

مدخل إلى الشريعة الإسلامية



مدخل إلى الشريعة الإسلامية

وائل بهجت حلاق

المحتويات

الموضوع	الصفحة
مقدمة	٩
مدخل إلى الشريعة الإسلامية	١٣
إهداء إلى طُلّابي	١٥
مقدمة الكاتب	١٧
الفصل الأول: التقليد والتجديد	٢٣
مراجع الشريعة	٢٥
الفصل الثاني: كيف يُعْتَرُ على الفقه الإسلامي؟	٣٧
مقدمة	٣٩
رواية النصوص	٤١
الاستنباط	٤٧
* التعددية الفقهية	٥٨
* محتويات الموضوعات الفقهية وترتيبها	٥٩
أولاً: القسم الأول	٦١
ثانياً: القسم الثاني	٦١
ثالثاً: القسم الثالث	٦٣
رابعاً: القسم الرابع	٦٣
الفصل الثالث: المدارس الفقهية	٦٥

٦٧	المدارس الفقهية
٧٩	الفصل الرابع: الفقهاء والتعليم الشرعي والسياسة
٨١	مقدمة
٨٣	* الشريعة والحكومة في المرحلة التأسيسية
٩٥	* دور الأوقاف
١٠٦	* إضفاء الصبغة المهنية على العلماء
١١١	الفصل الخامس: مجتمع الشريعة
١١٣	الوساطة
١١٧	* المحكمة
١٢٤	* النساء
١٣٥	الفصل السادس: الحكم في العصر قبل الحديث: حلقة العدالة
١٥٣	الجزء الثاني: الحداثة ومراحل التفكك
	الفصل السابع: السيطرة الكولونيالية على العالم الإسلامي وشريعته الهند
١٥٥	تحت الانتداب البريطاني
١٦٢	* الهولنديون في إندونيسيا
١٦٨	* الدولة العثمانية تحت الضغوط
١٨٤	* توجه مصر إلى التحديث
١٩٠	* محاولات الإصلاح في إيران
١٩٥	* الجزائر تحت سيطرة فرنسا
٢٠٣	الفصل الثامن: القانون في عصر الدول القومية نُظم الإصلاح القانوني
٢٠٨	* قانون الأسرة وبروز أبوية (بطيركية) جديدة
٢٢٠	* إعادة هندسة قانون الأسرة

الفصل التاسع: الدولة والعلماء والإسلاميون التعريفات: الدولة والعلماء

والعلمانيون والإسلاميون ٢٤١

* مصر ٢٤٦

* باكستان ٢٥٣

* إيران ٢٥٩

* إندونيسيا ٢٦٨

الفصل العاشر: الشريعة آنذاك والآن: ملاحظات ختامية ٢٧٥

مُكَلِّمَاتُ

هذا الكتاب الذي في متناول أيدينا الآن لكاتبه البروفيسور الفلسطيني الأمريكي وائل بهجت حلاق، أستاذ العلوم الاجتماعية في جامعة كولومبيا -قسم دراسات الشرق الأوسط وصاحب الدراسات المفصلة والمهمة حول الفقه الإسلامي وتاريخ الشريعة و-الأهم- تحليلاته ودراساته التناظرية المقارنة حول الشريعة الإسلامية والدولة القومية الحديثة؛ يحمل عنوان «مقدمة في الفقه الإسلامي» ويقع في قرابة الـ ٢٠٠ صفحة في اللغة الإنجليزية، وهذا الكتاب يستهل حلاق توصيفه بأنه عبارة عن مختصر مفيد عن مشروعه الأضخم والأطول حول الفقه الإسلامي والشريعة وتحولاتها «الشريعة: النظرية والممارسة والتحويلات» Sharia: Theory, Practice, Transformations, الذي نشرته دار نشر جامعة كامبريدج مؤخراً. وهذا الكتاب بخلاف مشروعه الأطول الذي يخاطب المراحل المتقدمة من الدارسين؛ فهذا الكتاب موجّه لغير المتخصصين و«هو بالأحرى يقدم معلومات لمن يبحثون عن مقدمة موجزة عن الإسلام وشريعته». ورغم هذا الاستهلال؛ فإنّ الكتاب يحوي معلومات قيّمة من شأنها أن تختصر الطريق حول جمع الفروق والاختلافات بين الشريعة الإسلامية والقانون الحديث سواء للقارئ العربي أو الغربي، من حيث المفاهيم والسمات والخصائص والتطور الأنثروبولوجي للثنتين.

ويتألّف الكتاب من جزأين رئيسيين في عشرة فصول. والكتاب عبارة عن سلسلة من المقارنات الدقيقة بين عنصرين أساسيين: الفقه والشريعة من جهة، والقانون والدولة من جهة أخرى وما يتصل بهاتين المعادلتين. فيتحدث الكاتب عن مراحل نشأة طلبة العلم، وكيف تشكّلت الحلقات والمدارس في المجتمعات المسلمة،

ويتناول مصادر تمويلها ممثلة في الوقف والهبات، وكيف ترقى طلبة العلم ليؤسسوا طبقات الفقهاء المدونين والقضاة، وأسهب في الحديث عن الوازع وراء انتشار العلم الشرعي والحض عليه في أرجاء العالم الإسلامي، وازدهار أدوات الاستنباط وإعمال الفكر وأهميته على مر التاريخ الإسلامي لفترة تصل إلى قرابة الألف عام قبل ظهور الحداثة وهجمات الاحتلال الكولونيالي على مناطق العالم الإسلامي؛ لتتفكك إمبراطورياته وتكتلاته الكبرى ويعرف للمرة الأولى في تاريخه نموذج الدولة القطرية ذات الحدود.

ويعتمد المؤلف في كل فصلٍ تقريبًا على إيراد نماذج لمراحل التطور الفقهي والشرعية ومؤسسات الوقف وحظ مناطق من العالم الإسلامي من الاحتلال الكولونيالي، والتغيرات التي أُقحمت بقوة وعملت على تفكيك التراث الهائل للشرعية والقضاء على أهم سماتها وخصائصها التي ضمنت لها هذا البقاء الطويل؛ ألا وهي التعددية الفقهية والتنوع ومرونة التكيف مع المجتمع والنوازل. وأبرزَ حلاًق جنانية مشروع «التقنين» أو «التكويد = Codification» الحديث على الشريعة وكيفية توظيف الاحتلال الكولونيالي وبالأخص الفرنسي للعامل القانوني، واتجاههم في مشروعهم للتركيز على السيطرة على الشعوب الخاضعة لهم من خلال توظيف القانون والتشريعات الضرورية؛ لضمان الاستيلاء على مقدرات هذه الشعوب بصورة «مشروعة». فقد قدّم المؤلف تحليلاً لمراحل ازدهار الفقه والفكر الإسلامي، ثم مرحلة التنحية التامة للشرعية في كل من الإمبراطورية العثمانية والهند تحت الانتداب البريطاني، ومصر إبان حكم محمد علي، والجزائر تحت الاحتلال الفرنسي الذي وصفه «بالحقبة الوحشية»، وتحدث عن التجربة الإيرانية منذ عهد القاجاريين حتى الشاه وانتهاء بالثورة الإسلامية، وعن مظاهر تطور الفقه الشيعي الاثني عشري. وتطرّق إلى ظاهرة استخدام القوى القومية العلمانية لأدوات المحتل الكولونيالي بعد جلّائه رغم أنّ هذه الأدوات كانت مرفوضة من هذه الشريحة في ظل الاحتلال.

ومن اللافت في أسلوب البروفيسور حلاق، اعتماد نموذج الثنائيات المتضادة من أجل إظهار الفكرة؛ كالمقابلة التي يجريها عن النزعة الفردية والفردانية Individualism في مقابلة مع الجماعانية والشعبوية Populism and communitarianism، والشريعة والقانون الحديث والفقهاء وطلبة العلم مع القضاة والمحامين. كما أكد على أن الإسلام لا يعترف أبداً بمبدأ العدالة العمياء Blind Justice أو العدالة معصوبة الأعين التي يعمل بها القانون في الدولة الحديثة وتُجسد فلسفته في إدارة القضاء القضائي؛ وإنما يؤمن فقط بقواعد الضرورة والتكيف بحسب الوقائع والظروف ويرفض مبدأ «الفائز يكسب كل شيء» و«الخاسر يخسر كل شيء».

وفي الفصول الأربعة الأخيرة من الكتاب؛ كرّس نصيباً في الحديث عن الظواهر السياسية في العصر الحديث للدول القومية الخارجة من رحم الإمبراطوريات التاريخية وأكد على أنه رغم الجدل حول الشريعة -التي تفككت وانتهى وجودها التاريخي- فإنه لا يمكن بأي حال أن يُتخلى عن الدعوات المطالبة بتطبيقها أو إقحامها في آلة البيروقراطية ونظام الدولة القومية؛ لأنها صارت اليوم معبرة عن الهوية السياسية. ويشير حلاق في هذا الصدد إلى المفارقة التي ينطوي عليها وضع الشريعة بين الماضي والحاضر؛ فهي في الماضي كانت بمنأى عن حلقات الصراع حول الحكم والحاكم وكان أنصارها يعملون باستقلالية تامة وينخرطون انخراطاً دقيقاً في المجتمع ويتفاعلون معه، في حين أن الشريعة اليوم تفككت وصار يُزجُّ بها في حلقات الصراعات السياسية الحزبية والثورية المعاصرة بين أربعة معسكرات؛ ألا وهي: الدولة، والنخبة القومية العلمانية، والعلماء (خريجو الكليات الشرعية)، والإسلاميون.

وتحدث حلاق حديثاً وافياً نوعاً ما عن الحركات الإسلامية التي تشكّلت بعد الخلافة، وأبرزَ فوارق كبيرة بينها وبين طبقات العلماء؛ حيث إنَّ الأولى لا تنقيد بمرجعيات موحدة في مسألة الشريعة، وإنما تبحث عن الاستقلال المفاهيمي للأمة

بعيداً عن إملاءات المستعمر؛ بينما الطبقة الثانية -شريحة العلماء- مازالت تتعامل بالأدوات التقليدية القديمة وليس عندها تصور «حديث» و«مرن» لتطبيق الشريعة على المجتمعات المعاصرة اليوم.

وتناول المؤلف أوضاع المرأة قديماً وحديثاً باعتبارها ضحية إلغاء التعددية المذهبية وحصر الشريعة في قالب قانوني حديث بلغة جامدة؛ من خلال تخصيص فصل كامل عن أوضاع النساء على مر التاريخ الإسلامي، وعن موارد الدخل المتعدد اللائي كنَّ يتمتعن به، وعن مكانتها التي يُحافظ عليها المجتمع في ظل وجود «الأسرة الممتدة» على عكس وضعها الحالي في «الأسرة النووية». وأكّد بالبراهين -في تناوله لوضع المرأة- أنّ الدولة القومية تعامل المرأة باعتبارها أداة تكاثر لإنتاج المواطن الصالح، وأنّ الرجل والذكر هو المسؤول «الأبوي السلطوي» الذي تريد أن تروج لنموذجه الدولة القومية الحديثة.

ويختتم المؤلف الكتاب بالحديث عن أن الشريعة بوضعها الذي مورست به على مر القرون وطبّقت فيه مبادئ التعددية الفقهية ومراعاة أوضاع المجتمع وانطلاقها من مفاهيم «المجتمع الأخلاقي» في ظل الدولة الحديثة وآلاتها المتغلغلة بعمق صارت مستحيلة ولا يمكن أن تتحقق على يد أي معسكر من المعسكرات الأربعة.

المترجم

مُقَدِّمَةٌ فِي الْفِقْهِ الْإِسْلَامِيِّ

تُشكِّلُ دراسة الفقه الإسلامي أفقًا منيعًا بالنسبة إلى أولئك الذين يطرقون باب هذا المجال لأول مرة. وباعتباره أستاذًا رائدًا وقديرًا في دراسات الفقه الإسلامي؛ يعمل وائل حلاق على إرشاد الطلبة في هذا الحقل المعرفي، ويُوَجِّههم في هذا الكتاب إلى تعقيدات هذا الحقل. وقد كرَّس وائل حلاق النصف الأول من هذا الكتاب للنقاش حول الفقه الإسلامي في موطنه الطبيعي قبل الحديث. فيتناول بالشرح دور الفقهاء الذين تفكَّروا واستنتجوا الفقه، وعن القضاة وغيرهم الذين أداروا منظومة العدالة، وشرح كيفية تأسيس المذاهب الفقهية، وكيف عمِلَ قانونٌ أخلاقي في المجتمع الإسلامي القديم في العموم. أمَّا الجزء الثاني من الكتاب؛ فيتناول كيف تبدَّلت صورة الفقه الإسلامي، ثم كيف تم تفكيكه في النهاية خلال الحقبة الكولونيالية. فكما يُوَضِّح المؤلف؛ فإنَّ هذا التمزق استدعى إعادة تشكيل هذا الفقه في عالم القرن العشرين المكون من الدول القومية. وفي الفصول الأخيرة، يرسم المؤلف التطورات الأخيرة للفقه ومعارك الإسلاميين وكفاحهم في التفاوض بشأن التغيرات التي شهدت بروز التشريع على أنَّه كيان نصيٍّ بدائيٍّ ينحصر في عقوبات ثابتة، وعبادات وشعائر واجبة. والكتاب الذي بين أيدينا، والذي يتألَّف من تسلسل زمني يؤرخ لنشأة الفقه ومسرده بأهم المصطلحات وقائمة بمزيد من الكتب للمطالعة والاستزادة، سوف يكون هو المحطة الأولى لأولئك الذين يرغبون في فهم أسس الشريعة الإسلامية وتطبيقاتها وممارساتها وتاريخها. وائل حلاق هو أستاذ الفقه والتاريخ الفكري الإسلامي في قسم دراسات الشرق الأوسط في جامعة كولومبيا. وهو عالم مشهور على المستوى العالمي، ومن بين

مؤلفاته : «نشأة الفقه الإسلامي وتطوره» (*The Origins and Evolution of Islamic Law*) ، (كامبريدج ، ٢٠٠٤ م) ، و«السلطة المذهبية، والتقليد، والتجديد في الفقه الإسلامي» (*Authority, Continuity and Change in Islamic Law*) ، (كامبريدج ٢٠٠١ م) ، و«تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام» (*A History of Islamic Legal Theories*) ، (كامبريدج ١٩٩٧ م) ، والدولة الم استحيلة (*The Impossible State*) (نيو يورك ٢٠١٣ م).

مُقَدِّمَةٌ فِي الْفِقْهِ الْإِسْلَامِيِّ

وَأَثْلُ حَلَّاقٍ

إِهْدَاءٌ إِلَى طُلَّابِي ...

مُقَدِّمَةُ الْكَاتِبِ

إنَّ واحدًا من خمسة أشخاص في عالمنا اليوم يدينون بالعقيدة الإسلامية . بيد أنَّ معرفتنا بالمسلمين ، وثقافتهم ودينهم وتاريخهم تظلُّ محدودة للغاية . وتعيُّجُ مكتباتنا ومتاجر الكتب بعناوين عن الإسلام ، وغالبيتها تحمل دلالات سلبية على الأرجح ، يُركز جلُّها على «العنف الإسلامي» . ومن ثَمَّ ، صار «مصطلح الشريعة» -على وجه الخصوص- مصطلحًا قبيحًا ؛ حيث إنَّه صار يقترن بالسياسة بقدر ما يقترن بقطع الأيدي ورجم النساء .

سلسلة لا متناهية من الكتب الشائعة المشهورة عمدت إلى تشويه الشريعة بصورة تفوق الوصف ، وعمدت إلى الخلط بين مبادئها وممارساتها في الماضي وبين صور إعادة بعثها الحديثة ذات الطابع شديد التسييس . وإذا نظرنا بعين الاعتبار إلى الدور التاريخي للشريعة باعتبارها قِوام الحياة في الإسلام ؛ فإنَّ الأمل لدينا ضئيل بالفعل -في ظلِّ كل تلك التشوهات- في استيعاب تاريخ ما يبلغ خمس سكان هذا العالم الذي نعيش فيه ونفسيته .

إنَّ هذا الكتاب يُعدُّ بمثابة محاولة ترمي إلى تصحيح المفاهيم المغلوطة عن الشريعة ، وذلك من خلال تقديم تعريف موجز عن تاريخها الطويل ، ثم بيان أنَّ ما حدث لها خلال القرنين الأخيرين هو ما أدى إلى ما آلت إليه اليوم . فمن منظور تاريخي ، وفي الوقت الذي اجتهدت فيه الشريعة أن تنأى بنفسها عن السياسة ، وأن تظل نموذجًا لعملية تطبيق سيادة الشرع والدين ؛ فإنَّها الآن وبصورة مفارقة صارت ساحةً سياسية خصبة ودسمة ، ولم تُعد ذات بعد شرعي فيما عدا ذلك إلَّا لِمَا مَّا . وعليه ؛ فإنَّ هذا الكتاب يسعى إلى تقديم المعرفة والمعلومات اللازمة التي تفسر :

- لماذا حين تُذكر الشريعة؛ فإنَّها تستجلب هذا القدر من الكراهية، وحتىّ الفرع من جانبنا؟

- ما الذي أوصل الأمر لهذا؟

- هل حقًا كانت الشريعة قاسية، وجائرة إلى الحدِّ الذي يصوره الإعلام الآن؟

- ما هي معتقداتها وممارساتها عبر التاريخ؟

- كيف كانت تطبق الشريعة في المجتمع وفي إطار المجتمعي الأخلاقي؟

- وما هي الظروف والأحوال التي ظلَّها تعايشت الشريعة مع البنية السياسية؟

- كيف تم إخضاعها للمنظومة الكولونيالية ثم تفكيكها على نطاقٍ كبير؟

- وأخيرًا، كيف تم تحويل بقاياها إلى نظام حكمٍ جائر يدار بشكل أساسي من قبل الدولة القومية الحديثة نسبيًا (وهو الذي كان ربما أقوى عامل في التحول الحديث للشريعة)؟

وكي نفسر كيفية إنفاذ الشريعة وكيف طبَّقت؛ فإنَّني سوف أستهلُّ في الفصل الأول ببعض الملاحظات الأولية حول الأشخاص الذين جعلوا الشريعة تصل إلى ما وصلت إليه، وماذا قدموا كفقهاء وقضاة؟

وفي الفصل الثاني، أناقش الطرق والأساليب التي من خلالها توصَّل الفقهاء إلى فقه هذه الشريعة، مبيِّنا أهمية التفسير في التعامل مع القرآن وبعض النصوص المقدسة الأخرى.

وفي الفصل الثالث، سوف أشرح كيف أصبح هؤلاء الفقهاء ينتمون إلى مدارس مذهبية مختلفة، والنقطة الأهم، وهي ما كانت تعنيه هذه المدارس المذهبية من حيث إضفاء سلطة الشريعة، وهي السلطة التي مضت الدولة الحديثة لتحل محلها.

وفي الفصل الرابع، فإنَّني أتجه للحديث عن التعليم الشرعي، وهو الوسيلة التي ابتكرتها طبقة الفقهاء؛ لتعيد إنتاج نفسها على مرِّ القرون. وفي هذا الفصل، سأسرد تقريرًا موجزًا عن أعمال حلقات العلم، وكذلك كلية الحقوق والتي أصبحت الآن

«المدرسة» الموصومة بالسمعة السيئة. فكما سنرى؛ فإنّ كليات القانون والحقوق لم توفر فقط نقطة التماس بين القانون والسياسة؛ وإنما شكّلت سبيلاً فعّالاً سعت من خلاله الطبقة الحاكمة إلى تأسيس شرعية سياسية ودينية والمحافظة عليها. إنّ الموضوعات التي يُغطيها هذا الفصل دون شكّ لا تُشكّل أهمية في حدّ ذاتها فحسب؛ بل هي معلومات أساسية لفهم تطورات القرنين التاسع عشر والعشرين، حيث خضعت الشريعة للتجزئ والتفكيك على يد الدولة الحديثة، وقد تحقّق ذلك، وصار ممكناً من خلال هيمنة الطبقة الحاكمة على التعليم الشرعي التقليدي.

أمّا الفصل الخامس؛ فيتناول التفاعل بين الشريعة والمجتمع وخصوصاً كيفية تشكيل المجتمع الأخلاقي لإطار العمل الذي أدّت فيه المحكمة الشرعية عملها وباشرته. ويبيّن في هذا الفصل أنّ الممارسات العرفية للوساطة تتقاطع مع الممارسة القضائية وتكملها أيضاً.

وفي الختام: فإنّ هذا الفصل الأخير يُلقي نظرة على النساء في المنظومة التشريعية التقليدية، وهو موضوع ذو صلة بالحجج المطروحة في الفصل الثامن.

أمّا الفصل السادس؛ فأختم به نقاشنا حول التاريخ قبل الحديث للتشريع الإسلامي، أو ما يُسمى: «دائرة العدالة»، وهي عبارة عن ثقافة قائمة منذ أمدٍ طويل في الشرق الأدنى فيما يتعلّق بالإدارة السياسية التي وُظّفت الشريعة ليس فقط لأغراض الاستحواذ على الشرعية السياسية للحاكم؛ وإنّما أيضاً لتحقيق حكم عادل رشيد باعتباره التجسيد النهائي لإرادة الله. وقد مثّل الحكم وفقاً لدائرة العدالة واحداً من أرفع صور سيادة القانون؛ حيث إنّ «الدولة» نفسها تخضع لشرع ليست هي من سنّته أو صاغته وهي نقاط تفوق التصور في منظومة الدولة الحديثة التي نعيش فيها اليوم.

أمّا الفصل السابع؛ فإنّني في هذا الكتاب أنتقل إلى الحقبة الحديثة، وليس المقصود منها قياس التسلسل الزمني على قدر رصد التحول الهائل في بنية التشريع الإسلامي. ومن ثمّ؛ فإنّ التطرق لأمر «الحديث» يبرز في المناطق التي شهدت

تحولات مثل الهند تحت الانتداب البريطاني، قبل نصف قرن على الأقل من بقية دول العالم الإسلامي . . . وأحد الموضوعات المهمة هنا هو الأثر السلبي الذي خلفه إدخال تحولات في الفضاء التشريعي الإسلامي في المشروع الحديث للدولة، وربما، إلى جانب الرأسمالية، بعد أن صارت الدولة هي أقوى مؤسسة وتجلّ من تجليات الحداثة. وعليه؛ فإنّ هذا الفصل يعرض سردًا تاريخيًا للاستعمار التشريعي في دول رئيسة: الهند، وإندونيسيا، والإمبراطورية العثمانية، ومصر، وإيران، والجزائر. فالموضوع الرئيس الذي يتناوله هذا الفصل هو: كيفية تحول الشريعة، والانتهاه بتفكيكها، وتنحيها.

ويستكمل الفصل الثامن النقاش حول هذا التحول في أعقاب الحرب العالمية الأولى، ويُركّز حول موضوعين رئيسين، الأول: الطرق التي من خلالها أدخلت التغييرات على التشريع على يد التّخب القومية بعد مرحلة الاستقلال؛ الثاني: كيف تراجع دور الشريعة لينحصر فقط في جملة من الأحكام المعدلة، تخص قانون الأسرة، وكيف أنّ تغطية هذا المجال صارت اهتمامًا محوريًا لرغبة الدولة في الحكم والسيطرة والنفوذ. وبسبب أنّ قانون الأسرة الحديث حافظ على المظهر الخارجي لقوانين الشريعة الاسمية فقط مدعيًا أنّه خليفتها المخلص، فهذا الجانب يُعدّ محطّ اهتمام خاص للنظر في كيفية حلول نظام أبوي قمعي -تقوده الدولة- محلّ صورة أبوية بطبركية تقليدية أخرى، يمكن الجدل بأنّها أخفّ.

إنّ هذا التحول في بُنى التشريع الإسلامي وأنظمتها يُعدّ مؤشرًا على الأوضاع شديدة الاختلاف التي فرضتها الحداثة على حياة الأسرة وعلاقات الزواج، وعلى الهيئات القانونية، وعلى المجتمع على نطاق أوسع. وفي ظلّ نشوء دول حديثة قمعية مقرونة بإحساس عميق بانحسار الأخلاق؛ فقد اجتمعت هذه التغييرات كلها مع الفقر وغيره؛ لنتج ظاهرة اجتماعية تُعدّ في الأساس سياسية، لكنّها أيضًا ذات اتجاه تشريعي وثقافي. هذه الظاهرة هي الحركة الإسلامية، التي ما تزال تُؤثّر أثرًا كبيرًا فيما يحدث في العالم الإسلامي اليوم.

ومن هنا: يتناول الفصل التاسع العلاقة المتشابكة والمعقدة بين الدولة، والإسلاميين، والمؤسسة الدينية التقليدية في عدد من البلدان الرئيسة، والتي تعد رئيسة من جهة أنَّ التطورات التي حدثت فيها تركت أثرًا عميقًا في أغلب المناطق الأخرى في العالم الإسلامي.

وختامًا؛ أوجز في الفصل العاشر بعض النقاط المهمة التي وردت في الكتاب خصوصًا تلك التي تُظهر كيف كانت الشريعة نظامًا حيًا ومُعاشًا من الأعراف والقيم، وكيف كانت طريقة حياة وممارسة مرنة. وهذا يتعارض بدوره مع الطريقة التي ظهرت بها الشريعة في العالم المعاصر، أو ما يُمكن تسميته بكيان نصِّي لا يمتلك القدرة إلا على تقديم عقوبات ثابتة، وشروط تشريعية وشعائرية صلبة ومتزمتة، وقوانين جائرة تلزم النساء أن يعشن في ظلها.

هذا الكتاب يُشكل موجزًا منتقى من عملي الأكبر: «الشريعة: النظرية والممارسة والتحويلات» (*Sharia: Theory, Practice, Transformations*)، الذي نشرته دار نشر جامعة كامبريدج مؤخرًا. وبخلاف عملي الآخر الأطول ذاك، والذي يُخاطب المراحل المتقدمة من القراء؛ فهذا الكتاب موجهٌ لغير المتخصصين، وهو بالأحرى يُقدِّم معلومات لمن يبحثون عن مُقدِّمة موجزة عن الإسلام وشريعته. ومن ثَمَّ؛ فإنَّني خلال مرحلة تلخيص هذا العمل راعيتُ تنحية جميع النقاشات النظرية والاصطلاحية قدر الإمكان إلى جانب تنحية بعض المصطلحات التخصصية. وأما المصطلحات المتخصصة التي اضطرت إلى استخدامها هنا؛ فهي مقدمة بالإنجليزية بدلًا من العربية -وبالحروف الكبيرة- عند ورودها للمرة الأولى للإشارة إلى أنَّها معرفة ومشروحة في «مسرد المصطلحات الرئيسة»، وهو المسرد المخصص في ختام الكتاب. ربما يحتاج المسرد إلى قراءة مخصصة؛ نظرًا لِمَا يحويه باستمرار من معلومات إضافية، ونظرًا لكثرة الإحالات فيما بين مدخلات المسرد. وبالإضافة إلى تسلسل زمني مفصل، فقد أضفت أيضًا

قائمة لمزيد من الكتب لقراءتها من باب الاستزادة المعرفية بتاريخ الشريعة في ختام الكتاب أيضًا^(١).

يبد أن الفصل الأول في مجمله جديد، وكذلك بعض الفقرات في الفصل الثاني، وغيره من الفصول. وقد حذفت جميع الحواشي اقتصادًا في المساحة، وأيضًا لأنَّ الكثير من المصادر التي اقتبست منها في كتابي الآخر غير الموجز كانت مصادر عربية، ما عدا الحواشي التي تُثبت الاقتباس المباشر من مؤلفين آخرين. أمَّا القُرَّاء الذين يرغبون في الاطلاع على مصادر (أو أطروحاتي وآرائي المفصلة)؛ فيمكنهم الرجوع إلى فصول كتابي المطول، وهي ما توافق هذا الكتاب على النحو التالي:

- الفصل الثاني هنا يُوافق الفصل الثاني في كتابي المطول.
- والفصل الثالث هنا يُوافق الجزء السابع من الفصل الأول.
- والفصل الرابع هنا يُوافق الفصل الثالث.
- والفصل الخامس يُوافق الفصل الرابع.
- والفصل السادس يُوافق الفصل الخامس.
- والفصل السابع يُوافق الفصلين الرابع عشر والخامس عشر.
- والفصلان الثامن والتاسع يُوافقان الفصل السادس عشر.
- والفصل العاشر يُوافق الفصل الثامن عشر.

(١) مسرد المصطلحات غير مدرج ضمن هذه الترجمة وأما القسم من كلام المؤلف المتعلق بنقل المصطلحات المتخصصة بالإنجليزية فهو ترجمة دقيقة لكلام المؤلف في مقدمة الأصل الإنجليزي وليس متعلقًا بطبيعة الحال بهذه الترجمة التي بين يدي القارئ الكريم.

الفصل الأول التقليد والتجديد

مَرَا جِعُ الشَّرِيعَةِ

ليس ثمة شكُّ أنَّ القضاة والمحامين وكُتَّاب العدل في النُّظم التشريعية والقانونية الحديثة يُمثِّلون ثمرة الاشتغال بمهنة القانون. وهم من الشريحة التي تتلقَى تعليمها ابتداءً في المدارس الابتدائية والثانوية التي تخضع لإدارة الدولة، وتعليمهم في كليات الحقوق والقانون التي يتخرجون فيها في النهاية لا يقلُّ في خضوعه لإدارة الدولة. فهم يدرسون القوانين التي تملئها وتسُنُّها الدولة، رغم أنَّه في بعض النظم التشريعية والقانونية؛ يدرس هؤلاء أيضًا القرارات القضائية والأحكام التي يصدرها القضاة الذين يتقيّدون بشكلٍ كبير بالسياسات العامة للدولة. إنَّ القضية هنا هي أنَّ مهنة القانون تخضع خضوعًا قويًّا لإدارة الدولة وسياساتها العامة والقانونية. ومن الصعوبة بمكان أن نتصور أيَّ مشغلٍ بالقانون يستطيع أن يمضي في ممارسة القانون والتشريع، دون المرور باختبارات وامتحانات مُوجهة من جانب الدولة، أو هيئاتها ومؤسساتها، بطريق مباشر أو غير مباشر. وعندما يصبح طُلاب القانون محامين، وعندما يصبح المحامون قضاة؛ فإنَّ مرجعيتهم النهائية والوحيدة تقريبًا هي القانون الذي سنَّته الدولة.

إنَّ مثل هذا الوضع لم يكن ليُتصور حدوثه في بلاد المسلمين قبل بزوغ فجر الحداثة. إنَّ الحقيقة المفاجئة هي أنَّ رجال التشريع الإسلامي التقليديين لم يكونوا خاضعين لسلطان الدولة، وذلك ببساطة يرجع إلى أنَّ الدولة التي نعرفها الآن لم تكن موجودة آنذاك (وفي الحقيقة هي لم تُوجد أيضًا في أوروبا آنذاك؛ فبدايات مفهوم الدولة لم تتبلور هناك قبل القرن السادس عشر). ومن ثمَّ؛ فإنَّه حتَّى دخول مفهوم الدولة الحديثة ومؤسساتها الشمولية إلى العالم الإسلامي في أثناء القرن

التاسع عشر، عاش المسلمون في ظلّ مفهوم وممارسة مختلفين للحكومة . ولهذا؛ يجب علينا ألا نستخدم «مصطلح الدولة» للإشارة إلى الشكل الأولي من الحكم الذي عاشه المسلمون، وعاشوا في ظله قبل القرن التاسع عشر. وإنّما سوف نُشير إلى تلك الصورة من السلطة بمصطلحات مثل: الحاكم، والحكم، والحكومة

لقد كان الحكم الإسلامي في مرحلة ما قبل الحداثة محدودًا، من جهة أنّه لم يكن يملك القوى النافذة المتعارف عليها في الدولة الحديثة. لقد كانت البيروقراطية وإدارة الدولة محدودتين، وغالبًا منحصرتين في مناطق الحضر، وكانتا تقتصران في الأعم على شؤون مثل جيش الحاكم ومعاونيه، وجباية الضرائب، وحيازة الأراضي. لم يكن الناس آنذاك يُقيدون ميلادهم ولا حالتهم كمواطنين، وكان بمقدورهم السفر والانتقال إلى الأراضي والأقاليم الأخرى بحرية مطلقة؛ فلم يكن هناك حدود، ولا جوازات سفر، ولا جنسيات، ولا ارتباط جغرافي ثابت بحالة إقامة. فعلى سبيل المثال: كان بإمكان أسرة قاهرية أن تُهاجر إلى بغداد دون تقديم طلب يسمح بالهجرة، ودون إظهار وثائق هوية عند النقاط الحدودية؛ لأنّه، وكما ذكرت، لم تكن هناك حدود (لم تكن محددة على أي مستوى)، ولا جوازات سفر في المقام الأول. وكلما ابتعد الناس آنذاك عن مركز الحكم؛ كانوا أقل تأثرًا بالحاكم وجيشه ورغبته في فرض نظام محدد أو ضرائب عليهم. وكان السبب وراء ذلك معلومًا: وهو أنّ الحاكم كي تكون كل الأمور في زمام يديه ويُحكم قبضته على الأطراف المترامية من الدولة؛ كان عليه أن يرسل الجيوش والمسؤولين الحكوميين الذين قد تكون تكاليف الإبقاء عليهم ربما لا تغطيها جباية الضرائب من السكان الذين سيقعون تحت قبضته.

ومن ثمّ؛ إن لم تكن هناك دولة تنظّم المجتمع والمشكلات التي تنشأ بداخله، فكيف تمكن الناس من تنظيم شؤونهم؟ والإجابة بإيجاز هي: الحكم الذاتي. فالجماعات سواء كانت تعيش في ضواحي المدينة أو قراها، كانت تنظم شؤونها.

فإذا ما شعر السكان المدنيون بضرورة وجود حاكم؛ فإنَّ هذا كان يرجع إلى حاجتهم الخاصة إلى الحماية ضد الأعداء الخارجيين، سواء كانوا من القبائل التي تُغير عليهم، أو قُطّاع الطرق المنظمين، أو الجيوش الأجنبية التي ربما تشنُّ الهجمات العنيفة عليهم وتعرض حياتهم للدمار والخراب. لكن لم يكن الرعايا والسكان المدنيون آنذاك يريدون الحاكم لينظم شؤونهم وأحوالهم الداخلية؛ حيث إنَّ مثل تلك القوانين التنظيمية كانت توفر من خلال آليات متنوعة داخلية تطورت على مدار قرون على يد مجتمعاتهم المحلية. وقد كان القانون العرفي مصدرًا واضحًا من مصادر التنظيم الذاتي، لكن الشريعة كانت تحظى بالقدر نفسه من الأهمية.

إنَّ ما نعينه بهذا هو أنَّ الشريعة لم تكن من إنتاج الحكومة الإسلامية بخلاف القانون الحديث الذي كان وبشكل واضح من إنتاج الدولة. صحيح أنَّ الحاكم المسلم حكَّم العدالة من خلال تعيين قضاة وعزل آخرين، بل ومن خلال تعيين حدود سلطاتهم القضائية؛ لكنَّه لم يكن بمقدوره أن يؤثر بأي طريقة كانت في كيفية ونوع القانون الذي ينبغي إنفاذه.

لذا؛ فإنَّ السؤال الذي يطرح نفسه أمامنا: إذا لم يكن الحاكم المسلم هو الذي أوجد قانون وشريعة الأراضي التي يحكمها، من يكون إذن؟

الإجابة هي: إنَّ ذلك المجتمع، والمجتمعات المكوَّنة له أنتجت خبراءها التشريعيين، وهم أفراد كانوا مؤهلين لتحقيق جملة متنوعة من المهام التي شكَّلت في مجموعها النظام التشريعي الإسلامي. والآن، سوف نتناول في نطاق محدود - وعلى سبيل التقديم - أربعة أنواع من رجال التشريع الذين أدَّوا أدوارًا أساسية في تأسيس الشريعة وتفصيل محتواها وإدارة عملها المتواصل. وهؤلاء الأفراد هم المفتي، والفقهاء المدوَّن، والقاضي، وأستاذ الشريعة. وبالطبع؛ كان هناك فاعلون آخرون في المنظومة التشريعية، من بينهم: كتَّاب العدل، والشهود، بل وحتى الحاكم نفسه (والذين سنتناولهم في الوقت المناسب)؛ لكن أدوارهم في تأسيس

المنظومة ومواصلة إدارة عملها لم تكن ببنوية تشكيلية، (وهو ما أعني به أنَّ المنظومة كانت ستستمر كما هي سواء بمشاركتهم أو دونها). لكن دون الإسهامات الجوهرية للمفتي والفقهاء المدوّن والقاضي وأستاذ الشريعة، لم يكن للشريعة أن تبلور خصائصها الفريدة، وما كان لها أن تتطور وتتجدد على النحو الذي صارت عليه. وهؤلاء الفاعلون الأربعة هم من شكّلوا الشريعة على الصورة التي كانت عليها، وكلٌّ بحسب موقعه.

وسوف نبدأ بالحديث عن المفتي؛ وذلك لدوره المحوري في مراحل النشأة الأولى للتشريع الإسلامي وإسهامه المهم في استمرار ازدهار الشريعة وتكييفها على مدار القرون. لقد كان المفتي، من خلال لعبه دوراً مركزياً، خبيرَ تشريع خاصاً يضطلع بمسؤولية شرعية وأخلاقية تجاه المجتمع الذي كان يعيش فيه، وليس تجاه الحاكم ومصلحه. وكان عمل المفتي يتمثّل في إصدار الفتاوى، وهي إجابة فقهية عن سؤال طُلب منه تناوله بالتوضيح. وكقاعدة معمول بها، كانت استشارة المفتي بالمجان؛ ممّا يعني أنَّ الاستشارة الفقهية كانت شيئاً سهل الوصول إليه من جميع فئات الناس، الفقراء والأغنياء على حدّ سواء. وكانت الأسئلة التي توجّه إلى المفتي يطرحها أفراد المجتمع، وكذلك القضاة الذين قد تستشكل عليهم بعض القضايا في المحاكم، وقد يتعذّر عليهم البتُّ بحكم فيها. وقد كانت باكورة التفصيلات والتأويلات التي ظهرت في الإسلام نتاجاً لهذا النشاط من الأسئلة والإجابات. وبمرور الوقت، تم جمع هذه الإجابات، وزيادة حجمها وتنظيمها، ثم في النهاية تجري روايتها وحفظها في الذاكرة إلى جانب تدوينها في كتب الفقه.

لقد كان المفتي يذهب إلى الرأي الفقهي المتعلق بموقفٍ واقعي محدد. وحيث إن المفتي -نظراً لاتساع علمه وتبحره- كان يُعدُّ مرجعية تشريعية وسلطة عليا؛ فإنّ رأيه، وإن لم يكن مُلزماً، قد أسهم في تسوية الكثير من النزاعات في المحاكم الشرعية. وبما أنَّ الفتوى كانت تُعدُّ بياناً شرعياً موثقاً ومعتمداً؛ فقد كانت تُعتمد

بشكل روتيني وتُنفذ في المحاكم. ولم يكن من المحتمل أن يقوم طرف النزاع الذي لا تأتي الفتوى في صالحه بالمضي في إجراءات التحاكم أمام المحكمة؛ بل كان يتنازل عن دعواه تمامًا أو يلجأ إلى الوساطة غير الرسمية.

لم يكن محل «مكوث» المفتين آنذاك المحاكم، ولكن هذا لم يغير من حقيقة أنهم كانوا يُستشارون بصورة روتينية في المسائل المستشكلة، وحتى لو كانوا يقيمون في أماكن تبعد مسافة أيام عديدة عن محل البت في القضية. فلم يكن غريبًا -مثلًا- أن تجد قاضيًا في القاهرة يبعث بكتاب (استفتاء) يحوي مسألة للمفتي الذي يسكن، على سبيل المثال، في الأندلس الإسلامية.

لقد كانت سلطة الفتوى قاطعة. وفي حالة تجاهل فتوى معينة؛ فقد كان ذلك يرجع عادة إلى أن فتوى أخرى، صادرة في الغالب عن خصم، كانت تعطي رأيًا أكثر إقناعًا ومنطقية. وبعبارة أخرى، ولتوضيح الأمر بصورة معكوسة؛ فقد كان من النادر أن تجد قاضيًا يُنحّي فتوى مؤيدة لرأيه الشخصي، ما لم يكن هو في نفسه في مكانة من المعرفة الشرعية أرفع من مكانة المفتي المستشار في الفتوى وفي مثل هذه الحالة؛ فإن القاضي بنفسه لن يبحث عن فتوى في المقام الأول. والمراد من كل هذا أن نقول: إن الفتوى هي ثمرة الخبرة التشريعية والفقهية، والاطلاع الفقهي المتقدم، وإنه كلما كان المفتي أوسع اطلاعًا؛ كانت فتواه تُمثل حجة ملزمة ومقبولة لدى كل من المحكمة والعامّة. وكان مستوى التفقه الشرعي لعالم ما يتحدّد من خلال الممارسة، وليس من خلال الدرجات، وتحصيل الدبلومات. وكان مقياس كون الفقيه ضليعًا، من بين أمور أخرى، هو: جودة كتاباته وفتاويه، إضافة إلى قدرته على كسب المناظرات الفقهية مع علماء ضليعين.

إنّ الدور المحوري للفتوى في المحاكم الإسلامية يفسر: لماذا لم يكن يُحتفظ بأحكام القضاة، ولا يجري نشرها بالطريقة المتبعة حاليًا في المحاكم الحديثة. بمعنى آخر: لم توجد الأحكام الشرعية في السوابق القضائية التي تحدثها المحاكم وهو مبدأ يقوم على منهج السوابق القضائية؛ وإنّما توجد هذه الأحكام في كيان

فقهي من الكتابات التي انبثقت في الغالب من الأجوبة التي يفتي بها المفتون .
وبناءً على ما سبق؛ كانت الفتاوى -لا الأحكام القضائية- باعتبارها ناشئة من
جاء عالم الممارسة الفقهية والتشريعية، تُجمع وتُنشر، وتتداول، وخصوصاً تلك
الفتاوى التي احتوت على تشريع جديد، أو أحكام جديدة، أو شككت تفصيلاً
فقهياً جديداً على مسائل قديمة ظلت ذات علاقة متجددة بالمسائل القديمة. وقد
خضعت تلك الفتاوى عادة إلى عملية تحرير كبيرة ومهمة؛ حيث كان يُحذف منها
الوقائع والحقائق والبيانات الشخصية غير ذات الصلة بالفقه، مثل: الأسماء،
وأسماء الأماكن، والتواريخ، وغيرها. وعلاوة على هذا، كانت هذه الفتاوى
تُختصر وتُوجز محتوياتها وفحواها؛ لتكون في صيغة قواعد فقهية صارمة، من
النوع الافتراضي عادة: إذا قام (س) بفعل (ص) في مجموعة معينة من الظروف؛
فإنَّ (ح) (الحكم الشرعي) يتبع ذلك. وبمجرد تحريرها وتلخيصها، أصبحت هذه
الفتاوى لاحقاً جزءاً لا يتجزأ من الكتابات الفقهية المرجعية، التي يتم الرجوع إليها
وتطبيقها بحسب ما تمليه الأوضاع.

بيد أن الغالبية الساحقة من الكتابات الفقهية الإسلامية لم يكتبها المفتون؛ وإنما
الفقهاء المدونون، الذين اعتمدوا بنسبة لا بأس بها على الفتاوى التي أفتى بها كبار
المفتين. وامتدَّ نشاط الفقهاء المدونين بدءاً من كتابة متون مختصرة ومتخصصة،
إلى تأليف الأعمال الكبرى، التي كانت في الغالب تُشكّل تعليقاتٍ وشروحاً موسعةً
على المتون القصيرة. ومن ثمَّ؛ فإنَّ متناً قصيراً يلخص الفقه والتشريع عادة ما كان
يحرر في حوالي ٢٠٠ صفحة، وكان غالباً ما يُلهم شروحاً وتعليقات تُؤلف من
عشرة إلى عشرين أو حتى ثلاثين مجلداً كبيراً.

لقد كانت هذه الأعمال هي التي منحت الفقهاء المدونين فرصة لتفصيل كيان
معدل من الفقه -كل حسب جيله- يعكس كلاً من الظروف الاجتماعية، وأحدث ما
وصل إليه التشريع آنذاك باعتباره فناً متخصصاً. وقد كان شغل الفقهاء المدونين
الشاغل إدخال النقاط الفقهية والتشريعية (للفتاوى في أغلب الأحيان) التي

أصبحت مرتبطة وضرورية للعصر الذي كانوا يكتبون فيه. ويظهر الدليل على هذا جلياً في إصرارهم غير الملول على ضرورة احتواء أعمالهم للكثير من المسائل الفقهية الضرورية التي كانت تُعد ذات صلة بالضرورات المعاصرة، وكذلك المسائل متكررة الحدوث^(١). ومن جهة أخرى، فإنَّ المسائل والقضايا التي صارت غير ذات صلة بالمجتمع واحتياجاته، والتي أصبحت بالتالي غير شائعة بين الناس، كانت تُستبعد. وكان كثير من -إن لم تكن غالبية- المسائل التي احتُفظ بها تنسب إلى فقهاء متأخرين من الذين عملوا على شرحها وتوضيحها استجابة للمشكلات الجديدة الطارئة على المجتمع.

وفي سياق عرضهم في كتاباتهم «لتغير أحوال الناس والزمان»^(٢)، فقد كان الفقهاء المدونون يميلون إلى الآراء المتأخرة التي كانت في الغالب تختلف عن آراء العلماء الأوائل السابقين. وهذا مما يوحي بأنَّ الفتاوى التي شكَّلت جوهر مذهب المتأخرين كانت تلك التي تجيب عن الضرورات المعاصرة، واكتسبت فوراً تداولاً في الممارسة والتطبيق. ومن جهة أخرى؛ فإنَّ تلك الآراء التي لم تعد تستخدم في أمور القضاء استبعدت باعتبارها ضعيفة، أو حتى شاذة.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنَّ الكثير من الأعمال التي كتبت ونشرت على يد الفقهاء المدونين مثَّلت مراجع معتمدة للقضاة الذين درسوها حين كانوا طلاباً، وكانوا يرجعون إلى مثل هذه المراجع عند تعيينهم في القضاء. وبالتالي؛ فإذا كانت سلطة التشريع مستقرة في آراء المفتي ورسالات الفقيه المدون وشروحه؛ فإنَّ القاضي حينئذٍ -ما لم يكن هو نفسه مفتياً أو فقيهاً مؤلفاً أو كليهما- لم يكن مُتوقِّعاً منه أن يمتلك نفس مستوى الخبرة المعرفية بالتشريع والفقه. وهذا يعني: أنَّ أيَّ شخص كان مفتياً أو فقيهاً كان بإمكانه عادة ممارسة القضاء، غير أنَّ القاضي الذي تدرَّب

(١) Wael Hallaq, Authority, Continuity, and change in Islamic Law (Cambridge: Cambridge University Press, 2001) 188-89.

(٢) المصدر نفسه.

على أن يكون قاضيًا فقط لا يمكنه أن يتقلد سلطة المفتي أو الفقيه المدون.

من الواضح أن دور أي قاضٍ هو أن يقضي في النزاعات، وهو الأمر الذي يعد بالفعل المهمة الرئيسة للقاضي المعاصر. ولكن هذه المهمة كانت فقط واحدة من بين مهام أخرى كان على القاضي أن يضطلع بها. وقد كان القاضي، شأنه شأن المفتي، عضوًا في المجتمع الذي يخدمه. في الحقيقة؛ فإن التشريع الإسلامي يُصرُّ على أن أي قاضٍ، كي يتأهل لهذا المنصب، يتعين أن يكون على معرفة وثيقة بالأعراف المحلية، ونمط الحياة في المجتمع الذي يعمل فيه. وبمعاونة العاملين معه، وهو ما سنناقشه وتناوله في الموضوع المناسب، فإن القاضي كان مسؤولاً عن الإشراف على جوانب كثيرة من حياة مجتمعه. لقد كان يتابع إنشاء المساجد وتعبيد الشوارع والنوافير العامة والجسور، وكان يقوم بالتفتيش على الأبنية المنشأة حديثاً، وعمل المشافي، وإطعام الفقراء، وكان يدقق، من بين أشياء أخرى، على أهم الأشياء؛ ألا وهي الأوقاف الخيرية. وكان يشرف على الرعاية التي يمنحها الأوصياء إلى الأيتام والفقراء، وكان يقوم بنفسه بدور الوكيل في حالات الزواج التي تكون المرأة فيها بلا ولي من الذكور من أقاربها. وإضافة إلى هذا؛ كان القاضي كثيرًا ما يقوم بالدور الكامل للوساطة في الحالات التي لا تحمل طابعاً شرعياً بحتاً. فلم يكن فقط يتوسط ويحكم في النزاعات ويصلح بين الأزواج والزوجات، ولكنه أيضاً كان يستمع -على سبيل المثال- إلى المشكلات التي تقطع أواصر الأخوة بين الإخوة الذين قد يتوقف أمر تسوية نزاعهم على رأي خارجي من طرف آخر يصلح بينهم.

علاوة على هذا، كانت المحكمة الشرعية موقعاً تسجل فيه الإجراءات المالية المهمة بين الأفراد، مثل: بيع عقار، أو تفاصيل تركة تركها المتوفى، أو عقد شراكة أبرم بين تاجرين. وفي أحيان كان من الممكن أن يتقدم شخص لمجرد أن يطلب من المحكمة تسجيل تعرضه لإهانة على يد شخص آخر، وهذا ما يوازي ما يمكن أن نسميه مراكمة لسوابق تاريخية تحسباً لنشوء نزاع مستقبلي مع هذا الشخص.

وبالقدر ذاته من الأهمية كان الموقع الاجتماعي الذي يباشر فيه القاضي ومحكمته العمل؛ فقد كان القضاة يسعون على درجات متفاوتة إلى استيعاب السياق الاجتماعي الواسع للأطراف المتنازعة، محاولين كثيرًا تسوية النزاعات في ظلّ مراعاة كاملة للعلاقات الحاضرة والمستقبلية بين المتنازعين. وعلى غرار جهود الوسطاء، لكن على عكس القضاة المعاصرين، كان القضاة يبذلون جهدًا كبيرًا في الحيلولة دون قطع العلاقات؛ وذلك للإبقاء على واقع اجتماعي يمكن فيه لأطراف الدعوى، والذين كانوا يأتون عادة من المجتمع نفسه، أن يعيشوا معًا في وئام. إنّ مثل هذا الإجراء القضائي كان يتطلب من القاضي أن يكون على دراية بتاريخ العلاقات الاجتماعية وعلى استعداد أن يتحرى عنها.

❏ وختامًا؛ علينا أن نقول شيئًا عن أستاذ الشريعة. إنّ بالإمكان تتبع بدايات التعليم الفقهي والتشريعي في الإسلام إلى المفتين الذين برزوا خلال العقدين أو الثلاثة من أواخر القرن السابع باعتبارهم خبراء متخصصين في الفقه والتشريع. ولم يكن هؤلاء المفتون يتلقون أجرًا، وكان اهتمامهم بدراسة الفقه والتشريع مدفوعًا بالتقوى والعلم الديني الشرعي. والتفتّ حول كلّ مُفتٍ من هؤلاء المفتين الأوائل عدد من الطلبة، وأصحاب الشغف الفكري أحيانًا، الذي كان لديهم اهتمام باكتساب معرفة علوم القرآن وتعلمه مع تعلم سيرة النبي محمد باعتباره قدوة يُقاس عليها السلوك والمعاملات. وكانت مثل هذه التجمعات الدراسية تُقام في المساجد الجديدة التي شُيّدت في مدن وحواضر عدّة صارت تحت حكم الإسلام.

وعلى غرار ممارسات مجالس العشائر والقبائل العربية حين كانوا يجتمعون لمناقشة المسائل المهمة، كانت اجتماعات هؤلاء العلماء أيضًا تأخذ شكل حلقات؛ حيث كان المفتي/ العالم يجلس حرفيًا على الأرض متربع القدمين، وحوله طلبة ومهتمون، يجلسون عن يمينه ويساره في صورة دائرية. (هذه أيضًا كانت الصورة التي تعقد فيها جلسات المحاكم آنذاك وكانت تسمى مجالس الحكم). ولم يكن على الطلبة حينها التقدم بطلبات للالتحاق بالدراسة مع المُعلِّم،

رغم أنَّ موافقة المُعلِّم غير الرسمية كانت لازمة قبل الانضمام إلى الحلقة بوجه عام، وكذلك كان الذوق المناسب من جانب التلميذ أيضًا. ولم تكن هناك مصروفات دراسية مستحقة السداد، إلَّا ما كان على سبيل الهدية التي تُهدى من آنٍ لآخر إلى المُعلِّم من جانب تلاميذه، أو أفراد عائلاتهم. ولم تكن هناك شهادات دبلومة أو درجات تُمنح عند التخرج؛ وإنَّما مجرد إجازة يصدرها المُعلِّم تشهد بأنَّ الطالب أتم دراسة كتاب، والتي يمكنه بدوره أن ينقلها إلى آخرين، أو يمكنه أن يعلم آخرين. لقد كانت هذه الإجازة ذات طابع شخصي، تعبر عن سلطة المعلم نفسه، لا سلطة مؤسسة أو معهد غير ذوي طبيعة شخصية مثل الدرجات التي تمنحها الجامعات اليوم للطلبة.

في القرنين الأولين من ظهور الإسلام، لم يكن التمييز بين مجلس الفُتيا وحلقة التعلم واضحًا جليًّا. ففي الواقع، استمر هذا الوضع إلى حدٍّ ما في الرواج حتى خلال القرون المتأخرة، حيث كان المفتي الجالس في الحلقة يُعلن عن فضِّ مجلس الإفتاء ليفتح مجلسًا آخر للحكم في قضايا ومساءل -ومن ثمَّ يقوم بدور القاضي- وربما بعد الظهر (وأحيانًا بعد استراحة غذاء مع تلامذته) كان يفتح حلقة أخرى للتعليم. وكثيرًا ما نقرأ في المراجع: أنَّ كثرة من القضاة كتبوا شروحهم ورسائلهم في أثناء ساعات الليل -وفي العزلة- متقلدين بذلك وظيفة الفقهاء المدونين. وحرِيَّ بنا هنا أن نقول إنَّ أولئك الذين امتلكوا نواصي المهام الأربع كانوا -غالبًا- يعدون أكثر الفقهاء تبحرًا في العلم.

بعض الفتاوى التي كانت محلَّ تداول مجلس إفتاء كان يُمكن أن يدور النقاش حولها في حلقة علم، بينما يمكن أن يقوم بعض الطلبة ممَّن شاركوا في حلقة التعليم أو حلقة الإفتاء بلعب دور الشهود حينما تتحول الحلقة إلى جلسة محكمة. ومن ثمَّ؛ فبينما كانت هذه الأنشطة أو الفضاءات الثلاثة مختلفة عن بعضها، فقد كانت مترابطة من جهات متعددة، على مستوى مشاركة الطلاب وعلى مستوى المعلم. فإذا كان بمقدور الشخص أن يعمل مفتيًا؛ فإنَّ بإمكانه التدريس، وهو

بالطبع مؤهل لأن يؤدّي مهام القاضي شريطة أن يكون معيّنًا قاضيًا من قبل الحاكم أو الوالي .

والقضاة باعتبارهم شريحة معينة من جانب الحكومة، كانوا يتقاضون أجرًا ماليًا من جانب الحاكم نظير عملهم، ولكن لم يكن الأمر كذلك للمفتين أو المعلمين (باستثناء جزئي لطبيعة الممارسة العثمانية، والتي سنتناولها في الموضع المناسب). ومع ذلك، فخلال القرون الأربعة أو الخمسة الأولى من تاريخ الإسلام، لم يكن حتى القضاة يشغلون تلك المناصب بمفهوم الدوام الكامل، وعندما يكون الأمر كذلك؛ فإنّ حالهم يكون كحال المفتين والعلماء، فيبحثون عن مصدر دخل آخر. وهذا يعني أنّه حتى تمت مأسسة مهنة الشريعة والقانون، لم يكن فقهاء الإسلام -من حيث كسب العيش- يعاملون على أنّهم متخصصون قانونيون أو شرعيون بدوام كامل، مهما كانت درجة تمتعهم بالعلم والمهارة في علوم الدين والتشريع. وعليه؛ فإنّه حتى القرن الحادي عشر أو الثاني عشر، كانت الغالبية العظمى من الفقهاء يمتهنون مهنةً أخرى حيث عمل الكثير منهم كدابغي جلود وخياطين ونحاسين ونسّاخ للمخطوطات ومشتغلين بالتجارات الصغيرة والكبيرة. بمعنى آخر، فقد كانوا ينتمون في العموم إلى ما نسميه اليوم الشرائح الدنيا والمتوسطة، وليس الشرائح العليا من المجتمع.



الفَصْلُ الثَّانِي

كَيْفَ يُعْتَرُ عَلَى الْفَقْهِ الْإِسْلَامِيِّ؟

مُقَدِّمَةٌ

نسعى في هذا الفصل إلى تناول السؤال التالي بإيجاز: كيف استقى المفتون والفقهاء المدونون التشريع من مصادره واستنبطوها؟ أو بعبارة أخرى، ما هي الوسائل التفسيرية وطرق التفكير والاستنتاج التي من خلالها استنبط الفقه وقواعده؟ وقبل أن نمضي للإجابة على هذا السؤال؛ فإنَّ هناك نقطة مهمة يلزم التطرق إليها.

منذ القرن الأول للإسلام؛ كان على الفكر الفقهي الإسلامي أن يواجه مسألة المدى الذي يمكن للعقل البشري في نطاقه أن يهدي البشرية ويوجهها في إدارة أحوالها وشؤونها المادية والروحية. وكان بعض الفلاسفة يرى أنَّ المفكرين العظماء ربما يمكنهم استخدام قدراتهم العقلية في تمييز الحسن والقبيح في الطريقة التي نتعامل بها فيما بيننا كذوات اجتماعية، ونتعامل بها مع العالم الطبيعي الذي يحيط بنا. فهم قد يكونون على دراية، بفضل قدراتهم العقلية المتمرسه، بأنَّ ثمة قواعد للأخلاق أو منظمة محددة من القوانين مطلوبة منطقيًا لآلية عمل المجتمع المنتظمة والمتحضرة. وقد يستوعبون أيضًا، في ظل امتلاكهم لزام الحقائق بين أيديهم، أنَّ البيئة الطبيعية المحيطة بهم يلزم عدم إساءة التعامل معها وأنَّنا جزء لا يتجزأ من هذا النظام الطبيعي. فلأنَّ نحدث الضرر بهذا النظام سيطلنا الضرر من جراء ذلك.

لكن الشريعة لا تقتصر على المفكرين وحدهم، حيث إنَّ التشريع أمر ضروري يمسُّ المجتمع عمومًا، أي: يمس الرجل العامي، غير المتعلم، أو المرأة، كما يمس ذا التعليم الرفيع. فكيف لعوام الناس أن يفهموا وجوب الالتزام بأنماط معينة

من السلوك إذا لم يكونوا يمتلكون السبل المعينة لهم على فهم أوضاع الحياة ومواقفها المعقدة أو مشكلات العالم التي تتسم بتعقيد أكبر؟ بل كيف يمكن للنخبة الفكرية أن تحدد الطريقة الملائمة تمامًا التي يجب علينا أن نلتزمها في سلوكياتنا؟ ومن ثم؛ جاء التشريع الإسلامي والعقيدة كي يطرَحَ هذا السؤال المركزي: هل التفكير المنطقي -بمفرده- يمكن أن يضطلع بهذه المهمة؟ أو دعنا نطرح التساؤل طرَحًا مختلفًا: هل التفكير العقلي -حتى في أنقى صورهِ- يكفي المسلمين لمعرفة كيفية ضبطهم لسلوكهم في شؤونهم الدنيوية والدينية؟ ولإجلاء هذه النقطة وتوضيحها والمواصلة مع النموذج المذكور سابقًا عن النظام الطبيعي؛ يمكن أن نقول إنَّ أمثل تفكير عقلي وعلمي لدينا قد دفعنا -خلال القرن الأخير أو نحو ذلك- إلى التدمير الفعلي لبيئتنا الطبيعية.

لقد كان الفقهاء المسلمون وأغلب علماء العقيدة يرون أنَّ التفكير العقلي هبة ربَّانية من الله، وأنَّ علينا أن نعملها بالكامل -مثل أيِّ نعمٍ أخرى أُسبغت علينا- وذلك بطريق رشيد ومسؤول قدر الإمكان. فكما أنَّ نعم الله المادية مثل المال والثروة التي يمتلكها بعضنا ينبغي أن توظف لصالح أعمال الخير والبر؛ فإنَّ نعمة العقل ينبغي إعمالها أيضًا في سبيل الخير. ولكن ما هي تلك الأفعال والقضايا الخيرة؟ وما هي فحواها ومحتواها؟ وإذا كان الله قد وهبنا عقليات فريدة، ما هو المعيار الذي نرى به العالم وعناصره البشرية والمادية؟ بمعنى: كيف نحدد الخير من الشر، والنافع من الضار على كل من المدى القريب والمدى البعيد؟ وبعبارة أخرى أيضًا: فإنَّ الأمر لا يتعلَّق بما نفكر فيه بالتحديد فقط؛ وإنما، وبالدرجة نفسها من الأهمية: ما هي الافتراضات الكبرى التي يجب أن نضعها عند إعمال الفكر؟ فعلى سبيل المثال: إنَّ محتوى تفكيرنا العقلي الحديث حول البيئة الطبيعية ربما يُشكِّل اهتمامنا المباشر من أجل بلوغ الرفاهية والراحة المادية، وهو ما يؤدي، من بين آثار أخرى، إلى مرحلة التحول الصناعي الكثيف، لكن تداعيات مثل هذا التفكير والأفعال الناجمة عنه ربما تدفعنا دفعًا إلى شهود كارثة بيئية. ومن

جهة أخرى: إذا كان المحتوى الإيجابي لتفكيرنا العقلي لينصب -دعنا نقل- على الحفاظ على سلامة النظام الطبيعي (كما في التعاليم البوذية على سبيل المثال)، حينئذٍ ستخرج من جانبنا استنتاجات، ومن ثمَّ أفعال، وآثار مختلفة اختلافًا كاملاً، على الرغم من حقيقة أنه لا يوجد شيء في طرقنا العقلية ذاتها قد تغيّر. لقد كانت هذه هي بالضبط المعضلة التي واجهها المسلمون فعلياً منذ مجيء دينهم. وكان الحل الذي اهتموا إليه، وكما ظل معمولاً به على مدار قرون، هو أنه مهما كان التفكير العقلي ثميناً، فإنه وحده لا يكفي.

لقد تبنى الموروث التشريعي الإسلامي الرأي بأنه في الوقت الذي يتعين فيه إعمال العقل بكامل طاقته؛ فإنَّ محتوى التفكير العقلاني يجب أن يكون محدداً سلفاً، وتحدده جهة سامية متجاوزة تفوق ما يمكن الاستدلال عليه من خلال قدراتنا العقلية. وفي ضمن هذا التفكير كان افتراض أنَّ البشر ببساطة لا يفهمون كل أسرار الكون، وأنَّ محاولة بسط السيطرة على هذه الأسرار تضيع سدى، وتظهر الصلف والتكبر من جانبهم. فالله وحده هو من خلق العالم، ومن ثمَّ هو خير بأسراره. قد يجوز لنا أن نعمل مهاراتنا العقلية بأقصى قدراتها، لكن دون عون الله؛ فإنَّنا سوف نغفل ونسيء فهم الكثير من الأمور. إنَّ محتوى العقلانية، في تفكيرهم، يلزم أن يكون محدداً سلفاً بإحاطة الله العليم الخبير، الذي أوحى بجانب من المعرفة من خلال القرآن والنبي. وهذه التركيبة، التي ترى بأنها مزوجة بين العقل والنقل (الوحي)، كانت هي المصدر النهائي للتشريع. فالشريعة، بتعبير آخر، كانت ثمرة هذه المزوجة بين العقل والنقل.

★ رواية النصوص:

مع الأخذ في الاعتبار لتلك الخلفية التي ذكرناها؛ فإنَّ الفقهاء المسلمين مضوا نحو تأسيس علم أصول الفقه الذي عكس الاهتمامات والأهداف المُتعلِّقة بتلك «المزوجة». وقد بدأ علم أصول الفقه بافتراضية أنَّ القرآن هو أقدس مصدر للتشريع، ويجسد المعرفة والعلم اللذين أوحى بهما الله عن معتقدات البشر، وعن

الله ذاته، وعن كيفية سلوك المؤمن اللازم له في هذه الدنيا. وقد مثل سلوك الإنسان مجال عمل الفقه ومن أجل هذه الغاية احتوى القرآن على ما يُسمى بآيات التشريع، والتي تصل في مجملها إلى ٥٠٠ آية، فالآيات الأخرى كانت تدور حول الترغيب والترهيب والحجاج وإلى غير ذلك.

لكنَّ الله أيضًا أرسل رسولاً اسمه محمد، وكان سلوكه قدوة يُحتذى بها. ورغم أنَّه -وفقاً لتقليد المسلمين وموروثهم- لم تكن له سمات أو صفات إلهية (كما يقول المسيحيون في المسيح عيسى)؛ فإنَّ محمداً كان رسول الله المختار، وكان أكثر البشرية فهماً لمراد الله، وامثل له في حياته اليومية. ومن ثَمَّ؛ فإنَّ الطبيعة المثالية لسيرته، والتي أصبحت تعرف في الأدبيات الشرعية باسم السَّنة، هي المصدر الثاني للتشريع بعد القرآن. وبعد هذا اتخذت التفاصيل المحددة للسنة -والمقصود بها ما فعله النبي، أو ما قاله، أو حتى أقره ضمناً- صورة مرويات محددة، والتي صارت تعرف باسم الحديث (تستخدم بصيغة الجمع والمفرد، وتشير إلى كيان المرويات الحديثية في العموم، وإلى حديث مفرد حسب السياق). فعلى سبيل المثال: فإنَّ سنة النبي في العموم تؤسس لحقوق الملكية الخاصة، لكن الطبيعة الدقيقة لهذه الحقوق لم تكن واضحة حتى عُرفت الأحاديث ذات الصلة. وبالتالي؛ نتعلم في حديث من هذه الأحاديث أنَّه عندما سمع النبي بقيام أحدٍ بزراعة نباتات في أرض جاره دون علم الأخير، قال: «مَنْ زَرَعَ فِي أَرْضِ قَوْمٍ بغيرِ إِذْنِهِمْ؛ فَلَيْسَ لَهُ مِنَ الزَّرْعِ شَيْءٌ، وَلَهُ نَفَقَتُهُ». وفي سياق حقوق الملكية، قال أيضاً: «مَنْ أَخَذَ مِنَ الْأَرْضِ شِبْرًا بغيرِ حَقِّ خُسْفٍ بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِلَى سَبْعِ أَرْضِينَ». وهذان الحديثان، مع أحاديث أخرى، يُعطيان فكرة جيدة عن ما تهدف السنة النبوية -باعتبارها مفهوماً مجرداً- إلى تحقيقه في المجال الحيوي لتشريع ونظام الملكية.

لقد كان أحد محاور اهتمام النظرية الفقهية هو تقديم معيار من خلاله يُمكن نقل المادة المكونة للحديث (والتي، في عمومها، تتجاوز نصف مليون متن) من جيلٍ

إلى الجيل الذي يليه بطريقة موثوقة . وقد أدّى إعمال هذه المعايير في النهاية إلى قبول حوالي خمسة آلاف فقط كأحاديث صحيحة . ومن ثمّ ؛ فإنّ أي حديث تم نقله من خلال سلسلة معلولة أو منقطعة من الرواة ، أو من خلال رواة عُرف عنهم أنّهم غير ثقات ؛ فإنّ هذا الحديث يُعد مفتقرًا لأي أثر تشريعي حتى لو كانت لغته واضحة ، وغير ملتبسة . فعلى سبيل المثال : إذا علمت أنّ حديثًا روي من أ ، ب ، ج ، د ، و ، عن النبي ، لكن هوية الراوي (هـ) غير معلومة لي أو ، بدلًا من هذا كنت أعلم أنّه ليس محل ثقة ؛ فإنّه حينئذٍ لا يمكنني العمل بالحديث في الاستنباط في الفقه . وإذا اجتاز الحديث اختبار صحة الرواية ، لكن به كلمات غامضة ، بحيث أعجز عن تحديد معناها بأي من درجات الدقة ؛ فإنّ هذا الحديث كذلك يُعد غير نافع كأساس للاستنباط في الفقه .

حتى القرآن يحتوي على مثل تلك اللغة الغامضة ، لكن من حيث الرواية والنقل ؛ فإنّه يُعد قطعي الثبوت ، حيث إنّ المجتمع المسلم بأكمله كان يشارك في روايته ونقله جيلًا بعد جيل . وهذا الموقف ينبثق عن نظرية الإجماع ، والتي تعني استحالة تصديق أن تجتمع الأمة المسلمة على ضلالة ، والتي من بينها الانتحال في القرآن أو تبديله . ومن ثمّ ؛ فلكي يُعد أي نص موثوقًا به ولا تشوبه شائبة (أي تحقق اليقين بمحتواه) ؛ فإنّه يجب أن يتوافق مع شروط الرواية عبر عدة رواة ، وهو ما يُطلق عليه : التواتر . ولكي يتحقق التواتر ؛ فإنّ ثلاثة شروط يجب أن تتوفر :

الأول : أن يكون النص متناقلاً من جيل إلى الذي يليه من خلال طرق للرواية كافية ، من حيث العدد ، لاستبعاد أي احتمال للخطأ ، أو التواطؤ على الكذب .
وثانيًا : يجب أن تكون الطبقة الأولى من الرواة قد تهيأ لها بالضرورة إدراك حسيّ وشعوريّ بما قاله النبي أو فعله .

وثالثًا : يجب أن يتحقق الشرطان الأولان في كل مرحلة من مراحل الرواية ، بدءًا من الطبقة الأولى ، وانتهاء بالطبقة الأخيرة من الرواة الناقلين .

أي نص روي من خلال طرق وطبقات أقل عددًا من تلك التي في الحديث

المتواتر يُطلق عليه الآحاد، رغم أنَّ عدد طرق الرواية الفعلية قد يكون اثنين، أو ثلاثة أو أكثر. ومع وجود استثناء ممكن وقليل؛ فإنَّ روايات الأحاديث عمومًا تُعدُّ من الآحاد، وبعكس النص القرآني، فإنَّ أحاديث الآحاد لا تتمتع بميزة التواتر.

في واقع الأمر؛ فقد كانت هناك أحاديث منتحلة ومكذوبة، وبالتالي ضعيفة، أكثر بكثير من الأحاديث الصحيحة. ولكن حتى هذه الأحاديث الصحيحة لم تثمر دومًا درجة اليقين؛ لأنَّ غالبيتها كان من نوع الآحاد، ومن ثَمَّ كانت تقدم علمًا ظنيًا. وإذا كانت كل هذه النقاط تُشير إلى أيِّ شيء يتعلَّق بالشرعية الإسلامية؛ فإنَّ الإقرار بأنَّ الفقه الديني (والمستقى أغلبه من الحديث)، باعتباره مجال ممارسة، لا يلزم أن يتمتع بدرجة اليقينية. إنَّ اليقينية تكون ضرورة لازمة فقط عندما يكون الأمر متعلقًا بواحد من مصادر التشريع الأربعة، أو بمرتبة أعلى من مراتب الإيمان كالإيمان بوجود الله ذاته. وباعتباره منظومة اعتقاد وممارسة؛ فإنَّ الفقه بمجمله لا يُمكن أن يعد مشروعًا أو ذا معنى طالما أنَّ واحدًا أو أكثر من مصادره يستند على أسس ظنية، ومن ثَمَّ غير يقينية، أو إذا كان الإله نفسه، الذي هو مشرع تلك الشريعة، لا يُعتقد وجوده بشكل يقيني.

كما أشرنا فيما سبق؛ فإنَّ الثقة في الرواة كانت تُمثِّل ركنًا قويًّا في الحكم على الأحاديث. وكانت الصفة التي تحظى بأهم قيمة، والتي لا يُمكن في الواقع تقييم الرواة دونها، هي صفة العدالة، أي: استقامته خلقياً ودينياً.

وكانت صفة العدالة تقتضي أيضًا الاتصاف بالصدق، وهو ما يقتضي أن يستحيل عليه الكذب. وكان الغرض من هذا الشرط استبعاد التلاعب الصريح بصياغة النص المروي، أو إضافة أي مواد مزيفة إليه. وكانت هذه الصفة تقتضي أيضًا: أنَّ الراوي لا يمكن أن يكون قد كذب بشأن مصادره من خلال اختلاق سلسلة من الرواة، أو الادعاء بأنَّه سمع الحديث من أحد الثقات، في حين أنَّ الأمر لم يكن كذلك.

وإضافة إلى ذلك، كان على الراوي أن يكون ذا دراية كاملة بالمتن الذي يرويه، حتى يضمن أنه ينقل بدقة. وأخيرًا: يجب أن يكون معروفًا عنه أنه لم يتورط في حركات دينية أو فرق ضالة تحوم حولها الشكوك؛ لأنه لو كان هكذا بالفعل؛ فإنه لربما روى متناً مبتدعاً، من شأنه أن يدعم حركته التي ينتمي إليها. وهذا الشرط الأخير يشير بوضوح إلى أنه يلزم أن يكون الراوي من أتباع المذهب السني، مع استبعاد أي مجموعة أخرى. وكان للشيعنة الإمامية الاثني عشرية الشرط نفسه.

علاوة على ما سبق؛ فإن الرواة يُحكم عليهم أيضًا من خلال قدرتهم على نقل الحديث حرفيًا؛ لأن النقل الإنشائي كان يحمل خطورة تغيير العبارة، ومن ثمَّ المراد الأصلي. وبالإضافة إلى ذلك، فقد كان المفضل هو رواية الحديث كاملاً، رغم أن رواية جزء منه، غير مرتبطة من حيث الموضوع ببقية الحديث، كانت أمرًا مقبولاً.

وقد يواجه الفقيه أكثر من حديث واحد يتصل بالمسألة التي يجتهد في حلها، أو أحاديث متعارضة، أو غير متسقة مع بعضها. وإذا أخفق الفقيه في التوفيق بينها؛ فإنه يلزمه أن يسعى لترجيح حديث على آخر من خلال إثبات وجود صفات تفيد أفضلية الأول أو إثبات افتقار الأخير إلى تلك الصفات. وتبني معايير ترجيح حديث على آخر على طريقة الرواية، وكذلك على موضوع الحديث محل البحث. فعلى سبيل المثال: فإن أي حديث يرويه أفراد بالغون تتوفر فيهم القدرة الاستثنائية على استذكار المعلومات، يُقدَّم على الحديث الذي يرويه صغار الرواة، الذين رُبَّما لا يعرف عنهم خصيصًا امتلاكهم لذاكرة أو دقة في النقل. وبصورة مشابهة؛ فإن أي حديث يُعرف عن راويه الأول بأنه كان قريبًا من النبي أو كان مرافقًا له؛ فإن هذا الحديث يُقدَّم على حديث آخر راويه الأول لم تكن له صلات مقربة من النبي. وعلاوة على هذا؛ فإن موضوع الحديث أيضًا يحدد القوة أو الضعف النسبيين لحديث ما. فعلى سبيل المثال: إن أي حديث يكون له إثبات موضوعي في القرآن يكون راجحًا على غيره الذي لا يكون له مثل هذا التأييد. ولكن إذا كانت عملية

الترجيح بين حديثين لا تُثمر تقديم حديث على آخر؛ فإنَّ الفقيه قد يلجأ إلى عملية النسخ بحيث يجعل أحد الحديثين ينسخ الآخر، ومن ثمَّ؛ يلغي جميع الآثار المترتبة عليه.

وكان النسخ أيضًا من الأمور التي أُجمع على كونها واحدة من الطرق الرئيسة في التعامل مع النصوص القرآنية المتعارضة. لكن نظرية النسخ لا تُشير إلى أنَّ نصوص القرآن ذاتها منسوخة بالفعل؛ وإنَّما الأحكام التشريعية المتضمنة في هذه النصوص. إنَّ المبدأ الرئيس الذي يقوم عليه النسخ هو: أنَّ واحدًا من النصوص ينسخ نصًّا آخر معارضًا كان قد أُوحى به قبل الثاني. لكن النسخ قد ينشأ أيضًا عن اعتبار أوضح، خصوصًا عندما يقضي النص نفسه بنسخه لنص آخر. فمثلاً:

في حديث عبد الله بن عكيم قال: إن النبي ﷺ كتب إلينا قبل أن يموت بشهر أو شهرين «أن لا تتفجعوا من الميتة بإهاب ولا عصب».

فهذا الحديث ناسخ لحديث ميمونة رضي الله عنها الذي جاء فيه أن النبي ﷺ مرَّ بشاة يجرونها، فقال: «هلا أخذتم إهابها؟» قالوا: إنها ميتة، قال: «يطهرها الماء والقرض». رواه مسلم^(١).

بيد أنَّ هناك اعتبارًا آخر؛ ألا وهو إجماع الأمة، ممثلة في العلماء. فإذا ما اعتُمد حكم تفضيلاً له عن آخر؛ فإنَّ هذا الحكم الأخير يُعدُّ منسوخًا؛ لأنَّ الأمة لا يمكن أن تجتمع على خطأ.

إنَّ نسخ القرآن الحديث أمرٌ جليٌّ وواضح، وهذا يُعزى إلى مكانة القرآن الدينية المميزة، وطريقة روايته. ومن المفهوم أيضًا لماذا لا يُمكن لأحاديث الآحاد أن تنسخ آيات من القرآن رغم وجود أقلية قليلة من الفقهاء أباحت هذا النوع من النسخ. بيد أنَّ الأمر الذي ظل مثارًا للجدل هو هل يمكن أن تنسخ الأحاديث المتواترة آيات من القرآن؟

(١) مترجم

★ الاستنباط:

أيًا ما كان ذلك الأمر، فإنَّ لغة القرآن والحديث لم تكن دومًا واضحة وجليّة. بمعنى: أنَّ بعض المصطلحات كانت تحتمل أكثر من تأويل وتفسير. وكانت الكلمات المجازية واللغة شديدة العموم تحتاج إلى التأويل لتعطي معاني محددة، ممَّا حدّا بالفقهاء إلى أن يُرسوا قواعد لغوية من شأنها أن تحلَّ مثل هذه الإشكاليات.

لقد كان هدف الفقيه المُستنبط هو: أن يُرسي حكمًا فقهيًا لكل مسألة يبحثها. والشرعة تعترف بخمسة من هذه الأحكام التي تهدف إلى تنظيم النشاط البشري برمته، وتحقيق الاستقامة في الحياة البشرية. إنَّ الغرض هنا ليس فرض السيطرة أو التأديب، اللذين هما أبرز مهمتين من مهام القانون الحديث، والدولة الحديثة التي تستخدمه. إنَّ الفكر الإسلامي يرى بالأحرى أنَّ الغرض من الشرعة هو تعزيز العيش في سلام، مع الذات أولاً، ومع المجتمع وداخله ثانيًا. فالشرعة تدعو الفرد إلى فعل الشيء الصحيح حدَّ الاستطاعة، وحيثما كان. إنَّ الدولة تسمح وتمنع، وحين تمنع؛ فإنَّها تعاقب بقوة عند الخرق والتجاوز. وهي لا يعينها تمامًا ما يفعله الأفراد خارج نطاق نفوذها وشأنها. أمَّا الشرعة الإسلامية، من جهة أخرى؛ فتعير اهتمامًا شاملاً للأفعال البشرية. فهي تنظم هذه الأفعال في مراتب متعددة تتفاوت ما بين الأخلاقي وحتى الشرعي، دون إيجاد تفرقة واعية مع ذلك بين ما هو أخلاقي وبين ما هو شرعي. وفي الواقع؛ فإنَّه لا توجد كلمات باللغة العربية، أو اللغة المشتركة في الشرعة من شأنها أن تفصل بين المفهومين المختلفين للأخلاقي/ الشرعي.

ومن ثَمَّ؛ فإنَّ جميع الأفعال تُعدُّ شرعية أي تنظمها الشرعة، ويُعامل معها على أنَّها تشريع -ويُعبر عنها باعتبارها شرعية، كونها أمرًا أخلاقيًا- شرعيًا، وتصنف وفقًا لخمسة أحكام. وأول مرتبة من هذه الأحكام هي المحرَّم، وهو الذي ينطوي على عقوبة عند الإقدام على ارتكاب محظور، بينما المرتبة الثانية هي مرتبة

الواجب، وهو يستلزم عقوبة عندما يُترك العمل بما يُعدُّ أدائه واجبًا. فمخالفة أيّ تعاقد والسرقة تُعدُّ خروقات وانحرافات تندرج تحت مرتبة المحرم، بينما الصلاة وسداد الديون المالية تدخل في مرتبة الواجب. وكلتا المرتبتين تستلزمان عقوبة عند عدم الالتزام بهما.

أمّا المراتب الثلاث الأخرى فهي: المندوب، والمباح، والمكروه. فمساعدة الفقير، وتناول بعض الأطعمة المباحة، وطلاق الزوج لامرأته تُعدُّ أمثلة على المراتب الثلاث على التوالي. ففعل ما هو مكروه، أو ترك ما هو مندوب، لا ينطويان على أي عقوبة. أمّا إذا كان الشخص ملتزمًا، أي بالعمل بما هو مندوب، أو الامتناع عما هو مكروه؛ فإنّه سوف يُثاب على ذلك رغم أنّ الثواب يُعتقد بأنّه سوف يناله في الآخرة. وحيث إنّ مرتبة المباح لا توحى بالأمر ولا بالمنع؛ فإنّه لا يترتب عليها ثوابٌ أو عقوبة.

وبذلك؛ فعندما يجد الفقيه المجتهد في القرآن أو السنة أو كليهما كلمة تنطوي على صيغة أمر أو نهى، (مثل: افعِلْ، أو لا تفعل)؛ فإنّه حينها يجب أن يقرر أيّ مراتب الأحكام التكليفية يصحُّ إدراج مثل هذا العمل تحتها. فعندما يأمر شخص شخصًا بصيغة: «افعل هذا»، هل مثل هذا الأمر له قيمة في الشرع باعتباره إلزامًا، أم إنّهُ يندرج تحت الندب، أو الإباحة، أو أيهما؟ ومن هنا؛ فإنّ صيغة الأمر نفسها كانت بابًا مفتوحًا أمام اختلاف واسع. وبعض الفقهاء المدونين رأوا أنّها لغة تطلب من الشخص أن يؤدّي فعلًا معينًا. بينما آخرون تمسّكوا بأنّ عنصرًا من عناصر السمو من جانب الأمر على الشخص المأمور يجب أن يكون موجودًا ليعدّ التعبير صيغة أمر - أي إنّ لغة أيّ مرؤوس يستخدمها في أمر رئيسه لا يمكن أن تُعدّ صيغة أمر. وفي مقابل الاعتراض بأنّ بمقدور واحد أن يأمر أحد نظرائه؛ فإنّهم جادلوا بأنّ مثل هذا الأمر، على الرغم من كونه قد يأتي بصيغة الأمر، هو مجرد تعبير استعاري، ولا ينبغي أن نعامله معاملة الأمر بمعناه الفعلي.

إنّ هذه الآراء المتباينة في التفسير لا يبدو أنّها قدّمت حلًا مرضيًا أو متسقًا

لإشكالية صيغة الأمر. لكن، ومع دخول القرن الحادي عشر، نجح بعض الفقهاء في حل هذه الإشكالية؛ حيث أشاروا إلى أنَّ دلالات الصيغ اللغوية -بما فيها الأمر- يجب أن تُفهم في ضوء ما استقرت عليه العادة، وهو ما يُعرف بواسطة الاستخدام الشائع للغة. ومن خلال هذا الاستخدام المنتشر، والذي لا يمكن تخطئته؛ فإننا نعرف من المرجعيات السالفة ما هو المتعارف عليه فيما يتعلق بمعنى كلمة ما، أو نعلم بأنَّ الشارع قد أقرَّ وأكَّد المعنى كما هو محدد من خلال ذلك العرف. إنَّ مثل هذا الاستخدام المنقول يُعلِّمنا أيضًا بوجود أيِّ إجماع في المجتمع حول الكيفية التي ينبغي بها فهم هذه الكلمات، أو في حالة غياب مثل هذا الإجماع على معنى الكلمة، عن كيفية فهمها من قبل العلماء الثقات الذين يحول تبحرهم واستقامتهم ونزاهتهم دون الصمت على اقتراح خطأ لغوي.

إلى الآن، ناقشنا المصدرين الأولين من مصادر التشريع؛ وهما القرآن وسنة النبي. وسوف نتجه الآن للحديث عن المصدر الثالث للتشريع وهو الإجماع، وهو المصدر الذي لم يكن يضمن فقط عصمة الأحكام التشريعية أو الأقوال التي تخضع للاتفاق الفقهي؛ وإنما أيضًا عصمة بنية الشريعة برمتها.

ومن حيث الاصطلاح؛ فإنَّ الإجماع يُعرَّف بأنه اتفاق المجتمع الذي يمثله كبار الفقهاء الراسخين في العلم الذين يعيشون في عصر أو جيل، وهو اتفاق يمنح تلك الأحكام أو الآراء الخاضعة له صفة أنها معرفة قاطعة ويقينية.

ولا يُمكن البرهنة على الصحة الشاملة للإجماع من خلال العقل؛ حيث إنَّ المسلمين اعتقدوا بأنَّ مجتمعات أو أممًا كاملة يمكن أن يضلوا؛ بل وقد ضلوا بالفعل، في المسائل المهمة. ومن ثمَّ؛ فقد كان الإجماع بحاجة إلى ما يقره من القرآن أو السنة أو كليهما. لكن المحاولات الأولى للمنظرين بأن يستنبطوا قاعدة قرآنية تُشير إلى الإجماع قد باءت بالفشل؛ لأنَّ القرآن لم يُقدِّم دليلًا مباشرًا يُفيد الإشارة إليه. ولم يكن الأمر أقل إثارة للإحباط فيما يتعلق بالمرويات المتواترة عن النبي، حيث لا يوجد فيها ما يشير فعليًا إلى هذا الأثر. وكل ما توفر كان عبارة عن

أحاديث آحاد تتحدّث عن استحالة اجتماع الأمة على ضلالة. ويعد حديث «لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى ضَلَالَةٍ»، وحديث: «مَنْ فَارَقَ الْجَمَاعَةَ قِيدَ شِبْرٍ؛ فَقَدْ خَلَعَ رِبْقَةَ الْإِسْلَامِ مِنْ عُنُقِهِ»، أمثلة مقبولة على اللغة المستخدمة في هذا الشأن. وفي الوقت الذي يعتبر فيه حفنة أو أكثر من هذه المرويات ذات صلة بمسألة إجماع الثقات؛ إلا أنها أدّت إلى ظهور مشكلة. فأحاديث الآحاد ظنية، ومن ثمّ فلا يُمكن أن تثبت أيّ أمر بصورة يقينية. إنّ الإجماع أحد مصادر التشريع، ويلزم لذلك أن يوضّح أنّ أساسه لا يقل عن أن يكون دليلاً يقينياً. وإلّا؛ فإنّ الأسس الكاملة للشريعة، ومن ثمّ الدين نفسه، لربما تصبح عرضة للشك.

وللخروج من هذا المأزق؛ فقد اتجه الفقهاء إلى المرويات المتواترة، من حيث موضوع الحديث لا لفظه. ورغم كونها أحاديث آحاد؛ فإنّ هذه المرويات لم تكن فقط عديدة وإنما، وعلى الرغم من التنوع في ألفاظها؛ كانت تحوي موضوعاً واحداً مشتركاً بينها، وهو أنّه من النعم الإلهية أنّ الجماعة ككل معصومة من الضلالة والخطأ. والعدد الكبير من المرويات، مع فكرتها المهيمنة والمتكررة، يجعل هذه المرويات متواترة معنوياً، وبالتالي؛ يترتب عليها علم خاص ذو طبيعة معصومة من الخطأ.

وباعتبار الاتفاق القاطع على كونه مصدراً من مصادر التشريع؛ فإنّ الإجماع يقرّ يقينية أيّ حكم محدد ربما كان مستنداً إلى أدلة من نصوص ظنية. والبراهين التي تُساق في تبرير هذا الاعتقاد تتمثّل في أنّه إذا وقع الإجماع على دليل ظني؛ فإنّ الدليل لا يُمكن أن يكون عرضة للخطأ؛ لأنّ الجماعة لا يمكن أن تكون على ضلالة في المقام الأول.

وعليه؛ فقد يتم التوصل إلى الإجماع على أحكام استندت على طرق استدلالية من الاستنباط. بيد أنّه من المهم الإشارة إلى أنّ الحالات أو القواعد التي وقع فيها الإجماع تُعدّ محدودة بحيث تُشكل أقل من ١ بالمائة من البنية الإجمالية للتشريع.

لكن لأنَّ هذه الحالات خضعت لهذه الوسيلة الاستثنائية (الإجماع)؛ فإنَّها كانت تحظى بأهمية خاصة.

وببقى السؤال: كيف يتحدّد وقوع الإجماع وانعقاده؟ لقد تم تكريس الكثير من النقاش النظري لهذه المسألة، لكن من حيث الممارسة فإنَّ معرفة وقوع الإجماع على قضية أو مسألة محددة كانت تحدد من خلال النظر في الماضي ومن خلال ملاحظة أنَّ كبار الفقهاء كانوا مجمعين بشأن حلها. وكما قلنا: فإنَّ هذه الحالات كانت قليلة نسبيًا.

إنَّ الاطلاع على الحالات التي أُجمع عليها كان أمرًا مطلوبًا كي يُضمن أنَّ استنباط الفقيه لم يقده إلى نتائج تتباين، أو ربما تتعارض، مع ما هو متفق عليه في مذهبه أو بين المجتمع الأكبر من الفقهاء. وأهمية هذا الشرط ترجع إلى حقيقة أنَّ الإجماع يمنح صفة اليقينية للمسائل التي تحظى به؛ مما يرفعها إلى مستوى النصوص غير محتملة اللبس للقرآن والحديث المتواتر، ومن ثمَّ؛ فإنَّ إعادة فتح هذه المسائل لحلول جديدة قد ترقى إلى التشكيك في تلك اليقينية، بما في ذلك يقينية النصوص في القرآن والسنة. لكن وكما أشرنا بالفعل؛ فإنَّ المسائل التي تحدد أنَّها تخضع ليقينية الإجماع تظلُّ قليلة من حيث عددها مقارنة بالحالات المعرضة للاختلاف الفقهي. بيد أنَّه تظلُّ النقطة أنَّ الاستنباط الاستدلالي مشروعٌ في حالتين فقط، ألا وهما: عندما تكون الحالة محل السؤال لم تحظ بالإجماع، كونها ظلَّت في إطار الخلاف بين الفقهاء، أو عندما كانت الحالة نازلة أو أمرًا مستحدثًا برمته.

لقد أقرَّ الفقهاء أنواعًا متعددة من صور الاستنباط الفقهي، بعضها يُصنف تحت المصطلح العام القياس، وبعضها يُدرس تحت عناوين مثل: الاستصلاح، المصالح المرسلّة، أو الاستحسان. وسوف نبدأ بالقياس الذي يُعدّ المصدر الرابع من مصادر التشريع بعد الإجماع.

إنَّ وصف هذا القسم بأنَّه «مصدر من مصادر التشريع» لا يعني بالضرورة أنَّه كان

مصدرًا ملموسًا يمكن للفقهاء أن يستقي منه معرفته واستنباطه. إنَّه، على العكس من ذلك، مصدر من مصادر التشريع فقط من جهة أنَّه يوفر مجموعة من الوسائل والأدوات التي من خلالها يصل الفقهاء إلى الأحكام التشريعية. ويُعدُّ القياس أبرز هذه الأدوات على الإطلاق. وبما أنَّه يُمثِّل النموذج الأصلي لجميع الجدالات الفقهية؛ فإنَّ القياس يُنظر إليه باعتباره مكونًا من أربعة عناصر، ألا وهي:

الأول: النازلة، والأمر المستحدث، الذي يستلزم حكمًا شرعيًا، أي: إنزال واحدة من مراتب الأحكام التكليفية الخمسة.

وثانيًا: المسألة الأصلية التي يمكن الوقوف على ورودها في نصوص الوحي، أو إقرارها بطريق الإجماع.

وثالثًا: العلة المتحدة أو الأمر الجامع بين المسألة الحادثة، والمسألة الأصلية.

ورابعًا: الحكم التكليفي الموجود في المسألة الأولى والذي يجب، نتيجة التشابه بين المسألتين، أن يتم إسقاطه على المسألة الحادثة.

وتُعدُّ مسألة الخمر النموذج الأصلي على القياس الفقهي. فإذا واجه الفقيه مسألة تتعلق بخمر التمر تتطلب منه بيان حكمه؛ فإنَّه ينظر في نصوص الوحي؛ ليجد أنَّ خمر العنب هو الذي وردت فيه نصوص التحريم صراحة في القرآن. والقاسم المشترك، أو العلة المتحدة، هي صفة الإسكار، والتي تتحقق في هذه الحالة في كلا المشرويين. وبالتالي يستنتج الفقيه: أنَّ خمر التمر، كما هو الشأن في خمر العنب، محرَّم بسبب صفة أنَّه مُسكر.

ومن بين المكونات الأربعة للقياس، فتحت مسألة العلة المتحدة الباب للجدل وكذا للتحليل الدقيق؛ حيث إنَّ ادعاء التشابه بين شيئين هو الركن الأساسي والمحدد للاستدلال. ومن ثَمَّ، كُرس الكثير من النقاش لمسألة تحديد وجه اتحاد العلة؛ لأنَّه وعلى الرغم من أنَّه قد يرد صراحة في النصوص، فإنَّه في أحيان أكثر قد يرد بصيغة الإشارة أو الإلماح. وكثيرًا ما ظهرت الحاجة إلى الاستدلال على هذا

الوجه من النصوص. فعلى سبيل المثال، حين سُئل النبي عن مشروعية مقايضة الرطب الناضجة بغير الناضجة، سأل النبي: «يَا بِلَالُ! أَوْ كُلُّ تَمْرٍ خَيْرٌ هَكَذَا؟»، (يعني: تمر خبير في جودته)، فقال: «يَا رَسُولَ اللَّهِ! إِنَّمَا هُوَ تَمْرٌ رَدِيٌّ نَسْتَبْدِلُهُ بِتَمْرٍ جَيِّدٍ»، قَالَ: «أَوْه! عَيْنُ الرَّبِّ يَا بِلَالُ». ووجه اتحاد العلة هنا في الحديث عُدَّ صريحاً؛ حيث إنَّ التحريم قد فهم على الفور أنَّه مؤسس على فقد البلح الجاف لوزنه؛ وبالتالي فإنَّ عملية مقايضة تنطوي على كميات أو أوزان غير متساوية من المادة نفسها ستمثل ربًّا، وهو محرَّم تحريمًا صريحًا في الشريعة الإسلامية. وفي أمثلة أخرى: يقع مجرد التلميح إلى وجه اتحاد العلة. ففي حديث النبي: «مَنْ زَرَعَ أَرْضًا جَدْبَاءَ؛ فَهِيَ لَهُ»، والشيء نفسه ينصُّ عليه القرآن: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [المائدة: ٦]، وفي هذه الأمثلة التي بين أيدينا: نجد أنَّ وجه اتحاد العلة مُشارٌ إليه في البنية الدلالية لهذه اللغة، والقبلة للاختزال في الجملة الشرطية، «إذا... فإنَّ...»، وجواب الشرط: (فإن...) يُشير إلى أنَّ علة الغُسل هي الصلاة، كما أنَّ ملكية الأرض الجدباء تتحقق بعله زراعتها واستصلاحها. وتجدر الإشارة هنا إلى أهمية إدراك أنَّ الصلاة تستلزم وضوءًا، لا أنَّ الوضوء تأتي مناسبتة مع الصلاة وحدها، حيث يمكن للفرد أن يتوضأ دون أداء الصلاة، ولكن ليس العكس. والشيء نفسه ينطبق على ملكية الأرض، حيث يمكن للفرد أن يمتلك أرضًا بورًا دون زراعتها؛ لكن زراعتها، ثم استحقاق ملكيتها المترتب على ذلك هو النقطة المرادة.

قد تتكون العلة من أكثر من صفة، وجميعها يجب أن تُعدَّ مسببة لحكم تكليفي يترتب عليها. فعلى سبيل المثال: تشمل علة عقوبة السرقة خمس صفات:

(١) أن يكون الشيء المسروق حيز عن طريق الخفية .

(٢) يلزم أن يكون له نصاب .

(٣) يجب ألا يكون ملكاً للصوص أو السارق بأي حال من الأحوال .

(٤) يجب أن يكون سُرق من حرز .

(٥) ويجب أن يكون اللص بالغاً عاقلًا .

وكل هذه الصفات يلزم أن تتوفر كي يُصنف الأمر على أنه سرقة، وهي فعل حدّه قطع اليد، وجميع الشروط يجب أن تكون مجتمعة، ولا يُمكن أن يُشكل شرط واحد وحده علةً .

إنّ الحكمة وراء الحكم في بعض الأحيان تكون مدركة، على سبيل المثال؛ فإنّ علةً تحريم الخمر هناك سبيلٌ لإدراكها، وفهم المراد منها، وهي أنّها تؤدّي إلى السكر المذهب للعقل، ممّا يعوق الالتزام بالفرائض الدينية . وفي هذا المثال؛ فإنّنا مدركون لسبب التحريم . لكن في أمور أخرى لا يكون السبب مُعلّناً . فنحن على سبيل المثال لا نعلم الحكمة من وراء كون صفة صلاحية الطعام علةً لتحريم الربا في مبادلة بعض السلع؛ وكل ما ندركه أنّه لا توجد سلعة تمتلك صلاحية الأكل يمكن أن تدخل في عملية بها ربا .

وقد تكون العلة في بعض الأحيان ذات صلة بالحكم الشرعي من جهة أنّها علة ظاهرة فقط . ففي القرآن ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَ أُفٍّ وَلَا نَهَرَهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾ [الإسراء: ٢٣]، فقد فهم الفقهاء من أنّ التّفوّء بكلمة: «أُفٍّ» أمام أحد الأبوين يُعدّ فعلاً محرّماً؛ نظراً لما يحويه من قلة احترام للأبوين . وإذا كان التّفوّء بكلمة: «أُفٍّ» محرّماً؛ فإنّ ضرب أحد الأبوين مُحرّم، بناءً على الاستدلال السابق . وإنّ تحريم التعدي بالضرب على الأبوين هو تحريم مترتب غير مباشر بناءً على أن مجرد التّفوّء بـ «أُفٍّ» محرّم، وهو أمر لا توجد نصوص ظاهرة صريحة تفيد بتحريمه . وفي بعض الأحيان، قد يُساعد تراتب الأحداث وتسلسلها في إدراك العلة من الأحكام؛ حيث

إنَّ التسلسل قد يجري تأويله بمنطق سببي . والنبي محمد ﷺ على سبيل المثال، أمر رجلاً بصورة مهذبة أن يعتق رقبة عبد عندما سمع بأنه جامع زوجته في أثناء الصيام في نهار رمضان . ورغم أنَّ العلاقة بين المخالفة التي ارتكبتها الرجل وأمر النبي ﷺ لم يوضحها النبي ؛ فإنَّ تسلسل الأحداث إضافة إلى هذا يفيد بأنَّهما مرتبطان سببياً دون وقوع حدث معين دفعه لأن يوجه هذا الأمر .

وقد تكون أيضاً العلة هنا معلومة بطريق الإجماع . فعلى سبيل المثال : يجمع جمهور الفقهاء على أنَّ الأب يتمتع بالوصاية الكاملة، ومطلق الحرية في التصرف في إدارة ثروة أطفاله القُصَّر . وفي هذه الحالة ؛ فإنَّ سنَّ القصور هو العلة لهذا السلوك غير المقيّد، والثروة هي المسألة الجديدة . ومن ثَمَّ، من الجائز أن تنتقل العلة إلى مسألة أخرى جديدة، مثل السيطرة المادية بلا قيد للأب على أطفاله .

وتوجد طريقة أخرى مهمة في البحث عن العلة وتقديرها تُسمى المناسبة . وقد أشرنا إلى أنَّ القرآن يحرم شرب الخمر؛ لأنَّ به سمات السُّكر، ويذهب بعقل السكران ممَّا يدفعه لعدم أداء واجباته الشرعية . وقد جادل الفقهاء بأنَّه حتَّى لو أنَّ القرآن لم يُشرِّ إلى سبب التحريم؛ فإنَّه ما زال يُمكننا أن نستوعب أنَّ التحريم منطوق به بسبب الآثار الضارة المترتبة على السُّكر . وهذه الأسباب قائمة على أساس (المناسبة)، حيث إنَّنا استطعنا من خلال الاعتماد على الوحي بصورة مستقلة، ومن خلال إعمال العقل أن نحدد الآثار الضارة المترتبة على السُّكر، ومن ثَمَّ؛ الوقوف على بعض أوجه التحريم .

بيد أنَّ هناك حدوداً وقيداً على إعمال العقل في إطار المناسبة وفي غير إطارها . وحيث إنَّ التشريع لا يمكن أن يخضع دائماً وأبداً للطرق العقلانية، لا أن يجري استيعابه من خلالها على سبيل الحصر؛ فإنَّ العقل وثمراته ليسا دائماً محلَّ اتفاق مع المقدمات المنطقية الفقهية والنتائج المترتبة عليها . وعليه؛ فإنَّ المناسبة قد تكون في بعض الأحيان ذات صلة بالتشريع، وأحياناً أخرى غير ذات صلة . ولا يمكن أن تكون العلة مناسبة إذا كانت بلا صلة، وأي علة غير متصلة تصير غير

مناسبة، وتحول دون البحث الفقهي فيها ودراستها. ففي حالة النساء المطلقات اللائي يبلغن سن الرشد؛ فإن ولاية الذكور تسقط بموجب الخبرة الحياتية اللائي اكتسبها أولئك النسوة. وبالتالي؛ فإن مثل هؤلاء المطلقات يمكنهن الزواج ثانية دون الحاجة إلى موافقة الولي. ومنطقيًا: فإن هذا السبب ينطبق على المطلقات القاصرات؛ لكن عقلاً: هذا غير ملائم؛ حيث إن هذا يتعارض مع مقاصد الشرع في حفظ مال القاصرات ومصالهن.

إن الهدف من المناسبة هو تقديم طرق قياس ذات صلة تخدم المصلحة، كما تعرفها أصول الفقه. بمعنى آخر؛ فإن تفسير الشرع في ضوء المناسبة يجري بصورة مستقلة بمعزل عن نصوص الوحي الخاصة، طالما أن العلة ليست نصية في المقام الأول. بل إنه ممّا يوافق العقل ويتوافق مع روح الشرع أن يحرم كل ما هو ضار، ويحضر على المعروف في الدنيا والآخرة. وإن دفع الضرر دفعًا منهجيًا وجلب ما هو نافع يُعدّ من المقاصد الأساسية للشرعية. وإن هذه الأهداف هي ما يجب أن تتوافق معها الأسس المنطقية للمناسبة. فحفظ النفس، والدين، والمال، والعقل، والنسل، هي رأس هذه الأهداف. وهي معرفة بالضرورات الخمس، التي لا يمكن من غيرها أن يعيش أي مجتمع أو يقام نظام تشريعي بالمعنى الحرفي.

وبمجرد أن تتحدد العلة في القياس، وأن يتحدد عامل مشترك ذو صلة وتام بين الأصل والفرع؛ فإنه لا يوجد كثير يمكن القيام به لحمل فرع على أصل بجامع علة بينهما. بيد أن القياس ليس الطريق الوحيدة للاستدلال في المسائل التي تُصنّف تحت القياس. ورأي آخر مهم، من بين آراء أخرى، هو قياس الأولى. فعلى سبيل المثال: في سورة المائدة: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنزِيرِ﴾.

فإن الفقهاء أخذوا آخر أربع كلمات لجمع جميع أنواع لحم الخنزير بما في ذلك الخنزير البري، رغم أن الإشارة الأصلية تعود إلى الخنازير المستأنسة.

يوجد نوع آخر من القياس التشريعي ألا وهو الاستحسان، وهو الاستدلال الذي من المفترض أن ينبثق عن نص من نصوص الوحي، لكن يؤدي إلى نتيجة تختلف

عن النتائج التي يُتوصل إليها عن طريق القياس. فعلى سبيل المثال: إذا نسي شخص ما يفعل، وبينما يفترض أنه صائم خلال شهر رمضان؛ فإنه في حالة القياس يكون صيامه باطلاً، طالما أن الطعام قد دخل جوفه، سواء كان عامداً أو ناسياً. فالقياس في هذه الحالة لا يُعمل به لصالح حديث نبوي شريف ينص على أن الصيام صحيح إذا أكل ناسياً. والقياس هنا هو ما يُعمل به في مساحات كبيرة من التشريع، حين لا تكون هناك استثناءات. فإذا كُسر الصيام في أثناء رمضان في يوم ما؛ فإن القياس يستلزم دفع فدية. بيد أنه بالرغم من حقيقة أن الاستحسان يستند على نص؛ فإن اختيار هذا النص يُمثل غاية فقهية على إيجاد استثناء لهذا الحكم. فإذا لم يكن الخطأ هو ما يُبطل الصيام، فلا يترتب على هذا فدية أو كفارة.

يُشار إلى أن بعض حالات الاستحسان -وليس كلها أبداً على الإطلاق- تستند إلى نصوص الوحي المقدسة. فكثير منها بالفعل ينبنى على الإجماع، أو على مبدأ الضرورة. فعلى سبيل المثال: أيُّ عقد حول مبادلة البضائع كي يكون صحيحاً يلزم فيه وجود دفع مباشر. لكن بعض عقود الإيجار تُسقط هذا الشرط، وهي حقيقة تجعل من تلك العقود باطلة ما لم يُعمل بالقياس في هذا الحالة. وقد جرت عادة الناس على مر الزمان أن يتقبلوا هذه الصيغ من العقود في حياتهم اليومية، وهو ما يرقى إلى مرتبة الإجماع. ويصل الإجماع إلى مرتبة أهمية نصوص الوحي، باعتباره واحداً من الأدوات التي تفيد اليقين، وبذلك يمنح القياس المستخدم الحجة نفسها التي يمنحها الاستشهاد بالقرآن أو الحديث.

وبالمثل؛ فإن العمل بقاعدة الضرورة يستلزم تجنب النتائج التي تُوصّل إليها من طريق القياس لصالح تلك النتائج التي ترتبت على العمل بقاعدة الاستحسان. وهنا في مثل هذه الحالة قد يؤدي العمل بالقياس إلى التعسير على الناس في حالة اشتراط الحصول على مياه عذبة نظيفة؛ فهي ليست متاحة دوماً. لذا؛ فإن قبول قاعدة الضرورة باعتبارها قاعدةً تبيح الخروج من دائرة الالتزام بالقياس المتشدد، إنما هو مستمد من القرآن والسنة، ومقيد بهما؛ حيث إنَّ عدم الاعتراف بقاعدة

الضرورة قد يُؤدّي إلى لا شيء سوى التشديد على الناس .

وتوجد طريقة ثالثة للاستدلال ألا وهي الاستصلاح ، وهو استنباط الأحكام التي لا تستند مباشرة على نصوص الوحي . وقد أشرنا بالفعل من قبل إلى أهمية مبدأ الصالح العام في تحديد صلاحية العلة عند العمل بالقياس . وبسبب هذا الترابط بين العلة والمصلحة ؛ فإنَّ المصلحة تُعدُّ امتدادًا لقاعدة القياس . وكثير من الفقهاء لهذا السبب لا يفردون فصلًا مستقلًا أو جزءًا للاستصلاح ؛ وإنما يُدرجونه ضمن المناسبة . هذه الحقيقة تقرُّ بالتشديد الذي يوليه القياس للاستقراء غير الحرفي للأحكام .

وفي ضوء الدراسة الشاملة للشريعة ، أقرَّ الفقهاء خمسة مقاصد كلية تقوم عليها الشريعة ؛ وهي حفظ النفس ، والعقل ، والدين ، والمال ، والنسل . والاستدلال في هذا : هو أنَّ الشريعة جاءت صراحة لحفظ هذه الجوانب من حياة البشرية والارتقاء بها ، وأنَّه لا يوجد شيء في هذه الشريعة يتعارض صراحة مع تلك المقاصد ، أو أيٍّ ممَّا يترتب عليها ، حتى لو من بعيد . وإذا كانت سمة المصلحة العامة في أي مسألة يمكن أن يظهر أنَّها دونما شكٍّ ترتبط بتلك المقاصد الكلية الخمسة ؛ فإنَّ الاستنباط هنا يجب أن يُقاس وفقًا للمصلحة ، ويقدر تبعًا لها . وإنَّ شرط الكليات أيضًا الغرض منه ضمان الحفاظ على مصالح المجتمع المسلم ككل .

★ التعددية الفقهية:

أسست الأدوات التأويلية القائمة أدوات الاجتهاد ، وهي عملية استنباط الأحكام التي عمل بها الفقهاء للوصول إلى أصحَّ تقدير فيما يراه الشرع في مسألة محددة . وباستثناء التصريح القرآني والنبوي القليل نسبيًا ، والذي اتسم بالغموض ، أو احتوى على أحكام واضحة وخصوصية ؛ فإنَّ غالبية الشريعة تعد ثمرة الاجتهاد . وعلى العكس من الأحكام الواردة في نصوص الوحي التي اتسمت بالإبهام ، وكانت قاطعة الثبوت ولا تقبل إعمال الاجتهاد عليها ، لأنَّ العقل لا يُمكن أن يستنبط أيَّ معانٍ أخرى في اللغة التي جاءت بها تلك النصوص ؛ فإنَّ الاجتهاد

ينطوي على استدلالات، تتسم بأنها لغوية وتشريعية على حدّ سواء. ومن ثمّ؛ فإنّ الاجتهاد يُمثل مجالاً للظنية والاحتمالية.

إذن؛ فإنّ الشريعة الإسلامية هي نتاج الاجتهاد بأغلبية ساحقة، وهو مجال من مجالات التأويل التي تنبني على الظن. فكل فقيه راسخ في العلم كان بإمكانه أن يجتهد، والذي يعلم أيّ المجتهدين يوافق رأيه الصواب هو الله. وهذه الرؤية هي التي انبثقت عنها المُسلمة والبدئية المعروفة: «كل مجتهد مصيب».

وبناءً عليه؛ فإنّ الاجتهاد منح الشريعة الإسلامية أهم صفاتها. ألا وهي أنّه في كل مناسبة أو مسألة تُعرض، وأنّه في ضوء كل مجموعة من الحقائق، يوجد رأيان أو عشرات الآراء إن لم يكن أكثر، يعتد بها فقهاء مختلفون. بمعنى آخر: لا يوجد نص تشريعي واحد يمتلك سمة الاحتكار أو الحصرية، بخلاف الوضع في الدولة الحديثة. ومن ثمّ؛ فإنّ الشريعة الإسلامية تتميز أيضاً بالتعددية التشريعية، ليس لأنّها تعترف بمكانة العرف المحلي وتحمله على محمل الجد فحسب؛ وإنّما أيضاً لأنّها تُقدّم مجموعة من الآراء فيما يخص حقيقة واحدة، أو مجموعة من الحقائق الواحدة. وهذه التعددية منحت الشريعة الإسلامية اثنتين من خصائصها الرئيسة؛ الأولى: هي المرونة والقدرة على التكيف مع المجتمعات والأقاليم المختلفة، والثانية: القدرة على التجدد والتطور على مدار الزمان، أولاً: من خلال تبني الآراء التي تصبح أكثر ملاءمة عن غيرها فيما يتعلق بمسألة معينة، وثانياً: من خلال إبداء آراء جديدة عندما تنشأ الحاجة.

لقد كانت الشريعة تُتهم بالجمود على يد الكولونيالية الأوروبية؛ لتبرير تنحية الشريعة، وتفكيك منظومتها -كما سناقش ذلك لاحقاً- وهذه ليست مغالطة فحسب؛ بل أمر يثير السخرية.

★ محتويات الموضوعات الفقهية وترتيبها:

كان الفقهاء المسلمون يرون في الشريعة تفويضاً لتنظيم سلوك الإنسان، بدءاً من

العبادات الدينية، والعلاقات الأسرية، حتى التجارة، والحكم في الجرائم، وغيرها الكثير. وفيما يلي نظرة عامة على محتوى المواد التي تناولتها الأعمال الفقهية، بدءًا من ملخصات الكتب حتى الشروح الكبيرة للغاية. وهذه الأعمال كانت تميل للاختلاف فيما بينها، من حيث تنظيم الموضوعات، رغم أن الفصول التي تتناول فقه العبادات تصدر الفصول الأولى في هذه الكتب في المقام الأول، واتبعت ترتيبًا ثابتًا، مثل: الطهارة (الوضوء)، والصلاة، والزكاة، والصوم، والحج. والفروقات في تناول الجوانب الفقهية، هائلة في بعض الأحيان، وقد يُعزى هذا إلى الطرق المتعددة التي فهمت بها المذاهب الفقهية (التي نتناولها في الفصل الثالث) الروابط المنطقية والفقهية بين مجال واحد من الفقه وآخر، وهو ما يعني: أن أبرز الاختلافات التأسيسية من حيث الحجم بين هذه الأعمال وخلالها يمكن أن ترجع إلى انتماء المذهب، وإلى مسلك التقليد في الشرح والتفسير.

بوجه عام: فإنَّ الفقهاء المسلمين سموا الموضوعات الرئيسة في الفقه باسم الكتاب، مثل كتاب الوكالات، وهو ما نسميه في أدبياتنا المنظمة الحديثة بكلمة جزء. أمَّا الفصول الفرعية فسمّوها بابًا، والتي تنقسم بدورها إلى عدد أصغر يُسمى فصولًا.

وكان تصور الفقهاء المسلمين أنَّ الفقه الإسلامي يتألف من أربعة تقسيمات: العبادات، والمعاملات، والزواج، والديات، وكل هذه المصطلحات تستخدم في هذا السياق استخدامًا مجازيًا؛ حيث تشير إلى مجموعة متنوعة ومتشابكة من الموضوعات تنتمي لقسم واحد. ومن ثمَّ؛ فإنَّ قسم المعاملات قد يحوي موضوعات مثل: الشراكات، والائتمانات، والعطايا، والهبات، والوقف، وذلك ضمن موضوعات أخرى، بينما يتناول فقه الزواج بتنوعه قضية إنهاء الزواج، والحضانة، والرضاع، ونفقه الزوجة، والأسرة، وفي الإطار نفسه؛ فإنَّ قسم الديات يتناول الانتحار، والعقوبات التي نص عليها القرآن، وقوانين الحرب والسلم من بين موضوعات أخرى. يُشار إلى أنَّ الأعمال آلت في العموم إلى ما

يُسمى بالقانون الإجرائي، الذي يكمله عتق رقاب العبيد. وانتهت أعمال أخرى في فقه الزواج بالحديث عن المواريث، والتركات.

وكل ما سيأتي لاحقاً عبارة عن مخطط بالنسب المئوية حول مادة الموضوعات الفقهية. وسوف نلاحظ أنَّ موضوعات الكتاب الرئيسة تتبعها مساحات مخصصة بصورة منهجية للنقاش حول كل موضوع في الأعمال الفقهية. وكما يتضح؛ فإنَّ الأعمال اختلفت فيما بينها في هذا الصدد، ومن ثَمَّ؛ فكل ما هو مذكور هنا، يعد تقديرات مُقرَّبة حول المساحات المخصصة، حيث إنَّ الغرض الأساسي هو تقديم فكرة عامة عن الثقل الكمي لكل موضوع في مجمل تركيز الأعمال الفقهية. بيد أنَّ هذه الأعمال كانت تتشابه فيما بينها إلى حدٍّ ما في تغطيتها التناسبية للفقه. فعلى سبيل المثال: كتاب العهود، مهما صُغُر حجمه، أو زاد في تغطية الأعمال الفقهية المتنوعة له، لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يحوز على نفس قوة كتاب الصلاة، أو المعاملات، وزخمهما.

أولاً: القسم الأول

- (١) كتاب الطهارة والغسل (٧ %).
- (٢) كتاب الصلاة (١٤ %).
- (٣) كتاب الزكاة والصدقات (٤ %).
- (٤) كتاب الصيام (٣ %).
- (٥) كتاب الحج (٦ %).
- (٦) كتاب آداب الطعام والشراب (أقل من ١ %) = بعض الفقهاء يناقش هذا الباب، والكتاب التالي في نهايات القسم الثالث.
- (٧) كتاب الصيد والذبائح.

ثانياً: القسم الثاني

بعض الفقهاء يتناول هذه الموضوعات التالية في القسم الثالث، باستثناء

المواريث والتركات، الموضوعين اللذين يؤخران إلى نهاية الأعمال الفقهية.

(٨) كتاب المعاملات (٤%).

(٩) كتاب العهود (١%).

(١٠) كتاب الدين والحجر (١%).

(١١) كتاب الشفعة (أقل من ١%).

(١٢) كتاب الحوالة (أقل من ١%).

(١٣) كتاب الضمان (أقل من ١%).

(١٤) كتاب الشركة (أقل من ١%).

(١٥) كتاب الوكالة (١%).

(١٦) كتاب الإقرار بالحقوق (١,٢%).

(١٧) كتاب الوديعة (أقل من ١%).

(١٨) كتاب القروض (أقل من ١%).

(١٩) كتاب الغصب المحرم (١,٥%).

(٢٠) كتاب الشفعة.

(٢١) كتاب الشركة (المضاربة أقل من ١%).

(٢٢) كتاب الإجارة للأراضي الزراعية (أقل من ١%).

(٢٣) كتاب الإجارة والاستئجار (أقل من ١%).

(٢٤) كتاب إحياء الموات (أقل من ١%).

(٢٥) كتاب الوقف (١,٥%).

(٢٦) كتاب الهبة (١%).

(٢٧) كتاب اللقطة (أقل من ١%).

(٢٨) كتاب اللقيط (أقل من ١%).

(٢٩) كتاب العطايا لاستعادة العبد الآبق (أقل من ١%).

(٣٠) كتاب الفرائض (٣,٥%).

(٣١) كتاب المواريث (٢,٥%).

ثالثاً: القسم الثالث

(بعض الفقهاء يتناولون هذه الموضوعات في القسم الثاني).

(٣٢) كتاب النكاح (٣,٥%).

(٣٣) كتاب المهر (١%).

(٣٤) الخلع (أقل من ١%).

(٣٥) كتاب الطلاق (٢%).

(٣٦) كتاب الرجعة (أقل من ١%).

(٣٧) كتاب الإيلاء (أقل من ١%).

(٣٨) كتاب الظهار (أقل من ١%).

(٣٩) كتاب اللعان (أقل من ١%).

(٤٠) كتاب القسم (٢%).

(٤١) كتاب العدد (١%).

(٤٢) كتاب الرضاع (أقل من ١%).

(٤٣) كتاب نفقات الأقارب (١,٢%).

(٤٤) كتاب الحضانة (أقل من ١%).

رابعاً: القسم الرابع

(٤٥) كتاب الجنایات (٢%).

(٤٦) كتاب الديات (أقل من ٢%).

(٤٧) كتاب الحدود:

- ١- باب الردة.
- ٢- باب الخروج.
- ٣- باب حد الزنا.
- ٤- باب حد القذف.
- ٥- باب حد السرقة.
- ٦- باب حد الحرابة.
- ٧- باب الخمر.

(٤٨) كتاب التعزير (أقل من ١%).

(٤٩) كتاب الجهاد (١,٥%)، (بعض الفقهاء يصنفه في نهايات القسم الأول).

(٥٠) كتاب قسمة الغنائم (١%).

(٥١) كتاب القضاء والفتيا (٣%).

(٥٢) باب الدعاوى والبيئات (١%).

(٥٣) كتاب الشهادات (٢%).

(٥٤) كتاب العتق (أقل من ١%).

(٥٥) كتاب العتق بعد موت السيد (هل هو التدبير)، (أقل من ١%).

(٥٦) كتاب الكتابة (أقل من ١%).

(٥٧) كتاب أحكام الأمهات والأولاد (أقل من ١%).

الفصل الثالث المذاهب الفقهية

الْمَذَاهِبُ الْفِقْهِيَّةُ

إنَّ من أهم الخصائص المميزة للشريعة، وفي الواقع الإسلام ككل، هو الدور النافذ للمذاهب الفقهية وتغلغله. ففي الإسلام السني كانت هناك أربع مذاهب: الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنبلية، وكل واحدة منها تسمت تبعاً لأئمة الفقهاء الأربعة الذين يعدون المؤسسين لهذه المدارس. (وتجدر الإشارة هنا إلى أنَّ هذه المذاهب تختلف تمامًا عن كليات القانون في جامعاتنا اليوم ولا تتقاسم معها أي صفة).

والمذهب مصطلح له دلالات عدّة، كلها يتصل ببعضها. وبصورة عامة؛ فإنَّ الكلمة تشير بمدلولها العام إلى الرأي المتبع، أو الفكرة التي يختار الشخص أن يعتنقها وبالتالي فهي تشير إلى رأي محدد للفقيه.

إنَّ دلالة هذا المصطلح تاريخياً لها أصل مبكر، وإنَّها على الأرجح تعود إلى القرن السابع؛ لكن هذه الدلالة يقيناً كانت متشكلة في أواسط القرن الثامن. وقد شاع استخدامها مطلع القرن التاسع.

وتقترن كلمة مذهب بثلاثة معانٍ أخرى انبثقت عنها تبعاً لهذا التوظيف الأساسي للمصطلح وعكست تشكل المذاهب. والمعنى الأول من هذه المعاني الثلاثة هو: المبدأ الذي يعرف الحدود المفاهيمية الفقهية لمجموعة من القضايا والمسائل. على سبيل المثال؛ فإنَّ فرضية وقوع السرقة لدى الأحناف كي تعتبر واقعة؛ فإنَّه يلزم اشتمالها على نقل غير مشروع للممتلكات من موضعها الأصلي الذي يُبقي فيه المالك ماله (الحرز). أمّا الحنابلة من جهة أخرى؛ فيصفون الاختلاس بأنَّه مجرد سلب للممتلكات، سواء انتقلت من موضع الملكية (الحرز) أم لم تنتقل. ومن ثمَّ؛

فإنَّ امتلاك سجادة من خلال الجلوس عليها (دون نقلها) يُعدُّ سلبًا واختلاسًا عند الحنابلة، على عكس الأحناف. وفي مسألة أخرى مثل دفع التعويضات؛ فإنَّ الفارق الجوهرى في التعريف، وهو الذى يُظهر الاختلاف الكبير بين المذهبين الفقهيّين. فبينما يعتبر الحنابلة الظالم والمخطئ مسؤولًا عن تعويض المالك الأصلي عن كل ما نتج عن سلب الشيء واختلاسه، وما تحصل منه السالب من أموال؛ فإنَّ الأحناف يضعون شروطًا قاسية على قدرة المالك على استرداد حقوقه. والعلة هنا: أنَّ تنامي الفائدة، أو التربُّح جراء سلب الممتلكات المسلوقة لم يكن قد نشأ عندما انتقلت حيازة الممتلكات من أيدي المالك الأصلي، ومن ثَمَّ لم تكن هذه المتحصلات عن السلب قد وُجدت بعد، ولا توجد مسؤولية على المخطئ تترتب على ذلك.

هذا المثال يوضح المعنى المحورى لمصطلح مذهب، باعتباره مذهبًا فقهيًّا يخصُّ مجموعة من المسائل -ومثل هذه المسائل المقترحة ذات الصلة بدفع التعويضات- صُنِّفت تحت مبدأ كبير. وبهذا المعنى يمكن القول إنَّ آراء كل مذهب تختلف وتتباين وأحيانًا بدرجات كبيرة عن المذهب الآخر.

والمعنى الثانى من كلمة مذهب هو: الرأى الفردى للفقهاء (اجتهاده الشخصى) حينما يكون مرجعية رفيعة فى مدرسته المذهبية تمايزًا عن المعنى الثالث المقترن بمصطلح مذهب؛ حيث يُستخدم هذا المعنى للإشارة إلى مجموعة من الفقهاء الذين يتبعون مذهبًا فقهيًّا وتشريعيًّا جماعيًا باعتبارهم جزءًا منه -وهذا هو الأهم- يُنسب لفقهاء كبير، من المعروف أنَّ المدرسة اكتسبت سماتها المميزة واستمدتها من هذا الفقيه. وبهذا؛ فإنَّه بعد تشكُّل هذه المذاهب، فقد بدأ تمييز الفقهاء باعتبارهم: حنفية، ومالكية، وشافعية، وحنابلة، باعتبارهم أتباعًا لهذه المذاهب وليس باعتباراتهم الفردية الشخصية. هذا الولاء المذهبى -وهنا ينبغى التشديد عليه- هو ولاء لكيان تراكمى من الآراء المذهبية، التى كوَّنها وأرساها كبار الفقهاء، وهذا يعنى أنَّه، بالعكس، لم يمتد الاتباع والولاء للمذاهب الفردية إلى

فقيه واحد. وفي منتصف القرن العاشر، أو بعده بقليل، كانت كل هذه المعاني حاضرة وماثلة، وهو ما يعني أنَّ هذه المذاهب الفقهية بلغت مرحلة النضج الكامل.

كيف إذن ومتى تطور مفهوم المذهب من معناه الأساسي إلى هذا الشكل المتطور الرفيع في صورة مذهب فقهي؟ كما شاهدنا بالفعل؛ فإنَّ الرغبة المبكرة في دراسات الفقه والتشريع تنامت داخل أجواء حلقات العلم، حيث بدأ الرجال ذوو المعرفة بالقرآن والقواعد العامة للإسلام النقاش في مسائل شبه فقهية، وأحياناً مسائل فقهية بحتة ضمن أمور أخرى. وفي حوالي عام ٧٣٠ ميلادية، اضطلع هؤلاء الرجال المتعلمون بدور المعلم/ الشيخ، حيث كانت حلقاتهم تضم عدداً من الطلبة المهتمين بدراسة الشريعة. بيد أنَّه في هذا الزمن، لم تكن تبلورت بعدُ منهجية بحث واضحة في الفقه والقياس الفقهي، بحيث لم تكن محاضرة المعلم قد صارت مميزة بالكامل منهجياً وباعتبارها كياناً مترابطاً من المبادئ عن محاضرة معلم آخر. حتى كيان المذهب الفقهي الذي كانوا يدرسونه لم يكن متكاملًا بعدُ، كما تشهد بذلك الاهتمامات الفردية الخاصة لكل معلم. فبعض العلماء درسوا فقه المواريث، بينما ركز آخرون على فقه العبادات التي كانت تُشكّل جزءاً أساسياً من الفقه. والأهم من هذا أننا لا نملك حجة قوية تفيد بأنَّ الموضوعات الفقهية التي تمت تغطيتها ومناقشتها لاحقاً كانت ذات حضور في هذه المرحلة المبكرة.

يُشار إلى أنَّه في النصف الأول من القرن الثامن، ومع كون الفقه الموضوع قد أصبح أكثر منهجية، بدأ الفقهاء في تطوير افتراضاتهم الفقهية الخاصة ومنهجياتهم البحثية. ولقد كان للتدريس والتعليم والمناظرات العلمية المكثفة داخل حلقات العالم أثرٌ بالغ؛ فإنَّه استلزم تقوية الأساليب والطرق التي مارس بها الفقهاء الفقه، والذي حداً بهم في النهاية إلى الدفاع عن أطروحاتهم ومفاهيمهم الفردية في فهمهم للشريعة والفقه. وقد كان كل فقيه، عند تبنيه لأي طريقة، يجمع حوله أتباعاً معينين يُلقنهم فقهه ويلزمهم طريقته.

بيد أنه كان من النادر أن تجد تلميذًا أو فقيهًا حديث السن يُلزم نفسه حلقة واحدة، أو معلمًا واحدًا؛ ففي الحقيقة لم يكن من غير الشائع بالنسبة إلى الفقهاء حديثي السن أن يواظبوا على حلقات متعددة في المدينة ذاتها. وفي أثناء النصف الثاني من القرن الثامن، لم يحصر كبار الفقهاء الطامحين أنفسهم في حلقات داخل مدينة واحدة، ولكنهم ارتحلوا إلى المناطق القريبة والبعيدة بحثًا عن المعلمين المشهورين (وهي واحدة من السمات الملحوظة في التعلم في رحلة الإسلام قبل العصر الحديث). فقد كان كل معلم مرموق يجتذب الطلبة الذين يأخذون الفقه عنه. وقد كان القاضي -الذي تلقى الفقه عن معلم في الغالب- يطبق مذهب معلمه في محكمته، وأيضًا مرة أخرى لم يكن الاتباع محصورًا على مذهب واحد.

فلو ثبت أنه فقيه ذو مستقبل واعد ومؤهل، فلربما جلس على أنه معلم قائم بذاته، ينقل لتلاميذه الدراية والعلم الفقهي اللذين تلقاهما عن شيوخه، ولكن -نادرًا- دون إعادة تشكيل وبناء لدرايته وعلمه. ولقد كانت المذاهب الفقهية التي لقيها أبو حنيفة ومالك والشافعي -من بين آخرين- كانت عبارة عن نقل ورواية لشيوخهم هم. لكن لم يقم أحد من هؤلاء، رغم أنهم يُعدون مؤسسين لمذاهب فقهية، بتأسيس مذهبه، كما هو بالكامل، كما قد يوهمنا التاريخ الإسلامي الحديث. ولكنهم كانوا على الأرجح مدينين لشيوخهم ناقلين عنهم، كما كان أولئك مدينين لشيوخهم من قبل.

وبناءً على ما سبق؛ فإنه في القرن الثامن، كان مصطلح مذهب يشير إلى مجموعة من التلاميذ، والأصوليين، والقضاة، والفقهاء، الذين تبنا مذهب أحد كبار الفقهاء مثل أبي حنيفة -وهي ظاهرة أسميها هنا المذهب الفردي. وأولئك الذين اتخذوا مذهبًا واحدًا، أو اتبعوه، يُعرفون بالأتباع، وهم أولئك الذين درسوه مع فقيه، أو كانوا من أتباعه الدارسين. وقد كان لأكثر الفقهاء الكبار ملازمون من مثل هؤلاء، كان يشار إليهم بلفظ الأتباع. وبذلك فقد كان جميع كبار الفقهاء

يرتبطون من خلال مذهب، أي بمذهب فردي يدور في فلك حلقة الفقيه ومذهبه الفقهي الشخصي.

لكنّ الولاء المذهبي لم يكن معمولاً به بعدُ. وكما أشرنا، فلم يكن شيئاً مستغرباً بالنسبة إلى أي فقيه أن ينتقل من مذهب إلى آخر، أو يتبنى في نفس الوقت جمعاً من المذاهب التي تنتمي لواحد أو أكثر من كبار الفقهاء. وقد صار هذا الأمر غير متصور مع بروز المذاهب الفقهية.

في واقع الأمر اتّسم المدلول الاصطلاحي لكلمة مذهب بصفات عدّة، يُفتقر إليها في نظيرها من المذاهب الفردية:

أولاً: كان المذهب الفردي يتألف من مذهبٍ فقهي رسمي لأحد كبار الفقهاء، وفي بعض الأحيان كان مذهبه ينتقل إلى تلاميذه. أما من الناحية الأخرى، فقد امتلك المذهب الجماعي تراكمًا من الفقه الموضوعي، بحيث تمثل الآراء الفقهية للفقيه الرائد -الذي يُفترض أنّه المؤسس- الرأي الأول ضمن آراء أخرى مساوية، بمعنى: أنّها آراء توازي بقية الآراء والمذاهب التي يعتنقها فقهاء آخرون، ممن يُعدّون رؤادًا في المذهب أيضًا. وبعبارة أخرى، فإنّ المذهب كان عبارة عن كيان جمعي، وله سلطة وقبول، بينما ظلّ المذهب الفردي مقيّدًا بمذهبٍ فردي لفقيه واحد.

أمّا السمة الثانية فهي: أنّ المذهب الجماعي قد شكّل كيانًا منهجيًا بقدر ما كان يمثل كيانًا موضوعيًا ومذهبيًا. وبعبارة أخرى، فإنّ ما ميّز أي مذهب عن غيره كان يُعزى بشكل كبير إلى منهجيته الفقهية ومبادئه المستقلة التي تبناها واعتنقها في التعامل مع الفقه الخاص به.

وثالثًا: فإنّ أي مذهب جماعي كان يُعرف تبعًا لحدود استقلالته، أي باعتبار كيان معين من المبادئ الفقهية والمنهجية يحدد بوضوح الحدود الشكلية والتعريفية للمذهب باعتباره كيانًا جمعيًا. أمّا المذاهب الفردية من جهة أخرى فلم تكن لها تلك الحدود ذات المعالم الواضحة، وكان عدم تمسكها بتلك الحدود وتركها

لصالح مذاهب ومبادئ فقهية أخرى يُمثلُ أمرًا شائعًا.

أما السمة الرابعة: والتي تُعدّ أيضًا نابعة من الثالثة، فهي مسألة الولاء، حيث يُعدّ عدم التمذهب بمذهب محدد وبالمبادئ المنهجية له انخلاعًا عن المذهب نفسه، وهو حدث بالغ الأهمية في حياة أي فقيه. فالولاء المذهبي -بمعنى آخر- كان بالكاد موجودًا في مذاهب فردية بينما صار لاحقًا سمة محددة للمذاهب ذاتها وللمسارات المهنية والعملية لأفرادها.

كيف إذن ظهرت المذاهب؟ توجد سمة محورية في المذاهب الجماعية -بيد أنها سمة خامسة تميزها عن المذاهب الفردية- ألا وهي أنها تقيم محورًا للمرجعية تدور حوله منهجية كاملة للفقهاء. وكان هذا المحور هو الشخصية التي تعرف بأنها مؤسس المذهب، أو كبير الفقهاء، بحيث يستمد المذهب منه الاسم والمبادئ التراكمية الجمعية التي يطرحها المذهب. ومن بين جميع رواد المذاهب الفردية -وهم أكثر- لم يُذكر إلا أربعة من الفقهاء فقط من الذين رُفِعوا إلى مرتبة المؤسس لمذهب. ولم يبلغ باقي الفقهاء تلك المرحلة، وكانت المحصلة أن مذاهبهم الفردية لم تدم طويلاً بعد وفاتهم.

وصار من يُطلق عليه المؤسس الذي يُسمى باسمه المذهب بالتالي هو محور تأسيس المرجعية. وباعتباره حاملاً لهذه المرجعية والحجة؛ فإنه يطلق عليه الإمام، وكان يتميز بأنه الفقيه الحجة المطلق الذي كان مسؤولاً عن إرساء منهجية للمذهب بحيث تقوم على أسسها المبادئ والفقهاء. وعلاوة على هذا؛ فإن مذهبه يُقدّم نفسه باعتباره صحيحًا، ليس فقط لأنه يستشهد ويقتبس مباشرة من نصوص الوحي؛ ولكن بالقدر ذاته من الأهمية بسبب أن مذهبه مجموعٌ بمنهجية من النصوص، من خلال إعمال مبادئ تأويلية قابلة للتعريف بوضوح. وكان يُنظر إلى شخصيته المنهجية على أنها ثمرة منهجية بحث موحدة ومتماسكة، لا يمكن أن يأتي بها إلا إمام مؤسس، لكن هذه المنهجية البحثية ذاتها كانت ملهمة وأملها الوحي. ولكي تُشرح كل هذه الكفاءة المعرفية؛ كان يُنظر للإمام على أنه موهوب

بشخصية فردية فريدة وورع بالغ . فهو تجسيد للفضيلة النقية والتقوى^١ والورع والزهد غير المتكلف ، وأنه يجسد أفضل القيم الأخلاقية؛ فهو يُمثّل المصدر المطلق للدراية الفقهية والحجة الأخلاقية .

إنّ الذي جعل المذهب مذهباً هو تلك السمة المتعلقة بالمرجعية المذهبية؛ حيث إنّ ينبوع المذهب المطلق والنهائي من المفترض أنّه كبير الفقهاء العلامة والمؤسس ، وليس مجلس فقهاء محض تحت مسمى يُنسب لفرد . ولم يكن ليكون لهذا المجلس معنى دون وجود أثر مركزي جاذب من المذهبية المنهجية ذات الحجة والقوة والمُقامة انطلاقاً من مرجعية هذا المؤسس .

وفي النهاية ، علينا أن نطرح هذا السؤال : لماذا برزت المذاهب في المقام الأول؟ إنّ نشوء المذاهب باعتبارها منتمية انتماء أصيلاً للتربة الإسلامية إنّما انبثق بالكامل بسبب احتياجات داخلية . وقد أشرنا إلى أنّ الميلاد الجيني للمذاهب قد بدأ بعض الشيء في أثناء العقود الأخيرة من القرن السابع ، وكان يأخذ شكل حلقات علم يجلس فيها العلماء الأتقياء يتداولون فيما بينهم مسائل دينية ، ويلقنون فيها الطلبة المهتمين . وقد بدأت الدراية والمعرفة والإنتاج للمذهب الفقهي من خلال تلك الحلقات ، وليس في مكان آخر . ومن ثمّ ؛ فإنّ المرجعية المذهبية صارت إبستمية (أي قائمة على المعرفة) أكثر منها سياسية أو اجتماعية أو حتى دينية . إنّ كون المرجعية المعرفية هي السمة المحددة للفقهاء الإسلامي أمر لا يحتمل الشكّ ، رغم أنّ كلاً من الورع والخلق قد لعبا أدواراً مهمة إضافية .

لقد كان المعيار الأوحّد الذي يقرر أين تكمن المرجعية المذهبية هو الدراية المتبحرة بالفقه ؛ وكانت تتوفر لدى العلماء ، وليس الحكام السياسيين ، أو أي مصدر آخر . وقد كان هذا واقعاً فعلياً في العقود الأخيرة من القرن السابع ، كما جرى في القرن الثامن فما بعده . ولو كان الخليفة يشارك بفاعلية في الحياة التشريعية ؛ فإنّ هذا يُعزى بقوة ليس إلى منصبه السياسي ، أو قوته العسكرية ؛ وإنّما إلى مدى تبخّره الشخصي المعترف به في الفقه . وعليه ؛ فإنّ المرجعية المذهبية في

الإسلام كانت شخصية وخاصة، وكانت تتوفر في يد الأشخاص من أفراد الفقهاء، سواء كانوا من الرعية، أو -حسب الظروف- خلفاء، وكانت هذه الكفاءة في الدراية الفقهية تُعرف بالاجتهاد لاحقًا، وهو الركن الأساسي في الفقه الإسلامي. إنَّ العامل الأساسي وراء ظهور المذاهب كان يرجع إلى ترسخ الدراية الفقهية لدى أفراد الفقهاء الذين كانوا ينشطون في حلقات العلم، وإلى كونها آلت إليهم لا إلى الحكومة أو الحاكم. وبينما كان القانون -باعتباره منظومة مُشرَّعة- يُمثِّل غالبًا الدولة -كما ترسخ في حضارات إمبريالية ومُعقَّدة أخرى، فلم يكن للسلطات الحاكمة في الإسلام تقريبًا، وحتى بزوغ فجر الحداثة، أي يد في إنتاج علوم الفقه أو الشريعة أو نشرها. ومن ثمَّ؛ فقد برزت في الإسلام حاجة إلى وضع الفقه داخل منظومة سلطة لم تكن سياسية، خاصة وأنَّ المؤسسات السياسية الحاكمة، كما سنستعرض لاحقًا، كانت محل شك كبير. وكانت حلقات العلم، والتي تألَّفت مما لا يزيد عن مجموعات من علماء الفقه وطلبته، كانت تفتقر إلى القدرة على إنتاج مذهب فقهي موحد يوفر محورًا أو مركزًا للمرجعية المذهبية. فبينما كان كلُّ إقليم يمتلك منظومته الفقهية المتميزة القائمة على الممارسة، كانت هناك مع ذلك تعددية في حلقات العلم في كل إقليم، وداخله كل حلقة كان العلماء يختلفون على مجموعة عريضة ومتنوعة من الأقوال.

وقد قدمت المذاهب الفردية الخطوة الأولى في تأسيس محور للمرجعية المذهبية، حيث إنَّ التطبيق في المحاكم والفتاوى وتدريس مذهب واحد موحد، ألا وهو مذهب الفقيه الذي تشكل حوله مذهب فردي، قد أتاح مقياسًا للوحدة المذهبية. بيد أنَّ العدد الكبير من المذاهب الفردية كان بالكاد أكثر فاعلية وتأثيرًا من العدد الكبير من حلقات العلم، ولذلك فقد ظلت هناك حاجة إلى وجود محور للمرجعية. وقد كانت المذاهب الفردية التي كانت تتشكل حول جميع الفقهاء الكبار مختلفة مذهبياً، ولا تزال متعددة للغاية، وكانت تُقدر بأكثر من عشرين مدرسة. وعلاوة على هذا؛ فإنَّ مذهب الفقيه الذي كان عبارة عن كيان من الآراء

الفقهية لا أكثر لم يكن يُطبق متكاملًا؛ حيث كان يخضع كما هو لتصرف وإعادة صياغة القاضي أو المستشار القضائي اللذين يطبقانه. وقد ظلت هنالك حاجة أيضًا إلى الولاء المذهبي والفقهية.

إنَّ مجتمع الفقهاء الذي عاش في القرن الثامن الهجري لم يعمل على صياغة الفقه والتشريع فحسب، بل قاموا بإدارته باسم الأسرة الحاكمة أيضًا. وبعبارة أخرى، فإن هذا المجتمع كان -من منظور فقهية- يتمتع باستقلالية كبيرة وكفاءة تُؤهلُه لقيادة مسار من شأنه أن يُؤدِّي مهمته ورسالته التي ارتأى أنَّه مؤهل لها. بيد أنَّه وعلى الرغم من احتفاظ ذلك المجتمع باستقلاله الفقهية والقضائية على نطاق واسع، فإنَّه قد قام بدور حلقة الوصل بين الحاكم والعامَّة، مساندًا له في سعيه لاكتساب الشرعية. وطالما انتفع الحاكم من هذه القوة التشريعية، فقد انتفع هذا المجتمع الفقهية من الدعم المالي واستقلالية تم اكتسابها بسهولة.

لقد كان الاحتشاد حول مذهب فقهية واحد ربما يُعدُّ الوسيلة الوحيدة أمام المذهب الفردي لاكتساب الأتباع، ومن ثَمَّ استجلاب الدعم السياسي والمالي. ولم يكن هذا الدعم محصورًا في امتيازات ومصالح مالية تمنحها النخبة الحاكمة، ولكنه امتد ليشمل تعيينات في مناصب قضائية رفيعة لا تضمن فقط دخلًا كبيرًا، وإنَّما نفوذًا سياسيًا واجتماعيًا أيضًا. إن هذه الاعتبارات وحدها كافية لتفسير الحاجة للاحتشاد خلف نماذج مرموقة كان تأسيس مرجعيتهم الفقهية كأئمة مجتهدين أو فقهاء كبار أمرًا مهمًا لرفع مذاهبهم الفردية إلى مستوى الكيانات المذهبية. لقد كانت هذه التركيبة طريقًا أمام وضع الفقه والتشريع في موقع سلطة ومرجعية شكَّل بديلاً عن سلطة ومرجعية الكيان السياسي، أو، لكي نكون أكثر دقة، فقد مضت هذه التركيبة لتسد فجوة لم يمسها الحكام المسلمون. وبالتالي؛ فبينما كانت الثقافات الأخرى تتميز بعمل العائلات المالكة على إصدار القانون وإنفاذه، وكانت هي موضع النفوذ التشريعية والقضائية (السلطة القضائية)، ففي الإسلام كان المذهب الفقهية هو الذي يُنتج التشريع، وهو الذي يمثل محور

رجعيته المذهبية. وبعبارة أخرى، فقد تركزت السلطة التشريعية في الكيان المذهبي الجمعي لفقهاء المذهب، وليس في يد الحاكم أو في مذهب فقيه واحد.

إنَّ المدارس الفقهية تُمثِّلُ سمة راسخة من سمات الشريعة الإسلامية. فبمجرد تشكُّلها، وحتى بعد تبدُّدها وتنحيتها على يد الإصلاحات الحديثة، لم يكن بمقدور أي فقيه أن يعمل منفردًا مستقلًّا بعيدًا عن المذاهب الفقهية. وعلى الرغم من أنَّ العوام كان لهم مطلق الحرية في اتباع أي من هذه المذاهب الفقهية في إجراء أي معاملة تجارية معينة أو سلوك معين كما في العبادات على سبيل المثال، فإنَّ كل مذهب فقهي كان يميل لأن يكون له نفوذ مكاني في مناطق وأقاليم معينة. فالمذهب الحنفي بدأ في العراق، ولكن سرعان ما امتد أثره شرقًا إلى إيران حتى عام ١٥٠٠م، وأواسط آسيا وشبه القارة الهندية. ولاحقًا صار المذهب الحنفي هو الخيار المذهبي للإمبراطورية العثمانية. واليوم صار المذهب الحنفي التقليدي متبعًا لدى شعوب بنجلاديش وباكستان والهند وأواسط آسيا والعراق وسورية والأردن وفلسطين وتركيا.

أمَّا المذهب المالكي، فقد بدأ في الحجاز، ولكنه انتشر مباشرة إلى مصر، وعلى نطاق واسع نحو الأندلس (إسبانيا) -حتى القرن الخامس عشر- وشمال إفريقيا، وما زال راسخًا لا تنافسه أي مذاهب أخرى حتى الآن. وباستثناء بعض المناطق مثل جنوب إفريقيا وزنجبار وبعض المناطق في مصر، فقد كان سكان القارة الإفريقية معتنقين للمذهب المالكي على مر التاريخ.

أمَّا المذهب الشافعي، فقد بدأ في الأساس في مصر، ثم انتشر لاحقًا في سورية (التي تحول أغلبها لاحقًا إلى اعتناق المذهب الحنفي بعد القرن السادس عشر، أو السابع عشر)، وجنوب مصر، وبعض المناطق في اليمن، وماليزيا، وإندونيسيا. أمَّا المذهب الحنبلي، والذي يُمثِّلُ أقل المذاهب الأربعة من الناحية العددية، فقد كان ذات حضور قوي في مدينة بغداد فيما بين القرنين العاشر

والثالث عشر، أمّا الآن فله أتباع كثيرون في المملكة العربية السعودية .
وفي الوقت الذي شكل فيه المذهب الزيدي الشيعي المذهب السائد في اليمن؛
فإنّ نظيره الاثني عشري الجعفري ظل مسيطراً بقوة في إيران (بعد عام ١٥٠٠ م)،
والبحرين وجنوب العراق وجنوب لبنان وأذربيجان .

الفصل الرابع

الفقهاء والتعليم الشرعي والسياسة

مُتَكَلِّمَاتُ

بعد الخلفية التي تناولناها في الفصل السابق، ننتج الآن إلى النقاش حول كيفية تخليد طبقة الفقهاء الأصوليين لنفسها، وكيف تداخل تطوُّرها مع مصالح الحاكم. ففي القرنين أو الثلاثة من القرون الأولى للإسلام، كان التعليم منعزلاً بصورة كبيرة ومتعمدة عن السياسة؛ حيث كان محصوراً في دوائر أهل العلم الخواص، وهي الدوائر التي سعى الحكام للتأثير فيها دون تحقيق نجاح ملحوظ. وقصة هذا الفصل تتناول التحول في العلم الشرعي من مؤسسة بالغة الاستقلال إلى منظومة تابعة بجلاء أصبحت تخدم الحاكم وإدارته. بيد أنه، كما أشرنا بالفعل، فإنَّ هذه التبعية اللاحقة لا تعني أنَّ محتوى الشريعة وتطبيقها قد تم المساس بهما على يد أي حكم سياسي. في الحقيقة: لقد كان الحاكم هو منذ مجيء الإسلام حتى أواسط القرن التاسع عشر - بصورة ثابتة - ينصاع أمام أحكام الشريعة ومَن يمثلها في حكم الشعب وعامته. وبما أنَّ الشريعة قوة أخلاقية؛ فإنَّه دون توظيف الدولة لأدوات الإخضاع والسيطرة، فقد صمدت الشريعة لأكثر من ألف عام.

وفي فترة ما خلال أواخر القرن العاشر، ظهرت كلية الفقه، أو ما يُعرف في الأدبيات الإسلامية بالمدرسة، وقد أظهرت هذه المدرسة ميلاً لأنْ تتفوق على حلقة العلم التي تم إدخال تغييرات في خصائصها على المدى البعيد. وقد اختلفت الحلقة عن المدرسة في جانب محوري: أنَّ الحلقة تميزت تمييزاً كبيراً بأنَّها تجمع بين العالم وتلامذته بحرية واستقلالية، ولم يطرأ عليها في الغالب أيُّ تدخل سياسي، كما أنَّها تحررت من أي وصاية مالية. ومن جهة أخرى: كانت المدرسة - إلى حدٍّ ما ظاهرة مالية وسياسية بقدر ما كانت ظاهرة تعليمية، وقد أخضعت

كمؤسسة شرعية لسيطرة الحكام. وكانت المدرسة قد تأسست على أنها وقف خيري بموجب أحكام الوقف، حيث كان يوهب المسجد لمدرسة الشريعة، وحيث كان يجري تزويد العالم وتلامذته بأجرٍ وطعام ومكتبة ومكان للمبيت، وذلك إلى جانب أشياء أخرى. وبينما كان عامة الناس من الرجال والنساء يؤسسون مدارس عدّة؛ فقد بقيت هذه المدارس مشروعات تعليمية محدودة لا أثر لها أو مردود على الأحياء الشعبية في الغالب.

والذي أدّى إلى بروز تلك العلاقة المتشابكة بين الشريعة والسياسة في واقع الأمر يرجع إلى حقيقة مهمة ألا وهي أنّ مَنْ أسسوا أضخم المدارس وأفخمها وأرفعها كانوا هم الحكام وحاشيتهم (الوزراء والأمرء، وأمهاتهم وزوجاتهم، وأشقائهم وإخوانهم، وبناتهم). علاوة على هذا؛ فإنّ التعليم الشرعي، وحلقات العلم غير النظامية، لم يكن بإمكانها بعبارة أخرى تلافي تبعات التحكّم السياسي. ومن هنا: يتبيّن أهمية معرفة تطور التعليم قبل العصر الحديث في المجتمعات المسلمة، ليس فقط من باب العلم بالشيء؛ وإنّما أيضًا -كما سنرى لاحقًا- من أجل شرح التغيرات التأسيسية والهائلة التي حلّت بالشريعة الإسلامية في الحقبة الحديثة.

وكي نفهم التطور التاريخي للتعليم الشرعي الإسلامي؛ فهناك عدد من الخيوط التي ينبغي جمعها معًا:

أولاً: علينا أن نتبع الحراك في العلاقة المبكرة بين علماء الشريعة والخلافة؛ لأنّ داخل أوجه الحراك تلك تكمن بذور مصالح النخبة السياسية واهتمامها بالفقهاء والقضاة ومذاهبهم.

وثانيًا: سنحصل على رواية مختصرة حول التعليم الشرعي داخل حلقات العلم؛ حيث إنّها كانت تمثل منبر التعليم الشرعي، الذي بقي صامدًا حتى القرن التاسع عشر، وكانت من أكثر الآليات استمرارًا في رواية العلم وتناقله في الإسلام.

وثالثًا: فإنّنا بحاجة إلى وصف نشأة المدارس ورعايتها، وهو مسار من التحقيق

والبحث من الصعب عزله عن سياق أحكام الوقف، الذي كان بدوره أمرًا حيويًا هو الآخر في مسألة نشأة المدارس.

وختامًا: سوف نتَّجه إلى العلاقة التي حدثت في الأزمنة قبل الحديثة بين مهنة التشريع والنخبة الحاكمة.

★ الشريعة والحكومة في المرحلة التأسيسية:

خلال الفترة الغالبة من القرن الأول من الإسلام، كان ممثلو الشريعة الرئيسيون صورة أولية من القضاة، حيث لم يكونوا -من جميع النواحي العملية- موظفين وإداريين معينين من جهة الحكومات فقط؛ ولكنَّهم كانوا من العامة الذين، رغم خبرتهم في القضاء ودرايتهم بالعرف، لم يحصلوا على تمرُّس رسمي في التشريع من النوعية التي سادت لاحقًا.

لقد كانت تعييناتهم كقضاة في الغالب تقترن بمهام أخرى من بينها مناصب إدارية في الأقاليم، أو الرواية (للأحاديث والنصوص، وتلاوة القرآن، وقصّ سيرة النبي محمد. وفي ضوء هذه القدرات، كانوا معاونين للحاكم أو الوالي المُنصَّب لحكم الإقليم، وإن لم يكونوا هكذا فقد كانوا -في مناسبات أخرى نادرة- ولاية قضاة. ومع شبه غياب فئة الخبراء التشريعيين الخصوصيين في هذا الوقت، كان هؤلاء القضاة المبدئيون يُشكِّلون ما يُمكن بالكاد أن نطلق عليه مجموع مهنة التشريع، وكانوا جزءًا لا يتجزأ من الطبقة الحاكمة.

ورغم التلازم بين هؤلاء القضاة وبين إدارة الحكومة؛ فإنَّ الحكومة في هذه المرحلة المبكرة نادرًا -بل حتى لم يحدث- ما كانت تتدخل في كيفية تطبيق الشريعة. ولم تكن الخلافة بأي حال تُمثِّل مصدرًا مختلفًا أو شاملاً من مصادر الشريعة. ولم يُعرف صدور مراسيم خلافية (أي صادرة عن الخلافة) لتنظم الشريعة، فلم يكن هناك دساتير، وبالقطع لا قوانين مُدوَّنة من أي نوع. وحتى عندما لم تكن قد ظهرت أيُّ طبقة من الخبراء التشريعيين بعد؛ فإنَّه لا الخلفاء،

ولا وزراءهم، ولا حُكّام الولايات سعوا من أجل السيطرة على قضاء التشريع أو تقاسمه، والسبب في هذا يرجع إلى حدّ كبير إلى العُرف وإلى نصوص القرآن. وقد كان الدور التشريعي للخليفة لا يتعدّى كونه تدخلًا تشريعيًا في مناسبات خاصة، حيث يؤدي دوره عندما يُستدعى لهذا أو عند وجود الحاجة إلى ذلك. ولكن هذا التدخل يجب أن يُفهم على أنّه كان في إطار انسجام وتوافق مع تلك القوانين والتشريعات التي يُقدمها القضاة المبتدئون؛ حيث إنّ الخلفاء كانوا يركزون على المصادر نفسها. ومن ثمّ؛ فإنّ الوظيفة التشريعية للخلافة كانت محدودة، ولا يستقيم إسقاط دور الزعيم الديني والسياسي القدوة على الخلفاء. وفيما يتعلّق بأدوار الزعامة؛ فإنّ بعض الخلفاء -لكن ليس بإطلاق- كان ينظر إليهم القضاة المبتدئون والقضاة اللاحقون على أنّهم قدوة حسنة يُمكن اتباعها، ولكن هذا لم يكن يرجع إلى مراسيمهم الملكية، أو سياساتهم التدخلية. وهنا يُشار إلى أنّ الاستدعاء العارض للخليفة كي يُصدر مرسومًا أو قرارًا كان خطوة فردية وخاصة، وخيارًا مستقلًا من جانب قاض أو عالم. من جهة أخرى: فإنّ الأوامر الخلافية التي كانت تأمر قاضيًا ما باستصدار حكم خاص كانت شيئًا نادر الوقوع وعابرًا. ولم تكن هذه الأوامر تمثل قوانين علمانية، أو ملكية بالمقارنة بالقوانين الدينية؛ وإنّما كانت تأويلًا مختلفًا لنفس مصادر المرجعية المذهبية. وفي مثل هذه الحالات؛ فإنّ الخلفاء أنفسهم كانوا يحملون الفقه، وكأنّهم قضاة فقهاء، أو يتصرفون بناء على نصيحة خبراء في الشريعة، أو قضاة يجلسون معهم في مجالسهم البلاطية. وعليه؛ فإنّ النمط الأولي من القاضي كان بالأساس مسؤولًا حكوميًا يتصرف بصورة كبيرة وفقًا لاستيعابه المعياري لكيفية تسوية النزاعات - موجهًا في سياق ذلك- بقوى العُرف الاجتماعي، والقيّم القرآنية، والممارسات الراسخة للسلف.

كان الخلفاء الأوائل يرون أنفسهم خاضعين بالتساوي للشريعة، وكانوا يتصرفون في الإطار المتفق عليه لنسيج اجتماعي وتشريعي مميز وملزم بصورة

كبيرة. ومثل أسلافهم -زعماء القبائل العربية، وحتى النبي محمد بنفسه- كان الخلفاء يرون أنفسهم جزءًا ليس فقط من المجتمع، وإنما بالأساس جزءًا من الأعراف والعادات الاجتماعية والسياسية التي انتقلت إليهم عبر الأجيال، والتي لم يكن بإمكانهم الانسلاخ عنها. وعليه؛ فإنَّ الاستقلال القضائي النسبي للقضاة المبتدئين الأوائل كان راجعًا إلى حقيقة: مفادها أنَّ القيم الاجتماعية، والعُرفية، والدينية المتجددة سادت على الكل، ولكنها لم تكن معروفة للخليفة ولا ملزمة له بدرجة أكثر من قضااته. وإذا كان الحال أنَّ القضاة كانوا يلجؤون إلى مشورة الخلفاء في المشكلات المستعصية؛ فإنَّ الخلفاء كانوا يفعلون الشيء ذاته مع القضاة. وبهذا؛ فإنَّ كون هذه الدراية بالشرعية، أو السلطة التشريعية، كانت طريقًا ذا اتجاهين في أول قرن أو قرنين، هو شيء واضح وجلي؛ أيَّ أنَّ خليفة المسلمين كان بمنأى عن أن يكون مصدرًا حصريًا للتشريع، بل ولم يكن حتى مصدرًا مميزًا له.

لقد مثَّل صعود طبقة من الخبراء التشريعيين الخصوصيين، حوالي عام ٧٠٠ ميلادية، مرحلةً جديدة من التاريخ الإسلامي، وهي مرحلة تميزت بانتشار نزعة دينية جديدة في المجتمعات المسلمة، صاحبها حالة زهد صارت بعد ذلك الصبغة والسمت الرسمي للنخبة الدينية من العلماء عامة وللفقهاء ومن أتى بعدهم من الصوفية بصفة خاصة. إنَّ أهمية الورع والتقوى في الثقافة الإسلامية أعظم من أن يُحتاج إلى التأكيد عليها، لا في تلك المرحلة المبكرة، ولا ما تبعها من قرون. بل إن كان ثمة شيء، فقد كان تأثيرها المتزايد ليسهم إسهامًا كبيرًا في التطورات اللاحقة. لكن، حتى في تلك المرحلة المبكرة؛ فإنَّ حالة الزهد والتقشف اتخذت صورًا متعددة، من التقشف في الطعام إلى زهد تامٍّ في ملذات الحياة (وهو نمط الحياة الذي انغمس فيه الخلفاء في فترات لاحقة مع بعض الاستثناءات). وفوق كل شيء؛ فإنَّ هذه التقوى كانت تدعو إلى العدل والمساواة أمام الله، وهو الشعار الأبرز للإسلام نفسه.

ومع نهاية القرن الأول وبداية القرن الثاني، صار من الواضح أنَّ ثمة فجوة قد نشأت بين النخبة الحاكمة وطبقة الفقهاء الصاعدة. وقد ظهرت هذه الفجوة جلية مع وقوع تطورين متزامنين؛ الأول هو شيوع خُلُق ديني جديد بين طبقة الخبراء بالشرعية، الذين أصروا إصرارًا متزايدًا على التحلّي بالقدوة الحسنة المثالية المدفوعة بالتقوى. وفي الحقيقة، فإنه من شبه المستحيل تمييز هذا الخُلُق عن الطبقة الاجتماعية للعلماء الشرعيين، حيث إنَّ تكوين العلماء - كما ذكرنا - كان يتحدّد بالكلية من خلال هذا الخُلُق المتمثّل في التقوى والورع والزهد النبيل، والتبحر في علوم الشريعة والدين. أمّا الفجوة الثانية فتمثّلت في تزايد نفوذ النخبة الحاكمة وتنامي مأسستها، وهي الطبقة التي بدأت تتخلّى عن الصور المتسمة بالمساواة للزعامة العشائرية والقبلية، والتي عُرفت عن الخلفاء الأوائل والتي كانوا يحكمون سلوكياتهم وأفعالهم وفقًا لها. لقد بدأ الخلفاء المتأخرون في السكن في القصور، واستغلال نفوذهم بالإكراه، وأخذوا تدريجيًا وبشكل متزايد يعزلون أنفسهم عن الشعوب التي كانوا يحكمونها. واتسعت هذه الفجوة اتساعًا أكبر مع زيادة تعداد الشعوب المسلمة، خاصة في المدن الكبرى في الأراضي الإسلامية. وبالتالي، فبينما كانت الجماعات الصغيرة الأولى يسهل نفاذ الحاكم إليها، صارت المجتمعات اللاحقة كبيرة بصورة تمنعه من إقامة تحالفات شخصية، وتكوين علاقات على المستوى المحلي.

هذه المشاعر الدينية التي أثّرت بالقيم الأخلاقية والمثالية، وألهمت من خلال السرديات الدينية الكثيفة لرواة القصص والسير وعلماء الحديث (أولئك الذين دوّنوا السيرة النبوية التي تُمثّل القدوة الحسنة)، بدأت تقرن ما بين الحكومة والسلطة السياسية وبين الرذيلة والفساد. وقد نشأ هذا المسلك في حوالي نهاية القرن السابع، وانعكس في كثير من الروايات وتفاصيل التراجم التي تحدّثت عن التعيينات في مجال القضاء.

ومنذ هذا الوقت، وبامتداد بلغ ما يقرب من الألفية فيما بعد، كان موضوع النظر

إلى تعيين القضاة باعتباره محنة، أو مصيبة حلت بأولئك المعيّنين، كان من بين التفاصيل المتكررة في كتب السير والتاريخ، وتحفل أعمال السير الذاتية التي لا حصر لها والتي كتبها الفقهاء عن أنفسهم بهذا الأمر. وروي أنّ فقهاء كانوا ينتحبون -وأحياناً مع أفراد أسرهم- عند سماع أنباء تعيينهم، وكان آخرون يخبثون، أو يؤثرون الجلد بالسياط على قبول المناصب.

لقد كان التوجُّس من السلطة السياسية وأولئك المرتبطين بها أمراً ذائعاً، حتى إنّ علماء الحديث -وربما القصاصون ورواة السير معهم- تمكنوا من الوقوف على أحاديث نبوية تذمُّ القضاة والحكام على حدٍّ سواء؛ واضعين هذين المنصبين في موضع النقيض تماماً من ناحية الأخلاق، وارتقاب الآخرة، مقارنة بعلماء الفقه الأتقياء العالمين. وفي نصٍّ أحد الأحاديث المروية يقال: إنّ يوم القيامة سوف يُجمع القضاة مع السلاطين في نار جهنم، أمّا العلماء الربانيون؛ فسوف يسكنون الفردوس مع النبي محمد^(١). بيد أنّ تلك الريبة المتجذرة تجاه الارتباط بالسياسي لم تكن أنّ علماء الفقه والأصول كان السائد فيهم رفض تعيينات القضاة، ولا أنهم لم يكونوا يرغبون فيها. في واقع الأمر: لقد قبلوا وإلى حدٍّ كبير التعيينات، ولا ريب أنّ كثيراً من صغار الفقهاء قد رأوا في تلك التعيينات نقطة تقدم في مسيرتهم العملية. وفي الوقت ذاته؛ فإنّ النخبة الحاكمة لم يكن من الممكن أن تستغني عن الفقهاء. فقد كان الدين، والعلم الشرعي بطبيعة الحال، قد أصبحا الآن مجال الاختصاص الحصري للفقيه، أي العالم الخاص. ونتيجة لهذا المستوى من العلم والمعرفة بالتحديد، كانت النخبة الحاكمة تحتاج إلى العلماء الأصوليين لتلبية الاحتياجات الشرعية للإمبراطورية، على الرغم من إدراك النخبة العميق أنّ ولاء العلماء وانحيازهم لم يكن للحكومة؛ وإنّما للشعوب الأهلية، وإلى شريعتهم واحتياجاتهم، وهو ما كان يتعارض كثيراً مع رؤية النخبة الحاكمة.

(١) عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه: «قال رسول الله ﷺ: أحبّ الناس إلى الله يوم القيامة وأدناهم منه مجلساً إمام عادل، وأبغض الناس إلى الله تعالى وأبعدهم منه مجلساً إمام جائر».

بيد أنَّ الحقيقة تبقى أنَّ كل طرف كان بحاجة إلى الآخر، وقد تعلم كلاهما لذلك التعاون فيما بينهما.

لقد كان الكثير من علماء الفقه والأصول يتقاضون أجورًا ضخمة عند تعيينهم لأحد مناصب القضاء، لكنهم كثيرًا ما كانوا يتلقَّون هدايا قيِّمة وسخية باعتبارهم علماء خصوصيين. وخلال القرن الثامن، كانت المكافآت على التعيينات القضائية في ازدياد بصورة ثابتة؛ حيث بلغت بنهاية تلك الفترة مستويات جعلت التعيين في القضاء في المدن الكبرى أمرًا مرغوبًا فيه. لكن لم يكن القضاء وحدهم هم الذين ينتفعون من منح الحكومة؛ فكبار العلماء الخصوصيين لم يكونوا أقل اعتمادًا على الامتيازات المالية التي تمنحها الحكومة، وهذا كما سنرى، كان يرجع لسبب مهم.

ومن جهة أخرى: كان الحكام بحاجة ماسة إلى الشرعنة، وهي ما وجدوها في دوائر الاختصاص الشرعي والفقهية. وقد كانت تلك الدوائر آلة فعالة في الوصول إلى العامة الذين صعد هؤلاء الفقهاء من بينهم، والذين كان هؤلاء الفقهاء يمثلون مصالحهم ويحافظون عليها. وكما أشرنا؛ فإنَّ الفقهاء والقضاة ظهرُوا باعتبارهم القادة المدنيين الذين، على الرغم من كونهم أنفسهم منتجًا من منتجات هذا الجمهور، وجدوا أنفسهم، بطبيعة مهنتهم، منخرطين في إدارة الشؤون المدنية اليومية. لقد شعر الفقهاء والقضاة بالمسؤولية تجاه عوام الناس من الرجال والنساء، وكانوا يُبادرون بالتقاضي نيابة عن المظلومين دون قيام أحد بتقديم شكوى رسمية. وكتاج لبيئتهم الاجتماعية؛ فإنَّ مصير العلماء ونظرتهم للعالم كانت ترتفع بمصالح مجتمعاتهم وتشابك معها وتتداخل بقوة.

وبالتالي؛ فإنَّ علماء الدين في العموم وعلماء الفقه والأصول على وجه الخصوص كانوا يُستدعون -غالبًا- للتعبير عن إرادة أولئك الذين لا ينتمون لطبقة النخبة ولتمثيل تطلعاتهم. وكان العلماء لا يتوسَّطون فقط نيابة عن أولئك في دوائر النفوذ العليا، بل كانوا يمثلون أيضًا بالنسبة إلى الجماهير مثالًا للورع والاستقامة

والعلم. لقد كانت مهنتهم بوصفهم حماة الدين وخبراء الشريعة ونماذج يُقتدى بها من حيث نمط الحياة الإسلامية الفاضلة تجعلهم ليس فقط الممثلين الأكثر أصالة عن الجماهير وإنما أيضًا الورثة الحقيقيين للأنبياء، كما جاء حديث نبوي ليشهد بأن «العلماء ورثة الأنبياء». لقد كانوا موضع الشرعية، والمرجعية الدينية، والأخلاقية. وقد أدرك الخلفاء اللاحقون أن استخدام القوة الغاشمة لا يمكن أن يُثمر الشرعية التي كانوا يكافحون في سبيل نيلها. لقد كانت الشرعية تقع في حمى الدين والعلم والتقوى والزهد ونزاهة الأخلاق. وباختصار: لقد تجسّدت تلك الشرعية في شخص هؤلاء الرجال الذين كانوا يتمتعون بالعلم المتبحر بنموذج النبوة والقُدوة من السلف وشكّلوا حياتهم تبعًا له. إذن؛ فقد وعى هؤلاء الخلفاء أنه بالقدر نفسه الذي يحتاج به العلماء الأتقياء لمواردهم المالية؛ فإنّ الحكام في المقابل كانوا يحتاجون إلى تعاون العلماء؛ لأنّ هؤلاء كانوا يُمثّلون المصدر الوحيد للشرعية السياسية.

لقد كان لتزايد الأسلمة في أوساط العامة خلال القرنين الأولين من الإسلام أثر في جعل الخلفاء بلا خيار سوى اعتماد وتأييد الشريعة الإسلامية كما فسّرها علماء الشريعة. لقد كان أولئك العلماء الذين أتقنوا هذا العلم هم الفقهاء وقد كانوا هم بما لديهم من القدرة على تحديد الأحكام الشرعية من يفرضون القيود على الصلاحيات المطلقة للحكام، سواء كانوا خلفاء أو ولاة أقاليم. لقد كان الخليفة -وسلّم المناصب السياسية بأكمله الذي كان تحت زمامه- خاضعًا لشرع الله، مثله مثل أي أحد. ولا يمكن استثناء أحد من ذلك الأمر. لقد كان السبب الفعلي لوجود الخلافة ذاتها هو تطبيق الشريعة، وليس وضعها. وإذا كان الخليفة يقحم نفسه أحيانًا بصورة عارضة في حلّ القضايا الشرعية؛ فإنّه كان يفعل ذلك بالتعاون مع علماء الفقه والأصول، وليس باعتباره يفوقهم في المقام من حيث كونهم قضاة وفقهاء. لقد كانت مشاركته جزءًا متممًا، وليس أكثر من كونها مكملّة، للأنشطة التأويلية للفقهاء. لذا لم تكن النتيجة عبارة عن صراع على السلطة الدينية، حيث

يتنافس الخلفاء مع العلماء؛ لأنَّ الخلفاء لم يكونوا يتحدثون العلماء ويواجهونهم في مجال كفاءتهم واختصاصهم. بل لقد جاءت مشاركة الخلفاء في أمور الشريعة بالأحرى لتُمثِّل جهدًا في سبيل حصد الشرعية السياسية من خلال إظهار كفاءة فقهية امتلكها الفقهاء والخلفاء الأوائل الذين كان يُشار إليهم على أنَّهم نماذج رشيدة يُقتدى بها.

ومع تزايد انفكاك الخلفاء وابتعادهم عن مجال العلم الشرعي الذي صار مجالًا متخصصًا؛ فإنَّه كان من المتوقع أن يحيطوا أنفسهم بعلماء أكفاء يساعدونهم في التعامل مع المسائل الشرعية الصعبة. ولأنَّ ذلك كان يقود إلى تحقيق شرعيتهم؛ فقد كانوا يلتزمون به في ممارساتهم العملية. إذن؛ فبينما كان الخلفاء الأوائل يستطيعون الاستحواذ على الشرعية من خلال امتلاكهم الذاتي للعلم بالشريعة، أصبح من الضروري لاحقًا تزويد منصب الخليفة بالعلماء الذين كانوا يقيمون بشكل روتيني في البلاطات الملكية والذين أسسوا بذلك للشرعية التي كان الخلفاء (ولاحقًا جميع السلاطين والأمراء) يحتاجون إليها. وكانت هذه المجالس الجامعة للملوك مع الفقهاء لا تتناول فقط مسائل في الدين والشريعة والأدب؛ وإنَّما كانت تُعقد فيها أيضًا المناظرات بين كبار العلماء. لقد كان كل خليفة تقريبًا من خلفاء القرون الثامن والتاسع والعاشر معروفًا عنه مصادقته للعلماء، وقد فعل ذلك من بعد الأمراء والسلاطين.

إنَّ الامتيازات والمنح التي حاز عليها العلماء لم تُثمر وصولهم بسهولة إلى القصر الملكي ودوائر النخبة السياسية فحسب؛ ولكنَّها أيضًا منحهم نفوذًا قويًا ومؤثرًا على سياسة الحكومة مما كان له تأثير في المسائل الشرعية، وربما في غير ذلك من شؤون الدولة. وابتداءً من منتصف القرن الثامن، جرت كل التعيينات الكبرى في القضاء تقريبًا بناء على توصيات من قاضي القضاة في البلاط الملكي، أو بناء على جلسة انعقدت من مجلس العلماء الذين جمعهم الخليفة، أو الأمرين معًا. وعندما كان يريد والي الإقليم أن يجد قاضيًا أريًا؛ فإنَّه أيضًا كان يطلب

النصيحة من العلماء . وقد كان بعض العلماء ، على مرّ التاريخ الإسلامي ، معروفين بنفوذهم غير المحدود في المسائل الشرعية والسياسية .

لكن ، لقد ظلَّ ثمة نقاط خلاف بين السلطة السياسية والتشريع الديني . وكانت العلاقة بين الاثنين دائماً خاضعة للتفاوض ، وكانت لا تخلو أبداً من تحديات متفرقة كانت تشنها النخبة الحاكمة ، ليس ضد القوانين الشرعية ؛ ولكن ضد إنفاذها على يد ممثليها . وبينما يبدو أنَّ هذه التحديات قد حدثت في الأغلب في الأقاليم والأطراف ؛ فإنَّه يتضح أيضاً أنَّ الخلفاء قد تدخلوا في حالات نادرة في القضاء وأحكام الأقضية . ولكن يظل من الصحيح أنَّه كان يُعتقد أنَّ من يتبوأ منصب الخليفة ؛ فإنَّه يدعم أعلى معايير العدالة وفقاً للشرعية المقدسة ، وكان الخلفاء أنفسهم يستشعرون تلك المسؤولية ، ملزمين أنفسهم بوجه عام بالتصرف وفقاً لهذه التطلعات . ونظراً لأنَّ الشريعة في ذاتها كانت تمثل المرجعية ؛ فلم يكن الخليفة ومنصبه يُنظر إليهما فقط باعتبارهما موضعاً آخر من مواضع الشريعة المقدسة ، وإنَّما باعتبارهما ضامني بقاء الشريعة والقائمين على إنفاذها . وكقاعدة ؛ فإنَّ الخلفاء ومن ينوب عنهم في الأقاليم كانوا يؤيدون قرارات القضاء ، ولم يكونوا يتدخلون عادة في العملية القضائية .

منذ القرون الأولى للإسلام ، وحتى أواخر أيام الإمبراطورية العثمانية التي حكمت مساحات شاسعة من القرن السادس عشر حتى القرن العشرين ؛ أظهرت الثقافة السياسية الإسلامية نموذجاً خاصاً ، إن لم يكن فريداً ، من أنماط الحكم . وكقاعدة ؛ فإنَّ الملوك ونوابهم كانوا يحكمون بحيادية وعدالة ظاهرتين حينما كانوا يفصلون في النزاعات والصراعات التي لم يكونوا أطرافاً فيها . والخروقات التي حدثت في بعض الأحيان كانت عادة ناتجة عن دخول مصالحهم طرفاً فيها . ورغم أنَّ هذا لا يحمل أي إشارة إلى أنَّ الخرق كان يقع بالضرورة كلما وجدت هذه المصالح ؛ فإنه يشير إلى أنَّه متى كانت مصالح الحكام الخاصة حاضرة في العملية القضائية ؛ فإنهم كانوا يوازنون بين المكاسب والخسائر . إنَّ محاولتهم الوصول إلى

غاياتهم من خلال الإكراه كانت ستعني أنَّ شرعيتهم قد فشلت في الاختبار. ومن جهة أخرى: فإنَّ امثالهم الكامل للشرعية في أوقات أخرى كان يعني أنَّ طلبهم لمكاسب مادية أو رغبة في السلطة قد ييؤء بالفشل. لقد كانت هذه هي المعادلة التي حاولوا بذل الجهد بعناية في سبيل تحقيقها وموازنتها، وفي أحيان كانوا يحرزون نجاحًا وأحيانًا أخرى يخفقون. ولقد كانت القرون التي تلت المرحلة التأسيسية للتاريخ الإسلامي ترجح أنَّ الحكام في العموم فضلوا الإبقاء على معادلة تكون في صالح الانصياع للشرعية الإسلامية، حيث إن الامتثال للشرعية كان الوسيلة التي مكَّنت النخبة الحاكمة من كسب تعاطف الشعب، أو على الأقل الحصول على الموافقة الضمنية منه.

بيد أنَّ الامتثال للشرعية كان يُعدّ فعلاً سلبياً لا إيجابياً بصورة نسبية، وغير كافٍ في حدِّ ذاته لبلوغ الهدف المرجو للحصول على الشرعية السياسية. ومع تحقُّقه؛ أثبت فضاء التعليم الشرعي أنَّه تربة خصبة، فقد فتح الباب أمام الأسر الحاكمة ليس فقط لحصد الشرعية، وإنَّما لإدخال تطورات جوهرية، وذات أثر بعيد على المنظومة التشريعية خلال القرن التاسع عشر. إذن علينا أن نتجه الآن لتناول التعليم الشرعي.

لقد كانت الرعاية المالية غير النظامية التي يتحصل عليها العلماء خلال المرحلة التأسيسية المبكرة في طريقها نحو التحول إلى إجراء نظامي ومؤسسي. وقد حدث أنَّ المدرسة (كلية الفقه) صارت الطريق الرئيسة التي أخضعت بها النخبة الحاكمة العلماء. وقد كان الظهور المفاجئ نوعاً ما للمدرسة في المشهد وسرعة انتشارها قد جعلاً من المستحيل أن نتصور تاريخاً فقهياً وتعليمياً للإسلام دون وجود مثل هذه المؤسسة. وبصورة مشابهة؛ فإنَّه من المستحيل تصور اضمحلال الشرعية الإسلامية خلال الحقبة الحديثة دون وضع هذه المؤسسة التعليمية في الاعتبار. بيد أنَّ المدرسة باعتبارها مؤسسة تشريعية وتعليمية واصلت عملها وأداء مهامها بطرق ترسخت بشكل تام في التقاليد التعليمية قبل ظهور منظومة المدارس. وتمثل هذا

التقليد في حلقة العلم التي تناولناها سابقاً، والتي كانت تُمثل في مرحلة معينة ظاهرة تعليمية وشرعية وسوسيولوجية. لقد كانت حلقة العلم بذلك هي المحرك الفعلي الذي أدار عملية التعليم الشرعي؛ وفي الواقع، لم يكن لمؤسسة المدرسة أن تستمر دون وجود حلقة العلم.

لقد أبرزت الحلقات ترتيباً هرمياً معيناً، حيث كان العالم يُحاط بكبار تلاميذه الذين كانوا سرعان ما يتحولون بأنفسهم إلى معلمين أو خبراء في الشريعة من نوع ما. وفي أحيان أخرى، كانوا يتحولون إلى علماء راسخين في علوم أخرى، وكانوا يحضرون الحلقات لتلقي العلم أو إتقان الفقه. وهؤلاء الطلبة المتقدمون كانوا يقومون بدور معلمين مساعدين. ومن الخصائص البارزة في هذا النظام الهرمي الحلقي التواصل الممتاز بين المعلم والطلاب. حيث كان المعلم هو أكثر شخص مُتعلِّم، وكان الطلبة المتقدمون هم الأتباع المباشرين والمستويات الأقل من الطلبة كانوا يصيرون أتباعاً لاحقين.

وحتى القرن الرابع عشر، كانت حلقة العلم تشهد علاقة وثيقة بين المعلم وطلابه، خصوصاً طلبة العلم المتقدمين النجباء. لم يكن المعلم مجرد أستاذ متخصص في تدريس فن محدد، كحال الأساتذة الجامعيين المعاصرين. لقد كان مربياً ورفيقاً وداعماً وقُدوة أخلاقية. لقد كان غرس شعور عميق بالخلق القائم على الاستقامة والتقوى جزءاً يشبه في أهميته أي جزء آخر من المنهج (إذا كان هناك منهج من حيث المعنى المعاصر للكلمة). وكما سنرى لاحقاً، فإن تطبيق الشريعة كان يفترض مسبقاً وجود منظومة أخلاقية اجتماعية، وهي منظومة كانت تركز عليها فعالية الشريعة، ولا يُمكن أن تقام بمعزل عنها. وكان المعلم، من بين آخرين، يغرس في طلابه عناصر المنظومة الأخلاقية. وكثيراً ما كانت تشبه العلاقة بين المعلم وتلميذه العلاقة بين الأب والابن، وكثير من الطلاب لم يكونوا يقيمون في بيت معلمهم فقط، ولا يأكلون فقط؛ وإنما تزوجوا من بناتهم أيضاً. وكانت رابطة الزواج تلك تحديداً هي التي عززت من العلاقات الوثيقة بين طبقة علماء



الشرعية في مدينة أو منطقة وبين أقرانهم في مناطق بعيدة أخرى.

كان كل مُعلِّم حرًا في تعليم الشروح التي يختارها، وهي حرية تقيدت قليلاً فيما بعد مع ظهور النصوص المعتمدة للفقهاء. ورغم أنَّ أي نوع من الشروح يُمكن أن يتم تعليمه؛ فإنَّ المتون كانت مفضلة بوجه عام بعد القرن الحادي عشر حين صارت متوفرة وكثيرة. وكان بعض هذه المتون يُعدّ خصيصاً من قبل المعلمين لأغراض التعليم، وغرضهم من ذلك تلخيص المذاهب الفقهية من خلال استحضار مبادئ الشريعة والإشارة إلى الحالات التي أيدت هذه المبادئ. وكان المعلم يشرح العبارات المختصرة الواردة في هذه المتون من خلال الاستعانة بالملخصات الوافية ومجموعات الفتاوى التي اعتمدت عليها هذه المتون.

لقد كان على الطلاب أن يحفظوا هذه المتون، ليس لغرض الحفظ المتن ذاته ولكن باعتبارها خطوطاً عريضة للمادة الفقهية الموجودة في الأعمال الكاملة والشاملة. وكانت وظيفة المعلم في الحلقة تتمثل في إيضاح الشروح والمتون وتيسير فهمها. وكان التكرار والقيام بالمزيد من الشرح لدرس اليوم مهمة يقوم بها مساعد المعلم بعد أن يغادر الأخير الحلقة. وكان مساعد المعلم يستمع أيضاً إلى الطلبة وهم يقرؤون عليه ما تعلموه، حيث كانت مهمته وقتها أن يضمن أنَّ الدرس قد استوعب تماماً قبل عقد المجلس التالي.

لقد كان التعليم شفهيًا بوضوح. لم يكن الطالب يقرأ بنفسه وإنَّما كان يستمع إلى المعلم وهو يتلو العمل المدون على مسامع الجميع. وكانت هذه القراءة حتمًا مقرونة بشرح وتعليق، وهي الإسهام الحقيقي للمعلم. وكان التعلم أيضًا يتم بمبادرة من الطالب: حيث كان يقرأ العمل بصوت مرتفع على معلمه الذي كان يستوضح منه النقاط الصعبة. وكانت وسيلتا التعليم هاتان عمليتين ممتزجتين في بعض الأحيان. فربما كان المعلم يُعلِّم طلابه نصًا من تأليفه، والطلاب يكتبون المحاضرات من إملائه، منتجين بذلك نسخة من الكتاب. وكانت قراءة النصوص المنسوخة على المعلم مرة أخرى تُماثل عملية اعتماد تضمن أنَّ العمل يتطابق في

كل التفاصيل مع ما يريده المعلم. وبينما كانت هذه العملية تُمثّل جزءاً لا يتجزأ من نشاط النشر (أي عملية إتاحة نسخ بخط اليد من عمل الفقيه للعامة)، فقد كانت تُعد مكوناً مهماً في المستوى المتقدم من التعليم الشرعي. وكانت المرحلة الأخيرة من هذا التعليم تتمثّل في كتابة الرسائل المطولة أو «الشروح»، التي تُبرز مدى إتقان الطالب وتبحّره في باب مخصص من أبواب علوم الشريعة. وعُدّت هذه الرسائل المطولة -وما زالت- دراسات مؤثرة في العلم الشرعي.

إذن؛ ظلّت الحلقة على مدار قرون -بما كانت تُمثّله من موضع للعلاقات العلمية والاجتماعية والأخلاقية بين المعلمين والطلبة- ظلّت تُحدّد طريقة التعليم لدى المسلمين. وكانت الحلقة وظلّت حتى القرن التاسع عشر هي الصورة الإسلامية الوحيدة لنقل العلم وتلقيه رغم استحداث مؤسسة المدرسة. وهنا ينبغي التشديد على أنّ المدرسة لم تمثل نمطاً جديداً من التعليم، وإنّما منحت حلقات العلم إطاراً شرعياً خارجياً أتاح للنشاط التعليمي مجالاً كي يُجرى تحت رعاية الأوقاف. وبعبارة أخرى: فإنّ المدرسة لم تؤثر في مناهج حلقات العلم، ولا في طريقة نقل العلم. لقد كان المعلم -وليس المدرسة- هو الذي يقرر المنهج، وهو الذي يتمتع بحق الاحتكار الشامل لمنح الإجازات للطلاب. ويُشار هنا إلى أنّ المدارس قبل المرحلة الحديثة لم تمنح إجازات أو دبلومات باعتبارها مؤسسات غير مالكة لأهلية شرعية.

★ دور الأوقاف:

يبدو أن السمات الأساسية للمدرسة قد تبلورت قرب نهاية القرن الثامن، حين بدأت مرحلة تخصيص امتيازات ورواتب لصالح العاملين في بعض المساجد، بمن فيهم العلماء الذين كانوا يدرّسون الفقه فيها. وفي وقت لاحق سرعان ما توسعت بعض المساجد لتشمل مباني لإقامة الطلبة المتنقلين، وحتى العلماء أنفسهم.

ثم آل الأمر في النهاية إلى أنّ الأجور والأطعمة والمأوى للطلاب والعلماء كان تُسدد من الأوقاف. وأصبحت المدرسة، وهي آخر مراحل ذلك التطور، تُلبّي

جميع الاحتياجات الضرورية للعلماء والطلاب، وكان ذلك يشمل مبنىً موقوفًا بأكمله ومؤثثًا تأثيثًا كاملاً لتلبية احتياجات حلقات العلم، وأماكن مخصصة للنوم للعلماء والطلاب، وأطعمة ومكتبة وأوراقًا وحبًا وأشياء أخرى كثيرة.

لقد كان تأسيس إحدى عشرة مدرسة إلزامية في بغداد خلال النصف الثاني من القرن الحادي عشر على يد الوزير السلجوقي نظام الملك (١٠٦٣-١٠٩٢ م) حدثًا مهمًا بلغ بالمدرسة مركز الصدارة في التاريخ الإسلامي. ومع نهاية القرن، انتشرت المدارس في البلاد غرب بغداد، بما فيها القاهرة ودمشق، ولاحقًا إسطنبول عاصمة الإمبراطورية العثمانية. وبوصول المماليك إلى السلطة في منتصف القرن الثالث عشر، كان نصيب القاهرة من المدارس ٣٢ مدرسة، وربما كان في الإسكندرية ما يفوق ذلك العدد. ووفقًا لإحدى الإحصائيات، مضى عدد المدارس في القاهرة ليلغ ٧٣ مدرسة مع بدايات القرن الخامس عشر، ومع حلول عام ١٨٦٩م، بلغ عدد المدارس العاملة في إسطنبول وحدها، على أقل تقدير ١٦٦ مدرسة بعدد طلاب لا يقل عن ٥٣٧٠ طالبًا.

وسوف نتناول دلالات هذا الانتشار المذهل للمدارس لاحقًا. ولكن كي تتمكن من تقدير معنى وتوابع هذه الزيادة، خصوصًا في ضوء الإصلاحات الحديثة؛ فإنه من الأفضل أن نسهب في توضيح طبيعة المدرسة وتركيباتها.

من الناحية المادية، تألفت المدرسة من مبنى كان في بعض الأحيان مسجدًا، وأحيانًا أخرى كانت عبارة عن مبنى ملحق بالمسجد. وكانت بيوت الطلبة تُبنى أيضًا بالقرب من المسجد، وكانت منفصلة عن المدرسة، ولكن في أحيان أخرى كانت تُشكل جزءًا من البناية الملحقة التي هي المدرسة. لكن، كل هذا، وحتى الثروة اللازمة للإبقاء على هذا، لم يكن كافيًا لإقامة مدرسة. كان هناك شيء آخر ضروريًا لدفع كل هذه العناصر كي تعمل بطريقة محددة، وكان ذلك الشيء هو القانون البارز للوقف والممارسة المترتبة عليه، وهو جانب عظيم الأهمية من جوانب الثقافة والحضارة المادية للإسلام.

لذا؛ فإنَّ تشريع الوقف، كان بمثابة الرابط الوثيق الذي أمكنه الربط بين العناصر البشرية والمادية والمالية معًا. لقد كان الوقف مفهومًا دينيًا شاملاً بالأساس، وكان الغرض منه كمؤسسة محسوسة أن يكون نشاطًا خيريًا من الطراز الأول. لقد كان الفرد يهب ثروته لله، وهو فعل خير، الغرض منه تقديم العون والدعم للمحتاج (والمحتاج هنا يُعرف بالمعنى الشامل). وقد كان نشر العلم، خصوصًا العلم الشرعي، واحدًا من أفضل صور نشر الدين نفسه. ومن ثمَّ؛ فإن قطاعًا لا يستهان به من النفقات الخيرية كان موجَّهًا إلى المدارس، رغم أنَّ الوقف وفَّر تبرعات ضخمة مكرسة لإنشاء المساجد، والطرق الصوفية، والمشافى، والنوافير العامة، وإطعام الفقراء، وإيواء المسافرين، ومجموعة من المرافق العامة التي كان من أبرزها تشييد الجسور. وكان جزء ضخم من الميزانية المخصصة لمثل هذه المشروعات الخيرية يوجه إلى صيانة العقارات الموقوفة ونفقات التشغيل اليومي والتجديد. وكان الوقف عادة ما يتكون بشكل نموذجي من مسجد وممتلكات مخصصة للإيجار مثل المتاجر، والتي كانت عوائد إيجارها توجه نحو تشغيل المسجد وصيانته.

وبمجرد أن يحول صاحب العقار ملكيته لتكون وقفًا؛ فإنَّ هذا الفعل كان يعدّ غير قابل شرعًا للتراجع عنه، مقتضىً بذلك النقل الكامل لحق الملكية من يد صاحبه ليكون في سبيل الله. وبمجرد أن يوقف العقار؛ لم يعد بالإمكان بيعه، أو شراؤه، أو وراثته، أو هبته، أو رهنه، أو نقله لآخرين بأي صورة كانت.

وقد كان الاستثناء الوحيد لهذه القيود المترتبة على الوقف هو انتفاء صلاحية العقار لأداء الأغراض التي كان موقوفًا لأجلها. وفي هذه الحالة فقط كان من المسموح بيعه لشراء آخر، يماثل العقار الأول عادة، حتى يؤدي الأغراض نفسها. وفي الغالب، كان العقار الموقوف غير منقول، لكن بعض الممتلكات التي تخضع للوقف كانت منقولة مثل الكتب. وبالتالي؛ كانت المكتبات تشكّل جزءًا أساسيًا من المدارس الموقوفة.

وكان مؤسس الوقف يعيّن أمناء يديرون الملكية، ويعيّن المنتفعين، ويحدد نسبة انتفاع كل منتفع. وكان من الممكن أن يُنصّب المؤسس نفسه أو فردًا من أفراد عائلته أمينًا للوقف، ومن الممكن أن ينص أنه هو أو واحد أو أكثر من ورثته يمكن أن يعدلوا، عند مواجهة الظروف المتغيرة، شروط عقد الوقف.

لكن، بمجرد أن يصدق على صك الوقف ويُعتمد (عادة أمام قاضي)؛ فإنّه لا يمكن لصاحب الوقف بعد هذا إدخال أي تغييرات جوهرية على شروطه. وكان القاضي يملك القوة المطلقة في الإشراف على الوقف ومراقبته، وكذلك ميزانيته وتشغيله، وكان يتدخل في أي حالة تطرأ دون أن يكون لها بند يغطيها في الصك أو حينما يستشعر أن تدخله كان لازمًا.

وكان أمين الوقف يدير الوقف وفقًا للمهام والمسؤوليات والصلاحيات المحددة في الصك. وكان بإمكانه تعيين معاونين، أو نواب لمساعدته في إدارة المهام، والتي كان من أهمها: صيانة العقارات الموقوفة؛ وتعيين عمال أو تسريحهم ممن كانت تشمل مهامهم التنظيف والصيانة؛ وتأجير العقار وجمع الإيجارات لصالح المنتفعين، ولسداد الرواتب؛ وزراعة الأراضي وجني حاصلاتها وبيعها لتوفير دخل إضافي؛ وفض المنازعات والمثول دفاعًا عن مصالح الوقف في أي حالة تقاض.

وكانت الطبيعة الخيرية للوقف تُملي أنّ الغني لا يُمكنه أن ينتفع من الأوقاف الخيرية، وكان هذا هو فهم غالبية الفقهاء. ولكن هناك فئة قليلة من الفقهاء المتأخرين أقروا إقامة الأوقاف لصالح الأغنياء، وهو تعديل على المذهب بدا أنه يعكس الممارسة العملية الجارية على الأرض.

وكان الفرد المسلم العامي يقيم بشكل أساسي أوقافًا محلية أصغر حجمًا وأقل من حيث القيمة. ومن جهة أخرى، كان ثمة اتجاه عام تقريبًا لأن يكون أصحاب الأوقاف الكبرى التي تدعم، من بين أشياء أخرى، المدارس والطرق الصوفية، أن يكون هؤلاء من الأغنياء وذوي النفوذ وخصوصًا من الطبقة الحاكمة وحاشيتها.

لقد كانت الأوقاف المملوكة لهؤلاء تطغى ليس فقط على أي أعمال وقف أخرى، بل وحتى على الأبنية العامة الكبرى في المدن الإسلامية. ومن هذه النماذج حالة مدرسة السلطان حسن المملوكي التي شيدت في القاهرة في نهاية القرن الرابع عشر.

وتتميز المدرسة بأبعاد ضخمة هائلة، وباحة شاسعة من الداخل، تحيط بها أربع قاعات ضخمة كانت تستضيف حلقات العلم لعلماء أربعة، كل منهم يمثل مدرسة من المدارس المذهبية الفقهية للإسلام السني.

وكانت صروح كبيرة من طوابق متعددة تقع بين الباحات وتوجه الدعم لمدارس أخرى، حيث توفر كل مدرسة لطلبتها محل إقامة ومسجدًا. لقد كان تعداد طلبة الوقف يتجاوز الخمسمائة، وكانوا جميعًا باستثناء مائة منهم تقريبًا يدرسون الفقه. أمّا أولئك الذين كانوا لا يتخصصون في الفقه؛ فكانوا يتخصصون، من بين أشياء أخرى، في علوم تفسير القرآن، والأحاديث النبوية، واللغة، والمنطق، والرياضيات، والطب. وكان عدد من الأئمة يؤم المصلين في الصلوات في المساجد المختلفة في المدرسة، وكان هناك ما يجاوز المائة من قراء القرآن الذين كانوا يتلون القرآن دون انقطاع. وكانت جميع نفقات الأبنية والعاملين تسدد من الإيرادات الموقوفة، إضافة إلى نفقات التشييد نفسها. وكانت جميع المدارس الكبرى تشتمل عادة على مثل هذه المرافق، فضلًا عن سمات أخرى مثل المدارس الابتدائية، وغرف للمدافن الخاصة بصاحب الوقف وأسرته.

لقد عمّرت هذه الأبنية الملكية والسلطانية الشاهقة الضخمة زمنًا أطول من الأوقاف المتواضعة، والأهم: أنّ هذه الأوقاف الضخمة كانت تدل على سخاء الحاكم ونفوذه السياسي. وقد كانت هذه الدلالة سمة عامة -تقريبًا- من سمات الحكام، وبذلك فلا بد أنها قد كانت تشكل -إلى حدّ ما- جزءًا من تصورات السلاطين والأمراء وأتباعهم السياسيين، حين كانوا يشرعون في إقامة هذه الأوقاف. بيد أنّ هذا التصور لم يكن الدافع الأساس وراء أعمالهم بادية السخاء

تلك . لقد كان الأولوية من بين ما يدور في أذهانهم هي حاجتهم الضرورية وحتى الماسة واليائسة للعثور على جماعة، أو كيان يمكنه أن يمثل حكمهم أمام العامة ويمثل العامة أمام حكمهم . وإن كان هذا الجزء الأخير من المعادلة مُهمًّا؛ فإنَّ ذلك يرجع إلى كونه يخدم لوازم الأمر السابق، وهو الأمر الذي لم يكن في النهاية يبلغ إلا صورة من السعي المحموم وراء الشرعية .

 والسؤال الذي لا مفرَّ منه يطرح هنا : لماذا هذا السعي؟

والجواب : يكمن إلى حدٍّ ما في الطبيعة الشاملة للحكم قبل العصر الحديث، وإلى حدٍّ ما في الظروف الخاصة بالسياق الإسلامي -على النقيض مثلاً- من تلك الظروف الخاصة بالسياق الصيني والأوروبي . لقد مارست الحكومات في هذه الحقبة السلطة من خلال نخب حاكمة صغيرة، تتمتع بمجال محدود من التأثير المباشر . وكما أشرنا سابقًا، لم يكن بمقدورهم اختراق المجتمعات التي كانوا يحكمونها ولا كان بإمكانهم تنظيم الشؤون الداخلية للسكان التابعين لهم .

والأهم من هذا : أنَّ الحكام فشلوا في بسط السيطرة النظامية على المجتمعات التي حكموها؛ وذلك لأنَّهم افتقروا إلى الآليات اللازمة لإدارة الوحدات الصغرى التي كانت تشكل منها تلك المجتمعات . وهذه طريقة أخرى للتعبير عن أنَّ الدولة قبل العصر الحديث كانت تفتقر إلى المنظومة البيروقراطية التي وفرت الأدوات لإنشاء علاقات خاصة من أجل السلطة، وهي العلاقات التي تمثل الحجر الأساس لجميع الأنظمة السياسية المعاصرة . وبمجرد أن تنغرس بإحكام في أيِّ مجتمع، فإن البيروقراطية المجردة تتجه نحو الحلول محل حكم الفرد . وبالتالي؛ وعلى العكس من الحكم البيروقراطي، فإنَّ صور الحكم في ما قبل العصر الحديث كانت تعتمد على الولاء الفردي بدلًا من الانصياع للنظم المجردة وغير المتمركزة على الفرد .

إنَّ غياب نظام البيروقراطيات النافذة عن مثل هذه الصور من الحكم في ما قبل العصر الحديث كان يعني أنَّ الحاكم كان يُبحر على سطح المجتمعات التي

يحكمها. وحتى لو كانت له حاشية أو رجال يمكنهم الانتشار انتشاراً هرمياً بمقدوره الوصول إلى الطبقات والشرائح الدنيا من المجتمع؛ فإنّ الولاء له كان يتضاءل بالتدرّج كلّما ابتعدنا عن مركز الحكم. بعبارة أخرى: في ظل غياب الحكم الحديث للبيروقراطية بكل أذرعها الداعمة والمصاحبة لها، بما في ذلك القومية والرقابة، فإنه كلما وجد أيّ مسؤول في ما قبل الحقبة الحديثة نفسه بعيداً عن قلب السلطة، فإنّ ولاءه للحاكم يكون أقل، وفي المقابل، يقوى ولاؤه للجماعة المجتمعية التي ينتمي إليها. إذن، لم تكن تتوفر للحاكم إمكانية اختراق هذه المجتمعات، ولا السيطرة عليها أو دمجها. لقد كان يجلس في قمة هرم يتألف من مجموعات معتمدة على ذاتها، تتكون من مجموعات لسانية ودينية مختلفة، وروابط وعشائر وتجمعات قروية، ومجالس مدن، ونخب متعلمة تُمثّل الروابط الداخلية فيما بينها شيئاً لا يُمكن تجاوزه، وكانت حياتهم اليومية لا تكاد تتأثر بأي آليات إدارية يمكن للحاكم أن يحشدها.

لقد تمتع السياق الإسلامي على وجه الخصوص بثلاث سمات ميزت ممارسة السلطة السياسية، وهي السمات التي عززت من حدة الفجوة بين النخبة الحاكمة وعامة الشعب.

أولاً: فإنّ الحكام والعائلات الملكية في العالم الإسلامي -أو على الأقل من بلاد ما وراء النهر والهند حتى مصر، (وإلى حدّ ما في جنوب شرق آسيا كذلك)- لم يكونوا من السكان الأصليين للأراضي التي كانوا يحكمونها. وفي العموم؛ فإنّهم وجيوشهم لم يشاركوا الثقافة مع الشعوب التي حكموها، ولا تحدثوا بلغاتها. ويمكن الجدال بأنّ هذه النقطة وحدها كانت تُعد عقبة هائلة.

ثانياً: حتى القرن الثالث عشر؛ لم تدم سلالات الحكم الإسلامية زمناً طويلاً بما يكفي لترسيخ جذور حقيقية بين الشعوب الخاضعة لها، سواء من حيث فرض حكم بيروقراطي -كما تحقق في أوروبا-، أو من حيث بناء آليات مؤسسية من شأنها ربطهم في علاقة سلطوية خاصة مع هذه الشعوب. وبفضل الطبيعة السائلة

للولاء السياسي، لم يكن من الممكن لسياسة ترمي إلى إيجاد مثل هذه الآليات أن تدوم بعد وفاة الحاكم؛ وذلك لأنّ الولاء كان للفرد، وليس لسياسة محفوظة ومعظمة في نظام حكم مؤسسي.

وثالثاً: وعلى الرغم من التقاليد الإدارية السرية القديمة للشرق الأدنى؛ فإنّ حكام المسلمين لم يكن من الممكن أبداً أن يحكموا بيروقراطيات قوية ومتغلغلة، كالتي تطورت في أوروبا، أو في الصين في عهد سلالة سونج. وباستثناء جزئي للدولة العثمانية (وهي إمبراطورية شبه أوروبية)، فلم تكن النخب الحاكمة المسلمة ترى حاجة لإرساء آليات الرقابة البيروقراطية، وهو ما تميزت أوروبا بإنتاجه لاحقاً.

إذن؛ فإنّ السلالات الحاكمة التي حكمت أراضي المسلمين بعد القرن التاسع والتي حجبت نجم الخلافة، لم يكن بإمكانها إدارة مجالات حكمها مباشرة؛ فقد كان على الحكام اللجوء باستمرار إلى خبراء التشريع الذين كانوا ممثلين عن الجماعات المعتمدة على ذاتها التي أشرنا إليها فيما سبق.

لقد كان هذا اللجوء، كما رأينا سابقاً، يُعدُّ سمة أيضاً اتسمت بها الخلافة، غير أنّ الخلافة كانت تختلف عن أمراء الحروب في جانب مهم: أنّها امتلكت سلطة سياسية-دينية للتحدث باسم الإسلام والتصرف نيابة عنه، بينما لم يتوفر ذلك للحكام الأجانب في مرحلة لاحقة، نتيجة كونهم أجانب ولأنهم، وكأن ما ذكر من كونهم أجانب لم يكن يكفي لعزلهم عن الشعب، كانوا يرغبون في السلطة وكذلك الشرعية. وبناءً عليه؛ فقد كانوا في حاجة ماسة إلى الحصول على الدعم المحلي الأصيل. لقد كان أخصائيو التشريع هم الطرف الذي وفر هذا الدعم، لكن ذلك لم يتم بسرعة وسهولة ولم يخل من التلكؤ والتباطؤ، حيث تطلب الأمر استثماراً كبيراً من جانب هؤلاء الحكام للنجاح في استمالة هؤلاء المختصين.

وكان من بين أكبر السلالات الحاكمة من أمراء الحرب الذين اجتاحتها إيران والشرق الأوسط السلاجقة (حكموا بين ١٠٥٥ - ١١٥٧ م)، وهم طائفة ملتزمة من

السنة نجحوا في هزيمة البويهيين (حكموا بين ٩٣٤-١٠٥٥ م)، لكنهم بخلاف ذلك كانوا يفتقرون إلى كل من السلطة الدينية والشرعية السياسية. وفي سبيل حل هذه المعضلة؛ قام السلاجقة بوضع وتفعيل نموذج للحكم مضى ليكون مثلاً تتم منافسته وتقويته حتى القرن التاسع عشر. وكانت التجربة الأولى لهذا الحكم في إقليم خراسان، حيث اتجهوا إلى سياسة تأسيس المدارس.

كانت طبقة الفقهاء تستمد سلطتها الأخلاقية ووضعها الاجتماعي من الشريعة، وكانت هي النخبة الوحيدة المدنية التي يُمكنها أن تُمثل الحاكم والسكان الأصليين أمام بعضهما البعض. ومع حلول القرن الحادي عشر، كانت الخلفيات الاجتماعية للعلماء قد تنوّعت، بحيث كانت تُمثل جميع شرائح المجتمع. لقد كان بعض هؤلاء ينحدرون من الشرائح الدنيا من التجار والزراع بقدر ما كان بعضهم ينحدرون من شرائح التجار الموسرين وطبقة كتاب وأمنة السر التي كان لها نفوذ سياسي. وقد هيأت الروابط الاجتماعية الاقتصادية التي امتلكها هؤلاء العلماء -والتي كانت مترسخة بعمق في مجتمعاتهم، ولكن أيضاً في علاقة ارتباط قريبة نسبياً مع الطبقات الحاكمة- هيأت لهم السبل لأداء جملة متنوعة من المهام في التوسط بين الحكومة والشعب الخاضع للحكم.

لقد كانت هذه المدارس تُوظّف بفاعلية في استقطاب ولاءات كبار العلماء في المدن الكبرى. وربما كان أول من استغل بمهارة تفاصيل تشريع الوقف لجني مكاسب سياسية هو الوزير السلجوقي نظام الملك، الذي تولّى بشخصه تعيين كبار الفقهاء، وعلماء الشريعة نظير أجزور سخية. وقد احتفظ بسلطات شاملة تتعلّق بالتنصيب والعزل؛ لأنّ ذلك ضمن له سلطة منح امتيازات شخصية، ومن ثمّ؛ اكتساب ولاء المختصين بالشريعة والفقه. وبما أنّ الولاء السياسي لم يكن شيئاً مؤسسياً؛ فإنّ انخراط نظام الملك بنفسه في الأمر كان شيئاً لا يمكن الاستغناء عنه. وبالإستثناء الجزئي للدولة العثمانية لاحقاً؛ فإنّ هذا الانخراط الشخصي كان هو القاعدة السائدة بشكل ثابت لا يتغير. لقد كان السلطان أو الأمير أو الوزير،

أو في أحيان كثيرة أفراد الأسرة من الإناث ذوات النفوذ، هم الذين يتولون إقامة المدارس، ويطلقون عليها أسماءهم، ويبدون اهتمامًا شخصيًا بكيفية إدارتها، ومن يتولّى التدريس فيها. لقد كانت هذه هي الطريقة التي استطاع بها الحكام الأجانب والقادة العسكريون، الذين تميّز بهم المشهد السياسي في العالم الإسلامي على مدار قرون، أن ينفذوا إلى داخل الشبكات الاجتماعية، ومن ثم يفرضوا استراتيجياتهم السياسية على الشعوب التي حكموها.

ومع نهاية القرن الحادي عشر، كانت شريحة كبيرة من النخبة المشتغلة بالقضاء والفقهاء تتلقّى دخلها من الحكومة. وبدأ المجال السياسي في انتهاك حيز التشريع بصورة زائدة مع إدماج العلماء المعلمين في نظام المدارس، ممّا أدّى إلى إخضاع شريحة كبيرة -حتى من النخبة- من الخبراء والعلماء وزيادة حالة الإضعاف للمجتمع الأخلاقي للعلماء. لقد أصبح بعض أفضل العلماء الآن بصحبة الوزراء والسلطين. ولهذا السبب؛ رفض الكثير من الفقهاء مناصب التدريس، تمامًا كما رفض آخرون ولاية القضاء. فالأجور التي كان يتقاضاها القضاة كانت تأتي من الصندوق نفسه الذي بنى المدارس الشاهقة التي وظفت أفضل الفقهاء المعلمين. بيد أنّ الصندوق كانت تحوم حوله الشكوك، حيث تم ملؤه من خلال وسائل مشكوك فيها. لا عجب إذن أن نجد أنه كما تم تكريم وتوقير علماء شرفاء رفضوا ولاية القضاء، نال العلماء الذين فعلوا الشيء نفسه المدح والثناء.

لكن نخبة الفقهاء استسلمت في النهاية للتنازل الأخلاقي، وازداد مضيها في ذلك الاتجاه أكثر وأكثر. وبحلول القرن السابع عشر، كان أغلب العلماء من موظفي الحكومة، وأمّا العلماء والفقهاء المدونون الذين استمروا في مقاومة التنازل فكانوا مضطرين إلى العمل في إطار مجتمع أخلاقي متضائل أوجده الاعتماد المالي والمادي لأقرانهم الأقل استقلالاً على السلطات الحاكمة.

وأما المدرسة، التي غدت الآن واسعة الانتشار، فقد تحولت بسرعة إلى وسيلة من وسائل تعيين علماء الشريعة إلى الوظائف الحكومية.

وفي المِجْمَل، فقد كان بالفعل ثمة توازن بين رجال السيف ورجال الشريعة: فالنخبة الحاكمة تلقت العون من العلماء وتروّجهم لشرعيتها، بينما تلقى العلماء الأجور، والحماية، والحق الكامل في تطبيق الشريعة حسبما رأوه مناسباً. لقد صار منصب القاضي، وظل، النموذج الأصلي لما كان في اتجاهه ليصبح علاقة تتسم بدرجة متزايدة من التعقيد والاعتماد المتبادل بين الطرفين: فالحكومة تعيّن وتعزل وتدفع للقاضي، بينما القاضي يطبق الشريعة، كما حددها الفقهاء المدونون والمفتّون. وإذا كان ثمة ثابت في هذه العلاقة بين الحكام والعلماء، فهو أن الشريعة وتطبيقها على الناس لا يتم الإضرار بها.

وكما قلنا: فإنّ المدرسة أوجدت للعلماء وفرة من فرص العمل. فقد وجد الطلبة المبادرون الذين أتوا من خلفيات اقتصادية واجتماعية متواضعة في المدارس الموقوفة والمدعومة فرصاً مواتية لمواصلة تعليمهم، وهو الأمر الذي أفسح المجال أمام حراك مهني واجتماعي. فسرعان ما أصبح الطالب المتفوق مساعداً لمعلمه، ثم ربما ترقى ليشغل مهنة ناسخ في المحكمة أو كاتب عدل.

وهذه الخطوات يُمكن أن يليها مباشرة تعيين إلى منصب قضائي يُمكنه في المقابل أن يتوج بالوصول إلى منصب رئيس للقضاة إذا كان المرشح يتمتع بمؤهلات كبيرة بشكل كافٍ وبالعلاقات، في بعض الأحيان. بيد أن مثل هذا المسار الوظيفي لم يعق بالضرورة انخراط الطالب بشكل متزامن في المجالات الأكثر تعقيداً وتشابكاً للبحث العلمي الفقهي، وهي المجالات التي تقوده في الغالب، وعادة في مرحلة متأخرة من العمر، إلى أن يتبوأ واحداً من أرفع مناصبين في هذا المجال؛ وهما: المفتي، أو الفقيه المدون. وبينما كان مجالاً الخبرة هذان هما الأكثر وجاهة في سلك التشريع؛ فإنّهما لم يضمنا امتيازات اقتصادية أو مادية. فبحلول القرن الحادي عشر، لم يكن يتمتع بدخل روتيني منتظم سوى القاضي ومرؤوسيه - من النساخ وكتبة العدل. ومضى التدريس في المدرسة والتعلم فيها ليصبحا جزءاً من نظام الإنفاق الروتيني المذكور.

لكن المدرسة لم تكن تمتلك موقع الاحتكار على التعليم الشرعي، وكثير من العلماء الذين عملوا بالقضاء لم يتلقوا تعليمهم عن طريق المدرسة. وعلاوة على هذا؛ فإنَّ أقلية من خريجي المدرسة انتهوا إلى العمل بوظائف الحكومة، وبشكل أساسي كمسؤولين إداريين أو وزراء، ممَّا يقودنا إلى نتيجة مفادها: أنَّ المدرسة لم يكن الغرض منها أن تكون أداة لتدريب موظفي الحكومة وبيروقراطيتها، وإنَّما كانت سبيلًا لإيجاد وتقوية الشرعية السياسية. إنَّ تحول وظيفة المدرسة إلى تدريب موظفي البيروقراطية لم يتم تبنيه إلَّا في القرون المتأخرة، كما سنرى في الوقت المناسب.

★ إضفاء الصبغة المهنية على العلماء:

لقد أدى انتشار منظومة المدرسة بعد القرن الحادي عشر إلى إنشاء قناة أخرى للدخل. فبهذا، لم يتوقف الأمر عند تمكن الطلبة من الانتفاع من التعليم المجاني والمدعم؛ ولكن كان بإمكان الفقهاء والعلماء أيضًا أن ينالوا أجورًا نظير توظيفهم كمعلمين. وكلما ازدادت المدارس، توفرت المزيد من وظائف التدريس، وبالتالي، صار عدد العلماء الذين انتفعوا منها أكبر. وكان التزايد في هذه الأعداد يعني أيضًا إحداث زيادة هائلة في التنافس بين المشتغلين بالشرعة والفقه. واحتدم هذا التنافس خصوصًا في المدارس الكبرى (التي أسسها السلاطين وكبار الوزراء)؛ حيث إنَّ الأجور التي كانت تُدفع هنالك كانت أعلى من نظائرها في أي مكان آخر.

لقد سمح تراكم الدخل من مجال ولاية القضاء والتعليم -فضلاً عن وظائف النسخ وكتابة العدل- لشريحة من المتخصصين في الفقه أن يجعلوا من العمل في القضاء مسارًا مهنيًا بدوام كامل ممتد مدى الحياة. فبحلول القرن السادس عشر أو السابع عشر -خصوصًا زمن حكم الإمبراطورية العثمانية- كانت كثرة من العلماء يؤمّنون أغلب دخولهم أو كلها من ولاية القضاء أو التعليم في المدارس. وكانوا يفعلون ما يفعله أي أحد آخر في ذلك الوقت، سواء كان معلمًا، أو نجارًا،

أو حاجبًا، أو صائغًا: ألا وهو توريث المهنة لأبنائهم الذكور.

وبينما كان طلب العلم في القرون الأولى، بوجه عام، يتم بغرض المعرفة فقط، أو، بمعنى أدق، كان يتم لأغراض الواجهة العلمية والاجتماعية ومدفوعًا دون شكّ بوازع من التدين، فقد تحول الأمر الآن إلى أن العلم والمعرفة أصبحا يكتسبان بغرض إعطاء المرء ميزة تنافسية؛ وهو الأمر الذي أدى مرة أخرى إلى تحصيل الواجهة الاجتماعية. والمقصود بذلك: إنَّ الصورة المتزايدة من إضفاء الصبغة المهنية على مجال الاشتغال بعلوم الشريعة قد دفعها -بصورة غير مسبقة- لتكون مسرحًا لحصد رأس مال سياسي واقتصادي واجتماعي. وعلاوة على هذا؛ فإنَّه بمجرد تسليع المعرفة، باعتبار تحويلها إلى مصدر للكسب، فإنَّ معاييرها قد تعرضت للتلاعب كلما اقتضت الحاجة. وكلما توفرت المناصب، بدا المجال بأكمله في حالة تسليع أكبر. ففي كل شبر من العالم الإسلامي، جاءت نشأة المدرسة وانتشارها مصحوبة بحالة من التمهين العائلي.

وبين القرنين الثالث عشر والسابع عشر، تزايدت وتيرة عملية التمهين بصورة ثابتة، لكن عائلات العلماء والفقهاء لم تتمكن من تحقيق احتكارٍ كامل للخلفية الاجتماعية لمجال الاشتغال بالفقه والشريعة؛ بل على العكس، في الوقت الذي كانت فيه هذه الأسر قادرة على رفع وجودها العددي في المهنة؛ فإنَّ عائلات التجار وغيرها من العائلات استمروا في التمكن من الوصول إلى هذا المجال، رغم كون ذلك كان يقل تدريجيًا. وأرجى الاحتكار الكامل لعائلات العلماء للمهنة حتى مطلع القرن الثامن عشر، حيث لم يسجل في ظل الإمبراطورية العثمانية أنَّ عالمًا واحدًا من خلفية تجارية تبوأ منصبًا رفيعًا.

لقد كان الاحتكار الذي تركز في أيدي عائلات العلماء لمجال الفقه والتشريع، وخصوصًا في المناصب الحكومية البارزة، كان نتيجة لسياسة متعمدة وممنهجة نحو المركزية بدأ العثمانيون في اتباعها منذ وقت يرجع إلى القرن السادس عشر.

وبينما أسَّس نظام الملك عشرين إلى ثلاثين مدرسة في أرجاء الإمبراطورية

السلجوقية؛ فإنَّ العثمانيين بنوا مدرسة في كل مدينة وقرية أخضعوها لحكمهم؛ وبالطبع، كلما كان عدد سكان المكان الذي تم إخضاعه أكبر، كانت المدرسة أكبر. لقد كانت المدارس الأكبر والأكثر جاهة من نصيب إسطنبول، حيث قامت سلسلة متعاقبة من السلاطين - وكذلك الشخصيات ذات النفوذ من الرجال والنساء - بضخ الكثير من ثرواتهم في تلك المؤسسات العملاقة.

والأهم من هذا هو حقيقة أنَّه، بينما كانت المدارس الإقليمية والصغيرة داخل إسطنبول وخارجها تواصل تدريب الطلاب وتخرج الفقهاء والعلماء في جميع الصور والأدوار؛ فإنَّ رجال الشريعة الذين أداروا الإمبراطورية كانوا، وبصورة منتظمة وثابتة، من خريجي المدارس السلطانية في إسطنبول. وبمعنى آخر؛ فإنَّ الالتحاق بالعمل لدى الحكومة كان يُشترط فيه إكمال دورات التعلم المطلوبة في هذه المدارس، التي امتلأ صفوف العاملين بها بأبناء العلماء والشرعيين. أمَّا المدارس ذات الحجم الأصغر وغير التابعة للإمبراطورية؛ فقد واصلت تعليمها للطلاب، بيد أنَّ خريجها لم يكونوا أبدًا جزءًا من التسلسل الهرمي المهني، الذي أدار المجتمع، بل وقام في بعض الجوانب، بإدارة الحكومة.

إنَّ استيعاب مجال التعليم الشرعي في داخل المنظومة السياسية والبيروقراطية للحكم لم يكن أكثر وضوحًا وبروزًا منه في التسلسل الهرمي الشرعي الذي أرساه العثمانيون باعتباره جزءًا من سياستهم العامة للحكم. وإحدى الحقائق المثيرة للانتباه عن هذا التسلسل أنَّه منذ نهاية القرن الخامس عشر، أصبح «شيخ الإسلام» (مفتي الديار) أعلى رمز ديني في الإمبراطورية؛ حيث كان مسؤولًا وحده عن تنصيب قضاة الأقاليم وعزلهم، وامتلك لفترة طويلة زمام السلطة الفعلية في عزل السلاطين. وحتى القرن السابع عشر، كان هذا المفتي يتمتع بمنصب دائم مدى الحياة، ولم يكن لأحد أن يقوم بعزله حتى السلطان بنفسه. وفي أحيان كان يحكم في المنازعات عند اتجاه أصحاب الخصومة إلى المحاكم الشرعية الموجودة في الولايات، لكنه كان كثيرًا ما يأمر القضاة بالامتثال لأحكام الشريعة في أحكامهم،

والتي كان في الغالب هو الذي يملئها عليهم حسب مقتضى الشريعة.

لم تكن مهام شيخ الإسلام العثماني متسقة بشكل تام مع التاريخ القضائي السابق للإسلام، حيث كان كبير القضاة، الذي هو بنفسه من القضاة، هو المسؤول الذي يعين ويعزل القضاة في الولايات والأقاليم، وكان هو الذي يتولى الاستماع إلى المرافعات القضائية. ولم تكن مهامه متسقة حتى مع المراحل المبكرة من التاريخ القضائي العثماني نفسه؛ حيث كان أرفع منصبين قضائيين لقاضي العسكر اللذين تحكمنا في الولايات القضائية في الأراضي الأوروبية والآسيوية من الإمبراطورية، على التوالي. ولكن التفسير للدور الأقوى لشيخ الإسلام يبدو أنه كان مرتبطًا ارتباطًا وثيقًا بسياسة آخذة في التطور كانت ذات بدايات غامضة في حقبة حكم السلاجقة في بلاد ما وراء النهرين، ثم نمت حتى بلغت أشدها في ظل حكم العثمانيين - وهي سياسة وُضعت خصيصًا لتعزيز قبضة النخبة الحاكمة على التعليم الشرعي. منذ المراحل الأولى من سلطنة سلاجقة الروم (حكموا بين ١٠٧٧-١٣٠٧ م)، وهي التي سبقت حكم الإمبراطورية العثمانية، تم تنصيب شيخ الإسلام على أنه رئيس لمجموعة علماء وطلبة علم مسؤولين عن عملية التعليم الشرعي في كل مدينة. وكان المعلمون والمدارس يخضعون لإشرافه. وقد كان شيخ الإسلام مفتيًا، لكن لم يكن يملك احتكارًا ولا تميزًا في هذا المجال؛ وذلك لأن قوته الفعلية كانت تكمن في منصبه المتمثل في الإشراف على المدارس ومعلميها.

وفي الوقت الذي كان يعد فيه شيخ الإسلام الوحيد في مدينته؛ فإنه ربما كان واحدًا فقط من بين مفتين وعلماء شرعيين عدة. لذا؛ في إطار سعي العثمانيين لتحويل إسطنبول إلى عاصمة مركزية ومضيفة للصبغة المركزية على طبيعة الحكم، فقد فعلوا مع شيخ الإسلام الشيء ذاته الذي فعلوه لأجل إعطاء الصبغة الاحتكارية على العلم للمدارس السلطانية: لقد نصبوا شيخ الإسلام الرئيس الأعلى المسؤول مباشرة عن الولايات والأقاليم. إن هذه الخطوة من خطوات سياسة إضفاء الصبغة

المركزية لم تكن فقط خطوة حاسمة كخطوة إنشاء المدارس السلطانية، ولكنها كانت في الواقع أيضًا جزءًا أساسيًا من السياسة العامة الرامية إلى دمج مهنة التشريع ضمن الفضاء السياسي، وبالتالي توظيفها في إدارة الإمبراطورية.

وهذا بالضبط ما استطاع العثمانيون إنجازه. بيد أنَّهم أثناء قيامهم بذلك نجحوا، وبشكل نهائي، في تسوية إشكالية الشرعية. وفي القرن التاسع عشر -كما سنرى- مضى العثمانيون ليضاعفوا مكاسبهم، حيث إنَّ امتصاص مهنة التشريع إلى داخل تسلسل هرمي للحكم متمركز في إسطنبول أتاح لهم قطع الرأس عن هذا المجال، وهو ما قاموا به بالفعل.

الفصل الخامس

مجتمع الشريعة

الْوَسَاطَةُ

بينما يتم حل الغالبية الكبرى من النزاعات في المجتمعات الصناعية اليوم من قبل محاكم القضاء التي أقامتها الدولة، أو التحكيم الذي يُدار بقانون الدولة؛ فإنَّ مجتمعات ما قبل الحقبة الصناعية -وبالطبع المجتمعات الإسلامية- كانت تتعرض عادة تعرضًا هامشيًا لتدخل الحكومة. وكي نقوم بالتعبير عن الأمر بشكل مختلف قليلًا؛ فإنَّ النزاعات في المجتمعات الإسلامية في ما قبل الحقبة الحديثة كانت تحلُّ بتدخلٍ تشريعي طفيف، حيث كانت العوامل الفاصلة تتمثل في تحكيم غير رسمي وكذلك في محاكم شرعية غير رسمية.

علاوة على هذا، يبدو من بين الأنماط المتناسقة أنه أينما وُجدت الوساطة والشرع في عملية حل النزاعات؛ فإنَّ الفضيلة والأخلاقيات الاجتماعية كانت تتداخل، كما كانا يعلان بالظهور في الإسلام في الحقبة قبل الصناعية. وفي المقابل؛ فإنه حين يغيب الأمران، كما هو الواقع في الثقافة القانونية الغربية و، بصورة متزايدة، في الدول القومية الحديثة غير الغربية، فالفضيلة والأخلاقيات الاجتماعية يصيران أمرين غريبين. وبذلك، فقد وفرت الأخلاقية، وخاصة الصورة الدينية منها، آلية أكثر فعالية وتغلغلًا للحكم الذاتي، ولم تستلزم وجودًا بارزًا لهيئات الدولة التي تتسم بالقوة في فرض النظام والانضباط، والتي هي شعار المنظومة السياسية الحديثة.

وعند الحديث عن «المنظومة الشرعية»؛ فإنه لن يكون كافيًا ولا حتى صحيحًا الإسهاب في الحديث عن أنَّ ساحات محاكم القضاء هي المجال الحصري لفض النزاعات. في أي نظام؛ فإنَّ ما يجري في خارج المحكمة وقبل اللجوء إليها

للشروع في التقاضي يُمثّل مراحل من مراحل حل النزاعات لا تقلّ في الأهمية لعمل المنظومة القانونية كأي إجراء قضائي يتم في المحكمة. ويصدق هذا القول بدقة على البنى الاجتماعية شديدة التشابك، مثل المجتمعات الإسلامية التقليدية، حيث كانت الجماعات تميل إلى إدارة نزاعاتها قبل أن ترفعها إلى الساحة العامة الأكثر اتساعاً، والمتمثلة بصورة أساسية في المحاكم الشرعية. وفي ثانياً تلك الجماعات، من المالايا إلى الدار البيضاء، بدأ العمل الأولي للمنظومة الشرعية، ومن خلال المشاركة المستمرة لتلك الجماعات كانت المحاكم الإسلامية قادرة على إنجاز مهمتها في حل النزاعات؛ حيث كان من المستحيل، كما سنرى، أن تمضي محكمة مسلمة، على وجه الخصوص، في النظر في الادعاءات المتعلقة بالنزاعات دون المراعاة اللازمة للحساسيات الأخلاقية والتعقيدات المجتمعية للموقع الاجتماعي الذي نشب فيه هذا النزاع.

فالنزاعات التي كانت تقع قبل طور دخول المحكمة وخارج ذلك الطور، كانت متركزة داخل الجماعات الصغيرة المتعددة التي شكّلت المجتمعات المسلمة. والعائلة الكبيرة، والعشيرة والقبيلة كانت تشكل لبّ الوجود الاجتماعي وجوهره، حتى عندما كانت هذه المكونات تتقاطع مع ترتيبات اجتماعية أخرى. لقد كانت القرى الصغيرة تتألف في غالبها من هذه الوحدات، ولكن في الضواحي والمدن كانت ثمة وحدات أخرى للتناسق الاجتماعي تتقاسم المشهد الديمغرافي. فالحي، الذي كان يمثل وحدة محورية من النظام الاجتماعي، شكل نوعاً من الجماعة المؤسسية، والتي كانت تقوم أحياناً على القرابة والنسب، وأحياناً أخرى تقوم على روابط دينية أو روابط جامعة أخرى. وقد كانت أحياء المسيحيين واليهود والجماعات المهاجرة (كالأرمن والمغاربة والفرنجة) إضافة إلى روابط دابغي الجلود وصناع الصابون والحمالين والأطباء وتجار النحاس وما شابهها من تجمعات، تُمثّل كيانات ثابتة داخل المدن المسلمة. وقد تألف كل حي من العشرات، وربما المئات من الأسر والمنازل بما لهم من المتاجر والمرافق العامة،

وبيت للعبادة، ومدرسة، وحمام عمومي، ونافورة عامة، وبعض الشوارع الصغيرة والأزقة المتصلة بطريق رئيسة. وكان الحي عادة محصوراً ضمن جدران لها بوابات حراسة عند نقاط تقود إلى الطرق الرئيسية في المدينة.

وقد كانت العائلة الكبيرة تُشكّل الأساس الراسخ للتواجد الاجتماعي، وكان أعضاؤها لذلك دومًا يقفون في حالة من التعاضد فيما بينهم. ولم تكن العائلة تمثل وحدة اقتصادية للإنتاج فقط، ولكنها وفّرت الأمن مدى الحياة لأفرادها. بعبارة أخرى، كانت العائلة تعرف كثيرًا من العلاقات الإنسانية، وكانت لا تستثمر فقط في رفاهية وراحة أفرادها؛ وإنما أيضًا في ضمان امتثالهم الأخلاقي والشرعي؛ «لأنه كان من المتعارف عليه أن الأسرة قد تتضرر لو ارتكب أحد أفرادها اعتداءً». وبحسب عبارة أحد النصوص المالوية: «الآباء والأبناء، والإخوة والأخوات، يتقاسمون مصير نفس العائلة وسمعتها، فإذا ما عانى أحد؛ عانى الكل...»^(١).

وحتى قبل ظهور مفهوم الروابط المهنية المؤسسية في ظلّ حكم العثمانيين في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، وهي الروابط التي عززت ديناميات الوساطة وحل المنازعات في الجماعات الداخلية، فإنّ العائلات الكبيرة، والعشائر، والقبائل، والتجمعات الدينية، والأحياء، والمهن ضعيفة التنظيم، جميعها وفّرت شبكات اجتماعية شاسعة لحل المنازعات بصورة غير رسمية. فكثير من النزاعات الخاصة مثل عدم التوافق بين الأزواج والاختلافات حول الممتلكات العائلية كانت -غالبًا- يجري التوسط فيها على يد كبير العائلة، أو رمز يتمتع بالنفوذ والسلطة في القبيلة أو الحي. وكان أئمة القرى، وكبار القبائل البدوية وشبه البدوية والمتوطنة يظهرون في سجلات المحاكم باعتبارهم تدخلوا للتحكيم في النزاعات قبل وصول

(١) M Peletz, *Islamic Modern: Religious Courts and Cultural Politics in Malaysia* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002), 30.

القضية أمام القاضي. وجرت العادة على هذا النحو في ظلّ الحكم العثماني، وقوانين ملاوي لعام ١٦٦٧م، كان كبار القرى يبلغون السلطات بأي وكل الجرائم التي كان من شأنها أن تفسد النظام العام أو الحياة في المجتمع. ولكن هؤلاء الكبار لعبوا دوراً محورياً أيضاً في الوساطة وحل النزاعات. وحقاً، فإنّ كثيراً من قضايا المحاكم التي كانت أدلة المدعين فيها غير حاسمة كانت تسوى وغالباً بتوصيات من القضاة من خلال مثل هؤلاء الوسطاء في أثناء عملية الدعوى، وقبل أن يصدر القاضي حكماً فيها. وفي بعض الأحيان، قد يكون صناع السلام أقارب للمدعي، أو المدعى عليه أو كليهما، أو مجرد مقيمين في الأحياء نفسها. وفي أحيان أخرى، كان صناع السلام هؤلاء مسؤولين في المحكمة، معينين خصيصاً للقيام بهذه المهمة المحددة. وكانت القضايا كثيراً ما تُسقط من جانب القاضي عندما ينجح الوسطاء داخل المحكمة أو خارجها في تسوية النزاع.

يُشار إلى أنّ مقولة: «الصلح سيد الأحكام» تمثل تقليداً عريقاً في الإسلام والشرعة الإسلامية، والذي يعكس النظرة المتجذرة، على الصعيدين الشرعي والاجتماعي، بأنّ التحكيم والوساطة ليسا فقط جزءاً أساسياً من المنظومة الشرعية والعملية القضائية؛ وإنّما أنهما قد يتفوقان أيضاً على عملية الادعاء والتقاضي في المحاكم، والتي كان يُنظر إليها عادة باعتبارها ملاذاً أخيراً. وفي مجتمع كان يرى قدسية كل الشؤون والعلاقات الأسرية؛ فإنّ النزاعات التي كانت تنطوي على أمور حميمة وخاصة كانت تُحجب عن أعين العامة وتدقيقهم. ولكل حالة تحال إلى المحكمة -وكانت هذه حالات لا تُحصى- كانت هناك حالات أكثر عدداً تتم تسويتها بشكل غير رسمي على المستوى المحلي، بتدخل كبار الرموز أو الأئمة، أو كبير العائلة، أو آخرين ممن لهم وجهة ومكانة ونفوذ مشابه. وكانت الوساطة غير الرسمية أيضاً ضرورية لمنع تصعيد النزاع. وفي المجتمعات التي كانت تعتمد بقوة على التضامن الجماعي، والتي كان الفرد فيها يُعرف بانتمائه لجماعات ذات

وحدات أكبر حجمًا؛ فإنَّ النزاعات الخاصة كانت لها القابلية لأن تتطور إلى «نزاعات سياسية بين مجموعات متناحرة»^(١). وإذا كانت قدسية العائلة كبيرة؛ فإنَّ هذا يرجع أيضًا إلى أنَّها كانت تُشكِّل جزءًا أساسيًا من اعتبار آخر أكبر، ألا وهو الحفاظ على التناغم الاجتماعي. وقد كان الاهتمام بالنزاعات وتسويتها عند أقرب مستوى محلي يستبق تصعيد النزاعات الذي كان يُمكن أن يترتب عليه المساس بالتناغم المجتمعي.

★ المحكمة:

في الفصل الأول، أشرنا إلى الدور الذي لعبه القضاة المسلمون في تسوية النزاعات من خلال جلسات التحكيم غير الرسمية، ومن خلال عملية التقاضي أمام المحكمة. وقد كانت عملية التقاضي، مثلها مثل اللجوء إلى التحكيم، غير معزولة أبدًا عن السياق الاجتماعي للأطراف المتنازعة. فقد كانت مغروسة في النسيج الاجتماعي الذي اشترط وجود منطق أخلاقي للمساواة الاجتماعية لا مجرد منطق الحلول التي يحصد بها الفائز كل شيء.

ولقد كانت عملية استعادة الأطراف لأدوارهم الاجتماعية التي تمتعوا بها قبل المثل أمام المحكمة أمرًا يستدعي تنازلات اجتماعية وأخلاقية، حيث كان مسموحًا لكل طرف أن يحصل على مكسب جزئي على الأقل. وكانت الخسارة الشاملة تُتَحاشى حيثما أمكن، وكان يُلجأ إليه في الغالب فقط عندما كان يتسبب أحد المتخاصمين في الإضرار ضررًا بالغًا أو لا يمكن إصلاحه بالتناغم المجتمعي والتشريع الأخلاقي.

وفي ظل هذه المنظومة، لم تكن عناية القضاة تنصبُّ على تطبيق مذهب أو مبدأ

(١) June Starr, "A Pre-law Stage in Rural Turkish Disputes Negotiations," in P. H Gulliver ed., Cross Examinations: Essays in Memory of Max Gluckman (Leiden: E. J Brill, 1978), 130.

فقهي متسقين منطقيًا بقدر ما كانت تركز على إيجاد تسوية تفتح أمام الأطراف المتناحرة فرجة لاستعادة علاقاتهم السابقة في المجتمع أو في حياتهم كما كان واقعًا قبل نشوء النزاع. وحتى عندما لم يكن هذا ممكنًا، وحتى عندما كان الطرف الضحية يسترد كل خسائره؛ فإنَّ الطرف المخطئ كان عادة ما يسمح له أيضًا باستعادة صورته الأخلاقية نوعًا ما؛ ذلك لأنَّه بفعل الطبيعة غير الرسمية للمحاكم الإسلامية، فقد كانت الأطراف المتنازعة وأقربائهم وجيرانهم وأصدقاؤهم عادة ما يسمح لهم أن يعبروا عن آرائهم بحرية ودون قيد، مدافعين عن سمعة وشرف أحد أطراف الخصومة أو الآخر من أن ينال منهما.

إنَّ مثل هذا التعبير الجمعي والعام أتاح أيضًا حتى لمن خسر القضية حق رد بعض الاعتبار الأخلاقي إليه، حيث إنَّ الدفاع عنه شرح وبرَّر الظروف القاهرة التي في ظلِّها ارتكب جنايته وخطأه. وإنَّ مثل هذا يرقى إلى مرتبة العفو الأخلاقي الذي من شأنه أن يقترب، في نظر المجتمع، من حدود العفو القضائي. فعلى الرغم من أن العقوبة الشرعية الفعلية هنا قد تكون حتمية، إلا أنَّ الظروف القاهرة التي أدَّت لارتكاب الخطأ قد تركت الخاسر وقرابته بالتحديد (والذين يمثلون الامتداد والسند الأخلاقيين لمرتكب الجرم، وسيكون عليهم أن يخرجوا من المحكمة ليستأنفوا حياتهم وسط مجتمعهم) على مقدرة لاسترداد الكرامة الكافية التي تتيح لهم العيش والتصرف في العالم الاجتماعي القائم على المعايير والمكونات الأخلاقية. إنَّ المرتكبات الأخلاقية لحالة ردِّ الاعتبار تلك شكَّلت الوسيلة التي من خلالها حقَّقت المحكمة -ببنيتها الموجهة مجتمعياً- واحدة من مهامها الرئيسة، ألا وهي حفظ النظام والتناغم الاجتماعيين.

وقد كانت المساواة الاجتماعية -التي كانت إحدى أهم قضايا المحكمة المسلمة- تُعرف من خلال اعتبارات أخلاقية، وكانت تستلزم ألا يقل الاهتمام بأخلاقيات الفقراء والمعوزين عن الاهتمام الذي يتم إيلاؤه إلى الأغنياء وأصحاب القوة. وكما كان أفراد الفئة الأولى بلا شك يرون أنفسهم (ويُرون أيضًا) أفرادًا

متساوين ضمن المجتمع الأخلاقي، فقد كان على المحكمة أن تمنحهم المعاملة نفسها التي توليها لأفراد الفئة الأخيرة، إن لم يكن باهتمام أكثر. لقد كان نمط المحاكم غير الرسمي والمنفتح على وجه التحديد هو الذي أفسح المجال للأفراد والمدافعين عنه القادمين من داخل جماعاته المصغرة بأن يحاجّوا عن قضاياهم وظروفهم الخاصة من منظور أخلاقي. لكن كان أيضًا الامتثال للمبادئ الكلية للشرعية والعدل هو الذي أوجد ثقافة شرعية جعلت الفرد يتوقع أن أي ظلم يقع على الضعيف سوف يُعوض وأنّ الظلم الذي يقع من القوي سوف يُكبح. لقد كان هذا توقعًا ينبني على ممارسة ثابتة عبر القرون حيث كان الفلاحون دائمًا ما يكسبون قضاياهم التي كانوا يرفعونها ضد ملاك أراضيهم الجائرين، وحيث كان اليهود والنصارى كثيرًا ما يكسبون في المحاكم ليس فقط أمام شركائهم في التجارة من المسلمين وجيرانهم، ولكن أمام رموز لم تكن أقل قوة من والي الإقليم نفسه.

وبذلك أتاحت المحكمة الشرعية ساحة عامة لأي أحد اختار أن يستخدم هذا المكان للدفاع عن نفسه. إنّ عملية التقاضي الحديثة المعاصرة ذات الطابع عالي الرسمية وشكل التمثيل القانوني فيها (بارتفاع تكلفتها وميلها لإسكات صوت أفراد المتقاضين، فضلًا عن كبت شعورهم بالحس الأخلاقي) كانت صورةً لم يعرفها الإسلام. وكذلك لم يُعرف المحامون والتكلفة الباهظة للجوء إلى القضاء التي تحول بين الفقير والضعيف وبين حقه في المطالبة بحقوقه. لقد نجحت المحاكم الإسلامية تمامًا فيما فشلت في تحقيقه المحاكم الحديثة، حيث صارت ملاذًا مقدسًا للضعفاء والفقراء يمكن في رحابه أن يكسبوا حقوقهم وينتزعوها من أصحاب القوة والسلطان. وكان من بين الأمثلة المهمة أمر النساء. فقد أظهرت نسبة لا بأس بها من الدراسات الحديثة أنّ هذه الفئة لم تتلقَ فقط معاملة عادلة في المحاكم الإسلامية؛ ولكنّها حظيت أيضًا بحماية أكثر من الجماعات الأخرى. وباستغلالهن لإمكانية الوصول غير المقيد إلى المحاكم للمطالبة بحقوقهن المالية وغير ذلك من الإجراءات؛ فقد أثبتت النساء وجودهن في الساحة الشرعية بأعداد

كبيرة، وبمجرد وقوفهن، فإنَّهنَّ كُنَّ يجادلن بحماس مثل الرجال، إن لم يكن أكثر^(١). وحيث إنهن كُنَّ يحظين بالحماية انطلاقاً من منظور أخلاقي يتعلّق بالشرف والقداسة، فقد كُنَّ يؤكدن على حقوقهن وامتيازاتهن داخل المحاكم وخارجها. وعندما كان المذهب الفقهي يثبت كونه مقيداً لهن -كما كان يحدث في بعض الأحيان- فإنهن كن يطورن استراتيجيات في الرد على ذلك يتم إقرارها ومراعاتها في المحكمة.

وإنَّ ما يشهد على أنَّ المحكمة شكَّلت حيِّزاً مغروساً في المجتمع والأخلاقيات الاجتماعية هو طبيعة التكوين الاجتماعي للمحكمة من جهة، والعقلية الشرعية للمجتمع الذي كانت تؤدي فيه المحكمة دورها من جهة أخرى. لقد كان القاضي نفسه عادة نتاجاً للثقافة التي كان يحكم فيها في المنازعات. ولأنَّه مغروس في النسيج الأخلاقي للعلاقات الاجتماعية؛ فلم تكن توجد لديه أي مصلحة أسمى من الحفاظ على تلك الروابط الاجتماعية. وإذا كانت الوساطة والتحكيم يهدفان إلى تحقيق العدالة الاجتماعية، والحفاظ على شعور الفرد الأخلاقي؛ فقد كان على القاضي أن يستوعب تلك المقتضيات الاجتماعية في محكمته، وأن يوظفها في إطار شرعي معياري. وقد كانت كل قضية يُنظر فيها باعتباراتها الخاصة، وتُحدد سياقها الاجتماعي. ولم يكن أطراف النزاع يعاملون باعتبار أنَّهم مجرد أفراد في عملية تقاض؛ وإنما باعتبارهم أجزاءً أساسية من وحدات اجتماعية وبنى وعلاقات أكبر تغذي كل طرف من أطراف النزاع بالمعرفة المهمة للقضية وتتلقى منه معرفة مقابلة.

إنَّ احتواء القاضي لواقع أنَّ المتخاصمين جزءٌ من علاقة اجتماعية أكبر لم يكن

(١) Leslie Peirce, *Morality Tales: Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab* (Berkeley: University of California Press, 2003), 179, A. Marcus, *The Middle East on the Eve of Modernity: Aleppo in the Eighteenth Century* (New York: Columbia University Press, 1989), 106.

من قبيل الطريقة العرفية المحضة في التفاوض (وهي الطريقة التي تسود قبل مرحلة المحاكمة)، ولا بطريقة اللونين الأبيض أو الأسود (والتي تسود في الغالب في المنظومات القضائية التي يكون القاضي فيها منعزلاً اجتماعياً عن المتخاصمين). وعلى النقيض من ذلك، فإنَّ القاضي كان يدير جدلية بين المقتضيات الاجتماعية والأخلاقية من جهة -وهي المقتضيات التي كان هو بنفسه يُعد جزءاً منها- ومطالب المذهب الفقهي الشرعي التي أقرَّت بدورها سيادة القوانين غير المدونة للأخلاق والروابط الاجتماعية المبنية على دواعي وأسباب أخلاقية من جهة أخرى.

لكن القاضي لم يكن المسؤول الوحيد في المحكمة الذي يمتلك رابطة اجتماعية؛ بل إنَّ كل المسؤولين والمشاركين، وبالأخص الشهود ومسؤولي المحكمة كانوا يشتركون في المشهد الاجتماعي والسياسي نفسه. ولم يكن كثيرٌ من عمل المحاكم يرتبط فقط بالتحريات والتحقيقات في الأحداث؛ بل ربما كان يتحرى عن النزاهة الأخلاقية -وهي الجانب الأهم- للأشخاص المشاركين في عملية التقاضي أو في هذه الأحداث.

لقد كانت إحدى مهامَّ القاضي الأساسية هي تعيين مسؤولي محاكم (الشهود العدول) ممن يتمتعون بالنزاهة الأخلاقية، وممن كانت تتمثل مهمتهم بدورهم في التحري عن عدالة واستقامة الأشخاص الذين لهم دعوى أمام القضاء، وبصفة أساسية شهود العيان الذين يمثّلون أمام المحاكمة نيابة عن أطراف النزاع. وكانت مهمة الشهود العدول الذين كانوا من بين العاملين الثابتين في المحكمة بعكس شهود العيان لتغدو مستحيلةً دون أن تتوفر لديهم المعرفة والاطلاع على العادات والأعراف والقيم الأخلاقية والروابط الاجتماعية الموجودة. واستحالتها ليست بسبب أنَّ معرفة الآخرين غير كافية أو ملائمة؛ ولكن، وهو الأهم، أنَّ مصداقية الشهادة نفسها -وهي حجر الأساس في مسألة القضاء- لن تكون قابلة للاختبار ولا قابلة للإثبات؛ وذلك لأنَّ الاستقامة الأخلاقية -وهي قوام الشهادة- كانت تشكّل استثماراً أخلاقياً شخصياً في الروابط الاجتماعية. إنَّ الكذب كان يعني في

الواقع المخاطرة بالروابط الاجتماعية، وبالتالي فقدان الواجهة الاجتماعية والشرف، وكل ما هو منتج لشبكات الالتزامات الاجتماعية في الحياة.

كانت كل قضية تُدُون في محضر المحكمة، ويشهد على المحضر في النهاية شهود عدول تتراوح أعدادهم من اثنين إلى أنفار عِدَّة. ورغم أنَّ هؤلاء الشهود، الذين كانت تعينهم المحكمة وتدفع أجورهم، كانوا ينحدرون عادة من الطبقات الاجتماعية العليا - حيث كان بعضهم فقهاء بارزين أو أصحاب نفوذ إقليمي - فإن غيرهم من الشهود ممن كانوا يصحبون أطراف النزاع كانوا يمثلون بوضوح الطيف الكامل للشرائح الاجتماعية في الشعب، وخصوصًا الشرائح الدنيا. لم تكن شهادتهم في نهاية كل سجل ملخص للقضية تمثل فقط موافقة جمعية على إجراءات المحكمة، وتحققًا منها، في كل واقعة وقضية، ولكنها كانت أيضًا مستودعًا للذاكرة الجمعية ضمن قدرة العامة في الحاضر والمستقبل على الوصول إلى تاريخ القضية. إذن؛ كان هؤلاء الشهود، وبسبب شتى، يؤدون وظيفتهم باعتبارهم مفتشين ومراقبين نائين عن المجتمع على سير عمل المحاكم مما يضمن نزاهة أخلاقية لهذه الإجراءات، تمامًا مثلما ضمن نظراؤهم في مهنة القضاء (غالبًا من المفتين) صحة تطبيق الشريعة.

وكما كان حال القضاة وشهود العدل، فقد كان كاتب عدل المحكمة (وهو المسؤول عن كتابة محضر إجراءات المحكمة) فردًا من أفراد الجماعة المحلية وكان بنفسه فقيهاً من نوع ما. وكانت علاقته بهذه الجماعة تعزز من العلاقات المتينة بالفعل بين المحكمة والمجتمع الذي تأسست المحكمة كي تخدمه. لقد كان كاتب العدل أداة في الحفاظ على استمرار التواصل الشرعي بين المحكمة والمجتمع، وقد كان الحال في أحيان كثيرة أن يعين كبار كتاب المحكمة نوابًا للقضاة.

وكان المتنازعون يمثّلون أمام القاضي دون مراسم، ويعرضون قضاياهم دون الحاجة إلى طرف وسيط محترف، لأنَّ الشريعة الإسلامية لم تكن تعرف

المحامين. وكان المتنازعون يتحدثون بأسلوب غير رسمي، دون إعاقة من أي إجراءات تُشبه قواعد السلوك المعتمدة اليوم في المحاكم الحديثة. وقد كانوا يعرضون قضاياهم بالطريقة التي يعرفونها دون المصطلحات العلمية ورتانة المتخصصين. وكان هذا ممكناً لأنه لم تكن في المنظومة الإسلامية للعدالة هوة ملحوظة بين المحكمة باعتبارها مؤسسة شرعية، وبين من يلجؤون إليها، أيًا ما كانت درجة الفقر وانحدار المستوى التعليمي لأولئك المذكورين. لكن لم تكن الفضيلة التي تمتعت بها المحكمة والقاضي وحدها هي ما جعلت هذه الهوة تكاد تكون غير موجودة؛ لأنَّ بعضاً من هذا الفضل يجب أن يعود إلى هؤلاء الذين يلجؤون إلى الشرع أنفسهم. فعلى عكس المجتمع الحديث الذي أصبح يعاني الاغتراب عن مجال القانون من جهات متعددة، فإنَّ المجتمع الإسلامي كان منخرطاً انخراطاً كبيراً في المنظومة القيمية للشرعية، وذلك لأنَّ المحكمة كانت حاضرة في العالم الأخلاقي للمجتمع. إنَّ من بين السمات البارزة لهذا المجتمع أنَّه كان يعيش أخلاقيات التشريع ومبادئه الأخلاقية، وهذه الجوانب شكَّلت أركان الدين وقوانين الممارسة الاجتماعية. إن القول بأنَّ الشريعة في المجتمعات الإسلامية قبل الحديثة كانت عرفاً حياً ومُعاشاً هو مجرد تعبير عن أمر واضح جلي.

وإذا كانت الشريعة عُرْفاً مُعاشاً وحيّاً، فهذا يعني أن الناس كانوا على دراية بماهية الشريعة. وبعبارة أخرى: فإنَّ المعرفة الشرعية كانت شيئاً منتشرًا وفي المتناول، بفضل وجود المفتي وغيره من علماء الفقه الذين كانوا على استعداد لنقل العلم الشرعي دون مقابل، وفي أي وقت يرغب الشخص في اكتسابه وتحصيله. لقد عرف ضحايا الظلم الاجتماعي بذلك حقوقهم قبل اللجوء إلى المحاكم، وهي حقيقة تفسر بصورة ما لماذا كانوا يكسبون الغالبية العظمى من القضايا التي كانوا فيها هم المدعين. فلم يكن مستشاروهم محامين يتحدثون بلغة خاصة مختلفة وغير مفهومة، ولا كانوا متخصصين من طبقة أعلى يُطالبون بأتعاب باهظة كانت في

الغالب تجعل عملية التقاضي واسترداد الحقوق تصل في ارتفاع تكلفتها إلى قيمة الشيء محل النزاع نفسه.

لكن شيوع الأخلاق الشرعية والعلم الشرعي في النظام الاجتماعي كان أيضًا وظيفة لتقليد تراكمي، يتناقله جيلٌ بعد جيل، ويتحسن في كل دورة من دورات عملية النقل هذه بمشاركة طلاب الفقه الطامحين، والمفتين والأئمة من مختلف الطبقات العلمية، ومن خلال المشورة العابرة التي كان يُقدّمها القاضي وغيره من العلماء أثناء زيارة معارفهم أو التجول في الشوارع أو التردد على الأسواق. ومن ثمّ؛ فعندما كان العوام من الناس يمثلون أمام المحكمة، فقد كانوا يتحدثون بلغة شرعية مفهومة بامتياز في ذهن القاضي مثلها مثل اللغة الأخلاقية العامة التي كان يتحدث بها القاضي إليهم. لقد كانت القواعد الشرعية والأخلاقيات الاجتماعية بشكل عام غير قابلين للانفصال، تتغذى إحداهما على الأخرى، وتساهم في الوقت ذاته في بقائها. باعتبار المحكمة الإسلامية مؤسسة اجتماعية وشرعية على حدّ سواء، فقد كانت وبوضوح ثمرة للمجتمع الذي تُؤدّي مهامها فيه وتعمل في عمقه.

★ النساء:

وقبل أن نختم هذا الفصل، فلا بد أن نضيف المزيد من الحديث عن المرأة والشرعية. فمصادرها التي تتألف من الكثير من سجلات المحاكم، لا تخبرنا كثيرًا عن الخلفية الاجتماعية للنساء اللاتي كنّ يلجأن لإجراءات التقاضي، وكيف كان ينظر إليهنّ أفراد المجتمع والطبقة المجتمعية التي ينتمين إليها، وكيف كان إدراك المجتمع لهنّ ووضعهنّ في ظلّ الجماعات التي تُشكّل المجتمعات التي ينتمين إليها انتماءً مباشرًا، والأهم من هذا، كيف كان التباين بين النساء صاحبات النفوذ والنساء الفقيرات المحرومات في الحصول على حقوقهن الشرعية. لكن من الواضح أنّ الاستقامة الشخصية لعبت دورًا حاسمًا في خطوات التقاضي وإجراءاته، وهي حقيقة تُرجمت في صورة قرارات وأوامر كانت في صالح النساء

اللاتي كنَّ في أنفسهن يتحلين بصفات أو يحظين بدعم شهود من النساء اللاتي يُرى أنَّهنَّ يتحلين بتلك الصفات الأخلاقية الرفيعة. وإذا كانت الأدلة القضائية هي الخيط الذي تمسك به العدالة؛ فإنَّ الاستقامة والأخلاق هي الشعيرات التي يتكوَّن منها الخيط. ولم يكن سبق النساء في باب الأخلاق والاستقامة أقل من أقرانهن من الرجال.

إنَّ القناعة التشريعية الشائعة بامتلاك النساء للأهلية الشرعية الكاملة تفسر إلى درجة كبيرة حقيقة أنَّ النساء تمتعن بحق اللجوء إلى المحاكم الشرعية بنفس قدر أقرانهن من الرجال. ومثلهنَّ مثل الرجال، كان النساء يلجأن إلى المحاكم ليس فقط وهنَّ على دراية مسبقة بحقوقهن، ولكن مع اقتناعهن التام بأنَّ المحكمة جهة عادلة ومتعاطفة، وأنَّها تعمل في ظل دافع بارز يتمثَّل في إحقاق حقوق المتقاضين. لقد كنَّ في الغالب يمثلن بشخصهن، لكن عندما كن لا يفعلن -وهو الحال المعتاد للنساء (وكذلك الرجال) من الطبقات العُليا، بمن فيهن النساء غير المسلمات- فقد كنَّ عادة يفوضن قريباً لهنَّ أو خادماً أو مدير أعمالهن من الرجال ليمثل نيابة عنهن. ومن خلال جميع المؤشرات، فإنه حينما كان النساء يترددن على المحاكم بشخصهن، فقد كنَّ يفعلن هذا بمقتضى نفس الشروط التي تسري على الرجال، وكنَّ يعبرن عن أنفسهن بحرية وحزم وحسم. لقد فتحت المحاكم الباب أمام هامش عريض من الفهم والاستيعاب حين كان النساء يتحدثن بصراحة ووضوح، مما أعطاهن مساحة فسيحة للدفاع عن سمعتهن وأعراضهن وأوضاعهن ومصالحهن المادية. لقد كنَّ يطرقن أبواب المحاكم مدعيات أو مدعى عليهنَّ، ويقاضين الرجال والنساء على حدٍّ سواء. وكانت النساء المسلمات يقاضين الرجال والنساء من اليهود والنصارى، والعكس بالعكس (رغم أنَّ التخاصم بين الطوائف الدينية كان أقل تكراراً من التقاضي بين أبناء الديانة الواحدة). وكانت الجواري المكاتبات يقاضين سادتهن السابقين بقدر ما كنَّ يقاضين آخرين عند التأخر في سداد ديون عليهم لهنَّ، أو لعدم التزامهم بسداد الأموال والوفاء بالعقود. لقد كان

النساء يقاضين طلباً للتعويضات الأهلية أو طلباً للطلاق أو نفقة الطلاق أو لحضانة الأطفال والنفقات المتعلقة بها، والتعويضات عن الضرر فيما يتعلّق بالسمعة، كما كنَّ يقاضين نساءً أخريات بتهم الاعتداء على المال والبدن. وعلاوة على هذا، كان الرجال يقاضون النساء في تهم تتعلق بالإيذاء البدني.

ومن المؤكّد أنّ الشريعة الإسلامية، بما كانت تعكسه من التركيبة الاجتماعية للسواد الأعظم من المجتمعات المسلمة، كانت تُعزّز تركيبات اجتماعية وتشريعية مراعية للجنس. ومن الأشياء الثابتة أيضاً، كما لاحظ بعض المؤرخين، الحقيقة المتمثلة في أنّ «لغة القضاء والمحاكم منحت امتيازات للوضع الاجتماعي للرجال وللمسلمين على النساء وغير المسلمين»^(١)، لكن لم يكن هناك شيء في هذه اللغة، أو في المحكمة ذاتها، من شأنه أن يجحف حقوق النساء، أو يشبّهن عن اللجوء إلى المحاكم، فضلاً عن أن يجردهنّ من حقوق الملكية، أو ينتقص من استقامتهنّ الشرعية والأخلاقية، أو يقلل من حقهنّ في مقاضاة من يردن. وقد كان هذا الأمر يصدق أيضاً على النساء غير المسلمات، اللائي كنَّ حسب مفردات المحكمة فئة أكثر عرضة للحرمان من المميزات لكونهنّ نساء وغير مسلمات. لكن حقوق هؤلاء النساء وكذلك صلاحياتهنّ الشرعية والاجتماعية لم تكن أقلّ عرضة للانتقاص من قريناتهنّ من المسلمات.

ومن الصحيح أيضاً أنّه وفق منظور الشريعة الإسلامية، فإنّ شهادة المرأة في كثير من مواطن التشريع كانت تعدل نصف شهادة الرجل. بيد أنّ لدينا بيانات قليلة عن التأثيرات الفعلية لهذا التمييز الشرعي على حياة النساء وخبراتهم. وبعبارة أخرى: كيف أثرت هذه القاعدة الدلالية على حقوق النساء في أوضاعهنّ الاجتماعية

(١) F. Gocek and M. D Baer, "Social Boundaries of Ottoman Women's Experience in Eighteenth Century Galata Court Records," M. C Zilfi, ed., Women in the Ottoman Empire: Middle Eastern Modern Women in the Early Modern Era (Leiden and New York: Brill, 1997), 63.

والأسرية والمالية، من بين جوانب أخرى، وكيف، بنفس القدر من الأهمية، كانت النساء المسلمات يرين هذه الآثار المترتبة على الأحكام وكيف كن يفسرنها؟ وبالنظر إلى الأدلة المتاحة، فإن الآثار العامة والنسبية المترتبة على هذه القواعد الدلالية التمييزية ضد النساء تضعهن في مقارنة لا تُعدّ غير مناسبة مع تجربة قريناتهن الأوروبيات المعاصرات لهن.

وتُعد الأدلة على خلو كون شهادة المرأة أقل من شهادة الرجل من الضرر هي الحقيقة الساطعة أن النساء كنّ يمثلن في المحاكم على أنهن أطراف مدعية ومدعى عليها في كل مجال من مجالات النشاط الشرعي، من القضايا الجنائية وحتى القضايا المدنية. ورغم أن الغالبية العظمى من القضايا التي كانت تأتي بهن إلى المحاكم (والتي لا يمكن إنكار أنها ليست المحل الوحيد لإعمال الشرع) كانت ذات طبيعة اقتصادية في الغالب، فإنهن كن نشطات على عدة جبهات أخرى. وربما يمكن القول أيضًا إن المحاكم في الغالب كانت تُفضل وصاية النساء على القصر، وكانت تطالب برعايتهنّ للأيتام وتولي شؤونهم المالية والتركة التي يرثونها وتدفع لهن نفقة كل ذلك. ولم تكن تلك النساء أقل ترددًا في التقاضي نيابة عن أولئك القصر من ترددهنّ في التقاضي في شؤون ما يملكن من المزارع، وأدوات الفلاحة، وأدوات الغزل، والمواشي والعييد والجواري.

إن أغلب حالات التقاضي المتعلقة بالملكات كانت تدور حول نفقات الطلاق المتأخرة وتسويات قضايا التركات. وفي أي الحالات؛ فإن شيوع حضور النساء في المحاكم، وفي الغالب كمدعيات، كان يشهد على الوضع المميز نسبيًا الذي كنّ يتبوأنه. والطلاق، كما كان الفقهاء يعون جيدًا، وكما تشهد الممارسات الشرعية، كان يعد أمرًا مكلفًا ماديًا على عاتق الزوج، هذا فضلًا عن حالات كثيرة كان الطلاق فيها مدمرًا بالفعل (وهي حقيقة قد تفسر أيضًا ندرة تعدد الزوجات). فعند حدوث الطلاق، كانت المطلقة تستحق العدة على الأقل ثلاثة أشهر، ويحق لها مؤخر الصداق، ونفقات حضانة الطفل، ويسدد لها أي ديون استحققت على

الزوج أثناء الزواج (وهو الأمر الذي كان شائعاً)، وإذا كان الأطفال صغاراً دُفعت لها نفقة الحضانة. وإذا لم يكن الزوج ملتزماً في سداد الالتزامات الزوجية (وهو شيء شائع الوقوع نسبياً كذلك)، فإنه يكون مدينًا بإجمالي المبلغ بمجرد وقوع الطلاق.

وفي هذا السياق، ينبغي توضيح أن النساء عندما كنَّ يتزوجن، فإنهن كنَّ يقدمن على ذلك ولديهن رأس مال جيد نسبياً، وهو الأمر الذي يفسر سبب كون النساء يشكلن مصدرًا من مصادر الإقراض لكثير من أزواجهن، ولماذا كان الكثير منهن يدخلن في تجارة الإقراض في المقام الأول. وإلى جانب المهر المباشر والضمانات المادية التي كانت تحصل عليها؛ فإنَّ الزوجة أيضًا كانت تضمن قيمة مستحقة الدفع مؤخرًا، لكنها كانت تملك الحق في المطالبة بها في أي وقت شاءت (ما لم يُنص على خلاف ذلك في العقد). وبنفس القدر من الأهمية كان جهازها الذي كانت تتلقاه من والديها، وكان بحسب الأعراف يتكون من نصيبها في الإرث من طرف عائلتها من جهة أمها، وكان يُسدد في صورة أثاث وملابس ومجوهرات وأموال في بعض الأحيان.

وكان كثير من النساء، قبل الزواج أو بعده، يحصلن على نصيب من الوقف، مما يوفر لهنَّ دخلًا إضافيًا. وأيًا كانت صورة الجهاز وإجمالي الثروة التي يمكن أن تراكمها النساء، فإنَّهنَّ كنَّ واعيات بالكامل بحقهنَّ الحصري في تلك الثروة، وكنَّ يعينَ جيدًا أنه لا التزام عليهنَّ لإنفاق أي جزء منها على آخرين، أو حتى على أنفسهنَّ. ومن الواضح أنهن كنَّ ينفقن أموالهنَّ على أنفسهنَّ فقط إذا اخترن ذلك، حيث إنَّ النفقات من قبيل الإعاشة أو المأوى والملبس (بالمعنى الواسع لهذه المصطلحات إذا كان الزوج موسرًا) كانت ضمن مسؤولياته، وليس مسؤولياتها. وبعبارة أخرى: كانت أموال النساء وثرواتهم، على عكس الرجال، لا تُعدَّ عرضة لتأثير التبديد الناتج عن الإنفاق، وإنما كانت يمكن أن تُدخر وتستثمر وتنمو.

وبالنظر إلى حصانة هذه الحقوق على مر القرون -وهي ما تمنح النساء في

مجموعها فرصة مراكمة الثروة- فلا عجب أنه، بحسب السجلات التاريخية، كانت حالات قرار الطلاق أحادي الجانب من قبل الزوج أقل شيوعاً من الخلع، وهو الإنهاء التعاقدي لعلاقة الزواج حيث تتنازل المرأة عن بعض حقوقها المالية نظير التطليق من الزوج. وقد أشار المؤرخون إلى الارتفاع النسبي لمعدل تكرار وقوع الخلع في إسطنبول والأناضول وسوريا وقبرص الإسلامية ومصر وفلسطين. وهذه ظاهرة تفسر -في هذا السياق- ثلاث سمات من سمات عملية إنهاء رابطة الزواج عند المسلمين. أولها: أنه بينما يحق للزوج طلاق زوجته بقرار أحادي من جانبه، فإنَّ هناك ضريبة يدفعها نظير هذا الامتياز. وبعبارة أخرى، فإنَّ الزوج متوسط الدخل كان مكبلاً بالتزامات مادية رادعة، إلى جانب التزامات شرعية وأخلاقية رادعة أخرى تنصُّ عليها الشريعة، وثانياً: فإنَّ الطلاق من جانب الزوج في الحقيقة كان يُعدّ نقل ملكية أحادي الاتجاه من الزوج إلى الزوجة، يضاف ويفوق كل ما كان ملتزماً -خلال فترة الزواج- بتوفيره لزوجه بطبيعة الحال. في واقع الأمر، إنّ من الآثار المهمة لنقل الملكية هذا هو أنّ كثيراً من المطلقات كنَّ يشترين أنصبة أزواجهنَّ في بيت الزوجية، حيث كن يقمن بتمرير نفقة الطلاق المستحقة لهن لتمويل عملية الشراء تلك. ثالثاً: لقد كان الخلع، ضمن المعادلة المادية في زواج المسلمين، يمثل ما لا يرقى إلى أن يعدّ استنزافاً لثروة المرأة وذلك لأنَّ -ما كانت تسدده المرأة عادة هو مؤخر الصداق الذي يدين به زوجها، إلى جانب نفقة المتعة. وقد كان هذا الأمر معتاداً لدرجة أن مدونات الفقه كانت تبرز هذه الممارسات باعتبارها مذهباً عرفياً معتمداً. لكن النقطة المهمة تظل في أن الوعد المادي الذي تعهد به الزوج هو بعينه ما تم استغلاله كورقة مساومة من أجل إجراء الخلع.

إنَّ الخلع، وهو وسيلة كان يمكن من خلالها للمرأة أن تنهي زواجاً غير سعيد، يقدم لنا سياقاً ممتازاً لتقييم العنف الأسري ضد النساء والأسباب الأخرى المؤدية لعدم الوفاق الزوجي. ونظراً لأنَّ النساء كان بإمكانهن المثل أمام المحاكم

بسهولة، فإنَّ الزوجات غير السعيدات كنَّ يملكن خيار اللجوء إلى القاضي الذي كان بدوره يفوض العاملين في المحكمة ليتحرَّروا عن سوء معاملة الزوج للزوجة أو غير ذلك من الأذى الذي جعل زيجات هؤلاء النساء لا تطاق. وإذا ثبت وقوع الضرر، فقد كانت المحكمة تملك سلطة أن تقضي بتطليق الزوجة، وهو ما كان يحدث في كثير من الأحيان. وقد كانت الشريعة تبيح للنساء الحق في الدفاع عن أنفسهنَّ، وهو ما كان يشمل، بحسب الظروف، حق قتل الزوج المعتدي. لكن في حالة عدم كون الزوج مخطئًا، فإنَّ أي زوجة ترى أنَّ زواجها غير محتمل كان من حقها على الأقل أن تنهيه عن طريق الخلع.

إنَّ الجانب الشرعي الرسمي في مثل هذه المواقف يمكن جدًّا أن تتم تقويته في ظل وجود جانب اجتماعي آخر. فمن الواضح أنَّ روابط المرأة/ الزوجة مع أسرتها الأصلية لم تنقطع عند الزواج، كما أنَّ الوالدين والإخوة والأخوات كانوا يواصلون مراقبة زواج ابنتهم/ أختهم عن كثب أثناء اتجاهاه نحو الانفساخ. لقد كان والدا الزوجة هما في الغالب من رتبا زواجها، وكانا إلى حدٍّ ما على الأقل مسؤولين عنه وعن راحة ابنتهم. وإذا ما فشل الزواج؛ فإنَّه لم يكن عليهم فقط التعامل مع هذا الإخفاق أمام الساحة العامة، ولكن كان عليهم أيضًا أن يستردوا ابنتهم بكل ما قد يترتب على هذا الاسترداد من نتائج اقتصادية وغيرها. إنَّ اهتمامهم بنجاح زواج ابنتهم يفسر ذلك التدقيق الشديد الذي مارسه ولا تزال تمارسه كثير من العائلات للحيلولة دون إساءة الزوج إلى ابنتهم بما فيها تلك القيود المتعلقة بضرب الزوج المسيء على يد إخوة الزوجة. وبخلاف الوضع الحالي لكثير من النساء اللائي يلزمهن، في الأسرة النووية اليوم، الدفاع والنضال من أجل حقوقهنَّ بأنفسهنَّ، فإنَّ النساء في المجتمعات الإسلامية الأولى كنَّ يحزن على دعم نفسي واجتماعي، واقتصادي أحيانًا، من أسرهنَّ الأصلية. ومن الواضح أنَّ مثل هذا لم يحل دون وقوع الإساءات في جميع الحالات، ولكنه أسهم إسهامًا ملحوظًا في التقليل منها. لكن حين تخفق جميع المحاولات، فإنَّ أسرة الزوجة،

وفي الغالب بالتعاون مع أسرة الزوج، يمارسون ضغوطًا لإنهاء الزيجة، أمام القضاء أو بوسائل أخرى.

وختامًا: هناك شيء يسير يجب ذكره عن النساء وحقوق الملكية. حيث كن يمثلن في بعض المدن ٤٠ ٪ من مجموع المتعاملين في العقارات، فقد كانت النساء يذهبن بانتظام إلى المحاكم لتسجيل صفقات البيع والشراء، ممّا يشهد بأنّهنّ كنّ مشاركات بقوة في المعاملات التجارية الخاصة بنقل ملكية المنازل والعقارات. وبحسب ما تُظهر سجلات القضاء والمحاكم، فإنّ النساء كنّ يملكن عقارات سكنية وتجارية، وبخاصة المتاجر المدرة للدخل من الإيجار. وغالبًا ما كنّ يملكن بيوتهن الخاصة أو يشترين بيوتًا بمشاركة أزواجهن في أثناء مدة زواجهن، وقبلها أيضًا. وكما ذكرنا؛ فإنّه في حالة وقوع الطلاق، كان النساء يشترين في الغالب أنصبة أزواجهن في منازل الزوجية بنفس المبالغ التي كان يدين بها الزوج نظير نفقة متعة المطلقة.

لقد كانت النساء أيضًا مشاركات في أحد أقوى جوانب الاقتصاد في العالم الإسلامي، وهي العقارات والممتلكات الموجهة للوقف، التي كانت تتراوح نسبتها، بمطلع فجر الكولونيالية الأوروبية، بين ٤٠-٦٠ ٪ من مجموع الملكيات العقارية الموجودة. وباستثناء الأوقاف الكبيرة، والتي كانت عادة تؤسس من قبل السلاطين والملوك والوزراء والأمراء، كان كثيرٌ من مؤسسي الأوقاف المتوسطة والصغيرة من النساء. وكانت النساء كثيرًا ما يؤسسن الأوقاف ويدرنها وحدهن، وكن في حالات أقل يقمن بذلك بالمشاركة مع مؤسسين آخرين من الرجال والنساء. وكان عدد مؤثر نسبيًا من الأوقاف قد تأسّس على يد الجوّاري المكاتبات اللائي كنّ مقربات من النخب السياسية والعسكرية آنذاك، وكان هؤلاء يؤسسن هذه الأوقاف بشكل مستقل أيضًا وبالتعاون مع سادتهنّ السابقين (وهي حقيقة تشهد بقوة النفوذ المالي، بل وحتى السياسي، للجوّاري). ويبدو أنّ الأوقاف متواضعة الحجم كانت راجعة لمؤسسين من الرجال والنساء بأعداد متساوية. وقد بدأت

إسهامات النساء في منظومة الوقف منذ وقت مبكر، وتزايدت على مرّ القرون. وبحلول القرن الثامن عشر: كان النساء يشكلن نسبة ٣٠-٥٠% من تعداد مؤسسي الأوقاف. وفي بعض الأماكن، كان عدد النساء اللاتي يؤسّسن الأوقاف أكثر من الرجال. وفي بعض المدن، كان عدد كبير، يفوق أحياناً النصف من الأوقاف التي أسستها النساء، عامّاً ومخصّصاً لأغراض دينية وتعليمية أو لرعاية وإطعام الفقراء. وكشأن الرجال، كانت غالبية النساء اللاتي يؤسّسن هذه الأوقاف يشترين ممتلكاتهن لهذا الغرض.

إنّ من المعقول أن نفترض بأنّ عدد النساء اللاتي استفدن من منظومة الوقف كمتنفعات كان أكثر من عدد النساء المؤسسات لتلك الأوقاف. إنّ الأدلة الكمية حول نسب الرجال والنساء المستفيدين من الأوقاف ما زالت بحاجة إلى الجدولة، لكن الأدلة والشواهد المتاحة حتى الآن تفيد بأنّ الأعداد متساوية تقريباً بين الجنسين. والنظرية القائلة بأنّ أداة الوقف - كأداة تشريعية - كانت تُستخدم لحرمان الإناث من استحقاقاتهن في الموارث لم تعد قابلة للإثبات؛ لأنّ من الواضح، وعلى العكس مما يقال في هذه النظرية، أنّ الوقف قد أسّس لإيجاد نوع من نظام توريث الممتلكات عبر جهة الأم. لكن، وعلى القدر نفسه من الأهمية، كان هناك عامل حاسم يحول دون تقسيم تركة الأسرة (وهو ما كانت تتجه إليه أحكام الموارث في القرآن)، وهو ما كان يترتب عليه دوماً آثار اقتصادية مضرّة تم تلافيها من خلال اللجوء إلى منظومة الوقف. ولذا، فلا ينبغي التعجب من أنّ كثيراً من صكوك الوقف تخصص للمستفيدين والمتنفعين منه الحصص والأنصبة نفسها التي تنص عليها آيات القرآن.

ووجدت إحدى المؤرخات أنّ النساء في حلب في القرن الثامن عشر والتاسع عشر كن يعانين من عدم العدل في تقسيم الميراث في أقل من ١% من مجموع ٤٦٨ صكاً للأوقاف قامت بإخضاعها للدراسة^(١). وقد كانت النساء في العموم

(١) M. Meriwether, "Women and Waqf Revisited: The Case of Aleppo, 1770-1840," in

يُعيّن عددًا أكبر من النساء المنتفعات مقارنة بالرجال، بينما كان حوالي ٨٥% من الرجال يفضلون زوجاتهم أو بناتهم أو كليهما، وهو الوضع الذي شهده القرن السادس عشر في إسطنبول أيضًا. ويظهر نفس النمط أيضًا فيما يتعلق بحقوق السكنى في مسكن أسرة مؤسس الوقف. فالغالبية العظمى من صكوك وعقود الوقف في حلب وإسطنبول ومناطق أخرى لم تكن تمارس التمييز ضد الإناث ولم تقيد من حقوقهن بأي صورة من الصور. وحين كان يقع هذا التمييز، فإن القيود لم تكن تطال حق الإقامة في المنزل حتى الزواج، أو العودة إليه إذا تيسّمت الفتاة أو طُلقَت. وكذلك لم يكن المنع والحرمان ينطبقان على الذرية من الإناث، وهي حقيقة «تركت الباب مفتوحًا أمام النساء المتزوجات وأزواجهن وذرياتهن للمطالبة بحقوقهن في السكنى بالمنزل»^(١).

وكان النساء يُرَيْن مؤهلات مثلن مثل الرجال من حيث قدرتهن على إدارة الأوقاف، وهو منصب إداري ومالي مؤثر. ورغم أن الرجال فاقوا النساء عددًا في هذه المهمة، فإن عددًا كبيرًا من النساء يظهر أنهن كن مديرات للأوقاف التي أسسها آبائهن وأمهاتهن وأجدادهن وأقاربهن. وفي نظر المحاكم أيضًا، كانت للنساء الأسبقية على الذكور الصغار في إدارة الوقف. وبصورة مشابهة للرجال، احتفظت النساء لأنفسهن بحق أن يكن المديرات الأول في إدارة أوقافهن. وقد احتفظن كذلك بحق التقاضي واستخدمنه في حالة المخالفات المتعلقة بحقوق الوقف نيابة عن أنفسهن وعن آخرين.

وفي مجمل الأمر: كانت النساء المسلمات مشاركات بالكامل في الحياة تحت مظلة الشريعة. وكما تقول إحدى المؤرخات فيما يتعلق بالنساء في الإمبراطورية العثمانية، فإنهن «استخدمن حق اللجوء للمحاكم لتعزيز مصالحهن، لدرجة أن

Madeline C. Zilfi ed., *Women in the Ottoman Empire: Middle Eastern Women* (Leiden and New York: Brill, 1997), 137.

(١) «المصدر نفسه: (ص/ ١٣٨، ١٣٩).

تمنع الجارية المكاتبه سيدها السابق من المطالبة بملكية شيء في ثروتها، ولدرجة أن امرأة من الفلاحين يمكنها أن تقف أمام مطالبة أحد الدائنين بالماشية الغالية التي اشتريتها، ولدرجة أن أرملة يمكنها أن تثبت أحقيتها في شراء نصيب زوجها من الميراث في عقار، ولدرجة أن امرأة تسافر وحدها من قرية إلى أخرى يمكنها أن توجه اتهامًا لرجل من الشرطة بأنه اعترض طريقها^(١). ولكن إذا اعتمدت الشريعة، في حالات إعماله إعمالاً سليماً، على المجتمع الأخلاقي؛ فإن النساء -تماماً كالرجال- كنّ حاملات بالكامل للبعد الأخلاقي الذي تطالب به الشريعة والمحكمة. وكأفراد يتمتعن بالأخلاق أو أفراد يطمعن في القوة التي تولدها الشخصية الأخلاقية؛ فإن النساء كنّ مشاركات في الشريعة، يحققن المكسب والخسارة في سياق تلك المشاركة. وباعتبارهنّ مشاركات في المنظومة التشريعية، فقد أسّسن استراتيجياتهنّ الخاصة، وكنّ يعتمدن في ذلك على المصادر الأخلاقية والاجتماعية المتاحة لهنّ. إنّ ممّا لا شكّ فيه أنّهنّ كنّ يعشن في ظلّ منظومة هيمنة بطيركية، لكن ديناميات تلك المنظومة منحتهنّ قوة كبيرة أتاحت لهنّ مساحة كبيرة من العمل والحرية. وكما سنرى في الفصل الثامن؛ فإنّ الدعوى بأن «الحدّات الإسلامية» أثبتت في الغالب أنّها تقمع النساء لا يمكن أن تنزع شيئاً من حقيقة أنّه، وطوال ألفية كاملة قبل بزوغ فجر الحدّات، كانت النساء المسلمات في مكانة ذات أفضلية بالمقارنة بمثيلاتهنّ في أجزاء كثيرة من العالم وخصوصاً أوروبا.

(١) Yvonne Seng, "Standing at the Gates of Justice: Women in the Law Courts of Early Sixteenth-Century Iskandur, Istanbul," in Susan Hirsch and M. Lazarus-Black, eds., Contested States: Law, Hegemony and Resistance (New York: Routledge, 1994), 202.

الفصل السّالِس

الحكم في العصر قبل الحديث: دائرة العدالة^(١)

حكم العثمانيون، وهم أطول سلالة حاكمة في تاريخ الإسلام، أراضي شاسعة تمتد من الجزيرة العربية حتى أوروبا الشرقية وشمال إفريقيا. ويتميز تاريخ هذه الإمبراطورية وممارساتها بكونه موثقًا بشكل أشمل وأفضل في الدراسات البحثية الحديثة أكثر من أي سلالة حاكمة أخرى في تاريخ الإسلام.

وكما فعلنا في الفصلين السابقين، سنولي هنا أيضًا اهتمامًا خاصًا للممارسات القانونية والقضائية في هذه الإمبراطورية، في محاولة منّا لكشف اللثام عما هو جديد وفريد فيها، مع إبراز الممارسات التي كانت تمثل امتدادًا للصور الأولى من العدالة الإسلامية. وهذا التركيز يتسم بالأهمية لأنّ الابتكارات القانونية العثمانية التي أدخلت في القرنين السادس عشر والسابع عشر أثبتت أهميتها في التحولات الأساسية الحديثة التي تم تفعيلها خلال القرن التاسع عشر وما لحقه.

بحلول عام ١٥١٧، كانت أقدس ثلاث مدن في الإسلام - مكة والمدينة

(١) في هذا الفصل، راعينا وضع علامة تنصيص على كلمة «قانون» للتمييز بين القانون كمرادف مطلق، وبين القانون المستخدم في هذا السياق؛ حيث يُشير هنا إلى القانون السلطاني Qannun والقانون نامه Qannunames المُكمل للشرعية، حتى لا يلتبس الأمر على القارئ.

وبصورة عامة، فإنّ وائل حلاق، دائم الاستخدام لكلمة Law وصفة قانوني Legal لتشير إلى معانٍ دلالية مختلفة بحسب السياق الذي يتناول بحثه؛ فهو يستخدم كثيرًا كلمة Law للإشارة إلى الفقه، وكلمة Legal للإشارة إلى الأحكام الفقهية أو المذاهب الفقهية. ويورد في سياقات أخرى كلمة شريعة Shari'a مكتوبة بالحروف اللاتينية وأحيانًا أخرى يشير إليها بـ Religious Law أو Legal Laws.

والقدس، قد سقطت جميعها تحت الحكم العثماني، بينما تم نقل الخليفة العباسي الباقي في مصر إلى إسطنبول كي تضمنى على النظام صبغة ظاهرية من الشرعية. ومن ناحية شرعية تمامًا، فقد بدأ الحكم العثماني على يد بايزيد الأول (حكم بين ١٣٨٩-١٤٠١) الذي، وبشكل أكبر من أي من سابقه، كان يرعى النخبة الدينية، وخصوصًا الفقهاء. وقد اختلفت رعايته عن رعاية نظام الملك والعشرات من الحكام المسلمين الذين تعاقبوا على الحكم في تلك الفترة. ويرجع ذلك إلى أنَّ بايزيد قد قام بدعوة علماء الشريعة والفقهاء إلى معاونته، وبالتالي، إلى الدخول معه في شراكة فاعلة في الحكم معه. وبحدوث ذلك، صار هذا المشروع نموذجًا راسخًا للحكم استمر على مدار قرنين منذ وفاته، واستمر في إضفاء تأثير ملاحظ، وإن كان بصورة أقل أهمية، في نموذج الحكم العثماني حتى زوال الإمبراطورية. لقد كان إشراك العلماء في إدارة منظومة العدالة داخل النظام السياسي نموذجًا في الحكم يلبي المتطلبات السياسية التي نشأت بعد اضمحلال الخلافة العباسية. ومن منظور إسلامي شامل، فإن الملكية شكّلت صورة مرفوضة أخلاقيًا للحكم السياسي جاء الإسلام في الأصل ليحل محلها. واللغة العربية تحتفظ بمصطلحات «ملك» و«مُلك» للإشارة إلى «الملك» و«الملكية»، مع الاحتفاظ بالمعنى الأصلي لكلمة «مالك» و«ملكية». فأن تكون ملكًا يعني أن تمتلك ما تحكمه. لكن اللغة القرآنية التأسيسية والشرعية يخصصان الملكية المطلقة لله، حيث يعرف بأنّه، ويُعطى الاسم، مالك الكون بشقيه الدنيوي والأخروي. ولذلك، فإنَّ أي ادعاء بشري بالملكية الدنيوية يجب أن يكون إما ملكية مجازية أو تعديًا ظاهرًا على الملكوت الإلهي. ولأجل أن يحكم أي إنسان دون أن يوقع نفسه في إثم التعدي العظيم الذي لا يمكن إصلاحه، فإنّه يجب أن يتصرف باعتباره حاميًا ومديرًا للشرعية، تمامًا كما فعل الخلفاء الأوائل. إنهم لم يزعموا ملكهم شيئًا من الدنيا التي هي ملك الله، وقاموا بحماة وتابعين لشرعية الله.

لقد كان هذا الفهم للسيادة الإلهية يكمن في أسس العلاقة بين السلالات

الحاكمة والشعوب المدنية التي مضوا ليحكموها. وكما رأينا في الفصل الرابع، فإنَّ اكتساب الشرعية والتمسك بها كان يُمثل التحدي الأساسي أمام كل حاكم وسلالة حاكمة. ومن ثمَّ، فإنَّ الأمر بإقامة العدل كما هو مجسد في الشريعة كان يلزم التوفيق بينه وبين مطالب ولوازم الحكم السياسي، لأنَّه كان من المعروف جيِّداً أنَّ فشل الحكم السياسي سيكون أمراً محققاً إذا كان دون دعم من الأول، ألا وهو إقامة العدل. لكن، كان بنفس الأهمية ومن المعترف به اعترافاً كاملاً أنَّه دون توفر السياسة الشرعية لدى السلطان، فإنَّ الشريعة أيضاً كانت ستتحول إلى منظومة جوفاء.

إذن، فقد حددت الشريعة محتوى الأصول الشرعية وصورها، بينما ضمن السلطان تنفيذها. ومن هنا جاءت الصيغة -التي تبناها كلُّ من السُنَّة والشيعَة- وهي أنَّ القضاة كانوا يُعيَّنون ويُعزلون على يد الحاكم، وأنَّ أحكامهم المستقلة كان يطبقها الحاكم، لكن دون تدخل من جانبه في القانون الجوهرى المعمول به.

ومن منظور الحكام، فإنَّ الحاجة المُرادة من الحكم كانت الحفاظ على سيادتهم وأداتها، ألا وهي الشريعة. ولم تشكل الشريعة، المستقرة منذ القدم والعصية على الإزاحة، أداة كافية في الحكم فحسب، بل مثلت أيضاً وسيلة فعَّالة من خلالها يمكن تحقيق السيادة واكتساب الشرعية. وبالتالي، من الخطأ افتراض أنَّ الحكام المسلمين تحملوا الشريعة والقائمين على خدمتها والعمل بها فقط، وذلك لأنَّ هذه العوامل -في ظل غياب آلية البيروقراطية والرقابة الخاصة بالدولة- كانت أموراً لا يمكن الاستغناء عنها في أي صورة من صور الحكم السياسي.

إنَّ مفهوم دائرة العدالة ينطلق من فكرة أنَّه لا يمكن تحقيق السيادة السياسية دون الشق العسكري؛ لكن لا يمكن للشق العسكري أن يدوم دون موارد مالية. وهذه المصادر المالية أيضاً لا تمكن زيادتها إلا عن طريق جباية الضرائب وهو الأمر الذي يفترض مسبقاً إنتاجية اقتصادية متواصلة من جانب المحكومين؛ إلا أنَّه لضمان مستوى معيَّن من الرخاء يمكنه الحفاظ على دخل قابل لتحمل الضرائب،

فلا بدّ من ضمان وجود العدالة، وهذا يعني، بشكل جزئي، السيطرة على تجاوزات مسؤولي الأقاليم الذين قد تشوش رؤيتهم للعدالة بسبب النفوذ الشخصي والجشع. وبالتالي، فلاجل تحقيقها، تتطلب العدالة نظامًا عامًا وتناغمًا اجتماعيًا شديد الأهمية والسيطرة على موظفي الحكومة الذين يتسمون بصفات البطش والجشع.

وفي سبيل تحقيق كل هذه الأمور، فإنّ الشريعة -والتي تمثل بوضوح محور الحكم- ترسم الطريق. لكن لا يمكن تطبيق الشريعة دون سيادة سياسية، ولا يمكن تحقيق تلك السيادة دون قوة عسكرية. وهنا تكتمل الدائرة.

ومن منظور الفقهاء، من ناحية أخرى، فإن هذه النسخة من دائرة العدالة -في الوقت الذي هي مقبولة فيه باعتبارها صالحة ككل- تبدأ مفاهيميًا عند النقطة الخاطئة، حيث إنّ التركيز ينصب على سيادة الحاكم ووضعه السلطوي والعسكري، بدلاً من التركيز على القانون. أما الفقهاء فسيؤيدون بدلاً من ذلك أن الهدف الأسمى هو تحقيق العدالة عن طريق تطبيق الشريعة، وهو الأمر الذي يتطلب بدوره وجود نظام عام وتناغم اجتماعي. ومن منطلق تصورهم (أي الفقهاء)، فإنّ وظيفة السلطان هي ضمان الاستقرار والحؤول دون الاضطرابات الداخلية مهما كان الثمن؛ ومن أجل هذه الغاية، فإنّ الحاكم كان يجمع ضرائب مقررّة شرعيًا ليدعم نظامه ويطبق السياسة الشرعية، أي الحكم السياسي وفقًا للشروط التي تنص عليها الشريعة.

لقد كانت السياسة الشرعية تمثل الصلاحيات الشرعية المقدرة للحاكم في إنفاذ أحكام القاضي ولتكميل الشريعة بتنظيمات إدارية كانت تتعلق في الأغلب بآلية النظام في الحكم، والتي تدخل في إطارها صلاحيات تقييد نطاق السلطة وقصرها على جوانب محدّدة من القانون أو في أنواع خاصة من القضايا، إضافة إلى الحد من تجاوزات الحاشية والمسؤولين التابعين للحكومة وضبطها. (وهذه المهمة الأخيرة صارت تعرف لدى السنة والشريعة بديوان المظالم). إنّ المعضلة التي

واجهتها الأنظمة كانت تتمثل في عجزها -نظراً لبعدها المسافة عن مركز الحكم- عن التحكم في تجاوزات ولاية الأقاليم وحاشيتهم الذين كانوا يفرضون ضرائب باهظة تثقل كواهل السكان. وإضافة إلى القواعد التنظيمية للضرائب، فإن السياسة الشرعية كانت تتعامل عادة مع الأمور التي ترتبط بالنظام العام واستغلال الأراضي وأحياناً تطرقت للقانون الجنائي وبعض جوانب الأخلاقيات العامة التي من الممكن أن تؤثر على التناغم الاجتماعي. وقد كان الغرض من إضافة كلمة «شرعية» في هذا التعبير المُركَّب هو إيصال مفهوم: أنَّ القيام بالممارسات السياسية لم يكن أمراً مباحاً فقط، وإنما كانت أمراً تكليفاً بموجب النظرية والممارسة الفقهية. وهذه الصلاحيات لم تكن فقط متسقة مع أوامر الشريعة، وإنما لم يكن يُمكن بأي طريقة اعتبارها خرقاً للشريعة إذا ما مورست ممارسة سليمة. (كثير من مسلمي اليوم يرون أنَّ الدولة الحديثة تعمل داخل إطار هذا التكليف، ومن ثمَّ يغيب عنهم في هذا التقدير حقيقة غاية في الأهمية، وهي أنَّه في عمل السياسة في مرحلة ما قبل الدول الحديثة، كانت الأنظمة السياسية خاضعة للشريعة المستقلة، أما في عصر الحداثة، فإنَّ الدولة أصبحت تعلو شريعة قد خضعت للتنحية والتفكيك على نطاق واسع).

قرب نهاية القرن السادس عشر، أدخل العثمانيون تعديلاً مهماً على نظام حكمهم؛ حيث وحدوا بين السلطات الإدارية والقانونية داخل نطاق سلطة القاضي الشرعي. لقد صار القاضي هو المسؤول الحكومي الوحيد الذي تتوفر في يديه سلطة النظر في القضايا والبت فيها -والأهم من ذلك- اتخاذ القرار بشأن شرعية سلوك أرفع المسؤولين الإقليميين، بمن فيهم الولاة. وقد كان القاضي هو الذي يشرف على انتقال سلطة الوالي: لقد كان هو المنوط بمطالبة الوالي المُغادر لمنصبه بتسليم أوراقه وأسلحته وباروده وكل شيء متعلق بمنصبه، وقد كان هو المسؤول الذي يُصدِّق على الوالي الجديد ومرؤوسيه، مثل الحراس ومسؤولي جباية الضرائب ومسؤولي رعاية القنوات وغيرها من المهام. وفي واقع الأمر، ولأجل

ضمان امتثال حكام الأقاليم، فقد كانت هناك خطوط اتصال مفتوحة بين إسطنبول وبين قضاة الأقاليم، غير مقيدة بوساطة أي من المسؤولين. ومن الواضح أنَّ عرقلة تغول نفوذ حكام الأقاليم اعتمدت في النهاية على قوة إسطنبول العسكرية، كما يشهد بهذا فشلها في السيطرة على النزعات الانفصالية في الأقاليم في أواخر القرن الثامن عشر.

لقد كان القاضي في ظل حكم العثمانيين كثيرًا ما يضطلع بالعديد من مهام المحتسب أيضًا. وكان المحتسب، وهو يمثل منظومة تبلغ قرونًا من العمر، كان يستمع إلى النزاعات على ثلاثة ميادين: (١) تطفيف الموازين والمكايل في الأسواق، (٢) الغش في البيع وتسعير البضائع، و(٣) الامتناع عن رد الديون حال إيسار المدين. وفي حالات أخرى أقل تكرارًا، كان المحتسب يُكلف بمهام أخرى من بينها استدعاء المسؤولين إلى المحكمة عند مواجهتهم بتهم الفساد أو إساءة استخدام السلطة المفوضة لهم من السلطان، غير أنَّ القاضي وحده كان هو المخول بإمكانية أن يصدر حكمًا في مثل هذه الانتهاكات. وكان من مهام المحتسب أيضًا أن يحث سكان الحي لشهود صلاة الجمعة، والحفاظ على الانضباط والسلوك الحسن عمومًا. لكن لم يكن المحتسب يملك القدرة على إصدار حكم قضائي أو سجن أي شخص بتهمة عدم سداد الدين. ويتضح هنا فارق آخر بين مهام القاضي ومهام المحتسب: لقد كان موقف القاضي سلبياً من جهة أنه يتسيد مجلسه في انتظار أطراف النزاع ليطلقوا بابه ويرفعوا عنده مسألتهم، بينما كانت مهمة المحتسب تتسم بالمبادرة بالفعل، حيث كان من الممكن أن يظهر فجأة في موقع حدوث المخالفة، ليوقفها أثناء ارتكابها. ومن جهة القدرة التنفيذية، فإنَّ المحتسب كان يأتي في مكانة أدنى من القاضي، مثلما يأتي القاضي في مرتبة أدنى من القاضي الذي ينظر في محاكم المظالم. ولا بد من توضيح أن هذا الترتيب كان يُعدّ ممارسة عرفية غير محكومة بأي ترتيب وظيفي هرمي رسمي. إنَّ اضطلاع القاضي في بعض الأحيان بمهام التفتيش التي كانت من اختصاص

المحتسب في مجال جباية الضرائب يؤكد على سياسة أساسية للعثمانيين، وهي أنه في سياق تحقيق الفلسفة المترسخة في فكرة دائرة العدالة، كان من اللازم القيام بالسيطرة على نفوذ مسؤولي الحكومة ومراجعتهم في كل نقطة. وحتى نهاية القرن الثامن عشر، فقد كانت هذه المنظومة تعمل، بل وتعمل بصورة جيدة، لأن جملة من العوامل قد تلاقت لتنتج تلك الآثار التي ساهمت في السيطرة على النفوذ والسلطة.

أولاً: فإن السكان المدنيين كانوا خاضعين لحكم الشريعة، وهي معيار للعدالة حاسم لا يتبدل. وبالتالي، فإن الناس تمتعوا بحصانة من تغول السلطان سواء فيما يتعلق بالحياة أو الممتلكات. وعلى العكس، كان العاملون بالحكومة يخضعون لقانون أقل رأفة، وهو ما يمكن أن يوصف بدقة بأنه كان «سلطانيًا». إن لدينا هنا سمة فريدة من سمات العدالة في بلاد الإسلام، لأنه لم يكن يمكن معاقبة أي من السكان، رجلاً كان أو امرأة، مسلماً أو نصرانياً أو يهودياً، دون محاكمة محكمة شرعية -والتي كانت في الغالب الأعم مستقلة عن إرادة السلطان-، وقد كان القانون السلطاني مطلقاً فيما يتعلق بالسلطان نفسه ورجاله.

وكان من المتوقع من السلطان نفسه ليس فقط مراقبة قانونه ولكن، وهو الأهم، مراقبة تطبيق الشريعة. وكان اللين والرأفة والعفو شبه المطلق أموراً متوقعة، ومعايير للحكم إذا انتهكت، يمكن أن تؤدي إلى عزل السلطان أو حتى اغتياله، وهي أحداث تكرر وقوعها في الأزمنة المتأخرة من حكم الإمبراطورية العثمانية. لقد كان على السلطة السياسية، كي تحوز على الشرعية، أن تفي بتلك المعايير وأن تتحلى بالمسؤولية الأخلاقية والشرعية. وقد شعر حتى أقل الدارسين الأوروبيين تعاطفاً مع المنظومة القانونية في الإسلام بالاضطرار إلى الاعتراف بهذه السمة الفريدة.

وعلى سبيل المثال، لاحظ العالم الإنجليزي ألكسندر دو، الذي عاش في القرن الثامن عشر، أن الشريعة «كانت تُقيد إرادة الأمير» الذي «كان يلتزم بتطبيق

الشريعة، وكانت الممارسة على مدار أزمنة طويلة قد جعلت بعض الأعراف والقواعد القديمة مقدسة في أعين الناس، إلى درجة أنه لا يوجد ملك حكيم قد يختار أن ينتهك أيًا منها جراء نزوة سلطوية جامحة»^(١).

ومن ثم، فإن الحكم وفقًا للسياسة الشرعية لم يكن بأي حال النفوذ غير المقيد للحكم السياسي وإنما كان بصورة أساسية ممارسة الحكمة واللين والفطنة من جانب أمير ما عند قيامه بحكم رعيته. ومن جهة السكان المدنيين، فإن هذه المميزات قد تجلّت في النظر إلى القاضي باعتباره الحاكم النهائي وممثلًا للشريعة، لأن كل مسألة كان يحيلها السلطان إلى القاضي كانت تأتي مشفوعة بالأمر السلطاني الحازم الذي يطالب القاضي بتطبيق الشرع. وبينما كان الموظفون الإمبراطوريون، من جهة أخرى، يستفيدون بشكل متكرر من الفضيلة السلطانية للعفو - خصوصًا عند ارتكاب تجاوزات للمرة الأولى أو تجاوزات غير فادحة؛ فإنهم كانوا في النهاية خاضعين للقانون السلطاني الذي كان مطلقًا وسريعًا وقاسيًا. وكان حق إصدار الأحكام المعجلة محفوظًا للسلطان ضد رجاله ويمتد ليشمل نوابهم الرسميين، والذين كانوا جميعًا يدينون له بالولاء الخالص. في النهاية، فقد كان هؤلاء الرجال الذين تربوا منذ طفولتهم ليكونوا موظفين لدى الدولة، كانوا ملكًا للسلطنة بكل ما تحمله الكلمة من معنى. لقد كانوا هم، وجميع ثرواتهم التي راكموها في حياتهم، مملوكة للسلطنة وكانت هذه الملكية تعود من حيث أتت كيفما يرى السلطان.

وبالتالي؛ فإن موظفي الحكومة، بمن فيهم القضاة يمثلون السلطان الذي، باعتباره الحاكم الأعلى، كان مسؤولًا عن أي مظلمة تُرتكب على يد عامله. وفي ظل الإلغاء الفعلي لنظام «المظالم»، فقد قوى العثمانيون من صلاحيات القاضي ونفوذه، جاعلين منه قاضيًا على سلوك هؤلاء العاملين ومؤكدين بذلك على سيادة

(١) مقتبسة في كتاب John Strawson, "Islamic Law and English texts", Law and Critique ١٦ و١

حكم الشريعة. لكن الوظيفة في حد ذاتها ظلت في الوقت نفسه تعمل من خلال وسائل صارت الآن أكثر مباشرة مما مضى. وكان من الممكن أن يُرفع سوء تصرفات العاملين لدى الحكومة والقضاة مباشرة إلى السلطان أو إلى مكتب الشكاوى في إسطنبول. والملاحظ هنا فيما يخص هذا التصور والنموذج التطبيقي من الحكم أنه -وبعيداً عن الاعتماد على منظومة من السلوك المحمود والمقبول للمؤسسات (أو الدساتير)-، كان متجذراً في منظومة مختلفة ينظر إليها باعتبارها جانباً لا يمكن الاستغناء عنه لضمان الشرعية السياسية وتحقيق الرخاء «للدولة» والمجتمع. وبعبارة أخرى، لقد كان هذا التطبيق ثقافة. فلقد كان السلطان نفسه ومجلسه الإمبراطوري ومكتب الشكاوى جميعهم متاحين للوصول إليهم من قبل الفلاحين كإتاحتهم أمام النخبة الحضرية. إذن، فقد كان من الطبيعي الإبقاء على خط التواصل مفتوحاً بصورة دائمة بين المحكومين الذين يسددون الضرائب وبين الطبقة الإمبراطورية. ولذا، فإنَّ الوجود التكافلي بين الحكومة والمجتمع قد لبَّى متطلبات مجتمع سياسي يقوم على الشريعة، وهو الأمر الذي من دونه لم يكن من الممكن إنجاز غايات دائرة العدالة.

ثانياً: إنَّ المسؤولين التابعين للإمبراطورية الذين كانوا يعملون على الأرض كانوا أنفسهم أفراداً من المجتمعات الفعلية التي عيَّنوا بها كممثلين للحاكم أو ممثلين عن ممثله الإقليمي، وهو الوالي. لقد كان المسؤولون المحليون هم العاملين الإداريين الوحيدين الذي كانوا على دراية بمحيطهم وبيئتهم، حيث إنَّ العملية السريعة لمناوبة ولاية الأقاليم -والتي كان الغرض منها في المقام الأول التأمين ضد إقامة علاقات محلية وقواعد للنفوذ- جعلت منهم غير قادرين على فهم السكان المحليين واستيعابهم عن كثب، وبالتالي التعامل معهم. وهذا يفسر سبب وجود القضاة ومسؤولي جباية الضرائب والأعيان وكبار المفتين وممثلي الأحياء وجمع من الرموز العامة ضمن مجلس والي الإقليم الذي كان ينعقد بصفة دورية لبحث المشكلات المحلية.

لذلك، كان هؤلاء المسؤولون عرضة لمصالح متداخلة ومتقاطعة تؤدي إلى أن تكون الولاءات، التي ربما كانوا في أحوال أخرى ليظهروها للسلطان والإمبراطورية، مخففة وخاضعة للموازنة من خلال مصالحهم المحلية التي كانت لهم في الحفاظ على شبكاتهم الاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية. في واقع الأمر، إنَّ القضاة المحليين والمفتين وممثلي الأحياء وروابط الحرفيين وجباة الضرائب كانوا يحضرون المجلس كمدافعين عن مصالح الفئات التي ينتمون إليها، وهو ما يفسر لاحقاً سبب ترشيحهم لحضور المجلس في المقام الأول.

ثالثاً: وهو ما لا يكاد يفصل عن الاعتبارين السابقين، أنَّ ولاء العاملين بالحكومة للسلطان كان في حد ذاته محفوراً في متطلبات دائرة العدالة. لكن لكي تتحقق هذه المتطلبات، فإنَّ السياسة كانت تشترط وجود ملحق مكمل للشرعية فيما يعرف باسم «القانون»، ويحوي الأوامر والمراسيم الصادرة عن السلطان. وكثيراً ما كان القانون يؤكد على أحكام الشريعة في محاولة ليس فقط للتشديد على مثل هذه الأحكام، وإنما أيضاً لإظهار الإرادة السلطانية على أنها نابعة من عقلية موافقة للشرعية. وفي هذه الحالات، فإن الرهان على الشرعية يُعدّ أمراً واضحاً لا تخطئه عين. ولكن «القانون» أضاف بالفعل إلى الشريعة، وخصوصاً في الجوانب التي كانت تتعامل مع النظام العام، وهي قوام أي نظام ناجح. وكان من أكثر الجوانب أهمية في هذا الصدد قضايا قطع الطريق والسرقة والاعتداء البدني والقتل والزنا (والإتهام به) والربا وفرض الضرائب وتملك الأراضي، وكل ما يهدد النظام والسلم. وبمنظرة متطلعة إلى التطبيق الصارم لهذه الأحكام الشرعية والسلطانية، فقد أباح «القانون» التعذيب (خصوصاً لانتزاع الاعتراف من مرتكبي السرقة) والإعدام لقطاع الطرق بموجب السلطة التنفيذية الخاصة بالسلطان.

وربما كان الربا المقنن والضرائب غير المستقاة من القواعد الشرعية والتعذيب من أكثر مناطق التشريع الجديرة بالاعتراضات في نظر الفقهاء. ففي الغالب كان الفقهاء إلى جانب عدد من شيوخ الإسلام يكافحون ضد «القانون» وخصوصاً، فيما

يبدو، ضد البندين الأخيرين: الضرائب والتعذيب. ورغم اعتراضات الفقهاء فقد كان «القانون» -في في مادته الدقيقة والمتنوعة في الوقت ذاته- يُنظر إليه غالباً ويُقبل باعتباره جزءاً أساسياً من الثقافة القانونية، وعنصرًا غريبًا عن أصل الشرع كانت تقتضيه السياسة الشرعية ذاتها في النهاية.

ولكن الشريعة و«القانون» كانا يتمتعان بنقاط تلاقٍ أكبر من نقاط الاختلاف. فصحيح أنَّ تجاوزات حقيقية قد وقعت من «القانون» على الشريعة بالفعل، لكنها كانت تنحصر في أطُرٍ ضيقة قد تجاهلها القضاة والمفتون حيثما أمكن ذلك. بيد أنَّ الأمر الأكثر إثارة للانتباه كان هو التشابهات بين الاثنين. فال«قانون» والفقهاء الحنفي كانا يقرَّان -كل حسب فضائه الخاص لكن بشكل مشترك أيضًا- بتقليد متراكم: إنَّ نصوص المذاهب المتأخرة (وخصوصًا تلك التابعة للمدرسة الحنفية، والتي اعتمدت كمذهب رسمي للدولة العثمانية) لم تنسخ أبدًا النصوص السابقة، واستمرت مذاهب الآباء المؤسسين ممتزجة في ما ظهر حتى أزمته متأخرة جدًا من كتب الفتوى ومؤلفات الفقهاء المدونين. لقد كان «القانون» أيضًا عبارة عن خطاب تراكمي؛ فكل سلطان كان يقدم مراسيمه بينما كان يحافظ بشكل كبير على القوانين السلطانية لأسلافه.

وكان من طبيعة هذا التراث الفقهي المتراكم، كي يمكن أن يظل حاضرًا ودائمًا، أن يُدمج بداخل بنيته الحيوية والضرورة للاختلاف الفقهي. لقد شكّل مبدأ الاجتهاد الفردي في المدارس الفقهية نظيرًا للإرادة الفردية السلطانية التي أنتجت قوانين مختلفة في أوقات وأزمنة مختلفة. فالفروق الداخلية التي يظهرها التراثان كان من الواضح أنَّ الغرض منها هو احتواء الفروق المحلية والإقليمية في أرجاء الإمبراطورية. فكما شددت الشريعة على العرف المحلي باعتباره أصلًا موجَّهًا في تطبيق القانون، فإنَّ «القانون»، بمجموعاته وتصانيفه المتنوعة، كان يعمل على تلبية احتياجات مدن وأقاليم خاصة.

وكانت مجموعات «القانون نامه» (Qanunnames)، أي السجلات المدونة

المحتوية على القوانين، تصدر عند كل من هذه المستويات وأيضاً على مستوى الإمبراطورية العام. وكان «القانون»، كشأن الشريعة، يطور آليات بنوية لاحتواء التغيير وللتجاوب مع التنوعات الجغرافية المتزامنة وعبر الأزمنة المختلفة. وفي النهاية، وبشكل لا يقل أهمية عما سبق، فإنّ كلا النظامين كانا يعتبران قوانينهما الخاصة «بياناً لحدود ما يمكن تحمله أكثر من كونها مجموعة من القواعد الصلبة المراد فرضها بقطع النظر عن طبيعة الظروف»^(١).

إن ما يشير الانتباه بشأن «القانون»، وهو أيضاً مما يتسق مع سياسة العثمانيين في السماح بإفساح المجال الأكبر أمام عدالة الشريعة، هو حقيقة أنّ القاضي كان يُعدّ الوكيل الحصري في عملية إنفاذ القانون. فعلى الأرض، كان هو المسؤول المطلق والشارح والمفسر الأخير لل«قانون»، وهو الأمر الذي كان مستقراً وحاسماً في التأكيد على الحكم الأصيل الذي ينص على أنّه لا إنزال للعقوبة دون محاكمة من جانب القاضي؛ وبالفعل، تُظهر الأدلة المستمدة من سجلات المحاكم بشكل شديد الوضوح أنّ قرار إنزال العقوبة كان اختصاصاً حصرياً للقاضي، وأنّ تطبيق العقوبة يكون في دائرة اختصاص السلطة التنفيذية.

وشكّلت مراسيم «القانون» التي كان يُكرر النص عليها في «القانون نامه» لسلطين عدّة متعاقبين، شكّلت في واقع الأمر منعاً مباشراً صريحاً لأي سلوك من قبل عاملي الحكومة من شأنه أن يفضي إلى وقوع ظلم على السكان المدنيين. فعلى سبيل المثال، «قانون» سليمان القانوني (حكم بين ١٥٢٠-١٥٦٦) ينص على أن «لا يسجن المسؤولون التنفيذيون ولا يعاقبوا أي شخص بغير معرفة القاضي الشرعي، كما أنهم سيقومون بتحصيل أي غرامة وفقاً لطبيعة مخالفة الشخص، ولا يحق لهم تحصيل أكثر مما هو مفروض. وإذا فعلوا أيّاً من تلك المخالفات، فإنّ القاضي سيملك حق السيطرة على تلك الزيادة من الأموال ويردها إلى ضحية

(١) Leslie Peirce, *Morality Tales: Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab* (Berkeley: University of California Press, 2003), 122.

تلك المخالفة»^(١). لقد كان «القانون» إذن مؤيداً للشريعة من خلال تعزيز وتكميل وضعها وأحكامها، بينما كانت الشريعة، من جهة أخرى، تتطلب تدخل العدالة السلطانية. إنَّ هذه الازدواجية التكاملية كانت دائمة التجلي في المراسيم والكتابات المتنوعة للخطاب القضائي للسلطات العثمانية، سواء كانوا سلاطين أو شيوخاً للإسلام أو وزراء أو قضاة؛ فالعدالة كانت دوماً يجب أن تكون «وفقاً للشرع والقانون»^(٢).

لقد ذكرنا بالفعل أنَّ أحد التغيرات المحورية التي أحدثها العثمانيون كان يتمثل في تبنيهم للمذهب الحنفي باعتباره المذهب الرسمي للإمبراطورية. والمذاهب الأخرى لم تختف أبداً بالطبع، وأبقت بعض الأتباع -رغم أنَّ الأمر كان يجري بشكل متناقص- من السكان وكذلك في دائرة القضاء. فكلما كان الإقليم أبعد عن إسطنبول، وكلما كان أقل درجة من حيث الأهمية الاستراتيجية، كان أقل تأثراً بهذه السياسة. لكن الأقاليم والمناطق المجاورة للعاصمة كانت متأثرة بهذه السياسة على نطاق كبير. وقد كانت كل مدينة كبرى أو عاصمة إقليم داخل الإمبراطورية يرأسها قاضي قضاة حنفي المذهب، يتولى تعيين نواب عنه في أحياء عدَّة من المدينة وكذلك في أرجاء المقاطعة (وقد كان تعيين نواب قاضي القضاة في المدينة أو المنطقة ممارسة شائعة). وكان بعض هؤلاء النواب من غير أتباع المذهب الحنفي، وكانوا مسؤولين في الأحياء والقرى الكبيرة التي كان سكانها تابعين للمذاهب الشافعي أو الحنبلي أو المالكي. ولكن كان النظام الرسمي وجهاز الحكومة حنفيين حتى النخاع، وكان أي تقدم أو ترقُّ في مهنة القضاء الحكومية (والتي كانت تُعدّ تحت حكم العثمانيين أكثر مجالات القضاء مكانة وقوة على الإطلاق) يقتضي مسبقاً الحصول على التعليم الشرعي وفق المذهب الحنفي

(١) المصدر نفسه ص ١١٩، ٣٢٧

(٢) R.C. Jennings, "Limitations of the Judicial Powers of the Kadi in 17th C.Ottoman Kayseri," *Studia Islamica*, 50 (1979): 166, 168; Pierce, *Morality Tales*, 119.

وكذلك الانضواء تحت لواء المدرسة الحنفية .

وإذا كان كبار القضاة المعينون من إسطنبول كلهم تابعين للمذهب الحنفي ، فإنَّ هذا كان يرجع إلى أنَّ كبار العاملين بالفقه والقانون الذين يديرون ساحة القضاء كانوا ثمرة المدارس الملكية الحنفية في إسطنبول . ولكي يواصلوا الصعود إلى أرفع المستويات في مهنة القضاء والمناصب الحكومية ؛ فإنَّه كان يتعيَّن عليهم الاستمرار في اتباع المذهب الحنفي اتباعًا تامًّا لا حيدة فيه . لقد كانت الآثار المترتبة على هذه السياسة واضحة : وتتمثل في أنَّ مهنة القانون وطلاب الفقه والمشتغلين به من خارج المذهب الحنفي كانوا يُحَفِّزون ، بل وأقدموا بالفعل على الانتقال إلى المدرسة الحنفية بحثًا عن فرص العمل والترقي في المسار المهني .

فعلى سبيل المثال ، في بلاد الشام ، كان غالبية السكان في العموم ، وجمهور علماء الفقه على وجه الخصوص ، يتبعون المذهب الشافعي وقت الحملات العثمانية فيما بين (١٥١٦-١٥١٧) ، بينما لم يتبق في نهاية القرن التاسع عشر إلا أقلية ضئيلة من أتباع المذهب الشافعي في المنطقة ، إذ تحولت البقية إلى المذهب الحنفي .

لقد شكَّلت مثل هذه التأثيرات ذروة جهدٍ متعمد لتحقيق التجانس وبين الشعوب المحكومة ، ولإضفاء السلاسة على عملية إدارة العدالة في أرجاء الإمبراطورية حيثما أمكن ، لكن قطعًا في جميع أرجاء كلِّ من أقاليمها الرئيسة . لقد كان عصر التجانس قد بدأ ، ولم يكن في الدولة العثمانية بأقل من نظيره في أوروبا . وقد استتبع التجانس -بعبارة أخرى- تكاليف أقل للحكم والإدارة والسيطرة ، إذ إنَّ الكفاءة الاقتصادية في السيطرة على الحكم كانت مطلبًا رئيسيًا لأي شكل من أشكال الحكم .

ومن الآثار غير المباشرة لاعتماد المذهب الحنفي كمذهب رسمي للإمبراطورية : التهميش الكبير للعلماء والفقهاء القادمين من الأقاليم الناطقة باللغة العربية ؛ حيث لم يكن لهم دور يمكنهم أن يقوموا به في البيروقراطية الإدارية

المتمركزة في إسطنبول. ويبدو أن الأمر نفسه كان يصدق على البلقان. فلم يكن رجال الحكم من المراتب العليا في العاصمة أترًا فقط (ممن يعرفون بالروم)، وهم الذين تربوا على يد نخبة إسطنبول وتعلموا في مدارسها الملكية، بل هكذا كان الحال لكل قاض للقضاة يعين ليدبر الشؤون القانونية للأقاليم العربية بما فيها سوريا ومصر. وكان المفتون والقضاة السوريون والمصريون يتلقون تعليمهم محليًا وخصوصًا في مصر. وهؤلاء المفتون، بينما كانوا يمتلكون الواجهة الاجتماعية في محيطهم المحلي بفضل تعليمهم ووضعهم الديني والاجتماعي، إلا أنهم ظلوا خارج دائرة المناصب الرسمية، تمامًا كما أن القضاة المتمرسين والمتدربين في إطار محلي لم يكن بإمكانهم أن يتطلعوا إلى منصب أرفع من منصب نائب لقاضي القضاة «التركي».

لكن وضع إدارة شؤون الإمبراطورية في يد «الترك» لم يكن آنذاك تصرفًا قومي الطبيعة. إن القومية، التي هي نزعة أوروبية المنشأ بوضوح، لم تكن حاضرة في ذهن العثمانيين قبل النصف الثاني من القرن التاسع عشر. إن عملية تترك الإدارة العثمانية كانت تهدف بالأحرى إلى إيجاد بيروقراطية موحدة وذات طابع مركزي يمكنها أن تدير بكفاءة إمبراطورية متنوعة تحفل بالعديد من الإثنيات المتنوعة والطوائف الدينية واللغات والثقافات إلى جانب عدد لا محدود من الثقافات الفرعية المتنوعة. ومن جهة أخرى، فإن «القوانين» «العامة» كانت تهدف إلى إيجاد وحدة شاملة بين أركان الإمبراطورية، بينما كانت «القوانين» التي صدرت من أجل مدن أو حتى محاكم خاصة بعينها تهدف إلى فرض القانون والنظام مع إظهار حساسية كبيرة للتفرد الثقافي للمتلقين.

من جهة أخرى، فإن «القوانين» المخصصة للأقاليم كانت تمثل مرحلة وسطى بين المرحلتين سابقتي الذكر، في سعي لتحقيق توازن بين السياق المحلي للمدينة والإمبراطورية ككل. وتماثلًا كما كانت القوانين العامة تعمل جنبًا إلى جنب مع التعليم الشرعي الذي يتخذ من إسطنبول مقرًا له (والاثنان كانا ينتجان قيمًا مركزية

الطابع لأسلوب الإدارة «التركي»؛ فإنَّ «القوانين» الإقليمية والمحلية ونواب قاضي القضاة من السكان الأصليين كانوا يجسدون وعي إسطنبول وانتباهها إلى الفروق المكانية والجغرافية والتنوع المحلي.

لقد كانت البيروقراطية المركزية والإدارة القضائية والتعليم الشرعي في العاصمة تعد تطورات مهمة خدمت العثمانيين جيداً خلال القرون الثلاثة الأولى من حكمهم، وقد كان لهذه العوامل أثرٌ قوي في مسيرة الأحداث التي دفعت الإمبراطورية نحو المواجهة مع الغرب الحديث. وسوف نتعامل في الفصل التالي مع هذا الأثر، لكننا هنا بحاجة إلى التشديد على حداثة وصلابة الطبيعة المركزية العثمانية على كل مستويات الإدارة القضائية.

لقد كان العثمانيون هم الأوائل في التاريخ الإسلامي الذين يُلزمون المحاكم بأن تقام في مقرات خاصة، أي محكمة إن جاز التعبير. ولم يعد بمقدور القضاة إقامة مجالسهم في باحات المساجد ولا المدارس أو محال إقامتهم. وقد تم إجراء التعديلات على البنايات القائمة «العامة» لهذا الغرض، وتمت زيادة عدد المحاكم زيادة كبيرة مقارنة بفترة ما قبل الحكم العثماني. وبينما كان من المعتاد قبل عصر الإمبراطورية العثمانية أن توجد داخل قلب المدن التجارية أو حولها أربع ساحات، كل ساحة تمثل واحدة من المدارس الأربعة، كانت لدى العثمانيين ساحات عدّة حول المدينة، وعادة ما كانت تقام في الأحياء الكبيرة. ويبدو أنّ العثمانيين أيضاً كانوا هم أول من منح سجلات المحاكم وضعاً رسمياً عاماً. فلم يعد من اختصاص القضاة الاحتفاظ بهذه السجلات في حيازتهم الخاصة وإنما كان يلزمهم تسليمها إلى إدارة حكومية.

لقد كان إصلاح موقع المحكمة فعلاً إدارياً من الطراز الأول. فقد صارت المحكمة في نفس الوقت المركز وأصغر وحدة لإدارة الإمبراطورية. وذلك لأن المحكمة هي التي أصبحت وجهة «القوانين السلطانية» ومن تلك المحكمة كانت تلك القرارات تُذاع باسم السلطان. وقد كانت المحاكم أيضاً موضع الإدارة المالية

حيث كانت تُسجل فيها الضرائب المدفوعة والضرائب المستحقة وتخضع للإشراف والرقابة.

ولأجل إلزام نظام المحاكم الإقليمية بإجراء تواصل دوري ومنظم مع العاصمة -وهو من بين إجراءات إضفاء الطبيعة المركزية- لم يكن قاضي القضاة حينها رجلاً من إسطنبول «وتركيًا» فقط؛ وإنما كانت تتم مناوبته ونقله للعمل كل عام إلى ثلاثة أعوام في مدن متنوعة، من بينها العاصمة. وقد ضمنت هذه السياسة أن يكون أعلى رأس قضائية في الإقليم منتمياً لإسطنبول، أو أن يكون على الأقل رجلاً متشبعاً بثقافتها السياسية والقانونية، ومن ثمّ وفيّاً ومخلصاً للأسرة الحاكمة التي تحكم من هناك. إنّ هذه الممارسة محكمة الصياغة كانت غير مسبقة؛ وذلك لأنها صارت ممكنة من خلال عملية أخرى غير مألوفة، ألا وهي ضم التدريب الشرعي والقانوني للموظفين القضائيين التابعين للإمبراطورية من المجال الخاص للفقهاء والعلماء وتركيز هذا التدريب في عاصمة دائمة وثرية وقوية ونامية.

وعلاوة على هذا، فإنّ المحكمة أصبحت، وربما للمرة الأولى، مستقلة مادياً وغدت تشكل مصدراً من مصادر الدخل لخزانة الإمبراطورية. وبينما كان القضاة في مرحلة ما قبل الدولة العثمانية يتلقون رواتبهم من الحكومة، إضافة إلى معاش عام كان يوزع على المسؤولين العاملين في المحاكم، كان القضاة العثمانيون يعتمدون على الأتعاب التي كانت تدفع مباشرة من الجمهور المنتفع من المحكمة، بمن فيهم، ربما، المتقاضون. وربما للمرة الأولى في التاريخ الإسلامي، كان يُحظر على القضاة الاستماع إلى المرافعات التي لم يقدم فيها التماس رسمي إلى المحكمة، والقصد من هذا يرجع إلى أن يتم سداد الرسوم أولاً ويتم حفظ سجل رسمي بالقضية. وأيضاً للمرة الأولى، على الأقل في مصر (وبالتأكيد تقريباً في غالبية المناطق والأقاليم الأخرى)، كان يلزم تسجيل جميع عقود الزواج في المحكمة وفرض رسوم نظير ذلك. لقد كانت ثمة سياسة ذات حدين تتمثل في إدخال الكتابة باعتبارها وسيلة من وسائل التحكم والسيطرة، وكذلك في القيام بملء الخزانة المركزية بصورة منتظمة.

الجزء الثاني

الحداثة ومراحل التفكك

الفصل السابع

السيطرة الكولونiale على العالم الإسلامي وشريعته

الهند تحت الانتداب البريطاني

حتى القرن الثامن عشر في الهند، ومطلع القرن التاسع عشر في الإمبراطورية العثمانية، كانت الغلبة للشرعية الإسلامية والأعراف المحلية لفترات طويلة، حيث كان كلاهما يمثلان لفترة طويلة طريقة حياة. لكن خلال القرن السابع عشر، بدأت بريطانيا في اختراق الهند، من خلال شركة الهند الشرقية، التي كان هدفها الأساسي والوحيد: التبرج التجاري. وعلى مدار قرن ونيف من الزمان، حاولت شركة الهند الشرقية تدريجياً أن تعزز من نفوذها السياسي والعسكري، لكن هذا لم يتحقق لها حتى (عام ١٧٥٧ م) حين وطدت فيه سيادتها العسكرية شبه الكاملة، منطلقة منذ ذلك الحين في تنفيذ مشروعاتها الضخم الساعي إلى إخضاع الهند للسيطرة الكولونiale واحتلالها، على الصعيدين الاقتصادي والتشريعي. فالطموحات الاقتصادية والتجارية في أعين البريطانيين كانت مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالرؤية الخاصة لمنظومة قانونية مهيكلية وموجهة بطريقة تؤدي إلى احتواء سوق اقتصادية (مفتوحة). وقد كانت المنظومة القانونية، وما زالت، هي المجال الذي حدد وتيرة الهيمنة الاقتصادية وأرساها. لكن بالدرجة الأهم بالنسبة إلى البريطانيين أنّ رغبتهم الجشعة في تقليص التكلفة الاقتصادية اللازمة للسيطرة على البلاد دفعتهم إلى مضاعفة دور القانون إلى أقصى حد ممكن. وقد كان القانون ببساطة ذا عائد مالي يفوق عائد أعمال القوة الهمجية واستخدامها.

وبالتالي: لم يطرأ شيء جديد حتى (عام ١٧٧٢ م)، حين عُيِّن وارين هاستينغز حاكمًا للبنغال، وبدأت مرحلة جديدة من مراحل إعادة تشكيل الهند تشريعياً على يد البريطانيين. وقد كان هذا التعيين مؤذناً ببدء ما يُسمى (خطة هاستينغز)، التي كان من المفترض تطبيقها في البنغال أولاً. وقد كانت هذه الخطة قد وضعت تصوراً متعدد المستويات اشترط وجود إداريين بريطانيين على رأس القيادة، تليهم وتدعمهم طبقة من القضاة البريطانيين الذين كانوا يقومون باستشارة القضاة المحليين والمفتين في المسائل التي تحكمها الشريعة. وكان في المرتبة الدنيا من إدارة القضاء القضاة المسلمون البسطاء الذين كانوا يديرون العملية القانونية في المحاكم المدنية في البنغال ومدراس وبومباي.

وقد استندت الخطة أيضاً إلى فرضية أن العادات والأعراف المحلية بالإمكان دمجها مع بنية مؤسسية بريطانية للعدالة كانت تُنظمها غايات «عامة» (أو بريطانية) للقانون.

أيضاً لعب مسؤولو جباية الضرائب التابعون لخطة هاستينغز دوراً مزدوجاً بتوليهم منصب قاضي القضاء الذي كان يطبق الشريعة على المسلمين، وقانون الهندوسية على الهندوس.

ويُقال: إن هؤلاء القضاة البريطانيين قد فاجأهم كل من سمات التنوع المذهل في الآراء ومرونة الشريعة الإسلامية (والقانون الهندوسي)، سمات أدت بالبريطانيين إلى القيام تدريجياً بسحب خبراء القضاء من السكان الأصليين، والذين كان ولاؤهم وإخلاصهم محل شك على أي حال.

ومن أجل التعامل مع ما كان يُرى كتلة فاسدة ويصعب التحكم فيها من الآراء الفقهية الفردية، اقترح السير وليام جونز -وهو الكلاسيكي المخضرم من أكسفورد وأحد المستشرقين المقدمين (١٧٤٦-١٧٩٤م)- اقترح على هاستينغز صياغة مدونة قوانين أو ما أسماها هو باسم: (الموجز الشامل لشريعة الهندوس

والمسلمين^(١). وقد كان المبرر لصياغة مثل هذه المنظومة الغربية داخل الشريعة الإسلامية مبنياً على الدعوى بأن هذه الشريعة غير منظمة وغير متسقة وتتسم أحكامها في الغالب بكونها اعتبارية. ومن ثمّ: فإنّ التحدي تمثل في السؤال عن كيفية استيعاب المجتمع المحلي وإدارته قانونياً بشكل يتسم بالكفاءة الاقتصادية، وهو ما شكّل إلى حدّ ما طموح جونز الساعي إلى تأسيس منظومة تقدم (مراجعة شاملة لقوانين متعددة من عمل المفسرين المحليين)^(٢).

وقد كان هاستينغز شديد الإعجاب بمقترح جونز، وسرعان ما أوكل إليه مهمة ترجمة حفنة نصوص فقهية إسلامية إلى الإنجليزية، وكان الغرض المباشر من هذا هو إتاحة الشريعة الإسلامية أمام القضاة البريطانيين الذين كانوا يشعرون بشدة بعدم الثقة في العلماء والفقهاء المسلمين من السكان الأصليين الذين كانوا يوجهون البريطانيين في بعض النقاط الشرعية. وعلاوة على هذا: كان البريطانيون يعتقدون أنّ الاعتماد على هذه النصوص سوف يُسهم في إضعاف احتمالية الاختلاف الفقهي، وهي ما كانت تمثل لهم مصدر التعددية القانونية التي يكون لها بغضاً شديداً. وكانت تلك النصوص ملخصة بدرجة تؤهلها لتحويل إلى مدونة قوانين. ومع القيام بالأمر، فقد نجحت هذه الترجمات بشكل كبير في تدوين وتقنين الشريعة الإسلامية - لأول مرة في تاريخها. ومن خلال عملية الترجمة (والتقنين) هذه، فقد تم اقتطاع هذه النصوص وعزلها عن تراثها التفسيري والتأويلي العربي، وهو الأمر الذي عنى توقفها عن العمل بذات الطريقة التي كانت تعمل بها حتى ذلك الحين.

(١) B. Cohn, Colonialism and its forms of Knowledge: The British in India (Princeton: Princeton University Press, 1996), 69.

(٢) مذكور في المصدر السابق: (ص/ ٦٩)، انظر أيضًا:

Michael Anderson, "Legal Scholarship and the Politics of Islam in British India", in R. S. Khare, ed., Perspectives on Islamic Law, Justice, and Society (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1999), 74.

لقد كان هناك ثلاثة أبعاد على الأقل لهذه العملية :

الأول: من خلال هذه العملية، تخلص البريطانيون بالفعل من الفقهاء والمفتين المسلمين الذين كانوا يعملون في هذا المجال وشكلوا عموده الفقري.

وثانيًا: تم تحويل الشريعة الإسلامية ببطء إلى قانون دولة، حيث تم استبدال الاستقلال التشريعي والقضائي لمهنة التشريع والقضاء ذات الأساس الاجتماعي الراسخ بوساطة القوة المؤسسية وغير الاجتماعية للدولة الحديثة.

وثالثًا: كانت الشريعة تخضع للإبدال بشكل متزامن، كي تُشبه، إن لم تصبح، القانون الإنجليزي.

لكن كان من بين التوابع الأخرى للقيام بعملية الترجمات تثبيط وإضعاف القانون العرفي، والذي كان الغرض من التخلص منه هو تحقيق الانسيابية (أو التجانس) لما كان يبدو من جهة أخرى صورًا قانونية معقدة ومتشابكة والتي كان على البريطانيين التعامل معها. وفي الوقت ذاته، جُرِّدت الشريعة من واحدة من أهم دعائمها: القوانين العرفية والمجتمعية التي كانت متداخلة مع الشريعة على مستوى التطبيق. وتبعًا لهذا، فإنَّ خطوة الترجمة ذاتها قد اقتلعت الشريعة من تربتها التفسيرية - اللسانية، واقتلعتها في الوقت نفسه من المنبت الاجتماعي الأصلي الذي غرست فيه الشريعة، وكان نجاح عملها يعتمد عليه.

وأصبح القانون الذي نتج عن تطبيق القضاة البريطانيين للقوانين المترجمة يُعرف باسم القانون الأنجلو محمدي (Anglo - Muhammadan Law)، وهي تسمية كانت تعكس منظورًا قانونيًا إنجليزيًا مشوهًا بشدة تجاه الشريعة الإسلامية الموجهة للأفراد المسلمين. بل ربما يمكن الجدل بأنَّ القانون الأنجلو محمدي في أحيان كان ينطوي على تطبيق متعسف للمبادئ القانونية البريطانية باعتبارها شريعة إسلامية، كالمبادئ شديدة الاتسام بالشخصية والخلو من الموضوعية، مثل: (العدالة والمساواة والضمير الحي).

وعلاوة على هذا، لم يسلم القانون الأنجلو محمدي من التأثير بالتصورات البريطانية عن الحكم، وهي التصورات المستمدة بقوة من العلاقات غير المرنة بين القانون والدولة الحديثة. فعلى سبيل المثال: رفض كل من الحاكمين هاستينغز وكورنواليس (١٧٨٦-١٧٩٣م)، كما فعل كل نظرائهم البريطانيين في أماكن أخرى، المضمون الكامل للقانون الشرعي الإسلامي في مسألة القتل على أساس أن هذا القانون قد منح امتيازات خاصة ومتجاوزة للقضاء لأقارب الضحية وعصبته، والذين توفرت لهم صلاحية اتخاذ قرار تطبيق أو عدم تطبيق العقوبة (والتي تتراوح ما بين القصاص أو دفع الدية أو العفو) بحسب ما يروونه ملائماً. وهذا الحق، كما يرى المعارضون من البريطانيين، هو الحق الحصري للدولة التي كانت، من حيث التعريف، هي الجهة التي لها الحق (المشروع) في ممارسة العنف. وبصورة تعكس ما ترسخ من ثقافة الدولة المتميزة باحتكار العنف، مضى كورنواليس في جداله بأن المجرمين كانوا كثيراً ما يفلتون من العقوبة في ظل حكم الشريعة الإسلامية، وهو وضع لا يُسمح بالوصول إليه في ظل ما كان من الواضح أنه يراه نظاماً للدولة يتسم بالكفاءة. وقد ردد رأيه هذا صدى شكوى هاستينغز بأن الشريعة الإسلامية كانت غير منتظمة، وتفتقر إلى الفعالية وأنها «تأسست على أكثر المبادئ تساهلاً، وعلى مقت إراقة الدماء»^(١). (إن الأمر المثير للسخرية ههنا هو أن هذه التصورات الكولونيالية عن الشريعة الإسلامية قد انقلبت إلى النقيض تماماً منذ سبعينيات القرن العشرين).

وبالتالي: فإنه بين الأعوام (١٧٩٠-١٨٦١م) استُبدل القانون الجنائي الإسلامي تدريجياً بنظيره البريطاني، بحيث أنه بحلول عام ١٨٦١م، صار القانون الجنائي الإسلامي أثراً بعد عين، كما يشير إلى هذا أحد المؤرخين في ملاحظة حادة وثاقبة:

(١) Nicholas, Dirks, The Scandal of Empire: India and the Creation of Imperial Britain

(Cambridge: MA: Belknap Press, 2006), 221.

«لقد اتضح أنّ العدالة البريطانية (في الهند) تتسم بمزيد من الوحشية -في التطبيق والمبدأ على حد سواء- مقارنة بالعدالة الإسلامية، حيث تلجأ كثيراً إلى عقوبة الإعدام، وقليلًا ما ترجع إلى الطرق التي يعتمدها المجتمع في إنفاذ العقوبة وتحقيق الصلح، فشركة الهند الشرقية كانت معنية أكثر بالنظام العام وبالتوظيف الخاص للقانون من أجل الحفاظ على تجارتها وأعمالها، وكذلك للحفاظ على السلطة، أكثر ممّا كان عليه النظام القديم»^(١).

ومن بين التغييرات الجوهرية الأخرى التي سببها إنشاء القانون الأنجلو محمدي ونصوصه المترجمة تجميد الشريعة بأكملها، وهو الجمود الذي ازداد من خلال اعتماد مبدأ: «احترام السوابق القضائية»، (الذي يُشار إليه في اللاتينية بـ Staredecisis)، وهو إلزام المحاكم بأن تتبّع القرارات القضائية السابقة التي لا تُشكّل محل جدل والصادرة عن المحاكم العليا.

كان من الممكن أن يتطور هذا المبدأ في الإسلام، لكنه ولأسباب وجيهة لم يفعل. فقد أوكلت الشريعة الخبرة الفقهية وسلطة الاجتهاد -وهذا هو الجانب الأهم- إلى المفتي والفقهاء المدون وليس إلى القاضي الذي، بينما كان يمتلك نفس القدر تقريبًا من العلم الشرعي والفقه لنظيره البريطاني، فإنّه كان يعتبر غير مؤهل تأهيلاً كافياً لصياغة القانون. لقد كانت التأويلات اللغوية والشرعية هي السمة الفعلية التي ميزت الشريعة عن أي منظومة تشريعية حديثة مقننة، وهي سمة أتاحَت لهذه المنظومة التشريعية أن تسود وتحتوي ثقافات وثقافات فرعية ومنظومات أخلاقية محلية وممارسات عرفية متنوعة كتلك التي ازدهرت في جاوة وملايو ومدغشقر والمغرب.

لكن فيما يتعلق بالممارسة القضائية، فإنّ الطبيعة الإلزامية لحكم صادر وفقاً للنهج البريطاني المميّز للسوابق القضائية جرّد القاضي من مساحة الآراء الكبيرة

(١) المصدر نفسه.

فيما سبق والتي كان يختار منها في ضوء المعطيات الماثلة في القضية . وبمجرد أن جُعِلَ قرار القانون في قضية معينة ملزماً، كما يقع في المحاكم البريطانية، فإنَّ الأنشطة التأويلية للمفتي والفقهاء المدون من المسلمين، والتي كانت تتسم بالاستمرارية وعدم التوقف في غير الحالة المذكورة، قد أضحت عديمة الجدوى، سواء في القانون أو في حياة المجتمع .

وقد أدّى نصُّ القانون الأنجلو محمدي على مبدأ احترام السوابق القضائية في الواقع إلى تغير مصادر المرجعية الفقهية تغييراً تاماً . وبدلاً من استدعاء أصول المدارس المذهبية والمرجعيات الفقهية التي كانت ركائزها عبارة عن جديلات المصادر النصية وتأويلات اجتماعية وأخلاقية مرتبطة بالسياقات، فإنَّ المحامي والقاضي الأنجلو محمدين صاراً مجبرين على الرجوع إلى المحاكم العليا، والتي بدورها كانت تتطلع إلى مجلس بريفي الذي يتخذ من لندن مقراً له، وليس دلهي أو بومباي . وكان المجلس نائياً ليس فقط من منطلق جغرافي؛ وإنما كان نائياً أيضاً عن الاهتمامات والشواغل الحقيقية للسكان الأصليين الخاضعين للاحتلال الكولونيالي .

وأياً ما كان الأمر، فإنَّه خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر خضع القانون الأنجلو محمدي لإحلال كبير، خصوصاً التأثيرات المحولة لتمرد عام ١٨٥٧م . وشهدت ستينيات وسبعينيات ذلك القرن إلغاء الرق، وكذا إلغاء القوانين الإسلامية للإجراءات والقانون الجنائي والأدلة . وقد حلت القوانين البريطانية التي سنَّها التشريع محل كل هذه القوانين . وبنهاية القرن، وباستثناء قوانين الأسرة وبعض جوانب المعاملات في الممتلكات؛ فإنَّ جميع القوانين الأصلية كانت قد استؤصلت على يد القانون البريطاني . بيد أنَّ كل هذا قد حدث على مراحل تدريجية، استجابة -بحسب الحاجة وعلى تدرّج تصاعدي بصفة عامة- للتلف البريطاني المتزايد لبسط السيطرة على رعاياهم من الهنود، خصوصاً في أعقاب أحداث عام ١٨٥٧م، وفي عالم صارت تحكم فيه لندن مباشرة بدلاً من شركة الهند

الشرقية التي تم حلها في ذلك العام. وفي هذه الصورة، مثل القانون الأنجلو محمدي مرحلة وسيطة في عملية دمج وتقوية للنفوذ الاقتصادي والسياسي والقانوني الكولونيالي.

★ الهولنديون في إندونيسيا:

بدأ الهولنديون احتلالهم لجاوة عام ١٥٩٦م. لم يتمكن الهولنديون من التدخل تدخلاً مؤثراً في الشؤون القانونية والتشريعية للسكان الأصليين حتى منتصف القرن التاسع عشر؛ وذلك يرجع إلى حقيقة أنهم لم يتمكنوا من بسط سيطرتهم على مجموعة الجزر الإندونيسية، ولا حتى غالبيتها حتى العقد الثاني من القرن العشرين، وكذلك لسبب آخر، وإن كان مؤثراً بشكل جزئي، وهو أن مصالح الهولنديين كانت تتركز بصورة كبيرة على جني الأرباح التجارية. وكما يعبر دانييل ليف (D. Lev) بدقة، فإن شركة الهند الشرقية الهولندية كانت منذ البداية قد «قررت أن تحترم القانون المحلي -وهي طريقة أخرى للقول بأنهم، وبشكل عام، لم يكونوا ليهتموا- إلا عندما تكون مصالحهم التجارية في خطر»^(١).

وبما أن القانون والنظام شكلاً عماد الإدارة الكولونiale؛ فإن الهولنديين، في أعقاب بعض المحاولات الفاشلة، قرروا أخيراً الإعلان عن مدونة قانون عقوبات جنائية للسكان الأصليين في عام ١٨٧٣م، وهي مدونة ظل تطبيقها الحصري في أيديهم. وبما أن المحاكم المحلية، وكذلك المحاكم الشرعية ومحاكم العادات (ADAT) كان يُسمح لها بالتعامل فقط مع القضايا الصغيرة وغير المالية؛ فإن جميع القضايا الجنائية والجناح الكبرى كانت تُعالج في المستوى التالي، ألا وهو محاكم: (Landraden)، (حرفياً تعني: مجالس الأراضي)، وهي التي كانت تنظر أيضاً في القضايا المدنية المهمة المتعلقة بالسكان الأصليين.

(١) Daniel Lev, "Colonial Law and the Genesis of the Indonesian State", Indonesia, 40 (October 1985): 58.

فعلى سبيل المثال: جميع قضايا الوقف والمسائل المرتبطة بقضية الموارث ذات الأهمية الكبرى كانت تقع تحت اختصاص تلك المحاكم. وحتى عشرينيات القرن الماضي، كانت مناصب رؤساء هذه المحاكم قاصرة على الهولنديين. لكن السلطة المطلقة لم تكن حتى في أيدي هؤلاء الرؤساء؛ وذلك لأنّ قضايا الاستئناف كانت تُداول في المحاكم العليا (التي كان عددها الإجمالي ست محاكم)، التي كان من المفترض أنّ اختصاصها القضائي محصور على المستوطنين الكولوناليين من الهولنديين وحدهم.

وفي عام ١٨٨٢م، أعاد الهولنديون ترتيب المحاكم الإسلامية (والتي غدت تسمى الآن محاكم: (Preisterraden) = وتعني حرفياً: مجالس رجال الدين)، منشئين بذلك نظاماً جامعاً تتكون من خلاله منصة القضاء الشرعي من ثلاثة قضاة وأكثر من ذلك في بعض الأحيان. وفي ظل تصاعد الانتقادات الخطيرة لهذه الإصلاحات، أُجبر الهولنديون في ثلاثينيات القرن العشرين على تأسيس المحكمة الإسلامية العليا للاستماع إلى المرافعات والإحالات من جميع المحاكم الدينية في جاوة. وتم تأسيس منظومة موازية في جزيرتي مادورا وكاليمنتان.

وعلى غرار ما فعله البريطانيون في الهند، دعت الإدارة الكولونالية الهولندية لإندونيسيا علماء الاستشراق طلباً للعون. وكان من بين هؤلاء العلماء إل. دبليو. سي فان دين برج (L. W. C van der Berg) الذي نشر عام ١٨٨٢م، ترجمة لنص فقهي إسلامي مهم. وكان لهذه الترجمة تأثير يُشبه إلى حد ما تأثير الترجمات التي ناقشناها في سياق الهند تحت الانتداب البريطاني، لكن الترجمة نفسها انطوت أيضاً على ما يدل على تحيز من جانب فان دير بيرج نفسه.

فالجزر الإندونيسية كان فيها منظومة مزدوجة من القوانين، ولكنها كانت داعمة لبعضها بعضاً: وهي منظومة الشريعة الإسلامية والعادات، أو الأحكام العرفية لهذه الجزر. وقد أعلن مشروع فان دين بيرج من حيث الجوهر دعماً متحمساً للشريعة، باعتبارها هي وليست العادات القانون النموذجي لهذه الجزر.

أما قانون العادات العُرفي، فقد كان موجودًا في الأصل بصورة شفوية، ورغم حقيقة أنَّ جزءًا صغيرًا منه كان موثقًا؛ فإنَّ صفة الشفوية ظلَّت واحدة من أهم خصائصه. بيد أنَّ هذه الشفوية كان لها وما زال -حتى فيما يُسمى المجتمعات البسيطة في يومنا هذا- وظيفة تؤديها. وعامل الشفوية يستلزم مشاركة مجتمعية في القانون العرفي وفهمًا له. والمعرفة في هذه البيئة لا تنحصر لدى فئة خاصة من الناس مثل المفتين أو المحامين المعاصرين.

وفي المجمل: فإنَّ المعرفة القانونية من هذا النوع لا تنحصر في يد نخبة ما؛ بل تتغلغل بالأحرى في المجتمع، رغم أنَّ البعض وخصوصًا الكبار قد يكونون أكثر دراية من غيرهم. وإذا لم تكن الكتابة ضرورية؛ فإنَّه لا حاجة لوجود شروح وتعليقات؛ وبالتالي: لا شارحون، ولا فقهاء يمكنهم أن يكونوا موضعًا للمرجعية الفقهية أو المعرفية الإستمائية. وبالتالي: فإنَّ انتفاء الكتابة يستلزم استبعاد التدوين والتقنين، وهو أداة ضرورية للسلطة المركزية للدولة. فبنية العادات (Adat) ومكوناتها، وبتعبير أكثر حسماً طبيعتها، تقوم على الحقيقة الضرورية، وهي كونها في حالة من الشفوية، حالة من السيولة. فالعادات في صورتها الأصلية، إذن، تمثل في المجمل حالة وممارسة ومزاجًا وقانونًا أخلاقيًا وطريقة للنظر إلى العالم، لكنها نادرًا ما يمكن أن تتضاءل لتصل إلى صورة مفاهيمنا المعاصرة حول القانون، لتؤدي دورها كعضو قانوني في جسم الدولة المتجبرة أو حتى قانونًا (ربَّ محب). والعادات تتشابه كثيرًا مع الشريعة من جهة أنَّه ليس الغرض منها أن تُطبق حرفيًا، ولكنها كانت بمثابة دليل للسلوك القويم أو حد أقصى لما يمكن تحمله في مجتمع محلي ما. وإنَّ تدوين بعض ممارسات العادات لم يؤثر تأثيرًا كبيرًا في انسيابيتها وحالة سيولتها، وذلك لأنَّ التدوين ظل جزئيًا وغير رسمي. ولم يكن لعملية التدوين هذه أن تمثل، عند أي مستوى، قانونًا رسميًا أكثر من أي مرجع فقهي إسلامي. وبالتالي: فإنَّه في ظل الاحتلال الكولونيالي الهولندي لإندونيسيا، بدأ قانون العادات في التحول، مكتسبًا في خضم ذلك التحول سمات مختلفة وغير

مسبوقة . وكان من أبرز هذه التغيرات الاتجاه نحو الجمود . لكن ، ليس من الصعب فهم إصرار الهولنديين على تسجيل قانون العادات في صيغة مكتوبة . وبما أنَّ الهولنديين قادمون من القارة الأوروبية ذات التقليد القانوني الأوروبي ، فإنَّهم لم يكن بمقدورهم تصور أنَّ أيَّ قانون غير مدون هو قانون بالمفهوم الصحيح ، وأنَّ العادات كي يكون لها قوة ؛ فإنَّه يجب اعتمادها في صورة قانون مكتوب ومدون . وبالتالي : كي يكون مُجازاً على هذا النحو ، فإنَّ قانون العادات كان يجب أن يحدد أولاً يتم تدوينه كتابياً .

وبينما كان للهند سير ويليام جونز الخاص بها ، كانت إندونيسيا تفتخر بكورنيليوس فان فولينهوفان (Cornelius van Vollenhoven) ، وهو مستشرق هولندي مؤثر كان متخصصاً في قانون العادات ، أو ما كان يُسمى في زمانه : (Adatrecht) . وأكد هذا الحقل الدراسي ، والذي صاغ اسمه المستشرق الهولندي العَلَم الآخر كريستيان سنوك هارجروني (Christian Snouck Hurgröje) ، أكد على الازدواجية القانونية التي اكتشفها الهولنديون . ولا توجد إشارة إلى أنَّ هذه الازدواجية قد فُسِّرت بين شعوب الملايو بصيغ متعارضة ، ولم تُفهم العلاقة بين طرفي هذه الازدواجية باعتبارها مُشكلة . بل على العكس : فقبل نهاية القرن التاسع عشر ، بدا أن قوانين العادات والشرعية كانا يُريان مكملين لبعضهما البعض ومتداخلين . لكن اكتشاف سنوك لقانون العادات وقيام فولانهوفن برفع هذه الدراسة إلى مرتبة علم ، قد أثار مشكلات بالفعل لا حصر لها داخل الحياة السياسية والقانونية في إندونيسيا لم يُغلق بابها حتى اليوم .

وحيث انحدر من شجرة العلماء الهولنديين الذين كانوا يرون الإسلام تهديداً (وهي نفس وجهة نظر الفرنسيين ورؤيتهم لهذا الدين وشريعته في الجزائر) ، أيَّد فان فولانهوفن بحماسة موقف اعتماد قانون العادات ، وليس الشريعة ، ليحكم المجتمعات التعددية لجزر الهند الشرقية الهولندية . وفي نقده لأنصار الشريعة : جادل فان فولانهوفن بأنَّ قانون العادات مارس تأثيراً واسعاً على سكان الجزر

الإندونيسية، لدرجة أنَّ الشريعة عند المقارنة كانت تبدو ضعيفة في الممارسة العملية على الأرض، وتكاد تكون غير ذات صلة بالواقع. ومن اللافت للنظر: أنَّه استطاع الحصول على كل هذه المعرفة من خلال إجراءات لزيارتين قصيرتين للمستعمرة. وأيَّد فان فولانهوفن أيضًا وجهة النظر القائلة بأنَّ أيَّ محاولة لإضعاف قانون العادات لم تكن سوى دعوة لإفساح الطريق أمام تدفق الإسلام، وهو الدين الذي يراه فولانهوفن وكثيرٌ من مواطنيه ليس فقط أداة سياسية أصيلة تجاه التوحيد؛ وإنما ذات الدين الذي هدد عرش النصرانية لقرون.

وعلاوة على هذا: فإنَّ الانحياز لجانب قانون العادات كان يعني الترويج للعلمانية، وهي الدين الجديد لأوروبا. ومن بين المبادرات الأخرى، شرع فان فولانهوفن في وضع عمل كبير كرسه لجمع قانون العادات الشفهي وتدوينه، حيث عرّف ثماني عشرة صورة من صور قانون العادات ذلك، بينما كان أرخبيل الجزر الإندونيسية يتألف آنذاك من أكثر من ألف جزيرة، وكلُّ منها لها صورتها أو صورها من قانون العادات. وقد أدَّى تدوين قانون العادات إلى «مخالفة واحد من المبادئ الأساسية لنظرية قانون العادات، ألا وهو: أنَّ العادات كانت تعيش في التقاليد والتراث المحليين. أما الآن، وبعد أن صارت مدونة، فقد صارت تعيش في الكتب، والتي كان القضاة الهولنديون، وكذلك القضاة الإندونيسيون بعد نصف قرن، يستخدمونها وكأنَّها مدونات قوانين»^(١).

وبالتالي: عندما أعلنت الحكومة الهولندية في عام ١٩٢٧م أنَّ قانون العادات، وليست الشريعة، هو الذي يشكّل القانون المعمول به، بدأت التغيرات المؤسسية تُحدث تأثيراتها، وأتت الدراسات اللاحقة التي تهدف إلى منَهَجَة قانون العادات (خصوصًا على يد برنارد تير هار Bernard Ter Haar) لتدفع تلك السياسة بحماس متجدد.

(١) المصدر نفسه: (ص / ٦٦) .

ومنذ ذلك الحين فصاعدًا، صار العلماء الهولنديون وطلابهم من السكان الأصليين -الذين كانوا ينحدرون بالأساس من الطبقة الأرستقراطية لجاوة- بالإضافة إلى المستشارين والإداريين الكولونيين، صاروا يدرّبون رسميًا على قانون العادات المدون (Adatrecht) باعتباره القانون النموذجي.

لقد ضمن تلاقي مصالح النخبة الهولندية مع النخب المحلية إنزال الشريعة إلى درجة ثانوية بصورة كبيرة، حيث صارت لا تحوز على القبول إلا بقدر ما يُسمح لها به مؤقتًا من تعديل قانون العادات في موقع محلي خاص (وهو ما اصطلح على تسميته: «نظرية التلقي» ، "Reception Theory").

وتوافق مع هذه التطورات القضائية والقانونية الأخيرة: إدخال النظام التعليمي الهولندي بصورة متدرجة إلى جاوة ومادورا، وهو النظام الذي أثبت كونه -هنا كما حدث في الإمبراطورية العثمانية وفي أماكن أخرى- وسيلة مهمة ليس فقط في تسهيل التحولات التشريعية، وإنما أيضًا في تسريع عملية نشر ذلك التحول المذكور ونشر جذوره الثقافية بصورة أعمق في التربة المسلمة الجديدة. وإذا عبرنا عن هذا بشكل مختلف، فيمكن القول: إنّ دخول المدارس ذات النمط الغربي، سواء عمدًا أو بغير عمد، كان يؤدي إلى إنتاج عدد من التأثيرات إلى جانب النتيجة الواضحة وهي تغريب التعليم في بلاد المسلمين.

في ظل الإمبراطورية العثمانية، وبحلول نهاية القرن التاسع عشر، أسهمت صور التعليم الغربي في الإطاحة بفقهاء وعلماء الشريعة من خلال التوفير المستمر لنخبة غربية التوجه كان من مصلحتها الترويج للمؤسسات الغربية التي كانت تلك النخب تعتمد عليها. ولكن وبدرجة أهم، كان التعليم الغربي شرطًا لازمًا، وكذلك وسيلة، لتوطين الثقافة الإمبريالية الجديدة والتي لم يكن للهيمنة أن تستمر من دونها.

ولم يكن بالإمكان إقامة نظام للمدارس في إندونيسيا على أي مستوى يُشبه ذلك الذي كان معمولًا به في الإمبراطورية العثمانية؛ وبالتالي: لم يكن للمدارس

الهولندية التي فاق عددها الألف مدرسة بحلول عام ١٩١٠م، وهي التي سرعان ما حاكها السكان الأصليون، لم يكن لها الأثر نفسه. لقد كان أثرها الأساسي يكمن في توفير فرصة أمام السكان المحليين كي يصعدوا ويرتقوا داخل المنظومة الغربية، وهي التي كانت الموضوع الجامع للحكومة والقوة والنفوذ. وقد منحت هذه المدارس سكان جاوة والنخب الأخرى سبل التعليم التي هيأتهم وأعدتهم لمتابعة الدراسات القانونية في المؤسسات الغربية، سواء كانت في باتافيا أو ليدن. وكان من بين الذين خرجوا من رحم تلك النخبة طلاب في مجال قانون العادات (Adatrecht)، الذين ناصر كثيرٌ منهم نظرية التلقي.

ومن الناحية الأخرى: وكما حدث في ماليزيا في وقت سابق، نمت القوة الحافزة الإسلامية في الوقت الذي أحكمت فيه الكولونالية قبضتها على المستعمرة. وكما أن التحولات القانونية في الإمبراطورية العثمانية ومصر كانت تغذي بعضها البعض، فكذلك كانت الحركات الدينية في جنوب شرق آسيا متأثرة بالعالم الحجازي - المصري للعلوم الشرعية والفكر الديني الإسلاميين. وبحلول العقود الأولى من القرن العشرين، صارت البواخر الأوروبية هي النموذج السائد للنقل في المحيط الهندي، وهي ظاهرة أدّت تلقائيًا وفورًا إلى زيادة هائلة في عدد علماء جاوة الذين يدرسون في الحجاز وفي جامعة الأزهر في القاهرة. وكانت المحصلة النهائية ازدياد الوعي الإسلامي باعتباره علامة على الهوية الثقافية ودعامة لحركة مضادة أنتجت المقاومة ليس للنخبة الوطنية العلمانية فقط وإنما لقانون العادات الذي يمتد عمره لقرون ويحظى بالتبجيل.

★ الدولة العثمانية تحت الضغوط:

مع نهاية القرن السادس عشر، كان العثمانيون قد بنوا أكبر وأقوى إمبراطورية في العالم الإسلامي. لكن، وبحلول عام ١٨١٢م، بدؤوا في مواجهة هزائم عسكرية كبرى على يد الروس، مما أفقدهم السيطرة على السواحل الشمالية للبحر الأسود ومنطقة القرم. وبحلول ذلك الوقت، كانت كل من شبه الجزيرة العربية ومصر قد

انشقتا عن الإمبراطورية العثمانية، حيث وقعت الأولى تحت سيطرة الوهابيين والثانية تحت سيطرة محمد علي. وبدأت الإمبراطورية على شفير التفتت والانهار.

وقد كان صعود القوة العسكرية للأوروبيين والروس خلال القرن الثامن عشر يعني ارتفاعاً ضرورياً مهولاً وغير مسبوق في الإنفاق العسكري للعثمانيين. فالموارد المالية اللازمة لإصلاح الضعف العسكري للمركز العثماني كانت تقع في الأقاليم التي كان يلزم فرض سيطرة عسكرية مركزية عليها من أجل إدراج الدخل اللازم. لقد كانت مسألة ضرورة وجود جيش قوي لتوفير الأموال من جهة وأن الأموال لا يمكن جمعها بكفاءة إلا في وجود جيش قوي من جهة أخرى، كانت هذه المسألة تشكل معضلة رئيسة للعثمانيين خلال النصف الثاني من القرن الثامن عشر.

وهذه المعضلة كانت دوماً موجودة وكانت، في الأصل، تدار بنجاح نسبي. لكن خلال ذلك القرن، فإن التقنية العسكرية الأوروبية كانت أكثر شمولاً وأسرع تطوراً من أن يمكن للعثمانيين - وكذلك للأسر الحاكمة في إفريقيا وآسيا - أن يتكيفوا مع الواقع المتغير بسرعة. ويضاف إلى هذا مستوى عالٍ من التضخم لم يؤدّ بدوره إلى ارتفاع الأسعار فقط، وإنما إلى اندلاع وقائع تمرد وشغب شعبيين لا تُحصى. وفي الوقت الذي بلغ فيه الطلب على الموارد المالية والنقدية أعلى درجاته، بل وكونه ارتفاعاً غير مسبوق، كان الدخل الإقليمي آخذاً في الانخفاض، وكان لهذا تبعات مدمرة.

ومع ضعف القوة والسلطة المركزيتين، كان ولاية الأقاليم والإنكشارية ومسؤولو جباية الضرائب والأعيان المحليون يفتقرون إلى أدوات الردع والرقابة التي كانت من سمات الإدارة في القرنين السادس عشر والسابع عشر. وبدأ ولاية الأقاليم يحكمون بأيد حرة منطلقة، ليس فقط في مواجهة السكان المحليين، ولكن أيضاً في مخالفة ومعاودة للمحاكم والقوانين المعمول بها في البلاد. وبدأت حالات أكل

أموال الناس وجباية الضرائب الباهظة والعقوبات العنيفة ضد المدنيين تحدث بوتيرة متصاعدة ودون خيار اللجوء إلى المحاكم العليا. ومع قرب نهاية القرن الثامن عشر، بدأ الولاة، الذين لم يكونوا قضاة مدربين، بدؤوا في النظر والفصل في القضايا المدنية، والتي كانت حتى ذلك الوقت تمثل مجال الاختصاص الحصري للمحاكم الشرعية. وكانت العقوبات في بعض الأحيان جسدية ومتجاوزة لأحكام الشريعة، لكنَّ الأحكام كانت دومًا ما تتضمن عقوبة مالية، مشكّلة مصدرًا آخر من مصادر الدخل للنخبة الإقليمية الحاكمة. وزاد مستوى التهديدات والترهيب بصورة كبيرة وصارت العقوبات الفورية المباشرة دون محاكمات أمرًا متكررًا أكثر من أي وقت مضى.

ومع دخول الإمبراطورية في حالة من شبه الفوضى ومع تلاحق هزائم جيوشها على يد الروس والأوروبيين، أدرك الباب العالي أنَّ الإصلاح قد غدا أمرًا لازمًا. وفي عام ١٨٢٦م، ألغيت وحدات الجيوش التقليدية الإنكشارية، ولأنَّ هذه الفئة كانوا من الحرفيين الذين كانوا يعملون في المهن الحرفية والتصنيع -ومن ثم كانوا من مؤيدي الحماية الاقتصادية- فإنَّ اختفاءهم من المشهد فتح الباب أمام التحرر الاقتصادي. وبالتالي، فبعد عشر سنوات من انتهاء الإنكشارية، كانت التربة قد أصبحت مهيأة بما يكفي لفرض برنامج إصلاحي من شأنه أن يُعرّض سكان الإمبراطورية وأسواقها للاستغلال الأوروبي.

ولم تضمن معاهدة بلطة ليماني التي وُقِّعت عام ١٨٣٨م بين إسطنبول والبريطانيين، لم تضمن فقط جميع الامتيازات الاستسلامية (والتي منحت الرعايا الأوروبيين حقوقًا أكثر شمولية واتساعًا في الإمبراطورية مقارنة برعاياها أنفسهم)، بل ضمنت الآن التخلص النهائي من أي شكل من أشكال الاحتكار يمكن أن يحمي الصناع العثمانيين من المنافسة الأوروبية. وفي واقع الأمر: قامت هذه المعاهدة بإزالة جميع القيود أمام حركة الأجانب داخل الإمبراطورية، مُعرّضة

القطاعات الاقتصادية العثمانية المحمية والباقية حتى ذلك الوقت للمنافسة المدمرة للأسواق الأوروبية.

ومن ثمّ: فقد جاء فرمان الكلخانة الإصلاحية الشهير عام ١٨٣٩م ليؤكد على الاتجاهات التي كانت بدأت من قبل ويصدق عليها، لكنّه أيضًا أضفى الصيغة الرسمية على وضع تم التسليم له عندما تم فرض المزيد من الإصلاحات في المستقبل. وكان هذا فرمان، والذي كان في الواقع ضريبة عثمانية للقوى العظمى (بريطانيا والنمسا وبروسيا وروسيا) دفعتها نظير مساعدتهم إياها في مواجهة عملية انفصال محمد علي والي مصر، كان قد رفض الصور الاقتصادية التقليدية وعدّ الثروة المادية غاية عظمى. وتم فرض إزالة جميع العراقل التي كانت متأصلة من قبل في طريق التنمية الاقتصادية، وأصبح نموذج التغيير هو الثقافة الأوروبية والعلم الأوروبي ورأس المال الأوروبي.

لقد كان فتح الأسواق العثمانية أمام الرأسمالية الأوروبية لا يمثل إلّا جزءًا من الأهداف التي كان يبتغيها فرمان الكلخانة، غير أنّه ربما كان يمثل الهدف الأكثر أهمية للفرمان.

وأحد الجوانب الأخرى، وهو الأكثر شهرة في هذا فرمان، كان يتمثل في منح المساواة لجميع رعايا الإمبراطورية بغض النظر عن دينهم. ولم تكن للحريات التوزيعية الجديدة بالطبع صلة كبيرة بأي رغبة ديمقراطية حقيقية توفرت لدى أوروبا فيما يخص الأقليات الدينية الموجودة في الإمبراطورية العثمانية، وإنما كانت تتعلق بشكل أكبر بالمصالح المتزايدة للأوروبيين بين بعض شرائح سكان الإمبراطورية العثمانية والذين يمكن أن يقوموا بدور الوسيطاء في الفضاءين الاقتصادي والسياسي.

وبعد تأمين السوق الاقتصادية العثمانية كمصدر من مصادر المواد الخام وضمن التعاون السياسي من طرف السلطنة، وجدت القوى الأوروبية أنّه من غير الضروري تفكيك الإمبراطورية العثمانية، والتي كان يُطلق عليها الآن رجل أوروبا المريض.

لقد كان الإبقاء على الرجل المريض حيًا ناتجًا أيضًا عن المصالح المعارضة لروسيا وبريطانيا وفرنسا، حيث إنَّ عدم اتفاقهم المحتمل على كيفية تقسيم الإمبراطورية جعل هذا التقسيم احتمالًا مستبعدًا، عل الأقل حتى منتصف الحرب العالمية الأولى. وقد أصبح كون الإمبراطورية مريضة، بفضل التفوق العسكري والاقتصادي الأوروبي، أصبح حقيقة تعبر عن ذاتها؛ وكونها رجل أوروبا، من جهة أنها يمكن أن توصف بكل شيء سوى الخضوع للتأثير الكولونيالي المباشر على يد أوروبا، كان حقيقة أخرى لا يمكن إنكارها.

وقد حدثت تطورات مماثلة في إيران القاجارية ١٧٧٩-١٩٢٤م. ففي خلال أربعة عقود من توليهم السلطة، عانى القاجاريون من هزائم عسكرية منكرة على يد الروس، وكما حدث مع الإمبراطورية العثمانية، كانت إيران قد فقدت بحلول عام ١٨٢٨م الكثير من أراضيها في القوقاز، وكذلك حقوقها في الملاحة في بحر قزوين. وقد قامت كل من معاهدة تركمنجاي التي أبرمت في عام ١٨٢٨م والمعاهدة الفارسية - البريطانية في عام ١٨٣٦م بإخراج الرعايا الأجانب وممتلكاتهم خارج الاختصاص القضائي الفارسي، وأستأ محاكم خاصة للفصل في القضايا التي يكون أطراف النزاع فيها الأجانب والفرس. وعلى غرار ما وقع في الإمبراطورية العثمانية، لم يكن لقرار قضائي صادر من تلك المحاكم أن يُعدَّ ساريًا أو ملزمًا دون تصديق نهائي، ليس بالطبع من المحاكم الفارسية، وإنما من القنصل أو السفير. وبالإضافة إلى هذا الإخضاع السياسي، كانت للحروب مع روسيا ومع العثمانيين آثارٌ مدمرة على اقتصاد إيران، وتسببت في انخفاض تعداد سكان مدنها الكبرى إلى النصف من تعدادها الطبيعي. وبدأت آثار مماثلة في الظهور في الولايات الإسلامية المستقلة في بلاد ما وراء النهرين وأفغانستان وشمال إفريقيا. وفقدت خانيات خيوة والغائبون تجاراتهم التي كانت تجوب القارات، وانحسرت تجاراتهم وصار وجودهم لا يتعدى كونهم تجارًا محليين صغارًا. وقد أدَّى استيلاء الأوروبيين على التجارة البحرية، وفي ظل الكفاءة غير

المسبوقه للأوروبيين وعسكرة عملية الملاحة البحرية الأوروبية إلى تراجع أهمية الطرق البرية والتي كانت تمثل قِوام التجارة لإيران وبلاد ما وراء النهرين . وبحلول منتصف القرن التاسع عشر كانت إيران بلدًا مسلمًا نادرًا أفلت من تسليم سلطاته السياسية والقضائية للرعايا الأجانب، ولصالح الدول الأوروبية على وجه الخصوص .

بيد أن الإصلاحات العثمانية بدأت بجدية منذ عام ١٨٢٦م . وقد شهد ذلك العام، ولأول مرة في التاريخ الإسلامي، وضع الوقف الذي كان تحت إشراف شيخ الإسلام والوزير الأكبر وعدد من الرموز المهمة الأخرى تحت سيطرة وزارة أوقاف جديدة تخرج من رحم الإمبريالية، مما أدى إلى تجريد هذه الفئة من رجال الدولة من إحدى القواعد الاقتصادية المستقلة . وبعد فترة وجيزة، صادرت الوزارة ملكية أكثر الأوقاف الكبرى، وفي غضون أقل من عقد من الزمان تم الاستيلاء على دخول جميع الأوقاف الكبرى في أرجاء الإمبراطورية . ونتج عن هذه العملية إنشاء مناصب مدفوعة الأجر للأعيان المحليين الذين غدوا يديرون الأوقاف نيابة عن إسطنبول .

ولاحقًا، استولت الوزارة على إدارة أشغال المياه؛ حيث إنَّ النوافير العامة وموارد إمداد المياه كانت تشكل قطاعًا عريضًا من الأوقاف . لكن تبقى أكثر الحقائق الصادمة عن هذه الاقتطاعات وعمليات الاستيلاء هي ما يتعلق بحجم هذه الثروات . ففي مطلع القرن التاسع عشر، يُقدَّر أن أكثر من نصف الملكيات العقارية للإمبراطورية كانت مخصصة للوقف . وبالتالي فقد كانت مكاسب الحكومة الاقتصادية والسياسية مهولة: فعلى الجانب الاقتصادي، كانت الحكومة قد تحولت إلى وسيط يؤمّن لذاته أرباحًا كبيرة من خلال عملية جمع إيرادات الأوقاف ثم سداد النفقات الضئيلة لرعاية وتشغيل مؤسسات الأوقاف . ونتيجة لتحويل الأموال على يد الحكومة إلى الجيوش الحربية والمشروعات الأخرى من جهة، ثم نظرًا للفساد داخل مناصب الوزارة من جهة أخرى، تقلصت هذه المدفوعات

للأوقاف التعليمية وغيرها من الأوقاف العامة بصورة مطردة حتى وصلت إلى الصفر بحلول منتصف القرن. وكانت الإدارة المركزية للأوقاف مكلفة بالتمويل والإشراف -على نفقتها الخاصة وبالطبع من أموال الأوقاف- على المشروعات العسكرية والعامة، مثل بناء خطوط الترام في إسطنبول ومصانع الغزل من أجل إنتاج الزي العسكري، وهي المشروعات التي كان الغرض منها، وهو ما أدت إليه بالفعل، تعزيز دور الدولة الحديثة الصاعدة، ولكن على حساب متلقي عوائد الأوقاف التقليديين.

وقد بدت المساجد، ومعها المدارس، في نظر الكثير من المراقبين تقف على شفير الانهيار التام. فعلى الجانب السياسي، أضعف استنزاف الأوقاف التي آلت إلى الإدارة الإمبريالية المركزية حلفاء الإنكشارية (الذين كانوا قد اختفوا في هذا الوقت) ألا وهم العلماء ودارسو الإلهيات أو السوفتا (طلبة الفقه) الذين أظهروا بعض المعارضة للإصلاحات المبكرة.

وعليه؛ فإن إعادة تنظيم إدارة الأوقاف، وهو الأمر الذي بات يعكس صعود صورة شرسة من التحول البيروقراطي (البقرطة)، أدت -إلى جانب إلغاء الإنكشارية- إلى أول ضربة كبرى للمنصب القوي لمهنة التشريع التقليدية في الإمبراطورية. (وتعد التجربة الإيرانية شاهدة أيضاً على تحول شامل أدى إلى تحول إدارة الوقف لتكون تحت مظلة الدولة). وفي عام ١٨٥٤م، تأسست وزارة المعاشات والأوقاف، وبعد مضي عشر سنوات صار لزاماً على كل مؤسسة وقف أو مدير لها أن يُسجل لدى الوزارة جميع الأصول التي تحت تصرفه.

لقد شكّل إخضاع إدارة الوقف لنظام الرواتب أولى خطوات تحويل مهنة القانون والتشريع بأكملها لنظام الرواتب، والذي صار مفعلاً في أعقاب دخول فرمان الكلخانة في ١٨٣٩م حيز النفاذ. وخلال هذه الفترة، طرأت سلسلة إصلاحات قضائية بسيطة، ولكن مهمة، كانت تهدف إلى صياغة سياسات جديدة تخص التعيينات القضائية، منها: اختبارات الالتحاق، واستبدال رسوم المحاكم

باعتبارها مصدر تمويل للقضاة -إحدى أبرز سمات الممارسة العثمانية- بنظام الرواتب. ومثل جميع الموظفين المدنيين الآخرين، صار الآن يُحظر على القضاة تقاضي أي مستحقات نظير تقسيم التركات والموارث أو إصدار صكوك أو مستندات للمحاكم. وصارت رواتبهم الشهرية تُدفع مباشرة عن طريق محاسب إمبريالي يتقاضى أجرًا، والذي صار هو نفسه الآن مسؤولًا عن جمع كل إيرادات المحاكم. وعلاوة على هذا، وفي إطار السعي لإيجاد تمييز واضح بين الفضاءين القضائي والتنفيذي، تم تجريد ولاية الأقاليم وكبار الوزراء من محاكمهم، ومن ثم صاروا جزءًا أساسيًا من منظومة المحاكم الآخذة في الخضوع للسيطرة المركزية بصورة منتظمة.

لقد أجريت هذه التغيرات الجوهرية لتكون متزامنة مع عملية إعادة الهيكلة المؤسسية. ففي عام ١٨٣٨م، كان محمود الثاني قد أسس بالفعل ما يسمى بالمجلس الأعلى للأحكام العدلية، وهو هيئة لم تمهد الطريق فقط أمام المحاكم الجديدة اللاحقة المسماة بالنظامية، ولكنها أذنت أيضًا بإزاحة القضاء من مجال سلطة الشريعة إلى مجال سلطة الدولة. وقد جعل المجلس الأعلى من موقعه أرفع محكمة في البلاد بحيث كان يراقب أنشطة جميع المحاكم ويشرف عليها، وكذلك على جميع المجالس شبه القضائية لولاية الأقاليم.

وفي عام ١٨٤٠م، وفي سياق نفس روح فرمان ١٨٣٩، أُعلن عن صدور قانون جنائي على الطراز الحديث لا تزال له جذور في قواعد الأحكام الجنائية في الإسلام. وإضافة إلى هذا، بدأت مجالس محلية جديدة تتشكل من الأعيان المدنيين، من قاضٍ ومفتٍ وممثلين للجماعات والفئات المحلية بما فيها غير المسلمين. وكانت هذه المجالس مسؤولة، في تشابه كبير مع مرحلة ما قبل الإصلاحات، عن الشؤون المدنية والقضائية والمالية، ولكن تشكيلها الجديد وتأسيسها النظامي كان الغرض منه إحداث قطيعة مع طريقة الإدارة التقليدية المتمركزة حول القاضي. وبينما كان القاضي هو المسؤول القضائي والإداري

الأول في المجالس قبل مرحلة الإصلاحات، فإنه الآن نزل إلى منصب ثانوي أو على الأقل إلى منصب يساوي بينه وبين الآخرين من حيث الأهمية. وكان القياديون الجدد هم موظفي الحكومة والإداريين وأولئك الذين كانوا ليتحولوا قريباً إلى بيروقراطيين. لقد كان هؤلاء الأشخاص، إلى جانب طبقة الأعيان الممثلين لشرائح من المجتمع، هم من تقع على عاتقهم مسؤولية الاستماع إلى الدعاوى الكبرى التي كانت تُعرض على القاضي في المحكمة. وبينما كان مجلس المحكمة الذي كان يساعد القاضي في المسائل التشريعية يتألف، في مرحلة ما قبل الإصلاحات، من العلماء المتبحرين (وبالأساس المفتين)، فإن هذا المجلس صار الآن يضم رموزاً غير المتشعبة يمثلون مصالح المجتمع بصفة رسمية ومحددة من قبل الدولة. وقد جاء هؤلاء المسؤولون، كما كان الشأن من قبل، من داخل المجتمع، ولكن كانت الحكومة المركزية الآن، وليس المجتمع ولا ممثلوه المباثرون، هي من تقرر كيف يجب أن يؤدوا مهامهم ومتى وتحت أي ظروف. بيد أنه وبعيداً عن إرساء نظام حديث يهدف إلى تحسين طرق جباية الضرائب، فإن أخطر تحول وقع مع دخول فرمان الكلخانة حيز النفاذ كان الزيادة التدريجية في أعداد المحاكم النظامية، والتي اكتسبت هذا الاسم تبعاً للنظام الجديد. وهذه المنظومة الإدارية الأخيرة، والتي أنتجت محاكم جديدة وقوانين جديدة وإجراءات قضائية جديدة و، مع نهاية القرن، ثقافة قانونية جديدة، كانت تعمل تحت الإمرة الاسمية للسلطان الذي قام، ولأول مرة في تاريخ الإمبراطورية (وفي تاريخ الإسلام بأكمله)، بوضع نفسه ومجلسه التشريعي البيروقراطي فوق الشريعة. لقد صارت سلطته في تشريع وسن «القانون»، (القواعد التنظيمية الحكومية)، التي كانت فيما قبل تكميلية وإضافية، لكنها لم تتجاوز أبداً الشريعة وقانونها، صارت الآن سلطة شاملة وعامة.

لقد كانت إصلاحات السلطان -والتي تمثل في الواقع الإرادة السياسية لنبذة إسطنبولية مشتغلة بالتغريب والعلمنة- كانت تعكس أيضاً الضغوط الهائلة من

الأوروبيين والروس على الإمبراطورية. فعلى سبيل المثال: في ظل تلك الضغوط، تأسست لأول مرة محكمة تجارية نظامية تتعلق اختصاصها القضائي بالنظر في النزاعات بين الرعايا العثمانيين وبين المواطنين الأوروبيين وكذا في النزاعات الداخلية بين أعضاء الطائفتين. وتأسست محكمة جنائية، باختصاص قضائي مماثل بين مختلف المواطنين، عام ١٨٤٧م. وفي هذه المحاكم كان القناصل الأجانب وممثلو قنصليات الدول الأوروبية يتمتعون بحق نقض قرارات المحكمة التي تصدر ضد مواطني دولهم؛ وبالتالي حاز هؤلاء في واقع الأمر سلطات لتحديد قرارات المحاكم بالكامل إذا ما رغبوا في ذلك. (إنَّ قسوة مثل هذه التدخلات لا يمكن تصورها إلا إذا تصورنا أنَّ الصين كان لديها اليوم حق نقض وتحديد قرارات المحاكم الأمريكية في قضايا أدين فيها مواطنون صينيون بأنشطة إجرامية في الولايات المتحدة).

وفي ظل تأثير فرنسي واضح، أُعلن عن صدور أول قانون تجاري يخرج من رحم عملية التغريب عام ١٨٥٠م. وأدخل قانون جنائي ثانٍ في العام الذي تلاه، وكان يحدد بمزيد من التفصيل الحدود الفارقة بين السلطات الاختصاصية للمحاكم الشرعية والمحاكم الجنائية الجديدة. وفي عام ١٨٥٤م، تحول المجلس الأعلى إلى المجلس الأعلى للتنظيمات، وهو المجلس الذي كان أول إجراءاته يتمثل في الإعلان عن إصدار قانون جنائي جديد أظهر الاعتماد الأكبر حتى ذلك الحين على القانون الجنائي الفرنسي لعام ١٨١٠م. لقد مثل الاسم الجديد للمجلس الأعلى النظرة الشاملة للتحديثيين العثمانيين الذين رأوا أنَّ إصلاحاتهم عبارة عن وسائل لتحقيق النظام، والانتظام، والقانون، والتي كانت كلها في تعارض تام مع ثقافة الشريعة الآخذة في التراجع، والتي كان يُنظر إليها باعتبارها تفتقر إلى تلك المقومات. لقد مثلت التنظيمات (بما يحويه اسمها من الدلالة على «النظام») ممارسة هادفة إلى التنظيم والتنسيق، وعكست مفاهيم بالغة الحداثة للنظام والقانون والرقابة والحبس.

حقًا، لقد تجلت هذه المفاهيم ليس فقط في الكيانات والقوانين القضائية المتطورة (وكذلك في صور الإبلاغ والإحصاءات والإشراف المركزي والرقابة)، ولكن تجلت أيضًا في الحقيقة المهمة المتمثلة في أنَّ القانون النظامي أنتج -إلى جانب ثقافة قانونية مميزة خاصة به- نظام سجن ضخم وغير مسبوق مثل جزءًا من هذه الثقافة، وكان بإمكانه أن يؤوي نزلاءه لفترة تصل إلى عشرين عامًا. وهذا مثال يقدم لتتم مقارنته بحقيقة أنَّ مدد عقوبات الحبس ومنظومة السجون كانت شيئًا لم تعرفه الشريعة أبدًا.

مع انتهاء حروب القرم التي دارت رحاها بين عام ١٨٥٣م وعام ١٨٥٦م، تكبد العثمانيون المزيد من الديون لفرنسا وبريطانيا على المستويين السياسي (من جهة أنَّهم قدموا الدعم للعثمانيين ضد الروس) والمادي (من جهة القروض الكبرى التي قدمتها بريطانيا لإسطنبول). وهذه الديون تُرجمت في صورة مزيد من ضغوط الهيمنة على إسطنبول، وأدت إلى سلسلة من التنازلات تجسدت في خط الهمايون الصادر في عام ١٨٥٦م. وعلى عكس سابقه في عام ١٨٣٩م، الذي صيغ على يد كبار رجال الدولة من العثمانيين؛ فإنَّ خط الهمايون لعام ١٨٥٦م صيغ بعد سلسلة من الاستشارات المكثفة مع السفراء الفرنسيين والبريطانيين والنمساويين. وقد شهد هذا الخط مزيدًا من البعد عن المبادئ الإسلامية للحكم، حيث لم يذكر القرآن ولا الشريعة مرة واحدة، على سبيل المثال. لقد أكَّد خط الهمايون على حكومة من النواب الممثلين على الطراز الأوروبي، وقام بالإضافة إلى ذلك بمنح الأقليات غير المسلمة حقوقًا رسمية محددة مرة أخرى من خلال التصورات الغربية للحكم ومساوية لتلك التي تمتع بها الرعايا المسلمون في الإمبراطورية. ولم يكن هذا فرضًا أوروبيًا فقط، وإنَّما كان أيضًا استراتيجية من العثمانيين كان الهدف منها التخفيف من المشاعر القومية وامتصاصها، وهي المشاعر التي بدأت تعبر عن وجودها في الأقاليم. لقد عكس تأسيس المحاكم النظامية الجديدة هذا الواقع الجديد بدرجة لا تقل عن التغيرات البنوية في قوانين الأدلة والإجراءات.

لقد أدّت الموجة الجديدة من الإصلاحات إلى تبني القانون الجنائي الصادر عام ١٨٥٨م وقانون الأراضي في العام نفسه. وبصورة مماثلة، أُعلن عن إصدار حزمة من القوانين التجارية المستوحاة من القانون الفرنسي ومنها قانون للتجارة البحرية، وذلك لصالح المحاكم الجديدة. وبصورة أخرى مماثلة، اشترط قانون الأراضي لعام ١٨٥٨م على مزارعي أراضي الدولة تسجيل قطع الأراضي الخاصة بهم بأسمائهم، وهي خطوة كان الغرض منها تأمين السداد المباشر للضرائب إلى الحكومة المركزية، وبالتالي إلغاء الوسطاء الذين كانوا يحصلون فيما مضى على نسبة من العوائد. أمّا في مصر؛ فقد كانت العملية قد بدأت مبكرًا، ولكن قانون الأراضي في جميع الأحوال، ومع كلا تنوعاته، كان مصممًا أيضًا لتنفيذ سياسة ترمي إلى ربط الفلاحين بالأراضي. ورغم الدعاوى بأنّ تلك القوانين التحديثية قد ابتكرت كإسهام في ظهور مفهوم الملكية الخاصة، فقد كانت آثارها كارثية على الفلاحين (وهم شريحة كبيرة من السكان) من جهات عدّة. فنظرًا لخوفهم من المصادرة والضرائب الباهظة؛ كان الفلاحون يلجؤون إلى تسجيل الأراضي التي زرعوها بأسماء أفراد الأسرة المتوفين أو أصحاب النفوذ في المدينة أو الأعيان القرويين. وكانت المحصلة النهائية هي تحويل وضعهم من متصرفين في الأراضي إلى مستأجرين يمكن طردهم حال رغبة المالك الجديد.

لقد كان لقانون الأراضي (في كلٍّ من الإمبراطورية العثمانية ومصر) الأثر الملحوظ لظهور فئة من ملاك الأراضي، قرب نهاية القرن، نافست النخبة الدينية من حيث النفوذ السياسي والمادي. فالعائلات التي استفادت من التغيرات التي أدخلها قانون الأراضي الجديد وغيره من القوانين ومن خلال البنى البيروقراطية والإدارية الصاعدة، كانت ذات توجهات علمانية. بيد أنّ بعض الأسر المتدينة كانت تملك مساحات من الأراضي كبيرة أيضًا واستمر هؤلاء في التمسك بنفوذهم، وتمكنوا من تقاسم المنافع التي قدمتها قوانين الأراضي هذه إلى أعضاء الشرائح الاجتماعية العليا. وفي سبيل المنافسة في سوق الوقائع الاقتصادية

الجديدة، أدمج هؤلاء أنفسهم داخل السياسات البيروقراطية العلمانية للدولة، مغيّرين تدريجيًا من تخصصهم وهويتهم كأفراد في مؤسسة دينية مميزة.

وبنهاية القرن: كان أطفال تلك العائلات، سواء العلمانية أو ذات الأصول المتدنية، قد تم دمجهم على نطاق واسع في ماكينة الدولة البيروقراطية والسياسية على مستويات الضواحي والأقاليم والمستوى الوطني.

وهذا التحول الاجتماعي للنخبة الدينية يفسر، على الأقل بتقييم حسن، لماذا لم تمارس شريحة العلماء العليا أي مقاومة جدية ضد التحولات الكبرى التي حدثت، من بين أشياء أخرى، في النظام القانوني.

وفي خضم تلك التحولات القاعدية والبنوية، استمرت وتيرة الضغوط الأوروبية على إسطنبول في الزيادة بصورة هائلة. فبعد خروج العثمانيين من حروب القرم بديون هائلة، استطاعوا الحصول على قروض بمبالغ كبيرة في عام ١٨٦٠م من بريطانيا، لكن من دون أن تترك بريطانيا فرصة إلحاق بنود سياسية واقتصادية معينة باتفاق الاقتراض. وكأنّ التنازلات والامتيازات لصالح الرعايا الأجانب لم تكن كافية، طالب البريطانيون بصلاحيات أخرى واستطاعوا الحصول عليها من أجل شراء الملكيات العقارية في الإمبراطورية. وقد كان إدخال قوانين الأراضي، والتي أدت بالطبع إلى خصخصة الملكيات العقارية، كان خطوة في هذا الاتجاه. لكن في سبيل مضاعفة فرص التريح لأقصى درجاتها، طالب البريطانيون، وحققوا الوعد الذي تلقوه، بأن تلغى منظومة الوقف، وهي المنظومة التي احتجرت كثيرًا من الملكية وحالت دون دخولها إلى السوق المفتوحة.

وعلى مدار العقدين التاليين، تجدد الضغط بحماس متزايد على يد كل من البريطانيين والفرنسيين الذين كان علماؤهم -العاملون بصفقتهم ضابطًا للاحتلال الكولونيالي أيضًا- يطرحون بالفعل فكرة أنّ الأوقاف لا تعكس فقط نموذجًا بدائيًا من الوجود وتنتمي لحقبة فانية من تاريخ الكنيسة المعيبة -الآن-، ولكنها كانت أيضًا تقف حجر عثرة أمام التطور الاقتصادي، وبالتالي تحول دون المزيد من

التقدم المرغوب. وقد أنتجت هذه الضغوط، مقرونة بقناعة إسطنبول بتفوق الثقافة الغربية، مزاجًا بين البيروقراطيين الإصلاحيين تُرجم في صورة حملة أيديولوجية هائلة تصوّر الوقف على أنه سبب في الضعف الثقافي والانحيار المادي. وفي عام ١٩٠٩م تحرك الإصلاحيون بشراسة ضد منظومة الوقف، مستهلين بذلك عملية أدت في النهاية إلى إلغائها في الجمهورية التركية وفي غيرها من البلاد. لكن التهيئة الأيديولوجية لهذه الخطوة كانت قد بدأت بالفعل منذ حوالي منتصف القرن السابق.

وفي بداية عام ١٨٦٤م، كانت ثمة محاولات أيضًا لإعادة ترتيب وهيكله القضاء على المستوى الإقليمي. وكان يترأس منصات محاكم الاستئناف آنذاك أعداد متساوية من القضاة الشرعيين والأعضاء المنتخبين من موظفي الخدمة المدنية، وهو ما كان إشارة إلى خطوة أخرى نحو إضفاء الصبغة الرسمية على العملية التي أصبح من خلالها الموظفون المدنيون والتكنوقراطيون يتقاسمون النفوذ القضائي مع القضاة. وعلى النقيض؛ فإنّ تنصيب القضاة الشرعيين في المحاكم الجديدة يوحي بأن ثمة اختلاطًا بين المهن والاختصاصات القانونية التقليدية والجديدة، وهو اختلاط يحول بيننا وبين رسم خطوط دقيقة للفصل بين النظامين. وزاد من وتيرة هذا الاختلاط حقيقة قيام المحاكم الشرعية نفسها أيضًا بالخضوع لعملية إعادة تنظيم إداري وإجرائي تحديثية، حتى في أثناء تضاؤل حجم اختصاصها القضائي وحصره في مجال الأحوال الشخصية ومنظومة الوقف التي في طريقها إلى الأفول. وكجزء من هذه السياسات المتجهة نحو المركزية، فإنّ جميع المسؤولين الشرعيين والنظاميين كانوا يعينون من قبل إسطنبول وتوقف العمل بمبدأ التفويض القضائي الذي ظل قائمًا لزمان طويل. وأدّى هذا الإجراء الإداري، مقرونًا بسداد الرواتب مباشرة من إسطنبول، أدّى إلى مزيد من تعزيز القبضة المركزية وحول المحكمة الشرعية إلى ذراع رسمي من أذرع الدولة. وتجلّت عملية إضفاء الطبيعة المركزية على وظيفة القضاء في عملية تأسيس محكمة النقض، باعتبارها جزءًا من

المحاكم النظامية، وكان مقرها في إسطنبول وكانت تتألف من أقسام مدنية وجنائية. وكانت جميع المحاكم مأمورة بالإبلاغ بكل القضايا التي حكمت فيها ورفعها مرة كل ثلاثة أشهر، وذلك لغرض تسهيل عملية الإشراف على يد وزارة العدل في إسطنبول.

لقد كان نقل الشريعة الإسلامية من الملعب المستقل وغير الرسمي للفقهاء إلى سطوة الدولة بالغة الرسمية والمركزية يتجلى بوضوح فيما يُسمى بمجلة الأحكام العدلية (المجلة). وبين العامين ١٨٧٠-١٨٧٧م، تم نشر المجلدات الست عشرة المكونة لهذه المجلة (والتي احتوت على ١٨٥١ مادة باللغة التركية)، وجميعها كان يتعامل مع القانون المدني والإجراءات باستثناء الزواج والطلاق. وكان أحد أهداف المجلة هو تقديم نص صريح وممنهج -في صورة منظومة قوانين- للقانون لغرض فائدة كل من المحاكم الشرعية والنظامية، وهو نص موجّه إلى نخبة متخصصة فقدت الصلة بينها وبين تراث التفسير الفقهي العربي. بيد أن مصدر هذا التدوين كان مجموع آراء المدرسة الحنفية، خصوصاً الآراء التي كانت تحوي بداخلها ما بدا للمدونين أنه يقدم نسخة مُحدّثة من الشريعة الإسلامية.

وُضعت المجلة العدلية بهدف تطبيقها في المحاكم النظامية، والتي كان المسؤولون فيها يُدربون بصورة متزايدة على قوانين غير متوافقة مع الشريعة الإسلامية. ولكن بما أنه لم يكن هناك رأي فقهي ملزم لأي قاضٍ دون تدخل السلطان، فقد أُعلن اعتبار المجلة، بعد إتمام نشرها، مدونة قانونية صادرة عن السلطنة (وهي خطوة بالغة الأهمية تضع بصورة نهائية السلطة العليا في يد الدولة، وتقلل من سلطة الشريعة). لكن، في الوقت الذي كانت فيه المجلة من حيث الصيغة والشكل تُشبه القانون، فإنّها لم تؤدّ وظيفتها في الحقيقة كما تفعل القوانين، من حيث كونها تتمتع بسلطة حصرية لا تتعرض للمعارضة والمنافسة.

فمن حيث الممارسة، ظلت المجلة متعايشة مع كتب الفقهاء، أو ما تبقى من تلك الكتب على مناضد القضاة الآخذين في الاندثار. وسرعان ما ظهر منافس

شرس لهذه المجلة ممثلاً في قانون الإجراءات المدنية لعام ١٨٨٠م، الذي صيغ مجدداً تبعاً للنموذج الفرنسي. ومع قرب نهاية القرن، كانت الإجراءات تكتسب أهمية أكبر بصورة ثابتة ومتسارعة، حيث كان يُنظر إليها بصورة متزايدة، كما هو الشأن في منظور جميع النظم القانونية الحديثة، على أنها ركيزة القانون. ولقد شكّلت البروتوكولات الإجرائية بالغة الرسمية والتعقيد مجالاً كبيراً كانت الشريعة قد استبعدت فيه بالكامل تقريباً.

وبدأت الحزمة الأخيرة من القوانين الكبرى الهادفة إلى تعزيز الصلاحيات القانونية للدولة العثمانية في عام ١٨٧٩م. وتأسست وزارة عدل، تنضوي تحت سلطتها المحاكم الشرعية والنظامية وذلك في عام ١٨٩٧م، موحدة بذلك نظاماً كان يتسم بعدم التجانس حتى ذلك الحين. وخرجت إلى الوجود قوانين عدة ذات صلة باختصاصات المحاكم ورواتب القضاة والادعاء العام والإجراءات المدنية والجنائية. وفي عام ١٨٨٨م، تأسس نظام جديد يتعلق باختبارات القضاة وقواعد تعيينهم. وفي النظام الجديد كان القضاة يكلفون من جانب وزارة العدل، ممّا يمثل نسحاً وإلغاءً لسياسة انتخاب القضاة التي كانت معتمدة من قبل. وصدر أيضاً قانون آخر لعام ١٨٨٨م يلزم الوزارة، في التزام تام بمتطلبات الدولة الحديثة، بالحفاظ على سجلات منظمة لكل عمل رسمي في النظام القضائي. وتم توجيه المحاكم الشرعية أيضاً بالتوسع في عملية التوثيق، وتسجيل كل قضية بالتفصيل.

وكانت عملية حفظ السجلات هذه، بالتوازي مع إجراءات المحاكم الغربية، قد نتجت عن تأسيس محاكم الاستئناف حيث كانت المراجعة الكاملة لقضية مستأنفة تعتمد على تقديم أدلة موثقة شاملة. ومع بلوغ هذه المرحلة، كانت الشهادة الشفهية والقوانين الإجرائية التقليدية التي كانت تنطوي عليها عملاً مهجوراً عفا عليه الزمان.

من الصحيح أنّ النخبة التحديثية في إسطنبول كانت عازمة على بناء منظومة بالغة المركزية ونظام حكم يتسم بالكفاءة ربما يُخلّص الإمبراطورية من الهيمنة الأوروبية

يومًا ما . بيد أن الضغوط التي خضعت لها إسطنبول لم تكن متناسبة مع توجهها ولا رغبتها في التحديث، حيث بلغت هذه القيود مستويات شاملة من التدخل لم تخل إلا من الغزو والاحتلال الكولونيالي المباشرين . لقد كانت الفجوة بين الكولونيالية المباشرة والهيمنة تمدُّ هذه النخبة بقوة أتاحت بعض المقاومة . وربما يمكن القول بأنَّ إسطنبول لم تكن حاسمة وجادة بشأن رغبتها في تفكيك نظام المحاكم الشرعية حيث إنَّ هذا الاختصاص القضائي عكس مجالا قانونيًا كان غير محبذ للامتيازات الزائدة التي حصلت عليها القوى الأوروبية . وبالتالي؛ فإنَّ العملية شديدة التدرج لتهميش تلك المحاكم يمكن أن تُفسر في إطار أنَّها جزء من هذه المقاومة وباعتبارها دفاعًا عن السيادة .

★ توجه مصر إلى التحديث:

إنَّ العلاقات المتداخلة والمعقدة بين الإمبراطورية العثمانية وإقليمها المصري ذي الحكم الذاتي ربما تفسر حالة التشابه العامة في مساراتهما القانونية المتنوعة الظروف باعتبارهما من المستعمرات غير المباشرة للقوى الأوروبية (بكون مصر كذلك، على أي حال، لغالبية القرن التاسع عشر) . لقد كان أخطر تحدٍّ أمام محمد علي وهو والي مصر القوي آنذاك، هو فك لغز التفوق العسكري والبحري الأوروبيين .

على الرغم من فشل حملة نابليون عام ١٧٩٨م، فقد تجدد خطر السيطرة الأوروبية بقوة وخصوصًا من جانب بريطانيا . وكان أحد سُبل الخروج من السقوط فريسة لهذه الحملات الكولونيالية هو التوجه نحو التحديث، والذي يعني بالنسبة إلى محمد علي بناء جيش قوي وقوات بحرية من أجل الدفاع، مع بحرية تجارية من أجل التصدير للمنتجات التي ستقدمها الزراعة والصناعة المحليتان .

وكان أول مشروعاته التي نفذها هو التصفية الجسدية لنخبة المماليك في عام ١٨١١م، وكذلك التفكيك المنهجي لنظام جباية الضرائب القديم . وكان من بين الإصلاحات الزراعية الأساسية التي أدخلها مصادرة الأراضي التي كانت تقع كثيرًا

إن لم يكن غالبًا تحت إدارة نظام الوقف (على الرغم من أنه قد تم التراجع عن سياسة مصادرة الأراضي لاحقًا بصورة جزئية). وبالتالي، فقبل أن تقرر إسطنبول إدارة نظام الوقف بفترة طويلة، كان محمد علي قد أقدم على هذا فعليًا، مقدمًا وعدًا إلى الفئات المعتمدة على الوقف بالحصول على دخل من خلال وساطة الدولة. وأدخلت إصلاحات إدارية عديدة أخرى، ولكن يبدو أن هذه الإصلاحات كانت لا تمتلك توجهًا واضحًا أو دلالة موحدة على التوجه أو الغرض. وتم تأسيس مجلس أعلى، يرأسه كبار القضاة من المدارس الفقهية الأربع، للتعامل مع النزاعات التجارية، من بين مسائل أخرى، التي يكون الأجانب من بين أطرافها. ويبدو أن هذا المجلس قد أقيم لغرضين؛ الأول: احتواء النزاعات التجارية التي تدور خارج النطاق القضائي والتي تنشأ من الهيمنة الاقتصادية واسعة النطاق التي مارسها الأوروبيون في مصر. والثاني: إدخال عناصر تضيف الطبيعة المركزية على منظومة القضاء. لكن لم تكن هناك ثمة تغييرات تذكر على مستوى المحاكم الدنيا. ورغم أن محمد علي كان يتصرف باعتباره الحاكم الفعلي لمصر، إلا أنه ظل حتى ثلاثينيات القرن التاسع عشر مرتبطًا بروح الأجندة الإصلاحية لإسطنبول، إن لم يكن ملتزمًا بها حرفيًا، وهي الأجندة التي تمثلت في سياسات إسطنبول المؤدية إلى فرمان ١٨٣٩م. لكن مثل هذه المطالب لم يكن من الصعب أن تُفرض، حيث إنَّ الرغبة في التحديث كانت متقدة في مصر بالدرجة نفسها. لكن الاعتبارات المحلية منحتها صيغة وعملية بها قدر من الخصوصية. وفي عام ١٨٣٦م أو نحوه قدّم الخبراء الفرنسيون بدعوة من محمد علي تقريرًا بعدد من التوصيات المرتبطة بتحسين المجالين العسكري والاقتصادي.

وقد كانت النقطة الرئيسية في التوصيات تتمثل في صياغة إدارة مركزية الطابع تتوفر لديها إمكانية تنظيم كل جانب من جوانب الحياة في مصر بدءًا من الجيش والنقابات وحتى حركة المرور العامة وإمدادات المياه. وقد أصبحت هذه القواعد التنظيمية، التي تخللت مجالات من الحياة لم تتعرض من قبل لمثل هذه الرقابة

الدقيقة، أصبحت أبرز مميزات نظام محمد علي، تمامًا كما كانت علامة بارزة لنظام العثمانيين وفي كل نظام تحديثي آخر.

واتباعًا للتوصيات التي قدمها الخبراء الفرنسيون، أصدر محمد علي في عام ١٨٣٧م ما يسمى بالسياسة نامة (Siyasatname)، وهي خطة إصلاحية اتخذت، بشكل يُشبه كثيرًا التدابير والإجراءات الإدارية والقضائية المعمول بها آنذاك، اتخذت أوروبا وعمل الحكومات الأوروبية نموذجًا للمحاكاة. وأرست السياسة نامة الأسس العامة للتحويلات التي انطلق تطبيقها خلال العقود القليلة التالية. وبحلول الوقت الذي تلقى فيه محمد علي فرمان الكلخانة عام ١٨٣٩م من إسطنبول من أجل تطبيقه، كان في مقدوره حينها أن يؤكد قيامه بالفعل بغالبية ما كان مطلوبًا. وفي عام ١٨٢٨م، أرسل محمد علي أول مجموعة من الطلاب المصريين إلى باريس من أجل دراسة القانون وعلوم أخرى. وبعد دورة علمية استمرت ثلاث سنوات، عاد هؤلاء الطلبة إلى مصر وانخرطوا مباشرة في ترجمة القوانين الفرنسية ومدونات القوانين. وفي أواخر ستينيات القرن التاسع عشر، أتم هؤلاء الطلبة ترجمة عربية لكل من القانون المدني والقانون التجاري الفرنسيين. وسرعان ما تُرجمت بعد ذلك بعض القوانين الأخرى من بينها القانون الجنائي والقانون الإجرائي المدني.

وفي هذه الأثناء، ظلت المحاكم الشرعية نظريًا تحتفظ بسلطتها القضائية العامة، لكن ومع زيادة التأثير والمجال للمحاكم الجديدة المؤسسة على الطراز الأوروبي، أخذ مجال تأثير هذه المحاكم الشرعية في التضاؤل والانحسار. وكان دور هذه المحاكم بالفعل محصورًا في قضايا الأراضي والممتلكات العقارية عمومًا ومسائل الأحوال الشخصية والقضايا الجنائية المنطوية على الدية. ثم في بدايات ثمانينيات القرن التاسع عشر، تقلص دور هذه المحاكم تقلصًا هائلًا، ويرجع هذا بشدة إلى تنامي المحاكم الجديدة الموازية.

وفي عام ١٨٧٦م تأسس ما يسمى بالمحاكم المختلطة، وهو الواقع الذي يعكس

التدخل المتزايد لكل من فرنسا وبريطانيا ودول أوروبية أخرى في شؤون مصر. وعزز الأوروبيون تأثيرهم من خلال تلك المحاكم ليس فقط على شؤون الرعايا الأجانب بل أثروا أيضًا في كامل مجريات الحياة التجارية في البلاد. وقد أدخلوا أيضًا فكرة التدرّج الهرمي القضائي، حيث تأسست محاكم ابتدائية في القاهرة والمنصورة والإسكندرية، مع تأسيس محكمة استئناف واحدة في الإسكندرية. وقبل تأسيس هذه المحاكم بعام واحد، كانت قد مُررت سلسلة من القوانين المستقاة في غالبيتها من القانون الفرنسي في استعداد لخطوة إنشاء المحاكم تلك، ألا وهي القانون المدني والقانون الإجرائي والقانون التجاري والقانون البحري والقانون الإجرائي المدني والتجاري والقانون الإجرائي الجنائي.

لقد شكّلت المحاكم المختلطة، والتي كانت تنظمها القوانين الفرنسية وكانت تخضع لرئاسة غالبية من القضاة الأوروبيين المرشحين من قبل دولهم، شكّلت في الواقع نظامًا قانونيًا واقتصاديًا وضع الحياة المالية والسياسية تحت السيطرة. وحيث أنتجت هذه المحاكم «حوالي أربعين ألف رأي قانوني مكتوب» وجعلت «الحكومة المصرية خاضعة لسلطتها القضائية وأحكامها»، فإنّه «عمليًا لم تكن ثمة حالة تقاض ذات أهمية كبيرة أو عامة لم تُجذب إلى حيز السلطة القضائية لهذه المحاكم»^(١).

وكما لو أن هناك رغبة في زيادة الهوة بين محاكم الشريعة الأصلية ومستخدميها، اتجهت المحاكم المختلطة، والتي سرعان ما اضطلعت بمعظم مجالات القانون، إلى اشتراط وجود دفاع كشرط مسبق لرفع القضايا إليها. وفي عام ١٨٧٧م عندما عقدت نقابة المحاكم المختلطة اجتماعها الأول، كانت تتفاخر بوجود ٧٩ عضوًا ليس منهم مصري واحد. ومن جهة أخرى، جاء القانون الإجرائي لعام ١٨٨٠م ليحصر الاختصاص القضائي للمحاكم الشرعية في مسائل الأحوال الشخصية

(١) Jasper Brinton, The Mixed Courts of Egypt (New Haven: Yale University Press, 1930),

والموارث والوقف والهبات والجرائم. وبحلول عام ١٨٩٦م، كان هذا الاختصاص الأخير قد نُزع من المحاكم الشرعية لئتم الحد من تأثيرها ويُقصر على قانون الأسرة، بهذا التعبير الواسع الحدود.

وعلاوة على هذا: وُجِّهت المحاكم الشرعية إلى الإبلاغ عن جميع المعاملات ذات الصلة بالملكيّات العقارية إلى المحاكم الابتدائية المختلطة، رغم أنّ الأخيرة لم تكن ملزمة بالمعاملة بالمثل في المقابل.

وإلى جانب تزايد حالة التراجع في مساحة السلطة القضائية للمحاكم الشرعية؛ فإنّ المحاكم المختلطة ضاعفت من سطوتها وتمكنت من توحيد المنظومة القانونية بصورة لم تحدث من قبل. وقد كان هذا الميل العنيف نحو المَركَزيّة في مصلحة كل من الخديوي والقوى الأجنبية. ومن المثير للسخرية في الأمر أنّ آليّة الدولة القومية الحديثة وأدواتها كانت تُستدعى على يد القوى الكولونيالية وعلى يد الخاضعين لها في الوقت نفسه، إذ من خلال أدوات الحكم الحديثة هذه كانت القوى الكولونيالية تسعى لفرض سيطرتها بينما كان الخاضعون لهذه السيطرة يسعون، على الأكثر، إلى التخلص من الاحتلال الكولونيالي، أو على الأقل، إلى الإفلات من عواقبه دون أن يمسه أذى. لكن تعزيز وضعيّة المحاكم المختلطة كان وبوضوح من مصلحة القوى أكثر من الخديوي. لقد كانت خاصيّة الحصرية المتنامية لهذه المحاكم باعتبارها أجهزةً قضائيّة بالإضافة إلى الصلاحيات الممنوحة لقضاتها من حيث الرواتب الخرافية والمناصب الممتدة مدى الحياة، كانت جميع هذه الخصائص مصممة لجعل تلك المحاكم سيلاً مؤدياً لخدمة المصالح الاقتصادية الأوروبية. ومع تطبيق غالبية القضاة الأوروبيين لقوانين موجهة نحو السوق المفتوحة، صار تسخير مصر وتحويلها إلى سوق مفتوحة أمراً لم يعد من الصعب تحقيقه.

وكما كان الحال مع كثير من المشروعات الكولونيالية، صارت المحاكم المختلطة موضعاً أساسياً للخلاف بين القوى الأوروبية المتنافسة. وحتى عام

١٨٨٢م، رفضت بريطانيا توسيع نطاق سلطتها القضائية أو أي جانب من جوانب نفوذها خشية أن يغتنم منافسوها الكولوناليون مثل تلك الفرصة لتحويل ميزان القوة. ولكن بمجرد أن احتلت بريطانيا مصر بعد سحق التمرد العراقي عام ١٨٨٢م؛ فقد شعرت بكون وضعها مؤمناً تأميناً كافياً بما يتيح لها أن تسمح للحكومة المصرية أن تنشئ ما يُسمى بالمحاكم الوطنية. وعندما بدأ مجلس الوزراء التداول في شأن تأسيس تلك المحاكم، كان هناك اعتقاد أنه بقبول بعض الوجود الأوروبي في مقاعد هذه المحاكم الجديدة، فسيكون من الممكن التعجيل بإنهاء وجود المحاكم المختلطة الممقوتة على الصعيد الوطني. وبذلك تقرر أن جميع المحاكم الوطنية سوف تشتمل على قاضٍ أجنبي واحد في كل محكمة ابتدائية وقاضيين أجبيين في كل محكمة استئناف. وبدأت منظومة المحاكم في العمل في مارس/ آذار عام ١٨٨٤م، حيث كانت هناك محكمة استئناف واحدة فقط في القاهرة (والتي لم يعزز وضعها حتى عام ١٩٢٥م، عندما تأسست محكمة أخرى مماثلة لها في أسيوط). وفي سبيل إلغاء التعددية، والتي كانت تعد أمراً لا يتسق مع غايات نظام الدولة الحديثة ولا طبيعتها، ألغيت محكمة النقض، وبالتالي صار النظام الجديد محصوراً في طبقتين أو مستويين، وهي تركيبة متسقة أيضاً مع بنية المحاكم المختلطة التي بُنيت على طرازها المحاكم الوطنية. بيد أن المحاكم الجديدة اعتمدت أيضاً القوانين الكبيرة المهمة التي كان معمولاً بها في المحاكم المختلطة (والتي أعيد إصدارها في ١٨٨٣م)؛ باستثناء قانون التحقيق الأولي والقانون الجنائي، وهي القوانين التي كان ينبغي أن تُعد بصورة متوافقة مع متطلبات الظروف المحلية. وتم صياغة قوانين أخرى، من بينها قانون تجاري جديد، على يد محامين أوروبيين كتبوه بادئ ذي بدء باللغة الفرنسية، ثم أعقبته الترجمة إلى اللغة العربية.

ومن جهة أخرى: خضعت الشريعة الإسلامية ومحاكمها للتهميش بصورة تدريجية، ولم يكن ذلك من خلال إبدال الشريعة نفسها، وإنما من خلال

التعديلات الإجرائية التي حالت دون تطبيق الشريعة. فعلى سبيل المثال: في خضم سلسلة من القيود الإجرائية التي أدخلت في سبعينيات القرن التاسع عشر وبلغت أوجها في ١٩١١م، مُنعت المحاكم صراحة من النظر في القضايا دون وجود أدلة محررة كتابياً. وقد أُتبع الاستبعاد الممنهج للشهادة الشفهية، والتي كانت تمثل الركن الأساسي لعمل المحاكم الشرعية، بقانون إجرائي دستوري معاد الصياغة عكس تقليد الكتابة -في مناقضة مع المشافهة- وهو التقليد الذي خدم أغراض الدولة الممثلة في الحصر والمحاسبة والرقابة والإشراف. وبذلك كان تهميش الشريعة بحد ذاته عملاً لا يُعدّ تفكيكياً فحسب، ولكن عملاً يهدف كذلك لبناء نظام من المحاكم والقوانين يعمل من أجل خدمة الدولة.

★ محاولات الإصلاح في إيران:

وقبل أن نناقش الإصلاحات القانونية التي حدثت في إيران، فإنّه من الأهمية بمكان أن نذكر بعض الأشياء حول الفقه الشيعي، الذي أدخلته الأسرة الصفوية (حكمت بين ١٥٠١-١٧٣٢م) في إيران في مطلع القرن السادس عشر. وتجدر الإشارة إلى أنّ الفقه الشيعي الاثني عشري يختلف عن نظيره السنيّ في عدد من الأجزاء الجوهرية، ثلاثة منها تهمنا في هذا المقام:

فالأول: يتعلق بالاختيار الإلهي للإمامة، وهي التي تستند من البداية على افتراضية جوهرية بوجود تمايز نوعي بين الصفات البشرية والصفات الإلهية. وذكاء الإنسان يتسم بالقصور الجوهري، وهو ما يعني ضمناً أنّ فهمه للشريعة غير مكتمل. وهذه المقدمة المنطقية تقتضي أنّ الإله ملزم بشكل واجب بأن يجعل الواجبات الشرعية مفهومة للعقل البشري. وكوسيلة لتبليغ آياته التي تجسد إرادته وشريعته اختار الله عددًا من الأفراد يمتلكون مؤهلات فائقة وجعل منهم الأنبياء والأئمة. والإمام ليس نبيًا من درجة ثانوية ولا وكيلاً عن النبي كما كان يُنظر إلى خلفاء أهل السنة الأولين عند المسلمين السنة؛ وإنما هو بديلٌ عن النبي ويضطلع بمهام النبي وأدواره في حالة غيابه.

أما الأمر الثاني: فيتعلق بكون هذا الإمام معصومًا وغير مرتكب للمعاصي ويتمتع بالكمال. وبموجب أنه إمام مختار، فإنه يجمع صفات فائقة لأي من البشر الذين يعيشون في عصره. ولولا القيام بنقل نصوص الدين المنزلة في الوحي، فإن الإمام لم يكن ليقبل نبوة عن النبي محمد نفسه. وكما يشير أحد فقهاء الشيعة المبرزين: «إنَّ الشريعة الإلهية هي التي حرَّمت على أئمتنا حيازة اسم النبوة، وليس العقل»^(١). وبالتالي فإنَّ أئمة الاثني عشرية لا تقل مرتبتهم عن مرتبة النبي محمد، وإنَّما يُعدُّون أقرانه. حقًا، فبينما يُعدُّ هو بشرًا معرضًا للخطأ، فإنَّ هؤلاء الأئمة يُعدُّون معصومين من الزلل. ومن جهة أخرى، كان النبي وسيلة لإبلاغ الوحي، بينما لم يُختر أحد من الأئمة لهذه المهمة. ولكن حيث إنَّ علمهم معصوم، فإنَّ قدرتهم على تبليغ الشريعة الإلهية لأتباعهم تتسم بالحمية واليقينية. يجب استحضار هذا المدد الإلهي للأئمة في الأذهان حينما نتقل لاحقًا للحديث عن التطورات القانونية والسياسية التي جرت في إيران الحديثة، حيث إنَّ الوضع الرفيع الممنوح للإمام يبدو متعارضًا مع الادعاء بإمكان حلول الولي الفقيه محل الإمام وتمثيله تمثيلًا كاملاً في غيابه. في واقع الأمر؛ إنَّ الأئمة لم يוכלوا قدراتهم لأحد وروي عنهم أنهم كانوا يتهمون بالبهتان والزور أي حكم سياسي يدعي الحكم باسمهم.

أمَّا الجانب الثالث: فقد شكلته الأحداث التاريخية. فنحو عام ٨٧٤م، اختفى الإمام الثاني عشر، ومنذ ذلك الحين يُفترض أنه مختبئ بسبب الاضطهاد الذي عانى منه. بيد أنَّه وخلال فترة اختفائه فإنَّه مازال يحمل العلم والدراية بالشريعة في أمثل صورها المعصومة وأبلغ صور كمالها. ومن جهات عدَّة، فإنَّ الإمام في واقع الأمر يكتسب وضعية إلهية، حيث إنَّه، ووفقًا لعدد من فقهاء الشيعة الاثني عشرية، لا يمكن النفاذ إلى مراد الله دون اللجوء للإمام.

(١) مذكورة في كتاب (جوزيف إيشع):

"The Ithna Ashari - Shi'i Juristic Theory of Political and Legal Authority", StudiaIslamica, 29 (1969): 24.

ومن ثمّ، فإنَّ الإمام بالنسبة إلى الاثني عشرية من الشيعة يمثل موضع الشريعة، إن لم يكن مصدرها. وفي نهاية الزمان، سوف يُعاود الإمام الظهور، ويطبق شريعته العادلة بالكامل، ولكن حتى مجيء ذلك الزمان، فإنَّ ثمة وظائف كان على الأئمة تحقيقها يجب أن تُنفذ بطريقة ما، وكان الفقيه المسؤول بالنيابة هو المنوط بفعل هذا.

والآن، أقدم القاجاريون الذين حكموا إيران، لأسباب متنوعة تتعلق بالشرعية السياسية، على الاستثمار بكثافة في المؤسسة الدينية مكرسين الكثير من الممتلكات للوقف. بيد أنَّ هذه الإشارة فشلت في دمج علماء الاثني عشرية في هيكل سلطة الأسرة الحاكمة. وبينما حدث ذلك، وبنجاح القاجاريين في إرساء دعائم حكمهم، كان مذهب الاثني عشرية الشيعي قد عاد ليفرض وجوده بحماس متجدد. وبالتالي، فإنَّه مع قدوم الحملات الأوروبية، وقفت المؤسسة الدينية وأفرادها (المتلقون لأكبر الأموال المخصصة للوقف والضرائب الدينية) في موقف أكثر قوة وجهاً لوجه مع المؤسسة السياسية مقارنة بما كان عليه وضع أسلافهم من السَّنة فيما قبل القرن السادس عشر، وبكل تأكيد مقارنة بنظرائهم من العثمانيين (الذين كانت قوتهم تعتمد بوضوح على سيادة السلطان السياسية).

وكنتيجة بشكل جزئي للمقاومة التي كان يخوضها علماء الشيعة، فإنَّ أغلب خطط الإصلاح التي أطلقها القاجاريون لم تتبلور على أي مستوى كبير. وبدلاً من ذلك، كانت التغييرات تدريجية، حيث انعكست مبدئياً في مبادرات من قبيل إرسال الطلاب، حوالي عام ١٨٢٨م، إلى أوروبا من أجل الالتحاق بدورات في مجموعة من المجالات الجديدة. وصاحب التعليم الغربي حالة من التركيز على ترجمة الأعمال الأوروبية إلى الفارسية. لكن مقترحات الإصلاح من قبيل المقترح الذي صيغ في عام ١٨٥١م -والذي كان يحاكي نموذج فرمان الكلخانة العثماني لعام ١٨٣٩م- فشلت بشكل مؤكد. وقد صاحب الفشل أيضاً سلسلة الإصلاحات التي بدأت عام ١٨٥٨م، عندما أنشأ مجلس الوزراء حديث التأسيس دواوين إقليمية

للعديل كانت تهدف إلى إخضاع منظومة القضاء للمركزية.

وفي عام ١٨٧١م وُضعت خطة أخرى مهمة، اقترحت، من بين أشياء أخرى، تأسيس نظام على الطراز الأوروبي، ونظام هرمي للمحاكم بقوانين خاصة يتم العمل بها فيها. بيد أن هذه لم تكن الخطط الوحيدة التي باءت بالفشل، بل إن ذلك كان مصير جميع محاولات الإصلاح، وحتى عام ١٩٠٦م، لم يكن أنجز إلا القليل. وحتى المجلس الاستشاري الوطني الذي تأسس في العام نفسه، لم ينتج سوى قانون أساسي أكد على تفوق الشريعة وسيادتها، ومن أجل ضمان هذه السيادة، تأسست لجنة مكونة من خمسة من الملالي. بيد أن هذا القانون طرح بالفعل فكرة الفصل بين السلطات، ومنح القضاة منصباً دائماً مدى الحياة في إطار جهود من أجل تعزيز مبدأ سيادة القانون.

لكن الإصلاحات القانونية القاجارية -إذا ما صح أن يطلق عليها ذلك- كانت غير فاعلة. وإذا ما قارناً بينها وبين الإصلاحات المصرية والعثمانية، فإنه لا يمكن القول بأنها قد بدأت بجدية حتى عهد رضا شاه (١٩٢٥-١٩٤٢م). والسبب في ذلك يرجع إلى حقيقة أنه كان من الصعب أن تخضع إيران للمركزية. ففي الفترة ما بين سقوط الصفويين في عام ١٧٣٢م وبين صعود وتمكن القاجاريين في عام ١٧٩٤م، كان الوقت كافياً لتسقط إيران فريسة لصراعات شيوخ القبائل والعشائر المتناحرة الذين كانوا يتطلعون لحصد السيطرة الشاملة. ووصل القاجاريون في منتصف هذا المشهد، وكانوا في حالة من الضعف تجعل من الصعب عليهم السيطرة على شيوخ العشائر وإخضاعهم. وكان نظامهم المالي أيضاً قد تبنى الممارسة المكروهة المتمثلة في بيع دوائر جباية الضرائب للمزايد ذي السعر الأعلى الذي، كي يعوض الثمن الباهظ، كان يغتصب أموال الضرائب على حساب استنزاف الموارد المحلية. وزاد سخط الفلاحين ودافعي الضرائب على الحاكم وفقدوا ثقتهم به.

وقد تفاقمّت مشكلة اللامركزية والغياب التام للسيطرة الحكومية نتيجة للصعود

ليس فقط لشيوخ العشائر، بل أيضًا لعلماء الشيعة الأقوياء الذين بادروا ليسدوا الفراغ المتاح. وبدءًا من عهد إسماعيل (حكم بين ١٥٠١-١٥٢٤م)، كان شهادات الصفويين قد أعلنوا أنفسهم ممثلين عن الأئمة الغائبين، وبالتالي كانوا يسبغون على أنفسهم صفات العصمة والسيادة الإلهية التي شمل تأثيرها كلاً من مجالي السياسة والقانون. ولم يكن القاجاريون، ولا أي من منافسيهم السياسيين قد أقدموا على مثل تلك الادعاءات الدينية أو التشريعية؛ الأمر الذي ترك فراغًا متاحًا. وفي عملية إزاحة للسلطات الدينية للصفويين، قفز علماء الشيعة وأعلنوا قيامهم بدور التمثيل الإلهي نيابة عن الأئمة، مستكملين بالتالي الكفاءة المؤقتة التي افتقر إليها القاجاريون. وبعد سقوط الحكم الصفوي، وقطعًا مع صعود القاجاريين، كان التشيع الاثني عشري قد اكتسب تأييدًا على مستوى الجذور المجتمعية، مما جعلهم يقفون محايدين عن الحاكم وحكومته. وبذلك أصبح من الممكن للفتاوى التي يصدرها المجتهدون أن تعلن بطلان أي فرمان أو مرسوم إمبريالي مع كونها تتمتع بالحصانة، ونتيجة لهذه التصرفات كان من السهل على المجتهدين الحصول على دعم كبير من أتباعهم وهم غالبية الشعب الذي أثقلت كاهله الضرائب الباهظة وسوء المعاملة.

وبالتالي؛ واصل هؤلاء العلماء بثبات سيطرتهم على القضاء والتعليم، ولم تكن المدارس العلمانية الوليدة -بخلاف ما حدث مع المدارس العثمانية والمصرية الجديدة- مؤثرة في إنتاج نخبة غربية التوجه تُشكل كادرًا كافيًا للدفع من أجل الإصلاح. وبينما أُتيحت مئات الألوف من المناصب البيروقراطية الجديدة في أعقاب تطبيق السياسات المركزية العثمانية والمصرية (مما أفسح المجال أمام تكوين أجيال جديدة ذات توجهات إصلاحية)، فقد كانت البيروقراطية القاجارية -والتي كانت تأثيراتها تبلغ بالكاد أطراف العاصمة- كانت أصغر من أن تسمح حتى باستيعاب الخريجين القلائل نسبيًا من المدارس العلمانية الحديثة. لقد كان على الإصلاح الحقيقي أن ينتظر حتى نهاية الربع الأول من القرن العشرين.

★ الجزائر تحت سيطرة فرنسا:

في يوليو/ تموز من عام ١٨٣٠م استولت حملة بحرية فرنسية على الجزائر العاصمة، لتبدأ حقبة غير عادية من الاحتلال الوحشي دامت لفترة لا تقل عن قرن كامل وربع القرن. ومضى عقد كامل على هذه الحملة البحرية قبل أن تتمكن قوات الاحتلال من أن تمتد نطاق سيطرتها إلى ما بعد الشريط الساحلي وتصل إلى الداخل برًا فيما يعرف اليوم بالجزائر. لكن الفرنسيين كانوا سريعي التوظيف للقانون كأداة لاحتلال البلاد، وقدمت التجربة الجزائرية نموذجًا مثاليًا لاستخدام السلطة القانونية الخام في تحقيق الأهداف الكولونيالية. إنَّ مما جعل الحالة الجزائرية تجربةً شديدة للاحتلال الكولونيالي جملة من مثل الحقائق التالية: (١) كان هناك تصور لدى الفرنسيين أنَّهم يحلون محل العثمانيين كسادة للمستعمرة لم يسبق لهم أبدًا التمتع بهذه الحالة السيادية - والواقع أن ما كان ملكًا للعثمانيين قد صار الآن ملكًا لهم. (٢) استوطن عددٌ كبير من المواطنين الفرنسيين، والذين أصبحوا مع مرور الوقت عددًا قويًا، استوطنوا هذه المستعمرة باعتبارهم مقيمين دائمين، مدعين أنها أرضهم. (٣) بدأت فرنسا بمرور الوقت تخفي تصميمًا للمطالبة بالبلاد، ليس باعتبارها مستعمرة، وإنما باعتبارها جزءًا أساسيًا من فرنسا. و(٤) واصل المستوطنون الفرنسيون لعقود ممارسة ضغط هائل على حكومتهم في باريس كي تسهل طموحاتهم التجارية من خلال منحهم الأراضي أو من خلال السماح لهم بشراء ممتلكات عقارية من السكان الأصليين على نطاق واسع.

وبالتالي، فبينما كانت رغبة القوى الكولونيالية في الإمبراطورية العثمانية تتمثل في اختراق أسواق المستهلكين المحلية، كانت رغبة الفرنسيين في الجزائر الاستيلاء المباشر والاستغلال للموارد الزراعية والمعدنية للبلاد. لقد كانت المشكلة في نظر الفرنسيين أنَّ الكثير جدًّا من المسلمين كانوا يعيشون في هذا البلد، والمشكلة الأكبر من تلك أنَّ هؤلاء السكان الأصليين كانوا يمتلكون إلى حدٍّ ما جميع الأراضي التي قد يُرغب في استغلالها تجاريًا. وبما أن الإبادة الجماعية

لعدد يزيد على مليونين من السكان لم تكن خيارًا عمليًا، على الأقل في ذلك الوقت، بالنسبة إلى السلطات الكولونiale، فقد كان خيار تحرير الأراضي من قبضة السكان الأصليين من خلال سبل أخرى يسود على جميع الاعتبارات، ولم يقل ذلك التطبيق في مجال القانون عن التطبيق في مجال السياسة. وكانت الأراضي المرغوب أن تتم السيطرة عليها تخضع لأنواع مختلفة من الملكية، وكانت كلها محكومة بالشرعية الإسلامية. وعلاوة على صلاحيات الامتلاك المطلق والأراضي التابعة للدولة، كانت هناك الأراضي الأكبر أهمية ألا وهي أراضي الوقف (والمعروفة في شمال إفريقيا بالحبوس)، وهي الأراضي التي شكّلت وحدها ما لا يقل عن نصف الأراضي القابلة للاستزراع. وهذا النوع من الأوقاف، كما كان الحال في كل مكان آخر من العالم الإسلامي، كان يُشكل أيضًا قطاعًا كبيرًا من العقارات غير المملّكة، خصوصًا المؤسسات الدينية والتعليمية، إضافة إلى الأبنية السكنية. وأيًا كانت الوسيلة، فقد نجح المستوطنون الفرنسيون في تكوين قدر جيد من الممتلكات الناتجة عن مجال الوقف، مطلقين ما أصبح فيما بعد ممارسة شائعة بين السكان الأصليين الذين كانوا ينتفعون من الأوقاف، وهو: المقاضاة لإعادة الأملاك المُستولى عليها إلى حالتها الأصلية باعتبارها أوقافًا.

وخلال العام الأول من الاحتلال، كانت فرنسا قد أعلنت بالفعل اعتبار المستعمرة كلها، بما في ذلك أراضي الحبوس أو الأوقاف، ملكًا للمجال العام. وفي عام ١٨٤٤م، تمت مصادرة ممتلكات الحبوس وتم تكليف الإدارة بمهمة تمويل الأوقاف الدينية والتعليمية وموظفيها. وهذا الإجراء الذي يأتي في إطار عملية الإخضاع للمركزية - وهو الذي أدّى في الوقت ذاته إلى استنزاف دخول هذه الأوقاف - يتطابق تقريبًا مع سياسة إخضاع الأوقاف للمركزية التي اتبعتها العثمانيون في عام ١٨٢٦م وما بعده. وعلاوة على هذا: كانت النزاعات التي نشبت حول ممتلكات الأوقاف المُستولى عليها بصورة غير قانونية قد تمت تسويتها حديثًا في عام ١٨٤٠م عندما صدر مرسوم أعلن بأثر رجعي أنّ جميع الممتلكات التي تقع

تحت سيطرة الإدارة الكولونيالية، سواء تم الحصول عليها بشكل قانوني أم لا، ستصير مملوكة ملكية قانونية للمغتصبين الكولونيين. وبتجريدكم من دخول الأوقاف والدعم الذي يحصلون عليه منها، تُرك المستفيدون المسلمون الشرعيون لينفقوا على أنفسهم.

ومع قدوم عام ١٨٤٤م، تم استبدال جميع جوانب قانون الملكية في الشريعة بالقانون الفرنسي، والذي وُضع في الأصل من أجل تيسير الطموحات التجارية للمستوطنين. وتم اتخاذ المزيد من الخطوات تجاه تحقيق ذلك الهدف، وخصوصًا تجاه دفع ممتلكات الأوقاف لتدخل السوق المفتوحة، وذلك عندما تم اعتبار جميع ممتلكات الوقف، وبصورة تخالف جميع مبادئ الشريعة الإسلامية، قابلة لنقل الملكية من الناحية القانونية. بيد أن السكان الأصليين المسلمين رفضوا بيع ممتلكات الوقف أو شراءها، جاعلين هذه السياسة إلى حد ما غير مؤثرة.

ولم يكن النزاع القانوني الذي صاحب قضية الحبوس، وكذلك الخطط السياسية والعسكرية المصاحبة التي أججت النزاع، لم يكن ذلك النزاع من اختصاص السياسيين وحدهم. لقد بدأ المحامون وخبراء القانون والأكاديميون الفرنسيون الذين كانت لديهم أي معلومات مفيدة عن شمال إفريقيا (بل وبعض من كانت معرفته ضئيلة للغاية)، بدؤوا حوارًا حول المسائل القانونية وغيرها.

وكان الكثير منهم من المستعمرين الذين كانوا في الغالب علماء وموظفين بالحكومة في الوقت ذاته، والذين كانوا كثيرًا ما يشاركون في إدارة نظام العدل التابع للكولونيالية. وبعد انقضاء نصف القرن، بدأ هؤلاء ينتجون ما أصبح فيما بعد كمًا ضخماً من المؤلفات القانونية عن الشريعة الإسلامية في سياقها الشمال إفريقي، وخاصة ما يتعلق بالنظرية والممارسة للمدرسة المالكية السائدة. ومن الجدير بالذكر أن هذه المؤلفات مضت لتشكيل جزءاً أساسياً من الدراسات الغربية عن الإسلام ومن المعرفة الغربية عن الإسلام نتيجة لذلك. وقد اكتسبت بعض هذه الكتابات مظهرًا أكاديميًا لكن بعضها كان ذا طبيعة تشريعية، وكان من الأمثلة على

هذا البعض ما يُسمى بقانون موراند Code Morand. وأصبح هذا الكيان القضائي والتشريعي يُعرف بالقانون الإسلامي الجزائري droit musulman - algérien، وهو قريب إلى حد ما ولكن أكبر من حيث مجال التأثير والاهتمام الأكاديمي من المفهوم الكولونيالي البريطاني للقانون الأنجلو محمدي.

ومثل نظرائهم البريطانيين والهولنديين؛ فإنَّ المستشرقين الفرنسيين - والمشاركين في تأسيس علم الدراسات القانونية الإسلامية - كانوا مفيدین بدرجة لا يستهان بها في تنفيذ سياسات الحكومة والمستوطنين. ففیما يتعلق بالحبوس على سبیل المثال، حاولت الإدارة الفرنسية السيطرة على الأوقاف الدينية من خلال سلسلة تشريعات، وذلك بمعاونة المستشرقين الفرنسيين الذين أطلقوا حملة لتشويه سمعة المؤسسة بين الجزائريين أنفسهم^(١).

وكانت هذه الحملة، إن لم نقل الصراع، من أجل السيطرة على العقول، كانت مشروعًا يبلغ في حيويته وأهميته للكولونیاالین درجة حيوية وأهمية أي حملة مادية. وكان جل هذا المشروع يدور حول إنتاج الخطاب الثقافي والأكاديمي. وقد أدّى ذلك إلى نشوء سيل من الجدل والآراء حول وجود تمييز أساسي بين الأوقاف العائلية والأوقاف العامة - وهي فكرة لم تكتسب أبدًا المعنى نفسه في الثقافات الإسلامية من قبل. وحيث إن العلماء الفرنسيين كانوا قد أدركوا حتى ذلك الحين أهمية القرآن في الإسلام، فإنَّهم بدؤوا يجادلون بأنَّ الأوقاف العائلية كانت تطورًا حدث في مرحلة تالية للمرحلة التكوينية والتأسيسية للدين، موحين بصورة واضحة أنها كانت إضافة غير أصيلة، أو بدعة غير حسنة، إن جاز التعبير.

وانتهى هؤلاء إلى أن هذه الأوقاف العائلية كانت تتحایل على التشريع القرآني للموارث الذي يقوم على مبدأ الأنصبة (وبالتالي: يؤدي إلى تقسيم التركات

(١) David Powers, "Orientalism, Colonialism, and Legal History: The Attack on Muslim Family Endowments in Algeria and India", Comparative Studies in Society and History, 31, 3 (July 1989): 539.

العائلية). وعليه، فقد أعلن أن الحبوس العائلية والمواريث بحسب نصوص القرآن -نيابة عن المسلمين- متنافيان؛ وحيث إنّ العلة من الحبوس كانت التحايل على أوامر القرآن فيما يتعلق بالمواريث، فقد حُكم بأنّ الأوقاف العائلية غير أخلاقية وغير شرعية. وقد تزامن هذا الرأي مع رأي آخر: وهو أنّ الأوقاف العائلية أدت بشكل متأصل إلى احتجاز الثروة وحالت دون الاستغلال الكافي لها، وهي حقيقة أدّت بشكل حتمي إلى الركود الاقتصادي. ومن هذه النقطة: تطلّب الأمر خطوة قصيرة ويسيرة للربط بين هذا الركود والضعف الثقافي وبين تقدم حضاري ضعيف ومتوقف.

إنّ عملية إبراز الأوقاف العائلية باعتبارها عملاً فاسداً ظهرت في خمسينيات القرن التاسع عشر كتحرك مصاحب لدعوة ليبرالية غير مألوفة للمسؤولين الكولونيين وحكومتهم لجوب إضفاء الصبغة المركزية على الشريعة الإسلامية في محاولة لبناء وحدة دينية جزائرية. لقد كانت إدانة الأوقاف العائلية، في الوقت الذي تُعدّ فيه صورة من التأكيد على سلامة ونزاهة القرآن -وهو الأمر الذي كان يمثل جزءاً من دعوة للحفاظ على الصورة الصحيحة للإسلام- شكلت ضربتين بحجرٍ واحد بهدف فتح الباب على مصراعيه لتطبيق أحكام المواريث المنصوص عليها في القرآن، وهو الأمر الذي سيؤدي بحكم الضرورة إلى تقسيم الممتلكات الخاضعة لملكية مشتركة. لقد كان هذا الطموح المادي مصحوباً بالمخاوف من أنّه، في حال ما إذا خضعت الشريعة للتفكيك التام وتمت محاولة الاحتواء التام، قد يطالب المسلمون الجزائريون بحقوقهم السياسية الكاملة.

لقد كانت تلك التناقضات بين الحاجة إلى استيعاب الشريعة والسيطرة عليها وعلى رعاياها من السكان الأصليين من جهة، والإبقاء على هؤلاء الرعايا الخاضعين للكولونالية في منأى عن مباشرة السلطة السياسية من جهة أخرى، كانت ترسم كثيراً من محددات السياسة الكولونالية للفرنسيين. لكنّ تلك التناقضات ظلت تلبّي غايات متعددة في الوقت نفسه. لقد تم التأكيد على المنظومة

الشرعية الإسلامية، لكن أُضيفت عليها سمات المَركزية والبيروقراطية، ومن ثَمَّ؛ فُرضت عليها صورة من المنطق العقلاني الأوروبي كانت أجنبية عنها. ولم يخدم الحفاظ على تلك المنظومة المصالح الاقتصادية الجبارة فقط، ولكنه قدم نموذجًا للعثمانيين أن يسمحوا لرعاياهم على الأقل بالحرية والمساواة التي نادت بها الثورة الفرنسية.

وبما أنه قد تمت تهيئة الطريق أمام الاستغناء عن الأوقاف العائلية، انتقل المسؤولون الكولونياليون والمستشرقون الداعمون لهم إلى المرحلة التالية. ومع نهاية القرن، آلت مساحات شاسعة من الأراضي الزراعية بالفعل إلى أيدي رواد الأعمال التابعين للكولونالية الفرنسية، مع الوصول إلى نتيجة مفادها أنَّ الحاجة إلى الحفاظ على أطروحة الحاجة إلى سلامة ونزاهة القرآن قد انتهت بصورة شبه تامة. وبالتالي بعد قبول المقدمة المنطقية القائلة بأن التشريع القرآني للموارث يُعد تشريعًا تفكيكيًا وهو الذي أدى في المقام الأول إلى اتجاه المسلمين للالتفاف حوله، انطلق المستشرقون الآن نحو العمل على إصلاح التشريع الإسلامي المتعلق بالخلافة، على الأقل من خلال إعداد رسائل بحثية عنه. وفي إطار هذا المشروع، جندوا الطلاب القادمين من أنحاء الشرق الأوسط المتعددة للدراسة مع المستشرقين الفرنسيين. فعلى سبيل المثال: كان البروفيسور م. موران، رئيس كلية الحقوق في الجزائر العاصمة، يُشرف على رسائل الدكتوراه التي أعدها مثل هؤلاء الطلاب مطالبين بإصلاح قانون الموارث الإسلامية أو تنحيته بالكامل. (ويجب التأكيد هنا على أنَّ خطاب هذه الحملة -ضد منظومة الوقف على وجه الخصوص ولكن أيضًا ضد الشريعة ككل- كان لا ينفصل عن السياق العثماني الذي كان يستلهم منهجه من النماذج الثقافية الفرنسية).

وعلى جبهة أخرى: كان القانون الجنائي الفرنسي قد أعلن في عام ١٨٥٩م، بينما في عام ١٨٧٣م نصَّ القانون الذي يسمى قانون وارنيه (Loi Warnier) على أنَّ جميع الأراضي في الجزائر يحكمها القانون الفرنسي، وأضاف إلى هذا: أنَّ

المحاكم الإسلامية من الآن فصاعدًا يقتصر اختصاصها القضائي على الحكم في القضايا التي تخص الأحوال الشخصية، بما فيها الموارث. وقد بلغت مرحلة استبدال القانون الجنائي أوجها في عام ١٨٨١م مع الإعلان عن قانون الأهالي (Code de l'indigénat) القمعي، وهو القانون الذي مكّن مسؤولي الإدارة المدنية من إيقاع عقوبات قاسية، دون اللجوء إلى عملية قانونية، ضد الرعايا المسلمين المدانين في أي من إحدى وأربعين جناية محددة في القانون. وكانت هذه العقوبات تشمل الاحتجاز دون محاكمة والعقاب الجماعي ومصادرة الممتلكات حسب رؤية القاضي. وظل القانون معمولًا به حتى عام ١٩٢٧م.

بيد أن الفرنسيين لم يقصروا اهتمامهم على المسائل الجنائية والتجارية. ولأنهم يعتبرون أنفسهم أصحاب رسالة تمديدية؛ فقد كانوا يرون أنفسهم مدافعين عن أغراض وقضايا تجاوزت الاستغلال الفعال للموارد والعمالة. وبينما لم تخاطر أي حكومة، محلية أو أجنبية، في أغلب أقطار العالم الإسلامي الأخرى بإدخال تغييرات على القانون المدني آنذاك، فإن الفرنسيين حاولوا مرارًا تنفيذ قانون مدني يمكنه أن يعمل على تغيير ما كان يُنظر إليه على أنه قواعد غير تقدمية، إن لم تكن غير متحضرة. ومنذ منتصف القرن التاسع عشر ولعدة عقود تليه، أصدر الفرنسيون وسحبوا الكثير من القوانين والمراسيم، ومن بين هذه القوانين قانون موران الشهير لعام ١٩١٦م، وهو الذي لم يطبق أبدًا. ومثله مثل قوانين ومراسيم أخرى، فإن هذا القانون حاول أن يحدث عددًا من التغييرات الأساسية في شؤون الأحوال الشخصية. وبحلول عام ١٨٧١م، كانت الطبقة القانونية الجزائرية في حالة من الفوضى، ويرجع ذلك جزئيًا إلى أن بعضًا منهم فقدوا سلطتهم الأخلاقية بسبب تعاونهم مع الفرنسيين. لقد كان هذا التعاون ثمرة حتمية لقيام الفرنسيين بإعادة ترتيب المنظومة السياسية المحلية، وهي عملية إعادة ترتيب تعود بالذاكرة إلى قيام العثمانيين بإدخال مجالس البلديات في إطار إعادة الهيكلة. وفي الوقت الذي كان يُمثل فيه الكثير من العلماء في هذه المجالس مصالح أبناء ديانتهم من المسلمين، كان هناك

آخرون، مع الأعيان والطبقة الأرستقراطية من أصحاب الأراضي، ممن تعاونوا، أو بدأ أنهم تعاونوا، مع الفرنسيين تعاونًا يتجاوز لما كان يُرى أنه حدود المقبول. لكن السبب الأهم في انخفاض مستوى وسلطة هذه الشريحة يرجع إلى استنزاف الموارد التي كانت تحت تصرفها والتي آلت الآن بصورة كبيرة إلى الفرنسيين بعد تفعيل عملية المركزية والمصادرة على نطاق كبير للأوقاف. إنَّ هذه التحولات التي حدثت لنظام الحبوس لم تؤثر فقط في وضع هذه الشريحة الاقتصادي، وإنَّما في قيادتها لمجال التعليم، سواء على مستوى التعليم الأساسي أو على مستوى كليات القانون. وكشأن العثمانيين من قبلهم، حاز الفرنسيون على احتكار للتعليم يتيح لهم تخريج العلماء المسلمين والقضاة. وصارت مدارس الجزائر العاصمة وتلمسان وقسنطينة كليات نظامية يُوظَّف منها قضاة المستقبل. لكن التمويل الضعيف لهذه المدارس (والذي أصبح خاضعًا للمنظومة المركزية) ساهم، من بين أمور أخرى، في إضعاف شديد لمعايير التعليم الشرعي، وبالتالي، جودة القضاة وأساتذة القانون، وهي ظاهرة ما زالت حاضرة في غالبية دول العالم الإسلامي اليوم. وبشكل متزامن، سمحت عملية إضفاء الانسيابية على التعليم للفرنسيين بإدخال قراءة مؤيدة للاحتلال الكولونيالي في التدريب القانوني الذي يتلقاه هؤلاء الطلبة، وهي مرحلة أخرى من مراحل مشروع السيطرة على العقول. وبدأ قضاة فرنسيون أيضًا في الحلول محل القضاة والمحاكم الدينية، بينما تمت إزالة جميع حالات التقاضي المرتبطة بالملكات العقارية والجريمة، حتى لو كان جميع أطراف التقاضي فيها مسلمين، بعيدًا عن الاختصاص القضائي للشرعية. لقد كان من آثار الاتجاه العام الهادف إلى التعدي على مجال الشريعة أن أدَّى إلى تراجع هائل في أعداد المحاكم الإسلامية في أرجاء البلاد، متقلصة من عدد كان قد وصل إلى ١٨٤ في عام ١٨٧٠م، ليصل عددها إلى ٦١ محكمة في عام ١٨٩٠م. وبحلول وقت حصول الجزائر على الاستقلال في عام ١٩٦٢م، كانت الشريعة قد تقلصت إلى ما لا يتعدى نظامًا لقانون الأسرة.

الفصل الثامن

القانون في عصر الدول القومية

نظم الإصلاح القانوني

بحلول عام ١٩٠٠م، كان مجال تطبيق الشريعة في الغالبية العظمى من بلاد المسلمين قد انحسر إلى حدود الأحوال الشخصية، بما فيها الحضانة والموارث والهبات وإلى حد ما الوقف. وفي دول الملاي والجزر الإندونيسية، كان نطاق تطبيقها أكثر ضيقًا، وكان هذا يرجع جزئيًا إلى وجود قانون العادات الذي ساد في بعض هذه المجالات زمنًا طويلًا، وجزئيًا نتيجة لعملية التغريب الهائلة لمحتواها وصورتها. ويركز هذا الفصل الذي بين أيدينا بالتالي على قانون الأحوال الشخصية، متبعاً حظوظ (أو في الحقيقة سوء حظوظ) الشريعة الإسلامية تقريباً منذ نهاية الحرب العالمية الأولى وحتى بزوغ فجر القرن الحادي والعشرين.

لقد نجا قانون الأحوال الشخصية من الشريعة الإسلامية من الضربات القاتلة التي سُدت إلى القوانين الأخرى (فيما عدا أحكام الشعائر) بموجب حقيقة أن هذا القانون لم يكن ذا فائدة كبيرة للقوى الكولونيالية كأداة للهيمنة. لكن حتى هذه الحالة من عدم الاهتمام قد تم تحويلها إلى فائدة حيث إن أوروبا الكولونيالية آنذاك وأكاديميها روجوا فكرة أن قانون الأحوال الشخصية قانونٌ مقدس عند المسلمين، وأنه من باب الحساسية والاحترام كان على القوى الكولونيالية ألا تمسه. لكن بمجرد أن قوانين الأحوال الشخصية صارت تتسم بهذه السمة من منظور ثقافي، فقد تم اتخاذها النقطة المرجعية للسياسات الحديثة المتعلقة بالهوية. فإذا كان

قانون الأسرة قد برز على أنه الرمز التمييزي للهوية الإسلامية^(١)، فإن ذلك لم يحدث فقط لأنه قد انغرس في ثقافة المسلمين باعتباره مجالاً ذا طبيعة حساسة، ولكن لأنه أيضاً كان يُمثل ما يُعد في نظر المراقبين الحصن الأخير للشرعية الذي صمد أمام العمليات التخريبية للتحديث.

وبينما يبدو أن خيال المسلمين وتصورهم الشعوي، حتى في يومنا هذا، ما زال يعدّ بقايا الشريعة هذه تعبيراً صحيحاً وحقيقياً عن قانون الأسرة التقليدي، فإن حقيقة الأمر أن حتى هذا المجال من القانون قد خضع لتغيرات بنوية وتأسيسية أدّت في النهاية إلى قطعه عن كل من مادة الشريعة التقليدية فيه والمنهجية التي أدّت بها الشريعة وظيفتها. فإن السعي إلى الاحتفاظ بهذه المنهجية لم يكن ليتطلب فقط الحفاظ على النظام التأويلي اللغوي والفقهية، وإنما أيضاً الحفاظ على الحاضنة البشرية والمؤسسية لهذا التراث المعقد. وبعبارة أخرى: كان هذا سيتطلب الحفاظ على نفس النظام الذي أنتج السيسولوجيا الكاملة للعلم الشرعي بما في ذلك مؤسستا الوقف والمدارس. لكننا قد رأينا أن هاتين المؤسستين المستقلتين قد اعترضتا طريق الدولة الصاعدة وثقافتها، أي: إنهما كانتا تشكلان عقبة أمام طريق المركزية، سواء من الناحية المالية أو القانونية أو غيرهما. وبالتالي؛ فقد كان من الضروري لأساليب الدولة القومية ومن العواقب الحتمية المترتبة عليها أن يتم اجتثاث الأحوال الشخصية من المنظومة الفقهية الأصلية الخاصة بها والتي هي بيئتها الحاضنة، إن جاز لنا التعبير بذلك.

(١) Marie - Aimée Hélie - Lucas, "The Preferential Symbol for Islamic Identity: Women in Muslim Personal Laws", in Valentine M. Moghadam, ed., Identity Politics and Women: Cultural Reassertions and Feminisms in International Perspective (Boulder, CO: Westview Press, 1994), 391-407; Annelies Moors, "Debating Islamic Family Law: Legal Texts and Social Practices", in M. L. Meriwether and Judith E. Tucker, eds., Social History of Women and Gender in the Modern Middle East (Boulder, CO and Oxford: Westview Press, 1999), 150.

وقد تم إحداث هذا القطع والاجتثاث من خلال وسائل متنوعة اشتملت على أساليب إدارية وتأويلية. ومع ربطها بأصول غامضة في التراث والتاريخ الإسلاميين، تمت زراعة وتقوية هذه الأدوات كي تأتي بشمار لم يُتفكر بها من قبل. وكان أول هذه الأدوات هو مفهوم صار يُستخدم، وغالبًا بصورة ضمنية، من أجل تبرير أي وكل التغييرات في القانون. ففي الشريعة الإسلامية التقليدية، أُبيح للمرء أن يتجنب الأذى لنفسه حتى لو جرَّ هذا مخالفة للشريعة، فعلى سبيل المثال: يجوز أكل الميتة إذا ما واجه المسلم تهديد الموت جوعًا. وهذا الأصل الفقهي المهم وهو مفهوم الضرورة، قد تم تحويله على يد الفقهاء والعلماء المعاصرين بطريقتين؛ الأولى: أنه قد تم نقله من مجال الفقه/ القانون الأساسي، حيث كان ينظم عددًا محدودًا نسبيًا من القضايا، إلى مجال النظرية القانونية التي صارت تنظم بناء وعمل القانون الوضعي عمومًا. والثانية: والتي تُعدّ مشتقة جزئيًا من الأولى -أنّه قد تم توسيع مجال الأصل بما يتجاوز إمكان إدراكه والتعرف عليه، بحيث إنّ بدلاً من تقييد حدود الضرورة ضمن حدود الفقه/ القانون، عُرّف الفقه (أعيد تعريفه) بكلّيته في ضوء أصول نفعية للضرورة. ومن ثمّ؛ فإنّ الأصل الفقهي هنا قد تم قلبه رأسًا على عقب، من كونه تابعًا للأمر الأكبر الموجه للشريعة/ القانون إلى كونه الأصل المهيمن والشامل.

أما الأداة الثانية؛ فقد كانت إجرائية، أي: أنّه ودون تغيير أجزاء معينة من الفقه الإسلامي الأساسي، فقد كان من الممكن من خلال هذه الأداة تعطيل الإنفاذ القضائي لبعض الاستحقاقات، وبالتالي يؤدي هذا إلى ترك أحكام مهمة من الشريعة الإسلامية حبرًا على ورق. فعلى سبيل المثال: على مدار عقود عديدة خلال فترة الإصلاحات، لم يُجرم زواج الأطفال صراحة، لكن ومن أجل تعطيل آثار هذا القانون، كانت المكاتب البيروقراطية -التي صارت الآن في الحقيقة تمتلك سلطة إعلان ما هو قانوني وما هو غير ذلك- كانت تتلقى أوامر بالآلا توثق أي تعاقد لم يبلغ طرفاه سن الرشد. وتم إحداث تغيير مشابه في مجال الشهادة الشفهية

والأدلة الشفهية، حيث كانت المحاكم تتلقى أوامر بعدم النظر في الدعاوى التي تفتقر إلى الأدلة الموثقة أو المحررة.

أما الأداة الثالثة؛ وهي واحدة من أكثر الأدوات الفعالة التي تشكّل من خلالها القانون الوضعي عن طريق التفكيك المصحوب بإعادة الهيكلة للشريعة، فقد كانت مكونة من نهج انتقائي عمل على مستويين: التخيّر والتلفيق. فالأول: انطوى على التبنّي كقانون ليس فقط للآراء الضعيفة وغير الصحيحة للمذهب، بل وتبنّي آراء تعتمدها مذاهب أخرى. والخيارات التي انبثقت عن هذه الأداة بدت بلا حدود، حيث إنّه لم يعد من الممكن فقط استيعاب آراء المذهب الاثني عشري الشيعي في قوانين الدول السنيّة، بل أيضًا يمكن استيعاب آراء المذاهب المندثرة الأخرى. أما التلفيق فقد انطوى على أسلوب أكثر جرأة. فبينما كان التخيّر يتطلب حصاد الآراء من مدارس متنوعة لأجل الخروج بقانون واحد، كان التلفيق يصل إلى حد تركيب عناصر رأي واحد من أجزاء متنوعة من داخل المدرسة المذهبية وخارجها. وفي بعض البلدان، ومن أبرزها مصر والعراق، استُخدمت هذه الأداة مزدوجة المستويات لإدخال تغييرات جذرية حتى في قانون الموارث، فعلى سبيل المثال: أُبيحت حالة الوصية لوارث (وهي أمر محرم في الفقه السني دون الشيعي)، شريطة أن يكون إجمالي الملكية الموصى بها لا يزيد عن ثلث التركة. ولم يعد قبول الورثة الآخرين لذلك مشروطًا أيضًا. ويمكن أن نشير هنا إلى أنّ الفقه الإسلامي التقليدي يحرم على كل من القاضي و(سلطات الدولة) اللجوء إلى مثل هذه الأدوات.

أمّا الأداة الرابعة؛ فهي: ما يُسمى بالاجتهاد الجديد، وهو نهج تأويلي متحرر بدرجة كبيرة عن التأويل الفقهي التقليدي. ومن جهة ما، تركز أداة التخيّر المصحوبة بالتلفيق على هذا النهج العام، حيث إنّ عملية دمج عناصر مختلفة، إن لم تكن متعارضة، لرأي واحد تنطوي على درجة من حرية التأويل. ولكن هناك نماذج أخرى لنوع جديد من التأويل، مثل تحديد فترة الحمل بعام واحد، وهي الفترة التي مدّها بعض كبار الفقهاء التقليديين، في محاولة لإبقاء مشكلات وفصائح

الحمل خارج الزواج في حدود العائلة، لتصل إلى أربعة أعوام. وهناك مثال آخر، وهو قانون الأحوال الشخصية التونسي لعام ١٩٥٦م الذي يُجرّم تعدد الزوجات على أساس أن القرآن نصّ صراحة على إسناد الإذن للرجل بالزواج من أربع إلى قدرة الرجل على التعامل معهن بالعدل والمساواة، وهو الشرط الذي أوله واضعو القوانين المعاصرون على أنه شرط مثالي للغاية ويستحيل تحقيقه.

أما الأداة الخامسة والأخيرة، وفي تشابه كبير مع الأداة الأولى، فتمثل تطبيقًا جديدًا لأصل قديم ولكنه مقيد، وهو أن أي قانون لا يتعارض مع الشريعة يمكن أن يُعد مشروعًا. ويُرى تحريم زواج الأطفال وتحريم الطلاق الأحادي الجانب من طرف الزوج كأمثلة على هذه الفئة من القوانين.

لقد حققت هذه الأدوات بكليتها، بصورة مباشرة أو ملتوية، مراد الدولة باستيعاب التراث الفقهي الإسلامي داخل بنائها المحددة من التقنين والتدوين. ولكن أهم هذه الأدوات كانت الأداتين الثالثة والرابعة، وكانت الثالثة توفر حرفيًا أغلب القوانين، وتقوم بإعادة تشكيلها برؤية تهدف إلى إحداث تأثيرات محددة ومرادة. وسنقوم بمناقشة أهم هذه الآثار في القسم التالي، لكن ينبغي علينا الآن أن نشير إلى أكثر النتائج وضوحًا لهذا الاختلاف البنيوي بين الشريعة التقليدية والقانون المدون للدول الحديثة. وكما رأينا، فإنّ واحدة من أهم سمات الشريعة هي تعددية الآراء (أحيانًا يصل الأمر إلى وجود عشرة من الآراء في قضية واحدة). وكانت هذه التعددية مسؤولة جزئية ليس فقط عن التغير الفقهي، ولكنها كانت مسؤولة أيضًا عن المرونة في تطبيق الشريعة. فالنساء، على سبيل المثال، كان من الممكن أن يلجأن لأي مذهب فقهي، وكان بإمكان القاضي عند التطبيق الفعلي أن يعمل بأي رأي من داخل ذلك المذهب من أجل احتواء ومناسبة موقف محدد. أمّا التدوين والتقنين، من جهة أخرى، فيلغي تقريبًا جميع الاحتمالات الفقهية والتأويلية من هذا القبيل ولا يترك إلا صيغة واحدة أمام القاضي والمتقاضين، ويضعهم في الغالب أمام نموذج واحد لطريقة إنفاذ الأمر القضائي.

وهذا يرجع إلى أن من الأمور القابلة للجدل بوضوح أنَّ عملية توحيد ومجانسة القوانين تعد واحدة من الشواغل الأساسية للدولة الحديثة.

★ قانون الأسرة وبروز أبوية (بطيركية) جديدة:

لقد كانت عملية هندسة هذه الأدوات وتنسيقها بصورة تؤدي إلى نتائج محددة هي من عمل الدولة الحديثة، باعتبارها المسيطر والمالك للقانون والتشريع. إنَّ كون هذه المؤسسة -أي: الدولة- هي المشروع الحديث الأكثر مركزية وتسلطاً الذي دخل العالم الإسلامي هو حقيقة بديهية لا لبس فيها. وباعتبارها المؤسسة الأساسية والرائدة للحداثة الأوروبية، فإنَّها كانت تقوم باستمرار بتحديد كل كيان تلاقت معه وإعادة تحديده والتأثير فيه. وسواء أدمجت في العالم الإسلامي عن طريق الفرض بالقوة أو عن طريق المحاكاة، فإنَّ مميزاتها المحددة والمكوَّنة والأساسية كانت تقريباً متطابقة في كل مكان. لقد ادعت هذه المؤسسة الحق الحصري في شن الحرب خارج حدود سيطرتها وكذلك في ممارسة العنف، بنفس الدرجة من الحصرية، داخل تلك الحدود؛ لقد أعلنت نفسها صاحبة السلطة والهيمنة بينما عملت في الوقت ذاته على تطوير آليات ممنهجة للرقابة وفرض الانضباط؛ لقد عاشت واقتاتت على فكرة القومية، كما يعيش الجسم على الدم الجاري في عروقه؛ لقد استولت على الحق المطلق في سن التشريعات وإنفاذها؛ وفي جميع هذه الأحوال، كانت هي الأب الكبير للمواطن. وكما كان الرجل هو ربَّ الأسرة، فإنَّ الدولة كانت رأس المجتمع. لقد ضمَّت الدولة القومية بذلك ضمن خصائصها قوة الحكم والإخضاع والحق والواجب في الدفاع والترويج وادعاء التملك للأمة والسيادة القومية والجنسية ورعاياها ومواطنيها.

لقد ظلَّت القومية دوماً مفهوماً ذكورياً يُخضع ما هو أنثوي. وهي في الوقت ذاته مفهوم عنصري بامتياز ينشأ من افتراض معين، إن لم يكن من مقدمة منطقية علمية، لنقاء الدم. وهذا التصور من شأنه أن يتبخَّر ليصير سخافة إذا ما نُظر إلى الأمة الفرنسية باعتبارها أمة تشكَّلت من أصلاب الإيطاليين والعرب والصينيين. بيد أنَّ

هذا التصور للإنجازات البيولوجية كان هو المساهم في المحافظة على تفرد الأمم . ومن هذا المنطق تطورت فكرة أنّ الرجل ، وليس المرأة ، هو الذي يحدد السمات القومية ، وهي طريقة أخرى للتعبير عن أنّ الرجل هو الذي حدد الأمة وكان مُكوّنُها الأساسي حرفيًا باعتباره رعية الدولة . وباعتباره نموذجًا أصليًا ، فإنّ الرجل كوّن الدولة بطريقة مماثلة باعتباره هدفًا للسيادة . وفي هذا التصميم ، فإنّ النساء صرن أدوات تكاثر ، بينما سيطرت الدولة الحديثة على حق تحديد (استخدامات مهارات التكاثر لدى النساء)^(١) .

إنّ الدولة القومية التي واجهها المسلمون كانت ، ولا زالت ، عبارة عن كيان ذكوري ، وكانت في صورتها التي اتسمت بها في القرن التاسع عشر وحتى بدايات القرن العشرين عبارة عن نظام بطريكي شمولي . وقد كان النموذج القانوني الفرنسي هو الذي هيمن على المشهد الكولونيالي في الشرق الأوسط والدول الإفريقية . وحتى مصر ، التي كانت واقعة تحت الحماية البريطانية ، فقد اختارت هذا النموذج أيضًا . وليس من الصعب رؤية الأسباب التي أدت إلى هذه الحالة . إنّ واحدة من أبرز السمات في الدولة القومية هي استحوادها الشمولي على مجال القانون ، وهو الاستحواذ الذي اقتضى مسبقًا مركزية المنظومة القانونية وخضوعها للبيروقراطية . لم يكن هناك مجالٌ أمام صنع القانون على يد القضاة ، وهو ما كان بخلاف ذلك صفةً مميزةً لنظام السوابق القضائية البريطاني . إنّ قانون السوابق القضائية ظاهرة تتسم بالتغلغل والانتشار ، وتفتقر إلى وحدة المركز ، وصوت واضح للمرجعية وتجانس نصيٍّ يُمكنه أن يعلن أحكام الدولة في مظهر سلطوي وواضح ولا لبس فيه . إنّ أي نظام كولونيالي قوي (وما يليه من الحكم القومي) يحتاج بالتالي إلى مدونة القانون والتشريع والقانون باعتبارها أدوات

(١) Mervat Hatem, "The Professionalization of Health and the Control of Women's Bodies as Modern Governmentalities in Nineteenth Century Egypt", in M . Zilfi, ed., Women in the Ottoman Empire (Leiden: Brill, 1997), 67.

للحكم الشمولي . وحتى البريطانيون انخرطوا في هذه الصورة من التشريع في أثناء قيامهم بعملية إعادة الهيكلة القانونية التي أجروها في المستوطنات التي أخضعوها للاحتلال الكولونيالي .

إنه لم يكن من باب المصادفة أنَّ القانون، وهو نفس الأداة التي مثلت وجسدت أجندات الدولة القومية، كان يمثل الطريقة الرئيسة التي من خلالها أعيدت هندسة النظم القانونية المعمول بها في الشرق . والنموذج الفرنسي لم يوفر فقط الصيغة السياسية لهيمنة الدولة القومية، بل أيضًا -وهذا الأهم- وفر المحتوى القانوني الذي دعم هذه الهيمنة . وإذا كان الدم وماء الصلب يريان على أنهما اللذان يشكلان الأمة، فكذلك أيضًا كان حال القانون .

ولكن من أجل أن يعمل القانون على تأسيس الأمة وتشكيلها وتجسيدها، فإنَّه كان يجب أن يتسم بالقومية بدرجة مساوية، وهو التجسيد الفعلي لإرادة الأمة وتطلعاتها ورؤيتها الكونية . وفي التحليل الختامي، فإنَّ القانون كان ويجب أن يكون هو المعبر المثالي عن إرادة الدولة .

وبنفس الدرجة التي يُعدّ بها القانون أحد تجليات الدولة وإرادتها في الحكم، فإنَّ الأسرة باعتبارها نواة أولية للأمة هي اختراع الدولة الذي خضع لإعادة التشكيل سواء في أوروبا أو في العالم الإسلامي . إن الأسرة المثالية، والتي تتألف من أبوين، تفتقر إلى الشبكات الاجتماعية المعقدة التي تنشئ بطريقة أخرى الولاء بين الأفراد الكثيرين للعائلة الواسعة والعشيرة . إن الأسرة النووية، المتأسسة على أساس الأيديولوجية القومية ونموذج رأسمالي للإنتاج (وهما سمتان متأصلتان في بنى الدول الأوروبية وغالبية الدول الأخرى)، هي إذن أداة مشروع الهندسة الاجتماعية؛ إنها في الواقع مكون جوهري لعملية تصوير الدولة وممارساتها الأيديولوجية والسياسية . ولأنَّها مكلفة بأداء هذا الدور، فإنَّ الأسرة تتشكّل بفعل قانون الدولة من خلال تنظيم الزواج والطلاق والمواريث، إضافة إلى سلسلة ممارسات تحدد وتملي تلك العلاقات المنتجة للأسرة . لكن بالإمكان القول بأنَّ

الأسرة نفسها تشارك الدولة في علاقة تكوينية متبادلة، حيث تجسد سلطة الدولة للموافقة على الزواج أو حله نفسها كمجموعة من الممارسات التي تستمد منها سيادتها، بينما ساهمت الأسرة بالتالي في تشكيل الدولة الحديثة، وإن كان ذلك قد تم من خلال شروط تلائم الدولة وبرامجها الممنهجة والنظامية لإعادة هندسة (أو السماح باستمرار أجزاء موجودة مسبقًا من) النظام الاجتماعي، من بين أشياء أخرى.

وخلال الحقبة الكولونيالية، عندما كانت عملية توريد نموذج الدولة القومية من أوروبا إلى دول العالم الإسلامي قيد التنفيذ، لم تمتد أجندة القوى الكولونيالية إلى إعادة هندسة الأسرة المسلمة، إذ إن تأسيس الدول باعتبارها دولًا في الأراضي الإسلامية لم يكن من الغايات الأصلية التي كان يسعى المحتلون الكولونياليون لتحقيقها. إن الاستغلال المادي، وهو جوهر مشروع الكولونيالية، لم يكن يتطلب عملية إعادة الهندسة هذه، وهو موقف أتاح، كما رأينا سابقًا، للمعتذرين عن الكولونيالية أن يضعوا ما لا يُعدّ ضرورة في موضع الفضيلة. وكما سنرى في الوقت المناسب، فإن كثيرًا من البلدان الإسلامية شرعت بشكل غير مباشر في تعديل قوانين الأسرة في وقت مبكر يرجع إلى العقد الثاني من القرن العشرين، لكن مشروع إعادة هندسة الأسرة عبر آليات قانونية لم يبدأ بصورة جادة إلا بعد أن نالت المستعمرات حق الحكم الذاتي أو الاستقلال.

لكن، وكما ناقشنا سابقًا، فإن القوى الكولونيالية تسببت، بصورة مباشرة وغير مباشرة، في تفكيك مؤسسة الوقف، وهي التي كانت بلا شك متصلة بصور بنوية متعددة بحياة الأسر وبالقوانين التي نظمتها. وعلاوة على هذا، عندما ابتكرت فرنسا الفكرة الكولونيالية الفريدة المتمثلة في ابتلاع الجزائر لتكون ضمن الأمة الفرنسية، فإنها حاولت مرارًا إبدال قوانين الأحوال الشخصية في الشريعة وإبدالها بقوانين كانت تُرى أكثر تقدمية وتحضرًا. ومنذ منتصف القرن التاسع عشر فصاعدًا، حاول الفرنسيون فرض قوانين ومراسيم عديدة، أبرزها قانون موران،

والذي كان مصممًا، من بين عدة أمور أخرى، لإعادة تصميم الأسرة المسلمة في إطار من تصور الدولة العليا لفرنسا ما بعد الثورة. وفي النهاية، وبسبب المقاومة الصامدة للجزائريين، باءت مثل تلك المحاولات بالفشل، ولم يكن ذلك الفشل بالطبع راجعًا لقصور جهود الفرنسيين.

ومع بدء النخب القومية في الحلول محل الكولونialsين بصورة تدريجية، لم يعد بالإمكان أن يظل مشروع الحكم مقصورًا على الهدف أحادي الأبعاد لاستغلال الثروات. لقد كانت البنى الأساسية لجهاز الدولة قد أخذت مواضعها بالفعل ومضى الهدف الآن ليصبح هو الحكم الشمولي، وهي أمنية كانت قد حققتها جميع الدول الأوروبية في القرن التاسع عشر بالفعل في موطنها الأصلي. ويمضي هذا النوع من الحكم، إضافة إلى ما كان الفرنسيون قد سعوا إلى تحقيقه في الجزائر، ليصبح واحدًا من الأهداف الأساسية للنخب القومية الجديدة. وستستمر الدول المستقلة حديثًا في العالم الإسلامي في إنجاز مشروع حكم لم يعد للكولونialsين حافز قوي لمتابعته في المستعمرات، لأنَّ مشروع الحكم في تجليه الكامل لم يكن يخدم الغايات الكولونiale. ولكن بمجرد حيازة الاستقلال السياسي، فإنَّ القيادة القومية تابعت بناء الدولة بجدية. أن من الواضح أنَّ ما قاومته هذه القيادة في ظل الحكم الكولونالي ستصر عليه بعد نيل الاستقلال. على سبيل المثال: في ظل الحكم الفرنسي عارض القوميون التونسيون والجزائريون بشراسة أي تغيير في قانون الأحوال الشخصية، ولكن بمجرد إجلاء الفرنسيين وبمجرد وصول هؤلاء القوميين إلى سدة الحكم شرعوا مباشرة تقريبًا في برنامج إصلاح يمس هذه المنطقة القانونية المفترض مسبقًا أنَّها حساسة.

لقد وجدت عملية التقنين العثمانية المبكرة والمفتقرة إلى الحماسة للأحوال الشخصية، وكذلك مشروعات التقنين القومية لاحقًا، وجدت مصدر إلهامها في نموذج الحكم الوحيد المتاح: الدولة القومية الأوروبية في العموم، والنسخة الفرنسية منها على وجه الخصوص. ولم تتردد القوانين المدنية الفرنسية (منذ عام

١٨٠٤م وحتى منتصف القرن العشرين)، وهي التي تدين لها الإمبراطورية العثمانية والدول القومية بعد الكولونيالية وكثير من الدول الإفريقية بالكثير، لم تتردد في أن تعلن بأنَّ الرجل هو الشخصية المهيمنة في المنزل. وفي القانون المدني لعام ١٨٠٤م وما تلاه حتى خلفه قانون عام ١٩٣٨م، كان يُنص بصورة لا غموض فيها بأنَّ «على الرجل حماية زوجته وعلى الزوجة طاعة زوجها»^(١). وحتى في وقت متأخر مثل عام ١٩٧٠م، ظلَّ الزوج في القانون الفرنسي هو رب الأسرة. و(على النهج نفسه حتى عام ١٩٤٩م، منح القانون المدني في ألمانيا الغربية الزوج الحق في «اتخاذ القرارات بشأن جميع أمور الحقوق الزوجية»، بينما يُفتتح ما يسمى بقانون المساواة لعام ١٩٥٧م، (المادة ١٣٥٦ الفصل الأول) بعبارة: «مسؤولية الزوجة هي أن تدير منزل الزوجية». وبالتالي فإنَّ هذه الثقافة القانونية، التي انبثقت مباشرة عن الأمة (القومية) ودولتها، كانت هي التي حددت معالم القومية في حقبة ما بعد الكولونيالية. وينطبق الوصف الدقيق الذي لاحظته بارثا تشاترجي (Partha Chatterjee) حول السياق الهندي بقدر متساوٍ على السياقات الأخرى؛ فالقومية كما يقول تشاترجي: «منحت النساء شرف مسؤولية مجتمعية جديدة، ومن خلال ربط مهمة تحرير المرأة بالهدف التاريخي المتمثل في سيادة الأمة، فقد أدت بأولئك النساء إلى حالة إخضاع ضيقة، لكنَّها مشروعة بالكامل»^(٢).

إنَّ لعملية الإخضاع هذه تجليات عديدة في أحكام القانون العثماني لحقوق الأسرة لعام ١٩١٧م، وهو قانون كان يُمثل في السياق العثماني أول عملية تقنين تدعمها الدولة لقانون الأحوال الشخصية المستقلى من الشريعة الإسلامية. ولا تكمن أهمية هذا القانون فقط في حقيقة أنَّه مثل المحاولة الأولى من نوعها،

(١) Mary Ann Glendon, "Power and Authority in the Family: New Legal Patterns as Reflections of Changing Ideologies", American Journal of Comparative Law, 23, 1 (1975): 6-9.

(٢) Partha Chatterjee, "Colonialism, Nationalism, and Colonized Women: The Contest in India", American Ethnologist, 16, 4 (1989): 629-32.

ولكن الجانب الأهم يكمن في عملية انتشاره في الزمان والمكان. فبينما انسحبت تركيا من صرح الشريعة الإسلامية بأكمله عام ١٩٢٦م؛ يظل قانون ١٩١٧م معمولاً به باعتباره قانون طوائف المسلمين في لبنان وإسرائيل حتى يومنا هذا، وظل يُشكل القانون الرسمي لسورية حتى عام ١٩٤٩م وللأردن حتى عام ١٩٥١م.

إنَّ ما يزيد من أهمية هذا القانون ليس فقط حقيقة أنَّه يمثل عملية البقاء الكبرى للشريعة في فترة ما بعد سقوط الإمبراطورية العثمانية، وإنَّما الزعم بأنَّ هذا القانون قد جاء لتحسين أوضاع النساء المسلمات. فهل حقق هذا بالفعل؟

يُشار إلى أنَّ قانون الأسرة لعام ١٩١٧م لم ينحرف عن أحكام الشريعة، ولكنه عمِد إلى تدوينها وتقنينها، ومن ثَمَّ أخضعها لجمود لغة موحدة تخلو من التعددية والفروق الفقهية الدقيقة والمتغيرات التي كان يقدمها الفقه التقليدي. لقد كان أهم معالم هذا التحويل التقني، كما أشرنا إلى هذا مرات عدَّة، هو استيلاء الدولة القومية على القانون، وهو تحول أعلن الرسالة الواضحة: أنَّه حتى عندما كان القانون من حيث الجوهر والحجم نابغاً من الشريعة، فإنَّ الدولة في النهاية هي التي كانت تحدد هذه الحقيقة وأي جزء -أو أي توليفة من الأجزاء- يُعدَّ أو لا يُعدَّ من القانون. وهذا هو تعريف السيادة بدقة والسيادة ليست مهمة أي أحد سوى الدولة.

لكن وفي خضم نفس عملية إعادة وضع الشريعة الإسلامية لتصير في صورة كتلة من الأحكام المقننة، فإن الصياغة اللغوية القانونية والتركيز والاختصار والتفصيل والعناية، كل هذا أدَّى دوراً مهماً في إعادة تشكيل الشريعة وإعادة قولبتها، وكلها عوامل دخلت في إطار حساب الآثار التي كان من المراد للقانون أن ينتجها. لذا، فبينما يقدم الفقه التقليدي كتلة ضخمة من الحديث عن احترام حقوق الزوجة في الحصول على صور متعددة من الدعم من طرف الزوج، يقوم قانون عام ١٩١٧م بتقليص هذا الخطاب ليستقر في مادتين مقدمتين باختصار مخلٍ يحرم المحكمة الحديثة من تكوين نظرة شاملة لهذه الحقوق.

في المذهب الحنفي فيما قبل العصر الحديث، وعلى النقيض، كانت حقوق

الزوجة في الدعم شاسعة وكان موضوع معاملة الزوجة باعتباره موضوعاً فقهيًا يُتناول في عشرات الصفحات. إن كل ما يبرز من الحقوق العديدة التي كانت فيما قبل العصر الحديث هو أنَّ الزوجة لها حق يضمه القانون في منزل، وهي لغة ربما فسرها القضاة المعاصرون في ضوء الممارسات العرفية (محافظين بذلك على قدر من الاستمرارية)، لكنَّها ممارسة كانت آخذة في التحول باستمرار لصالح واقع جديد أصبح يميل بمرور الوقت إلى الحلول محل الواقع السابق عليه، إن لم يزحه تمامًا من الذاكرة القضائية. إن توفير منزل إلى جانب حكم المادة رقم ٧٢ الذي يؤكد على حق الزوجة في رفض العيش مع أسرة زوجها، يبدو إقرارًا بالأهمية المتزايدة لمبادئ الخصوصية وزواج العشرة، لكن هذا يقتطع في نفس الوقت -ومرة أخرى- من خلال السكوت- جملة الحقوق في العصر ما قبل الحديث التي «أنزلت المرأة مكانة الكائن الاجتماعي الذي له احتياجات السكن والرفقة والتي يجب تحقيقها من خلال وجود الأقارب والجيران أو حتى الرفقة المستأجرة»^(١).

لكن تقليص الحيز القانوني لعلاقات الزواج (التي كانت فيما سبق تستند على العلاقات الاجتماعية المعقدة في إطار بنية العائلات الواسعة) لتكون في إطار زواج العشرة شكّل في الوقت ذاته خطوة نحو تكوين الزوجة باعتبارها ربة منزل في وحدة أسرية يقوم عليها الزوج، وهو مفهوم يغيب بالكلية عن الشريعة الإسلامية التقليدية. وحقًا: تُلزم المادة رقم ٧٣ من قانون عام ١٩١٧م الزوج أن يعامل زوجته بمودة، ولكنَّها تفرض على الزوجة فرض الطاعة. وهذا الشق الأخير -والمُفسر في الشريعة تفسيرًا ضيقًا بمعنى حق الفراش وعدم امتناع الزوجة عنه- يُعد الآن منفصلاً عن منظومة معقدة من الواجبات التي كان الزوج أيضًا مقيدًا بها. وقد خضع مفهوم الطاعة للتجريد والتوسيع، وأُدمج علاوة على ذلك في المفهوم المدني الفرنسي المتحرر للغاية لطاعة الزوجة، وهو المبدأ الذي وُضع لينتج وسيلة

(١) Judith Tucker, "Revisiting Reform: Women and the Ottoman Law of Family Rights, 1917", Arab Studies Journal, 4, 2 (1996): 11.

فاعلة لإخضاع الزوجة. ولم يتغير سوى القليل من ذلك حتى بعد وقت طويل. وجادلت دراسة أجريت مؤخرًا حول قانون الأسرة المغربي لعام ١٩٥٧م بشكل مُقنع بأن ما يُسمى بالإصلاحات في هذا البلد قد أنتجت بالفعل معسكرًا بطريكيًا قويًا داخل مجال من الشريعة قد أعيد تفسيره، بينما تُضعف في الوقت ذاته الضمانات المعقدة وشبكات الأمن متعددة الطبقات التي كانت توفرها الشريعة على مستوى الممارسة قبل بزوغ فجر الحداثة ودولتها القومية^(١).

ومن المؤشرات الأخرى على قضية إخضاع المرأة ما يتعلق بالترويج ما بعد الكولونيالي لفكرة أن الرجل/ الزوج هو رب الأسرة الذي تلزم طاعته بل وحتى تقديسه. لقد كان فقهاء المسلمين في العصر ما قبل الحديث يرون عجز الرجل عن الوفاء بواجباته الزوجية نشوزًا، وهي الحالة التي تُلزمه أن يقبل بخلع زوجته له دون تعويضه. وبعبارة أخرى: فإن الأزواج كانوا تقريبًا عرضة لتهمة النشوز بنفس درجة تعرض الزوجات، رغم افتراض أن مسؤوليات كلا الطرفين كانت تتخذ صورًا مختلفة. أما في القوانين القومية الحديثة، فيصير النشوز مسؤولية ملقاة بالكامل على عاتق المرأة فقط، وهي نتيجة إخفاقها في أداء مجموعة مهام كلفها بها القانون. ولذلك، يمكن في القانون الجزائي اتهام الزوجة بالنشوز ببساطة إذا لم تقر باحترام زوجها كربٍّ للأسرة؛ وفي ليبيا واليمن، قد يتحقق النشوز نتيجة إخفاق الزوجة في مراعاة شؤون بيت الزوجية واحتياجاته؛ وفي المغرب يتحقق نشوزها إذا لم تظهر الاحترام لوالدي الزوج.

إن أسباب تحقق الطاعة هذه لم تكن بالطبع بهذا التوسع في الفقه الإسلامي قبل العصر الحديث، حيث كان الأمر محصورًا بشكل أساسي في امتناع المرأة عن فراش زوجها. وفي الفقه التقليدي، كانت الأسرة تؤسس كجماعة اجتماعية تقوم على روابط القرابة، مجموعة أفرادها لهم حقوق وعليهم واجبات، ولكنها كانت

(١) Ziba Mir - Hosseini, Marriage on Trial: A Study of Islamic Family Law (London: I. B. Tauris, 2000).

جماعة لا يُعيّن فيها أحد في منصب الرئيس. ومن الناحية الاقتصادية والمالية (وهو مجال عريض في الوجود الاجتماعي)، كانت النساء مستقلات في نظر الشرع، ويتمتعن بحقوق مساوية لحقوق الرجال. وما كان بإمكان الأزواج من الناحية القانونية التحكم في ثروات زوجاتهم. ولم تكن المرأة مطالبة بأن تحترم أهل زوجها أكثر ممّا فرض على زوجها من ضرورة احترام أهلها. وعلاوة على هذا، لم تطلب منها الشريعة أن تباشر الاحتياجات والشؤون اليومية لمنزل الزوجية، ناهيك عن منزل أهل زوجها، فقد نصت الشريعة صراحةً أنّ هذا هو واجب الزوج. ولم يكن هذا هو كل شيء. فمجموعة من الحقوق التي تمتعت بها المرأة في ظل الشريعة أضحت مفقودة بشكل تام اليوم في ظل التشريعات المعاصرة، وليس أقلها المسؤولية التي كانت تقع على الزوج ممثلة في أن يدفع للزوجة نفقة نظير إرضاع أطفاله ونظير أعمال التنظيف والطهي في بيت الزوجية، ونظير نفقات خدم يقومون على تلبية الاحتياجات الشخصية لزوجته.

إنّ هذه التحولات القائمة على البعد الجنساني صارت ممكنة بمساعدة عوامل عدّة اندمجت كلها لتخرج لنا نتائج متعددة في مواضع مختلفة، وهي نتائج أدت بشكل ثابت إلى زيادة إخضاع المرأة. ومن بين هذه العوامل الحاسمة كان انهيار الأسواق المحلية خلال فترة القرن التاسع عشر في أغلب بلدان العالم الإسلامي، وهي ظاهرة كانت ذات أبعاد كارثية عمّت الكل ارتبطت ارتباطاً سببياً بالهيمنة الأوروبية على الأسواق المفتوحة المؤسسة حديثاً في هذه البلدان. ومما مثل عاملاً أساسياً في هذا التحول الاقتصادي، والذي أدّى إلى صعود صور بديلة من الإنتاج الاقتصادي، هو اختفاء الاقتصاد المنزلي (الذي يشتمل من بين أشياء أخرى على الغزل والنسيج)، وهي الصناعات التي لم تؤدّ فيها النساء دوراً محورياً فحسب، بل كنّ أيضاً يستفدن، من خلال الأداء الاقتصادي، من الاستقلال المالي الذي توفر لهنّ من خلال تلك الأسواق.

أمّا العامل الثاني، فقد كان يتمثّل في صعود نخبة سياسية وقانونية واقتصادية

وبيروقراطية كان وجودها جوهرياً من أجل تأسيس منظومة الدولة الجديدة أو كانت خاضعة لبنائها. ومتخذين نموذجاً من الطراز الأوروبي في أواخر القرن التاسع عشر -والذي كان قد بدأ بالكاد يمنح النساء حقوق الأهلية الكاملة (سواء في حق الاقتراع، أو تملك العقارات في الزواج)-، ملأت النخب المسلمة الجديدة (والتي كانت في غالبها من الذكور) الفراغات في بنى القوة من خلال المحاكاة والتقليد.

وأما العامل الثالث: وهو ناتج عن العامل الثاني، فكان يتمثل في استجلاب النخبة القومية الجديدة لنظم وفلسفات أوروبية للتعليم كلفت المرأة بدور تربية مواطن المستقبل القومي. بيد أن النساء، مع كونهن يتسمن بدرجة من الأهمية والسمو تتناسب مع أهمية وسمو دورهن المتمثل في صناعة الأمة الناجحة والمنتجة، كان المتوقع منهن المكوث في البيت مع أطفالهن.

بيد أن ثمة عاملاً آخر دافعاً لهذا التحول الضار كان هو الصعود التدريجي لنظام اجتماعي نفسي جديد وشاذ، نظام جاء مصاحباً للتضاؤل المستمر للأسرة الواسعة والزيادة المتزامنة لظهور وأهمية الأسرة النووية. إنَّ كون هذا التحول الأسري الاجتماعي -والذي سنعود لمناقشته لاحقاً- يرجع إلى الأنماط المتغيرة من الإنتاج الاقتصادي أمرٌ واضح، لكنَّ ما لم يتم أخذه في الاعتبار بصورة كافية هو العلاقة الجدلية بين هذه التحولات الاجتماعية والاقتصادية وبين المفهوم الجديد للفردانية. فبينما كانت دخول أفراد الأسر الواسعة ترجع إلى وعاء مالي غير قابل للتمييز وكان غالباً ينظر إليه باعتباره مملوكاً للجماعة، وكان يتكون من بضائع وسلع إلى جانب النقود، ففي الأسر النووية الناشئة، وبسبب صعود نخبة بيروقراطية هائلة، فإنَّ دخل الفرد المكون من أجره أو راتب كان عبارة عن إجراء فردي معبر عن المكافأة، دخل يُكتسب نظير أداء وظيفة محددة بدقة لا يشارك فيها أي فرد آخر من أفراد الأسرة. ومع شعور متزايد بالفردانية مصحوب بدولة قومية ذكورية المركز واقتصاد بيروقراطية موجهة للذكور، وفي ظل انهيار شامل للاقتصادات المنزلية

التي كانت مجالاً محصوراً على النساء، اجتمعت كل هذه العوامل لتثمر مدونات قوانين وثقافات قانونية أسهمت، تحت لواء الحداثة، في مزيد من إخضاع المرأة بدلاً من تحريرها.

ومن الأمور التي تحمل نفس الدرجة من الأهمية في قانون عام ١٩١٧م، والتي يمكن تحليلها بالطريقة نفسها، هو صور الاختصار المخمل في التعامل مع طرق حل رابطة الزواج الممنوحة للمرأة. لقد أكد القانون بهدوء على حق الزوج المطلق في إجراء الطلاق من طرف واحد وفقاً لرغبته بينما، وفي الوقت ذاته، اختصر الحديث بشدة عن مسألة الخلع، وهو الطريق الذي كان متاحاً بشكل شائع فيما مضى أمام المرأة الراغبة في إنهاء زيجة غير ناجحة. وتذكر المادة ١١٦ الخلع ذكراً عابراً دون توصيف أي من الالتزامات القانونية والإجرائية المرتبطة به. وكما أشار أحد الباحثين بدقة: «إن القارئ الممحص للقانون فقط هو الذي سيلحظ أن هذا النوع من الطلاق كان ذا قيمة قانونية»^(١).

وبالمقارنة؛ فإنَّ الفقه التقليدي كرَّس صفحات تلو صفحات لتناول هذه الصورة من الانفصال بين الزوجين. وعلاوة على هذا، فبينما أتاحَت الشريعة الإسلامية في الممارسة العملية للمرأة أن تلجأ للقضاء لتطالب بفسخ عقد الزواج فقط بعد مرور عام واحد من عدم وفاء الزوج بتوفير الإعالة لها (بسبب الإعسار أو الهجر أو الاختفاء، من بين أسباب أخرى)، فإنَّ قانون عام ١٩١٧م أطال هذه المدة لتصل إلى أربع سنوات المادة رقم ١٢٧، مُفاقماً بذلك من محنة المرأة. وفي المجمل: فإنَّ قانون عام ١٩١٧م قلل من الحقوق الشرعية التقليدية العديدة وذات الطبقات المتعددة الممنوحة للنساء بدلاً من التوسع فيها.

لكن، وبينما حافظ القانون على الامتيازات القانونية المتاحة للذكور مقابل النساء، فإنَّ ذلك القانون الجديد حصر حقوق الذكور في مواطن أخرى، بيد أن كل

(١) Tucker, "Revisiting Reform", 12.

تلك الإجراءات كانت تصب في صالح سيطرة الدولة ورقابتها المحكمة على حياة الأسرة. وكانت المحصلة الختامية تتمثل في إقحام النساء في مجال منزلي يقوم على نظام صارم، ويقوم كل ذلك على أنقاض ما كان في ما مضى فضاءً اجتماعيًا عامًا أتاح مساحة حرية عامة استثنائية أمام المعاملات الاقتصادية في المجالات الخاصة والعامة على حد سواء.

لقد أدّى صعود الحركات النسوية المبكرة في أمريكا وأوروبا خلال النصف الأول من القرن العشرين إلى إعادة صياغة حدود الخطاب الثقافي الكولونيالي، وهو ما أدى إلى نتيجة مفادها أن الترويج للأجندة النسوية كانت له أصداء مباشرة في العالم الإسلامي ككل. وبينما كانت «المرأة المسلمة المعزولة»، في القرن التاسع عشر، هدفًا للتعليق والنقد الأوروبي والأمريكي، فإنها أصبحت في القرن العشرين، وفي هذا التعليق النقدي، ضحية سلطة أبوية لا تعرف الرحمة، وهي السلطة التي يجب إنقاذها منها.

لكن لم يكن ثمة اعتراف، وإن وُجد فقد كان شديد الخفوت، بأن الصور الجديدة من السلطة الأبوية كانت ناتجة مباشرة عن عمليات الإحلال والتحول التي أشرنا إليها آنفًا. وكجزء من الخطاب الثقافي الهادف للهيمنة، تناغم النقد مع أجندة النخب الحاكمة لبلدان العالم الإسلامي، وانعكس على التغييرات التي أدخلتها هذه الدول على جوهر القانون. لقد أصبحت النساء يمثلن أولوية لصياغة الأمة الجديدة، وكانت عملية إعادة تصميم القانون مجرد وسيلة أخرى لبلوغ هذه الغاية.

★ إعادة هندسة قانون الأسرة:

لقد كان من بين الجهود المهمة لعملية الهندسة الاجتماعية جهد خاص يسعى إلى زيادة الخيارات التعاقدية المتاحة للزوجة. وعن طريق وسيلتي الترخير والتلفيق، أعادت أغلب الدول صياغة عقد الزواج وفقًا للمذهب الحنبلي الذي أتاح إدخال أي عدد من الشروط حسب رغبة الأطراف، طالما أنه لا يوجد شرط يتعارض مع غايات العقد. وضمنًا: فإن إعادة الصياغة هذه عنت أيضًا أن الشروط والأحكام

لا يمكنها أن تنتهك المبادئ الراسخة للقانون أو مصالح الأطراف التي يضمنها العقد نفسه .

لقد سمح هذا المنهج التعاقدي المعتمد على نطاق واسع للنساء بإدراج شروط من شأنها أن تحمي مصالحهن في الزواج مثل حقها في العمل خارج منزل الزوجية، وحقها في التطلق من زوجها، وحقها في منعه من الاقتران بزوجة ثانية؛ أو، مع التهديد بعقوبة التطلق، منعه من نقل منزل الزوجية إلى مكان آخر دون موافقتها .

وهذه الشروط، باستثناء الشرط الأول، ظلت لقرون تُدرج في عقود الزواج، لكنّها لم تكن ممارسة نظامية ممنهجة. لقد كان بعض الناس فقط هم من يلجؤون لتطبيقها. إنّ ما حقته دولة القرن العشرين في هذا الصدد يتمثل في منهجة وتنظيم (من خلال إجراءات مركزية خاضعة للدولة) الحق في إدخال هذه الشروط على عقود الزواج، ومن ثمّ رفع كفة الميزان المنخفضة لحقوق المرأة. بيد أنّ النساء المسلمات لم يقمن بالوثوب للاستفادة من الخيارات التعاقدية الجديدة المتاحة. وفي سبيل زيادة هذا النصيب من المتفعات بالحقوق، بدأت الدولة بفاعلية في التشجيع على استخدام هذه الخيارات المتاحة أمام المرأة. ففي عام ١٩٩٥م على سبيل المثال: أعدت وزارة العدل المصرية مسودة عقد زواج يمكن أن يستخدمها الزوجان باعتبارها نموذجًا ويمكن تعديلها ليوافق رغباتهما واحتياجاتهما - وكان الغرض من هذا العقد هو جعل كامل الاحتمالات القانونية معروفة للمواطن العادي. وعلاوة على هذا، فإنّه من خلال وضع الشروط والأحكام في وثيقة قياسية ومتوفرة في كل مكان، فإنّ الشروط ستكتسب صفات شبيهة بالروتين، وبالتالي تصير في الواقع جزءًا أساسيًا من القانون بدلًا من أن يكون ملحقات تجد المرأة نفسها مضطرة إلى أن تتفاوض من أجل تحقيقه أو أن تواجه المساومة عليه. وتمت صياغة عقد قياسي مشابه في إيران عام ١٩٧٥م، وأعيدت صياغته في ظل الجمهورية الإسلامية عام ١٩٨٢م. وكان العقد النموذجي الحديث، والذي يعكس

التغييرات التي حدثت في القانون الوضعي، يحتوي على عدة شروط قياسية من بينها حق الزوجة في أخذ نصف ممتلكات زوجها التي تملكها خلال فترة الزواج، شريطة أن يكون طلقها دون وقوع خطأ من طرفها. وقد منح قانون ١٩٨٢ المرأة أيضًا حق الحصول على كامل أجرها نظير عملها طوال فترة الزواج، إذا كانت المحكمة قد قررت أنها لا خطأ قد وقع من جانبها في حالة فسخ الزواج. وبموجب شروط العقد النموذجي، فسيكون من حقها أيضًا تطليق الزوج في حالة هجره لها أو إساءة المعاملة لها أو الزواج بأخرى أو في حالة التخلف عن النفقات الواجبة). لقد كان هذا العقد الرسمي (المصبوغ بالصبغة الرسمية) يحمل بعض سمات الشريعة الإسلامية حيث إنَّ الزوج من خلال قبوله بهذه الشروط -وقد أصبح من المفروض عليه الآن القبول- يمكن أن يقال بأنَّه خول لزوجته سلطة أن تطلق نفسها منه إذا ما أخلَّ بأي شرط من الشروط المنصوص عليها. وبصورة عارضة، فإنَّ هذه الصلاحيات لحق التطليق المخول كانت معترفًا بها بالكامل ومشروحة شرحًا تفصيليًا مركبًا في الشريعة، لكنها لم تُلحق أبدًا بأي عقد قياسي، وهي ممارسة غير معروفة في المقام الأول.

وكما ذكرنا سابقًا؛ فإنَّ إدراج مثل هذه الشروط لم يكن شيئًا جديدًا، وكانت المحاكم الشرعية التقليدية التابعة لجميع المذاهب تقريبًا قد قبلت من حيث الممارسة إدخال هذه الشروط. لكن عملية الإدراج هذه كانت حقًا حصريًا للزوجة، نوع من الذخيرة التي تم تزويدها بها كنوع من الحماية. بيد أنَّه في كثير من الإصلاحات الحديثة، وكنتيجة جزئية للانشغال بتحقيق المساواة بين حقوق الرجال والنساء، فإنَّ حق إدراج الشروط هذا قد أصبح الآن ممنوحًا للرجل في عدد من بلدان العالم الإسلامي، مما يضاعف من إخضاع المرأة باسم تحقيق المساواة بين الجنسين.

ومن منظور ماليٍّ، فقد تمت إعادة هندسة عملية الزواج في الدولة القومية بافتراض أن ذلك سيؤدي إلى تعزيز وضع المرأة. وتم إدراج ضمانات في المنظومة

القانونية للزواج متعلقة بالإعالة التي تحقق للزوجات بموجب عمل القانون، أي: إنَّها نافذة حتى إن لم يُنصَّ عليها ضمن عقد الزواج. وهذا الفعل يمثل إعادة سن المنهج القديم مجدداً، وكما كان الحال مع الشريعة على مدار قرون، فإنَّ الإصلاحات الجديدة جعلت نفقة الإعالة، والتي تتألف من توفير الملبس والمأوى والطعام، التزاماً غير قابل للإلغاء على الزوج تجاه زوجته، وهو ما يعني أنَّ أيَّ إخلال بالتزام النفقة قد يعرضه لقرار الحجز على ممتلكاته من قبل المحكمة كي يتم دفع هذه النفقات.

وبصورة مماثلة، فقد كان من حق الزوجة الحصول على مهر بموجب العقد. وقد ظلَّ هذا شرطاً قانونياً وممارسة اجتماعية وعرفية. ورغم أنَّه في دول مثل الهند وباكستان سببت الشروط الجائرة والباهظة فيما يتعلق بمسألة المهر قيام التشريع هناك بمواجهة هذه التجاوزات (بإجبار طرفي العقد أن يشترط في العقد قدرًا مقبولا للمهر)، إلا أنَّ غالبية الدول، وخصوصاً دول العالم العربي، استمرت في تعزيز هذه الخاصية من خصائص عقد الزواج. ففي مصر على سبيل المثال، لم يظل المهر فقط سمة ضرورية لاعتبار عقد الزواج صحيحاً، مدرجة من خلال عمل القانون، لكن الزوجة أيضاً أصبحت تحتفظ بأولوية المطالبة بالوفاء بديونها من ممتلكات الزوج قبل أي مطالبات بديون أخرى. وحققها في المهر غير قابل للإلغاء وقد يؤدي عدم سداد الزوج له إلى سجنه. لذا، فمن أجل تعزيز قدرة الزوج على تقديم مبلغ المهر لزوجته، فإنَّه يُشترط وجود ضامن تقع عليه أيضاً المسؤولية في حالة الإخفاق في سداد المهر إلى الزوجة. (إن من المثير للملاحظة أنَّ هذه الحقوق ما زالت تُذكر ويُنص عليها بمنطق ولغة بالغة التمييز على أساس الجنس. وفي عالم نرى فيه تزايداً في أعداد النساء المسلمات اللائي يعملن في وظائف أكثر إدراكاً للربح من أزواجهن، الذين ربما يكونون عاطلين عن العمل في بعض الأحيان، فإنَّ القانون لم يسع بعد إلى تحييد لغته لتنص على حقوق الزوج في الحالات التي تكون النساء فيها هن المعيلات).

في غالبية الدول الإسلامية، وخصوصًا تلك التي عُرفت تقليديًا باتباعها للمذهب المالكي، فرضت قيود متعددة على صلاحيات الولي في الزواج والذي كان يُعرف بشكل قياسي بأنه أحد الأقارب الذكور الذين لهم سلطة قوية في تحديد من ستتزوج أو من ينبغي أن تتزوج من هي تحت وصايته. وكانت بعض هذه الصلاحيات الذكورية معمولًا بها حتى حوالي منتصف القرن العشرين، لكنها تعرضت لهجوم متزايد منذ ذلك الحين. فتحت ضغوط الجماعات النسوية، اضطرت الحكومة المغربية على سبيل المثال إلى تغيير بعض الفرضيات حول الوصاية من خلال الزعم بأنها حق المرأة، وهو تعديل يعكس بالفعل قلبًا لذلك الحق. ففي الشريعة، كانت وصاية الذكر من العصبية إلى حق تمثيلي يتم به النظر في مصالح الأسرة والجماعة جنبًا إلى جنب مع مصالح الزوج الخاصة بمن هو وصي عليها. وقد سعى التشريع المغربي إلى ضمان هذا الحق من خلال النص على أن الزواج لا يمكن أن ينعقد دون موافقة الزوجة، لكنه تبيّن أيضًا أن من المستحيل تجاهل حقيقة أن المجتمع المغربي، مثله تقريبًا مثل باقي المجتمعات المسلمة، يعطي أهمية كبرى للأسرة وللروابط والعلاقات داخل الأسرة.

لذلك فإن المادة رقم ١٢ من قانون الأحوال الشخصية تعطي ضمانات للأسرة، باعتبارها ممثلة في الوصي، تقضي بأن الشبكة الاجتماعية التي يقع في إطارها الزواج يلزمها أداء دور في العملية التعاقدية. وبينما تعد موافقة المرأة أمرًا لا يمكن الاستغناء عنه، فإن الولي بموجب نص هذه المادة «يُتم الزواج نيابة عن موكلته».

وتم أيضًا وضع ضمانات لصالح المرأة التي ربما يرفض وليها إتمام زواج ترغب في إتمامه. ومن ثم، فإن هناك دولًا عدة تسمح للمرأة التي بلغت سن الرشد أن تتقدم بالشكوى إلى المحكمة من أجل الحصول على إذن كي تتزوج ضد اعتراضات أقاربها بمن فيهم أولياؤها الذكور. ومن الجهة الأخرى: ووفقًا لقوانين باكستان والهند، فإن الفتاة القاصر التي زوّجها والدها أو جدّها يجب أن تنتظر حتى تبلغ سن الثامنة عشرة قبل أن تطلب حكمًا قضائيًا بإنهاء زواجها.

إن الحالة المغربية تُعد نموذجًا لما يمكن أن يُطلق عليه إشكاليات العملية الانتقالية لتحديث المجتمعات، حيث تتعايش الأعراف المجتمعية التقليدية، ولكن تتعارض في نفس الوقت، مع المفاهيم الحديثة للفردانية. إنَّ التوسع في حريات الفرد داخل إطار مصالح الجماعة المحيطة -مهما كانت درجة تعديل هذه المصالح- يبدو أنه يمثل مرحلة جديدة في عملية الانتقال نحو مزيد من الفردانية وقليل من الجماعية والطائفية. ربما يتطلب الأمر بعض الوقت فقط قبل أن ينتقل القانون إلى مجال الفردانية الحصرية، حيث يُمكن أن يُعلن أنَّ الأسرة الواسعة والجماعة -للأغراض القانونية على الأقل- قد ولّى زمانها وانتهت. إن من الجدير بأن نتذكره دائمًا أنه بينما كان نظام الولي يمثل -حتى على مستوى التطبيق والممارسة- سلطة معينة للنظام الأبوي، فإنَّ الأمر لم يكن متعلقًا فقط بهذه السلطة، كما تسعى الدراسات الحديثة غالبًا لتصويره. والولي، كما نتذكر، كان يمثل أيضًا صوت الأسرة النووية والأسرة الواسعة وحتى الجماعة المباشرة. فالزواج في المجتمعات المسلمة في الماضي والحاضر لم يكن أبدًا أمرًا متعلقًا بالزوجين فقط.

لقد صاحبَ المفاهيم المتغيرة للجماعة والفردانية تحول آخر في القيم الاجتماعية التي تحدد مفهوم البلوغ، وهو تحول كان بدرجة كبيرة نتيجة لتغيرات كبرى في البنى الاقتصادية وأنماط الإنتاج. ففي مطلع القرن العشرين، رفعت أغلب الدول الإسلامية سنَّ الزواج (والذي كان محددًا عمومًا في النصوص القديمة أنه سنُّ البلوغ)، وبعض الدول جرّمت زواج القصر.

وحدد قانون منع زواج الأطفال الهندي لعام ١٩٢٩م عقوبات في حالة أي زواج لم يبلغ فيه الزوج سن الثامنة عشرة والزوجة سن الخامسة عشرة. وُرفِع سنُّ زواج الفتاة في باكستان إلى ١٦ عامًا بموجب قانون الأسرة المسلمة لعام ١٩٦١م. وفي دول أخرى، مثل مصر، لم يوجد (بعد) قانون يُجرّم صراحة زواج القصر، لكن، ومن خلال وضع شروط صارمة لتسجيل الزواج (يمكن الرجوع إلى هذه النقطة كما

أشرنا من قبل)، فقد فرضت قيود مشددة على مثل هذه الممارسات. وجميع بلدان الشرق الأوسط تنص الآن على أن سنّ الزواج ثمانية عشر عامًا للذكور ولكن الأمر يختلف في حالات الإناث؛ فالعراق يشترط بلوغ الثامنة عشرة، والأردن وسورية سبعة عشر عامًا، أما الجزائر فستة عشر عامًا، وتونس والمغرب خمسة عشر عامًا. لكن، لم تكن قضية من القضايا القانونية مشحونة سياسيًا مثل قضية تعدد الزوجات. فأولى الخطوات التي اتخذت من أجل الحد من ممارسة تعدد الزوجات هذه كانت في القانون العثماني لعام ١٩١٧م الذي نصّ على أن الزوجة من حقها أن تشتري في عقد الزواج أنه في حالة قيام زوجها بالزواج من زوجة ثانية، فإن لها الحق بالمطالبة بالحصول على طلاق بحكم القضاء. وأصبحت هذه الوسيلة، والتي كانت مطبقة منذ قرون، أمرًا معتادًا في التشريعات اللاحقة في أرجاء العالم الإسلامي، لكنها كانت غالبًا مقرونة بإجراءات أخرى -تبلغ من العمر قرونًا أيضًا- تُمكن الزوجات من حق المطالبة القضائية بحل رابطة الزواج في حالة طرء ظروف غير ملائمة على زواجهما. وكانت هذه الإجراءات تتكون من: (١) حمل الزوج على الطلاق من طرف واحد في حالة وقوع حالات محددة (مثل: إذا وقع (س)؛ فإن الطلاق يقع ويصبح نافذًا)، (٢) أن يتم تفويض سلطة الطلاق من الرجل إلى المرأة (بالإضافة إلى طرف ثالث). وكان بإمكان الزوجة أن تمارس هذه السلطة الممنوحة لها في حالة وقوع ظروف معينة تفسرها بأنها تمثل ضررًا عليها، بما فيها زواج زوجها من زوجة ثانية.

بيد أن ثمة نهجًا آخر قد تم اتباعه من أجل الحد من ممارسة تعدد الزوجات في عدد من مشروعات القوانين في مصر خلال العشرينيات من القرن العشرين، لكن هذه المشروعات لم تتحول إلى قوانين فعلية إلا خلال الخمسينيات والستينيات، بل وتحقق ذلك بالفعل في سورية وتونس قبل مصر. لقد كانت هذه الوسيلة ذات طابع إداري، حيث تشترط على الرجل الذي يريد زوجة ثانية أن يتقدم بطلب إلى المحكمة للحصول على إذن. وقد جعل قانون الأسرة المسلمة الباكستاني الصادر

عام ١٩٦١م موافقة الزوجة أيضًا مطلبًا إضافيًا إلى جانب موافقة المحكمة . لكن المحكمة كانت لا تزال تحتفظ بحق رفض هذا الطلب باستقلال عن رغبة الزوجة ، وذلك لأحد سببين : عدم قدرة الزوج المالية على إعالة زوجتين ، أو عدم قدرته على معاملتهما بصورة عادلة . إنَّ هذين الاعتبارين ، خصوصًا الاعتبار الأخير ، كانا يستندان إلى نصِّ قرآني في [سورة النساء الآية رقم : (٣)] ، الذي يأمر الزوج بأن يعامل زوجاته بالعدل والتساوي . وقد ذهبت بعض الدول ، مثل : سورية إلى جعل الاعتبارات المالية هي السبب الأساسي لاتخاذ قرار ما ، بينما عدّت دول أخرى مفهوم العدل (والذي لا يستثني ، في تفسيره الأوسع ، الاعتبارات المالية) أمرًا أساسيًا .

وقد كان أشدّ المواقف حدة في مسألة العدل بين الزوجات هو الموقف الذي اتُّخذ في تونس . ففي قانون الأحوال الشخصية لعام ١٩٥٦م ، تمَّ تجريم تعدد الزوجات ، وعُدَّ الفعل محظورًا حظرًا مطلقًا على أساس استحالة تطبيق أيِّ رجل للعدالة ، كما ينص القرآن ، بالطريقة نفسها بين زوجتين .

وأدخلت تعديلات جوهرية مساوية على القانون فيما يتعلق بالنسب للأب . فمن أجل مصلحة الحفاظ على الوثام الاجتماعي وسلامة الأسرة ، فإنَّ الشريعة قد وسَّعت حدود الحمل بنظرة تهدف إلى نسبة الأطفال ، قدر الإمكان ، إلى (فراش الزوجية) . لقد كان الافتراض الفقهي الأساسي والرئيس أنَّ الولد يُنسب للفراش . وقد اختلفت المذاهب الفقهية الإسلامية حول تحديد الحد الأدنى للفترة ، بعد الزواج ، التي يمكن أن يعد الطفل فيها شرعيًا ، وكذلك الحد الأقصى للفترة المقابلة بعد الطلاق أو بعد ترميل الزوجة . فبالنسبة إلى الحد الأدنى للفترة منذ الزواج ، وفي المذاهب التي تأخذ بالحد الأدنى ، حددت هذه الفترة بستة أشهر ، بينما مُدَّت الفترة بعد الطلاق أو الترميل إلى سنتين إلى خمس سنوات ، حسب المذهب . أمَّا المذهب الاثني عشري فقد مثل استثناءً حيث ثبَّت تلك الفترة عند عشرة أشهر ، بيد أنَّ هؤلاء كانوا أقلية من حيث العدد ومن حيث شيوع المذهب

والاعتقاد. وفي المجمع: فإنَّ الشريعة الإسلامية كانت تسعى إذن إلى لَمْ شمل الأطفال في الوحدات الأسرية، مثبّطة أي توجه نحو اعتبار الأطفال غير شرعيين. فلكي تُثبت أنَّ طفلًا ما غير شرعي، فإنَّ الأدلة كان يجب أن تكون دامغة ولا تعترّيها أي شبهة، وحيث يُعدّ مفهوم الشك المعقول غير كافٍ. وبعبارة أخرى: فم يكن من المقبول أن توجد حتى أدنى شبهة شك. وإضافة إلى هذا: فإنَّ مجرد إقرار الأب بأنَّ الطفل طفله كان حاسمًا للقضية، حتى لو كان اجتماع الأبوين جسدًا قبل ستة أشهر من مولده أمرًا مستحيلًا.

إنَّ كثيرًا من هذه الأمور قد تغير لصالح عدة نقاط أولها: تحديد نطاق الشريعة، وثانيها: نزع صبغة الخصوصية عن دعاوى النسب إلى الأب ومزاعمه. وفي الهند وباكستان، وتبعًا للقانون البريطاني، لم يكن إقرار الأب يُعدّ مقبولًا إذا كان الاجتماع الجسدي بين الأب والأم مستحيلًا قبل الزواج وإذا لم يكن الطفل قد ولد خلال ٢٨٠ يومًا من ذلك الزواج. وقد حافظت الدول العربية على بعض عناصر الشريعة، وفي الوقت ذاته رفضت الحدود بالغة التسامح التي نصت عليها الشريعة وهي الحدود التي لا بد أنها قد أفضت إلى نزع فتيل الأزمات التي كانت لتنشأ بخلاف ذلك. وبناء عليه، فإنَّ القانون المصري لعام ١٩٢٩م يضع حدًا من سنة واحدة من أجل إثبات شرعية النسب بعد الطلاق أو وفاة الزوج، معلنًا أنَّ فترة الحمل لا تزيد عن عام.

ورغم أنَّ الطلاق أحادي الجانب من قبل الزوج لم يكن الصورة الأكثر شيوعًا لإنهاء الزواج قبل القرن التاسع عشر، فإنَّ ثقافة الحداثة جعلت الطلاق أداة مرفوضة من جانب أخلاقي، مقرونة بسيطرة الذكر ونزواته وظلمه الصريح.

وبارتباطه واجتماعه مع الحق الحصري للذكر في الزواج من أكثر من زوجة (وهي ممارسة غير شائعة نسبيًا)، فقد صار هذا النوع من الطلاق رمزًا لطغيان الرجل الشرقي من جهة، ورمزًا للوجود البائس للأنثى المسلمة من الجهة الأخرى. وبالتالي فقد صار من الضروري كبح الحق المطلق للذكر في تطليق زوجته، تمامًا،

وإن ثبت عدم إمكان ذلك، فليكن بصورة جزئية. ولقد كان من أبرز هذه الإصلاحات التي أدخلت إعلان بطلان التفوه بلفظة الطلاق في صورة قسم، أو تحت الإكراه، أو في نوبة من الغضب، أو في أثناء السكر، أو -في بعض البلدان- عندما تكون الزوجة حائضًا. وأصبحت العبارات الصادرة بنية إنهاء الزواج المليء بالمشكلات فقط هي التي تُعدّ معتبرة في وقوع الطلاق، رغم كونها قد لا تؤدي إلى إنهاء الزواج بالضرورة. وأيضًا، فإنَّ صيغة الطلاق التي تسمى بالطلاق ثلاثًا قد أُلغي الاعتراد بها في غالبية الدول الإسلامية، وهي صيغة يتم فيها اختصار الألفاظ الثلاثة للطلاق في عبارة واحدة للتعبير عن رغبة الزوج في إنهاء الزواج، والتي ينبغي أن يطلق كل لفظ منها في فترة تكون الزوجة فيها على طهر من الحيض.

في معظم بلدان العالم الإسلامي، فإنَّ مجرد التصريح بالطلاق أحادي الجانب من طرف الزوج (وهو طلاق سارٍ ونافذ في الفقه التقليدي) اعتُبر غير واقع ما لم يُسجل الطلاق لدى المحاكم. ففي المغرب على سبيل المثال: فإنَّ الزوج لا يحتاج إلى تقديم التماس إلى المحكمة لإجراء مثل هذا الطلاق، ومن ثمَّ ليس لزامًا عليه أن يعلل أسباب الطلاق، لكنّه ملزم بتسجيله. أما على الجانب الآخر: فإنَّ أيَّ امرأة تسعى للحصول على حكم محكمة بالتطليق فإنها يلزمها (بما يتوافق مع آراء الفقه التقليدية) أن تشرح للمحكمة العلل وراء طلبها. وفي بعض البلدان، فإنّه يمكن للزوج أن يتقدم بطلب للتطليق دون أن يضطر إلى التصريح بالعلل وراء ذلك، بينما في بلدان أخرى، يُلزم كلا الطرفين بذكر العلل لطلب الطلاق. وفي القانون الإيراني تحت حكم الشاه عام ١٩٦٧م، وبينما كان كلا طرفي الزواج يواجهان نفس الالتزامات الإجرائية، فقد تم توسيع المجال المتعلق بتلك العلل والأسباب أمام النساء أكثر مما كان متاحًا لأزواجهن. أمّا في ظل حكم الجمهورية الإسلامية في إيران، فقد تم إسقاط قانون عام ١٩٦٧م، لكن عددًا من عناصره ظلّت معمولًا بها في قانون المحاكم المدنية الخاصة. فما زال يُشترط الحصول

على موافقة الزوجة على طلاق زوجها لها، رغم أن الزوج لم يعد مطالبًا بإبداء أسباب رغبته في تطليق زوجته عند تقديم التماسه إلى المحكمة.

وفي الغالبية العظمى من البلدان المسلمة، يُقال بأن من حق الزوجات الآن رفع دعاوى لإنهاء الزواج لعلتين إضافيتين، ألا وهما عدم إنفاق الزوج على زوجته وأسرته أو زواجه بزوجة ثانية. لكن هذا لا يعني أن مثل تلك الحقوق لم تكن متاحة أمام النساء قبل القرن العشرين، لأن هذه الحقوق، وكما رأينا من قبل، قد كانت مضمونة بالفعل من خلال الممارسة الشائعة لكل من المحاكم والمجتمع فيما يخص العلة الأولى أي عدم الإنفاق ومن خلال إتاحة خيار تعاقد المرأة في الحالة الثانية ألا وهي الزواج بثانية. إنَّ الفارق الآن هو أن القانون مُعلن، وقد صار صريحًا ومعتمدًا من جانب الدولة، وأنَّ الإجراء صار رسميًا ونظاميًا وخاضعًا لآلة البيروقراطية. ولعل الجانب الأهم هو أن القانون يتيح لمسؤولي الدولة أن يرددوا عباءة الإصلاح رغم أن من المؤكد أن جوهر الأمر لم يتغير إلى أي درجة ملحوظة.

وفي الإطار نفسه، فإنَّ كثيرًا من قوانين الشريعة المتعلقة بالطلاق قد أُدمجت في القوانين المدنية للبلدان المسلمة باسم الإصلاح، لكنه إصلاح مجرد من النظام المعقد للرقابة والمحاسبة الذي كانت الشريعة الإسلامية تقدمه بشكل واسع. وإضافة إلى العلتين الأساسيتين للمطالبة بحكم الطلاق أمام القضاء والمذكورتين في الفقرة السابقة، فإنَّ المشرعين أدرجوا ما يلي أيضًا: العيوب في الجسم أو العقل التي يمكن أن تجعل الحياة الزوجية غير محتملة أو خطيرة؛ العنة التي تؤدي إلى استحالة وجود علاقات جنسية سوية بين الزوج والزوجة؛ القسوة وسوء العشرة والتي كان يدخل فيها -بحسب تعريف الحالة المحددة- أي شيء من الضرر البدني وحتى الزواج بأخرى؛ غياب الزوج لفترة طويلة؛ وأخيرًا، عدم التوافق بين الزوجين. وكما رأينا، فإنَّ من حق أي امرأة وفقًا للشريعة أن تلجأ إلى القاضي لطلب إنهاء زواجها لأي سبب تقريبًا، بما في ذلك ما ذكرنا من الأسباب سابقًا،

إضافة إلى أسباب أخرى من قبيل (النفور من الزوج بسبب قبح شكله أو نتيجة لعدم وجود انسجام وتوافق بينهما)^(١).

وينص القانون المصري لعام ١٩٢٩م على أنه: «إذا ادعت الزوجة إضرار الزوج بها بما لا يستطيع معه دوام العشرة بين أمثالهما؛ يجوز لها أن تطلب من القاضي التفريق، وحينئذ يطلّقها القاضي طلاقاً بائناً إذا ثبت الضرر وعجز عن الإصلاح بينها. فإذا رفض الطلب، ثم تكررت الشكوى ولم يثبت الضرر؛ بعث القاضي حكماً وقضى على الوجه المبين بالمواد ٧، ٨، ٩، ١٠، ١١»^(٢).

وبالتالي، ووفقاً للمنظومة الحديثة، فإنَّ الشرط الإجرائي لإثبات الضرر يجب توفره قبل تحرير الزوجة من زيجة سيئة عن طريق التطليق. وعلاوة على هذا، فبينما يمكن للمرأة، في بعض الدول المسلمة، اللجوء إلى القضاء من أجل الطلاق والحصول عليه فعلاً لأي من هذه العلل المذكورة، فإنَّه يلزمها أن تدفع للزوج مبلغاً تقدره المحكمة. أما الشريعة، وعلى النقيض من ذلك، فقد أقرت الشريعة بأنَّ عدم قدرة المرأة على المعاشرة الزوجية يُعد علة رئيسة موجبة لإنهاء العلاقة بين الزوجين، رغم كون التحكيم بين الزوجين ومحاولة الإصلاح بينهما قبل الحصول على حكم من القاضي قد ظلاً، في واقع الأمر، شرطاً ملزماً.

لا تزال القوانين الحديثة في البلدان المسلمة تشدد على أهمية المفهوم الإسلامي الأصيل للإصلاح بين الزوجين، والذي هو خطوة ضرورية قبل فسخ عقد النكاح. أما في القوانين التي سُنَّت في القرن العشرين، فقد جُعِلت هذه الخطوة من

(١) «المهذب في فقه الإمام الشافعي»، لأبي إسحاق الشيرازي، تحقيق زكريا عميرات، (المجلد السادس)، (بيروت دار الكتب العلمية، ١٩٩٥ م)، (المجلد الرابع)، (ص/ ٢٥٣-٥٤)، وأيضاً انظر: أبو محمد محمود العيني، «البنية في شرح الهداية»، تحقيق محمود عمر، (المجلد الثاني عشر)، (بيروت، دار الفخر، ١٩٩٠م)، (الفصل الخامس)، (ص/ ٥٠٦).

(٢) انظر: (المادة رقم/ ٦) لقانون (عام ١٩٢٩م)، كما ينقلها إيمونيول نافه في كتابه: Immanuel Naveh, "The Tort of Injury and Dissolution of Marriage at the Wife's Initiative in Egyptian Mahkamat al- Naqd Rulings", Islamic Law and Society, 91 (2002): 22, note 16.

الإجراءات النظامية وتمت مجانستها في كل بلد تقريباً، وأصبحت شرطاً رسمياً ينبغي تحقيقه لإتمام أي نوع من الطلاق، بما فيها -وربما على وجه الخصوص- الطلاق أحادي الجانب من طرف الزوج. وغني عن الذكر أن ضرورة إجراء الوساطة في الشريعة في ما قبل العصر الحديث كانت أمراً معتمداً بشكل قياسي وذلك في مجال القاضي وفي الموضوع الاجتماعي الذي وقع فيه هذا النزاع بين الزوجين. إننا ببساطة لا نعرف هل كانت الوساطة تدخل في السياق الاجتماعي الخاص بإقدام الزوج على الطلاق من طرفه، بيد أنه من المرجح أن هذه الصورة من وقوع الطلاق في الأصل لم تكن تبلغ القاضي بصفته الرسمية كقاضٍ، وبالتالي، فسيكون من الصعب ملاحظة كيفية تدخل الوساطة التي قدمها الأخير (مباشرة أو من خلال من ينوب عنه). أما في القوانين المدنية اليوم، على الناحية الأخرى، فتظهر فيها الوساطة كشرط شائع ومكتسب لصفة الرسمية من خلال متطلبات إجرائية محددة.

وتجدر الإشارة أيضاً إلى أن التأخير أيضاً قد تم توظيفه لإحداث تغييرات على القانون المتعلق بحق الأم في حضانة الطفل، وهو الحق الذي امتد، وفقاً للمذهب الحنفي، إلى سنّ سبعة أعوام للصبيان وسنّ تسعة أعوام للفتيات. وقد رفعت هذا السن الدول التي تتخذ المذهب الحنفي مذهباً رسمياً لها إلى حد ما. ونستشهد على هذا بالقانون المصري لعام ١٩٢٩م الذي نصّ على عشرة أعوام للصبيان وعلى اثني عشر عاماً للفتيات، أمّا القانون المصري لعام ٢٠٠٥م (رقم ٤)؛ فقد رفع سن الحضانة لكل من الصبيان والفتيات إلى ١٥ عاماً. لكن هذه الدول كان بإمكانها أن تتبنى تغييراً أكثر وضوحاً، كما فعلت المدرسة المالكية بالفعل بمنح حق الحضانة للأم حتى سن البلوغ للصبيان وحتى الزواج للفتيات. وبينما تبنت غالبية الدول الإفريقية والسودان هذا الرأي من المذهب المالكي، فإن تونس، وهي بالأساس دولة معتنقة للمذهب المالكي في الفقه، قد اختارت سياسة أكثر تماشياً مع المذهب الحنفي. أما في إيران؛ فإن القانون المدني الإيراني (عام ١٣٨٢ هـ - ٢٠٠٣م) رفع

سن الحضانة إلى سن سبع سنوات للصبيان والبنات، وهذا ينبغي على رأي للأقلية يتبناه المذهب الاثني عشري. وفي الوقت ذاته، فإنَّ كثيرًا من بلدان العالم الإسلامي الأخرى تركت الفصل في مسألة الحضانة إلى تقدير القضاة في أحكامهم حسب المصالح المتحققة للطفل. بيد أنَّه بقطع النظر عن المكان الذي يعيش فيه الطفل؛ فإنَّ الأب يظل مسؤولًا عن نفقة إعالتهم، وفي عدد من بلدان العالم الإسلامي، يظل مسؤولًا عن تعليمهم. وفي هذا الصدد، فإنَّه لم توجد إلاَّ تغيرات طفيفة طرأت على الأحكام الشرعية أو ربما لم يطرأ أي تغيير.

أما مجال المواريث، على الناحية الأخرى، فقد خضع لتغيرات كبيرة. لقد نشأت منظومة الإرث المعمول بها لدى السنة في واقع الأمر عن نظام قبلي معدل كان يخدم مصالح الأقارب الواسعة، أي أولئك الذين كانوا يضمنون بقاء الجماعة، والذين كان استحقاقهم في تركة المتوفي مقابلًا للأمان الذي كانوا يوفره للمتوفى وأقاربه المباشرين أثناء حياته. وقد أضاف القرآن إلى هذا النظام كثيرًا مما يخدم مصالح الأمهات والبنات والزوجات والأخوات وبنات الأبناء. لكن هذا النظام ظلَّ بطريقة ما ذكوريًا أبويًا إلى حدٍ كبير واستمر التركيز على علاقات القرابة التي تضمن أمن الجماعة. لقد تُرجم التسلسل الذي أنتجته تلك العلاقات في صورة أسرة واسعة انتشرت وتخللت بين البدو وكذلك في بيئة الحضر. وبعبارة أخرى: فإنَّ الأسرة الممتدة كانت الوحدة المختصة بالدعم الاجتماعي والاقتصادي داخل كل من العشيرة والحي.

وقد أدَّى دخول الصور الحديثة من الرأسمالية والتحويلات الجوهريّة المصاحبة لها في أنماط الإنتاج، من بين أشياء أخرى، ليس فقط إلى انهيار الأنماط الأولى للإنتاج، وإنما أدّت أيضًا إلى تحول في الخارطة الاجتماعية: إنَّ المجتمع الذي كانت بنيته الأسرية من نوع الأسرة الواسعة صار الآن يتميز بانتشار وتنامي ظاهرة الأسرة النووية. ولم تعد الولاءات الآن للآباء والأعمام، وغيرهم من الكبار في العائلة الذين كانوا يومًا ما يشكلون شبكة أمان حقيقية للأفراد المحتاجين إلى

الأمان في العائلة: المرضى والعجزة والأيتام والمطلقات وأطفالهن. لقد كانت كل وحدة أسرية من ذلك الوقت فصاعداً وحدها، حيث صارت الوحدة تتألف من الأبوين وأطفالهما وأحفادهما وآباء أولئك وأمهاتهم، متى ما وُجد كل هؤلاء. لقد صارت هذه الوحدة هي التي تمثل صورة (الأسرة النموذجية) التي تروج لها الدولة الحديثة، ليس فقط لأنّ هذا هو نموذج الأسرة السائد في أوروبا -المصدرة لنموذج الدولة الحديثة هذا- ولكن أيضاً لأنّ الدولة القومية (الإسلامية) الجديدة يمكنها أن تضمن ولاء مثل هذه الأسرة النووية بسهولة باعتبارها الموضع المحكم والمحدد لوجود المواطن الصالح. أما الولاءات في إطار القبائل والعشائر، باعتبارها شبه سياسية، فمن الصعب تقسيمها. لذا فإنّ الدولة القومية الحديثة، والتي كانت أيضاً ضالعة في الصور الجديدة للرأسمالية والأنماط الاقتصادية الجديدة للإنتاج ومتشابكة معها، كان لها اهتمام كبير جداً بإعادة تشكيل الأسرة الحديثة لتكون أسرة نووية بوضوح.

وفي خضم عملية إعادة هندسة قانون المواريث، فإنّ المشرعين في الدولة الحديثة استندوا بقوة على طريقة التخير، حيث جمعوا عناصر من مذاهب مختلفة لإنتاج آثار لم تكن تُتصور في إطار المنظومة القانونية التقليدية. ومن بين المصادر المادية المهمة التي اعتمد عليها المشرعون الفقه الشيعي الاثني عشري، والذي ظلّ لقرون يُرى مخالفاً للمنهج الشرعي التقليدي، بل ومضاداً للمذهب السنيّ وممارساته. فنظام التوريث لدى المذهب الاثني عشري ينحرف بشدة عن ترتيبات القرابة التي يراعيها الفقه السني. ومن المثير للدهشة أنّ النظام الشيعي في التوريث -والذي يمثل نقطة الفارق الأكبر بين المفاهيم الفقهية السنية والشيعية- صار الآن هو الأكثر ملاءمة لواقع ومتطلبات الأسرة النووية مقارنة بأي شكل يمكن لنظيره السني أن يقدمه. وعليه، فإنّ كثيراً من عناصره اعتمدت في دول سنية عدّة، ففي العراق صار هو القانون الذي يحكم الشعب كله بمن فيهم السنة والأكراد. ويميل الفقه الشيعي الاثني عشري إلى تفضيل المفهوم النووي للأسرة ويولي عناية خاصة

للإناث فيها. وبالتالي، فإنه في حالة الابنة التي تراث أباهها مع أحد أعمامها، فإن الميراث في الفقه السني ينقسم بينها وبين عمها مناصفة. أما في الفقه الشيعي الاثني عشري من الجهة الأخرى: فإن الابنة تراث التركة كاملة، وهي قطعاً طريقة حداثة في توريث الممتلكات العائلية.

بعض المشرعين، كأولئك المشرعين في تونس على سبيل المثال، اختاروا التعديل والإضافة على النظام المالكي للتوريث من خلال الاستناد على مبادئ مذاهب فقهية سنية أخرى يتم تجاهلها في بعض الدول التي تتبع هذه المذاهب بشكل تقليدي. لكن النتائج جاءت مطابقة تقريباً للآثار الناتجة عن المذهب الشيعي الاثني عشري، من جهة أن البنات قد تم تقديمهن في تقسيم تركة المتوفى على الأقارب. ومن بين الأمور المستوحاة من المذهب الشيعي الاثني عشري تبني كل من مصر والعراق والسودان المبدأ غير المقيد الذي يقتضي أنه في الوقت الذي لا يمكن فيه الوصية بأكثر من ثلث التركة، فإن الموصي له حق أن يختار وريثاً لتمام زيادة نصيبه الطبيعي بإضافة ذلك الثلث.

إن الإباحة الحديثة (للوصية لوارث) قد قدمت أيضاً حلاً لمشكلة الابن الذي توفي أبوه قبل جده، والذي يُستبعد، وفقاً للشريعة الإسلامية، تماماً من الحصول على نصيب في ميراث جده. إن طبيعة ديناميات الدعم داخل العائلة الكبيرة كانت تقتضي بأن الحفيد اليتيم تتم رعايته عادة من قبل الجددين أو الأعمام أو الأخوال، وهو ما يفسر لماذا لم تَر الشريعة سبباً مقنعاً لتخصيص نصيب الأب المتوفى من التركة إلى ابنه باعتباره ممثلاً له.

وقد كان الأيتام بصورة روتينية وكقاعدة معتمدة يتم احتوائهم من قبل الوحدة الأسرية التي عاش فيها الأبوان، وهو ما يفسر أيضاً سبب كون الأقارب، وبصورة استمرت عبر القرون، هم المتلقين لنصيب في تركة المتوفى.

ومع صعود الأسرة النووية في زمن الحداثة باعتبارها نموذجاً أصلياً، إلى جانب التصاعد المضاعف في الحراك داخل المجتمع، صار مثل هؤلاء الأيتام بحاجة إلى

الحماية، وذلك لأنَّ الأسرة الكبيرة التي كانت تعمل على رعايتهم قد عانت من تراجع كبير (وربما اختفاء تام في كثير من المناطق). ولم يكن هناك حلٌّ يلوح في الأفق أنَّه سيأتي من داخل الشريعة، حيث إنَّ إقحام الطفل اليتيم في معادلة الإرث الإسلامي قد تؤدي إلى فوضى في النظام بأكمله. لكن من بادر بالحل كان المشرعين المصريين حيث أعدوا مرسومًا قانونيًا يقضي بأن أيَّ جدٍّ له أحفاد أيتام، فإنَّه يلزمه عمل وصية تمنحهم النصيب الذي كان سيحصل عليه والدهم المتوفى لو كان على قيد الحياة، شريطة ألا يتجاوز مثل هذا النصيب الثلث من إجمالي ثروة الجد. وفي حالة ما إذا لم يقيم الأخير بالوصية بهذا الإرث، أو إذا لم تكن الوصية ملتزمة بالحكم الموضوع لهذا الشأن، فإنَّ المحكمة كانت تقوم بتعديل الوصية تبعًا لذلك.

وبحلول عام ٢٠٠٠م أقدم ما لا يقل عن ثماني دول في الشرق الأوسط على جعل الوصية الواجبة تُطبق على ثروة الجد لصالح الحفيد اليتيم. لكن هذا الحل لم يلق ترحيبًا في جميع الدول الإسلامية حيث عارضت باكستان بقوة على أساس أن مثل هذا التشريع يلزم بما جعله القرآن فعلاً يخضع للاختيار الحر. وسوف نناقش حالة باكستان في الفصل التالي.

لقد كانت قوانين التوريث والوصايا مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بإعادة هندسة قانون الوقف خصوصًا في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا. وقد رأينا في الفصل السابق أنَّ الوقف كان هدفًا رئيسيًا للهجوم في مشروع التحديث الذي بدأت القوى الكولونيالية والنخب القومية المحلية. فالخطاب الذي أنتجه المستشرقون الفرنسيون خلال فترة الأربعينيات من القرن التاسع عشر تغلغل في أرجاء الدولة العثمانية ولاحقًا في الدول المنبثقة عنها. وهذا الخطاب -بمعاونة النخب القومية والعلماء المحليين الذين درسوا تحت أقدام المستشرقين الأوروبيين- قد صنع تفريقًا بين الأوقاف العائلية والأوقاف العامة، وهو تفريق لم تصنعه من قبل الثقافات الإسلامية. وقامت هذه الثقافات الدخيلة بالإضافة إلى ذلك بحقن الأيديولوجية القومية بمفهوم أنَّ الأوقاف العائلية تُعد تطورًا في التاريخ الإسلامي

جاء بعد المرحلة التأسيسية، وبالتالي، فهو لا يتمتع بالشرعية، حيث إنَّها لم تكن معتمدة لا على السنة النبوية ولا حتى على تراث الصحابة؛ وترتب على هذا الأمر أن التطورات اللاحقة، بما فيها التطورات الحديثة، كانت كغيرها من جهة النفع، خاصة إذا كانت التطورات (الحديثة) تتفوق على سابقتها في (التعقيد الحضاري). وأما الأجدر بالملاحظة فهو ما احتوى عليه هذا الخطاب من علاقة سببية بين (بدعة) الأوقاف العائلية ومحاولة المجتمعات المسلمة على مدار قرون أن تتحايل على نصوص الأحكام القرآنية للمواريث، والتي تعمل بمبدأ تقسيم الأنصبة والتي بالتالي تؤدي إلى تفكيك الممتلكات. إنَّ الجدير بالملاحظة في هذا الخطاب في سياق الدول القومية التي تكونت في منتصف القرن العشرين هو أنَّ (خيانة) الوقف لروح القرآن كانت -وللمفارقة- تتعارض مع روح مبتدعة صممت لتقوية الأسرة النووية ولتحقيق التطابق، دون قصد، مع الفقه الشيعي.

وكأن هذا لم يوفر لهم ما يكفي من الذخيرة للهجوم على الأوقاف، ألقى الكولونياليون الفرنسيون والنخبة الحاكمة العثمانية ونظراء العثمانيين في الدول القومية المنبثقة عنهم باللائمة على الوقف باعتباره سبب الضعف الاقتصادي، حيث إنَّ الأوقاف العائلية -كما كان البعض يجادل- تسبب بطبيعتها في احتجاز الممتلكات إلى الأبد وتحول دون تطورها الفعال في اقتصاد السوق المفتوحة. وحيث إنَّ الاقتصاد ضروري ولا غنى عنه للتطور الحديث، فإنَّ عرقلة التقدم المادي يساوي إيقاف التقدم نحو الحضارة. ولذا فإنَّ الوقف، الذي كان هو العماد الأساسي للمجتمع المدني في الحضارة الإسلامية مدة تزيد على ألف عام، وأداة رئيسة للرفاهية الاجتماعية لهذه الحضارة وصمام أمان لها، صار مرادفًا للتخلف الحضاري والرجعية. وفي تركيا الكمالية، أُلغيت منظومة الأوقاف العائلية بالكامل في عام ١٩٢٦م، بينما خضعت الأوقاف الخيرية غير العائلية للتأميم باعتبارها مؤسسات للانتفاع العام.

لكن عملية إلغاء منظومة الوقف لم تحدث بشكل مفاجئ في أيِّ مكان مثلما

حدث في تركيا. فقبل إلغاء الأوقاف العائلية بشكل تام في عدد من بلدان العالم الإسلامي الأخرى، حاولت الحكومات القومية تقييد نطاق أحكام الشريعة المرتبطة بالوقف من خلال محاذاتها مع سياساتها الساعية إلى إعادة تشكيل نموذج الأسرة النووية. لكن، ومن أجل تحقيق ذلك، لم يُسمح لإدارة الأوقاف أن تستمر وفقًا لممارساتها المستقلة السابقة، حيث كان مديروها الخصوصيون يعملون باستقلال عن الدولة رغم أنهم كانوا يخضعون في العموم للإشراف وأحيانًا للتفتيش على يد القضاة.

ومن خلال إضفاء الطبيعة المركزية عليها داخل الوزارات الحكومية، تم إخضاع الأوقاف لأحكام غير مسبقة، وكان أولها اشتراط التسجيل لأي عمل يتعلق بإقامة وقف، أو تجديده، أو إلغائه، أو تعديل توزيع دخله. وقد قادت مصر هذا الطريق في منطقة الشرق الأوسط. ففي عام ١٩٤٦م، أعلنت مصر أن الأوقاف الدينية، وخصوصًا المساجد، سوف تُعدّ من الآن فصاعدًا دائمة، كما كان الأمر في ظل الشريعة؛ لكن الأمر لن يكون كذلك في حال الأوقاف الخاصة أو العائلية، والتي حُدّدت مدة وقفها الآن بستين عامًا (كما حدث في لبنان) أو تمتد لطول حياة سلسلتين من المنتفعين منها. وعند إنهاء عمر الوقف، فإن الملكية يجب أن تعود إلى المنتفعين أو إلى ورثة مؤسس الوقف، وهذا بحسب الشروط الخاصة التي وضعها القانون لكل حالة.

وقد شهدت كل من مصر ولبنان تقييدًا آخر كبيرًا على حرية مؤسسي الوقف في إقامة أي مؤسسة تزيد قيمتها عن ثلث ممتلكاتهم القابلة للتوريث. وفي حالة تجاوز الوقف لقيمة الثلث المحددة، فإن الزيادة على الثلث كانت تُوزع على الورثة وفقًا لأنصبتهم في الإرث من تلك الملكية. وسرعان ما أصبح هذا القيد تشريعًا شائعًا، حيث صُدّق عليه في اليمن آخرًا عام ١٩٩٢م.

وفي عام ١٩٤٩م، ذهبت سورية إلى ما هو أبعد من ذلك، حيث تم إخضاع إدارة جميع الأوقاف العامة للسياسات المركزية في وزارة حكومية وألغيت جميع

الأوقاف التي كان المنتفعون فيها كلهم أو جزء منهم أفرادًا في عائلة. وتم تطبيق نفس الإجراء القاسي في مصر في عام ١٩٥٤م، وفي عام ١٩٥٧م تمت مصادرة جميع الأراضي الزراعية التي أُسست على أنها أوقاف ضمن برنامج التأمين الذي نفذه عبد الناصر. ونُفذ في الجزائر أيضًا برنامج تأمين مشابه عام ١٩٧١م. وسار عدد من الدول على المنوال نفسه في إلغاء الأوقاف العائلية، وكان من بين آخرها ليبيا عام ١٩٧٣م والإمارات العربية في عام ١٩٨٠م.

بيد أن ثمة طريقة أخرى ابتُكرت لتقليل الأوقاف العائلية وتمثلت في رفع عدد من القيود التي تضمن ديمومة الوقف بموجب الشريعة الإسلامية التقليدية. وقد نصّ القانون الجزائري عام ١٩٩١م (إضافة إلى إلغاء الأوقاف العائلية) على أن أيّ مؤسس يمكنه أن يُلغي صك وقفه أو يغير أيًا من شروطه. وفي القانون اليمني لعام ١٩٩٢م ذهب الأمر لأبعد من ذلك، حيث منح المنتفعين من الأوقاف العائلية الحق في إلغاء صكها وتوزيع الملكية وفقًا لأنصبتهم في الميراث.

أمّا في جنوب شرق آسيا، فقد طرأت تغيرات أقل على قانون الوقف، حيث إنّه مع بزوغ فجر القرن العشرين كانت أسس ذلك القانون قد تغيرت بالفعل في المنطقة، كما تغيرت في شبه القارة الهندية. وفي دول المالاي ومستوطنات المضائق، تحولت كثير من الأوقاف إلى ما تحول في واقع الأمر إلى أمانات إنجليزية، وهي حقيقة أضعفت من اهتمام مانحي الوقف بشدة، وهو الأمر الذي أدّى بدوره إلى الانخفاض الملحوظ في حجم الأوقاف العائلية والأوقاف العامة. أما في إندونيسيا، فقد صدر القانون المنظم للوقف عام ١٩٣٧م تحت الحكم الكولونيالي الهولندي، لكن آثاره على الوقف وإدارته كانت إجرائية بشكل محض، حيث تعمل على تنظيم شكل تأسيس وتسجيل الأوقاف. وعمومًا، فإنّ الدور الاقتصادي للوقف في جنوب شرق آسيا لا يبدو أنّه كان دورًا محوريًا، كما كان في وسط آسيا والشرق الأوسط وشمال إفريقيا، وهو ما يُفسر عدم ممارسة الضغوط الكولونيالية من أجل إلغاء الوقف في جنوب شرق آسيا بنفس الدرجة التي مورست بها في أجزاء أخرى من العالم الإسلامي.

الفصل التاسع

الدولة والعلماء والإسلاميون

التعريفات: الدولة والعلماء والعلمانيون والإسلاميون

لقد ناقشنا في الفصل السابق الإجراءات التي خضع القانون من خلالها للتحديث وتناولنا القوى الثقافية وغيرها التي وقفت وراء تلك التحولات. وقد بدأت التحولات التغريبية الجذرية بالملاحظة في الهند في نهاية القرن الثامن عشر وفي الشرق الأوسط مطلع القرن التاسع عشر، وبلغت ذروتها في الأربعينيات والخمسينيات من القرن العشرين. وكما عاينّا، فإنّ التغيرات كانت هائلة وانطوت على تفكيك بنوي للمنظومة القانونية للشريعة، وخلفت وراءها قشرة ظاهرية وآخذة في التضاؤل من القانون الإسلامي للأحوال الشخصية.

ففي مرحلة ما، بدا أنّ الإسلام باعتباره ديناً له معايير قانونية قد أصبح غير مرغوب فيه، حيث إنه قد هُزم بشكل حاسم أمام الحداثيين ودولهم الوليدة. لكن فترة السبعينيات وبدايات الثمانينيات من القرن الفائت شهدت أحداثاً جساماً بدا أنّها أوقفت انهيار تلك القوة الدينية.

إنّ الأسئلة التي تواجهنا الآن هي: ما هي مصادر توجهات إعادة الأسلمة التي ظهرت خلال فترة السبعينيات وما بعدها؟ حتى متى ترجع أصول تلك المصادر؟ وهل هي إعادة زرع للميول الإسلامية تجاه ما قبل العصر الحديث أم أنّها، وبالمعنى الدقيق للكلمة، نتاج للمشروع الحداثي؟ وما هي الإنجازات التي حققتها تلك التوجهات فيما يتعلق بإعادة تحويل التغيرات القانونية العلمانية، والقانون

المُهندس للدولة، لتكوين قراءة مؤسّلة؟ وما هي الطرق والوسائل التي اتُبعت لتحقيق تلك الغاية وأين ومتى كانت تلك الطرق والوسائل ناجحة؟

ومن أجل إنتاج تقرير توضيحي يُمكن التعامل معه للتطورات القانونية منذ سبعينيات القرن العشرين، فقد قُدّم عددٌ من الافتراضات حول (الجهات الفاعلة) المعنية. وأنا أعُدّ صحيحًا إلى حد معقول الطرح القائل بأنّ هناك أربعة فاعلين كبار في المشهد القانوني لا يتم دائمًا التمييز بينهم بدقة، وهم: الدولة والحدثيون (العلمانيون) والعلماء والإسلاميون.

وقد أشرنا على مدار الفصلين السابقين إلى سمات عديدة جعلت بالضرورة الدولة القومية في العالم الإسلامي كيانًا (حديثًا). وهذا يعني أننا نقول: إنّ الحكم في الأراضي الإسلامية كان عليه أن يكتسب بنى حدثية تحت وطأة الضرورة كي يتسنى للنخبة القومية ليس فقط أن تتحدى الكولونيالية الغربية المباشرة وغير المباشرة، ولكن أيضًا، وأثناء قيامها بتلك المهمة، من أجل أن تحكم شعوبها بكفاءة. ولكن هذا المشروع انطوى على نوع من العبث: فلكي تجابه الهيمنة السياسية والعسكرية الغربية، تعيّن على الدولة أن تتبنى التقنية الحديثة والثقافة الحديثة والمؤسسات الحديثة، أي باختصار: الحدثية في أقوى درجة من النضوج والكمال التي يُمكن استيرادها أو محاكاتها بها، حسب ما تقتضيه الضرورة.

لكن عملية التحديث، بكونها مجبرة على الاعتماد في جميع مميزاتها الكبرى على اقتصاد رأسمالي أو تقنية رأسمالية أو على كليهما، أدّت إلى الاعتماد الاقتصادي وغيره من صور الاعتماد على واحدة من الدول الغربية أو أخرى (وفي الخمسينيات والستينيات على الاتحاد السوفيتي أيضًا). وبالتالي كي تتحرر من براثن الكولونيالية (وهي ظاهرة جوهرية بالنسبة إلى الحدثية وأصيلة فيها)، فقد بنت الدول الإسلامية مؤسسات وثقافات حديثة دفعتها إلى ارتداء حُلّ كولونيالية جديدة. فالدولة -وهي أقوى مشروع قدمته الحدثية- جاءت إلى العالم الإسلامي لتبقى، مؤدية في الواقع إلى المعضلة الأكثر جوهرية للمسلمين حول العالم: إذا

كانت الشريعة الإسلامية قد حكمت المجتمع والدولة على مدار اثني عشر قرنًا من الزمان، وإذا كانت سيادة الشريعة قد تمتعت بأهمية تتجاوز وتفوق مفهوم الدولة الحديثة لمثل هذه السيادة، فكيف إذن لهذا القانون المقدس أن يُحتوى ضمن حقيقة الدولة التي لا يمكن استعادتها أو إصلاحها، والتي هي في الواقع صانعة كل القوانين؟ هذا هو السؤال الذي يتغلغل في نسيج جميع الخطابات والممارسات الخاصة بالسياسة والقانون في العالم الإسلامي المعاصر.

أمّا الفاعل الثاني، فهو المعسكر الذي يوصف عمومًا بالمعسكر العلماني الحديث، وهو معسكر كان يتسم بالقوة في الأربعينيات والخمسينيات من القرن العشرين، بيد أنه انحسر على مدار العقود الثلاثة التالية، ليصبح قريبًا من الأقلية بعد بداية التسعينيات. وأي قوة تَمَكَّن هذا المعسكر من حشدها منذ التسعينيات فيبدو أنها نتجت عن ارتباطه بالدولة، والتي كانت ميولها -عمومًا- طوال الوقت في مسارات علمانية (بالاستثناء الواضح بالطبع في دول مثل السعودية ولاحقًا إيران).

ويأتي الذين يتميزون بأنهم أقوى قليلًا من العلمانيين (على الأقل حتى وقت قريب)، وهم العلماء الذين -كقاعدة- يوجدون في صورة جيوب صغيرة في بلدان إسلامية عديدة، ولكن ليس في كل البلدان بأي حال من الأحوال. وتمثل مناطق جنوب شرق آسيا وباكستان وإيران ومصر أكثر مواقع بروز نفوذ العلماء وخصوصًا إيران، حيث يحكم العلماء الدولة منذ عام ١٩٧٩م. أمّا في المملكة العربية السعودية؛ فإنّهم يمثلون فاعلاً قويًا في السياسة الداخلية وخصوصًا في النظام القانوني. بيد أنه وحتى الآن، لم توجد دولة سنية واحدة تكررت فيها تجربة إيران المتمثلة في الحكم شبه الحصري للعلماء. وفي مصر وباكستان، كما سنرى، يلعب العلماء دورًا لا يُستهان به مقابل الدولة، وفي أحيان تكون طبقة العلماء على شدٍ وجذب معها وأحيانًا على وفاق.

أمّا الفاعل الأخير، وإن كان الفاعل ذا الدور الأبرز، فهو معسكر الإسلاميين،

والذي يميز نفسه عن العلماء بطريقتين حيويتين، من بين طرق أخرى أقل أهمية: الأولى هي أنَّ العلماء، بالمعنى الدقيق للتعبير، ما زالوا يتمسكون بطرقهم (التقليدية) للتفسير أو مظهر من مظاهرها، وهذا يعني القول إنَّهم في العموم يعتنقون مرجعية مصادرهم الفقهية وشروحهم ومذاهبهم الفقهية وشروحاتهم وكبار الأئمة وطرق التلقي (رغم أنَّه ليس من بين هذه المجالات ما يمثل صورة طبق الأصل لسابقه من الناحية التاريخية). والفارق الثاني المهم: فهو ولاء العلماء المهني لمجال تخصصهم: فقد واصلوا تكريس أنفسهم للعلم الشرعي، سواء عن طريق التلقي كطلاب أو العمل كمعلمين وأساتذة ومفتين أو دعاة. ورغم أنَّ مهامهم الآن قد صارت الآن تنحصر في التعليم تقريبًا، أي ليست فقهية بالمعنى الذي كان متحققًا قبل القرن التاسع عشر)، فإنَّهم يظلون منفصلين بصورة كبيرة عن المهن التقنية والفنية الأخرى. لكن هذا لا يعني أنَّ جامعات العلوم الدينية مثل الأزهر لا تقدم برامج شاملة للدراسة في مجالات العلوم.

وبالمقابلة: فإنَّ الإسلاميين منذ حقبة الثمانينيات صاروا يمثلون معسكرًا مؤثرًا ومنتشرًا، يخترق ويمتد في أرجاء العالم الإسلامي ويمتد عبر كامل سلسلة الطبقات الاجتماعية والاقتصادية. وفي العموم: فإنَّ الإسلاميين لم يحظوا بتدريب في التخصصات التراثية، ولا هم يقرؤون (وهذا يُعدُّ إلى حد ما نتيجة) المصادر التراثية بنفس منظور العلماء. إنَّهم مدربون في مجموعة من المجالات التقنية الحديثة بدءًا من الهندسة والطب وحتى المحاسبة والأعمال والتدريس في المدارس العلمانية. وأولئك الذين يرغبون من الإسلاميين في الحديث في الشؤون الدينية والفقهية يبدون على استعداد لتوظيف أي مزيج من التأويلات المعاصرة. فطرق التفسير التي يوظفونها -أي: ماذا يقولون وكيف يقولون ولماذا- تمثل هجينًا معقدًا. إنَّهم لا يتقيدون بأي قراءة معتمدة أو مقدمة للقرآن والسنة النبوية، كما الحال عمومًا مع العلماء. وأساليبهم التأويلية فيما يتعلق بهذه المصادر قد تستدعي سلسلة كبيرة من المبادئ تمتد من العلوم الاجتماعية وحتى العلوم الطبيعية.

وبعبارة أخرى: فإنه بعد طرح رداء المرجعية الفقهية والتفسيرية التقليدية، فإنَّ الإسلاميين لا يشعرون بأنهم مقيدون بالنظم الثقافية والإبستمية التي تطورت على مر التاريخ الفكري والفقهى الإسلامى. ويشهد الانتشار الحديث للفتاوى على الإنترنت ووسائل الإعلام المطبوعة وتسجيلات الفيديو على إنتاج وافر ومتنوع «للمعرفة الدينية» يفتر بصورة منتظمة لأي محور للمرجعية. وباستثناء رموز مثل أبي الأعلى المودودي في باكستان وسيد قطب في مصر، والذين استقطبت كتابتهما أعدادًا كبيرة من القراء المسلمين حول العالم، وباستثناء قليل من الكتاب الثانويين الآخرين، فإنَّ الإسلاميين، من حيث المرجعية الدينية والفقهية، لم يقوموا حتى الآن بتوحيد صفوفهم لتنضوي تحت أي لواء أو أيديولوجية محددة وواضحة، وهذا يعني أنَّ معسكرهم -إذا صح التعبير على الإطلاق- يعد معسكرًا بالغ التنوع.

لكن هذا التشتت للمرجعية يمثل أيضًا مرضًا متوطنًا، وإن كان إلى درجة أقل، بين العلماء وكذلك بين من يُطلق عليهم الحداثيون العلمانيون. والحداثيون العلمانيون لا يمكن تصنيفهم بأي محددات ثابتة، فقد يتفاوتون ما بين الملحنين والأدريين (الذين يمثلون أقلية نسبية) وحتى المؤمنين بالله الذين لا يرغبون في رؤية الدين يلعب دورًا في الدولة وسياساتها أو في الفضاء العام. ومن الجهة الأخرى: فإنَّ بعض العلماء قد انضموا في الواقع -وإن لم يكن ذلك بصورة رسمية- إلى معسكر الإسلاميين، كما في حالة بعض المناصب (الأدنى) في مؤسسة الأزهر الشهيرة بمصر. وانتماءؤهم إلى الدائرة الإسلامية لا يشهد عليه فقط المواقف السياسية التي يتبنونها، وإنما أيضًا تشهد عليه آلياتهم التأويلية المهجَّنة التي لم تعد تلتزم بالطرق الفقهية الأزهرية في التفسير والتأويل. ويمكن الجدال بأنَّ العكس صحيح أيضًا، ألا وهو أنَّ الإسلاميين اخترقوا المناصب الأزهرية الأدنى درجة وما زالوا يفعلون ذلك. إذن فالحدود هنا ليست واضحة أبدًا، بل وليست واضحة حتى على مستوى علاقة الدولة بذلك الأمر.

وفي الصفحات التالية، سوف نناقش الملامح الرئيسية للتطورات الفقهية السياسية في خمس دول إسلامية رئيسية استقرت فيها التوجهات وحيث كان للتوترات والمواءمات بين هذه المعسكرات وداخلها آثار ملحوظة ولكن متنوعة.

★ مصر:

نحن نبدأ بمصر، حيث إنَّها تقدِّم، بعد الهند في مرحلة الانتداب البريطاني (والتي يُعدّ ارتباطها بموضوعنا الآن محدّدًا بباكستان فقط)، تقدم أطول تجربة في التحديث القانوني والتشريعي، وفي الوقت نفسه، ربما تقدم واحدة من أشرس النزعات للنضال ضد علمنة القانون تحت اسم أيديولوجية إسلامية أو أخرى. فمنذ عهد محمد علي تمتعت مصر بدولة قوية نسبيًا، ومنذ منتصف القرن التاسع عشر بدأت تشهد تكون طبقات اجتماعية عليا تغلب عليها نزعات علمانية عنيفة. لكن مصر لم تخل في أي مرحلة من المراحل من الجماعات الإسلامية المؤثرة. وقد ظلَّ الأزهر وطبقة علمائه قوة يُعمل لها حساب حتى بعد الآثار الاستنزافية للإصلاحات التي أدخلت في القرن التاسع عشر. وفي حقيقة الأمر، فإنه رغم الآثار التمييزية لعمليات الهندسة المؤسسية والإدارية التي انتهجها عبد الناصر في منتصف القرن العشرين؛ فإنَّ الأزهر نما بشكل هائل من حيث الحجم، ليزيد عدد مؤسساته من ٢١٢ في عام ١٩٦٣م إلى ٣١٦١ في عام ١٩٩٣م. وزاد عدد طلاب الأزهر من ٦٥ ألفًا إلى مليون طالب تقريبًا في الفترة نفسها.

لكن قد حدث مزيد من النمو الاستثنائي في حركة دينية مضت لتصبح أكثر شهرة وانتشارًا. ففي عام ١٩٢٨م، شهدت مصر ميلاد جماعة الإخوان المسلمين، وهي رابطة أسَّسها مدرس اللغة العربية حسن البنا (١٩٠٦-١٩٤٩م). وبانتشارها في خمسينيات القرن العشرين إلى الأردن وسورية والسودان وإيران وباكستان وماليزيا وإندونيسيا، استمرت الحركة في كسب قوة شديدة الأهمية في مصر وخارجها، وجزء من هذا يرجع إلى وجود منظر مؤثر تجسد في نموذج سيد قطب، والذي عُدَّ فيما بعد شهيدًا بعد أن أعدمه نظام عبد الناصر عام ١٩٦٦م.

وهذان المعسكران الإسلاميان، الممثلان في الأزهر والإخوان، ناصرا رؤى مختلفة من الشريعة، لكنهما يريان تطبيقها في النظام الاجتماعي بمثابة مبدأ وغاية. وبحكم رؤيتهم لأنفسهم أوصياء على الشريعة التقليدية وطرقها، فإنَّ الأزهريين -في العموم- يناصرون نسخة تقليدية من الشريعة، مستمدة بشكل أساسي من المنهج الفقهي الذي شرحته المذاهب الفقهية.

أمَّا الإخوان المسلمون، من الجهة الأخرى، فيتبنون نظرة أشمل فيما يتعلق بالإمكانات الفقهية، فاتحين المجال أمام قانون إسلامي يُمكن إدخال التعديلات عليه ليعكس الواقع المتغير للعالم، بطرق أكثر انفتاحًا بكثير للإمكانات التأويلية والتفسيرية. ولكن التغير المعني لا ينبغي أن يكون من قبيل التغيرات التي يملها الكولونيالي الغربي، فهذا التغير تحديدًا هو الذي ينبغي أن يُقاوم ويُهزم. لقد كان التغير الكولونيالي مضرًا للحياة الروحانية والاجتماعية للمسلمين بنفس درجة إضرار منهج المحافظة الذي تبناه علماء الأزهر، وهم الذين يعارضهم الإخوان المسلمون معارضة شرسة. فالتحديث، والذي يبدو في خطاب الإخوان متبائنًا عن التغريب، لا يُمثل أي مشكلة محددة، وذلك بالطبع إذا كان بإمكاننا أن نفترض بأنَّ التحديث من حيث كونه تحديثًا قد طرح نفسه بوعي على أنه موضوع فكري في نظر البنا وقطب على الأقل. لكن ربما يكون هذا ضربًا من المبالغة في الافتراض، لأنَّه يبدو أنَّ آثار العلوم والتقنية والصناعة لا تحظى -وفقًا لفكر هذين الرجلين- بتقدير في الفضاءين الاجتماعي والأخلاقي. ورغم أنَّ الإخوان المسلمين، بمن فيهم البنا وقطب، لم يشرحوا بدقة ما هي صورة الشريعة التي قد يتبناها المجتمع المسلم الطليعي الجديد، فإنَّ من الواضح أنَّ الأخلاق الدينية يُتوقع أن تتبوأ مركز النظام الاجتماعي.

وتمثل الأخلاق الأسس الأصلية لأي مشروع يتعلق بإعادة بناء مجتمع مسلم جديد، وبهذا فإنَّ الشريعة كي تُطبق، سيجب أن تركز على نظام اجتماعي أخلاقي. بل إنَّ عيش الحياة الأخلاقية يبدو شرطًا لازمًا لتطبيق أي نظام مستمد من

الشريعة، ويفسر ولو بصورة جزئية على الأقل تكون الجماعات الإسلامية المحلية في الثمانينيات في أرجاء مصر. وفي صورة مشابهة لأحياء ما قبل العصر الحديث، شكَّلت هذه الجماعات من أهل الحضر في الغالب ومن الشرائح الدنيا والمتوسطة نفسها في صورة أحياء متماسكة لها نظمها الخاصة بها التي شملت المدارس والمستشفيات والمساجد والدعاة والعمليات المصرفية من أجل الدعم المالي المتبادل إلى جانب خدمات مجتمعية أخرى. (وبرزت ظواهر أخرى مشابهة في غزة وجنوب لبنان، حيث مثلت شبكتا حماس وحزب الله، على التوالي، أمثلة رئيسية). وغالبية هذه الأحياء المصرية يقطنها الإسلاميون (وهم في المجمل لم يكونوا نشطاء سياسيين في غالبية الأحوال)، رغم أنَّ الشرائح ذات المناصب الأدنى من الأزهريين دارسي العلوم التقنية قد صاروا يشاركون هذه البيئات السكنية أيضًا.

حقًا: فإنَّ تنامي هذه الحركة الدينية مضى في النهاية ليسبب ضغوطًا غير مسبوقه على الحكومة كي تتعامل بجدية مع المطلب الشعبي لتطبيق الشريعة. لكن كيف تعاملت الدولة في النهاية مع هذه الضغوط؟

لقد ظلت أصول السياسة الشرعية التي تناولناها في الفصل السادس، بمبادئها الجوهرية الضرورية، ظلت معمولًا بها على نطاق كبير في المشهد المصري خلال القرن العشرين. فقد احتاج النظام الحاكم إلى الأزهر من أجل إضفاء الشرعية على مشروعاته القومية والاشتراكية، والتي كان الغرض منها -كما في أماكن أخرى- هو إعادة هندسة النظام الاجتماعي للأمة المثالية المنتجة ماديًا وثقافيًا والعادلة والناجحة، والأهم من ذلك كله، المستقلة والحرّة. ومن الناحية الأخرى: فإنَّ الأزهر، بعد أن صار أكثر تبعية للدولة ولأجهزتها، لم يمكنه إلا الانصياع. لقد نجح نظام عبد الناصر في إخضاع الأزهر، أولًا من خلال تأميم أكثر أملاك الوقف عام ١٩٥٢م، ثم لاحقًا بإزاحة رجاله من العمل في المحاكم الوطنية عام ١٩٥٥م. لكن أشد الإجراءات تأثيرًا على الأزهر كانت إصلاحات عام ١٩٦١م، بصور أقل

وأكثر قابلية للتوقع. وكان أول تحول كبير هو عملية إدخال المواد العلمية في المناهج، مثل: الهندسة، والطب، والتي من جهة، ساهمت في لُبلة الأزهر بصورة متوقعة، لكن، من الجهة الأخرى، أنشأت طبقة من الأزهرين دارسي العلوم التقنية الذين مضوا، وبصورة غير متوقعة، ليشاركوا صفوف الإسلاميين ويزيدوا من قوتهم في السبعينيات. وأخضع عبد الناصر أيضًا كامل إدارة الأزهر للدولة، وجعل تعيين شيخ الأزهر وعزله مسؤولية مباشرة لمكتب رئاسة الدولة. وبنجاحه في قمع الإخوان المسلمين بلا رحمة وحظر تجمعاتهم السياسية، وبعد أن أخضع الأزهر للدولة بصورة منهجية وممنهجة، كان بإمكان عبد الناصر ونظامه أن يتجاهلوا بسهولة جميع المشاعر الدينية التي عبّرت عن قلقها بشأن تطبيق الشريعة.

لقد كان من الممكن لهذه المخاوف أن تستمر في الوقوع على آذان صماء لو أن الأنظمة العربية كانت أكثر نجاحًا في مشروعاتها، بما في ذلك صراعاتها مع إسرائيل. لكن الهزيمة الساحقة لعام ١٩٦٧م أهانت عبد الناصر نفسه إهانة شديدة، وقفز الإخوان المسلمون إلى المشهد مرة أخرى -من السجن والتعذيب والحرمان- وهم يحملون قدرًا كبيرًا من الغضب والاستياء. وغير الأزهر خطابه تغييرًا كبيرًا حيث صار الآن يستدعي مفاهيم التوبة ويصور ما يُسمى بنكسة عام ١٩٦٧م بأنّها درسٌ من الله كي يؤوب المسلمون ويعيدوا التفكير في مناهجهم الضالة والتي ليس أقلها اشتراكية عبد الناصر. حتى عبد الناصر نفسه تحدث عن النكسة باعتبارها درسًا ربّانيًا، ودعوة للتكفير عن الذنوب.

لقد كانت سياسات السادات التحررية هي التي دشّنت عهدًا جديدًا في صعود الحركة الإسلامية. فبرفع القمع عن الإخوان المسلمين، وإطلاق سراح أعضاء الجماعات من السجون، بدأ السادات فترة حكمه بسياسة تهدئة، واعدًا بالإضافة إلى ذلك بإعادة النظر في طرق تطبيق الشريعة الإسلامية. ونصت المادة الثانية من دستور عام ١٩٧١م على أنّ الشريعة الإسلامية (مصدر أساسي) من مصادر

التشريع. في عام ١٩٦٩م تأسست محكمة عُليا، ثم في عام ١٩٧١م أعيدت تسميتها لتكون باسم المحكمة الدستورية العُليا، والتي كانت مهمتها تتمثل في عرقلة مخالفات السلطتين التشريعية والتنفيذية. وعلى الرغم من وجود لجنة برلمانية تشريعية كان من المزمع أن تُعد القوانين بما يتفق مع المادة الثانية من الدستور، ورغم أن الأزهر كان من المفترض أن يقدم التوجيهات والمساعدة في صياغة مسودات هذه القوانين -وبالفعل قدم هذا، فإنَّ شيئاً لم يتحقق مما كان، بالاستفادة من التجارب السابقة، لا يزيد عن مجرد عملية مdahنة شفوية كاذبة من جانب النظام. وفي ظل قضاء وبرلمان تُشكّل قوامه أغلبية ليبرالية ومعلمنة، فإنَّ المادة الثانية لم تُعدَّ أن تكون أكثر من مجرد حيلة بلاغية.

وفي هذه الأثناء، اكتسبت الحركة الإسلامية قوة، واحتاجت النخبة الحاكمة إلى الأزهر احتياجاً أكبر من أي وقت مضى كي تجابه الضغوط المتزايدة الصادرة من جهة الإسلاميين. وكلما زاد الاحتياج إلى الأزهر، وكلما قدّم المزيد من الدعم للنظام، زاد تأكيد الأزهر على مطالبه وتعالته نداءاته لتطبيق الشريعة. ولتحاشي لدغات الإسلاميين السياسية، كان النظام على استعداد لتقديم تنازلات على الجبهة التشريعية الأقل ضرراً، وهي تنازلات كانت تصبّ في صالح حليفه، ألا وهو الأزهر. وبذلك تمَّ تعديل الدستور عام ١٩٨٠م، وعُدّلت المادة الثانية لتنص على أنَّ الشريعة هي (المصدر الرئيسي للتشريع).

لكن شيئاً جديداً لم يحدث. فلم تُمرر أي قوانين إسلامية، ولم تمثل أي قضايا جديدة خطوة في ذلك الاتجاه. وبسبب الإحباطات من عدم اتخاذ الحكومة لأي إجراءات تشريعية، صعد الإسلاميون تحديهم للمحكمة الدستورية العليا، وقاموا برفع قضايا تتصل بقوانين زعموا أنَّها (وفي الغالب كانوا محقين) تتعارض مع الشريعة، وطالبوا المحكمة الدستورية العليا بالإعلان، بموجب المادة الثانية من الدستور، عن عدم دستورية هذه المواد. وقد شمل هذا التحدي القانون رقم ٤٤، لعام ١٩٧٩م، والمسمى بقانون جيهان (وهو القانون الذي مد فترة حضانة الطفل

لدى الأمهات المطلقات، والأهم من هذا هنا، أنه عدّ الزواج الثاني للزوج عنصراً يمثل ضرراً مباشراً على الزوجة الأولى، وبالتالي يؤدي إلى الطلاق بموجب عمل القانون). لكن هذا القانون وقضايا أخرى خضعت للنظر استبعدت دون الإشارة إلى توافقها مع المادة الثانية من الدستور أو عدمه، وقد كان هذا طريقة للمحكمة الدستورية كي تتجنب تحديد ما تعنيه بالضبط لفظة شريعة المذكورة في المادة الثانية من الدستور بشكل حاسم. وتم إسقاط قانون جيهان على أساس أنه مُرر من خلال وسائل غير دستورية وتم إسقاط القضايا على أساس عدم إمكانية التعامل بأثر رجعي. وظلت الشريعة المذكورة في المادة الثانية من الدستور بلا تعريف.

واقترضى الأمر الانتظار حتى عام ١٩٩٣م عندما وضعت المحكمة الدستورية العليا تعريفاً للشريعة بحسب ما ارتأتها المحكمة. ففي ظل الضغوط المكثفة من جانب الإسلاميين، أعلنت المحكمة أنّ الشريعة في الواقع تعني المبادئ الفقهية العامة التي نصّ عليها القرآن، وكما أجمع عليها الفقهاء على مر القرون. وتم تحديد تلك المبادئ باعتبارها مقاصد أساسية، وليست أحكاماً محددة وباعتبارها مبادئ عامة يمكن العمل بها في أيّ مجتمع وفي أيّ زمن.

ومن الأمثلة على ذلك مبدأ أنّ الشريعة لا ينبغي أن توقع ضرراً بالمسلمين. وعليه؛ فإنّ أيّ قانون لا يتنافى مع أيّ من هذه المبادئ يكون حينها غير متعارض مع الشريعة. ولكن من الذي يحدد هذه المبادئ العامة وكيف؟ وكيف يمكن تحديد القدرة الفعلية، أو مجرد الإمكانية، للقانون أن يحدث الضرر أو يجلب المنفعة؟ وإجابة على تلك الأسئلة، لجأت المحكمة الدستورية العليا إلى الرأي الجريء المتمثل في اعتبار أنّ أي قاض يترأس محكمة وطنية من الممكن أن يكون مفسراً صالحاً لتلك المقاصد العامة للشريعة الإسلامية؛ وهو الأمر الذي كان يبلغ الدعوى بأنّ هذه المقاصد شديدة العمومية لدرجة أنّ أي شخص تتوفر له معرفة مبدئية بالشريعة - لكنّه حظي بتدريب كافٍ على القانون الحديث - يمكنه أن يشتق مثل هذه المقاصد من القرآن ومن الممارسات المجمع عليها بين الفقهاء على مدار

الاثني عشر أو الثلاثة عشر قرناً السابقة.

ومنذ ذلك الحين صار رد المحكمة الدستورية العليا هو السبب الجديد للخلاف بين الدولة والإسلاميين. وكان التحدي الذي فرضه الإسلاميون شرعياً وفقهياً بقدر ما كان سياسياً. وأصّر الإسلاميون -كما فعل منظرهم سيد قطب قبل نصف قرن- أن مثل تلك الممارسات في التفسير ليست سوى 'تشريع بشري يضع نظاماً يحكم فيه البشر بعضهم البعض'. لقد كان التمرس العلماني لقضاة المحاكم الوطنية يمكنهم -حتى مع افتراض أصدق النوايا- من استنباط ما لا يزيد عن أكثر المقاصد عموماً. لقد منعهم جهلهم شبه التام بأحكام الشريعة الإسلامية، وبتفسير القرآن وبالحديث (والذي كانت المحكمة الدستورية العليا تتجاهله بشكل كبير)، بل وحتى بالمهارات الأساسية في فهم اللغة العربية الفصحى المدون بها الفقه، منعهم كل ذلك بشكل كبير من أي فهم صحيح لما تشير إليه أحكام الشريعة الإسلامية أو حتى ما تعنيه اصطلاحياً.

ومن المعروف -لأي أحد مطلع على مهنة القانون الحديثة في العالم العربي- أن هذه المهنة، وهذه تعد بمثابة قاعدة، تنظر إلى خطاب الشريعة باعتباره منعزلاً ثقافياً، وبالغ التعقيد من حيث التركيب الفقهي، وعبارة عن منظومة من الأحكام غير واضحة المعالم من الناحية القضائية. وأما في نظر أولئك الأفراد الذين يتعاطفون قليلاً مع الإسلاميين، فإنهم يرون نظام أحكام الشريعة منظومة بدائية تماماً وشديدة المحافظة، ومعادية لكل ما هو حديث وعصري. ومع ذلك؛ فإنّ الإسلاميين الذين يضغطون على المحكمة الدستورية العليا كي تتخذ موقفاً أكثر حساسية تجاه الشريعة الحقيقية أصروا -وهم محقون في ذلك- على أن استنباط هذه المقاصد بالغة العمومية لا يدفع المحكمة فقط إلى أن تُقحم في عملية محاكمة وجدل منفعية حول القانون والمجتمع، ولكنه يدخلها أيضاً في عالم اعتباطي، حيث يحكم قضاة لا يكادون يعرفون شيئاً تقريباً عن النصوص الدينية والفقهية باسم شريعة الله. وحقاً: فإنّ تحليلاً دقيقاً لبعض الحالات التي فصلت فيها المحكمة

الدستورية العليا يُظهر هذا القدر من الخلل. وحتى الآن، نجد أنه في التجربة المصرية، على الأقل، يظل الوصول إلى تعريف للشيعة يمكنه أن يحصد شرعية شعبية وغالبية أمرًا صعب المنال.

★ باكستان:

من بين الدول الأخرى التي تشهد ضغوطًا هائلة باتجاه أسلمة القوانين تأتي باكستان، فباكستان خرجت من بقايا الهند التي كانت تحت الانتداب البريطاني بهوية إسلامية مميزة، صاغها القوميون المعادون للكولونيالية كمبرر لنيل الاستقلال. وقد تأكد أن السبب وراء وجودها لم يكن جغرافيًا ولا إثنيًا، وإنما كان دينيًا. وفي مارس/ آذار من عام ١٩٤٩م أعلن «قرار المقاصد»، والذي أقرَّ السيادة لله على الكون، وأنَّ هذه السيادة الإلهية قد فُوضت إلى دولة باكستان. وقد قطع هذا التأكيد، منذ بزوغ فجر الاستقلال، الطريق أمام التوتر الناشئ بين سيادة الله وسيادة الدولة؛ وذلك لأنَّ التاريخ القانوني لباكستان قد تميز بتوتر قوي كامن في مزاعم السيادة المفوضة. لقد كانت النخبة السياسية الحاكمة، بما فيها محمد علي جناح، حداثة وتغريبية، وكانت تعمل على الترويج للمصالح السياسية والإدارية والبيروقراطية لما كان يمثل، بكل وجه من الوجوه، دولة قومية. بيد أنَّ «قرار المقاصد»، بينما كان يشدد على مفاهيم غريبة صريحة للحكم، فقد تعهد بأنَّ «المسلمين يجب أن يُتاح لهم أن ينظموا حياتهم وفقًا لتعاليم الإسلام وأوامره كما يبينها القرآن الكريم والسنة النبوية»^(١).

لقد عدَّ قرار المقاصد لعام ١٩٤٩م تمهيدًا للدستور، الذي لم يصدر حتى عام ١٩٥٦م. وخلال الفترة ما بين القرار وإصدار الدستور، واصل العلماء ممارسة ضغوط منظمة ومتلاحقة على الحكومة كي تفي بوعودها التي قطعتها في القرار.

(١) Daniel Collins, "Islamization of Pakistani Law: A Historical Perspective", Stanford Journal of International Law, 24 (1987-88): 550.

وكان من بين المقترحات المحددة التي أصرّوا عليها أن تراجع الحكومة التشريع الباكستاني بمنظور يهدف إلى حذف أي قانون معارض للشرعية واستبعاده. ويبدو أن الفكرة المهيمنة كانت أنّ الشريعة كانت مكونة من مجموعة من الأحكام التراثية تبنيتها مذاهب تاريخية، وليست من نوعية المقاصد العامة التي تبنيتها لاحقاً المحكمة الدستورية العليا في مصر. وعندما أُصدر الدستور نهائياً في عام ١٩٥٦م، نصّت المادة ١٩٨ على أنّه: «لن يُسن أي قانون يتعارض مع أحكام الإسلام، كما أملاها القرآن الكريم والسنة»^(١).

بيد أنّ الآثار المحتملة لهذه المادة قد قيّدت بالفقرتين الثانية والثالثة. وفي مجموعهما، اشترطت هاتان المادتان أن تقوم لجنة استشارية مؤقتة بتقديم مشروع إلى مجلس الشعب يُطالب بتعديل أي قانون يتعارض مع الشريعة، ولكن هاتين المادتين حالتا دون نظر المحاكم في أي قضايا تُرفع مستندة إلى المادة ١٩٨.

لقد منعت أزمة عام ١٩٥٨م التي أدّت إلى إلغاء الدستور، تعيين أي لجنة؛ وبالتالي لم يقيم مجلس الشعب أبداً بتنفيذ بنود المادة ١٩٨. وبنهاية ذلك العام: كان أيوب خان قد استولى على السلطة، وشرع في تطبيق سياسة تحديشية. وكان من أهم التشريعات المؤثرة من ذلك النوع قانون أحكام الأسرة المسلمة لعام ١٩٦١م، وهو قانون كان يُعدّ في ذلك الوقت نموذجياً في الشرق الأوسط، ولكنه جاء ضد رغبة أعضاء مجتمع العلماء الباكستانيين الذي كان يتمتع بقوة نسبية. وكان من بين المؤشرات على التوتر في الساحة القانونية في باكستان مشكلة الإرث، والتي سبق أن تناولناها فيما يتعلق بأطفال الابن المتوفى قبل أبيه. فقد نص قانون عام ١٩٦١م، مقرراً بمبدأ التمثيل (الوصية الواجبة)، على أحقية طفل ابن المتوفى قبل والده في الإرث بمقدار ما كان لوالده من نصيب في تركة الجد أو الجدة لو كان على قيد الحياة. ثم شهد العام التالي إقرار دستور جديد ذي روح حداثة، حيث لم يكتف فقط بحذف كل ذكر يشير إلى باكستان باعتبارها «جمهورية إسلامية» (كما

(١) A. An - Na'im, Islamic Family Law in a Changing World (London: Zed Books, 2002), 230.

كان الأمر في دستور عام ١٩٥٦م)، بل حذف كامل الفقرة التي تتناول مسألة التعارض مع الشريعة. بيد أنَّ السخط والضغط الشعبية دفعت أيوب خان إلى إعادة كلا البندين، وإن كانت هذه التعديلات قد ظلت شكلية، ولم تكن سوى صورة من صور التهدة وامتصاص الغضب.

وبذلك تُرك بند مسألة عدم التعارض مع الشريعة معطلًا في الواقع واستمر القانون الباكستاني محافظًا على صورته الأنجلو محمدية، حتى أواخر السبعينيات من القرن العشرين، حيث ظلت المحاكم تطبق القانون بطريقة السوابق القضائية المعتادة. ولم تؤدِّ الحرب الأهلية عام ١٩٧١م أو التغيرات السياسية الناتجة عن ذلك أو الدستور الجديد لعام ١٩٧٣م، لم يؤدِّ أي من ذلك إلى حدوث أي تغيير، رغم أنَّ الفقرة المتعلقة بمسألة عدم التعارض مع الشريعة وُضعت، ومرة أخرى بلا أي فائدة، في هذا الدستور.

لكن الشرق الأوسط والعالم الإسلامي تغيرا بحلول السبعينيات. وكما ذكرنا سابقًا، فإنَّ الهزيمة التي تعرض لها العرب عام ١٩٦٧م قد تسببت في القيام بمراجعات ذاتية كبرى، واكبتها عملية إعادة اكتشاف للإسلام باعتباره قوة سياسية. وشهدت هذه المرحلة زيادة تدريجية ولكن قوية في الوعي الإسلامي تدفقت وتجاوزت العالم العربي، ممَّا أسهم في تعاظم المشكلات المحلية والوطنية الخاصة بكل دولة. ولم تكن الثورة الإيرانية عام ١٩٧٩م هي الشرارة التي أشعلت هذا الوعي، ولكنها كانت بالأحرى عرضًا قويًا من أعراض التيارات التي تكتسح المنطقة وبقية العالم الإسلامي منذ عام ١٩٦٧م. ولعل من الممكن لنا جدًا أن نصف حقبة السبعينيات بأنها حقبة الحضانة الإسلامية. ففي عام ١٩٧٩م استولى ضياء الحق على السلطة، وكان من الواضح أنَّ دائرة مؤيديه المتنامية من المتدينين لم يعد من الممكن تجاهلها أو إسكاتهما من خلال المداينة التشريعية الكاذبة. وكما كان الحال مع السادات في مصر، فإنَّ الشرعية السياسية للنظام كانت مرتبهة بقوة بإرضاء هذه الدائرة من المؤيدين. وسرعان ما أعلن ضياء الحق بوضوح أنَّ

نظامه سوف يتبع برنامجًا للأسلمة، ومضى على الوفاء بتعهده من خلال سن عدد من القوانين الإسلامية التي سارت بدقة وفقًا لأحكام الشريعة الإسلامية التقليدية. وبينما لم يكن قد أعطي حتى هذه النقطة وضعًا دستوريًا مستقرًا، تم دمج «قرار المقاصد»، لعام ١٩٤٩م رسميًا كتمهيد للدستور، وتمت تقوية اللغة التشريعية المتعلقة بمسألة عدم التعارض مع الشريعة. وعلاوة على هذا؛ أصبح من المفترض على كل محكمة عليا أن يتبعها منصة حكم شرعية (Shariat Bench)، لكن تمت إضفاء صبغة سلسلة على تطبيق هذا البند من خلال تأسيس محكمة شريعة فدرالية واحدة عام ١٩٨٠م. وكان عمل هذه المحكمة يتمثل في تحديد أي القوانين تعارض الشريعة الإسلامية، وبمجرد الوقوف على قانون متعارض، فإنه يُبطل العمل به. بيد أن سلطة محكمة الشريعة الفدرالية تقيدت بقيود بنوية وبغير ذلك من القيود. أولًا: إن الاستئنافات التي تقدم المحكمة العليا يمكن أن تلغي أحكام محكمة الشريعة الفدرالية. ثانيًا: لم يكن بمقدور المحكمة الفدرالية أن تتولى الفصل والتحكيم في كل مجالات القانون؛ فالدستور والقانون المالي والقانون الإجرائي وقوانين الأحوال الشخصية جميعها استبعدت من نطاق سلطتها القضائية. وثالثًا: ففي الفترة الأولى من عمر المحكمة، كان القضاة الخمسة الذين عينوا في المحكمة الفدرالية قادمين من المحاكم الوطنية، وهو ما يعني إن أيًا منهم لم يكن ينتمي إلى طبقة العلماء. ولذلك لم يكن من غير المستغرب أن قرارات المحكمة الفدرالية لم تكن متسقة دائمًا مع أوامر الشريعة التي أعلن عنها الجنرال ضياء، كما لم تكن كذلك على وفاق مع أحكام الشريعة التقليدية.

لكن وفي الوقت المناسب، فإن منصة القضاة في المحكمة الفدرالية بدأت تمتلئ بقضاة ينتمون إلى فئة العلماء وجدّد الجنرال ضياء التزامه بالإسلام كجزء من المساومة لاكتساب الشرعية السياسية. وكان ثمن هذه المساومة السياسية إنفاذ مسودة الحدود لعام ١٩٨٨م التي نصّت على أن الشريعة هي: «المصدر الأعلى للقانون في باكستان والمصدر الرئيس الموجه للسياسة التي تنتهجها الدولة». لكن

الاستثناءات الجوهرية الأولى من اختصاص هذه المحكمة علاوة على الاستثناءات لقراراتها أمام المحكمة العليا ظلت معمولاً بها، ممّا يظهر في النهاية أين تقع السلطة القانونية الفعلية.

وتعرضت الاستثناءات سابقة الذكر للتحدي عام ١٩٨١م من قبل محكمة بيشاور الشرعية (Peshawar Shariat Bench)، التي فسّرت الاستثناءات أنّها متصلة بالشرعية نفسها وليست ذات صلة بالإعلانات التشريعية التي تصدرها الدولة فيما يخص الأحوال الشخصية. وبناء عليه، حكمت محكمة بيشاور بأنّ حقوق الإرث التي نصّت عليها المادة الرابعة من مسودة قانون الأسرة المسلمة لعام ١٩٦١م مخالفة للشرعية، وأنّ الحفيد اليتيم لا حق له في الحصول على نصيب يوازي نصيب أبيه لو كان على قيد الحياة في حالة وفاة الجد. واستأنفت الحكومة هذا القرار، وأسقطت المحكمة العليا قرار المحكمة على أسس متعلقة بالسلطة القضائية للمحكمة، مبيّنة أنّ محكمة بيشاور لا تملك السلطة لإصدار هذا القرار، وأنّ هذه المسألة تقع ضمن اختصاص السلطة التشريعية فقط (بما فيها مجلس الفكر الإسلامي المسمى بالأردية إسلامي نظرياتي كونسل).

إنّ بقاء واستمرار العمل بقانون عام ١٩٦١م يُعد دلالة على المدى المتواضع الذي وصلت إليه حالة الأسلمة المؤثرة في باكستان. ولا يقل ذلك الأمر دلالة كذلك على الاستغلال السياسي للآباء المؤسسين والسياسيين اللاحقين الذي مارسوه في حق الشرعية. لكن التغييرات القليلة التي حدثت في هذا المجال خلال السنوات العديدة الأخيرة تشير إلى وجود اتجاه أكبر، كما سنرى بعد قليل. أعلنت محكمة الشريعة الفدرالية أنّه اعتباراً من شهر مارس/ آذار عام ٢٠٠٠م، فإنّ الفصل الرابع الذي يتيح للحفيد اليتيم الحق في إرث جده لن يُعمل به، وفوضت الهيئة التشريعية بالاضطلاع بمهمة بلورة حلول لأبناء الابن المتوفى، والذين أدّى هذا القرار إلى تركهم يبحثون عن وسائل للإنفاق على أنفسهم.

واتفقت محكمة الشريعة الفدرالية مع المقترح الذي قدمه مجلس الفكر

الإسلامي بضرورة وضع شرط يُلزم أعمام وعمات الأطفال الأيتام أن ينفقوا عليهم ويراعوهم باعتبارهم أفرادًا في عائلاتهم. لكن الأوضاع الاجتماعية والأخلاقية، كما أقرّت المحكمة، لم تكن مواتية بعد لفرض هذا الإلزام. ورغم أنّ أي مجتمع أخلاقي لا يشترط تدخلًا خارجيًا (والذي تُعدّ إحدى صوره التدخل التشريعي)، فإنّ يجب أن توجد على الأقل صورة مبدئية من هذا المجتمع تتيح لمثل هذا التشريع القبول أولاً، وثانيًا أن يكون له أثر بناء في تكوين المجتمع الأخلاقي وتشكله بالكامل.

وجاء في قرار المحكمة أنّه: «لو كانت الاستقامة، والتي تمثل شرطًا مسبقًا لأي نظام اجتماعي إسلامي، سائدة، فإنّ ذلك (أي فرض الالتزام على الأعمام والعمات) كان سيكون حلًا ناجعًا، لكن في ظل الوضع الذي نحن بصدده، فإننا نتبنى الرأي بأنّ الخيار الأفضل يتمثل في فرض وصية واجبة لصالح الأحفاد الأيتام»^(١).

ويظهر أنّ فرض المحكمة للوصية الواجبة، وعدم اختيارها لفرض واجب الرعاية والكفالة للأقارب، قد بُني على القناعة أنه في وجود التغيرات التحديثية في المجتمع وعدم الوجود تقريبًا لمجتمع أخلاقي، فإنّ فرض واجب الرعاية سوف يكون مصيره الفشل، وسوف يُجابه بمعارضة شعبية شديدة. وهذه النظرة التي تعد انعكاسًا لأفكار سيد قطب تستند إلى فرضية أنّ النظام الاجتماعي ينبغي أن يبلور أولاً شخصيته الأخلاقية قبل أن يكون مستعدًا لتطبيق الشريعة الإسلامية. وسواء

(١) Lucy Carroll, "The Pakistan Federal Shariat Court, Section 4 of the Muslim Family Laws Ordinance, and the Orphaned Grandchild", Islamic Law and Society, 9, 1 (2002): 75 f. In the mandatory scheme, the bequest must apportion to orphaned grandchildren what their deceased parent would have inherited had he or she been alive, with the proviso that such apportioning not exceed one - third of the grandfather's total estate. Should the parent not make such a bequest, the court must assume that the grandparent did do so.

ربطت المحكمة التداعيات الأخلاقية والقانونية للقضية بهذه الاعتبارات أو لا ، فإنَّ قرارها يبين قطعاً أنَّها على الأقل قد توصلت إلى استيعابٍ بديهيٍّ للاعتماد المتبادل وظيفياً وبصفة أساسية بين المجالات الأخلاقية والمجتمعية والقانونية داخل نطاق الشريعة . لكن صلاية قانون عام ١٩٦١م وتورط النخبة الحاكمة في باكستان في السياسات التحديثية -والذي يرجع بشكل كبير إلى ضغوط القوى الدولية المهيمنة- قد ساهما في مرور الموقف بنجاح ، تاركين المحكمة والإسلاميين والعلماء ، رغم اختلافاتهم في التعبير عن الإسلام ، في موضع الضعف للأقلية .

★ إيران:

كما أشرنا في الفصل السابع ، فإنَّ التغييرات المهمة التي أُدخلت على الشريعة لم تتم حتى وصل رضا شاه بهلوي إلى سدّة الحكم في عام ١٩٢٥م . لقد استطاع الشاه بمعاونة البريطانيين ، وفي محاولة لإضفاء صبغة المركزية على حكمه ، أن يخضع قادة العشائر (الذين كانوا قد أعجزوا القاجاريين تقريباً) ، وبدأ العمل في مشروع يرمي إلى إضعاف العلماء ومؤسساتهم . فصادر بهلوي الأوقاف الخاصة بهم ووضع إدارتها في يد وزارة التعليم . وصار أي عالم ممن أبقى عليهم في المناصب الإدارية أو التعليمية يتقاضى أجره من الحكومة ، ممّا حرم العلماء من استقلالهم التقليدي . وكان هذا انتصاراً للدولة التي تأخرت عن نظيرتها العثمانية بحوالي ثلاثة أرباع قرن من الزمان .

وبصورة متماشية جدّاً مع نفس نهج التغييرات التي نفذها العثمانيون لزمان طويل ، قام نظام بهلوي فوراً بإدخال تشريعين جديدين ومهمين : قانون التنظيم القضائي ومبادئ القانون الإجرائي (كلاهما صدرا في عام ١٩٢٧) . وبالتالي تم تأسيس نظام جديد لمحاكم الدولة ، يعمل فيه القضاة والمدّعون كموظفين لدى الدولة . وفي عام ١٩٣١م ، تم إصدار قانون الزواج ، والذي يطبق تغييرات عكست -كما رأينا في الفصل السابق- الرغبة المتزايدة للدولة في إعادة هندسة الأسرة

المسلمة . وجاء هذا القانون كنتيجة لجهود تحضيرية قامت بها لجنة مؤلفة من علماء ومن محامين تلقوا تدريباً أوروبياً . وأما بقية التشريع المتعلق بقانون الأسرة، بما فيه أحكام المواريث والهبات، فقد جرى سنُّه في عام ١٩٣٥م . وشهد العامان ١٩٦٧ و ١٩٧٥م موجتين أخريين من التغييرات على قانون الأسرة، حيث شهدت السنة الأخيرة منهما إدخال قانون حماية الأسرة، والذي كانت سمته المميزة إلغاء حق الزوج في الطلاق أحادي الجانب . ومن نافلة القول أنَّ مجال قانون الأسرة كان الحصن الوحيد للشريعة، مهما كان قد تضاعف في حجمه وتأثيره . ومن جميع النواحي العملية، فإنَّ بقية القانون والمنظومة القانونية كانت مستوحاة من الغرب بشكل كامل، مع هيمنة واضحة للتأثير الفرنسي .

وجاءت الثورة الإيرانية الكاسحة عام ١٩٧٩م لتحديث تصدعات سياسية ومفاهيمية مهولة، داخل إيران وخارجها . لكن المثير في الأمر، أنَّ مجال القانون، والذي من المفترض أنه السمة الأساسية للجمهورية الإسلامية، لم يشهد إلاَّ درجة صغيرة نسبياً وبالفعل ظاهرية من عملية الأسلمة لسنوات بعد اندلاع الثورة .

في الفصل السابع: أتيحت لنا الفرصة لمناقشة النظرية الشيعية المميزة التي تؤمن بأنَّ الإمام هو المشرع وأنَّه الرقيب على تطبيق الشريعة . ولكن بما أنَّ الإمام غائب وبما أنَّ الشريعة يجب أن يستمر العمل بها، فإنَّ عدداً من المهام التي كان الأئمة سيقومون بها يجب الآن أن تُدار -بالإنابة- من قبل الولي الفقيه . وهذا التفويض للقيام بالوظيفة صار يُعرف بولاية الفقيه، وهو الأساس النظري للحكم في الجمهورية الإسلامية الجديدة .

وبناءً على ثلاثة قرون من عمر المذهب الشيعي الاثني عشري، ومع كونه مشحوناً بمشاعر حادة من معاداة المشروع الكولونيالي، توسع آية الله الخميني (وهو القائد صاحب الجاذبية الكاريزمية ومنظّر الثورة) في هذه النظرية، وجادل بأنه، طالما أن الإمام لا يزال غائباً في مخبئه، فإنَّ الولي الفقيه، أو المرجعية الدينية، يلزمه أن يقوم بالدور السياسي والديني للحاكم، قائماً بوظائف الإمام في

جميع الشؤون الدنيوية والروحانية. وصار هذا الاعتقاد منصوباً عليه رسمياً في دستور عام ١٩٧٩م للجمهورية الجديدة، حيث تنص المادة رقم ٥ على أن الفقيه -أو المجموعة من الفقهاء- الذين حصلوا مؤهلات الاجتهاد من حقهم تولي القيادة شريطة أن يظل الإمام غائباً. لقد كان توسيع نطاق صلاحيات الفقيه لتدخل في المجالات السياسية والعسكرية وغيرها من المجالات العلمانية الأخرى أمراً مبرراً في خطاب الخميني، من خلال المنطق الذي مفاده أنه كي تُدار دولة إسلامية بالتزام حقيقي مع الشريعة، فإنه ينبغي أن يقوم على الإشراف عليها وإدارتها الخبير المطلق بالشريعة، وهو المرجعية الدينية.

ويجب أن يُشار هنا إلى أن منصب الخميني كان يمثل امتداداً للنظرية التي كان يسهب في الكلام عنها خلال العقد أو حوالي العقد قبل الثورة. ففي النسخة المبكرة من النظرية، كانت المرجعية الدينية تضطلع بدور إشرافي -يشبه كثيراً ما كان ينص عليه دستور عام ١٩٠٦م- حيث كان الفقيه أو الفقهاء يراجعون كل التشريع كي يضمنوا أن القوانين تتوافق مع أحكام الشريعة. وكما رأينا للتو، فإن هذا الموقف خضع للنظر والمراجعة قبل وقت قصير من عام ١٩٧٩م بحيث قد يؤول الحكم، بما فيه مباشرة السلطة السياسية العليا، بصورة حصرية إلى يدي المرجعية الدينية. وفي كلا الصورتين، فإن المرجعية كان مسؤولاً عن ممارسة الاجتهاد في تلك المسائل التي قد تستجد في المجتمع والدولة مما لم يسبق وقوعه من قبل، وإلا فإن المرجعية يلزمه أن يتعامل مع القوانين المعتمدة بالفعل للشريعة، على الأقل في إطاراتها العريضة ومبادئها الجوهرية، باعتبارها غير قابلة للتبديل. إن هذه الديمومة للشريعة باعتبارها بنية ومبادئ مثّلت جوهر سيادة الشريعة في الإسلام، وهي سمة ما زالت تحظى بتأييد وتعظيم أغلبية الإسلاميين اليوم.

لكن الخميني كان قد قام في نهاية حياته بتعديل معتقده للمرة الثانية. وهنا أكد الخميني على أن المرجعية الدينية لا تقيد الشريعة وأحكامها، وأن بإمكانه أن يُحدد بنفسه ما يرى أنه من الشريعة. ويمكن للمرجعية أن ينسخ ويلغي حتى أحد

الأركان الرئيسية في الإسلام -مثل الحج- وأن يهدم المساجد، من بين أشياء أخرى، في حالة وجود ما «يتهدد مصالح الدولة الإسلامية». وفي صورة متوافقة بشدة مع روح الدولة الحديثة التي ترى نفسها -وتتصرف- باعتبارها نظاماً مهمته تتمثل في صنع الانضباط وفرضه من خلال نظرة تهدف إلى تصحيح أي انحراف عن النهج الذي أرسته لنفسها، تشبع الخميني بهذا التصور الحدائلي لوظيفة القانون. وتبنى الخميني وجهة النظر غير المعروفة -بدالاتها السياسية الحدائية- لدى الفقهاء المسلمين الممتنين إلى أي من المذاهب في ما قبل العصر الحديث وهي: «أنَّ الإسلام ينظر إلى الشريعة باعتبارها أداة وليست غاية في حد ذاتها. فالشريعة أداة ووسيلة من أجل إرساء العدالة في المجتمع، ووسيلة من أجل التقويم الفكري والأخلاقي للإنسان وتركيبته»^(١).

وكما جادل أحد المؤرخين، فإنَّ هذا الاعتقاد يمنح المرجعية الدينية سلطة مطلقة على الشريعة وفوقها، وهذا هو السبب تحديداً الذي جعل علماء السنة ينفرون من مبدأ ولاية الفقيه ويهاجمونه، وذلك لأنَّه «من خلال التظاهر بالالتزام بالإسلام، فإنَّه يمكن للدولة أن تُخضعه لأهدافها وتستوعبه وتبتلعه في النهاية داخلها»^(٢). إنه هذا «التظاهر»، الذي لا يمثل أكثر من مظهر خادع، الذي يوضح الفارق السطحي بين ما تعدّ نفسها دولة علمانية وبين ما تعدّ نفسها دولة إسلامية. إنه لا يزال على العلماء والإسلاميين -سنة وشيعة- أن يدركوا أنه عند التحليل النهائي، فإنَّ الدولة هي الدولة، أيًا كان الاسم الذي نريد أن نطلقه عليها.

وأيًا كان الأمر، فإنَّ جانباً ضئيلاً جداً من اعتقاد الخميني ومنهجه هو الذي طُبّق مباشرة، إذ إن المرجعية الدينية بنفسه، أو القائد الأعلى، لم يكن بإمكانه أن يُصلح

(١) Ruhollah Khomeini, Islam and Revolution: Writings and Declarations, trans. Hamid Algar (Berkeley, CA: Mizan Press, 1981), 80.

(٢) M. Qasim Zaman, The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change (Princeton: Princeton University Press, 2002), 107.

دولة بهلوي بالسرعة التي كان يأملها، وفي الواقع أنّ الخميني قد مات قبل أن يدخل الكثير من أيديولوجيته الفقهية حيز التنفيذ. ويرجع جزءٌ من هذا ربما إلى التناقض في تصور الخميني بأنّ الحكم الإسلامي المبني على سيادة الشريعة كان ينحسر انحسارًا تدريجيًّا لصالح تصور حدائي للحكم (وهو تغير يمكن تعليقه بوزن خبرته باعتباره قائدًا سياسيًا لدولة حديثة كانت، في ظل حكم الشاه، قد أُرست نظامًا معقدًا من الرقابة والبيروقراطية). بيد أنّ تناقض الخميني كان تناقضًا للجمهورية الإسلامية أيضًا، إذ إنّ التوتر بين النموذج المثالي الإسلامي، حتى في صورته المحدثة، وبين واقع الدولة الحديثة ظل مهممًا ولا يزال.

وهذا التوتر يُمثله سمات متعددة في الجمهورية. فلنأخذ على سبيل المثال، القيود التي وضعت في الدستور الإسلامي لعام ١٩٧٩م. تُلزم المادة الرابعة في الدستور بأنّ: «جميع القوانين المدنية والجنائية والمالية والاقتصادية والإدارية والثقافية والعسكرية والسياسية وغيرها من القوانين واللوائح يجب أن تستند إلى المبادئ الإسلامية ... بإطلاق وعموم»^(١). لكن الآلية التي تم إنشاؤها لتطبيق أسلمة القوانين لم تُبرمج في مصطلحات إسلامية مطلقة. فالدستور يَمَكِّن من تشكيل «مجلس أوصياء» يتألف من ستة فقهاء وستة محامين وقضاة حاصلين على تعليم غربي تكون مهمتهم هي ضمان أن جميع مشروعات القوانين المقدمة والمطروحة في البرلمان تتوافق مع الشريعة الإسلامية.

إنّ بالإمكان التشكيك في المؤهلات الفقهية للأعضاء الستة غربيي التعليم، على الأقل على أساس نقصان الخبرة العلمية في الفقه التقليدي للشريعة ومنظومته التفسيرية والتأويلية.

(١) Hassan Rezaei, "The Iranian Criminal Justice under the Islamization Project", European Journal of Crime, 10, 1 (January, 2002): 57; Asghar Schirazi, The Constitution of Iran: Politics and the State in the Islamic Republic, trans. John O'Kane (London and New York: I. B. Tauris, 1997), 10.

وعلاوة على هذا؛ فإنه وفقاً للمادة رقم ١٦٧، يُفترض أن قضاة المحاكم عليهم أن يفصلوا في كل قضية على أساس القانون المدون، وأنه في حالة غياب مثل هذا القانون، فإن قراراتهم يجب أن تتوافق مع فتوى يصدرها فقيه شرعي عالم. إن هذه المادة تحافظ بشكل فعال على جزء كبير من منظومة الشاه القانونية، حيث إنه كان مفهوماً لدى جميع الأطراف المعنية أن التحول المأمول في مواد القانون العديدة التي تتطلب عملية أسلمة شاملة لا يمكن أن يتم إلا من خلال عملية تدريجية. وهذا بالفعل ما حدث. فحتى عام ٢٠٠٠م، كان إجراء المحاكم العامة والمحاكم الثورية يكرر معظم هذه النصوص القانونية، قائلاً بأنه في حالة ثبوت أن قانوناً يُعدّ غير مناسب أو غير واضح أو غير موجود لقضية خاضعة للنظر، فإنه يلزم المحكمة أن تلجأ إلى فتوى تستند إلى مبادئ الشريعة الإسلامية أو أن على القاضي بنفسه أن يقوم بممارسة وظيفة الاجتهاد. لكن في حالة اكتشاف القاضي أن القانون يتعارض مع قانون الدولة المشرع، فإنه يلزم هنا إحالة القضية إلى محكمة أخرى للبت فيها. والدولة كما سنرى لاحقاً، يجب أن تحكم باعتبارها السلطة العليا، وهو وضع يتماشى بالكاد مع تأكيد الخميني نفسه على أن: «الشريعة وحدها... هي التي تسود فوق المجتمع. وحتى القوى المحدودة الممنوحة لأكرم المرسلين وكل من يتولون الحكم بعده إنما فوضهم الله بها... إذعائاً للشريعة الإلهية»^(١).

وفي الشهور الأولى للثورة، حظيت الرموز التي تناولت الصورة الحساسة للشريعة بالاهتمام أولاً، لأنّ هذه كانت تمثل مواضع الاختبار. إذ كيف يمكن لدولة وثورة إسلاميتين أن تواصل التمسك بالقوانين الوثنية للشاه المدنس؟ لذا تم على الفور تجريم الملاهي الليلية ومحلات الكحول والموسيقى (بما فيها الفيديوها والكاسيت) والرقص وتداول لحم الخنزير. وبعد هذا بفترة وجيزة جاء الدستور ليحرم الربا ويذكره بالاسم المادة رقم ٤٣. وخلال أربعة أشهر من ميلاد الجمهورية الجديدة، كانت القوانين الجنائية الشرعية قد حلت محل قوانين الشاه

(١) الخميني، «الإسلام والثورة»، (ص/ ٥٦-٥٧).

الجنائية، التي كانت معتمدة على القانون الجنائي الفرنسي لعام ١٨١٦ م. لكن حتى هذا الإدخال للقوانين الجنائية ظل ضعيفاً، ممّا استلزم إدخال تشريعات إضافية في (الأعوام ١٩٨٢، و١٩٨٨، و١٩٨٩، و١٩٩٢، و١٩٩٦ م)، كي تعطيه صورة أكثر صلابة واكتمالاً.

وبالإضافة إلى هذا، فقد واجهت الجمهورية معضلة أثناء محاولة إدخال ما يسمى بعقوبات التعزير. ففي الشريعة، تتراوح الجرائم بين الأخلاقية إلى المالية إلى الجنائية. وبعض هذه الجرائم (الزنا والقتل وشرب الخمر والسرقة وقطع الطرق) كانت تُعرف باسم الحدود، وكانت منظمة بنصوص القرآن والسنة. ولكن كانت هناك جرائم أخرى كانت عقوباتها تخضع للتحديد على يد القاضي في ضوء الحقائق والظروف الخاصة لكل قضية. ولا يمكن بأي حال أن تتجاوز عقوبات هذه الجرائم عقوبات الحدود، ولا أن تُقرر هذه العقوبات بشكل مسبق. لكن الجمهورية الإسلامية تصرفت بنفس طريقة الدولة الحديثة، حيث ثبتت العقوبات لهذه الجرائم، نازعة بذلك في الواقع أهم سمة مميزة تجعل التعزير تعزيراً، ألا وهي التقدير الاجتماعي والأخلاقي والقانوني للقاضي لموقف معين وفريد تمثله كل حالة. لقد كانت الموازنة الخاصة بالحالة والتي يجريها القاضي بين هذه النقاط الثلاث وبين اعتبارات أخرى هي ما تمنح التعزير خصائصه وتميزه عن الحدود. إنّ عدم إدراك أنّ الأسس المفاهيمية للتعزير دوماً ما كانت تفترض أن كل قضية تأتي ومعها أوضاع أخلاقية متفردة كان انعكاساً ليس فقط لتفكك المجتمع الأخلاقي وانحساره، وإنما كان يعكس أيضاً الدور الأصيل للدولة الحديثة في تحويل صورة الشريعة المستقلة لتدمجها في صورة قانون من قوانين الدولة. إنّ التعليل المنطقي لعملية المجانسة والاتساق هذه، أي إن عقوبات مختلفة كانت تفرض على يد القضاة للجرائم نفسها، يدل على المشقة الحتمية التي تبديها الدولة الحديثة أمام عدم التجانس: فالموضوع محل الدراسة يجب دوماً أن يكون متجانساً.

إنّ تفوق الدولة لم يكن مجرد بقايا مفاهيمية للتأثيرات الحداثية على الأنماط

الإسلامية للحكم، بل هو بالأحرى خيار واعٍ لكيفية أن التجربة الإسلامية الإيرانية -أو على الأقل الخميني صاحب التأثير وآيات الله المحيطين به- قد قامت بصياغة مفهومها الخاص عن الحداثة السياسية. في الواقع، كان الخميني يرى الشريعة ليست مجرد أداة يمكن من خلالها تحقيق بعض الغايات الاجتماعية والأخلاقية، وإنما باعتبارها مشتقة عن الدولة، التي هي أمر الله الأساسي. «والدولة هي أهم أمر من أوامر الله ولها الأسبقية على جميع أوامر الله الأخرى المستمدة». والدولة لا تعمل في إطار الشريعة، بل إن الشريعة بالأحرى هي التي تعمل في إطار الدولة. «ولو كان نفوذ الدولة يعمل فقط في إطار أوامر الله، فإن مدى سيادة الله والوصاية المطلقة الممنوحة للنبي ستكون ظاهرة بلا معنى وخالية من المحتوى»^(١).

إن هذه الرؤية للدولة تتفق بالكامل مع تصريحات الخميني الأخرى بأنه، باسم الدولة، يمكن للمرجعية الدينية أن يعطل بحصانة أحكام الشريعة، الكبرى منها والصغرى، إذا ما اقتضت مصالح البلاد ذلك. وفي إطار هذه الرؤية، فإن ضمانات الرقابة والمحاسبة على المستوى المؤسسي، الغربي والإسلامي على حد سواء، تُعد غائبة. ومن حيث النظرية والتطبيق، فإن المرجعية الدينية ومجلس الأوصياء انتحلا لأنفسهما سلطات (الدولة) في تحديد ما هو إسلامي وما هو غير إسلامي. ولكن هذه السلطة الممثلة في تحديد القانون باسم الدولة لا تعكس بأي حال منهج الشريعة التقليدي، حيث تضمن المؤثرات المجتمعة لاستقرار القانون وسيادته، كما كان الواقع بالفعل، تضمن أن (الدولة) دوماً تعمل تحت سيادة القانون.

وفي هذه الأثناء، لم يتحقق إلا القليل في مشوار الأسلمة. وقد كان هذا واضحاً في ارتباك الخميني نفسه الذي عبر عنه في خطاب ألقاه عام ١٩٨٢م. وبعد هذا الخطاب، شرع البرلمان في الاتجاه بشكل جاد نحو تشريع إسلامي، معلناً أن جميع القوانين في الجمهورية التي تعتبرها المؤسسة الحكومية التي تطبقها قوانين

(١) من خطابات الخميني، (١٩٨٨ م)، Schirazi, Constitution of Iran, 230.

غير إسلامية، فإنَّها يجب أن تُقدَّم إلى مجلس الأوصياء للمراجعة. لكن المجلس ردَّ فوراً مؤكِّداً أنَّه طالما أنَّ القانون لم يُعلن رسمياً أنَّه غير إسلامي، فإنَّه يجب تطبيقه مؤقتاً حتى إشعار آخر، وهو الإشعار الذي من المفترض أن يأتي بعد قيام مجلس الأوصياء بمراجعة مادة القانون. وكما اتضح فيما بعد، فإنَّ هذا الموقف الذي وقع عام ١٩٨٢م عبّر عن الاتجاه التدريجي للجمهورية نحو الأسلمة على مدار العقدين ونصف العقد التاليين. لقد كان نهجاً تبني سياسة براجماتية، حيث صار احتواء الممارسة القانونية على الأرض يأخذ الصدارة والأولوية فوق أي اعتبار للأسلمة يمكن أن يحدث تصدعات تشل أركان النظام السياسي أو تضر بنيته.

لقد كانت أولى تجليات هذه السياسة البراجماتية هي إعادة تقنين الموسيقى في الراديو والتلفزيون وتداول الفيديوها والشطرنج وغير ذلك من مظاهر الترفيه. ولجأ التعليل، الذي تجسد في فتوى أصدرها الخميني، إلى التفريق الفقهي بين الصور الضارة والنافعة للترفيه، وأنَّ ما تم استرجاعه من هذه الصورة، كما قيل، هو من النوع النافع. لكن الحقيقة وراء إعادة تقنين الترفيه المباح كانت عدم فاعلية الحظر الذي وقع عام ١٩٧٩م، والتي أظهرت عدم قدرة الحكومة على حظر الممارسات الشعبية. ورغم أنَّ هذا القرار قد قُدِّم إلى العامة لا باعتباره تراجعاً، وإنَّما كسياسة تعمل للصالح العام، فإنَّه كان في نظر القيادة الدينية، كما تقول فتاواهم، تنازلاً مخففاً جاء في صالح آثار الحداثة الضارة، حيث إنَّ هذا التشريع يسمح على الأقل للبرامج التلفزيونية الإسلامية والموسيقى الإيرانية التقليدية أن تنافس نظيراتها الغربية. لقد كانت هذه خطوة للأخذ بأخف الضارين. فحظر جميع صور الموسيقى كان سيعني إفساح المجال أمام استهلاك منتجات السوق السوداء فقط وهي الموسيقى الغربية.

وكان لهذا التراجع شبيه موازٍ في ما حدث في قانون التعزير الذي كانت عقوباته، كما أشرنا، تُثبت من قبل الدولة. وفي ظل نقد بعض آيات الله أنفسهم

(على أساس أن الطبيعة التقديرية للتعزير هي في جوهره وأصله)، لم يكن بإمكان الحكومة إلغاء هذه العقوبات ولا إعادة ضبط سماتها التقديرية. وبالتالي وجب بقاء القانون بحكم الظروف، ولكن، وللعمل على إخماد نقد الماللي، حظيت مثل هذه القوانين بوصف قوانين الدولة، وهي تسمية ترقى إلى الإعلان عن الإيدان بسحب هذه العقوبات من فضاء الشريعة. وكشأن جميع عناصر الشريعة التي أصبحت ترمز إلى الروح الحداثية في الشريعة الإسلامية وتحفظها، تمت متابعة العمل على القانون الجنائي بحماسة خاصة، لكن، كما هو الحال مع باقي القوانين، لزم إجراء تعديلات تحديثية عدّة على المنظومة التقليدية. ووجب احتواء المؤسسات الحديثة الأخرى داخل سلك القضاء منحها صبغة شرعية. فعلى سبيل المثال: زُعم أن المحلفين، الذين يُشترط وجودهم في محاكمات الجنايات السياسية والإعلامية، أصحاب خلفية شرعية تتمثل -كما رأينا- في الحضور المعتاد للقضاة في المحاكم ما قبل الحديثة، وهو حضور كان الغرض منه والغاية ضمان إقامة المحاكمات وفقاً للإجراءات الصحيحة، وأنها عادلة، ولكن ليس لأجل إصدار الأحكام والقضاء فيها. ومن الواضح أن الفجوة الشاسعة بين العلم الشرعي لهؤلاء القضاة الجلوس وبين المحلفين لا يبدو أنها أخذت في الاعتبار في سياق هذا التشبيه.

وتم إجراء تكييفات مشابهة بغية التبرير لما يحدث في مهنة القانون وممارسات المحامين والأمور ذات الصلة -وهي أمور أُدخلت جميعها إلى إيران من طريق الغرب. وفي التحليل الختامي: فإنّ الغالبية العظمى من القوانين التي اعتمدت قبل الثورة وبعدها كانت غريبة من حيث مصدر الإلهام والمحتوى، وما زالت كذلك. ولا تزال القوانين والاتفاقيات والمعاهدات الدولية تعتمد ويصدق على العمل بها كل عام، على الرغم من لوازم الفقه التقليدي للجهاد.

★ إندونيسيا:

لقد ولّد الضغط الهولندي العنيف من أجل تطبيق قانون العادات منذ نهاية القرن التاسع عشر -وهو ضغط كان الغرض منه منح قانون العادات امتيازاً على الشريعة-

ولّد حالة من السخط العريض، ليس أقل أسبابها أنّه كان يُنظر إلى الهولنديين باعتبارهم يتلاعبون بالسلطة الشرعية في كلا مجالي القانون. وممّا فاقم هذا الأمر القرار الهولندي بإلغاء المحاكم الإسلامية خلال السنوات الأخيرة قبل رحيلهم النهائي في عام ١٩٥٠م. وفي المحصلة، يُمكن القول إنّ هذه السياسات لم تُسفر عن شيء سوى تقوية شوكة العزم الشعبي الإندونيسي على الإصرار على هذا الالتزام تجاه دينهم ومؤسساته الشرعية. (في واقع الأمر، إنّ هذه الظاهرة مشهودة في مناطق أخرى عدّة خضعت للاحتلال الكولونيالي، حيث ازدادت أهمية الشريعة بصورة مطردة كردّ فعل على الكولونيالية وباعتبارها -وللمرة الأولى في التاريخ- علامة مؤكدة على الهوية السياسية).

ومن الجهة الأخرى: فإنّ بنى القوة السياسية والقانونية المورثة من الهولنديين إلى النخبة المحلية التي يغلب عليها الطابع العلماني ظلت فاعلة حتى بعد حصول البلاد على الاستقلال (والذي اكتسبته فعلياً في عام ١٩٥٠ م). وتم الإبقاء على جميع القوانين التجارية وقوانين الملكية الصناعية وبراءات الاختراع وظل معمولاً بها، علاوة على قانون العادات الذي ظل ساريّاً على جموع الإندونيسيين. أمّا الشريعة في صورتها المقيدة في مجالات الأسرة فقد تم الاحتفاظ بها مبدئياً كما كانت من قبل، وظل الإندونيسيون المسيحيون يحكمهم قانون الزواج الخاص بهم. وأمّا القوانين التي كان يطبقها الهولنديون على الأوروبيين فقد طبّقت الآن على الصينيين، بيد أنّ أجزاءً من هذه القوانين قد عُممت على جميع السكان الإندونيسيين. إنّ الغياب شبه التام للتغير القانوني في الجمهورية قد أُعطي تصديقاً رسمياً في المادة الثانية من دستور عام ١٩٤٥م الذي نصّ على أنّ «يجب أن تستمر جميع المؤسسات والقوانين القائمة في الدولة في عملها طالما أنّ مؤسسات وقوانين جديدة لم تؤسس بعد بما يتفق مع الدستور».

وكان من نتائج التسوية السياسية التي كان على الهولنديين إجراؤها قبل جلائهم تأسيس وزارة للشؤون الدينية عام ١٩٤٦م بعد دحر الاحتلال الياباني. وهذا الأمر

كان من جهة أيضاً خطوة تنافسية تم حسابها كي تواجه الجهود التي بذلها اليابانيون في نشر الإسلام باعتباره أداة للسيطرة على السكان. وتم دمج الكثير من المؤسسات الإسلامية لتكون تحت إدارة هذه الوزارة. وأصبحت مديرية العدالة الدينية هي الإدارة التابعة للوزارة المضطلة بمسؤولية إدارة المحاكم الإسلامية. وعلى المدى الطويل، فإنّ هذه الوزارة أصبحت تؤدي دوراً مهماً في الترويج للشريعة الإسلامية، وذلك من خلال نشر محاكمها وممارساتها القضائية، ومن خلال تأسيس منظومة تعليمية كانت سبباً مؤدياً إلى تطور الهوية الإندونيسية الدينية - القانونية. ومالت هذه الوزارة وقتئذ، كما هو الحال الآن، إلى تعيين الأفراد الذين لا ينتمون لطبقة النخبة العليا المتغربة التي ورثت الهولنديين في البلاد، وهي حقيقة مهمة في ضوء ديناميكيات القوة التي عليها أن تحدد المدى الذي يمكن أن يتم احتواء الشريعة في نطاقه.

مارست وزارة الدين (التي سُميت لاحقاً بوزارة الشؤون الدينية) ضغوطاً، إلى جانب الدعم من الأحزاب الإسلامية، من أجل تأسيس محاكم إسلامية على عدد من الجزر الإندونيسية - وهو ما يُعدّ تحدياً لوزارة الداخلية ذات التأثير القوي والتي كانت تحظى بدعم واسع من النخبة القومية العلمانية المعادية بشكل كبير للمظاهر الإسلامية. وبحلول عام ١٩٥٧م، انعقدت المحاكم الشرعية في سومطرة وجاوة، وتم إنشاء محاكم استئناف دينية خاصة بالجزر الأخرى في جزيرة جاوة. لكن في كل تلك التحولات، كان الإرث الكولونيالي الهولندي كبيراً، إذ إنّ هذه المحاكم كانت محدودة ليس فقط في اختصاصها القضائي، بل كان نطاق ذلك الاختصاص القضائي في أحيان يختلف من مكان لآخر. وأدّت السياسات القضائية الهولندية التي أُسست لجاوة ومادورا (وكذلك لجزيرة كليمنتان في وقت لاحق) بين عامي ١٨٨٢ و ١٩٣٧م إلى حصر وظيفة المحاكم الشرعية في هذه الجزر في الفصل فقط في القضايا المتصلة بالزواج وعلى وجه أخص الطلاق؛ ومن الجهة الأخرى، فإنّ المحاكم الجديدة في سومطرة وغيرها صارت تفصل في قضايا في مجالات متنوعة

من الوقف والأموال العامة (بما فيها القضايا المتصلة بالزكاة) والهبات والوصايا والموارث. وبالتالي فقد شكّل توحيد المنظومة القضائية تحديًا كبيرًا للدولة المستقلة، حيث إنّ المحاكم في جاوة رغبت في الاستحواذ على ولاية قضائية أوسع، خصوصًا في مجال الموارث، بينما قاومت المحاكم الأخرى، خصوصًا في سومطرة، التخلي عن ما كانت قد نالته بالفعل بتكلفة باهظة.

خلال السنوات الأولى بعد الاستقلال رسميًا، تأثرت المحاكم الشرعية بعدد من العوامل. فالتناقضات الإدارية والإجرائية الداخلية، والمصحوبة بضعف التمويل لإدارة المحاكم وتدريب المسؤولين والقضاة، ظلت إلى حد ما مشكلة مرهقة لسنوات. لكن الأهم من هذا أنّ هذه المحاكم لم تكن إلا جزءًا من تعددية إثنية ودينية وقانونية وثقافية أوسع كانت الدولة تسعى بدأبٍ لكي تفرض عليها التجانس. لقد أدّى إدراك النخبة ودرايتهم بأنّ القانون آلية قوية من آليات الهندسة الاجتماعية إلى الإعلان عن القانون رقم ٧ لعام ١٩٤٧م، وهو الأمر الذي وضع المحكمة العليا والنيابة العامة على رأس السلطة في النظام القانوني. وألغى القانون رقم ٢٣ للعام نفسه المحاكم العرفية في جاوة وسومطرة، وهي المناطق التي كانت تحكم نفسها ذاتيًا في ظل حكم الهولنديين. إنّ من الواضح هنا أنّ هذا القانون قد أكّد، بعبارات دفاعية، على سيادة الجمهورية الجديدة، مبيّنًا أنّ الجمهورية «ليست خليفة للإدارة الهندية الشرقية والهولندية»^(١). واستمرت عملية التوحيد في سيرها بلا هوادة. وبعد عام، أي في عام ١٩٤٨م، أدخل القانون رقم ١٩ منظومة محاكم مكونة من ثلاث درجات (المحاكم الابتدائية ومحاكم الاستئناف والمحكمة العليا) لكنّه لم يوضح في بنوده مآل محاكم العادات والمحاكم الشرعية.

وجاءت أول محاولة لتنظيم المحاكم الشرعية في عام ١٩٥٧م، حين حددت الحكومة المركزية مهام هذه المحاكم وإجراءات تعيين العاملين والمسؤولين فيها.

(١) Daniel Lev, "Judicial Unification in Post - Colonial Indonesia", Indonesia, 16 (October, 1973): 20

ولم تُذكر أي مبادئ ولا قوانين تتعلق بالشرعية، وأما المحاكم، التي جاءت على نفس طراز نظيراتها المدنية، فكانت محاكم كلية، وهي إرث هولندي آخر. وكانت قوانين الأدلة هي تلك المُستخدمة في المحاكم المدنية لا الشرعية، وكذلك كانت إجراءات سرد الوقائع والإبلاغ في قضايا المحاكم. واتباعاً لسياسة الهولنديين، تبنت الدولة القومية الجديدة مبدأ عدم تعامل المحاكم الشرعية فيما يتعلق بشؤون الملكية والمالية وعدم الفصل فيها والتي، كما أشرنا سابقاً، كانت قد أوكلت إلى المحاكم المدنية. ومن نافلة القول أن مثل هذه العملية المضفية للازدواجية على الاختصاص القضائي للطلاق والملكية شيء مصطنع، وثبت أنها مشكلة، حيث إن هذين المجالين لا يمكن فصلهما في المجتمعات الريفية والرعية المالكة للأراضي.

لقد كان الجدل الوطني خلال الخمسينيات حافلاً بالحديث عن مكانة قانون العادات والشرعية في النظام القانوني للبلاد. فقد كانت تعددية قانون العادات لا تحقق رغبة القوميين العلمانيين الذين كانت استراتيجيتهم تتمثل في تصوير قانون العادات على أنه متخلف وغير حديث. وبصورة مماثلة، فإن الأصوات الأضعف داخل معسكر القوميين العلمانيين قدمت أطروحات مشابهة ضد الشرعية. بيد أن أنصار قانون العادات كانوا ذوي نفوذ كافٍ أهلهم لحصد بعض الامتيازات في فترة الستينيات، حيث أعلن القانون الأساسي للشؤون الزراعية أن قانون العادات يشكل مصدرًا من مصادر التشريع في الجمهورية، حالاً بذلك محل القانون الكولونيالي. ولكن هذا التنازل سرعان ما خضع لعملية تقييد بشكل حاد من خلال إدخال شروط مؤداها أن أي استخدام للقوانين العرفية يجب ألا يعرقل إرساء مجتمع عادل ومزدهر. وفي جوهر الأمر إذن، فإن القانون الكولونيالي واصل فعاليته بهدوء متخفياً في رداء قومي.

ومن الجهة الأخرى: فإن المحاكم الشرعية نجت من هذا الجدل بنجاح، وجزء من هذا يرجع إلى الشرعية التي يضفيها الإسلام، وجزء آخر يرجع إلى أن مدونة

القانون التي تُنظم المحاكم (والتي تنتمي بشكل أساسي إلى المذهب الشافعي) كانت، وعلى عكس قانون العادات التعددي، تتفق مع غايات مشروع التوحيد القومي. ومن المرجح بشدة أيضًا أن الحكومة أدركت صلة هذه المحاكم بالحياة اليومية لسكان الريف. ففي حين لا يمكن للمحاكم العلمانية أن تقوم بدور الوسيط، كانت المحاكم الشرعية تؤدي دورًا كبيرًا في التحكيم والفصل في المنازعات قبل أن تصل إلى مرحلة التقاضي الرسمية. وبالتالي فإن القانون رقم ١٤ لعام ١٩٧٠م أكد الصلاحيات القضائية للمحاكم الشرعية، مساهمًا بذلك في تهدئة غالبية من المواطنين ممن لم يمثل لهم التشريع فقط فعلًا قانونيًا، ولكنه أيضًا فعل رمزي وسياسي. فمن جهة: تمت عرقلة سير القانون المعمول به من خلال التأكيد المصاحب على المبدأ الكولونيالي الصامت بأن قرارات المحاكم الشرعية، كي تكون نافذة، فإنها بحاجة إلى تصديق المحاكم العلمانية. وكان قانون الزواج الديني لعام ١٩٧٤م عند التطبيق خاضعًا لهذه القيود نفسها.

لكن مع الوقت: أزيحت هذه القيود. ففي ظل الضغوط المتزايدة من أجل الأسلمة والضغوط التي مارسها الإسلاميون في إندونيسيا إلى جانب صعود الحركات الإسلامية المدنية القوية، ورغم صلابة المعارضة العلمانية والجماعات غير المسلمة، فقد تم تمرير القانون رقم ٧ لعام ١٩٨٩م، والذي كان يقضي بتوحيد المحاكم الشرعية في أرجاء الجزر الإندونيسية، وهو ما أدى إلى نقض الإلزام بالتصديق على القوانين، والذي كان يُعرف بـ (executoire verklaring). ومنذ ذلك الوقت فصاعدًا، كانت قرارات المحاكم الشرعية ذاتية التصديق، ولم تكن بحاجة إلى اعتماد المحاكم العلمانية وموافقتها. ومنذ عام ١٩٩١م، شرعت هذه المحاكم في بناء قراراتها على مصنف الشريعة الإسلامية في إندونيسيا، والذي كان يعكس تصورًا تحديثيًا للشريعة كان الهدف منه أيضًا إيجاد المزيد من التماسك والانسجام في البلاد. وفي هذا المشروع التجميعي ظل تعدد الزوجات مشروعًا بموجب القانون بشروط محددة وظل حظر الزواج بين أتباع الديانات المختلفة ساريًا.

وبعد انهيار نظام سوهارتو عام ١٩٩٨م، اتخذت عملية إلغاء المركزية المعروفة بـ Otonomi Daerah حراكًا جديدًا أسفر عن عدد من التطورات، غالبًا ما كانت متناقضة، على كل من المستوى الفدرالي ومستوى المناطق. وأقر القانون رقم ١٠ و ٣٢ لعام ٢٠٠٤م الحكم الذاتي النسبي للأقاليم الإندونيسية، وهو الأمر الذي منح الحكومة الفدرالية سلطات حصرية على السياسات الوطنية والدولية، ولكن تاركًا الشؤون المحلية الخاصة بالأقاليم للأقاليم نفسها لتحدها. ومنذ ذلك الحين: وقَّع ستة عشر إقليمًا على لائحة تنظيم الأقاليم الموافقة للشرعية المعروفة بـ Peraturan Daerah Sharia من بينها أقاليم آتشيه، وبندانج، وبانتن، وسيانجور، وتانجيرانج، وجومبانج، وبولوكومبا، وسومباوا. وقد كان المحتوى الأساسي للائحة هو تطبيق تعاليم الشريعة، حسب الفهم والتعبير المتنوعين للشرعية في الأقاليم المختلفة. وأقرت بعض الأقاليم حينها قوانين تشترط ارتداء الزي الإسلامي، بينما قيدت أقاليم أخرى ذلك التطبيق لموظفي الدولة، وجرّمت أقاليم أخرى البغاء وبيع الكحوليات وتعاطيها ونظّمت عملية جمع الزكاة. ومن الجهة الأخرى: فإنّه في عام ٢٠٠٤م، وتحت ضغط من الجماعات الحقوقية الدولية والمحلية، تقدمت وزارة الشؤون الدينية بمشروع قانون لاستبدال مصنف جمع الشريعة لعام ١٩٩١م. وقد أدّى هذا المشروع المقترح -والذي يحظر فيه تعدد الزوجات حظرًا مشددًا وسُمح فيه بالزواج بين أتباع الديانات دون شروط- أدّى إلى جدل وطني عريض ما زال مستمرًا حتى اليوم.

إِلْفِطِلُ الْعَاشِرُ

الشريعة آنذاك

والآن: ملاحظات ختامية

على مدار ألفية كاملة وحتى القرن التاسع عشر، مثلت الشريعة مجموعة معقدة من الممارسات الاقتصادية والأخلاقية والتعليمية والفكرية والثقافية. ولم يكن الأمر متعلقًا فقط بالقانون. فقد تخللت الشريعة البنى الاجتماعية بعمق لدرجة أنه لم يكن بمقدور حاكم أن يتصور إمكانية حكم شعبه بشكل فعال دون الخضوع لنظام الشريعة الذي تمليه إلى حد كبير. وباشتمالها على مؤسسات وجماعات وعمليات كانت تقاوم وتؤازر وتؤثر على بعضها البعض، فإنَّ الشريعة كممارسة تجلَّت بقوة في العملية القضائية بقدر ما تجلت في الكتابة والدراسة والتعليم والتوثيق. لقد تجلت الشريعة في التمثيل السياسي، وفي استراتيجيات المقاومة ضد التجاوزات السياسية وغيرها، علاوة على المجالات الثقافية التي انصهرت وامتزجت بالنظم الأخلاقية وبنظرة أخلاقية إلى العالم. لقد عاشت الشريعة وعملت في مجتمع شديد الأخلاقية كانت تعدّه حقيقة مسلّمًا بها، إذ إنّ ثمة حقيقة بدئية هي أنّ الشريعة قد بُنيت على الافتراض بأنَّ جمهورها ومستهلكيها كانوا -جميعًا وعلى امتداد الزمن- مجتمعات أخلاقية وأفرادًا ذوي خلفيات أخلاقية.

واشتملت الشريعة أيضًا على منظومة فكرية معقدة ومركبة كان فيها الفقهاء والأفراد العاملون في حقل الفقه والتشريع معلمين ومفكرين كانوا من جهة مؤرخين ونسّاكًا وعلماء عقيدة ورجال منطق وأدباء وشعراء، ومن جهة أخرى ساهموا في

صياغة مجموعة العلاقات ذات الطبقات المتعددة التي خلقت في أزمنة ما يقيناً سياسياً وأيديولوجية، وفي أزمنة أخرى جابهت السلطة بما تعتقده من يقين. لقد انطوت الشريعة على عملية تنظيم الاقتصادات الزراعية والتجارية التي كانت تمثل عجلة الإبقاء على الحياة المادية والثقافية التي انتشرت على امتداد السلسلة الكاملة من الطبقات والشرائح الاجتماعية. لقد استقرت الشريعة على قاعدة عقديّة بالأساس صبغت ووجهت النظرة العامة للناس الذين كانت حياتهم الروحانية الباطنية وعلاقاتهم في تماسٍ يومي مع الشرع/القانون. وحقاً، فإنّ هذه القاعدة العقدية أحاطت واتسعت لما هو دنيويّ وروحانيّ وما هو باطنيّ وجودي وما هو فلسفيّ عقليّ، وبهذا أنتجت علاقات مركبة بين الشريعة والنظم الروحانية والفكرية الكبرى التي عاشت فيها وإلى جانبها وأدّت عملها ووظيفتها. لم تكن الشريعة آنذاك فقط منظومة قانونية ومذهباً فقهياً تتمثل وظيفته في تنظيم العلاقات الاجتماعية وحل المنازعات والتوسط فيها، ولكنّها أيضاً كانت ممارسة متغلغلة ومنهجية ربطت نفسها بنيوياً وعضوياً بالعالم حولها بطرق أفقية ورأسيّة، وبنوية وخطية، واقتصادية واجتماعية وأخلاقية، وفكرية وروحانية، ومعرفية وثقافية، ونصية وشعرية إلى جانب الكثير والكثير. لقد كانت الشريعة طريقة حياة وطريقة لرؤية العالم بقدر ما كانت كتلة من الاعتقاد والعمل الفكري.

وبينما كانت الشريعة في عرضها النصي والاصطلاحي -بالضرورة- ذات مضمون نخبوي، قلّ أن يكون في مظاهرها الأخرى هذا الطابع النخبوي. وكما استعرضنا في الفصول الأولى من الكتاب، فقد غرست الشريعة نفسها بداخل النظام الاجتماعي الفعلي الذي جاءت كي تخدمه واستمدت من نفس ذلك النظام أسسها الأخلاقية والسلوكية. وقد انتمى الأفراد المشتغلون بها إلى جميع الشرائح الاجتماعية (خصوصاً الشرائح المتوسطة والدنيا)، وكانوا يعملون داخل فضاءات شعبية ومشتركة. فمحكمة القاضي، وفصل تدريس المعلم ومجلس المفتي كانت تُعقد عادة في باحات المساجد، وعندما لم يكن الأمر كذلك، كانت تُعقد في

السوق أو أحد البيوت الخاصة. إنَّ قيام هذه الأماكن أيضًا باستضافة مجموعة متعددة من الأنشطة الاجتماعية والدينية الجماعية يرجح بقوة أن تقاطع الفقهي والشرعي مع الشعبي العام يُعد دلالة على الطبيعة الشعبوية والاجتماعية للشرعية. ويمكن إسقاط القول نفسه على العلم الشرعي الذي، كما رأينا، لم يكن ليكون أكثر انتشارًا عبر جميع طبقات المجتمع دون تكاليف. فالشرعية وضعت، إلى حد كبير، الحدود المعرفية الثقافية (بجانب التصوف). لقد كانت منظومة جامعة لكل القيم الاجتماعية بفضل تشابكها مع الأعراف المحلية والأخلاق والممارسات الاقتصادية والثقافية.

أمَّا الفقه الشرعي الموضوعي فقد وَّجه ووضح الطريق، ولكنه بصورة عامة لم يفرض نفسه بالإكراه، للأخلاقيات الاجتماعية. ولأنَّ القاضي كان نتاجًا مباشرًا لعالمه الاجتماعي والأخلاقي، فقد تم تكوينه -بحكم الطبيعة الفعلية لوظيفته- كوكالة يمكن من خلالها تمرير القانون وجعله يخدم مقتضيات التناغم الاجتماعي. ومن جانب إجرائي، فإنَّ عمل المحكمة أيضًا كان يخاطب البنى الاجتماعية للنزاهة الأخلاقية السابقة على كل من الرأسمالية والبيروقراطية والتي كانت تنبثق مباشرة من الموضع المحلي للممارسات الاجتماعية. أمَّا منظومة الشهادة، فقد كانت ستغدو بلا معنى إن لم تتوافر المعرفة المحلية الأصيلة بالقيم الأخلاقية والأعراف والروابط الاجتماعية. فإنَّه دون توفر هذه المعرفة، تكون مصداقية الشهادة -التي تمثل عماد العملية القانونية- غير قابلة للاختبار ولا للإثبات. لقد كانت العدالة والاستقامة، واللذان يمثلان في حد ذاتهما أسس الشهادة، كانتا بمثابة الاستثمار الأخلاقي الشخصي في العلاقات والروابط الاجتماعية. وقد كان الرسوب في اختبار خلقي العدالة والاستقامة يعني فقدان المركز الاجتماعي والامتيازات التي يحوزها الفرد من خلاله. ولذا فإنَّ القيم المجتمعية مثل الشرف والعار والنزاهة والفضيلة الاجتماعية والدينية اقترنت وامتزجت بالإجراءات القانونية وأحكام القانون المفروضة.

وعلاوة على هذا، فإنَّ التعددية الفقهية، وهي سمة غالبية وأساسية في الشريعة، لم تكن تُعدّ دلالة فقط على حسّ قوي للنسبية الفقهية، ولكنها كانت تمثل أيضًا تناقضًا صارخًا مع روح التقنين، الذي يمثل وسيلة حديثة لمجانسة القوانين، وبالتالي، مجانسة الشعوب الخاضعة لذلك القانون. ولم يكن التشريع الموضوعي للشريعة مقيّدًا في صورة آلية وتفسيرية للإرادة الإلهية. لقد كانت الشريعة أيضًا منظومة مغروسة اجتماعيًا وآلية وعملية، وكل ذلك قد وضعه النظام الاجتماعي من أجل النظام الاجتماعي نفسه.

ومن هذا المنظور إذن؛ أدّت الشريعة دورها بصفة مزدوجة: أولاً: قدمت الشريعة بنية فورية فكرية وضعت الفقه من الناحية الثقافية ضمن التراث الأضخم الذي قام بتعريف الإسلام مفاهيميًا، مشكّلة الفقه بذلك باعتباره رابطًا نظريًا بين الميതافيزقا والاعتقاد من جهة وبين العالم الاجتماعي والمادي من جهة أخرى. وثانيًا: كانت الشريعة تهدف بصورة منفصلة إلى إشراب القواعد الفقهية داخل نظام اجتماعي وأخلاقي محدد، وهو إشراب كانت طريقة تحقيقه في الغالب عملية من الوساطة بدلًا من الفرض والإلزام.

ومن ثمّ، فإنّ العملية القضائية الإسلامية لم تكن أبدًا بمنأى عن العالم الاجتماعي الخاص بأطراف النزاع، عاملة على دعم المنطق الأخلاقي للعدالة الموزعة على جميع الأطراف بدلًا من منطق أنّ الفائز يكسب كل شيء. فإعادة أطراف النزاع إلى الأدوار الاجتماعية التي كانوا يحظون بها قبل الشروع في الإجراءات الشرعية كان يستدعي تسوية أخلاقية، يُسمح لكل طرف فيها باستعادة مكاسب جزئية.

وكان الحفاظ على النظام الاجتماعي يقتضي مسبقًا وجود محكمة وتشريع مرّن يتناغم تمامًا مع منظومة الانقسامات الاجتماعية والاقتصادية. وذلك لأنه رغم حقيقة أنّ هذه الانقسامات -بما فيها الطبقية والمبنية على غير ذلك من الامتيازات الأخرى- كانت تؤكد على وجودها بصورة متواصلة، فإنّ الأخلاق كانت صاحبة الغلبة، وبالفعل كانت حقًا في متناول الجميع.

وعلاوة على هذا: ففي عالم الممارسة الحقيقية، لم تكن الشريعة تشكل بياناً جامعاً لما يجب فعله، ولا كانت مشاركة في تحويل الواقع أو السيطرة على المجتمع والتحكم فيه. وإن نسبة صفات السيطرة والإدارة للشريعة هي مغالطة حدائية بامتياز، وإسقاط رجعي لمفاهيمنا عن القانون باعتباره أداة دولية لهندسة المجتمعات وإخضاعها بالإكراه. إنَّ هذا الوصف الناتج عن تصور مغلوط ربما يفسر إصرار الدراسات الحديثة لوقت طويل على وجود طلاق بين الشريعة الإسلامية وبين الواقع الاجتماعي والسياسي منذ بدايات القرن التاسع، باستثناء مجالات قانون الأسرة فقط والشعائر بالطبع. إنَّ ما تعاملت معه هذه الدراسة باعتباره طلاقاً كان بالفعل مجموعة من الظروف سمحت فيها المنظومة التشريعية بوساطة العرف الاجتماعي والأخلاق الاجتماعية. وفي هذه الصورة، لم يتم النظر إلى المرونة والاحتواء باعتبار قيمها البناءة، وإنَّما فُسِّرَت على أنَّها علامات على عدم الكفاءة والضعف والانحدار. إنَّ من الخطأ إذن مساواة الشريعة ونظامها التشريعي بصورة القانون التي نتصورها في أذهاننا ونمارسها اليوم في عالم الحداثة الذي نعيشه.

لقد كانت الشريعة الإسلامية عملية تقوم على شرح المنهج والمعتقد، عملية اشتباك فكري من أجل استيعاب جميع الطرق الممكنة للتفكير والتفسير فيما يتعلق بقضية ما. ولم تكن القضية هي صاحبة الأهمية الأولى، وإنَّما بالأحرى المبدأ الذي حكم ونظم مجموعة من القضايا المتشابهة. وعند الموازنة، فإنَّ القضايا الخاصة كانت توضيحية أكثر من كونها توجيهية. فالأقوال الفردية بذلك لم تكن تمثل التشريع بالمعنى نفسه الذي نفهمه الآن ونعرفه عن القانون واللوائح، أو قانون السوابق القضائية، ولا كان الأثر القانوني الناتج عن تأكيد إرادة صاحب السيادة هي ما كان يسعى الفقهاء المسلمون إلى تحقيقه بأي طريق. ففقههم كان مشروعاً تفسيريّاً إرشادياً، ولم يكن «مجموعة من قواعد العمل أو السلوك أمرت بها سلطة

مسيطرة»^(١)، ولم تكن «تعبيراً مقدساً عن إرادة السلطة العليا للدولة»^(٢)؛ لأنه لم تكن، كما قلنا مراراً وتكراراً، ثمة دولة في المقام الأول. لقد كان الفقه هو العمل الفكري لأفراد مستقلين، فقهاء كانت دعوى تملكهم للمرجعية تقوم بالأساس على تبحرهم في العلم ومعرفتهم الفقهية وتميزهم الديني والأخلاقي. إنه لم يكن مشروعاً سياسياً بالمعنى الحداثي للكلمة، ولم ينطو على أي إكراه أو قوة للدولة. وكان الفقهاء مدنيين وبذلك لم يكونوا يقودون جيوشاً ولا قوات. ولم تكن الشريعة خاضعة لتقلبات التشريع، حيث تعكس المصالح الشخصية لطبقة مسيطرة، كما الحال في الدول الحديثة. إن الشريعة بثباتها واستقرارها، ولا يُقصد هنا الجمود، قد شكّلت حصناً منيعاً كانت سيادة الشرع بداخله تحظى بتفضيل وتأييد مقارنة بنظيرها الحديث المتفاخر به بشدة.

وعلاوة على هذا، لم تكن الشريعة كياناً مجرداً ولم تكن تسري على الجميع بالتساوي، وذلك لأن الأفراد لم يكن يُنظر إليهم باعتبارهم أفراداً بلا تمايز ينتمون إلى نوع واحد، يصطفون في تكافؤ كامل أمام عدالة معصوبة الأعين. فكل فرد وظرف كان يُعدّ حالة فريدة تستلزم الاجتهاد الذي كان يرتبط بالسياق. وهذا يفسر لماذا لم يقبل الإسلام أبداً بفكرة العدالة العمياء، لأنها أتاحَت للغني وصاحب النفوذ أن يقف على قدم المساواة مع الفقير والضعيف. وقد كانت الفئة الضعيفة تحظى في الشريعة بالحماية وكانت نقاط ضعفهم تتحول نقاط قوة في المحاكم الشرعية. وهذا يُفسر جزئياً مسألة عدم وجود حاجة إلى صياغة التشريعات بالطريقة التي تدون بها مسودات القوانين اليوم. بل كان الفقه بالأحرى عبارة عن عملية اجتهادية، وممارسة متجددة باستمرار للتفسير. لقد كان جهداً لجمع الأصول والمبادئ كما يُتعرض لها في مواقف الحياة الخاصة، ممّا استدعى الفقهاء أن

(١) للحصول على تعريف عام للفظ قانون (غربي)، انظر: Black's Law Dictionary، الطبعة الخامسة: (St. Paul, MN: West Publishing Co., 1979)، 795.

(٢) المصدر نفسه.

يفعلوا ما هو صحيح في لحظة معينة من الوجود البشري. حتى في أشد النقولات تفصيلاً وشمولية، فإنَّ الفقه كان دليلاً يوجه القضاة وكل العاملين في مجال الشريعة على الأرض من أجل تسوية مسألة ما بعناية بالغة بالحقائق المتفردة والخاصة الداخلة في تلك المسألة. وباعتبارها تجربة دنيوية مدرّكة وقابلة للإدراك والتحقق، فإنَّ الشريعة لم تنزل على المجتمع بالكامل إلَّا بعدما انصهرت مبادئها بالواقع الاجتماعي وبعدها تحقق التفاعل في عدد لا يُحصى من العلاقات الاجتماعية والأخلاقية والمادية وجميع العلاقات البشرية الأخرى المتداخلة في قضية ما. وبعبارة أخرى: فإنَّ الشريعة الإسلامية ليست تلك التي يجدها المرء في كتب الفقهاء، ولكنها ثمرة تطبيق مرن وحساس لقواعد سياق اجتماعي معقد. إن معرفة ماهية الشريعة إذن هي أن نعرف كيف عايشتها المجتمعات المسلمة السابقة، لكنها بلا شك ليست الفقه الذي دُوِّن مجردًا في كتب الفقهاء.

إنَّ التوصيف السابق للشريعة، وإن كان جزئيًا، يحكي واقعًا مركبًا قد اختفى بشكل كبير. فعلى مدار القرنين الماضيين أو نحو ذلك، تحولت الشريعة من منظومة وثقافة دنيويتين إلى حالة نصيّة، أي مجموعة من النصوص المنزوعة بالكامل من سياقاتها المجتمعية والاجتماعية -أي: بيئتها الحاضنة إن صح التعبير. وعلاوة على هذا: فإنَّ هذه الحالة من النصيّة قد انخرطت في نوع من السياسة لم تعرفه الشريعة في العصر ما قبل الحديث. وهذا يعني أن نقول إنَّ ما تبقى من الشريعة، أو صورتها النصية، يؤدي مهمته بطرق حديثة فريدة لدرجة أنَّ هذا الجزء المتبقي قد أضحي أجنبيًا من حيث مادته ومحتواه عن أي مما سبقه على مرَّ التاريخ.

لقد كان هذا التحول العميق ثمرة للمواجهة بين الشريعة وبين أبرز وأثقل مؤسسة انبثقت عن الحداثة وصارت مُحددة لها في نفس الوقت، ألا وهي الدولة. لقد انخرطت الدولة في صراع مستدام مع الشريعة مفاهيميًا ومؤسسيًا وتاريخيًا، بعد أن تعايشت معها مبدئيًا في حالة من التعارض، ولكنها سرعان ما استطاعت إزاحتها تمامًا.

وقد كان من بين الآثار الخاصة لهذا السباق من أجل السيادة على القانون ما حدث للشرعية من تجفيف ثم تفكيك نهائي لبناها المؤسسية بما في ذلك كلياتها وجامعاتها المستقلة ماديًا والبيئة والثقافة الشرعيتان اللتان منحنا علماء الفقه المسلمين فرصة العمل والازدهار باعتبارهم جماعة متخصصة. وهذا التفكيك، والذي يُعد بالنظر إلى التجارب السابقة حتميًا ومتوقعًا، أدّى في النهاية إلى انقراض هذه الجماعة باعتبارها نوعًا، وإلى ظهور مفهوم جديد للقانون، وأدّى باختصار إلى ظهور منظومات قانونية وثقافية جديدة. ولم يُعد محتوى مواد الشريعة يعدو القانون الوضعي المنبثق من إرادة الدولة ورغبتها في السيطرة.

لقد تجسد هذا التحول وتم تمثيله في عملية مركبة ظلت تعمل تقريبًا عند كل مستوى من مستويات العلاقة غير المتكافئة بين أوروبا الحديثة الكولونيالية -صانعة الدولة الحديثة ومُصدّرتها- وبين المجتمعات المسلمة وغيرها حول العالم. وكانت القوى التي وقفت وراء هذا التحول تتمثل، من بين قوى أخرى كثيرة، في المركزية وتدوين القوانين (بأوسع معنى ممكن للكلمة) والإخضاع لعمليات البيروقراطية والمُجانسة - وكذلك، من أجل ضمان الانصياع الكامل والشمولي، للعسكرة الشاملة، وكلها في الواقع تُعدّ الأعمدة لمشروع الدولة الحديثة.

وكما رأينا، فقد شهدت الهند تحت الانتداب البريطاني أول وقائع «التصوير النصي» للشرعية، حيث خضعت للتثبيت في صورة نصوص باعتبار هذه خطوة تخيلية لعملية التدوين. وقد أظهرت الهند تحت الانتداب البريطاني، في ظل خضوعها لصور مباشرة من الاحتلال الكولونيالي، أظهرت عمليات وآثارًا للقوة القاسية والصريحة أكثر مما كانت عليه الإمبراطورية العثمانية على سبيل المثال، رغم أنّ الأخيرة لم تكن أقل تأثيرًا بهيمنة الحداثة في جميع صورها من أي من الشعوب الأخرى التي خضعت للكولونيالية المباشرة. إنّ التجربة الهندية (وكذلك العثمانية بدرجة مساوية) قد أدّت وظيفة مباشرة في الصياغة الكولونيالية للإسلام، في التعرف عليه والتمكن من التعامل معه. وإنّ ما مثل عملية واسعة النطاق تم من

خلالها اختزال الممارسات الفقهية والاجتماعية الإسلامية إلى نصوص ثابتة أدّى إلى إنتاج طريقة جديدة لفهم الهند وبقية العالم الإسلامي. وقد كان من بين المكونات الأساسية لهذا الفهم الفكرة المتفشية بأنّه كي يُدرس الإسلام وتاريخه، فإنّه ينبغي دراسة نصوص وليس مجتمعاته ولا ممارسات المجتمعية أو طبقاته الاجتماعية. لذا، فإنّ عملية التصوير النصي للشرعية قد أدّت تقريباً إلى قطع كل علاقتها بماضيها الفقهي الأنثروبولوجي والسوسيولوجي، تماماً مثل عملية نسبة الأحداث إلى عصور الظلام أو القرون الوسطى في المخيال التاريخي الأوروبي. وبمجرد سحق الماضي الأنثروبولوجي تحت أقدام شريعة مصورة في صورة نصوص ثابتة، فإنّ المعنى الفعلي للشرعية يُبتر بترّاً شديداً، إن لم يتم تحويله، إذ قد أُفرغ من مضمونه ومن خبرته الضرورية لإجراء تقييم حقيقي للشرعية على الأرض ولكيفية عملها في نظامها (البيئي) لعمليات الرقابة والمحاسبة. وقد انتزع من الشريعة أيضاً، كنتيجة لما سبق ذكره، الكثير من أهميتها وقيمتها التاريخية السابقة. وقد تابعت النخب القومية الجديدة، التي ورثت بنى الدولة الكولونيالية، تابعت وبعنف عملية قطع الشريعة وعزلها عن ماضيها الأنثروبولوجي. لقد ساهمت عملية التصوير النصي تلك في خدمة مشروع الدولة القومية للهندسة الاجتماعية مساهمة جيدة جداً^(١).

ولقد أشرت بالفعل إلى أنّ الشريعة المصورة في صورة نصية قد أقحمت أيضاً في عالم جديد للسياسة، عالم لم تكن تعرفه الشريعة في العصر ما قبل الحديث. وبعبارة أخرى، فإنّ عملية قطع وعزل الشريعة عن ماضيها قد ربطت بامتياز بالعملية

(١) مع الاستثناء الواضح لدول مثل السعودية، التي يدحض تطبيقها المتواصل للشرعية استنتاج القطع والعزل هذا باعتباره استنتاجاً غير لازم. لكن هذا لا يعني أنّ الدولة السعودية الحديثة لم تعمل على تحويل الشريعة بصور جوهرية أخرى. ولمعلومات عن وضع الشريعة الإسلامية في المملكة العربية السعودية، انظر:

Frank E. Vogel, Islamic Law and Legal System (Brill: Martinus Nijhoff, 2000).

التي تم من خلالها زرع الجزء المتبقي من الشريعة، أو النص المصور للشريعة، في بيئة جديدة. لقد كانت عملية التحويل آنذاك ثنائية العناصر، حيث تعمل على إحداث حالة من الجمود الفقهي من خلال التصوير النصي للشريعة، وتعمل كذلك على تسييس الشريعة من خلال عملية الزرع في البيئة الجديدة. وبينما كانت الشريعة في ما قبل العصر الحديث تعمل بشكل كبير خارج إطار تأثير الأسر الحاكمة، فإنَّ الشريعة المدونة في النصوص والمزروعة قد أصبحت الآن محصورة داخل بنى الدولة. إنَّ قولنا بأنَّ هذا التحول قد أخضع الشريعة لعملية تسييس هائلة هو مجرد تعبير عن أمر واضح للعيان. إنَّ الشريعة، أيًا كانت الطريقة التي يتصورها بها أتباعها المعاصرون، تمثل اليوم محور الصراع السياسي.

وقد بدأ مشوار التسييس منذ اللحظة التي سمحت فيها ما تُسمى بالإصلاحات للدولة باستغلال الفقه كأداة تشريعية، محدثة بذلك تحولات كبيرة في وضع يبلغ من العمر ألف عام كانت فيه شبه الدولة الإسلامية النموذجية تطبق شرعًا لم يكن من صنعها ولم يكن يخضع لإرادة ورغبة الحاكم في السيطرة. «في الدولة الحديثة»، كما يعبر طلال أسد بطريقة مؤثرة، «يُعدّ القانون عنصرًا في الاستراتيجيات السياسية -خصوصًا الاستراتيجيات الرامية إلى نفس الخيارات القديمة واستيلاد الجديد»^(١).

إنَّ القيم التي تركز على الأسرة باعتبارها وحدة اجتماعية منفصلة، أو الممتلكات، أو الجريمة، أو العقوبة، أو توجه جنسي معين، أو مفهوم محدد للنوع أو الجنس، أو الحقوق، أو الأخلاق، أو غيرها الكثير، كل هذه القيم قد أُنتجت وأعيد إنتاجها من خلال القانون. بيد أنَّ الوجود الصعب للدولة -وهي الوكيل الذي يملك كل زمام القوة تقريبًا ويمارس خيار إعادة هندسة النظام

(١) Talal Asad, "Conscripts of Western Civilization", in Christine W. Gailey, ed., Civilization in Crisis: Anthropological Perspectives (Gainesville: University Press of Florida, 1992), 335.

الاجتماعي- قد استبق أي رؤية للحكم تحيد عن محدداته أو تخرج عنها. إن ممارسة القانون في الحقبة الحديثة تعني أن تكون وكيلاً للدولة. ولا يمكن أن يُعدّ أي قانون صالحاً دون الدولة ولا يوجد دولة تعمل دون قانونها الحصري. وليس ثمة شك أنّ التعددية القانونية يمكن أن توجد، ولكن لا يمكنها ذلك إلا بإقرار الدولة وقانونها. إنّ سيادة الدولة دون قانون صنعته الدولة لا تُعدّ سيادة على الإطلاق.

وإذا كان الطريق إلى القانون يمر من خلال الدولة، فإنّ الشريعة الإسلامية لا يمكن أبداً استعادتها، أو إعادة سنّها، أو إعادة صياغتها (سواء على يد الإسلاميين أو العلماء أو أيّ نوع أو طراز)، دون وكالة الدولة. والأهم من هذا، أنه لا يمكن تحقيق أي خيار من هذه الخيارات الهادفة إلى استعادة الشريعة دون التعرض للتأثير الملوّث للدولة، مما يعني انقراض التميز الذي كانت تتصف به شريعة ما قبل العصر الحديث باعتبارها نظاماً لا ينتمي إلى الدولة وذا أساس مجتمعي ومنظومة فقهية ذات بناء من أسفل إلى أعلى. إنّ هذا التميز سيصبح أمراً من المستحيل تكراره. ففي الدولة الحديثة، تندمج السياسة وسياسة الدولة مع القانون، منتجة تقنية أيديولوجية وثقافة قويتين إلى جانب إنتاجها لأدوات قوية أخرى تُستغل في خدمة أغراض الدولة المتمثلة في صياغة وإعادة صياغة النظام الاجتماعي، الذي يُعدّ الهايتوس الخاص به هو بالضبط تلك الآلات التي تنتج المواطن.

وعلى هذا، فإنّه حين يُعاد التأكيد على الشريعة، أيّا كانت طريقة تخيلها، في أي بلد إسلامي، كما حدث في إيران على سبيل المثال في عام ١٩٧٩م وبعده، فإنّ تصور الصورة النصية يمتزج مع تصور آخر للقانون المستغل من قبل الدولة مؤدياً إلى إنتاج حالة شاذة، حالة يشعر فيها كل من المؤيدين المحليين (الساعين للحصول على الشرعية) والأعداء الخارجيين (الساعين إلى إدانة الأنظمة الإسلامية الثورية) بدرجة متساوية من الارتياح، وإن كان ارتياحاً ناتجاً عن أسباب مختلفة

تمامًا، إلى تسمية المنتج المترتب على تلك العملية (شريعة). وبالنظر إلى غياب المعرفة بالماضي الأنثروبولوجي للشريعة -في الدوائر السياسية والشعبية-، فإنَّ كلاً من أنصارها وأعدائها يتخبطون في التيه. وحيث إنَّ دولة الشاه، كشأن جميع الدول في الغرب والشرق، قد دمرت تقريبًا كامل نظامها الاجتماعي ثم أعادت صياغته وأعادت تشكيل نسيجها الأخلاقي (دون نجاح كبير)، فإنَّ الجمهورية الإسلامية الجديدة، بوراثتها لجهاز دولة لا يمكن الانفكاك عنه نهائيًا، حاولت إعادة إقامة الشريعة وسد الفراغ الأخلاقي المتصور من خلال الأدوات والآليات المعروفة حاليًا لهندسة الدولة.

لقد صارت الشريعة أداة الدولة، إذ لم يكن بالإمكان إخضاعها سوى للدولة. وأصبحت السرقة والمثلية الجنسية والعلاقات الجنسية خارج إطار الزواج والموسيقى والأيقونات الأمريكية الثقافية وغيرها الكثير هي محور تركيز، إن لم تكن محور خطاب، عملية إعادة الهندسة الجديدة باسم الشريعة. بيد أنَّ عملية إعادة الهندسة هذه كانت آلية عمل دولة واعظة وموجهة في مجال الأخلاق ولم تكن بأي حال من الأحوال موجَّهة أو ملهَّمة بالآليات المرتبطة بالطرق التقليدية لعمل الشريعة.

وفي النهاية: فإنَّ الشريعة لم تعد تبلغ حتى تجسيدًا تقريبًا لذاتها التاريخية. وإنَّ من الواضح بجلاء استحالة بعثها من جديد مصحوبة بالنظام الاجتماعي الذي كانت تقتضي وجوده مسبقًا والذي ضمن استمرارها فيما مضى. بيد أنَّ الزعم بأنَّ مظهر التعبير الحديث عنها يُمكن الاستغناء عنه أو التخلص منه تمامًا هو زعم غير واقعي. فالشريعة قد صارت بالفعل علامة من علامات الهوية الحديثة، مغمورة بمفاهيم عن الثقافة والسياسة ولكن بقدر أضعف بكثير، وللمفارقة، من مفاهيم الشرع.