

إعادة تشكيل القانون والأخلاق في مصر الكولونيالية*

د. طلال أسد

ترجمة وتقديم د. مصطفى لافي الحرازين

تقديم

من حيث ظاهره، يبدو النقاش حول إعادة تشكيل الشريعة، والذي دار في فكر الإصلاح العلماني، وما يزال يدور بصيغ جديدة، كأنه يرسو على حجج بديهية قادرة على امتصاص أي نقد يوجه إليه أو هضم أي تعديل يطرأ عليه⁽¹⁾.

* هذا النص هو ترجمة مُختزلة للفصل السابع والأخير من كتاب طلال أسد: Formations of the secular: Christianity, Islam, Modernity, Stanford, California, Stanford University Press, 2003.

وقد نُشر كامل الفصل مترجماً في أطروحة دكتوراه في علم اجتماع المعرفة للباحث مصطفى لافي الحرازين عام 2011، وهي تحت عنوان: «التقييد والتقييد: محاولة لقراءة الإسلام بمفرداته»، وقد اختُصر أيضاً تقديم المترجم.

(1) نُشر بهذا المعنى إلى القاسم المشترك بين هذه الحجج، وهو فصل الشريعة عن أي واقع مخصوص بها، كي تُضبط بمفاهيم أخرى تتكثف بها السلطة الحديثة التدخلية. للوقوف على بعض هذه المفاهيم التي تتطلب خضوع التشريع لنوع من الحجاج يكون قابلاً للرفض والقبول من قبل المواطنين. وحول مساهمات الفكر الإسلامي في إيجاد =

وإذا كنّا نعتبر أنّ الأمر ليس على هذا النحو، إلا من حيث الظاهر، فإن علينا أن نكتشف ما يدحضه أو يعيد النظر فيه على الأقل. والواضح أنّ انتقال الكلام عن عدم المقايسة بين براغماتيات الشرع الإسلامي وبراعماتيات القانون [أي الأبعاد العملية ذات المنفعة]، إلى مفاهيم جديدة تصبّ في التمييز بين الانضباط الذاتي والانضباط المفروض، يضع مجمل هذه الحجج على المحكّ، ويؤمّن لنا سبيلاً نسلكه فيما بعد للمقارنة بين الدعوات الإسلامية إلى التحديث، والإرشاد التدخلي الحديث (1: Abbas Amanat and Frank Griffel, 2007).

إننا في هذا السياق نقوم بقراءتين: أولى تستمدّ عناوينها من المُصاغ حول هذا النقاش، وثانية مكثّفة تهدف إلى توتير النقد الذي يقوم به طلال أسد، وفتح أفق إبستمولوجي لتتبّع الدعوات الغربية الانشاقية عن القانون، والحكم على مدى قدرتها التفسيرية.

يشير غاي بيخور Guy Bechor، متناولاً آلية تحويل الشرع في الإسلام إلى قانون، في كتابه اللافت في تصنيفه ووضوحه: قانون السنهوري ونشوء القانون المدني العربي الحديث (من عام 1932 إلى عام 1949) *The Sanhuri Code and the Emergence of Modern Arab Civil Law (1932 to 1949)* إلى أنّ عبد الرزاق السنهوري (ت 1971) قد انطلق لإرساء هذه الآلية من التمييز بين الخاص والعام في التشريع، مورداً ما يلي: «يتناول السنهوري بعمق في أطروحته حول الخلافة الإسلامية، السبيل لجعل الشريعة الأصل الجامع للثقافة الشرقية، وذلك بعد تعريضها لعملية اصطناع بالعلم... وقد جاءت المرحلة الأولى من مراجعة السنهوري للشريعة في أطروحة علمية بين فيها كيف أنه من الأجدى مقارنة الشريعة وفقاً للمنهجية العالمية المعتمدة في القانون المقارن،

= أصول لهذه المفاهيم التدخّلية بتقديم رؤية تطوّرية للشريعة، راجع (عبد الكريم سرّوش، 2002).

ومقايستها بنظريات حقوقية أخرى. ولهذه المقارنة أن تُفضي إلى اصطفاء المعايير التشريعية التي لا ترتبط بالطقوس الدينية، ولا تنحصر بالمسلمين، بل تطل الإنسانية جمعاء. وهكذا تتحوّل الشريعة إلى فرع قانوني في متن الحياة لا تسجنه أطر الفقه المغلقة، ويصبح بذلك جزءاً طبيعياً من الحياة الحديثة» (Guy Bechor, 2007: 43)، غير أنه لا يمكننا أن نردّ هذه الآلية على غرار ما يفعله بيخور نفسه إلى أسباب تاريخية، بحيث تصبح المفاهيم وصفاً لتشكّل التاريخ، وحيث يصبح من الصعب إدراك هذه المفاهيم بالرجوع إلى روحية اقتحامية للواقع (Gilles Deleuze and Félix Guattari, 1994: 7) بما يحول دون التقاط العلاقة بين براغماتيات الشرع وبراعماتيات القانون، لا بما هي بديهية ترسم حقل الرؤية، بل بما هي موضع سؤال: لماذا أقدم كلّ فكر الإصلاح العلماني، ومن بعده الفكر الإسلامي الحديث على التقريب بين هذين النوعين من البراعماتيات، واعتبارهما بمثابة فرعين متضايقين لا ينفصل أحدهما من الآخر؟

إنّ تعطيل الرغبة في الطاعة بإحلال الإتيّة subject التي تحكم نفسها محلّها، يتحوّل فعلياً في نص السنهوري إلى نقطة تقاطع بالغة الأهمية بين نظام التراث في الإسلام والحدثة الديمقراطية، وهو ما يلتقطه بيخور، ولكنه لا يستفيد من دلالاته: «لقد ناقش السنهوري مفهوم الإجماع في مناسبات عدة، غير أنّ انتباهه على الرغم من ذلك، لم يكن منصباً على التجديد الداخلي للشريعة، أو على الجانب الديني لهذا التجديد، بل بصورة أساسية على الاعتبارات السياسية والقانونية... ولقد ظهرت أولى مناقشات السنهوري لمفهوم الإجماع في أطروحته للدكتوراه حول الخلافة الإسلامية، مبيّناً إياه بما هو آلية للتحديد السياسي، وليس بما هو تفسير للشريعة: هل هناك ما هو أكثر ديموقراطية، من التأكيد على أنّ إرادة الأمة هي إرادة الله. وهو ما شكّل الإجابة النظرية على مسألة الحكومة المنتخبة في الديموقراطيات الغربية» (Guy Bechor, 2007: 47).

هي محاولة لإعادة تشكيل الشريعة، وهي تصبّ في تكثيف مفهوم «الإنسان الإرادوي» الذي يظهر كبديهي في نص السنهوري، ليقفل على أيّ استشكال، ويقطع الأحكام الشرعية عن أيّ واقع مخصوص بها، أي عن أيّ فعالية، ليصبح السؤال في هذه الحالة الوهمية: هل تنطبق هذه الأحكام على الواقع أم لا؟ وإنّ إدخال هذا المفهوم الذي نستعيده من الفلسفة الاسمية [التي تتناول الأعيان المفردة لا الكليات المجردة] والتي تشكّلت في سياق الانشقاق عن الفكر الكنسي القديم، رغم ما تتعرّض له من تأويل، سيحدث نوعاً من التوتر المنهجي، ويؤدي إلى توضيح معنى الأنوية subjectivity، وإلى فهم أعمق لبراغماتيات القانون، وأيضاً إلى تحديد منطلقات جديدة لتحديد الواقع، هي بمنزلة مبادئ يتأسس عليها المنهج الموضوعي، مبادئ لا تُمسّ، وتظلّ مقفلة على النقد. وذلك لأنّ المسّ بها يعطل البداهة الموضوعية، ويجعلنا نمرّ إلى نظام منهجي آخر.

علينا إذًا إنضاج ما نقوله تدريجيًا للوصول في هذا الحجاج إلى بداية خيط ناظم لتفسير فرضيتنا التأسيسية القائمة على عدم المقايسة بين براغماتيات الشريعة وبراغماتيات القانون، وتكذيب الفرضية الإصلاحية بها⁽²⁾.

يشير مايكل جليسيبي Michael Gillespie، في محاولته إعادة الحداثة الغربية

(2) لنوضح أنّ ما نعينه بالتكذيب هنا، هو تلك المعايير التي يستخلصها بول فايربند (ت 1994) من قراءته لكارل بوبر (ت 1994)، ويصوغها على الشكل التالي: «هذه المعايير هي معايير نقدية؛ إنّ أيّ نقاش عقلائي هو حقيقة محاولة للنقد، وليس لإثبات الشيء أو جعله محتملاً. فأيّ خطوة لحماية الرؤية يدرأ النقد عنها، لتؤمّنها، و«ترسخ قاعدتها»، هي خطوة تجافي العقلانية. وبالمقابل، أيّ خطوة تزيد من عطبها هي المرخّب بها، ومن المفضّل ترك جميع الأفكار التي تبين خطؤها، أي ممنوع الإبقاء عليها بعد أن سقطت في مواجهة نقد يتصف بالصلابة وقوة الإقناع إلا إذا كان بالإمكان تقديم الحجج المضادة المناسبة» (Paul Feyerabend, 1993: 151).

إلى أصولها التي تأسست عليها، للتمكّن من تفسير خواتيمها العدمية، وذلك في كتابه البالغ الأهمية الأصول اللاهوتية للحدّثة *The Theological Origins of Modernity*، إلى الجدل الذي نشأ في سياق المسيحية في أواخر العصور الوسطى، حول علاقة الله بالإنسان، وأدى إلى ظهور الفلسفة الاسمية، كانقلاب منهجي على الفكر المدرسي، قام على كون الوجود الفردي هو الوجود الحقيقي، وأنّ الوجود الكلّي هو وجود مخيالي (Michael Allen Gillespie, 2009: 14)⁽³⁾.

وعندما تناولنا مفهوم الإنسان الإرادوي في الفلسفة الاسمية، اتخذنا من محاولة مايكل جليسي إعادة الحدّثة الغربية إلى أصولها التاريخية منطلقاً لقراءتنا المنهجية، وذلك لأننا نرى في هذه القراءة نوعاً من التلاوة التكرارية للأصول التي تؤسّس القطع المنهجي بين القديم والجديد، الذي يأخذ النبذ الفعلي، نبذ الحدّثة لما سواها (المرجع نفسه: 200-205).

ويمكننا إذن أن نمضي في قراءتنا لتوتير النقد الذي يقوم به طلال أسد بإعادته إلى عدم المقايسة بين براغماتيات الشريعة وبراعماتيات القانون. أما الهمّ الذي لا يفارقه، فهو التبدّلات التي طرأت على مفهوم القانون بمصر في الحقبة الاستعمارية، وأدّت إلى فتح الاهتمام بمفهوم العلمانية. وهو ما قاده لإرساء مفاصل نقده إلى إعادة قراءة الدعوات المحلية لإصلاح الشريعة، والسعي تزامناً

= وحول بعض مثالب هذه الفرضية ونقاط ضعفها بهذا المعنى حيث أُعيد تنظيم الشريعة في ظلّ الغلبة الحديثة على الإسلام، وبعتماد مفهوم مغاير لها، أدى إلى استبعاد كلّ ما عدا القانون من لغات تعقيدية (B. A. Roberson, 2003: 88).

(3) من المفيد أن نشير إلى أنّ وصف النزعة الاسمية بعقل المطلق الذي يقود إلى لزوم أن تكون «علاقة الفعل بالفاعل حكمية فقط، وإذاً هي اسمية، وليست فعلية ملموسة»، لا يحجب فقط هذه النزعة بصيغتها الفعلية المتجدّدة. قارن في هذا الصدد (Christopher McMahan, 2009).

إلى استقدام مدونات قانونية أوروبية؛ متجنّبًا تفسير هذا الإصلاح كانتصار لعمل القواعد القانونية، أو كتسهيل لتدخل الرأسمالية، أو كصراع مركّب على السلطة بين فاعلين مختلفين، مركّزًا في المقابل على أهمية الدولة الحديثة بالنسبة لهذه التبدّلات، وعلى كونها من هذه الزاوية ليست سببًا للعلمنة، بل صياغة مُحكّمة لها حيث يسعى القانون إلى تحصيل كنه جديد، وأدوار جديدة، وتوظيف أنواع مستجدّة من العنف، وحيث تظهر ثنائية العلاقة بين الداخل والخارج بأوضح صيغة، وأكملها كميثافيزيكا تحديثية بعد تحويلها الشريعة إلى صيغة للأحوال الشخصية (Talal Asad, 2003: 208-209, 218, 220).

وليس هنا لتفصيل الردود على هذه الدعوات، لكننا نشير إلى أنّ تعريف طلال أسد لبراغماتيات الشريعة، بما هي براغماتيات تعليمية «تربط بطرق مركّبة بين الإلزام على الفعل قيمياً والإلزام عليه قانونياً»، هو في صلب هذه الردود. وقد يبدو أنّ هذا التعريف يقع هنا في التناقض: كيف يجري الربط بين نوعين مختلفين من الإلزام؟ غير أنه تناقض ظاهري؛ إذ ما يقصده طلال أسد هو بالضبط النتائج العملية للحكم، أي مساهمته في تسديد السلوك، والحيلولة دون إخضاعه كما يجري اليوم للقوالب الجاهزة، بتحويله إلى لغة تدخلية أو بفتحه على مجمل الخطابات الإعلامية والنصائح الحوارية حول ما يجب أن يكون عليه، وليس الفرض الذي يفصل القانون عن الأخلاق، ويعيّن نموذج الحديث القائم على العقوبة، لا بمعنى التلطيف من ممارساتها، بل بمعنى تفرّغ الحكم من أيّ مكوّنات تعليمية⁽⁴⁾.

وبالفعل، تشكّل محاولة طلال أسد تنقية مفهوم الأخلاق من مواضع الخلل

(4) من هنا ندرك لماذا يحتاج الخضوع للعقوبة في النسق السلطوي الحديث إلى تبرير من قبل المعاقب كتعبير عن إرادته الذاتية بما هي استكمال للإرادة الموضوعية، وهو عدم وجود مفهوم للحكم يقاوم الفرض كالذي تقدّمه الشريعة، وذلك لاستحالة أيّ مكوّنات =

التي تولّدها الدعوات الغربية الانشاقية عن القانون، نواة الحجاج المنهجي الذي يقوم به في مواجهة بابر يوهانسن Baber Johansen الذي بقدر ما يركّز على «واقعية» الفقه في إطار الحياة اليومية، ويفتح إذًا فرصة فريدة لتحليل الالتحام بين العناصر المكوّنة للممارسة التعقيدية في الإسلام بعيدًا عن الفرضية التطورية التي ما تزال تحكم، وبصيغ أكثر هجومية، التدخّل الإرشادي الحديث، فإنه يحصر هذه الواقعية بالاستخدامات الفردية منطلقًا بذلك من فرضية وهمية حول التعارض القائم بين «العلاقات الاجتماعية والواجبات الدّينية المجرّدة» حاجبًا بذلك السؤال الأساسي حول الطابع الاجتماعي لهذه الواجبات بما هو سؤال يقتضي التبصّر والتأمّل (Baber Johansen, 1999).

هكذا سعينا من خلال محاولتنا التوطئة لقراءة نص طلال أسد، إلى إعادة النظر بالنقاش الذي دار في فكر الإصلاح العلماني، حول إعادة تشكيل الشريعة وما يزال يدور في الفكر الإسلامي باسم التوافق مع العصر، متخذين نموذجًا لنا يتمثّل بما كتبه عبد الرزاق السنهوري في مدوّنته القانونية، مستفيدين بالأساس في مواجهتنا للحجج التي قامت عليها المدوّنة، من انتقال الكلام عن عدم مقايسة براغماتيات الشرع وبراعماتيات القانون إلى مفاهيم جديدة تصبّ في التمييز بين الانضباط الذاتي القائم على المطواعية والانضباط المفروض.

ولعلّ ما ورد في هذه التوطئة من إضاءة يسمح لنا بتحويل ترجمة نص طلال أسد إلى مناسبة لاكتشاف ما لا يُفصح عنه أو يحجبه مفهوم الأخلاق الذي يدور

= تعليمية لاصطدامها بالقطع العرضي الذي تجد فيه السلطة الحديثة واقعيته وصدقيتها بما يكمل لغتها القانونية التدخّلية أو الاستراتيجية، وفرض الإلزام بها. انظر (Igor Primoratz, 1990: 71-79). ومحاولة لتعديل هذا التبرير بإدخال مفهوم الطقس في التحليل. انظر (Christopher Bennett, 2008).

هذا النص حوله، راجين من ذلك تبيان غنى مضامينه، وقدرات مؤلفه، الذي تعلمنا منه ما وسّع مداركنا، ووظدنا به منهجنا.

النص

كيف فكّر المسلمون بالعلمانية في المرحلة السابقة على الحداثة؟ وماذا يستنتجون اليوم من فكرة ما هو علماني؟ لقد ادّعى عدد من الكُتّاب في سياق السجلات المعاصرة عن حيّز وجود الدّين في مصر، مركزية الحياة العلمانية دائماً بالنسبة للماضي، وضرورة النظر إليها بما هي على هذا النحو، وإعادة ذلك إلى المجال المحدود والمقيّد الذي كان يضطلع به دوماً القانون الدّيني (أي الشريعة) في إدارة المجتمع (محمد نور فرحات، 1986: 39). غير أنّ القضية هنا ليست قضية إمبريقية. فهي لا تُحلّ ببساطة بالعمل الأرشيفي المكثّف، حيث فهم الحيّز الذي يشغله ما هو علماني اليوم، يقتضي ما هو أكبر من الحقل الإثنوغرافي [دراسة ثقافات الشعوب وعاداتهم وتبايناتهم]، وما هو أكثر من الدفاع المستميت عما يمثّله من أهمية بالنسبة للعالم السياسي الذي نعيش فيه. إنّ تحليلاً دقيقاً هو ما نحتاج إليه بالضبط لتبيان المفاهيم المخصصة ثقافياً، ولتعيين تعلق بعضها ببعض. ولذلك، سأركّز قراءتي فيما يلي على مصر في المرحلة الممتدة بين أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين بما هي المرحلة التي شهدت تحولات ذات دلالات كبيرة في طبيعة العلاقات القائمة بين القانون والدّين والأخلاق. وعليه، وبمعزل عن الأسئلة التي كنا قد بدأت بها، سأشير فقط إلى المفاهيم ما قبل الحديثة والخطابات المعاصرة على نحوٍ مختصر، وبهدف تعيين ما يقوم بين هذه المفاهيم والخطابات من تباينات وحسب.

وإنه ليتمكني العثور على مفتاح يوضّح لنا كيفية التفكير بما هو علماني في الحقبة التي سبقت ارتباط التاريخ المصري بالتاريخ الغربي الحديث، ويتمثّل

بالمحاولات التي جرت في القرن التاسع عشر لترجمة المصطلح secular، وما يتشابه معه إلى اللغة العربية. والواقع أنّ كلمة «علماني»⁽⁵⁾، هي الكلمة الشائعة الأكثر استعمالاً اليوم في مقابل صفات مثل secular أو layman. وتعود هذه الكلمة الأكثر استعمالاً الآن إلى النصف الثاني من القرن التاسع عشر (لا يتضمّن القاموس العربي-الإنجليزي Arabic-English Lexicon لـ إدوارد لاين Lane Edward (ت 1876) الذي أُلّف في مصر في النصف الأول من القرن التاسع عشر أيّ مادة لكلمة علمانية أو لما يشبهها). وهي تفسح في المجال للمصدر الصناعي «علمانية» لتعني secularism و laicism.

ويعطي جورج بيرسي بادجر George Percy Badger (ت عام 1888)، في المعجم الإنجليزي - العربي English-Arabic Lexicon الصادر عام 1881 كلمتين في مقابل secular بمعنى lay, not clerical، وهما علماني وعامّي. غير أنّ الكلمة

(5) تشكّل كلمة علماني التي تعني غير إكليركي، والتي اشتقت من كلمة العالم، المدخل الملائم الوحيد الذي نبتّه من محيط المحيط (القاموس العربي - العربي الأول الصادر في بيروت عام 1870). كما يقدّم قاموس المورد العربي الإنجليزي (في طبعته الثامنة عام 1986) الآتي: secular, lay, laic(al), secularist, layman، في مقابل «علماني». و secularism, laicism مقابل «علمانية». و secularize, laicize في مقابل «علمن». و secularization laicization مقابل «علمنة». [تشتق الصيغة الاسمية من الفعل المبتكر]. وتبيّن حادثة هذا المفهوم النسبية في اعتبار قاموس أكسفورد الإنجليزي-العربي للاستخدامات المتداولة The Oxford English-Arabic Dictionary of current usage 1972، العلماني وليس العلماني كمقابل لـ secular. ولا يزال الأول شائعاً في الاستخدام، الأمر الذي كثيراً ما يستدعي محاولات مدرسية لتصحيحه، وربما تعود شعبيته جزئياً إلى الافتراض الضمني الذي يرى اشتقاق العلمانية من العلم دالاً بذلك على «المعرفة» و«العلم» في مقابل «الدين». والواقع أن أحمد حاطوم يميّز في مقالته «العلمانية بكسر العين لا بفتحها» بشكل لافت بين هذين المفهومين (أحمد حاطوم، 1990: 44).

الأخيرة تحمل معنى «مجمل»، و«مبتذل»، و«شعبي»، و«عادي». كما أنه يقدم أيضاً secular بمعنى دنيوي ودنيوية. ولكننا لا نعثر فيه على أيّ مادة لكلمة secularism، فيما نجد في المقابل يعطي كلمة secularity معنى حبّ العالم والدنيوية (المصدر الصناعي المشتق من كلمة «دنيوي»⁽⁶⁾. والعالمية المشتقة على النحو نفسه من كلمة عالم بمعنيها «العالم» و«المنطقي المجرد». والعالمية هنا هي ما ينكشف لنا عبر الصفة التكوينية التي يعطيها القرآن لله رب العالمين (قاصداً بذلك عالم الإنس وعالم الجن). غير أنها تشير أيضاً إلى حالة المعرفة التي ترد في الإسلام في مقابل الجاهلية أو الوثنية (Kazimirski, 1875, v3). فضلاً عن أنها تشير في سياق استخداماتها المعاصرة إلى internationalism، وليس إلى العلمنة أو العلمانية على الرغم من أنّ الصيغة النعتية «عالمي» تحمل أيضاً معنى worldly و secular.

إنّ واقع الترجمة هذا هو الذي حكم استجابة المصريين لمفهوم العلمانية، وقاد محاولتهم إلى تدعيمه أو الهجوم عليه. وهكذا لا نجد في القرن التاسع عشر للصيغة الفعلية «to secularize»، أيّ مقابل موحد في اللغة العربية. فيما لم يظهر الفعل علمن إلا حديثاً كاشتقاق معاكس من المصدر الصناعي علمانية. ولعلّ ما يبدو لافتاً حول هذه الصيغة الفعلية، هو تقييدها بالمعنى القانوني الذي يشير إلى انتقال الملكية - كما نجد ذلك في المعنى الذي يعطيه الإصلاح الديني للعلمنة secularization. وهو المعنى الذي جعل من العلمنة تحويل الأوقاف والأموال المختصة بالعبادة والديانة إلى الأغراض العالمية (Badger, 2008: 937). غير أنّ المشكلة هنا تكمن في أنه قد يكون للوقف «أغراض دينية وتعبديّة» (في حال كان هذا الوقف مسجداً) أو أن لا يكون له كما في كثير من الحالات مثل هذه الأغراض (كما هو الحال مع الأراضي الزراعية) أو إذا ما كان متعدّد الأغراض

(6) الحق أنّ الكلمة مصدر صناعي مشتق من الدنيا (المترجم).

«الدينية» و«اللا دينية» (المستشفيات والمدارس على سبيل المثال)، وهذا هو الأغلب. ولقد شكّل الوقف (وجمعه أوقاف) ببساطة، الصيغة الفريدة لملكية ثابتة لا تقبل التحويل، هي جزء من الشريعة التي وصفها ماكس فيبر Max Weber (ت 1961) وآخرون كـ«قانون مقدّس». وتعرّف المدرسة الحنفية التي كان لها أتباع في مصر هبة الأوقاف على الشكل الآتي: (1) انتفاء حق المؤسس وتحوّله إلى ملكية الله (2) التي تصبح في هذا للحاظ ملكية دائمة ونهائية (3) مكرّسة لما ينفع الناس.

وفي أوروبا تعود كلمة «علمانية» التي ترمز إلى العقيدة التي تمنع تأسيس الأخلاق والتربية القومية، والدولة نفسها، على المبادئ الدينية إلى منتصف القرن التاسع عشر (*The Oxford English Dictionary*). كما نشهد ذلك في «العلمانية» *laïcisme* الفرنسية («العقيدة التي تعطي المؤسسات شخصية لا دينية») (*Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*). ويعتمد التعبير الفرنسي *laïcisme* على تجربة اليعاقبة *experience Jacobin* خلال الثورة الفرنسية (1789) تلك التي تتيح علمانية أشدّ قوة وأكثر عدوانية (بما في ذلك النزعة العدوانية حيال وجود بعض «الرموز الدينية» في مؤسسات الدولة)، وذلك مقارنة بالعلمانية البريطانية. وإننا نقف بهذا المعنى على اختلافات قومية كبيرة في طريقة فهم «العلمانية» في القارة الأوروبية تعود إلى تواريخ سياسية مختلفة. غير أنّ هذه الاختلافات هي في الواقع اختلافات عائلية: إنها جميعًا تخوض نزالات مخصوصة حول ما إذا كان من الواجب السماح للعقائد الدينية والأخلاق الجمعية - على تنوعها التاريخي - بالإسهام في تشكيل السياسة العامة. لذا، مع أنّ العلمانية ككلمة ومفهوم كانا متاحين في غرب أوروبا في القرن التاسع عشر - ومستعملين ارتباطًا بمؤسسات وسياسات مختلفة - فإننا لا نشهد في الوقت نفسه أيّ محاولة لتقديم كلمة عربية. وبالطبع، لا يثبت هذا النقص اللفظي في حدّ ذاته أنّ المصريين لم يكن لديهم في

القرن التاسع عشر مفهوم «العلمانية»، بل إنه يشير إلى عدم حاجة الخطاب السياسي باللغة العربية إلى التعامل المباشر معها على النحو الذي جرى لاحقاً. وبهذا المعنى، لم تشهد مصر وجود العلمانية قبل ظهور الحداثة.

ولكن ما الذي جعل هذا الوجود ممكناً؟ في هذا الفصل، سأحاول تتبّع بعض التغيّرات في مفهوم القانون بمصر الكولونيالية، وهي التي ساعدت في جعل العلمانية موضع تفكّر كطرح عملي. وسأركّز على بعض آليات تحوّل المؤسسات القانونية، والأخلاق، السلطة الدّينية، محاولاً بذلك تعيين المجالات الاجتماعية التي يمكن لـ«العلمانية» فيها أن تنمو. وإنما أبدأ بسرد القصة الشهيرة حول التضييق التدريجي لحكم الشريعة (والذي يعبر عن تقييد أفق «القانون الدّيني»)، والسعي المتزامن لاستقدام مدونات قانونية أوروبية. وهو التضييق الذي قدّمه المؤرخون كانتصار لحكم القانون، أو كتسهيل للاستغلال الرأسمالي أو كصراع مركّب على السلطة بين فاعلين مختلفين - وخاصة بين الاستعمار الأوروبي والمقاومين المصريين. وإنّ لكلّ من هذه التصدّرات ما يمكن أن يقال عنه، غير أنّ اهتمامي هذا يهدف إلى شيء آخر: إنه يهدف بالضبط إلى اكتشاف ما الذي يُستخدم بالضبط عندما تجعل التغيّرات المفهومية في بلد مخصوص «العلمانية» موضع تفكّر.

وبناء على ذلك، سألقي نظرة مختصرة على إطار واسع من التغيّرات الثقافية، وعلى الإصلاح الإسلامي أيضاً، وأشير إلى أهمية الدولة الحديثة بالنسبة لهذه التغيّرات. وفي هذا السياق، لا تُعتبر الدولة سبباً للعلمنة، بل صياغة لها. واشدّد هنا على أنني لا أهدف إلى تقديم عرض شامل لتاريخ الإصلاح القانوني، رغم أنني أركّز على إصلاح الشريعة التي اعتبرها الإصلاحيون قانوناً دينياً لا يتلاءم بصورة أساسية مع المجتمع الحديث. لذا، سأقرأ من هذا المنطلق التقرير الذي وضعه عام 1899 المصلح الإسلامي النافذ بدرجة كبيرة محمد عبده (ت 1905)

عن إصلاح نظام المحاكم الشرعية لتفحص الآليات التي يعكس بها المجالات الجديدة لتحديث الدولة. وإنّ الشيء نفسه هو ما سأقوم به بالنسبة للكتاب الشهير لقاسم أمين (ت 1908) عن التحرير القانوني للمرأة. وكذلك بالنسبة لكتابات المحامي أحمد صفوت (ت 2003) الذي كان قد قدّم في العقد الثاني من القرن العشرين، وبشكل مبكّر جدًا مبادئ لإصلاح الشريعة، وهو أمر مهم لدستور دولة علمانية. ولم يكن صفوت شخصًا معروفًا أو مؤثرًا مقارنةً بمحمد عبده ولا حتى بصديقه قاسم أمين. والواقع أن كتابه اليوم غير معروف إلا على نطاق ضيق. غير أنّ محاولته فصل الدولة المحكومة بالقانون الذي تتولى تنفيذه الدولة عن الأخلاق المستنبطة من الدين، تبقى ذات كاشفية عالية لفهم الدينامية الضرورية لاندفاعات العلمنة. والواقع أن الفصل يفترض هنا مفهومًا مختلفًا جدًا للأخلاق عن ذلك الذي تعبّر عنه الشريعة بصيغتها الكلاسيكية. وهو ما يفسّر سبب إتباع قراءتي لنصوص صفوت بمناقشة العلاقة بين القانون والأخلاق في الفقه الإسلامي الكلاسيكي. ويفسّر عودتي من هذا الاستطراد داخل الفكر الكلاسيكي إلى تحليل العلاقة بين العبادات - كما جاءت في قواعد الشريعة - وسيادة القانون الديني، وهو ما يعيدني إلى جانب آخر من خطاب محمد عبده.

ولا يرجع اهتمامي بالنصوص التي سأعامل معها في تأثيرها المفترض في الإصلاح القانوني والاجتماعي، بل بالضبط في ما تثيره من حجاج. وأفترض أنّ هذه النصوص تعكس من حيث نقلاتها إعادة تشكيل القانون والأخلاق والسلطة الدينية في مجتمع إسلامي مخصوص، وهو الأمر الذي يهمله الإسلاميون والعلمانيون على حدّ سواء.

قصة إصلاح القانون

شكّلت مصر من الناحية الرسمية في القرن التاسع عشر جزءاً من الإمبراطورية العثمانية غير أنها كانت تتمتع بقدر كبير من الاستقلال السياسي (J. N. D. Anderson, 1995). وفي هذه الحقبة، كانت مهمة حفظ النظام الداخلي في الإمبراطورية العثمانية تتوزّعها مجموعة من المؤسسات - الشرطة ومراقبو الأسواق وديوان المظالم، وهلمّ جرّاً. ولم يكن للمحاكم الشرعية من سلطان بالأساس إلا على أهل المدن من المسلمين (نور فرحات، 1993)، فيما كانت القبائل الريفية تتبع العرف (*Encyclopaedia of Islam*). أما المحاكم الملية، فكانت تُنظّم من قبل الطوائف المسيحية واليهودية المتعدّدة، ولفائدتها. (George N. Sfeir, 1956) وعليه، لم تكن الشريعة مطلقاً الصيغة الوحيدة للقانون الإداري. والواقع أنه كان للحاكم إطاره الخاص للقانون الإداري، والذي لم يكن يستمدّ سلطته من الشريعة. ومع منتصف القرن التاسع عشر، ستشهد الإمبراطورية سلسلة من الإصلاحات القانونية التقدّمية التي صيغت تحت عنوان التنظيمات (صدر القانون التجاري عام 1850، والقانون الجزائي عام 1858، وقانون الإجراءات التجارية عام 1861، وقانون التجارة الملاحية عام 1863)، والتي اقتضت التبني بالجملة لمدوّنات أوروبية. ولقد نُشرت المحاولة الأولى لتنظيم الشريعة في الإمبراطورية العثمانية، والتي عُرفت بـ المجلة على مدى السنوات السبع الممتدة من عام 1870 إلى عام 1877. وعلى الرغم من الاعتماد الرسمي لهذه القوانين على امتداد الإمبراطورية، فإنه لم يكن لها في مصر في الواقع أيّ فعالية. ففي هذا البلد، قاد التحكّم الرسمي بالميزانية القومية من طرف القوى الأوروبية الدائنة، إلى إدخال مدوّنة مدنية لتنظيم عمل المحاكم المختلطة المصرية - وهي مؤسسات مستقلة كان يديرها قضاة أوروبيون، ويخضع لأحكامها المقيمون الأوروبيون (الذين كانوا يشكّلون مع نهاية القرن التاسع عشر أكثر من واحد بالمئة من عدد السكان) في كافة شؤونهم بما في

ذلك القضايا الناتجة عن اختلاطهم بالمصريين. (وهكذا كانت المحاكم المختلطة هي السلطة الوحيدة المخوّلة بالنظر في النزاعات القائمة بين الأوروبيين والسكان الأصليين). ولقد نُشرت مدوّنة المحاكم الشرعية في عام 1880 لتُعدّل بصورة جوهرية في عام 1887. وفي عام 1883، أي بعد عام على الاحتلال البريطاني لمصر، جرى تصنيف النسخة المعدّلة للمدوّنة المستخدمة في المحاكم المختلطة ضمن إطار المحاكم الأهلية، وتأصيل هاتين المدوّنتين بصورة أساسية على المدوّنة النابليونية. ومن ناحية أخرى، جُرّدت المحاكم التي تدير قانون الشريعة، والتي غالبًا ما وُصفت من قبل المؤرخين الأوروبيين كـ «محاكم دينية» من أيّ سلطة ممكنة على الحالات الجنائية والتجارية، وحُصرت بإدارة قانون العائلة والأوقاف الدّينية. فيما أُعطيت ما يُسمّى بـ «المحاكم العلمانية» (وهي محاكم مختلطة ووطنية) سلطة النظر في بقية الحالات. وأخيرًا، أدّى تحوّل المحاكم الشرعية إلى هيئات بيروقراطية، (إدخال نظام استئنافي، والتشديد بصورة مستجدة على التوثيق بالاعتماد على الإجراءات القضائية، وأيضًا على ما تتيحه المدوّنات المكتوبة) إلى الاعتماد على المبادئ الغربية، وإلى دمج الشريعة بالدولة التحديثية. ونشير في هذا السياق، إلى أنّ الانتقال من الفوضى ما قبل الحديثة إلى النظام الحديث، هو ما كان قد استهله الأوروبيون وبإشرافهم أولاً قبل أن ينتقل ليصبح تحت إشراف المصريين المتأوربين. وإذا، بدأ القانون بالانفصال تدريجيًا عن الإملاءات الدّينية ليصبح تاليًا أكبر حدّاثًا وعلمانية. وفي عام 1955، وفي ظلّ قيادة جمال عبد الناصر (ت 1970)، أُلغيت أخيرًا البنية الثنائية للمحاكم. وجرى تفسير هذا التوحيد، وهذا التوسيع لسلطة الدولة، وما رافقه من انتصار للقوانين المنظّمة على النحو الأوروبي بما هو جزء من علمنة مصر وانتقالها إلى «حكم القانون».

لماذا هذا الإصلاح؟

لا تعتبر عملية التغريب الواسعة النطاق أمراً متنازعاً فيه من قبل جمهور المؤرخين المختصين بشؤون مصر الحديثة. ولعلّ السؤال موضع التنازع على الرغم من ذلك، هو لماذا اتجه المصلحون إلى أوروبا بدلاً من البناء على تقاليد الشريعة الموجودة سلفاً. ويؤكد المستشار المصري طارق البشري (ت 2021) أن ما يسمّيه تقليد الغرب، كان نتاج مجموعة من الظروف، ومن بينها بصورة أساسية الإكراه الأوروبي، وافتتان النخب المصرية بالسُّبل الأوروبية⁽⁷⁾. ويبدو لنا أنّ البشري يقدم هنا تحليلاً حول الطابع العرّضي للمتغيّرات التي حدثت في ظلّ المواجهة مع الأوروبيين أفضل بكثير من ذلك الذي يقدمه عدد من المؤرخين غربيين ومصريين، ممن يقدمون التأورب بما هو قصة الحضارة الحقيقية⁽⁸⁾.

والسؤال الذي يواجهنا هنا هو: كيف يمكننا فهم تبني النخب المصرية لنماذج قانونية أوروبية؟ يرى سعيد العشماوي (ت 2013)، وهو قاضٍ سابق بمحكمة الاستئناف بأن الادّعاء القائل باستقدام قوانين أجنبية إلى مصر، ليس سوى ادّعاء خاطئ. وهو يفسّر ذلك باعتبار أنّ القانون الروماني إطار مركّب من تقاليد

(7) «ونحن عندما نظّر في واقع تلك المرحلة بين خواتيم القرن الماضي وفواتيح هذا القرن، يهولنا ما نجد من أسماء على غير مسمياتها. فتغيير النظم القانونية أخذاً بنظم الغرب، سُمّي «إصلاحاً»، برغم أنّ «الإصلاح» يعني إزالة الفساد، أي يعني الاستبقاء مع التحسين، ولا يعني التغيير والاستبدال. والأخذ بالقديم سُمّي «تقليداً». والأخذ عن الغرب سُمّي «تجديداً» و«إبداعاً» برغم أنّ الأخذ عن الغرب كان هو التقليد الذي يعني المحاكاة. والإنسان عندما يحاكي لا يحاكي نفسه، وإنما يحاكي غيره؛ فالتقليد أكثر انطباقاً على الأخذ عن الغير» (طارق البشري، 1996: 9).

(8) هكذا يشير المحامي حامد زكي في حجاجه حول قانون الأحوال الشخصية بشكل متكرر إلى المجتمعات الأوروبية بوصفها مجتمعات «متحضرة» ملتحاً ضمناً إلى كون مصر لم تكن بعد من بين هذه المجتمعات (حامد زكي، 1843).

وأعراف مختلفة وقوانين سادت الإمبراطورية (بما في ذلك روما نفسها إضافة إلى غرب آسيا وشمال أفريقيا). وجمعت في مدونة جستنيان Institute of Justinian في عام 533م. وهكذا توجد للقانون الروماني كما يقول العشماوي تشابهات كثيرة مع القانون والفقهاء الإسلاميين، وهو يعطي للأخير قاعدته التي يتأسس عليها (سعيد العشماوي، 1996: 32-33). وعندما كلف نابليون بونابرت Napoléon Bonaparte (ت 1821) مشرعي فرنسا وضع مدونة مدنية، قام هؤلاء بالرجوع إلى مدونة جوستنيان مستنبطين منها ما بات يُعرف لاحقاً بالمدونة النابليونية. وعندما همّ المشرّعون المصريون في عام 1883 بتحديث نظام القضاء وعمل القانون، فإنهم لاحظوا أنّ الفقه الإسلامي لم يكن منظماً ولا مصنفاً كما ينبغي، كما أنهم لاحظوا افتقار المسائل الإجرائية والأحكام القانونية للمنهج والنظام الملائمين. فنقل هؤلاء المشرّعون المجموعات الفرنسية إلى اللغة العربية، لتصبح بعد تعديلات طفيفة، هي القانون المصري (المرجع نفسه: 36). «غير أنّ القانون المصري، لا هو فرنسي، ولا هو روماني»، كما يشدد على ذلك العشماوي: «بمعنى أنه لا يتضمّن قواعد غريبة عن المجتمع المصري أو بعيدة عن الشريعة الإسلامية، وإلا لاستحال تطبيقه خلال أكثر من قرن، تطبيقاً أرسى قواعد العدالة، وثبت ركائز الأمن» (المرجع نفسه: 37). ولكن حتى لو كانت هذه التعميمات حول الأصول الرومانية للمدونة النابليونية والشريعة الإسلامية صحيحة، فإن هذا الإنكار لـ الاختلاف، يجعل من المستحيل فهم المضامين المخصوصة التي طبعت استقدام مدونات أوروبية حديثة لتسديد القانون والأخلاق في مصر القرن التاسع عشر، وهو ما يشكّل برأينا نقطة حاسمة لفهم العلمانية التي لم تكن عقيدة رومانية، بل عقيدة حديثة.

يشكو ناثن براون Nathan Brown، وهو مؤلف ممتاز في تاريخ القانون في العالم العربي الحديث من «استمرار الكثير من الاتجاهات الحديثة في التأكيد على الدور الذي اضطلع به موظفو الحواضر الاستعمارية المحليون والسكان الأجانب

في وضع الخطوط الأساسية لُنظم قانونية... وتتسبب هذه النظرة التي ركزت بالفعل على دوافع السلطة الاستعمارية وأفعالها ببعض القلق كونها تجازف بالكتابة عن معظم سكان العالم خارج سياقاتهم التاريخية» (Nathan Brown, 1995: 104-105). ولذا، يحتاج بروان أنه في مقابل ربط ادّعاءات قومية متكررة لفرض المحاكم المختلطة بالامتيازات الأجنبية، شكّلت هذه المحاكم في الواقع أداة سعت من خلالها حكومات مصرية مستقلة بصورة جزئية إلى الحدّ من هذه الامتيازات (Byron Cannon, 1988: 37-61). وهي الدوافع التي لا بدّ من إعادتها - كما يقول - إلى الحركة الكلية للإصلاح القانوني بالتوازي مع خطوط أوروبية تؤمّن آلية مقاومة للاختراقات الأوروبية المباشرة (Nathan Brown, 1995: 115)⁽⁹⁾.

غير أنّ هذه الدوافع كانت بالتأكيد أكثر تنوعًا - وخاصة في مراحل مختلفة. فعلى سبيل المثال، عندما قام محمد علي (ت 1848) في العقود الأولى من القرن التاسع عشر بإصلاحات محدّدة في مجال العقوبات بالاعتماد على النموذج الأوروبي، فإنه لم يكن يهدف بذلك إلى التصدي للاختراقات الأوروبية، بل إلى إحكام سيطرته على إدارة العدل في الدولة: «الأوروبيون هم أناس يديرون شؤونهم على ما ينبغي أن يكون» - كما يشير محمد علي - «وهم كانوا ابتدعوا طريقة سهلة لحلّ أيّ مسألة تشغلهم. ولذلك، نحن مجبرون على الاقتداء بهم» (أحمد فتحي زغلول، 1900: 183). ومن هنا تبدو محاولة تفسير التغيّرات الاجتماعية الأساسية بلغة الدوافع عملاً مشكوكاً فيه على الدوام.

وفي عام 1882، ومباشرة بعد الاحتلال البريطاني لمصر، وضع حسين فخري باشا (ت 1920) وزير العدل الجديد مذكرة شدّد فيها على التعارض القائم

(9) غير أنّ رادليف بيترز R. Peters لا يوافق على هذا الرأي: «يجب إعادة عملية استقدام قوانين أجنبية إلى مصر عام 1883 بالجملة... إلى ضغوط خارجية قوية». انظر في هذا الخصوص (R. Peters, 1997: 78).

بين مدوّنة تستند إلى الشريعة والترتيبات التي اعتاد عليها المصريون، وعلى وجوب أن تتبنّى المحاكم الوطنية القوانين المعمول بها في المحاكم المختلطة. الفكرة هنا، هي أنّ هذه القوانين تبدو أكثر ملاءمة للمصريين من أيّ قانون يمكن أن يستند إلى الشريعة، وأنها تعكس طموحهم إلى بلوغ مستقبل مغرّب أكثر مما تسعى إلى إصلاح استمرارية الماضي القريب. وبوصفه مؤيداً لاستقدام مدوّنات أوروبية، يدرك فخري أنّ وظيفة القانون لا تهدف إلى مجرد التعبير عن الحياة الاجتماعية، بل أيضاً إلى إعادة بنائها - وباستخدام القوة لضبط المعارضين إذا ما اقتضت الضرورة ذلك. كما أنه يدرك على الرغم من كلامه عن تحويل القانون ليتطابق مع الأوضاع السائدة في المجتمع، أنّ القانون الأوروبي سيسهم في ابتداع وضعيات حديثة ليس أمام القانون الإسلامي إلا أن يكيّف نفسه معها. وحول إذا ما كان لهذا الإدراك دور مركزي في توليد الدوافع التي قادته وآخرين إلى الاعتماد على المدوّنات الأوروبية، فإن النتيجة كانت خلق فضاءات جديدة للدين الإسلامي، والأخلاق.

تجذب فكرة المقاومة اهتمام المؤرخين والإناسيين ممن يسعون إلى تزويد الناس الخاضعين بما يعتقدون أنه «نموذجهم للفعالية». وهي تؤمّن في سياق تاريخ مصر الكولونيالي الحجّة على أنّ الإصلاحات الأوروبية لم تكن مفروضة على فاعلين لا حول لهم، ولكنها استخدمت من قبلهم. ومع ذلك، تبقى هذه الفكرة التي نسوقها هنا غامضة. ففي بعض الأحيان، توصف مقاومة الإصلاحات بأنها «تصلّب ورجعية»، فيما تُردّ المقاومة في أحيان أخرى، إلى الخوف العميق من تعرّض المصالح المادية للتهديد⁽¹⁰⁾.

لا يُعتبر الحجاج حول الصفة الدفاعية للإصلاحات القانونية أمراً جديداً.

(10) يشير فرحات زيادة إلى مقاومة بعض المحامين في عام 1930: «في نقاشات =

وهي بالضبط الصفة التي أُعطيت للإصلاحات المختلفة التي قام بها العثمانيون منذ القرن الثامن عشر. غير أنّ ما أهتم به هنا لا يهدف مع ذلك إلى التأمل بالدافع القديم (المقاومة)، بل إلى تعيين الفضاءات المؤسساتية والخطابية الجديدة (وهي نفسها ليست فضاءات ثابتة على نحوٍ لا يقبل التغيير) التي تجعل من أنواع مختلفة من المعرفة، والفعل، والرغبة أمراً ممكناً. والواقع أنّ النتائج المترتبة على هذه التغييرات لم تكن بالضبط أوروبية لزمن طويل، غير أنّ هناك طريقتين للنظر في هذه الحصيلة: إما كدليل على «فشل القيام بالتحديث كما ينبغي» (كما ادّعى ذلك معظم المؤرخين) أو (وهو ما نقرحه بدايةً)⁽¹¹⁾ كتعبيرات عن تجارب مختلفة تعود في جذورها جزئياً إلى تقاليد غير تلك التي استلهمتها الإصلاحات الأوروبية، وجزئياً إلى التمثّلات الأوروبية المتناقضة للحدثة الأوروبية.

(ولتوضيح ما نقصده بالتمثّلات المتناقضة للحدثة، أُشير إلى الآتي: بينما يعيد ماكس فيبر الطابع البدائي للشريعة إلى افتقارها للمعيار التي تؤمّنه السلطة

= حول مسائل دينية وشبه دينية، أبدى محامون شرعيون اتجاهاً إلى التصلب والرجعية». وعلاوة على ذلك «كان الاحتكام إلى الدين يُستخدم في بعض الأحيان في مواجهة التعديت على سلطة المحاكم الشرعية. ومن ثم على مصدر استزاق المدافعين عنها» Farhat Ziadeh, (1968: 58-59).

(11) يجب عدم الخلط بين ما نقوله هنا وبين الدفاع عن أطروحة «الركود الشرقي في مقابل التنمية الغربية» التي تزدهر الآن من قبل العديد من المؤرخين المختصين بدول آسيوية. فأن نحاجج بوجود جذور محلية للتنمية الحديثة في الدول الآسيوية لا يعني في حدّ ذاته أنك تسائل المعيار الذي تحدّد على أساسه «التنمية الحديثة». ذلك لأن التصنيع والتحديث اللذين ينظر إليهما بما هما عمليتان عالميتان تقودان بصورة مميّزة إلى تحويل كلّ الوحدات التكوينية لا ينفكان هنا عن فكرة الغائية التاريخية. للوقوف على دراسة محكمة تحاول مع ذلك إيضاح هذا الأمر انظر:

(Dipesh Chakrabarty, 2000).

العقلانية للقانون الحديث⁽¹²⁾، لا يتردد فقهاء أنجلو-أميريون في اعتبار القانون العام الإنجليزي قانوناً حديثاً رغم أنه لا يشتمل على المعيار الفييري التي تقوم عليه العقلانية القانونية. وبتعبير آخر، لا يوجد إجماع على ما هو المعيار الحاسم في اعتبار صيغ قانونية مخصصة في الغرب صيغاً «حديثة». إذ «الحدثة» هناك - كالعلمانية التي قيل إنها جزء منها - هي نتاج حجاج مطوّل حول أهمية الخصوصية. وحتى في سياق مصر الخاضعة للهيمنة الغربية، كانت المدونات الأوروبية قد استقدمت بما هي استثناءات قابلة للتطبيق فقط من قبل مقولات خاصة حول الإنية، وليس بما هي قانون عالمي قابل للتطبيق من قبل الجميع).

يربط براون الإصلاحات القانونية بالحاجة إلى ما يسميه «التمركز وبناء الدولة» (Nathan Brown : 56-60). وإنه لمن المؤكد أنّ استيلاء الدولة على حقل القانون الجنائي واحتكارها تعريف أصناف الجريمة - والتعامل مع المجرمين - كان جزءاً من هذه العملية⁽¹³⁾. غير أنّ هذه الإصلاحات تستدعي هنا اهتماماً أكبر من مجرد إعادتها إلى مشروع أحادي لزيادة سلطة الدولة. كما أنّ السؤال الذي يواجهنا في هذا الخصوص، هو كيف جرى عبر الأطوار المختلفة لقيام وتفكك الدولة، صيانة الحكم الليبرالي (السياسي والأخلاقي واللاهوتي) - كيف تحققت وفقاً لكثير من المؤرخين، الحرية، والحدثة، والحياة الحضارية. ولقد ورد في الإجابة عن هذا السؤال أنّ القانون كان يسعى إلى تحصيل كنه جديد ووظائف

(12) يشق فيبر فهمه للقانون الإسلامي بشكل كبير من المستشرق الهولندي سنوك هورغرونجي الذي كان منخرطاً بصورة وثيقة في مشاريع إصلاح القانون في أندونيسيا الكولونيالية (Nathan Brown, 1997: 56-60).

(13) فعلى سبيل المثال في حالات القتل يشير رادولف بيترز: «يلعب أقرباء الضحية طبقاً للشريعة دوراً فعالاً في محاضر الجلسات بينما يهملون وفق نموذج القوانين الغربية العلمانية ما لم يجر استدعائهم كشهود» (R. Peters, 1990).

جديدة، وتوظيف أنواع مستجدّة من العنف. فقد لعبت العقوبة الكولونيالية - تأسيس قوات الشرطة ونظام السجن - دورًا مركزيًا في تحديث وعلمنة القانون في مصر (Harold Tollefson, 1999)، وهي حلّت تدريجيًا مكان أشكال العنف السابقة.

إصلاح الإسلام بإصلاح قانونه

لم تقتصر علمنة القانون في مصر على تقييد الشريعة وإصلاحها، بل تشابكت بعمق عمومًا مع إعادة تشكيل التقليد الإسلامي في القرن التاسع عشر. ولذلك، علينا قبل أن أشرع في تحليل نصوصي، النظر في جوانب هذا الإصلاح.

لقد سأل راينهارد شولسا Reinhard Schulze ذات مرة سؤالًا ما يزال يأخذ به معظم المؤرخين دون تمحيص وهو: لماذا كان المصلحون المسلمون في القرن التاسع عشر مولعين جدًا بالتفسير الأوروبي للتاريخ الإسلامي بوصفه «انحطاطًا حضاريًا» (Reinhard Schulze, 1987)؟ وتشير الإجابة المثيرة التي يعطيها عن هذا السؤال إلى التغيرات السياسية الاقتصادية، كما إلى النتائج الثقافية للطباعة. وهو يلفت إلى نجاح الرأسمالية الأوروبية في تحويل الطريقة المخصصة بالقرن الثامن عشر لاستخلاص الفائض عبر الربح (rent) إلى نظام للتبادل غير المتكافئ بين المراكز الأوروبية والمستعمرات. ولقد أدّى كما يحاجج شولسا عدم تلاؤم الأشكال التقليدية لإضفاء الشرعية السياسية في تلك المرحلة مع الموقف الاستعماري إلى ابتداع حاجات أيديولوجية جديدة - وهي حاجات رُحّب بها أخيرًا من قبل النخب المحلية التي ظهرت على أرضية التفكك الاجتماعي - الاقتصادي للمجتمع القديم، وكنتيجة لتأثير الطباعة المستجدّ على ثقافة هذه النخب. كما أنه يشير أيضًا إلى أنّ تبني العقل التاريخي الأوروبي (بما في ذلك فكرة عصر إسلامي ذهبي سبق مرحلة انحطاط علماني في ظل السلطة العثمانية) من قبل النخب الجديدة، وذلك عبر قراءة الكتب الأوروبية أو تلك التي تتكلم عن

أوروبا بالإضافة إلى طباعة «كلاسيكيات» إسلامية منتقاة من قبل المستشرقين الأوروبيين والمصريين المتغربين. ويختم شولسا كلامه بالإشارة إلى استخدام ذلك الخطاب الحضاري في تلك المرحلة لإضفاء الشرعية على الدعوة إلى المساواة والاستقلال.

لقد أصبح الاجتهاد (وهو المصطلح الذي استخدمه علماء الإسلام القدامى للإشارة إلى الاستدلال الشرعي المستقل حول مسائل خلافية) يعني الممارسة العامة للعقل الحرّ والرأي المستقل ضد التقليد (إعادة الإنتاج المتسرّعة للتقليد) ومن أجل إصلاح اجتماعي تقدّمي. غير أنّ هذا التوسيع لمعنى الاجتهاد كان قد استدعى تعليقات نقدية من قبل أجيال من المستشرقين. هكذا يكتب تشارلز آدمز Charles Adams (ت 1955): يعود في الإسلام الأرثوذكسي حق «الاجتهاد» (الرأي المستقل) في مسائل قانونية ودينية إلى علماء كبار من الأجيال الأولى. ولذا، هو لم يعد موجوداً منذ القرن الثالث بعد الهجرة (القرن التاسع للميلاد). ومع ذلك طالب محمد عبده وأتباعه بضرورة إعطاء هذا الحق للجيل الراهن ولكل جيل لعله يصبح بالإمكان تكييف الإسلام وخاصة نظامه القانوني مع الترتيبات الراهنة للحياة اليومية (Charles Adams, 1933: 70, n. 1). كما يؤكد أهارون ليش Aharon Layish (ت عام 2022) في هذا الخصوص على انعدام الكفاية التفكرية لدى محمد عبده ومحمد رشيد رضا (ت عام 1935) وأتباعهم: «لم ينجح التحديثيون في صياغة نظرية قانونية جديدة تدمج الإسلام بالمبادئ الليبرالية التي تقوم عليها الحضارة الغربية، فيما كانت محاولتهم تحسين عقيدة الاختيار، وإعادة فتح باب الاجتهاد عبر إعادة تشكيل الآليات التقليدية، محاولة غير ناجحة، وغير معترف بها، وغير دائمة. على أنّ جهودهم لم يكتب لها الاستمرار بشكل عام وخاصة عند المجازين في تفسير الشريعة» (Aharon Layish, 1978: 267). ولما كان «المجازون في تفسير الشريعة» بالضبط من سعى محمد عبده ومحمد رشيد رضا إلى إزاحتهم (وهما قد

نجحنا في هذه المهمة إلى حد ما)، فإن ذلك يبيّن لنا انطلاق النقد الذي صاغه ليش - كما وانتقادات أخرى مماثلة له⁽¹⁴⁾ مفهوم سابق لـ«الإسلام الإرتوذكسي». ومع ذلك، يبدو لنا أنّ هذا المفهوم يستخدم في غير محلّه في خطاب العلماء الذين يهدفون إلى كتابة تاريخ التقليد الإسلامي، إذ إنه يعود إلى الخلاف الدّيني القائم بين المصلحين (الذين يجعلون من سلطة النص فوق سلطة المفسّرين) والمحافظين (الذي ينيطون السلطة بجماعة المفسّرين المحامين عن النص)، وذلك لالتزام كلّ منهما بأمور محدّدة لما يعتبره التقليد الأساسي.

وباختصار، لا يوجد أيّ اجتهاد «حقيقي» يمكن للمنهج الاستشراقي إثباته: يوجد فقط اجتهاد يقوم به أناس محدّدون ممن يصنّفون أنفسهم بطرق مختلفة ضمن التقليد الفقهي. فعندما يستند محمد عبده ومحمد رشيد رضا بشكل صريح إلى أسبقية الثيولوجي والفقهاء القروسطي ابن تيمية (ت 728هـ/1328م) الذي وظّف الاجتهاد لنقد الأوضاع التي كانت سائدة في عصره، فإنهما يقومان فعلياً بالتوسل بتقليد يعود إلى عدة قرون - وإن في ظروف مختلفة - وليس ببساطة «إعادة صياغة الآليات التقليدية» (عينا ذلك التخلّي عن الاستخدامات المتعارف عليها لهذه الآليات). وهذا التقليد لا يوظّف مبدأ العقل الكوني. إنه يؤمّن مادة برهانية مخصوصة - مفردات عقائدية ومنظومة من القضايا المستمدة من القرآن (الوحي الإلهي)، وسنة النبي، وجمهور الفقهاء (أصحاب الأقوال المعتمدة) الذين يلتزمون بكلّ من القرآن والسنة - لتحديد ما يجب أن تتشكّل عليه الأوضاع المعاصرة. ولما

(14) والواقع أنّ الحكم من قبل ليش بفشل العمل الذي قام به المصلحون، أو عدم أصالته، هو من جنس الحجج التي ساقها إيلي خدوري ومالكوم كير. انظر (Elie Kedourie, 1966) و(M. H. Kerr, 1966).

ولنشر إلى المراجعة التي قمنا بها لكتاب خدوري تحت عنوان: Politics and Religion in Islamic Reform, *Review of East Studies*, N° 2. 1976.

كان اللجوء إلى الاجتهاد لا يجري بالضبط إلا عندما يكون الإجماع متعذراً (إجماع العلماء)، فإن خلاف محمد عبده ومحمد رشيد رضا في هذا الخصوص مع مسلمين آخرين قدامى ومعاصرين لا يدلّ على أنّ نظرتهم لم تعد «تقليدية». بل إنّ هذا الاختلاف هو ما يجعل في المقابل من هذه النظرة جزءاً من الفقه الإسلامي.

وتتحدّى في الواقع الدراسات الحديثة في تاريخ الشريعة (W. Hallaq, 1995) الأطروحة الاستشراقية التي صيغت في الغرب منذ بداية القرن التاسع عشر على الأقل، والتي تشير إلى دخول التقليد القانوني الإسلامي في حالة من الجمود - «إغلاق باب الاجتهاد» بحسب العبارة الشهيرة - أعقبت القرون التأسيسية الأولى. وهي الأطروحة التي تعكس الفكرة الأكثر شيوعاً حول التعارض القائم بين «التقليدي» و«الحديث» بما هو التعارض الذي يقوم بين اللامفكرّ به واللامتغيّر وبين العقلاني والجديد. غير أنّ النقاش حول التغيير كان يشكّل دائماً أمراً مهماً بالنسبة للشريعة، وأنّ مرونتها ظلّت قائمة من خلال تلك السبل التقنية؛ كالعرف، والمصلحة، والضرورة.

ويُظهر شولسا نفسه على ما يبدو اهتماماً أقلّ حول إذا ما كانت الحركة الإصلاحية التي قادها محمد عبده ومحمد رشيد رضا «ناضجة» فكرياً أم لا. وهو يُنبئنا بدلاً من ذلك بأنّ الدفاع عن الاجتهاد بهذا المعنى الجديد، كان قد أثار خوف العلماء التقليديين من إمكانية خسرانهم مواقعهم في السلطة للإنتلجنسيا الإسلامية الجديدة، الأمر الذي دفعهم للوقوف على مسافة من «التقليد». غير أنّ ذلك لم يؤدّ بحسب شولسا إلى اختفاء «الثقافة الإسلامية التقليدية». إذ ظلّ التصوف معقل هذا التقليد. كما شكّلت هذه الثقافة القاعدة التي انطلقت منها حركات المقاومة ضدّ الاستعمار، وبحيث امتدّ العدا ليطال العلاقة بالإسلام الرسمي الذي كان قد أوجده هذا الاستعمار. وهكذا يستخدم شولسا فكرة «الإسلام التقليدي»

الذي يطابق بينه وبين التصوف الذي يعتبره أكثر أصالة من المحاولات السلفية للإصلاح. وهو يشير في هذا السياق إلى التحريض الصريح الذي كانت تمارسه حركة الإصلاح على كل ما يمت إلى التصوف بوصفه يمثل أقصى ما تكرهه البرجوازية الأوروبية في الإسلام؛ وهو، واللاعقلانية، والخرافة، والتعصب. وبتخاذها مسافة مما يسميه شولسا «التقليد»، كانت النخب الإسلامية قد أومأت إلى تخليها عن هذا التقليد، وانتقالها في المقابل إلى ترسيخ دعوتها إلى الاستقلال على قاعدة وضعية التحضر.

إنه تصوّر مركّب، ولا يجانب شولسا الصواب عندما يلفت اهتمامنا إلى البنية الطبقيّة الناشئة في مصر القرن التاسع عشر. غير أنني لا أقتنع به كتفسير. وإنما نشير هنا إلى نقطة جوهرية تتمثل بتجاهله طرق استفادة المصلحين المصريين من بعض أفكار ومواقف محمد بن عبد الوهاب المصلح الحنبلي الذي عاش في القرن الثامن عشر (ت 1206هـ/ 1791م)، والذي كان أيضًا متوجّسًا حيال «اللاعقلانية»، و«الخرافة»، والذي كان مستعدًا بالمقابل لاستخدام الاجتهاد في مواجهتهما، وذلك من أجل «تطهير» الممارسة الإسلامية، وليس من أجل الاقتراب من البرجوازية الأوروبية. ولقد حظي محمد بن عبد الوهاب كابن تيمية من قبله باحترام المصلحين المصريين الذين اعتبروه جزءًا من تقليدهم حتى عندما كانوا يختلفون معه.

وهكذا كان من الناحية النظرية التصوّر الذي قدّمه شولسا حول الأسباب الكامنة وراء النقلات الخطابية والسلوكية في التقليد الإسلامي أداتيًا أكثر مما ينبغي. (بينما يفسّر ناثن براون إصلاح نظام العدل في مصر بلغة مقاومة الإمبريالية، يرى شولسا التقليد الإسلامي بما هو عمومًا وسيلة للدعوة إلى الاستقلال السياسي). ولنشر هنا إلى أنه غالبًا ما يقع الناس عندما تحدث التغيرات الاجتماعية الأساسية في الغموض حول ما هو بالضبط نوع الحدث الذي يشهدون

حدوثه، وفي الشك حول الممارسة الملائمة أو الممكنة للاستجابة له. وإنه لمن الصعب أن نزل من هذا المنطلق الاتجاهات، والحساسيات، والذكريات كما لو كانت أغلفة متعدّدة لا تتناسب مع فرادة الحركة التاريخية. والواقع أنّ مفردات جديدة (" الحضارة"، و«التقدم»، و«التاريخ»، و«الفعالية»، و«الحرية» وهلمّ جرّاً) تُكتسب هنا وتُربط بالمفردات القديمة. فهل هذه الأزمنة المركّبة هو ما تخيّل هؤلاء الساعون إلى الإصلاح ومعارضوهم، بل أقاموا فيها؟

يقتضي مفهوم «التقليد» اهتماماً نظرياً أكبر من ذلك الذي يعطيه له تصوّر التحديثي. والواقع أنّ الكلام عن التقليد (" التقليد الإسلامي ") كما لو كان استمراراً لجوهر ثابت في زمن متجانس، يبسّط مشكلة تعريف الزمن للممارسة، والتجربة، والحدث. كما يحجب تصوير التقليد كجوهر ثقافي ثابت موروث من الماضي - التساؤلات حول بنيته الداخلية الزمنية - كما لو أنّ الماضي والحاضر أمكنة في مسار خطّي يُنقل به الموضوع إلى المستقبل (وتعبّر فكرة التقليد الملقّ عن هذا التصوير نفسه، وإن على نحوٍ تدميري). وعندما تفقد الافتراضات الثقافية المترسّخة حيويتها، يعمد الفاعلون إلى الإقامة بتقصّد في أنواع مختلفة من الزمن وفي وقت واحد، وإلى محاولة تضييق الفجوة بين ما يسمّيه راينهارت كوسيليك Reinhart Koselleck (ت 2006) في سياق كلامه عن «الحدّثة» بالتجربة والتوقّع، التي هي سمة لتعاصر غير المعاصر⁽¹⁵⁾.

يربط التاريخ الحديث بوضوح الماضي بالمستقبل، ويوجّه مخزونه الإخباري

(15) يرى كوسيليك أنّ الحدّثة *neuzeit* هي بالضبط نتاج القطيعة بين أمرين: «عندما يصبح الانقسام بين التجربة السابقة والتوقّع القادم بادياً للعيان، وعندما يزداد الخلاف بين الماضي والحاضر، يصبح بالإمكان اختبار الزمن المعيش كقطيعة، أو كمرحلة من التحوّل الذي يؤدّي بشكل مستمر إلى حدوث الجديد واللامتوقّع». انظر (R. Koselleck, 1985: 257).

نحوه. ولا يجب أن نخلط هنا بين تواقف الزمن الذي يتولّد عن هذه الإعادة وبين ما يسمّيه بينديكت أندرسون Benedict Anderson (ت 2015) بالتخيّلات الدّينية ما قبل الحديثة التي تختلط فيها رؤية الكون بالتاريخ أو بالتخيّلات العلمانية الحديثة التي تربط بين أحداث متفرّقة من ناحية وبين قرّاء منتشرين في أرجاء الدولة من ناحية أخرى - وهما نوعان من الربط تقوم بهما الصحف اليومية (Benedict Anderson, 1983: chapter 2). ولا تعود فكرة التواقف عند كوسيليك إلى الخلط التي تقوم به التخيّلات الدّينية ولا إلى التزامنات في الزمن المتجانس. إنها فكرة جوهرية لبنية الزمن نفسه.

وعلى سبيل المصادفة تلفت الكلمة العربية حديث بشكل بارع الانتباه إلى المعنى المزدوج لكلمة temporality، وهو الازدواج الذي غالباً ما يجري فصله في اللغة الإنجليزية: إنها تشير من ناحية إلى ما هو جديد أو حديث، ومن ناحية أخرى إلى التقليد الذي يجعل من الماضي - والمستقبل - يُستعاد في الحاضر. وتعني كلمة حديث «خطاب» بالمعنى العام والديني، وأيضاً بالمعنى المأثور عن النبي وأصحابه الذي يتحقق في الجسد/العقل الانضباطي للمسلم المؤمن - ليصبح بذلك التقليد، السنة).

ولكن لدي أيضاً هموم إمبيريقية حول التصرّو الذي يقده شولسا. وأشير هنا إلى علاقة محمد عبده بالتصوّف التي تُعتبر أكثر تعقيداً مما يجري تصويره عادة. فعلى الرغم من كون عبده ناقدًا للصوفية التي تُعلي من شأن العقائد والممارسات التي كان يعتبرها مناقضة للشريعة (غلاة الصوفية)، وتخدم الطموحات السياسية للحكام عبر تأبيدهم بـ «فتاوى فاسدة»، فإنه يستند بقوة إلى التصرّو الصوفي لعلم الأخلاق والتربية الروحية. وهكذا تبيّن لنا الطبيعة المركّبة لأفكار محمد عبده قصور نوع من التفكير الذي يعارض بصورة تامة بين «الإسلام الأرثوذكسي» و«الإسلام الصوفي»، وبين «الفقهاء» و«الأولياء» وبين «اتباع القاعدة» و«التجربة الباطنية»،

وبين «العقلانية» و«التقليد» وهلمَّ جرًّا. ولا يعني ذلك أنّ المسلمين أنفسهم لم يستخدموا مطلقاً مثل هذه الثنائيات - وخاصة لأغراض سجالية - بل وجوب أن لا يسيء الباحث غير المشارك، فهم هذه التظاهرات القائمة، واتخاذها حجة موضوعية على الانقسام المستمر في التقليد الإسلامي.

في دراسته التقويمية حول ارتباط الإصلاح الإسلامي في أواخر القرن التاسع عشر بالدولة التحديثية، يتبنّى يعقوب سكاغورد بيترسن الحجة الخاصة بالدور الأيديولوجي للنخب الإسلامية الجديدة مع إشارة خاصة إلى اجتماعيات العلمنة في مصر (Jacob Skovgaard- Petersen: 1997). وهو يؤكّد على التطوّرات الاجتماعية المعروفة جيداً من أواخر القرن التاسع عشر وصعوداً - مركزة سلطة الدولة، وإيجاد مؤسسات حكومية جديدة، وتشكيل نموذج قياسي للقواعد - وهو كشلوسا يعتبر انتشار الطباعة ونشوء جمهور من القراء كتطوّرات حاسمة. وهي التطوّرات الجديدة هي التي مكّنت برأيه المصلحين المسلمين من الدفاع عن إسلام أكثر «عقلانية وأخلاقية»، وخاصة من خلال مؤسسة الفتوى التي تحتلّ فيها فكرة الانتظام الذاتي موقعاً حاسماً. وهو يقترح مستعيراً من أفكار بيتر بيرغر Peter Berger (ت عام 2017) في العلمنة أنّ تحرير الفرد من السلطة الدّينية له نتيجتان: فهو من ناحية يوسّع وبشكل كبير حيّز الاختيارات المتاحة، فيما يشير من ناحية ثانية إلى اعتماد الالتزامات الدّينية على الحكم الذاتي. ولأنّ هذه الاختيارات تحتل مكانها الآن في عالم «فُكَّ سحره» (المرجع نفسه: 23-24) ينزع إصدار الأحكام إلى توظيف آليات عقلانية علمانية.

وربما الأمر الأكثر أهمية الذي نواجهه هنا هو الافتراض الخاطئ (الذي يكتسب بعض الشعبية في الدراسات الإسلامية) حول إدخال الحداثة لسريرة داخلية إلى الإسلام لم تكن موجودة سابقاً. غير أنّ هذه السريرة الداخلية هي موضع اعتراف دائم في التقليد الإسلامي في العبادات والتصوف أيضاً. والحقيقة أنّ ما

جاءت به الحداثة هو نوع جديد من الأنوية subjectivity يتناسب مع الاستقلال الأخلاقي والإبداع الجمالي الذاتي - تأسيس مفهوم «الإينية» على قواعد جديدة.

الاستقلال الأخلاقي وقانون العائلة

«لم يتمّ التنازل عن الشريعة» يكتب ناثن براون، «بل حُصرت بقضايا الأحوال الشخصية ومجالات تجعل من الممكن تقنينها بسهولة ووضوح» (Brown: 58). ولكن عندما تُهيكل الشريعة بالأساس بما هي شبكة من قواعد قانونية لتعريف الوضع الشخصي، فإن ذلك يقود إلى تحويلها جذرياً. ولا يعود ذلك إلى كون حصر الشريعة بالمجال الخاص يؤدي إلى حرمانها من السلطة السياسية تلك التي يشدّد المدافعون عن فكرة الدولة الإسلامية على وجوب استعادتها. وإنه لمن الأفضل في مقابل ذلك أن نصف ما يحدث للشريعة كتقليص لحقلها بما هو تغيير لها. فهي تُردّ إلى تقسيمات المعايير القانونية (الفقه) التي تُحفظ وتدار من قبل الدولة المركزية.

لا تعبّر حقوق المواطن في المنظور الذي أتبناه حول الإصلاح في مصر، شرعنة أيديولوجية للطبقة الحاكمة ("الماركسية")، ولا هي أدوات لتقييد الحكومة الاستبدادية ("الليبرالية"). إنها لا تنفصل كما أرى عن عملية الحكم، ولا عن آلية تطبيع السلوك الاجتماعي في الدولة العلمانية الحديثة... والواقع أنه غالباً ما يُفترض أنّ السلطات الاستعمارية في مصر لم تكن لتتدخل في قانون العائلة لكونه يدخل في صلب العقيدة والممارسة الدينيين. غير أنّ ما أحاول إثباته في المقابل، هو أنّ هذا التعيين للشريعة، هو صيغة علمانية لخصخصة «الدين»، وتحضير الأرضية الضرورية لبروز الإينية التي تحكم نفسها.

وهذا ما يقودني إلى التقرير الذي كتبه محمد عبده في عام 1899 حول المحاكم الشرعية؛ وهو العام الذي عُيّن فيه كبير مفتي الديار المصرية (محمد عبده

1980، 217-297)⁽¹⁶⁾. وفي هذا التقرير اللافت يوصي عبده بإصلاحات تشمل مروحة واسعة من الموضوعات التقنية - تحسين المباني، وزيادة أجور القضاة والكتبة، ورفع مستوى تعليمهم، وتسهيل الاستماع إلى القضايا، وتنفيذ الأحكام، وتأسيس رقابة منتظمة، ونظام أفضل لحفظ المحاضر، وتيسير التعامل مع المتقاضين، وتوضيح اللغة الرسمية المستخدمة، وهلمّ جرّاً. وعليه تتعلّق هذه الإصلاحات التي يقترحها عبده هنا بشكل كبير بإصلاح الإجراءات والأطر. وهو يشدّد بهذا المعنى على أنّ الإصلاح لا يستهدف الشريعة نفسها بل كُتُبها لما تنطوي عليه من صعوبة لا داعي لها تعيق الفهم من قبل المتقاضين، وعليه فهي تتقبّل الصيغة العقلانية التي سبقت إلى مثلها الدولة العثمانية في كتاب المجلة (المرجع نفسه: 295). غير أن ما هو لافت فعلاً هو الطريقة التي يقارب فيها عبده الوظيفة الاجتماعية الأساسية للمحاكم الشرعية بلغة ما اصطلح على تسميته بـ «العائلة».

وهو يكتب: تدخل المحاكم الشرعية بين الرجل وزوجته، والوالد وولده، والأخ وأخيه، والوصي ومحجوره. وما من حق من حقوق القرابة القريبة والبعيدة إلا ولها سلطان السيطرة عليه والقضاء فيه. وهو ما يعني برأيه أن قضاتها ينظرون في أدق الشؤن وأخفاها ويسمعون ما لا يُسمح لأحدٍ سواهم أن يسمعه. فكما أنها هياكل خصوصية الكلمات والأفعال في إطار الحياة العائلية، وأنها تعمل من خلال العواطف التي تقوم عليها بصورة أساسية الحياة الاجتماعية، ولما كانت المدوّنة الشرعية للعام 1897 تقتضي صراحة الاستماع علناً إلى القضايا (وهو الأمر الذي كان محمد عبده مدرّكاً له خلال كتابته لتقريره)، فإن تشديده على السرية يستعيد مجدداً المعضلة الليبرالية في التعبير عن كلٍّ من الخصوصية والعمومية في الثقافة القانونية.

(16) إنه لمن المفاجئ أن لا تأتي التواريخ الحديثة للقانون في مصر على ذكر هذا التقرير.

ويلحظ عبده أنّ «أغلب أهل الطبقة الدنيا وعدداً غير قليل من أهل الطبقتين الوسطى والعليا» في هذه الأزمنة الحديثة «قد ودعوا عواطف الصهر والقراية ولجأوا في علاقاتهم البيئية إلى المحاكم الشرعية، فمن النفقة والسكنى وراحة الزوجة من منازعة أهل الزوج، ومن مؤونة وقيام بشؤون الأولاد وتربيتهم إلى سن معلوم، وما يلزم لذلك كله مرجعه الآن إلى المحاكم الشرعية عند من ذكرنا». وهو يكمل قائلاً: «ولا يخفى أن الشعب إنما هو مؤلف من البيوت التي تُسمى عائلات، وأساس كل أمة عائلاتها، لضرورة أن الكل إنما يقوم بأجزائه. ولما تعلقت مصالح البيوت في أدق روابطها بالمحاكم الشرعية كما هو الواقع اليوم، تبين مقدار حاجة الأمة في صلاحها إلى إصلاح هذه المحاكم، وظهر أنّ منزلتها من بناء الحكومة المصرية منزلة الركن الذي لو ضعف ظهر أثر ضعفه في البنية بتمامها» (المرجع نفسه: 219-220).

ومن بين التوصيات العديدة التي يقترحها، يشدد عبده في تقريره على الحاجة إلى فصل أكثر دقة بين وظائف الإدارة ووظائف الفقه، وعلى وجوب أن تتمتع المحاكم الشرعية باستقلالية أكبر عن التحكّم الذي تمارسه الدولة. وهو على الرغم من اعتباره النظام الشرعي جزءاً من الحكم، فإنه لا يرى في الدولة مصدر سلطته. ولكنه مع ذلك يعطي للمحاكم الشرعية دوراً أساسياً في ترسيخ موقع «العائلة» وخاصة بين الطبقات الدنيا. وهو يرى أنه بدون عمل المحاكم الشرعية - التي هي في الواقع «محاكم عائلية» - تتعرض الحياة الاجتماعية نفسها لخطر الانهيار الأخلاقي. ولكونها تتحدّد بالعائلة، أصبح للشرعية على هذا النحو دورها الوظيفي المركزي بالنسبة للنظام السياسي وللإطار الكلي الذي سيُعرف أخيراً بـ «المجتمع». ولنوضح هنا أنّ المقابل العربي الحديث لكلمة «Society» (مجتمع) لم يكن قد صيغ لغوياً، وهو ما يطال أيضاً المفهوم الحديث التي تشير إليه الآن. ويعبّر هذا المفهوم في الحدود التي يكون فيها مفهوماً سياسياً عن صلات سكانية تقوم على علاقات

اجتماعية حيث يتأسس «الاجتماعي» على التكافؤ النظري لأفراد مستقلين⁽¹⁷⁾. فيما يحمل في المقابل مفهوم الأمة العقائدي الذي يستخدمه عبده معنى الإطار الجمعي الذي يرتبط فيه المسلمون برابطة الإيمان بالله ورسوله - وهو الإيمان الذي يتجسد في أشكال سلوكية مفروضة. وهو لذلك يختلف كلياً عن فكرة المجتمع الذي يتكون من مواطنين متساويين يحكمون أنفسهم بصيغة فردية (من خلال الوعي) أو بصيغة جمعية (من خلال جمهور الناخبين). وهي الفكرة التي كانت بالضبط قد دخلت حيز الاستخدام في أوروبا الغربية في القرن التاسع عشر كموضوع للتدخلات القائمة على المعرفة (Stefan Collini, 1991: 210) - من قبل الحركات المطالبة بحق الاقتراع⁽¹⁸⁾، وأيضاً من قبل الحركات الداعية إلى التطوير الأخلاقي للفقراء، وإلى تنظيم شؤون الصحة والصحة العامة في المجال المدني.

وإنني أعتقد أنه في هذا السياق يمكن وضع الإصلاح الذي أدى أخيراً إلى ترجمة الشريعة بوصفها «قانوناً عائلياً». والعائلة من هذا المنطلق ليست رمزاً سياسياً محافظاً أو مكاناً للتحكم بالنوع الجنسي. بل هي ما تشكّل لكونها مقولة قانونية موضوعاً للتدخل الإداري، وجزءاً لا يتجزأ من إدارة الدولة - الأمة الحديثة - وهو ما يظهر في مشاريع عديدة ليس أقلها مشاريع تحديد النسل في القرن التاسع عشر (وبصورة تنطوي على مفارقة لا تبرز «العائلة» بالضبط إلا عندما يبدأ الاقتصاد السياسي الحديث، بما هو المصدر الأساسي للمعرفة الحكومية والموضوع

(17) لا تعطي المادة «Society» الواردة في معجم Badger الانجليزي-العربي الصادر في لندن 1881 كلمة مجتمع كما أنها لا تشير إلى المفهوم الحديث الذي يعطى لها. وإنّ عدم وجود إشارة إلى المفهوم الحديث لكلمة «Society» هو ما نجده أيضاً في معجم Lane الانجليزي-العربي الصادر في لندن 1872، والذي ما يزال يعني المجتمع عنده «مكان الاجتماع».

(18) كعرض ممتاز لتاريخ حق الاقتراع في فرنسا انظر: (Pierre Rosanvallon, 1992).

الأساسي للإدارة التابعة لها، في تمثيل السكان والتأثير فيهم لا بلغة «الوحدات الطبيعية» بل بلغة الخانات الإحصائية - القطاعات الاقتصادية والمستهلكين والاتجاهات الديموغرافية وهلمّ جرّاً. وهو ما يقابله تهميش «الفرد» على صعيد النشاط والمعرفة العامة).

ولأن التكوين القانوني للعائلة يؤمّن لمفهوم الأخلاق الشخصية مكانته «الخاصة»، يمكن الآن الكلام عن الشريعة بوصفها قانوناً للأحوال الشخصية. لتحوّل بذلك إلى صيغة علمانية لتحديد الحيّز الذي يُسمح فيه لـ«الدين» بالظهور في إطار القانون. وهكذا تبرز العائلة كمفهوم، وكمفردة، وكوحدة تنظيمية على نحوٍ جديد.

التعريف بالقانون العلماني الخاص بالأخلاق الحديثة

أنا أقترح بالفعل أنّ التغيرات الاجتماعية والثقافية التي حدثت أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين - سواء تمّت بتقصّد أم لا- قد أسهمت في تأمين بعض الشروط المسبقة الضرورية لقيام حداثة علمانية، وتتضمّن التكوين القانوني لفضاءات اجتماعية أساسية يُستمدّ فيها الحكم من السلطة السياسية للدولة-الأمة، ومن حرية التبادل في السوق، ومن السلطة الأخلاقية للعائلة. وفي هذه الخطاظة، يحتلّ التمييز بين القانون (الذي تجسّده الدولة، وتنتجه، وتديره) والأخلاق (التي تعنى بالشخص المسؤول الذي تنتجه، وتعزّزه العائلة) موقعاً مركزياً. وهما نموذجان كرّستهما حرية التبادل العام، وهو مجال أعيد بناؤه في مصر بفعل الاختراقات الأوروبية الرأسمالية، وعبر تبني القانون التعاقدية الأوروبي (Hossam M. Issa, 1970)، مجالاً كانت قد أخذت فيه النقاشات حول الاستدلال الإسلامي والتقدّم القومي، كما حول الاستقلال الفردي، شكل التعبير العلني. وهو ما يحتمّ علينا رؤية إصلاح الشريعة في مصر في إطار العلاقة بإعادة

التنظيم هذه رغم أنّ هذه الطريقة في الإصلاح ليست الطريقة الوحيدة التي يمكن الاعتماد عليها.

تستدعي المحاولة التي قام بها أحمد صفوت مع بداية القرن التاسع عشر للتمييز في ما يتعلّق بمصر بين القانون والأخلاق اهتمامًا تفصيليًا من قبلنا، وذلك لتوظيفه الاجتهاد (بالمعنى الواسع الذي عمّمه مصلحو السلفية) في سياق الدولة المُحدّثة والتحديثية. وهي المحاولة التي تشكّل أيضًا العمل الأول الذي يخوض على حدّ علمي بقوة في هذه القضية، ومن دون أن يضطر إلى الاعتماد منطقيًا على الأفكار الإسلامية حول المصلحة. ولقد عرض صفوت أفكاره، وهو الذي كان محاميًا وتلقّى تدريبه في بريطانيا، ومدافعًا عن إصلاح الشريعة، بداية في كتاب له بعنوان: بحث في قاعدة إصلاح قانون الأحوال الشخصية للمحاكم الشرعية. وهو كان قد عبّر عن موقفه هذا في بيان مقتضب أصدره بعد ثلاثة سنوات باللغة الإنجليزية (Ahmad Safwat, 1920).

ولقد عُني الكتاب الأول في خطابه إلى القراء المصريين بصورة أساسية بمشكلة تغيير القوانين الموجودة المتعلقة بالزواج والطلاق، وبالمشكلة الاجتماعية التي تبدأ مع هذه القوانين. وفي هذا الكتاب يزعم صفوت شعور عامة الناس بقداسة الشريعة (أحمد صفوت، 1917: 2)، وأنّ تفاصيل هذه الشريعة على غرار عدم المساواة في عقد الزواج، تثير بالتأكيد المصاعب في إطار حياة اجتماعية قد تغيّرت، وهو ما يعرّض برأيه المجتمع كلّهُ للخطر. «فإذا أردنا أن نبحث في علاج الحالة الحاضرة، فلنتصوّر ما نريد أن يكون عليه نظام حياتنا العائلية، ونرى كيف ننقذ ذلك بالتوفيق مع الأحكام الدينية... كان الزواج سابقًا، وما زال في عرف الطبقات المنحطّة نظام مقررّ للاستمتاع والتناسل. والآن تغيّر ذلك، فأصبح نظامًا مقررًا للاشتراك في المعيشة». وهو ما يعني أنّ عقد الزواج لا يكون ملزمًا إلاّ عبر الموافقة الكاملة من قبل الطرفين دون تدخل من أحد (المرجع نفسه: 3-5).

وهكذا تشكّل حرية التعاقد بين أطراف متساوية - وهي حرية تحلّ مكانة مركزية في حقل المعاملات التجارية - المبدأ الأساسي الذي تقوم عليه رؤية صفوت الإصلاحية، وهو المبدأ الذي كان قد أفرد له حيّزًا واسعًا من الاهتمام.

ويعتقد صفوت أنّ الأوضاع المحسّنة التي تعيشها الحياة العائلية بين أهل الطبقات العليا تجذب الاهتمام إلى وجوب أن يكون الزواج لكلّ أفراد المجتمع زواجًا مدنيًا، وبدعم من القانون المتحصّر. بهذا المعنى، يُعتبر كلام صفوت عن شعور الناس بـ«القداسة» حيال الشريعة حجّة ناجزة على البروز المستجدّ للخطاب العلماني. إنه يعني بوضوح الإشارة إلى وجود مشاعر «لاعقلانية» حيال القانون، وافتراض استناد هذه المشاعر إلى الإيمان بأنه لا يمكن أن تمسّه اليد «الديوية» («المحرّم»). غير أنّ الكلمة العربية «قداسة» لا تُستخدم من الناحية الكلاسيكية لوصف الشريعة. ولعلّ الصفة الأكثر استخدامًا على الأقل في القرن التاسع عشر، وفي المرحلة التي تلته هي كلمة «إسلامي». وإنه عندما يوصف شيء بأنه ينتمي إلى «الدين»، ثم ندّعي بخلاف ذلك يظهر ما هو علماني بشكل أوضح.

ويشدّد صفوت على عدم تعارض هذه الإصلاحات مع المبادئ الأساسية للشريعة داعيًا إلى إعادة فحص المصادر الأساسية للتشريع المتمثلة في: القرآن، والسنة، والإجماع، والقياس. وهو يرى أنه لما كان القياس منهجًا استدلالياً، وليس مصدرًا تشريعيًا، فإنه يُترك جانبًا. بل أكثر من ذلك، لما كان إجماع العلماء في الماضي وحتى سنّة النبي نفسه يستمدّان سلطتهما من القرآن. فإن القرآن هو ما علينا أن نصغي إليه وقبل كلّ شيء.

ويصنّف صفوت الأوامر الواردة في القرآن على النحو الآتي: الحرام، والواجب، والعجائز (المرجع نفسه: 24). والصنف الأخير هو ما يتكوّن (من وجهة نظر الدين) من كلّ ما يحق للفرد فعله، ويوصف هذه الأفعال عناصر في صنف لا متناهٍ، فإنها لا تعدّ ولا تحصى. ولا تختلف التحديدات القانونية لمثل

هذه الأفعال الواردة في القرآن عن تلك التي لا ترد فيه. إنها جميعاً أفعال اختيارية. وإنّ القلة المخصصة منها تنهض بوظيفة تحديد الأفعال المحرّمة - كتلك التي يعطي فيها القرآن المسلم الحق في الزواج من أربع نساء مع تحديد هذا الحق (وهو التحديد الذي يتمثل في تحريم الزواج من أكثر من أربعة في وقت واحد). ولكن لما كانت الأفعال الاختيارية غير واجبة، يصبح من المتعدّد مطلقاً تخويل الدولة بها لكونها قد تتناقض في ظروف اجتماعية مخصصة مع حرية الآخرين. وهو ما يعبّر هنا الحيثية الخاصة بالقانون الوضعي للدولة - في الصالح العام - لكونه يهدف من حيث وظيفته إلى تقييد خيارات الفرد التي تسمح بها الشريعة. وهو ما يفسّر لنا لماذا لا يكون القيام بعدد كبير من النشاطات ممكناً إلاّ بإذن مسبق من الحكومة يقتضي التعهّد بشروط مخصصة - ومن هذه النشاطات على سبيل المثال الممارسة المهنية للطب أو للقانون أو (وهو المثل الذي يقدّمه صفوت) للزواج المتعدّد.

وهكذا قد تُقلّص الدولة من خلال تشريعاتها نطاق الحقوق «الطبيعية» غير المحدود تقريباً من دون أن تخالف في ذلك القواعد الأخلاقية (المستمدة من الدين) - وذلك لامتداد سلطة الدولة فيما وراء صنف الأحكام القرآنية الواجبة والمحرّمة. وتُعتبر برأبي الحجّة التي يستند إليها صفوت في تعيين حقل القواعد القانونية، وفي فتح المجال أمام القانون العلماني من حيث نوعها الحجّة الأقدم والأكثر صرامة في الإصلاح الإسلامي الحديث. غير أنه على الرغم من إشارته المتكرّرة إلى الأهمية التي تنطوي عليها التغيّرات التاريخية الحديثة وإلى الحاجة الضرورية للاستجابة لها، فإنه لم يجعل منها المنهج الأساسي للإصلاح. فهو على سبيل المثال، لم يسلك الطريق الأسهل (كما كان يفعل الآخرون من قبل) باللجوء مباشرة إلى الفكرة الغامضة «المصلحة العامة» (الاستصلاح) لتكييف قواعد الشريعة وفق «المعايير الحديثة». إنه يرسّي أولاً حقلاً نظرياً يمكّن الدولة من الحكم

والتصرف بحرية للحدّ من حرية مواطنيها في تحديد المصلحة العامة - المصلحة التي تفترض مسبقاً الشروط التي تمكّن الجميع من عيش حياة متحضّرة.

وفي مقالة باللغة الإنجليزية (موجّهة إلى قراء أوروبيين) يقدّم صفوت بوضوح أكبر القرآن بما هو نص ديني يدمج بين القواعد القانونية والقواعد الأخلاقية: «وحدها الأوامر الوضعية للقرآن تقيّد حرية المسلم. ولقول «وضعية» للتمييز بين القواعد القانونية والقواعد الأخلاقية التي يدمج بينها القرآن. وعلينا للقيام بهذا التمييز البحث في طبيعة الوازع» (Ahmad Safwa: 314).

غير أنّ فكرة الضمير الداخلي التي تقود القانون الأخلاقي هي ما يأخذها صفوت هنا دون تدقيق. فحيث يؤدّي تجاهل القاعدة أو خرقها إلى عقوبة من قبل الدولة نكون أمام قانون (علماني) وحيث تقع العقوبة التي يستوجبها هذا الخرق في عالم الآخرة فقط، نكون أمام قيم (دينية). والواقع أنّ النقطة المثيرة هنا لا تكمن ببساطة في التمييز بين القانون والأخلاق، بل في النظر إلى كليهما على نحو متوازٍ بوصفهما قواعد تنتج صفتها الإلزامية عن ربط العقوبة بها.

وإننا لا نقترح بالطبع أنّ النص النظري الذي يقدّمه صفوت هو نسخة كاملة عن العلمانية الغربية - فهو كان قد اعتنى على الرغم من ذلك بتكييف القانون والأخلاق في الإسلام مع أسس التفكير الفقهي الغربي متخذاً من القرآن منطلقاً نظرياً له. كما أننا لا نفترض أنّ وضوح نظريته يمثل انعكاساً للممارسة المؤسساتية (والحقيقية أنّ إدخال خطابات كالخطاب الذي يقدّمه صفوت على متن الإصلاح القانوني الحديث في مصر ما يزال يقتضي مزيداً من البحث). بل إنّنا نبحت في المقابل عن النقطة المنتظمة في النقاش حول الإصلاح القانوني التي تشير إلى الطرق التي أصبح فيها «ما هو علماني» قابلاً للفهم والتطبيق في مصر الكولونيالية.

أما الطريقة الثانية لوصف القسمة التي يقيمها صفوت بين القانون «العلماني»

والأخلاق «الدينية»، فهي طريقة تحليلية. وهي تنتج عن المضامين المفهومية لواقع أن قراءته تقع خارج التصنيف الشهير التي تقيمه الشريعة - والذي يتضمّن العبادات والمعاملات والحدود. ولا يستبعد القانون الحديث فقط العبادات لوقوعها خارج مناطه. بل إنه يعيد أيضًا رسم التمايزات العملية للسلوك والعقوبات بلغة «القانون المدني» و«القانون الجنائي». وهو ما ينجزه كله بالتساوق مع مبادئ مغايرة. بل أكثر من ذلك، ينكر صفوت وبتقصّد التقسيم الخماسي الذي تصوغه الشريعة للأفعال - عنيت أصناف الواجب والمستحب والمباح والمكروه والحرام.

والواقع أنّ هذا الفصل الصلب بين «القانون» و«الأخلاق» الذي يفرضه صفوت على الشريعة يختلف جذريًا عن لغتها التقليدية. إذ لا يتحدّد مفهوم الفضيلة بحسب هذه اللغة ببساطة بلغة نموذج العقوبة (الديوي في مقابل الأخروي) أو بنموذج الحكم (حرية الإنيّة ضد الطاعة الخارجية للسلطة). بل يشكّل بُعدًا كامنًا في - جميع السلوكات القابلة للمساءلة ربما في ذلك الأفعال القضائية) بمعنى أنه فيما تدخل هذه السلوكات في نطاق المسؤولية لفاعل حرّ، فإنها تخضع أيضًا لأحكام تنطوي على نتائج عملية خاصة بالطريقة التي يعيش فيها الإنسان في الدنيا والآخرة. والواقع أنّ جميع البرامج العملية المخصصة برعاية الفضائل الأخلاقية تفترض مسبقًا وجود نماذج إلزامية. وفي حالة الشريعة، يشكّل النموذج النهائي الوارد عن النبي محمد كما يتجسّد في التقليد الخطابي والمعروف بالحديث.. وبكلام آخر، تعبّر الشريعة في هذا المفهوم عن عملية تتيح للأفراد التعلّم وتعليم أنفسهم كإتيات قيمة في خطاطة تربط بطرق مركّبة بين الإلزام على الفعل قيمًا والإلزام عليه قانونيًا.

استطراد في «الفقه القروسطي»

تعتبر هذه النقطة في الواقع ذات أهمية بالنسبة للحجاج الذي نقوم به هنا. وبالفعل يفتح المفهوم الذي يفترضه صفوت للقانون المجال ليس فقط لظهور الدولة

الحديثة الإصلاحية، بل أيضًا لظهور الأخلاق العلمانية. وإنني سأحاول في هذا القسم تطوير هذا الموضوع من خلال الدخول في حوار مع واحدة من أكثر المساهمات تأثيرًا كما يبدو في السنوات الأخيرة في دراسة الفقه الإسلامي ما قبل الحديث، عينا بذلك المساهمة التي قام بها بابر يوهانسن في كتابه: *العرضي في القانون المقدس Contingency in a Sacred Law*. وإنني آمل أن يساعدنا ما يقوله في اكتشاف بعض السبل التي حلت من خلالها المفاهيم الحديثة في مصر مكان الأفكار الأقدم في التقليد المخصوص بالفقه الإسلامي والأخلاق.

يذكرنا يوهانسن بالسياق الاستعماري للدراسات الاستشراقية حول الشريعة مشيرًا إلى أن سنوك هورغرونجه (Snouck Hurgronje، ت 1936)، وهو المرجع الغربي الأول في الموضوع، يعتبر الفقه خليطًا غير متماسك من الدين والأخلاق والسياسة - ليس كفعالية قانونية، بل كنظرية حول المجتمع الإسلامي المثالي تقتصر دالاتها العملية على قضايا العبادات، والعلاقات العائلية، والأوقاف. وهي النظرة التي تركت كما يقول يوهانسن آثارًا عميقة في الطلاب الغربيين الدارسين للإسلام الذين ينزعون إلى رؤية الفقه علمًا للقواعد الأخلاقية - أي نظامًا من الواجبات الدينية والأخلاقية - أكثر من كونه قانونًا بالمعنى العقلاني.

لقد استفاد جوزيف شخت Joseph Schacht (ت 1969) الذي ربما كان المستشرق الأكثر أهمية في القرن العشرين في مجال الاختصاص بالفقه الإسلامي من التمييز الذي أقامه ماكس فيبر بين العقلانية الإجرائية والعقلانية القيمية، إلا أنه أبقى على فكرته حول الشريعة بوصفها «قانونًا مقدسًا» (Joseph Schacht, 1964)⁽¹⁹⁾، غير أنه على الرغم من ذلك لا يرى في الفقه ببساطة خلاصة وافية من الواجبات

(19) غير أن العمل الأكثر تأثيرًا وإثارة للجدل الذي يقوم به شخت هو:

= Joseph Schacht (1950), *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford: Clarendon.

الدينية، بل نظاماً من الحقوق الذاتية، مدسّناً بذلك مقاربة جديدة وأكثر خصوبة كونه سينظر إلى الفقه بما هو نظام قانوني يمكن استخدامه من قبل أفراد مخصوصين «لتحقيق استراتيجياتهم الفردية في الادّعاءات والادّعاءات المضادة. إنه قانون يتيح للأفراد إيجاد معايير فردية (تستند إلى ما يقومون به من أفعال) والقيام بالادّعاءات الفردية ضدّ الآخرين. الأمر الذي يجعله يدخل في عالم العلاقات الاجتماعية كافاً تالياً عن كونه واجباً دينياً مجرداً (Baber Johansen: 45-55).

والواقع أنّ الكلام عن الفقه بما هو قانون واقعي ذو دلالات متغيرة في الحياة اليومية، هو أمر بالغ الأهمية، وتفتح الصياغة التي يقدمها يوهانسن حول هذه النقطة الطريق لدراسة مقارنة للقانون الإسلامي لا تشوبها الافتراضات التطورية الملتبسة - وتالياً، لقراءة جادة للعلاقات القائمة بين القانون والأخلاق في التقليد الإسلامي. غير أنّ السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: هل النموذج الاستخدامي هو النموذج الوحيد لتقديم القانون بما هو معطى «واقعي»؟ وهل هذا هو السبب الكامن وراء إلحاحنا على رؤية الفقه أساساً بوصفه ذا طابع فردي؟ ويربط يوهانسن في حجاجه على ما يبدو بين الاثنين، وهو ما يتبيّن لنا بصورة خاصة في التعارض الذي يقيمه بين «عالم العلاقات الاجتماعية» و«الواجبات الدينية المجردة».

= وتمثّل الأطروحة التي يقوم عليها هذا العمل - أي اعتبار الأحاديث النبوية اختراعات تاريخية - نموذجاً مبكراً لما يسميه الإناسون الآن «اختراع التقاليد». ويشير شخت إلى أنه ربما كانت بعض التقاليد تتصف بالأصالة غير أنّ المستشرقين يعتبرون أنه من المستحيل أن نحدّد جازمين ماذا تكون هذه التقاليد. وإننا نشهد في المقابل دفاعاً علمياً عن أصالة هذه التقاليد يقوم به محمد الأعظمي في كتابه:

On Schacht's Origin of Muhammadan Jurisprudence, 1985

وفيما ينزع المستشرقون إلى اعتبار رأي الأعظمي محايياً للدين، يرى المثقفون المسلمون في أطروحة شخت تحيزاً ضدّ الإسلام. غير أنّ كلا المدافعين والناقدين يشتركون على الرغم من ذلك في افتراض وجوب إثبات زمن التقليد بالزمن التاريخي، ووجوب أن تكون «الواقعة التاريخية» جزءاً لا يتجزأ من عمل التقليد.

والسؤال الذي نطرحه مع ذلك هو ألا تضطلع الواجبات الدينية نفسها وإن جزئياً بدور في تأسيس عالم العلاقات الاجتماعية؟ وعلى الرغم من أن العلاقات الاجتماعية لا تنطوي كلها على واجبات دينية (بيع وشراء البضائع المشروعة على سبيل المثال)، فإن بعضها لا ينفك عن هذه الواجبات (التزامات الأبناء نحو والديهم على سبيل المثال). وإنما نصوغ ذلك بصيغة أخرى حول استحالة تجريد الواجبات الدينية كلياً من العلاقات الاجتماعية. وهكذا على الرغم من كون المسلم قد لا يصلي جماعةً، فإنه يبقى مع ذلك في حاجة إلى الآخرين لتعلم الإقامة الصحيحة للصلاة. ناهيك عن أن صلاتي الجمعة والعيد وهلمّ جرّاً لا تُقام إلا جماعة. كما يفترض مفهوم النصيحة وممارسته بالطبع وجود علاقات اجتماعية. وعليه، فإن كيفية تحوّل الواجبات «الدينية» إلى جزء لا يتجزأ من العلاقات الاجتماعية (تعلّم وتعليم الممارسات الدينية الصحيحة، وإسداء واجب النصيحة لجماعة المسلمين، وهلمّ جرّاً)، وماهية الواجبات المخصوصة التي تقتضيها العلاقات الاجتماعية، هو بالضبط ما نحتاج إلى تحليله في الفقه.

ويستخلص يوهانسن سؤالين أساسيين يجدهما مطويين في الأطروحة التي يقدمها شخت وهما: كيف يرتبط البعد القانوني بالبعدين الأخلاقي والديني؟ وكيف ترتبط الحقوق الذاتية بالواجبات الدينية؟ ولعلّ الصعوبة التي يواجهها شخت، ويواجهها أيضاً المشرّعون العرب المعاصرون كالسنهوري وشفيق شحاته ممن انتهجوا خطأً مشابهاً، هي أنهم فيما يقرّون بالطابع المميّز الذي يمثله البعد القانوني للفقه، فإنهم يتجاهلون في المقابل بعده الأخلاقي. ويصوغ يوهانسن هذه النقطة على النحو الآتي: «والحقيقة أننا نشهد في كلّ هذه المحاولات لإعادة الفقه إلى القانون سلوك القائمين بهذه المحاولات بوصفهم مشرّعين يرجعون إلى نصوص قانونية. فهنا يجري النظر بقوة إلى الأفعال التعبدية والمضامين الأخلاقية لتلك المعايير التي لا يمكن تطبيقها من قبل المحاكم، بل التي تقود الضمير لمؤمنين أفراد، وكذلك التزامهم الداخلي *forum internum*. وباختصار، التي تقود البعد

الدِّيني للفقه، بوصفها موضوعًا لإعادة البناء القانونية وبوصفها تتطلّب مقارنة مختلفة كليًا» (المرجع نفسه: 59). والواقع أنّ يوهانسن على حق تمامًا في تشديده على ضرورة الاهتمام بكلّ من الأبعاد الدّينية والأخلاقية إذا ما أردنا تفسير العلاقة القائمة بين القانون الإسلامي والأخلاق. وهكذا فشل شخت في اعتبار أنّ «الملكية» تأخذ دلالات دينية وقيمية مختلفة في سياقات مختلفة (المرجع نفسه: 64)، وهو اختلاف ينعكس كما يشير إلى ذلك يوهانسن في واقع اعتبار «النية» التي يُنظر إليها بوصفها حالة سيكولوجية داخلية - في حالات معيّنة، معطى قانونيًا حاسمًا في تحويل الملكية. أمّا في حالات أخرى، فلا ينظر إلّا إلى الصيغة القولية التي تُستخدم في المعاملة موضوع البحث.

واخيرًا، يحاجج يوهانسن أنّ شخت وهورغرونيه (وماكس فيبر)، قد استخفّوا فعليًا بمدى الاختلافات المذهبية القائمة بين المدارس المختلفة وبدلالاتها. والواقع أنه لم يكن يُنظر إلى الاختلافات في التفاصيل بوصفها بدعة. ويوسّع يوهانسن هذه النقطة بمهارة ومعرفة واسعة بالنصوص ملخّصًا إياها على النحو الآتي: «يستمدّ احترام الاختلاف إمكانيته الوحيدة من الاختلاف الوجودي الذي يقيمه الفقهاء بين المعرفة كما أوحى بها الله في النصوص القرآنية وأفعال النبي وإجماع الأمة من ناحية وبين المعرفة التي يكتسبها البشر من خلال ما يقومون به من حجاج من ناحية أخرى. وفيما تعبّر المعرفة الأولى عن الحقيقة المطلقة، تقوم الثانية على براهين إنسانية لا عصمة لها. كما يعود للثانية تأويل الأولى، ولكن من دون أن تتوق إلى بلوغ مكانتها. ومن هذا المنطلق، يقرّ المشرّعون المسلمون بالطابع العرضي لكل ما ينتج عن البراهين العلمية. والواقع أنّ الإقرار بعرضية جميع الأفعال والبراهين الإنسانية، هو في صلب الفقه بما هو نظام يتضمّن مذاهب وتنظيمات علمائية مختلفة، ويدعّم تماسك العلماء والعقائد» (المرجع نفسه: 65-66).

ولنشر هنا إلى أن الحجاج الذي يقوم به يوهانس هو في مجمله حجاج معقد. فمن ناحية هناك الأطروحة التي تشير إلى قيام المشرعين المسلمين تقليدياً بإسناد جميع البراهين الإنسانية (والقانونية) إلى الاحتمال وليس إلى اليقين، فيما نجد من ناحية ثانية الاقتراح القائل بأن الفقه الإسلامي يميز بصورة دائمة بين الأحكام الأخلاقية والأحكام القانونية. وهو يقدم شرحاً مضيئاً لكلا الأمرين الذي يبدو أنهما يرتبطان معاً عبر الفكرة القائلة بتأسيس العلم اليقيني على الطاعة - أي على الإلزام الخارجي *forum externum* - الذي يعتمد عليه القانون في مقابل الإلزام الداخلي الذي يشكّل مجال «الضمير»، أي الأخلاق. ولا يبدو واضحاً دائماً إذا ما كان اليقين المطلق المشار إليه في هذا الحجاج، يعود إلى سلطة النص الإلهي أو لتلك التي يقوم عليها الضمير (المرجع نفسه: 36). وعلى أية حال، يبدو لنا أنه عندما نتصوّر «الضمير» كقاعدة خفية للتحكّم بالذات، فإننا نصبح فجأة أمام شيء ما حديث ومسيحي في الوقت نفسه.

ويوهانسن محق تماماً في تأكيده على أنّ القانون الإسلامي يميّز بصورة دائمة بين المعايير القضائية، وتلك التي لا تخضع للحكم الصادر عن المحكمة. وهي النقطة التي غالباً ما يجري التغافل عنها من قبل الباحثين المعاصرين الذين يعالجون فكرة «المقصدية» في القانون الإسلامي. ولكن أيكون من الأفضل صياغة هذه النقطة عبر مماثلة المعايير القانونية بالأفعال المرعية والمعايير الأخلاقية بالأفعال غير المرعية؟ إننا لا نعتقد ذلك. والواقع أنّ التصرف على نحو ما يتعارف عليه الناس عموماً كمكروه، هو تصرف ينتهك المرعيّ كونه على ما هو عليه بسبب التوصيف الذي يُقرن به، ورغم ذلك لا يألو يوهانسن نفسه جهداً في الإشارة إلى أنّ هذا السلوك لا يستلزم حكماً صادراً عن المحكمة وذلك على الرغم من كونه «ينتَهك المرعيّ». ومن ناحية أخرى، قد تقتضي الأفعال القضائية كالتعاقدات على سبيل المثال بحثاً في أوجه السلوك التي لا تنتهك المرعي كالتّي كما يشير إلى ذلك يوهانسن بوضوح.

وإننا نؤكد باختصار على الرغم من التمييز الذي تقيمه الشريعة بين «الأخلاق» و«القانون» على وجوب أن لا يُفهم أيُّ منها بمعناه العلماني الحديث.

«الشريعة» كإضباط تقليدي

يحتلّ الاحتكام الأخلاقي إلى الضمير بالمعنى الكانطي مكانة أساسية في مقترحات صفوت الإصلاحية. وهي المقترحات التي جرى فيها معادلة الشريعة بقواعد فقهية تعنى بالزواج والطلاق والإرث وبتقديم حلول للمشاكل الناتجة عن هذه العلاقات، كما بتأمين قواعد العبادة الصحيحة، غير أنّ هذه المعادلة لم تكن تهدف ببساطة إلى تضييق الشريعة، بل إلى إعادة صياغة القانون والأخلاق. غير أننا نقف عند عبده الأزهري التحديثي المتشعب بالتصوف على توتر لا نجده في المقترحات الإصلاحية المقدّمة من قبل محامين تلقّوا تدريباً أوروبياً كصفوت. وبالفعل يستحضر عبده المفهوم المتعارف عليه للشريعة. غير أنه يشكو من ناحية من إعطاء الاهتمام بالعبادات في سياق تعليم الشريعة وامتحان القضاة في الأزهر حيناً أكبر من ذلك الذي يعطى للمعاملات (محمد عبده، 1980: 295). غير أنه يذهب أيضاً إلى أنّ سلطة القاضي تقتضي ما هو أبعد من الكفاية التفكّرية، إذ إنها تعتمد على تطويره قابليات واستعدادات أخلاقية محدّدة.

وبكلام عبده: «وللشريعة الإسلامية في ذلك دقائق لا يسهل الالتفات إليها إلا على من أحاط علماً بكليات أحكامها، ووقف بالبحث الصحيح على مقاصدها، ووصل إلى أدق معانيها، وكان من العلم بلغتها في منزلة يعرفها أربابها. ولن يكون الرجل كذلك حتى يأخذ الشرع من أهله. وتكون تربيته على السنة الدّينية الصحيحة، ثم لا يكون القاضي حافظاً نظام الأسر والبيوت بعد الإحاطة بأحكام الشرع حتى يكون للشرع وأحكامه سلطان، أي سلطان على نفسه» (المرجع نفسه: 219).

وهو ما يدفع إلى القول بوجوب أن تصبح الشريعة جزءاً من التشكل

الأخلاقي والمادي للقاضي مبتعدة بذلك عن كونها مجرد «قواعد» - على الرغم من أن القواعد هي ما يطبقه في ما يصدره من أحكام (وبالمناسبة فإنني لم أقدم على تقديم ادعاءات حول «الدوافع الحقيقية» لعبده، وهي النقطة التي ما فتىء المؤرخون وكتاب السيرة يدرسونها بسعادة - بل حول ما تقوله نصوصه). إذ لا يكفي كما يشدد على ذلك عبده الاعتراف بالقواعد القانونية، وذلك لأن مهمة القاضي لا تقوم ببساطة على تطبيق تلك القواعد. وإنه لمن الضروري أن يتعلم كيفية تطبيق القواعد بطريقة تساعد على حفظ «العائلة». والفكرة المعروضة هنا لا تعني أن مظهر التدين يُكسب القاضي الكاريزما الضرورية لفرض سلطته. أو أن الإيمان والاستقامة يشكّان معياراً أساسياً يؤهله للقضاء⁽²⁰⁾. بل تعني في المقابل برأي عبده أن الاعتراف بالطابع السلطوي للقانون والتطبيق الملائم لقواعده لا يتحققان إلا بعد تحقق عملية الانضباط الشخصي التي تقوم على التقيد بالسنة الدينية الصحيحة. والسنة لا تقوم على الإيمان المؤسس عقلاً، بل على الالتزام بنمط حياة مشترك قائم على التعاليم الإلهية. إن تقنيات الجسد (الحركية وكذلك الإحساسية) المستخدمة في العبادات التي تُعلم وتُكتسب في إطار التقليد تسهم في إيجاد القدرة على التمييز والحكم بدقة، حيث تشكّل هذه القدرة الشرط المسبق ليس فقط للأخلاق الإسلامية عموماً - وهي النقطة التي نود التشديد عليها - بل أيضاً لسلطة القانون الأخلاقية التي يمارسها القاضي النموذجي. أما حول إذا ما كان هذا الصقل يعمل فعلياً - إذا ما كان كذلك فكيف وإلى أي حد - وكيف يتحد أو في المقابل يتنازع مع الظروف غير المنضبطة بالشريعة، فتلك أسئلة مختلفة عما نعتني به هنا - أسئلة تصلح لبحث تاريخي إثنوغرافي. غير أن تصوّرنا في هذا الصدد هو أن القاضي المعتل هو كالمعلم المعتل لأن كليهما يتدخلان تدخلًا

(20) للوقوف على بعض النقاشات الإسلامية الوسيطة حول شرائط الاجتهاد انظر: (Wael

. (Hallaq, 1997: 117- 121

خاطئًا غير ملائم في مسار حياة الآخرين. وبكلام آخر، عندما تخفق الشريعة في أن تكون مستبطنة عند القاضي، فإنها تتحوّل إلى شبكة من القواعد المقدّسة - يعود قولنا «قواعد» إلى تطبيقاتها المتعالية واللاشخصية، فيما يعود قولنا «مقدّسة» إلى مصدر إقرارها.

ومن هذا المنظور، تشمل ممارسة الشريعة التهذيب الروحي للنفس من خلال العبادات والمروحة الواسعة من الممارسات التي يتضمّننها تعريف العبادة إلى جانب النوافل، فضلًا عن المعايير التي تقوم عليها المعاملات، وهي جميعًا متوقفة بعضها على بعض. وهي تحتلّ مع المجال الذي يحاول صفوت أحمد السيطرة عليه من أجل السلطة التشريعية لدولة السيادة، وإلى جانب السلطة الأخلاقية للإنية ذات السيادة.

استنتاجات

لقد رأى الغربيون والمصريون على حدّ سواء في استقدام مدوّنات وإجراءات قانونية أوروبية في القرن التاسع عشر، مظاهر لتحوّل المصريين إلى متأوربين (متفرنجين) أو متحضّرين (متمدّنين). فيما يفضّل اليوم معظم الناس الكلام عن تلك العملية بما هي علمنة وتحديث. غير أنه نادرًا ما يكون الإقرار بالحاجة إلى كشف مضمون هذه المفردات.

والواقع أنّ التضييق المتزايد لسلطة الشريعة، هو ما يراه القوميون العلمانيون كمعيار مرهّب به للتقدّم، فيما يراه الإسلاميون السياسيون بما هو في المقابل عقبة تحول دون هذا التقدّم. غير أنّ كليهما يتبنّيان بقوة منظورًا متمركزًا حول الدولة يريان فيه الشريعة بوصفها «قانونًا مقدّسًا» مقيدًا الآن، ولكن يجب أن يصار على أية حال إلى إدارته؛ وبشكل أوسع إصلاحه عبر مؤسسات الدولة. وهو ما لا يبدو

أمراً مفاجئاً نظراً للسلطات والطموحات غير المسبوقة للدولة الحديثة وقوى الاقتصاد الرأسمالي، والتي كانت مركزية في التحول الكبير التي شهده عصرنا.

ومع ذلك، تقتضي الحياة المستقلة الحديثة (والتي للمفارقة تنتظم بالدولة البيروقراطية الحديثة وتُدفع إلى داخل اقتصاد السوق) وجود أنواع مخصوصة من القانون، كما أيضاً وجود أنواع مخصوصة من المواضيع القانونية. وإنه يعود إلى أيديولوجيا الحكومة الذاتية التي تدعو كما يبدو إلى «تحضير» جميع السكان التابعين من خلال القانون، إبراز الأهمية البالغة التي تتمتع بها السلطة القانونية في اندفاعتها لإعادة البناء. وهو المشروع الذي يتطلب مثاليًا بناء مفهوم مخصوص للأخلاق، وفصله رسمياً عن سلطة القانون، وفصلهما معاً عن «الدين». ولهذا، تذهب إحدى الدراسات المفيدة حول عمل المحاكم الشرعية في مصر خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر إلى أن «قادة الدولة ومشرعيها كانوا مترددين... في إحداث فجوة مع التقليد في هذا الحقل الحساس لقانون العائلة، وذلك لشعورهم أن المجتمع لم يكن جاهزاً بعد لتحمل المزيد من التغيرات القاسية، وأنه من الأفضل إدخال بعض الإصلاحات البسيطة على أسس النظام القانوني القائم» (Ron Shaham, 1979: 228). غير أن ما أراه في المقابل، هو أنه أيًا كانت مقاصد المشرعين، فإن الإصلاحات القانونية أحدثت تغييراً ثورياً بالفعل.

غير أن ما هو لافت هنا هو أن مشروع «تحضير» السكان، هو في الحقيقة ما يشترك فيه العلمانيون والإسلاميون، وإن بشكل مختلف. وإن كليهما يتفقان على انغماس الطبقات الريفية والمدنية الدنيا في «عقائد وممارسات غير إسلامية» تعود في جذورها بشكل كبير إلى الثقافتين الفرعونية والقبطية أكثر مما تعود إلى الإسلام الذي دخل إلى مصر في القرن السادس عبر الفتح العربي». وهما يتفقان أيضاً على حاجة هذه الطبقات للثقيف بعيداً عن خرافاتها التي تحول دون تحولها إلى طبقات «حديثة حقاً». كما أنهما يتفقان أخيراً على أن القوة الاجتماعية التي بمقدورها تنفيذ

هذه المهمة، هي القوة الوحيدة التي تمثلهم الآن كأمة، وتتدخل مباشرة في حياتهم: الدولة التحديثية. وبالطبع، لا تمثل هاتان الوجهتان شيئاً واحداً؛ إذ إنهما لا يعتمدان على الحساسيات نفسها. والواقع أنّ كلاً منهما يضم إليه عناصر مما يتصور عمومًا في الخطاب السياسي بوصفها «علمانية»، ولكنها ليست كلياً العناصر نفسها.

وهكذا يتساوى بالنسبة للعلمانيين جميع المواطنين، كما يتساوى كل مواطن مع كونه عضوًا قانونيًا وسياسيًا في دولة تدعي نفسها شخصية واحدة. كما ترتبط في الخطاطة التي يقدمونها فئتا «الأغلبية» و«الأقلية» تقنيًا بالسياسات الانتخابية، غير أنهما تعكسان في الممارسة حالات راسخة من عدم المساواة الاجتماعية. فيما هما تشكّان بالنسبة للإسلاميين فئتين ثقافتين تعيّنان المواطنين بوصفهم بالضرورة غير متساويين. غير أنّ كلا الموقفين يجعلان في ظلّ الدولة الحديثة من الصعب، إن لم يكن من المستحيل على الناس الذين ينتمون إلى أديان مختلفة (مسلمين ومسيحيين ويهودًا) العيش وفقًا لتقاليدهم بدون - من ناحية - أن يكونوا من أهل الذمة أو من ناحية أخرى «كإثنيات» (وهي الأقليات التي لا ترغب أو التي لا تتمكن من الانخراط في «الثقافة القومية»).

وبقدر ما يكون الاعتراف بـ«الدّين» في نصوص المصلحين القانونيين الحديثين - أمين وصفوت وغيرهم - يجري التفكير فيه بمفردات قيمة. ولقد جعل كانط Kant (ت 1804)، ووافقه في ذلك فلاسفة حديثون آخرون؟ من الأخلاق جوهر الدّين (تقييم وجهة النظر الكيركجاردية Kierkegaardian في المقابل تمييزًا حادًا بين «الدّين» و«الأخلاق»). وهذا يعني أنّ محاولة تحديد موقع «الدّين» أو البديل عنه داخل مجاله الخاص التي يعيّنهما ويحكمها القانون، كانت أيضًا محاولة لإيجاد مجال ضمن الدولة للأخلاق الحديثة.

ولنعبر عن ذلك بصيغة أخرى: فيما كان بإمكان الأخلاق الوقوف في ما مضى موقفًا مستقلًا عن التنظيم السياسي (الذي لا يقوم مع ذلك على الإلزامات

(الجمعية)، فإنها تستلزم في الدولة العلمانية وجود حقل سياسي مخصوص - الديموقراطية التمثيلية، والمواطنة، والقانون، والنظام، والحريات المدنية، وهلمّ جرّاً. وحيث يكون هذا الحقل العام وحده، يصبح بإمكان الأخلاق الشخصية التشكّل كسيادة، والارتباط بإحكام بنموذج الحياة القائم على الاختيار الشخصي - والذي يعبر عن الارتباط بالجمالي.

ليست الدولة العلمانية هي الدولة التي توصف باللامبالاة حيال الدين أو بالأخلاق العقلانية أو بالتسامح السياسي. إنها في الواقع نسق معقّد من التبرير القانوني، أو الأخلاقيات العقلانية، والسلطة السياسية. ولا يعتبر هذا النسق نتاجاً مبسّطاً عن النضال الذي يخوضه العقل العلماني ضدّ الاستبداد الذي تمارسه السلطة الديّنية. وإنه لن يكون بإمكاننا فهم الترتيبات التي حاولنا وصفها إذا ما ابتدأنا من الفرضية الشائعة التي تعيد جوهر العلمانية إلى حماية الحريات المدنية من استبداد الخطاب الديّني، وهو الخطاب الذي يسعى دومًا إلى إنهاء النقاش، فيما تؤمّن العلمانية في المقابل الشروط التي تقود إلى ازدهاره.

وتكمن واحدة من الميزات التي ينطوي عليها التصرّ الذي يقدّمه يوهانسن للقانون الإسلامي الكلاسيكي في إظهاره الشريعة كحقل للنقاش والاختلاف يحتلّ فيه التمييز بين اليقين والاحتمال موقعاً محوريًا. وفي إشارته إلى تطوّر هذا القانون في سياق الجدالات والظروف الاجتماعية المتغيّرة. ولكن ما هو مهمّ أيضًا، هو اقتراحه الضمني بأن الإقفال السلطوي لباب النقاش لا يعتبر بالضرورة دليلاً على الفشل التعلّقي للقانون، إذ إنه يشير بالإجمال إلى نوع مختلف من الإنجازية التعلّقية - تنفيذ الحكم القانوني. إذ لا يقتصر الحكم القانوني على الحقل الإدراكي للحقيقة وعلى الاعتراف بالقواعد المتعالية، بل إنه يطال أيضًا بصورة مركزية الحقل العملي للعقوبة والألم.

والعملية القضائية هي مؤسسة تشكّل جزءًا لا يتجزّأ من أيّ دولة، وهي تقوم

دائمًا على الإكراه. وتأسيسًا على ذلك، فإننا لم نبدأ محاولتنا فهم «العلمانية» من التعريف الجاهز الذي يجعل منها ("المبادئ الكونية التي تقوم عليها الحرية والتسامح" أو «ثقافة خاصة يتمّ استقدامها من الغرب"). فلقد حاولنا النظر في جوانب من إصلاح الشريعة بما هو في آن معًا السبب والنتيجة للمسارات العلمانية للقوة. إذ إنّ القانون يسهّل أو يعيق صيغًا مختلفة من الحياة باستخدام الإكراه، كما يستجيب إلى أنواع مختلفة من مُدارة الحرية، ويشرّع نماذج مختلفة من الألم والمعاناة. إنه يعيّن أو (كما يبدو ذلك رهنًا في الثورات الوراثة والمعرفية) يسعى إلى إعادة تعيين مفهوم الإنساني - وليحمي تاليًا الحقوق التي تعود بصورة أساسية إلى هذا الإنساني، ويضبط الضرر الذي قد يصيب كنهها. وهو يعاقب على ما يقع من انتهاكات (عن طريق الخطأ والإهمال) عبر ممارسة العنف.

المراجع

- البشري، طارق (1996). الحوار العلماني الإسلامي. القاهرة: دار الشروق.
- حاطوم، أحمد، (1990). الناقد. شباط/فبراير. عدد 20.
- زغلول، فتحي (1900). المحاماة. القاهرة.
- زكي، حامد (1934). «المحاكم الأهلية والأحوال الشخصية». مجلة القانون والاقتصاد. كانون الأول/ديسمبر.
- سروش، عبد الكريم (2002). القبض والبسط في الشريعة. بيروت: دار الجديد.
- صفوت، أحمد (1917). بحث في قاعدة إصلاح قانون الأحوال الشخصية. الاسكندرية: مطبعة جرجي غرزوزي.
- العشماوي، سعيد (1996). الشريعة الإسلامية والقانون المصري. القاهرة: مكتبة مدبولي الصغير.
- عمارة، محمد (1980). الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده. بيروت.
- فرحات، محمد نور (1986). المجتمع والشريعة والقانون. القاهرة: دار الهلال.
- _____، (1993). التاريخ الاجتماعي للقانون في مصر الحديثة، القاهرة.
- Abbas, Amanat and Griffel, Frank (2007). *Shari'a: Islamic law in the contemporary context*. Stanford: California, Stanford university press.
- Adams, Charles (1933). *Islam and Modernism in Egypt*. London: Oxford University Press.
- Ahmad, Safwat (1920). "The Theory of Mohammedan Law". *The Journal of Comparative Legislation and International Law*. Vol. 2.
- Anderson, Benedict (1983). *Imagined Communities*. London: Verso.
- Anderson, J. N. D. (1995). *Islamic law in the Modern world*. London: Stevens & Sons.
- Asad, Talal, (1976). "Politics and Religion in Islamic Reform". *Review of East Studies*. No.2.
- _____, (2003). *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Azmi, Muhammad Mustafa (1985). *On Schacht's Origin of Muhammadan Jurisprudence*. New York: John Wiley and Sons.
- Baber, Johansen (1999). *Contingency of The Sacred Law: Legal and Ethical Norms in Moslem Fiqh*. Leiden: Brill.

- Baldick, Julian (1989). *Mystical Islam*. London: I. B. Tauris.
- Badger, Percy (2008). *An English-Arabic Lexicon*. New Jersey: Gorgias Press.
- Bechor, Guy, (2007). *The Sanhuri code and the Emergence of Modern Arab Civil Law (1932 to 1949)*. Leiden, Boston: Brill.
- Bennett, Christopher (2008). *The Apology Rituel: A Philosophical Theory of Punishment*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brown, Nathan (1995) "Law and Imperialism: Egypt in Comparative Perspective". *Law and Society Review*, Vol. 29, N^o. 1.
- Chakrabarty, Dipesh (2000). *Provincializing Europe: Postcolonial thought and historical difference*. Princeton: Princeton University Press.
- Deleuze, Gilles and Guattari, Felix (1994). *What is Philosophy?*. New York: Verso.
- Feyerabend, Paul (1993). *Against Method*. London and New York: Verso.
- Gillespie, Michael Allen (2009). *The theological origins of modernity*. Chicago and London: The University of Chicago press.
- Hallaq, W., (1995). *Law and Legal theory in Classical and Medieval Islam*. Aldershot. (38) Variorum.
- ———, (1997). *A History of Islamic Legal Theories*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Issa, Hossam M. (1970). *Capitalisme et sociétés anonymes en Egypte: Essai sur le rapport entre structure sociale et droit*. Paris: Richon et R. Durand- Auzias.
- Johansen, Baber (1999). *Contingency of the sacred law: legal and ethical norms in moslem Fiqh*. Leiden: Brill.
- Kazimirski, Albert (1875). *Dictionnaire Arabe- français*, revised and corrected by Ibed Galab. Cairo.
- Kedourie, Elie (1966). *Afghani and Abduh: An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam*. London: Cass.
- Kerr, M. H. (1966). *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida*. Berkeley: University of California Press.
- Koselleck, Reinhart (1985). *Futures Past: On The Semantics of Historical Time*. Cambridge, Mass: MIT Press.
- Layish, Aharon (1978). "The Contribution of Modernists to Secularization of Islamic Law". *Middle East Studies*. Vol. 14.
- McMahon, Christopher (2009). *Reasonable Disagreement: A Theory of Political Morality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Peters, Rudolph (2003). "From Jurists' Law to Statute Law or What Happens When the

- Shari'a is Codified" in Roberson, B. A. (ed) *Shaping the Current Islamic Reformation*.
- Primoratz, Igor (1990). *Justifying legal punishment*. London and New Jersey: Humanitas Press International, Inc.
 - Rosanvallon, Pierre (1992). *Le Sacre du Citoyen*. Paris: Gallimard.
 - Safwat, Ahmad (1920). "The Theory of Mohammedan Law" *The Journal of Comparative Legislation and International Law*, Vol. 2.
 - Schacht, Joseph (1950). *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: Clarendon.
 - ———, (1964). *Introduction to Islamic law*. Oxford: Oxford University Press.
 - Sfeir, George N. (1956). "The Abolition of Confessional Jurisdiction in Egypt: The Non-Muslim Courts". *Middle East Journal*. Vol. 10, N°. 3.
 - Shaham, Ron (1979). *Family and the Courts in Modern Egypt: A Study Based on Decisions by the Sharîa, 1900- 1955*, Leiden: Brill.
 - Skovgaard- Petersen, Jacob (1997). *Defining Islam for the Egyptian State: Muftis and Fatwas of the Dar al-Ifta*. Leiden: Brill.
 - Stefan, Collini (1991). *Public Moralists: Political Thought and Intellectual Life in Britain, 1850- 1930*. Oxford: Clarendon.
 - ———, (1997). "Islamic and Secular Criminal Law in Nineteenth-Century Egypt: The Role and Function of the Qadi". *Islamic Law and Society*. Vol. 4, N°. 1.
 - Tollefson, Harold (1999). *Policing Islam: The British Occupation of Egypt and the Anglo-Egyptian Struggle over Control of the Police, 1882- 1914*. Westport, CT: Greenwood.
 - Ziadeh, Farhat (1968). *Lawyers, The Rule of Law and Liberation in Modern Egypt*. Stanford: Stanford University Press.
 - Vogt, Kari, Larsen, Lena and Moe, Christian, (2009). *New directions in Islamic thought, Exploring reform and muslim traditions*. London, New York: I. B. Tauris.