المقدمة

هذه دراسة لتاريخ مؤسسة دينية مصرية، ولمن تولوا رئاستها، فقد تأسست دار الإفتاء المصرية عام: (١٨٩٥م)، وظلت طيلة القرن العشرين فاعلًا رئيسًا في المنافحة عن دور الإسلام في المجتمع المصري، وأنيط بمفتي الديار المصرية أحيانًا القيام بالمهمة الصعبة المتعلقة بتعريف الدولة المصرية بالإسلام، وتوضيح كيف يمكن للجماهير المصرية المسلمة أن تحيا حياة إسلامية في العصر الحديث، من ثم، فإن تتبع سيرة دار الإفتاء المصرية وما أصدرته من فتاوى هو بمثابة دراسة للردود الدينية على تفاعلات وتحولات اجتماعية وعقلية شهدتها مصر خلال المائة سنة الأخيرة، ويرتبط تاريخ دار الإفتاء بدراسة البيروقراطية والمأسسة الدينية، وبمسألة العلاقة بين الدولة والدين في العالم الإسلامي.

ولا بد أن يكون عمل دار الإفتاء ـ وهو: ما أصدرته من فتاوى ـ هو المصدر الرئيس لدراسة تاريخها، وتلك الفتاوى مسجلة ومحفوظة بدار الإفتاء نفسها؛ من هنا كانت هذه الدراسة محاولة لبيان كيف يمكن استخدام هذه الفتاوى كمصدرًا لدراسة التاريخ الفكري والاجتماعي الإسلامي، وسبيلنا إلى تحقيق ذلك هو تحليل تلك الفتاوى في سياقها الاجتماعي والسياسي، ويقيني أن الفتاوى الصادرة في القرن العشرين مختلفة بشكل جوهري عن نظيراتها الصادرة من قبل، ومرد ذلك، بالمختصر المفيد، هو أنها معززة بحجية جديدة، وموجهة إلى جمهور مسلم لم يكن ببساطة موجودًا قبل نهاية القرن التاسع عشر، واعتقادي أن الآثار المترتبة على هذه الحقيقة لم تحظ بالاهتمام الواجب من جانب الباحثين العاملين في هذا الحقل المعرفي.

أدبيات الفتوى:

ما على أي مسلم يساوره الشك بخصوص أمر ما من أمور الدين أو الأخلاق أو القانون ـ إلا أن يستشير متخصصًا طالبًا منه رأيًا له حجيته في تلك المسألة، ومثل هذا الرأي يسمى: فتوى، والسائل يسمى: المستفتي، والمتخصص المستشار يسمى: المفتي، ولا بد أن يكون المفتي قادرًا على القراءة والكتابة، ودارسًا لمراجع الفقه الإسلامي والقرآن والحديث النبوي (السُّنَّة القولية والفعلية للنبي محمد ﷺ).

ومن نافلة القول، أن الإفتاء قديم قدم الإسلام ذاته، ومن الشائع في المعالجات التقليدية للفتاوى، وفي التصديرات المعاصرة لمجموعات الفتاوى ـ تقرير أن النبي نفسه كان هو المفتي الأول، الأمر الذي يشهد عليه العديد من آيات القرآن الكريم البادئة بمفردة من قبيل (يستفتونك... قل) المخاطب بها النبي محمد[1]، وبعد وفاة النبي لجأ عوام المسلمين إلى من هم الأكثر تضلُّعًا من العلم بالدين، واستمر هذا التقليد على مدى العصور.

وتكاد الأسئلة التي يطرحها المستفتون تغطي كل الحوادث؛ ذلك أن التشريع الإسلامي لا يقتصر على ما تعنيه مفردتا: القانون والتشريع في ذهن الشخص الغربي؛ فهو يتضمن قواعد تفصيلية للسلوك القويم في كل مناحي الحياة، ليس فيما يتعلق بالشؤون الدينية والمدنية وحسب، بل في مجالات مثل صحة الأبدان أيضًا، ومن المهم القول: إن الفتاوى لم تساعد على ضبط سلوك البشر وأسلمته فقط، بل أدخلت التصرف الإنساني بكل صوره في مجال الفقه؛ من هنا كانت الفتوى والمفتي بمثابة همزة الوصل بين

---

(١) الواقع أن مفردة: يستفتونك، لم ترد في القرآن الكريم **غير مرتين اثنتين** فحسب، وسياق المفردة لا يسوغ تلقيب النبي ﷺ بالمفتي الأول؛ فالآيتان الكريمتان تتضمنان طلب الفتوى من النبي، والفتوى لا تأتي منه ﷺ، بل من الله تعالى، والآيتان واردتان بسورة النساء؛ يقول الله تعالى: ﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي ٱلنِّسَآءِ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي ٱلْكِتَٰبِ فِي يَتَٰمَى ٱلنِّسَآءِ ٱلَّٰتِي لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَن تَنكِحُوهُنَّ وَٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلْوِلْدَٰنِ وَأَن تَقُومُوا۟ لِلْيَتَٰمَىٰ بِٱلْقِسْطِ ۚ وَمَا تَفْعَلُوا۟ مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِهِۦ عَلِيمًا﴾ [النساء: ١٢٧]، وقوله ﷻ: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي ٱلْكَلَٰلَةِ ۚ إِنِ ٱمْرُؤٌا۟ هَلَكَ لَيْسَ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَهُۥٓ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ ۚ وَهُوَ يَرِثُهَآ إِن لَّمْ يَكُن لَّهَا وَلَدٌ ۚ فَإِن كَانَتَا ٱثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا ٱلثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ ۚ وَإِن كَانُوٓا۟ إِخْوَةً رِّجَالًا وَنِسَآءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ ۗ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ أَن تَضِلُّوا۟ ۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ [النساء: ١٧٦]، وفي كلتيهما: (قل الله يفتيكم)، وبالمقابل وردت: (يسألك.. قل) **خمس مرات**، (يسألونك.. قل) **اثنتي عشرة** مرة ـ المترجم.

المعاملات الدنيوية والتنظير المتعلق بها، وكما يقول شاخت: «فإن الفضل في التطور المذهبي للقانون الإسلامي، يرجع إلى حد بعيد إلى أنشطة المفتين»[٢]؛ ذلك أن مفتين ومشرعين استنبطوا فتاوى مهمة؛ مما أفسح الطريق أمامها لأن تدرج في نهاية المطاف في مدونة الفقه التي تدرس في المدارس الفقهية، التي كانت هي بمثابة كليات القانون وعلم الكلام التقليدية، ولما كان التشريع ـ نظريًّا ـ مجالًا لا يشارك الله فيه أحدٌ سواه، فإن التفسير البشري لهذا التشريع في العلاقة مع الوقائع والتطورات الدنيوية ـ اعتبر مهمة لها مكانتها وجديتها الكبيرتين.

وبالطبع، فإن أغلبية الفتاوى كانت فتاوى عادية غير مثيرة؛ تتمثل في مجرد معلومة بسيطة تقدم لعوام المسلمين حول مسألة شرعية، وقد يكون مصيرها أن لا يؤبه بها، أو أن يطويها النسيان؛ فالفتوى لا تتمتع بصفة إلزامية، إلا أن تلك الملايين من الفتاوى شكلت جزءًا من تصور المسلمين لتنظيم العالم وسكانه، كما كانت جزءًا من فهم المجتمع المسلم ومن تقديمه لنفسه، وعبرها تم تثبيت أعراف واتجاهات، ومناقشة تفصيلات شعائر وتحديدها، وتمرير إحساس بكون منظم، وكانت الفتاوى رابطة مهمة في نقل القواعد والقيم الإسلامية من العالم إلى المسلم العادي، ومن جيل إلى جيل.

ولقد ظهرت أدبيات الفتوى في القرون التالية لوفاة النبي، وجرى تجميع فتاوى مشاهير المفتين في كتب، مع نسخها بالمدارس الفقهية؛ باعتبارها جزءًا من تدريب علماء مسلمين جدد، ولا يُحصِّل الطالب بدراسة تلك الفتاوى بعض أحكام مفيدة قد يسأل عنها هو نفسه يومًا ما وحسب، بل الأهم أنه يأخذ أيضًا فكرة عن المناهج التي استخدمها المفتي الشهير، ومن الجلي أنه إن سئل المفتي عن نقطة منصوص عليها بوضوح في القرآن أو في الحديث النبوي، فإن كل ما يكون مطلوبًا منه هو أن يرتل الآية القرآنية أو يتلو نص الحديث على مسامع المستفتي، ولا تبرز مشكلات إلا إذا لم يجد المفتي مثل ذلك الحكم الصريح في القرآن أو في الحديث، عندها يلجأ المفتي إلى مصادر ثانوية مثل أحكام الفقهاء السابقين (وكلما كان أولئك

(٢) Schacht, Josef, An Introduction to Islamic Law, Oxford: Charendon Press, 1964, P.74.

الفقهاء أقرب إلى العهد النبوي، كانت حجيتهم أعلى)، وبالأخص حين يبدو أن ثمة إجماعًا فيما بينهم، أما إذا لم يجد مثل ذلك الحكم فإنه يتعين عليه معالجة المسألة باجتهاده بناء على ما لديه من معرفة بالمبادئ العامة والدقيقة بصياغة آراء تشريعية، بطرق يأتي القياس في الصدارة منها، وسرعان ما نشأ عن ذلك نوع آخر من الأدبيات المعنية ببيان قواعد إصدار أحكام فقهية، واصطلح على تسمية تلك الأدبيات الأكثر تجريدًا وفنية: أصول الفقه، بينما نعتت أدبيات الأحكام العملية المتعلقة بمختلف الأمور بـ: الفروع[٣].

وتحدد أدبيات أصول الفقه الشروط الدقيقة للإفتاء، ويشار فيها عادة إلى أن الإفتاء يمكن أن يكون شفهيًّا أو كتابيًّا، مع التحبيذ الشديد للإفتاء المكتوب؛ نظرًا لكون ما قد يسفر عنه من سوء فهم أقل من الشفهي، ويتعين أن تتضمن الفتوى إجابة دقيقة على السؤال بلغة موضوعية قابلة للفهم، مع تجنب الاستطرادات، وعدم ترك أيَّة فراغات يمكن أن يملأها آخرون[٤]. ولا بد أن تبدأ الفتوى بـ: (بسم الله الرحمن الرحيم)، وتختتم بـ: (والله أعلم)، ويلزم المفتي ذكر الدليل، واقتباس النصوص القرآنية بدقة، وتحاشي التعميم في قضايا تتطلب التفصيل، ويسمح له أن يرجئ الإجابة إذا شعر أنه بحاجة إلى مزيد من التدقيق في المسألة[٥].

وتبلور الفكر القانوني الإسلامي خلال القرون الأولى في مذاهب؛ أي: في مدارس فكرية فقهية، وبات لكل مذهب وسائله وقواعده التي يتعين على المفتي الالتزام بها، ودامت أربعة مذاهب في العالم الإسلامي السني: الحنفي والمالكيّ والشافعيّ والحنبلي.

وتدرَّس هذه المذاهب الأربعة ـ التي هي محور هذه الدراسة ـ في مصر

---

(٣) مع أن نشأة العلوم الشرعية الإسلامية وتطورها كانت موضوعًا لكثير من الكتب، فإنها لا تزال محلًّا لجدل كبير؛ انظر على سبيل المثال:

Calder, Norman, studies in Early Muslim Jurisprudence, Oxford: Clarendon Press, 1993.

(٤) بكتاب إيميل تيان قائمة ببعض تلك الأحكام؛ راجع:

Tyan, Emile, Histoire de LOrganisation Judicaire en pays D'Islam, Laiden, 1960.PP.228 - 230.

(٥) هذه الأمثلة منتقاة من بين سبعين قاعدة واردة بكتاب في أصول الفقه يعود إلى القرن الرابع عشر. انظر: ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، القاهرة: دار الحديث، ١٩٨٧، ج٢، الكتاب الرابع، ص١٢٩ ـ ٢٣٠.

في الأزهر، مع التركيز في التخصص على أحدها؛ كما سيتضح لاحقًا، وفي حين ينتمي السواد الأعظم من المصريين في الوجه البحري إلى المذهب الشافعي، فإن المذهب المالكي كان هو السائد في الوجه القبلي، وكان المذهب الحنفي هو المذهب الرسمي للإمبراطورية العثمانية، التي كانت مصر جزءًا منها فيما بين عامي: (١٥١٧م)، و: (١٩١٥م)، وكان هذا المذهب هو المعمول به في المحاكم.

وتختلف أدبيات الفتوى التي تدرس بالمدرسة الفقهية، عن الفتوى التي تقدم للمسلم العادي من وجوه عديدة، فلما كانت للمنهجية أهمية أولية في الفتاوى التي تدرس؛ فإنها كانت تميل عادة إلى أن تكون أطول صياغةً ومُدلَّلًا عليها على نحو أفضل، ومرتبة على نسق وضبط، وذات طابع تعليمي مختلف عن القواعد العامة للمذهب، فالفتاوى جزء من أدبيات الفروع، أدنى من الأصول بكثير في التنظير وأقرب إلى المواقف الحياتية الفعلية، بما يسوغ اعتبارها فرعيات.

وتتشكل أدبيات المدرسة الفقهية من **النوعيات التالية**:

ـ **الأصول**: الجذور ومنهجية الفقه.

ـ **المتون**: هي نصوص أكثر إيجازًا؛ بما يعين على حفظها عن ظهر قلب، تتضمن لباب المذهب الفقهي، وهي كأدبيات الأصول لم تتغير عبر القرون؛ لكونها تجسد هوية المذهب ذاتها.

ـ **الشروح والحواشي والتعليقات على المتون**: أريد بتلك النصوص الثانوية الأخرى أخذ التطورات التاريخية في الحسبان. وهذه الأدبيات أكبر من سابقتها بكثير؛ ولذا لم تكن موضوعًا للحفظ؛ بل للاسترشاد بها، وتعبر هذه النصوص عن الاختلافات داخل المذهب أو بين المذاهب، وبدل أن تعطي انطباعًا موحدًا عن المبدأ الذي يقوم عليه المذهب، فإنها تعطي فكرة عن فكره، وتعكس ـ بما تنتقيه وما تحذفه ـ سمات الوقت الذي كتبت فيه.

ـ **الفتاوى**: مجموعة الفتاوى الخاصة بفقيه شهير، وهذه الفتاوى قد تضع الآراء المختلفة داخل المدرسة جنبًا إلى جنب، وتقتصر مهمة المفتي على أن يختار من بينها، ويطرح المسألة على نحو عملي ومفهوم كي يستطيع

المستفتي التصرف على ضوء ذلك، ويكمن وجه النفع فيها على وجه الدقة في أنها تعبر عن اختيار موثوق به للمفتي في موقف معين، وهو ـ كما سلف القول ـ قد تطرح عليه مسألة لم تطرح من قبل، ويتعين عليه أن يتوصل إلى حكمها باجتهاده، وهذا يجعل مجموعات الفتاوى بمثابة الوثائق الأكثر ارتباطًا بالعصر، والتي تتم دراستها في المدرسة ـ هي بتعبير آخر: الجزء الأكثر دينامية في المجموعة التشريعية الإسلامية، ومن هنا تكمن قيمتها للباحثين(٦).

ومن المهم أن نضع في اعتبارنا هذا التدرج الهرمي لأدبيات الفقه عند النظر إلى قيمة مجموعات الفتاوى بوصفها مصادر تاريخية؛ فلقد رأى علماء أوروبيون قدامى في عدم قابلية المتون للتغيير دليلًا على الطابع الجامد والثابت للتشريع الإسلامي؛ ومرد ذلك على وجه التحديد، أنهم لم يضعوا وظيفتها ودورها الهيكلي في حسبانهم، ونظروا ـ على العكس من ذلك ـ إلى مجموعات الفتاوى على أنها أدبيات نابعة من عمق الحياة الاجتماعية الحقيقية في المجتمعات المسلمة عبر العصور، إلا أنه من الواضح مما سبق: أن الفتاوى جرى تضمينها وترتيبها لأغراض تعليمية، وبينما تجعل تلك الظرفية تلك المجموعات مصدرًا ممتازًا للتعليم المدرسي، فإن غاياتها وأولوياتها، ورؤيتها للعالم، والعلاقة بينها وبين الحياة الاجتماعية في الفترة التي صيغت فيها ـ: تبدو معقدة ومن الصعب دراستها.

وفي مقدمة دواعي تلك الصعوبة، مخاطر إمكانية أن تكون الفتاوى قد نسبت إلى مشاهير الفقهاء لهدف واحد هو تضمينها في مجموعات لأغراض تعليمية، ومما يعزز هذا الشك أن العديد من مجموعات الفتاوى المهمة مثل الفتاوى الحنفية إنما هي مصنفات لمادة تعليمية أو قانونية وليست فتاوى فعلية، والأمر الثاني: أن مجموعات الفتاوى تتضمن بوضوح تحريرًا لفتاوى المفتي، ومن الطبيعي أن تكون مبادئ التحرير (التي قد تكون تمت في

---

(٦) هذه القائمة مستقاة من:

Johansen, Baber, Legal Literature and the Problem of Change: The Case Of the Land Rent in Islam and Public Law, Edited by: Chibli Mallat, London, Graham and Trotman, 1990, PP. 29 - 47.

وللتعرف على كل نوع من أنواع هذه النصوص واستعماله؛ راجع:

Messick, Brinkley, The Calligraphic State. Berkeley, USLA Press, 1993, PP.30 - 35

مراحل متعددة) هي تلك الخاصة بالمدرسة وبمنهجيتها، وليس لدينا معرفة تذكر حول المسائل المعتاد طرحها، والمسائل المطروحة على نحو استثنائي؛ الأمر الذي يجعل من الصعب استخدام مجموعات الفتاوى من منظور التاريخ الاجتماعي، وأخيرًا: فإنه ليس من المستبعد أن تكون الفتاوى المكتوبة مصحوبة بموعظة أخلاقية (أو على العكس، بنصيحة شرعية بعيدة النظر)، وأن يكون ما بين أيدينا من فتاوى الآن قد فقد منه هذا الجزء المهم.

ويبدو أن الفتاوى قد تظهر في صور أخرى أقرب إلى الحياة الاجتماعية، وينطبق ذلك على سجلات المحاكم التي تتضمن أحكام القضاء المؤسسة على الشرع الإسلامي، وهذه السجلات بقيت في أجزاء عديدة من العالم الإسلامي، من بينها على سبيل المثال: مصر، والإمبراطورية العثمانية، وهذه السجلات بالطبع مصدر رائع لتاريخ المحاكم وللممارسة القانونية الفقهية، ويمكن الحصول على معلومات ثمينة من القضايا نفسها حول موضوعات مثل الاقتصاد والأنماط الأسرية، ومع أنه ليس بوسعنا التثبت من أن تلك الأحكام قد نفذت بالفعل أم لا، فإنها بحد ذاتها تعد أمثلة للقانون التطبيقي، ولدينا في الحالات التي استشار فيها قاض أو متقاض مفتيًا، فتاوى نعرف على الفور استخدامها وسياقها الدقيقين، وفي اعتقادي: أن فتاوى المحاكم هذه مختلفة بكل معنى الكلمة، عن مجموعات الفتاوى، وإن بدا أن بينهما تشابهًا كبيرًا.

المفتي بين المدرسة والمحكمة:

كما أن للإفتاء الصحيح قواعد، فإن للمفتي الحقيقي متطلبات، ويتعين في أدبيات أصول الفقه أن يستوفي المفتي شروطًا معينة[٧]، **أولها**: أن يكون مسلمًا بالغًا، والمفتون في المتعارف عليه رجال، إلا أنه لا توجد قاعدة

(٧) Tyan, Emile, Histoire de LOrganisation Judicaire en pays D'Islam, Laiden, 1960.PP.224 - 228.

راجع مقالته الموسومة «الفتوى» في: موسوعة الإسلام. وراجع مناقشة لتطور المتطلبات اللازم توفرها في المفتي في سياق هندي، في: خالد مسعود، آداب المفتي، في:

Barbara Metcalf, (editor), The Muslim Understanding of Values, Characteristics and Role of a Mufti, Moral Conduct and Authority, The Place of Adab in South Asian Islam, University of California Press, 1984, PP.124 - 151.

معينة تحتم ذلك، على غرار الوضع بالنسبة للقضاة، **والشرط الثاني**: أن يكون المفتي عدلًا، وعلى دراية بالشرع، إلى حد أن بعض الفقهاء يصرون على لزوم أن يكون مجتهدًا، بحجة أنه بينما يمكن أن يستعين القاضي باستفتاء أحد المفتين حالة جهله بالمسألة المطروحة عليه، فإنه من غير المسموح به أن يستفتي مفت قاضيًا طلبًا لفتوى[٨].

ومنبع الفروق في المتطلبات بالنسبة لكل من القضاة والمفتين ـ هو الطابع المختلف لمهمتيهما، اللتين تأتيان عادة جنبًا إلى جنب في أدبيات أصول الفقه، ولقد قام برنكلي ميسك مؤخرًا بتحليل تلك الفروق على النحو الذي يمكن إيجازه على النحو التالي:[٩]

ـ **يقيم القاضي في المحكمة ويحتكم إليه**، وبذا يجد نفسه دائمًا أمام طرفين، يلزمه استكشاف الحقيقة وراء روايتيهما، وأن يشك فيما يقولانه، وأحكامه ملزمة ويجب إنفاذها، والجزء الذي يستخدمه من الفقه هو الفروع، بل أجزاؤه المتعلقة بالمعاملات الإنسانية فحسب، فالعبادات والمسائل الأخلاقية بوجه عام خارج نطاق عمله، وهو يتقاضى راتبه من الدولة، أو من الرسوم، وهذا هو السر في أن مقام الفقيه أسمى في الأدبيات ولدى الرأي العام من القاضي.

ويرى منسك أن كلًّا من المفتي والقاضي، يوضع في مقابل الآخر، في دائرة تأويلية تراوح بين النص والواقع؛ فالقاضي يستكشف شؤون العالم، ويستشير النص، ثم يطبق حكمه على الواقع، والمشكلة بالنسبة له كامنة في العالم، أي في حدث، ومن الجهة الأخرى، يتخذ المفتي من الحوادث الحياتية نقطة انطلاق، أما ما يستكشفه فهو النصوص، وهو يبني على النصوص لينتج مزيدًا من النصوص التي قد يكون لها فائدة بالنسبة للواقع المعاش[١٠].

(٨) Tyan, Emile, Histoire de LOrganisation Judicaire en pays D'Islam, Laiden, 1960. PP.227

(٩) Messick, Brinkley, The Calligraphic State. Berkeley, USLA Press, 1993, chapter3.

(١٠) Messick, Brinkley, The Mufti, the Text and the World: Legal Interpretation in Yemen, MAN n.s.21, 1986, PP.102 - 119.

أما في الواقع العملي، فإن هناك فروقًا جمة في متطلبات المفتين والقضاة وأدائهم، بل إن النظرية الفقهية ذاتها شهدت تنوعًا ملحوظًا عبر الزمان، فبعض المفتين اعتكف بالكلية، في حقيقة الأمر، في المدرسة معلمًا وشارحًا للمذهب، ولم يعر اهتمامًا يذكر للحياة العامة، بينما لعب البعض الآخر من المفتين دورًا عامًّا نشطًا، وكان المفتون في المساجد الكبرى في مدن مثل القدس ودمشق شخصيات قوية ودخلهم كبير وعلاقتهم وثيقة بالحكام، ومع ذلك يمكن القول باطمئنان: إن المفتي يتبوأ مكانة وسيطة بين مهمتي: الشؤون القانونية الدنيوية، ومناخ التنظير الخاص بالجماعة العلمية القائم بذاته، فيما بين المحكمة والمدرسة، وستنقب هذه الدراسة عن فكرة تأرجحه بينهما.

المفتي الرسمي:

انقسم المفتون على مدى التاريخ صنفين: مفتين بارزين، ومفتين عاديين، وعرف التاريخ مرار وتكرارًا بروز مفتين عظام تبلغ فتاواهم درجة من جودة الحجة والأهمية تؤهلها للاستشهاد بها ولتسجيلها، وهؤلاء كانوا يستفتَوْنَ من كل فج عميق من المسلمين العاديين ومن المتخصصين على السواء، وإذا أثيرت مشكلات معينة في أحد الأصقاع، فإن المفتيين المحليين فيه قد يحيلون تلك المسائل إلى واحد من أولئك المفتين الكبار، وبذا يصير بمثابة **مفتي المفتين**، وسرعان ما يثمن الحكام في العالم الإسلامي المزايا والأضرار المحتملة لمثل هؤلاء المفتين الكبار؛ فهم بالنظر لما لهم من مكانة سياسية، ومن مكانة شعبية كذلك ـ يمكنهم إجازة السياسات، ومساعدة المحاكم على العمل على نحو أفضل.

وقد كشفت دراسة إيميل تاين للعلاقة بين المفتين والحكام عن أن الخليفة عين مُفتيًا لإيالة مصر في تاريخ مبكر يعود لعهد الدولة الأموية (٦٥٠ ـ ٧٥٠م)[١١]، وفي اهتمام الحكام بجعل المفتين تحت سيطرتهم دليل على تأثيرهم على السكان المحليين، ومع ذلك فإن تحكم الحاكم في الإفتاء، كان قاصرًا على اختيار وتعيين المفتين الرسميين، ومراقبة المفتين غير

(١١) Tyan, Emile, Histoire de LOrganisation Judicaire en pays D'Islam, Laiden, 1960.P.223.

الرسميين؛ فولاية المفتي فيما يقوله ابن خلدون واحدة من المصالح العامة للأمة الإسلامية، ولا بد أن يحذر الخليفة من أن يتولى تلك الولاية أشخاص غير أكْفاء؛ فيوقعوا الناس في الضلالة[١٢]، ووضع ابن خلدون منصب المفتي في المرتبة الثانية من بين ستة مناصب إسلامية، بحيث لا يسبقه غير منصب إمام الصلاة، ولم يميز بين المفتي والمدرس بالمدرسة الفقهية، إلا أن الحكام لم يستطيعوا، بأيَّة حال من الأحوال، أن يمنعوا الناس من استشارة من هم أشد ثقة فيهم من المفتين.

وخلال الحكم المملوكي لمصر (١٢٥٠ ـ ١٥١٧م)، كان مفتون للمذاهب الأربعة ملحقون بمحاكم الحكام والولاة[١٣]، وكانوا يجلسون في المحاكم العليا، عقب كبار القضاة والقضاة الخاصين للجيش، ويستشارون في أمور المذهب وفي تفصيلات القضايا المثارة[١٤].

وتعززت مأسسة ذلك المنصب في عهد الإمبراطورية العثمانية (التي تبعتها مصر فيما بين عامي: ١٥١٧ و١٩١٥م)[١٥]، وبالأخص في استانبول؛ حيث تم تنصيب مفتي رسمي لقب بـ: **شيخ الإسلام**، في النصف الأول من القرن الخامس عشر، وخلص ريب ـ من تحليله لمصادر عديدة تتعلق بنشأة هذا المنصب ـ إلى أنه كان محاولة لإعطاء إجازة دينية لنظام الحكم، من رجل زاهد في الشأن الدنيوي، وخُلُقه فوق الريبة والشكوك، وتأسيسًا على ذلك، كان راتبه متواضعًا، بكل ما تحمله الكلمة من معنى، ولم يكن عضوًا بالديوان (المجلس السياسي)[١٦]، وبالمقابل، يرى «جربر» أن ترفيع مفتي

---

(١٢) ابن خلدون، المقدمة. والمؤلف رجع إليه بترجمة وزنتال، التي نشرتها مطبعة جامعة برنستون عام ١٩٦٧م، ج١ ص٤٥٢.

Ibn Khaldon, The Muqadima, translated by: Rothental, Bollingen Series, Prenseton University Press, 1967, vol. 1, P.452.

(١٣) Tyan, Emile, Histoire de LOrganisation Judicaire en pays D'Islam, Laiden, 1960. P.224.

(١٤) Gaudefory - Demombynes, La Syrie a Lepoque Des Mamelouks, Paris, Geuthner, 1923, 1, xxvii.

(١٥) لم تكن القبضة العثمانية على مصر محكمة في أي وقت من الأوقات، وحين جاءت الحملة الفرنسية بقيادة نابليون إليها، كانت الهيمنة العثمانية عليها قد ضعفت إلى حد بعيد، ومع ذلك، فإن السلطان العثماني ظل رسميًّا هو حاكم مصر حتى الحرب العالمية الأولى. راجع المقدمة التاريخية في الفصل الثاني من هذه الدراسة.

(١٦) Repp, R.C., The Mufti of Istanbul, London: Ithaca Press, 1986, PP.300 - 301.

استانبول إلى مقام: شيخ الإسلام، جاء استجابة للحاجة المتنامية إلى وزير ديني، لا يقف دوره على تقديم فتاوى، بل يسدي المشورة للسلطان في أمور السياسة الشرعية[١٧].

وعلى أية حال: فإنه بحلول القرن السادس عشر، كان شيخ الإسلام يرأس إدارة موسعة للشؤون الدينية، ولفتاويه وضعية شبه تشريعية، إلى حد إمكانية إقالة قضاة إذا لم يسيروا على نهجها[١٨]، كما أن المتقاضين كانوا يبحثون عن فتاويه ليقدموها بالمحكمة؛ حيث كانت تعامل باحترام بالغ، وتحسم القضية كقاعدة بناء عليها، على الأقل في ضوء المادة العلمية التي جمعها جربر بهذا الصدد[١٩].

وكان شيخ الإسلام يصدر مئات الفتاوى يوميًّا، معظمها بمجرد كلمة (نعم) أو (لا) ردًّا على سؤال أعيدت صياغته بواسطة العاملين تحت إمرته[٢٠]، وفي أواخر القرن الثامن عشر تمت إعادة تنظيم عامة وجديدة للإدارة العثمانية، تضمنت مزيدًا من التوسيع لوظيفة شيخ الإسلام؛ بإنشاء دار الفتوى لتكون بمثابة مستشارية إدارية بحد ذاتها يعمل بها أناس يعدون الفتوى ويسجلونها، مع تعيين مفتين لبعض عواصم الولايات[٢١]، إلا أن منصب شيخ الإسلام كان قد بدأ يفقد تأثيره السياسي حينئذٍ، وفي عام: (١٩٢٤م) تم إلغاؤه هو والخلافة، وفي عام: (١٩٢٧م) التهم حريق معظم سجلات الفتاوى المحفوظة، ولكن العديد منها ظل باقيًا في مكتبات استانبول، خاصة تلك المتعلقة بقرون سابقة.

وخلاصة القول: أن منصب المفتي شهد مأسسة تدريجية، وبمرور الزمن أصبح العلماء جزءًا من بنية هرمية يترأسها شخصيات سياسية ذات نفوذ، جرى إلحاقهم بالمساجد والمدارس الكبرى، وسيطروا على الأوقاف الثرية،

---

(١٧) Gerber, Haim, State, Society and Law in Islam, Ottoman Law in Comparative Perspective, New York: State University of New York, 1994, P.56.

(١٨) Ibid, P. 81.

(١٩) Ibid, P.81.

(٢٠) Heyd, Uriel, Some Aspects of the Ottoman Fetva, Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 1969, 31, (1), PP. 35 - 56., P.42.

(٢١) Walsh:Fatwa, The Ottoman Empire, In: Encyclopedia of Islam 2, vol 2, P. 867., Kramers: Shaikh al Islam, in: Encyclopedia of Islam, vol. 4, P. 298.

وفي حين ظل الإفتاء العادي المتعلق بمجريات الحياة اليومية على كل المستويات باقيًا، فإن العالم الإسلامي كيَّف نفسه مع وجود دار عامة للإفتاء، وجرى إلحاق مفتين خصوصيين بالمحاكم في معظم المحليات، فضلًا عن استفتاء الإدارة لكبار المفتين، الذين أنيطت بهم مهمة إضافية؛ هي: إجازة الأسرة الحاكمة وسياساتها، ورغم كل ذلك ظلت الفتوى شأنًا خاصًّا في المقام الأول، وتداولها محدود للغاية، ولا تنشرها وسائل الإعلام الجماهيرية، ولم يكن نشرها متاحًا، ولم يكن هناك مجتمع مدني، وبهذا لم يكن للحكام ولا للمفتين أية سيطرة على الإفتاء، كما لم يطمحوا، ـ على ما يبدو ـ في شيء من هذا القبيل؛ فقد كان الإفتاء ـ مثله مثل القضاء ـ يعتبر بوجه عام خارج اهتمامات الدولة ومجالها، وباستثناء المراحل الأخيرة من حياة منصب شيخ الإسلام، كان أولئك المفتون الرسميون يعتبرون مجرد إرهاصات سابقة على إنشاء دار الإفتاء المصرية في النصف الأخير من القرن التاسع عشر.

دراسة الفتاوى:

لم تعر الأجيال الأولى من دارسي الفقه الإسلامي الغربيين اهتمامًا يذكر للفتاوى[٢٢]، وكان محط تركيزهم بالطبع على المتون التي تبسط فيها التعليمات الأساسية للمذاهب بوجه عام.

وعلى حد علمي فإن أول عالم غربي اعتبر مجموعات الفتوى مصدرًا له أهميته الجوهرية في دراسة التشريع الإسلامي، هو «كرستيان سنوك هورجرونجي»، الذي ألف كتابًا عام: (١٩٠٠م) حول التسجيل الصوتي[٢٣].

---

(٢٢) يرصد بنزينج أول تعليقات أوروبية على مؤسسة الفتوى من بداية القرن التاسع عشر. انظر:

Benzing, Johannes, Islamissche Rechtsgutachten als volkskundliche Quelle Abhandlungen der Geistes - Und Sozialwissenschatfen Klasse, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz, 1977, P.4.

(٢٣) Snouck hurgronjec., Islam and Phonograph (1900)in: Verspreide Geschriften, Bonn und Leipzig Kurt Schroder, 1923, PP.419 - 447.

وكان سنوك قد نشر قبل ذلك دراسة حول فتوى عن الرق (عام ١٨٩٣م) وكتب أطروحة قصيرة حول وضعية تشريعات الحدود (من عام ١٨٩٧م)، وأعيد طبعها في هذا المجلد.

وحينذاك كانت الفتاوى قد بدأت تطبع في المجلات والكتيبات، وبات بعضها ـ خاصة السياسي منها ـ مشهورًا، ولا غرابة في ضوء ذلك، أن اكتشف المستشرقون أهمية أدبيات الفتوى وقيمتها، وبمنأى عن ملاحظة أن الفتاوى قد تكشف حقائق مهمة حول مجريات الحياة اليومية للمسلمين وهمومهم، يسجل سنوك عدة ملاحظات، **أولها**: أنه في الوقت الذي اضمحل فيه رواج سوق الصنوف الأخرى من الفقه، فإن مجموعات الفتوى ظلت تجد سوقًا رائجة بالنظر إلى أن كلًّا منها يحتوي على مادة جديدة على نحو أكثر بكثير من الصنوف الفقهية الأخرى، وفضلًا عن ذلك، فإن سنوك يعي أن الفتوى قد تكون **افتراضية**؛ بمعنى أن يخترع المفتي سؤالًا ليجيب عليه، إما لاهتمامه الكبير بالمسألة، أو لمعرفته بأن ذلك قد يسبب متاعب لمفتي منافس، بل إن سنوك على قناعة بأن القضية كانت في الأغلب الأعم هي المنافسة بين المفتين[٢٤]، ويشير سنوك بحق إلى تلك الفتاوى التي تسببت في الجدل، هي على وجه الدقة، مصادر رائعة للمؤرخ الذي قد يستطيع تحديد الدوافع والمصالح الكامنة وراء النزاع، ويمكننا أن نضيف إلى تلك الاعتبارات ملاحظة إجناز جولدزيهر، في دراسته لصحيفة المنار، أنها ربما تكون قد حذت حذو كثير من نظائرها في اختراع عدد كبير من الأسئلة، واصطنعت لها فتاوى، الغاية من بعضها هي إظهار ضيق أفق تفكير خصومها المحافظين[٢٥].

ومعنى ذلك: أن بروز الاهتمام بمجموعات الفتاوى والفتوى لا يرجع الفضل فيه إلى دخول عصر الاستشراق فحسب، بل هو أيضًا نتاج تأثير الطباعة على المناظرات العلمية الإسلامية، ويشير اثنان من أشهر المستشرقين إلى أن للفتوى المكتوبة مزايا ومخاطر في آن واحد، بالنسبة للعالم الغربي.

وإذا نحينا الاهتمام اللحظي بالفتاوى المثيرة للجدل، فإن الفتاوى لم تحظ باهتمام يذكر في النصف الأول من القرن العشرين، وربما يمكن عزو ذلك جزئيًّا إلى تأكيد كل من سنوك وجولدزيهر على مخاطر الفتاوى

---

(٢٤) Snouck hurgronjec., Islam and Phonograph (1900)in: Verspreide Geschriften, Bonn und Leipzig Kurt Schroder, 1923, PP.419 - 447, P.423.

(٢٥) Goldzieher, Ignaz, Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung, Leiden, Brill, 1920, P.332.

الافتراضية، الأمر الذي تسبب في تحيز مدرسي فقهي معين ضد تطوير الاهتمام بالفتاوى، ولم ينطلق الاهتمام بالفتاوى ثانية إلا في العقد السابع من القرن العشرين، ومرد ذلك ـ في اعتقادي ـ هو التأثير المتنامي للتاريخ الثقافي والاجتماعي عامة، وربما على وجه الخصوص بسبب استخدام المؤرخين الاجتماعيين لسجلات المحاكم وغيرها من المادة العلمية المظنون أنها تقدم أدلة على أطوار أمية سكان أوروبا العصور الوسطى على سبيل المثال.

وبدا أن الفتاوى تعد بفتح آفاق لاستبصار جوانب الحياة اليومية التي تجاهلتها معظم الأنماط الفقهية الأخرى، ومن العوامل الأخرى التي ساعدت على ذلك بروز أهمية الفتاوى في الجدل الديني في العالم الإسلامي، التي هي حقيقة لاحظها العلماء الغربيون الذين ولوا وجوههم شطر المشرق بكل يسر، وارتبط ذلك بإحياء عام للاهتمام بالدين وبالحفاظ على شعائره في معظم البلدان الإسلامية في أواخر العقد السادس من القرن العشرين، وحدث فجأة في مصر على سبيل المثال أن بيعت مئات ألوف النسخ من مجموعات فتاوى الوعاظ المعاصرين، وفي العديد من منازل الجيل الأول من المتعلمين التي زرتها بالقاهرة، وجدت أن فتاوى شخصيات دينية ذاعت شهرتها عبر أحاديثها المتلفزة؛ مثل الشيخ الشعراوي ـ: موجودة جنبًا إلى جنب مع القرآن؛ بوصفهما الكتابين الوحيدين في البيت.

من هنا اعتنت بعض البحوث الأكثر حداثة باستخدام الفتاوى باعتبارها مصدرًا لدراسة الأعراف والتقاليد في العالم الإسلامي، وأهم دراسة من هذا النوع هي دراسة جوهانز بينزج، التي ناقش فيها قيمة الفتاوى في التعرف على التاريخ الاجتماعي للأناضول في العصر العثماني[٢٦].

ومن بين الموضوعات التي يعتقد أن الفتاوى يمكن أن تقدم معلومات بخصوصها ـ: إدخال مخترعات جديدة؛ مثل الساعة، أو محاكاة طرازات جديدة، أو الموقف من أنواع جديدة من الأطعمة والملبوسات والحرف

(٢٦) Benzing, Johannes, Islamissche Rechtsgutachten als volkskundliche Quelle Abhandlungen der Geistes - Und Sozialwissenschatfen Klasse, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz, 1977.

والتقنيات مثل فن البستنة، والمجال الثاني الذي قد يستفيد من الفتاوى التي تتضمن مناقشات وتعريفات لكلمات باعتبارها جزءًا من إقامة الحجة، هو تاريخ اللغة التركية.

وهناك أخيرًا فتاوى كثيرة تتعلق بالعادات الشعبية، والطب الشعبي، والخرافات، والألعاب، ووسائل التسلية الشعبية ـ: يمكن من خلالها الحصول على إضاءات معرفية قيمة بخصوص الحياة الاجتماعية في قرى الأناضول.. وثمة محاولة بحثية أخرى لاستعمال الفتاوى المعاصرة لذات الغرض تتمثل في دراسة أجراها جرد روديجر بوين حول الحياة اليومية في الرياض في الفتاوى الحنبلية(٢٧).

وتركز أنماط التحليل الأخرى على فتاوى فردية ينظر إليها على أنها ذات أهمية خاصة في التاريخ الفكري والسياسي للعالم الإسلامي، وسنتناول بعضها في هذه الدراسة(٢٨)، وأخيرًا، توجد دراسات موضوعية للفتاوى(٢٩).

ويرتبط بتلك التحليلات دراسات لمجموعات فتاوى أو لمجمل إنتاج مفتين؛ بغية تسكينه في التاريخ الفكري والسياسي لحركات فكرية معينة أو لدول معينة، والوجه الأمثل لمعالجة تلك الدراسات هو إدراجها تحت العنوان العام لدراسات العلماء.

ومن الطرائق المنهجية الأخرى لدراسة الفتاوى التي لم تستعمل بعد: تحليل مجموعة رئيسة من الفتاوى ـ (مثل فتاوى ابن تيمية) ـ من منظور بنيوي، بمعنى دراستها بوصفها تعبيرًا عن رؤية العالم في ذلك العصر، وعلى سبيل المثال، فإنه حين سأل سائل ابن تيمية حول مدى حل زواجه من فتاة من دار الأيتام عمرها تسع سنوات؛ فإن كلًّا من السؤال والإجابة عليه يعطينا معلومة عن الطفولة وسن البلوغ في دمشق في مستهل القرن الرابع عشر،

---

(٢٧) Puin, Gerd - Rudiger, Der modern Alltag im Spiegil hanalitischer Fetwas aus ar - Riad, in xix Deutscher Orientalistentag, edited by: W.Voigt Wiesbaden, 1977, PP.589 - 597.

(٢٨) من نماذج هذا النوع دراسة:

Hartert, sabine, Ein Egyptisches Fatwa Zu Camp David, Die Welt des Islams 22, 1982, PP. 139 - 142.

(٢٩) منها على سبيل المثال:

Rispler - Chaim, Vardit, Islamic Medical Ethicsin the Twenties Century, Leiden.Brill, 1993.

ويمكن القول بهذا الشكل: إن الفتاوى تحدد العالم العقلي والأخلاقي لعصرها، وتوازن على الدوام بين حدود ما هو متصور وما هو مشروع وحق، ويمكن لدراسة ـ لا تقوم على فتاوى منفردة، بل على المزج بين نصوص الفتاوى، مع التركيز على القواعد والتصنيفات المستعملة ـ: أن تسفر عن نتائج في بعض المجالات مختلفة عمَّا تم التوصل إليه حتى الآن.

دراسة العلماء[٣٠]:

دراسة العلماء أفرادًا أو جماعات من الاتساع بحيث يستحيل تناولها بالتفصيل في هذا المقام، ويمكن القول: إن الفرع المعرفي المسمى: الدراسات الاستشراقية كله دراسة للعلماء؛ حيث إن المادة الأولية للدراسات الاستشراقية التقليدية التي هي النصوص التي كتبت قبل القرن التاسع عشر ـ: كلها من تأليف أشخاص جديرين بلقب العلماء بالمعنى الواسع للكلمة، ولأغراض هذه الدراسة، فإن المهم هو دراسة العلماء **كجماعة** من حيث حجمها ومؤسساتها ووضعها الاجتماعي وقوتها وانقساماتها الداخلية، وأساليب استدامتها الذاتية، وهي تُعنى بالأخص بوضع العلماء في القرنين التاسع عشر والعشرين، والاستراتيجيات التي اتبعوها في مواجهة تحديات الجماعات المتعلمة والأيدلوجيات ووسائل الإعلام المنافسة والسلطة والتحكم المتزايدين من جانب الدول الشرق أوسطية، وقد أجريت دراسات رائعة لوضع العلماء في أواخر القرن العشرين في دمشق وشمال الهند وتونس، على سبيل المثال[٣١]، أما بالنسبة لمصر، فلا توجد أية دراسة شاملة من هذا القبيل؛ فقط يوجد عدد من الدراسات الأكثر تحديدًا التي سوف أتناولها بشيء من التفصيل.

وثمة عدد كبير من الدراسات التي تتناول حركة الإصلاح السلفي، ستكون أحد الموضوعات الرئيسة في هذا الكتاب، وأول من درس تلك

---

(٣٠) سنشير إلى ثبت مؤلفات الكتاب المذكورين.

(٣١) Commins, David Dean, Islamic Reform, Politics and Social Change in Late Ottoman Syria, Oxford: Oxford University Press, 1990, Metcalf, Barbara, Islamic Revival in British India:Deoband 1860 - 1900, New Jersey, Princeton University Press, 1982, Green Arnold H., The Tunisian Ulama (1873 - 1915), Social Structures and Response to Ideological Currents, Leiden, Brill, 1978.

الحركة هو «أدمز»؛ الذي كتب سيرة ذاتية للإمام السلفي محمد عبده عام: (١٩٣٣م)، وهنري لاوست؛ الذي تتبع جذور الحركة السلفية وعاد بها إلى المفكرين الحنابلة في دمشق في القرنين الثالث عشر والرابع عشر[٣٢]، وشملت الدراسات اللاحقة بحوث «كير» و«كيدوري» و«كيداي»، وفي حين ركز الأخيران على عمل «الأفغاني» في الساحة السياسية لأواخر القرن التاسع عشر، فإن تحليل كير للبحوث الشرعية لمحمد عبده ورشيد رضا لها أهمية خاصة بالنسبة لغايات دراستنا هذه؛ فالأدبيات المتعلقة بالسلفيين الأحدث عهدًا نادرة، ومن بين ما له أهميته منها بالنسبة للدراسة التي بين أيدينا: مؤلفان حول السيرة الذاتية لشيخ الأزهر الراحل محمود شلتوت، ألفهما: وولف دايتر ليمك وكاتي زبيري، ولا بد أن نشير في النهاية إلى دراسة عبد الحميد محمد أحمد، الأكثر عمومية وموضوعية للحركة السلفية فيما بين عامي: (١٩٢٠ و١٩٦٠م).

ويؤشر تاريخ (١٩٦٠ ـ ١٩٦٢م) على الانتصار النهائي للسلفية بجامعة الأزهر الذي هو قلعة العلماء بمصر؛ فمن أواخر القرن التاسع عشر وجد نوع من العداء بين العلماء والمفكرين المسلمين الذين تلقوا تدريبهم، أو على الأقل عملوا خارج نطاق مجالات العلماء التقليدية ممثلة في المدارس والمحاكم والمساجد، واستكشف رينهارد شولز هذا الانقسام بين العلماء والمفكرين (ومن بينهم سلفيون)، ووجد أن جذوره تعود إلى القرن الثامن عشر[٣٣]، ولهذا الأمر أهمية كبيرة بالنسبة لدراستنا هذه لكون من تولوا منصب مفتي الديار المصرية هم بوجه عام من العلماء المتعاطفين تجاه السلفية بدرجة أكبر من العلماء في مجموعهم؛ بل يمكنني القول: إن المنصب نفسه هو نتاج عمليات لعبت دورًا مهمًّا في تشكيل السلفية.

فإذا تحولنا إلى الحديث عن العلماء أنفسهم، فسنرى أن كل البحث تقريبًا انصب على جامعة الأزهر، التي لم تشكلهم علميًّا فحسب، بل

---

(٣٢) Adams, C.C. Islam and Modernism in Egypt, A Study of the Modern Reform Movement inaugurated by Muhammad Abduh, Oxford: Oxford University Press, 1933. Laoust, Henri Essai Sur les doctrines politiques de Taqi - d - Din Ahmad B. Taimiya, Cairo, 1939.

(٣٣) Schulze, Reinhard, Islamischer Internationalismus im 20 Jahrhundert, Leiden, Brill, 1990, PP. 1 - 37 pp. 18 - 23.

شغلتهم، وأمسكت بزمامهم، ولم يكتب إلا النذر اليسير عن علماء في مؤسسات تعليمية أخرى أو في المحاكم أو في المساجد، وقد تتبع دانيال كريسيليوس وكرس أكسل تاريخ الأزهر فيما بين عامي: (١٨٠٠ و١٩٦٠م)، معتمدًا في ذلك جزئيًّا على عدد من الدراسات العربية المماثلة[٣٤]، وفي دراسات بيترز، وفي دراسات ديلانو بالأخص رصد رائع لسير العديد من علماء الأزهر، وفي دراسة وولف دايتر ليمك تحليل مفصل للتاريخ المؤسسي للأزهر في القرن العشرين، وأثمن ما في تلك الدراسات وفي دراسة رينهارد شولز للدوله الإسلامية، أنها تنقب في التاريخ المؤسسي للأزهر وللعلماء بوجه عام، آخذة في اعتبارها أمورًا مثل: فرص العمل، والمعاشات، والسياسة الطلابية.

أما الموضوع الأكثر دقة لهذه الدراسة؛ وهو دار الإفتاء، فقد تجاهله الباحثون على نحو لافت للنظر، وحده أندرياس كيمك هو الذي تناول تلك المؤسسة وفتاويها على نحو أكثر شمولًا بتحليله العميق لفتاوى محمد عبده المتعلقة بالأوقاف، وإلى جانب تلك الدراسة، قام هربرت لايبنسي ورودولف بطرس بدراسة دور مفتي الديار في النظام القانوني.

المناهج المستخدمة في دراسة الفتاوى الرسمية:

بعد هذه الإطلالة على البحوث التي أجريت حتى تاريخ إعداد هذه الدراسة ـ: سأتناول بإيجاز المناهج المختلفة التي استخدمت في دراسة الفتاوى المصرية المعاصرة، وللدراسات التي رصدت فتاوى مختلف المفتين وقارنت بينها، أهمية خاصة في هذا المقام، ومن بين تلك المحاولات البحثية: دراسة فارديت ريسبلرح حاييم حول الفتاوى الطبية المصرية[٣٥]، ومنهجها بالغ البساطة: تصفح الصحف والمجلات، وإعداد قائمة بكل الفتاوى المتعلقة بموضوع صحي معين؛ مثل نقل الأعضاء، ثم ترتيبها وفق حجتها، دون محاولة تفسير سبب اختلافها، وما أنجزته هو عرض نظامي غير تاريخي، للفتاوى الخاصة بموضوعات طبية، شديد الشبه بدراسات

(٣٤) راجع تعليقًا على الدراسات الغربية عن الأزهر ومصادرها في الفصل الثاني، الحاشية ٨.

(٣٥) Rispler - Chaim, Vardit, Islamic Medical Ethics in the Twenties Century, Leiden.Brill, 1993.

الفروع التقليدية، يمكن أن يستفيد منها الباحثون القادمون كدليل مرجعي.

أما عبد الحميد محمد أحمد، فاهتم هو الآخر بالفتاوى مصدرًا لدراسة تاريخ الأفكار، إلا أن لتاريخ الأفكار في حالته تلك غاية أوضح هي: تحديث الفكر الإسلامي؛ فهو يقرر في التمهيد لدراسته بنبرة متفائلة أنه على الرغم من صعوبة معرفة تأثير الفتاوى، فإنه من الواضح أنها: «لن يكون لها تأثير على الجمهور المتعلم إلا إذا كانت مؤسسة على منطق مقنع»[٣٦].

ويقتفي أحمد أثر دراسة الفتاوى المعنية بتطور حركة التحديث في مصر بمبادئ الملبس والمأكل، وترجمة معاني القرآن، والخلافة، والمرأة، وينظر إلى العلماء على أنهم ضد التحديث مع كونه أمرًا لا فكاك منه، ولم يقدم أحمد أي تفسير لهذا التصلب غير مجرد العناد، ولا أشاطر أحمد في اعتقاده أن الفتاوى المنطقية وحدها هي التي سيكون لها تأثير؛ ذلك أن تأثير الفتاوى يتحدد بجملة عوامل، منطق الحجة هو أحدها، ولكنه ليس هو العامل الأهم في معظم الأحوال، ومع ذلك فإن دراسته تلك صاحبة فضل في وضع الفتاوى في سياق الجدل الأيدلوجي المتواصل، حيث يكون المُفتون على دراية بالفتاوى السابقة على فتواهم.

وبعد عرض رائع للتاريخ الحديث للأزهر على مدى ما يزيد على ثلاثمائة صفحة، ينطلق كريس أكسل صوب معالجة للفتاوى على نحو مثالي شديد القرب من معالجة أحمد وريسبلر حاييم لها، وفي حين اقتفى أحمد على نحو متفائل أثر تحديث حتمي وإن كان بطيئًا في الفتاوى، فإن المصطلح المفتاحي لإكسيل هو مفهوم العلمانية الأكثر غموضًا الذي قاربه برصد (١٣٨) حالة ودراسة الفتاوى المعالجة لها، متحركًا من مسائل متجاوزة فوق طبيعية إلى ضروريات الحياة اليومية[٣٧].

ويبدو أن تلك الفتاوى مستقاة من مجلة المنار السلفية في مطلع القرن، ومن مجلة نور الإسلام (في أوائل ثلاثينيات القرن العشرين)، ومن

(٣٦) Ahmad, Abdelhamid M. Die Auseinandersetzung Zwischen al - Azhar Und der Modernistischen Bewegung in Agypten, Hamburg, 1963, P. 1.

(٣٧) Eccel, Chris, Egypt, Islam and Social Change, Islamkundiche Untersuchungen, Berlin, Klaus Schwartz, 1984, PP. 321 - 364.

مجموعات الفتاوى في منتصف القرن العشرين، ومن الأهرام في عامي: (١٩٧٥ و١٩٧٦م)، ولم يناقش أكسيل وزن مختلف مصادرها والأهمية الخاصة لكل منها؛ بل اعتبرها جميعًا تعبيرًا عن الاتجاه الديني لوقت صدورها صالحة للتطبيق في برهنتها العامة على علمنة المجتمع المصري.

وعلى الرغم من اقتناعي بأن أكسيل على صواب في القول بأن مصر قد **تعلمنت** بطرق شتى، فإنني لست على يقين من دقة المنهج الذي استخدمه للبرهنة على ذلك؛ فهو يرى:

أولًا وقبل كل شيء: أنه من المسلمات أن المصريين كانوا جميعًا متدينين ملتزمين قبل قرن ونصف من الزمان، وهذا قول لا يزال يحتاج في اعتقادي إلى إقامة الدليل عليه(٣٨).

والأمر الثاني أنه ليس واضحًا ما تمثله الفتاوى المستقاة من مصادره على وجه الحقيقة، وافتراض وجود تحرك عام صوب مزيد من الانحلال مجانب للصواب في كثير من الحالات، كما سيتبين لنا في الحالة الدراسية المتعلقة بشهادات الاستثمار، ولو أن كريس إكسيل استعاض عن دراسة فتاوى منشورة بالأهرام عام: (١٩٧٥م) بالرجوع إلى مجلة الدعوة الإسلامية في نفس العام، لربما وصل إلى نتائج مغايرة بالنسبة لكثير من القضايا، وأخيرًا: فإن مشكلة مقارنة السلوك الفعلي بتصريحات معيارية مثل الفتاوى هي برمتها مسألة معقدة، وهو ما كان إكسيل نفسه على وعي به في كثير من الحالات.

أما هانز جانسين فقد كان أكثر تقديرًا لتاريخية الفتاوى، في مبحث له عن فتاوى التكفير حول كتاب (الفريضة الغائبة)، الذي هو المرجع الرئيس لقتلة الرئيس السادات(٣٩)، ويلاحظ جانسن بمقارنة فتاوى مفتي الديار

---

(٣٨) على سبيل المثال حينما يلاحظ إكسيل أن لفظة: حرام في اللغة المنطوقة الآن باتت تعني ببساطة (خطأ) أو حتى (لمم) ولم يعد لها المعنى التقليدي الأكثر صرامة، مستشهدًا على ذلك بمقولة للداعية خلف الله في الأهرام عام: (١٩٧٥م)، فإنني أستطيع أن أتفهم بسهولة ما دفع خلف الله إلى هذا القول، ولكنني لا أتفهم علة قبول الباحث لمثل هذا التفسير، فمن المتصور في تقديري أن كلمة: حرام استخدمت في اللغة المنطوقة على هذا النحو على مدى قرون دون أن تترك أثرًا في المعاجم أو في صنوف الأدب التي وجدت آنذاك. انظر:

Eccel, Chris, Egypt, Islam and Social Change, Islamkundiche Untersuchungen, Berlin, Klaus Schwartz, 1984, P.462.

(٣٩) Jansen J.J.G, the Neglected Duty, New York: Macmillan, 1986, PP. 37 - 44.

المصرية: حسنين مخلوف وشيخ الأزهر: محمود شلتوت (١٩٥٨ ـ ١٩٦٣م)، والشيخ: عبد الحليم محمود (شيخ الأزهر ١٩٧٣ ـ ١٩٧٨م)ـ: أنه بينما لم يذكر الأول لفظ (التكفير)، فإن كلًّا من الاثنين الآخرين قدم فتاوى مصوغة بدقة، ولكنها متضمنة مع ذلك بذرة مفهوم التكفير الخاص بالراديكاليين الإسلاميين؛ فالراديكالي الذي يقرأ فتوى كل منهما قد يجد أنها تتوافق مع رؤيته لحكام مصر على أنهم مرتدون.

وبينما يمكن القول: إن قراءة جانسن للفتاوى مقنعة، فإن المضامين التي رتبها على ذلك أقل وضوحًا، وبادئ ذي بدء: فإن ادعاءه وجود تطور وفق تسلسل زمني أمر لا يمكن إثباته بذلك العدد اليسير من الفتاوى(٤٠)، والأمر الثاني، أن حقيقة خلو مجموعة فتاوى مخلوف من مناقشة مسألة التكفير لا تفصح عن شيء على الإطلاق؛ فلا علم لنا بما إذا كان مخلوف قد سئل عن التكفير وحذف فتواه من كتابه، أم أن ذلك السؤال لم يطرح عليه على الإطلاق، ولا أساس لأن ينسب إلى ساكت قول في هذا الصدد، فما كنا بحاجة إليه هو معرفة إجابته على سؤال مشابه للذي طرح على الشيخ شلتوت حتى يمكننا المقارنة(٤١).

وعلى الرغم من هذه التحفظات، فإن المهم في هذا السياق هو أن جانسن يقارن فتاوى قابلة للمقارنة بحق، وهي: مجموعات فتاوى صادرة عن مفتين رسميين من عهود مختلفة. وهو على وعي بالقيود التي لا بد أنهم

---

(٤٠) يذهب جانسن إلى القول بأن مسألة التكفير لم تثر قبل مستهل العقد الخامس من القرن العشرين، ونحن نعلم أنها أثيرت بواسطة كل من الوهابيين وأنصارهم ومن جانب مفكرين مثل أبي الحسن علي الندوي الذين كان لهم جمهور قراء كبير في زمانهم. انظر:

Schulze, Reinhard, Islamischer Internationalismus im 20 Jahrhundert, Leiden, Brill, 1990, PP.147 - 200.

أضف إلى ذلك أنه على الرغم من أن فتاوى الشيخ شلتوت قد نشرت من بداية ستينيات القرن العشرين، فإن الكثير منها يعود إلى ثلاثينات ذلك القرن، ويمكن بالتالي أن تكون سابقة على فتاوى مخلوف. انظر:

Lemke, Wolf - Dieter, Mahmud Shaltut, (1893 - 1963), Und die Reform der Azhar, edited by: Falaturi, Islam Und Abendland, Frankfurt, Verlag Peter D. Lang, 1980, P.110.

(٤١) طرح ذات السؤال المفتاحي على الشيخ شلتوت «ما رأيك في الذي يحكم في مسألة بما هو غير إسلامي، هل هو مرتد»؟ انظر: محمود شلتوت، الفتاوى، بيروت: دار الشروق، الطبعة الخامسة عشرة، ١٩٨٨م، ص٤٤.

كانوا يحسون بها لدى معالجة قضية مثل ردة الحكام، فما يقوله المفتون في موضوعات على مثل تلك الدرجة من الحساسية السياسية العالية يتأثر بعوامل من قبيل مكانة المفتي، وقناعته الشخصية، وشجاعته، والسياسة الإسلامية للحكام، وضغوط الجماعات الإسلامية، والمراحل المختلفة من تحرير الفتوى على يد كاتبها إلى الرقيب.

وتستخدم دراسة كاتي زبرا الفتاوى على نحو مغاير تمامًا في تحليل حديث لمجموعة فتاوى الشيخ شلتوت سالفة الذكر(٤٢)، ويركز هذا التحليل على المناهج التي طبقها الشيخ شلتوت، وتفحص تلك الدراسة طريقة استعماله للقرآن والسُّنَّة ونصوص الفقه التقليدية، ثم تنطلق إلى التدقيق في استخدامه للرأي والإجماع، وكذا إحالاته إلى الدليل التجريبي، وتخلص الدراسة إلى أنه لم يقصر اهتمامه على إعلام المستفتي، بل تعدى ذلك إلى تدريبه على منهجية اتخاذ قرارات صائبة في مواقف مستقبلية، ويتحقق هذا بالاستشهاد من المصادر، وتقديم عرض واضح للحجة مع تأكيد خاص على حكمة الحكم، وبهذا الشكل يبدو الإسلام عقلانيًّا وعادلًا ومفهومًا، وينظر إلى المؤمن به على أنه شخص يعي بقلبه ما هو خير وصائب، وتحليل زبيري موفق؛ على الأقل لكونه يحيل على مناقشات شلتوت نفسه إلى المنهجية في كتاب آخر له، ما يجعل تلك الفتاوى بيانًا لبرنامج واضح، بيد أن تركيز تلك الدراسة على فتاوى شخص واحد لم يحتم عليها التعامل مع المسألة المعقدة المتعلقة بالمقارنة بين فتاوى من عهود مختلفة.

وتبنى أندرياس كيمك نسخة أكثر تطورًا من منهجية زبيري؛ في دراسته عن «فتاوى محمد عبده حول الأوقاف»(٤٣)، ومع أن هذا التحليل محدود النطاق، فإنه مقنع للغاية في منهجية استعماله المصادر؛ فهو يركز على مفت واحد وموضوع واحد، وفترة لا تتعدى الست سنوات، وعلاوة على ذلك، فإن الأمر لا يقف عند كون عينة الفتاوى كاملة، ولم يعد تحريرها فحسب، بل تعداه إلى الإتيان بها في هذه الحالة في سياق دقيق معروف؛ فهي فتاوى

(٤٢) Zebiri, kate, Mahmud Shaltut and Islamic Modernism, Oxford: Charendon Press, 1993, Pp.107 - 127.

(٤٣) Kemke, Andreas, Stiftungen im muslimischen Rechtleben des neuzeitlichen Agypten, Heidel - berger Orientalistische Studien, ed. AntonSchall, Frankfurt a.m.: Peter Lang, 1991.

رسمية موثوقة ذات قيمة شرعية محددة، وكما فعلت زبيري، يحلل كيمك المنهجية التي طبقها محمد عبده، ولكنه بالنظر إلى الوضعية بالغة الدقة لهذه الفتاوى، فإنه استطاع أيضًا التدقيق في عناصرها الاجتماعية: مَنْ أسس الوقف؟ من المستفيدون منه؟ من نُظَّاره؟ ممن يتكونون؟ وأخيرًا: من يطلب الفتاوى؟ وتمثل فتاوى من هذا النوع مصدرًا ممتازًا لدراسة التاريخ الاقتصادي والاجتماعي المصري.

كيفية دراسة الفتاوى المعاصرة:

يتبين من هذا الاستعراض للمناهج المستخدمة في دراسة الفتاوى المصرية المعاصرة ـ: أن الفتاوى تدرس لأغراض شتى، مما يستتبع تنوع المنهجيات، وتحفظي الرئيس في هذا الصدد: أنه في الحالات التي لا نعرف فيها سياق الفتاوى، فإن قيمتها في دراسة العقيدة والأيديولوجية الإسلامية تغدو محدودة، ولا تتعدى كونها بالنسبة لدراسة التاريخ الاجتماعي المصري مجرد مصدر إضافي ثانوي وصعب، مقابل مصادر أخرى أفضل منها بكثير.

وكما بينا آنفًا، فإن الفتاوى تشكل الجزء من التشريع الإسلامي الأكثر ارتباطًا بالأحداث التاريخية في المجتمع، وهي كالمفتين تقع في نقطة وسط بين النظرية والواقع الدنيوي، فإذا أردنا استخدامها مصادرَ للتعرف على الواقع الدنيوي، وهو في حالتنا هذه التاريخ الاجتماعي المصري المعاصر، فإنه يتعين علينا النظر إليها في سياقها، وأعني بالسياق: أسبابها وتأثيراتها قدر الممكن؛ فثمة عوامل كثيرة تسهم في صنع الفتوى؛ في مقدمتها: وضع المفتي ورؤيته للعالم ونواياه ومنهجياته، ولا بد أن نأخذ في الحسبان ـ بالنسبة للفتوى المهمة ـ الضغط الذي يتعرض له المفتي من دوائر شتى، وترقباته فيما يتعلق باستعمال الفتوى ومداها وتأثيرها، وبالمثل؛ فإن أثر الفتوى ليس فبمجرد محصلة قوة حجتها الإقناعية كما رأى عبد الحميد محمد أحمد؛ مجرد صدور الفتوى، تصير جزءًا من عالم معقد، تتنافس فيه مصالح وأيدلوجيات مختلفة، تسعى كل منها لتوظيفها لمآربها الخاصة.

ما الذي يعنيه ذلك بالنسبة لدراسة الفتاوى؟ أعتقد:

أولًا: أنه من المهم التأكيد على أنه لا مبرر على الإطلاق لاستخدام الفتوى على أنها هي المصدر الوحيد لدراسة التاريخ الاجتماعي المعاصر؛ فلدينا مصادر أفضل منها بكثير لدراسة الهموم المعيشية اليومية للمسلمين في القرن العشرين، وعلى أحسن الفروض، تضيف الفتاوى تفصيلات لتلك المصادر، ولكنها لا تصلح لأن تكون بديلًا لها أبدًا.

الأمر الثاني: أنه ينبغي أن يكون واضحًا أن جولدزيهر كان مُحقًّا في ملاحظته أنه من المحتمل أن تكون هناك فتاوى مصطنعة، ويصدق ذلك على وجه الخصوص على الفتاوى المحررة التي قد يقرأها كثيرون، وتكون بالتالي وسيطًا للتعبير عن رؤى تتعلق بالعلاقة بين الإسلام والأيديولوجية أو الحياة الاجتماعية، وربما يكون الطريق المعتاد لصناعة فتوى هو اختلاق سؤال يريد المفتي في الواقع أن يجيب عليه.

ومما لا شك فيه أن تلك الممارسة بالغة القدم، وعلى مدى قرون، كان بوسع المفتين أن يصدروا فتاوى لو أرادوا، دون أن توجه إليهم أسئلة، زد على ذلك، أن ذلك الأسلوب بات أكثر جاذبية مع بروز الفتوى المطبوعة؛ فقد يمكن اختلاق المفتي على سبيل المثال، كما هو الحال بالنسبة لأنواع أخرى من المبتكرات، فمن ذا الذي يستطيع أن يعرف ما إذا كانت فتوى موجودة في مجلة هي بالفعل صادرة عن المفتي المنسوبة إليه؟ فقد يكون مصطنعًا، وقد تنسب الفتوى إلى مُفتٍ شهير أدركته المنية من عهد قريب؛ بغية تعزيز حجيتها.

ومن الصعب الجزم بمدى وتيرة اللجوء لمثل هذه الأساليب في الواقع العملي، ولكن مزاعم حدوث ذلك ليست بالنادرة، كما سيتبين لاحقًا، ويمكن القول باطمئنان: إن مثل هذا النوع من التدليس كان حدوثه أكثر صعوبة بالنسبة للفتاوى التي كانت تقدم وجهًا لوجه في عصور سابقة، وكما سنرى قد يمكن اختراع المستفتي أيضًا؛ فمحمد رضا يتهم محمد بخيت بأنه قد اخترع مستفتين في الأناضول؛ كي يعتقد الجمهور المصري أن له من المكانة ما يجعله يستفتى من الخارج[٤٤]، ولا يعني ما سبق أن الفتوى

(٤٤) راجع الفصل الثاني عشر: الدين والمخاطرة.

المصطنعة عديمة القيمة بالنسبة للباحث؛ بالعكس؛ فقد تكون من أهم الفتاوى المعلمة، ولكن قيمتها قاصرة على المستوى الأيديولوجي والسياسي، وتكمن الإشكالية بالطبع في التمييز بين الفتاوى الأصيلة والمتخيلة؛ ومن هنا يجب وضع مخاطرة أن تكون الفتوى مختلقة في الحسبان على الدوام، ومن الصعب بالنسبة للفتاوى المحررة استخلاص الكثير من الأسئلة أو من هوية المستفتي.

ماذا عن الفتوى إذًا؟ أليست مصدرًا قيمًا لتاريخ علم الكلام والعقيدة والفكر التشريعي الإسلامي؟ الإجابة بالإيجاب؛ فبوسعنا أن نعرف الكثير من حججها ومناهجها وفهمه العام للقضايا التي تتعلق بها، لكننا إذا نظرنا فيما تحله الفتاوى وما تحرمه، فإنه يتعين أن نأخذ سياق واقعها في الحسبان: من هو المفتي؟ ما مشروعه؟ ما القيود المفروضة عليه؟ وما شاكل ذلك.

والاقتراب المنهجي الواعد ـ من وجهة نظري ـ هو استخدام الفتاوى مصادرَ للتعرف على الرؤية الكلية للمفتي؛ فالمفتي حين يعطي فتاوى حول موضوعات جديدة بما تعني الكلمة، داخل حقول معرفية مثل الطب أو العلوم، لا بد أن يجد نفسه في حيرة من أمره؛ لكونه لا يفهم تلك القضايا، ويتعين عليه أن ينعم النظر بكل ما أوتي من قوة في المصادر التقليدية ليخلص إلى أي شيء له علاقة بالقضية محل النظر، وما سيفعله إذا هو الرجوع إلى الكتب الإسلامية المرتبطة بالموضوع بكل صنوفها، جنبًا إلى جنب مع كل الأدبيات التي يبدو أن لها صلة به.

وقصارى القول أن التراث الشرعي التقليدي سيتم استكماله بمصادر جديدة، يكون لها ـ رغم عدم اقتباس أدلة منها ـ تأثير على فهم المفتي للمسألة، أكبر بكثير من غيرها، وبالتالي على الفتوى التي يقدمها، ويصدق ذلك ـ في اعتقادي ـ على وجه الخصوص، بالنسبة للمفتي الرسمي، الذي يلزمه بحكم تعريفه أن يراعي المصلحة العامة، ويحيل عليها، ولنا أن نتساءل: كيف يدرك المفتي المصلحة العامة؟ ما القيم والقناعات الشخصية والاجتماعية الأساسية بالنسبة لفهمه للمصلحة العامة؟ اعتقادي أن إجابة تلك الأسئلة ليست بالغة الصعوبة فيما لو توفرت مادة علمية كافية من المفتي، وهنا نقارب مسألة العلمنة مجددا ولكن من منظور أكثر فردية.

المفتي الرسمي والحداثة:

إن صح القول بأن الفتوى قد تغيرت في غضون القرن التاسع عشر، فإن المفتين تغيروا هم أيضًا بدرجة لا تقل عن تغير الفتوى، ولا تزال الاستشارة التقليدية للمفتين المحليين ممارسة جارية، ولكن وضع المفتين الرسميين تطور إلى حد كبير مع نشأة الدول الحديثة، الذي هو بلا ريب، التطور الأهم في الشرق الأوسط في القرن العشرين، وفي العقود الأربعة الأخيرة من ذلك القرن بوجه خاص سيطرت الدول على كل مجالات الحياة العامة تقريبًا، بما فيها القانون، والتعليم، والدين، وفي معظم الأحيان، على الإنتاج ومشاريع الأعمال ووسائل الإعلام الجماهيرية، وأصبح مفتي الدولة الشرق أوسطية الآن موظفًا حكوميًّا مسؤولًا عن إدارة في وزارة العدل أو وزارة دينية، وهو شأنه شأن كل الموظفين يتلقى راتبًا وله الحق في إجازة، وله الحق حين يبلغ سن التقاعد في المعاش.

ويمكن القول ـ من منظور معين إن الفتاوى والمفتين أصبحوا مجهولي الأطراف على نحو متزايد في القرنين التاسع عشر والعشرين، فبالمقارنة بالفتوى الشفهية التي كان يقدمها المفتي المحلي، فإن الفتوى الرسمية تقدم لشخص لا يعرفه المفتي وربما يكون الوضع مماثلًا في أزمنة سابقة، إلا أن كل من حجم السكان وانتشار الفتاوى المطبوعة جعلا ذلك هو الشكل السائد للفتوى في القرن العشرين.

من ثم: فإن الفتاوى الرسمية المعاصرة لا تستطيع أن تضع في اعتبارها ظروف وشخصية المستفتي، ويلزمها أن تدعي موضوعية علمية تترسخ بدرجة أكبر بحقيقة أنه من النادر أن يخط المفتي فتواه بيده؛ بل يحررها كاتبه، وعلاوة على ذلك: فإن الفتاوى الرسمية تنسخ في صحيفة حكومية، وتمهر بختم رسمي، يحمل شعار النسر المصري، ولا تحمل الفتوى أيَّة سمة إنسانية غير توقيع المفتي والكاتب، وبينما يتعين علينا أن نحاذر من المبالغة في قيمة طابع اللقاء المباشر الحميمي بالمجتمعات المصرية السابقة؛ فإنه حتى تصميم الفتاوى الرسمية المعاصرة يبين بكل جلاء طابعها الرسمي المعمَّم[٤٥].

---

(٤٥) راجع صورة ضوئية لفتوى مصرية رسمية منشورة في روزاليوسف العدد: (٣٣٨٣) يوم (١٢) إبريل (١٩٩٣م) ص٦٧. وانظر مناقشة بارعة لهذه الملحوظة في: =

وأخيرًا: فإن كون المفتي الرسمي يتحدث باسم الدولة يعطيه سلطة من نوع لم يكن موجودًا قبل القرن العشرين؛ فالشعب كما السلطات يستشيرونه، ليس لكونه مفتيًّا مهمًا؛ بل لأنه مفتي الدولة، وما يقوله موضوعي من حيث هو موقف ممثل الدولة، فهو يحدد إسلام الدولة، وبذا فإنه منخرط بنشاط في تشكيل مجتمع قومي مسلم، وبدل أن ينشغل بتطور الفقه المتكيف مع ضرورات تغير المكان والزمان، فإن الأمر الأهم بالنسبة له ـ على ما يبدو ـ هو معايرة الإسلام في سياق دولة حديثة.

ويرتبط ظهور المفتي الرسمي بمسألة تحديث المجتمعات المسلمة وعلمنتها، وحتى عهد قريب كان المؤرخون والعلماء الاجتماعيون متفقون على ما يبدو على أن العلمنة جزء لا يتجزأ من التحديث، وبدا أن الدليل في الواقع يؤيد تلك النظرية، إلا أنه منذ وصول ما يسمى الأصولية إلى السلطة في أواخر السبعينيات، اهتز ذلك الدليل بشدة، وبدا أن تلك النظرية بحاجة إلى مزيد من التدقيق.

ويذهب بعض المراقبين إلى القول بأن نظرية العلمنة كانت في حقيقتها هي أيديولوجية رواد العلوم الاجتماعية المعادين للدين(٤٦)، ويرى آخرون أن العلمنة قد تمت بالفعل، ويصرون على أن ما يبدو على أنه إحياء ديني لا يغير من حقيقة أن المعتقدات والخصوصيات والعادات والطباع الدينية، وربما الألوهية ذاتها ـ: أمور صارت هامشية في المجتمع المعاصر(٤٧).

وأيًّا كان الأمر، فإنه يبدو أن فهمنا لدور الدين في المجتمع المعاصر متخلف، الأمر الذي يرجع جزئيًّا إلى تحويل نظرية العلمنة إلى عقيدة متعسفة، بدا معها أن نظرية عامة للعلمنة قد صارت بديلًا عن دراسات أكثر تفصيلًا للمد والجزر السياسي للجماعات والمعتقدات الدينية.

= Messick, Brinkley, The Calligraphic State. Berkeley, USLA Press, 1993, PP.231 - 250.

(٤٦) Martin, David, The Religious and the Secular, Oxford, 1969, PP.1 - 16. Hadden, Jeffery Desacralizing Secularization, In: Secularization and Fundamentalism Reconsiderd, ed. By: Hadden and Shupe, New York: Paragon House, 1993, PP. 3 - 26. Lawerence, Bruce, Defenders of God, New York: Harper& Row, 1989, Introduction.

(٤٧) WElson, Bryan, Reflections on a Many Sided Controversy, In:Religion and Modernization, ed. By: Steve Bruce, Oxford: Clarendon, 1992. PP. 199 - 208.

ومن بين الصعوبات التي تواجهها نظرية العلمنة مسألة كيفية تعريف مفهوم العلمانية، ولا تخفف من ذلك الصعوبات العويصة المتعلقة بتعريف **مفهوم الدين**، فيذهب بريان ويلسون إلى القول بأن العلمنة لا تعني زوال الدين أو التدين، وإنما تدني التأثير الاجتماعي للدين؛ وبالتالي: فإنه يعرف العلمنة بأنها: «العملية التي تفقد بها المؤسسات والأفعال والوعي الديني، مغزاهم الاجتماعي»(٤٨).

وتركز التوصيفات التقليدية لتلك الظاهرة؛ كالتي قدمها ماكس فيبر على عدد المكونات المترابطة في عملية العلمنة، وفي المركز منها مفاهيم: العقلنة وتفكيك الجماعات الاجتماعية ورؤاها للعالم، والتحرر من أوهام العالم، بمعنى: التحرك صوب تفسيرات أكثر عالمية وعقلانية للواقع، ونبذ التفسيرات السحرية القديمة، وعدم تصديق الرؤى الدينية للعالم.

والأجيال الجديدة العارفة بالقراءة والكتابة تقرأ القرآن بنفسها، وفي حين قد يشرع البعض في التشكيك فيهم؛ فإن آخرين يسعون إلى عقلنة مدارساتهم، وتحويلها إلى معتقد متناغم وقابل للبقاء قادر على تلبية متطلبات العصر الحديث، وتنبثق من ذلك ديانة أكثر تمحورًا حول الوحي المنزل، وتركيزًا على الجوانب الأخلاقية والعقلانية والفردية للرسالة الدينية، ولا يعد تعليم الدين قاصرًا على طبقة متخصصة فيه، وعلى سبيل المثال، يتزايد على نحو مطرد عدد المسلمين الذين يتعلمون الشريعة، التي باتت حاليًّا تفسر على نحو يعتبر أقرب ما يكون من صورتها النقية الأصلية، ومن الطبيعي أن ينظر إلى العلمنة على أنها نتيجة ـ أو على الأقل عملية موازية جارية ـ لتغيير اجتماعي أوسع، مثل: التحضر والأهمية المتزايدة لأنظمة الاتصال الحديثة وللرأسمالية.

ويميز بطرس بيرجر بين العلمنة الذاتية، التي يعنى بها: اختفاء الرؤية الدينية للعالم، من عقول الناس، والعلمنة البنيوية التي تعمل على المستوى الاجتماعي(٤٩)، والتطور الأهم في هذا المقام هو نشأة الوكالات

(٤٨) WElson, Bryan, Religion in Secular Society, London: Watts, 1966, P. xiv.

(٤٩) Berger, Peter, The Social Reality of Religion, Harmondsworth, 1973, PP. 111 - 130.

وطبق فرانسيس روبنسون هذه النظرية على مادة علمية هندية إسلامية. انظر: =

والمؤسسات الاجتماعية ـ في مجالات مثل القانون، والتربية والتعليم، والضبط الاجتماعي ـ التي لم تعد مرتبطة على نحو وثيق بمتخصصين دينيين، ناهيك عن أن تكون خاضعة لهم. **والخاصية الثانية** للمجتمع الحديث التي تناولها بيرجر بالبحث، هي على حد تعبيره: «التعددية والاتساع المطرد لفضاء الاختيارات، مما جعل القيم والتصرفات الدينية الحياتية مجرد واحد من طرائق عديدة مختلفة للحياة؛ فالالتزام الديني الآن صار خيارًا واعيًا متعمدًا، وليس حقيقة معطاة، أو أمرًا قدريًّا، على الرغم من أن المؤسسات الدينية والأفراد المتدينين قد يروق لهم تجاهل هذه الحقيقة»(٥٠). وقاد ذلك إلى مزيد من «تذويت» الدين، وسنعود إلى مناقشة هذه الأفكار في تحليل عملية الأسلمة في المجتمع المصري، في دراستنا لقضية التأمين، وفي الخاتمة.

وتجدر الإشارة إلى أن مناقشات عملية العلمنة تكاد تكون قاصرة حصرًا على المجتمعات المسيحية، ومن غير الواضح ما إذا كان ثمة دليل على صلاحيتها بالنسبة للعالم الإسلامي، فلننظر في تعريف ويلسون للعلمنة بكونها: «هي تلك العملية التي تفقد بها المؤسسات والتصرفات والوعي الديني دلالتهم الاجتماعية»، فلا ينطبق هذا النموذج في السياق الإسلامي إلا ببعض التحفظات المهمة، حيث إنه على الرغم من أن مؤسسات دينية وتصرفات ووعي ديني فقدوا دلالتهم الاجتماعية، فإن نظائر أخرى حلت محلهم؛ وعلينا بالتالي أن نميز بين مكونات العلمنة ذات الصلة بالسياق الإسلامي، وتلك التي لا صلة لها به.

ويمكن القول ـ: بادئ ذي بدء ـ: إن علمنة بنيوية من النوع الذي يتحدث عنه بيرجر، قد حدثت بالفعل في العالم الإسلامي، فالمجتمعات شديدة الترابط أفسحت الطريق للمجتمعات الضخمة ذات التخصصات الوظيفية؛ حيث تولت الدولة العديد من الوظائف التي كانت سلفًا قاصرة على رجال الدين؛ على نحو ما سنبينه في الفصل الثاني.

ففي مصر القرن التاسع عشر، تم إبعاد الإسلام إلى المجال الخاص في

= Robinson, Francis, Sakularisienung im Islam, In: Max Weber's Sicht des Islams. Edited by: Schluchter, Frankfurt, Suhrkamp. 1987, PP. 256 - 271.

(٥٠) Berger, Peter, The Heretical Imparative, New York, Anchor Books, 1979, P.20.

حقل القانون، وإلى المدارس الأدنى في حقل التربية والتعليم، أما بالنسبة للعلمنة الذاتية كما عرفها بيرجر، فإنه من العسير للغاية قياسها؛ فنقد معتقدات أو ممارسات إسلامية معينة كان موجودًا على الدوام، ومنذ القرن التاسع عشر، أعلن أفراد مسلمون أنهم علمانيون، إلا أنه ـ كما يذكرنا أوين شادويك ـ فإن: «الاستنارة كانت للقلة، أما العلمنة فكانت للسواد الأعظم»(٥١).

ويمكن التدليل على غياب تلك الرؤية الكلية للعالم في أذهان الناس بتصرفاتهم، إلا أن الالتزام الديني (أو التصريحات العلمانية بالمقابل)، قد تمارس لدوافع متنوعة للغاية؛ أحدها هو مجرد المحاكاة؛ بل إن تصرفاتٍ مثل تقديم تبرعات لمؤسسات دينية والحج وما شاكل ذلك ـ ليست أدلة واضحة على رؤية إسلامية للعالم، ومن المسلم به أن الأسئلة التي توجه إلى المفتي الرسمي في رسائل خاصة هي دليل على الاهتمام الديني، وعلى الرغبة في ممارسة الإسلام على الوجه الصحيح، أو على الإيمان بالمعتقدات الصحيحة، ومع ذلك فإن مجرد حقيقة أنها موجهة إلى المفتي الرسمي تكشف في الغالب عن طابعها الاستثنائي، ومن النادر أن تعطي أكثر من ضوء خاطف على رؤية المستفتي للعالم.

وفي سياق هذه الدراسة، ستكون بؤرة الاهتمام منصبة على رد فعل رجال الدين على واقع التحديث، فقد ركز عدد كبير للغاية من الباحثين على أهمية ملاحظات «فيبر» حول الحداثة والعلمنة، فيما يتعلق بالإصلاحات في المجتمعات الإسلامية وظهور الحركة السلفية في مطلع القرن العشرين(٥٢).

واضطر أولئك الباحثون إلى تقديم تفسيرات لما يسمى الإحياء الأصولي أو الإسلامي الذي حدث في أنحاء كثيرة من العالم الإسلامي في أواخر العقد السادس من القرن العشرين، ومن بين تلك الحلول التي قدمت الإشارة إلى الحركة الإسلامية على أنها رد على الجانب المظلم من الحداثة الذي سبق لفيبر نفسه أن ناقشه؛ فقد أدى فقدان القيم المشتركة وخبرة كون الحداثة بمثابة «قفص حديدي»، إلى تجدد الاهتمام بالقيم، وبطريقة الحياة

(٥١) Chadwick, Owen, The Secularization of the European Mind, Cambridge, 1991, P.9.

(٥٢) منهم بالأخص بريان سز تيرنر. انظر:

Turner, Bryan, Weber and Islam, A Critical Study, London, Routledge and Kegan, Paul, 1974.

الإسلامية التي كانت آنئذ متكيفة مع سياق حديث، ويقترب هذا التفسير من تفسير الحركة الإسلامية لنفسها[٥٣].

ويرى آخرون ـ ومنهم بروس لورانس على سبيل المثال ـ أن الحركة الإسلامية والأصوليات الأخرى ليست موجهة ضد الحداثة، وهذا هو السر في أنهم يستفيدون بلا أية غضاضة من كل وسائل الإعلام الجماهيرية، ومن كل الاختراعات التي يتاح لهم الحصول عليها؛ فما يعارضونه هو عملية التحديث والعلمنة، والأيديولوجيات بمجرد الاعتقاد بأنها من المكونات الطبيعية للحداثة[٥٤].

ويرى آخرون من أمثال بريان تيرنر: أن السلفية رد على الحداثة، أما الأصولية، فهي رد على ما بعد الحداثة المتسمة بفقدان أنظمة القيم المشتركة، والسفر الجماعي، وشبكات التلفزة العالمية، وما شاكل ذلك، وبهذا الشكل ينقد تيرنر نظرية العلمنة بمجرد إعلان أننا دخلنا مرحلة تاريخية جديدة[٥٥].

ولدي قناعة شخصية بأن عملية علمنة درامية قد حدثت بالفعل في القرن العشرين، شملت العالم الإسلامي، وإذا كانت هناك مؤشرات على إعادة التوكيد على ما هو ديني ـ أو ما يسميه البعض إعادة المقدس ـ فإن ذلك من طبيعة مختلفة عن التدين الذي كان قائمًا قبل عملية العلمنة، ولا يعني ذلك القول بأن الناس ـ المسلمون وسواهم ـ كانوا جميعًا أتقياء عميقي التدين حتى عهد قريب، إنه يعني بالأحرى أن عقول البشر ووعيهم قد تغير على نحو جذري مع نشأة الدول والمجتمعات الحديثة، إلا أن تلك العملية كانت تدريجية، فالحركة الإسلامية والتيارات المماثلة في الشرق الأوسط مرتبطة أيديولوجيًّا بعرى وثيقة بحركات تطهرية إسلامية سابقة، حتى وإن كانت قد ازدهرت في مجتمعات بالغة الاختلاف، فلقد بقيت الهويات والمبادئ

---

(٥٣) انظر على سبيل المثال: يوسف القرضاوي، الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف، القاهرة: دار الشروق، (١٩٨٤م).

(٥٤) انظر بالأخص مقدمة الدراسة التالية التي يقول مؤلفها فيها: إن الأصولية هي حركة حديثة مناهضة للحداثة:

Lawerance, Bruce, Defenders of God, New York: Harper &Row, 1989.

(٥٥) Holton and Turner, Max Weber on Economy and Society, London: Routledge, 1989, PP. 95 - 102.

والمعتقدات الإسلامية، ولكنها تحولت؛ بمعنى أنها أعيد صوغها مجددًا، وفق السياق الجديد لعالم حديث معولم، ومن بين المؤسسات المسؤولة عن إعادة التشكل هذه: دار الإفتاء المصرية.

وما يعنيني في هذا المقام، هو عملية انتقال المبادئ والاتجاهات الإسلامية خلال جيلين، بواسطة رجال دين نبذهم باحثون غربيون جنبًا إلى جنب مع مسلمين راديكاليين ـ: بوصفهم غير متناغمين مع عصرهم، ولكنهم هم مثلوا حلقة وصل حيوية مع أجيال الثمانينيات والتسعينيات؛ فقد كانوا هم همزة الوصل، ليس من مدخل نقل بنية من العقيدة والنصوص المقدسة الثابتة، بل بقيام جيلهم بإعادة تفسير الإسلام، مما كان له بالطبع أثرًا تكوينيًّا على الأجيال التالية.

وإذا كانت الحركة الإسلامية ـ كما أرى ـ هي: «خيار جيل جديد»، فإننا لا يجب أن نبحث عن محتوى هذا الخيار في «الرد على الغرب» ولا في رسالة إسلامية ثورية أبدية، وإنما في التنافس والتساوم التدريجي حول الخطاب الإسلامي في مصر على مدى مائة وخمسين عامًا؛ فقد أتى زمان كان المفتون الرسميون فيه في موقع الصدارة في هذا الخطاب، ويبدو من المنطقي توقع أن تسفر دراسة دورهم العام عن بعض إضاءات معرفية بخصوص تشكل الفهم المصري المعاصر لما يمثل «الإسلام الصحيح».

وما ينبغي أن نبحث عنه في مصادرنا ليس غروب شمس الدين، أو أن نفترض ببساطة أن الدين قد نجا من مذبحة العلمنة على مستوى عقول «العوام»، فالأحرى أن نركز على التحولات في المؤسسات الدينية والخطاب العام خلال القرن العشرين. والمقولة التي تركز عليها هذه الدراسة هي أن بعض العلماء والمفكرين المسلمين على الأقل انخرطوا على نحو نشط من بداية القرن العشرين في التصدي لعملية العلمنة باستخدام استراتيجية مزدوجة بالضغط من أجل إعادة دمج الدين في التعليم ووسائل الإعلام الجماهيرية والوعي الجماهيري، مع القيام في نفس الوقت بتحويل التدريب والتعليم الإسلاميين على نحو يمكن للأجيال الجديدة معه الاستجابة لتحدي المشاركة في خطاب القرن العشرين.

وبتعبير آخر: إذا كان كبار العلماء قد أخفقوا في التأثير على السياسة

بشكل مباشر، فإن النجاح ربما يكون قد حالفهم في نقل درجة معينة من الرؤية السلفية للإسلام إلى عموم الشعب. . ويمكن القول: إن هذا هو ما ساعد على أسلمة المجتمع المصري في سبعينيات وثمانينيات القرن العشرين، وكانت الفتوى إحدى الحوامل الرئيسة لهذا المشروع.

وتمثل نشأة الدولة القومية عنصرًا مهمًّا في عملية التحديث، وعلى الرغم من أن عمر معظم الدول الشرق أوسطية يرجع إلى أقل من قرن من الزمان، فإنها باتت تشكل حقائق واقعة، إلى درجة بات معها مواطنوها متماهين معها تمامًا، وعلى استعداد على ما يبدو للتضحية بأنفسهم في سبيلها، ولا تزال الدساتير والأحزاب والبرلمانات والخطاب السياسي العام وسيادة الشعب، وكل تلك الأفكار والمؤسسات تمثل مثاليات قوية في الشرق الأوسط، حتى وإن كان من النادر أن ترقى حقائق الواقع السياسي إلى مستوى تطلعاتها، وأخذ نفوذ أجهزة الدولة على المجتمع في الازدياد على نحو كبير في كافة بلدان الشرق الأوسط خلال المائة وخمسين سنة الأخيرة.

وأنشئت دار الإفتاء المصرية عام: (١٨٩٥م) في وقت شهد عملية مأسسة سياسية عامة، ولا بد من النظر إلى تلك المأسسة في سياق طموح الدولة المصرية في السيطرة على كافة جوانب الحياة؛ فقد رأت أن عليها أن تتحكم في الإسلام، ليس لأغراض التحكم فحسب، وإنما لكون مسألة شرعية الحكم قد أثيرت.

وبرهنت الدولة المصرية على مدى عملية المأسسة التدريجية للمجال الديني ـ: عن التزامها بالحفاظ على الإسلام الصحيح وتشجيعه، وبهذا الشكل ووجهت الحركة صوب العلمنة، بحركة أخرى صوب دمج الإسلام داخل مجال نشاط الدولة؛ ومن ثم انبثق إسلام رسمي جديد أكثر تسييسًا[٥٦]، واتخذ الإسلام السياسي الجديد أشكالًا مختلفة وفق الظروف السياسية، إلا أن كافة تلك الأشكال كانت جديدة، ومن إبداع أجيال جديدة تعيش في مجتمعات جماهيرية حضرية، وليست إبقاء لأشكال إسلامية تعود إلى القرون الوسطى.

(٥٦) Schultze, Reinhard, Die Politisierung des Islam im 19, Jahrhundert, Die Welt Des Islams 22, 1982. P.106.

وبدلًا من مناقشة ما تبقى من مصر الإسلامية التقليدية، فإن نقطة انطلاقنا يجب أن تكون هي **أشكال الإسلام الجديدة** تمامًا التي انبثقت مع الدولة القومية، ولا يستثنى من ذلك الإسلام المعارض، مثل إسلام الإخوان المسلمين؛ فقد أعد المسرح للتنافس بين الدولة وقوى المعارضة المختلفة في خطاب عام مشترك، وكما لاحظ سامي زبيدة؛ فرغم حقيقة أن بعض القوى المعارضة قد اضطرت أحيانًا إلى التحول إلى حركة سرية، فإن ذلك لم يزلها فعليًّا من المجال السياسي(٥٧)، وأكدت كل تلك القوى أن موقفها يمثل الإسلام الصحيح، وكلها أحالت إلى مرجعياتها، وكان لكل منها مفتون.

من هنا اتسمت الفتوى في القرن العشرين بالتحزب؛ بمعنى كونها معبرة عن الرؤى الأيدلوجية المتحزبة في خطاب إسلامي جديد، وتمثل الفتاوى وسيلة لنشر صيغ خاصة للإسلام؛ فالعلماء المسلمون ليسوا كيانًا واحدًا متراصًا ومتناغمًا، له مصالح مشتركة؛ فهم منقسمون على متصلات أيديولوجية، وكما سنرى لاحقًا، فإن من يعارضون فتاوى معينة لمفتي الدولة بكل شدة، هم أنفسهم على الدوام علماء أو مفكرون إسلاميون، وهذا هو السبب في ضرورة أن تأخذ دراسة متعلقة بفتاوى القرن العشرين مواقف المفتين وأولوياتهم في الحسبان.

فالفتاوى ليست مجرد تفسيرات لمسائل فقهية، بل الأهم أنها إسهامات في خطاب حول دور الإسلام، وعلى سبيل المثال، فإن مفتي الديار محمد سيد طنطاوي يتعرض للهجوم أحيانًا بسبب فتاوى من الممكن أن تصدر عن معارضيه أنفسهم؛ لمجرد كونه مفتي الدولة، ولكونه أصدر أحيانًا فتاوى مخالفة بشدة لوجهة نظرهم.

وأخذًا لهذه الاعتبارات في الحسبان، فإن هذه الدراسة سوف تستكشف تاريخ دار الإفتاء، وعلاقتها بالخطاب السياسي الإسلامي المصري، وتتمثل ميزة دراسة دار الإفتاء في كون وضعها محدد بدقة في المجتمع المصري، فهي شكيمة الإسلام الرسمي المفضلة للتكييف بين الدولة والدين، والتي تحدد حلولًا داخل إطار عمل قوانين الدولة السارية، ومفتي الديار واحد من

(٥٧) Zubaida, Sami, Islam, The Pepole and the State, Routledge, 1989, PP.156 - 157.

كبار المفكرين، يسعى لتقديم النظام القائم على أنه طبيعي وعادل ومعطى رباني.

والفرضية التي تقوم عليها هذه الدراسة هي أنه رغم أن المفتين الرسميين يمثلون مصالح الدولة، فإنهم جميعًا اعتبروا أنفسهم أكثر من مجرد موظفين حكوميين، فقد نظروا إلى أنفسهم على أنهم حماة الشريعة ضد هجمات العلمنة، وتصرفوا على نحو مواكب لذلك، فاجتهدوا من أجل الأسلمة؛ بمعنى: إعادة فتح الفضاءات السليبة ودمجها في مجال المعنى الإسلامي، سواء أكان ذلك في مجال الاقتصاد أم الأخلاق العامة أم غيرها من المجالات، وتم القيام بذلك ـ فيما يقال ـ بالرجوع إلى المصادر التقليدية للفقه.

والحقيقة أن ذلك تم في أغلب الأحوال على الأقل بتطبيق المعرفة والقيم السياسية والحس العام لزمانهم، وأسهم المفتون الرسميون في سياق سعيهم لخدمة الدولة، وتعزيز سلطة كبار العلماء، ومحاربة الإلحاد والعلمنة ـ: في إعادة تشكيل إسلام يتسم بالبساطة والعقلانية والعدالة وسهولة التطبيق، وكان لتلك الرؤية للإسلام تأثيرها البالغ في القرن العشرين.

وستسعى هذه الدراسة إلى تتبع سيرة دار الإفتاء عبر من تولوا رئاستها، مع التركيز بوجه خاص على المنهجيات التي طبقوها، وأهم الفتاوى التي أصدروها، وعلاوة على ذلك، فإنها ستولي اهتمامًا خاصًّا بظهور مؤسسات وجماعات منافسة، وبرد دار الإفتاء على تلك التحديات، وكذا بأهم المجادلات التي أثارتها فتاواها، وبهذا الشكل، فإن متابعة ذخائر دار الإفتاء ستفتح المجال لاستبصار العلاقة بين الدولة والعلماء وتطور المجال الديني الرسمي في القرن العشرين.

المصادر:

هذه هي أول محاولة لتقديم دراسة مفصلة لتاريخ دار الإفتاء، والمعلومات المستخدمة فيه مجمعة من مصادر بالغة التنوع، وتتمثل المعالجة الوحيدة السابقة على ذلك في مطوية ألفها الشيخ جاد الحق حينما كان مُفتيًا للديار المصرية في أواخر العقد السابع من القرن العشرين، وركز فيها على

القرن التاسع عشر[٥٨]، وفي ضوء عدم وجود معالجات موسعة لهذا الموضوع، فإنني شرعت في تتبع التاريخ العام لدار الإفتاء، مستعينًا بنوعين من المصادر، يحلو لي وصفهما بـ: مصادر خارجية، ومصادر داخلية:

أما **المصادر الخارجية**: فتتاول هذه المؤسسة على النحو الذي تقدم به نفسها للمجتمع المصري، ولا يوجد في هذه المصادر شيء ذو بال حول تلك المؤسسة بذاتها، فقط تتضمن تعليقات حول مختلف من شغلوا منصب مفتي الديار ودورهم العام، ومن بين أنماط هذه المصادر **معاجم سير** مشاهير العلماء والشخصيات المصرية البارزة، التي كتبها العلماء أنفسهم، أو البريطانيون (فلقد كانت دار المندوب السامي البريطاني تعد قائمة سنوية بالشخصيات المصرية البارزة)، أو وزارة الإعلام مؤخرًا، وعثرت على سير ذاتية إضافية في الفتاوى الإسلامية (وهي من الإصدارات الرسمية لدار الإفتاء، المجلد السابع، وبها سير المفتين الذين تقلدوا لاحقًا منصب شيخ الأزهر، ورؤساء جامعة الأزهر)، وعدد من مصادر السير الذاتية الأخرى ومن بينها، صور «قلمية» في التعريف بهم منشورة بمجلات إسلامية، وأخيرًا يعد النعي مصدرًا مهما للتعرف على إنجازات المفتين وسمعتهم.

ومن بين المفتين، مثل محمد بخيت، من كتب كتبًا ومقالات قبل رئاسته لدار الإفتاء، وأثناء شغله لهذا المنصب، وبعد نهاية خدمته، وتمدنا هذه الكتب بتفصيلات عن أفكار مؤلفيها، وقد تساعد في بعض الحالات في الإجابة على أسئلة من قبيل: السبب في تعيينه في هذا المنصب، والتعرف على مراحل تطور فكره، وقد وجدت بعض هذه الكتب في دار الكتب المصرية وفي المكتبات الاستشراقية الأوروبية، إلا أنه مما يؤسف له أن عددًا غير قليل منها مفقود على ما يبدو.

---

(٥٨) جاد الحق علي جاد الحق، مهام دار الإفتاء، ضمن: الفتاوى الإسلامية، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، (١٩٨٣م)، المجلد العاشر، ص٣٦٥٠ ـ ٣٦٦٦. ونسج على منواله بكل ما تحمله الكلمة من معنى كيمك عامة وحمزة على وجه الخصوص، الذي لم يضف غير النذر اليسير من المادة العلمية الجديدة، فيما لو استبعدنا تحليل كيمك المفصل للفتاوى المتعلقة بالوقف في الفترة من: (١٨٩٩ ـ ١٩٠٥م). انظر: عبد اللطيف حمزة، دار الإفتاء، ضمن: منبر الإسلام: العدد التاريخي، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، (١٩٨٣م)، ص٢١٤ ـ ٢١٨. وانظر:

Kemke, Andreas, Stiftungen im muslimischen Rechtleben des neuzeitlichen Agypten, Heidel - berger Orientalistische Studien, ed. AntonSchall, Frankfurt a.m.: Peter Lang, 1991.

ومحمد عبده واحد ممن شغلوا منصب مفتي الديار المصرية، وتتوفر عنه دراسات عديدة بلغات أوروبية، وفضلًا عن ذلك فإن «كيمك» حلل فتاويه المتعلقة بالأوقاف، ونشر محمد عمارة الأعمال الكاملة لمحمد عبده، والمعضلة بالنسبة لهذا المفتي ليست في العثور على مادة علمية، بل في موازنة التقويمات الكثيرة المتعارضة المكتوبة عنه بالفعل.

والنوع **الثاني** من المصادر الخارجية هو **الفتاوى المنشورة** بالصحف والمجلات، وهذه الفتاوى قليلة نسبيًّا من حيث العدد، لكنها بالغة الأهمية، وقوبلت تلك الفتاوى في بعض الحالات بالنقد، الذي هو مرة أخرى معلم ومفيد للغاية بالنسبة للمؤرخ، ويمكن القول بوجه عام: إن المجلات الإسلامية (المنار في المرحلة المبكرة، ومجلة الأزهر من الثلاثينيات، ونور الإسلام من الخمسينيات، ومنبر الإسلام من السبعينيات، وطيف كامل من المجلات الإسلامية الأسبوعية والشهرية) ـ: كانت هي المنابر الرئيسة للمناظرات العلمية الإسلامية في القرن العشرين، بيد أن ثمة فائدة ترتجى من الصحف والمجلات الأخرى بالنسبة لهذه الدراسة، وفي الصدارة منها الأهرام؛ لكونها الصحيفة المصرية الأولى، وللعلاقة الوثيقة بينها وبين النخب الحاكمة، خاصة بعد الثورة، وتقدم المجلات المناهضة للحركة الإسلامية في الثمانينيات والتسعينيات مثل روزاليوسف، والمصور، والأهالي معلومات قيمة عن المفتين وعن فتاويهم.

والمصدر الخارجي الأخير هو **محفوظات دار المندوب السامي البريطاني** (السفارة البريطانية لاحقًا) ومكتب العلاقات الخارجية، وكلاهما بمكتب المحفوظات العامة في لندن، وسجلات الثلاثين سنة الأخيرة غير متاحة للباحثين، وعلى أيَّة حال فإن أهميتها قد تكون أقل بكثير من تلك الخاصة بمرحلة ما قبل ثورة (١٩٥٢م)، والمادة الخاصة بالمفتين الرسميين في تلك الأرشيفات نادرة، وحين تظهر فإنها ترتبط في الغالب بالقلق المستمر في الأزهر، وبمحاولات إيجاد شيخ أزهر مناسب، ومع ذلك، فإن تشخيصها الصريح نوعًا ما لمن شغلوا منصب مفتي الديار المصرية مفيد؛ بوصفه مصدرًا مكملًا للسير الذاتية لهم التي كتبها مصريون، التي يغلب على مضمونها الطابع التقديسي، ويمكن القول: إن تلك المحفوظات تؤشر على ضآلة الأهمية السياسية النسبية لمفتي الديار المصرية في الفترة من: (١٨٩٧

حتى ١٩٥٠م)، ومع ذلك فإن حضور اثنين منهم في تلك المحفوظات هما (محمد عبده، وعبد المجيد سليم البشري) كانا أقوى بكثير من بقيتهم، كما وردت بها بعض تعقيبات أحيانًا عن اثنين آخرين هما: حسونة النواوي، ومحمد بخيت المطيعي)، أما الاثنان الآخران، فلم يرد لهما ذكر بها مطلقًا.

وتعزز تلك المحفوظات البريطانية التقويمات الواردة بمعاجم السير الذاتية المصرية، وتشدد هذه الدراسة على تجلية ذلك.

وعلى الرغم من تنوع تلك المصادر، فإنني لم أجد إجابة على العديد من الأسئلة المهمة، من قبيل: أسباب تنحي بعض مفتي الديار المصرية، وكان المصدر الوحيد الذي أمكنني التفكير في الاستعانة به هو إمكانية أن يضيف إلى معرفتي بتلك المسائل هو ذرية المفتين، ولم أوفق إلى العثور على هذا المصدر واستشارته إلا في حالة واحدة.

أما **المصادر الداخلية** لتاريخ وعمل دار الإفتاء، فهي سجلات دار الإفتاء؛ فكل الفتاوى الصادرة في شكل مكتوب، جرى استنساخها وإثباتها في سجلات على يد كتبة دار الإفتاء، والسجلات عبارة عن كتب بحجم بي ٤. والفتاوى مكتوبة فيها بخط اليد، وبلغ حجم تلك السجلات في نهاية عام: (١٩٩٣م) مائة وثلاثين مجلدًا، متضمنة قرابة ستة وستين ألف فتوى، مرتبة وفق التسلسل الزمني، وتحمل كل منها رقمًا، بحيث يبدأ كل سجل برقم (١)، وبالهامش يلي العدد، التاريخ الهجري بالنسبة للفتاوى الصادرة في أوائل عهد الدار، ثم في مرحلة لاحقة وفق لكلا التقويمين الهجري والميلادي، وعلاوة على ذلك، أضيفت كلمة مفتاحية للفتوى بالهامش، في أواخر العقد السابع من القرن العشرين على ما يبدو، بمناسبة نشر المجلدات الأولى من سلسلة: الفتاوى الإسلامية[٥٩]، وفي أغلب الأحوال تكون تلك الكلمة المفتاحية كلمة واحدة مثل «الميراث»، إلا أنها يضاف إليها محددات في بعض الأحيان، مثل: «درجات القرابة» و«منع الزوجة من زيارة أسرتها».

ويبدأ النص نفسه بالسؤال، أما البسملة والدعاء الاستفتاحي اللذان

(٥٩) سنناقش مسألة نشر سلسلة الفتاوى الإسلامية في المبحث الثاني الخاص بالمفتي جاد الحق علي جاد الحق من الفصل الثامن.

نجدهما في الفتوى المقدمة للمستفتي، فهي محذوفة هنا، ومن المعتاد أن يتضمن السؤال اسم المستفتي وعنوانه، أو اسم الوكالة الحكومية التي يعمل بها، ومن المفهوم أن السؤال يعاد تحريره بحيث يكتفى بذكر لبه، ومع ذلك توجد أسئلة كثيرة تتضمن تفصيلات ثانوية بالنسبة للفتوى، وينتهي السؤال عادة بعلامة استفهام، إلا أن ثمة صيغ أخرى له مثل: «وطلب بيان الحكم الشرعي في ذلك».

وتبدأ الإجابة في الفتاوى المعاصرة بعنوان: (الجواب)، أو بلفظة: (نفيد) إذا كانت الفتوى موجهة إلى جهة حكومية، وإذا كانت الفتوى متضمنة لأكثر من سؤال، فإن الإجابات تميز بحد فاصل بين كل منها، أو أحيانًا بترقيمها، أو بالبدء بصيغة «أما فيما يتعلق بالسؤال....». وتختتم الإجابة بعبارة: (والله أعلم)، أو بعبارة: (والله ﷻ أعلى وأعلم)، ويضاف أسفل تلك الصيغة لفظة: (المسجل)، وهو الكاتب بدار الإفتاء الذي يسجل الفتوى، وأخيرًا يكتب أسفلها اسم المسجل.

ولما كانت كثير من الأسئلة المطروحة من الأسئلة الدارجة، فإن المفتي يكتفي بمجرد محاكاة فتاويه السابقة حول موضوعها، وبذا فإنه يعمل في الممارسة العملية مستعينًا بمجموعة من الإجابات المختزنة التي قد تحتاج إلى تفصيل فيما لو تضمن السؤال ملابسات خاصة، ومن الشائع أيضًا أن يحاكي المفتي فتاوى أسلافه حول قضايا معينة، وكما سنرى لاحقًا فإن سيد طنطاوي حاكى فتاوى جاد الحق حول القضايا الاقتصادية، إلى أن طور رؤية شخصية ونهجًا خاصًّا به بخصوصها، وفتواه بخصوص عمليات تغيير النوع مماثلة حرفيًّا للفتوى التي قدمها جاد الحق قبله بعشر سنوات.

وبالطبع كان هناك بعض الاختلافات والتطورات في تسجيل الفتاوى على مدى المائة سنة الأخيرة؛ فبعض المفتين الأوائل كتبوا السؤال بالحبر الأحمر، وبعض المفتين فحصوا السجلات، ثم أضافوا أسمائهم تحت الفتاوى، وفي حين كتب بعضهم اسمه بيده، فإن آخرين مثل: نصر فريد واصل وكتبته كانوا يمهرون الفتوى بختم يحمل اسمهم، وبعض المفتين كتب رقم الإجابة وتاريخها، بينما كتبهما معظمهم مع السؤال، والمجلدات الثلاث والثلاثين الأولى في غاية البساطة؛ فكل منها كتاب غلافه أحمر من

مائة صفحة، من نوع يمكن استخدامه في السجلات أو المحاسبات في أية إدارة حكومية، وبدءًا من المجلد رقم (٣٤)، اعتبارًا من السادس والعشرين من أكتوبر (١٩٢٩م) حتى الآن، تستخدم دار الإفتاء نوعًا آخر من السجلات، حجمه أكبر قليلًا، وكل مجلد منها يقع في أربعمائة صفحة، في هيئة نماذج مطبوعة مسبقًا بأعمدة في الهامش للرقم المسلسل والتاريخ والفتوى والملاحظات، ومكتوب أعلى كل صفحة: سجل الفتاوى، وعلى اليسار اسم المطبعة الأميرية، وأضيف إليها بعد الثورة، في الركن الأيمن أعلى الصفحة (جمهورية مصر العربية، وزارة العدل، دار الإفتاء).

ومن الممكن رصد تطور معين آخر باتجاه درجة أكبر من الشكلية في صيغ التعبير، ولكنه ليس أخاذًا بأي حال من الأحوال؛ فمن أواخر أربعينيات القرن العشرين كانت الصيغة التي استخدمها مخلوف هي: (سأل فلان قال: . . . . أجيب)، وهي صيغة تبدو بسيطة وقريبة من ممارسات المفتي التقليدية.

أما التطور الأكثر أهمية فهو إدخال المجلدات الموضوعية؛ فحين تولى حسنين محمد مخلوف الإفتاء عام: (١٩٤٦م) شرع في تصنيف الفتاوى المتعلقة بالأوقاف في مجلد خاص (المجلد: ٥٧). وحينما تولى حسن مأمون الإفتاء عام: (١٩٥٥م)، تم تخصيص مجلدات لفتاوى الميراث، بدءًا من المجلد: (٧٦)، ومجلات للفتاوى المقدمة للمصالح الحكومية. ومن الأمور الاكثر إفادة للباحث الفهارس الواردة في نهاية المجلدات الأحدث بدءًا من المجلد: (١١٣) في عهد جاد الحق.

وقصارى القول: إن سجلات دار الإفتاء مصدر معرفي ضخم؛ فهي مسجلة بالتفاصيل الدقيقة: التاريخ والرقم واسم المفتي واسم الكاتب، ومع ذلك فإن علينا أن نتذكر أن مفتي الديار يقدم كثيرًا من الفتاوى لأناس يأتون إلى الدار، أو بالتليفون مؤخرًا، وانطباعي الشخصي من أسابيع قضيتها للدراسة بدار الإفتاء في عامي: (١٩٩٢و ١٩٩٣م)، أن عدد من يأتون إليها طلبًا للفتوى قليل، ويدق التليفون باستمرار، إلا أنه يبدو أن المتصلين أناس يريدون مجرد التحدث مع مسؤوليها، ولا أدري كم من مكالمات كثيرة هو المتعلق بالفعل بطلب فتاوى.

وحين تفضل المسؤولون بالدار بالسماح لي بمطالعة سجلاتها في عامي: (١٩٩٢ و١٩٩٣م)، لزمني إعداد خطة لكيفية مباشرة البحث فيها، فمن الواضح أن من العسير على شخص واحد، قراءة ستة وستين ألف فتوى، ناهيك عن ترتيبها وتحليلها، لذا بدأت بإعداد مسرد لكل المجلدات (الملحق الثاني)، ثم النظر فيها بحثًا عمَّا تحتويه حول تاريخ الدار، وتبين لي أن هذا الأسلوب غير مثمر نسبيًا، باستثناء النسخة النادرة الخاصة بقرار تعيين المفتي، ومع افتراض أن نشرة الدار ستحتوي على معظم الفتاوى ذات الحيثية المهمة، قررت التركيز على عدد قليل من الموضوعات التي سأخصها بالدراسة في الفتاوى المنشورة، قبل الرجوع إلى السجلات، وكان هذا هو نهجي، خاصة في دراسات الحالة المتعلقة بالتأمين، واستطلاع الهلال، وشهادات الادخار، وفضلًا عن ذلك، فإنني وجدت أن المادة العلمية الخاصة بالفترة من: (١٩٧٨ حتى ١٩٩٣م) أجود في نوعيتها من نظيرتها الخاصة بالمراحل السابقة عليها؛ فلم تكن الفتاوى الصادرة بها مفهرسة مما ييسر الاطلاع عليها فحسب، بل يمكن النظر إليها في ضوء كون الرقابة على المطبوعات غلب عليها في الثمانينيات الطابع الليبرالي، مما سمح لي بمتابعة الحوار العام بخصوص الكثير منها.

ولقد ترددت خلال هذه الفترة على مصر جيئة وذهابًا، ومكثت بها ما يزيد قليلًا على نصف تلك المدة، مما مكنني من معرفة التاريخ الفكري والاجتماعي العام على نحو أفضل بكثير، ومن هنا فإن استخدامي لسجلات دار الإفتاء عن الفترة ما بين عامي: (١٩٧٨ و١٩٩٣م) كان أكثر كثافة واكتمالًا بالمقارنة بالفترات الأخرى، وعلى أيَّة حال فإن الفترة المذكورة كانت هي فترة إحياء بالنسبة لدار الإفتاء.

وخلاصة ما ندفع به في هذه المقدمة، أن دور الفتاوى بوصفها أداة فقهية إسلامية، ودور المفتين بوصفهم متخصصين في الفقه الإسلامي ـ: قد شهدا تحولًا جوهريًّا في مصر القرنين التاسع عشر والعشرين؛ ومرد ذلك بالأساس هو نشأة دولة مركزية قوية، وجمهور مسلم على اتصال بوسائل إعلام جماهيرية جديدة.

وتنقب هذه الدراسة في تاريخ مفتي الديار المصرية عبر سجلات فتاوي

الدار، وعبر الصحافة والكتابات الإسلامية، وتؤكد على أن المفتي لا ينفرد بتعريف الإسلام للدولة المصرية؛ فقد تأثر الإطار الأوسع لهذه العلاقة بالمناخ السياسي السائد، الذي كان دائم التغيير خلال القرن العشرين، وكان لزامًا على المفتي أن يضع مواقف رؤسائه في اعتباره، وهذا هو السبب في تضمين أطروحة حول تاريخ دار الإفتاء ومفتيها دراسة التاريخ الشخصي للمفتي، ومنهجه، والأحداث والتحديات المهمة خلال فترة شغله لمنصبه، وتقوم الدراسة على فرضية أن المفتين الرسميين يسهمون بسعيهم لخدمة الدولة، وتعزيز سلطة كبار العلماء، ومناهضة الإلحاد والعلمنة، في إعادة تشكيل الإسلام على نحو يتسم بالبساطة، والعقلانية، والصحة، وسهولة التطبيق، وهي رؤية للإسلام، كان لها تأثيرها الكبير في القرن العشرين.