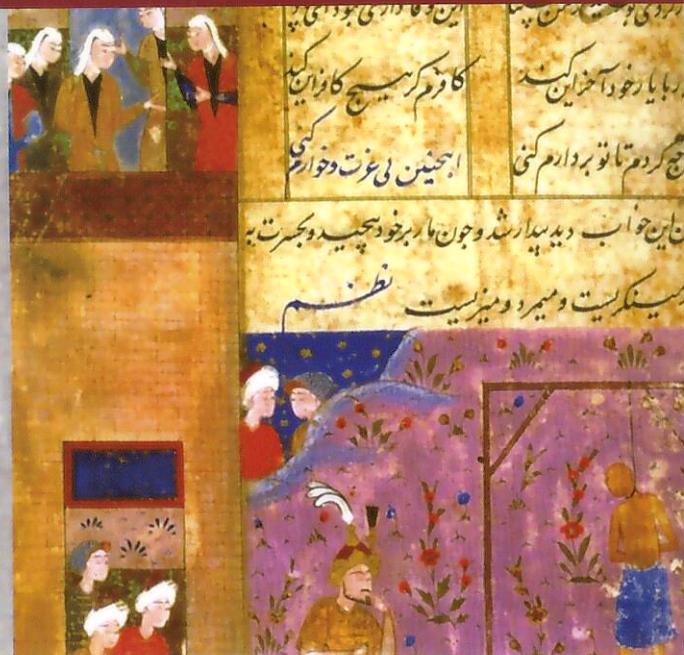


كريستيان لانغ | ترجمة: رياض الميلادي
مراجعة: د. كيان أحمد حازم يحيى

العدالة والعقاب

في المُتخيل الإسلامي خلال العصر الوسيط



Justice, Punishment
and the Medieval Muslim Imagination

CHRISTIAN LANGE

كريستيان لانغ

العدالة والعقاب
في المُتخيل الإسلامي
خلال العصر الوسيط

رياض الميلادي

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 للناشر بالتعاقد مع دار جامعة كامبردج، المملكة المتحدة، لندن

نشر هذا الكتاب لأول مرة باللغة الإنجليزية 2008

© دار المدار الإسلامي 2016
الطبعة الأولى
حزيران/يونيو 2016

العدالة والعقاب في التخييل 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/بنغازى - ليبيا)

دار المدار الإسلامي

الصناعات، شارع جوستينيان، ستر أريسكو، الطابق الخامس،

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

+ 961 1 75 03 07 + فاكس 961 1 75 03 05

ص.ب. 14/6703 - لبنان

بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb

موقع الإلكتروني www.oeabooks.com

جميع الحقوق محفوظة للدار، لا يسمح بإعادة
إصدار هذا الكتاب، أو جزء منه، أو نقله بأي شكل
أو واسطة من وسائل نقل المعلومات، سواء كانت
الكتورونية أو ميكانيكية، بما في ذلك النسخ أو
التسجيل أو التخزين والاسترجاع، دون إذن خططي
مبقى 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
الصناعات، شارع جوستينيان، ستر أريسكو، الطابق الخامس
هاتف 961 1 75 03 04 + بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb



توزيع داخل ليبيا شركة دار أودي لاستيراد الكتب والمراجع العلمية
زاوية الدهمني، شارع أبي داود، بجانب سوق المهاجري، طرابلس - ليبيا
هاتف وفاكس 218 91 21 45 463 + نقال 218 21 34 07 013
oebooks@yahoo.com بريد إلكتروني



إسداء شكر

يقتضي الواجب أن أُسدي أولى عبارات الشكر إلى المشرفين الأربع على هذه الأطروحة الذين تابعوا هذه الدراسة في مختلف مراحلها، فكان كلُّ منهم مُشرِّفاً على الأطروحة بالمعنى الحقيقي للكلمة. فقد تابع وليم أ. غraham (William A.Graham) من مدرسة هارفارد للإلهيات مسيرتي في الدراسات العليا منذ بدايتها إلى نهايتها وكان على الدوام مصدر تشجيع ومنبع إلهام. أمّا بابر جوهانسن (Baber Johansen) فكان يستقبلني بحفاوة كبيرة بالمدرسة العليا للعلوم الاجتماعية بباريس، ثمّ واصل توجيهه عملي بجامعة هارفارد بصبر ولطف لا حدود لهما. وأمّا روبي متّحدة (Roy Mottahedeh) فقد أثارَ اهتمامي بعده من المسائل الأساسية المتعلقة بالتاريخ الاجتماعي السُّلجوقي. وأمّا ويلر ثاكستن (Wheeler Thackston) فقد قدّم النُّصح الأكاديمي، والتسلية الموسيقية، والصَّدقة الحانية طوال سنواتِ، فلكلَّ ذلك أُقدم عميق شكري.

ولئن كان المثل العربي الذي يورده الميداني (ت. 1124/518) في مجمع أمثاله الشهير يقرّ بأنَّ "السفر قطعة من العذاب" ، لقد كان لي نعمَّة. وإنَّ لمدين بالفضل الكبير لفولفهارت هاينريش (Wolfhart Heinrichs) ولقسم لغات الشرق الأدنى وحضارته بجامعة هارفارد؛ إذ مكَّناني من منحة سفر مدتها ستَّة سنَّة أتيحتُ لي فيها كتابة النسخة الأولى من هذه الدراسة في عدد من الأمكنة الملهمة: في المعهد الألماني للأبحاث الشرقية بيروت، ومعهد دهخودا بطهران، ومعهد العلوم الشرعية بمسقط. وأُقدم شكري أيضاً لهاينز غوب (Heinz Gaube) وعبد الرحمن السالمي لتسهيرهما إقامتي بمسقط.

وكنتُ قد قدَّمتُ عدداً من أجزاء هذه الدراسة في بعض الندوات والمؤتمرات: في المعهد الألماني للأبحاث الشرقية بيروت (9 أبريل، 2005)، وجامعة برلين الحرّة (19 مايو، 2005)، والأكاديمية الأمريكية للأديان

(فيلاطفيا، 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 أنأشكر لمنظمي هذه الملتقيات وكذلك لجميع الذين كانوا حاضرين في أثناء المناقشات ما قدّموه من تعليقاتٍ ثمينة. وأود أيضًا أنأشكر لكيفن راينهارت (Kevin Reinhart) والمراجعين المجهولين لهذه الدراسة بجامعة كامبردج تحملهم أعباء قراءة مخطوطتها وتعزيزهم الفعلي لدقّة أفكارها وتماسكها المنطقية. ولا شك في أنّ ما بقي فيها من أخطاء وأوجه فُصوّرِ ورَأَيْ بُوءَ 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. فقدقرأ كلًّ من سارة سافنت (Sarah Savant)، وترافيس زاده (Travis Zadeh)، وأحمد الشمسي (Ahmed El-Shamsy)، وياسمين آدم (Jasmin Adam)، وأجزاء مختلفة من هذه الدراسة، وقدّموا ملاحظاتٍ تقويميةٍ ثمينة. أمّا بلين آور (Blain Auer)، ويaron كلain (Yaron Klein)، وكobi غال (Kobi Gal)، ويوف ليبرمان (yoav Liebermann)، وإيلان واينسكي (Ilan Wapinski)، فقد قدّموا ثروةً من النصائح المفيدة ومن النقود البناءة. وقد كانت صداقتهم أساساً بُنيت عليه هذه الدراسة. وإنني لأُهدي هذا الكتاب إلى والدي فور فيرتراون (fur Euer) وأور غيدل (Vertrauen).

قائمة مختصرات عنوانات المجلّات 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 Qur'ān.* 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* Ḥalī Akbar Dihkhudā. *Lughatnāma.* First published 1946. 6 vols. Tehran: Mu'assasa-yi Dikhudā, 1363/[1985-]
- MA* Ḥabbūd al-Shāljī. *Mawsū'at al-ṣadhb.* 7 vols. Beirut: al-Dār al-`Arabiyya li-l-Mawsū'āt, 1980
- SI* *Studia Islamica*
- ZDMG* *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*

مقدمة الترجمة العربية

هذا الكتاب هو في الأصل رسالة دكتوراه أُنجزناها 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 نصٍ معقدٍ مملوء بالشواهد والهوامش إلى نصٍ مقرؤٍ بسلامةٍ 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 طُلبت في مطانها ونُقلت نقلًا حرفيًّا متى أمكن ذلك. ولكن قد يصبح هذا الأمر في بعض الحالات مستحيلًا؛ فقد كانت صياغتنا أحياناً لبعض الفقرات المأخوذة من النصوص العربية صياغةً شخصيةً أكثر مما كانت نقلًا دقيقًا من المصادر الأصلية. وأما شواهد اللغة الفارسية فليست سوى ترجمة الترجمة، ونلتمس من القراء حُلْمَهُم وحُسْنَ ظنِّهم بنا إزاء مثل هذه التفاصيل. وغنيٌ عن القول أنَّ الكاتب يظلُّ هو المسؤول الوحيد عن محتوى هذا الكتاب. ومتى وجد شخصٌ ما أنَّ أفكارنا جديرةٌ بالاهتمام (لأيٍّ سببٍ من الأسباب)، فيُمكّنه التواصل معنا مباشرةً.

وقد كانت أهدافنا في هذا الكتاب موجَّهةً إلى مستوياتٍ ثلاثةٍ. أمّا المستوى الأول فاهتممنا فيه بتحديد الفضاء الذي يجري فيه العنف العام في تاريخ المجتمعات الإسلامية. فقد شغلت مسألة العنف المؤرخين وعلماء الاجتماع وعلماء النفس على امتداد عصورٍ كثيرة. وكان الدارسون الغربيون لقضية العنف في تاريخ المجتمعات الإسلامية يوجهون اهتمامهم عادةً إلى دراسة أشكال العنف التي يمارسها المسلمون ضدَّ غير المسلمين، ولا سيّما في ميدان العنف الديني

المشروع، كما في نظرية الجهاد العسكري وممارسته وفي الشروط الشرعية المتعلقة بالذميين والمرتدين. ثم إن ظهور مقوله "صدام الحضارات"، وإن ظلت محل اعتراض شديد لدى المؤرخين الغربيين، عمّق هذه التزعة. ولقد حاول الدارسون الشرقيون والغربيون معاً بعد الحقبة الاستعمارية تصحيح هذه الرؤية، ولكن الصورة التي بقيت أكثر تواتراً عن المسلمين هي الصورة التي يجعلهم ممارسين للعنف أكثر من كونهم ضحاياه. وكانت غايتنا من تصنيف هذا الكتاب أن نُظِّهِرَ أن التجربة التاريخية للمجتمعات الإسلامية قد انطبعت بالصورتين معاً؛ فالعنف، في تقاديرنا، يحسن أن ننظر إليه بوصفه تحدياً كونيّاً للمجتمع البشري. وكانت المجتمعات الإسلامية، شأنها شأن غيرها من المجتمعات، تمارس العنف وتتلقي صنوفاً منه أيضاً.

وأمّا في المستوى الثاني فإننا وطننا أنفسنا على إيجاد سبل تتفق من خلالها على صور العنف التي نشر عليها خاصة في الأدبيات التقليدية الإسلامية المتصلة بالنار. وقد حُرِفَّ على أغلب هذه الأدبيات في شكل أحاديث نبوية، بيد أننا نجد فضلاً عن ذلك الكثير من الآثار المنسوبة إلى عدد من الشيوخ الذين يمثلون مرجعية مثل الصحابة والتابعين. ويبعدونا أن 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 يمكن أن تتتطور وتنمو خلال القرون. ويمكن أن نؤول هذه الأدبيات في ضوء السياق التاريخي الذي تشكلت فيه. ولقد حاولنا، بناء على ذلك، ألا يكون جهودنا مقصورةً على تلخيص صورة النار التي كانت حاضرةً في إسلام العصر الوسيط فحسب، وإنما سعيها فضلاً عن ذلك إلى تحديد الوظائف النفسية والاجتماعية والسياسية لمثل هذه الأدبيات. ويمكن 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 مقاربة تكتفي بالنظر في أهمية مثل هذه الأفكار والعقائد في حياة المجموعة. وهذا هو الفرق الجوهرى

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

واخيراً، كنّا نصبو إلى بلوغ فهم أفضل لدور الفقهاء في صياغة المواقف إزاء ظاهرة عنف الدولة. وكان المؤرخون الغربيون للتشريع الإسلامي قد اهتموا في الغالب بالهوة العميقه التي تفصل بين "مثالية" الفقه الإسلامي من جهة الواقع السياسي الوحشي الذي تمثله السلطة الحاكمة من جهة أخرى، ولا سيما بعد انهيار الخلافة العباسية وتحول السلطة من الخليفة إلى سلاطين الدولة وحكامها. وقد بيّنا في كتابنا هذا أن العلاقة بين الفقه والسياسة لم تكن منقطعة في مجال الفقه العام ولا حتى في ظل حكم قاس وبراغماتي مثل حكم السلاجقة. ولكن هذه العلاقة لم تكن مباشرة باستمرار. ويبدو أن تدخل الفقهاء في شؤون السلطان لم يكن بالأمر اليسير، غير أن هذا لا يعوق إلا جزءاً يسيراً من سلطتهم وتأثيرهم؛ فسلطة أحكام الخطاب الفقهي كانت يُحسب لها ألف حساب لدى الحكام سواء أكان الفقه حينئذ يغضّ النظر عن أفعال رجال السياسة أم كان يعارضها معارضة تامة.

لقد درست وعملت خلال مسيرتي العلمية 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 أن التعاون بين الباحثين الغربيين والشرقيين كان أيسراً في النصف الأول من القرن العشرين إلى حدود العقود السابعة والثامنة منه. ولعل حداثة سيني لا تسمح لي بأن أحكم: أصحّحُ هذا أم لا، ولكني آمل بلا شك أن تكون ترجمة هذا الكتاب إسهاماً، وإن كان متواضعاً، في استئناف الحوار بين الباحثين في التاريخ الإسلامي في الغرب والشرق.

كريستيان لانغ

أوتريخت - هولندا 6 سبتمبر 2012

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

عزيزي الأستاذ سالم:

أشكر لك رسالتك الرقيقة عبر البريد الإلكتروني. وأمل أن تكون، حين تصلك إليك رسالتي هذه، بصحة جيدة وعلى خير حال! إني فرخ جدياً بما أبلغتني من أخبار سارة. فإنه لأمر رائع أن يتلقي الكتاب مرحلة الطباعة.

وأود أن أعرب عن عظيم شكري لتكليفك مترجماً بمنزلة الدكتور كيان أحمد حازم أن يراجع ترجمة الدكتور رياض الميلادي. وقد كنت في سنة 2012 كتبت مقدمة للترجمة دكرت فيها الدكتور الميلادي، لكن لا شك في أنني حينئذ لم يكن لدى علم بعذر بعمل الدكتور كيان. وما أخبرتني به في رسالتك يجعلني أعتقد أنني مدین له بالكثير. وأمل أن ينوه في الكتاب المطبوع بالإسهام الكبير الذي كان للدكتور كيان فيه. ويسعني كثيراً أن أتوجه إليه بالسطور الآتية (وأرجو أن تغفر لي كتابتي باللغة الانكليزية، فما ذاك إلا لخشتي ألا تتمكنني كتابتي باللغة العربية من التعبير بدقة عما أريد):

عزيزي الدكتور كيان أحمد حازم:

أمل أن تكون، حين تصلك إليك رسالتي هذه، بحال جيدة. أنا مسرور لما أخبرت به من إسهامك في الترجمة والتفسير للطبيعة الغربية من كتابي : Justice, Punishment and the Medieval Muslim Imagination على ظهور الكتاب بلغة عربية لائقة. وأنا أدرك أن صعوبات ترجمة كتابي كانت جمّة حقاً. لذلك، أجد الكلمات لا توفي ما بذلت حق شكره.

وبذلك، يكون كتابي مدیناً بالكثير لباحثين كثيرين من العراق، لا لباحث واحد فحسب. ذلك يأتي لا أعتقد أن الكتاب كان يمكن أن يكتب من غير وجود كتاب عبود الشالجي. كما أنه ما كان له أن يظهر في طبعته العربية لولا مساعدتك الكريمة.

أمل أن تجتمع الأيام بيننا في المستقبل.

ونقبل رجائي لك الحير كله، والصحة الموفورة، والنجاح الكبير في مشاريعك البحثية، وسائل شاكرا لك مخلصاً.

كريستيان لانغ

في 9 من نيسان / أبريل من عام 2016

مقدمة المترجم

قد يكون أفضل ما يمكن أن يُمْكِن أن ينطلق منه المترجم لتصوّص المستشرقين هو ما انتهى به كريستيان لانغ (Christian Lange) في مقدمته للترجمة العربية من رغبة حقيقة وضروريّة في التفاعل وفي الحوار بين الباحثين العرب والمسلمين من جهة والدّارسين الغربيين المهتمّين بالفكرة الإسلاميّة في الحاضر والماضي من جهة أخرى. وما من شكّ في أن ترجمة الأطروحات الغربية الجادة إلى العربية وسيلة من وسائل تحقيق هذا الحوار الفكري الرّاقي والمفيد للقارئ العربي عموماً وللمختصّ في الدراسات الإسلاميّة 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، وأمّا الجزء الثاني وهو الذي مازال يحتاج إلى عناية أكبر، فهو إطلاع الباحثين الغربيين على ما يكتب اليوم من مؤلّفات مهمّة وأطروحات جامعيّة تتعلّق بالفكرة الإسلاميّة تاريخه وفقهه وأصوله وغير ذلك ولاسيّما أنّ الجامعة التونسيّة على سبيل المثال تملك رصيداً من البحوث التي تدرج تحديداً فيما يوسم بالدراسات الإسلاميّة (Islamic Studies) في الجامعات الغربية المتميّزة 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 النهاية. فما أحوج جامعاتنا العربية إلى الانفتاح على ما يكتب من أطروحات كثيرة في قضايا الفكر الإسلاميّ في الجامعات الغربية كأطروحة لانغ هذه! وما أحوج الدّارسين الغربيين إلى الإطلاع على ما يكتب اليوم من أعمال جامعيّة ودراسات حديثة بالعربية تتميّز إلى الآفاق المعرفية التي تستشرفها الدراسات الغربية وتتبّنى العدة المنهجية نفسها! وعند ذلك يُمْكِن أن نطمئنَ فعلاً بشأن تحقيق الحوار والتّفاعل بين الباحثين العرب ونظرائهم من

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

على أنّ الدارس من داخل الآفاق العربية الإسلامية والمقبل على بعض كتابات المستشرقين يدرك سلفاً أنّ ما يشير حفيظة عدد من رجال الدين من المسلمين أو ما يزعم بعض الباحثين هو أنّ البحوث الغربية المتعلقة بالإسلام بوصفه تاريخاً وفكراً وديناً كثيراً ما تعكس كيداً وتحمل تحريفاً وتعبر عن رغبة في تشويه صورة الإسلام في الماضي والحاضر. ولذلك فإنّ الزاوية التي نقدر أنها مناسبة في تقويم مثل هذه الأعمال التي لا يمكن 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 يتوصل إليها. فبأيّ معنى مثلاً وإلى أيّ مدى يمكن عدّ كتاب لانغ هذا إضافة حقيقة إلى البحوث المهتمة بالفكرة الإسلامية؟ ومن أيّ جهة يمكن عدّه عملاً يستحقّ عناء الترجمة؟

إنّ اللافت للنظر في كتاب لانغ في مستوى المنهج عامة أنه يملك وعيّاً صريحاً للقضية الإبستيمولوجية المهمّة التي كثيراً ما تكون مدخلاً للتقليل من شأن الدراسات الجديدة التي توسل بمقاربات حديثة لفهم النصّ الديني وتفاعلاته مع التاريخ. وقد وضح الباحث في عدد من السياقات أنّ ما يجريه من مقاربات بين القانون الجنائي الغربي وأحكام الجنایات في الإسلام على سبيل المثال لا يمثل ضرباً من الإسقاط للمعارات وإنما قد تكون المقارنة أحياناً مفيدة للفهم والتحليل ولتقرير الرؤية والتصور. ولا يمكن 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. وكم كنا نؤدّل لو عاد لانغ أيضاً إلى أعمال مرجعية في دراسة الجنسانية في الإسلام مثل كتاب عالم الاجتماع التونسي عبد الوهاب بوحديبة 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 جديداً في الدراسات الدينية بالجامعة التونسية لا من خلال ما كتبه من مقالات وكتب فحسب وإنما أيضًا بفضل ما أشرف عليه من أطروحتات مهمة أنجزها أساتذة أجياله من تلاميذه⁽¹⁾.

غير أنّ المهم في هذه الأطروحة لا يظهر في المقاربة القائمة على تعدد المناهج المعرفية فحسب وإنما يظهر أيضًا في مستوى المدونة المعتمدة أولاً وفي الحقبة التاريخية التي وقع الاهتمام بها ثانياً. فلأنّه قد عمد إلى نصوص غائبة أو تكاد في الدراسات العربية والإسلامية؛ لأنّها نصوص تعود إلى العهد السلجوقي، وقد صنفت إنما بالفارسية وإنما 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 الإسلامية. ويمكن أن نقول مطمئنين إنّ جزءاً مهمّاً من التراث الإسلامي الذي يعود إلى هذه الحقبة ما زال مجهولاً، لا في العلوم التي ذكرناها فقط وإنما أيضًا في ما يُسمى بكتب مرايا الأماء أو كتب مناصحة الملوك التي تعكس تمثلاً معيناً لعلاقة الحاكم بالرعية وتحدد مهمّات القاضي والمُحتسب ورجال الشرطة أو الشحنة وغيرها من مؤسسات الدولة فضلاً عن تحديدتها لأساليب العقاب وأنواعه.

لقد وضع كريستيان لانغ عمله في إطار الدقيق وفي سياقه التاريخي عندما حاول أن يربط بين الاهتمام بالمتخيل الإسلامي للجنة والنار وللعقاب في ما يُسمى بالقرون الوسطى ووضع الإنسان المسلم في زمن السلاجمة وكيف كان

(1) وقد نشرت دار المدار الإسلامي في بيروت مشكورة عدداً من هذه الأطروحتات وما زال بعضها الآخر قيد الطبع.

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

وكان لانغ مَعْنِيًّا في بحثه بعده من الإشكاليات المركزية قد يكون أهمها ثلاثة، أولاهما: كيف كان يُفَسَّر العنف القائم ضد المسلمين وكيف كان يُسَوَّغ في الإسلام القروسطي؟ ثانية: كيف كانت الدولة القائمة ممثلاً في أجهزتها تسعى إلى المميز بين الفضاءين العام والخاص في إقامة العقوبات؟ ثالثتها: ما الاستراتيجيا الموظفة في العصور الإسلامية الوسطى للتخفيف من الآلام التي كان العنف الذي تمارسه الدولة بأجهزتها سبباً أساسياً في؟

إن الجدير بالذكر في عمل لانغ أنه يعلن منذ بداية أطروحته أن الحقيقة التاريخية على أهميتها ليست هدفه الأساسي، بل إن هدفه هو النظر في أنواع الحراك الاجتماعي في علاقته بالسلطان وعالم الدين. فهو إذن ينظر في الطرائق التي تقبل بها المجتمع السلوجوقي مثلاً أنواع العقوبات المسلطة عليه آنذاك. ويهتم 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 والسلطين، فإن أطروحة لانغ تتنزل في إطار ما يسمى بالتاريخ الكُلّي «L'Histoire Totale»؛ إذ هي تقف، فضلاً عن التاريخ للطبقات العليا، على صورة المهمشين وكيف تفاعلوا مع ما نُسَمِّيه اليوم بعنف الدولة المشروع المُتمثّل في قوانينها وعقوباتها. فالكتاب يُعْنِي إذن بالعدل من منظور السلطان وعالم الدين ولكنه يُعْنِي أيضاً بصورة العدل من منظور العامة الدهماء.

وهكذا، تدرج أطروحة لانغ في إطار المباحث التي تهتم بالحضارة الإسلامية في فقهها وتاريخها، ويفتح الباحث زاوية نظر جديدة تنظر في التخييل الجمعي آنذاك وفي طريقة التمثل «La représentation» التي كان يقوم عليها تصوّر العلماء والسلطين والعاشرة 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 وتاويتها. ثم إنّه وقف بفطنة على أنّ العقاب في الواقع الإسلامي لم يكن فعلاً يكرّس أحكاماً فقهية نظرية فحسب وإنّما هو على وجه الدقة فعل يؤثّر فيه الأشخاص الذين يقع عليهم فعل العقاب ويؤثّر فيه أيضاً الفضاء الذي يجري فيه العقاب. فللفضاء الخاص، وهو فضاء علية القوم، نواميسه، وللفضاءات العامة قوانين أخرى تختلف عن الأولى اختلافاً جذريّاً في الكثير من الأحيان. ولذلك مثلاً كان للعامة سجونهم، وللأمّراء سجونهم، وكان إخفاء ما يجري في القصور والبلاطات جزءاً مهمّاً من هيبة الدولة. يقول البنداري مؤرخ الدولة السلجوقية: "وحفظ الناموس يوجب ألا يعرف أحد من رعية بلدانك أنّ مثل هذا يحدث في سلطانك بغير استئذانك" (تاريخ دولة آل سلجوقي، ص53). والحقيقة أن الدراسات العربية والإسلامية قلّما اهتمت بالميز بين الانتماء الطبقي للمذنبين من جهة والفضاء الذي اقترفت فيه المعاشي من جهة أخرى في مسائل تسلیط العقوبة، وكأنّ ثمة وهماً هو أنّ الأحكام الفقهية وصفة جاهزة يكفي أن يحفظها القضاة حتى يوقعوا العقوبات على العصاة. وقد قدّم الباحث برهاناً آخر على قضية جوهريّة أصبحت متفقاً عليها مفادها أنّ الفقه الإسلامي ليس منظومة نظرية جاهزة معزولة عن الواقع بل إنه فقه على صلة وثيقة بمعطيات الواقع الإسلامي المتغير أبداً.

وبناء على ذلك، تمثّل أطروحة لانغ في تقديرنا إضافة مهمّة في مجال الدراسات الإسلامية بالمعنى المقصود في الجامعات الغربية؛ فهو قد حاول ما وسعه الأمر أن يعقد الصّلة بين العدل والعقاب في الدنيا والآخرة من جهة وأحكام الفقهية التي حدّدها الأصوليون والفقهاء والمفتون للمكلفين من المسلمين من جهة أخرى. غير أنّ الباحث قد اعتمد، واعياً، بالأساس على المصنفات السنّية في مجال أدب الأخرويات 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 المتخيل الإسلامي بآلف ولام الاستغراق؛ إذ سيكون الحديث أعلى ما يكون بالمتخيل السنّي دون سواه.

وعلى الرغم من ذلك تكمن أهمية بحث كريستيان لانغ في أنه قام على منهج تعدد مداخله ومشاربها وفي أن صاحبه لم يهتم بالثقافة الإسلامية العلمية فحسب وإنما نظر أيضاً في كتب التاريخ التي أرخت لليومي ولما تعانيه الطبقات الاجتماعية المسحوقة من صنوف العقاب ولما كان يربطها من علاقة بالعالم والسلطان أو من يمثله من أعوان لتحقق توازنها ولتحدد معنى وجودها في حقبة تاريخية قلما 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 السلجوقيات بالعراق وفارس خلال القرنين الخامس وال السادس الهجريَّين /الحادي عشر والثاني عشر الميلاديين. ويُعرَّفُ العقاب هنا بالاستخدام المتعتمد للقوَّة المشروعة ضدّ أفراد من الدولة الإسلامية^(١). إنَّ هدف هذه المساعي يتمثَّل في تسليط الضوء على عدد من المسائل: فكيف يُمكِّن تفسير استخدام العنف ضدّ المسلمين وتسويعه في ظلِّ النظام العسكري للسلجوقيات؟ وكيف يُمكِّن أن تَحْفَظَ مصالح الناس لهم سلامَةً أنفسِهم في مقابل ادعاء الطبقات الحاكمة حقَّ السلطة؟ ويتعبير آخر، ما الدور الذي تؤديه العقوبة في رسم الحدود بين المجالين العامِّ والخاصِّ؟ وأخيراً ما الاستراتيجيا المعرفية التي ابتكرها كل من المفكرين وعامة الناس وعملوا بها من أجل التعامل مع المعاناة التي يتسبَّب فيها العقاب؟ فعلى سبيل المثال، كيف يتتصور هؤلاء العلاقة بين العقاب الديني والعقاب الأخرى من وجهة نظر دينية؟ هذه التساؤلات لا تضع في الصدارَة بعض المبادئ الجوهرية للنظام الاجتماعي فقط بل إنها زيادةً على ذلك تكشف بعمق عن أنماط من التفكير كامنة؛ إذ إنَّ نظام العقاب والجزاء في المجتمع يمثل إشارة مهمَّة إلى كيفية

(١) من وجهة نظر اجتماعية، قامت مشروعية الدولة السلجوقيَّة على مزيج من الأسس الشرعية والتقاليدية والمعجمائية، انظر ماكس فيبر،

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

وهنا سَتَّعِدُ العقوبة المشروعة مساوية لعقوبة الدولة بمعنى العنف المشروع "الموجه إلى الداخل" لا العنف الموجه إلى الخارج مثلاً يتجسد في أحكام الحرب أو الجهاد. لذلك، لم يمرَّ عنف الدولة دون اعتراضٍ ضمن السياق السلجوقي. انظر الجزأين الثاني والثالث من هذه الدراسة.

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

إنّ دراسة العقاب من حيث تعلّقه بالسلاجقة على وجه الخصوص تُعدّ دراسةً واعدة لعدة أسباب. فحقبة حكم السلاجقة تمثل مرحلة تكوينية مهمّة في نموّ الحضارة الإسلامية. ومع تدفق السلاجقة البدو نحو خراسان (431/1040) والعراق (447/1055)، أولّاً مرة في تاريخ المنطقة الواقعة بين النيل ونهر جيحون، تمكّنت طبقة عسكرية تركية من حكم مستقل. ولقد غذّيت حقّاً الإدارة العسكرية للمناطق الإسلامية المركزية بعناصر تركية خلال مدة طويلة من الزمن؛ إذ شَكَّلَ 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 الحكيمية للوزير نظام الملك (455/1063-485/1092)، بعد مدة من انعدام النظام، إعادة تأسيس إدارة مركزية قوية 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 بiroقراطية ذات أغلبيةٍ فارسية عالية التدريب⁽³⁾.

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

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

(Claude Cahen) «The Turkish Invasion: the selchukids» 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 كلوزنر،

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

زمنا للرخاء ولانتعاش الثقافة الإسلامية في العراق وفارس؛ وأعانَ النشاط التجاري المكثف في المراكز الحضارية الكبرى على خلق أجواء حركية مختلفة العناصر⁽⁴⁾. وقد تزامن إنشاء مؤسسات التعليم (المدارس) مع تعزيز مؤسساتي لطبقة مستقلة من علماء الدين والفقه. واشتهر حينئذ أعلام مرموقون مثل الشيرازي (ت. 476هـ/1083م) والسرخسي (ت. 490هـ/1096م) والغزالى العلامنة المشهور (ت. 505هـ/1111م) في أواخر العصر الكلاسيكي لعلم الكلام والتشريع الإسلامي. وأسسَت الطرائق الصوفية الأولى وبلغ الأدب الصوفي أوجاً سابقاً لأوانه في أعمال سنائي (ت. في نحو عام 525هـ/1131م)، كما شهد الشعر الفارسي ذروته في مدح كلّ من المعزى (ت. نحو 520هـ/1126م) وأنورى (ت. نحو 560/1164). وبذلك أُسهم السلاجقة بفضل خلق بنية نظام سياسي واجتماعي وثقافي دائم في ما وسمه مارشال هودجسون (Marshall Hodgson) بـ "انتصار عالمية سنية جديدة"⁽⁵⁾. وقد ذهب أحد المؤرخين المشهورين لتلك الحقبة إلى أنَّ السلاجقة "جددوا حيوة الإسلام"⁽⁶⁾.

وبغضّ النظر عن الاهتمام الكبير بهذه الحقبة في التاريخ الإسلامي، ظلت الدراسات الخاصة بالسلاجقة ولاسيما مظاهر تاريخهم الاجتماعي نادرة⁽⁷⁾. وكان

(4) في دراسة مفصلة للتطور الاقتصادي والجغرافي لشمال سوريا وشمال ما بين النهرين يبرهن ستيفان هايدمان (Steifan Heidemann) على أنَّ النظام الإقطاعي السلجوقي الذي انطلق في عهد نظام الملك فضل الفلاحة والت التجارة الحضرية. انظر مؤلفه:

Die Renaissance der städte in Nordsyrien und Nordmesopotamien: Städtische Entwicklung und wirtschaftliche Bedingungen in ar-Raqqa und Harrân 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 الإسلامية 2، فصل "السلاجقة"، VIII، 936b. (C.E. Bosworth).

(7) يبدو أنَّ كلام كلود كاهن (Claude Cahen) ما زال صحيحاً؛ ذلك أنه "بالرغم من الدراسات الجزئية المهمة والممتدة، ما زال السلاجقة في انتظار المؤرخ الجامع الذي يُعدُّ 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: فضلاً عن مصنفات المؤرخين، عدنا إلى أعمال المستشارين الإداريين والشعراء وعلماء الكلام وكذلك إلى كتب الفقه. ورَّكِنْنا، لتسهيل هذا المسعى، على حقبة تزيد على مئة عام: منذ سنة 447هـ/1055م، وهي سنة دخول السلجوقية بغداد، إلى سنة 552هـ/1157م، وهي سنة وفاة السلطان سنجر حاكم خراسان وأخر عظماء السلجوقية. وستضيق من مجال هذه الدراسة أكثر بالتركيز أساساً على مناطق العراق وفارس الكبرى (وتشمل خوارزم وبلاط ما وراء النهر وأفغانستان). وسنذكر كلما أتيحت الفرصة أمثلة للأسرة البوهيمية بالعراق والأسرة الخوارزمية بفارس أو للأملاك الإقطاعية السلجوقية بالأناضول والجزيرة العربية وسوريا وكرمان من أجل توضيح مسائل مرتبطة بسلجوقية العراق وفارس فحسب. وأخيراً تجدر الإشارة إلى تضييق 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. بوزورث (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 (İstanbul: O. Yalçın Matbaası, 1953), *Mehmet Altay Köymen, Büyük Selçuklu İmparatorluğu tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1954), Osman Turan, *Selçuklar tarihi ve Türk-İslam medeniyeti* (Ankara: Türk Kültürü Araştırmaları Enstitüsü, 1965), and Abdülkerim Özaydin, *Sultan Muhammed, Tapar devri Selçuklu tarihi: 498-511/1105-1118* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 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 ثم إدارة العقاب، في يد الحكام السنة، اعتمدنا أساساً على المصادر السنّية⁽⁸⁾.

لقد نجَّمَ عن المقاربة المتعددة المداخل التي اعتمدناها في هذه الدراسة تحليلٌ آتٍ لتطبيق نظرية العقاب في عهد السلاجقة لا تحليلٌ على وفق التسلسل الزمني. وأمّا الجذور التاريخية لبعض العقوبات أو التطور التدريجي للتقاليد الفكرية بشأن الممارسات الفردية، فيستقطب ذلك اهتماماً أقلَّ بعض الشيء. ونقترح من خلال عملنا هذا البحث في الثوابت الاجتماعية بدلاً من الاهتمام بالتغييرات التاريخية⁽⁹⁾. ويتمثل هدف هذه الدراسة أولاً في توضيح كيفية تفكير طوائف من المجتمع في العقاب بوصفه ظاهرة اجتماعية. ونحاول ثانياً أن نبين كيف تترابط هذه المقالات المختلفة ويؤثر بعضها في بعض، وكيف تتوافر فيها ثالثاً تطبيقات معلومة. وإذا كنا نؤمن إيماناً قوياً بالفائدة التي يمكن أن تحصل من مثل هذه المقاربة المتعددة الشعب المعرفية والمواضيعات فإننا نعترف بأنَّ أجزاء الكتاب الثلاثة تترابط على نحو غير محكم؛ إذ يمكن فعلاً أن نُعَدَّ كل جزء

(8) ما من شك في أنه تجدر الإشارة إلى ردود الشيعة (التي نفترض وجود الكثير منها) على استخدام الحكام السنة 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 حازَ بعض الشيعة مناصب حكومية مهمة، وفي النصف الثاني من القرن 6/12 وجدت المدارس الشيعية في الريّ وقم وكاشان وأوا ووارامين وسوزوار وبغداد. انظر ألسندرو بوساني،

(Alesandro Bausani). «Religion in Suljuq period» *CHI5*, 292-5.

ويذكر ك. إ. بوزورث (C.E. Bosworth) أنَّ "بلاد ما وراء النهر وخراسان كانتا معاقلَ أهل السنة بعيداً عن تجمعات السادة في أماكن مثل نيسابور وطوس وبهقه، في حين توجَّد بعض المجموعات الشيعية القرية في شمال غرب فارس، مع وجود الزيدية في نواحي بحر قزوين والجعفرية أو الأثنى عشرية المؤثرة في المراكز الحضرية للمجال مثل الريّ وقزوين وقم وكاشان، وكان لهم مدارسهم وقبتهم... أو مقابرهم في بعض هذه المراكز". دائرة المعارف الإسلامية 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 الكلي" «*histoire totale*» بمعنى إعادة بناء أقصى ما يمكن من وجهات النظر المعاصرة بشأن ظاهرة ثقافية واحدة⁽¹⁰⁾.

وثمة ملحوظة أخرى بشأن مسألة المنهج، إذ تبنتنا في هذه الدراسة التعديدية المنهجية التي نعدها نقطة قوة علم الأديان على وجه التعيين، وهو بالأساس الحقل الأكاديمي الذي تنزل فيه هذه الدراسة. وإذا استلهم الجزء الأول من هذه الدراسة عمل ميشال فوكو (Michel Foucault) الموسوم بـ *Discipline and punish* (1975)، ولا سيما تحليله لمشهد الإعدام على أساس أنه "إجراء سياسي"⁽¹¹⁾، فإن الجزء الثاني يعني بإظهار نموذج تأويلي رباعي الأبعاد ليـ "جحيم" المسلم مستلهماً في ذلك مفهوم *mysterium tremendum* المشهور لرودولف أوتو (Rudolph Otto) وـ "بنيوية" كلود ليفي - ستروس (Claude Lévi-Strauss)، وـ "هرمينوطيقا الشك" التي طورها، في ما طوره، بول ريكور (Paul Ricoeur)، وكذلك إسهامات كلّ من ماكس فيبر (Max Weber) وكليفورد غيرتز (Clifford Geertz) في دراسة الدين ولا سيما ما رأياه من أنّ الأفكار الدينية بإمكانها أن تشجّع على بعض أشكال الحركة الاجتماعية؛ وهي أفكار يحدّها في الوقت نفسه سياقها الاجتماعي التاريخي⁽¹²⁾. وأخيراً يجمع الجزء الثالث بين التحليل الفقهى ووجهات النظر الثقافية الأنثروبولوجية ولا سيما مفهوماً الخزي والعار.

(10) بشأن مفهوم "التاريخ الكلي" في دراسة الدين، انظر كريستوف أوفارت، (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

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

كان السلاجقة قبيلة من "الغُرّ" أو "الأوغوز" الأترارك اعتنقت الإسلام عند استيطانها لهضبة جاكسارتس (Jaxartes) السفلي (أوزبakan 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 تمكنا من شمال شرق فارس انتشر السلاجقة أكثر نحو الغرب. وبينما بقي شعري بك أحد القادة السلاجقة في الشرق تحرك شقيقه طغرل بك لغزو الريّ (433هـ/1041م-2) وأصفهان (443هـ/1051م) وأخيراً ببغداد (447هـ/1055م). وتمكن خليفتا طغرل، ألب أرسلان (حكم بين عامي 455هـ/1063م و465هـ/1072م) وملك

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

(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 66-205، 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 السلاجوقية المتحدة إلى سوريا والأناضول (معركة ملاذكـرـد سنة 463هـ/1071م). وخلال حكم ملك شاه عوضت فكرة الملكية شبه المقدّسة الإيرانية تدريجيًّا المفهوم القبليّ السلاجوقى في الحكم (*primus inter pares*) الذي يعني حرفيًّا الأول قبل أقرانه، ويُمْنَح هذا التقليد الإيرانـيـ، الذي تمثـلـهـ النـخـبةـ الإـادـارـيـةـ الفـارـاسـيـةـ، للإـمـپـراـطـورـيـةـ المـلـكـ سـلـطـةـ مـطـلـقـةـ وـيـجـعـلـ منـصـبـهـ وـرـاثـيـاـ. وـسـرعـانـ ماـ أـثـارـتـ فـكـرـةـ تـوـارـثـ مـنـصـبـ الـمـلـكـ هـذـهـ اـسـتـيـاءـ الـأـكـابـرـ مـنـ الـأـسـرـةـ السـلـجـوـقـيـةـ. وـكـانـ عـلـىـ مـلـكـ شـاهـ سـنـةـ 466هـ/1074مـ أـنـ يـقـعـمـ ثـوـرـةـ عـمـهـ قـاـوـرـدـ حـاـكـمـ كـرـمـانـ. وـكـانـ قـاـوـرـدـ يـرـىـ أـنـ اـنـتـمـاءـ إـلـىـ أـكـابـرـ الـأـسـرـةـ السـلـجـوـقـيـةـ يـجـعـلـهـ جـدـيـرـاـ بـلـقـبـ السـلـجـوـقـ الأـعـظـمـ. وـعـلـىـ النـحـوـ نـفـسـهـ تـمـرـدـ تـكـشـ شـقـيقـ مـلـكـ شـاهـ سـنـةـ 477هـ/1084مـ فـيـ خـرـاسـانـ، لـكـنـهـ هـزـمـ وـسـجـنـ سـجـنـاـ مـؤـبـداـ.

وبعد وفاة ملك شاه ووزير نظام الملك في السنة نفسها أصبحت علامات الانحلال الأولى جليّة؛ إذ تنازع أبناء ملك شاه الثلاثة بركيارق (488هـ/1095م-498هـ/1105م) ومحمد (498هـ/1105م-511هـ/1118م) وسنجر (511هـ/1118م-552هـ/1157م) على عرش العراق و"اتخذت الإمبراطورية تدريجيًّا مظهر إمارات متحدة تملك كلّ منها استقلالها الذاتي"⁽¹⁵⁾. وكان محمد ابن ملك شاه آخر الحكام السلاجقة الذين مارسوا سلطتهم بلا منازع في العراق وغربه 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 السلاجوق 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 السفلية لنهر جيحون، وشيئاً فشيئاً حول سنجر مدار اهتمامه

(15) دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل "بركيارق" 1052 s.v. *EI2*, ك. كاهن (C. Cahen).

إلى الشرق نaculaً عاصمتها إلى مرو من أجل صد تهديد المجموعات البدوية المتسلبة إلى بلاد ما وراء النهر وخراسان. ولكن في سنة 536هـ/1141م كان عليه أن يتنازل عن بلاد ما وراء النهر عندما هزِّم جيشه في سهب قطوان على يد تحالف قراختاي لقبائل آسيا الوسطى⁽¹⁶⁾. وأخيراً تدهورت الأمور سنة 548هـ/1153م عندما انتفاضت قبائل الغُرْ لمنطقة نهر جيحون العُليَا، وهي مجموعة من القبائل البدوية الخاضعة لحكم سنجر، متمردة على الضرائب القاسية المفروضة عليهم. وبعد انتصارهم على جيش سنجر نجحوا في القبض على السلاجق الأعظم. فعاش سنجر ثلاث سنوات من الأسر المذل، وتحدى المؤرخون عن تصوره جوعاً وهو في قفص. وبعد نجاحه في الفرار وعودته إلى عاصمتها المدمرة مرو بزمن قليل مات سنة 552هـ/1157م. ومعه انتهت سلطة السلاجقة في شمال شرق فارس.

وأما في الغرب فكانت بنية الدولة قد دبَّ فيها الانحلال منذ زمن أسبق. إذ بعد وفاة السلطان محمد سنة 511هـ/1118م لم يكن عدد المتنافسين على الحكم أقل من خمسة من أبنائه، وكلَّهم كان يتمتع بعض درجات النفوذ في عدة أجزاء من المنطقة، ولكنهم كانوا غالباً تحت سيطرة عدد من العسكريين الأتراك الذين يُعرفون بـ "العَرَابِين" أو الأتابكيين (atabegs) بالتركية (ata: "الأب"، beg: "السيد"). وكان باستطاعة محمود بن محمد التَّمَتُّع بلقب السلطان حتى وفاته سنة 525هـ/1131م. وقد خلفه، ولكن بعد مدة فاصلة من الحرب بين الإخوة، ابنه مسعود (حكم بين عامي 529هـ/1134م و547هـ/1152م)، غير أنَّ سلطة مسعود الفعلية كانت محدودة في وسط العراق ومنطقة الجبال ويدخل في ذلك أصفهان وهمدان. فأصبحت الإقطاعيات شخصية ووراثية⁽¹⁷⁾ وأصبح حُكُّام المدن

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

(17) كلود كاهن، (Claude Cahen), «L'évolution de l'iqtā 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 العسكري القوي (الشحنة) بالريّ وهو الأمير عباس (ت 541/1146)، 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 عامي 512هـ/1118م و529هـ/1135م) كانت الخلافة قد استعادت قدرها من الثقة بالنفس والقوة العسكرية⁽¹⁸⁾. وقد جازف المسترشد بخوض غمار حرب ضدّ السلطان السلجوقي مسعود في فارس. وبانهزامه قرب همدان سنة 529هـ/1155م قُتل المسترشد على يد أحد الحشاشين الباطلنيين 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 المعقد للحكم بالعراق. وبعد وفاة السلطان مسعود سنة 547هـ/1152م ظرَّد المكتفي (حكم بين عامي 530هـ/1136م و555هـ/1160م)، وهو خليفة المسترشد، الحاكم العسكري (الشحنة) السلجوقي من بغداد. فأنشئت دولة خلافة صغيرة، وبعد بضعة أعوام كانت للخلافة العباسية نهضة لم تعمِّر طويلاً في عهد الناصر لدين الله (حكم بين عامي 575هـ/1180م و622هـ/1225م) الذي كان غريباً للأطوار.

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

(18) بشأن الصراع بين السلطان والخليفة في حقبة السلجوقية، انظر جورج مقدسى، «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، *ال الكامل في التاريخ* (بيروت: دار الكتاب العربي، 1417/1997)، ج IX، ص 186.

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

الظروف العامة للعقاب في زمن السلاجقة

كيف أثّرت التطورات السياسية التي صوّرَت في هذه المسّودة التاريخية الموجزة في إدارة العدل والعقاب؟ لقد تميّزت حقبة السلاجقة في جزئها الثاني كما بيّنا بظهور "سلسلة متقلبة من الحكومات العسكرية المضطبة"⁽²⁰⁾. وكان الخليفة قد تحول من قائد الخلافة الإسلامية عموماً إلى مجرد واحد من الحكام المحليين. وأصبحت وظيفة الدولة تمثل أساساً في جمع الضرائب والدفاع العسكري ضدّ القوات الخارجية. أمّا ما يتعلّق بإدارة العدل فيبدو أنّ الحُكّام المحليين الذين يُقبض عليهم باستمرار في حروب صغيرة كانوا يُمثّلون ملاداً أخيراً فحسب. وتدفع مقتضيات مصالح الدولة الحكام إلى استعراض القوة، وأمّا ما عدا ذلك فيترك الأعيان وعلماء الدين بالمدينة لتدبير شؤونهم بشيء من الحرية. ولكنّ هذه الحرية كانت على حساب الطبقة العسكرية الحاكمة⁽²¹⁾. وأمّا ما يتعلّق بمحاكمة الجرائم وإدارة العقوبات فيُمكن أن نُعدّ الحكم العسكري سبباً دائمًا في عدم الأمن القانوني. وتُعدّ الطقوس التأدية العلنية التي لا نعرف منوالها عادة والمبالغ في عنفها، وهو ما تؤكده المصادر (ينظر الجزء الأول من هذه الدراسة)، مظهراً ثابتاً في حياة الرجال والنساء العاديين. وربما لا يهدد عقاب الدولة بقاء الكيان المادي للمجتمع الحضري برمته؛ ذلك أنّ عقاب الدولة قد يكون ضرباً من الخيال أكثر منه حقيقة عند أغلب الناس الذين لا يشاركون الطبقات الحاكمة في مكائدها. ولكن قد يُسْهِم العقاب، كما تبيّن هذه الدراسة،

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

(20) هودجسون،

(21) وسمى مارشال هودجسون تفريقي السلطات هذا بـ "نظام الأعيان-الأمير" في حقبة الإسلام الوسيط. انظر مؤلفه، *Venture*, II, 65, 68.

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

وتعزز هذا الشعور بعدد من عوامل غياب الطمانينة الإضافية. أولها أنه لـما بلغ توسيع السلاجقة ذروته أصبحت مجموعات "الغُز" القبلية التي تجول في أرجاء المنطقة خطراً متزايداً على الأمن العام. وتفاقمت المشكلة باستمرار تدفق القبائل التركية من آسيا الوسطى، بل هددت هذه العناصر الصعبة المراس أمن الطرق والقرى الصغيرة، كما تشير إلى ذلك الإنذارات المتعاقبة للحاكم المحلي "بحماية أمن الطرق" في بعض وثائق تقليد العناصر في حكم السلاجقة⁽²²⁾. والعامل الثاني أن طبيعة الحكم السياسي المتميزة بتغيير الأحلاف بين الحكام المحليين وتعقد تقاسم الأقاليم، جعلت محاكمة الجرائم صعبة، إذ تزايدت الجريمة المنظمة في المدن ولا سيما في النصف الأخير من عهد السلاجقة، بل مثلت عصابات الميليشيات الحضرية الموسومة "بالعيارين" تحدياً كبيراً للدولة⁽²³⁾. والعامل الثالث أن العصر السلجوقي كان زمناً للنزاع الديني والاضطهاد، ويتضح ذلك جلياً في الإسماعيليين النازاريين المعروفين بالحشاشين في الأخبار لدى الغربيين. وبعد الاستيلاء على قلعة الموت في الجبال الديلمية شمال بحر قزوين سنة 483هـ / 1090م قاد الإسماعيليون في فارس والعراق تمراداً على الحكام السنتين السلاجقة. وكانت طريقتهم في التحرك تقوم على جعل الأفراد من ذوي السلطة، ومنهم النساء وأعوان الدولة بل السلطان نفسه، هدفاً لهم وغاية. ولكن كان الخوف من الإسماعيليين أو الباطشين كما يلقبون عادة لا يجد صدأ لدى الطبقة السلجوقية الحاكمة فقط بل لدى معظم الرعية

(22) مؤيد الدولة منتخب الدين بديع الجوني، عتبة الكتبة (طهران: شركتي سهامي-ي شاب، 1329 مهـ (1950)), ص 19، 25، 28، 42، 79، محمد بن عبد الخالق الميهاني، دستوري دبرى (أنقرة: ترك ترمه كروملي باسميقى، 1962)، ص 113-14. وكل الترجمات من عندهنا (لانغ) إلا ما أشرنا إليه في موضعه.

(23) انظر أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، المتقطم في تاريخ الأمم والملوك (بيروت: دار الكتب العلمية، 1412/1992)، ج XVII، ص 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 المراسيم العامة التي يعلن فيها الحكم على الإسماعيليين في أصفهان وينفذ على الملأ أو التي تروي حوادث التشهير العلني المذلّ بالقادة الإسماعيليين التي كان الناس يحضرونها بالألاف حسب ما يروي⁽²⁴⁾.

إنّ فرض نظام الحكم السلجوقي للعقوبات على المجرمين والباطنيين وجميع أصناف المذنبين قد عزّ الشعور العامّ بعدم الأمان وأذكاهم. فإذا كانت العقوبة الرادعة قادرةً فعلاً على أن تطمئن سواد الناس بأن لا جريمة تفلت من العقاب، فإنّ الهدف الحقيقي للعقاب يتمثل أولاً وأساساً في إظهار القوة المطلقة للحاكم؛ إذ تُعد العقوبات العلنية طقوساً سياسيةً. فعلى وفق نظرية الملكية الإيرانية تقع حماية المملكة على عاتق الأمير وجوباً. لذلك يمكن أن تعدّ آية جريمة خيانة عظيمةً وانتهاكاً لحق السلطان وسيادته. وهكذا، توفر العقوبة العلنية فرصة للتأثير من هذا الانتهاك من أجل "جعل الجميع على علم بالسلطة المطلقة للملك من خلال جسد المجرم"⁽²⁵⁾، ومن ثم تكشف للعامة حقيقة شرعية الحاكم. وبعد انتقال السلطة الملكية من الخليفة، وهو ما أشار إليه روبي متحدة (Mottahedeh Roy)، أصبح الحكام المؤقتون في الإسلام يعيشون تحت ضغط متزايد لتأكيد أحقيتهم بالسلطة أمام أنفسهم وأمام الرعية أيضاً⁽²⁶⁾، وقد ساعدتهم مشاهد العقاب كثيراً على تحقيق هذه الغاية. وهو ما انتهى إليه فوكو

(24) ابن الأثير، الكامل، ج VIII، 544، ص 597؛ محمد بن علي بن سليمان الرواندي، راحة الصدور وآيات السرور (لندن: لوزاك، 1921)، ص 160، غیاث الدین بن همام الدین خواندمیر، حبیب السیر فی أخبار أفراد البشر (طهران]: کتاب فروشی-ی خیام، 377، ج I، ص 1362 [1983]. انظر أيضاً هودجسون،

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

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

(26) روبي متحدة،

(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 ترسیخ العدل، وإنما أعاد تنشيط السلطة"⁽²⁷⁾.

ولكن الدور الذي يؤدّيه المشاهدون لإعادة تشرعيف 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 biyuftâd]"⁽²⁸⁾ أمام مشهد الإعدام وغيره من العقوبات⁽²⁹⁾؛ فضلاً عن أن المشاهدين من ناحية أخرى لا يمثل حضورهم بأعداد كبيرة مجرد "خدمة للمشينة" التي ينصبها 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⁽³⁰⁾. وفي مراسم الاحتفال بالعقاب العلني كانت الحشود الغاضبة تمثل بالجثث أحياناً⁽³¹⁾. ولكن هذا الدور الفعال للمشاهدين يحمل في طياته بذور المقاومة؛ إذ إن رفض بعضهم حضور العقوبات العلنية أو حتى متابعتها قد يشير إلى بعض الامتناع من الحكومة⁽³²⁾. ولا يسجل التاريخ إلا لماماً تلك

(Foucault). *Discipline and Punish*, 49

(27) فوكو،

(28) يصور أبو الفضل محمد بن الحسين البهقي في كتابه تاريخ بيهق (طهران: دانشقةهي طهران، 1332/1953)، وقع الإعدام الجماعي على عامة الناس خلال حكم الغزنويين. انظر لغة نامة، فصل "حشمة" (hishmat) وقارن بأبي بكر محمد بن جعفر الترشخي، تاريخ بخاري (طهران: طوس، 1363 1984)، 76: إذ يقول "فأمر بصلب الاثنين فأصبب الناس بالرعب ثانية".

(29) انظر إعدام كل من ابن العطاش (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. رافرتி (Raverty) (1881)، وأعيد طبعه بأوستنبروك، مكتبة فرلاج، 1991)، ص 441-5)، وناقشنا في هذه الدراسة حالات أخرى، قارن خاصة بالصفحات 143-141، 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 شيئاً صغيراً).

(31) هذا ما أشار إليه فوكو (Foucault) أيضاً في كتابه *Discipline and Punish*، ص 3-61. يمكن أن تعبّر ردود فعل عامة الناس ذات الطابع الثأري إزاء جثث أعيان الدولة عن غضبهم على السلطة فيُعتبر عن ذلك من خلال التكيل بالموظفين التامين بوصفهم بدليلاً من السلطة، انظر حالة الوزير الدركريني التي ناقشها في هذا الكتاب، ص 118-119.

الاعتراضات الشعبية على العقاب المبالغ فيه⁽³²⁾. ولكن قد يشير هذا إلى انحياز المؤرّخين إلى السلطات السياسية أكثر مما يُظهرُ قبول الناس دائمًا للطقوس المبالغ فيها للعقاب العلني. فإذا قبلوا ذلك فمن المحتمل جدًا أنهم أقدموا عليه خوفاً من العقاب؛ ففي بغداد في القرن 6/12 ردت السلطات على ثورات العامة المتقطعة بإحراء أيائهم السكنية بلا رحمة ولا شفقة⁽³³⁾.

وتوجد مواقع أخرى يمكن أن تُعبّر فيها الرعية السلاجوقية عن امتعاضها من الطبيعة القمعية للنظام السياسي. ويوفر تصوير العقاب في العالم الآخر على سبيل المثال طريقة لتفكير في العقاب في هذا العالم بل لانتقاده أيضًا. ويعكس تصوير العقاب الأخرى بطرائق متعددة العدل الجزائي على نحو ما يقيمه الحكماء في الدنيا، وهو بذلك يحمل رسالة بشأن استخدام القوة القاهرة في هذا العالم. أما الموقع الآخر فتوفره 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 حستك في عهد دولة غزنة. انظر البيهقي، تاريخ بيهق، ص 166. وأما بشأن الحالة التي رفض فيها الحاضرون المشاركة في رجم الزاني، فانظر ناظر الدين بن محمد ابن ببلي، سلحوقي نامة (ترجمة هربرت.ف.دو.دا، كوبنهاغن: مونكسيغارد، [1959] 204-5). ولكن بصفة عامة لم يُعرف إلا القليل عن رد فعل المشاهدين إزاء العقوبات العلنية في زمن السلاجقة. كما كتب روبرت برونشفيك (Brunschvig) عن تونس خلال القرن 19 قائلاً: "تود الجماهير حضور الإعدام العلني لتجيب بلغة "السماح" عندما يطلب المذنب الصفح، ويسبق لحظة الحسم ويليها صمت عميق، ويرمي الناس عادة منفذ العقوبة بالحجارة ويحاولون خطف أجزاء من ثوب المعدّب رمزاً لحسن الحظ".

انظر برونشفيك،

(Brunschvig). «Justice religieuse et justice laïque dans la Tunisie des Deys et des Beys jusqu'au milieu du XIXe siècle», *SJ/23* (1965), 64.

وأما دراسة رد فعل العامة إزاء العقاب العلني في أوروبا خلال القرون الوسطى وخلال العصور الحديثة فـيمكن الاعتماد فيها على كمٍ وافر من وثائق المحاكم والروايات التاريخية. انظر بيتر سيرنبرغ

(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، المتنظم، ج XVIII، ص 296.

كاف بطرحهم على بساط القوّة الفعلية للحكام، وهي معركة كانوا قد خسروها تقربياً 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 التّظر فيها بمزيد من التفصيل: فأولاًها استخدام العقاب سياسياً سبيلاً لإظهار قوة السلطان ومن يمثله (القسم I)، وثانيتها الخطاب الأخروي بوصفه انعكاساً للعقاب في هذه الدنيا (القسم II)، وثالثتها الخطاب الفقهي بشأن العقاب (القسم III). وأما حجتنا الأساسية فتمثل في أن علماء الأخرويات ورجال الفقه قد تمكنا بمهارة من حشد مصادر الثقافة الإسلامية لخلق فضاء من الحرية الفردية في ظل نظام سياسي معسّر كأشدّ ما يكون وغير مستقر البُتّة. وفي مثل هذا الفضاء من حرية الفكر يمكن أن تزدهر رؤى متمايزة للعدل وللحكم العادل. وفي ختام هذه المقدمة سنحاول باقتضاب مناقشة المصادر المعتمدة في كل قسم من هذه الدراسة. وسنحاول وسعنا اختصار المسائل الأساسية التي أثيرت وبعض الاستنتاجات التي توصلنا إليها في كل فصل من الفصول.

القسم الأول: سياسات العقاب

خُصصَّ القسم الأول من هذه الدراسة لتنفيذ العقوبة في عهد السلاجقة والخطاب الذي اعتمدته مؤسسة الحكم السلجوقي لتوسيع العقاب القمعي لنفسها وللعلامة أيضاً. ونناوش 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 أطلاعنا، متوافرة في الدراسات النقدية⁽³⁴⁾. لذلك قام معظم

(34) يبدو أن أقرب من فسح المجال لهذه النّظرة هو بارتولد سبولر في مؤلفه: (Berthold Spuler). *Iran in frühislamischer Zeit*, (Wiesbaden: Franz Steiner, 1952), 371-7.

لكن سبولر لم يقدم تقريراً 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 تاريخ السلاجقة الرسمي. وأما السؤال الشائك: هل كانت الروايات التاريخية تدافع عن برنامجهما المعياري فلا يمكن لذلك عذرها مُحيلةً على "واقع" تاريجي، فإنه يظلّ محل اهتماماً 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 كنا نفترض قدرًا من نزاهة المؤرّخين وإمكان الاعتماد عليهم فعلاً، فإننا نود أن نقدم اعتبارين اثنين للإجابة عن تهمة والدمان. أولهما أنّا 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 يمكن أن يكون المؤرّخون قد سعوا إلى تحقيقها⁽³⁶⁾. وثانيهما

= اختارها عشوائياً من خمسة عام من الكتابات التاريخية. ويقتصر سبولر عموماً بتعليقات تهكمية بشأن فظاظة "الشريين" (*Morgenländer*) في المسائل الجزائية. وتعدّ موسوعة العذاب (بيروت: الدار العربية للموسوعات، 1980) لمعبد الشالجي موسوعة مهمة في الممارسات الجزائية في إسلام ما قبل العصر الحديث، ولكنها تعدّ أقل شمولاً في ما يتعلق بحقيقة السلاجقة.

(35) ماريلين روينسن 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 ميسامي،

(Julie Scott Meisami). «Exemplary Lives, Exemplary Deaths: the Execution of Hasanak», in Concepción Vázquez de Benito and Miguel Angel Manzano Rodríguez (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 Seldschukenzzeit», 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 فإنَّ بعض النماذج من الممارسات تطفو على السطح؛ وهي في تقديرنا نماذج لا يُحتملُ أن تكون نتيجةً لاختلافٍ متعَمِّدٍ، وحتى إذا لم نتمكن دائمًا من معرفة التفاصيل الواقعية للأحداث التاريخية بكل يقين فإنَّ هذه النماذج من الممارسات يُمكن الاطمئنان إليها على أساس أنها تحيل على فعلٍ تاريخيٍّ حقيقيٍّ، وهذه الدراسة إنما تهتم أساساً بأنواع التحركات الاجتماعية لا بمسألة واقعية أحداثٍ تاريخية مخصوصة⁽³⁷⁾.

واللافت للنظر أنَّ تُسْتَهْضَرَ كل أنواع العقوبات المتعلقة بكل طوائف الناس بتكرار شديد في التاريخ الرسمي للعهد السلجوقي. والعقوبات تُعدّ حفاظاً جزءاً من مخزون المؤرّخين، ويُمكّن أن نُعدّ الواقع والفقير والمؤرّخ الجنبي ابن الجوزي (ت 597/1200) أنموذجًا⁽³⁸⁾. وهو يمثل على حد عبارة روزنتال (Rosenthal) "المستوى الأدنى الذي انحدر إليه التاريخ للأحداث الإسلامية بأهمّ ممثليه"⁽³⁹⁾. وينذهب روزنتال إلى أنَّ أحد أسباب ذلك يعود إلى أنَّ ابن الجوزي خصص فضاءً كبيراً للأحداث تافهة مثل الظواهر الطبيعية الخارقة للعادة⁽⁴⁰⁾. وقد كان ابن الجوزي فعلاً يركز على الأحداث المحلية في بغداد ويعامل مع التاريخ الكوني

(37) تتفق 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.

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

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

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

(بيروت: فرانز ستايبر، 1984) ولا سيما ص 42-13. 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».

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

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

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

(39)

(40)

بطريقة سطحية وباقتضاب، ولكن اهتمامه "بالظواهر الخارقة للعادة" قد يفسّر انشغاله بمسألة العقاب وهو ما يمكن أن يبرهن على أهميته في تحقيق أهداف هذه الدراسة. ويعنى تاريخ ابن الجوزي في أقسامه التأريخية (لا في أقسامه التشخيصية) بثلاثة أصناف من المواد الإخبارية القصيرة الجديرة بالاهتمام، هي: (1) الأقدار المتقلبة للأستقراطية 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 يتعرضون للعقاب مثل الوزراء الذين وقعوا في المعاصي والأمراء الخونة والقادة العسكريين الطغاة (الشحنة)، و(2) الأحداث الخاصة بالنخبة المدنية ببغداد التي يُعد ابن الجوزي واحداً منها، إذ يُسخر حيزاً مهماً لاحتفالات تولية أقرانه العلماء المناصب (الحلْع)، ولتعيين مديرى المدرسة النظامية والمدرسين، والوزراء والقضاة والحجّاب والمحاسبين 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، والطراائف مثل وضع الديكة للبيض. وفي هذا الصنف الأخير يذكر ابن الجوزي الجرائم والعقوبات المتعلقة بطبقات المجتمع الواطئة (العامّة). وما من شك في الورع الذي يطبع نظره ابن الجوزي إلى الحياة، وهو ما يجب أن يُراعى في أي تأويل لأعماله⁽⁴¹⁾.

لقد ذكرت الروايات التاريخية العربية الأخرى العقوبات على نحو متكرّر أيضاً، ولكنها كانت إجمالاً أقل اهتماماً بتفاصيل إقامة المقاضاة الجزائية⁽⁴²⁾. وأما ما يتعلق بتاريخ السلاجقة الذي ألف 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 تواریخ الحسینی (عاش بين 575-1180) وابن الأثیر (ت. 1233/630) والبنداری (ت. 1245/643) وابن الأثير (ت. 1225/620).

للراوندي (كتب في بداية القرن 7/13)⁽⁴³⁾. وكان الراوندي يميل إلى جعل الشواهد الأدبية تتخلل كتاباته التاريخية ولا سيما القصائد والأقوال المأثورة، وهذا جعل عمله قريباً من أن يكون جنساً أدبياً وعظياً يسمى مرايا النساء. فالراوندي على سبيل المثال يعلق على ثورة علي الشترى، وهو المقرب من السلطان سنجر حاكم بلخ، وعلى إعدامه باستحضار مثالٍ عربيٍ يؤتّب به بقصيدة الشترى على تمرده: "الجهلُ يُزِّلَ الْقَدَمَ، والبَعْدُ يُزِّلَ النَّعْمَ". ثم شرع يستشهد بقصيدة من مؤلف الفردوسى الشاه نامة يقارن فيها الحاكم بالشمس في الأفق؛ فهي يمكن أن تُخَرَّ مثل السيف ولكنها حانية على بني البشر (*bi-yak dast*)⁽⁴⁴⁾. وكان لعنابة الراوندي بهذا الحدث هدفان

(43) يعتمد تاريخ الراوندي أساساً، ما عدا الجزء الأخير، على سلجوقي نامة لظهير الدين النيسابوري الذي كتب في نحو سنة 585/1190، طهران: شيخانة-ي خاور، 1332/[4-1953]. انظر كاهن،

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

على الرغم من أن التماثل بين النص الذي طبعه إسماعيلي أفسشار وما جاء في مؤلف سلجوقي نامة للنيسابوري قد غيره. انظر مقدمة ك. إ. بوزورث (C.E. Bosworth) لترجمة ك.أ. لوثر (K.A. Luther) للفصول الخاصة بالسلاجقة في كتاب فضل الله رشيد الدين الطيب، جامع التواریخ (ريتشموند: كروزن للنشر، 2001)، ج-X-VIII. 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 للنيسابوري. وبالنظر إلى التواریخ الفارسية يجب أيضاً ذكر عدد من التواریخ المحلية مثل تاریخ مقاطعة بیهق لأبی الحسن علي بن زید ابن فندق (ت. 565/1169) (تاریخ بیهق، تحقيق أحمد بهمانیار، طهران: کتاب فروشی الفروغی، [-196]), ابن البختي (عاش في بداية القرن 6/12)، فارس نامة (لندن: لوزاك، 1921)، تاریخ سیستان لکاتب مجهول عاش في القرن 6/12 (طهران: نشری مرکز، 1373/1994); وأفضل الدين أحمد بن حمید الكرمانی، عقد العلا في موقف الأعلى (طهران: روزبهان، [1977]) وهو في تاریخ سلاجقة کرمان. ولقد استعملنا أحياناً كل هذه المصادر في هذه الدراسة زيادةً على معجمات السیر. ومن أجل الوقف على رؤية عامة أساسية بشأن تاریخ السلاجقة، انظر عقان سلجوقي،

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

(44) الراوندي، راحة الصدور، ص 176.

اثنان. فهو يُمكّنه من التظاهر بالاهتمام بعقاب السلطان، ولكنه يذكّر الحاكم أيضًا بأنّ العفو فضيلة من الفضائل. وفي الجملة، يجب أن يكون القارئ على وعي بأنّ أعمال الرواوندي يُمكن أن تكون متدرجة، مثلما كان الأمر مع ابن الجوزي، في برنامج معياري معين.

وتوجد مشكلة أخرى تتعلق باستعمال التّوارييخ، هي ما يُمكّن نعته بازدراء المؤرّخين للأحداث العادلة. فمعظم ممارسات العقاب اليومية لم تذكر بالفعل في المصادر. وقد أشار حلاق إلى ذلك فيما يتعلق بمرحلة أسبق قائلًا: "لم يهتم كتاب التراجم والمؤرّخون بتسجيل مجريات القضاء اليومية، وإن نحن أدركنا شيئاً من رتابتها فإنما ذلك يعود إلى أنها تتسرّب عبر تلك الروايات القليلة نسبياً ذات الطبيعة الشاذة"⁽⁴⁵⁾. وتبقى هذه الملاحظة صحيحة أيضًا في ما يتعلق بعهد السلاجقة. فتكرّر 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 نُفذ أمره بالإعدام (أمرٌ فُتيل)، غير أننا لا نجد فرصة لمعرفة كيفية إنجاز الفعل ومن أنجزه.

ولذلك، سنعتمد في القسم الأول من دراستنا هذه إلى أجناس أدبية متنوعة لنضيفها إلى ما يُمكّن جمعه من المصادر التاريخية التي تشمل كتب مناصحة الأمراء والسجلات الإدارية ووثائق تولية المناصب والمعجمات وكتب الشر 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 العربية بعنوان: نشأة الفقه الإسلامي وتطوره، وصدر عن دار المدار الإسلامي، بيروت 2007، والشاهد نقلناه من ترجمتنا من 260].

(46) تدرج مجموعات وثائق تقليد المناصب مثل منصب القاضي ومنصب المحاسب ومدير الشرطة "الشحنة" أو رئيس القرية في إطار عدّة مؤلفات مثل مصنفات الجويني (عاش بين سنة 1134 / 528 و 1153 / 548)، عتبة الكتبة؛ ميهني (ت. 1180 / 575)، دستوري دبيري؛ رشيد الدين محمد بن عبد الجليل العمري الوطواط =

الإدارة الجزائية السلجوقية، اهتمام الطبقات الحاكمة السنّية بدعم استخدام القوة القهريّة باستراتيجيا تسویغیّة مقنعة. ويتحقق ذلك بإعلانهم أنّ العقوبة، حتى في أكثر أشكالها مبالغة، مكوّن أساسى للدولة العادلة. فالعقاب من طريق جهاز الدولة القمعي يمكن في نظرهم من الحفاظ على الهيبة التي يحتاج إليها الحاكم للمحافظة على أمن مملكته. فيُعَلِّفُ هذا المفهوم بعبارة "سياسة" ذات المعنى المزدوج "للحكم" و"العقاب". والعقاب العلني يُسْوَغُ أيديولوجياً "السياسة" ويدعمها. وكان العقاب يُمثِّلُ للدولة السلجوقيّة دعاية تخدم تكتيكيًّا سياسياً مخصوصاً⁽⁴⁷⁾.

(ت. 578/1182)، مجموعة الرسائل [[القاهرة]: مكتبة الآداب، 1939]؛ بهاء الدين محمد بن مؤيد البغدادي (عاش في القرن 6/12)، التوصل إلى الترسّل: إنشاء وتأليف (طهران: شركتي سهامي، 1937/[1315])، وحسن عبد المؤمن الخوئي (عاش أوآخر القرن 7/13)، رسوم الرسائل ونجوم الفضائل (أنقرة: Turk Tarih Kurumu، Basimevi 1963). ويُقدِّمُ عتبة الكتبة، وهو كتاب صنف في ديوان الإنشاء للسلطان سنجر، وجهات نظر قيمة. وأما ما يتعلّق بأدب نصّ السلطان وأبيات الشعر، فانظر المراجع الواردة في النص. وغني عن القول أنّه يجب قراءة هذه الأجناس من الكتابة بوعي نقدى للمسائل القابلة للتأويل. فعلى سبيل المثال يُعَدُّ محتوى أدب نصّ الملوك عادة توجيهيًّا لا وصفيًّا؛ فهو يُعَنِّي عموماً بآعمال السلطان وممارساته. انظر تعليق آن. ك. س. 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 فإنَّ عباراته المرجعية محدودة". انظر لمبتون،

(Lambton). «The Dilemma of Government in Islamic Persia: *The Siyāsat-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'Arabisants et Islamisants* (Halle: Martin-Luther-Universität, 1998), 124.

(47) لمناقشة العقاب العلني في أوائل تاريخ أوروبا الحديثة، انظر فوكو (Foucault)، *Discipline and Punish* 23، وكان لويس ألويس التوسير (Louis Althusser) مؤثراً في الميز بين الأجهزة القهرية للدولة ويدخلُ في ذلك الحكومة والمحاكم وقوات الشرطة والسجون وما إليها وبين "الأجهزة الأيديولوجية القمعية للدولة" التي تضمّ مؤسسات اجتماعية متعددة 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 الآخرولي

إذا كان القسم الأول من هذه الدراسة يعني بالعقاب من وجهة نظر الدولة السنية، 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 متخلّل المسلمين في القرون الوسطى بشأن الجحيم أنّ روابط مفهومية وثيقة تجمع بين المجالين الدنيوي والأخروي. ويُعد علم الأخرويات هنا جنساً أدبياً موجهاً أساساً للجمهور⁽⁴⁸⁾. ولا تعكس التفاصيل الدقيقة للعقاب الآخرولي، مثلما أراه، ميلاً إلى العجيب لدى علماء الآخرة فحسب وإنما يوفر تذمر مسلم القرون

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

(48) تتبع ما أشار إليه بواز شوشان (Boaz Shoshan)، من أنه بالرغم من صعوبة المطابقة بين ظواهر طبيعية معينة ومجموعات اقتصادية واجتماعية محددة يمكن 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 المستثير لدى جوناثان بركاي،

(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 الأخرويات يُعد إحدى التوازف المتوافرة لفهم كيفية تعبر أفراد الطبقات الدنيا للمجتمع الإسلامي خلال القرون الوسطى عن أحاسيسهم وأفكارهم. انظر مناقشتنا لهذه المسالة في الصفحتين 247-246، 252-254، 272-273، وهكذا، نرجو أن نذهب إلى أبعد من الحدود التي عبرت عنها لمبتون 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 يُسجّل في الغالب أي شيء من وجهة نظر عامة الناس. وثمة إشارات في المصادر التاريخية إلى الظروف القاسية التي عانتها العامة بسبب الطاعون والكوارث الطبيعية ويسبب غطرسة الحكام... ولكن لا شيء يشير إلى رد 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 الديني المحتقر"، أي ما يزدريه هؤلاء المؤذلون المُحَدُّثون الذين لا يرون فيه إلا الجانب المظلم والفوضوي، بل حتى أحياناً الجانب البغيض للخيال الديني. ولكن انسجاماً مع ما يذهب إليه أورسي (Orsi) نودّ تناول هذا التصوير بجدية من خلال دراسة ما يعنيه لعامة الناس⁽⁴⁹⁾.

وتضم المصادر الخاصة بالجحيم التي اعتمدناها في هذه الدراسة القرآن وكتب التفسير ومجاميع الأحاديث ولا سيما كتب الأخرويات مثل كتب ابن أبي الدنيا (ت. 894/281) والغزالى والقرطبي (ت. 671/1272) والأخبار المتعلقة بمعراج الرسول. فالنسيج الذي نطرحه واسع، وكذا قد جمعنا مادة إضافية من عهد ما قبل السلاجقة وما بعده من أجل تقديم نظرة شاملة إلى الجحيم، وهي نظرة تأكيدت ملامحها في عصر السلاجقة. لكننا ندرك أنّ المسافة الزمانية والمكانية التي تفصلنا عن بعض مصادر القرنين 11/5 و12/6 في فارس والعراق تطرح بعض التحديات المنهجية. وستنقدم الطرائق الممكنة للتفكير في هذه التحديات.

فاما ما يتعلّق بالمسافة الزمانية، فمن المعروف على سبيل المثال أنّ مصنفات ابن أبي الدنيا قد استمرّ تداولها على نحو واسع إلى القرن 12/6 وما بعده، بل زعم سبط ابن الجوزي (ت. 654/1256) أنه يعرف أكثر من 130 مؤلفاً من مؤلفات ابن أبي الدنيا⁽⁵⁰⁾. ولما كان عدد المرويات الأخروية قد ازداد

(49) روبرت أورسي، يقول: "قريه المسيح إليه حباً 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 الإسلامية 2، فصل "ابن أبي الدنيا" ، III، (A. Dietrich). *EI2*, s.v.) 684a (A. Dietrich). ويقدم أ. ويتر (A. Wiener) في مقاله:

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

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

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

ولكن كيف يمكن الاعتماد على كتاب في الأخرويات مثل كتاب القرطبي، الذي عاش معظم حياته في إسبانيا الإسلامية، في دراسة الفكر الآخروي في عهد السلاجقة؟ تمثّل إحدى الإجابات في أن علماء تلك المرحلة كانوا يكثرون من الرحالة، وهذا جعل المعرفة الدينية تتّنقل جيّئةً وذهاباً بين الشرق والغرب بسهولة نسبيّة. ومن المعروف أنّ أحد شيوخ القرطبي في علم "الحديث"، وهو أبو العباس أحمد القرطبي (ت. 656/1259)، كان قد زار مصر والعراق حيث حظيَت مؤلفاته بإحراج كبير، وقد استشهد النووي الشامي (ت. 676/1277) بكتاباته في عدّة مواضع⁽⁵²⁾. بل

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

وهو يتعلّق على اعتماد الغزالى (ت 505/1111) وابن قيم الجوزية (ت 751/1350) والسيوطى (ت. 911/1505) على مؤلفات ابن أبي الدنيا اعتماداً كبيراً.

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

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

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

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

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

(53) يذكر ميغيل أسين بلاسيوس في مؤلفه،

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

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

(54) على 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.

(Berkey). *Popular Preaching*, 16-17 ويناقش برکای هذه المسائل في كتابه، وقارن به دفتا إفرات التي تقدم 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 غولديزير،

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

ويُعدُّ غولديزير موقف المسلمين السنة في هذه النقطة تفاؤلاً محضًا [der reine] [Optimismus].

يتحدث كلّ منها، كما بینا، بمنطق مختلف اختلافاً كلياً. وزيادةً على ذلك، ثمة إشارات قليلة في التصوير الآخروي للجحيم إلى أن المسلمين الآئمّين يكون عقابهم وقتياً فحسب. ونحن نقرّ بأنّ عقاب المسلم في الجحيم يُعدّ مشهداً يستدعي الكثير من الخوف ويدعو إلى التفكير في مستوى التخييل الشعبي في الأقلّ.

وأمّا في الجزء الأخير من هذا الفصل، كما في الذي يليه، فنناوش الوظائف المتنوعة التي يمكن أن يتحققها العرف الآخروي. ولما كنا نعتقد أنّ تحليلًا لمُتخيّل المسلم بشأن الجحيم لم ينجز بعد، إذ لم تُحلّ حسب اطلاعنا تصورات المسلم للجحيم بتفصيل على نحو مُرضٍ⁽⁵⁶⁾، قدّمنا وصفاً تاماً لطوبوغرافية النار وللمخلوقات التي تقيم فيها. وفي الوقت الذي كاً ندرس فيه مظاهر مختلفة من مُتخيّل المسلم للجحيم، قدّمنا نموذجاً تأويلاً للتّحليل رباعي الأبعاد يبحث في الأبعاد النفسيّة-الزهدية والبنيوية والأخلاقيّة-الوعظيّة والعملية المتعلقة بمعتقدات المسلم المتعلّقة بالعقاب في الآخرة. أمّا الاهتمام العام في هذا القسم من دراستنا في بإظهار 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، *Die Hölle im Islam* (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 التقليدي 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 مسيحيّة القرون الوسطى، جاك لوغوف (Jacques LeGoff). *The Birth of Purgatory*, 1981, (Chicago: University of Chicago Press, 1984).

أو في البوذية الصينية، ستيفن تايزر، (Stephen Teiser). *The Scripture on the Ten Kings and the Making of Purgatory in Medieval Chinese Buddhism*, (Honolulu: University of Hawaii Press, 1994) ونحن ندين في الإحالة الأخيرة إلى جورج كيورث. (George Keyworth). وفي أواخر بحثنا هذا عثنا على كتاب اليوم الآخر (الطبعة الثانية، الكويت: مكتبة الفلاح، 1988) لعمر سليمان الأشقر، وهو مستند موسوعي للأخرويات الإسلامية، وترجم الجزء الثالث منه إلى الإنكليزية *The Final Day, Part Three: Paradise and Hell* (ترجمة ناصر الدين الخطاب، الرياض: دار الشّرِّف الإسلاميّة الدوليّة، 1998).

والتصور بين عالمي الجحيم والأرض. فلم يكن عذاب سكان الجحيم مبنياً على نموذج هذه الحقائق الدنيوية فقط، ولكن يبدو أن العقوبات التي سُنت في المجتمع السلاجيري اكتسبت معناها الخاص بإزاء تصوير العقاب في الآخرة. فعندما أحرقَ الإمام عيسى بن موسى في أصفهان سنة 494/1101، لقب الناس الرجل الذي كان قد عهد إليه أمر حفر الإحراق مالكاً، في إحالة على رئيس زبانية الجحيم⁽⁵⁷⁾. ويتكرر في روايات ابن الجوزي لحالات الإعدام العلني استعمال لغة الأخرويات. وقد يتتسائل المرء: هل كان اهتمام هذا المؤرخ بالعقاب العلني، ولا سيما إذا كان قاسياً أو جماهيرياً، يقوم على منطق ترابط فيه الأحداث الدنيوية والمشاهد الأخرى؟⁽⁵⁸⁾ وأخيراً يمكن تفسير إحدى أكثر العقوبات شيوعاً في الممارسة في عهد السلاجقة، وهي التشهير المذلل، بأنها دراما أخرى تكتمل بتسويد الوجه وغيرها من مظاهر الخزي وأنماط العقاب في الجحيم⁽⁵⁹⁾.

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

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

(58) ابن الجوزي، المنتظم، ج XVII، ص 310. وكذلك عندما يسجل ابن الجوزي ارتجاج الأرض والرياح الحامية والغبار المتتصاعد من سطح الأرض فهو يوظف لغة الأخرويات. ويبدو هذا مجانساً لتصورات ابن الجوزي في كتابه ذم الهوى (بيروت: دار التراث العربي، 1418/1998)، ص 204، ولا سيما أن الفوضى والخراب في هذا العالم مما نتيجة عنده للفساد الأخلاقي في الدنيا.

(59) انظر تحليلنا لعقوبة التشهير في ما بين الصفحتين 281 و290.

القسم الثالث: الأبعاد الفقهية للعقاب

نادراً ما كانت مبادئ الشريعة تُشكل العقاب، وهو ما تؤكده الأخبار التاريخية في عهد السلاجقة. ولكن مؤرخ الفقه الإسلامي يرى أن هذا الأمر ليس سوى مظهر من المظاهر الأخرى التي تستدعي الانتباه. وقد وقفت الدراسات الغربية للعقاب في إسلام ما قبل العصر الحديث عند هذه النقطة مُدعيةً عادةً أن الخطاب الفقهي النظري لا يتعلّق بالمارسة الجزائية إلا قليلاً، هنا إن وُجدت هذه العلاقة أصلاً. وتعُد هذه الحقيقة البديهية معضلة لسبعين في أقل تقدير. أحدهما أن انفصال القضاء الجنائي عن الشريعة لا يعني عدم أهمية الممارسة الجزائية في السياق التفافي الأوسع، وهو ما يُظهره القسمان الأول والثاني من هذه الدراسة. والآخر أن فقهاء الإسلام ناقشوا بالفعل، وإن كان ذلك بطرائق غير مباشرة، مسائل العقاب في اتصالها بالمارسة، وهذا ما حاول القسم الثالث من هذه الدراسة إثباته.

ويحدُ دارسُ الفقه الإسلامي في عهد السلاجقة مدونة ثرية من المؤلفات يمكن الانتقاء منها. فقد ازدهر الفقه الإسلامي في "عصره الكلاسيكي"، وهو عهد السلاجقة (نحو القرنين 5/11 و 6/12) حسب التحقيق المتبادل⁽⁶⁰⁾. فكتاب المرغيناني (ت. 593/1197) الفقيه الحنفي في بلاد ما وراء النهر الذي بلغ فيه تنظيم الأبواب وعرف فيه ميدان التعليل الفقهي بعضاً من وجوه الدقة والصحة، يُعد إما آخر ممثّل لمرحلة "الكلاسيكية" وإما أول ممثّل لمرحلة "ما بعد الكلاسيكية".

(60) شفيق شحاته،

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

يعکوف میرون،

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

انظر أيضاً میرون،

(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 الحنفية والشافعية لتلك المرحلة. وكان المذهبان الحنفي والشافعي هما المذهبين الفقهيين المهيمنين في زمن السلاجقة بالعراق ولا سيما بفارس⁽⁶¹⁾، بل إنهما كانا يتنافسان على الغلبة في المراكز الحضرية لخراسان إلى حد إثارة الشغب. وإذا عمد سلطنة السلاجقة في سياستهم إلى تعين قضاة وأئمة من الحنفية، فإنَّ الوزير نظام الملك حاول تدريجياً تعديل الموازين بعض الشيء لمصلحة الشافعية⁽⁶²⁾. ولكن ظلَّ الوضع على الرغم من ذلك متوتراً. وعرض العلماء الذين انتقلوا من مدرسة إلى أخرى أنفسهم إلى عنتٍ كبير. وهكذا عندما تحول أبو المظفر السمعاني (ت. 1096/489) إلى صفوف الشافعية سنة 468/1075-6، بعد أن درس الفقه الحنفي في كلٍّ من مرو وبغداد، نجمت عن ذلك فتنة شعبية في مرو، مسقط رأسه. ويبدو جلياً أن مؤسسي الحنفية، ومنهم أبو القاسم علي شقيق أبي المظفر، قد أحسوا بأنَّ مذهبهم الفقهي وهو الأكثر تأثيراً في المدينة قد أمسى مهدداً⁽⁶³⁾؛

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

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

(62) قارن بـR.F. بولي،

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

(63) هاينز هالم،

(Heinz Halm), *Die Ausbreitung der šāfi'iitischen 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 عدة مصنفات منها تفسير للقرآن قد اعتمدناه في القسم الثاني من هذه الدراسة. ولم يكن أبو المظفر الحالة الوحيدة المشهورة للتحول من الحنفية إلى الشافعية في تلك الحقبة إذ كان أبو إسحاق الشيرازي أيضاً حنفيًّا في البداية بل إنه درس أبو المظفر في بغداد. انظر هالم،

(Halm). *Ausbreitung*, 86.

ولذلك كان على أبي المظفر مغادرة مرو. ولكنّه عاد بعد وقت قصير ليُصالح الحنفية وليصبح مدرّساً بالمدرسة النظامية الشافعية، بل إنّه درّس ابن أخيه (الحنفي)⁽⁶⁴⁾.

ويُعدُّ أبو المظفر السّمعاني أيضاً أحد الشّهود 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: مفردتها، حد)⁽⁶⁵⁾. وعلى العموم لم ير الشافعية ضيراً في ذلك في حين أبطله الحنفية تماماً. فإذا كان المذهب الحنفي قد قَيَّدَ إذن استعمال عقاب الدولة فإنّ السؤال يبقى مطروحاً، وهو الآتي : هل قبل المذهب الحنفي طرائق أخرى لتوسيع مقاييس الحد؟ ويُمكن أن يتتحقق ذلك على سبيل المثال بالبرهنة على أنّ بعض المعااصي لم تذكر صراحة، بل كانت مضمنة لغوياً في أحكام الحد. وفي ما يبقى من الفصل الخامس، وقفنا على الخلاف في فروع الفقه الحنفي الذي يسهب في هذه المسألة تحديداً. إذ يذهب بعض الحنفية إلى أنه وإن كان قياس الزنى على اللواط في الفقه الجنائي غير جائز فإنّ معنى اللواط مضمون في الزنى، فاستنتاجوا لذلك وجوب معاقبة اللوطين بطريقة معاقبة الزناة نفسها. ولكنّ أغلبهم لم يذهبوا لهذا المذهب مُشدّدين على الفرق الدلالي الأساسي بين الزنى واللواط. ومن أجل الوقوف على الخلاف الحنفي لجأنا إلى عدد كبير من المؤلفين الذين صنّفوا في ضروب متعددة من الكتابة⁽⁶⁶⁾.

(64) هالم، (Halm). *Ausbreitung*, 86.

(65) في استعراضنا لهذا الخلاف كنا قد عدنا إلى مصنفات أصول الفقه للبصرى (ت. 436/1044) والبزدوي (ت. 482/1089) والسرخسي (ت. 483/1090)، وقارناها بالمصنفات الشافعية للشيرازي (ت. 476/1083) والسمعاني والغزالى (ت. 505/1111) والأمدي (ت. 631/1233) وغيرهم من العلماء.

(66) كنا قد عدنا إلى مؤلفات في فروع الفقه للسرخسي (ت. 483/1090) والسمرقندى (ت. 539/1144) والكاسانى (ت. 587/1191) والمرغينانى، ولكننا عدنا أيضاً إلى كتب الفتاوى التي صنّفها علماء مثل السعدي (ت. 461/1096) وبرهان الدين بن مازة (ت. 592/1174) وقاضي خان (ت. 600/1196) وسراج الدين علي بن عثمان أوشى الفرغانى (عاش في نهاية القرن 6/12). 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 مرتّأ أخرى). وتعود عقوبة التعزير صنفاً ثانوياً في فقه الجنائيات الإسلامي وفي الممارسة، وهي صنف من العقاب أصبح في زمن السلاجقة صالحًا لكل مناسبة؛ إذ تلجم إلية السلطة الحاكمة لتوقيع العقوبات على الناس لا على أساس الشريعة بل على أساس المصلحة العليا للدولة. ونحن نعتقد أنّ فقهاء كل المذاهب سعوا إلى كبح الاستخدام التحكمي الاعتباطي للسلطة التأدية بتأكيدهم أنّ الجرائم المرتكبة علينا هي التي تخضع فقط للعقاب بالتعزير؛ وبذلك نجحوا في تحقيق أمرين: أولهما أنهم وفروا قدرًا من الحماية والمحصنة ضد تدخل الدولة في المجال الخاص، وثانيهما أنهم أسهموا في نشر ما يمكن وسمه بصورة الذات الإسلامية أو الإيتوس الإسلامي الرافض لهتك الحرمات. وتظهر أهمية مفهوم العقوبة العلنية في فقه الجنائيات من خلال التشهير، وهو عقوبة بالتعزير احتلت في الأقل على وفق الروايات التاريخية مكانة مركبة في إدارة القضاء الجنائي في عهد السلاجقة. ويُعدّ "التشهير" ظاهرة تغاضت عنها دراسات فقه الجنائيات الإسلامي. أما مسألة الخزي والإذلال فهي موضوع متكرر في الفصول الستة لهذه الدراسة. ويبدو مناسباً إنهاء هذه الدراسة بمسألة الخزي في الكتابات الفقهية وانعكاسه في الفضاء الذي يجري فيه العقاب ضمن السياق الثقافي الأوسع لإسلام القرون الوسطى. وفي الخاتمة سنعيد النظر في أهمّ نتائج البحث وسنحاول صياغة عدد من الأفكار التأليفية المقارنة المتعلقة بدور العقاب ووظائفه في تطور الحضارة الإسلامية. ونرجو ألا تُتلقى صفحات الكتاب الآتية بوصفها تجربة عقائية للقارئ بل نرجو أن تُتلقى على أنها تجربة مُثمرة له.

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

القسم الأول

سياسات العقاب

الفصل الأول

دواوين العقاب ومؤسساته

العقاب الخاص

يُمثل العقاب مفهوماً واسعاً يشير إلى ممارسات اجتماعية متعددة. أما طريقة تفكيرك تعقيد هذا الصنف من العقاب فهي التمييز بين الفضاءات المكانية أو الميادين التي يجري فيها العقاب، إذ نفذت دولة السلاجقة العقوبات 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 ميداناً ثالثاً تُطبق فيه العقوبات.

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

(1) انظر، دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل "المستظاهر بالله"، (C. Hillenbrand), *EJ2*, s.v., VII, 754b-56a.

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

لدواداً لأبي المحسن وزير السلطان السلاجوقى بركيارق (حكم بين عامي 485/1092 و 498/1105)، إذ إنه قد حاول قتل أبي المحسن عدة مرات. وعندما احتل أبو المحسن قواته بغداد سنة 493/1100 قبض على عميد الدولة وسجنه في باطن قصر الخليفة. وبعد شهرٍ أخرج ميتاً وأخذ إلى منزله فَغُسِّلَ ثم دُفن في قبر كان قد جدَّده في قراح ابن الرزين⁽³⁾. وكان هناك بعض الشك في أن وفاة عميد الدولة لم تكن طبيعية.

ولكن تجدر الإشارة إلى أن أبو المحسن، 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 ذُوو المراتب العليا بعض الامتيازات قبل تنفيذ الحكم فيهم، مع أنهم خسروا حياتهم. وفي عهد حكم السلاجقة سُجلت سابقة سنة 455/1063 تتمثل في أن الوزير الكندي الذي نفاه خلفه نظام الملك من بغداد إلى مرو الروذ اعتقله في الحمام العام اثنان من أسرى الحرب (الغلمان) كلّفتهم الحكومة المركزية قتلها. وقبل إعدامه تتمتع بحق الصلة في الجامع وتوديع أصدقائه وأسرته⁽⁴⁾. ويُعد القبض على أحد أبناء نظام الملك، الوزير شمس الدين بن نظام الملك (في عهد محمود الذي حكم بين عامي 511/1118 و 525/1131) حالة أخرى لما

= الرحمنية، 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). 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 الطقطقى، الفخرى، ص 21. تقع حدائق قراح ابن الرزين قرب مقر الخلافة (الحرىم) شرق بغداد. انظر:

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

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

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

فحين جاءه منفذ العقوبة (السياف) قال له: "أمهلني حتى أصلِّي ركعتين" ،
وببدأ يرتجف وهو يصلي ، وقال للسياف : "إن سيفي أمضى من هذا [سيفك]
فاضرب به ولا تُعذبني" ، فقتله بسيفه⁽⁸⁾.

(5) على الرَّغم من محاولات محمود غير الناجحة لتحدي سنجر السلجوقي الأعظم سنة 513/1119، كان سنجر قد تعامل معه سلبياً فمنحه حكم العراق وزوجه ابنته. انظر دائرة المعارف الإسلامية 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 يمكن أن يكون قد أبلغ سنجر أخبار المخططات الموجهة ضده في بلاط محمود.

(7) المصدر نفسه، ج XVII، ص 221.

(8) ابن الأثير، الكامل، ج 27، ص 688-69. وانظر أيضاً لكاتب مجهول بمحمل التواريخ والقصص (طهران: مؤسسة-بي خور، 1318/[1939])، ص 415. وزيادةً على ذلك كان رئيساً سابقاً لبيت المال وصديقاً حميناً للسلطان محمود (حكم بين عامي 511/1118 و525/1131)، وقد أُعدم عزيز الدين المستوفى سراً في سجن يتكلمت بأمر من عدوه القديم الوزير الدركيزي. وتلقى عزيز الدين الضربة الحاسمة وهو ساجد في الصلاة. انظر البنداري، تاريخ دولة آل سلجوقي، ص 156؛ غياث الدين بن همام الدين خواندмир، دستور الوزراء (طهران كتاب فروشي وشاخانا-ي اقبال، 1317/[1938]-9)، ص 204-5. وللاطلاع على الخلفية السياسية لهذا الإعدام، انظر حميد دبashi، =

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

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

(ريشموند: مطبعة كيرزون، 1999)، ص 475-503. ويقدم Safi في مؤلفه

of Knowledge، ص 200-158، تقويمًا 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 ستايبر، 1998)، ص 30-1، لمزيد التوسيع الدقيق بشأن وفاة عزيز الدين المستوفي.

(9) حتى نظام الملك السلطان السلاجوقى على مراعاة الأسر العرقية (خاندانها-يى قديم) ومعاملة أبناء الملوك باحترام. انظر:

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

(10) كاتب مجهول، *مجمل التواريخ*، 408. وتحتختلف الرواية بشأن نهاية قاورد. إذ قال صدر الدين أبو الحسن علي بن نصیر الحسيني، *زبدة التواريخ* (تحقيق محمد إقبال؛ لاھور: كلية بنجاب، 1933)، ص 58، إنه قتل في خيمة الأمير سوتكتين لا في قلعته. والبندياري، *تاريخ دولة آل سلاجوق*، 50، يذكر أن كوهراين لم يكن راغباً في قتل قاورد، بل خنقاً «غلام أرماني أوّور». انظر أيضًا الراوندي، *راحة الصدور*، ص 127؛ محمد بن إبراهيم، *تاريخ كرمان* (ليدن: برينل، 1886)، ص 13، وأصبح كوهراين بعد ذلك قائداً للشرطة (شحنة) في بغداد.

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

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

المسجونين ولكنها تكرر ذكر الحكام والأمراء الذين يُقبض عليهم في المعارك ويموتون في السجون. ويبدو معقولاً عد 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 532/1137-8⁽¹³⁾. وبعد غزو سنجار لسمرقند سنة 536/1141-2 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 يعد بالضرورة. بل تنتظره عقوبات أخرى في سجون الحاكم الخاصة من شأنها أن تثبت أنه لن يمثل تهديداً فيما بعد. وإذا كان الفقهاء يرون أن الأعمى

قلعة تمد ثم خنق بأمر من أخيه. انظر ابن الأثير، الكامل، ج VIII، ص 407. ويحدث الشيء نفسه لنساء الأسرة الحاكمة. ففي نحو سنة 500/1106، خُنقت أرملة ملك شاه زبيدة خاتون والدة السلطان بركيارق (حكم بين عامي 498 و 1095 / 1105 و 498) في حصن الري بأمر من محمد بن ملك شاه الأخ غير الشقيق لبركيارق والمطالب بالعرش أيضاً. انظر ابن الأثير، الكامل، ج VIII، ص 429. وقادت زبيدة خاتون بدور فعال في تعزيز مطالبة بركيارق بالحكم ضد محمد. وبشأن 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 59-60؛ صافي

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

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

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

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

لا يصلح للحكم⁽¹⁵⁾، فإن إتلاف بصر الخصم يُعد طريقة ناجعة لإنقاصائه من اللعبة السياسية⁽¹⁶⁾. ففي سنة 466/1073-4 أمر ملك شاه بإتلاف بصر ابنته عمة المتمرد قاورد باستخدام إبرة حامية (مِيل كشيدن)، وذلك بعد هزيمته في معركة قرب همنان⁽¹⁷⁾. وعندما ثار أمير الأمراء السلاجوقى محمد بن سليمان على بركيارق وسنجر سنة 490/1096-7، حبسه سنجر وأعماه (كَحْل)⁽¹⁸⁾. ويُشير التعبير العربي "كَحْل" ("أعمى") المشتق من الكُحْل ("غَسول العين") إلى أن الممارسة تمثل، مثل ميل كشيدن الفارسية (حرفيًا "نزع الظفر")، في إمارة إبرة فوق العينين. وأكد مصدر لاحق أن هذا الفعل لا يترك في بعض الأحيان ضرراً دائمًا بالعينين سواءً 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، 1386/1966)، ص 19.

(16) زيادة على الأمثلة الواردة في النص انظر الأمثلة الآتية لإتلاف البصر: (1) أمر ملك شاه أخيه تكس وحبسه في قلعة تكريت (1085/478). انظر ابن الأثير، الكامل، VIII، 478. وانظر دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل "ملك شاه"، C.E. Bosworth (E2, s.v., VI, 273a) (2) أمر السلطان محمود بإتلاف بصر أخيه ديبس بالحلة في سجن قلعة برحين وهي تجاور كرج (516/1122). انظر ابن الأثير، الكامل، ج VIII، 677، 683. (3) أعمى السلطان محمد الأمير منكوبيرس بن بوريبرس وسجنه، "السلطان الذي لا أرض له"، في همنان (500/1106-7) وظل منكوبيرس في السجن حتى تولى مسعود بن محمد مقايد المدينة فأطلق سراحه. يُنظر كاتب مجهول، مجلمل التواريخ، ص 413؛ دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل "محمد بن ملك شاه" (C.E. Bosworth (E2, s.v., VII, 407b)). (4) سجن محمد أميراً متمراً في قلعة تكريت وأنتف بصره سنة (501/1107-8). يُنظر: كاتب مجهول، مجلمل التواريخ، ص 410؛ وانظر دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل "ساوة" (ف. مينورסקי وبوزوورث) (E2, s.v., IX, 86b).

(17) الرواندي، راحة الصدور، ص 127.

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

(19) انظر ويلر ثاكسن (ترجمة)،

المنطق الثقافي للعقوبة الخاصة:

إذا كانت السلالة الملكية وعدد من أفراد الحاشية المقربين من أصحاب الرتب العالية يؤيدون العقوبة الخاصة فإننا نجد أسباباً أخرى غير احترام الضحية تدعو إلى مثل أحدهم سراً أمام القضاة أي داخل المحيط القريب للحاكم. وقد يكون مما يُنصح به السلطان عدم إبلاغ العامة خبر أي إعدام. وإبلاغ الخبر في هذا المجال هو صعود العلام قايماز وهبوطه، وهو أحد المقربين من السلطان سنجر. وقد بلغ ضعف سنجر أمام الغلمان الأتراك، الذين كان له معهم ما يمكن وسمه بعلاقات حب وكراه، درجة جعلته محل سخرية معاصريه والمورخين المتأخرين أيضاً⁽²⁰⁾. وتمكن قايماز سنة 1117/511 من إقناع السلطان المخمور بقتل الوزير صدر الدين محمد بن فخر الملك فوراً. وقد كان قايماز يحمل ضعينة شخصية لصدر الدين⁽²¹⁾. وفي اليوم التالي طلب سنجر المروّع وقد ذهب سكره من أحد مستشاريه المقربين الأمير قماح أن يُشير عليه في كيفية التعامل مع هذا الوضع. وقيل إن الأمير الذي أفزعه ما حدث أخبر السلطان بقوله:

"هذا أمر فظيع وصنع شنيع، وحفظ الناموس يوجب ألا يعرف أحد من رعيته بذلك أنّ مثل هذا الأمر يتم في سلطانك بغير استئذانك، فأظهر أنه جرى بإذنك وصن جاهلك وأخذرك من وهنك واركب الآن إلى دارك". فقبل سنجر النصيحة وكتم الفضيحة، ثم أمر بعد مدة بقتل ذلك المملوك أسوأ قتلة ومثل به أقيح مثله⁽²²⁾.

(20) انظر البنداري، تاريخ دولة آل سلجوقي، ص 244. غير أن تورّط الحكام عاطفياً مع الغلمان لم يكن بغیر الشائع البالٍ. إذ إنّ تقيم محمود حاكم غزنة بالغلام إياز وعشاق ابنته مسعود لنوشترين مشهوران في الدواوين الأدبية. انظر نظامي عروضي السمرقندى، شهار مقالة (ترجمة إدوارد. ج. براؤن؛ لندن: لوزاك، 1921)، ص 56-8؛ وانظر كيكاووس بن إسكندر بن قابوس بن شمسكير، قابوس نامة (لندن: لوزاك، 1951)، ص 47.

(21) على أنّ خواندمير يذهب في مؤلفه دستور الوزراء، ص 189، إلى أن سنجر أمر بقتله، وأن عوناً عسكرياً (فوجي) بالبلات قتل الوزير بفأس. وربما يكون سنجر قد اغتنم الفرصة بالتواري للتخلص من موظفين من ذوي المراتب العليا كانوا قد أثاروا غضبه.

(22) البنداري، تاريخ دولة آل سلجوقي، ص 245. من الواضح أن الحادثة لم تظل سراً، =

أما خلف قايماز، الذي كان جزءاً من مغامرات سنجر الغرامية، فهو سنجر الخاص، الغلام الأسبق الذي لقي تقريراً المصير نفسه. لقد جعله تأثيره في سنجر وسلطانه عليه مع سلوكه المتغطرس مكرورهاً جداً عند النساء ثم عند سنجر نفسه الذي أمر النساء بقتله معاً، ويرجح 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⁾. وزيادة على ذلك يُعد 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 493/1100 قتل باطني أميراً في بلاط سنجر في الري، فاعتُقلَ الباطني وأُتّي به إلى الوزير فخر الملك بن نظام الملك. فقال له: ويحك أما تستحيي، هتك حُرمتي وأذهبت حشمتى وقتلتني في داري. فرَدَ الباطني قُبِيلَ تعذيبه وقتله بأنه لا ينبغي أن يدور في خَلْدِ الوزير أَنَّه في مأمنٍ هو وخواصه. وأكدَ أن الباطنين قد أعدوا العدة أصلاً لاستهداف ستة رجالٍ آخرين من حاشية الوزير،

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

(23) المصدر نفسه، ص 249. ولكن سنجر عرف طرائق أخرى للتخلص من أصحاب السير المزعجة واللوججين في طلب المناصب العليا. وقد يكون أكثر مشوقيه تأثيراً [المقرب الأجل] جوهر الخاص الذي قاد جيشاً قوامه 30,000 رجل، على ما ذكر البنداري. وأمر سنجر، كما يذكر المؤرخ نفسه، بقتل جوهر سنة 534/1139 على يد مجموعة من القتلة الباطنين الذين يرتدون ملابس النساء. انظر البنداري، تاريخ دولة آل سلجوقي، ص 250؛ ابن الأثير، الكامل، ج IX، ص 108.

(24) كانت حجّتي هنا ميسّطة بعض الشيء؛ ذلك أنه ليس من السهل دائماً تحديد الخط الفاصل بين أفراد الطبقة الحاكمة (الخواص) وال العامة (العوام) بوصفهم طبقة اجتماعية مُتميزة من غيرها. انظر:

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

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

منهم أخوه⁽²⁵⁾. وهذا يعني أن فخر الملك توقع أن يخجل القاتل من اقتحامه حشم الوزير، ويحمل هذا التعبير معانٍ مختلفة مثل تعير 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⁾ والحجّاب⁽²⁹⁾ وأصناف أخرى من حاملي السيف (الجاندار)⁽³⁰⁾.

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

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

(26) انظر لمبتوء،

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

وتقسم الميادين المخصصة للخواص تبعاً لمعايير القرب من الحاكم. إذ يمكن أن تفرق مثلاً بين حرم الحاكم، وهو المجال المخصص لرفاق المرح (الندماء)، وفضاء الاستقبال في البلاط. ويمكن بمعنى ما عدّ هذه الميادين خاصة.

(27) كاتب مجهول، محمل التواريخ، ص 408؛ ابن الجوزي، المنتظم، ج XVII، ص 220 (يُنْقَدُ الحاكم بالإعدام في زنزانات السجن).

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

(29) سُلَّمُ وزیر مسعود کمال الدین الخازن إلی الحاجب الأکبر تبار وأعدم سنة 533/1138-9. انظر الحسيني، زبدة التواريخ، ص 215؛ البنداري، تاريخ دولة آل سلجوق (طبعة 1900)، ص 171.

(30) تدرج الجندار زنكي في السلطة وأصبح أميراً بعد أن أعاد على قتل حاجب الدولة القوي عبد الرحمن طغايirk، الأمير الحاجب لمسعود سنة 541/1146-7. 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. وينذكر المبدأ نفسه في كتاب من كتب الآداب السلطانية يعود إلى القرن السابع/الرابع عشر (نسب خطأ إلى الشاعلي)، تحفة الوزراء (دار القلم للنشر، 1975)، ص 58.

ولكن ثمة استثناء لهذا النمط. فقد يفقد أفراد من الخواص في بعض الأحيان "الامتياز" المتمثل في عقوبة أقل إذلاً تجري داخل البلاط⁽³²⁾. إذ يمكن رمزياً أن يُطرد الأمراء المتمردون على سيدهم خاصة من المجال الخاص بالسلطان، وأن يتعرضوا لإذلال الرعية. فقد روى المؤرخ ابن الأثير تصرف الأمير العنيد إياز مع السلطان محمد بقلة احترام، فاستدعاه السلطان إلى قصره في بغداد سنة 498/1104، وكان قد أعد جماعة من خواصه ليقتلوه إذا دخل عليه، فلما دخل ضرب أحدهم رأسه فقتله ولف إياز في مسح وألقى على الطريق عند دار المملكة⁽³³⁾. ويمثل هذا الطرد والعرض العلني للضحية إشارة واضحة إلى أتباع الأمير مفادها أنهم كذلك يمكن أن يفقدوا الحماية التي تؤمنها الحرمة للمقربين من البلاط. فقد قرر السلطان مسعود سنة 541/1146-7 أن يخلص نفسه من المتسلط عباس حاكم الري فجلبه إلى قصره في بغداد. في بينما كان رفاقه ينتظرون في الخارج أدخل عباس إلى حجرة فهجم عليه وقطع رأسه على الفور. قال المؤرخ: "واحتروا رأسه وألقوه إلى أصحابه، ثم ألقوا جسده، ونهب رحله وخيمه، وانزعج البلد لذلك"⁽³⁴⁾. وبعد خمس سنوات عمّ 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) تمتَّع رعية السلطان عثمان التركية في تونس والجزائر خلال القرن التاسع عشر بهذا الامتياز. بينما كان المجرمون الأتراك يختنقون دائمًا داخل القصبة، كان أفراد الرعية من العرب يستقون في موقع جرائمهم. انظر برونشفيك، (Brunschvig). «Justice religieuse et justice laïque», 64.

ميريام هوكتستر،

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

(33) ابن الأثير، الكامل، ج VIII، ص 507؛ ابن الجوزي، المنتظم، ج XVIII، ص 91؛ كاتب مجهول، معجم 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 أنه بعد وفاته "بكى المخلق عليه لأنَّه كان يفعل الجميل وكانت له صدقات".

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

وإجمالاً يمكن القول إن النخب الحاكمة كانت تتمتع باستقلالٍ كاملٍ في تأديب أفرادها "الذين يعرفون بالخواص" باعتبار مشاركتهم في أمور المحكم. وثمة ميل إلى الحكم سراً في الجرائم التي تحدث داخل البلاط ما عدا الحالة التي يُطرد فيها الجاني من البلاط. ولكن يُعد هذا استثناء يؤكّد القاعدة.

وتتميز العقوبات داخل الفضاء الخاص بالسلطان بغياب واضح لأي تأثيرٍ أو مراقبة قضائية؛ إذ يمكن السلطان أو أقرب مفوّضيه كالوزير أو الوالي أن يقرر العقوبة مثلما يفرض رب الأسرة المسلمة في القرون الوسطى النظام على أسرته: فتُعد الإجراءات التأديبية ضرورية في بعض الأحيان، ولكن الأمور تعالج دائماً "في نطاق الأسرة"⁽³⁶⁾. وتمسّك أغلب الفقهاء بالتعزير بوصفه إجراءً رديئاً لفائدة الزوج والأب ومالك العبيد يضمن لهم حرمة المجال الأسري المنبع من أي تدخل خارجي⁽³⁷⁾. وقد حددَ موضع النطاقين الخاصين للأسرة والبلاط في طرقٍ الطيف الاجتماعي، فأسسوا بوصفهما دائريًّا سلطة عقابية مستقلتين وخارجتين عن نطاق القضاء على نحوٍ واسع.

(35) الحسيني، زيلة التواريخ، ص238-9؛ ابن الأثير، الكامل، جXI، ص188؛ ابن الجوزي، المنتظم، جXVIII، ص84، 2-91.

(36) ذكر كاتب مجهول (اعتقد خطأً أنه الماوريدي)، نصيحة الملوك (الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، 1988)، ص203-5، أنّ على الملك أن يروض الخواص. ويقترح ليذر،

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

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

(37) ينظر: جوهانسن، (Eigentum, Familie und Obrigkeit)، ص52. وكانت العقوبات الجسدية في التربية الإسلامية للأطفال في القرون الوسطى تمارس على نطاقٍ واسع وبعنف جعل مؤلفين كالغزالى وابن خلدون ينزعون إلى حالة أكثر اعتدالاً. انظر أفرن جلادي،

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

تنفيذ الق Cobbات أمام محكمة الحاكم

يُوجَد مجَالٌ وسطِيٌّ للعقوبات فيما بين المجال الخاص بالطبقة السلو giofieة الحاكمة والمديدين العاًمة للمدينة وهو محكمة الحاكم الجزائية. إذ تروي كتب التاريخ في عدّة مناسباتٍ أنَّ الناس يُعَاقِبُونَ "أمام الحاكم [بَيْنَ يَدِيهِ]" أو "يُجلِّبونَ أمام السلطان"، ثم يُضَرِّبونَ أو يُقتلُونَ أو يُعدَمُونَ "تحت رايته". ويبدو أنَّ هذه الصيغ تُشير إلى وضع محكمة البلاط، حيث يظهر السلطان على عرشه بكل شارات سُلطته يحوطه أفراد النُّخب العسكريَّة والإداريَّة والدينيَّة⁽³⁸⁾، كما تُصوَّر ذلك بعض الزخارف المتأخرة وصور العمارة المنقوشة والرسوم المصغرة عند السلجوقيَّة.

وفي سنة 490/1097، في معركة "ساوة" قرب همدان بين السلو giofieين المُطالبين بالعرش بركيارق ومحمد، أُسرَ وزير محمد مؤيد الملك على يد قُوات بركيارق، وكان بركيارق مُستاءً من كون الوزير قد حَرَضَ محمدًا على العصيان والخروج عليه، ومن صِلَاته المحتَملة بالباطنية. وواجهَ بركيارق الوزير بجرائم المزعومة، في ما بدا أنه استنطاق في حضرة العرش، ومؤيد الملك ساكت لا يقول كلمة، فقتله بركيارق بيده⁽³⁹⁾. ويذكر أنَّ سنجر الأكبر (490/1097-552/1157) كان كثيراً ما يقيم هذه المحاكم⁽⁴⁰⁾. وفي سنة

(38) انظر كاثرينا أوتو-دورن،

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

وللإطلاع على البواعث الإيرانية القديمة للملكية في شارات السلطة، انظر هربرت بيسه، «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 442، ص 24؛ البنداري، تاريخ دولة آل سلجوقي، ص 240؛ كاتب مجهول، مجلَّم التواريَخ، ص 409-10. انظر دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل "النظامية" ،

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

(40) زيادة على الأمثلة التي ثُوقَت يجب ذكر الحالات الآتية من الإعدام أمام المحاكم العسكريَّة: (1) في سنة 513/1119 بعد أن هزم سنجر ابن أخيه محموداً في معركة ساوية أخذ سنجر الأمير منكوبيرس عدو الشخصي القديم إلى محكمته وبasher قتله بيديه =

1100/493، حارب سنجر وبقبض أخيراً على الأمير المتمرد حاكم قومس وجُرجان وغرب خراسان، الأمير داذ حبشي بن التوتاق. وعندما أحضر داذ حبشي أمام عرش سنجر قدّم فدية قدرها 100000 مائة ألف دينار رفضها سنجر وأعدم الأمير على الفور⁽⁴¹⁾. وبعد ستين، 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 ابتعدَ عن معسكرِ جيشه فخرج متصدداً في عدد من الفرسان، وتمكن أحد أمراء سنجر من القبض على قدرخان وجلبه أمام السلطان الذي بدأ في تكريمه، فالتمس قدرخان الرحمة مُقبلاً الأرض أمام السلطان بحسب ما نُقل⁽⁴²⁾. إلا أن التماسه رفض، وهتف سنجر قائلاً: "إن خدمتنا أو لم تخدمنا فيما جزاوك إلّا السيف"، ثم أمر به فقتل⁽⁴³⁾.

انظر ابن الأثير، الكامل، ج VIII، ص 644. (2) وفي الواقع نفسها كان الأمير أتابك غرغالي الذي اقترح سابقاً تسليم محمود إلى سنجر قدّعوب بسبب تصريح الشائن ثم قتل، انظر ابن الأثير، الكامل، ج VIII، ص 641؛ كاتب مجهول، معجم التواريخ، ص 542. (3) عندما ثار الأمير المتسلط بوزابة على السلطان مسعود في سنة 1147-8 قبض 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 سلجوقي، 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، زيادة التواريخ، ص 178؛ البنداري، تاريخ دولة آل سلجوقي، ص 259-60. ويعلم ابن الأثير أن داذ 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 أنّ داذ حبشي كان قد عُذّ باطنّي طبس جنوداً. انظر هودجسون، *Order of assassins*, 86.

(42) الحسيني، زيادة التواريخ، ص 180.

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

وفي سنة 526/1132، بعد معركة لسنجر ضد ابن أخيه مسعود بن محمد حلب سنجر الأمير قراحة الساتي المقبوض عليه إلى بلاطه واستجوبه ثم قتله بدم باردٌ صبراً⁽⁴⁴⁾.

ولعل أشهر حادثة من هذا القبيل هي ما حدث لحاجب سنجر الأسبق والمقرب منه المدعو علي الشترى "حامل المظلة" في سنة 547/1152⁽⁴⁵⁾. إذ كان الشترى، حسب ما ذكر المؤرخون، 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 الرواوندي أن فعل الخيانة هذه كان امتحاناً قاسياً لسنجر. وقد مُني الشترى وعلاه الدين حسين بهزيمة ساحقة

* [ذهب المؤلف إلى أن الجملة الواردة في الكامل لابن الأثير "قتله صبراً" تفيد القتل بدم بارد (cold blood)، والحال أن الفهم جزء من المعنى، فالمعجمات العربية تذكر التعبير "قتل صبراً" بمعنى أول هو "صبر الإنسان وغيره على القتل حبيه ورماه حتى يموت"، ومعنى ثان هو "يقال للرجل إذا شدّت يداه ورجلاه أو أمسكه رجل حتى يضرب عنقه أو حبس على القتل حتى يقتل، قتل صبراً"، وهما عموماً معنيان مشتّثان 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؛ البنداري، تاريخ دولة آل سلجوقي، ص 199؛ كاتب مجهول، معجم التواریخ، 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 الإسلامية 2، فصل "مسعود بن محمد بن ملك شاه" ،

(45) يُكتب الاسم في مؤلف النيسابوري سلجوقي نامة، علي حاجي. واستعمل محمد إقبال الذي حقق راحة الصدور للراوندي الاسم على الجترى (ص 176). ولكن معنى الكلمة شتر المظلة الاحتفالية يوفر إمكاناً أكبر لقراءة الشترى كما هو مقترح في الطبعة الجديدة لـ (أ. هـ. مورتون) لـ سلجوقي نامة (ص 60). وتعُد المظلة (عربية-مظلة، فارسية-شطر) إحدى الشارات الملكية في الإسلام. ويرى بـ أندروز أنه في زمن السلاجقة يُعد مكتب حامل المظلة، "دار شتر"، من أهم ما يمكن أن يبلغه الغلام مع حامل اللواء والمسؤول عن دائرة الملابس، وحامل الدرع: فصل "مظلة" من دائرة المعارف الإسلامية 2 ، EI2، VIII، 192b. وي شأن استعمال الشتر في زمن الغوريين: انظر دائرة المعارف الإسلامية 2 ، فصل "الغوريون" ، (C.E. Bosworth) . EI2، s.v.، II، 1100b.

على أرض أوية. في بينما اعتقل علاء الدين مدةً من الزمن أمر السلطان بقطع علي الشترى إلى نصفين تحت الرأية⁽⁴⁶⁾.

الراية ورموز العرش في محكمة البلاط

لقد كان مستبعداً أن ينغمس سنجر، وهو سياسي داهية، في تنفيذ الإعدام أمام العرش بسبب قصة حب مُخيبة أو شعور بالانتقام أو بسبب توهه الشديد إلى الدم. ثم إن المرأة والمُقرئين من بلاط كانوا يميلون إلى أن يُعاقبوا سرّاً. وزيادة على ذلك بدا سنجر قادراً كلياً على العفو. فطلب من ابن أخيه محمود الذي كان قد هزمه في معركة ساوية سنة 513/1119 صفح عن رئيس الحجابة علي بار، على الرغم من أنه كان المسؤول الأساسي عن تمرد محمود الفاشل⁽⁴⁷⁾. ويبدو من المحتمل جداً أن سنجر استخدم وضع المحكمة لوضع الطقوس التأدبية الموروثة بعناية في موضعها الصحيح. ويُعد تنفيذ الإعدام أمام محكمة السلطان مشهداً متعمداً⁽⁴⁸⁾.

وكان النظام الرمزي للمحكمة الجزائية ينظر إليه على أنه يمثل السلطة العسكرية القصوى والسلطة القضائية الفائقة للسلطان. ولتحقيق هذه الغاية استعملت رموز مثل الرايات والأسلحة. وربما لا يكون مصادفةً ما حرص

(46) النسابوري، سلجوقي نامة، ص 47؛ الرواندي، راحة الصدور، ص 176. وقد ذكرت ثورة علي الشترى أيضاً في طبقات ناصرى للجوزجانى (ترجمة Raverty)، ص 237. ولا أحد يذكر أوية مكاناً للمعركة ماعدا الكاتب المجهول لتأريخ السلاجقة الذى يذكره رشيد الدين في كتابه جامع التواريخ (ترجمة لورث)، ص 88.

(47) البنداري، تاريخ دولة آل سلجوقي، ص 191. لكن سرعان ما فقد علي بار حظوظه وفر وفتش 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 مبالغًا في تأويل كلمة صبراً. إذ تذكر موسوعة العذاب، ج VI، ص 245، 247، أن قتل شخص صبراً يعني ببساطة أن المُذنب مسجون وليس له وسيلة للدفاع عن نفسه بأي شكل من الأشكال.

المُؤرخون على ذكره من أن علياً الشترى كان قد أعدم "تحت الرأية الملكية". ويعُد العلم أو الرأية رمزاً للقوة والعدل بامتياز. ويُعَد الاستحواذ على رأية العدو عملاً عسكرياً بطولياً له مغزى مهمٌ. ففي سنة 460/1067-8 جُلت الغنائم والأعلام إلى بغداد إثر الانتصار على الجيش المصري. وقد حطم تلك الأعلام علينا واستعرضت احتفالياً [طيف بها] في جميع أرجاء المدينة⁽⁴⁹⁾. وقد أورَد ابن الأثير ذلك فذكر أنه بوفاة السلطان مسعود سنة 547/1152 "مات معه سعادة البيت السلاجقى، فلم يقم له بعده رأية يُعتقد بها ولا يُلْفَتُ إليها"⁽⁵⁰⁾. وكتب أنورى (585/1189)، شاعر بلاط سنجر، عن توق المقاطعات البعيدة للمملكة إلى الازدهار في ظل الرأية الملكية⁽⁵¹⁾. كما مدح معاصره سوزنى (569/1137)، وهو مادح آخر لسنجر، قدرة الرأية الملكية على حماية جميع البشر⁽⁵²⁾.

ويبدو أن ثمة تقاليد مختلفة قد اجتمعت في الرأية السلاجقية. فمنذ القدم عرف أتراك آسيا الوسطى بحمل رايات ذنب الخيل (لغ) في المعارك⁽⁵³⁾، وهو

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

(50) ابن الأثير، الكامل، ج IX، ص 186. وذكر الرواوندي أن "أعلام وشعارات حظه (الحاكم) يحميها الله". انظر مؤلفه راحة الصدور، ص 149. وانظر أيضاً قصيدة الرأية للشاعر البوريهي أبي الفرج البغدادي التي استشهد بها المحسن بن علي القاضي التتوخي في مؤلفه نشور المحاضرة وأخبار المذاكرة (ترجمة د.س. مارغليوت؛ لندن: الجمعية الملكية الآسيوية، 1992)، ص 148، التي تصور الرأية الملكية مرفوعة على رماح الجندي مثل السيد على عيده.

(51) لغة نامة (LN)، فصل "رأية".

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

(53) دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل "لغ" (Tug) (EI2, s.v., X, 590a (C.E. Bosworth)، وقد كانت هذه الممارسة في زمن السلاجقة أمراً مُتداولاً عند القراخانيين. انظر دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل "مظلة". (P.A. Andrews) (EI2, s.v., VII, 192b)، وقد نبهني روبي مُتحدة (Roy Mottahedeh) على "اللغ". إذ تذكر الآداب السلطانية التي تعود إلى =

من التقاليد التي حافظ عليها السلاجقة والسلطان العثمانيون بعد ذلك⁽⁵⁴⁾. وتُنَفَّحُ الأخبار العربية الإسلامية بشراء موروثها برايات الحرب⁽⁵⁵⁾. ولكن الراية الملكية ليست رمزاً للحرب فقط بل هي رمز للعدل أيضاً. أما في الروايات الملحمية الإيرانية فقد نُسِّبَ إلى الشخصية الأسطورية كافا، وهو حداد من أصفهان، فَضْلُّ اختراع الراية الملكية وقيادة ثورة الملك العادل فريدون ضد الطاغية الضحاك⁽⁵⁶⁾. وشبّه شعراء حقبة السلاجقة كالخاقاني (ت 595 / 1199) راية أسيادهم براية كافا⁽⁵⁷⁾. وتُعَدُّ الراية الملكية في ذلك الوقت رمزاً مشحوناً بالمعاني وجزءاً ضرورياً من طقوس العدل أمام محكمة السلطان. ويُعَدُّ حامل الراية أحد الأعوان الذين يقفون قرب عرش السلطان خلال المقابلات

آسيا الوسطى خلال القرن الخامس/الحادي عشر أنَّ ثَمَّةَ "شَيْئَين يَرْفَعُانْ مِنْ صَبَّتْ الْأَمْرَاءِ: رَأَيْتُمْ فِي الْبَلَاطِ، وَطَاوِلَةِ الْمَادِبَةِ فِي الْمَحَافِلِ الرَّفِيعَةِ"، انظر يوسف خاص حاجب، كوتادغو بلغ (Kutadgu Bilig) (ترجمة روبرت دانكوف (Robert Dankoff)، شيكاغو: جامعة شيكاغو للنشر، 1983)، ص 124. وكان العثمانيون يضعون رايات أذناب الخيل في بهو القصر عندما يخرجون في الحملات العسكرية. انظر دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل "حرب" (ف.ج. باري) (V.J. Parry). انظر دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل، "حرب" ، (ف.ج. باري) (V.J. Parry) (54) انظر دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل، "حرب" ، (ف.ج. باري) (V.J. Parry) (55) انظر خليل عثمانية،

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

(56) المقضل بن سعد المافروخي، محسن أصفهان، (ترجمة حسين بن محمد آوي؛ طهران: شركة -ى سهام-ى شاب، [1949]، ص 87. وقارن بـ دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل "كاوة" (المحررون) *EI2*, s.v. IV, 775a. وللابلاغ 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 الجلالية الملكية، ويبدو أنه كان يعلق أحياناً على الراية الملكية. انظر أبواللة سودافار،

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

وهو يورُّد قصيدة للخاقاني (*māh-i zarrīn... dastārcha zīr*)

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

(Otto-Dorn). «Das seldschukische Thronbild», 16. (58) وأما في باقي الوقت فكان عليه أن يقف عند بوابة القصر. انظر يوسف خاص حاجب، *Kutadgu Bilig* (tr: Dankoff), 124 . يجلس السلطان على عرشه وهو السياف. وقد وجدت أوتو-دورن صورة هذا الشخص واقفاً قرب العرش على نحت من الفخار اللامع يعود إلى كاشان (متصرف القرن السابع/ الثالث عشر للميلاد) على عمود شمعي من المعدن (1225)، وفي صورة توضح ذلك من نسخة تعود إلى القرن السابع/الثالث عشر من كتاب الدرياق الذي نسب خطأ إلى جالينيوس (Galen). وتعتقد أوتو-دورن (Otto-Dorn) أن السياف مجرد "موظّف عسكري رفيع المقام" ، ولكن يمكن تخمين أنه يؤدي دور المنفذ لعقوبة القتل فيمحاكم السلطان الجزائية. وتظهر نسخة مخطوطة واضحة من كليلة ودمنة (العراق، أو آخر القرن السابع/الثالث عشر للميلاد) محكمة السلطان أو "مجلس العدل والسياسة". ويقف وراء السلطان الذي يجلس على منبر عال تحوله أعمدة ذهبية (أعاليم) سيافان يحملان أسلحتهما المجردة من غمدتها. انظر أويجا 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.

(Busse). *Thron, Kosmos, und Lebensbau*, بيسبيه، (59) ويُظهر إمكان أن يُسأء إلى المشاعر الدينية بمحاولات إحياء التقاليد الملكية الفارسية القديمة من خلال وسم المؤسسة الدينية مرداویج الزیادی (935 / 323) بالكافر. وكان قد شيد لنفسه عرشاً متقناً غيتاً بالزخرفة وهدد بتجديد ملك الإمبراطورية الفارسية. انظر أحمد بن محمد بن مسکویه، *تجارب الأمم* (أكسفورد: بلاکویل، 1920-1)، ج، I، ص 316. وبشأن (فرـي 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 عَصَيْنَ من شجرة الحياة، وأوصاف عصفور الجنة والطاووس والحيوانات العجيبة الأخرى⁽⁶⁰⁾ - فتذكّر الناظر بالجنة والحياة الأبديّة ومن ثمّ تشير إلى صلة السلطان بِعَوَالَمْ أُخْرَى⁽⁶¹⁾. ويشكّل عرش العدل الإلهي يوم القيمة نظيراً لعرش السلطان الدنيوي.

ويُعَدّ الفضاء المواجه لعرش السلطان فضاءً للتحول، فضاءً يجتمع فيه العدل الدنيوي والعدل الأزلي، وفيه يوجَدُ على الدوام إمكانٌ حقيقيٌ لأن ينتقل أحدهم حقاً من عالمٍ إلى آخر⁽⁶²⁾. ويؤكّد هذه القراءة أن مكان المحكمة لا

(60) تُظهر لوحة من الري بمتحف الفن ببنسلفانيا ملكاً (قد يكون طغرل الثالث، ت 590/1194) جالساً على عرش موضوع على ظهور الفيلة. انظر دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل "فِيل" EI2, s.v., II, 894a ج.م. ميريديث-أونز (G.M. Meredith-Owens)، وتحديث الفردوسي بحديث طوبيل عن الملك الساساني، ص 14. انظر بيسه، (Busse). «Thron, Kosmos und Lebensbaum» 14.

وقارن بفكرة أنه في يوم القيمة تكون جهنم في صورة حيوان مفترس مُفزع، على يسار عرش الإله. انظر أبي حامد محمد بن محمد الغزالى، الدرة الفاخرة في كشف علوم الآخرة (ترجمة سميث جين إيدلمان)، (Smith Jane Idelman). Missoula: Scholars Press, 1979, 61.

ويشأن كون الفيل حيواناً عجياً ومثيراً للرعب عند العقاب أيضاً، انظر الصفحتين 127 و 128.

(61) ثبّن أوبيا بانكاروغلو كيف يمكن التصوير المرئي لسلطة الحاكم ومكانته بوصفه كائناً صغيراً تجتمع فيه صفات الكمال البشري أن يتغلغل في الطبقات الدنيا للمجتمع السلوجوقي، «A World Unto Himself: the Rise of New Human Image in the Late Seljuq Period» (1150-1250) (Ph.D. dissertation, 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 انتطبع بمزيج من العناصر المزدوجة، إذ فيه الواقعي والمحاري في الوقت نفسه.

يُشارِك كلياً الفضاء الخاصّ ولا ينتمي تماماً إلى الفضاء العامّ. وأمّا معاملات المحكمة فلا تقتصر على الفضاءات الداخليّة لقصر السُّلطان ولا على عدد محدود من الحضور. وعلى هذا الأساس لا تُعَدّ المحكمة جهازاً قضائياً رسمياً ولا جهازاً خارجاً عن القضاء. في بينما تنفَّذ العقوبات أمام عرش السُّلطان على أساس خاصّ، يُمكن أن يحضر ممثّلون لرجال الفقه. بمعنى آخر يُعَدّ القضاء أمام عرش السُّلطان في موقع ثالث بين الفضاء الخاصّ والفضاء العامّ وبين الفضاء الرسمي والفضاء غير الرسمي. إنّه فضاءٌ تكون فيه المفاهيم الإسلاميّة للعقاب المستحق يوم القيمة من جهةٍ والصفة الريّانية المهيّبة التي يتصل بها الملك (فرّي-إيزادي) من جهةٍ أخرى هما المحدّدين للمعاني الممنوحة لهذه الأبعاد. وهكذا لا يتموضع مجال العقاب المطبوع بمحكمة السُّلطان بين العامّ والخاصّ فحسب، بل هو فضاءً أسمى منهما أيضاً. ويعُدّ العقاب أمام عرش السُّلطان أحد الطقوس الشاملة التي وضعتها الدولة في مكانها لترفع من شأن السُّلطان مقارنةً ببقية أفراد المجتمع⁽⁶³⁾.

(63) لمناقشة "الطقوس السياسيّة" في هذا المستوى الذي نهم 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 كونتوريتش، (Ernest Hartwig Kantorowicz). *The King's Two Bodies* (Princeton: Princeton University Press, 1957).

انظر كليفورد 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 الإسلاميّة 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 السياسيّة في محاكم المظالم خلال عهد المماليك في:

«La révolte donnée à 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.

العقوبات العلنية

يوجد فضاء ثالث لتنفيذ العقاب هو الميادين العامة للمدينة. وتهتم المصادر التاريخية الكثيرة بهذا المجال، وسنخصص ما بقي من هذا الفصل وكذلك الفصل اللاحق لمناقشة العقوبات العلنية. إذ يقع تنفيذ العقوبة في المدينة في أماكن مفتوحة ذات معان رمزية واستراتيجية. ففي بغداد مثلاً يتكرر ذُكر باب النبوي⁽⁶⁴⁾ مكاناً لتنفيذ الإعدام والجلد والتشهير المذل⁽⁶⁵⁾. ويُعد باب النبوي المدخل الرئيس لمدينة الخلافة محاذياً للضواحي التي "تسكنها الطبقات الدنيا من عامة الناس"⁽⁶⁶⁾. ويقوم بباب النبوي نقطة مادية للالتقاء بين السلطان والرعية. وفي الوقت نفسه اهتمت السلطات الحاكمة بتوزيع العقوبات على نحو عادل في جميع أرجاء المدينة محاولة السيطرة بصريًا على المشهد الحضري. ففي سنة 559/1164 أعدم أفراد مجموعة من اللصوص في خمسة أماكن مختلفة شرقى بغداد في اليوم نفسه⁽⁶⁷⁾: عند باب الأزج ("بوابة الرواق المعبد")، وهو أحد المداخل الرئيسية لمدينة الخلافة⁽⁶⁸⁾؛ وفي الساحة الكبرى لجامع القصر ("الرحبة")⁽⁶⁹⁾؛ وعند باب الغربة ("بوابة شجرة الصفصاف")، وهو أحد الأبواب

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

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

(65) انظر مثلاً ابن الجوزي، المتنظم، ج XVII، ص 247، 49. أمّا بشأن العقوبات في ما قبل عهد السلاغقة عند باب النبوي، فانظر ابن مسكونيه، *تجارب الأمم*، ج I، ص 197.

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

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

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

ويقع باب الأزج قرب مدرسة النظامية جنوب شرق القصور.

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

السبعة في الجدار الداخلي المحيط بقصر الخلافة⁽⁷⁰⁾؛ وفي شارع صانعي السروج (الأكافين)؛ وأخيراً في مدخل سوق السلطان وتحت عقديو المركزي، وهو السوق الواقع عند القمة الشمالية لمدينة الخلافة⁽⁷¹⁾. وفي سنة 448/1056 صلب شيخ تجار القماش (شيخ البرازين) على باب دكانه بتهمة أنه شيعي غالٍ⁽⁷²⁾.

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

وقد يكون أكثر أشكال العقوبات العلنية وضوحاً هو التشهير المذل في جميع أرجاء المدينة، وهو ممارسة تعرف بالتسمية المعروفة "عرض الشخص على الملأ (التشهير)". ففي سنة 450/1059 اقتيد الوزير ابن المسلم وهو راكب على حمار في موكب من شرق بغداد عبر نهر دجلة إلى الشاطئ الغربي. وُعرض في الضواحي، وأعيد إلى الجانب الشرقي⁽⁷⁶⁾. وتتحدث حالات أخرى عن التشهير من باب التوبي إلى باب الأزاج في بغداد، أي من شمال مدينة

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

يقع باب الغربية غير بعيد عن نهر دجلة شمالي 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، زينة 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 غوادل寇يفر [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، زينة التواريخ، ص 62؛ ابن الطقطقى، الفخرى، ص 217.

الخلافة (الحرير) إلى الجنوب، وهي مسافة تبلغ بضعة أميال⁽⁷⁷⁾. وذكر فرناندو ميديانو (Fernando Mediano)، بشأن الطقوس الشعبية في الغرب الإسلامي، أنه يجب على السلطة التأديبية للدولة التي تفرض على أجساد الجناء، "أن تستعرض علينا في الشوارع وتفضح في أهم الأماكن وضوحاً واتظاظاً". وهكذا "تحدث الأجساد المبتورة بنفسها عن النظام القائم وعن العلاقات بالسلطة"⁽⁷⁸⁾.

ويميل المؤرخون، مثل ابن الأثير وابن الجوزي، إلى الكتابة عن العقوبات العلنية بتفصيل أكبر مما يفعلونه مع تلك التي ربما لا شناح لهم، مثل التي تحدث في قصر السلطان أو أمام عرشه في المحاكم العسكرية. وتمثل العقوبات العلنية جزءاً من مخزون المؤرخين في ذلك الوقت. وتوجد تقارير لا تحصى ولا تعد بشأن الإعدام والجلد والتشهير المذل وحالات النفي والحبس. ويُعد هذا الأمر نعمة، ولكنه في الوقت نفسه تَحدٌ للمؤرخين الاجتماعيين الذين لا يقتصر اهتمامهم على التّحْبُّب المحاكمة فقط، بل يهتمون أيضاً بطبقاتِ أقل سلطةً في المجتمع. وقد تكون العقوبة العلنية إحدى النوافذ المناسبة لتعريف حياة عامة الناس في إسلام القرون الوسطى، فهي لذلك تستحق اهتماماً دقيقاً. وقبل النظر في مختلف أنواع العقوبات العلنية في زمن السلاجقة (الفصل 2)، سننُظر في بعض المؤسسات الشرعية والفاعلين الاجتماعيين المسئمين في تسيير القانون الجزائري.

المؤسسات القضائية ومسألة المظالم في عهد السلاجقة:

نستهل هذا الفصل بذكر ثلاثة ميادين مختلفة تقرر فيها العقوبة في عهد السلاجقة. ويعُد تحليل مختلف مؤسسات تنفيذ الأحكام ضمن إدارة القانون الجزائري استراتيجياً لإدراك الحقيقة المعقدة للممارسات الاجتماعية للعقوبات. ولكن المصادر التاريخية في زمن السلاجقة تكتفي للأسف بذلك

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

(78) فرناندو رودريغز ميديانو،

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

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

ويَسِّمُ التدخل الشخصي للسلطان في العقوبات بدرجة عالية من الالبرسمية، ولا سيما عندما يعاقب ضمن حدود محظوظ بلاطه. أما ما يتعلق بحالات القضاء ضمن الإطار العلني فيؤكد نظام الملك وغيره من المصطفين في أدب مناصحة الملوك ضرورة التقىد بتقاليد ما يسمى بالمظالم ("لائحة المظالم") التي تُتيح للعامة إمكان الوصول إلى الحاكم مباشرة⁽⁸⁰⁾. ويدعو 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/الحادي عشر والقرن السادس/الثاني عشر. انظر لمتون

(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 Grosselgen und Höratzmshāhs* (Wiesbaden: Franz Steiner, 1964); and Morgan, *Medieval Persia*, esp. 25-50.

(Klausner). *The Seljuk Vizirate*

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

(Axel Haveman). *Riāsa und Qaḍā: 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 نامة* (طهران: بنغاه-ي ترجمة ونشر-ي كتاب، 1962)، ص 19-28؛ كاتب مجهول، بحر القوائد (طهران: بنغاه-ي ترجمة ونشر-ي كتاب، 1966)، ص 430؛ الغزالى، *نصيحة الملوك* (ترجمة ف. ر. س. باغلي، لندن: صحيفة جامعة أكسفورد 1964)، ص 29، 69، 70، 3-92؛ ابن حمدون، *الذكرة*، ج 1، ص 347، 251؛ عبد الرحمن بن نصر الشيزري، *المنهج المسلوك في سياسة الملك* (الزرقاء: مكتبة المنار، 1407/1987)، ص 562؛ نصیر الدين محمد بن محمد الطوسي، *أخلاق ناصري* (ترجمة جورج م. ويكنز، لندن: جورج آلان، 1964)، ص 233. وانظر أيضاً الروايات الواردة في مؤلف أبي المجد =

أبو الحسن علي الماوردي (450/1058) 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 ومنظري السياسة في زمان السلاغقة بالذات⁽⁸²⁾. ويبدو أنّ من المرجح أن تكونمحاكم المظالم قد تكاثرت لهذا السبب على نحو ما أشير إلى ذلك فعلاً⁽⁸³⁾.

ولكن الإحالات على محاكم المظالم التي يشرف عليها السلطان مباشرة تُعد نادرة؛ وهذا ينطبق أيضاً على خلفاء بغداد وسلطين السلاغقة⁽⁸⁴⁾. ويدرك

مجدد بن آدم سنائي، حديقة الحقيقة وطريقة الشريعة (طهران: سبيهر 1329/1950)، ص 561-2 (بشأن أبوشوان)؛ شدید الدین محمد عوفی، جواجم الحکایات ([طهران]: أمیر کبیر، 1352/1973)، ص 85.

انظر لادر، Aspekte arabischer und persischer Fürstenspiegel, 146.

وللاطلاع على تحليل لقضاء المظالم في زمان 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 نجاعة 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 Sultannya 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 زمان السلاغقة، انظر الصفحتان 94، و295، و383.

(83) تذكر إفرات (Ephrat) في كتابها *A Learned Society* عام في عهد السلاغقة الأعاظم لتوسيع نطاق قضاء محاكم المظالم على حساب محاكم الشريعة.

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

الشيزري في كتاباته في النصف الثاني من القرن 6/12 أن الخليفة المهتمي (ت 256/870) يُعد آخر سلطان يرأس محكمة المظالم، ويؤكد الشيزري أنه بقدوم السلاطين الأتراك فُوّضت محاكم المظالم إلى الوزراء إلى أن أقام نور الدين بن زنكي (ت 565/1174) المحكمة في دمشق⁽⁸⁵⁾. وفي سياق مشابه، أشارت لمبتون (Lambton) إلى أن المظالم في زمن السلاجقة أصبحت شيئاً فشيئاً من مهام الوزير⁽⁸⁶⁾.

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

أحد غلمانه بعد أن اتهمته امرأة بأنه سرق بقرتها. انظر لمبتون، "Contributions" .64، ورويَت القصة أيضاً في مؤلف رشيد الدين (ت. 718/1318) 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، *Mathnawi-yi* *hast awrang* (طهران: كتاب فروشي سعدي، 1337/[1958]), ص 4-272، وذلك في رواية أخرى للقصة نفسها، وأما البطل هذه المرة فهو السلطان سنجر. وكتب المؤرخ الرواندي أن أحد الأشخاص الأربعين المحافظين على استقرار المملكة هو صاحب الديوان، "الذي يجلب العدل إلى المظلوم من الظالم وإلى الضعيف من القوي". غير أن هذه المقوله تُعد توجيهية إيعازية أكثر منها وصفية. انظر لمبتون، (Lambton). «Changing Concepts of Justice», 45.

(85) الشيزري، المنهج المسلوك، ص 566. انظر آدم ميز،

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

(Lambton). *The Internal structure*, 227.

(86) لمبتون،

(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 والفقيق عين القضاة (525/1131) تعرض لحكم الإعدام في محكمة المظالم للوزير السلاجوقى الدركتزى (ت. 527/1133). ويسمى السكى 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 "توصى 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 المحاكم مباشرةً. ومن جهة أخرى يشير هذا الاستشهاد بوضوح إلى كره الطبقات الحاكمة لهؤلاء الفضوليّين من الرعية بل اشتد كره عامة الناس كثيراً وحرموا حق التشكيك في إقامة السلطان للعدل، والقدرة على ذلك التشكيك. وهو ما ذكره الشاعر المعروف سنائي (ت 525/1131) قائلاً: "لا يميّز العامة بين الاستبداد والمصلحة العامة"⁽⁹⁰⁾. وبفظاظةٍ أكبر، يمكن أن نقول ما تقوله بعض الأمثال السائرة التي تذكّرُ كثيراً في كتب مرايا النساء أو مناصحة الملوك: العوام كالأنعام⁽⁹¹⁾. وربما يكون سنجر من أقرب المسلمين السلاجقة الذين عمدوا إلى تأسيس محكمة المظالم مثلما تصوّرها الماوردي، وهم الحكمان الذين وسعوا محاكمهم العسكرية الخاصة. وقد عبرت كرون (Crone) عن ذلك بقولها "القوة نصفها عُنْف ونصفها الآخر مسرح وتمثيل"⁽⁹²⁾.

= ويدرك الجوني في عتبة الكتبة، ص 20، 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، ص 301.

(90) سنائي، حديقة الحقيقة، ص 567.

(91) علي بن أبي حفص بن الفقيه محمد الأصفهاني، *تحفة الملوك* (طهران: الميراث المكتوب، 1382/2003)، ص 17. ويرى يوسف خاص حاجب، *Kutadgu Bilig*

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

(92) كرون، (Crone). *God's Rule*, 163

أدبيو لو حدا السياسة:

يبدو، في مستوى التطبيق في الأقل، أن غياب إطار مؤسسي يمكن السلطان من تنظيم استخدامه للعقاب قد توسيع من المجال الخاص إلى المجال العام. إذ يُعد العقاب الذي يُوْقِعُهُ الحاكم أو أقرب مساعديه، الأمراء، فعلاً تعسفياً غير رسمي وغير متوقع.

ولكن ليست هذه هي المفردات التي عبرت بها النخبة المتعلمة عن الأشياء. إذ يُعدُّ مُنْظَرُو دولة السلاجقة العُقوبة السريعة و القاسية هي ما يُفترض 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 برع المعنى الضيق للجزاء في لفظ العقاب⁽⁹⁵⁾، وشهد إيقاعاً مُطْرداً في حقبة السلاجقة⁽⁹⁶⁾. وعندما يتحدث نظام الملك عن قائد قوات الشرطة (أمير الحرس)، الذي تمثل مهمته في ضرب العنق والبتر والصلب والجلد والحبس، يؤكد أنَّ أهميته تفوق أهمية كل المناصب الأخرى؛ لأن منصبه يتعلق بالعقاب⁽⁹⁷⁾. ويمكن أن يترجم المعنى المزدوج لعنوان كتاب نظام الملك - سياسة نامة "كتاب الدولة" و "كتاب العقاب" ، وربما لا يكون ذلك غير مقصود كلياً.

(Lambton). «Changing Concepts of Justice», 35-38, 59.

(93) **أنظر لمتنون،**

(94) سنا، دلوس،

(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، *الذكرة*، ج.أ، ص291. وللاطلاع على المضمون الفقهي الدقة لمفهوم ساسة، انظر الصفحات 295-296، 361، 382-383، 392.

(Lewis). «*Siyāsa*», 7

لوبیا (95)

(97) نظام الملك، سياسة نامة، ص 172.

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

الذئبُ لن يهاجم الشاةَ في الصحراءِ
والحجلُ لن يفرُّ من الصقرِ في طيرائه؛
فكلُّ المخلوقاتِ تضمُّ مخالبها خوفاً من العقابِ،
سواءً أكانتْ براشَنْ أسدٍ أم مخالبَ صقرٍ⁽¹⁰⁰⁾.

وقد علقت فدوى ملطي - دوغلاس بالقول: "تُعدّ الشهادة بالقسوة المفرطة أمراً جيداً لنظام الدولة"⁽¹⁰¹⁾. ويجد الشعور بأنّ الحاكم الذي يتثير الخوف بإمكانه الحفاظ على هدوء البلاد صدأه كثيراً في أدب البلاط عند السلاجقة،

(98) أوحد الدين محمد بن محمد بن أنوري، *ديوان* (طهران: بنغاه-ي ترجمة ونشر-ي كتاب، 1337-1959/40-61)، ص 281. 10: "با من-ي عاجز شی سیاسته اوشی نکال". وأعتقد أيضاً أن كيكاووس بن إسكتندر يستعمل في مؤلفه قابوس نامه، ص 55، "السياسة" بمعنى "العقاب": "دار عدل وسياسة". وهذا يستتبع أمراً لا ينبغي إغفاله (تقدير نكون) هو "شرعية إراقة الدماء". انظر عوفي (620/1223)، جوامع الحكايات، ص 179، حيث قال أحد رجال الحاشية إلى الملك: "لو كنت مكانك لعاقبته [لقتلتنه؟]".

(99) أنوري، *الديوان*، 1.120، 2.136. يذكر الكاتب المجهول لـ بحر الفوائد أيضاً أن القدرة على إثارة الرعب صفة حاسمة للملك. انظر لمبتون، (Lambton). «*Islamic Mirrors for Princes*», 434.

وي شأن وجهة النظر هذه، انظر نظام الملك الذي استشهدت به لمبتون، (Lambton). «*The Dilemma of Government in Islamic Persia*», 57.

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

(101) فدوى ملطي - دوغلاس،

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

ولولا العقاب "لأباد بعض الناس بعضاً"⁽¹⁰²⁾؛ وذلك لأنهم "أناس سوء" ، ولا يحوز الإهمال والتغافل بين أناس السوء⁽¹⁰³⁾. لذلك على الحاكم ألا يُغفل "شرعية إراقة الدماء التي تقوم عليها المصلحة العامة"⁽¹⁰⁴⁾. بل عليه أن يسوس رعيته بقيادته "أبدان الرعية إلى طاعتها بقلوبها"⁽¹⁰⁵⁾. وقديمًا كان يكفي حاكماً مثل عمر بن الخطاب أن يحمل درةً على عاتقه ليثنى الناس عن أفعالهم المؤذنة. ولكن "ينبغى للسلطان في هذا الوقت أن يكون له أتم سياسة وهيبة"⁽¹⁰⁶⁾. ويعبر روبي متّحدة (Mottahedeh)⁽¹⁰⁷⁾ عن ذلك بقوله: "تُعدّ الهيبة من الميزات المفيدة التي تحيط بالسلطة الملكية بفضل ما تعنيه من تهديد وإكراه". ويتحدث القشيري (465/1072) عن الهيبة بمعنى الذهول عن النفس، مثلما يحدث للرجل يدخل على ذي سلطانٍ أو محتشم فيذهب عن نفسه

(102) كاتب مجهول، بحر الفوائد (ترجمة ميسامي)، ص 96. وقد نجد تعبيراً مماثلاً في مؤلف ابن حمدون التذكرة، I، 292؛ كيكاووس بن إسكندر، قابوس نامة، ص 10.

(103) الغزالى، نصيحة الملوك، ص 148.

(104) كيكاووس بن إسكندر، قابوس نامة، ص 55. وينظر سنائي، حديقة الحقيقة، 556، الذي يشبه الموت والدمار اللذين يحيثهما الملك بـ"الغيث الراهن للحياة".

(105) ابن حمدون، التذكرة، ص 295.

(106) الغزالى، نصيحة الملوك، ص 148. وينظر: مجهول، بحر الفوائد (ترجمة ميسامي (Meisami)، ص 296؛ لمبتون، Lambton). *State and Government in Medieval Islam: An Introduction to the Study if Islamic Political theory* (Oxford: Oxford University Press, 1981), 124.

وتعدّ الهيبة من الملك إلى 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 أنّ هذا المعنى للهالة (فار) غير متداول على نحو كبير ويمكن أن يكون قد تطور في مراحل متاخرة. انظر لغة نامة، فصل "فار" ، وهو يحيل على معجم يعود إلى القرن التاسع عشر، ناظم الأطباء؛ فرنسيس ج. ستاینگاس،

(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⁾. وممّا ينهض شاهداً على ذلك ما نجده في مجموع سجلات السلاجقة الذي يُعرف بـ‘عتبة الكتبة’ إذ يقول صاحبه: ‘تكمّن هيبة الملك في تنفيذ العقاب’⁽¹⁰⁹⁾. فلا تترك القوة المقنعة والساحة للعقوبة العلنية أيّ مجال للشك في شرعية الحاكم.

وتتجدر الإشارة إلى وجود قدر من الانتقاد للعقاب المبالغ فيه في النصوص الفارسية المتعلقة بأدب مناصحة الملوك⁽¹¹⁰⁾. ولكن تختصر هذه الانتقادات عموماً في تنبؤاتِ بأنَّ السلطان سيُعاقب في الآخرة⁽¹¹¹⁾. أمّا الذين تعرّضوا لعقاب جائر، فيوجد حَثْ قويّ لهم على أهميّة التحلّي بالهدوء إذ يُدان عموماً

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

(109) الجويني، عتبة الكتبة، ص. 20.

(110) يُنظر مثلاً كاتب مجهول، بحر القوائد (ترجمة ميسامي)، ص. 299؛ كيكاووس بن إسكندر، قابوس نامة، ص. 86: ‘بار خيرا عقوبة ما – كون’؛ لمبتون،

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

ويُعدّ ابن حمدون الأكثر صراحة في نقهته، انظر التذكرة، ص. 305-6. وقد يُعين الشاهد المقتطف على أن يُفَسِّر لماذا يزعم أنه سجن بسبب كتاباته. انظر دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل ‘ابن حمدون’، ج. III، (ف. روزنتال) EI2, s.v., III, 784a. ويكشف الفحص الدقيق لشعر المديح عن عناصر وعظيّة ترمي إلى إصلاح عادات السلطان. انظر جولي سكوت ميسامي،

(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 لقاوه أرملة عجوزاً سلسلة من الصور الفارسية. انظر مايكل باري،

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

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

التمرد العام على الحكام 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 سلة 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 تشير الشك في فكرة أن "كل شيء على أحسن ما يرام"⁽¹¹⁴⁾، من خلال الطريقة التي يعتمدتها السلطان في العقاب.

ما يُعاقِبُ به القاضي

أشار عدد من دارسي الفقه الإسلامي منذ مراحل مبكرة إلى حدود اليوم إلى أن الأدبيات التي تضبط مهام القاضي في الدولة الإسلامية قد كانت في قطيعة تامة مع الواقع التاريخية⁽¹¹⁵⁾.

(112) الغزالى، نصيحة الملوك (ترجمة باجلى)، ص45، 104؛ الأصفهانى، تحفة الملوك، ص86. وينظر أيضاً سنائي، حديقة الحقيقة، ص567؛ موعظة الري في مقامات الحريري (Crone). *God's Rule*, 155; (ترجمة برستون)، ص301. انظر كرون، لمبتون، «*Islamic Mirrors for Princes*», 424, 430.

وللاطلاع على تقويم جوهري لهذه الفرضية، يُنظر: خالد م. أبو الفضل، *Rebellion and Violence in Islamic Law* (New York: Cambridge University Press, 2001).

ولا أرى عملي هذا يُعارض دراسة أبو الفضل المتقنة والدقيقة، إذ إنني أتحدث هنا عن أدب كتب لمتكلمين يكتون أساساً أصحاب السلطة السياسية. وللاطلاع على أن خطاب الفقهاء يمكن أن يقوض سلطة الدولة، انظر الجزء الثالث من هذه الدراسة.

(113) سنائي، حديقة الحقيقة، ص554-7. وللاطلاع على روايات مماثلة انظر التنوخي، نشوار المحاضرة (ترجمة مارغليوت)، ص174 (أمر الخلية المعتصد بجلد جندى لأنه سرق بطيخة لامرأة عجوز)؛ كيكاؤس بن إسكندر، *قابوس نامة*، ص133. (صلب محمود صاحب غزنة حاكم فراوة بسبب تظلم امرأة عجوز).

(Crone). *God's Rule*, 160
(Malti-Douglas). «*Texts and Tortures*», 333-6.

(114) انظر كرون، ملطي - دوغلاس، لفت نويل ج. كولسن (Noel J. Coulson) مثلاً الانتباه إلى "المثالية المجردة" التي عرف =

والحق أنَّ أدب القاضي، الذي يمثل نُصُّ الخصاف (ت. 261/874) أحد التصوص المؤسسة له، لم يُلْقِي بالاً لِتلك الهيئات القضائية التي تديرها الدولة مثل المظالم أو الشرطة أو الحسبة. ولكنَّ بإزار ذلك يُصوَّر القاضي كما لو كان يمثل المؤسسة الوحيدة التي تتمحور حولها الممارسات القانونية في كُلٍّ من المسائل الجنائية والمدنية⁽¹¹⁶⁾. ومن الناحية النظرية، يتمتَّع القاضي باستقلالٍ كاملٍ في تطبيق العدل وهو مسؤُولٌ أمام الله دون سواه. ويذكر الغزالى أنَّ القاضي لا يَتَبع إلَّا الشريعة ولا يتَّبع الخليفة أو أيَّ حاكم آخر⁽¹¹⁷⁾.

وإذا بدت مزاعم الغزالى مُبالغاً في التفاؤل فليس ثمة إلَّا بعض الشكوك في أنَّ القاضي يقوم حقاً بدورٍ ما في تدبير العقوبات في زمن السلاجقة⁽¹¹⁸⁾. صحيحٌ أنَّ محدودية الإجراءات تحرم القاضي بدرجة كبيرة من سلطة المقاضاة وإيقاع العقاب⁽¹¹⁹⁾، بيد أنَّ سلطة الدولة القضائية المباشرة بشأن الجرائم قَلَّما

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

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

وقد أشار برونشفيفيك (Brunschvig) إلى أنَّ 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-qādī» - Literatur* (Frankfurt: P. Lang, 1990), 243.

انظر محمد خالد مسعود ورودولف بيترز وديفيد باورز،

«Qādīs 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 نُوقشَ كون أحكام الحدود، وهي نظرياً مجال اختصاص القاضي، لا يمكن أن

كانت حَضُورِيَّة⁽¹²⁰⁾. إذ ذكرت المصادر التاريخية عدداً من الحالات اشتركت 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⁾. وَمَمَّا خبر يشير إلى أنَّ رجلاً "كان قد ثبت عليه من القاضي أمور

تَقْعَلَ إِلَّا عِنْدَمَا يَكُونُ الذَّنْبُ الْمُرْتَكِبُ مَتَعْمِدًا لَا فَعَلًا نَاجِمًا عَنْ أَيِّ نُوْعٍ مِّنَ الْضَّغْوَطِ
الْخَارِجِيَّةِ. افْنَرْ جُوهَانْ كِيرْسْمَارِيكْ،

(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، (Johansen) «Eigentum, Familie und Obriekt», 46. وانظر أيضاً رودolf 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 الحد ممَّا يعسر تنفيذه: (1) أنَّ قواعد الدليل أو البيئة في إثبات الجرائم التي تقضي الحد صارمة جدًا، (2) ثَمَّة فرص واسعة لاعتراض مسألة الشبهة في الدفاع، (3) غالباً ما تُحدَّد جرائم الحد على نحو ضيق. وتذهب لزلي بيرس،

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

إلى أنَّ أحكام الحدود مجرد أساليب بلا غية: إنما تمثل وظيفتها الأساسية في تذكير المجموعة بخطر المعاصي المرتكبة (ولاسيما فيما يتعلق بالسرقة والزنا).

«Qadis and Their Courts», 12 (20) وأشار إلى هذا أيضاً مسعود وبيترز وباورز، (Albert L. Iskandar)، (121)،

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

وأما اسم القاضي فلم يحصل إلينا للأسف إلا "أبو محمد". ويتبين 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 فإنَّ على رئيس الدولة أو من ينوب عنه، وهو هنا القاضي، أن يفعل ذلك. انظر بيترز،

(Peters). *Crime and Punishment*, 37

ويبدو أنَّ الحنفية هم الذين شغلوا منصب القضاء بمرو منذ بدايات القرن الثاني/الثامن. انظر هالم، (Halm). *Ausbreitung*, 83

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

أوجبت إراقة دمه وقضت بارتداده⁽¹²²⁾. واشترك عدد من الفقهاء المشهورين علينا في محاكمة عين القضاة الهمذاني (525/1131) وإعدامه، وقد كان عالماً قديراً وقاضياً في الوقت نفسه⁽¹²³⁾. وفي بغداد كانت الإعدامات تُقام، سواءً أكانت من قبيل القصاص أم "من قبيل إقامة الحدّ"، على المجرمين والمرتدين في رحبة الجامع الكبير أحياناً⁽¹²⁴⁾. وهذا هو مجلس القاضي التقليديّ، على وفق المذهب الفقهي الحنفي في أقل تقدير، وهو يحيل على أن القاضي كان يراقب هذه الحالات من القتل⁽¹²⁵⁾. وهكذا، نجد بعض المصداقية في مقوله

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

(122) ابن الجوزي، *المستظم*، ج XVII، ص 49.

(123) للاطلاع على الخلقة السياسية لإعدام عين القضاة، يُنظر دبashi، *Truth and Narrative*, 475-526, esp. 498-9.

(124) ابن الجوزي، *المستنظم*، ج XVII، ص 307، 310، 310، ج XVIII، ص 76. انظر ميز، Renaissance, 224

(125) 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 (212/827-829). ويرفض الشافعية، على عكس الحنفية، هذا المفهوم، بل يرون أن يتّخذ 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 (الكاasanî والسرخسي والمغيناني 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 سنجق في معركة قطوان سنة 536/1141، رأى في شرحه لكتاب الخصاف المهم (261/875) أدب القاضي أنّ مذهب الحنفية أصبح. انظر الخصاف أبا بكر أحمد بن عمر، أدب القاضي، مع شرح البخاري (ترجمة منير أحمد مغال؛ لاهور: نشريات كازي، 1999)، ج I، ص 60-156. وفي بغداد خلال القرن 5/11 استحوذ الأحناف على منصب القاضي على الرغم من أنّ الأرقام المتوفّرة لدينا ليست دالة من وجهة نظر إحصائية: وتحصي إفرات، *A Learned Society*, 129-30.

نظام الملك الذاهبة إلى أن للقاضي "سلطة على أموال المسلمين ودمائهم" ، وهذا ما يدعوه السلطان إلى أن يكون حذرا في اختيار من يعيّنه لمنصب⁽¹²⁶⁾.

ولكن لا يمكن في الوقت نفسه أن ننكر تبعية القاضي للحاكم السلجوقي. إذ ذكر نظام الملك صراحة أن السلطان يُمكّنه أن يعيّن القضاة أو يخلعهم، و"هم نائبوه حسب مشيئته"⁽¹²⁷⁾. فقد كان الحكام يحسنون إلى القضاة ويرعونهم على نحو يتتجاوز المعنى المادي، وهو ما يوضح استمرار التردد القديم في قبول منصب القضاء حتى إلى زمن السلاجقة⁽¹²⁸⁾.

فقد كان الفقهاء يُعوّن بدقّة أن الظروف السياسية تَعوق منصب القضاء على نحو كبير. إذ يعيّن السلطان القضاة ويدفع مرتباتهم وإذا استطاع القاضي، على المستوى النظري، المطالبة بسلطته القضائية، في الأقل فيما يتعلق بإقامة الحد

= 15 قاضياً حنفيّاً و 13 قاضياً حنبليّاً و 7 قضاة من الشافعية وقاضياً مالكيّاً واحداً. ولكن لو استمرّ استحواذ الحنفية على منصب القاضي إلى القرن 12/6 لكان من المحتمل جداً أن تستقرّ محاكم الشريعة فعلاً داخل الجامع.

(126) نظام الملك، سياسة نامة، ص 53.

(127) المصدر نفسه، ص 51، 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 يتمكّنوا من الارقاء إلى القضاء، انظر ميز، (Mez). Renaissance, 217-20.

مسعود وبيرز وباورز،

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

ويتقدّم الغزالى على سبيل المثال العلماء لقبوهم مناصب القضاة. انظر إفرات، (Ephrat). A Learned Society, 133-4.

وانظر أيضاً تحذير من منصب القضاء في شرح البخاري (ت. 1141/536) على كتاب أدب القاضي للخصف (ترجمة موغال (Mughal))، ج 1، ص 22. وإن كان تحذير البخاري يصدر عن أسباب مختلفة بعض الشيء: فقابلية خطأ القاضي في الحكم، عنده، إنما هي خطأ يحسن تجنبه. وللتاريخ رفض الفقهاء خلال القرن الثاني/الثامن لمنصب القضاء، يُنظر: حلاق،

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

وعقوبات القصاص⁽¹²⁹⁾، فإنه يبدو من غير المؤكد أن يحتفظ في الواقع بهذا الامتياز أمام سلطة الحاكم الفعلية وتُوابه.

ويمكن تسلیط المزيد من الضوء على هذه المسألة بتحليل التعيينات الباقية من حقبة السلاجقة. إذ تشير وثائق تقلید المناصب في مجموعة الجويني الديوانية، عتبة الكتبة، التي أنتجها مكتب سجلات السلطان السلجوقي سنجر في مرؤ، إلى تردد سنجر في منح القاضي أية سلطة تأدبية. ولا يُقدم عتبة الكتبة أي إشارة إلى عقوبات الحد ولا حتى دستور - ي دبيري، وهو عمل ديواني آخر من حقبة السلاجقة⁽¹³⁰⁾. ويفى الأمر نفسه صحيحاً في ما يتعلق بالوثائق التي تعود إلى ما قبل حقبة السلاجقة والتي حللتها شنيدر (Schneider)⁽¹³¹⁾. وكذلك شأن الوثائق الرسمية الشهانی عشرة العائدة إلى حقبة السلاجقة وإلى الحقبة الخوارزمية التي جمعها هورست (Horst)⁽¹³²⁾. وأماماً في عتبة الكتبة فإن القاضي يُدعى إلى القيام بمهمته حسب ما يملیه عليه القرآن والسنة والسلف الصالح، ولم يُبيّن الكتاب بدقة هل كان القاضي يخول 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 الرسمية من عتبة الكتبة دعي قاض إلى "منع الجرائم" ولكن يبدو أن هذا يعود إلى أنه عين أيضاً محتسباً لا على أساس أنه قاض. انظر الجويني، عتبة الكتبة، ص 52. وتتوفر الوثيقة الأصلية لتقلید المناصب *Dastür-i dabīrī* لمیهني، ص 109-111 قائمة تامة لواجبات القاضي (واللافت للنظر أنه يشجع على استشارة أهل الفتوى)، ولكن لم يذكر الحد مرة أخرى. ولكن انظر المصدر نفسه، ص 114، حيث فرض على الشحنة أن يتبع "إشارة" القاضي في مسائل الحد.

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

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

انظر حسن أنوری، اصطلاحات ي دیوانی-بی دوره-بی غزنوی وسلجوقي (طهران: کتابخانا-بی طاهوری، [1976]), الفصل دیوان ی قضاe. ولاحظ تیان في كتابه، (Tyan). *Histoire*, 601

الظاهر نفسها بشأن كتاب القلقشندي، صبح الأعشى الذي جمعت فيه الوثائق الرسمية للتعيين عند الأيوبيين وأوائل المماليك، ونجد الأمر نفسه في مؤلف بيترز، (Peters). *Crime and Punishment*, 11.

(133) وبالمثل، لمّا مُدح أحد القضاة في نیسابور في أواخر القرن 5/11 وهو سدید =

ولسنا نظر في هذه الوثائق الرسمية بأية إ حالٍ على قضية "السياسة" بالمعنى الذي رأيناها. أمّا الإحالات على مُهمّات "الشحنة" أو رجال الشرطة والعمال والمحاسبين فتتكرر كثيراً في هذه الوثائق. وتنحصر سلطة القاضي على نحوٍ صريح في "أمور الشرع". وصارت كتب أصول الفقه الإسلامي منذ القرن السادس/الثاني عشر تدعو إلى أن يحكم القاضي بالنظر إلى سياسة الدولة، وصارت تسمح له بأن يطبق مثلاً عقوبة "التعزير" بوصفه من رجالات الدولة وموظفيها لا بوصفه ناطقاً باسم الشرع الإلهي⁽¹³⁴⁾. وقد تزامن هذا التوجه مع جهود نظام الملك في إعادة بناء نظام "المدرسة" الذي يستهدف إقامة أنساقٍ من الموالاة وتحقيق ضربٍ من الانسجام بين علماء الدين والقضاة⁽¹³⁵⁾. على أن القاضي، كما بدا في عتبة الكتبة، لم تكن له علاقة كبيرة بمسائل "السياسة" حتى وقتٍ متاخرٍ من حقبة حكم السلاجقة.

وهكذا لم يحسم الجدال بعد بشأن مدى تدخل القضاة في تدبير مسألة العقوبة⁽¹³⁶⁾. ولقد نبه ابن خلدون على أنه قد تحولت في غضون التاريخ

القضاة أبو الحسن بحماية الناس من "الظلم والجور" ربما لم يُشير ذلك إلى سلطته في مسائل الفقه الجنائي وقد يشير إلى ذلك. انظر ابن فندق، تاريخ بيهق، ص 106.

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

(Safi). *Politics of Knowledge* (Klausner). *The Seljuq Vizerate*, 62.

إلى أن الإدارة المدنية السلاجوقية سعت إلى الربط بين المؤسسات الدينية ومؤسسات الدولة من خلال نظام "المدرسة" التعليمي. ولكن مؤلف إفراط، (Ephrat). *A Learned Society*, 132

أكثر تشكيكاً في هذا الأمر وفي غير ذلك من الموضع.

(135) ثمة سبل أخرى يجب النظر فيها ونقصد بها كتب ترجم الأعلام وكتب الطبقات التي لم تتمكن من النظر فيها بانتظام. فيشأن الشافعية ينبغي الرجوع إلى الطبقات الكبرى لعبد الوهاب بن علي السبكي (ت. 771/1370)؛ وبشأن الحنفية: عبد القادر بن محمد (ت. 775/1373)، العجواهر المضئية؛ ابن قططويغا (ت. 879/1474)، *تاج الترجم*؛

الإسلامي مراقبة الجنح الجنائية من القضاة إلى موظفين لا علاقة لهم بالمؤسسة الدينية⁽¹³⁷⁾. ويذهب تيان (Tyan)، مثل ابن خلدون، إلى أن نطاق السلطة الردعية لم يعد منذ زمن قديم بأيدي القاضي بل تحول حصراً إلى أعوان الشرطة مثل المحاسب أو قوات الشرطة بالمدن⁽¹³⁸⁾. وبقدر 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 (المحاسب).

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

= كمال باشرزاده (ت. 940/1534)، 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 يقي 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 بايثون، 1958)، ج I، 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 Ḥisba Diplomas in Qalqashandī's *Subḥ al-aṣḥā'*», Harvard Middle Eastern and Islamic Review 7 (2006), 85-107.

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

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

يستند إلى أية مشروعية دينية وإنما هو عنون "للسياسة"، أي للسلطة التأديبية المطلقة للحاكم على رعيته. وتُعد حماية الأمن العام ومقاومة الجريمة أهم مسؤوليات الشحنة. وتذكر إحدى الوثائق الرسمية لتقليد المناصب في عتبة الكتبة أن على الشحنة "أن يُعَد دفع الأذى الذي يرتكبه المجرمون في ولايته من أهم واجباته"⁽¹⁴¹⁾. وينطوي لفظ الشحنة على مستويات من المعاني متعددة؛ 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 الحكام العسكريين لمدينة أو لمنطقة بأسرها⁽¹⁴³⁾. ولكن جنود هؤلاء يسمون أيضاً شحنة

(141) الجويني، عتبة الكتبة، ص 61.

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

ويخرج هنا عن نطاق اهتمامنا "شحنة التركمان" «shihna of the Turkman»، وهو عنوان يحيط على المشرف على رجال القبائل التركية الذين يرعون قطاع الماشي في الأراضي غير المزروعة الممتدة على الحدود بين المراكز الحضرية لشمال شرق فارس. انظر مورغان، *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 ارتکاب التركمان الجرائم وحشدهم على التغور في حالة الغزو الخارجي والحكم بين القبائل المتحاربة وجمع الضرائب منهم على رعي الماشي. انظر الجويني، عتبة الكتبة، ص 82؛ النيسابوري، سلجوق نامة، ص 48؛ الرواندي، راحة الصدور، ص 177. وبشأن شحنة التركمان، انظر كذلك سرجاي ج. أجادشناو،

(Sergey G. Agadshanow). *Ders taat der Seltschukiden und Mittelasien im 11. und 12. Jahrhundert* (Berlin: Schletzer, 1984), 282;

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

وكان "شحنة التركمان" في مقاطعة بلخ هو قمّاج (عين سنة 548 / 1153-4)، وشغل في الوقت نفسه منصب والي المنطقة وكان مقطعاً بها. انظر الرواندي، راحة الصدور، ص 177؛ ابن الأثير، الكامل، ج IX، ص 199. انظر دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل "شحنة" (A.K.S. Lambton). 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، ويمكن أن يكون هذا المنصب قد اتّخذ مسلكاً جديداً خلاً أنهيار الإمبراطورية السلجوقية، عندما أصبحت قبائل الغزّ البدو الرحل تمثّل خطراً متزايداً على الإدارة المركزية.

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

(والجَمْعُ هُو شِحْنٌ) ⁽¹⁴⁴⁾. ولذلك وجب أن تفرق بين شحنة السلطان الذين تعيّنُهم السلطة المركزية والشحنة المحلية أي رجال الشرطة الذين يعيّنون 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 المتباوزين [المتَعَدِّين]

وتعُد شحنة بغداد حالة خاصة لأسباب متعددة. فقد كان الإشراف العسكري على بغداد، مقرّ الخلافة، عاملاً جوهرياً في صراع الأمراء السلاجقة من أجل السيطرة العسكرية على العراق. أما منافسو السلاجقة الذين يطّلبون بالعرش فكانوا يحرصون على تعين شحنة للمدينة حتى يكون ممثلاً لهم عند الخليفة. وهكذا فإنّ 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.

أما الشحنة العاملون في خدمة السلاطين السلاجقة فكانوا يعملون إذن في محاربة الجريمة أقلّ مما كانوا يمثلون محظوظين عسكريين أجانب ينهبون الخليفة ويقطّعون الناس. انظر ابن الأثير، الكامل، ج X، ص 447-50؛ الحسيني، زينة التواریخ (تحقيق إقبال)، ص 97؛ دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل "المسترشد" (س. هيلبراند)، VII، 733.

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

(145) في سنة 539/1144، عندما تمرّد خوارزم شاه آتسز على سنجر، غزا المدينة الصغرى (قصبة) فريومد وتغلّ في المنطقة ينهب المنازل. فدعا (رئيس) المدينة الأمير إيللت شحنة نيسابور، فجاء إيللت بمشاة الطوارئ وخاليتها لاجبار خوارزم شاه على التراجع. انظر ابن فندق، تاريخ بيهق، ص 272. وفي ظلّ حكم سلطان غزنة محمود حشد شحنة الرّي أكثر من مitti خيال سيطر بها على المدينة وما يحيط بها. انظر لغة نامة (LN, s.v.)، الفصل بيهاق، تاريخ بيهاق، ص 453؛ لغة نامة (LN, s.v.)، الفصل "شحنة". وعندما أقصى الغزّ من خراسان سنة 551/1156 سليمان شاه أحد أبناء سنجر ذهب في تجوّال طويّل 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) الجوني، 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 المتعديين واللصوص وقطع الطرق، فذلك من أهم ما يشغل المسلمين في شؤون حياتهم، قال الله تعالى: «إِنَّمَا جَرَأُوا الَّذِينَ يَحْمَلُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُفْسِدُوا أَوْ يُصَلِّبُوا أَوْ تُقْطَعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ حِلْكَفِ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ» (المائدة: 33)⁽¹⁴⁷⁾.

ويشير هذا المقطع من عتبة الكتبة إلى أنّ على شحنة الحاكم متابعة الجرائم التي تقع عادةً في فئة ما تُطبقُ عليه الحدود⁽¹⁴⁸⁾. وهكذا يبدو أنّ 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 575/1180 أنّ على شحنة السلطان تنفيذ عقوبة الحدّ على نحو ما تنصّ عليه الشريعة، كما يأمر بذلك القاضي⁽¹⁵⁰⁾. وتُعدّ آية المحاربة في القرآن (33: 5) حجّةً رئيسةً في هذا السياق. وتتجدد هذه الآية صداتها في وثيقةٍ رسميةٍ أخرى تفرض على شحنة السلطان أن ينفي من الأرض مجموعةً من المجرمين من المجتازين للأرض والجنود والمسافرين والعيارين والغجر وكذلك اللصوص⁽¹⁵¹⁾. وقد أول بعض فقهاء الحنفية التعبير القرآني

(147) المصدر نفسه، ص. 79. لمناقشة الآية القرآنية 33: 5 والتعرifات التقليدية لـ "حرابة" ("قطع الطرق") في كتابات الفقهاء المسلمين ينظر 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 سيما الحدّ والتعزير، انظر الفصلين: 5 و 6.

(149) الجويني، عتبة الكتبة، ص. 79. وانظر أيضاً ميهني، دستور-ي دبيري، ص 114، إذ سمح للشحنة بمعاقبة كل المتعديين على السرع.

(150) ميهني، دستور-ي دبيري، ص 114.

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

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

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

= ص 79، إذ دُعى الشحنة إلى نفي الأشخاص من "أماكن اختفائهم" (مكامن) و "مساكهم" (أماكن).

(Jackson). «Domestic Terrorism», 300; (152) جاكسون، بيترز،

(Peters). *Crime and Punishment*, 58. انظر أحمد بن علي الجضاص، أحكام القرآن (القاهرة: دار المصحف، 1965)،

ج III، ص 59. وبشأن عقوبتي النّفي والحبس انظر ما بين الصفحتين 156 و 170.

(153) أبو بكر حميد الدين عمر بن محمود البخاري، مقامات-ي حميدي (طهران: مركز النشر

الدائشغاهي، 1365/1986-7)، ص 73.

(154) ابن الجوزي، المنتظم، ج XVIII، ص 84. وبشأن عقوبة الحجز التأديبي، انظر ما بين

الصفحتين 156 و 164.

(155) انظر لمبتون، (Lambton). «Contributions», 288;

(Lambton). «The Internal Structure of the Saljuq Empire», 279; لمبتون،

(Klausner). *The Seljuq Vezirate*, 21. كلوزنير،

ويذكر الرّمخشي أنّ مصطلح عمل-دار مرادف لـالشحنة. انظر لغة نامة (LN s.v.)، الفصل "عمل-دار". ويجب أيضاً ذكر لقب موظف يدعى الحاكم. ففي زمان السلاجقة

كان هناك حاكم في قزوين عرف بـتسيير شؤون العقاب. انظر حمد الله مستوفي القزويني،

تاریخ-ي غزیدة (الندن: لوزاك، 1910)، ص 841.

(156) الجوني، 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 الغزالى مدرساً بالظامامية في نيسابور التي عين بها سنة

499 [6-1105]، سجن رئيس حراسان شخصاً كان قد حرف سراً اثنين من كتب

الغزالى ثمّ حاول أن يجعل الغزالى يُؤْقَع على المخطوطيّين المحارفين حتى يتهم =

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

رجال الشرطة أو الشحنة

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

بالخروج عن مذهب أهل السنة، Makātib-i fārsī-yi Ghazālī bi-nām-i Faḍā'il al-anām = تحقيق عباس إقبال، طهران: كتاب خانا-بي صنائي، 1984/[1363، ص 11-12]. وبشأن حالة خاصة بعامل فقط انظر ابن الجوزي، المنتظم، ج XVIII، ص 102. (157) لمبتون،

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

(158) انظر المصدر نفسه، ص 370.

(159) انظر الجوزي، عتبة الكتبة، ص 79، حيث دعي قماج، شحنة حاكم بلخ، إلى تعينه مفوض حصيف وذي تجربة ليدير أمور الشحنة.

(160) ابن الجوزي، المنتظم، ج XVII، ص 84. انظر أيضاً المصدر نفسه، ص 100: أمر أبو القاسم بن جهير 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 مزيد من التعليق. انظر كتابه Histoire, 566؛ وانظر أيضاً الهامش 1 في الصفحة 576 منه. وانظر أيضاً ميهني، دستور-ي دبوري، ص 114، حيث يُوجّه الشحنة إلى تعين الشرط.

شائع الاستعمال شرقاً. إذ يذكر المؤرخ ابن فندق والشاعر سنائي (ت. نحو 1131/525⁽¹⁶¹⁾) وجود الشحنة في مدن صغيرة في خراسان ولكن لا يذكران الشرطة⁽¹⁶²⁾. ويتكسر ذكر مجموعات الشحنة في المناطق الحضرية ولاسيما في علاقتها بالعيارين وعصابات الإجرام التي تطورت من ميليشيات محلية لها مبادئ معينة إلى عصابات من اللصوص والأوياش⁽¹⁶³⁾. وقد تمكّن العيارون سنة 497/1103-4 من احتلال كامل الساحل الغربي لنهر دجلة، وقد هزّمت مجموعات الشحنة لما حاولت دحرهم. وبعد ذلك انقضى العيارون على القراء غرب بغداد⁽¹⁶⁴⁾. وأماماً في سنوات الفوضى بعده وفاة الخليفتين المسترشد والراشد فقد بلغت المشكلات المتعلقة بالعيارين حدّاً غير مسبوق. 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 "شوريдан" الذي يتحدث عن "رئيس الشرط"، وهو موظف يشغل مجموعاته لمحاربة المشاغبين في المناطق الحضرية. لغة نامة (*LN*, s.v.)، فصل "شرط"، يفسر أن الشرط هم عمال (شاوش) الشحنة أو جنود المشاة (بيادة-يبي شحنة).

(163) ديبورا تور،

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

ترى أن العيارين كانوا يمثلون، في زمن البوهيميين، زمرة منظمة بإحكام من الأشخاص الذين يعتمدون مجموعة من القوانين المضبوطة وأن شهرتهم بأيديهم ليسوا سوى لصوص متواحدين كانت نتيجة تصوير أحادي الجانب في التاريخ الذي كتبه أفراد النخبة المتعلمة. ولكن يبدو أن تصرف العيارين في زمن السلاجقة قد انحط كما ذكرت لمبتوون (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، المتظم، ج XVII، ص 84. انظر أيضاً المصدر نفسه، ج XVII: كانت الشرطة قد تركت من الجانب الغربي لاستيلاء العيارين عليه. وكانت الشحن تعجز عن العيارين، فلا يقع بأيديهم إلا الضعفاء، فيأخذون منهم وبحرقون بيوتهم... وتؤذى الناس بالشحنة». كما روّيَت معارك بين العيارين وقوّات الشحنة في ما بين عامي 512-19 (ابن الأثير، الكامل، ج VIII، ص 633) و 529-1134 (ابن الجوزي، المتنظم، ج XVII، ص 296).

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

"ثم كثُر فساد العيارين ففتکوا وقتلوا حتى في الظفرية ودخلوا إلى دكاكين البازارين يُطالبونهم بالذهب ويتهذدونهم بالقتل، فرتّب شحنة بغداد، ونصبت شحنات بالمحال، ورتّب على كل محل شحنة، وأقيم له نزل على أهل المحلّة، فضجّوا وقالوا: ما برحنا من العيارين"⁽¹⁶⁵⁾.

غير أن شرطة الشحنة لم تصدّ لمحاربة الجرائم المنظمة لعصابات الأوباش فحسب، بل تصدّت أيضاً للجرائم الفردية؛ ففي سنة 499-1105 قُتل رجلٌ من منطقة النصرية شقيقه وعشيقها^{*} الذي وجده في منزلها ثم لاذ بالفرار، "فركب الشحنة وخرب المحلّة"⁽¹⁶⁶⁾. وفي حالات أخرى من أعمال القتل والسرقة أقدم رجال الشحنة على حبس المجرمين وصلبهم⁽¹⁶⁷⁾. وفي سنة 515-1121 أعدَّ رجال الشحنة تحقيقاً واسعاً طال حتى بعض ممثلي الخليفة:

(165) ابن الجوزي، *المتنظم*، ج XVII، ص 309-10. انظر أيضاً لمبتون، (Lambton). «Contributions», 280.

وتقع منطقة الظفرية حول باب الظفرية (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 الدقة: "دخل صبي إلى بيت أخيه فوجد عندها رجلاً قاتلها وهرب، وكان ذلك بالنصرية فركب الشحنة وخرب المحلّة". والمهم هنا أمران؛ أحدهما أن الصبي قتل أخيه فقط؛ والأخر أن هذه الحادثة تنتهي إلى أحداث سنة 500 هـ لا إلى أحداث سنة 499 هـ. المترجم].

(166) ابن الجوزي، *المتنظم*، ج XVII، ص 99.

(167) في سنة 515-1121 قُتل أحد رجال الشرطة (مسلحي) في منطقة المختارة. وطلب الشحنة من ديوان الخليفة الإذن بالقبض على عدد من المشكوك فيهم. ولحّا إلى إجراء إضافي إذ شرع في إغلاق الجامع بعد صلاة المغرب، "ولم يصلّ بها أحد العشاء". انظر المصدر نفسه، XVII، 195. وفي سنة 531-1136 سُرقت "آلاف الدنانير" من منزل بمنطقة باب الأزاج 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، XVII، ص 324.

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

وكان حاجب الباب صاحب شرطة الخليفة رديء السمعة ولاسيما بعد أن شرع الخليفة في تخلص نفسه من تأثير السلطان واستعاد قدرًا من الاستقلال في إدارة المناطق الحضرية. وعندما هجم [العوام] في نحو سنة 520/1126، 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 تُسْهِم أحياناً 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 يُحسَن بفزع أو بمشكلة بسببيهم، أو أن يفرّ من الخيالة [في خدمة الشحنة]⁽¹⁷⁰⁾. وتدعو وثيقة رسمية لتقليل المناصب في القرن 6/12 شحنة السلطان إلى ألا يُعرض أسرار المسلمين إلى الخزي العام لمجرد الشك أو افتراءً⁽¹⁷¹⁾. ويخبرنا سنائي عن شحنة إحدى القرى الذي اضطهد الناس فيها

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

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

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

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

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

فيعاقبه محمود حاكم غزنة عقاباً صارماً⁽¹⁷²⁾.

ويروي صاحب تاريخ بيهق حالة شرطية متغطرس في سرخس (قصبة) 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 ثمرون ويصيّبون سهامهم عشوائياً نحو الناس الخائفين أو يدمرون ممتلكاتهم⁽¹⁷⁵⁾.

ولكن التوجّه العام تمثّل في أنَّ سياسة السلطان تسرّب إلى شرطة الشحنة. وجاء في قصيدة لأنوري أن حاشية السلطان (شوب - استان) تهب "النار" لأسوات الشحنة (شحنة - يي شبهة آديش شود)⁽¹⁷⁶⁾. وتدعى قصائد أخرى من العهد نفسه "شرطة الشحنة إلى القبض على اللصوص [شحنة - يي دزد غير] حتى يتوافر الأمان 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.

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

(175) سنائي، حديقة الحقيقة، ص 516-3.

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

«agar duzd-i burda bar ārad nafir/barad dast-i ū shīhnā-yi⁽¹⁷⁷⁾» (انظر مثلاً نظامي: agar duzd-i burda bar ārad nafir/barad dast-i ū shīhnā-yi)، اقتبست في لغة نامة (LN, s.v.)، الفصل " دزدغير "؛ خاقاني: «Khirad-i duzdgir» (المصدر " دزدغير ")، خاقاني: «Khirad-i shīhnā-rā hawā ma-kunid / ruṭab-i pukhta-tā daqal ma-nahid» (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 ويعينها، فكلاهما إذن محظوظ مقدر. وبذلك يتقاسم الشحنة الرّهبة التي توحى بها سلطة الحاكم القمعية ويُعزّزُها تعزيزاً.

ما يُعاقبُ به مراقب السوق (المحتسب)

يُعد المحتسب مظهراً نموذجياً من مظاهر الحياة الحضرية ل المسلمين في القرون الوسطى⁽¹⁷⁹⁾. وهو عند الفقهاء المسلمين يمثل رجلاً دين والحسبة تمثل 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 عينوا مُحتسبين⁽¹⁸¹⁾. وتتحدث وثيقة رسمية لتقليد المناصب في عتبة الكتبة بشأن الحسبة في ما زندران عن المنصب بعبارات التقوى والتعظيم: استحقَ المعينُ، وهو من رجال المبجل أوَحد الدِّين، المنصب بفضل تقواه ومعرفته بتقاليد رسوم الشريعة واستماماته في "إحياء السنة"⁽¹⁸²⁾. ولكن تُعدُّ هذه العبارات الجاهزة مما يتكرر في الوثائق الرسمية لتقليد المناصب، ويمكن 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 البوهيميين اشتكتي

(179) يشترط نظام الملك أن يعين السلطان مراقباً للسوق في كل مدينة. انظر: كتابه سياسة نامة، ص 52-53.

(180) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 240، 258؛ الورطوط (Watwat)، مجموعة الرسائل، ص 80؛ شهاب الدين أبو العباس أحمد القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشا (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، 1918-1919)، ج 22، XI، ص 211، ج 13-212، XII، ص 63؛ ضياء الدين محمد بن محمد بن الأخوة، معالم الثربة 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

(قاض، مستشهدأً ببين الأثير، الكامل، لسنة 501/1108).

(182) الجويني، عتبة الكتبة، ص 82-83.

المأوردي أن الحسبة "كان أئمة الصدر الأول يباشرونها بأنفسهم... ولكن لما أعرض عنها السلطان وندب لها من هان وصارت عرضة للتكتسب وقبول الرّشا لأنّ أمرها وهان على الناس خطرها"⁽¹⁸³⁾. ويدرك نظام الملك أنّ المنصب يسند عادة إلى أحد الأعيان وإلى الخادم الشخصي للسلطان وإلى أحد الشيوخ الأتراك⁽¹⁸⁴⁾، وليس ثمة ما يدعونا إلى اعتقاد أنّ الأمور تغيرت كثيراً في زمن الإدارة السلجوقية اللاحقة.

ويتمتع المحتسب، زيادةً على واجباته المتعلقة بمراقبة المعاملات التجارية، بسلطة زجرية في عدة مستويات. ويشير تاريخ السلاجقة إلى حضور المحتسب في عدة أماكن. فقد كان محمد بن المبارك الخريقي (ت 494/1101) محتسباً في بغداد في زمن الخليفتين المقتدي (1075/467 - 1094/487) والمستظر (1094/487 - 1118/512)⁽¹⁸⁵⁾. ودعا الروذراوري، الذي كان وزيراً للخلية من عام 476/1083 إلى عام 484/1091، إلى أن يؤدب البازارين 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 6/12 أيضاً سلطة المحتسب في تأديب التجار. فإذا ثبت للمحتسب أنّ ثمة تاجراً يغش زبائنه أدبه على رؤوس الأشهاد حتى يردع أهل الخيانة والفساد عن إتيان هذه الأعمال نفسها⁽¹⁸⁷⁾. ويبدو أنّ الخريقي المحتسب قد فرض على أهل بغداد احترامه، إذ يروي ابن الجوزي قائلاً: "وكان المتعيشون يخافونه، ومنع قوام الحمامات أن يمكّنوا أحداً يدخل بغير

(183) المأوردي، 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 نامة، ص 56. وب شأن زمان البوهيمين، انظر وليم فلور، (Willem Floor). «The Office of Muhtasib in Iran», *Iranian Studies* 18, 1 (1985), 61-3.

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

(186) المصدر نفسه، ج XVII، ص 24.

(187) الوطواط، مجموعة الرسائل، ص 81.

مئرره وتهلّدهم على ذلك بالإشهار⁽¹⁸⁸⁾.

ويبدو أن التشهير المذل كان يُمثل طريقة مهمة للمحتسب لتأديب المجرمين⁽¹⁸⁹⁾. ففي سنة 559/1163-4 شهر محتسب بغداد، وهو خلفُ الخرقى، بمجموعة من الحرفيين الذين أظهروا موالاتهم للشيعة بتسجّهم أسماء الأئمة الاثنى عشر على الحضر التي يصنّعونها⁽¹⁹⁰⁾. كما يوقع المحتسب عقوبة الجلد العلنى؛ فعندما أخرج الفقيه أبو النجيب، وهو مدرس الدار النظامية السابق، إلى باب النبوى سنة 547/1152 ضرب بالدرة وتولى ذلك غلام المحتسب⁽¹⁹¹⁾. وفي عتبة الكتبة يمتد مجال سلطة المحتسب في مسألة الجرائم على نطاقٍ واسع؛ إذ يجب عليه:

أن يمنع الناس ويشتتهم عن الفساد ويمنعهم من [المجاهرة] ونشر الرذيلة وبيع الخمر سراً [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 يتتردد في تنفيذ العقاب حتى بأحد أفراد الطبقة الحاكمة، وهو رجل يدعى علي بن نوشتكين قائد قوات محمود سلطان غزنة (421/1040 - 432/1050). فعندما عاد علي بن نوشتكين من ليلة فسوق قضاها في قصر السلطان:

(188) ابن الجوزي، المتنظم، ج XVII، ص 73. وفي سنة 494/1100 أمر المستظر الخرقى أن ينهى النساء عن الخروج ليلاً للتفرج: المصدر نفسه، ج XVII، ص 66.

(189) انظر ما بين الصفحتين 140 و156.

(190) ابن الجوزي، المتنظم، ج XVII، ص 159. قد يفهم هذا على أنه تهديد لسلطة الخليفة. ويروى بنiamين التوطىلي الذي زار بغداد في نحو سنة 1170 أن رجال الخليفة باعوا الحصر وعليها شاراته في الأسواق. انظر كتابه:

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

(191) ابن الجوزي، المتنظم، ج XVIII، ص 84. كان أبو النجيب عبد القاهر بن عبد الله السهوروبي مدرس الدار النظامية من سنة 545/1150 إلى 547/1152. انظر (Halm). *Ausbreitung*, 166.

(192) الجوزي ، عتبة الكتبة ، ص 82

"شاءت الصدفة أن يكون المحتسب مع مئة من رجاله بين خيالٍ وراجلٍ في وسط السوق، فلما رأى علياً سكراناً أمر بإزالة عن فرسه ونزل هو أيضاً، ثم أمر بأن يجلس رجلٌ على رأسه وآخر على رجليه، وجملة بيده دون أدنى محابة أربعين جلدةً حتى التهم الأرضَ بأسنانه، وحاشيته وعساكره ينظرون إليه دون أن يجرؤ أيٌ منهم على أن يتقوه بكلمة واحدة"⁽¹⁹³⁾.

ولكن لا يمكن أن نجزم بالقول إلى أيٍ مدى تعكس هذه الروايات أيٍ تصوّرٌ مثاليٌ للمحتسب. ففي غزنة وفي عهد السلطان مسعود بن محمد كان المحتسب يعاقب من يشرب الخمر علينا⁽¹⁹⁴⁾. ويذهب الماوردي، وهو من الشافعية، إلى أنّ على المحتسب أن يعاقب من يُعلنَ امتلاكه الخمر⁽¹⁹⁵⁾. ولكن تشير الحالات القليلة المتعلقة بشرب الخمر التي سجلها التاريخ إلى العقاب بالتشهير بدلاً من الجلد⁽¹⁹⁶⁾.

وجاء في رسالةٍ من رسائل التعين كتبها كاتب رسائل الديوان الخوارزمي رشيد الدين الوطواط (ت 578/1172-3) أنّ منصب المحتسب فيه تأديب المنهمكين في الفسق⁽¹⁹⁷⁾. فعلى المحتسب أن يقوى أعضاد أرباب الشرع، وهم القضاة والفقهاء والمفتون، وعليه أن يؤازر سواعدهم،

(193) نظام الملك، سياسة نامة، ص 53-4.

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

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

يعاقبُ أيضاً على الملكية العلنية للعب الممنوعة والآلات الموسيقية. انظر المصدر نفسه، ص 91. وتبين كتب أخرى للحسبة كيف يتبعي للمحتسب أن يعاقب على شرب الخمر. انظر الشيزري، نهاية الرتبة، ص 108؛ ابن الأختوة، معالم، ص 49.

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

(197) الوطواط، مجموعة الرسائل، ص 80. انظر دائرة المعارف الإسلامية 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 'الخوبى' (أناطولين، راجت في القرن 7/13)، رسوم الرسائل، ص 43: " وعلى المحتسب أن يحمي عامة الناس بما يُعمله العُرفُ وذلك بمعاقبة المنحرفين".

وهم رجال الشرطة وموظفو القوة الفيصلية كالجلاوزة⁽¹⁹⁸⁾.

وفي ماضٍ آخر تدعى وثائق الوطواط المحاسب إلى تعزيز "حدود الشريعة الإلهية". وليس من الواضح هل كان هذا يعني السماح للمحاسب بتقرير هذه العقوبات على نحو اجتهادي؟ وتدعى وثيقة رسمية للحسبة تعود إلى القرن 6/12 المحاسب إلى رد الأشرار بتطبيق أحكام التعزيز والحدود عليهم⁽¹⁹⁹⁾. وتعبر وثيقة رسمية للوطواط عن درجة من الاهتمام بما قد يقع فيه المحاسب أو بعض مساعديه من إساءة استعمال المنصب تؤدي إلى إلحاق الضرر بعامة الناس. إذ يوضح الوطواط أنَّ على المحاسب ألا يُمْنَح سلطة على ديار المسلمين وعلى حرمة المؤمنين⁽²⁰⁰⁾. وتشمل المصادر الخاصة بمنصب الحسبة، فضلاً عن الوثائق التاريخية وعن رسائل التعيينات، بعض المصادر الإدارية وهي كتب ألفت لفائدة المحاسبين (وألفوها 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 المحاسب رجلاً يَسْفَهُ في مجلس الحكم، أو يَظْعَنُ على الحاكم في حُكْمِهِ، أو لا يَقْادُ إلى حُكْمِهِ، عَزَّزَهُ على ذلك". وبشأن لفظ جلواز، الذي جمعه جلاوزة، يُنظر حلاق،

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

تيان، (Tyan). *Histoire*, 25

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

(199) ترجمة شارل بلا،

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

لكن ليس للمحاسب أن يتتجاوز مقادير المحدّ 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 المحاسب 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 المقوله إلى ما يعنيه الوطواط بـ "أسفل الناس"، وهو في حقيقة الأمر رجال المحاسب لا مجرمون فقط كما يعتقد هربرت هورست، (Heribert Horst). *Die Staatsverwaltung*, 162.

الكتب معروفة إلى حد ما عند الدارسين الغربيين، وإن كانت قضية سلطة المحاسب في العقاب فلما وقع الاهتمام بها أو مراجعتها في الأديب والنصوص الثانوية⁽²⁰¹⁾. ولكن لم يصل إلينا من عهد السلاجقة أية كتاب⁽²⁰²⁾.

فلم تصل إلينا من عهد السلاجقة أية رسائل أو مصنفات في الحسبة، والاعتماد على الكتب اللاحقة ينبغي أن يكون محظوظاً بشيء من الحذر، وكان كتاب الشيزري (ت. 589/1193) المشهور قريراً من السلاجقة من حيث الزمان والمكان⁽²⁰³⁾. ويفرض الشيزري على المحاسب أن يكون صبوراً وغير متسرع في العقاب وألا يؤخذ أي شخص متى كان ما يفعله هو أول ذنب يأتيه وألا يعاقب الناس على زلتهم الأولى⁽²⁰⁴⁾.

من هنا يمكن أن نستشف أن المحاسب كان يعتقل الناس ويحبسهم فعلاً

(201) أهم الدراسات هي دراسة تيان،
ولاسيما ما بين الصفحتين 50-64؛ يدرو 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 الغزالى إحياء علوم الدين يدور حول الحسبة (بيروت: دار المعارف، ن.د.) على الواجب الأخلاقي لكل فرد في "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"، وينذكر القليل عن ممارسات مهنة المحاسب. ويُضفي هذا أيضاً على الإشارات إلى الحسبة في المرجع المجهول المؤلف وهو في مرايا الأمراء، بحر الفوائد (ترجمة ميسimi)، ص 4-173. وبشأن تعرض المحاسب للإصابات خلال تنفيذ العقوبة، انظر المصدر نفسه، ص 132. وبشأن ترجمة لفصل الغزالى الذي يدور حول الحسبة في مؤلفه 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. أنسجز هذا الكتاب في حلب في منتصف القرن 12 / 6 واستخدم أنموذجاً للكتب اللاحقة مثل الرسالة المشهورة لابن الأختوة (729/1329)، معالم التربية.

(204) الشيزري، نهاية الرتبة، ص 9.

لمجرد الشك فيهم و كان على أتم الاستعداد لإيقاع العقوبة عليهم⁽²⁰⁵⁾. وأضاف الشيزري متابعاً ما ذهب إليه الغزالى وغيره من العلماء أنّ على المحاسب أن يوينج الجاني أوّلاً ثم يهدده بالعقاب وبعد ذلك ينزل به عقوبة التعزير⁽²⁰⁶⁾. وأضاف مسترجعاً صدى قول الوطواط أنّ على المحاسب ألا يتتجاوز عقوبة الحدّ، وهذا يشير مرة أخرى إلى أن عقوبة التعزير التي يفرضها المحاسب يمكن أن تتجاوز فعلاً درجات عقوبة الحد⁽²⁰⁷⁾.

وتتوفر كُتب الحسبة مزيداً من النظارات المتباصرة المهمة في ما يتعلق بالعمل اليومي للمحاسب. فعلى سبيل المثال يوصي الشيزري بوجوب تعليق السوط والدرّة والطروط المستعملة في التشهير المذل في حجيرة المحاسب حتى يراها الناس فيرجعوا عن أعمال الإجرام⁽²⁰⁸⁾. ويقدم كتاباً للحسنة من الهند من القرن 8/14 قائمة بالعقوبات التي يمكن أن يتّخذها المحاسب، ومنها طرائق أقلّ عنفاً مثل فرك الأذن أو التقييد أو التوييج اليسير⁽²⁰⁹⁾. كما تشرح بعض الكتب الأخرى

(205) استأثر المحاسب في وثيقة رسمية للحسنة استعملت باسم صلاح الدين الأيوبي في حلب في نحو سنة 579/1183 بحق حبس الناس وإطلاق سراحهم بمشيئة، 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. الذي يورد عدداً من الأمثلة من المصادر التاريخية، وإن لم تكن من عهد السلالة، عن المحاسب، وهو يجلد عدداً من الجلدات أكثر مما يفرضه 'الحدّ'.

(208) الشيزري، نهاية الرتبة، ص108؛ عمر بن محمد بن السنامي، نصاب الاحتساب (الرياض: دار العلوم، 1982)، ص261. وي شأن الدرّة انظر ما بين الصفحتين 137 و139. وي شأن الطروط انظر الصفحة 151.

(209) السنامي، نصاب الاحتساب، ص.27.

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

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

الإجراءات المناسبة في رجم الزاني⁽²¹⁰⁾. ولكن ليس من المؤكد هل كان المحتسب مدعواً فقط إلى تنفيذ عقوبات الحد 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 ومديحهم. إذ حذر نظامي في القرن 6/12 من الواقع في شراك المحتسبين حتى لا تلمسهم درة إيليس الشيطان⁽²¹¹⁾. ويجد سوزني السمرقندى (ت 569/1173) متعة بالغة في اتهام المحتسبين بالفسق الجنسي⁽²¹²⁾. وأما في المراحل الأخيرة من القرون الوسطى فانتقد السعدي بقوّة التعصّب الأعمى للمحتسبين الذين يشربون الخمر ويعاقبون الناس على شربها أو يطوفون "مكشوف العورات" (كون - بيرهنة) في حين يطلبون من العاهرات تغطية وجوههن⁽²¹³⁾.

وأما سنائي وهو معاصر السلاجقة فقد مدح المحتسب ل توفيره بعضاً من الحماية في زمان "تمتلئ فيه المدينة باللصوص وتغضّ الشوارع بالأوباش"⁽²¹⁴⁾. وللمحتسب طبعاً وضعه في الأيديولوجيا السياسية. وقد ألحَّ نظام الملك على العلاقة الوطيدة بين المحتسب والسلطان، ونصحَّ هذا بأن يمنع المحتسب دعماً قوياً⁽²¹⁵⁾. ولم يتردد أنورى والخاقانى في تسمية الحاكم بـ"محتسب المملكة"⁽²¹⁶⁾. وهو ما يصورُ أعمال المحتسب على أنها تمثِّل تماماً ما كان

= الخمر للأطفال الصغار وافتراض بكاره أنتي (بأي طريقة عدا الجماع) وقطع ذيل حيوان الحمل وحلق رأس الأمة ومصاحبة شاريي الخمر والسير مع اللصوص والظهور بمظهر التقوى والزهد. انظر *الستانامي*، نصاب الاحتساب، ص 33-29.

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

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

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

«dar-i dakhl-i har shiḥhnā ū muḥtasib-rā/gushāda-ast tā hast izārat-i gushāda»

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

(214) لغة نامة (LN, s.v.)، فصل "كوري".

(215) نظام الملك ، "سياسة نامة" ، ص 56.

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

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

ومع ذلك فإنّ الخوف من العقوبة التعسفية التي يُوقّعها المحتسب قد ساد على نحو كبير؛ إذ تسائل الزمخشرىًّا مثيرةً إلى المحتسبين في ما يبدوا: "لَيَتَّهُمْ إِذْ لَمْ يَأْمُرُوا بِالْمَعْرُوفِ لَمْ يَتَنَكَّبُوهُ، وَإِذْ لَمْ يَنْهَاوْا عَنِ الْمُنْكَرِ لَمْ يَرْتَكِبُوهُ. يَعْدُونَ عَلَى الدُّنْيَا حِرَاصًا، كَالسَّبَاعِ تَعْدُو خِمَاصًا" (217).

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

= فصل "محتسبي" :

«inşâf-i tu müşr-îst ki dar rasta-yi û dîw/nazm az jihat-i muhtasibî dâda dukân-râ»
(أنورى).

(217) محمود بن عمر الزمخشرى، *أطواق الذهب في المواقع والخطب* (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 ومتغيرة دائمًا في علاقاتها بالأفراد المعنيين. انظر روى متّحدة (Roy Mottahedeh) وكرستان ستيلت،

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

(221) المصادر نفسه، ص 738.

يمكنه، من حيث هو رمز العقاب، أن ينقل الآثام التي جرت في فضاءاتٍ خاصةٍ إلى الفضاءات العامة. وربما لا يكون من قبيل المصادفة أن يكُثر ذكر التشهير المذلّ، وهو ممارسةٌ تُسمى "التشهير العلنيّ"، في سياق الحديث عن الحسبة. ويبدو أنَّ التشهير مثل فعلًاً أهم عقوبة اختص بها المحتسب، وهو ما سنعود إلى بيانه في محله لاحقًا⁽²²²⁾.

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

أنَّ "عقوبة التشهير يبدو أنها مورست على الجزائريين فقط في مقابل بعض الجرائم المتصلة بالحسبة".

الفصل الثاني

أنواع العقاب

الإعدام بحد السيف

يقدم هذا الفصل، زيادةً على ميادين العقاب ومؤسساته، تصنيفاً ثالثاً هو أنواع العقاب. فإن العقوبات عند السلاجقة تنقسم على أربعة أصناف هي: الإعدام، والعقوبات الجسدية، والسجن والنفي، ثم الإذلال وهو التشهير المذمّن⁽¹⁾. وتُعدّ أنواع العقوبات هذه ذات شأنٍ ولاسيما أنها علنية. أما أشكال العقاب الخاصّ فستُعالج بتفصيل أقلَّ بعض الشيء.

ولم يُذكر 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 التنميـط للعقوبات مختلـف في كونه تاماً. فقد ناقش الفقهاء مثلاً مشروعـية الغرامة (العقوبات المالية، أو التعزير بالمال). انظر بيترز،

(Peters). *Crime and Punishment*, 33

وفي مواضع أخرى. ولمناقشة مشروعـية الغرامة انظر كتاب محمد بن أبي بكر ابن قيـم الجوزيـة، الفراسـة (بغداد: دون اسم ناشر)، 1986، ص 246-252.

(2) يسرد تاريخ بيـهـقـ الـذـي كـتـبـ سـنـةـ 536/1167 قصة مـلـكـ غـزـنـةـ، مـسـعـودـ بـنـ مـحـمـدـ 421/1030، الـذـي قـطـعـ ضـابـطـ شـرـطةـ مـسـتـيدـ مـنـ سـرـواـرـ إـلـىـ ثـلـاثـةـ أـجـزـاءـ ثـمـ عـرـضـهـ لـلـعـيـانـ. انـظـرـ كـتـابـ اـبـنـ فـنـدقـ، تـارـيخـ بـيـهـقـ، صـ 274. وـتـكـرـرـ هـذـهـ القـصـةـ باـخـلـافـ طـفـيـفـةـ فـيـ كـتـابـ سـنـائـيـ حـدـيـقـةـ الـحـقـيـقـةـ، صـ 557-561، وـفـيـ كـتـابـ =

بواسط ذكر أنّهم جاؤوا للفتك ولم يكونوا من العسكر وأقرّ زعيمهم بذلك فبطبع وضريه فقسمه نصفين⁽³⁾. وفي دمشق قطع رأس قاتل باطنی سنة 1113 / 507 - 1114⁽⁴⁾. وقد سُجِّلت بعض حالات القصاص المتعلق بالقتل ببغداد في عصر السلاجقة. وفي سنة 1155 / 549 أعدم خادم برحبة الجامع وكان قد اعترف بقتل زوجة سيده⁽⁵⁾. وفي السنة نفسها وفي المكان نفسه قتلت جارية امرأة سيدها فأخرجت الجارية إلى الرّحبة وقتلها زوج المرأة بحضورة الناس كما يقتل الرجال⁽⁶⁾. ويمكن الاستدلال قياساً على ذلك على أنّ بهو الجامع كان هو أيضاً مكاناً لتنفيذ الإعدام؛ إذ قتل صبي بحد السيف سنة 559 / 1163 عقاباً له على قتله صبياً صغيراً بمنجل⁽⁷⁾. وقد يكون ضرب العنق بحد السيف أكثر أنواع الإعدام العلني شيئاً بالفعل، وهو ما يذهب إليه سبولر (Spuler)⁽⁸⁾. وأماماً سبب عدم تسجيل المؤرخين لحالات من هذا الإعدام العلني فيعود ببساطة إلى أنّها ليست "مثيرة" بالقدر الكافي⁽⁹⁾. مما من شك في أنّ ضرب العنق، وهو من

سلجوقي نامة (ترجمة دودا)، ص 32-33، لابن بيبي (بطل القصة هنا هو السلجوقي الرّومي ركن الدين). وتعامل حاكم سیستان عزيز فوشنجي (1032 / 423) بشدة مع العيازير المحليين؛ فجلد قادتهم وضرب أعناقهم وقطعهم إلى نصفين. انظر كتاب تاريخ سیستان، 202 لكاتب مجھول.

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

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

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

(6) المصدر نفسه، ج XVIII، ص 98.

(7) المصدر نفسه، ج XVIII، ص 159.

(8) سبولر،

(Spuler). *Iran in frühislamischer Zeit*, 373.

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

(1) في سنة 1132 / 526، قتل العالم البغدادي محمد بن أبي يعلى وهو نائم في منزله في منطقة باب المراتب. وقد أثبتت التحريات أنه قتل على يد خدمه الخاص لأنّه كان يحتفظ بمبلغ كبير من المال في منزله. وقال ابن الجوزي: "وَقَدَرَ اللَّهُ أَنَّهُمْ وَقَعُوا كُلُّهُمْ وَقُتُلُوا". ولكن لم تتوافر معلومات أخرى (ما عدا مكان الإعدام، باب التوبي). انظر ابن الجوزي، المتنظم، ج XVII، ص 274.

(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 حنفياً قتل في

العقوبات التي جاءت في الشريعة، يُعدّ موتاً مشرقاً مقارنة بقطع المذنب من الخصر أو قطعه إلى عدة أجزاء، وهو المصير الذي يلقاه المجرمون من العامة. غير أن ضرب الرأس علينا ليس عقاباً يسلط على أفراد الطبقات الحاكمة مثل الأمراء أو موظفي الدولة السامين. وكان يمكن أن يستأثر هذا الأمر باهتمام المؤرخين لو كان قد حدث فعلاً، إلا أنه في الواقع لم تُسجل أية حالة من هذا القبيل.

الصلب (بر دار كردن)

يتكرّر في تاريخ السلاجقة ذكر الصلب 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 المؤرخون السلاجقة كلمة تسمير، ويبدو أنها تعود إلى معجم أجيال لاحقة من المؤرخين⁽¹⁰⁾. ويتمثل الصلب ببساطة في تثبيت شخص ما على جذع أو عمود من الخشب، وينزل

= بخارى على يد السلطان القراخانى شمس الملك نصر (حكم بين عامي 460/1068 و 472/1080) 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 أيضًا ابن فندق، تاريخ بيهق، ص 273، بشأن الإعدام العلني لفقيئه على يد عامل بيهق في عام 450/1058. (4) ويروي ابن فندق، تاريخ بيهق، ص 108، حالة عقوبة القصاص؛ إذ قتل خمسة وسبعون رجلاً بسبب قتلهم أحد الوجهاء في بيهق، وهو الشيخ أبو القاسم عليّ بن الحسين البهيفي جد مؤلف كتاب التاريخ وهو أبو الحسن علي بن زيد البهيفي. وينذهب الحنفية إلى أنه لا يجوز أن يقتل إلا رجل واحد في عقوبة قصاص. انظر جوهانسن،

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

في حين يرد الشافعية بأن كل المشاركين في القتل يتعرضون للقصاص. انظر الغزالى، المستصفى في علم الأصول (طبعه محمد الشافعى، 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]), 260-1n. 7

أمثلة من تواريخ المماليك.

المذنب بعدها إلى الأرض⁽¹¹⁾. كما يمكن أن يكون الصليب أيضاً عرضاً للجثة بعد الإعدام الفعلي⁽¹²⁾. ففي سنة 1107/500 أمر السلطان محمد بقتل الوزير سعد الملك أبي المحاسن ثم صلبه مع عدد 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) ثم شنقه (بياويخت) على باب المدينة⁽¹⁴⁾. من هنا يمكن أن نستنتج أن المؤرخين يخلطون أحياناً بين ممارستين مختلفتين هما الصليب والشنق⁽¹⁵⁾، ولكن يمكن أن تكون الممارستان متماثلين أيضاً⁽¹⁶⁾. فقد ذكرت بعض الوثائق أن الناس يصلبون بحبل يوضع حول أعناقهم⁽¹⁷⁾. وبصفة عامة، يتمثل الصلب إذن في ربط شخص ما أو تعليقه على خشبة أو ببساطة على أداة خشبية⁽¹⁸⁾. وفي كل الحالات، ليس الصليب مماثلاً لصلب المسيح على ورق التمودج الغربي أو الروماني وهو قتل المحكوم عليه على صليب بعد تثبيت الجسد على الخشبة⁽¹⁹⁾. وهكذا قد يكون من الأولى الحديث بيساطة إما عن الصليب وإما عن الشنق.

(11) انظر الأمثلة لدى مانفريد أولمان،

(Mansfred 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 بيبي، سلجوق نامة (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 صلبه (قتلوه فصلبوه). ويدرك البنداري، تاريخ دولة آل سلجوق، ص 91، أن تهمة الانتماء إلى الباطنية لم تكن مُسْوَغَةً. انظر أيضاً هودجسون،

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

(Turan). *Selcuklar tarihi*, 228.

توران،

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

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

سبولر،

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

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

(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 أيّ وصف للأداة الخشبية المستخدمة في عملية الصلب⁽²⁰⁾. وتستعمل المصادر الفارسية عبارةً مراوفةً هي 'بر دار كردن'، أي "الوضع على الدار"⁽²¹⁾. ويصف مصدرٌ فارسيٌ من القرن التاسع عشر "الدار" بأنّها قوس خشبي يُشدّ إليه الناس بحبلٍ، أي إنّه مثل المشنقة. ولكن في مراحل زمنية سابقة يبدو أن "الدار" كانت تعني ضرباً من المنصة الخشبية⁽²²⁾. وقد وصف أحد الوزراء السلاجقة بأنه صلب للصوص وقطع الطريق "كما لو كانوا على جبال 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 كل الطبقات الاجتماعية، ولكنها

(20) سپایس، (Spies). Über die Kreuzigung im Islam, 155.

(21) البیهقی، تاريخ بیهق، ص 166 (قتل الأمير حسنک)؛ کاتب مجھول، تاریخ سیستان، ص 205؛ نظام الملک، سیاستہ نامہ، 150، 240 (قتل الباطنیین)، ص 241 (الباطنی علی بن محمد البرقعي). ضع في الاعتبار أيضاً عبارة 'bar kashīdan'، ("الجدب")، کاتب مجھول، تاریخ سیستان، ص 204، 'bar awikhtan'، ("شنق شخص")، و 'مصلوب کردن'، التي عَدَّها دهخوداً مراوفاً لـ 'بر دار کردن'. انظر لغة نامة (LN, s.v.)، فصل 'bar awikhtan, awikhtan'، وروي إعدام بالجملة في زمن السلطان الغزنوی مسعود بن محمود. إذ روى البیهقی أنه في مناسبة واحدة شنق السلطان 120 مفسداً أو حتى 180 في دهليز طويل للصلب وكان أحدهم مقابلاً للآخر (ya: تاریخ بیهق، اقتبس في فصل (LN, s.v.v.) 'hishmat, dūrūya').

(22) لغة نامة (LN, s.v.)، فصل "دار". أتوّري (Anvari)، اصطلاحات دیوانی، ص 223، يقول إن الدار قطعة من الخشب يحملها الجناء حول أعناقهم، وبعد هذا 'ممارسة قديمة جداً'، ولكنني أعتقد أنه أخطأ في عَدَ الدار أداة مثل الفلق والبالهنج. انظر ما سیأتي لاحقاً.

(23) کاتب مجھول. (أسند خطأً إلى الشعالي)، تحفة الوزراء، ص 96 (مشيراً إلى کمال الدين خازن، وزير محمد).

(24) لغة نامة (LN, s.v.)، فصل "سارنغان"، مستشهاداً بما قاله الفردوسی: "ضع الظالم على الصليب حيا / رجاله إلى الأعلى ورأسه إلى الأسفل [sarnagün-sar kun]."

(25) الرواندي، راحة الصدور: "أمر إبراهيم بوضع رأسه على الدار" ، اقتبس في لغة نامة (LN, s.v.)، فصل "شوریدان". انظر المصدر نفسه، فصل، "أشوفتة" ، "بار جیریقنان" ، للوقوف على أمثلة أخرى من الفردوسی وتاريخ سیستان 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 أنَّ الصلب كان يطبق على عامة الجناء واللصوص أيضاً. ففي المدة الممتدة بين عامي 1135/532 و 1138 نقل المؤرخ ابن الجوزي ما يزيد على اثنين عشرة حالة صلب في بغداد. وهذا هو الوقت الذي سُوِّيَ فيه أمن المدينة بشدة في بغداد بعد مقتل الخليفتين المسترشد والراشد وظهور الفوضى الشعبية التي تسببت فيها العيارون بدرجة كبيرة، إذ تنافسوا على الحكم في محلاتهم. ففي شوال من سنة 530 - يوليو من سنة 1135 صُلب اثنان من العيارين في درب "الدواب" بسبب أنَّهما جَيَا الدرب⁽²⁹⁾. وفي السنة التالية أخذ "الشحنة" أقواماً من اللصوص فصلبوا 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، 510/1116-17)؛ والاختلاس: ابن الجوزي، المنتظم، ج XVII، ص 307 (بغداد، 530/1135)؛ والخيانة العظمى: ابن بيبي، سلجوق نامة (ترجمة دودا)، ص 175. انظر أيضاً الحديث الغريب في المصدر نفسه، ص 206-207، إذ صلب سعد الدين كوبك وزير السلطان السلاجقى الرومى غياث الدين (634/1236-644/1246) جملأ تخطى حقلًا مزروعاً لفلاح وأتلف الزرع.

(27) دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل "حد"، ج III، ص 201 (ج. شاخت، ب. كارادوفو، وأ.م. غريشون).

(28) يبدو أنَّ الحالة الوحيدة الواضحة ذكرت عند ابن بيبي، سلجوق نامة (ترجمة دودا)، ص 22-23 (في زمن ركن الدين، 592/1196-600/1203). يُنظر أيضاً كاتب مجهره (منسوب خطأ إلى الشاعلي)، تحفة الوزراء، 96، للوقوف على أخبار تتعلق بالوزير السلجوقي كمال الدين خازن (عُولَ في عهد محمد بن ملك شاه)، الذي اشتهر بشنق اللصوص وقطع الطريق.

(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 shīḥna ū dār uſtad/az shīḥna natarsam man w-az = dār nayandīsham»

صلب أحد عشر عيّاراً في الأسواق سنة 532 / 1137⁽³²⁾. وبعد ذلك بمنة قصيرة صلب ابن البزار أحد قادة العيارين الذي كان يختبئ في "السود"⁽³³⁾. وعلى الرغم من هذا واصل العيارون إزعاج المدينة، وهذا جعل الخليفة يشكوا إلى الشحنة قلة العقاب وأنّ "السياسة قاصرة والناس قد هلكوا"⁽³⁴⁾. وأخيراً أمر السلطان مسعود بصلب قائد العيارين مع ثلاثة من معاide على أحد أبواب المدينة، "فهذا الناس"⁽³⁵⁾. أما صلب المصووص وغيرهم من المجرمين فلم يكن مقصوراً على بغداد، إذ يكرر شعراء خراسان في القرنين الخامس/الحادي عشر والستادس/الثاني عشر الإشارة إلى هذه العقوبات، إذ يذكر الفردوسي ونظمي صلب المصووص، في حين يتحدث العطار عن القتلة⁽³⁶⁾. وبعد غزو سنجر غزنة سنة 510/1166 روّعت عصابات النهب المدينة المسلوبة، وهذا جعلَ السلطان يأمر بصلب عددٍ منهم "حتى كفّ الناس"⁽³⁷⁾.

لقد تكرّر ذكر صلب الباطينيين، إذ كان مجرد الشك يُمثل، مثلما ذكر آنفًا عن السلطان سعد الملك، مُسوّغاً كافياً للصلب. ففي سنة 518 / 1124 كان أفراد القافلة الآتية من دمشق مشكوكاً فيهم، وقيل إنّهم انتدبو لقتل أعيان بغداد ومنهم الوزير

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

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

(33) ابن الأثير، الكامل، ج IX، ص 96.

(34) المصدر نفسه، ج IX، ص 128.

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

(36) اقتبس في لغة نامة (LN, s.v.v.), فصل "أشوفنة" (الفردوسي)، شارمساري (نظمي)، خوني (العطار، عن تذكرة الأولياء). انظر أيضاً ابن الجوزي، المستنظم، 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 جاوي باليں 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 والمتصوّف عين القضاة الهمذاني بتهمة انتسابه إلى الباطنية سنة 525/1131⁽³⁹⁾، وتحمّل الوزير الدركيزي مسؤولية تنفيذ ذلك⁽⁴⁰⁾. ثم قُتل الدركيزي بأمر من الحاكم السلاجوقى طغول أذربيجان سنة 527/1133. وفرّ طغول باتجاه أصفهان بعد خسارته معركة ضد أخيه مسعود قرب همدان، وفي طريقه صبّ جام غضبه على الوزير متّهماً إياه بالانتساب إلى الباطنية. يقول المؤرخ البنداري:

"أمر بتجريده وإشعال نار الحديد في ماء وريده⁽⁴¹⁾... فأمر بصلبه، فصلب بأمره. وانقطع لشلل جسمه حبل خناقه، فوقع إلى الأرض في آخر أرماقه. وفي جملة النظارة مملوكٌ من مماليك شيركير واقفٌ، وهو بما جرى منه على مالكه عارف⁽⁴²⁾، فشقّ الحلقة بسيفه المسلط، وضرب رقبة الوزير المغلول، فقطع في الحال إرباً إرباً، وأفرغ قحف رأسه وحمل إلى ابن شيركير فاتّخذه للكلاب شرياً"⁽⁴³⁾.

لقد كانت وحشية هذا الحدث مذهلةً، ولكن صلب الأشخاص الذين

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

(39) ولكن التحريف الدینی لقتله جعل من الصعب تحديد طبيعة عقوبته. يُنظر دباشي، (Dabashi). *Truth and Narrative*, 500;

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

(40) الحسيني، زينة التواریخ، ص 203؛ ابن الأثير، الكامل، ج XV، ص 44؛ البنداري، تاريخ دولة آل سلاجوق، ص 157؛ نجم الدين أبو الرّاجأ القمي، تاريخ الوزراء (طهران: مؤسسة المطالعات وتحقيقات الفرهنجي، 1363/1985)، ص 25؛ خوانديبر، دستور الوزراء، ص 204-05. ولمزيد من النقاش لخلفية هذا الإعدام، انظر ما سياتي لاحقاً. أمّا هنا فأنّا أكثر اهتماماً بما يمكن أن تستشفه من موت الدركيزي 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 سلاجوق للبنداري، أتى هذا المقطع بعد تصوير موت الدركيزي؛ وقد عكّست الترتيب لأغراض زمنية.

(42) من الواضح أنّ الأمير شيركير كان قد أعدم بأمر من الدركيزي.

(43) البنداري، تاريخ دولة آل سلاجوق، 157. ويرى الحسيني في زينة التواریخ، 203، أن الدركيزي "قطع إرباً إرباً" وطيف برأسه وبأعضائه، كل جزء من جسده في مدينة.

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

وعلى العموم، يُعدّ الصليب فعلاً علنيّاً 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⁾. ويمكن تجريد الجاني من ثيابه قبل قتله على نحو ما حدث للوزير الدرراكزيني⁽⁴⁷⁾. ويُعدّ التشهير المذل بالجاني من أهم وظائف الصليب، فهدف العقاب ليس تنفيذ الإعدام فقط بل أهمّ منه تحثير الضحية وإذلالها. وقد قال نظامي في هذا السياق: "وضعه على الدار حيّاً دون مبالاة حتى يموت ذلاً شأنه في ذلك شأن اللصوص"⁽⁴⁸⁾. ونتيجة لذلك، أصبح الصليب يستهدف تخويف العامة وترويعها. وقد سجل المؤرخون ذلك، فكلما شنق 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 والإحراق والإلقاء من أعلى شاهق والخنق والسحق بأقدام الفيلة. ويوصي كتاب الحسبة الذي يعود إلى القرنين السادس/الثاني عشر والسابع/الثالث عشر المحتبس بأن يجمع الناس حول الزاني خارج البلد

(44) ابن الجوزي، المنتظم، ج XVII، ص 307 (جامع الضرائب ابن الهازوبي في 530 1135).

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

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

يدرك حالات من الصليب على ضفاف نهرى غوادلوكوفير [الوادي الكبير] ودجلة.

(47) انظر إعدام الوزير حستك في تاريخ بيهقى، ص 174، لبيهقى.

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

(49) تاريخ بيهقى، لبيهقى، اقتبس في لغة نامة (LN, s.v.)، فصل "حشمة"، انظر الترجمى، تاريخ بخارى، ص 76: "أمر بصلب الاثنين فأصبح سكان المدينة خائفين ثانية".

ويأمرهم بترجمه، وإن كانت الزانية مُحْصَنَةً حفر لها [المحتسب] حفرةً في الأرض وأجلسها فيها إلى وسطها ثم أمر بترجمتها⁽⁵⁰⁾. ويبقى الرجم في الفقه الإسلامي مقصوراً على الزاني المحسن⁽⁵¹⁾.

ولما نجد في تاريخ السلاجقة سوى روایات قليلة، إن وجدت أصلاً، بشأن الرجم بسبب الزنا⁽⁵²⁾. وتذكر المصادر أن العقوبة طالت المرتدين أيضاً. وقد تحدث الشاعران حسن -ي الغزنوبي (ت. 555-1160) والخاقاني (ت. 595-1199) عن الرجم عقوبة لللوثيين⁽⁵³⁾. وفي عهد محمود صاحب غزنة رجم الكثير من الباطنين في الري⁽⁵⁴⁾. وكان إسکافی في زمان السلاجقة بالموصل قد شُكَّ في انتسابه إلى الباطنية فرُجم حتى مات سنة 520-1127⁽⁵⁵⁾، بعد أن قطعت يدها ورجلاه وذكرة. وتخبر بعض الروایات التاريخية المكتوبة في عهد السلطان ملك شاه بأنه في نحو عام 475-1082 رجم رجل بمرو يدعى محموداً العلوي الإيلافي، وقد عرف الإيلافي بميله إلى الخرميّة، وهي طائفة عدّت من الطوائف الضالة وكثيراً ما نُسب إليها تأييدها الإباحية الجنسية⁽⁵⁶⁾، وقد يكون ذلك دون وجه حق. ويروي المؤرخون أنَّ الإيلافي كان يبيع الناس الأماكن في الجنة⁽⁵⁷⁾، فصلب ورجم حتى الموت⁽⁵⁸⁾.

(50) الشيرري، 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 ببي، سلحوت نامة (ترجمة دودا Duda)، ص 204-5، حيث رجم أمير وزير سابق للإقطاعات (باروانا) في نحو عام 637/1240 في أنقرة بتهمة الزنا وذلك بموافقة مكتوبة من السلطان بعد استشارة "أهم الفقهاء".

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

(54) عبد الحفيظ الغرديزي، تاريخ الغرديزي (بارلين: إيرانشهر، 1928)، ص 91.

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

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

(57) يعد بيع الأماكن في الجنة إحدى جيل بنى ساسان لسلب أموال الناس. انظر القصيدة الساسانية لأبي دلف (العهد البوهيمي)، ترجمة كليغورد إ. بوزوورث (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 عَدَّهُ بعض الفقهاء عقاباً على ممارسة اللواط أيضاً⁽⁵⁹⁾، وهو عقاب يذكر بالعقاب الذي أنزله الله على قوم لوط الذين كانوا يقيمون في مدنهما سدوم وعموراً (قوم لوط، قارن بالقرآن هود/ 11، 81-82) وقد يكون بذلك عقاباً يُمكن إيقاعه بكل أنواع الملحدين والمنحرفين جنسياً.

لقد أغرِقَ الباطنين في سنتي 1122-1123 و 516 / 1124-1125 في نهر دجلة، وفي سنة 1135-530 1136 أغرق شحنة بغداد الذي تواطأ مع السلطان مسعود على مولاه الأتابك زنكى في دجلة بأمر من زنكى⁽⁶⁰⁾. وفي سنة 1144-540 كان الشاعر أديب صابر الترمذى الذى كان رسول سنجر إلى حاكم خوارزم آتسز قد قيد في السلسل ورمي به في نهر جيحون (غرق شلخط) بأمر من آتسز. وكان قد أخبر سنجر أن آتسز أرسلَ اثنين من المستأجرين الباطنين لقتل السلطان بمردو⁽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 شmit،

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

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

(61) المصدر نفسه، ج XVII، ص 308. قبض مسعود على شحنة آخر لبغداد وكان أحد أتباع زنكى المتواتئين، وهو الأمير ألبخش، وسجنه في قلعة تكريت. وعند اقرب الجلادين من السجن، فضل الأمير القفز من النافذة وإغراق نفسه في نهر دجلة على أن يتعرض للعقوبة. ولكن لا يمكن عَدَّ هذه الحادثة إعداماً بالإغراق. انظر ابن الأثير، الكامل، ج IX، ص 98؛ ابن الجوزي، المتنظم، ج XVII، ص 330.

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

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

دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل "صابر بن إسماعيل الترمذى" (EI2, s.v.), VIII, 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 472-1079 بأمر من ملك شاه)، ص 103 (وال Amir سلاركورد في 547).

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

وتمثل النار، استناداً إلى حديث نبوي مشهور⁽⁶⁴⁾، عقاباً لا يمكن تنفيذه إلا في الآخرة. على أن الإحراق على الخشبة كان طريقة معروفة في زمن السلاجقة⁽⁶⁵⁾. إذ يروي ابن الجوزي أنه في سنة 530-1135-1136 أجريت امرأة مسلمة على الوقوف بحلة من قصب في ساحة جامع الجمعة ببغداد وأشعل النّفاث الناري في الحلة فتصاعد لهبها⁽⁶⁶⁾. وبشير المقطع المروري إلى وجود نوع

(63) ميز، (Mez). *Renaissance*, 255

(64) محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح (بيروت: دار ابن كثير، 1407/1987)، ج III، ص 80-1079؛ أحمد بن شعيب النسائي، *السنن الكبرى* (بيروت: دار الكتب العلمية، 1411/1991)، ج 7، ص 183؛ أحمد بن الحسين البهقي، *السنن الكبرى* (مكة: مكتبة نزار البارز، 1414/1994)، ج X، ص 71؛ محمد بن عيسى الترمذى، *السنن* (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1996)، ص 137؛ أحمد بن محمد بن حنبل، *المستند* (القاهرة: مؤسسة قرطبة، د.ت)، ج II، ص 307، 338، 453. انظر جوزيف فان إس،

(Josef van Ess). *Das K. al-Nak̄ des Nazzām und seine Rezeption im Kitāb al-Futuḥāt des Ḡāfiẓ* (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 والأخر مسيحي. انظر برونسفيك،

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

وانقطع الإحرق العلني لليهود في تونس بعد سنة 1818 عندما شكا سكان المدينة وباء تسبّب فيه قتل بهذه الطريقة (المصدر نفسه، ص 64). وللاطلاع على حالات إحراق اليهود في زمن الحكم العثماني في الجزائر، انظر هوكتستر،

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

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

من المرسوم المتعلق بالإحرق بالنار يشمل شخصاً يسمى النفاط الذي يعين تعيناً مخصوصاً لتنفيذ العقوبة. وإذا حكمنا على هذه الحادثة من منطلق ديني فلئن إن المرأة ربما كانت تحاكم بسبب الردة⁽⁶⁷⁾. والحقيقة أنَّ معظم حالات الإحرق كانت تشمل المنتسين إلى الباطنية كما حَدَثَ خلال مذبحة أصفهان سنة 494-1101، إذ أحرق الكثير من الناس بوضعهم في أحاديد قد أوقدت فيها النار⁽⁶⁸⁾.

وفي بعض الأحيان قد يحرق المحكوم عليه بعد قتيله. ففي دمشق سنة 507-1113 قُتل باطنيٌّ كان قد اغتالَ الأمير مَوْدُوداً صاحب الموصل، فقطعَ رأسه وأحرقَ⁽⁶⁹⁾. وتشير بعض المصادر لسير الأعلام إلى أنَّ جسد عين القضاة (ت. 525-1131) المتوفى غُلِّفَ بقمامٍ منقوِّعٍ في النفط ثم أحرقَ⁽⁷⁰⁾. وعندما مات إبراهيم السُّحُولِيُّ أحد زعماء الباطنية سنة 536-1141 أحرقه أمير سلجوقيٌّ في تابوتِه⁽⁷¹⁾. واستمرَّت هذه الممارسات خلال القرون التالية من القرن السابع إلى الثالث عشر للميلاد مثلما تؤكِّده قصَّةٌ تعود إلى سنة

(67) ولكن يرى المنصب الحنفي وحده دون سائر مذاهب الفقه أنه لا يعاقب المرتد إلا إذا تسبَّب 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 الحنفية التقليديين.

(68) ابن الأثير، الكامل، ج VIII، ص 450. وقد مارس الباطنيون هم أيضاً إحراقَ أعدائهم. انظر رشيد الدين، جامع التواريخ، ص 141 (إحرق 12 شيعياً اثنا عشرياً في الدِّيَلَم). وكان إحراق المرتددين يطبق قبل ظهور الباطنية. أبو جعفر محمد بن جرير الطبرى، تاريخ الرسل والملوك (القاهرة: دار المعارف، 1960-1977)، 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 دبashi (Dabashi) بتحليل الأهمية المقدسة لعملية إتلاف العين، *Truth and Narrative*، انظر خاصة ص 500.

(71) ابن الجوزي، المنظم، ج XVIII، ص 17. الأمير هو ابن للعباس، الذي كان شحنة الري وقاتلَا مشهوراً للباطنيين. ويبدو أنَّ مغزى إحراق تابوت السحولي يتمثل في العداء 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 طرز وقتل أناساً فيها ورمي رئيسها الحسن بن سيمين من المئذنة⁽⁷³⁾. وقتل 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 فسوق 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 لاط بغلام هو الرمي به "من أعلى شاهق في البلد"⁽⁷⁶⁾. وفي بعض الأحيان يرمي الناس من الجبال الشاهقة. وهو ما فعله علاء الدين حسين ملك العوريين عندما فتح غزنة سنة 545/1150-1151. إذ يذكر الجوزجاني المؤرّخ أنه رُمي بوجهه غزنة من أعلى المنحدرات فهلكوا⁽⁷⁷⁾.

وذكر نظام الملك في حديثه عن واجبات أمير الحرس أنه يمكن أن يعاقب الناس بوضعهم في حفر (در شاه كردن)⁽⁷⁸⁾. وروى إثر ذلك أنّ

(72) الجوزي، تاريخ جهانكشاي، ج 2، ص 239.

(73) ابن فندق، تاريخ بيهق، ص 276. الرواية تختلف عند ابن الأثير، الكامل، ج VIII، ص 702، إذ عدّت قرية طرز في الحقيقة قرية باطنية استهدفت خلال الهجوم على الإسماعيليين الذي حَرَضَ عليه وزير سنجر معين الدين كاشي. وروى ابن الأثير أنّ الرئيس ابن سيمين رمى بنفسه من المئذنة.

(74) محمد راغب الطباخ، إعلام النبلاء في تاريخ حلب الشهباء (1923)، حلب: دار القلم العربي، 1988، ج 2، ص 415.

(75) ابن الجوزي، المنتظم، ج 2XV، ص 33.

(76) الشيزري، نهاية الرتبة، ص 190. وبشأن الخلاف الفقهي المتعلق باللواء، انظر الفصل 5.

(77) ابن الأثير، الكامل، ج IX، ص 109؛ الجوزجاني، طبقات ناصري (ترجمة رافرت)، ص 353-6، كان هذا ثاراً إذ إنّ سكان المدينة شهروا بشقيق الحسين سيف الدين سوري وأعدمه.

(78) نظام الملك، سياسة نامة، ص 150، 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 أعد 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 النساء كنّ قد عرَضْنَ لسمعة أسرته في أغانيهن في بيت حمام وتركتهن حتى هلكن فيه⁽⁸²⁾. وهذا يذكرنا بحادثة وقعت بفارس سنة 1051-443 عندما قتلت أم آخر السلاطين البوهيميين بحبسها في حمام⁽⁸³⁾.

ويذهب ميز (Mez) إلى أن سحق الوزير ابن بقيّة بأقدام الفيلة سنة 367/978 يمثل أول حالة لهذه العقوبة في التاريخ الإسلامي⁽⁸⁴⁾، في حين أشار

(79) المصدر نفسه، ص224. وروي أيضاً أن الخليفة القاهر (320/932-322/934) كان قد دفن أعداءه أحياء. انظر ابن مسكونيه، *تجارب الأمم*، ج2، ص284.

(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، *ال الكامل*، جIX، ص486، أقتبس في موسوعة الغذاب، جIX، ص486.

(82) ابن الأثير، *ال الكامل*، جIX، ص190؛ الجوزجاني، *طبقات ناصري* (ترجمة رافرتி)، ص353-6. قتل الخليفة المستتجد (555/1160-566/1170) أيضاً خنقاً في حمام. انظر دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل "المستتجد"، VII، 727a (C. Hillenbrand).

(83) انظر ما بين الصفحتين xiv وxv في مقدمة ر. أ. نيكلسون (*Farsnama*) (R.A. Nicholson) لابن البلخي. ويدعى 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 مقاوماً العقاب بinar حفرة جهنم. وللاطلاع على نصوص بشأن الإيمان بالأخرويات بخصوص العقوبات، انظر الفصلين 3 و4 من هذه الدراسة.

(84) ميز، (Mez). *Renaissance*, 24 ابن مسكونيه، *تجارب الأمم*، جII، ص380، 413. وانظر كذلك سبايس، (Spies). «Über die Kreuzigung im Islam», 155.

سبولر (Spuler) إلى أنّ هذه الممارسة أقدم بكثير، وربما تكون ذات أصل ساساني⁽⁸⁵⁾. وينقل صاحب تاريخ سistan أنّ محموداً سلطان غزنة (حكم بين عامي 388/1030 و421/1040) كان يسحق الناس بأقدام الفيلة حتى الموت في بلاطه⁽⁸⁶⁾. وقد واصل حفيده إبراهيم (حكم بين عامي 451/1059 و492/1099) هذه التقاليد على ما يذكره نظام الملك، إذ قال:

سمعتُ أنَّ الْخَبَازِينَ أَغْلَقُوا أَبْوَابَ مَحَالِهِمْ، فَأَصْبَحَ الْخَبَزُ غَالِيَ الشَّمْنِ
وَيَضْطَعُ الْحَصُولُ عَلَيْهِ، وَهُوَ مَا زَادَ فِي غَمَّ الْفَقَرَاءِ وَهُمُ الْعُرَباءُ عَنِ الْبَلْدِ،
فَقَصَدُوا الْقَصْرَ لِلتَّظَلُّمِ وَشَكَوُوا الْخَبَازِينَ لِلْسُّلْطَانِ إِبْرَاهِيمَ. فَأُمِرَ بِإِحْضارِهِمْ إِلَيْهِ
وَقَالَ لَهُمْ: "لِمَاذَا جَعَلْتُمُ الْخَبَزَ سُلْعَةً نَادِرَةً؟". فَرَدُّوا: "كُلُّمَا حَضَرَ الدَّقِيقِ
وَالْقَمْحِ فِي هَذِهِ الْمَدِينَةِ اشْتَرَى خَبَازُكُمْ (كُلُّ شَيْءٍ) وَوَضَعَهُ فِي الْمَخَازِنِ قَائِلًا: أَنَا
أَنْصَرُ حَسْبَ الْأَوْامِرِ. وَلَمْ يُسْمِحْ لَنَا بِشَرَاءِ الْقَمْحِ وَلَوْ كَانَ [كِيسًا] "مَانًا"
وَاحِدًا". فَأُمِرَ السُّلْطَانُ بِإِحْضارِ خَبَازِهِ وَرَمَى بِهِ تَحْتَ أَقْدَامِ فَيْلٍ⁽⁸⁷⁾.

عن ابن بقية، 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)

(86) كاتب مجهول، تاريخ سستان، ص200. انظر أيضاً البهقي، التاريخ المسعودي، ص677، اقتبس في 375 من *Iran in frühislamischer Zeit*، Spuler (Spuler)، انظر بوزورث، Bosworth). *The Ghaznavids*, 250.

تُوجَدُ في غزنة إسطبلات (بيل خانة) لأكثر من ألف فيل، وإن كان العدد يبدو مبالغًا فيه. انظر دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل "غزنة"، C.E. EI2, s.v. Ghazna, II, 1049b (C.E.). ويؤكِّد أبو نصر محمد بن عبد الجبار العتي في مؤلفه، تاريخ اليميني (الطبعة الثانية، طهران: بنشاهي ترجمة ونشر الكتاب، 1978)، ص158، وجود إسطبلات للفيلة (مرابط الأفياض) في غزنة في زمن الغزنويين مع وجود خادم خاص بها (غلام) بصفة مراقب (شحنة). ويدرك البهقي في كتابه تاريخ بيهق (تحقيق فياد)، 372-3، أنه عندما ذهب مسعود بن محمود سنة 422/1031 من غزنة إلى دشت تشابهار لتولي محكمة المظالم، أُجْلِسَ على ظهر فيل وحيط بموكب كبير. انظر دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل "مواكب"، Mawakib, VI, 853b (P. Sanders). EI2, s.v. Mawakib, VI, 853b (P. Sanders).

(87) نظام الملك، سياسة نامة، ص85.

وفي العهد السلجوقي واصل حُكّام كرمان السلاجقة هذا النوع من العقاب⁽⁸⁸⁾، وقد عُرف خلفاؤهم الغُزّ بمحاكاتهم في ذلك⁽⁸⁹⁾. وتميّز الفيلة بمكانة خاصة في ضمن التسلسل الهرمي للحيوان، فكانت تُعدّ عند السلاجقة أفضّل حيوان 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 نامة" أنَّ الولية الحرب كانت تزينها صور الفيلة⁽⁹²⁾. وكان الفيل، بوصفه "أنبل الحيوانات"⁽⁹³⁾ على حد وصف كاتب من "مرو" في القرن الخامس/الحادي عشر، يرمز إلى الشجاعة الحربية فضلاً عن القوة الجسدية. وفي الشعر لم يرْتَقِ أحدٌ إلى مستوى أن يُشبَّه بالفيل سوى الملك نفسه. إذ مدح منوشهري شاعر البلاط سلطان غزنة مسعود بن محمود بأنه "مَلِكُ بقلِبِ فيلِ وجَسَدِه يجلس على فيلٍ"⁽⁹⁴⁾. وتظهر راية السلاجقة، وهي قطعة قماش مزخرفة، مَلِكَاً يجلس على عرشٍ موضوع على ظهور الفيلة، وقد يرمز ذلك إلى الحاكم السلجوقي الأخير طغرل الثالث (ت 590-1186/1194-1194)⁽⁹⁵⁾. وهكذا، كان يُعدُّ السحق بأقدام الفيلة في ذلك الوقت عقوبةً ملكيةً؛ فهو يرمز إلى السلطة

(88) انظر لغة نامة (LN, s.v.), فصل "Biel".

(89) محمد بن إبراهيم، تاريخ كرمان، ص 145، في إشارة إلى حادثة وقعت سنة 583/1187، في عهد الحاكم الملك دينار (591/1186-1194).

(90) إسكندر، "كتاب الطبيب في علم الحيوان" (A Doctor's book on Zoology) ص 283.

(91) ابن الأثير، الكامل، ج 2V، ص 640؛ ابن الجوزي، المنتظم، ج 2XV، ص 172.

(92) لغة نامة (LN, s.v.), فصل dirafsh.

(93) إسكندر، «A Doctor's Book on Zoology», 282.

(94) لغة نامة (LN, s.v.), فصل pil-dil.

(95) دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل "فيل". علم الرموز II, s.v. Fil. Iconography, EI2, G.M. Meredith-Owens (894a).

وللوصول على صورة مصغرّة للفيل 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.

التأدبية العليا للسلطان زيادة على تميزه وهيبته وقدرته الإلهية⁽⁹⁶⁾. فكان السحق بأقدام الفيلة وغيرها من أشكال القتل المثيرة تمثل عقوبات علنية بارزة أسهمت في تنشيط الذاكرة والقيم الجمعية، فكانت بذلك شاهداً على سيطرة الحاكم المادية المطلقة على المجال العام.

أجساد مشوهة، وجوه مشوهة

قد يكون بتر الأعضاء عقاباً على السرقة وعلى قطع الطرق أكثر أنواع العقوبات الإسلامية شهرة في العالم الغربي. ففي بغداد سنة 1046/546 قطعت يد رجل متفقه في الدين اتهم بعده من الإساءات (العملات) فقطع⁽⁹⁷⁾. وفي سنة 564/1169 اتهم عامل البیمارستان بالخيانة فقطعوا يده وساقه وأخذ إلى المستشفى حيث مات⁽⁹⁸⁾. ولكن تعدد هذه الأخبار نادر، إذ إن عقوبات الشريعة قليلاً ذكرت في المصادر ما عدا عقوبة الصلب، ولكن ليس من الواضح هل كان المقصود بها دائمًا إقامة الحد؟

غير أن بتر الأعضاء أمام الملأ لم يكن مشهداً غريباً في زمن السلاجقة⁽⁹⁹⁾. وكان صيت بعض قادة الحرب الأتراك في عهد السلاجقة سيئاً لمعاملتهم القاسية

وتتجدر الإشارة في هذا السياق إلى ساعة مائة شيدها ابن الرزاز الجزي 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 المتجمعة حول العرش مع الملائكة والجن. انظر دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل "فيل" (G.M. Meredith-Owens) *EI2, s.v. Fil, II, 894b.*

(97) ابن الجوزي، المتنظم، ج XVIII، ص .81

(98) ابن الجوزي، المتنظم، (طبعة. حیدرآباد)، ج XI، ص .349

(99) سبورل، *Iran in frühislamischer Zeit*, 373.

يزعم أن بتر الأنف والأذن كان شائعاً، بيد أن الأساس النصي لهذا الحكم ضعيف. ويدرك سبورل كاتباً مجهولاً، *تاريخ سistan* (طبعة بهار)، ص 306، ولكن هذا المصدر =

جداً لعامة الناس. فعندما حاصر كوجك القائد التركي لجيش السلاجقة بغداد سنة 552/1157 شرع بعض الضعفاء من أهل بغداد في شراء الطعام من جنود كوجك ثم تهريبه إلى بغداد. فجمع كوجك منهم جماعة فقط آذانهم وجَدَّع أنوفهم، ويبدو أنَّ فكرة تأديب جنوده لم تتبادر إلى ذهنه⁽¹⁰⁰⁾. وكانت سمعة الأمير جاولي⁽¹⁰¹⁾ وسنجرشاه (ت. 605/1208-1209) عامل جزيرة ابن عمر رديئة أيضاً؛ فقد عرفا بقطع أيدي الناس وأنوفهم وسلم أعينهم⁽¹⁰²⁾. ولكن يبدو أنَّ إدانة مثل هذه الممارسات كانت عموماً قوية بما يدعو إلى الاستياء منها على أساس أنها بدعة تركية تعارض المفاهيم الإسلامية التقليدية. وكان ابن البلدي آخر وزير لل الخليفة المستنجد (حكم بين عامي 555/1160 و566/1170) قد عاقب امرأة في بغداد بقطع أنفها. وبعد مقتل الخليفة سُلَّم ابن البلدي إلى أولياء القوم الذين اقتصوا من الوزير وأخضعاوه للعقاب المذل نفسه⁽¹⁰³⁾. ومن الواضح أنَّ

= اقتصر على ذكر "بتر [منْلَةِ كردن]" حاكم متمرد. ويشير سبور كذلك إلى الجوني، تاريخ جهانكشاي، ج III، ص 224 و 250، في نموذج يتعلق بالباطنيين. ويمكن أن نضيف هنا الرواية الآتية بشأن بتر الباطنيين: (1) ابن الأثير، الكامل، ج VIII، ص 449، (باطني في عهد نظام الملك، ص 705 (سنة 520/1126)); (2) ابن الأثير، الكامل (طبعة تورنيرغ)، ج X، ص 645 (قبض على باطني بهمة تدبير مقتل الأمير أقسقير البرسقي في الموصل سنة 520); (3) ابن الجوزي، المتنظم، ج XVII، ص 63 (باطني في عهد نظام الملك); (4) المصدر نفسه، ص 213 (سنة 516/1122)، قاتلو الوزير سيميرومي في بغداد). يجب أيضاً ذكر بتر الجثث وإن كان ليس من الواضح هل يُعد هذا ضرباً من العقاب: الحسيني، زبدة التواريخ، ص 203 (الدركيزي); ابن الجوزي، المتنظم، ج XVII، ص 307 (الوزير ابن الهارونى)، ص 328 (الشحنة في بغداد). وللاطلاع على تشويه الوجوه في الغرب الإسلامي خلال القرون الوسطى، انظر ميديانو،

(Medino). «Justice, crime et châtiment au Maroc au 16e siècle», 617-18.

(100) ابن الجوزي، المتنظم، ج XVIII، ص 116.

(101) ابن الأثير، الكامل، ج 2V، ص 535. وجاؤلي قد أصبح لاحقاً حاكماً للموصل. انظر المصدر نفسه، ج X2، ص 3-56.

(102) ابن الأثير، الكامل، (طبعة تورنيرغ)، ج 2X، ص 282. وفي زمن الحكم العثماني فرض الفرمان بتر الأنوف وقطع الآذان عقوبة للفارئين من الجيش. انظر بيترز، (Peters). *Crime and Punishment*, 101.

(103) ابن الجوزي، المتنظم، ج XVIII، ص 191.

ابن البلدي كان قد خرق المحظورات؛ إذ يُعدّ بتر الأنف إثلافاً تاماً لهوية الشخص. أما الرعب الناجم عن ذلك الفعل فقد مُثلّ ببلاغة في الثقافة الإسلامية القروسطية من خلال أبي الهول بالجizة على سبيل المثال؛ إذ نجد صدى بشاعة وجهه بلا أنفٍ في تسميته بالعربية "أبو الهول"⁽¹⁰⁴⁾. وكان تشويه الوجه عقوبة مشهورةً تستهدف خاصةً تخويف العامة وترويعهم، وهو ما سنبيّنه على نحو أكثر تفصيلاً في الأبواب اللاحقة من هذه الدراسة. إذ يرتبط مفهوم الشرف ارتباطاًوثيقاً بالكمال الخلقي في وجه الإنسان ضمن السياق الثقافي الإسلامي للقرون الوسطى⁽¹⁰⁵⁾.

(104) انظر فصل "أبو الهول"، ج 1، ب 125-أ 126 (س.هـ. بيكر) (C.H. Becker)، دائرة المعارف الإسلامية 2. ولم يكن لأبي الهول أنف، في الأقل منذ عام 985/357.

(105) لمناقشة مفهوم وجه الإنسان من ناحية الأخرابيات الإسلامية وأحكام الفقه، انظر: ص 274-277، 370-377. وللاطلاع على تحليل الوجه بوصفه رمزاً للشرف في أوروبا القرون الوسطى وكيف يُعبر الوجه المشوه عن قمة الخزي، انظر فالنتين غروبرنر،

(Valentin Groebner). *Defaced: The Visual Culture of Violence in the Late Middle Ages*, (2002, New York: Zone Books, 2004).

وأدين ليابر جوهانسن بالإحالة على دراسة غروبرنر 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 رينوتيميوس ("المشقوق الأنف") الذي حكم من عام 685 إلى عام 695، ومرة ثانية من عام 705 إلى عام 711. وقطع أنف جستنيان عندما عزل سنة 695، ولكنه استعاد السلطة سنة 705. انظر جورجيوس ماكريس،

(Georgios Makris). «Justinian II», in Friedrich Wilhem 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: وزعم أن المسلم الذي غزا شمال إفريقيا وهو عقية بن نافع (683/63) قد بتر أنوف الملوك المهزومين حتى تذهب قدرتهم على الحكم. انظر أبا 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)

يمكن عد أنواع كثيرة من الممارسات، التي لا تشمل الإعدام فقط بل تشمل أيضاً الضرب وسوء المعاملة النفسية، شكلاً من التعذيب⁽¹⁰⁶⁾، وذلك من وجهة نظر أخلاقية أو وجданية. ويُعبّر عن هذا المعنى كلًّا من الكلمة "تعذيب" العربية و"شيكانجا" الفارسية، وهو ما يعني "إيقاع عقوبة جسلية أو أخلاقية قاسية". ويبدو أنه لا يوجد مصطلح يدلّ على التعذيب بوصفه آلية مخصوصة لإيقاع العقوبة (بالفرنسية *supplice*) مميزةً من مجرد أشكال العقوبات المشددة. ومن أجل بحث هذه المسألة سننظر في التعذيب أساساً وفي المقام الأول من خلال خاصية قيامه على ترسانة من أدوات التعذيب المستخدمة على نحو مقصود وبطريقة منهجية.

ولا نجد، إلى حدود زمنٍ متأخرٍ نسبياً من مراحل تطور التشريع الإسلامي، أيّ تعذيب قضائي؛ إذ لم يقبل معظم الفقهاء هذه الممارسة طريقةً شرعيةً للحصول على الاعتراف⁽¹⁰⁷⁾. وهم في الحالات القصوى سمحوا به أحياناً بوصفه إجراءً في التحقيق تعتمده الأجهزة الإدارية الحكومية مثل الشرطة⁽¹⁰⁸⁾.

(106) نعتمد هنا على التعريفات التي قدمها إدوارد بيترز (*Torture*, Edward Peters)، وقد أشار إلى أن الاستعمال الشائع فيأغلب اللغات الغربية يدعم مفهوماً أخلاقياً أو شعورياً: المصدر نفسه، 2. وقارن بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان لسنة 1948، المادة 5، التي تنص على أنه "ليس لأحد أن يخضع للتعذيب، أو المعاملة أو العقوبة القاسية أو اللاإنسانية أو المذلة".

(107) انظر لويس ميليوت وف.ب. بلان،

(Louis Milliot and F.-P. Blanc). *Introduction à 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، 130، "Vérité et torture"، وهو يستشهد بالماوريدي. وكانت المسؤّلات الرسمية للتعذيب، في كل من الشرق والغرب، هي الحاجة إلى الحصول على معلومات =

ولكن يمكننا الوثوق بأنّ غرض التعذيب حتى في صيغته التحقيقية لا يتمثل في الحصول على المعلومات فقط ولكن في العقاب أيضاً. ويفيدو هذا جلياً في حالة التعذيب العلني. وفي حقبة السلاجقة عادةً ما كان إعدام الأشخاص ذوي المكانة يُسبق بالتعذيب.

ففي سنة 450/1059 تعرّض الوزير ابن المسلم للتنكيل علينا، ثم خيط عليه جلد ثور قد سُلّخ في الحال وجعلت قرونه على رأسه، وعلق بكلابين من حديده في كتفيه وعلق على الخشبة حياً، ونقل المؤرّخ ذلك قائلاً: "فسبّوه واستقوه ولبث إلى آخر النهار يضطرب ثم مات"⁽¹⁰⁹⁾. أما الوزير الدركيزي فقد كُوِيَ بقضيب محمي بالثار قبل موته على الخشبة⁽¹¹⁰⁾. في حين سُلّخ جلد ابن عطاش القائد "الباطني" حياً حتى مات سنة 500/1107⁽¹¹¹⁾.

تُعد جوهريّة لأصحاب السلطة. 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 البوبي على أمثلة لتقنية الاستفهام التحقيقية المعروفة بالصادرة، التي عدّها بوزوورث "طريقة يُتبّع بها من الموظف ما يجهنه عادةً بطريقة مشبوهة أو مكاييس المنصب". (دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل "مصادرة"، VII، 652 ب [س. أ. بوزوورث]). انظر التنوخي، نشوار المحاضرة (ترجمة مارغليوت)، ص 66، 69، 170؛ ابن مسكويه، تجارب الأمم، 39/1، 358-356، 25، 65، 132، 130، 126، 76، 9، 366، 414؛ أبا شجاع محمد بن الحسين الروذراوري، ذيل كتاب تجارب الأمم (أوكسفورد: بلاكويل، 1920) 1/1، 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 510/1116-17، عاقب وزير الملك السلجوقي لكرمان جاسوساً ثم أعدمه كان قد ظاهر بأنه خادم بسيط (فراش) يخدم جاوي، حاكم الموصل. انظر ابن الأثير، الكامل، ج VIII، ص 615. (2) عذب وزير سنجر فخر الملك بن نظام الملك (500/1106) باطنياً كان قد حاول قتله، ولكن الباطني لم يعترف وأعدم. انظر

ابن الجوزي، المنتظم، ج XI، ص 55.

(109) ابن الجوزي، المنتظم، XVI، ص 38.

(110) البنداري، تاريخ دولة آل سلجوقي، ص 157.

(111) ابن الأثير، الكامل، IX، ص 544.

وإذا كانت معظم حالات التعذيب قد نُفذت في داخل السجون، فإن المعلومات التي بلغت المؤرخين من داخل غرف التعذيب لم تكن غزيرة. ففي سنة 548/1153 أسر قماج قائد سنجر حاكم طخارستان المنطقه الحدوودية زنكي بن خليفة الشيباني مع ابنه، فقتل قماج ابن زنكي وجعل أبياه يأكل لحمه، ثم قتل الأب أيضاً⁽¹¹²⁾. ولم يعلق ابن الأثير الذي أرّخ هذه الحادثة الشنيعة؛ إذ كان التعذيب قد عُدّ في المصادر مسألة واقعية أكثر من أي شيء آخر. ولكن يبدو أن القائمين على التعذيب انتهجوا غالباً طرائق مألوفة أكثر من تلك التي اعتمدتها قماج.

وتشمل أدوات التعذيب التي يستعملها الجلاد⁽¹¹³⁾ السوط (تازيانا) وأداة خشبية غريبة الشكل تعرف بـ"العقابين" (النَّسَرَيْنِ) وهي مكونة من قطبين يعلق بينهما المعدّ⁽¹¹⁴⁾. وذكر الزمخشري (ت. 538/1144) أن الفلق الذي يسمى

(112) المصدر نفسه، IX، ص 201.

(113) يبدو أن نظام الملك يستعمل عبارة جلاد ببساطة بمعنى "منفذ العقوبة". انظر مؤلفه سياسة نامة، ص 251. أما الموظف المكلف بالضغط للحصول على الاعتراف خلال محاكمة المصادر فيسمى المستخرج ("مستخرج المعلومات"). انظر الرُّوڑاوري، ذيل كتاب تجارب الأمم، 264. وانظر فصل "المستخرج" في دائرة المعارف الإسلامية 2، ص 724 (ك.أ. بوزوروث). وفي القرن 10/4 استخدم الخليفة المعتمد في بلاده شخصاً يدعى نجاحاً العرمي مسؤولاً عن التعذيب. انظر ملطي - دوغلاس، (Malti-Douglas). «Texts and Tortures», 327.

(114) البهقي، تاريخ بهق، ص 441 (صاحب البريد بالري أبي المظفر ضرب ألف تازيانا بين العقابين): اقتباس أنورى، اصطلاحات الديوانى، ص 221. محمد معين Fahang-i farsi، (طهران: أمير الكبير، 1963)، فصل، "عقابين"، إذ يعرّف العقابين بأنّهما عمودان من الخشب لهما رأسان على شكل نسر (ومن ثم التسمية) يعلق بينهما المسجون لتقبيل الضربات. ستاینگاس، Steingass. A Comprehensive Persian-English Dictionary, 857a.

يروي أنه بين القطبين "علق وزير أنوشروان حمزة، لابساً جلد بقرة، ومن ثم يُقال في المثل للشخص الذي يعاني مشكلة كبيرة: حمزة بين العقابين"؛ انظر لغة نامة، فصل "عقابين". كما ذُكر العقابان لدى الغزالى، نصيحة الملوك، ص 114. وفي القرنين 9/15 و10/16 أُسند اسم العقابين إلى مهماز ينبعق من شاه كابول، وهو جبل في كابول مواجه لقلعة كابول التي قد تكون مكاناً للعقاب. انظر ثاکستان، بابور نامة، =

أيضاً مقطورة وهي خشبة تُلقى لأرجل اللصوص الدغار ويقطرون فيها⁽¹¹⁵⁾. ويندو أن المَثَلَ الذي أورده الزمخشري: "بات فلان في الشَّقَقِ والفلقِ، ومن الشقق إلى الفلق، أي في الخوف" يُشير أيضاً إلى نزلاء السجن⁽¹¹⁶⁾. وأما المرادف الآخر للفلق فهو الْدَّهَقُ وهو وسيلة للتعذيب عُرِفت في القرن الرابع/العاشر، وتشمل قطعتين من الخشب ثباتن حول القدمين أو أي جزء آخر من الجسد⁽¹¹⁷⁾. وتشمل أدوات التثبيت الأخرى الدوشاخة "وتعني فرعين"، وهي قطعة من الخشب مُقسَّمة على جزأين توضع حول عنق المجرم لتعذيبه وحبسه والضغط عليه للحصول على الاعترافات⁽¹¹⁸⁾؛ و"البالهنج" وهو جلد متين يستخدم في الأصل في الحرب لتوثيق به أيدي الأسرى ثم تكون بعد ذلك ضرباً من المقطورة الخشبية للمجرمين⁽¹¹⁹⁾؛ وكذلك "الكندة" وهي قيد للأرجل شبيه بالدوشاخة⁽¹²⁰⁾. ولقد استُعملت في سجون بغداد في القرن الرابع/العاشر الملائط الحديدية

= [ب 128]. البيهقي، تاريخ بيهق، ص 287، يذكر "أدوات أخرى للتعذيب [شيكانجا]".

(115) الزمخشري، أساس البلاغة (بيروت: دار صادر، 1412/1992)، 481 ب. وفي الغرب، أصبح الفلق بعدئذ اسمًا لنوع خاص من العقاب وهو الضرب بالعصا.

(116) المصدر نفسه، 481 ب.

(117) موسوعة العذاب، ج IV، ص 213-214، استشهاداً بابن مسکویہ، تجارب الأمم، ج 1، ص 247، ج VI، ص 159 (استخدم في محكمة المصادر).

(118) لغة نامة، فصل "دوشاخة"؛ موسوعة العذاب، IV، 218، يزعم فيها أن الدوشاخة عرفت في زمن المغول فقط، ولكن هذه الأداة ذكرت في قصيدة لمحستي (من وسط القرن 6/12 إلى بداية القرن 7/13). انظر لغة نامة، فصل "دوشاخة"؛ وعن محسستي، انظر دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل "محستي" ، ج 2V، 85B (ج. ت. ب. دوبيروين) (J.T.P de Bruin).

(119) ابن ببي، سلحوت نامة (ترجمة دودا (Duda)، ص 74، 167، 170. انظر لغة نامة (LN, s.v.)، فصل "البالهنج".

(120) ذكرت الكندة في مقامات الحميدي للبلخي، ص 73. وورد التفسير في لغة نامة (LN, s.v.)، فصل "الكندة" ، اقتباساً من أخته (1816)، أنجمما الآراء. وجربت المعاصرة في سحق الأرجل في زمن المماليك. انظر موسوعة العذاب، ج 2V، ص 207، استشهاداً بابن إياس، بداع 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 يصوّر مصدر من خوارزم يعود إلى العهد السلجوقي صندوقاً خشبياً له مسامير حديدية مصوّبة إلى الداخل كان الوزير البويمي ابن الزيات (ت. 233/847) قد ابتكره لتعذيب ضحاياه⁽¹²³⁾.

وقد ذهبت "إلين سكارري" (Elaine Scarry) إلى أنَّ " فعل الانسغال المبالغ فيه" بعرض الشخص المعدُّ إنما يستهدف تحويل تجربة "الألم الحقيقي" إلى "وهم القوة"⁽¹²⁴⁾. ففي مثل تلك الظروف السياسية التي عرفها السلاجقة، حيث كانت السلطة محل نزاع مستمر، يمكن أن يكون التعذيب العلني سندًا حقيقياً لادعاء السلطة سواء أكان الادعاء بحق أم بباطلٍ. ولا يعني هذا أنَّ التعذيب كان مقنعاً إقتصادياً تماماً على نحو دائم. فعندما حاصر السلطان السلجوقي الرومي عز الدين كييكاووس الأول (حكم بين عامي 616 و 608/1220 و 1211) مدينة سينوب المسيحية على البحر الأسود سنة 1214/611 عذَّب أسيره الملك ألكسيوس الأول كومينوس (حكم بين عامي 1204 و 1222) أمام أبواب المدينة لجعل المدافعين عنها يستسلمون. وإذا صدقنا المؤرخ فإنَّ نواح الملك لم يكن له تأثير إلا كتأثير "عويل الريح في الصخور الصماء" في سكان مدينة سينوب. ولم يوافق المتصدرون للسلطان السلجوقي على إرسال مبعوثهم لمناقشة شروط

(121) انظر محمد بن عبد الملك الهمذاني، تكملة تاريخ الطبرى (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1959)، ص 176، لحالة من سنة 333/944-5، وفيها أمر الوزير ابن شيرزاد بتعذيب واعظ علناً في عهد المستكفي (333-344/946-944). انظر موسوعة العذاب، ج II، ص 207.

(122) الهمذاني، تكملة، ص 176.

(123) مجهول، (نسب خطأ إلى الشاعري)، تحفة الوزراء، ص 25. ويمكن الوقوف على وصف لهذا الصندوق (تنور من خشب فيه مسامير حد) في الطبرى، التاريخ (طبعة بيروت)، ج III، ص 1374-5. انظر أيضاً التنوخي، نشوار المحاضرة (ترجمة مارغليوت). 12. انظر دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل "ابن الزيات محمد بن عبد الملك". (د. سورديل) (D. Sourdel).

(124) إلين سكارري،

(Elaine Scarry). *The Body in Pain*, (New York: Oxford University Press, 1985), 18, 27-8.

الاستسلام⁽¹²⁵⁾ إلا عندما صلب ألكسيوس ورأسه إلى الأسفل وعذب "إلى أن فقد حواسه مثل الصريع". وإذا كانت اللامبالاة النسبية لسكان مدينة سينوب إزاء معاناة ملوكهم مفاجئة، فإن طريقة رد فعل ألكسيوس إزاء محنته كانت أكثر إثارة للدهشة. إذ روى المؤرخ نفسه أنه خرج هو وعز الدين معاً في رحلة ترفيه على طول الساحل "يتحادثان بودا"⁽¹²⁶⁾ في اليوم التالي لتعذيبه.

ما الذي علينا فعله أمام هذه اللامبالاة إزاء التعذيب من ناحية كل من المشاهدين والضحية نفسها؟ يُمكّنا من ناحية أولى أن نشكّك في أمانة المؤرخ. إذ إن تصوير المسيحيين على أنّهم شعوب لا شفقة في قلوبهم وأنّ ملوكهم رجال متتوحّش يُمكن أن يتحقق غایيات سجالية⁽¹²⁷⁾؛ وأماماً من ناحية ثانية فإنّ ما يشكل أساس قصة تعذيب ألكسيوس قد يمثل موقفاً مختلفاً من التعذيب. فقد كانت تلك أزمنة عنيفة وكان العنف العلني ملحاً جوهرياً من ملامح الحياة اليومية آنذاك. وربما تكون ثمة عوامل أخرى فضلاً عن الآلام الجسدية قد أسهمت في تعريف ما يمثله العقاب. إذ إن مفاهيم كثيرة من قبل الشرف والعار وال العلاقة بين العقوبة في هذا العالم والعقوبة في الآخرة تُعدّ أساساً مهمّاً في ضبط تعريف اجتماعي للعقاب. وإذا ذهب بنا الاعتقاد إلى أنّ هذه المفاهيم تفرد بها الإسلام، أمضت أقل قابلية لتطبيقاتها على المسيحيين من أمثال ألكسيوس. وكلّما توغلت هذه الدراسة في بحث مسألة ما يُكوّن العقوبة في زمن السلامة، ازداد ظهور الدلالة الثاقبة للعقاب.

الجلد وأدواته

من المحتمل جداً أن يكون الجلد عقوبة شائعة في زمن السلامة، ولكن لم يتعرض المؤرخون لهذه العقوبة إلا في سياق "قصص الفضائح" *"histoires"*

(125) ابن بيبي، سلحوقي نامة (ترجمة دودا)، ص 66.

(126) المصدر نفسه.

(127) في موضع آخر يؤكّد ابن بيبي استعمال الصورة الشعرية في تصوير الألم الذي عاناه أحد أعيان السلامة 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 ضربة بالعصا⁽¹²⁹⁾. وأمّا ما يتعلّق بالعلماء فقد شن الخليفة المقتفي عملية تطهير للأدباء الموالين للسلاجقة في بغداد بعد وفاة السلطان مسعود سنة 547/1152. فقد عزل أبا النجيب المدرّس في مدرسة النظامية وشهر به على "الدكّة الظاهرية" عند باب التوبي وضرب بالدّرّة خمس مرات، 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⁾، ويتردد لدى نظام الملك ذكرٌ عصبيٌّ من الخشب يستعملها المحتسب والحرس⁽¹³³⁾. وفي عهد السلاجقة جاء في الشعر الفارسي أن الشحنة يحمل دائماً عصاً خشبيةً (شوب)⁽¹³⁴⁾. ويدرك الماورديّ الفقيه أنّ العصا والسوط

(128) لا يشمل حديثي هنا حالات الضرب المتعددة قبل الإعدام. يُنظر مثلاً، مجهول، تاريخ سيسستان، ص 202 (مجموعة من العيارين، في نحو سنة 420/1030)، ابن الأثير، الكامل، 567 (مرتد في سروج)، ج XI، ص 147 ("عباس"، شحنة الري)، ابن الجوزي، المنتظم، ج XVI، ص 37 (الوزير ابن المسلم).

(129) نظام الملك، سياسة نامة، ص 53-4. أمر السلاجق الرومي علاء الدين كيقاد أن يضرب الحاجب الكبير خمسين ضربة على باب قصره في قونية. انظر ابن بيبي، سلجوقي نامة (ترجمة دودا)، ص 117.

(130) ابن الجوزي، المنتظم، ج XVIII، ص 84.

(131) ابن الأثير، الكامل، ج IX، ص 197 (عاقبهما).

(132) تحدث المصادر في بعض الأحيان عن وسيلة للضرب (آل)، وليس من الواضح هل كانت سوطاً أو قضيباً أو عصاً. انظر نظام الملك، سياسة نامة، ص 53. وعنده القلقشنديّ، صبح، ج XI، ص 215، قد تشير الآلة إلى درة المحتسب. انظر ابن الأخيرة، معلم القرية، ص 184.

(133) نظام الملك، سياسة نامة، ص 53-4، 172.

(134) البلخي، مقامات الحميدي، ص 73؛ لغة نامة (LN, s.v.), فصل "آديش" (عن أنورى).

يستعملان في عقوبات التعزير⁽¹³⁵⁾. ويصف أحد مصادر القرن الحادي عشر نوعاً من السياط بأنه ملئ المهرة، شديد الفتل، "أطلع الرأس، عظيم الشمرة"⁽¹³⁶⁾، "يأخذ من عجب الذنب إلى مغز العنق"⁽¹³⁷⁾. وحقيقة أنّ الفقهاء قد عارضوا منذ أزمنة مبكرة السياط التي فيها عقد (العقد، الشمرة) لأنّ الضرب بها جدّ مريح تشهد حقاً على استخدام مثل هذا النوع من السياط⁽¹³⁸⁾. كما عرف المطرزي (ت 609/1213) السياط ذات الشعتين⁽¹³⁹⁾.

ويذكر الجاحظ (ت 255/869-868) أنّ العصا للأنعام والبهائم العظام، والسوط للحدود والتعزير، والدرة 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 ظلم التخيل، أمكن أن يكون ما أورده ترجمة مقبولة، ولكن بقدر ما أستطيع أن أرى، لم يثبت من هنا المصطلح في أي مكان آخر.

(137) يوسف بن عبد الله بن عبد البر، الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)، ص 559. وورد الوصف في قصة عن أحد الفقهاء الأوائل هو الشعبي (توفي في نحو 105/723) لما حاول أحدهم تصحيح استعمال خطأ للشعبي في اللغة العربية، هدده الشعبي بالسوط 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 خنيساً بايع الهندياء البربرية (العلاق).

(138) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 238، يذكر أن معظم فقهاء الشافعية يستنكرون السوط المعقود الطرف (الشمرة). انظر برهان الدين علي بن أبي بكر بن عبد الجليل المرغيناني، الهدایة شرح البداية (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، 1975)، ج II، ص 97 (عن أبي حنيفة). وانظر أيضاً التعليق المطول لكمال الدين محمد بن عبد الواحد بن الهمام، فتح القدير (بيروت: دار الفكر، د.ت)، ص 230. وذكر ابن الهمام رفض الرسول نفسه استخدام السوط المعقود. أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة (القاهرة: مطبعة الحلبي، 1400/1980)، ص 444، قال إن الرسول حذر من "عظم السياط وخروجهما عن حدّ ما يجوز به الضرب في التأديب"، وأضاف أن هذه الممارسات كانت شائعة في بلاد الإسلام حتى زمانه هو. انظر. السنامي، نصاب الاحتساب، ص 261.

(139) ذكرت في فتح القدير، ج 7، ص 230، لا ابن الهمام.

(140) الجاحظ، البيان والتبيين، ج III، ص 60-1، اقتبس في موسوعة العذاب، ج II، ص 7.

في زمن السلاغقة. وقد بيَّنا آنفًا أنه ليس الحرس وحدهم من كانوا يحملون العصبي⁽¹⁴¹⁾. وليس من الواضح أيضًا، كما أشار الجاحظ، هل كانت الدرة تمثل أداة للعقاب أقل فظاعةً من السوط. وتُعد الدرة أو السوط أداة للعقاب يستخدمها عموماً المحتسب. ولم تكن أوصاف الدرة متطابقة؛ فعلى ما يذكر كاتب سوري من القرن السادس/الثاني عشر، كانت الدرة تُصنَع من جلد البقر أو الجمل وتكون محسوسة بنوى التمر⁽¹⁴²⁾. أمّا المطرزي فيرى أن المخفة (من حرق) مرادفة للدرة، وهذا يعني أنها ليست لينة مثل السوط⁽¹⁴³⁾. وجاء في مصدر من القرن الحادي عشر/السابع عشر تفسير للدرة بأنها أداة للضرب عرضها كعرض الإصبع⁽¹⁴⁴⁾. وروي أن عمر بن الخطاب، الذي صُورَ على أنه أول محتسب، كان يحمل الدرة باستمرارٍ لتحذير الناس. ولذلك، التمس سنائي الشاعر من سيدره تنظيم الأمور بالدرة كما فعل عمر⁽¹⁴⁵⁾.

ويبدو أن الكلمة الفارسية "تازيانا" تحيل على ما يشبه أداة ضرب أكثر ليَّنا مثل السوط المستعمل في ركوب الخيل⁽¹⁴⁶⁾. كما تشير هذه الكلمة إلى الضرب

(141) الواقع أنه كان من المهمات التأديبية الرئيسة لأمير الحرس، على ما ذكر نظام الملك، الضرب بالعصا، وهو أن يؤدب الناس بضربيهم بقضيب من الخشب. انظر مؤلفه، سياسة نامة، ص 53 (قصة علي نوشكين)، ص 151.

(142) الشيزري، نهاية الرتبة، ص 108. انظر. غوليوس وفريتاغ، *Lexicon Arabico-Latinum* (القاموس العربي اللاتيني)، الذي يعرف الدرة بأنها "حبل من قرن الثور [نارفس لورينيس]"؛ اقتبس عند إدوارد ويليام لайн، *Arabic-English Lexicon* (القاموس الانكليزي العربي) (لندن وإدنبرغ: ويليامز ونورغيت، 186)، ج 1، ص 804.

(143) ناصر بن عبد السعيد المطرزي، المغرب في ترتيب المغرب (حلب: مكتبة أسامة بن زيد، 1979-1982)، ج 1، ص 262.

(144) عبد الرؤوف بن تاج العارفين المناوي، فيض القدير (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، 1937-1938)، ج 4، ص 208، يصور الدرة بأنها "سوط من الجلد طرفه مشدود وسمكه [عرضه] مثل الإصبع"، مضيفاً أنها تستخدم في تعذيب الاستقصاء: "يُضربون بها الناس ممَّن اتُّهمَ بنهب سرقةٍ ليُصدقَ في إخباره بما سرَّقَ".

(145) لغة نامة (*LN*, s.v.), فصل "درة".

(146) للاطلاع على المرادفات، انظر لغة نامة (*LN*, s.v.), فصل "آكلة اللحم"، أصبهني، تازانا، تازانا، شابق، شبُّشِرغة، شمشُرغة، دُم -ي غاو، زولا، سَيَاط، مخففة.

فعلاً بالأداة نفسها⁽¹⁴⁷⁾. وتقترن كلمة "تازيانا" في الروايات التاريخية وفي الشعر بكلمة "العُقاين" المذكورة آنفًا، مثلما هو الأمر في القصيدة الهجائية للشاعر الإسماعيلي ناصر-ي خسرو (توفي بين عامي 465/1072 و471/1078): ليس أفضل من دين ينهض على الخوف من العقابين والتازيانا⁽¹⁴⁸⁾. وجاء في هذه الأشعار أنَّ الذين يتهمون بالبدعة يتعرضون لعقوبة الجلد. ويروي العطار قصة شيخ عُلق في العُقاين وجُلِد بالتازيانا لأنَّه دافع عن المبدأ المعتزلي القديم القائل بخلق القرآن⁽¹⁴⁹⁾.

وترمز التازيانا التي يستخدمها موظفو الدولة إلى سلطة الحاكم بالصورة نفسها التي يحملها نموذج عمر في حمله للدرة. ويقول الخاقاني إنَّ الخوف الذي تشيره التازيانا يعزّز عرش الحاكم⁽¹⁵⁰⁾. ويمدح سوزني الشاعر الماجن رجولة سيده بتشبيهه هيمنته (الجنسية) على أعدائه بالجلد بالتازيانا⁽¹⁵¹⁾. وينهض السُّوط والقضيب والعصا التي يحملها المحتسب ورجال الشرطة في كلِّ مكانٍ بدور المذَّكر المُرْئي بالعقاب. إنَّها علاماتٌ واضحةٌ على سلطة الدولة التأديبية.

التشهير

يتكرر ذِكرُ عقوبة التشهير بوضوح في المصادر التي تعود إلى العهد السُّلجوقي⁽¹⁵²⁾. وتسمى هذه الممارسة عادة التشهير (وتعني حرفيًّا "جعل الأمر

(147) البيهقي، تاريخ بيهق، اقبس لدى أنورى، اصطلاحات الديوانى، ص 221.

(148) اقبس في لغة نامة، فصل "عانه"؛ أنورى، اصطلاحات الديوانى، فصل "عقاين".

(149) لغة نامة (LN, s.v.)، فصل "إزار". لكنَّ يمكن أن توثق الضحية إلى شجرة. انظر الرواندى، راحة الصدور، ص 384 (حالة من سنة 592/1196) بأمر من خوارزم شاه بسبب السلب: ذكرها سبورلر في *Iran in frühislamischer Zeit*, ص 372.

(150) لغة نامة (LN, s.v.)، فصل "تازيانا".

(151) لغة نامة (LN, s.v.)، فصل "كوش":

gawsār: «bi qahr kardan-i khaṣm ay shāh Farīdūn-i farr/ zi tāziyāna-yi tu gurz-i gāwsar-i tū bād»

(152) في العالم الغربى، كان مفهوم التشهير بالجنة 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 يسبق التشهير بعقوبات أخرى كالجلد والقتل. وقد يكون التشهير في حد ذاته عقوبة⁽¹⁵⁴⁾، ويعرف في بعض الأحيان بالتجريص

وبعدها كما كان العرض المذل شائعاً أيضاً. انظر:

(Hans Peter Durr). *Nacktheit und Scham*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998, 275-82.

ولللالطاع 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 اليهين الكاذب (حتى سنة 1837). وفي ولاية ديلوار بالولايات المتحدة استمرت عقوبة العمود حتى أواخر سنة 1905. انظر:

Oxford English Dictionary قاموس أوكسفورد الإنكليزي)، مادة (pillory). (عمود). ولللالطاع على التشهير المذل في الإسلام، انظر زيادة على المعلومات بشأن السلالجة التي عرضت في هذا الفصل، سبولي، (Spuler). *Iran in frühislamischer Zeit*, 372. حيث يجمع عدداً من الحالات التي تعود إلى سنوات 723، و 758 (في خراسان)، 840، و 910، و 919، و 934، و 990؛ موسوعة العذاب، ج III، ص 213-62. وعرف التشهير المذل أيضاً في تونس في زمن عثمان باي، ولكنه انقطع في منتصف القرن. انظر (Brunschvig). *Justice religieuse et justice laique*, 51، 64.

(Peters). *Crime and Punishment*, 34, 98، 196. (153) يترز،

وهو يجعل التشهير "عرضأً علنياً للتحقيق" ، ولكنني لا أجده هذه الترجمة مقنعة. إذ إنها تفترض وجود "التحقيق" من جانب المشاهدين لهذه العقوبة، وتُغْيِّلُ ما أظنه البعد الحاسم للخزي.

(154) تجدر الإشارة أيضاً إلى العرض العلني لأجساد الذين قد أعدموا والتشهير المذل بها. يُنظر الحسيني، زبدة التوارييخ، ص 203، 238-9؛ ابن الجوزي، المنتظم، ج XVII، ص 63 و 91، ج XVIII، ص 55، 84، ابن الأثير، الكامل، ج VIII، ص 449، 456، 596، ج IX، ص 17 (الباطنيون)، ص 188، 508؛ مجهرول، مجمل التوارييخ، ص 410؛ الراوندي، راحة الصدور، ص 260-1 (الأمراء). غير أن هذه الممارسة تبدو خارج نطاق هذه الدراسة. ولللالطاع على تحليل مقتضب لهذه الممارسة، انظر ميديانيو،

(Mediano). *Justice, crime et chatiment au Maroc au 16e siècle*, 621-2.

وهو مشتق من الكلمة جرس (ناقوس) إشارةً إلى عملية التشهير بالجاني باستعمال الأجراس خلال الطواف به⁽¹⁵⁵⁾، أو بثبيت أجراس في رأسه⁽¹⁵⁶⁾.

ويبدو منطقياً من خلال تكرر ذكر التشهير في المصادر أن نستشف الأهمية البالغة للتشهير في الفقه الجنائي. فهي عقوبة يمكن أن تستقطب حشوداً كبيرة، إذ يُروى أن الآلاف من الناس كانوا يحضرون مواكب التشهير⁽¹⁵⁷⁾. ويكون الطواف عادة عبر جميع أحياء المدينة مروراً بقصر السلطان وداخل الأسواق والساحات العامة الأخرى⁽¹⁵⁸⁾. ويكون رأس الجاني إما عارياً بطريقة مخزية وإما مغطى بقبعة أو بقلنسوة تحقرية ووجهه مسوّد بالفحم أو السخام وهو محلوق اللحية والشعر. ويقود أحد رجال الدولة المذنب إلى داخل المدينة وهو يجلده معلنا جريمته للملأ. وزيادة على الألفاظ المھينة، ترمي العامة الضاحية بالمحار والتراب والغبار والمواد النجسة مثل قطع اللحم المتعرفن والنعال والأحذية بل حتى الغائط. وتلقى 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 العَذَاب، ج III، ص 242، 243. وفي القرن 7/13 جرس صاحب مظالم العلوين في الموصل أفاكاً أدعى كذباً انتسابه إلى العلوين. انظر أبا الحسن علي بن موسى بن سعيد الأنديسي، الغصون اليانعة في محاسن شعراء المئة السابعة (القاهرة: دار المعارف، 1968)، ص 63: "والتجريض أن ينادي عليه: هذا جراء، ويشهر بين الناس". وأدين بهذه الإحالة لمانفريد كروب (Manfred Kropp).

(156) ابن الأثير، الكامل، ج IX، ص 152.

(157) خوانديمیر، حبيب الشير، ج I، ص 377، قال إن ما ينادى 100 ألف شخص شاهدوا التشهير العلني لقائد الحرب الإسماعيلي ابن العطاش بأصفهان سنة 500/1107.

(158) بدأ التشهير بالوزير ابن المسلم سنة 450/1058 منذ إقامة الخليفة في الساحل الشرقي لبغداد، ثم استمر في "داخل أقاليم الساحل الغربي"، يدخل في ذلك ضاحية الكرخ قبل الرجوع إلى القصر. انظر ابن الجوزي المتنظم، ج XVI، ص 37-8. وكان السوق كذلك مكاناً للتشهير الفخري بالأفراد: في سنة 541/1146، 7، أُسندت 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، اقتبس في موسوعة العَذَاب، ج III، ص 250.

للإهانة والخزي فحسب بل هو كذلك تهديد لحياة المُشهَّر به⁽¹⁶⁰⁾. فعندما طيفَ مثلاً بجاسوس بالمهديّة بتونس سنة 542/1147-8، ثار به العامة فقتلوه رمياً بالحجارة⁽¹⁶¹⁾.

لقد ناقش الفقهاء هذه العقوبة في سياق شهادة الزور⁽¹⁶²⁾؛ ذلك أنّها تمثل كبييرةً من الكبائر⁽¹⁶³⁾، وقد عُرِفَ سلاجمة بغداد بالتشهير بشهود الزور⁽¹⁶⁴⁾. ولكن فضلاً عن شهادة الزور ذكرت المصادر التاريخية عدداً كبيراً من الجرائم. في سنة 543/1149-1148 حُرِضَ الخليفة في بغداد العامة على الثورة على الأمراء السلاجمة وعلى الشحنة في المدينة، ولكن أمراء السلاجمة انتصروا وأسرموا من العامة خلقاً كثيراً، فُقتلَ بعضهم وُشهَّرَ بعضهم الآخر⁽¹⁶⁵⁾. وفي عهد السلطان ملك شاه أغارت قبيلة بني عامر العربية على واسط سنة 484/1091-92 فُقِيَّضَ على أحد قادتها، وهو مصرىٌّ اسمه تليا المنجم، وُشهَّرَ به وهو يُضرَبُ بالدرة، ثم أمر به فصلب⁽¹⁶⁶⁾.

وقد تحدّثت المصادر عن التشهير بمُختلف أنواع الجناة والمُخادعين

(160) ذكر بابر جوهانسن (Baber Johansen) لي أنّ متحف التعذيب بميلانو، إيطاليا، يعرض شواهد على أن التشهير في إيطاليا القرون الوسطى لم يكن مجرّد مسألة خزي بل كان عقوبة يُمكّنها أن تؤدي إلى الإيذاء الجسدي الخطير.

(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 الحجاج القُشيري مسلم النسيابوري، (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، الترمذى، 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 و 391.

(164) ابن الجوزي، المتنظم، ج XVII، ص 264 (في سنة 525/1131)، شُهَّرَ بثلاثة من الشهود المحترفين الذين سلموا رشاً وضربوا على باب التوبى. وانظر أيضاً موسوعة العذاب، ج III، ص 247، 250، استشهاداً بابن خلكان، وفيات الأعيان، ج I، ص 167.

(165) ابن الأثير، الكامل، ج IX، ص 162.

(166) المصدر نفسه، ج VIII، ص 337.

والمحتالين ومنتهمكي الأخلاق والمارقين عن الدين. وقد كان أغلب هؤلاء من الرجال، بيد أن النساء قد ذُكِرْنَ أيضاً. ففي سنة 535هـ/1140م تمكّن رجل مُتَزَّهٌ من إقناع مجموعة من الناس بأنَّ 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 أخرِجَتْ فعلاً جثة عند حفر المكان، فأصبح القبر بسرعة مكاناً يُزار، ووضع الناس عليه ماء الورد والبخور، وأخذوا منه التراب للتبرّك، وقال لهم: "من وصل إلى قطعة من أكفانه فكأنه قد ملك الملك"⁽¹⁶⁷⁾، ولكن لما بقيت جثة الميت مكسوفة ظهرت رائحته الكريهة وارتَاب الناس. وأخيراً عرف أحد الزائرين أنها جثة والده التي اكتشف فقدانها لما فتحوا قبره. فلما سمع المُتَزَّهُ ذلك هرب فطلبوه ووقعوا به فأخذوه فقرّروه فأقرَّ أنه فعل ذلك حيلة، فأخذ "وأركب حماراً وشهر".⁽¹⁶⁸⁾

وذكرت المصادر أحياناً أنَّ بعض الجناة الآخرين مثل التجار الغشاشين⁽¹⁶⁹⁾، واللصوص⁽¹⁷⁰⁾، ونابشي القبور⁽¹⁷¹⁾، بل حتى آكلي لحوم البشر⁽¹⁷²⁾، كانوا يتعرّضون للتشهير الذي كان يسلط أيضاً على الذين ينتهكون الأعراف الجنسية. وهكذا هدد محاسب بغداد سنة 473هـ/1080م بالتشهير بمن يُهمِلُون ستر عوراتهم في الحمام.⁽¹⁷³⁾ كما تعرّضت العاهرات والمغنيات للتشهير

(167) ابن الجوزي، المتنظم، ج XVIII، ص.8.

(168) المصدر نفسه، ج XVIII، ص.9.

(169) المصدر نفسه، ج XVII، ص.336. ناصري خسرو، الرحالة، ص.105، مذكور في موسوعة العذاب، ج III، ص.243.

(170) لكن الحالات الوحيدة التي لنا بها علم في القرنين 5/11 و 6/12 كانت في مصر. انظر المصبّحي، أخبار مصر، ص.19، 71، 107، وناصري خسرو، الرحالة، ص.105، مذكور في موسوعة العذاب، ج III، ص.242، 243.

(171) عبد الرزاق بن أحمد بن الفوطى (723/1323)، الحوادث الجامعية، ص.306-7، مذكور في موسوعة العذاب، ج III، ص.251.

(172) ابن الجوزي، المتنظم، 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 467-1074 "مناديات على أنفسهن"، ثم أبعدن إلى الجانب الغربي من بغداد⁽¹⁷⁴⁾. وفي سنة 531-1136 شهراً بأربع نسوة في الأسواق وهن مسددات الوجوه لأنهن شرين الخمر على شاطئ دجلة مع عدد من الرجال⁽¹⁷⁵⁾. ويبدو أن متابعة شاربي الخمر ومتعاطي الغناء والموسيقى كان أمراً منتظاماً، مثلما حدث للمغربي الواقع الذي أخذ "مكشوف الرأس" إلى باب النبوي لأن الشرطة وجدت في داره خالية نبيذ وعواداً وألات لهو⁽¹⁷⁶⁾.

وعلى العموم، يبدو أن خرق المذهب السنّي كان يُعد سبباً آخر للتشهير. ففي بغداد شهراً بطيحان سنة 571-1175 بتهمة التجريف⁽¹⁷⁷⁾. وفي سنة 521-1127 خضع مدرس للتشهير بسبب تورّطه في قراءة مُبتدعة للقرآن:

"فلما أن كان يوم الأحد العشرين من شوال ظهر عند إنسان [وراق] كراسة قد اشتراها في جملة كاغذ بذل من عنده فيها مكتوب القرآن، وقد كتب بين كل سطرين من القرآن سطر من الشعر على وزن أواخر الآيات، ففتش على كاتبها فإذا به رجل معلم يقال له ابن الأديب فكبس بيته فوجدوا فيه كراريس على هذا

(174) المصدر نفسه، ج XVI، ص 166. ويُعد إعلان الجريمة للملأ (التسميع) إما من جهة رجُل السلطة القاهرة وإما من جهة الجاني نفسه جزءاً أساسياً من عقوبة التشهير. انظر ميديانيو، Mediano, Justice, crime et châtiment au Maroc au 16e siècle, 624.

"إنه لمن المهم أن يعرف الجاني بذنبه أمام الجميع. وتتمثل رسالته في أن الطقوس التأدية حققت مهمتها، أي أن النظام الذي أخلت به الجريمة استعيد وأنه بعد التحقيق العلني حُمِيت طهارة نفس الجاني واستقرار المجتمع". ولمعرفة وجهات النظر الفقهية بشأن التسميع، انظر الصفحتين 382 و383.

(175) ابن الجوزي، المتظم، ج XVII، ص 323. ونجد حالة أخرى من التشهير بالنساء هي حالة امرأة في سنة 559-1163، كان لها زوجان. وشهر بأحد الزوجين معها. انظر المصدر نفسه، ج XVIII، ص 160.

(176) المصدر نفسه، ج XVIII، ص 9. انظر أيضاً ج XVIII، ص 84: وفي سنة 547-1152، قُبض على الشاعر حيص بيض. وتجدر الإشارة إلى أن كل هذه الحالات رواها ابن الجوزي المعروف بتشدّده وهو ما يجليه اهتمامه الاستثنائي بالتشهير. انظر ليدر، Leder, *Ibn al-Gauzi*, 157-219.

(177) شمس الدين أبو عبد الله محمد بن احمد الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام (بيروت: دار الكتاب العربي، 1985)، ج XL، ص 13.

المعنى، فُحولَ إلى الديوان فُسْئِلَ عن ذلك فَأَقْرَرَ، وكان من أصحاب أبي الفتوح⁽¹⁷⁸⁾، فُحْمِلَ على حمارٍ وَشَهَرَ في البلد ونودي عليه، وهَمَتَ العامة بِاحْرَاقِهِ⁽¹⁷⁹⁾.

وافتتح أبو الفتح، وهو مدرس في مدرسة النظمية، سنة 567/1171-72 درسه بأن قال: "قالت طائفةٌ من الأصوليينَ بِأَنَّ اللَّهَ لِيْسَ بِمُوْجُودٍ"⁽¹⁸⁰⁾. فأجبر الوزير أبا الفتح على الحضور إليه وقال: "ما وجدت في العلوم إِلَّا هذَا؟" ، ثم سَحَمَ وجهه بالسواد وَشَهَرَ به حول المدينة على حمار⁽¹⁸¹⁾.

ونقل ابن الجوزي أيضاً التشهير بالشيعة في بغداد. وقد ذكرنا آنفًا أنَّ المحتسب شَهَرَ بِجَمَاعَةٍ مِّن صانعي الْحُصْرِ كتبوا أسماء الأئمَّةِ الْأَثْنَيْنِ عشر على

(178) كان أبو الفتوح الإسغريانيَّيِّنِي صاحب ابن الأديب عالِمًا قدم من خراسان للتدريس في بغداد، وكان قد أثار غضب الحنابلة بقوله إن القرآن المتلوك هو كلمات الله في معناها المجازي فحسب. انظر ابن الجوزي، المتنظَّم، ج XVII، ص 245. وللاطلاع على حالات الشعب التي أثارتها أقوال الإسغريانيَّيِّنِي في سنة 521/1127 و 538/1143، انظر بركاي، *Popular Preaching*, 59.

ويبدو أن الخليقة شهر بابن الأديب استجابةً لمشاعر عامةً ببغداد الرافضة للخراسانيين والأشعريين. وللاطلاع على الاعتراضات الشعبية على تدريس المذهب الأشعري في مدرسة النظمية سنة 469/1077، انظر مؤلف سمحَة صيري،

(Simha Sabari). *Mouvements populaires à Bagdad à l'époque abbasside IXe-XIe siècles*, (Paris: Maisonneuve, 1981), 116.

(179) ابن الجوزي، المتنظَّم، ج XVII، ص 245-6.
* [ترجم لانغ كلمة الأصوليين في كلام ابن الجوزي بـ "theologians" ، والأولى أدقّ. المترجم].

(180) مذهب مُعَالٍ في "التنزية"، يرفض أن يوصف الله بأي شيء يمكن 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 الفوطني (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 مُصَاحِّبُ 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 بالرفض [أي بأنه من الشيعة]، فشُهِّر بباب التوبي وُكُشف رأسه وأدب وألزم بيته⁽¹⁸⁴⁾.

أما التشهير بالباطنيين فكان شائعاً على نحو واسع. ففي سنة 500/1107 تعرض القائد العسكري الإسماعيلي ابن عطاش للتشهير كما ذكر آنفاً وهو صاحب قلعة اسمها "شاه دز". وعندما سقطت القلعة بيد السلطان محمد أخْذ ابن عطاش أسيراً وشهر به في جميع البلد [أصفهان] وسلخ جلده حتى مات، وحشي جلده تبناً، وقتل ولده، وحمل رأساهما إلى بغداد رُبَّما ليُعرَضاً أمام الملأ⁽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 المدرس بالنظامية الذي جلد سنة 547/152. انظر ابن الأثير، الكامل، ج IX، ص 197؛ ابن الجوزي، المستظم، ج XVIII، ص 84.

(184) ابن الجوزي، المستظم، ج XVIII، ص 84؛ ميز، Mez. Renaissance, 309. يعلق بقوله إنَّ الْبَاطِنِيَّةَ "التي تضم في باطنها الكثير من عقائد بلاد ما بين النهرين القديمة، انتهجت أيضاً في كتابة مُدَوَّناتها على ألواح من الطين نهج حضارة ما بين النهرين".

(185) ابن الأثير، الكامل، ج VIII، ص 544؛ خوانديمیر، 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، يُنْظَرُ كذلك الحسيني، زيدة التواريخ (طبعة إقبال)، ص 79؛ مجهول، مجمل التواريخ، ص 410؛ الرواندي، راحة الصدور، ص 160؛ هودجسون، Hodgson. Order of the Assassins, 95-6; (Turan). Selçuklar tarihi, 229.

(186) تجدر الإشارة أيضاً إلى الوزير حستك الذي أمر بالتجرد من ملابسه قبل التشهير به. انظر البيهقي، تاريخ بيهق، ص 174. ويبدو أنَّ حالة تشهير مقترنة بالتفي صورت في تاريخ ابن بيبي للسلاجقة الرُّوم. وتبعاً للتطهير الكبير للأمراء المتمردين الذي أنجزه السلطان علاء الدين كيقباد (حكم بين عامي 618/1221 و634/1236) أجلس الأمير بهاء الدين قطلوجا على ظهر بغل ونفي إلى طوقاط وهو "بيكي ويندب". انظر ابن بيبي، سلحوقي نامة (ترجمة دودا (Duda)), ص 120.

لملك الغوريين سيف الدين سوري سنة 544/1149. وكان سيف الدين قد احتلَّ غزنة مدةً معينةً ولكنه لم يتمكن من السيطرة على المدينة مدةً أطول بسبب مشاعر التأييد للغزنويين لدى السُّكَان المُحْلِّيَن، فلما رجع بهرام شاه، الحاكم الغروني المنفي، إلى مدينته رجع عسكر غزنة إلى بهرام شاه وصاروا معه وسلموا إليه سوري ملك الغورية، "فأركبوه بقرة وأطافوا به البلد ثم صلبوه"، قال ابن الأثير: "وقالوا فيه أشعاراً يهجونه بها وغنّى بها حتى النساء"⁽¹⁸⁷⁾. وقد وصف مؤرخ آخر مُوالٍ للغورية الحدث بالكلمات الآتية:

لقد أتي بحملين فأركب السلطان سوري أحدهما وأركب وزيره سيد مجد الدين موسوي على الآخر، وظيف بهما في شوارع غزنة ورمي رأساهما 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 أنه قد تكون أشهر حالة تشهير في تاريخ السلاجقة هي حالة ابن المسلم وزیر الخليفة القائم، وكان ذلك سنة 450/1058⁽¹⁸⁹⁾. فقبل أن يستولى جيش السلاجقة على بغداد بقيادة طغرل سنة 447/1055 كانت المدينة في أيدي القائد البسيسيري حليف الفاطميين في مصر. فعند اقتراب طغرل فرّ البسيسيري من بغداد فاستولى ابن المسلم، وهو الذي أعاد على دعوة طغرل إلى بغداد، على ممتلكاته وممتلكات أسرته. ولكن بعد مدة وجيزة، أي في سنة 450/1058، كان على طغرل أن يغادر بغداد إلى خراسان لإخماد الثورة فيها. فعاد البسيسيري إلى بغداد ثانية وثار من ابن المسلم بالتشهير به أمام الناس. وقد سُجّلت هذه الحالة بصفة مطولة نسبياً في المصادر على النحو الآتي:

في الاثنين لليلتين بقيتا من ذي الحجة [2 من شباط]، أخرج أبو القاسم بن

(187) ابن الأثير، الكامل، ج IX، ص 164، 190.

(188) الجوزجاني، طبقات ناصري، (ترجمة رافerty (Raverty)، ص 441-445).

(189) بشأن هذا الوزير، انظر فصل "ابن المسلم"، دائرة المعارف الإسلامية 2، ج III، 891-892 (ك. كاهن (C. Cahen)).

المسلمة من محبيه بالحرير الظاهري مُقيداً وعليه جبة صوف وطرطور من ليد أحمر وفي رقبته مخنقة من جلود كالتعاويد، وأركب جملأً وطيف به في محالّ الجانب الغربي ووراءه من يصفعه بقطعة من جلد... وشهر في البلد ونشر عليه أهل الكرخ لما اجتاز بهم خلقان المدارس وبصقوا في وجهه ولعن وسب في جميع المحالّ، ووقف بإزاء دار الخليفة ثمّ أعيد إلى المعسكر وقد نصب له خشبة بباب خراسان⁽¹⁹⁰⁾.

ثم صلب ابن المسلمة وعدب علنياً على نحو شبيع عند باب خراسان.

عناصر عقوبة التشهير

تضمّن قصة ابن المسلمة عناصر نموذجية للتشهير، فهي لذلك تصلح أن توضح عدداً من النقاط. وتتجدر الإشارة مع ذلك إلى أنه إذا كان ابن الجوزي يذكر أن ابن المسلمة قد أركب جملأً، فإن الحسيني المؤرخ يقول إنهم أركبوه حماراً⁽¹⁹¹⁾. إذ لا يستعمل أفراد الطبقة الاجتماعية الراقية عادة الأبقار والحمير للركوب، ولذلك يُسمّهم ركوبها ميدانياً في تحقيير الجناني⁽¹⁹²⁾. ويُعدّ الحصان وارتداء الحرير والقطن من سمات البلاء، على عكس القمصان الخشنة من الصوف. وتزداد إهانة الجناني بإركابه على نحو معكوس⁽¹⁹³⁾. ومما 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 استدعي السلاجقة إلى المدينة وهذا نجم عنه تقريراً نهاية الأسرة البوهيمية المساندة للشيعة. انظر ابن الأثير، الكامل، ج VIII، ص 156، الذي علق على أن الشيعة غضبوا من ابن المسلمة لأنّه كان يتعرض عليهم».

(191) الحسيني، زينة التواريخ، ص 62؛ وأيضاً ابن الطقطقى، الفخرى، ص 217. وانظر لغة نامة (LN, s.v.)، فصل «برخر نشاندن»، مرادف لـ «جعل الشيء علنياً [تشهير كردن]».

(192) يُعدّ الفقهاء لحم الحمار حراماً (ما عدا الحنابلة الذين يرونها مكرروها)، وإن سُلم بأنّ لبس 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. وشهر ببابك على ظهر فيل قبل إعدامه سنة 223/838. انظر فصل «بابك»،

دائرة المعارف الإسلامية 2، ج I، 1844 (د. سورديل) (D. Sourdel). وابن القيمة مجلس (Spuler). Iran in frühislamischer Zeit, 372. أيضاً على ظهر فيل. انظر سبورل،

(193) على الرغم من عدم وجود مراجع لهذه الممارسات في زمن السلاجقة تأكّد 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 شَهَرَ باديس حاكم غرناطة بوزيره أبي الفتوح الجرجاني، كان خادم أسود فقط ضَخْمٌ يمشي وراء أبي الفتوح ويصفعه دون انقطاع⁽¹⁹⁵⁾. وعندما شَهَرَ بأبي دلف محمد بن هبة الله (ت 513/1119) في بغداد كان يتبعه غلام يضربه بالدرة ويعلن جريمته للعامة⁽¹⁹⁶⁾.

أما الظرطور الذي وضع على رأس ابن المسلم فهو رمز للإذلال، وقد تكرر استعماله في محافل التشهير، ولكن يبدو أن استعماله كان أكثر في مصر

في "الحديث" (إذ كان اليهود يعقوبون الزنا بهذه الطريقة). انظر سليمان بن الأشعث أبا داود السجستاني (ت. 275/889)، *السنن* (بيروت: دار الفكر، [ن.د.])، ج IV، ص 155. وفي السنة أنَّ الرسول أَدَانَ هذه الممارسة. وفي سنة 578/1182-3، شهر بمجموعة من المسجونين البيزنطيين وهم يركبون الجمال على نحو عكسي في الإسكندرية، انظر ابن جُبِير، *الرحلة*، ص 31. وهو مذكور في *موسوعة العذاب*، ج III، ص 250. وكانت هذه الممارسة شائعة في زمن تقى الدين محمد بن عبد الحليم بن تيمية. انظر مؤلفه، *الفتاوى* (الرياض: مطابع الرياض 1383/1963)، ج XXVIII، ص 120.

(194) ابن خلkan، *وفيات*، ج V، ص 153، وهو مذكور في *موسوعة العذاب*، ج III، ص 246؛ ابن الأثير، *ال الكامل*، ج IX، ص 152. ويستخدم قضاة المحاكم موظفاً يعرف بالمنادي الذي تمثل مهمته في أن ينادي بأعلى صوته على مسائل THEM المحاكم ومن ذلك حالات الجرائم وذلك في الأسواق والأماكن العامة. يُنظر حلاق، *The Origins of Islamic Law and Evolution of Islamic Law* 90. ولنا أن نخمن أن المنادي يشبه في حقيقة الأمر الموظف المصاحب في موكب التشهير غير أن التاريخ لا يشير إلى هذه الحالة نفسها. الواقع أنه يبدو أن التشهير يفرضه عادة المحاسب. وفي بعض الحالات يُنادي الجناة على أنفسهم: ابن الجوزي، *المتنظم*، ج XVI، ص 166 (بغداد، 1074/467). (Peters). *Crime and Punishment*, 34. 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)، ص 462-6.

(196) ابن الجوزي، *المتنظم*، ج XVII، ص 172. وفي سنة 557/1161 ضرب ابن النظام، المدرس في النظامية، علناً على باب التوبى وعزل لأنه كان قد تزوج امرأة ثم تركها (دون ما به تعيش). انظر المصدر نفسه، ج XVIII، ص 152.

وسوريا منه في العراق وفارس⁽¹⁹⁷⁾. ويفسر دوزي (Dozy) ذلك بالقول: "إن سكان المدن كانوا يُعدّون القبعة الكبيرة التي يلبسها البدو غطاء رأس مثيراً للسخرية تماماً، وكانوا يضعون الطرطور على رؤوس المجرمين أو العدو المهزوم عند التشهير بهم في الشوارع"⁽¹⁹⁸⁾. وقد يكون المنجم تلياً المذكور آنفًا، وهو الذي قاد الغارة التي شنّها البدو من بني عامر على واسط، تعرض للتشهير في بغداد سنة 484/1091-92. ويمثل الطرطور إشارة إلى أنه من البدو عند العقوبة⁽¹⁹⁹⁾. والطرطور قبعة مخروطية الشكل بلا حافات⁽²⁰⁰⁾، ويرى الشيزري أنه "يجب أن يصنع من اللبد الملون بقطيع من القماش مزخرفة بالقيق والمحار والأجراس وأذیال الشالب والقطط"⁽²⁰¹⁾. ويدرك كل من المؤلف السوري ابن بسام (القرن السابع/الثالث عشر) والأندلسي ابن الخطيب (ت. 776/1375) أنّ على المحتسب أن يعلق طرطوراً على باب سقيفته في السوق لتخويف المذنبين⁽²⁰²⁾.

(197) ابن الأثير، الكامل، ج VIII، ص 337 (في بغداد سنة 484/1091-2)، ج IX، ص 52 (وفي المهدية سنة 542/1147-8)؛ ابن الأثير (طبعة تورنيرغ)، ج IX، ص 625 (وفي بغداد سنة 448/1036). وهو مذكور بموسوعة العذاب، ج III، ص 244؛ المقربي، خطط، ج II، ص 18 (بالقاهرة سنة 529/1134-5)، ومذكور بموسوعة العذاب، ج III، ص 247.

(198) دوزي، (Dozy). *Dictionnaire détaillé*, 168.
وأخذ دوزي (Dozy) أمثلته من أحمد بن عبد الوهاب التويي (ت. 733/1333) ومن تواريخ مصر لابن إياس (ت. 930/1525).

(199) ابن الأثير، الكامل، ج VIII، ص 337. بعد هذه الحادثة لم يذكر الطرطور مرة أخرى لا عند ابن الجوزي ولا عند ابن الأثير.

(200) يديدا كالفون ستيلمان، (Yedida Kalfon Stillman). *Arab Dress: A Short History*, (2nd rev. ed. Leiden, Brill, 2003), 100.

وتذكر ستيلمان أن الطرطور تأكّد حضوره قديماً منذ القرن الأول/السابع، لكنها لا تُناقِشُه في سياق التشهير. انظر المصدر نفسه، ص 18-19.

(201) الشيزري، نهاية الرتبة (ترجمة باكلي (Buckley)), ص 124.

(202) تيان (Tyan)، *Histoire*، 650. مستشهدًا بابن بسام، نهاية الرتبة، ص 150؛ ابن الخطيب، الإحاطة، ج II، ص 319.

ومن الملابس المثيرة للسخرية أيضاً البرانس (مفردها بربنس)⁽²⁰³⁾، والقمصان الحمر المصنوعة من اللباد⁽²⁰⁴⁾. وتُعد الإشارة المتكررة إلى اللون الأحمر في المصادر جديرة باللاحظة، ولكنها قد تكون مما يصعب تفسيره⁽²⁰⁵⁾.

ويعد ربط القلائد وغيرها من الأشياء حول عنق المجرم مظهراً آخر من مظاهر التشهير، وهو ما حديث مثلاً لابن المслمة⁽²⁰⁶⁾. ولما تعرض الوزير أبو دلف بن هبة الله للتشهير في بغداد سنة 513/1119 كان يحمل حول عنقه مخانق برم وعظام وبعر⁽²⁰⁷⁾. وقد تشير هذه التعاويد إلى ممارسات سحرية محظورة⁽²⁰⁸⁾، وهذا يُسمِّم بلا شك في زيادة ركام القذارة على الجاني زيادةً

(203) ابن الأثير، الكامل (طبعة تورنبرغ)، جIX، ص69، 600، 602. وانظر المزيد في موسوعة العذاب، جIII، ص243.

(204) ابن الأثير، الكامل (طبعة تورنبرغ)، جIX، ص69، 602، 625.

(205) من اللافت للنظر الحالات التي يستخدم فيها الموظفون الفاطميون رداء أحمر بوصفه علامة سخرية من الأمويين المناوئين للشيعة. ففي أول يوم من الحكم سنة 60/679، جلس عمرو بن سعيد بن العاص على منبر المدينة في قميص أحمر وعمامة حمراء، وهذا سبب احتقار الناس له. انظر عبد الملك بن حسين العاصي المكي العاصمي، سُنْط النجوم العَوَالِي في أُبَياء الْأَوَّلَى وَالْتَوَالِي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1419/1998)، جIII، ص164-5. وكانت راية معاوية في معركة صفين حمراء. انظر عثمان، "الرأيَاتُ السُّودُ وَالْمُغْزِيُ الاجتماعيُ السياسيُ للأعلامُ والشَّعاراتُ"، ص311. 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)، جIX، ص625؛ ابن خلkan، وفيات الأعيان، جV، ص153، مذكور في موسوعة العذاب، جIII، ص246.

(206) ابن الجوزي، المستنظم، جXVI، ص37-8؛ ابن الطقطقى، الفخرى، ص217.

(207) ابن الجوزي، المستنظم، جXVII، ص72؛ ابن خلkan، وفيات الأعيان، جV، ص153، اقتبس في موسوعة العذاب، جIII، ص246.

(208) المؤسسات الدينية، وإن لم تُعد التمام حراماً كلياً، فإنها تستهجنها. انظر جوهان كريستوف بيرغال، *The Feather of the Simurgh* (ريش السيمورغ): "السحر البارز" من فنون إسلام القرون الوسطى (نيويورك: نشر جامعة نيويورك، 1988)، ص27-52؛ توفيق فهد، "السحر في الإسلام"، في *The Encyclopedia of Religion* (الموسوعة الدينية) لميرسيا إيليايد (نشرة عامة) (نيويورك: ماكميلان، 1987)، جIX، ص104-9؛ فهد، "العلوم الطبيعية والسحر في غاية الحكيم (لأبي =

على رميء بالنعالات القديمة والبصاق والغبار والغائط من الحاضرين⁽²⁰⁹⁾. ويمثل ربط أعضاء الجسد المبتورة إلى عنق الجناني صورة عنيفة من التشهير. ففي سنة 1101/494 شوهد بدماغن رجل يأكل كلباً مشوياً في الجامع، وإنسان يطاف به في الأسواق وفي عنقه يد صبي كان قد ذبحه وأكله⁽²¹⁰⁾. وفي بغداد حمل نابش قبور يديه المبتورتين بنفسه⁽²¹¹⁾.

إن التشهير عقوبة توجه أساساً إلى الوجه والرأس أكثر من أي جزء آخر من الجسم، فإذا لم يُعط الرأس بالطربور أو القلنسوة فإنه يكشف⁽²¹²⁾ أو يحلق⁽²¹³⁾. ثم إن حلق الرأس واللحية يُعد أيضاً أمراً شائعاً⁽²¹⁴⁾. ولكن اللافت للنظر أكثر

مسلحة المجريطي)، في إميليو غارسيا سانشيز (نشرت)،
العلوم الطبيعية في الأندلس (غرناطة: المجلس الأعلى للأبحاث العلمية،
غرناطة، 1990)، ج. I، ص 21-11.

(209) على أنّا نجد عند زيف ماغن في "المواجهات القريبة": بعض الملاحظات الأولية بشأن تحول النجسات في الفقيه السُّنِّي المبكر ، ILS 6، 3 (1999)، ص 362، لأنّ بصاص البشر لا يُعدُّ في حد ذاته نجساً عند الفقهاء القدامى. ويُعدُّ الغائط والدم والتقيح والقبيح من النجسات دائمًا. انظر أيضًا ماغن، "الدم الأول: عدم النجاسة، وصلاحية الأكل، واستقلال الفقه الإسلامي" ، في Der Islam 81، 1 (2004)، ص 51.

(210) ابن الجوزي، المتنظم، جXVII، ص66.

(211) ابن الفوطى، الحوادث الجامعية، ص306-7، اقتبس فى موسوعة العذاب، جIII، ص251.

(212) ابن الجوزي، المنتظم، ج XVIII، 9، 84؛ ابن خلkan، وفيات الأعيان، ج I، ص 167، اقتبس في موسوعة العذاب، ج III، ص 250.

(213) موسوعة العذاب، ج III، ص 242، استشهاداً بابن الخطيب، الإحاطة (طبعة دار المعارف)، ص 462-6، عن الوزير الجرجاني (شهر به سنة 431/1039-40 في غرناطة).

(14) روى الحسيني، زبدة التواريخ، ص 62، حلق لحية ابن المسلم. ويشير دوزي في *Dictionnaire détaillé* (المعجم المفصل)، ص 269، إلى حادثة حلق لحية وردت في كتاب نهاية الأرب في فنون الأدب لأحمد بن عبد الروهاب النويري (733/1333). ويعود حلق اللحية بالضرورة إلى الأيام الأولى للإسلام. فمثلاً أمر القاضي هشام بن هبيرة سنة 65/684 بحلق اللحى والرؤوس لبعض التجار الذين اتهموا بالغش عقوبة لهم. يُنظر محمد بن خلف بن حيان وكيع، *أخبار القضاة* (بيروت: عالم الكتب، =

أن تسوّد وجوه ضحايا التشهير⁽²¹⁵⁾، وهو ما يجعل المجرم فاقداً لهويته بوصفه إنساناً، بل إن ذلك يشوّه صورته تماماً ويجعله ببساطة من إنسانيّه⁽²¹⁶⁾. ومن المناسب في هذا السياق أن نشير إلى أنّ العبارة الاصطلاحية "سوّد وجهه" تستعمل في اللغة العربية الفصحى لترمز إلى معنى الخزي⁽²¹⁷⁾. وفي عملية التشهير استعملت العبارة حرفيّاً. فعندما شهر بالعالم أبي الفتح في بغداد سنة 1171/567 أمر الوزير بإحضار قدر مملوقة بالسخام (بوتقة السواد)⁽²¹⁸⁾. وذكر الأنباري معجمي القرن الرابع/العاشر، أنّ عبارة "سّخّم وجهه" تُعدّ مرادفةً لـ"سوّد وجهه"، وهي اشتراق من كلمة سخام التي تعني [سواد القدر] وهو السخام المتراكم في قاع القدر⁽²¹⁹⁾ أو غبار السخام الأسود [غُراب سواد القدر]⁽²²⁰⁾. وشّمة تعبير آخر هو "حُمم وجهه" المشتق من الكلمة "حُمم" التي

[218]-)، 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 تورنبرغ)، ج XII، ص 282. وللاطلاع على المزيد انظر موسوعة العذاب، ج IV، ص 27-38. وتُعدّ هذه الممارسة طريقة شرقية قديمة لإظهار الاحتقار، فقد أمر الملك الآمني حامون بحلق أنصاف لحي خدم داود (صاموئيل ج II، ج X، ص 4-5).

(215) ابن الجوزي، المتنظم، 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»، 329.

(217) للمزيد عن هذا الاصطلاح انظر ما بين الصفحتين 370 و 377. وللاطلاع على الأبعاد الأخرى للوجوه السّود انظر ما بين الصفحتين 276 و 277.

(218) ابن الجوزي، المتنظم، ج XVIII، ص 196.

(219) أبو بكر محمد بن القاسم بن الأبياري، الزاهري في معاني كلمات الناس (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1992/1412)، 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 [1994]), 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، 2000/1421)، 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 أن التشهير لم يكن عقوبة "هينة" البّتة. إذ يحمل التشهير في طياته أكثر من أية عقوبة في ذلك الوقت علامات التمسك التام بالطقوس العامة التي تُعد لغتها ثريةً بالمعاني الضمنية ⁽²²³⁾. وستتاح لنا في الفصول اللاحقة من هذه الدراسة فرصةً لتجاوز مجرد وصف العقوبة بتحليل مستوياتها الفقهية

لقدر الطبع [غراب سواد القدر] ، وانظر أيضاً العبارة (ذات الصلة) سخام القصر في قصيدة ساسانية لأبي دلف الخزرجي ، في إشارة إلى "سواد الفرن" الظاهر على أجساد المستجدين والمحتابلين (بني ساسان) الزاحفين إلى القصر هرباً من البرد ثم يظهرن وهم يغطيهم الرماد "كمجموعة من النمور". انظر بوزورث، 208 (المقطع 56)، II-197 (Bosworth). *The Medieval Islamic Underworld*, II = (المقطع 136)، 6-275.

* أشار المؤلف في الهاشم إلى أنه نقلَ عبارة (غراب سواد القدر) من كتاب ابن نجيم (البحر الرائق شرح كنز الدقائق)، وعند الرجوع إلى هذا المصدر وجد فيه الآتي: 7/126: "أما التسخيم يقال في (المضباح): السخام وزان غراب سواد القدر". فقد أحان ابن نجيم هنا على كتاب (المضباح المُنير في غريب الشرح الكبير) للفوسي، وعند الرجوع إليه وجد الكلام ينطوي عنده تحت مادة (سخ). فمن الواضح أن ابن نجيم والفيوسي كلّيهما كان مقصودهما أنَّ وزن كلمة (سخام) الصّرف هو وزن كلمة (غراب) أي (فعال)، وأنَّ معناها (سواد القدر). فإذا كان المؤلف يكلِّم (غراب) قبلَ عبارة (سواد القدر) لا معنى له ويُوحى بـأَنَّ العبارة الناتجة مرادٌ مقصودة، وقد رأينا أنَّ الأمر ليس كذلك. [المراجع]

(221) محمد شمس الحق العظيم آبادي، عون المعبود شرح سنن أبي داود (الطبعة الثانية، بيروت: دار الكتب العلمية، 1995)، XII، ص 87، وله تعليق على تقلييد لدى يهود المدينة الذين كانوا يسودون وجه الزاني، وقد أورده ذلك أحمد بن محمد بن 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 الطحاوي، شرح معاني الآثار (بيروت: دار الكتب العلمية، 1399/[1979])، ج IV، ص 142؛ الطحاوي، شرح مشكل الآثار (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1408/1984)، ج XI، ص 440.

(222) بيترز، Crime and Punishment، 34، يذكر أن تسوييد الوجوه بالسخام "يمثل عقوبة مخصصة لشهداء الزور". ولا تؤيد مصادر السلاجقة هذا الانطباع، وليس من الواضح أن التشهير موجه أساساً إلى شهداء الزور. انظر ما بين الصفحتين 384 و394.

(223) وقد يغرينا التفكير في موكب التشهير المتبع بالإعدام بعد طقس من طقوس العبور، أي حالة من الحد بين الحياة والموت. انظر فيكتور تورنر،

والدينية. ويكفينا في هذا المستوى القول إن التشهير يمثل دراما شعبية موجهة إلى جمهور جَعَلَهُ وضعُه الْهَشُّ في الحياة مرهف الإحساس تجاه اللبوس الرّمزي للعقوبة.

السجن

لقد بحثنا إلى حد الآن في مسألة العقوبات الموجهة إلى حياة الإنسان وجسده وشرفه. ولإتمام هذه الدراسة للعقوبات في زمان السلاجمة 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 عانها البسطاء من الناس والأقوياء منهم أيضاً. ويمكنا بمعنى من المعاني عَذُّ الحبس والنفي وجهين لعملة واحدة⁽²²⁴⁾. الواقع أنّ العقوبة الواردة في القرآن "النفي من الأرض" جزاء لمن «يُخَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ، وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا» (المائدة 5/33) يمكن فهمها على أنها لا تعني النفي فقط بل تعني الحبس أيضاً. وقد تفجّع شاعر سجين من القرن الثالث/التاسع في قصيدة له قائلاً:

خرجنَا مِنَ الدُّنْيَا وَنَحْنُ مِنْ أَهْلِهَا فَلَسْنَا مِنَ الْأَمْوَاتِ فِيهَا وَلَا أَحْيَا⁽²²⁵⁾

(Victor Turner). *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, (Chicago Al-dine Publishing, 1969), 94-113, 125-30. =

ولكن، إذا كان هذا الطقس يميل إلى رفع موضوع الطقس ويقوده إلى الأعلى، فإنّ التشهير سقوطٌ من الرحمة أو طقس عبورٍ سليٍّ إن جاز التعبير، فمفهوم "الوقوف عند العتبة" إذن يبدو أنه يستعمل لا بالمعنى الذي يحمل عليه تورنر (Turner) وإنما بمعنى تحويل المذنب إلى "شيءٍ مُحْدِثًا" بذلك حالة مضادة للتقمص عند جمهور المشاهدين. انظر مناقشتي للتشهير بوصفه طقساً في ما بين الصفحتين 279 و280.

(224) انظر أيضاً الطوسي، أخلاق ناصري (ترجمة ويكتن (Wickens)، ص 231، الذي يناقش الحبس والقييد والنفي بوصفها أدوات السلطان العادل الأمساوية للعقاب، أما العقوبة الجسدية والإعدام فيحتلان مرتبة أدنى.

(225) أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد السمرقندى، تفسيره (بيروت: دار الفكر، ن. د.)، ج I، ص 411؛ السمعانى، تفسيره (الرياض: دار الوطن، 1997/1418)، ج II، ص 34. وقد أوردَ هذا الشعر بوصفه تفسيراً للأية القرآنية «إِنَّمَا جَرَوْا الَّذِينَ يُخَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ، وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنَّ... يُنَفَّوْا مِنَ الْأَرْضِ» [المائدة: 33]. وتستد =

أما الاحتجاز التأديبي فقد أشارت مؤلفة الدراسة الوحيدة لهذا الحكم في إسلام ما قبل العصر الحديث إلى أنه يمكن أن يكون له دور أكثر أهمية في المستوى التطبيقي منه في المستوى النظري⁽²²⁶⁾. وهي تقول إن "التساؤل عن الحالات التي فرض فيها الحبس وعدد المرات التي فرضت فيها عقوبة في الممارسة الشرعية وعن مدى استعمال العقوبة الجسدية أيضاً، وهو ما جرّبه العادة، لن نجد له إجابة إلا في دراسة الأدب التاريخي أو أدب السير الذاتية"⁽²²⁷⁾. والمعلومات المتعلقة بالاحتجاز التأديبي نادرة في تاريخ السلاجقة، لذلك لا يمكننا إلا أن نحاول الإسهام في مجال البحث هذا. وممّا يزيد في تعقيد الأمر صعوبة تحديد: أكان السجن فعلاً معياراً تأديبياً أم لا. فكلمة حبس العربية ("سجن" قارن بالفارسية حبس كردن، أو ببساطة باز داشتن، أي يحتجز) غامضة في هذا المستوى؛ ذلك لأن المصادر لم توفر 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 109/805. انظر أبا الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، البداية والنهاية (بيروت: دار المعارف 1966)، ج X، ص 212.

(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 يُناقشهما الفقهاء في سياق الحبس بسبب الدين (إلى أن يدفع أحدهم الدين أو يثبت أنه مفلس)، والردة (إلى ثلاثة أيام) وحبس ما قبل المحاكمة. انظر فصل "سجن"، دائرة المعارف الإسلامية 2، IX، 547 ب (آ. شنيدر). وذكر 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)، VII، ج 64، ص 64. وللمراجعة التاريخية لعقوبة السجن في الأندلس في القرون الوسطى؛ انظر كريستينا دولابيونت،

(Cristina de la Puente). «En las carceles del poder: prisión 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 الإسلامية 2، IX، 548 (آ. شنيدر).

وكان أرباب الدولة في المجتمع السلاجوفي يسجون عادة في نوع من الزنزانات التي يُعرفُ 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⁾، وهمدان⁽²³²⁾، وفرزین (بين أصفهان وهمدان)⁽²³³⁾، والري⁽²³⁴⁾، وبليخ⁽²³⁵⁾، وترمذ⁽²³⁶⁾، وفي غيرها من المناطق⁽²³⁷⁾. وتعد هذه الزنزانات غالباً سراديب 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 جاوي الرعب من مصير سليمان شاه، وقد نقل عنه تعجبه بالقول: "إذا كان السلطان يصنع هذا بأخيه... مما يصنع بي وأنا لا علاقة لي به؟"⁽²³⁹⁾. وإذا كان الإعدام داخل سراديب

(228) ابن الجوزي، *المنتظم*، ج XVIII، ص 48، 330؛ ابن الأثير، *الكامل*، ج VII، ص 330، 333، ج 478، VIII، ص 148؛ مجھول، *مجمل التواریخ*، ص 410؛ البنداري، *تاریخ دولة آل سلجوک* (طبعه 1900)، ص 153.

(229) ابن الأثير، *الكامل*، ج IX، ص 225.

(230) الحسيني، *زیدۃ التواریخ*، ص 221.

(231) ابن الأثير، *الكامل*، ج VIII، ص 677، 683.

(232) مجھول، *مجمل التواریخ*، ص 408، 413؛ الحسيني، *زیدۃ التواریخ*، ص 216.

(233) مجھول، *مجمل التواریخ*، 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، *زیدۃ التواریخ* (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 4/10. واستخدمت قلعة رامهرمز سجناً من سجون الدولة البویہیة. انظر ابن مسکویه، *تجارب الأمم*، ج II، ص 111-14، 246، 367، وفي غيرها من المواطن.

(238) ابن الجوزي، *المنتظم*، ج XVIII، ص 6 (في همدان). انظر المصدر نفسه، ج XVII، ص 282، (في بغداد). سجن الحكم الغزنويون الباطنيين من مناطق الري في أماكن مثل 'بوزت' (بافغانستان) وفي شرق خراسان فهلك معظمهم خلال حبسهم. انظر الغردizi، *تاریخ الغردizi*، ص 91. ولكن يبدو أن الإجراء المتبع في زمن السلاجقة هو إعدامهم دون اللجوء إلى عقوبات أخرى.

(239) الحسيني، *زیدۃ التواریخ*، ص 221.

القلاء شائعاً (انظر الفصل 1)، فإنه يمكن أن يُسجّن أفراد النخبة العسكرية من ذوي المراتب العليا فيها مدى الحياة⁽²⁴⁰⁾.

ويتظر أفراد النخب المدنية نوع مختلف من السجون. إذ توجد، زيادةً على سراديب القلاء، سجون خاصة داخل قصور السلاطين وحتى في الجناح الخاص بالحرير⁽²⁴¹⁾. فعلى سبيل المثال حبس الوزير العباسي عميد الدولة محمد بن جهير في باطن دار الخلافة ببغداد سنة 493/1099⁽²⁴²⁾. وفي سنة 541/1146 عندما أضرمت جارية النار في قصر الخليفة، قيل إنه استيقظ وأخرج المحبوبين 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 يصعب أن تخيل أن رجلاً مثل السرخي

(240) قبض خوارزم شاه آتسز سنة 547/1142-3 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) ضم الخليفة العباسي المعتصد سجناً إلى قصره في بغداد سنة 280/893، ولكن المكتفي هدم هذا السجن بعد ذلك سنة 289/902. انظر فصل "بغداد"، دائرة المعارف الإسلامية 2، ج I، ب 897-أ 898 (A.A.Duri).

(242) ابن الجوزي، المنتظم، ج XVII، ص 60؛ ابن الأثير، الكامل، ج VIII، ص 438؛ ابن الطقطقي، الفخرى، ص 218.

(243) ابن الجوزي، المنتظم، ج XVIII، ص 48.

(244) حبس أبو المعالي الأصفهاني، وزير الخليفة المستظر، 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 مدة ثلاثة أشهر واقتصر جنوده متزل الوزير. انظر المصدر نفسه، ج XVII، ص 272. وحبس أبو القاسم الدركيزي وزير محمود لتورطه في تدبير مكيدة ولكن أخلصت سبيله وعيّن وزيراً مرة ثانية. انظر ابن الأثير، الكامل، ج IX، ص 6. ولكن حتى إن كانت ظروف الوزراء المحبوبين أفضل فإن ذلك لا يعني أن حياتهم لم تكن في خطر. إذ مات الوزير البروجري في سجنه (مات مقبوضاً) بعد أن قبض عليه السلطان خارج مكتبه. وسلمه إلى خلفه المرزياني سنة 539/1144-5. انظر المصدر نفسه، ج IX، ص 134. وخلال حكم المستنصر قد ألقى بابن حمدون وزير المالية السابق في السجن فمات هناك سنة 562/1166. انظر فصل "ابن حمدون"، دائرة المعارف الإسلامية 2، ج III، أ 784 (ف. روزنتال =

الفقيه (ت. نحو 490/1096)⁽²⁴⁵⁾ أو العالم الشاعر عين القضاة الهمذاني (ت. 525/1131)⁽²⁴⁶⁾ أو اللغوي ابن المأمون (ت. 584/1188)⁽²⁴⁷⁾ كان يُمكّنه مواصلة أعماله الأدبية في قذارة زنزانات القلعة.

وإذا كانت زنزانات القلائع وسجون القصور تحتل جزءاً من الفضاء الخاص بالعقوبات التي يرأسها السلطان، فإنه ثبت وجود السجون المدنية. أما الإشارات المتعلقة بالحبس التأديبي لأفراد العامة فهي موجزة في المصادر. فالكاساني الفقيه الحنفي قبلَ الحبس التأديبي بوصفه عقوبة تعزيرية ولكن في حدود؛ ذلك أنَّ هذا الضرب من الحبس ليس مخصوصاً لقادة العسكر أو للفقهاء أنفسهم وإنما هو عقوبة للعامة دون سواهم⁽²⁴⁸⁾. ولا نجد إلا ومضات قليلة فقط بشأن إمكان

(F. Rosenthal). ويبدو أنَّ السلطان سنجر احتفظ بالمسجونين في مرو وربما في قصره بـ أندرا با بعيدها 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 547/1152 أودعه سنجر السجن "بمفرده". انظر النيسابوري، سلحوقي نامة (تحقيق مورتون (Morton)، ص 60).

(245) فصل "السرخيسي"، دائرة المعارف الإسلامية 2، ج IX، ب 35 (ن. كالدر (N. Calder)). (246) فصل "عين القضاة"، دائرة المعارف الإسلامية 2، ج XII، 104 ب - 105 (ج. ك. تويني). وللاطلاع على قصائد المسعودي سعدي سلمان الجنسيات 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. أريري،

ويجدر ذكر الحلاج المشهور الذي قضى ثمانى سنوات في السجن في حبس الخليفة ببغداد. ومع قرب نهاية حبسه بنيت له زنزانة منفصلة داخل القصر في (دار الحجاجة) 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 السلagleقة يلفت انتباها الشاعر الخاقاني (ت. 595/1199) وقصائده المكتوبة في السجن وهي الموسومة بالجنسيات.

(247) بشأن ابن المأمون، انظر فصل "أحمد بن علي بن هبة الله"، لغة نامة (LN, s.v.).

(248) الكاساني، *بدائع الصنائع*، ج VII، ص 64.

وجود السجون المدنية في المراكز الحضرية 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 المقاومة السادسة للبلخي كيف قبض عليه عسس الليل عند مروره وهو سكران بجانب مخفر الحرس، يقول:

لقد سيروني عاريا [سير عريان كردن]⁽²⁵⁰⁾ ورأسي وساقي مكسوفان. وأخذوني إلى سجن الشحنة حيث سلموني إلى الجلاد. ولقد مكثت شهرين في السجن إلى جانب اللصوص وال مجرمين. ولم يزرنـي أي صديق ولم يهتم بي أحد من الناس. حتى جاء يوم أخذوني فيه مثل الشحاذ إلى بوابة السجن وطلبوا مني أن استجدي وأطلب التغود لهم. فجلست في الشارع الكبير وفي رجلي مقطرة (كندة) وعلى ظهري عباءة خشنة وعلى رأسي خرقـة من القماش وفي يدي طشت للاستجدة⁽²⁵¹⁾.

لقد كانت ممارسة جعل المحبوبين يستجدون الصدقات في الشوارع معروفة خلال القرون الوسطى للإسلام. وكان أبو يوسف الفقيه الحنفي (ت. 183/798) يذهب إلى أنَّ بيت مال المسلمين ينبغي أن يُنفق المزيد من الأموال في المحافظة على السجون حتى لا يضطر المحبوبون إلى أن يجولوا في الشوارع يستجدون والأغلال في أيديهم⁽²⁵²⁾. ويروي المقريزي المؤرخ (ت. 845/1442) أنَّ المحبوبين 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 الإسلامية 2، ج VIII، 62 ب (ك. أ. بوزورث).

(250) يقدم المحقق كلمة سيرم ("ترسي أو مجئي") قراءة بديلة لـ سير.

(251) البلخي، مقامات الحميدي، ص 73.

(252) أبو يوسف، كتاب الخراج، مذكور في فصل "سجن" في دائرة المعارف الإسلامية 2، ج IX، 1548 (آ. شنيدر (A. Schneider)).

(253) المقريزي، الخطط، ج II، مذكور في فصل "سجن"، دائرة المعارف الإسلامية 2، ج IX، 1548 (آ. شنيدر (A. Schneider)).

أصبح من الواضح حسب رواية البلخي أن السجون المدنية كانت تديرها الشرطة (الشحنة) التي يمكن أن يقبض رجالها (الحرس أو العسس) على الناس ويودعهم الحبس دون أي إشكالٍ. وإذا كان قد وُجد في بغداد خلال القرن الرابع/العاشر "حبس المعونة" فإنّنا نجد في زمن السلاجقة "حبس الجرائم" و"حبس اللصوص". ويمكن أن ينتهي الأمر بالفقهاء إلى هذا الضرب من السجون على عكس ما يراه الكاساني نظريًا؛ لأنّ الحبس في السجون المدنية يدلّ ضمنيًّا، وهو ما يعرفه الكاساني حق المعرفة، على أنّ السجين لا يتمتع إلا بمقام اجتماعي بسيط. ففي سنة 547/1152 زج الخليفة بأبي النجيب السهروردي، مدرس الفقه الشافعي بمدرسة النظامية، في "حبس الجرائم" متهمًا إيهًا بالتأمر عليه⁽²⁵⁴⁾. وهو ما حدث للفقيه يزيد في سنة 551/1156⁽²⁵⁵⁾.

وفي سنة 547/1152 قبض على حيص بيض الشاعر وحمل إلى "حبس اللصوص" بسبب التهمة نفسها⁽²⁵⁶⁾. وثمة إشارات في المراجع التاريخية إلى معاقبة بعض العوام بالحبس⁽²⁵⁷⁾ بسبب السرقة وهي جريمة تقتضي في الفقه الإسلامي عادةً عقوبة قطع اليد⁽²⁵⁸⁾. وقد تعيننا هذه الحالات على تفسير سبب

(254) ابن الجوزي، المنتظم، ج XVIII، ص 84، 116-17. أبو النجيب السهروردي، عم المؤسس المشهور للطريقة السهرورية وهو نفسه صوفي مشهور توفي سنة 563/1168 وللاطلاع 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، أن 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 القاصر سنة 553/1158). ويمكن أن نتساءل هل كان الصوفي عبد الكريم بن هوازن القشيري قد حبس في السجن نفسه سنة 446/1054. انظر فصل "القشيري"، دائرة المعارف الإسلامية 2، ج 7، 527 هـ. هالم (H. Halm)).

(258) ابن الأثير، الكامل، ج VIII، ص 561 (جريدة وعشيقها للإحرار العمد للممتلكات وللسراقة).

معارضة الفقهاء أن يُستبدل بعقوبة "الحد" السجن⁽²⁵⁹⁾.

لقد بيّن المقطع الذي أوردناه للبلخي أنّ الظروف في السجون المدنية كانت قاسيةً جدًا. وقد نصحت بعض كتب الآداب السلطانية أو مرايا الوزراء التي أُلفت في بداية القرن السابع/الثالث عشر الوزارة بزيارة السجون المدنية كلًّا شهر إلطلاق سراح الذين انتهت مدة تأديبهم أو من كان ذنبهم يسيرًا أو من هم قادرون على إيجاد من يدفع الفدية مقابل حرি�تهم. كما ذكرَ الوزراء بتجنب حبس الناس مدى الحياة "[فإنه نوع من الإماتة]"⁽²⁶⁰⁾. وتشير هذه المقاطع فضلاً عن ذلك إلى أنّ استمرار الحياة في السجون المدنية محفوفٌ بالأخطار وأنّ الناس يواجهون فيها الهلاك⁽²⁶¹⁾. ولا يشبه هذا القدر مصير يوسف الذي أخلى فرعون سبيلهُ بعد مدةٍ من الزمن (انظر القرآن يوسف 12:14-35، 26 الشعراة: 29)*.

(259) الماوردي، أدب القاضي، ج ١، ص ٢٢٧، مذكور عند شنيدر (Schneider)، "imprisonment" ٣٧، رقم ١٦٣.

(260) مجهول (نسب خطأً إلى الشاعري)، تحفة الوزارة، ص ٩-٥٨، وعادة مراقبة السجن كان يقوم بها فعلاً الوزير في القرن ٥/١١ ببغداد. انظر ميز (Mez)، Renaissance ٤-٢٢٣.

(261) انظر الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ٢٢٠: "يجوز للأمير فيمن تكررت منه الجرائم ولم يتزجر عنها بالحدود أن يستدیم حبسه إذا استضرر الناس بجرائمها حتى يموت بعد أن يقوم بقوته وكسوته من بيت المال ليدفع ضرره عن الناس". ذكر ذلك بيترز (Peters). (Crime and Punishment, P31).

* عَبَرَ المؤلِّفُ هُنَا عن حَاكِمِيَّ مصرَ أَيَّامَ يُوسُفَ وَمُوسَى كُلَّيْهِمَا بِـ(فِرْعَوْنَ) سَيِّراً عَلَى نَهَجِ أَسْفَارِ الْعَاهِدِ الْقَدِيمِ فِي ذَلِكَ؛ إِذْ أَوْرَدَتْ هَذِهِ الْكَلِمَةَ عَنْدَ حَدِيثِهَا عَنْ مُلُوكِ مصرَ فِي قَصَّيِ التَّبَيِّنِ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ عَلَى حَدِّ سَوَاءِ، يُغَضِّ النَّظَرُ عَنِ الرَّمَنِ الَّذِي عَاشُوا فِيهِ. أَتَأْتَ الْقُرْآنَ فَخَالَقَ تَلْكَ السِّيَّرَةَ؛ إِذْ لَمْ يَرِدْ لِهِنْدِ الْمَفَرَّدَةَ ذُكْرٌ فِي قِصَّةِ يُوسُفَ فِي سُورَتِهَا قَطُّ، بَلْ جَاءَ التَّعْبِيرُ بِكَلِمَةِ (مَلِكٍ) فِي الْمَوَاضِعِ كَافَّةً. وَقَدْ عَلَلَ ذَلِكَ بِأَنَّ الْحَاكِمَ فِي زَمِينِ يُوسُفَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَمْ يَكُنْ مِنَ الْفَرَاعِنَةِ مُلُوكِ مصرَ الْقَبِطِ، بَلْ كَانَ مَلِكًا لِمِصْرَ أَيَّامَ حَكْمَهَا الْهِكْسُوسُ، وَهُمْ مِنَ الْكَنْعَانِيَّينَ، وَيُعَبِّرُ عَنْهُمْ مُؤَرِّخُ الْأَغْرِيقِ بِـ(مُلُوكُ الرُّعَاةِ)، أَيِّ النَّدِيِّ، فَالْعَبِيرُ عَنْهُ بِـ(الْمَلِكِ) فِي الْقُرْآنِ هُوَ مِنْ دَفَائِقِ مَا تَفَرَّدَ بِهِ الْقُرْآنُ عَنِ التَّوْرَاةِ الَّتِي عَبَرَتْ عَنْ حَاكِمٍ وَصَرَّ فِي زَمِينِ يُوسُفَ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِـ(فِرْعَوْنَ)، وَمَا هُوَ بِفِرْعَوْنِ؛ لَأَنَّ أَنْهُمْ مَا كَانُوا تَتَكَلَّمُ الْقِبْطِيَّةُ، وَإِنَّمَا كَانُوا لَعْنَهُمَا كَنْعَانِيَّةً قَرِيبَةً مِنَ الْأَرَامِيَّةِ وَالْعَرَبِيَّةِ. وَقَدْ أَكَّدَ هَذَا أَصْحَابُ الْمُعَجمَاتِ الَّذِينَ ذَكَرُوا أَنَّ كَلِمَةَ (فِرْعَوْنَ) قِبْطِيَّةً تَعْنِي التَّسْماَحَ.

[المراجع]

فعندهما سجن الدركريني وزير سنجر عزيز الدين المستوفى صاحب بيت المال السابق بعث له هذا قصيدة يقارن فيها نفسه بالذئب المُتَهَم خطأً بقتل يوسف. ولما استحضر المستوفى هذا الرمز القرآني المحبوب، كان يلمّح إلى أنه يستحق أن يُغفر له وتخلى سبيله على نحو ما فعل فرعون يوسف.

ولكن خطته أفضت إلى نقيس ما كان يرجوه. إذ يبدو أن هذه المقارنة لم ترض الدركريني البتة فرد عليه بقصيدة أخرى يرفض فيها التماسه صراحة⁽²⁶²⁾.

الإبعاد والنفي

لقد استمرّت عادة الإبعاد من القبيلة (الخلع) المعروفة في عصر ما قبل الإسلام إلى حدود العصر الإسلامي الأول، وهو ما يُظهره على نحو جلي العدد الكبير من نماذج خلع الشعاء الصعاليك في عهد بنى أمية⁽²⁶³⁾. كما استخدم الخلفاء العباسيون هذه العقوبة على نطاق واسع، بل وُجدت 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 nigāh-i man khabar dāshṭa-i / chūn gurg-i ‘azīz-i Miṣr pāndāshṭa-i /
 man gurg-i ‘azīz-i Miṣr-am, ay şadr, bi-kun / bā gurg-i ‘azīz-i Miṣr gurg-ā
 shta-i»

"إذا نظرت إلى فعرفتني / أدركت أنني بريءٌ براءة ذئب عزيز مصر [أي يوسف الذي زعم إخوته أن الذئب قد أكله] / فأنا ذئبٌ يوسف، فيما ربّ / ليحل سلام الذئب مع ذئب يوسف!". و"سلام الذئب" هو السلام الذي يتحقق على الرغم من العداوة الشخصية. انظر فصل "غورغ-آشتي" ، لغة نامة (LN, s.v.)، ويجيب الدركريني:

«gar z-ān ki tū tukhm-i kīna-yam kāshṭa-i / dar jang naşīb-i sulh bugdhāshṭa-i /
 / aknūn ki zamāna pāydār-ast marā / bī bahra bimāndī az gurg-āshṭa-i»

"لأنك زرعت بذور معاذاتي / فقد أضعت 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 ب - 868 أ. أرازي (A.Arazi). لسوء الحظ لم تتمكن من الاطلاع على ما كتبه خالد عثمانية وهو "عقوبة

النفي في صدر الإسلام والدولة الأمورية" ، 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 تُنفَد إلا في إسبانيا⁽²⁶⁶⁾.

لقد كان السفر في زمن السلاجقة، سواءً أكان إجبارياً أم اختيارياً، محفوفاً بالأخطار، ومن هنا نفهم أن المدح المتكرر للسلاطين وموظفي الدولة القائمين على أمن الطرق يشير إلى ندرة ذلك. إذ كان قطاع الطرق والباطنيون وعساكر التركمان الرُّحَل يهددون أمن الطرق. وكتب الزمخشري عن الحياة في المنفى قائلاً: "أَحَلَّكُ الْغُرَابُ وَهُوَ أَسْوَدُ غَرْبِيْبٍ، أَحَلَّكُ أَمْ حَالُكُ يَا غَرِيبٌ؟ كَيْفَ لَا يَسْوَدُ حَالُ الْبَعِيدِ عَنْ أَفْرِيْبِيْهِ؟ . . . بَلَى إِنَّ الْغُرْبَةَ دُرْبِيْهِ، لَوْلَا أَنَّهَا كُرْبَيْهِ"⁽²⁶⁷⁾.

وعبر الشاعر الفارسي جبلي (ت. 555/1160) عن الشعور نفسه، فقد ندب حظه في شعره قائلاً: "غَرِيبٌ وَإِنْ عَاشَ فِي دَارِ الْإِسْلَامِ، وَالْغُرْبَةُ عَذَابُهَا أَلِيمٌ"⁽²⁶⁸⁾.

وإذا كان الوزراء والموظفوون 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 الغربية في الشعر العربي، انظر:

(Gustave E. von Grunebaum). *Kritik und Dichtkunst: Studien zur arabischen Literaturgeschichte*, (Wiesbaden: Harrosoowitz, 1955, 39).

وانظر أيضاً دراسات جنس الحنين إلى الأوطان، كاترين مولر مثلاً، (Kathrin Müller). *Al-Hanīn ilā-l-Awtān* in Early *Adab* Literature» in, Angelika Neuwirth, Brigit 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*، 650.

(267) الزمخشري، أطواق الذهب، ص 3-152. 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 الكندي ت. 455/1063) من أصفهان إلى "مرو الروذ" على يد نظام الملك وزير "ألب أرسلان"⁽²⁷⁰⁾. وعزل أبو شجاع الرُّوذراوريّ 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 488/1095⁽²⁷¹⁾. وقد يكون عالم الكلام والفقية الشافعي الجويوني إمام الحرمين (ت. 478/1085)⁽²⁷²⁾ أشهر المجاورين لقبر الرسول في زمن السلاجقة. وبعد البقاء طويلاً في مكة أو المدينة في حقيقة الأمر شكلاً من أشكال النفي، ومن ثم يبرز معنى العبارة الفارسية "مجاور كردن" ("كلمة ينفي" تعني حرفيًّا " يجعله مجاوراً" زيادةً على نفيه على أرض

(269) نفي الوزيران أحمد بن حسن البيهقي وحسن (قتل إعدامه) إلى "قلعة في الهند" وإلى هرة. انظر خوانديمير، دستور الوزراء، ص 140؛ البيهقي، تاريخ بيهق، ص 167. وفي تاريخ سistan أن حاكم غزنة محموداً هزم الأمير المتمرد خلفاً حاكم سistan في معركة ثم طلب منه تحديد المكان الذي يرغب في أن يُنفي إليه. وتمكن خلف من إيقاع محمود بأن يُعينه على نقل ما يملكه. فأمده محمود بخمسين بغالاً وحملها لنقل ممتلكاته إلى مكان المنفي الذي اختاره في خراسان. يُنظر مجهول، تاريخ سistan، ص 287-8.

(270) البنداري، تاريخ دولة آل سلجوقي، ص 30. وبعد سنة قتل اثنان من المرتزة الكندي وعادا برأسه إلى ألب أرسلان الذي كان في كرمان آنذاك. انظر فصل "الكندي"، دائرة المعارف الإسلامية 2، ج V، ب 387-388 (ج. مقدس) (G. Makdisi).

(271) ابن الجوزي، المتنظم، ج XVII، ص 26؛ ابن الطقطقى، الفخرى، ص 219-20. انظر فصل "الرُّوذراوريّ"، دائرة المعارف الإسلامية 2، ج VIII، ب 586 (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 311/923-4. انظر موسوعة العذاب، III، ص 197-8، اقتباساً من التنوخي، تشوار المحاضرة، ج IV، ص 70-73. وأبعد تيمور أبا الليث السمرقندى إلى مكة. انظر لغة نامة (LN. s.v.)، فصل "أبو الليث".

(272) انظر فصل "الجويوني أبو المعالي عبد الملك"، دائرة المعارف الإسلامية 2، ج II، 605 (س. بروكلمان ول. غاردت (C. Brockelmann and L. Gardet)).

كردن⁽²⁷³⁾. وفي سنة 497 / 1103-04 فُيُضَ على وزير سنجر أبي الفتح الطغرائي وهو بقصد تدبیر مکيدة للإيقاع بين السلطان وقائد العسكر بزغش، فقبض سنجر على الطغرائي وأراد قتله، فأقنعه بزغش بأن يرحمه وقال: "له حق خدمة"، فاكتفى سنجر بإبعاده إلى غزنة⁽²⁷⁴⁾. كما نفي وزير آخر من وزراء سنجر هو يوغانبك الكشغرى إلى تركستان سنة 518 / 1124 بعد قضاء بعض الوقت في السجن⁽²⁷⁵⁾.

وإذا كان أصحاب النفوذ السياسي ينفون إلى أماكن محددة وبعيدة، فإن أفراد العامة المتمردين يطردون إلى خارج المدينة. أما الشعراء فكانوا هم أيضاً عرضة لمثل هذه المعاملة ولا سيما عندما يعرضون أنفسهم لغضب السلطان بسبب سلطة لسانهم وبراعة نقدمهم⁽²⁷⁶⁾. فقد نفى صاحب دمشق بوري بن طفتكتين

(273) جلال الدين الغفارى، *Dictionnaire Ghaffari Persan-Français* (طهران: مطبعة الجامعة، 1957)، ج 7، ص 806.

(274) ابن الأثير، *ال الكامل*، ج VIII، ص 500.

(275) الرواندي، راحة الصدور، 167 عدد 6، شارل شيفير،

(Charles Scheser). «Tableau du règne de Mouizz Eddin Aboul Harith, Sultan Sind-jar.» *Nouveaux mélanges orientaux*, Paris: Imprimerie Nationale 1886) 14, n.5;

(الأمزجة الغربية الجديدة) (باريس المطبعة الوطنية، 1886)، 14 عدد 5؛

Der Staat 188، der Agadshanow, *Seldschukiden*

أن الكشغرى (الذي يسميه مجرر الملك) حبس وانتزعت منه ممتلكاته وأخذ إلى بلاط

بهرام شاه بغزنة. ويدرجة أقل من الوزراء يمكن أن ينفي الأمراء إذا ما حاولوا مناقشة

التدابير الأمنية (الأمان) مثلما أمر سنجر الأمير كُنْدُعْدِي الخائن بمعاذرة خراسان (أمره

بمفارة بلاده) والبقاء في غزنة. انظر ابن الأثير، *ال الكامل*، ج 27، ص 478. ونفي

السلجوقي الرومي غياث الدين كيخسرو على يد أخيه ركن الدين الذي انتزع الحكم: ابن

بيبي، *سلجوق نامة* (ترجمة دودا)، ص 21. فعاد غياث الدين، عند استيلائه على العرش

بعد وفاة ركن الدين، فنفي ابن ركن الدين عز الدين قلج أرسلان إلى طوقاط. انظر

المصدر نفسه، ص 40.

(276) ناصري خسرو وستاني شَكُوا شَكُوا بليغة المعانا التي طبعتها الغربية فيهما. انظر Sharma، *Persian Poetry at the Indian Frontier*, 47-56.

ولم يكن الآخرون محظوظين ليكون عقابهم مجرد الطرد. فقد اقطع لسان جعفرك مهرج بلاط

السلطان ملك شاه بأمر من ابن الوزير نظام الملك وهو جمال الملك. وعرف جعفرك

بمحاكاته نظام الملك وهزئه به أمام السلطان. انظر منجم باشي، *جامع الدول* (تحقيق

س.أ. حسن، *الدراسات الإسلامية* 3، 4 [1964]، 69-429).

الشاعر ابن منير الطرابلسيي (ت. 548/1153) من دمشق لشتمه سُكّان المدينة⁽²⁷⁷⁾. وبعد بضعة عقودٍ نفى صلاح الدين الأيوبي الشاعر ابن عُينين الأنصاريي الدمشقيي من دمشق بسبب قصيدةٍ كان قد ألقَّها وفيها شتم أهل دمشق ووقوعه في الناس. وفي رسالته له اشتكي الشاعر قائلاً:

أَنْفُوا الْمُؤَدِّنَ مِنْ بَلَادِكُمْ إِنْ كَانَ يُنْفَى كُلُّ مَنْ صَدَقَا⁽²⁷⁸⁾

وكان العلماء المتمردون يُطردون من المدينة أيضاً. وقد ذكرنا ما حدث للجويني، وأما الغزالى فاختار النفي لنفسه. وأما القشيري الفقيه الشافعى والمتكلّم الأشعري الذى كانت دروسه في النظامية سبباً في الفتنة بين الحنابلة والأشاعرة سنة 469/1076-7 فإنه حبس في البداية ثم نُفي إلى مسقط رأسه نيسابور⁽²⁷⁹⁾. وزيادةً على ما تقدّم نُفي العالم الحنفي محمد بن يحيى الزبيدي (ت. 555/1160) من دمشق في نحو سنة 506/1112 لأنّه تصرّف عليناً تصرّف المحتسب مُدعياً سلطة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو ما لم يقبله صاحب دمشق⁽²⁸⁰⁾.

وأخيراً تُذكر الانهاكات الجنسية في علاقتها بعقوبة النفي. إذ يمثل هذا النوع من المعاصي النموذج الوحيد الذي عُرِضَت فيه مسألة النفي بشيء من الإسهاب في الأدبّات الفقهية⁽²⁸¹⁾. إذ يأمر الشيزري، الكاتب السوري في القرن السادس / الثاني

(277) ابن خلكان، *وفيات الأعيان* (بيروت: دار صادر، 1977/1398)، ج 2، ص 156.

(278) ابن خلكان، *وفيات الأعيان*، ج 7، ص 14.

(279) ابن الجوزي المتظم، ج XVII، ص 190. انظر أيضاً حالة أبي الفتوح الإسغرايني، عالم الكلام الأشعري والوعاظ الذي أثار شغب الحنابلة ومن ثمّ أبعد من بغداد سنة 538/1143. انظر برکای، *Popular Preaching*; 59.

(280) عبد القادر بن محمد بن أبي الوفاء، *الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية*، ج II، ص 142. 13، ذكر في مؤلف مايكل كوك، *Commanding Right and Forbidding Wrong*, 316

(281) بيترز، (*Crime and Punishment*، Peters): أمّا ما يتعلّق بزنا غير المحسن... فيُعَذَّبُ نفسي عام عقوبة تكميلية له في جميع المذاهب السنية ما عدا المذهب الحنفي... ويعد النّفسي في فقه الشيعة أيضاً جزاء إضافياً لامتهان [القيادة]. وللإطلاع =

عشر، المحتسب بتأنيب العاهرة والمغنية، فإن عادتا عزّرَهما ونفاهما من البلد. ويذهب الشيزري إلى أن هذا ما يجب فعله أيضاً بالمخثين وغيرهم ممّن يعرفون بفساد سلوكهم مع الرجال ويقصد بهم اللوطين⁽²⁸²⁾. وإذا لم تصل إلينا آية رواية عن نفي اللوطين في زمن السلاجقة فإن المحتسب في بغداد قد نفى عدداً من المفسدات من شرق بغداد إلى الشاطئ الغربي منها سنة 1074/467-75⁽²⁸³⁾.

وربما تكون بذلك قد أنهينا قائمة العقوبات في زمن السلاجقة، وإن كانت

= على وجهات نظر الشيعة بشأن القيادة، انظر علي حسين منتظمي، 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 المخثين فقد ذُكر في كتاب الحسبة الأندلسية لابن عبدون. انظر فصل "لواط" في دائرة المعارف الإسلامية 2، 1779 - 1776 (ش. بلا وأخرون) (C. Pellat and eds). وفي السنن لأبي داود (طبعة عبد الحميد)، ص 282 (أدب، الرقم 4928)، نفي الرسول مختبراً إلى التقيع وهو مكان يبعد عن المدينة نحو ثلاثة أميال أو أربعة (شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت الحموي، معجم البلدان [بيروت: دار صادر، 1955-1955)، ج 7، ص 301-2]. وللاطلاع على ممارسات مماثلة، انظر عددة مواطن في صحيح البخاري، 2508؛ والمسند لابن حنبل، ج 1، ص 225. وروى هذه الأحاديث رد فعل على انتشار المعنين والمخثين في المدينة في القرن الأول للهجرة. انظر إيفريت ل. روسن،

«The Effeminate of Early Medina», *JAOS*, III (1991), 671-93.

وكان مصطلح "المخنث" يعني في البداية الرجل المعني المخنث 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 العباسين، يتعرض لنقد أقل شدة من الطرف المفعول به. انظر المرجع نفسه، ص 685-6. وفي حديث في صحيح البخاري، ص 2507، أنه نُفي زانٌ غير مُحسن 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. ونرجح أن عقوبة الزاني غير المحسن تتداخل مع عقوبة اللوط الذي يُعدُّ بعض الفقهاء شبهاً بالزنا. انظر الفصل 5 من هذه الدراسة.

(283) ابن الجوزي، المتنظم، ص 166. أما الشواهد على وجود الدعاية في عهد السلاجقة فيقدمها تعليق الروايندي في راحة الصدور ("فصل في الظلم والطغيان المنتشرين في =

غير مكتملة⁽²⁸⁴⁾. ولقد اقتربنا تصنيفاً أساسياً للعقوبات يبيّن الفروق بين ميادينها ومؤسساتها وأنواعها. وقد أعاينا ذلك على رسم صورة شاملة لتطبيق العقوبة ومسؤوليتها السياسية في المجتمع السُّلْجُوقِي. وأمّا السُّمات الظاهرة لجهاز الدولة التأديبي فتتمثل في التمييز بين العقوبة في الميدان الخاص وشبه الخاص والعام وتتمثل أيضاً في توظيف العقوبة العامة بوصفها خطة أو تدبيراً سياسياً، إلى جانب الاعتماد على نظام من الصلاحيات المتداخلة، وعلى أهمية العقوبات الموجّهة إلى الشرف. وعلى العموم يُعدّ النظام التأديبي القمعي الذي وضعته السلطات السياسية حقيقة اجتماعية ذات تداعيات بعيدة على تجربة الحياة لدى عامة الناس. وإذا ما أخذنا هذا بعين الاعتبار، كنّا حينئذ مستعدين للتغيير زاوية النظر. وسيكون أيسر الآن أن ندرك سبب معارضه الكتاب لعقوبات السلطة ولأسسها الأيديولوجية. وقبل معالجة زوايا النظر الفقهية المتعلقة بالعقوبة في الجزء الثالث من هذه الدراسة، نقف أولاً على مفاهيم العقوبة في الآخرة. والسؤال العام الذي نطرحه هو الآتي: على أيّ نحو كان تصور العلاقة بين عقوبات هذا العالم وعقوبات عالم الآخرة؟ وعلى وجه أكثر دقة نقترح أن يُبحَثَ: هل يُمكن أن تكون العقوبة في الدنيا بديلاً من العقوبة في الآخرة؟

= العراق في زمن المؤلف)، ذلك أن كل أمير فتح ماخوراً (خانات القوادين) في كل مدينة من مدن العراق.

(284) تعدّ الغرامة مثلاً نوعاً خامساً من أنواع العقوبات. وبُعد الحنفي أبو يوسف وعلماء المالكيّة من العلماء الأوائل الذين جوزوا الغرامة شرعاً، وأمّا الفقهاء المتأخرّون أي فقهاء أواخر العصر الكلاسيكي وما بعد الكلاسيكي فصاروا يقرّون بها شيئاً فشيئاً. انظر بيتز، *Crime and Punishment*، ص 37.

القسم الثاني

العقاب الآخرولي

الفصل الثالث

بنية الجحيم

الذنوب والشك في النجاة

تحاول هذه الدراسة البحث في السبل التي تتصور من خلالها بعض طبقات المجتمع الإسلامي في القرون الوسطى المعموريات وتسئلها ضد من كانوا يشاركونها في الديانة. وانطلاقاً من مبدأ يقوم على عَد العقاب سمة للحياة الأخرى نستبعد من هذا البحث عقاب الكفار. وإذا كان الكفار أكبر فئة في أهل الجحيم عند المسلمين فإنهم ليسوا على كل حال الطائفة الوحيدة فيه. وسنحاول أن نوضح أنَّ الأحاديث النبوية والتعبيرات الشعبية عن الآخرويات الإسلامية تفترض أنَّ عدداً كبيراً من المسلمين سيكونون من أهل جهنم، وهم الذين عليهم أن يذوقوا فيها العذاب لأسباب عدَّة وبطريق شتَّى⁽¹⁾.

(1) لاحظت فيكوفيتش (Vuckovic) ذلك أيضاً في *Heavenly Journeys, Earthly Concerns*, 113 في إطار قصص الإسراء. وإننا نستعمل مصطلح آخرويات (eschatology) في هذا السياق إحالَة على تمثيلات الحياة الأخرى: أي تمثيلات الجنَّة والنَّار، ولا تقترن إحالتنا به على الأحداث المتصلة بنهاية العالم أو ب يوم القيمة، فالمعنى المصطلح يحمل هذين الوجهين من الدلالة استناداً إلى أكثر التعريفات المعاصرة.
انظر:

The Harper Collins Dictionary of Religion, edited by Jonathan Z. Smith et al. (San Francisco: Harper Collins 1995), s.v. «Escatology», 342; (Marlylin Robinson Waldman), «Islamic Eschatology» in Eliade, *Encyclopedia of Religion*, V, 152a-156a.

ومن وجهاً نظر دينيّة، فإن الإجابة عن السؤال الآتي: مَنَ الْمُسْلِمُ الَّذِي يدخل جهنّم؟ تعتمد على فهم مقوّمات الكبيرة (جمعها كبائر، ومعناها الحرفى هو "الأمر الكبير"، وهي باللاتينية *peccatum morale*، وقارنها بالمصطلح الإيطالي *farla grossa*). ويُجمّع علماء الإسلام القروسطي على أنَّه لا يُعذَّب في جهنّم إلا مرتکبو الذنوب الكبيرة أو العظيمة (أهل الكبائر)، ولكن التوبة تبقى دائمًا واردة في المعتقد الإسلامي. فالذين تابوا إلى الله قبل الممات، وإن كانوا من أهل الكبائر، قد وعدهم الله المغفرة ودخول الجنة والخلود في نعيمها⁽²⁾.

ولكن ما حال مرتکبي الكبائر الذين ماتوا ولم يعلنوا توبتهم؟ يذهب المعتزلة معتمدين على قراءة حَرْفِيَّة لِمَبْدأ الوعيد والوعيد الإلهي إلى أنَّ هذه الفتنة مُخلّدة في النار⁽³⁾. ولكن جمهور فقهاء السنة كانوا يرون في هذا الحكم مغالاة كبيرة، لذلك حاولوا أن يفتحوا آفاقاً أرحب لنعمة مُرتکبي الكبائر⁽⁴⁾. ويدرك

(2) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، الرد على ابن النغريلة. (القاهرة: مكتبة دار العروبة 1960)، ص 148.

وكان هذا أيضاً موقف المعتزلة. انظر (Goldziher)، *Richtungen der islamischen koranauslegung*, 168.

وهناك تحذير مهم هو أن القرآن في سورة النساء (4/18) وغيرها (للتوسيع انظر باريت، Paret)، Kommentar، 92، يؤكد أن التوبة لا جدوى منها إذا أظهرت في اللحظة السابقة للموت تماماً كما كانت حال فرعون (القرآن ٩٠). ولكن كلما تعلق الأمر بأهل الكبائر من المسلمين في الأقل، كان تأويل الآية أقل تشديداً، انظر فان إس، (van Ess). *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrtausend Hidschra: eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam* (Berlin: de Gruyter, 1991-7), IV, 581.

ويؤكد 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 222، ص 322، أنَّ التوبة ممكنة حتى لحظة مفارقة الروح الجسد وبلوغها الحلق عندما يطلع الإنسان على عالم الملائكة.

انظر مذهب الرزمخشي في كتاب ساين شميدتك، (3) (Sabine Schmidtke). «*A Mu'tazilite Creed of al-Zamakhshari* (d.538/1144) (Wiessbaden: Harassowitz, 1997), 76:

وهو يتوقع عذاباً أبداً لأهل الكبائر.

(van Ess). *Theologie und Gesellschaft*, IV, 547. (4) انظر فان إس،

البزدوي (ت. 493/1100) وهو معاصر للسلاجقة، أن الله قد يغفر لمرتكبي الكبائر ممن لم يتوبوا قبل موتهم ويدخلهم الجنة حالاً، ولكنهم كذلك قد يُعاقبون في جهنم "ما يشاء الله لهم من زمِن"، ولكنَّه تعالى "لا يُخَلِّدُهم في النار الْبَتَة".⁽⁵⁾ كما أن ثمة أسباباً أخرى تبدد المخاوف من يوم القيمة، قد يكون أهمها قدرة الرسول على التدخل ليُشفع لمرتكبي الكبائر⁽⁶⁾. ويختزل ابن حزم في شاهدٍ لافتٍ للنظر ما يُعدُّه إجماع الأمة على مصير مرتكب الكبيرة يوم القيمة، إذ يقول: "مَنْ عَمِلَ مِنَ الْكَبَائِرِ مَا شَاءَ اللَّهُ، ثُمَّ مَاتَ مُصْرِأً عَلَيْهَا، ثُمَّ اسْتَوَتْ حَسَنَاتُهُ وَسَيَّئَاتُهُ لَمْ يَفْضُلْ لَهُ سَيَّئَةً، مَغْفُورٌ لَهُ، غَيْرُ مُؤَخَّذٍ بِشَيْءٍ مِمَّا فَعَلَ... إِنَّهُ تَعَالَى جَعَلَ السَّيِّئَةَ بِمُثْلِهَا وَالْحَسَنَةَ بِعَشْرِ أَمْثَالِهَا... إِنَّهُ تَعَالَى جَعَلَ الابْتِدَاءَ عَلَى مَنْ أَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ وَغَلَبَ شَرُّهُ عَلَى خَيْرِهِ بِالْعَذَابِ وَالْعَقَابِ".⁽⁷⁾

وهكذا يلمح ابن حزم إلى أن مرتكب الكبيرة لن تُمحى خطاياه فحسب نتيجةً لتوبته قبل موته بل ستُفقد الأعمال التي ارتكبها أثراًها الموجب للعقاب في جهنم إذا ما ثقل ميزان الحسنات التي تعدل الحسنة منها عشرة أضعاف الكبيرة

لوى غارديه،

(Louis Gardet). *Dieu et la destinée de l'homme* (Paris: J. Vrin, 1967), 303.

(5) محمد بن محمد البزدوي، *أصول الدين* (القاهرة: دار أحياء الكتب العربية 1963).

ص 131 وقارن بين مذهب العزالى والنسفي الماثريدى فى 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 أمتي".

والبزدوي، وهو معاصر للسلاجقة، لا يتحدث في كتابه *أصول الدين*، ص 135: 5، إلا

عن شفاعة الشفيع، وإذا كانت العبارات العقدية التي جمعها واط،

(Watt). *Islamic Creeds*,

44 (الأشعري)، و 50 (الطحاوى)، وفي موضع عده، لا تحدث إلا عن شفاعة النبي،

فإن الأحاديث الأخرى ذكر فيها أيضاً الأولياء والعلماء. انظر القرطبي التذكرة ص 297.

وفي موضوع الشفاعة، انظر كذلك جان إيدلمان سميث وإيفون يزبك حداد،

(Jaune Idelman 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، الرد على ابن التغريلة، ص 149.

الواحدة. ويمكن أن يستند الوثوق بالنجاة إلى عدد من الأحاديث النبوية المشهورة يقول 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 تُظهر العبارات العقدية، مثل تلك التي جمعها "واط" (Watt)، أنها أقل اهتماماً بتشييد تصصيات ما يُعَدُّ من الكبائر وأنها أكثر اهتماماً بتأسيس صارم لمبدأ يرى أن "الإيمان" في نهاية الأمر هو طريق النجاة الموثوق به وأن المشركين هم وحدهم الذين سيعذبون في النار⁽¹⁰⁾. والخلاصة أن أغلب التيارات الكلامية تقول إن الإيمان في النهاية، مهما اختلفت مفاهيمه⁽¹¹⁾، هو الصامن للنجاة. ولذلك رأى "غولديزير" (Goldziher) أن موقف الإسلام السنّي من هذه المسألة هو موقف "التفاؤل المحمض" (der reine Optimismus)⁽¹²⁾.

إلا أنه قد نُظر إلى الأمور بتفاؤل أقل أيضاً⁽¹³⁾؛ فالفكرة التي اعتقدها ابن حزم مثلاً والتي ترى أن الأفعال الحسنة بإمكانها أن تجب الكبائر (وهي آلية يسميها المعتزلة "الإحباط") ليست، كما أشار إلى ذلك "فان إس" (van Ess)، رأياً يحظى بالإجماع على نحو ما كان ابن حزم يتصور⁽¹⁴⁾، فإذا أخذنا بعين

(8) مسلم، صحيحه، ج I، ص 172-183؛ الترمذى، سنته، ج IV، ص 361.

(9) مسلم، صحيحه، ج I، ص 93.

(10) واط، (Watt)، 77: (الغزالى) وفي مواضع أخرى، زُد على ذلك ما ذهب إليه ابن حزم في كتابه مراتب الإجماع (بيروت: دار ابن حزم، 1998) ص 267.

(11) للحصول على نظرة شاملة إلى مختلف التعريفات التي قدمها المتكلمون المسلمين الأوائل لمفهوم الإيمان، انظر فان إس، (van Ess). *Theologie und Gesellschaft*, IV, 563-78.

(Gardet). *Dieu et la destinée de l'homme*, 353-68.

وغرديه، غير أن ما يخدم دراستنا في هذا النقاش هو التركيز على مفهوم الكبيرة لا على مفهوم الإيمان.

(Goldziher). *Richtungen der islamischen Koranauslegung*, 160. (12) غولديزير،

(13) للاطلاع على عرض كلاسيكي لتشاؤم المعتزلة من المصير الإنساني في الآخرة، انظر (Goldziher). *Richtungen der islamischen Koranauslegung*, 155-69.

غولديزير، (van Ess). *Theologie und Gesellschaft*, IV, 589. (14) فان إس،

الاعتبار، زيادةً على ما تقدم، العوامل النفسية فإنه ليس من المؤكد أنَّ مخاوف الإنسان البسيط من العقاب الآخرى تتبدَّل دائمًا بمجرد تأكيد مسألة سلامته الإيمان. ثمَّ إنَّه حتى العذاب المؤقت في جهنم لم يكن ليبدو إلَّا أمراً مُفزعًا⁽¹⁵⁾. ومهما يكن من أمر، فإنَّ الخلاف بشأن الذنوب التي تُعدُّ فعلاً من الكبائر (وهي بذلك جواز عبور إلى الجحيم) يبقى شاغلاً مهمًا عند الباحثين وعند عامة الناس على حد سواء.

قواعد الكبائر في المأثور من الأحاديث

ما الكبائر إذن؟ لم يُعن القرآن كثيراً على توضيح هذا الإشكال؛ فعلى الرغم من أنَّه قد ميَّز نوعين من الخطايا، هما الصغائر والكبائر⁽¹⁶⁾، لم يقدم لهما في

(....) وقارن بالقرآن (في سورة النساء 4/31) «إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُهُونَ عَنْهُ تُكَفِّرَ عَنْكُمْ سَيِّئَاتُكُمْ وَنُذَخَّلُكُمْ مُذَخَّلَكُمْ كُرْبَيْمًا». وتشير الآية إلى أنَّه يمكن التكثير عن كل السيئات إلَّا الكبائر، وهو موقف أتباع الجبائي من المعتزلة. انظر دانيال جيماري، *La doctrine d'al-Ash'arī* (Paris, Cerf, 1990) 489: المككي، قوت القلوب (ترجمة غراميلش) ج III ص 213-218، الذي يرى أن اجتناب الكبائر يغفر لصاحبه صغائر السيئات. ويرفض الأشعري مثل هذه المواقف ليؤكد أن الله قد يغفر الذنوب (كبارها أو صغارها) أو لا يغفرها كما يشاء إلَّا كبيرة واحدة هي الشرك به. انظر جيماري، *La doctrine d'al-Ash'arī*, 489-90.

(15) يفترض أن يكون الخوف من العذاب المؤقت في جهنم كبيراً ولا سيما عند الماتريدي الحنفي الذي عارض الأشاعرة وذهب إلى أنَّ أهل الكبائر من المسلمين يعاقبون عقاباً نهائياً بعض الوقت في جهنم وتظلل مع ذلك بعض الاستثناءات الفردية ممكنة. وانظر غارديه، *Dieu et la destinée de l'homme*, 304.

(16) انظر القرآن النساء (4/31)، الشورى (37/42)، النجم 32/53 (عن الكبائر) والكهف 18/49 (عن الكبيرة والصغريرة). 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، 182-181، 219)؛ و"الجناح" كما في البقرة (2/189، 181، 235)، النساء (4/102)؛ و"الجُرم" كما في الأنعام (6/147)؛ و"الخطيئة" كما في البقرة (2/81)؛ و"اللَّمَم" كما في النجم (32/53)؛ و"المعصية" كما في المجادلة (58/9-8)؛ و"السَّيِّئَة" كما في آل عمران (3/193).

الحقيقة معنى واضحًا⁽¹⁷⁾. وقد جاءت الأحاديث النبوية لتملاً الفراغ؛ ففي مجاميع الحديث المعتمدة تبلورت نظرٌ إلى مسألة الكبائر يُمْكِن عَدُّها نظرًاً "وَسَطِيَّةً" بين الثقة بالنجاة والخوف من العقاب في الآخرة. ولقد أحصت الأحاديث ثلاث كبائر هي: الشرك بالله وقتل الأولاد والزنا⁽¹⁸⁾. وأحصت أحاديث أخرى أربع كبائر هي الشرك بالله وعقوق الوالدين والقتل وشهادة الزور⁽¹⁹⁾. ويبدو أنها قد جُمِعَتْ في أحاديث تذكر سبع كبائر⁽²⁰⁾ أو في أحاديث تتضمنها الصيغة المألوفة: "اجتنبوا السَّبَعَ الْمُوبِقاتْ"⁽²¹⁾. وتختلف المحتويات قليلاً، ولكننا نستطيع أن نُحدَّد التَّوَاهُ الأَسَاسِيَّة لمجموع الكبائر من هذه الأحاديث وغيرها؛ فالكبائر تتكون من الشرك والقتل⁽²²⁾ والزنا وعقوق الوالدين وشهادة الزور والقذف والرِّبَا والسحر والارتداد والإلحاد في المسجد الحرام والتولى من الزحف وأكل مال اليتيم. ومهما يكن من أمرٍ، فإنه يَعْسُرُ ضَبْطَ قَائِمَةً نَهَائِيَّةً، إن لم يكن ذلك أمراً

(M. Q. Zaman). *EQ*, s.v. Sin, Major and Minor, V, 19 a. (17) الموسوعة القرآنية،

(18) مسلم، صحيحه، ج I، ص 92؛ ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، (دمشق: المكتب الإسلامي، 1964-1965)، ج II، ص 3-62.

(19) البخاري، صحيحه، ج II، ص 2457. ج VI، ص 939. ج III، ص 242؛ مسلم، صحيحه، ج I، ص 92؛ النسائي، السنن الكبرى، ج II، ص 286. ج III، ص 492. ج VI، ص 322؛ الترمذى، 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، المصطف (بيروت: المكتب الإسلامي 1970-2)، ج 10، ص 460 ينقل حدثاً عن الحسن (البصرى) يُحصى ثمانى كبائر هي الشرك بالله، وعقوق الوالدين، وقتل النفس، والرِّبَا، والاتهام الكاذب بالزنى، وأكل مال اليتيم، والمحلف الكاذب، والتولى من الزحف.

(21) البخاري، صحيحه، ج III، ص 1017. ج VI، ص 2515؛ مسلم، صحيحه، ج I، ص 92؛ أبو داود، سننه، ج III، ص 1115؛ 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) عُوْضٌ في النهاية بلفظ "كبيرة"، انظر فان إس، (van Ess). *Theologie und Gesellschaft*, IV, 584.

(22) ويتضمن هذا "قتل النفس". وبشأن عَدَّ قتل النفس كبيرة منذ مراحل مبكرة، انظر فرانز روزنتال،

(Franz Rosenthal). «On Suicide in Islam» *JAOS* 66 (1946), 239-59, esp. 243.

مستحيلًا⁽²³⁾. وفضلاً عن هذه الكبائر المذكورة آنفًا، وهي تتعلق بأفعالٍ خارجية ظاهرة للعيان (*forum exterum*)، فإنه منذ البدء عدّت الذنوب المتعلقة بالالتزامات الإيمانية (*forum internum*) من الكبائر. وينقل عبد الرزاق الصنعاني (ت. 211/827) عن الصحابي ابن مسعود (ت. 652-3) قائمةً من الكبائر منها الآيات من روح الله، والقطوط 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 المكي (ت. 386/996) أن يضبط عدد الكبائر في سبع عشرة كبيرة⁽²⁵⁾. غير أن آخرين اختاروا أن يسلكوا طريق ابن عباس (ت. 68/67) الذي يعود إليه إحصاء عدٍ من الكبائر يصل إلى سبعين بدلاً من سبعين⁽²⁶⁾. ولقد سبق للحكيم الترمذى (عاش في أواخر القرن الثالث/التاسع للميلاد) أن أحصى أكثر من خمسة عشر ومتة من المنهيات⁽²⁷⁾. أما شمس الدين الذهبي (ت. 748/1348)،

(23) انظر ر. ستالي،

(R. Stehly). «Un problème de théologie musulmane: La définition des fautes graves *Kaba'ir Revue des Etude Islamique* 45 (1977), 171.

(24) الصناعي، المصنف، جX، ص456؛ الطبرى، جامع البيان عن تأويل آى القرآن، (القاهرة: المطبعة الميمونة، 1321/1903)، جV، ص29 اليأس من (رُوح الله) هو الخطيئة التاسعة والستون عند شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد النجاشي في كتابه الكبائر، (بيروت: المكتبة الأموية 1389/1970)، واستناداً إلى آية سورة يوسف 12/87، واستناداً إلى آية سورة الأعراف 7/99، «أَفَأَمْأَمُوا مَكْرَرَ اللَّهِ فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْجَنِيُّونَ»، فإن الأمان من مكر الله هو الكبيرة الثامنة والستون.

(25) المكي، قوت القلوب، (تر. غرامليش)، جIII، ص45-24. غير أن المكي لم يتردد في نقل آثار تجاوزت قائمة الكبائر فيها سبع عشرة كبيرة، وهي القائمة التي كان قد قدمها هو بنفسه، نحو: «كُلُّ عَمَدٍ فَهُوَ كَبِيرٌ». انظر المرجع نفسه، جIII، ص217، وقارن بـ أ. إ. إلدير،

(E. E. Elder). «The Development of the Muslim Doctrine of Sins and Their Forgiveness» *Moslem World* 29, 2 (1939), 181.

(26) الصناعي، المصنف، جX، ص460؛ الطبرى، جامع البيان، (ط 1903)، جV، ص26. والقرآن النساء 4/31.

(27) الحكيم الترمذى، المنهيات، (بيروت: دار الكتب العلمية 1406/1986).

صاحب ما قد يكون أفضل كتاب في هذا الموضوع، فلقد حاول أن يحيط بعدد الكبائر فجعلها سبعين⁽²⁸⁾. إلا أن أحمد بن محمد بن حجر الهيثمي (ت. 974/1567) لم يرض بما ذهب إليه الذهبي، فوضع قائمة تضم سبعاً وستين وأربعينكبيرة⁽²⁹⁾. وما من شك في أن القوائم المطولة للكبائر كما ضبطها الترمذى والهيثمى لم تكن إلا تذكرة قوية بالعقاب في الآخرة. وعليه فنحن أمام لغة مختلفة عن القطع المتفائل بالنجاة في عقيدة المتكلمين وفي مصنفاتهم المتداولة⁽³⁰⁾.

التعابيرات الشعبية عن عدم القطع بالتجاة

ربما يكون ازدهار الأحاديث التي تناولت الكبائر قد ظهر متصلاً بنوع ثالث من الأدبيات: إنه هذا العدد الضخم من المرويات المتعلقة بالعقاب في جهنم كما ورد في الأحاديث الأخروية عامة وبصفة خاصة 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 بد أن يُعدوا من حيث المبدأ من مرتكبي الكبائر. ومع ذلك، فإن أحاديث الجحيم عند المسلمين لم تحلل بعد على حد علمنا - في أي نقاش لهذه المسألة⁽³¹⁾.

(28) الذهبي، الكبائر، (ط. دمشق)، ص. 8.

(29) أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيثمي، الزواجر عن افتراف الكبائر، (بيروت: دار المعرفة 1998) وانظر الموسوعة القرآنية، EQ, s.v. Sin, Major and Minor, V, 20a (M. Q. Zaman)

وللوقوف على نقاشِ موجز للكبائر، انظر زين الدين بن إبراهيم بن نجيم، شرح رسالة الصفائر والكبائر، (بيروت: دار الكتب العلمية 1401/1981).

(30) لم يتمكّن من دراسة أحاديث الكبائر عند الشيعة بما تستحقه من عمق. ولقد نبهنا "روي مُتحدة" (Roy Mottahedeh) على كتاب جعفر بن أحمد بن الراري الْقُمِّي "جامع الأحاديث" (مشهد: مجمع البحوث الإسلامية 1993)، حيث نجد باباً موسوماً بـ كتاب "الأعمال المانعة من دخول الجنة"، ومما تتضمنه قيل الْذَّمِي وجمع الضرائب، انظر المرجع نفسه، ص. 63.

(31) انظر على سبيل المثال، EQ s.v. Sin, Major and Minor, V, 19a، (M. Q. Zaman)

ولقد وُجهت هذه الأحاديث، في تصوّرنا، إلى جمهور عامٍ أو إلى جمهور العامة⁽³²⁾. وكان الحديث وسيلة يُسهل إيصالها إلى الجماهير⁽³³⁾. ونحن نعرف أنه في العصر السلاجوقى وما قبله كانت مجالس رواية الأحاديث تستهوي جماهير غفيرةً. ففي أثناء هذه المجالس كان أحد المساعدين ويندعى "المُستملى" (والمعنى الحرفي له هو "الذى يُطلب منه أن يُملأ") يعيد الأحاديث على مسامع الذين لم يبلغهم صوت الراوية لبعد مجلسهم عنه. وتذكر المصادر التاريخية أن الجموع كانت تملأ صحن المساجد عند زيارة المحدثين لتدريس الحديث فيها وأنّ المُستملى كانوا يجولون المكان على البغال لتبلیغ أقوال المحدث للآلاف، أو حتى لعدة آلاف، من المستمعين⁽³⁴⁾. ومع أنه يجبأخذ هذه الأخبار بشيء

(32) تُتابع هنا الفكرة التي عبر 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 أن حلقات القراءة كانت تؤمّها أعداد كبيرة من الناس. ويخلص بيلامي إلى أن حركة أهل الحديث في بعديها 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 بنى ساسان. انظر القصيدة "الساسانية" لأبي دُلْف (الحقيقة البوهيمية) ترجمة بوزوورث في، (C.E. Bosworth). *The Medieval Islamic Underworld*, II, 200, verse 65.

(33) للوقوف على تحليل للدور التأسيسي الذي اضطلع به القصاصون 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 القصاصون في تكون قضية المراجع، فانظر رتشارد هارتمان، (Richard Hartmann). *Die Himmelsreise Muhammeds Und ihre Bedeutung in der Religion des Islam* (Leipzig: Teubner, 1930), 46-7

(34) ابن الجوزي، المتنظم، ج XI، ص 68-9 (في زمن الخليفة المعتصم الذي حكم بين عامي 833/218 و845/227) وكان المستملي هو هارون بن سفيان (ت. 867/253). وراجع أيضاً الأختبار التي تشير إلى آلاف الحاضرين في حلقات الحديث للمحدث الكبير البخاري المذكورة لدى بيلامي، (Bellamy). «Sex and Society in Islamic Popular Literature», 25

من الحيطة والحدر⁽³⁵⁾، ما من شك في أنّ رواية الأحاديث باستعمال المستملين كانت ممارسة قائمة؛ إذ من المعروف مثلاً أنّ ابن حبّان (ت. 354/965)، وهو عالِم مشهور في نيسابور وراوية قصة طويلة للإسراء، كان يُقيم حلقات عامة لتدريس الحديث النبوي مستعيناً بالمستملين⁽³⁶⁾.

وتعُد الموعظ وسيلة من وسائل وصف جهنّم وأنواع العذاب فيها⁽³⁷⁾. ولقد دعا ابن الجوزي، وهو آخر المحدثين السلاجقة والوعاظ المشهور، إلى أن يكون للموعظ هدف رئيس هو إثارة الخوف في قلوب السامعين⁽³⁸⁾. ولا شك في أنّ عذاب أهل الكبائر في جهنّم الذي شهدته الرسول في رحلته الليلية كان كافياً للتأثير في الجموع التي كان يعرف عنها حضورها موعظ ابن الجوزي وغيره من الأئمة من ذوي الشعبية، وكثيراً ما كانت قصص الإسراء تتميز ببنية درامية محبوبة بعناية، ولذا قد تكون غايتها هي أن تشدّ أعداداً أكبر من الحضور وأن تنتشر انتشاراً واسعاً. وقدم الشعلبي (ت. 427/1035) في روايته لإسراء الرسول، في أثناء تفسيره للقرآن، بمقدمة طمأن القراء فيها بأنه اقتصر على الأخبار المأثورة والمشهورة، وواصل كلامه قائلاً: "وَجَمَعْنَا عَلَى نَسِقٍ وَاحِدٍ مُحَتَصِّرٍ" ،

(35) انظر دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل "المستملي" (G. H. A. Juynboll), VII, 725b (EI2, s.v.)، حيث يُذكر أنّ "الأغبار 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 مُسْتَمْلِي ابن حبّان وهو ابن البیع (ت. 405/1014). وينصّ الخطيب البغدادي بالعودة إلى كتب ابن حبّان للدراسة. وكتابه "المسند الصحيح على التقاضي والأنواع" استمر تدرسيه حتى القرن التاسع عشر. انظر دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل "ابن حبّان" (J.W. Fück) (EI2, s.v. III, 799a-b). وقصة الإسراء لابن حبّان محفوظة في كتاب جلال الدين عبد الرحمن بن الكمال السيوطي، الالكى المصنوعة في الأحاديث الموضعية (بيروت: دار الكتب العلمية، 1996/1417)، ج I، ص 74-62.

(37) وخير ما نستدلّ به في هذا السياق الموعظة التي جاءت على لسان الخليفة المسترشد (حكم بين عامي 512/1118 و529/1135) سنة 520هـ ونقلها ابن الجوزي في المنظم، ج XVII، ص 234. وقارن بخطبة ابن ثبات (ت. 374/984)، ترجم أجزاء منها ميز (Mez) Renaissance.

(38) انظر ليدر، (Leder). *Ibn al-Gauzi*, 5.

ليكونَ أعلىَ في الاستِماعِ وأدْنى إلى الانتِفاعِ⁽³⁹⁾. والظاهرُ أنَّ الشعبيَّ كانَ مهتمًّا بجعلِ قصته ملائمةً للإلقاء الشفويِّ أمام شريحةٍ أوسعٍ من المستمعين.

ويذهب جوناثان بركاي (Jonathan Berkey) في إطار حديثه عن بغداد في عهد السلاجقة إلى "أنَّه كانَ ل الواقع إذا ما كانَ في إطار ظروفٍ معينةٍ تأثيرًا اجتماعيًّا وسياسيًّا عميقًّا، ولذلك كانَ لا بدَّ أنْ يُثيرَ اهتمامَ رجالِ السلطة"⁽⁴⁰⁾. ولقد كان يُعرف عن الوعاظ المشهورين قرب صلتهم بأصحابِ السلطة كما كانَ الأمر بين الخليفة المقتفي وأبي منصور المُظفر (ت. 547/1152)، إذ كانَ الوعاظ يخدمون مصالح أصحابِ السلطة⁽⁴¹⁾. وعلى الرغم من ذلك بينَ بركاي "أنَّ وُعاظًا آخرين كانوا يستمدُّون شهرتهم من موقفهم المعارض ووقفهم في وجه أصحابِ السلطة"⁽⁴²⁾. وفي ظلِّ غيابِ نظامِ تراتبيٍ لرجالِ الدين المسلمين كانَ ضبطُ الوعاظ الجوَّالينَ، كالوعاظ المشهورُ السيدُ عليُّ بنُ يعلى (ت. 527/1133) الذي انتقلَ من خراسان إلى بغداد عبر بلاد فارس والعراق، أمراً عسيراً المنال على السلطات⁽⁴³⁾.

(39) أبو إسحاق أحمد بن محمد بن ابراهيم التيسابوري الشعبي، "الكشف والبيان عن تفسير القرآن"، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1422/2002)، ج VI، ص 55. ويدرك أندر و ريبن (Andrew Rippin) أنَّ الكتاب المشهور قصص الأنبياء للشعبي هو "نتاج للمخيلة الشعبية قصد به التعليم والترفيه"، وهو ما "يعطي تفسيره طابعه الخاص". ومهما يكن من أمر فإنَّ الشعبيَّ عَدَ في الغالب راوية غير ثقة لأنَّه نقل في قصصه أخباراً عن أشخاص مثل مُقاتل بن سليمان ومحمد بن السائب الكلبي. انظر دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل "الشعبيُّ أحمد بن محمد". (Rippen كتب مقالة قبل نشر تفسير الشعبي). وانظر عن تفسير الشعبي، صالح،

The Formation of the Classical Tafsir Tradition: The Quran Commentary of al-tha'labi (d. 427/1035) (Leiden: Brill, 2004).

(40) بركاي، (Berkey): *Popular Preaching*, 59.

(41) كان جورج مقدسي قد بينَ أهمية الواقع الشعبي في الانتشار السياسي الحركي للتيار الستي الذي تحدّدت 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) بركاي،

(43) المرجع نفسه، ص 63، وهو يحيل على صلاح الدين خليل بن أبيك الصفدي :

وعلى كلّ حالٍ، لقد برهنت الروايات الكثيرة على سداد الرأي القائل إنَّ الوعاظ المشهورين في العهد السلوقي لم يكونوا مجرّد أبواق دعاية استعملتهم السلطة لبثّ وعيٍ زائفٍ في صفوف العامة⁽⁴⁴⁾. ولذلك، من التسريع بمكانٍ أن نجزم بأنَّ قصص العذاب في جهنّم لم تكن إلّا لتهذئة الجموع وتعليق آمالها بالعدالة الأخروية.

وفي هذا السياق يجب الحذر عند استعمال مصطلح "شعبي"؛ فما قد يلزِم من هذا المفهوم من تمييز بين الدين "الخاص" و"العام" يُعدّ أمراً إشكالياً، إذ إنَّه يميل إلى تهميش بعض الممارسات الدينية ونعتها بالزيف، وهي حركة يجب إعادة النظر في أسسها الأيديولوجية⁽⁴⁵⁾. وزيادةً على ذلك فإنَّ ثنائية الشعبي/ النجوي كثيراً ما تُغفلُ ببساطة مسألة مهمَّة، هي أنَّ ممثلي "الإرث العظيم" من النخبة المثقفة (كعلماء الكلام المفكِّرين، على سبيل المثال)، إنما كانوا في

"الوافي بالوفيات" ، ج XXII، ص 333-4. وقارن بقصص الوعاظ الجوالين المحتالين ومواعظهم المملوقة بالأخبار الأخروية في مقامات الحريري (ترجمة برستون (preston)،)، 92-71 (المقامة الصنعانية) 289، 310 (المقامة المروية).

(44) للنظر في مسألة السياقين الاجتماعي والسياسي للوعظ، انظر بركاي، (Berkey). *Popular Preaching*, 53-69.

ويخلص بركاي إلى أنَّ المواقع العامة ولا سيما مواقع الأخرويات "كانت بلا شك قد مُثلت في كثير من الحالات صمام أمان اجتماعياً؛ إذ تتنفس وتكتب الفضفوط التي يعيشها الرجال والنساء في القرون الوسطى من الذين يستمعون إلى الوعاظ والقصاصين" (ص 68). وإذا كنا نتفق مع بركاي اتفاقاً تاماً، فإنّنا 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.

وانظر أيضاً النقاش عند بركاي، وللوقوف على تحليل إجمالي للثنائية عامة/ خاصة في الدراسات الثقافية وما تتضمنه من قصور، انظر توموكو ماسوزawa،

(Tomoko Masuzawa). «Culture» in Marc C. Taylor (ed.), *Critical Terms for Religious Studies* (chicago: University of Chicago Press, 1998), 70-93, esp. 88-9.

الوقت نفسه يتبنّون عناصر تميّز "الإرث البسيط" (مثل الأخبار التي تصور أهواك الآخرة) دون إحساس بالتناقض. فهذا الغزالى مثلاً، الذى أطلق العنان لعرض أحاديث مروعة أحياناً لمشهد الحساب تثير دون شك الخوف من العقاب الإلهي، ولصياغة عباراتٍ تجريديّة تبدو وكأنّها تتكلّم لغة القطع بالنجاة⁽⁴⁶⁾. ولذلك علينا أن نستعمل لفظ "شعبيٍّ" بشيءٍ من الحذر ويعنى مخاطبة الجمهور العام الذي يمكن أن يتضمّن أفراداً من النخبة المثقفة⁽⁴⁷⁾.

ويظهر في التصور الإسلامي للآخرة عددٌ ضخمٌ من الناس من المقيمين في جهنّم. إذ يروي الطبرى على سبيل المثال في تفسيره للقرآن، في معرض حديثه عن رحلة محمد إلى الجنة والنار، أنَّ محمداً سمع صوت جهنّم يقول: "يا رب آتني ما وعدتني، فقد كثرت سلاسلٍ وأغلالٍ... وقد بعد قوري واشتد حرّي"، فيرد الله قائلاً: "لك كلٌّ مشرِّكٌ ومسرِّكةٌ، وكافرٌ وكافرةٌ، وكلٌّ خبيثٌ وخبيثةٌ، وكلٌّ جبارٌ لا يؤمن بيوم الحساب" ، وينتهي الحوار المخيف بصوت جهنّم يقول: "قد رضيت"⁽⁴⁸⁾. وفي قصة مشابهة في كتاب الغزالى عن يوم الحساب وهو الموسوم بـ "الدرة الفاخرة" أنَّ الله يقول يوم القيمة: "يا آدم، قُمْ وابعث أبناءك". فيقول: يا رب، كم واحداً من كلِّ ألفٍ؟ ، فيأتي الجواب الرهيب: "من كُلَّ ألفٍ تسعين وتسعةً وتسعون إلى النار"⁽⁴⁹⁾. فنحن إذن أبعد بسنواتٍ ضئيلةٍ عن تفاؤل ابن حزم في قطعه بالنجاة وثقته بالرحمة الإلهية. إنَّ هذا في الحقيقة يمثل بياناً واضحاً كأبلغ ما يكون لعدم القطع بالنجاة، كُتب في سياق مختلف اختلافاً كبيراً عن سياق نبرة

(46) قارن بين مذهب الغزالى عند واط (Watt)، *Islamic Creeds*، 77، وكتابه الدرة الفاخرة، 98-99.

(47) على أننا نتمسّك بشدّة بالمفهوم القائل إننا نستطيع الحديث بكل وضوح عن طبقة ثقافية "شعبيَّة" في الإسلام القرموطي.

انظر مقدمة كتابنا هذا وانظر كذلك النقاش المستثير المضيء (للمسألة) عند برکای، (Berkey). *Popular Preaching*, 9-12.

(48) الطبرى، تفسيره، ح XVII، ص 337.

(49) الغزالى، الدرة الفاخرة، ص 79. ونسبة هذا الكتاب إلى الغزالى محل نقاش، ولكن الخيال الآخرى في الفصل الأربعين من إحياء علوم الدين ليس بأقل تفصيلاً مما هو عليه في الدرة الفاخرة.

الثقة التي عبر عنها الوعد المتفائل 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 يوجدا معاً. إذ يطالعنا حديث نبوي مشهور آخر هو: "لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من كبر"^{(51)*}, فضلاً عن أن كل شنطير وفحاش⁽⁵²⁾ أو بساطة كل فاحش⁽⁵³⁾, يُهُدَّد بالنار وهي في الحقيقة أصناف شديدة الاتساع.

(50) الترمذى، سنته، ج IV، ص 360.

(51) مسلم، صحيحه، ج I، ص 93، ابن عساكر: مدح التواضع وذم الكبر، (دمشق: دار السنابل 1413/1993) ص 25، وقارن ذلك بغيره من روایات حديث "لا يدخل الجنة": "أربعة حقٌ على الله ألا يدخلهم الجنة ولا يُذيقهم نعيمها: مُذمِّنُ الخمر، وأكلُ الربا، وأكلُ مالِ اليتيم بغير حقٍ، والعاقُل لوالديه". انظر أبا عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم التیسابوري، المستدرک على الصحيحین، (بيروت: دار الكتب العلمية 1441/1990)، ج II، ص 43 و ج IV، ص 163؛ أبا حاتم محمد بن حبان، صحيحه، (بيروت: مؤسسة الرسالة 1414/1993)، ج XII، ص 166؛ أبا عبد الله محمد بن يزيد بن ماجة الفزواني، السنن (بيروت: دار الفكر، د.ت)، ج II، ص 1120، 1112، (الشارب الخمر فحسب)؛ أبا بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة، المصنف، (الرياض: مكتبة الرشد 1405/1988-5)، ج 98.

* الواقع أنَّ التَّصوُّرَيْنِ المُمْتَقَابَلَيْنِ المذكُورَيْنِ يَضْمِمُهُما حَدِيثٌ وَاحِدٌ؛ إذ رَوَى مُسْلِمٌ في صحيحه: ح 261، كتاب الإيمان، باب (تحريم الكبر وبيانه)، وأبو داود في سنته: ح 4091، كتاب اللباس، باب (ما جاء في الكبر)، والترمذى في جامعه -واللفظ له-: ح 1998، و 1999 كتاب البر والصلة، باب (ما جاء في الكبر)، وابن ماجة: ح 59، كتاب المقدمة، باب (في الإيمان)، و 4173، كتاب الرُّهُد، باب (البراءة من الكبر والتواضع)، أنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: "لا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالٌ ذَرَّةٍ مِّنْ كَبْرٍ، وَلَا يَدْخُلُ النَّارَ، يَعْنِي، مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالٌ ذَرَّةٍ مِّنْ إِيمَانٍ". وقد علق أهل العلم في تفسير هذا الحديث: "لا يَدْخُلُ النَّارَ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالٌ ذَرَّةٍ مِّنْ إِيمَانٍ"، إنما معناه: لا يُخلد في النار. وهكذا روى عن أبي سعيد الحذري، عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: "يَخْرُجُ مِنَ النَّارِ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالٌ ذَرَّةٍ مِّنْ إِيمَانٍ". وقد فَسَرَ عَيْرُواحدٍ من التابعين هذه الآية: «رَبَّا إِنَّكَ مَنْ تُدْخِلَ النَّارَ فَقَدْ أَخْرَيْتَهُ» [آل عمران: 192]، فقال: مَنْ تُخَلَّدُ فِي النَّارِ فَقَدْ أَخْرَيْتَهُ». [المراجع].

(52) القرطبي، التذكرة، ص 435.

(53) شيرويه بن شهردار الديلمي، فردوس الأخبار بمائور الخطاب، (بيروت، دار الكتاب العربي، 1407/1987)، ج II، ص 186.

وتكتفي بعض الأمثلة لُّتُظْهِرُ أَنَّ هَذِهِ الْأَصْنَافِ يُمْكِنُ أَنْ تُمْلَأَ عَلَى مَا يَبْدُو بِكُلِّ الْمَذْبَنِينَ مِنْ أَصْحَابِ الصُّغَائِرِ، فِي الْأَحَادِيثِ الْمُتَعْلِقَةِ بِالْآخِرَةِ يَصَاحِبُ الْمُتَكَبِّرِينَ فِي النَّارِ أُولَئِكَ الَّذِينَ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَعَهْوَدَهُمْ أَوْ مَوَاثِيقَهُمْ⁽⁵⁴⁾، وَالَّذِينَ مَاتُوا دُونَ أَنْ يَؤْدُوا مَا عَلَيْهِمْ مِنْ دِيْوَنٍ، وَالَّذِينَ لَمْ يَسْتَنْزِهُوا مِنْ الْبَوْلِ وَأَقْدَمُوا عَلَى الْصَّلَاةِ عَلَى تِلْكَ الْحَالِ، وَالَّذِينَ يَجْهَرُونَ بِفَاحِشِ الْأَقْوَالِ تَجَاهُ الْآخَرِينَ⁽⁵⁵⁾. وَيُضَيِّفُ عَبْدُ الرَّحِيمِ الْقَاضِيُّ، وَهُوَ الْمُؤْلِفُ السَّلْجُوقِيُّ الْمُتَأْخِرُ لِكِتَابِ عَنِ الْآخِرَةِ⁽⁵⁶⁾، إِلَى قَائِمَةِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ مَنْ يَتَحَدَّثُونَ بِحَدِيثِ الدِّينِ فِي الْمَسَاجِدِ⁽⁵⁷⁾، وَهُوَ هُمْ مُشَرِّكُ بَيْنِ الْمُتَدِّنِينَ وَمَصْدِرُ إِزْعَاجٍ كَانَ أَمْرُهُ مَنْعِهِ

(54) القرطبي، التذكرة، ص 496.

(55) المرجع نفسه، ص 497.

(56) عبد الرحيم بن أحمد القاضي، " دقائق الأخبار في ذكر الجنة والثار" (بيروت: دار الكتب العلمية، 1404/1984). وأول تحقيق وترجمة لهذا الكتاب كانا على يد م. Wolff، *Mohammedanische Eschatologie* (Leipzig Brockhaus، 1872). وتستند طبعة وولف إلى مخطوطتين بالأرشيف 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 للنص نفسه دون علم وولف (Wolff) كما أشار إلى ذلك فان إس (van Ess). *Theologie und Gesellschaft*, IV, 521.

ويعلن ماكدونالد (Macdonald) أن النص يحتوي معلومات من مصنف في الأخرويات لأبي الليث السمرقندى (ت. 393/1002-3)، ولذلك كان "متاخراً". ومع ذلك لم يعرف المؤلف (انظر ص 56).

واللافت للنظر أن سلسلة مقالاته الستة المتعلقة بالأخرويات الإسلامية (*Islamic Studies*) 3-5 كان ينقصها وصف جهنم كمصنف أبي الليث. والترجمة إلى الإنكليزية على يد عائشة عبد الرحمن الترجمانة *The Islamic Book of the Dead* (Norwich: Diwan) (عن Stefan Makowski Press، وإلى الألمانية على يد ستيفان ماكوفسكي Stefan Makowski) (1977) (عن الترجمة الإنكليزية) (1981) (نشر هلموت وورنر)، *Das Totenbuch des Islam* (Bern: Scherz) 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 يشيره كتاب القاضي حالياً في الفرقاء الغربيين كذلك.

(57) القاضي، *دقائق الأخبار*، ص 70.

موكولاً في العادة إلى مراقب السوق المعروف بالمحتسب⁽⁵⁸⁾.

وممّا يزيد الخوف من العقاب الإلهي الآخروي أنه في الأدبيات الأخرى لا يقتصر عصاة المسلمين على الإقامة في أولى درجات النار، وهي مرتبة أجمع على أنها أقرب الأماكن من الجنة وأن العقاب فيها وقتي، بل ثمة أحاديث نبوية كثيرة نسبت مختلف أصناف عصاة المؤمنين إلى مختلف طبقات جهنم أو أبوابها لا إلى الطبة العليا فقط. وهكذا في حديث روي عن أنس بن مالك أن لمن شك في الله باباً ولمن عقلَ عن الله باباً آخر ولمن آثر شهواته على الله باباً ثالثاً ولمن شفى غيظه بغضبه الله باباً رابعاً ولمن صير رغبته بحظه 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 وفاته هي "كل ما أوجب الله النار عليه في الآخرة"⁽⁶¹⁾. ويأتي هذا العرض ليعكس مبدأ السبب والنتيجة. ثم إن التشدد هنا ليس على تعريف الكبيرة التي توجب العقاب في الجحيم بل على الاستدلال على ما يُعد كبيرة من خلال ما أوجب من عقاب في جهنم. ويظهر، على نحو ينطوي على مفارقة، وكأن العقاب لا يتبع الخطيئة ولكن الخطيئة هي التي تتبع العقاب. وعلى كل حال فإن الصيغة التي قدّمتها ابن عباس تصبح على العموم تعريفاً مقبولاً أعاد استعماله المكي⁽⁶²⁾ (القرن الرابع/ العاشر للميلاد) والغزالى⁽⁶³⁾ (آخر القرن الخامس/ الحادى عشر للميلاد)،

(58) انظر على سبيل المثال شهادة تنصيب المحتسب في العهد الأيوبي المحفوظة في كتاب القلقشندي "صُبْح 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) المكي، قوت القلوب، ترجمة غرامليش (Gramlich)، ج III، ص 214.

(63) الغزالى، إحياء علوم الدين، ج IV، ص 17.

(64) الذهبي، الكبائر، ص 8.

واتخذه الذهبي⁽⁶⁴⁾ (ق 8 هـ / 14 م) نقطة انطلاقٍ. فبأيَّة طريقةٍ إذن يُمكِن أن يعرف المرء ما الذي أوجبه الله من عقابٍ في الآخرة؟ فالعقوبات في الآخرة معروفةٌ من خلال قناتين عبرتا عن إرادة الله، هما القرآن (أو ما يسميه الشافعِي الْوَحِيُّ المُتَلَوُّ) ورسوله النبيُّ مُحَمَّدُ الذي أصبحت تعاليمه تُعرف بالحديث (الْوَحِيُّ غَيْرُ الْمُتَلَوُّ)⁽⁶⁵⁾. ونتيجةً لتزايد عدد الأحاديث تزايداً كبيراً ولا سيما الأحاديث الأخرىَةَ اتسعت قائمة الكبائر إلى ما لا نهاية له (*ad infinitum*) على الرغم من المواقف المترافقَةَ في الرسائل الكلامية والأحاديث الموجودة في المجاميع الحديثية⁽⁶⁶⁾. وفي العموم ترك المجال واسعاً جداً للأديبيات الأخرىَةَ لتصبحَ، من

(65) رأى الشافعِيُّ كونَ السنة النبوية جزءاً من الْوَحِيِّ أمراً قابلاً للجدل، ولكن بعد قرن أوَّدَ 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* (Leiden: Brill, 1999), 28-9.

وبشأن التمييز بين الْوَحِيِّ المُتَلَوُّ وهو القرآن والْوَحِيُّ غَيْرُ المُتَلَوُّ وهو السنة النبوية عند المسلم التقليدي، انظر: محمد بن أحمد السرخسي، *الأصول*، (بيروت: دار المعرفة، د.ت)، ج II، ص 72.

ولا شك في أن إحالة إحدى قناتي الْوَحِيِّ 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 البر (ت. 1070 / 463)، جامع بيان العلم وفضله. واستعرض ويليام أ. غراهام (William A. Graham) أدلة مقتنة على أن تصور المسلم للْوَحِيِّ في الإسلام المبكر كان يشتمل على ما هو "من خارج الْوَحِيِّ 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)) علم التخاطب الإسلامي، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2006؛ فيخلص إلى الاستنتاج نفسه من خلال وجهة نظر فلسفية غربية، ويعني ذلك أن القرآن والحديث هما "قولٌ واحدٌ" ويمثلان معًا نصَّ الْوَحِيِّ الإسلامي.

(66) تعرَّزَ هذا الاتجاه بلا شك بانتصار الإسلام التقليدي وتشديده على الحديث، ولا يُمكِن تحديد زمن ذلك بدقة ولكن يبدو أنه قد ظهر في منتصف العهد السلاجوري أو بعده، انظر ليذر، *Ibn al-Ğauzī*, 25.

Ibn ՚Aqīl, 372. مقدسٍ،

غير أن تقف في طريقها عوامل خارجية⁽⁶⁷⁾، مجموعة متزايدة التعقيد والثراء من الرؤى المتعلقة بالحياة الأخرى.

الخوف في الأخرويات الإسلامية

لقد قارب هذا الفصل، إلى هذا الحد، المفاهيم الإسلامية للمعصية والعقاب في الجحيم مقاربة وصفية. وقد أعدنا النظر في تصوير شائع وأثرنا بعض الريب فيه، وهو التصور الذي مفاده أن الإرث الأدبي السنّي تمتع بدرجة عالية من القطع بالنجاة بلغت مبلغ السماح لمرتكب الكبيرة بدخول الجنة. وسنشعر الآن في تحليل العوامل الداخلية التي أدت إلى ازدهار الأحاديث الأخرى. فما الأسباب التي دعت إلى ازدياد الأحاديث التي تحدّد العقوبة في الآخرة؟ وكيف يمكن تفسير شيوخ الأحاديث الأخرى؟ وسنختتم هذا الفصل بالنظر في العوامل النفسية التي كان لها دور في نشأة الأحاديث المتعلقة بالعقاب في جهنّم وبازدياد شعبيتها.

ويمكن 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، ويميز علم الحديث بكل دقة بين أنواع الأحاديث ويقصي الكثير منها. وعلى الرغم من ذلك كانت مقاييس إدراج الأحاديث المشكوك في صحتها في المصنفات الأخرى أكثر مرونة من المقاييس المعتمدة في المجاميع التي أعدت ليُنتفع بها في مجال العلوم الشرعية. ولم يكن ابن الجوزي نفسه يجد حرجاً في استعمال الأحاديث الأخرى، ولم يكن الغزالى أقل منه عرضة للنقد لا يراده في كتبه أحاديث أخرى موضوعة كثيرة. انظر كتاب ابن الجوزي *تلبيس إيلليس* (القاهرة: إدارة الطباعة المصرية، 1352/1933) ص 177. غير أن معظم العلماء يرون "أنَّ هذا الأمر لا ينفي أن يعاب عليه؛ إذ يستمد مشروعيته من كون هذه الأحاديث استعملت لإثارة الرجاء والخوف"، وكان هذا رأي ابن كثير والنبووي المذكورين في "مقدمة" كتاب ت.ج. ونتر (T.J. Winter)، (المترجم).

في الإسلام منذ القدم⁽⁶⁸⁾، وقد يكون أشهر مثالٍ⁽⁶⁹⁾ معروفي هو أبو عبد الله الحارث بن أسد المحاسبي الذي كان لتأملاته لذاته وسبره لأغوار نفسه تأثيرٌ في الكتابات الصوفية اللاحقة. فكتابه التوهم يدور على عَد النجاة ممكناً على الرغم من أن العقاب يبقى دائماً وارداً. فالمؤمن وهو يعبر الصراط المؤدي إلى الجنة يمكن أن تزل به القدم في أية لحظة، إذ يقول:

”فتَوَهُمْ نَفْسَكَ وَقَدْ انْتَهَيْتَ إِلَى آخِرِهِ [الصِّرَاطِ] فَغَلَبَ عَلَى قَلْبِكَ النِّجَاةُ وَعَلَيْكَ الشَّقَقُ، وَقَدْ عَانَتْ نَعِيمَ الْجَنَانِ وَأَنْتَ عَلَى الصِّرَاطِ، فَحَقٌّ قَلْبُكَ عَلَى جَوَارِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَاشْتَاقَ إِلَى رِضَا اللَّهِ، حَتَّى إِذَا صِرْتَ إِلَى آخِرِهِ خَطَطْتَ بِأَحَدٍ رِجْلَيْكَ إِلَى الْعَرْصَةِ الَّتِي بَيْنَ آخِرِ الْجِسْرِ وَبَيْنَ بَابِ الْجَنَّةِ فَوَضَعْتَهَا عَلَى الْعَرْصَةِ الَّتِي بَعْدَ الصِّرَاطِ، وَبِقِيَّتِ الْقَدْمَ الْأُخْرَى عَلَى الصِّرَاطِ، وَالْخُوفُ وَالرَّجَاءُ قَدْ اعْتَلَا فِي قَلْبِكَ وَغَلَبَا عَلَيْكَ“⁽⁷⁰⁾.

ويُظْهِرُ هذا النَّصُّ أَنَّ رَحْمَةَ اللَّهِ لَيْسَ سُوَى عَنْصِرٍ وَاحِدٍ مِّنْ عَنَاصِرِ الْمُتَخَيلِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِالْآخِرَةِ. أَمَّا الوجهُ الْآخَرُ لِلْعَمَلَةِ فَهُوَ الإِحْسَاسُ بِالذَّنْبِ وَالْخُوفِ مِنْ غَضْبِ اللَّهِ وَالشُّكُّ فِي أَنَّ الْعَقَابَ مُسْتَحْقٌ. وَالْحَقِيقَةُ أَنَّ الْمُؤْلَفَاتِ الْإِسْلَامِيَّةِ الْقَرْوَسْطِيَّةِ فِي الْأَخْرَوِيَّاتِ قَدْ تَفَنَّتْ فِي حَبْكِ الْقَصْصَ عنْ رَحْمَةِ إِلَهِيَّةِ الْمَذْنَبِينَ تَبَدُّلًا لَّا نَهَايَةَ⁽⁷¹⁾. وَلَكِنَّهَا رَسَمَتْ أَيْضًا، كَمَا سَنَيَّنَ الْآنَ، بِأَلْوَانِ

(Waldmann). «*Islamic Eschatology*», 155.

(68) انظر والدمان،

(69) فان إيس،

(van Ess). *Die Gedankenwelt des Harith Muhasibi* (Bonn: Universit ät Bonn, 1961).

وكان الغزالى يعرف كتاب التوهم للمحاسبي وأثر في الكتاب الأربعين من كتابه إحياء علوم الدين: ”كتاب ذكر الموت وما بعده“، وإن لم يجد تيموثى ونتر (Timothy Winter) بين الكتابين سوى شبه ضعيف. انظر مقدمة ونتر (Winter) «Introduction»، «Xi»، وعلى الرغم من ذلك يلفت النظر في الكتابين أن المؤلف فيهما يوجه 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 اللآنائي والمفزع لجميع أصناف المذنبين من المسلمين في جهنّم. ولذا كانَ من القصور بمكانِ الذهاب إلى أنَّ "المعتقد الشعبي قد اختار أنَّ الرحمة ستحق المسلمين جميعاً إلّا أكابر المجرمين" ⁽⁷²⁾؛ إذ إنَّ الوعد بالنجاة والوعيد بالعقاب حتى على الصغار قد كانوا متلازمين دائماً وغالباً ما يحضران في النص نفسه. وكتاب الأخرويات المنسوب إلى عبد الرحيم القاضي الذي يُعد تقريراً أكثر الكتب بياناً وإثارةً للرعب، إنما يمثل نموذجاً لذلك. فمن جهةٍ أولى أورد القاضي أحاديث تَعْدُّ أهل الكبائر بمعاملة حسنة مقارنة بالكافر الذين يتركون في أسفل درك بجهنم؛ فلا تسود وجوههم مثلاً بنار جهنّم؛ ومن جهةٍ ثانيةٍ توحّي أحاديث أخرى بأنَّ بعض الكبائر سيخلدُ أصحابها في العذاب. ثم يأتي القاضي أيضاً بأحاديث توفيقيةٍ تبيّن أنَّ أهل الأسواق والهوى سيعاقبون في جهنّم مدةً قدرُها 1,060 سنة ⁽⁷³⁾. وخاطَ الغزالِي أيضاً في هذه المزایادات العددية التي تبدو وكأنها ضربٌ من المفاوضة بين النجاة المباشرة والعقاب الأبدي. ويعلن أنَّ من كانت لهم حظوةٌ عند الله يؤخذون بعيداً عن النار بعد آلاف السنين ثم يُفحّمون سُوداً، وأنَّ الحسن البصري دأبَ على أن يذكر في كلامه إشفاقة من أن يكون من أولئك ⁽⁷⁴⁾.

إنَّ هذا التردد بين السعادة والشقاء يعكسه المصطلح المشهور للعلامة الألماني رودولف أوتو (Rudolf Otto) "الوجه الفتان والمفزع في تجربة الإلهي" ⁽⁷⁵⁾. وما من مقولاتٍ في الدراسة الدينية قد استعملتْ (وأسيء استعمالها) كهاتين المقولتين. ولكن جلال الله بلا شكٍ حاضرٌ بقوّةٍ في

(72) المرجع نفسه، ص 81.

(73) القاضي، دقائق الأخبار، ص 109، 115-117.

(74) الغزالِي، الدرة الفاخرة، ص 95. وينقل الغزالِي الأثر عن المكي في كتابه قوت القلوب (ترجمة غرامليش)، ج III، ص 221. ويورد المكي كذلك الرأي القائل إنَّ آخر المؤمنين الباقيين في جهنّم يظلون فيها مدة سبعة آلاف عام قبل أن يُنقلوا إلى الجنة. انظر المرجع نفسه، ج III، ص 220.

(75) رودولف أوتو،

(Rudolf Otto). *Das Heilige: über das Irrationale in der Idee des Gottlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (1917, Munich: Beck, 1979) 14-22, 42-52

الأخرويات الإسلامية كحضور رحمته وجماله⁽⁷⁶⁾. وتكتفي قصص رحلة الرّسول إلى النار والجنة لإظهار هذين الوجهين للإله بإطلاع الجمهور على ما رأه النبي من مشاهد الجنة ومن العقوبات المفزعة التي يلاقيها المذنبون. وعلى الرغم من أن عدالة الله تجاه البشر لم توضع محل شكٌ فقط، إذ "ما ظلمُهم الله، وما رَبُّك بظلامٍ لِّلْعَبِيدِ"⁽⁷⁷⁾، لم يجعل ذلك عدالته أقل إفرازاً. ومن الأجزاء المكملة لقاءً محمد لِّه أَنَّه قد أُرِيَ، قبلَ أن يُؤْخَذَ إلى الجنان، "عبره وعظيم سلطانه"⁽⁷⁸⁾.

ويبدو أن المصنفين الصوفيين الذين يُعدونَ عشق الله والخوف منه مظهرين أساسيين للورع والتقوى، كانوا أميل إلى الاشتغال بثنائية الجلال والجمال⁽⁷⁹⁾. ويروي القشيري (ت. 465/1072) قصةً من قصص الإسراء تبدو بليةً في هذا المجال. ففي هذه القصة أرى ملكاً مُهداً طائفَةً من الناس في أرضٍ قاحلة

(76) تور أندربي،

(Tor Andrae). *In the Garden of Myrtles: Studies In Early Islamic Mysticism* (Albany: SUNY Press, 1987) 100.

وما يذهب إليه أندربي في الحقيقة هو أن المظاهر المفرغ هو الطاغي في القرآن وأن توقيع شفاعة الرسول "لا يعني أبداً دينياً موثقاً به... وإنما هو مجرد مخدر ضد الخوف الذي ظلّ يمثل السمة المهيمنة على الإيمان".

(77) الشلبي، تفسيره، ج VI، ص 57.

(78) الطبراني، 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 المتصرف (ت. 246/861).

انظر أيضاً ولIAM س. شيتبك،

(William C. Chittick). *Sufism: 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 يُؤكّل ثانيةً 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 أفعى ألوان العذاب، وكان الرسول يسأل في كل مرة عن هويتهم، فيبحثُ الملكان بكلّ سهولة على مواصلة السير طول الطريق. ثم يُؤخذ فجأة إلى روضة خضراء نضرة شاهد فيها أقواماً ينعمون بملذات الجنة، وعندها فقط أخوه الملكان بهوّة القوم المعدّبين الذين رأهم من قبل: إنّهم العُصاة المخلدون في النار. إنّ ما حقّقه هذه القصة إذن هو أنّ رؤى النبي المُفزعَة والمطمئنة بشأن الآخرة متداخلة تداخلاً كبيراً. ويصور الانتقال المفاجئ من عبارات الغضب الإلهي إلى عبارات رحمته حالي الخوف والرجاء لدى بطل القصة النبي محمد كما هي الحال لدى راويها أيضاً⁽⁸⁰⁾. ولقد عرّف تور أندربي *In the Garden of Myrtles* (Tor Andrae) في دراسته البارعة التي عنوانها "في حديقة الآس" سري السقطي (ت 867/253) أن يرصد رهبة الصوفيين الأوائل وخوفهم من العقاب في الآخرة بقوله المشهور: "إنّي لأنظر كلّ يوم إلى أنفي مراراً، مخافة أن يكون وجهي قد اسودَ". وهو بذلك يستبق تفحم الوجوه في النار⁽⁸²⁾.

ومهما تكن أهمية هذا الضرب من التعبير الديني، 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 المراج، (القاهرة: دار الكتب الحديدة، 1384/1964)، ص 39-42. وثمة مثال آخر معبر هو قصة المراج عند ابن حبان (ت 354/965)؛ ففي إحدى اللحظات امتلأت نفس الرسول إعجاباً بنور الله، وبعدها ألقى به في "بحر الظلمات والخوف". انظر روايتها التي قدمها كتاب السيوطي، *اللائى المصنوعة*، ج 1، ص 66.

(Andrae). *In the Garden of Myrtles*, 100. (81)

وانظر المرجع نفسه، ص 33-54، 91-106.

(82) المرجع نفسه، ص 101؛ دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل "سري السقطي" ، ب. راينرت، (B. Reinert)، EI2, X, 56a-59a. وتظهر القصة في كتاب ابن الجوزي، *صفة الصفو*، وكتاب أبي نعيم الأصفهاني، *حلية الأولياء*. وكتاب الكلاباذي، *التعزف لمذهب أهل التصوف*، انظر الإحالات التي قدّمها أندربي وراينرت . (Andrae and Reinert)

والعقوبات فيها. ولتكن لنا نظرةً أدقًّا إلى طبيعة جهنم وموقعها وتضاريسها وكذلك إلى المقيمين فيها وإلى الطرائق التي بها يعاقبون. واعتماداً على المادة المجمعة، نقترح أنموذجاً تأويلاً رباعيًّا للأبعاد لمختلف رموز جهنم عند المسلمين: فزيادةً على بعد الزهد النفسي (الذي تناولناه بالدرس في الفقرات السابقة)، سنشق الأبعاد البنوية والأخلاقية - الوعظية وأخيراً الأبعاد الإجرائية للأحاديث الإسلامية المتعلقة بالعقاب في الآخرة⁽⁸³⁾.

ويمكن أن يكون للدراسة جهنم عند المسلمين دراسةً وصفيةً بعضُ القيمة. فالكتابات المتعلقة بجغرافية جهنم عند المسلمين شحيحةٌ في أغلب اللغات الغربية الكبرى وأقلّها في الإنكليزية⁽⁸⁴⁾، في حين حظيت الجنة باهتمام أكبر عند الدارسين⁽⁸⁵⁾. فيجدر بجهنم، والحال هذه، أن تعود إلى مكانتها على الخريطة.

(83) المحاولة الوحيدة المشابهة لتقسيم الفكر الأخروي الإسلامي إلى مقولات مختلفة هي، على حد علمنا، محاولة جون ب. تايلور،

(Joher B. Taylor). «Some Aspects of Islamic Eschatology» *Religious studies* 4 (1968), 57-76.

ويذكر تايلور (Taylor) ثلث مقولاتٍ في الأخرويات القرآنية هي: الوعظية، والرؤوية، والصوفية.

(84) إن الأطروحة الوحيدة التي اعتمت بالجحيم عند المسلمين بصفة حصرية هي على حد علمنا رسالة دكتوراه أنجزها جوناس ماير (Jonas Meyer) «Die Hölle im Islam»، وثمة عدد كبير من الدراسات المهمة لقيمة الإسلامية للتصورات الإسلامية للآخرة، وللإطلاع على النوع الأول [القيمة الإسلامية]، انظر ولفرد مادلن،

(Wilfred Madelung). «Apocalyptic Prophecies in Himṣ in the Umayyad Age» *Journal of Semitic Studies*, 31 (1986), 141-85.

مايكيل كوك،

(Michael Cook). «Eschatology and the Dating of Traditions» *Princeton Papers in Near Eastern Studies* 1 (1992), 23-47.

(David Cook). «Moral Apocalyptic in Islam» *SI* 86 (1997), 37-69. ديفد كوك،
Studies in Muslim Apocalyptic (Princeton: Darwin, 2002).

ومن المهم أيضاً أن نشير إلى أن الطبعة الجديدة لدائرة المعارف الإسلامية تخصص عدّة صفحات لمدخل "الجنة" للويس غارديه (Louis Gardet) (II, 447a-452a)، في حين لم يفرد الكاتب نفسه "لجهنم" إلا فقرتين (II, 381b-382a).

(85) انظر على سبيل المثال الموسوعة القرآنية (M. Sellis) *EQ*. I. 176b-181a، ولا يتحدث =

الجحيم عند المسلمين في الدراسات الغربية

لماذا لم يلق الجحيم عند المسلمين ما يكفي من اهتمام في الدراسات الغربية عن الإسلام على الرغم مما حفلت به الأديان الأخرى من أحاديث متعلقة به؟ أما الدراسات الإسلامية المختصة فاكتفت إلى حد الآن بالنظر إلى الجحيم على أنه الصورة العكسية للجنة وهي صورة نموذجية متخيّلة للنعم. فكان الجحيم بذلك يتّخذ موقعاً أنطولوجياً ثانوياً. فعدم التناظر البنائي كغياب سيد لجهنم، (إذاً يمثل إيليس أحد المعدّين في جهنّم لا سيدها)، لم ينبع في إبعاد الشبهة عن هذه الصورة⁽⁸⁶⁾. وعلى الرغم من أن الترقى الروحي يمكن أن يُعَد لدى بعضهم مستساغاً أكثر من الانحدار إلى دركات الجحيم السفلية، يصعب أن نفهم لماذا كان الأول يستحق ابتداء اهتماماً أكبر من الثاني، إذ إن القرآن (انظر على سبيل المثال الآية 118 / 5 و غيرها من الآيات) والحديث (ومنه قصص الإسراء) قد شدّدا على ثواب الله و عقابه كليهما⁽⁸⁷⁾.

وقد انتهى نافد كرمانى (Navid Kermani) إلى "أنه لا شك في أن الله في

سيلز (Sellis) عن الإسراء إلا تحت عنوان "العروج" على الرغم من أن معراج الرسول لم يُصرّح به مباشرة في القرآن. والحقيقة أن رحلة محمد في جهنّم تمثل مرجعاً مهمّاً لكثير من المفسّرين في تأويلهم الآية الأولى من سورة الإسراء. 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 تتحدث عن زيارة محمد لجنهنّم في قصة الإسراء أقصر من التي تتحدث عن زيارته للجنان السبع فحسب، وإنما كانت فضلاً عن ذلك مبنية بناء مختلفاً.

(87) انظر الموسوعة القرآنية، *EQ. s.v. Form and Structure II, 258a-b (A. Neuwirth)*:

"وكلا الوصفين غني بالتخيلات ويكونان معاً صورة مزدوجة... فهما لذلك يذكّران بالتمثيلين

التصويريين الموضوعين جنباً إلى جنب على نحو مقارب جداً في التصوير الكنسي، موحدين بذلك بلقب (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 الإسراء. على أن مدى تحليلها للجحيم محدود؛ لأنها

تستعمل مادة الإسراء لاستبعد مصادر أخرى. وللوقوف على بيان الافتقار إلى الاهتمام

بالأخرويات الشعبية في دراسة المسيحية القديمة، انظر:

القرآن قد صُور بوجوه رحمة متعددة، ولكن على الرغم من ذلك تتدخل هذه الوجوه على نحو لا فكاك منه مع قسوته ومكره ورعبه، وهذا ما نقف عليه في الكتاب المقدس أيضاً⁽⁸⁸⁾.

ولهذا النقص النسبي في الاهتمام بجهنم عند المسلمين في الدراسات التي اعنت بالإسلام عدّة أسباب. فالآحاديث التي أشارت إلى جهنم عند المسلمين وإلى المقيمين فيها والعقوبات التي تنزل بهم آحاديث شديدة التعقيد وغير متجانسة وكثيراً ما كانت قاسية تثير العجز والهول، بل تقترب في أحياٍن كثيرة من الفحش. فضلاً عن ذلك يذهب "فريتز ماير" (Fritz Meier) في مقالة ذات إيحاء واضح عن "الأصل الكلّي" للأخرويات الإسلامية إلى أنَّ "الصورة الأساسية كُلُّها للأصول الكلية ولآخرة برمتها . . . تُستَبَّرُ في الأديان الإسلامية وراء بناء مزودٍ لأحاديث مُنمَّقة"⁽⁸⁹⁾. وهذا الموقف إنما يكشف ميلاً إلى البنى الواضحة (بدلاً من البنى المزدقة) ورغبة في التصنيف والتبويب: وهو بعبارة أخرى يكشف ميلاً إلى عقلنة دينية. ومن جهة أخرى، إذا كان ما بحوزتنا من أخبارٍ يبدو مختلفاً داخلياً بل يبلغ حد التناقض (مثلما هو الأمر في الأديان الأخروية الإسلامية)، فإنه يُرفض بوصفه "منقماً" أو حتى "عجبياً"⁽⁹⁰⁾.

ومهما يكن من أمرٍ فإننا نرى أنَّ هذا الأسلوب المفضّل فعلاً الذي ترد به الآحاديث الأخروية الإسلامية لا يعكس ميلاً إلى ما هو عجيبٌ فحسب، فهو

(Martha Himmelfarb). *Tours of Hell: An Apocalyptic Form in Jewish and Christian Literature* (Philadelphia; University of Pennsylvania Press, 1983), 4.

=
(88) نافذ كرمانی،

(Navid Kermani). *Der Schrecken Gottes: Attar, Hiob und 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، ص104، ويمكن أن نرصد مثل هذه المشاعر لدى الكثير من المؤلفين المسلمين. وقد بدا ذلك في قول الغزالى: "أصناف عذاب جهنم على الجملة وتفصيل عمومها وأجزائها ومحاجتها وحسرتها لا نهاية له". انظر الإحياء، جIV، ص533.

الأدييات ربما كانت تريد أن تخبرنا بأمرٍ مختلفٍ، أمرٍ لا يُفصحُ عن نفسه مباشرةً ولا يقبلُ التنظيم المنهجي بسهولةٍ. وقد حاول ماير (Meier) "أن يؤكّد أنَّ كتاب الأخرويات لم يكن شاغلهم دون شكٍّ تصنيف نصوصٍ دينيةً منظمةً تنظيماً دقيقاً. بل يجب حقاً أن نكتُ عن إصدار الأحكام القيمية المسبقة على الذين يكتبون أو يقرؤون أو يستمعون إلى مثل هذا النوع من الأدييات. وإذا ذهبنا مذهب براد غريغوري (Brad Gregory) فالذى يبدو أنَّ ثمة مقاربة أخرى أجدى تمثل في "استبعاد ما نتصوّره من أجل الإنصات إلى ما يقولونه" ، وفي أنْ نُبدي للحظة "استعدادنا للنظر إلى حالات الفهم الذاتي والتقديم الذاتي للماضي ، وهو نظرٌ يستند إلى المعنى الظاهر" ⁽⁹¹⁾. وأكّد روبرت أورسي (Robert Orsi) "أهمية دراسة الألفاظ والممارسات الدينية المزدراة والتفكير فيها ، وهي الألفاظ والممارسات التي تجعلنا قلقين ، وأشقياء ، وهلعين ، ويجب عدم الاكتفاء بدراستها بل ينبغي أن نجعل أنفسنا قريين منها جداً ، وألا نعالج القلق الذي تحدثه فيما بفرض شبكة معيارية" ⁽⁹²⁾. ومثل هذه الخطة التأويلية المفتوحة بإمكانها أن تكشف بسرعة عن أنَّ التمثيلات التي قد يجدها بعضهم في أيامنا كريهةً بل قد تثير الشمئizar إنما هي بالفعل وليدة منطق اضطراريٍّ للمعاناة الإنسانية وكيفية جعلها ذات معنى. ولنعد إلى أورسي (Orsi) من جديد، إذ يقول: "إنَّ العمل على فهم الظواهر الدينية المحيّرة لا يعني تبنيها أو تجويزها . . . لكننا لا نستطيع ردّها مدعين أنها غير إنسانية وغريبة عنا إلى حدٍ أننا نعجز عن فهمها أو دراستها ، فإنما أن نحتويها وإنما أن نظمها" ⁽⁹³⁾.

وبهذه الروحية ننوي أن نُعيد إلى جهنّم الأهميّة التي تستحقّها. فعلى عكس التصور السائد الذي يذهب إلى أنَّ 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 ، (Orsi). «Jesus Held Him So Close»، 7.

(93) المرجع نفسه.

عاكسة لهذا العالم. فما تروم هذه الدراسة تحقيقه هو البحث في دلالة جهنم في حياة الناس المادية والملمودة في العهد السلاجوقى، وليس غايتنا اختبار التماسک الدينى أو الأدبي للمزاعم المتعلقة بحقائق الحياة الأخرى، فضلاً عن صدقها. فحضور جهنم على الأرض، على نحو ما سنبينه، إنما هو في اعتقادنا حضور طاغٍ وهو في الحقيقة يمكن أن يدرك تقريباً على نحو حسى، كما يُشير إلى ذلك الحديث النبوى: "الجنة أقرب إلى أحديكم من شراك نعله، والنار مثل ذلك".⁽⁹⁴⁾

المقدّمات 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⁾. والأية القرآنية التي تُعلن أن العقاب في جهنم أبيدي «إلا ما شاء ربك» (هود 11/7-106) تُؤول أحياناً بأنّها تشير إلى أن جهنم ستزول في يوم من الأيام وأنّ الجنة وحدها هي الدائمة⁽⁹⁶⁾. ولكن في كل الأحوال لم يكن هذا هو الموقف السائد. فوصيّة أبي حنيفة (ت. 150/767) ومصنفه المعروف بالفقه الأكبر الثاني يؤكدان أنّ الجحيم أبيدي. كما يذهب النسفي إلى ذلك وهو المتكلّم الماتريدي (ت 537/1142)⁽⁹⁷⁾. وأكّد الطبرى أنّ تحديد زمن البقاء في

(94) الديلمي، *فردوس الأخبار*، ج II، ص 189.

(95) ج. رويسون،

(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،

النورة 9/100، الكهف 18/108، التغابن 64/9.

(96) انظر على سبيل المثال، بنiamin Abrahamov،

(Binyamin Abrahamov). «The Creation and Duration of Paradise and Hell in Islamic Theology», *Der Islam* 79 (2002), 96.

والكاتب ينقل موقفه هذا عن ابن تيمية وابن القيم.

(97) أرنست 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 بمدة محدودة يكون لل المسلمين فقط من ظهرتهم النار ثم سمح لهم بدخول الجنان. وذهب الزمخشري في تفسيره للقرآن (هود 11/8-106) إلى أن عبارة «إلا ما شاء ربك» لا تعني استثناء أهل النار من الخلود فيها، ذلك لأن أهل النار لا يخلدون في عذاب النار وحده بل يعذبون بالزمهير وبأنواع من العذاب سوى عذاب النار⁽⁹⁸⁾.

وثمة إشكال آخر هو: أفي بداية الزمان كان خلق الجنة والنار أم في نهايته يكون خلقهما؟ إذ يذهب بعض المعتزلة إلى الرأي القائل إن الجنة والنار ستخلقان يوم الحساب دون سواه، وإنه لمن العبث عندهم أن يبني ملك قصراً لا يقيم فيه أحد. إذ لا يتصف فعل الله بالعبث، وهذا مبدأ من مبادئ المعتزلة الأساسية⁽⁹⁹⁾. غير أن المعتزلة كانوا يمثلون الاستثناء من القاعدة؛ فالرأي السائد هو أن الله قد خلق الجنة والنار منذ بداية الكون شأنهما في ذلك شأن الكون وكل المخلوقات. ويقول القرآن إن الجنة قد «أعَدَتْ لِلْمُتَّقِينَ» (آل عمران 3/133)، وكذلك النار «أعَدَتْ لِلْكُفَّارِ» (آل عمران 3/131)، وعد ذلك دالاً على أن الجنة والنار قد خلقتا من قبل⁽¹⁰⁰⁾. وهكذا استدل عض الدين الإيجي (ت. 756/1355) على أن آدم وحواء قد أقاما من قبل في الجنة⁽¹⁰¹⁾، كما عدلت

(98) الثعلبي، قصص الأنبياء [[القاهرة]]: دار إحياء الكتب العربية / عيسى الباجي الحليبي، د.ت)، 7، يقول إن في الطبقة السفلية عشاً في أحد جانبيه سموم وفي الآخر زمهرير. وانظر أيضاً: Robson, «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 und Gesellschaft*, III, 53-4.

وكان أبو الحسين البصري (ت. 436/1044) من المعتزلة المتأخرین الذين ظلوا يدافعون 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 المسلمين، (إسطنبول: مطبعة دغليت 1929-1930)، ص 475؛ البيزدوي، أصول الدين، ص 107؛ الغزالی، الإحياء، ج IV، ص 534: "اعلم أن الله خلق النار بأحوالها"، وقارن بفان إس،

(van Ess). «Das begrenzte Paradies», 109.

(Abrahamov). «the Creation and Duration of Paradise and Hell», 88 (101) أبراهاموف،

رؤيه 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 بعثوا على ما يبدو إلى الحياة بعد أن كانوا في الجنة أو النار جزءاً من الأديان الأخرى التي ازدهرت في الأقل منذ زمن ابن أبي الدنيا (ت. 894/281). وخلاصة القول أنَّ الاعتقاد السائد هو أنَّ جهنم قد وجدت في الوقت نفسه الذي وجد فيه عالم الدنيا، وإذا كان العالم المأهول مصيره الفناء في نهاية الزَّمن فإنَّ جهنم سيستمرّ وجودها إلى الأبد. وعلى أساس هذا الاعتقاد، ربما لا نبالغ إن نحن تسائلنا عن صورة جهنم وعن موضعها على وجه الدقة.

شكل جهنم وموقعها

آمنَ كثير من مسلمي القرون الوسطى في الإطار الكوني الأوسع بأنَّ الجنة والنار يمثلان الجزأين الأعلى والأسفل من الكون الذي كان يعتقد بصفة عامة أنَّ له شكلاً كروياً⁽¹⁰⁴⁾. فالأراضي السَّبْع التي تحدث عنها القرآن (5/65) أوّلها بعضهم بأنَّها سبع طبقات بعضها فوق بعض، أمّا الأرض المأهولة فهي علية طبقاتها⁽¹⁰⁵⁾. والأراضي السَّبْع تعلوها في نسق تصاعدي طبقات الجنة السبع. ويُروى في حديث مسند إلى أبي مالك (ت. 795/179) أوردهُ السِّيوطري (ت. 911/1505) أنَّ الكون يستقرُ على صخرة اسمُها "سجين"، وهي آخر ما يبقى من المخلوقات بعد أن يفني كل شيء⁽¹⁰⁶⁾. وعادة ما يحدد الحديث موضع

(102) القرطبي، التذكرة، ص 470؛ وهذه النظرية نسبت إلى علي الرضا (ت. 203/818). 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-saniya fi l-hay'a as-sunniya* (Beirut: Franz Steiner, 1982), 86.

وقارن بـ دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل "سماء" (A. Heinen)

(105) ياقوت، معجم البلدان، ج ١، ص 20، ينقل هذا الرأي دون إصدار حكم على دقتها.

(106) هاينان، (Heinen). *Islamic Cosmology*, 88.

هذه الصخرة بأنّها في الأرض السُّفلَى⁽¹⁰⁷⁾ أو تحت الأرض السابعة⁽¹⁰⁸⁾ أو يُساوِيْها بالأرض السُّفلَى⁽¹⁰⁹⁾. وممّا يكُن معناها الصحيح (وهو ما سيأتي تفصيله فيما بعد) فإنّ القرآن (المطففين 83/7-9) يعرّف سجيناً بكونها جزءاً من المشهد العام لجهنم. وهكذا يبدو، منذ زمان 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 نتصوّر

(107) ابن أبي شيبة، المصنف، ج III، ص 55؛ ابن حنبل، مسنده، ج IV، ص 287، علاء الدين علي بن عبد الملك المتقى، كنز العمال. (بيروت: دار الكتب العلمية. 1419/1998)، ج XV، ص 265.

(108) أبو الشّيخ، واضح كتاب في الكونيات في ق 4هـ/10م يحمل العنوان التّمطي "كتاب العظمة"، ينقل هنا عن المحدث المعروف مجاهد، انظر هاينان، (Heinen). *Islamic Cosmology*, 43.

(109) الطّبرى، تهذيب الآثار، (القاهرة: طبعة المدى: د.ت)، ج II، ص 494-496. وانظر كذلك الدّيلمى، فردوس الأخبار، ج II، ص 476، "سجين أسفل سبع أرضين". على أنّ ثمة حديثاً في كتاب الشّعلي، قصص الأنبياء، 6، يذكر أنّ موقع "سجين" في الأرض السادسة من جهنم: "فيها دواوين أهل النار وأعمالهم وأرواحهم الخبيثة"، انظر كذلك الغزالى، الدرة الفاخرة، ص 18؛ وبيورد السّيوطي حديثاً يذكر أنّ المكان الذي تكون فيه أرواح الكفار في جوف طير سود. انظر كتاب سميث وحداد،

(Smith and Haddad). *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*, 55. وهو يعتمدان على كتاب السّيوطي، بشرى الكتب بلقاء الحبيب. وبشأن كون جوف الطّير السّود مأوى الأرواح الشريرة، انظر فان إس، (van Ess). *Theologie und Gesellschaft*, IV, 52.

وهو يحيل على تفسير الطّبرى، جامع البيان، (ط شاكر)، ج XXIV، ص 71/12، وما يليها.

(110) هاينان، (Heinen). *Islamic Cosmology*، 87. دائرة المعارف الإسلامية 2، "سماء" (Heinen) E12، VIII، 1014-1018a، عن سلمة بن كهيل عن أبي الزرقاء عن عبد الله (ابن عباس) "والنار اليوم في الأرض السفلى فإذا كان غدو جعلها الله حيث شاء"؛ وانظر أيضاً المذهب الحنفى عند واط، (Watt)، *Islamic Creeds* الذي يُطابق بوضوح بين "الأراضي السبع التي تكون إحداها تحت الأخرى" وبين النار، 36.

أن طبقات جهنّم السّبع دوائر مشتركة المركز نُظمت إحداها فوق الأخرى، أعلىها الشفير وأسفلها القعر⁽¹¹¹⁾، وأنّها متكونةٌ من سطوح منحدرة نحو الأسفل إلى هُوَةٍ مركبة⁽¹¹²⁾. وعلى الرغم من ذلك يوجد قدرٌ كبيرٌ من عدم الدقة—ولكنه لا يبلغ حدّ الخلط — في هذه الخطاطات الكونية، وهو أمرٌ يُمكِّن أن يُثير الشكوك. وتعكس مجاميع الحديث الستة خيالاً مُقيداً⁽¹¹³⁾، إلا أنه يبدو أنّ روایاتٍ أكثر إغراماً في الخيال عن جغرافية جهنّم قد انتشرت على نحو واسع. رأى الجغرافي ياقوت (ت. 626/1229) أنّ مثل هذه المفاهيم الكونية الأسطورية ما هي إلّا "أشياء تكلّم بها القصاصون للتهويل على العامة"⁽¹¹⁴⁾.

واستناداً إلى الرأي الذي يقول إنّ جهنّم ذات بنيةٍ تحت أرضيةٍ أثيرة بعض التساؤلات بشأن كونها متصلةً بسطح الأرض عبر ما يشبه الممرّ الرديء. وجاء في حديث قديم أنّ بئر برهوت الجهنمية في وادي "برهوت" بحضرموت (اليمن اليوم) التي تسكنها أرواح الكفار هي بوابة العالم السفلي⁽¹¹⁵⁾.

(111) القرطبي، التذكرة، ص 479.

(112) قارن بالصورة عند أسين، (Asin)، *La exatología*، 147، الذي يعتمد على تصوّر ابن عربى (ت. 638/1240) لجهنم على أنها دوائر متّحدة المركز في كتاب الفتوحات المكية، (القاهرة: بولاق، 1876/1293)، ج III، ص 557. وعلى الرغم من ذلك يُظہر الرسم التوضيحي الذي في دائرة المعارف الإسلامية 2 في فصل "سماء" (A.Heinen)، *EI2*, VIII, 1014-1018a هرم. وانظر أيضاً، سميث وحداد،

(Smith and Haddad). *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*, 85.

(113) أشار إلى ذلك أيضاً ماكدونالد (Macdonald) «The Twilight of the Dead», 57.

(114) ياقوت، معجم البلدان، ج I، ص 24.

(115) خوان بيذرو مونفارير سالا،

(Juan Pedro Monfarrer Sala). «A proposito de Wādī Yahannam» *Al-Andalus Maghreb*, 5 (1997) 151.

دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل "برهوت" (G.Rentz)، وانظر كذلك فان إس، (van Ess). *Theologie und Gesellschaft*, IV, 522, m13.

الذي يرى أن ابن حزم في الفصل، ج IV، ص 39، اعتقد أن فكرة كون برهوت مدخلاً لجهنم شيعية الأصل. وللموعدة إلى موقع الجنة الأرضية، انظر المرجع السابق، ج IV، ص 395، القدس (Jerusalen)، ص 522. ويقدّم أسين (Asin)، *La escatología*،

وعلى الرغم من ذلك يُعدّ المفهوم القائل إنّ مدخل النار يقع في وادي جهنم (في الإنجيل وادي هنوم⁽¹¹⁶⁾) قرب القدس أكثر رواجاً. ويقول القرآن: «فَضَرِبَ يَتَمُّمٌ» [أي بين أهل الجنة وأهل النار] «سُوْرَةِ لَهُ بَأْطَنَهُ فِي الرَّحْمَةِ وَظَاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ» (الحديد 57/13). ولقد أدّمَجَ المفسرون المسلمين المفهومين في الإيمان بأن السور في الآية 13 من سورة الحديد هو في الحقيقة الحائط الذي يفصل الحرم الشريف في القدس عن وادي جهنم، أي إنّهم، 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)، مما ذهب إلى أنه فوهة يركان تتقد ناراً لم يكن مدخل جهنم ولكنه رأس صخر شقيق الشاعرة الجاهلية الخنساء التي رثه في أشعارها ووصفت شهرته وزعامته لقومه فشّبّهته بأنه "علم في رأسه نار"، وهذه هي ترجمة غريغور شولر،

(Gregor Schoeler). *Paradies Und Hdie Jenseitsreise aus dem «Sendschreiben über die vergebung»* (Munich: Beck, 2002), 172.

(116) الملوك 23: 10، إرميا 15: 6، أشعيا 30: 32. هذا هو المكان الذي يُزعمُ أنَّ الأطفال يُحرَّقونَ فيه أحياء على ما يبدو قرباناً للإله الفينيقي "مولك". انظر 2 عزرا 11: 30، يشوع 15: 8، 4 الملوك 13: 10، وإرميا 7: 2-31.

(117) مونفارير سالا، «A proposito de Wâdi Yahannam», 152.

ويذكر أسين (Asin) (*La escatología*، 136)، أنه إلى أيامنا هذه مازال الناس يؤمّنون حقاً بأنه فوق قبة الصخرة يمكن أن توجد "بشر الأرواح". وينسجم هذا الأمر مع الفكرة التي تقول إنَّ أرواح الكافرين في "سجين". انظر تفسير الآية القرآنية (المطففين 7/83) «إِنَّ كِتَبَ الْكِتَابَ لَئِنِّي سَيَقِنُ» عند عبد بن حميد الكشي: المستد، (القاهرة: مكتبة السنة 1408/1988)، ص 266، وأبي زكرياء يحيى بن شرف النووي: شرح النووي على صحيح مسلم، (بيروت: دار إحياء التراث العربي 1392/1972)، ج II، ص 219، ج XVIII، ص 205، وعلى بن سلطان محمد القاري الهرمي: مرقة المفاتيح شرح مشكاة المصايح، (بيروت: دار الكتب العلمية 1422/2001)، ج IV، ص 92، ج X، ص 565. وانظر كذلك الشعلبي، قصص الأنبياء، 6-7. وفي بدايات اليهودية كان ثمة اعتقاد هو أنَّ أحد أبواب جهنم الثلاثة يقع بالصحراء وأنَّ حرارة متابع ماء نهر طبرية (في فلسطين) تعود إلى كونها قد مرت 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 وادٍ يُسمى جهنم قرب "بلخ" بأفغانستان ما يأتي: "ثمة وادٍ بسمungan قرب بلخ، وهو وادٍ يغور في الأرض، وكان شجاعان الناس وأشداؤهم يتندرون بأنه شديد الانحدار؛ فإذا ألقى أحدهم بحجر في جوفه لم يستطع أن يدرك قراره. وفي جوف الوادي طيور غريبة لها أوكرار لا تُحصى ولا أحد يعرف من أين أتت".⁽¹¹⁸⁾

وتنسجم قصة الطوسي مع الأحاديث الأخرى التي تذكر خصوصاً أنَّ ثمة صخرة ترمي من فوق الصراط الذي يمرّ فوق قاع الجحيم تقطع سبعين سنة قبل أن تبلغ قرار الهُوَّة⁽¹¹⁹⁾. كما أنَّ "الطيور الغريبة" التي تحدث عنها الطوسي يبدو وكأنها تعيد علينا الاعتقاد الذي يقول إنَّ أرواح الكفار وأصحاب الكبائر تأوي إلى باب جهنم في جوف طير سود⁽¹²⁰⁾.

وخصص القرطبي (ت. 671/1272) فصلاً كاملاً في كتابه الضخم عن الأخريات للأحاديث التي تتحدث عن أنَّ جهنم إنما هي "في هذه الأرض". فينقل حديثاً ينهى المسلمين عن الوضوء بماء البحر "لأنَّه طبقة في جهنم"، ويفترض أنه الطبقة العليا⁽¹²¹⁾. وينقل القرطبي أيضاً عن وهب بن منبه في تفسيره

(118) محمد بن محمود بن أحمد الطوسي، *عجبائب المخلوقات*، (طهران: نشرى كتاب 1966)، ص 293-4. وهو كتاب جامع في تفسير العجائب اعتمد عليه القزويني في كتابه الذي هو أكثر شهرة "عجبائب المخلوقات" وأحال عليه بكثرة. ولقد أهدى الطوسي هذا الكتاب إلى آخر حكام السلاجقة طغرل الثالث ابن أرسلان بن طغرل الثاني ركناً الدنيا والدين (حكم بين عامي 571 و 90/1175 و 94).

(119) الصناعي، المصنف، ج XI، ص 422، القرطبي، التذكرة، ص 357-479، المتفق، كنز العمال، ج XVI، ص 221، كذلك الترمذى، سُنْنَة، ج IV، ص 709، فيما يتعلق بالصخرة التي يستغرق سقوطها أربعين سنة.

(120) الطبرى، جامع البيان، (ط شاكر)، ج XXIV، وقارن بفان إس، (van Ess). *Theologie und Gesellschaft*, IV, 523.

(121) القرطبي، التذكرة، ص 473، حتى إنَّ كتاباً قدِيمَاً مثل كتاب ابن أبي شيبة المصنف، ج I، ص 122، ينقل أنَّ هناك ناراً تحت البحر، انظر كذلك أبا داود، سُنْنَة، ج III، ص 6، البىهقى، *السُّنْنَةُ الْكَبِيرَى*، ج IV، ص 334، ج VI، ص 18. ويَظُهر هذا الحديث =

لسورة "ق" من القرآن حواراً دار بين النبي "ذى القرنين" (المعروف بالإسكندر الأكبر) والجبل الأسطوري "قاف". و"قاف" في التقاليد الإيرانية القديمة سلسلة جبال تحيط بالعالم الأرضي⁽¹²²⁾. وتبين قصة "قاف" أن وراء هذه الجبال أراضي يستغرق قطعها خمسة سنة متّبعة بسلسلة جبال أخرى يستغرق قطعها أيضاً خمسة سنة أخرى. وتواصل قصة "قاف" ذاكراً أن على رؤوس تلك الجبال ثلجاً يحميها من اللهب المنبعث من باب جهنم. ويستنتج القرطبي أن "هذا يدل على أن جهنم على وجه الأرض" ، ولكنه يحتذر فيقول: "الله أعلم بموضعها وأين هي من الأرض"⁽¹²³⁾. ولا بد من أن أصحاب العقول الراجحة من المحدثين قد شعوا بشيء من السخط تجاه الذين خاضوا في تخمينات مبالغ فيها. ويورد السيوطي حديثاً منقولاً عن الحاكم النيسابوري (ت. 404/1014) فيه أن رجلاً قدم إلى الرسول ليُسأله عما رأه في رحلته الليلية إلى الجنة والنار، إذ قال الرجل متسائلاً بلهفة شديدة: "يا محمد، أرأيت جنة عرضها السموات والأرض، فأين النار؟" ، قال: "أرأيت الليل الذي قد أليس كل شيء فأين جعل النهار؟" ، فأجاب محمد باقتضاب: "الله أعلم" ، ثم أضاف بحسim: "يفعل الله ما يشاء؟"⁽¹²⁴⁾.

والحقيقة أنه على الرغم من اعتقاد أن موضع جهنم هو الأرض، لم يُثبته علماء رسم الخرائط المسلمين عموماً على خرائطهم⁽¹²⁵⁾. واستنتج فان إمس

= كذلك في مجاميع الأحاديث الموضوعة. انظر السيوطي، اللآلئ المصنوعة، ج II، ص 3-4.

EI2, IV, (M. Streck and A. Miquel) (122) دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل "قاف"

400 a-402 b

(123) القرطبي، التذكرة، ص 473، الشعبي، قصص الأنبياء، ص 5.

(Heinen). *Islamic Cosmology*, 154. (124) هابيان،

EI2, IV, 1077b-، (S. Maqbul-Ahmad) (125) دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل "خريطة" (125) 1083a. وقارن خريطة العالم للإدريسي، وهي تعود إلى سنة 548/1154، 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 القيمة إنما حدّدا في الإسلام بمصطلحات دنيوية خالصة⁽¹²⁶⁾. ولكن يبدو من الواجب ألا نعد علماء رسم الخرائط في الإسلام القروسطي (أو حتى المتكلمين) الممثلين الوحديين للطرائق التي صوّر بها مسلمو العصر الوسيط العالم. إذ ثمة اتجاه في الحديث يشير إلى أنه وقع الاهتمام بتنزيل جهنّم في الفضاء. وقد يبدو الإسهاب في الاهتمام بمثل هذه المسائل المتصلة بتفاصيل المتخيل الجغرافي من فضول الكلام بل لعله من باب الحلقة الفكرية، ولكننا قد نغم بعض الفائدة منأخذ هذه المسائل بجدية. فأهمية مثل هذه الأحاديث لا تستند كثيراً إلى مَدَى قدرتها على تحديد الموضع الدقيق لجهنم، بل إنّها تعكس فعلاً طريقة ما لتصور الواقع ومن ثمة الوجود الإنساني عموماً.

وهي توسيع الملاحظة المهمة التي ترى أن جهنّم كانت عند بعض المسلمين القروسطيين مجاورة للعالم الأرضي المأهول أو أنها تحيط بالأرض⁽¹²⁷⁾. وتبين مثل هذه الأحاديث -التي قدمنا بعضها- أنّ الآخرة، بما فيها من عقوبات في مستوى المتخيل الشعبي الذي يُعبر عن مظاهر الخوف والرجاء المشتركة، إنما هي في الحقيقة قريبة لا بعدها الزمانية فحسب بل بعدها المكانية أيضاً.

داخل الجحيم

لتنظر الآن في بنية جهنّم في حد ذاتها. فلم يقدم القرآن تفاصيلها الجغرافية بل اكتفى بمجرد إحالات متفرقة. ففي سورة الحجر (44/15) يذكر القرآن أنّ لجهنم سبعة أبواب، لكل باب منها جزء من المغضوب عليهم. وسرعان ما انصهرت الأبواب السبعة في الفكرة القائلة إنّ لجهنم سبع طبقات تمثل المناطق السفلية للكرة الأرضية. فأصبح لفظ الباب شيئاً فشيئاً مرادفاً تقريباً "للطبقة".

(126) فان إس، (van Ess), *Theologie and Gesellschaft*, IV, 522.

(127) الديلمي، فردوس الأخبار، ج II، ص 183، أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، (بيروت: دار الكتب العلمية د.ت)، ج II، ص 291؛ المتقى، كنز العمال، XIV، ص 166، انظر كذلك المرجع السابق، ج III، ص 352.

وُتبيّن بعض الآثار أنّ علي بن أبي طالب بين مرّة لمجموعة من الصحابة "أنّ أبواب النار ليست كالأبواب في هذه الأرض" ، بل هي مرصوفة بعضاها فوق بعض. ونُقل أنّ علياً وضع إحدى كفيه فوق الأخرى ليجعل رأيه مفهوماً فهم عيان⁽¹²⁸⁾. ويُبيّن حديث آخر أنّ 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 لتلائم طبقات جهنم السبع⁽¹³⁰⁾. وكلما سُقُلَّ مقام المذنبين اشتَدَّ عذابُهُمْ. ولقد ضبطنا قائمة الأسماء السبعة مع ما يناسبها في اللغة الانجليزية (ترجمة آربيري، وأوشوغنسي) (Arberry, O'Shaughnessy)، وفي اللغة الألمانية (ترجمة باريت) (Paret)، بطريقة تنازيلية 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 أبو 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 أحياناً بين طبقات الجنة إذ سمّيت "درجات"، وطبقات جهنم التي سمّيت "دركات". انظر القرطبي، التذكرة، ص 461؛ والسيوطى، اللآلئ المصنوعة، ج I، ص 69. وللوقوف على الجذر (د، ر، ك) انظر القرآن الكريم (النساء 4/144): «إِنَّ الْمُتَقِنِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَشْفَلِ مِنَ النَّارِ».

(130) وثمة أسماء أخرى قد أهلت بلا سبب واضح، ككلمة "الحريق"، انظر القرآن (آل عمران 3/181)، (الأనفال 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 الكتبى: 1318/1900-1)، ج III، ص 96-7، عن ابن جريج المذكور عند أسين (Asin)، *La exatologia*، 139، وهذا هو الأنموذج الذي يستعمله سميث وحذّاد في كتابهما: *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*، 9، 85. واتبع القرطبي في ذلك الأنموذج نفسه ولكنه باذلّ موقعه لظى وسعير. انظر كتابه، التذكرة، ص 461 وكذلك في موضع آخر، انظر المرجع نفسه، ص 465.

وحاول توماس أوشوغنسي،

(Thomas O'Shaughnessy). «The Seven Names for Hell in the Qur'an» *BSOAS* = 24 (1961), 444-69.

- (1) "جَهَنْمٌ": (البقرة 2 / 206؛ آل عمران 3/12؛ وفي غيرهما من الموضع). ثم إن لفظ "جحيم"، وهو من أصل اللفظ العربي "جَهَنْمٌ" نفسه، قد استعمل في القرآن سبعاً وسبعين مرة، وهو في الأصل مرادف للنار (التي تستعمل في معنى "الجحيم" مئة وإحدى عشرة مرة في القرآن). ولقد اكتسب في التفاسير المتأخرة معنى أكثر دقة⁽¹³²⁾.
- (2) "سعير" (النساء 4/10، 55؛ الحج 22/4؛ وفي موضع أخرى)، وقد ذكرت ست عشرة مرة في القرآن⁽¹³³⁾.
- (3) "حُطْمَةٌ" (الهمزة 104/4، 5)، وذُكرت مرتين في السورة نفسها. ويدرك الطبرى أن اللفظ اسم من أسماء النار لحطمتها كلّ ما ألقى فيها، كما يقال للرجل الأكول: الحطمة⁽¹³⁴⁾.
- (4) "لظى": (المعارج 70/15)، ذكر هذا الاسم مرة واحدة في القرآن شأنه في ذلك شأن "هاوية". وتعنى اللظى نوعاً من النار العظيمة التي لها صفة

أن يحدد ترتيباً زمنياً لنزول الوحي بهذه الأسماء السبعة وانتهى إلى هذا الترتيب: هاوية، جحيم، سعير، حطمة، لظى، سقر، حطمة.
وحكاية البلوقية في ألف ليلة وليلة قدمت هذا الترتيب: "جَهَنْمٌ" (لمتركي الكبائر من المسلمين)، "لظى" (للكفار)، "جَهَنْمٌ" (ليأجوج ومأجوج)، "سعير" (القوم إيليس)، "سقر" (لتاركي الصلاة)، "حُطْمَةٌ" (لليهود والنصارى)، "هاوية" (للمناافقين).
انظر ترجمة إنّو ليتمان،

(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 الإسلامية 2، فصل "جَهَنْمٌ" (L.Gardet, EI2, II, 381b).

ويذكر في أحد الأحاديث أن الكلمة مشتقة من الفعل العربي "جهم" لأنها تجعل وجوه الرجال والنساء متوجهة، انظر القرطبي، التذكرة، ص 465؛ القاضي، دقائق الأخبار، ص 107، يقول إنّها الدرجة العليا في جهنم وهي مستقرّ لأهل الكبائر.

(133) يذكر القاضي في دقائق الأخبار، ص 107، أن ذاك هو مكان النصارى.

(134) أوشوغنيسي، (O'Shaughnessy). «The Seven Names for Hell», 464.
ويذكر القرطبي أن هذه الدرجة من النار تسمى "الحطمة" لأنّها تحطم العظام وتحرق الأفئدة. انظر، التذكرة، ص 465؛ القاضي، دقائق الأخبار، ص 107، وهو يضع اليهود في الحطمة.

أُخرى هي أنها "نَرَاءَةُ لِلشَّوَى" (المعارج 15/70).⁽¹³⁵⁾

(5) "سُقْرٌ": (القرآن 48، المدثر 74/26 - 7، 42) هي النار التي تحرق الجسد، والنار الهائجة. ويشير هذا اللفظ في القرآن أربع مرات. ويدلّ الجدران (س-ق-ر) و(ص-ق-ر) في المعجم على اشتداد حرّ الشمس. ولكنّ لفظ سُقْرٌ يمكن أن يكون لفظاً دخيلاً كـ "جَهَنَّمَ".⁽¹³⁶⁾

(6) "جَهَنَّمَ": (البقرة 2/119؛ المائدة 5/10؛ وغيرهما من المواقع) هو الاسم الرئيس الذي يستعمل للتعبير عن فكرة جَهَنَّمَ في المرحلة المبكرة من الوحى (استعملت ستّاً وعشرين مرّةً في القرآن). وهذا اللفظ عند "أوشوغنيسي" (Oshaughnessy) نسخةً معدلةً للفظ العربي "جَهَنَّمَ".⁽¹³⁷⁾

(135) يذكر القرطبي أنَّ معنى كلمة شوى (ج. شواه) هو جلد رأس الإنسان، كما في الترجمة الألمانية للأية بقلم باريت (Paret). «das einem die Kopfhaut [?] völlig verbrennt»

وانظر القرطبي، التذكرة، ص 457. وقد استعمل لفظ "لطى" في القصيدة المنسوبة إلى جليلة بنت مرّة (عاشت في نحو القرن السادس للميلاد) وهي زوجة كليب بن ربعة، وقد قالت القصيدة بمناسبة حرب البوسوس المشهورة. ولللفظ هنا معنى "النار المحفرة" التي تأتي جليلة من الخلف ومن الأمام: "لطى من ورائي ولطى مُستقبلي"؛ القاضي، دقائق الأخبار، ص 107، وهو يضع الم蛟وس وإليس في هذا الدرك من النار نفسه.

(136) دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل "سُقْرٌ" (D. Gimaret) EI2, VIII, 881a (D. Gimaret)، وذكر الطبرى في تفسيره لسورة القرآن 54/48 أيضاً أنَّ سُقْرَ باب من "آبوب" جَهَنَّمَ. وانظر المرجع نفسه. وفي سُقْرٌ، حسب ما يذكر القاضي مرّةً أخرى، يقيم الصابحة، دقائق الأخبار، ص 107.

(137) أوشوغنيسي، (O'Shaughnessy). «The Seven Names for Hell», 459-60. وجَهَنَّمَ "مثال من أمثلة متعددة لتفضيل القرآن للفاصل الرئاتي"، ويبدو أنَّ محمدًا "كان معجبًا خصوصاً باللاحقة "يم" ونظرتها التنجيمية "ين" "[في الشعر العربي]"^(*) حسب ما ذهب إليه أوشوغنيسي، انظر «The Seven Names for Hell»، 453. وتعبر صيغتا "فعيل" و"فعول"، من خلال الصات الصوات الطويل الثاني فيما، في أغلب الأحيان عن الشدة، وتعبر صيغة "فَعِيلٌ" أيضًا عن الصوت. وانظر ويلям رايت،

(William Wright). *A Grammar of the Arabic Language* (Cambridge, Cambridge University, Press 1999), I, 113.

(*) [واضح أنَّ هذا كلامٌ من يعتقدُ أنَّ القرآنَ مِنْ تأليفِ محمدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ. المراجع]

(7) "هاوية": (القارعة 101/9) ذكر هذا الاسم مرة واحدة في القرآن، وهو لفظ يصعب تفسيره، ويُمكن أن تكون "الهاوية" 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.

ويُحدّزُ القرطبي من بعض ما ورد في "كتب الرفائق"؛ ذلك أنه قد ورد فيها من "أسماء هذه الطبقات وأسماء أهلها من أهل الأديان على ترتيب لم يرُد في أكْرِي صحبي⁽¹⁴⁰⁾". وقد يكون ما في ذهن القرطبي شبيهاً بتلك الأنماط التي ذكرها الشعلبي (ت. 427/1035) في كتابه "قصص الأنبياء". فهو يتحدث عن الأرضي السبع وطبقات جهنم السبع على أنها متراصة على النحو الآتي: (1) "أديم" وهو مفهوم يذكر بعض الشيء بفكرة تحيل على العالم العلوي، أي أنَّ العالم المأهول هو أولى الأراضي السبع أو أنَّ البحر هو الطبقة العليا من طبقات جهنم. ويتبعه (2) "بسيط" وهو لفظ آخر متداول في لغة الجغرافيا، و(3) "ثقيل" و(4) "بطيع"، و(5) "متشائلة" و(6) "ماسكة" وأخيراً (7) "ثرى" / "طرا"، وهو لفظ انتشاري يفيد شيئاً يشبه الحصى أو الغبار أو الزَّبَد الرَّطب وهو يُلائم مستنقع

= وتصاريس النار تضم الكثير من هذه الأسماء كصَعُود، وَيَحْمُوم، وَسَمُوم، وَرَقْوَم، وَغَسْلَين، وَسَجِين (المعرفة هذه الأسماء انظر ما سيأتي لاحقاً)، وقارن بـ "تسنيم" (القرآن: المطففين 83/27) وهي عين في الجنة، وقارن أيضاً بالتعليق المترسّع لتيدور نولدكه، (Theodor Noldeke). *Orientalische Skizzen* (1892), repr. Hildesheim: Ohms 1974), 41.

إن من كان قليل العلم من الناس يستبشر بالتعابير الغربية التي تبعث بسهولة في الأجلال إحساساً بالمهابة والغموض، وقد أجهد محمد نفسه من أجل خلق هذا الانطباع. ولهذا كان يستعمل هو نفسه عدداً من الكلمات الغربية كغسلين (الحافة 69/26) وسجين (المطففين 83/7-8) وتسنيم (المطففين 27) وسلسييل (الإنسان 76/18)؛ القاضي، دقائق الأخبار، ص 107 يقول إنَّ "الجحيم" إنما هي للمشركين.

(138) انظر الأدييات المذكورة عند باريت (Paret), *Kommentar*, 19-518.

(139) القرطبي التذكرة، ص 461 وذكر القاضي في دقائق الأخبار، ص 107 أنَّ "الهاوية" يُلقى فيها المنافقون ومن يرددون الحق.

(140) القرطبي، التذكرة، ص 461.

الطبقة الرابعة والرأي القائل إنّ الرّطوبة سمة من سمات العالم السفلي⁽¹⁴¹⁾.

وينظر إلى الطبقة العليا من جهنم أحياناً على أنها مطهر، أي أنها فضاء يتطهّر فيه أصحاب الكبائر من خطاياهم. وفي مرات قليلة احتزت بنية جهنم ذات الطبقات السبع من خلال تمييز بسيط بين الطبقات العليا والطبقات السفلية.

ويشير حديث متاخر في ما يبدو إلى أنّ لجهنم بابين: "الجوانية" وهو الذي لا يخرج منه أحداً أبداً، و"البرانية" وفيه يعاقب عصاة المؤمنين مدة محدودة⁽¹⁴²⁾. وعلى الرغم من ذلك كان الرأي الذي يرى أنّ فضاء التطهّر مكان مختلف في القيمة عن سائر جهنم على العموم رأياً قليلاً الرواج في الإسلام القروسطي. ولا تُعني كتب الأخرويات كثيراً بالميز بين العقاب في الطبقة العليا من جهنم والعقاب في الطبقة السفلية منها. ولم يتبلور المطهر قط 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)، جVII، ص445؛ ابن منظور، لسان العرب، جXV، ص6، ويمكن أن نذكر في هذا السياق الصور الذي يقدم عن جهنم بوصفها تجسيداً مُضحكاً؛ إذ يساوى فيه بين طبقات الجحيم وأعضاء الجسد السبعة التي بها يعصي العبد ربه، وهي الأبصار والأذان والأسنة والأيدي والبطون والفروج والأقدام. انظر الغزالى، الإحياء، جIV، ص668، وقد مر بهذه المساواة مرور الكرام فقط، أسين (Asin)، *La escatología*، 145، وهو يحيل على ابن عربي.

(142) المتنقى، كنز العمال، جXIV، ص216. ويبدو أن هذا الحديث من الأحاديث المتأخرة لأنّنا لا نجده في أيٍ من مجاميع الحديث المقدمة.

(143) فكرة جهنم السفلى وجهنم العليا، مثل كثير من المفاهيم الأخروية في الإسلام، لها روافدها في التقاليد المتوسطة القديمة ومن ضمنها اليهودية واليسوعية. ففي سفر الرؤيا للقديس بولس كانت النّظرة إلى الآخرة - وهي تلك النّظرة التي ربما كان لها التأثير الأكبر في المسيحية القروسطية - تميّز هي أيضاً الجحيم العلوي من الجحيم السفلي. وهي الفكرة التي تطورت لاحقاً في المذهب الكاثوليكي إلى مفهوم "المطهر" وهو "مكان ثالث" بين الجنة والنار.

(LeGoff). *The Birth of Purgatory*, 36.

(Himmelfarb). *Tours of Hell*, 16-18.

ويحيل هذا الكتاب على مجموعة من نقاط التشابه بين النّظرة 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 مرتفع يشرف على الجنة والنار، وهي مكانٌ يفصل بينهما لا عقاب فيه ولا ثواب إذ نجد فيه مثلاً الذين ماتوا وهم صيّبة 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 يُجتَرَأُ منها⁽¹⁴⁵⁾.

= والنظرة المادية الإسلامية هنا. (انظر ص 10-11، 13-14، 17، 20، 29-30، 35، وهي عادة مواطن). ولكن قضية سلسلة الإسناد في هذه الأحاديث الأخيرة بعيدة عن اهتمامنا في هذه الدراسة، كما هي حال صورة جهنم في القرآن.

انظر الموسوعة القرآنية (J.I Smith, *Eschatology*, 11, 50a, s.v. *EQ*), "وفي الجملة... فإن الصورة التي قدمها القرآن هي صورته الخاصة دون سواها".

* إن "الأعراف" في قوله تعالى ﴿وَبِهَا جَنَّةٌ وَّلَّلَ الأَعْرَافِ رِيَالٌ﴾ (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 وقتٍ خارج الجنة وخارج النار يقع فيه الذين استوت حسناتهم وسيئاتهم، انظر الطبرى، جامع البيان، والزمخشري، الكشاف (المترجم).

(144) الغزالى، الإحياء، ج IV، ص 31. وقارن بـ سميث وحداد،

The Islamic Understanding of Death and Resurrection, 90-1.

(Asin). *La escatología*, 129-33, 180.

أسين،

(145) يدفع هذا إلى السؤال عن الأسباب التي جعلت الجحيم العلوى في الإسلام لم يخضع للتحول إلى "المطهر" بوصفه مكاناً ثالثاً بين الجنة والنار كما هو الشأن في المسيحية. فالملطهير في النصرانية القروسطية كما يؤكّد ذلك "لوغوف" (Legoff) كان بمعنى ما فكره متربة، وهو مفهوم لا يمكن أن يوجد في مجتمع "يعاني الناس فيه حصاراً مستمراً بين النار والجنة"، أي حيث لا يعيش الناس في صراع مستمر من أجل لقمة العيش فحسب.

وهي تتعلق بطبقة حضارية 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، والحقّ أنّ المجتمع الإنساني أعيد تخييله - مع تغيير في الأقطاب المتضادة أحياناً - فالفقراء والمعدمون والمقهورون يصلدون إلى الجنة، في حين يكون إذلال المتجبرين والأقواء في جهنم، ولكن مع استعمال هذه التقسيمات الدنيوية التراتبية الاجتماعية وخصائصها. وأمّا في =

حجم جهنم وروائحها وألوانها وخصائصها المناخية

لنبأ سير أغوار جهنم بعض الملاحظات بشأن خصائصها العامة. فالأوصاف التي تعلقت بحجمها كانت ترمي إلى تجاوز حدود الخيال البشري على الرغم من عدم استعمال مفهوم الالاتناهي. فعلى سبيل المثال جُعلَ على قطر الهوّة العظيمة في جهنّم صراط يعبر عليه كل الناس يوم الحساب إلى الجنة⁽¹⁴⁶⁾. ويحتاج الحجر الذي يلقى به من فوق الصراط صوب جهنّم 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، ولكلّ جبل منها سبعون ألف هاوية يمرّ بكل واحدة منها سبعون ألف مجري، 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 السلاجوفي، فقد تأخر التطور الطبقية الحضرية الوسطى التي تعيش بين العطاء السلطاني والعقوبة السلطانية. وقد رأينا في الجزء الأول من هذه الدراسة أن النخبة العسكرية الحاكمة فرضت نظاماً تأديبياً لا يترك إلا مجالاً محدوداً للطبقة المتوسطة من الشعب من الذين كان ياماً كانه أن يضعوا أنفسهم على الدوام بين الحدين المتناقضين الثواب والعقاب أو ينتقلوا من المراتب السفلية إلى المراتب العليا. وإذا تابعنا تصور "لوغوف" أمكننا أن نقبل أن فكرة "المطهر" في الإسلام كانت إذن ذات استقلال مفهومي ضئيل. فهي تتردد بين تصورات واسعة لجهنم. ومهما يكن من أمر فإن قيمة عمل "لوغوف" يتمثل في أنه أثار قضية جهنّم ببيان مدى ما تعكسه المعتقدات المتعلقة ببنية الآخرة من قضايا الحياة الإنسانية الراهنة في هذا العالم.

(146) الصراط طويل وعرض بما يكفي ليحمل البشر جميعاً في الوقت نفسه. انظر ابن حبان، صحيحه، ج XVI، ص 384؛ التسائي، سنه، ج VI، ص 406-447؛ الترمذى، سنه، (ط. شاكر)، ج 7، ص 372-372؛ ابن حنبل، مسنده، ج VI، ص 116؛ القرطبي، التذكرة، ص 472. ومن نجا من الناس مرّ بأمان فوقه أمّا من حقّ عليهم العقاب فيسقطون في الهاوية؛ البخاري، صحيحه، ج 7، ص 2403؛ مسلم، صحيحه، ج I، ص 177.

(147) الصناعي، المصتف، ج XI، ص 422، القرطبي، التذكرة، ص 357-479، المتقى، كنز المعمال، ج 221؛ وفي سنن الترمذى، ج VI، ص 709، تحتاج الصخور إلى أربعين سنة لتبلغ الهاوية.

(148) القرطبي، التذكرة، ص 465.

الدخان أو ما يسمى في القرآن بالسرادق (الكهف 18/29).⁽¹⁴⁹⁾

وفضلاً عن الحجم نُخَبِّرُ عن رواج جهنم وألوانها وخصائص مناخها. ففي هذه البنية العظيمة تحت الأرض تهب رياح من نار، ولا سيما تلك التي تُسمى "السموم" (الحجر 15/27) التي شرحها المعجميون بأنها نوع من الريح يُولَد برقاً⁽¹⁵⁰⁾ وله حرارة شديدة وحانقة⁽¹⁵¹⁾، وهي ريح سوداء كالريح الضرر التي هبَت على قوم عاد المكذبين (الحاقة 69/7-6)⁽¹⁵²⁾. وتبعثر رائحة كريهة كرائحة المراحيض تختلط هذه الريح العاتية⁽¹⁵³⁾. وتأخذ هذه المشاهد في العادة هالة قائمة السوداء. أما حرارة الجحيم فتغْيِر لون الجحيم من الأحمر المتوقع إلى الأبيض الرمادي الشاحب⁽¹⁵⁴⁾، فالأسود الفاحم إنما هو "ظلمة يُخالطها غضب الله"⁽¹⁵⁵⁾، حتى إن ألسنة اللهب في الجحيم لا تقدر على إضاءة الأراضي الشاحبة⁽¹⁵⁶⁾. وفي هذه الظلمة تمطر السماء بغزارة، فقد ورد في القرآن: «وَإِن

(149) المرجع نفسه، ص 466، وكثافة هذه السحب تَعْدِلُ "المسافة التي يقطعها المسافر في أربعين سنة"، وهي تتعاظم لتشكّل الجدران المحيطة بجهنم (سور جهنم): ابن حنبل، مسنده، ج III، ص 29؛ الحاكم التيسابوري، المستدرك، ج IV، ص 643؛ الترمذى، سنته، ج IV، ص 706؛ القرطبي، التذكرة، ص 472.

(150) أبو بكر محمد بن عزيز السجستاني، غريب القرآن (بيروت: دار قتبة، 1416/1995)، ج I، ص 464-5.

(151) ابن منظور، لسان العرب، ج II، ص 623، وقارن بأوشوغنسي، (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. د.ت)، ج XIX، ص 259، أسين (Asin)، 150. *La escatología*، ول ليست الريح الضرر في القرآن (الحاقة/ 6) ريحًا حارة بل هي ريح باردة. وقارن بـ باريت، (Paret). *Der Koran: Übersetzung* (1966, Stuttgart: Kohlhammer, 1993), 479.

(153) ابن الجوزي، *ذم الهوى*، ص 202.

(154) الترمذى، سنته، ج IV، ص 710؛ الغزالى، الإحياء، ج IV، ص 531؛ القاضى، دقائق الأخبار، ص 3-62؛ المتنقى، كنز العمال، ج XIV، ص 220-222-277. وللتتوسع في ثانية النور/الظلام في الجنة والنار في الأخرقيات الإسلامية المتأخرة، انظر ماكدونالد .334، «Paradise»، (MacDonald).

(155) القرطبي، التذكرة، ص 466.

(156) أحمد بن عبد الله أبو نعيم الأصفهانى، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، (بيروت:

يَسْتَعِيشُوا يَقَاعُوا بِمَاءِ كَالْمَهْلِ يَشُوِّي الْوَجْهَ» (الكهف 18/29)، وتزعم الأحاديث المفسرة أنها أمطار حقيقةٌ من ماءٍ يغلي⁽¹⁵⁷⁾ أو أنها مطرٌ من حجارةٍ من نارٍ تقع على رؤوس أهل الجحيم⁽¹⁵⁸⁾. والحرارة في جهنم، كما هو مُتوَقَّعُ، شديدة الارتفاع، ولكن ابن عربي في منظوره لجهنم تحدث عن وجود "زمهرير" في الطبقة السفلية⁽¹⁵⁹⁾، وهي فكرةٌ تردد بكثره أيضاً في الأحاديث المتأخرة⁽¹⁶⁰⁾.

خصائص جهنم الجغرافية

إن جغرافيا جهنم جدباء. ومع ذلك ثمة جبالٌ وأوديةٌ وجداولٌ وآبارٌ وعنابرٌ جيولوجيةٌ أخرى تشكّل صورة المشهد الطبيعي. وتستمد المرويات التي تصف جغرافيا جهنم من القرآن أغلب معلوماتها. وهكذا فإن لفظ "صَعُود" في القرآن

= دار الكتاب العربي، 1405/1984-1985، ج VI، ص 139؛ ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج 217؛ القرطبي، التذكرة، ص 476.

(Asin)، *La escatología*, 152.

(157) أسين، (158) القاضي: " دقائق الأخبار" 68. والأغالال تمطر على أهل النار، انظر القرطبي، التذكرة، ص 481؛ الشعلبي، التفسير، ج VIII، ص 282؛ أبو الفداء إسماعيل بن عمر ابن كثير، التفسير، (بيروت دار الفكر، 1401/1980-1)، ج IV، ص 89؛ السيوطي، الدر المثور، (بيروت: دار الفكر، 1983)، ج VII، ص 306.

(Asin)، *La escatología*, 166.

(159) في قصّة من قصص الإسراء الشعيبة نجد جبالاً من الثلج تحيط بها بحار من النار. انظر السيوطي، اللآلئ المصنوعة، ج I، ص 67. وينذر الطبرى أن لفظ "غساق"، وهو مادة مذكورة في القرآن (ص 38/57) يتوجّد بها الله الطاغيين، يعني عند بعضهم "البرد الذي لا يُطاق"، انظر الطبرى، جامع البيان، ج XXIII، ص 177 وكذلك السمرقندى، تفسيره، ج III، ص 164.

وجاء في حديث مشهور: "اشتكى النار إلى ربها فقالت: يارب أكل بعضي بعضاً. فأذن لها في نفسها نفس في الشتاء ونفس في الصيف؛ فاشتد ما تجدونه في الصيف من حرّها، واشتد ما تجدونه في الشتاء من زمهريرها".

يُنْظَر مسلم، صحيحه، ج I، ص 432؛ التّسائي، سُنّته، ج VI، ص 504؛ ابن حنبل، مستنه، ج II، ص 276؛ الغزالى، الإحياء، ج IV، ص 531؛ وقارن بمحيى الدين أبي زكريا بن شرف الدين النووي، شرح صحيح مسلم، (بيروت: دار إحياء التراث العربي 1392/1972)، ج 7، ص 120، الذي دعا القارئ إلى حمل هذا الحديث على المجاز.

(المدثر 17/74) ﴿سَأْرِهِقُوْصُوْدًا﴾، الذي ربما كان يعني عند الجمهور في بداية نزول الوحي صُعُوداً أو ارتقاء شاقاً، إنما هو عند الطبرى جبل في جهنم⁽¹⁶¹⁾. ثم إنّ أحاديث كثيرة تذكر لنا أنّ "الصَّعُود" جبل من نارٍ، يَصْعَدُ فيه الكافرون سبعين خريفاً ثم يهودون به كذلك فيه أبداً⁽¹⁶²⁾.

ونجد التحليل المادى نفسه مع ﴿وَظَلَّ مَنْ يَحْمُوم﴾ وهو مذكور في القرآن (الواقعة 42/56)⁽¹⁶³⁾. وينذهب بعض المفسرين إلى أنّ "اليَحْمُوم" جبل⁽¹⁶⁴⁾. وعَدَ بعضهم، استناداً إلى الآية القرآنية ﴿فَلَا أَفْتَحَ الْعَقَبَةَ﴾ (البلد 11/90)، "العقبة" جبل آخر من جبال جهنم⁽¹⁶⁵⁾ له سبعون درجة، في حين ذهب آخرون

(161) الطبرى، جامع البيان، ج XXIX، ص 155، وقارن بأوشوغىسى، (O'Shaughnessy). «The Seven Names for Hell», 445.

(162) ابن حنبل، مسنده، ج III، ص 75؛ الحاكم التيسابوري، المستدرك، ج IV، ص 369؛ عبد الله بن المبارك، مسنده، (الرياض: مكتبة المعارف 1407/1986-7)، ج I، ص 80؛ القرطبي، التذكرة، ص 454. وهناك رواية مختلفة قليلاً في كتاب القاضى، دقائق الأخبار، ص 68.

وجبل صعود يُذيب من شدة حرارته أيدي أهل الجحيم. انظر القرطبي، التذكرة، ص 489-90. وقد حدد مكانه في الطبقة السفلية 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) الشعبي، تفسيره، ج IV، ص 213؛ السمعانى، تفسيره، ج 7، ص 352. وينذهب القرطبي أنّ "اليَحْمُوم" جبل في جهنم يستغاث به أهل النار ولكنه ﴿لَا يَأْبُرُ وَلَا كَرِبِ﴾ (الواقعة 56/44)؛ لأنّه من دخان شفير جهنم. ويُذكر أن أحد قضاة المدينة السبعة الأوائل وهو سعيد بن المسيب (ت 712 أو 94/105) أضاف: "ولا حسن منظره". انظر القرطبي، التذكرة، ص 485. وبشأن سعيد بن المسيب انظر محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، (بيروت: دار صادر 1957-68)، ج II، ص 379؛ أبا إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي الفيروزآبادى، طبقات الفقهاء (بيروت: دار الرائد العربي 1401/1981)) ص 58، وقارن بهارالد موتزكى،

(Harald Motzki), «The Role of Non-Arab Converts in Early Islamic Law» ILS 6,3 (1999), 300.

(165) الطبرى، جامع البيان، (ط. بيروت)، ج XXX، ص 201؛ الشعبي، تفسيره، ج X، ص 210؛ السمعانى، تفسيره، ج VI، ص 229.

إلى أن العقبة ليست سوى طريق وعِرْ جدًا أو أنها أيضًا لفظ آخر يطلق على الصراط الذي يؤدي إلى الجنة⁽¹⁶⁶⁾.

ويبين هذه الجبال السُّود من الدخان والنار تنكشف أودية شاسعة. "إنَّ فِي جَهَنَّمَ سَبْعِينَ أَلْفَ وَادِ، فِي كُلِّ وَادٍ سَبْعُونَ أَلْفَ شَعْبًَ، فِي كُلِّ شَعْبٍ سَبْعُونَ أَلْفَ ثَعْبَانًَ وَسَبْعُونَ أَلْفَ عَقْرَبًَ"⁽¹⁶⁷⁾. ويقدم القرآن مرَّةً أخرى المثال فيقول: «وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ مَوْرِيقًا» (الكهف 18/52)، وهو يعني حرفياً "مكان الخراب"، وأماماً في المتخيل الإسلامي فيصبح "المَوْرِيق" وادياً عميقاً في جهنّم يمتدّ بين الجبال⁽¹⁶⁸⁾. ويوصف "الويل" أيضاً بأنه أعمق وادٍ في جهنّم يُجمّع فيه قبح الهالكين ليُسقى به المشركون، أو تارةً أخرى بأنه وادٍ سحيق يَهُوي به الكفار أربعين خريفاً، أو تارةً ثالثةً بأنه قعر نهرٍ في "أصل جهنّم"، كما يوصف أيضاً بأنه صهريج من صديد أهل النار، أو يوصف أخيراً بأنه باب من أبواب جهنّم⁽¹⁶⁹⁾. أمّا "الْمُلْمَم" فهو وادٍ شديد الحرارة إلى درجةٍ تجعل بقية الأودية تستعيد بالله من حرّه⁽¹⁷⁰⁾، وهو ذو شكلٍ دائريٍّ ويوُروي حيّاتِ حجمها كحجم رقبة جملٍ، تلسع تارك الصلاة⁽¹⁷¹⁾.

ويتشكّل مشهد جهنّم، إلى جانب الجبال الشاهقة والأودية السحرية، من

(166) القرطبي، التذكرة، ص 489.

(167) أحمد بن الحسين البهقي، كتاببعث والشّور، (بيروت: مركز الخدمات والأبحاث الثقافية، 1406/1986)، ص 275؛ الغزالى، الإحياء، ج IV، ص 530-1.

(168) الطبرى، جامع البيان، (ط. بيروت)، ج XI، ص 264؛ ابن الجوزى، زاد المسير، ج 7، ص 156؛ القرطبي، التذكرة، ص 485، أسين (Asin)، *La escatología*، 141. وعرف الموبق كذلك بأنه وادٍ في جهنّم من قبح ودم، انظر القرطبي، التذكرة، ص 48.

(169) الديلمي، فردوس الأخبار، (ط. زغلول)، ج IV، ص 401؛ القرطبي، التذكرة، ص 484-5.

(170) ابن المبارك، مستدنه، ج I، ص 76؛ المتنبي، كنز العمال، ج XIV، ص 222؛ أبو نعيم، حلية الأولياء، ج VIII، ص 178.

(171) القرطبي، التذكرة، ص 486؛ وثمة أودية أخرى، هي: (1) أثام وفيه عقارب "تأكل كالبغال"، انظر القرطبي، التذكرة، ص 486، السمرقندى، قزة العيون ومُفرح القلب المحزون، (دمشق: دار الكتاب العربي د.ت)، ص 13؛ انظر كذلك السيوطي، التر المنثور، ج IV، ص 277، وزيادة على ذلك يجب أن نذكر (2) "الجبال"، و(3) "الحزن"، وقد أشار إلى ذلك أسين (Asin)، في كتابه *La escatología*، 140.

بعض المعادن الصغيرة والحجارة والصخور البسيطة. وقد أُول "سجين" الوارد في القرآن (المطففين 7/83) بأنه صخرة تحت الأرض عظيمة تُساق إليها أرواح الفجاج⁽¹⁷²⁾. وتعود كثرة الصخور في جهنم المسلمين، بحسب ما جاء في القرآن، إلى كون النار «وَقُوْدُهَا النَّارُ وَالْجَاهَةُ» (البقرة 2/23، التحرير 6/66). ويذهب ابن مسعود إلى أن الصخور في جهنم من كبريت لأن الصخور الكبريتية مناسبة في العقاب مناسبة مخصوصة لأنها سريعة الالتهاب وذات رائحة كريهة وتبعد دخاناً كثيفاً وتلتصق بالأجسام ويمكّن أن تشتد حرارتها⁽¹⁷³⁾. وتغطى أرض جهنم معادن أخرى كريهة. وقعراً جهنم، كما تقدم، من "الطرا"، وتنشر على أرضها الجثث المتعفنة باعثة رائحة كريهة⁽¹⁷⁴⁾، وحذو الكلاليب التي تشبه شوك السعدان وهو شجيرة صخراوية⁽¹⁷⁵⁾. ويبين حديث آخر أن جهنم أرضها نحاس ورصاص وزجاج⁽¹⁷⁶⁾.

وقد تكون خاصية جهنم الأولى نارها المحرقة وجفافها اللاذع. ويندو مع ذلك أن رغبة المصنفين في الآخرويات في التفكير في الآخر بلغة شبيهة بلغة الدنيا كانت كبيرة إلى درجة أن أنواعاً كثيرة من الأجرام السائلة، كالبحار والأسواق والأبار والأحواض، قد أدمجت في ذلك المشهد الكئيب. إلا أن هذه الأجرام المائية ليست مملوءة بالماء ليخفف من الآلام وليريوي العطشى ولا بأية مادة طيبة قريبة منه وإنما هي ملأى بأضداد ذلك كالدم والنار والقبح⁽¹⁷⁷⁾. وفي جهنم بحر أسود مظلم متزن الريح⁽¹⁷⁸⁾، وفضلاً عن ذلك يوجد في الداخل،

(172) الغزالى، الدرة الفاخرة، ص 18، الشعلي، قصص الأنبياء، 6-7.

(173) القرطبي، التذكرة، ص 492.

(174) أسين (Asin)، *La escatología*، 426 (وهو يقتبس من المتقى، كنز العمال).

(175) البخاري، صحيحه، ج 1، ص 278، ج 7، ص 2403؛ مسلم، صحيحه، ج 1، ص 165؛ ابن حبان، صحيحه، ج XVI، ص 450؛ النسائي، سننه، ج VI، ص 457؛ الغزالى، الإحياء، ج VI، ص 524.

(176) القرطبي، التذكرة، 466.

(177) الطبرى، جامع البيان، (ط. بيروت)، ج XV، ص 264؛ ابن الجوزى، زاد المسير، ج 7، ص 156؛ القرطبي، التذكرة، ص 485؛ أسين (Asin)، *La escatología*، 140.

(178) القرطبي، التذكرة، ص 486؛ السيوطي، اللآلئ المصنوعة، ج 1، ص 66، وفي =

وتحديداً في الطبقة الرابعة، نهر ينفث كبريتا يغلي⁽¹⁷⁹⁾ وأنهار أخرى وختائق ملئت دماً⁽¹⁸⁰⁾. ويقول القرآن (مريم 19/59) عن الكفار «فَسُوفَ يَلْقَوْنَ غَيْرًا»، وليس غريباً الآن أن يعلم أن الاسم المجرد "الغَيْرِ" قد فهم على أنه يحيل على نهر في قعر جهنم أو على واد يجري قيحاً ودماء⁽¹⁸¹⁾. أمّا "الغَسَاقِ" فعين⁽¹⁸²⁾ في جهنّم، ويمكن أن يجد المرأة بئراً في جهنم أيضاً⁽¹⁸³⁾.

هذا البحر يهيم الناس على وجوههم بلا أمل ويحاولون بلا جدوى بلوغ الشواطئ التي بنيت فيها بيوت من نار وتنظرهم فيها التيران والشعيان والعقارب. انظر القرطبي، التذكرة، ص 489.

(179) أسين، (Asin)، 139. إن فكرة وجود نهر من نار في العالم السفلي يتكرر 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 يبتلى من عرش الله في دانيال (العهد القديم) 7 : 10.

(180) البخاري، صحيحه، ج I، ص 466، ج II، ص 734؛ البهقي، السنن الكبرى، ج V، ص 275؛ ابن حنبل، مسنده، ج V، ص 14؛ المتقي، كنز العمال، ج XVI، ص 279، ج XV، ص 164، و"ختائق السكران" هو مقر الذين يموتون وهم في حالة سكر، انظر الديلمي، فردوس الأخبار، (ط. زغلول)، ج III، ص 508؛ القرطبي، التذكرة، ص 484، وقارن بآسين: (Asin), *La escatología*, 140.

(181) سفيان بن سعيد الشوري، تفسيره، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1403/1982-3)، ج I، ص 187؛ السمرقندى، تفسيره، ج II، ص 380؛ الطبرى، جامع البيان، (ط. بيروت)، XVI، ص 100؛ الثعلبى، تفسيره، ج VI، ص 221؛ الزمخشري، الكشاف عن حقائق التزييل، (بيروت: دار إحياء التراث العربى د.ت)، ج III، ص 28؛ القرطبي، التذكرة، ص 485-6؛ السيوطي، التر المنشور، ج VI، ص 276.

(182) "الغَسَاقِ" عين في جهنّم يسل إليها حمة كل ذات حمة من حية أو عقارب أو غيرها، فيستنقع فيؤتى بالأدمي، فيغمض فيها غمرة واحدة فيخرج وقد سقط جلده ولحمه عن العظام. انظر الطبرى، جامع البيان، (ط. بيروت)، ج XXIII، ص 177.

(183) "المنسى" بئر يأوي إليها شاربوا الخمر. انظر القرطبي، التذكرة، ص 487؛ الديلمى، فردوس الأخبار، (ط. زغلول)، ج II، ص 88، يذكر حديثاً ينص على وجود حفرة في قعر جهنّم لشاربى الخمر. وفي الطبقة السفلية 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 الهبهاب تخرج "نار تستعيد من النار". انظر المرجع نفسه، ص 466. وينطبق اسم البئر بالفتحة التصيرية "هَبَّهَبٌ" في أغلب الأحاديث: الحاكم التيسابوري، =

نبات جهنم

إن النبات في جهنّم قليل مثلما هو الشأن في كل مكان صحراوي، فلا شيء يغطي الأرض والأبواب غير الأشواك⁽¹⁸⁴⁾. وتتمو في جهنّم كذلك شجيرات جافة وشكّة هي "الضرير" و"الغسلين"⁽¹⁸⁵⁾. ولكن ثمة شجرة واحدة وصفت بشيء من الدقة هي شجرة "الرّقْوَم". ويحيل القرآن على هذه النبتة العجيبة (الصفات 37/62-8)، إذ وصفت بأنها شجرة تخرج في أصل الجحيم⁽¹⁸⁶⁾، ظلّعُها «كَانَهُ رَوْسُ الشَّيْطَنِ»، ويرغم أهل جهنّم على الأكل منها ومن ثم يقتادون إلى الجحيم. ويدرك القرآن (الدخان 44/6-43) أنّ شجرة "الرّقْوَم"

= المستدرك، ج IV، ص 639؛ أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، المعجم الأوسط (القاهرة: دار الحرمين 1415/1994)، ج IV، ص 37؛ نور الدين بن أبي بكر الهيثمي (ت. 807/1405)، مجمع الرزائل ومنع الفوائد، (بيروت: دار الكتاب العربي 1407/1986-7)، 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. ويشأن "جبُّ الحزن" انظر كذلك الحديث الذي عند الطبراني، المعجم الأوسط، ج III، ص 261؛ الذي حدد مكانه في قعر جهنّم. و"جبُ الحزن" في الحقيقة نظر إليه عادة على أنه واد في أصل جهنّم، انظر ابن ماجة، سنته، ج I، ص 94؛ الترمذى، سنته، ج IV، ص 593؛ المتقي، كنز العمال، ج III، ص 190-193. (184) القرطبي، التذكرة، ص 121.

(185) السّمرقندى، تفسيره، ج III، ص 552، يبيّن أن "الضرير" نبات ينمو بين مكة واليمان تأكله الإبل ما دام حديثاً وليتنا (ما دام يُطلق عليه اسم الشّيرق) ولكنه عندما يصبح جافاً يكون كالمسامير، ولذلك هو يؤذى بعلوم أكله من أهل جهنّم من أُخْرِ على الأكل منه. الطّبرى، جامع البيان، (ط. بيروت)، ج XXX، ص 160، يقول إنّ الضرير نبات مسموم. السّمعانى: تفسيره، ج VI، ص 216، يقول إنّ الغسلين هو الضرير نفسه ولكن القرطبي في أحكام القرآن (القاهرة: دار الشعب د.ت)، ج XX، ص 31 يعارض ذلك. وأماماً ابن الجوزي، زاد المسير، ج IX، ص 96-7، فيقدم مالا يقلّ عن ستة تفاسير مختلفة للضرير.

(186) على الرغم من الحقيقة الواردة في حديث أورده السّمعانى في تفسيره، ج IV، ص 402، والقرطبي في أحكام القرآن، ج XVII، ص 85، يضعها في الطبقة السادسة من جهنّم. والشوكانى، فتح القدير، ج I، ص 125، يقول إن شجرة الرّقْوَم تقع في سقر، وهي الطبقة الخامسة من جهنّم على نحو ما يرى أغلب العلماء.

طعم الأثيم ﴿كَلْمَهْلِي يَغْلِي فِي الْبُطْوَن﴾. وتماهى شجرة الزقوم عادةً "بالشجرة الملعونة" المذكورة في سورة الإسراء (60/17)⁽¹⁸⁷⁾. وقد توسعت الأحاديث الأخروية في وصف خصائص شجرة الزقوم؛ فسمّها شديدًا كما هو منقولٌ عن الرسول محمدٌ نفسه، إذ يقول: "لو أنّ قطرةً من الزقوم فُطِرَتْ لأمرَتْ على أهل الأرض عيشهم"⁽¹⁸⁸⁾، وعندما يطعمها أهل النار تلتوي عليهم⁽¹⁸⁹⁾، وقد عذّيت هذه الشجرة بالنار لا الماء كغيرها من الأشجار⁽¹⁹⁰⁾، وتبلغ فروعها كلّ طبقات جهنّم⁽¹⁹¹⁾.

ولكنّ عبارة "رؤوس الشياطين" سببت بعض الحرج للمفسّرين؛ ففي الأوصاف الشعبية لشجرة الزقوم حُملَ وصف القرآن لها على معناه الحرفي. ففي قصة المعراج رأى الرسول في شجرة الزقوم رؤوساً كرؤوس الشياطين، وفيها

(187) الصناعي، تفسيره (الرياض: مكتبة الرشد 1410/1989-90)، ج II، ص 381؛ الطبرى، جامع البيان، (ط. بيروت)، ج XV، ص 113-15؛ البخارى، صحيحه، ج III، ص 1412، ج IV، ص 1748؛ السمعانى، تفسيره، ج III، ص 254؛ القرطبي، أحكام القرآن، ج X، ص 282. الزقوم شجرة تشبه سدرة المتنهى أوراقها كأذان الفيلة وثمارها كالقلال أو الأحجار الكريمة. انظر المتنقى، كنز العمال، ج XI، ص 175-177. "القلة: الحبّ العظيم... والجمع قلالٌ وهي معروفة بالحجاز"، الطبرى، تهذيب الآثار، ج I، ص 421-424. وللوقوف على أوجه الشبه بين شجرة الزقوم وسدرة المتنهى، انظر المتنقى، كنز العمال، ج VI، ص 169.

(188) ابن أبي شيبة، المصنف، ج VII، ص 52؛ ابن حنبل، مسنده، ج I، ص 300-338؛ الطبرى: جامع البيان، (ط. بيروت)، ج XXII، ص 111، ج XXV، ص 131؛ الحاكم التيسابوري، المستدرك، ج II، ص 490؛ التسائي، سنته، ج VI، ص 313، 313-1؛ الترمذى، سنته، ج IV، ص 706؛ السيوطي، الدر المنشور، ج VII، ص 96 وقارن بـ القاضى، 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 البغوى، معالم التنزيل، (بيروت: دار المملكة العلمية 1415/1995)، ج 7، ص 239؛ أبو الفضل رشيد الدين الميبودى، كشف الأسرار وعدة الأبرار، (طهران: انتشاراتي دانشجه 1339/1960)، ج VIII، ص 275.

ديدان سود طول كل دودة مئة ذراع، ويرغم الناس على الأكل منها⁽¹⁹²⁾. ويشتمل مخطوط باريس لإسراء الرسول، المكتوب باللغة الأويغورية، على رسم لشجرة الزقوم نرى فيه رؤوس الشياطين والحيوانات المتوضحة تنبت من أغصانها. وقد حمل المفسرون هذه العبارة على المجاز، أو رجعوا لفظ 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 خلاف بشأن إمكان وجود نبات الرّقْوَم في عالم الدنيا. ويقطع بعضهم بأنه ليس شبيها بالنخل (وبناء على ذلك فهو ظاهرة لا وجود لها في عالم الدنيا)⁽¹⁹⁴⁾. وينهض آخرون إلى أنه شجرة مرّة تكون بتهامة باليمن من أخت الشّجر⁽¹⁹⁵⁾. ويرى الشعلبي الرأي الأخير ذاهباً إلى أن أشهر ما قيل في هذه المسألة هو أن "رؤوس الشياطين" شجرة صحراوية معروفة عند العرب⁽¹⁹⁶⁾. وهكذا يُظهرُ الخلاف في طبيعة شجرة الرّقْوَم بخلاف التقارب الوثيق في مستوى التصور بين عالم الدنيا وعالم الآخرة في المتخيّل الإسلامي القروسطي.

عمارة الجحيم

دعنا ننتقل من هذه الظواهر "الطبيعية" إلى الثقافة المادية للجحيم، ونعني

(192) أبو نعيم، حلية الأولياء، ج VI، ص 11.

(193) الطبرى، 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) السمرقندى، تفسيره، ج XIII، ص 135.

(195) السمعانى: تفسيره، ج IV، ص 401؛ القرطبي، أحكام القرآن، ج XV، ص 85؛ لain (Lane), An Arabic-English Lexicon , 123 a-b، وينقل كذلك عن المعجميين أن الرّقْوَم نبات له منافع طيبة وأنه ينمو في وادي الأردن حول أريحا، أو أنه طعام عند العرب يتكون من الزبد الطازج والتمر. انظر دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل "رّقْوَم" . EI2, XI, 425 b (C.E. Bosworth)

(196) الشعلبي، تفسيره، ج VIII، ص 146، وهذا هو المعنى الذي استعمله بديع الزمان الهمذاني (ت. 398-1008) في مقامته الرابعة والأربعين. انظر المقامات، (ترجمة جيرنو روتر، Gernot Rotter) (توبنغن: إيردامان: 1982)، ص 190.

بذلك أبنيتها والعناصر الأخرى لعمارتها. فلم يجد المصتفون في الآخرويات حرجاً في تصور أبنية جهنم؛ ذلك أنّ حديثاً نبوياً توعّد كلّ من يفترى على الرسول "بيت في جهنم"⁽¹⁹⁷⁾. ويشير أثرٌ يعود إلى القرن الثالث/التاسع إلى "دار وحشة وغرة سوداء الحيطان وفي أرضها أثر الرماد"⁽¹⁹⁸⁾. ويُروى أنّ الرسول خلال نزوله إلى جهنم لم ير المنازل فحسب بل رأى أيضاً مدنًا على سواحل البحر في جهنم تشتمل على أكثر من سبعين ألف بيت⁽¹⁹⁹⁾. كما أعيد بناء "سدوم" و"عمورة" في جهنم ليكونا مكانين لعقاب أهل اللواط⁽²⁰⁰⁾. ويُبيّن حديث آخر أنّ في الطبقة السادسة من جهنم ثلاثة قصر، في كل قصر ثلاثة بيت، وفي كل بيت ثلاثة نوع من العقاب⁽²⁰¹⁾. ومن جديد يستمدّ التفسير من القرآن؛ فعلى سبيل المثال تقول الآية: «وَمَن يَحْلِلْ عَلَيْهِ عَصْبَى فَقَدْ هُوَ» (طه 20/81)، فإنّ "هو" يُصبح اسمًا 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 علي بن أبي طالب يتوعد فيه حاتماً الطائي بـ "بيت في جهنم". انظر الديلمي، فردوس الأخبار، (ط. زغلول)، ج II، ص 313.

(198) السيوطي، شرح الصدور بشرح حال الموتى والقبور (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية/عيسي البابي الحلبي د.ت)، ص 121. وهذا حلم رأه ابن أبي دلف القائد العسكري الكبير للخلفية المأمون في القرن 3/9.

(199) أسين (Asin)، *La escatología*، 151، 435. وكذلك في قصة *البلوقيّة* في ألف ليلة وليلة، رأى البطل في زيارته لجهنم مُدُنًا وقصوراً وبيوتاً عدّ كلّ منها 70,000، انظر ليتمان،

(Littman). *Die Erzählungen aus Tausendundein Nächten*, III, 795.

ويبدو أن هذه المعلومات أخذت من حديث مشهور متعلق بالإسراء لكن قد يكون متأخراً أُسند إلى ابن عباس. انظر محيي الدين الطعمي (تحقيق)، موسوعة الإسراء والمعراج، (بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1994)، ص 18.

(Asin). *La escatología*, 142.

(200) أسين،

(201) القرطبي، التذكرة، ص 465.

(202) المرجع نفسه، ص 486؛ السيوطي، الدر المنشور، ج VI، ص 276؛ ابن كثير، تفسيره، ج III، ص 162، يُرمي بالكافرين من فوقه ليهروا أربعين خريفاً.

صَرِحَّ فِي جَهَنَّمْ يَعَاقِبُ فِيهِ الطَّغَاةَ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ⁽²⁰³⁾. ثُمَّ إِنَّ لِأَهْلِ جَهَنَّمْ دُورًا أُخْرَى وَمِنْهَا السُّجُونُ⁽²⁰⁴⁾ وَالْأَفْرَانُ وَالثَّنَانِيرُ وَكَذَلِكَ التَّوَابِيتُ⁽²⁰⁵⁾ زِيَادَةً عَلَى أَعْمَدَةِ مِنَ الْلَّهَبِ تُنْصَبُ لِيُصْلِبُ عَلَيْهَا النَّاسُ⁽²⁰⁶⁾.

وَمِمَّا تَقْدِمُ أَصْبِحُ وَاضْحَى بِمَا فِيهِ الْكَفَايَةُ أَنْ طَوْبُوغرَافِيَا جَهَنَّمْ وَعِمَارَتَهَا قَدْ اسْتَلْهَمَتَا عَلَى نَحْوِ كَبِيرٍ مِنْ وَاقِعِ هَذَا الْعَالَمِ. وَلَا يُعَدُّ الْأَمْرُ فِي حَدَّ ذَاتِهِ مُثِيرًا لِلْدَّهْشَةِ. إِلَّا أَنَّ درَجَةَ التَّشَابِهِ فِي الْبَنِيةِ كَمَا جَسَدَتْهَا الْقَصْصُونُ الْأَخْرَوِيَّةُ تَعْدُ مَعَ ذَلِكَ جَدِيرَةً بِالانتِبَاهِ. وَلَقَدْ كَانَ لِلْمُفَسِّرِينَ الْمُسْلِمِينَ تَلْمِيْحٌ لِهَذَا الْأَمْرِ. إِذْ عَارَضُوا أَحَدِيَّاً تَحْدِيدَ تَضَارِيسِ جَهَنَّمْ. وَلَدِينَا مَثَلًا وَاضْحَى لِذَلِكَ هُوَ الْخِلَافُ الدَّائِرُ بِشَأنِ أَصْلِ شَجَرَةِ الزَّقْوَمِ: أَمْ إِنَّ الدِّنِيَا هِيَ أَمْ لَا؟ وَقَدْ تَرَدَّ بَعْضُهُمْ فِي التَّسْلِيمِ بِأَنَّ بَابَ جَهَنَّمْ يَقْعُدُ حَقِيقَةً فِي الْفَضَاءِ الْزَّمَانِيِّ وَالْمَكَانِيِّ الْبَشَرِيِّ. وَحَذَرَ آخَرُوْنَ مِنْ صُورِ لِجَهَنَّمِ سُمِّيَّتْ فِيهَا طَبَقَاتِهَا السَّبْعُ عَلَى وَفَقِ الْمَصْطَلِحَاتِ الْدِيَنِيَّةِ لِعِلْمِ طَبَقَاتِ الْأَرْضِ. وَعَلَى الْعُمُومِ، يَبْدُو مَعَ ذَلِكَ أَنَّ صُورَ جَهَنَّمْ بِوَصْفِهَا قَارَّةً تَحْتَ الْأَرْضِ، مَتَضَافِرَةً مَعَ خَصَائِصِهَا الْمَنَاخِيَّةِ وَمَنَاطِقِهَا الْمُخْتَلِفَةِ وَسَلَالِ جِبَالِهَا وَأَوَدِيَّهَا وَأَنْهَارِهَا وَأَبَارِهَا وَنَبَاتَاتِهَا وَمَدِينَهَا، قَدْ كَانَتْ تَمَثِّلُ الْقَاعِدَةَ أَوَّلَ الْمُعيَارِ فِي التَّمَثِّلِ الْعَامِ. فَهَذَا إِذْنُ هُوَ الْفَضَاءُ الْمَكَانِيُّ الَّذِي يَعَاقِبُ فِيهِ أَهْلَ الْجَحِيمِ⁽²⁰⁷⁾.

(203) أَسِينْ، (Asin). *La escatología*, 142.

(204) لفظ "فلق" في القرآن (الفلق 1/1) «قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ» فَسَرَّهُ بَعْضُهُمْ بِأَنَّهُ بَيْتٌ فِي جَهَنَّمْ، وَأَحَدِيَّاً بِأَنَّهُ سِجْنٌ. انظر الظَّبْرِيُّ، جامِعُ الْبَيَانِ، (طٌ، بِيْرُوْت)، ج XXX، ص 349-50؛ الزَّمَخْشَرِيُّ، الْكَشَافُ، ج IV، ص 825؛ فَخْرُ الدِّينِ مُحَمَّدُ بْنُ عَمْرَ الرَّازِيُّ، (ت. 606/1240)، التَّفْسِيرُ الْكَبِيرُ، (القَاهِرَةُ الْمُطَبَّعَةُ الْبَهِيَّةُ الْمُصْرِيَّةُ، 1934-62)، ج 176؛ الْقَرْطَبِيُّ، أَحْكَامُ الْقُرْآنِ، ج XX، ص 254. انظر للْمُزِيدِ لاحقًا ما بَيْنَ الصَّفَحتَيْنِ 226 و 232.

(205) الْقَرْطَبِيُّ، التَّذَكْرَةُ، ص 486-496؛ الْبَخَارِيُّ، صَحِيحُهُ، ج I، ص 466، وَقَارَنْ بِأَسِينْ .436, *La escatología*, (Asin)

(206) الْقَرْطَبِيُّ، التَّذَكْرَةُ، ص 297.

(207) وأَكْثَرُ مِنْ ذَلِكَ أَنَّ هَذَا الْوَضِيعَ لَا يَدْلِي عَلَى أَنَّ بَنِيةَ جَهَنَّمِ التَّضَارِيسِيَّةِ تَذَكَّرُ بِهَا الْعَالَمُ فَحَسْبٌ بِلَمْ يُمْكِنَ أَنْ تَظَهُرَ كَذَلِكَ إِلَيْ أَيِّ مَدِى كَانَ الْأَدَبُ الْأَخْرَوِيُّ "يُخَصِّصُ لِلْعَقَابِ مَكَانًا" هُوَ نَفْسُهُ الْمَكَانُ الْمُخَصَّصُ لِلْعَقَابِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا. فَمَفْهُومُهُ الْمَرْكَزُ وَالْمُحِيطُ يُشَكَّلُانْ بَنِيةَ الْجَحِيمِ، فَقَدْ عَذَّبَ الْمُحْكُومُ عَلَيْهِمْ عَلَى أَبْوَابِ جَهَنَّمْ، وَهِيَ شَيْءَةٌ =

جَهَنْ سِجْنًا

ما دُمنا قد عدنا إلى أنواع العذاب في جهنم، فلنبدأ أولاً ببعض خصائص الجحيم بوصفه مؤسسة عقابية، أي من خلال أحاديث تقدم الجحيم سجنًا وأرضاً للمنفي. ويؤكّد بول أرنو آيشلر (Paul Arno Eichler) أنَّ "محمدًا كان يتصور جهنم سجنًا"، وأنَّ حُرَّاسَ جَهَنْ هُم "حُرَّاسَ سجون" (208). غير أنه من المستبعد على الرغم من ذلك أن تكون السجون الكبيرة معروفة في القرن الأول/ السابع بالجزيرة العربية⁽²⁰⁹⁾. وإنه لمن المهم أن نلاحظ أنَّ القرآن (يوسف 12/25) قد وصف سجين يوسف باستعمال الألفاظ نفسها التي استعملها في وصف العقاب في جهنم، أي بأنه "عذاب أليم". على أنَّ المفسّرين المتأخّرين سارعوا إلى المماطلة بين السجن في هذا العالم والسجن في عالم الآخرة. والمراجع فيما

باباً باب المدن كتاب التوبى في بغداد حيث كانت تقام عروض الصليب والجلد وغيرها من الطقوس العقابية الأخرى. وخلال الحكم السلاجوقى كانت المراكز الرمزية في المدينة (كساحة السوق أو صحن المسجد الجامع) هي الأمكنة المفضلة لإقامة الحدود. والبنية العظيمة المتّحدة المركز تحت الأرض قائمة في أدنى طبقات جهنم وهي "الهاوية" حيث يكون العتاب أكثر شدة، وقد أعدَ لمرتكبي أعظم الكبائر قرب شجرة الرّقْم السّامة. = بول أرنو آيشلر، (208)

(Paul Arno Eichler). *Die Dschinn, Teufel und Engel im Koran* (Leipzig: Klein 1928), 110.

وفي مصر القديمة وفي ملحمة جلجامش غالباً ما وصفت جهنم بالمكان الضيق المعد للحبس، أو بالسجن مباشرة. انظر لوغوف، (LeGoff). *The Birth of purgatory*, 19-25.

(209) انظر الموسوعة القرآنية، (EQ, s.v. Prisoners, IV, 277 a) (J.E. Brockopp)، اللافت للانتباه أنه في قصتي يوسف وموسى كان السجن أداة قمع في يد الطاغية فرعون(*) الذي كان يعاقب من أجل إرضاء رغبته في التأله أو استجابة لمكر زوجة مُدَلَّة. وفي الإطار القبلي للمجتمع العربي في عهد الرسول كان الخلُّ عقاباً معروفاً في الأقل شأنه شأن السجن كما بين ذلك شعر الصعاليك، انظر دائرة المعارف الإسلامية 2 فصل "صلووك" (A. Arazi) . EI2, IX, pp. 863b-868a

(*) سبق التّنبّي على أنَّ القرآن يُعبّر عن الحاكم في زَمَنِ يوسف عليه السَّلام بـ(الملِك) وعن الحاكم في زَمَنِ مُوسَى عليه السَّلام بـ(فُرُّعُونَ) مُخالفًا في ذلك العهد القديم الذي يُعبّر عنهما معاً بـ(فُرُّعُونَ). [المراجع]

يتعلق بهذه المسألة هو القرآن (الإسراء 17/8) «وَجَعَلْنَا جَهَنَّمَ لِلْكُفَّارِ حَصِيرًا»، ومعنى الحصير هو بكلٍّ بساطٌ أو الفراش⁽²¹⁰⁾، وليس من الواضح أنَّ هذه الكلمة كانت تعني شيئاً آخر عند المتكلمين الأوائل للوحى. ومع ذلك يفضلُ أغلب المفسرين معنى "سِجْنٌ" و"مَحْبِسٌ" و"حَبْسٌ"⁽²¹¹⁾، وأصبح ذلك هو التفسير المقبول للأية القرآنية المذكورة في عهد السلاجقة.

وربما كانت أكثر الأفكار شيوعاً في الإسلام القروسطي هي أنَّ السجن لا يمثلُ الخاصية الأساسية لعالم الآخرة، وإنما هو خاصية هذا العالم. ويؤكدُ الحديث المشهور ذلك بقوله: "الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر"⁽²¹²⁾، وهذا شاهدٌ على مفهوم ذم الدنيا الذي يردُّ بكثرٍ عند العامة، وقد أشار إليه الغزالى أيضاً في الفصل الذي خصّه للآخرة من كتابه إحياء علوم الدين⁽²¹³⁾. كما اهتمَ عددٌ من المصنّفين اهتماماً كبيراً بجمع الأحاديث المعبرة عن هذه الفكرة كابن أبي الدنيا⁽²¹⁴⁾، وهو مترهُّد ومحدثٌ وصاحب آثارٍ مشهورة في العهد السلجوقي. غير أنَّ رؤية العالم على أنه سجنٌ لا تلغى إمكان رؤية جهنّم على أنها سجنٌ

(210) الطبرى، جامع البيان، (ط. بيروت)، ج XV، ص 45؛ الزمخشري، الكشاف، ج II، ص 608؛ ابن كثير، تفسيره، ج III، ص 27. وقارن بالبخارى، صحيحه، باب الصلاة 20، فيما يتصل بمحض الرسول.

(211) الطبرى، جامع البيان، (ط. بيروت)، ج XV، ص 45؛ الزمخشري، الكشاف، ج II، ص 608، السمرقندى، تفسيره، ج II، ص 302؛ السمعانى، تفسيره، ج III، ص 222؛ عبد الله بن عمر البيضاوى، تفسيره، (بيروت: دار الفكر د.ت.)، ج III، ص 434. وترجم باريتس الكلمة بـ«Gefängnis» وتعنى السجن أو الحبس، ولكنه أضاف «Lager». بدليلاً آخر: 228 *Übersetzung*.

(212) مسلم، صحيحه، ج IV، ص 2272؛ ابن حبان، صحيحه، ج II، ص 463، ابن ماجة، سُنْنَة، ج II، ص 1378، الترمذى، سُنْنَة، ج IV، ص 562؛ ابن حنبل، مسنده، ج II، ص 397، 323، 389، 485؛ الديلمى، فردوس الأخبار، ج II، ص 352.

(213) الغزالى، 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 وأدابها، جامعة حيفا، 1983)، ص 27، 52-50، من كتاب الموت وفي غيرها من الموضع. ويؤكد سبط ابن الجوزى أنه يعرف أكثر من 130 مصنفاً كتبها ابن أبي الدنيا. انظر دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل، "ابن أبي الدنيا" (A. Dietrich) . EI2, III, 684a-b.

للآثمين. وهكذا تُبيّن رواية مطولة قليلاً للحديث المذكور آنفًا أنَّ "الدنيا سجن المؤمن والقبر حصنه وإلى الجنة مصيره. والدنيا جنة الكافر والقبر سجنه وإلى النار مصيره"⁽²¹⁵⁾. وما يشير الدلالة في هذا الحديث، فضلاً عن ميله إلى توسيع علاقة المماثلة بين جهنّم والدنيا، أنه لا يتحدّث عن هذه الحياة وما بعدها على أنّهما مرحلتان من واقعٍ مختلفٍ بل على أنّهما وجهان مت Manson للوجود الإنساني.

وسواء أثار القرآن صورة الآخرة بوصفها سجناً أم لم يثرها، فإنَّه قد أعادَ بلا شكٍ على إقرار مثل هذا التأويل. فضيق القبر وسط عالم البرزخ يعدّ عقاباً مخيفاً جدّاً عند المتقين⁽²¹⁶⁾. ولكن الرأي القائل إنَّ المذنب يُسجن في مكان شديد الضيق ينسجم أيضاً مع حال الأشياء بعد يوم الحساب. لذلك أكدَ القرآن (البلد 90/20، والهمزة 104/8) أنَّ النار «عَلَيْهِمْ مُؤْصَدَةٌ». كما تتحدث الآية في سورة الفرقان (25/13) عن أهل جهنّم بقولها: «وَإِذَا أَفْوَأُوكُنُوا مَحَاجِنَ ضَيْقًا مُقْرَرَنِينَ»، وفي هذا الإطار يُروى عن ابن عباس قوله: "إنَّ جهنّم لتضيق على الكافر كتضيق الزج على الرمح"⁽²¹⁷⁾، ونقل ذلك أيضاً عن كعب الأحبار وهو ممن انتقل إلى الإسلام مُبَكِّراً (ت. 32/652)⁽²¹⁸⁾، فلقد أثر عنه أنَّ في جهنّم تنانير ضيقة كستان الحرية وهي "تضيق على قوم بأعمالهم"⁽²¹⁹⁾. ويعلن القاضي على نحو قاطع أنَّ المذنبين في جهنّم سيقعون "مُقْرَرَنِينَ في سجون"، وأنَّهم "ضيقٌ مدخلهم"⁽²²⁰⁾. وينذهب المصتف نفسه إلى أنَّ شاري الخمر يُجعلُ الواحد

(215) الديلمي، 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؛ السمرقندى، تفسيره، ج III، ص 531، (دون ذكر ابن عباس).

(218) دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل "كعب الأحبار" EI2, IV, 316b (M. Schmitz).

(219) ابن أبي شيبة، المصطف، 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 ألفَ عام... ثم... يُجعل في سجن النار، وغلٌ من نارٍ"⁽²²¹⁾. وتتوعد الأدييّات المتعلّقة بالمعراج شارب الخمر بـ"سجين فيه حيّات وعقارب"⁽²²²⁾. أمّا "الظالمون" فهم محبوسون⁽²²³⁾ أحياناً في أقفاص من نار⁽²²⁴⁾. ويدرك ابن الجوزي أنّه مَنْ غازل امرأة "حُبس بكلٍّ كلامٍ كلامها في الدنيا ألفَ عام"⁽²²⁵⁾.

ولكن كيف تبدو سجون الجحيم؟ وصف الغزالى جهنّم بأنّها "دار ضيّقة الأرجاء، مظلمة المسالك، مبهمة المهالك، يخلد فيها الأسير"⁽²²⁶⁾. وأمّا المسجونون "فقد شدّت أقدامهم إلى النواصي مغلولين" ثم إنّهم "بين مقطوعات النيران، وسرابيل القطران، وضرب المقامع، وثقل السلاسل، فهم يتجلجلون في مضائقها ويتحطمون في دركاتها"⁽²²⁷⁾. ولا يسعنا إلّا أن نفّكر في أنّ سجون بغداد في زمن الغزالى، وهي لم تَكُنْ توصف في المصادر التاريخية، كانت تشبه إلى حد بعيد هذه السجون. وقد وصف القرآن بشيء من التفصيل مختلف أنواع السلاسل التي يُقيّد بها الناس في جهنّم مِمّا ذَكَرَهُ الغزالى؛ ففي سورة غافر (40/71-2) يحدّد القرآن زمن عذاب المشركين بقوله: «إِذَا أَغْلَلْتَ فِي أَعْتِقِهِمْ وَالسَّلَسِلُ يُسْجِبُونَ»، وحين يُساق أهل الجحيم «فِي سَلَسَلٍ ذَرَعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا» (الحاقة 69/32)، كما يتوعّد الله المكذبين بـ"الأنفال" (المزمل 73/12)، ولم يبق

(221) القاضي، دقائق الأخبار، ص.71. ويروي الطبرى أن الناس يحبسون في آبار من نار. انظر تفسيره، جامع البيان، (ط. 1903)، ج XXII، ص.82.

(222) أسين (Asin)، *La escatología*، 160.

(223) السمعانى، تفسيره، ج IV، ص.334.

(224) أسين (Asin)، *La escatología*، 435. ويدرك المكّنى أن زيارة الحمامات مستحبّة لأن حرارتها تذكر بالنار، فعلى الداخِل "أن يتذَكّر النار بحرارة الحمام ولذع مسوٍ وغضيان ظلمته، لأنّ الحمام في الظلمة أشبه شيء بجهنم، الحرارة من تحريك والظلمة من فوقك... فليتذَكّر بقلة صبره على الحمام وعظم كربه فيه حبسه في جهنّم". انظر كتابه قوت القلوب، ترجمة (غرامليش)، ج III، ص.604.

(225) ابن الجوزي، ذم الهوى، ص.203.

(226) الغزالى، الإحياء، ج IV، ص.530.

(227) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

للمصنفين في الآخرويات إلا أن يختاروا مما تقدم. ولقد جمع القرطبي الأحاديث التي تقدم للقارئ منظومةً كاملةً لأساليب التقيد. ففي زنزانات السجن في قلاع جهنّم قيود سلاسل وأغلال⁽²²⁸⁾. فهناك سلسلة تتسلقها طرف جهنّم إلى قعرها، طول كلّ حلقة من حلقات هذه السلسلة الفظيعة أكثر من المسافة بين مكة والكوفة⁽²²⁹⁾. وتمطر الغيوم السوداء سلاسل وأطواقا على أهل جهنّم⁽²³⁰⁾. ورأى الرسول في رحلته إلى جهنّم أهل الجحيم يحملون أثيارات "أطواق من النار"⁽²³¹⁾.

وكما كان الشأن مع أودية جهنّم وجبالها فإن المتخيل الآخروي لم يستطع أن يقاوم إغراء مماثلة بعض الكلمات غير المألوفة في القرآن بموضع بعينها في السجن. ويمكن القول اعتماداً على القرآن (المطففين 83) إن سجيننا هو المكان الذي تحفظ فيه سجلات أعمال المذنبين، أو قد يكون سجل الأعمال نفسه. ولقد عَدَ معظم المفسّرين لفظ "سجين" اسم علم يطلق على طبقة قعر الجحيم. ولكن بعضهم يؤكّدون أن "سجيننا" اسم سجن بجهنّم⁽²³²⁾. كما أن الآية المشهورة في القرآن (الفلق 113/1) «فَلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ» كانت موضوعاً لمثل هذه التفسيرات البهلوانية؛ فلقد روّي عن ابن عباس أن "الفلق" "سجن في جهنّم"⁽²³³⁾. أما الزمخشري (ت. 538/1144) فقد عرّف "الفلق"

(228) القرطبي، التذكرة، ص 465-481. وينظر القرطبي أن مرتكبي الكبائر "أيديهم وأرجلهم وأعناقهم مغلولة بالسلاسل ثم يلقى بهم في النار مصودين"، انظر المرجع نفسه، ص 483.

(229) المرجع نفسه، ص 481-482؛ الطبرى، جامع البيان، (ط. بيروت)، ج XXIX، ص 63؛ السمعانى، تفسيره، ج VI، ص 41؛ ابن الجوزى، زاد المسير، ج VII، ص 353.

(230) القرطبي، التذكرة، ص 481؛ الشعابى، تفسيره، ج VIII، ص 282؛ ابن كثير، تفسيره، ج IV، ص 89؛ السيوطي، الدر المثور، ج VII، ص 306.

(231) أسين (Asin)، *La escatología*، 437.

(232) انظر الرازى، التفسير الكبير، XXXI، ص 84؛ القرطبي، أحكام القرآن، ج XIX، ص 258؛ دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل "سجين" (V. Vacca).

(233) القرطبي، التذكرة، 483؛ القرطبي، أحكام القرآن، XX، 254، وكذلك الديلمي، فردوس الأخبار (ط. زغلول)، ج III، ص 159، 217 (عن عبد الله بن عمرو)، وفي قصة البلوچية في ألف ليلة وليلة، تعني كلمة "فلق" اسم ثعبان عملاق في قاع الكون يُمسك بجهنّم بأنيابه. انظر ليتمان،

حينما يُحبس فيه وحينما آخر بأنه خشبة تفلق لأرجل اللصوص والدعاة ويقطرون فيها⁽²³⁴⁾. ثم إن العذاب الجسدي المتمثل في وضع قسري يستدعي انعدام الحركة يُناظر المعاناة الروحية والقلق الوجودي اللذين يجدهما غير المؤمن «وَمَنْ يُرِدُ أَنْ يُضْلَلَ، يَعْمَلُ صَدَرَهُ ضَيْقًا حَرَجًا» (الأنعام 6/125) وهو يرتقب الحساب والعقاب في جهنم. وأما الجنة فهي فضاء للانتعاش من المكان تتحرك فيه الأرواح بكل حريةٍ متى شاءت. فلقد روي أنَّ مالك بن أنسٍ ذكر أنه سمع أنَّ أرواح المؤمنين طليقة تذهب متى شاءت⁽²³⁵⁾.

وقد يكون الحبس في الإسلام القروسطي بدا لبعضهم تذكيراً بما ينتظر المذنبين من عقاب في جهنم. أما السجن فيؤخذ من هذا العالم ويُودع "مكاناً ضيقاً" كما يوضح القرآن أو "يسكن داراً ضيقَةَ الأرجاء، مظلمةَ المسالك" على حد تعبير الغزالى في وصفه جهنم وأهواها وأنكالها. وقال الشاعر في قصيدة قيلت في السجن تعود إلى القرن الثالث/التاسع:

خَرَجْنَا مِنَ الدُّنْيَا وَنَحْنُ مِنْ أَهْلِهَا فَلَسْنَا مِنَ الْأَمْوَاتِ فِيهَا وَلَا الْأَحْيَا
إِذَا جَاءَنَا السَّجَاجُونَ يَوْمًا لِحَاجَةٍ عَجِبْنَا، وَقُلْنَا: جَاءَ هَذَا مِنَ الدُّنْيَا⁽²³⁶⁾

Die Erzählungen aus Tausendundein, Nächten, III, 805;

=

دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل "ألف ليلة وليلة" *EI2*, I, 363a (E. Littmann)، حيث يذكر أن "رحلات البلوقيّة... ربما تعكس بعض أفكار ملحمة جلجماش البابلية". ولقد نقلَ تعريف "الفلق" بأنه بيت في جهنم عن كعب الأحبار وأنها متى فُتحت تصاير أهل النار لشدة لهيبها، انظر القرطبي، التذكرة، ص 486.

(234) الزمخشري، أساس البلاغة، ص 481.

(235) ابن أبي الدنيا، كتاب الموت، رقم 86. ويدرك سجن آخر مشهور في جهنم هو "بولاس"، وفيه يُحبس المتكبرون. انظر ابن حنبل، مستنه، ج II، ص 179؛ ابن أبي شيبة، المصنف، ج V، ص 329؛ الترمذى، سنته، ج IV، ص 655؛ الديلمي، فردوس الأخبار، (ط. زغلول)، ج V، ص 479؛ ابن كثير، تفسيره، ج I، ص 126؛ ابن عساكر، مدح التواضع وذم الكبر، ص 37؛ القرطبي، التذكرة، ص 487.

(236) السمرقندى، تفسيره، ج I، ص 411؛ السمعانى، تفسيره، ج II، ص 34 وقارن بما ذكر آنفًا، ص 156-158.

فالسّجن يحمل في تقدير الشاعر بعض صفات عالم الآخرة. وهكذا يأخذ الانتقال بين العالمين اتجاهين: فإذا كان السّجن في هذا العالم قد جعل شيئاً بالعقاب الآخروي، فإنّ جهنّم وُصفت بأنّها مكان شبيه بالسّجون في عالم الدنيا. ويدرك القرطبي أنّ مرتکب الكبائر طوال إقامتهم في جهنّم "يمنعون من نعيم الجنان... كالمحبوبين في السّجون".⁽²³⁷⁾

جهنّم أرض منفي

يشكو الشاعر المتزّهد عين القضاة الهمذاني (ت. 525/1131) في زنزانته في بغداد⁽²³⁸⁾ فيقول:

أَسْجَنَا وَقَتْلًا وَاشْتِيَاقاً وَغُرْبَةً وَنَأِيَ حَبِيبٌ إِنَّ ذَا لَعَظِيمٌ

وقد بینا من قبل أنّ النفي والسّجن في المجتمع الإسلامي القروسطي كان يُنظر إليهما نظرة مفهومية متقاربة⁽²³⁹⁾. ولذلك لا غرابة في أن يُنظر إلى جهنّم في هذا السّياق نفسه بوصفها سجناً ومن ثمّ منفي⁽²⁴⁰⁾. ويزعم حديث ينقله القرطبي أنّ جهنّم تمتدّ إلى الجانب الأبعد من جبل قاف الأسطوري في مكان يقع في أقصى ما يمكن أن يدركه خيال الإنسان. وكجزء دهلك قرب السواحل الإريترية التي

(237) القرطبي، التذكرة، ص 410.

(238) عين القضاة الهمذاني، شکوى الغريب عن الأوطان، ترجمة أ.ج. آربيري بعنوان: (A. J. Arberry). *A Sufi Martyr: The Apologia of 'Ayn al-Quḍāt al-Hamadhānī*» (London: George Allen and Unwin, 1968), 21

(239) يذهب مُفسّرو القرآن والفقهاء أيضاً إلى أنّ عقوبة "الذين يحاربون الله" المذكورة في القرآن (المائدة 5/33) وهي أنّ «يُنفَوْا مِنَ الْأَرْضِ» تُبيح إما النفي وإما الحبس على حد سواء. انظر الطبرى، جامع البيان، (ط. شاكر)، ج X، ص 273-4؛ الجصاص، أحكام القرآن، (القاهرة: دار المصحف، [1965]), ج II، ص 59؛ الموسوعة القرآنية، (J.E.Brockopp) EQ, s.v. Prisoners, IV, 277 a، تكرّر الملاحظة المتداولة القائلة إنّ "الحبس لا يعدّ عقاباً قرائياً للجرائم"، ولكن الآية 33 من سورة المائدة تترك بعض احتمالات الاختلاف في الرأي. وبشأن النفي والسّجن في الفقه الإسلامي، انظر أيضاً Peters). *Crime and Punishment*, 34-5, 38.

(Meier). «The Ultimate Origin», 100

كان يُنفي إليها القائلون بالقدر في ظل حكم الوليد الثاني (حكم بين عامي 743⁽²⁴¹⁾ و 744⁽²⁴²⁾)، أو كعمان وهي مكان آخر مفضل للتنفي خلال الحكم الأموي⁽²⁴³⁾، كانت جهنم حقاً مكاناً مناسباً جداً للتنفي. فقياساً بأرض الواقع واق الأسطورية بأشجارها الخرافية التي تحمل ثماراً بشرية، فإن جهنم بشجرة زقومها الشيطانية التي في قعرها نظر إليها على أنها مكان بعيد جداً ولكن في الوقت نفسه متصل بعالم الإنسان الدنيوي الآن وهنا، بل له حدود مشتركة معه⁽²⁴⁴⁾. وتُفيد التفريحات الإسلامية لقصة الإسكندر أن الأمر تطلب أن يُسافر الإسكندر الأكبر إلى بلاد عجيبة كالواقع واق، وأن الرحلة في الجحيم لا تقل عن ذلك مشقة في أقل تقدير. ويُعبر عن ذلك الحديث النبوى إذ يقول: "السفر قطعة من العذاب"⁽²⁴⁵⁾. والميداني (ت. 518/1124) جامع الأمثال يفسر لفظ "عذاب" في هذا السياق بالعقاب في جهنم؛ لأن السفر مرهق جداً⁽²⁴⁶⁾. ويصف الشاعر الجبلي (ت. 555/1160) النفي "بأنه عذاب أليم"، وهي عبارة تذكر بلغة القرآن⁽²⁴⁷⁾.

إن جهنم بمعناها الحرفي يمكن أن تُعدّ نفياً من سطح الأرض إلى بطنها حيث عالم الأموات، وقد اقتحمت التصورات الدينية هذه الصورة أيضاً. وبالعودة إلى الحديث فإن الفطرة تسلم بأن الله هو المولى ومن ثم فإن الجنة هي مصير

(241) يوليوس فلهاؤزن،

(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 الواقعية، انظر دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل "واق واق" ، EI2, IX, 103b, 108b (S.M.Tooraua)

(244) الصناعي، المصطف، ج V، ص 164؛ البخاري، صحيحه، ج II، ص 639؛ مسلم، صحيحه، ج III، ص 1526؛ وكذلك عند أحمد بن محمد الميداني، مجمع الأمثال، (برانيسلافا، تيبيس اينيفار سيتاتيس 1826)، ج I، ص 303. وقارن بكيكاووس بن إسكندر، قابوس نامة، ص 38: "القلة مُثلاً".

(245) الميداني، مجمع الأمثال، ج I، ص 344.

(246) لغة نامة، (LN, s.v.)، فصل "غربة".

كلّ مؤمن⁽²⁴⁷⁾. ومن ثَمَّ يُمْكِنُ أن تُعَدَّ الإقامة بجهنم نفيًا من المقام الطبيعي للإنسان في الحياة الأخرى أي من الجنة. فعلى قدر عمق النفي في جهنم يكون بُعد المسافة من الجنة والغربة عن الله. ولذلك كان الدُّرُك الأسفل من النار هو مقام المنافقين (انظر القرآن النساء 4/145) والمشركين.

ويُمثّل ما أُخْفِي من الكُفُرِ وما أُعْلِنَ، وهو اتّخاذ بعض المخلوقات شركاء لله، أقصى درجات الإعراض عن الله، وقد فَرَرَ هذا القرآن بقوله: «وَمَن يَعْرُضُ عَن ذِكْرِ رَبِّهِ يَسْلُكُهُ عَذَابًا صَدَعًا» (الجن: 17/72)⁽²⁴⁸⁾. وتجد الغربة الروحية في جهنّم تعبرًا إضافيًّا في الفكرة التي تكرر ذكرها وهي أنّ أسوأ ما يُمْكِن أن يلحق بأهل النار من عذاب هو حرمانهم من رؤية الله (*Visio beatifica*). وكتب أحد مصنّفي القرن الثامن/الرابع عشر يقول: إنّ "أعظم عذاب أهل النار حجابُهم عن الله عزّ وجلّ وبُعْدُهم عنه"⁽²⁴⁹⁾. ويتحدّث الغزالى عن نار الحسرة من الحرمان من رؤية الله، وهو ما يُسمّيه العذاب الدائم في جهنّم⁽²⁵⁰⁾. فمثل هذه الأقوال إنما تشير إلى النفي الروحي أو الأخلاقي لا إلى النفي المادي⁽²⁵¹⁾.

(247) الديلمي، فردوس الأخبار، ج II، ص 353.

(248) فارن باوشوغنسي،

(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، *Theologie Und Gesellschaft*, IV, 579.

[نجد سهوًّا في الإحالة على هذه الآية القرآنية وهي من سورة الجن ورقمها 72 ورقم الآية 17، وأماماً في الأصل فنجد (17/74) والصحيح ما أثبتاه في المتن (المترجم)].

(249) زين الدين عبد الرحمن بن رجب، *التخويف من النار* (دمشق: دار البيان، 1399/1979)، ص 143.

(250) الغزالى، *كيمياء السعادة* (طهران: كتاب خانائي مركزي، 1939/1960)، ص 98، وقارن بالمرجع السابق، 6-91.

(251) كان العقاب في مصر القديمة عقاباً جسدياً وأديباً في الوقت نفسه للتشديد على البُعد عن الآلهة. انظر لوغوف، *The Birth of Purgatory*, 19.

والعالم السُّفلي في ملحمة جلجامش هو عالم الغبار والظلمة، إنه "الأرض التي لا يعود الرّاحل إليها"، انظر ما ذُكِرَ آنفًا، ص 53.

الفصل الرابع

مخلوقات الجحيم وعذاباتها

ملائكة الجحيم

بعد أن وضّحنا البنية المادية للجحيم، نبدأ الآن بملء هذا المشهد المتخيّل بالمخلوقات غير المحظوظة التي تقيم فيه. وعلى خلاف التقاليد المسيحية، يُعدّ جنود إيليس في النار مع البشر معاً (الشعراء 26/94 - 5)، وإيليس ليس مولى جهنّم وإنما هو أشهر محبوسيها لا غير⁽¹⁾. أمّا "الخزنة" فهم من الملائكة⁽²⁾ الذين يحرسون أبواب جهنّم (الزمر 39/71) ويحرسون النار (المدثر 31/74). وكوْنُ الزبانية المذكورين في القرآن (العلق 96/18) هم الخزنة أنفسهم، أمرٌ مشكوكٌ فيه⁽³⁾. ومع ذلك تماثل التفاسير، شأنها شأن المخيّلة الشعيبة، بين الأمرين بيسير⁽⁴⁾. ويوّكّد القرآن (المدثر 74/31) أنّ هناك تسعه عشر حارساً على

(1) ينقل أبو العلاء المعري محاورة بطله ابن القارح إيليس في الجحيم. انظر المعري، رسالة الغفران (ترجمة شولر) 173-5؛ أسين (Asin) : *La escatología*، 96. ويرى ابن القارح إيليس في أقصى درجات جهنّم. ولكنّ التعليي في قصص الأنبياء، 7، يحدد مكان إيليس وجنوده في الطبقة السابعة من الجحيم وهي قعر الجحيم.

(2) عبارة المعذبين من الملائكة (الزبانية) في الجحيم الإسلامي يمكن أن تتعبر في الظاهر عن مفارقة لفظية. إلا أنها يمكن أن تؤول على أنها مثال آخر لثنائية الجمال/الجلال في الفكر الآخروي الإسلامي، فارن 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 المنشور، ج I، ص 26؛ القاضي، =

جهنم، ولكنّه يعلن في الوقت نفسه أنَّ الله جعل عدّتهم «فِتْنَةً لِلَّذِينَ كَفَرُوا». الواقع أنَّ هذه الفتنة ثبت أنها 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 القرطبي حواراً يتضمن عالِماً من الأجيال الأولى من المسلمين هو أبو العوّام، إذ سأله أحدهم: "ما تسعة عشر؟"، فأجاب المحدث، ولم يكن على يقينٍ مما يقول: "تسعة عشر ألفَ مَلَكٌ"، قال: أو تسعة عشر مَلَكًا، فصحّح الرجل كلام أبي العوّام قائلاً: "بل تسعة عشر مَلَكًا"⁽⁵⁾، ولما أدرك أبو العوّام خطأه سارع إلى موافقة الرجل وقال: "صدقت، هم تسعة عشر مَلَكًا، بيدِ كلِّ مَلَكٍ مِرْزَيَّةً لها شعبتان"⁽⁶⁾. وقد يكون هذا نسخةً -أنموذجاً- لأحاديث أخرى تنتع الحرس-الملائكة لجهنم بشتى أنواع النعوت الخرافية. وزيادةً على ذلك، فإنَّ الربانية عمالة، "ما بين منكبي أحدهم كما بين المشرق والمغرب"⁽⁷⁾، أو هم يستعملون في الوقت نفسه أيديهم وأرجلهم ليحملوا بها أهل الجحيم، وفي كلِّ طرفٍ من أطرافهم عشرة آلافِ منهم⁽⁸⁾. ويدرك حديثُ أنَّ الله خلق مَلَكًا وخلق له أصابع بعَدِّ أهل النار، فما من أهل النار معذبٌ إلا ومَلَكٌ يعذبه بإاصبع من أصابعه، ولو وضع المَلَكُ أصبعاً من أصابعه على السماء لاذابها⁽⁹⁾. ولكنَّ آخرين اختاروا متابعة التخمين الأولى لأبي العوّام فادعوا أنَّ ثَمَّةَ في الحقيقة أكثر من تسعة عشر مَلَكًا في الجحيم ويمكن أن يكون عددهم غير محدود⁽¹⁰⁾.

= دقائق الأخبار، ص.67. وللوقوف على أصل الكلمة "زيانية"، انظر دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل "زيانية" 369 (المحررون) X EI2.

(5) يمكن أن يكون المحدث هو أبو العوّام القطان العزيز بن الريبع الباهلي معاصر مالك بن أنس (ت. 179/796)، إذ إنه يروي أحاديث عن أبي الرّبّير. انظر، البخاري، التاريخ الكبير (بيروت: دار الفكر. د.ت) 425e-VI، ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، (بيروت: دار الفكر. 1404/1984)، 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 السمرقندى أنَّ الزيانية لا يُحصى لهم عدد، التفسير، ج III، ص 494.

والملائكة الخزنة في جهنّم إنما هم جلادون مخيفون يحملون هراوى من حديد يضربون بها أهل النار، "فإذا قال [رئيسهم] * خذوه فياخذونه كذا وكذا ألف ملك، فلا يضعون أيديهم على شيء من عظامه إلا صار تحت أيديهم رفاتاً، العظام واللحم يصير رفاتاً" ⁽¹¹⁾. والربانية يتقوون أطراف المذنبين بمقامع من حديد ⁽¹²⁾. والربانية قباه الوجه، سود الشياب، منتتو الريح، وأسنانهم بيضن كفرون البقر، وشفاهم تتدلى إلى أقدامهم ⁽¹³⁾. ويقفون بجانب الميزان متّشحين بشياب من نار مستعدّين لجر المذنبين - بعد أن قبضوا الروح التي فارقت الجسد - ⁽¹⁴⁾ إلى الجحيم بقضيب معقوف من حديد ⁽¹⁵⁾. ويُوصى مالك، الربني الرئيس (مفرد الربانية)، بأنّه شديد القبح وبأنّه حاذ الطّباع، والواقع أنه سريع الغضب، "مخلوق من غضب الله". وكان مالك في مِعْرَاجِ مُحَمَّدٍ يفتح مُدْمِيماً

* وضع المؤلف عبارة (The Chief Angel) وتعني (رئيس الملائكة) بين معقوتين إشارة إلى أنها لا وجود لها في الأصل الذي نقل منه وهو كتاب الفرطبي (التذكرة)، وإلى أنها تقسيم منه للمراد بالقاتل للملائكة: خذوه. لكن عند الرجوع إلى هذا الكتاب تبين أن لا مرجع لكون قائل ذلك هو رئيس الملائكة، بل الراجح أن القائل هو الله عز وجل بدليل سياق الكلام، وهو الآتي: "تلقاهم جهنّم يومقيمة بشرر كالنجوم، فيولون هاربين، فيقول الجنّار تبارك تعالى: ردوهم عليها، غير دونهم، فذلك قوله تعالى: «يَوْمَ نُولُونَ مُذْرِينَ مَا لَكُمْ مِنَ اللَّهِ وَمِنْ عَاصِمٍ» (غافر: 33) أي مانع يمنعكم، ويلقاهم وهجها قبل أن يدخلوها عمياً مغلولين أيديهم وأرجلهم ورقبتهم. قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «خزنة جهنّم ما بين منكبي أحدهم كما بين المشرق والمغارب». قال ابن زيد: ولهم مقامع من حديد يقمعون بها هؤلاء، فإذا قال خذوه فياخذونه كذا وكذا ألف ملك، فلا يضعون أيديهم على شيء من عظامه إلا صار تحت أيديهم رفاتاً". [المراجع]

(11) القرطبي، التذكرة، ص 483. وبشأن لفظ "رفات" انظر القرآن (الإسراء 17: 49، 98): «أَوْذَا كُنَّا عَنْكُمْ وَفَتَنَّا». وبعض الأحاديث تكشف عن أنّ أهل الكبائر في الجحيم يتغذون الحساب المخيف نفسه بما فيه من تحلل وتنز تاماً كما يحدث للجسد في القبر الأرضي. وقارن بأبي نعيم، حلية الأولياء، ج VI، ص 11، إذ يصف الربانية وهم يضربون أهل الكبائر بقضبان من حديد.

(12) القشيري، كتاب المراجع، ص 40.

(13) الغزالى، الدرة الفاخرة، ص 17.

(14) المرجع نفسه، ص 7.

(15) الغزالى، الإحياء، ج IV، ص 520.

باب جهنّم أمام الرّسول⁽¹⁶⁾، وهو يحرس مدخل الجحيم وأوّل أبوابها التي تقود الناس إلى النار⁽¹⁷⁾، وهو أيضاً وحده دون ملائكة جهنّم له القوّة الكافية ليروّض جهنّم المتوجّحة، "فإذا زجرها كادت تأكل بعضها بعضاً"⁽¹⁸⁾، بيد أنه ليس مولى الجحيم كالشّيطان في التقليد المسيحي، بل هو تقريباً من أدنى أصناف الملائكة وعبدٌ مذعنٌ بكلّ تسليم للمشيئة الإلهيّة⁽¹⁹⁾.

الحيوان في الجحيم

يسخر الجحيم، إلى جانب مالك والزّبانية، حشدًا مُذهبًا من الحيوانات المعدّبة. وتحضر الشّعابين والعقارب بوضوح⁽²⁰⁾، فهي تقطن سواحل البحر الآخرويّ، وتعذّب الناس في زنزاناتٍ لها من نارٍ، وتكتمن في أعماق أودية الجحيم. كما أنّ لها -مثل الزّبانية- أحجاماً خيالية. فحجم العقارب "كحجم البغال السّود وأذنابها كرؤوس الرّماح، ولكلّ ذنبٍ ثلاثة وستون لفةً، ولكلّ لفةٍ ثلاثة وستون فقرةً، وفي كلّ فقرةٍ ثلاثة وستون قلّةً مملوءة ستّاً"⁽²¹⁾. والشعابين سميكّة كأعناق البُخت أو طوله كالنّخيل، تتعرّب الفارّين من المذنبين فبعضهم الأيدي، وتلنج أجسادهم وتخرج من أدبارهم⁽²²⁾. ويمثل لمن لم يؤذ

(16) القشيري، كتاب المعراج، ص46؛ الشّعبي، التفسير، ج7، ص61؛ السيوطي، الالئء المصنوعة، جI، ص64.

(17) الغزالى، الدرة الفاخرة، ص99.

(18) القرطبي، الذكرة، ص481. انظر المزيد عن هذا الوحش الخرافي في ما سيأتي لاحقاً في ما بين الصفحتين 239 و243.

(19) آيشلر، *Die Dschinn, Teufel Und Engel im Koran*, 112.

(20) يبدو أن العقارب ثناياً أفكاراً قديمة جدّاً عن العالم السفليّ، ربما لأنّ بيتها الطبيعية هي أسفل الصخور. فجل جامش في أثناء يحثه عن أوتنابشتيم الخالد في آخر العالم اعترضه رجل عقرب يحرس طريقاً أسفل جبل مؤدّى إلى العالم السفلي. يُنظر كاتب مجهول: ملحمة جلجماش، *The Epic of Gilgamesh* (translated by Andrew George, London: Penguin 2000), 73.

(21) الشّعبي، قصص الأنبياء، ص6.

(22) القرطبي، الذكرة، ص485-354؛ الشّعبي، قصص الأنبياء، ص6؛ أسين، (Asin). *Les escatologia*, 159-60, 435.

زكاته يوم القيمة شجاع أقرع له زبيتان يطوّقه ثم يأخذ بلهزمتيه، يعني شدقته، ثم يقول: "أنا مالك... أنا كنزنك..."⁽²³⁾. والمجاز المفضل في وصف العقوبات في جهنم هو انقلاب كبار الناس إلى حيواناتٍ تُلَازِمُهُمْ. وتتمتع هذه الحيوانات بمرتبةٍ رفيعةٍ بين السجنانيين والجلادين في الجحيم. والحقيقة أنَّ فيلقاً كاملاً من الحيوانات يَبْتَلِي أهل الجحيم بشَتَّى أنواع الآلام بدءاً بالهواه⁽²⁴⁾ وانتهاءً بالفَيَّلَة⁽²⁵⁾. والمذنبون وإن كانوا لا يزالون في القبور فإنَّ الكلاب تنهشهم نهساً، في حين تُعَذَّبُ الخنازير المرتابين، ويُعَاقَبُ الساهون عن صلواتهم بالذئاب⁽²⁶⁾. وتحتَّول الأسود والذئاب إلى وحوشٍ مُفْزِعةٍ تطارد المذنبين في الجحيم⁽²⁷⁾. وتنخل البقر والإبل والغنم بمن لم يؤدِّ ما عليه من زكاة: "فتُطْرَؤُهُ بأخفافها، وتعصبه بأفواهها، وتُنْطَحِه بقرونها"⁽²⁸⁾.

إلا أنَّ ما هو أعظم من الحيوانات وأكثر منها إثارةً للفزع في الجحيم هو جهنم نفسها⁽²⁹⁾. ففي روايةٍ لقصة الإسراء في تفسير القرآن للطبرى أنَّ النبي محمداً كان يسير خلف جبريل وسط الظلمة فسمع في الطريق صيحات ألم

(23) الغزالى، *الإحياء*، ج IV، ص 533؛ القرطبي، *التذكرة*، ص 354.

(24) القرطبي، *التذكرة*، ص 489؛ ابن عساكر، *تاريخ مدينة دمشق*، ج LXV، ص 231؛ ويناقش النظام حديثاً نبوياً جاء فيه أنَّ البعض يدخل جهنم في حين يدخل النحل الجنة. انظر غولديزير،

(Goldziher). *Richtungen der islamicischen koranauslegung*, 160.

(25) تنبت رؤوس الفيلة والأسود والكلاب على أغصان شجرة الزقوم في مخطوطه المراج الأويغورية (باريس: المكتبة الوطنية. المخطوط التركى الإضافى 190) انظر ماري روز سينغي،

(Marie-Rose Séguy). *The Miraculous Journey of Mahomet* (New York: G. Braziller, 1977).

(26) الغزالى، *الدرة الفاخرة*، ص 27-8.

(27) الصالح، *La vie future*، .50-49

(28) البخاري، *صحيحه*، ج II، ص 508-530؛ مسلم، *صحيحه*، ج II، ص 681؛ الصنعاني، *تفسيره*، ج II، ص 274؛ الطبرى، *جامع البيان*، (ط. بيروت)، ج X، ص 120؛ القرطبي، *التذكرة*، ص 354.

(29) انظر دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل "جهنم" II b 381، لويس غارديه. *EI2 (L. gardet)*

وغيظ، ولما سأله دليله جبريل أجابه: "هذه جهنم، لا تحفل بأمرها"⁽³⁰⁾. ويبدو أنّ جهنم إنما تنتظر دخولها المجهول إلى المسرح الآخروي. فهذا الكائن ينهض، إن جاز التعبير، في يوم الحساب. ثم إنّ جهنم كانت ملجمة بسبعين ألف لجام، كلّ لجام يمسك به سبعون ألف ملك⁽³¹⁾. ويُطافُ بهذا الكائن الهائل أمام الجمع المذهول من البشر المنتظرین للحساب وهو يجذب اللُّجُم بشراسة وينهق كالحمار⁽³²⁾. أمّا الزبانية الذين يحرسونه فهم وإن كانت قوتهم شديدة، حتى إنّ زينيًّا منهم لو أمر أن يدك الجبال لدكها وأن يهدّ الأرض لهدها⁽³³⁾، فإنّهم لا يستطيعون مع ضراوته شيئاً.

ويمكن القول حرفياً إنّ جهنم تُقلّت منهم: "إنّها إذا انفلتت من أيديهم لم يقدروا على إمساكها لعظم شأنها، في gioشو كلّ من في الموقف على الرّكب... فيقوم رسول الله صلى الله عليه وسلم بأمر الله تعالى ويأخذ بخطامها ويقول: "ارجعي مدحورة إلى خلقك حتى يأتيك أهلك أفواجاً"، فتقول: "خلّ سبلي، فإنّك يا محمد حرام علىي... ثم تُجذب وتتجعل عن شمال العرش... وهناك تنصب الموازين"⁽³⁴⁾.

وممّا لا شك فيه أنّ حضور هذا الوحش المُدَجَّن يوم الحساب إنما هو تذكرة بسلطة الله المطلقة على المخلوقات⁽³⁵⁾. وينذهب بعض المفسّرين إلى أنّ مثل هذه القصص يجب أن تُحمل على المعنى المجازي، ولكنّ أغلبهم فيما يبدو يؤكّدون أنها حقيقة. ويزعم القرطيبي أنّ كلام جهنم محمول على الحقيقة لا على

(Asin). *La escatología*, 426.

(30) أسين،

(31) مسلم، صحيحه، جIV، ص2184؛ الترمذى، سُنْنَة، جIV، ص701؛ القرطبي، التذكرة، ص467-481؛ الطبرى، *جامع البيان*، (ط. بيروت)، جXXX، ص188؛ ابن الجوزى، *زاد المسير*، جIX، ص122.

(32) الغزالى، *الدرة الفاخرة*، ص67؛ الغزالى، *الإحياء*، جIV، ص518.

(33) القرطبي، *التذكرة*، ص467.

(34) المرجع نفسه، ص468.

(35) بشأن الهيئة الضخمة والخلابة للوحش في الخيال الدينى، انظر تيموثى. 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 كُلُّ ما سَبَقَ أنَّ جَهَنَّمَ كانت حِيوانًا فإنَّ الحديث الآتي يقدِّم شاهدًا على ذلك، إذ يُروى أنَّ الرسول قال: "من كذب على متعمداً فليتبوأ بين عيني جَهَنَّمَ مقعداً". قيل: يا رسول الله: ولها عينان؟ ويدلاً من الإجابة استشهد القرطبي بحديث آخر هو: "يخرج عنك من النار يوم القيمة له عينان يبصران وأذنان تسمعان ولسان ينطق"⁽³⁷⁾.

ولقد عبر الغزالى كذلك بصرامة عن معارضته التأويل المجازي لمثل هذه الأحاديث مؤكداً أنَّ الظواهر التي تصفها حق⁽³⁸⁾. إلا أنه يذهب إلى أنَّ جَهَنَّمَ الوحش المخيف (وقياساً عليها، الحيوانات الأخرى والكائنات العجيبة في الجحيم) لها حقيقة مختلفة عن الحقيقة المعروفة في هذا العالم. وزيادة على ذلك، يُمكن أن تصبح الفكرة المجردة في هذا العالم حقيقة ملموسة في الآخرة. وهكذا فإنَّ القرآن يوم البعث سيرحب بالمؤمنين في صورة شابٍ وسليم، وسيكون يوم الجمعة، وهو يوم الصلاة، عروساً جميلة، تُزفَ في موكبٍ، وسيؤتى بالدنيا يوم القيمة في صورة عجوز شمطاء⁽³⁹⁾. والموت نفسه سيؤتى به في صورة كبشٍ أملح فيذبحُ بين الجنة والنار ويقال: يا أهل الجنة، خلود فلا موت؛ ويا أهل النار، خلود 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 (Aśin)، *La escatología*، 442.

(38) الغزالى، الدرة الفاخرة، ص 69، وقارن بيان رشارد 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.

"إنَّ إنكار حقيقة ما سيجري أو حتى عَدَه ضرباً من المجاز يُمكن أن يُحمل على أنه مرحلة أولى من مراحل الكفر بالظواهر الأساسية الأخرى للآخرة وربما بالرؤى الأبدية لله نفسه".

(39) الغزالى، الدرة 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؛ الترمذى، سُنْنَة، ج V، ص 315؛ الغزالى، الإحياء، ج IV، ص 534.

وهذه الحقيقة الأخرى التي يحدّثنا عنها الغزالى هي ما يسميه "بعالم الملکوت" ، وهو عالم لا تبلغه مدارك الإنسان ولكنّه كذلك أكثر من أن يكون مجرد معنى مُخترع⁽⁴¹⁾ . ويتجلّى عالم الملکوت عالماً حاملاً لبعض نقاط الشبّه بما يسميه "لوغوف" (LeGoff) "بالمُتخيّل" ، وهو درجة ثالثة للموجودات تملؤها العجائب التي تحتلّ مكاناً وسطاً بين المحسّسات المادّية ومحض المجرّدات العارية من الوجود الحقيقي⁽⁴²⁾ . ويؤكّد الغزالى أنه إذا أثبت الحديث أن ذنوب الناس يُمكّن أن تتحول إلى حيوانات تعذّبهم في الجحيم فإنّ على الإنسان أن يؤمن فعلاً بأنّ مثل هذه الطواهر حق. وفي هذا الاتجاه ذهب الغزالى إلى أنّ من يُنكر العقوبات الحسّيّة في الآخرة... فيجب تكفيّره قطعاً⁽⁴³⁾ .

إلا أنّ حضور الحيوانات في الجحيم لم يستند 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 صوره

(41) الغزالى، مشكاة الأنوار (بروفو: منشورات جامعة بريغام الفتية 1998)، ص.26. ولتعزيز النقاش بشأن مفهوم "الملکوت" بعيد عن أهداف هذه الدراسة، انظر. تيموثى ج. جيانوتى،

(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 الغزالى في كتابه "تهافت الفلاسفة" (بروفو: منشورات جامعة بريغام الفتية 1997) في الفصل 40 منه موقف الفلسفه القائل إن الكون قديم، إذ أكد أنّ بمقدور الله أن يضع نظاماً جديداً يتبع قوانين سبيبة خاصة به في يوم الحساب. وبشأن هذه النقطة انظر ويليام مونتغومري واط.

(William Montgomery Watt). *A Muslim Intellectual: A study of al Ghazali* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1963), 59.

وبشأن تصوّر الغزالى "للواقع" في الآخرة، انظر، إبراهيم موسى، (Ebrahim Moosa). *Ghazali 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 ص27: "لدى انطباع مفاده أنّ معجم العجيب في الثقافة الإسلامية كان من الشراء بمكان". وللتوضّع أكثر راجع محمد أركون،

L'étrange et le merveilleux dans l'Islam médiéval (Paris: Editions J.A. 1978).

(43) الغزالى، فيصل التفرقة (القاهرة. عيسى البابي الحلبي 1961)، ص.191.

القرآن أصلاً، إذ يسمّي الكافرين «شَرَ الدُّوَائِتِ» (الأنفال 8/55)، فالمنذوبون كما بينَ القرآن سيساقون إلى النار كما يُساق القطيع إلى الماء: «وَسُوقُ الْمُجْرِمِينَ إِلَى جَهَنَّمَ وِرَدًا» (مريم 19/86). ويعود مسخ المذنبين في هيئة حيوانات إلى التصور الذي يرى أن الإنسان يعاقب عقاباً من جنس معصيته⁽⁴⁴⁾، فمن غفل عن الطهارة وهو على جنابة أو من سَهَّا في الصلاة فسيبعث في "جسد خنزير ووجه كلب"⁽⁴⁵⁾. ويرعى الناس في الجحيم من الشجيرات الشائكة كالقطيع الموسوم بعلامات على الجسد طبعت بالحديد المتوجج بالنار⁽⁴⁶⁾ عقاباً لهم على منع زكاة قطعائهم. أمّا الرجل الذي يتلفظ بكلمة عظيمة ولا يتوب منها فإنّ الرسول قد رأه في معراجه 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 تحول من

(44) قارن بوري روبين،

(Uri Rubin). «Apes, Pigs, and the Islamic Identity» *IOS* 17 (1997), 89-105.

ويذهب روبين (Rubin) إلى أن القردة والخنازير حملت أهم الرموز المميزة للعقوبات التاريخية لليهود والنصارى في القرآن. وبناء على ذلك فإن المسلمين الذين اندمجوا مع اليهود والنصارى في الأقطار المفتوحة في مرحلة الإسلام المبكر كانوا يهددون بالمسخ في الآخرة على هيئة قردة وخنازير. إلا أن هذا الارتباط في العصر السلاجقى يبدو أنه قد فقد معنى وجوده؛ إذ وقعت طوائف من العصاة من لم يكونوا دائمًا من الزنادقة ممن اتهموا بكونهم نصارى أو يهوداً تحت طائلة التهديد بالعقاب نفسه، وهو أمر لاحظه روبين أيضًا. المرجع نفسه، ص 100-1. وللاطلاع على خلاصة بشأن "المسخ" انظر. ترني

(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 escatología*, 436 (cycle 2b).

(46) الصالح، *La vie future*, 50، نقاً عن السمرقندى، قرة العيون، ص 70.

(47) الشعلبي، تفسيره، ج IV، ص 57؛ الطبرى، *جامع البيان* (ط. بيروت)، ج XV، ص 7. ويرى ابن الجوزى في "ذم الهوى"، ص 216، أن اللوطينين يُخسرون يوم القيمة في صورة القردة والخنازير، إلا أن المسخ في هذه الحالة ليس عقاباً من جنس الخطئة ولكنه عقاب لكل أنواع الفسق. قارن بروبين،

(Rubin). *Apes, Pigs, and the Islamic Identity*, 100.

وصف جلادي جهنم إلى العقوبات الفعلية التي سialاقيها أهل الجحيم. ولذلك حان الوقت لنستعرض بطريقةٍ نظاميةٍ منظومة الممارسات التي أُعدَّت لمن حلتْ عليهم اللعنة الإلهية.

أنواع العقاب في الجحيم

ذهب أسين (Asin) إلى أن ما كتب عن العقاب في الجحيم الإسلامي شديد التباهي حتى إنَّه لا يسمح بتحليل توفيقي⁽⁴⁸⁾. ويمكن أن نستحضر ملاحظة ماير (Meier) بشأن "البنية الزخرفية" للأحاديث المنقة" عن الجحيم⁽⁴⁹⁾. فالتباهي الذي يأسف عليه أسين (Asin) يعود إلى حقيقةٍ مفادها أنَّ أوصاف العقاب في الجحيم مستقاة من مصادر شتَّى هي وليدة بيئاتٍ جغرافيةٍ وتاريخيةٍ مختلفةٍ. فمرويات العقاب في الجحيم تعكس بلا شكٍ وفرةً من الاهتمامات لدى طوائف مختلفة من الناس. وحلَّ خيوط الحديث المحبوبة في كتب الأخرويات كالتي نجدها عند القرطبي أو القاضي قد يبدو فعلاً أمراً يدعو إلى التهيب، بل قد يكون أمراً مستحيلاً. غير أنَّ الاعتماد على عددٍ من المصادر أكبر مما كان مُتاحاً لأسين (Asin) قد يجعل هذه المهمة تستحق المحاولة.

وفي الجزء الأول من هذه الدراسة كُنَّا قد أَسَّسْنا تصنيفاً لأربعة أنواع من العقاب: القتل، والعقوبات الجسدية، والتشهير، والنفي والسجن. ولهذه الأصناف الأربع ما يماثلها في عالم الآخرة. فالأوصاف التي تجعل من الجحيم سجناً أو أرض منفي كُنَّا قد تناولناها فيما سبق. وأما فعل "التشهير" فهو عقابٌ ظاهرٌ في الأخرويات الإسلامية. إلا أنه يبدو لنا موضوعاً من الأهمية بمكانٍ حتى إننا أَجَلَّنا الحديث عنه إلى آخر هذا الفصل. وبذلك سنعود إلى الصنفين الباقيين وهما العقوبة الموجهة إلى الحياة أي القتل، والعقوبة الموجهة إلى الجسد. أما القتل فقد يُعَتَّرُ عليه بأنَّه ليس بخيارٍ في الجحيم؛ إذ إنَّ أهل النار قد سبق لهم أن ماتوا. إلا أنَّ القرآن نفسه (الزخرف 43/77) يعلن أنَّ أهل الجحيم يتسلون

(Asin). *La escatología*, 178.

(48) أسين،

(Meier). «The Ultimate Origin», 103.

(49) ماير،

إلى مُعذَّبِيهِمْ أَن يَضْعُو حَدًّا لِحَيَاتِهِمْ، فَلَا يَسْتَجِيبُونَ لِهِمْ. وَشَمَةٌ مُشَكَّلَةٌ أُخْرَى هِيَ كَيْفَ يُمْكِنُ أَن نَفَسِّرَ كُونَ أَهْلَ الْجَحِيمِ عُرْضَةً لِلْقَتْلِ أَوِ الْمُثْلَةِ عِدَّةِ مَرَّاتٍ⁽⁵⁰⁾. إِنَّ هَذَا الْأَمْرَ لَمْ يَشَكِّلْ كَذَلِكَ عَائِقًا أَمَامَ خِيَالِ الْمُصْنَفِينَ فِي أَدْبِ الْأَخْرَوِيَّاتِ. فَأَكْثَرُ الْخُطُوطِ شَيْوِعًا لِتَجاوزِ هَذِهِ الْمُشَكَّلَةِ هِيَ أَنْ يُسَلِّمَ اعْتِمَادًا عَلَى الْقُرْآنِ (النَّسَاءُ 4/45) بِأَنَّ الْأَجْسَادَ الْمُحَظَّمَةَ لِلْمُذْنِبِينَ سَرْعَانَ مَا تَعُودُ إِلَى هِيَاتِهَا الْأُولَى⁽⁵¹⁾.

وَيَبْدُو أَنَّ الْقَتْلَ بِالنَّارِ هُوَ الشَّكْلُ الطَّبِيعِيُّ فِي الْغَالِبِ لِلْإِعدَامِ فِي الْجَحِيمِ. فَالنَّارُ فِي الْيَهُودِيَّةِ وَالْمُسِيَّحِيَّةِ وَالْإِسْلَامِ هِيَ مَظَهُورُ الْعَظَمَةِ الإِلَهِيَّةِ؛ إِنَّهَا أَدَاءُ اللَّهِ الْمُفَضِّلَةُ لِلْعِقَابِ⁽⁵²⁾، فَشَمَةٌ مَنْ سَيَكُونُ فِي الْجَحِيمِ عَلَى حَدِّ عَبَارَةِ الْغَزَالِيِّ: "النَّارُ مِنْ فَوْقِهِمْ، وَالنَّارُ مِنْ تَحْتِهِمْ، وَالنَّارُ عَنْ أَيْمَانِهِمْ، وَالنَّارُ عَنْ شَمَائِلِهِمْ، فَهُمْ غَرْقَى فِي النَّارِ، طَعَامُهُمْ نَارٌ، وَشَرَابُهُمْ نَارٌ، وَمَهَادُهُمْ نَارٌ"⁽⁵³⁾، لِهِبَّاهَا يَزِّعُونَ مِنْ أَصْلِ الْجَحِيمِ فَيُدْفَعُونَ مِنْ سَقْطِ الْصَّرَاطِ إِلَى الْأَعْلَى مَجَدَّدًا حَتَّى "يَطِيرُ كَمَا يَطِيرُ الشَّرَّ"⁽⁵⁴⁾. وَالنَّارُ فِي الْجَحِيمِ -كَمَا يُوضَعُ الْقُرْآنُ- شَدِيدَةٌ إِلَى درَجَةِ أَنَّهَا تُقْتَلُ، فَهِيَ «لَوَاحَةُ لِلْتَّلَشِّرِ» (الْمُدْثَرُ 74/29)، تُحرَقُ وَجُوهُهُمْ (إِبْرَاهِيمُ 14/50)، (الْمُؤْمِنُونَ 23/104)، (الْأَحْزَابُ 33/66)، وَتَنَطَّلُ عَلَى أَفْئَدِهِمْ (الْهَمَزَةُ 104/7). وَلَا تَقْلُ الْأَحَادِيثُ النَّبُوَّيَّةُ شَدَّةً؛ فَاللَّهِيْبُ يَحْرُقُ وَجُوهَ النَّاسِ⁽⁵⁵⁾، وَتُكَوِّيْ بِهِ

(50) انظر على سبيل المثال القرآن (الحج 22: 19-20): «فَالَّذِينَ كَفَرُوا قُطِعَتْ لَهُمْ ثِيَابٌ مِنْ تَأْلِيْرٍ يُصْبَّتُ مِنْ فَوْقِ رُءُوسِهِمُ الْحَسِيمُ».

(51) انظر أيضًا الترمذى، السنن، ج IV، ص 705؛ ابن المبارك، المسند، ج I، ص 77؛ أبا نعيم، حلية الأولياء، ج VIII، ص 183؛ الطبرى، جامع البيان (ط. بيروت)، ج XV، ص 7؛ ج VII، ص 134؛ الشعابى، تفسيره، ج VI، ص 57؛ السيوطي، الدر المنشور، ج VI، ص 21.

(52) بشأن الأمثلة التوراتية، انظر كارل -مارتن إدسمان، (Carl-Martin Edsman). «Fire» in Eliade, *Encyclopedia of Religion*, V, 341b-342a.

(53) الغزالى، الإحياء، ج IV، ص 530؛ انظر الحديث المشابه له عند القرطبي، التذكرة، ص 46، الذي تحدث عن "ظلل" من النار.

(54) المرجع نفسه، ص 483.

(55) ابن حنبل، مسنده، ج II، ص 62؛ الحاكم النيسابوري، المستدرك، ج II، ص 382-383؛ الترمذى، سنته، ج IV، ص 705؛ المتنقى، كنز العمال، ج II، ص 14.

جُنوبُهُمْ وظَهُورُهُمْ⁽⁵⁶⁾. ويُكرر الغزالى أن ملامسة النار هي أقسى ما يمكن أن يدركه الإنسان من ألم في الأرض، ولكن نار الدنيا لا ترقى إلى نار جهنّم؛ فإيلاًم هذه أشدّ كأقصى ما يكون⁽⁵⁷⁾. وينقل حديث غريب محفوظ في بعض المجاميع قصة رجل ينادي الله من فوق وتد في الجحيم:

"إِذَا بَرَجَ يَعْلُو صَوْتُ أَهْلِ النَّارِ، فَيَخْرُجُ وَقَدْ امْتَحَشْ، فَيَقُولُ اللَّهُ لَهُ: مَالِكُ أَكْثَرِ أَهْلِ النَّارِ صَبَاحًا؟ فَيَقُولُ: يَا رَبَّ حَاسِبِنِي وَلَمْ أَقْنَطْ مِنْ رَحْمَتِكَ، وَعَلِمْتُ أَنَّكَ تَسْمَعُنِي فَأَكْثَرْتُ الصَّبَاحِ. فَيَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى: «وَمَنْ يَقْنَطْ مِنْ رَحْمَةِ رَبِّهِ إِلَّا الضَّالُّونَ»؟ (الحجر 15/56) اذْهَبْ، فَقَدْ غَفَرْتْ لَكَ"⁽⁵⁸⁾.

= والمفترون المتلصّصون يلبسون أقنعة من نار على وجوههم، أسين (Asin)، *La escatología*, 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؛ المتنقي، كنز العمال، ج VI، ص 130؛ القرطبي، التذكرة، ص 359-60.

(57) الغزالى، الإحياء، IV، 531. إلا أن النار في الجحيم الإسلامي قلما تكون مطهرة. بل إن الماء هو مادة التطهير الأولى، فيرش على الأجساد المفحمة لأولئك الذين يُسمّح لهم بدخول الجنة بعد أن قضوا مدة مؤقتة في الجحيم. انظر الترمذى، السنن، ج IV، ص 713. ويمكن أن نجد أحاديث مشابهة عند الصنعانى، المصنف، ج XI، ص 410؛ البخارى، صحيحه، ج V، ص 2500؛ مسلم، صحيحه، ج I، ص 170-172. ويمكن أن يحيى هذا على تأثير بالأفكار الزرادشتية القديمة^(*) حيث المحنّة بالنار في نهاية الأزمان وربما لا يكون سوى بقايا من آثار ضئيلة. وقد تعددت معانى النار في الأساطير القديمة فهي للتطهير في حالات وهي للعقاب في أخرى واحتزلت في الجحيم الإسلامي تقريباً في مظهر منصل بالعقاب لا غير.

(*) [قد يكون هذا من الإرث المشتركة بين الكثير من أديان العالم، فلا مسوغ من ثم ليقول بالتأثر والتأثير. المراجع]

(58) الغزالى، الدرة الفاخرة، ص 100، وقارن بما هو خلاف ذلك عند الترمذى، سنته، ج IV، ص 714؛ وأبي نعيم، حلية الأولياء، ج IV، ص 285، ويُسمى هؤلاء المسلمين نجوا من النار بفضل شفاعة الرسول "بالجهنميين" نسبة إلى حديث أحد في الترمذى، سنته، ج IV، ص 715؛ ويُعلق يوسف بن موسى أبو المحاسن الحنفى: المختصر من المختصر من مشكل الآثار (بيروت: عالم الكتب 1976)، ج II، ص 364، بقوله: "سُمُوا (جهنميين) وإن لم يولدوا بجهنم لأنهم حملوها وأقاموا بها. وهو مدحّب أبي يوسف أنَّ مَنْ حَلَّ بِمَوْضِعِ فَاوْطَةَ جَازَ أَنْ يُقَاتَلَ إِنَّهُ مِنْ أَهْلِهِ، خَلَافًا لِأَبِي حنيفةَ مِنْ أَنَّهُ أَهْلَ مَوْضِعٍ مِيلَادٍ لَاَغْيِرَهُ مِنَ الْمَوَاضِعِ الَّتِي تَحَوَّلُ إِلَيْهَا".

ويُعيّن هذا الحديث على إلقاء بعض الضوء على كيفية تصور أنّ النار في الآخرة انعكاس للنار في الدنيا، وهي مسألة أثارها الغزالى كما بينا آنفاً. فقصة المؤمن الذي أنقذ من النار تذكّر في الواقع على نحو حَفِيْ بحاديَّة نقلها ابن الجوزي في تاريخه عن سنة 530/1136، وفيها أنّ امرأة مسلمة أمر بإحرارها "وكانت مستحسنة، في ساحة المسجد الجامع ببغداد، فجيء بحلة من قصب وجعلت المرأة فيها، وضربها النقاط بالنار فاحترقـتـ الحلةـ وخرجـتـ المرأةـ هـارـبةـ عـرـيـانـةـ، فـعـفـيـ عـنـهاـ"، ويختتم ابن الجوزي خبره بالقول: "وقد نالـهاـ بـعـضـ الـحرـيقـ".⁽⁵⁹⁾

وتبدو مظاهر التّمايل أو المقايسة لافتة للنظر. فزيادة على أن المرأة في قصة ابن الجوزي كانت عريانة كالمعدّين في الجحيم⁽⁶⁰⁾، فإنّه قد نالـهاـ بعضـ الـحرـيقـ. وهذا يدلّ على أنها لم تكن قد أدركت بعد مرحلة النجاة، أي تلك المرحلة التي يمكن فيها أن تنجو من فعل الإحرار. بل إنّ هذه المرأة تشبه في الحقيقة أولئك الذين غادروا النار في الأحاديث الأخروية وألقي بهم بعد ذلك في نهر الحياة لِيُنْظَفُوهُمْ أهلـ الجـنـةـ منـ عـلـامـاتـ النـارـ السـوـدـ، "فـيـبـنـتوـنـ كـمـاـ يـبـتـثـ الغـثـاءـ فيـ حـمـالـةـ السـيـلـ".⁽⁶¹⁾ ولقد كانت المرأة في قصة ابن الجوزي "مستحسنة" بطبعها أو هي في الأقل ليست فاسدة تماماً ك أصحاب النار الذين «هُمْ فِيهَا خَلِدُونَ» (البقرة 2/39). وسواءً أكان ابن الجوزي قد كسا بوعي أو بغير وعي هذه الحادثة لبوساً آخرورياً أم كانت المفاهيم الأخروية قد حددت الطريقة التي بها أقيم العقاب فليس ذلك محظ اهتماماً في هذا المستوى من الدراسة، إلا أنه لا يمكن أن يكون هناك سوى شكٌ ضئيل في متانة الصلة المفهومية بين الأساليب التي اعتمدها الناس للعقاب في العصر السلاجقى في هذا العالم وكيفية تصورهم لها في الآخرة. ففي أثناء المذبحة في عام 494/1101 بأصفهان أحرق الباطنيون بالعشرات في أخاديد ملئت نيراناً. وجعلوا شخصاً على أخاديد النار

(59) ابن الجوزي، المتنظم، ج XVII، ص 310.

(60) انظر لاحقاً، ص 163.

(61) الترمذى، سنته، ج IV، ص 713، وظهرت أحاديث مشابهة عند الصناعى، المصنف، ج XI، ص 410، البخارى، صحيحه، ج V، ص 2500؛ مسلم، صحيحه، ج I، ص 170-172.

سموه مالِكًا، إحالة على رئيس الملائكة الذين يحرسون جهنم⁽⁶²⁾.

بيد أنه قلماً عَدَّت النار عموماً المصدر الأساسي للعذاب في الجحيم، بل غالباً ما كانت النار مجرد سمة مصاحبة للعقاب، وعلامة من العلامات العامة على العقاب. فالنار في جهنم توجد بلا شك في كل مكان، ولكنها ليست مصدر كل العذاب "كما كان يُرَعَّم"⁽⁶³⁾. وقد صيغت الممارسات العقابية الفعلية في الجحيم على طريقة العقوبات المعروفة في هذا العالم. وهكذا فإذا كانت جهنم في العربية قد أطلق عليها بكل بساطة اسم النار، فَتَحَّتْ هذه الطبقة المستمرة تُمارس أنواع كثيرة من العقوبات.

وليس القتل بقطع الرأس، وقد يكون أكثر أشكال القتل شيوعاً في الإسلام القر وسيطي، غريباً عن الجحيم⁽⁶⁴⁾. وورد كذلك ذكر الشنق علىأشجار من نار⁽⁶⁵⁾ أو أعمدة من نار⁽⁶⁶⁾، كما أن بعض الناس يُربطون بنواعير من نار تدور

(62) ابن الأثير، الكامل (ط. تورنيرغ)، جX، ص315، نقلأ عن *MA*، جVI، ص194.

(63) الصالح *La vie future*، ص51؛ وقارن بالجدل التي دار بين الفقهاء حول كيفية معاقبة الجن المخلوقين من نار والملائكة المطرودين الذين خلقوا من نور وهو أشد حرارة من النار. فإبليس مثلاً يوثق إلى الثلوج حسب ما يذكر ابن عربي. انظر أسين، (Asin). *La escatología*, 171.

(64) ويقطع الجلادون في جهنم رؤوس الناس بالسكاكين عقاباً للقتلة، الطبرى، جامع البيان (ط 1903)، جXXII، ص82. الصالح : *La vie future*، (Asin)، ص52؛ أسين (*escatología*، 437)، ومن قطع رؤوس الناس في هذا العالم يمكن أن يقطع رأسه في الآخرة. وسيطلب المضروبة أعناقهم من الله أن يقتضى لهم في يوم الحساب، انظر فصل "القصاص يوم القيمة" عند القرطبي، التذكرة، ص322-33. وجاء في حديث نبوى: "يأتي كل قتيل قُتل في سبيل الله فيأمر الله كل من قتل فيحمل رأسه وتشخص أوداجه دماً فيقول: يا رب سلْ هذا فيم قتلني؟". انظر النسائي، سنته، جII، ص286، جIV، ص216، ابن حتبيل، مسنده، جIV، ص222، 2-240، 294، وما بعده؛ القرطبي، التذكرة، ص337؛ المتقي، كنز العمال، جXVII، ص10، 12، 17؛ الطبرى، جامع البيان (ط. بيروت)، جV، ص218، جXXIII، ص148؛ السيوطي، الدر المنشور، جII، ص624.

(65) الطبرى، جامع البيان (ط1903)، جXII، ص82، الصالح *La vie future*، 52.

(66) القرطبي، التذكرة، ص297؛ أسين (*Asin*)، *La escatología*، 437 (للذين لا يقيمون الصلاة).

بهم، ما لهم فيها راحةٌ ولا فَتْرَةٌ⁽⁶⁷⁾. وأمّا ما يتعلّق بالرجم فإنّ التّربانية يجلسون على صدور الناس ويهشّمون رؤوسهم بصخور عظيمة، ثم تتدحرج هذه الصخور بعيداً لتعود الرؤوس إلى سالف هيئتها⁽⁶⁸⁾. وتقع حجارة من نار على رؤوس المذنبين فتسحق رؤوسهم⁽⁶⁹⁾. وزيادةً على ذلك يُدفع الناس من المنحدرات الجبلية ولا سيّما مُنحدر جبل "صَعُودٍ"، إذ يُلقى بهم حُرّاس الجحيم في أودية من نار⁽⁷⁰⁾. فإذا همّوا بعبور الصراط الذي يفضي إلى الجنة انقلب المغضوب عليهم وسقطوا، "فتَسَلَّلُ إِلَى جَهَةِ النَّارِ رَؤُسُهُمْ، وَتَعْلُو أَرْجُلُهُمْ"⁽⁷¹⁾، وهو عقاب يشمل اللوطبيين الذين يُرْغَمُون على حمل مشوقيهم من الذكور فوق الصراط فيتعرّرون حتّماً ويسقطون في أصل الجحيم⁽⁷²⁾، وهو شكل متكرّر يُذكّر بالطريقة التي كان يُعدّ بها المدانون باللّواط في القرون الوسطى الإسلامية، ويكون ذلك بإلقاءهم من أعلى المنائر ليلقوا حتفهم⁽⁷³⁾. ويُمكّن أن نختتم في

(67) القرطبي، التذكرة، ص 489.

(68) الطبرى، جامع البيان (ط بيروت)، ج XV، ص 7؛ الشعلبي، تفسيره، ج VI، ص 57؛ أسين (Asin)، 427: "لمن يتحدّى القرآن وسادة ولكته لا يعمل بما جاء فيه".

(69) القاضى، دقائق الأخبار، ص 68-9.

(70) الترمذى، سُنّة، ج IV، ص 703، ح 7، ص 429، القرطبي، التذكرة، ص 484؛ المتنى، 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 أعلىاته، القرطبي، التذكرة، ص 486.

(71) الغزالى، الإحياء، ج IV، ص 530.

(72) يروى عبیدي زاكاني قصة عن محمود سلطان غزنة (حكم بين عامي 988 و1030)، وفيها يهدّد الخطيب أهل اللواط بالعقاب على هذا التّحول. انظر نظام الدين عبیدي زاكاني (كليات طهران انتشارات -ي زوار 1382- [4-2003] 429) ذكر كذلك عند ستيفن أ.

مورى

(Stephen O. Murray). «The Will Not to Know: Islamic Accommodations of Male Homosexuality». in Murray and W. Roscoe, *Islamic Sexualities: Culture, History, and Literature* (New York: New York University Press, 1971), 21.

(73) ابن الجوزى، المستنظم، ج XVIII، ص 33. ويُلحّظ أنّ حشر أحدهم في حفرة مقلوبة لم تكن ممارسة غير معروفة في هذا العالم، إذ يروى الوزير السلوجوقي نظام الملك أنّ شيعة مزدك كانوا يُحشرون في حفر. انظر نظام الملك، سياسة نامة، ص 224.

النهاية هذا الكشف عن الممارسات العقابية في الجحيم بالإشارة إلى الإغراق واللوطء بالحيوانات⁽⁷⁴⁾.

وكما هي الحال في العقوبات الجنائية غير المميتة، فإن التعذيب كما هو متوقع يظهر في جميع أشكاله وأنواعه⁽⁷⁵⁾. إذ يُكَبَّل الناس بطرائق مؤلمة فتُشدُّ أيديهم اليسرى بالأغلال إلى أنفاسهم⁽⁷⁶⁾. ويُعلقون بالحبال ويتذلون من أقدامهم أو سيقانهم أو أوتار عرقيتهم⁽⁷⁷⁾، كما تعلق النساء من صدورهن أو شعورهن، ويعلق شهدو الزور من ألسنتهم⁽⁷⁸⁾. ويُحبس آخرون في توابيت من حديد تصمت عليهم في أسفل النار⁽⁷⁹⁾، ويُجعل هؤلاء في توابيت من نارٍ ويُسْمَرُ عليها بمسامير من حديد من نارٍ، فتسْتَلِّ تلك المسامير في وجوههم وفي أجسادهم⁽⁸⁰⁾. وتابت التعذيب هذا، وهو من الحديد الصلب، يُشْبِهُ الألة ذات المسامير، وهي الآلة التي صُنعت بطلبِ من الوزير العباسي ابن الزيات (حكم بين عامي 21/

(74) يحاول بعضهم أن يبلغوا صفات نهر الدماء فيعيدهم الزيانية إليه، انظر البخاري، صحيحه، ج I، ص 466؛ القشيري، كتاب المراج، ص 40؛ أسين (Asin)، La escatología (للذين يمارسون الربا)، وبعضهم يهيمون في بحار من النار، القرطبي، التذكرة، ص 489.

(75) لمزيد من التوضيح، انظر مخطوط المراج باللغة الأويغورية، الذي أعادت صياغته سيغي (Séguy). *The Miraculous Journey of Mahomet*

(76) القاضي، دقائق الأخبار، ص 66. وانظر النماذج التصويرية لهذه الممارسة في مخطوط المراج بالأويغورية الذي أعادت صياغته سيغي (Séguy). *The Miraculous Journey of Mahomet*. وربما تكون الآلة المسمى "البالهنج" التي ذكرها ابن ببلي هي أيضاً من الآلات التي تستعمل لربط أيدي المسجونين إلى أنفاسهم. انظر كتابه سلحوت نامة (ترجمة دودا (Duda)), ص 74، 167، 170.

(77) الطبرى، تهذيب الآثار، ج I، ص 429؛ أبو بكر محمد بن خزيمة السلمي النسابوري، صحيحه (بيروت: المكتب الإسلامي 1390/1970)، ج III، ص 237؛ الطبراني، المعجم الكبير، ج VIII، ص 156.

(78) الطبرى، تهذيب الآثار، ج I، ص 429؛ الطبراني، المعجم الكبير، ج VIII، ص 157؛ القشيري، كتاب المراج، ص 47. وقارن بأسين (Asin)، *La escatología*.

(79) الطبراني، المعجم الكبير، ج IX، ص 208؛ القرطبي، التذكرة، ص 461؛ العيني، عمدة القاري، ج XVIII، ص 193، ج XXII، ص 218.

(80) ابن الجوزي، ذم الهوى، ص 215.

833 و 233/847⁽⁸¹⁾. ويرغم آخرون على شرب سوائل تغلي كذلك السائل الذي يُسمى بالحميم، (انظر القرآن، الأنعام 6/70، وما بعدها)، وأخرون يأكلون الحصى، والثمار المُرّة، وقطعاً من اللحم الفاسد، أو حتى قطعاً قُطعت من أجسادهم⁽⁸²⁾.

وكان الجدع وقطع أجزاء من الجسد من المفاهيم المألوفة؛ فالشفاء تُقصى بالمقصّات⁽⁸³⁾، وتفتق أطراف الأفواه أو هي تُشرّط إلى حد الرقبة بكلاليب⁽⁸⁴⁾. أمّا محترفو الغناء والنديبة "الناهقون كالحمير والنابحون كالكلاب" فتقطعُ ألسنتهم على يد الزبانية⁽⁸⁵⁾، وأخرون تُفقاً أعينهم وتُبترّ آذانهم⁽⁸⁶⁾. الواقع أنّ سمل العينين من أشهر أنواع التعذيب في الجحيم، ذلك أنّ العمى من الأحوال العامة لأهل جهنم⁽⁸⁷⁾؛ فالأعين في لغة القرآن الرمزية (انظر المائدة 5/83؛ البلد 90/8) تُعبر عن البصيرة الروحية⁽⁸⁸⁾؛ وعليه فإنّ فقدان البصر نعمت ملائمة لأولئك الذين عقوبوا في النار. وتفقاً أعين أهل الكبائر بمسامير من نار، وهو أمر قريب من العقاب الفارسي "ميل كشيدن" الذي مورس في العهد السُّلْجُوقِي وطوال

(81) كاتب مجهول، تحفة الوزراء، ص 25؛ التوكخي، نشور المحاضرة، (ترجمة مارغيليوت)، ص 12؛ دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل "ابن الزيارات" ، (د. سورديل) D. Sourdel, *EI2*, III, 9746. وقارن بالصفحة 135.

(82) الطبرى، تهذيب الآثار، ج I، ص 429؛ الطبرى، جامع البيان (ط. بيروت)، ج XV، ص 7؛ الشعلبي، تفسيره، ج VI، ص 57.

(83) الشعلبي، تفسيره، ج VI، ص 57؛ الطبرى، جامع البيان (ط. بيروت)، ج XV، ص 7؛ المتنبي، كنز العمال، ج XI، ص 179.

(84) البخاري، صحيحه، ج I، ص 466؛ ابن خزيمة، صحيحه، ج III، ص 237؛ القشيري، كتاب المعراج، ص 40؛ أسين (Aśin), *La escatología*, 425, 428.

(85) أسين (Aśin), *La escatología*, 436؛ قد يفهم الدعاء: "قطع الله لسانك" على أنه يحيى على العقاب في الآخرة. انظر على سبيل المثال MA, I, 105-7.

(86) الطبراني، المعجم الكبير، ج VIII، ص 155؛ المتنبي، 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».

الحقيقة الإسلامية القروسطية⁽⁸⁹⁾. كما يمكن أن يكون البتر في شكل كي؛ إذ يتحدث القرآن (الكهف 18/29) عن ماء كالمهل يشوي وجوه أهل الجحيم. وهذا ما دفع الناس إلى تخيل أنّ أهل الجحيم يمكن أن يُكُووا بقطع من الحديد المتهوّج أو أن تُطبع جيابهم بمعدن ذات⁽⁹⁰⁾. وللجلد إلى جانب البتر مكانة مهمّة بين طائق التعذيب في جهنّم. فالمنذبون يُجلدون بسياط من نار وتضرّب ظهورهم بهراوى من نار ومرزقات أو مقامع من حديد قد ذكرت في القرآن⁽⁹¹⁾.

الوظائف البنوية لِمُتَخَيَّل جَهَنَّم

قد يبدو العرض المروع للعقوبات في جهنّم بشعاً أو حتى عنيفاً إلى حدّ الاشمئزاز. إلا أننا لم نرِد أشكال التعذيب في جهنّم لنبرهن بها على الذوق الفجّ أو الخيال المريض لدى المسلمين من المصتفين في أدبيات الآخرة، وإنما جاءت هذه الدراسة لتقوم دليلاً على أنّ لصور العنف في الأدب الأخرى في القرون الوسطى الإسلامية غاييات تختفي وراء دغدغة أحاسيس جمهورٍ مدفوعٍ

(89) الصالح، 50 (نقلًا عن السمرقندى، قرة العيون، ص28) وقارن بـ ص58. وبالعودة إلى المعرى فإنّ بشار بن برد، شاعر الهجاء المشهور الذي زعم أنه كان محظوظاً بعماه لأنّه يعيه من رؤية الناس، عوّق مقابل ذلك بأن فتحت الزيانة عينيه بكلاليب من نار، وبذلك أُجبر على مشاهدة عذاب أهل جهنّم. انظر الموري، رسالة الغفران، ص302.

(90) الصالح، 50 (نقلًا عن السمرقندى، قرة العيون، ص70). وفي إيران القديمة، كان يسكن النحاس المشهور على الصدر العاري للثبات براعته، انظر ماري بويس،

(Mary Boyce). *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices* (London: Routledge, 1979), 9, 118.

وللوقوف على رؤية زراداشتية للجحيم من عهد السلاجقة، انظر زرتوشتي بهرام، (Zartushti-i Bahram). Ardāvīrāfnāma-yi manzūm (Mashhad: Dānishgāh-i Mashhad, 1343sh, [1965])

وندين بهذا المرجع لواجد بهمردى (Vahid Behmardi).

(91) الطبرى، جامع البيان، (ط 1903)، ج XXII، 50، ص82؛ الصالح، 50، (نقلًا عن السمرقندى، قرة العيون، ص10)؛ أبو نعيم، حلية الأولياء، ج IV، ص10-11؛ القاضى، دقائق الأخبار، ص66؛ القرطبي، الذكرة، ص471.

بغرائز بدائية أو بثقة ساذجة بمستقبل بعيد. إن أشكال العذاب لم تكن مجرد ابتداع مرضي لعقول خلقة أو لمن يسمون الأفيون للشعوب. بل يبدو أن هذه التمثيلات قد كانت على الأرجح تعين على غرس فكرة النظام الحاضر في عالمٍ لولاها لبدا في حالة فوضى لا تُطاق.

ولم تكن بنية المادة 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 الحي في بيته"⁽⁹²⁾. ويبدو أن الشيء نفسه يصدق على العقاب في جهنم. فالناس معروضون في الدنيا كما في جهنم للشنق والقتل بالسيف والرجم والإغراق والإحراق والرمي من المنحدرات الجبلية أو الأبنية ووطء الحيوانات والبئر والتعذيب والجلد والنفي والطرد والعقوبات المخزية (كما سيتضح ذلك لاحقاً بتفصيل أكبر). ولا تتشابه بعض الممارسات في الخصائص العامة فحسب بل يبدو أنها تتطابق حتى في التفاصيل. وقد انتهى المؤرخ فالتين غروبتر (Valentin Groebner) في تأمله لوظيفة التمثيلات المسيحية القروسطية للمسيح المصلوب إلى القول:

إن صورة الإنسان العاري المُعذَّب على الصليب يمكن أن تُقرأ... على أنها تلميح إلى إعدامات حقيقة وطقوس عقابية. وتحيل التمثيلات الدينية المفضلة للعذاب والألم البدني على عنف راهن شديد الالتصاق بالحقيقة. ولم تكن الغاية مجرد إثارة الشفقة فحسب، وإنما كانت فضلاً عن ذلك إثارة القشعريرة والخوف عند الذين يعتقدون أنهم في مأمن مما يشاهدون قائلين في أنفسهم: هذا ليس إياتي، إنه [مجرّد] صورة⁽⁹³⁾.

فإن أخذنا صياغة هذا القول وطبقناه على موضوع دراستنا فإن من الممكن أن نفترض أن تصوير عذاب أهل الجحيم الوارد في الأحاديث الأخرى الشائعة في ذلك الوقت لم يكن إلا "إشارة إلى إعدامات حقيقة وطقوس عقابية".

(92) الغزالى، الدرة الفاخرة، ص 29.

(Groebner). *Defaced*, 104.

(93) غروبتر،

وبالفعل، فإنّ ما تعلّمه الناس في العصر السُّلجوقي وما سمعوه عن تفاصيل العذاب الجسديّ في الآخرة يُمكّن أن يُؤوّل على أنه إحالّة على "عنف راهن شديد الالتصاق بالواقع". ولم تكن وظيفة الأدب الأخروي الإسلامي مجرّد إثارة خوف الفرد من مصيره في الآخرة، بل كانت وظيفته كذلك توجيه الإحساس بسرعة زوال الحياة في هذا العالم وبخضوع الفرد خصوصاً تاماً لإجراءات العقاب التي توقعها سلطات هذا العالم.

ولقد كان تشديد "غروينر" (Groebner) في الفقرة المذكورة سابقاً على نحوٍ مختلف بعض الاختلاف، إذ انصَبَّ على أنّ المشاهد الفرد قد يشعر بالطمأنينة لأنّ هذه التمثيلات ما هي إلّا "صور" وليس أشياء يُحتملُ حدوثها له في الحياة الواقعية. ويبدو أنّ هذه التمثيلات، على الرغم مما ذكر، تقدم خطاباً يمكن أن يُعبرَ فيه عن حقيقة العقاب الدنيوي المفزع وأن يُناقضَ من زاوية عقاب عالم الآخرة الذي ييدو كذلك وشيك الحدوث ولكن تهديده ليس وشيكاً تماماً. إنّ هذا يمثل في اعتقادنا الوظيفة الأساسية للمتخيل الإسلامي لجهنم في القرون الوسطى: أن تُوضع تحت تصرف المؤمنين ذخيرةً من مقولاتِ الفِكْرِ. وإذا استعرنا عبارة ليفي- ستروس (Lévi-Strauss) الكثيرة الاستعمال، قُلْنا إنّ تصوير نماذج العقاب في جهنّم لم يكن يُفيد مجرّد إثارة الفزع الشديد أو طمأنة جمهور محبط بوعود العدالة الأخروية، ولكنه مفيد أيضاً لأنّ "التفكير من خلاله أمرٌ جيّد". ويتقدّم بنية منظمة لظاهرة العنف غير المستقرّة، يُعيّنُ تصوير أشكال التعذيب في جهنّم الناس على التفكير في حياتهم اليومية في مجتمع يُسيطر عليه، كما ذكرنا في الجزء الأوّل من هذه الدراسة، شبحٌ دائمٌ هو العقوبات القصوى.

وزيادةً على الوظيفة الزهدية النفسيّة التي تناولناها بالتحليل في الفصل الثالث، تكون قد أعلنا ما يُمكّن وسمه بالوظيفة البنوية لجهنم. غير أنه يجب ألا نختزل تمثيلات جهنّم في هاتين الوظيفتين. وإذا كنا قد ذهبنا إلى أنّ القوّة المخصوصة للدراسات الدينية تكمنُ في التعددية المنهجية، فإنه ينبغي لنا البحث في المقاربات الأخرى لتخيل المسلمين للجحيم. إذ يُمكّن أن تكون عوامل أخرى قد أعاّنت على تنامي التعبيرات الأخروية وتزايد شعبيتها. وهو ما سنهمّ به في ما سيأتي.

الأبعاد الوعظية للجحيم الإسلامي

لقد أسهمت أوصاف المذنبين في الجحيم في إرساء تراتبية أخلاقية بين الناس في هذا العالم. كما أنّ هذه الأوصاف يمكن 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 الجلادين) حملَ رسالة قوية تتعلق بمرتبتها الأخلاقية في هذا العالم. وهذا يثير السؤال الآتي: من الواضح في جهنّم، ومن الموضوع فيها، ولماذا؟ وعند البحث عن إجابة عن هذا السؤال يجب أن نحترز من الاتهامات الأيديولوجية السهلة، فلقد علّمنا مقارنة "هرمينوطيقا الشك" أن تكون حذرين من دعوى القوة الضمنية للفئات الاجتماعية التي نقلت إلى الآخرين وأوصلت إليهم من خلال نصوص أدبية⁽⁹⁵⁾. إلا أنّ من الخطير بمكان أن نرجع كل شيء إلى الأيديولوجيا. وقد عبرَ عن ذلك غريغوري (Gregory) في دراسته للمفاهيم القرسطانية المسيحية المتعلقة بالخلاص والآخرة، بقوله: "إنّ جهنّم لم تكن عندهم [أي عند المسيحيين القرسطيين] بناءً أيدلوجياً، بل كانت مشهداً مُفزعاً للأرواح التي لوثها الإثم، وخطراً هؤلاً اللامبالة الطائشة"⁽⁹⁶⁾. وإذا طبقنا ما ذهب إليه غريغوري (Gregory) على الأدب الأخرىي الإسلامي، فإنه ليس لنا أن نشك في أنّ الأوصاف الأدبية لجهنم يمكن أن تكون تعابيرات صادقة عن اهتمام دقيق بالمبادئ الأخلاقية الإسلامية. وسيكون من الاختزال المخلّ أن ندعّي أنّ الخطاب المشجّي الذي عبر عنه النقد الذاتي المطبوع بالزهد لدى عدد من المؤلفين كالمحاسبى وابن أبي الدنيا ليس سوى وسيلة في يد هؤلاء للترويج لمصالح الفئات الاجتماعية القوية التي يتمون إليها.

(94) أنجزت هذه النقطة بالإحالـة على الأدب الرؤوي لـديفيد 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.

(96) غريغوري، (Gregory). *Salvation at Stake*, 14.

غير أنه في الوقت نفسه ليس لدينا إلا القليل من الشك في أن الأحاديث الأخرى تعكس حقاً بعض علاقات السلطة، وإنما تكمن الصعوبة في كيفية حل مختلف خيوط التأليف. وترى دراسة حديثة تتعلق بحديث الإسراء أن مرويات زيارة الرسول الجنة والتار بيانات ألقتها "خبة العلماء القرموطية"⁽⁹⁷⁾. ولكن ليست المسألة متعلقة بالعلماء فقط وهم في حد ذاتهم طائفة كبيرة، وإنما تمثل مسألة تأليف الكتب مسألة أكثر تعقيداً، ولا سيما إذا ما سلمنا بوجود فئة "شعبية" من الأحاديث الأخرى. فالآخريات الإسلامية مزيج يحمل طبقات متعددة من الرسائل والمعاني كما أن "تأريخ الطبقات المتراكمة للحديث الأخرى... مُحِير"⁽⁹⁸⁾. ثم إنّ تعقب السياق الاجتماعي والسياسي الذي نشأت فيه الأحاديث أمر شائك وصعب، ثم إنّ المقاربة التزامنية (الستنكرונית) التي اعتمدناها في هذا البحث تُملي علينا أن نستبعد مسألة الأصل والنشأة⁽⁹⁹⁾. وستحدث هنا فقط عن أنماط معينة من أحاديث المعاقبين وسنقف بباجاز على مختلف المجموعات والطوائف التي كان من مصلحتها استمرار هذه الأحاديث، بل سهلت بقاءها واستمرارها في العهد السلجوقي وما بعده من العهود.

العامة في الجحيم

ثمة طبقات ثلاث من المتنبي تُعدّ الهدف الرئيس لازداء المصنفين في الأدبيات الأخرى. وتعكس هذه المجموعات الثلاث عموماً النموذج الثلاثي للطبقات في المجتمع الإسلامي القرموطي، وهو عادة الناس والمؤسسة العلمية الدينية والسياسة ومن يمثلهم⁽¹⁰⁰⁾. فتهديد العامة بالعقاب في جهنم قد صيغ

(97) فيكوفيش، (Vuckovic). *Heavenly Journeys, Earthly Concerns*, 120.

(98) هذا ما جاء في ترجمة جان إيدلمان سميث (Jane Idelman Smith) لكتاب الغزالى، الدرة الفاخرة، ص 97، الرقم 42.

(99) انظر مقدمة كتابنا هذا.

(100) يمكن أن يتوقع المرء العثور على أحاديث تجعل الصوفيين في جهنم أيضاً، ولكن ذلك، على ما أظنّ، أمر مستبعد إلى أقصى حد. ونحن نفترض أن المادة الأخرى قد بدأت تروج قبل تكون الطرق الصوفية وانتشارها. وهو أمر بدأ يظهر تقريراً في =

بوصفه رد فعل لدائرة واسعة من الجرائم. وممّا لا ريب فيه أنّ الكثير من هذه التهديدات وُجّهت إلى المتهتكين من كلّ الطبقات الاجتماعية لا من الطبقة الدنيا فحسب. ولكن دعونا نتذكر أنّ وعاظ النار والرواة الشعبيّن لأحاديث النار إنما كانوا يتحدثون في المقام الأوّل، وإن لم يكن ذلك على وجه الحصر، إلى الجماهير أو إلى العامة. ولما كان عدد الكبار الهائل وما يناسبها من عقوبات مفصلة في قصص الإسراء ينبغي أن يُناسب بعض الظواهر الاجتماعية الراهنة، كان بإمكان الأدبّيات الأخرى أن تُسْتَغَلَّ بوصفها كتب تعاليم دينية أخلاقية لمصلحة الطبقات الدنيا. ومن ثُمَّ فهناك بعض الشّبه بين هذا النوع من الأدب والنّمط الوعظي المعروف "بكتب الذمّ"، وهو نمط اشتهر من خلال مجموعة من الكتب ككتاب ابن أبي الدنيا⁽¹⁰¹⁾ وكتاب الأجرّي (ت. 360/970) الموسوم "بكتاب ذم اللّواط"⁽¹⁰²⁾، وقد يكون الكتاب الأشهر هو كتاب ابن الجوزي "ذم الهوى"⁽¹⁰³⁾. وليس ما ذكرناه سوى أمثلة قليلة مما كُتب قبل العهد السلاجوفي أو في وقت قريب منه⁽¹⁰⁴⁾. ونجد في هذه الكتب حديثاً طويلاً عن عقاب المذنبين.

النصف الثاني من العصر السلاجوفي. ولقد احتز العزالى في "الدرة الفاخرة"، ص 82، عندما أشار إلى أن "العارفين" هم من يعبرون الصراط إلى الجنة، ولكن قلما نجد فضلاً عن هذه الإحالة المعزولة ما يشير إلى ذلك في أدب العصر السلاجوفي وما قبله.

(101) انظر كتب الذم الآتية المنسوبة إلى ابن أبي الدنيا، "ذم المسكر" (الرياض: دار الراية، 1989)، "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 الستابل، 1993)، "ذم الملاهي" (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1993)؛ وانظر أيضاً محمد بن خلف بن المرزيزان (ت. 309/921)، ذم "الثقلاء" (كولونيا: منشورات الجمل، 1999)؛ وعبد الله بن محمد الأنصارى الھروي، "كتاب ذم الكلام" (بيروت: دار الفكر اللبناني، 1994).

(102) أبو بكر محمد بن الحسين الأجرّي، "ذم اللّواط" (القاهرة: مكتبة القرآن، [1990]).

(103) ابن الجوزي، "ذم الهوى"؛ ودرس هذا الكتاب ستيفان ليدر (Stefan Leder) في . *Ibn al Gauzi*

(104) قد تحتوي المجاميع المتأخرة أحاديث وقع تداولها في وقت سابق، انظر ابن عساكر، كتاب مدح التواضع وذم الكبر؛ ابن عساكر، ذم من لا يعمل بعلمه (دمشق: دار المأمون للتراث، 1990)؛ موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد المقدسي (ت. 620/1223)، ابن قدامة، "ذم الوسواس" (دمشق: مكتبة الفاروق 1990)؛ ابن قدامة، =

على أن هذه الكتب غالباً ما تبدو موجّهة إلى جمهور متعلم نسبياً. وقد يُعين ذلك على تفسير قلة الصور والتفاصيل فيها عموماً مقارنة بأوصاف العقاب في الأدب الأخرى ومنه أحاديث الإسراء.

وما دمنا قد سعينا إلى تجنب تكرار ذكر الكبائر التي سبق تعدادها في بداية هذا الفصل، فإننا سنعني بالوعيد الموجّه إلى جمهور العامة على نحو مختصر. فقد شهدت الكتابات الأخروية دفاعاً قوياً عن قواعد الأخلاق الإسلامية. وكان شرب الخمر مسألة مهمة، لذلك رأينا قصص الإسراء تتحدث عن شاري خمرٍ يُجبرون على الشرب من أقداح من نار فتخرج أمعاؤهم من أدبارهم⁽¹⁰⁵⁾، كما تجد العفة الأخلاقية ما يعبر عنها في الوعيد الموجّه إلى المرتكبين للزنا. فقد نقل عن الرسول قوله⁽¹⁰⁶⁾: "ما من ذنبٍ بعد الشرك أعظمُ عند الله من نُفْرَةٍ وَضَعْها رَجُلٌ في رَحْمٍ لَا يَحِلُّ لَهُ". ولقد بينما فيما سبق أنَّ أهل الكبائر هم نظرياً أهل للنجاة بعد أن يُكفّروا عن ذنوبهم بإقامة وقتية في جهنم. إلا أنَّ ثمة حديثاً ينقله ابن الجوزي يتوعّد الزناة بالخلود في النار⁽¹⁰⁷⁾. ويتجلى أمر الاهتمام بالعفة بوضوح في عقوبات الزناة الكثيرة⁽¹⁰⁸⁾، فعقوباتهم شديدة. أما عقوبة اللوطين

= 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 القبس، 1986)، ابن قيم الجوزية، كتاب ذم الهوى واتباعه، فصل من كتابه، روضة المحبين (عمان، المكتبة الإماماعيلية 1988)؛ السيوطي، ذم المكس (طنطا: دار الطباعة للتراث 1991).

(105) أسين (Asin)، La escatología، 436؛ وسيعلنون العرش 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 قبح أهل النار. يُنظر مسلم، صحيحه، ج III، ص 1527؛ النسائي، سنته، ج III، ص 230؛ ابن أبي الدنيا، ذم المسكر، ص 62-3؛ ابن كثير، تفسيره، ج IV، ص 39؛ السيوطي، الدر المنشور، ج III، ص 175. وحتى الشهداء سيقام عليهم حد الجلد قبل دخولهم الجنة إن كانوا من شاري الخمر. انظر ابن أبي الدنيا، ذم المسكر، ص 82.

(106) ابن الجوزي، ذم الهوى، ص 201؛ السيوطي، الدر المنشور، ج 7، ص 281؛ المتنقي، كنز العمال، ج 7، ص 125.

(107) ابن الجوزي، ذم الهوى، ص 201، ويضيف ابن الجوزي: "إلا إن يشاء الله".

(108) للزناة في جهنم مظهر ولباس منفران، وتنبعث منهم رائحة كريهة، ويجري القبح من =

فشديدة؛ فُهُم يُحَوَّزُونَ على أوتادٍ من نار أو تلتهمهم نار داخلية تدخل أجسادهم من أدبارهم⁽¹⁰⁹⁾. وإذا كان الاهتمام منصبًا على شاري الخمر وأصحاب الآثام الجنسية فإن مجموعات أخرى كانت أيضًا موضوعاً للهيمنة الأخلاقية لدى كتاب الأخرويات. ولم تكن المواقف التي تناول من المرأة أمراً غير مأثور، كما يشهد على ذلك الحديث القائل إن النساء أكثر أهل النار^{(110)*}. ويواجهه قتل النفس

= فروجهم النتنة. انظر القرطبي، التذكرة، ص496؛ الغزالى، الدرة الفاخرة، ص65؛ القشيري، كتاب المراجع، ص40، وهم محاطون برائحة كريهة "كريحة المراحيض"، انظر الطبراني، المعجم الكبير، جVIII، ص156؛ ابن خزيمة، صحيحه، حIII، ص237؛ ابن الجوزي، ذم الهوى، ص202. ولما كان العقاب يعكس الذنب كان حظ الزناة من المحضين من العقاب أن يأكلوا الطعام الخبيث ولو مُنحو طيب الطعام، انظر الطبرى، جامع البيان (ط. بيروت)، جXV، ص7؛ الشعابى، تفسيره، ص57.

(109) القشيري، كتاب المراجع، ص40؛ انظر كذلك لكتاب مجھول، بحر الفوائد (ترجمة ميسىي)، ص103، وهو ينقل الحديث الآتى: "من قبل غلاماً شهوة حُسْن في النار ألف سنة، ومن عانقه فلا طمع له في الجنة"، وأحاديث مشابهة. وفي دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل "لواط" EI2, s.v. (شارل بلا وآخرون) حديث ينسب إلى عبد الله بن عمر مقاذه أن اللوطين سيعثون في صورة قردة وختازير.

(110) الصنعاني، المصنف، جIII، ص98، جXI، ص305-6؛ البخاري، صحيحه، جI، ص19-357، جIII، ص1184، جV، ص1994-5، 2369-2397؛ مسلم، صحيحه، جII، ص626، جIV، ص2096؛ ابن حبىن، مسنده، جI، ص298، 358، 376، 423 وما بعده؛ القرطبي، التذكرة، ص446. انظر كذلك المرجع نفسه، ص442، حيث تجازى نساء "كاسيات عاريات مائلات ممبلات، رؤوسهن كأسنة البخت المائلة، لا يدخلن الجنة ولا يجدن ريحها". وثمة صورة متخيلة قاسية جداً موجهة إلى المرأة في رواية المراجع المنسوبة إلى ابن عباس. انظر الطعمي، موسوعة الإسراء والمراجع، ص18-20، والموقف المبغض للنساء في هذه القصة صارخ ولكننا لا نجد مثل هذا الخيال القاسى في روايات المراجع المعتمدة في التفاسير. ولم يربط الطعمي من الضروري أن يُحدَّد مصادره، ولذلك لم نعتمد قصته في تحليلنا. انظر أيضاً ملاحظات نورمان كالدر Norman Calder في شأن "المراجع" المنسوب إلى ابن عباس في Classical Islam، 19. ويلاحظ كالدر Calder "أن بإمكاننا أن نتبين دور الوعاظ الشعبيين في تطوير مثل هذه الروايات"، مُسَلِّطاً الضوء بذلك على الصفة الترقعية لرواية ابن عباس ولقصص المراجع عموماً.

* في تبئية الحديث ما يُزيل شبهة التليل من المرأة بطلاق؛ إذ روى البخاري في صحيحه - واللفظ له - : ح304، كتاب الحيض، باب (ترك الحائض الصوم)، ومسلم في

أيضاً بآدانت شديدة، إذ يروي حديث نبويٌ يعدّ من الأحاديث الصحيحة أنَّ "من قتل نفسه بحديدة فحدينته في يده يتوجّاً بها في بطنه في نار جهنم خالداً مخلداً فيها أبداً".⁽¹¹¹⁾

والواقع أنَّه إلى جانب هذا الوعيد العام، بالإمكان أن نلامس دلالات أكثر ماديةً تتعلق بالحياة الاجتماعية اليومية في عدد من الأحاديث الأخرى. ويُعد سلوك الناس في المساجد مجالاً مثيراً للاهتمام. فلقد ضُمَّ إلى المُدَانِين "من يتحدث بحديث الدنيا في المساجد"⁽¹¹²⁾، والذين ينامون في أثناء صلاة المغرب⁽¹¹³⁾، والذين يصلون دون أن يَسْتَرُّوا من البول⁽¹¹⁴⁾. ودعنا نتذكّر أيضاً أنَّ بعض الكتاب جعلوا دخول الحمام دون إزار ولعب الترد أو الشtronج من الكبائر أيضاً.⁽¹¹⁵⁾ ويصدق الأمر كذلك على قواعد أخلاقية أخرى شائعة

صحيحه: ح 239، كتاب الإيمان، باب (بيان نقص الإيمان بنقص الطعام) وبيان إطلاق لفظ الكفر على غير الكفر بالله، كُفر النعمة والحقوق)، عن أبي سعيد الخدري، قال: خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم في أضحى أو فطر إلى المصلى، فمرّ على النساء، فقال: «يا مُعْشَرَ النِّسَاءِ تَعَذَّفْنَ فِي أَرْبَعَةِ أَكْثَرِ أَهْلِ النَّارِ». فقلَّن: وَيَا يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: «تُكْثِرُنَ اللَّعْنَ، وَتَكْفُرُنَ الْعَشِيرَ». فقد ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم ما يَجْعَلُهُنَّ من أهل النار وهو إكثار اللعن وكفر العشير، وكان قبل ذلك قد ذَلَّهُنَّ على ما يُنجِيُهُنَّ من ذلك وهو الصدقة. فإن كان الشيء قد ذكر الداء والدواء في الحديث نفيه فإن ذلك يدفع شبهة التّنقض من المرأة والنيل منها. ويعزز أنَّ هذا الحديث لم يُقلُّ على سبيل التّنقض أنَّه كان في يوم عيد، وهو ظنة إدخال الفرج والسرور على قلوب الناس لا التّنكيد والتّغليس عليهم. ويبدو أنَّ ابن حجر العسقلانيَّ فهم ذلك، فقال في أثناء شرح هذا الحديث: 1/ 534: "وفيه وعظٌ ويسرهن". [المراجع].

(111) البخاري، صحيحه، ج I، ص 459، ج V، ص 2179، 2247؛ أبو عوانة يعقوب بن إسحاق الأسفرايني، مسنده (بيروت، دار المعرفة د.ت)، ج I، ص 49؛ ابن حنبل، مسنده، ج II، ص 254، 478، 488؛ الغزالى، الدرة الفاخرة، ص 36، وقارن أيضاً بروزنثال، «On Suicide in Islam», 244.

(112) القاضي، دقائق الأخبار، ص 70.

(113) القشيري، كتاب المراجع، ص 40، 47.

(114) القرطبي، التذكرة، ص 497.

(115) المرغيناني، الهدایة، ج III، ص 123.

ومشتركة بين الناس. فالآخر ورثون يتوعّدون بالعقاب أولئك الذين يقترون على غيرهم⁽¹¹⁶⁾، أو الذين يبالغون في الفضول⁽¹¹⁷⁾، أو الذين يجهرون بالسبّ أي بقول "كلمة عظيمة"⁽¹¹⁸⁾، ويمكن 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 المؤثرة لمصالحهم⁽¹²⁰⁾. فلقد شهد العصر السُّلْجُوقِي مع تأسيس نظام المدرسة العلمية تعزيزاً مؤسّساتياً لطبقة العلماء. فالمرموّيات التي تتوجّد العلماء بالعقاب في الآخرة تتحدى ادعاءهم للسلطة. ويروي الديلمي حديثاً عن الصحابي معاذ بن جبل فيه أنَّ التار ستكون مصير كلِّ رجل دينٍ يخالطُ السُّلطان من أجلِ المكافأة الدينية⁽¹²¹⁾. وهم في حديثٍ آخر يُمسخون في صورة قردةٍ وخنازير في حين تَسْوَدُ وُجُوهُهم وتَزْرَقُ عُيُونُهم⁽¹²²⁾.

(116) القشيري، كتاب المراجع، ص40؛ الشعبي، تفسيره، جVI، ص57.

(117) الطبراني، المعجم الكبير، جVIII، ص156.

(118) الطبراني، جامع البيان، (ط. بيروت)، جXV، ص7؛ الشعبي، تفسيره، جVI، ص57.

(119) وقد خصَّ الذين "يصوّرون التمايل" بحالة خاصة؛ فهم من أشد الناس عذاباً يوم القيمة، وقد جاءَ حديث مشهور بهذا الشأن، انظر الصناعي، المصطفى، جX، ص358؛ ابن حنبل، مسنده، جI، ص308؛ مسلم، صحيحه، جIII، ص1670؛ محمد بن فتوح الحميدي، الجمع بين الصحيحين، (بيروت: دار ابن حزم، 1423/2002)، جI، ص218، جII، ص70؛ القرطبي، التذكرة، ص496؛ الديلمي، فردوس الأخبار (ط. زغلول)، جIII، ص250؛ انظر روبي 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)، جI، ص289؛ المتنبي، كنز العمال، جX، ص85؛ وتظهر في كتاب الديلمي، فردوس الأخبار (ط. زغلول) أحاديث كثيرة تنتقد العلماء، نحو: 1، 276: "إذا رأيَتَ العالمَ يُخالِطُ السُّلطانَ مجالسَةً كثيرةً فاعلم أنه لِصٌّ" ، III، ص75: "الْعَلَمَاءُ أَمْنَاءُ الرُّسُلِ عَلَى عِبَادِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ مَا لَمْ يُخَالِطُوا السُّلطَانَ".

(David Cook). «Moral Apocalyptic in Islam», 55-6.

(122) ديفد كوك،

كما نُقلَّ عن معاذ بن جبل زعمه أنَّ الدرك الأول من أدراك جهنم السبعة هو الذي يُعَاقَب فيه العالم، إذ يقول:

"من إذا وعظَ عتف وإذا وعظَ أنف، فذلك في 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 موضعًا، 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 لفتياً فيقول للناس سلوني، فذلك الذي يُكتب عند الله مُتَكَلِّفٌ والله لا يُحِبُّ المتكلّفين...؛ ومن العلماء من يتخذ علمه مروءةً وعقلًا".

وإنَّه لمن اللافت للنظر أن يورِد القرطبي هذا الحديث، وهو نفسه عالم دين، ولو أنه قد أشار إلى أنَّ الخبر لم يُرَوَ عن أحدٍ من العلماء^{(123)*}. ومن ناحية أخرى، نراه يورِد الحديث الآتي: "إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يُعَافِي الْأَمْمَيْنَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَا لَا يُعَافِي الْعُلَمَاءُ"⁽¹²⁴⁾. وربما كان القرطبي يُذَكِّر بكل بساطة أقرانه من العلماء بأنَّ ثمة معاييرًا أخلاقيةً أعلى ينبغي أن تَسْرِي في سلوكهم. واستهدفت بطريقة مماثلة طائفةً أخرى من علماء الدين وهم الوعاظ؛ إذ رُويَ أنَّ الرسول ليلة أسرى به رأى أشخاصاً تُقرَضُ شفاؤُهُم بمقارض من نارٍ، كلَّما قُرِضَتْ عادَتْ كما كانتْ. وقيل له: هؤلاء هم خطباء أمْتَكَ "الذين يقولون ما لا

(123) القرطبي، التذكرة، ص462؛ المتنبي، الكنز العمال، جX، ص82.

* [من المجلّي أنَّ الباحث قد أشكّلت عليه عبارة القرطبي وهي "ذكره غير واحد من العلماء"، فترجمتها "this is reported by none of the ʻulama" ، والحال أنَّ العبارة

تفيد أنَّ الخبر ذَكَرَهُ الكثير من العلماء (المترجم)].

(124) القرطبي، التذكرة، ص499^(**).

(*) [وقد علق عليه القرطبي قائلاً "هذا حديث غريب تفرد به سيار عن جعفر".

(المترجم)].

يَفْعَلُونَ، وَيَقْرَئُونَ كِتَابَ اللَّهِ وَلَا يَعْمَلُونَ بِهِ⁽¹²⁵⁾. وَيُفَيدُ حَدِيثٌ أَخْرَى أَنَّ فِي جَهَنَّمَ أَرْحِيَّةً تَدُورُ بِالْعُلَمَاءِ، فَلَمَّا سُئُلُوا عَنْ سببِ ذَلِكَ قَالُوا: "كُنَّا نَأْمُرُكُمْ بِأَمْرٍ وَنُخَالِفُكُمْ إِلَى غَيْرِهِ"⁽¹²⁶⁾. وَيَجْعَلُ الذَّهَبِيُّ الْوَعْظَ الْكاذِبَ فِي الْمَرْتَبَةِ الْخَامِسَةِ وَالْعَشِيرَينَ مِنَ الْكَبَائِرِ السَّبْعِينِ الَّتِي أَحْصَاهَا. وَمُلْئِتْ جَهَنَّمُ بِالْقَضَايَا الْفَاسِدِينَ⁽¹²⁷⁾، وَقُرَاءُ الْقُرْآنِ الْمَرَائِينَ، وَكُلُّ الْأَشْقِيَاءِ مِنْ حَمَلَةِ الْقُرْآنِ⁽¹²⁸⁾.

ويتجلى خيط تأليف مختلف في صياغة هذه الأحاديث. وإذا حاولت التخية المتدينة من حين إلى آخر أن تكبح جماح التسيب الأخلاقي في داخل صفوتها عبر نشر مثل هذه الأحاديث، فإنَّ منشأها على الأرجح يعود إلى طوائف مختلفة من المجتمع. ولا غرابة في أنَّ هذه المادة لم تكن منتشرة جدًا (وبناءً على ذلك فإنه إلى يومنا هذا يجدون الصعب تحديد مصادرها) أو أنه لا أحد من العلماء يروي ذلك (إلا قليلاً منهم كالقرطبي مثلاً). والأحاديث التي تجعل العلماء في جهنَّم تُظْهِرُ وَقْيَاً للنَّقْمةِ تجاه محترفي التدين. فهي تعكس نوعاً من الخطاب الاجتماعي المدمر، نوعاً يستعمله الناس "رَدَا سَلِيطًا مُتَحَدِّيًّا" على أولئك الذين يَدَعُونَ سُمُّاً أَخْلَاقِيًّا.

السَّاسَةُ وَنُؤَابُهُمْ فِي الْجَحِيمِ

نجد النَّقْمةَ نفسها تجاه رجال السلطة في الأحاديث الآخرية. ويتعلق الأمر بمجموعة ثلاثة من الفاعلين اجتماعيين، ورؤسها الحاكم ورجالُ الدُّولَة⁽¹²⁹⁾.

(125) ابن الجوزي، كتاب القصاص والمذكرين، (بيروت: دار المشرق، 1971)، ص 40؛ القرطبي، التذكرة، ص 499؛ المتنبي، كنز العمال، ج XI، ص 85، ج 85، ص 179.

(126) الديلمي، فردوس الأخبار (ط. زغلول)، ج I، ص 220-221؛ القرطبي، التذكرة، ص 488.

(127) انظر بابر جوهانسن،

(Bader Johansen). «La corruption: un délit contre l'ordre social des *qādī-s* de Burkha», *Annales* 57, 6 (2002), 1567.

(128) القرطبي، التذكرة، ص 488، انظر كذلك الديلمي، فردوس الأخبار (ط. زغلول)، ج II، ص 49؛ المتنبي، كنز العمال، ج XI، ص 179.

(129) انظر في هذه المسألة كتاب ديفيد كوك،

(David Cook). *Moral Apocalyptic in Islam*, 50.

وقد تكون أكثر العبارات تصريحاً بأنّ مكان هؤلاء الناس في جهنّم العبارة الآتية: "الجلواز"⁽¹³⁰⁾ والشرطُ وأعوانُ الظلميةِ كِلَابُ النَّارِ". ولا يُعَدُّ هذا الحديث

(130) لفظ "جلواز" (وجمّعه جلاوزة) له معانٍ متعددة حسب السياقات المختلفة. فالزمخشري في "الفائق" (ط. الثانية، بيروت: دار المعرفة، د.ت)، ج II، ص 72، يشير إلى أنَّ "الجلواز" شرطي، ويسمى كذلك إذا كان عربياً لشده وعنه. ويرى ابن سيده في المُحْكَم، ج IX، ص 509، أنَّ "الجلواز" (أو مراوفة التُّورُور) هو "العُون يَكُونُ مَعَ السُّلْطَانِ بِلَا رِزْقٍ". انظر كذلك المرجع نفسه، ج X، ص 172، إذ يُؤكَدُ أنَّ التُّورُورَ كلمة فارسية^(*)؛ والمطرزي، المغرب في ترتيب المغرب، ج I، ص 153، يؤكد أنَّ "الجلواز" في اللغة الشرعية هو "آمين" 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 ويترز وباورز،

(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 أنَّ لفظ جلواز في المعجمات مراوفات الشرطي^(*). انظر كتابة "المغرب"، ج I، ص 153. وينظر الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ج I، ص 454، أنَّ التُّورُور: الجلواز، وطائر. والأُثُرُور: علامُ الشرطي^(*)، انظر كذلك المناوي، فيض القدير، ج III، ص 366، الذي يرى أنَّ "الجلواز" مُراوفات الشرطي، 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 «gendarmerie» الفرنسية.
(*) يُنَقُّلُ الْمُؤْلَفُ هُنَا عن ابن سيده في (المُحْكَم) أنَّ كَلْمَةً (تُورُور) فارسِيَّةً الأُصْلِ. وعِنْدَ الرُّجُوعِ إِلَى الْمَوْضِعِ الْمُحَايِلِ عَلَيْهِ مِنْ كِتَابِ (الْمُحْكَمِ وَالْمُحِيطِ الْأَعْظَمِ) لِابْنِ سِيدَهِ، وُجِدَّ أَنَّ الْأَخِيرَ يَقُولُ تَحْتَ مَادَّةً (ث أ ر): "الْتُّورُورُ: الْجِلْوَازُ، وَقَدْ تَقَدَّمَ أَنَّهُ الْتُّورُورُ - بِالْتَّاءِ - عَنِ الْفَارِسِيِّ". وَابْنُ سِيدَهُ يُشِيرُ هُنَا إِلَى مَا تَقَدَّمَ بِنَفْوِهِ تَحْتَ مَادَّةً (ذ أ ت): "الْتُّورُورُ: الْعُونُ يَكُونُ مَعَ السُّلْطَانِ بِلَا رِزْقٍ. وَقَيْلٌ: هُوَ الْجِلْوَازُ، وَذَهَبَ الْفَارِسِيُّ إِلَى أَنَّهُ (تُقْعُولُ) مِنْ (الْأَرَاءِ)، وَهُوَ الدَّفْعُ". فَوَاضَعٌ مِنْ هَذَيْنِ التَّصْنِيفَيْنِ أَنَّ ابْنَ سِيدَهُ يُحِبِّلُ فِيهِمَا عَلَى الْفَارِسِيِّ، وَهُوَ أَبُو عَلَيٍّ الْفَارِسِيُّ التَّسْحُوِيُّ الْمَعْرُوفُ، وَأَنَّ الْمُؤْلَفُ قَدْ التَّبَسَ عَلَيْهِ ذَلِكَ فَظْلَّ أَنَّ فِي الْكَلَامِ نِسْبَةً الْكَلْمَةِ إِلَى الْلُّغَةِ الْفَارِسِيَّةِ.

[المراجع]

حدِيثاً نبوياً صحيحاً عند العلماء المسلمين ولكته يَرُدُّ في مجاميع مهمّة كحلية الأولياء لأبي نعيم الأصفهاني (ت. 430/1038) وكتب التيلمي (ت. 509/1115) والقرطبي (ت. 671/1272) والمتقي الهندي (ت. 975/1567)⁽¹³¹⁾. ويمكن أن يفهم هذا الحديث في أقل تقدير بثلاث طرائق مختلفة:

- 1 - أن رجال الشرطة يُسْبِهونَ كلاب الجحيم، أي أنهم يتصرّفون كالزبانية؛ وهي طريقة يُلْجأ إليها لنقد استعمال رجال الدولة للعقاب على نحو مبالغ فيه، أو
- 2 - أن رجال الشرطة سيكونونَ جلادي جهنّم في العالم الآخروي. وهي فكرة تماثل بين الزبانية ونظرائهم في هذا العالم، أو
- 3 - أن رجال الشرطة يُجْعَلُون في صورة كلاب بمجرد دخولهم جهنّم في الحياة الآخرة نتيجة عقوبة المسمّى التي تنزل بهم.

(131) أبو نعيم، حلية الأولياء، ج IV؛ الديلمي، فردوس الأخبار، (ط. زغلول)، ج II، ص 18؛ ابن الجوزي، "الموضوعات"، ج V، ص 292؛ القرطبي، التذكرة، ص 500؛ المتقي، كنز العمال، ج III، ص 200، ولا يُطابق كلاب النار عادة برجال الدولة بل يُطابقون بالثوار أو الخارجين عن سلطة الدولة. انظر النقاش عند ابن قدامة، "المغنى"، (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 ماجة، سنته، ج I، ص 61؛ وكل هؤلاء ينقولون عن الرسول قوله إن "الخوارج كلاب أهل النار". واشتهر الصحابي أبو أمامة الباهلي (ت. 86/705) بل عنه كلاب جهنّم حينما رأى رؤوس الخوارج معلقة على حصون دمشق، انظر الصناعي، المصنف، ج X، ص 152؛ ابن حنبل، مسنده، ج VII، ص 253-256-269؛ البيهقي، السنن الكبرى، ج VIII، ص 188؛ الترمذى، سنته، ج VII، ص 226، وبشأن صدّي 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. ويُبين حدث آخر، يُلْدَم تأوياً يقوم على مبدأ المسمّى، أن "الغيبة إدام كلاب النار"، انظر ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج XL، ص 399 (نقلًا عن علي بن أبي طالب) وقارن بما بين الصفحتين 99 و101.

وكل هذه المعاني الثلاثة يمكن أن تكون مُضمرة، وهي بالفعل كذلك⁽¹³²⁾.

وفي ضوء هذه التأويلات المتعددة الممكنة، تبدو الحياة في الدنيا والحياة في الآخرة وجهين متقاربين متماسين للوجود الإنساني دون أن يزعم أحدهما الأساسية المنطقية على الآخر.

وتنتقد بعض الأحاديث الأخرى الاستعمال المفرط للقوة، وهو الصفة البارزة للنظام الجزائري في الإسلام القروسطي. ويروى عن الرسول قوله: "كُلُّ مُؤْذِنَ فِي النَّارِ"⁽¹³³⁾، ويشرح القرطبي هذا القول بأنه يمكن أن يقصد به صنفان من الناس: أولهما الذين يلحقون الأذى بغيرهم في هذه الدنيا، وهذه إدانة عامة للعنف، ولكنها بمعنى أدق يمكن أن تحيل على أعوان السلطة التنفيذية مثل رجال الشرطة والمُختَسِّين والسجناء. وأما الصنف الثاني فيقول القرطبي إنه الحيوانات التي تلحق الأذى بالناس في هذا العالم كالحيوانات المفترسة والهواة وغيرها، وهي ستواصل هذه الأعمال في جهنم⁽¹³⁴⁾. وأمام التهديد الأكثر صراحة تقريراً فهو الذي نجده في هذا الحديث الذي ترويه كتب الحديث المعتمدة، إذ يروى عن الرسول أنه قال: "صنفان من أهل النار لم أرهما: قوم معهم سياط كاذناب البقر يضربون بها الناس"⁽¹³⁵⁾. وقد رأى القرطبي في تعليقه على هذا الحديث أنّ الرسول أراد أن يحذّر من "عظم السياط وخروجهما عن حدّ ما يجوز به الضرب في التأديب". وقد أشار إلى أنّ هذه الممارسات العقابية المبالغ فيها كانت لا

(132) انظر على سبيل المثال، المناوي، التيسير بشرح الجامع الصغير، (الرياض: مكتبة الإمام الشافعي، 1408/1988)، ج.I، ص.491.

(133) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج.XI، ص.297؛ ابن كثير، تفسيره، ج.I، ص.62؛ القرطبي، التذكرة، ص.493؛ المتقى، كنز العمال، ج XIV، ص.221. وبين حديث آخر أن "أشدّ الناس عذاباً للناس في الدنيا، أشدّهم عذاباً عند الله عزّ وجلّ يوم القيمة". انظر أبا بكر أحمد الضحاك، الأحاديث المثانى (الرياض: دار الرابعة، 1411/1991)، ج.II، ص.154؛ سليمان بن داود الطيالسي، مسنده، (بيروت: دار المعرفة د.ت.)، ج.I، ص.158؛ القرطبي، التذكرة، ص.498؛ المتقى، كنز العمال، ج.VII، 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؛ المتقى، كنز العمال، ج XVI، ص.160.

نزل متداولةً بكثرة في أرض الإسلام في عصره⁽¹³⁶⁾. ولكن القرطبي لم يفسّر استعمال عبارة "كاذناب البقر". ويحضر في الذهن تعريف الشيزري للدرة وهي عنده تكون "من جلد البقر أو الجمل محسوّة بِنَوْيَ الشَّمْرِ"⁽¹³⁷⁾. ويُعرَف جوليوس (Golius) وفرايتاغ (Freytag) الدرة بأنها "سِلْكٌ من جلد الثور"⁽¹³⁸⁾. وقد ذهب ابن الجوزي فعلاً في تفسيره للحديث إلى أنّ الرجال الذين "معهم سياط كاذناب البقر" هم أصحاب الشرطة⁽¹³⁹⁾. إنه رد فعل ضد استعمال الدرة أداة تأديب يستخدمها بكثرة رجال الشرطة المحليون والمحاسبون، وقد أليس هذا الموقف ثوب الحديث النبوي. الواقع أنّ المحاسب يبدو أنه قد أشير إليه في أحاديث أخرى أيضاً. أمّا مجال المحاسب المميز فكان "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر". ويبين أحد الأحاديث أنّ من يأمرون بالمعروف ولا يأتونه ومن ينهون عن المنكر ويأتونه سيلقون عذاباً أليماً، إذ يقول: "يُجَاءُ بِرْجَلٍ فَيُطْرَحُ فِي النَّارِ فَيُطْخَحُ فِيهَا كَطْحَنَ الْحَمَارِ بِرْحَاهِ"⁽¹⁴⁰⁾. ويُعَدُّ الذهبي التجسس على المسلمين وكشف أسرارهم وهتك حرماتهم من الكبائر التي يستحقّ أصحابها النار (الكبيرة 69)، وهذا جرمٌ يُعرف بهما أهل الحسبة؛ فبحكم مهمّتهم الدقيقة كانوا عادةً عرضةً للشكوك⁽¹⁴¹⁾.

(136) القرطبي، التذكرة، ص 444.

(137) الشيزري، نهاية الرتبة، ص 108.

(138) مذكور عند لайн، (Lane). *An Arabic-English Lexicon*, I, 804 a

انظر كذلك المناوي، فيض القدير، ج IV، ص 208، وهو يصف "الدرة" بأنها "جلد طرفها مشدود، عرضها كالإصبع، يضربون بها الناس ممّن اتّهم بِنَوْيَ سرقَةً ليصدقَ في إخبارِه بما سرق".

(139) انظر ابن الجوزي: كشف المشكّل من حديث الصحّيحيين (الرياض: دار الوطن، 1418 / 1997)، ج III، ص 567؛ النووي، شرح صحيح مسلم، ج XVII، ص 190. ويرى ابن الجوزي والنوي أنّهم "غلمان والي الشرطة". أمّا المناوي، التيسير، ج II، ص 94، فيعرّف "غلمان والي الشرطة" "بالجلادين".

(140) القرطبي، التذكرة، ص 499. ويروي هذا الحديث البخاري، صحّيحةه، ج VI، ص 2600؛ مسلم، صحيحه، ج IV، ص 2290؛ ابن حنبل، مسنده، ج 7، ص 209، أبو نعيم، حلية الأولياء، ج IV، ص 112، وللوقوف على أحاديث مشابهة انظر ابن الجوزي، القصاص، ص 39؛ المتقى، كنز العمال، ج VI، ص 18.

(141) الوطواط، مجموعة الرسائل، ص 81. وللاطلاع على الخصوصية المنزليّة أو حرمة =

ولقد ذكر غير هؤلاء من رجال الدولة إلى جانب رجال الشرطة والمُحسّسين، ولكنّهم لا يهمنا كثيراً هنا⁽¹⁴²⁾. وبدلاً من ذلك سنختتم هذا البحث بالوعيد الموجّه إلى سلطة صاحب النفوذ في الدولة، وهو الحاكم نفسه. وقد رَأَعَمْ ديفيد كوك (David Cook) أنّ الآخرين لم يُعبروا عن ازدائرهم إلا لتواب الحكام أي للطبقة التنفيذية الدنيا من السلطة. إلا أنّ ذلك يبدو غير مرجح، إذ خصص القرطبي على سبيل المثال فصلاً كاملاً لعقاب الحكام في جهنّم⁽¹⁴³⁾، كما عدّ الذهبي ظلم الإمام كبيرة من الكبائر (الكبيرة 16). وليست بنا حاجة إلى التذكير بأنّ انتقاد الطبقات الحاكمة كان يُصاغ بشيء من الحيطة. ويقول أحد الأحاديث النبوية: "احتاجت الجنة والنار؛ فقالت هذه: يدخلني الجنّارون والمتkickرون؛ وقالت هذه: يدخلني الضعفاء والمساكين، فقال الله لهذه: أنت عذابي أعدّ بك من أشاء، وقال لهذه: أنت رحمتي أرحم بك من أشاء"⁽¹⁴⁴⁾. ويقول حديث آخر: "إنَّ حَرَّ النَّارِ سبعونَ جَزْءاً، تَسْعَهُ وَسْتُونَ لِلَّامِ، وَجُزْءٌ لِلْقَاتِلِ"⁽¹⁴⁵⁾. ولكن أحاديث أخرى

البيت الذين لا تنازل عنهم في الأخلاقيات الإسلامية وفي الفقه الإسلامي، انظر الشیخ، Alshech، «Do Not Enter Houses Other Than Your Own»

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.

ويؤكّد برونشفيك أن المدن الإسلامية تفضل الأماكن الخاصة لأهمية مفهوم "حرمة المحيط الأسري".

(142) أمّا ما يتعلّق بـ "العُرَفَاءَ" فيُنظر القرطبي، التذكرة، ص 448؛ الهيثمي، مجّمع الزوائد، ص 200؛ وبشأن المحسّسين، القرطبي، التذكرة، ص 449؛ كاتب مجهول بحر الفوائد، (ترجمة ميسّمي)، ص 114، (بشأن الرسوم غير الشرعية، أي، العشر)، وينظر كذلك الغزالى، نصيحة الملوك، ص 21، "وَيُلَّ للأَمْرَاءِ وَوَيُلَّ لِلْعُرَفَاءِ وَوَيُلَّ لِلْعُوَانِيَّةِ فَإِنَّهُمْ أَقْوَامٌ يَعْلَقُونَ مِنَ السَّمَاءِ بِذَوَائِهِمْ فِي الْقِيَامَةِ وَيَسْجِبُونَ عَلَى وُجُوهِهِمْ إِلَى النَّارِ يَوْمَ لَمْ يَعْمَلُوا عَمَلاً قَطَّ".

(143) القرطبي، التذكرة، ص 361.

(144) مسلم، صحيحه، ج IV، ص 2186؛ الترمذى، سُنْنَة، ج IV، ص 496؛ ابن حنبل، مستنده، ج II، ص 276، 450، ج III، ص 79؛ القرطبي، التذكرة، ص 434.

(145) الطبراني، المعجم الصغير، (الروض الدانى)، (بيروت: المكتب الإسلامي، 1405هـ/1985م)، ج I، ص 318؛ ابن أبي شيبة، مستند الأخبار (ط. دار الوطن)، ج II، ص 418؛ الديلمي، فردوس الأخبار، (ط. زغلول)، ج II، ص 69.

كانت أقلّ تعريضاً. فجهنّم تملئ "من الجبابرة والملوك والفراعنة" ، ثم يسمع الله للضعف والمضطهد بدخول الجنة مباشرة⁽¹⁴⁶⁾. ويظهر الحاجاج الوالي الأموي المهيب، في حلم، وهو يندب أنه قُتِلَ بكلٍّ قتلة قتلَ بها إنساناً سبعين قتلة⁽¹⁴⁷⁾. وأماماً أقسى عذاب في جهنّم فهو للسلطان الجائر⁽¹⁴⁸⁾، ويستقرّ الطغاة في بئر هبب في النار⁽¹⁴⁹⁾، أو في سجن "فلق"⁽¹⁵⁰⁾، أو على جسرٍ خاصٍ في جهنّم⁽¹⁵¹⁾. وفي الوقت الذي يبعث العلماء فيه مع الأنبياء، يصبح القضاة السلاطين، ولا يشك أحدٌ في هوية المجموعة التي ستدخل الجنة⁽¹⁵²⁾. وينقل الغزالي عن الرسول قوله: "يُؤْتَى بالولاة يوم القيمة فيقول الله جلّ وعلا: أنتم كنتم رعاة خليقتي وخزنة ملكي في أرضي. ثم يقول لأحدكم: لم ضربت عبادي فوق الحد الذي أمرت به؟ فيقول: يا رب، لأنّهم عصوك وخالفوك. فيقول جلّ جلاله: لا ينبغي أن يسبق غضبك غضبي. ثم يقول... خذوا الذي زاد والذي نقص واحشووا بهما زوايا جهنّم"⁽¹⁵³⁾. وينبغي أن يقرأ هذا الحديث في ضوء فقه الجنایات الإسلامي ونظريات السلطة.

ففقهاء الإسلام، كما بينا سابقاً، حاولوا أن يضبطوا الحدود الإلهية وأن يحصرُوا مجال ما يُسمى بالتعزير الذي يخضع إلى حد بعيد لسيطرة رجال السلطة الدنيوية⁽¹⁵⁴⁾. وإنّما ترمي قصة الغزالي إلى نقد المبالغة في العقاب الذي يُوقعه

(146) الديلمي، *فردوس الأخبار*، (ط. زغلول)، ج I، ص 335.

(147) السيوطي، *شرح الصدور*، ص 121.

(148) الغزالي، *نصيحة الملوك*، ص 19: "أبغضهم إليه وأبعدُهم منه السلطان الجائر".

(149) الديلمي، *فردوس الأخبار*، (ط. زغلول)، ج I، ص 221.

(150) المرجع نفسه، ج III، ص 217؛ المتنقي، *كتنز العمال*، ج II، ص 9.

(151) أبو نعيم، *حلية الأولياء*، ج V، ص 372.

(152) البهقى، *السنن الكبرى*، ج X، ص 99. وعُدَّ الحديث موضوعاً. انظر الحسن بن محمد الصغاني، *الموضوعات*، (القاهرة: دار نافع 1980)، ج I، ص 7؛ يوسف بن الزكي المزي، *تهليلي الكمال في أسماء الرجال*، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1400/1980)، ج XVI، ص 285.

(153) الغزالي، *نصيحة الملوك*، ص 22.

(154) تنصل قاعدة فقهية مشهورة مثلاً على أنّ عقوبة "التعزير" لا ينبغي أن تتجاوز أبداً =

الحاكم، مُقدمةً بذلك ردًا على استراتيجيا الطبقات الحاكمة في توسيع الإفراط في العقاب، أي على "أيديولوجيا السياسة" التي نوقشت في الفصل الأول من هذه الدراسة.

إن الأحاديث التي تت وعد الحكام الظالمين بالعقاب في الآخرة يمكن أن تؤول بأنها تشجيع على موقف سياسي مستكين لا يسعى إلى تغيير الأوضاع في هذا العالم. وعلى الرغم من ذلك، إذا كان ثمة عنصر من عناصر "الوعي الزائف" في بعض هذه الأخبار، فإن الأحاديث الأخرىوية بإمكانها كذلك أن تُمكّن المحروميين من حق نقد الوضع الاجتماعي والسياسي الراهن. وتحمل القصة التي رواها الغزالى بوضوح منهاجاً وعظياً يستهدف على ما يبدو حاكمه، السلطان السلجوقي "سنجر". ثم إن الأحاديث التي تدور على "كلاب النار" أو "أذناب البقر" تنطوي في ما يبدو على شحنة أقل من الوعي الزائف. فهي كثيرة الالتواء، كثيرة الظلال، بحيث لا يمكنها تقديم عزاء آني لضحايا الاضطهاد في هذا العالم. بل إن ما تعبّر عنه إنما هو الغضب والنّفة على الأدوات القمعية للسلطة لا غير.

وخلاصة القول أنّ أحاديث العقاب في جهنّم تعكس أنموذجاً ثلائياً للرُّتب للمجتمع الإسلامي القروسطي، وهو ينقسم إلى طبقة العامة، وطبقة العلماء، وطبقة السلطة العليا. وهكذا، كانت الأحاديث المختلفة، على نحو ما بيّنه سابقاً، نتاجاً لبيئات اجتماعية مختلفة يَدْعُى كلّ منها درجةً من الأفضلية الأخلاقية على ما سواه. ويَصْنَعُ كلّ منها أهل الكبار من الطبقتين الآخرين من المجتمع في الجحيم. وإذا كانت الحدود عسيرة الضبط بدقة والمادة المرورية منفتحة على أنواع من التأويلات مختلفة، فإن النّزعة الهدامة للأحاديث الموجّهة إلى العلماء والمؤسسات الحاكمة تقدّم بعض التأييد للانطباع الذي مفاده أنّ

= الحد الأدنى من الحد، أي أربعين جلدة بالسوط. انظر أبا الحسن عليّ السعدي: الفتاوی (ط.2. عمان: دار الفقان، 1404/1984)، ج II، ص 646. ولمعرفة موافق الفقهاء فيما يتعلق بالعقاب سواء كان بالحد أو بالتعزير، انظر الفصلين 5 و 6 من هذه الدراسة.

منظومة الأخرويات أظهرت صوت الذين يحاولون أن يحيوا حياتهم في عالمٍ مَوْسُومٍ بالحكم العسكري والهيمنة الأخلاقية للمؤسسة الدينية.

التشهير والعار في الجحيم

إن كشف الأسرار، كما بيتنا في الفصل الثاني من هذه الدراسة، يُعدّ وسيلةً متداولةً لإلحاد العار بالإنسان في المجتمع السلوجوقي. وكان الطواف بالمذنب والتشهير به ممارسةً متداولةً وعقوبةً رهيبةً⁽¹⁵⁵⁾. فمفاهيم العار ترددّ بكثرة في الأدب الأخروي، وغياب الخصوصية يتكرّر التشديد عليه في أوصاف جهنّم (وفي يوم الحساب خاصةً). فالعقاب في جهنّم عقابٌ علنيٌّ بالضرورة: فهو يُجرى في العلن وتدركه أعين جميع الناظرين. وزائر جهنّم شاهدٌ على عذابات الجحيم كالرسول محمدٌ في أثناء معراجه، أو كأي إنسانٍ يرى جهنّم في المنام، أو كالشاعر ابن القارح في رسالة الغفران لأبي العلاء المعري (ت. 449/1058). والواقع أنّ حضور العقاب في جهنّم يمتدّ من وراء مؤلف الحديث الأخروي إلى قرائه، إذ إنّ عملية القراءة هي في حد ذاتها عملية هَتِّك للسرّ. وينبغي أن تكون غاية قراء المصنفات الأخروية أو الذين يستمعون إلى الواقع الشعبيين الذين يُقصّون قصص العقاب في جهنّم هي العبور (المتخيل) للحدود الفاصلة بين الخاص والعام. والأخرويات في ثقافة يُدافع فيها بشدةً عن مفهومي العار والشرف، إنما كانت نافذةً تسمح بالنظر إلى ما كان محظوظاً عن الأنوار.

وقد أكد القرآن في عدّة مواضع أنّ أهل الكبائر في الآخرة ستهمك أسرارهم وسيفضحون⁽¹⁵⁶⁾، وأنّ يوم الحساب سيكون «يَوْمَ تُثْلَى أَثْرَارُهُ» (الطارق

(155) الخلقيّة الثقافية والفقهيّة وما يتضمّنه الإذلال أمام الملا أو التشهير من نتائج، كل ذلك مناقشٌ بمزيد تفصيل في الفصل السادس من هذه الدراسة، أمّا هنا فلا أنوي سوى تحليل الأبعاد الأخروية لهذا العقاب دون سواها.

(156) إن "الذلة" و"القر" هما مصير أهل الكبائر يوم الحساب (يونس 10/26، المجادلة 5/58)، ويصيّبهم "الصغار" (125/6) في النار، وسيكونون من أهل المهانة (الفرقان 25/69)، وآخرين (غافر 60/40). وانظر أيضاً الموسوعة القرآنية، فصل "الثواب والعقاب" . EQ, s.v. Reward and punishment, IV 435 b (W. Raven)

(9)، وهو اسم من الأسماء الأربعين التي أطلقها الغزالى على يوم الحساب⁽¹⁵⁷⁾. ويبين صاحب الإحياء أنه يوم فيه "تُبْلَى السرائر، وتظهر الصمائر، وتُكشَفُ الأستار"⁽¹⁵⁸⁾. ويُخصّص القرطبي فصلاً كاملاً في كتابه عن الأخرويات لـ "فضيحة الغادر والغال في الموقف وقت الحساب"⁽¹⁵⁹⁾. فالأصول النصية لصورة الذات الإسلامية (إليتوس) الرافضة لهتك الحرمات كانت عادة ما تتجلى في القرآن والحديث في صورة أوامر أو نواوٍ كعدم التجسس أو الاغتياب (الحجرات 49/12)، وعدم دخول البيوت إلا من أبوابها (البقرة 2/189؛ النور 24/27)، وعدم كشف العورة⁽¹⁶⁰⁾. فأوصاف الفضيحة العامة

(157) الغزالى، الإحياء، ج IV، ص 516. أما ما يتعلّق بـ "السرائر" فانظر الطبرى، جامع البيان، (ط بيروت)، ج XXX، ص 146 و 147؛ "الصيام" و "الصلوة" و "غسل الجنابة" ويمكن أن نجد الرواية نفسها عند التعلبى، تفسيره، ج X، ص 180؛ القرطبي، أحكام القرآن، ج XX، ص 9، وهو جميماً يستشهدون بالحديث النبوى الذى يفيد أن الصلاة والصوم والزكاة والغُسل هى السرائر الأربع. أما الزمخشري، الكشاف، ج IV، ص 737، فيرى أن السرائر هي "ما أُسِرَّ في القلوب من العقائد والنِّيَّات وغيرها، وما أُخْفِي من الأعمال".

(158) الغزالى، الإحياء، ج IV، ص 517؛ انظر كذلك ابن الجوزى، زاد المسير، ج IX، ص 84: "فإن الإنسان مستور في الدنيا فإذا كان يوم القيمة أبدى الله كل سر".

(159) القرطبي، التذكرة، ص 354.

(160) ورد لفظ "عورة" في القرآن (الأحزاب 33/13)، وهو لا يبرّز العري الجسدي وإنما يحيل على تهديد حرمة بيت المسلم **﴿يَبْرُئُنَا عَوْرَةٌ﴾**. أما ما يتعلّق بعورة جسد الإنسان في الحديث فانظر، الصناعي، المصنف، ج I، ص 289، ج XI، ص 27؛ ابن حنبل، مسنده، ج III، ص 478، (والعورة تشمل ما فوق ركبة الرجل)؛ البخاري، صحيحه، ج I، ص 144، (باب ما يستر من العورة)، مسلم، صحيحه، ج I، ص 267-7 (باب الاعتناء بحفظ العورة)؛ الترمذى، سنته، ج V، ص 97، 110 (باب ما جاء في حفظ العورة)؛ وللوقوف على أمر أعمّ يـ "ستر" المسلم من الفضيحة، انظر الحديث في مصنف الصناعي، ج X، ص 228؛ ابن ماجة، سنته، ج II، ص 850، ابن حنبل، مسنده، ج IV، ص 104: "من ستر مسلماً ستره الله في الدنيا والآخرة"، وانظر كذلك الغزالى، "كيمياء السعادة" (ت. ريترا)، ص 113 وما بعدها. وناقش مايكل كوك (Michael Cook) الآيتين القرآيتين 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 يمكن أن تكشف عن عامل مهم آخر من عوامل قيام هذه الصورة للذات الإسلامية، لأن الأدب الأخروي يتسع بإسهاب في موضوع هتك الأسرار وفضحها.

وقد يكون أوضح عقاب في مجال فضح المذنبين هو عريهم أمام الله. ولقد أشار القرآن في سورة الحجّ (22/19) إلى الفكرة التي تتحدث عن ثياب الملعونين الملتهبة وهم يقفون أمام الله: «فُطِئَتْ لَهُمْ ثِيَابُهُمْ مِنْ تَارٍ». ويصف حديث يوم الحشر في بيت المقدس بقوله: "فيُحشَرُ النَّاسُ حَفَاظًا مَشَاً عَرَاءً غُرلًا مَا عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ طَحْلَبَةٌ"⁽¹⁶¹⁾، وكذلك أهل الجحيم الذين فَتَرَتْ قُواهُمْ في النار يكونون عرَاءً⁽¹⁶²⁾.

وقد يذهب ذاهب إلى أن هذه الأحاديث تستهدف تصوير عجز الإنسان و حاجته التامة إلى الله لا إلى الإحساس بالخجل من شخص منبني جلدته. ولكن قد يكون لهذه الأحاديث وقع مختلف عند الذين يفتقرون إلى معرفة دينية دقيقة. وبين القاضي المصطف في الأخرويات، الذي كان يؤكّد باستمرار دناءة المذنبين في الآخرة، أنّهم ستكون بادياً عوراتهم وأن النساء في النار سيصرخن: "وافضيحتاه، واهتك ستراه"⁽¹⁶³⁾، ولا يذهب كتابُ آخرٍ يرون غيره إلى هذا الحد. وتزوي بعض الأحاديث أن إحدى زوجات الرسول لما سمعته يقول: "يُبَعَّثُ النَّاسُ حَفَاظًا عَرَاءً غُرلًا"**، قالت: "يا رسول الله، وأسوأناه! ينظر بعضاً إلى بعض؟" ، فأجابها مُطمئناً: "شُغِلَ النَّاسُ عَنِ ذلِك" ، واستشهد بقوله تعالى (abus

(161) الحاكم النيسابوري، المستدرك، ج II، ص 267، وما بعدها، السيوطي، اللائل المصنوعة، ج I، ص 54. كما يتحدث الغزالى عن الذين سوف "يساقون حفاظاً عرابةً غرلاً إلى أرض المحشر" ، انظر كتابه الإحياء، ج IV، ص 513.

(162) القشيري، كتاب المعراج، ص 37؛ القاضي، دقائق الأخبار، ص 69؛ انظر كذلك السيوطي، شرح الصدور، ص 121. وينقل السيوطي في فصل "تلقي أرواح الموتى وأرواح الأحياء في النوم" أحلاماً أخرى عن الأموات في جهنم حيث يكونون عراة أو غوراً، انظر المرجع نفسه، ص 117.

(163) القاضي، دقائق الأخبار، ص 66.
* [غرلاً: أي من غير ختانٍ (المترجم)].

(37) : «لِكُلِّ أَمْرٍ يَتَّهِمُ بِوَمَيْزَرْ شَانْ يُغَيِّبُهُ»⁽¹⁶⁴⁾. ويتبين الغزالى هذا الرأى قائلاً : «فَأَعْظَمْ بِيَوْمِ تَنَكُشُ فِيهِ الْعُورَاتِ وَيَؤْمِنُ فِيهِ مَعَ ذَلِكَ النَّظَرِ وَالْاِلْتِفَاتِ»⁽¹⁶⁵⁾. وعلى الرغم من مثل هذه المحاولات الرامية إلى تخفيف وطأة الافتضاح، يذكّر كشف أكثر أجزاء الإنسان خصوصية تذكيراً جزئياً بما ينتظر أهل الكبائر من عقاب مُرّوع أمام الله. وتوجد أيضاً أشكال أخرى للافتضاح يُتَّهَمُ أن تحلّ بهم.

التّشوّيه وغيّره من سمات المذنبين في الجحيم

كما أنّ عبارة "وجه الله" رمز للوجود الإلهي (انظر القرآن البقرة 2/115، البقرة 2/272، الرّعد 13/22 وموضع آخر) يقوم وجه الإنسان مقام الوضع الإنساني؛ ففي القرآن نجد: «أَنَّبَثْ وَجْهِيَ لِلَّهِ» (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 العجاه والممال شان الله وجوههم"⁽¹⁶⁸⁾. فالوجه علامة هشاشة الذات

(164) ابن حنبل، مسنده، ج VI، ص 89 (عن عائشة)؛ النسائي: سنه، ص 667، ج VII، ص 506-7 (عن عائشة)؛ الترمذى: سنه، ج V، ص 432 (عن فلانة)؛ الحاكم النيسابوري، المستدرک، ج II، ص 276-559 (عن سودة)؛ الغزالى، الإحياء، ص 513.

(165) الغزالى، الإحياء، ص 513.

(166) عن "إسلام الوجه لله" انظر هلمر رنغرین،

(Helmer Ringgren). *Islam, aslama and Muslim* (Uppsala: C.W. K. Gleerup, 1949) 22-4.

د. ز. هـ بنیث ،

(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.

وبشأن الاستعمالات الكنائية لوجه الإنسان في القرآن، انظر توفيق صباغ،

La métaphore dans le Coran (Paris: Adrien-Maisonneuve, 1943), 115.

(167) البخارى، صحيحه، ج II، ص 808؛ النسائي، سنه، ج II، ص 97؛ القرطبي، التذكرة، ص 460؛ المتنبي، كنز العمال، ج IV، ص 147.

(168) القرطبي، التذكرة، ص 360.

الإنسانية وعجزها في حضرة الله، وهو أيضاً موضع الإذلال والعقاب في الآخرة. ويبين حديث أخروي أنّ أهل الكبائر تجمع "أيديهم وأرجلهم ورقابهم في الأغلال فيلقون في النار مصفودين، فليس لهم شيء يتقدون به إلا الوجوه فهم عمي قد ذهبت أبصارهم⁽¹⁶⁹⁾. والملائكة الحراس في جهنم، على ما يذكر القرآن، يضربون وجوه المذنبين (الأنفال 8/50، محمد 47/27)، كما أنّ ثمة حديثاً آخر يضيف أنّ تارك الصلاة طوال حياتهم سيُضربون على وجوههم بسجادات الصلاة الملفوفة كالثياب البالية⁽¹⁷⁰⁾. ويصوّر تشويه أهل النار أحياناً بتفصيل بشعة؛ فهم وإن كانوا يُحشرون عمياً وبكماء وصماء (الإسراء 17/97) فإنّهم كذلك قد قطعوا منهم الآذان والأذوف⁽¹⁷¹⁾، وإنّ الكافر ليس بحسب لسانه الفرسخ والفرسخين يتوطّه الناس⁽¹⁷²⁾. وأما الجحيم فمن ضراوته أنّ الكافر "تشويه النار، فتقلى شفته العليا حتى تبلغ وسط رأسه، وتسترخي شفته السفلية حتى تضرب سرتة"⁽¹⁷³⁾.

وجاء في القرآن: «وَخَسِرُوكُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةَ عَلَىٰ وُجُوهِكُمْ» (الإسراء 17/97) وانظر أيضاً الفرقان 25/34⁽¹⁷⁴⁾، و«يُسْجَنُونَ فِي النَّارِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ» (القمر 54/48). وتذكر بعض الأحاديث أنّ "من كان في قلبه مِنْفَال حبة خردل من كبر أكبّة الله عزّ وجلّ في النار على وجهه"⁽¹⁷⁵⁾. ولقد حدد عدد من الآثام التي يستحق

(169) المرجع نفسه، ص 483.

(170) الغزالى، الدرة الفاخرة، ص 18-19.

(171) انظر أيضاً القاضى، دقائق الأخبار، 69.

(172) الغزالى، الإحياء، ج IV، ص 530.

(173) الترمذى، سنه، ج 704؛ القرطبي، التذكرة، ص 494؛ الغزالى، الإحياء، ج IV، ص 533.

(174) ابن المبارك، مسنده، ج I، ص 76؛ ابن حنبل، مسنده، ج III، ص 88؛ الترمذى، سنه، ج IV، ص 708، ج V، ص 328؛ الحاكم النيسابورى، المستدرک، ج II، ص 428؛ السمعانى، تفسيره، ج III، ص 492؛ السيوطي، الدر المنثور، ج VI، ص 118.

(175) انظر السمرقندى، تفسيره، ج II، ص 330؛ البيضاوى، تفسيره، ج III، ص 468؛ الغزالى، الإحياء، ج IV، ص 530.

(176) ابن عساكر، مدح التواضع وذم الكبر، ص 27.

أصحابها هذا العقاب، مثل الذي استشهد حتى يُقال فلان جريء فيسحب على وجهه حتى يلقى في النار، والمصير نفسه يلقاء الرجل الذي تعلم لِيُقال عالم وقرأ القرآن لِيُقال قارئ، وكذلك الغني الذي أفق ماله لِيُقال جواد⁽¹⁷⁷⁾. ويروي الغزالي أنَّ أهل جهنم يمشون على النار بوجوههم ويطوون حسك الحديد بأحداقهم⁽¹⁷⁸⁾.

وزيادة على الجلد أو الجدع أو سحب الوجه ثمة فعل آخر هو تسوييد وجوه الكافرين (انظر أيضاً القرآن آل عمران 3/106 والزمر 39/60⁽¹⁷⁹⁾). ويروي الغزالي أنَّ وجوه المحكوم عليهم تكون "أشد سواداً من الحميم"⁽¹⁸⁰⁾. وتفضل الأحاديث التفسيرية أصناف المذنبين الذين قصدوا بقوله: «أَلَّذِينَ أَسْوَدَتْ وُجُوهُهُمْ» في القرآن (آل عمران 3/106)⁽¹⁸¹⁾. ويمتد إحراق الجلد إلى الجنوب

(177) مسلم، صحيحه، ج III، ص 513؛ النسائي، سنته، ج V، ص 477؛ القرطبي، التذكرة، ص 449-450؛ القرطبي، أحكام القرآن، ج III، ص 189؛ المتنقي، كنز العمال، ج III، ص 189.

(178) الغزالي، الإحياء، ج IV، ص 530، قارن بالمرجع نفسه، ص 513، حيث يرفض الغزالي النقد المحمول القائل إنَّ الناس لا يُمكنهم المشي على أعينهم إذ يقول: "في طبع الأدمي إنكار كلَّ ما لم يأنس به... فإنماك أن تنكر شيئاً من عجائب يوم القيمة لمحالته ما في الدنيا"؛ الرمخشري، الكشاف، ج II، وهو يقرَّ أيضاً بأنَّ الناس يسيرون على وجوههم يوم الحساب.

(179) «يَوْمَ تَبَيَّضُ وُجُوهٌ وَسَوْدَةٌ وَجُوهٌ»، وهذا عادة لأنَّ النار تحرق جلودهم (القرآن إبراهيم 14/50، الأنبياء 21/39، المؤمنون 23/104، النمل 27/90، الأحزاب 33/66)، ولكن كذلك الغبار (غيرة، عبس 80/40) والقَتَر (قَتَر، يونس 10/26) وهذا يجعل الوجه سُوداً، أو يُقال إنَّ ذلة أهل الكبائر عظيمة إلى درجة أنها تظهر حتى «كَانَتْ أَغْيَثَتْ وُجُوهَهُمْ قَطْعًا مِنْ أَلَّلِ مُؤْلِمَاتٍ» (يونس 10/27).

(180) الغزالي، الإحياء، ج IV، ص 530، انظر أيضاً الغزالي، الدرة الفاخرة، ص 56. أمّا ما يتعلّق بالوجوه المحترقة فانظر الأحاديث في سنن الترمذى، ج IV، ص 705؛ النسائي، سنته، ج VI، ص 371؛ السمعانى، تفسيره، ج VI، ص 204، يقول إنَّ الوجه السُّود والبياض يوم الحساب علامات تدرك بها "السَّرَّائِرُ" المذكورة في القرآن (الطارق 9/86).

(181) القرطبي، التذكرة، ص 311، ينقل هذه الآراء: أصحاب الوجه السُّود هم أهل البدع (عن الرسول)، أو أهل الشهوات (عن مالك بن أنس)، أو المنافقون (عن الحسن البصري)، أو الملحدون (عن قتادة)، أو الكافرون (عن الطبرى وأبي بن كعب). ولتفسير آية سورة آل عمران 3/106، انظر الطبرى، جامع البيان، (ط. بيروت)، ج IV،

والظهور، ويفسر القرطبي ذلك بأنّ كيّ الوجه غايته إزالة الجمال عنها، فالكيّ حُصّن به الوجه لشهرته في الوجه وشناعته وفي الجنب لأنّه آلم وأوجع⁽¹⁸²⁾. إلا أنّ تسويد الوجه يظلّ الحالة النمطية. بل ثمة تسويدٌ جزئيٌ للوجه يُظهر التدرج في السلوك الآثم. وينقل ابن الجوزي أنّ أحدّهم رأى أبا نصراً حبيبَ العجّار الواقعَ البصريَّ في منامه وفي وجهه الجميل تظهر فجأةً نُكْتَةً سوداءً، ويفسر حبيبَ ذلك قائلاً: "كنت مارّاً بحبيِّبني عبس في البصرة، فرأيت علامًا أمرد يرتدي عليه علامةً يُشرِّق منها بَدْنهُ، فنظرت إليه. فلما وَصَلْتُ إلى ربيِّ قال لي: حبيب. قلتُ: لَبَّيكَ. قال: جُرْ على النارِ. فجُرْتُ عليها، فنفَحْتَني هذه النفحَةَ، فقلتُ: أوه. فناداني: نفحَةٌ بِلْمَحَةٍ، ولو زدتَ لَرِدْنَاكَ"⁽¹⁸³⁾.

وتلي العُرْيَ والتshawiyah علامَةً أخرى على افتضاح المذنبين وإهانتهم في الجحيم. فالأدب الآخروي يجعلهم يحملون علاماتٍ ورایاتٍ خاصةً يوم الحساب تعلن جُرمَهُم أمام المَلِإ قبل تحقق القضاء الإلهي. ولهذه الفكرة أيضاً أساساً نصيّ، إذ يُبيّن القرآن أنَّ الكافرين يوم تقوم الساعَة «يَحْمِلُونَ أَوْدَاهُمْ عَلَى ظَهُورِهِمْ» (الأنعام/31)، أي يحملون، على ما يبَدو، عبءَ خطاياهم. إلا أنَّ القرآن يُقدِّم صورةً أكثرَ حسِيَّةً (آل عمران/180) في قوله: «سَيُظَوَّفُونَ مَا يَبْلُوُونَ يَوْمَ الْقِيَمَةِ». ورأى باريـت (Paret) أنَّ المَرْءَة يُجْبِي الأَيْمَانُ تأويـل لفظ "يُظَوَّفُونَ"⁽¹⁸⁴⁾، ولكن يبـدو ممكـناً أـنـه يـحـيل فـعلـاً عـلـى طـقس استـعراضـي شـعـبيـ.

ومهما يكن من أمرٍ فإنَّ هذا المقطع قد فهمه المصنفون في الآخرويات فهماً حرفياً. ويدرك حديث نبوـي ما نصـه: "لا يـأتـي أحـدـ منـكـم يـوـم الـقيـمة بـشيـء"

= صـ39-41؛ السـمـرقـنـدـيـ، تـفـسـيرـهـ، جـIـ، صـ261-2؛ السـمـعـانـيـ، تـفـسـيرـهـ، جـIـ، صـ347؛ القرـطـبـيـ، أـحـكـامـ الـقـرـآنـ، جـIVـ، صـ166-8ـ.

(182) القرطبيـ، التـذـكـرـةـ، 359-354ـ.

(183) ابن الجوزيـ، ذـمـ الـهـوـيـ، صـ147ـ. وقد يكون من المفاهيم المتعلقة بذلك أنَّ الذنب يترك نُكـتـةـ سـوـدـاءـ في قـلـبـ المـذـنـبـ، انـظـرـ المـكـيـ، قـوـتـ القـلـوبـ، (ترـجمـةـ غـرـامـلـيـشـ)، جـIـ، صـ377ـ؛ فـانـ إـسـ، Gramlich (van Ess). *Theologie und Gesellschaft*, IV, 579.

(184) باريـتـ، Konkordanz, 87ـ.

إلا جاء به على رقبته⁽¹⁸⁵⁾. ومن هنا يصبح من السهل الجمع بين مفهوم أن المذنب يقف أمام الله وقد وُسِّم بعلامة حول رقبته من جهة وبين الآية القرآنية (يونس 10/27) القائلة من جهة أخرى: «وَالَّذِينَ كَسَبُوا أَسْيَاتٍ جَرَأَهُ سَيِّئَتْ يَمْثِلُهَا وَرَهْقُهُمْ ذَلَّةٌ». وبذلك عندما يُدعى المذنبون إلى المثول أمام عرش الله فإن آثامهم تُعرَفُ من العلامات التي يحملونها حول رقبتهم. إذ "يؤتى يوم القيمة بشارب الخمر والكوز معلق في عنقه والطنبور في كفه"⁽¹⁸⁶⁾، ويُبعث عازف العود بعوذه في يده وعازف الناي بناي⁽¹⁸⁷⁾، ويحمل السارق حول رقبته ما سرق⁽¹⁸⁸⁾، ويحمل التاجر الذي يطفق في الميزان نيراً من النار. وأمام قراء القرآن المتكبرون فتشدُّ حول رقبتهم نسخ من القرآن⁽¹⁸⁹⁾، ويُثقل كاهل المفاحر والغني بثرواتهما ومن ذلك ما يملكان من عبيد⁽¹⁹⁰⁾، وإن "اللوطى يُخْرُجُ يُعَلِّقُ ذَكْرُهُ عَلَى دُبِّ صَاحِبِهِ مُفْتَضَحِينَ عَلَى رُؤُوسِ الْخَلَاقِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ"⁽¹⁹¹⁾، وأماماً مانع زكاة الإبل فيحمل بعيراً على كاهله له رغاء وثقل يعدل الجبل العظيم، وأماماً مانع زكاة البقر فيحمل ثوراً على كاهله له خوار، وأماماً مانع زكاة الغنم فيحمل شاة لها ثغاء⁽¹⁹²⁾، وأماماً من ازداد في تُخُومِ أرضِهِ فإنه " يأتي به على رقبته يوم القيمة من مقدار سبعة أَرَاضِينَ"⁽¹⁹³⁾، ومن لم يدفع ما بذاته فسيحمل "رِقَاعاً تَحْقِيقاً". ويطوئ مانع

(185) أبو عوانة، مسنده، ج IV، ص 392-3.

(186) القاضي، دقائق الأخبار، ص 71، الغزالى، الدرة الفاخرة، ص 53.

(187) الغزالى، الدرة الفاخرة، ص 53.

(188) المتنى، كنز العمال، ج V، ص 222 (قدح).

(Asin). *La escatología*, 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 2624، ج VI، ص 1118؛ 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.

المتنى، كنز العمال، ج XVI، ص 40.

(194) البخاري، صحيحه، ج III، ص 1461؛ مسلم، صحيحه، ج III، ص 1118 =

زكاة المال شجاعاً أفرع فاتحاً فاه⁽¹⁹⁵⁾. وتنضم فكرة حمل الأثقال أيضاً إلى مفهوم المرور على الصراط جاعلةً الأمر أكثر صعوبةً⁽¹⁹⁶⁾.

وقد ذكر الغزالى أنَّ كُلَّ مَنْ أذَنَ بِظَهَرَ لَهُ ذَنْبٌ فِي صُورَةٍ مُرئَيَّةٍ⁽¹⁹⁷⁾. إِلَّا أَنَّ في هذه المرويات ما يتجاوز مفهوم القصاص. إذ يقوم العيداً الأساسي في هذه العقوبات على "التسميع"، أي على إشهار المعصية على الملاً يوم الحساب. وإلحاد الذنب في شكل ظاهر بحسب المذنب هو في الحقيقة ما يُمكِن تسميه بعملية "التشهير". وهو إجراء لإرغام الواقفين أمام عرش الله أو العابرين الصراط على الكشف عن هُويَّتهم الآثمة ومن ثَمَّة تعریض أنفسهم للفضيحة. وهو الأمر الذي جعل أهل الكبائر يوسمون بأنَّهم يحملون يوم القيمة رايات⁽¹⁹⁸⁾. ويوسم الغادرون عادة بالرَّايات التي يحملونها أيضاً، قال الرَّسُول: "إِذَا جَمَعَ اللَّهُ الْأَوَّلِينَ وَالآخِرِينَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَرْفَعُ لِكُلِّ غَادِرٍ لَوَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَيَقُولُ: هَذِهِ غَدْرَةُ فَلانَ ابْنَ فَلانَ"⁽¹⁹⁹⁾. ويدرك حديث آخر أنَّ مَنْ يَعْدُرُ بِإِمَامِهِ "يُرْكَرُ لِيَوْمَهُ"

= البيهقي، السنن الكبرى، جV، ص101؛ أبو عوانة، مستدله، جIV، ص397.
 (195) القرطبي، التذكرة، ص356. وانظر كذلك الغزالى، الدرة الفاخرة، ص65، إذ يورد روايةً أقلَّ تفصيلاً للحديث نفسه.

(196) الغزالى، الإحياء، جIV، ص524. مثال آخر هو أنَّ اللوطى يجبر على حمل خليله في طريق ضيق، وبذلك يتَعَرَّ لا محالة وبهوى في أصل الجحيم: عبیدي زاكاني، كليات، ص429.

(197) الغزالى، الدرة الفاخرة، ص65-6 ويشير مفهوم مشابه عند القرطبي، التذكرة، ص297.

(198) إِلَّا أَنَّ الْأَلوَى أو الْبَنْودَ يَوْمَ الْحَسَابِ يُمْكِنُ أَنْ تَدَلَّ عَلَى النَّجَاهِ، فَسَيَكُونُ ثَمَّةَ الْأَلوَى (خزي وفضيحة) وأَلْوَى (حَمْدٌ وَتَشْرِيفٌ)، انظر القرطبي، التذكرة، ص357. ويدرك حديث في مستند ابن حنبل، جI، ص281، 295، أَنَّ الرَّسُولَ مُحَمَّداً نَفْسَهُ يَجْمَعُ أَفْضَلَ النَّاسِ تَحْتَ "لَوَاءَ الْحَمْدِ" لِيَقُودُهُمْ عَبْرَ الصَّرَاطِ إِلَى بَابِ الْجَنَّةِ، انظر أَيْضاً وَصَفَ "لَوَاءَ الْحَمْدِ" فِي دَقَائِقِ الْأَخْبَارِ، لِلْقَاضِيِّ، ص53. وَتَرَدِيداً لِشَمْوَدْجَ حَرَبِيَّ بِالشَّرْقِ الْأَدْنِيِّ، يَحْمِلُ أَنْبِيَاءَ مُخْتَلَفُونَ وَشَخْصِيَّاتِ دِينِيَّةٍ مُشَهُورَةٍ كَشَعِيبٍ وَأَيُوبُ الْأَلوَى أَمَامَ صَفَوفٍ مُخْتَلَفَةٍ مِنَ النَّاجِينَ، انظر القرطبي، التذكرة، ص357؛ القاضي، دَقَائِقُ الْأَخْبَارِ، ص52، انظر أَيْضاً ماكدونالد، MacDonald. «Paradise», 336-9.

(199) البخاري، صحيحه، جIII، ص2555؛ مسلم، صحيحه، جIII، 61؛ النسائي، سنته، جV، ص225، ابن ماجة، سنته، جII، ص559 = ص1359.

عند استئنه⁽²⁰⁰⁾. ويُشرح القرطبي ذلك بقوله "وهذه الفضيحة التي أوقعها الله بالغال ومانعي الزكاة نظير الفضيحة التي يوقعها بالغادر، وجعل الله هذه المعائب حسب ما يعهده البشر ويفهمونه". ذلك بأن رفع اللواء فوق شخصٍ مَّا يُعتبر عن الخيانة. ويمضي القرطبي في شرح ذلك بالقول:

"فكان العرب ترفع للغادر لواءً في المحافل ومواسم الحجّ، وكذلك يطاف بالجاني مع جنايته. وذهب بعض العلماء إلى أنّ ما يجيء به الغال يحمله عبارةً عن وزر ذلك وشهرة الأمر، أي يأتي يوم القيمة قد شهر الله أمره كما يُشهر لو حمل بغيراً له رغاءً أو فرساً له حمامة. قلت: وهذا عدولٌ عن الحقيقة إلى المجاز والتشبيه"⁽²⁰¹⁾.

ويُبين هذا النص أن التشهير أمام الله وأمام الناس يوم الحساب قد فُهم على أنه يوازي ممارسة عقابية عرفها العرب القدامى وخبروها⁽²⁰²⁾. وبناءً على ذلك، نقف على إشارة أخرى تُظهر وثاقة الصلة بين متخيل المصنفين في علوم الآخرة وأفق التصور المأخوذ من هذا العالم.

الترمذى، سنته، جIV، ص144، والرواية التامة في التذكرة، للقرطبي، ص355، وانظر أيضاً إعدام الخائن على الشتري تحت الرأية الإمبراطورية "لسنجر"، وقد نوقشت ذلك في ما بين الصفحتين 68 و 72 من هذا الكتاب. والى جانب الغادر ذكر القرطبي أمراً القيس بوصفه حامل لواء الشعراة الكفار في النار. انظر، التذكرة، ص357، وكذلك المناوى، فيض القدير، جII، ص186.

(الترمذى، سنته، جIV، ص483؛ الحاكم النيسابوري، المستدرک، جIV، ص551؛ القرطبي، التذكرة، ص355؛ ابن كثير، تفسيره، جII، ص175، 568، يورد حديث الصحيحين، وهو أن كل غادر سيكون له لواء بجانبه يوم الحساب (ولهذا الحديث، انظر ص279)، وهو يذكر أن المكتوب يُصبح "مشهوراً" يومئذ.

(القرطبي، التذكرة، ص356).

(إلا أن حمل اللواء في الحرب يُعد علامة على الشرف العظيم عند العرب القدامى. انظر جورج جاكوب،

(Georg Jacob). *Altarabisches Beduinenleben* (1897, repr. Hildesheim: G. Olms, 1967), 126.

الأبعاد الإجرائية لمحظيات الجحيم عند المسلمين

دعنا نحاول في ختام هذا الفصل أن تقلب المعادلة. لا يمكن أن نفخر في أن الممارسة العقابية الواقعية مطبوعة بالمفاهيم الأخروية؟ فالعقاب في جهنّم يعكس بلا شكّ ممارسات من هذا العالم، ولكن إلى أي مدى كان للحياة في الأرض وظيفة في تصوّرات الآخرة؟ فالذى أذهب إليه في ما سيأتي ذكره أنّ المفاهيم الأخروية قد شكلّت طقوس العقاب في هذه الدنيا ولاستima الطقس الشعبي الذي هو التشهير. فزيادة على الجوانب النفسانية-الزهدية والبنيوية والأخلاقية الوعظية للأخرويات الإسلامية، نحن الآن بصدق تحليل ما يمكن وسمه بالبعد الإجرائي. ويقودنا هذا مباشرة إلى صميم خلافٍ مركزيٍّ في النظرية الاجتماعية هو: أنَّمَّا أولية للأفكار على الظروف المادية أم العكس هو الصحيح. ودعنا هنا نسترجع ما افترضه "غيرترز" (Geertz)، وهو المختص الأكثُر دراسة وإحاطة بالمقاربة التأويلية في دراسة الثقافات، من أنَّ الأفكار الدينية هي في الوقت نفسه نماذج نظام عام للوجود ونماذج لميول سلوكية معيَّنة⁽²⁰³⁾. وإذا كان هذا الفصل قد ركَّز حتَّى الآن على الأفكار الأخروية الإسلامية بوصفها نماذج لنظام اجتماعي، فإنَّنا في هذا المستوى سنحاول أن نحلل التشهير الأخروي على أساس أنه نموذج لممارسة عقابية. وبيدلاً من اتخاذ الأخرويات نقطة انطلاق فلنتوقف عند الممارسات العقابية الواقعية كما نقلتها المصادر التاريخية ولننظر إلى أي مدى يمكن أن نفهم المحاكمات بالتشهير في العهد السلجولي بوصفها تشريعات أو إجراءات لمفاهيم تحمل بعدها أخريوتاً.

فبعد معاينة العقوبات في ظلّ الحكم السلجوقى في الجزء الأول من هذه الدراسة أشير إلى تسوييد وجوه الذين يُطاف بهم في طقس التشهير العقابي. ولقد كانت هذه الممارسة مصير أربع نساء في سنة 531/1137 وتاجرين في سنة

(203) كليفورد غيرترز،

(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، وكلّهم قد طيّب بهم في بغداد. وعلى النحو نفسه لقى الملك الغوري سيف الدين سوري هذا العقاب في سنة 544/1149. وكذلك حدث للطحان الذي ذكره الذهبي المؤرّخ في سنة 572/1176 بعد أن رفض بيع الجنطة لأحد الربائين. كما أنّ من سبّ الله لقى هذا العقاب نفسه. وبذلك أصبحت الأبعاد الأخروية لهذا العقاب الدنيوي جلية. ولقد كانت المرويات الأخروية المتعلّقة بالوجوه المسودة تُتداول على نحوٍ واسع حتى إنّه ليس من المستبعد أن نُقرّ بأنّها يُمكن أن تكون شجّعت على بعض النزاعات العقابية على مستويات واسعة. وكنا قد أشرنا مراراً إلى أنّ الأحاديث الأخروية كانت تمثل جنساً أدبياً شعبياً. أي إنّ الإشارات العقابية الأخروية لم تكن موجّهة البّتة إلى التّخبّة المثقّفة بل كانت موجّهة إلى العامة. وينقل ابن الجوزي خطبة وعظية لل الخليفة المسترشد سنة 520/1126، ألقاها في بغداد على العامة. وكان الخليفة يواجه هجوماً وشيكاً من السلطانين محمود وسنجر، فاستحضر يوم الحساب أمام الحشد قائلاً: "تلفح وجّوة العصاة النار... ولا ينجو من عذاب الله إلا من رحمه".⁽²⁰⁴⁾

ويمكّن أن نُعدّ عرّي الضّحايا (الجزئي) في عقوبة التّشهير مذكراً أيضاً بعرّي المذنبين أمام المحكمة الإلهية وفي النار أيضاً. وقد أتى بالوزير ابن المُسلمة من سجنه مُصقّداً وعليه جبّه صوفٌ تذكيراً بثياب المذنبين البالية المذكورة في القرآن (الحجّ 22/19). وكما يُفعّل بالذين يُجمعون يوم الحساب "حفة غرلاً"، طيف بالواعظين بديع والمغربي وبالشاعر حيص بيض في موكب عبر المدينة حفاة محلّوفي الرؤوس واللّحى. ومن فوق سطوح المنازل في غزنة، أُلقي التراب والرماد، وهو من علامات العقاب الأخروي، على رأس الملك الغوري سوري وزيره سيد مجد الدين موسوي. وقد حذرَ ابن ثباته (ت. 984/374) الواعظ البوّيحي الجماهير أنّ وراءهم حساباً عظيماً، يغشى فيه الترابُ وجوهُهم من فرط

(204) ابن الجوزي، المتنظر، 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.

دوران الأرضِ، وتشحّبُ وجوهُهم من الفزعِ، وأنَّهم سيكُونون عُرَاةً حُفَاةً كيوم ولدَتْهُمْ أُمَّهاتُهُمْ⁽²⁰⁵⁾.

أمّا ما يتعلّق بالعلامات أو الأمارات التي يُرغّم ضحايا التشهير على حملها فقد أُشير إلى القُبعة المُسمّاة بالطّرطور التي كثيرةً ما تكون مُزيَّنةً بالجلالِج والأصداف البحريّة. ويبدو غالباً أنَّ موضوعات القذارة والذّنس هذه تعكس بعض المعتقدات السّحرية "الساريّة". ولكنَّ التصور الذي يرى أنَّه سيعلّق حول رقبة الإنسان يوم الحساب ما يُشِّيهُ الجريمة التي اقترفها يبدو أنَّه كذلك قد أدى دوراً في مواكب التّشهير. ولقد أُشير سابقاً في هذه الدراسة إلى مدينة دامغان حيث شوهدَ رجلٌ يأكل كلياً مشوياً في الجامع وإنسانٌ يُطاف به في الأسواق وفي عنقه يد صبيٍّ قد ذبحه وأكله⁽²⁰⁶⁾ خلال مجاعة سنة 1101/494. وبعد ستين حمل نابش قبّر يده المقطوعة في بغداد⁽²⁰⁷⁾. واستمرّت هذه الممارسة في زمن العثمانيين، ووُجدت طريقها إلى القانون العثماني وانتشرت في ظلّ حكم سليمان القانوني (حكم بين عامي 1520 و66). وينصّ فقه الجنایات العثماني على أنَّ كلَّ من يجرح شخصاً يُطاف به في الطرق بسهم أو سكينٍ مُخترقٍ لذراعه. وتشير مَراسِيمُ أخرى إلى أنَّ كلَّ من سرق دجاجةً يُطاف به والمَجاجة المسروقة تتدالى من عنقه. كما أنَّ من يُلقي بجثث الحيوانات في الطريق، بدلاً من أن تحدّره الشرطة البلديّة، يُرغّم على الطّراف بجمجمة تتدالى من رقبته. أمّا إذا خولفت ضوابط السوق فإنَّ المُخالف قد يُطاف به وبصاعته المَغشوّشة تتدالى من أنفه الذي يكون قد ثُقبَ من قبل لهذا الغَرضِ. أو يوضع رأسه في داخل لوحٍ خشبيٍّ ثقيل جداً، يُلصقُ عليه صندوقٌ صغيرٌ تُوضع فيه سلعةُ الفاسدة⁽²⁰⁸⁾.

(205) مذكور عند ميز (Mez)، Renaissance، 321. ويعد ابن نباتة مرجعاً في المسائل الأخرى. وينقل الغزالى في الدرة الفاخرة، ص 16، أنَّ أحد هم رأى في منامه ابن نباتة يكلّم الله.

(206) ابن الجوزي، المستظم، ج XVII، ص 66.

(207) ابن الفوطي، الحوادث الجامعية، ص 306-7، وهو مذكور في، MA, III, 251. (Peters). Crime and Punishment, 98.

(208) بيترز،

وقد وُسِّم الوزير ابن المسلم بذلك بعلامة مخصوصة؛ فحول رقبته مخنقة من الجلود على نحو ما يُخبرُنا به ابن الطقطقى. وقد يتضمن ذلك أذناب الشَّاعِلِ والشَّانِيرِ القدرة التي يذكرها الشَّيْزَرِي في وصفه للطَّرْطُورِ. إِلَّا أَنَّ اعتباراتٍ أُخْرَى يُمْكِن أَنْ تَكُون قد أثَرَتْ فِي اختيارِ ابن الطَّقطقى لِلأَفْاظِ، كَمَا هُوَ شَأنُ الْأَفْاظِ الْواصِفَةِ لِعَذَابِ ابْنِ الْمُسْلِمَةِ. ولِلْفَظِ جَلْدٌ مَكَانَةً مَتَّمِيَّزةً فِي الْقُرْآنِ (فَصَلَتْ 41/19 - 21)، إِذْ يَقُولُ: ﴿وَيَوْمَ يُحَشِّرُ أَعْدَاءَ اللَّهِ إِلَى النَّارِ فَهُمْ يُوَزَّعُونَ حَقَّ إِذَا مَا جَاءُوهَا شَهَدَ عَلَيْهِمْ سَمَعُهُمْ وَأَبْصَرُهُمْ وَجَلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾. وَيَرِى الفَرَاءُ (ت. 822/207) الْمُعْجَمِيُّ أَنَّ لِفَظِ "الجلود" فِي هَذِهِ الْآيَةِ يَعْنِي "الفِرْوَاجَ" (209)، وَيَذَكُّرُ هَذَا الْمَعْنَى أَيْضًا ابْنَ الْجُوزِيِّ (210). وَالْوَاقِعُ أَنَّ التَّصْوِيرَ الغَرِيبَ لِشَهَادَةِ الْفِرْوَاجَ عَلَى أَصْحَابِهَا يَوْمَ الْحِسَابِ يُمْكِن أَنْ يُفَسِّرَ فِي ضُوءِ إِدَانَةِ الْإِسْلَامِ الشَّدِيدَ لِلْزَّنْبِيِّ (211). وَمَعَ ذَلِكَ، سَوَاءً أَكَانَ لِفَظِ "الجلود" يَدِلُّ عَلَى "الْفِرْوَاجَ" أَمْ لَا، وَيَفْضُلُ شَهَادَةُ الْآيَةِ الْقُرْآنِيَّةِ الْمَذَكُورَةِ، يُمْكِن أَنْ تُؤَدِّيِ الْجَلْدُ الْمُعْلَقَةُ فِي رِقَابِ ضَحَايَا التَّشْهِيرِ وَظِيفَةُ التَّذْكِيرِ بِالْآيَةِ

(209) أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء (ت. 822/207)، معاني القرآن، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1973)، ج. III، ص. 16.

(210) ابن الجوزي، زاد المسير، (ط. بيروت)، ج. VIII، ص. 96، وَهُوَ يَنْسَبُ هَذَا الرَّأْيِ إِلَى ابْنِ عَبَاسٍ. وَيَذَكُّرُ ابْنُ مَنْظُورٍ فِي لِسَانِ الْعَرَبِ أَنَّ الْجَلْدَ (ج. جَلْدٌ) يُمْكِن أَنْ يَدِلُّ عَلَى "الْفِرْجَ" ، ج. III، ص. 124، مُحِبَّلًا عَلَى ابْنِ سِيدِهِ (ت. 1066/458) الَّذِي قَدَمَ فِي مَقْطَعٍ مِنْهُمْ بَعْضَ الشَّيْءِ مَعْنَى لِفَظِ "جَلْدٌ" بِالْجَمْعِ وَهُوَ أَنَّهُ "مُسَوْكِهِمُ الَّتِي تَبَشِّرُ الْمَعَاصِيِّ" ، انْظُرْ ابْنَ سِيدِهِ، الْمَحْكُمُ (ط. القاهرة)، ج. VII، ص. 230.

(211) وَقَارَنَ بِالْحَدِيثِ الْمُشَهُورِ الَّذِي يَقُولُ: "فَالْعِنَانُ تَزَنِيَانُ وَزَنَاهِمَا الظَّرُورُ، وَالْيَدَانُ تَزَنِيَانُ وَزَنَاهِمَا الْبَطْشُ، وَالرِّجْلَانُ تَزَنِيَانُ وَزَنَاهِمَا الْمَشْيُ، وَالْفَمُ يَزَنِي وَزَنَاهِمَا الْقُبْلُ، وَالْقَلْبُ يَهُوَ وَيَتَمَّنِي، وَالْفَرْجُ يُصَدِّقُ ذَلِكَ أَوْ يُكَذِّبُهُ" ، يُنْظَرُ: الْبَخَارِيُّ، صَحِيحُهُ، ج. V، ص. 2304، ج. VI، ص. 2438؛ مَسْلِمُ، صَحِيحُهُ، ج. IV، ص. 2046؛ النَّسَائِيُّ، سُنْنَتُهُ، ج. VI، ص. 473؛ أَبْيُ دَاؤِدُ، سُنْنَتُهُ، ص. 276؛ ج. II، ص. 246؛ ابْنُ حَنْبَلٍ، مَسْنَدُهُ، ج. II، ص. 276، 317، 329، 4-343، 535؛ الطَّبَرِيُّ، جَامِعُ الْبَيَانِ (ط. بيروت)، ج. XXVII، ص. 66؛ السَّمَرْقَنْدِيُّ، تَفْسِيرُهُ، ج. III، ص. 344؛ ابْنُ الْجُوزِيِّ، ذِمَّةُ الْهُوَى، ص. 199. وَانْظُرْ أَيْضًا الْمَرْجَعَ نَفْسَهُ، ص. 203.

القرآنية التي في سورة فصلت (41/19) وساعة الحساب، وفيها تشهد أعضاء المذنبين على عدالة العقاب الذي لقوه⁽²¹²⁾.

ثم إن ملامح أخرى لطقوس التشهير يمكن أن تكشف عن فاعلية منطق آخر. فالحمير والجمال، كما تبيّن الروايات التاريخية، كانت تستعمل في الطواف بالمشهّر بهم. والحيوانان إنما يُصنفان في جنس الذواب أو الحيوانات التي تستعمل للركوب. وإذا وضعنا لفظة دابة في سياقها المناسب فإنها تُحيل على "دابة الأرض" النموذجية (النمل 82/27) المكافئة للفظ *θήρων* في رؤيا القديس يوحنا (13/11). والحقيقة أن الدابة في نهاية الزمان هي من جهة أولى مخلوق عجيب وليس حماراً أو بعيراً عادياً كالذي يستعمل عادة في طواف التشهير. وأماماً من جهة ثانية، فإن الدابة في التصور الإسلامي ليست مخلوقاً شيطانياً كما تراه التقاليد المسيحية، بل هي على الأصح ليست سوى رسول من الله⁽²¹³⁾. وهي تُعد بالفعل حيواناً عجيباً يُشبة الحيوانات ذوات الأرجل الأربع: فرأسها رأس ثور، وعينها عين خنزير، وأذنها أذن فيل، وقرنها قرن أيل، وعنقها عنق نعامي، وصدرها صدرأسد، وخاصيتها خاصرة هر، وذنبها ذنب كبش، وقوائمها قوائم بعير⁽²¹⁴⁾. ويُطاف بالمشهّر بهم أحياناً على الفيلة وهي نوع [من الحيوان] غير مُدجّن كثيراً ما يشير الرّعب في نفوس الناس⁽²¹⁵⁾. ويعتقد أيضاً أن

(212) وهو ما تذكره كذلك العبارة الفارسية "بُوست باز کردن" "كشف أسرار القلوب". انظر ستاینگاس، *A Persian-English Dictionary*, 259 b.

(213) تور أندری،

(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 أنه "على الرغم مما يقال عمّا يشيره مظهر "الدابة" من خوف، لا نجد حدثاً نبيّاً واحداً يشير، ولو من بعيد، إلى أي تشابه بين الدابة وصور الشيطان في الرؤيا". [وهو السفر الأخير من العهد الجديد (المترجم)].

(214) ديفيد كوك، *Studies in Muslim Apocalyptic*, 122.

وهو يقتبس من المعاوري، تفسيره، (الكويت: وزارة الأوقاف، 1982)، ج III، ص 210 وغيره من المصنفين.

(215) انظر أندری ميكيل،

الدابة في نهاية الزمان ستضع علامه أو سمةً بين عيني الكافر⁽²¹⁶⁾. وإذا كان بالإمكان قراءة هذه المسألة على أنها إحالة على تسوييد وجوه المذنبين أمام محكمة العدل الإلهية، فليس من المستبعد أن تُعد الدابة في عقوبة التشهير رسول الهاك الآخرى⁽²¹⁷⁾.

ولا يمكن الجزم بأن أي مفهوم من هذه المفاهيم قد سن على نحو واع خلال عقوبة التشهير. فنحن لا نعرف على سبيل المثال إلى أي مدى يمكن أن يولد لفظ "جلود" أو تميمة صنعت منها إيحاءات أخرىوية في ذهان المشاركين- الفاعلين منهم وغير الفاعلين - في التشهير بابن المسلم مثلاً. ودعنا نحدّر من خطر المغالاة في التأويل، مع أننا يمكن أن نتعمق أكثر في هذا الاتجاه. وهكذا يمكن أن نتأمل: هل كان الكلابان اللذان سُحب بهما ابن المسلم إلى الأعلى من فكيه يمكن أن يكونا أداتي تذكير "بالمقاييس" في القرآن (الحج 22/19-21) التي يستعملها الزبانية لدفع المذنبين إلى النار أو لشرط أطراف أفواههم⁽²¹⁸⁾? وهل هو محض مصادفة أن يُشهد بسيف الدين سوري وزيره مجد الدين ثم يُصلباً من أعلى جسر؟⁽²¹⁹⁾. وهل لنا أن نعتقد أن هذا الأمر كانت غايتها الإحالـة 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 قتلـه سنة 223/838، (انظر دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل "بابك" ، EI2, I, 844q (D.Sourdel)، وهو ما حدث أيضاً للوزير ابن بقية، انظر سبورل، Spuler). *Iran in frühislamischer Zeit*, 372.

وثمة نموذج آخر للطوفان بالمعاين على ظهور الفيلة قد سجلها نظام الملك في سياسة نامة، (قصة خبازى غزنين)، ص 58.

(216) نعيم بن حماد المرزوقي، كتاب الفتـن (مـكة: دون مكان نـشر، [1991]), ص 403 وللتـوسـع انظر دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل "دـابة" (A.Abel, EI2, II 71a; كـوك، Cook).

(David Cook). *Studies in Muslim Apocalyptic*, 120-1

(217) قارن بالرواية القائلة إن "الدجال" سيظهر في نهاية الزمان يركب حماراً، كاتب مجهول، بحر الفوائد، (ترجمة ميسami Meisami)، ص 260.

(218) ابن الجوزي، المتنـظم، ج XVI، ص 38.

(219) الجوزـجـانـي، طبقـات نـاصـري (ترجمـة رـافـتي Raverty)، ص 441-5.

المظاهر الطقوسية للتّشهر

مهما يكن من أمر، فلا يمكن إثبات أيٍّ من هذه الفرضيات. فالحجّة التي نروم اقتراحها هي حجّة مبنية في الواقع على تراكم الأدلة. وإذا أعدنا صياغة أقوال الباحثة المتخصصة في دراسة الطقوس كاثرين بيل (Catherine Bell) (التي تناقش تحليلات فوكو لحالة الإعدام العلني لقاتل الملك دامييان سنة 1757)، فإنَّ أقلَّ ما يمكن قوله هو أنَّه من الواضح أنَّ محاكمة ابن المسلم وكتلّك سوري وقتلهما بعد التشهير بهما يُعدان أكثر من محاولة بسيطة لإنهاء حياتهما⁽²²⁰⁾. وإنماً فإنَّ مما لا شكَّ فيه أنَّ للمحاكمة بالتشهير رسالة ضمنية أخرى قوية. يقول الغزالى حاثاً المذنبين على خشية هذا اليوم: "فأحضر في قلبك صورتك وأنت واقف عارياً، مكشوفاً، ذليلاً، مدحوراً، متخيراً، مبهوتاً، منتظرًا لما يجري عليك من القضاء بالسعادة أو بالشقاوة"⁽²²¹⁾. وبعْدُ، فإنَّ هذا يبدو وصفاً ملائماً لحال الذين أخضعوا لعرض الطواف الممرين. و يبدو أنَّ ابن المسلم كان واعياً تماماً لأوجه الشبه بين العالم الداخلي/الباطني والعدالة الإلهية التي كان جلادوه يمثلونها بوعيٍ منهم أو بغير وعي. ونُقلَّ أنَّه في أثناء الطواف به في بغداد كان يتلو الآية 26 من سورة آل عمران: «قُلِ اللَّهُمَّ مَلِكَ الْمُلْكِ تُؤْنِتُ الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذَلِّلُ مَنْ تَشَاءُ»، في بينما يبدو أوّل وهلةً أنَّ هذا إعلان ختامي مناسب لمسيرة عمل سياسي ملكي، يلوح أيضاً أنَّه قد يُحيل على ما يكاد يسبق هذه الآية مباشرة في الآية 21 من سورة آل عمران من القرآن: «وَتَسْلُكُنَّ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقَسْطِ مِنَ النَّاسِ»، حاثاً سامعي القرآن على الانتباه إلى قوله «فَيَشَرُّهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ». وفي ضوء ما تقدّم تبدو تلاوة ابن المسلم فعلَ مقاومةً أو حتّى تهديداً بالثار لا إقراراً فلديّاً بالعجز أمام حكم إلهي يحملُ عن الفهم.

إن التفسير البسيط لهذا التشهير عند الوزير نفسه قد قصيده به أن يكون محاولة لقلب العقاب على جلاديه. وأماماً غاية هذا العقاب العمومي [الذي يشبهه]

(Bell). *Ritual*, 132.

‘म’ (220)

⁵¹⁴ (الغزالى، الإحياء، ج IV، ص 221)

المأساة الأخروية، فهي تحديد الجهة المعاقبة والجهة المعافاة، ووضع حدود لسلطة الراعي في علاقته برعينه. تقول كاثرين بيل (Catherine Bell) :

من خلال الطقوس.... يُثبت الذين يتمتعون بالسلطة أن مصالحهم تدرج في نظام للأشياء طبيعي أو واقعي أو مفيد. وحين يكون للمُتحَمِّل الرمزي وللعمليات البنائية للطقس السياسي - وهي ما يُسمّيه روبي رابابورت Roy Rappaport "القداسة" - فاعليّة، يكون بوسّعها تحويل "ما هو اعتباطي وغُرّفي إلى ما يُشَبِّهُ أن يكون ضروريًا وطبيعيًّا" (222).

إن الأعراف الأخروية المستعملة في مواكب التشهير توحّي 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 يحوّل الاستعمال الاعتباطي والمفرط للعقاب إلى ما يشبه الإجراء الضروري والطبيعي للعدالة.

إلا أنه ينبغي لنا أن نحذر التسلّيم ببساطة بأنّ الجمهور الإسلامي الفروسي في موكب التشهير كان يُتَلَاقِعُ به كُلّاً وبصفة مطلقة من رجال النظام أو مؤسّاته التي تتمتع بالسلطة السياسية. فالتشهير أكثر من مجرد طقس لإظهار القوّة، وإنما يقوم على نحو كبير على مساعدة الجمهور واستجابتهم الفعلية. فهذا الجمهور يُسْهِم في شتم الضحايا أو في رميهم بالحجارة أو بموادّ نجسّة. وفي قصة سيف الدين سوري كان للعامة بغزنة دور فعال في تنظيم موكب التشهير؛ إذ عبر تدفقها التلقائي عن غضبها من الغاصب الأجنبي. ولكن لم تكن كلّ هذه التظاهرات المعتبرة عن القوّة لتجري بلا مشكلات؛ إذ سُجّل قدر من السخط على الاستعمال المفرط للقوّة في إهانة المحكوم عليهم كما كان شأن الوزير الغزنوي

(Bell). *Ritual*, 129.

(222) بيل،

وهي تقتبس من روبي رابابورت،

(Roy Rappaport). «*Liturgies and Lies*» *International Yearbook for Sociology of Knowledge and Religion* 10 (1976), 81

"حسنك" والوزير الرومي السلاجقى السابق (بروانة) تاج الدين⁽²²³⁾. فطقس التشهير إذن لم يكن عصياً على التحدّي، وإن كان هذا الأمر نادراً ما يحدث، حسب ما تخبرنا به المصادر.

ولقد بُنيت الفرضية في بداية هذا الفصل على أنَّ من الوظائف المهمة للأساطير المتعلقة بالأخرة وظيفة تنظيم الفكر، وأن تقدّم للجمهور العريض أفكاراً ومقولات يفكرون من خلالها في أوضاع حياتهم المهترّة. فأوصاف الجحيم في الأدب الآخرويّ، كما بيّنا في هذه الدراسة، نجمت عن الوعي الجمعيّ للمجتمع الإسلامي القروسطي. فهي لم تكن حصيلة خيال مجّنح أو مضطرب لمصنفين أفراد فضلاً عن أنها لم تكن لتحيل دوماً على موقف فرض من أعلى. وقد خضع طقس التشهير لهذا النوع نفسه من المنطق، غير أنه منطق لم يُصرّح به في القصص ولكنه مثل دوراً في الحياة الواقعية. فالتشهير عقيدة لا تلّقن على نحو مجرد وإنما هو فعل يمارس في الواقع. وتتبدّل إلى الذهن تحليلات لهذا الطقس بوصفه مأساة أو بوصفه يحمل بعدها إجرائياً. ولقد وضع ابن المслمة وكلَّ الضحايا الآخرين لعملية التشهير في حالةٍ مُتخيّلةٍ: فهم لم يُضلوَ حَقّاً بنا رجهُم حتى تسُوَدَ وجوهُهم، وهم لم يُتناذُوا حَقّاً في موكب إلى مجلس القضاء الإلهي حتى يقفوا عراة عند مثولهم أمام ربِّهم. ومع ذلك هم -والعبارة مجددًا لبيل (Bell)- موضوعون في نوع من الأطْرِ مفاده: "هذا مختلف، ومُتَعَمِّد، ذو مغزٍّ - فاحذر"، وهكذا:

"بفضل الطريقة التي يبني على أساسها إطار العرض المسرحي ... والأقوال والأفعال المأخوذة من الأحداث اليومية المعيشة، تُقرُّ كفايةً هذا الإجراء في إيصال الحقائق الكونية بوساطة تجربة غير متاحةٍ مباشرةً في موضوع آخر".⁽²²⁴⁾

وفي الختام نقول إنَّ عرض التشهير العمومي كان أحياناً طقساً يستهدف

(223) ابن ببي، سلاجق نامة، (ترجمة دودا (Duda)، ص 204-5 / 637-1240 بأنقرة).
(Bell). *Ritual*, 160.

(224) بيل،

تسويف التوظيف الاعتباطي للقوة، ويعين في أحيان أخرى على قمع حرص الغوغاء الشديد على [قصص] الفضيحة والعنف. بيد أن الأدلة المتراكمة تبيّن أن للتشهير غaiات أخرى؛ فالتشهير لم يعتمد لمجرد إظهار أن القوة هي من طبيعة نظام الأشياء أو لدغدة رغبة الجماهير المحمومة في عرض يصور الوحشية. وإذا استعرنا عبارة يوهان هويزينغا (Johan Huizinga) مؤرخ أوروبا القرسطية قلنا إن الطقوس العقابية كالتشهير كانت تمثل "عنصراً مهماً في تغذية العامة روحياً"⁽²²⁵⁾، إذ هي تؤيد رؤية معينة للعالم موجهاً إلى الآخرة، معيينة 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 بعدها فقهياً شعائرياً. ونحن لم نحل 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 فقد حاولنا فيه استقصاء المسألة من خلال الطبقات الدنيا، أي كيف كان الناس البسطاء وعامة المؤمنين ينظرون إلى العقاب. فلتتجه الآن إلى فئة ثالثة من الناس هي الفقهاء، ولننظر 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 تأويلاً مشابهاً قدّمه 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.

إستر كوهن ،

(Esther Cohen). *The Crossroads of Justice, Law and Culture in Late Medieval France* (Leiden and New York: Brill, 1993), 180.

القسم الثالث

الأبعاد الفقهية للعقاب

الفصل الخامس

ضبط الحد في التشريع السنّي

القياس والحدود في التشريعيْن الغربيِّ والإسلاميِّ

إنَّ حظر القياس⁽¹⁾ يمثل مبدأً من المبادئ الجوهرية في القانون الجنائي

(1) إنَّ مصطلح "قياس" في المنطق (وهو في اليونانية *άναλογία* *ánaλoγia*، أي "الاتفاق في العلة"، وهو في اللاتينية *proportio*)، يدلُّ على التشابه في العلاقات أو الصفات المكونة لأساس تأسيس التفكير:

Oxford English Dictionary (new ed., Oxford and New York: Oxford University Press, 2000).

راجع فصل «Analogy». ومعلوم أنَّ التفكير القائم على القياس لا يفضي إلى القطع وإنما يفضي إلى الظن لا غير. ويرى إمانويل كانط (Immanuel Kant) أنَّ التفكير القائم على القياس لا يمكن أن يولد المعرفة، بمعنى أنَّ نستنتج ما هو غير معلوم مما هو معلوم، بل إنَّ هذا النمط من التفكير لا يمكنه إلا أن يوضح ما هو معلوم سلفاً. انظر كتابه: *the Critique of Judgement* (1781, Oxford: Clarendon, 1928 136-7).

إنَّ القياس بوصفه نمطاً من أنماط التفكير في القانون يمثل نقلأً لحكم شرعيٍّ من وضع معلوم إلى وضع آخر "مشابه": راجع كارل لارنز، (Karl Larenz). *Methodenlehre der Rechtswissenschaft* (1960, Berlin: Springer, 1991) 381.

والقياس الشرعي إنما يعتمد لإبراز حكم من خلال عدد من الاحتمالات لا لضمان الحقيقة: كاس. ر. سونستайн،

(Cass R. Sunstein). «On Analogical Reasoning». *Harvard Law Review* 106 (1993), 743-5.

وب شأن 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 عقود 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 مهمةً في السياسة الليبرالية. ولقد طورَ حظر القياس في المسائل الجنائية لحماية حرية الأفراد من السلطة القمعية لأجهزة

(2) انظر دستور كلٌّ من فرجينيا وماريلاند (1776)، وكذلك مُدونة القانون الجنائي النمساوي للإمبراطور جوزيف الثاني (Joseph II) (1787)، ثم إعلان حقوق الإنسان بفرنسا سنة 1789)، والقانون المدني العام ببروسيا (1794). ونقرأ في الفقرة 7 من إعلان حقوق الإنسان الآتي: "لا يحق اتهام أي إنسان، أو إيقافه، أو اعتقاله إلا في الحالات التي حددتها القوانون وحسب الإجراءات المذكورة فيه". (نقلنا عن والتير لاكيير (Walter Laqueur) وباري روين، (Barry Rubin). *The Human Rights Reader* [Philadelphia: Temple University Press, 1979] 188).

والشاهد يعود تقريباً كما هو بنصه إلى سزار 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: Beck, 1997), 450.

وتميل تواریخ القانون والنظريات الجنائية المكتوبة باللغة الإنگلیزیة إلى الاکتفاء بمناقشة التطور القانونی الإنگلیزی الأمریکی اعتماداً على أفکار جرمی بینتام (Jeremy Bentham) وجون س. میل (John S. Mill) وأضرابهما، وقلما يولی هذا التأریخ كتابات فيورباخ (Feuerbach) الرياديۃ اهتماماً كبيراً.

الدولة ومن الأحكام القضائية الاعتباطية في الأنظمة القديمة. وفي الوقت نفسه كانت عقيدة أن لا عقوبة شرعية إلا بقانون (*nulla poena sine lege*) تطالبُ المواطن، الذي عَدَهُ مشرّعو بداية القرن التاسع عشر فرداً مستنيراً، بأن ينظر إلى القوانين الوضعية المسائدة آنذاك نظرةً نقديةً. وقد تزامن هذا التطور في نظرية القانون الجنائي الحديثة، 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 حالاتٍ مشابهة لحالة حظر القياس في القانون الجنائي لمجتمعات ما قبل الحداثة مثل المجتمع الإسلامي في العصر الوسيط⁽⁵⁾. على أنّ 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 الحكم الأتراك سدة الحكم. إنهم السلاجقة الذين كانت لهم بعض المزاعم بشأن المشروعية الدينية. ونجمَ عن ذلك أن أصبح الفقه الإسلامي يعيش صراعاً متزايداً ضدّ الممارسة الاعتباطية للسلطة القمعية التي يستأثر بها الحكام الوقتيون. وكانت القوة التي تجسّدُها السياسة أكثر ما يقضّ مضجع الفقهاء، وقد تطور مفهوم "السياسة" منذ

(4) سيمون شاما ،

(Simon Schama). *Citizens: A Chronicle of the French Revolution* (London: Folio Society, 2004), 858-60

هرفت أ. جونسن ونانسي ترافيس وولف ،

(Hervert A. Johnson and Nancy Travis Wolfe). *History of Criminal Justice* (1988, Cincinnati: Anderson, 2003), 141-2.

(5) يتردد أحياناً النقد الموجه إلى المقاريبات المنهجية التي تدرس الفقه الإسلامي انتلاقاً من التصورات القانونية الغربية، ويشبهه كيفن رينهارت (Kevin Reinhart) هذه المقاريبات 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 نُوافق رينهارت في أنه يحسن أن نترك التراث الفقهي الإسلامي يتحدث بنفسه عن نفسه، لكن المقارنة بين التقليدين الإسلامي والغربي يمكن 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 الجزائية التي تمارسها مؤسسات مستقلة تابعة للدولة مثل محاكم "المظالم" التي يعينها السلطان وقوات الشرطة (الشخنجي shihhnagi) والمحتسب⁽⁶⁾.

ويمكن أن يتسع إشكال السياسة ليبلغ حتى المجالات الدينية، إذ إن القضاة متهمون هم أيضاً بالخصوص أساساً لخدمة المصالح السياسية للحكام الدينيين، لا لخدمة شريعة الله⁽⁷⁾. وإذا كان الماوردي يلح في غير مناسبة على ضرورة أن

(6) قارن بما ذكرناه سابقاً، ص 96-110. وكان مصطلح "السياسة" معروفاً في الكتابات الفقهية الحنفية منذ أزمنة مبكرة، وقد عين حدوده شيخ المذهب. يُنظر محمد بن الحسن الشيباني، الجامع الصغير، (بيروت: عالم الكتب، 1406/1985) ج. I، ص 294؛ السندي، الفتاوى، ج. I، ص 434؛ الترسخى، كتاب المبسوط (بيروت: دار المعرفة، 1993)، ج. IX، ص 159، ج. XXVI، ص 124؛ الكاسانى، البدائع، ج. IV، ص 299؛ المرغينانى، الهدایة، ص 11، 102؛ الشیخ نظام وآخرون، الفتاوى العالمةکبریة، (بيروت: دار الفكر، 1411/1991)، ج. IV، ص 5. ويعرف ابن عقیل (ت. 1119) السياسة بأنها "ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به وحيٌ"، نقلًا عن ابن قيم الجوزية، (الطرق الحكمية في السياسة الشرعية) (بغداد: [دون مكان نشر]، 1986)، ص 13، والتراجمة مقتبسة من جوهانسن (Johansen)، من مقالته "signs as Evidence"، ص 181. وفي تطور مفهوم "السياسة"، انظر لمزيد التوسيع، دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل "سياسة" (F. Vogel) (EI2, s.v. si yāsa, IX, 696).

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) أن السياسة، في زمن ابن الطقطقى (الذى ألف كتابه سنة 701/1302) في أقل تقدير أصبحت تعنى "عقوبة الإعدام" لا أكثر. وقارن بجوهانسن، (Johansen). «Eigentum, Familie und Obrigkeit», 55.

(7) مثل رفض الفقهاء أن يكونوا قضاة في خدمة الحكم حتى لا يشاركون في الفساد المتعلق بالمصالح الدينية موقعًا ثابتًا في الأدبيات الإسلامية منذ القرن الثاني/الثامن في الأقل، يُنظر حلاق:

The Origins and Evolution of Islamic Law, 83-5, 180-2; Mez, Renaissance, 217-20.

وأمّا ما يتعلّق بالمرحلة الكلاسيكية، فإنّ هالم (Halm)، Ausbreitung، 23، يشير إلى أنَّ رئيس المذهب في إقليم من الأقاليم، وهو منصب ظهر أولاً في بداية القرن

يكون القاضي قادرًا على الاجتهاد الشخصي المستقل فإن ذلك يمكن أن يدل على أن الأشخاص الذين يفتقرن حقاً إلى الدرية في الفقه ويتمتعون مع ذلك بالمكانة الاجتماعية المناسبة والنفوذ السياسي، قد كانوا يمارسون القضاء في زمن السلامة⁽⁸⁾. وأمام هذه التجاوزات، حرص الفقهاء على ضبط حدود الفقه الجنائي 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 الإلهي من استيلاء السلطة السياسية عليه. وكانت جدارنة الفقيه في القضاء حسب الشريعة تكمن في الدفاع عنها ضد سلطة القضاء التي تدعىها بعض جهات الدولة المختلفة. وكان الفقهاء، من جهة أخرى، يسعون جاهدين إلى توقيع الخوض في مسائل الحكم السياسي، فقد كان بحثهم في حدود الشريعة (سواء كانت أوامر إلهية أو من قبيل التعزير)، إنما يرمي إلى تعين حدود لخصوصية الفرد وصيانته من ذلك الضرب من العدالة الذي تمارسه الدولة، وهو مسعى لا يختلف كثيراً عمّا سعى إليه البرنامج التحرري في عصر التنوير.

إن المبدأ الذي أرساه فيورباخ (Feurbach) والذي مفاده أن "لا عقوبة شرعية إلا بقانون" *nulla poena sine lege*، يذكر برأي منسوب إلى أبي حنيفة (ت. 150/767) الذي يعدد أحد الشيوخ المؤسسين للفقه الإسلامي، فهو القائل:

= الخامس/الحادي عشر بخراسان، لم يكن بالضرورة أحد القضاة المرموقين، "إذ إن التنفيذ الفعلي للأحكام هو على العموم شيء مختلف عن الخلاف الذي كان يجري بين الفقهاء في داخل المذاهب الفقهية".

(8) تيان، *Histoire*, I, 243.

(Halm). *Ausbreitung*, 27.

(9) لقد بين بابر جوهانسن (Baber Johansen) أن أحكام الفقه الجنائي في مرحلة الإسلام الكلاسيكي كانت أكثر تشديداً مقارنة بغيرها من مجالات الفقه الأخرى، وهذا يدل من ناحية على أن الفقه الجنائي الإسلامي كانت له خصائصه المميزة التي ترسم حدوده بوصفه فرعاً من فروع الفقه، على عكس ما يفترضه شاخت (Schacht)، كما يدل من ناحية أخرى على أن الفقهاء كانوا يحرصون على حماية الفرد من العقوبات الاعتباطية، انظر جوهانسن،

(Johansen). «Zum Prozeßrecht der «*Uqubāt*», 421-433; Johansen, «The Muslim *fiqh* as a Sacred Law», 63.

"لا قياس في الحدود"⁽¹⁰⁾. وتعُد الطريقة التي يضبط بها أبو حنيفة رأيه في تنفيذ الحكم الإلهي المتعلق بمسألة الزنا من الأمثلة التي كثيراً ما تستحضر؛ إذ يكون بحَلِّ الزاني عندما يكون غير مُحْصَنٍ، أو يكون بِرَجْمِهِ عندما يكون "مُحْصَنًا"⁽¹¹⁾. أما اللّواط⁽¹²⁾ فإننا لا نعثر على آيةٍ قرآنيةٍ أو حدثٍ نبويٍّ أو

(10) أحمد بن علي الجصاص، الفصول في الأصول (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، 1405/1984)، جI، ص173، 312، جII، ص318؛ السرخسي، المبسوط، جIX، ص78: "الحد بالقياس لا يثبت"، الكاساني، البدائع، جVII، ص34، "الحد لا يعرف إلا بالتوفيق"، أبو الحسن علي بن محمد البزدوي، أصول الفقه (كراتشي = مطبعة جاويه باريس، د. ت.)، جI، ص75، 196. ونجد شواهد أخرى على الموقف الحنفي عند السمعاني، قواطع الأدلة، جIV، ص88؛ الغزالى، المنخول من تعليقات الأصول (دمشق: دار الفكر، د. ت.)، ص489؛ الغزالى، المستصفى (طبع الشافى)، ص331؛ الرّازى، المحسوب في علم الأصول (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1412/1992)، ج7، ص349؛ ابن حزم، الإحکام في أصول الأحكام (القاهرة: دار الحديث، 1404/1984)، جVII، ص369؛ شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، الدّخيرة (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994)، جI، ص133.

(11) يعني مصطلح "محصن" الشخص الذي يكون "بالغاً وحرّاً ومسلماً" (إلا في الفقه الشافعى الذي يذهب إلى أنّ الذمي يمكن أيضاً أن يكون محصناً) قد أقام فيما مضى علاقة جنسية مشروعة في إطار الزواج (بعض النظر عن كون الزواج مازال قائماً)، انظر دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل "الزنى" (بالفرنسية) (R. Peters).

(12) يؤكّد شmitt (Schmitt) بقوّة *Liwāt im fiqh*, 49-51، وفي غير ذلك من المواقف، أنّ معنى اللّواط هو "الوطء من الدبر" (anal intercourse) لا "المثلية الجنسية" (homosexuality)، وينتقد شmitt الذين يترجمون اللّواط بمصطلح (homosexuality) لأنّهم بذلك يفترضون أنّ الناس في العالم الإسلامي في زمن ما قبل الحداثة قد اعتمدوا على آيات تأويل الجنس نفسها التي اعتمدت في أوروبا في ما بعد عصر التنوير. ويشأن تطور ذلك، انظر ميشال فوكو،

(Michel Foucault). *Histoire de la sexualité*, (Paris, Gallimard, 1976-).

فاللّواط، كما يرى شmitt، يحيل على فعل أو نوع من الأفعال ولا يحيل على نزعة أخلاقية. انظر كذلك خالد الرويّهـ، *Before Homosexuality in the Arab-Islamic World, 1500-1800*, (Chicago: University of Chicago Press, 205), 5-8 من المواقف. وستتابع شmitt 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، يمكن أن =

إجماع من العلماء يمكن أن يوفر حكماً له ملائماً أو متافقاً عليه على نحوٍ كافٍ⁽¹³⁾. وكان لرفض القياس في الحدود التي نصت عليها الأوامر الإلهية لدى أبي حنيفة - وهو أمر لم يكن خلواً من الاعتراض - نتائج مهمة: فهو يجعل عقوبة الزنا غير صالحة لأن تُقاسَ عليها عقوبة اللّواط. ويمكن أن نقدم مثلاً آخر، فإذا كان القياس مرفوضاً في الحدود التي نصت عليها الأوامر الإلهية، فإنَّ كلاً من "النباش" و"المختلس" لا يمكن أن يُعاقبَ قياساً على ما يُعاقبُ به "السارق" من قطعٍ لليد كما ينصّ على ذلك القرآن (المائدة 42/5).

إنَّ مسألة مشروعية القياس في الحدود التي شرعتها الأوامر الإلهية مثلت في نظرية أصول الفقه جزءاً من الفصل المتعلق بحدود الاجتهاد. وكان ينظر إلى القياس على أنه أبرز تجلٍ للاجتهاد⁽¹⁴⁾. وإذا كان الظاهريّة والشيعة يردّون القياس من حيث الأساس، فإنَّ المذاهب الفقهية الستيّة الأربع (الحنفيّة والشافعيّة والماليكيّة والحنبلية) قد احتضنت هذا المفهوم على الرغم مما بينها من اختلافاتٍ كثيرة في التفاصيل. فقد كان الحنفيّة يمثلون المذهب الستيّ الوحدي الذي رفض القياس في الحدود التي نصت عليها الأوامر الإلهية. وكانوا يجدون

يحمل ضريباً من المكابرة، انظر قول الشيرازي، المذهب في فقه الإمام الشافعي (بيروت: دار الفكر، د.ت)، ج 1، ص216: "والوطء في الدبر واللّواط وإتيان البهيمة كالوطء في القبل". لاحظ أنَّ الشيرازي يقيم تمييزاً واضحاً بين "الوطء في الدبر" واللّواط، وهو ما يحيل، في تقديرنا، على أنَّ اللّواط هنا يعني الوطء في الدبر بين الرجل ومثله فقط.

(13) بالرغم مما زعم في فصل "اللّواط" بـ دائرة المعارف الإسلامية 2 (بالفرنسية) EI2, s.v.) (Birger: دار الفكر، د.ت)، ج 1، ص216: "والوطء في الدبر واللّواط وإتيان البهيمة كالوطء في القبل". ويعني المقال أساساً بالتاريخ الشفافي والأدبى للمثلية الجنسية (homosexuality) أكثر من اهتمامه بجوانبها الفقهية. وبشأن النقاش المتعلق بالأحاديث النبوية ذات الصلة والمسائل المنظورة على إجماع على حدود اللّواط، انظر ما سألي لاحقاً.

(14) بل إنَّ الشافعي يرى أنَّ المصطلحين متادفان، انظر أرون زيساو (Aron Zysow). «the Economy of Certainty: An Introduction to the Typology of Islamic Legal Theory» (Ph.D. dissertation, Harvard University, 1984), 460.

على أنَّ وائل حلاق يرى في The Origins and Evolution of Islamic Law، 115، أنَّ الشافعي، في ما يبدو، هو الفقيه الوحدي مائل بين المصطلحين.

بسبب ذلك معارضٌ شديدةً من الشافعية خاصّةً، على الرغم مما كان يوجد من تباينٍ كبيرٍ في الآراء لا بين المدارس الفقهية فحسب بل في داخل كلّ مذهبٍ في حد ذاته أيضًا.

إنَّ تطور نظرية أصول الفقه، الذي هيَّا مفاهيم تعلق بما يمثل فعلاً اجتهاداً يقوم على القياس، كان قد بلغ مرحلةً متقدمةً من النضج قبيل نهاية المرحلة الكلاسيكية من الفقه الإسلامي (وهي التي توافق تقريرًا مرحلة حكم السلاجقة). وقد بدا ذلك من خلال مؤلفات كُتّابٍ كثِيرٍ مثل أبي إسحاق الشيرازي (ت. 476/1083) بكتابه *اللَّمْعُ*، والبزدوي (ت. 482/1089) بكتابه *كنزُ الْوَصْوْلِ*، وابن عقيل (ت. 513/1119) بأثره الواضح في أصول الفقه. ومع ذلك بقي التشريع الإسلامي مرنًا بيد الفقهاء؛ فأيًّا كان الحكم الذي قررَه فقيهٌ مفردٌ طبقاً لمهمة الاجتهد الشاقة، فإنَّ ما يُقرُّ ليس ملزمًا نظريًا للأجيال اللاحقة سواءً أكان ذلك في داخل المذهب نفسه أم كان في المذاهب المختلفة فيما بينها⁽¹⁵⁾. ولم يبدأ تقنين معايير الشريعة في العالم الإسلامي إلا في ظلّ تأثير الأنظمة القانونية الغربية خلال القرن التاسع عشر، فإلى حدود هذا الزمن لم تهدِّي البتة عادة الخلاف والخصوصة بشأن بعض القضايا، على الرغم من محاولات "تجميد" عددٍ من المبادئ الفقهية، وهو ما يؤكّده أحد المعاصرين من الأعلام المرموقين في دراسة تاريخ الفقه الإسلامي، إذ يقول: "فح حتى تلك الأحكام القديمة للمسائل التي تعود إلى أزمنة سابقة إنما كانت باستمرار محل إعادة نظر لجعلها تنسجم مع الواقع الجديد"⁽¹⁶⁾. فبيان الحكم على اللواط قياساً على الزنى،

(15) انظر جوهانسن، (Johansen). «The Muslim *Fiqh* as a Sacred Law», 37-8.
إذ يقول: "إنَّ مشروعيَّة الاختلاف... مبدأً جوهريًّا في الفقه... وإذا كان العلماء يختلفون في الآراء والموافق، فإنَّ ذلك يفضي إلى أنَّ كُلَّاً منهم قادر على أن يستنبط الأحكام الفقهية أو الأخلاقية بناءً على اجتهاده الشخصي".

(16) حلاق، 149، *The Origins and Evolution of Islamic Law*
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 كاتب حنفي مشهورٌ في القرن التاسع/ الخامس عشر إلى أنَّ "الأَصْحَّ أَنَّ الْكُلَّ عَلَى الْخَلَافِ"⁽¹⁷⁾.

رفض الحنفية للقياس في ما نصَّت عليه الأوامر الإلهية

يبدو أنَّ الخلاف خلال مدة حكم السلاجقة في إمكان تطوير القياس في ما نصَّت عليه الأوامر الإلهية وفي قابلية الانتقال من حالات منصوصة معينة إلى ما يماثلها، قد جرى أساساً بين فقهاء الشافعية وفقهاء الحنفية. ويُعد أبو المظفر منصور السمعاني (ت. 489/1096) من أهم الشهود على هذا الخلاف⁽¹⁸⁾. والظاهر أنَّ السمعاني كان يسعى إلى التوفيق والملاءمة في تفسير الاختلافات بين الحنفية والشافعية في هذا الموضوع ولا سيما أنَّه كان قد تحول إلى صفوف الشافعية في سنة 468/1075 بعد أن درس الفقه الحنفي في كلٍّ من مرو و بغداد⁽¹⁹⁾. وكاد ذلك يسبب فتنة اجتماعية في مسقط رأسه مرو، لأنَّ علماء الحنفية المرموقين، ومنهم أبو القاسم عليّ، شقيق أبي المظفر، شعوا بأنَّ موقعهم بوصفهم يمثلون المذهب الفقهي الأكثر تأثيراً في المدينة قد أصبح مهدداً. فاضطرَّ أبو المظفر إلى مغادرة مرو مع أنَّه سرعان ما عاد إليها فصالح الحنفية وأصبح أستاذًا في المدرسة النظامية، بل إنَّه أ Rossi مدرس الفقه لابن أخيه (الحنفي)⁽²⁰⁾.

(17) ابن الهمام، *فتح القدير*، ج 7، ص 263.

(18) هو جد علَّم أكثر شهرة منه هو أبو سعد السمعاني (ت. 562/1166)، صاحب "كتاب الأنساب"، انظر دائرة المعارف الإسلامية 2 (بالفرنسية)، فصل "السماعاني أبو سعد". EI2, s.v. al-Samā'ī Abū Sa'd, VIII, 1024b - 1025b (R. Sellheim).

(19) جمع هالم، *Ausbreitung*, 85-7.
على نحو مناسب لما ذكرنا، معلومات عن سيرة أبي المظفر. انظر أيضاً مقدمة محمد حسن هيتو لتحقيقه "قاطع الأدلة" للسماعاني، ص 11-15. وكتب أبو المظفر السمعاني تفسيراً للقرآن، من بين عدة مصنفات، وهو تفسير اعتمدنا عليه في القسم II من هذه الدراسة. ولم يكن أبو المظفر العالم المشهور الوحيد الذي انتقل من الحنفية إلى الشافعية في ذلك الوقت؛ فقد كان أبو إسحاق الشيرازي حنفياً في البداية، بل إنَّه كان أستاذ أبي المظفر ببغداد. انظر هالم، *Ausbreitung*, 86.

(20) هالم، *Ausbreitung*, 86.

ويقول السمعاني في الباب الذي خصصه للشروط الواجب توافرها لاعتماد القياس في كتابه في أصول الفقه المسمى قواطع الأدلة في علم الأصول: "ويتفرع على هذه المسألة المعروفة مع أصحاب أبي حنيفة، وهي مسألة استعمال القياس في الحدود والكافارات وفي المقابر، كلامٌ... يجوز إثبات الكفارات والحدود بالقياس على مذهب الشافعي رحمة الله عليه. وعند أصحاب أبي حنيفة لا يجوز"⁽²¹⁾.

فهذه الفقرة تبيّن أن الحدود التي أقرّها الله نصاً ليست المجال التشريعي الوحيد الذي يرد فيه الحنفية العمل بالقياس، بل يشمل هذا المجال ميادين أخرى متعلقة ببعض المعايير الإسلامية. فالمقادير أو المقدرات حسب الاصطلاح الأكثر انتشاراً⁽²²⁾ تعني حرفيًا "الأشياء المأمور بها"، مع أنها في السياق الذي نحن بصدده تعني على وجه الخصوص "الأشياء التي أمر بها الله". ويمكن أن يخصّص المصطلح على نحو أكثر لأن يجعل متضمناً لمفهوم التعريف العددي على نحو ما تقتربه ترجمتي الآية: "الأشياء العددية المأمور بها". وقلما نجد قوائم شاملة، هذا إن وجدنا ذلك أصلاً، تتعلق بالمقدرات في الكتابات الفقهية السنّية⁽²³⁾. وقد عُدّت المقدرات في بعض الأحيان متضمنةً

(21) السمعاني، قواطع الأدلة، ج IV، ص 88. ومن أجل الظرف بملخص وجيز باللغة الإنجليزية لهذا الموضوع، انظر محمد هاشم كمالى،

(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) الرازى، المخصوص، ج 7، ص 349، وهو يستعمل أيضاً مصطلح التقديرات.

(23) أكثر القوائم اكتمالاً، في حدود ما استطعنا الاطلاع عليه، نجدنا لدى التبوي، المجموع شرح المذهب، ج 1، ص 183-4. ويميز التبوي بين أنواع ثلاثة من المقدرات: أما الأول فمجموععة معايير أمر بها الله من أجل إنشاء تحديد دقيق، ولا خلاف فيها بين الفقهاء: "تقديره للتتحديد بلا خلاف"، وهو النوع الأكبر الذي يتضمن الحدود. وأما النوع الثاني فمجموععة معايير أمر بها الله من أجل إنشاء حَدْ يُحْكَمُ على الأفعال في ضمه، ولا خلاف فيها بين الفقهاء: "لتقرير بلا خلاف"، ويبدو أن هذا =

للكفارات⁽²⁴⁾ والحدود التي أمر بها الله⁽²⁵⁾. وكثيراً ما نظر إلى الحد والكفارة بوصفهما تصوّرين متباورين تجاوراً وثيقاً، ويذهب بعضهم إلى أنّ تحمل الحدود إنما يمثل ضرباً من ضروب تحمل الكفارات⁽²⁶⁾. والكفارات هي الأعمال التي

يحيى على أحكام من قبيل إمكان أن يدوم الحمل مدة ستين. والنبوة نفسه يقدم مثالاً لهذا النوع وهو "سن الرقيق المسلم". وأما النوع الثالث والأخير فهو الذي يختلف فيه الفقهاء. ونجد تصنيفًا 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 لمنهج الطالبين للنبوة، وكذلك لدى السيوطي في الأشباء والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية (بيروت: دار الكتب العلمية، 1403/1982-1983)، ج I، ص 393-394. وتعد الفرائض أيضاً نوعاً من المقدرات. انظر المعجمين الفقهيين لأحمد بن محمد الفيومي المقرري، المصباح المنير (بيروت: المكتبة العلمية، 1978)، ج II، ص 469، وأبي البقاء أيوب بن موسى الحسني الكفووي، الكليات معجم في المصطلحات والفرق اللغوية (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1419/1998)، ج I، ص 690.

(24) فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي، *تبين الحقائق* (القاهرة: دار الكتب الإسلامية، 1985-[6-1313]), ج IV، ص 100.

(25) يذكر بيترز (Peters) أن الحدود تعرف بأنّها "عقوبة مقدرة". انظر كتابه *Crime and Punishment*، 53. غير أنّ بيترز يذكر أنّ ثمة عنصراً آخر على قدر كبير من الأهمية يضاف إلى التعريف لدى الحنفية والشيعة، وهو أنّ تجاوز الحدود انتهاك "لحق الله". ولذلك، هي مما لا يمكن أن يتنازل عنه البشر أبداً. وللوصول على التعريف عند الحنابلة، انظر كتاب أبي عبد الله محمد بن أبي الفتح البعلبي الحنبلي الموسوم بـ"المطلع على أبواب المقنع" (بيروت: المكتب الإسلامي، 1401/1981)، ج I، ص 370، وهو شرح لمصنف ابن قدامة (ت. 620/1223) المقنع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، وانظر كذلك أبا إسحاق إبراهيم بن مفلح، المبدع في شرح المقنع (بيروت: المكتب الإسلامي، 1974)، ج X، ص 43.

(26) خصص الشافعي (ت. 820/204) في كتابه *الأم* بباباً ليرهن على أنّ "الحدود كفارات". انظر أبا عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، *كتاب الأم* (الطبعة الثانية، بيروت: دار المعرفة، 1973/[1393]), ج IV، ص 138. وقد أقيمت هذه المعاادة على أحاديث نبوية، نحو: "لعل الحدود نزلت كفارات للنبيّ"، انظر المرجع السابق، *الأم*، ج IV، ص 138. وهذا الحديث النبوّي، إلى جانب إيهامه بعض الشيء، لم يرد في أيٍّ من مجاميع الحديث المعروفة، والبهيقي هو الوحيد من بين أصحاب مجاميع الأحاديث المشهورين الذي نقل هذا الحديث -عن الشافعي- في *السنن الكبرى*، ج VIII، ص 328؛ على الرغم من أنَّ همَّةَ حديثاً مشابهاً يصرّح بالعقوبات الدنيوية المتعلقة بالشرك =

يُكَفِّرُ بها عَمَّا يقع من انتهاك للمعايير التي أقرّتها الشريعة الإلهية مثل عتق عبد للتکفير عن الجماع في يوم من أيام رمضان. وتتضمن الحدود الإلهية رحم الزانِي أو^{*} جلده، وقتل قاطع الطريق، وقطع يد السارق، وجلد الذي يتهم غيره زوراً بالزنِي، وجلد شارب الخمر، ويُعَذَّبُ أحياناً قتل المرتد والمفارق عن الدين من الحدود الإلهية أيضاً⁽²⁷⁾. ثم إنَّ الرَّحْصَن تدرج أيضاً في إطار المقدرات؛ فالرَّحْصَن هي ما أباحه الله من سلوك يخالف ما هو مشروع في الحالات الاعتيادية كأكل اللَّحم الذي لم يُدَّكَ الذَّكَاةُ الشَّرِيعَةُ إِذَا كَانَ ذَلِكَ ضَرُورِيًّا لِلبقاء عَلَى قِيدِ الْحَيَاةِ⁽²⁸⁾. وينذهب

= والسرقة والزنا وقتل الأولاد والبهتان والمعصية في معروف يمكن أن نجد فيه الكفارارة في البخاري، صحيحه، ج I، ص 15، ج IV، ص 1857، وفي غيرها من المواضيع؛ مسلم، صحيحه، ج III، ص 1333، الترمذى، سنته، ج IV، ص 45، ابن حنبل، مسنده، ج V، ص 314. وأمّا إقامة الحدود بوصفها كفاراتٍ، فإنَّ الشافعى توسع في بيانها، الأم، ج VII، ص 46: فشهادة القاذف المقترن بذنبه لا تقبل قبل إقامة الحدّ عليه؛ إذ يبقى ما لم يقم عليه الحدّ غير أهل للشهادة أي في "شَرِّ حَالٍ". وللوقوف على حالات وشوادر أخرى في مؤلفات أصول الفقه، انظر عز الدين أبا محمد عبد العزيز ابن عبد السلام السلمي، قواعد الأحكام في مصالح الأنام (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت)، ج I، ص 35. ويلقى جثمان الذي أقيم عليه الحدّ شعائر الجنائز نفسها التي يلقاها غيره من الموتى. انظر غراف،

(Gräf). «Probleme der Todesstrafe im Islam», 92.

إلا أنَّ الحنفية يخالفون هذا الرأي، إذ يذهبون إلى أنَّ التکفير عن الذنب لا يُستمد من إقامة حدود الله وإنما من التوبة فحسب (forum internum). انظر بيترز،

(Peters). *Crime and Punishment*, 31, 53-4.

* [استعمل الكاتب [و/and] والأصوب في تقاديرنا [أو/or] وهو ما أثبتنا. (المترجم)].
(27) لا نستطيع التعرض لتفاصيل الحدود الإلهية في هذا الموضع، وهي على أية حال معروفة نسبياً. وللوقوف على مدخل موجز لذلك، انظر فصل "حد" بـ دائرة المعارف الإسلامية EI2, s.v. *Hadd*, III, 20 a (J. Schacht, B. Carra de Vaux, and A. M. Goichon) 2، وللوقوف على نقاش أكثر اتساعاً للموضوع، انظر بيترز،

(Peters). *Crime and Punishment*, 53-65.

وأمّا ترجمتنا "الحد" بأنه «divinely ordained punishment» فتعكس رغبتنا في جعل المفهوم يفضي إلى أنها عقوبة مفروضة (مقدرة) على الإنسان بوساطة حكم إلهي علوي.

(28) انظر دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل "رخصة" تجد أمثلة أخرى، EI2, s.v. *Rukhsa*, VIII, 595b (R. Peters).

الحنفية إلى أن كلّ ما سنه الله من حدود إذا نظر إليها جملةً فإنَّ لها أحوالاً يختلف بعضها عن بعضٍ في جواز القياس، وهو ما يشير إليه أبو الحسين البصريُّ الحنفي (ت. 436/1044) بقوله: "الخلافُ بين الناسِ: هل في الشريعةِ جملةٌ من المسائلِ يعلمُ أنه لا يجوزُ أن تدلُّ دلالةً على علةٍ أحکامها فيمتنع استعمال القياس فيها في الجملةِ، أو ليس ذلك بل ينبغي أن يستقرى مسألةً مسألةً؟"⁽²⁹⁾.

إنَّ البصريُّ يحشد في نصِّه مصطلحات دقيقةٍ خاصةً بعلمِ أصول الفقه نحو "حكم" و"علة" و"دلالة"، ولهذه المصطلحات جذورٌ معقدةٌ ومختلفةٌ في الفقه الإسلاميِّ، فهي لذلك تتحدى الترجمةُ السهلة. ولعلَّ ما يمكن أن نخرج به مبدئياً من نصِّ البصريِّ بشأن الموضوع هو ضرب من العزوف لدى الحنفية عن البحث في البنية المنطقية لبعض الأحكام الإلهية التي وُسِّمت بالمقدرات بما تتضمنه من كفاراتٍ وحدودٍ. ولكن كيف تمكَّن أبو حنيفة وأتباعه من ادعاءِ علمٍ أنَّ بعض المسائل في الأحكام الإلهية غير قابلة للقياس دون غيرها؟ وما اختلف هذه المسائل عمماً سواها في الشرع؟

لم يكن من السهل على المصادر المتأخرة إعادة بناء موقف أبي حنيفة الأصليِّ، ذلك أنها تعزو إليه حججاً مختلفة. ويبدو أنَّ خلاف علماء الشافعية كالسمعاني أو الغزالى أو الرازى أو الأمدي يقدم في الغالب تعليلاً لأساليب الحجاج الحنفية أو يوضح مما يقدمه الأحناف أنفسهم. فما يميز الموقف الحنفي كما ذكرنا آنفاً إنما هو عزوفهم عن أن يقيسوا في الأحكام الإلهية في سياقاتٍ محددةٍ تحديداً دقيقاً وأن يحدّدوا متى يقدّم القرآن أو الأحاديث النبوية أو الإجماع إشاراتٍ دقيقةٍ أو حتّى عَدَدِيَّةً بشأن الحكم. ويمكن أن نجمع أسباب هذا العزوف في ثلاثة اتجاهات، هي الاتجاهات العقدي والإستيمولوجي والمصطلحي.

(29) أبو الحسين محمد بن علي البصري، المعتمد (بيروت: دار الكتب العلمية، 1403/1983)، ج II، ص 265. ويمكن أن نجد صيغة أبسط عند الرازى، المحمضول، ج 7، ص 349.

المقدمات العقدية

كيف فهم علماء الدين المسلمون مفهوم "المقدرات"؟ إذ يمكن أن ينطوي مصطلح "المقدرات" على معنيين مختلفين في علم أصول الدين وفي الفقه. على أنّ وائل حلاق ينص على أنّ "علم أصول الفقه لم يخلُ من تأثير علم الكلام" ، ويجزم بأنّ "الفقه سلّم بمقولات علم الكلام وقام على أساسها"⁽³⁰⁾. وفي هذِي هذه الوجهة، نوَّه التنبية على زوجٍ من التوازيات الموحية. فالمقدرات في علم الكلام السنّي بحسب حديث مشهور أربعة: الرزق، والأجل، والعمل، والشقاء أو السعادة⁽³¹⁾. كما تُعنى غيرها من "المقدرات" بجوانب معينة من حياة البشر. غير أنّ هذه الجوانب كثيرة ومتشعبة إلى حدّ أنه يستحيل إحصاؤها، وهو ما أشار إليه أحد العلماء المتأخرين⁽³²⁾ (في القرن الثاني عشر/الثامن عشر)؛ فللجزر (ق، د، ر) أهمية 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 مقالته:

The Muslim Fiqh as a Sacred Law, 3, 6.

(31) البخاري، صحيحه، ج III، ص 1175؛ مسلم، صحيحه، ج IV، ص 2036؛ الترمذى، سُنْنَة، ج IV، ص 446. وللوقوف على تحليل للإطار الكلامي الذي صدر عنه هذا الحديث الخاص بالقضاء والقدر، انظر فان إس، (van Ess).

(van Ess). Zwischen Hadith und Theologie (Berlin: de Gruyter, 1975)

ويسم عبد الرؤوف المناوى أركان القضاء والقدر الأربع (وهي الأفعال والمحيا والممات والسعادة أو الشقاء) بالمقدرات في معناها العام. انظر كتابه فيض القدير، ج 7، ص 23. ويعنى المناوى بهذه المسألة في سياق تفسيره للحديث النبوى المشهور "كلّ شيء يقدر". يُنظر مسلم، صحيحه، ج IV، ص 2045؛ أبو عبد الله مالك بن أنس، الموطأ (القاهرة: دار إحياء التراث العربى، د. ت)، ج II، ص 899؛ ابن حنبل، مستنه، ج II، ص 110؛ البيهقي، السنن الكبرى، ج X، ص 205؛ المتّقى، كنز العمال، ج I، ص 178.

(32) المناوى، فيض القدير، ج VII، ص 23.

الكلامي الإسلامي لتعلقه بفكرة ما يقدّره 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 علة الأشياء جميعاً. وهذا الموقف النري إنّما ينكر أيّ قانون من قوانين السبيبة خارج القدرة الإلهية. وكان الغزالي كما هو معلوم قد أعاد بحثه تأكيد وجهة النظر هذه محتاجاً بأنه لا توجد بالضرورة علاقة بين ما يُسمّيه البشر السبب والتنتيجة⁽³⁴⁾، وبناء على ذلك لا يمكن أن يُعدّ الإنسان نفسه علة أفعاله. وينهض الجذر (ق، د، ر) إذن بدور مهمٍ في النصوص الكلامية المتعلقة بأفعال العباد. ومن المعلوم أنّ النظرية الكلامية الأشعرية، التي اتبّعها أغلب الشافعية، قد اشتهرت بتشديدها على هيمنة القدر الإلهي على أفعال البشر. فنظرية الكسب عند الأشعري (ت 324/935) تجرّد الإنسان تماماً من القدرة على الفعل على نحو ذاتي مستقلّ، فالله هو الذي يَحْلُّ القراءة في الإنسان ليفعل أيّ فعل في سياق الخلق المتواصل «*Creatio Continua*». وأمّا المذهب الكلامي الماثريدي الذي ينتسب إليه أغلب فقهاء الحنفية، فقد منح الإنسان هامشاً أوسع بعض الشيء من حرّية

(33) إنّ القدر عند علي بن محمد المحرجاني (ت. 816/1413)، هو "تعلق الإرادة الذاتية بالأشياء في أوقاتها الخاصة". انظر التعريفات (Leipzig: Sumptibus F. C. G. Vogelii, 1845) والشاهد مذكور 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 الجوني، إمام الحرمين (ت. 478/1085) شيخ الغزالى، 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 وافي لتطور الأنطولوجيا الإسلامية عند المتكلّمين، انظر جوهانسن: (Johansen). *The Muslim Fiqh as a Sacred Law*, 10-11.

الفعل. على أن المذهبين الأشعري والماتريدي كليهما يقران في نهاية الأمر بأن "أفعال العباد مخلوقة لِلله وأنّها خاضعةٌ لإرادته وتقديره" ⁽³⁵⁾.

إن هذه النظرية الكلامية التي تستند إلى عجز الإنسان عن فهم علل الفروض الإلهية فيما يتعلق بمسائل الحياة الجوهرية تتطوي على شيء من التشابه أو على بعض التجانس في عدد من النقاط مع الموقف الحنفي القائل إن الحدود والكافارات في التشريع هي "من الأمور المقدرة التي لا يمكن تعقل المعنى الموجب" لتقديرها ⁽³⁶⁾، أو التي تتمكن على العقول البشرية؛ إذ "العقول لا تهتدي إليها" ⁽³⁷⁾. وتقسام المقدرات ببساطة بأنّها فرض لحكم معين دون تحديد السبب المادي المباشر له أو الحكمة الكامنة وراءه. فالمقدرات إنما هي كما رأينا "معطيات". أمّا القياس في الفقه فيقتضي من الفقيه أن يبيّن في سياق اجتهاد فقيهي مستقل السبب الذي يجعل علةً ما تفضي إلى حكم الأصل وحكمة ذلك. ثم يحتاج الفقيه بعد ذلك إلى البحث في مَدَى توافر هذه العلة أيضًا في الحالة المدرستة، أي الحالة الجديدة. وهكذا، تنزل المقدرات خارج مجال القياس، ويحتاج السمعاني الفقيه الحنفي في هذا الإطار بالقول: "الحد شُرع للرُّدْع"

(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 بحث الفوائد (ترجمة ميسامي Meisami)، ص 259، أن الشريعة تحرم الجدل في القضاء والقدر، لأن قدرة الله مخفية عن البشر.

* [الكلمة سقطت في النص الإنكليزي وأثبتناها في النص المنقول عن الأمدي (المترجم).]

(36) سيف الدين أبو المحسن علي بن محمد الأمدي، *الإحکام في أصول الأحكام* (بيروت، دار الكتاب العربي، 1404/1983، ج IV، ص 65).

(37) الرّازى، *المحصل*، ج V، ص 353. أمّا ما يتعلّق بالنصوص الحنفية، فراجع البذدوى، *أصول الفقه*، ج IV، ص 1643؛ ابن الهمام، *فتح القدير*، ج II، ص 35؛ ج III، ص 319، 443؛ ابن عابدين، *حاشية رَد المحتار على الدر المختار*، ج III، ص 210؛ ج IV، ص 407. وينقل القاري، *مرقة المفاتيح*، ج III، ص 384، هذا المبدأ عن المرغينانى والطحاوى أيضًا.

والزجر عن المعاصي، ... وما يقع به الرّدع عن المعاصي... لا يعلمه إلّا الله عزّ وجلّ، لأنّ الإنسان يردع بالقليل من العقوبة، وقد لا يرتدع بالكبير. فمقدار ما يقع به الرّدع لا يتصرّر أن يعلمه إلّا الله عزّ وجلّ⁽³⁸⁾.

ويذكر السمعاني أسلوب حنفية مماثلة تُؤسّر سبب استعصاء البنية السببية للحدود على أفهم البشر. إذ يبني الأحناف حجّتهم على أنّ الحدود "مصالح للعباد"، وهو تصرّر يتملّص من القول بمحدودية قدرة الإنسان على التفكير. ولذلك لا يمكن أن تكون مصالح العباد عرضة لمقاييس البشر غير المعصومة من الخطأ⁽³⁹⁾. ويذهب الحنفية أيضاً إلى أنّ الحدود عقوبات على الذنوب ولكن عِظَم هذه الآثام لا يعلمهُ غير الله. ولذلك مُنْعَنْ قياس عقوبة إثم معين على عقوبة إثم آخر⁽⁴⁰⁾. ويروي ابن التركمانى (ت. في نحو عام 745/1344) عن أصحابه من الحنفية أصحاب الرأى، أنّ الكفارات لا تُقْبَلُ "إلّا حيث أوجبها الله"، ويعلّل ذلك بأنه لا "يجوز التمثيل عليها، وليس لأحدٍ أن يُلْزِم عباد الله إلّا بكتابٍ أو سُنّةً أو إجماعاً"، لا بالقياس، وهو ما يوحى به كلام الماردیني⁽⁴¹⁾. ويذهب الحنفية أيضاً إلى أنّ الرّخص "مِنْهُ من الله تعالى فلا يُعَدُّ بها عن مواضعها"⁽⁴²⁾. فمعرفة الحكمة الإلهية في جعل بعض الفروض ضرورة من الكفارات أو محاولة فهم الأسباب التي من أجلها مُنْعَنْ الإنسان بعض الرّخص إنّما هي أمور مستحبة استحالة الإحاطة بالأسباب التي تجعل الله مثلاً يُحدد ساعة للموت دون سواها.

وببناء على ذلك يمكن أن نقول إنّ كلّ الأحكام الفقهية التي تندرج في إطار أصناف المقدرات الواسعة لها سِمَةً واحدة مشتركة: أنها جميعاً تُظْهِر عدم القدرة

(38) السمعاني، قواطع الأدلة، ج IV، ص 93.

(39) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(40) المصدر السابق، الصفحة نفسها، وينقل الآمدي ذلك أيضاً في إحكامه، ج IV، ص 76.

(41) علي بن عثمان الماردیني بن التركمانى، الجوهر النقي، (حیدر آباد: مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، 1344-1925/[37-56]), ج VIII، ص 132.

(42) الرازي، المحسن، ج 7، ص 353.

على إدراك كنه الحكمـة الإلهـية في الـربط بين ما يـسمـيـه الإنسان "سبـباً" وما يـسمـيـه "نتـيـجةً". ويـوجـد إـزـاءـ الأوـامـرـ الإـلهـيـةـ العـلـيـاـ عنـصـرـ منـ عـنـاصـرـ التـحـفـظـ فيـ رـفـضـ الحـنـفـيـةـ لـلـقـيـاسـ فـيـ الـحدـودـ. فـإـنـكـارـ قـانـونـ السـبـبـيـةـ، عـلـىـ نـحـوـ مـاـ أـشـرـنـاـ إـلـيـهـ آـنـفـاـ،ـ بـمـثـلـ أـوـلـاـ وـقـبـلـ كـلـ شـيـءـ الصـفـةـ الـمـمـيـزـةـ لـلـعـقـيـدةـ الـأـشـعـرـيـةـ الـتـيـ يـتـبـانـهاـ الشـافـعـيـةـ.ـ وـنـتـيـجـةـ لـذـلـكـ،ـ نـتـوـقـعـ أـنـ يـكـونـ الشـافـعـيـةـ أـكـثـرـ حـيـطـةـ فـيـ ضـبـطـ عـلـىـ مـعـيـنـةـ (ratio legis)ـ لـلـمـقـدـرـاتـ.ـ وـلـكـنـ الـمـفـاجـعـ حـقـاـ أـنـ الشـافـعـيـةـ هـمـ الـذـينـ كـانـواـ يـقـولـونـ بـالـقـيـاسـ فـيـ الـمـقـدـرـاتـ،ـ وـهـوـ مـاـ يـعـارـضـ إـلـىـ حـدـ مـاـ تـبـنـيـهـ لـعـلـمـ الـكـلـامـ الـأـشـعـرـيـ.ـ وـقـدـ أـبـانـ خـصـوـمـهـمـ لـهـمـ ذـلـكـ عـلـىـ نـحـوـ وـاضـحـ،ـ إـذـ كـيـفـ يـمـكـنـ أـنـ يـمـيلـ الشـافـعـيـةـ إـلـىـ مـذـهـبـ كـلـامـيـ يـنـكـرـ السـبـبـيـةـ مـنـ نـاحـيـةـ وـيـدـعـونـ فـيـ الـوقـتـ نـفـسـهـ أـنـ يـمـكـنـ إـدـرـاكـ الـمـنـطـقـ الـسـبـبـيـ لـلـتـشـرـيعـ وـلـاسـيـمـاـ فـيـماـ يـتـعـلـقـ بـالـمـقـدـرـاتـ⁽⁴³⁾.ـ لـقـدـ أـثـارـ هـذـاـ السـؤـالـ مـسـائـلـ إـبـسـتـيـمـوـلـوـجـيـةـ جـوـهـرـيـةـ:ـ إـلـىـ أـيـ مـدـىـ يـعـتمـدـ التـشـرـيعـ عـلـىـ مـعـرـفـةـ مـقـاصـدـ اللـهـ فـيـ تـنـزـيلـهـ لـلـأـحـکـامـ،ـ إـلـىـ أـيـ حـدـ يـمـكـنـ أـنـ تـعـرـفـ مـقـاصـدـ اللـهـ؟ـ إـنـ مـنـ الـضـرـوريـ لـلـفـقـيـهـ أـنـ يـعـرـفـ عـلـىـ وـجـهـ الـيـقـيـنـ أـيـطـاـبـيـقـ الـحـكـمـ عـلـىـ النـحـوـ الـذـيـ شـرـعـهـ إـرـادـةـ اللـهـ أـمـ يـمـكـنـ أـنـ يـرـضـيـ بـدـرـجـةـ أـقـلـ مـنـ الـعـلـمـ فـيـكـنـيـ عـلـىـ سـيـلـ الـمـثالـ بـالـظـنـ؟ـ

النـوـاحـيـ الـإـبـسـتـيـمـوـلـوـجـيـةـ

اتـّفـقـ الـفـقـهـاءـ إـجـمـالـاـ عـلـىـ أـنـ الـعـلـمـ بـالـقـيـاسـ لـاـ يـمـكـنـ أـنـ يـفـيدـ أـكـثـرـ مـنـ "غـلـبةـ الـظـنـ"⁽⁴⁴⁾.ـ فـقـدـ كـانـ الـظـنـ مـقـبـلاـ فـيـ التـشـرـيعـ،ـ مـاـ خـلاـ بـعـضـ الـاستـثنـاءـاتـ،ـ

(43) يـحـيلـ زـيـساـوـ،ـ «Economy of Certainty»،ـ 341-2ـ عـلـىـ دـفـاعـ كـتـبـهـ مـحـمـدـ بـنـ عـبـدـ الـكـرـيمـ الشـهـرـسـتـانـيـ،ـ نـهـاـيـةـ الـأـقـدـامـ فـيـ عـلـمـ الـكـلـامـ،ـ صـ374ـ (بالـعـرـبـيـةـ)،ـ صـ120ـ (بالـإـنـكـلـيـزـيـةـ).ـ وـانـظـرـ أـيـضـاـ الشـيرـازـيـ،ـ الـلـمـعـ فـيـ أـصـوـلـ الـفـقـهـ (تـرـجمـةـ شـومـانـ (Chaumont))،ـ صـ263ـ،ـ الرـقـمـ 40ـ.ـ وـيـعـلـقـ شـومـانـ بـالـقـوـلـ:ـ "إـنـ فـعـلـاـ أـمـ ثـيـرـ لـلـغـرـابـةـ أـنـ يـشـيرـ الشـيرـازـيـ إـلـىـ أـنـ وـرـاءـ كـلـ حـكـمـ سـنـ الشـارـعـ وـجـهـ حـكـمـ (سوـاءـ أـكـانـ باـسـطـاعـةـ الـإـنـسـانـ مـعـرـفـةـ وـجـهـ الـحـكـمـ هـذـاـ أـمـ لـمـ يـكـنـ باـسـطـاعـتـهـ ذـلـكـ).ـ وـذـلـكـ بـخـاصـيـةـ لـأـنـهـ...ـ كـانـ قـدـ تـبـنـيـ الرـوـقـيـةـ الـأـشـعـرـيـةـ فـيـ الـخـلـقـ دـوـنـ تـحـفـظـ،ـ وـهـيـ أـنـ اللـهـ يـفـعـلـ مـاـ يـرـيدـ وـيـضـعـ الـشـرـائـعـ كـمـاـ يـشـاءـ".ـ

(44) السـرـخـسـيـ،ـ الـأـصـوـلـ،ـ جـIIـ،ـ صـ139-140ـ؛ـ الرـازـيـ،ـ الـمـحـصـولـ،ـ جـVـ،ـ صـ352ـ.ـ فـالـأـحـکـامـ الـمـسـتـبـنـتـةـ مـنـ الـقـيـاسـ [الـفـقـيـهـ]ـ (خـلـافـاـ لـلـمـسـتـبـنـتـةـ مـنـ الـقـيـاسـ الـمـنـطـقـيـ)ـ =

على أساس أنه معطى واقعيٌ في محاولات البشر تأويل المقاصد الإلهية من تشريع الأحكام المنظمة لحياة الجنس البشري⁽⁴⁵⁾. وما كان الحنفية في هذا الأمر استثناءً؛ إذ كانوا يقولون إنَّ اليقين ليس شرطاً مسبقاً لعدُّ بعض الأعمال واجبةً أو جائزةً⁽⁴⁶⁾، بل كان الحنفية يذهبون إلى أنَّ الاستدلال بالقياس "حجّةٌ أصليةٌ" من أدلة التشريع الأساسية وإن لم يجز عدهُ منهاً يقود إلى "العلم اليقيني"⁽⁴⁷⁾. وقد كان الحنفية منذ وقتٍ مبكرٍ من أشد المدافعين عن التفكير القياسيِّ، أي الظنيِّ، في الفقه⁽⁴⁸⁾.

بيد أنَّ جدلاً احتمد بشأن مسألة الظنية هذه؛ فإلى أيِّ حدٍّ بالضبط يُمكن مثلاً قبول الظن في التشريع، أو إلى أيِّ مدىٍ تحديداً يُمكن عدُّ القياس وسيلةً سديدةً لاستنباط الأحكام؟ إنَّ قابلية تطبيق القياس في الحدود كانت إحدى النقاط الخلافية في هذا الجدل، وهو ما كان يعيّن الحدود الفاصلة بين الحنفية والشافعية. وإذا كان الحنفية يذهبون إلى أنَّ للحدود في التشريع منزلةً يستيمولوجيةً مخصوصةً، فإنَّ من إجابات الشافعية عن ذلك ما كان عملياً بعض الشيء. فقد كانوا يقولون إنَّ زعم الحنفية ليس صحيحاً؛ إذ المقدرات بكلٍّ بساطةٍ لا تختلف في شيءٍ عن غيرها من الأحكام وهي تبعاً لذلك قابلةً للقياس فعلاً. ويبدو أنَّنا لا

لا يمكن أبداً عدُّها من الناحية المنطقية أحكاماً لا ترد. فالعلة (*ratio legis*) الجامعة تتضمن دائماً احتمال الخطأ (شبهة الأصل). انظر دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل "قياس" ، *EI2*, s.v. *Kiyās*, v, 238 a (M. Bernand) . (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 العربية، ص 184-185].

(46) السريخي، الأصول، ج II، ص 139، يقول: "علم اليقين ليس بشرط لوجوب العمل ولا لجوازه".

(47) المصادر السابق، ج II، ص 140.

(48) يُنظر حلاق، *The Origins and Evolution of Islamic Law*، 114 [الترجمة العربية، 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 ثم تراءت لهم غيرها في مسائل أمثال المسائل الأولى، فحكموها بغير تلك الأحكام".⁽⁵⁰⁾

ويذهب السمعاني إلى أنه متى أقرّ بأنّ القياس من الأدلة الصحيحة في الاستدلال الفقهي، إذ هو دليل الله⁽⁵¹⁾، فلن يكون ثمة سبب يدعو إلى جعل القياس ممكناً في بعض الحالات دون غيرها. فالفقية الشافعية 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 والكافارات".⁽⁵²⁾

وقد عَزَّ الشافعية هذا الموقف بالحديث المشهور الذي يروي خبر معاذ بن جبل عندما بعثه النبي إلى اليمن قاضياً وقال له: "بم تحكم"؟، وأثنى الرسول على معاذ وحمد الله لأنّه قال له: "أجتهد رأيي"، متى لم يوجد ما يحتاج إليه في القرآن ولا في السنة ولا في الإجماع*. وكان إقرار الرسول لمعاذ إعماله الرأي المستقل مطلقاً عند الشافعية، فكان هذا دليلاً عندهم على أنّ القياس حجة⁽⁵³⁾.

(49) الغزالى، المستصفى، ج II، ص 91.

(50) السمعاني، قواطع الأدلة، ج IV، ص 92.

(51) المصدر السابق، ج IV، ص 94؛ الشيرازى، اللمع (ترجمة شومان 46).

(52) السمعاني، قواطع الأدلة، ج IV، ص 94.

* [ال الحديث كما هو مشهور وكما أورده الأمدي الذي يعتمد عليه الكاتب لا نجد فيه ذكراً للإجماع، وهو على النحو الآتي: "بِمَ تَحْكُمْ؟" قال بكتاب الله، قال: فإن لم تجد، قال: بسنة رسول الله، قال: فإن لم تجد، قال: أجتهد رأيي". (المترجم)]

(53) الأمدي، الأحكام، ج IV، ص 64.

ويورِدُ الأَمْدِيُّ الْفَقِيهُ الشَّافِعِيُّ (ت. 631/1233) حَجَّةً أُخْرَى عَلَى جَوَازِ الْقِيَاسِ فِي الْحَدُودِ وَالْكَفَّارَاتِ، إِذ يَذَكُرُ "أَنَّ الْحُكْمَ الْمُعَدَّى مِنَ الْأَصْلِ إِلَى الْفَرْعِ إِنَّمَا هُوَ وَجْبُ الْحَدِّ وَالْكَفَّارَةِ مِنْ حِيثِ هُوَ وَجْبٌ، وَذَلِكَ مُعْقُولٌ بِمَا عُلِّمَ فِي مَسَائِلِ الْخَلَافِ، لَا... مَجْهُولٌ".⁽⁵⁴⁾

وَيَبْدُو أَنَّ الْأَمْدِيَّ يَقْرَرُ بِأَنَّ حَكْمَةَ الْقِيمَةِ الْعَدْدِيَّةِ لِبَعْضِ الْأَحْكَامِ فِي الْمَقْدِرَاتِ (مُثْلِ عَدْدِ الْجَلَدَاتِ فِي الْحَدُودِ) لَا يُسْتَطِعُ الْعُقْلُ الْبَشَرِيُّ مَعْرِفَتَهَا. وَلَذِلِكَ إِذَا مُدِّ الْحُكْمُ إِلَى حَالَةٍ جَدِيدَةٍ فَإِنَّ الْقِيمَةَ الْعَدْدِيَّةَ فِيهِ يَجِبُ أَنْ يُحَافَظَ عَلَيْهَا. إِلَّا أَنَّ مَا يُمْكِنُ الْعِلْمُ بِهِ هُوَ أَنَّ الْحَدُودَ أَوِ الْكَفَّارَاتَ إِنَّمَا هِيَ حَقَّاً مَا يَحْدِدُهُ التَّشْرِيعُ فِي الْحَالَةِ الْجَدِيدَةِ. وَمِنْ قَبْلِ ذَلِكَ مَا يَذَهِبُ إِلَيْهِ السَّمْعَانِيُّ فِي رَدِّهِ عَلَى الْحَنْفِيَّةِ الْقَائِلِيَّنَ إِنَّ الْمَصْلِحَةَ فِي الْحَدُودِ لَا تَدْرُكُ بِالْقِيَاسِ وَإِنَّ الْحَدِّ وَالْكَفَّارَةَ مَمَّا "لَا يَهْتَدِي إِلَيْهِ بِالْقِيَاسِ"، إِذ يَقُولُ: "بَلْ الْقِيَاسُ يَهْتَدِي إِلَى كُلِّ مَا يُمْكِنُ اسْتِخْرَاجُ مَعْنَى مُؤْثِرٍ مِنْهُ، وَمَسْأَلَتُنَا مِنْ هَذَا الْبَابِ، لِأَنَّ الْمَسْأَلَةَ مُصَوَّرَةٌ فِي مَثَلِ هَذَا الْمَوْضِعِ. وَنَظِيرُهُ أَنْ تَسْتَخْرُجَ مَعْنَى مِنَ الرَّنْبِيِّ فِي إِيجَابِ الْحَدِّ، فَيَقَاسِ عَلَيْهِ الْلَّوَاطِ".⁽⁵⁵⁾

وَيَقْرَرُ السَّمْعَانِيُّ، شَأنَهُ شَأنُ الغَزَالِيِّ مِنْ قَبْلِهِ⁽⁵⁶⁾، بِأَنَّ طَبِيعَةَ الْمَصْلِحَةِ الْكَامِنَةِ فِي الْحَدُودِ رُبَّمَا لَا تَدْرُكُ بِدَقَّةٍ. غَيْرُ أَنَّ هَذَا لَا يَحُولُ دُونَ اسْتِخْلَاصِ الْمَصْلِحَةِ مِنْ طَرِيقِ نَقْلِ الْقِيَاسِ إِلَى حَالَاتٍ جَدِيدَةٍ. وَبِعِبَارَةٍ أُخْرَى يَذَهِبُ الشَّافِعِيَّةُ إِلَى أَنَّ الْمَقْدِرَاتِ لَا تَخْتَلِفُ فِي شَيْءٍ عَنْ سَائرِ مِيَادِينِ التَّشْرِيعِ، بَلْ يُؤْكِدُونَ أَنَّ الْعَنْصُرَ الْدَّقِيقَ فِي الْمَقْدِرَاتِ الَّذِي يَكُونُ مَعْنَاهُ غَيْرَ قَابِلٍ لِلْفَهْمِ لَيْسَ جَزءاً مِنْ عَمْلِيَّةِ الْقِيَاسِ، وَهُوَ لَذِلِكَ لَا يَمْثُلُ عَقْبَةً فِيهِ.

وَعَلَى الرَّغْمِ مِنْ رَدِودِ الشَّافِعِيَّةِ عَلَى مَزَاعِمِ الْحَنْفِيَّةِ الدَّاعِينَ إِلَى تَعَالِمٍ مُخْصُوصٍ مَعِ الْمَقْدِرَاتِ، لَمْ يُسْتَطِعْ عُلَمَاءُ الشَّافِعِيَّةِ إِنْكَارُ حَقِيقَةِ أَنَّ الْاِسْتِدَالَالِ الْقِيَاسِيِّ جَمِلَةً لَا يَوْصِلُ إِلَى الْيَقِينِ وَإِنَّمَا يُفِيدُ الظَّنَّ لَا غَيْرَ، وَكَانَ ذَلِكَ يَمْثُلُ مَعْضِلَةً فِي مَا يَتَعلَّقُ

(54) الأَمْدِيُّ، الْمُصْدِرُ السَّابِقُ، ج. IV، ص. 66.

(55) السَّمْعَانِيُّ، قَوَاطِعُ الْأَدَلَّةِ، ج. IV، ص. 95.

(56) انظر لاوست، (Laoust). *La politique de Gazālī*, 177.

بالحدود. وقد أشار الحنفية إلى حديث نبوى يأمر المؤمنين بالحيطة في الحدود: "ادرؤوا الحدود بالشبهات" ⁽⁵⁷⁾. ويمكن فهم الحديث على أنّ القياس لا يُسمح به في الحدود إلا متى أفاد علمًا يتجاوز الظن إلى اليقين. غير أن الاستدلال الظنّي يحمل دائمًا إمكان الخطأ، وهو من ثم يحمل الظن أو "شبهة الأصل" ⁽⁵⁸⁾،

(57) يروى الترمذى، نسخة المحاضرة (ترجمة مارغليوت)، ص 136-7، أنّ هارون الرشيد الخليفة العباسي (حكم بين عامي 170/786 و 193/809) شهد أحد أبناءه وهو يزني، ولكن الفقيه الحنفى أبا يوسف عدل عن إقامة الحد عليه استناداً إلى حديث "ادرؤوا الحدود" إرضاء لل الخليفة الذي جعله قاضي القضاة، ولتوسيع في الحديث النبوي من خلال مصنفات أصول الفقه، راجع السرخسى، *أصوله*، ج I، ص 147؛ البزدوى، *أصول الفقه*، ج I، ص 181؛ الشيرازى، *التبصرة في أصول الفقه* (دمشق: دار الفكر، 1980)، ج I، ص 485؛ الرازى، *المحمضول*، ج V، ص 475، الأمدى، *الإحكام*، ج IV، ص 65؛ تقى الدين علي بن عبد الكافى السبكي، *الإبهاج* (بيروت: دار الكتب العلمية، 1404/1984)، ج III، ص 233، 236. وهذا الحديث النبوي يكثر وروده في مصنفات الفروع لدى الحنفية والشافعية كليهما. انظر *السرخسى*، *المبسوط*، ج IV، ص 18، ج IX، ص 38، 52، ج XXIV، ص 11؛ *الكاسانى*، *البدائع*، ج III، ص 248، ج VII، ص 34، 233؛ *المرغىناني*، *الهداية*، ج II، ص 100؛ محمد بن علي الحصকفى، *الدر المختار* (بيروت: دار الفكر، 1415/1994-5)، ج IV، ص 18. أمّا عند الشافعية فانظر أبا عبد الله محمد بن إدريس المزنى، *المختصر* (بيروت: دار المعرفة، 1393/1973)، ج I، ص 311؛ الشيرازى، *المهذب*، ج II، ص 276، 281؛ *الغزالى*، *الوسیط في المذهب* (القاهرة: دار السلام، 1417/1997)، ج V، ص 443. على أنّ هذا الحديث النبوي يبدو قليل الذكر خارج مصنفات الفقه. ولا تجد الحديث إلا في كتاب واحد من كتب الحديث الستة المعروفة (*ابن ماجة*، *الشنن*، ج II، ص 850)، وأمّا فيما سوى ذلك فقلّما يُشهد به (ويشمل ذلك كتب الموضوعات). انظر على سبيل المثال، *البيهقي*، *الشنن الكبرى*، ج VII، ص 359، ج VIII، ص 238، *الخطيب البغدادي*، *تاريخ بغداد*، ج IX، ص 303. وينسب ابن أبي شيبة، مصنفته، ج V، ص 511، مبدأ درء الحدود بالشبهات إلى عمر بن الخطاب الذي يروى عنه ابن أبي شيبة أنه قال: "لأنّ أعطل الحدود بالشّبهات أحبّ إلى من أن أقيّمها بالشّبهات". وانظر أيضًا *النووى*، *شرح صحيح مسلم*، ج IX، ص 192، إذ يفسّر قصة ماعز بالنصّ نفسه مع أنه لا ينسبه إلى الرسول. وبشأن ماعز، انظر بيترز،

(Peters). *Crime and Punishment*, 55.

(M. Bernand). *EI2*, s.v. *Kiyās*, V, 238a (58) دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل "قياس"

ووهكذا 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 الحق في المسألة مطلقاً⁽⁶⁰⁾. إلّا أنّهم يقترون هذا النمط من النظر على "حقوق العباد" ويستثنون منه "حقوق الله"⁽⁶¹⁾ التي تدرج في إطارها الحدود الإلهية. فكان الحنفية، على نحو ما ينقله السمعاني عنهم، يرفضون القياس في الحدود؛ لأنّ القياس موضع شبهة، لأنّه إلماح فرع بأشبه الأصلين فيبقى الأصل الآخر شبهة، والحدود تسقط بالشبهات، فلا يجوز إيجابها بدليل لا يخلو عن الشبهة⁽⁶²⁾.

فكيف واجه الشافعية هذا التحدّي؟ من الواضح أنّهم لم يكونوا قادرين على ادعاء أنّ القياس يمكن أن يُفيد اليقين (بل إنّهم لم يدعوا ذلك أصلاً). ويبدو أنّهم كانوا يفضلون على ذلك تجنب الخوض في مسألة الظنّ برمتها ويعتنون في مقابلة ذلك بمبدأ "غلبة الظنّ". فقد كان الأمدي يلحّ على أنّ الظنّ يُسَوِّغ استعمال القياس في كلّ مجالات التشريع. ولذلك يحيل الأمدي في عدّة مناسبات على الحديث النبوي القائل: "نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر"⁽⁶³⁾. وهكذا، فالشرع على نحو ما يلخص به برنار وايس (Bernard Weiss) موقف الأمدي إنّما هو "كلّ ما يؤمن المعجّهد مُخلصاً بأنّه الشّرع"⁽⁶⁴⁾. وهذا المبدأ يُسَوِّغ المفهوم المشهور القائل إنّ "كلّ مجتهد مصيّب"⁽⁶⁵⁾.

(Weiss). *The Spirit of Islamic Law*, 111.

(59) وايس،

(60) السريسي، *أصوله*، ج II، ص 128.

(61) المصدر السابق، ج II، ص 123؛ البزدوي، *أصوله*، ج IV، ص 1623-4.

(62) السمعاني، *قواطع الأدلة*، ج IV، ص 93.

(63) الأمدي، *الإحکام*، ج IV، ص 65. وهذه هي الحجّة الجوهرية في دفاع الأمدي عن استعمال القياس والاجتئاد عموماً. انظر وايس،

(Weiss). *Search for Good's Law*.

(64) وايس (Weiss) المرجع السابق، ص 560/560-748.

(65) أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة (القاهرة: البابي الحلبي، 1358/1940)، الفقرة 1330، الغزالى، *المستصفى*، ج II، ص 56، 72. وانظر فيما يتعلق

= بال موقف الحنفي من هذه المسألة جوهانسن،

ويصبح الحديث عن الظن أو الخطأ في مثل هذه الظروف كأنه خالٍ من المعنى تماماً. يقول الأمدي: "لا نسلم احتمال الخطأ في القياس على قولنا إن كل مجتهد مُصيّب، وإن سلمنا احتمال الخطأ فيه [القياس]، لكن لا نسلم أن ذلك يكون شبيهًا مع ظهور الظن الغالب"⁽⁶⁶⁾.

ثم إن الشافعية يُشيرون إلى أن ثمة أدلة أخرى للفقه لا ترقى إلى مرتبة اليقين المطلق وهي مع ذلك مقبولة على نطاقٍ واسع. فخبر الواحد وأخبار الآحاد يشيع اعتمادها أدلة فقهية مع أن إفادتها للظن أكبر من إفادة القياس له⁽⁶⁷⁾.

وخلال هذه الأدلة أن الشافعية يرون أن عنصر الظن في القياس لا يمثل حقيقة كافية لجعل حديث "ادرؤوا الحدوة بال شبئهات" ساري المفعول. وكانت القضية كما ذكرنا آنفًا تتلخص في السؤال الآتي: إلى أي مدى يمكن أن يُسمح بالظن في التشريع؟ فالمشكلة تُظهر بوضوح حدود النسق الإبستيمولوجي القائم على الظن من جهة، والرامي من جهة أخرى إلى الدنو من الشرع الإلهي المثالي. أما الحنفية فإنهم كانوا يفضلون، في غياب اليقين القطعي، إعطاء بعض ميادين التشريع من التفكير القائم على الظن ولا سيما الميادين التي يبدو أن بنيتها السببية موقوفة على الله دون غيره. وأماما الشافعية فكانوا يبدون استعداداً أكبر لقبول الظن شرطاً أساسياً *Conditio sine qua non* في كل اجتهاد.

الفرق الاصطلاحية في القياس بين الحنفية والشافعية

لا يقف السمعاني والغزالى والأمدى وغيرهم من الشافعية عند هذا الحد في نقد الحنفية بسبب ردهم للقياس في المقدرات. ولم يكن هدفهم يقتصر على

(Johansen). «Torture et vérité»; Johansen, «Signs as Evidence»; Johansen, «Wahrheit und 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، *الإحکام*، ج IV، ص 66.

(67) السمعاني، *قواعد الأدلة*، ج IV، ص 95؛ الرازى، *المحصول*، ج 7، ص 353؛ الأمدي، *الإحکام*، ج IV، ص 66.

دعوة الحنفية، في إطار خلافٍ يحمل نفساً ودياً، إلى التغلب على ظنونهم بقبول مبدأ "غبة الظن" وإن كان موضوع القياس هو الحدود الإلهية. بل كانت مواقف الشافعية سجالاً محضاً؛ فكان أبو حنيفة في تقدير الغزالى قد "أفحشَ القياس" عندما قال إنَّ الحدود المستندة إلى القياس لا يجوز اعتمادها في السرقة، فإنه بذلك "أبطل قاعدة الشرع"⁽⁶⁸⁾.

وعلى الرغم من ذلك، يبدو أنَّ هذا الوضع العدائِي لا يمكن تفسيره ببساطة على أنه محض سجالٍ؛ إذ كان كُلُّ من السمعانى والغزالى ينصُّ على أنَّ أبا حنيفة وأتباعه قد ناقضوا أنفسهم. فأبو حنيفة عند هذين الفقيهين قد عمد بالفعل إلى الحدود القائمة على القياس. إذ ينقل الغزالى أنَّ أبا حنيفة أوجب قطع اليد في السرقة بشهادة شاهدين شهداً على شخصٍ أنه سرق بقرة، وشهادَ أحدهما على أنَّ البقرة كانت بيضاء، وشهاد الآخر على أنَّ البقرة كانت سوداء، لاحتمال أنَّ البقرة كانت ملمعة⁽⁶⁹⁾. ولم يُعلَّم الغزالى ما رأه من أنَّ ما يذهب إليه أبو حنيفة من رأي هو "إفحاش لالقياس"، بيد أنَّ ما عزِّي إليه من تناقضٍ يظلُّ على الرغم من ذلك واضحاً. وينقل السمعانى عن الشافعى اتهامه الحنفية بأنَّهم قاسوا في الحدود والكافارات والرخص⁽⁷⁰⁾، وينقل الأمر نفسه غير السمعانى من الشافعية⁽⁷¹⁾، كما ينقل ابن حزم الاتهام نفسه⁽⁷²⁾.

إنَّ مثل هذه التهم التي تُنسب إلى الحنفية لا بدَّ أن تحير الدارس. إذ كيف يمكن أن يزعم الشافعية وغيرهم أنَّ الحنفية يعمدون إلى القياس في الحدود مع أنَّ السرخسي الحنفي يقول في أكثر من موضع: "فالحدُّ بالقياس لا يثبتُ"⁽⁷³⁾، وكان الكاسانى يقضي بأنه "لا مجال للاجتهاد في الحدّ، بل لا يُعرفُ إلا

(68) الغزالى، المنخول، ص 489.

(69) المصدر نفسه، ص 490.

(70) السمعانى، قواطع الأدلة، ج IV، ص 90-1.

(71) الغزالى، المنخول، ص 489-90؛ السمعانى، قواطع الأدلة، ج IV، ص 91؛ الرازى، المحسوب، ج V، ص 350-1.

(72) ابن حزم، الإحکام، ج VII، ص 369.

(73) السرخسي، المبسوط، ج IX، ص 78.

بالتوفيق⁽⁷⁴⁾، أي بالاعتماد على القرآن والسنة والإجماع، فهل يعني ذلك أن الحنفية لم يكونوا أوفياء لأصولهم المنهجية؟

لنتظر في مثال آخر يؤكّد، 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 الغزالى عن أبي حنيفة قوله: "يجب الحد على من شهد عليه أربعة بالزنا في أربع زوايا، كل واحد منهم يشهد عليه في زاوية". وقال: لعله كان يزحف في زنية واحدة في الزوايا⁽⁷⁵⁾.

ويزعم الغزالى والرازى أنّ حجج أبي حنيفة في هذا المثال إنما هي القياس نفسه⁽⁷⁶⁾، ويُبطل كلّ منهما قياس أبي حنيفة؛ فحتى "لو خصص كلّ شهادة بزمانٍ وتقارب الأزمنة" ، على حدّ عبارة الغزالى، وحتى لو احتمل استدامة الزنا في الزوايا الأربع، لكان الحكم أنّ "لا حدّ، وذلك أغلب في العُرف من تخيل سحبها في زوايا البيت بزناً واحداً"⁽⁷⁷⁾.

ويضيف الغزالى إلى حجّته نصاً ملغزاً، يقول: "وأمّا اتباع المعنى الخفيّ إذا كان أخّصّ، 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 الماوردي الشافعى (ت. 450/1055) نمطاً من أنماط القياس الواضح المعنى الذي تقرّب فيه الحالة الأصلية (الأصل) من تضمن قاعدة حالة أخرى تَضَمِّناً مباشراً، ولكن تظلّ الحالة

(74) الكاساني، البدائع، جVII، ص34.

(75) الغزالى، المنخول، ص479. ويوافق الحنفية الحنابلة في هذا الموقف في حين يرفض الشافعية والمالكية قبول الشهادة في مثل هذه الظروف. انظر عبد الرحمن الجزيри، الفقه على المذاهب الأربعة (بيروت: دار الفكر، 1422/2002)، ج7، ص55.

(76) الغزالى، المنخول، ص489، 586، 615؛ الرّازى، الممحضول، ص350.

(77) الغزالى، المنخول، ص480.

(78) المصدر السابق، ص479.

الجديدة على الرغم من ذلك مختلفة اختلافاً يكفي لاقتضاء توظيف الاستدلال نمطاً من أنماط الاجتهاد⁽⁷⁹⁾.

ويبدو أنّ ما يسعى الغزالى إلى قوله إذن هو ما يأتي: إنّنا في الخلاف بشأن "شهود الزوايا" بـإباء سيناريوهين؛ أمّا الأول "أ" فتعلق بفعل الزنا الذي يشهد عليه أربعة شهود في الزمان نفسه والمكان نفسه (الحالة الأصلية)؛ وأما 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 الحد في الزنا، أي الحفاظ على مبدأ الأبوة من اختلاط الأنساب، هو أيضاً متتحقق بتنفيذ الحد في السيناريو "ب"⁽⁸⁰⁾، على الرغم من أنّنا متى قارنا السيناريو "أ" بالسيناريو "ب" اكتشفنا أنّ "ب" ليس وثيق الصلة في نوعه بـ"أ" حتى يظهر في مظاهر النظير الجليّ له. وهكذا يصبح من العبث أن نخمن هل كان المقصود من المحافظة على الأبوة والتسبب متتحققاً بالفعل بتطبيق القياس الجليّ؟ والظاهر إذن أنّ الغزالى يتهم أبا حنيفة والحنفية عموماً بالاعتماد على القياس الجليّ في غير موضعه كما هي الحال في "شهود الروايا" أو في مسألة الأبقار الملمعة.

بيد أنه ما من داع إلى الشك مرة أخرى في إخلاص الحنفية في رفضهم القياس في الحدود. فكيف يمكن حلّ هذه المعضلة؟ إنّ ما أود الإشارة إليه هنا هو أنّ الإشكال مصطلحيّ بالأساس. فالحنفية لا يُعدونَ هذه الحالات حالات قياسٍ أصلًا. وهم، بدلاً من البحث في العلة المفترضة وفي المقصود من الحالة الأصلية 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، ج.أ، 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 الغزالى لمصطلح "مقصود"، انظر برونشفيك، (Brunschvig). «Valeur et fondement du raisonnement juridique d'après al-Ğazālī», *SI* 34 (1971), 69.

وغالباً ما يذهب أصوليو السنة إلى أنَّ الكثير من الأحكام الفقهية تستنبط استنبطاً لغوياً محسناً⁽⁸¹⁾، وهي قواعد تعتمد ببساطة على النص المُنزَل، بالتضمن على سبيل المثال. ويتحدث السُّرخسيُّ الفقيه الحنفيُّ عن "دلالة النص" التي تفهم من لغة النص دون استدلالٍ عقليٍّ⁽⁸²⁾. وأمّا المعنى الضمني للنص فيسمى "مفهوم الخطاب"⁽⁸³⁾. وعادةً ما يطلق في الاصطلاح الغربي على الحُجَّاج التي تحمل معنى ضمنياً حُجَّاج الأُولى (*a fortiori*)، وهي حُجَّاج تختلف أساساً عن الحُجَّاج القياسيّة (مثلاًما تختلف عن القياس المنطقى) بافتقارها إلى أسلوب التفكير الاستدلالي أو بافتقارها إلى تحويل المعنى من حالة إلى حالة أخرى تختلف عنها اختلافاً كلياً. بل إنَّ الحالة الجديدة في حُجَّاج الأُولى (*a fortiori*) مضمنة في الحالة الأصلية. غير أنَّ الحد الفاصل بين حُجَّاج الأُولى (*a fortiori*) والقياس يَعُسُّرُ مع ذلك ضبطه، لأنَّه كثيراً ما يصعب أن نقول: أكانَ ثمة استدلال أم لم يكن؟⁽⁸⁴⁾

لقد كان القياس عند أغلب فقهاء الإسلام في العصر الوسيط يتضمن سبلاً اجتهاديةً تقوم على حُجَّاج الأُولى (*a fortiori*). وظلَّ هذا زمناً طويلاً لا يُدرِكُ الغربيونَ من دارسي الفقه الإسلامي. وإذا كان شاخت (Schacht) قد علق على الفرق بين القياس وحُجَّاج الأُولى⁽⁸⁵⁾، فإنَّ الفضل يعود إلى حلاق الذي حلَّ

(81) انظر على سبيل المثال، السُّرخسيُّ، أصوله، ج II، ص 123.

(82) السُّرخسيُّ أصوله (تحقيق الأفغاني)، ج I، ص 241، 243-247، مذكور عند حلاق، «Non-Analogical Arguments in Sunnī Juridical *Qiyās*» 290n، 13.

(83) الشيرازي، اللمع (ترجمة شومان (Chaumont))، ص 131، وهو يُظہرُ على نحو أدقَّ أنَّ ما يتضمنه قياس الأُولى (*a fortiori*) يسمى "فحوى الخطاب".

(84) حلاق، «Non Analogical Arguments in Sunnī Juridical *Qiyās*»، 300 "ويجب أن نشير مباشرةً في هذا المستوى إلى أنَّ حجَّةَ "قياس الأُولى" (*a fortiori*) قد حيرت المناطقة التقليديين بقدر ما ضللت المحدثين منهم". وقارن بـ أولريخ كلوج، (Ulrich Klug). *Juristische Logik* (4th rev. ed., Berlin: Springer, 1982), 147.

(85) جوزيف شاخت،

(Joseph Schacht). *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford, Clarendon, 1950), 99, 110, 124-5.

مكانة الحجج غير القياسية في القياس على نحو أكثر شمولاً⁽⁸⁶⁾. فقد ذهب حلاق إلى أن الأصوليين كانوا يجدون صعوبة في التمييز بين هذين النمطين من الاجتهاد لأنهم لم يتصوروا أن القياس يمكن أن يصبح قابلاً للتحليل من زاوية منطقية، بل كان برنامجهم العملي يكتفي بالبحث في "الدرجة التي تمكّن العلة من أن تظهر في النصوص الأصلية ومدى قابلية تطبيقها بسبب ذلك على المسألة الجديدة المدرورة"⁽⁸⁷⁾. ويرى حلاق أن بحث الفقهاء في القياس: هل هو "بنية تمثيلية، أو ليست بقياسية منطقية [أي متدرجة في ما هو أولى (*a fortiori*)، أو قياسية منطقية، لم يكن مسألة واردة عندهم"]⁽⁸⁸⁾، فكان أغلب الشافعية مثل الشيرازي (ت. 476/1083) والغزالى وغيرهما يذهبون إلى أن النتائج التي يتوصل إليها بناء على ما هو أولى (*a fortiori*) تتضمن دائماً استدلالاً في الاجتهاد لا لشيء إلا لأن نصّ الحالة الأصلية لا يذكر الحالة المماثلة⁽⁸⁹⁾، وكانت حجج الأولى عندهم تعدّ قياساً⁽⁹⁰⁾. ولكن هذا المنحى في النظر لم يكن ينفرد به الشافعية، بل كان ابن حزم الظاهري على سبيل المثال يصف ما هو

(86) حلاق،

«Non-Analogical Arguments in Sunnī Juridical *Qiyās*»; *The Origins and Evolution of Islamic Law*, 115, 142-143.

(87) وائل حلاق،

A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni usul al-fiqh (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 93

(88) المرجع نفسه.

(89) الشيرازي، اللامع (ترجمة شومان Chaumont)، ص 131؛ حلاق،

«Non-Analogical Arguments in Sunnī Juridical *Qiyās*», 292.

ويدرج الغزالى حجج الأولى (*a fortiori*) (التي يعتدّها استدلاليّة) في إطار "تحقيق العلة" و"تفريح العلة". انظر مصنفه المستنصفي (تحقيق الشافعى)، ج I، ص 282. ويدرك برونشفيك (Brunschvig) أن "الغزالى كان يقبل أن يكون تعميم الحالات النصية المخصوصة أو الحالات المعينة ضرباً من ضروب القياس، ويحكم من خلال التعريفات والأمثلة بأنّ هذا هو ما يُسمّى تفريح مناط الحكم في المستنصفي" Rraisonnement par analogie d'après al-Ġazālī 64

(90) ومع ذلك جعل الأمدي، الشافعى، معاني الأولى (*a fortiori*) في إطار المعنى (Weiss). *Search for Good's Law*, 490. الفضىنى، انظر وايس،

أولى (*a fortiori*) ببساطة بأنه شكل من أشكال القياس⁽⁹¹⁾. وربما كان ابن عقيل الحنبلية أكثر وعياً للإشكال نسبياً، إذ يبدو أنه كان متربداً في تصنيف الاستدلال بالأولى (*a fortiori*) (وهو ما يصطلاح عليه بـ "فحوى الخطاب") في إطار ما هو معلوم بالعقل أي (المعقول) أو في إطار ما هو مضمون ولا يحتاج إلى استدلال، أي المتوصل إليه بالتلطخ المباشر (النطق)⁽⁹²⁾، ولكنه شأنه شأن ابن حزم لا يقدم تحليلاً منطقياً لِمَا هو أولى (*a fortiori*).

لقد اختللت رؤية الحنفية لقياس الأولي عن رؤية غيرهم من أتباع المذاهب الفقهية، فقد استعملوا حجج الأولي في حدود الله ولكنهم رفضوا استعمال مصطلح القياس فيها. وبدلاً من ذلك كانوا يفضلون الحديث عن غيرها من أشكال الحاجاج مثل الاستحسان⁽⁹³⁾. ومع أن الاستحسان في الممارسة ليس

ويتبّنى أحمد بن أحمد بن برهان الأصولي الشافعي الموقف نفسه، الوصول إلى الأصول (الرياض: مكتبة المعرف، 1984-1983)، ج II، ص 55. وانظر الشيرازي، اللمع (ترجمة شومان (Chaumont)، ص 162، الرقم 464.

(91) ابن حزم، الإحکام، ج VII، ص 369. وكان ابن حزم يردد كما هو مشهور القياس برمته. وهو ينقل عن خصومه في كتابه الإحکام أنهم يقسمون القياس على ثلاثة أقسام أو أنماط. ويبدو أن نمطين من أنماط القياس الثلاثة التي يعيد ابن حزم صياغتها يقربان كثيراً من نهج الأولي (*a fortiori*) في الاجتهد، وتعني بهذين النمطين ما يوسم في المتنطق الغربي بقياس القليل على الكثير (*a minore ad maius*) وقياس الكثير على القليل (*a maiore ad minus*). أما النمط الأول فيطلق عليه ابن حزم "قسم الأشباه والأولى" وأما النمط الثاني فيسميه "قسم الأدنى"، ويزعم ابن حزم أن آبا حنيفة استعمل هذين النمطين من الاجتهد في ما يتعلق بأحكام العقوبات وبالحدود. ولا يجد أي تعارض بين قوله هذا وما ذكره في فقرة سابقة من أن آبا حنيفة يردد القياس في عقوبات الجبس والحدود الإلهية. والظاهر أن ابن حزم لم يدرك إلى أن آبا حنيفة وأتباعه لم يُعدوا حجة الأولى من القياس.

(92) أبو الوفاء علي بن عقيل، الواضح في أصول الفقه (بيروت: فرانز ستاینر Franz Steiner، 1996، ج I، ص 17).

(93) هذا ما أقره الغزالى في المتخول، ص 479، إذ يقول إن آبا حنيفة سمي حكمه في شهود الزوايا استحساناً، غير أن الغزالى يؤكّد أن ما يلْجأ إليه أبو حنيفة إنما هو قياس، إذ يقول: " وإن خالف القياس لعلمنا بأنه بناء على الاستحسان الفاسد" ، المصدر نفسه، ص 586.

سوى شكلٍ آخر من أشكال القياس⁽⁹⁴⁾، يُصرُّ الحنفية على أنَّ ثمة فرقاً بينهما. ولذلك يقول ابن الهمام، وهو عالمٌ حنفيٌ متأخرٌ، إنَّ الحد الواقع على الزاني في مسألة شهود الزوايا إنما قام على الاستحسان لا على القياس⁽⁹⁵⁾. فالسبب الذي دعا الشافعية إلى اتهام الحنفية بالتناقض في تعاملهم مع حدود الله يكمن في أنَّ هؤلاء يختلفون في فهمهم لمصطلح القياس⁽⁹⁶⁾ عن غيرهم من أتباع المذاهب.

لقد أثرنا في مستهل هذا النقاش المسألة الآتية: هل كان رفض الحنفية للقياس في الحدود الإلهية قد أعادَ على تقييد إجراء سن العقوبات وذلك بحماية الفرد من شتى أنواع القمع الذي تسلّطه عليه الطبقات الحاكمة؟ يبدو من النظرة الأولى أنَّ مقالة "لا قياس في الحدود" إنما ضبّطت مجال فقه الجنایات على نحوٍ أكثر تحديداً. على أنَّ الأمر ليس على هذا النحو بالضرورة؛ فالشافعية في النهاية قد اتهموا الحنفية بأنَّهم يلجؤون إلى الحدود الإلهية حتى عندما لا تقتضي العقوبة ذلك. وينبغي أن نختبر الفرضية القائلة إنَّ الحنفية قد عوّضوا رفضهم للقياس بتوسيع مدى استعمال التفكير القائم على حجّة "الأولى". فما حدود التفكير المستند إلى "حجّة الأولى" (*a fortiori*) لدى الحنفية إذن؟ إننا نقترح معالجة هذه المسألة في سياق خلافٍ فقهيٍ سبق أن ذكرناه عدة مراتٍ: أي الخلاف في عقوبة اللّواط.

(94) حلاق، *The Origins and Evolution of Islamic Law*، 144، وبشأن ميل الحنفية إلى الاستحسان أكثر من القياس في الحدود، انظر روبرت غليف،

(Robert Gleave). *Crimes Against God and Violent Punishments in Al-Fatāwā al-Ālamgīriyya*, 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 القيدير*، ج V، 286. وللغزالي شيءٌ من ذلك. وقد ذكر أنَّ الحنفية كانوا يزعمون أنَّ ما يعدون إليه هو تنقیح الحكم لا استباط الحكم، المستصنفي، ص 331، ويقرّ السمعاني أيضاً، *قواعد الأدلة*، ج IV، ص 90، بأنَّ الحنفية ينظرون إلى الحد في مسألة شهود الزوايا وكأنَّه يستند إلى الاستحسان، لا القياس.

(96) أشار الغزالى نفسه إلى أنَّ الفرق بينه وبين الحنفية في موضوع القياس ربما لا يتتجاوز أن يكون قضية مصطلحية، انظر المستصنفي (ط. القاهرة)، ج II، ص 74.

بين اللّواط والزنى في فروع الفقه الحنفي

نسعى من خلال النقاش الآتي إلى تبيان كيف انتهى رفض الحنفية القياس في الأوامر الإلهية في مستوى أصول الفقه إلى مجال الفروع. كما سنبحث في مدى كون تبنيهم لمنهج "الأولى" في النظر قد قادهم فعلاً إلى نتائج تختلف اختلافاً جوهرياً عما وصل إليه سواهم من أصحاب المذاهب الفقهية الأخرى. ونحن نقترح، من أجل التمثيل لهذه الآلية، أن نحلل العلاقة بين الزنى واللّواط كما عبرت عن ذلك كتب فروع الفقه الحنفي. وأماماً اختيارنا لللّواط محوراً لاهتمامنا في هذا القسم، فإنّما يعود أساساً إلى أنّ المصنفين الأحناف في أصول الفقه وكتب الفروع أيضاً يولون هذه المسألة عناية واضحة. وقد كان اللّواط بلا شك أحد الأمثلة التي عمد إليها مصنفو الحنفية لتقدير منتهى حدود الله وغايتها. وينبغي أن نشير إلى أن النصوص التاريخية قلماً تحدثنا عن الدرجة التي تبلغها أصول الفقه في تأثيرها في الممارسات الجزائية في الواقع⁽⁹⁷⁾. ولكن قد يحسن بنا أن ننظر في الحالات حالة عبر انتقالها من النظرية إلى الممارسة. فلم تكن مواقف الفقهاء تؤثر في مجال الفقه بالمعنى الدقيق فحسب، وإنما يرجح أنها أثرت كذلك في الميول الأخلاقية في أبعادها الواسعة. فاللّوطيون في المتخيل الشعبي يُخضعون لعددٍ من العقوبات المذلة في الآخرة. وليس من المستبعد أن يكون بعض التسامح الذي أبداه الفقهاء في مسألة اللّواط، ولا سيما حنفية ذلك العصر، قد أعادَ على تلبين مثل تلك الإدانات في أعين عامة الناس.

لقد شغل اللّواط، وما زال يشغل، عدداً كبيراً من الناس في العالم الإسلامي (وفي خارجه)، وهذا يسّوّغ لنا هذا البحث. وإذا كانت دراسات الفقه

(97) توجد طبعاً حجّة السكوت (e silentio). ولا نعثر في أخبار العصر السلجوقى على ما يشير إلى رجم اللّوطيين. وهكذا يبدو المذهب الحنفي، الذي كان يستميل أغلب الحكماء السلاجقة، وكأنه يوفر شيئاً من الأمان للّوطيين من إقامة حدود الله المتعلقة بالزنى عليهم. ولكن هذه الحجّة تبطل للأسف لأنّ الأخبار لا تذكر أيضاً عقوبات الزنى.

الكلاسيكي المهتمّ بالموضوع قليلة⁽⁹⁸⁾، فإنّه قد راج رأي مفاده أنّ الثقافة الفقهية الإسلامية قد سيطر عليها رُهاب اللّواط (homophobic)، وبذلك سيكون من الجدير بذل الجهد لاختبار هذه الفكرة. ولن نقع في فحّ الإشارة إلى أنّ تأويلات الفقهاء التقليدية للشرع الإسلامي تُوافقُ من بعض الوجوه ما يميل إليه الغرب الحديث في مثل هذه الموضوعات كاللّواط أو حقوق الإنسان عموماً، فمساعنا ليس اعتذاريّاً. ولسنا مشغولين أيضاً بقلب القوالب النّموذجية وادعاء ما هو مضادٌ لها، وهو ما سيكون بالضبط بمثابة خلق قالب نموذجيٍ 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. ونسعي على نحو أدقّ إلى تحديد الطريقة التي رسم بها الفقه الجنائي الإسلامي الكلاسيكي الحدود بين المجالين الخاصّ والعامّ وهو ما يُعنى على حماية الفرد من استعمال السلطة للرّدع استعملاً اعتباطياً. وبيدو لنا أنّ الفقهاء لم يتّرددوا، من أجل بلوغ هذه الغاية، في توسيع حدود النظام الإسلامي المعياري. وحدث في مراحل لاحقة من التّطور أن تراجعت حجج الفقهاء الكلاسيكيين خارج "السيّاج الدوغمائي" [Clôture dogmatique]، إذا استعرضنا مصطلح محمد أركون، أي خارج ما صار اليوم يُعدّ "مما يمكن التفكير فيه" [pensable] بوصفه إسلامياً بحق. فإذا أنقذنا قنوات التفكير هذه، فقد يُمكّننا حينئذ أن نبيّن أنّ رؤية الفقهاء الكلاسيكيين ما زالت واردة في المهمة الحاسمة التي هي تحديد بعض ما لسلطة الشريعة من طاقة كامنة خلاقية ومن حدود.

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 الدراسات إحاطة حتى الآن هي دراسة شمييت (Schmitt)، «*Liwāt im Fiqh*»، وانظر أيضاً الرويّهـ، Before Homosexuality 28-118 عن المثلية في الإسلام، مثل المدخل المتعلّق باللّواط بـ دائرة المعارف الإسلامية 2، 776-779 (شارل بلا وغيره)، فتميل إلى التركيز على ما هو خارج إطار الفقه، أي الاهتمام بالظاهرة في وجوهها الثقافية والأدبية والتاريخية.

ومحمد الشيباني، في حين كان الرأي القائل إن اللواط لا يعامل معاملة الزنى ينسب إلى شيخهما أبي حنيفة⁽⁹⁹⁾. ويتمثل إشكال نسبة مثل هذه الأقوال إلى أبي حنيفة وأبي يوسف والشيباني في أن المصادر المتقدمة لا تسعفنا بغير موافق أولية بسيطة تنسب إلى هؤلاء العلماء⁽¹⁰⁰⁾، في حين ينسب مصنفو الحنفية الكلاسيكيون والمتاخرون فيضاً من الحجج إليهم، بيد أن الباحث يجب أن يدرك أنه لا يملك اليقين بأن تلك الأقوال تمثل بالفعل مذاهبهم. ويبدو أكثر رجحانًا أن أبو حنيفة وأبا يوسف والشيباني قد استنجد بأسمائهم بوصفها لافتات تعبر عن التيارات المتداولة في المذهب الحنفي، وهو ما عزّز اتجاهي النظر اللذين شهدا تراكمًا بفعل الزَّمن من خلال آلية التخريج التي تعتمد على آراء الفقهاء المؤسسين⁽¹⁰¹⁾، غير أنها آلية قد توسيع أحكام الفقه بل تبدلها أيضًا⁽¹⁰²⁾.

(99) للوقوف على شواهد في كتب الفتاوى، انظر السعدي، فتاوى، ج II، ص 640؛ الحسن ابن منصور الأوزجندى الفرغانى قاضيXان، فتاوى (بيروت، دار المعرفة، 1973)، ج III، ص 480؛ شيخ نظام وآخرين، الفتوى العالمة، ج II، ص 150. وللوقوف على شواهد في كتب الفروع، انظر السرخسي، المبسوط، ج IX، ص 77؛ الكاساني، بداع، ج VII، ص 34؛ المرغينانى، الهدایة، ج II، ص 102؛ الريلعى، تبيان الحقائق، ج III، ص 180؛ ابن الهمام، فتح القدير، ج V، ص 263؛ أكمل الدين محمد بن محمد البابرتى، العناية شرح الهدایة (بيروت: دار الفكر، د.ت.)، ج V، ص 262-3؛ إبراهيم بن أبي اليمين محمد بن الشحنة، لسان الحكام (القاهرة: البابى الحلبي، 1973/1393)، ج I، ص 398؛ ابن نجيم، البحر، ج V، ص 17؛ الحصكتى، الدر، ج IV، ص 190-3. وراجع أيضًا محمد بن علي بن محمد الشوكانى، نيل الأوطار (بيروت: دار الجيل، 1973)، ج VII، ص 287-8؛ الجزيرى، الفقه على المذاهب الأربعة، ج V، ص 103-6. ويقوم النقاش اللاحق على ما أحلنا عليه في هذا الهاشم من مصادر.

(100) انظر الشيباني، الجامع الصغير، ج I، ص 282.

(101) السرخسي، المبسوط، ج III، ص 218: "فاما تخريج 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 تخریج الجرجانی وتخریج الكرخی).
 (102) ينظر حلاق،

ثم إن ما يجعل الصورة مضطربةً زيادةً على ما تقدم أنه يُعسر أن نقرّر أيّ اتجاهٍ النظر قد كانت له الغلبة في النهاية أو حتى من يتتبّع إليهما من الشيوخ والمصنّفين، فقد ظلت المسألة غير محسومة. إذ لا أحد من كبار منظري الفقه الحنفي (كالسرخيسي أو الكاساني أو ابن الهمام) قد اختار صراحةً موقفاً دون آخر⁽¹⁰³⁾. وكذا الحال في كتب الفتاوى؛ ذلك أنها لا توفر أية توجيهات واضحةً تُعين على ضبط الرأي الصحيح في المسألة⁽¹⁰⁴⁾، بل يواجه الشخص عَدَّ من الآراء، كما لو أنه يُشجّع على إيجاد حلٍّ شخصيٍّ للمشكلة.

ولذلك وجب أن نميّز بين (1) أقوال الذين يتابعون أبا يوسف والشيباني و(2) أقوال الذين يتبنّون موقف أبي حنيفة الأصلي. ونحن نود أن نقترح تصنيفًا مختلفاً حتى تتجاوز الوضع الفجّ عند الحديث عن " أصحاب أبي حنيفة داخل المذهب الحنفي". ولذلك سنطلق فيما يأتي اسمًا هو "مؤيدو الحد" على الذين يذهبون مذهب أبي يوسف والشيباني عندما يقولون إن اللّواط يقتضي حد الزنى. وأما الذين يساندون أبي حنيفة بالقول إنه لم يأت في اللّواط حد فسنطلق عليهم اسمًا هو "معارضو الحد".

إن قياس اللّواط على الزنى حسب إجماع الحنفية قد أمسى للأسباب التي ناقشناها سابقاً أمراً مستحيلاً بفعل مقالة أبي حنيفة "لا قياس في الحدود". وبقيت أساساً سبِّل ثلَاث مُتاحة لـ "مؤيدي الحد" من الحنفية لإدانة اللّواط بشدة عقوبة الزنى نفسها. ولم يقدم المصنّفون الكلاسيكيون في الغالب هذه الاستراتيجيات الحجاجية الثلاث من خلال منوالٍ تاريخيٍ أو نسقيٍ مكتملٍ، ومع ذلك يبدو لنا مفيداً أن نستعرض جدلهم في إطار المحاور الثلاثة الآتية:

(1) سعي "مؤيدو الحد" من الحنفية إلى إثبات بعض الأدلة النصية من القرآن

= وانظر خاصّة ص 335، 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*، ج 7، ص 263.

(104) إلا أن بعض الأمارات الأخرى قد قدمت، فالسعدي في الفتاوي، ج II، ص 630، على سبيل المثال يتحدث عن "حد اللّواط" في مناسبة واحدة.

أو من الأحاديث المنسوبة إلى الرّسول محمد أو إلى أصحابه، وهي أدلة تعين صرامة حد اللّواط.

(2) ذهبوا إلى أن اللّواط مضمون في الزنى بالمعنى الضيق للكلمة، أي معجمياً (من حيث الاسم، باللسان). وهذا يمثل حجّة على أن كلمة اللّواط في العربية تدرج في إطار كلمة الزنى أو تطابقها في الواقع.

(3) زعموا أن اللّواط إنما هو من قبيل ما يتضمنه الزنى بمعناه الواسع على نحو ما هو "أولى" (*a fortiori*), أي من جهة معناه العام أو وظيفته (من حيث المعنى).

وستتولى الآن تحليل هذه الاستراتيجيات الحجاجية الثلاث.

الحجج المستندة إلى الأحاديث النبوية

إن أولى المقاربات الثلاث الناظرة في اللّواط يمكن أن تبدو في كتب فروع الفقه الحنفي متضمنة لمفارقة تاريخية بعض الشيء. فالحنفية رفضوا في النهاية تنزيل حكم الزنى على اللّواط قياساً. ويدو منطقياً ألا يُنافشَ إمكان تطبيق القياس إلا متى كانت الأدلة المأخوذة من القرآن أو السنة أو الإجماع غير متوفرة⁽¹⁰⁵⁾. على أن الخلاف في قياس اللّواط على الزنى كان أمراً شائعاً في أصول الفقه لا عند الحنفية فحسب وإنما لدى كل المذاهب الفقهية الأخرى أيضاً. وهو ما يشير إلى أنه أمسى من المقبول عموماً أن يُعد استخراج حل للمسألة مباشرة من النصوص المأثورة التي تعود إلى الإسلام المبكر أمراً غير متاح فعلاً. فالسرخسي والكاساني يتفقان على أن اللّواط جريمة ظلت "لا عقوبة لها في الشرع مقدرة"⁽¹⁰⁶⁾. ولسنا نبالغ عندما نقول إن الوضع في الأزمنة المتأخرة لم يتغير.

(105) قارن بحلاق، 141، *The Origins and Evolution of Islamic Law* [الترجمة العربية، نشأة الفقه الإسلامي وتطوره، ص 198]، وهو ينقل عن أبي علي أحمد بن محمد الشاشي، الأصول (بيروت: دار الكتاب العربي، 1402/1982)، ص 325.

(106) السرخسي، المبسوط، ج IX، ص 79. وقارن بالكاساني، بداع الصنائع، ج VII، ص 34.

ولذلك أمكن ابن الهمام أن يقول: "أما الحد المقدر شرعاً فليس حكماً له"⁽¹⁰⁷⁾. وبعبارة أخرى، نحن لا نجد، على قول ابن الهمام، توجيهًا من القرآن أو من الأحاديث النبوية أو من الإجماع يمكن أن يكون أساساً لاستخراج حكم شرعى ضد اللواط.

وقد يبدو هذا وكأنه أمرٌ مثيرٌ للاستغراب بسبب وجود أحاديث نبوية في تأكيد الترهيب من اللواط بوصفه صفةً معروفةً في الثقافة الإسلامية. ويمكن أن نطالع في المدخل المختصر المعياري إلى موضوع اللواط الشديد الحساسية في الإسلام القول الآتي: "إن عبارات الحديث... واضحة تمام الوضوح وذات شدة مخصوصة"⁽¹⁰⁸⁾. وهكذا يمكن أن يتساءل المرء: كيف نستطيع التوفيق بين هذا الموقف وما جاء في رأي ابن الهمام؟

إن الإجابة مباشرةً تقريراً؛ فالرأي الذاهب إلى أن الحديث " واضح " في إدانته التامة لللواط يحتاج إلى أن يُدَقَّقَ فيه النظر، في أقل تقدير. وقد ناقش الفقهاء الأحناف فعلاً الأدلة النصية للحديث وقوموا قيمة بعض المرويات التي تُسبِّب إلى الرسول وإلى صحابته. ويمثل هذا النقاش بالفعل قسمًا مهمًا مما نتني دراسته. فلقد كان "عارضو الحد" لا يَعْدُونَ هذه الأحاديث جديرةً بالثقة⁽¹⁰⁹⁾، فكانوا يرفضون متابعة المنطق البسيط القائل إن حد اللواط قد أقره الوحي مباشرةً، أو أقره الرسول، أو إجماع العلماء.

لقد كان الكاساني الفقيه الحنفي معروفاً بمقارنته النظامية المدققة للفقه⁽¹¹⁰⁾. وهذا هو يمر في صميم على عدد من الأحاديث النبوية مثل:

(107) ابن الهمام، فتح القدير، ج 7، ص 263.

(108) دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل "لواط".

(109) هذا هو أيضاً ما انتهى إليه ليون برشه،

(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 بـ"بدائع الصنائع" يمثل عند و. هيفتنغ (W. Heffening) وي. لينان دي بيلفون (Y. Linant de Bellefonds) المصنف المتقن التأليف الذي لا =

"فارجموا الأعلى والأسفل"⁽¹¹¹⁾، أو: "من وجدتموه يعمل عمل قوم لوط فاقتلو الفاعل والمفعول به"⁽¹¹²⁾. وبين علم نقد الحديث أو ما يسمى بالجرح والتعديل أنَّ الحديث الأول المنسوب إلى الرسول قد عدَّ حديثاً موضوعاً منذ مرحلة مبكرة⁽¹¹³⁾. ولا يختلف الأمر في ما يتعلّق بالحديث الثاني؛ فالترمذى الخراسانى جامع الحديث المعروف (ت. 279/893) عبر بنفسه عن شكّه في إسناده، وروى في سنته حديثاً آخر عن الرسول هو قوله: "ملعون من عملَ عَمَلَ قوم لوط"، وبين الترمذى بذلك أنَّ الحديث "لم يذكر فيه القتل"⁽¹¹⁴⁾. كما يشكّك البخاري والنسيائى في صحة الحديث المنسوب إلى الرسول: "فاقتلو الفاعل والمفعول به"⁽¹¹⁵⁾. وعلى العموم لم تكن بعض الأحاديث، على نحو ما بينه فقهاء الحنفية الذين مررنا عليهم، مشهوداً على صحتها بالقدر الكافى الذى يجعلها أصلًا لاستنباط حكم شرعى.

وأمّا الشافعية فيبدو أنَّهم كانوا أكثر ميلاً إلى قبول هذه الأحاديث⁽¹¹⁶⁾.

= يُعلى عليه في أدبيات الفقه الحنفي. انظر دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل "الكسانى".
EI2. s.v. al Kāṣānī, IV, 690a

(111) ابن ماجة، السنن، ج II، ص 856؛ أبو يعلى أحمد بن علي التميمي الموصلى (ت. 307/919)، المسند (دمشق: دار المأمون للتراث، 1984/1404)، ج XII، ص 43.

(112) الترمذى، السنن، ج IV، ص 57؛ ابن ماجة، السنن، ج II، ص 856؛ أبو داود، السنن، ج IV، ص 158؛ ابن حنبل، المسند، ج I، ص 300؛ الحاكم النسابورى، المستدرك، ج IV، ص 395 (فارجموا الفاعل والمفعول به).

(113) عبد الله بن عدي الجرجانى، الكامل في ضعفاء الرجال (الطبعة الثالثة، بيروت: دار الفكر، 1988/1409)، ج V، ص 230؛ الطحاوى، شرح مشكل الآثار، ج IX، ص 455؛ عبد الله بن يوسف الزيلعى، نصب الراية (القاهرة: دار الحديث، 1357/1937)، ج III، ص 340.

(114) الترمذى، السنن (تحقيق شاكر)، ج IV، ص 57 (الرقم 1456).

(115) ابن الهمام، فتح القيبر، ج VII، ص 264.

(116) الشيرازى، المهدب، ج II، ص 268؛ الغزالى، الوسيط، ج VII، ص 440. ويشأن تعليق الشيرازى وما أحاط بالأحاديث المتعلقة بالغرض من خلاف، انظر التوكى، المجموع شرح المهدب، ج XX، ص 27-8. ونحن لا نعلم على وجه اليقين هل كانوا يعتمدون إلى هذه الأحاديث للدفاع عن مواقفهم، كما هي حال "مؤيدى الحد" من =

وتوضح هذه الحقيقة ما كان يشهده المذهبان من توّر: فالشافعية - الأشعرية كانوا يشددون على أهمية الحديث، في حين كان الحنفية يولون العقل أهمية أكبر في مسائل الفقه. وقد أسممت نقطة الخلاف هذه في تأجيج الخصومة بين الفريقين خلال زمن حكم السلاغقة⁽¹¹⁷⁾. ولا يمكننا إلا أن نعتقد أن الشاهد الذي أدرجناه سابقاً من دائرة المعارف الإسلامية بشأن إدانة الحديث النبوى للّواط على نحو "واضح" و"شديد" هو قول قد نجم عن إهمال نسبي للكتابات الحنفية أو عن مبالغة في الاعتماد على المصادر الشافعية مثل كتاب التویری (ت. نحو 732/1332) الموسوم بنهاية الأرب في فنون الأدب⁽¹¹⁸⁾. وهو لا يأخذ في الأقل بعين الاعتبار عادة المسلمين المأثورة في نقد الأحاديث على نحو ما ذهب إليه "معارضو الحد" من الحنفية.

ولم تكن الآثار المنقوله عن الصحابة لتسعف هي أيضاً وتقديم إجابات جاهزة للمشكلة، بل كانت تعكس ذلك تماماً، إذ مثلت هذه الآثار نفسها عند "معارضي الحد" من الحنفية دليلاً على غياب أي حد "مقدّر شرعاً" في الإسلام المبكر. وبالفعل، كانت الطرائق المتنوعة التي تعامل بها الصحابة مع اللّواطين تشهد على اضطراب في المواقف يحيل على عدم يقين فقهى. فقد قيل إن الخليفة

الحنفية؟ ويبدو أن التشديد في الكتابات الحنفية إنما هو على حجة "مؤيدٍ للحد" من الأحافى التي تقوم على أن اللّواط مضمون في الزنى معجمياً وكذلك على نحو ما هو أولى (*a fortiori*). وبشأن ذلك انظر الصفحات اللاحقة.

(117) قارن بـ دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل "السلاغقة"،

EI2, s.v. *Saldjūqids*, VIII, 936 a (C.E. Bosworth).

(118) يبدو أن شارل بلا (Charles Pellat)، محرر مدخل "اللّواط" بـ دائرة المعارف الإسلامية (2 *EI2*, V, 776a) قد بنى رؤيته بالاعتماد حصرياً على نهاية الأرب للتویری (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 أن معظم الباب الثالث من القسم الأول من الفن الثاني مأخوذ حرفيًا من كتاب ابن الجوزي ذم الهوى. ويضيف شميد (Schmitt) في «*Liwāt im Fiqh*» (Schmitt) في رقم 64، أن التویری أخذ في موضوع اللّواط مادته كاملةً من ابن الجوزي وأغفل، مع ذلك، الخلاف الفقهى الذي أورده هذا الفقيه.

الأول، أبا بكر، قد أحرق لوطيين اثنين⁽¹¹⁹⁾، في حين رأى الخليفة الرابع، علي بن أبي طالب، أن يعامل اللّوطين معاملة الزنا وأقام عليهم الحد على ذلك الأساس: أي بالجلد إن كانوا غير ممحضين وبالرجم إن كانوا مُمحضين⁽¹²⁰⁾، على أنه نقل عنه في أثرٍ آخر أنه أوصى بإحراق اللّوطين⁽¹²¹⁾. ونقل عن ابن عباس أنه كان يرى أنَّ اللّوطي يُعلَى أعلى الأماكن من القرية ثم يُلقى منكوساً فَيُسْبِغُ بالحجارة⁽¹²²⁾. وينقل عن صحابي آخر قد طلب الخلافة أيضاً هو ابن الزبير، أنه زعم أنَّ اللّوطين يُحبسان في حفرة نترة "حتى يموتا نتّا"⁽¹²³⁾. ويزعم أنَّ بعض الصحابة اقتربوا أن يُهدمَ عليهما جدار⁽¹²⁴⁾.

ولقد حاول "مؤيدو الحد" من الحنفية تجاوز هذا الإشكال المحرج العائد إلى تنوع الممارسات بالقول إن الصحابة كانوا قد أجمعوا على أنه لا يُسلِّمُ لهما أنفسهما⁽¹²⁵⁾، وإنما اختلفوا في كيفية تغليظ عقوبتهما". وقد ذهب أبو حنيفة وأغلب فقهاء الحنفية في ما يبدو إلى أنَّ الصحابة اتفقوا على أنَّ هذا الفعل ليس بذنب لأنَّهم عرفوا نصّ الزنا، ومع هذا اختلفوا في موجب هذا الفعل، ولا يظن بهم الاجتهاد في موضع النصّ، فكان هذا اتفاقاً منهم أنَّ هذا الفعل غير الزنا... بقيت هذه جريمة لا عقوبة لها في الشرع مقدرة⁽¹²⁶⁾.

(119) السرخسي، المبسوط، ج IX، ص 78؛ الزيلعي، تبيين الحقائق، ج III، ص 181؛ ابن الشحنة، لسان الحكم، ج I، ص 398.

(120) السرخسي، المبسوط، ج IX، ص 79؛ الزيلعي، تبيين 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، تبيين الحقائق، ج III، ص 181؛ ابن الهمام، فتح القدير، ج V، ص 265.

(123) السرخسي، المبسوط، ج IX، ص 79؛ الزيلعي، تبيين الحقائق، ج III، ص 181؛ ابن الهمام، فتح القدير، ج V، ص 265.

(124) الزيلعي، تبيين الحقائق، III، 181، ابن الشحنة، لسان الحكم، I، 398. وللوقوف على تلخيص ممارسات الصحابة، انظر كذلك المرغيناني، الهدایة، ج II، ص 102؛ ابن الهمام، فتح القدير، ج V، ص 264.

(125) السرخسي، المبسوط، ج IX، ص 79.

(126) المصدر نفسه، وقارن بالکاسانی، بدائع الصنائع، ج VII، ص 34.

ويضيف بعضهم أنَّ مثل هذه الآثار المرويَّة عن الصحابة غير جديرة بالثقة البُشَّة وأنَّ الاعتماد عليها إنما هو اعتمادٌ على ضربٍ من الاجتهاد الشخصي⁽¹²⁷⁾، وإن كان هذا الاجتهاد لا يقود إلى اليقين المطلقاً، ولا يمكن تطبيقه في موضوع اللَّواط لوجود الحديث النبوي الداعي إلى ضرورة تجنب الحدود عند وجود الشبهات: "ادرؤوا المُحدُودَ بالشَّبَهَاتِ".

وحاصِل القول أنَّ الكثير من فقهاء الحنفية كانوا يُعدُّونَ الأدلة القائمة على الأحاديث النبوية والمبيبة لطريقة معاقبة اللَّوطين أدلةً موضوعةً. والحقيقة أنَّ هذه الأحاديث قد عُدَّت خارج نطاق الاحتياج إلى درجة أنَّ عالِمًا جليلًا مثل الكاسانيَّ كان يمرُّ عليها في صمتٍ لا لأنَّه يخشى مواجهتها بل لأنَّه يرى أنَّ ما فيها من أدلةٍ ليست جديرةً حتى بالدَّحض.

الْحُجَّاجُ الْمَعْجمِيَّةُ

إنَّ الاستراتيجيا الثانية التي اعتمدتها "مؤيدو الحد" لتأييد قولهم إنَّ اللَّواط يقتضي حد الزنى نفسه، تقوم على دعوى أنَّ لفظتي الزنى واللَّواط متماثلتان معجميًّا "من حيث الاسم"⁽¹²⁸⁾، ولذلك يصح تطبيق حد القرآن في الزنى على اللَّواط. ويحيل ذلك على تساوي الزنى واللَّواط في كونهما "فاحشة"، وقد حذر الله في القرآن قوم لوط مما أتوا من فواحش، فإذا كان الزنى، وهو بلا شك من الفواحش، يقتضي إقامة الحد، فإنَّ اللَّواط يقتضي الحد نفسه تماماً⁽¹²⁹⁾.

وفي إطار الخلاف داخل المذهب الحنفي نفسه، تواجهنا إجابتان عن الحجة السابقة. فلقد بين "معارضو الحد" أنَّ جميع الكبائر تُعدُّ من الفواحش ولكنها مع ذلك لا تقتضي جميعها إقامة الحد فيها بالرجم أو الجلد⁽¹³⁰⁾. وقد

(127) الزيلعي، *تبين الحقائق*، ج III، ص 181.

(128) للوقوف على هذه الصيغة المتكررة في مواضع كثيرة، انظر السرخسي، *المبسوط*، ج IX، ص 77.

(129) المصدر السابق.

(130) المصدر السابق، ج IX، ص 78.

حدر الله من إتيان الفواحش بقوله في القرآن (الأنعام 6/151): «وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ»⁽¹³¹⁾. بل يذهب "معارضو الحدّ" من الحنفية إلى أنّ الزنى لا علاقة له لغةً باللّواث و إلى أنّ الاسمين يحيلان على سلوكين مختلفين تمام الاختلاف⁽¹³²⁾. ثمّ إنّه إن كانا متماثلين فلِم الحاجة إلى فعلين مختلفين (زنى ولاط) للتعبير عن الفعل نفسه؟ وقد استشهد ببيت شعري لتأييد هذا الرأي، هو:

مِنْ كَفْ ذَاتِ حِرْ في زَيْ ذِي ذَكْرٍ لَهَا مُحْبَانِ لَوْطِي وَزَيْاءُ⁽¹³³⁾
 فالمفترض أنّه إذا كان الشاعر يتحدث عن محبيّن، فإنّ ذلك يعني على نحو جليّ أنّه يقصد شخصين مختلفين. وصاحب هذا البيت المشهور هو الشاعر أبو نواس (ت. نحو 815/200)⁽¹³⁴⁾. ومما يستدعي الانتباه أنّ فقهاء الحنفية الكلاسيكين 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 متاخر نسبياً، لأنّه كان ينظر إلى أبي نواس على أنّه "مُولَدٌ لا تُثْبِتُ اللُّغَةُ بِكَلَامِهِ، مع أنّه ينبغي تطهيرُ كُتُبِ الشريعة عن أمثالِهِ"⁽¹³⁵⁾.

وهكذا مضى الخلاف في اتجاهين متعاكسين. ويمكن أن تضاف جزئية

(131) ابن الهمام، *فتح القدير*، ج V، ص 265.

(132) الكاساني، *البدائع*، ج VII، ص 34.

(133) السرخسي، *الميسوط*، ج IX، ص 78؛ الزيلعي، *تبين الحقائق*، ج III، ص 181.

(134) إيفلد فاغنر،

(Ewald Wagner). *Abu Nūwās: eine Studie zur arabischen Literatur der Abbāsidenzeit* (Wiesbaden: Franz Steiner, 1965) 291-2.

ويمكن أن نجد رواية أخرى مختلفة اختلافاً طفيفاً في ديوان أبي نواس، الحسن بن هانئ الحكمي، الديوان (فربادن: فرانز شتاينر، 1958)، ص 184. وهو مقبس أيضاً عند أبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الرّمان (بيروت: دار صادر، 1977/[1398]), ج I، ص 223. وقد ترجم ليتمان (Littman) *Die Erzählungen aus Tausendundein Nächten*, III,

وقارن بتحليل شميت (Schmitt)، *Liwat im Fiqh*, 56-7.

(135) ابن الهمام، *فتح القدير*، ج V، ص 264.

أُخرى إلى المذهب الذي تبني المطابقة بين اللّواط والزنّا من حيث الاسم تتمثل في افتراض أنَّ "الرّانِي" و"اللّوَاطِي" أسمان مفردان يحيلان على النمط نفسه من الأشخاص، مثلما هو الشأن عندما أداه الرّسول ماعزاً بعدهما اعترف بالزنّا، فلم تكن الإدانة لهذا الشخص في حد ذاته فحسب وإنما هي أيضاً إدانة لكل الزّنّة⁽¹³⁶⁾. وكانت إجابة "معارضي الحدّ" من الحنفية عن هذه النقطة تتمثل في أنَّ المماثلة بين الفعلين عسيرة كلّ العسر على أساس أنَّ "اللّوَاطِي" و"الرّانِي" ليسا اسمين أو دالّين اعتباطيين يُلْحِقان بالنمط نفسه من المذنبين، فالكلمتان تُعبّران من حيث الجذر عن سلوكيَن مختلفين اختلافاً ملموساً جدّاً. ويدرك السُّرخسي قارئه بأنَّه "لابدّ من اعتبار اسم الفعل الموجب للحدّ"⁽¹³⁷⁾. ويضيف الكاساني، وكأنَّه يفضل القول، أنَّ "اختلاف الأسامي دليل اختلاف المعاني في الأصل"⁽¹³⁸⁾. ويؤكّد السُّرخسي أنَّ "الرّانِي" بالإضافة إلى "اللّوَاطِي" "كالسارق" بالإضافة إلى "المختلس" أو "المتهب". فهذا لا يمكن عدهما سارقين لأنَّ فعلهما يختلف عن السرقة العادمة اختلافاً يقتضي حكمَا شرعاً مختلفاً⁽¹³⁹⁾.

ثم إنَّ "مؤيّدي الحدّ" من الحنفية يستشهدون أيضاً بحديث ينسب إلى الرّسول يقول فيه: "إذا أتى الرجل الرجل فهما زانيان"⁽¹⁴⁰⁾. وكانت هذه النقطة من النقاط المحرجة "لمعارضي الحدّ" من الحنفية؛ ففضلاً عن نقدم لهم لصحة

(136) السُّرخسي، المبسوط، ج IX، ص 78؛ وبشأن الحديث النبوّي المتعلّق بمعايير، انظر مسلماً، صحيحه، ج V، ص 119.

(137) السُّرخسي، المبسوط، ج IX، ص 78.

(138) الكاساني، البدائع، ج VII، ص 34.

(139) السُّرخسي، المبسوط، ج IX، ص 78؛ الكاساني، البدائع، ج VII، ص 65. وبشأن الفروق بين "السارق" و"المتهب" 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، السنّن الكبرى، ج VIII، ص 233 (باب ما في حد اللّوَاطِي)، الطبراني، المعجم الأوسط، ج IV، ص 267.

ال الحديث⁽¹⁴¹⁾، ذهبوا إلى وجوب حمله على المجاز؛ إذ "لا تثبت حقيقة اللغة به"⁽¹⁴²⁾. وزعموا بدلاً من ذلك أنَّ "المراد" بالحديث النبوى إظهار عظم الذنب⁽¹⁴³⁾. فالحديث بعبارة أخرى يحكم على الذنب حكماً أخلاقياً لا حكماً شرعياً، ويعنى ذلك أنَّ العقوبة ستحقق في عالم الآخرة لا في عالمنا هذا.

وعلى العموم، كان الحنفية يميلون إذن إلى تقديم سلسلة لا ترد من الحجج في وجه المماطلة المعجمية بين الزنا واللواط. ولكن لم يكن مركز الثقل في جدل الحنفية في اللواط يتمثل في ما عرضناه من نهج في الاجتهداد سعوا من خلاله إلى رد الأدلة النصية الواردة في القرآن والسنة والإجماع ولا في ما وضّحناه عندهم من رغبة في دحض الحجج المعجمية. وإنما كان بيت القصيد في جدلهم هو البحث في مدى كون اللواط "من حيث المعنى" يُمكن إدراجه تحت حكم الزنا الشرعي. فلم يذهب أبو يوسف والشيباني البتة، على خلاف ما ينسب إليهما، إلى أنَّ اللواط والزنا يعنيان الشيء نفسه ولا إلى أنَّ اللواط هو بإيجاز الزنا نفسه، وأماماً أغلب فقهاء الحنفية فكانوا يحرصون على إظهار أنَّ "اللواط كالزنا" أو أنَّ اللواط مضمون في معنى الزنا أو في وظيفته أو في حكمه الشرعي، أي أنَّ (اللواط في معنى الزنا)⁽¹⁴⁴⁾، يقول ابن الهمام: إنَّ أبو يوسف والشيباني كانوا مُذِرِّكين أنَّ اللواط "ليس من نفس الزنا، بل حكمه حُكْمُ الزنا"⁽¹⁴⁵⁾. وهذا ما سننبع إلى البحث فيه في ما سأتأتي.

(141) نجد نقداً للحديث عند ابن حجر العسقلاني، تلخيص الحبير في تخریج أحاديث الرافعی الكبير (المدينة: شركة الطباعة الفنية المختصة، 1384/1964)، ج IV، ص 55،

الديلمي، فردوس الأخبار (نشرة زغلول)، ج 7، ص 161.

(142) السرخسي، المبسوط، ج IX، ص 78. و"مدلول الوضع" هو المعنى الذي جعله الله للكلمة عندما علم آدم الأسماء كلها. ونحن نشكر لبروي متحدة (Roy Mottahedeh) توضيح هذا المعنى لنا.

(143) المصدر نفسه، ج IX، ص 78.

(144) المرغيناني، الهدایة، ج II، ص 102؛ الكاسانی، البدائع، ج VII، ص 44.

(145) ابن الهمام، فتح القدير، ج 7، ص 263.

الحجج الدلالية

إذا كانت الحجج المتعلقة بالحالتين النضيئتين والمعجمة لللواط يمكن أن تبدو مفتقرة إلى العمق التحليلي، فإن مناقشة وظيفة الزنا ومعناه بزيادة اللواط يمكن أن تدخلنا في أدغال من التفكير الفقهي المتخصص الدقيق. ولنكتف بالذكر بأن هذا الجدل لم يكن عند الحنفية مرتبطاً بالقياس بل هو متعلق بلازم ما هو "أولى". ويذكُر السريحي أن "مؤيدي الحد" من الحنفية يذهبون إلى أن اللواط مضمون في معنى الزنا وأن حكم الزنا ينطبق على اللواط "بدلاله النص لا بدلاله القياس"⁽¹⁴⁶⁾. وأما الكاساني فيجمل حججة "مؤيدي الحد" بالقول إن ورود النص بإيجاب الحد هناك يكون وروداً هاهنا دلالة⁽¹⁴⁷⁾. ويتوسع البابرتبي في كلام السريحي قائلاً إن اللواط عند "مؤيدي الحد" من الحنفية يندرج في إطار الزنا "في الدلالة لا بالقياس، لأن القياس لا يدخل في ما يذرأ بالشبهات"⁽¹⁴⁸⁾. ويحيل الجزء الأخير من الجملة مرة أخرى على الحديث النبوى الداعى إلى ضرورة تجنب الحدود إذا وُجدت الشبهات، والشبهة تمثل جزءاً جوهرياً في أي عمل اجتهادي ومنه القياس.

ولكن ماذا نعني بالزنا أو ما وظيفته؟ يقدم "مؤيدو الحد" من أتباع أبي يوسف والشيباني التعريف الآتي: "الزنا فعل معنويٌ له غرض وهو (1) إيلاج الفرج في الفرج (2) على وجه محظوظ (3) لا شبهة فيه (4) لقصد سفح الماء"⁽¹⁴⁹⁾. وفضلاً عن ذلك يذكر أبو يوسف والشيباني، على ما يذكره المرغينانى، أن الزنا هو (5) "قضاء الشهوة في محل مشتهى"⁽¹⁵⁰⁾. وبادعاء

(146) المصدر السابق، ج 7، ص 264.

(147) الكاساني، البدائع، ج VII، ص 34.

(148) البابرتبي، العناية، ج 7، ص 263.

(149) السريحي، المبسوط، ج IX، ص 77.

(150) المرغينانى، الهدایة، ج II، ص 102؛ ابن الهمام، فتح القدیر، ج 7، ص 264؛ الزيلعى، تبیین الحقائق، ج III، ص 181؛ ابن نجیم، البحر، ج 7، ص 17.

"مؤيّدي الحدّ" أن ذلك كله قد وجد في اللّواط خلصوا إلى أن حد اللّواط مضمّن في حد الزّنا⁽¹⁵¹⁾.

على أنّ هذا كان محلّ معارضه شديدة حمل لواءها "معارضو الحدّ" من الحنفية؛ لأنّ الحدّ عند الكاساني: "عقوبة متكاملة فتستدعي جنائية متكاملة"⁽¹⁵²⁾. وفي هذا يُوافق "مؤيّدو الحدّ" خصومهم - أي في ضرورة حضور جميع معانٍي الزّنا في اللّواط⁽¹⁵³⁾، أمّا إذا غاب معنى من المعانٍ في اللّواط، فإنّ الحجّة القائلة إنّ حد اللّواط هو حد 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 مضمّنا في معنى الزّنا، يقول السّرخسي: "إإنّ القبل والدبر كلّ واحدٍ منهم فرج"⁽¹⁵⁴⁾. ولكنّ الكاساني، الفقيه الحنفي، يلحّ على ضرورة وضع تعريف دقيق لمعنى الزّنا "في عرف الشرع"⁽¹⁵⁵⁾. وقد ذهب السّمرقندى (ت. 539/1144) شيخ الكاساني ووالد زوجته إلى حد الزّنا بأئمّة "الوطء الحرام"، معللاً ذلك بأنّ "الوطء إنما هو إيلاج فرج الرجل في فرج المرأة"⁽¹⁵⁶⁾. وذهب الكاساني بالتعريف إلى ما هو أبعد من ذلك قليلاً مستبدلاً بكلمة "الفرج" مصطلحاً أكثر دقة هو "القبل" ومتنهياً إلى التعريف الآتي: الزّنا هو "اسم للوطء الحرام في قبل المرأة"⁽¹⁵⁷⁾. وعلى هذا النحو تمكّن

(151) السّرخسي، المبسوط، ج IX، ص 77.

(152) الكاساني، البدائع، ج VII، ص 34.

(153) السّرخسي، المبسوط، ج IX، ص 78.

(154) المصدر السابق، ج IX، ص 77. وأمّا ما يتعلّق بالشافعية فانظر الغزالى، الوسيط، ج VI، ص 440؛ والشيرازى، المذهب، ج T، ص 185، الذى يقول: "اللّواط كالوطء في الفرج".

(155) الكاساني، البدائع، ج VII، ص 33.

(156) علاء الدين محمد بن أحمد السّمرقندى، تحفة الفقهاء (بيروت، دار الكتب العلمية، 1405/1984)، ج III، ص 138.

(157) الكاساني، البدائع، ج VII، ص 33.

السمرقندي والكاساني من أن يخلصا إلى أن مسألة "إيلاج الفرج في الفرج" لا يمكن إدراج اللواط في إطارها؛ فمن الواضح أن علاقات اللواط بين الرجال لا تتضمن المرأة ولا القبل. ويبدو هذا النمط من الاجتهاد جذرياً وإن كان الكاساني لم يتردد في إبداء مثل هذه الاستنتاجات، وهذا ما تبيّنه أمثلة أخرى⁽¹⁵⁸⁾.

(2) "على وجه محظور": يتفق جميع الفقهاء على حرمة اللواط لكنهم يختلفون في الرأي بعض الاختلاف، إذ يذهب "مؤيدو الحد" من الحنفية إلى أن اللواط مذموم أكثر من الزنا لأنّه يمثل انتهاكاً لا يمكن تلافيه بزواج لاحق⁽¹⁵⁹⁾ على عكس الزنا، وإن كان الرأي المناقض أي القائل إنّ اللواط لا يحمل درجة الحرمة الموجودة في الزنا نفسها قد عرف بعض الرواج أيضاً⁽¹⁶⁰⁾. وكيفما كان الأمر، فإنّ مثل هذا التقسيم لمستويات حظر اللواط خارج عن مدار البحث. وإنّما كان مدار البحث عند "عارضي الحد" من الحنفية 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 اللواط] في ثبوت عين موجب الآخر [الزنا]، ولذا لا يُحَدُّ بشرب البول المجمّع على نجاسته، ويُحَدُّ بشرب الخمر"⁽¹⁶¹⁾.

وبعبارة أخرى، يذهب "عارضو الحد" من الحنفية إلى أن المذموم عند الله هو المستوجب للعقاب الأخرى ولذلك ليس هو بالضرورة خاضعاً لحكم دنيوي فضلاً عن أن يكون خاضعاً لعقابٍ، بل إنّهم يرون أنّ "المذموم خلقاً" و"المحظور شرعاً" أمران مختلفان.

(3) "لا شبهة فيه": إذا كان مؤيدو الحد من الحنفية يصرّون على أن اللواط يندرج بالضرورة في الزنا على نحو ما هو أقوى «*a fortiori*» وجب عليهم أن يبرهنو

(158) قارن ذلك بالمصدر السابق، جVII، ص34.

(159) ابن الهمام، فتح القدير، جV، ص264؛ الحصকفي، الدر، جIV، ص192.

(160) السعدي، الفتاوى، جI، ص269 يقول: "اللواط بالرجال ليس في التحرير كالجماع".

(161) ابن الهمام، فتح القدير، جV، ص264؛ وقارن بالريلعي، تبيين الحقائق، جIII، ص181.

على أن لا شبهة في أمر كلٌ من الشريكين في اللّواط، ونقصد بذلك وجوب أن يكون كلٌ من الطرفين المشارِكَيْنَ في الفعل صاحب "نفس مذنبة" (*mens rea*)⁽¹⁶²⁾. فهم يذهبون إلى أنه لا شبهة في تمحض الحرمة في اللّواط "لأنَّ المحلَّ باعتبار الملك". ويوضّحون ذلك بالقول: "ويتصوّر هذا الفعل مملوكاً في القبل ولا يتّصوّر في الدّبر"⁽¹⁶³⁾، ولما كان اللّواط لا يتّصوّر فيه أمر الملك، لم يمكن افتراض اعتقاد الشبهة في الفعل من جانب الفاعل الرئيس في اللّواط.

وأن يمارس الرجل اللّواط مع زوجه إنّما هو عند عددٍ من الفقهاء حقّ له⁽¹⁶⁴⁾. ولكن حتى إن افترض مفترضٌ أنَّ الدّبر يمثل ملكاً شرعاً للشخص، فإنَّ غياب الزوج في فعل اللّواط يُبطل هذا النّمط من الاجتهاد. فمن الواضح أنَّ الدّبر في العلاقة الجنسية بين الرجل والرّجل يظلّ جزءاً من الجسم ينبغي أن يبقى مستوراً في كلِّ الظّروف⁽¹⁶⁵⁾. وقد يكون بمقدور "عارضي الحدّ" الذهاب إلى أنَّ الاعتقاد (الصحيح) الذي ينصّ على عدم مساواة اللّواط بالزنّا في العقاب يمكن أن يقود إلى الافتراض (المغلوط) الذي مفاده أنَّ لا دور لمفهوم الملكية

(162) بشأن "النفس المذنبة" (*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 أنه إذا وجد رجل امرأة في سريره ونكحها ظانًا أنها زوجه فإنه لا حدّ عليه إن هو

زعم بقوّة اشتياه الأمر عليه. والمؤلّف يحيل على الشيرازي، المهدب، ج II، ص 268.

(163) السّرخسي، المبوسط، ج IX، ص 78. وينذهب أحد أوائل المصطفين في الفقه وهو الشيباني، الجامع الصغير، ج I، ص 280، إلى أنَّ حد الزنا مشروط بانعدام الشبهة في مسألة الملكية، وانظر مع ذلك، الشيرازي، المهدب، ج II، ص 57، إذ ينقل رأياً مفاده أنَّ المهر لا يشمل الإيلاج في الدّبر لأنَّ الدّبر ليس مملوكاً بمقتضى عقد التّكّاح.

(164) ابن الهمام، *فتح القدير*، ج V، ص 263، وهو يذكر كتاب الكافي للفقيه الحنفي الحاكم الشهيد من بلخ (القرن الرابع/العاشر الميلادي). وبشأن هذا الرأي، ثمة أثر شرحه السّرخسي في مبوسطه، وأماماً فيما يتعلق بمعارضة حق الزوج، فانظر الشافعي، الأم، ج V، ص 94؛ الشيرازي، المهدب، ج II، ص 66.

(165) السّرخسي، المبوسط، ج IX، ص 77.

في هذه المسألة، ييدّأنا لا نجد في أدبياتهم مثل هذا التوجّه في التفكير. ويفيدوا أنّ معارضي الحدّ من الحنفية يتفقون على أنّ اللّواط إذا نظرَ إليه من جانب الملكية فمن الواضح أنه مخالفٌ للشريعة كمخالفة الزنا لها، ولذلك لا مجال لاعتبار الشبهة فيه. وعلى كلّ حالٍ، كان "معارضو الحدّ" يفضلون تجنب الخوض في هذه المسألة مع خصومهم.

(4) "سفح الماء": يبيّن "مؤيدو الحدّ" أنّ سفح الماء أظهر في اللّواط منه في الزنا، فكان تمّحض الحرمة في الدُّبُرِ أبين وسفح الماء هنا أبلغ منه في القُبْلِ؛ لأنّ هناك [في القُبْلِ] المحلّ منبتٌ فيتوهم أن يكون الفعل حرثاً وإن لم يقصد الزاني ذلك، ولا توهّم هنا [في اللّواط] فكان تضييع الماء هنا أبين⁽¹⁶⁶⁾. وممّا يُراد على عِظَمِ هذا الفعل أنّ "الزنا يُتوهّمُ منه حدوثٌ ولدٌ يعبدُ رَبِّهُ، ولا يُتوهّمُ في عملِ قومٍ لوطٍ"⁽¹⁶⁷⁾.

إنّ خصوم هذا المذهب من الحنفية لا يزعمون أنّ سفح الماء غير حاصلٍ، بل قامت استراتيجيةهم على إظهار أنّ هذه المسائل ليس لها أيّ وزنٍ شرعيٍّ. وهم يضبطون من جديد حدّاً فاصلاً بين الفعل [اللّواط] على أساس أنه مذمومٌ خلقياً وبين كونه أمراً يُعاقبُ على ارتكابه شرعاً. ويطلق الكاساني على "سفح الماء" إلى غير غاية لفظ الماء "المهين" ، ولكنّه يذكر أنه يجوز سفح الماء خارج الفرج في الجماع، ويطلق على ذلك اسم العَرْل (coitus interruptus)، وهو موقف متّفق عليه على نطاقٍ واسعٍ 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، تبيين الحقائق، ج III، ص 181.

(168) الكاساني، البدائع، ج VII، ص 34؛ كاتب مجهول، بحر الفوائد (ترجمة ميسامي Meisami)، ص 164. وانظر كذلك الزيلعي، تبيين الحقائق، ج III، ص 181؛ ابن الهمام، فتح القدير، ج 7، ص 264. والغزالى أقرَّ هذه الممارسة أيضاً. انظر مايكل ويتر،

(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.

معارضي الحدّ من الحنفية كانوا ينظرون إليه نظرةً مختلفةً تماماً عن نظره خصومهم من مؤيدي الحدّ. فخطر اختلاط النسب، عندهم، هو السبب الحقيقي للعقوبة على الزنا بالحدّ، "فإن ولد الزنا ليس له أبٌ يُرِيهِ، والأم بمفردها عاجزة عنه، فيُشَبَّهُ على أسوأ الأحوال"⁽¹⁶⁹⁾. ويقول الكاساني: "في الزنا اختلاط النسب وإتلاف للأبوبة، وليس الأمر كذلك في اللواط"⁽¹⁷⁰⁾.

(5) "مشتهي طبعاً": كان "مؤيدو الحدّ" من الحنفية، في سعيهم المستمر إلى إبراز التطابق الدلالي بين الزنا واللواط، يذهبون إلى أن اللواط شأنه شأن الزنا فعل "مشتهي طبعاً شهوة قوية". ويلخص الزيلعي مذهب مؤيدي الحد بقوله: "لا حفاء في كونه مشتهي لأن الم محل إنما يُشتهي باللين والحرارة، والدبر في هذا المعنى كالقبل، ولهذا يرغب فيه العقلاء كما يرغبون في القبل، ويكثر وقوعه كالزنا بل أكثر"⁽¹⁷¹⁾. وقد عبر السرخسي عن المسألة بألفاظ مشابهة قائلاً: "حتى إن من لا يعرف الشرع لا يفصل بينهما"⁽¹⁷²⁾. ويبدو أن الجدل في المسألة خلال العصر السلجوقى كان محتمداً بعض الشيء، ومن ذلك الجدل الذي تجاوز ما جرى بين الحنفية أنفسهم. وكان النقاش قد دُضِّمنَ في إطار التساؤل: هل اللواط موجود في الجنة⁽¹⁷³⁾? وهل يمكن أن يُعَدُ اللواط أمراً "مشتهي طبعاً" لدى الرجل⁽¹⁷⁴⁾? أي إنه فعل يستمتع به أهل الجنة في أوقات

(169) ابن الهمام، فتح القدير، ج V، ص 264.

(170) الكاساني، البدائع، ج VII، ص 34؛ وقارن بالسرخسي، المبسوط، ج IX، ص 78.

(171) الزيلعي، تبيان 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 V، ص 263؛ ابن نجميم، البحر، ج V، ص 18؛ الحصকفي، الدر، ج IV، ص 192؛ ابن عابدين، الحاشية، ج IV، ص 28؛ وفي رسالة الغفران للمعرري، ص 301، يسأل إيليس ابن القارح الشاعر بطل القصة: هل كان أهل الجنة يفعلون باللواط المخلدين فعل أهل القرىات [قوم لوطاً]، أي هل يسمح لأهل الجنة باللواط قياساً على جواز مجامعة المحور بها؟ ويرتعد ابن القارح من حول هذا السؤال.

(174) السرخسي، المبسوط، ج IX، ص 77.

الفراغ، أم إنَّه فضلاً عن كونه فعلاً "مضاداً لحكم الله" (*contra legem Dei*) فُعلٌ "مضاد للطبيعة" (*contra naturam*)؟

وقد أفصح ابن عقيل (ت. 513/1119) الأصولي الحنفي عن موقفه من المسألة، ويذكر أنَّ عالمين سلحوقيين معاصرين لابن عقيل يمثلان أول من خاض في الموضوع وهما أبو علي بن الوليد المعتزلي الحنفي (ت. 513/1119)⁽¹⁷⁵⁾ وأبو يوسف القزويني الشافعية (ت. 480/1095)⁽¹⁷⁶⁾.

إنَّ فكرة ممارسة اللواط في الجنة قد ألمح إليها القرآن؛ إذ يشير، وإن كان ذلك على نحو مبهم، إلى أنَّ أصحاب الجنة سيطوف عليهم غلمان (الطور 52/24)*، ولدان (الواقعة 56/17، الإنسان 76/19)⁽¹⁷⁷⁾. وقد رد أبو يوسف الفكرة محتجًا بأنَّ اللواط عادة قبيحة والجنة معصومة من العادات. أما أبو علي بن الوليد فذهب إلى أنَّ اللواط كالخمر لا حرمة فيه إلَّا في الدار الدنيا. وإذا كان الفقيه يقرُّ بأنَّ اللواط في الدنيا رذيلة تخلٌ بالنظام، فإنه يرى أن لا خوف من

(175) كان شيخ المعتزلة في زمانه بيغداد وشيخ ابن عقيل، انظر صيري، (Sabari). *Mouvements*, 114.

(176) هو أبو يوسف عبد السلام بن محمد بن يوسف بن بندار القزويني، عاش أربعين سنة بمصر قبل أن يتوفَّى بيغداد سنة 488/1095. انظر عمر رضا كحاله، معجم المؤلفين (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1414/1993)، ج II، 150-151.

* قد يكون أصل ما قاد إلى توثُّم إيماع القرآن إلى إباحة اللواط في الجنة هو إسقاط الحمولة الدلالية التي شجَّعت بها الكلمة (غلمان) على الكلمة في القرآن، في حين أنها حمولة دلالية عرفيَّة اكتسبتها الكلمة بعد انتقاء نزول الوحي بآمادٍ، وقد عرفت أكثر شيوخ لها في العصر العباسي الذي شاع فيه الغزل بالغلمان وقول الشعر فيه ولا سيما على لسان الشاعر أبي نواس. ومعلوم وجوب التقييد بالدلائل العرفية لكل عصر؛ إذ إنَّ المدخلة يتها من شأنه أن يقود إلى تحجُّط في النظر والاستدلال. [المراجع]

(177) بشأن الغلمان، انظر شارل 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 أنَّ غلمان القرآن، شأنهم شأن حور الجنة، لهم نظائرهم في شعر ما قبل الإسلام حيث يُتَّسِّى على الولائم التي يقدمها أشراف العرب في العصر الجاهلي.

ذلك في الجنة؛ إذ "لم يبق إلا مجرد الالتذاذ"⁽¹⁷⁸⁾. ولقد ناصر فقهاء ما بعد العصر الكلاسيكي من الحنفية موقف أبي يوسف القزويني في رفضه للفكرة، ولكن الجدل في المسألة يدعونا إلى اعتقاد أنّ الفقهاء في العصر السلجوقي كانوا يَعْوِنُونَ أنَّ الوضع الأخلاقي لللّواط يُمْكِن أن ينظر إليه من زوايا مختلفة.

ولكن ينبغي أن نكون مرّة أخرى حذرين في التمييز بين مجالى الأخلاق والشرع. وقد جرّد موقف أبي عليّ بن الوليد على ما يبدو اللّواط من الوصمة التي تجعل منه رذيلةً لإنسانيةً. ولكن ثمة خطرٌ في أن نقرأ في ما كتبه الفقهاء الأحناف أكثر مما كانوا يحملونه في أذهانهم فعلاً. ولنكتف بالذكر هنا بأنّ مؤيّدي الحدّ من الحنفية كانوا يدافعون عن "طبيعة" الرغبة في ممارسة اللّواط من أجل أن يجعلوا مماثلاً للزنا ليتّهـى بذلك إلى أنَّ اللّواط ينبغي أن يستوي حده مع الزنا شدّةً. وإذا كانت تلك المزاعم الذاهبة إلى غياب أيِّ حدٍ إلهيٍّ في اللّواط قد جعلت للاعتراض على موقف "مؤيّدي الحدّ" في هذه المسألة، فإنَّ أصحابها اضطروا إلى تأكيد بطلان حجّة طبيعة الدافع في ممارسة اللّواط. وقد قدّموا إجابتين، فاعتراضوا أولاً بالقول إنَّ "المشتوى طبعاً" هو الفرج لا الدبر⁽¹⁷⁹⁾.

وذهبوا ثانياً إلى وجوب مراعاة الفرق بين فاعلية الشريك ومفعوليته؛ إذ يرى هذا التقدير في النظر أنَّ الداعي إلى اللّواط جانبٌ واحدٌ لأنَّ الشهوة مركبة في الفاعل دون الثاني⁽¹⁸⁰⁾، وعادةً ما لا يرغب المفعول به في أن يقع عليه فعل اللّواط إلا في الحالات الشديدة⁽¹⁸¹⁾. وهكذا اتفق أغلب الحنفية بناءً على ما تقدم على أنَّ اللّواط أقلَّ حدوثاً من الزنا، لأنَّه لا يُمْكِن أن يوجد إلا "داع" واحدٌ في اللّواط، وعليه فإنَّ عدد حالات اللّواط لا يتجاوز نصف عدد حالات الزنا.

(178) ابن عابدين، الحاشية، ج IV، ص 28.

(179) السرخسي، المبسوط، 78. وقارن بالحصيفي، الدر، ج IV، ص 192، إذ يقول إنَّ الزنا ليس بحرام طبعاً.

(180) الكاساني، البدائع، ج VII، ص 34؛ المرغيناني، الهدایة، ج II، ص 102؛ ابن الهمام، فتح القدیر، ج V، ص 264.

(181) البابرتی، العناية، ج V، ص 263.

وقد بين الكاساني أن الحدود الإلهية قد انبنت على فكرة المنع والزجر (وهو معنى مضمون في الحقل الدلالي للجزر (ح - د - د)⁽¹⁸²⁾، فالزجر إذن هو الأساس العقلي المقصود في حد الزنا. ولما كان اللواط غير منتشر كثيراً، رأى الكاساني أن الزجر عنه غير ضروري ضرورة الزجر عن الزنا (ممارسة الجنس بين غير المتماثلين)، لذلك لا يمكن تطبيق (المعنى) الذي شُرع له الحد في الزنا على اللواط⁽¹⁸³⁾.

اللواط والخصوصية ومبادئ الأخلاق

يمكن إذن تلخيص حجج "معارضي الحد" من الحنفية على النحو الآتي: إن الزنا واللواط يمكن أن يستويان في الحظر أخلاقياً فضلاً عن أن سفح الماء هو فعلاً خصيصة حاضرة في اللواط، ولكن اللواط وإن كان مستهجناً من حيث الأخلاق فإن ذلك لا يحمل أيّ بعد شرعي. والظاهر أن "معارضي الحد" من الحنفية يسلّمون بأن الشبهة بمعنى الافتراض الخطأ للملكية - وهي احتمالاً كثيراً ما يُناقشُ في الزنا - إنما هي أمر عسير التصور في اللواط، بل إن 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⁾. ويدعُ "معارضو الحد" من الحنفية إلى أن 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 فإننا لا نستطيع أن نزعم وجود رغبة طبيعية في ممارسة اللواط كما هي حال اشتئام 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، تبيين الحقائق، ج III، ص 181.

متاحاً (بناء على الأوصاف التي يمكن أن تقوم عليها العلة)⁽¹⁸⁵⁾. والحق أنَّ "معارضي الحد" من الحنفية كانوا يتهمون "مؤيدي الحد" بقياس اللواط على الزنا⁽¹⁸⁶⁾، ييدُ أنَّ القياس في الحدود الإلهية ظلَّ عند الحنفية أمراً بغضاً، وبدلاً من ذلك كان التطابق في الخصائص أو المعانٰي، 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 أخذًا بهذه القاعدة مأخذ الجد، فإذا كان معنى اللواط غير حاضر تمام الحضور في معنى الزنا، فإنَّ نقل الحد الإلهي من الزنا إلى اللواط يصبح أمراً مستحيلاً، وهو ما استنتاجه البابرتـي بقوله: "إذا لم يكن [اللواط] في معناه لا يُلحق به دلالة"⁽¹⁸⁷⁾. وأما الزيلعـي فيعتبر عن ذلك بالقول: "ولا يمكن إلحاقـ بالزنـ بطريقـ الدلالةـ لأنـ شرطـ الدلالةـ أنـ يكونـ مثلاـ لهـ"⁽¹⁸⁸⁾. وكان إظهـارـ التـماـثلـ جـهـداً اـحـتمـلـ منـذـ الـبـادـيـةـ أنـ يـكـونـ مـصـيرـهـ الإـخـفـاقـ. يقول ابن الهمـامـ: "فيـلـزـ منـ هـذـاـ أـلـاـ يـثـبـتـ الحـدـ بطـرـيـقـ الدـلـالـةـ إـلـاـ إـذـاـ كـانـ فـيـ المـساـوـيـ مـنـ كـلـ وـجـهـ دـوـنـ الـأـعـلـىـ، بلـ ذـلـكـ قـدـ يـكـونـ لـهـ زـاجـرـ قـويـ، وـقـدـ لـاـ إـبـاعـةـ عـقوـبةـ الـآخـرـةـ"⁽¹⁸⁹⁾.

ولنشر من جديد مدى تأثير عزوفـ الحـنـفـيـةـ عنـ الـقـيـاسـ فيـ الـعـقـوبـاتـ الإـلـهـيـةـ المقـدـرـةـ فيـ تـضـيقـ نـطـاقـ فـقـهـ الـجـنـيـاتـ. أـمـاـ ماـ يـتـعلـقـ بـالـلـواـطـ، وـبـالـمـثـلـيـةـ تـبعـاـ لهـ، فـيـمـكـنـ أنـ نـجـيبـ عنـ هـذـاـ السـؤـالـ بـالـإـيجـابـ. وـبـالـحـكـمـ منـ خـلـالـ الـمـجـالـ الـمـقـارـنـ مجرـداـ منـ حـجـجـ مـعـارـضـيـ الحـدـ التـيـ يـكـثـرـ وـرـوـدـهـاـ فـيـ كـتـبـ الـفـرـوـعـ، يـبـدوـ أـنـ أـغـلـبـ مـعـارـضـيـ الحـدـ مـنـ الـحـنـفـيـةـ يـذـهـبـونـ إـلـىـ غـيـابـ الحـدـ الإـلـهـيـ فـيـ اللـواـطـ.

(185) البحث في عناصر علة عقوبة الزنا التي يمكن أن تجدها في فعل اللواط مازال فيه نظر، وهو أمر يخرج عن نطاق اهتمامـنا في هذه التـرـاسـةـ. وقد بيـنـ كـاسـ رـسوـنـسـتاـينـ (Cass R. Sunstein) أنـ إـدـراكـ أـوـجـهـ السـبـهـ أـمـرـ تـرـجمـهـ الـأـعـرـافـ الـاجـتمـاعـيـةـ. انـظـرـ لـهـ

.784، «On Analogical Reasoning»

(186) السـرـخـسـيـ، المـبـسـطـ، جـ IXـ، صـ 78ـ.

(187) الـبـابـرـتـيـ، الـعـنـيـةـ، جـ Vـ، صـ 263ـ.

(188) الـزـيلـعـيـ، تـبـيـنـ الـحـقـاقـ، جـ IIIـ، صـ 181ـ.

(189) ابن الـهـمـامـ، فـتـحـ الـقـدـيرـ، جـ Vـ، صـ 264ـ.

ولذلك صار ينظر إليه على أنه أمر مطروح خارج مجال الشّرع. وعلى العموم، عُدَّ اللّواط موضوعاً خاصّاً بين الإنسان وربه. وهذا ما تضبّطه وجهة النظر الحنفية على وجه أدقّ، فإذا علم صاحب بيت أنّ المستأجر يمارس فيه اللّواط، فإنّه لا يحق له طرده⁽¹⁹⁰⁾. وقد أسهم فقهاء الحنفية في تكريس توجّه يحمي المجال الخصوصي من أحكام الشرع من خلال رفضهم إقامة الحدود على اللّوطين، فالحدود الإلهية التي اشتغلوا بها لا تطول المجال الشخصي الخاصّ للفرد فيما يتعلّق بميوله الجنسية وممارساته عموماً.

ولكن هذا الاستنتاج ينبغي أن يصحّ به تبيهانٍ اثنانِ. أمّا الأوّل فعلى الرغم من زوال تهديد إقامة الحدّ في اللّواط ظلّ ينظر إليه على أنه مُنافي للأخلاق وإن كان ربّما بدرجة أقلّ من الرّثا⁽¹⁹¹⁾. ولقد رأى فقيهان حنفيان من القرنين العاشر/الحادي عشر والسادس عشر والحادي عشر/السابع عشر أنّ غياب الحدّ الإلهي في حقّ اللّوطين إنّما هو في المحصلة أسوأ عندهما؛ لأنّ هؤلاء لا يسعهم التكثير عن أخطائهم قبل يوم الحساب⁽¹⁹²⁾. وأمّا ما يتعلّق بعقوبات اللّوطين في جهنّم، فهي

(190) شيخ نظام وغيره، الفتاوى العالمكيرية، ج IV، ص 463.

(191) هذا ما يبيّن أنّ الفقهاء كان بوسّعهم الميز بين المعايير الأخلاقية والأحكام الفقهية. 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، الدر، ج IV، ص 192-193. وهذا يبيّن أنّ فقهاء الحنفية، على عكس ما يدعوه بيترز ،

(Peters). *Crime and Punishment*, 31, 53-4

كان بوسّعهم أن يتبنّوا أحياناً الرّأي الذي يذهب إلى أنّ إقامة الحدود تکفر عن الذنوب في الدنيا. وقارن ذلك بالشافعي، الأئمّ، ج VI، ص 138، وهو يروي عن الرّسول قوله: «لعلّ الحدود نزلت كفارات». ويُمكّن أن نقف على أحاديث نبوية تنصّ على أنّ العقوبات الدنيوية الخاصة بالشرك والسرقة والزنّا وقتل الأولاد والبهتان والمعصية في معروفٍ إنّما هي كفارات، يُنظر على سبيل المثال البخاري، صحيحه، ج I، ص 15، =

كثيرة متعددة، وقد أشرنا إلى ذلك سابقاً (انظر الفصل الرابع)⁽¹⁹³⁾. وأما التنبية الثاني، فإنه يمكن تصور عقوبات أخرى تحل باللّوطين، وهي عقوبات تقع خارج إطار الحدود الإلهيّة ولا سيّما من خلال ما هو معروف بالتعزير، وهذا النمط من العقوبات هو ما نصرف إليه عنايتنا في ما سأأتي.

ج IV، ص 1857، وفي غيرها من المواقع؛ مسلم، صحيحه، ج III، ص 1333؛ الترمذى، سنته، ج IV، ص 45؛ ابن حبّل، مسنده، ج V، ص 314.
 (193) قارن ذلك بما بين الصفحتين 258 و 259. وانظر أيضاً الحديث النبوى القائل: "إِنَّ أَخْوَفَ مَا أَخَافُ عَلَى أُمّتِي عَمَلٌ قَوْمٍ لَوْرِطٍ"، انظر ابن الجوزى، ذم الهوى، ص 207.

الفصل السادس

التعزير والفضاء العام

التعزير واللّواط

إن اللّواط، بما يتضمنه من علاقات جنسية بين المثيلين، لم يفلت كما رأينا في الفصل السابق من تهديد بالعقوبة في الدنيا. بل إن معارضي الحد من الحنفية أنفسهم يذهبون إلى أن اللّوطين يمكن أن يعاقبوا بالتعزير بدلاً من إقامة الحد عليهم⁽¹⁾. وبين الكاساني على سبيل المثال، بعد التعليق على تنوع العقوبات المسلطة على اللّوطين، أن اختلاف الآراء بين الفقهاء يشير إلى أنهm يلتجؤون إلى التعزير، مستدلاً على ذلك بأن التعزير هو وحده الذي يجوز فيه الاجتهاد والاختلاف في تحديد العقاب، وأما الحدود الإلهية فإنها لا تُعرف إلا بالتوقيف، من خلال الاعتماد على القرآن أو السنة أو الإجماع⁽²⁾.

وعلى العموم، لا يُقدم التاريخ الخاص بالعصر السلجوقي، كما بيّنا سابقاً، سوى معلومات شحيحة عن أنواع العقوبات التي سلطت على اللّوطين في ذلك العصر. على أن إمكان أن يستنتج الباحث من هذا النقص في المعلومات التاريخية أن خلاف الفقهاء في اللّواط ظلّ "نظرياً إلى درجة كبيرة" وأن

(1) الشيباني، الجامع الصغير، ج I، ص 282؛ السرخسي، المبسوط، ج IX، ص 77؛ الكاساني، البدائع، ج VII، ص 34؛ قاضيخان، الفتاوى، ج III، ص 480، وفي غيرها من المواقع من إحالاتنا لاحقاً.

(2) الكاساني، البدائع، ج VII، ص 34. وقارن بالمرغيناني، الهدایة، ج II، ص 102، إذ يحمل قول أبي حنيفة على أن أحكام الصحابة كانت قائمة على اعتبارات السياسة.

العلاقات الجنسية بين المثليين كانت على الدّوام أمراً متسامحاً فيه⁽³⁾، ليس واضحاً وضوحاً مباشراً. فثمة في الأفل روایة واحدة تعود إلى العصر السلجوقى تذكر أنَّ اللوطين كانوا عرضة لعقوبة قضائية؛ إذ يذكر ابن الجوزي في ما جرى من أحداثٍ ببغداد سنة 538/1143 أنه قد "أخذ رجل يقال إنه فرق بصبي فترك في جب ورقي إلى رأس منارة مدرسة سعادة ثم رمي به إلى الأرض فهلك"⁽⁴⁾، وهذا هو عقاب اللوطين عند ابن عباس حسب ما جاء في الآثار⁽⁵⁾. ولم تصل إلينا التفاصيل المتعلقة بطريقة إجراء الحكم في هذه المسألة، ولكن يمكن إن أخذنا بعين الاعتبار شواهد أخرى أن نحدد متى تراجَعَ الميل إلى التسامُلِ مُتيحاً التطبيق الفعلى للعقوبات البدنية. فالأدبيات الفقهية توفر لنا بعض المفاتيح التي تحدد بدقةٍ مثلاً الزمن الذي يمكن أن يكون التعزير فيه قد تحول من توجيهٍ نظريٍ إلى عقوبة متحققةٍ فعلاً، وهذا لا ينطبق على عقوبات اللوطين حسب، بل إنَّ إثارة هذا الموضوع يمكن أن تسمح لنا بعميق النظر في التعزير نظريةً وممارسةً، وهو نمطٌ من أنماط العقوبات تَعُسرُ محاصرته في العلم المختص بتحديد عقوبات الإجرام في الإسلام*.

ويعرف الفقهاء الأحناف التعزير بالسلب؛ فهو عقوبة كل جنائية "ليس لها حدٌ مقدرٌ في الشرع"⁽⁶⁾. ويصف الشيرازي الشافعي (ت. 476/1083) التعزير

(3) دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل "اللواءط".

EI2, s.v. Liwāt, V, 776b (C. Pellat and eds.).

(4) ابن الجوزي، المنتظم، ج XVIII، ص 33. ويورد الروهيب، Before Homosexuality, 151، حادثة ألقى فيها بشابين أقرًا بفعل اللواط من أعلى منارة المسجد الأموي بدمشق سنة 1807.

(5) السرخسي، المبسوط، ج IX، ص 79؛ الزيلعي، تبيين الحقائق، ج III، ص 181؛ ابن الهمام، فتح الديار، ج VII، ص 265.

* يستعمل الكاتب مصطلحاً مركباً هو «Islamic penology»، والحال أنَّ "علم معاقبة الإجرام" لا وجود له في الإسلام على نحو مستقل وإنما تحديد العقوبات وضبطها من اختصاص الفقهاء، فوضع العقوبات موكلاً في الإسلام إلى علم الفقه (المترجم).

(6) الكاساني، البدائع، ج VII، ص 63. ويمكن أن نجد التعريف نفسه عند السمرقندى، 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 الفضلية التي تدرج في إطارها كلّ المعاشي التي لم تُعين عقوباتها في القرآن أو في السنة أو بإجماع العلماء⁽⁸⁾ ولا شكّ في أنّ تحديد الشيرازي للتعزير تحديد غير واضح المعالم، وأغلب الظنّ أنّ ما يُعدّ جنائية أو معصية ليس مما يسهل تمييزه دائماً. وما يزيد الطين بلة، وهو ما توحّي به الترجمة الإنكليزية المتداولة للتعزير على أنه العقوبة الاجتهادية، أنّ التعزير قد قدّم دون تحديداتٍ واضحةٍ لتفاصيل الإجرائية أو للعقوبة نفسها. وقد حاول السمرقندى (ت. 539/1144) 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.

أما ما يتعلّق بطبيعة العقوبة المسلّطة، فقد كان الفقهاء حريصين كلّ الحرص على جعل مقدار التعزير دون الحد الأدنى الذي يقرّره الحد الإلهي، أي

(7) الشيرازي، المهدب، ج II، ص 288. ويدرك بيترز (*Peters*)، *Crime and punishment*، 7، أنه ضمن التعزير والسياسة تقع "كل أنواع المعاشي وشتى أنماط السلوك المذمومة اجتماعياً وسياسياً". قارن بالمرجع نفسه، ص 65: "كل المحظورات أو المعاشي تعاقب عليها الشريعة من حيث المبدأ وإن لم تكن من معاشي الحدود، مثل قتل النفس أو الضرر البدنى".

(8) يقدم جوهانسن (*Johansen*) نظرة عامة موجزة عن أنماط العقوبات في فقه الجنائيات عند الحرفية ومنها التعزير، «*Eigentum, Familie und Obrigkeit*». ولا يستطيع إضافة سوى القليل إلى عمل جوهانسن (*Johansen*) في ما يتعلق بنظرية التعزير عموماً، مع أنه لم يتعرّض لأية تفاصيل في مسألة التشهير. وكذلك حال بيترز (*Peters*) *Crime and Punishment*، فإنه لا يتعرّض للتشهير إلا عرضاً مع أنه يقرّ بأنه "شكل معروف من أشكال التعزير". انظر المرجع نفسه، ص 34.

(9) السمرقندى، *تحفة الفقهاء*، ج III، ص 148. ويمثل تلميذه الكاسانى نموذجاً من نماذج الفقهاء المتأخرين الذين هم أكثر تسامحاً في مواقفهم: البدائع، ج VII، ص 65. قارن (Johansen). «*Eigentum, Familie und Obrigkeit*», 53.

أربعين جلدة بالسّوط⁽¹⁰⁾. غير أننا لا نستطيع أن نقول إنّ هذا التصور قد أقيم له وزنٌ حتى في المستوى النظري. ولم يذكر كتاب ما بعد العصر الكلاسيكي من أنماط التعزير الحبس⁽¹¹⁾ والضرب⁽¹²⁾ فحسب، وإنما أدرجوا أيضاً عقوبات أشدّ مثل الخصاء⁽¹³⁾ والقتل⁽¹⁴⁾، بل لم تكُن توضع حدود تذكر أمام كلّ من كان يملك سلطة تنفيذ التعزير. وكان القاضي⁽¹⁵⁾ هو الذي يوكل إليه ذلك نظرياً مرة أخرى، ولكن يبدو أنّ التعزير كان يسلط مباشرة من خلال جهاز الدولة الردعية الذي يمثل نفوذ السلطان فيما يتعلق بالعقوبات الراجعة لأسباب تتعلق بالسياسة، بل ثمة جدل في هذا الأمر من قبيل متى يمتزج مفهوم "السياسة" "بالتعزير". ويدرك جوهانسن (Johansen) أنّ المرغيناني (ت. 593/1197) هو أول من

(10) السعدي، الفتاوى، ج II، ص 646.

(11) يمكن أن يوقف على هذا من قبل الشيباني، الجامع الصغير، ج I، ص 282. ومن ثم تكرر ذكر العبارة لدى كل المصنفين المتأخرين تقريباً، مثل ابن الشحنة، لسان الحكام، ج I، ص 398. وذكر ابن نجيم، البحر، ج VII، ص 18، أنه وضع في حفرة أو جب عقوبة له.

(12) البارتي، العناية، ج VII، ص 263؛ وينقل ابن نجيم، البحر، ج VII، ص 18؛ والحسكتي، الدر، ج IV، ص 191، عن أحمد الغزنوي (ت. 593/1196)، الحاوي القدسي في الفروع (مكتبة جامعة بريستون، م س، ماك 1007)، أنّ الجلد كان أصوب الآراء.

(13) ابن نجيم، البحر، ج VII، ص 18، على الرغم من أنّ ابن نجيم، في غير هذا من المواقع، يتبنّى حديثاً نبوياً يحرّم المثلة مثل قطع أطراف من جسم المعاقب، انظر رسائله (بيروت: دار الكتب العلمية، 1400/1980)، ص 117، وابن الهمام، فتح القدير، ج VII، ص 477. ويستنكر السرخسي، المبسوط، ج X، ص 158، الخشاء والمثلة، ومثله في ذلك الكاساني، البدائع، ج VII، ص 122. انظر أيضاً المرغيناني، الهدایة، ج IV، ص 95.

(14) ابن الهمام، فتح القدير، ج VII، ص 263؛ ابن نجيم، البحر، ج VII، ص 18. وفضلاً عن ذلك، ثمة مسألة لم تلتفت إليها الأدبيات الثانية، هي أنّ فقهاء الحنفية حين كانوا يحصرون عدد الجلدات كانوا يجمعون على أنّ 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؛ السمرقندى، تحفة الفقهاء، ج III، ص 143؛ الكاساني، البدائع، ج VII، ص 64؛ المرغيناني، الهدایة، ج II، ص 117.

(15) انظر دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل "تعزير".

استعمل المصطلحين بوصفهما مُترافقين⁽¹⁶⁾، بيد أنّ مصنّفي العصر السلاجوقى الأوائل ينسبون التعزيز إلى السلطان دون سواه، "أمّا التعزيز فإنّه تأديب السلطان" ، كما يقول السعدي (ت. 461/1069)⁽¹⁷⁾. ويذهب الشيرازي إلى أنّ السلطان يُمكن أن يعاقب بالتعزيز "على حسب ما يراه"⁽¹⁸⁾، وهذا يحيل على أنّ التعزيز منذ النصف الأول من العهد السلاجوقى كان في المقام الأول وظيفة تناط بمؤسسات قضائية تابعة لسلطة الدولة القيصرية. وهذا ما ثبته المصادر التاريخية، إذ تشير إلى أنّ المحاسب، شأنه شأن رجل الشرطة (الشحنة)، يُمكنه أن يمارس التعزيز دون استشارة القاضي، كما تشير وثائق خلع المناصب التي تعود إلى العصر السلاجوقى والخوارزمي إلى أنّ قوات الشرطة قد أوكل إليها اعتقال المجرمين، ومعاكمتهم، ومعاقبتهم، دون عودة إلى أحكام القضاة⁽¹⁹⁾.

ولقد بينا في الفصل الخامس كيف نجح فقهاء الحنفية في العصر السلاجوقى في الدفاع عن درجة معينة من حصانة الأفراد أمام العقوبات من خلال تحديد مجال الحدود الإلهية. ولكن يبدو أنّ تبنيهم غير المتخصص للتغيير عقوبة تمارسها الدولة قد وضع ما حققوه 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 للتعزيز. وهذا ما أشار إليه جوهانسن (johansen) بالقول: "إنّ تماسك نظام المعايير كله" 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) السعدي، *الفتاوى*، ج II، ص 646.
(18) الشيرازي، المهدب، ج II، ص 228. وقارن بابن نجم، *البحر*، ج V، ص 18 إذ يقول: "يذكرون في حكم السياسة أنَّ الإمام يَفْعَلُها، ولم يقولوا القاضي". ويرى لويس (Lewis) أنّ مصطلح "سياسة" انحصر معناه في "السلطة التأديبية التي يمارسها السلطان" منذ أواخر العصر السلاجوقى وما تلاه من عصور.

(19) قارن بما بين الصفتين، 96 و 101.
(20) جوهانسن، Johansen. «Eigentum, Familie und Obrigkeit», 73.

ولكنتنا نوّةً أن نبيّن أنّ فقهاء السلاجقة (وكنـلـكـ فـقـهـاءـ الـعـصـورـ الـلـاحـقةـ) قد أنشؤوا استراتيجيات معينة لکـبـحـ جـمـاحـ مـارـسـةـ التـعـزـيرـ. وهي استراتيـجـياتـ تقومـ نوعـاـًـ مـاـ عـلـىـ نـمـطـ منـ القـوـةـ الإـقـنـاعـيـةـ الـموـارـيـةـ. فـاـفـتـقـارـ الـفـقـهـاءـ الـفـعـلـيـيـ إـلـىـ السـلـطـةـ فيـ الـفـقـهـ الـجـنـائـيـ لمـ يـمـعـنـهـمـ مـنـ تـطـلـبـ قـدـرـاـ منـ السـيـطـرـةـ عـلـىـ مـجـالـ عـومـ النـاسـ وهوـ الـمـجـالـ الـذـيـ يـمـارـسـ فـيـ التـعـزـيرـ عـلـىـ نـحـوـ نـمـوذـجيـ. وـكـثـيرـاـ مـاـ يـمـكـنـ أنـ يـلـمـحـ هـذـاـ التـطـلـبـ لـلـسـلـطـةـ بـيـنـ الـسـطـورـ، فـيـ الـفـصـولـ الـتـيـ خـصـصـوـهـاـ لـلـتـعـزـيرـ فـيـ مـؤـلـفـاتـهـمـ الـفـقـهـيـةـ. وـسـنـبـيـنـ لـاـحـقاـًـ أـنـهـمـ بـذـلـكـ جـهـداـًـ فـيـ مـنـاقـشـةـ مـوـضـوـعـ تـقـسـيمـ الـمـجـالـ الـخـاصـ وـالـعـامـ وـاجـتـهـدـواـ خـاصـةـ فـيـ مـسـأـلـةـ حـرـمـةـ الـجـسـدـ الـبـشـريـ.

التعزير والمعاصي العمومية

من المهم أن نشير إلى أن الفضول المخصص للتعزير في مصنفات الفقهاء الكلاسيكيين تكاد تسكت عن عقوبة التعزير في اللواط. على أن السرخي يُعَدُّ من استحلل اللواط مرتدًا، إذ يقول: "من استحل ذلك الفعل فإنه يصير مرتدًا فيقتل لذلك"⁽²¹⁾، ويتابعه في ذلك المرغيناني⁽²²⁾ وجمهور الفقهاء⁽²³⁾. والعجب إذن من أن هؤلاء الفقهاء يرون أن من صرّح باستحلال اللواط يستحق القتل، في حين أن ممارسة اللواط بالفعل لا تستوجب عقوبة أو في الأقل لا تستوجب الحد. فلِمَ هذا التشدد في استنكار الفعل الأول، وهو في الظاهر ذنب أقل خطراً، ولِمَ هذا التسامح النسبي مع هذا النمط الثاني من السلوك؟ إن ممارسة الرذيلة تبدو أول وهلة أعظم من أن يتغاضى عنها.

وقد حث القرآن المؤمنين على مقاتلة الذين لا «يُحِمِّلُونَ مَا حَرَمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ» (التوبه 9/28)، ويضمّ مفهوم الارتداد الواسع فعلاً مسألة التصرّيف باستحلال المعاصي⁽²⁴⁾، علمًا أنَّ أغلب المذاهب ترى أنَّ الارتداد يقتضي القتل، ولكن ثمة عامل آخر ينبغي أن يُراعى: فما يميّز بين حالي التصرّيف بأنَّ

(21) السرخي، المسوط، ج IX، ص 77.

(22) المرغيناني، الهدایة، ج II، ص 102.

(23) الحصكفي، الدرر، ج IV، ص 193؛ وكذلك البابرتى، العناية، ج V، ص 262.

(Peters). *Crime and Punishment*, 64-5.

(24) بيترز،

اللّواط مباح والتسامح فيه حقاً إنما هو إكسابه صفة العمومية. فإكساب اللّواط صفة العمومية على ما يبدو هو الذي يحول المعا�ي (مثل اللّواط) إلى آنام تستحق العقاب. وقد سمح فقهاء عصر ما بعد العصر الكلاسيكي للسلطان بقتل اللّوطين في حالة واحدة: إذا ما وجب الدفاع عن المصلحة العامة لأسباب راجعة إلى السياسة. وهذا ما نراه في بعض كتب الفقه الحنفي فيما يتعلق بمن اعتاد⁽²⁵⁾ اللّواط على سبيل المثال. وعلى النحو نفسه يلزم كتاب الشيزري في الحسبة المحاسبة الخاذل إجراءات ردعية ضد اللّوطين متى تكرر منهم الفعل⁽²⁶⁾. ومن المعلوم أن اعتاد سلوك معين يقود إلى "المجاهرة به" والكشف عنه أمام عموم الناس، والفعل المعتمد، شأنه شأن المجاهرة بالقول، ينقل الفاحشة إلى الميدان العام.

ويبدو أن طبيعة علاقة الشّبق بالمماثل التي كانت تجمع السلطان سنجر بغلاميه سنقر وقايماز وإذعانه لنزواتهما وما كان يمثله سلوكيهما الشاذ من تهديد إذا كشف للعموم، هو الذي قاده إلى قتلهم. فثمة، كما بيّنا سابقاً، إيتوس إسلامي مشترك يتحجّب بالإقرار باشتهاه المُماثل⁽²⁷⁾. وتبين نوادر يرويها الهجاء الفارسي عبيدي زاكاني (ت. نحو 772/1370) أن اشتهاه المُماثل كان ظاهرة شائعة بل مسموحاً بها إلى بعض الحدود بفارس في القرون الوسطى. ويذكر هودجسون (Hodgson) أنه "على الرغم من استنكار الشريعة الشديد للعلاقة الجنسية بين السيد وغلامه الشاب، كانت هذه العلاقة مقبولةً بيسيرٍ كبيرٍ في أواسط طبقات المجتمع العليا، فكان السعي إلى إخفاء مثل هذه العلاقات ضعيفاً أو لا وجود له"⁽²⁸⁾، وهو موقف ينبغي تدقيقه؛ فقد كانت هذه العلاقات، نحو حالة علامي سنجر، مقبولةً متى حُوفِظَ على سريتها داخل أواسط الطبقة الخاصة المتميزة إلى حاشية

(25) شيخ نظام وغيره، الفتاوي العالملكيرية، ج II، ص 150، أوشي الفرغاني، الفتاوي السّراجية (كلكتو: دون مكان نشر، 1827)، ص 242، ويبدو أنه يتوجه الوجهة نفسها، إذ يقول: "من اعتاد الفسق بأنواع الفساد يُهدم عليه بيته".

(26) الشيزري، نهاية الرتبة، ج 110.

(Murray). «The Will Not to Know», 14, 21-2.

(Hodgson). *Venture*, II, 145f.

(27) موراي،

(28) هودجسون،

البلاط، ولكن متى انتقلت هذه العلاقات إلى أوساط العامة إما بفعل الكلام أمام الملاً وإنما بفعل سلوك فعليٍّ، فإن العقوبة من المرجح وقوعها.

ومثل هذا الإيوس لا يؤكد حصول الخلاف في اللواط فحسب وإنما يؤكد أيضاً الخلاف في مسألة التعزير عموماً. و يبدو أنّ فصول التعزير في مصنفات الفقهاء الكلاسيكيين لا توفر من نظرة أولى أكثر من قوائم تفتقر إلى الانتظام والاكتمال للمعاصي التي تستحق هذه العقوبة⁽²⁹⁾، ويحضر في هذه القوائم الاعتداء الجنسي شأنه شأن بيع الخمر ومحاولة السرقة والربا واحتراف الندب والنواح على الميت والتختّث والتهديد بالعنف عموماً⁽³⁰⁾. لكن اللافت للنظر هو الاهتمام الكبير الذي يُصرف إلى القذف أو السبّ (ما عدا القذف بالزنا الذي يستوجب إقامة الحد). بل إن الشيباني، وهو فقيه من الفقهاء المتقدمين، قد اعنى بالموضوع في عدّة صفحات⁽³¹⁾. وإنما فصول التعزير في مصنفات الحنفية المتأخرة التي تعود إلى المرحلة الكلاسيكية فإنّها غالباً ما كانت بؤرة اهتمامها معاصي القذف دون غيرها تقريباً في أغلب الأحيان⁽³²⁾; فقضىخان (ت 592

(29) قد يُعيّن هذا على فهم سبب عدم تلقي هذه الفصول سوى عناية بسيطة نسبياً لدى الدارسين الغربيين؛ إذ ثمة اعتقاد واسع الانتشار مفاده أنّ هذه النصوص نظرية وصلتها العملية بالموضوع ضعيفة وأنّها لا تُعيّنهم كثيراً على توضيح موقع التعزير في الفقه الجنائي الإسلامي، وثمة استثناء وحيد في هذه الدراسات هو ما كتبه جوهانسن، (Johansen), «Eigentum, Familie und Obrigkeit», esp 47-61.

واعتماد (M.Y.Izzi Dien) في فصل "التعزير" ب دائرة المعارف الإسلامية 2، 7/734، Ta^czīr, x, 406a-b، يحمل عنوان نصاب الاحتساب، وهو ليس كتاب فقه بالمعنى الدقيق للكلمة.

(30) نجد أكثر القوائم استيفاء عند السرخيسي، المبوسط، ج XXIV، ص 36-7. وانظر أيضاً السمرقندى، تحفة الفقهاء، ج III، ص 148؛ الكاسانى، البدائع، ج VII، ص 63؛ قضىخان، الفتاوی، ج III، ص 479-80؛ المرغينانى، الهدایة، ج II، ص 116-17؛ الشیرازی، المهدیب، ج II، ص 288.

(31) الشيباني، الجامع الصغير، ج I، ص 289-91. والشيباني يذكر تعزير اللوطين عرضاً: ج I، ص 282. ويخصّص عبد الشالجي جزءاً كاملاً للسبّ في كتابه موسوعة العذاب، انظر M.A.I, 17-547.

(32) السمرقندى، تحفة الفقهاء، ج III، ص 148؛ الكاسانى، البدائع، ج VII، ص 63؛ المرغينانى، الهدایة، ج II، ص 116-17؛ قضىخان، الفتاوی، ج III، ص 479-80.

1196) مثلاً يستهلّ فصله في "ما يقتضي التعزير وما لا يقتضيه" بقائمة طويلة من ألفاظ القذف بنحو "الفاسد" و"الفاجر" و"الخبيث" و"اللّوطي" و"المأبون" و"الخنزير" و"الحمار" و"السارق" و"الكافر" و"الزنديق" و"ابن الفحمة" ، وغيرها كثيراً لا يتسع المقام لذكرها جميعاً⁽³³⁾.

ويقول المرغيناني إنّ القاذف ينبغي أن يُعاقب؛ لأنّه آذى [أي الشخص المقدوف] وألحق الشَّيْئَنَ به⁽³⁴⁾. ويمكن أن نتساءل في هذا المستوى: ماذا قصد المرغيناني بالحق الشَّيْئَنَ؟ وبأيِّ معنى يُحدث القذف الأذى؟ يبدو أنّ ما يقصده المرغيناني هو القذف أمام الملأ، أي هو القذح في شرف شخص معين أمام الجمهور. وهكذا، فضلاً عما توفره قوائم ألفاظ القذف التي يوردها قاضيXان أو أoshi الفرغاني (ت. في نهاية القرن السادس/الثاني عشر) من إضافاتٍ مثيرة للاهتمام بشأن التعبيرات السوقية الشائعة في عصر المؤلف، هي تعكس أيضاً اهتمام الفقهاء بأفعال الكلام المأني بها أمام الملأ⁽³⁵⁾.

وقد حاول الفقهاء تعريف ما لا يُعدّ قذفاً. فالكاساني على سبيل المثال يذهب إلى أنّ بعض الشَّائم مثل "يا كلب" أو "يا خنزير" لا تَجُبُ فيها عقوبة التعزير؛ لأنّ القاذف "الحق العار بنفسه بقذفه غيره بما لا يتصور"⁽³⁶⁾. فقد بين الكاساني أن لا أحد من الناس يمكن أن يصدق البَتَّةَ أنّ الشخص الذي قذف هو فعلاً كلبًّ أو خنزير⁽³⁷⁾، مع أنّ هذه التفريقيات كان غيره من الفقهاء ينظر إليها

(33) قاضيXان، الفتاوى، جIII، ص479. وانظر أيضاً أoshi الفرغاني، الفتاوى، ص241.

(34) المرغيناني، الهدایة، جII، ص116. وقارن ذلك بالحديث الذي يرويه البخاري في صحيحه، جVII، ص2247: "من لعن مؤمناً فهو كفته".

(35) قارن بالمادة التي جمعتها دلفينا سيرانو عن العقبة 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، جVII، ص63. وانظر كذلك المرغيناني، الهدایة، جII، ص116؛ قاضيXان، الفتاوى، جIII، ص480.

(37) يبدو أنّ الكاساني كان يميل إلى تقييد ممارسة التعزير في الشَّائم. راجع البدائع، جVII، ص44، إذ يرى أنّ تسمية شخص باللوطي لا تتضمن تسميته بأنه يمارس الجنس مع من يماثله وإنما يُحيل ذلك على [قوم لوط]، وهذا لا يستتبع آية عواقب شرعية.

على أنها ضربٌ من السفسطة؛ فقد رأى أنَّ نعت شخصٍ مَا بالكلب أو الخنزير، مما يُكُنْ غير مُطابِقٍ للواقعِ، هو "في عرفنا شَيْئُونَ" (38). بل إنَّه في بعض الحالات، حتَّى إذا كانت الشتيمة لا تمثلُ قذفًا، أي كذبًا على شخصٍ مَا، بل تمثلُ حديثًا صادقًا عن رذائل إنسانٍ معينٍ، فإنَّها تعدُّ أمراً مستنكراً (39). فالقرآن (الحجرات 49/12) ينهى المؤمنين عن اغتياب بعضهم بعضاً نهياً تاماً: «وَلَا يَغْتَبُ بَعْضُكُمْ بَعْضًا»، وتجعل الأحاديث النبوية المختار في النار (40)؛ فالغيبة، على ما يُبيِّنُ أحد الأحاديث، "إِدَامٌ [الذين سيعاقبون في الآخرة بمسخهم في هيئة] كَلَابِ النَّارِ" (41).

إلا أنَّ ثَمَّةَ بعض الاستثناءات؛ فالحديث عن شخصٍ معينٍ في غيابه أمرٌ جائزٌ عند النَّوْويِّ (ت. 677/1277) في حالتين: إذا كان الكلام يمنع من وقوع

(38) ينسب المرغيناني في الهدایة، ج II، ص 116. وقاضي خان في الفتوى، ج III، ص 480، هذا الرأي إلى الفقيه أبي جعفر، والقرآن يستنكر **«الْجَهَرُ بِالْأَسْوَءِ مِنَ الْفَوْلِ»** (النساء 4/148). انظر س.م. صفوتو.

(S.M. Safwat) «Offences and Penalties in Islamic Law», *Islamic Quarterly* 26 (1982), 175.

وقارن بسيرانو (Serrano)، «Twelve Court Cases»، 486، إذ تُبيِّنُ أنَّ اتهام عربيٍّ من نسلٍ أمويٍّ بأنه عبدٌ دون حجج وبراهين يمثل ذنبًا يستوجب إقامة الحدّ عند المفتين في الدولة المرابطية، وهو يُقيِّمونَ هذا الرأي على فتوى عبد الرحمن بن القاسم (ت. 191/7-806).

(39) كاتب مجهول، بحر الفوائد (ترجمة ميسامي (Meisami)، ص 184-5، أمَّا يتعلق بالزناء فقد عُدَّ من المحظوظ عدم إبلاغ أصحاب السلطة أو الشهادة أمام المحكمة. انظر بيترز، (Peters). *Crime and punishment*, 13.

(40) كاتب مجهول، بحر الفوائد (ترجمة ميسامي (Meisami)), ص 184. الغزالى، كيمياء السعادة (ترجمة، ريتير (Ritter)), 147. ويقلل الغزالى عن المسيح أنه سأله أصحابه عن الرجل يرى أخيه نائماً فيكشف عن عورته، فقالوا: ومن يَقُولُ ذلك يا روح الله؟ فقال: أنت تفعلون ذلك حين تكشفون عن ذنب أخيكم، فتحللُون به لغيره الناس. يُنظر: المصدر نفسه، ص 113؛ وقارن ذلك بما ذكرته باتريشيا كرون Patricia Crone بشأن المعتقدات المتعلقة بالنزعة المضادة للافتضاح، في كتابها *God's Rule*، ص 317، إذ قالت: "إنَّ الغري، سواءً أكان جسدياً أم أخلاقياً، كان مثيراً للاشمئزاز".

(41) ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج XLI، ص 399: "الغيبة إدَام كَلَابِ النَّارِ".

مظالم كبيرة، وإذا كان ردًا على معاصرٍ حديث علانيةً، أي "أن يكون العاصي مُجاهاً بفسقه" ، "فيجوز ذكره بما يجاهر به ولا يجوز بغيره" ⁽⁴²⁾. وهذا الموقف ردده فقهاء الحنفية المتأخرون ⁽⁴³⁾. وحتى الألقاب غير المسئلة، كألقاب من يُعرفون بلقبِ ك "الأزرق" ⁽⁴⁴⁾ أو "القصير" ، لا يجوز أن تُذكَرَ تَنْفُصًا ، "ولو أمكن التعرّيف بغيره، كان أولى" ⁽⁴⁵⁾. ويدرك السرخسي إيتوساً مماثلاً يدعو إلى جعل المعاصي مستورةً، فهو يصرّح بأن "ما يكون نُسُكًا فالتشهير فيه أولى ليكون باعثًا لغيره على أن يفعل مثل ما فعله" ، فأماماً ما يكون كفارةً فسيبُهُ ارتكاب المحظور فالستر على نفسه في مثله أولى" ⁽⁴⁶⁾. ويطفو من خلال هذا الجدل وما يشابهه من ضروب الجدل في الأدبيات الفقهية ما يعبر عنه علي الشیخ (Eli Alshech) ، خلال نقاشه لمفهوم المجال الیتیي الخاص في التفكير الفقهي السنی ، بالقول: "إنَّ أغلب الآراء لا تجيز معاقةَ المذنب ومحاكمته إلاً متى كان قد

(42) النووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين (بيروت: المكتب الإسلامي، 1405/1991)،
ج VII، ص 33. راجع شرح ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ج X، ص 487. وينه
الماوردي الفقيه الشافعي إلى أن على المحتسب أن يكتفي بمقاضاة المحظورات الظاهرة
دون سواها. انظر أميدروز،

(Amedroz). «The Hisba Jurisdiction», 91.

وقارن بالقرآن (النساء ٤/١٤٨): ﴿لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهَرُ بِالسُّوءِ وَنَهَايَةُ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ﴾.
 (Lane). Arabic-English lexicon. وشأن الحذر (س - هـ) انظر لابن،

(43) ابن عابدين، الحاشية، ج VI، ص 409؛ أحمد بن محمد الطحطاوي، حاشية الطحطاوي على مراتي الفلاح، (القاهرة: بولاق، 1318/[1900])، ج I، ص 54. ولا حديث في هذا المقام عن التعزير وإنما يواجهنا استنكار أخلاقي لهذا السلوك. ويرى قاضي خان، الفتاوى، ج III، ص 479، أن لا تعزير لمن سرق السارق سارقاً والمذنب مذنباً.

(44) يذهب أفريد مورابيا، (Alfred Morabia), «Recherches sur quelques noms de couleur en arabe classique».

إلى أن اللون الأزرق في العربية الفصحى يحمل دلالة الانتهاص، ولذلك جرت العادة أن يتتجنب العرب استعمال لفظ أزرق تماماً. وقارن ذلك بالقرآن (طه 102/20) الذي يوضح أن المجرمين سيشعرون زرقاً يوم الحشر: «وَخَسْرَ الْمُجْرِمِينَ يَوْمَ زُرْقًا». يُنظر (Sabbagh). *La métaphore dans le Coran*. 95

³³ (45) النموذج، درجة الطالب، VII، ص 33.

(46) السخن، المسقط، ٧، ص ١٩٢.

اقترف المعصية على نحو سافر، أو كانت معصيته معلومة لدى العموم... فالمعصية لا تُسمى خطراً اجتماعياً إلا عندما تقترب عليناً وعندما يمكن أن يُنظر إليها على أنها تمرد على المعايير الدينية وعلى الإله. فالمعاصي التي تؤتي عليناً، على عكس المعاصي المستورّة، تمثل تهديداً حقيقياً للمجتمع ويجب أن يُعاقب مرتكبوها⁽⁴⁷⁾. وإذا كان الفقهاء قد خسروا معركتهم في محاولة السيطرة على إدارة العقوبات وفازوا السلاطين، فإنهم استطاعوا أن يواصلوا سعيهم إلى الدفاع عن المجال الخاص للمسلمين من خلال نشر رأي مقاده أنّ المعاصي التي تؤتي عليناً هي وحدها التي يمكن أن تُنفَّذ 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 الضرورية مع المعاصي المجاهر بها. فالمحتسب، الذي أشرنا إليه في هذه الدراسة عدة مرات، تكمن وظيفته في أنه "الراعي للفضاء العام"، فمهمّته حماية الحدود الهشة الفاصلة بين الميدانيين العام والخاص⁽⁴⁸⁾. إذ جرت العادة على آلّا يتدخل المحتسب في ما يحدث في داخل البيوت الخاصة، إلّا أنه متى أُتِيَت المعاصي في داخل البيوت ومسَّتْ مع ذلك الفضاء العام بطريقه أو بأخرى، فإنّ بعض الفقهاء يجُوزون دخول المحتسب إلى البيت لتحرّي الأمر. فكان بعضهم على سبيل المثال يميل إلى الرأي القائل إنّ صوت الموسيقى والضحك الماجنة التي تتعالى وتخترق النوافذ وتنساب في شوارع المدينة، يمكن أن تدفع المحتسب إلى التدخل⁽⁴⁹⁾؛ ففي بغداد سنة 353/1140 عندما

(47) الشيخ، (Alshech). «Do Not Enter Houses Other Than Your Own», 325-6.

(48) انظر مناقشة الخط الفاصل بين العام والخاص في ضوء المسئحة 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) متحدة وستيلت، (Mottahedeh and Stilt). «Public and Private», 738
واختلف فقهاء المذاهب الأربعة في اللحظة التي ينتهي فيها بالضبط عدُّ سوء السلوك جزءاً مما يجري داخل البيت ليدرج في الفضاء العام ويصبح عرضةً للردع. وكان للحنفية الأوائل موقف أقلّ تشددًا في هذا المجال من الحنابلة. انظر الشيخ، =

دخل المحتسب، كما أشرنا إلى ذلك سابقاً، إلى دار المغربي الوعاظ، وجد فيه خاتمة نيزد وبعض آلات اللهو من عود وغيره. ومن الطريق الإشارة إلى الطريقة التي عوقب بها المغربي بدقة. فلما كان هذا الرجل المحب للحياة ولذاتها قد أشهر معصيته استحق عقوبة تمثل في أنه قد "شهر" به، إذ طيف به في أزقة بغداد⁽⁵⁰⁾. وقد ترددت هذه العقوبة في وثائق تقليل منصب الحسبة التي ترجع إلى أواخر العصر السلاجقى. بل إن هذه الوثائق تُظهر أنّ من سلطات المحتسب أن يُظهر أمام الملأ ما يفترض أن يكون مستوراً⁽⁵¹⁾. فعقوبة التشهير، على نحو ما يذكره المؤرخون، يبدو أنها العقوبة التي اختص بها المحتسب اختصاصاً⁽⁵²⁾.

أما 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 يمكن أن يتحول إلى شأن عام، 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، ج 7، ص 125: 3، الدفاع عن الرأي القائل إنّ ينبغي دخول البيت الذي يصدر عنه صوت الموسيقى دون إذن، لأنّ فرض (التغيير المنكر).

(50) ابن الجوزي، المنتظم، ج XVIII، ص 9.

(51) الوطواط، مجموعة الرسائل، ص 81.

(52) يبدو أن التشهير كان عقوبة شائعة في حقّ الذين يُظهرون المعاصي الجنسية مثل الدخول إلى الحمام دون ستر العورة أو البغاء: ابن الجوزي، المنتظم، ج XVII، ص 323. ويعاقب مرتكب القيادة بالتشهير في الفقه الشيعي. انظر متظري، الحدود، ص 191. ويذكر دور، (Dürr). *Nacktheit und Scham*, 275-9

عدها من الحالات التي تعود إلى العصر الوسيط في أوروبا، ففي شمال إيطاليا في القرن الرابع عشر على سبيل المثال كان مرتكب المعاصي الجنسية يتعرّض لـ "التشهير". فهل كان يشهر باللّوطين في العالم الإسلامي في العصر الوسيط؟ لا يقدم المؤرخون السلاجمقة أي دليل على ذلك، ولكن خالد الرويبي يذكر في كتابه،

(Khaled el-Rouayheb). *Before Homosexuality*, 53

قصة الشاعر الدمشقي أبي بكر العمري (ت. 1638) الذي قُبض عليه مع غلام أمرد "في وضع يفحّش ذُكْرَه"، وعوقب بالتشهير من خلال الطواف به في أسواق المدينة.

السلوك العام الذي يستحق العقاب، وإنما ناقشوا فضلاً عن ذلك ما يقتضيه الجهر بالمعاصي من عقاب. وقد ناقشنا التشهير بشيء من التفصيل من حيث تاريخه في ظل السلاحة ومن حيث رمزيته الأخروية. ولكن التشهير يستحق، 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 يتبنّون عدم التدخل في هذا الضرب من السلوك، وكيف ميّزوا بين الشأنين العام والخاص؟

شهادة الزور والتشهير في الفقه الإسلامي

من المثير للاهتمام ما نلحظه من أنّ الفقه السيّي في بداياته كان يذهب إلى أنّ التشهير يختلف عن التعزير. وينقل عن أبي حنيفة أنّه تبّى الرأي القائل إنّ المجرمين يشهر بهم ولا يُعاقبون بالتعزير⁽⁵⁴⁾، أو إنّ على القاضي في بعض الحالات أن يكتفي بتشهير المذنب دون أن يضيف إليه عقوبة التعزير⁽⁵⁵⁾. وتحيل هذه الإشارات على أنّ التشهير لا يندرج في إطار التعزير. فإن كان هذا فعلاً هو مذهب أبي حنيفة، فإنه مع ذلك يجب أن نذكر بأنه إلى حدود القرن الخامس/الحادي عشر لم يكن التعزير يمثل نمطاً مخصوصاً مستقلاً عن غيره من أنواع العقوبات، وإنما لم يكن يدلّ إلا على شيء من قبيل "التأديب"⁽⁵⁶⁾. والحق أنّنا لا نجد مقاربة منهجية للتعزير في الأدبيات الفقهية، ويبدو أنّ الكاساني الفقيه

(53) للوقوف على تلخيص ذلك، انظر مقالتنا:

«Legal and Cultural Aspects of Ignominious Parading (*Tashhir*) in Islam», *ILS* 14, 1(2007), 81-108.

(54) المرغيناني، الهدایة، ج III، ص 132.

(55) السرخسي، المبسوط، ج XVI، ص 145.

(56) على هذا النحو أيضاً يفضل 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، فإن استعماله لهذا المصطلح افتقر إلى الاطراد، ذلك أنه في سياق مختلف يعمد إلى استعمال الجملة الآتية: "عوقب... بالتعزير"، المرجع نفسه، ص 187.

الحنفي كان أول من لفت الانتباه إلى أن "الحد" و"التعزير" يجب أن يناقش كل واحد منهما على حدة، وأن لكل من هذين النمطين من العقوبة "سبب وجوب" مختلفاً كما أن لكل منهما "شروط للوجوب" مختلفة⁽⁵⁷⁾. ولم يكن بالإمكان عد التشهير مضمّناً في التعزير قبل أن يميّز التعزير نمطاً عقابياً مستقلاً، وقد كانت هذه المرحلة في بدايات العصر السلاجوقى. وهكذا يرى السرخسي أن التشهير "نوع من التعزير"⁽⁵⁸⁾، في حين كان الفقهاء المتأخرون أقل اهتماماً بالتمييز بينهما؛ إذ أعلنا صراحةً أن التشهير هو عقوبة التعزير فعلاً، بل إنهم ذهبوا حتى إلى نسبة هذا الرأي إلى أبي حنيفة من طريق "التخرير"⁽⁵⁹⁾.

وقد ناقش الفقهاء عقوبة التشهير في الفصول التي خصصوها لشهادة الزور⁽⁶⁰⁾. ويدرك شاخت (Schacht) أن "لا عقوبة لشاهد الزور، وأنه يُعرف به لا

(57) السمرقندى، تحفة الفقهاء، ج III، ص 137. وانظر كذلك الكاسانى، البدائع، ج VII، ص 33، وهو، مثل السمرقندى من قبله، ينتقد الشيبانى لجمعه "بين حد الزنا وحد القذف وبين التعزير".

(58) السرخسي، المبسوط، ج IV، ص 145؛ ويدو أن المرغينانى، الهدایة، ج III، ص 132، ظلّ يعتمد مع ذلك أن التشهير والتعزير يختلفان من حيث النوع.

(59) الحصকفى، الدر، ج 7، ص 503: "عَزَّرَ بِالْتَّشَهِيرِ" ، وينقل الحصكفى هذه الجملة عن سراج الدين علي بن عثمان أوشى الفرغانى (ت. في نهاية القرن السادس/الثاني عشر)، مع أن أوشى الفرغانى، الفتوى، ص 481، لم يستعمل مصطلح "تعزير" فيما يتعلق بتشهير شاهد الزور؛ فهو يشير إلى أن شاهد الزور "يشهر في السوق" لا غير. انظر كذلك ابن عابدين، الحاشية، ج VII، ص 238: "تعزير التشهير". ويصنف تيان، (Tyan)، Histoire، 650، أيضاً التشهير في إطار عقوبة التعزير.

(60) تشديداً مّا أخرى إنما هو على المصتفين من الحنفية: الشيبانى، الجامع الصغير، ج I، ص 392؛ السرخسي، المبسوط، ج XVI، ص 145؛ الكاسانى، البدائع، ج VI، ص 289؛ المرغينانى، الهدایة، ج III، ص 132، أوشى الفرغانى، الفتوى، ص 481؛ ابن الهمام، فتح القدر، ج 7-476، VII، ص 241-2Civ؛ ابن نجيم، البحر، ج VII، ص 7-126؛ عبد الرحمن بن محمد شيخ زاده، مجمع الأئمّة، بيروت: دار الكتب العلمية، 1419/1998، ج III، ص 305؛ ابن عابدين، الحاشية، VII، ص 8-237. أمّا الحتابلة فاعتذرنا منهم على: ابن المفلح، التكت والتواتد، السنّية (الطبعة الثانية، الرياض: مكتبة المعارف، 1410/1988)، ج II، ص 355؛ تقى الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، الفتوى (الرياض: مطبعة =

غير... ولا يرى إلا بعض الفقهاء أن شاهد الزور يُضرب ضرباً شديداً ويُحبس⁽⁶¹⁾. وما قاله شاخت مصلل من عدّة جوانب. أمّا أوّلاً فإنّ شهادة الزور كانت جرماً يُعدُّه الفقهاء غاية في العَظَم، ولذلك يستحقّ مُرتَكِبُه عقوبة شديدة⁽⁶²⁾؛ يقول الكاساني إنّ "قول الزور من أكبر الكبائر... ف يحتاج إلى أبلغ الزواجر"⁽⁶³⁾. وأمّا ثانياً فالتشهير (الذي يخطئ شاخت في عدّه مجرد إعلام عام أو تعريف) قد تكرّر ذكره في المصادر التاريخية تكرّراً كبيراً، وهو ما يسوغ لنا

الرياض، 1383/[4-1963)، ج XXVIII، ص 120. أمّا الشافعية فعدنا إلى مصنّفاتهم الآتية: الشافعي، الأُم، ص 127؛ الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 239، النووي، روضة الطالبين، ج XI، ص 144. وأمّا المالكية فاعتمدنا على مصنّفاتهم الآتية: القرافي، الذخيرة، ج X، ص 229؛ أحمد بن غنيم التفراوي، الفواكه الدوائية ([بيروت]: دار الفكر، 1415/2000)، ج II، ص 213 (التشهير بشارب الخمر)، محمد بن أحمد عليش، شرح متعظ 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. وينكسن،

(G.M. Wickens). «AlJarsifi on the *Hisba*», *Islamic Quarterly* 3 (1955-7), 187.

وللتتوسيع 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 فيري ميز (Mez) *Renaissance*، 228، أن الشهود في مجلس القضاء قد حُولوا من مجموعة من الرجال الأشراف الثقات إلى هيكل دائم من الموظفين القارئين، "إحياء الكتاب العدول لعصر ما قبل الامبراطورية الإسلامية". وهذا التطور، مع ذلك، قد أثّر من قبيل منذ نهاية القرن الثالث/التاسع. انظر جوهانسن،

(Johansen). «Wahrheit und Geltungsanspruch», 1006.

(Schacht). *Introduction*, 187.

(Tyan). *Histoire*, 286, 560

ويذكر تيان، التشهير بشهود الزور عرضاً.

(61) شاخت،

(62) انظر فرات ح. 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 المهم الذي يضطلع به الشهود العُدول في مجتمع الإسلام الوسيط.

(63) الكاساني، البائع، ج VI، ص 289.

التفكير في أن التشهير هو بالفعل عنصر مهم بل قد يكون عنصراً مركزياً في تنفيذ العقوبات الإسلامية في القرون الوسطى. وأما ثالثاً، فعلى عكس مزاعم شاخت، يؤكد المؤرخون أن التشهير بشخص ما في الإسلام الوسيط لم يكن " مجرد " عقوبة لا ضرر فيها، بل إن الأمر على نقيض ذلك تماماً؛ إذ يذكر ابن نجيم أن التشهير قد يكون في الحقيقة أشد قسوة على المذنب من مجرد الضرب، الذي جرت العادة على أن يكون عقوبة التعزير⁽⁶⁴⁾. بعبارة أخرى يمكن أن يُعد المذنب نفسه محظوظاً لخروجه بالضرب والحبس وإعفائه من التشهير. وأما أخيراً فإن الضرب والحبس بسبب شهادة الزور لم يكونا مما يستحسن " بعض الفقهاء فقط "، على نحو ما سببته لاحقاً. وربما كان شاخت متأثراً في تقديره للمسألة بكون التشهير كان يُعد أحياناً شكلاً من أشكال التعزير عند الفقهاء المسلمين، ولم يفقد طابعه المبهم الخاص بوصفه عقوبة لا علاقة لها بالتعزير. ويجدل بنا أن نشير إلى أن شاخت كان منشغلًا أساساً بتحديد الخطوط العريضة لنظرية أصول الفقه الإسلامي لا بالبحث في بعض الظواهر مثل التشهير الذي يقع على تخوم التراث الشعبي، إن لم نقل إنه يقع خارج مجال الشّرع تماماً. ولكن في ضوء ثراء المادة المتعلقة بالتشهير في الأديبيات التاريخية والأخروية، والشرعية أيضاً، تكون مراجعة آراء شاخت أمراً مطلوباً.

وأما تنفيذ عقوبة التشهير، فإن الفقهاء يعزونه إلى الخليفة الثاني عمر بن الخطاب وقاضيه على الكوفة شريح بن الحارث (في نحو ما بين عامي 650 للميلاد و700) الذي جاء ليجسد صورة القاضي العادل في أعين الأجيال المتأخرة⁽⁶⁵⁾. وينقل السّرخيسي عن شريح " أنه كان إذا أخذ شاهد الزور بعث به

(64) ابن نجيم، البحر، ج VII، ص 127. وأما مؤرخ الدولة العثمانية في القرن الثامن عشر صمدانيزاده (Sam dâniżâde)، فيرى أن التشهير "إن كان لا يمثل عقوبة الإعدام، فإنه أسوأ من عقوبة الإعدام". انظر أورييل هايد،

(Uriel Heyd). *Studies in Old Ottoman Criminal Law* (Oxford, Clarendon Press, 1973), 301.

(65) بشأن شريح، انظر وكيعاً، أخبار القضاة، ج II، ص 381-189. وانظر كذلك، خليل إقبال محمد،

إلى أهل سوقه إن كان سُوقياً وإلى قومه إن كان غير سُوقياً بعد العصر أجمع ما كانوا، فيقول: إن شُرِحَا... يُقرئكم السلام، ويقول: إننا وجدنا هذا شاهدَ زورٍ فاحذروه وحذروه الناس»⁽⁶⁶⁾.

ويشهد على قدم الأثر مصنفان يُعدان من أوائل مجاميع الحديث، ونقصد بهما مُصنف عبد الرزاق الصناعي (ت. 211/827) ومصنف ابن أبي شيبة (ت. 235/849)⁽⁶⁷⁾. ويضيف الاثنين أن شُرِحَا كان يعمد إلى نزع عمامه 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).

شيندلر، Schneider)، *Das Bild des Richters*, 39, 46, 70, 74, 88, 132.
وائل حلاق، *The Origins and Evolution of Islamic Law*, 37-40-1, 45, 53
ومع ذلك يحتمل أن تكون ممارسة التشهير بوصفه عقوبة أقدم. وقد ذهب مانفرييد كروب (Manfred Kropp) إلى أن الكتابات القديمة لعرب الجتوب المشهورة بـ "نصوص الكفاراة" لم تكن في الأساس نصوصاً دينية وإنما هي وثائق قانونية استعملت في الاعترافات أمام الملأ بالأثام. انظر مقالة:

«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 أن اعترافات أمام الملأ شبيهة بذلك قد تضمنتها كتابات ثمودية في الكفارات في مادبا بالأردن. انظر فواز حمد الخريشة، كتابة عربية بالخط الشمودي من الأردن، أدوماتو، (Adumatu)، 70-59، (2000). ونحن ندين بهذه الإحالات إلى مانفرييد كروب (Manfred Krapp).

(66) السرخسي، المبسوط، ج XVI، ص 145، وانظر كذلك المرغيناني، الهدایة، ج III، ص 132؛ الزيلعي، تبيان الحقائق، ج IV، ص 241-2.

(67) الصناعي، المصنف، ج VIII، ص 326؛ ابن أبي شيبة، المصنف، ج IV، ص 550؛ وانظر كذلك الأخبار التي لا تذكر شُرِحَا عند ابن أبي شيبة، المصنف، ج IV، ص 550، ج V، ص 532. وهذا يجعل ممكناً على ما يبدو أن يكون أمر إضافة اسم شُرِحَا إلى الحديث قد وقع في مرحلة متأخرة في إطار حركية تطور أدبيات الحديث التي يصفها شاخت بتناول الأسانيد عبر آلية العودة إلى الماضي.

ويُبيّن خليل إقبال محمد في «Development of an Archetype» ص 128، في سياق نقاشه للأقوال المأثورة عن شُرِحَا في ما يتعلق بعقوبة شهادة الزور، "أنَّ اسم شُرِحَا كان وسيلة معاونة مهمة في كلَّ مسائل الأخلاف 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 الخطاب فيروي الصناعي وابن أبي شيبة أنه كان يجعل كلّ من أدلى بشهادة زورٍ يُجلَّدُ بالسياط سبعين جلدةً، وأنّه "أقام شاهد الزور عشيةً في إزارٍ ينكث نفسه"⁽⁷⁰⁾. ويضيف الصناعي أنّ عمرَ كان يأمر بأن يُسخِّم وجه شاهد الرّور، وأن تلقى في عنقه عمامته، ثم "أن يطاف به في القبائل" ويُشهَّر بجريمته⁽⁷¹⁾. بل إنّ الصناعي يروي خبراً يشير فيه إلى أنّ عمرَ وصل به الأمر حتى إلى أن مَثَّلَ بشاهد الرّور⁽⁷²⁾.

إنّ القصص التي يرويها الصناعي وابن أبي شيبة تضمّ عناصر كثيرة قد وقفتنا عليها في التشهير. وهي قصص تمثل صدى للأخبار التي جُمعت من الأدباء والتاريخيّة وأدباء البلاط للعصر السُّلجوقي كما جُمعت أيضًا من الأخبار المتعلقة بالأخريويات. ولنصف الآن الأدباء الشرعيّة المرتبطة بالتشهير لنكتشف أكثر أبعاده الثقافية.

تقليد التشهير بالطواف على الحيوان

إنّ من أكثر العبارات استعمالًا في التعبير عن التشهير بالمذنبين عبارة "طيفَ به" / "يُطافُ به". ويعود مفهوم الطواف هذا إلى عصور ما قبل ظهور الإسلام. فليس الطواف بالكعبة إلا أكثر الأمثلة شهرةً. إذ كان الطواف بالكعبة، سواءً أكان إيجابيًّا أم سلبيًّا، أمراً شائعاً، بل إنّ الرّسول نفسه قد طيف به حول الكعبة بين زوجاته عندما دنا أجل وفاته. لذلك أ Rossi من الجائز شرعاً أن يكلف

(68) الصناعي، المصنف، ج VIII، ص 326؛ ابن أبي شيبة، المصنف، ج IV، ص 550.

(69) الصناعي، المصنف، ج VIII، ص 326.

(70) المصدر نفسه، ج VIII، ص 325؛ ابن أبي شيبة، المصنف، ج IV، ص 550.

(71) الصناعي، المصنف، ج VIII، ص 327.

(72) المصدر نفسه، يمكن أن يحيل مصطلح "تمثيل" هنا على تسوييد الوجه وحلق اللحمة والرأس. أمّا الآثار المتعلقة بشريح فقد جمعت جمّاً مفيداً عند الزيلعي، نصب الراية، ج IV، ص 88.

الحاج من يطوف به حول الكعبة إذا كان المرض يحول دون مشيه⁽⁷³⁾. وقد ردَّ مع مجيء الإسلام غير هذا من أنواع الطواف التي عرفها العصور الجاهلية. فنعي الميت الذي يتضمن الطواف الجنائزي بجثته حول مجالس الحي قد استنكره الفقهاء الأوائل وعذوه عادة جاهلية⁽⁷⁴⁾.

أما ما يتعلّق بالتشهير بال مجرمين فتشير بعض الأحاديث (التي قد تحمل بعض الانحياز) إلى قصّة يهود يشرب الذين طافوا وشهروا بأحد الزنا ممّن ينتهي إليهم، فمرّ الموكب أمام الرسول الذي تدخل حسب ما يرويه الخبر ليذكر اليهود بأنّ عقوبة الزنا التي أقرّتها التوراة إنّما هي الرّجم⁽⁷⁵⁾. ونسجّل هنا أنّ الحديث لا يُعارضُ التشهير في حد ذاته وإنّما يعارض جعله عقوبة للزنا. ويُمكن أن نجد نقداً أكثر شمولاً لهذه الممارسة في خبر آخر. فعندما جلَّ أحد أبناء سعيد بن المسيّب (ت. 94/712 أو 105/723)⁽⁷⁶⁾ وطيف به بسبب شربه الخمر، قال سعيد: "ما أَجِدُ عليه في ضرره إياته، ولكنني أَجِدُ عليه أن طيف به، وهو شيءٌ لم يفعّله المسلمون"⁽⁷⁷⁾. وقد يكون رفض عقوبة التشهير بوصفها ممارسةً وثنيةً غير إسلامية، يتردّد صدّاه في هذا الخبر.

ولا نجد مثل هذه التحفظات على التشهير في كتابات الفقهاء المسلمين ولا سيما كتابات الحنفية والمالكية والحنابلة. ولم يتحدث الشافعي إلا عن "وقف"

(73) الكاساني، البدائع، ج II، ص 161.

(74) الصناعي، المصتف، 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 هذا الحديث عند العظيم آبادي، عون المعبود، ج XII، ص 87.

(76) أبو محمد سعيد بن المسيّب بن حزن القرشي، زوج ابنة أبي هريرة، من رواة الحديث الثقات، وفقيه 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، المصتف، ج V، ص 558. ويُمكن مع ذلك ألا يقرأ هذا الأثر بوصفه نقداً عاماً للتشهير بقدر ما هو أثر يُوظف لضبط عقوبة شرب الخمر.

[المذنب] بالمسجد أو بالسوق ولم يذكر أمر الطواف به. وربما يفسر هذا شبه السكوت عن التشهير⁽⁷⁸⁾ لدى الشافعية المتأخرین. أما المذاهب السنیة الثلاثة الأخرى فقد تبنت الأخبار المرورية عن عمر وشريح بلا إشكال. ومهما يكن من أمر، فإن الطواف تطور من ممارسة محلية محصورة (في الإطار المکانی الذي ينتمي إليه المذنب، أي في المنطقة المجاورة له أو في ميدان السوق) إلى السير بالمذنب في موكب يجول به أرجاء المدينة كلها. وكان أبو حنيفة والفقهاء الكلاسيكيون أيضاً يتبعون ما ذهب إليه شريح من الطواف بال مجرم في الأسواق والمساجد والأحياء⁽⁷⁹⁾. ويضيف فقهاء ما بعد العصر الكلاسيكي بعض التفاصيل؛ إذ يتحدث القرافي المالكي عن التشهير بشاهد الزور في مسجد صلاة الجمعة⁽⁸⁰⁾، ويدرك ابن عابدين أن الطواف كان يجوب البلد وكل المحال يقوده أعون القاضي⁽⁸¹⁾. أما ما يتعرض له المذنب من الطواف به على حيوان ذي قوائم أربع مثلما يروي الأثر فإنه ينسب إلى يهود المدينة عادة الطواف بالزانى على حمار بعد تسويده وجهه⁽⁸²⁾. ويدرك أن عمر بن الخطاب أركب رجلاً على بهيمة (أتي برجل وقع على بهيمة)*، وهذا الرجل على ما ذكر ابن حجر العسقلاني "عن شريح أنه كان شاهد الزور"⁽⁸³⁾. ويُذكر أيضاً أن الخليفة عمر ابن عبد العزيز قد طاف بالناس على الدواب⁽⁸⁴⁾. وتنقل كتب التاريخ أن الناس قد طيف بهم على الحمير والأبقار والثيران والجمال والفيلة، مع أن الفقهاء قد

(78) الشافعی، الأئم، جVII، ص127.

(79) المرجع نفسه.

(80) القرافي، الذخیرة، جX، ص229.

(81) ابن عابدين، الحاشیة، جVII، ص238.

(82) أبو داود، السنن، جIV، ص155. ولم يمنع هذا أصحاب السلطة المتأخرین من الطواف بالزناء. انظر ابن الجوزي، المنتظم، XVI، 166، XVII، 73 (داخلو الحمام ممن لا حياء لهم).

* [يبدو أن لانغ قد تسرّع في فهم الشاهد (المترجم)]

(83) ابن حجر العسقلاني، الإثمار بمعرفة رواة الآثار (بيروت: دار الكتب العلمية، 1413/1993)، جI، ص220.

(84) ابن سعد، الطبقات، جVII، ص365.

سكتوا عن الخوض في المسألة إلا قليلاً منهم. فابن تيمية يزعم أنّ شاهد الزور ينبغي أن يركب دابةً، مقلوباً، مُسْوَدَ الوجه⁽⁸⁵⁾. ويبدو أنّ الأبقار في زمن المماليك كانت توظف لهذا الغرض⁽⁸⁶⁾. ويكرر ابن عابدين الدمشقي (ت. 1835 للميلاد) هذا الرأي مضيفاً أنّ الحمير كانت تستعمل في الضواحي أو حسب عبارته "في ديارنا"⁽⁸⁷⁾.

تسويد الوجه

كان الوجه في الثقافة الإسلامية خلال القرون الوسطى رمزاً للشرف والسعادة والجمال⁽⁸⁸⁾، فعبارة "سوّد 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⁾. ويدهب السريخي 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، القتاوى، ج XXVIII، ص 120.

(86) ابن نجم، 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 العامة (بالألمانية *schandessel* 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) (ألفيمون، نحو 88-144 بعد ميلاد المسيح) قد استمرّ في الإسلام من خلال عدد من المؤلفات مثل مصنف فخر الدين الرازي، رسالة في علم الفراسة (باريس: غوتينير، 1939)، انظر 58-9، إذ يذكر فيه أنّ الدلالة الجسدية للوجه أعظم من دلالة أي جزء آخر من البدن، وأنّ كمال الجسد إنما يقوم على جمال الوجه، وما محلّ الجمال والقبح إلا الوجه، وأمّا سائر أعضاء الجسم فلا تملك الجمال والتبيّح بالدرجة نفسها. وقارن بـ دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل "فراسة"، (توفيق فهد)

EI2, s.v. *Firāsa*, U, 916a-914.

(89) الرازي، التفسير، ج VIII، ص 148-9.

(90) أبو منصور عبد الملك الثعالبي، ثمار القلوب في المضاف والمنسوب (القاهرة: دار نهضة مصر، 1384/1965)، ص 563، 559.

الزور] أمام أعين الناس في التشهير، أي أن التشهير "يذهب بماء الوجه عند الناس".⁽⁹¹⁾

وليس تسوييد وجه شخص معين مجرّد عبارة مجازية؛ فالذين كانت وجوههم سوداً فعلاً (بسبب المرض مثلاً) سرعان ما كانوا يوصمون بالكذابين أو حتى بشهود الزور.⁽⁹²⁾ وروي عن سعيد بن المسيب أنه قال عن رجل كان يعاني قرحة في وجهه: "إن هذا كان يسب علينا وعثمان وطلحة والزبير، فقلت: إن كان كاذباً سواد الله وجهه، فخرجت بوجهه قرحة فاسواد وجهه".⁽⁹³⁾ فلا غرابة بعد ذلك في ما جاء في المثل من قولهم: "ليس كُلُّ من سَوَادَ وجْهَهُ" قال أنا حَدَّادٌ⁽⁹⁴⁾؛ إذ كان يفضل أن ينظر إلى المرء على أنه يعمل حداداً على أن يكون قد "فقد ماء وجهه".⁽⁹⁵⁾ ويبدو أن مثل هذه المفاهيم يمكن أن تيسّر التحامل

(91) السرخسي، المبسوط، ج XVI، ص 145.

(92) بشأن عيوب الجلد السود أو الشامات على الجلد، انظر دائرة المعارف الإسلامية 2،

فصل "شامة"، توفيق فهد، EI2, s.v. Shama, IX, 281 a-b.

(93) ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج IXL، ص 511. ونجد هنا الأثر أيضاً، وإن كان في صيغة أقصر، عند أحمد بن محمد بن حنبل، فضائل الصحابة (بيروت: مؤسسة 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 جهنم": الديلمي، فردوس الأخبار (ط. زغلول)، ج II، ص 156.

(94) الميداني، مجمع الأمثال (ط. عبد الحميد)، ج II، ص 257.

(95) يلحظ مع ذلك أن الحدادين كان لهم حسب ما جرت عليه التقاليد صيت سيئ في ثقافة الإسلام الوسيط. وبشأن الأصول البدوية لدناءة سمعة الحدادين، من خلال الشعر العربي المبكر مثلاً، انظر إغناس غولدنزيهير، 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 الإسلامية 2، فصل "قين" . EI2, s.v. Kayn, IV, 819a (J. Chelhod)

وظلت كنية "ابن حداد" تُعد نقيصة حتى في العصر المرابطي. انظر سيرانو، (Serrano). «Twelve Court Cases», 486.

وفي كتاب حديقة الحقيقة، ص 650، الذي كتب في العهد السلجوقي، قابل سنائي =

على بعض ألوان البشرة⁽⁹⁶⁾، ويدرك الشعالي (ت. 961/1038) قصّة جارية من الحرير بيضاء أهانت جارية سوداء البشرة بقولها: إنَّ عبادَ الله يُضُنُّ الوجوه وأمّا سُودُ الوجوه فأهْلُ النار⁽⁹⁷⁾. وينبغي مع ذلك أن نشير إلى أنَّ الرؤية القاضية بتساوي الناس مهما يكن لون بشرتهم، كان لها مدافعون أشدّاء في الإسلام مثل الجاحظ المفكّر المشهور (ت. 255/869) وغيره ممّن ذهبوا إلى أنَّ سواد البشرة لدى الأفارقة مثلاً إنما يعود إلى أسبابٍ طبيعية محضية⁽⁹⁸⁾.

بين مهنة الحداة الوضيعة والدينية من جهة ومهنة العطار الحسنة الذكر التي تفوح منها رائحة المسك من جهة أخرى. وفي محاولات إعادة الاعتبار لمهنة الحداة (أبو طالب المكي، الغزالي)، انظر برونشفيك،

(Brunschwig). «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) إنَّ قصّة الكتاب المقدس التي رأى فيها حام عورة أبيه نوح وهو نائم دون أن يستره برداء، فعلنه أبوه لذلك (سفر التكوتين 9: 18-27)، قد تكرّر ذكرها في عدّة مواضع في الأدبيات الإسلامية، وينقل الكسائي (عاش في القرن الخامس/الحادي عشر للميلاد) في كتابه "قصص الأنبياء" دُعاء نوح عليه باللعنة: "أتضحك من سَوْأَةِ أَبِيكَ؟ غَيْرُ اللَّهِ خَلَقَكَ وَسَوْدَ وَجْهَكَ... وَجَعَلَ مِنْ نَسْلِ حَامِ الْإِمَاءِ وَالْعَيْدِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ". وللوقوف على إحالات أخرى على هذه القصّة، انظر غرنوت روتز،

(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 أنَّ المسألة هنا تبدو وكأنها إخزاء حام لأبيه، وعقاباً له أليحق الخزي به من خلال تسويد وجهه. وقد اعتُدّ بالبشرة الناصعة لأسباب جمالية أيضاً. انظر الفصل عند كاتب مجهول، بحر الفوائد (ترجمة ميسامي)،

(Meisami). «Use of Remedy That Clears the Complexion and Makes It Bright as Ivory», 206.

ويتحذّث برنارد لويس في،

(Bernard Lewis). *Race and Color in Islam* (New York: Harper & Row, 1970), 102

عن "أسطورة تحرّر المسلمين من التعصب العرقي".

(Rotter). «Diestellung des Negers», 167. (97) نقلنا الشاهد عن روتز،

(98) انظر المرجع السابق، ص 150، 164، وهو يحيل على الشعالي، الطائف، ص 112.

لقد كان فقهاء الإسلام على دراية كبيرة بأنّ لوجه الإنسان أهميّة خاصة مقارنةً ببقية أعضاء الجسم، وأنّه لذلك يستحق حماية خاصة. ويذهب الفقهاء إلى أنّ مواضع ثلاثة من جسم الإنسان ينبغي أن تستثنى من الضرب في الحدود الإلهيّة، هي الوجه والرأس والمواضع الخاصة⁽⁹⁹⁾. فإذا حدث إضرار بالوجه، فإنّ الفقهاء أكدوا ضرورة تدارك الأذى. وفي الوقت الذي جاءت فيه أحاديث نبوية كثيرة في نهي 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 "المقاتل" ، وهي مواضع إذا ما أصبت فيها تسبّب الموت. انظر الشيباني، الجامع الصغير، ج I، ص 287؛ المرغيناني، الهدایة، ج II، ص 97؛ ابن الهمام، فتح القدير، ج V، ص 231؛ الزيلعي، تبيين الحقائق، ج III، ص 170؛ ابن نجيم، البحر، ج V، ص 10. وقد قامت هذه الرؤية على أمر نبوي ياتقى المقاتل: ابن أبي شيبة، المصنف، ج V، ص 529؛ الزيلعي، نصب الراية، ج III، ص 324؛ ابن حجر العسقلاني، تلخيص العبير، ج IV، ص 78؛ القاري، مرقة المفاتيح، ج VII، ص 118. وقارن بالحديث النبوي: "فหากب بقدر الذنب واتق الوجه" ، انظر الطبراني، المعجم الكبير، ج II، ص 269، الهيثمي، مجتمع الروايد، ج VIII، ص 66؛ المتنقي، كنز العمال، ج IX، ص 31، 36، 86. ويبعد أنّ هذا الحديث له صلة بحديث آخر كان متداولاً في زمن الفزالي 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، ج I، ص 115، ج IV، ص 392؛ النسائي، السُّنْنَ، ج V، ص 436؛ أبا داود، السُّنْنَ، ج IV، ص 50؛ ابن ماجة، السُّنْنَ، ج II، ص 1189. وبشأن الأحاديث النبوية الناهية عن لبس الذهب من الثياب، انظر ابن حنبل، المسند، ج II، ص 166، 208، ج IV، ص 92، 96-101. وبشأن تحريم لبس الرجال العلني من الذهب، انظر ابن حنبل، المسند، ج I، ص 81، ج II، ص 468، وفي غيرها من المواضع، البخاري، صحيحه، ج I، ص 417، ج V، ص 1984، 2202، مسلماً، صحيحه، ج III، ص 1636، 1654. ويذكر الكاتب المجهول لبحر الفوائد (ترجمة ميسامي (Meisami)، ص 144)، أنّ الرجال ليسوا موضع شهوة ولذلك [إنّ الذهب والحرير والفضة] محمرة عليهم، غير أنها حلال على النساء لأنّها تزيدهن جمالاً.

(101) السرخسي، شرح السير الكبير (ترجمة، محمد حميد الله، أنقرة): تركي ديانة فافكي =

الحنبي عن الدية المالية التي تفرض على الأضرار الظاهرة، فدفع الديمة كاملاً لا يكون في المذهب التقليدي إلا في قتل النفس عمداً أو في تلف عضو تلفاً تماماً أو في فقدان حاسة من الحواس أو جارحة من الجوارح مثل فقدان الأنف والعينين كليتهما⁽¹⁰²⁾. ويشبه ابن قدامة على نحو بارع تسوييد الوجه بقطع الأنف أو الأذنين كليتهما، أي بعد ذلك ضرراً يمكن أن يستوجب الديمة الكاملة⁽¹⁰³⁾. فتسوييد وجه شخص ما عند ابن قدامة ليس أقل من إتلاف أهم وظائف أعضاء الإنسان الحيوية. ولا عجب بعد حضور مثل هذه المواقف المتعلقة بأهمية وجه الإنسان في السياق الثقافي والفقهي الواسع أن يولي الفقهاء تسوييد وجوه الذين يطاف بهم في مواكب التشهير أهمية خاصة. فناقشوا الحنفي والماليكي مسألة مدى عد تسوييد الوجه "مثلة"⁽¹⁰⁴⁾. وقد حُرّمت المثلة بحديث نبوي⁽¹⁰⁵⁾ احتاج به بعض الفقهاء وشملوا

= 1989-91، ص 89، والمرجعي نفسه يرفض مع ذلك هذا الرأي. أما أبو يوسف الشيباني فيذكر أنهما أجازا تلك الممارسة. انظر المرغباني، الهدایة (ترجمة هاملتون)، ص 598 (Hamilton).

(Peters). *Crime and Punishment*, 52. (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 الديمة كاملاً في حالة "سلخ جلد الوجه" (ابن نجيم، البحر، ج VIII، ص 335)، الحصكفي، الدر، ج VI، ص 583، ابن عابدين، الحاشية، ج VI، ص 583)، لأن في ذلك "تفويت الجمال على الكمال". وقارن ذلك بالرأي القائل إنَّ من "شأن عبدٍ أو مثْلَ به باستعمال أنبِ أو أذْنِ أو جارحة، عتقه عليه". انظر العيني، عمدة القاري، ج XXI، ص 139. وناقش الفقيه الحنفي ابن مفلح، المبدع في شرح المقنع، ج VIII، ص 371، 388، كذلك التعريف الجزئي الواجب على تسوييد الإصبع وتسوييد الشعر.

(104) لا نعلم على وجه الدقة رأي الحنابلة والشافعية في هذه المسألة. ويبدو أنَّ كلا المذهبين الحنفي والشافعية قد تابع عمر بن الخطاب قبل الممارسة. انظر القرافي، الذخيرة، ج X، ص 229؛ ابن تيمية، الفتاوى، ج XXVIII، ص 120.

(105) ابن أبي شيبة، المصطف، ج III، ص 92، ج 7، ص 455؛ الصنعاني، المصطف، ج VIII، ص 436؛ ابن حنبل، المسند، ج IV، ص 246، 248، 432، 436، 439-440، ج 7، ص 12، 20؛ البخاري، صحيحه، ج IV، ص 1535؛ النسائي، السنن، ج II، ص 229؛ أبو داود، السنن، ص 111، 53؛ الترمذى، السنن، ج IV، ص 22. ويذكر أنَّ الرسول قد نهى عن المثلة بعد أن مثل بالعربيين. انظر البخاري، صحيحه، ج IV، ص 1535؛ الطبرى، جامع البيان (تحقيق شاكر)، ج V،

به حتى " الكلب العقور" ⁽¹⁰⁶⁾، وهو النوع الوحيد من أنواع الحيوان الذي يسمح بقتله في (الحرم) بمكّة ⁽¹⁰⁷⁾. ورفض الفقيه المالكي خليل بن إسحاق (ت. 776/1374) الإقرار بتسويد وجه المشهّر به ⁽¹⁰⁸⁾، في حين ذهب الماوردي إلى أنَّ 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 المثلثة، فالسرخسي على سبيل المثال يتبع رأي أبي حنيفة في النهي عن التيمم بالطين إذا فقد الماء؛ لأنَّ فيه تلوث الوجه، وهو مُثلثة ⁽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، الهدایة، ج II، ص 137.

(106) السرخسي المبسوط، ج XVI، ص 145؛ الزيلعي، تبيين الحقائق، ج IV، ص 242. وقد عُرف نفور الفقهاء المسلمين من المثلثة في الغرب أيضاً. انظر ميديانو، (Mediano) «Justice, crime et châtiment au Maroc au 16^{ème} siècle»، 617.

(107) السرخسي، المبسوط، ج IV، ص 90، ج IX، ص 135، ج X، ص 196؛ وفي غيرها من الموضع، المرغيناني، الهدایة، ج I، ص 172. ويعرف مالك بن أنس " الكلب العقور" بأنه كلَّ حيوان يغضّ الناس ويخيفهم مثل الشعابين والذئاب وغيرها، الموطا، ج I، ص 357. وبشأن حظر المثلثة بشتى أنواع الحيوان، انظر البخاري، صحيحه، ج V، ص 2100؛ ابن ماجة، السنّن، ج II، ص 1063؛ السرخسي، المبسوط، ج X، ص 29.

(108) عليش، شرح مختصر خليل، ج VII، ص 152. مع أنَّ الكرسيفي الفقيه المالكي الأندلسي، الذي عاش في أواخر العصر الوسيط وصاحب الكتاب الذي يحدّد مهمات المحتسب، يذكر أنَّ أغلب العلماء يجوزون تسويد الوجه. انظر ويكنس، (Wickens). «Aljarsifi on the Hisba»، 187.

(109) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 239.

(110) السرخسي، المبسوط، ج I، ص 115. ويدرك الكاساني، البدائع، ج I، ص 46، أنه لا ينبغي تلطيخ الوجه بالتراب [في التيمم] "فيصير مثلاً". وقارن بالمصدر نفسه، ج I، ص 54، إذ يقول: "هو شبيهُ المثلثة، وعلامة أهل النار". وأجاز المذاهب التي تم بالتراب والرمل الصالح للزراعة. انظر كيف راينهارت، (Kevin Reinhart). «Impurity/No Danger», *History of Religions*, 30, 1 (1990), 4, 17.

يكون دافعَ جَعْلِ عُمَرَ يفعل ما فعل بشهود الزور⁽¹¹¹⁾. غير أنَّ عمر قد رفض، حسب بعض الأخبار الأخرى، تسويد الوجه في عدة مناسبات⁽¹¹²⁾. ويستنتج السريخي من ذلك أنَّ تسويد الوجه لا يجوز إلَّا في الحالات القصوى ولا سيما عندما تكون المصالح العامة في خطر، إذ يُروى أنَّ عُمَرَ عاقب شاهد زور بجلده أربعين جلدة بالسياط، وهو ما يتجاوز الحد الأقصى في عقوبة التعزير⁽¹¹³⁾. واستدلَّ السريخي بذلك على أنَّ شهادة الزور جريمة تستوجب فعلاً عقوبة في إطار السياسة. فتسويد الوجه على ما يذهب إليه السريخي إجراء يتّخذه إمام الأمة في حقِّ المذنب "إذا عَلِمَ الإمامُ أَنَّهُ لَا يَنْزَحِرُ إِلَّا بِهِ"⁽¹¹⁴⁾. وأمّا حنفية ما بعد العصر الكلاسيكي فَخَطَّوا بتساهل السريخي إزاء الممارسة التاريخية خطوة أبعد. فإذا جاءت بعض الأصوات القليلة لتعبر عن معارضته لتسويد الوجه أو رفض الممارسة رفضاً تاماً⁽¹¹⁵⁾، فإنَّ أغلب الفقهاء ذهبوا إلى أنَّ ذلك لا يمثل مُثُلَّةً استناداً إلى حجَّة ابن الهمام (ت. 1459/681)، إذ يقول: "إِنَّ المُتَّلِّهِ لِيَسْتَ إِلَّا فِي قَطْعِ الْأَعْضَاءِ وَنَحْوِهِ مِمَّا يُفْعَلُ فِي الْبَدْنِ وَيَدُومُ، لَا بِاعْتَبَارِ عَرَضٍ يُغَسِّلُ

(111) السريخي، المبسوط، ج XVI، ص 145؛ المرغيناني، الهدایة، ج III، ص 132؛ وانظر كذلك الزيلاعي، تبيين الحقائق، ج IV، ص 241.

(112) ابن الهمام، فتح القدير، ج VIII، ص 477، وابن نجم، الرسائل، ص 117، وكلاهما يحيى على الحديث الذي رواه البيهقي، السنن الصغرى (الرياض: مكتبة الرشد، 1422/2001)، ج IX، ص 167؛ البيهقي، السنن الكبرى، ج X، ص 214. مع أنَّ القصة تحيل على التشهير بسبب شرب الخمر لا بسبب شهادة الزور. وقارن بفقد سعيد بن المسيب للتشهير بسبب شرب الخمر (والقصة متعلقة بابنه) عند ابن أبي شيبة، المصنف، ج 7، ص 558.

(113) ابن نجم، الرسائل، ص 117.

(114) السريخي، المبسوط، ج XVI، ص 145.

(115) يذكر ابن عابدين، الحاشية، ج VII، ص 238، فقيه بلاد ما وراء النهر الحنفي شمس الدين محمد الكوهستاني (ت. 962/1555) بوصفه شاهداً على هذا الموقف. وزيادةً على ذلك يرفض مؤلف كتاب الحسبة، وهو فقيه هندي عاش في القرن الثامن/الرابع عشر، الرأي الذي اطلع عليه في كتاب أدب القاضي للجصاصون وهو أنَّ شاهد الزور ينبغي أن يسُود وجهه. انظر السنامي، نصاب الاحتساب، ص 29، وهو يحيى على الباب 49 من كتاب الجصاصون أدب القاضي، كما يحيى السنامي 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

إن اهتمام الإسلام بستر عورة الإنسان قد نقل إلى فقه الجنایات. فإذا كان الجزء الذي يُعد عورة في جسم الرجل الحر ويجب ستره هو ما بين السرة إلى الركبتين⁽¹¹⁷⁾، فإن عورة المرأة الحرة تشمل بدنها كله ما عدا الوجه والكتفين (والقدمين والساعدين عند بعض الفقهاء)⁽¹¹⁸⁾. وينبغي في الحدود الإلهية، استناداً إلى أثرٍ يُنسب إلى الخليفة علي، تجريد المذنب من ثيابه فلا يحتفظ بغير إزاره أو بقميصه عند الحنابلة⁽¹¹⁹⁾. وأما في التعزير فإنَّ أغلب الفقهاء يذهبون إلى احتفاظ المذنب بلباسه⁽¹²⁰⁾. وأما في التشهير فقد رُوي عن عمر أنه عرض

(116) ابن الهمام، *فتح القدير*، ج VII، ص 477: "قطع الأعضاء ونحوه مما يفعل في البدن ويدوم، لا باعتبار عرَضٍ يُغسل فيزول". ونجد صياغة ملتوية لقول ابن الهمام عند ابن نحيم، *الرسائل*، ص 117.

(117) السُّرخسي، *المبسوط*، ج X، ص 146-7؛ المرغيناني، *بداية المبتدى* (القاهرة: مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح، د.ت.)، ج I، ص 13؛ قاضيكان، *الفتاوى*، ج III، ص 407-8. لل توسيع في ذلك، انظر بحث جوهانسن "The Valorization of the Human Body in Muslim Sunni Law",

Law and Society In Islam (Princeton: Markus Wiener Publishers, 1996), 75.

(118) السُّرخسي، *المبسوط*، ج X، ص 145، 152-55؛ المرغيناني، *بداية المبتدى*، 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 أنَّ معنى العورة يُحدِّده السياق إلى حد بعيد. فالمرأة الحرة على سبيل المثال يجوز لها عند بعض العلماء أن تكشف عن بطنهما لأقاربها من الرجال ممن لا يحل لها شرعاً الزواج بهم ولكن يجب عليها سترها عن غيرهم من الأجانب.

(119) ابن الهمام، *فتح القدير*، ج V، ص 231؛ الزيلعي، *نصب الراية*، ج III، ص 323؛ الزيلعي، *تبين الحقائق*، ج III، ص 170.

(120) الشيباني، *الجامع الصغير*، ج I، ص 287؛ قاضيكان، *الفتاوى*، ج III، ص 480؛ السمرقندى، *تحفة الفقهاء*، ج III، ص 143.

شاهد زور في إزار للسخرية به، وأماماً شريح فجرّد المجرم من عمامته⁽¹²¹⁾. ولكن تبقى الموضع الخاصة من الجسم مستوراً في كل الأحوال⁽¹²²⁾. يقول الماوردي الفقيه الشافعي: "ويجوز... أن يجرّد من ثيابه إلا قدر ما يستر عورته ويشهّر في الناس".⁽¹²³⁾

بيد أن معايير ستر العورة تختلف باختلاف الجنس والطبقة الاجتماعية. فالتشهير بالمرأة كان يحدث في العصر السلاجوقى⁽¹²⁴⁾، وكان يُنظر إلى هذه العقوبة على أنها من أشد أنواع العقوبات قسوة؛ إذ عادة ما كان جسد المرأة يصان برمته على نحو تام⁽¹²⁵⁾. وقد ذهب الفقهاء إلى أن عقاب المرأة في الحدود الإلهية يختلف عن عقاب الرجل. فإذا كان مبدأ "مبني الحد على التشهير" قاعدة مقبولة على وجه العموم⁽¹²⁶⁾، فإن أغلب الفقهاء كانوا يؤكّدون أن ستر عورة المرأة أمر ضروري⁽¹²⁷⁾. بل يواجهنا استنكار كبير لصلب

(121) الصناعي، المصنف، ج VIII، ص 325-6؛ ابن أبي شيبة، المصطفى، 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 التاريخية، أنه إذا كان الوصم بالعار عقوبة شائعة بأوروبا في القرون الوسطى، فإن المفاهيم الثقافية للحياة كانت تمنع متقدّي العقاب من كشف الموضع الخاصة للمجرم ولا سيما المرأة. ولذلك في سنة 1331 حكم على امرأة متّهمة بالزنّا بالمشي في الموكب الديني ليوم الأحد "في إهاب، حافية القدمين"، انظر المرجع نفسه، ص 279.

(123) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 239.

(124) ابن الجوزي، المتنظم، ج XVII، ص 323 (بغداد، 7-1136 / 531). (Hillenbrand). «Seljuq Women», 147

(125) وهو شرح لكتاب ابن الجوزي أحكام النساء (بيروت: المكتبة العصرية، 1981). (126) قارن بالأية القرآنية (المائدة 5/38) التي تتحدّث عن قطع يدي السارق والسارقة "نكالاً" ، والأية القرآنية (النور 24/2) التي تؤكّد جلد الزانية والزاني وأن يشهد عذابهما طائفه من المؤمنين.

(127) الزيّلعي، تبيين الحقائق، ج III، ص 171، ابن الهمام، فتح القدير، ج 7، ص 234: "مبني الحد على التشهير في الرجال". فالزجر هو الغاية المضمنة في الأحكام الجنائية الإسلامية، ولذلك وجب تنفيذ الحدود أمام طائفه من الناس، انظر بيترز، (Peters). *Crime and Punishment*, 30

النساء⁽¹²⁸⁾، وأمّا إذا زنت المرأة فيجب أن تلقى عقابها المتمثل في الرّجم بعد وضعها في حفرة لا منتصبة كالرّجال⁽¹²⁹⁾.

وأمّا الجواري فلم يكن ستر العورة مُلزِماً إلزاماً صارماً لهنّ كما هو شأن الحرائر من النساء⁽¹³⁰⁾. بل كانت القيان، حسب وصف جوهانسن (johansen)، ممّا يبلغه كلّ شخص ويلمسه⁽¹³¹⁾، فكانت أجسادهن قد تحولت إلى موضع للمعاملات التجارية وموضوع لنظرات فاحصة تُدقّق في التفاصيل لأولئك المشترين المحتملين⁽¹³²⁾. وقد يُعین ما كانت تتعرّض له أجساد العبيد من انتهاك لحرمتها على فهم السبب الذي دعا الرّواة والإخباريين إلى عدم نقل تشهير العبيد⁽¹³³⁾، فلّمّا كان الهدف من التشهير انتهاك حرمة الجسم وكرامته، لم يكن العبيد معنّين بهذا النوع من العقوبات، فالجسد الذي فقد حرمته أو كاد، لا يمكن أن يلحق به العار.

ولكتنا نجد حتى وسط الذكور الأحرار في المجتمع الإسلامي مستويات متعددة للعورة. فإذا كانت عورة الرجل الشرعية (بمعناها الضيق) لا يجوز لمسها، فإنّ شعر الوجه مثلاً قد يتعرّض لذلك. فقد كان حلق الرأس عقوبة مشهورة منذ عصر الصحابة لعدة أسباب لا في سياق شهادة الزور فحسب⁽¹³⁴⁾.

= وللوقوف على ما يوازي ذلك بأوروبا في القرون الوسطى، انظر دور، (Dürr). *Nacktheit und Scham*, 275-82.

(128) السريخي، شرح السير الكبير (ترجمة حميد الله)، ج III، ص 521.

(129) الشافعي، الأم، ج VII، ص 154؛ المرغيناني، الهدایة، ج II، ص 97؛ ابن الهمام، فتح القدیر، ج 7، ص 234؛ الزيلعی، تبیین الحقائق، ج III، ص 171.

(130) انظر دائرة المعارف الإسلامية 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 حُجَّة سکوتیّة (silentio). وقُلّما نجد حديثاً عن عقوبات العبيد في أخبار الرّواة عموماً، سواء في ذلك العقوبات في الفضاءات الخاصة والعقوبات في الفضاءات العامة.

(133) ابن أبي شيبة، المصنف، ج 7، ص 526.

وكان حلق اللحية من جهة أخرى ينظر إليه على أنه ضربٌ من ضروب المُثلة وانتهاك حُرمة الجسد. ويذكر الكاساني أنَّ حلق اللحية "يشينه ويصير بمعنى المثلة"⁽¹³⁴⁾، ويفسر ذلك بالقول: "لأنَّ حلق اللحية من باب المُثلة؛ لأنَّ الله تعالى زَيَّنَ الرِّجالَ بِاللَّحْيَى وَالنِّسَاءَ بِالذَّوَابِ" على ما رُويَ في الحديث: "إِنَّ لِلَّهِ تَعَالَى مَلَائِكَةً تُسَبِّحُهُمْ: سُبْحَانَ مَنْ زَيَّنَ الرِّجالَ بِاللَّحْيَى وَالنِّسَاءَ بِالذَّوَابِ" ، ولأنَّ ذلك تشبيهٌ بالنصارى فِي كُرْبَةٍ⁽¹³⁵⁾. ثم إنَّه حتى تزُع عمامة شخصٍ ما أو حذائه أو كشف أعلى جسده يُمكن بلا شك أن يُعد انتهاكاً لعورته (بالمعنى الواسع للكلمة)⁽¹³⁶⁾.

ويجدر بنا في هذا السياق أن نشير إلى عنصر آخر من عناصر التشهير. فإذا كان الضحايا يواجهون من ناحيةٍ خطر نزع بعض ثيابهم، فإن أجسادهم من ناحيةٍ أخرى "سُتُرَيْنُ" بقطعٍ آخرٍ من الملابس عادةً ما تفيد التحقيق. فالمصادر التاريخية تتحدث، على ما قد أشرنا إليه سابقاً، عن ضربٍ من ضروب القبعات (الطرطور الذي يوضح فوق رأس الجندي) والتمائم والجلود والصفات التي توضع حول العنق للسخرية من الجندي، كما تتحدث المصادر عن ارتداء الخشن من الثياب (جبة الصوف)⁽¹³⁷⁾. وقد سكت الفقهاء عن هذه العناصر في التشهير، وهي تحمل دلالة التراث الشعبي بعض الشيء. مع أننا من خلال الأخبار المروية عن عمر وشريح التي تروي أنَّهما كانوا يرopian عمامة شاهد الزور في عنقه،

(134) الكاساني، البدائع، ج II، ص 193. ويبدو أنَّ المالكيَّة جوزوا حلق الرأس دون حلق اللحية، انظر ويكتنس، «Al-Jarsifi on the Hisba»، 187.

(135) الكاساني، البدائع، ج II، ص 141. والسرخسي، المبسوط، ج IV، ص 33، يماثل بين حلق لحية الرجل وحلق شعر المرأة الذي هو مُثلة لها. وكان الفقيه المالكي خليل بن إسحاق يعارض أيضاً حلق رأس المذنب ولحيته. يُنظر عليش، شرح مختصر خليل، ج VII، ص 152.

(136) الشيخ، (Alschech). «Do Not Enter Houses Other Than Your Own», 309n, 56 وهو يذهب إلى أنَّ "العورة" في لغة الفقه هي، فضلاً عن أجزاء من الجسم يجب سترها، يمكن أن تقيد ما يود أن يجعله الشخص بمثابة عن أعين الناس.

(137) قارن بما بين الصفحتين 151 و 153.

نستطيع أن نتبين صورةً أولى لعادة إلحاد علاماتٍ بالمشهّر به⁽¹³⁸⁾. وتشير الروايات التاريخية إلى أن تلك العلامات في بعض نماذج التشهير إنما كان المقصود منها أن تعكس صورة الذنب⁽¹³⁹⁾. ولقد استمرّت هذه الممارسات خلال العهد العثماني، بل إنها وجدت طريقها إلى القانون العثماني الذي احتجّم إليه في عهد سليمان القانوني (حكم بين عامي 1520 و66)؛ إذ أُعلن أن من سرق دجاجةً شهّر به والدجاجة المسروقة معلقةً في عنقه⁽¹⁴⁰⁾. وهذا ما يشير إليه بيترز (Peters) بقوله: "في حالات مخالفة قوانين السوق، يطاف أحياناً بالمذنب وبضاعته الفاسدة مشدودةً إلى أنفه الذي ثُقب أساساً لهذا الغرض أو يطاف به ورأسه مُثبت في داخل لوحة ثقيلٍ من الخشب ثُبَّتْ عليه لوحةٌ صغيرةٌ توضع عليها بضاعته المعيبة. وأما الشخص الذي جرح غيره فإنه يطاف به في الشّوارع بسهمٍ أو سكينٍ مغروسين في ذراعه"⁽¹⁴¹⁾.

الضرب وإعلان الجرم (التّعرِيف / التّسميم)

يُذكر أن أبي حنيفة كان قد أقرّ بأنّ تشهير شاهد الزّور عقوبةٌ كافيةٌ له⁽¹⁴²⁾، في حين ذهب الشيباني وأبو يوسف إلى إضافة الضرب إلى التشهير، وهما في ذلك يعتمدان على ما يرويه بعضهم عن الخليفة عمر بن الخطّاب⁽¹⁴³⁾. وقد أخذ فقهاء

(138) الصناعي، المصنف، ج VIII، ص 327؛ الزيلعي، نصب الرأية، ج IV، ص 88؛ ابن نجم، الرسائل، ص 117.

(139) قارن بما بين الصفتين 283 و284.

(Peters). *Crime and Punishment*, 98.

(140) نقلًا عن بيترز،

(141) المرجع نفسه.

(142) السّرخسي، المبسوط، ج XVI، ص 145؛ الكاساني، البدائع، ج VI، ص 289؛ المرغيناني، الهدایة، ج III، ص 132؛ ابن الهمام، فتح القدير، ج VII، ص 475، الزيلعي، *تبیین الحقائق*، ج IV، ص 241-2، ابن نجم، الرسائل، ج 116؛ ابن عابدين، الحاشية، ج IV، ص 82، ج VII، ص 238. ويشير ابن عابدين إلى أنَّ الخصاف (ت. 875/261) وسراج الدين أوشى الفرغاني (ت. في نهاية القرن السادس/ الثاني عشر للمياد) كانوا يأخذان برأي أبي حنيفة.

(143) الشيباني، الجامع الصغير، ج I، ص 392؛ السّرخسي، المبسوط، ج XVI، ص 145؛ الكاساني، البدائع، ج VI، ص 289؛ المرغيناني، الهدایة، ج III، ص 132؛ =

الحنفية الكلاسيكيون برأي أبي حنيفة؛ إذ عارض السرخسي دون تردد زيادة الضرب في التشهير، غير أنه أجازه مرة أخرى إذا كان إجراء مندرجًا في إطار السياسة⁽¹⁴⁴⁾. وينقل الكاساني إجماع العلماء في زمانه على أن شاهد الزور لا ينبغي أن يجلد زيادةً على التشهير به إلا إذا لم يتتب، وهي قاعدة تفضي إذا التزمت إلى جعل الجلد في التشهير حادثاً قليلاً الوقوع دون شك⁽¹⁴⁵⁾. وأما المرغيناني فيتبئ رأي أبي حنيفة دون تحفظ ذاهباً إلى أن غاية العقاب - وهي الزجر - متحققة بالتشهير فلا حاجة إلى الضرب⁽¹⁴⁶⁾. ولم تُعتبر المذاهب الفقهية الثلاثة الأخرى عن أي تحفظٍ إزاء ضرب شاهد الزور، ورأى أن لا بأس فيه⁽¹⁴⁷⁾، وهو ما أقره الأحناف المتأخرون على العموم⁽¹⁴⁸⁾. وهكذا كانوا يميلون إلى العمل بأشدّ صور التشهير قسوةً، وهو الموقف نفسه الذي عبروا عنه في مسألة تسوييد وجه المشهَّر به.

ويقول الفيروزآبادي (ت. 817/1414-5) إن التسميع يرادف التشهير، ويوضح ذلك بالقول: "التسميع: التشنيع والتشهير، وإزاله الهمول بنشر الذكر، والإسماع"⁽¹⁴⁹⁾. وهذا هو بالضبط ما يقع في موكب التشهير. وقد رأى ابن

ابن الهمام، فتح القدير، ج VIII، ص 475؛ الزيلعي، تبيين الحقائق، ج IV، ص 241-2؛ ابن نجيم، الرسائل، ص 116؛ ابن عابدين، الحاشية، ج IV، ص 82، ج VII، ص 238.

(144) السرخسي، المبسوط، ج XVI، ص 145. وهذا الرأي قد أخذ به أيضاً ابن الهمام، فتح القدير، ج VII، ص 476-7؛ الزيلعي، تبيين الحقائق، ج IV، ص 242.

(145) الكاساني، البائع، ج VI، ص 289.

(146) المرغيناني، الهدایة، ج III، ص 132؛ وكذلك أوشی الفرغانی، الفتاوی، ص 481.

(147) ابن مفلح، النكت، ج II، ص 355. وأما رأي الشافعية فانظر له، الشافعی، الأئم، ج VII، ص 127؛ النووي، روضة الطالبين، ج XI، ص 144، وأما رأي المالکیة فانظر له القرافي، الذخیرة، ج X، ص 229.

(148) ابن نجيم، البحر، ج VII، ص 127؛ ابن نجيم، الرسائل، ص 116؛ ابن عابدين، الحاشية، ج VII، ص 238، وينسب هذا الرأي أيضاً إلى ابن الهمام.

(149) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ج I، ص 944؛ محمد بن محمد المرتضى الزبيدي، تاج العروس، (القاهرة: دار الهدایة، د.ت)، ج XXI، ص 234. وانظر كذلك مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، =

عابدين أن التّسميم عند الحنفية هو المعنى الحقيقي لعقوبة التّشهير بشاهد الزّور⁽¹⁵⁰⁾. ويبدو أن إسماع الناس جريمة شهادة الزّور كان جزءاً من عقوبة التّشهير منذ وقت مبكر؛ إذ كان شريح، على ما يُروى، يقول عن شاهد الزور: "يُعرفُ للناس" ⁽¹⁵¹⁾، أمّا عمر فـ"نصابة للناس"⁽¹⁵²⁾. ويلحق السرخسي على أن إعلان عدم ائتمان شاهد الزور هو حق للمسلمين⁽¹⁵³⁾. ويرى الكاساني كذلك أن شاهد الزور ينبغي تعريفه بصوت عالي⁽¹⁵⁴⁾. ويقدم أوثي الفرغاني (أواخر القرن السادس/الثاني عشر)، وهو كذلك من الحنفية، الصيغة الواجب استعمالها، ومفادها أن المعنى قد وجد أنه شاهد زور، فيتبين أن يحذره الناس⁽¹⁵⁵⁾. واتفق جميع الفقهاء على أن التّسميم عنصرٌ جوهريٌ في التّشهير.

وهكذا فإن الصورة التي تظهر من خلال كتابات الفقهاء المسلمين فيما يتعلق بممارسة التّشهير صورة مزدوجة. فالحنفية، ولاسيما الذين يتّمدون إلى المرحلة الكلاسيكية، أقرّوا الممارسة ولكنّهم سعوا إلى فرض عدد من القيود على التّشهير. وفي هذا الإطار لم يشجعوا على إضافة الضرب إلى التّشهير. وأمّا الأثر الذي جاء فيه أن شريحاً، وهو من القضاة الأوائل، ضرب شاهد زور على رأسه بسوطه فقد أغفلَ بل ربما قد وقع التغاضي عنه عمداً. وعده جلد عمر أحد شهود الزور فعلاً يندرج في أعمال السياسة. وكان احترام حرمة وجه الإنسان محلّ عناية كبيرة للفقهاء إلا ما ذكرناه مما يتعلق بالحالات السياسية، بل كان حلقة اللحية والرأس مما يستنكره الفقهاء. ونُقلَ ستر العورة إلى مجال عقوبات

= (بيروت: دار المكتبة العلمية، 1399/1979)، ج II، ص 401، وهو يساوي بين عبارتي "سمّته" و"شهرته".

(150) ابن عابدين، الحاشية، ج IV، ص 82.

(151) ابن أبي شيبة، المصنف، ج V، ص 532، ج IV، ص 550 (يعلمهم)، الزيلعي، نصب الرأة، ج IV، ص 88.

(152) ابن أبي شيبة، المصنف، ج V، ص 558.

(153) المترخي، المنسوب، ج XVI، ص 145.

(154) الكاساني، البدائع، ج VI، ص 289.

(155) أوثي الفرغاني، الفتاوى، ص 481.

الحدود والتعزير. غير أنّ فقهاء ما بعد العصر الكلاسيكي مالوا إلى توسيع مفهوم السياسة من أجل توفير فسحة أكبر لممارسة عقوبات التشهير. فأقرّت الممارسة ودّعمت فعلاً. فالمثلة على سبيل المثال قد حدّدت على نحو أضيق، وهذا يسمح ببعض الأعمال كتسويد الوجه، ويمكن أن نلحظ أيضاً استعداداً متزايداً لقبول إضافة الضرب إلى عقوبة المذنب في التشهير.

هكذا إذن طرّ الفقهاء الكلاسيكيون من ناحية استراتيجيات تحديد التشهير في الاتجاه نفسه الذي سعوا فيه إلى تضييق مجال التعزير على وجه العموم. ويبدو من ناحية أخرى أنّ بذرة الاعتراف الواسع بعقوبة التشهير كانت قد غرسَت أصلاً في كتابات فقهاء العصر الكلاسيكي، وإن المرأة ليُعجّب لها هذا التناقض الظاهر. ونؤدّي في النهاية أنّ نذكر عدداً من الأسباب التي جعلت الفقهاء، مع نزعتهم الشكّية في تدخل الدولة في "ما ينبغي أن يُحجب"، يتبنّون التشهير دون أي تردد، ولمّا كان التشهير عند الفقهاء عقوبةً جائزّة؟ وما السياق الشرعي والثقافي الذي اكتسبت هذه العقوبة من خلاله معناها؟ ويبدو أنّ الإجابة عن هذا السؤال يمكن أن تذهب بنا بعيداً في تفسير سبب كون التشهير ممارسة منتشرة (وفعالةً في شتّي مظاهرها) في الثقافة الفقهية للإسلام الوسيط.

التشهير عقوبة من جنس المعصية

يذهب جوهانسن (Johansen)، مهتمياً برأي كولسون (Coulson)، إلى أنَّ الكثير من العقوبات الجنائية في الإسلام (ولا سيما ما تعلق منها بحقوق العباد) لا تفقد أبداً خاصيتها بوصفها حقوقاً خاصةً قائمةً على مبدأ استبدال الشيء بمثله⁽¹⁵⁶⁾، وهو مبدأ قريبٌ من فكرة العين بالعين والسن بالسن التي كانت متداولةً بالشرق الأدنى منذ قانون حامورابي في الأقل. فمفهوم أن تكون العقوبة

(Johansen). «Eigentum, Familie und Obrigkeit», 4, 62

(156) جوهانسن،

نويل ج. كولسون،

(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 المسلمين بها إلى التشهير، وهو ما يؤكده ابن تيمية بوضوح في قوله: "إذا 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 مقلوبةً وتسويد وجهه، فإنه لما قلب الحديث قلب وجهه، ولما سوّد وجهه بالكذب سوّد وجهه" ⁽¹⁵⁷⁾. فابن تيمية كما هو واضح في الشاهد المذكور يرى أن العقوبة مرأة تعكس المعصية، وأن انتهاك شخص ما لفضاء عام انتهاكاً واضحاً جزاً ما يقع لشهود الزور من تشهير أمام العموم. فلما أحقوا الخزي والعار بإنسان معين بشهادة الزور، أُلحقوا الخزي بهم بذكر أسمائهم ومعاصيهم في موكب الطواف بهم في التشهير. ويدهب السرخي في السياق نفسه إلى أن الشاهد يحفظ بشهادته ماء وجهه. وأما الناكث بقسمه فيتنزع عنه بذنبه ما احتلسه من الآخرين، وهو الشرف ⁽¹⁵⁸⁾. فالضرر الذي ألحقه بالآخرين بسبب شهادة الزور، ونقصد بذلك تلطيخ شرفهم، يلحق بالمذنب بوصفه العقاب الذي يستحقه، فأي مساس بشرف شخص معين يمكن إذن أن يقابل بانتهاك شرف المذنب وإلحاق العار به عبر الطواف المذلل للتشهير به أمام الناس.

وهذا الأمر يشير بعض الأسئلة، نحو: كيف يمكننا أن نحدد قيمة شيء زُئبي مثل الشرف، أو كيف نُحدد النقطة التي يُعد فيها الشرف مُتهكماً؟ فالشرف الذي هو في الإسلام الوسيط، حسب تعريف فرانك ستيوارت (Frank Stewart)، "حق احترام الآخرين بوصفهم مساوين لنا" ⁽¹⁵⁹⁾، لم يكن مما يحوزه الناس على نحو متكافئ. وكذا قد بينا آنفاً أن مسألة حرمة الجسد تختلف اختلافاً

(157) ابن تيمية، الفتاوي، ج XXVIII، ص 120.

(158) السرخي، المبسوط، ج XVIII، ص 145.

(159) فرانك. هـ. ستيوارت،

(Frank.H.Stewart). «What Is Honor?» *Acta Historiae* 8, 1 (2000), 13.

ولمزيد من التوسيع انظر ستيوارت،

(Stewart). *Honor* (Chicago: University of Chicago Press, 1994), 9-29.

جوهرياً باختلاف جنس المشهّر به وباختلاف انتمائه الظبيقي مع استثناء بعض الفئات الاجتماعية من التشهير ولاسيما النساء. ويبدو أنّ هذا التمييز في تطبيق عقوبة التشهير كان قائماً بالفعل على وجه العموم. وممّا قد يعارضُ ما وسمناه سابقاً بـ"الإيتوس الإسلامي" أو وجه الذات الإسلامية الرافضة لهتك الحرمات، ما قررَه بعض الفقهاء من أنّ نعت اللص باللص لا يتربّ عليه أي عقاب⁽¹⁶⁰⁾. وأمّا تسويد الوجه [أو إراقة ماء الوجه] الذي يأتيه القاذف أو شاهد الزور في حقّ رجل "ذي هيئة" من علية القوم فيقتضي عقوبة قاسية منها عقوبة التشهير. ولكن العقوبة تكون أقلّ قسوة عندما يكون من سود وجهه ممّن لا ينتمون إلى أكابر القوم، ولاسيما عندما يكون الجاني من أكابرهم. وعلى العموم، فإنّ الرجل من ذوي الهيئة والشرف يكون أقلّ عرضةً للعقاب على شهادة الزور أو القذف⁽¹⁶¹⁾. وقد جاءت القاعدة الكلاسيكية المعبرة عن ذلك على لسان الكاساني في سياق كلامه على التعزير؛ إذ يميز بين أربعة أصنافٍ من الناس ينبغي أن تكون شدة عقابهم على نحو تنازلي حسب مراتبهم:

- 1 - أشراف الأشراف، وهم الذين من نسلِ الرسول والفقهاء، وتعزيزهم يكون بإعلام خاصٌ من القاضي.
- 2 - الأشراف، وهم الدهاقين والقواد، وتعزيزهم يكون بالإعلام والجر إلى باب القاضي والخطاب بالمواجهة.
- 3 - الأوساط: وهم السّوق، وتعزيزهم يكون بالإعلام والجرّ والحبس.
- 4 - الأخساء: وهم السفلة، وتعزيزهم يكون بالإعلام والجرّ والضرب والحبس⁽¹⁶²⁾.

(160) قاضي Khan، الفتاوی، ج III، ص 479.

(161) المرغيناني، الهدایة، ج II، ص 117؛ قاضي Khan، الفتاوی، ج III، ص 480. وينظر أنّ ابن رشد قد ذهب المذهب نفسه، ينظر علیش، شرح مختصر خليل، ج IX، ص 356-7.

(162) الكاساني، البدائع، ج VII، ص 46. وهذا التراتب القائم على مراتب أربع مشهور لدى الفقهاء المسلمين القدامى وكذلك لدى المؤرخين الغربيين للتشريع الإسلامي، انظر دائرة المعارف الإسلامية 1، فصل "تعزير" (W.] Heffening)، EII، VIII، 710 a-711b.

وتعكس حالات التشهير في المصادر التاريخية في أغلب الأحيان هذا التراتب المرتبط بالشرف الموصول بالمنزلة الاجتماعية. وكان أغلب ضحايا التشهير يتمون إلى الأوساط من السوق أو إلى الأنساء من الناس، ولكن يمكن أن يعترض علينا معترض بالقول إن بعض الفقهاء والوزراء -بل حتى بعض القادة أحياناً- قد شهّر بهم أيضاً، غير أن هذا قد حدث فيما يبدو استثناء من القاعدة العامة، وإنما يكون خاصة في أزمنة الثورات أو الفتنة الاجتماعية. وفضلاً عن ذلك يمكن أن نذهب إلى القول إن الدلالة الرمزية لطقس التشهير بالجاني تحمل وظيفة دقيقة تمثل في أن المشهّر به قد انتقل في سلم 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 أنموذجًا، فإننا سنرى أن الشرف يمثل على نحو بدائي قيمة يعسر ضبطها من حيث الكم على عكس قيمة أي عضو مادي آخر في جسم الإنسان مثل العين (وإن كانت هذه الأخيرة مُحَبِّرةً أيضاً)⁽¹⁶³⁾. فمفهوم "إراقة ماء الوجه" أو "تسويد الوجه" من المفاهيم التي لا يمكن إدراجها في مقولات الفقه إلا بصعوبة بالغة. وقد يكون هذا هو ما جعل محاولة ابن قدامة تحديد غرامة مالية على الجاني في حالة تسويد الوجه تقف وحيدة في الأدبيات الفقهية، وقد عارضها الشافعية بشدة بحججة أن تسويد الوجه ليس مما تصح فيه الديمة⁽¹⁶⁴⁾، فالقيمة المكافأة (المثلية) للشرف تستحيل ترجمتها إلى رقم مادي صريح، ويبدو أن هذا التصور 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 الطبيعي للمذنبين طريقه إلى التشريعات الجنائية العثمانية، انظر المرجع نفسه، ص 97.

(163) إن دية فقدان العين قد قدرت بنصف دية قتل العمد، وهي 500 دينار أو 50 ناقة، انظر

دائرة المعارف الإسلامية 2، فصل "دية" (E. Tayan) EI2, II, 341a (E. Tayan)

(164) ابن قدامة، المغني، ج VIII، ص 379.

إن الشرف ليس سلعة قابلة للتقدير المثلثي. ويبدو إذن أن التشهير لم يكن مرتهنا 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 أن التعريفات التي قدمها الفقهاء كانت واسعة إلى درجة أنها تضم عدداً كبيراً من الجنایات. وقد عرّفت هذه المعااصي بالسلب؛ فهي التي لا حد فيها ولا قصاص ولا كفارة⁽¹⁶⁵⁾. ويدرك السرخسي أن التعزير ضروري في العقاب عند ارتكاب الكبيرة⁽¹⁶⁶⁾. فيُمكن القول من الناحية النظرية إذن إن كل الكبائر التي لم ينزل فيها حدٌ مقدّر إنما يعاقبُ مرتکبها بالتعزير⁽¹⁶⁷⁾. وإذا نظرنا إلى الأديبيات الأخروية وجد أن عدد المعااصي التي عُدّت من الكبائر قد ازدادَ ازيداداً كبيراً خلال العصر السلاجوقى⁽¹⁶⁸⁾، وصار الفقهاء يعرّفون الكبيرة تعريفاً مجملأً، بل إن فقيهاً مثل المرغيناني جعل دخول الحمام دون إزار ولعب الترد والشطرونج من جملة الكبائر⁽¹⁶⁹⁾. ومن الجلي أن الكبائر ليست كلها مما يمكن تنفيذ عقوبة التعزير فيه، وما من شك في أن الفقهاء كانوا على وعي كامل بذلك.

(165) انظر الكاساني، البدائع، جVII، ص63؛ الشيرازي، المذهب، جII، ص288. أما بحر الفوائد، وهو كتاب في مناصحة الملوك لا نعرف إلى من يُنسب (ويرجح أنه كتب بين عامي 1159 و1161)، فيذكر صاحبه أن الترد محظى بالإجماع في حين يفرد أبو حنيفة بتحريم الشطرونج، وأما الشافعية فيُبيحونه على شرائط ثلاثة: أولاً يوجد رهان، وألا يكون سبباً في تأخير الصلاة، وألا يتحوّل إلى عادة مستحبة. انظر لكاتب مجهول، بحر الفوائد (ترجمة ميسامي (Meisami)، ص144).

(166) السرخسي، المبسوط، جXVI، ص145.

(167) ويدرك ابن الهمام أيضاً أن شهادة الزور كبيرة من الكبائر التي لا حد مقدراً لها في الشع، ولذلك ينبغي أن يعاقب مرتکبها بالتعزير. انظر ابن الهمام، فتح القدير، جVII، ص475؛ الزيلعي، تبيان الحقائق، جIV، ص241.

(168) انظر الفصل الثالث من دراستنا هذه.

(169) المرغيناني، الهدایة، جIII، ص123.

ولقد ذهبنا سابقاً إلى أنّ الفقهاء الأحناف طالبوا بقدرٍ من السيطرة على المجال العام من خلال التسامح مع فعل اللّواث الذي يجري في الخفاء من جهة، والتوصية بایقاع عقوبة زجرية قاسية إذا خرج اللّواث إلى العلن من جهة أخرى. وقد بيّنا آنفاً أنّ عنصر المجاهرة بالفعل هو الذي يحول الموقف الذي يتسامح مع المعصية إلى موقف يدعو إلى ضرورة مقاضاة الجاني. وتنبعُ هذه الفرضيات عندما نتبه إلى أنّ السبب الرئيس لعقوبة التشهير عند الفقهاء هو شهادة الزور. فقد كانت شهادة الزور معيّنة تجري في مجلس القاضي، فهي لذلك تنقل المعاصي، وإن كانت من قبيل الكلام، إلى القضاء العام. فشهادة الزور تمثل هتكاً للستر الواقي للمحيط بحياة المسلم الخاصة. وكان هذا الستر في معزلٍ إلى حدٍ كبيرٍ عن تدخل مؤسسات الدولة التسلطية في زمنٍ خطيرٍ مثل زمن السلاجقة. وقد رأى السريسي أنّ شهادة الزور هي "هتك ستر العفة"⁽¹⁷⁰⁾، وبهذا المعنى ذهب المرغيناني إلى أنّ شهادة الزور "يتعدى ضررها إلى العباد"⁽¹⁷¹⁾، وهي بذلك تعرض الحرية داخل الفضاء الخاص إلى الخطير وتجعلها بأيدي رجال الدولة الإسلامية في العصر الوسيط. وقد سعى الفقهاء بفرض عقوبة التشهير إلى الفصل بين الفضاء الخاص للمسلمين والفضاء العام، بل قلّ سعوا إلى حماية الفضاء الأول من الثاني. وقد كان التشهير دون أدنى شكّ عقوبةً مثيرةً ومذلةً حتى بالنظر إلى مقاييس العنف في المجال العام في زمن السلاجقة، ييد أنّ العقوبة كانت تلائم بالفعل ما كان الفقهاء يدعونه جنائياً خطيرةً تدخل الغوضى إلى المجتمع.

وفي وصف المرغيناني شهادة الزور بأنّها "يتعدى ضررها إلى العباد"، عدَّ الحلف كذباً دون شكّ خرقاً واضحاً لأبسط حقوق الإنسان في المحافظة على شرفة وحرمة حياته الخاصة. وفي هذا المستوى يعدّ التشهير في المقام الأول حفاظاً من حقوق الإنسان، مع أنّ التعزير ظلّ صنفاً من العقوبات غايتها حماية حقوق

(170) السريسي، المبسوط، جIX، ص85، 126.

(171) المرغيناني، الهدابة، جIII، ص132؛ الزيلعي، تبيين الحقائق، جVII، ص476؛ ابن عابدين، الحاشية، جVII، ص237، 238.

العباد من جهةٍ وحقوق الله من جهةٍ أخرى⁽¹⁷²⁾. وزيادةً على مناقشة الفقهاء للتشهير بوصفه حقاً من حقوق العباد، ذهباً ضميتاً إلى حدّ ما إلى أنّ شهادة الزور تتعلق أيضاً بحقوق الله.

إذ يذهب السريحي على سبيل المثال إلى أنّ للناس حقاً مشروعأً في معرفة هوية شاهد الزور قائلاً: "التشهير لمعنى النظر للمسلمين" ، مع أنه يبيّن أيضاً أنّ شهادة الزور "من أعظم الكبائر، فإنّها عدلت بالشرك بالله تعالى، قال الله تعالى: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوَّلَيْنَ وَاجْتَنِبُوا فَوْكَ الزُّورِ﴾ (الحج: 30)..." فقد جعل الله تعالى الشهادة عليه بالزور كالشهادة على نفسه بالزور⁽¹⁷³⁾ . وقد قال الرسول في حديث نبوى مشهور: "ألا أنتكم بأكبر الكبائر؟ (ثلاثاً) الإشراك بالله، وعقوق الوالدين، وشهادة الزور"⁽¹⁷⁴⁾ ، وقال في حديث نبوى مشهور آخر: "عدلتم شهادة الزور بالشرك بالله"⁽¹⁷⁵⁾ . وتبيّن الأحاديث المتعلقة

(172) الكاساني، البدائع، جVII، ص63؛ 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.

واظر أيضاً غراف، (Gräf)، «Probleme der Todesstrafe im Islam»، 99.
وهو يذهب إلى أنّ التعزير أصبح عقوبة على التعدي على حقوق الله بعد تطور بعض المفاهيم مثل مفهومي "السياسة" و"المصلحة".

(173) السريحي، المبسوط، جXVI، ص145. ويدرك 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 ميسامي Meisami)، ص101.

(174) البخاري، صحيحه، جV، ص2229، حVI، ص2535؛ مسلم، صحيحه، جI، ص91؛ الترمذى، سنه، جIV، ص312، ح548، ص235؛ البيهقي، السنن الكبرى، جX، ص156 (يعيده ثلاثة مرات)؛ ابن حنبل، مسنده، جV، ص36. والحديث مذكور عند السريحي، المبسوط، جXVI، ص64، 177؛ الكاساني، البدائع، جVI، ص289.

(175) الصناعي، المصنف، جVIII، ص327؛ أبو داود، سنه، جIII، ص305؛ ابن ماجة، سنه، جII، ص794؛ الترمذى، سنه، جIV، ص547؛ ابن حنبل، مسنده، جIV، ص233، 231، 2-321.

بالآخرة غضب الله على شاهد الزور⁽¹⁷⁶⁾، و"شاهد الزور يلعنُه الله فوق سبع سماواتِه"، على ما جاء في أحد الأحاديث، وإن عَدَ ضعيفاً⁽¹⁷⁷⁾. وقد بيَّنَ السرخسي أنّ شهادة الزور كإفساد الشهادة التي يكون بها إعلان الإيمان عند المسلمين وذلك بشهادة "أن لا إله إلا الله وأن 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 تُرُولَ قَدْمٌ شاهد الزور حتى يوجب الله له النار". انظر ابن ماجة، سُننه، ج II، ص 794؛ البهقي، السنن الكبرى، ج X، ص 222؛ الطبراني، المعجم الأوسط، ج VIII، ص 191؛ الحاكم التيسابوري، المستدرك، 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؛ المتنبي، كنز العمال، ج VII، ص 9-7. وئمة خلافٍ في صحة هذا الحديث المتداول على نحو واسع، وعده كثير من العلماء من الأحاديث الضعيفة. انظر أبا جعفر محمد بن عمرو العقيلي، كتاب الصفعاء الكبير، (بيروت: دار المكتبة العلمية، 1404/1989)، ج IV، ص 123؛ ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان (الطبعة الثالثة)، بيروت: مؤسسة الأعلمي، 1406/1986)، ج I، ص 412، ج III، ص 243، ج VI، ص 177؛ أحمد بن أبي بكر البوصيري، مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجة (بيروت: دار العربية، 1403/1989)، ج III، ص 55. وانظر أيضاً الحديث النبوي الآتي: "يُعَذَّ شاهدُ الزور يوم القيمة مُولعاً لسانه في النار كما يُولع الكلب لسانه في القذر".

انظر أبا عبد الله محمد بن سلامة القضايعي، مسند الشهاب (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985)، ج I، ص 337؛ المتنبي، كنز العمال، ج V، ص 144. ونجد نموذجاً آخر هو: "ألا إن شاهد الزور مع العشار في النار" ، انظر ابن الجوزي، العلل المتناهية في الأحاديث الواهية، (بيروت: دار الكتب العلمية 1403/1983)، ج II، ص 762. وهذا الحديث غالباً ما يُعد موضوعاً.

(177) محمد بن طاهر بن القيسرياني، ذخيرة الحفاظ، (الرياض: دار السلف 1416/1996)، ج III، ص 1496.

(178) بيَّنَ بابر جوهانسن (Baber Johansen) أنّ قول الشهادة للدخول في الإسلام يُعدّ في الغالب أمراً يخرج عن مجال الفقه؛ لأنَّه ينظر إليه على أنه 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 قلنا هذه المعادلة أدركنا أن السرّخي يذهب فيما يبدو إلى أن أي كذب في الشهادة قبل يوم الحساب يمكن أن يعد من أمثلة شهادة الزور ويقتضي تبعاً لذلك عقاباً هو التشهير. وهذا ما يفسّر وفراً ما تذكره المصادر التاريخية من حالات التشهير بالناس لا بسبب الحلف الكاذب في مجلس القاضي بل بسبب اتهامهم بأنّهم كذبوا على الله بأفعالٍ من قبيل التجديف أو بغير ذلك من الأقوال أو الأفعال الدالة على الكفر.

ويذكر الذهبي المؤرخ أنه في سنة 571-1175 رفض طحان أن يبيع كارة دقيق لأحد الربان لمجرد احتمال أنه لا يحبه، فقال الرجل: "والله ما أبرح حتى آخذ"، فقال طحان: "وحق علي الذي هو خير من الله ما أعطيك"، فشهد عليه جماعة، فسُجن أياماً ثم جُلد مئة جلدة وسُود وجهه وصفع والناس يرجمونه في فعلٍ تشهيري⁽¹⁷⁹⁾. وفي سنة 567/117 طيف بأبي الفتح المدرس في مدرسة السلطان لأنّه افتتح التدريس بأن قال: "قالت طائفة من الأصوليين بأن الله ليس بمحظٍ"⁽¹⁸⁰⁾. وأما المدرس ابن الأديب فقد طيف به في بغداد سنة 521/1127⁽¹⁸¹⁾، وحدث الأمر نفسه للواعظ الصوفي المسمى بدعيماً سنة 547/1152⁽¹⁸²⁾، بعد اتهامهما بنشر عقائد شيعية غالبية. فلا ينبغي أن نعجب إذن عندما نجد العصور التي عرفت في التاريخ الإسلامي بالغزّ الجماعي من أنواع العقائد الأخرى غنيةً بمحاكمات التشهير. فهي العهد السلوجوقي، كما هو مشهور، كان الخوف على أشدّه من غارات الإسماعيليين، وكان ثمة ميل عام إلى الرأي القاضي بتحميم لهم مسؤولية اضطراب الوضع السياسي. وأما المجازر

* [يُدرج الذهبي الحادثة في سنة 572 للهجرة وكذا يفعل ابن الجوزي في المتنظم، فضلاً عن أن الاستشهاد بالنص العربي الذي وضعه لانغ (Lange) بين معقوفين ناقص، ولذلك هو لا يؤدي المعنى المقصود، فما ذكره هو (حق على ما هو خير من الله) والصحيح ما أثبتاه في المتن وهو (وحق علي الذي هو خير من الله ما أعطيك). (المترجم).]

(179) الذهبي، تاريخ الإسلام، ج XL، ص 13.

(180) ابن الجوزي، المتنظم، ج XVIII، ص 196.

(181) المرجع نفسه، ج XVII، ص 245-6.

(182) المرجع نفسه، ج XVIII، ص 84.

التي وقعت بأصفهان سنة 494/1101 وفي غيرها من المدن فكانت على صلةٍ وثيقةً بالأوصاف التي اقتربت بمواكب التشهير بالإسماعيليين الذين قُبضَ عليهم أو الذين قُتلوا، ومن ذلك ما حدث لابن عطاش سنة 500/1107 بأصفهان. ويبدو إذن أنّ شهادة الزور في معناها الضيق المتصل بالإدلاء بشهادة كاذبةٍ في مجلس القاضي يُمكن أن تُتّخذ أصلًاً يُدرج الفقهاء تحته عدداً كبيراً من المعاichi مثل التجديف أو غيره من أفعال الزندقة⁽¹⁸³⁾.

وهكذا تبني فقهاء الإسلام عقوبة التشهير، وهي عقوبةٌ شاعت وانتشرت ممارستها انتشاراً واسعاً خلال العصر السلاجوفي، لأنّها كانت تؤدي وظائف مهمةً ومتنوّعةً. فالعقوبة كانت أولاً وأساساً تحمي مجلس القاضي من شهادة الزور⁽¹⁸⁴⁾، وتُعين ثانياً على تعزيز التراتب الاجتماعي بتمييز الجدير بالتشريف ممّن ليس كذلك والذي يُمكن إدلاله ممّن لا يجوز عليه ذلك. ويسهم التشهير

(183) سوارتز (Swartz)، كتاب القصاص، ص 3-32، يذكر أنه في سنة 571 كلف الخليفة المستضيء ابن الجوزي التفتیش عن دور أصحاب البدع وهدمها على رؤوس أصحابها، وأمره بالتشهير بهم وإيداعهم السجن. وكان هذا على ما يذكر سوارتز (Swartz) هو السياق الذي صنف فيه ابن الجوزي كتابه تلبيس إيليس. 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 الأقل، انظر MA, III، ويبدو أنّ لجوء القضاة إلى التشهير كان يعكس سعيًا إلى توسيع أحکام الشريعة وجعلها تتمتد إلى المسائل التي عدّت خارجة عنها، أي تلك المسائل المتصلة بالمصالح السياسية و مجريات فقه الجنائيات المتعلقة بالدولة. وللوقوف على ميل دارسي التشريع الإسلامي إلى عدّ أحکام 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 رد فعل آخر تهديد الحلف الكاذب وهو مأسسة وظيفة التثبت من عدالة الشاهد، وهي مهمة أوكلت إلى " أصحاب المسائل" ، انظر وائل حلاق، *The Origins and Evolution of Islamic Law*, 85-7.

[وانظر الترجمة العربية، نشأة الفقه الإسلامي وتطوره، ص 131-130 (المترجم)].

ثالثاً في ضبط الخيط الدقيق الذي يفصل المجال العام عن المجال الخاص، وبذلك يُذكّر المجتمع العربي بواجب إخفاء الأفعال المحرّمة وإلزام المجموعة معايير الحشمة. ويمكن أخيراً أن يكون التشهير عقبة في وجه كل أنواع البدع؛ إذ إن عقوبة شهادة الزور أمام القاضي الدنيوي قد مدّت لتشمل كل الأقوال التي تناقضُ الحقيقة التي أنزلها الله: القاضي السرمدي. فالتشهير كان عقاباً متعدد الأبعاد والوظائف، جديراً بأن يُعدّ ذا أهمية مركزية في تطور الممارسات العقابية الإسلامية في ما قبل العصور الحديثة.

الخاتمة

عندما انهزم سنجر، آخر حكام السلاجقة بخراسان، وبغضّ عليه بعض رجال القبائل من الغُزّ سنة 548/1153، مثل ذلك لدى الكثير من الدارسين المعاصرین عنوان نهاية عهده. ولم تكن السنوات الستون التي سيطر فيها سنجر على الجانب الشرقي من إمبراطورية السلاجقة خاليةً من الفتن الاجتماعية؛ فقد جعل الأتراك الرُّحَل الذين يُعرَفون بصعوبة مراسمهم الطرق غير آمنةً. وكان الصراع على أشدّه بين العيارين والفرق الدينية داخل المدن، في حين كانت أفواج المحاربين من الإسماعيلية تواصل اجتياح الأراضي⁽¹⁾. فكان العنف والعقاب العامان سمات الحياة اليومية. غير أنّ انفجار العنف الذي حدث بعد هزيمة سنجر لم يكن مسبوقاً، واستمرّ حتى غزو المغول بعد نحو ثمانين عاماً. ففي مدينة مرو، معقل السلاجقة، نهب الغُزّ القصر الملكي ورُوّعوا الناس دون تمييز ليكشفوا عن الأماكن التي أخفوا فيها ثرواتهم. ثم ساروا نحو نيسابور، وهي مدينة كثيفة السكّان ومركز من مراكز العلم. فانضم إليهم أوباش نيسابور وعدّد من جنود السلاجقة وخربوا المدينة وعذّبوا عدداً كبيراً من سكّانها وقتلوا عدداً آخر تحت وقع السيفوف، بل إنّ مجموعة كبيرة من الناس الذين تمكّنوا من الالتجاء إلى المسجد الجامع قُتّلوا أيضاً بوحشيةٍ وفيهم عددٌ من النساء والأطفال. وأضرمت النيران في كلّ المناطق المجاورة ودُمّر الجزء الداخلي من المدينة، حسب رواية النيسابوري، إلى درجة أنها أصبحت "مرعى للأبقار ومخبأ للحيوانات الوحشية والتبعاء الضاربة"⁽²⁾.

(۱) بوزورگ

(Bosworth), «The Political and Dynastic History of the Iranian World», 151.

(2) النيسابوري، سلیجوق نامه، ص 49-51؛ الرواندي، راحة الصدور، ص 177-178.

(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 قطّاع الطرق والغاصبون الرُّحَّل وجنود السلاجقة النَّهَايُونَ والإسماعيليون، وكانوا جميعاً يسعون إلى الفوز بغنائم نهاية عهد السلاجقة⁽³⁾. ويمكن 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 أزمة الفوضى تلك، نظم الشاعر أنورى (توفي في نحو عام 560/1164) قصيدة المشهورة التي وجّهها إلى الخان بسمرقند متوجّعاً على خراب خراسان⁽⁵⁾، وتنبأ في القصيدة بأنّ إيران "التي تحسدتها الجنة نفسها" ستظل تحت الحكم الغاشم للغُرّ إلى يوم الدين. بل إنّ خراسان قد استحالت عند أنورى بعد إلى جحيم⁽⁶⁾. وقد بدا الأمر عند الشاعر وكأنّ نهاية كلّ الأشياء تدنو بسرعة، أو كأنّ عقوبات الجحيم قد حلّت بالفعل وتحقّقت⁽⁷⁾. وكان

(3) الرواندي، راحة الصادر، ص 177-178.

وقد هاجمت قوة عسكرية من الإسماعيلية قوامها 7000 شخص مدينة خراسان سنة 1156/549، في حين كانت القوات السلجوقية منشغلة بالغُرّ. وفي سنة 1154/549 نهيت قوّة إسماعيلية طبس وقتلت عدداً كبيراً من الناس. انظر بوزورث،

(Bosworth). «The Political and Dynastic history of the Iranian World», 151.

(Kermani, Navid). *Der Schrecken Gottes*, 93. (4)

(5) القصيدة أعاد صياغتها وليام كيركباتريك تحت عنوان: (William Kirkpatrick). «The tears of Khorassan» *Asiatick Miscellany*, Calcutta, 1785.

ولقيت القصيدة بعض الشهرة في الغرب، انظر آربيري، (Arberry). *Classical Persian Literature*, 117

وللتوسيع 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) أنورى (Anvari)، *الديوان*، 203. 1-2.

(7) إن أكثر الشّاجات بلاغةً في التعبير عن هذا الشعور بالتشاؤم في الأدبّيات الإسلامية هو إنتاج فريد الدين العطار (توفي نحو عام 617/1220) ولا سيما مصيبة نامة (كتاب الكروب)، انظر هلموت ريتز،

انحلال حكم السلاجقة قد آذن بظهور حركاتٍ رُؤيوية⁽⁸⁾.

لقد كان الناس يَعْدُونَ إجراءات السلاجقة الجرائمة جهنميةً 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*.

(8) انظر كرمانى، (Kermani). *Der Schrecken Gottes*, 88-95.
وتبين نماذج أخرى ما انتفع به العصر من إيمان بالألفية السعيدة. فعندما هزم سنجري ابن أخيه محموداً سنة 513 / 1119، مدحه رئيس بيهق عاداً إيهـاـهـ الـمـلـكـ الـذـيـ وـعـدـ بـهـ النـبـيـ وـهـوـ الـذـيـ سـيـظـهـرـ فيـ آـخـرـ الزـمـانـ. انـظـرـ اـبـنـ فـنـدـقـ، تـارـيـخـ بـيـهـقـ، صـ100ـ. وـفـيـ شـهـرـ رـمـضـانـ مـنـ سـنةـ 559ـ المـوـافـقـ لـيـلـيـوـ مـنـ سـنةـ 1164ـ، أـعـلـنـ قـائـدـ الإـسـمـاعـيلـيـ حـسـنـ عـلـىـ ذـكـرـهـ السـلـامـ فـيـ اـحتـفالـ عـاـمـ آـنـ الشـرـيـعـةـ قـدـ نـسـخـتـ لـأـنـ يـوـمـ الـقـيـامـةـ قـدـ حـلـ. وـقـدـ وـجـدـ بـرـنـارـدـ لوـيـسـ (Bernard Lewis) فـيـ هـذـهـ الحـادـثـةـ "ذـرـوـهـ الـمـيـلـ إـلـىـ الـقـوـلـ بـالـأـلـفـيـةـ السـعـيـدـةـ وـبـأـنـ النـجـاـةـ غـيرـ مـرـهـونـ بـالـخـصـوـعـ لـلـقـانـونـ الـأـخـلـاقـيـ وـهـوـ أـمـرـ مـتـكـرـرـ الـحدـوثـ فـيـ الإـسـلـامـ" ،
The Assassins: a Radical Sect in Islam. (London: Weidenfeld and Nicolson, 1967), 73

ويروي الجامي (ت. 898/1492) في كتابه *نفحات الأنـسـ* أن الواعظ الصوفي أبا نصر أحمدـيـ جـامـ (تـ536ـ / 1141ـ) دـعاـ النـاسـ إـلـىـ التـوـبـةـ فـيـ مـسـقـطـ رـأـسـهـ مـدـيـنـةـ جـامـ. وقد يكون ثـمـةـ قـدـرـ كـبـيرـ مـنـ الـمـبـالـغـاتـ الـمـتـصـلـةـ بـتـقـديـسـ سـيـرـةـ الـجـامـيـ (يـزـعـمـ أـنـ أـحـمدـيـ جـامـ قدـ نـجـحـ فـيـ اـسـتـمـالـةـ 600,000ـ رـجـلـ إـلـىـ دـعـوـتـهـ). ولـكـنـ الـمـرـءـ يـمـكـنـ أـنـ يـتسـاءـلـ: هلـ كـانـ الـحـرـكـاتـ الـقـائـلـةـ بـالـعـهـدـ السـعـيـدـ أـوـ الدـاعـيـةـ إـلـىـ التـوـبـةـ مـنـتـشـرـةـ فـعـلـاـ فـيـ الـقـرـنـ السـادـسـ/ـالـثـانـيـ عـشـرـ؟ انـظـرـ:

LN, s.v. Abu Nasr Ahmad; Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, 244.

أـمـاـ مـاـ يـتـعـلـقـ بـالـعـلـاقـةـ الـحـمـيمـةـ الـتـيـ كـانـتـ تـجـمـعـ أـحـمدـيـ جـامـ بـالـنـظـامـ السـلـجـوقـيـ وـلـاسـيـماـ بـالـسـلـطـانـ سـنـجـرـ، فـيـنـظـرـ صـافـيـ،

(Safi). *The Politics of knowledge*, 144-57

وـيـنـظـرـ كـذـلـكـ حـامـدـ دـبـاشـيـ،
«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;

جاـكـلـينـ الشـابـيـ،

(Jacqueline Chabbi). «Remarques sur le développement historique des mouvements ascétiques et mystiques au Khurasan» *SI* 46 (1977), 41-5,55-9

الدمار العشوائي والفتوك اللذين تسبّبُ فيهما عصابات الأوباش التي عصفت بالمجتمع. وإنْ أيديولوجياً "السياسة"، التي تمنَّحُ الحاكم سلطة العقاب كما يشاء ما دام يحافظ على استقرار الأرضي، وإقرار الفقهاء، في حدودِ، استعمال الدولة اللامحدود للإجراءات الجزائية، مع إدراك طبيعة الأحداث بعد وقوعها، لا بدَّ أن يكون لها معنىٌ ما في الحصيلة النهائية. وهذه المسألة غايةٌ في الأهمية؛ لأننا إذا أردنا أن نحدّد موقع العقاب في السياق الأوسع للمجتمع السلاجوفي، فعلينا أن نستحضر ما كان الناس يعيشون فيه من خطيرٍ وما يشعرون به من إحساسٍ بانعدام الأمان في ظل حكم السلاجقة. وقد أعانت هذه الظروف على خلق وضع يعبر عنه هويزينغا (Huizinga) بأنَّه: "في أزمنة الأزمات يعتمدُ على سلطة الدولة لإنفصال عهد الترهيب"⁽⁹⁾. وينذهب هويزينغا إلى أنَّ الصرامة في تطبيق أحكام العدالة، بل الوحشية فيها، مثلت خلال القرون الوسطى ملهمًا أصلًاً من ملامح العقل القروسطي الذي "لا يعرف سوى طرفَي النقيض؛ فإماً إقامة الحد على نحوٍ قاسيٍ؛ وإماً الصفح التام"⁽¹⁰⁾. ويُسعي مثل هذا الطرح إلى تعميق مفهوم "غيرية" القرون الوسطى ومن ثمَّ إيجاد مسافةً مريحةً بيننا "نحن" من جهة وبينهم "هم". مع أنه إذا حلَّ المساء الإجراءات الجزائية في مجتمعات ما قبل الحداثة في ضوء ظروفها الثقافية المخصوصة، أدرك حينئذٍ أنَّ هذه الغيرية المتخيَّلة وهميَّةٌ إلى حدٍ بعيدٍ. وقد كان من أهداف هذه الدراسة إظهار تنوع الخطاب الاجتماعي في مسألة العدالة والعقاب. فالموافق في الإسلام الوسيط، شأنها شأن ما يجري في المجتمعات الحديثة، لم تكن مُوحَدةً إزاء هذه المسائل، بل إنَّ فئاتٍ اجتماعيةً مختلفةً قد طورت استراتيجياتها الخاصة للعقلنة وللتخفيف في مواقفها لتنجح في التعامل مع واقع السلطة السياسية.

(9) هويزينغا، (Huizinga). *The Autumn of the Middle Ages*, 20

(10) المرجع نفسه، 22. وللوقوف على تقويم نقيدي للخلفيات السياسية لتصوير القرون الوسطى على أنها عصور قسوة مخصوصة ومن ثمَّ حضور مفهوم "الغيرية" الذي توسم به تلك القرون، انظر غروبرن (Groebner) في مقدمة كتابه، *Defaced*، روبرت ميلز، (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 بـمجال للعقوبات خاصٌ، فإنهم كانوا يجعلون من العقوبات العامة "ـ تكتيـكاً سياسياً" للبرهنة على شرعية سلطتهم ولتعزيز مركزهم في الحكم. وليس هذا الأمر مفاجئاً، وإنْ كُنْتُ آمُلُّ أَنِّي قد مَهَدَّتُ الطريقَ لمزيدِ من البحث المُفصَّلِ في هذه الآليات وتدقيق تحليلها على نحوٍ أكبر. بيد أنّ ما يستحقّ الاهتمام هو أنّ أيديولوجيا "ـ السياسة" التي أشاعها أدباء البلاط، وهم مرايا الأمـراء ومناصحـوهم، وعرضـ العـقوـباتـ العـامـةـ لم تـفلـحـ فيـ السيـطرـةـ عـلـىـ عـقـولـ النـاسـ. إذـ لمـ يكنـ الـذـينـ خـضـعواـ لـسـلطـانـ العـقوـبةـ، سـوـاءـ مـنـ طـرـيقـ مـباـشـرـ بـوـصـفـهـمـ ضـحـاياـ أوـ مـنـ طـرـيقـ غـيرـ مـباـشـرـ بـوـصـفـهـمـ مشـاهـدـيـنـ لـعـروـضـ العـقوـباتـ العـامـةـ، مـجـرـدـ مـذـعـنـينـ لـلـوـضـعـ، إـنـ كـانـ مـجـالـ تـحرـكـهـمـ يـسـيرـاًـ. وـقـدـ بـيـّـنـاـ أـنـ سـبـلـ مـقاـوـمـةـ خـدـعـةـ الـوعـيـ الزـائـفـ بـمـاـ سـبـقـ لـمـ تـكـنـ مـتـاحـةـ لـعـدـدـ مـنـ أـهـلـ الـعـلـمـ الـبـارـعـينـ فـحـسـبـ وـإـنـماـ كـانـتـ مـتـاحـةـ أـيـضاـ لـفـتـاتـ عـرـيـضـةـ مـنـ الـمـجـتمـعـ⁽¹¹⁾. وـكـانـ أـكـثـرـ سـيـلـيـنـ أـهـمـيـةـ تـمـثـلـاـنـ فـيـ الـمـسـتـوـيـنـ الـأـخـرـوـيـ وـالـشـرـعـيـ.

لقد كان العلم الآخرويّ يتبع الأخذ بـمـجـامـعـ القـلـقـ الـوـجـودـيـ الذـي تـسـبـبـهـ العـقـوبـةـ التـيـ تـفـرـضـهـاـ الدـوـلـةـ وـيـوـقـرـ إـجـابـاتـ خـلـاقـةـ عنـ كـلـ الـأـوـضـاعـ الـاجـتمـاعـيـةـ الـمـعـيـشـةـ التـيـ كـثـيرـاـ مـاـ اـنـطـبـعـتـ بـعـدـ اـسـقـرـارـ لـاـ يـطـاـقـ. فـرـؤـيـ العـقـوبـاتـ فـيـ عـالـمـ الـآـخـرـةـ لـاـ تـقـنـصـ وـظـيـفـتـهـاـ، كـمـاـ يـعـتـقـدـ فـيـ الـعـادـةـ، عـلـىـ مـجـرـدـ التـبـرـرـ أوـ النـطـءـ مـنـ الـمـظـالـمـ الـمـرـتـكـبـةـ فـيـ هـذـاـ الـعـالـمـ، بـلـ إـنـ هـذـهـ الرـوـىـ تـعـملـ، كـمـاـ بـيـّـنـاـ، عـلـىـ نـحـوـ أـكـثـرـ حـرـكـيـةـ وـأـكـثـرـ تـعـقـيـداـ فـيـ الـمـسـتـوـيـ النـفـسـيـ مـمـاـ يـفـسـرـهـ مـجـرـدـ مـفـهـومـ الـعـدـالـةـ الـإـلـهـيـةـ الـقـائـلـ: "ـأـنـتـ تعـانـيـ الـآنـ وـلـكـنـكـ سـتـنـالـ الشـوابـ فـيـ الـآـخـرـةـ". وـهـذـاـ مـاـ تـبـيـّنـهـ حـقـيـقـةـ بـسـيـطـةـ تـمـثـلـ فـيـ أـنـ الـمـعـقـدـاتـ الـشـعـبـيـةـ الـمـتـعـلـقـةـ بـالـآـخـرـةـ كـثـيرـاـ مـاـ تـعـبـرـ عـنـ إـحـسـاسـ بـالـحـيـرـةـ وـالـشـكـ فـيـ النـجـاةـ فـيـ الـآـخـرـةـ أـكـثـرـ مـنـ

(11) نـرىـ أـنـ هـذـاـ هـوـ مـوـطـنـ اختـلـافـ مـقارـيـتناـ اختـلـافـاـ وـاضـحـاـ عـنـ الـمـقارـيـةـ التـيـ يـبـتـأـهاـ أـوـمـيدـ صـافـيـ (Omid Safi) فـيـ كـتـابـهـ *The Politics of Knowledge*، وـهـوـ كـتـابـ يـمـكـنـ أـنـ يـكـونـ بـخـلـافـ ذـلـكـ شـرـيكـاـ مـثـالـيـاـ لـكـتابـناـ هـذـاـ.

تعبيرها عن نظرية متفائلةٍ إلى الحياة الأخرى، وهذا في رأينا اتجاهٌ في التاريخ الديني الإسلامي لم يقدّر الباحثون في هذا المجال تأثيره حقّ قدره. فلم يكن من أهمّ وظائف هذه المعتقدات، كما بیناً، مجرّد الحديث عن المستقبل الآخرويّ البعيد فحسب، وإنما كان من وظائفها فضلاً عن ذلك الحديث عن الهموم والتجارب المعاصرة الواقعية. ولقد كان لمثل هذا التوظيف "للمتخيل" الديني للجحيم ما يناظره في التقاليد الثقافية الأخرى؛ إذ يخبر لوكريتيان (Lucretian) (ت. 55 ق.م) مثلاً عن ذلك قائلاً:

"كل العقوبات التي تحدّثنا النصوص عن وجودها في جهنّم، إنّما هي جميّعاً ومهماً كان نوعها مما يمكن أن نجده في دنيانا... الحبس والوقوع من أعلى الصخور والجلد والإعدام والتقييد في مقامع الحديد والتسخيم بالزفت (والكبي) بالقضبان الملتهبة وبالمشاعل، وحتى إن غابت هذه العقوبات فإنّ الضمائر تدرك معاصيها ويُفزعُها التفكير فيها فيكون ذلك كالشوكة التي تخز الأرواح وتؤثّب الأنفس، دون أن تعرف ما عسى أن تكون نهاية آلامها... بل تخشى زيادتها بعد الموت" (12).

إنّ السار، كما كان الناس يتصرّرونها في العصر السلاجوفي، تتماسّ من حيث المكان والزمان والمفهوم مع هذا العالم. ويمكن أن نستحضر هنا ما أكّدته كلمات الشيطان في مسرحية "الدكتور فاوستوس" (Doctor Faustus) لمارلو (Marlowe): "إنّ جهنّم لا حدوّد لها، ولا يحصرها مكانٌ واحدٌ خاصٌ؛ فحيث تكون تكون، وحيث تكون لا بدّ أن تكون" (13). فكان الحديث عن جهنّم يقوم على أساس أنه وسيلةٌ للتفكير في الحياة الدنيا، وهو ما لا يحدث فقط،

(12) نقلناه عن جورج مينوا، *De nature rerum*, III, 978-1024 (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.

مثلاً أرى، بطريقة الهدم الذاتي التي يكرهها لوكريتيان (Lucretian) كثيراً، وإنما يحدث أيضاً على نحو إيجابي وبناء. فتصوير العقوبة في الآخرة يوفر طريقة لجعل آلام عامة الناس معتبراً عنها بالكلام، وبذلك يعاد الحصول على مقياس تمثيلي دون المخاطرة بإشارة ريبة الدولة. كما يمكن أن يسهم تصوير جهنم في نقد السلطات على نحو غير مباشر، فيشد بذلك من أزر الخاضعين للحكم الديني.

إن الفقهاء الذين حرّدوا على نحوٍ واسعٍ حتى من سلطة متابعة مجالهم المخصوص المتعلقة بالحدود الإلهية، قد وجدوا سبلاً أخرى للتخفيف من وقع العقوبات التي توقعها الدولة. وقد أظهرت دراستنا هذه استراتيجيتين لتحقيق هذه الغاية. فالأنصار الذين أصبحوا لاحقاً أكثر علماء المذاهب الفقهية تأثيراً في الإسلام، عارضوا توسيع قواعد القياس في الحدود من أجل محاصرة مجال الفقه الجنائي. فالقاعدة المنسوبة إلى أبي حنيفة القائلة إنَّه "لا قياس في الحدود" تُشيِّه كثيراً فكرة "لا عقوبة شرعية إلا بقانون" *nulla poena sine lege* (T. Feuerbach 1833). التي توسيع في تحليها عالم القانون الألماني فيورباخ (Feuerbach) (ت. 1833). ولقد بينما أنه وإن كان كلُّ من فيورباخ والحنفية قد طوَّر موقفه في ظروفٍ وملابساتٍ مختلفة اختلافاً تاماً، فإنَّهما يلتقيان في الاقتناع بأنَّ القانون أو الشرع يجب أن يُصان من الاستعمالات المفرطة والاعتباطية للقوة الصرافية من طريق أجهزة الدولة الردعية. وقد أظهر ذلك أكثر من خلال (الاستعمال المحدود) لنطاق ما هو "أولى" (*a fortiori*) في معايير الحد استناداً إلى ما يبدو أنه موقفُ غالب الحنفية. وأمّا النموذج الذي نقاشناه فيتمثل في المسألة الآتية: هل يمكن إدراج اللّواط في إطار الزنى وإيقاع العقوبة بالفاعل تبعاً لذلك؟ وممَّا هو متوقَّع مع ذلك أنَّ ثمة نقاشات مشابهة قد نبهت على وفرة من المعاصي الأخرى وما تستدعيه من عقوبات.

ثم إنَّ سعي الحنفية إلى حماية مجال حرية الفرد الشخصية من تدخل الدولة في المجال العام يمكن أن يظهر أيضاً في مسألة التعزير. بل إنَّ 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 تؤثّر فيها. ومن طرائق التخلص من هذه الصعوبة الذهابُ، على نحو ما فعلنا، إلى أنّ الخطاب الفقهي كان بالفعل شكلاً من أشكال الممارسة التي يُمكن أن تنشئ على أساسٍ واسعةٍ بعض الخيارات الأخلاقية والميول إلى الفعل (وهو ضربٌ مما يحلو لкли福德 غيرترز أن يسمّيه "واجهة الذات أو الإيتوس" *ethos*)؛ 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 الملأ هي التي تستحق العقاب، وبذلك حافظوا على المجال الخاصّ أي ما يجري داخل منزل المسلم، في حين كانوا في الوقت نفسه يعزّزونَ صورة الذات الإسلامية أو "الإيتوس الإسلامي" القائم على ستّر المعاصي. وكان هذا التوجّه الأساسي لدى الفقهاء يفسّر أيضاً اهتمامهم بالتشهير الذي كان عقوبة ذات أهميّة مركبة في السياسة الجزائية في العصر السُّلجوقي وفي الإسلام الوسيط. وكان الخلاف الفقهي بشأن التشهير دقيقاً ومتعدد الأوجه على نحو لافتٍ للنظر، بما يوحى بأنّ هذه النصوص قد كُتبت وأصحابها يحملون ممارسةً جزائيةً واقعيةً في أذهانهم. ويَعْسُرُ أنْ تُجمِل في كلماتٍ قليلةٍ كلَّ الملاحظات التي توصلنا إليها والنتائج التي بلغناها في دراسة متعددة المستويات ومتقطعة الشعب المعرفية مثل دراستنا هذه. فالعدالة في العصر السُّلجوقي تُصوّرَت وأُجْرِيَت في مستويات مختلفةٍ حسب المرتبة الاجتماعية وحسب السلطة الفعلية لأفراد المجتمع الإسلامي آنذاك.

وقد نجح كلُّ من العلماء المصورين لآخرة والفقهاء نجاحاً باهراً في توظيف مصادر الثقافة الإسلامية لإيجاد مُّسَعَ من الحرية الفردية في الفعل والتفكير بإزاء الدولة. وقد حقّقوا ذلك في ظلّ نظام سياسي غير مستقرٍ ومُعَسَّكِرٍ عَسْكَرَةً شديدةً، ولهذا يُمكن أن نقول إنَّ ثمة ما يدعونا إلى أن نُعَدَّ 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 والنعيمة*. القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، (1989).
- . *ذم الكذب وأهله*. بيروت: دار السنابل، 1993.
- . *ذم الملاهي*. بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1993.
- . *ذم المسكر*. الرياض: دار الرأي، 1989.
- . كتاب من عاشر بعد الموت. بيروت، عالم المكتب، 1406/1986.
- . كتاب الموت وكتاب القبور. أعادت صياغته وحققه وترجمته لي كامبرغ (Leah Kimberg). حيفا: منشورات قسم اللغة والأدب العربي، جامعة حيفا، 1983.
- ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد (ت. 849/235). مصنف. الرياض: مكتبة الرشد، 1409/1988-9. وكذلك الرياض: دار الوطن، 1997.
- ابن أبي الوفاء، عبد القادر بن محمد (ت. 775/1373). *الجواهر المضية في طبقات الحنفية*. حيدر أباد: مجالس دائرة المعارف الناظمية، 1332/1914.
- ابن الأثير، عز الدين أبو الحسن علي بن أبي الكرم (ت. 630/1233). *ال الكامل في التاريخ*. بيروت: دار الكتاب العربي، 1417/1997 وحققه أيضاً كارل جون تورنبرغ (Carl John Tornberg). بيروت: دار صادر، 1385/1965.
- ابن الأثير، مجذ الدين أبو السعادات المبارك بن محمد (ت. 606/1209). *النهاية في غريب الحديث والأثر*. بيروت: دار المكتبة العلمية 1399/1979.
- ابن الأحوة، ضياء الدين محمد بن محمد (ت. 729/1329). *معالم القرية في أحكام الحسبة*. تحقيق روين ليفي (Reuben Levy). كامبردج: نشر جامعة كامبردج، 1938.
- ابن الأباري، أبو بكر محمد بن القاسم (ت. 328/939 أو 40). *الراهن في معاني كلمات الناس*. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1412/1992.
- ابن برهان، أحمد بن أحمد (ت. نحو 518/1124). *الوصول إلى الأصول*. الرياض: مكتبة المعارف، 4-1983.
- ابن البلخي، عاش في بداية القرن السادس / الثاني عشر للميلاد. *Farsnama* (Farsnama) حقيقه غي لي سترينج (Guy LeStrange) وريتشارد أ. نيكلسون (Richard A. Nicholson). لندن لوزاك، 1921.

- ابن ببي، ناصر الدين بن محمد (ت. نحو 684/1285). سلجوقي نامة (Saljuqnama) (الأوامر العلائية في الأمور العلائية). حفظه م.ت. هوتسما (M.T. Houtsma). ليدن: بريل، 1902 (مجموعة مختارة من النصوص المتعلقة بتاريخ السلاجقة، الجزء 4) نقله إلى الألمانية هيربرت و. دودا (Herbert W. Duda).
- Die Seltschukengeschichte des Ibn Bibi. Copen hagen Munksgaard, (1959).
- ابن التركمانى، علي بن عثمان الماردينى (توفي في نحو عام 745/1344) الجوهر الثقى على هامش كتاب أحمد بن الحسين البههى السنن الكبرى. 10 أجزاء. حيدر أباد: مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، 1344-1925/56-37. أعيد طبعه بيروت: 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 المتنافية في الأحاديث الواهية. حفظه خليل الميس. بيروت: دار الكتب العلمية، 1403/1983.
- . كشف المشكل من حديث الصحيحين. حفظه علي حسين البواب. الرياض: دار الوطن، 1418/1997.
- . كتاب الموضوعات. حفظه توفيق حمدان. بيروت: دار الكتب العلمية، 1415/1995.
- . المنتظم في تاريخ الملوك والأمم. بيروت: دار الكتب العلمية 1412/1992 ونشر أيضاً بحيدر أباد: مطبعة دائرة المعارف العثمانية، 1357/1938-40.
- . كتاب القصاص والمذكرين. حفظه 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.
- . تلبيس 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. حفظه 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، حفظه محب الدين الخطيب. 14 جزءاً. بيروت: دار المعرفة، د.ت.
- . الإصابة في تمييز الصحابة، حفظه علي محمد البجاوي. 8 أجزاء. القاهرة: دار نهضة مصر للطبع والنشر، 1970-2.
- . تهذيب التهذيب. بيروت: دار الفكر، 1404/1984.

- . تلخيص العجيز في تحرير أحاديث الرافعى الكبير. حققه أبو عبد الله هاشم اليماني المدنى، المدينة: شركة الطباعة الفنية المتحدة، 1384/1964.
- . لسان الميزان. الطبعة الثالثة. بيروت: مؤسسة الأعلمى، 1406/1986.
- . الإشار بمعرفة رواة الآثار، بيروت: دار الكتب العلمية، 1413/1993.
- ابن حجر، أحمد بن محمد بن علي الهيثمي (ت. 974/1567). الزواجر عن اقتصاف الكبائر. بيروت: دار المعرفة، 1998.
- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد (ت. 456/1064) الإحکام في أصول الأحكام. القاهرة: دار الحديث، 1404/1984.
- . مراتب الإجماع. بيروت: دار ابن حزم، 1998.
- . الردة على ابن التغريبة. القاهرة: مكتبة دار العروبة، 1960.
- ابن حمدون، بهاء الدين محمد بن الحسن (ت. 562/1166) التذكرة الحمدونية. حققه إحسان عباس وبيكر عباس. بيروت: دار صادر، 1996.
- ابن حنبل، أحمد بن محمد (ت. 241/855). فضائل الصحابة. حققه وصي الله بن محمد عباس. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1403/1983.
- . المسند، القاهرة: مؤسسة قرطبة، د.ت. وكذلك القاهرة: دون مكان نشر، 1368-1949.
- ابن خزيمة، أبو بكر محمد السلمي النيسابوري (ت. 311/923-4) صحيح ابن خزيمة. حققه محمد مصطفى الأعظمي. بيروت: المكتب الإسلامي، 1390/1970.
- ابن الخطيب، لسان الدين أبو عبد الله محمد بن سعيد (ت. 776/1375). الإحاطة في أخبار غرناطة. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1973. وكذلك القاهرة: دار المعارف، 1956.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (ت. 784/1382). المقدمة. حققه أبو عبد الله المندوح، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1994. نقله إلى الإنكليزية فرانز روزنتال *The Muqaddimah: An Introduction to History*. New York: (Franz Rozenthal) Pantheon, 1958.
- ابن خلkan، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد (ت. 681/1282) وفيات الأعيان وأئمأء أبناء الزمان. حققه إحسان عباس. بيروت: دار صادر، 1398/1977.
- ابن الرازي، جعفر بن أحمد القمي (عاش في القرن الرابع/العاشر للميلاد). جامع الأحاديث. مشهد: مجمع البحوث الإسلامية، 1993.
- ابن رجب، زين الدين عبد الرحمن (ت. 795/1393). التخويف من النار. دمشق: دار البيان، 1399/1979.
- ابن سعد، محمد (توفي في نحو عام 230/845) الطبقات الكبرى. 9 أجزاء. بيروت: دار صادر 1957-68.

- ابن سعيد، أبو الحسن علي بن موسى الأندلسي (ت. 685/1286) الغصون اليانعة في محاسن شعراء المئة السابعة. تحقيق إبراهيم الأبياري. القاهرة: دار المعارف، 1968.
- ابن سيده، علي بن إسماعيل (ت. 458/1066) المحكم و المحيط الأعظم. تحقيق عبد الحميد هنداوي. بيروت: دار الكتب العلمية، 2000 وكذلك القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، 1393/1973.
- ابن الشحنة، إبراهيم بن أبي اليمن محمد (ت. 880/1477-8) لسان الحكم. القاهرة: البابي الحلبي، 1393/1974.
- ابن الطقطقى، صفي الدين محمد بن علي (عاش في نحو عام 701/1302)، الفخرى في الآداب السلطانية والدول الإسلامية. القاهرة: المطبعة الرحمانية، 1345/1927. ترجم (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 ردة المختار على الدر المختار. بيروت: دار الفكر، 1421/2000.
- ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله (ت. 463/1071). الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار. حفظه سالم محمد عطّار وعلي محمد معوض. بيروت: دار الكتب العلمية، 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 عساكر، 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 الستابل، 1413/1993.
- . تاريخ مدينة دمشق، 80 جزءاً. بيروت: دار الفكر، 1995/2001.
- ابن عقيل، أبو الوفاء علي (ت. 513/1119). الواضح في أصول الفقه، حفظه جورج مقدسى، بيروت: فرانز ستايير (Franz Steiner)، 1996.
- ابن فندق، أبو الحسن علي بن زيد (ت. 565/1169). تاريخ بيحق. حفظه أحمد بهمنيار. طهران: كتاب فروشی - بي فروغى (196-).
- ابن الفوطي، كمال الدين عبد الرزاق بن أحمد (ت. 723/1323). الحوادث الجامدة والتجارب النافعة في المئة السابعة. بغداد: المكتبة العربية، (3-1351).
- 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، 1404/1984-5.
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر (ت. 774/1373). البداية والنهاية. بيروت: دار المعارف، 1966.
- . تفسير ابن كثير. بيروت: دار الفكر، 1401/1980-1.
- ابن ماجة، أبو عبد الله محمد بن يزيد الفزوي (ت 273/887). سنن ابن ماجة. حققه محمد فؤاد عبد الباقى بيروت: دار الفكر، د.ت.
- ابن المبارك، عبد الله (ت. 181/797) مسند عبد الله بن المبارك. حققه صبحي البدرى السامرائي الرياض: مكتبة المعارف، 1407/1986-7.
- ابن المرزيان، محمد بن خلف (ت. 309/921). ذم الثقلاء. كولونيا: منشورات الجمل، 1999.
- ابن مسکویه، أحمد بن محمد (ت. 421/1030) تجارب الأمم. حققه ونشره هنري ف. أمیدروز (*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.
- . النكث والفوائد السنيدة. الطبعة الثانية الرياض: مكتبة المعارف، 1410/1988-9.
- 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، 1400/1980.
- . شرح رسالة الصغار و الكبار. تحقيق خليل الميس بيروت: دار الكتب العلمية، 1401/1981.
- 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 محبي الدين عبد الحميد. 4 أجزاء. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، د.ت.
- وكذلك بيروت: دار الفكر (د.ت).
- أبو عوانة يعقوب بن إسحاق الإسپرائيني (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.
- أبو نواس، الحسن بن هانئ الحكمي (توفي نحو 815/200). ديوان أبي نواس، تحقيق إيفلدر فاغنر (Ewald Wagner) فيزيادن: فرانز ستاینر، 1958.
- أبو يعلى أحمد بن علي التميمي الموصلي. مستند أبي يعلى. تحقيق حسين سليم أسد. دمشق: دار المأمون للتراث، 1404/1984.
- أبو يوسف بن إبراهيم الأنصارى (ت. 182/798). كتاب الخراج. القاهرة: المطبعة السلفية، 1352/1933.
- الأجرّي، أبو بكر محمد بن الحسين (ت. 970 للميلاد). ذم اللسواط. القاهرة: مكتبة القرآن، 1990.
- الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل (ت. 324/935). مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين. تحقيق هلموت ريتير (Helmut Ritter). أسطنبول: ديفليه ما تباشى 30-1929.
- الأشقر، عمر سليمان. اليوم الآخر. الطبعة الثانية. الكريت: مكتبة الفلاح، 1988. ترجم بعض أجزاءه نصر الدين الخطاب: *The Final Day, Part Three: Paradise and Hell*, Riyadh International Islamic Publishing House, 1998.
- الأصفهاني، علي بن أبي حفص بن الفقيه محمد (عاش في نحو سنة 600/1203). تحفة الملوك. طهران: ميرائي مكتوب، 1382/2003.
- الأدمي، سيف الدين أبو الحسين علي بن محمد (ت. 63/1233). الإحکام في أصول الأحكام، تحقيق سيد الجميلي. بيروت: دار الكتاب العربي، 1404/1983.
- الأنصارى عبد الله بن محمد الھروي (ت. 482/1089). كتاب ذم الكلام. تحقيق سميح دغيم. بيروت: دار الفكر اللبناني، 1994.
- أنورى، أوحد الدين محمد بن محمد (توفي نحو 560/1164)، الديوان. تحقيق محمد رزافي. طهران: بویغاھ-ی ترجمة ونشر-ی کتاب، 1337/40-1959-61.
- أنورى، حسن. اصطلاحات-ی دیوانی-ی دورۃ-ی غزنوی وساجوچی. طهران: د.ت. کتاب خانی طهوری، (1976).
- أوشى الفرغانى، سراج الدين علي بن عثمان (توفي في نهاية القرن السادس/الثاني عشر للميلاد). الفتاوی السراجیة. كلکوتا: دون مكان نشر، 1827.
- البابرتى، أكمـل الدين محمد بن محمود (ت. 786/1384). العناية شرح الھدایة. بيروت: دار الفكر، د.ت.
- البخارى، عمر بن عبد العزىز (ت. 536/1141). شرح أدب القاضى، ترجمة متىر أحمد موغال. أدب القاضى. Islamic Legal and Judicial System. Lahore: Kazi Publications, 1999.

- . السنن الكبرى. تحقيق محمد عبد القادر عطا. 10 أجزاء. مكة: مكتبة دار البارز، 1994/1414.
- . السنن الصغرى. تحقيق محمد الأعظمي، الرياض: مكتبة الرشد، 2001/1422.
- الترمذى، محمد بن عيسى (ت. 279/892) سنن الترمذى. بيروت: دار الغرب الإسلامى، (1996) حفظه أيضاً أحمد شاكر وآخرون، بيروت: دار إحياء التراث العربى. د.ت.
- التنوخي، المحسن بن علي القاضى (ت. 384/994) نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة. تحقيق عبود الشالجى. 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
- الشعابى، أبو منصور عبد الملك (ت. 429/1037-8). ثمار القلوب في المضاف والمنسوب. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار نهضة مصر، 1965/1384.
- الشعلبي، أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم النيسابوري (ت. 427/1035). الكشف والبيان عن تفسير القرآن. حفظه أبو محمد بن عاشور. بيروت: دار إحياء التراث العربي 2002/1422.
- . قصص الأنبياء. (القاهرة): دار إحياء الكتب العربية/ عيسى البابى الحلبي، د.ت.
- الشورى، سفيان بن سعيد (ت. 161/778). تفسير سفيان الشورى. تحقيق امتياز علي عرضي. بيروت: دار الكتب العلمية، 1403/1982-3.
- الجامى، عبد الرحمن بن أحمد (ت. 898/1492). مثنوي-ي هفت أورانق (*Mathnawi-yi haft awrang*) تحقيق أقامرتاسي - مدرس غيلاني. طهران: كتاب فوروشی سعدي، 1958/1337.
- . الجرجانى، علي بن محمد (ت. 816/1413). التعريفات. تحقيق غوستاف فلوغل (Flugel Gustave). Leipzig: Sumptibus F.C.G Vogelii, 1845
- . الججزى، عبد الرحمن، الفقه على المذاهب الأربع. 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، 1405/1984.
- . الجوزجانى، منهاجى سراج (توفي بعد عام 664/1265). طبقات ناصرى. تحقيق عبد الحى حبيبى. طهران: ديفائى كتاب، 1363/1984-5 نقله إلى الإنكليزية هـ.ج. رافرتى (H.G. Raverty) the Tabaqat-I Nasiri 1881. أعيد طبعه . Osnabruck: Biblio Verlag 1999
- . الجوينى، علاء الدين عطا مالك (ت. 681/1283). تاريخ جهانكشاي (I-Tarikh-Jahangusha) تحقيق ميرزا محمد قزوينى. 3 أجزاء. ليدن: بريل، 1212-37.

- الجويني، مؤيد الدولة منتجب الدين بديع (توفي في نحو عام 551/1157). عتبة الكتبة. تحقيق محمد قزويني وعباس إقبال. طهران: شركتي سهامي-بي-شاب. 1329 هـ / 1950.
- الحاكم النيسابوري، أبو عبد الله محمد بن عبد الله (ت. 405/1014) المستدرك على الصحاحين. حقه مصطفى عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، 1411 / 1990.
- الحريري، أبو محمد القاسم بن علي (ت. 516/1122). المقامات. بيروت: دار صادر، 1958. نقلها إلى الإنكليزية Theodore Preston (Makamet or Rhetorical Anecdotes. 1850 Repr. London: Darf publishers, 1986).
- الحسيني، صدر الدين أبو الحسن علي بن ناصر (عاش بين عامي 575/1180 و 620/1225). زبدة التواريخ. حقه محمد نور الدين. بيروت: دار اقرأ، 1985. ونشر أيضاً تحت عنوان أخبار الدولة السلاجوقية. حقه محمد إقبال. لاهور: كلية فنون، 1933.
- الحصكفي، محمد بن علي (ت. 1088/1677). الدر المختار. بيروت: دار الفكر، 1415 / 1994 .5-1994
- الحكيم الترمذى، (عاش في أواخر القرن الثالث/النinth للهجرة). المنهايات. حقه محمد زغلول. بيروت: دار الكتب العلمية، 1406 / 1986.
- الحميدي، محمد بن فتوح (ت. 488/1095). الجمع بين الصحيحين. بيروت: دار ابن حزم، 1423 / 2002.
- الحنفى، يوسف بن موسى أبو المحاسن (ت. 802/1400). المعتصر من المختصر من مشكل الآثار. جزءان. أعيد طبعه. بيروت: عالم الكتب، 1976.
- الخازن البغدادى، علاء الدين علي بن محمد (ت. 741/1341). تفسير (باب التأويل في معاني التنزيل). القاهرة: حسن حلمي الكتبى، 1318 / 1900-19.
- الخريشة، فواز حمد. "كتابة عربية بالخط الثمودي من الأردن". أدوماتو (Adumatu) 2 (2000)، ص 79-80.
- الخصاف، أبو بكر أحمد بن عمر (ت. 261/875). 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 البغدادى، أبو بكر أحمد بن علي (ت. 463/1071). تاريخ بغداد. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
- الخليل بن أحمد، أبو عبد الرحمن الفراهيدي (توفي في نحو عام 175/791). كتاب العين. تحقيق مهدي المخزومي (بغداد): وزارة الثقافة والإعلام، 5-1980.

- خواندمير، غياث الدين بن همام الدين (توفي نحو 942/1535). دستور الوزراء. طهران: كتاب فروشي و شيخانه-ي إقبال، 1317/1938-9.
- . حبيب السير في أخبار أفراد البشر. تحقيق محمد سياقي. (طهران): كتاب فروشي-ي خيّام، 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.
- دخودا، علي أكبر (Dihkhuda, Ali Akbar). لغة نامة (Lughatnama). الطبعة الثانية. طهران: مؤسسة دخودا (Muassasa-yi Dikhuda) 1963-1985.
- دولة شاه بن علاء الدولة بختيشاه السمرقندى (توفي في نحو عام 892/1487). تذكرة الشعراء. حققه إيدوارد ج. براون (Edward G. Browne). لندن: لوزاك، 1901.
- الديلمي، شيريويه بن شهردار (ت 509/1115). فردوس الأخبار بتأثير الخطاب. بيروت = دار الكتاب العربي، 1407/1987، حققه أيضاً السيد بن بسيوني زغلول. بيروت: دار الكتب العلمية، 1406/1986.
- الذبيحي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد (ت. 748/1348). الكباشر. بيروت: المكتبة الأموية، 1389/1970. وكذلك دمشق: المكتبة الأموية، 1389/1970، نقله إلى الفرنسية حسن حمدوني. دار البراق، 1413/1992.
- . تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام. حققه عمر تدمري. بيروت: دار الكتاب العربي، 1985.
- الرّازِي، فخر الدين محمد بن عمر (ت. 606/1210) 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، 1421/1934. أعيد طبعه بيروت: دار الكتب العلمية، 2000.
- الرّاوَنْدِي، 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 mélange orientaux*. Paris: Imprimerie Nationale, 1886, pp1-30.
- رشيد الدين، فضل الله طبيب (ت. 718/1318). جامع التوارييخ. حقق جزءاً منه محمد تقى دانيشبازوه ومحمد مدرسي زنجانى. طهران: بونقاهاي ترجم و نشرى كتاب، 1337/1959. ونقل جزءاً منه إلى الإنكليزية كينيث. أ. لوثر (Kenneth A. Luther).

- History of the Seljuq Turks from the Jami' 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 Eclypse of the Abbassid Caliphate*, vol. III. Oxford: Blackwell, 1920/1.
- زرتوشتی بهرام (عاش في القرن السادس/الثاني عشر للميلاد) آردافیرافنامه-یی منظوم. تحقيق رحیم عفیفی مشهد: دانیشگاهی مشهد، 1343/1965.
- الزمخشري، محمد بن عمر (ت. 538/1144). أساس البلاغة. بيروت: دار صادر، 1992/1412.
- . أطواق الذهب في الموعظ والخطب. حققه و نقله إلى الفرنسيّة 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.
- . الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- الزيلعي، عبد الله بن يوسف (ت. 762/1361). نصب الزيارة. القاهرة: دار الحديث .8-1937/1357.
- الزيلعي، فخر الدين عثمان بن علي (ت. 743/1342-3). تبیین الحقائق. القاهرة: دار الكتب الإسلامية، 1313/1895-6.
- السبكي، تقى الدين علي بن عبد الكافى (ت. 756/1355). الإبهاج. 3 أجزاء. بيروت: دار الكتب العلمية، 1404/1984.
- 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، 1324-1906/31-13. أعيد طبعه بيروت: دار المعرفة، 1993.
- . شرح السير الكبير. حيدر أباد: مطبعة دائرة المعارف الناظامية، 1916/1335-17. نقله إلى الفرنسيّة 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، 1372/3-4.
- السعدي، أبو الحسن علي (ت. 461/1069). القتاوى. الطبعة الثانية. عمّان: 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.

- السّمرقندى، أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد (توفي بين عامي 373/983 و393/1002). *قرة العيون ومفرح القلب المحزون*. على حاشية كتاب عبد الوهاب بن أحمد الأننصارى، مختصر تذكرة القرطبي. دمشق: دار الكتاب العربي، د.ت.
- . *تفسير (بحر العلوم)*. تحقيق محمود مطرجي (؟) بيروت: دار الفكر، د.ت.
- السّمرقندى، علاء الدين محمد بن أحمد (ت. 539/1144). *تحفة الفقهاء*. بيروت: دار الكتب العلمية، 1984/1405.
- السّمعانى، أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار (ت. 489/1096). *قواطع الأدلة في علم الأصول*. تحقيق علي الحكيم. الرياض: جامعة أم القرى، 1418/1998. وحققت أيضاً محمد حسن هيتو. بيروت: مؤسسة الرسالة 1417/1996.
- . *تفسير السمعانى*. تحقيق علي الحكيم. الرياض: جامعة أم القرى، 1418/1998. وحققت أيضاً ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم. الرياض: دار الوطن، 1418/1997.
- السّمعانى، عبد الكريم بن محمد (ت. 562/1166). *كتاب الأنساب*. حيدر أباد: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1962-1982.
- سنائى، أبو المجد مجدد بن آدم (ت. 525/1131). *حدائق الحقيقة وشريعة الطريقة*. منتخبات حقيقها محمد رزقي. طهران: سپهر، 1950/1329.
- السنائى، عمر بن محمد بن عوض (عاش في أواخر القرن السابع/التالث عشر للميلاد). *نصاب الاحساب*. الرياض: دار العلوم، 1982. نقل جزءاً منه إلى الإنكليزية مؤلف عز 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.
- السّيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن الكمال (ت. 911/1505). *الأشباه والناظير في قواعد وفروع فقه الشافعية*. بيروت: دار الكتب العلمية، 1403/1982-3.
- . *ذم المكس*. طنطا: دار الطباعة للتراث، 1991.
- . *الدر المثور*. 8 أجزاء. بيروت: دار الفكر، 1983.
- . *اللائى المصنوعة فى الأحاديث الموضوعة*. بيروت: دار الكتب العلمية، 1417/1996.
- . *شرح الصدور بشرح حال الموتى والقبور*. (القاهرة): دار إحياء الكتب العربية/ عيسى البابي الحلي، د.ت.
- الشاشى، أبو علي محمد بن محمد (ت. 344/955). *الأصول*. بيروت: دار الكتاب العربي، 1402/1982.
- الشافعى، أبو عبد الله محمد بن ادريس (ت. 204/820). *الرسالة*. تحقيق أحمد محمد شاكر. القاهرة: البابي الحلي، 1358/1940.
- . *كتاب الأم*. الطبعة الثانية. بيروت: دار المعرفة، 1393/1973.

- الشالجي، عبد. *موسوعة العذاب*. 7 أجزاء. بيروت: الدار العربية للموسوعات، 1980.
- الشربيني، محمد بن أحمد الخطيب (ت. 978/1570). *الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع*. بيروت: دار الفكر، 1415/1994.
- . *معنى المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج*. 4 أجزاء. بيروت: دار الفكر، 5.ت. 1994.
- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد (ت. 1255/1839). *نيل الأوطار*. بيروت: دار الجيل، 1973.
- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله (ت. 1250). *فتح القدير*. دار ابن كثير ودار الكلم الطيب. دمشق - بيروت. الطبعة الأولى. 1414.
- الشيباني، محمد بن الحسن (ت. 189/805). *الجامع الصغير*. بيروت: عالم الكتب، 6-1985/1406.
- شيخ زادة، عبد الرحمن بن محمد (ت. 1078/1667 أو 1668). *مجمع الأئم*. بيروت: دار الكتب العلمية، 1419/1998.
- الشيزري، عبد الرحمن بن نصر (ت. 589/1193). *المنهج المسلوك في سياسة الملوك*. الزرقاء: مكتبة المنار، 1407/1987.
- . *نهاية الرتبة في طلب الحسبة*. القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1365/1946. نقله إلى الإنكليزية رونالد ب. بوكملي.
- The Book of the Islamic Market Inspector*. (Oxford: Oxford University Press, 1999).
- شيخ نظام وأخرون. *الفتاوى العالمة*. بيروت: دار الفكر، 1411/1991.
- الشيرازي، أبو اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي (ت. 1083/476). *اللمع في أصول الفقه*. بيروت: دار الكتب العلمية، 1405/1985. نقله إلى الفرنسية أريك شومان (Eric Chaumont). *Kitab al-Luma fi usul al-fiqh: traité de théorie Légale musulmane*. Berkeley: Robbins Collection, 1999.
- . *المهذب في فقه الإمام الشافعي*. جزءان، بيروت: دار الفكر، 5.ت.
- . *طبقات الفقهاء*. بيروت: دار الرائد العربي، 1401/1981.
- . *التبصرة في أصول الفقه*. تحقيق محمد حسن هيتو. دمشق: دار الفكر، 1980.
- الصغاني، الحسن بن محمد (ت. 650/1252). *الموضوعات*، تحقيق نجم عبد الرحمن خلف. القاهرة: دار نافع، 1980. دمشق: دار المأمون للتراث، 1405/1984-5.
- الصفدي، صلاح الدين خليل بن أبيك (ت. 764/1363). *الوافي بالوفيات*. الطبعة الثانية. فيزيادن: فرانزستاينر، 1962.
- الصناعي، أبو بكر عبد الرزاق بن همام (ت. 211/827). *مصنف عبد الرزاق*. تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي. بيروت: المكتب الإسلامي، 1970-2.
- . *تفسير عبد الرزاق*. الرياض: مكتبة الرشد، 1410/1989-90.

- الضحاك، أبو بكر أحمد (ت 287/900-). الأحاديث المشائنية. حققه باسم فيصل أحمد الجوابرة. الرياض: دار الرأي، 1411/1991.
- الطباخ، محمد راغب (ت. 1951 م). إعلام النساء 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، 1415/1994.
- _____. المعجم الكبير. تحقيق السلفي. الموصل: مكتبة الزهراء، 1404/1983.
- _____. المعجم الصغير [الروض الداني]. بيروت: المكتب الإسلامي، 1405/1985.
- الطبراني، أبو جعفر محمد بن جرير (ت. 310/923). جامع البيان عن تأويل آي القرآن. تحقيق محمود شاكر وأحمد شاكر. القاهرة: دار المعارف، 1373/1954. ونشر أيضاً بالقاهرة: المطبعة الميمونية، 1321/1903. ونشر كذلك بيروت: دار الفكر، 5-1405/1984.
- _____. تهذيب الآثار. تحقيق محمود شاكر. القاهرة: مطبعة المدنى، د.ت.
- _____. تاريخ الرسل والملوك. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار المعارف، 1960-[77]. و كذلك بيروت: مكتبة خيّاط، (1968).
- الطحاوي، أحمد بن محمد أبو جعفر (ت. 321/933). شرح معاني الآثار. بيروت: دار الكتب العلمية، 1399/1979. شرح مشكل الآثار. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1408/1987.
- الطحطاوي، أحمد بن محمد (ت. 1231/1816). حاشية الطحطاوي على مرافق الفلاح. (على حاشية حسن بن أحمد الشرنبلاتي، ت 1659)، شرح نور الأيضاح في مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان. القاهرة: بولاق، 1318/1900.
- الطعمي، محبي الدين (أشرف على التحرير). موسوعة الإسراء والمعراج. 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.
- الطوسي، ناصر الدين محمد بن محمد. أخلاق ناصري. تحقيق مجتبى منوفي وعلي رضا حيدري. طهران. خوارزم، 1360/1982، نقله إلى الإنكليزية جورج ألن.
- The Nasirean Ethics.* London: George Allen, 1964.
- الطيالسي، سليمان بن داود (ت. 204/819-20). مسند الطيالسي. بيروت: دار المعرفة: د.ت.
- عبدي زاكاني، نظام الدين. كليات. طهران: انتشاراتي - زوار 1382/2003 (4-4).
- العتببي، أبو نصر محمد بن عبد الجبار (توفي نحو 425/1035). تاريخ اليمني. تحقيق جعفر شهار. الطبعة الثانية، طهران: بوقا هي ترجمة ونشر كتاب، 1978.

- العصامي، عبد الملك الحسين العاصمي المكي (ت. 1111/1699). سمع التحjom العوالى في أئمأة الأوائل والتوالى. بيروت دار الكتب العلمية. 1998/1419.
- العظيم آبادى، محمد شمس الحق. عسون المعبود شرح سنن أبي داود. الطبعة الثانية. بيروت: دار الكتب العلمية، 1955.
- العقيلي، أبو جعفر محمد بن عمر (ت. 322/934). كتاب الضعفاء الكبير. بيروت: دار المكتبة العلمية، 1984/1404.
- عليش، محمد بن أحمد (ت. 1299/1882) شرح مِنْحَ الجليل على مختصر العلامة خليل. بيروت: دار الفكر، 1989.
- عوفى، سليمان الدين محمد (كان حياسة 625/1228). جوامع الحكایات. حقق منتخبات منه جعفر شعار (طهران): أمير كبير، 1973/1352.
- العيني، بدر الدين محمود بن أحمد (ت. 855/1451). عمدة القاري في شرح صحيح البخاري. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- الغزديزي، عبد الحفيظ (عاش في القرن الخامس/الحادي عشر للميلاد)، تاريخ الغزديزي (Tārīkh-i Gardīzī) (زين الأخبار). برلين: إيران شهر (1928).
- الغزالى، أبو حامد محمد بن محمد (ت. 505/1111). الدرة الفاخرة في كشف علوم الآخرة، حققه ليسيان غوتيبة (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 البابى الحلبي، 1961.
- _____. إحياء علوم الدين. بيروت: دار المعرفة، د.ت. ترجم أجزاء منه ت.ج. وينتر: (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 مرکزی (Kitābkhana-yi Markazī) 1339/1960. ترجم أجزاء منه إلى الألمانية هيلموت ريتز: (Hullmut Ritter). Das Elixier der Glückseligkeit. Düsseldorf: Diederichs, 1981.
- _____. فضائل الأنماط من رسائل حجۃ الإسلام الغزالی (Makātib-i fārsī-yi Ghazālī) (bi-nām-i Faḍā' il al-anām Tehran: Kitābkhana-yi 1954 (Sanā'ā, 1363/1984).
- _____. المنخول 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 الأرقام، 1994 (طبعة بولاق 1322/1904). حققه أيضاً محمد الشافي. بيروت: دار الكتب العلمية، 1993. وكذلك بالقاهرة: مصطفى محمد، 1937/1456.

- . نصيحة الملوك. حقه جلال الدين هوماعي، طهران: انتشارات-ي بابل. 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. حقه ونقله إلى الإنكليزية. ميخائيل إ. مرمرة: (Michael E. Marmura). *The incoherence of the Philosophers*. Provo: Brigham Young University Press, 1997.
- . الوسيط في المذهب. حقه أحمد محمود ابراهيم 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. 207/822) 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) مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصباح، 11 جزءاً. بيروت: دار الكتب العلمية، 2001/1422.
- القاضي، أبو عبد الله محمد بن سلامة (ت. 454/1062) مستند 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*. نرويش: ديوان للنشر، 1977.
- ونقله إلى الألمانية م. وولف (M. Wolff). *Mohammedanische Eschatologie* (Libitz: بروكهاوس، 1872. أعيد طبعه.
- برغيش غلادباخ: لوبى: 2002 وترجمه أيضاً ستيفان ماكوفسكي *Das Totenbuch des Islam*, بارن: شيز، 1981.
- قاضي�ان، المحسن بن منصور الأوزجندى الفرغانى (ت. 592/1196) فتاوى قاضي�ان. بيروت: دار المعرفة، 1973 (بولاقي: المطبعة الأميرية، 1310/1892-3، على حاشية كتاب شيخ نظام وآخرين، الفتاوى الهندية (الفتاوى العالمة).
- 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.
- . *الذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة*. القاهرة: مطبعة الحلبي، 1980/1400.
- القزويني، حمد الله مصطفاوي (كان حياً بين سنتي 330 و404) *تاريخ غوزيدا*. لندن: لوزاك، 1910 (E.J.W. Gibb Memorial Series, vol. 14).
- القشيري، أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن (ت. 465/1072) *كتاب المراج*. القاهرة: دار الكتب الحديقة، 1964/1384.
- . *رسالة القشيرية*. تحقيق مصطفى زريق. بيروت: المكتبة العصرية، 2005.
- القلقشني، شهاب الدين أبو العباس أحمد (ت. 821/1418) *ضريح الأعشى في صناعة الإنسانية*. القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، 1918-22.
- القمي، جعفر بن أحمد بن الرازي (عاش في القرن الرابع/العاشر للميلاد). *جامع الأخذ والرد*. مشهد: مجمع البحوث الإسلامية، 1993.
- القمي، نجم الدين أبو الرجاء (كان حياً سنة 584/1188) *تاريخ الوزراء*. طهران: مؤسستي مطلعات وتحقيقたي فرحانجي، 1363/1985.
- كاتب مجهول (نسب خطأً إلى الشاعري، القرن السابع/الثالث عشر للميلاد). *تحفة الوزراء*. تحقيق ريجينا هاينك (Regina Heinecke). بيروت: دار القلم للنشر، 1975.
- كاتب مجهول. *بحر الفوائد*. تحقيق محمد تقى دانيش-بزهوه. طهران: بونغا-ي ترجمة ونشر-ي كتاب، 1996، ترجمته جولي سكوت ميسمي:
- 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 سistan*. تحقيق جعفر مدرس صديقي. طهران: نشر-ي مركز، 1373/1994. حققه أيضاً ملك الشعراء بهار.
- طهران: فردین، 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 خطأً إلى الماوردي) *نصيحة الملوك*. تحقيق عبد المؤمن، الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، 1988.
- كاتب مجهول، *مجمل التواریخ 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 بيروت: دار الكتاب العربي، 1982.
- كحالة، عمر رضا. *معجم المؤلفين*. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1414/1993.

- الكرمانی، أفضل الدين أحمد بن حمید (عاش بين 570/1174 - 584/1188). عقد العلا
في موقف الأعلى. طهران: روز بامان، (1977).

الكسائی، محمد بن عبد الله (عاش في القرن الخامس / الحادی عشر للمیلاد). قصص الأنبياء.
تحقيق خالد شبل. بيروت: دار الكتب العلمية، 2004، نقله إلى الإنگلیزیة وبلر ثاکستن
(Wheeler Thackston). *Tales of the Prophets*. Boston: Twayne Publishers, 1978.

الکشیّ، عبد بن حمید (ت. 249/863) مسنـد. تحقيق صبحي البدری السامرائي ومحمد
محمد خليل الصعیدی. القاهرة: مكتبة السنة، 1408/1988.

الکفوی، أبو البقاء أیوب بن موسی الحسینی الکفوی (ت. 1094/1682-3). الكلیات معجم
في المصطلحات والفرقـات اللغویة. تحقيق عدنان درویش ومحمد المصری. بيروت:
مؤسسة الرسالة، 1419/1998.

کیکاووس بن إسکندر بن قابوس بن وشمکیر (توفي في نحو عام 480/1087-8) قابوس
نامـة. تحقيق روین ليفی (Reuben Levy) لندن: لوزاك، 1951. نقله إلى الإنگلیزیة
روین ليفی (Reuben Levy):

A Mirror for Princes: The Qābūs Nāma. London: Cresset Press, 1951.

اللالکائی، أبو القاسم هبة الله بن الحسن (ت. 418/1027). شرح أصول اعتقاد أهل السنة
و الجماعة. الرياض: دار طيبة، 1402/1981-2.

مؤمن، محمد. فرهانجي فارسي. طهران: أمیر کبیر، 1963.

المافروخي، المفضل بن سعد (عاش في النصف الأول من القرن الخامس / الحادی عشر
للمیلاد) محاسن أصفهان. تحقيق جلال الدين الطهراـنی طهران: مطبعة مجلس، 1933
نقله إلى الفارسیة حسين بن محمد آوي، ترجمة-ی. محاسن-ی أصفهان. طهران:
شركة-ی سهامی شاب، 1949.

مالك بن أنس، أبو عبد الله (ت. 795/1979) الموطأ. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقی جزءان
القاهرة: دار إحياء التراث العربي، د.ت.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد (ت. 450/1058) أدب القاضي. بغداد: رئاسة ديوان
الأوقاف، 1971-2 نقلت أجزاء منه إلى الألمانية آيرین شنيدر (Irene Schneider):

Das Bild des Richters in der «adab al qādī» Literatur. Frankfurt: P. Lang, 1990

الأحكـام السلطـانـیـة. القاهرة: مصطفـى البـابـي الحـلـبـي، 1386/1966 وكذلك
القاهرة: المکتبـة التـوفـيقـیـة، 1978.

التفسـیر. تحقيق خـضرـ محمد خـضرـ الـکـوـیـت: وزـارـةـ الأـوقـافـ 1989

المـتقـیـ، عـلاءـ الدـینـ عـلـیـ بنـ مـحـمـدـ (تـ 975/1567). كـنزـ العـمالـ. بيـرـوـتـ: دـارـ
الـکـتبـ الـعـلـمـیـةـ، 1419/1988.

المحاسبـیـ، أبو عبد اللهـ الحـارـثـ بنـ أـسـدـ (تـ 243/857) كتابـ التـوـهمـ. حقـقـهـ وـنـقلـهـ إـلـىـ
الـفـرـنـسـیـةـ آـنـدـرـیـ رـومـانـ:

- محمد بن إبراهيم (كان حيًّا سنة 1025/1616) 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, selguqen von kerman" ZDMG 39 (1885), pp 362-402
- مرتضى الربيدي، محمد بن محمد (ت. 1791) تاج العروس. القاهرة: دار الهدایة، د.ت.
- المرغيناني، برهان الدين علي بن أبي بكر بن عبد الجليل (ت. 593/1196) بداية المبتدى. القاهرة: مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح، د.ت.
- . الهدایة 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
- المزنني، أبو عبد الله محمد بن إدريس (ت. 204/878) المختصر. المطبعة الثانية بيروت: دار المعرفة، 1393/1973.
- المزري، يوسف بن الزكي (ت. 742/1341) تهذيب الكمال في أسماء الرجال. تحقيق بشار عواد معروف. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1400/1980.
- مسلم، أبو الحسين بن الحجاج القشيري اليسابوري (ت. 261/875). صحيح مسلم. تحقيق فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت. (القاهرة: دار الحديث). 1991
- المطري، ناصر بن عبد السيد (ت. 610/1213). المغرب في ترتيب المغرب. جزءان. حلب: مكتبة أسامة بن زيد، 1979-82.
- المعري، أبو العلاء (ت. 449/1058) 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 Vergreibung»*. Munich: Beck, 2002.
- المككي، أبو طالب محمد بن علي الحارثي (ت. 386/998) قوت القلوب في معاملة المحبوب. القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، 1961. نقله إلى الألمانية ريشارد غرامليش (Richard Gramlich). *Die Nahrung der Herzen*. Stuttgart: Franz Steiner, 1992-5.
- المناوي، عبد الرؤوف بن تاج العارفين (ت. 1031/1621). فيض القدير. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، 1356/1937-8.
- . التيسير بشرح الجامع الصغير. الرياض: مكتبة الإمام الشافعي، 1408/1988.
- منتظرى، علي حسين. كتاب الحدود في مباحث الزنا واللواط والسحاق والقيادة. قم: انتشاراتي دار الفكر، د.ت.
- منجم باشى (ت. 1113/1702) جامع الدول. بايزيت أوسومى كتبهام م.س. عدد 5019 وتوپکابى سراي م.س. عدد 2954. حقق و ترجم جزءاً منه س.أ. حسن.

- «Münejjim Bachis Account of Sultan Malik Shabs Reign» *Islamic Studies* 3,4 (1964), pp. 429-69.
- المبيودي، أبو الفضل رشيد الدين (كان حيّا في سنة 520/1126). *كشف الأسرار وعدة الأبرار*. طهران: انتشاراتي دانشقاوه، 1339/1960.
 - العيداني، أحمد بن محمد (ت 518/1124). *مجمع الأمثال*. تحقيق كريستيان م. هابشت (Bratislava: Typis universitatis, 1826 (Christian M. Habicht))
 - محبي الدين عبد الحميد القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، 1959.
 - الميهني، محمد بن عبد الخالق (كان حيّا في سنة 575/1180). *دستور دييري*. تحقيق عدنان صادق إبرزي. أنقرة: ترك تاريه كرومو باسيما في، 1962.
 - النحاس، أحمد بن محمد (ت. 338/950) معاني القرآن. مكة: جامعة أم القرى، 1409/1988.
 - النرشخي، أبو بكر محمد بن جعفر (كان حيّا سنة 332/943) *تاريخ بخاري*. تحقيق مدرس رزفي. طهران: طوس: 1363 (1984).
 - النسائي، أحمد بن شعيب (ت. 303/915) *الستن الكبرى*. تحقيق عبد الغفار سليمان البنداري وسيد كسروي حسن، 6 أجزاء. بيروت: دار الكتب العلمية، 1411/1991.
 - نظام الملك، أبو علي الحسن بن علي بن إسحاق (ت. 485/1092). *سياسة نامة*. تحقيق هوربرت دراكه (Herbert Drake). طهران: باغاهي - ترجماه ونشری کتاب، 1962.
 - نظامي عروض سمرقندى (ألف الكتاب في نحو سنة 551/1156). شهار مقالة. تحقيق محمد معين. طهران: داشغاهي طهران: 1334/1955. 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. 228/843) *كتاب الفتنة*. تحقيق س. زكار. مكة: دون مكان نشر. (1991)
 - التغراوي، أحمد بن غنيم (ت. 1713/1125) *الفواكه الدوائية* (بيروت): دار الفكر، 1415/2000.
 - النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف (ت. 676/1277-8) *شرح النووي على صحيح مسلم*. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1392/1972.
 - النووي، محبي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف الدين (ت. 676/1277) *المجموع شرح المذهب*. بيروت: دار الفكر، 1997.
 - روضة الطالبين وعمدة المفتين. تحقيق محمد زهير الشاويش. بيروت المكتب الإسلامي، 1405/1991.
 - شرح صحيح مسلم. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1392/1972-3.

- النيسابوري، ظاهر الدين (كان حياً في سنة 585/1190) سلحوقي نامة. طهران: شابكانيائي كاوير، 1332-1953. وحققه أيضاً أ.ه. مورتون (A.H. Morton) لندن. إنج.و. جيب ميموريال ترست، 2004 (Gibb Memorial Trust).
- الهمذاني، بدیع الزمان (ت. 398/1008). 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، عین القضاة (ت. 525/1131). شکوی الغریب عن الأوطان. طهران: مطبعة جامعة طهران، 1962. وحققه ونقله إلى الإنگلیزیة آرثر ج. آربیری (Arthur J. Arberry): *A Sufi Martyr: The Apologia of Ayn al-Quḍāt al-Hamadhānī*. London: George Allen and Unwin, 1968.
- الهمذاني، محمد بن عبد الملك (ت. 521/1127). تکملة تاريخ الطبری. بيروت: المکتبة الكاثولیکیة، 1959.
- الھیثمی، نور الدین علی بن ابی بکر (ت. 807/1405). مجمع الزوائد و منبع الفوائد. بيروت: دار الكتاب العربي، 1407/1986-7.
- وزارة الأوقاف بالکویت (أشرفت على النشر). الموسوعة الفقهیة. الکویت: وزارة الأوقاف والشؤون الدينیة، 1983.
- الوطواط، رشید الدین محمد بن محمد بن عبد الجليل العمری (توفي في نحو عام 578/1182). مجموعۃ الرسائل. تحقيق محمد أفندي فهمی. (القاهرة) مکتبة الآداب، 1939.
- وکیع، محمد بن خلف بن حیان (ت. 306/918). أخبار القضاة: بيروت: عالم الکتب، (198)
- یاقوت، شهاب الدین أبو عبد الله الحموی (ت. 626/1229). معجم البلدان. بيروت: دار صادر، (7-1955).

الموسوعات:

- دائرة المعارف الإسلامية، أشرف على تحريرها ت. هوتسمان (T. Houtsman) وآخرون. 5 أجزاء. ليدن: بریل، 1913-34. أعيد طبعها. 9 أجزاء. ليدن: بریل، 1987.
- دائرة المعارف الإسلامية، الطبعة الجديدة، أشرف على تحريرها هـ أ. ر. جيب (H.A.R.) وآخرون. 12 جزاً. ليدن: بریل، 1954-2004.
- موسوعة القرآن (*The Encyclopaedia of the Quran*) أشرف على تحريرها جین دامین مکاولیف (Jane Dammen McAuliffe) وآخرون. 5 أجزاء. ليدن: بریل، 2001-6.
- موسوعة الأديان (*The Encyclopaedia of Religion*) أشرف على تحريرها مرسیا إلياد (Mircea Eliade) وآخرون. 16 جزاً. نیویورک: ماکمیلان، 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.
- Agadshanow, Sergey G. *Gosudarsivo seldzhukidov i Sredniaia Azia v XI-XII vv.* Moscow: Nauka, 1991. Translated by Reinhold Schletzer. *Der Staat der Seljukiden 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
- Agadshanow, Sergey G. *Gosudarstvo seldzhukidov i Sredniaia Azia v XI–XII vv.* Moscow: Nauka, 1991. Translated by Reinhold Schletzter. *Der Staat der Seldschukiden und Mittelasien im 11. und 12. Jahrhundert*. Berlin: Schletzter, 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 Mīrājnāma 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'an: 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
- Brunschwig, Robert. "Considérations sociologiques sur le droit musulman ancien." In: Brunschwig, 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 jusq'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-Ğazālī." *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-Būṣirī, Ahmād 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 Schāhnāme." In: Eilers, W. (ed.). *Festgabe deutscher Iranisten zur 2500 Jahrfeier Irans*. Stuttgart: Hochwacht Druck, 1971, pp. 8–21
- Cahen, Claude. "L'évolution de l'iqtā' 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 Selchukids." 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 Gendrón, 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 Dikhudā, 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-Muḥāṣibī*. Bonn: Universität Bonn, 1961
- Das K. al-Nakṭ des Nazzām und seine Rezeption im Kitāb al-Futuḥā des Ḡāfiẓ*. 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 I-Madjrītī).” 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 Hīgrā*. 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 Iḥyā*. 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
- "*Takhrīj* 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'iitischen 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. *Rīāsa und Qaḍā': 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-Raqqā und Harrān von der Zeit der beduinischen Vorherrschaft bis zu den Seldschuken*. Leiden: Brill, 2002
- Heinen, Anton M. *Islamic Cosmology: A Study of as-Suyū'ī's al-Hay'a as-saniyya fī l-hay'a as-suniyya*. Beirut: Franz Steiner, 1982
- Heyd, Uriel. *Studies in Old Ottoman Criminal Law*. Oxford: Clarendon Press, 1973
- Hillenbrand, Carole. “Seljuq Women.” In: Balim-Harding, Çigdem 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 Grosselgenken und Hōrazmshāhs*. 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-Marwāzī's *Ṭabārī's 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 *qādīs* 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 (*hukm*) 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
- Kafesoglu, İbrahim. *Sultan Melikşah devrinde büyük Selçuklu İmparatorluğu*. İstanbul: 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 Hamad. “Kitāba ‘arabiyya bi-l-khatṭ 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 *Hisba* 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 Saljuq 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 *Siyāsat-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 Saljuq 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. "Hisba and the Problem of Overlapping Jurisdictions: An Introduction to, and Translation of, the Hisba Diplomas in Qalqashandī's *Šubḥ al-a'shā*." *Harvard Middle Eastern and Islamic Review* 7 (2006), pp. 85–107
- "Legal and Cultural Aspects of Ignominious Parading (*Tashhīr*) 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 Halleschen Beiträge zur Orientwissenschaft anlässlich des 19. Kongresses der Union Européenne d'Arabisants 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’taṣid 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. “Qādīs 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 châtiment 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 Ḥanafi 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 Sufi 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 jusq'au milieu du 11e siècle*, vol. III, *Le milieu naturel*. Paris: Mouton, 1980
- Mohammed, Khaleelul Iqbal. "Development of an Archetype: Studies in the Shurayḥ 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, Muhammad. *Farhang-i fārsī*. Tehran: Amīr Kabīr, 1963–
- Müller, Kathrin. "Al-Ḥanīn ilā l-Awtān 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: Maṣālim 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'ān." *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
- Pancaroğlu, 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 *hisba* 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
- Pestrutto, 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, religión y violencia en al-Andalus* (Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus 14). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2004, pp. 103–33
- Rappaport, Roy. "Liturgeries 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. *Islam, '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 Muhammad 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 Tafsīr Tradition: The Qur'ān Commentary of al-Tha'labī (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 Mouizz Eddin Aboul Harith Sultan Sindjar." In: Leroux, Ernest (ed.). *Nouveaux mélanges orientaux*. Paris: Imprimerie Nationale, 1886, pp. I–30
- Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975
- Schmidtke, Sabine. *A Mu'tazilite Creed of al-Zamakhsharī (d. 538/1144)*. Wiesbaden: Harassowitz, 1997
- Schmitt, Arno. "Liwāt 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 Mīrājnāmeh bibliothèque nationale, Paris (manuscrit supplément Turc 190)*. New York: G. Braziller, 1977
- Seljuq, Affan. "Seljūqid 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: Maṣūd Sa'd Salmān of Lahore*. New Delhi: Permanent Black, 2000
- Shoshan, Boaz. *Popular Culture in Medieval Cairo*. New York: Cambridge University Press, 1993
- Sidahmad, Muhammad 'Ata 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
- Spierenburg, 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, Trübner & 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 Kültürünu Araşturma Enstitütü, 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, Marylin 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-Islamite 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 *Hisba*." *Islamic Quarterly* 3 (1956–7), pp. 176–87
- Wiener, A. "The Farağ 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 ('Adālah) 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

مسَرَدُ الْأَعْلَامِ

- ابن الصاحب 99
ابن صدقة 99
ابن الطقطقى 284
ابن طحة 99
ابن عابدين 369، 370-370، 383
ابن عربي 216
ابن عطاش 132، 147، 393
ابن عفیل 300، 322، 343
ابن عمر، قدرخان جبریل 65
ابن فخر الملك، صدر الدين محمد 59
ابن فندق 97
ابن قدامة، 374-373، 387
ابن قیم الجوزیة 258، 296
ابن المأمون 160
ابن محمود، مسعود 125، 127، 179، 219
ابن المسلمۃ 74، 132، 148، 150، 152، 284
ابن المسيب، سعید 368، 371
ابن منیر الطراپلسي 168
ابن ثبۃ 282
ابن نجم 365
ابن نظام الملك، شمس الدين 55-54، 179
ابن نوشتکین، علی 103
ابن الہیمام 323، 327، 329، 334، 336، 339
ابن یعلی، علی 183
أبو الحسین البصري 305
أبو حنیفة 199، 299-297، 302، 305، 317
، 369، 363-362، 332، 327-326، 319
، 401، 382-381، 375
ایلیس 108، 196، 235
ابن أبي الدنيا 42، 201
ابن أبي شيبة 367-366
ابن الأثير 28، 62، 68، 75، 133، 148
ابن الأديب 145، 392
ابن إسحاق، خليل 375
ابن برد، بشار 122
ابن برقى، نور الدين 67
ابن البزار 117
ابن بسام 151
ابن بقیة 125
ابن البلدي 130-129
ابن التركمانی 309
ابن تیمیة 385
ابن الجوزی 36، 37-36، 39، 46، 98، 75، 102، 116، 119، 122، 124، 146، 247، 258-257، 229، 188، 182، 149، 350، 284، 282، 277، 267
ابن الخطیب، سبط 42
ابن الحارث، شریح 383، 366-365
ابن حزم 175، 176-175، 317، 185، 322-321
ابن حمدون 61
ابن خلدون 91-90
ابن الرزین، قراج 54
ابن زنکی، نور الدين 78
ابن الزیات 250
ابن سلیمان، محمد 58
ابن سنجر، سلیمان شاہ 93
ابن سیمین، الحسن 124

- آوا 23
 أوبية 67
 أوتو، رودولف 24، 192
 أوحد الدين 81، 101
 أوحدي مraighi 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
 الإيلاتي 120
 البابري 337، 346
 باديس 150
 باريت، رودي 208، 277
 بخاري 113، 119
 البخاري، عمر بن عبد العزيز 87
 البخاري، محمد بن إسماعيل 122
 برحين 58
 بركاي، جوناثان 183
 بركيارق 26، 54، 58، 64، 96، 111، 203
 برهوت 268
 برونشفيك، روبرت 33، 308، 309، 314
 البرذوي، علي 49، 200، 228، 315
 البرذوي، محمد 175، 298
 بزغش 65
 البساسيри 148
 البصرة 277
 بغداد 22، 25، 36، 33، 28، 48، 54، 62، 98-95، 102، 112-121، 119، 117-116، 112، 103، 124، 137، 134، 129-128، 148-143، 159، 154-150، 162، 166، 169، 183، 229، 232، 247، 283-282، 287
 أبو دلف 152
 أبو علي بن الوليد المعتزلي 343
 أبو الفتح 146، 154، 167، 392
 أبو الفتوح الجرجاني 150
 أبو الفرج البغدادي 68
 أبو القاسم بن جهير 96
 أبو المحاسن شهاب الدين 54، 114
 أبو المحاسن، سعد الملك 54، 114
 أبو منصور المظفر 183
 أبو النجيف السهروردي 137، 162
 أبو ثعيم الأصفهاني 265
 أبو نواس 334
 أبو يوسف 325، 337-336، 343، 381
 آتسز 121
 الآجري 257
 آدم ميز 78
 آبريري، آرثر 208
 أرسلان خان 57، 129
 أرسلان، ألب 25، 166
 أركون، محمد 325
 الإسفرايني 146
 إسفيندر 57
 آسين بلاسيوس، ميغيل 244
 الأشعري 168، 308-307، 310
 أصفهان 27-25، 31، 46، 69، 74، 79، 393، 247، 166، 158، 147، 123، 118
 البقش 121
 التوسي، لويس 40
 الموت 30
 الأدمي 313، 305، 316-315
 الأمويون 152
 الأباري 154
 أندربي، تور 194
 الأنصاري، ابن عين 168
 أنوري 100
 أنوشروان 125

- حبيص بيض ، 162 ، 282
 خاتون ، زبيدة 57
 الخاتوني ، أرْفَش 124
 الخازن ، كمال الدين 61 ، 116-115
 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
 الدركريني 119-118 ، 132 ، 164
 الدستارشة 69
 دمشق 78 ، 112 ، 117 ، 123 ، 167
 دهلك 232
 دوزي 151
 دوغلاس 81
 الديلمي 261
 الذهبي 189 ، 282
 الرازى 305 ، 318
 الراشدون 144
 الراوندي 38 ، 39-38
 راينهارت ، كيفن 6
 الرحمة 73 ، 119
 الرشيد 157
 ركن الدنيا والدين 205
 روبين ، بوري 43 ، 243
 الروذراوري 102
 روزنتال 36
 الري 25 ، 28 ، 60 ، 62
 ريكور ، بول 24
 زاكاني 355
 الزبيدي 168
 بلخ 38 ، 57 ، 95 ، 158 ، 161 ، 205
 البلخي ، حميد الدين 162-161
 البلخي ، سراج-ي 100
 بنو ساسان 120 ، 155 ، 181
 بنiamين 103 ، 199
 بهرام شاه 148
 بوربرس 56
 بوزابة 65
 البوبيهي 22 ، 282
 بيل ، كاثرين 288-287
 بيهق 100 ، 124
 البيهقي 113 ، 391
 تثار 61
 الترمذى ، محمد بن عيسى 122 ، 179
 تكريت 158
 تكش شقيق ملك شاه 26
 تلبا (المنجم) 143 ، 151
 تونس 143
 تيان 91 ، 165
 الشاعبى 372
 الشعلى 182-183 ، 211 ، 223
 الجاحظ 138-139 ، 372
 جام ، أحمد-ي 397
 جاولى 129 ، 158
 جبلى 165 ، 233
 الجائز 62 ، 110 ، 122
 جوهانسن ، باير 5 ، 353-352 ، 379 ، 384
 الجويني (إمام الحرمين) 89 ، 166
 الجويني (مؤيد الدولة) 30
 الحريري 78 ، 84-83 ، 184
 الحسن البصري 120 ، 192
 حسنه 289
 حسين ، علاء الدين 67-66 ، 125-124
 حلاق ، وائل 13 ، 306
 حلب 107-106

- الزمخشري 109 ، 165 ، 134-133 ، 230
 زنكي ، (الأمير) 62
 زنكي ، الأتابك 121
 الزيلعي 342 ، 346
 السامانيون 25
 سبزوار 23
 سبولر ، بارتولد 112 ، 126
 ستروس ، كلود ليفي 24
 ستورارت ، فرانك 385
 السُّخْوَلِي ، إبراهيم 123
 سرجهان 158
 سرخس 100
 السرخسي 21 ، 159 ، 335 ، 328-327 ، 337 ، 383 ، 380 ، 369 ، 368 ، 360 ، 359 ، 358 ، 356 ، 355 ، 354 ، 353 ، 351-350 ، 321 ، 300 ، 21 ، 20 ، 19 ، 18 ، 17 ، 16 ، 15 ، 14 ، 13 ، 12 ، 11 ، 10 ، 9 ، 8 ، 7 ، 6 ، 5 ، 4 ، 3 ، 2 ، 1
 سعد الملك 114 ، 117
 السعدي 108
 السغدي 353
 سكاري ، إلين 135
 السلجقة الروم 135
 سلاركورد 121
 سلوجوق شاه 57
 سليمان شاه 93
 سمرقند 57 ، 396
 السمرقندى 108 ، 338
 السمعانى ، أبو المظفر 48-49 ، 301 ، 305
 سنائي 21 ، 79 ، 84 ، 97 ، 100-99 ، 139
 سنجر 22 ، 27-25 ، 38 ، 55 ، 61-57 ، 64-68
 طغرل (الأول) 25
 طغرل (الثالث) ابن أرسلان 28 ، 71 ، 127 ، 205
 طغرل (الثاني) بن محمد بن مالك شاه 205
 طلحة 371
 طوس 32
 الطوسي 205
 سورى 68 ، 108 ، 148 ، 140-139 ، 151

- الفردوسي 38 ، 70 ، 117
 فرزين 158
 فريدون 69
 فوكو ، ميشال 24
 فيبر ، ماكس 24
 الفيروز آبادي 382
 فيكوفيتش ، بروك أولسن 43
 فيورباخ 294 ، 297 ، 401 ، 187 ، 108 ، 96
 القائم 16 ، 75 ، 148 ، 307 ، 316 ، 323
 القاضي 15 ، 91-89 ، 87-84 ، 77-76 ، 94
 ، 273 ، 244 ، 228 ، 192 ، 187 ، 108 ، 96
 ، 386 ، 369 ، 365 ، 362 ، 353-352 ، 297
 394-392 ، 389
 قاضيكان 357-356
 قاف 206 ، 232
 القاهر 103
 القاهرة 161
 قاورد 26 ، 56 ، 58
 قايماز 61-59 ، 355
 القدس 204
 قراجة 66
 القراخانيون 26
 قراختاي 27
 القرافي 369
 القرطبي ، أحمد 43-42 ، 211 ، 206-205 ، 230
 -262 ، 232 ، 236 ، 241-240 ، 244 ، 226
 280 ، 268-265 ، 272 ، 277 ، 263
 30 ، 290
 القرؤيني ، أبو يوسف 344-343
 القشيري (الفقيه) 168
 القشيري ، أبو القاسم عبد الكريم 83
 القصبة 62
 قم 23 ، 169
 قماح 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
 ، 381 ، 369 ، 367
 عمر بن عبد العزيز 369
 عميد الدولة 54-53 ، 159
 عين القضاة 74 ، 87 ، 118 ، 123 ، 160 ، 232
 غراناتة 150
 الغزنوي 148
 غروبرن ، فالنتين 253
 غريغوري ، 198
 الغُرْ 25 ، 27 ، 30 ، 127 ، 30
 الغزالى 21 ، 42 ، 85 ، 107 ، 168 ، 185
 ، 234 ، 231 ، 229 ، 227 ، 192 ، 188
 ، 272 ، 270-269 ، 247-245 ، 242-241
 ، 307 ، 305 ، 287 ، 279 ، 276 ، 274
 321 ، 319-316 ، 313
 غزغلي 65
 غزنة 84 ، 100 ، 104-103 ، 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
 الغورئون 66 ، 148
 غولديزير ، إغناس 176
 غيرتر ، كليفورد 24 ، 402
 الفاطميون 148
 فان إس ، جوزف 122 ، 176 ، 206
 فراوة 84

- المرغيناني 47، 337، 352، 354، 357
 مرو 27، 48، 55-54، 86، 89، 127، 301
 مرو الروذ 166
 مزدك 125
 المسترشد 28، 97، 116، 99، 282
 المستظر 53، 102
 المستنجد 129
 المستوفى، عزيز الدين 164
 سعود بن محمد بن ملك شاه 66
 المطرزي 138-139
 معاذ بن جبل 262-261، 312
 المعتصم 20
 المعتضد 84، 125، 159
 المعربي 21، 271
 المغربي الوعاظ 145، 361
 المقتدي 102، 166
 المقتفي 137، 183
 المقرئي 161
 مكة 166، 230
 المككي 179
 ملاذكدر 26
 ملطي، فدوی 81
 ملك شاه 25-26، 56، 58، 120، 127، 143
 المماليك 370
 منكوريس 57
 منوشهری 127
 المهتمي 78
 المهدى 122
 المهدية 143
 الموصل 28، 120، 123
 الميدانی 233
 میدیانو، فرناندو 75
 ناصر 140
 الناصر لدين الله 28
 النساء 330
- کاشان 23، 70
 کافا 69
 کانط، إمانويل 293
 کاهن، کلود 20-21، 27، 97
 کرج 158
 کرمان 22، 26، 56، 127
 کرمانی، نافد 196
 کرون، باتریشا 79
 الکندری 54
 کوچک 129
 الکوفة 230، 365
 کوکا، دیقد 268
 کولسین، نویل 384
 کومینوس، أکسیوس الأول 136-135
 کوهرائین 56
 کیخسرو 127، 167
 کیکاووس، عز الدين 135
 لمبتوں، آن 78
 لرغوف 242
 لوکریتان 400
 مؤید الملک 64
 مارلو، کریستوفر 400
 مالک 238-237
 الماوردي 77، 79، 102، 137، 296، 378، 375، 318
 مایر، فریتز 197
 متحدة، روی 5، 31، 82
 المتقی الهندي 265
 المحاسی 191، 255
 محمد بن ملك شاه 25، 58-57، 116
 محمود بن محمد بن ملك شاه 55
 المدينة 29، 32، 48، 57، 68، 74-73، 86، 135، 126، 119-116، 114، 108، 96
 ناصر 146، 148، 143-141، 282
 395، 369، 301
 مرداویج 70

- السفى 199
 نظام الملك 20، 26، 48، 54، 56، 60
 هورست 89
 هوبيزينغا، يوهان 290، 298
 الهميتي، أحمد بن محمد بن حجر 180
 واراين 23
 واسط 96، 112، 143، 151
 واط، مونغموري 373، 176-175
 الواقع واق 233
 والدمان، ماريлен 35
 وايس، برنار 315
 الوطواط 104، 105-104
 ياقوت 203
 يوغانبك 167
 همدان 27-28، 56، 58، 64، 74، 118، 158
 هراة 66
 نيلوكه، تيودور 211
 النووي 43، 358
 التوييري 331
 نيسابور 25، 168، 182، 395
 النيسابوري 206، 395
 هايدمان، ستيفان 21

مَهْرَبُ الْمَوْضُوعَاتِ

- الإسماعيليون 30-31، 396، 30، 46، 392

393

الأشاعرة 168

الأصول 13، 17

الإعدامات 74

الأعراف 144، 213، 288

الأعلام 68، 123، 300

الأعيان 16، 29، 102

الإغراق 119، 250، 253

الإقطاعيات 27؛ إقطاعي 20؛ الإقطاعية 22

الإقليم من أعلى 119

الألم 135، 253

أمام محكمة المحاكم 64

الأمراء 26، 39، 37، 30، 62، 60، 62، 58-57

انعدام الأمن 30، 398

الأنوف 275

إيديولوجيا 35، 40، 80، 84، 108، 184، 399-398

إيزادي 72

الإيمان 176، 177-178، 204، 391

الباطنيون 121

البدعة 140

بنو سasan 120، 155، 181

بنيامين 103، 199

البنية السياسية 309

التاريخ السياسي 22

تازيانا 133، 140-139

التأويل 35، 228، 241، 286

تبعة القاضي للحاكم 88

الأئمة الاثنا عشر 103

الأبعاد 24، 45، 72، 195، 255، 282، 394، 291

الأتراك 27

إثلاف بصر 58

الاجتهاد 297، 300-299، 315، 319، 321، 349، 330-339، 336، 333-332

الإجرائية 77، 195، 281، 351

الأجساد 75، 219، 245

الإحراف 46، 119، 123-122، 247، 253

الأخناف 305، 309، 324، 329، 344، 350

آخروي 273، 281؛ الآخريات 17، 34، 41، 212، 205، 198، 367، 273-272، 256، 245-244، 224، 389، 382

آداب 17، 21، 138، 83، 85، 81، 157

آدوات التشبيت 134

الاستحسان 323-322

الاستدلال بالأولى 322

الاستدلال النبائي 313

استقلال 63، 85

الإسلام 14، 191-190، 44، 31، 16، 207، 212، 248، 231، 227، 372، 365، 350، 331، 329، 266

أسماء 103، 146، 209-208، 211

- تار 61
 التحقيق 47
 التخريج 326، 363
 التسميع 279، 382
 تسود 155؛ تسويد 46، 277-276، 281، 286
 -384، 382، 377-374، 371-369
 387
 التشهير 32-31، 34، 50، 46، 75-73، 103
 ، 107، 111-110، 119، 144-140
 ، 155-152، 150-149، 147-146
 ، 244، 289-288، 286-283، 281-279
 ، 271، 359، 375-374، 371-367، 365-361
 ، 390-377، 394-392، 402، 402؛ بهم 151
 التشويه 277
 التعذيب 136-135، 133-131، 254-250
 التعريف 20، 136، 188، 267، 302
 337
 383، 385، 364، 357، 338؛ تعريفه
 التغ 68
 تقليد المناصب 95
 التمائيم 380
 تمثيل 79، 309
 التناول 196
 التوبة 174
 الجاندار 61
 الجحيم 41، 42-44، 46-44، 177، 173، 180،
 188، 190، 196، 199، 205، 207، 216-215،
 226-225، 223، 221، 230-229، 239-236،
 233، 251-241، 253-252، 255، 261، 263،
 270، 275-273، 277، 281، 289، 396؛
 371، 378، 376، 363، 341، 308، 303، 273،
 269، 190، 128، 108-107، 94، 89-87، 320-316،
 329، 327، 323، 320-316، 335-331، 329،
 347-344، 342-337، 356، 351، 349، 401، 401؛
 حداً 245، 339، 268، 270، 268، 398؛ الحاكمة 263
 الحجاب 37، 61
 حكيم الأولى 114، 114، 320
 الحد 49، 49، 108-107، 94، 89-87
 ، 128، 313، 308، 303، 273، 269، 190
 ، 335-331، 329، 327، 323، 320-316
 ، 356، 351، 349، 347-344، 342-337
 ، 339، 339، 245، 401، 378، 376، 363
 ، 341، 371، 319-317، 315-312، 299-298
 ، 378-377، 373، 351، 346، 327، 323
 ، 401
 الحديث 9، 47، 44-43، 17، 49، 91،
 189، 182-181، 178، 157، 114، 110
 ، 228-227، 207، 203، 201، 199، 196
 ، 259، 253، 247، 244، 242-241، 233
 ، 122، 62، 110
 جفرايا جهنم 216
 الجلد 73، 75، 80، 104-103، 136،
 140، 304، 298، 276، 253-252، 332، 141

- الصراط 191، 205، 214
 الصغار 187
الصلب 80، 116-113، 119، 128، 147
 صلب المسيح 114
 الصوفيون 193-194
الطبقة العليا من جهنم 205، 211-212
 طبقاتها 225
 الطرطور 107، 151-150، 153، 380
 الطقوس 29، 67، 72
 الظاهرية 299
 الظن 316-313، 311-310
 العامة 16، 31، 59، 37، 82، 79، 93، 99، 184، 146، 143-142، 119، 113، 110
 258-256، 253، 251، 248، 227، 203
 355، 282، 272، 270
 العاهرات 108، 144
 العبيد 63، 379
 العجيب 41
العدالة 20، 285، 254، 193، 184، 20، 402، 399-398، 325، 297، 288
 العرش 240، 70، 67، 64
 المُثري 277
 المُعذبان 133
 العقوبة 6، 15، 34، 31، 19-17، 40، 50، 83، 80، 76-75، 73، 63-61، 59، 55
 115، 110-107، 103، 96، 94، 90
 130، 127، 125، 123-122، 120، 116
 153، 151، 149، 143-141، 136، 131
 168، 164، 162، 160، 157، 155
 258، 250، 248، 244، 190، 170
 295-294، 282، 271، 266-265
 299، 365، 365، العقوبات على العصاة
 363؛ عقوبة التشهير 332، 350، 363
 365، 386، 384، 368
 393، 389، 384، 365
 العلة 308، 319، 321، 346
 الصراط 191، 135، 127، 101، 93، 91، 82
 الصغار 288، 270-268، 263، 256، 184-183
الصلب 402، 398، 354، 297-296، 294
 السلوك 362، 339، 277
 السوط 139، 137
السوق 91، 101، 137، 188، 104، 283، 137، 369
 السياسة 11، 40، 50-48، 84، 90، 94
 295، 270، 402، 399-398، 361، 300
 السيف 38، 111، 113-111، 253؛ السيف 55
الشافعية 301، 305، 307، 310، 313-310
 الشابة 345، 341-340، 315
 الشائم 357
 الشحنة 15، 28، 37، 76، 94، 92-90، 101
 143، 137، 117-116، 161
 الشرطة 15، 76، 80، 91-90، 93، 96، 104، 162، 145، 140، 131، 97
 266، 296، 353؛ الشرطي 91، 96
الشرف 130، 136، 271، 170، 136، 370
 388
 الشريعة 47، 50، 55، 85، 77، 91، 105، 113، 355، 334، 305-304، 300، 297، 128
الشعبية 33، 75، 182، 173، 116، 180، 399
 الشعراء 22، 108، 164، 167
 الشعب 48
 الشق 114
الشهدود 49، 301؛ شهادة الزور 362، 364
 394-389، 376، 379، 386، 385؛
 شهود الزور 143، 383، 385
الشياطين 223-222
 الشيعة 17، 147-146، 299

- القدر 100-101، 102، 112، 154، 163، 233، 307
 القنف 178، 357-356، 386
 القصبة 62
 القضاة 17-16، 37، 86، 88، 90، 91-90، 104، 263، 269، 296، 353، 383
 القطع 180، 185، 190؛ قطع الطريق 116
 قوم لوط 121، 330، 333
 القياس 49، 295-293، 302-299، 305، 308-309، 318، 324-320، 328، 346-345، 401
 الجلي 319-318؛ في الحدود 302، 310، 311
 القيود 383
 الكبار 189، 182، 180-174، 143، 236، 205، 192، 251، 232، 212، 205، 268-267، 263، 260، 258-257، 388، 364، 333، 279، 275-273، 271، 390
 الكتابة التاريخية 35
 الكسب 307
 الكفر 392؛ الكفار 173، 192، 218
 الكفارات 302
 الكلاب 358، 270، 239، 251، 265، 118، 206، 200، 196، 193، 218، 215، 241-240، 237-236، 234-233، 229، 269-268، 263-262، 258، 246-245، 296، 285، 282، 280-278، 275-273، 315، 312، 310-309، 307، 305، 303، 343، 339، 334-333، 324-322، 316، 394، 392-390، 388، 372-371
 اللواط 49، 300، 121، 333، 329-328، 343، 341-340، 338-336، 356؛ اللوطيون 49، 355
 مؤسسات 34، 111، 170، 288، 170
- العلماء 37، 44، 48، 107، 137، 159، 269، 265، 263-261، 256، 188، 168، 351، 329، 326، 299، 280، 270، 174؛ والسلطين 16، 290، 73، 90
 العمال 355-354
 العمى 251
 العنف 9، 10-14، 14، 16، 19، 136، 252، 395، 389، 356، 290، 254، 383، 379-378؛ المَوْرَة 272، 379-378، 117-116، 97، 75، 27، 11، 317، 310، 306-305، 302-300، 297، 334، 61، 59، 398، 355، 236، 168، 322، 345-344، 339-337
 فحوى الخطاب 322
 الفرج 345-344، 339-337
 الفقه 11، 142، 48-47، 22، 17-15، 308، 306-305، 302-300، 297، 387، 362، 355-353، 331، 332، 327-324، 90، 84، 49، 47، 11، 401؛ الإسلامي 11، 162، 120، 116، 305، 300، 295، 163-162، 143، 365، 362، 320، 88-87، 77، 63، 57، 33، 17، 138، 131، 121، 109، 104، 101، 300، 297، 295، 290، 326-324، 321، 310، 357-356، 354، 351-349، 344، 341، 376، 374-373، 369-368، 365-360، 401، 398، 393، 390-383، 380، 378، 402
 الفيلة 119، 128-125، 239، 369
 القانون الجنائي الغربي 294

المحتويات

5	إسداء شكر
7	قائمة مختصرات عنوانات المجالات والموضوعات
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 الآخرولي
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 الحكم
67	الراية ورموز العرش في محكمة البلاط
73	العقوبات العلنية
75	المؤسسات القضائية ومسألة المظلالم في عهد السلاجقة
80	أيديولوجيا السياسة
84	ما يعاقب به القاضي
96	رجال الشرطة أو الشحنة

101	ما يُعاقِبُ به مراقب السوق (المحتسب)
111	الفصل الثاني : أنواع العقاب
111	الإعدام بحد السيف
113	الصلب (بر دار كردن)
119	أشكال الإعدام الأخرى
128	أجساد مُشَوَّهة ، وجوه مشوَّهة
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 المؤثر من الأحاديث
180	التعييرات الشعبية عن عدم القطع بالنجاة
190	الخوف في الأخرويات الإسلامية
196	الجحيم عند المسلمين في الدراسات الغربية
199	المقدّمات الكلامية : معايشة الجحيم
201	شكل جهنم وموقعها
207	داخل الجحيم
214	حجم جهنم وروائحها وألوانها وخصائصها المناخية
216	خصائص جهنم الجغرافية
221	نباتات جهنم
223	عمارَة الجحيم
226	جهنم سجنًا

232	جَهَنَّمْ أَرْضُ مَنْفِي
235	الفصل الرابع : مخلوقات الجحيم وعذاباتها
235	مَلَائِكَةُ الجَحَمِ
238	الْحَيْوَانُ فِي الْجَحَمِ
244	أَنْوَاعُ الْعَقَابِ فِي الْجَحَمِ
252	الْوَظَائِفُ الْبَنِيَّوَةُ لِمُتَخَيلِ جَهَنَّمْ
255	الْأَبعَادُ الْوَعْظِيَّةُ لِلْجَحَمِ الْإِسْلَامِيِّ
256	الْعَامَّةُ فِي الْجَحَمِ
261	رِجَالُ الدِّينِ فِي الْجَحَمِ
263	السَّاسَةُ وَتُوَابُهُمْ فِي الْجَحَمِ
271	التَّشْهِيرُ وَالْعَارُ فِي الْجَحَمِ
274	التَّشْوِيهُ وَغَيْرُهُ مِنْ سُمَاتِ الْمَذَنِبِينَ فِي الْجَحَمِ
281	الْأَبعَادُ الْإِجْرَائِيَّةُ لِمُتَخَيلِ الْجَحَمِ عَنِ الْمُسْلِمِينَ
287	الْمُظَاهِرُ الطَّقوسِيُّ لِلتَّشْهِيرِ

القسم الثالث
الأبعاد الفقهية للعقاب

293	الفصل الخامس : ضبط الحد في التشريع الستّي
293	القياس والحدود في التشريعين الغربي والإسلامي
301	رفض الحنفية للقياس في ما نصت عليه الأوامر الإلهية
306	المقدمات العقدية
310	النواحي الإبستيمولوجية
316	الفرق الاصطلاحية في القياس بين الحنفية والشافعية
324	بَيْنَ اللَّوَاطِ وَالرَّنْبَى فِي فَرْوَعِ الْفَقَهِ الْحَنْفِيِّ
328	الحجج المستندة إلى الأحاديث النبوية
333	الحجج المعجمية
337	الحجج الدلالية
345	اللواء والخصوصية ومبادئ الأخلاق

349	الفصل السادس: التعزير والفضاء العام
349	التعزير واللّواط
354	التعزير والمعاصي العمومية
362	شهادة الزور والتشهير في الفقه الإسلامي
367	تقليد التشهير بالطواف على الحيوان
370	تسويف الوجه
377	تجريد الثياب والعلامات الخاصة
381	الضرب وإعلان الجرم (التعريف/التسميع)
384	التشهير عقوبة من جنس المعصية
388	شهادة الرّور بوصفها جنائية على المجال الخاص وكذبًا على الله
395	الخاتمة
403	المصادر العربية
425	المصادر الأجنبية
441	مسرّد الأعلام
449	مسرّد الموضوعات