

٨ - إشكالية التحيز في مناقشة قضايا الشريعة الإسلامية

بحث مستخلص من كتابات الأستاذ طارق البشري

أ. هبة رؤوف

من أصول الحوار في ظني أن نبدأ من حيث نتفق، ثم ننظر فيما طرأ من وجوه الخلاف، سواء في السياق المنطقي أو في السياق التاريخي للموضوع محل الجدل - وكنت أظن أنها تكون بداية تحمّل بعض درجات الاتفاق أن نقول: إن الإسلام كان قوَّامًا على الشريعة في المجتمع حتى بدايات القرن الماضي، دون أن يعني ذلك قط إنكار ما في القرون السابقة من مساوئ ومثالب - ولكنني أفاجأ عندما أرى أن هذا القول ليس محل اعتراض فقط، ولكنه مرفوض كليّةً، وأن القائل به موصوف بالمغالطة، وأن الشريعة كانت غائبة منذ الصدر الأول للإسلام. ولم أعد على بيّنة من أن يكون أي أساس آخر أحسن حظًا من سابقه.

صدر الإسلام ليس مجرد مرحلة تاريخية

أتصور أن ثمة غموضًا منهجيًا يرد لدى هؤلاء جميعًا عندما يتعرضون لعهد الرسالة والراشدين وهو لا يعدو نصف القرن بكثير، ويقارنون بينه وبين التاريخ اللاحق على مدى القرون الثلاثة عشر.

إنَّ أهم الفروق بين عهد الصدر الأول وبين ما تلاه من عهود، لا يتأتّى من المقارنة الحسابية بين مدة زمنية ومدد أخرى، إنما يردُّ من الاختلاف النوعي الخطير بين العهد الأول وما تلاه، وهو اختلاف نوعي يسقط به عدد السنين كمساحة زمنية فارقة ومميّزة بين عهد وعهود، وكما

أننا لا نستطيع أن نعمل قواعد الحساب ونقارن بين الكميات إلا فيما اتفقت أنواعه، كذلك لا نستطيع أن نستفيد دلالة ما من تلك المقارنة الحسابية بين عهد الرسالة وما تلاه.

والفارق النوعي الأساسي أن العهد الأول هو عهد «تشرية» وتأصيل، بينما كل العهود التالية «تطبيق» وتجارب تاريخ.

العهد الأول: يتضمن في الزمان المدة التي نزلت فيها الرسالة الإسلامية، قرآنًا وسنة. وهي مدة الرسالة النبوية التي تنزل فيها القرآن الكريم ومدة حياة الرسول بما شرع وسنن، وهي مدة العمل الأول للصحابة الذين نقلوا إلينا في أعمالهم وأقوالهم ما أخذوه عن النبي عليه الصلاة والسلام: أقصد أنها الوعاء الزمني الذي أنزلت فيه أصول الدين واستخلصت فيه أحكامه، وفيها نزل القرآن وُجِّع، ووُضعت أولى الحلقات وما انتقل إلينا بالرؤية والتدوين من بعد من أحكام الإسلام. وما من حكم في الإسلام إلا ومصدره نص من القرآن أو من سنة النبي. والقرآن منزل مكتوب تنزل على ثلاث وعشرين سنة، والسنة هي أعمال النبي وأقواله وتقريراته التي قصد بها التشريع والافتداء. وهي وردت إلينا بالرواية عن صاحبوه، فهي مردودة إلى روايات الصحابة وأعمال الخلفاء الراشدين، وأعمال هؤلاء ليست مجرد «تطبيق» ولكنها بمثابة «السوابق التشريعية». والتطبيق هنا يتجاوز حدود الدلالة التطبيقية ويعمل بالفعل المؤدي إلى مستوى أنه دليل على قيام حكم تشريعي، وذلك كله فيما نُقل عن الرسول. حتى نص القرآن الكريم فقد نقل إلينا بالتواتر، أي بالرواية من الكثرة التي لا تجتمع على كذب من هؤلاء أنفسهم.

لا مجال للإطالة في هذه النقطة ولكن يكفي القول بأن الأهمية القصوى لتلك الفترة لا ترد من كونها مجرد «تجربة تاريخية» ولكن ترد من قيمتها التشريعية الأصولية. وإن مقتضى النظرة الإيمانية أن ما نستخلصه من أصول من هذه الفترة، إنما يتعلق بما يُعتبر لدى المسلم نصوصًا وأحكامًا «غير تاريخية» أي أنها ذات صفة دوام وتعلو على نطاق الزمان

والمكان، شأنها شأن سوابق التشريع قد تُستخلص من واقعه، ولكنها تَعْلُو من بَعْد على ملابسات الواقعة وتصير في وضع حاكم لكل ما يتلوه من وقائع. وإن ما يُستخلص من هذه الفترة من أَحْكَام الإسلام إنما يصير في وضع الحاكم للمجتمع وللجماعة ولتجارب التاريخ ولا يكون محكومًا بهؤلاء. وهذا يعني القول بأن الشريعة صالحة لكل زمان ومكان وأنها ذات أصل إلهي.

أما ما بعد ذلك من أزمان وفترات فهي تاريخ من التاريخ، وهي تجارب من التجارب وناسها من الناس في كل أحوالهم وأوضاعهم، وموقفهم من النصوص كموقفنا منها في أي عهد وصقع، وإنَّ لنا أن نعمل في تلك التجارب والأزمة التالية كل ما يتناسب من أدوات البحث التاريخي والتحليل الاجتماعي، ولها عندنا عبرة التاريخ وعظمته لا تزيد في العهد الأول، عهد الرسالة والراشدين، هناك جانب تاريخي بطبيعة الحال يرد من الأقوال والأعمال التي لا تتعلق بالقرآن والسنة ثبوتًا واستخلاصًا للأحكام، ولكن المقصود مما سلف أن لهذه الفترة وضعًا «غير تاريخي» يتعلق بنزول الرسالة وصدور الأحكام، ومن حيث ما يُستخلص من أعمال الصحابة وأقوالهم مما يكشف عن سنن الرسول، وهذا الفارق هو ما يفرق بينها «كتشريع» وبين غيرها كتطبيق وهو فارق ما بين الميزان والموزون، وما بين الحكم والمحكوم.

وإن ما تتميز به هذه الفترة من نقاء إنما يتأتى من كونها تشريعًا وأصلًا وليست تطبيقًا، إنها وعاء «النص» والنص دائمًا «مثال» يستمد مثاليته من ذاته وليس من غيره، وهو قائد غير مَقود، ووازن غير موزون، والقول بأن الإسلام لم يطبق بجوهره إلا في هذه الفترة، فيه نوع مصادرة على المطلوب، كالقول بأن التشريع لا يجد كماله التطبيقي إلا في عملية صدوره.

المثال مطلق والتطبيق نسبي

قد يعلق القارئ بأن التصور السابق لم يزد على أن جرّد «التطبيق» الإسلامي من أزهى فتراته (أو فترته الوحيدة في زعم البعض). وهنا يرد

أصل المسألة المراد مناقشتها، وهو أن التشريع دائماً «مثال» ووضع أمثال. وهو كمال لأنه الحاكم والوازن وليس المحكوم والموزون. وهو في هذه الحالة ذو وضع إلهي، والتطبيق دائماً ناقص ونسبي ومن عمل البشر، وهو قابل للنقد والتغيير، وهو خاضع للتجربة التاريخية والاجتماعية.

ونحن عندما نطالب بتطبيق الشريعة الإسلامية لا نطالب بتسويد «تجربة تاريخية» ماضية على حاضرننا، ولكننا نطالب بتسويد الشريعة من حيث هي قائمة على وحي إلهي وأحكام أصلية نستقي منها مباشرة، وتجارب التاريخ عن كل الفترات التالية للرسالة ولما يتعلق بنزولها وإخراج أصولها، هذه التجارب التالية إنما تُعرض علينا نسترشد بها بعد الدرس والفحص ونأخذ منها ونترك في إطار أصول التنزيل الثابتة المستقرة لدينا.

ونحن ندرك أن التطبيق لن يبلغ الكمال قط؛ لأنه سيكون من فعل البشر وخاضعاً لظروف الزمان والمكان ومقتضى أحوال الانسان، والنقص هنا قام وسيقوم، ونحن سنظل نتحرك نحو الكمال ونصبو إلى المثال، وستظل حركتنا واختياراتنا في ذلك تمثل جهاداً واقترباً غير نهائي نحو التحقيق الأمثل لحكم الشريعة المنزلة، وهي سير حثيث نحو المثل دون الوصول إليه لأن النقص في فطرتنا ولأن الظروف متغيرة ومتنوعة والأحوال قُلُب.

وإن أي نظام في التطبيق لا يجد التحقيق الأمثل له، حتى هؤلاء المبهورون بنظم الغرب لا يجسرون على القول بأنها نظم شاهدت اكتمال تطبيقها، سواء الديمقراطية أو الاشتراكية أو غيرها، وإن محاكمة الشريعة الإسلامية بسوق النقص من سوءات التطبيق في عصر أو آخر، أمر يمكن الرد عليه بمحاكمة النظم الوضعية بتطبيقاتها المختلفة وبيان البون الشاسع بين التصور الأمثل لأي منها وبين واقعها الفعلي، ويكفي أن تشير إلى نقد تلك النظم بعضها لبعض وكشف كل منها ما في الأخرى من مثالب ومعظمها لا يجاوز الحقيقة، ثم إن هذه المحاكمة تكون أظهر في نيتها إذا نحن نظرنا إلى واقع هذه النظم الوضعية في مجتمعاتنا منذ حلت بها حتى الآن.

ونحن عندما نريد من نظامنا أن يعتمد على الشريعة الإسلامية كأصل له مصدر ويعتبر الشريعة مصدر التشريع وأصل الاحتكام، إنما نختر أمرًا نحن مأمورون به دينيًا، فثمة جانب إيماني لا نكران له القائل بوجوب تطبيق الشريعة، ومن جهة أخرى فثمة اقتناع بأن أصول الشريعة الإسلامية تتضمن الأسس الكافلة لإقامة نظام اجتماعي متحضر ومستقل وناهض وعادل نظام يستقيم بالاجتهاد والتجديد لجلب المصالح ودفع المفاسد في الأوضاع الاجتماعية المتغيرة، ثم هو يفضل النظم الوضعية حتى من وجهة النظر الواقعية الدنيوية البحتة - باعتباره نظامًا مترابط به الجوانب العقديّة مع الجوانب الأخلاقية السلوكية مع القيم الاجتماعية للعدل والرشد والإحسان، ويلتزم به الصّدع بين القانون والأخلاق وبين القيم الحاكمة للمعاملات، وتلك الهادية في السلوك وبين ماضينا ومستقبلنا وبكل ذلك يَزُسُخ الشعور بالانتماء للجماعة وطنًا وعقيدة ونظامًا.

هل طبّقت الشريعة؟ وما الدليل؟

إن من ينكرون أن الشريعة الإسلامية طبّقت في أي وقت بعد عصر الرسالة والراشدين، نراهم يتنزلون بالنكران على درجتين، فيبدؤون بالنكران النسبي وأن الشريعة لم تطبق «كاملة» ثم يتدرجون إلى النكران المطلق وأنها لم تطبق أصلاً وهم يسوقون في التدليل على ذلك حكايات عن ظلم أو حق أو سفك دم. ولو اتبعنا هذا الأسلوب في تقويم النظم الوضعية لما بقي منها حجر على حجر لاسيما تلك التطبيقات التي شاهدها بلادنا على أننا نود أن يتصل جبل الحوار فلا تتراشق بالحجج فيما هو أشبه بحروب الاستنزاف، ونود أن يتصل جبل التفاهم ليفهم كل صاحبه، فما أعظم مستقبل هذا البلد إذا انضمت قواه بعضها إلى بعض، ولم ينطرح بعضها من بعض كما يحدث الآن.

والسؤال هو عندما نقول إن الشريعة طبّقت أو أنها تُطبق فما أبرز الملامح التي يمكن بالتثبت منها تأكيد أحد المقولتين؟ أتصور أن من هذه الملامح فكرة الانتماء السياسي لدى الجماعات أو الأفراد. أي ماهية الجماعة السياسية التي يشعر الفرد أنه عضو بها، وذلك بغض النظر عن

تعدد الحكومات، فليس المَنَاط هنا وحدة السلطة السياسية إنما وحدة الجماعة، وذلك مثل ما يقال اليوم: إن العروبة موجودة رغم تعدد السلطات السياسية للبلدان العربية.

ومن هذه الملامح أسس الشرعية والإطار المرجعي الذي يستند إليه الحاكم وحكومته، وذلك بالنظر إلى أننا هنا لا نقيّم الأعمال إنما ننظر فيما يتأيد به العمل المؤدّى من سَنَد يسوّغ شرعيته، والقول بغير ذلك يجعلنا نخلط بين المثال والصورة التطبيقية.

ومن هذه الملامح أصول الشرعية التي يحاكم على أساسها الحاكم وتتجمع بها حركات المعارضة له وتقوم بها الدعوات السياسية.

ومنها أيضًا أصول الشرعية التي تحكم معاملات الناس ويتحاكمون إليها بعضهم مع بعض، وكذلك الأصول التي تشكل قيمتهم وتتجمع عليها قيمهم الأخلاقية.

وبالنسبة للعنصر الأول ففي ظني أنه على مدى القرون السابقة وعلى رغم من تعدد الحكومات وتجاربها أحيانًا، فقد ظل الشعور بالانتماء للجماعة السياسية المتصفة بالإسلام قائمًا. ونحن بهذا نتكلم عن التوجه العام الذي يستبقي دلالة الرئيسية رغم قيام نزعات التفكك أحيانًا ورغم تناثر الدول وتصارُعها في بعض الأحيان.

وفي هذه النقطة بالتحديد ينبغي الحذر مما صنع التفتت والتجزئة السياسية الحادثة الآن في نظرتنا إلى تاريخنا الماضي. إن التجزئة التي عرفناها في القرنين الأخيرين بين أقطارنا العربية والإسلامية قد انعكست على ما كان موحدًا أو مشتركًا ومتداخلًا من أحداث التاريخ الماضي، وإن الحدود السياسية الحاضرة رَسمت حدودًا مشابهة عند تناول تاريخنا المشترك الماضي بالدراسة.

لقد فرّز دارسو تاريخ كل قطر أحداث تاريخهم وظهر لديهم ميل لإقامة تاريخ لكل قطر وحده ويعود الدارس إلى مراجع التاريخ المشترك، فيستخلص منها كل المادة المتعلقة بالقطر المعني، ويقيم منها تصورًا تاريخيًا

وكيانه تاريخيًا منفصلاً بمعنى أنه ظهر نوع من فرز وتقسيم الملك التاريخي الشائع بين أقطارنا جميعاً، وبهذا تبدو حركات التوحيد حركات ضمّ وفتح، وتبدو حركات التمرد والثورة حركات استقلال أو انسلاخ سياسي، وفي إطار تاريخ محدود كتاريخ القطر المصري يبدو المعز لدين الله الفاطمي فاتحاً أو غازياً آتياً من «الخارج» ويغيب صراع الفرق الإسلامية في طيّات هذا الصراع الإقليمي الجغرافي، وفي ذلك الإطار أيضاً تبدو حروب محمد علي كما لو كانت إنشاء «الإمبراطورية المصرية»... وهكذا.

هل غابت الشريعة عن الحياة اليومية للناس؟

وبالنسبة للعنصر الثاني، فإذا كان مقصد من يرى أن الشريعة لم تطبق سوى في فترة الرسول عليه الصلاة والسلام، ثم الخلفاء الراشدين فقط، والإشارة إلى حكومات سلاطين العهود الإسلامية المثالية، وأنهم لم يكونوا ملتزمين بما فرضه الله من عدل وإحسان، فإنني في ضوء ما قرأت لا أظن أن حاكمًا لبلد مسلم في القرن التاسع عشر لم يكن يستمد من الشريعة أساس قيام حكمه. صلح هذا الحاكم أو لم يصلح، ونحن نتكلم هنا عن أصل الشرعية التي تقوم عليها حكومة الحاكم وليس عن نجاح هذا الحاكم أو ذاك في إحسان تطبيقها في عهده. فنحن نتكلم هنا عن أصل وجود الشريعة في المجتمع كمصدر للشرعية الحاكمة وليس عن مدى إخصان تطبيقها لأن الحوار يتعلق في هذه النقطة بأصل قيامها الذي يواجه إنكاراً لوجوده التاريخي عبر الزمان.

ومن ناحية أخرى فإذا قيل إن حكومات هؤلاء السلاطين لم تلتزم بما فرضه الله من عدل وإحسان، أقول إن الشريعة ليست نظام حكم فقط، وأن العلاقات القانونية المستمدة من الشريعة والتي كان الفقه الإسلامي يفرع التفاريع على أصولها، هذه العلاقات تغطي كل أنواع الأنشطة البشرية في المجتمع شراء وبيعاً وإيجاراً ورهنًا ومضاربة، وهي تنظم المراكز القانونية كافة كالملكية والاتفاق والانتفاع وغيرها، وتنظم وسائل عقاب المجرمين والشذاذ بالحدود والقصاص والتعازير وتنظم علاقات الأسر ودرجات القرابة زواجًا وطلاقًا ونسبًا وتقرر ما يترتب عليها

من آثار كالولاية والميراث والنفقة إلى غير ذلك من هذه الأوضاع والعلاقات غير المتناهية في تعددها وتنوعها وتغيرها.

والشريعة الإسلامية لم تُفرض من أعلى، إنما نمت من شيوع الإسلام بين الناس وانتشاره في الأصقاع، والفقه الإسلامي تراكت أحكامه بالصلة المباشرة بين الجمهور والفقهاء، حيث كان يقصد الناس بمشاكلهم وأنزعتهم إلى من يتوسمون فيه العلم بأمور دينهم فيفتيهم. وارتبط الفقه على أيدي هؤلاء بالمشاكل العلمية واشتهر بالحس الواعي وارتبط بالمقاصد والغايات من جلب المنافع ودفع المضار، فإذا أنكرنا وجود الشريعة بعد الراشدين فللمرء أن يسأل أية أحكام كانت تُطبق على معاملات الناس على هذا الامتداد الجغرافي وعبر الأزمان الممتدة. هل كان هناك نظام قانوني آخر؟ فإن لم يكن فماذا كان يحدث عندما يبتاع شخص ولو قدحاً من شعير أو يفتح نافذة على جاره أو يروي زرعه عبر أرض غيره. وأية أحكام كانت تطبق في الزواج والطلاق والميراث وبأي عقوبة يُقضى على من سرق أو قتل أو سب ابن سبيل. وهذا نظام الوقف لا تزال حُجج ووثائق له موجودة من أيام المماليك. من أي شريعة غير فقه الإسلام جاء؟ إننا نفزع فعلاً أن تكون الرغبة في إسقاط الشريعة من الوجود التاريخي للأمة دافعاً للبعض على الإشارة إلى ما كان في هذه الأعصر الخالية من الدعارة والتبرج والأغلال، فيكون بذلك قد استخلص من وجود الجريمة انتفاء القانون وهو ما لم يقل به أحد. فالتعاضر بين الجريمة والقانون قائم على الدوام ولو انتفت الجريمة لاختفى القانون.

إن من أسباب الخطأ في تجلية هذه الأمور أن كُتِب اليوم قد اعتادوا عند نظرهم في مثل هذه القضايا أن يتجهوا إلى أنشطة الدولة والسلطة المركزية، ولذلك يقيسون وجود الشريعة بمقياس وحيد يتعلق بسلوك الحاكم ومدى التزامه بالجادة وأخذ نفسه بالعدل والإحسان. وهم يُضمرون بذلك نظرة لا تفرق بين المجتمع والدولة وهذه النظرة غير دقيقة، فلم تكن السلطة المركزية في ذلك الزمان بمثل قوتها الآن، ولا كانت بمثل هيمنتها الراهنة وسيطرتها على كل مرافق الحياة والبشر وعلى كل معاملات الأفراد. وقد تم لها هذا الجبروت والطغيان مع إقصار

أحكام الشريعة الإسلامية وتصفية المؤسسات الاجتماعية التقليدية ذات التميز النسبي في إدارة شؤونها كمنقابات الحرف والطرق والأسر والعشائر. وحل محل ذلك كله قوانين وضعية فرضت من أعلى مؤسسات اجتماعية جديدة متصلة بالحكام ونُخب الحكم أكثر من اتصالها بالجماهير في القاعدة.

من القرن التاسع عشر، تفاعلت عناصر ثلاثة كان من شأن تفاعلها حدوث الاضطراب في البناء التشريعي وهياكله وأنساقه في أقطار الدولة العثمانية عامة، وفيما انفصل عنها عبر هذا القرن من بلدان لم يكن واحد من هذه العناصر وحده هو مصدر الاضطراب. ولكن تضاربها معاً على الصورة التي حدثت في الظروف التاريخية الملموسة هو ما أشاع الفوضى في هذا المجال.

أول هذه العناصر: هو جمود الوضع التشريعي الآخذ عن الشريعة الإسلامية، وهو الوضع الذي انحدر إلينا من قرون الركود السابقة حسبما آلت إليه الأوضاع الاجتماعية والسياسية وقتها. وليس المقصود بالجمود هنا الشريعة الإسلامية بحسبانها الأصول المستمدة من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، ولكن المقصود هو ما آل إليه الجهد الاجتماعي في تلك الأحكام من جمود.

وثاني هذه العناصر: هو ما أوجبته أوضاع الصحة الاجتماعية والسياسية، من طرء الحاجة الماسة لإصلاح الأوضاع والنظم وتجديدها. الأمر الذي يستوجب إصلاحاً وتجديداً مناسبين في الهياكل والنظم الشرعية. وليس الإصلاح في ذاته مدعاة للاضطراب، إنما كان أسلوب الإصلاح هو ما أفضى إلى ذلك، إذ اتخذت برامج النهوض، سواء على أيدي سليم الثالث ثم محمود الثاني في استانبول، أو على أيدي محمد علي في القاهرة، اتخذت طابعاً ازدواجياً، تأتى من إبقاء القديم على ركوده وإنشاء الحديث بجانبه وعلى غير انبثاق منه ولا تفاعل معه، يظهر ذلك في المؤسسات التعليمية والقضائية ونظم الإدارة والقانون والاقتصاد. وكان هذا مما انصدعت به البيئة الاجتماعية والفكرية شطرين متميزين لا تزال

آثاره العميقة تعمل عملها إلى الآن.

وثالث هذه العناصر: هو الغزو الأوروبي السياسي والاقتصادي ثم العسكري. ما من أمر ولا معضل في تاريخنا الحديث، إلا ويبدو هذا العنصر ذا تأثير كبير فيه، ولو بطريق رد الفعل. وهنا نلاحظ الاقتحام أول ما نلاحظ سواء بالإملاء والقسر، أو بفعل ضغوط السياسة والاقتصاد، ثم نلاحظ بعد ذلك ما فرضته مقاومة الغزو، وما أوجبه تفوق الغزاة في العلوم والفنون وأساليب التنظيم، وما أملاه ذلك من ضرورة التعلم عن الغزاة، وما ولّده من مشكل يتعلق بضرورة الأخذ عنهم وضرورة مقاومتهم في الوقت نفسه.

كان الجمود عائقًا يحول دون التجديد المرجو، ثم كان قيام المؤسسات الحديثة جنبًا إلى جنب المؤسسات التقليدية مما حط كثيرًا من إمكانات التفاعل بين هذين النمطين، تحريكًا وتنمية لوجوه التجديد في المؤسسات التقليدية، ودعمًا وتوثيقًا لأواصر الأصالة في الأبنية الفكرية والاجتماعية الحديثة. وكان من الطبيعي مع وفود الهجمة الاستعمارية الغربية، أن تجد في هذا الانفصام فجوة التسرب المواتية، وأن تسعى لاستيعاب المؤسسات الحديثة غير العميقة الجذور، وأن تحاصر المؤسسات القديمة المتيَّسة.

الفقه الإسلامي قبيل الغزو الاستعماري

يمكن تلخيص أهم وجوه الضعف والتخلف التي عانى منها الفكر الإسلامي عامة في القرنين السابع عشر وما تلاه في طغيان عنصر الجبرية على العقل، وطغيان مذاهب وحدة الوجود والحلول والاتحاد على الوجدان، بما يعني ذلك من تسليم كامل بالواقع الحادث وانسحاب الفرد من المجتمع وسقوط الإرادة البشرية، مع غلبة طابع التقليد في مجال الفقه الإسلامي. وبدا التقليد في العصبية المذهبية، وفي صعوبة الرجوع إلى أحكام الشريعة الموزعة في كتب الفقه المذهبي وعدم وجود تقنين مستمد من أحكام الشريعة يسهل الرجوع إليه والأخذ عنه.

على أنه مع الإقرار بكل هذه المظاهر والعلل، فإنه ينبغي ملاحظة أن حركة البعث والتجديد في الفكر الإسلامي وفقه الشريعة، قد بدأت ونمت قبل تصاعد الغزو الاستعماري الأوروبي في القرن التاسع عشر. وإن تراخت حركة التجديد ودعوته في كل من دار الخلافة العثمانية ومصر وبلاد الشام، أي في تلك الديار التي تمثل قلب الدولة العثمانية، حيث تقوى المؤسسات التقليدية ويعظم نفوذها المحافظ.

ولكن أمكن لحركات التجديد ودعوته أن تنمو وتظهر في أطراف الدولة، حيث تضعف السلطة المركزية ويقل نفوذ المؤسسات التقليدية، أو في الأصقاع البعيدة عن سلطة الدولة العثمانية، فظهر في نجد محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣ - ١٧٩١ م)، وفي اليمن الإمام محمد بن عبد الله الشُّوكاني (١٧٥٨ - ١٨٣٤ م)، وفي العراق ظهر الشَّهاب الألوسي (١٨٠٣ - ١٨٥٤ م) وفي المغرب العربي ظهر عبد القادر الجزائري، ثم ظهر محمد بن علي السنوسي (١٧٨٧ - ١٨٥٩).

هذه أمثلة لأبرز دعاة الإصلاح والتجديد في الفكر الإسلامي عامة وفي فقه الشريعة الإسلامية خاصة، ظهوروا منذ القرن الثامن عشر، وظهروا في الجزيرة العربية جنوبًا، وفي الهند والعراق شرقًا، وفي المغرب العربي غربًا، وظهروا في مجالات الحركة السياسية والدعوة الفكرية، وفي الطرق الصوفية ونشر الإسلام. وكل ذلك يوحي أنها كانت صُحوة، وكانت ظاهرة عامة منذ القرن الثامن عشر. وهي في هذا الإطار - وفي ذلك الوقت المبكر - كانت حركة إسلامية شرقية صرفه. قد تكون المناجزة مع الغرب واستشعار خطره الوشيك، من أسباب قيامها وانتشارها وخاصة في المغرب، ولكن يظل مترجِّحًا أنها في ذلك النطاق التاريخي المبكر لم تتأثر بالفكر الغربي الذي لم يكن وقد بعد، لا في مناهجها التجديدية ولا في مواردها وأدواتها الفكرية ولا في هيئاتها الحركية والتنظيمية.

وهذه الحركة التجديدية العامة، لم تكن معزولة الأصداء عن منطقة المركز في تركيا ومصر والشام رغم أن المؤسسات التقليدية في هذه المنطقة كانت انغلقت من دون هذه الصُّحوة.

لقد اتفقت الدعوات المشار إليها جميعًا في هذا الطراز الرفض للتقليد الفاتح للاجتهاد، وأذن ذلك بأن تجري حركاتها على انسجام وتناغم. وكانت هذه الدعوات ذات سعة وشمول، وأذن ذلك أن تقوى وتنمو، يغذيها انسجامها، وأنها تتفق مع ما توجبه الأوضاع الاجتماعية والسياسية للنهوض ومقاومة الأخطار. وكان كل ذلك يقوم في مواجهة سلطة دولة مُضْمَجِلَةٍ تحوطها الأزمات، وفي مواجهة مؤسسات فكرية تقليدية واهنة النفوذ منهوكة العزم. ورغم كل ذلك انحسرت قوتها وأعيق نموها أو ابتُسرت حركتها وعُزلت في المعازل. ولا يبدو مقنعًا في ترتيب هذا المصير إلا هذا التدفق الهائج للهجمات الأوروبية الكاسحة على كل صعيد سياسي واقتصادي وفكري واجتماعي التي طغت على اليابس والأخضر معًا.

لذلك نلاحظ أن موجة التجديد التالية قد انبعثت في ظروف مختلفة، بعد أن تحقق الغزو الاستعماري الأوروبي، وتسرب ثم أمسك بمنطقة القلب وهيمن على كثير من الأقطار، وتراوح تغلغله من الاحتلال العسكري إلى الهيمنة السياسية والسيطرة الاقتصادية إلى النفوذ الفكري والثقافي وإعادة تشكيل المؤسسات الفكرية والاجتماعية، وقد انبعثت تلك الموجة التجديدية في المناطق المغزوة نفسها، ومن أبرز رجالها الأفغاني (١٨٣٩ - ١٨٩٧ م) ومحمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥ م) وخير الدين التونسي (١٨٢٢ - ١٨٨٩ م) وعبد الحميد بن باديس (١٨٨٩ - ١٩٤٠ م). إلخ فجاءت في ظروف جِدُّ مختلفة زمانًا ومكانًا وحملت وظائف مختلفة.

والمهم في خصوص الموضوع المعروض، أنه في هذا الظرف الجديد، صار على الحركة الإسلامية في عمومها أن تواجه أوضاعًا متعددة تستدعيها مواقف فكرية جِدُّ متباينة. فهي لم تعد تواجه خطرًا استعماريًا وشيكًا ولا احتلالًا عسكريًا حالًا فقط. ولكنها صارت تواجه موجات من التبشير ونشر النزعة التغريبية في المسلك والعادات وأساليب العيش، فلم يعد من مهمتها فتح باب الاجتهاد فقط، ولكن جدّت لها مهمة الدفاع عن الأصول والثوابت المميزة للمعتقد والهوية، ودفع هذا فريقًا من قادة الفكر

إلى الابتعاد عن الموقف التجديدي والانخراط في موقف الذود عن الأصول والدفاع عن أصل وجود المؤسسات الإسلامية في التعليم والقضاء والفكر وغيرها. وهنا نجد كتابات ومواقف لأمثال الشيوخ محمد عليش وحسن العدوي وحسونة النواوي وسليم البشري ومحمد بخيت ومحمد شاكر ويوسف الجندي.

تغلغل التشريعات الغربية

الحديث عما يسمى بحركة الإصلاح القانوني في القرن التاسع عشر، هو فرع من الحديث عن حركة الإصلاح عامة في هذه المرحلة، وهو أمر بالغ الشعب والتشابك، ولا يمكن الحديث عن ذلك في هذا المقام إلا باختصار شديد، والاختصار يعني التركيز ولا يخلو من المجازفة بالوقوع في الخطأ. وكل ما يمكن إيراده هنا بعض الملامح التي تتعلق بالخطط الأساسي للدراسة مع الاكتفاء بذكر السياق العام في الدولة العثمانية وفي مصر التي بدأت تتميز بنظم داخلية خاصة.

ويمكن القول من قبيل التبسيط أن مشروع محمد علي في مصر لم يكن مشروع استقلال بهذا البلد ولا مشروع بناء إمبراطورية مصرية، كما يحلو للبعض أن يقول، ولكنه كان مشروع إحياء عثماني عام. وأن حرب الشام وما تلاها لم تكن حروباً خاضها مع الدولة العثمانية بقدر ما كانت حروباً أهلية شنها مع السلطان، وأنه في ١٨٣٩ شارف النجاح بهزيمة جيش السلطان في نزيب، وأفاده في هذا انتفاضات شعبية جرت في كثير من الولايات العثمانية التي اعتبروها «نصيرة الإسلام»، وانضمت فرقة عسكرية كاملة من جيش السلطان إلى قوات إبراهيم باشا في الأناضول، ورحل أسطول الدولة إلى الإسكندرية يقدم الولاء لمحمد علي، ومندوبو محمد علي يجوبون البلاد ليحثوا الناس على رفع السلاح ضد «حزب الكفار» في الآستانة.

ولكن تدخلت الدول الأوروبية، وخاصة إنكلترا وفرنسا، على النحو المعروف، لتقف دون تحقق الآثار السياسية لنصر محمد علي العسكري، ونصروا السلطان وأبقوا على محمد علي في مصر على التفصيل

الذي أوردته معاهدة لندن سنة ١٨٤٠ ، وبهذا الصنيع أُبقي على السلطة الضعيفة ضعيفة، وهذأت قوة محمد علي في مصر، وسلس قياد المضعوفين في أيدي الدول الأوروبية.

وفي فترة «التنظيمات» التي امتدت على مدى عهدي السلطانين عبد المجيد وعبد العزيز، وانتهت حوالى عام ١٨٨٠ بعد تولية عبد الحميد الثاني بنحو أربعة أعوام. في هذه الفترة نشطت حركة التغريب في الدولة العثمانية، سواء في التعليم أو النظم، وعظُم النفوذ السياسي والاقتصادي والثقافي للدول الغربية، وصدرت سنة ١٨٤٠ مجموعة قوانين جنائية وأنشئت محاكم نظامية سلخت الدعاوي الجزائية من القضاء الشرعي، وأنشئت محكمة تجارية مختلطة. ثم أطرّد سلخ الدعاوي المدنية من القضاء الشرعي، كما أنشئت محاكم مدنية وجنائية مختلطة.

وعلى مدى أربعين عامًا أطرّد زحف التشريعات الغربية في نظم الدول العثمانية، كما أطرّد انحسار الشريعة الإسلامية. وهيمن التشريع الغربي على نظام القضاء، وعلى تنظيم التجارة وتنظيم الأراضي والتنظيم الجنائي، ولذا كان المعروف أن نظم التجارة تهيمن على علاقات التعامل سواء التجارية بالمعنى الاقتصادي أو الصناعية «التحويلية»، فإن هذا النظام مع نظام الأراضي يشكل الهيمنة الغالبة على النشاط الاقتصادي الإنتاجي والتبادلي في المجتمع. ولم يفلت من هذا الزحف التشريعي الأوروبي إلا نظام المعاملات المدنية غير التجارية.

لقد بدأ التشريع الغربي يتسرب إلى النظام القانوني في مصر بعد معاهدة لندن سنة ١٨٤٠، وذلك من خلال أحكام التجارة ومجالس التجار وبعد أن انفتحت السوق المصرية بموجب هذه المعاهدة وعُرف عهدا سعيد ثم إسماعيل توغّل الأجانب حتى من المرابين والمغامرين وغيرهم، يحميهم جميعهم حتى في سلوكهم غير المشروع - نظام الامتيازات الأجنبية الذي يحسّر النظامين القانوني والقضائي المحليين عن الوصول للأجانب القاطنين في مصر، سواء في معاملاتهم المدنية أو التجارية أو في سلوكهم القنصلي، فكان الأجانب حتى في معاملاتهم مع المصريين أو في جرائمهم يخضعون للقضاء القنصلي.

وقد سعى المصريون أحد عشر عامًا لتحقيق أي نوع من النظام يضبط تلك الفوضى بأي ثمن وقبلوا ما سعى إليه نوبار باشا لاستبدال المحكمة المختلطة بالمحاكم القنصلية المتعددة، وأن تشكّل هذه المحكمة الواحدة التي يخضع لها كل الأجانب من قضاة الغلبة فيهم للأجانب ولهم الرئاسة في الدوائر القضائية وفي النيابة العامة، ولغاتها المستعملة: الفرنسية والإيطالية. وتطبق تقنيات أخذت كلها عن فرنسا: المدني والتجاري البحري والعقوبات وإجراءات المرافعات وتحقيق الجنايات. وتم ذلك كله في ١٨٧٥ إذ افتتحت سستها المحاكم المختلطة.

ولم تمض خمسة أعوام حتى شرعت الحكومة المصرية سنة ١٨٨٠ في إنشاء القضاء الأهلي والمحاكم الأهلية. وأنشئت فعلاً في ١٨٨٣ بستة من التقنيات أخذت جميعها من القوانين المختلطة بتعديلات طفيفة، ويقال عادة إن اللجوء إلى القوانين الفرنسية كان بسبب جهود رجال الشريعة الإسلامية ورفضهم تقنين أحكامها.

ويبدو أن هدف تحويل مصر إلى النظام القانوني الفرنسي قد بُيئت بليل من منتصف الستينيات بواكير عهد الخديوي إسماعيل، فقد صدر الأمر العالي الخديو بتعريب القوانين الفرنسية وترجمت فعلاً بقلم الترجمة. ثم أنشأ مدرسة سميت «مدرسة الإدارة والألسن» في تشرين الأول/أكتوبر ١٨٦٨، قام منهجها على دراسة الشريعة الإسلامية والقانون المدني للدول الأوروبية والقانون الطبيعي الروماني والقانون التجاري وقانون التجارة البحري والمحاسبة التجارية، وقانون المرافعات المدنية والتجارية. وقانون العقوبات وقانون تحقيق الجنايات. فضلاً عن اللغات العربية والتركية والفارسية والفرنسية والإيطالية واللاتينية.

ثم تأتي المرحلة التالية وهي مرحلة التقنيات في عهد الاستقلال وعند الحديث عن الاستقلال التشريعي لابد من أن يرد الحديث عن عبد الرزاق السنهوري.

وعشية إلغاء الامتيازات الأجنبية في مصر بمعاهدة مُنترو في ١٩٣٧. شُرِع في إعداد مشروع جديد للقانون المدني. وكان للسنهوري

السهم الملقى في هذا الجهد الكبير، إذ أعد مسودته الأولى وشارك بجهد كبير في اللجان التقنية التي تداولته بالمناقشة والمراجعة. وكان هذا العمل الكبير يستهدف غاية ضخمة هي تحقيق الاستقلال القانوني.

والحق أن هذا القانون المدني المصري الجديد قد أخذ في أحكامه أقداراً من المصادر الثلاثة السابقة تتناسب مع الترتيب السابق لإيراده لها، فكان المصدر الغالب هو القانون المقارن، ثم يليه التطبيقات المصرية، ثم يتلوها الفقه الإسلامي في إطار جُد محدود. وغلب على ما اختير من الفقه الإسلامي - وهو قليل - ما كان استبقاه القانون المدني القديم (١٨٨٣) من أحكام جُد محدودة أو ما وجد له مثيل في التشريعات الغربية جرمانية أو سكسونية أو لاتينية. ثم إنه تعامل مع الفقه الإسلامي تعامله مع القانون المقارن من حيث أنه فصل بين النص ومصدره فصار الحكم المأخوذ عن الشريعة حكماً وضعياً وانبرت صلتها بقديمه، سواء المصادر الرئيسية للشريعة وهي القرآن والسنة أو جهود فقهاء الإسلام السابقين بما تركوا من ثروة فقهية.

فدعوة الاستقلال قد تحققت هنا، لا بحساباته استقلال «الذات» عن الغير فقط، ولكن بحساباتها أيضاً استقلالاً عن «الذات» نفسها أو بالأقل استقلالاً عن الذات التاريخية التي تشكل واحداً من المكونات الحائلة في النفس الاجتماعية المعاصرة، ولا يسمح ضيق المجال بإيراد الأمثلة التطبيقية والفنية في هذا الشأن.

ومن جهة ثانية، حدد القانون المدني الجديد في أول مواده مصادر القانون ورتبها حسب أولويتها وهي أن نلجأ أولاً إلى «التشريع» فإن لم نجد فيه حكماً لجأنا إلى «العرف»، فإن لم نجد فإلى «الشريعة الإسلامية»، ثم إلى «القانون الطبيعي وقواعد العدالة».

إن الاستقلال القانوني على الصورة التي تمثلت في القانون المدني المصري الجديد الذي صدر في ١٩٤٨، وعُمل به اعتباراً من تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٤٩، قد جاء متسقاً مع التصوير العلماني للحركة الوطنية.

ومع انتهاء الحرب العالمية الأولى، ما لبث أن صُفِّيت الدولة العثمانية وخضعت تركيا لنظام أتاتورك الذي استأصل كل أثر لرباط إسلامي بتركيا نظامًا ومجتمعًا، وأُجريت حركة تقنين عامة، كما أُقِرَّ نظام للأحوال الشخصية بعيد عن أحكام الشريعة الإسلامية.

أما البلاد العربية التي انفكت عن الدولة العثمانية بتصفيتها فلم تخضع بطبيعة الحال لحركة أتاتورك واستصحبت الوضع التشريعي الذي آل إليها من الدولة العثمانية على أن سلطة الاحتلال الفرنسي عمِلت على تعديل التشريعات تدريجيًا في لبنان وسوريا وضيق من مجال تطبيق «المجلة»، وكذلك صنعت السلطة البريطانية في العراق على نحو أقل.

ومع حركة الاستقلال القانوني التي سلفت الإشارة إليها في مصر قام في بلاد المشرق العربي بعد الحرب العالمية الثانية، نمطان للاختيار: القوانين الغربية والشريعة الإسلامية، والحاصل أن مجال الاختيار بين هذين النمطين انحصر في المعاملات المدنية فقط دون مجال التجارة والعقوبات ونظام المحاكم.

والخلاصة السريعة لما آل إليه الوضع اليوم في غالب البلاد العربية، أن كل البلاد العربية تطبق قوانين مأخوذة من الشريعة الإسلامية في مجال الأحوال الشخصية. وما عدا هذا المجال فإن أقطار الجزيرة العربية فحسب يغلب على قوانينها جميعًا الأخذ من الشريعة الإسلامية.

القانون والمؤسسات الاجتماعية

إن النظام الإداري الدقيق الحديث في مصر، قد أفقد المصريين شيئًا ثمينًا هو تكتلهم في طوائف وهيئات لها قدر من الحرية والحكم الذاتي والقدرة على الصمود لألوان العنف والإرهاب. ولو كان التنظيم الحكومي الجديد قد أفسح لهذه التكتلات لكان من ذلك أساس طيب تبني عليه الدولة نظام الحكم الذاتي والحياة النيابية الشورية لا يكون مستمدًا من الغرب ونظمه، وإنما يجيء نابغًا من كيان الشعب وتطوره التاريخي على نحو ما عرفته النظم الأوروبية في نموها.

إن الهيكل القانوني الاجتماعي كان يعرف عديدًا من المؤسسات المتجانسة والمتماثلة في ظل مؤسسات وأنساق فكرية وتنظيم قانوني يربط بين العقائد السائدة والأبنية التنظيمية ونظم تبادل الحقوق والواجبات. وكان من الوحدات الاجتماعية ذات الوظائف المتبادلة في هذا الميدان، الأسرة الممتدة والقرية والحارة والنقابة والحرفة والجامع والطريقة، وهي متدرجة بين العموم والخصوص أو الصعود والهبوط وفقًا لتصنيفات تقوم على أساس الوحدات القربانية والجغرافية والمهنية، لكل منها انعكاساته وترباطاته مع العلاقات القانونية والمراكز والأوضاع. وعلى سبيل المثال نجد أحكام الميراث تتربط مع علاقات التضامن في الأسرة الممتدة، وكذلك الأوضاع الخاصة بنفقة الأقارب، ونجد لعلاقة الجوار مثلًا نوع أولوية حقوقية تتمثل في الشفعة والارتفاقات، ثم نجد كل ذلك يتربط مع مجموعات من المبادئ والقيم السلوكية، وهكذا.

إن قيام السلطة المركزية كتنظيم شبه وحيد، سهل به على الحكم الأجنبي أن يسيطر على المجتمع، وأضعف ما تواجهه سياسته من مقاومة، وهذا أمر مفهوم ومقصود من السياسة الأجنبية لدعم سيطرتها على المجتمعات المغزوة، ولكنه من حيث الصالح الوطني قضى على كل المؤسسات والكيانات التي يمكن لدولة الاستقلال الوطني من بعد أن تعتمد عليها في إنفاذ سياساتها. فصار تحقيق أي مشروع للنهوض الوطني تجريه دول الاستقلال الوطني، يستند في تنفيذه إلى جهازها القباض المنفرد شبه الوحيد، سواء في التعليم أو الصحة أو تسيير المرافق أو التصنيع أو السياسات الزراعية، وجهدت دول الاستقلال الوطني في إنشاء مؤسسات محلية أو شعبية معاونة، فلم تغد أن يكون بعض من أجهزتها القباضة وراء تضخم العبء البيروقراطي وامتدت فروعه في كل مكان، وانعكس ذلك على التنظيمات القانونية في كل المجالات.

صار القانون خارجيًا تجريه سلطة وحيدة في مواجهة أفراد، واغتربت السلطة عن الجمهور، فلم يعد قانونها نظامًا وأحكامًا ومعيشة يتحاكم الناس بها بين بعضهم من خلال علاقاتهم المباشرة وروابطهم الإنسانية الحية وبواسطة الكيانات الجمعية التي تضمهم بالشعور بالانتماء

وبالترباط الإنساني، بحيث لا يكون على السلطة المركزية إلا أن تقوم بضبط الإيقاع. وصارت علاقة الفرد بالفرد تتشكل من خلال أحكام مفروضة عليهما من خارجهما، وموكل مراقبة تنفيذها لأجهزة مضروبة عليهما من عل، لا يتعايشون معها بالإدراك الجمعي، إنه لا يكفي أن يُسن القانون بطريقة ديمقراطية أي بأسلوب جماعي أو نيابي، إنما يتعين أن يسري بين الناس وفيهم مسرى العلاقات الحية التي تقوم بينهم، وهنا نلاحظ ما يكون للقرارات التي تصدر بين المتنازعين في «المجالس العرفية» (يسمىها العامة في مصر مجلس عرب وتجري أحياناً في القرى)، من قوة إلزام بين ذويها، رغم أنها لا تعتمد على سلطان الدولة القاهر وتحقيق الأنزعة فيها يجري بالتعامل المباشر مع العلاقات الحية، وإدراك الصواب بهذا يكون أيسر، وقوتها التنفيذية ترد من التوقير الذي يحوطها في البيئة الاجتماعية، وبإملاء الضغوط الجمعية، وكل ذلك يجري في وقت أقل كثيراً مما تقوم به جهات الأحكام المركزية.

القانون والأخلاق

والنقطة التالية تتعلق بصلة القانون بقواعد الأخلاق، إذ الحادث اليوم أن ثمة انفصلاً بين النظام القانوني وبين النسق الأخلاقي. والأول في أسسه وضعي يعتمد على شرعية وافدة من الخارج، والثاني مستمر ومرتبط بالدين، وأن جزءاً من الانفصام الحادث في المجتمع والفرد اليوم، أن المرء يحتكم في معاملاته إلى غير ما يحتكم إليه في سلوكياته من حيث الأصل المرجوع إليه، ومن حيث معايير الشرعية والاحتكام، وهنّت العلائق بين ما هو محظور تعاملاً وقانوناً، وبين ما هو مشين سلوكاً وأخلاقاً.

إن القانون الوافد أخذ مع الوقت، وبموجب حكمه للمعاملات والتصرفات يعزز قواعد أخلاقية مُستنبطة، ولا تثريب بطبيعة الحال أن تتولد التزامات أخلاقية جديدة، وتُضمَر أخرى متى كانت مترابطة مع الوظائف الاجتماعية المتوخاة أو المأمولة، وشرطة أن يجري ذلك انبثاقاً من أوضاع البيئة، ومن الوعاء الفسيح لأصول الاحتكام والشرعية التي تسود

في هذه البيئة وتحفظ على الجماعة وجودها واتساقها، ولكن الحادث أن الخلل حدث في الأصول المرجعية ذاتها وولّد الاضطراب والتضارب، لا بين القانون والأخلاق فقط، ولكن بين نمطين أخلاقيين تنافرا، ولا يزالان متنافرين، ويدور الصراع سجالاتاً بينهما في مجتمعاتنا إلى اليوم، كما يدور الصراع سجالاتاً بين شرعيتين. ولم يؤد هذا فقط إلى الوهن والضعف، ولم يؤد فقط إلى انفصام المجتمع وتصارع قواه بعضها مع بعضها الآخر، إنما ولّد أيضاً انفصاماً داخل الفرد نفسه، واضطراباً بين النمطين الجاذبين في المعاملات والسلوك وتذبذباً بين الممنوع والمحرم وبين المكروه والمُشِين، وبين الجائز والحلال، وبين الأمور به والمفروض، وبين هذه الأطراف المتجاذبة فما أكثر من سقط في وهاد اللإرادية واللامبالاة، وتابع المسلك النفعي الحسّي المحض، ويبدو لي أن هذا الوضع مسؤول إلى حد بعيد عن تلك الظاهرة المرئية عياناً، ظاهرة المخالفة بين القول والفعل على المستوى الفردي وبين الدعوة والسلوك على المستوى الجمعي.

الشرعية والجماعة السياسية

هناك صلة ارتكان بين الدين والقانون في الإسلام، وجنّد هذه الصلة يبتعد بالجماهير عن الصواب في فهم الإسلام والشرعية، وفي إدراك حقائق التاريخ، وامتزاج الدين بالأخلاق وبالقانون هو من خصائص الفكر الإسلامي، وكما أن انتشار الإسلام أفاد باللزوم انتشار الشرعية، وانحساره أفاد انحسارها، فإنه بالمثل كان إقصاء الشرعية من شأنه أن يصيب الدين الإسلامي في بعض أركانه، ويُوهِن من عزيمته بوصفه مرجع الشرعية وأصل الاهتمام في المجتمعات التي يدين غالبها بالإسلام. وكان هذا من الأهداف الظاهرة للنشاط التبشيري والتغريبي في بلادنا من خواتيم القرن الماضي ومطلع هذا القرن.

لكن ينبغي التفرقة بين الشرعية وبين الفقه. الشرعية هي الأحكام التي وضعها الله سبحانه وتعالى لعباده، ومصادرها الرئيسية هي القرآن والسنة وهي وضع إلهي لا يتغير، والفقه هو معرفة الأحكام الشرعية التي تتعلق بأفعال العباد أو هو التعلّم بالأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية

عن طريق الاستدلال والاستنباط والاجتهاد، وهو بهذا لا بد من أن يساير مقتضيات الحياة المتغيرة ويتمشى مع الحاجة البشرية في إطار الدين، والتغير هنا لا يعني تغيراً لأصل الحكم المرجوع إليه، إنما يعني تغييراً لدلالة الحكم مطبقاً على حالات متغيرة أو في ظروف مختلفة. هذا المنهج لا يصدق بالنسبة للشريعة فقط، ولكنه يصدق في تفسير أي نص قانوني؛ لأن التفسير ليس مجرد بيان لمعاني الكلمات والعبارات، ولكنه في جوهره - ومن الناحية الفنية البحتة - هو وضل النص بالواقع، هو إدراك حكم النص متحرّكاً في إطار الواقع المطروح، لذلك فإن النص وهو ثابت (ولو كان نصاً وضعياً)، لا تتناهى تفسيراته لأنه ينطبق على واقع غير متناه، والاجتهاد هو سبيل التفسير المتجدد للنص الثابت على الوقائع المتغيرة.

هذا الفارق بين الشريعة والفقه، يتعين أن يكون واضحاً لدى من يذودون عن الشريعة. فلا يُسبغون وضعها الإلهي الثابت على آراء للفقهاء جرت في ظروف مغايرة؛ كما يتعين أن يكون واضحاً لدى من ينقد آراء قديمة في الفقه. ألا يبسط نقده على ما يمس الأصل المرجعي الثابت في القرآن والسنة، أي الشريعة. هذا ما يتعين أن يكون عليه التوجه العام لمراعاة الفروق بين الشريعة والفقه، ثم بعد ذلك ترد المسائل الفنية الخاصة بإجراء هذه التفرقة مما لا يتسع المجال للتفصيل فيه.

ثم إنه يمكن الإشارة إلى أن غلق باب الاجتهاد الذي عانى منه الفقه الإسلامي من وجوه عديدة، لم يكن هكذا صاعقة تخلف فقهي ضربت على العقول والأفكار، إنما تمثل فيه أحياناً نوع من المقاومة السلبية لدى جُمهرة من القائمين على هذا الأمر امتناعاً عما يقسُرونهم عليه السلطان أو غيرهم به. نعم هو موقف محافظ، ولكن للمحافظة في ظروف معينة وظيفة مقاومة. وما أكثر ما كانت دعوة التجديد تظهر إذا جدّت ظروف موجبة، كما حدث من ابن تيمية، ثم ابن عبد الوهاب، ثم من نعرف في القرنين الأخيرين.

بقيت نقطة تتعلق بصلة الشريعة الإسلامية بالجماعية السياسية باعتبار أن التشريع الآخذ من الشريعة يمكن أن يكون من عوامل التوحيد

العربي. . . وقد ظهر ونما غالبُ الفقه الإسلامي في هذه البيئة العربية، وظهرت مدارس في العراق والحجاز والشام ومصر. وهو على هذا الأساس الفقه المرشح لأن ينمو منه التشريع الحاكم للعرب.

ثم إن المصادر القانونية لتشريعات البلاد العربية اليوم على قدر من التنوع يصعب معه إجراء التوحيد أو التفضيل. منها التشريعات الآخذة عن الفقه كمصر وسوريا ولبنان، والتشريعات الآخذة عن الفقه السُكسوني كالسودان وبعض قوانين العراق، ومنها الآخذة عن الشريعة كالسعودية واليمن، ومنها ما مزج التشريع الإسلامي بالتشريعات الغربية كالقانون المدني العراقي.

ومن جهة أخرى فالتشريع الإسلامي يصلح عنصرًا جامعيًا بين العرب وبين الأقليات غير العربية في الوطن العربي بجامع الإسلام لدى الأكراد والبربر مثلاً.

نحن والتراث

يبدو لي أن أهم ما يواجهه العالم العربي الإسلامي، يرد من المواجهة التاريخية بين أصول الحضارة العربية الإسلامية التي سادت حتى بدايات القرن التاسع عشر دون منازع، وبين الحضارة الغربية، التي وفدت مع تغلغل النفوذ الغربي السياسي والاقتصادي والعسكري منذ ذلك القرن، والتاريخ العربي الإسلامي خلال القرنين الأخيرين يرتبط بهذه المواجهة في كل جوانبه.

وعلى مدى القرن التاسع عشر، فإن المواجهة السياسية والعسكرية، قد شحذت همم المفكرين والقادة السياسيين العرب والمسلمين، يفتشون عن مكامن القوة في الغرب ويحاولون نقلها، وعن مكامن الضعف في أنفسهم ويعملون على تلافيها، وجرى كل ذلك في مجال الإنتاج والدفاع العسكري، أو في النظم والأساليب والأفكار والقيم، ومن الطبيعي في مثل هذا السعي أن تتشعب وجوه النظر مذاهب وقيادات، وأن تتنوع التجارب.

ثم كان للقوة العسكرية والسياسية الغربية، المؤيدة بالتفوق العلمي والتنظيمي، ما اختل به ميزان التقدير في أيدي هؤلاء المفكرين والقادة، من ناحية مدى الجبر والاختيار في تحديد ما يأخذون عن الغرب، وما يدعون من نظمهم وأفكارهم وأصول حضارتهم وعقائدهم. وجاء الاقتحام العسكري والسياسي، فاضطربت تمامًا معايير الانتقاء لما يُفيد العرب والمسلمين من منجزات الغرب، وشُلت القدرة على التمييز بين النافع وغير النافع، وانطمست الفروق بين التجديد والتقليد، وبين النهوض والتغيير، وبين الإصلاح والاستبدال.

ويبدو لي في هذا السياق التاريخي العام، أن العالم العربي والإسلامي الآن يُعيد ترتيب الأوضاع ودراسة تجارب السنين الماضية، ويُعيد البحث في الصيغ الأنسب لمعالجة ما يفرضه الحاضر والمستقبل المرئي من مواجهات سياسية وحضارية، ومن لزوم السعي للنهوض، ولمعالجة هذا الانفصام الذي يصدع المجتمع والمواطن جميعًا ويمس كيان الجماعة.

إن السؤال الكبير الذي ينطرح الآن، يتعلق بما نأخذ وما ندع، من الموروث والوافد، لقد انطرح هذا السؤال طوال الأعوام المائة الأخيرة، ولكن يمكنني الزعم بأن «التخيير» الذي يعرضه هذا السؤال قد اختلفت موازينه الآن، عما كانت منذ مائة عام، كنا في الماضي نقف على أرض الموروث ونتحاور فيما يصلح لها من حضارة الغرب وأدواته لندخله عليها، ثم صرنا - أو صارت كثرتنا - نقف على أرض الوافد أو أرض خليط، ونتحدث عن «التراث» بضمير الغائب، ونتحاور فيما نستحضره منه. نحن نتساءل الآن عما نستدعي من «التراث»، بعد أن كان آباؤنا يتساءلون عما يأخذون من «الوافد».

لم يكن لفظ «التراث» يرد كثيرًا على ألسنة وأقلام الكتاب من الأجيال السابقة علينا، ولا هو يرد كثيرًا الآن في أقوال وكتابات ذوي المورد «التراثي». ذلك أن أولئك وهؤلاء وهم وقوف على أرض التراث، لا يتساءلون عما يأخذون منه. إنما يُجهدون إما في الذود عنه أو في وجوه الإصلاح له. والتنقيح فيه من النظم والصيغ الوافدة، وهم في عدم

استخدام لفظ التراث، يدركون وجوه الانقطاع بين ما يقفون عنده وما وقد وشاع من أصول وكلّيات غريبة عنه، وهم يؤثرون الاسم الدال على الهوية وما ينتمون إليه وهو «الإسلام»، يواجهون به غوائل الاجتثاث، في تلك المواجهة التاريخية الصعبة.

وفي المقابل يجري استخدام لفظ التراث، بين الجمهرة من أبناء الفكر الوافد، للدلالة على المفهوم نفسه، ولكن مع تحرُّر الذات عنه، ومع ابتعاده عن الهوية، ذلك أنهم يؤثرون وضع المسألة في إطار مفاضلة بين فكر غير وفكر وقد، وهم بين الغابر والوافد متحررون ومختارون، هم خارجون، فالتراث هنا يشير إلى الإسلام بضمير الغائب، الغائب عن المتكلم أو عن المخاطب أو كليهما، التراث هنا لا يدل على ماضٍ موصول بالحاضر، وأفضى إليه، رغم ما يختلفان فيه لاختلاف الزمان، ولكنه يدل على الغابر المنقطع وهم وقوف على غير أرضه. هو واقع مضى، وأنت تستطلع عسى أن تلتقط منه ما ينفع، بغير التزام ولا ارتباط.

وإذا كان هذا الفريق يرى أنه لا تلازم بين تطبيق نظام قانوني في الماضي وبين صلاحيته للتطبيق في زمان آخر، لذا فإن هذا الفريق يعيب على المتحاورين الحديث عن تطبيق الشريعة في الماضي كسند المطالبة بتطبيقها في الحاضر.

والرأي عندي أن ثمة أصولاً وإطاراً مرجعياً يجب لأي إطار حضاري الحفاظ عليه، وهذه رؤية إن نظرنا إليها على المستوى الفلسفي وجدناها ذات أساس إيماني، وإذا نظرنا إليها على المستوى الاجتماعي والحضاري وجدناها قوائم ارتكاز تتجمع عليها وجوه إدراك الهوية والشعور بالانتماء لدى الجماعة، حتى إن تعددت الأديان فيها.

إن واحداً من المشاكل الأساسية التي يُنتجها مفهوم المراحل التاريخية التي تشمل تاريخ البشرية جميعاً أنها تختصر الملامح الحضارية لكل جماعة عاشت بمفاهيم وقيم وأسس ولغة حضارية، هي قَوام تشكُّل الجماعة بماضيها وتاريخها وحاضرها. وهي ما يشكِّل خاصة «الأنا» لديها.

وإن تجريد مراحل التاريخ البشري من تلك الخصائص الحضارية المميّزة لكل من الشعوب يطمس ذاتية هذه الشعوب ويفتح الطريق لحضارة الغرب الغالبة التي تُقدِّم باعتبارها تقدماً وعصريةً وحدثاً، وبحسبان تاريخ الغرب هو معيار التاريخ البشري كله وبحسبان أن حاضره هو مستقبلنا وواقعه هو مدينتنا الفاضلة.

التراث المعاصر

وضع المسألة في تصوري، أنه في البدء كان الإسلام، عقيدة ورباطاً سياسياً وثقافة شاملة مستوعبة محيطية لمناحي التعبير والنشاط الذهني والنظم والسلوك الفردي والاجتماعي. هذه بداية لتاريخنا الحديث صحيحة من ناحية الواقع التاريخي. وهي ينبغي أن تكون المسلّمة الأولى والمُشرّع الأول. ثمّة عقيدة تقتضي الانتماء، وثمة كيان حضاري أنبنى عبر السنين، وضم في رحابته العديد من المذاهب والمدارس والنظم والقيم، ولا يزال بأصوله وکلياته منفتحاً لجديد يصدر عنه. وهو بحسبانه كياناً حضارياً لجماعة ممتدة التاريخ، يشكّل هويّة وشعوراً بالانتماء والتجانس لهذه الجماعة، ومميّزاً لها عن غيرها. ومن ثم فهو الميزان وليس الموزون، في ما تأخذ الجماعة وما تدع، وهو معيار الحكم والاختيار وليس المحكوم ولا المختار.

من هذا الأصل تتتابع بعض الفروع، وهي أن مجمل هذا الكيان الحضاري يُعدل عنه في جملة؛ لأن العدول يفيد فقد الهوية، ولا يُعدل عن جزء منه أو أجزاء، إن كان ذلك يؤدي إلى خلخلة الهوية. وإن النظر في إصلاحه يكون بمادته الحضارية تطويراً وتعديلاً وإعادة تركيب، كل ذلك ما أمكن. وإلا فلا يُعدل عن أجزاء منه إلى وإفد خارجي عنه، إلا إذا تحقق من ذلك وجه نفع للجماعة المشمولة بهذا الكيان، وبما لا يخل بالتجانس الحضاري له، وبما يُنهضهم به هذا الوافد ليشيع في كلياته ويخضع لأصوله وثوابته.

من هذا الموقف وبهذه المعايير، يمكن النظر فيما وفد إلينا من الغرب في القرنين الأخيرين، ومعالجته في هذه الوقفة التاريخية التي نتدبر فيها

تاريخنا القريب، بما أفصح من تجارب النهوض والانتكاس . لقد وفدت إلينا نظم الغرب وفكره وقيمه باسم المعاصرة، وترادفت مع العصرية . وقامت بها تحت هذا الاسم علاقة التنافي بينها وبين الموروث الحضاري القائم، الذي ترادف، بحكم اللزوم في هذا التصور، مع الرجعية والتخلف . وما يتعين الحذر منه بداءة، هو هذا الترادف والتلازم، بين الوافد والعصري، وبين الموروث والرجعي .

من جهة أخرى، فإن الوفود الفكرية والتنظيمية قد تواكب مع الوفود السياسي العسكري والاقتصادي، وما لم يفد اختياراً وقد جبراً، وبصرف النظر عن التفاصيل، وعن النافع وغير النافع، فقد آلت الأوضاع جملة، إلى نوع من الازدواج والانقسام، شمل معظم المؤسسات الفكرية والتعليمية والسياسية والاقتصادية والإدارية . الفكر الديني قام بجواره الفكر العلماني، والتعليم الديني قام بجواره التعليم الآخذ من الغرب، والنظام القانوني الآخذ من الشريعة، قام بجواره وعلى حسابه النظام الآخذ من فرنسا، ونظام الحكم الفردي قام بجواره وبغير مساس به النظام النيابي، والنظم التقليدية في الإدارة قامت الإدارة الحديثة بجوارها، والإنتاج الفردي والعائلي قام إلى جواره نظام الشركات وشركات المساهمة، وهكذا في الأحياء السكنية والمساكن والملابس والمأكل، هذه الملاحظة لا يقوم بها عصر مخالف للعصر الأوروبي، وإن واكبته، ولكن يقوم بها عصران مختلفان في مجتمع واحد . وبها يختل النسق الاجتماعي وتتضارب معايير الاحتكام والشرعية . وبهذه الملاحظة تتأكد الأسئلة الثلاثة السابقة، ما أحرانا أن نستبدل بلفظ «العصر» الذي يفيد الزمن وحده، لفظ «الظرف» الذي يتسع للزمان والمكان .

هذه النقاط السابقة، لم أقصد أن أجحد بها أهمية أخذ ما نراه صالحاً من فكر الغرب ونظمه، ولكنني قصدت فحسب فك التلازم بينه وبين العصرية، كما قصدت أن أشير إلى أن أبين وجوه التحدي التي تواجه علمنا، بحيث يلزم فيما نختار أن نقيس صلاحه في إطار هذه التحديات، وفي إطار النسق الحضاري العام، لنكون على بصيرة من حسن أعماله، ولئلا ننوي منه شيئاً، ويسوقه الواقع مساقاً آخر . وما يتعين ملاحظته أن

فكرة جمود «التراث» عن التلاؤم مع الواقع المُعاش، تُماثلها وقد تزيد
فكرة جمود «الوفد» عن التلاؤم معه، وإذا كان الأمر يقتضي تجديدًا
واجتهادًا هنا فهو يقتضي ما يساويه في الجانب الآخر، تجديدًا واجتهادًا
واختيارًا أيضًا. وإذا نُسب التقصير إلى رجال «التراث»، فهو منسوب إلى
رجال العلوم الاجتماعية سواء بسواء.

* * *