض عيشتهم"⁽¹⁸⁸⁾، وعندما يطعمها أهل النار تلتوي عليهم⁽¹⁸⁹⁾، وقد عُذِّبَتْ هذه الشجرة بالنار لا الماء غيرها من الأشجار⁽¹⁹⁰⁾، وتبلغ فروعها كلّ طبقات جهنّم⁽¹⁹¹⁾.

ولكنّ عبارة "رؤوس الشياطين" سبّبت بعض الحرج للمفسّرين؛ ففي الأوصاف الشعبيّة لشجرة الزقوم حُمِلَ وصف القرآن لها على معناه الحرفي. ففي قصّة المعراج رأى الرسول في شجرة الزقوم رؤوساً كرؤوس الشياطين، وفيها

(187) الصنعاني، تفسيره (الرياض: مكتبة الرشد 1410/1989-90)، ج II، ص 381؛ الطبري، جامع البيان، (ط. بيروت)، ج XV، ص 113-15؛ البخاري، صحيحه، ج III، ص 1412، ج IV، ص 1748؛ السمعاني، تفسيره، ج III، ص 254؛ القرطبي، أحكام القرآن، ج X، ص 282. الزقوم شجرة تشبه سدره المنتهى وأوراقها كأذان الفيلة وثمارها كالقلال أو الأحجار الكريمة. انظر المتقي، كنز العمال، ج XI، ص 175-177. "القلة: الحبّ العظيم... والجمع قلالٌ وهي معروفة بالحجاز"، الطبري، تهذيب الآثار، ج I، ص 421-424. وللوقوف على أوجه الشبه بين شجرة الزقوم وسدره المنتهى، انظر المتقي، كنز العمال، ج VI، ص 169.

(188) ابن أبي شيبة، المُصنّف، ج VII، ص 52؛ ابن حنبل، مُسنّده، ج I، ص 300-338؛ الطبري: جامع البيان، (ط. بيروت)، ج XXII، ص 111، ج XXV، ص 131؛ الحاكم النيسابوري، المستدرک، ج II، ص 490؛ التّسائي، سنّنه، ج VI، ص 313، 380-1؛ الترمذي، سنّنه، ج IV، ص 706؛ السيوطي، الدر المنثور، ج VII، ص 96 وقارن بـ القاضي، دقائق الأخبار، ص 69.

(189) أبو نعيم، حلية الأولياء، ج II، ص 314.

(190) القرطبي، أحكام القرآن، ج XV، ص 85.

(191) الثعلبي، تفسيره، ج VIII، ص 145؛ محمد بن الحسين بن مسعود البغوي، معالم التنزيل، (بيروت: دار المملكة العلميّة 1415/1995)، ج V، ص 239؛ أبو الفضل رشيد الدين الميودي، كشف الأسرار وعدة الأبرار، (طهران: انتشاراتي دانشگاه 1339/1960)، ج VIII، ص 275.

ديدان سود طول كل دودة مئة ذراع، ويُرغم الناس على الأكل منها⁽¹⁹²⁾. ويشتمل مخطوط باريس لإسراء الرسول، المكتوب باللغة الأويغورية، على رسم لشجرة الزقوم نرى فيه رؤوس الشياطين والحيوانات المتوحشة تنبت من أغصانها. وقد حَمَلَ المفسرون هذه العبارة على المجاز، أو رَجَعُوا لفظَ الشياطين إلى نوع خاص من الحيات معروف في الجزيرة العربية، أو ذهبوا إلى أن رؤوس الشياطين اسم نبت في اليمن⁽¹⁹³⁾. والحقيقة أنه قد نشأ خلافٌ بشأن إمكان وجود نبات الزقوم في عالم الدنيا. ويقطع بعضهم بأنه ليس شبيهاً بالنخل (وبناء على ذلك فهو ظاهرة لا وجود لها في عالم الدنيا)⁽¹⁹⁴⁾. ويذهب آخرون إلى أنه شجرة مرة تكون بتهامه باليمن من أخبث الشجر⁽¹⁹⁵⁾. ويرى الثعلبي الرأي الأخير ذاهباً إلى أن أشهر ما قيل في هذه المسألة هو أن "رؤوس الشياطين" شجرة صحراوية معروفة عند العرب⁽¹⁹⁶⁾. وهكذا يُظهرُ الخلافُ في طبيعة شجرة الزقوم بجلاء التقارب الوثيق في مستوى التصوّر بين عالم الدنيا وعالم الآخرة في المتخيل الإسلامي القروسطي.

عمارة الجحيم

دعنا نتقل من هذه الظواهر "الطبيعية" إلى الثقافة المادية للجحيم، ونعني

- (192) أبو نعيم، حلية الأولياء، ج VI، ص 11.
 (193) الطبري، جامع البيان، (ط. بيروت)، ج XXIII، ص 64؛ القرطبي، أحكام القرآن، ج XV، ص 85-6؛ ابن الجوزي، زاد المسير، ج VII، ص 62.
 (194) السمرقندي، تفسيره، ج XIII، ص 135.
 (195) السمعاني: تفسيره، ج IV، ص 401؛ القرطبي، أحكام القرآن، ج XV، ص 85؛ لاين (Lane)، *An Arabic-English Lexicon*، 123 a-b، وينقل كذلك عن المعجميين أن الزقوم نبات له منافع طيبة وأنه ينمو في وادي الأردن حول أريحا، أو أنه طعام عند العرب يتكوّن من الزبد الطازج والتمر. انظر دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل "زقوم" *EI2*, XI, 425 b (C.E. Bosworth).
 (196) الثعلبي، تفسيره، ج VIII، ص 146، وهذا هو المعنى الذي استعمله بديع الزمان الهمداني (ت. 398-1008) في مقامته الرابعة والأربعين. انظر المقامات، (ترجمة جيرنو روتر، (Gernot Rotter) توبنغن: إيردمان: 1982)، ص 190.

بذلك أبنيتها والعناصر الأخرى لعمارتها. فلم يجد المصنفون في الأخرويات حرجاً في تصوّر أبنية جهنم؛ ذلك أنّ حديثاً نبوياً توعد كل من يفترى على الرسول "بيت في جهنم" (197). ويشير أثرٌ يعود إلى القرن الثالث/التاسع إلى "دار وَحْشَةٍ وَغَرَّةٍ سَوْدَاءِ الْجِيْطَانِ وَفِي أَرْضِهَا أَثَرُ الرَّمَادِ" (198). ويُروى أنّ الرسول خلال نزوله إلى جهنم لم ير المنازل فحسب بل رأى أيضاً مدناً على سواحل البحر في جهنم تشتمل على أكثر من سبعين ألف بيت (199). كما أُعيد بناء "سدوم" و"عمورة" في جهنم لتكونا مكانين لعقاب أهل اللواط (200). ويبيّن حديث آخر أنّ في الطبقة السادسة من جهنم ثلاثمئة قصر، في كل قصر ثلاثمئة بيت، وفي كل بيت ثلاثمئة نوع من العقاب (201). ومن جديد يستمدّ التفسير من القرآن؛ فعلى سبيل المثال تقول الآية: ﴿وَمَنْ يَجْلِلْ عَلَيْهِ عَصِيٌّ فَقَدْ هَوَى﴾ (طه 81/20)، فإنّ "هوى" يُصبح اسماً لقلعة مخصوصة في جهنم (202). كما أطلق اسم فرعون بطريقة مماثلة على

(197) أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، المعجم الكبير، (الموصل: مكتبة الزهراء، 1983/1404)، ج III، ص 18؛ الهيثمي، مجمع الزوائد، ج I، ص 148؛ ابن الجوزي، كتاب الموضوعات، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1995/1415)، ج I، ص 51، ينقل حديثاً عن عليّ بن أبي طالب يتوعد فيه حاتماً الطائي بـ "بيت في جهنم". انظر الدبلي، فردوس الأخبار، (ط. زغلول)، ج II، ص 313.

(198) السيوطي، شرح الصدور بشرح حال الموتى والقبور (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية/ عيسى البابي الحلبي د.ت)، ص 121. وهذا حلم رآه ابن أبي دُلف القائد العسكري الكبير للخليفة المأمون في القرن 9/3.

(199) أسين (Asin)، *La escatologia*، 151، 435. وكذلك في قصّة البُلوقية في ألف ليلة وليلة، رأى البطل في زيارته لجهنم مُدناً وقصوراً وبيوتاً عدد كلّ منها 70,000، انظر ليتمان،

(Littman). *Die Erzählungen aus Tausendundein Nächten*, III, 795.

ويبدو أنّ هذه المعلومات أخذت من حديث مشهور متعلق بالإسراء لكن قد يكون متأخراً أسند إلى ابن عباس. انظر محيي الدين الطّعمي (تحقيق)، موسوعة الإسراء والمعراج، (بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1994)، ص 18.

(200) أسين،

(201) القرطبي، التذكرة، ص 465.

(202) المرجع نفسه، ص 486؛ السيوطي، الدرّ المنثور، ج VI، ص 276؛ ابن كثير، تفسيره، ج III، ص 162، يُرمَى بالكافرين من فوقه ليُهووا أربعين خريفاً.

صَرِحَ في جهنم يعاقب فيه الطغاة بما كانوا يفعلون⁽²⁰³⁾. ثم إنَّ لأهل جهنم دوراً أخرى ومنها السجون⁽²⁰⁴⁾ والأفران والتنانير وكذلك التوابيت⁽²⁰⁵⁾ زيادةً على أعمدة من اللهب تُنصب ليصلب عليها الناس⁽²⁰⁶⁾.

ومما تقدّم أصبح واضحاً بما فيه الكفاية أنّ طوبوغرافيا جهنم وعمارتها قد استلهمتا على نحوٍ كبيرٍ من واقع هذا العالم. ولا يُعدّ الأمر في حدّ ذاته مثيراً للدهشة. إلا أنّ درجة التشابه في البنية كما جسّدتها القصص الأخرى تعدّ مع ذلك جديرةً بالانتباه. ولقد كان للمفسّرين المسلمين تلميحٌ لهذا الأمر. إذ عارضوا أحياناً تحديد تضاريس جهنم. ولدينا مثالٌ واضحٌ لذلك هو الخلافُ الدائر بشأن أصل شجرة الزقوم: أمِنَ الدنيا هي أم لا؟ وقد تردّد بعضهم في التسليم بأنَّ باب جهنم يقع حقيقةً في الفضاء الزماني والمكانيّ البشريّ. وحذّر آخرون من صوّرٍ لجهنم سُمّيت فيها طبقاتها السبع على وفق المصطلحات الدنيوية لعلم طبقات الأرض. وعلى العموم، يبدو مع ذلك أنّ صوّر جهنم بوصفها قارةً تحت الأرض، متضافرةً مع خصائصها المناخية ومناطقها المختلفة وسلاسل جبالها وأوديتها وأنهارها وآبارها ونباتاتها ومدنها، قد كانت تمثل القاعدة أو المعيار في التمثّل العامّ. فهذا إذن هو الفضاء المكانيّ الذي يعاقب فيه أهل الجحيم⁽²⁰⁷⁾.

(203) أسين، (Asin). *La escatologia*, 142.

(204) لفظ "فلق" في القرآن (الفلق 1/113) ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ﴾ فسره بعضهم بأنه بيت في جهنم، وأحياناً بأنه سجن. انظر الطبري، جامع البيان، (ط، بيروت)، ج XXX، ص 349-50؛ الزمخشري، الكشاف، ج IV، ص 825؛ فخر الدين محمد بن عمر الرازي، (ت. 1240/606)، التفسير الكبير، (القاهرة المطبعة البهية المصرية، 1934-62)، ج XXXII، ص 176؛ القرطبي، أحكام القرآن، ج XX، ص 254. انظر للمزيد لاحقاً ما بين الصفحتين 226 و 232.

(205) القرطبي، التذكرة، ص 486-496؛ البخاري، صحيحه، ج I، ص 466، وقارن بأسين (Asin)، *La escatologia*، 436.

(206) القرطبي، التذكرة، ص 297.

(207) وأكثر من ذلك أنّ هذا الوضع لا يدلّ على أنّ بنية جهنم التضاريسية تذكر بهذا العالم فحسب بل يُمكن أن تظهر كذلك الى أي مدى كان الأدب الأخرى "يُخصّص للعقاب مكاناً" هو نفسه المكان المُخصّص للعقاب في الحياة الدنيا. فمفهوما المركز والمحيط يشكّلان بنية الجحيم، فقد عذب المحكوم عليهم على أبواب جهنم، وهي شبيهة =

جهنم سجناً

ما دُمنّا قد عدنا إلى أنواع العذاب في جهنم، فلنبداً أولاً ببعض خصائص الجحيم بوصفه مؤسسة عقابية، أي من خلال أحاديث تقدّم الجحيم سجناً وأرضاً للمنفى. ويؤكد بول أرنو آيشلر (Paul Arno Eichler) أنّ "محمداً كان يتصوّر جهنم سجناً"، وأنّ حراس جهنم هم "حراس سجون" (208). غير أنّه من المستبعد على الرغم من ذلك أن تكون السجون الكبيرة معروفة في القرن الأول/السابع بالجزيرة العربية⁽²⁰⁹⁾. وإنّه لمن المهمّ أن نلاحظ أنّ القرآن (يوسف 12/25) قد وصف سجن يوسف باستعمال الألفاظ نفسها التي استعملها في وصف العقاب في جهنم، أي بأنّه "عذاب أليم". على أنّ المفسّرين المتأخّرين سارعوا إلى المماثلة بين السجن في هذا العالم والسجن في عالم الآخرة. والمرجع فيما

= بأبواب المدن كباب التّوبي في بغداد حيث كانت تُقام عروض الصلب والجلد وغيرها من الطقوس العقابية الأخرى. وخلال الحكم السّلجوقي كانت المراكز الرّمزية في المدينة (كساحة السوق أو صحن المسجد الجامع) هي الأمكنة المفضّلة لإقامة الحدود. والبنية العظيمة المتّحدة المركز تحت الأرض قائمة في أدنى طبقات جهنم وهي "الهاوية" حيث يكون العقاب أكثر شدّة، وقد أعدّ لمرتكبي أعظم الكبائر قرب شجرة الرّقوم السّامة.

(208) بول أرنو آيشلر،

(Paul Arno Eichler). *Die Dschinn, Teufel und Engel im Koran* (Leipzig: Klein 1928), 110.

وفي مصر القديمة وفي ملحمة جلجامش غالباً ما وُصِفَتْ جهنم بالمكان الضيق المعدّ للحبس، أو بالسجن مباشرة. انظر لوغوف،

(209) انظر الموسوعة القرآنية، (J.E. Brockopp)، *EQ*, s.v. Prisoners, IV, 277 a، ومن

الآفّت للانتباه أنّه في قصتي يوسف وموسى كان السّجن أداة قمع في يد الطاغية فرعون (*) الذي كان يعاقب من أجل إرضاء رغبته في التّأله أو استجابة لمكر زوجة مُدَلّلة. وفي الإطار القبلي للمجتمع العربي في عهد الرسول كان الخلع عقاباً معروفاً في الأقل شأنه شأن السّجن كما بيّن ذلك شعر الصعاليك، انظر دائرة المعارف الإسلاميّة 2 فصل "صعلوك" (A. Arazi)، *EI2*, IX, pp. 863b-868a.

(*) سَبَقَ التَّنْبِيهُ عَلَى أَنَّ الْقُرْآنَ يُعَبِّرُ عَنِ الْحَاكِمِ فِي زَمَنِ يَوْسُفَ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِ(الْمَلِكِ) وَعَنِ الْحَاكِمِ فِي زَمَنِ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ بِ(فِرْعَوْنَ) مُخَالِفاً فِي ذَلِكَ الْعَهْدِ الْقَدِيمِ الَّذِي يُعَبِّرُ عَنْهُمَا مَعًا بِ(فِرْعَوْنَ). [المُراجِع]

يتعلق بهذه المسألة هو القرآن (الإسراء 8/17) ﴿وَجَعَلْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ حَصِيرًا﴾، ومعنى الحصير هو بكلِّ بساطة البساط أو الفراش⁽²¹⁰⁾، وليس من الواضح أنّ هذه الكلمة كانت تعني شيئاً آخر عند المتلقّين الأوائل للوحي. ومع ذلك يُفصّل أغلب المفسّرين معنى "سجن" و"محبس" و"حبس"⁽²¹¹⁾، وأصبح ذلك هو التفسير المقبول للآية القرآنية المذكورة في عهد السلاجقة.

وربما كانت أكثر الأفكار شيوعاً في الإسلام القروسطي هي أنّ السجن لا يمثّل الخاصيّة الأساسيّة لعالم الآخرة، وإنّما هو خاصيّة هذا العالم. ويؤكد الحديث المشهور ذلك بقوله: "الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر"⁽²¹²⁾، وهذا شاهدٌ على مفهوم ذمّ الدنيا الذي يردُّ بكثرة عند العامة، وقد أشار إليه الغزاليّ أيضاً في الفصل الذي خصّصه للآخرة من كتابه إحياء علوم الدين⁽²¹³⁾. كما اهتم عددٌ من المصنّفين اهتماماً كبيراً بجمع الأحاديث المعبّرة عن هذه الفكرة كابن أبي الدنيا⁽²¹⁴⁾، وهو متزهّدٌ ومحدّثٌ وصاحب آثارٍ مشهورة في العهد السلجوقي. غير أنّ رؤية العالم على أنّه سجنٌ لا تلغي إمكان رؤية جهنّم على أنّها سجنٌ

(210) الطبري، جامع البيان، (ط. بيروت)، ج XV، ص 45؛ الزمخشري، الكشاف، ج II، ص 608؛ ابن كثير، تفسيره، ج III، ص 27. وقارن البخاري، صحيحه، باب الصلّة 20، فيما يتصل بحصير الرسول.

(211) الطبري، جامع البيان، (ط. بيروت)، ج XV، ص 45؛ الزمخشري، الكشاف، ج II، ص 608، السمرقندي، تفسيره، ج II، ص 302؛ السمعاني، تفسيره، ج III، ص 222؛ عبد الله بن عمر البيضاوي، تفسيره، (بيروت: دار الفكر د.ت)، ج III، ص 434. وترجم بارت الكلمة بـ «Gefängnis» وتعني السجن أو الحبس، ولكنّه أضاف «Lager» بديلاً آخر: *Übersetzung*، 228.

(212) مسلم، صحيحه، ج IV، ص 2272؛ ابن حبان، صحيحه، ج II، ص 463، ابن ماجه، سننه، ج II، ص 1378، الترمذي، سننه، ج IV، ص 562؛ ابن حنبل، مسنده، ج II، ص 197، 323، 389، 485؛ الديلمي، فردوس الأخبار، ج II، ص 352.

(213) الغزالي، الإحياء، ج IV، ص 130.

(214) انظر ابن أبي الدنيا، كتاب الموت وكتاب القبور، (أعادت ترتيبه لياه كينبرغ، حيفا (Leah Kinberg) منشورات قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة حيفا، 1983)، ص 27، 50-52، من كتاب الموت وفي غيرها من المواضع. ويؤكد سبط ابن الجوزي أنه يعرف أكثر من 130 مصنفاً كتبها ابن أبي الدنيا. انظر دائرة المعارف الإسلاميّة 2، فصل، "ابن أبي الدنيا" (A. Dietrich)، E12, III, 684a-b.

للآثمين. وهكذا تُبَيَّنُ رواية مطوّلة قليلاً للحديث المذكور آنفاً أنّ "الدنيا سجن المؤمن والقبر حصنه وإلى الجنة مصيره. والدنيا جنة الكافر والقبر سجنه وإلى النار مصيره"⁽²¹⁵⁾. وما يثير الدهشة في هذا الحديث، فضلاً عن ميله إلى توسيع علاقة المماثلة بين جهنّم والدنيا، أنّه لا يتحدّث عن هذه الحياة وما بعدها على أنّهما مرحلتان من واقعين مختلفين بل على أنّهما وجهان متماسان للوجود الإنساني.

وسواء أثار القرآن صورة الآخرة بوصفها سجنًا أم لم يثرها، فإنّه قد أعان بلا شكّ على إقرار مثل هذا التأويل. فضيق القبر وسط عالم البرزخ يعدّ عقاباً مخيفاً جداً عند المتّقين⁽²¹⁶⁾. ولكن الرأي القائل إنّ المذنب يُسجن في مكان شديد الضيق ينسجم أيضاً مع حال الأشياء بعد يوم الحساب. لذلك أكّد القرآن (البلد 20/90، والهمزة 104/8) أنّ النار ﴿عَلَيْهِمْ مُّؤَصَّدَةٌ﴾. كما تتحدّث الآية في سورة الفرقان (13/25) عن أهل جهنم بقولها: ﴿وَإِذَا أُلْقُوا مِنْهَا مَكَانًا ضَيِّقًا مُّقَرَّنِينَ﴾، وفي هذا الإطار يُروى عن ابن عباس قوله: "إنّ جهنّم لتضيق على الكافر كتضييق الزجّ على الرمح"⁽²¹⁷⁾، ونُقل ذلك أيضاً عن كعب الأحبار وهو ممّن انتقل إلى الإسلام مُبَكِّراً (ت. 652/32)⁽²¹⁸⁾، فلقد أثر عنه أنّ في جهنّم تناير ضيقة كسنان الحربة وهي "تضيق على قوم بأعمالهم"⁽²¹⁹⁾. ويعلن القاضي على نحو قاطع أنّ المذنبين في جهنّم سيقبعون "مُقَرَّنِينَ في سجون"، وأنّهم "ضيقٌ مدخلهم"⁽²²⁰⁾. ويذهب المصنّف نفسه إلى أنّ شارب الخمر يُجعل الواحد

(215) الدّيلمي، فردوس الأخبار، ج II، ص 353.

(216) ابن أبي الدنيا: كتاب الموت، ص 70، 94، وعن الحبس في القبر انظر كذلك السمعاني، تفسيره، ج II، ص 130.

(217) القرطبي، التذكرة، ص 472؛ القرطبي، أحكام القرآن، ج XIII، ص 8؛ السمرقندي، تفسيره، ج III، ص 531، (دون ذكر ابن عباس).

(218) دائرة المعارف الإسلاميّة 2، فصل "كعب الأحبار" (M. Schmitz) *EI2*, IV, 316b.

(219) ابن أبي شيبة، المصنّف، ج VII، ص 51؛ أبو نعيم، حلية الأولياء، ج II، ص 253، ج V، ص 371؛ القرطبي، التذكرة، ص 486.

(220) القاضي، دقائق الأخبار، ص 68؛ البزدوي، أصول الدين، ص 135. وهو يستعمل أيضاً هذا المصطلح.

منهم "في تابوتٍ من جمرٍ أَلْفَ عامٍ... ثمَّ... يُجَعَلُ في سجنِ النارِ، وغُلٌّ من نارٍ" (221). وتتوعد الأدبيات المتعلقة بالمعراج شارب الخمر بـ"سجن فيه حَيَات وعقارب" (222). أما "الظالمون" فهم محبوسون (223) أحياناً في أقفاص من نار (224). ويذكر ابن الجوزي أنه مَنْ غازل امرأة "حُيسَ بكلِّ كلمةٍ كَلَّمَهَا في الدنيا أَلْفَ عامٍ" (225).

ولكن كيف تبدو سجون الجحيم؟ وصف الغزالي جهنم بأنها "دار ضيقة الأرجاء، مظلمة المسالك، مبهمة المهالك، يخلد فيها الأسير" (226). وأما المسجونون "فقد شدّت أقدامهم إلى النواصي مغلولين" ثم إنهم "بين مقطعات النيران، وسراويل القطران، وضرب المقامع، وثقل السلاسل، فهم يتلجلجون في مضايقتها ويتحطمون في دركاتها" (227). ولا يسعنا إلا أن نفكّر في أن سجون بغداد في زمن الغزالي، وهي لم تكّد توصف في المصادر التاريخية، كانت تشبه إلى حد بعيد هذه السجون. وقد وصف القرآن بشيءٍ من التفصيل مختلف أنواع السلاسل التي يُقيد بها الناس في جهنم ممّا ذكّره الغزالي؛ ففي سورة غافر (40/ 71-2) يحدّد القرآن زمن عذاب المشركين بقوله: ﴿إِذِ الْأَعْلَى فِي أَعْتَقِهِمْ وَالسَّلْسِلُ يُسْحَبُونَ﴾، وحين يُساق أهل الجحيم ﴿فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا﴾ (الحاقة 69/ 32)، كما يتوعد الله المكذبين بـ"الأنكال" (المزمل 73/ 12)، ولم يبق

(221) القاضي، دقائق الأخبار، ص 71. ويروي الطبري أن الناس يحبسون في آبار من نار. انظر تفسيره، جامع البيان، (ط. 1903)، ج XXII، ص 82.

(222) أسين (Asin)، *La escatologia*، 160.

(223) السمعاني، تفسيره، ج IV، ص 334.

(224) أسين (Asin)، *La escatologia*، 435. ويذكر المكيّ أنّ زيارة الحمّات مستحبة لأن حرارتها تذكر بالنار، فعلى الداخل "أن يتذكّر النار بحرارة الحمّام ولذع مسّه وغشيان ظلمته، لأن الحمّام في الظلمة أشبه شيءٍ بجهنم، الحرارة من تحتك والظلمة من فوقك... فليتذكّر بقلة صبره على الحمّام وعظم كربه فيه حبسه في جهنم". انظر كتابه قوت القلوب، ترجمة (غرامليش)، ج III، ص 604.

(225) ابن الجوزي، ذمّ الهوى، ص 203.

(226) الغزالي، الإحياء، ج IV، ص 530.

(227) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

للمصنفين في الأخرويات إلا أن يختاروا مما تقدّم. ولقد جمع القرطبي الأحاديث التي تُقدّم للقارئ منظومةً كاملةً لأساليب التقييد. ففي زنانات السجن في قلاع جهنّم قيود وسلاسل وأغلال⁽²²⁸⁾. فهناك سلسلة تتدلّى من طرف جهنّم إلى قعرها، طول كلّ حلقة من حلقات هذه السلسلة الفظيعة أكثر من المسافة بين مكة والكوفة⁽²²⁹⁾. وتمطر الغيوم السّود سلاسل وأطواقاً على أهل جهنّم⁽²³⁰⁾. ورأى الرسول في رحلته إلى جهنّم أهل الجحيم يحملون أنياراً "كأطواق من النار"⁽²³¹⁾.

وكما كان الشأن مع أودية جهنّم وجبالها فإنّ المتخيّل الأخروري لم يستطع أن يقاوم إغراء مماثلة بعض الكلمات غير المألوفة في القرآن بمواضع بعينها في السّجن. ويُمكن القولُ اعتماداً على القرآن (المطففين 8/83) إنّ سِجِّيناً هو المكان الذي تُحَفِّظُ فيه سجّلاتُ أعمال المذنبين، أو قد يكون سجّل الأعمال نفسه. ولقد عدّ معظم المفسّرين لفظ "سجّين" اسم علم يُطلق على طبقة قعر الجحيم. ولكنّ بعضهم يؤكّدون أنّ "سِجِّيناً" اسم سجن بجهنّم⁽²³²⁾. كما أنّ الآية المشهورة في القرآن (الفلق 1/113) «قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ» كانت موضوعاً لمثل هذه التفسيرات البهلوانية؛ فلقد رُوِيَ عن ابن عباس أنّ "الفلق" "سجن في جهنّم"⁽²³³⁾. أما الزمخشري (ت. 538/1144) فقد عرّف "الفلق"

(228) القرطبي، التذكرة، ص 465-481. ويذكر القرطبي أن مرتكبي الكبائر "أيديهم وأرجلهم وأعناقهم مغلولة بالسلاسل ثم يلقي بهم في النار مصفودين"، انظر المرجع نفسه، ص 483.

(229) المرجع نفسه، ص 481-2؛ الطبري، جامع البيان، (ط. بيروت)، ج XXIX، ص 63؛ السمعاني، تفسيره، ج VI، ص 41؛ ابن الجوزي، زاد المسير، ج VII، ص 353.

(230) القرطبي، التذكرة، ص 481؛ الثعلبي، تفسيره، ج VIII، ص 282؛ ابن كثير، تفسيره، ج IV، ص 89؛ السيوطي، الدرّ المنثور، ج VII، ص 306.

(231) أسين (Asin)، *La escatologia*، 437.

(232) انظر الرّازي، التفسير الكبير، ج XXXI، ص 84؛ القرطبي، أحكام القرآن، ج XIX، ص 258؛ دائرة المعارف الإسلاميّة 2، فصل "سجّين" (V. Vacca)، *EI2*, IX, 538a.

(233) القرطبي، التذكرة، ص 483؛ القرطبي، أحكام القرآن، ج XX، ص 254، وكذلك الدبليمي، فردوس الأخبار (ط. زغلول)، ج III، ص 159، 217 (عن عبد الله بن عمرو)، وفي قصّة البلوقيّة في ألف ليلة وليلة، تعني كلمة "فلق" اسم ثعبان عملاق في قاع الكون يُمسك بجهنّم بأنيايه. انظر ليمان، =

حيناً بأنه مكانٌ يُحبس فيه وحيناً آخر بأنه خشبةٌ تفلق لأرجل اللصوص والدغار ويقظرون فيها⁽²³⁴⁾. ثم إن العذاب الجسديّ المتمثل في وضع قَسْرِيٍّ يستدعي انعدام الحركة يُناظِرُ المعاناة الروحية والقلق الوجوديّ اللذين يجدهما غير المؤمن ﴿وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ (الأنعام 6/125) وهو يرتقب الحساب والعقاب في جهنم. وأمّا الجنة فهي فضاءٌ للانعتاق من المكان تتحرك فيه الأرواح بكلّ حرية متى شاءت. فلقد روي أنّ مالك بن أنسٍ ذكّر أنه سمع أنّ أرواح المؤمنين طليقةٌ تذهب متى شاءت⁽²³⁵⁾.

وقد يكون الحبس في الإسلام القروسطيّ بدا لبعضهم تذكيراً بما ينتظر المذنبين من عقابٍ في جهنم. أمّا السّجين فيؤخذ من هذا العالم ويودّع "مكاناً ضيقاً" كما يوضح القرآن أو "يسكن داراً ضيقة الأرجاء، مظلمة المسالك" على حدّ تعبير الغزاليّ في وصفه جهنّم وأحوالها وأنكالها. وقال الشاعر في قصيدة قيلت في السّجن تعود إلى القرن الثالث/التاسع:

خَرَجْنَا مِنَ الدُّنْيَا وَنَحْنُ مِنْ أَهْلِهَا فَلَسْنَا مِنَ الأَمْوَاتِ فِيهَا وَلَا الأَحْيَا
إِذَا جَاءَنَا السَّجَانُ يَوْمًا لِحَاجَةٍ عَجِبْنَا، وَقُلْنَا: جَاءَ هَذَا مِنَ الدُّنْيَا⁽²³⁶⁾

Die Erzählungen aus Tausendundein, Nächten, III, 805;

دائرة المعارف الإسلاميّة 2، فصل "ألف ليلة وليلة" (E. Littmann) *EI2, I, 363a*، حيث يذكر أن "رحلات البلوقية... ربّما تعكس بعض أفكار ملحمة جلجامش البابليّة". ولقد نُقِلَ تعريف "الفلق" بأنه بيت في جهنّم عن كعب الأحبار وأنها متى فُتحت تصايح أهل النار لشدة لهيبها، انظر القرطبي، التذكرة، ص 486.

(234) الزمخشري، أساس البلاغة، ص 481.

(235) ابن أبي الدنيا، كتاب الموت، رقم 86. ويذكر سجن آخر مشهور في جهنّم هو "بولاس"، وفيه يُحبس المتكبّرون. انظر ابن حنبل، مسنده، ج II، ص 179؛ ابن أبي شيبة، المصنّف، ج V، ص 329؛ الترمذي، سننه، ج IV، ص 655؛ الديلمي، فردوس الأخبار، (ط. زغلول)، ج V، ص 479؛ ابن كثير، تفسيره، ج I، ص 126؛ ابن عساکر، ملح التواضع وذمّ الكبير، ص 37؛ القرطبي، التذكرة، ص 487.

(236) السمرقندي، تفسيره، ج I، ص 411؛ السمعاني، تفسيره، ج II، ص 34 وقارن بما ذكّر آنفاً، ص 156-158.

فالسجن يحمل في تقدير الشاعر بعض صفات عالم الآخرة. وهكذا يأخذ الانتقال بين العالمين اتجاهين: فإذا كان السجن في هذا العالم قد جعل شبيهاً بالعقاب الأخروي، فإنَّ جهنم وُصفت بأنها مكان شبيه بالسجون في عالم الدنيا. ويذكر القرطبي أنَّ مرتكبي الكبائر طوال إقامتهم في جهنم "يمنعون من نعيم الجنان... كالمحبوسين في السجون" (237).

جهنم أرض منفي

يشكو الشاعر المتزهّد عين القضاة الهمداني (ت. 1131/525) في زنزانه في بغداد⁽²³⁸⁾ فيقول:

أَسْجِنَا وَقْتًا وَاشْتِيَاقًا وَعُرْبَةً وَنَائِي حَبِيبٍ إِنَّ ذَا لَعَظِيمُ

وقد بيّنا من قبل أنَّ النفي والسجن في المجتمع الإسلامي القروسطي كان يُنظر إليهما نظرة مفهوميّة متقاربة⁽²³⁹⁾. ولذلك لا غرابة في أن يُنظر إلى جهنم في هذا السياق نفسه بوصفها سجنًا ومن ثمَّ منفي⁽²⁴⁰⁾. ويزعم حديث ينقله القرطبي أنَّ جهنم تمتدّ إلى الجانب الأبعد من جبل قاف الأسطوريّ في مكان يقع في أقصى ما يُمكن أن يدركه خيال الإنسان. وكجزر دهلك قرب السواحل الإريترية التي

(237) القرطبي، التذكرة، ص 410.

(238) عين القضاة الهمداني، شكوى الغريب عن الأوطان، ترجمة أ.ج. آربري بعنوان:

(A. J. Arberry). *A Sufi Martyr: The Apologia of 'Ayn al-Quḍāt al-Hamadhānī* (London: George Allen and Unwin, 1968), 21

(239) يذهب مُفسِّرو القرآن والفقهاء أيضاً إلى أنَّ عقوبة "الذين يحاربون الله" المذكورة في القرآن (المائدة 33/5) وهي أن «يُنْفَوْا مِنْ الْأَرْضِ» تُنْبِجُ إِمَّا النَّفْيَ وَإِمَّا الْحَبْسَ عَلَى حَدِّ سَوَاءٍ. انظر الطبري، جامع البيان، (ط. شاكر)، ج X، ص 273-4؛ الجصاص، أحكام القرآن، (القاهرة: دار المصحف، [1965])، II، ص 59؛ الموسوعة القرآنية، (J.E. Brockopp)، EQ, s.v. Prisoners, IV, 277 a، تَكَرَّرُ الملاحظة المتداولة القائلة إنَّ "الحبس لا يعدّ عقاباً قرآنيّاً للجرائم"، ولكن الآيّة 33 من سورة المائدة تترك بعض احتمالات الاختلاف في الرأي. وبشأن النفي والسجن في الفقه الإسلامي، انظر أيضاً (Peters). *Crime and Punishment*, 34-5, 38.

بيترز،

(Meier). «The Ultimate Origin», 100

(240) ماير،

كان يُنفى إليها الفائلون بالقدر في ظلّ حكم الوليد الثاني (حكم بين عاميّ 743 و744)⁽²⁴¹⁾، أو كعمان وهي مكان آخر مفضّل للنّفي خلال الحكم الأمويّ⁽²⁴²⁾، كانت جهنّم حقاً مكاناً مناسباً جداً للنّفي. فقياساً بأرض الواق واق الأسطوريّة بأشجارها الخرافيّة التي تحمل ثماراً بشريّة، فإنّ جهنّم بشجرة زقومها الشّيطانيّة التي في قعرها نظر إليها على أنّها مكان بعيد جداً ولكنّه في الوقت نفسه مُتّصل بعالم الإنسان الدنيويّ الآن وهنا، بل له حدود مشتركة معه⁽²⁴³⁾. وتُفيد التنقيحات الإسلاميّة لقصة الإسكندر أنّ الأمر تطلّب أنّ يُسافر الإسكندر الأكبر إلى بلادٍ عجيبةٍ كالواق واق، وأنّ الرحلة في الجحيم لا تقلّ عن ذلك مشقّة في أقلّ تقدير. ويُعبّر عن ذلك الحديث النبويّ إذ يقول: "السفر قطعة من العذاب"⁽²⁴⁴⁾. والميدانيّ (ت. 1124/518) جامع الأمثال يفسّر لفظ "عذاب" في هذا السياق بالعقاب في جهنّم؛ لأنّ السفر مرهق جداً⁽²⁴⁵⁾. ويصف الشاعر الجبلي (ت. 1160/555) النّفي "بأنّه عذاب أليم"، وهي عبارة تذكّر بلغة القرآن⁽²⁴⁶⁾.

إنّ جهنّم بمعناها الحرفي يُمكن أن تُعدّ نفيّاً من سطح الأرض إلى بطنها حيث عالم الأموات، وقد اقتحمت التّصوّرات الدنيّة هذه الصّورة أيضاً. وبالعودة إلى الحديث فإنّ الفطرة تسلّم بأنّ الله هو المولى ومن ثمّ فإنّ الجنّة هي مصير

(241) يوليوس فلهاوزن،

(Julius Wellhausen). *Das arabische Reich und sein Sturz* (1902, Berlin: de Gruyter, 1960), 222.

(242) موسوعة العذاب، (MA)، ج III، ص 185.

(243) بشأن جزيرة واق واق الأسطوريّة، انظر دائرة المعارف الإسلاميّة 2، فصل "واق واق"، EI2, IX, 103b, 108b (S.M.Toorau)

(244) الصنعاني، المصنّف، ج V، ص 164؛ البخاري، صحيحه، ج II، ص 639؛ مسلم، صحيحه، ج III، ص 1526؛ وكذلك عند أحمد بن محمّد الميداني، مجمع الأمثال، (برانسلافا، تيببس اينيفار سيتاتيس 1826)، ج I، ص 303. وقارن بكيكاوس بن إسكندر، قابوس نامه، ص 38: "الثقلُ مُثَلَّةٌ".

(245) الميداني، مجمع الأمثال، ج I، ص 344.

(246) لغة نامه، (LN, s.v.)، فصل "غربة".

كل مؤمن⁽²⁴⁷⁾. ومن ثمَّ يُمكنُ أن تُعدَّ الإقامة بجهنم نفيًا من المقام الطبيعي للإنسان في الحياة الآخروية أي من الجنة. فعلى قدر عمق النفي في جهنم يكون بُعد المسافة من الجنة والغربة عن الله. ولذلك كان الدرك الأسفل من النار هو مقام المنافقين (انظر القرآن النساء 4/ 145) والمشركين.

ويُمثل ما أخفي من الكُفْرِ وما أُعلِنَ، وهو اتِّخاذُ بعض المخلوقاتِ شركاءَ لله، أقصى دَرَجاتِ الإعراضِ عن الله، وقد قرَّرَ هذا القرآنُ بقوله: ﴿وَمَنْ يُعْرِضْ عَن ذِكْرِ رَبِّهِ يَسْلُكْهُ عَذَابًا صَعَدًا﴾ (الجن: 17/72)⁽²⁴⁸⁾. وتجد الغربة الروحية في جهنم تعبيراً إضافياً في الفكرة التي تكرر ذكرها وهي أن أسوأ ما يُمكن أن يلحق بأهل النار من عذاب هو حرمانهم من رؤية الله (*Visio beatifica*). وكتب أحد مصتفي القرن الثامن/الرابع عشر يقول: إنَّ "أعظم عذاب أهل النار جِباؤُهُم عن الله عزَّ وجلَّ وُبُعْدُهُم عنه"⁽²⁴⁹⁾. ويتحدَّث الغزالي عن نار الحسرة من الحرمان من رؤية الله، وهو ما يُسمِّيه العذاب الدائم في جهنم⁽²⁵⁰⁾. فمثل هذه الأقوال إنما تشير إلى النفي الروحي أو الأخلاقي لا إلى النفي المادي⁽²⁵¹⁾.

(247) الدبلي، فردوس الأخبار، ج II، ص 353.

(248) قارن بأوشوغنيسي،

(O'Shaughnessy). «Sin as Alienation in Christianity and Islam», *Boletin de la Asociacion Espanole de Orientalistas* 14 (1978), 127-35.

وما يقابل مثل هذا الموقف إنما هو 'التوبة' بمعنى العودة إلى الله قبل يوم الحساب. انظر فان إس،

لنجد سهواً في الإحالة على هذه الآية القرآنية وهي من سورة الجن ورقمها 72 ورقم الآية 17، وأما في الأصل فنجد (17/74) والصحيح ما أثبتناه في المتن (المترجم). [

(249) زين الدين عبد الرحمن بن رجب، التحويف من النار (دمشق: دار البيان، 1399/1979)، ص 143.

(250) الغزالي، كيمياء السعادة (طهران: كتاب خانائي مركزي، 1960/1939)، ص 98، وقارن بالمرجع السابق، 6-91.

(251) كان العقاب في مصر القديمة عقاباً جسدياً وأدبياً في الوقت نفسه للتشديد على البُعد عن الآلهة. انظر لوغوف،

والعالم السفلي في ملحمة جلجامش هو عالم الغبار والظلمة، إنه 'الأرض التي لا يعود الرّاحل إليها'، انظر ما ذُكرَ آنفاً، ص 53.

الفصل الرَّابِع

مخلوقات الجحيم وعذاباتها

ملائكة الجحيم

بعد أن وضحنا البنية الماديّة للجحيم، نبدأ الآن بملء هذا المشهد المتخيّل بالمخلوقات غير المحظوظة التي تقيم فيه. وعلى خلاف التقاليد المسيحيّة، يُعذّب جنود إبليس في النَّار مع البشر معاً (الشعراء 94/26 - 5)، وإبليس ليس مولى جهنّم وإنّما هو أشهر محبوسيها لا غير⁽¹⁾. أمّا "الخزنة" فهم من الملائكة⁽²⁾ الذين يحرسون أبواب جهنّم (الزمر 71/39) ويحرسون النَّار (المدثر 74/31). وكونُ الزبانية المذكورين في القرآن (العلق 18/96) هم الخزنة أنفسهم، أمرٌ مشكوكٌ فيه⁽³⁾. ومع ذلك تماثل التفاسير، شأنها شأن المخيلة الشعبيّة، بين الأمرين بيسرٍ⁽⁴⁾. ويؤكد القرآن (المدثر 31/74) أنّ هناك تسعة عشر حارساً على

(1) ينقل أبو العلاء المعري محاوراة بطله ابن القارح إبليس في الجحيم. انظر المعري، رسالة الغفران (ترجمة شولر) 173-5؛ أسين (Asin): *La escatologia*، 96. ويرى ابن القارح إبليس في أقصى درجات جهنم. ولكنّ الثعلبي في قصص الأنبياء، 7، يحدد مكان إبليس وجنوده في الطبقة السابعة من الجحيم وهي قعر الجحيم.

(2) عبارة المعذّبين من الملائكة (الزبانية) في الجحيم الإسلامي يُمكن أن تعبّر في الظاهر عن مفارقة لفظية. إلّا أنّها يُمكن أن تؤوّل على أنّها مثال آخر لثنائية الجمال/الجلال في الفكر الأخروي الإسلامي، قارن بما بين الصفحتين 192 و193.

(3) آيشلر، (Eichler). *Die Dschinn, Teufel und Engel im Koran*, 111.

(4) الزمخشري، الكشاف، ج IV، ص 573؛ السمعاني، التفسير، ج IV، ص 95؛ القرطبي، أحكام القرآن، ج I، ص 92؛ السيوطي، الدر المنثور، ج I، ص 26؛ القاضي، =

جهنّم، ولكنّه يعلن في الوقت نفسه أنّ الله جعل عدّتهم ﴿فِتْنَةً لِلَّذِينَ كَفَرُوا﴾. والواقع أنّ هذه الفتنة ثبت أنّها لم تكن للكافرين فقط؛ إذ كيف لتسعة عشر ملكاً أن يتدبّروا أمر العقاب لعدد لا يُحصى من مرتكبي الكبائر في جهنّم في الوقت نفسه؟ وينقل القرطبيّ حواراً يتضمّن عالمياً من الأجيال الأولى من المسلمين هو أبو العوّام، إذ سأله أحدهم: "ما تسعة عشر؟"، فأجاب المحدث، ولم يكن على يقينٍ ممّا يقول: "تسعة عشر ألف ملك، قال: أو تسعة عشر ملكاً"، فصّح الرجل كلام أبي العوّام قائلاً: "بل تسعة عشر ملكاً"⁽⁵⁾، ولمّا أدرك أبو العوّام خطأه سارع إلى موافقة الرجل وقال: "صدقت، هم تسعة عشر ملكاً، بيد كلِّ ملكٍ مِرزَبَةٌ لها شعبتان"⁽⁶⁾. وقد يكون هذا نسخةً-أنموذجاً لأحد حديثٍ أخرى تنعت الحراس-الملائكة لجهنّم بشتى أنواع النعوت الخرافية. وزيادةً على ذلك، فإنّ الزبانية عمالقة، "ما بين منكبّي أحدهم كما بين المشرق والمغرب"⁽⁷⁾، أو هم يستعملون في الوقت نفسه أيديهم وأرجلهم ليحملوا بها أهل الجحيم، وفي كلّ طرفٍ من أطرافهم عشرة آلافٍ منهم⁽⁸⁾. ويذكر حديثٌ أنّ الله خلق ملكاً وخلق له أصابعٍ بعددِ أهل النار، فما من أهل النار معذبٌ إلّا وملكٌ يعدّبه بإصبعٍ من أصابعه، ولو وضع الملكُ أصبعاً من أصابعه على السماء لأذاهاها⁽⁹⁾. ولكنّ آخرين اختاروا متابعة التخمين الأوّلِي لأبي العوّام فادّعوا أنّ نَمّةً في الحقيقة أكثر من تسعة عشر ملكاً في الجحيم ويُمكن أن يكون عددهم غير محدود⁽¹⁰⁾.

= دقائق الأخبار، ص 67. وللقوف على أصل كلمة "زبانية"، انظر دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل "زبانية" 369 (المحرّرون) *EI2*, X.

(5) يُمكن أن يكون المحدث هو أبا العوّام القطان العزيز بن الربيع الباهلي معاصر مالك بن أنس (ت. 179/796)، إذ إنه يروي أحاديث عن أبي الزبير. انظر، البخاري، التاريخ الكبير (بيروت: دار الفكر. دت) 425e-VI؛ ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، (بيروت: دار الفكر. 1984/1404)، ج VI، ص 300.

(6) القرطبي، التذكرة، ص 471.

(7) المرجع نفسه، ص 483.

(8) القاضي، دقائق الأخبار، ص 67.

(9) القرطبي، التذكرة، ص 482.

(10) يرى السمرقندي أنّ الزبانية لا يحصى لهم عدد، التفسير، ج III، ص 494.

والملائكة الخزنة في جهنم إنما هم جلادون مخيفون يحملون هراوى من حديد يضربون بها أهل النار، "فإذا قال [رئيسهم]* خذوه فيأخذونه كذا وكذا ألف ملك، فلا يضعون أيديهم على شيء من عظامه إلا صار تحت أيديهم رفاتاً، العظام واللحم يصير رفاتاً"⁽¹¹⁾. والزبانية يثقبون أطراف المذنبين بمقامع من حديد⁽¹²⁾. والزبانية قباح الوجوه، سود الثياب، منتنو الريح، وأسنانهم بيض كقرون البقر، وشفاهم تتدلى إلى أقدامهم⁽¹³⁾. ويقفون بجانب الميزان متشحين بثياب من نار مستعدّين لجرّ المذنبين - بعد أن قبضوا الروح التي فارقت الجسد -⁽¹⁴⁾ إلى الجحيم بقضيب معقوف من حديد⁽¹⁵⁾. ويوصف مالك، الزبنيّ الرئيس (مفرد الزبانية)، بأنه شديد القبح وبأته حادّ الطباع، والواقع أنه سريع الغضب، "مخلوق من غضب الله". وكان مالك في معراج محمد يفتح مُدْمِماً

* وَصَحَ الْمُؤَلَّفَ عِبَارَةَ (The Chief Angel) وَتَعْنِي (رَئِيسَ الْمَلَائِكَةِ) بَيْنَ مَعْقُوفَتَيْنِ إِشَارَةً إِلَى أَنَّهَا لَا وُجُودَ لَهَا فِي الْأَصْلِ الَّذِي نَقَلَ مِنْهُ وَهُوَ كِتَابُ الْقُرْطُبِيِّ (التَّذَكِرَةُ)، وَإِلَى أَنَّهَا تَفْسِيرٌ مِنْهُ لِلْمُرَادِ بِالْقَاتِلِ لِلْمَلَائِكَةِ: خُذُوهُ. لَكِنْ عِنْدَ الرَّجُوعِ إِلَى هَذَا الْكِتَابِ تَبَيَّنَ أَنَّ لَا مُرَجِّحَ لِكَوْنِ قَاتِلِ ذَلِكَ هُوَ رَئِيسَ الْمَلَائِكَةِ، بَلِ الرَّاجِحُ أَنَّ الْقَاتِلَ هُوَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ يَدْلِيلُ سِيَاقِ الْكَلَامِ، وَهُوَ الْآتِي: "تَلْقَاهُمْ جَهَنَّمُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِشَرِّ كَالنُّجُومِ، فَيُؤَلِّقُونَ هَارِبِينَ، فَيَقُولُ الْجِبَارُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: رُدُّوهُمْ عَلَيْهَا، فِيرُدُّوهُمْ، فَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿يَوْمَ تُؤَلَّفُونَ مَدْرِينًا مَا لَكُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ عَاصِرٍ﴾ (غافر: 33) أَي مَانِعٍ يَمْنَعُكُمْ، وَيَلْقَاهُمْ وَهَجْمَهَا قَبْلَ أَنْ يَدْخُلُوهَا عُمُومًا مَغْلُولِينَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَرِقَابَهُمْ. قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «خَزَنَةُ جَهَنَّمَ مَا بَيْنَ مَنْكَبَيْ أَحَدِهِمْ كَمَا بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ». قَالَ ابْنُ زَيْدٍ: وَلَهُمْ مَقَامِعٌ مِنْ حَدِيدٍ يَقْمَعُونَ بِهَا هَؤُلَاءِ، فِإِذَا قَالَ خُذُوهُ فَيَأْخُذُونَهُ كَذَا وَكَذَا أَلْفَ مَلَكٍ، فَلَا يَضَعُونَ أَيْدِيَهُمْ عَلَى شَيْءٍ مِنْ عِظَامِهِ إِلَّا صَارَ تَحْتَ أَيْدِيهِمْ رُفَاتًا". [المُراجِع]

(11) القرطبي، التذكرة، ص 483. وبشأن لفظ "رفات" انظر القرآن (الإسراء: 17: 49، 98): ﴿أَوَدَا كُنَّا عِظْلًا رُفَاتًا﴾. وبعض الأحاديث تكشف عن أنّ أهل الكباثر في الجحيم ينتظروهم الحساب المخيف نفسه بما فيه من تحلل وتن تماماً كما يحدث للجسد في القبر الأرضي. وقارن بأبي نعيم، حلية الأولياء، ج VI، ص 11، إذ يصف الزبانية وهم يضربون أهل الكباثر بقضبان من حديد.

(12) القشيري، كتاب المعراج، ص 40.

(13) الغزالي، الدرّة الفاخرة، ص 17.

(14) المرجع نفسه، ص 7.

(15) الغزالي، الإحياء، ج IV، ص 520.

باب جهنم أمام الرسول⁽¹⁶⁾، وهو يحرس مدخل الجحيم وأول أبوابها التي تقود الناس إلى النار⁽¹⁷⁾، وهو أيضاً وَحْدَهُ دُونَ ملائكة جهنم له القوة الكافية ليروض جهنم المتوحشة، "فإذا زجرها كادت تأكل بعضها بعضاً"⁽¹⁸⁾، بيد أنه ليس مولى الجحيم كالشيطان في التقليد المسيحي، بل هو تقريباً من أدنى أصناف الملائكة وعبداً مدعياً بكلّ تسليم للمشيئة الإلهية⁽¹⁹⁾.

الحيوان في الجحيم

يسخر الجحيم، إلى جانب مالك والزبانية، حشداً مُذهلاً من الحيوانات المعدّبة. وتحضر الثعابين والعقارب بوضوح⁽²⁰⁾، فهي تقطن سواحل البحر الأخرى، وتعذب الناس في زنانات لها من نار، وتكمن في أعماق أودية الجحيم. كما أنّ لها -مثل الزبانية- أحجاماً خيالية. فحجم العقارب "كحجم البغال السود وأذناها كرؤوس الرماح، ولكلّ ذنب ثلاثئة وستون لفةً، ولكلّ لفة ثلاثئة وستون فقرةً، وفي كلّ فقرة ثلاثئة وستون قُلة مملوءة سمّاً"⁽²¹⁾. والثعابين سميكة كأعناق البُحْتِ أو طويلة كالنخيل، تتعقب الفارين من المذنبين فتعض منهم الأيدي، وتلج أجسادهم وتخرج من أدمعهم⁽²²⁾. ويمثل لمن لم يؤدّ

(16) القشيري، كتاب المعراج، ص 46؛ الثعلبي، التفسير، ج 7، ص 61؛ السيوطي، اللآلئ المصنوعة، ج 1، ص 64.

(17) الغزالي، الدرّة الفاخرة، ص 99.

(18) القرطبي، التذكرة، ص 481. (انظر المزيد عن هذا الوحش الخرافي في ما سيأتي لاحقاً في ما بين الصفحتين 239 و 243).

(19) آيشلر، (Eichler). *Die Dschinn, Teufel Und Engel im Koran*, 112.

(20) يبدو أن العقارب تُناسِبُ أفكاراً قديمة جداً عن العوالم السفلية، ربما لأنّ بيئتها الطبيعية هي أسفل الصخور. فجلجامش في أثناء بحثه عن أوتنابشتم الخالد في آخر العالم اعترضه رجل عقرب يحرس طريقاً أسفل جبل مؤدّ إلى العالم السفلي. يُنظَر كاتب مجهول: ملحمة جلجامش،

The Epic of Gilgamesh (translated by Andrew George, London: Penguin 2000), 73.

(21) الثعلبي، قصص الأنبياء، ص 6.

(22) القرطبي، التذكرة، ص 354-485؛ الثعلبي، قصص الأنبياء، ص 6؛ أسين،

(Asin). *Les escatologia*, 159-60, 435.

زكاته يوم القيامة شجاع أقرع له زبيتان يطوّقه ثم يأخذ بلهزمتيه، يعني شقيقه، ثم يقول: "أنا مَالِكٌ... أنا كنتك...".⁽²³⁾ والمجاز المفضل في وصف العقوبات في جهنم هو انقلاب كباثر الناس إلى حيواناتٍ تُلازمُهُمْ. وتمتّع هذه الحيوانات بمرتبةٍ رفيعةٍ بين السجّانين والجلّادين في الجحيم. والحقيقة أنّ فيلقاً كاملاً من الحيوانات يبتلي أهل الجحيم بشتى أنواع الآلام بدءاً بالهوام⁽²⁴⁾ وانتهاءً بالفيلة⁽²⁵⁾. والمذنبون وإن كانوا لا يزالون في القبور فإنّ الكلاب تنهشهم نهشاً، في حين تُعذّب الخنازير المرتابين، ويعاقب السّاهون عن صلواتهم بالذّئاب⁽²⁶⁾. وتحوّل الأسود والذّئاب إلى وحوشٍ مُفزعَةٍ تطارد المذنبين في الجحيم⁽²⁷⁾. وتنكّل البقر والإبل والغنم بمن لم يؤدّ ما عليه من زكاة: "فتطوّه بأخفافها، وتعضه بأفواهاها، وتنطحه بقرونها"⁽²⁸⁾.

إلا أنّ ما هو أعظم من الحيوانات وأكثر منها إثارةً للفرع في الجحيم هو جهنم نفسها⁽²⁹⁾. ففي روايةٍ لقصة الإسراء في تفسير القرآن للطبري أنّ النّبي محمّداً كان يسير خلف جبريل وسط الظّلمة فسمع في الطّريق صيحات ألم

(23) الغزالي، الإحياء، ج IV، ص 533؛ القرطبي، التذكرة، ص 354.

(24) القرطبي، التذكرة، ص 489؛ ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج LXX، ص 231؛ وناقش النّظام حديثاً نبوياً جاء فيه أنّ البعوض يدخل جهنم في حين يدخل النحل الجنة. انظر غولديهر،

(Goldziher). *Richtungen der islamischen koranauslegung*, 160.

(25) تنبت رؤوس الفيلة والأسود والكلاب على أغصان شجرة الزقوم في مخطوطة المعراج الأويغورية (باريس: المكتبة الوطنية. المخطوط التركي الإضافي 190) انظر ماري روز سيغي،

(Marie-Rose Séguy). *The Miraculous Journey of Mahomet* (New York: G. Braziller, 1977).

(26) الغزالي، الدرّة الفاخرة، ص 27-8.

(27) الصّالح، *La vie future*، 49-50.

(28) البخاري، صحيحه، ج II، ص 508-530؛ مسلم، صحيحه، ج II، ص 681؛ الصنعاني، تفسيره، ج II، ص 274؛ الطبري، جامع البيان، (ط. بيروت)، ج X، ص 120؛ القرطبي، التذكرة، ص 354.

(29) انظر دائرة المعارف الإسلاميّة 2، فصل "جهنم" 381 b II، لويس غارديه. *EI2* (L. gardet)

وغيظ، ولما سأل دليله جبريل أجاهه: "هذه جهنم، لا تحفل بأمرها"⁽³⁰⁾. ويبدو أنّ جهنم إنّما تنتظر دخولها المجهول إلى المسرح الأخروي. فهذا الكائن ينهض، إن جاز التعبير، في يوم الحساب. ثم إنّ جهنم كانت مُلجَمَةً بسبعين ألف لجام، كلّ لجام يمسك به سبعون ألف ملك⁽³¹⁾. ويُطافُّ بهذا الكائن الهائل أمام الجمع المذهول من البشر المنتظرين للحساب وهو يجذب اللُجُم بشراسة وينهق كالحمار⁽³²⁾. أمّا الرّبانية الذين يحرسونه فهم وإن كانت قوّتهم شديدة، حتى إنّ زينياً منهم لو أمر أن يدكّ الجبال لدكّها وأن يهدّ الأرض لهدّها⁽³³⁾، فإنّهم لا يستطيعون مع ضراوته شيئاً.

ويُمكن القولُ حَرْفِيّاً إنّ جهنم تُفْلِتُ منهم: "وإنّها إذا انفلتت من أيديهم لم يقدرُوا على إمساكها لعظم شأنها، فيجثو كلّ من في الموقف على الرّكب... فيقوم رسول الله صلى الله عليه وسلّم بأمر الله تعالى ويأخذ بخطامها ويقول: "ارجعي مدحورة إلى خلقك حتى يأتيك أهلك أفواجاً"، فتقول: "خُلّ سبيلي، فإنّك يا محمد حرام عليّ... ثم تُجذب وتجعل عن شمال العرش... وهناك تنصب الموازين"⁽³⁴⁾.

وممّا لا شكّ فيه أنّ حضور هذا الوحش المُدجّن يوم الحساب إنّما هو تذكير بسلطة الله المطلقة على المخلوقات⁽³⁵⁾. ويذهب بعض المفسّرين إلى أنّ مثل هذه القصص يجب أن تُحمَلَ على المعنى المجازي، ولكن أغلبهم فيما يبدو يؤكّدون أنّها حقيقة. ويزعم القرطبي أنّ كلام جهنم محمول على الحقيقة لا على

(30) أسين، (Asin). *La escatologia*, 426.

(31) مسلم، صحيحه، ج IV، ص 2184؛ الترمذي، سننه، ج IV، ص 701؛ القرطبي، التذكرة، ص 467-481؛ الطبري، جامع البيان، (ط. بيروت)، ج XXX، ص 188؛ ابن الجوزي، زاد المسير، ج IX، ص 122.

(32) الغزالي، الدرّة الفاخرة، ص 67؛ الغزالي، الإحياء، ج IV، ص 518.

(33) القرطبي، التذكرة، ص 467.

(34) المرجع نفسه، ص 468.

(35) بشأن الهيئة الضخمة والخلافة للوحوش في الخيال الديني، انظر تيموثي.ك. بيل،

(Timothy K. Beal). *Religion and Its Monsters* (New York: Routledge, 2002), 7-10.

المجاز، إذ ليس من شرط الكلام إلا الحياة وأما اللسان فليس من شرطه⁽³⁶⁾. وإن لم يثبت كُلاً ما سَبَقَ أنّ جهنّم كانت حيواناً فإن الحديث الآتي يقدّم شاهداً على ذلك، إذ يروى أنّ الرسول قال: "من كذب عليّ متعمداً فليتبوأ بين عيني جهنّم مقعداً". قيل: يا رسول الله: ولها عينان؟ وبدلاً من الإجابة استشهد القرطبي بحديث آخر هو: "يخرج عنقُ من النار يوم القيامة له عينان يبصران وأذنان تسمعان ولسانٌ ينطق"⁽³⁷⁾.

ولقد عبّر الغزاليّ كذلك بصراحةٍ عن معارضة التأويل المجازيّ لمثل هذه الأحاديث مؤكداً أنّ الظواهر التي تصفها حق⁽³⁸⁾. إلا أنه يذهب إلى أنّ جهنّم الوحش المخيف (وقياساً عليها، الحيوانات الأخرى والكائنات العجيبة في الجحيم) لها حقيقة مختلفة عن الحقيقة المعروفة في هذا العالم. وزيادةً على ذلك، يُمكن أن تصبح الفكرة المجردة في هذا العالم حقيقةً ملموسةً في الآخرة. وهكذا فإنّ القرآن يوم البعث سيرحّب بالمؤمنين في صورة شابّ وسيم، وسيكون يوم الجمعة، وهو يوم الصلاة، عروساً جميلةً، تُزَفّ في موكبٍ، وسيؤتى بالدنيا يوم القيامة في صورة عجوزٍ شمطاء⁽³⁹⁾. والموت نفسه سيؤتى به في صورة كبشٍ أملح فيذبَح بين الجنة والنار ويقال: يا أهل الجنة، خلودٌ فلا موت؛ ويا أهل النار، خلودٌ فلا موت⁽⁴⁰⁾.

(36) القرطبي، التذكرة، ص 479.

(37) المرجع نفسه، ص 480؛ ابن حنبل، المسند، ج II، ص 336؛ المتقي، كنز العمال، ج IV، ص 17؛ وقارن بأسين (Asin)، *La escatologia*، 442.

(38) الغزالي، الدرّة الفاخرة، ص 69، وقارن ببيان رتشارد نيتون:

(Ian Richard Netton). «The Perils of Allegory: Medieval Islam and the Angel of the Grave» in Netton (ed.), *Studies in Honour of Clifford Edmund Bosworth*, vol. III, *Hunter of the East* (Leiden: Brill, 2000), 425.

"إنّ إنكار حقيقة ما سيجري أو حتّى عدّه ضرباً من المجاز يُمكن أن يُحمل على أنّه مرحلة أولى من مراحل الكفر بالمظاهر الأساسيّة الأخرى للآخرة وربما بالرؤية الأبديّة لله نفسه".

(39) الغزالي، الدرّة الفاخرة، ص 107-8؛ القرطبي، التذكرة، ص 447.

(40) البخاري، صحيحه، ج IV، ص 1760؛ مسلم، صحيحه، ج IV، ص 2188؛ ابن حنبل، المسند، ج III، ص 9؛ الترمذي، سننه، ج V، ص 315؛ الغزالي، الإحياء، ج IV، ص 534.

وهذه الحقيقة الأخرى التي يحدّثنا عنها الغزالي هي ما يسمّيه "بعالم الملكوت"، وهو عالم لا تبلغه مدارك الإنسان ولكنّه كذلك أكثر من أن يكون مجرد معنى مُخترَع⁽⁴¹⁾. ويتجلّى عالم الملكوت عالماً حاملاً لبعض نقاط الشبّه بما يسميه "لوغوف" (LeGoff) "بالمُتخيل"، وهو درجة ثالثة للموجودات تملؤها العجائب التي تحتلّ مكاناً وسطاً بين المُحسّات المادّية ومحض المجرّدات العارية من الوجود الحقيقي⁽⁴²⁾. ويؤكّد الغزالي أنّه إذا أثبت الحديث أن ذنوب الناس يُمكن أن تتحوّل إلى حيوانات تعذبهم في الجحيم فإنّ على الإنسان أن يؤمن فعلاً بأنّ مثل هذه الظواهر حق. وفي هذا الاتجاه ذهب الغزالي إلى أنّ من "يُنكر العقوبات الحسيّة في الآخرة... فيجب تكفيره قطعاً"⁽⁴³⁾.

إلا أنّ حضور الحيوانات في الجحيم لم يستنفد على هذا النحو تماماً، إذ لم يكن المذنبون يلاقون العذاب من الحيوانات فحسب بل كانوا يتحولون هم أيضاً إلى حيوانات عقاباً لهم على أعمالهم. فمسخ المذنبين إلى حيوانات صورته

(41) الغزالي، مشكاة الأنوار (بروفو: منشورات جامعة بريغام الفتيّة 1998)، ص 26. ولتعزيز النقاش بشأن مفهوم "الملكوت" البعيد عن أهداف هذه الدراسة، انظر. تيموثي ج. جيانوتي،

(Timothy J. Gianotti). *AL-Ghazali's Unspeakable Doctrine of the Soul: Unveiling the Esoteric Psychology and Eschatology of the Ihya'* (Leiden: Brill, 2001), 148-67.

ويدحض الغزالي في كتابه "تهافت الفلاسفة" (بروفو: منشورات جامعة بريغام الفتيّة 1997) في الفصل 40 منه موقف الفلاسفة القائل إنّ الكون قديم، إذ أكد أنّ بمقدور الله أن يضع نظاماً جديداً يتبع قوانين سببية خاصة به في يوم الحساب. وبشأن هذه النقطة انظر ويليام مونتغمري واط،

(William Montgomery Watt). *A Muslim Intellectual: A study of al Ghazālī* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1963), 59.

وبشأن تصوّر الغزالي "للواقع" في الآخرة، انظر، إبراهيم موسى،

(Ebrahim Moosa). *Ghazālī and the Poetics of Imagination* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2005), 121-2, 230, 240.

(42) لوغوف، (LeGoff)، *The Medieval Imagination*، المقدمة، وقارن بالمرجع نفسه ص 27: "لديّ انطباع مفاده أنّ معجم العجيب في الثقافة الإسلامية كان من الشراء بمكان". وللتوسع أكثر راجع محمد أركون،

L'étrange et le merveilleux dans l'Islam médiéval (Paris: Editions J.A. 1978).

(43) الغزالي، فيصل التفرقة (القاهرة. عيسى البابي الحلبي 1961)، ص 191.

القرآن أصلاً، إذ يسمّى الكافرين ﴿شَرَّ الدَّوَابِّ﴾ (الأنفال 8 / 55)، فالمذنبون كما بيّن القرآن سيساقون إلى النار كما يُساق القطيع إلى الماء: ﴿وَسَوْفَ الْمُجْرِمِينَ إِلَى جَهَنَّمَ وَرِدًا﴾ (مريم 19 / 86). ويعود مسخ المذنبين في هيئة حيوانات إلى التصوّر الذي يرى أنّ الإنسان يعاقب عقاباً من جنس معصيته⁽⁴⁴⁾، فمن غفل عن الطهارة وهو على جنابة أو من سَهَا في الصلاة فسيبعث في "جسد خنزير ووجه كلب"⁽⁴⁵⁾. ويرعى الناس في الجحيم من الشجيرات الشائكة كالقطيع الموسوم بعلامات على الجسد طبعت بالحديد المتوهج بالنار⁽⁴⁶⁾ عقاباً لهم على منع زكاة قطعانهم. أمّا الرجل الذي يتلقّظ بكلمة عظيمة ولا يتوب منها فإنّ الرسول قد رآه في معراجة في هيئة ثور عظيم يخرج من جحر صغير، ثمّ يريد أن يرجع من حيث خرج فلا يستطيع⁽⁴⁷⁾. وتفيد هذه الأمثلة الأخيرة أنّ الاهتمام قد تحوّل من

(44) قارن بيوري روبين،

(Uri Rubin). «Apes, Pigs, and the Islamic Identity» *IOS* 17 (1997), 89-105.

ويذهب روبين (Rubin) إلى أن القردة والخنزير حملت أهم الرموز المميزة للعقوبات التاريخية لليهود والنصارى في القرآن. وبناء على ذلك فإنّ المسلمين الذين اندمجوا مع اليهود والنصارى في الأقطار المفتوحة في مرحلة الإسلام المبكر كانوا يهددون بالمسخ في الآخرة على هيئة قردة وخنزير. إلا أن هذا الارتباط في العصر السلجوقي يبدو أنه قد فقد معنى وجوده؛ إذ وقعت طوائف من العصاة ممن لم يكونوا دائماً من الزنادقة ممن اتهموا بكونهم نصارى أو يهوداً تحت طائلة التهديد بالعقاب نفسه، وهو أمر لاحظته روبين أيضاً. المرجع نفسه، ص 100-1. وللاطلاع على خلاصة بشأن "المسخ" انظر. تريني،

(R. Traini). «La métamorphose des êtres humains en brutes d'après quelques textes arabes», in F. de Jong (éd.), *Miscellanea arabica et islamica: dissertationes in academia Ultrajectina prolatae anno, MCMXC* (Leiden: peeters, 1993), 90-134.

(45) أسين، (Asin). *La escatologia*, 436 (cycle 2b).

(46) الصالح *La vie future*, 50، نقلًا عن السمرقندي، قرّة العيون، ص 70.

(47) الثعلبي، تفسيره، ج IV، ص 57؛ الطبري، جامع البيان (ط. بيروت)، ج XV، ص 7. ويرى ابن الجوزي في "ذم الهوى"، ص 216، أنّ اللّوطيين يُحْشَرُونَ يومَ القيامة في صورة القرّة والخنزير، إلا أن المسخ في هذه الحالة ليس عقاباً من جنس الخطيئة ولكنه عقاب لكل أنواع الفسق. قارن بروين،

(Rubin). *Apes, Pigs, and the Islamic Identity*, 100.

وصف جلّادي جهنّم إلى العقوبات الفعلية التي سيلاقونها أهل الجحيم. ولذلك حان الوقت لنستعرض بطريقة نظامية منظومة الممارسات التي أُعدت لمن حلّت عليهم اللعنة الإلهية.

أنواع العقاب في الجحيم

ذهب أسين (Asin) إلى أن ما كُتب عن العقاب في الجحيم الإسلاميّ شديد التباين حتى إنّه لا يسمح بتحليل توفيقيّ⁽⁴⁸⁾. ويُمكن أن نستحضر ملاحظة ماير (Meier) بشأن "البنية الزخرفية" للأحاديث المنمّقة "عن الجحيم"⁽⁴⁹⁾. فالتباين الذي يأسف عليه أسين (Asin) يعود إلى حقيقة مفادها أنّ أوصاف العقاب في الجحيم مستقاة من مصادر شتى هي وليدة بيئات جغرافية وتاريخية مختلفة. فمرويات العقاب في الجحيم تعكس بلا شكّ وفرة من الاهتمامات لدى طوائف مختلفة من الناس. وحلّ خيوط الحديث المحبوكة في كتب الأخريات كالتي نجدها عند القرطبيّ أو القاضي قد يبدو فعلاً أمراً يدعو إلى التهيّب، بل قد يكون أمراً مستحيلاً. غير أنّ الاعتماد على عددٍ من المصادر أكبر ممّا كان متّاحاً لأسين (Asin) قد يجعل هذه المهمة تستحقّ المحاولة.

وفي الجزء الأوّل من هذه الدراسة كُنّا قد أسسنا تصنيفاً لأربعة أنواع من العقاب: القتل، والعقوبات الجسدية، والتشهير، والنفي والسجن. ولهذه الأصناف الأربعة ما يماثلها في عالم الآخرة. فالأوصاف التي تجعل من الجحيم سجناً أو أرض منفي كُنّا قد تناولناها فيما سبق. وأمّا فعل "التشهير" فهو عقابٌ ظاهرٌ في الأخريات الإسلامية. إلّا أنّه يبدو لنا موضوعاً من الأهمية بمكانٍ حتى إنّنا أجلنا الحديث عنه إلى آخر هذا الفصل. وبذلك سنعود إلى الصنفين الباقيين وهما العقوبة الموجهة إلى الحياة أي القتل، والعقوبة الموجهة إلى الجسد. أمّا القتل فقد يُعتَرَضُ عليه بأنّه ليس بخيارٍ في الجحيم؛ إذ إنّ أهل النار قد سبق لهم أن ماتوا. إلّا أنّ القرآن نفسه (الزخرف 43/77) يعلن أنّ أهل الجحيم يتوسّلون

(Asin). *La escatologia*, 178.

(48) أسين،

(Meier). «The Ultimate Origin», 103.

(49) ماير،

إلى مُعذِّبِهِمْ أَنْ يَضْعُوا حَدًّا لِحَيَاتِهِمْ، فَلَا يَسْتَجِيبُونَ لَهُمْ. وَثَمَّةٌ مُشْكَلَةٌ أُخْرَى هِيَ كَيْفَ يُمَكِّنُ أَنْ نَفْسَرُ كَوْنُ أَهْلِ الْجَحِيمِ عُرْضَةً لِلْقَتْلِ أَوْ الْمُثَلَّةَ عِدَّةَ مَرَّاتٍ⁽⁵⁰⁾. إِنَّ هَذَا الْأَمْرَ لَمْ يَشْكَلْ كَذَلِكَ عَائِقًا أَمَامَ خِيَالِ الْمُصَنِّفِينَ فِي أَدَبِ الْأَخْرُويَاتِ. فَأَكْثَرَ الْخَطَطِ شِبُوعًا لِتَجَاوُزِ هَذِهِ الْمَشْكَلَةَ هِيَ أَنْ يُسَلِّمَ اعْتِمَادًا عَلَى الْقُرْآنِ (النساء 4/ 56) بِأَنَّ الْأَجْسَادَ الْمُحْظَمَةَ لِلْمَذْنِبِينَ سَرْعَانَ مَا تَعُودُ إِلَى هَيَأْتِهَا الْأُولَى⁽⁵¹⁾.

ويبدو أنّ القتل بالنار هو الشكل الطبيعيّ في الغالب للإعدام في الجحيم. فالنار في اليهودية والمسيحية والإسلام هي مظهر العظمة الإلهية؛ إنّها أداة الله المفضّلة للعقاب⁽⁵²⁾، فثَمَّةٌ مَنْ سَيَكُونُ فِي الْجَحِيمِ عَلَى حَدِّ عِبَارَةِ الْغَزَالِيِّ: "النار من فوقهم، والنار من تحتهم، والنار عن أيّمانهم، والنار عن شمائلهم، فهم غرقى في النار، طعامهم نار، وشرابهم نار، ومهادهم نار"⁽⁵³⁾، لَهَا يَزَارُ مِنْ أَصْلِ الْجَحِيمِ فَيُدْفَعُ مِنْ سَقَطِ مِنَ الصَّرَاطِ إِلَى الْأَعْلَى مُجَدِّدًا حَتَّى "يَطِيرُ كَمَا يَطِيرُ الشَّرْرُ"⁽⁵⁴⁾. والنار في الجحيم -كما يوضح القرآن- شديدة إلى درجة أنّها تقتل، فهي ﴿لَوَأَمَةٌ لِيَنْتَرِ﴾ (المدثر 29/74)، تحرق وجوههم (إبراهيم 14/50)، (المؤمنون 23/104)، (الأحزاب 33/66)، وتطلّع على أفئدتهم (الهمزة 104/7). ولا تقلّ الأحاديث النبوية شدّة؛ فاللهيب يحرق وجوه الناس⁽⁵⁵⁾، وتكوى به

(50) انظر على سبيل المثال القرآن (الحجّ 22: 19-20): ﴿فَالَّذِينَ كَفَرُوا قُطِعَتْ لَهُمْ نِيَابٌ مِنْ نَارٍ يُصَبُّ مِنْ فَوْقِ رُءُوسِهِمُ الْحَمِيمُ﴾.

(51) انظر أيضاً الترمذي، السنن، ج IV، ص 705؛ ابن المبارك، المسند، ج I، ص 77؛ أبا نعيم، حلية الأولياء، ج VIII، ص 183؛ الطبري، جامع البيان (ط. بيروت)، ج XV، ص 7، ج XVII، ص 134؛ الثعلبي، تفسيره، ج VI، ص 57؛ السيوطي، الدر المنثور، ج VI، ص 21.

(52) بشأن الأمثلة التوراتية، انظر كارل -مارتن إدسمن، (Carl-Martin Edsman). «Fire» in Eliade, *Encyclopedia of Religion*, V, 341b-342a.

(53) الغزالي، الإحياء، ج IV، ص 530؛ انظر الحديث المشابه له عند القرطبي، التذكرة، ص 46، الذي تحدث عن "ظُلل" من النار.

(54) المرجع نفسه، ص 483.

(55) ابن حنبل، مسنده، ج II، ص 62؛ الحاكم النيسابوري، المستدرک، ج II، ص 382-400-496؛ الترمذي، سننه، ج IV، ص 705؛ المتقي، كنز العمال، ج II، ص 14. =

جُنُوبُهُمْ وظهورهم⁽⁵⁶⁾. ويُكرَّرُ الغزالي أنّ ملامسة النار هي أفسى ما يُمكن أن يدركه الإنسان من ألم في الأرض، ولكنّ نار الدنيا لا ترقى إلى نار جهنّم؛ فإيلام هذه أشدّ كأقصى ما يكون⁽⁵⁷⁾. وينقل حديث غريب محفوظ في بعض المجاميع قصة رجل يُنادي الله من فوق وتد في الجحيم:

"وإذا برجل يعلو صوته على صوت أهل النار، فيخرج وقد امتحش، فيقول الله له: مالك أكثر أهل النار صياحاً؟ فيقول: يا ربّ حاسبتني ولم أفنط من رحمتك، وعلمت أنّك تسمعني فأكثر الصياح. فيقول الله تعالى: ﴿وَمَنْ يَفْضُطْ مِنْ رَحْمَةِ رَبِّهِ إِلَّا الضَّالُّونَ﴾؟ (الحجر 15/56) اذهب، فقد غفرت لك" ⁽⁵⁸⁾.

= والمفترون المتلصّصون يلبسون أقنعة من نار على وجوههم، أسين (Asin)، La, *escatologia*, 148.

(56) مسلم، صحيحه، ج II، ص 680-683؛ البيهقي، السنن الكبرى، ج IV، ص 137، ج VII، ص 3؛ الطبراني، المعجم الأوسط، ج II، ص 309؛ المتقي، كنز العمال، ج VI، ص 130؛ القرطبي، التذكرة، ص 359-60.

(57) الغزالي، الإحياء، IV 531. إلا أن النار في الجحيم الإسلامي قلّما تكون مطهّرة. بل إنّ الماء هو مادة التطهر الأولى، فيرش على الأجساد المتفحمة لأولئك الذين يُسْمَح لهم بدخول الجنة بعد أن قضوا مدّة مؤقتة في الجحيم. انظر الترمذي، السنن، ج IV، ص 713. ويُمكن أن نجد أحاديث مشابهة عند الصنعاني، المصنف، ج XI، ص 410؛ البخاري، صحيحه، ج V، ص 2500؛ مسلم، صحيحه، ج I، ص 170-172. ويُمكن أن يحيل هذا على تأثر بالفكر الزرادشتية القديمة* حيث المحنة بالنار في نهاية الأزمان وربّما لا يكون سوى بقايا من آثار ضئيلة. وقد تعددت معاني النار في الأساطير القديمة فهي للتطهير في حالات وهي للعقاب في أخرى واحتزلت في الجحيم الإسلامي تقريباً في مظهر متصل بالعقاب لا غير.

(*) «قَدْ يَكُونُ هَذَا مِنَ الْإِرْثِ الْمُشْتَرَكِ بَيْنَ الْكَثِيرِ مِنْ أَدْيَانِ الْعَالَمِ، فَلَا مُسَوِّغَ مِنْ نَمِّ لِلْقَوْلِ بِالتَّأَثُّرِ وَالتَّأَثِيرِ. المُرَاجِعُ]

(58) الغزالي، الدرّة الفاخرة، ص 100، وقارن بما هو خلاف ذلك عند الترمذي، سنّته، ج IV، ص 714؛ وأبي نعيم، حلية الأولياء، ج IV، ص 285، وُسَمِيَ هؤلاء المسلمون الذين نجوا من النار بفضل شفاعة الرسول "بالجهنميين" نسبة إلى حديث آحاد في الترمذي، سنّته، ج IV، ص 715؛ ويُعلّق يوسف بن موسى أبو المحاسن الحنفي: المعتصر من المختصر من مشكل الآثار (بيروت: عالم الكتب (1976)، ج II، ص 364، بقوله: "سُمُوا جَهَنَّمِيّونَ) وإن لم يولدوا بجهنّم لأنهم حلّوها وأقاموا بها. وهو مذهب أبي يوسف أنّ مَنْ حلَّ بموضع فأوطنه جاز أن يُقال إنّه من أهله، خلافاً لأبي حنيفة من أنّه أهل من موضع ميلاده لا غيره من المواضع التي تحوّل إليها".

ويُعينُ هذا الحديث على إلقاء بعض الضوء على كيفية تصوّر أنّ النار في الآخرة انعكاس للنار في الدنيا، وهي مسألة أثارها الغزالي كما بيّنا آنفاً. فقصة المؤمن الذي أنقذ من النار تُذكرُ في الواقع على نحو خفيّ بحادثة نقلها ابن الجوزي في تاريخه عن سنة 1136/530، وفيها أنّ امرأة مسلمة أمر بإحراقها "وكانت مستحسنة، في ساحة المسجد الجامع ببغداد، فجيء بحلة من قصب وجعلت المرأة فيها، وضربها التّقاط بالنار فاحترقت الحلة وخرجت المرأة هاربة عريانة، فعفي عنها"، ويختتم ابن الجوزي خبره بالقول: "وقد نالها بعض الحريق" (59).

وتبدو مظاهر التّمائل أو المقايسة لافتة للنظر. فزيادةً على أنّ المرأة في قصة ابن الجوزي كانت عريانة كالمعذّبين في الجحيم (60)، فإنّه قد نالها بعض الحريق. وهذا يدلّ على أنّها لم تكن قد أدركت بعد مرحلة النجاة، أي تلك المرحلة التي يُمكن فيها أن تنجو من فعل الإحراق. بل إنّ هذه المرأة تشبه في الحقيقة أولئك الذين غادروا النار في الأحاديث الأخروية وأُلقي بهم بعد ذلك في نهر الحياة لِيُنظّفَهُم أهل الجنة من علامات النار السّود، "فِيَنْبُتُونَ كَمَا يَنْبُتُ الْعُثَاءُ فِي حِمَالَةِ السَّيْلِ" (61). ولقد كانت المرأة في قصة ابن الجوزي "مستحسنة" بطبعها أو هي في الأقل ليست فاسدة تماماً كأصحاب النار الذين ﴿هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (البقرة 2/39). وسواءً أكان ابن الجوزي قد كسا بوعي أو بغير وعي هذه الحادثة لبوساً أخروياً أم كانت المفاهيم الأخروية قد حدّدت الطريقة التي بها أقيم العقاب فليس ذلك محط اهتمامنا في هذا المستوى من الدراسة، إلاّ أنه لا يُمكن أن يكون هناك سوى شكّ ضئيل في متانة الصّلة المفهومية بين الأساليب التي اعتمدها الناس للعقاب في العصر السلجوقي في هذا العالم وكيفية تصوّرهم لها في الآخرة. ففي أثناء المذبحة في عام 1101/494 بأصفهان أُحرق الباطنيّون بالعشرات في أخايد ملئت نيراناً. وجعلوا شخصاً على أخايد النار

(59) ابن الجوزي، المنتظم، ج XVII، ص 310.

(60) انظر لاحقاً، ص 163.

(61) الترمذي، سننه، ج IV، ص 713، وظهرت أحاديث مشابهة عند الصنعاني، المصنف، ج XI، ص 410، البخاري، صحيحه، ج V، ص 2500؛ مسلم، صحيحه، ج I، ص 170-172.

سمّوه مالِكاً، إحالة على رئيس الملائكة الذين يحرسون جهنم⁽⁶²⁾.

بيد أنه قلّما عُدَّت النار عموماً المصدر الأساسي للعذاب في الجحيم، بل غالباً ما كانت النار مجرد سمة مصاحبة للعقاب، وعلامة من العلامات العامّة على العقاب. فالنار في جهنم توجد بلا شك في كل مكان، ولكنّها ليست مصدر كل العذاب "كما كان يُزعم"⁽⁶³⁾. وقد صيغت الممارسات العقابيّة الفعلية في الجحيم على طريقة العقوبات المعروفة في هذا العالم. وهكذا فإذا كانت جهنم في العربية قد أُطلق عليها بكل بساطة اسم النار، فَتَحَّتْ هذه الطبقة المستعرة تُمارس أنواع كثيرة من العقوبات.

وليس القتل بقطع الرأس، وقد يكون أكثر أشكال القتل شيوعاً في الإسلام القروسطي، غريباً عن الجحيم⁽⁶⁴⁾. وورد كذلك ذكر الشنق على أشجار من نار⁽⁶⁵⁾ أو أعمدة من نار⁽⁶⁶⁾، كما أنّ بعض الناس يُربطون بنواكير من نار تدور

(62) ابن الأثير، الكامل (ط. تورنبغ)، ج X، ص 315، نقلاً عن MA، ج VI، ص 194.

(63) الصالح *La vie future*، 51؛ وقارن بالجدل التي دار بين الفقهاء حول كيفية معاقبة الجنّ المخلوقين من نار والملائكة المطرودين الذين خلقوا من نور وهو أشد حرارة من النار. فإبليس مثلاً يوثق إلى الثلج حسب ما يذكر ابن عربي. انظر أسين،

(Asin). *La escatologia*, 171.

(64) ويقطع الجلادون في جهنم رؤوس الناس بالسكاكين عقاباً للقتلة، الطبري، جامع البيان (ط 1903)، ج XXII، ص 82. الصالح: *La vie future*، 52؛ أسين (Asin)، *La escatologia*، 437؛ ومن قطع رؤوس الناس في هذا العالم يُمكن أن يقطع رأسه في الآخرة. وسيطلب المضروبة أعناقهم من الله أن يقتصّ لهم في يوم الحساب، انظر فصل "القصاص يوم القيامة" عند القرطبي، التذكرة، ص 322-33. وجاء في حديث نبوي: "يأتي كل قتيل قُتل في سبيل الله فيأمر الله كل من قتل فيحمل رأسه وتشخب أوداجه دماً فيقول: يا رب سلّ هذا فيم قتلني؟". انظر النسائي، سننه، ج II، ص 286، ج IV، ص 216، ابن حنبل، مسنده، ج IV، ص 222، 240-2، 294، وما بعده؛ القرطبي، التذكرة، ص 337؛ المتقي، كنز العمال، ج XV، ص 10، 12، 17؛ الطبري، جامع البيان (ط. بيروت)، ج V، ص 218، ج XXIII، ص 148؛ السيوطي، الدر المنثور، ج II، ص 624.

(65) الطبري، جامع البيان (ط 1903)، ج XII، ص 82، الصالح *La vie future*، 52.

(66) القرطبي، التذكرة، ص 297؛ أسين (Asin)، *La escatologia*، 437 (للذين لا يقيمون الصلاة).

بهم، ما لهم فيها راحةٌ ولا فِترَةٌ⁽⁶⁷⁾. وأما ما يتعلق بالرجم فإنَّ الزبانية يجلسون على صدور الناس ويهشّمون رؤوسهم بصخور عظيمة، ثم تتدحرج هذه الصّخور بعيداً لتعود الرؤوس إلى سالف هيأتها⁽⁶⁸⁾. وتقع حجارة من نار على رؤوس المذنبين فتسحق رؤوسهم⁽⁶⁹⁾. وزيادةً على ذلك يُدفع الناس من المنحدرات الجبلية ولا سيما منحدر جبل "صعود"، إذ يُلقى بهم حُرّاس الجحيم في أودية من نار⁽⁷⁰⁾. فإذا همّوا بعبور الصّراط الذي يفضي إلى الجنة انقلب المغضوب عليهم وسقطوا، "فتسفلُ إلى جهة النارِ رؤوسُهُم، وتعلو أرجلُهُم"⁽⁷¹⁾، وهو عقاب يشمل اللوطيين الذين يُرغمون على حمل معشوقهم من الذكور فوق الصّراط فيتعثرون حتماً ويسقطون في أصل الجحيم⁽⁷²⁾، وهو شكل متكرّر يُذكر بالطريقة التي كان يُعدم بها المدانون باللّواط في القرون الوسطى الإسلامية، ويكون ذلك بإلقائهم من أعلى المنائر ليلقوا حتفهم⁽⁷³⁾. ويُمكن أن نختم في

(67) القرطبي، التذكرة، ص 489.

(68) الطبري، جامع البيان (ط بيروت)، ج XV، ص 7؛ الثعلبي، تفسيره، ج VI، ص 57؛ أسين (Asin)، *La escatologia*، 427: "لمن يتخذ القرآن وسادة ولكنه لا يعمل بما جاء فيه".

(69) القاضي، دقائق الأخبار، ص 68-9.

(70) الترمذي، سننه، ج IV، ص 703، ج V، ص 429، القرطبي، التذكرة، ص 484؛ المتقي، كنز العمال، ج II، ص 7. وانظر كذلك الصالح، *La vie future*، 51؛ وذكر بعضهم أنّ في جهنّم قصراً يقال له هواء، يرمى الكافر من أعلاه، القرطبي، التذكرة، ص 486.

(71) الغزالي، الإحياء، ج IV، ص 530.

(72) يروي عبيدي زاكاني قصّة عن محمود سلطان غزنة (حكم بين عامي 988 و 1030)، وفيها يهدّد الخطيب أهل اللواط بالعقاب على هذا النحو. انظر نظام الدين عبيدي زاكاني (كليات طهران انتشارات - ي زوّار 1382 - [4-2003]) 429 وذكر كذلك عند ستيفن أ.

موري

(Stephen O. Murray). «The Will Not to Know: Islamic Accommodations of Male Homosexuality». in Murray and W. Roscoe, *Islamic Homosexualities: Culture, History, and Literature* (New York: New York University Press, 1971), 21.

(73) ابن الجوزي، المنتظم، ج XVIII، ص 33. ويُلاحظُ أن حشر أحدهم في حفرة مقلوباً لم تكن ممارسة غير معروفة في هذا العالم، إذ يروي الوزير السلجوقي نظام الملك أنّ شيعة مزدك كانوا يُحشرون في حفرة. انظر نظام الملك، سياسة نامه، ص 224.

النهاية هذا الكشف عن الممارسات العقابية في الجحيم بالإشارة إلى الإغراق والوطء بالحيوانات⁽⁷⁴⁾.

وكما هي الحال في العقوبات الجسدية غير المميتة، فإن التعذيب كما هو متوقَّع يظهر في جميع أشكاله وأنواعه⁽⁷⁵⁾. إذ يُكبَّل الناس بطرائق مؤلمة فتشدُّ أيديهم اليسرى بالأغلال إلى أعناقهم⁽⁷⁶⁾. ويُعلَّقون بالحبال ويتدلَّون من أقدامهم أو سيقانهم أو أوتار عراقيبهم⁽⁷⁷⁾، كما تعلق النساء من صدورهنَّ أو شعورهنَّ، ويعلق شهود الزور من ألسنتهم⁽⁷⁸⁾. ويُحبس آخرون في توابيت من حديد تصمت عليهم في أسفل النار⁽⁷⁹⁾، ويُجعل هؤلاء في توابيت من نارٍ ويُسمَّرُ عليها بمساميرٍ من حديدٍ من نارٍ، فتستلُّ تلك المساميرُ في وجوههم وفي أجسادهم⁽⁸⁰⁾. وتابوت التعذيب هذا، وهو من الحديد الصلب، يُشبه الآلة ذات المسامير، وهي الآلة التي صنعت بطلبٍ من الوزير العباسي ابن الزيات (حكم بين عامي 21/

(74) يحاول بعضهم أن يبلغوا ضفاف نهر الدماء فيعيدهم الزبانية إليه، انظر البخاري، صحيحه، ج1، ص466؛ القشيري، كتاب المعراج، ص40؛ أسين (Asin)، La escatologia، 428 (للذين يمارسون الربا)، وبعضهم يهيمنون في بحار من النار، القرطبي، التذكرة، ص489.

(75) لمزيد من التوضيح، انظر مخطوط المعراج باللغة الأويغورية، الذي أعادت صياغته سيغي (Ségy) ، *The Miraculous Journey of Mahomet*.

(76) القاضي، دقائق الأخبار، ص66. وانظر النماذج التصويرية لهذه الممارسة في مخطوط المعراج بالأويغورية الذي أعادت صياغته سيغي (Ségy) ، *The Miraculous Journey of Mahomet*. وربما تكون الآلة المسماة "البالهنغ" التي ذكرها ابن بيبى هي أيضاً من الآلات التي تُستعملُ لربط أيدي المسجونين إلى أعناقهم. انظر كتابه سلجوق نامة (ترجمة دودا (Duda))، ص74، 167، 170.

(77) الطبري، تهذيب الآثار، ج1، ص429؛ أبو بكر محمد بن خزيمة السلمى النيسابوري، صحيحه (بيروت: المكتب الإسلامي 1390/1970)، جIII، ص237؛ الطبراني، المعجم الكبير، جVIII، ص156.

(78) الطبري، تهذيب الآثار، ج1، ص429؛ الطبراني، المعجم الكبير، جVIII، ص157؛ القشيري، كتاب المعراج، ص47. وقارن بأسين (Asin)، La escatologia، 436.

(79) الطبراني، المعجم الكبير، جIX، ص208؛ القرطبي، التذكرة، ص461؛ العيني، عمدة القاري، جXVIII، ص193، جXXII، ص218.

(80) ابن الجوزي، ذم الهوى، ص215.

833 و 847/233⁽⁸¹⁾. ويُرغم آخرون على شرب سوائل تغلي كذلك السائل الذي يُسمّى بالحميم، (انظر القرآن، الأنعام 6/70، وما بعدها)، وآخرون يأكلون الحصى، والثمار المُرّة، وقطعاً من اللحم الفاسد، أو حتى قطعاً قُطعت من أجسادهم⁽⁸²⁾.

وكانَ الجذع وقطع أجزاء من الجسد من المفاهيم المألوفة؛ فالشفاه تُقَصّ بالمقصّات⁽⁸³⁾، وتفتق أطراف الأفواه أو هي تُشرط إلى حدّ الرقبة بكلايب⁽⁸⁴⁾. أما محترفو الغناء والندبة "الناهقون كالحمير والنابحون كالكلاب" فتُقطع ألسنتهم على يد الزبانية⁽⁸⁵⁾، وآخرون تُفقا أعينهم وتُبتر أذانهم⁽⁸⁶⁾. والواقع أنّ سمل العينين من أشهر أنواع التعذيب في الجحيم، ذلك أنّ العمى من الأحوال العامّة لأهل جهنم⁽⁸⁷⁾؛ فلاعين في لغة القرآن الرمزية (انظر المائدة 5/83؛ البلد 90/8) تُعبّر عن البصيرة الروحيّة⁽⁸⁸⁾؛ وعليه فإنّ فقدان البصر نعت ملائم لأولئك الذين عوقبوا في النار. وتفقاً أعين أهل الكبائر بمسامير من نار، وهو أمر قريب من العقاب الفارسي "ميل كشيدين" الذي مورس في العهد السلجوقي وطوال

(81) كاتب مجهول، تحفة الوزراء، ص 25؛ التنوخي، نشوار المحاضرة، (ترجمة مارغليوت)، ص 12؛ دائرة المعارف الإسلاميّة 2، فصل "ابن الزيات"، (د. سورديل). (D. Sourdell), *EI2*, III, 9746. وقارن بالصفحة 135.

(82) الطبري، تهذيب الآثار، ج 1، ص 429؛ الطبري، جامع البيان (ط. بيروت)، ج XV، ص 7؛ الثعلبي، تفسيره، ج VI، ص 57.

(83) الثعلبي، تفسيره، ج VI، ص 57؛ الطبري، جامع البيان (ط. بيروت)، ج XV، ص 7؛ المتقي، كنز العمال، ج XI، ص 179.

(84) البخاري، صحيحه، ج 1، ص 466؛ ابن خزيمة، صحيحه، ج III، ص 237؛ القشيري، كتاب المعراج، ص 40؛ أسين (Asin)، *La escatologia*، 425، 428.

(85) أسين (Asin)، *La escatologia*، 436؛ قد يفهم الدعاء: "قطع الله لسانك" على أنه يحيل على العقاب في الآخرة. انظر على سبيل المثال. *MA*, I, 105-7.

(86) الطبراني، المعجم الكبير، ج VIII، ص 155؛ المتقي، كنز العمال، ج XIV، ص 227؛ ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج XXIX، ص 331.

(87) القرطبي، التذكرة، ص 482. وفي الحديث نفسه أنّ العميان في الدنيا هم أول من يدخل الجنة.

(88) الموسوعة القرآنية، فصل «Anatomy»، *EQ*, s.v. (قمر الهدى).

الحقبة الإسلامية القروسطية⁽⁸⁹⁾. كما يُمكن أن يكون البترُّ في شكل كَيٍّ؛ إذ يتحدث القرآن (الكهف 18/29) عن ماءٍ كالمُهَل يشوي وجوه أهل الجحيم. وهذا ما دفع الناس إلى تخيُّل أن أهل الجحيم يُمكن أن يُكْووا بقطع من الحديد المتوهج أو أن تُطَبَّعَ جباههم بمعدنٍ ذائبٍ⁽⁹⁰⁾. ولِلجَلْدِ إلى جانب البترِّ مكانةٌ مهمَّةٌ بين طرائق التعذيب في جهنم. فالمذنبون يُجلَّدون بسياطٍ من نارٍ وتُضْرَبُ ظهورهم بهراوى من نارٍ ومرزباتٍ أو مقاميع من حديدٍ قد ذُكرت في القرآن⁽⁹¹⁾.

الوظائف البنيوية لمُتَخَيِّلِ جهنم

قد يبدو العرُض المُرَوَّع للعُقوبات في جهنم بشعاً أو حتى عنيفاً إلى حدِّ الاشتمزاز. إلا أننا لم نورِدْ أشكال التعذيب في جهنم لنبرهن بها على الدُّوق الفجِّ أو الخيال المريض لدى المسلمين من المصنِّفين في أدبيات الآخرة، وإنما جاءت هذه الدِّراسة لتقوم دليلاً على أنَّ لِصُور العنْف في الأدب الأخرى في القرون الوسطى الإسلامية غاياتٍ تختفي وراء دغدغة أحاسيس جمهورٍ مدفوعٍ

(89) الصالح، *La vie future*، 50 (نقلًا عن السمرقندي، قرّة العيون، ص 28) وقارن ب ص 58. وبالعودة إلى المعري فإنَّ بشار بن برد، شاعر الهجاء المشهور الذي زعم أنه كان محظوظاً بعماه لأنه يعفيه من رؤية الناس، عوقب مقابل ذلك بأن فتحت الزبانية عينيه بكلايب من نار، وبذلك أُجبر على مشاهدة عذاب أهل جهنم. انظر المعري، رسالة الغفران، ص 302.

(90) الصالح، *La vie future*، 50 (نقلًا عن السمرقندي، قرّة العيون، ص 70). وفي إيران القديمة، كان يسكب النحاس المصهور على الصدر العاري للمتهم لإثبات براءته، انظر ماري بويس،

(Mary Boyce). *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices* (London: Routledge, 1979), 9, 118.

وللوقوف على رؤية زرداشتيّة للجحيم من عهد السلاجقة، انظر زرتوشي بهرام، (Zartusht-i Bahram). *Ardāvīrāfnāma-yi manzūm* (Mashhad: Dānishgāh-i Mashhad, 1343sh, [1965])

وندين بهذا المرجع لواجد بهمردي (Vahid Behmardi).

(91) الطبري، جامع البيان، (ط 1903)، ج XXII، ص 82؛ الصالح، *La vie future*، 50 (نقلًا عن السمرقندي، قرّة العيون، ص 10)؛ أبو نعيم، حلية الأولياء، ج IV، ص 10-11؛ القاضي، دقائق الأخبار، ص 66؛ القرطبي، التذكرة، ص 471.

بغرائز بدائية أو بثقة ساذجة بمستقبل بعيد. إنّ أشكال العذاب لم تكن مجرد ابتداء مرضي لعقول خلاقة أو لمن يبيعون الأفيون للشعوب. بل يبدو أنّ هذه التمثيلات قد كانت على الأرجح تُعِينُ على غرس فكرة النظام الحاضر في عالمٍ لولاها لَبَدَا في حالة فوضى لا تُطاق.

ولم تكن بنية جهنّم الماديّة هي الوحيدة القائمة على حقائق من هذا العالم، بل كانت العقوبات أيضاً مستندةً إلى عالم الأرض. وهو ما يُعبّر عنه هذا الحديث: "يؤلم الميت في قبره كما يؤلم الحيّ في بيته"⁽⁹²⁾. ويبدو أنّ الشيء نفسه يصدّق على العقاب في جهنّم. فالناس معرّضون في الدنيا كما في جهنّم للشنق والقتل بالسيف والرّجم والإغراق والإحراق والرّمي من المنحدرات الجليّة أو الأبنية ووطء الحيوانات والبتر والتعذيب والجلد والنفي والطرّد والعقوبات المخزية (كما سيّضح ذلك لاحقاً بتفصيل أكبر). ولا تشابه بعض الممارسات في الخصائص العامّة فحسب بل يبدو أنّها تتطابق حتى في التفاصيل. وقد انتهى المؤرّخ فالنتين غروبنر (Valentin Groebner) في تأمله لوظيفة التمثيلات المسيحيّة القروسطيّة للمسيح المصلوب إلى القول:

إنّ صورة الإنسان العاري المُعذّب على الصليب يُمكن أن تُقرأ... على أنّها تلميح إلى إعدامات حقيقيّة وطقوس عقابيّة. وتُحيل التمثيلات الدينيّة المفضّلة للعذاب والألم البدنيّ على عنف راهن شديد الالتصاق بالحقيقة. ولم تكن الغاية مجرد إثارة الشفقة فحسب، وإنّما كانت فضلاً عن ذلك إثارة القشعريرة والخوف عند الذين يعتقدون أنّهم في مأمن ممّا يشاهدون قائلين في أنفسهم: هذا ليس إيّاي، إنّهُ [مجرد] صورة⁽⁹³⁾.

فإنّ أعدنّا صياغة هذا القول وطبقناه على موضوع دراستنا فإنّ من الممكن أن نفترض أنّ تصوير عذاب أهل الجحيم الوارد في الأحاديث الأخرويّة الشائعة في ذلك الوقت لم يكن إلّا "إشارة إلى إعدامات حقيقيّة وطقوس عقابيّة".

(92) الغزالي، الدرّة الفاخرة، ص 29.

(Groebner). *Defaced*, 104.

(93) غروبنر،

وبالفعل، فإنّ ما تعلّمه الناس في العصر السّلاجوقي وما سمعوه عن تفاصيل العذاب الجسديّ في الآخرة يُمكن أن يُؤوّل على أنه إحالة على "عنف راهن شديد الالتصاق بالواقع". ولم تكن وظيفة الأدب الأخروي الإسلامي مجرد إثارة خوف الفرد من مصيره في الآخرة، بل كانت وظيفته كذلك توجيه الإحساس بسرعة زوال الحياة في هذا العالم وبخضوع الفرد خضوعاً تامّاً لإجراءات العقاب التي توقعها سلطات هذا العالم.

ولقد كان تشديد "غروبنا" (Groebner) في الفقرة المذكورة سابقاً على نحوٍ مختلف بعض الاختلاف، إذ انصبَّ على أنّ المُشاهد الفرد قد يشعر بالطمأنينة لأنّ هذه التمثيلات ما هي إلّا "صور" وليست أشياء يُحتملُ حدوثها له في الحياة الواقعيّة. ويبدو أنّ هذه التمثيلات، على الرغم ممّا ذكر، تقدّم خطاباً يُمكن أن يُعبّر فيه عن حقيقة العقاب الدنيوي المفرّج وأن يُناقش من زاوية عقاب عالم الآخرة الذي يبدو كذلك وشيك الحدوث ولكنّ تهديده ليس وشيكاً تماماً. إنّ هذا يمثّل في اعتقادنا الوظيفة الأساسيّة للمتخيّل الإسلاميّ لجهنّم في القرون الوسطى: أن تُوضّع تحت تصرّف المؤمنين ذخيّرةً من مقولات الفِكر. وإذا استعرنا عبارة ليفي-ستروس (Lévi-Strauss) الكثيرة الاستعمال، قلنا إنّ تصوير نماذج العقاب في جهنّم لم يكن يُفيد مجرد إثارة الفرع الشديد أو طمأننة جمهور مُحبط بوعود العدالة الأخرويّة، ولكنّه مفيد أيضاً لأنّ "التفكير من خلاله أمرٌ جيّد". وبتقديم بنية منظمة لظاهرة العنف غير المستقرّة، يُعيّنُ تصوير أشكال التعذيب في جهنّم الناس على التفكير في حياتهم اليوميّة في مجتمع يُسيطر عليه، كما ذكرنا في الجزء الأوّل من هذه الدراسة، شبحٌ دائمٌ هو العُقوبات القصوى.

وزيادةً على الوظيفة الزهديّة النفسيّة التي تناولناها بالتحليل في الفصل الثالث، نكون قد أعلنا ما يُمكن وسمه بالوظيفة البنيويّة لجهنّم. غير أنّه يجب ألاّ نختزل تمثيلات جهنّم في هاتين الوظيفتين. وإذا كنّا قد ذهبنا إلى أنّ القوّة المخصوصة للدراسات الدينيّة تكمنُ في التعدديّة المنهجية، فإنّه ينبغي لنا البحث في المقاربات الأخرى لتخيّل المسلمين للجحيم. إذ يُمكن أن تكون عواملٌ أخرى قد أعانت على تنامي التعبيرات الأخرويّة وتزايد شعبيّتها. وهو ما سنهتمّ به في ما سيأتي.

الأبعاد الوعظية للجحيم الإسلامي

لقد أسهمت أوصاف المذنبين في الجحيم في إرساء تراثية أخلاقية بين الناس في هذا العالم. كما أنّ هذه الأوصاف يُمكن أن تؤدي وظيفة النقد اللاذع لبعض الطبقات الاجتماعية⁽⁹⁴⁾؛ ذلك بأنّ تحديد مقام بعض الفئات الاجتماعية في جهنم (سواء كان أفرادها من الضحايا أو من الجلّادين) حمّل رسالة قويّة تتعلّق بمرتبها الأخلاقية في هذا العالم. وهذا يثير السؤال الآتي: مَنْ الواضع في جهنم، ومَنْ الموضوع فيها، ولماذا؟ وعند البحث عن إجابة عن هذا السؤال يجب أن نحترز من الاتهامات الأيديولوجية السهلة، فلقد علّمنا مقارنة "هرمينوطيقا الشك" أن نكون حذرين من دعاوى القوّة الضمنية للفئات الاجتماعية التي نُقلت إلى الآخرين وأوصلت إليهم من خلال نصوص أدبية⁽⁹⁵⁾. إلّا أنّ من الخطر بمكان أن نرجع كل شيء إلى الأيديولوجيا. وقد عبّر عن ذلك غريغوري (Gregory) في دراسته للمفاهيم القروسطية المسيحية المتعلقة بالخلاص والآخرة، بقوله: "إنّ جهنم لم تكن عندهم [أي عند المسيحيين القروسطيين] بناءً أيديولوجياً، بل كانت مشهداً مُفزعاً للأرواح التي لوّثها الإثم، وخطراً هوّلته اللامبالاة الطائشة"⁽⁹⁶⁾. وإذا طبّقنا ما ذهب إليه غريغوري (Gregory) على الأدب الأخروي الإسلامي، فإنه ليس لنا أن نشكّ في أنّ الأوصاف الأدبية لجهنم يُمكن أن تكون تعبيرات صادقة عن اهتمام دقيق بالمبادئ الأخلاقية الإسلامية. وسيكون من الاختزال المخلّ أن ندعي أنّ الخطاب المشجّي الذي عبّر عنه النقد الذاتي المطبوع بالزهّد لدى عدد من المؤلّفين كالمحاسبي وابن أبي الدّنيا ليس سوى وسيلة في يد هؤلاء للترويج لمصالح الفئات الاجتماعية القوية التي يتّمنون إليها.

(94) أنجزت هذه النقطة بالإحالة على الأدب الرئويّ لديفيد كوك،

(David Cook). «Moral Apocalyptic in Islam».

(95) انظر على سبيل المثال بول ريكور،

(Paul Ricoeur). *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation* (New Haven: Yale University Press, 1970), 28-36.

(Gregory). *Salvation at Stake*, 14.

(96) غريغوري،

غير أنه في الوقت نفسه ليس لدينا إلا القليل من الشكّ في أن الأحاديث الأخروية تعكس حقاً بعض علاقات السلطة، وإنّما تكمن الصعوبة في كيفية حلّ مختلف خيوط التأليف. وترى دراسة حديثة تتعلّق بحديث الإسراء أنّ مرويات زيارة الرسول الجنة والنار بيانات ألفتها "نخبة العلماء القروسطيّة"⁽⁹⁷⁾. ولكن ليست المسألة متعلقة بالعلماء فقط وهم في حدّ ذاتهم طائفة كبيرة، وإنّما تمثّل مسألة تأليف الكتب مسألة أكثر تعقيداً، ولاسيّما إذا ما سلّمنا بوجود فئة "شعبية" من الأحاديث الأخروية. فالأخرويات الإسلامية مزيجٌ يحمل طبقات متعدّدة من الرسائل والمعاني كما أنّ "تأريخ الطبقات المترامية للحديث الأخروي... مُخَيَّر"⁽⁹⁸⁾. ثمّ إنّ تعقّب السياق الاجتماعي والسياسي الذي نشأت فيه الأحاديث أمر شائك وصعب، ثمّ إنّ المقاربة التزامنيّة (السنكرونيّة) التي اعتمدها في هذا البحث تُملي علينا أن نستبعد مسألة الأصل والنشأة⁽⁹⁹⁾. وستحدّث هنا فقط عن أنماط معيّنة من أحاديث المعاقبين وسنقف بإيجازٍ على مختلف المجموعات والطوائف التي كان من مصلحتها استمرار هذه الأحاديث، بل سهّلت بقاءها واستمرارها في العهد السلجوقي وما بعده من العهود.

العامّة في الجحيم

ثمة طبقات ثلاث من المذنبين تُعدّ الهدف الرئيس لازدراء المصنّفين في الأدبيات الأخروية. وتعكس هذه المجموعات الثلاث عموماً النموذج الثلاثي الطبقات في المجتمع الإسلامي القروسطي، وهم عامّة الناس والمؤسسة العلمية الدينية والساسة ومن يمثلهم⁽¹⁰⁰⁾. فتهديد العامّة بالعقاب في جهنّم قد صيغ

(97) فيكوفيتش، (Vuckovic). *Heavenly Journeys, Earthly Concerns*, 120.

(98) هذا ما جاء في ترجمة جان إيدلمان سميث (Jane Idelman Smith) لكتاب الغزالي، الدرة الفاخرة، ص 97، الرقم 42.

(99) انظر مقدمة كتابنا هذا.

(100) يُمكن أن يتوقع المرء العثور على أحاديث تجعل الصوفيّين في جهنّم أيضاً، ولكن ذلك، على ما أظنّ، أمر مستبعد إلى أقصى حد. ونحن نفترض أن المادة الأخروية قد بدأت تروج قبل تكوّن الطرق الصوفية وانتشارها. وهو أمر بدأ يظهر تقريباً في =

بوصفه ردّ فعل لدائرة واسعة من الجرائم. ومما لا ريب فيه أنّ الكثير من هذه التهديدات وُجّهت إلى المهتكمين من كلّ الطبقات الاجتماعية لا من الطبقة الدنيا فحسب. ولكن دعنا نتذكر أنّ وعاظ النار والرّواة الشعبيين لأحاديث النار إنّما كانوا يتحدثون في المقام الأوّل، وإن لم يكن ذلك على وجه الحصر، إلى الجماهير أو إلى العامّة. ولمّا كان عدد الكبائر الهائل وما يناسبها من عقوبات مفصلة في قصص الإسرائ ينبغي أن يُناسب بعض الظواهر الاجتماعية الرّاهنة، كان بإمكان الأدبيات الأخرى أن تُستغلّ بوصفها كتب تعاليم دينية أخلاقية لمصلحة الطبقات الدنيا. ومن ثمّ فهناك بعض الشّبّه بين هذا النوع من الأدب والنمط الوعظي المعروف "بكتب الذمّ"، وهو نمط اشتهر من خلال مجموعة من الكتب ككُتُب ابن أبي الدّنيا⁽¹⁰¹⁾ وكتاب الأجرّي (ت. 360/970) الموسوم "بكتاب ذم اللّواط"⁽¹⁰²⁾، وقد يكون الكتاب الأشهر هو كتاب ابن الجوزي "ذمّ الهوى"⁽¹⁰³⁾. وليس ما ذكرناه سوى أمثلة قليلة ممّا كُتِب قبل العهد السلجوقي أو في وقت قريب منه⁽¹⁰⁴⁾. ونجد في هذه الكتب حديثاً طويلاً عن عقاب المذنبين.

= النصف الثاني من العصر السلجوقي. ولقد احترز الغزالي في "الدرة الفاخرة"، ص 82، عندما أشار إلى أن "العارفين" هم ممن يعبرون الصراط إلى الجنة، ولكن قلّمنا نجد فضلاً عن هذه الإحالة المعزولة ما يشير إلى ذلك في أدب العصر السلجوقي وما قبله. (101) انظر كتب الذمّ الآتية المنسوبة إلى ابن أبي الدنيا، "ذمّ المسكر" (الرياض: دار الراجعية، 1989)، "ذمّ البغي" (الرياض: عبد الرحمن خلف، 1988)، "ذمّ الدنيا" (القاهرة: مكتبة القرآن، 1988)، "ذمّ الغيبة والنميمة" (القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، 1989)، "ذمّ الكذب وأهله" (بيروت: دار السنابل، 1993)، "ذمّ الملاهي" (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1993)؛ وانظر أيضاً محمد بن خلف بن المرزبان (ت. 309/921)، "ذمّ القلاء" (كولونيا: منشورات الجمل، 1999)؛ وعبد الله بن محمد الأنصاري الهروي، "كتاب ذمّ الكلام" (بيروت: دار الفكر اللبناني، 1994).

(102) أبو بكر محمد بن الحسين الأجرّي، "ذمّ اللواط" (القاهرة: مكتبة القرآن، [1990]).

(103) ابن الجوزي، "ذمّ الهوى"، ودرس هذا الكتاب ستيّفان ليدر (Stefan Leder) في *Ibn al Gāzī*.

(104) قد تحتوي المجاميع المتأخرة أحاديث وقع تداولها في وقت سابق، انظر ابن عساكر، كتاب ملح التواضع و"ذمّ الكبير"؛ ابن عساكر، "ذمّ من لا يعمل بعلمه" (دمشق: دار المأمون للتراث، 1990)؛ موفق الدين أبا محمد عبد الله بن أحمد المقدسي (ت. 620/1223)، ابن قدامة، "ذمّ الوسواس" (دمشق: مكتبة الفاروق، 1990)؛ ابن قدامة، =

على أن هذه الكتب غالباً ما تبدو مُوجَّهة إلى جمهور متعلم نسبياً. وقد يُعِينُ ذلك على تفسير قلة الصّور والتفاصيل فيها عموماً مقارنة بأوصاف العقاب في الأدب الأخرى ومنه أحاديث الإسراء.

وما دُمنا قد سعينا إلى تجنّب تكرار ذكر الكبائر التي سبق تعدادها في بداية هذا الفصل، فإننا سنُعنى بالوعيد المُوجَّه إلى جمهور العامة على نحو مختصر. فقد شهدت الكتابات الأخرى دفاعاً قوياً عن قواعد الأخلاق الإسلاميّة. وكان شرب الخمر مسألة مهمّة، لذلك رأينا قصص الإسراء تتحدّث عن شاربِي خمر يُجَبَرُونَ على الشُّرب من أقداح من نار فتخرج أوعاؤهم من أديبارهم⁽¹⁰⁵⁾، كما تجد العِقَّةُ الأخلاقية ما يُعَبِّرُ عنها في الوعيد المُوجَّه إلى المرتكبين للزنا. فقد نُقل عن الرسول قوله⁽¹⁰⁶⁾: "ما من ذنب بعد الشُّركِ أعظمُ عند الله من نُظْفَةِ وَضَعِهَا رَجُلٌ فِي رَجِمٍ لَا يَجِلُّ لَهُ". ولقد بيّنا فيما سبق أنّ أهل الكبائر هم نظرياً أهل للنجاة بعد أن يُكفِّروا عن ذنوبهم بإقامة وقتية في جهنم. إلا أنّ ثمة حديثاً ينقله ابن الجوزي يتوعّد الزناة بالخلود في النار⁽¹⁰⁷⁾. ويتجلّى أمر الاهتمام بالعِقَّة بوضوح في عقوبات الزناة الكثيرة⁽¹⁰⁸⁾، فعقوباتهم شديدة. أمّا عقوبة اللوطيين

= ذم التأويل، (الجهراء: دار ابن الأثير، 1995) محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية: كتاب ذم الحسد وأهله، فصل من كتابه: بدائع الفوائد (عمان: دار القيس، 1986)، ابن قيم الجوزية، كتاب ذم الهوى واتباعه، فصل من كتابه، روضة المحبين (عمان، المكتبة الإسماعيلية 1988)؛ السيوطي، ذم المكس (طنطا: دار الطباعة للتراث 1991).

(105) أسين (Asin)، *La escatologia*، 436؛ وسيعانون العطش ولكنهم لن يسقوا إلا حميماً. انظر القاضي، دقائق الأخبار، ص 71. وكذلك من ترك شرب الخمر ثم عاد إلى سالف عهده بها فسيرغم على شرب "طينة الخبال" في جهنم، وهي قيع أهل النار. يُنظَرُ مسلم، صحيحه، ج III، ص 1527؛ النسائي، سننه، ج III، ص 230؛ ابن أبي الدنيا، ذم المسكر، ص 62-3؛ ابن كثير، تفسيره، ج IV، ص 39؛ السيوطي، الدر المنثور، ج III، ص 175. وحتى الشهداء سيقام عليهم حد الجلد قبل دخولهم الجنة إن كانوا من شاربِي الخمر. انظر ابن أبي الدنيا، ذم المسكر، ص 82.

(106) ابن الجوزي، ذم الهوى، ص 201؛ السيوطي، الدر المنثور، ج V، ص 281؛ المتقي، كنز العمال، ج V، ص 125.

(107) ابن الجوزي، ذم الهوى، ص 201، ويضيف ابن الجوزي: "إلا إن يشاء الله".

(108) للزناة في جهنم مظهر ولباس منفردان، وتنبعث منهم رائحة كريهة، ويجري القيع من =

فشديدة؛ فهُمْ يُخَوِّزُونَ عَلَى أَوْتَادٍ مِنْ نَارٍ أَوْ تَلْتَمِهِمْ نَارٌ دَاخِلِيَّةٌ تَدْخُلُ أَجْسَادَهُمْ مِنْ أَدْبَارِهِمْ⁽¹⁰⁹⁾. وإذا كان الاهتمام منصباً على شاربِي الخمر وأصحاب الآثام الجنسيَّة فإنَّ مجموعات أُخرى كانت أيضاً موضوعاً للهيمنة الأخلاقية لدى كتاب الأخرىِّات. ولم تكن المواقف التي تنال من المرأة أمراً غير مألوف، كما يشهد على ذلك الحديث القائل إنَّ النساء أكثر أهل النَّار⁽¹¹⁰⁾*. ويواجهُ قتل النفس

= فروجهم التنتنة. انظر القرطبي، التذكرة، ص496؛ الغزالي، الدرة الفاخرة، ص65؛ القشيري، كتاب المعراج، ص40، وهم محاطون برائحة كريهة "كرائحة المراحض"، انظر الطبراني، المعجم الكبير، جVIII، ص156؛ ابن خزيمة، صحيحه، جIII، ص237؛ ابن الجوزي، ذم الهوى، ص202. ولما كان العقاب يعكس الذنب كان حظُّ الزناوة من المحصنين من العقاب أن يأكلوا الطعام الخبيث ولو مُنحوا طيب الطعام، انظر الطبري، جامع البيان (ط. بيروت)، جXV، ص7؛ الثعلبي، تفسيره، ص57.

(109) القشيري، كتاب المعراج، ص40؛ انظر كذلك لكتاب مجهول، بحر الفوائد (ترجمة ميسمي)، ص103، وهو ينقل الحديث الآتي: "من قَبَل غلاماً شهوة حُيس في النار ألف سنة، ومن عانقه فلا طمع له في الجنة"، وأحاديث مشابهة. وفي دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل "لواط" E12, s.v. (شارل بلا وآخرون) حديث ينسب إلى عبد الله بن عمر مفاده أن اللوطيين سيعثون في صورة قرودٍ وخنازير.

(110) الصنعاني، المصنّف، جIII، ص98، جXI، ص305-6؛ البخاري، صحيحه، جI، ص19-357، جIII، ص1184، جV، ص1994-5، 2369-2397؛ مسلم، صحيحه، جII، ص626، جIV، ص2096؛ ابن حنبل، مسنده، جI، ص298، 358، 376، 423 وما بعده؛ القرطبي، التذكرة، ص446. انظر كذلك المرجع نفسه، ص442، حيث تجازى نساء "كاسيات عاريات مائلات رؤوسهنّ كأسنمة البخت المائلة، لا يدخلن الجنة ولا يجدن ريحها". وثمة صورة متخيَّلة قاسية جداً موجَّهة إلى المرأة في رواية المعراج المنسوبة إلى ابن عباس. انظر الطعيمي، موسوعة الإسراء والمعراج، ص18-20، والموقف المبغض للنساء في هذه القصة صارخ ولكننا لا نجد مثل هذا الخيال القاسي في روايات المعراج المعتمَّدة في التفاسير. ولم ير الطعيمي من الضروري أن يُحدِّد مصادره، ولذلك لم نعتد قصته في تحليلنا. انظر أيضاً ملاحظات نورمان كالدِر (Norman Calder) بشأن "المعراج" المنسوب إلى ابن عباس في *Classical Islam*، 19. ويلاحظ كالدِر (Calder) "أنَّ بإمكاننا أن نتيبن دور الوعَّاظ الشعبيين في تطوير مثل هذه الروايات"، مُسلِّطاً الضوء بذلك على الصِّفة التريعيَّة لرواية ابن عباس ولقصص المعراج عموماً.

* وفي تَبَيُّنِ الحديثِ ما يُزيلُ شَبَهَةَ النَّيْلِ مِنَ الْمَرْأَةِ بِإِطْلَاقٍ؛ إِذ رَوَى الْبُخَارِيُّ فِي صَحِيحِهِ- وَاللَّفْظُ لَهُ:- 304، كِتَابِ الْحَيْضِ، بَابِ (تَرَكَ الْحَائِضُ الصَّوْمَ)، وَمُسَلِّمٌ فِي =

أيضاً بإدانات شديدة، إذ يروي حديث نبويّ يعدّ من الأحاديث الصحيحة أنّ "من قتل نفسه بحديدة فحديده في يده يتوجّأ بها في بطنه في نار جهنّم خالداً مخلداً فيها أبداً" (111).

والواقع أنّه إلى جانب هذا الوعيد العام، بالإمكان أن نلامس دلالات أكثر مادّية تتعلق بالحياة الاجتماعية اليومية في عدد من الأحاديث الأخرى. ويُعدّ سلوك الناس في المساجد مجالاً مثيراً للاهتمام. فلقد ضمّ إلى المُدانيين "من يتحدّث بحديث الدنيا في المساجد" (112)، والذين ينامون في أثناء صلاة المغرب (113)، والذين يُصلّون دون أن يَسْتَنْزِهاها من البول (114). ودعنا نتذكّر أيضاً أنّ بعض الكتّاب جعلوا دخول الحمام دون إزار ولعب الترد أو الشطرنج من الكبائر أيضاً (115). ويصدق الأمر كذلك على قواعد أخلاقية أخرى شائعة

= صحيحه: ح239، كتاب الإيمان، باب (بيان نقص الإيمان بنقص الطاعات وبيان إطلاق لفظ الكُفْر على غير الكُفْر بالله، ككُفْر النعمة والحقوق)، عَنْ أَبِي سَعِيدِ الْخُدْرِيِّ، قَالَ: خَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي أَضْحَى أَوْ فِظْرِ إِلَى الْمُصَلَّى، فَمَرَّ عَلَى النِّسَاءِ، فَقَالَ: «يَا مَعْشَرَ النِّسَاءِ تَصَدَّقْنَ فَإِنِّي أُرَيْتُكُمْ أَكْثَرَ أَهْلِ النَّارِ». فَقُلْنَ: وَيَمَّ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: «تُكْثِرُنَّ اللَّعْنَ، وَتُكْفِرُنَّ الْعَشِيرَ». فَقَدْ ذَكَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا يَجْعَلُهُنَّ مِنْ أَهْلِ النَّارِ وَهُوَ إِكْثَارُ اللَّعْنِ وَكُفْرَانُ الْعَشِيرِ، وَكَانَ قَبْلَ ذَلِكَ قَدْ دَلَّهُنَّ عَلَى مَا يُنْجِيَهُنَّ مِنْ ذَلِكَ وَهُوَ الصَّدَقَةُ. فَإِنْ كَانَ النَّبِيُّ قَدْ ذَكَرَ الدَّاءَ وَالذَّوَاءَ فِي الْحَدِيثِ نَفْسِهِ فَإِنَّ ذَلِكَ يَدْفَعُ شُبُهَةَ التَّنْقِصِ مِنَ الْمَرْأَةِ وَالتَّيْلِ مِنْهَا. وَيُعَزِّزُ أَنَّ هَذَا الْحَدِيثَ لَمْ يُقَلَّ عَلَى سَبِيلِ التَّنْقِصِ أَنَّهُ كَانَ فِي يَوْمِ عَيْدٍ، وَهُوَ مَطْنَةٌ إِدْخَالِ الْفَرْحِ وَالسُّرُورِ عَلَى قُلُوبِ النَّاسِ لَا التَّنْكِيدَ وَالتَّنْغِيسَ عَلَيْهِمْ. وَيَبْدُو أَنَّ ابْنَ حَجْرٍ الْعَسْقَلَانِيَّ فَهَمَّ ذَلِكَ، فَقَالَ فِي أَثْنَاءِ شَرْحِ هَذَا الْحَدِيثِ: 534/1: "وَفِيهِ وَعَظُهُنَّ وَيَبْسُرُهُنَّ". [المراجع].

(111) البخاري، صحيحه، جI، ص459، جV، ص2179، 2247؛ أبو عوانة يعقوب بن إسحاق الاسفرائيني، مسنده (بيروت، دار المعرفة دت)، جI، ص49؛ ابن حنبل، مسنده، جII، ص254، 478، 488؛ الغزالي، الدرّة الفاخرة، ص36، وقران أيضاً بروننتال،

(112) القاضي، دقائق الأخبار، ص70.

(113) القشيري، كتاب المعراج، ص40، 47.

(114) القرطبي، التذكرة، ص497.

(115) المرغيناني، الهداية، جIII، ص123.

ومشتركة بين الناس. فالأخرويّون يتوعّدون بالعقاب أولئك الذين يَفْتَرُونَ على غيرهم⁽¹¹⁶⁾، أو الذين يبالغون في الفضول⁽¹¹⁷⁾، أو الذين يجهرُونَ بالسَّبِّ أي يقول "كلمة عظيمة"⁽¹¹⁸⁾، ويُمكن أن تطول هذه القائمة⁽¹¹⁹⁾.

رجال الدين في الجحيم

في الإسلام إرثٌ طويلٌ يتعلّق بردود الأفعال ذات الدلالة الأخلاقية المعارضة لعلماء الدين الذين يستغلّون منزلتهم المؤثّرة لمصالحهم⁽¹²⁰⁾. فلقد شهد العصر السلجوقيّ مع تأسيس نظام المدرسة العلميّة تعزيزاً مؤسّساتياً لطبقة العلماء. فالمرويات التي تتوعّد العلماء بالعقاب في الآخرة تتحدّى ادّعاءهم للسلطة. ويروي الديلمي حديثاً عن الصّحابي معاذ بن جبل فيه أنّ النّار ستكون مصير كلّ رجل دينٍ يخالط السّلطان من أجل المكاسب الدنيويّة⁽¹²¹⁾. وهم في حديثٍ آخر يُمسّخون في صورة قِرْدَةٍ وخنازير في حين تَسْوَدُ وُجُوهُهم وتَزْرَقُ عُيُونُهُم⁽¹²²⁾.

(116) القشيري، كتاب المعراج، ص 40؛ الثعلبي، تفسيره، ج VI، ص 57.

(117) الطبراني، المعجم الكبير، ج VIII، ص 156.

(118) الطبري، جامع البيان، (ط. بيروت)، ج XV، ص 7؛ الثعلبي، تفسيره، ج VI، ص 57.

(119) وقد حُصِّصَ الذين "يصوِّرون التماثيل" بحالٍ خاصّة؛ فهم من أشدّ الناس عذاباً يوم القيامة، وقد جاء حديث مشهور بهذا الشّأن، انظر الصنعاني، المصنّف، ج X، ص 358؛ ابن حنبل، مسنده، ج I، ص 308؛ مسلم، صحيحه، ج III، ص 1670؛ محمد بن فتوح الحميدي، الجمع بين الصحيحين، (بيروت: دار ابن حزم، 1423/2002)، ج I، ص 218، ج II، ص 70؛ القرطبي، التذكرة، ص 496؛ الديلمي، فردوس الأخبار (ط. زغلول)، ج III، ص 250؛ انظر رودي باريت،

(Rudi Paret). «Textbelege zum islamischen Bilderverbot», in Hans Fegers (ed.), *Das Werk des Künstlers: Hubert Schrade zum 60. Geburtstag* (Stuttgart: Kohlhammer, 1960), 36-48.

(Mez). *Renaissance*, 217-23.

(120) ميز،

(121) الديلمي، فردوس الأخبار، (ط. زغلول)، ج I، ص 289؛ المتقي، كنز العمال، ج X، ص 85؛ وتظهر في كتاب الديلمي، فردوس الأخبار (ط. زغلول) أحاديث كثيرة تنتقد العلماء، نحو: 1، 276: "إذا رأيت العالم يُخالط السلطان مجالسةً كثيرةً فاعلم أنّه ليصّ"، و III، ص 75: "العلماء أمناء الرُّسلِ على عبادِ اللّهِ عزَّ وجلَّ ما لم يُخالطوا السلطان".

(David Cook). «Moral Apocalyptic in Islam», 55-6.

(122) ديفد كوك،

كما نُقِلَ عن معاذ بن جبل زَعْمُهُ أَنَّ الدرك الأول من أدراك جهنم السبعة هو الذي يُعاقَب فيه العالم، إذ يقول:

"مَنْ إِذَا وَعَظَ عَتَفَ وَإِذَا وُعِظَ أَنْفَ، فَذَلِكَ فِي الدرك الأول من النار؛ ومن العلماء من يأخذ علمه بأخذ السلطان، فذلك في الدرك الثاني من النار؛ ومن العلماء من يخزن علمه، فذلك في الدرك الثالث من النار؛ ومن العلماء من يتخيّر العلم والكلام لوجوه الناس ولا يرى سفلة الناس له موضعاً، فذلك في الدرك الرابع من النار؛ ومن العلماء من يتعلّم كلام اليهود والنصارى وأحاديثهم، ليكثر حديثهم، فذلك في الدرك الخامس من النار؛ ومن العلماء من ينصب نفسه للفتيا فيقول للناس سلوني، فذلك الذي يُكْتَبُ عند الله مُتَكَلِّفٌ وَاللهُ لَا يُحِبُّ الْمُتَكَلِّفِينَ...؛ ومن العلماء من يتخذ علمه مروءةً وعقلاً".

وإنّه لمن اللافت للنظر أن يُورِدَ القُرطبي هذا الحديث، وَهُوَ نَفْسُهُ عَالِمٌ دِينٍ، ولو أنّه قد أشار إلى أنّ الخبر لم يُرَوِّ عن أحدٍ من العلماء⁽¹²³⁾*. ومن ناحية أخرى، نراه يُورِدُ الحديث الآتي: "إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يُعَافِي الْأَمِيْنَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَا لَا يُعَافِي الْعُلَمَاءَ"⁽¹²⁴⁾. وربما كان القُرطبي يُذَكِّرُ بكل بساطة أقرانه من العلماء بأنّ ثمة معايير أخلاقية أعلى ينبغي أن تُسري في سلوكهم. واستهدفت بطريقة مماثلة طائفة أخرى من علماء الدين وهم الوُعَاظ؛ إذ رُوِيَ أَنَّ الرسول ليلة أسري به رأى أشخاصاً تُقْرَضُ شِفَاهُهُمْ بمقاريض من نارٍ، كلّمَا قُرِضَتْ عَادَتْ كَمَا كَانَتْ. وقيل له: هؤلاء هم خطباء أُمَّتِكَ "الذين يقولون ما لا

(123) القُرطبي، التذكرة، ص 462؛ المتقي، الكنز العمال، ج X، ص 82.

* [من الجلي أنّ الباحث قد أشكلت عليه عبارة القُرطبي وهي 'ذكره غير واحد من العلماء'، فترجمها 'this is reported by none of the ulama'، والحال أنّ العبارة تفيد أنّ الخبر ذكره الكثير من العلماء (المترجم)].

(124) القُرطبي، التذكرة، ص 499*.

(*) [وقد علق عليه القُرطبي قائلاً "هذا حديث غريب تفرّد به سيار عن جعفر".

(المترجم)].

يَفْعَلُونَ، وَيَقْرَأُونَ كِتَابَ اللَّهِ وَلَا يَعْمَلُونَ بِهِ⁽¹²⁵⁾. ويُفِيد حديث آخر "أنَّ في جَهَنَّمَ أَرْحِيَّةً تَدُورُ بِالْعُلَمَاءِ"، فَلَمَّا سُئِلُوا عَنْ سَبَبِ ذَلِكَ قَالُوا: "كُنَّا نَأْمُرُكُمْ بِأَمْرِ وَنُخَالِفُكُمْ إِلَى غَيْرِهِ"⁽¹²⁶⁾. ويجعل الذهبي الوعظ الكاذب في المرتبة الخامسة والعشرين من الكبائر السبعين التي أحصاها. ومُلئت جهنم بالقضاة الفاسدين⁽¹²⁷⁾، وقُرء القرآن المرثين، وكل الأثقياء من حَمَلَةِ الْقُرْآنِ⁽¹²⁸⁾.

ويتجلى خيط تأليف مختلف في صياغة هذه الأحاديث. وإذا حاولت التَّخبة المتدينة من حين إلى آخر أن تكبح جماح التسيب الأخلاقي في داخل صفوفها عبر نشر مثل هذه الأحاديث، فإنَّ منشأها على الأرجح يعود إلى طوائف مختلفة من المجتمع. ولا غرابة في أنَّ هذه المادة لم تكن منتشرة جداً (وبناء على ذلك فإنه إلى يومنا هذا يبدو من الصَّعب تحديد مصادرها) أو أنه لا أحد من العلماء يروي ذلك (إلا قليلاً منهم كالقرطبي مثلاً). والأحاديث التي تجعل العلماء في جهنم تُظهر مقياساً للنقمة تجاه محترفي الدين. فهي تعكس نوعاً من الخطاب الاجتماعي المدمَّر، نوعاً يستعمله الناس "رداً سليطاً متحدياً" على أولئك الذين يَدْعُونَ سُمُوًّا أَخْلَاقِيًّا.

السَّاسَة وَنَوَائِبُهُمْ فِي الْجَحِيمِ

نجد النقمة نفسها تجاه رجال السلطة في الأحاديث الأخروية. ويتعلَّق الأمر بمجموعة ثالثة من الفاعلين الاجتماعيين، ورأسها الحاكم ورجال الدولة⁽¹²⁹⁾.

(125) ابن الجوزي، كتاب الفصاخص والمذكرين، (بيروت: دار المشرق، 1971)، ص 40؛ القرطبي، التذكرة، ص 499؛ المتقي، كنز العمال، ج X، ص 85، ج XI، ص 179.
(126) الديلمي، فردوس الأخبار (ط. زغلول)، ج I، ص 220-1؛ القرطبي، التذكرة، ص 488.
(127) انظر بابر جوهانسن،

(Bader Johansen). «La corruption: un délit contre l'ordre sociales qādi-s de Bukhara», *Annales* 57, 6 (2002), 1567.

(128) القرطبي، التذكرة، ص 488، انظر كذلك الديلمي، فردوس الأخبار (ط. زغلول)، ج II، ص 49؛ المتقي، كنز العمال، ج XI، ص 179.

(129) انظر في هذه المسألة كتاب دُنَيْد كوك،

(David Cook). *Moral Apocalyptic in Islam*, 50.

وقد تكون أكثر العبارات تصريحاً بأنّ مكان هؤلاء الناس في جهنّم العبارة الآتية: «الجلّاوزة»⁽¹³⁰⁾ والشُرطُ وأعوَانُ الظلّمةِ كِلابُ التّارِ». ولا يُعدُّ هذا الحديث

(130) لفظ "جلواز" (وجمعهُ جلاوزة) له معانٍ متعددة حسب السياقات المختلفة. فالزمخشري في "الفائق" (ط. الثانية، بيروت: دار المعرفة، د.ت)، ج II، ص 72، يشير إلى أنّ "الجلواز" شرطي، ويسمى كذلك إذا كان عربياً لتشدده وعنفه. ويرى ابن سيده في المُحكّم، ج IX، ص 509، أنّ "الجلواز" (أو مرادفه التُّورور) هو "العَوْنُ يكون مع السلطان بلا رزقي". انظر كذلك المرجع نفسه، ج X، ص 172، إذ يؤكد أنّ التُّورور كلمة فارسية^(*)؛ والمطرزّي، المغرب في ترتيب المعرب، ج I، ص 153، يؤكد أنّ "الجلواز" في اللغة الشرعية هو "أمين" القاضي ويسمى أيضاً "صاحب المجلس". وينظر لهذا المعنى نفسه، حلاق، *The Origins and Evolution of Islamic Law*، 60، وهو يترجم الجلواز إلى الانجليزية بـ «court sheriff». وأمّا مسعود وبيترز وباروز،

(Masud, Peters, and Powers). «Qadis and their Courts: An Historical Survey», 21.

فإنهم يترجمون لفظ الجلواز بـ «Chamberlain» أي الأمين، وهو ما يختاره أيضاً تيان (Tyan)، *Histoire*، 286. ويرى المطرزي أيضاً أنّ لفظ جلواز في المعجمات مرادف "للشرطي". انظر كتابه "المغرب"، ج I، ص 153. ويذكر الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ج I، ص 454، أنّ "التُّورور: الجِلّواز، وطائرٌ. والأثُرورُ: غلامُ الشُرطِيِّ"، انظر كذلك المناوي، فيض القدير، ج III، ص 366، الذي يرى أنّ "الجلواز" مرادفٌ للشرطي، وهو ما ذهب إليه راينهارت دوزي،

(Reinhart Dozy). *Supplément aux dictionnaires arabes* (1881, Beirut: Librairie du Liban, 1968), I, 207a

وهو يقترح في ترجمته للجمع جلاوزة لفظة «gendarmérie» الفرنسية.

(*) يَنْقُلُ الْمُؤَلَّفُ هُنَا عَنْ ابْنِ سِيدِهِ فِي (الْمُحَكَّم) أَنَّ كَلِمَةَ (تُورور) فَارِسِيَّةُ الْأَصْلِ. وَعِنْدَ الرَّجُوعِ إِلَى الْمَوْضِعِ الْمُحَالِ عَلَيْهِ مِنْ كِتَابِ (الْمُحَكَّمِ وَالْمُحِيطِ الْأَعْظَمِ) لِابْنِ سِيدِهِ، وَجَدَّ أَنَّ الْأَخِيرَ يَقُولُ تَحْتَ مَادَّةِ (ث أ ر): «التُّورورُ: الجِلّوازُ، وَقَدْ تَقَدَّمَ أَنَّهُ التُّورورُ - بِالتاءِ - عَنِ الْفَارِسِيِّ». وَابْنُ سِيدِهِ يُشِيرُ هُنَا إِلَى مَا تَقَدَّمَ مِنْ قَوْلِهِ تَحْتَ مَادَّةِ (ذ أ ت): «التُّورورُ: الْعَوْنُ يَكُونُ مَعَ السُّلْطَانِ بِلا رَزْقِي. وَقِيلَ: هُوَ الْجِلّوازُ، وَذَهَبَ الْفَارِسِيُّ إِلَى أَنَّهُ (تُغُولُ) مِنْ (الأَرَّ)، وَهُوَ الدَّفْعُ». فَوَاضِحٌ مِنْ هَذَيْنِ النَّصِّينِ أَنَّ ابْنَ سِيدِهِ يُحِيلُ فِيهِمَا عَلَى الْفَارِسِيِّ، وَهُوَ أَبُو عَلِيٍّ الْفَارِسِيُّ النَّحْوِيُّ الْمَعْرُوفُ، وَأَنَّ الْمُؤَلَّفَ قَدْ تَبَسَّ عَلَيْهِ ذَلِكَ فَظَنَّ أَنَّ فِي الْكَلَامِ نِسْبَةَ الْكَلِمَةِ إِلَى اللُّغَةِ الْفَارِسِيَّةِ.

[المُراجِع]

حديثاً نبوياً صحيحاً عند العلماء المسلمين ولكنه يردُّ في مجاميع مهمّة كحليّة الأولياء لأبي نعيم الأصفهاني (ت. 430/1038) وكُتُب الدَيْلمي (ت. 509/1115) والقرطبي (ت. 671/1272) والمتقي الهندي (ت. 975/1567)⁽¹³¹⁾. ويُمكن أن يُفهم هذا الحديث في أقلِّ تقدير بثلاث طرائق مختلفة:

- 1 - أنّ رجال الشّركة يُشبهون كلاب الجحيم، أي أنهم يتصرفون كالزّبانية؛ وهي طريقة يُلجأ إليها لنقد استعمال رجال الدولة للعقاب على نحو مبالغ فيه، أو
- 2 - أنّ رجال الشّركة سيكونون جلاّدي جهنّم في العالم الآخرى. وهي فكرة تماثل بين الزّبانية ونظرائهم في هذا العالم، أو
- 3 - أنّ رجال الشّركة يُجعلون في صورة كلاب بمجرد دخولهم جهنّم في الحياة الآخرة نتيجة عقوبة المسخ التي تنزل بهم.

(131) أبو نعيم، حلية الأولياء، ج IV؛ الديلمي، فردوس الأخبار، (ط. زغلول)، ج II، ص 118؛ ابن الجوزي، "الموضوعات"، ج V، ص 292؛ القرطبي، التذكرة، ص 500؛ المتقي، كنز العمال، ج III، ص 200، ولا يُطابقُ كلاب النار عادة برجال الدولة بل يُطابقون بالثوار أو الخارجين عن سلطة الدولة. انظر النقاش عند ابن قدامة، "المغني"، (بيروت: دار الفكر 1404/1984-5)، ج IX، ص 4-5. وهذا يعود بنا إلى أحاديث وردت في "المصنف" لابن أبي شيبة، ج VII، ص 553؛ وعند ابن حنبل، مسنده، ج IV، ص 355؛ ابن ماجه، سننه، ج I، ص 61؛ وكل هؤلاء ينقلون عن الرسول قوله إن "الخوارج كلاب أهل النار". واشتهر الصحابي أبو أمامة الباهلي (ت. 86/705) بلعنه كلاب جهنم حينما رأى رؤوس الخوارج معلقة على حصون دمشق، انظر الصنعاني، المصنف، ج X، ص 152؛ ابن حنبل، مسنده، ج V، ص 250-253-256-269؛ البيهقي، السنن الكبرى، ج VIII، ص 188؛ الترمذي، سننه، ج V، ص 226، وبشأن صُدي بن عجلان أبي أمامة الباهلي، انظر ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة (القاهرة: دار نهضة مصر للطبع والنشر، 1970-2)، ج III، ص 420-1. ويبيّن حديث آخر، يُقدّم تأويلاً يقوم على مبدأ المسخ، أنّ "الغيبة إدام كلاب النار"، انظر ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج XLI، ص 399 (نقلاً عن علي بن أبي طالب) وقارن بما بين الصفحتين 99 و101.

وكل هذه المعاني الثلاثة يُمكنُ أن تكون مُضْمَرَةً، وهي بالفعل كذلك⁽¹³²⁾. وفي ضوء هذه التأويلات المتعدّدة الممكنة، تبدو الحياة في الدنيا والحياة في الآخرة وجهين متجاورين متماسين للوجود الإنساني دون أن يزعم أحدهما الأسبقية المنطقية على الآخر.

وتنتقد بعض الأحاديث الأخرى الاستعمال المُفرط للقوة، وهو الصفة البارزة للنظام الجزائي في الإسلام القروسطي. ويُروى عن الرسول قوله: "كُلُّ مُؤَذِّ فِي النَّارِ"⁽¹³³⁾، ويشرح القرطبي هذا القول بأنه يُمكن أن يُقصدَ به صنفان من الناس: أولهما الذين يُلجقون الأذى بغيرهم في هذه الدنيا، وهذه إدانة عامة للعنف، ولكنها بمعنى أدقّ يُمكن أن تُحيل على أعوان السّلطة التّفيذية مثل رجال الشرطة والمُحتسبين والسّجانين. وأمّا الصنف الثاني فيقول القرطبي إنّه الحيوانات التي تُلحق الأذى بالناس في هذا العالم كالحيوانات المفترسة والهوامّ وغيرها، وهي ستواصل هذه الأعمال في جهنّم⁽¹³⁴⁾. وأمّا التهديد الأكثر صراحة تقريباً فهو الذي نجده في هذا الحديث الذي ترويه كتب الحديث المعتمّدة، إذ يروى عن الرسول أنّه قال: "صنفان من أهل النار لم أرهما: قوم معهم سياط كأذناب البقر يضربون بها الناس"⁽¹³⁵⁾. وقد رأى القرطبي في تعليقه على هذا الحديث أنّ الرّسول أراد أن يحذّر من "عظم السياط وخروجها عن حدّ ما يجوز به الضربُ في التأديب". وقد أشار إلى أنّ هذه الممارسات العقابيّة المبالغ فيها كانت لا

(132) انظر على سبيل المثال، المناوي، التيسير بشرح الجامع الصغير، (الرياض: مكتبة الإمام الشافعي، 1988/1408)، ج I، ص 491.

(133) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج XI، ص 297؛ ابن كثير، تفسيره، ج I، ص 62؛ القرطبي، التذكرة، ص 493؛ المتقي، كنز العمال، ج XIV، ص 221. ويبيّن حديث آخر أن "أشدّ الناس عذاباً للناس في الدنيا، أشدّهم عذاباً عند الله عزّ وجلّ يوم القيامة". انظر أبا بكر أحمد الضحّاك، الأحاد والمثاني (الرياض: دار الراجعية، 1991/1411)، ج II، ص 154؛ سليمان بن داود الطيالسي، مسنده، (بيروت: دار المعرفة د.ت)، ج I، ص 158؛ القرطبي، التذكرة، ص 498؛ المتقي، كنز العمال، ج V، ص 155.

(134) القرطبي، التذكرة، ص 493.

(135) مسلم، صحيحه، ج III، ص 1680، ج IV، ص 2192؛ ابن حنبل، مسنده، ج II، ص 355-440؛ القرطبي، التذكرة، ص 442؛ المتقي، كنز العمال، ج XVI، ص 160.

تزال متداولةً بكثرة في أرض الإسلام في عصره⁽¹³⁶⁾. ولكن القرطبي لم يُفسّر استعمال عبارة "كأذنان البقر". ويحضر في الذهن تعريف الشيزري للدِّرَّة وهي عنده تكونُ "من جِلْدِ البَقَرِ أو الجَمَلِ مَحْشُوَّةٌ بِنَوَى التَّمْرِ"⁽¹³⁷⁾. ويُعرّف جوليوس (Golius) وفرايتاغ (Freytag) الدِّرَّةَ بأنها "سِلْكٌ من جلد الثور"⁽¹³⁸⁾. وقد ذهب ابن الجوزي فعلاً في تفسيره للحديث إلى أنّ الرجال الذين "معهم سياط كأذنان البقر" هم أصحاب الشرطة⁽¹³⁹⁾. إنه ردّ فعلٍ ضد استعمال الدِّرَّة أداة تأديبٍ يستخدمها بكثرة رجال الشرطة المحلِّيون والمحتسبون، وقد أُلِيسَ هذا الموقف ثوب الحديث النبويّ. والواقع أنّ المُحتَسِبَ يبدو أنّه قد أُشير إليه في أحاديث أخرى أيضاً. أمّا مجال المُحتَسِبِ المُمَيِّز فكان "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر". ويُبيِّن أحد الأحاديث أنّ من يأمرون بالمعروف ولا يأتونه ومن ينهون عن المنكر ويأتونه سيلقون عذاباً أليماً، إذ يقول: "يُجاءُ برجلٍ فيُطْرَحُ في النار فيُطْحَنُ فيها كطحن الحمار برحاه"⁽¹⁴⁰⁾. ويَعُدُّ الذَّهَبِيّ التَّجَسُّسَ على المسلمين وكشف أسرارهم وهتك حرمتهم من الكبائر التي يستحق أصحابها النار (الكبيرة 69)، وهما جُرْمانٌ يعرف بهما أهل الحسبة؛ فبحكم مهمتهم الدقيقة كانوا عادةً عُرضَةً للشكوك⁽¹⁴¹⁾.

(136) القرطبي، التذكرة، ص 444.

(137) الشيزري، نهاية الرتبة، ص 108.

(138) مذكور عند لاين، (Lane). *An Arabic-English Lexicon*, I, 804 a

انظر كذلك المناوي، فيض القدير، ج IV، ص 208، وهو يصف "الدرة" بأنها "جِلْدٌ طرفها مشدود، عرضها كالإصبع، يضربون بها الناس ممّن اتّهم بنحو سرقة ليضدّق في إخباره بما سرق".

(139) انظر ابن الجوزي: كشف المشكل من حديث الصحيحين (الرياض: دار الوطن، 1418 / 1997)، ج III، ص 567؛ النووي، شرح صحيح مسلم، ج XVII، ص 190. ويرى ابن الجوزي والنووي أنهم "علمان والي الشرطة". أمّا المناوي، التيسير، ج II، ص 94، فيعرّف "علمان والي الشرطة" "بالجلادين".

(140) القرطبي، التذكرة، ص 499. ويروي هذا الحديث البخاري، صحيحه، ج VI، ص 2600؛ مسلم، صحيحه، ج IV، ص 2290؛ ابن حنبل، مسنده، ج V، ص 209، أبو نعيم، حلية الأولياء، ج IV، ص 112، وللوقوف على أحاديث مشابهة انظر ابن الجوزي، القصاص، ص 39؛ المتقي، كنز العمال، ج VI، ص 18.

(141) الوطواط، مجموعة الرسائل، ص 81. وللإطلاع على الخصوصية المنزلية أو حرمة =

ولقد ذكر غير هؤلاء من رجال الدولة إلى جانب رجال الشرطة والمُحتَسِبِينَ، ولكنهم لا يهتمون كثيراً هنا⁽¹⁴²⁾. وبدلاً من ذلك سنختم هذا البحث بالوعيد الموجه إلى سلطة صاحب النفوذ في الدولة، وهو الحاكم نفسه. وقد زعم ديفيد كوك (David Cook) أن الآخرين لم يُعبَروا عن ازدائرهم إلا لنواب الحكام أي للطبقة التنفيذية الدنيا من السلطة. إلا أن ذلك يبدو غير مرجح، إذ خصص القرطبي على سبيل المثال فصلاً كاملاً لعقاب الحكام في جهنم⁽¹⁴³⁾، كما عدّ الذهبي ظلم الإمام كبيرة من الكبائر (الكبيرة 16). وليست بنا حاجة إلى التذكير بأن انتقاد الطبقات الحاكمة كان يُصاغ بشيء من الحيطة. ويقول أحد الأحاديث النبوية: "احتجت الجنة والنار؛ فقالت هذه: يدخلني الجبارون والمتكبرون؛ وقالت هذه: يدخلني الضعفاء والمساكين، فقال الله لهذه: أنت عذابي أعذب بك من أشياء، وقال لهذه: أنت رحمتي أرحم بك من أشياء"⁽¹⁴⁴⁾. ويقول حديث آخر: "إن حَرَّ النار سبعون جزءاً، تسعة وستون للآمر، وجزءٌ للقاتل"⁽¹⁴⁵⁾. ولكن أحاديث أخرى

= البيت اللذين لا تنازل عنهما في الأخلاقيات الإسلامية وفي الفقه الإسلامي، انظر الشيخ، «Do Not Enter Houses Other Than Your Own» (Alshech).

وانظر أيضاً مقال روبرت برونشفيك المهم،

(Robert Brunschvig). «Urbanisme médiéval et droit musulman», in Brunschvig, *Etudes d'islamologie* (Paris: Editions G.-P. Maisonneuve, 1976) II, 7-35.

ويؤكد برونشفيك أن المدن الإسلامية تفضل الأماكن الخاصة لأهمية مفهوم "حرمة المحيط الأسري".

(142) أما ما يتعلق بـ "العرفاء" فيُنظر القرطبي، التذكرة، ص 448؛ الهيثمي، مجمع الزوائد، ص 200؛ وبشأن المحتسبين، القرطبي، التذكرة، ص 449؛ كاتب مجهول بحر الفوائد، (ترجمة ميسمي)، ص 114، (بشأن الرسوم غير الشرعية، أي، العشر)، ويُنظر كذلك الغزالي، نصيحة الملوك، ص 21، "ويل للأمرء وويل للعرفاء وويل للعوانية فإنهم أقوام يعلقون من السماء بذوائبهم في القيامة ويسحبون على وجوههم إلى النار يودون لو لم يعملوا عملاً قط".

(143) القرطبي، التذكرة، ص 361.

(144) مسلم، صحيحه، ج IV، ص 2186؛ الترمذي، سننه، ج IV، ص 496؛ ابن حنبل، مسنده، ج II، ص 276، 450، ج III، ص 79؛ القرطبي، التذكرة، ص 434.

(145) الطبراني، المعجم الصغير، (الروض الداني)، (بيروت: المكتب الإسلامي، 1405/1985)، ج I، ص 318؛ ابن أبي شيبة، مسند الأخبار (ط. دار الوطن)، ج II، ص 418؛ الديلمي، فردوس الأخبار، (ط. زغلول)، ج II، ص 69.

كانت أقلّ تعريضاً. فجهنّم تمتلئ "من الجبابرة والملوك والفراعنة"، ثم يسمح الله للضعيف والمضطهد بدخول الجنة مباشرة⁽¹⁴⁶⁾. ويظهر الحجاج الوالي الأمويّ المهيب، في حلم، وهو يندب أنّه قُتِلَ بكلِّ قِتْلَةٍ قَتَلَ بها إنساناً سبعين قِتْلَةً⁽¹⁴⁷⁾. وأمّا أقسى عذاب في جهنم فهو للسلطان الجائر⁽¹⁴⁸⁾، ويستقرّ الطّغاة في بئر هبهب في النّار⁽¹⁴⁹⁾، أو في سجن "فلق"⁽¹⁵⁰⁾، أو على جسرٍ خاص في جهنم⁽¹⁵¹⁾. وفي الوقت الذي يبعث العلماء فيه مع الأنبياء، يصحب القضاة السّلاطين، ولا يشكُّ أحدٌ في هويّة المجموعة التي ستدخل الجنة⁽¹⁵²⁾. وينقل الغزالي عن الرسول قوله: "يؤتى بالولادة يوم القيامة فيقول الله جلّ وعلا: أتمت كنتم رعاة خليقتي وخزنة ملكي في أرضي. ثم يقول لأحدهم: لِمَ ضربت عبادي فوق الحدّ الذي أمرت به؟ فيقول: يا ربّ، لأنّهم عصوك وخالفوك. فيقول جلّ جلاله: لا ينبغي أن يسبق غضبك غضبي. ثم يقول... خذوا الذي زاد والذي نقص واحشوا بهما زوايا جهنّم"⁽¹⁵³⁾. وينبغي أن يُقرأ هذا الحديث في ضوء فقه الجنائيات الإسلامي ونظريات السّلطة.

فقهاء الإسلام، كما بيّنا سابقاً، حاولوا أن يضبطوا الحدود الإلهيّة وأن يخصّروا مجال ما يُسمّى بالتعزير الذي يخضع إلى حدّ بعيد لسيطرة رجال السلطة الدنيويّة⁽¹⁵⁴⁾. وإنّما ترمي قصّة الغزالي إلى نقد المبالغة في العقاب الذي يُوَقِّعُهُ

(146) الدليمي، فردوس الأخبار، (ط. زغلول)، ج1، ص335.

(147) السّيوطي، شرح الصدور، ص121.

(148) الغزالي، نصيحة الملوك، ص19: "أبغضهم إليه وأبعدُهُم منه السّلطان الجائر".

(149) الدليمي، فردوس الأخبار، (ط. زغلول)، ج1، ص221.

(150) المرجع نفسه، جIII، ص217؛ المتقي، كنز العمال، جII، ص9.

(151) أبو نعيم، حلية الأولياء، جV، ص372.

(152) البيهقي، السنن الكبرى، جX، ص99. وعُدَّ الحديث موضوعاً. انظر الحسن بن محمد

الصغاني، الموضوعات، (القاهرة: دار نافع 1980)، ج1، ص7؛ يوسف بن الزكي

المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1980/1400)،

جXVI، ص285.

(153) الغزالي، نصيحة الملوك، ص22.

(154) تنصّ قاعدة فقهية مشهورة مثلاً على أنّ عقوبة "التعزير" لا ينبغي أن تتجاوز أبداً =

الحاكم، مُقدِّمةً بذلك ردّاً على استراتيجيا الطبقات الحاكمة في تسويغ الإفراط في العقاب، أي على "أيديولوجيا السياسة" التي نوقِشت في الفصل الأوّل من هذه الدّراسة.

إنّ الأحاديث التي تتوعّد الحكّام الظالمين بالعقاب في الآخرة يُمكن أن تُؤوّل بأنّها تشجّع على موقفٍ سياسيٍّ مستكينٍ لا يسعى إلى تغيير الأوضاع في هذا العالم. وعلى الرغم من ذلك، إذا كان ثمة عنصرٌ من عناصر "الوعي الزائف" في بعض هذه الأخبار، فإنّ الأحاديث الأخروية بإمكانها كذلك أن تُمكن المحرومين من حقّ نقد الوضع الاجتماعيّ والسياسي الرّاهن. وتحمل القصّة التي رواها الغزالي بوضوحٍ منهاجاً وَعَظِيّاً يستهدف على ما يبدو حاكمه، السلطان السلجوقيّ "سنجر". ثمّ إنّ الأحاديث التي تدور على "كلاب النار" أو "أذئاب البقر" تنطوي في ما يبدو على شحنةٍ أقلّ من الوعي الزائف. فهي كثيرة الالتواء، كثيرة الظلال، بحيث لا يُمكنها تقديم عزاءٍ أنّيٍّ لضحايا الاضطهاد في هذا العالم. بل إنّ ما تعبّر عنه إنّما هو الغضب والتّقمة على الأدوات القمعية للسلطة لا غير.

وخلاصة القول أنّ أحاديث العقاب في جهنّم تعكس أنموذجاً ثلاثيّ الرُتب للمجتمع الإسلاميّ القروسطيّ، وهو ينقسم إلى طبقة العامة، وطبقة العلماء، وطبقة السلطة العليا. وهكذا، كانت الأحاديث المختلفة، على نحو ما بيّناه سابقاً، نتاجاً لبيئاتٍ اجتماعيةٍ مختلفةٍ يدّعي كلّ منها درجةً من الأفضلية الأخلاقية على ما سواه. ويضع كلّ منها أهل الكباثر من الطبقتين الأخرين من المجتمع في الجحيم. وإذا كانت الحدود عسيرة الضبط بدقّة والمادة المروية منفتحة على أنواع من التأويلات مختلفة، فإنّ التّزعة الهدامة للأحاديث الموجهة إلى العلماء والمؤسسات الحاكمة تقدّم بعض التأييد للانطباع الذي مفاده أنّ

= الحد الأدنى من الحدّ، أي أربعين جلدة بالسوط. انظر أبا الحسن عليّاً السغدّي: الفتاوى (ط2. عمان: دار الفرقان، 1984/1404)، ج II، ص 646. ولمعرفة مواقف الفقهاء فيما يتعلق بالعقاب سواء كان بالحدّ أو بالتعزير، انظر الفصلين 5 و 6 من هذه الدّراسة.

منظومة الأخرويات أظهرت صوتَ الذين يحاولون أن يحيوا حياتهم في عالمٍ مَوْسُومٍ بالحكم العسكريّ والهيمنة الأخلاقية للمؤسسة الدينيّة.

التشهير والعار في الجحيم

إنّ كشف الأسرار، كما بيّنا في الفصل الثاني من هذه الدّراسة، يُعدّ وسيلةً متداولةً لإلحاق العار بالإنسان في المجتمع السلجوقي. وكان الطّواف بالمذنب والتشهير به ممارسةً متداولةً وعقوبةً رهيبَةً⁽¹⁵⁵⁾. فمفاهيم العار تتردّد بكثرة في الأدب الأخروري، وغياب الخصوصيّة يتكرّر التشديد عليه في أوصاف جهنّم (وفي يوم الحساب خاصّة). فالعقاب في جهنّم عقابٌ عَلَنِيٌّ بالضرورة: فهو يُجرى في العَلَنِ وتُدركه أعين جميع الناظرين. وزائر جهنّم شاهدٌ على عذابات الجحيم كالرسول محمّدٍ في أثناء معراجه، أو كأَيِّ إنسانٍ يرى جهنّم في المنام، أو كالشاعر ابن القارح في رسالة الغفران لأبي العلاء المعرّي (ت. 1058/449). والواقع أنّ حضور العقاب في جهنّم يمتدّ من وراء مؤلف الحديث الأخروري إلى قُرّائه، إذ إنّ عمليّة القراءة هي في حدّ ذاتها عمليّة هَتِكٍ للسرّ. وينبغي أن تكون غاية قراءة المصنّفات الأخرويّة أو الذين يستمعون إلى الوعّاظ الشعبيين الذين يقصّون قصص العقاب في جهنّم هي العبور (المتخيّل) للحدود الفاصلة بين الخاصّ والعام. والأخرويات في ثقافة يُدافع فيها بشدّة عن مفهوميّ العار والشرف، إنّما كانت نافذةً تسمّحُ بالنظر إلى ما كان محجوباً عن الأنظار.

وقد أكّد القرآن في عدّة مواضع أنّ أهل الكبائر في الآخرة ستهتك أسرارهم وسيفضحون⁽¹⁵⁶⁾، وأنّ يوم الحساب سيكون ﴿يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ﴾ (الطارق

(155) الخلفية الثقافية والفقهية وما يتضمنه الإذلال أمام الملأ أو التشهير من نتائج، كلّ ذلك مُناقشٌ بمزيدٍ تفصيل في الفصل السادس من هذه الدراسة، أمّا هنا فلا أنوي سوى تحليل الأبعاد الأخروية لهذا العقاب دون سواها.

(156) إن "الذّلة" و"القتّر" هما مصير أهل الكبائر يوم الحساب (يونس 10 / 26، المجادلة 58 / 5)، ويصيبهم "الصّعْأُرُ" (6 / 125) في النار، وسيكونون من أهل المهانة (الفرقان 25 / 69)، وداخرين (غافر 40 / 60). وانظر أيضاً الموسوعة القرآنيّة، فصل "الثواب والعقاب" (EQ, s.v. Reward and punishment, IV 435 b (W. Raven).

9/86)، وهو اسم من الأسماء الأربعة التي أطلقها الغزالي على يوم الحساب⁽¹⁵⁷⁾. وبيّن صاحب الإحياء أنه يوم فيه "تُبلى السرائر، وتظهر الضمائر، وتُكشَف الأستار"⁽¹⁵⁸⁾. ويُخصّص القرطبي فصلاً كاملاً في كتابه عن الأخرويات لـ "فضيحة الغادر والغالّ في الموقف وقت الحساب"⁽¹⁵⁹⁾. فالأصول النصّية لصورة الذات الإسلاميّة (الإيتوس) الراضة لهتك الحرمات كانت عادة ما تتجلى في القرآن والحديث في صورة أوامر أو نواهٍ كعدم التجمّس أو الاغتيال (الحجرات 12/49)، وعدم دخول البيوت إلّا من أبوابها (البقرة 189/2؛ النور 27/24)، وعدم كشف العَوْرَةِ⁽¹⁶⁰⁾. فأوصاف الفضيحة العامّة

(157) الغزالي، الإحياء، ج IV، ص 516. أمّا ما يتعلق بـ"السرائر" فانظر الطبري، جامع البيان، (ط بيروت)، ج XXX، ص 146 و147؛ "الصيام" و"الصلاة" و"غسل الجنابة" ويُمكن أن نجد الرواية نفسها عند الثعلبي، تفسيره، ج X، ص 180؛ القرطبي، أحكام القرآن، ج XX، ص 9، وهم جميعاً يستشهدون بالحديث النبوي الذي يفيد أنّ الصلاة والصوم والزكاة والغُسل هي السرائر الأربع. أمّا الزمخشري، الكشاف، ج IV، ص 737، فيرى أن السرائر هي "ما أُسِرَّ في القلوب من العقائد والنيّات وغيرها، وما أُخفي من الأعمال".

(158) الغزالي، الإحياء، ج IV، ص 517؛ انظر كذلك ابن الجوزي، زاد المسير، ج IX، ص 84: "فإن الإنسان مستور في الدنيا فإذا كان يوم القيامة أبدى الله كل سرّ".

(159) القرطبي، التذكرة، ص 354.

(160) ورد لفظ "عورة" في القرآن (الأحزاب 13/33)، وهو لا يبرز العري الجسدي وإنما يحيل على تهديد حرمة بيت المسلم ﴿يُؤْتِنَا عَوْرَةً﴾. أمّا ما يتعلق بعورة جسد الإنسان في الحديث فانظر، الصنعاني، المصنف، ج I، ص 289، ج XI، ص 27؛ ابن حنبل، مسنده، ج III، ص 478، (والعورة تشمل ما فوق ركة الرجل)؛ البخاري، صحيحه، ج I، ص 144، (باب ما يستر من العورة)، مسلم، صحيحه، ج I، ص 267-7 (باب الاعتناء بحفظ العورة)؛ الترمذي، سننه، ج V، ص 97، 110 (باب ما جاء في حفظ العورة)؛ وللقوف على أمرٍ أعمّ بي "ستر" المسلم من الفضيحة، انظر الحديث في مصنف الصنعاني، ج X، ص 228؛ ابن ماجه، سننه، ج II، ص 850، ابن حنبل، مسنده، ج IV، ص 104: "من ستر مسلماً ستره الله في الدنيا والآخرة"، وانظر كذلك الغزالي، "كيمياء السعادة" (ت. ريتز)، ص 113 وما بعدها. وناقش مايكل كوك (Michael Cook) الآيتين القرآنيتين وكذلك حديث: "من ستر..."، بالإحالة على ما يسميه "باحترام الإسلام للخصوصية أو الحرمة"، انظر كتابه:

Commanding Right and forbidding Wrong, 80.

التي تلحق بأهل الكبائر يوم الحساب وفي النار يُمكن أن تكشف عن عامل مهم آخر من عوامل قيام هذه الصورة للذات الإسلامية، لأنّ الأدب الأخروي يتوسّع بإسهاب في موضوع هتك الأسرار وفضحها.

وقد يكون أوضح عقابٍ في مجال فضح المُذنبين هو عريهم أمام الله. ولقد أشار القرآن في سورة الحجّ (19/22) إلى الفكرة التي تتحدّث عن ثياب الملعونين الملتهبة وهم يقفون أمام الله: «قُطِعَتْ لَهُمْ ثِيَابٌ مِّنْ نَّارٍ». ويصف حديثٌ يومَ الحشر في بيت المقدس بقوله: "فِيحْشُرُ النَّاسَ حِفَاءً مِشَاءً عُرَاءَ غُرْلًا مَا عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ طَحْلِبَةٌ"⁽¹⁶¹⁾، وكذلك أهل الجحيم الذين فترت قواهم في النار يكونون عُرَاءَ غُرْلًا⁽¹⁶²⁾.

وقد يذهبُ ذاهبٌ إلى أنّ هذه الأحاديث تستهدف تصوير عجز الإنسان وحاجته التامة إلى الله لا إلى الإحساس بالخجل من شخصٍ من بني جلدته. ولكن قد يكون لهذه الأحاديث وقعٌ مختلفٌ عند الذين يفتقرون إلى معرفة دينيةٍ دقيقة. ويبين القاضي المصنّف في الأخرويات، الذي كان يؤكّد باستمرار دناءة المُذنبين في الآخرة، أنّهم ستكون باديةً عوراتهم وأنّ النساء في النار سيصرُخُنَ: "وافضيحتاه، واهتك ستراه"⁽¹⁶³⁾، ولا يذهب كتابُ أخرويّون غيره إلى هذا الحدّ. وتروي بعض الأحاديث أنّ إحدى زوجات الرسول لما سمعته يقول: "يُبَعَثُ النَّاسُ حِفَاءً عُرَاءَ غُرْلًا"^{*}، قالت: "يا رسول الله، واسوأته! ينظر بعضنا إلى بعض؟"، فأجابها مُطمئنناً: "شُغِلَ النَّاسُ عَنْ ذَلِكَ"، واستشهد بقوله تعالى (عبس

(161) الحاكم النيسابوري، المستدرک، جII، ص267، وما بعدها، السيوطي، اللالكی المصنوعة، جI، ص54. كما يتحدّث الغزالي عن الذين سوف "يُساوَنُ حِفَاءً عُرَاءَ غُرْلًا إلى أرض المحشر"، انظر كتابه الإحياء، جIV، ص513.

(162) القشيري، كتاب المعراج، ص37؛ القاضي، دقائق الأخبار، ص69؛ انظر كذلك السيوطي، شرح الصدور، ص121. وينقل السيوطي في فصل "تلاقي أرواح الموتى وأرواح الأحياء في النوم" أحلاماً أخرى عن الأموات في جهنم حيث يكونون عرأة أو غوراً، انظر المرجع نفسه، ص117.

(163) القاضي، دقائق الأخبار، ص66.

* [غرلاً: أي من غير ختان] (المترجم).

(37/80): «لِكُلِّ أَمْرٍ نَبْتُهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُعْيِيهِ»⁽¹⁶⁴⁾. ويتبنّى الغزالي هذا الرأي قائلاً: "فأعظم بيوم تنكشف فيه العورات ويؤمن فيه مع ذلك النظر والالتفات"⁽¹⁶⁵⁾. وعلى الرغم من مثل هذه المحاولات الرامية إلى تخفيف وطأة الافتضاح، يُذكر كشف أكثر أجزاء الإنسان خصوصيةً تذكيراً جزئياً بما ينتظر أهل الكبائر من عقاب مُروّع أمام الله. وتوجد أيضاً أشكال أخرى للافتضاح يُنتظر أن تحلّ بهم.

التشويه وغيره من سمات المذنبين في الجحيم

كما أنّ عبارة "وجه الله" رمزٌ للوجود الإلهي (انظر القرآن البقرة 2/115، البقرة 2/272، الرعد 13/22 ومواضع أخرى) يقوم وجه الإنسان مقام الوضع الإنساني؛ ففي القرآن نجد: «أَسَلْتُ وَجْهَ اللَّهِ» (آل عمران 3/20)⁽¹⁶⁶⁾ [أي نفسي كاملة]، أو في الحديث: "ما من عبد يصوم يوماً في سبيل الله إلا باعد الله بذلك اليوم وجهه عن النار سبعين خريفاً"⁽¹⁶⁷⁾، ونجد من جهة أخرى أنّ "من طلبوا الجاه والمال شان الله وجوههم"⁽¹⁶⁸⁾. فالوجه علامة هشاشة الذات

(164) ابن حنبل، مسنده، جVI، ص89 (عن عائشة)؛ النسائي: سننه، ص667، جVI، ص506-7 (عن عائشة)؛ الترمذي: سننه، جV، ص432 (عن فلانة)؛ الحاكم النيسابوري، المستدرک، جII، ص276-559 (عن سودة)؛ الغزالي، الإحياء، ص513.

(165) الغزالي، الإحياء، ص513.

(166) عن "إسلام الوجه لله" انظر هلمر رنغرین،

(Helmer Ringgren). *Islam, aslama and Muslim* (Uppsala: C.W. K. Gleerup, 1949) 22-4.

د. ز. ه. بنيت،

(D.Z.H. Baneth). «What Did Muhammed Mean When He Called His Religion 'Islam'? The Original Meaning of *aslama* and Its Derivatives», *Israel Oriental Studies*, 1 (1971), 183-90, repr in Andrew Rippin (ed.), *The Qur'an: Style and Contents* (Aldershot: Ashgate, 2001) 85-92.

ويشأن الاستعمالات الكنائية لوجه الإنسان في القرآن، انظر توفيق صباغ،

La métaphore dans le Coran (Paris: Adrien-Maisonneuve, 1943), 115.

(167) البخاري، صحيحه، جII، ص808؛ النسائي، سننه، جII، ص97؛ القرطبي، التذكرة، ص460؛ المتقي، كنز العمال، جIV، ص147.

(168) القرطبي، التذكرة، ص360.

الإنسانية وعجزها في حضرة الله، وهو أيضاً موضع الإذلال والعقاب في الآخرة. ويبيّن حديث أخروي أنّ أهل الكبائر تجمع "أيديهم وأرجلهم ورقابهم في الأغلال فيلقون في النار مصفودين، فليس لهم شيء يتقون به إلا الوجوه فهم عمي قد ذهبت أبصارهم" (169). والملائكة الحُرَّاسُ في جهنّم، على ما يذكر القرآن، يضرّبون وجوه المذنبين (الأنفال 8 / 50، محمّد 27 / 47)، كما أن ثَمّة حديثاً آخر يضيف أنّ تاركي الصلاة طوال حياتهم سيُضربون على وجوههم بسجّادات الصلاة الملفوفة كالثياب البالية (170). ويصوّر تشويه أهل النار أحياناً بتفاصيل بشعة؛ فهُم وإن كانوا يُحشرون عمياً وبكماً وصمّاً (الإسراء 17 / 97) (171) فإنهم كذلك قد قُطعت منهم الآذان والأنوف (172)، و"إنّ الكافر ليُسحب لسانه الفرسخ والفرسخين يتوطّؤه الناس" (173). وأمّا الجحيم فمِن ضراوته أنّ الكافر "تشويه النار، فتقلّص شفّته العليا حتّى تبلغ وسط رأسه، وتسترخي شفّته السفلى حتّى تضرب سرّته" (174).

وجاء في القرآن: ﴿وَيَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ﴾ (الإسراء 17 / 97، وانظر أيضاً الفرقان 25 / 34) (175)، و﴿يُسْحَبُونَ فِي النَّارِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ﴾ (القمر 54 / 48). وتذكر بعض الأحاديث أنّ "من كان في قلبه مثقال حبة خردل من كبرٍ أكبّه الله عزّ وجلّ في النار على وجهه" (176). ولقد حدّد عددٌ من الآثام التي يستحق

(169) المرجع نفسه، ص 483.

(170) الغزالي، الدرّة الفاخرة، ص 18-19.

(171) انظر أيضاً القاضي، دقائق الأخبار، ص 69.

(172) الغزالي، الإحياء، ج IV، ص 530.

(173) الترمذي، سننه، ج IV، ص 704؛ القرطبي، التذكرة، ص 494؛ الغزالي، الإحياء، ج IV، ص 533.

(174) ابن المبارك، مسنده، ج I، ص 76؛ ابن حنبل، مسنده، ج III، ص 88؛ الترمذي، سننه، ج IV، ص 708، ج V، ص 328؛ الحاكم النيسابوري، المستدرک، ج II، ص 428؛ السمعاني، تفسيره، ج III، ص 492؛ السيوطي، الدر المنثور، ج VI، ص 118.

(175) انظر السمرقندي، تفسيره، ج II، ص 330؛ البيضاوي، تفسيره، ج III، ص 468؛ الغزالي، الإحياء، ج IV، ص 530.

(176) ابن عساکر، ملح التواضع وذمّ الكبير، ص 27.

أصحابها هذا العقاب، مثل الذي استشهد حتى يُقال فلانٌ جريءٌ فيسحب على وجهه حتى يلقى في النار، والمصير نفسه يلقاه الرجل الذي تعلّم ليُقَالَ عَالِمٌ وقرأ القرآن ليُقَالَ قارئٌ، وكذلك الغني الذي أنفق ماله ليُقَالَ جَوَادٌ⁽¹⁷⁷⁾. ويروي الغزالي أنّ أهل جهنم يمشون على النار بوجوههم ويطؤون حسك الحديد بأحداقهم⁽¹⁷⁸⁾.

وزيادةً على الجلد أو الجذع أو سحب الوجوه ثمة فعلٌ آخر هو تسويد وجوه الكافرين (انظر أيضاً القرآن آل عمران 106/3 والزمر 60/39)⁽¹⁷⁹⁾. ويرى الغزالي أنّ وجوه المحكوم عليهم تكون "أشدّ سواداً من الحميم"⁽¹⁸⁰⁾. وتفصل الأحاديث التفسيرية أصناف المذنبين الذين قصدوا بقوله: ﴿الَّذِينَ أَسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ﴾ في القرآن (آل عمران 106/3)⁽¹⁸¹⁾. ويمتد إحراق الجلد إلى الجنوب

(177) مسلم، صحيحه، ج III، ص 513؛ النسائي، سننه، ج VII، ص 477؛ القرطبي، التذكرة، ص 449-450؛ القرطبي، أحكام القرآن، ج III، ص 189؛ المتقي، كنز العمال، ج III، ص 189.

(178) الغزالي، الإحياء، ج IV، ص 530، قارن بالمرجع نفسه، ص 513، حيث يرفض الغزالي النقد المحتمل القائل إنّ الناس لا يُمكنهم المشي على أعينهم إذ يقول: "في طبع الآدمي إنكار كل ما لم يأنس به... فإياك أن تنكر شيئاً من عجائب يوم القيامة لمخالفتها ما في الدنيا"؛ الزمخشري، الكشاف، ج II، وهو يقرّ أيضاً بأن الناس يسرون على وجوههم يوم الحساب.

(179) ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌُ وَسَوْدُ وُجُوهٌُ﴾، وهذا عادة لأن النار تحرق جلودهم (القرآن إبراهيم 14/50، الأنبياء 39/21، المؤمنون 104/23، النمل 27/90، الأحزاب 66/33)، ولكن كذلك الغبار (غبرة، عبس 80/40) والقتر (قتر، يونس 26/10) وهذا يجعل الوجوه سوداً، أو يُقال إنّ ذلة أهل الكبائر عظيمة إلى درجة أنها تظهر حتى ﴿كَأَنَّمَا أَغْشِيَتْ وُجُوهُهُمْ قِطَعًا مِّنَ اللَّيْلِ مُظْلِمًا﴾ (يونس 27/10).

(180) الغزالي، الإحياء، ج IV، ص 530؛ انظر أيضاً الغزالي، الدرّة الفاخرة، ص 56. أمّا ما يتعلق بالوجوه المحترقة فانظر الأحاديث في سنن الترمذي، ج IV، ص 705؛ النسائي، سننه، ج VI، ص 371؛ السمعاني، تفسيره، ج VI، ص 204، يقول إن الوجوه السود والبيض يوم الحساب علامات تدرك بها "السراير" المذكورة في القرآن (الطارق 9/86).

(181) القرطبي، التذكرة، ص 311، ينقل هذه الآراء: أصحاب الوجوه السود هم أهل البدع (عن الرسول)، أو أهل الشهوات (عن مالك بن أنس)، أو المنافقون (عن الحسن البصري)، أو الملحدون (عن قتادة)، أو الكافرون (عن الطبري وأبي بن كعب). ولتفسير آية سورة آل عمران 106/3، انظر الطبري، جامع البيان، (ط. بيروت)، ج IV، =

والظهور، ويفسر القرطبي ذلك بأن كي الوجوه غايته إزالة الجمال عنها، فالكوي حُصَّ به الوجه لشهرته في الوجه وشناعته وفي الجنب لأنه ألم وأوجع⁽¹⁸²⁾. إلا أن تسويد الوجه يظل الحالة النمطية. بل ثمة تسويد جزئي للوجه يظهر التدرج في السلوك الآثم. وينقل ابن الجوزي أن أحدهم رأى أبا نصر حبيباً التَّجَّار الواعظ البصري في منامه وفي وجهه الجميل تظهر فجأة نُكْتة سوداء، ويفسر حبيب ذلك قائلاً: "كنت ماراً بحَيّ بني عبس في البصرة، فرأيت غلاماً أمرد يرتدي عليه غلالةً يُشْرِقُ منها بدنه، فنظرت إليه. فلما وَصَلْتُ إلى ربي قال لي: حبيب. قلت: لبيك. قال: جُزْ على النار. فجزتُ عليها، ففتحني هذه النفحة، فقلت: أوه. فناداني: نفحةً بِلَمْحَةٍ، ولو زدتَ لَرَدْنَاكَ"⁽¹⁸³⁾.

وتلي العُرَيّ والتشوية علامةٌ أخرى على افتضاح المذنبين وإهانتهم في الجحيم. فالأدب الأخروي يجعلهم يحملون علاماتٍ وراياتٍ خاصةً يوم الحساب تُعلنُ جُرْمَهُمْ أمام المَلِإِ قبل تحقق القضاء الإلهي. ولهذه الفكرة أيضاً أساسٌ نصي، إذ يُبين القرآن أن الكافرين يوم تقوم الساعة ﴿يَحْمِلُونَ أَوْزَارَهُمْ عَلَى ظُهُورِهِمْ﴾ (الأنعام 31/6)، أي يحملون، على ما يبدو، عبءَ خطاياهم. إلا أن القرآن يُقدِّم صورةً أكثرَ حِسِّيَّةً (آل عمران 3/180) في قوله: ﴿سَيَطُوفُونَ مَا بِحُلُوقِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾. ورأى باريت (Paret) أن المرءَ يجب ألا يبالغ في تأويل لفظ "يُطَوِّفُونَ"⁽¹⁸⁴⁾، ولكن يبدو ممكناً أنه يحيل فعلاً على طقس استعراضٍ شعبيّ.

ومهما يكن من أمرٍ فإن هذا المقطع قد فهمه المصنّفون في الأخرويات فهماً حرفياً. ويذكر حديث نبوي ما نصّه: "لا يأتي أحدٌ منكم يوم القيامة بشيءٍ

= ص 39-41؛ السمرقندي، تفسيره، ج I، ص 261-2؛ السمعاني، تفسيره، ج I، ص 347؛ القرطبي، أحكام القرآن، ج IV، ص 166-8. (182) القرطبي، التذكرة، 354-359.

(183) ابن الجوزي، ذم الهوى، ص 147. وقد يكون من المفاهيم المتعلقة بذلك أن الذنب يترك نُكْتةً سوداءً في قلب المذنب، انظر المكي، قوت القلوب، (ترجمة غرامليش Gramlich)، ج I، ص 377؛ فان إس،

(van Ess). *Theologie und Gesellschaft*, IV, 579.

(Paret). *Konkordanz*, 87.

(184) باريت،

إلا جاء به على رقبته" (185). ومن هنا يصبح من السهل الجمع بين مفهوم أنّ المذنب يقف أمام الله وقد وُسمَ بعلامة حول رقبته من جهة وبين الآية القرآنية (يونس/27) القائلة من جهة أخرى: ﴿وَالَّذِينَ كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ يَبْتَئِلُهَا وَتَرَاهُمْ ذُلًّا﴾. وبذلك عندما يُدعى المذنبون إلى المثول أمام عرش الله فإن آثامهم تُعرَف من العلامات التي يحملونها حول رقابهم. إذ يُؤتى يوم القيامة بشارب الخمر والكوز مُعلَّق في عنقه والطنبور في كَفِّهِ" (186)، ويُبعثُ عازف العود بِعودٍ في يده وعازف النَّاي بناي" (187)، ويحمل السَّارق حول رقبته ما سرق" (188)، ويحمل التَّاجر الذي يطفِّف في الميزان نيراً من النَّار. وأمَّا قُرَاء القرآن المتكبرون فُتسَدُّ حول رقابهم نُسخٌ من القرآن" (189)، ويُثقلُ كاهل المُفاجر والغني بثرواتهما ومن ذلك ما يملكان من عبيد" (190)، وإنَّ اللوطيَّ يُخرَجُ يُعلَقُ ذَكَرُهُ على دُبِرِ صاحبه مُتَضَخِّينَ على رؤوس الخلاتي يومَ القيامة" (191)، وأمَّا مانع زكاة الإبل فيحمل بعيراً على كاهله له رغاء وثقل يعدل الجبل العظيم، وأمَّا مانع زكاة البقر فيحمل ثوراً على كاهله له خوار، وأمَّا مانع زكاة الغنم فيحمل شاة لها ثغاء" (192)، وأمَّا من ازدادَ في نُحومِ أرضه فإنه "يأتي به على رقبته يومَ القيامة من مقدارٍ سبعِ أَرْضِينَ" (193)، ومن لم يدفع ما بذمته فسيُحْمِلُ "رِقَاعاً تَخْفِقُ" (194). ويَطْوِقُ مانع

(185) أبو عوانة، مسنده، ج IV، ص 392-3.

(186) القاضي، دقائق الأخبار، ص 71، الغزالي، الدرر الفاخرة، ص 53.

(187) الغزالي، الدرر الفاخرة، ص 53.

(188) المتقي، كنز العمال، ج V، ص 222 (قدح).

(Asin). *La escatologia*, 149.

(189) أسين،

(190) أبو عوانة، مسنده، ج IV، ص 396؛ ابن أبي شيبة، المصنف، ج VI، ص 525.

(191) ابن الجوزي، ذم الهوى، ص 216.

(192) الصنعاني، المصنف، ج IV، ص 55؛ البخاري، صحيحه، ج II، ص 508، ج III،

ص 1118، ج VI، ص 2624؛ مسلم، صحيحه، ج III، ص 1461، ج II، ص 917؛ ابن

حنبل، مسنده، ج II، ص 426، ج V، ص 523؛ ابن أبي شيبة، المصنف، ج VI،

ص 525؛ القرطبي، التذكرة، ص 355، 356؛ العيني، عمدة القاري، ج XVI، ص 7.

(193) الطبراني، المعجم الكبير، XXIV، 190؛ الهيثمي، مجمع الزوائد، IV، 217؛

المتقي، كنز العمال، ج XVI، ص 40.

(194) البخاري، صحيحه، ج III، ص 1118؛ مسلم، صحيحه، ج III، ص 1461؛ =

زكاة المال شجاعاً أفرعاً فاتحاً فاه⁽¹⁹⁵⁾. وتنضمّ فكرة حمل الأثقال أيضاً إلى مفهوم المرور على الصراط جاعلة الأمر أكثر صعوبة⁽¹⁹⁶⁾.

وقد ذكر الغزالي أنّ كلّ مَنْ أذنبَ ظَهَرَ له ذنبُه في صورةٍ مرئية⁽¹⁹⁷⁾. إلا أنّ في هذه المرويّات ما يتجاوز مفهوم القصاص. إذ يقوم المبدأ الأساسي في هذه العقوبات على "التسميع"، أي على إشهار المعصية على الملأ يوم الحساب. وإلحاق الذنب في شكل ظاهر بجسد المذنب هو في الحقيقة ما يُمكن تسميته بعملية "التشهير". وهو إجراء لإرغام الواقفين أمام عرش الله أو العابرين الصراط على الكشف عن هويّتهم الأثمة ومن ثمة تعريض أنفسهم للفضيحة. وهو الأمر الذي جعل أهل الكباثر يوسمون بأنهم يحملون يوم القيامة رايات⁽¹⁹⁸⁾. ويوسم الغادرون عادة بالرايات التي يحملونها أيضاً، قال الرسول: "إذا جمع الله الأولين والآخرين يوم القيامة يرفع لكلّ غادر لواء يوم القيامة فيقال: هذه غدرة فلان ابن فلان"⁽¹⁹⁹⁾. ويذكر حديث آخر أنّ مَنْ يَغْدُرْ بِإِمَامِهِ "يُرْكَزْ لِيَاوُؤُهُ

= البيهقي، السنن الكبرى، ج 7، ص 101؛ أبو عوانة، مسنده، ج 4، ص 397. (195) القرطبي، التذكرة، ص 356. وانظر كذلك الغزالي، الدرّة الفاخرة، ص 65، إذ يورد رواية أقلّ تفصيلاً للحديث نفسه.

(196) الغزالي، الإحياء، ج 4، ص 524. مثال آخر هو أن اللوطي يجبر على حمل خليله في طريق ضيق، وبذلك يتعثر لا محالة ويهوي في أصل الجحيم: عبيدي زاكاني، كليات، ص 429.

(197) الغزالي، الدرّة الفاخرة، ص 65-66 ويظهر مفهوم مشابه عند القرطبي، التذكرة، ص 297.

(198) إلا أن الألوية أو البنود يوم الحساب يُمكن أن تدلّ على النجاة، فسيكون ثمة ألوية (خزي وفضيحة) وألوية (حمد وتشريف)، انظر القرطبي، التذكرة، ص 357. ويذكر حديث في مسند ابن حنبل، ج 1، ص 281، 295، أنّ الرسول محمداً نفسه يجمع أفضل الناس تحت "لواء الحمد" ليقودهم عبر الصراط إلى باب الجنة، انظر أيضاً وصف "لواء الحمد" في دقائق الأخبار، للقاضي، ص 53. وترديداً لنموذج حربيّ بالشرق الأدنى، يحمل أنبياء مختلفون وشخصيات دينية مشهورة كشعيب وأيوب ألوية أمام صفوف مختلفة من الناجين، انظر القرطبي، التذكرة، ص 357؛ القاضي، دقائق الأخبار، ص 52، انظر أيضاً ماكدونالد،

(199) البخاري، صحيحه، ج 3، ص 1164، ج 6، ص 2555؛ مسلم، صحيحه، ج 3، ص 1359، 61؛ النسائي، سننه، ج 7، ص 225، ابن ماجة، سننه، ج 2، ص 559؛ =

عند استيهِ⁽²⁰⁰⁾. وَيُشْرَحُ القرطبي ذلك بقوله "وهذه الفضيحة التي أوقعها الله بالغالِّ ومانعي الزكاة نظير الفضيحة التي يوقعها بالغادر، وجعل الله هذه المعاقبات حسب ما يعهده البشر ويفهمونه". ذلك بأنَّ رفع اللواء فوق شخصٍ ما يُعبِّر عن الخيانة. ويمضى القرطبي في شرح ذلك بالقول:

"فكانت العرب ترفع للغادر لواءً في المحافل ومواسم الحجِّ، وكذلك يُطاف بالجاني مع جنائته. وذهب بعض العلماء إلى أنّ ما يجيء به الغالُّ يحمله عبارة عن وزر ذلك وشهرة الأمر، أي يأتي يوم القيامة قد شهر الله أمره كما يُشهر لو حمل بعيراً له رغاءٌ أو فرساً له حمحمَةٌ. قلت: وهذا عدولٌ عن الحقيقة إلى المجاز والتشبيه"⁽²⁰¹⁾.

ويُبيِّنُ هذا النصُّ أنّ التشهير أمام الله وأمام الناس يوم الحساب قد فُهِمَ على أنّه يوازي ممارسة عقابيّة عرفها العرب القدامى وخبروها⁽²⁰²⁾. وبناءً على ذلك، نقف على إشارةٍ أخرى تُظهر وثاقه الصّلة بين متخيل المصنّفين في علوم الآخرة وأفق التصوّر المأخوذ من هذا العالم.

= الترمذي، سننه، ج IV، ص 144، والرواية التامة في التذكرة، للقرطبي، ص 355، وانظر أيضاً إعدام الخائن علي الشثري تحت الراية الإمبراطورية "لسنجر"، وقد نوّس ذلك في ما بين الصفحتين 68 و 72 من هذا الكتاب. والى جانب الغادرين ذكر القرطبي امرأ القيس بوصفه حامل لواء الشعراء الكفار في النار. انظر، التذكرة، ص 357، وكذلك المناوي، فيض القدير، ج II، ص 186.

(200) الترمذي، سننه، ج IV، ص 483؛ الحاكم النيسابوري، المستدرک، ج IV، ص 551؛ القرطبي، التذكرة، ص 355؛ ابن كثير، تفسيره، ج II، ص 175، 568، يورد حديث الصحيحين، وهو أنّ كل غادر سيكون له لواء بجانبه يوم الحساب (ولهذا الحديث، انظر ص 279)، وهو يذكر أنّ المكنون يُصيح "مُشهوراً" يومئذ.

(201) القرطبي، التذكرة، ص 356.

(202) إلا أن حمل اللواء في الحرب يُعدّ علامة على الشرف العظيم عند العرب القدامى. انظر جورج جاكوب،

(Georg Jacob). *Altarabisches Beduinenleben* (1897, repr. Hildesheim: G. Olms, 1967), 126.

الأبعاد الإجرائية لمتخيل الجحيم عند المسلمين

دعنا نحاول في ختام هذا الفصل أن نُقَلِّبَ المعادلة. ألا يُمكن أن نفكر في أن الممارسة العقابية الواقعية مطبوعة بالمفاهيم الأخروية؟ فالعقاب في جهنم يعكس بلا شك ممارسات من هذا العالم، ولكن إلى أي مدى كان للحياة في الأرض وظيفة في تصوّرات الآخرة؟ فالذي أذهب إليه في ما سيأتي ذكره أن المفاهيم الأخروية قد شكّلت طقوس العقاب في هذه الدنيا ولاسيما الطقس الشعبي الذي هو التشهير. فزيادة على الجوانب النفسانية-الزهدية والبنوية والأخلاقية الوعظية للأخرويات الإسلامية، نحن الآن بصدد تحليل ما يُمكن وسمه بالبعد الإجرائي. ويقودنا هذا مباشرة إلى صميم خلافٍ مركزي في النظرية الاجتماعية هو: أئمة أولية للأفكار على الظروف المادية أم العكس هو الصحيح. ودعنا هنا نسترجع ما افترضه "غيرتز" (Geertz)، وهو المختصّ الأكثر دراية وإحاطة بالمقاربة التأويلية في دراسة الثقافات، من أنّ الأفكار الدينية هي في الوقت نفسه نماذج لنظام عامّ للوجود ونماذج لميول سلوكية مُعَيَّنَةٌ⁽²⁰³⁾. وإذا كان هذا الفصل قد ركّز حتّى الآن على الأفكار الأخروية الإسلامية بوصفها نماذج لنظام اجتماعي، فإننا في هذا المستوى سنحاول أن نحلّل التشهير الأخروي على أساس أنّه نموذج لممارسة عقابية. وبدلاً من اتخاذ الأخرويات نقطة انطلاق فلنتوقف عند الممارسات العقابية الواقعية كما نقلتها المصادر التاريخية ولننظر إلى أي مدى يُمكن أن نفهم المحاكمات بالتشهير في العهد السلجوقي بوصفها تشريعات أو إجراءات لمفاهيم تحمل بعداً أخروياً.

فعند معاينة العقوبات في ظلّ الحكم السلجوقي في الجزء الأوّل من هذه الدراسة أُشيرَ إلى تسويد وجوه الذين يُطاف بهم في طقس التشهير العقابي. ولقد كانت هذه الممارسة مصير أربع نساء في سنة 1137/531 وتاجرئين في سنة

(203) كليفورد غيرتز،

(Clifford Geertz). «Religion as a Cultural System» in Geertz, *The Interpretation of Culture* (1973, New York: Basic Books, 2000), 87-125, esp. 93-4.

1139/533، وكلهم قد طيف بهم في بغداد. وعلى النحو نفسه لقي الملك الغوري سيف الدين سوري هذا العقاب في سنة 1149/544. وكذلك حدث للطحان الذي ذكره الذهبي المؤرخ في سنة 1176/572 بعد أن رفض بيع الحنطة لأحد الزبائن. كما أن من سب الله لقي هذا العقاب نفسه. وبذلك أصبحت الأبعاد الأخروية لهذا العقاب الدنيوي جليّة. ولقد كانت المرويات الأخروية المتعلقة بالوجوه المسودة تُداول على نحوٍ واسع حتى إنه ليس من المستبعد أن نُقرَّ بأنّها يُمكن أن تكون شجعت على بعض النزعات العقابية على مستويات واسعة. وكنا قد أشرنا مراراً إلى أن الأحاديث الأخروية كانت تمثّل جنساً أدبيّاً شعبيّاً. أي إنّ الإشارات العقابية الأخروية لم تكن مُوجّهة البتّة إلى النخبة المثقفة بل كانت موجّهة إلى العامّة. وينقل ابن الجوزي خطبة وعظية للخليفة المسترشد سنة 1126/520، ألقاها في بغداد على العامّة. وكان الخليفة يواجه هجوماً وشيكاً من السلطانيّن محمود وسنجر، فاستحضر يوم الحساب أمام الحشد قائلاً: "تلفح وجوه العصاة النار... ولا ينجو من عذاب الله إلّا من رحم" (204).

ويُمكن أن نعدّ عُرّي الضحايا (الجزئي) في عقوبة التشهير مُذكّراً أيضاً بعُرّي المذنبين أمام المحكمة الإلهية وفي النار أيضاً. وقد أُتيّ بالوزير ابن المسلمة من سجنه مُصفاً وعليه جُبة صُوفٍ تذكيراً بثياب المذنبين البالية المذكورة في القرآن (الحجّ 19/22). وكما يُفعلّ بالذين يُجمعون يوم الحساب "حفاة غرلاً"، طيف بالواعظين بديع والمغربي وبالشاعر حيص بيص في موكب عبر المدينة حفاة مخلوقيّ الرؤوس واللّحي. ومن فوق سطوح المنازل في غزنة، أُلقيّ التراب والرّماد، وهما من علامات العقاب الأخرويّ، على رأسيّ الملك الغوري سوري ووزيره سيد مجد الدّين موسوي. وقد حدّر ابن نباتة (ت. 984/374) الواعظ البويهّي الجماهير أنّ وراءهم حساباً عظيماً، يَغشى فيه التراب وجوههم من فرط

(204) ابن الجوزي، المنتظم، ج XVII، ص 234. ويبدو أنه لم يحدث تغيير كبير منذ القرن الرابع/العاشر، كما يقول ميز؛ إذ لم يكن لخطبة الجمعة إلا موضوع واحد هو أن الساعة قريبة، انظر ميز، *Renaissance*, 320. (Mez).

دوران الأرض، وتشحب وجوههم من الفزع، وأنهم سيكونون عُرَاءَ حُفَاءَ كِيَوْمِ
وَلَدَتْهُمْ أُمَّهَاتُهُمْ⁽²⁰⁵⁾.

أما ما يتعلّق بالعلامات أو الأمارات التي يُرغم ضحايا التشهير على حملها فقد أُشير إلى القُبعة المُسمّاة بالظُرطور التي كثيراً ما تكون مُزَيَّنَةً بِالجَلَاغِلِ والأصداف البحريّة. ويبدو غالباً أنّ موضوعات القذارة والدنّس هذه تعكس بعض المعتقدات السّحرية "الساوية". ولكنّ التّصوّر الذي يرى أنّه سيعلّق حول رقبة الإنسان يوم الحساب ما يُشبه الجريمة التي اقترفها يبدو أنّه كذلك قد أدّى دوراً في مواكب التّشهير. ولقد أُشير سابقاً في هذه الدراسة إلى مدينة دامغان حيث شوهد رجلٌ يأكل كلباً مشوّياً في الجامع وإنسانٌ يُطاف به في الأسواق وفي عنقه يد صبيّ قد ذبحه وأكله⁽²⁰⁶⁾ خلال مجاعة سنة 1101/494. وبعد سنتين حمل نابش قبرٍ يده المقطوعة في بغداد⁽²⁰⁷⁾. واستمرّت هذه الممارسة في زمن العثمانيين، ووجدت طريقها إلى القانون العثمانيّ وانتشرت في ظلّ حكم سليمان القانونيّ (حكم بين عاميّ 1520 و66). وينصّ فقه الجنائيات العثمانيّ على أنّ كلّ من يجرح شخصاً يُطاف به في الطرق بسهم أو سكينٍ مُخترقٍ لذرعه. وتشير مراسيمٌ أخرى إلى أنّ كلّ من سرق دجاجةً يُطاف به والدجاجة المسروقة تتدلّى من عنقه. كما أنّ مَنْ يُلقي بجثث الحيوانات في الطريق، بدلاً من أن تحذره الشرطة البلدية، يُرغم على الطّواف بجمجمةٍ تتدلّى من رقبته. أمّا إذا خولفت ضوابط السوق فإنّ المُخالِف قد يُطاف به وبضاعته المَغشوشة تتدلّى من أنفه الذي يكون قد نُقب من قبل لهذا العرّض. أو يوضع رأسه في داخل لوحٍ خشبيّ ثقيل جدّاً، يُلصق عليه صندوقٌ صغيرٌ تُوضَع فيه سلعةُ الفاسدة⁽²⁰⁸⁾.

(205) مذكور عند ميز (Mez)، Renaissance، 321. ويعدّ ابن نُباتة مرجعاً في المسائل الأخروية. وينقل الغزالي في الدرّة الفاخرة، ص16، أنّ أحدهم رأى في منامه ابن نُباتة يكلم الله.

(206) ابن الجوزي، المنتظم، جXVII، ص66.

(207) ابن الفوطي، الحوادث الجامعة، ص306-7، وهو مذكور في، MA, III, 251.

(208) بيترز، (Peters). Crime and Punishment, 98.

وقد وُسم الوزير ابن المسلمة كذلك بعلامة مخصوصة؛ فحول رقبته مخنقة من الجلود على نحو ما يُخبرنا به ابن الطقطقى. وقد يتضمّن ذلك أذنب الثعالب والسنانير القذرة التي يذكرها الشيزري في وصفه للطرطور. إلا أن اعتبارات أخرى يُمكن أن تكون قد أثرت في اختيار ابن الطقطقى للألفاظ، كما هو شأن الألفاظ الواصفة لعذاب ابن المسلمة. وللفظ جلود مكانة متميزة في القرآن (فصلت 19/41 - 21)، إذ يقول: ﴿وَيَوْمَ يُحَسِّرُ أَعْدَاءُ اللَّهِ إِلَى النَّارِ فَهُمْ يُوزَعُونَ حَتَّىٰ إِذَا مَا جَاءَهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَرُهُمْ وَجُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾. ويرى الفراء (ت. 207/822) المُعجمي أن لفظ "الجلود" في هذه الآية يعني "الفروج" (209)، ويذكرُ هذا المعنى أيضاً ابن الجوزي (210). والواقع أن التصوّر الغريب لشهادة الفروج على أصحابها يوم الحساب يُمكن أن يُفسّر في ضوء إدانة الإسلام الشديدة للزنى (211). ومع ذلك، سواء أكانَ لفظ "الجلود" يدلّ على "الفروج" أم لا، وبفضل شهرة الآية القرآنية المذكورة، يُمكن أن تؤدّي الجلود المعلّقة في رقاب ضحايا التشهير وظيفّة التذكير بالآية

(209) أبو زكرياء يحيى بن زياد الفراء (ت. 207/822)، معاني القرآن، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1973)، ج III، ص 16.

(210) ابن الجوزي، زاد المسير، (ط. بيروت)، ج VIII، ص 96، وهو ينسب هذا الرأي إلى ابن عباس. ويذكر ابن منظور في لسان العرب أنّ الجلد (ج. جلود) يُمكن أن يدلّ على "الفرج"، ج III، ص 124، محيلاً على ابن سيده (ت. 458/1066) الذي قدّم في مقطع مبهم بعض الشيء معنى لفظ "جلود" بالجمع وهو أنّه "مسوكهم التي تباشر المعاصي"، انظر ابن سيده، المحكم (ط. القاهرة)، ج VII، ص 230.

(211) وقارن بالحديث المشهور الذي يقول: "فالعينان تزنيان وزناهما النّظر، والبِدان تزنيان وزناهما البَطْشُ، والرّجلان تزنيان وزناهما المشي، والقم يزني وزناه القبل، والقلب يهوى ويتمنى، والفرج يُصدّق ذلك أو يُكذّبهُ"، يُنظَر: البخاري، صحيحه، ج VII، ص 2304، ج VI، ص 2438؛ مسلم، صحيحه، ج IV، ص 2046؛ النسائي، سننه، ج VI، ص 473؛ أبو داود، سننه، ص 276، ج II، ص 246، ج IV؛ ابن حنبل، مسنده، ج II، ص 276، 317، 329، 343-4، 535؛ الطبري، جامع البيان (ط. بيروت)، ج XXVII، ص 66؛ السمرقندي، تفسيره، ج III، ص 344؛ ابن الجوزي، ذم الهوى، 199. وانظر أيضاً المرجع نفسه، ص 203.

القرآنية التي في سورة فصلت (19/41) وبساعة الحساب، وفيها تشهد أعضاء المذنبين على عدالة العقاب الذي لُقوه⁽²¹²⁾.

ثم إن ملامح أخرى لطقس التشهير يُمكن أن تكشف عن فاعلية منطقيّ أخرويّ آخر. فالحمير والجِمال، كما تُبَيَّنُ الرّوايات التاريخية، كانت تُستعمل في الطّواف بالمشهّر بهم. والحيوانان إنّما يُصنّفان في جنس الدّوابّ أو الحيوانات التي تستعمل للرّكوب. وإذا وضعنا لفظة دابة في سياقها المناسب فيمكنها أن تُحيل على "دابة الأرض" النموذجية (النمل 82/27) المكافئة للفظ *θηρίον* في رؤيا القديس يوحنا (11/13). والحقيقة أنّ الدابة في نهاية الزمان هي من جهة أولى مخلوقٌ عجبٌ وليست حماراً أو بعيراً عادياً كالذي يُستعمل عادة في طواف التشهير. وأمّا من جهة ثانية، فإنّ الدابة في التصوّر الإسلامي ليست مخلوقاً شيطانياً كما تراه التقاليد المسيحية، بل هي على الأصحّ ليست سوى رسولٍ من الله⁽²¹³⁾. وهي تُعدّ بالفعل حيواناً عجيباً يُشبه الحيوانات ذوات الأرجل الأربعة: فرأسها رأس ثور، وعينها عين خنزير، وأذنها أذن فيل، وقرنها قرن أيل، وعنقها عنق نعامة، وصدورها صدر أسد، وخاصرتها خاصرة هرّ، وذنبها ذنب كبش، وقوائمها قوائم بعير⁽²¹⁴⁾. ويُطاف بالمشهّر بهم أحياناً على الفيلة وهي نوع [من الحيوان] غير مُدجّن كثيراً ما يثير الرعب في نفوس الناس⁽²¹⁵⁾. ويُعتقد أيضاً أنّ

(212) وهو ما تذكره كذلك العبارة الفارسية "بوست باز كردن" "كشف أسرار القلوب". انظر ستاينغاس،

(Steingass). *A Persian-English Dictionary*, 259 b. (213) تور أندري،

(Tor Andrae). *Der Ursprung des Islams und das Christentum* (Uppsala: Almqvist and Wiksell, 1926), 63: «Aus dem teuflischen Wesen der Apokalypse ist im Koran ein Gottesbote geworden», David Cook, *Studies in Muslim Apocalyptic*, 121.

ويذهب كوك (Cook) إلى أنّه "على الرغم ممّا يقال عمّا يشيره مظهر "الدابة" من خوف، لا نجد حديثاً نوبياً واحداً يشير، ولو من بعيد، إلى أيّ تشابه بين الدابة وصور الشيطان في الرؤيا". [وهو السفر الأخير من العهد الجديد (المترجم)].

(214) ديفيد كوك، (David Cook). *Studies in Muslim Apocalyptic*, 122.

وهو يقتبس من الماوردي، تفسيره، (الكويت: وزارة الأوقاف، 1982)، ج III، ص 210 وغيره من المصنفين.

(215) انظر أندري ميكل،

الدابة في نهاية الزمان ستضع علامة أو سمةً بين عيني الكافر⁽²¹⁶⁾. وإذا كان بالإمكان قراءة هذه المسألة على أنها إحالة على تسويد وجوه المذنبين أمام محكمة العدل الإلهية، فليس من المستبعد أن تُعدَّ الدابة في عقوبة التشهير رسول الهلاك الأخرى⁽²¹⁷⁾.

ولا يُمكن الجزم بأنَّ أيَّ مفهوم من هذه المفاهيم قد سنَّ على نحو واع خلال عقوبة التشهير. فنحن لا نعرف على سبيل المثال إلى أيِّ مدى يُمكن أن يولد لفظ "جلود" أو تميمة صنعت منها إحياءات أخرىة في أذهان المشاركين-الفاعلين منهم وغير الفاعلين- في التشهير بآبن المسلمة مثلاً. ودعنا نحذّر من خطر المغالاة في التأويل، مع أننا يُمكن أن نتمم أكثر في هذا الاتجاه. وهكذا يُمكن أن نتأمل: هل كان الكلابان اللذان سُحبُ بهما ابن المسلمة إلى الأعلى من فكّيه يُمكن أن يكونا أداتي تذكير "بالمقامع" في القرآن (الحج 22/19-21) التي يستعملها الزبانية لدفع المذنبين إلى النار أو لشُرط أطراف أفواههم⁽²¹⁸⁾؟ وهل هو محض مُصادفة أن يُشهر بسيف الدين سوري ووزيره مجد الدين ثمَّ يُضلبا من أعلى جسر⁽²¹⁹⁾. وهل لنا أن نعتقد أنّ هذا الأمر كانت غايته الإحالة على الصراط؟

(André Miquel). *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11ème siècle*, vol III, *Le milieu naturel* (Paris: Mouton, 1980), 335.

وقد طيف ببابك على ظهر فيل قبل قتله سنة 838/223، (انظر دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل "بابك"، *EI2*, I, 844q (D.Sourdel). وهو ما حدث أيضاً للوزير ابن بقرية، انظر سبولر، *Iran in frühislamischer Zeit*, 372.

وثمة نموذج آخر للطواف بالمعاقبين على ظهور الفيلة قد سجّلها نظام الملك في سياسة نامة، (قصة خبازي غزنين)، ص 58.

(216) نعيم بن حماد المروزي، كتاب الفتن (مكة: دون مكان نشر، [1991])، ص 403 وللتوسّع انظر دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل "دابة" (A.Abel)، *EI2*, II 71a، دُنيد كوك،

(David Cook). *Studies in Muslim Apocalyptic*, 120-1

(217) قارن بالرواية القائلة إنّ "الدجال" سيظهر في نهاية الزمان يركب حماراً، كاتب مجهول، بحر الفوائد، (ترجمة ميسمي Meisami)، ص 260.

(218) ابن الجوزي، المنتظم، ج XVI، ص 38.

(219) الجوزجاني، طبقات نصري (ترجمة رافرتي Raverty)، ص 441-5.

المظاهر الطقوسية للتشهير

مهما يكن من أمر، فلا يُمكن إثبات أيّ من هذه الفرضيات. فالحجّة التي نروم اقتراحها هي حجّة مبنية في الواقع على تراكم الأدلّة. وإذا أَعَدْنَا صياغة أقوال الباحثة المتخصّصة في دراسة الطقوس كاثرين بيل (Catherine Bell) (التي تناقش تحليلات فوكو لحالة الإعدام العلنيّ لقاتل الملك داميان سنة 1757)، فإنّ أقلّ ما يُمكن قوله هو أنّه من الواضح أنّ محاكمة ابن المسلمة وكذلك سوري وقتلهما بعد التشهير بهما يُعدّان أكثر من محاولة بسيطة لإنهاء حياتهما⁽²²⁰⁾. وإجمالاً فإنّ ممّا لا شكّ فيه أنّ للمحاكمة بالتشهير رسالة ضمنيّة أحروريّة قويّة. يقول الغزالي حاتّاً المذنبين على خشية هذا اليوم: "فأحضر في قلبك صورتك وأنت واقف عارياً، مكشوفاً، ذليلاً، مدحوراً، متحيراً، مبهوتاً، منتظراً لما يجرى عليك من القضاء بالسعادة أو بالشقاوة"⁽²²¹⁾. وبَعْدُ، فإنّ هذا يبدو وصفاً ملائماً لحال الذين أخضعوا لِعَرْضِ الطواف المهين. ويبدو أنّ ابن المسلمة كان واعياً تماماً لأوجه الشبه بين العالم الداخليّ/الباطني والعدالة الإلهية التي كان جلاّدوه يمثلونها بوعيّ منهم أو غير وعي. ونُقِلَ أنّه في أثناء الطواف به في بغداد كان يتلو الآية 26 من سورة آل عمران: ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَلِكُ الْمُلكِ تُؤْتِي الْمُلكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعْزِزُ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ﴾، فبينما يبدو أوّل وهلة أنّ هذا إعلان ختاميّ مناسب لمسيرة عملٍ سياسيّ ملكيّ، يلوح أيضاً أنّه قد يُحيل على ما يكاد يسبق هذه الآية مباشرة في الآية 21 من سورة آل عمران من القرآن: ﴿وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ﴾، حاتّاً سامعي القرآن على الانتباه إلى قوله ﴿فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾. وفي ضوء ما تقدّم تبدو تلاوة ابن المسلمة فعلّ مقاومة أو حتّى تهديداً بالتأّر لا إقراراً قَدَرْتاً بالعجز أمام حكم إلهيّ يَجِلُّ عن الفهم.

إنّ التفسير البسيط لهذا التشهير عند الوزير نفسه قد قُصِدَ به أن يكون محاولة لِقَلْبِ العقاب على جلاّديه. وأمّا غاية هذا العقاب العمومي [الذي يشبهه]

(Bell). *Ritual*, 132.

(220) بيل،

(221) الغزالي، الإحياء، ج IV، ص 514.

المأساة الأخروية، فهي تحديد الجهة المعاقبة والجهة المعاقبة، ووضع حدود لسلطة الرّاعي في علاقته برعيته. تقول كاثرين بيل (Catherine Bell):

من خلال الطقوس.... يُثبت الذين يتمتعون بالسلطة أنّ مصالحهم تدرج في نظام للأشياء طبيعي أو واقعي أو مفيد. وحين يكون للمُتخيل الرمزي وللعمليات البنيوية للطقس السياسي - وهي ما يُسميه روي رابابورت Roy Rappaport "القداسة" - فاعلية، يكون بوسعها تحويل "ما هو اعتباطي وعُرفي إلى ما يُشبهه أن يكون ضرورياً وطبيعياً" (222).

إنّ الأعراف الأخروية المستعلمة في مواكب التشهير توجي إلى الجمهور بأن ممارسة السلطة القضائية تدرج في ما هو "طبيعي وواقعي ومفيد من نظام الأشياء"، قياساً على مجلس القضاء الإلهي يوم الحساب. فيكتسب التشهير شيئاً من "القداسة"، وبذلك يُحوّل الاستعمال الاعباطي والمُفرط للعقاب إلى ما يشبه الإجراء الضّروري والطبيعي للعدالة.

إلا أنه ينبغي لنا أن نحذر التسليم ببساطة بأنّ الجمهور الإسلامي القروسطي في موكب التشهير كان يُتلاعب به كلياً وبصفة مطلقة من رجال النظام أو مؤسّساته التي تتمتع بالسلطة السياسية. فالتشهير أكثر من مجرد طقس لإظهار القوة، وإنما يقوم على نحو كبير على مساعدة الجمهور واستجابتهم الفعلية. فهذا الجمهور يُشتم في شتم الضحايا أو في رميهم بالحجارة أو بمواد نجسة. وفي قصّة سيف الدين سوري كان للعامّة بغزنة دور فعّال في تنظيم موكب التشهير؛ إذ عبّر تدفقها التلقائي عن غضبها من الغاصب الأجنبي. ولكن لم تكن كلّ هذه التظاهرات المعبرة عن القوة لتجري بلا مشكلات؛ إذ سجّل قدر من السُّخط على الاستعمال المفرط للقوة في إهانة المحكوم عليهم كما كان شأن الوزير الغزنوي

(Bell). *Ritual*, 129.

(222) بيل،

وهي تقتبس من روي رابابورت،

(Roy Rappaport). «Liturgies and Lies» *International Yearbook for Sociology of Knowledge and Religion* 10 (1976), 81

"حَسَنُكَ" والوزير الرومي السلجوقي السابق (بروانة) تاج الدّين⁽²²³⁾. فطقس التشهير إذن لم يكن عَصِيّاً على التّحدّي، وإن كان هذا الأمر نادراً ما يحدث، حسب ما تخبرنا به المصادر.

ولقد بُنيت الفرضيّة في بداية هذا الفصل على أنّ من الوظائف المهمّة للأساطير المتعلّقة بالآخرة وظيفة تنظيم الفكر، وأن تُقدّم للجمهور العريض أفكاراً ومقولات يفكّرون من خلالها في أوضاع حياتهم المهتّزة. فأوصاف الجحيم في الأدب الأخرويّ، كما بيّنا في هذه الدراسة، نجمت عن الوعي الجمعيّ للمجتمع الإسلاميّ القروسطيّ. فهي لم تكن حصيلة خيال مجنّح أو مضطرب لمصنّفين أفراد فضلاً عن أنّها لم تكن لتحيل دوماً على موقف فرض من أعلى. وقد خضع طقس التشهير لهذا النوع نفسه من المنطق، غير أنه منطوق لم يُصرّح به في القصص ولكنه مثل دوراً في الحياة الواقعيّة. فالتشهير عقيدة لا تلقن على نحو مجرد وإنما هو فعل يمارس في الواقع. وتتبادر إلى الذّهن تحليلات لهذا الطقس بوصفه مأساة أو بوصفه يحمل بعداً إجرائياً. ولقد وُضع ابن المسلمة وكلّ الصّحايا الآخرين لعملية التشهير في حالة مُتَخَيِّلَةٍ: فهم لم يُصلّوا حقّاً بنار جهنّم حتّى تَسْوَدَّ وجوههم، وهم لم يُقتادوا حقّاً في موكب إلى مجلس القضاء الإلهيّ حتى يقفوا عراة عند مثلولهم أمام ربّهم. ومع ذلك هم -والعبارة مجدّداً لبيل (Bell)- موضوعون في نوع من الأطر مفاده: "هذا مختلف، ومُتعمّد، وذو مغزى - فاحذر"، وهكذا:

"بفضل الطريقة التي يبنى على أساسها إطار العرض المسرحي... والأقوال والأفعال المأخوذة من الأحداث اليوميّة المعيشيّة، تُقرّر كفاية هذا الإجراء في إيصال الحقائق الكونيّة بوساطة تجربة غير متاحة مباشرة في موضع آخر" (224).

وفي الختام نقول إنّ عرض التشهير العمومي كان أحياناً طقساً يستهدف

(223) ابن بيبى، سلجوق نامة، (ترجمة دودا (Duda)، ص 204-5 (1240/637 بأنقرة).

(Bell). *Ritual*, 160.

(224) بيل،

تسويغ التوظيف الاعتباطي للقوة، ويُعين في أحيان أخرى على قمع حرص الغوغاء الشديدة على [قصص] الفضيحة والعنف. بيد أن الأدلة المتراكمة تبين أن للتشهير غايات أخرى؛ فالتشهير لم يُعتمد لمجرد إظهار أن القوة هي من طبيعة نظام الأشياء أو لدغدغة رغبة الجماهير المحمومة في عرض بصور الوحشية. وإذا استعَرنا عبارة يوهان هويزينغا (Johan Huizinga) مؤرخ أوروبا القروسطية قُلنا إنَّ الطقوس العقابية كالتشهير كانت تمثل "عنصراً مهماً في تغذية العامة روحياً"⁽²²⁵⁾، إذ هي تؤيد رؤية معينة للعالم موجهة إلى الآخرة، مُعينة الناس بذلك على الأخذ بناصية العالم الذي يعيشون فيه⁽²²⁶⁾. ولكن لا ينبغي أن ننسى أن التشهير والأشكال العقابية العلنية الأخرى لم تكن سياسية فحسب أو دينية ولكنها كانت تحمل أيضاً بعداً فقهياً شعائرياً. ونحن لم نحلل حتى الآن نظرة الفقهاء إلى المسألة. وقد سلطنا الأضواء في القسم الأول من هذه الدراسة على الكيفية التي كان يُنظر بها إلى العقاب من الأعلى أي من منظور السلطات السياسية والعسكرية. أما الجزء الثاني فلقد حاولنا فيه استقصاء المسألة من خلال الطبقات الدنيا، أي كيف كان الناس البسطاء وعامة المؤمنين ينظرون إلى العقاب. فلتنحج الآن إلى فئة ثالثة من الناس هي الفقهاء، ولنتنظر في مذاهبهم في "الحدود" (انظر الفصل الخامس) والتعزير ولاسيما مسألة التشهير (الفصل السادس).

(225) يوهان هويزينغا،

(Johan Huizinga). *The Autumn of the Middle Age* (1921, Chicago: University of Chicago Press, 1996), 3.

(226) نجد تأويلات مشابهة قدمها باحثون درسوا طقوس الإذلال العلني أو التشهير بأوروبا خلال القرون الوسطى، انظر ماتياس لينتز،

(Matthias Lentz). «Schmähbriefe und Schandbilder als Medien außergerichtlicher konfliktbewältigung: von der sozialen sanktion sur öffentlichen strafe (14-16 Jahrhundert)» in Hans Schlosser and Dietmar Willoweit (eds.), *Neue Wege strafrechtsgeschichtlicher Forschung* (Cologne: Böhlau, 1999), 55-81, esp. 57-8, 78.

إيستر كوهن،

(Esther Cohen). *The Crossroads of Justice, Law and Culture in Late Medieval France* (Leiden and New York: Brill, 1993), 180.

القسم الثالث

الأبعاد الفقهيَّة للعقاب

الفصل الخامس

ضبط الحدّ في التشريع السنّي

القياس والحدود في التشريعين الغربي والإسلامي

إنّ حظر القياس⁽¹⁾ يمثل مبدأً من المبادئ الجوهرية في القانون الجنائيّ

(1) إنّ مصطلح "قياس" في المنطق (وهو في اليونانية *ἀναλογία*، أي "الاتفاق في العلة"، وهو في اللاتينية *(proportio)*)، يدلّ على التشابه في العلاقات أو الصفات المكوّنة لأساس ما من أسس التفكير:

Oxford English Dictionary (new ed., Oxford and New York: Oxford University Press, 2000).

راجع فصل «Analogy». ومعلوم أنّ التفكير القائم على القياس لا يفضي إلى القطع وإنّما يفضي إلى الظنّ لا غير. ويرى إمانويل كانط (Immanuel Kant) أنّ التفكير القائم على القياس لا يُمكن أن يولّد المعرفة، بمعنى أن نستنتج ما هو غير معلوم مما هو معلوم، بل إنّ هذا النمط من التفكير لا يُمكنه إلّا أن يوضّح ما هو معلوم سلفاً. انظر كتابه: *the Critique of Judgement* (1781, Oxford: Clarendon, 1928 136-7).

إنّ القياس بوصفه نمطاً من أنماط التفكير في القانون يمثل نقلاً لحكم شرعيّ من وضع معلوم إلى وضع آخر 'مشابه': راجع كارل لارنز،

(Karl Larenz). *Methodenlehre der Rechtswissenschaft* (1960, Berlin: springer, 1991) 381.

والقياس الشرعيّ إنّما يُعتمد لإبراز حكم من خلال عدد من الاحتمالات لا لضمان الحقيقة: كاس. ر. سونستين،

(Cass R. Sunstein). «On Analogical Reasoning». *Harvard Law Review* 106 (1993), 743-5.

وبشأن التناول الكلاسيكي للقياس في القانون، انظر إدوارد هـ. ليفي،

(Edward H. Levi). *An introduction to Legal Reasoning* [Chicago], University of Chicago, Press, 1949.

الغربي الحديث، وكان أول تعرّضٍ لهذا المصطلح في الدساتير التي كتبت قبيل نهاية القرن الثامن عشر⁽²⁾. وبعد عقودٍ قليلة أعطى فيورباخ (Feuerbach) (1775-1833)، المنظر الألماني في القانون الجنائي، المصطلح هيئته الدقيقة، وهو الذي اشتهر بوضعه قاعدة أن لا عقوبة شرعية إلا بقانون⁽³⁾ (*nulla poena sine lege*). ويمثل هذا "المبدأ القانوني" عقيدةً مهمّةً في السياسة الليبرالية. ولقد طوّرَ حظر القياس في المسائل الجنائية لحماية حرية الأفراد من السلطة القمعية لأجهزة

(2) انظر دستور كلّ من فرجينيا وماريلاند (1776)، وكذلك مُدوّنة القانون الجنائي النمساوي للإمبراطور جوزيف الثاني (Joseph II) (1787)، ثم إعلان حقوق الإنسان بفرنسا سنة (1789)، والقانون المدني العام بروسيا (1794). ونقرأ في الفقرة 7 من إعلان حقوق الإنسان الآتي: "لا يحقّ اتهام أيّ إنسان، أو إيقافه، أو اعتقاله إلا في الحالات التي حدّدتها القانون وحسب الإجراءات المذكورة فيه". (نقلناه عن والتير لاكير (Walter Laqueur) وباري روبين،

(Barry Rubin). *The Human Rights Reader* [Philadelphia: Temple University Press, 1979] 188).

والشاهد يعود تقريباً كما هو بنصّه إلى سيزار بكاريا في كتابه:

(Cesare Beccaria). *Dei delitti e delle pene* (1764).

وانظر رونالد ج. بستريتو،

(Ronald J. Pestritto). *Founding the Criminal Law: Punishment and Political Thought in the Origins of America* (DeKalb: Northern Illinois University Press, 2000), 62-3.

وانظر أيضاً كلوس روكسن،

(Claus Roxin). *Einführung in das Strafrecht und Strafprozeßrecht* (4th ed, Heidelberg: C.F. Müller, 2003), 15-16, 52-3.

(3) صاغ فيورباخ في البداية هذه القاعدة في الفقرة 20 من كتابه:

(Feuerbach). *Lehrbuch des in Deutschland geltenden peinlichen Rechts* (1801).

وانظر رينيه مارتيناج،

(Renée Martinage). *Histoire du droit pénal en Europe* (Paris, Presses universitaires de France, 1998), 80; Uwe Wesel, *Geschichte des Rechts: von den Frühformen bis zum Vertrag von Maastricht* (Munich: Bech, 1997), 450.

وتميل تواريخ القانون والنظريات الجنائية المكتوبة باللغة الإنكليزية إلى الاكتفاء بمناقشة التطور القانوني الإنكليزي الأمريكي اعتماداً على أفكار جيرمي بينتام (Jeremy Bentham) وجون س. ميل (John S. Mill) وأضرابهما، وقلّما يولي هذا التاريخ كتابات فيورباخ (Feuerbach) الريادية اهتماماً كبيراً.

الدولة ومن الأحكام القضائية الاعتبارية في الأنظمة القديمة. وفي الوقت نفسه كانت عقيدة أن لا عقوبة شرعية إلا بقانون (nulla poena sine lege) تُطالبُ المواطن، الذي عدّه مشرّعو بداية القرن التاسع عشر فرداً مستتراً، بأن ينظر إلى القوانين الوضعيّة السائدة آنذاك نظرةً نقديةً. وقد تزامن هذا التطور في نظرية القانون الجنائي الحديث، وقد أمسى ذلك ممكناً لهذا السبب، مع ظهور مفهوم "المواطن" المستقلّ سياسياً ومع نشأة الدول الوطنية الحديثة القائمة على قوانين مدوّنة⁽⁴⁾. لذلك، قد يبدو أول وهلة أن لا معنى للبحث في حالات مشابهة لحالة حظر القياس في القانون الجنائي لمجتمعات ما قبل الحداثة مثل المجتمع الإسلامي في العصر الوسيط⁽⁵⁾. على أن وجوب حماية الشرائع من تجاوزات الطبقة الحاكمة لم يكن من المفاهيم الغربية عن فقهاء الإسلام.

وقد شهدت المرحلة المتأخرة من الفقه الإسلامي بلوغ أسرة أجنبية من الحكام الأتراك سدة الحكم. إنهم السلاجقة الذين كانت لهم بعض المزاعم بشأن المشروعية الدينية. ونجم عن ذلك أن أصبح الفقه الإسلامي يعيش صراعاً متزايداً ضد الممارسة الاعتبارية للسلطة القمعية التي يستأثر بها الحكام الوقتيون. وكانت القوة التي تجسدها السياسة أكثر ما يقض مضجع الفقهاء، وقد تطوّر مفهوم "السياسة" منذ

(4) سيمون شاما،

(Simon Schama). *Citizens: A Chronicle of the French Revolution* (London: Folio Society, 2004), 858-60

هربرت أ. جونسن ونانسي ترافيس وولف،

(Hervert A. Johnson and Nancy Travis Wolfe). *History of Criminal Justice* (1988, Cincinnati: Anderson, 2003), 141-2.(5) يتردّد أحياناً النقد الموجه إلى المقاربات المنهجية التي تدرس الفقه الإسلامي انطلاقاً من التصورات القانونية الغربية، ويشبه كيفن رينهارت (Kevin Reinhart) هذه المقاربات بمثل "من يضرب في الصحراء بلا دليل" أو "من يبحث عن ابرة في كومة قش"، انظر رده «Response to Eric Ormsby's Review of *Before Revelation* in *ILS*, 5.1», *ILS* 6, 3 (1999), 419.

ونحن نؤاؤف رينهارت في أنه يحسن أن نترك التراث الفقهي الإسلامي يتحدّث بنفسه عن نفسه، لكنّ المقارنة بين التقليدين الإسلامي والغربي يُمكن أن تكون لدارس الفقه من خارج الأفق الإسلامي، كما هو شأننا، مدخلاً مفيداً فيصبح إدراك نقاط التماثل وأوجه الاختلاف أكثر يسراً.

القرن الخامس للهجرة/ الحادي عشر للميلاد، وأمسى يحيل على السلطة الجزائيّة التي تمارسها مؤسسات مستقلة تابعة للدولة مثل محاكم "المظالم" التي يعيّن عليها السّلطان وقوات الشرطة (الشحنجّي shihnagi) والمحتسب⁽⁶⁾.

وُمكن أن يتّسع إشكال السياسة ليلبغ حتى المجالات الدينيّة، إذ إنّ القضاة متهمون هم أيضاً بالخضوع أساساً لخدمة المصالح السياسيّة للحكام الدنيويين، لا لخدمة شريعة الله⁽⁷⁾. وإذا كان الماوردي يلحّ في غير مناسبة على ضرورة أن

(6) قارن بما ذكرناه سابقاً، ص 96-110. وكان مصطلح "السياسة" معروفاً في الكتابات الفقهية الحنفيّة منذ أزمنة مبكرة، وقد عيّن حدوده شيوخ المذهب. يُنظر محمد بن الحسن الشيباني، الجامع الصغير، (بيروت: عالم الكتب، 1406/[1985-6]). ج I، ص 294؛ السغدّي، الفتاوى، ج I، ص 434؛ السرخسي، كتاب المبسوط (بيروت: دار المعرفة، 1993)، ج IX، ص 159، ج XXVI، ص 124؛ الكاساني، البدائع، ج IIV، ص 299؛ المرغيناني، الهداية، ص 11، 102؛ الشّيخ نظام وآخرون، الفتاوى العالمكيريّة، (بيروت: دار الفكر، 1411/1991)، ج IV، ص 5. ويعرّف ابن عقيل (ت. 513/1119) السياسة بأنّها "ما كان فعلاً يكون معه النَّاس أقرب إلى الصّلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به وحى"، نقلاً عن ابن قيم الجوزيّة، (الطرق الحكميّة في السياسة الشرعيّة) (بغداد: [دون مكان نشر]، 1986)، ص 13، والترجمة مقتبسة من جوهانسن (Johansen)، من مقالته "signs as Evidence"، ص 181. وفي تطوّر مفهوم "السياسة"، انظر لمزيد التوسّع، دائرة المعارف الإسلاميّة 2، فصل "سياسة" (F. Vogel)، *EI2*, s.v. si yāsa, IX, 696، وللوقوف على أصل هذا المصطلح، انظر فوزي نجّار،

«Siyasa in Islamic Political Thought» in Michael E. Marmura (ed.), *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*, (Albany, SUNY, Press, 1984), 92-110.

وعند لويس (Lewis) أنّ السياسة، في زمن ابن الطقطقي (الذي ألف كتابه سنة 701/1302) في أقلّ تقدير أصبحت تعني "عقوبة الإعدام" لا أكثر. وقارن بجوهانسن، (Johansen). «Eigentum, Familie und Obrigkeit»، 55.

(7) مثلاً رفض الفقهاء أن يكونوا قضاة في خدمة الحكّام حتى لا يُشاركوا في الفساد المتعلق بالمصالح الدنيويّة موقفاً ثابتاً في الأدبيات الإسلاميّة منذ القرن الثاني/الثامن في الأقلّ، يُنظر حلاق:

The Origins and Evolution of Islamic Law, 83-5, 180-2; Mez, *Renaissance*, 217-20.

وأما ما يتعلّق بالمرحلة الكلاسيكيّة، فإنّ هالم (Halm)، *Ausbreitung*، 23، يشير إلى أنّ رئيس المذهب في إقليم من الأقاليم، وهو منصب ظهر أولاً في بداية القرن =

يكون القاضي قادراً على الاجتهاد الشخصيّ المستقلّ فإنّ ذلك يُمكن أن يدلّ على أنّ الأشخاص الذين يفتقرون حقاً إلى الدربة في الفقه ويتمتّعون مع ذلك بالمكانة الاجتماعيّة المناسبة والنفوذ السياسيّ، قد كانوا يمارسون القضاء في زمن السلاجقة⁽⁸⁾. وأمام هذه التجاوزات، حرص الفقهاء على ضبط حدود الفقه الجنائيّ ما وسعهم ذلك فاصلين إياه عن غيره من مجالات الفقه⁽⁹⁾. وكان دافعهم إلى هذا المسعى مزدوجاً. فقد كان الفقهاء، من جهة، حريصين على حماية نظام الشرع الإلهيّ من استيلاء السلطة السياسيّة عليه. وكانت جدارة الفقيه في القضاء حسب الشريعة تكمن في الدّفاع عنها ضدّ سلطة القضاء التي تدّعيها بعض جهات الدولة المختلفة. وكان الفقهاء، من جهةٍ أُخرى، يسعون جاهدين إلى توقي الخوض في مسائل الحكم السياسيّ، فقد كان بحثهم في حدود الشريعة (سواء كانت أوامر إلهيّة أو من قبيل التعزير)، إنّما يرمي إلى تعيين حدودٍ لخصوصيّة الفرد وصيانتها من ذلك الضرب من العدالة الذي تمارسه الدولة، وهو مسعى لا يختلف كثيراً عمّا سعى إليه البرنامج التحرّريّ في عصر التنوير.

إنّ المبدأ الذي أرساه فيورباخ (Feurbach) والذي مفاده أن "لا عقوبة شرعيّة إلّا بقانونٍ" *nulla poena sine lege*، يُدكّرُ برأيٍ منسوب إلى أبي حنيفة (ت. 150/767) الذي يُعدّ أحد الشيوخ المؤسّسين للفقه الإسلاميّ، فهو القائل:

= الخامس/الحادي عشر بخراسان، لم يكن بالضرورة أحد القضاة المرموقين، "إذ إنّ التنفيذ الفعليّ للأحكام هو على العموم شيء مختلف عن الخلاف الذي كان يجري بين الفقهاء في داخل المذاهب الفقهيّة".

(8) تيان، (Tyan). *Histoire*, I, 243.

(9) هالم، (Halm). *Ausbreitung*, 27.

لقد بيّن بابر جوهانسن (Baber Johansen) أنّ أحكام الفقه الجنائيّ في مرحلة الإسلام الكلاسيكي كانت أكثر تشدداً مقارنةً بغيرها من مجالات الفقه الأخرى، وهذا يدلّ من ناحية على أنّ الفقه الجنائيّ الإسلاميّ كانت له خصائصه المميّزة التي ترسم حدوده بوصفه فرعاً من فروع الفقه، على عكس ما يفترضه شاخت (Schacht)، كما يدلّ من ناحيةٍ أُخرى على أنّ الفقهاء كانوا يحرصون على حماية الفرد من العقوبات الاعتبائيّة، انظر جوهانسن،

(Johansen). «Zum Prozeßrecht der «*Ūqubāt*»», 421-433; Johansen, «The Muslim *fiqh* as a Sacred Law», 63.

"لا قياس في الحدود"⁽¹⁰⁾. وتعدّ الطريقة التي يضبط بها أبو حنيفة رأيه في تنفيذ الحكم الإلهي المتعلق بمسألة الزنا من الأمثلة التي كثيراً ما تستحضر؛ إذ يكون بجَلْدِ الزاني عندما يكون غير مُحصّن، أو يكون برَجْمِهِ عندما يكون "مُحصّناً"⁽¹¹⁾. أمّا اللّواط⁽¹²⁾ فإننا لا نعرّث على آية قرآنية أو حديث نبويّ أو

(10) أحمد بن علي الجصاص، الفصول في الأصول (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، 1405/1984-5)، ج I، ص 173، 312، ج II، ص 318؛ السرخسي، المبسوط، ج IX، ص 78: "الحّد بالقياس لا يثبت"، الكاساني، البدائع، ج VII، ص 34، "الحّد لا يعرف إلّا بالتوقيف"، أبو الحسن علي بن محمد البزدوي، أصول الفقه (كراتشي = مطبعة جاويد باريس، د. ت.)، ج I، ص 75، 196. ونجد شواهد أخرى على الموقف الحنفي عند السمعاني، قواطع الأدلة، ج IV، ص 88؛ الغزالي، المنخول من تعليقات الأصول (دمشق: دار الفكر، د. ت.)، ص 489؛ الغزالي، المستصفى (طبعة الشافعي)، ص 331؛ الرّازي، المحصول في علم الأصول (بيروت: مؤسّسة الرسالة، 1412/1992)، ج V، ص 349؛ ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام (القاهرة: دار الحديث، 1404/1984)، ج VII، ص 369؛ شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، الذّخيرة (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994)، ج I، ص 133.

(11) يعني مصطلح "محصن" الشخص الذي يكون "بالغاً وحرّاً ومسلماً (إلّا في الفقه الشافعي الذي يذهب إلى أنّ الذميّ يُمكن أيضاً أن يكون محصّناً) قد أقام فيما مضى علاقة جنسيّة مشروعة في إطار الزّواج (بغضّ النظر عن كون الزّواج قائماً)"، انظر دائرة المعارف الإسلاميّة 2، فصل "الزنى" (بالفرنسيّة) E12, s.v. Zinā, XI, 509b (R. Peters).

(12) يؤكد شميت (Schmitt) بقوة، «Liwāt im fiqh»، 49-51، وفي غير ذلك من المواضيع، أنّ معنى اللّواط هو "الوطء من الدبر" (anal intercourse) لا "المثليّة الجنسيّة" (homosexuality)، وينتقد شميت الذين يترجمون اللّواط بمصطلح (homosexuality) لأنهم بذلك يفترضون أنّ النّاس في العالم الإسلامي في زمن ما قبل الحداثة قد اعتمدوا على آليات تأويل الجنس نفسها التي اعتُمِدت في أوروبا في ما بعد عصر التنوير. وبشأن تطوّر ذلك، انظر ميشال فوكو،

(Michel Foucault). *Histoire de la sexualité*, (Paris, Gallimard, 1976-).

فَاللّواط، كما يرى شميت، يحيل على فعل أو نوع من الأفعال ولا يحيل على نزعة أخلاقيّة. انظر كذلك خالد الرويهب، *Before Homosexuality in the Arab-Islamic World, 1500-1800*, (Chicago: University of Chicago Press, 205), 5-8، وفي غيرها من المواضيع. وسنتابع شميت في ترجمة اللّواط بـ «Sodomy» بدلاً من «homosexuality»، ونعتقد مع ذلك أنّ فهم اللّواط على أنه ليس سوى "وطء من الدبر"، سواء كان بين الرجل ومثله أو بين الرجل والمرأة، يُمكن أن =

إجماع من العلماء يُمكن أن يوفر حكماً له ملائماً أو متّفقاً عليه على نحوٍ كافٍ⁽¹³⁾. وكان لرفض القياس في الحدود التي نصّت عليها الأوامر الإلهيّة لدى أبي حنيفة - وهو أمرٌ لم يكن خلواً من الاعتراض - نتائج مهمّة: فهو يجعل عقوبة الزنا غير صالحة لأن تُقاسَ عليها عقوبة اللّواط. ويُمكن أن تقدّم مثلاً آخر، فإذا كان القياس مرفوضاً في الحدود التي نصّت عليها الأوامر الإلهيّة، فإنّ كلاً من "النباش" و"المختلس" لا يُمكن أن يُعاقبَ قياساً على ما يُعاقبُ به "السارق" من قطعٍ ليد كما ينصّ على ذلك القرآن (المائدة 5/42).

إنّ مسألة مشروعيّة القياس في الحدود التي شرعتها الأوامر الإلهيّة مثلت في نظريّة أصول الفقه جزءاً من الفصل المتعلّق بحدود الاجتهاد. وكان ينظر إلى القياس على أنّه أبرز تجلٍّ للاجتهاد⁽¹⁴⁾. وإذا كان الظاهريّة والشيعة يردّون القياس من حيث الأساس، فإنّ المذاهب الفقهيّة السنيّة الأربعة (الحنفيّة والشافعيّة والمالكيّة والحنبليّة) قد احتضنت هذا المفهوم على الرغم ممّا بينها من اختلافاتٍ كثيرة في التفاصيل. فقد كان الحنفيّة يمثلون المذهب السنّي الوحيد الذي رفض القياس في الحدود التي نصّت عليها الأوامر الإلهيّة. وكانوا يجدون

= يحمل ضرباً من المكابرة، انظر قول الشيرازي، المهذب في فقه الإمام الشافعي (بيروت: دار الفكر، دت)، ج1، ص216: 'والوطء في الذبر واللواط وإتيان الهيمة كالوطء في القبل'. لاحظ أنّ الشيرازي يقيم تمييزاً واضحاً بين 'الوطء في الذبر' واللواط، وهو ما يحيل، في تقديرنا، على أنّ اللواط هنا يعني الوطء في الذبر بين الرجل ومثله فقط.

(13) بالرغم ممّا زُعمَ في فصل 'اللواط' بدائرة المعارف الإسلاميّة 2 (بالفرنسيّة) *EI2*, s.v. (C. Pellat and eds) *Liwāt*, V, 774-779b. ويُعنى المقال أساساً بالتاريخ الثقافي والأدبي للمثليّة الجنسيّة (homosexuality) أكثر من اهتمامه بجوانبها الفقهيّة. وبشأن النقاش المتعلّق بالأحاديث النبويّة ذات الصلة والمسائل المنطوية على إجماع على حدود اللواط، انظر ما سيأتي لاحقاً.

(14) بل إنّ الشافعيّ يرى أنّ المصطلحين مترادفان، انظر أرون زيسو، (Aron Zysow). «the Economy of Certainty: An Introduction to the Typology of Islamic Legal Theory» (Ph.D. dissertation, Harvard University, 1984), 460. على أنّ وائل حلاق يرى في *The Origins and Evolution of Islamic Law*, 115، أنّ الشافعي، في ما يبدو، هو الفقيه الوحيد الذي مائل بين المصطلحين.

بسبب ذلك معارضةً شديدةً من الشافعية خاصةً، على الرغم مما كان يوجد من تباين كبير في الآراء لا بين المدارس الفقهية فحسب بل في داخل كلِّ مذهبٍ في حدِّ ذاته أيضاً.

إنَّ تطوّر نظرية أصول الفقه، الذي هيّ مفاهيم تتعلق بما يمثّل فعلاً اجتهاداً يقوم على القياس، كان قد بلغ مرحلةً متقدّمةً من النضج قبيل نهاية المرحلة الكلاسيكية من الفقه الإسلامي (وهي التي توافق تقريباً مرحلة حكم السلاجقة). وقد بدا ذلك من خلال مؤلّفات كُتّابٍ كثيرٍ مثل أبي إسحاق الشيرازي (ت. 476/1083) بكتابه اللّمع، والبزدوي (ت. 482/1089) بمصنّفه كنز الوصول، وابن عقيل (ت. 513/1119) بأثره الواضح في أصول الفقه. ومع ذلك بقي التشريع الإسلاميّ مرناً بيد الفقهاء؛ فأياً كان الحكم الذي قرّره فقيهٌ مفردٌ طبقاً لمهّمة الاجتهاد الشاقّة، فإنَّ ما يُقرُّ ليس ملزماً نظرياً للأجيال اللاحقة سواء أكان ذلك في داخل المذهب نفسه أم كان في المذاهب المختلفة فيما بينها⁽¹⁵⁾. ولم يبدأ تقنين معايير الشريعة في العالم الإسلاميّ إلّا في ظلّ تأثير الأنظمة القانونيّة الغربيّة خلال القرن التاسع عشر، فإلى حدود هذا الزمن لم تهدأ البتّة عادة الخلاف والخصومة بشأن بعض القضايا، على الرغم من محاولات "تجميد" عددٍ من المبادئ الفقهية، وهو ما يؤكّده أحد المعاصرين من الأعلام المرموقين في دراسة تاريخ الفقه الإسلاميّ، إذ يقول: "فحتّى تلك الأحكام القديمة للمسائل التي تعود إلى أزمنةٍ سابقةٍ إنّما كانت باستمرارٍ محلّ إعادة نظرٍ لجعلها تنسجم مع الواقع الجديد"⁽¹⁶⁾. فبشأن الحكم على اللواط قياساً على الزنى،

(15) انظر جوهانسن، «The Muslim Fiqh as a Sacred Law»، 37-8. (Johansen).

إذ يقول: "إنّ مشروعية الاختلاف... مبدأً جوهريةً في الفقه... وإذا كان العلماء يختلفون في الآراء والمواقف، فإنّ ذلك يفضي إلى أنّ كلّاً منهم قادر على أن يستنبط الأحكام الفقهية أو الأخلاقية بناءً على اجتهاده الشخصي".

(16) حلاق، *The Origins and Evolution of Islamic Law*، 149.

وانظر كذلك برنار وايس،

(Bernard Weiss). *The Search for God's Law, Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf al-Din-al-Amidi* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1992), 740.

على سبيل المثال، ذهب كاتبٌ حنفيٌّ مشهورٌ في القرن التاسع/ الخامس عشر إلى أن "الأصحّ أنّ الكلَّ على الخلاف" (17).

رفض الحنفيّة للقياس في ما نصّت عليه الأوامر الإلهيّة

يبدو أنّ الخلاف خلال مدّة حكم السلاجقة في إمكان تطويع القياس في ما نصّت عليه الأوامر الإلهيّة وفي قابلية الانتقال من حالات منصوصة معيّنة إلى ما يماثلها، قد جرى أساساً بين فقهاء الشافعية وفقهاء الحنفيّة. ويُعدّ أبو المظفر منصور السمعاني (ت. 1096/489) من أهمّ الشهود على هذا الخلاف (18). والظاهر أنّ السمعاني كان يسعى إلى التوفيق والملاءمة في تفسير الاختلافات بين الحنفيّة والشافعيّة في هذا الموضوع ولاسيّما أنّه كان قد تحوّل إلى صفوف الشافعيّة في سنة 6/468-1075 بعد أن درس الفقه الحنفيّ في كلّ من مرو وبغداد (19). وكاد ذلك يسبب فتنة اجتماعية في مسقط رأسه مرو، لأنّ علماء الحنفيّة المرموقين، ومنهم أبو القاسم عليّ، شقيق أبي المظفر، شعروا بأنّ موقعهم بوصفهم يمثلون المذهب الفقهي الأكثر تأثيراً في المدينة قد أصبح مهدداً. فاضطرّ أبو المظفر إلى مغادرة مرو مع أنّه سرعان ما عاد إليها فصالح الحنفيّة وأصبح أستاذاً في المدرسة النظاميّة، بل إنّه أمسى مدرّس الفقه لابن أخيه (الحنفيّ) (20).

(17) ابن الهمام، فتح القدير، ج ٧، ص 263.

(18) هو جدّ علّم أكثر شهرة منه هو أبو سعد السمعاني (ت. 1166/562)، صاحب "كتاب الأنساب"، انظر دائرة المعارف الإسلاميّة 2 (بالفرنسيّة)، فصل "السمعانيّ أبو سعد".
E12, s.v. al- Sam'ānī Abū Sa'd, VIII, 1024b - 1025b (R. Sellheim).

(19) جمع هالم، (Halm). *Ausbreitung*, 85-7.

على نحو مناسب لما ذكرنا، معلومات عن سيرة أبي المظفر. انظر أيضاً مقدّمة محمد حسن هيتو لتحقّيقه "قواطع الأدلّة" للسمعاني، ص 11-15. وكتب أبو المظفر السمعاني تفسيراً للقرآن، من بين عدّة مصنفات، وهو تفسير اعتمدنا عليه في القسم II من هذه الدراسة. ولم يكن أبو المظفر العالم المشهور الوحيد الذي انتقل من الحنفيّة إلى الشافعيّة في ذلك الوقت؛ فقد كان أبو إسحاق الشيرازي حنفيّاً في البداية، بل إنّه كان أستاذاً أبي المظفر ببغداد. انظر هالم، (Halm). *Ausbreitung*, 86.

(20) هالم، (Halm). *Ausbreitung*, 86.

ويقول السمعاني في الباب الذي خصّصه للشروط الواجب توافرها لاعتماد القياس في كتابه في أصول الفقه المسمّى قواطع الأدلة في علم الأصول: "وتفرّع على هذه المسألة المعروفة مع أصحاب أبي حنيفة، وهي مسألة استعمال القياس في الحدود والكفّارات وفي المقادير، كلاماً... يجوز إثبات الكفّارات والحدود بالقياس على مذهب الشافعيّ رحمة الله عليه. وعند أصحاب أبي حنيفة لا يجوز" (21).

فهذه الفقرة تبيّن أنّ الحدود التي أقرّها الله نصّاً ليست المجال التشريعيّ الوحيد الذي يرّد فيه الحنفيّة العمل بالقياس، بل يشمّل هذا المجال ميادين أخرى متعلّقة ببعض المعايير الإسلاميّة. فالمقادير أو المقدرات حسب الاصطلاح الأكثر انتشاراً⁽²²⁾ تعني حرفياً "الأشياء المأمور بها"، مع أنّها في السياق الذي نحن بصددّه تعني على وجه الخصوص "الأشياء التي أمر بها الله". ويُمكن أن يخصّص المصطلح على نحو أكثر كأن يجعل متضمناً لمفهوم التعريف العدديّ على نحو ما تقترحه ترجمتي الآتية: "الأشياء العدديّة المأمور بها". وقلّما نجد قوائم شاملة، هذا إن وجدنا ذلك أصلاً، تتعلّق بالمقدرات في الكتابات الفقهيّة السنيّة⁽²³⁾. وقد عدّت المقدرات في بعض الأحيان متضمّنة

(21) السمعاني، قواطع الأدلة، ج IV، ص 88. ومن أجل الظفر بملخص وجيز باللّغة الإنكليزيّة لهذا الموضوع، انظر محمد هاشم كمال،

(Mohammad Hashim Kamali). *Principles of Islamic Jurisprudence* (Cambridge: Islamic Texts Society, 1991) 221-3.

أحمد حسن *Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudence: A study of the Juridical Principle of Qiyās* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1986) 67-70.

(22) الرازي، المحصول، ج V، ص 349، وهو يستعمل أيضاً مصطلح التقديرات.

(23) أكثر القوائم اكتمالاً، في حدود ما استطعنا الاطلاع عليه، نجدها لدى النووي، المجموع شرح المهذب، ج I، ص 183-4. ويميز النووي بين أنواع ثلاثة من المقدرات: أمّا الأوّل فمجموعة معايير أمر بها الله من أجل إنشاء تحديد دقيق، ولا خلاف فيها بين الفقهاء: "تقديره للتحديد بلا خلاف"، وهو النوع الأكبر الذي يتضمّن الحدود. وأمّا النوع الثاني فمجموعة معايير أمر بها الله من أجل إنشاء حدّ يُحكّم على الأفعال في ضمنه، ولا خلاف فيها بين الفقهاء: "للتقريب بلا خلاف"، ويبدو أنّ هذا =

للكفارات⁽²⁴⁾ والحدود التي أمر بها الله⁽²⁵⁾. وكثيراً ما نظر إلى الحدّ والكفارة بوصفهما تصوّرين متجاورين تجاوراً وثيقاً، ويذهب بعضهم إلى أنّ تحمّل الحدود إنّما يمثل ضرباً من ضروب تحمّل الكفارات⁽²⁶⁾. والكفارات هي الأعمال التي

= يحيل على أحكام من قبيل إمكان أن يدوم الحَمْل مدّة سنتين. والنوي نفسه يقدّم مثلاً لهذا النوع وهو "سنّ الرقيق المسلم". وأمّا التّوع الثالث والأخير فهو الذي يختلف فيه الفقهاء. ونجد تصنيفاً مماثلاً لدى محمد بن أحمد الخطيب الشريبي (ت. 1570/978) في مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج (بيروت: دار الفكر، د.ت)، ج I، ص 26، وهو شرح لمنهاج الطالبين للنووي، وكذلك لدى السيوطي في الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية (بيروت: دار الكتب العلميّة، [1982-1983]، ج I، ص 393-394. وتعدّ الفرائض أيضاً نوعاً من المقدرات. انظر المعجمين الفقهيّين لأحمد بن محمّد الفيّومي المقري، المصباح المنير (بيروت: المكتبة العلميّة، [1978]، ج II، ص 469، وأبي البقاء أيّوب بن موسى الحسيني الكفوي، الكلّيات معجم في المصطلحات والفروق اللغويّة (بيروت: مؤسّسة الرسالة، 1998/1419)، ج I، ص 690.

(24) فخر الدّين عثمان بن عليّ الزيلعي، تبين الحقائق (القاهرة: دار الكتب الإسلاميّة، [1985]، ج IV، ص 100.

(25) يذكر بيترز (Peters) أنّ الحدود تعرّف بأنّها 'عقوبة مقدّرة'. انظر كتابه *Crime and Punishment*، 53. غير أنّ بيترز يذكر أنّ ثمة عنصراً آخر على قدر كبير من الأهميّة يضاف إلى التعريف لدى الحنفيّة والشيعة، وهو أنّ تجاوز الحدود انتهاك "لحقّ الله". ولذلك، هي ممّا لا يُمكن أن يتنازل عنه البشر أبداً. وللوقوف على التعريف عند الحنابلة، انظر كتاب أبي عبد الله محمد بن أبي الفتح البعلبي الحنبلي الموسوم بـ"المطلع على أبواب المقنع" (بيروت: المكتب الإسلامي، 1981/1401)، ج I، ص 370، وهو شرح لمصنّف ابن قدامة (ت. 1223/620) المقنع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، وانظر كذلك أبا إسحاق إبراهيم بن محمّد بن مفلح، المبدع في شرح المقنع (بيروت: المكتب الإسلامي، 1974)، ج X، ص 43.

(26) خصّص الشافعي (ت. 820/204) في كتابه الأمّ باباً ليبرهن على أنّ "الحدود كفارات". انظر أبا عبد الله محمّد بن إدريس الشافعي، كتاب الأمّ (الطبعة الثانية، بيروت: دار المعرفة، [1973]، ج IV، ص 138. وقد أقيمت هذه المعادلة على أحاديث نبويّة، نحو: "لعلّ الحدود نزلت كفارات للذنوب"، انظر المرجع السابق، الأمّ، ج IV، ص 138. وهذا الحديث النبويّ، إلى جانب إبهامه بعض الشيء، لم يردّ في أيّ من مجاميع الحديث المعروف، والبيهقي هو الوحيد من بين أصحاب مجاميع الأحاديث المشهورين الذي نقل هذا الحديث -عن الشافعي- في السنن الكبرى، ج VIII، ص 328؛ على الرغم من أنّ ثمة حديثاً مشابهاً يصرّح بالعقوبات الدنيويّة المتعلقة بالشّرك =

يُكْفَرُ بِهَا عَمَّا يَقَعُ مِنْ انْتِهَاكِ لِلْمَعَايِيرِ الَّتِي أَقْرَبَتْهَا الشَّرِيعَةُ الإِلَهِيَّةُ مِثْلَ عَتَقِ عَبْدٍ لِلتَّكْفِيرِ عَنِ الْجَمَاعِ فِي يَوْمٍ مِنْ أَيَّامِ رَمَضَانَ. وَتَتَضَمَّنُ الْحُدُودَ الإِلَهِيَّةَ رَجْمَ الزَّانِي أَوْ* جُلْدَهُ، وَقَتْلَ قَاطِعِ الطَّرِيقِ، وَقَطْعَ يَدِ السَّارِقِ، وَجُلْدَ الَّذِي يَتَّهَمُ غَيْرَهُ زَوْراً بِالزَّانِي، وَجُلْدَ شَارِبِ الْخَمْرِ، وَيُعَدُّ أحياناً قَتْلَ الْمُرْتَدِّ وَالْمَارِقِ عَنِ الدِّينِ مِنَ الْحُدُودِ الإِلَهِيَّةِ أَيْضاً⁽²⁷⁾. ثُمَّ إِنَّ الرِّخْصَ تَنْدَرِجُ أَيْضاً فِي إِطَارِ الْمُقَدَّرَاتِ؛ فَالرِّخْصُ هِيَ مَا أَبَاحَهُ اللَّهُ مِنْ سُلُوكٍ يَخَالِفُ مَا هُوَ مُشْرُوعٌ فِي الْحَالَاتِ الْإِعْتِيَادِيَّةِ كَأَكْلِ اللَّحْمِ الَّذِي لَمْ يُدَكَّ الذِّكَاةَ الشَّرْعِيَّةَ إِذَا كَانَ ذَلِكَ ضَرُورِيّاً لِلبَقَاءِ عَلَى قَيْدِ الْحَيَاةِ⁽²⁸⁾. وَيَذْهَبُ

= والسَّرْقَةُ وَالزَّانَا وَقَتْلُ الْأَوْلَادِ وَالْبُهْتَانِ وَالْمَعْصِيَةِ فِي مَعْرُوفٍ يُمَكِّنُ أَنْ نَجِدَ فِيهِ الْكُفَّارَةَ فِي الْبُخَارِيِّ، صَحِيحِهِ، ج، 1، ص 15، ج IV، ص 1857، وَفِي غَيْرِهَا مِنَ الْمَوَاضِعِ؛ مُسْلِمٌ، صَحِيحِهِ، ج III، ص 1333، التِّرْمِذِيُّ، سُنَّتُهُ، ج IV، ص 45، ابْنُ حَنْبَلٍ، مُسْنَدُهُ، ج V، ص 314. وَأَمَّا إِقَامَةُ الْحُدُودِ بِوَصْفِهَا كَقَارَاتٍ، فَإِنَّ الشَّافِعِيَّ تَوَسَّعَ فِي بَيَانِهَا، الْأَمُّ، ج VII، ص 46: فَشَهَادَةُ الْقَاذِفِ الْمَقْرَبِ بِذَنْبِهِ لَا تَقْبَلُ قَبْلَ إِقَامَةِ الْحَدِّ عَلَيْهِ؛ إِذْ يَبْقَى مَا لَمْ يَقَمْ عَلَيْهِ الْحَدُّ غَيْرَ أَهْلِ لِلشَّهَادَةِ أَيَّ فِي "شَرِّ حَالٍ". وَلِلْوُقُوفِ عَلَى إِحَالَاتٍ وَشَوَاهِدٍ أُخْرَى فِي مُؤَلَّفَاتِ أَصُولِ الْفِقْهِ، انظُرْ عَزَّ الدِّينُ أَبُو مُحَمَّدٍ عَبْدِ الْعَزِيزِ ابْنَ عَبْدِ السَّلَامِ السَّلْمِيِّ، قَوَاعِدُ الْأَحْكَامِ فِي مِصَالِحِ الْأَنْامِ (بَيْرُوت: دَارُ الْكُتُبِ الْعِلْمِيَّةِ، د.ت)، ج، ص 35. وَيَلْقَى جِثْمَانَ الَّذِي أُقِيمَ عَلَيْهِ الْحَدُّ شَعَائِرَ الْجِنَازَةِ نَفْسَهَا الَّتِي يَلْقَاهَا غَيْرُهُ مِنَ الْمَوْتَى. انظُرْ غِرَافَ،

(Gräf). «Probleme der Todesstrafe im Islam», 92.

إِلَّا أَنَّ الْحَنْفِيَّةَ يَخَالِفُونَ هَذَا الرَّأْيَ، إِذْ يَذْهَبُونَ إِلَى أَنَّ التَّكْفِيرَ عَنِ الذَّنُوبِ لَا يُسْتَمَدُّ مِنَ إِقَامَةِ حُدُودِ اللَّهِ وَإِنَّمَا مِنَ التَّوْبَةِ فَحَسَبَ (*forum internum*). انظُرْ بِيْتْرَزَ،

(Peters). *Crime and Punishment*, 31, 53-4.

* [استعمل الكاتب [و/and] والأصوب في تقديرنا [أو/or] وهو ما أثبتناه. (المترجم)].
(27) لَا نَسْتَطِيعُ التَّعَرُّضَ لِتَفَاصِيلِ الْحُدُودِ الإِلَهِيَّةِ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ، وَهِيَ عَلَى أَيْةِ حَالٍ مَعْرُوفَةٌ نَسْبِيّاً. وَلِلْوُقُوفِ عَلَى مَدْخَلٍ مُوجِزٍ لِذَلِكَ، انظُرْ فَصْلَ "حَدِّ" بِ دَائِرَةِ الْمَعَارِفِ الإِسْلَامِيَّةِ E12, s.v. *Hadd*, III, 20 a (J. Schacht, B. Carra de Vaux, and A. M. Goichon), 2، وَلِلْوُقُوفِ عَلَى نِقَاشٍ أَكْثَرَ اتِّسَاعاً لِلْمَوْضُوعِ، انظُرْ بِيْتْرَزَ،

(Peters). *Crime and Punishment*, 53-65.

وَأَمَّا تَرْجُمَتُنَا "الْحَدُّ" بِأَنَّهُ «divinely ordained punishment» فَتَعَكَّسَ رَغْبَتُنَا فِي جَعْلِ الْمَفْهُومِ يَفْضِي إِلَى أَنَّهَا عَقُوبَةٌ مَفْرُوضَةٌ (مَقْدَّرَةٌ) عَلَى الْإِنْسَانِ بِوَسَايَةِ حُكْمِ إِلَهِيٍّ عَلَوِيٍّ.

(28) انظُرْ دَائِرَةَ الْمَعَارِفِ الإِسْلَامِيَّةِ 2، فَصْلَ "رِخْصَةٌ" تَجِدُ أَمْثَلَةً أُخْرَى، E12, s.v. *Rukhsa*, VIII, 595b (R. Peters).

الحنفيّة إلى أنّ كلّ ما سنّه الله من حدود إذا نُظِرَ إليها جُمَلَةً فإنّ لها أحوالاً يختلف بعضها عن بعضٍ في جواز القياس، وهو ما يشير إليه أبو الحسين البصريّ الحنفيّ (ت. 436/1044) بقوله: "الخلافاً بينَ الناسِ: هل في الشريعة جُمَلَةٌ من المسائل يُعَلَّمُ أنّه لا يجوزُ أن تُدَلَّ دلالة على علة أحكامها فيمتنع استعمال القياس فيها في الجملة، أو ليس ذلك بل ينبغي أن يستقرى مسألة مسألة؟" (29).

إنّ البصريّ يحشد في نصّه مصطلحات دقيقة خاصّة بعلم أصول الفقه نحو "حكم" و"علة" و"دلالة"، ولهذه المصطلحات جذور معقدة ومختلفة في الفقه الإسلامي، فهي لذلك تتحدّى الترجمة السهلة. ولعلّ ما يُمكن أن نخرج به مبدئياً من نصّ البصريّ بشأن الموضوع هو ضرب من العزوف لدى الحنفيّة عن البحث في البنية المنطقية لبعض الأحكام الإلهية التي وُسمت بالمقدّرات بما تتضمّنه من كفّارات وحدود. ولكن كيف تمكّن أبو حنيفة وأتباعه من ادّعاء علم أنّ بعض المسائل في الأحكام الإلهية غير قابلة للقياس دون غيرها؟ وما اختلاف هذه المسائل عمّا سواها في الشرع؟

لم يكن من السهل على المصادر المتأخّرة إعادة بناء موقف أبي حنيفة الأصليّ، ذلك أنّها تعزو إليه حُجَجاً مختلفة. ويبدو أنّ خلاف علماء الشافعية كالسمعانيّ أو الغزاليّ أو الرازيّ أو الأمديّ يقدم في الغالب تعليلاً لأساليب الحجج الحنفيّة أوضح ممّا يقدمه الأحناف أنفسهم. فما يميّز الموقف الحنفيّ كما ذكرنا آنفاً إنّما هو عزوفهم عن أن يقيسوا في الأحكام الإلهية في سياقاتٍ محدّدة تحديداً دقيقاً وأن يُحدّدوا متى يقدّم القرآن أو الأحاديث النبويّة أو الإجماع إشاراتٍ دقيقة أو حتّى عدديّة بشأن الحكم. ويُمكن أن نجمع أسباب هذا العزوف في ثلاثة اتجاهات، هي الاتّجاهات العقديّة والإبستمولوجيّة والمصطلحيّة.

(29) أبو الحسين محمّد بن عليّ البصريّ، المعتمد (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1403/1983)، ج II، ص 265. ويُمكن أن نجد صيغة أبسط عند الرازيّ، المحصول، ج 7، ص 349.

المقدّمات العقديّة

كيف فهم علماء الدين المسلمون مفهوم "المقدّرات"؟ إذ يُمكن أن ينطوي مصطلح "المقدّرات" على معنيين مختلفين في علم أصول الدين وفي الفقه. على أنّ وائل حلاق ينصّ على أنّ "علم أصول الفقه لم يخلُ من تأثير علم الكلام"، ويجزم بأنّ "الفقه سلّم بمقولات علم الكلام وقام على أساسها"⁽³⁰⁾. وفي هذّي هذه الوجهة، نوّد التنبيه على زوج من التوازيات الموحية. فالمقدّرات في علم الكلام السنيّ بحسب حديث مشهور أربعة: الرزق، والأجل، والعمل، والشقاء أو السعادة⁽³¹⁾. كما تُعنى غيرها من "المقدّرات" بجوانب معيّنة من حياة البشر. غير أنّ هذه الجوانب كثيرة ومتشعبة إلى حدّ أنّه يستحيل إحصاؤها، وهو ما أشار إليه أحد العلماء المتأخّرين⁽³²⁾ (في القرن الثاني عشر/الثامن عشر)؛ فللجذر (ق، د، ر) أهميّة كبيرة في الفكر

(30) حلاق، *The Origins and Evolution of Islamic Law*، 129. وقد شدّد بابر جوهانسن (Baber Johansen) على عدد من خصائص العلاقة التي تجمع بين علم أصول الدين (أو علم الكلام) والفقه في مرحلة نشأة الإسلام، أي أنّ علماء الفقه تزايد ميلهم إلى إقصاء علماء الكلام من إجماع الفقهاء، و"انتهى الفقه والكلام إلى الاختلاف في نقاط جوهرية". انظر مقاله:

The Muslim Fiqh as a Sacred Law, 3, 6.

(31) البخاري، صحيحه، ج III، ص 1175؛ مسلم، صحيحه، ج IV، ص 2036؛ الترمذي، سننه، ج IV، ص 446. وللوقوف على تحليل للإطار الكلامي الذي صدر عنه هذا الحديث الخاصّ بالقضاء والقدر، انظر فان إس،

(van Ess). *Zwischen Hadith und Theologie* (Berlin: de Gruyter, 1975)

ويسم عبد الرؤوف المناوي أركان القضاء والقدر الأربعة (وهي الأفعال والمحبيا والممات والسعادة أو الشقاء) بالمقدّرات في معناها العام. انظر كتابه فيض القدير، ج V، ص 23. ويُعنى المناوي بهذه المسألة في سياق تفسيره للحديث النبويّ المشهور "كلّ شيء بقدر". يُنظر مسلم، صحيحه، ج IV، ص 2045؛ أبو عبد الله مالك بن أنس، الموطأ (القاهرة: دار إحياء التراث العربي، د. ت)، ج II، ص 899؛ ابن حنبل، مسنده، ج II، ص 110؛ البيهقي، السنن الكبرى، ج X، ص 205؛ المتقي، كنز العمال، ج I، ص 178.

(32) المناوي، فيض القدير، ج V، ص 23.

الكلامي الإسلامي لتعلّقه بفكرة ما يقدره الله أو حتى بالقدر القائم على قدرة الله المطلقة على المخلوقات⁽³³⁾.

إنّ مشيئة الله، حسب وجهة النظر التي أصبحت سائدة في علم أصول الدين الإسلامي، هي التي تقف وراء كلّ حدث جديد، فهي بعبارة أخرى علّة الأشياء جميعاً. وهذا الموقف الذريّ إنّما ينكر أيّ قانون من قوانين السببية خارج القدرة الإلهية. وكان الغزالي كما هو معلوم قد أعاد بجرأة تأكيد وجهة النظر هذه محتجاً بأنّه لا توجد بالضرورة علاقة بين ما يُسمّيه البشر السبب والنتيجة⁽³⁴⁾، وبناء على ذلك لا يُمكن أن يُعدّ الإنسان نفسه علّة أفعاله. وينهض الجذر (ق، د، ر) إذنّ بدور مهمّ في النصوص الكلامية المتعلقة بأفعال العباد. ومن المعلوم أنّ النظرية الكلامية الأشعرية، التي اتّبعها أغلب الشافعية، قد اشتهرت بتشديدها على هيمنة القدر الإلهي على أفعال البشر. فنظرية الكسب عند الأشعريّ (ت 935/324) تجرّد الإنسان تماماً من القدرة على الفعل على نحو ذاتي مستقلّ، فالله هو الذي يخلُق القدرة في الإنسان ليفعل أيّ فعل في سياق الخلق المتواصل «Creatio Continua». وأمّا المذهب الكلاميّ المأثريدي الذي ينتسب إليه أغلب فقهاء الحنفية، فقد منح الإنسان هامشاً أوسع بعض الشيء من حرّية

(33) إنّ القدر عند علي بن محمّد الجرجاني (ت. 1413/816)، هو "تعلّق الإرادة الذاتية بالأشياء في أوقاتها الخاصة". انظر التعريفات (Leipzig: Sumptibus F. C. G. Vogelii, 1845) والشاهد المذكور في دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل "القضاء والقدر"، EI2, s.v. al-Kada wa-l-kadar, IV, 365 a (L. Gardet).

(34) هاري أوسترين فولفسن،

(Harry Austryn Wolfson). *The philosophy of the Kalam* (Cambridge: Harvard University Press, 1976), 544.

أمّا ما يتعلّق بأبي المعالي عبد الملك الجويني، إمام الحرمين (ت. 1085/478) شيخ الغزالي، فانظر تلمان ناجل،

(Tilman Nagel). *Die Festung des Glaubens: Triumph und Scheitern des islamischen Rationalismus in II. Jahrhundert* (Munich: Beck, 1988), esp. 9-14, 85, 361.

وللوقوف على تلخيص وافٍ لتطوّر الأنطولوجيا الإسلامية عند المتكلمين، انظر جوهانسن: (Johansen). *The Muslim Fiqh as a Sacred Law*, 10-11.

الفاعل. على أنّ المذهبين الأشعري والماتريدي كليهما يقرّان في نهاية الأمر بأنّ "أفعال العباد مخلوقة لله وأنها خاضعة لإرادته وتقديره"⁽³⁵⁾.

إنّ هذه النظرية الكلامية التي تستند إلى عجز الإنسان عن فهم علل الفروض الإلهية فيما يتعلّق بمسائل الحياة الجوهرية تنطوي على شيء من التشابه أو على بعض التجانس في عدد من النقاط مع الموقف الحنفي القائل إنّ الحدود والكفارات في التشريع هي "من الأمور المقدرة التي لا يُمكن تعقّل المعنى الموجب* لتقديرها"⁽³⁶⁾، أو التي تتمنّع على العقول البشرية؛ إذ "العقول لا تهتدي إليها"⁽³⁷⁾. وتتسم المقدرات ببساطة بأنّها فرض لحكم معيّن دون تحديد السبب المادي المباشر له أو الحكمة الكامنة وراءه. فالمقدّرات إنّما هي كما رأينا "معطيات". أمّا القياس في الفقه فيقتضي من الفقيه أن يبيّن في سياق اجتهاد فقهه مستقل السبب الذي يجعل علّة ما تفضي إلى حكم الأصل وحكمة ذلك. ثم يحتاج الفقيه بعد ذلك إلى البحث في مدى توافر هذه العلّة أيضاً في الحالة المدروسة، أي الحالة الجديدة. وهكذا، تنتزل المقدّرات خارج مجال القياس، ويحتج السمعاني الفقيه الحنفي في هذا الإطار بالقول: "الحدّ شرع للردّ"

(35) دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل 'الماتريدي'،

EI2, s.v. Māturīdī, VI, 847a (W. Madelung).

(Gimaret). *La doctrine d'al- Ash'ari*, 388, Johansen, «The Muslim Fiqh as a Sacred law», 16.

وذكر الكاتب المجهول الذي يعود إلى القرن السادس/الثاني عشر وهو صاحب بحر الفوائد (ترجمة ميسمي Meisami)، ص259، أنّ الشريعة تحرّم الجدل في القضاء والقدر، لأنّ قدرة الله مخفية عن البشر.

* [الكلمة سقطت في النصّ الإنكليزي وأثبتناها في النصّ المنقول عن الأمدي (المترجم)].

(36) سيف الدّين أبو الحسن علي بن محمّد الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام (بيروت، دار الكتاب العربي، 1983/1404، جIV، ص65.

(37) الرّازي، المحصول، جV، ص353. أمّا ما يتعلّق بالنصوص الحنفية، فراجع البزدوي، أصول الفقه، جIV، ص1643؛ ابن الهمام، فتح القدير، جII، ص35؛ جIII، ص319، 443؛ ابن عابدين، حاشية ردّ المحتار على الدرّ المختار، جIII، ص210؛ جIV، ص407. وينقل القاري، مرقاة المفاتيح، جIII، ص384، هذا المبدأ عن المرغيناني والظحاوي أيضاً.

والزجر عن المعاصي، ... وما يقع به الردع عن المعاصي... لا يعلمه إلا الله عزّ وجلّ، لأنّ الإنسان يردع بالقليل من العقوبة، وقد لا يرتدع بالكبير. فمقدار ما يقع به الردع لا يتصوّر أن يعلمه إلا الله عزّ وجلّ⁽³⁸⁾.

ويذكر السّمعاني أساليب حنفيّة مماثلة تُفسّر سبب استعصاء البنية السببّيّة للحدود على أفهام البشر. إذ يبني الأحناف حجّتهم على أنّ الحدود "مصالح للعباد"، وهو تصوّر يتملّص من القول بمحدوديّة قدرة الإنسان على التفكير. ولذلك لا يُمكن أن تكون مصالح العباد عرضة لمقاييسات البشر غير المعصومة من الخطأ⁽³⁹⁾. ويذهب الحنفيّة أيضاً إلى أنّ الحدود عقوبات على الذنوب ولكنّ عِظَم هذه الآثام لا يعلمه غير الله. ولذلك مُنح قياس عقوبة إثم معين على عقوبة إثم آخر⁽⁴⁰⁾. ويروي ابن التركماني (ت. في نحو عام 1344/745) عن أصحابه من الحنفيّة أصحاب الرّأي، أنّ الكفارات لا تُقبَلُ "إلا حيث أوجِبها الله"، ويعلّل ذلك بأنّه لا "يجوزُ التمثيل عليها، وليس لأحدٍ أن يُلزمَ عباد الله إلا بكتابٍ أو سنّةٍ أو إجماع"، لا بالقياس، وهو ما يوحى به كلام الماردينيّ⁽⁴¹⁾. ويذهب الحنفيّة أيضاً إلى أنّ الرّخص "مِنح من الله تعالى فلا يُعدّلُ بها عن مواضعها"⁽⁴²⁾. فمعرفة الحكمة الإلهيّة في جعل بعض الفروض ضرباً من الكفارات أو محاولة فهم الأسباب التي من أجلها مُنح الإنسان بعض الرّخص إنّما هي أمور مستحيّلة استحالة الإحاطة بالأسباب التي تجعل الله مثلاً يُحدّد ساعة للموت دون سواها.

وبناء على ذلك يُمكن أن نقول إنّ كلّ الأحكام الفقهيّة التي تندرج في إطار أصناف المقدّرات الواسعة لها سِمَةٌ واحدة مشتركة: أنّها جميعاً تُظهِرُ عدم القدرة

(38) السّمعاني، قواطع الأدلّة، ج IV، ص 93.

(39) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(40) المصدر السابق، الصفحة نفسها، وينقل الأمدي ذلك أيضاً في إحكامه، ج IV، ص 76.

(41) علي بن عثمان المارديني بن التركماني، الجوهر النقي، (حيدر آباد: مطبعة مجلس دائرة المعارف النظاميّة، 1344-56/[1925-37])، ج VIII، ص 132.

(42) الرازي، المحصول، ج V، ص 353.

على إدراك كنه الحكمة الإلهية في الرّبط بين ما يسمّيه الإنسان "سبباً" وما يسمّيه "نتيجة". ويوجد إزاء الأوامر الإلهية العليا عنصرٌ من عناصر التحقّظ في رفض الحنفيّة للقياس في الحدود. فإنكار قانون السببية، على نحو ما أشرنا إليه آنفاً، يمثل أولاً وقبل كلّ شيء الصفة المميّزة للعقيدة الأشعرية التي يتبناها الشافعية. ونتيجةً لذلك، نتوقع أن يكون الشافعية أكثر حيطةً في ضبط علةٍ معيّنة (ratio legis) للمُقَدَّرَات. ولكنّ المفاجئ حقاً أنّ الشافعية هم الذين كانوا يقولون بالقياس في المقدّرات، وهو ما يُعارضُ إلى حدٍّ ما تبنيهم لعلم الكلام الأشعري. وقد أبان خصومهم لهم ذلك على نحوٍ واضح؛ إذ كيف يُمكن أن يميل الشافعية إلى مذهبٍ كلاميٍّ ينكر السببية من ناحيةٍ ويدعون في الوقت نفسه أنّ بإمكانهم إدراك المنطق السببيّ للتشريع ولاسيما فيما يتعلّق بالمقَدَّرَات⁽⁴³⁾. لقد أثار هذا السؤال مسائل إستمولوجيةً جوهريّةً: فإلى أيّ مدى يعتمدُ التشريع على معرفة مقاصد الله في تنزيله للأحكام، وإلى أيّ حدٍّ يُمكن أن تعرف مقاصد الله؟ إنّ من الضروريّ للفقهاء أن يعرف على وجه اليقين أيّطابقُ الحكم على النحو الذي شرعه إرادة الله أم يُمكن أن يرضى بدرجةٍ أقلّ من العلم فيكتفي على سبيل المثال بالظنّ؟

النواحي الإستمولوجية

اتّفق الفقهاء إجمالاً على أنّ العمل بالقياس لا يُمكن أن يُفيد أكثر من "غلبة الظنّ"⁽⁴⁴⁾. فقد كان الظنّ مقبولاً في التشريع، ما خلا بعض الاستثناءات،

(43) يحيل زيساو،

(Zysow). «Economy of Certainty»، 341-2

على دفاع كتبه محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، نهاية الأقدام في علم الكلام، ص 374 (بالعربية)، ص 120 (بالإنكليزية). وانظر أيضاً الشيرازي، اللّمع في أصول الفقه (ترجمة شومان (Chaumont))، ص 263، الرقم 40. ويعلّق شومان بالقول: "إنّه فعلاً أمر مثير للغرابة أن يشير الشيرازي إلى أنّ وراء كلّ حكم سنّه الشارع وجه حكمية (سواء أكان باستطاعة الإنسان معرفة وجه الحكمة هذا أم لم يكن باستطاعته ذلك). وذلك بخصوصيّةٍ لأنّه... كان قد تبنّى الرؤية الأشعرية في الخلق دون تحقّظ، وهي أنّ الله يفعل ما يريد ويضع الشرائع كما يشاء".

(44) السّرخسي، الأصول، ج II، ص 139-140؛ الرازي، المحصول، ج VII، ص 352. فالأحكام المستنبطة من القياس [الفقهي] (خلافاً للمستنبطة من القياس المنطقي) =

على أساس أنّه معطى واقعيّ في محاولات البشر تأويل المقاصد الإلهية من تشريع الأحكام المنظمة لحياة الجنس البشريّ⁽⁴⁵⁾. وما كان الحنفيّة في هذا الأمر استثناءً؛ إذ كانوا يقولون إنّ اليقين ليس شرطاً مسبقاً لعدّ بعض الأعمال واجبةً أو جائزةً⁽⁴⁶⁾، بل كان الحنفيّة يذهبون إلى أنّ الاستدلال بالقياس "حجّة أصلية" من أدلّة التشريع الأساسيّة وإن لم يجر عدّه منهجاً يقود إلى "العلم اليقينيّ"⁽⁴⁷⁾. وقد كان الحنفيّة منذ وقت مبكّر من أشدّ المدافعين عن التفكير القياسيّ، أي الظنيّ، في الفقه⁽⁴⁸⁾.

بيد أنّ جدلاً احتدم بشأن مسألة الظنيّة هذه؛ فالإيّ حدّ بالضبط يُمكن مثلاً قبول الظنّ في التشريع، أو إلى أيّ مدى تحديداً يُمكن عدّ القياس وسيلةً سديدةً لاستنباط الأحكام؟ إنّ قابليّة تطبيق القياس في الحدود كانت إحدى النقاط الخلافية في هذا الجدل، وهو ما كان يعين الحدود الفاصلة بين الحنفيّة والشافعية. وإذا كان الحنفيّة يذهبون إلى أنّ للحدود في التشريع منزلةً إستيمولوجيّةً مخصوصةً، فإنّ من إجابات الشافعية عن ذلك ما كان عملياً بعض الشيء. فقد كانوا يقولون إنّ زعم الحنفيّة ليس صحيحاً؛ إذ المقدرات بكلّ بساطة لا تختلف في شيءٍ عن غيرها من الأحكام وهي تبعاً لذلك قابلةٌ للقياس فعلاً. ويبدو أنّنا لا

= لا يُمكن أبداً عدّها من الناحية المنطقية أحكاماً لا تردّ. فالعلة (ratio legis) الجامعة تتضمن دائماً احتمال الخطأ (شبهة الأصل). انظر دائرة المعارف الإسلاميّة 2، فصل "قياس"، (M. Bernand) E12, s.v. Kiyās, v, 238 a.

(45) برنار وايس،

(Bernard Weiss). *The spirit of Islamic Law* (Athens: University of Georgia Press, 1998), 92; Wael Hallaq, «On Inductive Corroboration, Probability and Certainty in Sunnī Legal Thought», in Nicholas Heer (ed.), *Islamic Law and Jurisprudence: Studies in Honor of Farhad J. Ziadeh* (Seattle: University of Washington Press, 1990), 6. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, 130.

[الترجمة العربيّة، ص 184-185].

(46) السرخسي، الأصول، ج II، ص 139، يقول: "علم اليقين ليس بشرط لوجوب العمل ولا لجوازه".

(47) المصدر السابق، ج II، ص 140.

(48) يُنظر حلاق، *The Origins and Evolution of Islamic Law*، 114 [الترجمة العربيّة، ص 116].

نجد حقاً، على نحو ما ذكرنا سابقاً، اتفاقاً على المقدرات. وكان الشافعية ينسبون التحكم إلى الحنفية في اختيارهم تمييز ما يُعدونه من المقدرات من سواها من مجالات التشريع⁽⁴⁹⁾. وهو ما يذكره السمعاني في سياق سجالي إذ يقول: "وهذا لأنّ القوم لم يبنوا فروعهم على أصول صحيحة، وإنما وضعوا المسائل على أشياء تراءت لهم ثمّ تراءت لهم غيرها في مسائل أمثال المسائل الأولى، فحكموها بغير تلك الأحكام"⁽⁵⁰⁾.

ويذهب السمعاني إلى أنّه متى أقرّ بأنّ القياس من الأدلة الصحيحة في الاستدلال الفقهيّ، إذ هو دليل الله⁽⁵¹⁾، فلن يكون ثمة سبب يدعو إلى جعل القياس ممكناً في بعض الحالات دون غيرها. فالفقيه الشافعي لا يجد، على نحو ما هو واضح، حرجاً كبيراً في إخضاع الأوامر الإلهية للقياس. ويوضح السمعاني ذلك بالقول: "والحرف المعتمد أنّ الدلائل التي قامت على صحة القياس قد قامت على الإطلاق من غير تخصيص موضع دون موضع، فصار القياس صحيحاً استعماله في كلّ موضع إلا أن يمنع منه مانع، ولا مانع في الحدود والكفارات"⁽⁵²⁾.

وقد عزّز الشافعية هذا الموقف بالحديث المشهور الذي يروي خبر معاذ بن جبل عندما بعثه النبيّ إلى اليمن قاضياً وقال له: "بم تحكم"؟، وأثنى الرسول على معاذ وحمد الله لأنّه قال له: "أجتهد رأيي"، متى لم يجد ما يحتاج إليه في القرآن ولا في السنّة ولا في الإجماع*. وكان إقرار الرسول لمعاذ لإعماله الرأى المستقلّ مطلقاً عند الشافعية، فكان هذا دليلاً عندهم على أنّ القياس حجة⁽⁵³⁾.

(49) الغزالي، المستصفي، ج II، ص 91.

(50) السمعاني، قواطع الأدلة، ج IV، ص 92.

(51) المصدر السابق، ج IV، ص 94؛ الشيرازي، اللّمع (ترجمة شومان 46 Chaumont).

(52) السمعاني، قواطع الأدلة، ج IV، ص 94.

* [الحديث كما هو مشهور وكما أورده الأمدي الذي يعتمد عليه الكاتب لا نجد فيه ذكراً للإجماع، وهو على النحو الآتي: "بِم تحكم؟ قال بكتاب الله، قال: فإن لم تجد، قال: بسنة رسول الله، قال: فإن لم تجد، قال: أجتهد رأيي". (المترجم)]

(53) الأمدي، الإحكام، ج IV، ص 64.

ويوردُ الأمدّيّ الفقيه الشافعيّ (ت. 631/ 1233) حجّةً أُخرى على جواز القياس في الحدود والكفّارات، إذ يذكر "أنّ الحكم المعدّي من الأصل إلى الفرع إنّما هو وجوب الحدّ والكفارة من حيث هو وجوبٌ، وذلك معقولٌ بما عَلِمَ في مسائل الخلاف، لا... مجهولٌ"⁽⁵⁴⁾.

ويبدو أنّ الأمدّيّ يقرّ بأنّ حكمة القيمة العددية لبعض الأحكام في المقدّرات (مثل عدد الجلدات في الحدود) لا يستطيع العقلُ البشريّ معرفتها. ولذلك إذا مُدَّ الحُكْمُ إلى حالةٍ جديدةٍ فإنّ القيمة العددية فيه يجب أن يُحافظَ عليها. إلا أنّ ما يُمكن العلم به هو أنّ الحدود أو الكفّارات إنّما هي حقاً ما يحدّده التشريع في الحالة الجديدة. ومن قبيل ذلك ما يذهب إليه السّمعانيّ في ردّه على الحنفية القائلين إنّ المصلحة في الحدود لا تدرك بالقياس وإنّ الحدّ والكفّارة ممّا "لا يُهتدى إليه بالقياس"، إذ يقول: "بل القياس يهتدي إلى كلّ ما يُمكن استخراج معنًى مؤثّرٍ منه، ومسألتنا من هذا الباب، لأنّ المسألة مصوّرة في مثل هذا الموضوع. ونظيره أن تستخرج معنًى من الزني في إيجاب الحدّ، فيقاس عليه اللّواط"⁽⁵⁵⁾.

ويقرّ السّمعانيّ، شأنه شأن الغزاليّ من قبله⁽⁵⁶⁾، بأنّ طبيعة المصلحة الكامنة في الحدود ربّما لا تدرك بدقّة. غير أنّ هذا لا يحول دون استخلاص المصلحة من طريق نقل القياس إلى حالاتٍ جديدةٍ. وبعبارةٍ أُخرى يذهب الشافعية إلى أنّ المقدّرات لا تختلف في شيءٍ عن سائر ميادين التشريع، بل يؤكّدون أنّ العنصر الدقيق في المقدّرات الذي يكون معناه غير قابلٍ للفهم ليس جزءاً من عملية القياس، وهو لذلك لا يمثّل عبئةً فيه.

وعلى الرّغم من ردود الشافعية على مزاعم الحنفية الدّاعين إلى تعاملٍ مخصوصٍ مع المقدّرات، لم يستطع علماء الشافعية إنكار حقيقة أنّ الاستدلال القياسيّ جملةً لا يوصلُ إلى اليقين وإنّما يُفيد الظنّ لا غير، وكان ذلك يمثّل معضلةً في ما يتعلّق

(54) الأمدّي، المصدر السابق، ج IV، ص 66.

(55) السّمعاني، قواطع الأدلّة، ج IV، ص 95.

(56) (Laoust). *La politique de Gazālī*, 177.

(56) انظر لاوست،

بالحدود. وقد أشار الحنفية إلى حديثٍ نبويٍّ يأمر المؤمنين بالحِيطَة في الحدود: "ادرؤوا الحدودَ بالشُّبُهَاتِ" (57). ويُمكن فهم الحديث على أن القياس لا يُسَمَّحُ به في الحدود إلا متى أفادَ علماً يتجاوز الظنَّ إلى اليقين. غير أن الاستدلال الظنِّي يحمل دائماً إمكان الخطأ، وهو من ثَمَّ يحمل الظنَّ أو "شبهة الأصل" (58)،

(57) بروي التنوخي، نشوار المحاضرة (ترجمة مارغليوت)، ص 136-7، أن هارون الرشيد الخليفة العباسي (حكم بين عامي 786/170 و 809/193) شهد أحد أبنائه وهو يزني، ولكن الفقيه الحنفيّ أبا يوسف عدل عن إقامة الحدّ عليه استناداً إلى حديث "ادرؤوا الحدود" إرضاء للخليفة الذي جعله قاضي القضاة. وللتوسّع في الحديث النبويّ من خلال مصنفات أصول الفقه، راجع السرخسي، أصوله، ج، ص 147؛ البزدوي، أصول الفقه، ج، ص 181؛ الشيرازي، التبصرة في أصول الفقه (دمشق: دار الفكر، 1980)، ج، ص 485؛ الرازي، المحصول، ج، ص 475، الأمدي، الإحكام، ج، ص 65؛ تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي، الإبهاج (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1404/1984)، ج، ص 233، 236. وهذا الحديث النبوي يكثر وروده في مصنفات الفروع لدى الحنفية والشافعية كليهما. انظر السرخسي، المبسوط، ج، ص 18، ج، ص 38، 52، ج، ص 11؛ الكاساني، البدائع، ج، ص 248، ج، ص 34، 233؛ المرغيناني، الهداية، ج، ص 100؛ محمد بن علي الحصكفي، الدر المختار (بيروت: دار الفكر، 1415/1994-5)، ج، ص 18. أمّا عند الشافعية فانظر أبا عبد الله محمد بن إدريس المزني، المختصر (بيروت: دار المعرفة، 1393/1973)، ج، ص 311؛ الشيرازي، المهذب، ج، ص 276، 281؛ الغزالي، الوسيط في المذهب (القاهرة: دار السلام، 1417/1997)، ج، ص 443. على أن هذا الحديث النبوي يبدو قليل الذكر خارج مصنفات الفقه. ولا نجد الحديث إلا في كتاب واحد من كتب الحديث الستة المعروفة (ابن ماجه، السنن، ج، ص 850)، وأمّا فيما سوى ذلك فقلماً يُستشهد به (ويشمل ذلك كتب الموضوعات). انظر على سبيل المثال، البيهقي، السنن الكبرى، ج، ص 359، ج، ص 238، الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج، ص 303. وينسب ابن أبي شيبة، مصنفه، ج، ص 511، مبدأ درء الحدود بالشبهات إلى عمر بن الخطاب الذي يروي عنه ابن أبي شيبة أنّه قال: "لأنَّ أَعْطَلَ الحدودَ بالشُّبُهَاتِ أَحَبُّ إِلَيَّ من أن أقيمها بالشُّبُهَاتِ". وانظر أيضاً النووي، شرح صحيح مسلم، ج، ص 192، إذ يفسّر قِصَّة ماعز بالنصّ نفسه مع أنه لا ينسبه إلى الرسول. وبشأن ماعز، انظر بيترز،

(Peters). *Crime and Punishment*, 55.

(58) دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل "قياس" (M. Bernard). *EI2*, s.v. Kiyās, V, 238a

وهكذا يظلّ الظنّ عنصراً من العناصر الجوهرية في الاجتهاد⁽⁵⁹⁾.

ويبدو أنّ الحنفية كانوا قد دافعوا عن مواقفهم من خلال هذا الاتجاه، فكانوا يقبلون في العموم أن يحكم الفقيه من خلال ما هو "ظاهر" له وإن لم يصب الحقّ في المسألة مطلقاً⁽⁶⁰⁾. إلاّ أنّهم يقصرون هذا النمط من النظر على "حقوق العباد" ويستثنون منه "حقوق الله"⁽⁶¹⁾ التي تندرج في إطارها الحدود الإلهية. فكان الحنفية، على نحو ما ينقله السمعاني عنهم، يرفضون القياس في الحدود؛ "لأنّ القياس موضع شبهة، لأنّه إلحاق فرع بأشبه الأصولين فيبقى الأصل الآخر شبهة، والحدود تسقط بالشبهات، فلا يجوز إيجابها بدليل لا يخلو عن الشبهة"⁽⁶²⁾.

فكيف واجه الشافعية هذا التحدي؟ من الواضح أنّهم لم يكونوا قادرين على ادعاء أنّ القياس يُمكن أن يُفيد اليقين (بل إنّهم لم يدّعوا ذلك أصلاً). ويبدو أنّهم كانوا يفضلون على ذلك تجنّب الخوض في مسألة الظنّ برمتها ويعتنون في مقابلة ذلك بمبدأ "غلبة الظنّ". فقد كان الأمدي يلجّ على أنّ الظنّ يُسوِّغ استعمال القياس في كلّ مجالات التشريع. ولذلك يحيل الأمدي في عدّة مناسبات على الحديث النبوي القائل: "نحن نحكم بالظاهر والله يتولّى السرائر"⁽⁶³⁾. وهكذا، فالشرع على نحو ما يلخّص به برنار وايس (Bernard Weiss) موقف الأمدي إنّما هو "كلّ ما يؤمن المجتهد مُخلصاً بأنّه الشرع"⁽⁶⁴⁾. وهذا المبدأ يُسوِّغ المفهوم المشهور القائل إنّ "كلّ مجتهد مصيب"⁽⁶⁵⁾.

(59) وايس،

(Weiss). *The Spirit of Islamic Law*, 111.

(60) السرخسي، أصوله، ج II، ص 128.

(61) المصدر السابق، ج II، ص 123؛ البزدوي، أصوله، ج IV، ص 1623-4.

(62) السمعاني، قواطع الأدلّة، ج IV، ص 93.

(63) الأمدي، الأحكام، ج IV، ص 65. وهذه هي الحجة الجوهرية في دفاع الأمدي عن استعمال القياس والاجتهاد عموماً. انظر وايس،

(Weiss). *Search for Good's Law*.

(64) وايس (Weiss) المرجع السابق، ص 560/748-684.

(65) أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة (القاهرة: البابي الحلبي، 1358/1940)، الفقرة 1330، الغزالي، المستصفى، ج II، ص 56، 72. وانظر فيما يتعلّق بالموقف الحنفي من هذه المسألة جوهانسن،

ويصبح الحديث عن الظنّ أو الخطأ في مثل هذه الظروف كأنّه خالٍ من المعنى تماماً. يقول الأمديّ: "لا نُسَلِّم احتمال الخطأ في القياس على قولنا إنّ كلّ مجتهدٍ مُصِيبٌ، وإن سلّمنا احتمال الخطأ فيه [القياس]، لكن لا نُسَلِّم أنّ ذلك يكون شبهةً مع ظهور الظنّ الغالب" (66).

ثمّ إنّ الشافعيّة يُشيرون إلى أنّ ثمة أدلّة أُخرى للفقهِ لا ترقى إلى مرتبة اليقين المطلق وهي مع ذلك مقبولةً على نطاقٍ واسع. فخبِر الواحد وأخبار الأحاد يشع اعتمادها أدلّةً فقهيةً مع أنّ إفادتها للظنّ أكبر من إفادة القياس له (67).

وخلاصة الأمر أنّ الشافعيّة يرون أنّ عنصر الظنّ في القياس لا يمثل حقاً شبهةً كافيةً لجعل حديث "ادروا الحدودَ بالشُّبُهاتِ" ساري المفعول. وكانت القضية كما ذكرنا آنفاً تتلخّص في السؤال الآتي: إلى أيّ مدى يُمكن أن يُسمح بالظنّ في التشريع؟ فالمشكلة تُظهِرُ بوضوح حدود النسق الإيستيمولوجي القائم على الظنّ من جهة، والرامي من جهةٍ أُخرى إلى الدنو من الشرع الإلهيّ المثاليّ. أمّا الحنفيّة فإنّهم كانوا يفضّلون، في غياب اليقين القطعيّ، إعفاء بعض مبادئ التشريع من التفكير القائم على الظنّ ولاسيّما الميادين التي يبدو أنّ بنيتها السببيّة موقوفةٌ على الله دون غيره. وأمّا الشافعيّة فكانوا يبدون استعداداً أكبر لقبول الظنّ شرطاً أساسياً *Conditio sine qua non* في كلّ اجتهادٍ.

الفروق الاصطلاحية في القياس بين الحنفيّة والشافعيّة

لا يقف السّمعانيّ والغزاليّ والأمديّ وغيرهم من الشافعيّة عند هذا الحدّ في نقد الحنفيّة بسبب ردّهم القياس في المقدّرات. ولم يكن هدفهم يقتصر على

(Johansen). «Torture et vérité»; Johansen, «Signs as Evidence»; Johansen, «Wahrheit and Geltungsanspruch: zur Begründung und Begrenzung der Autorität des Qadis-Urteils im islamischen Recht», in Centro Italiano di Studi Sull'Alto Medioevo (ed.), *La giustizia nell'alto Medioevo, secoli IX-XI*: 11-17 aprile 1996 (Spoleto: Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo, 1997), 975-1065.

(66) الأمدي، الإحكام، ج IV، ص 66.

(67) السّمعاني، قواطع الأدلّة، ج IV، ص 95؛ الرازي، المحصول، ج V، ص 353؛ الأمدي، الإحكام، ج IV، ص 66.

دعوة الحنفيّة، في إطار خلافٍ يحمل نفساً وديّاً، إلى التغلّب على ظنونهم بقبول مبدأ "غلبة الظنّ" وإن كان موضوع القياس هو الحدود الإلهيّة. بل كانت مواقف الشافعيّة سجّالاً محضاً؛ فكان أبو حنيفة في تقدير الغزاليّ قد "أفحش القياس" عندما قال إنّ الحدود المستندة إلى القياس لا يجوز اعتمادها في السرقة، فإنّه بذلك "أبطل قاعدة الشّرع" (68).

وعلى الرغم من ذلك، يبدو أنّ هذا الوضع العدائيّ لا يُمكن تفسيره ببساطة على أنّه محضُ سجّالٍ؛ إذ كان كلّ من السّمعانيّ والغزاليّ ينصّ على أنّ أبا حنيفة وأتباعه قد ناقضوا أنفسهم. فأبو حنيفة عند هذين الفقيهين قد عمد بالفعل إلى الحدود القائمة على القياس. إذ ينقل الغزاليّ أنّ أبا حنيفة أوجب قطع اليد في السرقة بشهادة شاهدين شهدا على شخص أنّه سرّق بقرةً، وشهد أحدهما على أنّ البقرة كانت بيضاء، وشهد الآخر على أنّ البقرة كانت سوداء، لاحتمال أنّ البقرة كانت ملمعة⁽⁶⁹⁾. ولم يُعلّل الغزاليّ ما رآه من أنّ ما يذهب إليه أبو حنيفة من رأيٍ هو "إفحاشٌ للقياس"، بيد أنّ ما عُزّي إليه من تناقضٍ يظلّ على الرغم من ذلك واضحاً. وينقل السّمعانيّ عن الشافعيّ اتّهامه الحنفيّة بأنّهم قاسوا في الحدود والكفّارات والرّخص⁽⁷⁰⁾، وينقل الأمر نفسه غير السّمعانيّ من الشافعيّة⁽⁷¹⁾، كما ينقل ابن حزم الاتّهام نفسه⁽⁷²⁾.

إنّ مثل هذه التّهم التي تنسب إلى الحنفيّة لا بُدّ أن تحيّر الدّارس. إذ كيف يُمكن أن يزعم الشافعيّة وغيرهم أنّ الحنفيّة يعمدون إلى القياس في الحدود مع أنّ السرخسيّ الحنفيّ يقول في أكثر من موضع: "فالحدّ بالقياس لا يثبت" (73)، وكان الكاسانيّ يقضي بأنّه "لا مجالٌ للاجتهاد في الحدّ، بل لا يُعرفُ إلّا

(68) الغزالي، المنخول، ص 489.

(69) المصدر نفسه، ص 490.

(70) السّمعاني، قواطع الأدلّة، ج IV، ص 90-1.

(71) الغزالي، المنخول، ص 489-90؛ السّمعاني، قواطع الأدلّة، ج IV، ص 91؛ الرازي،

المحصول، ج V، ص 350-1.

(72) ابن حزم، الأحكام، ج VII، ص 369.

(73) السرخسي، المبسوط، ج IX، ص 78.

بالتوقيف⁽⁷⁴⁾، أي بالاعتماد على القرآن والسنة والإجماع، فهل يعني ذلك أن الحنفية لم يكونوا أوفياء لأصولهم المنهجية؟

لننظر في مثال آخر يؤكد، على ما يذكر الشافعية، اعتماد الحنفية على القياس في الحدود لعلنا نتمكن من الوصول إلى إجابة عن هذه المسألة الخلافية. ونقصد بالمثال "مسألة شهود الزوايا"، إذ ينقل الغزالي عن أبي حنيفة قوله: "يجب الحدّ على من شهد عليه أربعةً بالزنا في أربع زوايا، كلّ واحدٍ منهم يشهد عليه في زاوية. وقال: لعله كان يزحف في زنية واحدة في الزوايا"⁽⁷⁵⁾.

ويزعم الغزالي والرازي أنّ حجج أبي حنيفة في هذا المثال إنما هي القياس نفسه⁽⁷⁶⁾، ويُبطل كلّ منهما قياس أبي حنيفة؛ فحتّى "لو خصص كلّ شهادة بزمانٍ وتقاربت الأزمنة"، على حدّ عبارة الغزالي، وحتى لو احتمال استدامة الزنا في الزوايا الأربع، لكان الحكم أن "لا حدّ، وذلك أغلب في العرف من تخيل سحبها في زوايا البيت بزناً واحد"⁽⁷⁷⁾.

ويضيف الغزالي إلى حجته نصّاً ملغزاً، يقول: "وأما اتّباع المعنى الخفيّ إذا كان أحصّ، فهو متّبع، لأنّ الجليّ الذي لا يمسّ المقصود باطلٌ معه، أو مقدّمٌ عليه"⁽⁷⁸⁾. ونحن نفهم هذا النصّ على أساس أنه يحيل، بلغة اصطلاحية دقيقة، على ما يعرف "بالقياس الجليّ". وهو ما يُمثل عند الماورديّ الشافعيّ (ت. 1055/450) نمطاً من أنماط القياس الواضح المعنى الذي تقربُ فيه الحالة الأصلية (الأصل) من تضمّن قاعدة حالة أخرى تضمّنًا مباشراً، ولكن تطلّ الحالة

(74) الكاساني، البدائع، ج VII، ص 34.

(75) الغزالي، المنخول، ص 479. ويوافق الحنفية الحنابلة في هذا الموقف في حين يرفض الشافعية والمالكية قبول الشهادة في مثل هذه الظروف. انظر عبد الرحمن الجزيري، الفقه على المذاهب الأربعة (بيروت: دار الفكر، 2002/1422)، ج V، ص 55.

(76) الغزالي، المنخول، ص 489، 586، 615؛ الرازي، المحصول، ص 350.

(77) الغزالي، المنخول، ص 480.

(78) المصدر السابق، ص 479.

الجديدة على الرغم من ذلك مختلفة اختلافاً يكفي لاقتضاء توظيف الاستدلال نمطاً من أنماط الاجتهاد⁽⁷⁹⁾.

ويبدو أنّ ما يسعى الغزالي إلى قوله إذن هو ما يأتي: إنّنا في الخلاف بشأن "شهود الزوايا" بإزاء سيناريوهمين؛ أمّا الأوّل "أ" فيتعلق بفعل الزنا الذي يشهد عليه أربعة شهود في الزمان نفسه والمكان نفسه (الحالة الأصليّة)؛ وأمّا السيناريو الثاني "ب" فمرتبط "بشهود الزوايا" (الحالة الجديدة). فإذا كانت العلاقة بين السيناريو "أ" والسيناريو "ب" من قبيل "القياس الجليّ" كان من المعقول أن نقدر أنّ المقصود من الحدّ في الزنا، أي الحفاظ على مبدأ الأبوة من اختلاط الأنساب، هو أيضاً متحقّق بتنفيذ الحدّ في السيناريو "ب"⁽⁸⁰⁾، على الرغم من أنّنا متى قارنا السيناريو "أ" بالسيناريو "ب" اكتشفنا أنّ "ب" ليس وثيق الصّلة في نوعه بـ "أ" حتى يظهر في مظهر النظر الجليّ له. وهكذا يصبح من العبث أن نخمن هل كان المقصود من المحافظة على الأبوة والنسب متحقّقاً بالفعل بتطبيق القياس الجليّ؟ والظاهر إذن أنّ الغزالي يتهم أبا حنيفة والحنفيّة عموماً بالاعتماد على القياس الجليّ في غير موضعه كما هي الحال في "شهود الزوايا" أو في مسألة الأبقار الملمّعة.

بيد أنّه ما من داع إلى الشكّ مرة أخرى في إخلاص الحنفيّة في رفضهم القياس في الحدود. فكيف يُمكن حلّ هذه المعضلة؟ إنّ ما أوّد الإشارة إليه هنا هو أنّ الإشكال مصطلحيّ بالأساس. فالحنفيّة لا يُعدّون هذه الحالات حالاتٍ قياسٍ أصلاً. وهم، بدلاً من البحث في العلة المفضية وفي المقصود من الحالة الأصليّة والحالة الجديدة، يُفكّرون في نمطٍ مختلفٍ تماماً من الاجتهاد، ولذلك يرفضون وسم هذا النوع من الاجتهاد بالقياس في الوقت الذي يؤكّد فيه الشافعية ذلك.

(79) الماوردي، أدب القاضي، ج1، ص588، 1413، مذكور عند وائل حلاق،

«Non-Analogical Arguments in Sunni Juridical *Qiyās*», *Arabica* 36 (1989), 292.

وانظر كذلك الشيرازي، اللّمع (ترجمة شومان (Chaumont))، ص131، 263-264.

(80) بشأن استعمال الغزالي لمصطلح "مقصود"، انظر برونشفيك،

(Brunschvig). «Valeur et fondement du raisonnement juridique d'après al-Ġazālī», *SI* 34 (1971), 69.

وغالباً ما يذهب أصوليو السنّة إلى أنّ الكثير من الأحكام الفقهيّة تستنبط استنباطاً لغوياً محضاً⁽⁸¹⁾، وهي قواعد تعتمد ببساطة على النصّ المُنزّل، بالتضمّن على سبيل المثال. ويتحدّث السرخسيّ الفقيه الحنفيّ عن "دلالة النصّ" التي تفهم من لغة النصّ دون استدلالٍ عقليّ⁽⁸²⁾. وأمّا المعنى الضمنيّ للنصّ فيسمّى "مفهوم الخطاب"⁽⁸³⁾. وعادةً ما يطلق في الاصطلاح الغربيّ على الحُجج التي تحمل معنًى ضمنيّاً حُجج الأوّلَى (*a fortiori*)، وهي حججٌ تختلف أساساً عن الحُجج القياسيّة (مثلما تختلف عن القياس المنطقيّ) بافتقارها إلى أسلوب التفكير الاستدلاليّ أو بافتقارها إلى تحويل المعنى من حالةٍ إلى حالةٍ أخرى تختلف عنها اختلافاً كليّاً. بل إنّ الحالة الجديدة في حُجج الأوّلَى (*a fortiori*) مضمّنة في الحالة الأصليّة. غير أنّ الحدّ الفاصل بين حُجج الأوّلَى (*a fortiori*) والقياس يُعسّرُ مع ذلك ضبطه، لأنّه كثيراً ما يصعبُ أن نقول: أكانت تمة استدلال أم لم يكن؟⁽⁸⁴⁾

لقد كان القياس عند أغلب فقهاء الإسلام في العصر الوسيط يتضمّن سبلاً اجتهاديّة تقوم على حُجج الأوّلَى (*a fortiori*). وظلّ هذا زمناً طويلاً لا يدركه الغريّبون من دارسي الفقه الإسلامي. وإذا كان شاخ (Schacht) قد علّق على الفرق بين القياس وحُجج الأوّلَى⁽⁸⁵⁾، فإنّ الفضل يعود إلى حلاق الذي حلّل

(81) انظر على سبيل المثال، السرخسي، أصوله، ج II، ص 123.

(82) السرخسي أصوله (تحقيق الأفغاني)، ج I، ص 241، 243-247، مذكور عند حلاق، «Non-Analogical Arguments in Sunnī Juridical Qiyās» 290n, 13

وانظر في ما يتعلّق بالأسماء الأخرى للصفّ نفسه، المرجع نفسه، ص 291، الإحالة 17. الشيرازي، اللّمع (ترجمة شومان (Chaumont))، ص 131، وهو يُظهِرُ على نحو أدقّ أنّ ما يتضمّنه قياس الأوّلَى (*a fortiori*) يسمّى "فحوى الخطاب".

(84) حلاق، «Non Analogical Arguments in Sunnī Juridical Qiyās»، ص 300 "ويجب أن نشير مباشرة في هذا المستوى إلى أنّ حجّة "قياس الأوّلَى (*a fortiori*) قد حيرت المناطق التقليديين بقدر ما ضلّت المحدثين منهم". وقارن بـ أولريخ كلوغ، (Ulrich Klug). *Juristische Logik* (4th rev. ed., Berlin: Springer, 1982), 147.

(85) جوزيف شاخ،

(Joseph Schacht). *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford, Clarendon, 1950), 99, 110, 124-5.

مكانة الحُجَج غير القياسية في القياس على نحو أكثر شمولاً⁽⁸⁶⁾. فقد ذهب حَلّاق إلى أنّ الأصوليين كانوا يجدون صعوبة في التمييز بين هذين النمطين من الاجتهاد لأنهم لم يتصوّروا أنّ القياس يُمكن أن يصبح قابلاً للتحليل من زاوية منطقيّة، بل كان برنامجهم العمليّ يكتفي بالبحث في "الدرجة التي تمكّن العلة من أن تظهر في النصوص الأصليّة ومدى قابليّة تطبيقها بسبب ذلك على المسألة الجديدة المدروسة"⁽⁸⁷⁾. ويرى حَلّاق أنّ بحث الفقهاء في القياس: هل هو "بنية تمثليّة، أو ليست بقياسيّة منطقيّة [أي مندرجة في ما هو أوّلى (a fortiori)]، أو قياسيّة منطقيّة، لم يكن مسألة واردة عندهم"⁽⁸⁸⁾، فكان أغلب الشافعيّة مثل الشيرازي (ت. 1083/476) والغزالي وغيرهما يذهبون إلى أنّ النتائج التي يتوصّل إليها بناء على ما هو أوّلى (a fortiori) تتضمّن دائماً استدلالاً في الاجتهاد لا لشيء إلّا لأنّ نصّ الحالة الأصليّة لا يذكّر الحالة المماثلة⁽⁸⁹⁾، وكانت حجج الأوّلى عندهم تعدّ قياساً⁽⁹⁰⁾. ولكنّ هذا المنحى في النظر لم يكن ينفرد به الشافعيّة، بل كان ابن حزم الظاهري على سبيل المثال يصف ما هو

(86) حَلّاق،

«Non-Analogical Arguments in Sunnī Juridical Qiyās»; *The Origins and Evolution of Islamic Law*, 115, 142-143.

(87) وائل حَلّاق،

A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni usul al-fiqh (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 93

(88) المرجع نفسه.

(89) الشيرازي، اللّمع (ترجمة شومان Chaumont)، ص 131؛ حَلّاق،

«Non-Analogical Arguments in Sunnī Juridical Qiyās», 292.

ويدرج الغزالي حجج الأوّلى (a fortiori) (التي يعدها استدلاليّة) في إطار "تحقيق العلة" و"تفحيح العلة". انظر مصنّفه المستصفي (تحقيق الشافعي)، ج I، ص 282.

ويذكر برونشفيك (Brunschvig) أنّ "الغزالي كان يقبل أن يكون تعميم الحالات النصيّة المخصوصة أو الحالات المعيّنة ضرباً من ضروب القياس، ويحكم من خلال التعريفات والأمثلة بأنّ هذا هو ما يُسمّى تفحيح مناط الحكم في المستصفي" Rraisonnement par analogie d'après al-Gazālī، 64

(90) ومع ذلك جعل الأمدي، الشافعيّ، معاني الأوّلى (a fortiori) في إطار المعنى الضمنيّ، انظر وايس،

(Weiss). *Search for Good's Law*, 490.

أولى (*a fortiori*) ببساطة بأنه شكل من أشكال القياس⁽⁹¹⁾. وربما كان ابن عقيل الحنبلي أكثر وعياً للإشكال نسبياً، إذ يبدو أنه كان متردداً في تصنيف الاستدلال بالأولى (*a fortiori*) (وهو ما يصطلح عليه بـ "فحوى الخطاب") في إطار ما هو معلوم بالعقل أي (المعقول) أو في إطار ما هو مضمّن ولا يحتاج إلى استدلال، أي المتوصل إليه بالتلفظ المباشر (النطق)⁽⁹²⁾، ولكنه شأنه شأن ابن حزم لا يقدم تحليلاً منطقياً لما هو أولى (*a fortiori*).

لقد اختلفت رؤية الحنفية لقياس الأولى عن رؤية غيرهم من أتباع المذاهب الفقهية، فقد استعملوا حجج الأولى في حدود الله ولكنهم رفضوا استعمال مصطلح القياس فيها. وبدلاً من ذلك كانوا يفضلون الحديث عن غيرها من أشكال الحجج مثل الاستحسان⁽⁹³⁾. ومع أنّ الاستحسان في الممارسة ليس

ويتبنّى أحمد بن أحمد بن برهان الأصولي الشافعي الموقف نفسه، الوصول إلى الأصول (الرياض: مكتبة المعارف، 1983-1984)، ج II، ص 55. وانظر الشيرازي، اللّمع (ترجمة شومان (Chaumont)، ص 162، الرقم 464.

(91) ابن حزم، الإحكام، ج VII، ص 369. وكان ابن حزم يردّ كما هو مشهور القياس برمته. وهو ينقل عن خصومه في كتابه الإحكام أنّهم يقسمون القياس على ثلاثة أقسام أو أنماط. ويبدو أنّ نمطين من أنماط القياس الثلاثة التي يعيد ابن حزم صياغتها يقربان كثيراً من نهج الأولى (*a fortiori*) في الاجتهاد، ونعني بهذين النمطين ما يوسم في المنطق الغربي بقياس القليل على الكثير (*a minore ad maius*) وقياس الكثير على القليل (*a maiore ad minus*). أمّا النمط الأول فيطلق عليه ابن حزم "قسم الأشبه والأولى" وأمّا النمط الثاني فيسميه "قسم الأدنى"، ويزعم ابن حزم أنّ أبا حنيفة استعمل هذين النمطين من الاجتهاد في ما يتعلّق بأحكام العقوبات وبالحدود. ولا يجد أيّ تعارض بين قوله هذا وما ذكره في فقرة سابقة من أنّ أبا حنيفة يردّ القياس في عقوبات الحبس والحدود الإلهية. والظاهر أنّ ابن حزم لم يدرك إلى أنّ أبا حنيفة وأتباعه لم يعدّوا حجّة الأولى من القياس.

(92) أبو الوفاء علي بن عقيل، الواضح في أصول الفقه (بيروت: فرانز ستاينر Franz Steiner، 1996، ج I، ص 17).

(93) هذا ما أقرّه الغزالي في المنحول، ص 479، إذ يقول إنّ أبا حنيفة سمى حكمه في شهود الزوايا استحساناً، غير أنّ الغزالي يؤكد أنّ ما يلجأ إليه أبو حنيفة إنما هو قياس، إذ يقول: 'وإن خالف القياس لعلمنا أنّه بناه على الاستحسان الفاسد'، المصدر نفسه، ص 586.

سوى شكلٍ آخر من أشكال القياس⁽⁹⁴⁾، يُصِرُّ الحنفيّة على أنّ ثمة فرقاً بينهما. ولذلك يقول ابن الهمام، وهو عالمٌ حنفيٌّ متأخّرٌ، إنّ الحدّ الواقع على الزاني في مسألة شهود الزوايا إنّما قام على الاستحسان لا على القياس⁽⁹⁵⁾. فالسبب الذي دعا الشافعيّة إلى اتّهام الحنفيّة بالتناقض في تعاملهم مع حدود الله يكمن في أنّ هؤلاء يختلفون في فهمهم لمصطلح القياس⁽⁹⁶⁾ عن غيرهم من أتباع المذاهب.

لقد أشرنا في مستهلّ هذا النقاش المسألة الآتية: هل كان رفض الحنفيّة للقياس في الحدود الإلهية قد أعانَ على تقييد إجراء سنّ العقوبات وذلك بحماية الفرد من شتى أنواع القمع الذي تسلّطه عليه الطبقات الحاكمة؟ يبدو من النظرة الأولى أنّ مقالة "لا قياس في الحدود" إنّما ضبطت مجال فقه الجنائيات على نحوٍ أكثر تحديداً. على أنّ الأمر ليس على هذا النحو بالضرورة؛ فالشافعيّة في النهاية قد اتّهموا الحنفيّة بأنّهم يلجؤون إلى الحدود الإلهية حتى عندما لا تقتضي العقوبة ذلك. وينبغي أن نختبر الفرضيّة القائلة إنّ الحنفيّة قد عوّضوا رفضهم للقياس بتوسيع مدى استعمال التفكير القائم على حجّة "الأوّل". فما حدود التفكير المستند إلى "حجّة الأوّل" (*a fortiori*) لدى الحنفيّة إذن؟ إنّنا نقترح معالجة هذه المسألة في سياق خلافٍ فقهيّ سبق أن ذكرناه عدّة مراتٍ: أي الخلاف في عقوبة اللواط.

(94) حلاق، *The Origins and Evolution of Islamic Law*، 144، وبشأن ميل الحنفيّة إلى

الاستحسان أكثر من القياس في الحدود، انظر روبرت غليف،

(Robert Gleave). *Crimes Against God and Violent Punishments in Al-Fatāwā al-Ālamgiriyya*, in John R. Hinnells and Richard King (eds.), *Religion and Violence in South Asia: Theory and Practice* (London: Routledge, 2007), 85.

(95) ابن الهمام، فتح القدير، ج 7، ص 286. وللغزالي شيء من ذلك. وقد ذكر أنّ الحنفيّة كانوا يزعمون أنّ ما يعمدون إليه هو تنقيح الحكم لا استنباط الحكم، المستصفي، ص 331، ويقرّ السمعاني أيضاً، قواطع الأدلّة، ج 4، ص 90، بأنّ الحنفيّة ينظرون إلى الحدّ في مسألة شهود الزوايا وكأنّه يستند إلى الاستحسان، لا القياس.

(96) أشار الغزالي نفسه إلى أنّ الفرق بينه وبين الحنفيّة في موضوع القياس ربّما لا يتجاوز أن يكون قضية مصطلحيّة، انظر المستصفي (ط. القاهرة)، ج 2، ص 74.

بَيْنَ اللَّوَاطِ وَالزَّانِي فِي فُرُوعِ الْفِقْهِ الْحَنْفِيِّ

نَسَعَى مِنْ خِلَالِ النِّقَاشِ الْآتِي إِلَى تَبْيَانِ كَيْفِ انْتَهَى رِفْضُ الْحَنْفِيَّةِ الْقِيَاسِ فِي الْأَوَامِرِ الْإِلَهِيَّةِ فِي مَسْتَوَى أُصُولِ الْفِقْهِ إِلَى مَجَالِ الْفُرُوعِ. كَمَا سَنَبِّحُ فِي مَدَى كَوْنِ تَبْيِيهِمْ لِمَنْهَجِ "الْأَوْلَى" فِي النَّظَرِ قَدْ قَادَهُمْ فِعْلاً إِلَى نَتَائِجٍ تَخْتَلِفُ اخْتِلَافاً جَوْهَرِيّاً عَمَّا وَصَلَ إِلَيْهِ سَوَاهِمُ مِنْ أَصْحَابِ الْمَذَاهِبِ الْفِقْهِيَّةِ الْآخَرَى. وَنَحْنُ نَقْتَرِحُ، مِنْ أَجْلِ التَّمْثِيلِ لِهَذِهِ الْآلِيَّةِ، أَنْ نَحْلُلَ الْعِلَاقَةَ بَيْنَ الزَّانِي وَاللَّوَاطِ كَمَا عَبَّرَتْ عَنْ ذَلِكَ كَتَبَ فُرُوعِ الْفِقْهِ الْحَنْفِيِّ. وَأَمَّا اخْتِيَارُنَا لِلَّوَاطِ مَحْوِراً لَاهْتِمَامُنَا فِي هَذَا الْقِسْمِ، فَإِنَّمَا يَعُودُ أُسَاساً إِلَى أَنَّ الْمُصَنِّفِينَ الْأَحْنَافَ فِي أُصُولِ الْفِقْهِ وَكُتُبِ الْفُرُوعِ أَيْضاً يُولُونُ هَذِهِ الْمَسْأَلَةَ عَنَاقِبَةً وَاضِحَةً. وَقَدْ كَانَ اللَّوَاطُ بِلَا شَكٍّ أَحَدَ الْأَمْثَلَةِ الَّتِي عَمِدَ إِلَيْهَا مُصَنِّفُو الْحَنْفِيَّةِ لِتَقْدِيرِ مَنْتَهَى حُدُودِ اللَّهِ وَغَايَتِهَا. وَبِنَبْغِي أَنْ نَشِيرَ إِلَى أَنَّ النُّصُوصَ التَّارِيخِيَّةَ قَلَّمَا تَحَدَّثْنَا عَنْ الدَّرَجَةِ الَّتِي تَبْلُغُهَا أُصُولُ الْفِقْهِ فِي تَأْثِيرِهَا فِي الْمَمَارَسَاتِ الْجَزَائِيَّةِ فِي الْوَقَاعِ⁽⁹⁷⁾. وَلَكِنْ قَدْ يَحْسُنُ بِنَا أَنْ نَنْظُرَ فِي الْحَالَاتِ حَالَةَ حَالَةٍ عِبْرَ انْتِقَالِهَا مِنَ النَّظَرِيَّةِ إِلَى الْمَمَارَسَةِ. فَلَمْ تَكُنْ مَوَاقِفُ الْفُقَهَاءِ تَوَثَّرَ فِي مَجَالِ الْفِقْهِ بِالْمَعْنَى الدَّقِيقِ فَحَسَبَ، وَإِنَّمَا يَرَجَّحُ أَنَّهَا أَثَرَتْ كَذَلِكَ فِي الْمَيُولِ الْأَخْلَاقِيَّةِ فِي أَبْعَادِهَا الْوَاسِعَةِ. فَاللُّوَطِيُونَ فِي الْمُتَخَيَّلِ الشَّعْبِيِّ يُخَضِّعُونَ لِعِدَدٍ مِنَ الْعُقُوبَاتِ الْمُؤَدَّةِ فِي الْآخِرَةِ. وَلَيْسَ مِنَ الْمَسْتَبْعَدِ أَنْ يَكُونَ بَعْضُ التَّسَامُحِ الَّذِي أَبْدَاهُ الْفُقَهَاءُ فِي مَسْأَلَةِ اللَّوَاطِ، وَلَا سَيِّمًا حَنْفِيَّةً ذَلِكَ الْعَصْرَ، قَدْ أَعَانَ عَلَى تَلْيِينِ مِثْلِ تِلْكَ الْإِدَانَاتِ فِي أَعْيُنِ عَامَّةِ النَّاسِ.

لَقَدْ شَغَلَ اللَّوَاطُ، وَمَا زَالَ يَشْغَلُ، عِدْداً كَبِيراً مِنَ النَّاسِ فِي الْعَالَمِ الْإِسْلَامِيِّ (وَفِي خَارِجِهِ)، وَهَذَا يَسُوِّغُ لَنَا هَذَا الْبَحْثَ. وَإِذَا كَانَتْ دَرَسَاتُ الْفِقْهِ

(97) تَوْجَدُ طَبْعاً حِجَّةَ السَّكُوتِ (e silentio). وَلَا نَعَثَرُ فِي أَخْبَارِ الْعَصْرِ السَّلْجُوقِيِّ عَلَى مَا يَشِيرُ إِلَى رَجْمِ اللَّوَطِيِّينَ. وَهَكَذَا يَبْدُو الْمَذْهَبَ الْحَنْفِيَّ، الَّذِي كَانَ يَسْتَمِيلُ أَغْلَبَ الْحُكَّامِ السَّلْجُوقِيِّينَ، وَكَأَنَّهُ يُوَفِّرُ شَيْئاً مِنَ الْأَمْنِ لِلُّوَطِيِّينَ مِنْ إِقَامَةِ حُدُودِ اللَّهِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِالزَّانِي عَلَيْهِمْ. وَلَكِنْ هَذِهِ الْحِجَّةُ تَبْطُلُ لِلْأَسْفِ لِأَنَّ الْأَخْبَارَ لَا تَذْكَرُ أَيْضاً عُقُوبَاتِ الزَّانِي.

الكلاسيكي المهتمّة بالموضوع قليلة⁽⁹⁸⁾، فإنّه قد راج رأي مفاده أنّ الثقافة الفقهية الإسلاميّة قد سيطر عليها رهاب اللّواط (homophobic)، وبذلك سيكون من الجدير بذل الجهد لاختبار هذه الفكرة. ولن نقع في فخّ الإشارة إلى أنّ تأويلات الفقهاء التقليديّة للشرع الإسلامي تُوافق من بعض الوجوه ما يميل إليه الغرب الحديث في مثل هذه الموضوعات كاللّواط أو حقوق الإنسان عموماً، فمسعانا ليس اعتذارياً. ولسنا مشغولين أيضاً بقلب القوالب النّموجيّة وادّعاء ما هو مضادّ لها، وهو ما سيكون بالضبط بمنزلة خلق قالبٍ نمودجيّ كذلك. وعلى العموم، ما نسعى إلى تحقيقه هو أن نفهم كيف أسهمت نظرة الفقهاء إلى الحدود الفقهية في توسيع مفاهيم العدالة ومكانة الفرد في علاقته بالله وبالمجتمع. ونسعى على نحو أدقّ إلى تفحص الطريقة التي رسم بها الفقه الجنائي الإسلامي الكلاسيكي الحدود بين المجالين الخاصّ والعامّ وهو ما يُعيّن على حماية الفرد من استعمال السّلطة للردّ استعمالاً اعتباطياً. ويبدو لنا أنّ الفقهاء لم يتردّدوا، من أجل بلوغ هذه الغاية، في توسيع حدود النظام الإسلامي المعياريّ. وحدث في مراحل لاحقة من التطوّر أن تراجعت حجج الفقهاء الكلاسيكيين خارج "السّياج الدوغمائيّ" [Clôture dogmatique]، إذا استعرنا مصطلح محمد أركون، أي خارج ما صار اليوم يُعدّ "مما يُمكن التفكير فيه" [pensable] بوصفه إسلامياً بحق. فإذا أنقذنا قنوات التفكير هذه، فقد يُمكننا حينئذ أن نبيّن أنّ رؤية الفقهاء الكلاسيكيين ما زالت واردة في المهمة الحاسمة التي هي تحديد بعض ما لسطة الشريعة من طاقةٍ كاملةٍ خلاقيةٍ ومن حدودٍ.

لقد اقترن الرأي القائل إنّ اللّواط ينبغي أن تكون عقوبته هي عقوبة الزنى نفسها في المذهب الحنفي، باسم شيخي القرن الثالث/التاسع، وهما أبو يوسف

(98) أكثر الدّراسات إحاطة حتى الآن هي دراسة شميت (Schmitt)، «Liwāt im Fiqh»، وانظر أيضاً الرويهب، *Before Homosexuality* 28-118. وأمّا أغلب الدّراسات الأخرى عن المثلية في الإسلام، مثل المدخل المتعلّق باللّواط بدائرة المعارف الإسلاميّة 2، ج7، 776ب-779ب (شارل بلا وغيره)، فتميل إلى التركيز على ما هو خارج إطار الفقه، أي الاهتمام بالظاهرة في وجوها الثقافية والأدبيّة والتاريخية.

ومحمد الشيباني، في حين كان الرأي القائل إنّ اللّواط لا يعامل معاملة الزنى ينسب إلى شيخهما أبي حنيفة⁽⁹⁹⁾. ويتمثل إشكال نسبة مثل هذه الأقوال إلى أبي حنيفة وأبي يوسف والشيباني في أنّ المصادر المتقدّمة لا تسعفنا بغير مواقف أوليّة بسيطة تنسب إلى هؤلاء العلماء⁽¹⁰⁰⁾، في حين ينسب مصنفو الحنفيّة الكلاسيكيون والمتأخرون أيضاً من الحُجج إليهم، بيد أنّ الباحث يجب أن يدرك أنّه لا يملك اليقين بأنّ تلك الأقوال تمثل بالفعل مذاهبهم. ويبدو أكثر رجحاناً أنّ أبا حنيفة وأبا يوسف والشيباني قد استُنجِدَ بأسمائهم بوصفها لافتات تعبّر عن التيارات المتداولة في المذهب الحنفيّ، وهو ما عزّز اتّجاهي النظر للذين شهدا تراكمياً بفعل الزمن من خلال آلية التخرّيج التي تعتمد على آراء الفقهاء المؤسّسين⁽¹⁰¹⁾، غير أنّها آليّة قد توسّع أحكام الفقه بل تبدلها أيضاً⁽¹⁰²⁾.

(99) للوقوف على شواهد في كتب الفتاوى، انظر السغدّي، فتاوى، ج II، ص 640؛ الحسن ابن منصور الأوزجندی الفرغاني قاضيخان، فتاوى (بيروت، دار المعرفة، 1973)، ج III، ص 480؛ شيخ نظام وآخرين، الفتاوى العالمكيريّة، ج II، ص 150. وللوقوف على شواهد في كتب الفروع، انظر السرخسي، المبسوط، ج IX، ص 77؛ الكاساني، بدائع، ج VII، ص 34؛ المرغينانيّ، الهداية، ج II، ص 102؛ الزيلعي، تبين الحقائق، ج III، ص 180؛ ابن الهمام، فتح القدير، ج V، ص 263؛ أكمل الدين محمد بن محمد البابرتي، العناية شرح الهداية (بيروت: دار الفكر، د.ت.)، ج V، ص 262-3؛ إبراهيم بن أبي اليمن محمد بن الشحنة، لسان الحكّام (القاهرة: البابي الحلبي، 1973/1393)، ج I، ص 398؛ ابن نجيم، البحر، ج V، ص 17؛ الحصكفي، الدرّ، ج IV، ص 190-3. وراجع أيضاً محمد بن علي بن محمد الشوكاني، نيل الأوطار (بيروت: دار الجيل، 1973)، ج VII، ص 287-8؛ الجزيري، الفقه على المذاهب الأربعة، ج V، ص 103-6. ويقوم النقاش اللاحق على ما أحلنا عليه في هذا الهامش من مصادر.

(100) انظر الشيباني، الجامع الصغير، ج I، ص 282.

(101) السرخسي، المبسوط، ج III، ص 218: "فأما تخرّيج قول أبي حنيفة" إلخ. قارن بالمصدر السابق، ج VI، ص 129؛ الكاساني، البدائع، ج I، ص 272؛ ابن عابدين،

الحاشية، ج I، ص 464 (إذ قابل بين تخرّيج الجرجاني وتخرّيج الكرخي).

(102) يُنظر حلاق،

ثم إن ما يجعل الصورة مضطربةً زيادةً على ما تقدّم أنّه يُعسرُ أن نقرّر أيّ اتّجاهي النظر قد كانت له الغلبة في النهاية أو حتّى من ينتسب إليهما من الشيوخ والمصنّفين، فقد ظلّت المسألة غير محسومة. إذ لا أحد من كبار منظرّي الفقه الحنفيّ (كالسرخسيّ أو الكاسانيّ أو ابن الهمام) قد اختار صراحةً موقفاً دون آخر⁽¹⁰³⁾. وكذا الحال في كتب الفتاوى؛ ذلك أنّها لا توفّر أيّة توجيهات واضحة تُعينُ على ضبط الرأْي الصحيح في المسألة⁽¹⁰⁴⁾، بل يُواجهُ الشخصَ عددٌ من الآراء، كما لو أنّه يُشجّع على إيجاد حلٍّ شخصيٍّ للمشكلة.

ولذلك وجب أن نميّز بين (1) أقوال الذين يُتابعون أبا يوسف والشيبانيّ و(2) أقوال الذين يتبنون موقف أبي حنيفة الأصليّ. ونحن نوّد أن نقترح تصنيفاً مختلفاً حتى نتجاوز الوضع الفجّ عند الحديث عن "أصحاب أبي حنيفة داخل المذهب الحنفيّ". ولذلك سنطلق فيما يأتي اسماً هو "مؤيّدو الحد" على الذين يذهبون مذهب أبي يوسف والشيبانيّ عندما يقولون إنّ اللّواط يقتضي حدّ الزّنى. وأمّا الذين يساندون أبا حنيفة بالقول إنّّه لم يأت في اللّواط حدّ فنسطلق عليهم اسماً هو "معارضو الحد".

إنّ قياس اللّواط على الزّنى حسب إجماع الحنفيّة قد أمسى للأسباب التي ناقشناها سابقاً أمراً مستحيلًا بفعل مقالة أبي حنيفة "لا قياس في الحدود". وبقيت أساساً سبلٌ ثلاثٌ متاحةً لـ "مؤيّدِي الحد" من الحنفيّة لإدانة اللّواط بشدّة عقوبة الزّنى نفسها. ولم يقم المصنّفون الكلاسيكيّون في الغالب هذه الاستراتيجيات الحجاجيّة الثلاث من خلال منوالٍ تاريخيٍّ أو نسقيٍّ مكتملٍ، ومع ذلك يبدو لنا مفيداً أن نستعرض جدلهم في إطار المحاور الثلاثة الآتية:

(1) سعى "مؤيّدو الحد" من الحنفيّة إلى إثبات بعض الأدلّة النصيّة من القرآن

= وانظر خاصّة ص335، الإحالة 69. وقارن بحلاق،

«Was the Gate of Ijtihad Closed?», *IJMES* 16 (1984), 3-41;

The Origins and Evolution of Islamic Law, 159-63

حلاق،

(103) انظر ابن الهمام، فتح القدير، ج7، ص263.

(104) إلا أنّ بعض الإمارات الأخرى قد قدّمت، فالسّغدي في الفتاوى، جII، ص630، على

سبيل المثال يتحدّث عن "حدّ اللّواط" في مناسبة واحدة.

أو من الأحاديث المنسوبة إلى الرسول محمد أو إلى أصحابه، وهي أدلة تعين صراحة حدّ اللواط.

(2) ذهبوا إلى أنّ اللواط مضمّن في الزنى بالمعنى الضيق للكلمة، أي معجمياً (من حيث الاسم، باللسان). وهذا يمثل حجّة على أنّ كلمة اللواط في العربية تدرج في إطار كلمة الزنى أو تُطابِقُها في الواقع.

(3) زعموا أنّ اللواط إنّما هو من قبيل ما يتضمّن الزنى بمعناه الواسع على نحو ما هو "أولى" (*a fortiori*)، أي من جهة معناه العام أو وظيفته (من حيث المعنى).

وستولى الآن تحليل هذه الاستراتيجيات الحجاجية الثلاث.

الخُجج المستندة إلى الأحاديث النبوية

إنّ أولى المقاربات الثلاث الناظرة في اللواط يُمكن أن تبدو في كتب فروع الفقه الحنفيّ متضمّنة لمفارقة تاريخية بعض الشيء. فالحنفية رفضوا في النهاية تنزيل حكم الزنى على اللواط قياساً. ويبدو منطقياً ألا يُناقش إمكان تطبيق القياس إلّا متى كانت الأدلة المأخوذة من القرآن أو السنّة أو الإجماع غير متوافرة⁽¹⁰⁵⁾. على أنّ الخلاف في قياس اللواط على الزنى كان أمراً شائعاً في أصول الفقه لا عند الحنفية فحسب وإنّما لدى كلّ المذاهب الفقهية الأخرى أيضاً. وهو ما يشير إلى أنّه أمسى من المقبول عموماً أن يُعدّ استخراج حلّ للمسألة مباشرة من النصوص المأثورة التي تعود إلى الإسلام المبكر أمراً غير متاح فعلاً. فالسرخسي والكاساني يتفقان على أنّ اللواط جريمةٌ ظلّت "لا عقوبة لها في الشرع مقدّرة"⁽¹⁰⁶⁾. ولسنا نبالغ عندما نقول إنّ الوضع في الأزمنة المتأخرة لم يتغيّر.

(105) قارن بحلاق، *The Origins and Evolution of Islamic Law*، 141، [الترجمة العربية، نشأة الفقه الإسلامي وتطوّره، ص198]، وهو ينقل عن أبي علي أحمد بن محمد الشاشي، الأصول (بيروت: دار الكتاب العربي، 1982/1402)، ص325.

(106) السرخسي، المبسوط، جIX، ص79. وقارن بالكاساني، بدائع الصناعات، جVII، ص34.

ولذلك أمكن ابن الهمام أن يقول: "أما الحدّ المقدر شرعاً فليس حكماً له" (107). وبعبارة أخرى، نحن لا نجد، على قول ابن الهمام، توجيهاً من القرآن أو من الأحاديث النبوية أو من الإجماع يُمكن أن يكون أساساً لاستخراج حكم شرعيّ ضدّ اللواط.

وقد يبدو هذا وكأنه أمرٌ مثيرٌ للاستغراب بسبب وجود أحاديث نبوية في تأكيد الترهيب من اللواط بوصفه صفةً معروفةً في الثقافة الإسلامية. ويُمكن أن نطالع في المدخل المختصر المعياريّ إلى موضوع اللواط الشديد الحسّاسية في الإسلام القول الآتي: "إنّ عبارات الحديث... واضحة تمام الوضوح وذات شدةٍ مخصوصةٍ" (108). وهكذا يُمكن أن يتساءل المرء: كيف نستطيع التوفيق بين هذا الموقف وما جاء في رأي ابن الهمام؟

إنّ الإجابة مباشرةً تقريباً؛ فالرأي الذاهب إلى أنّ الحديث "واضح" في إدانته التامة للواط يحتاج إلى أن يُدقّق فيه النظر، في أقلّ تقدير. وقد ناقش الفقهاء الأحناف فعلاً الأدلة النصية للحديث وقوموا قيمة بعض المرويّات التي تُنسب إلى الرسول وإلى صحابته. ويمثل هذا النقاش بالفعل قسماً مهماً ممّا ننوي دراسته. فلقد كان "معارضو الحدّ" لا يُعدّون هذه الأحاديث جديرةً بالثقة (109)، فكانوا يرفضون متابعة المنطق البسيط القائل إنّ حدّ اللواط قد أقرّه الوحي مباشرةً، أو أقرّه الرسول، أو إجماع العلماء.

لقد كان الكاسانيّ الفقيه الحنفيّ معروفاً بمقاربتة النظامية المدقّقة للفقه (110). وها هو يمرّ في صميتٍ على عددٍ من الأحاديث النبوية مثل:

(107) ابن الهمام، فتح القدير، ج 7، ص 263.

(108) دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل "لواط". (C. Pellat and eds). *EI2*, s.v. *Liwāt*, v, 776 a.

(109) هذا هو أيضاً ما انتهى إليه ليون برشيه،

(Léon Bercher). *Les délits et les peines du droit Commun prévu par le Coran* (Tunis: Société Anonyme de L'Imprimerie Rapide, 1926), 25.

(110) كتاب الكاساني الموسوم ببدايع الصنائع يمثل عند و. هيفنغ (W. Heffening) وي. لبنان دي بيلفون (Y. Linant de Bellefonds) المصنّف المتقن التأليف الذي لا =

"فارجموا الأعلى والأسفل"⁽¹¹¹⁾، أو: "من وجدتموه يعمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول به"⁽¹¹²⁾. ويبيّن علم نقد الحديث أو ما يسمّى بالجرح والتعديل أنّ الحديث الأول المنسوب إلى الرسول قد عُدَّ حديثاً موضوعاً منذ مرحلة مبكّرة⁽¹¹³⁾. ولا يختلف الأمر في ما يتعلّق بالحديث النبوي الثاني؛ فالترمذي الخراساني جامع الحديث المعروف (ت. 279/893) عبّر بنفسه عن شكّه في إسناده، وروى في سننه حديثاً آخر عن الرسول هو قوله: "ملعون من عمِلَ عمَل قوم لوط"، ويبيّن الترمذي بذلك أنّ الحديث "لم يذكر فيه القتل"⁽¹¹⁴⁾. كما يشكّك البخاري والنسائي في صحّة الحديث المنسوب إلى الرسول: "فاقتلوا الفاعل والمفعول به"⁽¹¹⁵⁾. وعلى العموم لم تكن بعض الأحاديث، على نحو ما بيّنه فقهاء الحنفيّة الذين مررنا عليهم، مشهوداً على صحتها بالقدر الكافي الذي يجعلها أصلاً لاستنباط حكم شرعيّ.

وأما الشافعيّة فيبدو أنّهم كانوا أكثر ميلاً إلى قبول هذه الأحاديث⁽¹¹⁶⁾.

= يُعَلَى عَلَيْهِ فِي أَدْبِيَاتِ الْفَقْهِ الْحَنْفِيِّ. انظر دائرة المعارف الإسلاميّة 2، فصل "الكاساني" *EI2*. s.v. al Kāsānī, IV, 690a

(111) ابن ماجة، السُّنَن، ج II، ص 856؛ أبو يعلى أحمد بن علي التميمي الموصلي (ت. 307/919)، المسند (دمشق: دار المأمون للتراث، 1984/1404)، ج XII، ص 43.

(112) الترمذي، السُّنَن، ج IV، ص 57؛ ابن ماجة، السُّنَن، ج II، ص 856؛ أبو داود، السُّنَن، ج IV، ص 158؛ ابن حنبل، المسند، ج I، ص 300؛ الحاكم النيسابوري، المستدرک، ج IV، ص 395 (فارجموا الفاعل والمفعول به).

(113) عبد الله بن عدي الجرجاني، الكامل في ضعفاء الرّجال (الطبعة الثالثة، بيروت: دار الفكر، 1988/1409)، ج V، ص 230؛ الطّحاوي، شرح مشكل الآثار، ج IX، ص 455؛ عبد الله بن يوسف الزيلعي، نصب الرّاية (القاهرة: دار الحديث، 1357/1937-8)، ج III، ص 340.

(114) الترمذي، السُّنَن (تحقيق شاكر)، ج IV، ص 57 (الرقم 1456).

(115) ابن الهمام، فتح القدير، ج V، ص 264.

(116) الشيرازي، المهذب، ج II، ص 268؛ الغزالي، الوسيط، ج VII، ص 440. وبشأن تعليق الشيرازي وما أحاط بالأحاديث المتعلقة بالغرض من خلاف، انظر النووي، المجموع شرح المهذب، ج XX، ص 27-8. ونحن لا نعلم على وجه اليقين هل كانوا يعمدون إلى هذه الأحاديث للدفاع عن مواقفهم، كما هي حال 'مؤيّدَي الحدّ' من =

وتوضّح هذه الحقيقة ما كان يشهده المذهبان من توتر: فالشافعيّة - الأشعريّة كانوا يشدّدون على أهميّة الحديث، في حين كان الحنفيّة يولون العقل أهميّة أكبر في مسائل الفقه. وقد أسهمت نقطة الخلاف هذه في تأجيج الخصومة بين الفريقين خلال زمن حكم السلاجقة⁽¹¹⁷⁾. ولا يُمكننا إلا أن نعتقد أنّ الشاهد الذي أدرجناه سابقاً من دائرة المعارف الإسلامية بشأن إدانة الحديث النبوي للّواط على نحو "واضح" و"شديد" هو قول قد نجم عن إهمال نسبيّ للكتابات الحنفيّة أو عن مبالغة في الاعتماد على المصادر الشافعيّة مثل كتاب النويري (ت. نحو 1332/732) الموسوم بنهاية الأرب في فنون الأدب⁽¹¹⁸⁾. وهو لا يأخذ في الأقلّ بعين الاعتبار عادة المسلمين المأثورة في نقد الأحاديث على نحو ما ذهب إليه "معارضو الحدّ" من الحنفيّة.

ولم تكن الآثار المنقولة عن الصحابة لتسعف هي أيضاً وتقدّم إجابات جاهزة للمشكلة، بل كانت بعكس ذلك تماماً، إذ مثلت هذه الآثار نفسها عند "معارضو الحدّ" من الحنفيّة دليلاً على غياب أيّ حدّ "مقدّر شرعاً" في الإسلام المبكّر. وبالفعل، كانت الطرائق المتنوّعة التي تعامل بها الصحابة مع اللّواطيين تشهد على اضطراب في المواقف يحيل على عدم يقين فقهيّ. فقد قيل إنّ الخليفة

= الحنفيّة؟ ويبدو أن التشديد في الكتابات الحنفيّة إنّما هو على حجة "مؤيدي الحدّ" من الأحناف التي تقوم على أنّ اللّواط مضمّن في الزنى معجباً وكذلك على نحو ما هو أوّلَى (*a fortiori*). وبشأن ذلك انظر الصفحات اللاحقة.
(117) قارن ب دائرة المعارف الإسلاميّة 2، فصل "السلاجقة"،

EI2, s.v. Saldjūqids, VIII, 936 a (C.E. Bosworth).

(118) يبدو أن شارل بلا (Charles Pellat)، محرّر مدخل "اللّواط" ب دائرة المعارف الإسلاميّة 2 (*EI2*, V, 776a) قد بنى رؤيته بالاعتماد حصرياً على نهاية الأرب للنويري (ج II، ص 204-210). وقد أشار لويس أنيتا غيفن في كتابه:

(Lois Anita Giffen). *Theory of Profane Love Among the Arabs* (New York: New York University Press, 1971), 146-7.

إلى أنّ معظم الباب الثالث من القسم الأوّل من الفنّ الثاني مأخوذ حرفياً من كتاب ابن الجوزي ذمّ الهوى. ويضيف شميت (Schmitt) في «*Liwāt im Fiqh*» 64 الرقم 54، أنّ النويري أخذ في موضوع اللّواط مادّة كاملة من ابن الجوزي وأغفل، مع ذلك، الخلاف الفقهي الذي أورده هذا الفقيه.

الأول، أبا بكر، قد أحرق لوطيين اثنين⁽¹¹⁹⁾، في حين رأى الخليفة الرابع، علي ابن أبي طالب، أن يعامل اللّوطيين معاملة الزناة وأقام عليهم الحدّ على ذلك الأساس: أي بالجلد إن كانوا غير محصنين وبالرجم إن كانوا مُحَصَّنِينَ⁽¹²⁰⁾، على أنّه نقل عنه في أثرٍ آخر أنّه أوصى بإحراق اللّوطيين⁽¹²¹⁾. ونقل عن ابن عباس أنّه كان يرى أنّ اللّوطيَّ يُعلَى أعلى الأماكن من القرية ثمّ يُلقى منكوساً فَيُتْبَعُ بالحجارة⁽¹²²⁾. وينقل عن صحابيٍّ آخر قد طلب الخلافة أيضاً هو ابن الزبير، أنّه زعم أنّ اللّوطيين يُحَبَّسَانِ في حفرة ننتة "حتى يموتا ننتاً"⁽¹²³⁾. ويزعم أنّ بعض الصحابة اقترحوا أن يُهدَمَ عليهما جدار⁽¹²⁴⁾.

ولقد حاول 'مؤيدو الحدّ' من الحنفية تجاوز هذا الإشكال المخرج العائد إلى تنوع الممارسات بالقول إن الصحابة كانوا قد أجمعوا على أنّه لا يُسَلَّمُ لهما أنفسهما⁽¹²⁵⁾، "وإنّما اختلفوا في كيفية تغليظ عقوبتهما". وقد ذهب أبو حنيفة وأغلب فقهاء الحنفية في ما يبدو إلى أنّ "الصحابة اتفقوا على أنّ هذا الفعل ليس بزنا لأنّهم عرفوا نصّ الزنا، ومع هذا اختلفوا في موجب هذا الفعل، ولا يظن بهم الاجتهاد في موضع النصّ، فكان هذا اتفاقاً منهم أنّ هذا الفعل غير الزنا.. بقيت هذه جريمة لا عقوبة لها في الشرع مقدّرة"⁽¹²⁶⁾.

(119) السرخسي، المبسوط، ج IX، ص 78؛ الزيلعي، تبين الحقائق، ج III، ص 181؛ ابن الشحنة، لسان الحكام، ج I، ص 398.

(120) السرخسي، المبسوط، ج IX، ص 79؛ الزيلعي، تبين الحقائق، ج III، ص 181.

(121) ابن الهمام، فتح القدير، ج V، ص 264. ويعود ذلك على ما يذكر ابن الهمام إلى مصنف الواقدي (ت 207/ 822) الموسوم بكتاب الردة: "في آخر ردة سليم".

(122) السرخسي، المبسوط، ج IX، ص 79؛ الزيلعي، تبين الحقائق، ج III، ص 181؛ ابن الهمام، فتح القدير، ج V، ص 265.

(123) السرخسي، المبسوط، ج IX، ص 79؛ الزيلعي، تبين الحقائق، ج III، ص 181؛ ابن الهمام، فتح القدير، ج V، ص 265.

(124) الزيلعي، تبين الحقائق، ج III، ص 181، ابن الشحنة، لسان الحكام، ج I، ص 398. وللوقوف على تلخيص لممارسات الصحابة، انظر كذلك المرغيناني، الهداية، ج II، ص 102؛ ابن الهمام، فتح القدير، ج V، ص 264.

(125) السرخسي، المبسوط، ج IX، ص 79.

(126) المصدر نفسه، وقارن بالكاساني، بدائع الصنائع، ج VII، ص 34.

ويضيف بعضهم أنّ مثل هذه الآثار المروية عن الصحابة غير جديرة بالثقة البتّة وأنّ الاعتماد عليها إنّما هو اعتمادٌ على ضربٍ من الاجتهاد الشخصي⁽¹²⁷⁾، وإن كان هذا الاجتهاد لا يقود إلى اليقين المطلق، ولا يُمكن تطبيقه في موضوع اللّواط لوجود الحديث النبويّ الداعي إلى ضرورة تجنّب الحدود عند وجود الشبهات: "ادرؤوا الحدودَ بالشّبّهات".

وحاصل القول أنّ الكثير من فقهاء الحنفيّة كانوا يُعدّون الأدلّة القائمة على الأحاديث النبويّة والمبيّنة لطريقة معاقبة اللّواطيين أدلّةً موضوعةً. والحقيقة أنّ هذه الأحاديث قد عُدتّ خارج نطاق الاحتجاج إلى درجة أنّ عالماً جليلاً مثل الكاسانيّ كان يمرّ عليها في صمبٍ لا لأنّه يخشى مواجهتها بل لأنّه يرى أنّ ما فيها من أدلّةٍ ليست جديرةً حتى بالدحض.

الحُجَجُ المعجميّة

إنّ الاستراتيجية الثانية التي اعتمدها "مؤيّدو الحدّ" لتأييد قولهم إنّ اللّواط يقتضي حدّ الزنى نفسه، تقوم على دعوى أنّ لفظتي الزنى واللّواط متماثلتان معجميّاً "من حيث الاسم"⁽¹²⁸⁾، ولذلك يصحّ تطبيق حدّ القرآن في الزنى على اللّواط. ويحيل ذلك على تساوي الزنى واللّواط في كونهما "فاحشة"، وقد حذّر الله في القرآن قوم لوط ممّا أتوا من فواحش، فإذا كان الزنى، وهو بلا شكّ من الفواحش، يقتضي إقامة الحدّ، فإنّ اللّواط يقتضي الحدّ نفسه تماماً⁽¹²⁹⁾.

وفي إطار الخلاف داخل المذهب الحنفيّ نفسه، تواجهنا إجابتان عن الحجة السابقة. فلقد بيّن "معارضو الحدّ" أنّ جميع الكبائر تُعدّ من الفواحش ولكنها مع ذلك لا تقتضي جميعها إقامة الحدّ فيها بالرجم أو الجلد⁽¹³⁰⁾. وقد

(127) الزيلعي، تبين الحقائق، ج III، ص 181.

(128) للوقوف على هذه الصيغة المتكرّرة في مواضع كثيرة، انظر السرخسي، المبسوط، ج IX، ص 77.

(129) المصدر السابق.

(130) المصدر السابق، ج IX، ص 78.

حذر الله من إتيان الفواحش بقوله في القرآن (الأنعام 6/151): ﴿وَلَا تَقْرَبُوا أَلْفَوْحِسَ﴾⁽¹³¹⁾. بل يذهب "معارضو الحدّ" من الحنفية إلى أنّ الزنى لا علاقة له لغةً باللواط وإلى أنّ الاسمين يحيلان على سلوكين مختلفين تمام الاختلاف⁽¹³²⁾. ثمّ إنّه إن كانا متماثلين فلم الحاجة إلى فعلين مختلفين (زنى ولواط) للتعبير عن الفعل نفسه؟ وقد استشهد بيت شعري لتأييد هذا الرأي، هو:

مِنْ كَفَّ ذَاتِ حِرِّ فِي زِيٍّ ذِي ذَكْرِ لَهَا مُحِبَّانِ لوطيٍّ وَرِئَاءِ⁽¹³³⁾
فالمفترض أنّه إذا كان الشاعر يتحدث عن محبين، فإنّ ذلك يعني على نحو جليّ أنّه يقصد شخصين مختلفين. وصاحب هذا البيت المشهور هو الشاعر أبو نواس (ت. نحو 815/200)⁽¹³⁴⁾. وممّا يستدعي الانتباه أنّ فقهاء الحنفية الكلاسيكيين لا يجدون حرجاً في الاستشهاد بأبي نواس مع ما كان يعرف به من سوء سمعة لميله إلى الغلمان الصغار من جهة واستخفافه بالفقهاء من جهة أخرى. ولم يرفض الاعتراف بالبيت سوى ابن الهمام، وهو فقيه حنفي متأخر نسبياً، لأنّه كان ينظر إلى أبي نواس على أنّه "مؤلّد لا تثبت اللغة بكلامه، مع أنّه ينبغي تطهير كُتُبِ الشريعة عن أمثاله"⁽¹³⁵⁾.

وهكذا مضى الخلاف في اتجاهين متعاكسين. ويُمكن أن تضاف جزئية

(131) ابن الهمام، فتح القدير، ج 7، ص 265.

(132) الكاساني، البدائع، ج VII، ص 34.

(133) السرخسي، المبسوط، ج IX، ص 78؛ الزيلعي، تبين الحقائق، ج III، ص 181.

(134) إيفلد فاغر،

(Ewald Wagner). *Abu Nūwās: eine Studie zur arabischen Literatur der Abbāsidenzeit* (Wiesbaden: Franz Steiner, 1965) 291-2.

وُمكن أن نجد رواية أخرى مختلفة اختلافاً طفيفاً في ديوان أبي نواس، الحسن بن هانيّ الحكمي، الديوان (فيزبادن: فرانز شتاينر، 1958)، ص 184. وهو مقتبس أيضاً عند أبي

العبّاس شمس الدّين أحمد بن محمّد بن خلّكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزّمان (بيروت: دار صادر، 1398/1977)، ج I، ص 223. وقد ترجم ليتمان (Littman)

البيت الشعري إلى الألمانية، *Die Erzählungen aus Tausendundein Nächten*, III، 588. وقارن بتحليل شميت (Schmitt) للبيت الشعري في، *«Liwat im Fiqh»*، 56-7.

(135) ابن الهمام، فتح القدير، ج 7، ص 264.

أخرى إلى المذهب الذي تبنت المطابقة بين اللّواط والرّنا من حيث الاسم تتمثل في افتراض أنّ "الرّاني" و"اللّوطي" اسمان مفردان يحيلان على النمط نفسه من الأشخاص، مثلما هو الشأن عندما أداّن الرّسول ماعزاً بعدما اعترف بالرّنا، فلم تكن الإدانة لهذا الشخص في حدّ ذاته فحسب وإنّما هي أيضاً إدانة لكلّ الرّناة⁽¹³⁶⁾. وكانت إجابة "معارضيّ الحدّ" من الحنفيّة عن هذه النقطة تتمثل في أنّ المماثلة بين الفعلين عسيرة كلّ العسر على أساس أنّ "اللّوطي" و"الرّاني" ليسا اسمين أو دالّين اعتباريين يُلحَقانِ بالنمط نفسه من المذنبين، فالكلمتان تُعبّران من حيث الجذر عن سلوكين مختلفين اختلافاً ملموساً جدّاً. ويذكر السرخسي قارته بأنّه "لابدّ من اعتبار اسم الفعل الموجب للحدّ"⁽¹³⁷⁾. ويضيف الكاساني، وكأنّه يفصّل القول، أنّ "اختلاف الأسماء دليل اختلاف المعاني في الأصل"⁽¹³⁸⁾. ويؤكّد السرخسي أنّ "الرّاني" بالإضافة إلى "اللّوطي" "كالسارق" بالإضافة إلى "المختلس" أو "المنتهب". فهذان لا يُمكن عدّهما سارقين لأنّ فعلهما يختلف عن السرقة العاديّة اختلافاً يقتضي حكماً شرعيّاً مختلفاً⁽¹³⁹⁾.

ثمّ إنّ "مؤبّدي الحدّ" من الحنفيّة يستشهدون أيضاً بحديث ينسب إلى الرّسول يقول فيه: "إذا أتى الرجل الرجل فهما زانيان"⁽¹⁴⁰⁾. وكانت هذه النقطة من النقاط المحرّجة لمعارضيّ الحدّ من الحنفيّة؛ ففضلاً عن تقديم لصحّة

(136) السرخسي، المبسوط، ج IX، ص 78؛ وبشأن الحديث النبويّ المتعلّق بماعز، انظر مسلماً، صحيحه، ج 7، ص 119.

(137) السرخسي، المبسوط، ج IX، ص 78.

(138) الكاساني، البدائع، ج VII، ص 34.

(139) السرخسي، المبسوط، ج IX، ص 78؛ الكاساني، البدائع، ج VII، ص 65. وبشأن الفروق بين "السارق" و"المنتهب" و"المختلس"، انظر جوهانسن،

(Johansen). «La mise en scène du vol par les juristes musulmanes» in Maria Pia di Bella (ed.), *Vols et sanctions en Méditerranée* (Amsterdam: Éditions des Archives Contemporaines, 1998), 47-9.

(140) الحديث رواه البيهقي، السنن الكبرى، ج VIII، ص 233 (باب ما في حدّ اللّوطي)، الطبراني، المعجم الأوسط، ج IV، ص 267.

الحديث⁽¹⁴¹⁾، ذهبوا إلى وجوب حمله على المجاز؛ إذ "لا تثبت حقيقة اللَّغَةِ به"⁽¹⁴²⁾. وزعموا بدلاً من ذلك أنّ "المراد" بالحديث النبويّ إظهار عِظَمِ الذَّنْبِ⁽¹⁴³⁾. فالحديث بعبارة أخرى يحكم على الذنب حكماً أخلاقياً لا حكماً شرعياً، ويعني ذلك أنّ العُقوبة ستتحقق في عالم الآخرة لا في عالمنا هذا.

وعلى العموم، كان الحنفيّة يميلون إذن إلى تقديم سلسلة لا تردّ من الحُجَجِ في وجه المماثلة المعجميّة بين الزّنا واللّواط. ولكن لم يكن مركز الثقل في جدل الحنفيّة في اللّواط يتمثل في ما عرضناه من نهج في الاجتهاد سعوا من خلاله إلى ردّ الأدلّة النصيّة الواردة في القرآن والسنة والإجماع ولا في ما وضّحناه عندهم من رغبة في دحض الحُجَجِ المعجميّة. وإنّما كان بيت القصيد في جدلهم هو البحث في مدى كون اللّواط "من حيث المعنى" يُمكن إدراجه تحت حكم الزنا الشرعيّ. فلم يذهب أبو يوسف والشيباني البتّة، على خلاف ما ينسب إليهما، إلى أنّ اللّواط والزنا يعنيان الشيء نفسه ولا إلى أنّ اللّواط هو بإيجاز الزّنا نفسه، وأمّا أغلب فقهاء الحنفيّة فكانوا يحرصون على إظهار أنّ "اللّواط كالزنا" أو أنّ اللّواط مضمّن في معنى الزنا أو في وظيفته أو في حكمه الشرعي، أي أنّ (اللّواط في معنى الزّنا)⁽¹⁴⁴⁾، يقول ابن الهمام: إنّ أبا يوسف والشيبانيّ كانا مُدْرِكِين أنّ اللّواط "ليس من نفس الزّنا، بل حكمه حُكْمُ الزّنا"⁽¹⁴⁵⁾. وهذا ما سنسعى إلى البحث فيه في ما سيأتي.

(141) نجد نقداً للحديث عند ابن حجر العسقلاني، تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير (المدينة: شركة الطباعة الفنيّة المتّحدة، 1384/1964)، ج IV، ص 55، الذيلمي، فردوس الأخبار (نشرة زغلول)، ج V، ص 161.

(142) السرخسي، المبسوط، ج IX، ص 78. و"مدلول الوضع" هو المعنى الذي جعله الله للكلمة عندما علّم آدم الأسماء كلّها. ونحن نشكر لروي متّحدة (Roy Mottahedeh) توضيح هذا المعنى لنا.

(143) المصدر نفسه، ج IX، ص 78.

(144) المرغيناني، الهداية، ج II، ص 102؛ الكاساني، البدائع، ج VII، ص 44.

(145) ابن الهمام، فتح القدير، ج V، ص 263.

الحُجَج الدالِيَّة

إذا كانت الحُجَج المتعلقة بالحالتين النُصِيَّة والمعجميَّة لِلوَاط يُمكن أن تبدو مفتقرة إلى العمق التحليلي، فإنّ مناقشة وظيفة الزنا ومعناه بإزاء اللّواط يُمكن أن تُدخِلنا في أدغال من التفكير الفقهي المتخصّص الدقيق. ولنكتف بالتذكير بأنّ هذا الجدل لم يكن عند الحنفيَّة مرتبطاً بالقياس بل هو متعلّق بلازم ما هو "أولى". ويذكرُ السرخسي أنّ "مؤيّدِي الحدّ" من الحنفيَّة يذهبون إلى أنّ اللّواط مُضَمَّنٌ في معنى الزنا وأنّ حكم الزنا ينطبق على اللّواط "بدلالة النصّ لا بدلالة القياس" (146). وأمّا الكاساني فيجمل حجة "مؤيّدِي الحدّ" بالقول إن ورود النصّ بإيجاب الحدّ هناك يكون وروداً هاهنا دلالة (147). ويتوسّع البابرّي في كلام السرخسي قائلاً إنّ اللّواط عند "مؤيّدِي الحدّ" من الحنفيَّة يندرج في إطار الزنا "في الدلالة لا بالقياس، لأنّ القياس لا يدخلُ في ما يُدرأ بالشُّبهات" (148). ويحيل الجزء الأخير من الجملة مرّة أخرى على الحديث النبويّ الداعي إلى ضرورة تجنب الحدود إذا وُجِدَت الشُّبهات، والشُّبهة تمثل جزءاً جوهريّاً في أيّ عمل اجتهادي ومنه القياس.

ولكن ماذا نعني بالزنا أو ما وظيفته؟ يقدّم "مؤيّدو الحدّ" من أتباع أبي يوسف والشيباني التعريف الآتي: "الزنا فعل معنويّ له غرض وهو (1) إيلاج الفرج في الفرج (2) على وجه محظور (3) لا شبهة فيه (4) لقصد سفح الماء" (149). وفضلاً عن ذلك يذكر أبو يوسف والشيباني، على ما يذكره المرغيناني، أنّ الزنا هو (5) "قضاء الشهوة في محلّ مشتهى" (150). وبإدعاء

(146) المصدر السابق، ج 7، ص 264.

(147) الكاساني، البدائع، ج VII، ص 34.

(148) البابرّي، العناية، ج 7، ص 263.

(149) السرخسي، المسوط، ج IX، ص 77.

(150) المرغيناني، الهداية، ج II، ص 102؛ ابن الهمام، فتح القدير، ج 7، ص 264؛ الزيلعي،

تبيين الحقائق، ج III، ص 181؛ ابن نجيم، البحر، ج 7، ص 17.

"مؤيدي الحدّ" أنّ ذلك كلّه قد وجد في اللّواط خلصوا إلى أنّ حدّ اللّواط مضمّن في حدّ الزّنا⁽¹⁵¹⁾.

على أنّ هذا كان محلّ معارضة شديدة حمل لواءها "معارضو الحدّ" من الحنفيّة؛ لأنّ الحدّ عند الكاساني: "عقوبة متكاملة فتستدعي جنابةً متكاملة"⁽¹⁵²⁾. وفي هذا يُوافقُ "مؤيدو الحدّ" خصومهم - أي في ضرورة حضور جميع معاني الزنا في اللواط⁽¹⁵³⁾، أمّا إذا غاب معنى من المعاني في اللواط، فإنّ الحجّة القائلة إنّ حدّ اللّواط هو حدّ الزّنا تصبح حجة باطلة. واستعرض "معارضو الحدّ" العناصر التي اعتمدها خصومهم في تعريف الزّنا وعمدوا إلى مناقشتهم فيها بل إلى دحضها عنصراً عنصراً:

(1) إيلاج الفرج في الفرج: إنّ قاعدة إيلاج الفرج في الفرج تيسّر عدّ فعل اللّواط مضمّناً في معنى الزنا، يقول السرخسي: "فإنّ القبل والدبر كلّ واحدٍ منهما فرج"⁽¹⁵⁴⁾. ولكنّ الكاساني، الفقيه الحنفيّ، يلجّ على ضرورة وضع تعريف دقيق لمعنى الزنا "في عرف الشرع"⁽¹⁵⁵⁾. وقد ذهب السمرقندي (ت. 539/1144) شيخ الكاساني ووالد زوجته إلى حدّ الزنا بأنّه "الوطء الحرام"، معللاً ذلك بأنّ الوطء إنّما هو "إيلاج فرج الرّجل في فرج المرأة"⁽¹⁵⁶⁾. وذهب الكاساني بالتعريف إلى ما هو أبعد من ذلك قليلاً مستبدلاً بكلمة "الفرج" مصطلحاً أكثر دقّة هو "القبل" ومنتهاً إلى التعريف الآتي: الزنا هو "اسم للوطء الحرام في قبل المرأة"⁽¹⁵⁷⁾. وعلى هذا النحو تمكّن

(151) السرخسي، المبسوط، ج IX، ص 77.

(152) الكاساني، البدائع، ج VII، ص 34.

(153) السرخسي، المبسوط، ج IX، ص 78.

(154) المصدر السابق، ج IX، ص 77. وأمّا ما يتعلّق بالشافعيّة فانظر الغزالي، الوسيط، ج VI، ص 440؛ والشيرازي، المهذب، ج T، ص 185، الذي يقول: "اللّواط كالوطء في الفرج".

(155) الكاساني، البدائع، ج VII، ص 33.

(156) علاء الدّين محمد بن أحمد السمرقندي، تحفة الفقهاء (بيروت، دار الكتب العلميّة، 1984/1405)، ج III، ص 138.

(157) الكاساني، البدائع، ج VII، ص 33.

السّمرفندي والكاساني من أن يخلصا إلى أنّ مسألة "إيلاج الفرج في الفرج" لا يُمكن إدراج اللّواط في إطارها؛ فمن الواضح أنّ علاقات اللّواط بين الرّجال لا تتضمّن المرأة ولا القبل. ويبدو هذا النّمط من الاجتهاد جذرياً وإن كان الكاساني لم يتردّد في إبداء مثل هذه الاستنتاجات، وهذا ما تبيّنه أمثلة أخرى⁽¹⁵⁸⁾.

(2) "على وجه محظور": يتفق جميع الفقهاء على حرمة اللّواط لكنهم يختلفون في الرّأي بعض الاختلاف، إذ يذهب "مؤيدو الحدّ" من الحنفيّة إلى أنّ اللّواط مذمومٌ أكثر من الزنا لأنّه يمثل انتهاكاً لا يُمكن تلافيه بزواج لاحق⁽¹⁵⁹⁾ على عكس الزنا، وإن كان الرّأي المناقض أي القائل إنّ اللّواط لا يحمل درجة الحرمة الموجودة في الزنا نفسها قد عرف بعض الرّواج أيضاً⁽¹⁶⁰⁾. وكيفما كان الأمر، فإنّ مثل هذا التقسيم لمستويات حظر اللّواط خارج عن مدار البحث. وإنّما كان مدار البحث عند "معارضو الحدّ" من الحنفيّة على النقطة الآتية: أن يكون فعل ما مذموماً لعدم مطابقته السلوك القويم (حراماً بالمعنى الأخلاقي)، لا يعني أنّ هذا الفعل يستوجب حدّاً، وهو ما يعبر عنه ابن الهمام بالقول: "لا عبرة بأوكديّة الحرمة [في اللّواط] في ثبوت عين موجب الآخر [الزنا]، ولذا لا يُحدّ بشرب البول المجمّع على نجاسته، ويُحدّ بشرب الخمر"⁽¹⁶¹⁾.

وبعبارة أخرى، يذهب "معارضو الحدّ" من الحنفيّة إلى أنّ المذموم عند الله هو المستوجب للعقاب الأخرى ولذلك ليس هو بالضرورة خاضعاً لحكم دنيوي فضلاً عن أن يكون خاضعاً لعقاب، بل إنهم يرون أنّ "المذموم خُلُقاً" و"المحظور شرعاً" أمران مختلفان.

(3) "لا شبهة فيه": إذا كان مؤيدو الحدّ من الحنفيّة يصرّون على أنّ اللّواط يندرج بالضرورة في الزنا على نحو ما هو أوّلَى «a fortiori» وجب عليهم أن يبرهنوا

(158) قارن ذلك بالمصدر السابق، ج VII، ص 34.

(159) ابن الهمام، فتح القدير، ج V، ص 264؛ الحصكفي، الذر، ج IV، ص 192.

(160) السغدي، الفتاوى، ج I، ص 269 يقول: "اللّواط بالرّجال ليس في التحريم كالجماع".

(161) ابن الهمام، فتح القدير، ج V، ص 264؛ وقارن بالزّيلعي، تبیین الحقائق، ج III،

على أن لا شبهة في أمر كلّ من الشريكين في اللواط، ونقصد بذلك وجوب أن يكون كلّ من الطرفين المشارِكَيْن في الفعل صاحب "نفس مذنبه" (*mens rea*)⁽¹⁶²⁾. فهم يذهبون إلى أنه لا شبهة في تمخّص الحرمة في اللواط "لأنّ المحلّ باعتبار الملك". ويوضحون ذلك بالقول: "ويتصوّر هذا الفعل مملوكاً في القبل ولا يتصوّر في الدبر"⁽¹⁶³⁾، ولما كان اللواط لا يتصوّر فيه أمر الملك، لم يُمكن افتراض اعتقاد الشبهة في الفعل من جانب الفاعل الرئيس في اللواط.

وأن يمارس الرّجل اللواط مع زوجه إنّما هو عند عددٍ من الفقهاء حقّ له⁽¹⁶⁴⁾. ولكن حتّى إن افترض مفترض أنّ الدبر يمثل ملكاً شرعياً للشخص، فإنّ غياب الزوج في فعل اللواط يُبطل هذا التّمط من الاجتهاد. فمن الواضح أنّ الدبر في العلاقة الجنسية بين الرّجل والرّجل يظلّ جزءاً من الجسم ينبغي أن يبقى مستوراً في كلّ الظروف⁽¹⁶⁵⁾. وقد يكون بمقدور "معارضى الحدّ" الذهاب إلى أنّ الاعتقاد (الصحيح) الذي ينصّ على عدم مساواة اللواط بالزنا في العقاب يُمكن أن يقود إلى الافتراض (المغلوط) الذي مفاده أن لا دور لمفهوم الملكية

(162) بشأن "النفس المذنبه" (*mens rea*) والشبهة في الفقه الإسلامي الكلاسيكي، انظر بيترز، (Peters). *Crime and Punishment*, 20-3.

وقارن ذلك بالحالة التي يذكرها عطا السيد سيد أحمد،

The Hudud ([Kuala Lumpur]: np., 1995), 215

أي أنّه إذا وجد رجل امرأة في سريره ونكحها ظاناً أنّها زوجه فإنّه لا حدّ عليه إن هو زعم بقوة اشتباه الأمر عليه. والمؤلف يحيل على الشيرازي، المهذب، ج II، ص 268. (163) السرخسي، المبسوط، ج IX، ص 78. ويذهب أحد أوائل المصنّفين في الفقه وهو الشيباني، الجامع الصغير، ج I، ص 280، إلى أنّ حدّ الزنا مشروط بانعدام الشبهة في مسألة الملكية، وانظر مع ذلك، الشيرازي، المهذب، ج II، ص 57، إذ ينقل رأياً مفاده أنّ المهر لا يشمل الإيلاج في الدبر لأنّ الدبر ليس مملوكاً بمقتضى عقد النكاح.

(164) ابن الهمام، فتح القدير، ج V، ص 263، وهو يذكر كتاب الكافي للفقهاء الحنفي الحاكم الشهيد من بلخ (القرن الرابع/العاشر الميلادي). وبشأن هذا الرأي، ثمة أثر شرحه السرخسي في مبسوطه، وأمّا فيما يتعلق بمعارضة حقّ الزوج، فانظر الشافعي، الأمّ، ج V، ص 94؛ الشيرازي، المهذب، ج II، ص 66.

(165) السرخسي، المبسوط، ج IX، ص 77.

في هذه المسألة، بيد أنّنا لا نجد في أدبياتهم مثل هذا التوجّه في التفكير. ويبدو أنّ معارضي الحدّ من الحنفية يتفقون على أنّ اللواط إذا نُظِرَ إليه من جانب المِلْكِيّة فمن الواضح أنّه مخالفٌ للشريعة كمخالفة الزنا لها، ولذلك لا مجال لاعتبار الشبهة فيه. وعلى كلّ حال، كان "مُعارضو الحدّ" يفضّلون تجنّب الخوض في هذه المسألة مع خصومهم.

(4) "سَفْحُ الْمَاءِ": يبيّن "مؤيدو الحدّ" أنّ سفح الماء أظهر في اللواط منه في الزنا، فكان تمخّص الحرمة في الدُّبُرِ أبين وسفح الماء هنا أبلغ منه في القُبُلِ؛ "لأنّ هناك [في القُبُلِ] المحلّ منبت فيتوهم أن يكون الفعل حرثاً وإن لم يقصد الزاني ذلك، ولا توهم هنا [في اللواط] فكان تضييع الماء هنا أبين"⁽¹⁶⁶⁾. وممّا يُزاد على عِظَمِ هذا الفعل أنّ "الزنا يُتَوَهَّمُ منه حدوثٌ ولِدٌ يعبدُ ربّه، ولا يُتَوَهَّمُ في عملٍ قومٍ لوط"⁽¹⁶⁷⁾.

إنّ خصوم هذا المذهب من الحنفية لا يزعمون أنّ سفح الماء غير حاصل، بل قامت استراتيجيتهم على إظهار أنّ هذه المسائل ليس لها أيّ وزنٍ شرعيّ. وهم يضبطون من جديد حدّاً فاصلاً بين الفعل [اللواط] على أساس أنّه مذمومٌ خُلُقِيّاً وبين كونه أمراً يُعاقَبُ على ارتكابه شرعاً. ويطلق الكاساني على "سَفْحِ الْمَاءِ" إلى غير غايةٍ لفظ الماء "المهين"، ولكنّه يذكر أنّه يجوز سفح الماء خارج الفرج في الجماع، ويطلق على ذلك اسم العَزْلِ (*coitus interruptus*)، وهو موقف متّفق عليه على نطاق واسع بين الفقهاء⁽¹⁶⁸⁾.

أما ما يتعلّق بالولد الذي يُمكن أن يولّد من الزنا بين الرجل والمرأة، فإنّ

(166) المصدر نفسه، ج IX، ص 78.

(167) الزيلعي، تبين الحقائق، ج III، ص 181.

(168) الكاساني، البدائع، ج VII، ص 34؛ كتاب مجهول، بحر الفوائد (ترجمة ميسمي (Meisami))، ص 164. وانظر كذلك الزيلعي، تبين الحقائق، ج III، ص 181؛ ابن الهمام، فتح القدير، ج V، ص 264. والغزالي أقرّ هذه الممارسة أيضاً. انظر مايكل وينتر،

(Michael Winter). «Islamic Attitudes Toward the Human Body», in Jane Marie Law (ed.), *Religious Reflections on the Human Body* (Bloomington: Indiana University Press, 1995), 41.

معارضِي الحدِّ من الحنفيَّة كانوا ينظرون إليه نظرةً مختلفةً تماماً عن نظرة خصومهم من مؤيدي الحدِّ. فخطر اختلاط النَّسَب، عندهم، هو السَّبب الحقيقي للمعاقبة على الزنا بالحدِّ، "فإنَّ ولد الزنا ليس له أبُّ يُرَبِّيه، والأمُّ بمفردها عاجزةٌ عنه، فيشَبُّ على أسوأِ الأحوال" (169). ويقول الكاساني: "في الزنا اختلاط النَّسَب وإتلاف للأبوة، وليس الأمر كذلك في اللِّواط" (170).

(5) "مشتهى طبعاً": كان "مؤيدو الحدِّ" من الحنفيَّة، في سعيهم المستمرِّ إلى إبراز التطابق الدَّلالي بين الزَّنا واللِّواط، يذهبون إلى أنَّ اللِّواط شأنه شأن الزَّنا فعل "مشتهى طبعاً شهوةً قويَّةً". ويُخصِّص الزيلعي مذهب مؤيدي الحدِّ بقوله: "لا خفاء في كونه مشتهى لأنَّ المحلَّ إنَّما يُشتهى باللين والحرارة، والدُّبُر في هذا المعنى كالفُجَل، ولهذا يرغب فيه العقلاء كما يرغبون في الفُجَل، ويكثرُ وقوعه كالزنا بل أكثر" (171). وقد عبَّر السرخسي عن المسألة بألفاظ مشابهة قائلاً: "حتى إنَّ من لا يعرف الشَّرع لا يفصل بينهما" (172). ويبدو أنَّ الجدل في المسألة خلال العصر السلجوقي كان محتدماً بعض الشيء، ومن ذلك الجدل الذي تجاوز ما جرى بين الحنفيَّة أنفسهم. وكان النقاش قد ضُمن في إطار التساؤل: هل اللِّواط موجودٌ في الجَنَّة (173)؟ وهل يُمكن أن يُعدَّ اللِّواط أمراً "مشتهى طبعاً" لدى الرَّجُل (174)؟ أي أيَّه فعل يستمتع به أهل الجنة في أوقات

(169) ابن الهمام، فتح القدير، ج ٧، ص 264.

(170) الكاساني، البدائع، ج VII، ص 34؛ وقارن بالسرخسي، المبسوط، ج IX، ص 78.

(171) الزيلعي، تبين الحقائق، ج III، ص 181.

(172) السرخسي، المبسوط، ج IX، ص 77.

(173) ظهر هذا الجدل في الفقه الحنفي في مرحلة متأخرة نسبياً، ابن الهمام، فتح القدير، ج ٧، ص 263؛ ابن نجيم، البحر، ج ٧، ص 18؛ الحصكفي، الدرر، ج IV، ص 192؛ ابن عابدين، الحاشية، ج IV، ص 28؛ وفي رسالة الغفران للمعري، ص 301، يسأل إلياس ابن القارح الشاعر بطل القصة: هل كان أهل الجنة يفعلون بالولدان المخلدن فعل أهل القرية [قوم لوط]، أي هل يسمح لأهل الجنة باللِّواط قياساً على جواز مجاعة الحور بها؟ ويرتعد ابن القارح من هول هذا السؤال.

(174) السرخسي، المبسوط، ج IX، ص 77.

الفراغ، أم إنّه فضلاً عن كونه فعلاً "مضاداً لحكم الله" (*contra legem Dei*)
فِعْلٌ "مضادٌ للطبيعة" (*contra naturam*)؟

وقد أفصح ابن عقيل (ت. 513/1119) الأصولي الحنبلي عن موقفه من
المسألة، ويُذكّرُ أن عالمين سلجوقيين معاصرين لابن عقيل يمثلان أوّل من
خاض في الموضوع وهما أبو علي بن الوليد المعتزلي الحنفي (ت. 513/
1119)⁽¹⁷⁵⁾ وأبو يوسف القزويني الشافعيّ (ت. 480/1095)⁽¹⁷⁶⁾.

إنّ فكرة ممارسة اللواط في الجنّة قد ألمح إليها القرآن؛ إذ يشير، وإن كان
ذلك على نحو مبهم، إلى أنّ أصحاب الجنّة سيطوف عليهم غلمانٌ (الطور 52/
24)*، وولدانٌ (الواقعة 56/17، الإنسان 76/19)⁽¹⁷⁷⁾. وقد ردّ أبو يوسف
الفكرة محتجاً بأنّ اللواط عاهة قبيحة والجنّة معصومة من العاهات. أمّا أبو علي
بن الوليد فذهب إلى أنّ اللواط كالخمر لا حرمة فيه إلّا في الدار الدنيا. وإذا كان
الفقيه يقرّ بأنّ اللواط في الدنيا رذيلة تخلّ بالنظام، فإنّه يرى أن لا خوف من

(175) كان شيخ المعتزلة في زمانه ببغداد وشيخ ابن عقيل، انظر صبري،

(Sabari). *Mouvements*, 114.

(176) هو أبو يوسف عبد السلام بن محمد بن يوسف بن بندار القزويني، عاش أربعين سنة
بمصر قبل أن يُتوفى ببغداد سنة 488/1095. انظر عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين
(بيروت: مؤسسة الرسالة، 1414/1993)، ج II، 150-151 أ.

* قَدْ يَكُونُ أَصْلُ مَا قَادَ إِلَى تَوَهُّمِ إِمَاعِ الْقُرْآنِ إِلَى إِبَاحَةِ اللّوَاطِ فِي الْجَنَّةِ هُوَ إِسْقَاطُ
الْحَمُولَةِ الدَّلَالِيَّةِ الَّتِي شُجِنَتْ بِهَا كَلِمَةُ (غُلْمَان) عَلَى الْكَلِمَةِ فِي الْقُرْآنِ، فِي حِينِ أَنَّهَا
حَمُولَةٌ دَلَالِيَّةٌ عَرَفِيَّةٌ اِكْتَسَبَتْهَا الْكَلِمَةُ بَعْدَ انْقِضَاءِ نَزُولِ الْوَحْيِ بِأَمَادٍ، وَقَدْ عَرَفْتُ أَكْثَرَ
شُبُوحِ لَهَا فِي الْعَصْرِ الْعَبَّاسِيِّ الَّذِي شَاعَ فِيهِ الْعَزْلُ بِالْغُلْمَانِ وَقَوْلُ الشَّعْرِ فِيهِمْ وَلَا سِيَّمَا
عَلَى لِسَانِ الشَّاعِرِ أَبِي نُوَّاسٍ. وَمَعْلُومٌ وَجُوبُ التَّقْيِيدِ بِالدَّلَالَاتِ الْعَرَفِيَّةِ لِكُلِّ عَصْرِ؛ إِذْ
إِنَّ الْمُدَاخَلَةَ بَيْنَهَا مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يَقْوَدَ إِلَى تَحْبِطٍ فِي النَّظَرِ وَالِاسْتِدْلَالِ. [المراجع]

(177) بشأن الغلمان، انظر تشارلز وينديل،

(Charles Wendell). «The Denizens of Paradise», *Humaniora Islamica* 2 (1974),
pp 29-52, esp. 33, 45, 56-59.

وقد حشد وينديل (Wendell) أدلة قوية لنظرية ترى أنّ غلمان القرآن، شأنهم شأن حور
الجنّة، لهم نظائرهم في شعر ما قبل الإسلام حيث يُنتى على الولايم التي يقدمها أشرف
العرب في العصر الجاهلي.

ذلك في الجنة؛ إذ "لم يبقَ إلا مجرد الالتذاذ"⁽¹⁷⁸⁾. ولقد ناصر فقهاء ما بعد العصر الكلاسيكي من الحنفية موقف أبي يوسف القزويني في رفضه للفكرة، ولكنَّ الجدل في المسألة يدعونا إلى اعتقاد أنَّ الفقهاء في العصر السلجوقي كانوا يُعَوِّنون أنَّ الوضع الأخلاقي للواط يُمكن أن ينظر إليه من زوايا مختلفة.

ولكن ينبغي أن نكون مرّةً أخرى حذرين في التمييز بين مجالي الأخلاق والشرع. وقد جرّد موقف أبي عليّ بن الوليد على ما يبدو اللواط من الوصمة التي تجعل منه رذيلةً لا إنسانيةً. ولكنَّ ثمةَ خطرٌ في أن نقرأ في ما كتبه الفقهاء الأحناف أكثر مما كانوا يحملونه في أذهانهم فعلاً. ولنكتفِ بالتذكير هنا بأنَّ مؤيدي الحدّ من الحنفية كانوا يدافعون عن "طبيعية" الرغبة في ممارسة اللواط من أجل أن يُجعلَ مماثلاً للزنا ليُنْتَهَى بذلك إلى أنَّ اللواط ينبغي أن يستوي حدّه مع الزنا شدّةً. وإذا كانت تلك المزاعم الذاهبة إلى غياب أيّ حدٍّ إلهيٍّ في اللواط قد جعلت للاعتراض على موقف "مؤيدي الحدّ" في هذه المسألة، فإنَّ أصحابها اضطروا إلى تأكيد بطلان حجّة طبيعية الدافع في ممارسة اللواط. وقد قدّموا إجابتين، فاعترضوا أولاً بالقول إنَّ "المشتهى طبعاً" هو الفرج لا الدبر⁽¹⁷⁹⁾.

وذهبوا ثانياً إلى وجوب مُراعاة الفرق بين فاعلية الشريك ومفعوليته؛ إذ يرى هذا التقدير في النظر أنَّ الداعي إلى اللواط جانبٌ واحدٌ لأنَّ الشهوة مركبةٌ في الفاعل دون الثاني⁽¹⁸⁰⁾، وعادةً ما لا يرغب المفعول به في أن يقع عليه فعل اللواط إلا في الحالات الشاذة⁽¹⁸¹⁾. وهكذا اتفق أغلب الحنفية بناءً على ما تقدّم على أنَّ اللواط أقلّ حدوثاً من الزنا، لأنّه لا يُمكن أن يوجدَ إلا "داع" واحدٌ في اللواط، وعليه فإنَّ عدد حالات اللواط لا يتجاوز نصف عدد حالات الزنا.

(178) ابن عابدين، الحاشية، ج IV، ص 28.

(179) السرخسي، المبسوط، 78. وقارن بالحصكفي، الدرّ، ج IV، ص 192، إذ يقول إنَّ الزنا ليس بحرام طبعاً.

(180) الكاساني، البدائع، ج VII، ص 34؛ المرغيناني، الهداية، ج II، ص 102؛ ابن الهمام، فتح القدير، ج V، ص 264.

(181) البابرّي، العناية، ج V، ص 263.

وقد بيّن الكاساني أنّ الحدود الإلهيّة قد انبنت على فكرة المنع والزجر (وهو معنّى مضمّن في الحقل الدلالي للجذر (ح - د - د))⁽¹⁸²⁾، فالزجر إذن هو الأساس العقلي المقصود في حدّ الزنا. ولما كان اللواط غير منتشر كثيراً، رأى الكاساني أنّ الزجر عنه غير ضروريّ ضرورة الزجر عن الزنا (ممارسة الجنس بين غير المتماثلين)، لذلك لا يُمكن تطبيق (المعنى) الذي شرّع له الحدّ في الزنا على اللواط⁽¹⁸³⁾.

اللواط والخصوصيّة ومبادئ الأخلاق

يُمكن إذن تلخيص حجج "معارضِي الحدّ" من الحنفية على النحو الآتي: إنّ الزنا واللواط يُمكن أن يستويا في الحظر أخلاقياً فضلاً عن أنّ سفح الماء هو فعلاً خصيصة حاضرة في اللواط، ولكنّ اللواط وإن كان مستهجناً من حيث الأخلاق فإنّ ذلك لا يحمل أيّ بعد شرعيّ. والظاهر أنّ "معارضِي الحدّ" من الحنفية يسلّمون بأنّ الشبهة بمعنى الافتراض الخطأ للملكيّة - وهي احتمالاً كثيراً ما يُناقش في الزنا - إنّما هي أمر عسير التصوّر في اللواط، بل إنّ كلّ أوجه التشابه بين اللواط والزنا تنتهي في هذا المستوى. فاللواط يفتقر إلى كثير من الخصائص الحاسمة التي يستحيل دونها الحكم عليه بحكم الزنا، "لأجل قصوره امتنع الإلحاق به"⁽¹⁸⁴⁾. ويذهب "معارضو الحدّ" من الحنفية إلى أنّ العناصر "الغائبة" في الحقل الدلالي المشترك بين الزنا واللواط تنقسم أساساً على أنماط ثلاثة: أمّا أولاً ففي اللواط لا إيلاج فيما هو عادة موضع الزنا، ونقصد بذلك الفرج، وأمّا ثانياً فإنّنا لا نستطيع أن نزعم وجود رغبة طبيعيّة في ممارسة اللواط كما هي حال اشتهاؤ الجنس المغاير في الزنا، وأمّا ثالثاً فاللواط يخلو من خطر اختلاط الأنساب، فهو لذلك لا يفسد نظام النسب.

وربّما كان من الممكن تجاوز مثل هذه الاختلافات لو كان القياس خياراً

(182) الكاساني، البدائع، ج VII، ص 33.

(183) المصدر نفسه.

(184) الزيلعي، تبين الحقائق، ج III، ص 181.

متاحاً (بناء على الأوصاف التي يُمكن أن تقوم عليها العلة)⁽¹⁸⁵⁾. والحقّ أنّ "معارضتي الحدّ" من الحنفية كانوا يتهمون "مؤيدي الحدّ" بقياس اللّواط على الزنا⁽¹⁸⁶⁾، بيد أنّ القياس في الحدود الإلهية ظلّ عند الحنفية أمراً بغيضاً، وبدلاً من ذلك كان التطابق في الخصائص أو المعاني، على وجه ما هو أولى (*a fortiori*)، أمراً لا محيد عنه (*sine qua non*). وكان الكاساني، على نحو ما بدا في نقاشنا للمسألة، أكثر فقهاء الحنفية أخذاً بهذه القاعدة مأخذ الجدّ، فإذا كان معنى اللّواط غير حاضر تمام الحضور في معنى الزنا، فإنّ نقل الحدّ الإلهي من الزنا إلى اللّواط يصبح أمراً مستحيلاً، وهو ما استنتجه البابرتي بقوله: "وإذا لم يكن [اللّواط] في معناه لا يُلحَقُ به دلالة"⁽¹⁸⁷⁾. وأمّا الزيلعيّ فيعبر عن ذلك بالقول: "ولا يُمكنُ إلحاقه بالزنا بطريق الدلالة، لأنّ شرط الدلالة أن يكون مثلاً له"⁽¹⁸⁸⁾. وكان إظهار التماثل جهداً احتمل منذ البداية أن يكون مصيره الإخفاق. يقول ابن الهمام: "فيلزم من هذا ألاّ يثبت الحدّ بطريق الدلالة إلّا إذا كان في المساوي من كلّ وجهٍ دون الأعلى، بل ذلك قد يكون له زاجرٌ قويّ، وقد لا إلّا إبعاد عقوبة الآخرة"⁽¹⁸⁹⁾.

ولنشر من جديد مدى تأثير عزوف الحنفية عن القياس في العقوبات الإلهية المقدّرة في تضييق نطاق فقه الجنائيات. أمّا ما يتعلّق باللّواط، وبالمثلية تبعاً له، فيمكن أن نجيب عن هذا السؤال بالإيجاب. وبالحكم من خلال المجال المقارن مجرداً من حجج معارضي الحدّ التي يكثر ورودها في كتب الفروع، يبدو أنّ أغلب معارضي الحدّ من الحنفية يذهبون إلى غياب الحدّ الإلهي في اللّواط.

(185) البحث في عناصر علة عقوبة الزنا التي يُمكن أن نجدها في فعل اللّواط مازال فيه نظراً، وهو أمر يخرج عن نطاق اهتمامنا في هذه الدراسة. وقد بيّن كاس ر. سونستين (Cass R. Sunstein) أنّ إدراك أوجه الشبه أمر مترجمه الأعراف الاجتماعية. انظر له

«On Analogical Reasoning»، ص 784.

(186) السرخسي، المبسوط، ج IX، ص 78.

(187) البابرتي، العناية، ج V، ص 263.

(188) الزيلعي، تبين الحقائق، ج III، ص 181.

(189) ابن الهمام، فتح القدير، ج V، ص 264.

ولذلك صار ينظر إليه على أنه أمر مطروح خارج مجال الشّرع. وعلى العموم، عدّ اللّواط موضوعاً خاصّاً بين الإنسان وربّه. وهذا ما تضبطه وجهة النظر الحنفيّة على وجه أدقّ، فإذا علم صاحب بيت أنّ المستأجر يمارس فيه اللّواط، فإنّه لا يحق له طرده⁽¹⁹⁰⁾. وقد أسهم فقهاء الحنفيّة في تكريس توجّه يحمي المجال الخصوصي من أحكام الشّرع من خلال رفضهم إقامة الحدود على اللّواطيين، فالحدود الإلهيّة التي اشتغلوا بها لا تطول المجال الشخصي الخاصّ للفرد فيما يتعلّق بميوله الجنسيّة وممارساته عموماً.

ولكن هذا الاستنتاج ينبغي أن يصحبه تنبيهان اثنان. أمّا الأوّل فعلى الرغم من زوال تهديد إقامة الحدّ في اللّواط ظلّ ينظر إليه على أنّه مُنافٍ للأخلاق وإن كان ربّما بدرجة أقلّ من الزّنا⁽¹⁹¹⁾. ولقد رأى فقيهان حنفيان من القرنين العاشر/ السادس عشر والحادي عشر/ السابع عشر أنّ غياب الحدّ الإلهي في حقّ اللّواطيين إنّما هو في المحصّلة أسوأ عندهما؛ لأنّ هؤلاء لا يسعهم التكفير عن أخطائهم قبل يوم الحساب⁽¹⁹²⁾. وأمّا ما يتعلّق بعقوبات اللّواطيين في جهنّم، فهي

(190) شيخ نظام وغيره، الفتاوى العالمكيريّة، ج IV، ص 463.

(191) هذا ما بيّن أنّ الفقهاء كان بوسعهم الميز بين المعايير الأخلاقيّة والأحكام الفقهيّة. وفي الموضوع نفسه، انظر جوزيف شاخت،

(Joseph Schacht). *An introduction to Islamic Law*, (Oxford: Oxford University Press, 1964), 201; die sündige, gesunde Amme

جوهانسن،

(Johansen). *Moral und gesetzliche Bestimmung (hukm) im islamischen Recht, Welt des Islams*, 28 (1988), 264-82, Johansen, «Wahrheit und Geltungsanspruch», 1035-44.

(192) ابن نجيم، البحر، ج V، ص 18؛ الحصكفي، الدرّ، ج IV، ص 192-193. وهذا بيّن أنّ فقهاء الحنفيّة، على عكس ما يدّعيه بيترز،

(Peters). *Crime and Punishment*, 31, 53-4

كان بوسعهم أن يتبنوا أحياناً الرّأي الذي يذهب إلى أنّ إقامة الحدود تكفّر عن الذنوب في الدنيا. وقارن ذلك بالشافعي، الأمّ، ج VI، ص 138، وهو يروي عن الرسول قوله: "لعلّ الحدود نزلت كفّارات". ويُمكن أن نقف على أحاديث نبويّة تنصّ على أنّ العقوبات الدنيويّة الخاصّة بالشّرك والسّرقة والزنا وقتل الأولاد والبهتان والمعصية في معروف إنّما هي كفّارات، يُنظر على سبيل المثال البخاري، صحيحه، ج I، ص 15، =

كثيرة متعدّدة، وقد أشرنا إلى ذلك سابقاً (انظر الفصل الرابع)⁽¹⁹³⁾. وأمّا التنبيه الثاني، فإنه يُمكن تصوّر عقوبات أخرى تحلّ باللّوطينين، وهي عقوبات تقع خارج إطار الحدود الإلهيّة ولاسيّما من خلال ما هو معروف بالتعزيز، وهذا النمط من العُقوبات هو ما نصرّف إليه عنايتنا في ما سيأتي.

= ج IV، ص 1857، وفي غيرها من المواضع؛ مسلم، صحيحه، ج III، ص 1333؛ الترمذي، سنّته، ج IV، ص 45؛ ابن حنبل، مسنده، ج V، ص 314. (193) قارن ذلك بما بين الصفحتين 258 و 259. وانظر أيضاً الحديث النبوي القائل: "إنّ أخوف ما أخاف على أمّتي قوم لوط"، انظر ابن الجوزي، ذمّ الهوى، ص 207.

الفصل السادس

التعزير والفضاء العام

التعزير واللّواط

إنّ اللّواط، بما يتضمّنه من علاقات جنسيّة بين المثيلين، لم يفلت كما رأينا في الفصل السابق من تهديد بالعقوبة في الدنيا. بل إنّ معارضي الحدّ من الحنفيّة أنفسهم يذهبون إلى أنّ اللّواطيين يُمكن أن يعاقبوا بالتعزير بدلاً من إقامة الحدّ عليهم⁽¹⁾. ويبين الكاساني على سبيل المثال، بعد التعليق على تنوع العقوبات المسلّطة على اللّواطيين، أنّ اختلاف الآراء بين الفقهاء يشير إلى أنّهم يلجؤون إلى التعزير، مستدلاً على ذلك بأنّ التعزير هو وحدّه الذي يجوز فيه الاجتهاد والاختلاف في تحديد العقاب، وأمّا الحدود الإلهيّة فإنّها لا تُعرفُ إلّا بالتوقيف، من خلال الاعتماد على القرآن أو السنّة أو الإجماع⁽²⁾.

وعلى العموم، لا يُقدّم التاريخ الخاص بالعصر السلجوقي، كما بيّنا سابقاً، سوى معلومات شحيحة عن أنواع العقوبات التي سلّطت على اللّواطيين في ذلك العصر. على أنّ إمكان أن يستنتج الباحث من هذا النقص في المعلومات التاريخية أنّ خلاف الفقهاء في اللّواط ظلّ "نظريّاً إلى درجة كبيرة" وأنّ

(1) الشيباني، الجامع الصغير، ج1، ص282؛ السرخسي، المبسوط، جIX، ص77؛ الكاساني، البدائع، جVII، ص34؛ قاضيخان، الفتاوى، جIII، ص480، وفي غيرها من المواضع من إحالاتنا لاحقاً.

(2) الكاساني، البدائع، جVII، ص34. وقارن بالمرغيناني، الهداية، جII، ص102، إذ يحمل قول أبي حنيفة على أنّ أحكام الصحابة كانت قائمة على اعتبارات السياسة.

العلاقات الجنسية بين المثيلين كانت على الدوام أمراً مُتسامحاً فيه⁽³⁾، ليس واضحاً وضحاً مباشراً. فثمة في الأقل رواية واحدة تعود إلى العصر السلجوقي تذكر أنّ اللوطيين كانوا عرضة لعقوبة قضائية؛ إذ يذكر ابن الجوزي في ما جرى من أحداث بيغداد سنة 538/1143 أنه قد "أخذ رجل يقال إنه فسق بصبي فترك في جبّ ورقي إلى رأس منارة مدرسة سعادة ثم رمي به إلى الأرض فهلك"⁽⁴⁾، وهذا هو عقاب اللّوطيين عند ابن عباس حسب ما جاء في الآثار⁽⁵⁾. ولم تصل إلينا التفاصيل المتعلقة بطريقة إجراء الحكم في هذه المسألة، ولكن يُمكن إن أخذنا بعين الاعتبار شواهد أخرى أن نحدّد متى تراجع الميل إلى التساهل مُتبعاً التطبيق الفعلي للعقوبات البدنية. فالأدبيات الفقهية توفر لنا بعض المفاتيح التي تحدّد بدقة مثلاً الزمن الذي يُمكن أن يكون التعزير فيه قد تحوّل من توجّه نظريّ إلى عقوبة متحقّقة فعلاً، وهذا لا ينطبق على عقوبات اللّوطيين فحسب، بل إن إثارة هذا الموضوع يُمكن أن تسمح لنا بتعميق النظر في التعزير نظريّة وممارسة، وهو نمط من أنماط العقوبات تُعسّر محاصرته في العلم المختصّ بتحديد عقوبات الإجمام في الإسلام*.

ويعرّف الفقهاء الأحناف التعزير بالسلب؛ فهو عقوبة كلّ جنائية "ليس لها حدّ مقدّر في الشّرع"⁽⁶⁾. ويصف الشيرازي الشافعيّ (ت. 476/1083) التعزير

(3) دائرة المعارف الإسلاميّة 2، فصل "اللّواط"،

EI2, s.v. *Liwāt*. V, 776b (C. Pellat and eds).

(4) ابن الجوزي، المنتظم، ج XVIII، ص 33. ويورد الرويهب، *Before Homosexuality*، (EL-Rouayheb)، 151، حادثة أُلقي فيها بشابين أفراً بفعل اللّواط من أعلى منارة المسجد الأمويّ بدمشق سنة 1807.

(5) السرخسي، المبسوط، ج IX، ص 79؛ الزيلعي، تبين الحقائق، ج III، ص 181؛ ابن الهمام، فتح القدير، ج V، ص 265.

* يستعمل الكاتب مصطلحاً مركّباً هو «Islamic penology»، والحال أنّ علم معاقبة الإجمام لا وجود له في الإسلام على نحو مستقلّ وإنما تحديد العقوبات وضبطها من اختصاص الفقهاء، فوضع العقوبات موكوفاً في الإسلام إلى علم الفقه (المترجم).

(6) الكاساني، البدائع، ج VII، ص 63. ويُمكن أن نجد التعريف نفسه عند السمرقندي، تحفة الفقهاء، ج III، ص 148؛ السرخسي، المبسوط، ج IX، ص 36.

بأنه عقوبة كلّ معصية لا حدّ فيها ولا قود ولا كفارة⁽⁷⁾. فالتعزير إذن يستوي نمطاً من أنماط العقوبات الفُضلة التي تندرج في إطارها كلّ المعاصي التي لم تُعيّن عقوباتها في القرآن أو في السنة أو بإجماع العلماء⁽⁸⁾ ولا شكّ في أنّ تحديد الشيرازيّ للتعزير تحديداً غير واضح المعالم، وأغلب الظنّ أنّ ما يُعدّ جنائيةً أو معصيةً ليس ممّا يسهلُ تمييزه دائماً. وما يزيدُ الطينَ بلّةً، وهو ما توحى به الترجمة الإنكليزية المتداولة للتعزير على أنّه العقوبة الاجتهادية، أنّ التعزير قد قدّم دون تحديداتٍ واضحةٍ للتفاصيل الإجرائية أو للعقوبة نفسها. وقد حاول السمرقندي (ت. 1144/539) فرض بعض التحديدات في الإجراءات المرتبطة بالتعزير (مثل رفض الشهادة غير المباشرة، أي الشهادة على الشهادة، كما هو الأمر في الحدود)، ولكن الفقهاء المتأخرين نزعوا إلى تخفيض المعايير الإجرائية إلى تلك التي تكون في سائر حقوق العباد⁽⁹⁾. فالشبهة على سبيل المثال لا تحول دون العقوبة في التعزير على خلاف إقامة الحدود.

أمّا ما يتعلّق بطبيعة العقوبة المُسلّطة، فقد كان الفقهاء حريصين كلّ الحرص على جعل مقدار التعزير دون الحدّ الأدنى الذي يقرّره الحدّ الإلهي، أي

(7) الشيرازي، المهذب، ج II، ص 288. ويذكر بيترز (Peters)، *Crime and punishment*، 7، أنّه ضمن التعزير والسياسة تقع 'كل أنواع المعاصي وشتى أنماط السلوك المذمومة اجتماعياً وسياسياً'. قارن بالمرجع نفسه، ص 65: 'كلّ المحظورات أو المعاصي تُعاقب عليها الشريعة من حيث المبدأ وإن لم تُكن من معاصي الحدود، مثل قتل النفس أو الضرر البدني'.

(8) يقدّم جوهانسن (Johansen) نظرة عامّة موجزة عن أنماط العقوبات في فقه الجنائيات عند الحنفية ومنها التعزير، «Eigentum, Familie und Obrigkeit». ولا نستطيع إضافة سوى القليل إلى عمل جوهانسن (Johansen) في ما يتعلّق بنظرية التعزير عموماً، مع أنّه لم يتعرّض لأية تفاصيل في مسألة التشهير. وكذلك حال بيترز (Peters) *Crime and Punishment*، فإنّه لا يتعرّض للتشهير إلّا عرضاً مع أنّه يقرّ بأنّه 'شكل معروف من أشكال التعزير'. انظر المرجع نفسه، ص 34.

(9) السمرقندي، تحفة الفقهاء، ج III، ص 148. ويمثل تلميذه الكاساني نموذجاً من نماذج الفقهاء المتأخرين الذين هم أكثر تسامحاً في مواقفهم: البدائع، ج VII، ص 65. قارن بجوهانسن، «Eigentum, Familie und Obrigkeit»، 53. (Johansen).

أربعين جلدة بالسَّوْطِ⁽¹⁰⁾. غير أننا لا نستطيع أن نقول إنَّ هذا التَّصَوُّرُ قد أقيم له وزنٌ حتى في المستوى النظريِّ. ولم يذكر كُتَّاب ما بعد العصر الكلاسيكيِّ من أنماط التعزيز الحبس⁽¹¹⁾ والضرب⁽¹²⁾ فحسب، وإنَّما أدرجوا أيضاً عقوبات أشدَّ مثل الخِصَاءِ⁽¹³⁾ والقتل⁽¹⁴⁾، بل لم تكد توضع حدود تذكر أمام كلِّ من كان يملك سلطة تنفيذ التعزير. وكان القاضي⁽¹⁵⁾ هو الذي يوكل إليه ذلك نظرياً مرة أخرى، ولكن يبدو أنَّ التعزير كان يسلَّط مباشرة من خلال جهاز الدولة الردعيِّ الذي يمثل نفوذ السلطان فيما يتعلق بالعقوبات الراجعة لأسباب تتعلق بالسياسة، بل ثمة جدل في هذا الأمر من قبيل متى يمتزج مفهوم "السياسة" "بالتعزير". ويذكر جوهانسن (Johansen) أنَّ المرغيناني (ت. 1197/593) هو أوَّل من

(10) السغدِّي، الفتاوى، ج II، ص 646.

(11) يُمكن أن يوقَّف على هذا من قبل عند الشيباني، الجامع الصغير، ج I، ص 282. ومن ثمَّ تَكَرَّرَ ذِكْرُ العبارة لدى كلِّ المصنِّفين المتأخِّرين تقريباً، مثل ابن الشحنة، لسان الحكَّام، ج I، ص 398. وذكر ابن نجيم، البحر، ج V، ص 18، أنه وضع في حفرة أو جُبِّ عقوبة له.

(12) البابرِّي، العناية، ج V، ص 263؛ وينقل ابن نجيم، بحر، ج V، ص 18؛ والحصكفي، الدرر، ج IV، ص 191، عن أحمد الغزنوي (ت. 1196-7/593)، الحاوي القدسي في الفروع (مكتبة جامعة برينستون، م س، ماك 1007)، أنَّ الجلد كان أصوب الآراء.

(13) ابن نجيم، البحر، ج V، ص 18، على الرغم من أنَّ ابن نجيم، في غير هذا من المواضيع، يتبنى حديثاً نبوياً يحرم المثلة مثل قطع أطراف من جسم المعاقب، انظر رسائله (بيروت: دار الكتب العلميَّة، 1980/1400)، ص 117، وابن الهمام، فتح القدير، ج VII، ص 477. ويستنكر السرخسي، المبسوط، ج X، ص 158، الخِصَاءِ والمثلة، ومثله في ذلك الكاساني، البدائع، ج V، ص 122. انظر أيضاً المرغيناني، الهداية، ج IV، ص 95.

(14) ابن الهمام، فتح القدير، ج V، ص 263؛ ابن نجيم، البحر، ج V، ص 18. وفضلاً عن ذلك، ثمة مسألة لم تلتفت إليها الأدبيات الثانويَّة، هي أنَّ فقهاء الحنفيَّة حين كانوا يحصرون عدد الجلدات كانوا يجمعون على أنَّ الضرب ينبغي أن يكون أكثر إيلاماً في التعزير منه في الحدود. انظر الشيباني، الجامع الصغير، ج I، ص 287؛ السرخسي، المبسوط، ج XXIV، ص 36؛ السمرقندي، تحفة الفقهاء، ج III، ص 143؛ الكاساني، البدائع، ج VII، ص 64؛ المرغيناني، الهداية، ج II، ص 117.

(15) انظر دائرة المعارف الإسلاميَّة 2، فصل "تعزير"،

استعمل المصطلحين بوصفهما مُترادفين⁽¹⁶⁾، بيد أن مصنفي العصر السلجوقي الأوائل ينسبون التعزير إلى السلطان دون سواه، "أما التعزير فإنه تأديب السلطان"، كما يقول السغدّي (ت. 1069/461)⁽¹⁷⁾. ويذهب الشيرازي إلى أن السلطان يُمكن أن يعاقب بالتعزير "على حَسَبِ ما يراه"⁽¹⁸⁾، وهذا يحيل على أن التعزير منذ النصف الأوّل من العهد السلجوقي كان في المقام الأوّل وظيفة تناط بمؤسّسات قضائيّة تابعة لسلطة الدولة القهرية. وهذا ما تثبته المصادر التاريخية، إذ تشير إلى أن المحتسب، شأنه شأن رجل الشرطة (الشحنة)، يُمكنه أن يمارس التعزير دون استشارة القاضي، كما تشير وثائق خلع المناصب التي تعود إلى العصر السلجوقي والخوارزمي إلى أن قوات الشرطة قد أوكل إليها اعتقال المجرمين، ومحاكمتهم، ومعاقبتهم، دون عودة إلى أحكام القضاة⁽¹⁹⁾.

ولقد بيّنا في الفصل الخامس كيف نجح فقهاء الحنفية في العصر السلجوقي في الدّفاع عن درجة معيّنة من حصانة الأفراد أمام العقوبات من خلال تحديد مجال الحدود الإلهية. ولكن يبدو أن تبيّهم غير المتفحص للتعزير عقوبةً تمارسها الدولة قد وضع ما حقّقه من حصانة للأفراد موضع خطر. فالتناقض واضح بين نظام في الفقه الجنائي يحرص حرصاً شديداً على ضبط الحدود الإلهية من جهة ويجيز من جهة أخرى الاستعمال اللامحدود للتعزير. وهذا ما أشار إليه جوهانسن (Johansen) بالقول: "إنّ تماسك نظام المعايير كلّها" يظلّ موضع شك⁽²⁰⁾.

(16) جوهانسن، (Johansen). «Eigentum, Familie und Obrigkeit», 55.

ويذهب تيان (Tyan) إلى أنّ هذا التطور لم يحدث قبل العصر المملوكي، *Histoire*، 451.

(17) السغدّي، الفتاوى، ج II، ص 646.

(18) الشيرازي، المهذب، ج II، ص 228. وقارن بابن نجيم، البحر، ج V، ص 18 إذ يقول: "يذكرون في حُكم السياسة أنّ الإمامَ يَفْعَلُها، ولم يقولوا القاضي". ويرى لويس (Lewis) أنّ مصطلح "سياسة" انحصر معناه في "السلطة التأديبية التي يمارسها السلطان" منذ أواخر العصر السلجوقي وما تلاه من عصور.

(19) قارن بما بين الصفحتين، 96 و 101.

(20) جوهانسن، (Johansen). «Eigentum, Familie und Obrigkeit»، 73.

ولكننا نودّ أن نبيّن أنّ فقهاء السّلاجقة (وكذلك فقهاء العصور اللاحقة) قد أنشؤوا استراتيجيات معيّنة لكبح جماح ممارسة التعزير. وهي استراتيجيات تقوم نوعاً ما على نمطٍ من القوّة الإقناعيّة المواربة. فافتقار الفقهاء الفعليّ إلى السلطة في الفقه الجنائي لم يمنعهم من تطلّب قدرٍ من السيطرة على مجال عموم الناس وهو المجال الذي يمارس فيه التعزير على نحو نموذجي. وكثيراً ما يُمكن أن يُلمَح هذا التطلّب للسلطة بين السطور، في الفصول التي خصّصوها للتعزير في مؤلّفاتهم الفقهيّة. وسنبيّن لاحقاً أنّهم بذلوا جهداً في مناقشة موضوع تقسيم المجال الخاصّ والعامّ واجتهدوا خاصّةً في مسألة حرمة الجسد البشريّ.

التعزير والمعاصي العموميّة

من المهمّ أن نشير إلى أنّ الفصول المخصّصة للتعزير في مصنّفات الفقهاء الكلاسيكيين تكاد تسكت عن عقوبة التعزير في اللّواط. على أنّ السرخسي يعُدُّ من استحلّ اللّواط مُرتدّاً، إذ يقول: "من استحلّ ذلك الفعل فإنّه يصير مرتدّاً فيقتل لذلك"⁽²¹⁾، ويتابعه في ذلك المرغيناني⁽²²⁾ وجمهور الفقهاء⁽²³⁾. والعجب إذن من أنّ هؤلاء الفقهاء يرون أنّ من صرّح باستحلال اللّواط يستحقّ القتل، في حين أنّ ممارسة اللّواط بالفعل لا تستوجب عقوبةً أو في الأقلّ لا تستوجب الحدّ. فلمْ هذا التشدّد في استنكار الفعل الأوّل، وهو في الظاهر ذنبٌ أقلُّ خطراً، ولمْ هذا التسامح النسبيّ مع هذا النمط الثاني من السلوك؟ إنّ ممارسة الرذيلة تبدو أوّل وهلةً أعظم من أن يُتغاضى عنها.

وقد حتّ القرآن المؤمنين على مقاتلة الذين لا ﴿يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ﴾ (التوبة 28/9)، ويضمّم مفهوم الارتداد الواسع فعلاً مسألة التصريح باستحلال المعاصي⁽²⁴⁾، علماً أنّ أغلب المذاهب ترى أنّ الارتداد يقتضي القتل، ولكنّ ثمة عاملٌ آخر ينبغي أن يُراعى: فما يميّز بين حالتي التصريح بأنّ

(21) السرخسي، المبسوط، ج IX، ص 77.

(22) المرغيناني، الهداية، ج II، ص 102.

(23) الحصكفي، الدرر، ج IV، ص 193؛ وكذلك البابرّي، العناية، ج V، ص 262.

(24) بيترز، (Peters). *Crime and Punishment*, 64-5.

اللّواط مباح والتسامح فيه حقاً إنّما هو إكسابه صفة العموميّة. فإكساب اللواط صفة العموميّة على ما يبدو هو الذي يحوّل المعاصي (مثل اللواط) إلى آثام تستحقّ العقاب. وقد سمح فقهاء عصر ما بعد العصر الكلاسيكي للسلطان بقتل اللواطيين في حالة واحدة: إذا ما وجب الدفاع عن المصلحة العامّة لأسباب راجعة إلى السياسة. وهذا ما نراه في بعض كتب الفقه الحنفيّ فيما يتعلّق بمن اعتاد⁽²⁵⁾ اللواط على سبيل المثال. وعلى النحو نفسه يُلزم كتاب الشيزريّ في الحسبة المحتسب اتّخاذ إجراءات ردعيّة ضدّ اللواطيين متى تكرّر منهم الفعل⁽²⁶⁾. ومن المعلوم أنّ اعتياد سلوك معيّن يقود إلى "المجاهرة به" والكشف عنه أمام عموم الناس، والفعل المعتاد، شأنه شأن المجاهرة بالقول، ينقل الفاحشة إلى الميدان العامّ.

ويبدو أنّ طبيعة علاقة الشّبق بالمماثل التي كانت تجمع السلطان سنجر بغلاميه سنقر وقايماز وإذعانه لنزواتهما وما كان يمثله سلوكهما الشاذّ من تهديد إذا كشف للعموم، هو الذي قاده إلى قتلها. فثمة، كما بيّنا سابقاً، إيتوس إسلاميّ مشترك يتجنّب الإقرار باشتهاء المماثل⁽²⁷⁾. وتبين نوادر يرويها الهجاء الفارسي عبيدي زاكاني (ت. نحو 1370/772) أنّ اشتها المماثل كان ظاهرة شائعة بل مسموحاً بها إلى بعض الحدود بفارس في القرون الوسطى. ويذكر هودجسون (Hodgson) أنّه "على الرغم من استنكار الشريعة الشديد للعلاقة الجنسيّة بين السيّد وغلامه الشاب، كانت هذه العلاقة مقبولةً بيّسر كبير في أوساط طبقات المجتمع العُليا، فكان السعي إلى إخفاء مثل هذه العلاقات ضعيفاً أو لا وجود له"⁽²⁸⁾، وهو موقفٌ ينبغي تدقيقه؛ فقد كانت هذه العلاقات، نحو حالة غلاميّ سنجر، مقبولةً متى حوِّفَظَ على سرّيّتها داخل أوساط الطبقة الخاصة المنتمية إلى حاشية

(25) شيخ نظام وغيره، الفتاوى العالمكبريّة، ج II، ص 150، أو شي الفرغاني، الفتاوى السّراجيّة (كلكوتا: دون مكان نشر، 1827)، ص 242، ويبدو أنّه يتجه الوجهة نفسها، إذ يقول: "من اعتاد الفسق بأنواع الفساد يُهدم عليه بيته".

(26) الشيزريّ، نهاية الرتبة، ج 110.

(27) موراي، «The Will Not to Know»، 14، 21-2.

(28) هودجسون،

(Hodgson). *Venture*, II, 145f.

البلاط، ولكن متى انتقلت هذه العلاقات إلى أوساط العامة إِمَّا بفعل الكلام أمام المَلَأ وإِمَّا بفعل سلوك فعليٍّ، فَإِنَّ الْعُقُوبَةَ مِنَ الْمَرْجَحِّ وَقُوعِهَا.

ومثل هذا الإيتوس لا يُؤكِّد حصول الخلاف في اللواط فحسب وإِنَّمَا يُؤكِّد أيضاً الخلاف في مسألة التعزير عُموماً. ويبدو أَنَّ فصول التعزير في مصنَّفات الفقهاء الكلاسيكيين لا توفر من نظرة أولى أكثر من قوائم نفتقر إلى الانتظام والاكتمال للمعاصي التي تستحق هذه العقوبة⁽²⁹⁾، ويحضر في هذه القوائم الاعتداء الجنسي شأنه شأن بيع الخمر ومحاولة السرقة والرِّبَا واحتراف الندب والنواح على الميت والتخنُّث والتهديد بالعنف عُموماً⁽³⁰⁾. لكن اللَّافَتَ للنظر هو الاهتمام الكبير الذي يُصَرَّفُ إلى القذف أو السبِّ (ما عدا القذف بالزنا الذي يستوجب إقامة الحدِّ). بل إِنَّ الشيباني، وهو فقيه من الفقهاء المتقدمين، قد اعتنى بالموضوع في عدَّة صفحات⁽³¹⁾. وأَمَّا فصول التعزير في مصنَّفات الحنفيَّة المتأخرة التي تعود إلى المرحلة الكلاسيكيَّة فإنَّها غالباً ما كانت بؤرة اهتمامها معاصي القذف دون غيرها تقريباً في أغلب الأحيان⁽³²⁾؛ فقااضيخان (ت 592/

(29) قد يُعيَّنُ هذا على فهم سبب عَدَمِ تلقي هذه الفصول سوى عناية بسيطة نسبياً لدى الدَّارسين الغربيين؛ إذ ثَمَّة اعتقاد واسع الانتشار مفاده أَنَّ هذه النصوص نظريَّة وصلتها العمليَّة بالموضوع ضعيفة وأنها لا تُعيَّنُهُم كثيراً على توضيح موقع التعزير في الفقه الجنائي الإسلامي، وثَمَّة استثناء وحيد في هذه الدراسات هو ما كتبه جوهانسن، (Johansen). «Eigentum, Familie und Obrigkeit», exp 47-61.

واعتماد (M.Y.Izzi Dien) في فصل "التعزير" بدائرة المعارف الإسلاميَّة 2، EI2, s.v. Ta'zir, x, 406a-b، إِنَّمَا هو على كتاب في الحسبة لمحمد بن عوض السُّنَّامِي (ت. 734/1333) يحمل عنوان نصاب الاحتساب، وهو ليس كتاب فقه بالمعنى الدقيق للكلمة. (30) نجد أكثر القوائم استفاء عند السرخسي، المبسوط، ج XXIV، ص 36-7. وانظر أيضاً السمرقندي، تحفة الفقهاء، ج III، ص 148؛ الكاساني، البدائع، ج VII، ص 63؛ قاضيخان، الفتاوى، ج III، ص 479-80؛ المرغيناني، الهداية، ج II، ص 116-17؛ الشيرازي، المهذب، ج II، ص 288.

(31) الشيباني، الجامع الصغير، ج I، ص 289-91. والشيباني يذكر تعزير اللواطيين عرضاً: ج I، ص 282. ويخصَّص عبود الشالجي جزءاً كاملاً للسبِّ في كتابه موسوعة العذاب، انظر MA.I, 17-547.

(32) السمرقندي، تحفة الفقهاء، ج III، ص 148؛ الكاساني، البدائع، ج VII، ص 63؛ المرغيناني، الهداية، ج II، ص 116-17؛ قاضيخان، الفتاوى، ج III، ص 479-80.

(1196) مثلاً يستهلّ فصله في "ما يقتضي التعزير وما لا يقتضيه" بقائمةٍ طويلةٍ من ألفاظ القذف بنحو "الفاسد" و"الفاجر" و"الخبيث" و"اللّوطي" و"المأبون" و"الخنزير" و"الحمار" و"السّارق" و"الكافر" و"الزنديق" و"ابن القعبة"، وغيرها كثيرٌ لا يتسع المقام لذكرها جميعاً⁽³³⁾.

ويقول المرغيناني إنّ القاذف ينبغي أن يُعاقب؛ "لأنّه آذاه [أي الشخص المقدوف] وألحق الشّين به"⁽³⁴⁾. ويُمكن أن نتساءل في هذا المستوى: ماذا قصد المرغيناني بإلحاق الشّين؟ وبأيّ معنى يُحدث القذف الأذى؟ يبدو أنّ ما يقصده المرغيناني هو القذف أمام الملا، أي هو القذف في شرف شخص معيّن أمام الجمهور. وهكذا، فضلاً عمّا توقّره قوائم ألفاظ القذف التي يوردها قاضيخان أو أوشي الفرغاني (ت. في نهاية القرن السادس/الثاني عشر) من إضاعاتٍ مثيرةٍ للاهتمام بشأن التعبيرات السّوقية الشائعة في عصر المؤلّف، هي تعكس أيضاً اهتمام الفقهاء بأفعال الكلام المأثي بها أمام الملا⁽³⁵⁾.

وقد حاول الفقهاء تعريف ما لا يُعدّ قذفاً. فالكاسانيّ على سبيل المثال يذهب إلى أنّ بعض الشتائم مثل "يا كلب" أو "يا خنزير" لا تجبّ فيها عقوبة التعزير؛ لأنّ القاذف "ألحق العار بنفسه بقذفه غيره بما لا يُتصوّر"⁽³⁶⁾. فقد بين الكاسانيّ أن لا أحد من الناس يُمكن أن يصدّق البتّة أنّ الشخص الذي قُذِف هو فعلاً كلبٌ أو خنزير⁽³⁷⁾، مع أنّ هذه التفريقات كان غيره من الفقهاء ينظر إليها

(33) قاضيخان، الفتاوى، ج III، ص 479. وانظر أيضاً أوشي الفرغاني، الفتاوى، ص 241.

(34) المرغيناني، الهداية، ج II، ص 116. وقارن ذلك بالحديث الذي يرويه البخاري في صحيحه، ج V، ص 2247: "من لعن مؤمناً فهو قتلته".

(35) قارن بالمادة التي جمعتها دلفينا سيرانو عن الحقبة المرابطية،

(Delfina Serrano). «Twelve Court Cases on the Application of Penal Law Under the Almoravids» in Masud, Peters, and Powers, *Dispensing Justice in Islam*, 486-7.

(36) الكاساني، البدائع، ج VII، ص 63. وانظر كذلك المرغيناني، الهداية، ج II، ص 116؛ قاضيخان، الفتاوى، ج III، ص 480.

(37) يبدو أنّ الكاساني كان يميل إلى تقييد ممارسة التعزير في الشتائم. راجع البدائع، ج VII، ص 44، إذ يرى أنّ تسمية شخص باللوطي لا تتضمن تسميته بأنّه يمارس الجنس مع من يماثله وإنّما يُحيل ذلك على [قوم لوط]، وهذا لا يستتبع أيّة عواقب شرعية.

على أنها ضربٌ من السفسطة؛ فقد رأو أن نعت شخصٍ ما بالكلب أو الخنزير، مهما يكن غير مطابقٍ للواقع، هو "في عرفنا شينٌ" (38). بل إنه في بعض الحالات، حتى إذا كانت الشتيمة لا تمثل قذفاً، أي كذباً على شخصٍ ما، بل تمثل حديثاً صادقاً عن رذائل إنسانٍ معينٍ، فإنها تعدّ أمراً مستنكراً⁽³⁹⁾. فالقرآن (الحجرات 12/49) ينهى المؤمنين عن اغتياب بعضهم بعضاً نهياً تاماً: ﴿وَلَا يَغْتَابِ بَعْضُكُم بَعْضًا﴾، وتجعل الأحاديث النبوية المغتاب في النار⁽⁴⁰⁾؛ فالغيبية، على ما يبيّن أحد الأحاديث، "إدام [الذين سيعاقبون في الآخرة بمسخهم في هيئة] كلاب النار" (41).

إلا أن ثمة بعض الاستثناءات؛ فالحديث عن شخصٍ معينٍ في غيابه أمرٌ جائزٌ عند النووي (ت. 676/1277) في حالتين: إذا كان الكلام يمنع من وقوع

(38) ينسب المرغيناني في الهداية، ج II، ص 116. وقاضخان في الفتاوى، ج III، ص 480، هذا الرأي إلى الفقيه أبي جعفر، والقرآن يستنكر ﴿الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ﴾ (النساء 4/148). انظر س.م. صفوت،

(S.M. Safwat) «Offences and Penalties in Islamic Law», *Islamic Quarterly* 26 (1982), 175.

وقارن بسيرانو (Serrano)، «Twelve Court Cases»، 486، إذ تبيّن أنّ اتهام عربيٍّ من نسل أمويٍّ بأنه عبدٌ دون حجج وبراهين يمثل ذنباً يستوجب إقامة الحدّ عند المفتين في الدولة المرابطية، وهم يُقيمون هذا الرأي على فتوى عبد الرحمن بن القاسم (ت. 191/7-806).

(39) كاتب مجهول، بحر الفوائد (ترجمة ميسمي (Meisami))، ص 184-5، أما يتعلق بالزنا فقد عُدّ من المحمود عدم إبلاغ أصحاب السلطة أو الشهادة أمام المحكمة. انظر بيترز، (Peters). *Crime and punishment*, 13.

(40) كاتب مجهول، بحر الفوائد (ترجمة، ميسمي (Meisami))، ص 184. الغزالي، كيمياء السعادة (ترجمة، ريتز (Ritter))، 147. وينقل الغزالي عن المسيح أنّه سأل أصحابه عن الرجل يرى أخاه نائماً فيكشف عن عورته، فقالوا: ومن يفعل ذلك يا روح الله؟ فقال: أنتم تفعلون ذلك حين تكشفون عن ذنب أخيكم، فتتحدثون به ليعرفه الناس. يُنظر: المصدر نفسه، ص 113؛ وقارن ذلك بما ذكرته باتريشيا كرون Patricia Crone بشأن المعتقدات المتعلقة بالنزعة المضادة للافتضاح، في كتابها حكم الله *God's Rule*، ص 317، إذ قالت: "إنّ العري، سواءً أكان جسدياً أم أخلاقياً، كان مثيراً للاشمزاز".

(41) ابن عساکر، تاريخ مدينة دمشق، ج XLI، ص 399: "الغيبية إدام كلاب النار".

مظالم كبيرة، وإذا كان ردّاً على معاصٍ حدثت علانيةً، أي "أن يكون العاصي مُجاهراً بنفسه"، "فيجوز ذكره بما يجاهر به ولا يجوز بغيره"⁽⁴²⁾. وهذا الموقف ردّده فقهاء الحنفية المتأخرون⁽⁴³⁾. وحتى الألقاب غير المسيئة، كألقاب من يُعرفون بلقب كـ "الأزرق"⁽⁴⁴⁾ أو "القصير"، لا يجوز أن تُذكر تنقّصاً، ولو أمكن التعريف بغيره، كان أولى⁽⁴⁵⁾. ويذكر السرخسي إيتوساً مماثلاً يدعو إلى جعل المعاصي مستورةً، فهو يصرّح بأنّ "ما يكون نُسكاً فالتشهير فيه أولى ليكون باعثاً لغيره على أن يفعلَ مثلَ ما فعله، فأما ما يكون كفارةً فسببه ارتكابُ المحظورِ فالسترُ على نفسه في مثله أولى"⁽⁴⁶⁾. ويظفر من خلال هذا الجدل وما يشابهه من ضروب الجدل في الأدبيات الفقهية ما يعبر عنه علي الشيخ (Eli Alshech)، خلال نقاشه لمفهوم المجال البيئي الخاص في التفكير الفقهي السنّي، بالقول: "إنّ أغلب الآراء لا تجيز مُعاقبة المذنب ومحاكمته إلّا متى كان قد

(42) النووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين (بيروت: المكتب الإسلامي، 1991/1405)، ج VII، ص 33. راجع شرح ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ج X، ص 487. ويذهب الماوردي الفقيه الشافعي إلى أنّ على المحتسب أن يكتفي بمقاضاة المحظورات الظاهرة دون سواها. انظر أميدروز،

(Amedroz). «The Hisba Jurisdiction», 91.

وقارن بالقرآن (النساء 4/148): ﴿لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظُلِمَ﴾. وبشأن الجذر (ج - هـ - ر) انظر لاين،

(43) ابن عابدين، الحاشية، ج VI، ص 409؛ أحمد بن محمد الطحطاوي، حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح، (القاهرة: بولاق، [1900]1318)، ج I، ص 54. ولا حديث في هذا المقام عن التعزير وإنما يواجهنا استنكار أخلاقي لهذا السلوك. ويرى قاضيخان، الفتاوى، ج III، ص 479، أن لا تعزير لمن سمى السارق سارقاً والمذنب مذنباً.

(44) يذهب ألفريد مورابيا،

(Alfred Morabia). «Recherches sur quelques noms de couleur en arabe classique», *SI* 21 (1964), 93-4.

إلى أنّ اللون الأزرق في العربية الفُصحى يحمل دلالة الانتقاص، ولذلك جرت العادة أن يتجنّب العرب استعمال لفظ أزرق تماماً. وقارن ذلك بالقرآن (طه 20/102) الذي يوضح أنّ المجرمين سيبعثون زرقاً يوم الحشر: ﴿وَيَحْتَشُرُّ الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا﴾. يُنظر صباغ،

(45) النووي، روضة الطالبين، ج VII، ص 33.

(46) السرخسي، المبسوط، ج IV، ص 102.

اقترب المعصية على نحوٍ سافرٍ، أو كانت معصيته معلومةً لدى العموم... فالمعصية لا تُسمي خطراً اجتماعياً إلاً عندما تقترب علناً وعندما يُمكن أن يُنظر إليها على أنها تمرّدٌ على المعايير الدينيّة وعلى الإله. فالمعاصي التي تُؤتى علناً، على عكس المعاصي المستورة، تمثل تهديداً حقيقياً للمجتمع ويجب أن يُعاقب مرتكبوها⁽⁴⁷⁾. وإذا كان الفقهاء قد خسروا معركتهم في محاولة السيطرة على إدارة العقوبات وفازَ السلاطين، فإنهم استطاعوا أن يواصلوا سعيهم إلى الدفاع عن المجال الخاصّ للمسلمين من خلال نشر رأي مفاده أنّ المعاصي التي تُؤتى علناً هي وحدها التي يُمكن أن تُنفذَ فيها عقوبة التعزير. وهو ما يتضافر وينسجم مع سعيهم إلى تقوية الإيتوس الشائع الداعي إلى رفض الجهر بالمعاصي.

ومن المفيد في هذا المستوى أن ننظر في الطرائق التي تعاملت بها أجهزة الدولة الزجرية مع المعاصي المجاهر بها. فالمحتسب، الذي أشرنا إليه في هذه الدراسة عدّة مرات، تكمن وظيفته في أنّه "الراعي للفضاء العام"، فمهمته حماية الحدود الهشة الفاصلة بين الميدانين العامّ والخاصّ⁽⁴⁸⁾. إذ جرت العادة على ألا يتدخّل المحتسب في ما يحدث في داخل البيوت الخاصة، إلاً أنّه متى أُتيّت المعاصي في داخل البيوت ومَسَّتْ مع ذلك الفضاء العامّ بطريقةٍ أو بأخرى، فإنّ بعض الفقهاء يجوّزون دخول المحتسب إلى البيت لتحرّي الأمر. فكان بعضهم على سبيل المثال يميل إلى الرأى القائل إنّ صوت الموسيقى والضحكات الماجنة التي تتعالى وتخرق النوافذ وتنساب في شوارع المدينة، يُمكن أن تدفع المحتسب إلى التدخّل⁽⁴⁹⁾؛ ففي بغداد سنة 1140/353 عندما

(47) الشيخ، (Alshech). «Do Not Enter Houses Other Than Your Own», 325-6.

(48) انظر مناقشة الخط الفاصل بين العامّ والخاصّ في ضوء الحسبة عند يارون كلاين،

(Yaron Klein). «Between Public and Private: An Examination of *Hisba* Literature», *Harvard Middle Eastern and Islamic Review* 7 (2006), 41-62.

(49) متّحدة وستيلت، (Mottahedeh and Stilt). «Public and Private», 738

واختلف فقهاء المذاهب الأربعة في اللّحظة التي ينتهي فيها بالضبط عدّ سوء السلوك جزءاً ممّا يجري داخل البيت ليندرج في الفضاء العامّ ويصبح عُرضةً للرّدع. وكان للحنفية الأوائل موقف أقلّ تشدداً في هذا المجال من الحنابلة. انظر الشيخ، =

دخل المحتسب، كما أشرنا إلى ذلك سابقاً، إلى دار المغربيّ الواعظ، وجد فيه خاية نبيذٍ وبعض آلات اللهو من عود وغيره. ومن الطريف الإشارة إلى الطريقة التي عوقب بها المغربي بدقّة. فلَمَّا كان هذا الرجل المحبّ للحياة وملذاتها قد أشهر معصيته استحقّ عقوبةً تتمثّل في أنّه قد "شهر" به، إذ طيف به في أزقة بغداد⁽⁵⁰⁾. وقد تردّدت هذه العقوبة في وثائق تقليد منصب الحسبة التي ترجع إلى أواخر العصر السلجوقي. بل إنّ هذه الوثائق تُظهر أنّ من سلطات المحتسب أن يُظهر أمام الملائم ما يفترض أن يكون مستوراً⁽⁵¹⁾. فعقوبة التشهير، على نحو ما يذكره المؤرّخون، يبدو أنّها العقوبة التي اختصّ بها المحتسب اختصاصاً⁽⁵²⁾.

أمّا الفقهاء الذين كانوا ينافسون المحتسب وغيره من رجال السياسة في سلطة القضاء، فقد كانت مسألة التشهير عندهم على قدرٍ كبيرٍ من الأهمية؛ فهم لم يقتصر سعيهم على ضبط حدود ما يُمكن أن يتحوّل إلى شأنٍ عامٍّ، ونمط سوء

(Alshech). «Do Not Enter Houses Other Than Your Own», 291-332, esp. 301. =

وينقل مايكل كوك في كتابه،

(Michael Cook). *Commanding Right and Forbidding Wrong*, 309

عن الكاساني، البدائع، ج7، ص125: 3، الدفاع عن الرأى القائل إنّهُ ينبغي دخول البيت الذي يصدر عنه صوت الموسيقى دون إذنٍ، لأنّه فرضٌ (لتغيير المنكر).

(50) ابن الجوزي، المنتظم، جXVIII، ص9.

(51) الوطواط، مجموعة الرسائل، ص81.

(52) يبدو أنّ التشهير كان عقوبة شائعة في حقّ الذين يُظهرون المعاصي الجنسيّة مثل الدخول إلى الحمّام دون ستر العورة أو البغاء: ابن الجوزي، المنتظم، جXVII، ص323. ويعاقب مرتكب القيادة بالتشهير في الفقه الشيعي. انظر منتظري، الحدود، ص191. ويذكر دور، (Dürr). *Nacktheit und Scham*, 275-9

عدداً من الحالات التي تعود إلى العصر الوسيط في أوروبا، ففي شمال إيطاليا في القرن الرابع عشر على سبيل المثال كان مرتكب المعاصي الجنسيّة يتعرّض لـ "التشهير". فهل كان يشهر باللواطيين في العالم الإسلامي في العصر الوسيط؟ لا يقدم المؤرّخون السلاجقة أيّ دليل على ذلك، ولكنّ خالداً الرّويهب يذكر في كتابه،

(Khaled el-Rouayheb). *Before Homosexuality*, 53

قصة الشاعر دمشقي أبي بكر العمري (ت.1638) الذي قُبِضَ عليه مع غلام أمرّد "في وضع يَفُحُّشُ ذُكْرُهُ"، وعوقب بالتشهير من خلال الطواف به في أسواق المدينة.

السلوك العام الذي يستحق العقاب، وإنّما ناقشوا فضلاً عن ذلك ما يقتضيه الجهر بالمعاصي من عقاب. وقد ناقشنا التشهير بشيء من التفصيل من حيث تاريخه في ظلّ السلاحة ومن حيث رمزيته الأخروية. ولكن التشهير يستحقّ، مع ذلك، التحليل من زاوية فقهية⁽⁵³⁾. وهو ما نأمل أن يسهم في زيادة إيضاح رؤية الفقهاء للشرع وللأخلاق، وهل كانوا يحرصون على فرض عقوبات المعاصي أو كانوا يتبنون عدم التدخّل في هذا الضّرب من السلوك، وكيف ميّزوا بين الشائين العام والخاصّ؟

شهادة الزور والتشهير في الفقه الإسلامي

من المثير للاهتمام ما نلاحظه من أنّ الفقه السنيّ في بداياته كان يذهب إلى أنّ التشهير يختلف عن التعزير. وينقل عن أبي حنيفة أنّه تبنّى الرأي القائل إنّ المجرمين يشهّر بهم ولا يُعاقبون بالتعزير⁽⁵⁴⁾، أو إنّ على القاضي في بعض الحالات أن يكتفي بتشهير المذنب دون أن يضيف إليه عقوبة التعزير⁽⁵⁵⁾. وتُحيل هذه الإشارات على أنّ التشهير لا يندرج في إطار التعزير. فإن كان هذا فعلاً هو مذهب أبي حنيفة، فإنّه مع ذلك يجب أن نذكر بأنّه إلى حدود القرن الخامس/ الحادي عشر لم يكن التعزير يمثل نمطاً مخصوصاً مستقلاً عن غيره من أنواع العقوبات، وإنّما لم يكن يدلّ إلاّ على شيء من قبيل "التأديب"⁽⁵⁶⁾. والحق أنّنا لا نجد مقارنة منهجية للتعزير في الأدبيات الفقهية، ويبدو أنّ الكاسانيّ الفقيه

(53) للوقوف على تلخيص لذلك، انظر مقالنا:

«Legal and Cultural Aspects of Ignominious Parading (*Tashhīr*) in Islam», *ILS* 14, 1(2007), 81-108.

(54) المرغيناني، الهداية، ج III، ص 132.

(55) السرخسي، المسوط، ج XVI، ص 145.

(56) على هذا النحو أيضاً يفصّل شاخت ترجمة التعزير. انظر كتابه *Introduction*، ص 175. ولكن، إذا كان هدف شاخت هو التمييز بين التعزير بوصفه مجرد "تأديب" من جهة والعقاب الكامل من جهة أخرى، فإنّ استعماله لهذا المصطلح افتقر إلى الأطراد، ذلك أنّه في سياقٍ مختلفٍ يعمد إلى استعمال الجملة الآتية: "عوقب... بالتعزير"، المرجع نفسه، ص 187.

الحنفي كان أول من لفت الانتباه إلى أنّ "الحدّ" و"التعزير" يجب أن يناقش كلّ واحد منهما على حدة، وأنّ لكلّ من هذين التّمتين من العقوبة "سبب وجوب" مختلفاً كما أنّ لكلّ منهما "شرائط للوجوب" مختلفة⁽⁵⁷⁾. ولم يكن بالإمكان عدّ التشهير مُضمناً في التعزير قبل أن يُميّز التعزيرُ نمطاً عقابياً مستقلاً، وقد كانت هذه المرحلة في بدايات العصر السلجوقيّ. وهكذا يرى السرخسي أنّ التشهير "نوع من التعزير"⁽⁵⁸⁾، في حين كان الفقهاء المتأخرون أقلّ اهتماماً بالتمييز بينهما؛ إذ أعلنوا صراحةً أنّ التشهير هو عقوبة التعزير فعلاً، بل إنهم ذهبوا حتى إلى نسبة هذا الرأي إلى أبي حنيفة من طريق "التخرّيج"⁽⁵⁹⁾.

وقد ناقش الفقهاء عقوبة التشهير في الفصول التي خصّصوها لشهادة الزور⁽⁶⁰⁾. ويذكر شاخت (Schacht) أن "لا عقوبة لشاهد الزور، وأنّه يُعرّف به لا

(57) السمرقندي، تحفة الفقهاء، جIII، ص137. وانظر كذلك الكاساني، البدائع، جVII، ص33، وهو، مثل السمرقندي من قبله، ينتقد الشيباني لجمعه "بين حدّ الزنا وحدّ القذف وبين التعزير".

(58) السرخسي، المبسوط، جIV، ص145؛ ويبدو أنّ المرغيناني، الهداية، جIII، ص132، ظلّ يعتقد مع ذلك أنّ التشهير والتعزير يختلفان من حيث النوع.

(59) الحصكفي، الدرر، جV، ص503: "عزّر بالتشهير"، وينقل الحصكفي هذه الجملة عن سراج الدين عليّ بن عثمان أوشي الفرغاني (ت. في نهاية القرن السادس/الثاني عشر)، مع أنّ أوشي الفرغاني، الفتاوى، ص481، لم يستعمل مصطلح "تعزير" فيما يتعلق بتشهير شاهد الزور؛ فهو يشير إلى أنّ شاهد الزور "يشهر في السوق" لا غير. انظر كذلك ابن عابدين، الحاشية، جVII، ص238: "تعزيره التشهير". ويصنّف تيان (Tyan)، *Histoire*، 650، أيضاً التشهير في إطار عقوبة التعزير.

(60) تشديداً مرّة أخرى إنّما هو على المصنّفين من الحنفية: الشيباني، الجامع الصغير، جI، ص392؛ السرخسي، المبسوط، جXVI، ص145؛ الكاساني، البدائع، جVI، ص289؛ المرغيناني، الهداية، جIII، ص132، أوشي الفرغاني، الفتاوى، ص481؛ ابن الهمام، فتح القدير، جVII، ص7-476؛ الزيلعي، تبين الحقائق، Civ2-241؛ ابن نجيم، البحر، جVII، ص126-7؛ عبد الرحمن بن محمد شيخ زادة، مجمع الأنهر، (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1998/1419)، جIII، ص305؛ ابن عابدين، الحاشية، جVII، ص237-8. أمّا الحنابلة فاعتمدنا منهم على: ابن المفلح، النكت والفوائد السنية (الطبعة الثانية، الرّياض: مكتبة المعارف، 1988/1410)، جII، ص355؛ تقي الدّين أحمد بن عبد الحلّيم بن تيمية، الفتاوى (الرّياض: مطبعة =

غير... ولا يرى إلا بعض الفقهاء أنّ شاهد الزور يُضرب ضرباً شديداً ويُحبس⁽⁶¹⁾. وما قاله شاخت مضمّل من عدّة جوانب. أمّا أولاً فإنّ شهادة الزور كانت جرماً يُعدهُ الفقهاء غاية في العِظَم، ولذلك يستحقُّ مُرتكبُهُ عقوبة شديدة⁽⁶²⁾؛ يقول الكاساني إنّ "قولَ الزور من أكبر الكبائر... فيحتاج إلى أبلغ الزواجر"⁽⁶³⁾. وأمّا ثانياً فالتشهير (الذي يخطئ شاخت في عدّه مجرد إعلام عامّ أو تعريف) قد تكررَ ذكره في المصادر التاريخية تكررّاً كبيراً، وهو ما يسوّغ لنا

= الرياض، 1383/[1963-4]، ج XXVIII، ص 120. أمّا الشافعية فعدنا إلى مصنفاتهم الآتية: الشافعي، الأم، ص 127؛ الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 239، النووي، روضة الطالبين، ج XI، ص 144. وأمّا المالكية فاعتمدنا على مصنفاتهم الآتية: القرافي، الذخيرة، ج X، ص 229؛ أحمد بن غنيم النفراوي، الفواكه الدواني (بيروت): دار الفكر، 1415/2000، ج II، ص 213 (التشهير بشارب الخمر)، محمد بن أحمد عlish، شرح منيح الجليل على مختصر العلامة خليل (بيروت: دار الفكر، 1989)، ج VII، ص 152. وانظر كذلك كتاب الكرسيفي المالكي في الحسبة، وقد أعاد صياغته بلغة أسهل ج. م. ويكنس،

(G.M. Wickens). «AlJarsifi on the Hisba», *Islamic Quarterly* 3 (1955-7), 187.

وللتوسّع انظر طبعة وزارة الأوقاف بالكويت، الموسوعة الفقهية (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، 1983-)، فصل "التشهير". أمّا ما يتعلّق بوظيفة الشهود العُدول في القرن الرابع/العاشر فيرى ميز (Mez)، *Renaissance*، 228، أنّ الشهود في مجلس القضاء قد حُوّلوا من مجموعة من الرجال الأشراف الثقات إلى هيكل دائم من الموظفين القارين، "إحياء الكتاب العُدول لعصر ما قبل الامبراطورية الإسلامية". وهذا التطور، مع ذلك، قد أُفِّرَّ من قبل منذ نهاية القرن الثالث/التاسع. انظر جوهانسن (Johansen). «Wahrheit und Geltungsanspruch»، 1006.

(Schacht). *Introduction*, 187.

(Tyan). *Histoire*, 286, 560

(61) شاخت،

ويذكر تيان، التشهير بشهود الزور عرضاً.

(62) انظر فرحات ج. زيادة،

«Integrity (° Adālah) in Classical Islamic law», *In Nicholas Heer (ed.), Islamic Law and Jurisprudence: Studies in Honor of Farhat J. Ziadeh* (Seattle: University of Washington Press 1990) 73-93.

فيما يتعلّق بالحكم على الدور الاجتماعي المهمّ الذي يضطلع به الشهود العُدول في مجتمع الإسلام الوسيط.

(63) الكاساني، البدائع، ج VI، ص 289.

التفكير في أنّ التشهير هو بالفعل عنصر مهمّ بل قد يكون عنصراً مركزياً في تنفيذ العقوبات الإسلامية في القرون الوسطى. وأمّا ثالثاً، فعلى عكس مزاعم شاخت، يؤكد المؤرّخون أنّ التشهير بشخص ما في الإسلام الوسيط لم يكن "مجرّد" عقوبة لا ضرر فيها، بل إنّ الأمر على نقيض ذلك تماماً؛ إذ يذكر ابن نجيم أنّ التشهير قد يكون في الحقيقة أشدّ قسوةً على المذنب من مجرّد الضرب، الذي جرت العادة على أن يكون عقوبة التعزير⁽⁶⁴⁾. بعبارة أخرى يُمكن أن يُعدّ المذنب نفسه محظوظاً لخروجه بالضرب والحبس وإعفائه من التشهير. وأمّا أخيراً فإنّ الضرب والحبس بسبب شهادة الزور لم يكونا ممّا يستحسنه "بعض الفقهاء فقط"، على نحو ما سنبينه لاحقاً. وربما كان شاخت متأثراً في تقديره للمسألة بكون التشهير كان يُعدّ أحياناً شكلاً من أشكال التعزير عند الفقهاء المسلمين، ولم يفقد طابعه المبهم الخاص بوصفه عقوبة لا علاقة لها بالتعزير. ويجدر بنا أن نشير إلى أنّ شاخت كان منشغلاً أساساً بتحديد الخطوط العريضة لنظرية أصول الفقه الإسلامي لا بالبحث في بعض الظواهر مثل التشهير الذي يقع على تخوم التراث الشعبي، إن لم نُقلْ إنه يقع خارج مجال الشرع تماماً. ولكن في ضوء تراء المادة المتعلقة بالتشهير في الأدبيات التاريخية والأخرى، والشرعية أيضاً، تكون مراجعة آراء شاخت أمراً مطلوباً.

وأما تنفيذ عقوبة التشهير، فإنّ الفقهاء يعزونه إلى الخليفة الثاني عمر بن الخطاب وقاضيه على الكوفة شريح بن الحارث (في نحو ما بين عامي 650 للميلاد و700) الذي جاء ليجسّد صورة القاضي العادل في أعين الأجيال المتأخّرة⁽⁶⁵⁾. وينقل السرخسي عن شريح "أنّه كان إذا أخذ شاهد الزور بعث به

(64) ابن نجيم، البحر، ج VII، ص 127. وأمّا مؤرّخ الدولة العثمانية في القرن الثامن عشر صمدانيزادة (Şam'dānizāde)، فيرى أن التشهير "وإن كان لا يمثل عقوبة الإعدام، فإنّه أسوأ من عقوبة الإعدام". انظر أوريل هايد،

(Uriel Heyd). *Studies in Old Ottoman Criminal Law* (Oxford, Clarendon Press, 1973), 301.

(65) بشأن شريح، انظر وكيعاً، أخبار القضاة، ج II، ص 189-381. وانظر كذلك، خليل إقبال محمد،

إلى أهل سوقه إن كانَ سوقياً وإلى قومه إن كان غير سوقياً بعد العصرِ أجمعَ ما كانوا، فيقول: إنَّ شريحاً.. يُقرئكم السلام، ويقول: إنَّا وجدنا هذا شاهدَ زورٍ فاحذروه وحذروه الناس" (66).

ويشهد على قِدَم الأثرِ مصنفانِ يُعدّانِ من أوائل مجاميع الحديث، ونقصد بهما مُصنّف عبد الرزّاق الصنعاني (ت. 827/211) ومصنّف ابن أبي شيبة (ت. 849/235) (67). ويضيف الاثنان أنّ شريحاً كان يعتمد إلى نزع عمامة شاهد

(Khaleelul Iqbal Mohammed). «Development of an Archetype: Studies in the Shurayh Traditions» (Ph.D. dissertation, McGill University, 2001); *EI2*, s.v. Shurayh b. al-Hārith, IX 508b-509b (E-Kohlberg).

(Schneider). *Das Bild des Richters*, 39, 46, 70, 74, 88, 132. شنيدر،

The Origins and Evolution of Islamic Law, 37-40-1, 45, 53 وائل حلاق،

ومع ذلك يحتمل أن تكون ممارسة التشهير بوصفه عقوبة أقدم. وقد ذهب مانفريد كروب (Manfred Kropp) إلى أنّ الكتابات القديمة لعرب الجنوب المشهورة بـ "نصوص الكفارة" لم تكن في الأساس نصوصاً دينية وإنما هي وثائق قانونية استعملت في الاعترافات أمام الملائم بالآثام. انظر مقالته:

«Individual Public Confessions and Pious *exvoto*, or Stereotypical and Stylized Trial Document and Stigmatizing Tablet for the Pillory? The Expiation Texts in Ancient south Arabian», *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 32 (2002), 203-8.

ويبدو أنّ اعترافات أمّ الملائم شبيهة بذلك قد تضمّنتها كتابات ثمودية في الكفارات في مادبا بالأردن. انظر فواز حمد الخريشة، كتابة عربية بالخط الثمودي من الأردن، أدوماتو، (Adumatu)، 59-70، (2000). ونحن ندين بهذه الإحالات إلى مانفريد كروب (Manfred Krapp).

(66) السرخسي، المبسوط، ج XVI، ص 145، وانظر كذلك المرغيناني، الهداية، ج III، ص 132؛ الزيلعي، تبين الحقائق، ج IV، ص 241-2.

(67) الصنعاني، المصنّف، ج VIII، ص 326؛ ابن أبي شيبة، المصنّف، ج IV، ص 550؛ وانظر كذلك الأخبار التي لا تذكر شريحاً عند ابن أبي شيبة، المصنّف، ج IV، ص 550، ج V، ص 532. وهذا يجعل ممكناً على ما يبدو أن يكون أمر إضافة اسم شريح إلى الحديث قد وقع في مرحلة متأخرة في إطار حركة تطوّر أدبيات الحديث التي يصفها شاخنت بتنامي الأسانيد عبر آلية العودة إلى الماضي.

ويُبين خليل إقبال محمد في «Development of an Archetype» ص 128، في سياق نقاشه للأقوال المأثورة عن شريح في ما يتعلّق بعقوبة شهادة الزور، أنّ اسم شريح كان وسيلة مساعدة مهمة في كلّ مسائل الاختلاف وفي البحث عن نموذج سابق من الماضي.

الرّور وإلى ضربه على رأسه بالدّرة (خفقه بالدّرة خفقاتٍ)⁽⁶⁸⁾، بعد وضعه في مكانٍ مرتفع⁽⁶⁹⁾. أمّا الخليفة عمر بن الخطّاب فيروي الصنعانيّ وابن أبي شيبة أنّه كان يجعل كلّ من أدلى بشهادة زورٍ يُجلّدُ بالسّياط سبعين جلدةً، وأنّه "أقام شاهد الزور عشبةً في إزارٍ ينكت نفسه"⁽⁷⁰⁾. ويضيف الصنعانيّ أنّ عمراً كان يأمر بأن يُسخم وجه شاهد الرّور، وبأن تُلقى في عنقه عمامتهُ، ثم "أن يطاف به في القبائل" ويشهر بجريمته⁽⁷¹⁾. بل إنّ الصنعانيّ يروي خبراً يشير فيه إلى أنّ عمراً وصل به الأمر حتى إلى أن مثّل بشاهد الزور⁽⁷²⁾.

إنّ القصص التي يرويها الصنعانيّ وابن أبي شيبة تضمّ عناصر كتنا قد وقفنا عليها في التشهير. وهي قصص تمثل صدّى للأخبار التي جمعت من الأدبيات التاريخية وأدبيات البلاط للعصر السلاجوقي كما جمعت أيضاً من الأخبار المتعلقة بالأخرويات. ولنصف الآن الأدبيات الشرعية المرتبطة بالتشهير لنكتشف أكثر أبعاده الثقافية.

تقليد التشهير بالطواف على الحيوان

إنّ من أكثر العبارات استعمالاً في التعبير عن التشهير بالمذنبين عبارة "طيف به" / "يطاف به". ويعود مفهوم الطواف هذا إلى عصور ما قبل ظهور الإسلام. فليس الطواف بالكعبة إلّا أكثر الأمثلة شهرةً. إذ كان الطواف بالكعبة، سواء أكان إيجابياً أم سلبياً، أمراً شائعاً، بل إنّ الرّسول نفسه قد طيف به حول الكعبة بين زوجته عندما دنا أجل وفاته. لذلك أمسى من الجائر شرعاً أن يكلف

(68) الصنعاني، المصنّف، ج VIII، ص 326؛ ابن أبي شيبة، المصنّف، ج IV، ص 550.

(69) الصنعاني، المصنّف، ج VIII، ص 326.

(70) المصدر نفسه، ج VIII، ص 325؛ ابن أبي شيبة، المصنّف، ج IV، ص 550.

(71) الصنعاني، المصنّف، ج VIII، ص 327.

(72) المصدر نفسه، يُمكن أن يحيل مصطلح "تمثيل" هنا على تسويد الوجه وحلق اللّحية والرّأس. وأمّا الآثار المتعلقة بشريح فقد جمعت جمعاً مفيداً عند الزيلعي، نصب الرّاية، ج IV، ص 88.

الحاج من يطوف به حول الكعبة إذا كان المريض يحول دون مشيه⁽⁷³⁾. وقد رُدَّ مع مجيء الإسلام غير هذا من أنواع الطواف التي عرفتْها العصور الجاهليَّة. فنعي الميت الذي يتضمَّن الطواف الجنائزي بجثته حول مجالس الحيِّ قد استنكره الفقهاء الأوائل وعدَّوه عادة جاهليَّة⁽⁷⁴⁾.

أمَّا ما يتعلَّق بالتشهير بالمجرمين فتشير بعض الأحاديث (التي قد تحمل بعض الانحياز) إلى قصة يهود يثرب الذين طافوا وشهروا بأحد الزناة ممَّن ينتمي إليهم، فمرَّ الموكب أمام الرسول الذي تدخَّل حسب ما يرويه الخبر ليذكر اليهود بأنَّ عقوبة الزنا التي أقرَّتها التوراة إنّما هي الرِّجم⁽⁷⁵⁾. ونسجَل هنا أنّ الحديث لا يُعارضُ التشهير في حدِّ ذاته وإنَّما يعارض جعله عقوبة للزنا. ويُمكن أن نجد نقداً أكثر شمولاً لهذه الممارسة في خبر آخر. فعندما جُلِدَ أحد أبناء سعيد بن المسيَّب (ت. 712/94 أو 723/105)⁽⁷⁶⁾ وطيف به بسبب شربه الخمر، قال سعيد: "ما أجدُّ عليه في ضربه إيَّاه، ولكنِّي أجدُّ عليه أن طيفَ به، وهو شيءٌ لم يفعلهُ المسلمون"⁽⁷⁷⁾. وقد يكون رفض عقوبة التشهير بوصفها ممارسةً وثنيَّةً غير إسلاميَّة، يتردّد صداه في هذا الخبر.

ولا نجد مثل هذه التحفظات على التشهير في كتابات الفقهاء المسلمين ولا سيَّما كتابات الحنفيَّة والمالكيَّة والحنابليَّة. ولم يتحدَّث الشافعي إلَّا عن "وقف"

(73) الكاساني، البدائع، ج II، ص 161.

(74) الصنعاني، المصنّف، ج III، ص 390.

(75) أبو داود، السنن، ج IV، ص 154؛ الطحاوي، شرح معاني الأثر، ج IV، ص 142، الطحاوي، شرح مشكل الآثار، ج XI، ص 440؛ النحاس، معاني القرآن، ج II، ص 311. ونجد شرحاً لهذا الحديث عند العظيم آبادي، عون المعبود، ج XII، ص 87.

(76) أبو محمّد سعيد بن المسيَّب بن حزن القرشي، زوج ابنة أبي هريرة، من رواة الحديث الثقات، وفقهه من طبقة التابعين في المدينة. انظر ابن سعد، الطبقات، ج II، ص 379؛ ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، ج IV، ص 74-7؛ الشيرازي، طبقات الفقهاء، ص 58. وانظر كذلك موتسكي،

(Motzki). «The Role of Non-Arab Converts in Early Islamic Law», 300.

(77) ابن أبي شيبة، المصنّف، ج V، ص 558. ويُمكن مع ذلك ألا يقرأ هذا الأثر بوصفه نقداً عامّاً للتشهير بقدر ما هو أثرٌ يُوظف لضبط عقوبة شرب الخمر.

[المذنب] بالمسجد أو بالسوق ولم يذكر أمر الطواف به. وربما يفسر هذا شبه السكوت عن التشهير⁽⁷⁸⁾ لدى الشافعية المتأخرين. أما المذاهب السنية الثلاثة الأخرى فقد تبنت الأخبار المروية عن عمر وشريح بلا إشكال. ومهما يكن من أمر، فإنّ الطّواف تطوّر من ممارسة محلّية محصورة (في الإطار المكاني الذي ينتمي إليه المذنب، أي في المنطقة المجاورة له أو في ميدان السوق) إلى السير بالمذنب في موكب يجول به أرجاء المدينة كلّها. وكان أبو حنيفة والفقهاء الكلاسيكيون أيضاً يتابعون ما ذهب إليه شريح من الطّواف بالمجرم في الأسواق والمساجد والأحياء⁽⁷⁹⁾. ويضيف فقهاء ما بعد العصر الكلاسيكي بعض التفاصيل؛ إذ يتحدّث القرافي المالكي عن التشهير بشاهد الزّور في مسجد صلاة الجمعة⁽⁸⁰⁾، ويذكر ابن عابدين أنّ الطّواف كان يجوب البلد وكل المحال يقوده أعوان القاضي⁽⁸¹⁾. أمّا ما يتعرّض له المذنب من الطواف به على حيوان ذي قوائم أربع مثلما يروي الأثر فإنّه ينسب إلى يهود المدينة عادة الطواف بالزاني على حمار بعد تسويد وجهه⁽⁸²⁾. ويذكر أنّ عمر بن الخطاب أركب رجلاً على بهيمة (أتي برجل وقع على بهيمة)*، وهذا الرجل على ما ذكر ابن حجر العسقلاني "عن شريح أنّه كان شاهد الزور"⁽⁸³⁾. ويذكر أيضاً أنّ الخليفة عمر ابن عبد العزيز قد طاف بالناس على الدواب⁽⁸⁴⁾. وتنقل كتب التاريخ أنّ الناس قد طيف بهم على الحمير والأبقار والثيران والجمال والفيلة، مع أنّ الفقهاء قد

(78) الشافعي، الأم، ج VII، ص 127.

(79) المرجع نفسه.

(80) القرافي، الذخيرة، ج X، ص 229.

(81) ابن عابدين، الحاشية، ج VII، ص 238.

(82) أبو داود، السنن، ج IV، ص 155. ولم يمنع هذا أصحاب السلطة المتأخرين من الطواف بالزناة. انظر ابن الجوزي، المنتظم، XVI، 166، XVII، 73 (داخلو الحمام ممن لا حياة لهم).

* [يبدو أنّ لانغ قد تسرّع في فهم الشاهد (المترجم)]

(83) ابن حجر العسقلاني، الإيثار بمعرفة رواة الآثار (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1413/1993)، ج I، ص 220.

(84) ابن سعد، الطبقات، ج V، ص 365.

سكتوا عن الخوض في المسألة إلا قليلاً منهم. فابن تيمية يزعم أنّ شاهد الزور ينبغي أن يركب دابّةً، مقلوباً، مُسَوِّدَ الوجه⁽⁸⁵⁾. ويبدو أنّ الأبقار في زمن المماليك كانت توظف لهذا الغرض⁽⁸⁶⁾. ويكرّر ابن عابدين الدمشقي (ت. 1835 للميلاد) هذا الرّأي مضيفاً أنّ الحمير كانت تستعمل في الضواحي أو حسب عبارته "في ديارنا"⁽⁸⁷⁾.

تسويد الوجه

كان الوجه في الثقافة الإسلاميّة خلال القرون الوسطى رمزاً للشرف والسعادة والجمال⁽⁸⁸⁾، فعبارة "سود وجهه" من العبارات الاصطلاحية التي تدلّ في العربية المتداولة على مفهوم الابتلاء بالخزي⁽⁸⁹⁾، وهي عبارة اصطلاحية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بفكرة حفظ "ماء الوجه" التي تحيل على الشرف⁽⁹⁰⁾. ويذهب السرخسي إلى أنّ التشهير عقوبة بالتعزير تليق بجريمة شهادة الزور؛ لأنّ الشاهد في المجلس يحفظ "ماء وجهه" بفضل شهادته، في حين يراق ماء وجهه [شاهد

(85) ابن تيمية، الفتاوى، ج XXVIII، ص 120.

(86) ابن نجيم، البحر، ج VII، ص 127.

(87) ابن عابدين، الحاشية، ج VII، ص 232. وكثيراً ما كانت الحمير تُستعمل في أوروبا في العصور الوسطى في أثناء مواكب التشهير العامّة (بالألمانية schandesel) انظر دور، (Dürr). *Nacktheit und Scham*, 280.

(88) انظر الزمخشري، الكشاف، ج II، ص 531. [الوجه أعزّ موضع في ظاهر البدن وأشرفه]، وعلم الفراسة المأثور عن أنطونيوس بوليمون (Antonius Polemon) (أفليمون، نحو 88. 144 بعد ميلاد المسيح) قد استمرّ في الإسلام من خلال عدد من المؤلّفات مثل مصتّف فخر الدين الرازي، رسالة في علم الفراسة (باريس: غوتنبر، 1939)، انظر 58-9، إذ يذكر فيه أنّ الدلالة الجسدية للوجه أعظم من دلالة أيّ جزء آخر من البدن، وأنّ كمال الجسد إنّما يقوم على جمال الوجه، وما محلّ الجمال والفتّيح إلا الوجه، وأمّا سائر أعضاء الجسم فلا تملك الجمال والفتّيح بالدرجة نفسها. وقارن ب دائرة المعارف الإسلاميّة 2، فصل 'فراسة'، (توفيق فهد)

EtI2, s.v. Firāsa, U, 916a-914.

(89) الرّازي، التفسير، ج VIII، ص 148-9.

(90) أبو منصور عبد الملك الثعالبي، ثمار القلوب في المضاف والمنسوب (القاهرة: دار نهضة مصر، 1965/1384)، ص 563، 559.

الزور] أمام أعين الناس في التشهير، أي أنّ التشهير "يذهب بماء الوجه عند الناس" (91).

وليس تسويد وجه شخص معين مجرد عبارة مجازية؛ فالذين كانت وجوههم سوداً فعلاً (بسبب المرض مثلاً) سرعان ما كانوا يوصمون بالكذابين أو حتى بشهود الزور (92). وروى عن سعيد بن المسيّب أنّه قال عن رجل كان يعاني قرحة في وجهه: "إنّ هذا كان يسبّ عليّاً وعثمانَ وطلحةَ والزيبر، فقلت: إنّ كان كاذباً سَوَدَ اللّهُ وجهه، فخرجتُ بوجهه قرحةً فاسودَّ وجهه" (93). فلا غرابة بعد ذلك في ما جاء في المثل من قولهم: "ليس كلُّ من سَوَدَ وجهه قال أنا حدّادٌ" (94)؛ إذ كان يُفَضَّلُ أن ينظر إلى المرء على أنّه يعمل حدّاداً على أن يكون قد "فقد ماء وجهه" (95). ويبدو أنّ مثل هذه المفاهيم يُمكن أن تيسر التحامل

(91) السرخسي، المسوط، ج XVI، ص 145.

(92) بشأن عيوب الجلد السُّود أو الشامات على الجلد، انظر دائرة المعارف الإسلاميّة 2،

فصل "شامة"، توفيق فهد، *EI2*, s.v. Shama, IX, 281 a-b.

(93) ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج IXL، ص 511. ونجد هذا الأثر أيضاً، وإن كان في صيغة أقصر، عند أحمد بن محمد بن حنبل، فضائل الصحابة (بيروت: مؤسّسة الرسالة، 1403/1983) ج II، ص 908؛ وأبي القاسم هبة الله بن الحسن اللالكائي، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (الرياض: دار طيبة، 1402/[1981-2]) ج VII، ص 1257. وقارن ذلك بمفهوم "الحمى من فيح جهنّم": الديلمي، فردوس الأخبار (ط. زغلول)، ج II، ص 156.

(94) الميداني، مجمع الأمثال (ط. عبد الحميد)، ج II، ص 257.

(95) يُلحَظ مع ذلك أنّ الحدادين كان لهم حسب ما جرت عليه التقاليد صيت سيّ في ثقافة الإسلام الوسيط. وبشأن الأصول البدويّة لدناءة سمعة الحدادين، من خلال الشعر العربي المبكر مثلاً، انظر إغناس غولدزيهير،

(Ignaz Goldziher). «Die Handwerke bei den Arabern» *Globus* 46 (1894), 203-5.

وأعيد طبعه وترجمته تحت عنوان:

«The Crafts Among the Arabs» in Michael G. Morony [ed], *Manufacturing and Labour* [Aldershot: Ashgate, 2003], 145-50]

دائرة المعارف الإسلاميّة 2، فصل "قين" (J. Chelhod) *EI2*, s.v. Kayn, IV, 819a

وظلّت كنية "ابن حدّاد" تُعدُّ نقيضة حتى في العصر المرابطي. انظر سيرانو،

(Serrano). «Twelve Court Cases», 486.

وفي كتاب حديقة الحقيقة، ص 650، الذي كُتب في العهد السلجوقي، قابل سنائي =

على بعض ألوان البشرة⁽⁹⁶⁾، ويذكر الثعالبي (ت. 1038/961) قصةً جاريةً من الحريم بيضاءً أهانت جاريةً سوداءً البشرة بقولها: إِنَّ عبادَ الله بيضُ الوجوه وأما سُودُ الوجوه فأهلُ النار⁽⁹⁷⁾. وينبغي مع ذلك أن نشير إلى أن الرّؤية القاضية بتساوي الناس مهما يكن لون بشرتهم، كان لها مدافعون أشدّاء في الإسلام مثل الجاحظ المفكّر المشهور (ت. 869/255) وغيره ممّن ذهبوا إلى أنّ سواد البشرة لدى الأفارقة مثلاً إنّما يعود إلى أسبابٍ طبيعيّةٍ محضةٍ⁽⁹⁸⁾.

= بين مهنة الحدادة الوضيعة والدينية من جهة ومهنة العطار الحسنة الذكر التي تفوح منها رائحة المسك من جهة أخرى. وفي محاولات إعادة الاعتبار لمهنة الحدادة (أبو طالب المكي، الغزالي)، انظر برونشفيك،

(Brunschvig). «Métiers vils en Islam» *SI* 16 (1962), 45-6

وانظر كذلك أكسل هافمان،

(Axel Havemann). «Soziale Hierarchie und Gleichheit: zur Stellung der Berufe im mittelalterlichen Islam», *Der Islam* 82, 2 (2005), 256-7.

(96) إنّ قصة الكتاب المقدّس التي رأى فيها حام عورة أبيه نوح وهو نائم دون أن يستره برداء، فلعله أبوه لذلك (سفر التكوين 9: 18-27)، قد تكرّر ذكرها في عدّة مواضع في الأدبيات الإسلاميّة، وينقل الكسائي (عاش في القرن الخامس/الحادي عشر للميلاد) في كتابه "قصص الأنبياء" دُعاء نوح عليه باللعة: "أتضحك من سوءة أبيك؟ غير الله خلقك وسود وجهك... وجعل من نسل حام الإماء والعبيد إلى يوم القيامة". وللوقوف على إحالات أخرى على هذه القصة، انظر غرنوت روتر،

(Gernot Rotter). «Die Stellung des Negers in der islamisch-arabischen Gesellschaft bis zum XVI. Jahrhundert» (Ph.D. dissertation, University of Bonn, 1967), 145-52.

ونلاحظ أنّ المسألة هنا تبدو وكأنها إجزاء حام لأبيه، وعقاباً له ألحق الخزي به من خلال تسويد وجهه. وقد اعتدّ بالبشرة الناصعة لأسباب جمالية أيضاً. انظر الفصل عند كاتب مجهول، بحر الفوائد (ترجمة ميسي)،

(Meisami). «Use of Remedy That Clears the Complexion and Makes It Bright as Ivory», 206.

ويتحدّث برنارد لويس في،

(Bernard Lewis). *Race and Color in Islam* (New York: Harper & Row, 1970), 102

عن "أسطورة تحرّر المسلمين من التعصب العرقي".

(97) نقلنا الشاهد عن روتر، (Rotter). «Die Stellung des Negers», 167.

(98) انظر المرجع السابق، ص 150، 164، وهو يحيل على الثعالبي، اللطائف، ص 112.

لقد كان فقهاء الإسلام على دراية كبيرة بأن لوجه الإنسان أهمية خاصة مقارنةً ببقية أعضاء الجسم، وأنه لذلك يستحق حماية خاصة. ويذهب الفقهاء إلى أنّ مواضع ثلاثة من جسم الإنسان ينبغي أن تستثنى من الضرب في الحدود الإلهية، هي الوجه والرأس والمواضع الخاصة⁽⁹⁹⁾. فإذا حَدَثَ إضرارٌ بالوجه، فإنّ الفقهاء أكدوا ضرورة تدارك الأذى. وفي الوقت الذي جاءت فيه أحاديث نبوية كثيرة في نهى الرجال عن لبس الذهب⁽¹⁰⁰⁾، جوّز بعض الفقهاء استعمال أدوات بديلة من الذهب لتعويض الأنوف المبتورة⁽¹⁰¹⁾. وقد كتب ابن قدامة

(99) تسمى هذه المواضع "المَقَاتِل"، وهي مواضع إذا ما أصيبت فإنّها تسبّب الموت. انظر الشيباني، الجامع الصغير، جI، ص287؛ المرغيناني، الهداية، جII، ص97؛ ابن الهمام، فتح القدير، جV، ص231؛ الزيلعي، تبيين الحقائق، جIII، ص170؛ ابن نجيم، البحر، جV، ص10. وقد قامت هذه الرؤية على أمر نبويّ باتقاء المقاتل: ابن أبي شيبه، المصنّف، جV، ص529؛ الزيلعي، نصب الزاوية، جIII، ص324؛ ابن حجر العسقلاني، تلخيص الجبير، جIV، ص78؛ القاري، مرقاة المفاتيح، جVII، ص118. وقارن بالحديث النبوي: "فعاقب بقدر الذنب واتق الوجه"، انظر الطبراني، المعجم الكبير، جII، ص269، الهيثمي، مجمع الزوائد، جVIII، ص66؛ المتقي، كنز العمال، جIX، ص31، 36، 86. ويبدو أنّ هذا الحديث له صلةٌ بحديثٍ آخرَ كان متداولاً في زمن الغزالي وفيه أنّ الرسول وجد رجلاً يضرب خادمه على وجهه فنهاه عن ذلك؛ لأنّ الله خلق آدم على صورته (أي على صورة ذلك الوجه)، انظر ويليام مونتغمري واط،

(William Montgomery Watt). «Created in His Image, A Study in Islamic Theology» *Transactions of the Glasgow University Oriental Society* 18 (1959-60), 41.

(100) بشأن تحريم الذهب والفضة على "الرجال من أمتي"، انظر ابن حنبل، المسند، جI، ص115، جIV، ص392؛ النسائي، السنن، جV، ص436؛ أبا داود، السنن، جIV، ص50؛ ابن ماجه، السنن، جII، ص1189. وبشأن الأحاديث النبوية الناهية عن لبس الذهب من الثياب، انظر ابن حنبل، المسند، جII، ص166، 208، جIV، ص92، 96-101. وبشأن تحريم لبس الرجال الحلّي من الذهب، انظر ابن حنبل، المسند، جI، ص81، 92، جII، ص468، وفي غيرها من المواضع، البخاري، صحيحه، جI، ص417، جV، ص1984، 2202، مسلماً، صحيحه، جIII، ص1636، 1654. ويذكر الكاتب المجهول لبحر الفوائد (ترجمة ميسمي Meisami)، ص144، أنّ الرجال ليسوا موضع شهوة ولذلك [فإنّ الذهب والحريير والفضة] محرمة عليهم، غير أنّها حلال على النساء لأنّها تزيدهنّ جمالاً.

(101) السرخسي، شرح السير الكبير (ترجمة، محمد حميد الله، أنقرة): تركي ديانة فافكي =

الحنبليّ عن الدية المالية التي تفرض على الأضرار الظاهرة، فدفع الدية كاملة لا يكون في المذهب التقليديّ إلا في قتل النفس عمداً أو في تلف عضو تلفاً تاماً أو في فقدان حاسة من الحواسّ أو جارحة من الجوارح مثل فقدان الأنف والعينين كليهما⁽¹⁰²⁾. ويشبه ابن قدامة على نحو بارع تسويد الوجه بقطع الأنف أو الأذنين كليهما، أي بعد ذلك ضرراً يُمكن أن يستوجب الدية الكاملة⁽¹⁰³⁾. فتسويد وجه شخص ما عند ابن قدامة ليس أقلّ من إتلاف أهمّ وظائف أعضاء الإنسان الحيويّة. ولا عجب بعد حضور مثل هذه المواقف المتعلقة بأهميّة وجه الإنسان في السياق الثقافي والفقهّي الواسع أن يوليّ الفقهاء تسويد وجوه الذين يطاف بهم في مواكب التشهير أهميّة خاصّة. فناقش الحنفيّة والمالكيّة مسألة مدى عدّ تسويد الوجه "مثلة"⁽¹⁰⁴⁾. وقد حرّمت المثلة بحديث نبويّ⁽¹⁰⁵⁾ احتجّ به بعض الفقهاء وشملوا

= 1989-91، ص 89، والسرخسي نفسه يرفض مع ذلك هذا الرأى. أما أبو يوسف والشيباني فيذكر أنّهما أجازا تلك الممارسة. انظر المرغيناني، الهداية (ترجمة هاملتون Hamilton)، ص 598.

(102) بيترز،

(103) ابن قدامة، الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل (بيروت: المكتب الإسلامي، [1964])، ج IV، ص 93؛ ابن قدامة، المغني، ج VIII، ص 379. وطلبت الدية كاملة في حالة "سلخ جلد الوجه" (ابن نجيم، البحر، ج VIII، ص 335، الحصكفي، الدرّ، ج VI، ص 583، ابن عابدين، الحاشية، ج VI، ص 583)، لأنّ في ذلك "تفويت الجمال على الكمال". وقران ذلك بالرأى القائل إنّ من "شان عبده أو مثل به باستئصال أنف أو أذن أو جارحة، عتقه عليه". انظر العيني، عمدة القاري، ج XXI، ص 139. وناقش الفقيه الحنبلي ابن مفلح، المبدع في شرح المقنع، ج VIII، ص 371، 388، كذلك التعويض الجزئيّ الواجب على تسويد الإصبع وتسويد الشعر.

(104) لا نعلم على وجه الدقة رأى الحنابلة والشافعية في هذه المسألة. ويبدو أنّ كلا المذهبين الحنبليّ والشافعيّ قد تابع عمر بن الخطّاب وقبل الممارسة. انظر القرافي، الذخيرة، ج X، ص 229؛ ابن تيمية، الفتاوى، ج XXVIII، ص 120.

(105) ابن أبي شيبة، المصنّف، ج III، ص 92، ج V، ص 455؛ الصنعاني، المصنّف، ج VIII، ص 436؛ ابن حنبل، المسند، ج IV، ص 246، 428-9، 432، 436، 439-40، 440، ج V، ص 12، 20؛ البخاري، صحيحه، ج IV، ص 1535؛ النسائي، السنن، ج II، ص 229؛ أبو داود، السنن، ص 111، 53؛ الترمذي، السنن، ج IV، ص 22. ويذكر أنّ الرسول قد نهى عن المثلة بعد أن مثل بالعربيين. انظر البخاري، صحيحه، ج IV، ص 1535؛ الطبري، جامع البيان (تحقيق شاكرك)، ج V، =

به حتى "الكلب العقور"⁽¹⁰⁶⁾، وهو النوع الوحيد من أنواع الحيوان الذي يسمح بقتله في (الحرم) بمكة⁽¹⁰⁷⁾. ورفض الفقيه المالكي خليل بن إسحاق (ت. 776/1374) الإقرار بتسويد وجه المشهّر به⁽¹⁰⁸⁾، في حين ذهب الماوردي إلى أنّ أغلب فقهاء الشافعية في زمانه قد انتهوا إلى قبول هذه الممارسة⁽¹⁰⁹⁾. وكان الحنفية مع ذلك هم الذين ناقشوا المسألة بأكبر قدرٍ من التفصيل.

ولقد استنكر الحنفية الكلاسيكيون تسويد الوجه على أساس أنه ضرب من المثلّة، فالسرخسي على سبيل المثال يتبع رأي أبي حنيفة في التّهي عن التيمّم بالطين إذا فُقد الماء؛ "لأنّ فيه تلوّث الوجه، وهو مثلّة"⁽¹¹⁰⁾، وهو يجيزه مع ذلك مثلما يجيز تسويد الوجه في التشهير على أساس أنه فعل يندرج في إطار "السياسة"، أي العقاب لأسباب ترتبط بمصلحة الدولة، وهو ما يفترض أن

= ص 246-54 (في تفسيره للآية 33 من السورة/5)؛ السرخسي، المبسوط، ج X، ص 5؛ المرغيناني، الهداية، ج II، ص 137.

(106) السرخسي المبسوط، ج XVI، ص 145؛ الزيلعي، تبيين الحقائق، ج IV، ص 242. وقد عُرّف نفور الفقهاء المسلمين من المثلّة في الغرب أيضاً. انظر ميدبانو،

(Mediano) «Justice, crime et châtiement au Maroc au 16^{ème} siècle», 617.

(107) السرخسي، المبسوط، ج IV، ص 90، ج IX، ص 135، 196، ج X، ص 29؛ وفي غيرها من المواضع، المرغيناني، الهداية، ج I، ص 172. ويعرّف مالك بن أنس "الكلب العقور" بأنه كلّ حيوان يعضّ الناس ويخيفهم مثل الثعابين والذئاب وغيرها، الموطأ، ج I، ص 357. وبشأن حظر المثلّة بشتى أنواع الحيوان، انظر البخاري، صحيحه، ج V، ص 2100؛ ابن ماجّة، السنن، ج II، ص 1063؛ السرخسي، المبسوط، ج X، ص 29.

(108) عليش، شرح مختصر خليل، ج VII، ص 152. مع أنّ الكرسيفي الفقيه المالكي الأندلسي، الذي عاش في أواخر العصر الوسيط وصاحب الكتاب الذي يحدّد مهمّات المحتسب، يذكر أنّ أغلب العلماء يجوّزون تسويد الوجه. انظر ويكنس،

(Wickens). «Aljarsifi on the Hisba», 187.

(109) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 239.

(110) السرخسي، المبسوط، ج I، ص 115. ويذكر الكاساني، البدائع، ج I، ص 46، أنه لا ينبغي تلطّيح الوجه بالتراب [في التيمّم] "فيصير مثلّة". وقارن بالمصدر نفسه، ج I، ص 54، إذ يقول: "هو شبيه المثلّة، وعلامة أهل النار". وأجازت المذاهب التيمّم بالتراب والرّم الصالح للزراعة. انظر كيفن راينهارت،

(Kevin Reinhart). «Impurity/No Danger», *History of Religions*, 30, 1 (1990), 4, 17.

يكون دافع جَعَلَ عُمَرَ يفعل ما فعل بشهود الزور⁽¹¹¹⁾. غير أنّ عمر قد رفض، حسب بعض الأخبار الأخرى، تسويد الوجه في عدّة مناسبات⁽¹¹²⁾. ويستنتج السرخسي من ذلك أنّ تسويد الوجه لا يجوز إلا في الحالات القصوى ولاسيّما عندما تكون المصالح العامة في خطر، إذ يُروى أنّ عمر عاقب شاهد زور بجلده أربعين جلدة بالسيّاط، وهو ما يتجاوز الحدّ الأقصى في عقوبة التعزير⁽¹¹³⁾. واستدلّ السرخسي بذلك على أنّ شهادة الزور جريمة تستوجب فعلاً عقوبة في إطار السياسة. فتسويد الوجه على ما يذهب إليه السرخسي إجراء يتّخذه إمام الأئمة في حقّ المذنب "إذا عَلِمَ الإمام أنّه لا يَنْزَجِرُ إلّا به"⁽¹¹⁴⁾. وأمّا حنفيّة ما بعد العصر الكلاسيكي فحَطَّوا بتساهل السرخسي إزاء الممارسة التاريخية خطوة أبعد. فإذا جاءت بعض الأصوات القليلة لتعبّر عن معارضة لتسويد الوجه أو رفض للممارسة رفضاً تاماً⁽¹¹⁵⁾، فإنّ أغلب الفقهاء ذهبوا إلى أنّ ذلك لا يمثل مُثَلَّةً استناداً إلى حجّة ابن الهمام (ت. 1459/681)، إذ يقول: "إنّ المثلة ليست إلّا في قطع الأعضاء ونحوه ممّا يُفعل في البدن ويَدوم، لا باعتبار عَرَضٍ يُسَلّ

(111) السرخسي، المبسوط، ج XVI، ص 145؛ المرغيناني، الهداية، ج III، ص 132؛ وانظر كذلك الزيلعي، تبيين الحقائق، ج IV، ص 241.

(112) ابن الهمام، فتح القدير، ج VIII، ص 477، وابن نجيم، الرسائل، ص 117، وكلاهما يحيل على الحديث الذي رواه البيهقي، السنن الصغرى (الرياض: مكتبة الرشد، 1422/2001)، ج IX، ص 167؛ البيهقي، السنن الكبرى، ج X، ص 214. مع أنّ القصة تحيل على التشهير بسبب شرب الخمر لا بسبب شهادة الزور. وقارن بنقد سعيد بن المسيّب للتشهير بسبب شرب الخمر (والقصة متعلّقة بابنه) عند ابن أبي شيبة، المصنّف، ج V، ص 558.

(113) ابن نجيم، الرسائل، ص 117.

(114) السرخسي، المبسوط، ج XVI، ص 145.

(115) يذكر ابن عابدين، الحاشية، ج VII، ص 238، فقيه بلاد ما وراء النهر الحنفيّ شمس الدين محمد الكوهستانيّ (ت. 1555/962) بوصفه شاهداً على هذا الموقف. وزيادة على ذلك يرفض مؤلّف كتاب الحسبة، وهو فقيه هندي عاش في القرن الثامن/الرابع عشر، الرأي الذي اطلع عليه في كتاب أدب القاضي للجصاص وهو أنّ شاهد الزور ينبغي أن يسوّد وجهه. انظر السناميّ، نصاب الاحتساب، ص 29، وهو يحيل على الباب 49 من كتاب الجصاص أدب القاضي، كما يحيل السناميّ أيضاً على الشيباني، الجامع الصغير بوصفه نموذجاً من نماذج الرافضين لتسويد الوجه.

فيزول⁽¹¹⁶⁾. وهكذا كان فقهاء الحنفية منذ العصر الكلاسيكي إلى ما يليه، يميلون إلى قبول تسويد الوجه في التشهير.

تجريد الثياب والعلامات الخاصة

إنّ اهتمام الإسلام بستر عورة الإنسان قد نقل إلى فقه الجنائيات. فإذا كان الجزء الذي يُعدّ عورةً في جسم الرّجل الحرّ ويجب ستره هو ما بين السرة إلى الرّكبتين⁽¹¹⁷⁾، فإنّ عورة المرأة الحرّة تشمل بدنها كلّها ما عدا الوجه والكفّين (والقدمين والساعدين عند بعض الفقهاء)⁽¹¹⁸⁾. وينبغي في الحدود الإلهية، استناداً إلى أثر يُنسب إلى الخليفة عليّ، تجريد المذنب من ثيابه فلا يحتفظ بغير إزاره أو بقميصه عند الحنابلة⁽¹¹⁹⁾. وأمّا في التعزير فإنّ أغلب الفقهاء يذهبون إلى احتفاظ المذنب بلباسه⁽¹²⁰⁾. وأمّا في التشهير فقد روي عن عمر أنّه عرض

(116) ابن الهمام، فتح القدير، ج VII، ص 477: "قطع الأعضاء ونحوه ممّا يفعل في البدن ويدوم، لا باعتبار عَرَضٍ يُغسل فيزول". ونجد صياغة ملتوية لقول ابن الهمام عند ابن نجيم، الرسائل، ص 117.

(117) السرخسي، المبسوط، ج X، ص 146-7؛ المرغيناني، بداية المبتدي (القاهرة: مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح، د.ت)، ج I، ص 13؛ قاضيخان، الفتاوى، ج III، ص 407-8. للتوسّع في ذلك، انظر بحث جوهانسن "The Valorization of the Human Body in Muslim Sunni Law" of the Human Body in Muslim Sunni Law، في كتاب

Law and Society In Islam (Princeton: Markus Wiener Publishers, 1996), 75.

(118) السرخسي، المبسوط، ج X، ص 145، 152-55؛ المرغيناني، بداية المبتدي، ج I، ص 13. وقارن بجوهانسن،

(Johansen). «The Valorization of the Human Body in Muslim Sunni Law»، 75.

وقد أشار الشيخ،

(Alshech). «Do Not Enter Houses Other Than Your Own»، 309, n.56.

إلى أنّ معنى العورة يُحدّده السّياق إلى حدّ بعيد. فالمرأة الحرّة على سبيل المثال يجوز لها عند بعض العلماء أن تكشف عن بطنها لأقاربها من الرّجال ممّن لا يحلّ لها شرعاً الرّواج بهم ولكن يجب عليها سترها عن غيرهم من الأجنبيّ.

(119) ابن الهمام، فتح القدير، ج V، ص 231؛ الزيلعي، نصب الرّاية، ج III، ص 323؛ الزيلعي، تبيين الحقائق، ج III، ص 170.

(120) الشيباني، الجامع الصغير، ج I، ص 287؛ قاضيخان، الفتاوى، ج III، ص 480؛ السمرقندي، تحفة الفقهاء، ج III، ص 143.

شاهد زور في إزار للسخرية به، وأما شريح فجرّد المجرم من عمامته⁽¹²¹⁾. ولكن تبقى المواضيع الخاصّة من الجسم مستورة في كلّ الأحوال⁽¹²²⁾. يقول الماورديّ الفقيه الشافعيّ: "ويجوز... أن يجرد من ثيابه إلّا قدر ما يستر عورته ويشهر في الناس"⁽¹²³⁾.

بيد أنّ معايير ستر العورة تختلف باختلاف الجنس والطبقة الاجتماعيّة. فالتشهير بالمرأة كان يحدث في العصر السلجوقي⁽¹²⁴⁾، وكان يُنظر إلى هذه العقوبة على أنّها من أشدّ أنواع العقوبات قسوة؛ إذ عادة ما كان جسد المرأة يصابن برمته على نحو تام⁽¹²⁵⁾. وقد ذهب الفقهاء إلى أنّ عقاب المرأة في الحدود الإلهيّة يختلف عن عقاب الرّجل. فإذا كان مبدأ "مبنى الحدّ على التشهير" قاعدة مقبولة على وجه العموم⁽¹²⁶⁾، فإنّ أغلب الفقهاء كانوا يؤكّدون أنّ ستر عورة المرأة أمرٌ ضروريّ⁽¹²⁷⁾. بل يواجهنا استنكار كبير لصلب

(121) الصنعاني، المصنّف، ج VIII، ص 325-6؛ ابن أبي شيبة، المصنّف، ج IV، ص 550.

(122) انظر ص 140-156، وقارن بدور، (Dürr). *Nacktheit Und Scham*, 267-82. وبيّن دور (Dürr)، عبر إضافة عدد كبير من الأمثلة التاريخيّة، أنّه إذا كان الوصم بالعار عقوبة شائعة بأوروبا في القرون الوسطى، فإنّ المفاهيم الثقافيّة للحياة كانت تمنع تنفيذ العقاب من كشف المواضيع الخاصّة للمجرم ولاسيّما المرأة. ولذلك في سنة 1331 حكم على امرأة متّهمة بالزنا بالمشي في الموكب الديني ليوم الأحد "في إهاب، حافية القدمين"، انظر المرجع نفسه، ص 279.

(123) الماورديّ، الأحكام السلطانيّة، ص 239.

(124) ابن الجوزي، المنتظم، ج XVII، ص 323 (بغداد، 7/531-1136).

(125) انظر هيلنبراند، (Hillenbrand). «Seljuq Women»، 147.

وهو شرح لكتاب ابن الجوزي أحكام النساء (بيروت: المكتبة العصريّة، 1981).

(126) قارن بالآية القرآنيّة (المائدة 38/5) التي تتحدّث عن قطع يدي السّارق والسّارقة "نكلاً"، والآية القرآنيّة (النور 2/24) التي تؤكّد جلد الزانية والزاني وأن يشهد عذابهما طائفة من المؤمنين.

(127) الزيلعي، تبين الحقائق، ج III، ص 171، ابن الهمام، فتح القدير، ج V، ص 234: "مبنى الحدّ على التشهير في الرّجال". فالزّجر هو الغاية المضمّنة في الأحكام الجنائيّة الإسلاميّة، ولذلك وجب تنفيذ الحدود أمام طائفة من الناس، انظر بيترز،

= (Peters). *Crime and Punishment*, 30

النساء⁽¹²⁸⁾، وأما إذا زنت المرأة فيجب أن تلقى عقابها المتمثل في الرجم بعد وضعها في حفرة لا منتصبَةً كالرجال⁽¹²⁹⁾.

وأما الجوّاري فلم يكن ستر العورة مُلزماً إلزاماً صارماً لهنَّ كما هو شأن الحرائر من النساء⁽¹³⁰⁾. بل كانت القيان، حسب وصف جوهانسن (Johansen)، "ممّا يبلغه كلّ شخص ويلمسه"، فكانت أجسادهنّ قد تحوّلت إلى موضع للمعاملات التجاريّة وموضوع لنظرات فاحصة تُدقّق في التفاصيل لأولئك المشتريين المحتمليين⁽¹³¹⁾. وقد يُعين ما كانت تتعرّض له أجساد العبيد من انتهاك لحرمتها على فهم السبب الذي دعا الرّواة والإخباريين إلى عدم نقل تشهير العبيد⁽¹³²⁾، فلمّا كان الهدف من التشهير انتهاك حرمة الجسد وكرامته، لم يكن العبيد مَعنيين بهذا النوع من العقوبات، فالجسد الذي فقد حرمة أو كاد، لا يُمكن أن يلحق به العار.

ولكنّنا نجد حتى وسط الذكور الأحرار في المجتمع الإسلاميّ مستويات متعدّدة للعورة. فإذا كانت عورة الرّجل الشرعيّة (بمعناها الضيق) لا يجوز لمسها، فإنّ شعر الوجه مثلاً قد يتعرّض لذلك. فقد كان حلق الرّأس عقوبة مشهورة منذ عصر الصحابة لعدّة أسبابٍ لا في سياق شهادة الزور فحسب⁽¹³³⁾.

= وللوقوف على ما يوازي ذلك بأوروبا في القرون الوسطى، انظر دور، (Dürer). *Nacktheit und Scham*, 275-82.

(128) السرخسي، شرح السّير الكبير (ترجمة حميد الله)، ج III، ص 521.

(129) الشافعي، الأمّ، ج VII، ص 154؛ المرغيناني، الهداية، ج II، ص 97؛ ابن الهمام، فتح

القدير، ج V، ص 234؛ الزيلعي، تبين الحقائق، ج III، ص 171.

(130) انظر دائرة المعارف الإسلاميّة 2، فصل "عبد" (R. Brunschvig) *EI2*, s.v. 27.

«Abd», I.

(131) جوهانسن،

(Johansen). «The Valorization of the Human Body in Muslim Sunni Law», 80.

(132) لا شكّ في أنّ هذه الحجّة حُجّة سكوتيّة (silenzio). ولَمّا نجد حديثاً عن عقوبات العبيد

في أخبار الرّواة عموماً، سواء في ذلك العقوبات في الفضاءات الخاصّة والعقوبات في

الفضاءات العامّة.

(133) ابن أبي شيبة، المصنّف، ج V، ص 526.

وكان حلق اللحية من جهةٍ أخرى ينظر إليه على أنه ضربٌ من ضروب المُثَلَّة وانتهاك حُرمة الجسد. ويذكر الكاساني أن حلق اللحية "يشينه ويصير بمعنى المثلة" (134)، ويفسّر ذلك بالقول: "لأنَّ حَلَقَ اللّحِيَةِ من باب المُثَلَّة؛ لأنَّ اللّهُ تعالى زَيَّنَ الرِّجَالَ باللّحَى والنساء بالذَّوَابِبِ، على ما رُوِيَ في الحديث: "إنَّ لِلّهِ تعالى ملائكةً تسيبُهم: سُبْحَانَ مَنْ زَيَّنَ الرِّجَالَ باللّحَى والنساء بالذَّوَابِبِ"، ولأنَّ ذلك تشبُّهٌ بالنصارى فيكْرُهُ" (135). ثم إنه حتى نزع عمامة شخصٍ ما أو خذائه أو كشف أعلى جسده يُمكن بلا شك أن يُعدَّ انتهاكاً لعورته (بالمعنى الواسع للكلمة) (136).

ويجدر بنا في هذا السياق أن نشير إلى عنصرٍ آخر من عناصر التشهير. فإذا كان الضحايا يواجهون من ناحيةٍ خطر نزع بعض ثيابهم، فإن أجسادهم من ناحيةٍ أخرى "ستزَيْنُ" بقطعٍ أخرى من الملابس عادةً ما تفيد التحقير. فالمصادر التاريخية تتحدّث، على ما قد أشرنا إليه سابقاً، عن ضربٍ من ضروب القبّعات (الطرطور الذي يوضح فوق رأس الجاني) والتمايم والجلود والصدفات التي توضع حول العنق للسخرية من الجاني، كما تتحدّث المصادر عن ارتداء الخشن من الثياب (جبة الصّوف) (137). وقد سكت الفقهاء عن هذه العناصر في التشهير، وهي تحمل دلالة التراث الشعبيّ بعض الشيء. مع أننا من خلال الأخبار المروية عن عمر وشريح التي تروي أنهما كانا يربطان عمامة شاهد الزور في عنقه،

(134) الكاساني، البدائع، ج II، ص 193. ويبدو أن المالكية جوّزوا حلق الرأس دون حلق اللحية، انظر ويكنس،

(135) الكاساني، البدائع، ج II، ص 141. والسرخسي، المبسوط، ج IV، ص 33، يماثل بين حلق لحية الرّجل وحلق شعر المرأة الذي هو مُثَلَّة بها. وكان الفقيه المالكي خليل بن إسحاق يعارض أيضاً حلق رأس المذنب ولحيته. يُنظر عليش، شرح مختصر خليل، ج VII، ص 152.

(136) الشيخ، (136) (Alshech). «Do Not Enter Houses Other Than Your Own», 309n, 56 وهو يذهب إلى أنّ "العورة" في لغة الفقه هي، فضلاً عن أجزاء من الجسم يجب سترها، يُمكن أن تفيد ما يوّد أن يجعله الشخص بمنأى عن أعين الناس.

(137) قارن بما بين الصفحتين 151 و153.

نستطيع أن نتبين صورةً أولى لإعادة إلحاق علاماتٍ بالمشهر به⁽¹³⁸⁾. وتشير الروايات التاريخية إلى أنّ تلك العلامات في بعض نماذج التشهير إنّما كان المقصود منها أن تعكس صورة الذنب⁽¹³⁹⁾. ولقد استمرت هذه الممارسات خلال العهد العثماني، بل إنّها وجدت طريقها إلى القانون العثماني الذي احتكّم إليه في عهد سليمان القانوني (حكم بين عاميّ 1520 و 66)؛ إذ أُعلن أنّ من سرق دجاجةً شهَّرَ به والدجاجةُ المسروقةُ معلقةٌ في عنقه⁽¹⁴⁰⁾. وهذا ما يشير إليه بيترز (Peters) بقوله: "في حالات مخالفة قوانين السوق، يُطاف أحياناً بالمدنّب وبضاعتهُ الفاسدةُ مشدودةٌ إلى أنفه الذي تُقَبّ أساساً لهذا الغرض أو يطاف به ورأسه مُتَبَّتٌ في داخل لوحٍ ثقيلٍ من الخشب تُبَّتت عليه لوحةٌ صغيرةٌ توضع عليها بضاعته المعبية. وأمّا الشخص الذي جرح غيره فإنّه يطاف به في الشوارع بسهمٍ أو سكينٍ مغروسين في ذراعه"⁽¹⁴¹⁾.

الضرب وإعلان الجُرم (التعريف/التسميع)

يُذكر أنّ أبا حنيفة كان قد أقرّ بأنّ تشهير شاهد الزور عقوبةٌ كافيةٌ له⁽¹⁴²⁾، في حين ذهب الشيبانيّ وأبو يوسف إلى إضافة الضرب إلى التشهير، وهما في ذلك يعتمدان على ما يرويه بعضهم عن الخليفة عمر بن الخطاب⁽¹⁴³⁾. وقد أخذ فقهاء

(138) الصنعاني، المصنّف، ج VIII، ص 327؛ الزيلعي، نصب الرّاية، ج IV، ص 88؛ ابن نجيم، الرسائل، ص 117.

(139) قارن بما بين الصفحتين 283 و 284.

(140) نقلًا عن بيترز، (Peters). *Crime and Punishment*, 98.

(141) المرجع نفسه.

(142) السرخسي، المبسوط، ج XVI، ص 145؛ الكاساني، البدائع، ج VI، ص 289؛ المرغيناني، الهداية، ج III، ص 132؛ ابن الهمام، فتح القدير، ج VII، ص 475، الزيلعي، تبين الحقائق، ج IV، ص 241-2، ابن نجيم، الرسائل، ج 116؛ ابن عابدين، الحاشية، ج IV، ص 82، ج VII، ص 238. ويشير ابن عابدين إلى أنّ الخصاف (ت. 875/261) وسراج الدين أوشي الفرغاني (ت. في نهاية القرن السادس/الثاني عشر للميلاد) كانا يأخذان برأي أبي حنيفة.

(143) الشيباني، الجامع الصغير، ج I، ص 392؛ السرخسي، المبسوط، ج XVI، ص 145؛ الكاساني، البدائع، ج VI، ص 289؛ المرغيناني، الهداية، ج III، ص 132؛ =

الحنفية الكلاسيكيون برأي أبي حنيفة؛ إذ عارض السرخسي دون تردّد زيادة الضرب في التشهير، غير أنه أجازهُ مرّةً أخرى إذا كان إجراء مندرجاً في إطار السياسة⁽¹⁴⁴⁾. وينقل الكاساني إجماع العلماء في زمانه على أنّ شاهد الزور لا ينبغي أن يجلد زيادةً على التشهير به إلا إذا لم يتب، وهي قاعدة تفضي إذا التزمّت إلى جعل الجلد في التشهير حادثاً قليل الوقوع دون شك⁽¹⁴⁵⁾. وأمّا المرغيناني فيتبنّى رأي أبي حنيفة دون تحقّقٍ ذاهباً إلى أنّ غاية العقاب - وهي الزجر - متحقّقة بالتشهير فلا حاجة إلى الضرب⁽¹⁴⁶⁾. ولم تعبّر المذاهب الفقهيّة الثلاثة الأخرى عن أيّ تحقّقٍ إزاء ضرب شاهد الزور، ورأت أن لا بأس فيه⁽¹⁴⁷⁾، وهو ما أقرّه الأحناف المتأخّرون على العموم⁽¹⁴⁸⁾. وهكذا كانوا يميلون إلى العمل بأشدّ صور التشهير قسوةً، وهو الموقف نفسه الذي عبّروا عنه في مسألة تسويد وجه المشهّر به.

ويقول الفيروزآبادي (ت. 817/1414-5) إنّ التّسميع يرادف التشهير، ويوضّح ذلك بالقول: "التسميع: التشنيع والتشهير، وإزالة الحُمولِ بنشرِ الذُّكرِ، والإسْماعُ"⁽¹⁴⁹⁾. وهذا هو بالضبط ما يقع في موكب التشهير. وقد رأى ابن

= ابن الهمام، فتح القدير، ج VIII، ص 475؛ الزيلعي، تبين الحقائق، ج IV، ص 241-2؛ ابن نجيم، الرّسائل، ص 116؛ ابن عابدين، الحاشية، ج IV، ص 82، ج VII، ص 238.

(144) السرخسي، المبسوط، ج XVI، ص 145. وهذا الرّأي قد أخذ به أيضاً ابن الهمام، فتح القدير، ج VII، ص 476-7؛ الزيلعي، تبين الحقائق، ج IV، ص 242.

(145) الكاساني، البدائع، ج VI، ص 289.

(146) المرغيناني، الهداية، ج III، ص 132؛ وكذلك أوشي الفرغاني، الفتاوى، ص 481.

(147) ابن مفلح، النكت، ج II، ص 355. وأمّا رأي الشافعية فانظر له، الشافعي، الأم، ج VII، ص 127؛ النووي، روضة الطالبين، ج XI، ص 144، وأمّا رأي المالكية فانظر له القرافي، الذخيرة، ج X، ص 229.

(148) ابن نجيم، البحر، ج VII، ص 127؛ ابن نجيم، الرّسائل، ص 116؛ ابن عابدين، الحاشية، ج VII، ص 238، وينسب هذا الرّأي أيضاً إلى ابن الهمام.

(149) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ج I، ص 944؛ محمد بن محمّد المرتضى الزبيدي، تاج العروس، (القاهرة: دار الهداية، د.ت)، ج XXI، ص 234. وانظر كذلك مجد الدين أبا السّعادات المبارك بن محمّد بن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، =

عابدين أنّ التّسميع عند الحنفيّة هو المعنى الحقيقي لعقوبة التّشهير بشاهد الزّور⁽¹⁵⁰⁾. ويبدو أنّ إسماع النّاس جريمة شهادة الزّور كان جزءاً من عقوبة التّشهير منذ وقت مبكّر؛ إذ كان شريح، على ما يُروى، يقول عن شاهد الزور: "يُعرّف للنّاس"⁽¹⁵¹⁾، أمّا عمّر فـ "نصّبهُ للنّاس"⁽¹⁵²⁾. ويلجّ السرخسي على أنّ إعلان عدم ائتمان شاهد الزور هو حقّ للمسلمين⁽¹⁵³⁾. ويرى الكاساني كذلك أنّ شاهد الزور ينبغي تعريفه بصوت عالٍ⁽¹⁵⁴⁾. ويقدم أوّشي الفرغاني (أواخر القرن السادس/الثاني عشر)، وهو كذلك من الحنفيّة، الصيغة الواجب استعمالها، ومفادها أنّ المعنيّ قد وُجد أنّه شاهد زورٍ، فيبغي أن يحذّره النّاس⁽¹⁵⁵⁾. واتفق جميع الفقهاء على أنّ التّسميع عنصرٌ جوهريٌّ في التّشهير.

وهكذا فإنّ الصّورة التي تظهر من خلال كتابات الفقهاء المسلمين فيما يتعلّق بممارسة التّشهير صورة مزدوجة. فالحنفيّة، ولاسيّما الذين ينتمون منهم إلى المرحلة الكلاسيكيّة، أقرّوا الممارسة ولكنهم سعوا إلى فرض عدد من القيود على التّشهير. وفي هذا الإطار لم يشجّعوا على إضافة الضرب إلى التّشهير. وأمّا الأثر الذي جاء فيه أنّ شريحاً، وهو من القضاة الأوائل، ضرب شاهد زورٍ على رأسه بسوطه فقد أغفل بل ربّما قد وقع التفاضي عنه عمدًا. وعُدّ جلد عمر أحد شهود الزور فعلاً يندرج في أعمال السّياسة. وكان احترام حرمة وجه الإنسان محلّ عناية كبيرة للفقهاء إلاّ ما ذكرناه ممّا يتعلّق بالحالات السياسيّة، بل كان حلق اللحية والرّأس ممّا يستنكره الفقهاء. ونقل ستر العورة إلى مجال عقوبات

= (بيروت: دار المكتبة العلميّة، 1979/1399)، ج II، ص 401، وهو يساوي بين عبارتي "سمّته" و"شهرته".

(150) ابن عابدين، الحاشية، ج IV، ص 82.

(151) ابن أبي شيبة، المصنّف، ج V، ص 532، ج IV، ص 550 (يعلمهم)، الزيلعي، نصب الرّاية، ج IV، ص 88.

(152) ابن أبي شيبة، المصنّف، ج V، ص 558.

(153) السرخسي، المبسوط، ج XVI، ص 145.

(154) الكاساني، البدائع، ج VI، ص 289.

(155) أوّشي الفرغاني، الفتاوى، ص 481.

الحدود والتعزير. غير أنّ فقهاء ما بعد العصر الكلاسيكيّ مالوا إلى توسيع مفهوم السّياسة من أجل توفير فسحة أكبر لممارسة عقوبات التشهير. فأُقرّت الممارسة ودُعِمَت فعلاً. فالمُتَّلة على سبيل المثال قد حُدِّدَت على نحو أضيق، وهذا يسمح ببعض الأعمال كتسويد الوجه، ويُمكن أن نلاحظ أيضاً استعداداً متزايداً لقبول إضافة الضرب إلى عقوبة المذنب في التشهير.

هكذا إذن طوّر الفقهاء الكلاسيكيّون من ناحية استراتيجياتٍ لتحديد التشهير في الاتجاه نفسه الذي سعوا فيه إلى تضييق مجال التعزير على وجه العموم. ويبدو من ناحيةٍ أُخرى أنّ بذرة الاعتراف الواسع بعقوبة التشهير كانت قد غُرِسَتْ أصلاً في كتابات فقهاء العصر الكلاسيكيّ، وإن المرء لَيُعَجَبُ لهذا التناقض الظاهر. ونودّ في النهاية أنّ نذكر عدداً من الأسباب التي جعلت الفقهاء، مع نزعتهم الشكّية في تدخّل الدولة في "ما ينبغي أن يُحجب"، يتبنّون التشهير دون أيّ تردّد، ولم كان التشهير عند الفقهاء عقوبةً جائزةً؟ وما السّياق الشرعيّ والثقافيّ الذي اكتسبت هذه العقوبة من خلاله معناها؟ ويبدو أنّ الإجابة عن هذا السؤال يُمكن أن تذهب بنا بعيداً في تفسير سبب كون التشهير ممارسةً منتشرةً (وفعالةً في سُنّي مظاهرها) في الثقافة الفقهيّة للإسلام الوسيط.

التشهير عقوبة من جنس المعصية

يذهب جوهانسن (Johansen)، مهتدياً برأي كولسن (Coulson)، إلى أنّ الكثير من العقوبات الجنائيّة في الإسلام (ولاسيّما ما تعلق منها بحقوق العباد) لا تفقد أبداً خاصيّتها بوصفها حقوقاً خاصّةً قائمةً على مبدأ استبدال الشيء بمثله⁽¹⁵⁶⁾، وهو مبدأ قريبٌ من فكرة العين بالعين والسنّ بالسنّ التي كانت متداولةً بالشرق الأدنى منذ قانون هامورابي في الأقلّ. فمفهوم أن تكون العقوبة

(156) جوهانسن،

نويل ج. كولسن،

(Noel J. Coulson). «The State and the Individual in Islamic Law», *International and comparative Law Quarterly*, (1957), 41-60.

من جنس الجريمة نجد صداه في الطريقة التي ينظر الفقهاء المسلمون بها إلى التشهير، وهو ما يؤكد ابن تيمية بوضوح في قوله: "فإذا أمكن أن تكون العقوبة من جنس المعصية كان ذلك هو المشروع بحسب الإمكان، مثل ما روي عن عمر ابن الخطاب رضي الله عنه في شاهد الزور أنه أمر بإركابه دابةً مقلوباً وتسويد وجهه، فإنه لما قلب الحديث قلب وجهه، ولما سوّد وجهه بالكذب سوّد وجهه" (157). فابن تيمية كما هو واضح في الشاهد المذكور يرى أنّ العقوبة مرآة تعكس المعصية، وأن انتهاك شخص ما لفضاء عام انتهاكاً واضحاً جزاؤه ما يقع لشهود الزور من تشهير أمام العموم. فلما أُلحقوا الخزي والعار بإنسان معين بشهادة الزور، أُلحق الخزي بهم بذكر أسمائهم ومعاصيهم في موكب الطواف بهم في التشهير. ويذهب السرخسي في السياق نفسه إلى أنّ الشاهد يحفظ بشهادته ماء وجهه. وأمّا الناكث بقسمه فينزع عنه بذنبه ما اختلسه من الآخرين، وهو الشرف (158). فالضرر الذي ألحقه بالآخرين بسبب شهادة الزور، ونقص ذلك تلطّيح شرفهم، يُلحق بالمدّنب بوصفه العقاب الذي يستحقّه، فأيّ مساس بشرف شخص معين يُمكن إذن أن يقابل بانتهاك شرف المدّنب وإلحاق العار به عبر الطواف المدلّ للتشهير به أمام الناس.

وهذا الأمر يثير بعض الأسئلة، نحو: كيف يُمكننا أن نحدّد قيمة شيء زئبقي مثل الشرف، أو كيف نُحدّد النقطة التي يُعدّ فيها الشرف مُنتَهَكاً؟ فالشرف الذي هو في الإسلام الوسيط، حسب تعريف فرانك ستوارت (Frank Stewart)، "حق احترام الآخرين بوصفهم مساوين لنا" (159)، لم يكن ممّا يحوزه الناس على نحو متكافئ. وكنا قد بينّا آنفاً أنّ مسألة حرمة الجسد تختلف اختلافاً

(157) ابن تيمية، الفتاوى، ج XXVIII، ص 120.

(158) السرخسي، المبسوط، ج XVIII، ص 145.

(159) فرانك.ه.ستوارت،

(Frank.H.Stewart). «What Is Honor?» *Acta Historiae* 8, 1 (2000), 13.

ولمزيد من التوسع انظر ستوارت،

(Stewart). *Honor* (Chicago: University of Chicago Press, 1994), 9-29.

جوهرياً باختلاف جنس المشهّر به وباختلاف انتمائه الطبقي مع استثناء بعض الفئات الاجتماعية من التشهير ولاسيما النساء. ويبدو أنّ هذا التمييز في تطبيق عقوبة التشهير كان قائماً بالفعل على وجه العموم. ومما قد يُعارض ما وسمناه سابقاً بـ "الإيتوس الإسلامي" أو وجه الذات الإسلامية الراضية لهتك الحرمات، ما قرّره بعض الفقهاء من أنّ نعت اللصّ باللصّ لا يترتب عليه أي عقاب⁽¹⁶⁰⁾. وأما تسويد الوجه [أو إراقة ماء الوجه] الذي يأتيه القاذف أو شاهد الزور في حقّ رجل "ذي هيئة" من عليّة القوم فيقتضي عقوبة قاسية منها عقوبة التشهير. ولكنّ العقوبة تكون أقلّ قسوة عندما يكون من سوّد وجهه ممّن لا ينتمون إلى أكابر القوم، ولاسيما عندما يكون الجاني من أكابره. وعلى العموم، فإنّ الرجل من ذوي الهيئة والشرف يكون أقلّ عرضةً للعقاب على شهادة الزور أو القذف⁽¹⁶¹⁾. وقد جاءت القاعدة الكلاسيكية المعبّرة عن ذلك على لسان الكاساني في سياق كلامه على التعزير؛ إذ يميّز بين أربعة أصنافٍ من الناس ينبغي أن تكون شدّة عقابهم على نحو تنازلي حسب مراتبهم:

- 1 - أشرف الأشراف، وهم الذين من نسل الرسول والفقهاء، وتعزيرهم يكون بإعلام خاصّ من القاضي.
- 2 - الأشراف، وهم الدهاقين والقوّاد، وتعزيرهم يكون بالإعلام والجزّ إلى باب القاضي والخطاب بالمواجهة.
- 3 - الأوساط: وهم السوقة، وتعزيرهم يكون بالإعلام والجزّ والحبس.
- 4 - الأخساء: وهم السفلة، وتعزيرهم يكون بالإعلام والجزّ والضرب والحبس⁽¹⁶²⁾.

(160) قاضيخان، الفتاوى، ج III، ص 479.

(161) المرغيناني، الهداية، ج II، ص 117؛ قاضيخان، الفتاوى، ج III، ص 480. ويذكر أنّ ابن

رشد قد ذهب المذهب نفسه، يُنظر عlish، شرح مختصر خليل، ج IX، ص 356-7.

(162) الكاساني، البدائع، ج VII، ص 64. وهذا الترتيب القائم على مراتب أربع مشهور لدى

الفقهاء المسلمين القدامى وكذلك لدى المؤرخين الغربيين للتشريع الإسلامي، انظر دائرة

المعارف الإسلامية 1، فصل "تعزير" (W.] Heffening) III, VIII, 710 a-711b. =

وتعكس حالات التشهير في المصادر التاريخية في أغلب الأحيان هذا الترتاب المرتبط بالشرف الموصول بالمنزلة الاجتماعية. وكان أغلب ضحايا التشهير ينتمون إلى الأوساط من السوق أو إلى الأخصاء من الناس، ولكن يُمكن أن يعترض علينا معترض بالقول إنّ بعض الفقهاء والوزراء -بل حتى بعض القادة أحياناً- قد شُهر بهم أيضاً، غير أنّ هذا قد حدث فيما يبدو استثناء من القاعدة العامة، وإنما يكون خاصة في أزمنة الثورات أو الفتن الاجتماعية. وفضلاً عن ذلك يُمكن أن نذهب إلى القول إنّ الدلالة الرمزية لطقس التشهير بالجاني تحمل وظيفة دقيقة تتمثل في أن المشهّر به قد انتقل في سلّم المراتب الاجتماعية من مرتبة إلى أخرى دونها.

ومع ذلك، لم يكن المنطق الآلي القائم على عقاب العين بالعين هو الأساس الوحيد الذي استند إليه الفقهاء في التشهير. فحتى إن اتخذنا تحليل الكاساني أنموذجاً، فإننا سنرى أنّ الشرف يمثّل على نحو بديهي قيمة يعسر ضبطها من حيث الكمّ على عكس قيمة أي عضو ماديّ آخر في جسم الإنسان مثل العين (وإن كانت هذه الأخيرة مُحَيَّرَةً أيضاً)⁽¹⁶³⁾. فمفهوم "إراقة ماء الوجه" أو "تسويد الوجه" من المفاهيم التي لا يُمكن إدراجها في مقولات الفقه إلا بصعوبة بالغة. وقد يكون هذا هو ما جعل محاولة ابن قدامة تحديد غرامة ماليّة على الجاني في حالة تسويد الوجه تقف وحيدة في الأدبيات الفقهية، وقد عارضها الشافعية بشدّة بحجّة أنّ تسويد الوجه ليس ممّا تصحّ فيه الدية⁽¹⁶⁴⁾، فالقيمة المكافئة (المثليّة) للشرف تستحيل ترجمتها إلى رقم ماديّ صريح، ويبدو أنّ هذا التصوّر هو الذي قام عليه الموقف الشافعي. وإذا استعملنا مصطلحات الفقه قلنا

(Tyan). *Histoire*, 570-1

= تيان،

(Johansen). «Eigentum, Familie und Obrigkeit», 50-1.

جوهانسن،

وقد وجد مبدأ التعزير حسب الانتماء الطبقي للمذنبين طريقه إلى التشريعات الجنائية العثمانية، انظر المرجع نفسه، ص 97.

(163) إنّ دية فقدان العين قد قدرت بنصف دية قتل العمد، وهي 500 دينار أو 50 ناقة، انظر دائرة المعارف الإسلاميّة 2، فصل 'دية' (E. Tayan) *EI2*, II, 341a.

(164) ابن قدامة، المغني، ج VIII، ص 379.

إنَّ الشرف ليس سلعةً قابلةً للتقدير المثلّي. ويبدو إذن أنَّ التشهير لم يكن مرتينها بمفهوم القصاص على أساس العين بالعين فحسب، بل ثمة دوافع أخرى تكمن وراء تسويغات الفقهاء لفعل التشهير وهي تنبئ عن مفاهيم ثقافية ودينية عميقة.

شهادة الزور بوصفها جنائية على المجال الخاص وكذباً على الله

وقفنا سابقاً على أنَّ التعريفات التي قدمها الفقهاء كانت واسعة إلى درجة أنها تضمّ عدداً كبيراً من الجنايات. وقد عُرفَتْ هذه المعاصي بالسلب؛ فهي التي لا حدَّ فيها ولا قصاص ولا كفّارة⁽¹⁶⁵⁾. ويذكر السرخسي أنَّ التعزير ضروريٌّ في العقاب عند ارتكاب الكبيرة⁽¹⁶⁶⁾. فيمكن القول من الناحية النظرية إذن إنَّ كلّ الكبائر التي لم ينزل فيها حدٌّ مقدّرٌ إنّما يعاقبُ مرتكبها بالتعزير⁽¹⁶⁷⁾. وإذا نظرنا إلى الأدبيات الأخرى وجدنا أنَّ عدد المعاصي التي عُدت من الكبائر قد ازدادَ ازدياداً كبيراً خلال العصر السلجوقي⁽¹⁶⁸⁾، وصار الفقهاء يعرفون الكبيرة تعريفاً مجملاً، بل إنَّ فقيهاً مثل المرغيناني جعل دخول الحمام دون إزار ولعب النرد والشطرنج من جملة الكبائر⁽¹⁶⁹⁾. ومن الجليّ أنَّ الكبائر ليست كلّها ممّا يُمكن تنفيذ عقوبة التعزير فيه، وما من شكّ في أنَّ الفقهاء كانوا على وعي كامل بذلك.

(165) انظر الكاساني، البدائع، ج VII، ص 63؛ الشيرازي، المهذب، ج II، ص 288. أمّا بحر الفوائد، وهو كتاب في مناصحة الملوك لا نعرف إلى من يُنسب (ويرجح أنّه كتب بين عامي 1159 و1161)، فيذكر صاحبه أنَّ النرد محرّم بالإجماع في حين ينفرد أبو حنيفة بتحريم الشطرنج، وأمّا الشافعية فيُبيحونه على شرائط ثلاثة: ألا يوجد رهان، وألا يكون سبباً في تأخير الصلاة، وألا يتحوّل إلى عادةٍ مستحكمة. انظر لكاتب مجهول، بحر الفوائد (ترجمة ميسمي (Meisami)، ص 144).

(166) السرخسي، المبسوط، ج XVI، ص 145.

(167) ويذكر ابن الهمام أيضاً أنَّ شهادة الزور كبيرة من الكبائر التي لا حدّ مقدراً لها في الشرع، ولذلك ينبغي أن يعاقب مرتكبها بالتعزير. انظر ابن الهمام، فتح القدير، ج VII، ص 475؛ الزيلعي، تبين الحقائق، ج IV، ص 241.

(168) انظر الفصل الثالث من دراستنا هذه.

(169) المرغيناني، الهداية، ج III، ص 123.

ولقد ذهبنا سابقاً إلى أنّ الفقهاء الأحناف طالبوا بقَدْرٍ من السيطرة على المجال العامّ من خلال التسامح مع فعل اللّواط الذي يجري في الخفاء من جهة، والتوصية بإيقاع عقوبة زجرية قاسية إذا خرج اللّواط إلى العلن من جهة أخرى. وقد بيّنا آنفاً أنّ عنصر المجاهرة بالفعل هو الذي يحوّل الموقف الذي يتسامح مع المعصية إلى موقف يدعو إلى ضرورة مقاضاة الجاني. وتتعرّز هذه الفرضيات عندما تنتبه إلى أنّ السبب الرئيس لعقوبة التشهير عند الفقهاء هو شهادة الزور. فقد كانت شهادة الزور معصيةً تجري في مجلس القاضي، فهي لذلك تنقل المعاصي، وإن كانت من قبيل الكلام، إلى الفضاء العامّ. فشهادة الزور تمثّل هتكاً للستر الواقعي المحيط بحياة المسلم الخاصّة. وكان هذا الستر في معزّلٍ إلى حدّ كبيرٍ عن تدخّل مؤسسات الدولة التسلطية في زمنٍ خطرٍ مثل زمن السلاجقة. وقد رأى السرخسي أنّ شهادة الزور هي "هتك ستر العفة"⁽¹⁷⁰⁾، وبهذا المعنى ذهب المرغيناني إلى أنّ شهادة الزور "يتعدّى ضررها إلى العباد"⁽¹⁷¹⁾، وهي بذلك تعرّض الحرّية داخل الفضاء الخاصّ إلى الخطر وتجعلها بأيدي رجال الدولة الإسلامية في العصر الوسيط. وقد سعى الفقهاء بفرض عقوبة التشهير إلى الفصل بين الفضاء الخاصّ للمسلمين والفضاء العامّ، بل قُلّ سعوا إلى حماية الفضاء الأول من الثاني. وقد كان التشهير دون أدنى شكّ عقوبةً مثيرةً ومذهلةً حتّى بالنظر إلى مقاييس العنف في المجال العامّ في زمن السلاجقة، بيد أنّ العقوبة كانت تُلائم بالفعل ما كان الفقهاء يُعدّونه جنائيةً خطيرةً تُدخل الفوضى إلى المجتمع.

وفي وصف المرغيناني شهادة الزور بأنّها "يتعدّى ضررها إلى العباد"، عدّد الحلف كذباً دون شكّ خرقاً واضحاً لأبسط حقوق الإنسان في المحافظة على شرفه وحرمة حياته الخاصّة. وفي هذا المستوى يعدّ التشهير في المقام الأوّل حقاً من حقوق الإنسان، مع أنّ التعزير ظلّ صنفاً من العقوبات غايته حماية حقوق

(170) السرخسي، المبسوط، ج IX، ص 85، 126.

(171) المرغيناني، الهداية، ج III، ص 132؛ الزليعي، تبين الحقائق، ج VII، ص 476؛ ابن

عابدين، الحاشية، ج VII، ص 237، 238.

العباد من جهةٍ وحقوق الله من جهةٍ أخرى⁽¹⁷²⁾. وزيادةً على مناقشة الفقهاء للتشهير بوصفه حقاً من حقوق العباد، ذهبوا ضمناً إلى حدٍّ ما إلى أنّ شهادة الزور تتعلق أيضاً بحقوق الله.

إذ يذهب السرخسيّ على سبيل المثال إلى أنّ للناس حقاً مشروعاً في معرفة هويّة شاهد الزور قائلاً: "التشهيرُ لمعنى النّظر للمسلمين"، مع أنّه يبيّن أيضاً أنّ شهادة الزور "من أعظم الكبائر، فإنّها عُدلت بالشرك بالله تعالى، قال الله تعالى: ﴿فَأَجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾ (الحج: 30)... فقد جعل الله تعالى الشهادة عليه بالزور كالشهادة على نفسه بالزور"⁽¹⁷³⁾. وقد قال الرسول في حديث نبويٍّ مشهورٍ: "ألا أنبئكم بأكبر الكبائر؟ (ثلاثاً) الإشراك بالله، وعقوق الوالدين، وشهادة الزور"⁽¹⁷⁴⁾، وقال في حديثٍ نبويٍّ مشهورٍ آخر: "عُدلت شهادة الزور بالشرك بالله"⁽¹⁷⁵⁾. وتبيّن الأحاديث المتعلقة

(172) الكاساني، البدائع، ج VII، ص 63؛ وفي هذا المجال أصبحت هذه العقوبة عنصراً من عناصر الحدود التي تحمي حقوق الله وعنصراً من عناصر القصاص الذي يحمي حقوق العباد. وبشأن المراجع التي تعود إلى عصور ما بعد العصر الكلاسيكي، انظر جوهانسن، «Eigentum, Familie und Obrigkeit»، 47n. 184. وانظر أيضاً غراف، «Probleme der Todesstrafe im Islam»، 99. وهو يذهب إلى أنّ التعزير أصبح عقوبة على التعدي على حقوق الله بعد تطوّر بعض المفاهيم مثل مفهومي "السياسة" و"المصلحة".

(173) السرخسي، المبسوط، ج XVI، ص 145. ويذكر صاحب بحر الفوائد وهو كتاب في مناصحة الملوك أو في ما يسمى بمرايا الأمراء، أنّ الله قد سوى بين شهادة الزور والشرك به. انظر بحر الفوائد، (ترجمة ميسمي Meisami)، ص 101.

(174) البخاري، صحيحه، ج V، ص 2229، ج VI، ص 2535؛ مسلم، صحيحه، ج I، ص 91؛ الترمذي، سننه، ج IV، ص 312، 548، ج V، ص 235؛ البيهقي، السنن الكبرى، ج X، ص 156 (يعيده ثلاث مرّات)؛ ابن حنبل، مسنده، ج V، ص 36. والحديث مذكور عند السرخسي، المبسوط، ج XVI، ص 64، 177؛ الكاساني، البدائع، ج VI، ص 289.

(175) الصنعاني، المصنّف، ج VIII، ص 327؛ أبو داود، سننه، ج III، ص 305؛ ابن ماجه، سننه، ج II، ص 794؛ الترمذي، سننه، ج IV، ص 547؛ ابن حنبل، مسنده، ج IV، ص 178، 233، 321-2.

بالآخرة غضب الله على شاهد الزور⁽¹⁷⁶⁾، و"شاهد الزور يلعبه الله فوق سبع سماواته"، على ما جاء في أحد الأحاديث، وإن عدَّ ضعيفاً⁽¹⁷⁷⁾. وقد بيّن السرخسي أنّ شهادة الزور كإفساد الشهادة التي يكون بها إعلان الإيمان عند المسلمين وذلك بشهادة "أن لا إله إلا الله وأنّ محمداً رسول الله". وهكذا تكون شهادة الزور في محضر مجلس القضاء الديني نوعاً من أنواع الكذب على الله⁽¹⁷⁸⁾.

(176) انظر على سبيل المثال: "لن تزول قَدَمُ شاهد الزور حتّى يوجب الله له النار". انظر ابن ماجه، سننه، ج II، ص 794؛ البيهقي، السنن الكبرى، ج X، ص 122؛ الطبراني، المعجم الأوسط، ج VIII، ص 191؛ الحاكم النيسابوري، المستدرک، ج IV، ص 109؛ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج II، ص 403، ج III، ص 164، ج XI، ص 63؛ الهيثمي، مجمع الزوائد، ج X، ص 336؛ أبا نعيم، حلية الأولياء، ج VII، ص 264، المتقي، كنز العمال، ج VII، ص 7-9. وثمة خلافٌ في صحّة هذا الحديث المتداول على نحو واسع، وعدّه كثير من العلماء من الأحاديث الضعيفة. انظر أبا جعفر محمد بن عمرو العقيلي، كتاب الضعفاء الكبير، (بيروت: دار المكتبة العلمية، 1989/1404)، ج IV، ص 123؛ ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان (الطبعة الثالثة، بيروت: مؤسسة الأعلمي، 1986/1406)، ج I، ص 412، ج III، ص 243، ج VI، ص 177؛ أحمد بن أبي بكر البوصيري، مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه (بيروت: دار العربية، 1989-3)، ج III، ص 55. وانظر أيضاً الحديث النبوي الآتي: "يُبعث شاهد الزور يوم القيامة مؤلغاً لسانه في النار كما يولغ الكلب لسانه في القدر". انظر أبا عبد الله محمد بن سلامة القضاءي، مسند الشهاب (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985)، ج I، ص 337؛ المتقي، كنز العمال، ج V، ص 144. ونجد نموذجاً آخر هو: "ألا إنّ شاهد الزور مع العشار في النار"، انظر ابن الجوزي، العلل المتناهية في الأحاديث الواهية، (بيروت: دار الكتب العلمية 1983/1403)، ج II، ص 762. وهذا الحديث غالباً ما يُعدّ موضوعاً.

(177) محمد بن طاهر بن القيسراني، ذخيرة الحفاظ، (الرياض: دار السلف 1996/1416)، ج III، ص 1496.

(178) بيّن بابر جوهانسن (Baber Johansen) أنّ قول الشهادة للدخول في الإسلام يُعدّ في الغالب أمراً يخرج عن مجال الفقه؛ لأنّه ينظر إليه على أنّه فعل يعكس "الباطن" فهو لذلك ليس موضوعاً من موضوعات الأحكام الفقهية. انظر جوهانسن،

(Johansen). «The Muslim Fiqh as a Sacred Law», 35

مع أنّ شهادة الزور كانت من ناحية أخرى شكلاً بارزاً من أشكال السلوك العام "الظاهر".

وإذا قلبنا هذه المعادلة أدركنا أنّ السرخسيّ يذهب فيما يبدو إلى أنّ أيّ كذب في الشهادة قبل يوم الحساب يُمكن أن يعدّ من أمثلة شهادة الزور ويقضي تبعاً لذلك عقاباً هو التشهير. وهذا ما يفسّر وفرة ما تذكره المصادر التاريخية من حالات التشهير بالناس لا بسبب الحلف الكاذب في مجلس القاضي بل بسبب اتّهامهم بأنهم كذبوا على الله بأفعالٍ من قبيل التجديف أو بغير ذلك من الأقوال أو الأفعال الدالّة على الكفر.

ويذكر الذّهبيّ المؤرّخ أنّه في سنة 571/6-1175 رفض طحّان أن يبيع كارة دقيقٍ لأحد الزبائن لمجرّد احتمال أنّه لا يحبّه، فقال الرجل: "والله ما أبرح حتّى آخذ"، فقال الطحّان: "وحقّ عليّ الذي هو خير من الله ما أعطيك"، فشهد عليه جماعة، فسُجن أياً ثم جُلِدَ مئة جلدةٍ وسُود وجهه وُضِع والناس يرحمونه في فعلٍ تشهيريّ⁽¹⁷⁹⁾. وفي سنة 117/567 طيف بأبي الفتح المدرّس في مدرسة السلطان لأنّه افتتح التدريس بأن قال: "قالت طائفة من الأصوليين بأنّ الله ليس بموجود" (180). وأمّا المدرّس ابن الأديب فقد طيف به ببغداد سنة 1127/521⁽¹⁸¹⁾، وحدث الأمر نفسه للواعظ الصوفيّ المسمّى بديعاً سنة 1152/547⁽¹⁸²⁾، بعد اتّهامهما بنشر عقائد شيعةٍ غالية. فلا ينبغي أن نعجب إذن عندما نجد العصور التي عُرفت في التاريخ الإسلامي بالفزع الجمعيّ من أنواع العقائد الأخرى غنيّة بمحاكمات التشهير. ففي العهد السلجوقي، كما هو مشهور، كان الخوف على أشده من غارات الإسماعيليين، وكان ثمة ميلٌ عامٌ إلى الرأى القاضي بتحميلهم مسؤوليّة اضطراب الوضع السياسيّ. وأمّا المجازر

* يُدرج الذهبيّ الحادثة في سنة 572 للهجرة وكذا يفعل ابن الجوزي في المنتظم، فضلاً عن أنّ الاستشهاد بالنصّ العربيّ الذي وضعه لانغ (Lange) بين معقوفتين ناقص، ولذلك هو لا يؤدّي المعنى المقصود، فما ذكره هو (حقّ على ما هو خير من الله) والصحيح ما أثبتناه في المتن وهو (وحقّ عليّ الذي هو خير من الله ما أعطيك). (المترجم).

(179) الذّهبيّ، تاريخ الإسلام، ج XL، ص 13.

(180) ابن الجوزي، المنتظم، ج XVIII، ص 196.

(181) المرجع نفسه، ج XVII، ص 245-6.

(182) المرجع نفسه، ج XVIII، ص 84.

التي وقعت بأصفهان سنة 1101/494 وفي غيرها من المدن فكانت على صلة وثيقة بالأوصاف التي اقترنت بمواكب التشهير بالإسماعيليين الذين قبض عليهم أو الذين قتلوا، ومن ذلك ما حدث لابن عطاءش سنة 1107/500 بأصفهان. ويبدو إذن أنّ شهادة الزور في معناها الضيق المتصل بالإدلاء بشهادة كاذبة في مجلس القاضي يُمكن أن تُتخذ أصلاً يُدرج الفقهاء تحته عدداً كبيراً من المعاصي مثل التجديف أو غيره من أفعال الزندقة⁽¹⁸³⁾.

وهكذا تبنّى فقهاء الإسلام عقوبة التشهير، وهي عقوبةٌ شاعت وانتشرت ممارستها انتشاراً واسعاً خلال العصر السلجوقي، لأنها كانت تؤدي وظائف مهمةً ومتنوعةً. فالعقوبة كانت أولاً وأساساً تحمي مجلس القاضي من شهادة الزور⁽¹⁸⁴⁾، وتُعينُ ثانياً على تعزيز التراتب الاجتماعي بتمييز الجدير بالتشريف ممن ليس كذلك والذي يُمكن إذلاله ممن لا يجوز عليه ذلك. ويُسهّم التشهير

(183) سوارتز (Swartz)، كتاب القصاص، ص 32-3، يذكر أنّه في سنة 571 كلف الخليفة المستضيء ابن الجوزي التفتيش عن دور أصحاب البدع وهدمها على رؤوس أصحابها، وأمره بالتشهير بهم وايداعهم السجن. وكان هذا على ما يذكر سوارتز (Swartz) هو السياق الذي صنف فيه ابن الجوزي كتابه تلبس إبليس. انظر على سبيل المثال ابن نجيم، الرسائل، ص 117، وهو يقرّ التشهير في حالة رشوة القاضي. ويبدو أنّ مسار توسيع الأسباب الداعية إلى التشهير قد بلغ ذروته في عصر المماليك بمصر حسب ما تذكره المصادر التاريخية في الأقلّ، انظر MA, III، ويبدو أنّ لجوء القضاة إلى التشهير كان يعكس سعيّاً إلى توسيع أحكام الشريعة وجعلها تمتدّ إلى المسائل التي عدت خارجة عنها، أي تلك المسائل المتصلة بالمصالح السياسيّة ومجريات فقه الجنائيات المتعلقة بالدولة. وللوقوف على مَبْدَأِ دَارِسِي التّشريع الإسلامي إلى عَدَدِ أَحْكَامِ الفقه الجنائي الإسلامي خارج مجال الشريعة، أي خارج دائرة المجال الديني بالمعنى الدقيق للعبارة، انظر على سبيل المثال تعقيب فرانك إ. فوجل في،

(Frank.E.Vogel). «The State of the Field: A Major Advance Is Imminent», *Newsletter of the Islamic Legal Studies Program at Harvard Law School* 11, 2 (2006), 3.

(184) وكان ثمة ردّ فعل آخر إزاء تهديد الحلف الكاذب وهو مأسسة وظيفة التثبّت من عدالة الشاهد، وهي مهمّة أوكلت إلى "أصحاب المسائل"، انظر وائل حلاق،

The Origins and Evolution of Islamic Law, 85-7.

[وانظر الترجمة العربيّة، نشأة الفقه الإسلامي وتطوّره، ص 130-131 (المترجم)].

ثالثاً في ضبط الخيط الدقيق الذي يفصل المجال العام عن المجال الخاص، وبذلك يُذكر المجتمع العريض بواجب إخفاء الأفعال المحرّمة وإلزام المجموعة معايير الحشمة. ويُمكن أخيراً أن يكون التشهير عقبة في وجه كل أنواع البدع؛ إذ إنّ عقوبة شهادة الزور أمام القاضي الدنيوي قد مُدّت لتشمل كلّ الأقوال التي تُناقض الحقيقة التي أنزلها الله: القاضي السرمدي. فالتشهير كان عقاباً متعدّداً الأبعاد والوظائف، جديراً بأن يُعدّ ذا أهميّة مركزية في تطوّر الممارسات العقابيّة الإسلاميّة في ما قبل العصور الحديثة.

الخاتمة

عندما انهزم سنجر، آخر حكام السلاجقة بخراسان، وقبض عليه بعض رجال القبائل من الغز سنة 1153/548، مثل ذلك لدى الكثير من الدارسين المعاصرين عنوان نهاية عهد. ولم تكن السنوات الستون التي سيطر فيها سنجر على الجانب الشرقي من إمبراطورية السلاجقة خالية من الفتن الاجتماعية؛ فقد جعل الأتراك الرحل الذين يُعرفون بصعوبة مراسهم الطرق غير آمنة. وكان الصراع على أشده بين العيارين والفرق الدينية داخل المدن، في حين كانت أفواج المحاربين من الإسماعيلية تواصل اجتياح الأراضي⁽¹⁾. فكان العنف والعقاب العامان سمتين من سمات الحياة اليومية. غير أن انفجار العنف الذي حدث بعد هزيمة سنجر لم يكن مسبوقاً، واستمر حتى غزو المغول بعد نحو ثمانين عاماً. ففي مدينة مرو، معقل السلاجقة، نهب الغز القصر الملكي وروّعوا الناس دون تمييز ليكشفوا عن الأماكن التي أخفوا فيها ثرواتهم. ثم ساروا نحو نيسابور، وهي مدينة كثيفة السكان ومركز من مراكز العلم. فانضم إليهم أوباش نيسابور وعدد من جنود السلاجقة وخرّبوا المدينة وعذبوا عدداً كبيراً من سكانها وقتلوا عدداً آخر تحت وقع السيوف، بل إن مجموعة كبيرة من الناس الذين تمكنوا من الالتجاء إلى المسجد الجامع قُتلوا أيضاً بوحشية وفيهم عدد من النساء والأطفال. وأضرمت النيران في كل المناطق المجاورة ودُمّر الجزء الداخلي من المدينة، حسب رواية النيسابوري، إلى درجة أنها أصبحت "مرعى للأبقار ومخبأاً للحيوانات الوحشية والسباع الضارية"⁽²⁾.

(1) بوزورث،

(Bosworth). «The Political and Dynastic History of the Iranian World», 151.

(2) النيسابوري، سلجوق نامه، ص 49-51؛ الراوندي، راحة الصدور، ص 177-82.

وصب الغز جام غضبهم أيضاً على العلماء (ولكن لا قبل غيرهم). انظر بوليت،

(Bulliet). *The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History* (Cambridge: Harvard University Press, 1972) 73-5, 254-2.

وفي أثناء هذه الفوضى العارمة، أصبح الجزء الشرقي من إيران فضاءً يسيطر عليه قطاع الطرق والغاصبون الرُّحَّل وجنود السلاجقة التَّهابون والإسماعيليون، وكانوا جميعاً يسعون إلى الفوز بغنائم نهاية عهد السلاجقة⁽³⁾. ويُمكن أن نقارن المدة الفاصلة بين سقوط سنجر ووصول جيوش المغول بأهوال السنوات الثلاثين للحرب التي عصفت بأجزاء كبيرة من ألمانيا في القرن السابع عشر⁽⁴⁾.

وفي أزمناة الفوضى تلك، نظم الشاعر أنوري (توفي في نحو عام 560/1164) قصيدته المشهورة التي وجهها إلى الخان بسمرقند متفجعاً على خراب خراسان⁽⁵⁾، وتنبأ في القصيدة بأنَّ إيران "التي تحسدها الجنة نفسها" ستظل تحت الحكم الغاشم للغزَّ إلى يوم الدين. بل إنَّ خراسان قد استحالت عند أنوري بعد إلى جحيم⁽⁶⁾. وقد بدا الأمر عند الشاعر وكأنَّ نهاية كلِّ الأشياء تدنو بسرعة، أو كأنَّ عقوبات الجحيم قد حلَّت بالفعل وتحققت⁽⁷⁾. وكان

(3) الراوندي، راحة الصدور، ص 177-82.

وقد هاجمت قوة عسكرية من الإسماعيلية قوامها 7000 شخص مدينة خراسان سنة 549/1154، في حين كانت القوات السلجوقية منشغلة بالغزِّ. وفي سنة 551/1156 نهبت قوة إسماعيلية طبرستان وقتلت عدداً كبيراً من الناس. انظر بوزورث،

(Bosworth). «The Political and Dynastic history of the Iranian World», 151.

(4) كرمانى، نافذ، (Kermani, Navid). *Der Schrecken Gottes*, 93.

(5) القصيدة أعاد صياغتها ويليام كيركباتريك تحت عنوان:

(William Kirkpatrick). «The tears of Khorassan» *Asiatick Miscellany*, Calcutta, 1785.

ولقيت القصيدة بعض الشهرة في الغرب، انظر آربري،

(Arberry). *Classical Persian Literature*, 117

وللتوسع أكثر انظر شارل أمبروزيه ستوري وفرانسوا دي بلوا،

(Charles Ambrose Storey) and (François de Blois). *Persian Literature: A Bio-Bibliographical Survey* (London: Luzac 1953), V, 256-7.

(6) أنوري (Anvari)، الديوان، 203. 1-2.

(7) إن أكثر النتائج بلاغةً في التعبير عن هذا الشعور بالتشاؤم في الأدبيات الإسلامية هو

نتاج فريد الدين العطار (توفي نحو عام 617/1220) ولاسيما مصيبة نامة (كتاب

الكروب)، انظر هلموت ريتز،

انحلال حكم السلاجقة قد آذن بظهور حركاتٍ رؤيوية⁽⁸⁾.

لقد كان الناس يُعدّون إجراءات السلاجقة الجزائيّة جهنميّة في مستويات عدّة، مع أننا إذا عدنا إلى الماضي وجدنا أنّ جور السلاجقة يُعدُّ أفضل من

(Hellmut Ritter). *Das Meer der Seele: Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Fariduddin Attar* (Leiden: Brill, 1955).

وبشأن كتاب مصيبة نامة على وجه الخصوص، انظر كرمانى،

(Kermani). *Der Schrecken Gottes*.

(Kermani). *Der Schrecken Gottes*, 88-95.

(8) انظر كرمانى،

وتبيّن نماذج أخرى ما انطبع به العصر من إيمان بالألفية السعيدة. فعندما هزم سنجر ابن أخيه محموداً سنة 1119/513، مدحه رئيس بيهق عاداً إياه الملك الذي وعد به النبي وهو الذي سيظهر في آخر الزمان. انظر ابن فندق، تاريخ بيهق، ص 100. وفي شهر رمضان من سنة 559 الموافق لوليّو من سنة 1164، أعلن قائد الإسماعيلية حسن على ذكروه السلام في احتفال عامّ أن الشريعة قد نسخت لأن يوم القيامة قد حلّ. وقد وجد برنارد لويس (Bernard Lewis) في هذه الحادثة "ذروة الميل إلى القول بالألفية السعيدة وبأنّ النجاة غير مرهونة بالخضوع للقانون الأخلاقيّ وهو أمر متكرّر الحدوث في الإسلام"،

The Assassins: a Radical Sect in Islam. (London: Weidenfeld and Nicolson, 1967), 73

ويروي الجامي (ت. 1492/898) في كتابه نفعات الأئس أن الواعظ الصوفيّ أبا نصر أحمد-ي جام (ت. 1141/536) دعا الناس إلى التوبة في مسقط رأسه مدينة جام. وقد يكون ثمة قدر كبير من المبالغات المتصلة بتقديس سيرة الجامي (يزعم أن أحمد-ي جام قد نجح في استمالة 600,000 رجُلٍ إلى دعوته). ولكن المرء يُمكن أن يتساءل: هل كانت الحركات القائلة بالعهد السعيد أو الداعية إلى التوبة منتشرة فعلاً في القرن السادس/الثاني عشر؟ انظر:

LN, s.v. Abu Nasr Ahmad; Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, 244.

أمّا ما يتعلّق بالعلاقة الحميمة التي كانت تجمع أحمد-ي جام بالنظام السلجوقي ولاسيما بالسلطان سنجر، فيُنظر صافي،

(Safi). *The Politics of knowledge*, 144-57

ويُنظر كذلك حامد دباشي،

«Historical Conditions of Persian Sufism During the Seljuk Period» in Leonard Lewisohn (ed.) *Classical Persian Sufism: From its Origins to Rumi* (London: Khaniqahi Nimatullah publication 1993), 143;

جاكولين الشابي،

(Jacqueline Chabbi). «Remarques sur le développement historique des mouvements ascétiques et mystiques au Khurasan» *SI* 46 (1977), 41-5,55-9

الدمار العشوائي والفتك اللذين تسببت فيهما عصابات الأوباش التي عصفت بالمجتمع. وإن أيديولوجيا "السياسة"، التي تمنح الحاكم سلطة العقاب كما يشاء ما دام يحافظ على استقرار الأراضي، وإقرار الفقهاء، في حدوده، استعمال الدولة اللامحدود للإجراءات الجزائية، مع إدراك طبيعة الأحداث بعد وقوعها، لا بد أن يكون لها معنى ما في الحصيلة النهائية. وهذه المسألة غاية في الأهمية؛ لأننا إذا أردنا أن نحدد موقع العقاب في السياق الأوسع للمجتمع السلجوقي، فعلينا أن نستحضر ما كان الناس يعيشون فيه من خطر وما يشعرون به من إحساس بانعدام الأمن في ظل حكم السلاجقة. وقد أعانت هذه الظروف على خلق وضع يعبر عنه هويزينغا (Huizinga) بأنه: "في أزمنا الأزمات يعتمد على سلطة الدولة لإحلال عهد الترهيب"⁽⁹⁾. ويذهب هويزينغا إلى أن الصرامة في تطبيق أحكام العدالة، بل الوحشية فيها، مثلت خلال القرون الوسطى ملمحاً أصيلاً من ملامح العقل القروسي الذي "لا يعرف سوى طرفي النقيض؛ فإما إقامة الحد على نحو قاسٍ؛ وإما الصفر التام"⁽¹⁰⁾. ويسعى مثل هذا الطرح إلى تعميق مفهوم "غيرية" القرون الوسطى ومن ثم إيجاد مسافة مريحة بيننا "نحن" من جهة وبينهم "هم". مع أنه إذا حلل المرء الإجراءات الجزائية في مجتمعات ما قبل الحداثة في ضوء ظروفها الثقافية المخصوصة، أدرك حينئذ أن هذه الغيرية المتخيّلة وهمية إلى حد بعيد. وقد كان من أهداف هذه الدراسة إظهار تنوع الخطاب الاجتماعي في مسألة العدالة والعقاب. فالمواقف في الإسلام الوسيط، شأنها شأن ما يجري في المجتمعات الحديثة، لم تكن موحدة إزاء هذه المسائل، بل إن فئات اجتماعية مختلفة قد طوّرت استراتيجياتها الخاصة للعقلنة وللتخفيف في مواقفها لتتجح في التعامل مع واقع السلطة السياسيّة.

(9) هويزينغا، (Huizinga). *The Autumn of the Middle Ages*, 20

(10) المرجع نفسه، 22. وللوقوف على تقويم نقدي للخلفيات السياسية لتصوير القرون الوسطى على أنها عصور قسوة مخصصة ومن ثم حضور مفهوم "الغيرية" الذي توسم به تلك القرون، انظر غروينر (Groebner) في مقدمة كتابه. *Defaced*، روبرت ميلس،

(Robert Mills). *Suspended Animation: Pain, Pleasure and Punishment in Medieval Culture* (London: Reaktion Books, 2005), 7-22.

وقد بيّنت هذه الدراسة أنّ العقاب في ظلّ حكم السلاجقة كان ممارسةً اجتماعيةً أساسيةً. فإذا كان حكام السلاجقة يحتفظون لأنفسهم و لحاشيتهم بمجالٍ للعقوبات خاصّ، فإنهم كانوا يجعلون من العقوبات العامّة "تكتيكاً سياسياً" للبرهنة على شرعية سلطتهم ولتعزيز مركزهم في الحكم. وليس هذا الأمر مفاجئاً، وإنّ كُنْتُ أَمَلُ أنّي قد مهَّدْتُ الطريقَ لمزيدٍ من البحث المُفصّل في هذه الآليات وتدقيق تحليلها على نحوٍ أكبر. بيد أنّ ما يستحقّ الاهتمام هو أنّ أيديولوجيا "السياسة" التي أشاعها أدياء البلاط، وهم مرايا الأمراء ومناصحوهم، وعروض العقوبات العامّة لم تُفلح في السيطرة على عقول الناس. إذ لم يكن الذين خضعوا لسلطان العقوبة، سواءً من طريقٍ مباشرٍ بوصفهم ضحايا أو من طريقٍ غير مباشرٍ بوصفهم مشاهدين لعروض العقوبات العامّة، مجرد مدعنين للوضع، وإن كان مجال تحرّكهم يسيراً. وقد بيّنا أنّ سبل مقاومة خدعة الوعي الزائف بما سبق لم تكن متاحةً لعددٍ من أهل العلم البارعين فحسب وإنما كانت متاحةً أيضاً لفئاتٍ عريضةٍ من المجتمع⁽¹¹⁾. وكان أكثر سبيلين مهمّةً تتمثّلان في المستويين الأخرويّ والشرعيّ.

لقد كان العلم الأخرويّ يتيح الأخذ بمجامع القلق الوجوديّ الذي تُسببُه العقوبة التي تفرضها الدولة ويوفّر إجاباتٍ خلاقَةً عن كل الأوضاع الاجتماعية المعيشة التي كثيراً ما انطبعت بعدم استقرارٍ لا يطاق. فرؤى العقوبات في عالم الآخرة لا تقتصر وظيفتها، كما كان يعتقد في العادة، على مجرد التبرؤ أو التطهّر من المظالم المرتكبة في هذا العالم، بل إنّ هذه الرؤى تعمل، كما بيّنا، على نحوٍ أكثر حركيةً وأكثر تعقيداً في المستوى النفسيّ ممّا يفسّره مجرد مفهوم العدالة الإلهية القائل: "أنت تعاني الآن ولكنتك ستنال الثواب في الآخرة". وهذا ما بيّنه حقيقةً بسيطةً تتمثّل في أنّ المعتقدات الشعبية المتعلقة بالآخرة كثيراً ما تعبّر عن إحساسٍ بالحيرة والشكّ في النجاة في الآخرة أكثر من

(11) نرى أنّ هذا هو موطن اختلاف مقاربتنا اختلافاً واضحاً عن المقاربة التي يتبناها أوميد صافي (Omid Safi) في كتابه *The Politics of Knowledge*، وهو كتاب يُمكن أن يكون بخلاف ذلك شريكاً مثاليّاً لكتابنا هذا.

تعبيرها عن نظرة متفائلة إلى الحياة الأخرى، وهذا في رأينا اتجاه في التأريخ الديني الإسلامي لم يقدر الباحثون في هذا المجال تأثيره حق قدره. فلم يكن من أهم وظائف هذه المعتقدات، كما بينا، مجرد الحديث عن المستقبل الأخروي البعيد فحسب، وإنما كان من وظائفها فضلاً عن ذلك الحديث عن الهموم والتجارب المعاصرة الواقعية. ولقد كان لمثل هذا التوظيف "للمتخيل" الديني للجهنم ما يناظره في التقاليد الثقافية الأخرى؛ إذ يخبر لوكريتيان (Lucretian) (ت. 55 ق.م) مثلاً عن ذلك قائلاً:

"كلّ العقوبات التي تحدّثنا التّصوص عن وجودها في جهنّم، إنّما هي جميعاً ومهما كان نوعها ممّا يُمكن أن نجده في دنيانا... الحبس والوقوع من أعالي الصخور والجلد والإعدام والتقييد في مقامع الحديد والتسخيم بالزفت و(الكوي) بالقضبان الملتهبة وبالمشاعل، وحتى إن غابت هذه العقوبات فإنّ الضمائر تدرك معاصيها ويُفزعها التفكير فيها فيكون ذلك كالشوكة التي تخز الأرواح وتؤنّب الأنفس، دون أن تعرف ما عسى أن تكون نهاية آلامها... بل تخشى زيادتها بعد الموت"⁽¹²⁾.

إنّ النّار، كما كان الناس يتصوّرونها في العصر السّلاجوقي، تتماشى من حيث المكان والزمان والمفهوم مع هذا العالم. ويُمكن أن نستحضر هنا ما أكّدته كلمات الشيطان في مسرحيّة "الدكتور فاوستوس" (Doctor Faustus) لمارلو (Marlowe): "إنّ جهنّم لا حدود لها، ولا يحصرها مكانٌ واحدٌ خاصٌّ؛ فحيث نكون تكون، وحيث تكون لا بُدّ أن نكون"⁽¹³⁾. فكان الحديث عن جهنّم يقوم على أساس أنه وسيلةٌ للتفكير في الحياة الدنيا، وهو ما لا يحدث فقط،

(12) De nature rerum, III, 978-1024 نقلناه عن جورج مينوا،

(Lucretian). (George Minois). *Histoire de l'enfer* (Paris: Presses universitaires de France, 1994), 29-31.

(13) كريستوفر مارلو،

(Christopher Marlowe). *Doctor Faustus* (New York: St. Martin's Press, 1993), AII, i: 124-6.

مثلما أرى، بطريقة الهدم الذاتي التي يكرها لوكريتيان (Lucretian) كثيراً، وإنما يحدث أيضاً على نحو إيجابي وبنّاء. فتصوير العقوبة في الآخرة يوفّر طريقةً لجعل آلام عامّة الناس معبّراً عنها بالكلام، وبذلك يُعاد الحصول على مقياسٍ تمثيليٍّ دون المخاطرة بإثارة ريبة الدولة. كما يُمكن أن يسهم تصوير جهنم في نقد السلطات على نحوٍ غير مباشرٍ، فيشدّ بذلك من أزر الخاضعين للحكم الدنيويّ.

إنّ الفقهاء الذين جردوا على نحوٍ واسعٍ حتى من سلطة متابعة مجالهم المخصوص المتعلق بالحدود الإلهية، قد وجدوا سبلاً أخرى للتخفيف من وقع العقوبات التي توقعها الدولة. وقد أظهرت دراستنا هذه استراتيجيتين لتحقيق هذه الغاية. فالأحناف الذين أصبحوا لاحقاً أكثر علماء المذاهب الفقهية تأثيراً في الإسلام، عارضوا توسيع قواعد القياس في الحدود من أجل محاصرة مجال الفقه الجنائيّ. فالقاعدة المنسوبة إلى أبي حنيفة القائلة إنّه "لا قياس في الحدود" تُشبه كثيراً فكرة "لا عقوبة شرعية إلا بقانون" *nulla poena sine lege* التي توسّع في تحليلها عالم القانون الألماني فيورباخ (Feuerbach) (ت. 1833). ولقد بيّن أنه وإن كان كلٌّ من فيورباخ والحنفية قد طوّرا موقفه في ظروفٍ وملابساتٍ مختلفةٍ اختلافاً تاماً، فإنهما يلتقيان في الاقتناع بأنّ القانون أو الشرع يجب أن يُصان من الاستعمالات المفرطة والاعتباطية للقوة القهرية من طريق أجهزة الدولة الردعية. وقد أظهر ذلك أكثر من خلال (الاستعمال المحدود) لنطاق ما هو "أولى" (*a fortiori*) في معايير الحدّ استناداً إلى ما يبدو أنه موقف أغلب الحنفية. وأمّا النموذج الذي ناقشناه فيتمثّل في المسألة الآتية: هل يُمكن إدراج اللواط في إطار الزنى وإيقاع العقوبة بالفاعل تبعاً لذلك؟ ومما هو متوقّع مع ذلك أنّ ثمة نقاشاتٍ مشابهةً قد نبّهت على وفرة من المعاصي الأخرى وما تستدعيه من عقوبات.

ثم إنّ سعي الحنفية إلى حماية مجال حرية الفرد الشخصية من تدخّل الدولة في المجال العامّ يُمكن أن يظهر أيضاً في مسألة التعزير. بل إنّ التعزير يخضع حتى أكثر من إقامة الحدود الإلهية لسلطة الدولة، وهو ما زاد في صعوبة إظهار

كيفية تمكّن النظرية الفقهية من أن تضبط الممارسات الجزائية أو في الأقلّ أن تؤثر فيها. ومن طرائق التخلّص من هذه الصعوبة الذهاب، على نحو ما فعلنا، إلى أنّ الخطاب الفقهيّ كان بالفعل شكلاً من أشكال الممارسة التي يُمكن أن تنشئ على أسسٍ واسعةٍ بعض الخيارات الأخلاقية والميول إلى الفعل (وهو ضربٌ مما يحلو لكليفورد غيرترز أن يسمّيه "واجهه الذات أو الإيتوس"؟)؛ ففي مجال التعزير كان الحنفية وسائر علماء المذاهب الفقهية الأخرى يطورون سبلاً مواربةً (طرائق غير مباشرة) لحماية الفرد. فقد ذهبوا خصوصاً إلى أنّ المعاصي التي ترتكب أمام الملاهي التي تستحقّ العقاب، وبذلك حافظوا على المجال الخاصّ أي ما يجري داخل منزل المسلم، في حين كانوا في الوقت نفسه يُعزّزون صورة الذات الإسلامية أو "الإيتوس الإسلامي" القائم على ستر المعاصي. وكان هذا التوجّه الأساسيّ لدى الفقهاء يفسّر أيضاً اهتمامهم بالتشهير الذي كان عقوبةً ذات أهميّة مركزية في السياسة الجزائية في العصر السلجوقيّ وفي الإسلام الوسيط. وكان الخلاف الفقهيّ بشأن التشهير دقيقاً ومتعدّد الأوجه على نحوٍ لافتٍ للنظر، بما يوحي بأنّ هذه النصوص قد كتبت وأصحابها يحملون ممارسةً جزائيةً واقعيّةً في أذهانهم. ويَعَسُرُ أن نُجمل في كلماتٍ قليلةٍ كلّ الملاحظات التي توصلنا إليها والنتائج التي بلغناها في دراسةٍ متعدّدة المستويات ومتقاطعة الشعب المعرفية مثل دراستنا هذه. فالعدالة في العصر السلجوقيّ تُصوّرَتْ وأُجريتْ في مستوياتٍ مختلفةٍ حسب المرتبة الاجتماعية وحسب السلطة الفعلية لأفراد المجتمع الإسلاميّ آنذاك.

وقد نجح كلّ من العلماء المصوّرين للآخرة والفقهاء نجاحاً باهراً في توظيف مصادر الثقافة الإسلامية لإيجاد مُتَسَعٍ من الحرّية الفردية في الفعل والتفكير بإزاء الدولة. وقد حقّقوا ذلك في ظلّ نظامٍ سياسيٍّ غير مستقرٍّ ومُعسّكرٍ عسكرةً شديدةً، ولهذا يُمكن أن نقول إنّ ثمة ما يدعونا إلى أن نعدّ جهودهم إنجازاً عظيماً.

المصادر العربية

- ابن أبي الدنيا، عبد الله بن محمد (ت. 894/281). ذم البغي. الرياض: عبد الرحمن خلف، 1988.
- _____ ذم الدنيا. القاهرة مكتبة القرآن، 1988.
- _____ ذم الغيبة والنميمة. القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، (1989).
- _____ ذم الكذب وأهله. بيروت: دار السنابل، 1993.
- _____ ذم الملاحى. بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1993.
- _____ ذم المسكر. الرياض: دار الراية، 1989.
- _____ كتاب من عاش بعد الموت. بيروت، عالم المكتب، 1986/1406.
- _____ كتاب الموت وكتاب القبور. أعادت صياغته وحققته وترجمته ليا كامبيرغ (Leah Kimberg). حيفا: منشورات قسم اللغة والآداب العربية، جامعة حيفا، 1983.
- ابن أبي شيببة، أبو بكر عبد الله بن محمد (ت. 849/235). مصنف. الرياض: مكتبة الرشد، 1988/1409-9. وكذلك الرياض: دار الوطن، 1997.
- ابن أبي الوفاء، عبد القادر بن محمد (ت. 1373/775). الجواهر المضية في طبقات الحنفية، حيدر آباد: مجالس دائرة المعارف النظامية، 1914/1332.
- ابن الأثير، عز الدين أبو الحسن علي بن أبي الكرم (ت. 1233/630). الكامل في التاريخ. بيروت: دار الكتاب العربي، 1997/1417 وحققه أيضاً كارل جون تورنبرغ (Carl John Tornberg). بيروت: دار صادر، 1965/1385.
- ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد (ت. 1209/606). النهاية في غريب الحديث والأثر. بيروت: دار المكتبة العلمية 1979/1399.
- ابن الأثير، ضياء الدين محمد بن محمد (ت. 1329/729). معالم الفرية في أحكام الحسبة. تحقيق روبين ليفي (Reuben Levy). كامبردج: نشر جامعة كامبردج، 1938.
- ابن الأنباري، أبو بكر محمد بن القاسم (ت. 939/328 أو 40). الزاهر في معاني كلمات الناس. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1992/1412.
- ابن برهان، أحمد بن أحمد (ت. نحو 1124/518). الوصول إلى الأصول. الرياض: مكتبة المعارف، 1983-4.
- ابن البلخي، عاش في بداية القرن السادس/ الثاني عشر للميلاد. فارس نامه (Farsnama) حققه غي لي سترينج (Guy LeStrange) وريتشارد أ. نيكلسون (Richard A. Nicholson). لندن لوزاك، 1921.

- ابن بيبى، ناصر الدين بن محمد (ت. نحو 684 / 1285). سلجوق نامه (Saljuqnama) (الأوامر العلائقية في الأمور العلائقية). حققه م. ت. هوتسما (M.T. Houtsma). ليدن: بريل، 1902 (مجموعة منتخبة من النصوص المتعلقة بتاريخ السلاجقة، الجزء 4) نقله إلى الألمانية هيربرت و. دودا (Herbert W. Duda).
- Die Seltshukengeschichte des Ibn Bibi. Copen hagen Munksgaard, (1959).
- ابن التركماني، علي بن عثمان المارديني (توفي في نحو عام 745 / 1344) الجوهر النقي على هامش كتاب أحمد بن الحسين البيهقي السنن الكبرى. 10 أجزاء. حيدر آباد: مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، 1344-1925 / 56-37. أعيد طبعه ببيروت: دار الفكر: د.ت.
- ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي (ت. 597 / 1200). أحكام النساء. بيروت: المكتبة العصرية، 1981.
- ذم الهوى. بيروت: دار التراث العربي، 1418 / 1998.
- العلل المتناهية في الأحاديث الواهية. حققه خليل الميس. بيروت: دار الكتب العلمية، 1403 / 1983.
- كشف المشكل من حديث الصحيحين. حققه علي حسين البوّاب. الرياض: دار الوطن، 1418 / 1997.
- كتاب الموضوعات. حققه توفيق حمدان. بيروت: دار الكتب العلمية، 1415 / 1995.
- المنتظم في تاريخ الملوك والأمم. بيروت: دار الكتب العلمية 1412 / 1992 ونشر أيضاً بحيدر آباد: مطبعة دائرة المعارف العثمانية، 1357-1938 / 8-40.
- كتاب الفضاص والمذكرين. حققه وترجمه ميرلن سوارتز (Merlin Swartz) بيروت: دار المشرق، 1971.
- زاد المسير في علم التفسير. (دمشق): المكتب الإسلامي، 1964-8. وكذلك بيروت: دار الكتب العلمية، 1414 / 1994.
- تليس إبليس. القاهرة: إدارة الطباعة المصرية، 1352 / 1933.
- الثبات عند الممات. بيروت: دار الجيل، 1413 / 1993.
- ابن حبان، أبو حاتم محمد (ت. 354 / 965). صحيح ابن حبان. حققه شعيب الأرنؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1414 / 1993.
- ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي (ت. 852 / 1449). فتح الباري شرح صحيح البخاري، حققه محب الدين الخطيب. 14 جزءاً. بيروت: دار المعرفة، د.ت.
- الإصابة في تمييز الصحابة، حققه علي محمد البجاوي. 8 أجزاء. القاهرة: دار نهضة مصر للطبع والنشر، 1970-2.
- تهذيب التهذيب. بيروت: دار الفكر، 1404 / 1984.

- . تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير. حققه أبو عبد الله هاشم اليمني المدني، المدينة: شركة الطباعة الفنية المتحدة، 1964/1384.
- . لسان الميزان. الطبعة الثالثة. بيروت: مؤسسة الأعلمي، 1986/1406.
- . الإيثار بمعرفة رواة الآثار، بيروت: دار الكتب العلمية، 1993/1413.
- ابن حجر، أحمد بن محمد بن علي الهيثمي (ت.1567/974). الزواج عن اقتراف الكباثر. بيروت: دار المعرفة، 1998.
- ابن حزم، أبو محمّد علي بن أحمد (ت.1064/456) الإحكام في أصول الأحكام. القاهرة: دار الحديث، 1984/1404.
- . مراتب الإجماع. بيروت: دار ابن حزم، 1998.
- . الرّد على ابن النفريلة. القاهرة: مكتبة دار العروبة، 1960.
- ابن حمدون، بهاء الدّين محمّد بن الحسن (ت 1166/562) التذكرة الحمدونية. حققه إحسان عبّاس وبكر عبّاس. بيروت: دار صادر، 1996.
- ابن حنبل، أحمد بن محمّد (ت.855/241). فضائل الصّحابة. حققه وصي الله بن محمد عبّاس. بيروت: مؤسسة الرّسالة، 1983/1403.
- . المسند، القاهرة: مؤسسة قرطبة، د.ت. وكذلك القاهرة: دون مكان نشر، 1949-50/1368.
- ابن خزيمة، أبو بكر محمد السلمي النيسابوري (ت.923/311-4) صحيح ابن خزيمة. حققه محمد مصطفى الأعظمي. بيروت: المكتب الإسلامي، 1970/1390.
- ابن الخطيب، لسان الدّين أبو عبد الله محمد بن سعيد (ت.1375/776). الإحاطة في أخبار غرناطة. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1973. وكذلك القاهرة: دار المعارف، 1956.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمّد (ت.1382/784). المقدمة. حققه أبو عبد الله المنذوح، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1994. نقله إلى الإنكليزية فرانز روزنتال *The Muqaddimah: An Introduction to History*. New York: (Franz Rozenhal) Pantheon, 1958.
- ابن خلكان، أبو العبّاس شمس الدّين أحمد بن محمّد (ت.1282/681) وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان. حققه إحسان عباس. بيروت: دار صادر. 1977/1398.
- ابن الرّازي، جعفر بن أحمد القمي (عاش في القرن الرابع/العاشر للميلاد). جامع الأحاديث. مشهد: مجمع البحوث الإسلاميّة، 1993.
- ابن رجب، زين الدّين عبد الرحمن (ت.1393/795). التخويف من النار. دمشق: دار البيان، 1979/1399.
- ابن سعد، محمد (توفي في نحو عام 845/230) الطبقات الكبرى. 9 أجزاء. بيروت: دار صادر 1957-68.

- ابن سعيد، ابو الحسن علي بن موسى الأندلسي (ت. 685/1286) الفصول البانعة في محاسن شعراء المئة السابعة. تحقيق إبراهيم الأبياري. القاهرة: دار المعارف، 1968.
- ابن سيده، علي بن إسماعيل (ت. 458/1066) المحكم والمحيط الأعظم. تحقيق عبد الحميد هندراوي. بيروت: دار الكتب العلميّة، 2000 وكذلك القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، 1393/1973.
- ابن الشحنة، إبراهيم بن أبي اليمن محمد (ت. 880/1477-8) لسان الحكام. القاهرة: البابي الحلبي، 1393/1974.
- ابن الطقطقي، صفي الدين محمد بن علي (عاش في نحو عام 701/1302)، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية. القاهرة: المطبعة الرحمانية، 1345/1927. ترجم جزءاً منه س.أ.ج. ويتنغ (C.E.J. Whitting) *On the Systems of Government and the Moslem Dynasties*. 1947 وأعيد طبعه بلندن، دارف للنشر 1990.
- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر (ت. 1836). حاشية رد المحتار على الدر المختار. بيروت: دار الفكر، 1421/2000.
- ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله (ت. 463/1071). الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأنظار. حققه سالم محمد عطار وعلي محمد معوض. بيروت: دار الكتب العلميّة، 2000.
- ابن عدي، عبد الله الجرجاني (ت. 365/976). الكامل في ضعفاء الرجال. الطبعة الثالثة. بيروت: دار الفكر، 1409/1988.
- ابن عربي، محيي الدين محمد بن علي (ت. 638/1240). الفتوحات المكية. القاهرة: بولاق، 1293/1876.
- ابن عساکر، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله (ت. 571/1176). ذم من لا يعمل بعلمه. دمشق: دار المأمون للتراث، 1990.
- مدح التواضع و ذم الكبر. دمشق: دار السنابل، 1413/1993.
- تاريخ مدينة دمشق، 80 جزءاً. بيروت: دار الفكر، 1995/2001.
- ابن عقيل، أبو الوفاء علي (ت. 513/1119). الواضح في أصول الفقه، حققه جورج مقدسي، بيروت: فرانز ستاينر (Franz Steiner)، 1996.
- ابن فندق، أبو الحسن علي بن زيد (ت. 565/1169). تاريخ بيهق. حققه أحمد بهمنيار. طهران: كتاب فروشي - بي فروغي (196-).
- ابن الفوطي، كمال الدين عبد الرزاق بن أحمد (ت. 723/1323). الحوادث الجامعة والتجارب النافعة في المئة السابعة. بغداد: المكتبة العربيّة، (1351/1932-3).
- ابن قدامة، موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد المقدسي (ت. 620/1223). ذم التأويل. الجهراء: دار ابن الأثير، 1995.
- ذم الوسواس. دمشق: مكتبة الفاروق، 1990.

- . الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل. 3 أجزاء. بيروت: المكتب الإسلامي (1964).
- . المغني، 12 جزءاً. بيروت: دار الفكر، 1984/1404-5.
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر (ت. 774/1373). البداية والنهاية. بيروت: دار المعارف، 1966.
- . تفسير ابن كثير. بيروت: دار الفكر، 1980/1401-1.
- ابن ماجة، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ت. 273/887). سنن ابن ماجة. حققه محمد فؤاد عبد الباقي بيروت: دار الفكر، د.ت.
- ابن المبارك، عبد الله (ت. 181/797) مسند عبد الله بن المبارك. حققه صبحي البديري السامرائي الرياض: مكتبة المعارف، 1986/1407-7.
- ابن المرزبان، محمد بن خلف (ت. 309/921). ذم الثقلاء. كولونيا: منشورات الجمل، 1999.
- ابن مسكويه، أحمد بن محمد (ت. 421/1030) تجارب الأمم. حققه ونشره هنري ف. أميدروز *The Eclipse of the 'Abbasid Caliphate, Vol I and II* (Henry F Amedroz) Oxford: Blackwell, 1920-1.
- ابن مفلح، أبو اسحاق ابراهيم بن محمد (ت. 884/1479-80). المبدع في شرح المقنع. حققه زهير الشاويش بيروت المكتب الإسلامي، 1974.
- . النكت والفوائد السنية. الطبعة الثانية الرياض: مكتبة المعارف، 1988/1410-9.
- ابن منظور، محمد بن مكرم (ت. 711/1311-12) لسان العرب. بيروت: دار صادر، 1955.
- ابن نجيم، زين الدين بن ابراهيم (ت. 970/1563) البحر الرائق شرح كنز الدقائق. بيروت: دار المعرفة، د.ت.
- . الرسائل. تحقيق خليل الميس بيروت: دار الكتب العلمية، 1980/1400
- . شرح رسالة الصغائر و الكبائر. تحقيق خليل الميس بيروت: دار الكتب العلمية، 1981/1401.
- ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد (ت. 861/1457). فتح القدير. بيروت: دار الفكر. د.ت.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني (ت. 275/889). سنن أبي داود. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. 4 أجزاء. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، د.ت. وكذلك بيروت: دار الفكر (د.ت).
- أبو عوانة يعقوب بن إسحاق الإفرائيني (ت. 316/928-9). مسند أبي عوانة. 5 أجزاء. بيروت: دار المعرفة. د.ت.

- أبو نعيم، أحمد بن عبد الله الأصفهاني (ت. 430/1038). حلية الأولياء وطبقات الأصفياء. بيروت: دار الكتاب العربي، 1405/1984-5.
- أبو نواس، الحسن بن هانئ الحكمي (توفي نحو 200/815) ديوان أبي نواس، تحقيق إيفلد فاغتر (Ewald Wagner) فيزيادن: فرانز ستاينر، 1958.
- أبو يعلى أحمد بن علي التميمي الموصلي. مسند أبي يعلى. تحقيق حسين سليم أسد. دمشق: دار المأمون للتراث، 1404/1984.
- أبو يوسف بن إبراهيم الأنصاري (ت. 182/798) كتاب الخراج. القاهرة: المطبعة السلفية، 1352/1933.
- الأَجْرِيّ، أبو بكر محمّد بن الحسين (ت. 970 للميلاد). ذم اللواط. القاهرة: مكتبة القرآن، 1990.
- الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل (ت. 324/935-6). مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين. تحقيق هلموت ريتير (Helmut Ritter). اصطنبول: ديفليه ما تباشي 1929-30.
- الأشقر، عمر سليمان. اليوم الآخر. الطبعة الثانية. الكويت: مكتبة الفلاح، 1988. ترجم بعض أجزائه نصر الدين الخطاب:
The Final Day, Part Three: Paradise and Hell, Riyadh International Islamic Publishing House. 1998.
- الأصفهاني، علي بن أبي حفص بن الفقيه محمّد (عاش في نحو سنة 600/1203). تحفة الملوك. طهران: ميراثي مكتوب، 1382/2003.
- الأمدي، سيف الدين أبو الحسين عليّ بن محمّد (ت. 631/1233) الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق سيّد الجميلي. بيروت: دار الكتاب العربي، 1404/1983.
- الأنصاري عبد الله بن محمد الهروي (ت. 482/1089) كتاب ذم الكلام. تحقيق سميح دغيم. بيروت: دار الفكر اللبناني، 1994.
- أنوّري، أوحد الدّين محمّد بن محمّد (توفي نحو 560/1164)، الديوان. تحقيق محمد رزافي. طهران: بوبغاه-ي ترجمة ونشر-ي كتاب، 1337-40/1959-61.
- أنوّري، حسن. اصطلاحات-ي ديواني-ي دورة-ي غزنوي وسلجوقي. طهران: دت. كتاب خانثي طهوري، (1976).
- أوشي الفرغاني، سراج الدّين علي بن عثمان (توفي في نهاية القرن السادس/الثاني عشر للميلاد). الفتاوى السّراجيّة. كلكتوتا: دون مكان نشر، 1827.
- البابرتي، أكمل الدّين محمد بن محمود (ت. 786/1384). العناية شرح الهداية. بيروت: دار الفكر، دت.
- البخاري، عمر بن عبد العزيز (ت. 536/1141). شرح أدب القاضي، ترجمة منير أحمد موغال. أدب القاضي *Islamic Legal and Judicial System*. Lahore: Kazi Publications, 1999.

- البخاري، محمد بن اسماعيل (ت. 870/256). *صحيح البخاري*، حققه مصطفى ديب البغا. 6 أجزاء. بيروت: دار ابن كثير، 1987/1407.
- *التاريخ الكبير*، حققه السيد هاشم الندوي، 8 أجزاء، بيروت: دار الفكر، د.ت.
- البزدوي، أبو الحسن علي بن محمد (ت. 1089/482). *أصول الفقه*. كراتشي: مطبعة جاويد بريس. د.ت.
- البزدوي، محمد بن محمد (ت. 1100/493). *أصول الدين*، تحقيق هانس بيتر لينس (Hans Peter Lins). القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1963.
- البصري، أبو الحسين محمد بن علي (ت. 1044/436). *المعتمد*. تحقيق خليل الميس. جزء أن. بيروت: دار الكتب العلمية، 1983/1403.
- البعلي، أبو عبد الله محمد بن أبي الفتح (ت. 1309/709-10). *المطلع على أبواب المقنع*. تحقيق محمد بشير الأدلي. بيروت: المكتب الإسلامي، 1981/1401.
- البغدادي، بهاء الدين محمد بن مؤيد (القرن السادس/الثاني عشر للميلاد). *التوشل إلى الترسل: إنشاء وتأليف*. طهران. شركة-ي سهامي، 1939/1315.
- البغوي، محمد بن الحسين بن مسعود (ت. 1122/516-3). *معالم التنزيل*. بيروت: دار المملكة العلمية، 1995/1415.
- البكري، أبو عبيد عبد الله (ت. 1094/487)، *كتاب المغرب في ذكر بلاد إفريقيا والمغرب*. تحقيق وترجمة ويليام ماكغوكن دي سلين (William MacGuckin de Slane). *Description de l'Afrique septentrionale*. Paris: Imprimerie Imperiale, 1859.
- البلخي، أبو بكر حميد الدين عمر بن محمود (ت. 1163/559-4). *مقامات الحميدي*. تحقيق رضا أنابي نزهاد. طهران: مركز-ي نشر-ي دانشگاني، 1986/1365-7.
- البنداري: الفتح بن علي بن محمد (ت. 1245/643-6). *تاريخ دولة آل سلجوق*. بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1978. وكذلك القاهرة: مطبعة الموسوعات، 1900 (تاريخ دولة آل سلجوق - طبعة عام 1900).
- البهقي، أبو الفضل محمد بن حسين (ت. 1077/470). *تاريخ بيهق*. طهران: دانيشگاه-ي-طهران، 1953/1332. حققه أيضاً علي أكبر فياض. طهران: دون مكان نشر، 1945-6.
- البوصيري، أحمد بن أبي بكر (ت. 1436/840). *مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجة*. بيروت: دار العربية، 1982/1403-3.
- البيضاوي، عبد الله بن عمر (ت. في نحو عام 1286/685). *تفسير (أنوار التنزيل وأسرار التأويل)*. بيروت: دار الفكر. د.ت.
- البيهقي، أحمد بن الحسين (ت. 1066/458). *كتاب البعث والنشور*. تحقيق عامر أحمد حيدر. بيروت: مركز الخدمات والأبحاث الثقافية، 1986/1406.

- السنن الكبرى. تحقيق محمد عبد القادر عطا. 10 أجزاء. مكة: مكتبة دار الباز، 1994/1414
- السنن الصغرى. تحقيق محمد الأعظمي، الرياض: مكتبة الرشد، 2001/1422.
- الترمذي، محمد بن عيسى (ت. 279/892) سنن الترمذي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، (1996) حققه أيضاً أحمد شاکر وآخرون، بيروت: دار إحياء التراث العربي. د.ت.
- التنوخي، المحسن بن علي القاضي (ت. 384/994) نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة. تحقيق عبود الشالجي. بيروت: دار صادر، 1971-3، نقله إلى الإنكليزية د.س. مارغوليوت D.S. Margoliouth.
- The Table-Talk of a Mesopotamian Judge*. London: Royal Asiatic Society, 1922
- الثعالبي، أبو منصور عبد الملك (ت. 429/1037-8). ثمار القلوب في المضاف والمنسوب. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار نهضة مصر، 1965/1384.
- الثعلبي، أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم النيسابوري (ت. 427/1035). الكشف والبيان عن تفسير القرآن. حققه أبو محمد بن عاشور. بيروت: دار إحياء التراث العربي 2002/1422.
- قصص الأنبياء. (القاهرة): دار إحياء الكتب العربية/ عيسى البابي الحلبي، د.ت.
- الثوري، سفيان بن سعيد (ت. 161/778). تفسير سفيان الثوري. تحقيق امتياز علي عرشي. بيروت: دار الكتب العلمية، 1982/1403-3.
- الجامي، عبد الرحمن بن أحمد (ت. 898/1492). مثنوي-ي هفت أوراتق (*Mathnawi-yi haft awrang*) تحقيق أقامرتاسي - مدرّس غيلاني. طهران: كتاب فورشسي سعدي، 1958/1337.
- الجرجاني، علي بن محمد (ت. 816/1413). التعريفات. تحقيق غوستاف فلوغل (Gustave Flugel). Leipzig: Sumptibus F.C.G Vogelii, 1845.
- الجزيري، عبد الرحمن، الفقه على المذاهب الأربعة. بيروت: دار الفكر، 2002/1422.
- الجصاص، أحمد بن علي (ت. 370/980). أحكام القرآن. تحقيق محمد قمحان. القاهرة: دار المصحف، 1965.
- الفصول في الأصول، الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، 1984-5/1405.
- الجوزجاني، منهاجي سراج (توفي بعد عام 664/1265). طبقات ناصري. تحقيق عبد الحي حبيبي. طهران: دفيائي كتاب، 1984/1363-5 نقله إلى الإنكليزية ه.ج. رافرتي (H.G. Raverty) 1881 the Tabaqat-I Nasiri. أعيد طبعه. Osnabruck: Biblio Verlag 1999.
- الجويني، علاء الدين عطا مالك (ت. 681/1283). تاريخ جهانكشاي (Tarikh-I Jahangusha) تحقيق ميرزا محمد قزويني. 3 أجزاء. لندن: بريل، 1912-37.

- الجويني، مؤيد الدولة منتجب الدين بديع (توفي في نحو عام 1157/551). عتبة الكتبة. تحقيق محمد قزويني وعباس إقبال. طهران: شركتي سهامي-بي-شاب. 1329 س هـ/1950.
- الحاكم النيسابوري، أبو عبد الله محمد بن عبد الله (ت. 1014/405) المستدرک علی الصحیحین. حققه مصطفى عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلميّة، 1411/1990.
- الحريري، أبو محمّد القاسم بن علي (ت. 1122/516). المقامات. بيروت: دار صادر، 1958. نقلها إلى الإنكليزية تيودور بريستن (*Makamet or Theodore Preston Rhetorical Anecdotes*. 1850 Repr. London: Darf publishers, 1986).
- الحسيني، صدر الدين أبو الحسن علي بن ناصر (عاش بين عامي 1180/575 و 620/1225). زبدة التواريخ. حققه محمد نور الدين. بيروت: دار اقرأ، 1985. ونشر أيضاً تحت عنوان أخبار الدولة السلجوقية. حققه محمد إقبال. لاهور: كلية فنجاب، 1933.
- الحصكفي، محمّد بن علي (ت. 1677/1088). الدرّ المختار. بيروت: دار الفكر، 1415/1994-5.
- الحكيم الترمذي، (عاش في أواخر القرن الثالث/التاسع للميلاد). المنهيات. حققه محمّد زغلول. بيروت: دار الكتب العلميّة، 1986/1406.
- الحميديّ، محمّد بن فتوح (ت. 1095/488). الجمع بين الصحيحين. بيروت: دار ابن حزم، 2002/1423.
- الحنفي، يوسف بن موسى أبو المحاسن (ت. 1400/802). المعتصر من المختصر من مشكل الأتسار. جزءان. أعيد طبعه. بيروت: عالم الكتب، 1976.
- الخازن البغدادي، علاء الدين علي بن محمّد (ت. 1341/741). تفسير (لباب التأويل في معاني التنزيل). القاهرة: حسن حلمي الكتي، 1900/1318-1.
- الخريشة، فواز حمد. "كتابة عربية بالخط الشمودي من الأردن". أدوماتو (Adumatu) 2 (2000)، ص ص 79-70.
- الخصاف، أبو بكر أحمد بن عمر (ت. 875/261). أدب القاضي. القاهرة: نشر الجامعة الأمريكية نقله إلى الإنكليزية منير أحمد موغال. *Adab al qadi: Islamic Legal and Judicial System*. Lahore: Kazi Publications, 1999.
- الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي (ت. 1071/463). تاريخ بغداد. بيروت: دار الكتب العلميّة، د.ت.
- الخليل بن أحمد، أبو عبد الرحمن الفراهيدي (توفي في نحو عام 791/175). كتاب العين. تحقيق مهدي المخزومي (بغداد): وزارة الثقافة والإعلام، 1980-5.

- خواندمير، غياث الدين بن همام الدين (توفي نحو 1535/942). دستور الوزراء. طهران: كتاب فروشي و شبخانه-ي إقبال، 1317/1938-9
- حبيب السير في أخبار أفراد البشر. تحقيق محمد سياقي. (طهران): كتاب فروشي-ي خيام، 1362/1983
- الخويي، حسن عبد المؤمن (عاش في أواخر القرن السابع / الثالث عشر للميلاد). رسوم الرسائل ونجوم الفضائل. تحقيق عدنان صادق أرزي. أنقرة: Turk Tarih Kurumu Basimevi, 1963
- دهخودا، علي أكبر (Dihkhuda, Ali Akbar). لغة نامه Lughatnama 1946. 6 أجزاء الطبعة الثانية. طهران: مؤسسة دخودا (Muassasa-yi Dikhuda) 1963-1985.
- دولة شاه بن علاء الدولة بختيشاه السمرقندي (توفي في نحو عام 1487/892). تذكرة الشعراء. حققه إيدوارد ج. براون (Edward G. Browne). لندن: لوزاك، 1901.
- الدبلمي، شيرويه بن شهردار (ت 1115/509). فردوس الأخبار بمأثور الخطاب. بيروت = دار الكتاب العربي، 1407/1987، حققه أيضاً السيد بن بسيوني زغلول. بيروت: دار الكتب العلمية، 1406/1986.
- الذهبي. شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد (ت. 1348/748). الكيائس. بيروت: المكتبة الأموية، 1389/1970. وكذلك دمشق: المكتبة الأموية، 1389/1970، نقله إلى الفرنسية حسن حمدوني. دار البراق، 1413/1992 *Les péchés majeurs*.
- تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام. حققه عمر تدمري. بيروت: دار الكتاب العربي، 1985.
- الرّازي، فخر الدين محمد بن عمر (ت. 1210/606) المحصول في علم الأصول. تحقيق طه جابر فياض العلواني. 6 أجزاء. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1412/1992.
- الرسالة في علم الفراسة. تحقيق وترجمة يوسف مراد. *La physiognomie arabe et le Kitab al-firasa de Fakhr al Din al Razi*. Paris: Genthner 1939.
- التفسير الكبير (مفاتيح الغيب). 32 جزءاً. القاهرة: المطبعة البهية المصرية، 1934-62. أعيد طبعه ببيروت: دار الكتب العلمية، 1421/2000.
- الرّاوندي، محمد بن علي بن سليمان (عاش في بداية القرن السابع/الثالث عشر للميلاد) راحة الصدور وآيات السرور. تحقيق محمد إقبال. لندن: لوزاك، 1921. نقل جزءاً منه إلى الفرنسية شارل شيفر (Charles Schefer) «Tableau du règne de Mouizz Eddin Aboul Harith, Sultan sindjar» in: Leroux, Ernest (ed). *Nouveau mélanges orientaux*. Paris: Imprimerie Nationale, 1886, pp1-30.
- رشيد الدين، فضل الله طبيب (ت. 1318/718). جامع التواريخ. حقق جزءاً منه محمد تقي دانيشباذوه ومحمد مدرسي زنجاني. طهران: بونقاهي ترجم و نشرى كتاب، 1337/1959. ونقل جزءاً منه إلى الإنكليزية كينيث. أ. لوثر (Kenneth A. Luther) *The*

History of the Seljuq Turks from the Jami³ al-tawarikh: An Ilkhanid Adaptation of the Saljuq-nama of Zahir al-Din Nishapuri.

- نشره س.أ. بوزورث (C.E. Bosworth). ريشماند: كورسن للنشر، 2001.
- الروذراوري، أبو شجاع محمد بن الحسين (ت. 488/1095). ذيل كتاب تجارب الأمم. حققه ونقله إلى الإنكليزية هنري ف. أميدروز (Henry F. Amedroz) *The Eclipse of the Abbasid Caliphate*, vol. III. Oxford: Blackwell, 1920/1.
- زرتوشي بهرام (عاش في القرن السادس/الثاني عشر للميلاد) آردافيرانامه-ي منظوم. تحقيق رحيم عفيفي مشهد: دانيشقاھی مشهد، 1965/1343.
- الزمخشري، محمد بن عمر (ت. 538/1144). أساس البلاغة. بيروت: دار صادر، 1992/1412.
- أطواق الذهب في المواعظ والخطب. حققه و نقله إلى الفرنسية كازمير أدريان باربيه دي ماينار (Casimir Adrien Barbier de Meynard) *Les Colliers d'Or*. Paris: Imprimerie Nationale, 1876.
- الفائق. تحقيق الجاوي وأبو الفضل. الطبعة الثانية، بيروت: دار المعرفة، د.ت.
- الكشف عن حقائق غوامض التنزيل. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- الزيلعي، عبد الله بن يوسف (ت. 762/1361). نصب الرزية. القاهرة: دار الحديث، 1937/1357-8.
- الزيلعي، فخر الدين عثمان بن علي (ت. 743/1342-3). تبیین الحقائق. القاهرة: دار الكتب الإسلامية، 1895/1313-6.
- السبكي، تقي الدين علي بن عبد الكافي (ت. 756/1355). الإبهاج. 3 أجزاء. بيروت: دار الكتب العلمية، 1984/1404.
- السجستاني، أبو بكر محمد بن عزيز (ت. 330/941-2). غريب القرآن. بيروت: دار قرطبة، 1995/1416.
- السرخسي، محمد بن أحمد (توفي في نحو عام 483/1090). كتاب المبسوط. القاهرة، 1906/31-1324-13. أعيد طبعه ببيروت: دار المعرفة، 1993.
- شرح السير الكبير. حيدر أباد: مطبعة دائرة المعارف النظامية، 1916/1335-17. نقله إلى الفرنسية محمد حميد الله *Le grand livre de la conduit de l'état* تركي ديانة فكفي، أنقرة 1989-91.
- الأصول. جزءان. بيروت: دار المعرفة، د.ت. وحققه أيضاً أبو الوفاء الأفغاني. حيدر أباد: دار الكتاب العربي، 1972-3/1153-4.
- السعدي، أبو الحسن علي (ت. 461/1069). الفتاوى. الطبعة الثانية. عمان: دار الفرقان، 1984/1404.
- السلمي، عز الدين أبو محمد عبد العزيز بن عبد السلام (ت. 660/1262). قواعد الأحكام في مصالح الأنام. جزءان. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.

- السمرقندي، أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد (توفي بين عامي 373/983-4 و393/1002-3). قرّة العيون ومفرح القلب المحزون. على حاشية كتاب عبد الوهاب بن أحمد الأنصاري، مختصر تذكرة القرطبي. دمشق: دار الكتاب العربي، د.ت.
- تفسير (بحر العلوم). تحقيق محمود مطرجي (؟) بيروت: دار الفكر، د.ت.
- السمرقندي، علاء الدين محمد بن أحمد (ت.539/1144). تحفة الفقهاء. بيروت: دار الكتب العلميّة، 1984/1405.
- السمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار (ت.489/1096). قواطع الأدلة في علم الأصول. تحقيق علي الحكمي. الرياض: جامعة أمّ القرى، 1998/1418. وحققه أيضاً محمد حسن هيتو. بيروت: مؤسسة الرسالة 1996/1417.
- تفسير السمعاني. تحقيق علي الحكمي. الرياض: جامعة أمّ القرى، 1418/1998. وحققه أيضاً ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم. الرياض: دار الوطن، 1997/1418.
- السمعاني، عبد الكريم بن محمد (ت.562/1166). كتاب الأنساب. حيدر أباد: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1962-82.
- سنائي، أبو المجد مجدود بن آدم (ت.525/1131). حديقة الحقيقة وشريعة الطريقة. منتخبات حققها محمد رزقي. طهران: سبهر، 1950/1329.
- السّنامي، عمر بن محمد بن عوض (عاش في أواخر القرن السابع/الثالث عشر للميلاد). — نصاب الاحتساب. الرياض: دار العلوم، 1982. نقل جزءاً منه إلى الإنكليزية مؤثّل عزّ الدين (Mu'il IZZI Dien) The theory and practice of Market law in Medieval Islam: A study of kitab Nisab al-Ihtisab of Umar b. Muhammad ali Sunami. (fl. 7th-8th/13th-14th Century) Cambridge: E.J.W. Gibb Memorial Trust, 1997.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن الكمال (ت.911/1505). الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية. بيروت: دار الكتب العلميّة، 1982/1403-3.
- ذمّ المكس. طنطا: دار الطباعة للتراث، 1991.
- الدر المنثور. 8 أجزاء. بيروت: دار الفكر، 1983.
- اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة. بيروت: دار الكتب العلميّة، 1417/1996.
- شرح الصدور بشرح حال الموتى والقبور. (القاهرة): دار إحياء الكتب العربية/ عيسى البابي الحلبي، د.ت.
- الشاشي، أبو علي أحمد بن محمّد (ت.344/955). الأصول. بيروت: دار الكتاب العربي، 1982/1402.
- الشافعيّ، أبو عبد الله محمد بن ادريس (ت.204/820). الرسالة. تحقيق أحمد محمد شاكر. القاهرة: البابي الحلبي، 1940/1358.
- كتاب الأمّ. الطبعة الثانية. بيروت: دار المعرفة، 1973/1393.

- الشالجي، عبّود. موسوعة العذاب. 7 أجزاء. بيروت: الدار العربية للموسوعات، 1980.
- الشربيني، محمّد بن أحمد الخطيب (ت. 1570/978). الإقناع في حلّ ألفاظ أبي شجاع. بيروت: دار الفكر، 1994/1415.
- . مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج. 4 أجزاء. بيروت: دار الفكر، د.ت.
- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد (ت. 1839/1255). نيل الأوطار. بيروت: دار الجيل، 1973.
- الشوكاني، محمّد بن عليّ بن محمّد بن عبد الله (ت. 1250). فتح القدير. دار ابن كثير ودار الكلم الطيّب. دمشق - بيروت. الطبعة الأولى. 1414.
- الشيباني، محمد بن الحسن (ت. 805/189). الجامع الصغير. بيروت: عالم الكتب، 1985/1406-6.
- شيخ زادة، عبد الرحمن بن محمد (ت. 1667/1078 أو 1668). مجمع الأنهر. بيروت: دار الكتب العلميّة، 1998/1419.
- الشيزري، عبد الرحمن بن نصر (ت. 1193/589). المنهج المسلوك في سياسة الملوك. الزرقاء: مكتبة المنار، 1987/1407.
- . نهاية الرتبة في طلب الحسبة. القاهرة: مطبعة لجنة التّأليف والترجمة والنشر، 1946/1365. نقله إلى الإنكليزية رونالد. ب. بوكلي.
- The Book of the Islamic Market Inspector.* (Oxford; Oxford University Press, 1999).
- شيخ نظام وآخرون. الفتاوى العالمكيريّة. بيروت: دار الفكر، 1991/1411.
- الشيرازي، أبو اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي (ت. 1083/476). اللمع في أصول الفقه. بيروت: دار الكتب العلميّة، 1985/1405. نقله إلى الفرنسية أريك شومان (Eric Chaumont). *Kitab al-Luma' fi usul al-fiqh: traité de théorie Légale musulmane.* Berkeley: Robbins Collection, 1999.
- . المذهب في فقه الإمام الشافعي. جزءان، بيروت: دار الفكر، د.ت.
- . طبقات الفقهاء. بيروت: دار الرائد العربي، 1981/1401.
- . التبصرة في أصول الفقه. تحقيق محمد حسن هيتو. دمشق: دار الفكر، 1980.
- الصغاني، الحسن بن محمد (ت. 1252/650). الموضوعات، تحقيق نجم عبد الرحمن خلف. القاهرة: دار نافع، 1980. دمشق: دار المأمون للتراث، 1984/1405-5.
- الصفدي، صلاح الدّين خليل بن أبيك (ت. 1363/764). الوافي بالوفيات. الطبعة الثانية. فيزادن: فرانزستاینر، 1962.
- الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق بن همام (ت. 827/211). مصنف عبد الرزاق. تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي. بيروت: المكتب الإسلامي، 1970-2.
- . تفسير عبد الرزاق. الرّياض: مكتبة الرشد، 1989/1410-90.

- الضحّاك، أبو بكر أحمد (ت 287/900-1) الأحاد والمثاني. حققه باسم فيصل أحمد الجوابرة. الرياض: دار الرّاية، 1991/1411.
- الطّبّاخ، محمد راغب (ت. 1951 م). إعلام النبلاء في تاريخ حلب الشهباء. 1923. حلب: دار القلم العربي، 1988.
- الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد (ت. 360/971). المعجم الأوسط. تحقيق أبي معاذ طارق بن عوض الله بن محمد وأبي الفضل عبد المحسن الحسيني. 10 أجزاء. القاهرة: دار الحرمين، 1994/1415.
- . المعجم الكبير. تحقيق السلفي. الموصل: مكتبة الزهراء، 1983/1404.
- . المعجم الصغير [الروض الداني]. بيروت: المكتب الإسلامي، 1985/1405.
- الطّبري، أبو جعفر محمّد بن جرير (ت. 310/923). جامع البيان عن تأويل آي القرآن. تحقيق محمود شاکر وأحمد شاکر. القاهرة: دار المعارف، 1954/1373. ونشر أيضاً بالقاهرة: المطبعة الميمنية، 1903/1321. ونشر كذلك ببيروت: دار الفكر، 1984/1405-5.
- . تهذيب الآثار. تحقيق محمود شاکر. القاهرة: مطبعة المدني، د.ت.
- . تاريخ الرسل والملوك. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار المعارف، 1960- [77]. و كذلك بيروت: مكتبة خيّاط، (1968).
- الطّحاوي، أحمد بن محمد أبو جعفر (ت. 321/933). شرح معاني الآثار. بيروت: دار الكتب العلمية، 1979/1399. شرح مشكل الآثار. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1408/1987.
- الطحطاوي، أحمد بن محمد (ت. 1231/1816). حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح. (على حاشية حسن بن أحمد الشرنبلالي، ت 1659)، شرح نور الأيضاح في مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان. القاهرة: بولاق. 1900/1318.
- الطعمي، محيي الدّين (أشرف على التحرير). موسوعة الإسراء و المعراج. بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1994.
- الطوسي، محمد بن محمود بن أحمد (عاش في نهاية القرن السادس/الثاني عشر للميلاد) عجائب المخلوقات. تحقيق منو شهر ستوده. طهران: نشری کتاب، 1966.
- الطّوسّي، ناصر الدّین محمد بن محمد. أخلاق ناصري. تحقيق مجتبی منوفي وعلي رضا حيدري. طهران. خوارزم، 1982/1360، نقله إلى الإنكليزية جورج ألن. *The Nasirean Ethics*. London: George Allen, 1964.
- الطّیالسي، سليمان بن داود (ت. 204/819-20). مسند الطيالسي. بيروت: دار المعرفة: د.ت.
- عبيدي زاكاني، نظام الدّين. کلیات. طهران: انتشاراتي - زوّار 1382/ (2003-4).
- العتبي، أبو نصر محمد بن عبد الجبّار (توفي نحو 425/1035). تاريخ اليميني. تحقيق جعفر شهار. الطبعة الثانية، طهران: بوقاهي ترجمة ونشر كتاب، 1978.

- العصامي، عبد الملك الحسين العاصمي المكّي (ت. 1699/1111). سمط النجوم الموالي في أنباء الأوائل والتوالي. بيروت دار الكتب العلمية. 1998/1419.
- العظيم آبادي، محمد شمس الحق. عون المعبود شرح سنن أبي داود. الطبعة الثانية. بيروت: دار الكتب العلميّة، 1955.
- العقيلي، أبو جعفر محمّد بن عمر (ت. 934/322). كتاب الضعفاء الكبير. بيروت: دار المكتبة العلميّة، 1984/1404.
- عlish، محمد بن أحمد (ت. 1882/1299) شرح مَنح الجليل على مختصر العلامة خليل. بيروت: دار الفكر، 1989.
- عوفي، سديد الدّين محمّد (كان حيا سنة 1228/625). جوامع الحكايات. حقق منتخبات منه جعفر شعار (طهران): أمير كبير، 1973/1352.
- العيني، بدر الدّين محمود بن أحمد (ت. 1451/855). عمدة القاري في شرح صحيح البخاري. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- الغرديزي، عبد الحيّ (عاش في القرن الخامس/الحادي عشر للميلاد)، تاريخ الغرديزي (*Tārikh-i Gardāzi*) (زين الأخبار). برلين: إيران شهر (1928 Iranschahr).
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمّد (ت. 1111/505). الدرة الفاخرة في كشف علوم الآخرة، حققه ليسيان غوتيه (Lucien Gautier). جينيف: هـ جورج (H. Georg)، 1978. نقله إلى الإنكليزية إيدلمان سميث: (Idelman Smith). *The Precious Pearl*, Missoula Scholars Press 1979.
- _____. فيصل التفرقة. حققه س. دنيا. القاهرة: عيسى البابي الحلبي، 1961.
- _____. إحياء علوم الدّين. بيروت: دار المعرفة، د.ت. ترجم أجزاء منه ت.ج. ويتتر: (T.J. Winter). *The Remembrance of Death and Afterlife: Book XL of the Revival of the Religious Sciences*. Cambridge: Islamic Texts Society 1989.
- _____. كيمياء السعادة، حققه أحمد آرام. طهران: كتاب خان مركزي (*Kitābkhāna-yi Markazī*) 1960/1339. ترجم أجزاء منه إلى الألمانية هيلموت ريتتر: (Hullmut Ritter). *Das Elixier der Glückseligkeit*. Düsseldorf: Diederichs, 1981.
- _____. فضائل الأنام من رسائل حجّة الإسلام الغزالي (*Makātib-i fārsī-yi Ghazālī*) (bi-nām-i Faḍā'il al-anām) حققه عباس إقبال. 1954 Tehran: Kitābkhāna-yi (Sanā'ī, 1363/1984).
- _____. المنحول من تعليقات الأصول، حققه محمد حسن هيتو. دمشق: دار الفكر، د.ت.
- _____. مشكاة الأنوار. حققه ونقله إلى الإنكليزية، ديفيد بوشمان (David Buchman). *The Niche of Lights*. Provo: Brigham Young University Press, 1998.
- _____. المستصفى في علم الأصول، جزءان. بيروت: دار الأرقم، 1994 (طبعة بولاق 1904/1322). حققه أيضاً محمّد الشافي. بيروت: دار الكتب العلميّة، 1993. وكذلك بالقاهرة: مصطفى محمّد، 1937/1456

- . نصيحة الملوك. حققه جلال الدين هوماعي، طهران: انتشارات-ي بابك. 1361/1982. ونقله إلى الإنكليزية ف.ر.س باغلي (F.R.C. Bagley):
- Ghazali's Book of Counsel for Kings., London: Oxford University Press, 1964.*
- . تهافت الفلاسفة. حققه ونقله إلى الإنكليزية. ميخائيل إ. مرمره:
- (Michael E. Marmura). *The incoherence of the Philosophers.* Provo: Brigham Young University Press, 1997.
- . الوسيط في المذهب. حققه أحمد محمود إبراهيم ومحمد محمد ثامر. القاهرة: دار السلام، 1417/1997.
- الغفاري، جلال الدين. قاموس الغفاري، فارسي - فرنسي. طهران: مطبعة الجامعة، 1957.
- الفراء، أبو زكرياء يحيى بن زياد (ت. 822/207) معاني القرآن. (القاهرة): الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1973.
- الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب (ت. 817/1414-15). القاموس المحيط. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1994.
- الفيومي، أحمد بن محمد المقري (توفي في نحو عام 770/1368). المصباح المنير. بيروت: المكتبة العلمية، (1978).
- القاري، علي بن سلطان محمد الهروي (ت. 1014/1605-6) مرآة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، 11 جزءاً. بيروت: دار الكتب العلمية، 1422/2001.
- القاضي، أبو عبد الله محمد بن سلامة (ت. 454/1062) مسند الشهاب. تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985.
- القاضي، عبد الرحيم بن أحمد (عاش في أواخر القرن السادس/الثاني عشر للميلاد). دقائق الأخبار في ذكر الجنة والنار. بيروت: دار الكتب العلمية، 1404/1984. نقلته إلى الإنكليزية عائشة عبد الرحمن الترجمانة. *The Islamic Book of the Dead* نرويتش: ديوان للنشر، 1977.
- ونقله إلى الألمانية م. وولف (M. Wolff). *Mohammedanische Eschatologie* ليبزغ: بروكهوس، 1872. أعيد طبعه.
- برغيش غلادباخ: لوبي: 2002 وترجمه أيضاً ستيفان ماكوفسكي *Das Totenbuch des Islam*، بارن: شيز، 1981.
- قاضيخان، الحسن بن منصور الأوزجندي الفرغاني (ت. 592/1196) فتاوى قاضيخان. بيروت: دار المعرفة، 1973 (بولاق: المطبعة الأميرية، 1310/1892-3، على حاشية كتاب شيخ نظام وآخرين، الفتاوى الهندية (الفتاوى العالمية المكيّة).
- القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس (ت. 684/1285). الذخيرة. تحقيق محمد حجي. بيروت: دار الغرب، 1994.

- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد (ت. 671/1272) أحكام القرآن. 8 أجزاء. القاهرة: دار الشعب، د.ت.
- التذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة. القاهرة: مطبعة الحلبي، 1400/1980.
- القزويني، حمد الله مصطفاوي (كان حياً بين سنتي 1330 و1340) تاريخ غوزيدا. لندن: لوزاك، 1910 (E.J.W. Gibb Memorial Series, vol. 14).
- القشيري، أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن (ت. 465/1072) كتاب المعراج. القاهرة: دار الكتب الحديثة، 1384/1964.
- الرسالة القشيرية. تحقيق معروف مصطفى زريق. بيروت: المكتبة العصرية، 2005.
- القلقشندي، شهاب الدين أبو العباس أحمد (ت. 821/1418) صنح الأعشى في صناعة الإنشا. القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، 1918-22.
- القمّي، جعفر بن أحمد بن الرازي (عاش في القرن الرابع/العاشر للميلاد). جامع الأحاديث. مشهد: مجمع البحوث الإسلامية، 1993.
- القمّي، نجم الدين أبو الرجاء (كان حياً سنة 584/1188) تاريخ الوزراء، طهران: مؤسستي مطلعات وتحقيقاتي فرحانجي، 1363/1985.
- كاتب مجهول (نسب خطأ إلى الثعالبي، القرن السابع/الثالث عشر للميلاد). تحفة الوزراء. تحقيق ريچينا هاينكي (Regina Heinecke). بيروت: دار القلم للنشر، 1975.
- كاتب مجهول. بحر الفوائد. تحقيق محمد تقي دانيش-بزهوه. طهران: بونگاه-ي ترجمه ونشر-ي كتاب، 1996، ترجمته جولي سكوت ميسي:
- The Sea of Precious Virtues: A Medieval Islamic Mirror for Princes*. Salt Lake City: University of Utah Press, 1991.
- كاتب مجهول، (بداية القرن السادس/الثاني عشر للميلاد). تاريخ سيستان. تحقيق جعفر مدرّس صديقي. طهران: نشر-ي مركز، 1373/1994. حققه أيضاً ملك الشعراء بهار. طهران: فردين، 1935. ترجمة ميلتن غولد (Milton Gold)
- The Tarikh-i Sistan*. Rome: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente 1976 (Persian Heritage Series n°20)
- كاتب مجهول، (نسب خطأ إلى الماوردي) نصيحة الملوك. تحقيق عبد المؤمن. الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، 1988.
- كاتب مجهول، مجمل التواريخ والقصص، تحقيق ملك الشعراء بهار. طهران: مؤسسة.ي خاور. 1318/1939.
- الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود (ت. 587/1189). بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. 7 أجزاء. القاهرة: المطبعة الجمالية. 1910. أعيد طبعه ببيروت: دار الكتاب العربي، 1982.
- كخّالة، عمر رضا. معجم المؤلفين. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1414/1993.

- الكرمانى، أفضل الدين أحمد بن حميد (عاش بين 1174/570 - 1188/584). عقد العلا في موقف الأعلى. طهران: روز باهان، (1977).
- الكسائي، محمد بن عبد الله (عاش في القرن الخامس / الحادي عشر للميلاد). قصص الأنبياء. تحقيق خالد شبل. بيروت: دار الكتب العلميّة، 2004، نقله إلى الإنكليزية ويلر ثاكستن (Wheeler Thackston). *Tales of the Prophets*. Boston: Twayne Publishers, 1978.
- الكشّي، عبد بن حميد (ت. 863/249) مسند. تحقيق صبحي البديري السامرائي ومحمود محمد خليل الصعيدي. القاهرة: مكتبة السنّة، 1988/1408.
- الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي (ت. 1682/1094-3). الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغويّة. تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1998/1419.
- كيكاسوس بن إسكندر بن قابوس بن وشمكير (توفي في نحو عام 1087/480-8) قابوس نامه. تحقيق رويين ليفي (Reuben Levy) لندن: لوزاك، 1951. نقله إلى الإنكليزية رويين ليفي (Reuben Levy):
- A Mirror for Princes: The Qābūs Nāma*. London: Cresset Press, 1951.
- اللالكائي، أبو القاسم هبة الله بن الحسن (ت. 1027/418). شرح أصول اعتقاد أهل السنة و الجماعة. الرياض: دار طيبة، 1981/1402-2.
- مؤمن، محمد. فرهانجي فارسي. طهران: أمير كبير، 1963.
- المافروخي، المفضل بن سعد (عاش في النصف الأوّل من القرن الخامس/الحادي عشر للميلاد) محاسن أصفهان. تحقيق جلال الدين الطهراني طهران: مطبعة مجلس، 1933 نقله إلى الفارسيّة حسين بن محمد آوي، ترجمة-ي. محاسن-ي أصفهان. طهران: شركة-ي سهامی شاب، 1949.
- مالك بن أنس، أبو عبد الله (ت. 795/1979) الموطأ. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي جزءان القاهرة: دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد (ت 1058/450) أدب القاضي. بغداد: رئاسة ديوان الأوقاف، 1971-2 نقلت أجزاء منه إلى الألمانية آيرين شنيذر (Irene Schneider):
- Das Bild des Richters in der «adab al qāḍī» Literatur*. Frankfurt: P. Lang, 1990
- _____ الأحكام السلطانية. القاهرة: مصطفى البايي الحلبي، 1966/1386 وكذلك القاهرة: المكتبة التوفيقية، 1978.
- _____ التفسير. تحقيق خضر محمد خضر الكويت: وزارة الأوقاف 1989
- المتقي، علاء الدين علي بن عبد الملك (ت. 1567/975). كنز العمّال. بيروت: دار الكتب العلميّة، 1988/1419.
- المحاسبي، أبو عبد الله الحارث بن أسد (ت. 857/243) كتاب التوهم. حققه ونقله إلى الفرنسية أندري رومان:
- Une vision humaine des fins dernières*. Paris: Librairie C. Klincksieck, 1978.

- محمد بن إبراهيم (كان حياً سنة 1616/1025) تاريخ كرمان. تحقيق م.ت. هوتسما (M.T. Houtsma) ليدن: بريل 1886 (مجموعة منتخبة من النصوص المتعلقة بتاريخ السلاجقة، ج 1) ترجم أجزاء منه هوتسما (Houtsma):
 "Zur Geschichte der selguquen von kerman" ZDMG 39 (1885), pp 362-402
- مرضى الزبيدي، محمد بن محمد (ت. 1791) تاج العروس. القاهرة: دار الهداية، د.ت.
- المرغيناني، برهان الدين علي بن أبي بكر بن عبد الجليل (ت. 1196/593) بداية المبتدي. القاهرة: مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح، د.ت.
- . الهداية شرح البداية، القاهرة: مصطفى البابي الحلبي: 1975 نقله إلى الإنكليزية شارل هاملتون (Charl Hamilton):
The Hedaya or Guide: A Commentary on the Mussulman Laws. London: Allen Co., 1870
- المزني، أبو عبد الله محمد بن إدريس (ت. 878/204) المختصر. المطبعة الثانية بيروت: دار المعرفة، 1973/1393.
- المرزّي، يوسف بن الزكي (ت. 1341/742) تهذيب الكمال في أسماء الرجال. تحقيق بشار عوّد معروف. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1980/1400.
- مسلم، أبو الحسين بن الحجّاج القشيري النيسابوري (ت. 875/261). صحيح مسلم. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت. (القاهرة: دار الحديث. 1991).
- المطرّزي، ناصر بن عبد السيّد (ت. 1213/610). المغرب في ترتيب المعرب. جزءان. حلب: مكتبة أسامة بن زيد، 1979-82.
- المعريّ، أبو العلاء (ت. 1058/449) رسالة الغفران. تحقيق بنت الشاطئ القاهرة: دار المعارف، 1956 ترجم أجزاء منها غريغور شيلر (Gregor Scheler):
Paradies und Hölle: die Jenseitsreise aus dem «Sendschreiben über die Vergewebung» Munich: Beck, 2002.
- المكي، أبو طالب محمد بن علي الحارثي (ت. 998/386) قوت القلوب في معاملة المحبوب. القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، 1961. نقله إلى الألمانية ريتشارد غرامليش: (Richard Gramlich). *Die Nahrung der Herzen*. Stuttgart: Franz Steiner, 1992-5.
- المناويّ، عبد الرؤوف بن تاج العارفين (ت. 1621/1031). فيض القدير. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، 1937/1356-8.
- . التيسير بشرح الجامع الصغير. الرياض: مكتبة الإمام الشافعي، 1988/1408.
- منتظري، علي حسين. كتاب الحدود في مباحث الزنا واللواط والسحاق والقيادة. قم: انتشاراتي دار الفكر، د.ت.
- منجم باشي (ت. 1702/1113) جامع الدول. بايزيت أمومي كتبهم م.س. عدد 5019 وتوبكابي سراي م.س. عدد 2954. حقق و ترجم جزءاً منه س.أ. حسن.

«Münejjim Bachis Account of Sultan Malik Shaha's Reign» *Islamic Studies* 3,4 (1964), pp. 429-69.

- الميودي، أبو الفضل رشيد الدين (كان حيًّا في سنة 1126/520). كشف الأسرار وعدة الأبرار. طهران: انتشاراتي دانشگاه، 1960/1339.
- الميداني، أحمد بن محمد (ت 1124/518) مجمع الأمثال. تحقيق كريستيان م. هابشت Bratislava: Typis universitatis, 1826 (Christian M. Habicht)، وحققه أيضاً محمد محيي الدين عبد الحميد القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، 1959.
- الميهني، محمد بن عبد الخالق (كان حيًّا في سنة 1180/575) دستور دبيري. تحقيق عدنان صادق إرزي. أنقرة: ترك تاريه كرومو باسيما في، 1962.
- النحاس، أحمد بن محمد (ت. 950/338) معاني القرآن. مكة: جامعة أم القرى، 1409/1988.
- النرخي، أبو بكر محمد بن جعفر (كان حيًّا سنة 943/332) تاريخ بخارى. تحقيق مدرّس رزفي. طهران: طوس: 1363 (1984).
- النسائي، أحمد بن شعيب (ت. 915/303) السنن الكبرى. تحقيق عبد الغفار سليمان البنداري وسيد كسروي حسن، 6 أجزاء. بيروت: دار الكتب العلميّة، 1991/1411.
- نظام الملك، أبو علي الحسن بن علي بن إسحاق (ت. 1092/485). سياسة نامه. تحقيق هوربرت دراكه (Hurbert Drake). طهران: بنغاهي - ترجماه ونشرى كتاب، 1962.
- نظامي عروض سمرقندي (ألف الكتاب في نحو سنة 1156/551). شهر مقاله. تحقيق محمد معين. طهران: دانشگاهي طهران: 1955/1334. نقله إلى الإنكليزية إدوارد ج. براون *The Four Discourses*. (Edward G. Browne)
- وأعيد طبعه *Journal of the Royal Asiatic Society* يوليو وأكتوبر 1899. لندن: لوزاك 1921.
- نعيم بن حماد المروزي (ت. 843/228) كتاب الفتن. تحقيق س. زكار. مكة: دون مكان نشر. (1991)
- النفراوي، أحمد بن غنيم (ت. 1713/1125) الفواكه الدواني (بيروت): دار الفكر، 1415/2000.
- النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف (ت. 1277/676-8) شرح النووي على صحيح مسلم. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1972/1392.
- النووي، محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف الدين (ت. 1277/676) المجموع شرح المهذب. بيروت: دار الفكر، 1997.
- روضة الطالبين وعمدة المفتين. تحقيق محمد زهير الشاويش. بيروت المكتب الإسلامي، 1991/1405.
- شرح صحيح مسلم. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1972/1392-3.

- النيسابوري، ظاهر الدّين (كان حيّاً في سنة 1190/585) سلجوق نامة. طهران: شابكانائي كاوور، 1953/1332-4. وحققه أيضاً أ.هـ. مورتون (A.H. Morton) لندن. إ.ج.و. جيب ميموريال ترست، 2004 (Gibb Memorial Trust).
- الهمذاني، بديع الزمان (ت.1008/398). المقامات. حققها علي بوملحم. بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1993. نقلها إلى الألمانية غرنوت روتر (Gernot Rotter): *Vernunft ist nichts als Narretei*. Tübingen: Erdmann, 1982.
- الهمذاني، عين القضاة (ت.1131/525). شكوى الغريب عن الأوطان. طهران: مطبعة جامعة طهران، 1962. وحققه ونقله إلى الإنكليزية آرثر ج. آربري (Arthur J. Arberry): *A Sufi Martyr: The Apologia of 'Ayn al-Qudāt al-Hamadhānī*. London: George Allen and Unwin, 1968.
- الهمذاني، محمد بن عبد الملك (ت.1127/521). تكملة تاريخ الطبري. بيروت: المكتبة الكاثوليكية، 1959.
- الهيثمي، نور الدّين علي بن ابي بكر (ت.1405/807). مجمع الزوائد و منبع الفوائد. بيروت: دار الكتاب العربي، 1986/1407-7.
- وزارة الأوقاف بالكويت (أشرفت على النشر). الموسوعة الفقهيّة. الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الدينيّة، 1983.
- الوطواط، رشيد الدّين محمد بن محمد بن عبد الجليل العمري (توفي في نحو عام 578/1182). مجموعة الرسائل. تحقيق محمد أفندي فهمي. (القاهرة) مكتبة الآداب، 1939.
- وكيع، محمد بن خلف بن حيّان (ت.918/306). أخبار القضاة: بيروت: عالم الكتب، (198)
- ياقوت، شهاب الدّين أبو عبد الله الحمويّ (ت.1229/626). معجم البلدان. بيروت: دار صادر، (1955-7).

الموسوعات:

- دائرة المعارف الإسلامية، أشرف على تحريرها ت. هوتسمان (T. Houtsman) وآخرون. 5 أجزاء. ليدن: بريل، 1913-34. أعيد طبعها. 9 أجزاء. ليدن: بريل، 1987.
- دائرة المعارف الإسلامية، الطبعة الجديدة، أشرف على تحريرها هـ. أ. ر. جيب (H.A.R.) وآخرون. 12 جزءاً. ليدن: بريل، 1954-2004.
- موسوعة القرآن (*The Encyclopaedia of the Quran*) أشرف على تحريرها جين دامين مكاوليف (Jane Dammen McAuliffe) وآخرون. 5 أجزاء. ليدن: بريل، 2001-6.
- موسوعة الأديان (*The Encyclopaedia of Religion*) أشرف على تحريرها مرسيا إلياد (Mircea Eliade) وآخرون. 16 جزءاً. نيويورك: ماكملان، 1987.

- Abou El Fadl, Khaled M. *Rebellion and Violence in Islamic Law*, New York: Cambridge University Press, 2001.
- Abrahamov, Binyamin. «The Creation and Duration of Paradise and Hell in Islamic Theology». *Der Islam* 79 (2002), pp. 87-102.
- Agadshanov, Sergey G. *Gosudarsivo seldzhukidov i Sredniaia Azia v XI-XII vv.* Moscow: Nauka, 1991. Translated by Reinhold Schletzer. *Der Staat der Seldschukiden und Mittelasien im 11, und 12. Jahrhundert.* Berlin: Schletzer, 1994.
- Ali, Mohamed, *Medieval Islamic Pragmatics.* Richmond: Curzon, 2000.
- Alsheech, Eli. «Do Not Enter Houses Other Than Your Own»: The Evolution of the Notion of a Private Domestic Sphere in Early Sunni Islamic Thought». *ILS* 11, 3 (2004), pp. 291-332.
- Althusser, Louis, «Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes Toward an Investigation)». In: Zizek, Slavoj (éd). *Mapping Ideology.* London: Verso, 1994. PP100-40.
- Amedroz, Henry F. «The Hisba Jurisdiction in the Ahkam Sultaniyya of Mawardi». *JRAS* (1916), pp77-101.

المصادر الأجنبية

- Abou El Fadl, Khaled M. *Rebellion and Violence in Islamic Law*. New York: Cambridge University Press, 2001
- Abrahamov, Binyamin. "The Creation and Duration of Paradise and Hell in Islamic Theology." *Der Islam* 79 (2002), pp. 87–102
- Agadshyanov, Sergey G. *Gosudarstvo seldzhukidov i Sredniaia Aziia v XI–XII vv.* Moscow: Nauka, 1991. Translated by Reinhold Schletzer. *Der Staat der Seldschukiden und Mittelasien im 11. und 12. Jahrhundert*. Berlin: Schletzer, 1994
- Ali, Mohamed. *Medieval Islamic Pragmatics*. Richmond: Curzon, 2000
- Alshech, Eli. "'Do Not Enter Houses Other Than Your Own': The Evolution of the Notion of a Private Domestic Sphere in Early Sunnī Islamic Thought." *ILS* 11, 3 (2004), pp. 291–332
- Althusser, Louis. "Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes Toward an Investigation)." In: Žižek, Slavoj (ed.). *Mapping Ideology*. London: Verso, 1994, pp. 100–40
- Amedroz, Henry F. "The Hisba Jurisdiction in the Ahkam Sultaniyya of Mawardi." *JRAS* (1916), pp. 77–101
- "The Mazalim Jurisdiction in the Ahkam Sultaniyya of Mawardi." *JRAS* (1911), pp. 635–74
- "The Office of Kadi in the Ahkam Sultaniyya of Mawardi." *JRAS* (1910), pp. 761–96
- Andrae, Tor. *In the Garden of Myrtles: Studies in Early Islamic Mysticism*. First published Stockholm: Albert Bonniers Förlag, [1947]. Translated by Birgitta Sharpe. Albany: State University of New York Press, 1987
- Der Ursprung des Islams und das Christentum*. Uppsala: Almqvist & Wiksell, 1926
- Anon. *The Epic of Gilgamesh*. Translated by Andrew George. London: Penguin, 2000
- Anon. *The Mīrāj-nāma manuscript (Supplément Turc 190) in the Bibliothèque Nationale, Paris*. New York: George Braziller, 1977
- Arberry, Arthur John. *Classical Persian Literature*. London: G. Allen & Unwin, 1958
- The Koran Interpreted*. 1955. Repr. New York: Touchstone, 1996
- Arkoun, Mohamed (ed.). *L'étrange et le merveilleux dans l'Islam médiéval*. Paris: Editions J. A., 1978
- Aron, Raymond. *Main Currents in Sociological Thought II: Durkheim, Pareto, Weber*. 1967. Translated by Richard Howard and Helen Weaver. New York: Anchor Books, 1970
- Asín Palacios, Miguel. *La escatología musulmana en la Divina Comedia*. 1919. Repr. Madrid: Hiperión, 1984

- 'Athamina, Khalil. "The Black Banners and the Socio-Political Significance of Flags and Slogans." *Arabica* 36 (1989), pp. 307–26
- Auffarth, Christoph. "Beichte." In: Cancik, Hubert, Gladigow, Burkhard, and Laubschwer, Matthias (eds.). *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. Stuttgart: Kohlhammer, 1988–2001, II, pp. 116–19
- Irdische Wege und himmlischer Lohn: Kreuzzug, Jerusalem und Fegefeuer in religionswissenschaftlicher Perspektive*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002
- Baneth, D. Z. H. "What Did Muhammad Mean When He Called His Religion 'Islam'? The Original Meaning of *aslama* and Its Derivatives." *Israel Oriental Studies* 1 (1971), pp. 183–90. Repr. in Andrew Rippin (ed.). *The Qur'ān: Style and Contents*. Aldershot: Ashgate, 2001, pp. 85–92
- Barry, Michael. *Figurative Art in Medieval Islam and the Riddle of Bihzād of Herat (1465–1535)*. Paris: Flammarion, 2004
- Bausani, Alessandro. "Religion in the Saljuq Period." In: Boyle, J. A. (ed.). *The Cambridge History of Iran*, vol. V, *The Saljuq and Mongol Periods*. Cambridge: Cambridge University Press, [1968], pp. 283–302
- Beal, Timothy K. *Religion and Its Monsters*. New York: Routledge, 2002
- Bell, Catherine. *Ritual: Perspectives and Dimensions*. New York: Oxford University Press, 1997
- Bellamy, James A. "Sex and Society in Islamic Popular Literature." In: al-Sayyid-Marsot, Afaf Lutfi (ed.). *Society and the Sexes in Medieval Islam*. Malibu: Undena Publications, 1979, pp. 23–42
- Benjamin of Tudela (fl. second half twelfth c.). *Massa'ot*. Edited by M. N. Adler. London: Henry Frowde, 1907
- Bercher, Léon. *Les délits et les peines du droit commun prévu par le Coran*. Tunis: Société Anonyme de l'Imprimerie Rapide, 1926
- "L'obligation d'ordonner le bien et d'interdire le mal selon Al-Ghazali." *Revue de l'Institut des Belles Lettres Arabes* 18 (1955), pp. 53–91; 20 (1957), pp. 21–30; 21 (1958), pp. 389–407; 23 (1960), pp. 313–21
- Berkey, Jonathan. *Popular Preaching and Religious Authority in the Medieval Islamic Near East*. Seattle: University of Washington Press, 2001
- Bosworth, Clifford E. *The Ghaznavids: Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran 994–1040*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1963
- The Later Ghaznavids: Splendour and Decay*. New York: Columbia University Press, 1977
- The Medieval Islamic Underworld: The Banū Sāsān in Arabic Society and Literature*. 2 vols. Leiden: Brill, 1976
- "The Political and Dynastic History of the Iranian World (AD 1000–1217)." In: Boyle, J. A. (ed.). *The Cambridge History of Iran*, vol. V, *The Saljuq and Mongol Periods*. Cambridge: Cambridge University Press, [1968], pp. 1–202
- Boyce, Mary. *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*. London: Routledge, 1979
- Brown, Peter. *The Cult of the Saints: Its Rise and Its Function in Latin Christianity*. Chicago: University of Chicago Press, 1981
- Brunschvig, Robert. "Considérations sociologiques sur le droit musulman ancien." In: Brunschvig. *Études d'Islamologie*. Paris: G.-P. Maisonneuve, 1976, II, pp. 119–31

- "Justice religieuse et justice laïque dans la Tunisie des Deys et des Beys jusqu'au milieu du XIXe siècle." *SI* 23 (1965), pp. 27–70
- "Métiers vils en Islam." *SI* 16 (1962), pp. 41–60
- "Le système de la preuve en droit musulman." *Recueils de la Société Jean Bodin* 18 (1963), pp. 169–86
- "Urbanisme médiéval et droit musulman." In: Brunschvig. *Études d'Islamologie*. Paris: Editions G.-P. Maisonneuve, 1976, II, pp. 7–35
- "Valeur et fondement du raisonnement juridique d'après al-Gazālī." *SI* 34 (1971), pp. 57–88
- Buckley, Ronald P. "The Muhtasib." *Arabica* 39 (1992), pp. 59–117
- Bulliet, Richard W. *The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History*. Cambridge: Harvard University Press, 1972
- "The Political-Religious History of Nishapur in the Eleventh Century." In: Richards, D. S. (ed.). *Islamic Civilisation 950–1150*. Oxford: Cassirer, 1973, pp. 71–91
- Bürgel, Christoph. *The Feather of the Simurgh: The "Licit Magic" of the Arts in Medieval Islam*. New York: New York University Press, 1988
- al-Būṣīrī, Aḥmad b. Abī Bakr (d. 840/1436). *Miṣbāḥ al-zujāja fī Zawā'id Ibn Māja*. Beirut: Dār al-'Arabiyya, 1403/1982–3
- Busse, Heribert. *Chalif und Grosskönig: die Buyiden im Iraq*. Beirut: Franz Steiner, 1969
- "Thron, Kosmos und Lebensbaum im Schāhnāma." In: Eilers, W. (ed.). *Festgabe deutscher Iranisten zur 2500 Jahrfeier Irans*. Stuttgart: Hochwacht Druck, 1971, pp. 8–21
- Cahen, Claude. "L'évolution de l'iqṭā' du IXe au XIIIe siècle: contribution à une histoire comparée des sociétés médiévales." *Annales: Economies, Sociétés, Civilisations* 8 (1953), pp. 25–52
- "The Historiography of the Seljuq Period." In: Lewis, Bernard and Holt, P. M. (eds.). *Historians of the Middle East*. London: Oxford University Press, 1962, pp. 59–78
- "Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du moyen âge." *Arabica* 5 (1958), pp. 225–50; 6 (1959), pp. 25–56; 233–65
- "The Turkish Invasion: The Selchūkids." In: Setton, Kenneth M. (ed.). *A History of the Crusades*. 1955. 2nd ed. Madison: University of Wisconsin Press, 1969–89, I, pp. 135–76
- Calder, Norman and Rippin, Andrew (eds.). *Classical Islam: A Sourcebook of Religious Literature*. London: Routledge, 2003
- The Cambridge History of Iran*, vol. V, *The Saljuq and Mongol Periods*. Edited by J. A. Boyle. Cambridge: Cambridge University Press, [1968]
- Carman, John B. *Majesty and Meekness: A Comparative Study of Contrast and Harmony in the Concept of God*. Grand Rapids: Eerdmans, 1994
- Chabbi, Jacqueline. "Remarques sur le développement historique des mouvements ascétiques et mystiques au Khurasan." *SI* 46 (1977), pp. 5–72
- Chalmeta Gendró, Pedro. *El "señor del zoco" en España*. Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1973
- Chehata, Chafik. *Études de droit musulman*. Paris: Presses Universitaires de France, 1971–

- Chittick, William C. *Sufism: A Short Introduction*. Oxford: Oneworld, 2000
- Christensen, Arthur. *The Kayanians*. 1931. English tr. Bombay: K. R. Cama Institute, 1993
- Cohen, Esther. *The Crossroads of Justice: Law and Culture in Late Medieval France*. Leiden and New York: Brill, 1993
- Cook, David. "Moral Apocalyptic in Islam." *SI* 86 (1997), pp. 37–69
Studies in Muslim Apocalyptic. Princeton: Darwin, 2002
- Cook, Michael. *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000
"Eschatology and the Dating of Traditions." *Princeton Papers in Near Eastern Studies* 1 (1992), pp. 23–47
- Coulson, Noel J. *A History of Islamic Law*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964
"The State and the Individual in Islamic Law." *International and Comparative Law Quarterly* 6 (1957), pp. 49–60
- Crone, Patricia. *God's Rule: Government and Islam*. New York: Columbia University Press, 2004
- Dabashi, Hamid. "Historical Conditions of Persian Sufism During the Seljuk Period." In: Lewisohn, Leonard (ed.). *Classical Persian Sufism: From Its Origins to Rumi*. London: Khaniqahi Nimatullah Publications, 1993, pp. 137–74
Truth and Narrative: The Untimely Thoughts of 'Ayn al-Quḍāt al-Hamādhānī. Richmond: Curzon Press, 1999
- Dihkhudā, 'Alī Akbar. *Lughatnāma*. 1946–. 6 vols. 2nd ed. Tehran: Mu'assasa-yi Dihkhudā, 1363– [1985–]
- Dozy, Reinhart. *Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les Arabes*. 1845. Repr. Beirut: Librairie du Liban, [1969]
Supplément aux dictionnaires arabes. 1881. Repr. Beirut: Librairie du Liban, 1968
- Dürr, Hans Peter. *Nacktheit und Scham*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988
- Edsman, Carl-Martin. "Fire." In: Eliade, Mircea (gen. ed.). *Encyclopaedia of Religion*. New York: Macmillan, 1987, V, pp. 341b–342a
- Eichler, Paul Arno. *Die Dschinn, Teufel und Engel im Koran*. Leipzig: Klein, 1928
- el-Awa, Mohammed. *Punishment in Islamic Law: A Comparative Study*. Indianapolis: American Trust Publications, 1982
- el-Rouayheb, Khaled. *Before Homosexuality in the Arab-Islamic World, 1500–1800*. Chicago: University of Chicago Press, 2005
- el-Saleh, Soubhi. *La vie future selon le Coran*. Paris: J. Vrin, 1971
- Elder, E. E. "The Development of the Muslim Doctrine of Sins and Their Forgiveness." *Moslem World* 29, 2 (1939), pp. 178–88
Encyclopaedia of Islam. Edited by T. Houtsman et al. 5 vols. Leiden: Brill, 1913–34. Repr. 9 vols. Leiden: Brill, 1987
- Encyclopaedia of Islam: New Edition*. Edited by H. A. R. Gibb et al. 12 vols. Leiden: Brill, 1954–2004
- The Encyclopaedia of the Qur'ān*. Edited by Jane Dammen McAuliffe et al. 5 vols. Leiden: Brill, 2001–6
- The Encyclopedia of Religion*. Edited by Mircea Eliade et al. 16 vols. New York: Macmillan, 1987

- Ephrat, Daphna. *A Learned Society in a Period of Transition: The Sunnī 'Ulamā' of Eleventh-Century Baghdad*. Albany: SUNY Press, 2000
- "Religious Leadership and Associations in the Public Sphere of Seljuk Baghdad." In: Hoexter, Miriam, Eisenstadt, Shmuel N., and Levtzion, Nehemia (eds.). *The Public Sphere in Muslim Societies*. Albany: SUNY Press, 2002, pp. 31–48
- Ess, Joseph van. "Das begrenzte Paradies." In: Salmon, Pierre (ed.). *Mélanges d'Islamologie, volume dédié à la mémoire de Armand Abel*. Leiden: Brill, 1974, pp. 108–27
- The Flowering of Muslim Theology*. Cambridge: Harvard University Press, 2006
- Die Gedankenwelt des Ḥārith al-Muḥāsibī*. Bonn: Universität Bonn, 1961
- Das K. al-Nakṭ des Nazzām und seine Rezeption im Kitāb al-Futyā des Ġāhiz*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972
- Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*. Berlin: de Gruyter, 1991–7
- Zwischen Ḥadīth und Theologie*. Berlin: de Gruyter, 1975
- Fabreguettes, Polydore. *La logique judiciaire et l'art de juger*. Paris: F. Pichon et Durand-Auzias, 1914
- Fahd, Toufic. "Magic in Islam." In: Eliade, Mircea (gen. ed.). *The Encyclopaedia of Religion*. New York: Macmillan, 1987, IX, pp. 104–9
- "Sciences naturelles et magie dans Ghāyat al-Ḥakīm (d'Abū Maslama l-Madjrīṭī)." In: Garcia Sanchez, Emilio (ed.). *Ciencias de la naturaleza en al-Andalus*. Granada: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990, I, pp. 11–21
- Floor, Willem. "The Office of Muhtasib in Iran." *Iranian Studies* 18, 1 (1985), pp. 53–74
- Foucault, Michel. *Histoire de la sexualité*. Paris: Gallimard, 1976–
- Punir et surveiller*. 1975. Translated by Alan Sheridan. *Discipline and Punish*. New York: Vintage Books, 1995
- Fragner, Bert. *Geschichte der Stadt Hamadān und ihrer Umgebung in den ersten sechs Jahrhunderten nach der Hiġra*. Vienna: Notring, 1972
- "Wem gehört die Stadt? Raumkonzepte in einer Chronik der Seldschukenzeit." In: Haag-Higuchi, Roxane and Szyska, Christian (eds.). *Erzählter Raum in Literaturen der islamischen Welt*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2001, pp. 95–108
- Furley, William D. "Feuer." In: Betz, Hans Dieter et al. (eds.). *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. 4th rev. ed., Tübingen: Mohr, 2000
- Garcin, J.-C. "La révolte donnée à voir chez les populations civiles de l'état militaire mamluk (XIIIe–XVe s.)." In: Chaumont, Eric (ed.). *Autour du regard: mélanges Gimaret*. Louvain: Peeters, 2003, pp. 261–78
- Gardet, Louis. *Dieu et la destinée de l'homme*. Paris: J. Vrin, 1967
- Geertz, Clifford. "Centers, Kings, and Charisma: Reflections on the Symbolics of Power." In: Geertz. *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. 1983. New York: Basic Books, 2000, pp. 121–46
- "Religion as a Cultural System." In: Geertz. *The Interpretation of Culture*. 1973. New York: Basic Books, 2000, pp. 87–125
- "Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture." In: Geertz. *The Interpretation of Culture*. 1973. New York: Basic Books, 2000, pp. 3–30
- Ghaffari, Jalal al-Din. *Dictionnaire Ghaffari Persan-Français*. Tehran: Imprimerie de l'Université, 1957

- Gianotti, Timothy J. *Al-Ghazālī's Unspeakable Doctrine of the Soul: Unveiling the Esoteric Psychology and Eschatology of the Ihyā'*. Leiden: Brill, 2001
- Giffen, Lois Anita. *Theory of Profane Love Among the Arabs*. New York: New York University Press, 1971
- Giladi, Avner. *Children of Islam: Concepts of Childhood in Medieval Islam*. New York: St. Martin's Press, 1991
- Gimaret, Daniel. *La doctrine d'al-Ash'arī*. Paris: Cerf, 1990
- Gleave, Robert. "Crimes Against God and Violent Punishments in *al-Fatāwā al-Ālamgīriyya*." In: Hinnells, John R. and King, Richard (eds.). *Religion and Violence in South Asia: Theory and Practice*. London: Routledge, 2007, pp. 83–106
- Goldziher, Ignaz. "Die Handwerke bei den Arabern." *Globus* 46 (1894), pp. 203–5. Translated as "The Crafts Among the Arabs." In: Morony, Michael G. (ed.). *Manufacturing and Labour*. Aldershot: Ashgate, 2003, pp. 145–50
- Die Richtungen der islamischen Koranauslegung. Leiden: Brill, 1920
- Gräf, Erwin. "Probleme der Todesstrafe im Islam." *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaften* 59 (1957), pp. 83–117
- Graham, William Albert. *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam*. The Hague: Mouton, 1977
- Grasmück, Ernst Ludwig. *Exilium: Untersuchungen Zur Verbannung in der Antike*. Paderborn: Schöningh, 1978
- Gregory, Brad. *Salvation at Stake: Christian Martyrdom in Early Modern Europe*. Cambridge: Harvard University Press, 1999
- Groebner, Valentin. *Defaced: The Visual Culture of Violence in the Late Middle Ages*. 2002. New York: Zone Books, 2004
- Grunebaum, Gustave E. von. *Kritik und Dichtkunst: Studien zur arabischen Literaturgeschichte*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1955
- Guthrie, Shirley. *Arab Social Life in the Middle Ages: An Illustrated Guide*. London: Saqi Books, 1995
- Hallaq, Wael. *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunnī uṣūl al-fiqh*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997
- "Non-Analogical Arguments in Sunnī Juridical Qiyās." *Arabica* 36 (1989), pp. 286–306
- "On Inductive Corroboration, Probability and Certainty in Sunnī Legal Thought." In: Heer, Nicholas (ed.). *Islamic Law and Jurisprudence: Studies in Honor of Farhad J. Ziadeh*. Seattle: University of Washington Press, 1990, pp. 3–31
- The Origins and Evolution of Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005
- "Tahrīj and the Construction of Juristic Authority." In: Weiss, Bernard (ed.). *Studies in Islamic Legal Theory*. Leiden: Brill, 2002, pp. 317–35
- "Was the Gate of Ijtihad Closed?" *IJMES* 16 (1984), pp. 3–41
- Halm, Heinz. *Die Ausbreitung der šāfi'itischen Rechtsschule von den Anfängen bis zum 8./14. Jahrhundert*. Wiesbaden: Reichert, 1974
- The HarperCollins Dictionary of Religion*. Edited by Jonathan Z. Smith et al. San Francisco: HarperCollins, 1995
- Hartmann, Richard. *Die Himmelsreise Muhammeds und ihre Bedeutung in der Religion des Islam*. Leipzig: Teubner, 1930

- Hasan, Ahmad. *Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudence: A Study of the Juridical Principle of Qiyas*. Islamabad: Islamic Research Institute, 1986
- Havemann, Axel. *Rū'āsa und Qadā': Institutionen als Ausdruck wechselnder Machtverhältnisse in syrischen Städten vom 10. bis zum 12. Jahrhundert*. Freiburg: K. Schwarz, 1975
- “Soziale Hierarchie und Gleichheit: zur Stellung der Berufe im mittelalterlichen Islam.” *Der Islam* 82, 2 (2005), pp. 256–72
- Heidemann, Stefan. *Die Renaissance der Städte in Nordsyrien und Nordmesopotamien: städtische Entwicklung und wirtschaftliche Bedingungen in ar-Raqqa und Harrān von der Zeit der beduinischen Vorherrschaft bis zu den Seldschuken*. Leiden: Brill, 2002
- Heinen, Anton M. *Islamic Cosmology: A Study of as-Suyūfī's al-Hay'a as-saniya fi l-hay'a as-sunnīya*. Beirut: Franz Steiner, 1982
- Heyd, Uriel. *Studies in Old Ottoman Criminal Law*. Oxford: Clarendon Press, 1973
- Hillenbrand, Carole. “Seljuq Women.” In: Balım-Harding, Çiğdem and Imber, Colin (eds.). *The Balance of Truth: Essays in Honor of Professor Geoffrey Lewis*. Istanbul: Isis Press, 2000, pp. 145–63
- Himmelfarb, Martha. *Tours of Hell: An Apocalyptic Form in Jewish and Christian Literature*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983
- Hodgson, Marshall G. S. *The Order of the Assassins: The Struggle of the Early Nizārī Ismā'īlīs Against the Islamic World*. The Hague: Mouton, 1955
- The Venture of Islam*. 3 vols. Chicago: University of Chicago Press, 1974
- Hoexter, Miriam. “La shurṭa à Alger à l'époque turque.” *SI* 56 (1982), pp. 117–46
- Horst, Heribert. *Die Staatsverwaltung der Grosseilgiken und Hörazmshāhs*. Wiesbaden: Franz Steiner, 1964
- Huizinga, Johan. *The Autumn of the Middle Ages*. 1921. Translated by Rodney J. Payton and Ulrich Mammitzsch. Chicago: University of Chicago Press, 1996
- Innes, Brian. *The History of Torture*. New York: St. Martin's Press, 1998
- Iskandar, Albert L. “A Doctor's Book on Zoology: al-Marwazī's *Ṭabā'ir al-Hayawān* (Nature of Animals) Reassessed.” *Oriens* 27–28 (1981), pp. 266–312
- Jackson, Sherman A. “Domestic Terrorism in the Islamic Legal Tradition.” *Muslim World* 91 (2001), pp. 293–310
- Jacob, Georg. *Altarabisches Beduinenleben*. 1897. Repr. Hildesheim: G. Olms, 1967
- Johansen, Baber. “Apostasy as Objective and Depersonalized Fact: Two Recent Egyptian Court Judgments.” *Social Research* 70, 2 (2003), pp. 687–710
- “La corruption: un délit contre l'ordre social: les *qādī*-s de Bukhārā.” *Annales* 57, 6 (2002), pp. 1561–89
- “Eigentum, Familie und Obrigkeit im hanafitischen Strafrecht: das Verhältnis der privaten Rechte zu den Forderungen der Allgemeinheit in hanafitischen Rechtskommentaren.” *Die Welt des Islams* 19 (1979), pp. 1–73
- “La mise en scène du vol par les juristes musulmanes.” In: di Bella, Maria Pia (ed.). *Vols et sanctions en Méditerranée*. Amsterdam: Éditions des Archives Contemporaines, 1998, pp. 41–74
- “The Muslim *Fiqh* as a Sacred Law: Religion, Law and Ethics in a Normative System.” In: Johansen. *Contingency in a Sacred Law: Legal and Ethical Norms in the Muslim fiqh*. Leiden: Brill, 1999, pp. 1–76

- “Die sündige, gesunde Amme: Moral und gesetzliche Bestimmung (*ḥukm*) im islamischen Recht.” *Welt des Islams* 28 (1988), pp. 264–82
- “The Valorization of the Human Body in Muslim Sunnī Law.” In: Stewart, Devin, Johansen, Baber, and Singer, Amy (eds.). *Law and Society in Islam*. Princeton: Markus Wiener Publishers, 1996, pp. 71–112
- “Verité et torture: *ius commune* et droit musulman entre le Xe et le XIIe siècle.” In: Héritier, Françoise (ed.). *De la violence*. Paris: Editions O. Jacob, 1996, pp. 123–68
- “Wahrheit und Geltungsanspruch: zur Begründung und Begrenzung der Autorität des Qadi-Urteils im islamischen Recht.” In: Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo (ed.). *La giustizia nell’alto Medioevo, secoli IX–XI: 11–17 aprile 1996*. Spoleto: Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, 1997, pp. 975–1065
- “Zum Prozeßrecht der ‘Uqūbāt.” *ZDMG* 127 (1977), pp. 477–486. Repr. in: Johansen. *Contingency in a Sacred Law*. Leiden: Brill, 1999, pp. 421–33
- Johnson, Hervert A. and Wolfe, Nancy Travis. *History of Criminal Justice*. 1988. Cincinnati: Anderson, 2003
- Kafesoğlu, İbrahim. *Sultan Melikşah devrinde büyük Selçuklu İmparatorluğu*. Istanbul: O. Yalçın Matbaası, 1953
- Kamali, Mohammad Hashim. *Principles of Islamic Jurisprudence*. Cambridge: Islamic Texts Society, 1991
- Kant, Immanuel. *The Critique of Judgement*. 1781. Translated by J. C. Meredith. Oxford: Clarendon, 1928
- Kantorowicz, Ernst Hartwig. *The King’s Two Bodies*. Princeton: Princeton University Press, 1957
- Karamustafa, Ahmet. *God’s Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period, 1200–1500*. Salt Lake City: University of Utah Press, 1994
- Kermani, Navid. *Der Schrecken Gottes: Attar, Hiob und die metaphysische Revolte*. Munich: Beck, 2005
- Kettermann, Günter. *Atlas zur Geschichte des Islam*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001
- al-Kharīsha, Fawāz Ḥamad. “Kitāba ‘arabiyya bi-l-khaṭṭ al-thamūdī min al-Urdun.” *Adumatu* 2 (2000), pp. 59–70
- Kinberg, Leah. “Interaction Between This World and the Afterworld in Early Islamic Tradition.” *Oriens* 29–30 (1986), pp. 285–308
- Klausner, Carla. *The Seljuk Vezirate: A Study of Civil Administration 1055–1194*. Cambridge: Harvard University Press, 1973
- Klein, Yaron. “Between Public and Private: An Examination of *Ḥisba* Literature.” *Harvard Middle Eastern and Islamic Review* 7 (2006), pp. 41–62
- Klug, Ulrich. *Juristische Logik*. 4th rev. ed. Berlin: Springer, 1982
- Köymen, Mehmet Altay. *Büyük Selçuklu İmparatorluğu tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1954
- Kraemer, Joel. “Apostates, Rebels and Brigands.” *IOS* 10 (1980), pp. 35–73
- Kresmárik, Johann. “Beiträge zur Beleuchtung des islamitischen Strafrechts mit Rücksicht auf Theorie und Praxis in der Türkei.” *ZDMG* 58 (1904), pp. 69–113

- Lambton, Ann K. S. "The Administration of Sanjar's Empire as Illustrated in the 'Atabat al-Kataba.'" *BSOAS* 20 (1957), pp. 367–88
- "Changing Concepts of Justice and Injustice from the 5th/11th Century to the 8th/14th Century in Persia: The Seljuq Empire and the Ilkhanate." *SI* 68 (1988), pp. 27–60
- "Contributions to the Study of Seljuq Institutions." Ph.D. dissertation, University of London, 1939
- "The Dilemma of Government in Islamic Persia: The *Siyāsāt-nāma* of Nizām al-Mulk." *Iran* 22 (1984), pp. 55–66
- "The Internal Structure of the Seljuq Empire." In: Boyle, J. A. (ed.). *The Cambridge History of Iran*, vol. V, *The Seljuq and Mongol Periods*. Cambridge: Cambridge University Press, 1968, pp. 203–83
- "Islamic Mirrors for Princes." *Atti del Convegno internazionale sul tema: la Persia nel Medioevo*. Rome: Accademia nazionale dei Lincei, 1971, pp. 419–42
- State and Government in Medieval Islam: An Introduction to the Study of Islamic Political Theory*. Oxford: Oxford University Press, 1981
- Lane, Edward William. *An Arabic-English Lexicon*. London and Edinburgh: Williams and Norgate, 1863–
- Lange, Christian. "Ḥisba and the Problem of Overlapping Jurisdictions: An Introduction to, and Translation of, the Ḥisba Diplomas in Qalqashandī's *Ṣubḥ al-āshā'*." *Harvard Middle Eastern and Islamic Review* 7 (2006), pp. 85–107
- "Legal and Cultural Aspects of Ignominious Parading (*Tashhūr*) in Islam." *ILS* 14, 1 (2007), pp. 81–108
- Laoust, Henri. *La politique de Ghazālī*. Paris: P. Geuthner, 1970
- Laqueur, Walter and Rubin, Barry (eds.). *The Human Rights Reader*. Philadelphia: Temple University Press, 1979
- Larenz, Karl. *Methodenlehre der Rechtswissenschaft*. 1960. Berlin: Springer, 1991
- Leder, Stefan. "Aspekte arabischer und persischer Fürstenspiegel." In: Beltz, Walter and Günther, Sebastian (eds.). *Erlesenes: Sonderheft der Haleschen Beiträge zur Orientwissenschaft anlässlich des 19. Kongresses der Union Européenne d'Arabistes et Islamisants*. Halle: Martin-Luther-Universität, 1998, pp. 120–51
- Ibn al-Ğauzī und seine Kompilation wider die Leidenschaft: der Traditionist in gelehrter Überlieferung und originärer Lehre*. Beirut: Franz Steiner, 1984
- LeGoff, Jacques. *The Medieval Imagination*. 1985. Chicago: University of Chicago Press, 1988
- La naissance du purgatoire*. 1981. *The Birth of Purgatory*. Chicago: University of Chicago Press, 1984
- Lentz, Matthias. "Schmähbriefe und Schandbilder als Medien außergerichtlicher Konfliktbewältigung: von der sozialen Sanktion zur öffentlichen Strafe (14.–16. Jahrhundert)." In: Schlosser, Hans and Willoweit, Dietmar (eds.). *Neue Wege strafrechtsgeschichtlicher Forschung*. Cologne: Böhlau, 1999, pp. 55–81
- LeStrange, Guy. *Baghdad During the Abbasid Caliphate*. 1900. Repr. Westport, Conn.: Greenwood, 1983
- The Lands of the Eastern Caliphate*. Cambridge: Cambridge University Press, 1901
- Levi, Edward H. *An Introduction to Legal Reasoning*. [Chicago]: University of Chicago Press, 1949

- Levy, Reuben. *A Baghdad Chronicle*. 1929. Repr. Philadelphia: Porcupine Press, 1977
- Lewis, Bernard. *The Assassins: A Radical Sect in Islam*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1967
- Race and Color in Islam*. New York: Harper & Row, 1970
- "Siyāsa." In: Green, A. H. (ed.). *In Quest of an Islamic Humanism: Arabic and Islamic Studies in Memory of Mohamed al-Nowaihi*. Cairo: American University of Cairo Press, 1984, pp. 3–14
- Littmann, Enno (tr.). *Die Erzählungen aus Tausendundein Nächten*. 1923. Wiesbaden: Insel, 1953
- MacDonald, John. "Islamic Eschatology III: The Twilight of the Dead." *Islamic Studies* 4 (1965), pp. 55–102
- "Islamic Eschatology VI: Paradise." *Islamic Studies* 5 (1966), pp. 331–83
- Madelung, Wilferd. "Apocalyptic Prophecies in Ḥimṣ in the Umayyad Age." *Journal of Semitic Studies* 31 (1986), pp. 141–85
- Maghen, Ze'ev. "Close Encounters: Some Preliminary Observations on the Transmission of Impurity in Early Sunnī Jurisprudence." *ILS* 6, 3 (1999), pp. 348–92
- "First Blood: Purity, Edibility, and the Independence of Islamic Jurisprudence." *Der Islam* 81, 1 (2004), pp. 49–95
- Makdisi, George. *Ibn 'Aqil et la résurgence de l'Islam traditionaliste au XIe siècle (Ve siècle de l'Hégire)*. Damascus: Institut Français de Damas, 1963
- "Muslim Institutions of Learning in Eleventh-Century Baghdad." *BSOAS* 24 (1961), pp. 1–56
- "Les rapports entre calife et sultān à l'époque saljūqide." *IJMES* 6 (1975), pp. 228–36
- Makris, Georgios. "Justinian II." In: Bautz, Friedrich Wilhelm (ed.). *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*. Hamm: T. Bautz, 1970–, vol. III, pp. 896–7
- Malti-Douglas, Fedwa. "Texts and Tortures: The Reign of al-Mu'taḍid and the Construction of Historical Meaning." *Arabica* 46 (1999), pp. 313–36
- Marlowe, Christopher (d. 1593). *Doctor Faustus*. Edited by Dave Bevington and Eric Rasmussen. *Doctor Faustus A- and B-texts (1604, 1616): Christopher Marlowe and His Collaborator and Revisers*. New York: St. Martin's Press, 1993
- Martinage, Renée. *Histoire du droit pénal en Europe*. Paris: Presses Universitaires de France, 1998
- Massignon, Louis. *La passion de Husayn Ibn Mansūr Hallāj*. 1922. Repr. Paris: Gallimard, 1975
- Masud, Muhammad Khalid, Peters, Rudolph, and Powers, David. "Qāḍīs and Their Courts: An Historical Survey." In: Masud, Peters, and Powers (eds.). *Dispensing Justice in Islam: Qadis and Their Judgments*. Leiden: Brill, 2006, pp. 1–44
- Masuzawa, Tomoko. "Culture." In: Taylor, Marc C. (ed.). *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago: University of Chicago Press, 1998, pp. 70–93
- Mediano, Fernando Rodríguez. "Justice, crime et châtement au Maroc au 16e siècle." *Annales: Histoire, Sciences Sociales* 51, 3 (1996), pp. 611–27
- Meier, Fritz. "The Ultimate Origin and the Hereafter in Islam." In: Tikku, Girdhari L. (ed.). *Islam and Its Cultural Divergence: Studies in Honor of Gustave E. von Grunebaum*. Urbana: University of Illinois Press, [1971], pp. 96–112
- Meisami, Julie Scott. "Exemplary Lives. Exemplary Deaths: The Execution of

- Hasanak." In: Vázquez de Benito, Concepción and Manzano Rodríguez, Miguel Angel (eds.). *Actas, XVI Congreso UEAI*. Salamanca: Agencia Española de Cooperación Internacional, 1995, pp. 357–64
- Medieval Persian Court Poetry. Princeton: Princeton University Press, 1987
- Meron, Ya'kov. "The Development of Legal Thought in the Ḥanafī Texts." *SI* 30 (1969), pp. 73–118
- "Research Note: Marghīnānī, His Method and His Legacy." *ILS* 9, 3 (2002), pp. 410–16
- Meyer, Jonas. "Die Hölle im Islam." Ph.D. dissertation, Basel University, 1901
- Mez, Adam. *The Renaissance of Islam*. 1922. London: Luzac, 1937
- Milliot, Louis and Blanc, F.-P. *Introduction à l'étude du droit musulman*. 2nd ed. Paris: Sirey, 1987
- Mills, Robert. *Suspended Animation: Pain, Pleasure and Punishment in Medieval Culture*. London: Reaktion Books, 2005
- Milson, Menahem. *A Sufī Rule for Novices: Kitāb Ādāb al-Muridīn of Abū al-Najīb al-Suhrawardī*. Cambridge: Harvard University Press, 1975
- Minois, George. *Histoire de l'enfer*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994
- Miquel, André. *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11e siècle*, vol. III, *Le milieu naturel*. Paris: Mouton, 1980
- Mohammed, Khaleelul Iqbal. "Development of an Archetype: Studies in the Shurayh Traditions." Ph.D. dissertation, McGill University, 2001
- Monfarrer Sala, Juan Pedro. "A propósito de Wādī Yahannam." *Al-Andalus Maghreb* 5 (1997), pp. 149–162
- Moosa, Ebrahim. *Ghazālī and the Poetics of Imagination*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2005
- Morabia, Alfred. "Recherches sur quelques noms de couleur en arabe classique." *SI* 21 (1964), pp. 61–99
- Morgan, David. *Medieval Persia 1040–1797*. London: Longman, 1988
- Mottahedeh, Roy. *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society*. 1980. London: Tauris, 2001
- "Some Attitudes Towards Monarchy and Absolutism in the Eastern Islamic World of the Eleventh and Twelfth Centuries AD." In: Kraemer, Joel L. and Alon, Ilai (eds.). *Religion and Government in the World of Islam*. Tel Aviv: Tel Aviv University Publishing, 1983, pp. 86–91
- Mottahedeh, Roy and Stilt, Kristen. "Public and Private as Viewed Through the Work of the *Muhtasib*." *Social Research* 70, 3 (2003), pp. 735–48
- Motzki, Harald. "The Role of Non-Arab Converts in Early Islamic Law." *ILS* 6, 3 (1999), pp. 293–317
- Mu'īn, Muḥammad. *Farhang-i fārsī*. Tehran: Amīr Kabīr, 1963–
- Müller, Kathrin. "*Al-Ḥanūn ilā l-Awṭān* in Early *Adab* Literature." In: Neuwirth, Angelika, Embalo, Birgit et al. (eds.). *Myths, Historical Archetypes and Symbolic Figures in Arabic Literature: Towards a New Hermeneutic Approach*. Proceedings of the International Symposium in Beirut, June 25–30, 1996. Stuttgart: Steiner, 1999, pp. 33–58
- Murray, Stephen O. "The Will Not to Know: Islamic Accommodations of Male Homosexuality." In: Murray, and Roscoe, W. (eds.). *Islamic Homosexualities:*

- Culture, History, and Literature*. New York: New York University Press, 1997, pp. 14–54
- Nagel, Tilman. *Die Festung des Glaubens: Triumph und Scheitern des islamischen Rationalismus im 11. Jahrhundert*. Munich: Beck, 1988
- Najjar, Fawzi. "Siyasa in Islamic Political Thought." In: Marmura, Michael E. (ed.). *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*. Albany: SUNY Press, 1984, pp. 92–110
- Netton, Ian Richard. "The Perils of Allegory: Medieval Islam and the Angel of the Grave." In: Netton (ed.). *Studies in Honour of Clifford Edmund Bosworth*, vol. I, *Hunter of the East*. Leiden: Brill, 2000, pp. 417–27
- Nielsen, Jorgen S. *Secular Justice in an Islamic State: Mazālim Under the Bahri Mamlūks 662/1264–789/1387*. Leiden: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul, 1985
- Nöldecke, Theodor. *Orientalische Skizzen*. 1892. Repr. Hildesheim: Olms, 1974
- O'Shaughnessy, Thomas. "The Seven Names for Hell in the Qur'an." *BSOAS* 24 (1961), pp. 444–69
- "Sin as Alienation in Christianity and Islam." *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas* 14 (1978), pp. 127–35
- Orsi, Robert. "Jesus Held Him So Close in His Love for Him that He Left the Marks of His Passion on His Body." In: Orsi. *Between Heaven and Earth: The Religious Worlds People Make and the Scholars Who Study Them*. Princeton: Princeton University Press, 2005, pp. 1–18
- Otto, Rudolf. *Das Heilige: über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. 1917. Munich: Beck, 1979
- Otto-Dorn, Katharina. "Die Landschaftsdarstellung in der seldschukischen Malerei." In: Haarmann, Ulrich and Bachmann, Peter (eds.). *Die islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit: Festschrift für Hans Robert Roemer zum 65. Geburtstag*. Beirut: Franz Steiner, 1979 (Beiruter Texte und Studien, vol. 22), pp. 503–29
- "Das seldschukische Thronbild." *Persica* 10 (1982), pp. 149–203
- Oxford English Dictionary*. New ed. Oxford and New York: Oxford University Press, 2000–
- Özaydin, Abdülkerim. *Sultan Muhammed Tapar devri Selçuklu tarihi: 498–511/1105–1118*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1990
- Pancaroglu, Oya. "The Emergence of Turkish Dynastic Presence in the Islamic World: Cultural Experiences and Artistic Horizons, 950–1250." In: Roxburgh, David J. (ed.). *Turks: A Journey of a Thousand Years, 600–1600*. London: Royal Academy of Arts, 2005, pp. 70–101
- "A World Unto Himself": The Rise of New Human Image in the Late Seljuq Period (1150–1250)." Ph.D. dissertation, Harvard University, 2000
- Paret, Rudi. *Der Koran: Kommentar und Konkordanz*. 1971. Stuttgart: Kohlhammer, 1993
- Der Koran: Übersetzung*. 1966. Stuttgart: Kohlhammer, 1993
- "Textbelege zum islamischen Bilderverbot." In: Fegers, Hans (ed.). *Das Werk des Künstlers: Hubert Schrade zum 60. Geburtstag*. Stuttgart: Kohlhammer, 1960, pp. 36–48
- Peirce, Leslie. *Morality Tales: Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab*. Berkeley: University of California Press, 2003

- Pellat, Charles. "Un traité de *ḥisba* signé: Saladin." In: Traini, R. (ed.). *Studi in onore di Francesco Gabrieli nel suo ottantesimo compleanno*. Rome: Università di Roma "La Sapienza," 1984, pp. 593–8
- Pestritto, Ronald J. *Founding the Criminal Law: Punishment and Political Thought in the Origins of America*. DeKalb: Northern Illinois University Press, 2000
- Peters, Edward. *Torture*. Oxford: Blackwell, 1985
- Peters, Rudolph. *Crime and Punishment in Islamic Law: Theory and Practice from the Sixteenth to the Twenty-First Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005
- Preston, Theodore. *Makamat or Rhetorical Anecdotes*. 1850. Repr. London: Darf Publishers, 1986
- Puente, Cristina de la. "En las cárceles del poder: prisión en al-Andalus bajo los Omeyas (ss. II/VIII–IV/X)." In: Fierro, Maribel (ed.). *De muerte violenta: política, religion y violencia en al-Andalus* (Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus 14). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2004, pp. 103–33
- Rappaport, Roy. "Liturgies and Lies." *International Yearbook for Sociology of Knowledge and Religion* 10 (1976), pp. 75–104
- Reinhart, Kevin. "Impurity/No Danger." *History of Religions* 30, 1 (1990), pp. 1–24
"Response to Eric Ormsby's Review of *Before Revelation in ILS*, 5.1." *ILS* 6, 3 (1999), pp. 417–19
- Richter-Bernburg, Lutz. *Der Syrische Blitz: Saladins Sekretär zwischen Selbstdarstellung und Geschichtsschreibung*. Beirut: Franz Steiner, 1998
- Ricoeur, Paul. *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. New Haven: Yale University Press, 1970
- Ringgren, Helmer. *Islām, 'aslama and Muslim*. Uppsala: C. W. K. Gleerup, 1949
- Ritter, Hellmut. *Das Meer der Seele: Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Fariduddin Attar*. Leiden: Brill, 1955
- Robinson, Chase F. *Islamic Historiography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003
- Robson, J. "Is the Moslem Hell Eternal?" *Moslem World* (1938), pp. 386–96
- Rosenthal, Franz. *A History of Muslim Historiography*. 1952. Leiden: Brill, 1968
"On Suicide in Islam." *JAOS* 66 (1946), pp. 239–59
- Rotter, Gernot. "Die Stellung des Negers in der islamisch-arabischen Gesellschaft bis zum XVI. Jahrhundert." Ph.D. dissertation, Bonn, 1967
- Rowson, Everett K. "The Effeminate of Early Medina." *JAOS* 111 (1991), pp. 671–93
- Roxin, Claus. *Einführung in das Strafrecht und Strafprozeßrecht*. 4th ed. Heidelberg: C. F. Müller, 2003
- Rubin, Uri. "Apes, Pigs, and the Islamic Identity." *IOS* 17 (1997), pp. 89–105
The Eye of the Beholder: The Life of Muḥammad as Viewed by the Early Muslims. Princeton: Darwin Press, 1995
- Sabari, Simha. *Mouvements populaires à Bagdad à l'époque 'abbasside, IXe–XIe siècles*. Paris: Maisonneuve, 1981
- Sabbagh, Toufic. *La métaphore dans le Coran*. Paris: Adrien-Maisonneuve, 1943
- Safi, Omid. *The Politics of Knowledge in Premodern Islam: Negotiating Ideology and Religious Inquiry*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2006

- Safwat, S. M. "Offences and Penalties in Islamic Law." *Islamic Quarterly* 26 (1982), pp. 149–81
- Saleh, Walid A. *The Formation of the Classical Tafṣīr Tradition: The Qurʾān Commentary of al-Thaʿlabī (d. 427/1035)*. Leiden: Brill, 2004
- Sanders, Paula. *Ritual, Politics, and the City in Fatimid Cairo*. Albany: SUNY Press, 1994
- Scarry, Elaine. *The Body in Pain*. New York: Oxford University Press, 1985
- Schacht, Joseph. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Oxford University Press, 1964
- The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: Clarendon, 1950
- Schama, Simon. *Citizens: A Chronicle of the French Revolution*. London: Folio Society, 2004
- Schefer, Charles, trans. "Tableau du règne de Mouïzz Eddin Aboul Harith Sultan Sindjar." In: Leroux, Ernest (ed.). *Nouveaux mélanges orientaux*. Paris: Imprimerie Nationale, 1886, pp. 1–30
- Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975
- Schmidtke, Sabine. *A Muʿtazilite Creed of al-Zamakhsharī (d. 538/1144)*. Wiesbaden: Harassowitz, 1997
- Schmitt, Arno. "Liwāʾ im Fiqh: männliche Homosexualität?" *Journal of Arabic and Islamic Studies* 4 (2001–2), pp. 49–110
- Schneider, Irene. *Das Bild des Richters in der "adab al-qāḍī"-Literatur*. Frankfurt: P. Lang, 1990
- "Imprisonment in Pre-Classical and Classical Islamic Law." *ILS* 2, 2 (1995), pp. 157–73
- Schoeler, Gregor. *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds*. Berlin: de Gruyter, 1996
- trans. *Paradies und Hölle: die Jenseitsreise aus dem "Sendschreiben über die Vergebung"*. Munich: Beck, 2002
- Séguy, Marie-Rose. *The Miraculous Journey of Mahomet Mīrājnāmeḥ bibliothèque nationale, Paris (manuscrit supplément Turc 190)*. New York: G. Braziller, 1977
- Seljuq, Affan. "Saljūqid Period and the Persian Historiography." *Islamic Culture* 51, 1 (1977), pp. 171–85
- Serrano, Delfina. "Twelve Court Cases on the Application of Penal Law Under the Almoravids." In: Masud, Muhammad Khalid, Peters, Rudolph, and Powers, David (eds.). *Dispensing Justice in Islam: Qadis and Their Judgments*. Leiden: Brill, 2006, pp. 473–93
- Sezgin, Fuat (ed.). *Wissenschaft und Technik im Islam*, vol. III. Frankfurt am Main: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften an der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität Frankfurt, 2003
- Sharma, Sunil. *Persian Poetry at the Indian Frontier: Masʿūd Saʿd Salmān of Lahore*. New Delhi: Permanent Black, 2000
- Shoshan, Boaz. *Popular Culture in Medieval Cairo*. New York: Cambridge University Press, 1993
- Sidahmad, Muhammad ʿAta al Sid. *The Hudud*. [Kuala Lumpur]: n.p., 1995
- Smith, Jane Idleman and Haddad, Yvonne Yazbeck. *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*. Albany: SUNY Press, 1981

- Soudavar, Aboulala. *The Aura of Kings: Legitimacy and Divine Sanction in Iranian Kingship*. Costa Mesa: Mazda Publishers, 2003
- Spiereburg, Pieter. *The Spectacle of Suffering. Executions and the Evolution of Repression: From a Preindustrial Metropolis to the European Experience*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984
- Spies, Otto. "Über die Kreuzigung im Islam." In: Thomas, Rudolph (ed.). *Religion und Religionen: Festschrift für Gustav Mensching*. Bonn: Ludwig Röhrscheid Verlag, 1967, pp. 143–56
- Spuler, Berthold. *Iran in frühislamischer Zeit*. Wiesbaden: Franz Steiner, 1952
- Stehly, R. "Un problème de théologie musulmane: la définition des fautes graves (*kabā'ir*)." *Revue des Études Islamiques* 45 (1977), pp. 165–81
- Steingass, Francis J. *A Comprehensive Persian–English Dictionary*. 1892. London: K. Paul, Trench, Trubner & Co., 1930
- Stewart, Frank H. *Honor*. Chicago: University of Chicago Press, 1994
"What Is Honor?" *Acta Historiae* 8, 1 (2000), pp. 13–28
- Stillman, Yedida Kalfon. *Arab Dress: A Short History*. 2000. 2nd rev. ed. Leiden: Brill, 2003
- Storey, Charles Ambrose and de Blois, François. *Persian Literature: A Bio-Bibliographical Survey*. London: Luzac, 1953–
- Sunstein, Cass R. "On Analogical Reasoning." *Harvard Law Review* 106 (1993), pp. 741–91
- Taylor, John B. "Some Aspects of Islamic Eschatology." *Religious Studies* 4 (1968), pp. 57–76
- Teiser, Stephen. *The Scripture on the Ten Kings and the Making of Purgatory in Medieval Chinese Buddhism*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1994
- Thackston, Wheeler, trans. *The Baburnama: Memoirs of Babur, Prince and Emperor*. 1996. New York: Modern Library, 2002
- Tor, Deborah. "From Holy Warriors to Chivalric Order: The 'ayyārs in the Eastern Islamic World, A.D. 800–1055." Ph.D. dissertation, Harvard University, 2002
- Traini, R. "La métamorphose des êtres humains en brutes d'après quelques textes arabes." In: de Jong, F. (ed.). *Miscellanea arabica et islamica: dissertationes in academia Ultrajectina prolatae anno MCMXC*. Leiden: Peeters, 1993, pp. 90–134
- Turan, Osman. *Selçuklar tarihi ve Türk-İslam medeniyeti*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1965
- Turner, Victor. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Chicago: Aldine Publishing, 1969
- Tyan, Emile. *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam*. 1938. Leiden: Brill, 1960
- Ullmann, Manfred. *Das Motiv der Kreuzigung in der arabischen Poesie des Mittelalters*. Wiesbaden: Harassowitz, 1995
- Vogel, Frank E. "The State of the Field: A Major Advance Is Imminent." *Newsletter of the Islamic Legal Studies Program at Harvard Law School* 11, 2 (2006), pp. 1–4
- Vuckovic, Brooke Olson. *Heavenly Journeys, Earthly Concerns*. New York: Routledge, 2005
- Wagner, Ewald. *Abū Nūwās: eine Studie zur arabischen Literatur der 'Abbāsidenzeit*. Wiesbaden: Franz Steiner, 1965

- Waldmann, Marilyn Robinson. "Islamic Eschatology." In: Eliade, Mircea (gen. ed.). *The Encyclopaedia of Religion*. New York: MacMillan, 1987, V, pp. 152a–156a
Toward a Theory of Historical Narrative: A Case Study in Perso-Islamicate Historiography. Columbus: Ohio State University Press, 1980
- Watt, William Montgomery. "Created in His Image: A Study in Islamic Theology." *Transactions of the Glasgow University Oriental Society* 18 (1959–60), pp. 38–49
Islamic Creeds. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994
A Muslim Intellectual: A Study of al-Ghazālī. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1963
- Weber, Max. *Economy and Society*. 1922. Berkeley: University of California Press, 1978
- Weiss, Bernard. *The Search for God's Law: Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf al-Din al-Amidi*. Salt Lake City: University of Utah Press, 1992
The Spirit of Islamic Law. Athens: University of Georgia Press, 1998
- Wellhausen, Julius. *Das arabische Reich und sein Sturz*. 1902. Berlin: de Gruyter, 1960
- Wendell, Charles. "The Denizens of Paradise." *Humaniora Islamica* 2 (1974), pp. 29–59
- Wensinck, Arent Jan. *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development*. 1932. London: F. Cass, 1965
- Wesel, Uwe. *Geschichte des Rechts: von den Frühformen bis zum Vertrag von Maastricht*. Munich: Beck, 1997
- Wickens, George M. "Al-Jarsīfī on the *Ḥisba*." *Islamic Quarterly* 3 (1956–7), pp. 176–87
- Wiener, A. "The Farāğ ba'da aš-Šidda-Literatur." *Der Islam* 4 (1913), pp. 413–19
- Winter, Michael. "Islamic Attitudes Toward the Human Body." In: Law, Jane Marie (ed.). *Religious Reflections on the Human Body*. Bloomington: Indiana University Press, 1995, pp. 36–45
- Winter, T. J. "Introduction." In: Winter (trans.). *The Remembrance of Death and Afterlife: Book XL of the Revival of the Religious Sciences*. Cambridge: Islamic Texts Society, 1989, pp. xiii–xxx
- Wolff, M. *Mohammedanische Eschatologie*. Leipzig: Brockhaus, 1872
- Wolfson, Harry Austryn. *The Philosophy of the Kalam*. Cambridge: Harvard University Press, 1976
- Wright, William. *A Grammar of the Arabic Language*. Revised by W. R. Smith and M. J. de Goeje. 3rd ed. 1896 and 1898. Repr. Cambridge: Cambridge University Press, 1999
- Ya'ari, Ehud and Friedman, Ina. "Curses in Verses." *Atlantic Monthly* (February 1991), pp. 22–6
- Yūsuf Khāṣṣ Ḥājib (fl. 1069 CE). *Kutadgu Bilig*. Edited by V. Radlov. St. Petersburg: Glasunov and Eggers, 1891–1910. Translated by Robert Dankoff. Chicago: University of Chicago Press, 1983
- Ziadeh, Farhat J. "Integrity (*ʿAdālah*) in Classical Islamic Law." In: Heer, Nicholas (ed.). *Islamic Law and Jurisprudence: Studies in Honor of Farhat J. Ziadeh*. Seattle: University of Washington Press, 1990, pp. 73–93
- Zysow, Aron. "The Economy of Certainty: An Introduction to the Typology of Islamic Legal Theory." Ph.D. dissertation, Harvard University, 1984

مَسْرَدُ الأَعْلَامِ

- إبليس 108، 196، 235
 ابن أبي الدنيا 42، 201
 ابن أبي شيبة 366-367
 ابن الأثير 28، 62، 68، 75، 133، 148
 ابن الأديب 145، 392
 ابن إسحاق، خليل 375
 ابن برد، بشار 122
 ابن برسق، نور الدين 67
 ابن البزاز 117
 ابن بسام 151
 ابن بقیة 125
 ابن البلدي 129-130
 ابن التركماني 309
 ابن تيمية 385
 ابن الجوزي 36-37، 39، 46، 75، 98،
 102، 116، 119، 122، 124، 146،
 149، 182، 188، 229، 247، 257-258،
 267، 277، 282، 284، 350
 ابن الجوزي، سبط 42
 ابن الحارث، شريح 365-366، 383
 ابن حزم 175-176، 185، 317، 321-322
 ابن حمدون 61
 ابن الخطيب 151
 ابن خلدون 90-91
 ابن الرزین، قراح 54
 ابن زنكي، نور الدين 78
 ابن الزيات 250
 ابن سليمان، محمد 58
 ابن سنجر، سليمان شاه 93
 ابن سيمين، الحسن 124
 ابن صاحب 99
 ابن صدقة 99
 ابن الطقطقي 284
 ابن طلحة 99
 ابن عابدين 369-370، 383
 ابن عربي 216
 ابن عطاش 132، 147، 393
 ابن عقيل 300، 322، 343
 ابن عمر، قدرخان جبريل 65
 ابن فخر الملك، صدر الدين محمد 59
 ابن فندق 97
 ابن قدامة 373-374، 387
 ابن قيم الجوزية 258، 296
 ابن المأمون 160
 ابن محمود، مسعود 125، 127، 179، 219
 ابن المسلمة 74، 132، 148، 150، 152،
 284، 287، 289
 ابن المسيب، سعيد 368، 371
 ابن منير الطرابلسي 168
 ابن نباتة 282
 ابن نجيم 365
 ابن نظام الملك، شمس الدين 54-55، 179
 ابن نوشتكين، علي 103
 ابن الهمام 323، 327، 329، 334، 336،
 339، 346، 376
 ابن يعلى، علي 183
 أبو الحسين البصري 305
 أبو حنيفة 199، 297-299، 302، 305، 317-
 319، 326-327، 332، 362-363، 369،
 375، 381-382، 401

- أبو دلف 152
أبو علي بن الوليد المعتزلي 343
أبو الفتح 146، 154، 167، 392
أبو الفتوح الجرجاني 150
أبو الفرج البَغَا 68
أبو القاسم بن جَهير 96
أبو المحاسن شهاب الدين 54، 114
أبو المحاسن، سعد الملك 54، 114
أبو منصور المظفر 183
أبو النجيب السهروردي 137، 162
أبو نُعيم الأصفهاني 265
أبو نواس 334
أبو يوسف 325، 336-337، 343، 381
آتسز 121
الآجري 257
آدم ميز 78
آربري، آرثر 208
أرسلان خان 57، 129
أرسلان، ألب 25، 166
أركون، محمد 325
الإسفرائيني 146
إسفيددز 57
أسمين بلاسيوس، ميغيل 244
الأشعري 168، 307-308، 310
أصفهان 25-27، 31، 46، 69، 74، 79،
118، 123، 147، 158، 166، 247، 393
ألبقش 121
ألتوسير، لويس 40
ألموت 30
الأمدي 305، 313، 315-316
الأمويون 152
الأنباري 154
أندري، تور 194
الأنصاري، ابن عُنين 168
أنوري 100
أنوشروان 125
آوا 23
أوبة 67
أوتو، رودولف 24، 192
أوحد الدين 81، 101
أوحدي مراغني 100
أورسي، روبرت 42، 198
أوشوغنيسي، توماس 208، 210
أوشي الفرغاني 357، 383
الأوغوز 25
إياز 62
الإيجي، عضد الدين 200
آيشلر، بول أرنو 226
الإيلاقي 120
البايرتي 337، 346
باديس 150
باريت، رودي 208، 277
بخارى 113، 119
البخاري، عمر بن عبد العزيز 87
البخاري، محمد بن إسماعيل 122
برحين 58
بركاي، جونانان 183
بركيازق 26، 54، 58، 64، 96، 111
برهوت 203
برونشفيك، روبرت 33، 268
البزدي، علي 49، 200، 228، 308، 314-
315
البزدي، محمد 175، 298
بزغش 65، 167
البساسيري 148
البصرة 277
بغداد 22، 25، 28، 33، 36، 48، 54، 62،
68، 73-74، 77، 87، 95-98، 102-
103، 112، 116-117، 119، 121-122،
124، 128-129، 134، 137، 143-148،
150-154، 159، 162، 166، 169، 183،
229، 232، 247، 282-283، 287، 301

- 282، 162، حيص بيص
 خاتون، زبيدة 57
 الخاتوني، أرقش 124
 الخازن، كمال الدين 61، 115-116
 الخاقاني 69، 108، 120، 140
 خان 57
 الخرمية 120
 خسرو، ناصر - ي 140
 الخضاف 85
 الخلفاء 125، 144، 164
 خوارزم 22، 28، 121، 135
 داذ حبشي 65
 دامغان 153، 283
 داندنقان 25
 الدرگزني 118-119، 132، 164
 الدستارشة 69
 دمشق 78، 112، 117، 123، 167
 دهلك 232
 دوزي 151
 دوغلاس 81
 الديلمي 261
 الذهبي 189، 282
 الرازي 305، 318
 الراشدون 144
 الراوندي 38-39، 66
 راينهات، كيفن 6
 الرحبة 73، 119
 الرشيد 157
 ركن الدنيا والدين 205
 روبين، يوري 43، 243
 الروذراوري 102
 روزنتال 36
 الري 25، 28، 60، 62
 ريكور، بول 24
 زاكاني 355
 الزبيدي 168
- 350، 360-361، 392
 بلخ 38، 57، 95، 158، 161، 205
 البلخي، حميد الدين 161-162
 البلخي، سراج-ي 100
 بنو ساسان 120، 155، 181
 بنيامين 103، 199
 بهرام شاه 148
 بوربرس 56
 بوزابه 57، 65
 البويهبي 22، 282
 بيل، كاترين 287-288
 بيهق 100، 124
 البيهقي 113، 391
 تنار 61
 الترمذي، محمد بن عيسى 122، 179
 تكريت 158
 تكش شقيق ملك شاه 26
 تليا (المنجم) 143، 151
 تونس 143
 تيان 91، 165
 الثعالبي 372
 الثعلبي 182-183، 211، 223
 الجاحظ 138-139، 372
 جام، أحمد-ي 397
 جاولي 129، 158
 جبلي 165، 233
 الجزائر 62، 110، 122
 جوهانسن، بابر 5، 352-353، 379، 384
 الجويني (إمام الحرمين) 89، 166
 الجويني (مؤيد الدولة) 30
 الحريري 78، 83-84، 184
 الحسن البصري 120، 192
 حَسَنَكُ 289
 حسين، علاء الدين 66-67، 124-125
 حلاق، وائل 13، 306
 حَلَبُ 106-107

- 288-286، 282، 168
 السيوطي 206
 شاخت 13، 320، 363-365
 الشافعي 48-49، 162، 166، 168، 189،
 302، 312-313، 317-318، 343، 350،
 368، 378، 387
 شاه تكش 28
 شاه دز 147
 الشترى، علي 38، 66-67
 شريح 365، 369، 378، 380، 383
 شغري بك 25
 شمس الدين 55، 179
 شنيدر، آيرين 89
 شوشان، بواز 41
 الشيباني، محمد 133، 327-326، 336-337،
 356، 381
 الشيخ، علي 359
 شيراز 57
 الشيرازي 21، 300، 321، 350-351، 353
 شيركير 118
 الشيزري 78
 صابر، أديب 121
 صلاح الدين الأيوبي 168
 الصنعاني، عبد الرزاق 179، 366، 367
 الضحّاك 69
 الطبري 185، 199، 209، 217
 طبس 65، 396
 طرز 124
 طغاييرك 61
 الطغرائي 167
 طغرل (الأول) 25
 طغرل (الثالث) ابن أرسلان 28، 71، 127، 205
 طغرل (الثاني) بن محمد بن مالك شاه 205
 طلحة 371
 طوس 23، 32
 الطوسي 205
- الزَمْخْشَرِي 109، 133-134، 165، 230
 زَنْكِي، (الأمير) 62
 زَنْكِي، الأتابك 121
 الزيلعي 342، 346
 السامانيون 25
 سبزوار 23
 سيولر، بارتولد 112، 126
 ستروس، كلود ليفي 24
 ستوارت، فرانك 385
 السُّحُولِي، إبراهيم 123
 سرجهان 158
 سرخس 100
 السرخسي 21، 159، 327-328، 335، 337،
 342، 359، 370، 376، 382-383، 388،
 390-391
 سعد الملك 114، 117
 السعدي 108
 السغدِي 353
 سكارِي، إلين 135
 السلاجقة الروم 135
 سلاركورد 121
 سلجوق شاه 57
 سليمان شاه 93
 سمرقند 57، 396
 السمرقندي 108، 338
 السمعاني، أبو المظفر 48-49، 301، 305
 سنائي 21، 79، 84، 97، 99-100، 108، 139
 سنجر 22، 25-27، 38، 55، 57-61، 64-
 68، 79، 89، 96، 117، 121، 127،
 133، 164، 167، 282، 355، 395-396
 المثلية 346، 387
 سنجرشاه 129
 سنقر 355
 سنقر الخاص 60
 سوتكين 56
 سوري 68، 108، 139-140، 148، 151،

- الفردوسي 38، 70، 117
 فرزین 158
 فریدون 69
 فوكو، ميشال 24
 فيبر، ماكس 24
 الفيروز آبادي 382
 فيكوفيتش، بروك أولسن 43
 فيورباخ 294، 297، 401
 القائم 16، 75، 148، 307، 316، 323،
 387، 402
 القاضي 15، 76-77، 84-87، 89-91، 94،
 96، 108، 187، 192، 228، 244، 273
 297، 352-353، 362، 365، 369، 386،
 389، 392-394
 قاضيخان 356-357
 قاف 206، 232
 القاهرة 103
 القاهرة 161
 قاورد 26، 56، 58
 قايماز 59-61، 355
 القدس 204
 قراچه 66
 القراخانيون 26
 قراختاي 27
 القرافي 369
 القرطبي، أحمد 42-43، 205-206، 211،
 230، 232، 236، 240-241، 244، 262-
 263، 265-268، 272، 277، 280
 قزوين 30
 القزويني، أبو يوسف 343-344
 القشيري (الفيقيه) 168
 القشيري، أبو القاسم عبد الكريم 83
 القصبه 62
 قم 23، 169
 قماج 59، 133
 الكاساني 160، 162
- عباس 332، 350
 العباسيون 164
 ينظر أيضاً الخلفاء
 العثمانيون 69، 283
 العسقلاني، ابن حجر 369
 العطار 117، 140
 علي بار 67
 علي بن أبي طالب 144، 208، 332
 عمر بن الخطاب 82، 139، 144، 365،
 367، 381
 عمر بن عبد العزيز 369
 عميد الدولة 53-54، 159
 عين القضاة 74، 87، 118، 123، 160، 232
 غرناطة 150
 الغرنوي 148
 غروبنر، فالنتين 253
 غريغوري، 198
 الغز 25، 27، 30، 127، 395
 الغزالي 21، 42، 85، 107، 168، 185،
 188، 192، 227، 229، 231، 234،
 241-242، 245-247، 269-270، 272،
 274، 276، 279، 287، 305، 307،
 313، 316-319، 321
 غزغلي 65
 غزنة 84، 100، 103-104، 117، 120، 124-
 127، 137، 148، 167، 282، 288
 الغزنوي، إبراهيم بن مسعود بن محمود 126
 الغزنوي، حسن - ي 120
 الغزنوي، مسعود بن محمود 103، 115
 الغزنويون 25-26، 166
 الغوريون 66، 148
 غولديزهر، إغناس 176
 غيرتز، كليفور 24، 402
 الفاطميون 148
 فان إس، جوزف 122، 176، 206
 فراوة 84

- كاشان 23، 70
 كافا 69
 كانط، إمانويل 293
 كاهن، كلود 20-21، 27، 97
 كرج 158
 كرمان 22، 26، 56، 127
 كرمانى، نافد 196
 كرون، باتريشيا 79
 الكندري 54، 166
 كوجك 129
 الكوفة 230، 365
 كوك، ديفيد 268
 كولسن، نويل 384
 كومينوس، ألكسيوس الأول 135-136
 كوهراين 56
 كيخسرو 127، 167
 كيكاسوس، عز الدين 135
 لمبتون، آن 78
 لوغوف 242
 لوكريتيا 400
 مؤيد الملك 64
 مارلو، كريستوفر 400
 مالك 237-238
 الماوردي 77، 79، 102، 104، 137، 296، 318، 378
 ماير، فريتز 197
 متحدة، روي 5، 31، 82
 المتقي الهندي 265
 المحاسبي 191، 255
 محمد بن ملك شاه 25، 57-58، 116
 محمود بن محمد بن ملك شاه 55
 المدينة 29، 32، 48، 57، 68، 73-74، 86، 96، 108، 114، 116-119، 126، 135، 141-143، 146، 148، 166-167، 282
 301، 369، 395
 مرداويج 70
 المرغيناني 47، 337، 352، 354، 357، 382، 389-388
 مرو 27، 48، 54-55، 86، 89، 127، 301
 مرو الروذ 166
 مزدك 125
 المسترشد 28، 97، 99، 116، 282
 المستظهر 53، 102
 المستجد 129
 المستوفي، عزيز الدين 164
 مسعود بن محمد بن ملك شاه 66
 المطرزي 138-139
 معاذ بن جبل 261-262، 312
 المعتصم 20
 المعتضد 84، 125، 159
 المعري 21، 271
 المغربي الواعظ 145، 361
 المقتدي 102، 166
 المقتني 137، 183
 المقرزي 161
 مكة 166، 230
 المكّي 179
 ملاذکرد 26
 ملطي، فدوى 81
 ملك شاه 25-26، 56، 58، 120، 127، 143
 المماليك 370
 منكويرس 57
 منوشهري 127
 المهدي 78
 المهدي 122
 المهدي 143
 الموصل 28، 123، 120، 158
 الميداني 233
 ميديانو، فرناندو 75
 ناصر 140
 الناصر لدين الله 28
 النسائي 330

هودجسون، مارشال 21	النسفي 199
هورست 89	نظام الملك 20، 26، 48، 54، 56، 60،
هوزينغا، يوهان 398، 290	76، 79-80، 88، 90، 102-103، 108،
الهيتمي، أحمد بن محمد بن حجر 180	124، 126، 137، 166
وارامين 23	نظامي 108، 117
واسط 96، 112، 143، 151	نولدكه، تيودور 211
واط، مونتغمري 175-176، 373	النووي 43، 358
الواق واق 233	التويري 331
والدمان، ماريلين 35	نيسابور 25، 168، 182، 395
وايس، برنار 315	النيسابوري 206، 395
الوطواط 104-105، 107، 109	هايدمان، ستيفان 21
ياقوت 203	هراة 66
يوغانيك 167	همذان 27-28، 56، 58، 64، 74، 118، 158

مَسْرَدُ الْمَوْضُوعَاتِ

الإسماعيليون 30-31، 46، 30، 396، 392-	الأئمة الاثنا عشر 103
393	الأحاد 316
الأشاعرة 168	الأبعاد 24، 45، 72، 195، 255، 282،
الأصول 13، 17	394، 291
الإعدامات 74، 87	الأتابكيون 27
الأعراف 144، 213، 288	إتلاف بصر 58
الأعلام 68، 123، 300	الاجتهاد 297، 299-300، 315، 319، 321،
الأعيان 16، 29، 102	332-333، 336، 339-340، 349
الإغراق 119، 250، 253	الإجرائية 77، 195، 281، 351
الإقطاعات 27؛ إقطاعي 20؛ الإقطاعية 22	الأجساد 75، 219، 245
الإلقاء من أعلى 119	الإحراق 46، 119، 122-123، 247، 253
الألم 135، 253	الأحناف 305، 309، 324، 329، 344، 350،
أمام محكمة الحاكم 64	382، 389، 401
الأمرء 26، 30، 37، 39، 57-58، 60، 62،	أخروي 273، 281؛ الأخرويات 17، 34، 41-
67، 80، 113، 137، 143	44، 46، 190-193، 198، 205، 212،
انعدام الأمن 30، 398	224، 244-245، 256، 272-273، 367
أنوف 275، 373	الأخلاق 144، 258، 344-345
إيديولوجيا 35، 40، 80، 84، 108، 184،	أدب 17، 21، 81، 83، 85، 138، 157،
255، 270، 398-399	159، 245، 252، 254-255، 257-258،
إيزادي 72	271، 273، 277، 289، 331
الإيمان 176-177، 204، 391	أدوات التثبيت 134
الباطنيون 121	الاستحسان 322-323
البدعة 140	الاستدلال بالأوّل 322
بنو ساسان 120، 155، 181	الاستدلال القياسي 313
بنيامين 103، 199	استقلال 63، 85
البنية السببية 309	الإسلام 14، 16، 31، 44، 190-191، 194،
التاريخ السياسي 22	207، 212، 227، 231، 248، 261،
تازيانا 133، 139-140	266، 329، 331، 350، 365، 372،
التأويل 35، 228، 241، 286	384-385، 401-402
تبعية القاضي للحاكم 88	أسماء 103، 146، 208-209، 211

- تار 61
التحقيب 47
التخريج 363، 326
التسميع 279، 382
تسوّد 155؛ تسويد 46، 277-276، 281،
286، 369-371، 374-377، 382، 384-
387
التشهير 31-32، 34، 46، 50، 73-75، 103-
104، 107، 110-111، 119، 140-144،
146-147، 149-150، 152-155، 244،
271، 279-281، 283-286، 288-289،
359، 361-365، 367-371، 374-375،
377-390، 392-394، 402؛ بهم 151
التشويه 277
التعذيب 131-133، 135-136، 250-254
التعريف 20، 136، 188، 267، 302، 337-
338، 338، 357، 364، 385؛ تعريفه 383
التغ 68
تقليد المناصب 95
التمايم 380
تمثيل 79، 309، 324
التناظر 196
التوبة 174
الجاندار 61
الجحيم 41-42، 44-46، 173، 177، 180،
188، 190، 196، 199، 205، 207،
209، 215-216، 221، 223، 225-226،
229-230، 233، 236-239، 241-251،
252-253، 255-265، 261، 263، 270-
271، 273-275، 277، 281، 289، 396؛
الجحيم سجناً 226، 244
الجريمة 30، 92، 150، 283، 385
الجزائر 62، 110، 122
جغرافيا جهنم 216
الجَلْد 73، 75، 80، 103-104، 136، 140-
141، 141، 252-253، 276، 298، 304،
- 333، 382، 400؛ وأدواته 136؛ الجلود
284، 380
الجلواز 264
جمع الضرائب 29
الجَنَّة 16، 120، 174، 186، 190-191،
193، 195، 200-201، 203، 213، 228،
231، 233-234، 241، 249، 256، 268،
342-344
جنس أدبي 38، 41، 282
الجهاد 10
جهنم 174، 182، 185، 188، 190، 192،
195-199، 201، 203-204، 207-214،
216، 218-221، 224-236، 238-241،
246، 252-256، 260، 262-263، 265-
266، 268-269، 271، 276، 281، 289،
347، 400
الحاكم 15، 25، 28، 31، 38-40، 53، 57،
64، 70، 76، 79-83، 89، 94، 96،
101، 108، 118، 127-128، 140، 148،
263، 268، 270، 398؛ الحاكمة 268
الحجّاب 37، 61
حُجَّج الأُولَى 114، 320
الحدّ 49، 87-89، 94، 107-108، 128،
190، 269، 273، 303، 308، 313،
316-320، 323، 327، 329، 331-335،
337-342، 344-347، 349، 351، 356،
363، 376، 378، 401؛ حدّاً 245، 339،
341
الحدّادون 371
الحدود 298-299، 312-315، 317-319،
323، 327، 346، 351، 373، 377-378،
401
الحديث 9، 17، 43-44، 47، 49، 91،
110، 114، 157، 178، 181-182، 189،
196، 199، 201، 203، 207، 227-228،
233، 241-242، 244، 247، 253، 259،

- ، 113 ، 90 ، 85 ، 81-80 ، 78-77 ، 72 ، 274 ، 272-271 ، 269 ، 267-264 ، 262 ،
 ، 170 ، 164 ، 159-158 ، 156 ، 142 ، 140 ، 327 ، 325 ، 322 ، 316-314 ، 312 ، 294 ،
 ، 360 ، 353-352 ، 297 ، 295 ، 268 ، 265 ، 366 ، 358 ، 337-336 ، 333 ، 331-329 ،
 402-401 ، 398 ، 389 ، 384 ، 400 ، 385 ، 380 ، 368
 الحِرَاسُ 236
 الدية 374 ، 387
 الذَّمُ 257
 الرَّئِيسُ 73 ، 96-95 ، 210 ، 256 ، 389
 الرِّايَاتُ 67
 رِجَالُ السِّيَاسَةِ 11
 رِجَالُ الشَّرْطَةِ 137
 الرَّجْمُ 121-119
 الرَّحْلَةُ اللَّيْلِيَّةُ 182 ، 201 ، 206
 رَحْمَةٌ 33 ، 65 ، 179 ، 192-191 ، 197 ، 302
 الرَّدَّةُ 123
 الرَّعِيَّةُ 31 ، 62-61 ، 79 ، 93
 الرَّغْبَةُ 344
 رَفْضُ الْقِيَاسِ فِي الْحُدُودِ 299
 الرَّمَزُ 68-69 ، 370 ؛ رَمَازِيَّةُ الْعَرْشِ 67 ، 70 ؛
 رَمَازِيَّتُهُ 362
 الرَّبَازِيَّةُ 235 ، 237 ، 251
 الرَّجْرُ 309 ، 345 ، 382
 الرَّقُومُ 221-223 ، 225
 الرَّزَا 120 ، 178 ، 299-298 ، 319-318 ، 332 ،
 342-336 ، 346-344 ، 356 ، 368
 الرَّسْرُ 359 ، 389
 الرَّسْجِنُ 57 ، 111 ، 134 ، 157 ، 161 ، 167 ،
 226 ، 230 ؛ الرَّسْجِينُ 202 ، 230
 الرَّسَائِرُ 272 ، 315
 الرَّسُلْطَانُ 11 ، 16 ، 18 ، 22 ، 25 ، 28 ، 30-
 32 ، 34 ، 39-38 ، 54 ، 57-56 ، 65-59 ،
 67 ، 69-77 ، 79-80 ، 83-84 ، 88 ، 93-
 96 ، 99-101 ، 103-104 ، 108-109 ،
 111 ، 114 ، 117 ، 121 ، 126 ، 135 ،
 137 ، 143 ، 147-148 ، 158-160 ، 167 ،
 262 ، 270 ، 353-352 ، 355 ، 392
 الرَّسُلْطَةُ 11 ، 19-20 ، 30-31 ، 50 ، 67 ، 75 ،
 262 ، 264-267 ، 269 ، 271-272 ، 274 ،
 294 ، 312 ، 314-316 ، 322 ، 325 ، 327 ،
 329-331 ، 333 ، 336-337 ، 358 ، 366 ،
 368 ، 380 ، 385 ، 400
 الحِمْسَةُ 394
 الْحَقُوقُ 93 ، 260 ، 315 ، 325 ، 351 ، 384 ،
 389
 الْحَكَّامُ 84 ، 268 ، 270 ؛ الْحَكَّامُ الْعَسْكَرِيُّونَ
 26 ، 92
 الْحَلْفُ الْكَاذِبُ 392 ، الْحَلْفُ كَذِباً 389
 الْحَلْقُ 174
 الْحَمَّامُ 54 ، 260 ؛ الْحَمَّامَاتُ 102
 الْحَنَابِلَةُ 50 ، 168 ، 368 ، 377
 الْحَيَوَانَاتُ 71 ، 127 ، 223 ، 238-239 ، 241-
 242 ، 250 ، 253 ، 266 ، 283 ، 285
 الْخَزْنَةُ 235
 الْخِزْيُ وَالْإِذْلَالُ 50 ؛ وَالْعَارُ 24 ، 385
 الْخِصَائِصُ الْمَنَاحِيَةُ 214 ، 225
 الْخِصُوصِيَّةُ 271 ، 345
 الْخَمْرُ 103-104 ، 108 ، 145 ، 228-229 ، 258-
 259 ، 278 ، 304 ، 339 ، 343 ، 356 ، 368
 الْخَنْقُ 56 ، 119
 الْخَوَاصُ 60-63
 الْخِيَالُ 29 ، 203 ، 214 ، 252
 الْخِيَانَةُ 66 ، 102 ، 128 ، 280
 الْدَابَّةُ 285
 الْدَارُ 62 ، 103 ، 115-116 ، 119
 الْدَرَسَاتُ الْغَرْبِيَّةُ 13 ، 47 ، 196 ؛ 198
 الْدُرَّةُ 107 ، 267
 الدِّسْتَارِشَةُ 69
 دِلَالَةُ النَّصِّ 320 ، 337
 الدُّوَلَةُ 11 ، 15-17 ، 27 ، 29-30 ، 40-41 ،

- الصراف 191، 205، 214 ، 82، 91، 93، 101، 127، 135، 170،
 الصغائر 187، 192 ، 184-183، 256، 263، 270-268، 288،
 الصلب 80، 116-113، 119، 128، 147،
 294، 297-296، 354، 398، 402
 السلوك 277، 339، 362
 الصلب المسيح 114 ، السوط 137، 139
 الصوفيون 193-194 ، السوق 91، 101، 104، 137، 188، 283،
 الطبقة العليا من جهنم 205، 211-212؛ ، 369، 137
 طبقاتها 201، 225 ، السياسة 11، 40، 48-50، 80، 84، 90،
 الطرطور 107، 150-151، 153، 380 ، 94، 104، 108، 117، 270، 295، 299-
 الطقوس 29، 67، 72 ، 300، 361، 398-399، 402
 الظاهرية 299 ، السيف 38، 111-113، 253؛ السيف 55
 الظن 310-311، 313-316 ، الشافعية 301، 305، 307، 310-313، 315-
 العامة 16، 31، 37، 59، 79، 82، 93، 99 ، 318، 321، 323، 330-331، 369، 375،
 110، 113، 119، 142-143، 146، 184 ، 387
 203، 227، 248، 251، 253، 258-256 ، الشبهة 196، 315، 340-341، 345
 270، 272، 282، 355 ، الشنائم 357
 العاهرات 108، 144 ، الشحنة 15، 28، 37، 76، 90-92، 94، 96-
 العبيد 63، 379 ، 101، 108، 116-117، 137، 143، 161-
 العجيب 41 ، 162، 270، 353
 العدالة 20، 184، 193، 254، 285، 287- ، الشرطة 15، 76، 80، 85، 90-91، 93، 96-
 288، 297، 325، 398-399، 402 ، 97، 104، 131، 140، 145، 162، 266،
 العرش 64، 67، 70، 240 ، 283، 296، 353؛ الشرطي 91، 96
 العُزّي 277 ، الشرف 130، 136، 170، 271، 370، 385-
 العُقبان 133 ، 388
 العقوبة 6، 15، 17-19، 31، 34، 40، 50 ، الشريعة 47، 50، 77، 85، 91، 105، 113،
 55، 59، 61-63، 73، 75-76، 80، 83 ، 128، 297، 300، 304-305، 334، 355
 90، 94، 96، 103، 107-110، 115- ، الشعبية 33، 75، 116، 173، 180، 182،
 116، 120، 122-123، 125، 127، 130- ، 399
 131، 136، 141-143، 149، 151، 153 ، الشعراء 22، 108، 164، 167
 155، 157، 160، 162، 164، 168 ، الشغب 48
 170، 190، 244، 248، 250، 258 ، الشنق 114
 265-266، 271، 282، 290، 294-295 ، الشهود 49، 301؛ شهادة الزور 362، 364-
 297، 299، 365، العقوبات على العصاة ، 365، 376، 379، 385-386، 389-394؛
 17؛ عقوبة التشهير 332، 350، 363 ، شهود الزور 143، 383، 385
 365، 368، 384، 386، 389، 393 ، الشياطين 222-223
 العلة 308، 319، 321، 346 ، الشيعة 17، 146-147، 299

- العلماء 37، 44، 48، 107، 137، 159،
168، 188، 256، 261-263، 265، 269-
270، 280، 299، 326، 329، 351،
382، 402؛ 174؛ والسلاطين 16
العليّة 73، 290
العمّال 90
العموميّة 354-355
العمى 251
العنف 9-10، 14، 16، 19، 136، 252،
254، 290، 356، 389، 395
العُوْزَة 272؛ 378-379، 383
العيارون 97، 116-117
الغرب 11، 27، 75
غلبة الظنّ 310، 317
الغلمان 59، 61، 334
الغيريّة 398
الفاحشة 355
الفتنة 168، 236
فحوى الخطاب 322
الفرج 337-339، 344-345
الفقه 11، 15-17، 22، 47-48، 72، 142،
297، 300-302، 305-306، 308، 311،
327-324، 331، 353-355، 362، 387،
401؛ الإسلامي 11، 47، 49، 84، 90،
116، 120، 162، 295، 300، 305،
320، 362، 365
الفقهاء 11، 17، 33، 57، 63، 77، 87-88،
101، 104، 109، 121، 131، 138،
143، 162-163، 290، 295، 297، 300،
310، 321، 326-324، 329، 334، 339-
341، 344، 349-351، 354، 356-357،
360-365، 368-369، 373-374، 376-
378، 380، 383-390، 393، 398، 401-
402
الفيلة 119، 125-128، 239، 369
القانون الجنائيّ الغربيّ 294
- القدر 100-101، 112، 154، 163، 233،
307، 330
القفز 178، 356-357، 386
القصة 62
القضاة 16-17، 37، 86، 88، 90-91، 104،
263، 269، 296، 353، 383
القطع 180، 185، 190؛ قطع الطريق 116
قوم لوط 121، 330، 333
القياس 49، 293-295، 299-302، 305، 308-
318، 320-324، 328، 345-346، 401؛
الجليّ 318-319؛ في الحدود 302، 310-
311
القيود 383
الكبائر 44، 143، 174-180، 182، 189،
192، 205، 212، 232، 236، 251،
257-258، 260، 263، 267-268، 270-
271، 273-275، 279، 333، 364، 388،
390
الكتابة التاريخية 35
الكُتُب 307
الكفر 392؛ الكفّار 173، 192، 218؛
الكفّارات 302
الكلاب 118، 239، 251، 265، 270، 358
الله 85، 94، 121، 146، 150، 152، 174-
175، 178-179، 185، 188-189، 191-
193، 196، 200، 206، 215، 218،
229، 233-234، 236-237، 240-241،
245-246، 258، 262-263، 268-269،
273-275، 278-280، 282، 285، 296،
303، 305، 307، 309-310، 312، 315-
316، 322-324، 333-334، 339، 343،
371-372، 388، 390-392، 394
اللوّاط 49، 121، 300، 328-329، 333،
336-338، 340-341، 343، 345، 355-
356
اللوطيون 49، 355
مؤسّسات 34، 111، 170، 288، 170

- مؤسسة عقابية 226
 ماء 118، 144، 205، 216، 219، 222، 243، 252، 337، 341، 345، 370-371، 375، 386-385، 375
 المالكية 50، 368، 374
 الْمُتَخَيَّل 242، 252، 288؛ مُتَخَيَّلَة 289
 مجالات 91، 296-297، 312، 315؛ المجال الخاص 34، 50، 62، 64، 80، 325، 354، 360، 388، 394، 402؛ المجال العام 19، 80، 128، 389، 394، 401
 المجرمون 92، 113، 116، 119
 المحاربة 94
 المحتسب 15، 91، 101-104، 106-110، 119، 137، 139-140، 146، 151، 168-169، 296، 353، 355، 360-361؛ إلى تعزيز 105
 المدرسة 5، 37، 49، 90، 261؛ النظامية 301
 مرايا الأمراء 15، 38، 79، 163، 399
 المساجد 181، 187، 260، 369
 مسألة شهود الزوايا 318، 323
 المستملون 181
 المسخ 265
 المسيحيون 136، 255
 المشاهدون 32، 136، 399
 المشنقة 115
 المشهد 73، 202، 216، 219، 235
 المصلحة 50، 79، 82، 313، 355
 المظالم 75-79، 85، 296، 399
 المعاني الضمنية 155
 معايشة 199
 المعتزلة 174، 176، 200
 المعجم 210
 المعراج 222، 229
 المعرفة 13، 15، 19، 23، 402
 المعنى 5، 17، 40، 80، 88، 90، 131، 146، 181، 198، 240، 284، 308، 316، 318، 328، 324، 336، 339، 342، 345، 380، 383، 389؛ معناه 46، 91، 174، 202، 211، 222، 233، 279، 313، 328، 346، 337، 384، 393؛ المعنى الضمني 320
 مفهوم الخطاب 320
 المقدرات 302، 306، 308، 313
 الملائكة الخزنة في جهنم 235-238، 248، 275
 الملكوت 242
 المماثلة 226، 228، 321، 335-336
 الممارسة العقابية 281
 المنفى 165، 226، 232، 244
 النجاة 44، 173، 176، 178، 180، 185، 190-192، 247، 399
 النساء 29، 144، 148، 250، 259، 273، 379-380، 386، 395
 النص 320
 نظرية الملكية 31
 النفسي 34، 75، 95، 111، 156، 164-166، 168، 232، 244، 253
 الهيئة 17، 40، 82-83
 وثائق تقليد المناصب 30، 89، 92، 99، 101-102
 وجه الله 274
 الوجه والرأس 153
 الوجوه 46، 145، 155، 194، 197، 237، 275-277، 282، 325، 372
 الوحش 240-241؛ الوحشي 11؛ الوحشية 290، 395، 398
 وساطة 289
 الوعظ 183-184، 271؛ الوعظ 263؛ الوعظية 35، 45، 195، 255، 281
 اليهود 262، 368

المحتويات

5	إهداء شكر
7	قائمة مختصرات عنوانات المجلات والموسوعات
9	مقدمة الترجمة العربية
13	مقدمة المترجم
19	المقدمة
25	السياق التاريخي
29	الظروف العامة للعقاب في زمن السلاجقة
34	القسم الأول: سياسات العقاب
41	القسم الثاني: العقاب الأخروي
47	القسم الثالث: الأبعاد الفقهية للعقاب
القسم الأول سياسات العقاب	
53	الفصل الأول: دوائر العقاب ومؤسساته
53	العقاب الخاص
59	المنطق الثقافي للعقوبة الخاصة
64	تنفيذ العقوبات أمام محكمة الحاكم
67	الراية ورموز العرش في محكمة البلاط
73	العقوبات العلنية
75	المؤسسات القضائية ومسألة المظالم في عهد السلاجقة
80	أيديولوجيا السياسة
84	ما يُعاقبُ به القاضي
96	رجال الشرطة أو الشحنة

101 ما يُعاقَبُ به مراقب السوق (المحتسب)
111 الفصل الثاني: أنواع العقاب
111 الإعدام بحدّ السيف
113 الصّلب (بر دار كردن)
119 أشكال الإعدام الأخرى
128 أجساد مُشوّهة، وجوه مشوّهة
131 التعذيب (شيكانجا)
136 الجلد وأدواته
140 التشهير
149 عناصر عقوبة التشهير
156 السجن
164 الإبعاد والنفي

القسم الثاني العقاب الأخرى

173 الفصل الثالث: الذنوب والشك في النجاة
177 قوائم الكبائر في المأثور من الأحاديث
180 التعبيرات الشعبية عن عدم القطع بالنجاة
190 الخوف في الأخرويات الإسلاميّة
196 الجحيم عند المسلمين في الدراسات الغربيّة
199 المقدّمات الكلاميّة: معايشة الجحيم
201 شكل جهنّم وموقعها
207 داخل الجحيم
214 حجم جهنم وروائحها وألوانها وخصائصها المناخية
216 خصائص جهنم الجغرافية
221 نبات جهنم
223 عمارةُ الجحيم
226 جهنّم سجنًا

232 جهنم أرض منفى
235 الفصل الرابع : مخلوقات الجحيم وعذاباتها
235 ملائكة الجحيم
238 الحيوان في الجحيم
244 أنواع العقاب في الجحيم
252 الوظائف النبوية لمتخيل جهنم
255 الأبعاد الوعظية للجحيم الإسلامي
256 العامة في الجحيم
261 رجال الدين في الجحيم
263 الساسة ونوابهم في الجحيم
271 التشهير والعار في الجحيم
274 التشويه وغيره من سمات المذنبين في الجحيم
281 الأبعاد الإجرائية لمتخيل الجحيم عند المسلمين
287 المظاهر الطقوسية للتشهير

القسم الثالث

الأبعاد الفقهية للعقاب

293 الفصل الخامس : ضبط الحدّ في التشريع السنّي
293 القياس والحدود في التشريعين الغربي والإسلامي
301 رفض الحنفية للقياس في ما نصّت عليه الأوامر الإلهية
306 المقدمات العقدية
310 النواحي الإستيمولوجية
316 الفروق الاصطلاحية في القياس بين الحنفية والشافعية
324 بين اللواط والزنى في فروع الفقه الحنفي
328 الحجج المستندة إلى الأحاديث النبوية
333 الحجج المعجمية
337 الحجج الدلالية
345 اللواط والخصوصية ومبادئ الأخلاق

349	الفصل السادس: التعزير والفضاء العام
349	التعزير واللوّاط
354	التعزير والمعاصي العموميّة
362	شهادة الزور والتشهير في الفقه الإسلامي
367	تقليد التشهير بالطواف على الحيوان
370	تسويد الوجه
377	تجريد الثياب والعلامات الخاصّة
381	الضرب وإعلان الجُرم (التّعريف/ التّسميع)
384	التشهير عقوبة من جنس المعصية
388	شهادة الزور بوصفها جناية على المجال الخاصّ وكذباً على الله
395	الخاتمة
403	المصادر العربية
425	المصادر الأجنبية
441	مَسْرَدُ الأعلام
449	مَسْرَدُ الموضوعات



الدكتور رياض الميلادي

من مواليد 1968 بصفاقس بالجمهورية التونسية.

يدرس بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس، مختص في الحضارة الإسلامية وفي الترجمة وعلوم المصطلح.

حصل على الأستاذية في اللغة العربية وآدابها من دار المعلمين العليا بسوسة سنة 1992 ونال شهادة التبريز في الآداب من جامعة منوبة للفنون والإنسانيات سنة 2003 وناقش أطروحة دكتوراه سنة 2011 بعنوان «الكتاب أصلاً من أصول الفقه إلى حدود القرن الثامن للهجرة».

درّس الترجمة من الإنكليزية والفرنسية إلى العربية والحضارة الإسلامية في عدة جامعات.

❖ صدر له في الترجمة:

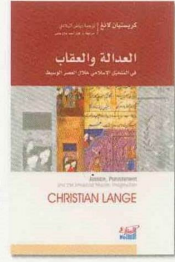
- نشأة الفقه الإسلامي وتطوّره، وائل حلاق، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2007.

❖ مقالان مترجمان عن الإنكليزية لوائل حلاق:

- «هل الشافعي هو أول من أرسى علم التشريع الإسلامي»،
حوليات الجامعة التونسية، عدد 52، 2007.

- «أولية القرآن في أصول الفقه عند الشاطبي»، مجلة بحوث
جامعية، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس.

شارك الباحث في ندوات علمية دولية، داخل تونس وخارجها
ويصدر له قريباً مقال عنوانه: «في إشكاليات التصنيف في
كتب الطبقات: طبقات الحنفية لقنالي زادة أنموذجاً».



العدالة والعقاب

في المُتخيل الإسلامي خلال العصر الوسيط

كيف كان يفسّر استعمال العنف تجاه المسلمين ويسوّغ في إسلام العصر الوسيط؟ وما الدور الذي اضطلع به عقاب الدولة في رسم الخط الفاصل بين المجالين الخاص والعام؟ وما الاستراتيجيات المتبّعة للتصدي للمعاناة الناجمة عن العقاب؟ أسئلةٌ تلقى إجاباتها في دراسة كريستيان لانغ المعمّقة لظاهرة العقاب، الإلهي منه والبشري، في المجتمع الإسلامي في ما بين القرنين الحادي عشر والثالث عشر. فالكتاب يبحث في العلاقة بين الدولة والمجتمع في إقامة العدالة، ومواقف المسلمين من جهنم والعقوبات المنتظرة في الحياة الأخرى، والأبعاد الشرعية للعقاب- كيفية تسويغ الفقهاء المسلمين لمختلف أنماط الجزاء، أو تقييدهم لها، أو رفضهم لها رفضاً تاماً. إن المقاربة المتعددة المداخل المعرفية المتبنّاة في هذه الدراسة، التي تستند إلى تنوّع كبير في المصادر الفارسية والعربية، تسلّط الضوء على التفاعل بين النظرية والممارسة في الفقه الجنائي الإسلامي، وبين السلطة التنفيذية والمُتخيل الديني للمجتمع الإسلامي في العصر الوسيط عموماً.

ISBN 978-9959-29-638-2



9 789959 296382

موضوع الكتاب دراسات إسلامية

دار الكتاب
الجديد
توزيع
احصري

موقعنا على الإنترنت
www.oeabooks.com