

ترجمات



الشريعة والدولة في الشرق الأوسط المسلم الحديث

نathan ج براون
Nathan J. Brown

ترجمة:

محمد صلاح



مركز نهوض

للدراستات والنشر

NOHOUDH CENTER
FOR STUDIES
AND PUBLICATIONS

الشريعة والدولة
في
الشرق الأوسط المسلم الحديث^(*)

نathan ج براون
Nathan J. Brown

ترجمة:

محمد صلاح

(*) المصدر: مجلة دراسات الشرق الأوسط Middle Eastern Studies، مج ٢٩، ع ٣
(أغسطس ١٩٩٧) ص ٣٥٩-٣٧٦.

◀ الفهرس:

٤ مقدمة المترجم
٥ المقال
٥ تقديم
٦ لغز التخلي عن الشريعة
١٣ معنى الشريعة الإسلامية
١٧ إعادة النظر في العلاقة بين الشريعة والدولة
٢٣ استعادة الشريعة الإسلامية وبعثها - نشأة دستورية إسلامية

◀ مقدمة المترجم:

■ كانت العلاقة الدائمة بين العالم الإسلامي منذ نشأته وبين العالم المسيحي (الشرق والغرب) علاقةً سَمَّتْهَا التلاقح الحضاري؛ السلمي تارةً والعسكري العنيف تارةً أخرى. ومنذ ما يزيد عن مائتي عام، دخل الجانبان في جولةٍ جديدةٍ من التلاقح والصدام، فيما عُرف بالاستعمار الحديث.

بدأت الجيوش الأوروبية نهاية القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر في الزحف على أطراف العالم الإسلامي، حتى وصلت إلى قلبه في مصر والشام في منتصف وأواخر القرن التاسع عشر. إلا أنها كانت قد وصلت إلى قلب العالم الإسلامي في إسطنبول قبل ذلك، لكن ليست الجيوش العسكرية بل الفكرية.

لقد أدت القفزة الصناعية التي حدثت في أوروبا منتصف القرن الثامن عشر إلى اختلالٍ كبير في ميزان القوى بين أوروبا والعالم الإسلامي؛ مما فتح الباب على مصراعيه للتأثيرات الغربية على المجتمعات الإسلامية، فكان استجلابُ النظم والقوانين الأوروبية وتطعيم المجتمعات الإسلامية بها شيئاً فشيئاً أحد صور هذه التأثيرات. وهو ما تتناوله هذه الورقة.

ينظر المؤلف في لحظتين تاريخيتين مختلفتين يفصل بينهما مائة عام تقريباً؛ لحظة بداية سيرورة استبدال المحاكم الأهلية والمدنية بالمحاكم الشرعية في مصر، ومن ثم في باقي الدول العربية، ولحظة عودة الشريعة إلى صدارة المسرح السياسي وانتشار دعوات تطبيق الشريعة.

يقدم المؤلف استبصارات دقيقة في هذه الورقة حول الكيفية التي استقبل بها مؤيدو الشريعة ومحبوها هذا الاستبدال، وكيف استطاعت الشريعة العودة إلى المسرح السياسي مرةً أخرى؟



المقال

تقديم: ◀

تعد الشريعة الإسلامية أمرًا محوريًا بالنسبة للإسلام في أذهان معظم العلماء المسلمين وغير المسلمين. وبطرق عدة، ازدادت مركزية الشريعة الإسلامية في العقود الأخيرة، لكن على الرغم من هذه المركزية وربما بسببها، أصبح الدور المحدد، والعام أيضًا، للشريعة في المجتمعات الإسلامية موضعَ سجالٍ شرس بين المسلمين. ولكن ظاهر وباطن هذه السجلات غامض للغاية، ونادرًا ما يتم التفصيل في الاختلافات حول معنى الشريعة الإسلامية.

سأقوم في هذه المقالة بعرض خريطة معرفية عامة لهذه المعاني المختلفة. ومن ناحية نقدية، سأشير إلى أن ثمة تحولات هامة قد حدثت لمعنى الشريعة الإسلامية في العالم الإسلامي، وأن هذه التحولات مرتبطة بشدة بطبيعة وحيوية المؤسسات القانونية والتعليمية التي كانت متصلة بالشريعة الإسلامية في الماضي. إذ إنه عند انفصال الشريعة عن هذه المؤسسات، اعترى معناها [أي معنى الشريعة] بعضُ التغيرات الجوهرية.

والأكثر أهمية من ذلك هو أن الشريعة يتمُّ بحثها من جانب مضمونها وليس من جانب سيورتها. ولأن [هذا] التحول المؤسسي وتحول الفهم لم يسترِع انتباهَ المسلمين، فإن المحاولات المنتشرة لإعادة تكوين العلاقات القديمة (وخاصةً تلك العلاقات بين الشريعة الإسلامية والدولة) هي في الحقيقة تعميق لهذا التبدل في الشريعة الإسلامية أكثر من كونها مواجهةً له.

سأقوم أولًا، في هذه المقالة، بعرض لغز الصمت السياسي الذي قوبل به استبدال الأنماط القانونية الغربية بالأنماط المبنية على الشريعة في القرنين التاسع عشر والعشرين. وسأبرهن أيضًا على أن التفسير الوحيد الممكن لهذا الصمت -وهو القائل بأن السبب هو عدم أن الشريعة لم تكن مطبقةً أصلًا- تدحضه الأبحاث الحديثة. وبعدها سيتحول تركيزي إلى بحثٍ كيف أن هذه الأبحاث الحديثة قد ماثلت بين الشريعة وبين مجموعةٍ من المؤسسات والممارسات وليس مجرد نظامٍ قانوني.

ثم سأنتقل إلى إبراز كيف أن هذه المؤسسات والممارسات استطاعت الصمودَ أمام تبني الأنماط القانونية الأوروبية، وظلت سليمةً وقوية، ولم تضعف أو تم تجاهلها إلا لاحقًا، وكيف أن وجودها المستمر كان مناقضًا بشدة للإصلاح القانوني.

ثم أنظر أخيراً في الدعوات الحديثة لتطبيق الشريعة، وأبرهن على أن الفهم السائد عن دورها [أي الشريعة] منفصلٌ تمامًا عن المؤسساتِ والممارسات التي كانت قبل ذلك أساسيةً لمعنى الشريعة ووجودها نفسه.

وسيكون محور تركيز هذه المقالة هو التطورات الفكرية والمؤسسية التي مرت بها مصرُ عبر القرن الماضي، لكن سنستجلب بعض الأمثلة من حالاتٍ أخرى (وخاصةً دول الخليج العربي).

◀ لغز التخلي عن الشريعة:

قامت معظم دول العالم الإسلامي، منذ القرن التاسع عشر، ببناء نظم قانونية مركزية وعلمانية، مستوحاة بشكل كبير (إن لم يكن بشكل حصري أحياناً) من مصادر أوروبية.

وبفعلهم هذا، يبدو أنهم إما تخلوا عن الشريعة الإسلامية، أو حكموا أنها لا تصلح لكل القضايا سوى تلك المتعلقة بالأحوال الشخصية. وفي جميع أنحاء العالم الإسلامي اليوم، لا يوجد اختلافٌ كبيرٌ على أن هذا التحول قد تضمن تخلياً عن الشريعة الإسلامية لصالح قانون أجنبي غير مناسب دينياً وثقافياً، حتى إن معظم فقهاء القانون لا يتنازعون في أنه قبل موجة الإصلاح القانوني والقضائي، كان اختصاصُ المحاكم الشرعية اختصاصاً عاماً⁽¹⁾.

إلا إنه مع هذا التحول المثير الذي وقع بالفعل، كان الأجدرُ بالملاحظة هو الصمت الذي قوبل به؛ ففي حالاتٍ قليلةٍ فقط، كانت نُظم القضاء والمدونات القانونية الجديدة والمستوردة تثير مقاومةً نشطة. ففي إيران، أثارت الثورة الدستورية - والتي أنشأت برلماناً له حق تشريع القوانين الوضعية - مقاومةً شديدةً من بعض قطاعات رجال الدين⁽²⁾.

(1) انظر على سبيل المثال: طارق البشري، مائة عام على القضاء المصري، القضاة ٦/٥ (مايو/يونيو ١٩٨٦م): ٢٨-٣١؛ جبرائيل كحيل بك، القضاء قديماً وحديثاً لقاضٍ حضر العهدين، الكتاب الذهبي للمحاكم الأهلية (القاهرة: المطبعة الأميرية ببولاق، ١٩٣٨م)، ١-٤. ومثالٌ من الخليج، انظر: يوسف محمد عبيدان، معالم النظام السياسي المعاصر في قطر (ب.ن، ١٩٨٤م)، ص ٢٥٦. يدعي عبد العزيز الخليفة - نائب رئيس المحكمة القطرية حالياً - أن المحاكم الشرعية كانت المحاكم الرئيسية (إن لم تكن الوحيدة) في قطر من صدر الإسلام وحتى عام ١٩٧١م (من حوار شخصي في الدوحة في ديسمبر ١٩٩٤، وبرز نفس الادعاء في اجتماع مع دارسي القانون القطريين عام ١٩٩٤).

(2) Said Amir Arjomand, *The Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran* (New York: Oxford University Press, 1988), 50-52.

لقد كانت العلاقة بين القانون الدستوري والفقهاء الإسلامي موضوعاً رئيساً ومثيراً للجدل في الفكر السياسي الشيعي في القرن العشرين.



وكذلك، اعتبر أئمة الزيدية في اليمن المجلة العثمانية - القائمة على مبادئ الشريعة ولكن في شكل قانون مدوّن - سببًا للتمرد في اليمن أعوام ١٨٩١م و١٩٠٤م^(٣). لكن في معظم الحالات، لم يُثر استقدام المدونات القانونية الأوروبية ونظام قضائي مركزي وهرمي مقاومةً شديدة أو لم يُثر أي مقاومة من الأصل.

لقد استُجلبت المدونات والمحاكم الجديدة لأول مرة في مصر من خلال المحاكم المختلطة عام ١٨٧٦م، والتي اشتملت ولايتها على كل القضايا المدنية التي تتضمن مصالح أجنبية؛ ثم من خلال المحاكم الأهلية عام ١٨٨٣م، والتي كان لها الولاية الجنائية والمدنية على قضايا المصريين.

اضطرت مصر لقبول القوانين والقضاة الأوروبيين نظرًا لكون المحاكم المختلطة قد أنشئت بالأساس بعد مفاوضات دولية طويلة الأمد، تهدف إلى تقليل سيطرة القناصل على رعايا دولهم. إلا إن قبول مجموعة قوانين مشابهة في المحاكم الأهلية كان من شأنه أن يُثير معارضةً داخلية أكبر. وكان قانون المحاكم الأهلية موضع نقاشٍ سياسي داخلي، وكان هناك مؤيدون لاستخدامٍ أوسع للشريعة ومضمونها.

ومع ذلك، يبدو أن النقاش كان أقل حدة عند النظر إليه بعد نهايته؛ إذ أثارت سلطة المحاكم الأهلية في إصدار حكم الإعدام بدون حضور قاضٍ متمرس في الشريعة، نقاشًا بين الحين والآخر (وما زال الأمر نفسه مستمرًا في مصر حتى الآن، حيث تجب موافقة المفتي على حكم الإعدام)^(٤).

لكن حتى هذا الجدل كانت له أبعاد سياسية أكثر مما له من أبعاد دينية؛ إذ كان ادعاء الخديو (الحاكم الوراثي لمصر) لسلطة إصدار الإعدامات على عهده مساويًا لإنكاره السيادة العثمانية.

(3) Brinkley Messick, *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society* (Berkeley: University of California Press, 1993).

(٤) انظر: جريدة الأهرام، ٥ مارس، ١٠ مارس، ٢٤ أبريل ١٨٨٣م. وقبل ذلك، عندما ادعى عباس (حكم: ١٨٤٩م-١٨٥٤م)، أن من حقه تنفيذ الإعدامات، رفضت السلطات العثمانية بناءً على أن ذلك ينتهك الأحكام الشرعية (التي تحصر هذه السلطة في يد السلطان والقاضي الشرعي).

اعتبر السلطان في الحقيقة أن هذا الإجراء خطوة نحو [استقلال] السيادة المصرية، تم التوصل بعد أزمة دبلوماسية إلى تسوية يقوم بموجبها عباس بإحالة أحكام الإعدام إلى لجنة تتضمن القاضي العثماني. انظر: عزيز خانكي، التشريع والقضاء قبل إنشاء المحاكم الأهلية، الكتاب الذهبي، ١-٧٩. وانظر أيضًا: لطيف محمد سالم، النظام القضائي المصري الحديث ١٨٧٥-١٩١٤م، ٢م، (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام، ١٩٨٤م) ١: ١٧-١٨.

وبوضع هذا الجدل جانبًا، تُبرز مناقشاتُ الصحافة اليومية لمشاورات بناء النظام غياب أي شكوى تخص التخلي عن الشريعة^(٥). وفي مقابل قوة الانتقادات الحالية للنظام القانوني المصري من قبل مناصري الشريعة، كانت النبرة المهزومة للنقاش في ثمانينيات القرن التاسع عشر مدهشة للغاية.

لقد حاول القائلون على تصميم هذا النظام الجديد استيعابَ عناصر أكثر من القانون الإسلامي، إلا إنهم فشلوا. فالعائق الوحيد أمام هذه العملية كان عائقًا عمليًّا؛ إذ إن مدونات المحاكم المختلطة موجودة بالفعل، وتعديلها سيؤخر من تشغيل المحاكم الأهلية الجديدة.

وعلى الرغم من أن بناء المحاكم كان قد بدأ قبل الاحتلال البريطاني، إلا أنه اكتمل بعده بقليل؛ إذ أقنع رياض باشا، رئيس الوزراء عام ١٨٨٢م، زملاءه بأن أي تأخير يُنذر بتأثير أجنبي (بريطاني بالأساس) أعلى^(٦).

لم تكن التجربة المصرية متفردة في ذاتها؛ فقد أرشد الخبراء المصريون العديدَ من الحكومات العربية فيما يتعلق بإعادة بناء نظمهم القانونية على الطريقة المصرية (وبالتالي الفرنسية) في القرن العشرين.

وفي العموم، طُبِّق النمط المصري في معظم دول المنطقة؛ فتركّت الأحوال الشخصية للمحاكم الشرعية، وحوِّلت معظم القضايا المدنية والجنائية لمحاكم مدنية جديدة. واتبعت هذا النمط حتى من قبل الدول التي قامت بإعادة بناء نظمها القانونية مؤخرًا (كدول الخليج العربي، التي اعتمدت على المستشارين المصريين بين الخمسينيات والسبعينيات).

وبرزت شكاوى نادرة (كشكاوى عبد الله المحمود، القاضي الشرعي القطري، الذي أشار إلى المحاكم الجديدة باعتبارها "محاكم الشيطان"^(٧))، إلا أنها ظلت نادرة، ولم تتحول أبدًا لمقاومة صريحة.

وحتى عندما حدثت مقاومة للاعتداءات الأوروبية (خلال الثورة العرابية في مصر على سبيل المثال) لم تبرز أي اعتراضات على التخلي عن الشريعة^(٨).

(٥) بناءً على قراءة مقالات الجرائد المرتبطة بالموضوع بين عامي ١٨٨١م و١٨٨٣م (من جريدة الأهرام بالأساس، ومن المقطع أيضًا).

(٦) توجد وقائع مناقشات مجلس النظار ووثائق أخرى ذات صلة في: الكتاب الذهبي، ١٠٢-١٢٠.

(٧) من مقابلة مع مسئول قانوني من قطر، نوفمبر ١٩٩٤.

(٨) في الحالة الخاصة بالحركة الوطنية المصرية أوائل الثمانينيات من القرن التاسع عشر، كانت المحاكم المختلطة أحدَ المشكلات، لكن ليس لأنها قامت على نموذج أوروبي، بل لأنها كانت تمثل للعديد من المصريين علامةً على النفوذ الأوروبي، حتى إن قادةً سياسيين منتسبين للحركة الوطنية عملوا على وضع نظامٍ يشبه النظم الأوروبية (لكن مصري بالكامل) ليحل محل هذه المحاكم.



كيف يمكننا تفسيرُ هذا السكون إذن؟ كيف لم يؤدَّ التخلي المفاجئ عن الشريعة الإسلامية إلى جدل أوسع واضطراب، بل وحتى إلى عنف سياسي؟ أحد التفسيرات الممكنة لهذا الأمر هو أن من يوافقون اليوم على أن الشريعة الإسلامية كانت قد انتشرت بشكل عام لتكون قانون البلاد الإسلامية؛ قد اخترعوا عصرًا ذهبيًا لم يكن موجودًا قط.

وبالفعل، يتشكك معظم الباحثين الغربيين (وبعض المسلمين) بشدة، في أن الشريعة كانت قد بسطت هيمنتها من الأساس. وبالتالي، لم يكن التحول نحو الأُمَاط القانونية الأوروبية رفضًا للشريعة الإسلامية، فالقانون السابق ساعتهما لم يكن أصلًا قائمًا على الإسلام، بل كان على قوانين قَبَلية وأعراف ومراسيم حكامٍ (وأحيانًا نزواتهم).

فعلى سبيل المثال، كتب حميد عنایت أن "معظم المسلمين كانوا في الفترة الأعظم من تاريخهم تحت حكم أنظمة ضعيفة الصلة بالمعايير [الدينية]، ولم تهتم [هذه الأنظمة] بالشريعة إلا بالدرجة التي تُضفي الشرعية على سلطتها في أعين المؤمنين"⁽⁹⁾. وإن كانت الشريعة غير مطبقة عند استجلاب المدونات الجديدة، لا توجد إذن أيُّ إهانة للإسلام في الأمر.

يقوم هذا التفسير، على الرغم من معقوليته، على أسسٍ تاريخية أضعف من لغز العصر الذهبي للشريعة الإسلامية. ولقلة المعلومات التاريخية والوثائقية عن الممارسة القانونية، يتم التسامح مع التعميمات في هذا الموضوع، وقليلًا ما تتم ملاحظتها. لكن مؤخرًا، قام بعض الباحثين بالتركيز على الفترات المحدودة (والأكثر حداثة أيضًا) التي تشير الأدلة الوثائقية المتاحة إلى أنه في حالات معينة مثلت الشريعة جزءًا أساسيًا وحيويًا من النظام القانوني.

وتتعرض محاولتان من أكثر المحاولات شمولًا لإبراز كيف أن الشريعة الإسلامية قد شكّلت الممارسة القانونية في الفترة العثمانية في مصر والأناضول. ويؤكد هيرمان جربير في عمله الأخير عن الإمبراطورية العثمانية قائلاً:

"تشكك الدراسة بشكل كبير في العديد من المفاهيم الأساسية المرتبطة بطبيعة المجتمع الإسلامي ما قبل الحديث؛ كالفجوة المُفترضة بين النظرية والتطبيق، وهو أحد التعبيرات الرئيسية عن حالة القانون؛ أي أن الشريعة كانت مقدسةً، لكنها كانت أهميتها هامشية

(9) Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought* (Austin: University of Texas Press, 1982), 1.

دائمًا عند التطبيق؛ وهي فجوة من المُفترض أنها سببت تبعاتٍ كارثية على النزاهة الأخلاقية للمجتمع المسلم.

لكن في الحالة التي ندرسها هنا، بالكاد نجد هذه الفجوة. وعندما نجدها؛ لم يكن يُنظر إليها باعتبارها مَرَضِيَّة أو مزعجة⁽¹⁰⁾.

ويقدم جلال النحال ادعاءات مشابهة عن المحاكم الشرعية في مصر في القرن السابع عشر. فيُظهرها باعتبارها نظامًا قانونيًا حيويًا ومتطورًا بشدة، ويتسم بالنزاهة القضائية⁽¹¹⁾.

ونظرًا لقلّة الأدلة التي قد يرغب العلماء في امتلاكها لتحديد درجة تشكيل الشريعة للممارسة القانونية (على الأقل حتى الأمس القريب)، يصعبُ القيامُ بأي تعميمات واسعة عن المجتمعات الإسلامية. وفي نفس الوقت من الصعب نفي تعميمات أخرى؛ فالادعاءات القائلة بأن الشريعة شكّلت الممارسة لا يمكن تجاهلها باعتبارها غير دقيقة، إذ لو كانت مثل هذه التعميمات قد أغفلت أي فروق جوهرية في التاريخ الإسلامي، يجب ملاحظة أن هناك فروقًا جوهرية أيضًا أهملها مؤيدو تلك النظرة. فرفضُ فكرة سيادة الشريعة بشكل عام وقبولها هما أمران متساويان منطقيًا.

ولذلك، يجب الانتقال بمحاولة تفسير رد الفعل الصامت على تبني المدونات والنظم القانونية الأوروبية من مجال التعميمات اللاتاريخية إلى مجال الظروف التاريخية المحددة. فالعديد من المسلمين يشعرون بأن الشريعة الإسلامية تم التخلي عنها فجأةً باعتبارها القانون الأساسي في المجتمعات الإسلامية، أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين.

وبغض النظر عن مدى سيادة الشريعة الإسلامية عبر التاريخ الإسلامي، كيف كان الوضعُ في الفترة التي استُجلبت فيها المدونات القانونية والمحاكم الجديدة؟ هل يمكن تفسيرُ غياب المقاومة وندرة النقد بضعف الشريعة والمؤسسات القائمة عليها وقت الإصلاحات؟

(10) Haim Gerber, *State, Society, and Law in Islam: Ottoman Law in Comparative Perspective* (Albany: State University of New York Press, 1994), 1.374

(11) Galal H. El-Nahal, *The Judicial Administration of Ottoman Egypt in the Seventeenth Century* (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1979).



يبدو أن أفضل التفسيرات تُظهر شيئاً آخر. فعلى الحقيقة، يدعي جيربر أن أهمية الشريعة والمحاكم الشرعية في الإمبراطورية العثمانية كانت في ازدياد⁽¹²⁾. وفي دول الخليج العربي كان الأمر نفسه تقريباً عندما تأثرت بعض المناطق بالحركة الوهابية، وعندما زاد تعقيد المجتمعات السياسي (وما تبعه من مطالبات بمحاكم متخصصة في مواجهة محاكم الحكام غير الرسمية)⁽¹³⁾.

يصعب في حالة مصر الزعم بأن الشريعة الإسلامية والمؤسسات القائمة عليها قد زادت أهميتها، إلا أنها قطعاً لم تضحل خلال القرن التاسع عشر. فصحيحٌ أن هناك مجموعة من الهياكل القضائية أنشئت من قبل الحكام، متميزة عن المحاكم الشرعية، إلا إنها لم تحلّ أبداً محل الأجهزة القديمة. وفي واقع الأمر، تم دمج الأجهزة الجديدة من البداية في هياكل المحاكم الشرعية بصورٍ تبدو مثيرةً للدهشة بعد ذلك.

فأولاً، لم يكن القانون الذي ستعمل المحاكم على تطبيقه بعيداً عن الشريعة؛ ففي بعض المناطق، كانت هناك استعارة كبيرة من القانون العثماني، والذي كان يهدف بشكل عام إلى تقنين مبادئ الشريعة. وبمرور القرن التاسع عشر، كان يتم الابتعاد عن تنفيذ عقوبات الحدود. لكن لم يكن هناك إنكارٌ بتأثراً للأسس الإسلامية للقانون⁽¹⁴⁾.

(12) Gerber, *State, Society and Law in Islam*, 16-17.

(13) إن البحث في وضع القانون والمحاكم قبل الاحتلال الإمبريالي أكثر تطوراً في حالة الكويت. انظر: عادل الطبطبائي، النظام الدستوري في الكويت (الكويت: د.ن، 1994م)، 243-262م؛ عثمان عبد الملك الصالح، النظام الدستوري والمؤسسات السياسية في الكويت (الكويت: مطابع الكويت تايمز، 1989م)، 40-89؛ المؤلف نفسه، لمحة حول تطور القضاء في الكويت، الرأي العام، 7 فبراير 1994. ويزعم نزار حمزة أن معظم النزاعات في قطر كانت تُحلّ بالقانون القبلي حتى جعلت الحركة الوهابية الشريعة هي الحاكمة. إلا إنه لا يوجد توثيق لهذا الرأي على وجهته. انظر:

Qatar: The Duality of the Legal System," *Middle Eastern Studies* 30, 1 (January 1994): 79.

(14) يبرز ذلك إلى حد كبير في كتابات رادولف بيترز. انظر على وجه الخصوص:

"Murder on the Nile," *Die Welt des islam* 30 (1990): 98.

ولسرديات أخرى عن تطور القانون في القرن التاسع عشر انظر: سام، النظام القضائي؛

Robert Hunter, *Egypt under the Khedives 1805-1879* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1984); Donald M. Reid, *Lawyers and Politics in the Arab World 1880-1960* (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1981).

ولأهمية فتاوى المفتي على المحاكم، انظر:

Kenneth J. Cuno, *The Pasha's Peasants: Land, Society, and Economy in Lower Egypt, 1740-1858* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992). / خاصة ص 8.

وثانيًا، لا توجد أدلة كثيرة على نشوب صراع بين المجالس الجديدة والمحاكم القائمة على الشريعة بشكل حصري؛ فلم تستمرّ المحاكم الشرعية في العمل فقط، بل قامت عادةً بالنظر في نفس القضايا التي كانت تُحال إلى المحاكم الجديدة. فخاصةً في حالة القتل، كان يجب أن ينظر كلٌّ من النظامين القضائيين قبل تنفيذ حكم الإعدام⁽¹⁵⁾.

وأخيرًا، تم إدماج أشخاص من ذوي التأهيل الشرعي في نظام المحاكم الجديد، على الرغم من قتلهم. فعلى سبيل المثال، كان مجلس جمعية الحقانية، الذي شكله محمد علي للتشريع والنظر في القضايا، يتكون على الأقل من اثنين من كبار العلماء⁽¹⁶⁾.

لكن يبدو أن هذه العلاقة بين الشريعة ومحاكم الدولة قد انقطعت فجأة بإنشاء المحاكم الأهلية عام ١٨٨٣م. وبعد هذا التاريخ، اقتصرَت المحاكم الشرعية على أمور الأحوال الشخصية، ثم تم دمجها أخيرًا في النظام القضائي الوطني عام ١٩٥٦م.

ولذلك، ربما يكون القائِلين بأن الشريعة تم التخلي عنها فجأة، أكثر دقة من القائِلين بأنها كانت مهجورةً في العادة. ويستدعي هذا الأمرُ السخرية؛ لأن القول بسيادة الشريعة هو تقليدٌ مختلقٌ، طور ليس بناءً على الدراسة التاريخية، وإنما باعتباره محاولة لفهم -وأحيانًا تغيير- الوضع القائم.

قد يكون احتواء هذا التقليد المختلق على جزءٍ كبيرٍ من الحقيقة أمرًا عرضيًا؛ لكن نظرًا لحيوية نظام المحاكم الشرعية في الفترة السابقة على تبني المدونات والنظم القضائية الأوروبية، يصبح غياب المقاومة وندرة النقد أكثر لفتًا للنظر.

ولفهم هذا الصمت، يجب أن ننظر إلى أمرٍ أكثر دقة؛ يجب أن ننقل من النظر في تطبيق الشريعة إلى النظر في معناها. وهنا قد تكون الدراسة العلمية أكثر نفعًا من التقاليد المستحدثة.

(15) Peters, "Murder."

لقد ذكرنا قبلُ النزاعَ الذي ثار حول سلطة الحاكم المصري في تنفيذ الإعدامات. لقد حُلَّ هذا النزاع بإشراك القاضي العثماني في الأمر. وقد ظلَّ النظر في قضايا القتل أمام كلاً النظامين حتى إنشاء المحاكم الأهلية عام ١٨٨٣م. ففي ديسمبر من عام ١٨٨٢م، طالب وزيرُ الحقانية حسين فخري بإبطال المحاكمة المزدوجة في تقرير قدّمه إلى مجلس النظار؛ مطبوع في الكتاب الذهبي، ١١٣-١١٤. ومن الملهم أن نجد أن إيهود توليدانو -في تناوله لمصر في منتصف القرن التاسع عشر- لم يركز على أي نزاع بين الشريعة وقانون الدولة، لكن ركّز على النزاع بين الممارسات القانونية الرسمية والسلطة التقديرية.

Ehud R. Toledano, *State and Society in Mid-Nineteenth Century Egypt* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 179 ff.

(١٦) عزيز خانكي، التشريع، ص ٦٥.



◀ معنى الشريعة الإسلامية:

يتفق الباحثون والمسلمون بشكل عام على أن "القانون الإسلامي" هو في أفضل أحواله مجرد ترجمة تقريبية لمصطلح "الشريعة". ومع ذلك، نادرًا ما يتمُّ استكشاف التمييز بين القانون والشريعة، ويبدو أنه يختفي بسرعة من التداول الحالي، على الأقل بين المسلمين. لكن هذا التمييز نفسه هو الذي يقع في قلب الصمت الذي استقبل التخلي الظاهري عن الشريعة باعتبارها قانونًا.

والدراسة العلمية المعاصرة تعظّم من كون الشريعة في طبيعتها ليست مجرد قانون، بل أيضًا مجموعة من العمليات والممارسات المقترنة بمؤسسات معينة. وبعد استكشاف هذه العمليات والممارسات والمؤسسات يمكننا إدراك سبب عدم كون تبني المدونات والنظم القانونية الأوروبية شديد الضرر بالنسبة للمسلمين المتأثرين بالشريعة.

وبعدها، نكون قادرين على فهم بعض التحولات الكامنة في مفهوم الشريعة في الجدل السياسي الراهن بين المسلمين، والذي أدى بالشريعة إلى الانفصال الكامل عن هذه العمليات والممارسات (وحتى المؤسسات)، وإلى تغيير معنى الشريعة بطرق جوهرية.

وبالطبع تحمل الشريعة الإسلامية كيانًا قانونيًا يغطي مجموعة واسعة من الشؤون الإنسانية. ولا يجب الإسهاب في شرح عدم اقتصار هذا القانون على مجرد النزاعات المدنية والجنائية، بل أيضًا يشتمل أمورًا وواجباتٍ دينية؛ إذ إن هذا الأمر يكمن في قلب التأكيد الشائع، على أن الشريعة تتضمن أكثر من مجرد القانون بالمعنى الأمريكي والأوروبي المعاصر.

لكن ما يهم أكثر من موضوعها أن الباحثين يعتبرون الشريعة متميزة لأنها ترتبط بعملية خاصة من استنباط القانون وأخرى للفصل في النزاعات. وهذه العمليات بدورها ارتبطت بمؤسسات معينة وأساليب للتعليم والقضاء. وطبقًا للصورة التي تقدمها الأبحاث المعاصرة، أصبحت هذه العمليات والمؤسسات جزءًا من الشريعة الإسلامية ولا يمكن فصلها منها، وذلك قبل القرن التاسع عشر (الذي بدأ فيه التحول نحو المدونات والنظم القضائية الأوروبية) بكثير. ويستحق الأمر النظر في هذه الأبحاث بشيء من التفصيل.

لم يكن أمر استنباط أحكام الشريعة مجرد الإحالة إلى نصوص مدونة ومبهمّة، على الرغم من وجود متون أصلية، لكنه كان عبارة عن مشاركة في خطاب أوسع، كما يشرح برنكلي ميسيك:

"يجب أن تكون الإشارة إلى التعريف التقليدي للشريعة باعتبارها "القانون الإسلامي" إشارة حذرة. فالشريعة يجب أن توصف بشكل أفضل بعبارة مارسل موس بأنها خطاب "شامل"، "تأخذ فيه المؤسسات تعبيرات متزامنة: دينية وقانونية وأخلاقية واقتصادية." ويجب إضافة "سياسية" إلى هذه القائمة؛ لأن الشريعة قدّمت أيضًا الاصطلاح التقليدي للتعبير السياسي ما قبل القومي.

لقد شكّلت الشريعة بالنسبة للتيار الغالب في المجتمع نواة المعرفة الإسلامية، بينما كانت متون الشريعة الأساسية هي أدلة التعليم الرسمي. وتم تعديل هذا الخطاب الشامل في البداية وإزاحته، وإنشاء شيء يقارب القانون الغربي في هيئته وحالاته المتميزة، كجزء من العملية الأكبر التي أدت إلى نشأة الدول القومية.

ونظرًا لمجالها المتنقل السابق، كان التدوين والتعديلات الجذرية الأخرى التي طالت الشريعة ضروريةً لإنشاء هذه الدول الجديدة، وبشكل أكبر من مجرد المعنى القانوني الضيق"⁽¹⁷⁾.

وبشكل أكثر مباشرة، يدعي تيموثي ميتشل أن القانون الإسلامي "لم يُفهم أبدًا باعتباره قاعدةً مجردة تضع الحدود التي يجب ألا يتخطاها "السلوك"، بل بالأحرى باعتباره سلسلة من الشروح لممارسات معينة ولشروح على تلك الشروح"⁽¹⁸⁾.

ولذلك، تضمن التعليم القانوني - وغير القانوني - أساليب ووسائط معينة صُممت لتفسير الممارسات، وشروح الممارسات، وشروح الشروح المركزية في المعرفة الإسلامية:

"لم تكن الجوامع التعليمية الكبرى في القاهرة والمدن الكبيرة الأخرى في مصر؛ شأنها في ذلك شأن الجوامع التعليمية الكبرى في أماكن أخرى من العالم الإسلامي - مراكز تعليم، أو حتى مراكز تعلم من حيث الجوهر، بل كانت مراكز لفن وسلطة الكتابة.

وكانت قد أنشئت في القرون الأولى من جانب أولئك الذين كانوا يمسون بزمام السلطة السياسية، كمساع استهدفوا من خلالها أن يؤمنوا وأن يُدّوا من خلال أولئك المتضلعين في الفقه واللغة والفلسفة، سند كلمتها ذات النفوذ.

(17) Messick, Calligraphic State, 3.

(18) Timothy Mitchell, Colonising Egypt (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 101.

نقلنا ترجمة هذا المقطع من: تيموثي ميتشل، استعمار مصر، ترجمة: بشير السباعي وأحمد حسان، القاهرة: دار مدارات للأبحاث والنشر، ط4، يناير ٢٠١٦، ص ١٨١.



وكانت دراسة هذه الكتابة وتفسيرها صناعة، مهنة، أو حرفة. وللتأكيد على الجوانب المهنية، والسياسية والاقتصادية لهذه الصناعة، سوف أُشير إليها بوصفها "الفقه"، وإن كان يجب فهم الكلمة على أنها تشمل مجموعةً كبيرة من المعارف المتصلة باللغة والفلسفة والإلهيات"^(١٩).

وبالتالي، لم يكن التعليم والقانون يغرُسُ كيانًا معيّنًا من المعرفة الواقعية، لكنه كان مصممًا لإتقان مجموعة معينة من النصوص والشروح. ويصرُّ ميتشل على أن التعليم كان متراكبًا بشكل كامل مع جوانب أخرى من القانون، وعكس هذا الأسلوبُ التدريسي هذا الأمر:

"وكانت هذه العملية تبدأ دائمًا بدراسة القرآن، النص الأصلي للفقه (بل والنص الأصلي الوحيد، النص الوحيد الذي لا يمكن قراءته بمعنى من المعاني باعتباره تفسيرًا أو تحويرًا لكتابة أسبق).

وكان التلميذ ينتقل بعد ذلك إلى الحديث؛ مجموعة الأقوال المنسوبة إلى النبي محمد، والتي تفسر وتوسع المذهب القرآني، ثم إلى الشروح الرئيسة للقرآن وإلى موضوعات أخرى تتناول تفسيره، كفن تلاوته ودراسة القراءات المختلفة.

ثم ينتقل من هذا إلى الدراسات المتصلة بقراءة الحديث، كتراجم الرواة، ثم إلى أصول الدين، ثم إلى أصول الفقه، ثم إلى التفسيرات المتباينة بين مدارس الفقه المختلفة، وهلم جرا وفقًا لسياق محدد في قراءة وتفسير الفقه، الذي كان طبيعة الفن محل الدراسة.

ومع أن اختيار النصوص الثانوية قد يتباين، إلا إنه لم تكن هناك حاجة إلى مخطط دراسي. وكان نظام التعليم يتكشف، بحكم منطق التفسير، في نظام النصوص.

وبالشكل نفسه لم تكن هناك حاجة إلى جدول زمني يومي. فالتتالي العادي للدرس اليوم كان يعكس النظام النصي نفسه على نطاق أصغر. وكانت الدروس الأولى تُلقى بعد صلاة الفجر مباشرة، من جانب أولئك الذين يعلّمون القرآن. وكانت تتبّع هذه الدروس دروسٌ في الحديث، يتلوها تفسير القرآن، وهلم جرا، بما يقود من الناحية الخارجية إلى دراسة التصوف، والتي تُترك إلى الفترة التالية لصلاة العشاء.

(١٩) المصدر السابق، ص ٨٢-٨٣. [الترجمة العربية: ص ١٥٦].

وبعبارة أخرى، فإن نظام التدريس، بل ونظام اليوم، لم يكن منفصلاً عن العلاقة الضرورية بين النصوص والشروح، والتي تشكل الممارسة الفقهية^(٢٠).

يحاول ميتشل وميسيك وغيرهم تحسين فهمنا للشريعة الإسلامية، ليس من خلال السردية التقليدية عن مصادرها وآليات تأويلها، بل من خلال الاحتجاج بأن طريقة استنباط وتعليم الشريعة لا يمكن أبداً فصلها عن محتواها.

ولم تكن ممارسة أو حرفة الفقه متصلّة فقط بمؤسسات التعليم، بل أيضاً بالمحاكم. ففهم الشريعة الإسلامية الذي طورته البحوث المعاصرة يساعد في تفسير صفات ممارسات وإجراءات هذه المحاكم.

وعلى الرغم من قبول المتون والنصوص الأصلية، ظل القانون في المحاكم الإسلامية بشكل عام "قانون الفقهاء"؛ بمعنى أنه لم يكن مدوّناً، وكان يؤخذ بشكل مباشر من الفقهاء بدلاً من نصوصٍ تشريعية تصدرها الدولة^(٢١).

لم يكن هناك محامون في المحاكم، ومعظم خروقات القانون (وحتى معظم حالات القتل) ظلت بالأساس نزاعاتٍ شخصية بين أطرافها^(٢٢). وكانت المحاكم والقضاة يحصلون على إيراداتهم من المتقاضين أنفسهم، حتى وإن كانت السلطات السياسية هي التي تعينهم وتعتمد عليهم.

من الممكن بسهولة المبالغة في الحديث عن استقلال المحاكم الإسلامية. فعلى سبيل المثال، قد يكون القانون العثماني أضعف من التمييز بين القانون القائم على الشريعة والقانون الذي تشرعه الدولة، إلا إنه، وحتى في هذه الحالة، يمكن فهم سبب كون

(٢٠) المصدر السابق، ص ٨٣-٨٤. [الترجمة العربية: ص ١٥٦-١٥٧].

(٢١) عن التوتر بين القانون المدوّن وقانون الفقهاء في تصورات الشريعة، انظر:

Ann Elizabeth Mayer, "The Sharicah: A Methodology or a Body of Substantive Rules," in *Islamic Law and Jurisprudence: Studies in Honor of Farhat J. Ziadeh*, ed. Nicholas Heer (Seattle: University of Washington Press, 1990)

(٢٢) نجد تصويراً للطابع غير الرسمي الذي اتسمت به المحاكم الإسلامية في:

Lawrence Rosen, *The Anthropology of Justice: Law as Culture in Islamic Society* (New York: Cambridge University Press, 1989).

يختلف تصوير روزين عن العديد من الأعمال الحديثة التي تشدد على الدرجة العالية التي تتحكم بها الشريعة في أحكام القضاء. ويمكن تفسير هذا الاختلاف إلى حد ما بالقضايا المختلفة التي خضعت للبحث.



إطار قانوني كهذا لم يكن مرضياً لدول مركزية طموحة. فالمؤسسات والممارسات المرتبطة بالشريعة الإسلامية تمنح الدول سيطرةً ضعيفة على محتوى القانون، وإيرادات المحاكم، وحتى القضايا التي تُحال إليها.

وعلى الرغم من أن المحاكم والمؤسسات القانونية التي نشأت في المجتمعات الإسلامية لم تكن أبداً مستقلة بشكل كامل عن السلطات السياسية، إلا إن مشروعات بناء الدولة في القرنين التاسع عشر والعشرين استدعت ضرورةً تقليل هذه الدرجات الكبيرة من الاستقلال، بل والقضاء عليها^(٢٣).

يبدو أنه إن كانت الأبحاث المعاصرة قد استطاعت ضبط معنى الشريعة بدقة، يظل استجلاب نظام قانوني جديد أكثر إثارةً للجدل. ومع ذلك، تساعد الصورة الجديدة لمعنى الشريعة بالفعل في فهم السكون السياسي الذي استقبل الأنظمة الجديدة. فعلى الرغم من كون الإصلاحات القانونية التي بدأت في القرن التاسع عشر قد قامت بالفعل بإعادة النظر في العلاقة بين الشريعة والدولة، إلا إنها لم تعرّض المؤسسات والممارسات المرتبطة بالشريعة للخطر، ولا عطّلتها.

◀ إعادة النظر في العلاقة بين الشريعة والدولة:

لقد قامت الإصلاحات القانونية التي وقعت في القرن التاسع عشر في مصر والإمبراطورية العثمانية، ونُفذت في جميع أنحاء العالم العربي في القرن العشرين؛ بتغيير طبيعة فهم وممارسة القانون بشكل جوهري. لكن خرجت الشريعة الإسلامية -باعتبارها ليست مجرد نظام قانوني، بل باعتبارها مجموعة من المؤسسات والممارسات بشكل أكثر اتساعاً- من هذا التحول القانوني في البداية سليمةً، بل ومستقلة.

وبالفعل، أدت الطريقة التي تم بها تطبيق الإصلاح القانوني في جميع أنحاء الشرق الأوسط الإسلامي بشكل عام، والتي كانت عادةً تتم بشكلٍ واعٍ تمامًا؛ إلى تقليل الأثر الواقع على المؤسسات والممارسات المرتبطة بالشريعة.

(٢٣) تناولتُ هذا الموضوع بتفصيل أكبر في كتابي القادم:

The Rule of Law in the Arab World: Courts, Politics, and Society in Egypt and the Arab States of the Gulf (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

صدرت ترجمةٌ عربيةٌ للكتاب عن دار سطور عام ٢٠٠٤: ناان براون، القضاء في مصر والخليج، القانون في خدمة من؟ المحاكم ... السلطة ... المجتمع، تعريب وتعليق: محمد نور فرحات، القاهرة: دار سطور، ٢٠٠٤.

ومن المؤكد أنه أُعيد النظر في العلاقة بين المؤسسات القائمة على الشريعة وبين الدولة بانتظام، وبشكل عام من خلال تقليص الولاية القانونية للمحاكم الشرعية. إلا إنه حوِّظ على استقلال المؤسسات القائمة على الشريعة، وظلت طبيعتها ثابتة كلياً حتى بعد ذلك. ويمكن الآن فهم السكون السياسي الذي بدأ مُلغزاً في البداية، بإدراك أنه تمَّ احتواء الشريعة بالإصلاح القانوني أكثر من تعريضها للخطر، على الأقل في المدى القصير.

فأولاً، لم تتأثر المؤسسات التعليمية (أو تلك المؤسسات المرتبطة بالشريعة باعتبارها "مهنة") إلى حدٍّ كبير بالأنظمة القانونية الجديدة. فقد كانت هناك موجة من الإصلاح تمرُّ بها بعض هذه المؤسسات، وكان الأزهر تحت قيادة محمد عبده أكثرها بروزاً.

لكن كانت الثورة الفكرية قد بدأت في الأزهر قبل بروز ضغط الإصلاحات القانونية الكامل. وكان الإصلاح موجهًا ليس إلى المؤسسات القانونية الجديدة، بل إلى القديمة؛ وكان المشروع يهدف إلى بث الحياة في الشريعة الإسلامية، وليس إلى القضاء على تأثير قانون نابليون.

ومن الجدير بالذكر كذلك أن معظم المؤسسات التعليمية الإسلامية - بما فيها الأزهر - استمرت عصيةً على الإصلاح من الناحية الموضوعية والمنهجية. فقد كانت الشريعة الإسلامية تُدرّس لفترةٍ معتبرة بعد الإصلاحات القانونية التي بدأت في القرن التاسع عشر. ونادراً ما كانت تتم محاولة الدمج بين تدريس القانون الوضعي والفقهِ الإسلامي، وكانت مدارس القانون الجديدة خارجةً عن القديمة، ومنفصلةً عنها تماماً.

وحتى عندما كانت هناك محاولة لتضمين بعض دراسات الفقهِ الإسلامي في مدارس القانون الجديدة، تم التعامل معها كأى مادة أكاديمية أخرى، ودُرِّست باعتبارها مجموعة من الأحكام القانونية المحددة، أكثر من كونها شروحاً لممارسات وحواشٍ على هذه الشروح.

ولفترةٍ كبيرة، ظلت مناهج التدريس في نوعي المؤسسات كليهما مختلفة. فقد كان أحدها عبارة عن عالم من العلماء يقومون بتدريس حلقات من الطلاب من خلال شروح نصية؛ والنوع الآخر كان عبارة عن عالمٍ من النصوص الشارحة لنفسها، والمنهج المنظم، وقاعات المحاضرات، والتدريس الجماهيري، والاختبار. ولم يعتد أيُّ نظام تعليمي على استقلال الآخر بشكل كبير، وظلت الشريعة الإسلامية كما فُهمت على مدار التاريخ غير مهددة، ولم تتأثر بالإصلاحات القانونية. لكن عندما حدث إصلاح التعليم، أثار الأمر مقاومةً عنيفة وتلكؤاً كما سنرى.



لم تكن المؤسسات التعليمية فقط هي التي استمرت كما هي. فالمحاكم الشرعية بشكل عام استمرت في تأدية أعمالها بلا تأثيرٍ من الإصلاحات القانونية، وفي حالات نادرة فقط (كالكويت) كان هناك جهد حقيقي لإنشاء نظام قانوني موحد^(٢٤). لكن في جميع أنحاء العالم الإسلامي، كان مقرراً أن يتم الحفاظ على نظامين قانونيين منفصلين: أحدهما قائم على الفقه الإسلامي، والآخر على قوانين وإجراءات جديدة.

ومن هذه الزاوية، كانت الإصلاحات القانونية تدريجيةً أكثر منها ثورية؛ فهي لم تتضمن إنشاءً نظام قانوني جديد؛ لأن الدول بشكل عام كانت قد أنشأت بالفعل محاكمها الخاصة بقانون خاص، ولا تضمنت تغيير النظام القائم على الشريعة. بل كان أثرُ الإصلاحات هو إعادة النظر في العلاقة بين النظامين غالباً، من خلال فصلهما بشكل أكبر وتوسعة اختصاصات محاكم الدولة.

وحتى نهاية القرن التاسع عشر، عندما تم تبني النموذج القانوني الجديد، سعت الحكومات جاهدةً للتوفيق بين النظم القضائية القائمة على الشريعة وغير الشرعية. وقاموا بذلك بطرقٍ ناقشناها سابقاً؛ عبر اعتبار السلطات الشرعية الإسلامية في القضايا القانونية، والسماح بإحالة بعض القضايا إلى كلا النظامين، واستشارة القضاة الشرعيين قبل تنفيذ العقوبات الجنائية، وتضمين قضاة شرعيين في المحاكم غير الشرعية. ولكن تخلت الإصلاحات القانونية تخلياً تاماً، التي تمت في أواخر القرن التاسع عشر، عن محاولات جعل النظامين يعملان معاً، وكذلك تخلت عن القضاء المزدوج (وإن كان بصورة تدريجية).

تم ذلك عبر تحديد اختصاص كل محكمة. وقد كانت محاكم الدولة تعمل على مجموعة واسعة من القضايا في الماضي، وكانت المساحة الوحيدة التي تم استبعادها من اختصاصها هي قضايا الأحوال الشخصية^(٢٥).

وهكذا، أحالت الترتيبات القانونية الجديدة معظم القضايا المدنية والجنائية للمحاكم الأوروبية الشكل، وأحيلت قضايا الأحوال الشخصية، وأحياناً أموراً من أنواع أخرى، إلى

(٢٤) إن أفضل تفسير للاستثناء الكويتي هو الضعف التاريخي للمحاكم الشرعية هناك؛ إذ لم تحقق هذه المحاكم أي استقلالٍ مطلقاً عن محاكم الحكام.

(٢٥) بشكل عام، اتسع اختصاصُ المحاكم غير الشرعية بالوقت. فعلى سبيل المثال، حصلت هذه المحاكم على الاختصاص في قضايا حيازة الأرض في مصر عام ١٨٥٨م. انظر: Cuno, Pasha Peasants, ١٩٤.

المحاكم الشرعية التي تعاد هيكلتها. فقد تخلت المحاكم الجديدة عن الاجتهاد في العمل تحت إطار شرعي^(٢٦).

تجربنا هذه الرؤية التدريجية لطبيعة الإصلاح القانوني على إعادة صياغة فهمنا لطبيعته السياسية. فالإصلاح لم يكن ضربةً قاضيةً للشريعة الإسلامية، بل إضعافٌ بالغ - وإن كان محدوداً - لتأثير المؤسسات الشرعية مع الإبقاء على جوهرها كما هو. ولذلك، يصبحُ السكون السياسي الذي صاحب المحاكم الجديدة أمراً معقولاً.

وبالفعل، هناك دليل قويٌّ على أن إدراك عدم الإيذاء النسبي لهذا الإضعاف نفسه هو الذي حدد طبيعة الإصلاحات الدقيقة ومداهها. ففي معظم الأماكن، رفعت مجموعةٌ من الإجراءات من سمة عدم الضرر الظاهري للإصلاحات هذه إلى حدها الأقصى.

فأولاً، بُذلت الجهود، أثناء المراحل الأولى للإصلاح، لتمكين المتنازعين المحتملين من اللجوء للقضاء الشرعي. ففي مصر في ثمانينيات القرن التاسع عشر، وقطر في سبعينيات القرن العشرين، كان مسموحاً للمحاكم الشرعية أن تستمع لأي قضية تُعرض عليها، حتى وإن كانت من اختصاصات المحاكم المدنية المنشأة حديثاً. وفي كلتا الحالتين، تم إنفاذ قواعد التقاضي التي صدرت رسمياً بالتدريج^(٢٧).

وعلاوة على ذلك، كانت الفجوات القانونية تُملأ عادةً من خلال الإحالة إلى القوانين الموجودة مسبقاً، والتي كانت قائمة على الشريعة غالباً. وقد أزعجت هذه الممارسة الملاحظين الأوروبيين في مصر؛ لأنهم رأوها تقويضاً للإصلاحات⁽²⁸⁾.

(٢٦) تجب الإشارة إلى أن الشيخ العالم بالشريعة كان عضواً في اللجنة التي قامت بتطوير نظام المحاكم الجديد في مصر. انظر: جريدة الأهرام، ٢٩ يناير ١٨٨٣م.

(٢٧) الأمر غير واضح في مصر، إلا إن مجلس النظار قرر في ديسمبر عام ١٨٨٢م السماح للمحاكم الشرعية في استمرار النظر في هذه القضايا. انظر: الكتاب الذهبي، ١١٦-١١٨/١. وبعد أربعة عشر عاماً ادعى محام مصري أن المصريين لا زال بإمكانهم التقاضي في نزاعاتهم أمام محكمة شرعية، حتى بعد إنشاء المحاكم الأهلية. انظر: تطور المحاكم الأهلية، المقتطف، ٢٠ يوليو ١٨٩٦م، ٥٢١-٥٢٢.

لكن في قطر، كان هناك "اتفاقٌ شرف" بين المحاكم الشرعية والمدنية على أن تظل كل قضية في المحكمة التي سُجّلت فيها، بغض النظر عن المحكمة صاحبة الاختصاص الفعلي وفقاً للقانون القطري (في حوارات شخصية مع قضاة قطريين، نوفمبر وديسمبر ١٩٩٤م).

(28) Sir Edward Malet to Lord Granville, 28 November 1881, FO 141/144, piece 348, Foreign Office Records, Public Record Office, Kew, England.



وفي بعض الحالات في البداية، كالكويت ومصر، شُغلت وظائف المحاكم الجديدة من قبل من كانوا يعملون في محاكم الدولة الأقدم (التي تعاونت مع المحاكم الشرعية). وبعض هؤلاء القضاة كانت لديهم خلفية أكثر شمولاً في الشريعة أكثر من القانون المدني^(٢٩).

ويبدو أن هذا التدرج في الإصلاح نشأ خصيصاً نتيجة توقع الاحتجاجات إن كان الإصلاح أكثر جذرية. وعلى الرغم من أن قادة الدول التي قامت بالإصلاحات كانوا مختلفين، إلا إن كثيراً منهم كان يرى أن المحاكم الشرعية لا تناسب العصر الحديث. وبالفعل، كان ينظر المتابعون الأجانب والمحامون والقضاة إلى المحاكم الشرعية باعتبارها مفارقات تاريخية منفصلة عن الواقع ومخلّة بالنظام.

وانتشرت هذه الانتقادات في مصر حتى إلغاء المحاكم الشرعية عام ١٩٥٦م، ونجدها اليوم في قطر (حيث لا زال للمحاكم الشرعية اختصاصٌ في جرائم القتل مع قضايا الأحوال الشخصية). وتُتهم المحاكم الشرعية بأنها تعمل بغير قواعد وإجراءات حكمة، وأنها عرضة في أحسن الأحوال للأحكام التعسفية، وللفساد في أسوأها.

ويرى العديد من دارسي القانون المدني أن المحاكم الشرعية تمثل إهانة لكرامة العدالة، وأن الصخب الذي تمتلئ به أقرب للسوق منه إلى المحكمة. وفي عام ١٨٩٦م، شرح اللورد كرومر -على أعتاب إصلاح محدود في هيكل المحاكم الشرعية- رؤيته للمحاكم [الشرعية]، وسبب رأيه عن ضرورة التعامل مع مسألة الإصلاح بحذر، على الرغم من أهميتها:

"من الصعب جداً تطبيق أي علاج فعال، فقد خضعت محاكم هذا البلد المدنية والجنائية إلى عملية إصلاح شاملة في السنوات القليلة الماضية. والعدالة ناجزة في هذه المحاكم، رغم بعض أوجه القصور. إلا إن ذلك لا ينطبق على المحاكم المسماة محاكم شرعية، بما فيها المجلس الحسبي. تقوم هذه المحاكم على كل ما يتعلق بالزواج والحضانة والوصاية والميراث؛ أي كل ما يتعلق بالأحوال الشخصية.

وتصدر المحاكم أحكامها بناءً على الشريعة، قانون الإسلام المقدس؛ والتي ترجع إلى عصر صدر الإسلام، والتي يرى كل مسلم في تغييرها انتهاكاً للمقدسات.

(٢٩) انظر لشاغلي مناصب المحاكم المصرية: قرار مجلس النظار بإنشاء المحاكم الأهلية الصادر في ديسمبر ١٨٨٢م. أُعيدت طباعته في الكتاب الذهبي، ص ١١٩-١٢٠.

إن المؤسسة [المحكمة الشرعية] بكاملها مهترئة حتى النخاع. ولا يقتصر هذا الاهتراء على قِدم القانون نفسه أو بدائية الإجراءات أو عدم انسجام مبادئ القانون العامة مع الأفكار الحديثة؛ فهذه الصعوبات على الرغم من ضخامتها، إلا إنه يمكن التقليل من شأنها أو القضاء عليها كلياً إن طُبّق القانون بأمانة. لكن الآفة العظمى تتمثل في أن العرف -الذي يناظر القانون في قوته- يستلزم تعيين القضاة من بين الطبقات المعروفة في مصر بـ "المعممين" كعلماء المساجد ومن على شاكلتهم، لا من بين المسلمين المتعلمين العاملين في المحاكم المدنية والجنائية. وطالما ظل هذا العرف سائداً، فإنه لا أمل في إقامة للعدل صافية وعاقلة.

لكن هناك حلٌ واحدٌ فقط لهذه الحالة؛ ألا وهو إلغاء المحاكم الشرعية بالكلية، وتحويل اختصاصاتها للمحاكم المدنية العادية. وهو ما حدث في الهند من وقتٍ طويل، وهو ما آمل أن يحدث في مصر في النهاية.

إن هناك استياء شديد من هذا الموضوع، ويمكن لهذا الاستياء أن يثير مطالبات محلية بالإصلاح تكون قويةً كفاية للتغلب على التلكؤ في إحداث تغيير شبه ديني، وللتغلب على معارضة أصحاب المصالح في الإبقاء على هذا النظام.

وعلى الرغم من أن النفوذ الإنجليزي يمكن استغلاله في لحظة مواتية لفرض الإصلاح، إلا إنه من التهور الاندفاع في الإصلاح في وجه المعارضة الشرسة التي ستثور حتماً. وفي هذه الحالة، يجب علينا أن نجعل المسلمين هم أصحاب المبادرة [في طلب هذا الإصلاح]"⁽³⁰⁾.

يوضح توجه كرومر سبب اهتمام معظم حكومات المنطقة -وليس فقط تلك الخاضعة لنفوذ أجنبي- بتقييد اختصاص المحاكم الشرعية بدلاً من مواجهتها بشكل مباشر.

وبالعودة إلى أسباب الصمت في مواجهة إدخال نماذج القانون والمحاكم الأوروبية، يجب التأكيد على أن التخلي عن الشريعة كان ظاهرياً أكثر منه حقيقياً؛ إذ يبدو أن الباحثين ممن يصوّرون الشريعة ليس باعتبارها مجرد كيانٍ من القواعد، بل باعتبارها مجموعة من الممارسات والمؤسسات؛ قد أصابوا في ذلك.

(30) Cromer to Salisbury, 8 November 1896, FO 371/14620, no. 30.



فما يهيم بالنسبة لمناصري الشريعة الإسلامية هو حفظ هذه المؤسسات والممارسات. ولم يكن تطبيق قواعد الشريعة أمرًا هامشيًا، لكن لم يعد يُنظر إلى التفاوض حول العلاقة بين هذه القواعد وقانون الدولة باعتباره إهانةً لجوهر الشريعة الإسلامية. ومهدّ الفهم الأقدم للشريعة لإحداث ثورة قانونية عارمة لم يُنظر لها باعتبارها هجومًا على الشريعة.

لكن إن كانت هذه السردية دقيقةً، فلم عادت الشريعة لتكون أمرًا مزعجًا في مجريات السياسة في الشرق الأوسط؟ وكيف يمكننا تفسير الدعوات المنتشرة بتطبيق الشريعة؟ لا يمكننا في إطار هذه الورقة تقديم إجابة كاملة عن هذا السؤال، لكن يمكننا الإجابة جزئيًا بأن معنى الشريعة قد تغير بشكل عميق وبشكلٍ يكاد لا يُدرك في الوقت نفسه.

فالمؤسسات والممارسات التي كانت مركزيةً في فهم معنى الشريعة الإسلامية قد تحللت وتمّ تجاهلها أحيانًا. وأصبح المعنى الجديد للشريعة مقصورًا أكثر على القانون، وبالتالي يركّز على منزلة القانون الوضعي في المجتمع الإسلامي.

◀ استعادة الشريعة الإسلامية وبعثها - نشأة دستورية إسلامية:

على الرغم من أن مؤسسات الشريعة وممارساتها استطاعت البقاء في مواجهة إدخال النماذج القانونية والقضائية الأوروبية، إلا إنها ظلت في انحدار تدريجي في معظم أنحاء الشرق الأوسط الإسلامي. وكان إصلاح المحاكم الإسلامية ومؤسسات التعليم أكثر بُطًا وإثارةً للجدل والنزاع من إدخال القوانين والمحاكم المدنية.

ومع تغير المؤسسات المركزية في تصورات الشريعة القديمة، وعلى الرغم من بطء وتيرة هذا التغير، تقلصت حدود معنى الشريعة، لكن زادت فعاليته السياسية.

لقد تحولت مؤسسات التعليم الإسلامية إلى جامعات ومحاضرات وسلاسل من المقررات والاختبارات. وتم تجاهل الآليات التعليمية والممارسات التي كانت يُنظر إليها باعتبار أنها تشكل جزءًا جوهريًا من الشريعة، حتى في الجامع الأزهر بمصر، وربما حدث ذلك فيه بالذات لأنه بمصر.

ففي مقابل التعليقات العامة القليلة على إدخال القانون والمحاكم الأوروبية، كانت المعركة حول الأزهر والتعليم فيه وهيكله ومناهجه أعنف وأطول، حتى في مسائل تبدو للوهلة الأولى عديمة الأذى.

ففي حين لم يُثر تشكيل المحاكم الأهلية عام ١٨٨٣م أي معارضةٍ علنية، أدى إصرار الحكومة على إصلاح إجراءات الصحة العامة في الأزهر إلى إثارة النزاعات (ففي عام ١٨٩٦م، نشب تمردٌ أدى إلى مقتل خمسة أشخاص بعد أن حاولت السلطات نقل طالبٍ سوري مريض إلى المستشفى⁽³¹⁾)، مما دفع الحكومات إلى اتباع سياسةٍ حذرة في الإصلاحات التعليمية. وفي المغرب، لم يقترب الفرنسيون من التعليم حتى ثلاثينيات القرن العشرين⁽³²⁾.

زحف التغيير على الأزهر ببطء⁽³³⁾. فخلال القرن التاسع عشر، علّق العديد من الزوار الأوروبيين للأزهر على مظهره الفوضوي⁽³⁴⁾. نشأ هذا الانطباع عن النظام التعليمي القائم (المفتقر إلى مناهج دراسية محددة، وقوائم فصول واضحة، واختبارات دورية)، وعن الضوضاء الظاهرة التي تُحدثها حلقات الطلاب ممن يدرسون ويأكلون وينامون [في المسجد]، ويتحلقون حول معلمين عاكفين على نصوصهم، وبائعين يتجولون ببضاعتهم.

وبنهاية القرن التاسع عشر، علت أصواتٌ من داخل المؤسسة نفسها تطالب بالإصلاح، وأدت إلى صراعاتٍ مريرة حول كل قضيةٍ ممكنة. ولم يستطع مؤيدو نمط التدريس الجامعي من فرض الإصلاحات إلا متأخرًا، (وأحيانًا بدعم حكومي)، ولم تصبح قاعات المحاضرات والفصول الدراسية موضعَ تدريس محل صحن المسجد إلا في منتصف القرن العشرين⁽³⁵⁾.

على الرغم من شراسة المعارضة التي وقفت في وجه إعادة صياغة التعليم الشرعي، إلا إن التغيير قد اكتمل الآن. وفي قطر، حيث لا زالت المحاكم الشرعية تتمتع بسطوتها، يوصف القاضي الذي رَأَسَ هذه المحاكم لمدة خمسين عامًا (ولا زال رئيسها الشرقي) بأنه "غير متعلم"، حتى من قِبَل من خلفوه في رئاستها.

(31) Bayard Dodge, *Al-Azhar: A Millennium of Muslim Learning* (Washington, D.C.: Middle East Institute, 1974), 127.

(32) انظر:

Dale F. Eickelman, *Knowledge and Power in Morocco: The Education of a Twentieth-Century Notable* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1985). / الفصل السابع.

(33) Daniel Creelius, "Nonideological Responses of the Egyptian Ulama to Modernization," in *Scholars, Saints, and Sufis: Muslim Religious Institutions since 1500*, ed. Nikkie R. Keddie (Berkeley: University of California Press, 1972).

(34) Dodge, *Al-Azhar*, 147; and Mitchell, *Colonising Egypt*, 80-82.

(35) Dodge, *Al-Azhar*, chaps. 6 and 7.



لكن لا يعني هذا اللفظ عدم الاحترام أو الازدراء، بل يشير فقط إلى أنه لم يتلقَ تعليمًا جامعيًا أو شهادةً علمية، وأنه تعلم في نظام أصبح الآن قديمًا ومفارقًا للواقع حتى في نظر مؤيدي المحاكم الشرعية، في حين أن القضاة الجدد يفتخرون بدرجاتهم الجامعية.

فإن كانت المؤسسات التعليمية الشرعية قد تغيّرت، فقد تغيّرت أيضًا المحاكم الشرعية، حيث وُجِدَت. ولم تستطع أيضًا حكومات الشرق الأوسط المركزية الطموحة في القرن الماضي تفريغَ حنقها على المحاكم الشرعية إلا بحذر وتدرج. فقد استخدمت هذه الحكومات بشكلٍ عام ثلاث إجراءاتٍ لتقوية سيطرتها على هذه المحاكم: البقرطة، والتقنين، والدمج.

اختلف ترتيبُ هذه الإصلاحات ودرجتها [بين الدول المختلفة]، لكن ظل الدمج هو الاستثناء لا القاعدة. تضمنت عملية البقرطة إدخالَ المحاكم في الجهاز المالي للدولة (بدلاً من الاعتماد على رسوم التقاضي)، وتشكيل أجهزةٍ إدارية، وتشبيد مبانٍ حديثة للمحاكم، وتأسيس إجراءاتٍ تقاضٍ واضحة وهيكل تنظيمية للمحاكم.

بدأت هذه البقرطة ببطء في مصر نهاية القرن التاسع عشر، ولم تواجه معارضةً علنية بقدر ما واجهت تلكواً^(٣٦). لكن كان بطء التقنين أكبر بكثير، ووُضعت قوانين الأحوال الشخصية في معظم دول العالم العربي بناءً على المعايير الشرعية السائدة، ومعبرةً عنها بصدقٍ إلى حدٍّ كبير.

إلا إن هذا التقنين كان في دول الخليج العربية وعدُّ كثير وقليلُ عمل^(٣٧). وفي المقابل، كان دمج المحاكم الشرعية مع المدنية نادراً، وقوبل الأمر بمعارضةٍ إلى حد ما عند تطبيقه في مصر^(٣٨). لذا، وبعد أكثر من قرنٍ من الإصلاح القضائي، يظل تعاملُ الحكومات مع الأمر بنفس الحذر؛ حتى الحكومة الكولونiale الفرنسية في الجزائر -كثيرة التدخل في غالب أمورها- قامت ببقرطة المحاكم الشرعية بدلاً من إلغائها^(٣٩).

(٣٦) في حالة مصر، نجد أكثر العروض شمولاً لدى سالم في النظام القضائي.

(٣٧) لم أسمع في مقابلاتي مع العاملين في المحاكم الشرعية القطرية في نوفمبر وديسمبر عام ١٩٩٤م أيّ معارضةٍ لفكرة التقنين من ناحية المبدأ. بل إن البعض أحال إلى عملٍ قامت به لجنة وزراء العدل في مجلس التعاون الخليجي. إلا إن هذا العمل إن كان موجوداً، فهو يسير ببطء.

(٣٨) عارضت جماعة الإخوان المسلمين وموظفو المحاكم الشرعية هذا الدمج، والذي كان يعني ابتلاع المحاكم الشرعية في نظام المحاكم المدنية؛ ذلك لأن القضاة الشرعيين عند تقاعدهم سيحل محلهم قضاة تعلموا تعليماً علمانياً، مما سيؤدي إلى أن يكون الدمج يعني في النهاية إلغاءً تدريجياً. ولتحليل الخطوات التي تم اتخاذها لأجل تهدئة هذا الاحتجاج، انظر: Rule of Law، الفصل الثالث.

(39) Allen Christelow, Muslim Law Courts and the French Colonial State in Algeria (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1985).

وفي النهاية، أدت هذه الجهود في بعض البلاد (الكويت ومصر) إلى الدمج؛ حيث تطبق المحاكم المدنية -التي تحوي قضاءً تعلموا تعليمًا علمانيًا- قانونًا قائمًا على الشريعة لكنه قام بالفصل كليًا بين استمداد القانون وتطبيقه.

وحتى في البلاد التي لا زال للمحاكم الشرعية فيها وجودٌ مستقل، توقفت المقاومة الأيديولوجية للبقرطة والتقنين. وعلى الرغم من أن التلكؤ في التقنين لا زال مستمرًا، إلا إن البقرطة قد قُبِلت، حتى في إيران التي أنشأت هيكلًا قضائيًا واضح التنظيم.

لقد أصبحت أدبيات الفقه الإسلامي متاحةً للجميع، وأصبح من الممكن دراسة القانون الإسلامي كموضوعٍ مستقل كغيره من الموضوعات. ولم يعد هناك تعليمٌ خاصٌ غير معرفة القراءة والكتابة مع شهادةٍ بالعلم الديني لأجل فهم المناظرات الخاصة بمحتوى الشريعة ودورها الملثام، بل والمشاركة فيها. وكذلك، زاد الافتراق بين الشريعة والتمذهب، وقلت الاعتراضات على مبدأ التخير والتوفيق بين المذاهب^(٤٠).

لقد كانت النتيجة انتشار فهم الشريعة باعتبارها قانونًا بالمعنى الضيق. (لكنها ظلت رمزًا هامًا على الشرعية القانونية والمساءلة). وأصبح مفهوم تطبيق الشريعة مرتبطًا بأن تكون القوانين القائمة متفقةً مع معايير الشريعة، أكثر من ارتباطه بالمؤسسات والممارسات التي كان مرتبطًا بها قبل ذلك.

بل على الحقيقة، تحول معنى الشريعة إلى درجة أن من يعتبرون أنفسهم مؤيدين للشريعة هم من يُصرون على حصرها في القانون فقط، في حين أن الكتاب العلمانيين يجادلون لأجل تعريفٍ وتصورٍ أوسع لا يحكم بالضرورة الممارسة القانونية الفعلية دائمًا^(٤١).

ولا يُستغرب أنه مع بقاء المؤسسات والممارسات القديمة لفترةٍ ما، أن تكون أول سهام النقد الموجهة للاعتماد على النماذج القانونية والقضائية الأوروبية خارجةً من كنانة من هُجُم خارج هذه المؤسسات المنتسبة للشريعة.

(٤٠) أصبح هذا التخير مقبولًا بلا جدل أيضًا في المحاكم الشرعية القطرية المعروفة بحافظتها. ففي اجتماع لطلاب قسم القانون بجامعة قطر عام ١٩٩٤م، قام نائب الرئيس والمدير التنفيذي الفعلي للمحاكم الشرعية عبد العزيز الخليفة بالاستمداد في عرضه بحرية من مذاهب متنوعة. وأنا ممتن لأحد الطلاب الذي أمدني بتسجيل صوتي للجلسة. (٤١) انظر على سبيل المثال نقد محمد عمارة لمحمد سعيد العشماوي في: "ما هو معنى الشريعة الإسلامية؟"، المنهل، أكتوبر- نوفمبر ١٩٩٥م، ١٠-١٧. ولعرض أفكار العشماوي انظر:

William E. Shepard, "Muhammad Sacid al-cAshmawi and the Application of the Sharica in Egypt," International Journal of Middle East Studies 28 (February 1996): 39.



ففي الثلاثينيات، كان رشيد رضا وعبد الرزاق السنهوري أول من أثار القولَ بأن القانون الفرنسي لا يناسب مصر ثقافيًا، وأنه يجب بذل جهودٍ أكبر لأجل دمج القانون الشرعي في المدونات القانونية المصرية^(٤٢).

كانت هذه الأطروحة إصلاحيةً في البداية، لكن حوّلها إلى صورةٍ أكثر جذرية عبدُ القادر عودة؛ منظر جماعة الإخوان المسلمين (وقاضٍ مدني)، الذي أُعِدِم بعد ذلك في إطار قمع الجماعة عام ١٩٥٤م.

ادّعى عودة بلا تردّد أن الشريعة هي أسمى ما يلزمه، وأن المسلمين فرضٌ عليهم محاربة هذه القوانين المناقضة للشريعة، لا مجرد تجاهلها وعدم الاحتكام لها^(٤٣).

وبحلول الستينيات والسبعينيات، أصبح تطبيقُ الشريعة في قلب مطالبات الحركات الإسلامية بكل أطيافها. ورفعت العديد من الحكومات من اعتمادها على مصادر الشريعة الإسلامية، وبالأساس عبر الالتزام الرمزي بأسلمة القانون. فقد أصبحت الشريعة الإسلامية باعتبارها مجموعةً محددةً من القواعد، وليس باعتبارها مؤسساتٍ وممارسات معينة؛ المؤشّر الأكثر قبولًا على الدرجة التي يُعدُّ بها المجتمع أو النظام السياسي إسلاميًا. وأصبح عدم الالتزام بالقانون القائم على الشريعة علامةً لنظام اجتماعي أو سياسي غير شرعي ولا أخلاقي. بل وأحيانًا يتم تجاهل بقايا المؤسسات والممارسات القديمة، والتشكيك فيها من قبل بعض مؤيدي تطبيق الشريعة^(٤٤).

يصعب عادةً استيعابُ الجدل حول الشريعة؛ ذلك نظرًا لأن التغيير في موضع التركيز في الشريعة الإسلامية -من السيورة والممارسة إلى المضمون- قد حدث دون أي تغييرٍ في المصطلحات المستخدمة. لذا، تضمّن وضع الشريعة في قلب المسرح السياسي تغييرًا غير ملحوظ إلى حد كبير في فهم طبيعة تراث الإسلام وتاريخه. أدى ذلك إلى فرض السؤال الذي طال التهرّب منه وتجاهله طوال القرن الماضي: ما هي العلاقة الملائمة بين الشريعة الإسلامية وقانون الدولة الوضعي؟

(٤٢) انظر: عبد الرزاق السنهوري، على أي أساس يكون تنقيب القانون المدني المصري؟ الكتاب الذهبي، مج ٢؛ المؤلف نفسه، واجبنا القانوني بعد المعاهدة، الأهرام، ١ يناير ١٩٣٧م. وكذلك:

Enid Hill, "Al-Sanhuri and Islamic Law," Cairo Papers in Social Science 10 (1987).

Hamid Enayat, Modern Islamic Political Thought (Austin: University of Texas Press, 1982), 77-78.

(٤٣) عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا القانونية. (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥م).

(44) Eickelman, Knowledge and Power, 167-68, 178

وعلى الرغم من النزاعات الشرسة حول الإسلام والسياسة بشكل عام، إلا إن هناك حالةً من الإجماع على إجابة هذا السؤال؛ إن هناك دومًا حاجةً للتشريع الوضعي، لكن يجب أن يكون في الأطر التي تضعها الشريعة. وفي ذلك، قد نجد مبادئً نظريةً شبه دستورية^(٤٥).

وعلى الرغم من أن هذه الدستورية القائمة على الشريعة لا زالت تتسم بغموضٍ يمنعها من أن تؤثر في الواقع (باستثناء إيران تقريبًا^(٤٦))، إلا إن الطريقة التي يوافق بها القضاة والقانونيون مع الإسلاميين - كل من منطلقات مختلفة - حول هذا الرأي مدهشة؛ فقد بدأ القضاة العرب يتحولون إلى موقفٍ أكثر ميلًا للشريعة بدءًا من الثلاثينيات.

فبعد الرزاق السنهوري القانوني والقاضي المصري الذي شارك بشكلٍ مباشر في وضع المدونات القانونية لدولٍ عربيةٍ عدة؛ جادل لأجل اعتماد أكبر على مصادر قانونية أصيلة بدلًا من المصادر الأوروبية، مما أدى إلى حالةٍ من التوفيق في جهوده التقنينية؛ إذ استعار بعض أحكام مدونة الفقه الإسلامي، في حين حفظ شكل القانون النابليوني وبنيته إلى حدٍ كبير.

وعلى الرغم من قبوله للتأثير الإسلامي، إلا إن السنهوري كان معاديًا بشدة للممارسات والمؤسسات التي كانت مرتبطةً جدًا بالشريعة؛ فرفض التقليد في الفقه الإسلامي ودعا لإلغاء المحاكم الشرعية^(٤٧). ومع التصور القانوني الجديد والأضيق للشريعة، أصبحت قابليتها للتقنين والتشريع أمرًا لا مراء فيه.

وقام توفيق الشاوي؛ صهر السنهوري ومفكرٌ إسلامي مستقل بارز، بدفع هذا التوجه الفكري إلى الأمام قليلًا. فعبر بوضوح عن تأييده تدوين الشريعة الإسلامية بشكلٍ قانوني، وفي الوقت نفسه قدّم الشريعة باعتبارها أكثر فعاليةً في ضمان الحرية ومنع الاستبداد والطغيان من الدساتير المدونة والمراجعة القضائية.

(٤٥) قد يُعد اعتبار هذه الإجابة إجابةً دستورية اعتداءً منا على مفهوم الدستورية؛ إذ تقوم هذه الإجابة على المناظرة بين قانون ديني وبين الدستور؛ إذ يحدد كلاهما طبيعة سلطة الحكومة وحدودها وطبيعة التشريع الوضعي وحدوده. لست أنا أول من استخدم هذه المناظرة، لكن مدى مناسبتها يعتمد على ما إذا كان ينظر المرء للدستورية باعتبارها تجسيد القانون الطبيعي أم رد فعلٍ على أفوله.
(٤٦) انظر:

Chibli Mallat, "Constitutional Law in the Middle East: The Emergence of Judicial Power", (SOAS Law Department, working paper no. 3, February 1993, SOAS, University of London).

(٤٧) انظر: واجبنا القانوني بعد المعاهدة، الأهرام.



ولتشكيل هذه الأطروحة، يعتبر الشاوي أن الشريعة هي القانون الأسمى، وما تحتها (من دساتير وتشريعات ولوائح إدارية) يجب أن يلتزم بها^(٤٨). وعلى الحقيقة، طالما أن الشريعة قد أعيدت صياغتها في شكل قواعد محددة، يصعب الفصل بين خرق هذه القواعد والتخلي عن الإسلام. لذا لا نرى أيّ تحدٍّ مباشر لفكرة ضرورة التزام القانون الوضعي بقواعد الشريعة.

لم تؤدِّ بعض محاولات القوى السياسية الأقل التزامًا بالشريعة بتجنب جميع إلزامات هذه المقاربة، إلا إلى تأكيد شرعية الفكرة. فتعهدت الحكومات بمراجعة مدوناتها القانونية للتأكد من أنها تتفق مع الشريعة. وبذلك لا يحاولون مواجهة هذه الدستورية الجديدة بشكل مباشر، بل يلجأون إلى التلكؤ وتعيين لجان كثيرة وراكدة لإبطاء العملية^(٤٩).

لقد فسرت المحكمة الدستورية المصرية العليا المادة الثانية من الدستور (التي تقضي بأن "مبادئ الشريعة الإسلامية" هي "المصدر الرئيسي للتشريع") بأنها تعني أنه لا يجب أن يتناقض أيُّ إصدار تشريعي مع مبادئ الشريعة.

وتفادت اللجنة إلغاء أجزاء كبيرة من القانون المدني والتشريعات الأخرى بتمييزها بين مبادئ الشريعة الأساسية وبين التأويلات الاجتهادية^(٥٠). وبهذا التمييز، ادّعت المحكمة للبرلمان ولنفسها الحق في ممارسة الاجتهاد؛ بإصدار تأويلات اجتهادية جديدة. وبذلك فصلت تمامًا بين استنباط القانون الإسلامي وبين أي تعليم أو تأهل في الفقه الإسلامي.

قد يبدو أن الانتصار الأيديولوجي للشريعة بمفهومها الجديد (إن لم يكن انتصارًا فعليًا) قد اكتمل تقريبًا. لكن اعتبار الشريعة مجموعة من القواعد القانونية قد حدَّ إلى درجة كبيرة من القضايا التي تدخل في إطارها، على الرغم من أنه قد أخضع القضاة ممن تعلموا تعليمًا علمانيًا.

فمجموعة كهذه من القواعد ستُسقط بلا ريب بعض المساحات؛ مما يفرض السؤال حول الكيفية التي ستتبعها السلطات السياسية في وضع قواعدها الخاصة في إطار ما

(٤٨) توفيق الشاوي، فقه الشورى والاستشارة. (المنصورة: دار الوفاء، ١٩٩٢م)، وخاصةً ١٦٩-١٧٦، ١٩٢-١٩٦.

(٤٩) تم تشكيل هذه اللجان في مصر والكويت، ولم يكن أثر يذكر على التشريع.

(٥٠) انظر:

وضعت الشريعة من حدود. يسعى بعض المفكرين الإسلاميين إلى تقليص دور هذه القواعد إلى الحد الأدنى (وعادةً ما ينقلون مثال قوانين المرور باعتبارها أدنى من مكانة الشريعة)، لكن من الصعب الهرب من فكرة أن التشريع الشرعي هو ما لا يتناقض مباشرةً مع الشريعة.

لقد طرح هذا الفكرة قادة جماعة الإخوان المسلمين الأوائل؛ بمن فيهم حسن البنا وعبد القادر عودة وحسن الهضيبي^(٥١). لذا، لا تعدُّ دعوى الجماعات الإسلامية -بأن القرآن دستورهم- مجردَ شعارات، بل تمثل محاولةً لصياغة علاقةٍ سليمةٍ بين التشريع الوضعي وبين الشريعة.

وقد كتب عودة في ذلك: "إن الشريعة الإسلامية هي الدستور الأساسي للمسلمين، فكل ما يوافق هذا الدستور صحيح وكل ما يخالفه باطل، مهما تغيرت الأزمان وتطورت الآراء في التشريع؛ لأن الشريعة جاءت من عند الله على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم ليُعمل بها في كل زمان ومكان"^(٥٢). وقد أنشأت جماعة الإخوان المسلمين -وفقاً لريتشارد ميتشل- لجنةً في هذا الإطار لوضع قانونٍ مدني إسلامي^(٥٣).

وبالتالي، فإن الفهم القانوني الجديد والضيقة للشريعة الإسلامية يصعبُ تجاهله أو احتواؤه في مؤسسات بعينها. وبذا أصبح أكثر فعاليةً من الناحية السياسية من سابقه الأوسع، الذي تم التحايل عليه في سيرورة الإصلاح القانوني.

ومع ذلك، يتسم هذا المفهوم الجديد بأنه أكثر انحصاراً في أمور بعينها؛ إذ أصبح تطبيقُ الشريعة في العديد من المجتمعات المسلمة يعادل إلى حدٍ كبيرٍ مراجعة القانون التجاري والعقوبات الجنائية.

(٥١) لحسن البنا انظر: مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا (دار الشهاب، ب. ت). لقد قبل البنا الدستور المصري باعتباره متسقاً مع الشريعة، لكنه رفض بعض القوانين، انظر ص ١٧٠-١٧٤، ٢١٥-٢١٨. ولعبد القادر عودة انظر: الإسلام وأوضاعنا القانونية. وفي أحد الحوارات، أشار حسن الهضيبي إلى أن بعض المبادئ (كانتخاب القادة والتعليم الإلزامي) يجب أن تُضمَّن في الدستور المصري، مما يعني ضمناً تأييده لفكرة وجود نص دستوري، وإن كان في إطار قانوني إسلامي (روز اليوسف، ٢٧ ديسمبر ١٩٥٢م، ص ٧).

(٥٢) عودة، الإسلام وأوضاعنا القانونية، ص ٦٢. يتسم عودة بأنه أكثر تحديداً من الكثير من المفكرين الإسلاميين؛ إذ يطالب ليس فقط بأن يكون التشريع متسقاً مع الشريعة، بل ينادي بأن هدفه هو تطبيق الشريعة.

(53) Richard Mitchell, The Society of Muslim Brothers (Oxford: Oxford University Press, 1993), 260.



وتتَّهم الجماعات الإسلامية المعاصرة غالبًا بتخيلٍ ماضٍ مزيف، هيمنت فيه الشريعة وحكمت المعايير الإسلامية الشئون الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. لكن لا يمكن بناءً على الأبحاث المعاصرة إصدار حكمٍ تاريخي شامل [كهذا] حول الدرجة التي لعبت بها الشريعة هذا الدور بالفعل، ولا من المرجح أن يصدر هذا الحكم أبدًا على أسس بحثية فقط. إلا إن الشريعة كانت بالفعل لها أهمية حقيقية ومنتزادة بشكل كبير في العالم الإسلامي في الشرق الأوسط في بدايات العصر الحديث.

وقد نجد العصر الذهبي الذي يتخيله الإسلاميون، لكن بشكلٍ مختلفٍ عما يتصورونه. وما حدث، وخاصةً في القرن الماضي، لم يكن تخليًا عن الشريعة، بل إعادة تعريفٍ لها. فصورتها القديمة باعتبارها مجموعةً من الممارسات والمؤسسات قد حوِّظ عليها، لكن عُرضت بشكلٍ مستمرٍّ باعتبارها لا تُناسب الحياة الاجتماعية. وبصورتها الحالية باعتبارها مجموعةً من القواعد، لا تُطبَّق الشريعة أحيانًا، لكنها تفرض نفسها على المسرح السياسي في جميع أنحاء المنطقة.



مركز نهوض

للداسات والنشر

NOHOUDH CENTER
FOR STUDIES
AND PUBLICATIONS