Tidak Untuk
Disebarluaskan!!!

قانون الأسرة المسلمة
ومعضلة المساواة

قانون الأسرة المسلمة ومعضلة المساواة

تحرير

زيبا ميرحسيني - كاري فوغت - لينا لارسن - كريستيان موي

ترجمة

سهام بنت ستية وعبد السلام - حسام الدين بدر

مراجعة الترجمة

منى إبراهيم

دار الكتاب اللبناني
بيروت

دار الكتاب المصري
القاهرة

هذا الكتاب

يُعد مبدأ المساواة في النوع الاجتماعي Gender equality نتاجًا مستحدثًا، أفرزته في الآونة الأخيرة الصيحاتُ المنتشرة التي تنادي بحقوق الإنسان وما نادى به الخطاب النسوي، فأصبح هذا المبدأ من خلالها متأصلاً بصورة عامة في المفاهيم المستساغة لمعنى العدل؛ إلا أنه في تراث الإسلام- والأمر يسري كذلك على تراث الديانات الأخرى- لم يرتبط مبدأ المساواة بين الرجل والمرأة بمفاهيم العدل، ولم يكن جزءًا من المشهد الفقهي فيها، وعليه فإن استخدام مصطلح مثل المساواة في النوع الاجتماعي في تراث الفقه الإسلامي ليُعد ضمن ما يسمى بـ «المسائل المستحدثة»، التي لم يسبق معالجتها في التراث الإسلامي حتى القرن العشرين، ولم يتعرض الفقهاء المسلمون حتى تلك الفترة لطرح هذه المسألة ومحاولة إيجاد حل لها. ومن ثم فإن هذا الكتاب يستعرض تلك التحديات السياسية والتأويلية، التي تجابه مبدأ المساواة بين الجنسين في تراث الفقه، كما يتعرض لتلك المسائل التي يواجهها مؤيدو هذا المبدأ، ومدى توفقاتهم لتحقيق نجاح في مسعاهم هذا.

أشرف على تحرير الطبعة العربية وإخراجها

ملكي الشرماني

حسام الدين بدر

محمد القاسم

هدى سيد

سماح عبد الجليل

Tidak Untuk Disebarluaskan!!

Copyright Editorial Selection and Introduction © 2013 Lena Larsen, Ziba Mir-Hosseini, Christian Moe and Kari Vogt

Copyright Individual Chapters © 2013 Faqihuddin Abdul Kodir, Nasr Abu-Zayd, Zainah Anwar, Anver M. Emon, Hassan Yousefi Eshkevari, Aicha El Hajjami, Mohsen Kadivar, Ziba Mir-Hosseini, Muhammad Khalid Masud, Marwa Sharafeldin and Mulki Al-Sharmani

Published by arrangement with I.B. Tauris & Co Ltd. London and in the Licensee's language

'Published by arrangement with I.B. Tauris & Co Ltd, London. The original English edition of this book is entitled 'Gender and Equality in Muslim Family Law: Justice and Ethics in the Islamic Legal Tradition' and published by I. B. Tauris & Co Ltd'.

● يمنع الاقتباس والنقل والترجمة والتصوير والتخزين الميكانيكي والإلكتروني في إطار استعادة المعلومات دون إذن خطي مسبق من الناشر

دار الكتاب اللبناني
بيروت
شارع مدام كوري ـ مقابل فندق البريستول ـ بيروت
تلفون: ٧٣٥٧٣٢ / ٠١ ـ ص.ب: ١١/٨٣٣٠
بيروت ـ لبنان ـ فاكسيلي: ٣٥١٤٣٣ (٩٦١١)
FAX: (9611) 351433 ATT. MAYEL ZEIN
E-mail: may-el-zein@hotmail.com

دار الكتاب المصري
القاهرة

I.S.B.N 978 - 614 - 453 - 054 - 2

الطبعة العربية الأولى
٢٠١٧م / ١٤٣٩هـ

First Arabic Edition
A.D. 2017 / H. 1439

لا يجوز نشر أي جزء من هذا الكتاب، أو اختزان مادته بطريقة الاسترجاع، أو نقله، على أي نحو، أو بأي طريقة سواء كانت «إلكترونية» أو «ميكانيكية» أو بالتصوير، أو بالتسجيل، أو خلاف ذلك، إلا بموافقة الناشر على هذا كتابة ومقدماً.

Tidak Untuk Diperbarluaskan!!

المحتوى

كلمة الترجمة ٧

مقدمة ١١

زيبا مير حسيني- كاري فوغت- لينا لارسن- كريستيان موي

العدالة والمساواة وقوانين الأسرة المسلمة: أفكار جديدة، منظورات جديدة ٢٣

زيبا مير حسيني

الجزء الأول: وجهات نظر حول الواقع ٧٥

القوامة في قانون الأسرة المسلمة في مصر ٧٧

مُلكي الشرماني

المنظمات غير الحكومية المصرية العاملة في مجال حقوق النساء ١١٣

مروة شرف الدين

السجال الديني في النقاش حول إصلاح قانون الأسرة المغربي ١٥٩

عائشة الحجامي

من المحلية إلى العالمية ٢١١

زينة أنور

الجزء الثاني: مقاربات للإصلاح ٢٤٩

المساواة بين الجنسين ومبدأ ولاية الزواج ٢٥١

محمد خالد مسعود

مكانة النساء بين القرآن والفقه ٣٠١

نصر حامد أبو زيد

المساواة بين الجنسين وحديث النبي محمد: إعادة تفسير مفاهيم المَحرَم والقوامة

فقيه الدين عبد القادر ٣٣١

إعادة التفكير في سلطة الرجال على النساء: القوامة والولاية وخلفيتهما من الافتراضات

حسن يوسفي إشكوري ٣٦٧

إعادة النّظر في حُقوق المرأة في الإسلام

محسن كديور ٤٠٩

الجزء الثالث: تأملات حول المساواة ٤٥٣

المفارقة في المساواة وسياسة الاختلاف

أنفر م إيمون ٤٥٥

نبذة عن المؤلفات والمؤلفين ٤٩٩

Tidak Untuk Disebarluaskan!!!

المساواة بين الجنسين وحديث النبي محمد

إعادة تفسير مفاهيم المَحرَم والقوامة

فقيه الدين عبد القادر [1]

ترجمة: حسام الدين بدر [2]

«ولسنا نقول، ولا يقول أحدٌ ممّن يَعقِل: إنّ النّساءَ فوق الرّجال، أو دُونَهم بطبقةٍ أو بطبقَتَين. ولكنّنا رَأَينا ناسًا يُزرُون عليهنّ أشدّ الزّراية، ويَحتقرونهنّ أشدّ الاحتقار، ويَبخسونهنّ أكثرَ حقوقِهنّ» (الجاحظ: تُوُفّيَ عام ٨٦٩م)[3].

١- مقدّمة:

حيث إنّني كنتُ قد تَدرّبتُ في مدرسةٍ داخليّةٍ إسلاميّةٍ على يد العالم الدّينيّ مُحمّد حُسَين والذي اشتهر مؤخّرًا بالنّسويّ الإسلاميّ الإندونيسيّ[4]

(١) أودُّ أن أعبّر عن شكري لأمبر إلحسون وللمُحرّرين على تعليقاتهم واقتراحاتهم التي أثْرَت هذا المَقال.

(٢) مركز بابل للترجمة

(٣) حَصلتُ على هذا الاقتباس من «رسائل الجاحظ» (٣/٣١٢) من مُعلّمي المُقرّب ك.هـ. حسين محمد، العالم المُسلم البارز بالحركة النّسائيّة بإندونيسيا. من التّرجمة الإنجليزيّة لخالد أبي الفضل «البحث عن الجمال في الإسلام»: مؤثر الكتب (لانهام: رومان & لتلفيلد ٢٠٠٦) صفحة رقم ١٠.

(٤) للتوسّع عن المناصلين من أجل الحركة النّسائيّة بإندونيسيا: انظر/انظري

Feillard, Andree,«Indonesia's emerging Muslim feminism: women leaders on inheritance and other gender issues», *Studia Islamika* 4/1 (1997), pp. 83–111; Robinson, Kathrin,«Islamic influences on Indonesian feminism», *Social Analysis* 50/1 (Spring 2006),pp. 171–7; and Nurmila, Nina,The influence of global Muslim feminism on Indonesian Muslim feminist discourse»,

Tidak Untuk Disebarluaskan!!!

قد أزعَجَني لبعض الوقت غموضُ الفقه الإسلاميّ في التّعامل مع المسائل المُتعلّقة بالنّساء. فمن ناحيةٍ (على سبيل المثال) جَعَلَ الفقهُ الإسلاميُّ من خلال استدلاله بسُورة البقرة (آية ٢٨٢)- شهادةَ المرأة على النّصف من شهادة الرّجُل، أيْ أنّ شهادة امرأتَين في المعامَلات تُعادِل شهادة رَجُلٍ واحدٍ، وعلى الجانب الآخر يُبيّن عِلم الحديث وهو يُعتبَر المَصدَر الثّاني للتّعاليم الإسلاميّة- أنّ امرأةً واحدةً تُعادل رَجُلًا فيما يَتعلّق بأخْذ ونَقْل الحديث. وبما أنّ الشّهادة في التّعاقدات الماليّة ليست بنفس أهمّية الشّهادة فيما يَتعلّق بأسانيد الحديث، فإنّ الرّأي الذي يَستبعِد المرأة الواحدة من الإدلاء بالشّهادة في حالة التّعاقدات الماليّة يثير التّساؤل. ومع ذلك، فإنّ الاختلاف الموجود بالفقه الإسلاميّ في التّعامل مع مسائل المرأة يَكشِف احتمالاتٍ لإعادة قراءة نصوص الحديث وفَتْح مجالٍ للنّقاش مِن أجْل تحقيق العَدل للنّساء.

وفي بَلوَرَة صُوَر المرأة في الفقه الإسلاميّ قد استَخدَم علماء الدّين المُسلِمُون الحديث في أغلب الأحيان أكثَرَ من القرآن، والذي حَدَّدَ هو أيضًا (وبشكلٍ كبيرٍ) المبادئ الإسلاميّة[1]. إلّا أنّ إعادة تفسيرات النّصوص الإسلاميّة، والتي تُشكّل ما أسْمَتْهُ أمينة ودود «النّموذج التّوحيديّ»[2] تدعيمًا للمساواة بين الجنسين في

Al-Jamiah 49/1 (2011/1432), pp. 33–64.

(١) انظر/انظري

Stowasser, Barbara Freyer, «The status of women in early Islam», in Freda Hussain (ed.), *Muslim Women* (London and Sydney: Croom Helm, 1984), pp. 1–43.

(٢) تستخدم «أمينة ودود» مُصطلَح «النّموذج التّوحيديّ» لوَصْف مُطالَبات المساواة بين الرّجل والمرأة في الإسلام دُون تمييزاتٍ عُنصريّة أو طبقيّة أو جنسيّة. ويشير المصطلح «توحيد» إلى وحدانيّة الله وهي العقيدة الأساسيّة في

الإسلام، قد ازدادت بشأن القرآن ولكنّها تغاضت بشكلٍ كبيرٍ عن الحديث، على الرّغم من أنّ الحديث قد لَعِبَ دَورًا في غاية الأهمّية في تحديد التّعاليم الإسلاميّة على مَرّ التّاريخ الإسلاميّ.

وتَجِدُ بعض المُفكّرين/المُفكّرات- مثل أسما بارلاس- يَصرِفون النّظر عن الحديث كمَصدَرٍ مُمكِنٍ لنموذج المساواة بين الجنسين في الإسلام، حيث يَعتقِدون أنّ المَصالح السّياسيّة قد أفسَدَت هذا النّموذج، وأنّ به نصوصًا تَتعارَض مع بعضها البعض وتَجِدُها مُتأثّرةً بثقافات البحر المتوسّط بالإضافة إلى تأثّرها باليهوديّة والنّصرانيّة[1]. ونَرى أخَرين لا يَهتمّون بدراسة الحديث مُقارَنةً بالقرآن، فعلى سبيل المثال تُركّز «ودود» تحديدًا في مقالها «جهاد الجنسين» على القرآن، والذي على حَدّ قولها يَتناسَب مع التّعاليم الأصوليّة لعصمة الحفظ القرآنيّ في مُقابِل التّعارُض التّاريخيّ داخِلَ عِلم الحديث[2].

الإسلام، وطبقًا لمفهوم التّوحيد فالله واحدٌ، هو الخالق، وبَني آدَمَ هم خَلقُهُ، ومن ثَمّ فهم مُتساوُون عنده. ويَشمَل= =المفهوم كلتا العلاقتين الأفقيّة والرّأسيّة للبشر. وعلى محورٍ رأسيٍّ يَتعلّق التّوحيد بالواقع العظيم، ووحدانيّة الله، وعلى محورٍ أفقيٍّ يَتعلّق التّوحيد كمصطلح أخلاقيٍّ بالرّوابط والتّطوّرات داخِلَ الواقع الاجتماعيّ والسّياسيّ، مُوضّحًا طِبقَ ذلك انصياع كافّة المخلوقات للخالق الواحد. انظر/انظري

Wadud, Amina, *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam* (Oxford: Oneworld, 2006), pp. 14–32.

(١) انظر/انظري

Barlas, Asma, «Believing Women» *in Islam: Unreading Patriarchal Interpretation of the Qur'an* (Austin: University of Texas Press, 2002), pp. 44–5.

(٢) انظر/انظري

Wadud, Amina, *Qur'an and Women* (Oxford: Oxford University Press, 1999),p. xvii. (Originally published in 1992 by Penerbit Fajar Bakti Sdn. Bhd., Kuala Lumpur, Malaysia.)

Tidak Untuk Disebarluaskan!!

على العكس من ذلك، كما أدّعي في هذا الفصل، الحديث مُهمٌّ للغاية لتأكيد المساواة بين الجنسين في الإسلام، فقد قَدَّمَت علوم الحديث التّقليديّةُ -بالإضافة إلى أصول الفقه الإسلاميّة- أُسُسًا تفسيريّةً لقراءة النّصّ، حيث لَعِبَ الحديثُ دَورًا في غاية الأهمّية في وَصْفِ التّعاليم الإسلاميّة على مَرّ التّاريخ الإسلاميّ[1]؛ لذلك نَرى أنّ إعادة تفسيرِه لمناقَشة أبعاد العَدلِ بين الجنسين، باعتبار أنّ ذلك يُمثّل أهمّيةً رئيسيةً في مُواجَهة الظُّروف المُتغيّرة المُعاصرة لحياة المُسلمين. وإنْ كان المُسلمُون المُجدّدون قد وَضَعُوا أُسُسًا تفسيريّةً لقراءة النّصوص القرآنيّة الخاصّة بموضوع المساواة بين الجنسين، فإنّ هذا الفصل يَقُوم بنفس المهمّة بالنّسبة للحديث في نفس الموضوع[2].

ومِن أجْل تحقيق هذا الهدف (إعادة القراءة) نستعين في هذا الفصل باجتهاد العلماء القدامَى، لِشَرْح وإدراك مفهوم «اتّبَاع» النّبيّ. ولم يَكمُن الاجتهاد فقط في تفسير الحديث وتطبيق مَعانيه، بل أيضًا في عمليّة نَقْلِه مِن جيلٍ إلى آخَرَ، وكذلك جَمْعِه في فترة تَدوين المَعرفة الإسلاميّة القديمة. فنَقْلُ الحديث وتَدوينُه يَجِبُ أن يُدرَك على أنّه من اجتهاد مُدَوّنِيه في إطارِ تاريخيّةِ فَهْمِهم القائم على

(١) انظر/انظري انظري
Wadud, Amina, *Qur'an and Women* (Oxford: Oxford University Press, 1999),p. xvii. (Originally published in 1992 by Penerbit Fajar Bakti Sdn. Bhd., Kuala Lumpur, Malaysia.)

(٢) انظر/انظري
Clark, L.,Hijab according to the hadith: text and interpretation», in Sajida Sultana Alvi, Homa Hoodfar and Sheila McDonough (eds), *The Muslim Veil in North America: Issues and Debates* (Toronto: Women's Press, 2003), pp. 214-86.

السّياق، فضلا عن ذلك، فقد اعتَبَرَ أغلبيّة العلماء والفقهاء صراحةً أنّ أعمال الحديث هي مجهوداتٌ علميّةٌ إنسانيّةٌ.

وفي إطار المفاهيم غير الواضحة للاجتهاد، لا بُدّ من تطبيق قراءةٍ سياقيّةٍ للحديث كعمليّةٍ تفسيريّةٍ مِن أجْل تنمية التّوجيهات الأخلاقيّة لأحكام الأُسْرَة في الإسلام، والمعروفة بمَقاصِد الشّريعة وعِلّة الأحكام. وفي منوال هذه القراءة، لاحَظَ الكثير مِن المُسلمين المُجدّدين أنّ القرآن يُؤكّد على عموميّة مبدأ العدل، وحينما يَتعلّق الأمْرُ بالعلاقة بين المرأة والرّجُل، يَظهَر هذا المبدأ في ثلاثة جوانبَ على الأقلّ، أوّلُها: أنّ الله خَلَقَ المرأة والرّجُلَ مِن نفسٍ واحدةٍ (النّساء: ١)، ولهذا السّبب هم مُتساوُون، ثانيها: أنّ الرّجال والنّساء مُلتزِمُون بعَيْشِ حياةٍ طيّبةٍ وبالأعمال الصّالحة (النّحل: ٩٧)، ثالثها: أنّ النّساء والرّجال لهم نَفْسُ الحقّ في المجازاة عن أعمالهم (الأحزاب: ٣٥).

ستَقُوم إعادة قراءة الحديث في هذا الفصل على عموميّة مبدأ العدل باعتباره مبدأً أخلاقيًّا ضِمْنَ التّعاليم الإسلاميّة، ومِن هذا المُنطَلَق يَهدِف هذا الفصل إلى إعادة تفسير الحديث بالاستناد إلى الجوانب التي أسّسَها القرآن لتأكيد مبدأ العدل بين الجنسين، ونَطرَح ذلك على طاولة النّقاش مُنطَلِقين مما ذَكَرَهُ ابن قَيّم الجوزيّة (المُتَوَفّى عام ١٣٥٠م) أنّ العدل والمصلحة هي المبادئ الأساسيّة للإسلام[1]، ولذلك فلا بُدّ من مواجَهة وإصلاح التّفسيرات المناوئة

(١) راجع/راجعي «إعلام المُوقّعين عن ربّ العالَمين» لابن قيّم الجوزيّة، ومحمد بن أبي بكر، تحقيق محيي الدين عبد الحميد (بيروت: دار الفكر، السّنة غير معروفة) مُجلّد ٣ صفحة ١٤.

Tidak Untuk Disebarluaskan!!!

لمبادئ العدل، كما نَودُّ من خلال ذلك أنْ تُلقي إعادةُ التَّفسيرات هذه الضَّوْءَ أيضًا في هذا العمل على التَّاريخيَّة الحتميَّة للحديث، ألَا وهي التَّضمين الأساسيُّ والجوهريُّ والاجتماعيُّ التَّاريخيُّ لكثيرٍ من محتواه.

٢- ما الحديث؟

يُعرَّف مُصطَلَح «الحديث» عادةً بأنَّه ما وَرَدَ عن النَّبيِّ مُحمَّدٍ من قولٍ أو فعلٍ أو إظهار الموافقة. وتُستخدَم بعض المُصطَلَحات الأخرى للإشارة إلى الحديث، مثل السُّنَّة والخبر والأثر. والأكثر شُهرةً فيها هو مُصطَلَح «السُّنَّة»؛ لأنَّ الحديث أحيانًا يُعرَّف بأنَّه سُنَّة النَّبيِّ. والمعنى الحَرفيُّ «للسُّنَّة»: هو مَنهجٌ أو طريقٌ، وبالتَّالي يُترجَم هذا المُصطَلَح غالبًا إلى الإنجليزيَّة بـ *tradition* بما تحمِلُه الكلمة من مَعنى مَسارٍ عمليٍّ يَتَّبِعُه النَّبيُّ، والمعنى الحَرفيُّ لـ «خَبَر»: هو أخبارٌ، و«الأثر» يعني: التُّراث، ويعني المُصطَلَح «حديث» نفسه: الشَّيءَ الجديدَ أو الشَّيءَ المُخبَرَ به، ولكنَّه يُشير إلى الشَّيء المُخبَر به من النَّبيِّ أو عنه.

وقد أجْمَعَ علماء الحديث المُتأخِّرون وخاصَّةً بعد الإمام الشَّافعيِّ (تُوُفِّيَ عام ٨١٩م) على أنَّ السُّنَّة هي مجموعة الأحاديث، وهي تَمتَدُّ فقط إلى النَّبيِّ، ففي بداية الإسلام قد عُرِفَت السُّنَّة على نطاقٍ واسعٍ بأنها دَرْبُ النَّبيِّ وأصحابه ومَن اتَّبَعَهُ (أهل المدينة)، وقد قَدَّمَ علماء الحديث - وعلى رَأسِهم الشَّافعيُّ - تَفاعُلًا بين القرآن والسُّنَّة في تصوير التَّعاليم الإسلاميَّة، وأشاروا إلى أنَّ الأوَّل منهما

يُفسِّرُه الثَّاني، وفي ظِلِّ هذا التَّطوُّر كان مُعظَم علماء المُسلِمين على يقينٍ بأنَّ الحديث والسُّنَّة مَصدَرٌ أصيلٌ لِلتَّشريع[1].

تأتي السُّنَّة المَصدَر الثَّاني بعد القرآن، وفيها تفسيرٌ لبعض ما نَزَلَ فيه، ويَعتَبِرُها بعض العلماء وَحْيًا، على الرَّغم من أنَّ الأمر مُعضِلٌ في حال وجود وَحْيٍ غير القرآن، إلا أنَّ الأغلبيَّة يَرَوْنَها مَصدَرًا غيرَ مباشِرٍ وثانويًّا، ودِقَّتُها ليست حتميَّةً بالضَّرورة، في مُقابِل دِقَّة القرآن ككلام الله الذي أُنزِلَ على مُحمَّدٍ والذي لا رَيْبَ فيه؛ لأنَّ عمليَّة نَقْلِه من وَقْتِ نزوله على النَّبيِّ مُحمَّدٍ إلى وَقْتِ كِتابَته في شكلِه النِّهائيِّ والمنقول عن النَّبيِّ كانت بالتَّواتُر عَبْرَ الأجيال.

وهناك نوعٌ من عَدَم التَّأكُّد أنَّ الحديث يَحتوي على تقاريرَ صحيحةٍ لِمَا وَرَدَ عن النَّبيِّ من أقوالٍ وأفعالٍ؛ والسَّبَب في ذلك يَرجع إلى أنَّ عدد الرُّواة الذين نُقِلَ عنهم هذه الأحاديث من جيلٍ إلى جيلٍ كان ضئيلًا في مُقابِل هذا الكَمِّ من الأحاديث، وفي أغلب الأحيان كان هناك راوٍ أو اثنان في كلِّ جيلٍ، أيْ كُلَّما قَلَّ عَدَدُ الرُّواة لِنُصوص الأحاديث المكتوبة في كلِّ جيلٍ، ازدادت إمكانيَّة الخطأ أو السَّهو أو أنَّها موضوعةٌ.

وقد قسَّم الشَّافعيُّ الحديثَ في تحليله لِمَصادِر الشَّريعة الإسلاميَّة إلى «أخبارٍ خاصَّةٍ»، التي أُخبِرَ بها وتَمَّ تَواتُرُها من خلال عَدَدٍ محدودٍ من الأفراد، أو قد

(١) انظر/انظري «مبادئ الفكر الإسلاميّ» لمحمّد هاشم كمالي (كوالا لامبور: العلميّة ١٩٩٨) الصّفحات ٤٧-٤٨.

Tidak Untuk Diedarluaskan!!!

رُوِيَت من طريق الانفراد، وهذا يَختلِف عن القرآن والذي أسماه الشّافعيّ الخبر العامّ؛ لأنّه كان يُسمَع، ويَشهَدُه النّاس، ويُنقَل علانيةً؛ ومِن ثَمّ فَقَدْ تَلَقّاهُ كلّ المُسلِمين دُون جَدلٍ وقَبِلَهُ جميعُهم. وفي الحقيقة فإنّ مَعرفة ما وَرَدَ عن النّبيّ من أفعالٍ كانت محدودةً بشكلٍ كبيرٍ، إذا ما قُورِن ذلك بالنّسبة لما وَرَدَ من رواياتٍ تَناوَلَت محتوَيات القرآن، وهو يَجعَل مِن تبرير تطبيق أحكام الحديث على كلّ المُسلِمين أمْرًا غايةً في الصّعوبة؛ ومِن ثَمّ فإنّ الحُكْمَ على صِحّة الحديث «مُفترَضةٌ بشِدّةٍ» وليست واضحةً بذاتها، وهذا الذي جَعَلَ الشّافعيّ لا يَجِدُ مُبرّرًا في طَلَبِ توبة مَن يُشكّك في حقيقة حديثٍ ما[1].

يَقَعُ الحديث في المَرتَبَة الثّانية كمَصدَرٍ مِن مَصادِر التّشريع بعد القرآن، يَليه بعد ذلك الإجماع ثُمّ القياس، واللّذان يُشكّلان المَصادِر الباقية مِن مَصادِر التّشريع في الإسلام، ولهذا السّبب فقد رأى علماء الفقه وأصوله أنّ هناك من الأحاديث ما يُؤخَذ بها في فضائل الأعمال وليست في أمور الإيمان والعقيدة[2]، وللأحاديث أهمّيةٌ مُنعَكِسةٌ مِن إرادة الله في أنْ يَقوم النّبيّ مُحمّدٌ بتَبْيين معانٍ مُعيّنةٍ لآياتٍ مُحدّدةٍ من القرآن، وهي أهمّيةٌ أساسيّةٌ تَقوم على توضيح بعض ما وَرَدَ في التّنزيل؛ حيث نَرَى دَورَ الحديث في هذا إمّا لِلتّأكيد أو لِلتّفسير، وأحيانًا

(١) انظر «الرّسالة» لمُحمّد بن إدريس الشّافعيّ، تحقيق عبد الفتّاح بن طاهر كبارة (بيروت: دار النّفيس ١٩٩٩) صفحة ٢٣٥ النّصّ رقم ١٢٦١.

(٢) انظر/انظرى «تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي» لجلال الدين عبد الرحمن السيوطي، تحقيق أحمد عمر هاشم (بيروت: دار الكتاب العربي ١٩٨٩) مجلد ١ صفحة ٥٤.

نَجِدُ بعض التّشريعات التي لم يَرِدِ النّصُّ عليها في القرآن، والتي يَتِمُّ تَشريعُها بالحديث وتَتّفِق مع رُوح مبادئ الإسلام.

إنّ الأحاديث التي نُقِلَتْ تَواتُرًا كالقرآن نادرةٌ جدًّا، أمّا الجزء الأكبر في الحديث-إنْ لم يَكُنْ كُلّهُ- فإنّها أخبارُ آحادٍ، ومع ذلك فلا يُعتَبَر سَنَدُ الآحادِ- كما يقول العلماء- عائقًا للاعتماد على الحديث كمَصدَرٍ لِلتّشريع، وإلى ذلك يقول الشّافعيّ بأنّ «الحديث ولو كان خَبَرَ آحادٍ لا يَتِمُّ الطّعن عليه، ويَجِبُ قَبُولُهُ في الأحكام»، ويَضرب في ذلك مثلًا: إذا كان أمام القاضي شاهدٌ واحدٌ في مسألةٍ، عليه أن يُنفِذَ شهادته وحده، أو كما نَعتَمِد على معلوماتٍ مِن مَصدَرٍ واحدٍ في حياتنا اليوميّة. وذَكَرَ الشّافعيّ أيضًا:

«فإن قال قائلٌ: اذكُر الحُجّة في تثبيت خبر الواحد بنصّ خَبَرٍ أو دَلالةٍ فيه أو إجماعٍ، فقلتُ: إنّ النّبيّ قال: «نَضّرَ اللهُ عَبْدًا سَمِعَ مَقالَتي فَحَفِظَها وَوَعاها وأدّاها، فَرُبّ حامِلِ فِقْهٍ غَيْرِ فَقيهٍ وَرُبّ حامِلِ فِقْهٍ إلَى مَنْ هُوَ أفْقَهُ مِنْهُ، ثَلاثٌ لا يَغِلُّ عَلَيْهِنّ قَلْبُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ: إخْلاصُ العَمَلِ للهِ، وَالنّصيحَةُ لِلْمُسْلِمينَ، وَلُزُومُ جَماعَتِهِمْ، فإنّ دَعْوَتَهُمْ تُحيطُ مِنْ وَرائِهِمْ»[1].

يُشير هذا الاقتباس إلى أنّ مُعظَم علماء المُسلِمين فقط- لا كُلّهم- يَقبَلُون الاعتماد على الحديث النّبويّ الآحاد كمَصدَرٍ لِلتّشريع، أمّا القرآن فلا خلاف عليه. ولا يُجمع علماء المُسلِمين على أنّ ما وَرَدَ عن النّبيّ وَحْيٌ إذا ما تَمّتْ مُقارَنَتُه

(١) «الرّسالة» للشّافعيّ، النّصّ رقم ١٢٤٩-٥٠.

Tidak Untuk Diperbaruaskan!!!

بالقرآن، ويُعتبَر الحديث- على أحْسَنِ تقدير- قاعدةً رئيسيةً في تفسير القرآن، ومَصدَرًا أساسيًّا في ازدهار الفقه الإسلاميّ. عمومًا فإنّ الطّرح السّابق يُوضّح- على الأقلّ- الفَرضيّة العِلميّة القائلة بأنّ الاعتماد على الأحاديث كمَصدَرٍ للأحكام وخاصّةً أحاديث مُعيّنة مسألةُ اجتهادٍ، ويَعتبِر الكثير من العلماء والفقهاء أنّ الرُّواة قد تَناقَلوا الحديث بشكلٍ كبيرٍ بكلماتٍ مِن صياغتهم[1]، وستُلاحظ هذه السِّمات بشكلٍ أكبَرَ في القِسم التّالي، والذي يُناقش مجهودات علماء الحديث في اختيار النُّصوص وجَمْعِها وقَبولِها ورَفْضِها ونَقْدِها طِبقًا لِلسَّند والمَتْن.

٣- دراسة سَنَدِ الحديث ومَتْنِه:

في عهد النّبيّ كان الحديث هو مَتْنَهُ فقط، أي فيما تَضَمّنَهُ الحديث النّبويّ مِن قَولِ النّبيّ أو فِعلِهِ أو تقريرِه، وبعد وفاة النّبيّ أضيف على الحديث ما أُطلِقَ عليه «السَّنَد»، أي: هو سِلسلة الرُّواة المُوصّلة إلى المَتْن، وبمرور الوقت أصْبَحَ تَقييم الحديث أمْرًا في غاية الصُّعوبة. وقد تَمّ تصنيف أحاديثَ مُعيّنةٍ إلى ما هو صحيحٌ وحَسَنٌ وضعيفٌ بِناءً على مَوثوقيّة المَتْنِ والسَّنَدِ معًا. وباختصار: لا يُعتبَر الحديث صحيحًا ولا يُقبَل حُكمُهُ الشّرعيّ إلا بعد أن يَخضَع سَنَدُهُ ومَتْنُهُ إلى فحصٍ وتمحيص.

ولا بُدّ من التّلازُم بين صِحّة السّند وصِحّة المَتن للقَبول برواية الحديث وتطبيقه، وعندما استَخْدَمَ علماء الحديث هذه الموضوعيّةَ التّحليليّةَ منذ بداية

(١) «مبادئ الفقه الإسلاميّ» لكمالي، صفحة ٥٩.

الإسلام، رَكّزُوا إجمالًا على نَقْدِ رواة الحديث أو السّنَد، بينما رَكّزَ الفقهاء على نقد المتن، ويَشمَل نَقْدُ السّنَد تَحَرّي استقامة الرُّواة المَذكورين في سلسلة السّنَد مِن آخِر شخصٍ في السّلسلة، والذي قام برواية الحديث إلى أوّلِ شخصٍ سَمِعَهُ عن النّبيّ مُباشَرةً. وتقييمًا لِلسّنَد، فلا بُدّ أن تَكون حلقات السّند مُتّصلةً بِشكلٍ مُباشِرٍ إلى الرّاوي السّابق، وكلُّ رَاوٍ يَخضَع لِمعيار استقامةٍ يُقاس بِثقته وعدالته وضَبطِه[1]، وأضاف الشّافعيُّ مَطلَبَ أنْ يَكون راوي الحديث على دراية بمعناه[2]، وإذا لم يَتحقّق ذلك فيُعتَبَر الحديث ضعيفًا، حتى وإنْ تَعلّقَت العِلّة فقط بأحد المعايير الخاصّة بجيلٍ واحدٍ من الرُّواة. بمعنًى آخَرَ: إذا وُجِدَت إحدى العِلَلِ التّالية أو أكثرُ في راوٍ للحديث فيَتّسِم الحديث بالضّعف، وتأتي العِلل على النّحو التّالي: إذا جَهِلَ علماء الحديث بالرّاوي، أو إذا اختُلِفَ عليه، أو إذا اعتُبِرَ غَيْرَ ثقةٍ أو كان محدود الاستقامة، أو إذا عُرِفَ عنه ادّعاءً لأحاديثَ باطلة، أو إذا عُرِفَ عنه نَقْصُ المَعرفة اللّازمة لِنَصٍّ مُعيّنٍ. ولا يَكُونُ الحديثُ الضّعيفُ حُجّةً[3]. وعمومًا يُوافِق علماء الحديث على أنّ صِحّة السّنَد لا تعني بالضّرورة صِحّة المَتْنِ والعكس بالعكس، وكما ذَكَرَ العالم الحنبليُّ ابنُ قيّم الجوزيّة (تُوُفّيَ عام ١٣٥٠م): بأنّ صِحّة السّنَد شرطٌ من شروط صِحّة الحديث، وليست وحدها المُوجِبة لِصِحّته[4].

(١) «تدريب الرّاوي» للسّيوطيّ، مُجلّد ١ الصّفحات ٤٣-٤٤.
(٢) «الرّسالة» للشّافعيّ، صفحة ٢٠١، رقم ١٠٤٠.
(٣) «مبادئ الفقه الإسلاميّ» لكمالي، صفحة ٨٢.
(٤) مُقتبَس من «الجرح الأبديّ» لمحمّد أبي اللّيث؛ «المنهج العلميّ عند المُحدّثين في التّعامُل مع مُتون السُّنّة»،

Tidak Untuk Disebarluaskan!!

فعلى سبيل المثال: يزيد الاختلاف الدّاخليّ للمتن واضطرابُه من الحُكم على ضَعْفِ الحديث، ولذلك فقد قَيَّمَ علماء الحديث من البداية (وبتَمَعُّن) مَتْنَ كلّ نَصٍّ لاحتماليّة وجود اختلافٍ واضطرابٍ به، وهو ما يُعرَف بعِلَلِ الحديث، ويُبَيِّن ابن الجوزيّ (المُتَوَفّى عام ١٢٠١م) في «الموضوعات الكبرى» أشكال العِلة التي تَحْدُثُ في المتن. ويَشتَمِل ذلك على أوْجُه الاختلاف مع أيّ آيةٍ من القرآن، أو نَصٍّ صحيحٍ من الحديث أو حقيقةٍ تاريخيّةٍ أو عَدَم اتّساقٍ في المَنطق أو الأسلوب اللُّغويّ غير الملائم[1].

وقد طَوَّرَ علماء الشَّريعة الإسلاميّة وعلماء العقيدة هذه المعايير بدرجةٍ كبيرةٍ بعد ذلك، وكانت لدى هؤلاء العلماء الرَّغبة الكبيرة في التّطبيق المُحكَم للحديث، خاصّةً عندما أصْبَحَ للحديث تأثيرٌ على مَصادِر التّشريع «القرآن والإجماع والقياس»[2]، ويُعتَبَر الحديث له عِلّةٌ قادحةٌ إذا اختَلَفَ عن أيّ حديثٍ يَتعلّق براوٍ آخَرَ أكثَرَ ثقةً، أو عن حديثٍ آخَرَ رواه عَددٌ كبيرٌ من الرُّواة ممّن لهم نفس مستوى الثّقة، وهناك أنواعٌ عديدةٌ من أنواع التّضارب في المتن، فمنها ما يَأخُذ شَكْلَ الإضافات إلى النّصّ، أو قَلْبٍ به، أو اختلافٍ واضحٍ، أو خطأٍ في الكتابة، أو إدراج تفسير الرّاوي في مَتْنِ الحديث.

«إسلاميّات المعرفة» ١٣/٤ (١٩٩٨) الصّفحات ١٤-١٨ (كوالا لامبور: المعهد العالي للفكر الإسلاميّ).
(١) نفس المَرجع، الصّفحات ٢٢-٢٦.
(٢) مبادئ الفقه الإسلامي لكمالي، الصفحات ٥٨-٦٥ و٧٥-٧٦.

وبناءً عليه فقد عُرِف نَقْدُ السَّنَد والمَتْن للرّوايات المُتعلّقة بالحديث وطُبِّق منذ عَهْدِ صحابة النّبيّ، بل وقد نَاقَشَ الصّحابةُ بشأن إذا ما تَطلَّبَت صِحّة وحقيقةُ الرّوايات المُتناقلة بينهم تأكيدًا مُعيّنًا، وقد قَبِلَ بَعْضُ الصّحابة على الفور رواياتٍ تأتي من صحابةٍ آخرين، وطَلَبَ البعضُ الآخَرُ تأكيدًا في شَكْلِ شهادة شخصٍ آخَرَ أو قَسَمًا لتأكيد الرّواية، وقد رَدّ بعضُ الصّحابة نصوصًا لأحاديثَ رواها صحابةٌ آخَرُون لانتفاء الثّقة عنها، وذلك لمُعارَضة خَبَرِهَا لِنُصوصٍ من القرآن مَثَلًا، أو كانت لا تَتّفِق مع السّبب أو الحقيقة التّاريخيّة (أسباب النُّزول).

وقد ذَكَرَ الزركشيّ (تُوُفّيَ عام١٣٩٢م) في كتابه «الإجابة» أن عائشة زَوجةَ النّبيّ اعتَرَضَت على أحاديثَ مُعيّنةٍ رواها أربعةٌ وعِشرُون صحابيًّا، بما فيها أحاديث في صحيح البخاريّ[1]. ومن بَيْنِ هذه الأحاديث: «الشُّؤم في المرأة والدّار والفَرَس»[2]، فقد اعتَرَضَت عائشة على هذا النّصّ استنادًا إلى الآية: ﴿مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا فِيٓ أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَآ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ﴾ [الحديد:٢٢][3].

(١) انظر/انظري «الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصّحابة» لبدر الدّين الزركشيّ، تحقيق: سعيد الأفغانيّ (بيروت: المكتب الإسلاميّ ٢٠٠٠م).
(٢) رواه محمد بن إسماعيل البخاريّ عن عبد الله بن عُمَرَ في «صحيح البخاريّ»، ووَضَعَ رقمه مُحمّد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: دار ابن الهيثم ٢٠٠٤م) رقم ٥٦، الفصل ٤٧، النّصّ رقم ٢٨٥٨.
(٣) وحديث عائشة عن هذه المسألة في «السّنن الكبرى» لأحمد بن الحسين البيهقيّ، تحقيق: مُحمّد عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلميّة ٢٠٠٣) مُجلّد ٨ صفحة ٢٤١ كتاب «القسامة» الفصل رقم ٢٠، الحديث رقم ١٦٥٢٥. انظر أيضًا «الإجابة» للزركشيّ، الصّفحات ١٢٤-١٢٧.

Tidak Untuk Disebarluaskan!!

وقد طَوَّرَ علماءُ المَذهَب الحنفيّ طريقةَ مقارَنة نُصوص الحديث بالآيات القرآنيّة إلى حَدٍّ كبير، فقد رَأَوْا أنّ النُّصوص القرآنيّة التي تَحْمِل معنى عامًّا لا يُمكن للحديث تَخصيصُ مَعانيها[1]، وعلى سبيل المثال التَّوجيه القرآنيُّ بجواز قراءة أيّ آيةٍ في الصَّلاة كما في سُورة (المُزَّمِّل: ٢٠) يَجِبُ أن يُفهم على أنّ له معنًى شاملًا يَتحقَّق بقراءة أيّ آيةٍ أو سُورةٍ أثناءَ الصَّلاة. ولا يستطيع الحديث الذي يُشير إلى أنّ الصَّلاة لا بُدَّ أنْ تَتَضَمَّنَ سُورة الفاتحة أن يُقيِّد المعنى الشّامل للآية القرآنيّة. وبالتّالي لا يَرى المَذهَب الحنفيُّ أنّ قراءة الفاتحة في الصَّلاة فرض، خلافًا للمالكيّة والشّافعيّة والحنابلة[2].

كثيرًا ما يُقارن العلماء المَتْنَ أو النَّصّ بالحقيقة التّاريخيّة أو بنصوصٍ أخرى لتَقييم النَّصّ بشكلٍ جَيِّد، وقد استَخْدَمَ العالِمُ المُسْلِم المُعاصِر مُحمَّد الغزاليّ (١٩١٧-١٩٩٦م) هذه الطَّريقة لتَقييم الحديث الصَّحيح بشكلٍ جَيِّد، من ذلك ما ذُكِر في صلاة المرأة في جماعةٍ وأنّه من الأفضل للمرأة أن تُصلّي فذًّا في مكانٍ مُنعَزِلٍ[3]، وقال الغزاليُّ ناقدًا لهذا الحديث: إنّ المَتْنَ لا يَتَّفِقُ مع الحقيقة التّاريخيّة،

(١) يرى أصحاب المَذهَب الحنفيّ أنّ عامّ القرآن لا يُخصَّص بالخبر الواحد. انظر/انظري «أثر الاختلاف في القواعد الأصوليّة في اختلاف الفقهاء» لـ«مصطفى سعيد الخن» (بيروت: مُؤسّسة الرّسالة ١٩٩٨م) الصّفحات ٢٠٤-٢١٤.

(٢) يرى المَذهَب الحنفيُّ أنّ القراءة في الصَّلاة تَكون بأيّ آيةٍ من القرآن استنادًا إلى (المُزَّمِّل: ٢٠). فقراءة الفاتحة في الصَّلاة عند الحنفيّة تجب في الأوليَيْن مع سُورة، وتُندب في الأخريَيْن وحدها. والمُصطلح «واجب» هنا يُعادل «السُّنّة المُؤكّدة» في المذاهب الأخرى؛ لأنّ الصَّلاة من دُون الفاتحة لا تُبطِل الصَّلاة عند الأحناف. انظر «الفقه على المذاهب الأربعة» لعبد الرّحمن الجزيريّ (مصر: دار الحديث ٢٠٠٤) مُجلّد ١ صفحة ١٨١-١٨٣.

(٣) انظر/انظري «مجمع الزّوائد ومنبع الفوائد» لنور الدّين بن عليّ بن أبي بكر بن سليمان الهيثميّ، تحقيق: مُحمَّد عبد القادر أحمد عطا (بيروت: دار الكتب العلميّة ٢٠٠١م) مُجلّد ٢ صفحة ١١٨. وهناك إشارةٌ إلى هذا=

كما يَتبيَّن ذلك مِن أحاديثَ أخرى صحيحةٍ تُوضِّح أنّ طِيلةَ حياة النَّبيّ كان أزواجُهُ والصَّحابيّات يُصلُّون في جماعةٍ، ولم يَنْهَهُنَّ النَّبيُّ، بل كان هناك مَدخَلٌ لِدُخول النِّساء إلى مَسجِد النَّبيّ، وذات مَرَّةٍ سَمِعَ النَّبيُّ طِفلًا يَبكي وهو يَؤُمُّ النّاس، فَأَوْجَزَ في صلاته رِفقًا بالطِّفل وأمِّه، وإشارةٌ أخرى لِعَدَم صِحَّة الحديث السّابق أنّ النَّبيّ قد أَوْصَى بِعَدَم مَنْع النِّساء مِن الذَّهاب إلى المساجد[1].

الخلاصة: أنّ الكلام عن السَّند والمتن في علوم الحديث يَكشِف عن إمكانيّة إعادة تقييم النُّصوص السّائدة، التي تُقلِّل مِن شأن النِّساء للوصول إلى وَسَطيّة الإسلام، فمِثل هذه النُّصوص تُناهِض مَن يُنادُون بالمساواة للمرأة والرّأفة بها، وبمعنًى آخَرَ: لَم يَعُد الأمْرُ - أيْ: إعادة تطوير جَمْع الأحاديث التي تَتعلَّق بأمور المساواة بين الجنسين طِبقًا لمبدأ العدالة - مطلوبًا فَحَسْبُ، بل إنّهُ - طِبقًا لمبدأ العدالة - سائرٌ على الطَّريقة الفِكريّة القديمة لِنَقد المَوروث في علوم الحديث أو أصول الفقه، وخاصّةً بعد صُدُور كتاب «تحرير المرأة في عَصْرِ الرِّسالة»[2] لعبد الحليم أبي شقّة (١٩٢٤-١٩٩٥م)، الذي جَمَعَ روايات الأحاديث الصَّحيحة

=العمل تُوضِّح أنّ أحمد بن حنبل رَوَى هذا الحديث أيضًا في مُسنَده (٦/٣٧١)، كما رواه المنذريُّ في «التّرغيب» (١/٢٢٥) وابن خزيمة (رقم ١٦٨٩).

(١) انظر/انظري «السُّنّة النّبويّة بين أهل الفقه وأهل الحديث» للشّيخ مُحمَّد الغزاليّ (بيروت: دار الشّروق ١٩٩٢) الصّفحات ٦٢-٦٤. ويُمكن إيجاد نصّ الحديث الذي يُؤكّد جواز دخول المرأة المَسجد في «جامع الأصول في أحاديث الرّسول» لأبي السّعادات مبارك بن مُحمَّد بن الأثير (بيروت: دار إحياء التّراث ١٩٨٤) مُجلّد ٦ صفحة ١٥٥، الرّقم ٣٢٨٣، ومُجلّد ١١، صفحة ٤٦٧ الرّقم ٨٦٩٨.

(٢) انظر/انظري «تحرير المرأة في عصر الرّسالة» لعبد الحليم مُحمَّد أبي شقّة، ٦ مُجلّدات (الكويت: دار القلم ٢٠٠٢).

Tidak Untuk Disebarluaskan!!!

لتي تعامَلَت مع مسألة تحرير المرأة في فترة الوحي. وفي القسم التّالي سَنُناقش
راءة أصول الفقه السّياقيّة لنصوص الأحاديث.

٤- القراءة السّياقيّة للأحاديث:

اجتَهَدَ علماء الحديث والفقهاء من خلال القراءة النّقديّة للمتن في
لوصول للمَعرفة المُقتَربة للمعنى المُتضَمّن في الأحاديث، وهو ما سَاعَدَ على
وضيح التّرابُط بين أحاديثَ مُعيّنةٍ ومَصادِر أخرى، فنَصّ الحديث – كما يقول
لماء أصول الفقه – يُعَدُّ أيضًا نَصًّا لُغويًّا، ويتعلّق معناه ببِنْيَة اللُّغة وأسلوبها
مُصطلَحاتها. ولكلّ لُغةٍ ثقافةٌ تنتمي إليها وتَعمَل في إطار بيئَتِهَا. بالإضافة إلى
لك فإنّ توصيل الأفكار عن طريق الرّموز اللُّغويّة، وتفسير القرّاء لهذه الرّموز،
سيؤدّي إلى مَخاطِر لا حَيْدَةَ عنها، تَتمَثّل في تَناقُض المفاهيم وتَعارُضها واختزالها
تشويهها في بعض الأحيان، وبالتّالي فلا مَفَرّ من الاختلاف في تفسير الحديث.

والاختلاف في التّفسير هو أمْرٌ لَاحَظَهُ النّبيُّ نفسه وأقَرّهُ، وقد تَبَيّنَتْ هذه
نُقطة بحادثةٍ اقتَبَسَها علماء أصول الفقه كثيرًا، فبينما كان الصّحابة عائدين
ن غزوة الأحزاب إذْ قال لهم النّبيُّ: «لا يُصَلّيَنّ أحَدُكُم العَصْرَ إلّا في بَني
ريظَةَ»(١)، ولمّا أوْشَكَ وَقْتُ العصر على الانتهاء، ولم يُدرِك بعض الصّحابة صلاة
عصر في بَني قُرَيْظَةَ، اخْتَلَفُوا فيما بينهم، فقال بعضُهم: إنّهم لن يُصَلّوا العصرَ
الطّريق، لِوُجوب صلاته في بَني قُرَيْظَةَ كما أمَرَ النّبيُّ، حتى ولو تجاوَزُوا ميقاتَهُ،

(١) انظر/انظري «صحيح البخاريّ»، كتاب رقم ١٢، الفصل رقم ٥، الرّقم ٩٤٦.

وفَهِمَ آخَرُون أنّ أمْرَ النّبيّ بالصّلاة في بَني قُرَيْظَةَ لِلحَثّ على سُرعة المَسير، وأنّ صلاة العصر تُؤدّى في وَقْتِهَا حَتّى وإنْ لم يَصِلُوا بَعْدُ إلى بَني قُرَيْظَةَ (١).

واختلاف طَريقَتَيْ تفسير الحديث (الظّاهريّة والضّمنيّة) واضِحَتان أيضًا بين التّابِعين في التّخصُّصات الشّرعيّة من فقهٍ وتفسيرٍ وعقيدةٍ، ففي الفقه الإسلاميّ على سبيل المثال نُصَادِف اختلافَ الفقهاء في تفسير الحديث المُتعلّق بكيفيّة إخراج زكاة الفطر، حيث نَجِدُ بَعْضَ الشافعيّة يَرَوْنَ وُجُوبَ إخراجِ القمح والتّمر في زكاة الفطر على أنّه شَرْطٌ ثابتٌ ولا يَتغيّر، وذَهَبَ البعضُ إلى تفسيرٍ أشْمَلَ قليلًا لهذا الحديث يُجيز الإخراج من الأطعمة الغالبة إلى جانب ما ذُكِرَ في النّصّ.

ومع ذلك يُفسّر السّادة الحنفيّة الحديث بأنّه فَرْضٌ يُرَادُ منه فقط تلبية احتياجات الفقراء في نهاية شَهْرِ الصّوم بأيّ صورةٍ كانت، وطِبقًا لِهذا التّفسير فإنّ نَوْعَ الزّكاة غير مُحدّد، حيث يَجُوزُ إخراجها قمحًا أو تمرًا أو من طعام أهل البلدة الغالب بنفس القيمَة، بِشَرْطِ أنْ تُلَبّيَ احتياجات الفقراء، كما يَجُوز أنْ تُخرَج زكاةُ الفطر نَقْدًا بِقيمَة القمح أو التّمر، فالفقراء أدْرَى باحتياجاتهم. وقد اخْتَلَفَ البعضُ في طُرُقِ تفسير الحديث الذي يَشتَرِط إخراج زكاة الفطر في الصّباح المُبَكّر، وهو أنْ يَكُون الإخراج بعد شُرُوق الشّمس وقَبْلَ صلاة عِيد

(١) انظر/انظري «فتح الباري شرح صحيح البخاريّ» لأحمد بن عليّ بن حجر العسقلانيّ (بيروت: دار الفكر ١٩٩٣) مُجلّد ٣ الصّفحات ١٠٩-١١٠.

Tidak Untuk Diseparuaskan!!!

الفطر، وقد أشار بعض الفقهاء إلى أنّه ليست هناك قاعدةٌ مُحدَّدةٌ لاتّباعها في ذلك، وفَسَّرَ بعضٌ آخرُ النَّصَّ أنّ الأمْرَ مُتعلّقٌ بالسّياق المُجتمَعيّ والمُلابَسات الخاصّة بكلّ مُجتمَع، واقترَحوا في ذلك أنْ تُوزَّعَ الزّكاة مُبكّرًا أيضًا حتى في بداية شهر رمضان، والشّرط الوحيد في ذلك أنْ تَتِمّ في الإطار الزّمنيّ الذي حَدَّدَهُ النّبيُّ، وهو الإطار الذي أُتيحَ فيه جَمْعُ وتوزيعُ زكاة الفطر قبل العيد.

يُوضّح النّقاش السّابق أنّ ثَمّةَ أحاديثَ مُعيّنةً من المُمكن أنْ نُفسّرَ حَرْفيًّا أوْ نَصّيًّا أو مَوضُوعيًّا طِبقًا لِهَدَفِها الأشمل، إنّ استخدام الجانب النّصّيّ سيكون له الأثر في تضييق نِطاق تطبيق النّصّ، وهذا الاستخدام يُفسِد المقولة السّائدة أنّ الشّريعة الإسلاميّة صالحةٌ في كلّ زمانٍ ومكانٍ. وقد تَتكرّر الدّعوات بِشكلٍ مُتزايدٍ في العالَم الإسلاميّ إلى تَجنُّب التّفسيرات الظّاهريّة والبسيطة للأحاديث.

وانتَقَدَ مُحمّد الغزاليُّ بِشدّةٍ في هذا السّياق زيادةَ الرّغبة في استخدام المَنهَج الظّاهريّ بِشكلٍ كبيرٍ في تفسير الأحاديث، ولتقديم بعض التّوجيهات لاستخدام الطُّرق التّفسيريّة مُقابَلةً مع الطُّرق الظّاهريّة فقد قَدَّمَ تلميذه يوسف القرضاويُّ (وهو عَالِمٌ مُعاصِرٌ مَشهورٌ) ثمانية ضوابطَ رئيسيةً للوصول للفهم الصّحيح للحديث، وهي كالآتي: مقارَنة النّصّ بآياتٍ مِن القرآن، مقارَنة النّصّ مع نصوصٍ أخرى تَتناوَل نَفْسَ الموضوعات، تصنيف النُّصوص المُتناقِضة في المعنى، تَحَرّي أسباب الحديث وظروفه وأهدافه، تَمييز النُّصوص التي تَتعلّق بالمسائل الخاصّة مُقارَنةً بالعامّة، تَمييز النُّصوص الحَرفيّة والمَجازيّة، تَمييز النُّصوص التي تَتعلّق

بالغَيْب مِن النُّصوص المُتعلّقة بالعالَم الطّبيعيّ، وأخيرًا والأكثر أهمّيةً التّثبُّت مِن معنى الحديث باستخدام قاموس لُغةٍ عربيّةٍ[1].

وتُعتَبَر هذه الضّوابط مُخطّطًا لِلتّفسير الموضوعيّ والسّياقيّ لِلمُصطَلَحات الحَرفيّة للحديث، فكلمات الحديث لا تَتغيّر، ولكن ما يَختَلِف هو ظروف الحياة الاجتماعيّة التي تُطَبَّق فيها الأحاديث، وهذا هو السّبب في أنّ بَحْثَ الظُّروف التي ساعَدَت على ظهور الأحاديث- والمعروف بِعِلم أسباب الوُرُود- أَصْبَحَ عَمَليّةً مطلوبةً في دراسات الحديث.

فالنُّصوص وثائقُ تاريخيّةٌ، وهي مُتّصلةٌ بِشكلٍ جَيّدٍ بالنّشاطات الاجتماعيّة لِلمُجتمَع العربيّ في عَهْدِ النّبيّ، ولذلك تَوَصّلَ عددٌ مِن العلماء إلى نقطة تَوافُقٍ ناشئةٍ عن الغَرَض الأساسيّ لِلنّصّ والمشكلة الأساسيّة التي يَتناوَلُها في ضَوء الطّبيعة السّياقيّة الأساسيّة للحديث، ولا يُعتَبَر المعنى المذكور ظاهريًّا في النّصّ معنىً قطعيًّا مقصودًا حتمًا؛ حيث لا يُمكِن البَتّة تطبيقه بطريقةٍ غير مشروطةٍ، فالأساس إذًا - عندما تَتغيّر السّياقات الاجتماعيّة بَعْدَ ذلك - التّركيز على الغَرَض الأساسيّ للحديث فضلًا عن معناه الحَرفيّ.

وقد بَيّنَ ابن خلدون (المُتَوَفّى عام ١٤٠٦م) هذه النُّقطة باستخدام الحديث الذي ذَكَرَ أنّ «الأئمّة مِن قريشٍ»، حيث قَرَأَ البعضُ النّصّ حَرفيًّا، وفَهِمُوا مِن

(١) انظر/انظري «كيف نتعامل مع السُّنة النّبويّة: المَعالِم والضّوابط» ليوسف القرضاويّ (مصر: المعهد العالمي للفكر الإسلاميّ ١٩٩٩) الصّفحات ٩٣-١٨٣.

Tidak Untuk Disebarluaskan!!!

ذلك كُفْرَ مَن لَم يَقبَل الإمامة السّياسيّة لِقريش[1]. وقد فَسَّرَهُ ابن خلدون في إطاره الزّمنيّ عندما سَيطَرَت قريشٌ على المجال السّياسيّ، ويقول: إنّ هذا الحديث يُشير إلى صفات الإمامة ولا يُشير إلى حقوق الوراثة القبَليّة الأبديّة في الحياة السّياسيّة، ونتيجةً لهذا الفَهم الظّاهريّ للحديث أَصْبَحَتْ قريشٌ في زَمَنٍ ما قُوّةً سياسيّةً، رُغْمَ أنّ ما تَمّ تَضمينُه لا يَمنَحُ قُرَيْشًا نُفُوذًا، بل كان ذلك إبداء ملاحَظاتٍ على صفات الإمامة المطلوبة للحُكم الإسلاميّ[2].

وبالمثل أشار مُحمّد الغزاليُّ إلى الحديث القائل: «لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَّوْا أَمْرَهُمُ امْرَأَةً»، حيث ذَكَرَ أنّه يجب فَهْمُ هذا الحديث في سياقه، وإلّا فهذا لا يَتّفق مع ما نراه مِن تَقلُّد المرأة مراكزَ قياديّةً في العالَم، فالحديث عند الغزاليّ يَتعامَل مع المَوقف الذي كانت فيه مَلِكَةُ فارِسَ على وَشكِ امتلاك العرش، وفي الوقت ذاته كانت الظُّروف الاجتماعيّة والسّياسيّة في فارِسَ فوضَويّةً، وكانت هزيمة الفُرس من الرُّومان، وعَمّت حالةٌ مِن الاضطراب آنذاك، فتَطلّبَت الظُّروف قائدًا قويًّا منضبِطًا، لديه إلمامٌ كبيرٌ بالمُشكِلات السّياسيّة، إلّا أنّه أرادت حينئذٍ أن تعتلي العرشَ امرأةٌ صغيرةٌ ليس لديها خبرةٌ بالمُشكِلات الواقعيّة، فكان النّبيُّ يَتحدّث بشأن هذه الحقائق في حديثه، ولم يَكُنْ يَفرِض حُكمًا شَرعيًّا يَمنَع المرأة غالبًا مِن تَقلُّد مناصب القيادة السّياسيّة[3].

(١) انظر/انظري «الملل والنّحل» لأبي الفتح مُحمّد بن عبد الكريم الشهرستانيّ، تحقيق: أحمد فهمي هويدي (بيروت: دار الكتب العلميّة ١٩٩٢) مُجلّد ١، الصّفحة ١٠٨.
(٢) انظر/انظري «كيف نتعامَل مع السُّنّة النّبويّة» للقرضاويّ، الصّفحة ١٣٠.
(٣) انظر/انظري «السُّنّة النّبويّة» للغزالي، الصّفحات ٥٥-٥٨.

أما العالِم التّونسيُّ مُحمّد بن عاشور (١٨٧٩-١٩٧٣م) فإنّه يَرَى أنّه ينبغي فَهْمُ الأحاديث الأخرى في سياق المُجتمَع العربيّ في ذلك الوقت، وخاصّةً ما يُشير منها إلى تَزيين الجسد، ويقول بأنّ هذه الأحاديث قد ظَهَرَت في وَقْتٍ وُجِدَت فيه استحداثاتٌ مُعيّنةٌ مِن تسريحة شَعرٍ أو قَصّ شَعرِ حاجِبَي العَينَيْن واستخدام النّساء ذوات الشَّعر الطّويل في الدّعارة، ولكن لا تُعتَبَر هذه المُمارَسات مُحرّمةً كُلّيًّا، وبمعنًى آخَرَ: فإنّ التّحريم لم يَكُنْ مُوَجّهًا إلى صفاتٍ مُحدّدةٍ للهويّة بل إلى السُّلوك غير الأخلاقيّ ذي الصّلة، وعلى العموم فَقَصُّ الشَّعر أو إطالته كان مُجرّد طُرُقٍ للتّزيُّن، أمّا إن كانت الزّينة مُحرّمةً، فلا بُدَّ إذَنْ مِن تحريم صُوَرِها المُختلِفَة على كلّ فَرْدٍ، إلّا أنّ الإسلام أباح لنا - بما في ذلك النّساء - أن نُجمّلَ أنفُسَنا، بشَرْطِ ألّا يَكُون ذلك بمثابة سُلوكٍ شائنٍ أو يَمنَع حقًّا من الحقوق[1].

باستخدامنا لطريقة القراءة السّياقيّة رُبّما يُمكِنُنا أن نُعيد تفسير جميع نصوص الأحاديث، التي يَتِمُّ فَهْمُها عادةً وبشكلٍ عامٍّ في إطار التّمييز ضدّ النّساء في الإسلام. وهذه الطّريقة السّياقيّة تَستَنِد عَمْدًا على المبادئ الأخلاقيّة للإسلام، كالضّوء الذي مِن خلاله يَتِمُّ فَهْمُ الرّسائل المقصودة مِن الوحي، والتي يُمكِن طَرحُها وتفسيرُها وتطبيقُها داخِلَ حقائق السّياقات السّياسيّة والاجتماعيّة والتّاريخيّة والثّقافيّة والاقتصاديّة؛ وفي الجُزأَيْن التّاليَين سأُعيد قراءة النّصّ الذي

(١) انظر/انظري «الخير الأبديّ» و «المنهج العلميّ» الصّفحة ٤٤.

Tidak Untuk Disebarluaskan!!!

يُحَرِّمُ سَفَرَ النِّساء ما لم يَكُنْ مَعَهنَّ مَحْرَمٌ، والنَّصُّ الذي يُلخِّص مفهوم القوامة في ضَوء مبدأ العدالة داخِلَ الحقائق المُتغيِّرة لِسياقِنا الاجتماعيِّ المُعاصِر.

٥- المبدأ الأخلاقيُّ في مفهوم المَحْرَم في سَفَرِ المرأة:

تَستَمِرُّ تفسيراتٌ مُعاصِرةٌ لكثيرٍ من الأحاديث في إثارة مسألة عَدَم المساواة وعَدَم العدل في العلاقة بين الرَّجل والمرأة، وتَخرق عَدَمُ المساواة هذه مُعظَمَ المبادئ الأساسيَّة للقرآن والحديث. ولهذا السَّبب فإنَّ إعادة تفسير الأحاديث التي تَتناوَل العلاقة بين المرأة والرَّجل أمْرٌ ضروريٌّ مِن أجل جَعْلِ العدالة الاجتماعيَّة المُتجسِّدة في الإسلام حقيقةً واقعةً، ويُعتَبَر الأساس التَّوضيحيُّ لمشروع إعادة التَّفسير كما ذَكَرَتْ سعديَّة الشَّيخ هو «الكشف عن أنثربولوجيا دينيَّة تَتمثَّل فيها الإنسانيَّة (ذكورًا وإناثًا) بِطُرقٍ شاملةٍ وغير تَراتُبيَّة وعادلة ويُمكِنُني إضافة: وإسلاميَّة»[1].

فعلى سبيل المثال حديث عَبْدِ الله بن عُمَرَ الذي يُحرِّم خروج النِّساء بلا مَحْرَم: «لَا يَحِلُّ لِامْرَأَةٍ تُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ تُسَافِرَ مَسِيرَةَ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ إِلَّا مَعَ ذِي مَحْرَمٍ عَلَيْهَا»[2] من مَنظُورٍ نِسويٍّ سيَبْدُو جَليًّا بوضوح أنَّ ثَمَّةَ طريقةَ تفكيرٍ أبويٍّ تَكمُن خَلْفَ هذا النَّصِّ وتفسيره بين العلماء والفقهاء، ومِن هذا المنظور الأبويِّ، فإنَّ جَسَدَ المرأة أمْرٌ مُثيرٌ ومُشكِلٌ وليست تَغطيَتُه واجبةً لِمَنْعِ

(١) انظر/انظري «المعرفة والمرأة والجنسين في الحديث: من منظور نسائيٍّ» لسعديَّة الشَّيخ في «الإسلام والعلاقات بين المسلمين والمسيحيِّين» ١/١٥ (يناير ٢٠٠٤) الصَّفحات ٩٩-١٠٨ في صفحة ١٠٧.
(٢) انظر/انظري «صحيح البخاريِّ» للبخاريِّ، الكتاب رقم ١٨، الفصل رقم ٤، الحديث رقم ١٠٨٨.

الفتنة التي يُسبِّبُها فقط، إنَّما يَحرُم أيضًا سَفَرُها مُنفرِدَةً إلى أماكن عامَّةٍ ولِمسافاتٍ طويلةٍ. وتُؤكِّد القراءة المُوجَزة لكتاب «سُبُل السَّلام» - وهو تعليقٌ على أحاديث الأحكام لِلصَّنعانيِّ (تُوُفِّيَ عام ١٧٦٨م) - هذا المنظورَ. وقد يَربط هذا الكتابُ الحديثَ السَّابقَ مع حقيقة فتنة النِّساء، ويَعرِض فيه رَأيَ النَّوويِّ، الذي يُشير إلى عموميَّة التَّحريم لِسَفَرِ المرأة دُونَ مَحْرَمٍ بِدُون تحديد المُدَّة والمسافة المَذكُورَتَين في الحديث. وكما وَرَدَ في «سُبُل السَّلام» فإنَّ الرَّأي الذي يقول بتحريم ذلك على النِّساء الصَّغيرات لا على عجوزٍ، يُبرِّر بشكلٍ واضحٍ الاعتقادَ النَّسائيَّ بأنَّ النَّصَّ قد قِيل وفُسِّر على أُسُسٍ أبويَّة[1].

ومع ذلك فقد اختَلَفَ العلماء والفقهاء بشأن هذه المسألة كما سأُوَضِّح بعد ذلك، ويَكشِف هذا الاختلافُ احتماليَّةَ وجود تفسيرٍ أقلَّ تَحيُّزًا لِجنسٍ مِن الجنسين. وطِبقًا لِما ذَكَرَهُ ابنُ حَزْمٍ (تُوُفِّيَ ١٠٦٤م) في عَمَلِه الرَّائع «المُحَلَّى بالآثار» بأنَّ ثَمَّةَ رواياتٍ مُختَلِفَةً من الحديث السَّابق وآراءً مُختَلِفَةً بَيْنَ الفقهاء بِشأن هذه المسألة، وتقول روايةٌ - مثلًا - بأنَّ النَّبيَّ يُحَرِّمُ سَفَرَ المرأة بلا مَحْرَمٍ لِمُدَّةٍ تزيد على ثلاثة أيَّامٍ وثلاثِ ليالٍ، وأخرى تقول: يَومَيْن، وأخرى تقول بتحريم السَّفر ولو كان لِيومٍ واحدٍ، وهناك أيضًا روايةٌ تُحَرِّمُ سَفَرَ المرأة بلا مَحْرَمٍ على الإطلاق[2]. إلَّا أنَّ الزُّهريَّ (تُوُفِّيَ عام ٧٤٢م) يقولُ في روايته: إنَّ عائشة

(١) انظر/انظري «سُبُل السَّلام شرح بلوغ المرام» لِمُحمَّد بن إسماعيل الصَّنعانيِّ، تحقيق: مُحمَّد عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلميَّة ٢٠٠٢) مُجلَّد ٢، الصَّفحات ٣٧١-٣٧٣.
(٢) انظر/انظري «المُحلَّى بالآثار» لأبي مُحمَّد علي بن أحمد بن حزم، تحقيق: عبد الغفَّار سُلَيمان البنداريِّ (بيروت: دار الكتب العلميَّة، السَّنة غير معروفة) مُجلَّد ٥، الصَّفحات ١٩-٢٧.

Tidak Untuk Disebarluaskan!!!

أحَبُّ الزَّوجات إلى قَلْبِ النَّبيِّ تُنكِر هذا النَّصَّ قائلةً: «ليس كلُّ النِّساء يَجِدْنَ مَحْرَمًا»[١]، ويَعتَبِرُ الزركشيُّ (تُوُفِّيَ عام ١٣٩٢م) قَوْلَ عائشة هذا ناقدًا للصَّحابة الذين رَوَوا الحديث السَّابق عن النَّبيِّ. وعلاوةً على ذلك تقول بعض الرِّوايات: إنَّ عائشة سَافَرَتْ وليس معها مَحْرَمٌ[٢].

ومع أنَّ أغلبيَّة الفقهاء أخَذُوا بالفَهْمِ الظَّاهريِّ للتَّحريم فضلًا عن التماس العِلَّة مِن النَّصِّ، تَختَلِف الآراء الفِقهيَّة حول موضوع المرأة بلا مَحْرَم وخاصَّةً فيما يَتعلَّق بمسألة الحَجِّ، ولذا سنُحاول أنْ نُبيِّن الهدف الأخلاقيَّ للحُكم من ثمرات هذا الاختلاف، ومِن الطَّريف أنَّ الفقهاء كابن حَزم يُقِرُّون احتماليَّة سَفَرِ المرأة بلا مَحْرَمٍ للحَجِّ فقط مُنفرِدَةً، الذي يَفتَتِحُ نِقاشَهُ قائلًا:

«وأمَّا المرأة التي لا زَوْجَ لها ولا ذات مَحْرَمٍ يَحُجُّ معها فإنَّها تَحُجُّ ولا شيءَ عليها، فإنْ كان لها زَوْجٌ فَفَرْضٌ عليه أنْ يَحُجَّ معها، فإنْ لَم يَفعَل فهو عاصٍ لله تعالى، وتَحُجُّ هي دُونَه وليس له مَنْعُها»[٣].

(١) نفس المرجع، صفحة ١٩.
(٢) انظر/انظري «الإجابة» للزركشيّ، الصَّفحات ١٤٣-١٤٤.
(٣) انظر/انظري «المحلى بالآثار» لابن حزم، مُجلَّد ٥، ص ١٩.

ويُفسِّر ابن حَزْمٍ الحديثَ الذي يَتعلَّق بالتَّحريم بالإشارة إلى القرآن، في سُورة (آل عمران: ٩٧) والتي تَصِفُ الحَجَّ كفَرضٍ دِينيٍّ لِلرِّجال والنِّساء «النَّاس»، إلى الأحاديث التي تُبيح للمرأة الذَّهاب إلى المَسجِد، وإلى الأحاديث التي تَأمُر الرَّجل باصطحاب زَوجَتِه، وليس مَنْعها مِن الذَّهاب إلى الحَجِّ[١].

إلَّا أنَّ ابن حَزم يَقِفُ عند المعنى الحَرفيِّ المُباشِر للأحكام في غياب الجانب الأخلاقيِّ للمسألة، وعليه فهو يُحدِّد الإذن فقط لأداء الحَجِّ وهو حَجُّ الفريضة، ونراه لا يَزال يَحُثُّ النِّساء على البقاء في البيوت ويَأمُرُهنَّ بطاعة أزواجهنَّ، وفي حالة حَجِّ النَّفل على سبيل المثال، يَرَى أنَّه لا يَحِلُّ لِلنِّساء تَرْكُ بُيوتِهنَّ دُون أزواجهنَّ. ووفقًا لِمَا ذَكَرَهُ ابن حَزم فإنَّ طاعة المرأة لِزَوجِها هو أعلى واجبٍ دِينيٍّ، وهي تَعْلُو على حَجِّ غَيْرِ الفريضة.

وتُجيز القراءة السِّياقيَّة للقارئ رَبْطَ حديث المَحْرَم بالمبدأ الأخلاقيِّ في حماية الضُّعفاء من إيذاءٍ مُحتَمَلٍ، وخاصَّةً في السِّياق الاجتماعيِّ المُشوَّش في حالة الحرب. ولا يَتِمُّ فقط الاستدلال بالعديد مِن آيات القرآن لتأكيد هذا المبدأ، بل نَجِدُه وسط اختلافات وتعقيد النِّقاش العِلميِّ التَّقليديِّ للمسألة، فعلى سبيل المثال يَربِط أصحابُ المَذهَب الشَّافعيِّ الحمايةَ بمسألة اصطحاب النِّساء في رِحلاتهنَّ تحت عنوان «أمْن الطُّرُق»، وفي التَّعليق على حديث «لا

(١) انظر/انظري «صحيح مُسلم» لِمُسلم بن الحجَّاج النَّيسابوريِّ، «شَرْح صحيح مُسلم»، تحقيق يحيى بن شرف النَّوويِّ، ورقَّمه مُحمَّد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار الكتب العلميَّة ٢٠٠٣) الكتاب رقم ١٥، الفصل ٧٤، رقم الحديث ١٣٤١/٤٢٤. انظر/انظري أيضًا «صحيح البخاريّ» كتاب رقم ٢٨، الفصل ٢٦، رقم الحديث ١٨٦٢.

Tidak Untuk Disebarluaskan!!

تُسافِرُ المرأةُ» يَقتَبِس ابنُ حَجَرٍ العَسقَلانيُّ (تُوُفِّيَ عام ١٤٤٨م) في كتابه «فَتْح البَاري» رَأْيَ الكَرابيسيّ (تلميذٌ لِلشَّافعيّ، تُوُفِّيَ عام ٨٥٩م) حيث يَذكُر أنَّ المرأة يُمكِنُها أن تُسافِر وَحْدَها إذا كان الطَّريق آمِنًا، وهذا كُلُّهُ في الواجب مِن حَجٍّ أو عُمرَةٍ. وأضاف القَفَّالُ (تُوُفِّيَ عام ١٠٢٦م) وأبو المَحاسِن الرُّوينيُّ (تُوُفِّيَ عام ١١٠٧م) أنّها تُسافِر لأيِّ غَرَضٍ[1]؛ والشَّرط هنا هو توافُر عُنصُر الأمان لِسَفَر المرأة، وكما أرى أنّه هو الهدف من الحديث وليس التَّحريمَ الحَرفيَّ لِلرِّحلة ذاتِها، ومِن البَدهيِّ كذلك أن تَكُون جميع مُقوِّمات المُجتمَع خاضِعةً لِمَطلَبٍ عامٍّ يَكفُل حمايةَ وأمانَ عامّةِ النَّاس.

ولِلتَّأكيد على نَقْدِنا لِمَا وَرَدَ عن القراءة الظَّاهريَّة للأحاديث التي تُحَرِّمُ السَّفَرَ على النِّساء- نَوَدُّ أن نُشير إلى نَصَّين آخَرَيْن مِن السُّنَّة النَّبويَّة، يُؤكِّدان إمكانيَّة سَفَرِ النِّساء بلا أيِّ تحريمٍ؛ لأنَّ وجوبَ المَحْرَمِ هنا هو مسألةُ اجتهادٍ في سِياق المُجتمَع القَبَليّ:

أوَّلًا: إذا رَبَطْنَا بين الجُملة «لَا تُسافِرُ المرأةُ بلا مَحْرَمٍ» التي وَرَدَت بحديث أبي سعيدٍ الخدريّ وجُملة «لَا تُشَدُّ الرِّحال إلَّا إلى ثلاثةِ مَساجِدَ: المَسجِد الحرام والمَسجِد الأقصى ومَسجِدي هذا» الواردة في نَفْسِ الحديث، نُلاحِظ استخدامَ أداة النَّفي «لا» في كلٍّ، وعلى الرُّغم مِن استخدام نَفْسِ أداة النَّفي، فإنَّ العديد مِن الفقهاء يُفسِّرون «لا» في جُملة «تحريم السَّفر دُون مَحْرَمٍ» على

(١) انظر/انظري «فتح الباري» للعسقلاني، مُجلَّد ٦، ص ٨٨.

أنّها نَهْيٌ يَقتَضِي التَّحريم، أمَّا «لا» في جُملة «لَا تُشَدُّ الرِّحَال» يَرَى الفقهاء أنّها تعني عَدَمَ الاستحباب، والحَثَّ على شَدِّ الرِّحال إلى أَفْضَلِ الأماكن مِن المنظور الدِّينيّ لَدَى المُسلِمين، وبالتَّالي لا يَحْرُمُ على المُسلِم السَّفَرُ إلى غَيْرِ المَساجِد الثَّلاثة المَذكورةِ ولا إلى غَيرِهَا مِن الأماكن. وإذا فُهِم ذلك مِن معنى «لا» في حديثِ «لَا تُشَدُّ الرِّحَالُ» فَلَا مَانِعَ أنْ يُفهَم ذلك بـ «لَا تُسافِرُ المَرأةُ بلا مَحْرَمٍ». وعلى هذا الفهم، ينبغي للمرأة ألَّا تُسافِر بلا مَحْرَمٍ، ولكنّه لَا يَحرُم عليها السَّفر بِمُفرَدِها إذا كانت الرِّحلة آمِنَةً.

ثانيًا: رُوِي في «صحيح البُخاريّ» أنَّ عديَّ بنَ حاتِمٍ: «كان عند النَّبيِّ، فجاءه رَجُلان أحدهما يَشْكُو العيلة والآخر يشكو قَطْعَ السَّبيل، فسأله النَّبيُّ: يا عدي بن حاتمٍ هل رأيتَ الحيرة؟ فقال عديٌّ: لَمْ أَرَهَا ولكن أُنبِئْتُ عنها، فقال النَّبيُّ: فإنْ طالت بك حياةٌ لَتَرَيَنَّ الظَّعينةَ (المرأة) تَرتَحِل مِن الحيرة حتى تَطُوف بالكعبة لا تخاف أحدًا إلَّا اللهَ عَزَّ وجَلَّ»[1].

يُبيِّن هذا الاستشهاد سَبَبَ الحثِّ على عَدَمِ ترحال الرِّجال - وبالطَّبع النِّساء - عند وجود مَخاطِر في الطَّريق، وعندما يَكُون الطَّريق آمِنًا يُمكِن لِلنَّاس جميعًا - بما فيهم النِّساء - التَّنقُّل مِن مكانٍ إلى آخَرَ، وإنِّي لَأَرَى أنَّ هذا كلامٌ صريحٌ يُبيِّن الفهمَ الحَرفيَّ لحديث تحريم السَّفر على المرأة على أنّه خطأٌ اجتهاديٌّ؛ لأنّه لا يَعِيبُ سياقَ النَّصِّ فَحَسْبُ، بل يَنفِي المُثُلَ الأخلاقيَّةَ التي أَوْصَى بها

(١) انظر/انظري «صحيح البخاري» كتاب رقم ٦١، الفصل ٢٥، رقم الحديث ٣٥٩٥.

Tidak Untuk Disebarluaskan!!!

الإسلامُ، وعلاوةً على ذلك فلا بُدَّ من مُناقشةِ الموضوع في ضَوءِ حقوق المرأة في العمل والتَّعلُّم، وهي مبادئُ إسلاميَّةٌ لَم يُوصِ بها القرآن في آياته فحَسْبُ، بل وَرَدَتْ في الأحاديث النَّبويَّة أيضًا، كما ذَكَرَتْ ذلك كِتاباتُ أبي شقَّة.

وعلى العكس نَجِدُ المُتشدِّدين الذين يَرَوْنَ أنَّ النَّصَّ السَّابق يُشير إلى إبقاء المرأة في البيوت. إنَّ القراءة السِّياقيَّة للحديث تُطالب بالحماية والأمن لكلِّ الأفراد. ففي وَقْتِ وُرُودِ الحديث كانت فئةُ مَن يَحتاجُون الحماية تَضُمُّ النِّساءَ. وفي السِّياق القبَليِّ آنذاك كان اصطحابُ المرأة هو الطَّريقُ الوحيد المُمكِنَ والمعقولَ لِتأمينِها في السَّفرِ الطَّويل.

نحن الآن لا نَعيش في سياق المُجتمَع القبَليِّ، فلم يَعُدْ يَعتَمِد نِظامُنا الاجتماعيُّ على مُساعَدة الأشخاص والتَّضامُن القبَليِّ، بل يَعتَمِد على مُؤسَّساتٍ وأنظمةٍ جديدةٍ تُطبِّق القانونَ والمساواة في الحقوق على الجميع، ومِن المُتوقَّع في أيَّامِنا هذه أن تَقُوم الدَّولة بتقديم الحماية والأمان لِلمُواطِنين كافَّةً؛ ولذلك فلا بُدَّ من إدراك أنَّ الأحاديث وَرَدَت في سياقٍ قبَليٍّ، تَقُوم فيه العشيرةُ والقبيلةُ بحماية نَفسِها بِنَفسِها، وبالطَّبع قد تَغَيَّرَ هذا المُجتمَع الآن إلى حَدٍّ كبير. والتَّحدِّي الآن هو كَيفيَّة تفسير وجَمْع هذه التَّوجيهات والإقرارات القديمة دَاخِلَ مُجتمَعاتِنا المُتحضِّرة، وفي الحقيقة، تُناهض تَقاليدُنا التُّراثيَّةُ - بهذا المَنطق الأبويِّ الأزليِّ - مفاهيمَ تَتعلَّق بالمساواة بَيْنَ الجنسين وسيادة القانون، وأَصْبَحَ تفسير الحديث وتطبيقه موضوعًا جَدليًّا كبيرًا.

٦- إعادة تفسير مفهوم القوامة في الأُسْرَة:

تَتَّسِمُ العلاقة الزَّوجيَّة وَفقًا لِمَذاهب الفقه الإسلاميِّ بأنَّها سُلطويَّةٌ تَراتُبيَّةٌ، فالزَّوج هو سَيِّد الأُسْرَة، تَليه الزَّوجة التَّابعة والمُطيعة له، وبالتَّالي فقد وَضَعَ الفقهاء مجموعةً مِن الواجبات على الزَّوجة تجاهَ زَوْجِها، وهي تَختَلِف عن واجبات الزَّوج تجاهَ زَوْجَته، فواجب الرَّجل الرَّئيسُ النَّفقة والسَّكَن والمَأكَل والمَلبَس، بينما واجب المرأة هو الطَّاعة، أي الطَّاعة لإسعاد زَوْجِها على الأقلِّ فيما يَتعلَّق بالاحتياجات الجنسيَّة.

ويَترُك نموذج هذه العلاقة غير المتساوية المرأةَ عُرضةً لِلعُنف؛ حيث إنَّ الرَّجل يَمتلك القوَّة على تهذيب أو حتى ضَرْبِ الزَّوجة، في حين أنَّها ليس في مقدورها ذلك. ويَرَى النَّوويُّ (مِن منطقة بانتين الإندونيسيَّة/ تُوُفِّيَ عام ١٨٩٧م) على سبيل المثال، أنَّ لِلزَّوج الحقَّ في ضَرْبِ زَوجَته لأسبابٍ بسيطة، كرَفْض الزَّوجة أمْرَ زَوْجِها إذَا أمَرَها بارتداء الثِّياب، أو رَفْضِها لِلمُعاشَرة الزَّوجيَّة فَورَ طَلَب الزَّوج، أو الخروج دون إذْنِ زَوْجِها، أو تقطيع ثياب زَوْجِها، أو مَسِّ لِحية زَوْجِها، أو قَوْلِها لِزَوْجِها «حِمارٌ» أو «غبيٌّ» حتى وإنْ كان رَدًّا على صِياح زَوْجِها فيها، أو كَشْف وَجْهِها أمام غُرباء، أو التَّحدُّث إلى غَيْرِ مَحْرَم (يَحِلُّ لها الزَّواج منه)، أو التَّحدُّث مع زَوْجِها بِصَوْتٍ عالٍ يَسمَعُه الغير، أو إعطاء الغير أشياءَ مِن بَيْتِ زَوْجِها استَأْمَنَها زَوجُها عليها[1].

(١) انظر /انظري «شرح عقود اللجين في بيان حقوق الزَّوجين» لِمُحمَّد عُمَر النَّوويِّ (إندونيسيا: سيركات نور آسيا،=

Tidak Untuk Diperbaskan!!!

تُشتَقُّ طاعةُ الزَّوجة الضَّعيفة واحتماليَّة عُنف الزَّوج القويّ مِن المفهوم الحَرفيّ للقوامة، أيْ قيادة الرَّجل في بَيته، وهو ما يُناقِض مبدأ العدالة والمساواة في الإسلام، ولذلك يجب مُراجَعة مفهوم القوامة لتطبيق مبدأ العدالة. فعلى سبيل المثال لا الحصر يَجِبُ مِن مُنطَلَق مبدأ العدالة الخاصّ بالزَّواج - مُوافَقة الطَّرَفَين على عَقْدِ الزَّواج كما في سُورة (البقرة: ٢٣٢-٢٣٣)، وتَحَمُّل المسؤوليَّة مِن كِلَا الطَّرَفَين كما في سُورة (النِّساء: ٥٨)، والتَّعهُّد المُشترَك بتكوين أُسرَةٍ آمِنَةٍ مليئة بالمَوَدَّة كما في سُورة (الرُّوم: ٢١)، ووجوبُ مُعامَلة كُلٍّ مِن الطَّرَفَين للآخَر بالحُسنَى كما في السُّوَر (البقرة: ٢٣٣) و (آل عمران: ١٥٩) و (الشُّورى: ٣٨)، وأخيرًا مُشارَكة المَهامّ في الحياة اليوميَّة لِتَجنُّب تحميل طَرَفٍ ما لا يُطيقُ.

أمّا في السِّياق الإندونيسيّ -وإلى جانب الآية رقم (٣٤) من سورة النِّساء- فيُؤكِّد الكثير من دعاة الدِّين على تَبعيَّة النِّساء في الحياة المَنزليَّة بالإشارة إلى حديث عبد الله بن عُمَرَ: «كُلُّكُمْ رَاعٍ وَمَسْؤُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، فَالْإِمَامُ رَاعٍ وَهُوَ مَسْؤُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَالرَّجُلُ فِي أَهْلِهِ رَاعٍ وَهُوَ مَسْؤُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَالْمَرْأَةُ فِي بَيْتِ زَوْجِهَا رَاعِيَةٌ وَهِيَ مَسْؤُولَةٌ عَنْ رَعِيَّتِهَا، وَالْخَادِمُ فِي مَالِ سَيِّدِهِ رَاعٍ وَهُوَ مَسْؤُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ»، يَقول ابنُ عُمَرَ: وظَنَنْتُ أنَّهُ قال: «وَالرَّجُلُ فِي مَالِ أَبِيهِ رَاعٍ وَمَسْؤُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، فَكُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْؤُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ»[1] إنَّ هذا الحديث يُوضِّح تَوافُقَهُ مع الالتزام بمبدأ العدالة لتنمية الأخلاقيّات والأحكام، فَضْلًا

-السُّنَّة غير معروفة) الصَّفحة رقم ٥.

(١) انظر/انظري «صحيح البخاريّ» لِلبخاريّ، كتاب رقم ١١، الفصل رقم ١١، الحديث رقم ٨٩٣.

عن قراءته بالمعنى الحَرفيّ الظَّاهريّ، وعلى عَكْس قراءة المُحافِظين، تَتَرَكَّز القراءة السِّياقيَّة للحديث أعلاه على أخلاق المسؤوليَّة فَضْلًا عن أحكام القوامة، فمجالات القوامة المذكورة بالحديث وهي الإمام على قَوْمِه، والرَّجُل على أهْلِه، والزَّوجة على بَيْتِها، والخادم على مَالِ سَيِّدِه، والرَّجُل على مَالِ أبيهِ مُجرَّد نماذجَ تُرشِد النَّاس كي يَتمَكَّنُوا مِن مَعرِفة مسؤوليَّاتهم، ومبدأ المسؤوليَّة الأخلاقيَّة ثابتٌ بِغَضِّ النَّظَرِ عن الأماكن والأشخاص والأوقات، أمّا مجال القوامة فإنَّه يَتغيَّر بِحَسَبِ الأحوال.

بالقراءة الحَرفيَّة، يُفهَم مِن النَّصّ- في إحدى رواياته- أنَّ الزَّوجة تَكُون راعيةً في بَيْتِ زَوجها أمّا الزَّوج فهو راعٍ في أهْلِه. وفي روايةٍ أخرى لِلبُخاريّ: أنَّ الزَّوجة راعيةٌ على أهْلِ بَيْتِ زَوْجِهَا[1]. مَرَّةً أُخْرَى، لَيْسَت مساحة مجالات القوامة هي لُبّ رسالة الحديث؛ لأنَّ الزَّوجة مِن المُمكِن أن تَكُون راعيةً لِلأُسْرَة أو الأهل، وإن كان هذان المجالان يَدخُلان في إطار بَيْتِ الزَّوج، إلَّا أنَّه في غياب الزَّوج- على سبيل المثال- تُصبح الزَّوجة الوَصِيّ الفعليّ للأسرة بأكملها؛ فليست المرأة مسؤولةً عن إدارة الشُّؤون المنزليَّة الدَّاخليَّة فحَسْبُ، بل هي مسؤولةٌ أيضًا عن العمل خارجَ المنزل لإمداد أفراد الأُسْرَة بكلّ ما يحتاجونه، وبالطَّبع فإنَّه في عَصْرِنا هذا تُوجَد العديد مِن الأُسَر التي يَعمَل فيها الزَّوج والزَّوجة خارجَ المنزل، ومِن ثَمَّ تَتغيَّر مجالات القوامة لكلّ فَرْدٍ مِن الأُسْرَة

(١) انظر/انظري «صحيح البخاريّ» آخر رواية موجودة في البخاريّ، كتاب رقم ٩٣، الفصل رقم ١، رقم الحديث ٧١٣٨.

Tidak Untuk Disebarluaskan!!!

حَسَبَ القدرة، أمّا مبدأ مسؤوليّة كلّ شخصٍ عَمّا هو راعٍ له فَيَظَلُّ الهدفَ الرّئيسَ في أحكام الشّريعة.

لقد نشأ مبدأ القوامة المُحافظ في الفقه الإسلاميّ على أُسُسٍ لافتراضاتٍ تفسيريّةٍ وموضوعيّةٍ واجتماعيّةٍ وشرعيّةٍ، وتَطَوّرَ هذا المبدأ تَبَعًا للمنظور الثّقافيّ لِمُجتمَعاتٍ ذات نظامٍ أبويّ؛ ولذلك فإنّ إعادة التّفسير النّاشئة لحديث ابنِ عُمَرَ السّابقِ لن تَكُون كافيةً في إنهاء المفهوم السُّلطويّ في شأن القوامة، ومع ذلك فمُناقَشَة المعنى الأخلاقيّ للحديث تَكشف احتماليّة تَغيير مفهوم القوامة لِيَكُون أكثرَ تَوافُقًا مع مبادئ العلاقة الزّوجيّة التي أَخْبَرَ عنها القرآن، وهي المساواة والعدالة والسّكينة والمسؤوليّة المُشتركة، وبالتّالي فلا بُدّ من تفسير مفهوم القوامة كمسؤوليّة مَن هُم أقوى جَسديًا وعقليًا على حماية أفراد الأُسْرَة الأقلّ أهليّةً، بِغَضّ النّظَرِ عَن نَوْعِ الجنس والسّنّ، كُلُّ هذا إلى جانب المبادئ التي تُلزِم أفراد الأُسْرَة بِمُعامَلة بعضهم البعض بالمودّة والاحترام والحُبّ والرّحمة.

٧- الخاتمة:

يَبحَث النّقاش السّابق إعادة تفسير نصوص الأحاديث مِن منظور المساواة بَيْنَ الجنسين؛ حيث إنّ إمكانيّة التّفسير المُتعلّقة بهذه المسألة ظاهرةٌ وممكنةٌ في مَعرِض اختلاف المَذاهِب الإسلاميّة التّقليديّة، وفي رَأْيِي أنّ إعادة التّفسير هذه ستُسهِم أكثرَ في إطار برنامج المساواة بَيْنَ الجنسين في المُجتمَع الإسلاميّ، بالمقارَنة بِمُحاوَلة نَقْدِ لأمورٍ تَتعلّق بِحُجّيّة الحديث وصِحّته.

لقد نَاقَشَ علماء المُسلِمين منذ القرون الأولى للإسلام حُجّيّةَ الحديث -مَكانَته في التّشريع- ومَوثوقيّتَه وهو التّأكُّد مِن أنّ الحديث يَنقل فِعْلًا قَوْلَ النّبيّ وفِعْلَهُ على وَجْهِ الحقيقة، وأُكَرِّرُ هنا أنّه طِبقًا لعلوم الحديث- على سبيل المثال- لا تُعتَبَر أقوالُ النّبيّ وأفعالُه مَوثُوقَةً كمَصدَرٍ ثانٍ لِلشّريعة الإسلاميّة إلا بَعْدَ مُرُورِها بِمَرحَلَتَين مِن التّقييم، وهما ما يَتعلّق بالسّند وما يَتعلّق بالمتن، وفي هذا الصّدد قام الفقهاءُ بِتَوسِعَةٍ مَنهَجيّةٍ لِمِعيَار قَبُول الحديث، وذلك عند عَدَم تَعارُضه مع ما وَرَدَ في القرآن، أو عند عَدَم تَعارُضه مع المَنطِق العَقليّ ومُلابَسَات الظّرف، وقد يَستَثْنِي هذا المَنهَج بعضَ الأحاديث الصّحيحة في «صحيح البخاريّ»[1].

(١) انظر/انظري «أدب الحديث» للصّدّيقيّ، الصّفحات ٩٣، ١٩٤-٢٠٤، ٢٠١-٢٠٠؛ وانظر/انظري «منهجيّة الحديث: صِحّة الحديث، وجَمْعه، وتصنيفه، ونقده» لـمُحمّد هاشم كمالي (كوالالمبور: العلميّة للنّشر ٢٠٠٢م) ص ٢٩٠-٢٩١، ويذكر فيها أنّ هناك أحاديث ضعيفةً أو موضوعةً، ومَرجع ذلك عَدَمُ اكتمال نَقْد المتن في علوم الحديث، حتى في الكتب المقبولة كـ«صحيح البخاريّ». ويَضرب مثال الثّلاثة أحاديث من «صحيح البخاريّ» التي ناقشها العلماء والفقهاء. (١) الحديث الذي وَرَد في تفسير الآية القرآنيّة (الحجرات: ٩) إلى أنّ عبد الله بن أبيّ قد-

Tidak Untuk Disebarluaskan!!

وبِمَا أنَّ تَثبيتَ تَقييم الأحاديث- وحتى الصَّحيحة منها- بالقرآن أَصْبَحَ نَهْجًا جَليًّا إلى حَدٍّ ما في أعمال مُحمَّد الغزاليّ والقرضاويّ، إلَّا أنَّنا يُمكِنُنا أن نَتَلَمَّس أيضًا تقييمَ الحديث بالعقل إلى حَدٍّ ما في أعمال رشيد رضا (تُوُفِّيَ عام ١٩٣٥م)[١]، إلَّا أنَّ ما قاموا به- وَفقًا لـدانيل براون لَم يَخرُج عمَّا أَلِفَه النَّقدُ التَّقليديُّ للأحاديث قديمًا، بل هو أَصْلٌ في المَنطِق الإسلاميّ ذَاته[٢].

نَخلُصُ من ذلك ونَقُول بِصورةٍ مُيَسَّرة: إنَّه لا يستطيع أيُّ عملٍ إصلاحيٍّ يُراد منه فَهْمُ الإسلام غَضَّ الطَّرْف عن الدَّور المُهمّ للحديث كمَصدَرٍ من مَصادِر التَّشريع الإسلاميّ، بمعنًى آخَرَ فإنَّ إعادة تفسير الحديث- وخاصَّةً النُّصوص التي تَتعامَل مع العلاقة بين الرَّجل والمرأة- أمْرٌ لا غِنًى عنه، من أجْل تحقيق المساواة بين الجنسين في الإسلام. كما أنَّه من المُتوَقَّع أن يَكُون ذلك عَمَلًا مُثمِرًا؛ لأنَّ عَدَدَ الأحاديث ذات النُّصوص الإيجابيَّة في حقّ المرأة أكثرُ ممَّا وَرَدَ في ذلك بِصُورةٍ سَلبيَّة، والتي يُمكِن على أيَّة حالٍ وَصْفُ مُعظَمِها بالضَّعف، ومَرجِع اقتراحي بإعادة تفسير الأحاديث يَكمُن أيضًا- كما يقول

-أسْلَم، وقد تَمَّ نَقْدُ هذا الحديث؛ لأنَّ عبد الله بن أُبَيٍّ لم يكن قد اعتنق الإسلام حتى ولو ظاهريًّا عند نزول هذه الآية. (٢) الحديث الذي يقول إنَّه إذا عاش إبراهيم ابن النبيِّ لكان نبيًّا، واعتبَرَ الشَّوكانيُّ- من بَيْن آخرين- أنَّ هذا الحديث موضوعٌ. (٣) الحديث الذي يُشير إلى أنَّ طُول آدم كان ستِّين ذراعًا؛ لأنَّ المنازل والمساكن الخاصَّة ببعض الأمم القديمة لا تَدُلُّ على أنَّ سُكَّانها كانوا بهذه الأطوال.

(1) انظر/انظري
Brown, Daniel, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought* (Cambridge,New York and Melbourne: Cambridge University Press, 1996), pp. 116-32.

(٢) المرجع السَّابق، ص ١٣٢.

مُحمَّد زُبَير الصِّدِّيقيُّ في أنَّ للحديث وَقْعًا ذَا تأثيرٍ كبيرٍ ومُستمرٍّ على عقول المُسلِمين[١]. ويُلاحِظ خالد أبو الفضل في هذا الصَّدد أنَّه من العدل القَول بأنَّنا ما زِلْنَا في الطَّور الأوَّل في التَّعامُل البَحثيّ والتَّصحيحيّ مع هذه الثَّروة من المَصادِر التَّاريخيَّة والشَّرعيَّة، وما زال إدراكنا في بدايته فيما يَخُصُّ فَهْمَنَا لنشاطات الجنسين، والطَّريقة التي يُمكِن بها لهذه النَّشاطات أنْ تُؤثِّر على تطوير الفقه الإسلاميّ[٢]، وأخيرًا أتمنَّى أن يَكُون هناك العديد من المُحاوَلات بَيْنَ المُسلِمين والمُسلِمات، لمُواجَهة النَّقص المَعرِفيّ فيما يَتعلَّق بإعادة تفسير الأحاديث؛ وذلك لِدَعْم المساواة بين الجنسين في الإسلام.

(١) انظر/انظري «أدب الحديث» للصِّدِّيقيّ، ص ١٨.

(٢) انظر/انظري
Abou El Fadl, Khaled, «Legal and jurisprudential literature: 9th to 15th century»,in Suad Joseph (ed.), *Encyclopedia of Women in Islamic Cultures* (Leiden and Boston: Brill, 2007), p. 41.

Tidak Untuk Disebarluaskan!!!