

ترجمات (٧)



دراسات في الفقه الإسلامي

وائل حلاق ومجادلوه

ديفيد باورز

تدقيق ومراجعة
طاهرة عامر

وائل حلاق

ترجمة وتنسيق
د. أبو بكر باقادر

دراسات في الفقه
الإسلامي
وائل حلاق ومجادلوه





ترجمات (٧)

دراسات في الفقه الإسلامي

وائل حلاق ومجادلوه

ديفيد باورز

وائل حلاق

تدقيق ومراجعة
ظاهرة عامر

ترجمة وتنسيق
د. أبو بكر باقادر



دراسات في الفقه الإسلامي
(وائل حلاق ومجادلوه)
تأليف: وائل حلاق - ديفيد ستيفن باورز
ترجمة وتنسيق: د. أبو بكر باقادر، تدقيق ومراجعة: طاهرة عامر
© حقوق الطبع والنشر محفوظة للمركز
الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٦م

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن وجهة نظر مركز نماء».



بيروت - لبنان

هاتف: ٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧

المملكة العربية السعودية - الرياض

هاتف: ٩٦٦٥٤٥٠٣٣٣٧٦

فاكس: ٩٦٦١٤٧٠٩١٨٩

ص.ب: ٢٣٠٨٢٥ الرياض ١١٣٢١

E-mail: info@nama-center.com

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز نماء للبحوث والدراسات
عامر/ طاهرة
دراسات في الفقه الإسلامي (وائل حلاق ومجادلوه)،
ترجمة: د. أبو بكر باقادر، مراجعة: طاهرة عامر
٣٣٦ ص، (ترجمات: ٧)
بيبيوغرافيا

٢١,٥×١٤,٥ سم

١. الفقه الإسلامي. ٢. الاستشراق. أ. الحنوان. ب. السلسلة.

ISBN: 978-614-431-808-9



المحتويات

مقدمة	٧
البحث الأول: «غضبة مسلم» والقانون الإسلامي	٢١
البحث الثاني: الاستشهاد بالأدلة وإساءة الاستشهاد بها، مسألة التأثير الإقليمي والروماني على التشريع الإسلامي في مرحلة النشأة	٥٥
البحث الثالث: البحث عن أصول الفقه الإسلامي أم هي عقيدة الاستشراق؟ دراسات الفقه/القانون الإسلامي بوصفها خطابًا كولونياليًا	١٠٥
البحث الرابع: وائل حلاق وآراؤه حول الفقه الإسلامي	١٦٩
البحث الخامس: حول الاستشراق ووعي الذات والتاريخ (رد وائل حلاق على ديفيد باورز	٢٣٣

مُتَكَلِّمًا

بين دفتي هذا الكتاب خمس أوراق بحثية تتحدث عن أهمية الفقه الإسلامي ومحوريته وتقاليده في تاريخ المجتمعات المسلمة. وتورد هذه المقالات البحثية بعض ما تعرض له من نقد وإبعاد وتهميش على أيدي أقلام بعض المختصين من المستشرقين ممن كتبوا ودرسوا نشأة الفقه الإسلامي وتاريخه ومؤسساته وإنجازاته. إذ قدموا آراءً وأفكارًا وأطروحات تميل إلى القول إن بدايات تكوّن الفقه ومراحله الحديثة إنما اعتمدت -بحسب زعمهم- على مصادر أجنبية خارجية من الحضارات والأديان التي كانت سائدة في المنطقة التي ظهر فيها الإسلام. إذ إن اللبنة الأولى لقواعد ونظريات ونتائج الفقه الإسلامي إنما كانت معتمدة ومقتبسة من نظريات ومدونات الفقه الروماني أو ما تم أخذه عن المسيحية أو اليهودية أو الإفادية مما حصل من تطورات كانت سائدة من أطراف الجزيرة العربية وخاصة في بلاد ما بين النهرين أو سواها، بمعنى أن الفقه لم يرقم بالأساس انطلاقًا من المصادر الإسلامية الرئيسة: قرآن وسنة أو إجماع أو قياس أو غير ذلك مما يقول به مؤرخوه في الفكر الإسلامي. فهذا الصرح الفقهي في أساسه -حسب زعمهم- عبارة عن اقتباسات وسرقات ونقول لتقاليد قانونية سابقة

على الإسلام في بدايات تأسيسه ثم ضعف وانتكس في المرحلة الوسيطة .

أما في العصر الحديث، انطلاقًا من ضرورات حياتية ورغبة في الإصلاح القانوني والسعي للالتحاق والتواصل بالعالم الحديث -تخصيصًا الغرب المتقدم- تم الاعتماد والنقل والأخذ عن القوانين والنظريات والمفاهيم والإجراءات والفلسفات السائدة في المجتمعات الغربية الحديثة. ومن ثم كانت نشأة الفقه الإسلامي وتطويره نتيجة ما تمكن الرعيل الأول من فقهاء المسلمين من نقله وكسبه من التفكير القانوني الذي كان سائدًا في العالم القديم وهو في صحوته الحديثة رهينة نفس النقول والاقتراسات من تفكير فقهي/ قانوني أجنبي. فالتفكير الفقهي عندما يترك لوحده كان عاجزًا وغير قادر على تلبية احتياجات العصر أو احتياجات المجتمعات المسلمة .

ويظهر أن هذه الآراء والمواقف و«الاجتهادات» كسبت بعض المصدقية والقبول بل ونوع من القداسة والرسوخ في الأدبيات الاستشراقية بحيث إنها أصبحت فوق النقد بل وحتى وقت قريب فوق المراجعة. وفي هذه الحالة إن كانت هناك آراء أو نقد أو مراجعة بحثية حول ما تزعمه هذه الأدبيات فإنما يكون حول الأمثلة أو الأدلة أو الشواهد التي اختيرت لدعم هذه الآراء، لكنها مع ذلك فإنها تنتهي لتأكيد نفس النتائج التي انتهت إليها دراسات الآباء المؤسسين لهذا الفرع من الدراسات الفقهية الاستشراقية،

وتحديدًا ما ذهب أو انتهت إليه دراسات كل من أجنس جولد تسيهر ويوسف شاخت اللذين يحظيان بقبول واسع وقدسيتها تجعلهما المرجعية التي لا يمكن تجاوزها. فأبحاثهما وما انتهيا إليه من نتائج تعد الإطار المؤسس للفكر الاستشراقي إلى وقتنا المعاصر في الدوائر الأكاديمية والمحافل العلمية المتأثرة بهذه الآراء. رغم ظهور بعض الإبداعات والاجتهادات التي ربما -لولا هذه القداسة- كان يمكن أن يكون لها كبير الأثر في مجال الدراسات الفقهية الإسلامية الحديثة، لكن على ما يبدو أن الأمر لم يعد اجتهادات فكرية وإنما تجاوز ذلك ليصبح نوعًا من الدوغما أو الأيديولوجيا من ناحية، وأصبح هذا النوع من التفكير «العلمي» تدعمه حكومات وسياسات ومصالح تموله وتدفع به إلى الأمام وتعمل جاهدة لإبعاد أي آراء أو أفكار من شأنها أن تشكل تحديًا أو نقدًا أو حتى تحقيق مسارات أو تقدم جديدًا مختلفًا!

إذن هذه الأوراق البحثية التي بين دفتي كتابنا هذا تتناول موضوعًا حساسًا ومهمًا يدور حول موضوع بحثي وجدل سياسي وفكري يتناول موضوعات ذات تأثير وأهمية لها تبعات على السياسات والأحداث والوقائع التي تشهد بعضها على الأرض الواقع. وربما كانت دائرة الجدل واسعة، لكننا اخترنا التركيز على جدل ثار حول دراسات وأبحاث المؤرخ والباحث في قضايا الفكر الفقهي الإسلامي «وائل حلاق»، الذي عرف بأبحاثه ودراساته العديدة والنقدية والجريئة التي انطلقت منذ عدد من السنوات

لدراسة ونقد ومراجعة النتائج التي انتهت إليها الأدبيات الاستشراقية التي أشرنا إليها سلفاً، باعتبارها التراث الذي يشكل الركيزة والقاعدة الأساس المعتمدة لدى معظم المختصين في هذا النوع من الدراسات. ولعلنا لن نكون بعيدين عن الصواب إن قلنا إن أبرز جهود السيد حلاق - كما سيتضح من المقالات المشار إليها في هذا الكتاب وهي جزء من أبحاثه العديدة التي تدور حول الموضوع من جوانب مختلفة- لمناقشة بل نقد أفكار جولد تسيهر وشاخت ونقاش ومجادلة أنصارهم كما سنرى في متن الكتاب.

ونظراً لسعة حدود نقد حلاق وتطرقه لرموز المدرسة والباحثين الذين يعملون في إطارها حتى وقتنا الحالي وربطه نتائجها بالأوضاع السياسية والفكرية والحياتية في المجتمعات المسلمة في يومنا هذا ولأنه نشر وينشر أبحاثه ودراساته في أهم المجلات المتصدرة في هذا المجال، ولجديّة ورصانة ما يقدمه، ما كان بالإمكان أن تمر هذه الجهود والأبحاث دون مراجعات دقيقة ونقدية صارمة على أنها جزء من الجدل العلمي المعتاد، ودفاعاً عن مدرسة ونهج ترسخاً ولهما قبول واسع.

وإذا كان هناك اتفاق عام بين المختصين في هذا المجال العلمي على تحقيق مراحل تطور الفقه الإسلامي؛ أي: تقسيمها إلى ثلاث مراحل: مرحلة التأسيس والنشأة وهي تمتد من ظهور الرسالة المحمدية إلى نهاية القرن الثالث الهجري، ومرحلة وسطى تمتد من القرن الثالث الهجري ربما حتى مرحلة متقدمة من القرن التاسع

عشر، ثم المرحلة الحديثة وهي مرحلة نهاية القرن التاسع عشر حتى عصرنا الحديث حيث شهدت الساحة المسلمة جهودًا في الإصلاح والتجديد القانوني/الفقهي.

وفي رأي حلاق ركزت الأبحاث والأدبيات الاستشراقية على مرحلتي النشأة والتجديد والإصلاح الحديث وأهملت بطريقة متعمدة المرحلة الوسطى أو على الأقل لم تحظ بالاهتمام والدراسة التي تستحقها؛ هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى توخت أن تعزز وتقوي من رسوخ انطباعات هي بالضرورة في حاجة لمزيد من التدقيق والدراسة والمراجعة على أن البداية والإصلاح الحديث إنما تقوم اعتمادًا وبشكل جوهري على مصادر ومرجعيات أجنبية عن الإسلام.

ويبدو أن حلاق نذر نفسه -بشكل أساس- لدراسة مصداقية تلك النتائج ونقدها ومراجعتها. وفي رأينا -كما سيجد القارئ الكريم- أن السيد حلاق ربما كانت له وجهات نظر واجتهادات جديرة بالنقاش بل وربما القبول -إن تم النظر فيها دون تحيزات أو أيديولوجيات مسبقة مغرضة- لكن على ما يظهر أنه في مرحلة متأخرة -وبسبب الأحداث والأوضاع السياسية التي مر ويمر بها العالم اليوم- سعى إلى ربط نتائج ومرتبات هذه النتائج وما أوحى به من سياسات ومواقف إلى بعض ردود أفعال نشهدها على الساحة الدولية وفي المجتمعات المسلمة.

إذن نحن أمام تيارين من المراجعة والنقد: الأول يتناول

مراجعة وجدلاً حول موضوعات متخصصة ونظرية قد تكون موضع اهتمام بعض النخب وربما هي ليست متاحة في تفاصيلها سوى لفكرهم وآرائهم. ولكن ما ترتب على هذه الأفكار وما أوجت به من نتائج وسياسات على صعيد الواقع السياسي والحياتي كانت له آثار وتبعات ونتائج سياسية وفكرية واعتقادية غاية في الأهمية!

ففي رأي حلاق، يلعب الدين والعلاقة به وتأثيره أدواراً مهمة وملموسة في حياة المسلمين وبنية وترتيب مجتمعاتهم، ورغم أن الاستشراق تناول بالدرس والنقد القاسي أوجهًا عديدة من الحضارة الإسلامية في معتقداتها ونصوصها الأصلية من قرآن وسنة وفي سيرة نبيها وتاريخها بل وفي آدابها وفنونها، فإن الأضرار وما ترتب من سياسات لاستبعاد الفقه ومؤسسته وفقهائه من غربة وإحساس بالغبن وقطيعة مع ممارسة الحياة الدينية في شكلها اليومي المعاش كانت له آثار كارثية نرى نتائجها في أوضاع وهوية المجتمعات المسلمة اليوم. مما يجعل أبحاث حلاق ودراساته وإن كانت شديدة التخصص، إلا أنه ينبغي أن تحظى باهتمام ومتابعة القارئ العام المسلم من ناحية والقارئ العام المتابع للأوضاع السياسية والاجتماعية في العالم الإسلامي خاصة والسياسة الدولية بشكل عام.

يرى السيد حلاق -وأعتقد أن الكثير من المسلمين وسواهم يتفق معه- أن التشريع والممارسة الفقهية شكلت تراثاً معاشاً في حياة المجتمعات المسلمة، بحيث يمكننا القول إن النظرة الشرعية

الفقهية - ما يمثل الدين - في حياة المسلم هو ما يشكل نظرتة وممارسته اليومية والتي توجه علاقته وممارسته اليومية كفرد وكأسرة ومجتمع بين أفراد ذلك المجتمع من المؤمنين، بل ومع من حوله من غير المسلمين، ولعلنا نقول إن كل إبداعات ومنجزات الحضارة الإسلامية إنما دارت وتدور حول هذه الرؤية المكونة لعالمه، لهذا عندما حرم منها أو استبعد تقليد استمرارها شعر المجتمع المسلم والمسلمون فيها بنوع من الغربة والضيق والضياع ربما دفع بعضهم إلى ما نشهده من صراعات ونزاعات وغضب وسخط. ويقدم السيد حلاق - في المقالات التي نقدمها هنا - بعض الاقتراحات والرؤى على ما يمكن أن يُعدّ من «حلول» أو إصلاحات تكفل بإعادة التوازن والطمأنينة للمسلم والمجتمع المسلم بحيث يتمكن من عيش العصر ومتطلباته وفي الوقت نفسه يتصالح ويتعايش مع إرثه وتراثه وهويته ولعل ذلك سيدفع به إلى الإسهام بسخاء في الحضارة الإنسانية - كما تمكن أسلافه من العطاء والمساهمة في تاريخهم، وبذلك ستكسب الإنسانية رافداً وإنجازات إضافية بدلاً من شقاء ودمار وغربة إلى المواجهة والتهميش والاستبعاد!

ويستخدم حلاق جملة من أساليب التفنيد والنقد بعضها نظري والآخر منهجي أو أدواتي وبعضها الآخر يعتمد على تجاهل أو استبعاد أي رأي أو دليل قد يعرض النتيجة المطلوب إثباتها سلفاً من النقاش والتناول. وستترك للقراء متابعة هذه الأساليب والاطلاع عليها في هذه المقالات الواردة هنا وفي كتابات الحلاق الغزيرة

الأخرى. على أننا سنتعرض لبعضها لضرب الأمثلة ليس إلا!
فهو يرى أولاً أن هذه الأدبيات انتقائية ومغرضة في اختيارها
للسواهد والأدلة التي تقدمها وبصورة مسبقة، لإثبات أو التأكيد على
رؤية أو نظرية جمعت وراكت تلك الأدلة من خارج سياقاتها بل
أحياناً معانيها أو وظائفها ومقاصدها واستهداف التأكيد من تكرار
الاستشهاد بها والرجوع إليها؛ لإيهام القارئ على أنها -رغم أنها
هامشية أو غير مهمة أو ثانوية في أحيان كثيرة- جوهر الموضوع.
ويؤكد حلاق على أن منهجية مغرضة انتقائية كهذه تستحق المراجعة
 وإعادة النظر حصراً على الدفع بالمعرفة والعلم إلى الأمام والتأكد
من أن النتائج التي يتم التوصل إليها تمثل واقع التفكير والآراء
الفقهية وتتطابق مع الحقائق والواقع التاريخي للمجتمعات المسلمة
والفهاء. هذه الانتقائية والقصدية في تناول شواهد محددة بعينها
جعله يراجع بشكل نقدي أعمال كبار المستشرقين من أمثال شاخت
وجولد تسيهر؛ نظراً لأن هذه الأساليب إما دفع لاختيارها رأي
أو نتيجة مسبقة أريد الانتهاء إليها أو أنه بُني على أساس تصور
أو رأي يمكن إن نظرنا إلى شواهد أو أدلة أخرى قد تقدم تصورات
أو آراء مختلفة تماماً مما يتطلب -بالضرورة- من أجل العلم
والنزاهة الفكرية غير المؤدلجة أن نأخذها في الاعتبار على الأقل!
ولقد قاد هذا المنحى النقدي حلاق ودفعه لأن يدرس وبشكل
نقدي صارم ما قدمته السيدة باتريشيا كرون من مراجعة وتقديم من
الشواهد والأدلة أو الحالات والمفاهيم في مراجعتها ونقد لبعض

جوانب ما قدمه شاخنت حول تاريخ الفقه الإسلامي وإن انتهت
لنفس الآراء والنتائج ليؤكد على أن أسلوب انتقائية الشواهد معيق
وضار بالتطور العلمي. إذ يغدو البحث العلمي كما لو كان تعزيز
موقف أو نتيجة بالبحث من أي شواهد حتى وإن كانت هذه الأدلة
والشواهد المختارة منزوعة من سياقات أخرى أو لها معان ووظائف
غير التي استخدمت للتدليل عليه.

كذلك تناول حلاق موضوع النشأة والتاريخ من زاوية مختلفة
مستعيناً بأدبيات تاريخية قانونية في المجال الجغرافي للمجتمعات
المسلمة قبل ظهور الإسلام وفي بداياته موضعاً أن الاعتماد
أو الاقتصار على دراسات أو أبحاث تحصر نفسها في مجال
تاريخي أو تخصصي علمي يحول دون إمكانية ما تحقق من
إنجازات علمية حول الموضوع، ومن ثم يجعلها قاصرة غير مواكبة
للتطور العلمي! وهو يقدم الأدلة والمراجع العلمية على هذه القضية
من خلال تنفيذ سوء اختيارات كرون للشواهد التي أبرزتها لدعم
مراجعتها.

كذلك يؤكد -في نقده- على أن أسلوب التناول والاستشراق
ليس فقط انتقائياً في اختيار الشواهد وتحديدها وإنما هو كذلك في
اختيار الحقب والمراحل التاريخية التي يركز الدراسة فيها. فهي -أي
الدراسات الفقهية الاستشراقية- تركز على مرحلة النشأة وتتناولها
بطريقة وأسلوب الهدف منه إنكار أي استقلالية أو قدرة على
الإبداع، وكذلك على المرحلة الحديثة والتأكيد على أنها هي

الأخرى إنما قامت على النقل والاقْتباس من ثقافات قانونية أخرى غريبة أساساً على تجاهل مقصود وكامل للمرحلة الوسطى من مراحل تطور الفكر الفقهي! وهنا يوضح حلاق أن هناك متسعاً بحثياً يمكن تداركه لإعادة النظر والمراجعة في هذا الحقل العلمي لكن لأسباب أيديولوجية تم استبعاده.

كذلك ركز حلاق على أن هذه الأدبيات بسبب ما تعطيه من قداسة ومقبولية ما جعلها أيديولوجية ترفض «إمكانية» أي نقد وترفض النظر إليها باعتبارها آراءً قد تهدم ما تم التوصل إليه، وهذا في نظر حلاق يحول دون تطور المعرفة أو تقدمها ومن ثم نموها وازدهارها واندفاعها إلى آفاق معرفية جديدة، مما جعل هذا الفرع -رغم أهميته وخطورته- يكاد يكون مستقرًا غير متطور أو حتى قابل للنمو والتطور وهذا ضد الحقل العلمي وطبيعة العلم!

ولقد فُجر حلاق رأياً يتعلق بما يترتب على النتائج العلمية في ادعاء حياديتها ونزاهتها وسعيها للوصول إلى الحقيقة أمر يتعلق بالأيديولوجيا والوعي والصدق والصرامة العلمية، لكن عندما تكون هناك شواهد دامغة على تورط بعض الدارسين في نسيج دوائر سياسية هي من مؤلت ووجهت الأطر البحثية وبسخاء. وكذلك فإن دراسة النتائج السياسية التي أفضت إلى نتائج كارثية بخصوص «إجبار» المجتمعات والدول المسلمة أن تستبعد الممارسات والمدارس الفقهية في أحيان كثيرة لم يطلق سياسة إجبارية بل عنيفة

أو استبعادها بالقوة أو تهميشها وقصرها على ميادين محددة (مثلاً الأحوال الشخصية والأمور العبادية) بل والضغط على تحديد ماهية حدود التفكير الفقهي والإصرار على جعله قاصراً على الممارسات الطقسية فقط أمر يتطلب من الباحثين والعلماء إعادة النظر في الإجابة على السؤال: يعملون لأي أهداف وبأي وعي وفي ظل أي توجهات أيديولوجية؟

وتمكن حلاق من التشكيك في إعطاء بعض الآراء محورية أو أهمية (مثلاً هل أغلق باب الاجتهاد) أو في كيفية نشأة وتشكل المذاهب الفقهية (وهل المذاهب الأربعة كانت نتيجة جهود أفراد أم نتيجة تطور فقهي إقليمي) وهل كان الشافعي مهندس ومؤسس أصول الفقه، والعديد من الأسئلة والأفكار المحورية التي قام ويقوم عليها مجمل بنية الأفكار المؤسسة للاستشراق الفقهي. بل ويشير حلاق إلى بعض الجهود الخلاقة التي أفادت من التقدم العلمي والمعرفي في مجالات اللسانيات من أمثال جهود الياباني اسوزتو حول سيمائية اللغة والمفردات القرآنية، وأن هذه الاتجاهات والدراسات كان يمكن أن تقود إلى فتوح وآفاق معرفية جديدة وتطور مسارات أخرى مختلفة قد تمكنا من الوصول إلى نتائج جديدة وربما إلى نمو وتطور تفسيرات جديدة تشكل قطعة معرفية مع ما هو سائد من آراء ونتائج تم وأدها في مهدها ولم يلتفت إليها أو تم تجاهلها.

هذه وغيرها من آراء وأفكار ومراجعات قال بها السيد حلاق

في مداخلاته وكتابه الجدلية وكان ولا يزال ينشرها في أهم وأبرز المجلات العلمية المتخصصة في هذا المجال، ما كان لها أن تمر دون مراجعات ونقد، ولقد انبرى للمحلاق السيد باورز - وهو واحد من أبرز العلماء والباحثين في هذا المجال - ونشر في مجلة الفقه الإسلامي والمجتمع مقالة طويلة كان يهدف منها إلى تفنيد ونقد أفكار ونتائج حلاق، ويؤكد على أن الحقل يسير في مساره الصحيح وأن أفكار وانتقادات حلاق إما أنها مبالغ فيها أو تبسيطية أو حتى تتفق وتتطابق مع ما تُوصّل إليه من نتائج على أيدي الآباء المؤسسين، وأن ما أورده من أفكار ودراسات لا يعدو أن يكون جدلاً من أجل الجدل، لكنه (أي حلاق) عند تدقيق النظر والسبر يقول ويؤكد على نفس الآراء والأفكار!

لقد كان لآراء باورز ما يدفع - بالضرورة - المؤرخ والباحث حلاق أن يرد على نقد باورز لأسباب عديدة. مما جعل الجدل وتناول موضوع الفقه الإسلامي وتاريخه يحظى بمراجعة أخرى لعلها الأعمق. وسيطلع القارئ الكريم على نقد ومراجعة حلاق لآراء باورز كما أوردناها في متن كتابنا هذا. إذ يتناول حلاق نقد باورز من زاوية علم اجتماع المعرفة وفلسفة العلم ليوضح أنه (حلاق)، لم يكن لا اعتذارياً ولا صاحب أيديولوجيا أو هوى ليدافع عن الفقه الإسلامي، وإنما كان دافعه وموجهه خدمة العلم والمعرفة والدفع بالبحث العلمي إلى الأمام بناء على ما يتوافر من معلومات وحقائق، وليس كما هو حال العديد من الدارسين ممن

كانت أيديولوجياتهم أو أطروحاتهم تعكس ميولاً وتوجهات يعلم الله ما فيها من مقاصد وآراء مسبقة وتخدم مؤسسات ليس بالضرورة أنها تمثل المعرفة والعلم!

أوضح كذلك أن أفكاراً لا تتفق مع ما ذهب إليه شاخت وجولد تسيهر - وأنها على العكس تعارضها وتُفَنِّدُها - وأن ما ذهب إليه باورز بقوله إن حلاق يكرر آراءهما كان إما سوء قراءة أو تزويراً وتحريفًا مقصودًا! وعندما أوضح باورز عدم دقة أو صحة أقوال حلاق فيما يخص تجاهل المرحلة الوسطى من تاريخ الفقه الإسلامي، وذكره لبعض الأبحاث والدراسات التي تناولت تلك الفترة، أوضح حلاق أنها كانت محدودة - وإن كان بعضها قد تميز بالجودة والإجادة - إلا أنها لم تلعب أي أدوار جوهرية في بنية التفكير الفقهي الاستشراقي بمعنى أنه على الرغم من إمكانية إسهامها في تقدم الحقل إلا أنه تم تجاهلها وعدم التركيز والإبراز لها.

ربما كانت مقالة حلاق في رده على ما وجه نحوه من نقد من خلال أسلوبه في معالجة النقد توضيحاً أنه كان نقداً لا يستهدف المعرفة والتقصي والبحث عن الحقيقة، ولم يكن من أجل الدفع بهذه الدراسات نحو آفاق أفضل وأرحب، وإنما كان نقداً يهدف إلى لي عنق الحقيقة والتأكيد على أن حلاق كان يرغب في نقد شاخت وكرون وجولد تسيهر لمجرد النقد، وربما ليحظى بالأهمية والشهرة والمجد! لكن حلاق تمكن من توضيح - رده - أن الأمر

لا يتعلق بشخص أو سياسات وإنما يتعلق بالوعي والأيدولوجيا والتقدم العلمي مما جعل ذلك الجدل والمراجعات تأخذ منحى أخرى.

قارئ الكريم: الكتاب الذي بين يديك لم يظهر في لغته الأصيلة (الإنجليزية) بهذا الشكل أو الترتيب، وإنما ظهر منجماً في شكل مقالات ومحاضرات علمية في مظان وأماكن مختلفة بل وفي أوقات متباعدة، ومن أجل مناسبات مختلفة تماماً. ولقد قمت بجمعها وتقديمها لوضعك في سياقاتها وفتح نافذة فكرية جديدة لك حتى تطلع على ما يدور من جدل وأبحاث ونقاشات حولنا، وما يخطط بناء على ذلك من سياسات وبرامج وخطط علينا وصدنا حتى نكون أكثر دراية ومعرفة. قصدنا إذن - وإن كان فكراً ومعرفياً - إلا أنه أيضاً توعوي وتواصلي، فإن تمكنا من تحقيق ما نذرنا نفسنا له فالحمد لله، وإن لم نصب كبد الحقيقة والمصلحة فلعلنا بنشرنا لهذه البحوث قد دفعنا بمن هم أكثر دراية منا أن يقوموا بمراجعة ودراسة أمثال هذه الاتجاهات والبحوث وتوضيحها لأمة المسلمين والله وراء القصد.

«غضبة مسلم» والقانون الإسلامي^(١)

وائل حلاق

ترجمة: أبو بكر أحمد باقادر

(١) أصل هذا النص محاضرة ألقاها وائل حلاق في الخامس من مارس ٢٠٠٣م في كلية هستنجز القانونية بجامعة كاليفورنيا، ونشرت بعد ذلك تحت هذا العنوان في مجلة الكلية المذكورة وهو عنوان ينظر إلى عنوان مقالة برنارد لويس: «جذور الغضب الإسلامي».

ليس ثمة شيء كبير قد نُعِدُّه جديدًا الآن سوى القليل يتعلق بالأحداث المأساوية لـ ١١ سبتمبر ٢٠٠١ التي جعلت الولايات المتحدة في خطر وشيك، خطرٌ لم تواجهه قط من قبل. فلأول مرة في التاريخ الأمريكي، يقع هجوم همجي يضرب قلب البلاد، هجوم خلف تبعات مدمرة وخيمة. وكانت المأساة دون شك مفاجئة ليس فقط لأنها حدثت أصلًا، ولكن بالطريقة التي حدثت بها وفي الأماكن التي وقعت فيها، لكن ما هو غريب أيضًا، وبالأخص في ضوء حجم الأحداث، هو أن اهتمامًا ضئيلاً خرج في شكل تحليل رزين، أي: أن الرزانة صارت شيئًا نادرًا. لقد كانت محاولات قليلة، إن وجدت، تسعى لفهم أين تكمن أسباب الخلل وإلى أي مدى يمكن أن تربط بالظاهرة التي نسميها الإسلام - في تجريد وتشوش وبطرق لا تميز فيها حقيقة.

لقد قيل غالبًا، وذلك قبل أحداث ١١ سبتمبر ومن حينها، إن أفعالًا عدائية مثل الإرهاب هي أفعال متجذرة في الأصولية الإسلامية ودعاتها. والمراقبون الأقل تعاطفًا مع الإسلام والمسلمين مالوا إلى رؤية أن العنف مرتبط بالإسلام بأكمله ثقافة وعقيدة. ولقد عزا هؤلاء المراقبون للدين والثقافة خصائص معينة، تُعد تقريبًا جينية في طبيعتها التكوينية، مما يجعله بالأساس معتقدًا معاديًا وعنيفًا. وفي الغرب، أصبح الإسلام هذه الأيام مرادفًا للعنف والعدوانية. ولسوء الحظ أمثال هذه الرؤى التأسيسية/

المبدئية كان ينشرها ويقول بها أكاديميون رفيعو المستوى مسيئون ممن قضا عقودًا يدرسون التاريخ والحضارة الإسلامية.

ليس هناك من شك أن أي تحليل ذكي وغير مدفوع بالعاطفة للوضع يتطلب ليس فقط تجنب واستبعاد ما أسميه «المقاربة الوراثية أو الجينية»، فهي مقارنة خطيرة ولا تؤدي إلى فائدة معًا، وهي تتطلب فحصًا دقيقًا وبعقل مفتوح للظاهرة قيد الدرس، حتى نتمكن من فهم كنه جوهرها وتوجهاتها وربما الأهم، كيف تشكلت تاريخيًا، حتى نتمكن من الوصول إلى فهم أصيل للمشكلة. ومن الأساس أيضًا علينا أن نستبعد مركزيتنا الأيديولوجية، التي سيؤدي عدم استبعادها على سبيل المثال ليس فقط إلى لا شيء ولكن -وفي الواقع- سيفاقم المشكلة. وفي الحقيقة، التعامل مع الإسلام من حيث ما نقف عليه اليوم يعني التعامل مع «الأخر»، بينما يتطلب تحديدًا لكسب فهم صحيح حول لماذا يظهر العالم الإسلامي في خلاف وتصادم مع القيم الغربية والأساليب الغربية -سواء كانت سياسية أو ثقافية أو غير ذلك- يتطلب قدرًا كبيرًا من الحيادية حتى يستطيع المرء أن يجمع أفكاره. ومن الشروط السابقة لتحقيق مثل هذا الفهم ينبغي علينا أن نقدر الارتباط القوي الذي يشعر به المسلمون مع الله، وهو ارتباط كان لدى الغرب المسيحي في الماضي البعيد. ففكرة أعط لقيصر ما لقيصر وأعط الله ما لله هي رؤية غير ماثلة في رؤية المسلم للعالم، فقيصر ما هو سوى إنسان، ولمَّا كان الناس متساوين، فإنهم لا يمكنهم أن يأمرُوا بطاعة

بعضهم بعضًا. لذا فإن الطاعة يجب أن تكون لذات عليا، ذات خالدة وكلية الحضور وكلية القدرة. وإذا كانت الحداثة قد أحدثت تغييرات عميقة في الثقافة الإسلامية (وهي دون شك قد فعلت) إلا أنها فشلت في أهم جانب، ونقصد به تعطيل هذه الصلة أو الارتباط مع الله. وكما سنوضح لاحقًا سنرى كرده فعل على تجربة القرن الماضي، أعاد مسلمو اليوم التأكيد على هذه الصلة حتى بأشكال أقوى. فأن يُطلب منهم ترك إلههم والتخلي عنه = شيء غير عادي ويحمل تكبرًا وصلفًا، كما أنه وهذا الأهم، سيقود إلى تكرار الأخطاء التي ارتكبت خلال الماضي القريب.

يجب أن يُنظر إلى أحداث ١١ سبتمبر على أنها تشكل رأس الجبل الجليدي، أي: عبارة عن تراكم عملية تاريخية كبيرة بدأت أصلاً منذ قرن ونصف وزادت كثافتها واستفحلت مع الوقت بنتائج كارثية. وفي ظل حمل إرث أعباء قرن ونصف من تاريخ شهد اضمحلالاً، يوجب علينا أن ننظر فيه بدقة وترو وحرص.

بالتأكيد، أسباب استياء المسلمين عديدة - منها ما هو سياسي واجتماعي واقتصادي وأخلاقي وغير ذلك الكثير. لكن هناك خيطًا رابطًا ذات طبيعة قانونية يربط كل هذه الأسباب، فإذا كانت هذه الأسباب هي السداة للظاهرة قيد النظر، إذن فالعنصر القانوني هو بالتأكيد لحمتها. وعندها يكون السؤال هو: كيف يظهر القانون في معادلة العنف والعدائية؟ ولماذا ينبغي أن يكون القانون مرتبطًا في حده الأدنى بأمثال هذه الأعمال المروعة مثل قتل المدنيين وترويعهم؟

ينبغي ألا يستغرب أن كل العوامل التي يمكن أن تحسب على أفعال الأصوليين الإسلاميين وعلى رؤيتهم للعالم، يقف فيها القانون في الصف الأول، منافسًا من حيث الأهمية لما هو سياسي. ولكن رغم ذلك، فإن أهمية الأمور القانونية للفرد المسلم ولثقافة الإسلام برمته في الماضي والحاضر، يكمن فيها التأكيد على تفسير «جذور الغضب المسلم» وأنه كان بشكل أساس سياسيًا، ولكن ذلك ما كان دون تبعات إستراتيجية معرفية أليمة مالت بقوة للتشويش على التحليل الذكي بدلًا من تذكّته والارتقاء به. لكن حتى مع ظهور بنى سياسية جديدة في العالم الإسلامي لا يمكن أن ترى على أنها كانت نتيجة اعتبارات سياسية صرفة، إذ في قلب السياسات المسلمة والنظرية السياسية وفي أساس سلوكهم وفهمهم، تكمن طبقة قانونية مهمة، إن لم تكن طبقة ثانوية غنية.

وفيما يلي؛ سأحاول أن أرسم الخطوط الأساس لتطورات تاريخية أدت بالمسلمين إلى المصير الحالي، مصير تجذر في اليأس والخوف والاعتراب. فحتى نقدر قوة هذا المصير، يجب علينا أن ننظر باختصار في الدور الثقافي الذي لعبه القانون والفقهاء الإسلامي في حياة المسلمين على مدار ثلاثة عشر قرنًا، وهو الأمر الذي يؤكد حقيقة أساس ألا وهي أن الإسلام كان دينًا وثقافة قانونية وفي التحولات القانونية الكبرى التي مر بها العالم الإسلامي خلال القرن الماضي والنصف وفي التبعات السياسية لهذه التحولات

القانونية، وأخيرًا في التأثيرات المركبة لهذه التحولات البنيوية والقانونية والسياسية بوصفها مؤشرات لما أصبح يشكل هوية ثقافية مشوهة.

ولن يكون ضربًا من المبالغة القول بأن القانون كان الصفة المُعرّفة للمجتمعات وللحضارة المسلمة لقرون وفي كل ركن من العالم الإسلامي، من إندونيسيا وماليزيا حتى الجزائر والمغرب، وكما ذكر جوزيف شاخت، أبو الدراسات القانونية الإسلامية صاحب المكانة المتميزة في الغرب، قبل أربعين عامًا «يعد القانون في الفقه الإسلامي قمة الفكر الإسلامي وواحد من أبرز تجليات طريقة الحياة الإسلامية وجوهر ولب الإسلام نفسه... فكل حياة المسلمين والأدب العربي والحقول العلمية العربية والإسلامية تتخللها بعمق أفكار الفقه الإسلامي، ومن الصعب فهم الإسلام دون فهم الفقه الإسلامي»^(١)، والإفادة من الإدراك المتأخر ومن خلال الأخذ في الاعتبار التطورات التي حصلت منذ الثورة الإسلامية في إيران منذ ١٩٧٩، فإن ملاحظات شاخت الثاقبة أصدق من أي وقت مضى. ويمكن الإضافة بأن القانون/الفقه لا يُعرّف فقط طريقة حياة المسلم ولكن يُعرّف أيضًا ثقافة عموم المسلمين ونفسياتهم منذ أربعة عشر قرنًا. فالفقه الإسلامي حَكَمَ طريقة حياة المسلم حرفيًا وأدارها في كل التفاصيل بدءًا من

(١) Joseph Schacht, An Introduction to Islamic Law 1 (1964).

جوزيف شاخت (مقدمة للفقه الإسلامي).

الحكومة السياسية حتى بيع عقار، ومن الصيد إلى آداب الأكل، ومن العلاقات الجنسية إلى العبادة وأداء الصلوات. فهو يقرر كيف يتصرف المسلمون في مجتمعهم وفي داخل أسرهم وفي كيفية تصميمهم وتنظيمهم لمدنهم وبلدانهم، باختصار؛ فإنه يقرر كيف يرون أنفسهم والعالم من حولهم. وإذا كانت الحضارة أو الثقافة أو الدولة الإسلامية شكلت نظامًا، من أي نوع، فإنه كان نوعًا من سيادة القانون (أو نظام الحكم القائم على الأوامر الإلهية). لا توجد ثقافة في المجتمعات الإنسانية قط كانت ذات توجه قانوني كما في الإسلام. ويسبب التقدم المهم الذي حصل حديثًا في بحوثنا حول تاريخ الفقه الإسلامي، تمكّنًا من ملاحظة أن الفقه الإسلامي أيضًا كان نظامًا لاهوتيًا وممارسات دينية مطبقة ومجالًا فكريًا من الطراز الأول وكان ركنًا ثقافيًا ذا أبعاد واسعة، باختصار، كان يشكل رؤية للعالم لم تقتصر على تعريف هوية المسلم بل إنه يُعرّف الإسلام نفسه.

وكانت السياسة تأتي في مرتبة تالية للقانون/الفقه وكانت خاضعة كليًا له. وهذه حقيقة ذات أهمية قصوى، فهو الذي يفرض معظم ما حدث منذ ظهور النبي محمد ﷺ وحتى بداية القرن التاسع عشر. وكان الخليفة أو السلطان يرى نفسه وينظر له الآخرون على أنه حامي حمى القانون وخاضع لقانون الله المقدس.

دون شك كانت هناك انتهاكات أحيانًا، لكن الحكام وممثلهم كانوا يقرون بهذه المنزلة الإلهية العالية للفقه بوصفه قاعدة عليهم

التصرف بحسب ما تأمر به وتمليها عليهم. وإذا ما كانت هناك صفة أوسمة بارزة للثقافة السياسية القانونية للمسلمين فإنها صفة حكم القانون أو الفقه مع قبول صاحب السيادة السياسية دون تحد للسلطة الإلهية للفقه ومن ثم سلطة الفقهاء والقضاة حماة الفقه ومفسريه وكذلك القادة المدنيون للجاليات المسلمة حيثما وجدوا. ولا يوجد حاكم أو قوة سياسية تستطيع أن تتحدى القانون الإلهي والمتحدثين باسمه. وكان يقف الغني والقوي والفقير، من السلطان إلى الفقير جداً، متساوين في المثل أمام المحكمة المسلمة والقضاء المسلم المتواضع وغير الرسمي؛ يستمعون للحكم الصادر بحقهم. لم تكن هناك قوانين خاصة للأقوياء، وليس باستطاعة أحد أن يتساءل عن إذعانهم الأبدي لقانون الله. كان القانون يقف فوق جميع البشر^(١).

لقد كان هذا الاعتراف من الدولة وموظفيها هو ما حفظ التمييز بين القوة الدنيوية والقضاء أو مجال القانون. وكان هذا الاعتراف هو الذي جعل القانون مستقلاً بشكل بديع على مدار اثني عشر قرناً من التاريخ الإسلامي. فلقد كانت بحسب ذلك قوة الدولة القانونية

(١) فيما يتعلق بالصلة بين القانون والسياسة انظر:

W. B. Hallaq, The Origins and Early Evolutions of Islamic Law and Jurisprudence ch. 6.

وقد ترجم إلى العربية بعنوان: نشأة الفقه الإسلامي وتطوره، بيروت: دار المدار

الإسلامي، ٢٠٠٧.

Muhammad Qasim Zamañ Religion and Politics Under the Early "Abbasids: The Emergence of Proto-Sunni Elite, chs 3-4 (1997).

محدودة في تعيين والقضاة واستبعادهم، ودون شك استخدمت الدولة هذا الحق لممارسة تأثير كبير بالقدر الذي تستطيع القيام به. لكن كان على الدولة أن تقبل أيضًا حقيقة أنه ما أن يُعين القاضي، حتى يصبح غير قادر على فعل شيء سوى الامتثال للقانون كما تطبقه المحكمة. لقد مثل استقلال القضاء وحكم القانون دون شك اثنتين من أبرز الصفات البارزة للثقافات الإسلامية التقليدية^(١).

طبقت المحكمة المسلمة ما قد تسميه «قانون الفقهاء» وهو تعبير يحمل أهمية كبيرة. ويعرف القانون/ الفقه الإسلامي تعريفاً دقيقاً على أنه قانون الفقهاء لأنه نتاج الأعمال التأويلية للفقهاء، وذلك بالاعتماد على النصوص الموحى بها ومناهج التفسير التي رؤي أنها مشتقة عن هذه المصادر نفسها. ويشكل القرآن النص القانوني الأساس، لكن معظم الجهد القانوني مشتق من سنة النبي محمد ﷺ، أي: من الأقوال والأفعال المقررة لمؤسس الإسلام، والإجماع، والطريقة الاستقرائية المعروفة بالقياس، قدمت آلية لتوضيح المادة الأولية في النصوص الموحى بها. ودون القياس ونظام التأويل القانوني/ الفقهي الذي طوره الفقهاء، من

(١) إن الخروقات الفعلية التي ارتكبت ضد القاعدة القانونية لا ينبغي أن تنفي مركزية المبدأ وهيمته داخل سياق ثقافات القانون الإسلامي. ومثل هذه الانتهاكات والخروقات لم تكن حاسمة ضد حكم القانون وأمثلة هذه الانتهاكات الضمنية (والآن ليست بالضرورة ضمنية) للأفعال التي قامت بها الحكومة الأمريكية خلال نصف القرن الماضي.

الممكن أن تبقى النصوص المقدسة خالية من أي أهمية قانونية، إذ كان هذا التأويل هو الذي قام عليه كل النظام الفقهي وارتكز. بعبارة أخرى، الله لم يوح بقانون لكنه أوحى فقط بإشارات نصوصية أو بآيات تطلبت تدخل العقل البشري حتى تجعلها مجسدة في الواقع الإنساني فيما ترى أنه يشكل قانوناً مقدساً. أي: أن الله أوحى اللبنات الأساس للقانون وكان على الفقهاء أن يبنوا بيت الشريعة ويشيدوه^(١).

لكن مع ذلك، فإن سلطة الفقهاء يجب ألا تخلط أو تشوش بأي مفاهيم لقوة دنيوية، طالما أنها لم تقم بشيء من هذا على الإطلاق. وما كانت سلطة الفقهاء من أي نوع كاريزمي أو حتى من النوع الأخلاقي، على الرغم من أن أنواع السلطة هذه ما كانت لتستبعد كلياً. وكذلك ما كانت سلطتهم دينية صرفة، إذ شهد المشهد الإسلامي عددًا من الطبقات الدينية المتعلمة الذين على الرغم من قدراتهم وإمكاناتهم العلمية المثيرة للإعجاب لم تكن لهم سلطة قانونية أو فقهية. فلقد كانت سلطة الفقهاء بشكل أساس

(١) فيما يخص التفكير ومنهجية القانون انظر:

Bernard G. Weiss, *The Search for God's Law* (1992), Wael B Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories* chs. 2-3 (1997).

وقد ترجم إلى العربية بعنوان: تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام: بيروت، دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٧.

إبستمولوجية معرفية^(١). ولقد أُسبغت عليهم السلطة لعلمهم ومعرفتهم الواسعة وهي السلطة التي كانوا يتمتعون بها في المقام الأول ألا وهي سلطة تفسير القانون، ولكن أيضًا سلطة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وقيادة المجتمع وإدارته ومؤسساته المدنية وجمع الزكاة وتمثيل الأيتام والمعوزين وإدارة المؤسسات التعليمية والمدارس الفقهية والإشراف على المؤسسات الخيرية والأعمال العامة^(٢).

وإذا كان الفقهاء يتمتعون بسلطة فوقية بوصفهم قادة مدنيين إلا أن سلطتهم على أنهم مفسرو القانون كانت شيئًا غاية في المقام الرفيع. وتُستمد هذه السلطة بدرجة كبيرة من قدرتهم على استخدام الأداة التفسيرية المعروفة بالاجتهاد أي: امتلاك قدرة تأويلية عميقة لإنزال الكلمة الإلهية على أمور المعيشة والشؤون الدنيوية في واقع الناس. وكان الازدهار التام لهذا التأويل الهرمنيوطيقي يعني القدرة

(١) فيما يخص السلطة الإبستمولوجية للفقهاء الإسلاميين انظر:

Wael B. Hallaq Authority, Continuity and Change in Islamic Law (2001).

وترجم إلى العربية بعنوان: السلطات المذهبية: التقليد والتجديد في الفقه الإسلامي:

بيروت، دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٧.

(٢) بخصوص هذه الوظائف انظر:

Emile Tyan, Judicial Organization, in Law in the Middle East Vol, 1: Origin and

Development of Islamic Law 236 (Majid Khadduri and Herbert Liebesny eds.

1955, Emile Ty. History de L'organization Judiciaire en Pays D' Islam (2d 1960).

على فك شفرة مراد الله من المسلمين القيام به وما لا يقومون به، وكان هذا الأساس هو منطلق القانون وكان هذا يعني بعبارة أخرى، القدرة الإستيمية المعرفية والفكرية على إظهار إرادة الله للبشر. وكان هناك شيء غير عادي في الحقيقة وهو أن كل هذا أدى إلى اكتساب القدرة -البحثية والدراسية أولاً وآخرًا- على النفاذ أو محاولة النفاذ إلى القدرة على تفسير مراد الله من البشر. لقد كانت قوة التأويل هذه هي التي رفعت هؤلاء الفقهاء إلى أعلى المراتب الاجتماعية والسياسية، لدرجة أنهم كانوا يجسدون ما يكافئ القوة المؤقتة. وكانت السياسة وجسد السياسة نفسها قد اعتبرت -بالضرورة- مجالاً للإغراءات والفساد الدنيوي. وبموجب هذه الحقيقة، أصبح القاضي الذي عينته وتدفع رواتبه الدولة موضع شبهة. والأدبيات الفقهية الإسلامية تمتلئ بإشارات إلى الدور المحفوف بالشك والملتبس للقضاة بوصفهم وكلاء عن سياسة فاسدة. وكان قبول التعيين كقاض لمن عُين ولأسرته، سبباً للحزن وارتبط بمعنى قوي للعداوة. وفضّل العديد من الفقهاء أن يُجلدوا وأن يسجنوا عوضاً عن أن يقبلوا أن يعينوا قضاة^(١). وليس من المبالغة القول إن مثل هذا التعيين، ما إن يتم قبوله حتى يُقلص من السلطة الشخصية للفقير ويعرضه للشك -إن لم يُتهم فعلاً- بالفساد وقلة الذمة. لذا فإنه يظهر أن مهنة العمل القانوني الإسلامية كانت

(١) «الأصول» وائل حلاق الهامش السابق ٢ الفصل الثامن.

وبانتظام تفصل نفسها عن الدولة وقوتها الزمانية، ولقد نجحت في فعل ذلك لحد كبير لمدة أكثر من ألف عام حتى منتصف القرن التاسع عشر^(١).

لذا فإنه من الدقة القول بأن الفقه الإسلامي كان نظامًا يعمل خارج إطار الدولة وبعيدًا عن تأثير الحكومة، مشكلًا قوة أخرى في الواقع توازيها. ولقد قام بذلك باستقلالية مدهشة ونجاح.

ولقد وجدت هذه الشائبة التعبير البليغ عنها في استعارة أن ما يقابل السيف = القلم رمز الفقيه والعالم الديني. وكان هذا القلم، دونما شك، مسؤولًا عن إبداع هذا الكم الفقهي والفكري والثقافي الذي فرضه الفقه والذي صمد حتى منتصف القرن التاسع عشر.

ولقد أظهرت الأبحاث الحديثة حول تاريخ الفقه/القانون الإسلامي - وبالذات في الولايات المتحدة وكندا وألمانيا الاتساع الكبير الذي كان عليه الفقه الإسلامي من بلاد ما وراء النهر إلى الأندلس والمغرب عبر القرون. وتقف هذه النتائج الجديدة نسبيًا في مقابل الخطاب الذي هيمن على هذا الحقل العلمي لعقود، تقريبًا منذ منتصف القرن التاسع عشر حتى سبعينيات القرن الماضي. ولقد كان في الماضي واقعيًا تحت هيمنة موظفي القوى الإمبريالية ونوعية البحث المتعارف عليه - وبشكل أساس الأوروبي - الذي رؤي أنه من الضروري إعطاء الفقه الإسلامي

(١) المصدر السابق الفصل السادس.

مكانة تجعله من بقايا الماضي ونُظر إليه إضافة إلى ذلك على أنه نظام عتيق وجامد وبدائي ولا تتوفر لديه المقدرة على التغيير. ومن نافلة القول، إن مثل هذا التصرف ما كان غير متوقع، طالما أنه كان ضروريًا لهؤلاء الموظفين المدنيين لدى القوى الإمبريالية أن يعملوا في الوقت ذاته وبطريقة واضحة في سبيل الخلاص منه وذلك؛ لأنهم يعملون بوصفهم إداريين إمبرياليين وكباحثين؛ عليهم أن يقدموا التبريرات لهيمنة إمبراطوريتهم وفرض سيطرة قانون جديد وبنى تشريعية أخرى^(١). إذ بالفعل، مع بداية منتصف القرن التاسع عشر، خضع الفقه الإسلامي لعملية من التغيير كان من الحتمي أن تقوده تقريبًا، إن لم يكن كله، إلى الزوال والانقلاب

(١) Wael Hallaq, The Quest for Origins or Doctrine?

ترجمت إلى العربية بعنوان: السؤال عن أصول الفقه الإسلامي أم هو المعتقد الاستشراقي (نشرت في هذا العدد من المجلة).

Islamic Legal Studies as Colonialists, Discourse, 2 UCLA. J. Islamic and Near Eastern L. 1, 1-31 (2002-03).

وهذا الخطاب تردد صداه في مجالات فكرية مختلفة عدّة، انظر مثلاً:

Edward Said, Orientalism (1978), Thierry Hentsch, Imagining The East (Fred A. Reed trans, 1992) Meyda Yegenslgn, Colonial Fatalism: To Wards a Feminist Reading of Orientalism (1998) A.L. Tibawi, English-speaking Orientalists; A Critique of Their Approach to Islam and Arab nationalism, 8 Islamic 25, 25-45, 73-84 (1969) Jacques Waardenburg (l'islam dan Le miroir de L'Occident: comment quelqu'es orientalistes occidentaux se sont ponchos sur L'Islam et sent forme une image de cette religion: I Goldziher, C. Snouck Hourgronje, C.H. Becker, D.B. Macdonald, Louis Massignin (1969).

والتبديل. ومن حسن الحظ، أصبحت الكولونيالية المباشرة شيئًا من الماضي (أو هذا ما نأمل) ويظهر أن الأبحاث الآن نوعًا ما أكثر تحررًا من هيمنة الافتراضات الثقافية السابقة. ولقد كانت النتيجة ما يشبه تقريبًا ثورة شاملة في الدراسات القانونية/الفقهية الإسلامية، وبالذات خلال العقدين الماضيين. ولقد أصبح من المعروف اليوم عدم وجود أي اضطراب أو تشويش بين الفقه الإسلامي والمجتمع الذي خدمه. لقد كان القانون مترابطًا اجتماعيًا، ولقد استجاب لتحديات التغيير الاجتماعي والاقتصادي إلى درجة تهدد بزواله وإفساده في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين.

وأحد أهم الأسئلة الأساس التي تبرز من هذا المقام الموجز هو: لو كان الفقه الإسلامي قد خدم المجتمع المسلم بشكل جيد، وإذا كانت ولاءات المسلمين للقانون في مقابل أي شيء أو أي شخص آخر جيدة، إذن لماذا كان على قانون الله أن ينحى ويُهمل؟ وما هي الأهداف الممكنة التي خدمها مثل هذا الإقدام المهم؟ والجواب على هذا السؤال لا يعني بسهولة أن يقدم في الوقت القصير المسموح لي به هنا. لكن ليس من الصعب تقديم ملخص لذلك.

ففي بداية القرن الثامن عشر، توقفت الإمبراطورية العثمانية عن أن تشكل تهديدًا لبوابات فيينا ودخلت في طور الاضمحلال، بينما الدول الأوروبية تخوض تقدمًا تقنيًا واقتصاديًا متزامنًا. ولقد

أدى هذا الصعود إلى ظهور علاقة جديدة بين الشرق الإسلامي وأوروبا بدأت في صورة سياسة كولونiale هدفها الاستيلاء على جيرانها المسلمين، وكذلك على الملكيات والسلطنات المسلمة في الأراض البعيدة. ولقد تغلب البريطانيون والفرنسيون والإسبان والبرتغاليون والهولنديون من بين آخرين على مناطق واسعة جدًا وسيطروا عليها، ومارسوا بشكل مباشر وغير مباشر سيطرة كولونiale على هذه المناطق. وكان من آخر هؤلاء الذين أسقطوا: الإمبراطورية العثمانية، التي قسمت معظم ممتلكاتها، عدا ما يعرف بتركيا الحديثة اليوم، عام ١٩١٦ بين البريطانيين والفرنسيين فيما عرف بمعاهدة سايكس بيكو^(١). ومع الاستيلاء شبه الكامل على العالم الإسلامي، عدا أماكن فقيرة مثل ما يعرف بالمملكة العربية السعودية، واجه هذا العالم موجة غير مسبوقه ليس فقط من الاستعمار العسكري والاقتصادي ولكن والأهم، أخذت تأثيرات التحديث الأوروبي تهب عليه وتعصف به. ولكن وحتى قبل الحرب العالمية الأولى، كانت الإمبراطورية العثمانية قد أجبرت على اعتماد برنامج إعادة بناء سياسي وإداري بحيث كانت الخطوات الأولى نحو مركزية الحكومة قد تأثرت. وكانت إعادة الهيكلة تقصد، بل ونجم عنها = تشكيل ما قد أصبح يشكل الدولة القومية، وهي وحدة دخيلة غربية على الثقافات الأهلية المحلية في

(١) Albert Hourani, A History of the Arab Peoples, 315-19 (1991).

البلدان المسلمة. وفي هذه الظاهرة الجديدة الآخذة في الظهور يجب علينا أن نبحث عن تفسير لما سيكون عليه المصير النهائي للقانون التقليدي والمنظومات التشريعية والقانونية^(١).

لقد كان تأسيس الدولة القومية مطلوبًا بالفعل، وكان يشكل تحولًا حاسمًا للقوة - وإن كان بشكل كبير مفرغًا من السلطة - من سلطة النخب القانونية التقليدية إلى سلطة تكون في يد تلك الدول الجديدة. ولما كانت المهنة القانونية التقليدية تكمن في قلب المؤسسات القديمة التي كانت تشكل المستهدف من عملية التحديث، إلا أن الدولة القومية لا تقدر أن تصبح واقعًا دون الاستيلاء على هذه المؤسسات. وقد كان الفقهاء في الأصل يسيطرون على الإدارة، لذا كانت عوائد الأوقاف الخيرية التي كانت تشكل العمود الفقري لاقتصاد الحضر والتعليم الفقهي. لذا فإنه مع بداية القرن العشرين صودرت هذه الأوقاف أو وضعت تحت الإدارة المباشرة لمؤسسات الدولة. ولقد أدت هذه الخطوة إلى مرحلة جديدة فقدت فيها المنظومة الفقهية التقليدية بالتدريج السيطرة على مصادر قوتها الخاصة، مما جعل أعضائها معتمدين وبشكل كبير على ما تقدمه الدولة التي أخذت بالتالي في التقلص بدأ يتقلص دورها ويتضاءل.

إضافة إلى ذلك، تسارعت عملية تقليص قوة النخبة الدينية

(١) Wael B. Hallaq, Can The Sharia Be Restored? In Arab Legal Systems in Transition (Barabara Stowasser and Tvonne Haddad ed.).

بسبب إيجاد نخب قانونية جديدة -تحت ضغط الكولونيالية- وبدأت في تشكيل بنى تشريعية قانونية جديدة منذ بداية منتصف القرن التاسع عشر. وبدأ يظهر نوع جديد من القانونيين، الذين تلقنوا في الغرب وفي مؤسسات غربية الطابع، ليحلوا محل الفقهاء التقليديين. ومع تبني مدارس قانونية للأسلوب الغربي وللمحاكم ذات السلم الوظيفي الهرمي، أدمجت هذه النخب الجديدة بسهولة في البنى القانونية التي أخذت في البروز، وفي الوقت نفسه وجد الفقهاء أنفسهم قد هُمِّشوا وأصبحوا عاجزين تمامًا عن التعامل والتعاطي مع الواقع الجديد. ولقد عملت المحاكم الغربية الجديدة على أساس مدونات قانونية، وكان المحامون الذين عملوا فيها لا يملكون أية معرفة فعلية بالأمور الدينية والقانون الشرعي، سواء كانت اعتقادية أو قضائية أو ما سواها. وفي المقابل، كانت المواد القانونية الأجنبية المدمجة غير مفهومة، مقارنة بالسلم الوظيفي القضائي الهرمي وللفقهاء -الذين كانوا يعتمدون تقريبًا أو كليًا على استمرارية عوائد الأوقاف الخيرية- خضعوا للتنحية جانبًا، وفي النهاية استبدلوا كليًا بخريجي كليات الحقوق الحديثة. وفقد المختصون التقليديون في الشؤون القانونية ليس فقط أماكنهم القضائية كقضاة وإداريين قانونيين وموظفي محاكم؛ ولكن أيضًا فقدوا مناصبهم كمعلمين ووظائفهم التعليمية - باختصار الوجود الفقري لوجودهم كمهنة. لقد شكلت هذه الخسارة مؤامرة عليهم، فهي لم تجردهم من وظائفهم ولكن أيضًا من قدراتهم الإبداعية،

ولم يعد يسمح لهم باستمرار أصالتهم الفكرية. ولقد أدى تحطيم المدرسة الفقهية/القانونية التقليدية -التي كانت تشمل الفقهاء والقضاة والموظفين المساعدين للفقهاء- إلى انحسار الفقه الإسلامي، وحلت الكليات نفس المكانة التي كان الفقه الإسلامي عليها.

ولضمان الانضواء التام للقانون تحت عباءة الدولة القومية الجديدة الناشئة، أصبح التقنين هو الوسيلة المعيارية للتشريع. والتقنين ليس بالضرورة شكلاً محايداً من الصيغ القانونية، وليس أداة بريئة للممارسة القانونية، وليس مفرغاً من أهداف سياسية وغير سياسية. إنه في الواقع اختيار مقصود ضمن عملية ممارسة القوة السياسية والقانونية، وسيلة عن طريقها يُفرض تحجيم مقصود وعن وعي على الحرية التفسيرية للفقهاء والقضاة والمحامين. وفي السياق الإسلامي، كان لتبني التقنين أهمية خاصة نظراً لأنه كان يمثل طريقة عمل فعّالة عن طريقها أعيدت صياغة القانون وغيرت بطرق جوهرية. ما عاد بإمكان الفقهاء التقليديين استخدام مناهجهم التأويلية كي يقرروا ما هو القانون، ولقد عطل النظام الجديد الرابطة العضوية بين النصوص المقدسة والتوجهات القانونية الوضعية المشتقة عنها. وهكذا توقفت آلية التفسير، العمود الفقري للفقه الإسلامي والصلة الوحيدة بين الإلهي والبشري، عن العمل. وما كان التقنين هو التغير النبوي الوحيد فقط الذي أدخل. كان هناك تغير آخر أشدّ حدّة، إن لم يكن تغييراً جراحياً، قد تأثر

بعملية الاستيراد لعدد لا نهاية له من قوانين أوروبية متنوعة، تحت ضغط الكولونيالية، كان هذا الاستيراد في أوقات تحت التهديد بالقوة. وأول عمليات الاستيراد هذه كان القانون الجنائي العثماني عام ١٨٥٨ الذي صيغ على غرار القانون الجنائي الفرنسي الصادر عام ١٨٠٧ (ولقد كانت الفروق الثقافية والاجتماعية والقانونية بين الرعايا العثمانيين الشرق أوسطيين والفرنسيين الأوروبيين لا يظهر أنها كانت تعني شيئاً!)، وفي عام ١٨٦٣ و١٨٨٠ أخذ العثمانيون بشكل تحرري القانون البحري الفرنسي وإجراءات القانون المدني، بالترتيب. ولقد امتدت وطالت موجة الأخذ الكبير هذه مصادر أوروبية أخرى، بما في ذلك القوانين السويسرية والألمانية والإنجليزية والإيطالية. ولاحقاً مع ظهور الدول القومية بعد الحرب العالمية الأولى، كانت هناك محاولات للتوفيق بين القوانين الإسلامية والأوروبية، وفي هذه العملية كانت مصر هي القائدة. ومع حلول سبعينيات القرن العشرين، أصبح العالم الإسلامي، من الناحية القانونية قد تغرب تغريباً دراماتيكياً. ولم يتبق سوى قانون الأحوال الشخصية هو الذي استمر في الحفاظ على قوانينه أو مواده بحسب الفقه الإسلامي التقليدي، ولكن حتى هذه المساحة قد قُنتت^(١).

أما وقد قُنت القانون على أساس نموذج القانون الغربي،

(١) فيما يخص هؤلاء و«إصلاحات» أخرى انظر:

Norman Anderson, Law Reform of the Muslim World (1976) N.J. Coulsn, A History of Islamic law (1964).

وُجِّدَ تقريبًا من بنيتِه التَّحتية بطريقتِ العمل الفقهي التقليديَّة، ونَحَّتْ الدولة القوميَّة جانبًا الفقه الإسلامي كليًا وتسيَّدت كليًا باعتبارها تشكِّل مركز القوَّة القانونيَّة والسياسيَّة التي لا يمكن تحديها.

وأنا على قناعة أنه عندما ضغطت القوى الكولونياليَّة من أجل إدخال هذه الإصلاحات، قاموا بذلك دون فهم أبعاد أو تبعات هذه التغيرات. فهم بالتأكيد ما كانوا متبھين أنهم بفعلهم هذا كانوا يدخلون توليفة قاتلة ستقود يومًا ما إلى تفخيخ منطقة تعاني من متاعب، وستكون بقعة متفجرة من العالم. وهذا الجهد في الدفع بإقصاء الفقه الإسلامي جانبًا وجعله عاجزًا عن العمل، كان ينبغي أن يكون قد نبه العديد إلى حقيقة أنه ليس فقط قد انتهت فترة حكم القانون، ولكن ظهرت فجوة رئيسة، تقريبًا صندوق أسود قد أحدث فجأة دون أي بديل حقيقي على الإطلاق. من ناحية أخرى، مع فرض الكولونياليَّة للدولة القوميَّة في العالم الإسلامي من سوريا إلى المغرب ومن العراق إلى ماليزيا، سمح لنظام سياسي جديد أن يظهر دون الإفادة من البنى الفقهيَّة التقليديَّة التي تمت السيطرة عليها بشكل منتظم من السلطة السياسيَّة والتي كانت تشكل ثروة حقيقيَّة (كان معظمها له صلة بالمجتمع المدني ولكنه كان يُدار من طرف الفقهاء التقليديين)، وكذلك السيطرة على القانون والقوَّة السياسيَّة المطلقة. بعبارة أخرى، لم يعد هناك نظام قانوني مستقل يمكنه أن يحد من تسلط قوَّة السلطات الجديدة. ولجعل الأمور أسوأ، استخدمت هذه السلطات المستبدة أفضل تقنيات الحدائث وأدواتها

لتعزيز أنظمتها الديكتاتورية، مما نجم عنه عنف وتبعات مأساوية. ولذا ليس من المستغرب ألا تكون دولة واحدة من الثلاثة وخمسين دولة العضو في منظمة المؤتمر الإسلامي = دولة ديمقراطية بالفعل. فغالبيتها تحكمها أنظمة جائرة، وأي ادعاء قالوا به بخصوص الأخذ بالفقه أو القانون الإسلامي هو أمر سطحي وضمم في النهاية للحصول على شرعية سياسية قاصرة. وفي حالات محدودة فقط كان الفقه/ القانون الإسلامي لا يعني لهذه الأنظمة أكثر من قطع الأيدي ورجم النساء الضحايا والجلد العلني. من المؤسف أن هذه العقوبات القاسية أصبحت تجسد وترمز للكثير مما يسمى بالفقه الإسلامي.

فمما لا شك أن غالبية المسلمين في العالم يعيشون في خوف وهي حالة من الوجود بائسة في الواقع. وأي رحالة مستنير ممن يهتم أن يعرف ما يفكر فيه المسلم العادي وما يشعر به سيعرف سريعاً مدى هذا الخوف ويتكشف له. لكن هذا الخوف أيضاً يتمازج تمازجاً كبيراً مع الشعور بالاغتراب يشكل أساس اغتراب عن عالم الثقافة الجديدة التي يُنظر إليها لحد ما على أنها أحدثت ضرراً عظيماً لا يغتفر بالثقافات الأهلية للمسلمين وبطرق حياتهم اليومية. ويخبرنا القرن فيما بين ١٨٧٠ و١٩٧٠ عن قصة تغريب كبير حيث تعرض المسلمون لعملية من الإفكار أولاً في قيمهم الدينية وثانياً في ثقافتهم الأصلية القديمة التقليدية. ودعنا لا نترك أي شك أن استبعاد قانونهم التقليدي هو مسؤول لحد كبير عن

أشكال الاغتراب والإفقار ربما في الحقيقة، ليس هناك طريقة أخرى لتفسير الارتفاع المعاصر والتزايد في أعداد الحركات الإسلامية الأصولية في أرجاء العالم الإسلامي سوى ذلك. لقد كانت الثورة الإيرانية مجرد بداية لسلسلة من ردود الفعل الشعبية المؤكدة على ما يعرف بـ «ظهور الإسلام الأصولي». وسيستمر هذا الاتجاه دون ضعف أو فتور. فخلال السنة أو السنتين الماضيتين، رأينا ازديادًا مهمًا في حجم الحركات الإسلامية والإسلاموية وقوتها. وحديثًا كسب الإسلاميون ١٩ مقعدًا من ٤٠ مقعدًا في الانتخابات البحرينية. والحزب الإسلامي في مصر يقف الآن في الحجم موازيًا للحزب الوطني الحاكم. والانتخابات الحديثة في المغرب كسب فيها الإسلاميون ٤٢ مقعدًا في البرلمان، بينما في الانتخابات الماضية كانوا يحتلون ١٤ مقعدًا. والحالة الجزائرية معروفة جدًا بحيث لا نحتاج إلى ذكرها هنا. وفي باكستان، في المنطقتين الرئيسيتين المحاذيتين على حدود أفغانستان تحكهما أحزاب إسلامية، وفي تركيا، التي يقال إنها الديمقراطية الرسمية الوحيدة في العالم الإسلامي، الحزب الحاكم الذي تم انتخابه حديثًا هو حزب الرفاه الإسلامي. ولا نحتاج أن نتحدث عن السودان وباكستان والمملكة العربية السعودية وأقطار أخرى عديدة جميعها معروفة سلفًا بأنظمتها الإسلامية.

وما أود التأكيد عليه هو أن تجربة التغريب للقرن الذي سبق سبعينيات القرن العشرين أنتجت ردود فعل قاتلة وعنيفة يسهل

تفسيرها. وردود الفعل هذه لا تنبع بوضوح من مكون وراثي. وحقيقة أنه لا سابق لها في التاريخ الإسلامي - وأنها كذلك - هو تأكيد حاسم وفصيح على ما أسميناه بـ «جذور الغضب الإسلامي» يجب أن يبحث عنها في المواجهة بين العالم الإسلامي والقوى الأوروبية (التي يرى الآن أنها ممثلة في الولايات المتحدة) على مدار القرن الماضي. لكن بالتحديد من أين يكمن الغضب في ظاهرة عدم رضا المسلمين الجديدة تلك؟

لقد صرحت بأن استبعاد القانون الديني وتنحيته كان السلاح الذي له حدان الذي استخدمته الدولة القومية - والقوى الكولونيالية من قبلها - لاستكمال حلقة تحول حاسم للقوة من أيدي الفقهاء إلى القاعدة العلمانية للدولة القومية. فعن طريق استبدال كامل لقانون تقليدي وديني من طرف جهاز دولة تملك قوى قانونية وسياسية كلية، كملت المهمة - لكن ما كانت مهمة ناجحة على المدى الطويل. لقد كانت فاشلة أو غير ناجحة، لأن التغيرات التي فرضت على المسلمين أنظمة ديكتاتورية وقهرية بصورة كبيرة، كانت قد حلت محل قانون محلي أصيل عاش على أساسه المسلمون - وعاشوا بشكل جيد - لقرون طويلة. ومما زاد الطين بلة أنهم أفسحوا الطريق أمام استبدادات ليس لها وسيلة سوى البطش والمعاملة غير الإنسانية. والدساتير التي تحمي الحقوق الفردية والحريات في الغرب استخدمت في حالة الإسلام لتكون لا شيء أكثر من كونها وسائل فعالة لضمان قوة الطبقة الحاكمة ولطمس العملية

الديمقراطية وتعطيل البرلمانات. لكن مع ذلك هذا لا يعني أن عدم رضا المسلمين مرتبط بشكل حميم بالسياسات الدولية والإقليمية للديكتاتوريات الحاكمة في بلدانهم بسبب السياسات الأجنبية التي تمارسها الأمم القوية - تلك السياسات التي تعد إكراهية والحاسمة لمصيرهم والقضايا المهمة جدًا بالنسبة لهم. وهذا أمر لا يمكن إنكاره. لكن عند مستويات نفسية وثقافية أعمق، ينبع الاغتراب من عدم ارتباط عميق مع الله، ارتباط جاء مع التجربة التي فرضت عليهم في مواجهتهم مع الغرب والحدثة وهميتها.

لقد قلت إن الإسلام هو دين القانون وهذه الحقيقة ذات أهمية حاسمة، فالإسلام لا يعني شيئاً إن كان قد أخذ أو سحب منه القانون الإسلامي أو انتزع. وبحسب ذلك، أن تكون مسلماً يعني أن تعيش بحسب مقتضيات الدين وأوامره ونواهيه. وليس على غرار صلوات يوم الأحد، التي تغير الطقس المسيحي الأساس الموصول بالله، صلاة الجمعة، بالنسبة للمسلم، سوف لن تكون كذلك، هناك الكثير والكثير ضروري ويحتاج إليه، يُحتاج لطقس قانوني/فقهي وقانون إلهي وطريق حياة، باختصار نظام شامل من المعتقدات والممارسات تولّد صلة مباشرة بين الفرد المسلم وربه. لقد كانت هذه حقيقة المسلمين لأكثر من ثلاثة عشر قرناً وهو واقع استمر دونما انقطاع في الشرق الأدنى السامي القديم من زمن حمورابي، أي: أن هذا النسب الألفي ينبئ عن وجود علاقة أوارتباط حميم بين القانون والآلهة القديمة استمر طويلاً في ثقافات الشرق الأدنى وهذا حتى لا نقول سوى ما هو الواضح.

بيد أن التأثير الحدائى الأساس والنبوى على العالم الإسلامى لا يمكن إنكاره. وبغض النظر عما كان عليه الماضى الإسلامى السامى، فلقد تغير بشكل لا يمكن إعادته على ما كان عليه. فالحدائى موجودة هنا لتبقى، سواء تمكن مسلمو اليوم أم لا أن يفصلوا مشاكلهم على حسب مصطلحات الحدائى وتأثيرها، تبقى الحقيقة أنهم الآن يناضلون من أجل إظهار حقيقة واقعهم الجدى الحدى والتقاليد والدين الذى ارتبطوا به بشكل قوى والذى عن طريقه استمروا فى تعريف أنفسهم. وقصة الإسلام فى العالم الحدى هى قصة محببة لكن ليست يائسة، وهى تشكل توليفة بين قوى التقليد وقوى التغير الحتمى الجائر، بين الدين والعلمانية، وبين النزعة الفردية والنزعة المجتمعية، وبين الليبرالية السياسية والاعتقاد والتوجيه الدينى، وبشكل أساس بين ثقافة الإنسانية وكون يتركز على ما هو إلهى.

إن الانفصام الذى وقع بين البنى الاجتماعية والاقتصادية والقانونية التقليدية وغيرها أوجد تعددية فى الخطابات المسلمة جميعها تدعو إلى حلول مختلفة لمصيرهم. ولأسباب تحليلية، من الممكن تحديد خمسة معسكرات ممثلة، أولها العلمانيون الذين يروجون لقطيعة كاملة مع الدين ويتبنون عمومًا الحدائى والغرب دون أى تحفظات على الإطلاق. ودعاتها عادة ما يكونون من بين المعلمين تعليمًا عاليًا والبرجوازية الحضرية الراقية. ويمكن لهذا المعسكر مباشرة أن نستبعده من اعتبارنا، طالما أنه أثبت أنه غير

مهم حتى خلال فترة ازدهارهم في الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين ودورهم اليوم هامشي تمامًا. أما المعسكر الثاني الذي أسميه التقليديين والذي يطالب بقبول مشروط للأشياء الحديثة باعتبار أنه لا يمكن الاستغناء عنها في حياة المسلمين. وهذا المعسكر الذي يمثل غالبية المسلمين العاديين وكذلك يمثل الجيوب الباقية على الحياة ولكن المهمشة من الطبقة المتعلمة من الفقهاء وهو معسكر لم يظهر وعيًا كافيًا سواء بالتأثيرات البنوية والرئيسة للحدائثة رأو بماضيهم الخاص. وبالنسبة لأعضاء هذا المعسكر، الحدائثة عبارة عن ظاهرة باهتة أو غير واضحة وماضيهم تم فهمه على أساس تصور قصير النظر، يبرر أي شيء يقدمه الحاضر. ومن المؤشرات على تصوراتهم إصرارهم على الدين بوصفه يقود الحياة إلى جانب قبولهم غير المتسق للأفكار والمؤسسات الحديثة. لكن هذا المعسكر بالذات يفقد بشكل متزايد أعضاءه، المعسكر الثالث، هم الإسلاميون الذين يدعون بشكل قوي لإحياء الأيديولوجيا التطهيرية. لكن مع ذلك، في الحقيقة هذه الأيديولوجيا هي صياغة جديدة متشكلة للإسلام ليست بالضرورة لها قدر كبير بالإيمان، على الأقل من منظور علمي. وتأتي العضوية في هذا المعسكر من كل أركان المجتمعات المسلمة: من الشوارع والجامعات والطبقات الاجتماعية الدنيا والعليا وكذلك من النخب الحاكمة والبرلمانات. ويتكون المعسكر الرابع من ليبراليين مسلمين (وهم ممن ستتناولهم لاحقًا بمزيد من التفصيل) - وهم يشكلون أقلية صغيرة من المفكرين

لكن مع ذلك يملكون صوتًا قويًا وإن كان موضع خلاف- وأخيرًا المعسكر الخامس يتبنى الحداثة والمؤسسات والأفكار العلمانية لكنه يحاول أن يغلف هذا الحماس بثوب من القيم الإسلامية. بعبارة أخرى، يقبل هذا المعسكر الإسلام على أنه وحدة اسمية، مثلما يقبل المسيحيون المسيحية في الغرب في عالم يموج بنزعة علمانية وإنسانية ورأسمالية وأشياء أخرى حداثية قاسية.

وإذا كان هناك قاسم مشترك يجمع المعسكرات الثلاثة الأخيرة بعضها فهو أنهم جميعًا يبحثون عن حل للمأزق الذي يعيشونه؛ حل يجعل حياتهم ووجودهم له معنى في ظل التناقضات التي فرضها العالم الحديث عليهم. إضافة إلى ذلك ركز جزء مهم من خطاباتهم، وهو أمر مفهوم ومتوقع، على الجوانب القانونية لهذا الحل. وعليه، فإن عدد الكتب المتزايد والمسارات حول كيف يمكن إصلاح القانون/الفرق الإسلامي مفهوم. ثم يأتي معسكر الحداثيين الذي يتميز بإعلان موقفه الاسمي المعلن = هو في حالة غير مريحة في ظل تشكيلات استطرادية. وإلى الآن، كان هذا المعسكر غير قادر على تفصيل مثالياته إلى ما هو أبعد من الممارسة الفعلية لأعضائه الذين يعيشون حياة غير دينية. ويصدق هذا أيضًا على معسكر العلمانيين.

وما بقي عبارة عن ثلاث استراتيجيات استطرادية تشكل أغلبية ما عرف بالنظريات «الإصلاحية». أولى هذه الاستراتيجيات المقاربة النفعية التي تروج بشكل أساس من طرف التقليديين. فمن

منظورهم التبسيطي نسيًا لتبني الحداثة، نجدهم يلوذون- كما ذكرنا مبكرًا- بما كان يعد مفهومًا أدنى للقانون التقليدي. وهذا الفهم القانوني حاز في الأصل على تطبيق محدود، يقبل مثلًا استهلاك الحيوانات المذبوحة على غير الطريقة الإسلامية تحت دواعي رحل ذلك عند وجود مشقة مثل ضرورة البقاء حيًا. فلقد تبنى التقليديون توسعًا كبيرًا لهذا المبدأ الأصولي مجادلين أن المسلمين يجدون أنفسهم اليوم مجبرين ومجبولين على طريقة الحياة الحديثة التي لا تعطيهم أي خيار وتفرض عليهم أسلوب حياة يتعين عليهم أن يعيشوه وهم يعيشونه قانونيًا بحسب الضرورة. وهذه المقاربة مضى عليها إلى الآن تقريبًا قرن، وهي نفعية بصورة كبيرة، بينما في المقابل، حولت مبدأ أصوليًا ثانويًا بطريقة تجعل الفقه الإسلامي برمته معطلًا.

ويمكن أن تسمى المقاربة النظرية الثانية المقاربة الحرفية التي تتطلع لفرض القانون على أساس أو على نموذج، نفس المبادئ التأويلية للقانون. وتظهر هذه المقاربة على أنها تدعم الإسلاميين الذين يرغبون في إعادة إحياء قانون إسلامي صارم تدفعه مفاهيم تطهيرية خاصة للتاريخ. لكن واقع الحياة الحديثة يجعل هذا الأمر من الصعب جدًا تحقيقه، على الأقل دون وقوع تضاربات عميقة مع الواقع، كما هو الحال في الجمهورية الإسلامية في إيران. فالنساء المسلمات في العديد من البلدان المسلمة، على سبيل المثال، لم يعدن مذعنات للرجال. فهن متعلمات تعليمًا عاليًا وانضممن للقوة

العاملة ويشغلن بعض المناصب السياسية العالية في البلاد وأصبحن مستقلات اقتصادياً. ويفرض هذا الواقع، حتى دون وجود تبعات اجتماعية وغير اجتماعية عميقة من ذلك، مشاكل جدية لأية قراءة حرفية للمصادر الفقهية، لكن مع ذلك يمكن قبول قراءات تقدم طرحاً مرناً ومقبولاً. وواقع النساء المسلمات اليوم هو ببساطة غير متوافق مع ما هو مرسوم حرفياً لهن في القرآن والسنة.

ويمكن أن تسمى المقاربة النظرية الثالثة لليبراليين الإسلاميين، وهي مقاربة ملتزمة بما أصفه بروح (في مقابل حرفية) القانون كما هو متجسد في النصوص المقدسة (الموحى بها). وبيحث دعاة هذه المقاربة عن علة الحكمة الإلهية أو المبرر لهذا القانون، وهكذا يطبقون تفسيراً معيناً للمراد الإلهي على الحالات والأوضاع المستحدثة. لذا إذا كانت التقاليد تسمح بالزواج بأربع نساء فإنه ينظر إلى ذلك بحسب قراءتهم، أن الهدف من ذلك على وجه الدقة كان يهدف إلى توفير مأوى من الحياة الأسرية للأرامل اللاتي ربما كان أملهن الوحيد هو الارتباط عن طريق الزواج برجل قادر مالياً، وهذا الرأي المباح بحكم القرآن لم يعد معمولاً به للحفاظ عليهن في المجتمع الحديث حيث الأرامل يستطعن الزواج مرة أخرى في زواج أحادي من رجل مفرد أو حيث تستطيع الدولة أن تزودهن بما يقيم حياتهن باعتبارها جزءاً من شبكة الضمان الاجتماعي. وبنفس المنطق، إذا كانت شهادة امرأتين تعتبر معادلة لشهادة رجل واحد لأن النساء ما كن متعلمات أو كن يجبرن

على العيش معزولات في المنازل، ولذا كن لا يملكن خبرة بالحياة العامة، فإن المرأة المسلمة الحديثة متعلمة ونشطة خارج إطار المنزل. وهذا يمنحها نفس الأهلية القانونية التي للرجل. وهذه المقاربة، بحسب ما أعتقد، هي المقاربة الأكثر إشراقاً وعلى ما يظهر لن يكون هناك سبب لعدم نجاحها. لكن مع ذلك، في الحقيقة فإن هذه المقاربة (والنظريات التي تتداخل معها) تعد مهمة فعلاً، فدعاتها عددهم صغير ويعيشون إما في عزلة كاملة، أو في المنفى. وأحد الاعتراضات الأساس ضدها هو أنها ذات بعد تعسفي. فالكلمة الإلهية يمكن ليها وتوجيهها إلى معنى خاص بنفس السهولة في توجيهها إلى نقيضها. والكلمة الإلهية، كما يقول نقادها، ليست ولا يمكن أن تكون مطواعة [بحسب رغبة المفسر].

والسؤال المزعج حول تأثيرات هذه الأسئلة والمقاربات هو: إلى أي مدى كانت أو إلى أي حد أدمجت فيه تلك المقاربات والمناهج في الممارسة الفعلية؟ والجواب سهل جداً. فمع الاستثناء الجزئي للمقاربة النفعية، ولا واحد من هذه النظريات الإصلاحية عموماً يجد تعبيراً له في الواقع القانوني/الفقهي للعالم الإسلامي. إذ لم تظل إلا حبراً على ورق. فلقد فشلت المقاربات الحرفية والنفعية في تقديم آراء مقنعة وتفصيلية قادرة على امتلاك جاذبية شعبية. فالحرفيون يستبعدون الحداثة والحقائق التي أوجدت على الأرض وحلولهم تعاني من التيه في التناقضات والصعوبات. ولقد نُظر إلى النفعيين، في المقابل، على أنهم أفسدوا المبادئ الأساس للقانون المقدس/الفقه.

والأهم، مع ذلك، يوجد انفصال تام بين أي واحد من هذه الأصوات من ناحية وسياسات الحكومات القانونية من ناحية أخرى. فالدولة، ينظر إليها باعتبارها مضطهدة لشعبها وأنها كذلك مخلب للمصالح الإمبريالية، هي اليوم لعنة العالم الإسلامي البغيضة. والنقطة التي أرغب في إيضاحها هي أن تحول السيطرة على القانون من القضاة التقليديين إلى الدولة يمثل أكثر الظواهر أهمية لما يسمى بالإصلاح القانوني الحديث، وهو أمر دال على القطيعة مع سلطة إستيمية وبدء فجر السلطة الممقوتة جدًّا بل بدء السلطة القمعية فعلاً، للدولة القومية. ويُنظر إلى بروز الدولة على أنه مصدر للقوة القانونية (في مقابل السلطة) إلى أنه أمر بغيض بطريقة مزدوجة، لأن الدولة ليست فقط مستولية على القانون من الفقهاء (الذين كانت جذورهم عميقة في تربة الأمة) ولكن أيضاً أوضحت الدولة على مدار أكثر من ألف سنة أنها وحدة أو بنية تفتقد بشدة التدين والتقوى والاستقامة. وإذا كان الفقه/القانون الإسلامي قد مثل بالنسبة للمسلمين الأفضل في الدين والحياة الدنيوية، فإن الدولة مثلت الأسوأ من حيث الإغراءات الدنيوية والفساد وحديثاً في الاضطهاد. ومع الاستيلاء على القانون في وقت يقتضي الإصلاحات، يُنظر إلى الدولة على أنها غرقت حتى النخاع في تناقض يدعو للاشمئزاز. فهي لم تستبدل فقط قانون الله بقانون غير ديني ولكنها ما اختارت سوى قانون المستعمر ليحل محل قانون الله.

إن هذا المركب المعقد من المشاكل هي ما نواجهه اليوم وهي مشاكل تهتم كل الناس. وتبعاتها عديدة تتراوح بين دعوات يائسة في الشارع المسلم إلى أفعال عنف تدميرية، سواء كان ذلك في الخرطوم أو كابول، أو نيويورك. ودعنا نوضح دون شك، أنه في نهاية المطاف، أن الجرم الحقيقي هو انفجار التاريخ. فالانفصال المفاجئ عن الماضي، والانفصال عن إرثه ومؤسسته وتقاليده يكمن في قلب هذه المشاكل. وكما صاغها مسلم حديثاً، حتى تقود سيارة بطريقة آمنة، ينبغي على المرء دائماً أن ينظر إلى الأمام وليس أبداً دون أن تكون عينه على المرأة الخلفية. هذه الاستعارة مناسبة تماماً. والسؤال الآن هو: هل بإمكان المسلمين استعادة بعض ماضيهم لعلاج حاضرهم ومشاكل المستقبل؟ هل ستكون حكوماتهم مهتمة مستجيبة لدعواتهم؟ وهل ستكون لدعواتهم آذان متعاطفة من المراقبين من خارج العالم الإسلامي أو من أولئك الذين يسيطرون على حياتهم ومصائرهم؟⁽¹⁾

(1) للاطلاع على أبحاث ومواد عملية ذات صلة بالموضوع، الموضوعات القانونية التالية:

Criminal Law and Procedure Criminal offenses Crimes Against Persons Terrorism
Terroristic Acts General Overview Estate Gift and Trust law Trusts
Administration Governments Nation American Property Rights.

• هذه ترجمة لمقالة:

Wael B. Hallaq: "Muslim Rage and Islamic law" Hastings Law Journal, 24 (1705).

الاستشهاد بالأدلة وإساءة الاستشهاد بها
مسألة التأثير الإقليمي والروماني
على التشريع الإسلامي في مرحلة النشأة(★)

وائل حلاق

جامعة ماكجيل

ترجمة: أبو بكر أحمد باقادر

(*) المقالة عبارة عن مراجعة لكتاب القانون الروماني والإقليمي والإسلامي: أصول منظومة «البطرون» في الإسلام من تأليف باتريشيا كرون، مطبعة جامعة كمبريدج ١٩٨٧، ص ١٧٨ وملخصين وقائمة مراجع وفهرست تراكمي وثمان الكتاب ٣٩,٥٠ دولارًا.
وأود هنا أن أسجل شكري لزملائي شارلز آدمز ودونالد ليتل وبول ووكر على تعليقاتهم الثمينة.

في مقالها بعنوان «القانون الروماني والإقليمي والإسلامي»؛ ترى باتريشيا كرون أن الممارسة الإقليمية للقوانين داخل سوريا عاصمة الدولة الإسلامية الوليدة أثرت في الشريعة الإسلامية تأثيراً لا يقل عن تأثير القانون الروماني. وتستشهد بمثال عن هذا التأثير متمثلاً في منظومة «الولاء» وتسعى في ورقاتها أن تثبت السمات الحاسمة والظاهرة المستمدة من القانون الإقليمي والروماني أكثر من تأثير المجتمع العربي الجاهلي قبل مجيء الإسلام. والمقالة التي بين يدينا تنظر في الافتراضات التي وضعتها المؤلفة وأدلتها إلى جانب النظر في المنهجية البحثية التي اعتمدها لترسيخ أطروحتها والبرهنة عليها.

● أولاً:

على الرغم من أن مشكلة التأثيرات الخارجية على الفقه/ القانون الإسلامي شغلت عقول المختصين في الدراسات الإسلامية لفترة تزيد على قرن من الزمان؛ يظهر أن حل هذه المشكلة لا يقل حيرة في الوقت الراهن عما كان يعلق عليه ألفرد فون كيرمر في زمن سابق في عام ١٨٧٥. فإن المساهمين في دراسة هذه القضية، يتباينون على نطاق واسع، بداية من أولئك الذين أكدوا «مديونية» الفقه الإسلامي إلى قوانين التوراة، حتى أولئك الذين ارتأوا في القانون الروماني المادة التي تأسست عليها الشريعة لوجود ملاءمة بينهما. ولقد تنوع تقديرهم لهذه الاستدانة بين «اقتباس ممنهج» للقانون اليهودي و/أو الروماني مع ادعاءات أخرى متواضعة لهذا

الاقْتباس^(١). ويمثل كتاب د. باتريشيا كرون «القوانين الرومانية والإقليمية والإسلامية» أحدث إسهام تجاه هذه القضية الإشكالية. فبينما تفترض كرون أن القانون اليهودي «أسهم إسهامًا ظاهرًا في تشكل الشريعة» (ص ٢)؛ فإنها تنحي جانبًا أطروحة لا تستند لأدلة عن تأثير القانون الروماني. وتجادل بأنه لو خالطت الشريعة عناصر رومانية؛ فإنها ربما كانت قد دخلت فقط عن طريق القانون الإقليمي، الذي بحسب تعريفها «يشير إلى القانون غير الروماني المعمول به في أقاليم الإمبراطورية الرومانية وخصوصًا في الأقاليم التي كان يحكمها اليونانيون» (ص ١)، وبما أن الثقافة الإسلامية الوليدة قد تشكلت في الهلال الخصيب الروماني؛ فلا يمكن أن تكون منطقة التأثير الجغرافية إلا في سوريا فقط وليس العراق، كما كان يري شاخنت. وتنتقد كرون بشكل مفصل أطروحة شاخنت القائلة بأن القانون الروماني كان قد انتقل عن طريق البلاغة اليونانية

(١) هناك مقالتان تقدمان الادعاءات المعتبرة لمسألة استنادة الشريعة الإسلامية من قوانين أخرى انظر:

J.K. Wegner, "Islamic and Talmudic Jurisprudence: The Four Roots of Islamic Law and Their Talmudic Counterparts" *The American Journal of Legal History*, 26, 1 (1982): 25-7, H. J. Liebnsay "Comparative Legal History: Its Role in the Analysis of Islamic and Modern Near Eastern Legal Institutions" *The American Journal of Comparative Law* 20 (1972) 38-547.

وللاطلاع على مصادر أخرى انظر:

Crone, *Romañ* 1-17 appendices 2-3, and the bibliography

في العراق إبان الدولة الساسانية، وأظهرت أنه لا يثبت عنصر واحد من قائمة جولدتسيهر وشاخت للعناصر الرومانية في الفقه الإسلامي وجودها، وأن عناصر عدّة كان من الواضح أنها خطأ» (ص ١١، ١٠٢-٦). وأن احتمال تأثير القانون الروماني على الفقه الإسلامي عن طريق الكتب القانونية الناسوبورية الرومانية السورية، التي جاءت بناء على استنتاجات نلّينو، قد استبعدتها. وتحولت كرون -بعد أن أسقطت أطروحة شاخت- إلى نقطتها الأساس القائلة بأن «ما كان قانون أقاليم الشرق الأوسط قط رومانياً كلياً؛ إذ بقيت مؤسسات أجنبية عديدة تحت إطار روماني إلى حد ما» (ص ١٤). لكن -والكلام لها- «على الرغم من أن الممارسة الإقليمية قد أسهمت إسهاماً أكبر في تشكل الشريعة من القانون الروماني . . . فإنه من الخطأ استبعاد احتمالية وجود تأثير روماني» (ص ١٤). أما الطريقة التي تفعلّ فيها هذا الأثر كان عن طريق الخلفاء الأمويين الأوائل الذين اتخذوا من سوريا عاصمتهم والذين «شعروا بحرية للاقتباس من قانون أجنبي»^(٢). وهكذا فإن القانون

(٢) أطروحة كرون تتعلق بحكم القانون الإقليمي في حل مشكلة التأثيرات القانونية المشار إليها منذ قرن مضى من فون كريمر وردت بشكل غامض عام ١٩٥٠ ومن شاخت نفسه

انظر:

Alfred Von Kremeß *Culturgeschichte des Orients unter dan Chalifen*, 2 Vols (Wilhelm Braumuller, 1872-77).

Joesph Schact, "Foreign Elements in Ancient Islamic Law" *Journal of Comparative Legislation and International Law* 32 (1950), 1011). 18-19), 1. 16). =

الأموي وهو إذن ما أخذه الفقهاء على أنه نقطة بداية لهم، «قد يكون من حيث المبدأ بقايا لهذا العنصر في جانب ما في النظام [الإسلامي] التقليدي» (ص ١٦) ووجدت كرون بوضوح، على الأقل واحدًا من هذه البقايا في شكل منظومة الباطرون (Patronate) أو الراعي أو الولي، وهو الأمر الذي كرس له بقية عملها باستثناء الفصل الثاني الذي يوفر لغير المختصين أساسيات الفقه الإسلامي كي يسهل عليهم رحلة قراءة الكتاب. ويعالج الفصل الثالث التأثيرات القانونية لمنظومة الولاء في الإسلام في شكلين ولاء العتق (وهي رابطة قانونية تنشأ من الإعتاق أو التحرير من الرق) وولاء الموالاتة (الولاية التعاقدية). وهنا تعلن كرون عن نيتها للبرهنة على أن جزيرة العرب في الجاهلية «قدمت السياق العام للولاء» لكنها «لم تقدم المنظومة المؤسسية نفسها. فالسمات الحاسمة للولاء أخذت عن القانون الروماني والإقليمي». (ص ٤١) وفي الفصل الرابع، تُعرض البراهين على الأطروحة الأولى؛ أي أن الولاء لم يتأصل من الجزيرة العرب الجاهلية في الأساس. أما الأطروحة الثانية تدور حول أن الولاء وبشكل أدق

= وفي نفس الوقت ليس لدينا عذر في أن نستبعد العراق على أنه مصدر محتمل للتأثير. وإصرار كرون بشكل عقائدي على سوريا إنما ينبع من إعادتها تأسيس نفس الأطروحة في كتابها خليفة الله (الذي أصدرته بالتعاون مع إم. هيندز) (من مطبوعات جامعة كمبريدج ١٩٨٦) انظر أيضًا نومان كالدر المؤيدة لهذا الكتاب في مجلة الدراسات السامية ٣٢ (١٩٨٧) ٣٧٥-٧٨.

الكتابة - التي نظمت العلاقة بين المعتقد والمعتوق - إنما اشتقت من القانون الروماني (ص ٦٥)، ويتناول الفصل الخامس هذا الموضوع. حيث يقول بأن المنظومة الإقليمية للبارمونية (Paramone) تمثل مصدر الكتابة، ولقد قدمت رأياً آخر يصاد كون أصل مؤسسة البارمونية من شبه جزيرة العرب الجاهلية في الفصل السادس؛ إذ حاولت المؤلفة أن توضح أن «السلوك القانوني للزعة البطريكية الرومانية يتوافق مع الولاء الجاهلي في بعض الجوانب، وهناك استمرارية فعلية من حيث القانون» (ص ٧٨) وأخيراً تلخص كرون رأيها في الفصل الختامي وتقدم مسألتين إضافيتين (ص ٣٠-٩٧) فيما يخص الوصايا والطلاق لتؤيد استنتاجاتها.

وقبل أن نواصل دراسة أدلة كرون وآرائها لدعم أطروحتها، يجب علينا أن نتناول الافتراضات الأساس التي بُني عليها الكتاب وعلى وجه الخصوص المفاهيم المؤلفة للقانون الإقليمي.

وبعيداً عن التعريف الخاص بالقانون الإقليمي، لم تحاول كرون أن تدرس ما هي مصادر القانون الإقليمي المحتملة ولم تستكشف من هم الناس الذين طبقوا هذه القوانين. ولكن يبدو من عقلية كرون أنها تعتقد أن هؤلاء الناس مرتبطون بالثقافة اليونانية رفيعة المستوى وليس بثقافة جيرانهم الجنوبيين في شبه جزيرة العرب غير المتحضرين الذين كانوا «مسؤولين عن الفتوحات

المدمرة ثقافيًا والبربرية»^(٣). ومن نافلة القول إن تحديد الوقوع الفعلي ومدى الاقتباس مرتبط ارتباطًا وثيقًا بالطريقة التي يتشرب فيها المرء المستويات العامة لثقافة أولئك الذين يقتبسون من الثقافات وأولئك الذين يشكلون مصدر الاقتباس. وإذا ما نُظر لثقافة ما على أنها ثقافة «رفيعة»؛ فإنها تصبح عسيرة الاقتباس، في عقول من يرونها كذلك، من أي «ثقافة بدائية» أخرى بينما الثقافات «المهجورة» تعد معطى قبليًا للأخذ من الثقافات المتطورة. وبالنسبة لكرتون فإن شبه الجزيرة العربية الجاهلية عبارة عن «رقعة قليلة السكان وتسم بالفقر»، إنها عبارة عن مكان حيث يسكن البدو البائسون الذين يمضون من حرب إلى أخرى من أجل الشرف والإثارة^(٤). وجزيرة العرب هذه التي ليس لها تاريخ ولم تشهد إلا أحداثًا بدائية لا تستحق التأريخ؛ لا تمتلك أي ثقافة حقيقية^(٥).

(٣) Crone, Slaves on Horses (Cambridge: Cambridge University Press 1980) 80.

وكذلك الجزء الأول للوقوف على عبارات مشابهة انظر أيضًا:

Crone and Cook, Hagarism: The Making of the Islamic World (Cambridge: Cambridge University Press 1977), 73.

(٤) Crone, Slaves on Horses

(٥) نفس المرجع الفصل الثاني وكذلك:

Crone, Meccan Trade and the Rise of Islam (Princeton: Princeton University Press 1987) 240.

وللكتاب ترجمة عربية.

والإسلام الذي أنتجته لا يشكل سوى فرصة تاريخية خاطئة. وتعلن أن المسلمين -أو العرب- «ربما كان من الأفضل لو أنهم بقوا في جزيرتهم، وهكذا فإن فتوحاتهم كانت حادثة مريعة»^(٦). وأكدت كرون مرة أخرى رأياً حين استبعدت التطورات الاجتماعية والاقتصادية التي منحت هيمنة الإسلام معلنة ببساطة أن «محمدًا كان عليه أن يقوم بالغزو وكان أتباعه يحبون الغزو وإلهه أمره بالغزو فهل نحتاج إلى أكثر من ذلك؟»^(٧).

وعندما هزم عرب الجزيرة عديمو الثقافة سوريا، تخبرنا كرون أنهم وجدوا ثقافة عالية من بينها تقليد قانوني إقليمي متطور وكان قد أخذ شكلاً رومانياً نوعاً ما. ونادراً ما كانت هناك أي محاولة لتوضيح هوية أولئك السوريين المحليين، على الرغم من أننا نتوقع أنه في اعتقاد كرون فإنهم ليسوا من العرب؛ إذ في الأخير، هم أناس متحضرون. فعرب كرون الذين يسكنون في إقليم الجزيرة العربية Provincia Arabia هم ليسوا بأفضل من جيرانهم

(٦) Crone Slaves on Horses, 23, 25, 221 (163).

(٧) كرون تجارة مكة ٢٤٤ وعدوانية كرون الشديدة نحو موضوعها قد لوحظت من طرف عدد من المختصين في الإسلاميات، انظر على سبيل المثال مراجعة فريد دونر لكتابتها عبيد على ظهور الأحصنة في مجلة الرابطة الأمريكية للدراسات الشرقية ٢/١٠٢ (١٩٨٢)، ٣٦٧-٧١ ومراجعة ريتشارد بولية لنفس الكتاب في جريدة رابطة دراسات الشرق الأوسط ١١/١٦ (١٩٨٢) (٨٨-٨٩) ومراجعة نورمان دانيال لكتابتها الهاجرية وتجارة مكة في المجلة الكندية للتاريخ (لم تصدر بعد).

الجنوبيين. فهم تابعون وغير منظمين، وعندما أدخل لهم يمنيو الجنوب الكتابة، كل ما استطاعوا أن يفيدوا منها هو أن يسجلوا به «تفاصيل أنسابهم وأغنامهم»^(٨).

لهذا فإن النظرة للعرب لا يمكن فقط إلا أن تثمر عن تعيين دور سلبي لهم، دور متلقي ثقافة ومؤسسات الأقاليم. وعن طريق الإصرار على الثنائية بين العرب «البدائيين» والسكان المحليين المتحضرين؛ تجاهلت كرون نتائج حقل علمي كامل بدونه لا يمكن دراسة التأثيرات الأجنبية على الفقه الإسلامي. فأبحاث برونو وفون دوميزوسكي^(٩) وألثيم وستيهل^(١٠) ونولديك^(١١) ومومسن^(١٢) ودوساود^(١٣). إذ إن بورسيك

(٨) Crone Slaves, 24.

(٩) R.E. Brunnow and A Von Domaszewski, Die Priovincia Arabia, 3 vols (Strassburg: K. J. TRubner, 1904-19059).

(١٠) Franz Altheim and Ruth Steihl, Die Araber in der alten, vols (Berlin: Walter de Gruyter and co, 1964-68. وتشمل إسهامات مهمة لآخرين.

(١١) إسهامات نولديك المهمة في هذا الحقل متعددة بحيث لا يمكن تعدادها. للاطلاع على أكثر الإسهامات علاقة بموضوعها انظر قائمة مراجع:

I. Shahid, Byzantium and the Arabs in the Fourth Century (Washington D.C. Dumbarton Oaks Research Library and Collection 1984).

(١٢) The Mommsen, The History of Rome trans W.P. Dickson 4 Vols (New York: Chatles Scribner's sans 1886).

(١٣) Rene Dussaud, La Penetration des Arabes en Syrie avant L'Islam (Paris: Paul Geuthener, 1955).

ومعه زمرة غيره من العلماء^(١٤) يُعترف بهم مرجعًا في التخصص في التركيبة السكانية والثقافية للجماعات الإثنية التي وجدت في سوريا والصحراء السورية طوال الألفية التي سبقت ظهور الإسلام^(١٥)، وأفضل هذه البحوث العديدة قد عُزِّز حديثًا مع نتائج أبحاث أخرى في مجلدات عديدة أشرف عليها. ولقد ظهر المجلدان الأوليان منها ١٩٤٨^(١٦) وهذه الدراسات لا غنى عنها لحل العديد من المشاكل التي تتعلق بظهور الإسلام وبالتأكيد لتعريف المسيرة التشريعية بوضوح.

ونائج هذه الأبحاث توضح بجلاء أن الخريطة الاجتماعية والثقافية لغرب آسيا خلال القرون القليلة التي سبقت ظهور الإسلام لا يمكن النظر إليها في ضوء الهوة بين البيض والسود كما تصورها

(١٤)G. Bowersock, Roman Arabia (Cambridge Mass. Harvard University Press 1983)

والكتاب يشمل عددًا من المقالات المذكورة في قائمة المراجع وهناك إسهامات أخرى مهمة كتبها علماء آخرون من أمثال فاسيليف وجراف وفرانتس كومن وترومنجهام وغيرهم. انظر الهوامش أدناه.

(١٥) لكن إسهامات ألتيم وستهيل وبورسوك ونولديك لا يظهر أنها معروفة كليًا في مثل هذه الدراسات من أمثال كتاب التجارة المكية والهجرية.

(١٦)I. Shahid, Rome and the Arabs (Washington D.C. Dumbarton Oaks Research Library and Collection 1984).

وانظر الهامش (١١) أعلاه وتعالج المجلدات الأخرى العلاقات العربية البيزنطية في القرون الخامس والسادس سيصدر قريبًا.

كرون في كتابها . والهجرات الكبيرة من جزيرة العرب إلى الشمال ،
وطرق التجارة بين سوريا وغرب جزيرة العرب و«إيلاف» العرب
الذي شكل قنطرة ثقافية وتجارية بين الرومان والبيزنطيين من ناحية
والعرب الجنوبيين من ناحية أخرى^(١٧) . وهو ضمن

(١٧) من المعروف أن سكان جنوب الجزيرة العربية عمقوا التغلغل في سوريا بعد تدهور السلوقيين (عبدة القمر) وهناك من غير العرب بالفعل ممن أسسوا دولهم الخاصة في المنطقة، وعندما ظهر الرومان على ساحة الشرق الأدنى؛ كانت مجموعات عربية موجودة جنوب طرطوس وأنطاكية واديسيا وشاليسيس وبلارما وامبيا وارقوسلا وثلاثة من هذه المجموعات، الترونيسي والأنباط والأدمينيون كانوا قد امتلكوا سوريا: Shahid, Rome, 403 Bowersock, Roman Arania. Chs 1-11, Mommsen, History, IV:63J, 162-ff, Passim).

ومعظم هؤلاء العرب نجحوا في الحفاظ على هويتهم رغم المدى الكبير الذي حافظوا فيه على صفتهم، فعلى سبيل المثال، الأنباط حافظوا على طقوسهم السامية ولغتهم العربية وكذلك قوانينهم التقليدية وعادات أسلافهم (انظر كتاب رينه دوساود: La Penetations des Arabe, 205, Shahid, Rome, ch. 1 Especially p. 10, Bowersock, "A Report on Arabia Provincia" Journal of Roman Studies 61 (1971): 219-42).

ويؤكد كومونت «في ظل أمرائهم المحليين حافظ العرب على حروفهم ودينهم الخاص وقوانينهم التقليدية» (مجلة كمبريدج للتاريخ القديم (كمبريدج ١٩٣٦، ٦: ٦١٦). ولا تقل أهمية حقيقة أن تنظيم القبيلة القديم للساميين بقي قوياً، كما يظهر في حالة الأنباط انظر:

Bowesock, Roman Arabia, 154, Cumont, Cat x1-662-24.

ربما أهم عامل أسهم في الحفاظ على هوية هؤلاء العرب كانت الموجات المستمرة من المهاجرين والمنغلقيين من جزيرة العرب:

J.S. Trimmingham, Christianity among The Arabs in The Pre-Islamic Times (London and New York: Lingman 1979) 3-4. =

.....
= وهذه الوقائع يجب أن تفسر كلاً من التواصل الثقافي المستمر.
فالسوقيون (Seleucides) عبدة القمر لم يحاولوا قط أن يعملوا على أغرقة الناس
الذين حكموهم وكانت إدارتهم التي أخذت شكل شبكة من المدن كقاعدة، فشلت في
التأثير في المجتمع السوري بشكل كلي (ترمنجهام، المسيحية، ٢٢)، وكان بإمكان
الهيلينة والأغرة أن تبلغوا الطبقة الوسطى فقط بعد الفتح الروماني، في الوقت الذي
كانت هذه الطبقة الصغيرة نسبياً تقدم فقط حكماً للأقاليم. (انظر:

G. H. Stevenson, Roman Provincial Administration (Oxford: Basil Blackwell,
1939) 85.

حيث يتحدث عن غياب طبقة رومانية من الموظفين المدنيين في الإقليم). مرة أخرى،
الشعب السامي، الذي بقي على الحياة تحت حكم السلوقيين (عبدة القمر) والرومان
والبيزنطيين كان محرماً عليه الدخول في الطبقات الداخلية للثقافة الهلينية (الإغريقية)
(Cumont CAHXI، ٦١٢، ٦٢٠، ٦٣٩، ٤١)، وما كانت سوريا عندها هيلينية
أكثر من بلاد ما بين النهرين - هاترا (Hatra) إيرانية. وللإطلاع على محافظة هارتا
لصفها السامية في كل الحكم الفارسي انظر:

J. Segal, "Arabs in Syriac Literature" Jersusalem Studies Arabic and Ialsm 4
(1984), 91.

شكلت المصالح التجارية الهيكل العظمي للعلاقات الرومانية والبيزنطية مع عرب
الصحراء السورية وشمال غرب جزيرة العرب. وعلى أساس الكتابات الآثرية
(inscription) (وجزئياً Notitia Dignitatum)، أقام دي جراف الرأي القائل
بأن في القرن الثاني وبداية القرن الثالث كانت روما في علاقة جيدة مع اتحاد قبيلة
ثمود التي تتكون عناصرها من حوالي مئة قبيلة تمتد من العلا في الجنوب (حوالي ٢٥٠
كلم جنوب تبوك) إلى الصحراء السورية في الشمال (Graf، "Defense" ٣، ١٠-
١٢، Roman Arabia، Bowersock، ١٣١١)، أما فيما يخص العرب في
Nototia Dignitatum انظر شاهد في كتابة روما، روا، ٥١-٦٣). وفي هذه =

. عوامل أخرى كثيرة،

= الكتابات، يرى جراف أن «روما كانت حاضرة كمساهمة رئيسة في إقامة معبد قبلي لاتحاد قبائل ثمود، وكانت وسيطًا محترمًا في نزاعاتهم القبلية. وهذه الحوطة والكتابات تظهر أيضًا أن أمثال هذه البنى القبلية لم تكن بدائية ولا معزولة ثقافيًا عدة قرون قبل مواجهتها لروما، وكانت على صلة مع معظم حضارات الشرق الأوسط، وكانت تعمل في حركة نقل دولية في الشرق (Graf، 20 Defense)، وكانت القبائل الثمودية معروفة، حتى قبل هذا الوقت على أنها طورت وأحيت الأرض باستخدام أنظمة ري متقدمة وامتلكت صناعة بناء سفن على ساحل مدين (ترمنجهام، المسيحية، ١٥-١٦)، ومع ظهور الفتوحات الإسلامية، كان اتحاد قبائل جذام، الذي كان مرتبطًا بقبيلة عاملة ولخم ويظهر أنه استأصل ثمود، يعتبر الحامي لمزارع حمضيات سوريا. وامتدت منطقة سيطرتهم من البحر الميت في الشمال إلى الأجزاء الجنوبية لوادي القرى الذي يبعد بحدود أقل من مئة ميل عن شمال يثرب (ترمنجهام المسيحية، ١٢٠-٢٣). وكان هؤلاء العرب مع حلفائهم -البحرة (Bahra) ويلي ووائل وبكر وغسان وتنوخ- الوسطاء التجاريين والناقلين الثقافيين بين مكة والبيزنطيين (شاهد، البيزنطيون ١٥، ١٨) فيما يخص دور الاتحاد العربي Arab federati في العلاقات البيزنطية - العربية انظر شاهد، روما، ٢٩-٣٢، ١٢٨ وكذلك البيزنطيون) وعمل التجار العرب السوريون وعرب ما بين النهرين في مكة وأقام الغساسنيون، بوصفهم حلفاء بني أسد في جوار الكعبة. وكان بالإمكان الحصول على ممثلين للسوريين (وسكان ما بين النهرين) في مكة. وكان المكيون في صلة مستمرة مع إخوتهم من الشمال، ويوضح القرآن (السورة ٣٠، ١-٣) أنهم على علم تام بالحروب بين البيزنطيين والفرس (ترمنجهام، المسيحية ٢٥٨-٦٠). وما كان من الممكن أن يكون عم النبي ﷺ أبو طالب هو المكي الوحيد الذي كان يتردد على البصرة، ويجب أن يكون أبو سفيان نفسه قد كان يفعل ما قد فعله تجار حجازيون آخرون عندما اشترى مزرعة بالقرب من دمشق قبل الإسلام (ترمنجهام المسيحية ٢٥٨ وشعبان، التاريخ الإسلامي (١٩٧١) المجلد الأول ٤٣)، والمثير هو أن المصادر لا تخبرنا فقط عن=

مما أوجد بوضوح حالة مستمرة من التدفق بين الشمال والجنوب

= مدن الحجاز المتعشة ولكن تحدثنا أيضًا حول سوق العيد الكبير في مكة. وتصادف أن زيد بن حارثة، ابن محمد ﷺ بالتبني، كان عبدًا سوريًا. انظر ترمينجهام المسيحية ٢٠٠ وكذلك:

E. R. Walf, "The Social Organization Mecca and the Origins of Islam" *Southeastern Journal of Anthropology* 74 (1951) 334 S. Samith "Events in Arabia in the 5th Country A.D" *The Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 16 (1954) 467.

إضافة إلى ذلك، عندما فتح المسلمون سوريا؛ كان العرب المحليون يشكلون الجزء الأساس من السكان، والعديد من اليونانيين الذين كانوا يسكنون المنطقة رحلوا عندما وصل المسلمون.

(A. A. Vasiliev, "Notes on Some Episodes Concerning the Relations Between the Arabs and the Byzantina Empire From The Fourth to Sixth Century" *Dumbarton Oaks Papers*, 9-10 (1956) 309, *Shaban Islamic History*, 41).

وتقريبًا كانت كل قبيلة عربية أو عشيرة لحد ما ممثلة في سوريا. وكانت هذه القبائل قد استقرت في المنطقة أو كانت شبه بدوية، أو مستوطنة تمامًا. انظر مقالات:

A. Fischer, "Kais - "Ailan" and C. Brockelmann, "Kaib B. Wabra.

مادة «قيس عيلان» و«كعب الأحبار» في موسوعة الإسلام، المجلد الثاني ص ٦٥٣، ٦٨٨-٩٠ وأيضًا:

W. Madlung, "Apocalyptic Prophecies in Hims in the Umayyad Age" *Journal of Semitic Studies* 3102 (1986) 142.

وبالفعل، لقد كان هؤلاء الناس هم من قاموا بالمهام الأولية لبناء إمبراطورية وهؤلاء الناس هم -مع مهاجرين عرب من الجنوب- من ادعوا أنهم يشكلون خبراء في الحديث «مستلهمين» من ما يقرب من خمسمائة صحابي جاءوا إلى المدينة. انظر مقالة Madlung Apocalyptic ص ١٤٣. وهكذا فإن عمل أي تصنيف جامد أو محدد بشكل جيد للمؤسسات الثقافية والاجتماعية؛ مشكوك فيه إن لم يكن غير ممكن.

وبين عرب الشمال وحاجة الرومان للسلع الشرقية (شاهد، روما، ٨-١٢) دي. إف. جراف «العرب والدفاع عن حدود الجزيرة العربية» (مجلة المدرسة الأمريكية للبحوث الشرقية ٢٢٩ [١٩٧٨] ١٣). وأسهمت أيضًا عوامل خارجية أخرى للحفاظ على صفة السامية للسوريين.

وفي الوقت نفسه، وعلى الرغم من وجود بصمة إغريقية انطبعت على المجتمع في منطقة الهلال الخصيب فإن صفة السامية المميزة لهذا المجتمع ما كان يمكن قط أن تُفقد، وهي حقيقة تفرض نفسها باستمرار على مؤرخي هذه الفترة^(١٨). ولقد احتفظ عرب سوريا وعرب الصحراء السورية بممارساتهم التقليدية ولغتهم وفوق كل هذا قوانينهم التقليدية والمنظومة القبلية القديمة وعادات أسلافهم^(١٩). وهذه الحقائق الأساس وحدها تبث شكوكًا قوية حول أي عمل بحثي يعمل على أساس الافتراض القائل بأن الوحدات الجغرافية والجماعات الإثنية والثقافية كانت منفصلة بشكل واضح عن بعضها بعضًا وأن عرب الجنوب كانوا -بشكل ملحوظ- معزولين عن الجماعات الإثنية والثقافية لسوريي الشمال. وفي هذا الصدد فإن نظرة كرون للعلاقات الدولية التي كانت قائمة في غرب آسيا قبل الإسلام يظهر أنها تبدو شديدة

(١٨) انظر الهامش (١٧) السابق و:

Dussaud, La Penetration des Arabs, passim.

(١٩) انظر الهامش (١٧) السابق.

القدم بصورة مفزعة، أو على الأقل فيما يتعلق بمسألة التأثير القانوني.

وفي الواقع فإن فشل كرون في مراعاة أبرز النتائج لبحوث حقول الدراسات الرومانية - البيزنطية العربية قد أضعف بصورة فادحة أطروحتها التي بُنيت على الافتراض الخاطئ بغياب أي علاقة ذات معنى بين ما تراه من وجه نظرها جنوبًا قاحلاً وشمالاً مزدهراً. وافترضها أن العرب كانوا يملكون القليل عندما وصلوا إلى الهلال الخصيب، وأنهم أجبروا على أن يقتبسوا تقريباً كل شيء من الأمم التي هزموها حتى الأعمال الخيرية كالصدقة البسيطة مثل إعتاق العبد قبل أن يدفع ما عليه من أموال لسيدته حتى يعتق أو يحرر؛ فحتى هذا اقتبسوه من الإغريق (ص ٧٢-٧٣). وهكذا فإن المسلمين المتخلفين احتاجوا حتى في أعمال البر إلى اقتفاء أثر الإغريق كي يكونوا خيرين. إن هذا النوع من المسلك السلبي الذي يُصر على تجريد المسلمين (الأوائل) من كل قيمة حضارية هو الذي يقرر لدى كرون، متى يلزم الاستشهاد بالأدلة أو تحريفها أو طمسها. وكما سنرى - في أبحاث كرون - فإن الافتراضية هي التي توجه الدليل وتُشكله وليس العكس^(٢٠).

(٢٠) على الرغم من أنها في كتابها التجارة المكية، ١٥٣، كتبت «جنوب سوريا والحيرة شكلت جزءاً من جزيرة العرب في كل الجوانب عدا واحدة» والاستثناء غير واضح لكنني أعتبره الهيمنة السياسية. إضافة إلى ذلك فيما يخص التجارة البيزنطية والتأثير في جزيرة العرب انظر المرجع نفسه ١١٥ وما يليها ١٣٨-٤ و١٥١، ٢٤٦. وأطروحة =

● ثانيًا:

وكما ذكرنا، شغلت كرون نفسها بمنظومة الولاء (في جزء كبير من ذلك - كما سنرى - وهو ما لم تقر به من قبل ثلاثة مذاهب تشريعية سنية، وبالنسبة لمن يعترفون بها، فإن المنظومة - من زاوية تشريعية - كانت ذات أهمية قليلة)^(٢١). وفي الفصل الثالث - الذي يبدأ فيه الموضوع الحقيقي للكتاب - تفتحه بجملة مفادها أن كل مجتمع يجب أن تكون له طريقة في إدماج من هم من خارجه. ومن ثم تخبرنا أن كل من دخلوا الإسلام جددًا من غير العرب كانوا تابعين لأشخاص مسلمين وكانوا في علاقة غير متساوية معهم. ولقد تحولت هذه العلاقة إلى نوع من الولاء. وهو مصطلح عام يُستخدم في منظومتين قانونيتين معروفتين لدى الفقهاء المسلمين هي ولاء العتق وولاء الموالاة. ويجب أن نؤكد من البداية أنه بينما

= كرون في كتابها القوانين الرومانية والإقليمية والإسلامية تتطلب بوضوح استبعاد الحقائق على العلاقات البيزنطية العربية التي تعترف بها في كتاب التجارة المكية. (٢١) إذا كان الجزء المخصص لمعالجة الموضوع هو عبارة عن مؤشر لأهميته ومن ثم الولاء يمثل واحدًا من الموضوعات الفقهية الأقل أهمية التي تناولها كتب فروع الفقه. فعلى سبيل المثال، المساحة المعطاة لمناقشة ولاء الموالاة، الذي يقبله الأحناف فقط وبعض المذاهب تخصص له أقل من صفحة واحدة في أكثر من ألف صفحة في كتاب الميرغيناني، الهداية، وفي كتاب الفتاوى الهندية المكون من ٦ مجلدات في الطبعة الثالثة (بيروت، دار إحياء التراث العربي ١٩٨٠، نجد ذكره في ٢٦، ٣٢، ومن المثير ملاحظته أن المكانة القانونية للخصي عادة تأخذ أكثر من الفراغ المتاح لولاء الموالاة.

النوع الأخير ولاء الموالاة، لا يشمل بالضرورة، من اعتنقوا الإسلام وأن النوع الأول ولاء العتق عبارة عن منظومة تنحصر فقط في عملية شراء المرء حريته أو عتقه من الرق وليس لها أي علاقة بإدماج الخارجيين في المجتمع المسلم^(٢٢)؛ لأن ذلك لا يأتي بالعبيد لداخل المجتمع المسلم بهذه الطريقة. ولكنه فقط يغير وضعهم القانوني، فهو أداة لتحرير العبيد، داخل سياق المجتمع المسلم. وإذا كان الأمر هكذا، تذهب مؤلفتنا لتعداد الحقوق التي تنبثق من ولاء العتق. فالرق، لسنا بحاجة لقول إنه كان يشكل علاقة متساوية أو بين متساويين. حيث يتحصل المُعتق على حق في أملاك العبد الذي أعتق -بحسب رأي كرون- كأنه آخر رجل من العصابة (بحسب رأي غالبية الفقهاء). بيد أنه لا يملك نفس الحقوق في أملاك السيد. والسيد عليه أن يدفع دية نيابة عن العبد المعتق، ولكن الإنسان المحرر ليس مطالبًا بنفس الالتزام نحو سيده السابق. وهذا الشرط الأخير لن يحظى بأهمية كبيرة لدى القراء حين يعلمون أن عددًا كبيرًا من الفقهاء يُلزمون العبد المُعتق بمثل هذا الواجب (ص ٣٧).

(٢٢) وهذا مفهوم بشكل واضح من الفتاوى الهندية، ٦ مجلد، الطبعة الثالثة (بيروت: دار إحياء التراث العربي ١٩٨٠) المجلد الخامس ٣٢، أبو جعفر محمد علي الطوسي، الخلاف في الفقه، ٢ مجلدان، طهران مطبعة رانجمد ١٣٧٧-١٣٨٢ هجرية، المجلد الثاني ٦٤٣ وما بعدها، برهان الدين المرغيناني الهداية، ٤ مجلدات (القاهرة: مطبعة البابي الحلبي ١٩٨٠، المجلد الثالث ٢٧١).

وعندما تأتي كرون لولاء الموالاة، من الواضح أنها أساءت قراءة النصوص التشريعية الفقهية. فهذه النصوص تحدد أن الإرث والدية هما حقوق وواجبات متبادلة طالما أن الطرفين متفقان على ذلك. تقدم كرون هذه الحقوق بطريقة تعطي انطباعًا خاطئًا عن السيد على أنه يمتلك حقوقًا أعلى من نظيره المحرر. وتدعي -دون أي استشهاد من المصادر- أنه عادة ما يفترض أن التابع يكون أحادي الاتجاه» (ص ٣٩). والواحد منا يريد أن يعرف لمن ذاك الافتراض؟! لما أنه افتراض يؤمن به جميع الفقهاء، وهو أن الإرث متبادل (ويتوارثان من الجانبين)^(٢٣) على الرغم من أنها تصف ولاء الموالاة باعتباره «زبونية تعاقدية» فإنها تفشل في توضيح بشكل جلي حقيقة أن ولاء الموالاة يقوم على التزامات متبادلة وليس له أي علاقة بولاء العتق الناتج عن الرق. وفي سرد كرون نجد أن العناصر التعاقدية مفقودة. فأى عقد في الفقه الإسلامي يجب أن يُبرم بمتعاقدين لهما الأهلية الكاملة، أي: أشخاص يفترض قانونيًا أنهم متساوون. إضافة إلى ذلك ولاء الموالاة (الذي رفض من الشافعية والمالكية والحنابلة) لا يشمل بالضرورة التحول إلى الإسلام، وكما تعترف كرون نفسها، بشكل عابر (ص ١٨). وفي الحقيقة قد يدخل المرء الإسلام «على يد» شخص ما ويدخل بعدها

(٢٣) الفتاوى الهندية ٧: ٣٢ (المجلد الثاني ٢٩-٣٠) والطوسي، الخلاف في الفقه المجلد الثاني: ٦٥٢ ومحمد بن علي الطوري، تكملة البحر الرائق، ٨ مجلدات (القاهرة المطبعة العلمية، دون تاريخ) المجلد الثامن، ٧٧ (المجلد الثاني ٢٦-٢٧).

مباشرة في عقد ولاء موالاة مع شخص آخر. وإذا كان تأثير ولاء الموالاة مباشرًا وفي الحال دون تحول إلى الإسلام سيكون صحيحًا، ولكن بالتأكيد ليس نتيجة للتحول^(٢٤). ومثل هذا العقد قد يتم بين ذمي ومسلم، دون أن يشمل ذلك تحولًا (إلى الإسلام)^(٢٥). ويمكن أن يتم حتى بين ذميين^(٢٦)، وفي الحقيقة ليس هناك من موجب أن يتم على الإطلاق؛ لأن المتعارف عليه أنه جائز وليس لازمًا^(٢٧). وكما تعلم كرون، أن المذهب الفقهي الوحيد الذي يصر على ولاء الموالاة، باعتباره أداة للتحول إلى الإسلام، هو مذهب القاسمية، لكنهم يسمحون بهذا فقط في دار الحرب وليس في الأراضي المسلمة. والأهم من كل ذلك حقيقة أن المسوغ العقلي لولاء الموالاة ليس أكثر من دعم متبادل بين طرفين في أمور مالية وأخلاقية. وكما عبر عنه الفقهاء: وسبب ولاء الموالاة العقود والمطلوب منه المناصرة^(٢٨). ومصطلح

(٢٤) شمس الدين السرخسي، المبسوط ٣٠ مجلدًا. (القاهرة مطبعة السعادة، ١٣٢٤-١٣٣١ هجرية) المجلد الثامن: ٩١ (الفقرة ١٣-١٤)، ٩٢، ٩٢ (٢-١).

(٢٥) الفتاوى الهندية، المجلد الخامس: ٣٢.

(٢٦) السرخسي، المبسوط، المجلد الثامن ٩٦/١-١٢).

(٢٧) الفتاوى الهندية، المجلد الخامس ٣٢ (١-٤).

(٢٨) عبدالله بن مودود الموصلية، الاختيار لتعليل المختار، ٥ مجلدات (القاهرة: مصطفى الباي الحلبي ١٩٥١) المجلد الرابع: ٤٤ (١١-١٧-١٨)، السرخسي، المبسوط، المجلد الثامن/ ٩٥ (١١-٩-٤) وانظر أيضًا الطوسي الخلاف، المجلد الثاني ٦٥٢ (المسألة ٩).

«المناصرة» (أو مصدرها ن ص ر التي تدل على المساعدة والدعم المتبادل) يظهر أنه يوضح بشكل دائم في لغة الإيجاب والقبول في هذا العقد، على سبيل المثال «عاقدتك على أن تنصرتي وأنصرك»^(٢٩). ومن الصعب القول إن هذا العقد بنفسه ينشئ علاقة تبعية. ومن المهم أن نتذكر لجدالات تأتي لاحقاً أن العديد من الآراء في الكتاب تقوم على سوء فهم كرون للطبيعة الدقيقة لهذا العقد.

وطالما أننا ناقشنا ما تعتقده كرون على أنه يشكل الحقوق والواجبات القانونية لهاتين العلاقتين المختلفتين جداً من علاقات الولاء. فإن كرون تخلص إلى أنه «كان على كل القادمين الجدد من غير العرب في المجتمع المسلم المبكر أن يدفعوا شيئاً حتى يكسبوا عضويتهم في هذا المجتمع وذلك عن طريق قبول علاقة بها تبعية» (ص ٤٠) وهنا يترك القارئ ليتساءل عن علاقة هذه الجملة بالمنظومتين التشريعتين اللتين ليست لهما في ذاتهما أي علاقة بعملية دمج من دخلوا الإسلام.

وتتقدم كرون لتبني رأياً آخر على أساس ما تدعي أنها أوضحته. فهي ترى وجود هوة بين المذاهب الفقهية الإسلامية بخصوص الولاء والواقع الاجتماعي في «وطن الفاتحين الغزاة»،

(٢٩) الطوسي، الخلاف المجلد الثاني، ٦٥٢ ولغة البحث تتواصل بصيغة: وتدفع عني وأدفع عنك وتعقل عني وأعقل عنك وترثني وأرثك (المجلد الثاني ٦٥٢، (٤).

وتشرع للبرهنة على وجود هذه الهوة، هادفة في نهاية الأمر أن تظهر أن الولاء مفهوم إن لم يؤخذ من جزيرة العرب؛ فإنه بالضرورة اقتبس من مصدر آخر. والهوة - كما ترى كرون - ممثلة في أربع نقاط (ص ٤٣-٤٤) في (أولاً) أن الموالاة الإسلامية فردية - فهي تربط فردًا بآخر في علاقة تبعية. وفي الجاهلية كانت مثل هذه العلاقات موجودة بين مجموعات وليست أفرادًا (ثانيًا) «البطرونية الإسلامية» تفصل «المولى» عن مجموعته التي ولد فيها وتدمجه في مجموعة السيد بوصفه عضوًا سلبياً، أما في الجاهلية في جزيرة العرب كانوا يقونونه في مجموعتهم الخاصة (ثالثًا) الموالي بعد فصلهم أو عزلهم عن مجموعتهم التي ولدوا فيها؛ فإنه مباشرة أو بعد حين يكتسب عضوية كاملة في مجموعته الجديدة، وهذه المنظومة الجماعية - في المقابل - ليست بالضرورة إدماجية، ويتأثر الإدماج جماعياً إذا حدث على الإطلاق (رابعاً) يجب أن يدفع السيد المسلم دية على سلوك العبد في مقابل حصوله على أملاكه. وليس هناك مثل هذه الحقوق والواجبات يمكن أن تُسند للسيد عندما تكون جماعية وهي لا يمكن أن توثق وترجع لجزيرة العرب الجاهلية.

دعنا نتناول (ثانيًا) و(ثالثًا) أولاً. كما رأينا في ولاء الموالاة لا يشمل بالضرورة التحول (إلى الإسلام)، ولا يعطي (دخول الإسلام) - في حد ذاته وبذاته - إلى ظهور هذا الولاء. فالزبون/ المولى ليس تحت أي إرغام على أن يدخل في عقد، ويمكنه في

أي وقت (طالما أن السيد لم يدفع دية بدلاً عنه) أن ينسحب دون فرض جزاء عليه^(٣٠). والعلاقة التي تأسست عن طريق العقد تشكل بوضوح قرابة متخيلة يمكن انحلالها. وبحسب العديد من الفقهاء لا يفترض من الزبون أن تكون له جماعة مولد. ومبدأ الفقهاء يجعلنا نفهم أن عقد ولاء الموالاة صيغ بشكل خاص ليقدم لأولئك العجم (غير العرب) الذين ليس لهم نسب أو أقارب. وهذا هو سبب إصرار بعض الفقهاء أن في مثل هذا العقد - وللحفاظ على صحته- يجب على الزبون ألا يكون له علاقة قائمة (وكونه مجهول النسب شرطاً لصحة عقد الموالاة)^(٣١). إضافة إلى ذلك يرى أبو حنيفة والشيعة الاثنى عشرية أن هذا العقد حتى يكون صحيحاً يجب ألا يكون للطرفين نسب^(٣٢). لا يوجد أي شيء في العقد يلزم الزبون ولا يلزم السيد. (يُشار إلى أن مصطلحات «الزبون» و«السيد» لا تعكس الوضع القانوني لطرفي في العقد ولكن تشير، بالترتيب، من قَدَم العرض، ومن قبله). فالحقوق والواجبات

(٣٠) الفتاوى الهندية المجلد الخامس: ٣٣ والطوسي، الخلاف المجلد الثاني ٦٥٢ (١)، ٩-١٠).

(٣١) الفتاوى الهندية المجلد الخامس ٣٢ (٩-) والطوري، تكملة البحر الرائق، المجلد الثامن: ٧٧ انظر أيضاً علاء الدين السمرقندي، تحفة الفقهاء، تحقيق م. كتاني ووهبة زحيلي، ٣ مجلدات (دمشق: دار الفكر ١٩٦٤) تحقيق أم كتاني ووهبة زحيلي، ٣ مجلدات (دمشق: دار الفكر ١٩٦٤) المجلد الثاني: ٤٠٣ وهو يطبق شرط الطرف الذي يقدم العرض يجب ألا يكون له ورثة مسلمين.

(٣٢) الطوسي، الخلاف، المجلد الثاني ٦٥٢ (١١). (٧-٩).

متبادلة بين الطرفين. وفي نفس الوقت، ليس بالضرورة أن يتبع الإدماج هذه المبادئ. فمثلاً، كيف يدخل ذمي (فما بالك بمسلم) في مثل هذا العقد مع مسلم أو ذمي آخر قد اندمج في المجتمع المسلم أكثر مما قد اندمج؟ هذه الاعتبارات بالتأكيد تدحض نقطة كرون «الثالثة» أيضاً.

وهكذا تبقى النقطتان (الأولى) و(الثانية) تحتاجان للإثبات. حيث تبدأ كرون بفحص المجتمع العربي الحديث في القرن التاسع عشر وما يظهر أنه الثلث الأول من القرن العشرين. فنلاحظ أن ما تجده في الفترة الحديثة «ليس بطبيعة الحال في حد ذاته دليلاً على الأوضاع الجاهلية ولكن في ضوء الدليل الجزئي الجاهلي يعطي معلومات جيدة أكثر مما قد يأخذ في حد ذاته (ص ٤٤)، لكن مع ذلك لا يوجد تبرير لمراعاة حالات مفصولة عن موضوع الدراسة الأساس بأكثر من اثني عشر قرناً، حيث إن قيمة الدليل لمثل هذه الحالة يتضح أنها تحوم حوله الشكوك لأخذه على محمل الجد. فإذا كان يصدق على دليل الجاهلية «أنه يعطي معلومات جيدة تبرهن على أدلة القرن التاسع عشر والعشرين، إذن فإن الأدلة المتعلقة بالعصر الجاهلي يجب أن تمثل إشكالاً بالأساس».

وأول مشكلة تواجه كرون لإثبات النقطتين الأولى والرابعة هي أن الأدلة التي تحتاجها من الفترة الجاهلية ليست فقط هزيلة ولكنها أيضاً مشوشة. فأني شخص له دراية بمثل هذه الكتب من أمثال كتاب الأغاني للأصفهاني أو تفسير الطبري؛ سيقر، أن مصطلح

موالي واستخداماته متنوعة عديدة وتفتقد لأي معنى دلالي محدد. وعندما يذكر الطبري أن فلاناً كان مولىً علان، ببساطة لا توجد لدينا أي معرفة ما هي بالضبط العلاقة الاجتماعية والقانونية بينهما، ما لم -بطبيعة الحال- يكون قد قدمت لنا بعض التفاصيل عن الأشخاص المعنيين وهو -بكل تأكيد- ترف نادر. والصعوبة الثانية هي عدم انضباط رؤية كرون المشوشة الخاصة فيما يتعلق بولاء العتق وولاء الموالاتة. وهي عندما تواصل حجتها بغياب ما يناظر تلك المنظومتين في جزيرة العرب أيام الجاهلية؛ فإنها تصر على أنهما عنصران من نفس المجموعة. وهذا -كما رأينا- يبنني على سوء فهمها للنصوص الفقهية التشريعية.

ترى كرون أنه على الرغم من أن الحليف الجاهلي هو عبارة عن حليف أو مولى يتمتع بكامل الحماية وبشكل متكرر يؤخذ بثأره عندما يُقتل، ولم يكن مندمجاً في القبيلة المضيفة ما لم يغير اسمه لتلك القبيلة. وهذه كانت حالة الجار (ص ٥١-٥٢) «تدعي بعض المصادر أن حلفاً بين حليفين يتأسس أو يمكن أن يتأسس بتعاقب أو خلافة متبادلة بينهما، بغض النظر عن من يموت أولهما إذ ترك سدس إرثه للآخر» (ص ٥٣) لكن كرون لا تخبرنا هل هذه فقط معلومة إسلامية لاحقة (تفسير الطبري) وهو «مذكور عند تفسير السورة ٤: ٣٧». وفي المعتاد، تستبعد بسرعة هذه المعلومة باعتبارها خاصة دون أن تقدم سبباً جيداً لقيامها بذلك. لكن تجدها نوعاً ما أصعب من أن تستبعد مصادر أخرى حول هذه النقطة

وبالذات حقيقة أن «العلماء المسلمين القدماء» يحددون أحياناً الزبون التعاقدي في الفقه الإسلامي مع الحليف الجاهلي ويميل أيضاً باحثون معاصرون (نالينو وجولد تسيهر ويودا) إلى البحث عن أصول الولاء في الحلف. لكن على الرغم من أن الحلف قد يؤسس ادعاء للتوريث (الخلافة) إلا أنه في الحقيقة يقدم نموذجاً للولاء في الفقه الإسلامي (ص ٥٣ و ١٣٤).

والسبب الأول الذي تقدمه كرون لرفضها أطروحة أصل «الحلف» للولاء بالصورة الإسلامية هو أن الحلف يشبه فقط ولاء الموالاتة وليس ولاء العتق. ولكننا قد نتساءل لماذا ينبغي أنه يشبه الاثنين معاً؟ فولاء العتق كان من النادر أن يكون موضع سؤال، طالما أنه نوع مختلف تماماً من العلاقة عن ولاء الموالاتة؛ في الشكل والمحتوى، النوعان من الولاء لا يملكان مشتركاً سوى أن الجزء الأول من اسمهما المركب. وما كان بالإمكان للعرب الجاهليين ولا المسلمين أن يخلطوا بينهما، لكن من الواضح أن كرون خلطت بينهما، وحقيقة أن أطراف ولاء الموالاتة ما كانوا يُعرفون على أنهم حلفاء (ص ٥٣) ليست دليلاً على أن ولاء الموالاتة لم يشتق من الحلف. والمهم هو أن السمات القانونية لولاء العتق وبطرق شتى يتطابق مع ولاء الموالاتة؛ والحلف مثل ولاء الموالاتة، كان عبارة عن تعاقد قُصد منه قيام دعم متبادل، وكلاهما لم يكن، كما رأينا، يتطلب أي نوع من انفصال الأطراف عن جماعات مولدهم التي ولدوا في أوساطها (مفترضين أن كان

لهم مثل هذه الجماعات)، إضافة إلى ذلك فإن كلمتي موالى وحلف غالبًا ما تستخدمان مرادفات لبعضها بعضًا، كما هو الحال في قول الشاعر، المولى الطبيعي المحالف - وقد اقتبسته كرون نفسها في سياق مختلف (ص ٥٥). وبعد أسطر لاحقًا تقتبس كرون من شاعر آخر يميز بين مولى بسبب حلف ومولى بسبب قرابة (النوع الأخير ربما يشير إلى ولاء العتق)، ولو كان المصطلحان مولى وحليف يدلان على معان مختلفة متميزة، فإن الشاعر كان يحتاج بالضرورة أن يرسم تمييزًا ما كان ليثار. وفي سياق آخر (ص ١٣٧، هامش ١٦٠) تخبرنا كرون أن مصطلح مولى كان يستخدم ليشير إلى الحليف. وهكذا يظهر أنه من المحتمل جدًا (على الأقل محتمل أكثر من بديل كرون) أن ولاء الموالاتة يمثل استمرارية معدلة لحلف الولاء الذي يتكون، كما يرى تيان، من «إقرار إلحاق فرد بعشيرة من خلال اتفاق مع أحد أفراد العشيرة أو بموافقة جماعية، والفرد، المعروف كمولى، يعطى عمومًا نفس الموقع الاجتماعي والقضائي من وجهة نظر كل من الحقوق والواجبات كما لو كان واحدًا من الأعضاء الأصليين في القبيلة التي قام بينهما الاتفاق»^(٣٣). والحقيقة أن غالبية الفقهاء المسلمين يرفضون فكرة ولاء الموالاتة

(٣٣) تيان مادة «حلف» موسوعة الإسلام، الطبعة الثانية ٣٨٨-٨٩. وانظر أيضًا المراجع التي يذكرها في كتابه:

Institutions de droit public Musluman; W.R. sm. The Kinship and Marriage in Early Arabia (Cambridge: Cambridge University Press 1853) 54ff.

الذي يقدم جدالاته بنفس الطريقة.

كليًا، الذين يقبلونها يسمونها ولاء الموالاتة وليس ولاء الحلف، على سبيل المثال، ربما كان ذلك يعود إلى أن محمدًا ﷺ حرم الحلف في الإسلام (لا حلف في الإسلام). كما وردت في أحاديث السنة، ومع ذلك، المسلمون لا يزالون يفكرون في الولاء على أساس الحلف^(٣٤).

وبغض النظر عن حجم الأدلة المضادة لأطروحتها تبقى كرون مصرّة عليها. فالأدلة من الشعر العربي مرفوضة على أساس خلفيات استقرائية بحثة (ص ٥٥-٥٦)، وقد تم أيضًا استبعاد هذه الأدلة لأن الموالي «دائمًا ما يُذكرون فيما يتعلق بأي موضوع عن الدعم والمؤازرة المتبادلة» وهو موضوع لا يناسب تصور كرون للموالي بوصفهم أناسًا يجب أن يُستغلوا ويُسخر منهم حتى يمكن تأهيلهم للعمل كموالي تأهيلًا صحيحًا. لذا تنتهي كرون بقولها «لهذا فإن الدليل الشعري غير ذي علاقة باهتمامنا» (ص ٥٥) والرأي بأن هذه الأدلة ليست ذات صلة ليس مستغربًا في ضوء سوء تفسير كرون للتأثير القانوني/الفقهي لولاء الموالاتة. وعند هذه النقطة في الكتابات يبدأ القارئ تساوره الشكوك حول استشهاد كرون بالأدلة وسوء الاستشهاد بها. فالدليل يتم تصيده، ليس بعد أن يتم تقييمه بحرص ودقة وبعد مقارنته بدليل آخر أكثر إقناعًا وحسمًا، ولكن على أساس سلسلة طويلة من الاستقرائات يكون فيها الانتقال من مرحلة إلى أخرى يمكن بسهولة أن تُفند فيها

(٣٤) عبدالرزاق الصنعاني، المصنف، ١١ مجلدًا (بيروت: دار القلم، ١٩٧٠، ١٩٧٢) المجلد التاسع رقم ٦١٤٠ (الولاء بمنزلة الحلف).

الأدلة إن لم يتم دحض حجيتها جميعاً.

وعلى الرغم من أن قضية الحلف تم حلها بشكل سيئ؛ فإن مؤلفتنا تمضي للبرهنة على أن المولى كان يدخل في شبه جزيرة العرب الجاهلية في علاقة جماعية مع أسيادهم العرب. وهنا تستشهد بحالة تلك القبائل اليهودية التي كانت تتبع جماعياً قبائل أخرى (ص ٥٦-٥٧) ونحن لن نختلف مع هذه الحقيقة طالما مجرد نظرة متعجلة على كتب التاريخ تظهر صدقها. لكن الانتماء الجماعي ليس القضية هنا. فما نحن بحاجة له هو برهان أو دليل على أن الولاء بين الأفراد لم يكن موجوداً في جزيرة العرب في الجاهلية، وهو دليل تقدمه كرون. مرة أخرى، وبصورة محبطة للقارئ، تنتقل كرون لتسأل السؤال التالي: «ماذا يحدث للبعد عندما يكاتب لشراء حرته؟ (ص ٥٨) ودون تقديم حل أو حتى محاولة حل، لسؤال التبعية الجماعية. إن الفشل في التعامل مع هذا الموضوع ينسف افتراض كرون بالتأكيد الأول بالذات طالما أنه ليس لدينا سبب لترك نتائج باحثين من أمثال ديليو آر سميث وجولد تسيهر وتيان وغيرهم من المهتمين بوجود الولاء والحلف الشخصي الفردي. وفي الحقيقة، فإن نظرة عابرة على هذه الأبحاث كما هو عند الطبري تؤكد لنا بوجود ولاء (أي: نوع لا يُعرف دائماً) وحلف بين أفراد: ويعرف، على سبيل المثال، أن مرثد بن أبي مرثد الغنوي كان حليفاً لحمزة بن عبدالمطلب^(٣٥)

(٣٥) أبو جعفر الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ١٣ مجلد (بيروت: مطبعة البيان دون تاريخ)

المجلد الثالث: ٢٩-٣٠.

وكذلك برّاد كان حليف حرب بن أمية^(٣٦) ومن الواضح أيضًا أن هذا الحلف الذي أبرم بين فردين كان نابغًا من دستور المدينة الذي ينص على أن المؤمن يجب ألا يأخذ حليفًا هو مولى لمؤمن آخر بغرض إقصائه^(٣٧).

في هذا السياق ينبغي علينا أن نلاحظ أن الحلف والولاء في حقبة الجاهلية اكتسبا ما يكافئهما في الفقه الإسلامي على المستويين الجماعي والفردى - فالحنفي والمذاهب التي أقرت ولاء الموالاتة سمحت باستمرارية الحلف الفردي الجاهلي، بينما المذاهب الفقهية الثلاثة الباقية صدقت على الحلف الجماعي في الشكل الإسلامي المعروف: ولاء للمسلمين^(٣٨). وقبول الأحناف والمدارس المذهبية لا يجب أن يشمل احتمال أنهم أيضًا يصدقون على الولاء للمسلمين.

وبخصوص السؤال المذكور أعلاه، حول ماذا يحدث للعبد عند عتقه، جواب كرون هو أنه يوجد «ما يشير ضمناً إلى أن الأشخاص المحررين ما كان يجري دمجهم في قرابة مع من يعتقهم» (ص ٦٠). وهنا كرون تعترف على الأقل أنه فقط ضمناً

(٣٦) ذكرته كرون، في التجارة المكية، ١٤٥.

(٣٧) كرون، القانون الروماني، ٣٢ ودستور المدينة تحقيق وترجمة حميد الله (لاهور مطبعة أشرف ١٩٦٨ (١٢ ب) و٦٢ (٣٧ ب) أي: أن هناك حلفًا بشكل واضح بين الأفراد.

(٣٨) أبو إسحاق الفزاري، كتاب السير، تحقيق ف. حمادة (بيروت مؤسسة الرسالة ١٩٨٧) ١٧٣ (رقم ٢١٢) وكرون في القانون الروماني، ٨٧ (السطر ١٤، ٥٠).

وأنه «لا توجد فقرات» استخدمت على أنها أدلة «تذكر بوضوح المعتقد رقبته» (ص ٦٠). لكن مع ذلك فإن الرأي حول هذه النقطة يستمر لفقرة إضافية أخرى ولكنه ضعيف. ويفاجئ القارئ بهذه العبارة لكرون بعد إقامة تلك النقطة، فإننا ربما نواصل دراسة كيف كان يجري تنظيم وضعية المعتقد رقبته بدقة (ص ٦٠) بينما في الحقيقة، هذه النقطة لم تناقش وتُدرس على الإطلاق.

وتستمر كرون قائلة: «السؤالان اللذان هما قيد اهتمامنا هما أولاً من كان مسؤولاً عن دم المعتقد رقبته والدم الذي يريقه؟ وثانياً من له الحق في المطالبة بثروته؟» (ص ٦١) وجوابها على السؤال الأول - كما قد يُتوقع - هو أن المُعتق «قد يقوم بالمطالبة بالثأر لمن أعتقت رقبته ولكن سيكون بطبيعة الأمر من أجل شرفه الخاص وليس من أجل المعتقد رقبته، والمُعتق سيحاول أن يدافع عن هذا الشرف» (ص ٦١) وتخبرنا كرون أن أقارب المحرّر هم المسؤولون عن دمه وكذلك عن الدم الذي يريقه، لكن نظراً لأن المعتقدين غالباً ما يثأرون لدماء المعتقد رقبته من الذين قضوا؛ فكيف نعرف أنه كان دائماً شرفهم الخاص الذين كانوا يذودون عنه؟ وهنا كرون لا تفسر. من له الحق في المطالبة بثروة المحرّر؟ تقول لنا مؤلفتنا «الجواب هو ربما أقاربه من أهله وليس معتقه» وهنا تعترف كرون بأنه «لا يوجد دليل مباشر حول هذه النقطة ولكن من الصعب رؤيته على أساس أنه يمكن للمعتق أن يقوم بمثل هذا الادعاء» (ص ٦٢) وتقدم كرون لدعم الرأي برمته ثلاثة هوامش، بعضها على أي حال

لا يشكل دليلاً على عرب الجاهلية فهم يشيرون فقط للمحررين في القانون الروماني واليهودي. لكن كرون رغم ذلك تنتهي إلى الرأي التالي: «باختصار، لا يوجد سبب أن نفترض أن للمعتق حقاً في الإرث بسبب العتق نفسه» (ص ٦٢). وتلحق بهذا جملة عامة جداً تختتم بها الفصل الرابع: «علينا أن نعترف أن الأدلة ضعيفة كي نرجح أن منظومة الولاء التشريعية جاءت من رحم جزيرة العرب الجاهلية» (ص ٦٣).

إن غياب وجود سبب لإثبات وجود س غير كاف للبرهنة على أن س غير موجود. وإذا كان لدي دليل صغير لتوضيح أن س موجود في ص فإن هذا لا يعني أن س غير موجود في ص ولا يدل على أن س موجود في أي مكان آخر (ما لم يكن الدليل الضعيف مستخدماً بصورة مجازية) وحتى لو قبلنا رأي كرون وتركنا جانباً للحظة حقيقة أنه يقوم على أكذوبة فإننا لا نستطيع أن نحمله على الحسم. لذا من غير المعقول المضي قدماً لبناء رأي آخر إضافي عليه، وهو الأمر الذي فعلته كرون رغم ذلك وبقدر كبير من الثقة. فهي تبندر الفصل الخامس بالسؤال: «إذا لم يكن مبدأ «الزبونية الفردية» للفقهاء الإسلامي منبثقاً عن جزيرة العرب، فمن أين يمكن أن يجرى؟» (ص ٦٤).

من المهم أن نلاحظ أنه في هذه المرحلة من الكتاب يسقط ولاء الموالاة، ولم يعد يظهر مرة أخرى قط في بقيته. فلم تفشل كرون قط -كما رأينا- أن تبرهن على غيابه في جزيرة العرب

الجاهلية ولكن حتى لم تعد تدعي أنه قد خضع للاقتباس . ولقد
تُركنا بالادعاء أن منظومة العتق الإسلامية وعلى وجه الخصوص
الكتابة (أي: العتق بعقد) لها أصولها في الشرق الأوسط الروماني .
وهذه المنظومة الشرق أوسطية - كما قيل لنا - هي المولى وهي عقد
خدمة عن طريقها يتم عتق العبد، على شرط أن يقوم بخدمات معينة
لسيدة أو مولاه لفترة محددة من الوقت خلالها «يبقى» مع سيده .
وتجد كرون بعض الأدلة التي تُظهر أن «العرب المستوطنين كانوا
على دراية بها، وربما كانت معروفة ليس فقط للحضر منهم وإنما
أيضاً للبدو . . . لكن يجب التأكيد على أن ما كانوا يعرفونه كانت
المنظومة في شكلها الشرق أوسطي القديم . . . وليست الصيغ
المتطورة الحالية في الشرق الأوسط الإغريقي - الروماني» (ص ٦٨)،
والدليل الذي تقدمه كرون جزئي، بشكل واضح عبارة عن بضع
أمثلة غير مباشرة وليست كافية لإثبات أن المنظومة في جزيرة
العرب تمثل شكلاً قديماً . وهناك حاجة لدليل إثبات لإقناع القارئ
أن الوضع هكذا وبدون هذا لا تستطيع كرون أن تواصل بصورة
مشروعة لتقول إن «الدليل الذي يتعلق بعملية العتق القائم على
اتفاق استعباد يؤكد على أن الفاتحين كانوا قد تأثروا بالممارسة
القانونية والتشريعية للخاضعين لهم» (ص ٦٨) .

لكنها تفعل . ولكي تبرهن على التأثير، تشرع في توضيح أن
الفاتحين كانوا على معرفة ودراية (في فترة ما قبل التشريع القديم)
بعدد واسع ومتنوع من مناهج وطرق اتفاقات عتق الرقبة التي كانت

موجودة في الشرق الأدنى الروماني. وتذكر مقتبسة سبعة تقاليد مبكرة توضح كيف أن العتق قد يعطى في مقابل ما يلي (١) التزام بالبقاء (٢) تقديم خدمة لعدد محدد من السنين (٣) دفع فدية (٤) مشاركة المحرر في ثروته (٥) العزوية (٦) استرقاق أطفال المعتقدة رقبته أو رقبته (٧) الإخصاء قبل البلوغ. والآن يتضح أن واحدًا (١) كان موجودًا في جزيرة العرب الجاهلية كما ورد في الحالة (التي اقتبستها كرون ص ٦٧) عن صهيب الذي قام بحلف مع ابن جدعان ومكث معه على ذلك حتى وفاته. والجملة الأخيرة «حتى وفاته» التي وردت على الأقل في ثلاثة أمثلة أخرى أوردتها كرون من العصر الجاهلي في الجزيرة العربية يجب أن تؤخذ على أنها تشير إلى أن فترة العقد كانت عاملاً مهمًا. ومن ثم فإن (٢) من المرجح أنها كانت موجودة في الجزيرة العربية. أما فيما يخص (٧) يظهر أنها كانت موجودة في جزيرة العرب في الجاهلية في شكل تسيب أو شكل آخر (ص ٦٧-٦٨) والتسيب كما تشير كرون، هو عتق دون خدمة أو دفع شيء في المقابل. إذن ما يتبقى الصورتان (٣-٤). وبينما حالات العتق المذكورة في هذه التقاليد الأربعة لم تثبت بأي طريقة أنها كانت غائبة عن جزيرة العرب في الجاهلية، فإنها لم تدخل على الفقه الإسلامي، لأنها من النوع الإقراري. والعتق من هذا النوع هو الذي يحزر فيه العبد في الحال على شرط أن يقدم الخدمة المتفق عليها بعد عتقه. ويقر الفقه الإسلامي العتق الإرجائي فقط الذي يدفع فيه العبد لشراء حريته،

وبمجرد قيامه بذلك ينال مكانه على أنه محرر. ومن ثم لا تثبت هذه الحالات اقتباس من آخرين. وحتى لو افترضنا أنها لم تكن لها أصول في جزيرة العرب الجاهلية فإن كونها معروفة للمسلمين لا يقتضي إدخالها في الفقه الإسلامي.

وللتأكيد، يشكل العتق المرجأ فقط واحداً من فروق عديدة بين القانون/ الفقه الإسلامي والقانون الإقليمي الروماني. وقبل أن نأتي على ذكر هذه الفروق، ينبغي أن نلفت النظر إلى الفرق في الأسماء، فتستبعدها كرون بوصفها نقطة جدية بالإهمال (ص ٧٤)، ونسترجع أن أحد الأسباب لاستبعاد منظومة الحلف على أنها المنشأ الأصلي لولاء الموالاة هو أن للمنظومتين أسماء مختلفة. ورغم هذا فإن الاختلاف اللساني بين الكتابة والموالاة، يصبح عند كرون غير ذي أهمية؛ لأنه هذه المرة يأتي على هواها ويخدم غرضها في أن تفعل هذا.

وبطريقة مشابهة بسيطة وتحسفية تستبعد كرون أيضاً نموذج الكتابة المذكورة في القرآن (السورة ٢٤ : ٣٣) جاعلة إياها مشيرة إلى عقد الزواج وليس عقد عتق. ولقد ترك نقاش هذه النقطة الحساسة المهمة لهامش (ص ١٤٥ هامش ١٠٠). حيث تشرح أن الآية ﴿وَلَيْسَتَّعَفِيفَ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّى يُعْطِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا وَءَاتُوهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي ءَاتَيْنَاكُمْ وَلَا تُكْرَهُوا فَتَيْنَكُمْ عَلَى الْبَغَاءِ إِنْ أَرَدْتُمْ نَحْصَانًا لِتَبْتَغُوا عَرَضَ الْحَيَوةِ الدُّنْيَا وَمَنْ يُكْرِهَنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِمْ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [سورة ٢٤ : ٣٣] «مرتبطة بالأخلاقيات الجنسية.. فهي تغطي

مواضيع مثل الزنا والقذف واللعان وحشمة المرأة وليس العتق» والسياق النصي للسورة والسياق العام يقتضي أو يفترض، بحسب ما تصر عليه كرون، على أن التعبير القرآني «فكاتبوهم» ينبغي أن يفهم على أن المقصود منه عقد زواج كما هو حال عقد الزواج اليهودي المعروف «Ketubah». ومن ثم -بالنسبة لكرون- فإن سيناريو السورة الموضوعي كاف لمنع إمكانية أن القرآن يقصد العتق، على الرغم من أنها في موضع آخر (مع إم كوك) نجدها توبخ القرآن على أنه «نص تعوزه الحماسة والعناية في ربط مواد متباينة»^(٣٩)، فالقرآن مرة غير مبال وفي مرة أخرى متسق متماسك، وذلك يعتمد فيما يكون ذلك لصالح كرون ولخدمة فكرتها. وهي لا تأخذ في اعتبارها حقيقة أن القرآن لم يستخدم قط مصطلحات مشتقة من المصدر ك ت ب ليشير للزواج وأنه يشير بشكل متسق للزواج بكلمات مشتقة من المصدر ن ك ح و زوج^(٤٠). بالفعل، لأنه يجب على القارئ أن يكون واثقاً ثقة مفرطة وخصوصاً حين يقف أمام أمثال هذا النوع من التفكير الفقير البائس حتى يقول إن «المفسرين والفقهاء لم يكونوا على دراية باستخدام القرآن لكلمة «كتاب» (ص ١٤٥).

وإذا نحينا جانباً الفروق الحاسمة بين «الكتابة» بوصفها إرجائية أو بين البارامونية (Paramone) -الاسترقاق المشروط- بوصفها حاسمة في الحال، يجب أن نبحت عن فروق أخرى بين

(٣٩) كرون وكوك، الهاجرية، ١٨.

(٤٠) ذكرت تحت مصطلحات ذات علاقة في فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس (القاهرة دار الالكتب المصرية ١٩٤٥).

الفقه الإسلامي والقانون الإقليمي الروماني، على الأقل تلك التي اعترفت لها كرون. وهي كالتالي: (١) كقاعدة، فإن عقد البارمون ينطوي على القيام بخدمة والكتابة تشمل دفع شيء ما (٢) تسمح «الكتابة للمحرر أن يغادر سكن سيده خلال إتمامه العقد ولكن عقد البارمون لا يسمح بهذا (٣) الكتابة مدى الحياة للمعتق محرمة تحريمًا قاطعًا بينما يسمح عقد البارمون بذلك. وي طرح الفرق الأول صعوبة أخرى كبرى في أطروحة كرون؛ إذ إنه يفتح الباب لمشكلة أخرى جادة هي: أن مجرد الكتابة عبارة عن عملية عتق؛ أي: بدون العتق ليست هنالك كتابة. من جهة أخرى فإن عقد البارمون لا يشمل بالضرورة عملية عتق وعلته هي تقديم خدمة. فهو عقد عمل يغطي «قطاعًا عريضًا من الإجراءات التي تبدأ من استئجار الذات استئجارًا افتراضيًا إلى استئجار خدمات من أعمال محددة وفترات محددة مشروطة بحماية للعامل ورب العمل»^(٤١). وفي عقد البارمون ما تهتم به أطراف العقد هو العمل^(٤٢) وليس العتق. لذا ينبغي ألا يدهشنا أنه في دراسة إس تريغياري التي أجراها على العقود الرومانية للعتق، لا يلعب البارمون أي دور على الإطلاق^(٤٣). إنه الاختزال أو الاستبعاد العكسي بين هذه الفروق -وكذلك المبالغة في عقد المشابهات بين القانون الإقليمي والفقه الإسلامي- هو ما يميز طريقة رأي كرون.

(٤١) J.A. Crook, *Law and Life of Rome* (London: Thames and Hudson 1967) 192-93.

(٤٢) المرجع السابق ١٩٣ وانظر أيضًا ٢٠١، ٢٤٦ بخصوص الخدمات المقدمة في هذا العقد.

(٤٣) S. Treggiari, *Roman Freedmen* (Oxford: Clarendon Press 1969) 20-31.

ومن ثم إلى الآن، كرون لم تبرهن على أي تأثير على الفقه الإسلامي من القانون الإقليمي الروماني. وكل ما فعلته هو مجرد أنها قد أوضحت أن المسلمين، مثل سكان الأقاليم قبلهم، حرروا عبيدًا مقابل نوع من التعويض. فهل حقيقة أن تورط الاثنين في نفس الممارسة يدفعنا إلى نتيجة مفادها أن المسلمين اقتبسوا من سكان الأقاليم الرومانية فكرة تحرير العبيد مقابل تعويض؟ إن مثل هذه النتيجة ضرورية فقط لو أننا نعمل على أساس الافتراض أن المسلمين احتاجوا مثال اليونان ليتعلموا كيف يقومون بأعمال الصدقة والبر.

وهنا تناقش كرون خمس صفات للعتق موجودة في التقاليد الأولى. وهدفها هو «إثبات» أن فقهاء الإسلام الأوائل كانوا على معرفة ودراية بطرق أهالي الأقاليم في عملية العتق وأن «السلوك القانوني للسلادة أو النبلاء الرومان المتأخرين يتطابق مع مفهوم الولاء الذي يسبق المفهوم التقليدي في بعض الجوانب، وأنه كانت فعلاً هناك استمرارية من ناحية القانون» (ص ٧٨). وليس علينا أن نتناول هذه الصفات طالما أن كرون نفسها لا تقوم بأي ادعاء أن أيًا من هذه الصفات قد نجح بالدخول في الفقه الإسلامي. بيد أنها بشكل مباشر، نجدتها تقدم أربع صفات أخرى تزعم أنها تشكل تشابهات بين منظومة البطرون الرومانية والولاء الذي يسبق الولاء التقليدي (ص ٨٤-٨٦، وهي كالتالي: (١) كل من البارمون والولاء «يؤكدان لقب التوارث أو التعاقب في غياب ورثة معينين

لا حصة أو نصيبًا محددًا». بيد أنه هذا التشابه يجب ألا يعزى إلى تأثير إقليمي؛ لأن المعتقد يقف أمام القانون باعتباره من أقارب المحرر المكاتب ومن ثم يرثه بوصفه أحد أقاربه (الولاء يجري مجرى النسب) بحسب قواعد الإرث الإسلامية التي كانت تعتبر لدرجة معتبرة يحكمها القرآن، ولا يستطيع السيد/ البطرون أن يرث بأي طريقة أخرى. والإصرار على أن ذلك تم اقتباسه من القانون الإقليمي في هذه الحالة يساوي الادعاء بأن قانون الإرث في الفقه الإسلامي كان متأثرًا بالأقاليم الرومانية أو اقتبس منها - وهو اقتباس لم يبرهن عليه بعد. وهناك مشابهة مزعومة أخرى في هذا التصنيف هي أن السيد «البطرون كان له الحق في امتلاك كل ثروة الشخص المحرر عند موته إذا لم يترك أقارب أو وصية». وينبغي أن يكون أمرًا عاديًا أن تكون الحالة كذلك. ففي علاقة السيد، يظهر أنه من المعقول أنه في غياب وجود أي أقارب للعبد، ينبغي أن يرثه سيده ومالكة الأصلي؛ إذ كيف يمكن أن يكون الأمر غير ذلك؟ (٢) «معظم الحقوق الممنوحة في البطرون الرومانية للمحرر تذهب إلى ورثة المعتقد أو المالك وفقًا للقانون العادي الشائع في ما قبل القانون التقليدي» لكن كل ما نتحصل عليه من كرون بخصوص الجانب المسلم هو عبارة عن تخمينات وليس هناك ما يستند إلى دليل (٣) «الاثنان يمكن دحضهما». لكن يوجد، بيد أن الإمكانية الوحيدة الصحيحة بأن الاستبعاد الإسلامي لنظام البطرون هي ربما على اعتبار أنها امتداد أو صورة معدلة لنظام التسيب الذي سبق

التشريع الإسلامي. وعلى أي حال، الأدلة التي تتذرع بها كرون بخصوص هذه الممارسة في القانون الإقليمي ليست مقنعة ولا يمكن حملها على محمل الجد (٤) «الاثان فشلا في الحدوث إذا كان المحرر قد اشترى كلاً من العتق والحرية نظير التزامات إضافية» ولا تثبت كرون في الحقيقة كيف أن هذا القانون ظل معمولاً به بعد عام ٢١٢ ميلادية. وطرحها هنا مذنب و غارق باستخدام مصطلحات تخمينية بصورة كبيرة (على سبيل المثال «يمكن أن نفكر أن...» أو «قد نأخذ بناء على ذلك...») وحتى لو افترضنا على سبيل الجدل فقط أن القانون بقي هناك وأن ليس هناك ما يشبهه قد تطور في جزيرة العرب في الجاهلية -وهي مسألة لم تحسم كرون أمرها قط- فإننا نجد أنفسنا دون أي حقيقة أنها كانت قد رفضت من جميع الفقهاء باستثناء الزيدية وبعض الإباضية والإمامية (ص ٨٦).

وخلاصة الأمر، تقرر كرون في الفصل الأخير أن «جوانب مختلفة من نظام البطرون الرومانية فشلت في إعادة الاستساخ في الجانب المسلم» لكنها تضيف «يجب أن يكون من الواضح جداً أن الفاتحين العرب تمكنوا سريعاً من الوقوف على معرفة ودراية بمجموعة من الممارسات الإقليمية التي كان فيها العنصر الأبرز نظام البارمونية (Paramone) اليوناني الشرق أوسطي... ومن ثم سواء صيغ في مصطلحات إيجابية أو سلبية، فإن الأدلة تشير إلى نتيجة مفادها أن الولاء له أصوله في الشرق الأوسط الروماني» (ص

٨٦-٨٨). وهذه الاقتباسات هي -في الواقع- ليست ملخصات لتنتائج الكتابات ولكنها قفزات لا مبرر لها من افتراض إلى آخر. وكما رأينا لم يُقدم ولا حتى قانون واحد يخص منظومة الكتابة أنها تسللت إلى الشريعة. إضافة إلى ذلك، فإن الفروق بين المنظومتين القانونيتين (حتى أن كرون نفسها تعترف بذلك) لها أوجه متعددة بصورة كافية توجب الشكوك حول أي اقتباس مزعوم. وحقيقة أن المسلمين أصبحوا على دراية ومعرفة بالتقليد القانوني الإقليمي لا يشكل في حد ذاته دليلاً على الاقتباس وقيمة أي دليل يعتمد على هذه الدراية تصير ضعيفة إن لم تستبعد، عندما يعطى المرء فصلاً كاملاً لعملية أصيلة لعملية التنظيم القانوني وللتوليفة الثقافية التي حصلت في القرنين الأولين للإسلام. لكن ما هو صادم جداً في كتاب كرون هو بينما تقوم بادعاءات قاطعة لعملية الاقتباسات الإسلامية من القانون الإقليمي الروماني (وكذلك للقانون اليهودي)؛ نادراً ما تحاول -وحتى لا تنجح- في توضيح التأثيرات التي بقيت مستمرة فيما أصبح يعرف بالشريعة وإبرازها. إن العجز في توضيح وجود تأثيرات بشكل قاطع ليس بالأمر المستغرب، فمن المعروف بشكل عام عند دارسي الفقه الإسلامي والقانون المقارن هو أن الشريعة «كمنتج نهائي» لا تشبه أيًا من الأنظمة القانونية التي احتكت بها خلال فترة تشكلها. حتى لو وجدت بعض التشابهات؛ فإنها وبسرعة ستزول لوجود فروق

جوهرية عنها. فلقد تمكنت العملية الأصيلة المتمثلة في الدمج والتنظيم والأسلمة أن تبدد كل السمات الأصيلة للمنظومات القانونية وتعيد سبكها في أشكال لا تشبه على الإطلاق المنظومات القديمة. إن عملية التنظيم على وجه الخصوص كان لها تأثير قوي في إعادة تشكيل وإعادة صياغة أي مادة قانونية أولية واجهها الإسلام، فهذه المنهجية قد أولاها علماء المسلمون شرحاً قاطعاً من أجل منحها التماسك السببي المنطقي، بينما في الوقت نفسه أخذوا في الاعتبار الكامل ما قد يكون ضمن الترجمات التي نزل بها الوحي. والقانون الذي واجه المسلمين في المناطق المفتوحة كان قد أدخلت عليه التعديلات ليواكب القوانين التي جيء على ذكرها في القرآن. لذا ليس غريباً أن محاولات البرهنة على وجود مظاهر الاقتباس في الفقه الإسلامي من أنظمة قانونية أخرى بشكل قاطع وواضح قد انتهى بالفشل. ومحاولة كرون تشترك في هذا الفشل؛ لأنها وبشكل واضح لم تدرك المنطق الذاتي لنية الشريعة التي قدمت للإسلام قانونه الفريد. والفرق البنيوي الأساس بين النظام الإسلامي والأنظمة الشرق الأوسطية القانونية القديمة يجعل تحديد هذه التأثيرات على النظام الإسلامي منها تقريباً مستحيلًا؛ إذ حتى لو أقيمت على شكوك مزعجة ترجح الاقتباس؛ فإن هذا الشك لا يمكن قط إثباته بطريقة التوثيق الحاضرة. وكل ما لدينا -في الحقيقة- هو عبارة عن بعض التشابهات الغامضة بين القوانين الأصيلة والشريعة التي لا يمكن أن تقطع بوجود الاقتباس.

وفي الفصل الختامي من الكتاب، تأخذ كرون منحى غير متوقع ليس له أي معنى للأطروحة التي حاولت الدفاع عنها طوال الكتاب. فعند هذه النقطة تظهر تناقضات خطيرة. حيث نعود لنسترجع أن أحد العناصر المتسقة باستمرار في جدلية كرون كان موضوع أن القانون ما قبل التقليدي والقانون التقليدي الإسلامي ما كان يمكن لهما أن يكونا مشتقين بأي طريقة بارزة من جزيرة العرب في الجاهلية، وأنه ليس في أي وجه من أوجه التشابهات التي أجبرت على الاعتراف بها ما يمكن في رأيها أن يقدم تبريراً للمنظومة كما ظهرت في الإسلام («... حيث إنه لم يكن الفاتحون العرب قد ضموا الأقاليم الرومانية، وبالتالي ما كان ليكون هناك بطرونية (سيادة) من النوع الذي نعرفه» (ص ٦٤)).

وعلينا أن نتذكر بشكل محدد أن كرون رفضت منظومة الحلف باعتباره مصدر ولاء الموالاتة. لكن مع ذلك -في الصفحات الأخيرة من الكتاب- عندما كانت تتحدث عن الممارسة واسعة الانتشار في القانون الإقليمي الشرق الأوسطي؛ فإن كرون تعترف مبدئياً أن القانون كان «يشارك فيه العديد من سكان الشرق الأوسط. أو معظمهم.. بل وحتى، على ما يظهر أن عرب الجاهلية أنفسهم لدرجة ما كان يشتركون فيه» (ص ٩٢). لكنها تستطرد بعد ذلك لتقول: «وكما رأينا، كان العتق بالبارمون معروفاً للعرب الجاهليين أيضاً كما كان معروفاً عقد خدمة (Paramonar)» «تجعلنا نرى أن الحلف الذي رتب للتوريث

المتبادل بين نفسه وحليفه كان في الحقيقة يشمل عقد توريث من نوع عام في الإقليم وعندما آخي النبي محمد ﷺ بين الأنصار والمهاجرين باعتبارهم إخواناً في المدينة، كان يمارس دون شك عادة التبني بالأخوة *adoptis in Fratrem* الشرق أوسطية وهي شكل خاص من عقود التوريث حيث يقوم اثنان من الرجال يتبنون بعضهما ويتوارثان» (ص ٩٣). الآن إذا كان عرب الجاهلية على دراية ومعرفة، «حتى لو كان لحد ما «بالقانون الإقليمي» لماذا يفشل المرء في رؤية هذه الحقيقة ملاحظة في بحث كرون، باستثناء وجودها في الخاتمة و فقط بشكل عابر؟ يجب أن نسأل لماذا هي مصرة؛ بل حتى لو كان على حساب لي عنق الدليل أو تجاهله، في محاولتها للبرهنة على أن منظومة البطرون الإسلامية كانت منظومة إقليمية وليست منظومة مقتبسة من جزيرة العرب. على الرغم من أن الحلف يقدم إمكانية ممتازة لتوضيح الاستمرارية القانونية بين ما كان عليه الحال في جزيرة العرب في الجاهلية والفقهاء الإسلامي. لقد استبعدتها وبدلاً من ذلك اختارت أسبقية القانون الإقليمي. ورغم ذلك، ففي ملاحظتها الختامية، أقرت أن الحلف كان يمكن أن يكون مصدر ولاء الموالاة. فماذا بإمكاننا أن نفهم من هذه التناقضات؟

في الصفحات القليلة الأخيرة من الفصل الختامي، يصبح واضحاً أن كرون ليست -بعد كل هذا- جاهلة كلياً بمدى الأهمية التي للبطرونية الإسلامية والتي تعود أصولها إلى جزيرة العرب في الجاهلية. لكن مع ذلك، لو أنها اعترفت بوجودها وبالطبيعة

المتطورة للمؤسسة العربية الجاهلية في بداية بحثها، ربما كان ذلك سيعني أنها قدمت لمشروعها ضربة قاضية؛ إذ كل أطروحتها كانت تقوم على افتراض أن عرب الجزيرة ما كانوا بأي حال يملكون مؤسسة أو منظومة، كما أصبحت تعرف بها في الإسلام. وذكر تأثير -لا يمكن إنكاره- لمؤسسة من جزيرة العرب في الجاهلية فقط في نهاية بحثها يشير إلى ارتباك واضح في بنية البحث ويترك أطروحتها في تشويش كامل.

ويزداد التشويش مع ملاحظة ختامية أخرى هي «على المادة المراجعة في هذا الكتاب -تقصد- أن الإرث القبلي للغزاة بالاشتراك مع المفاهيم اليهودية قدمت للمسلمين فوق كل اعتبار القدرة على إعادة التشكيل، على الرغم من أن القانون اليهودي بالتأكيد والقانون القبلي ممكن أن يكونا قد قدما المادة الأولية أيضًا (ص ٩٩) لهذا. وإذا افترضنا أن القارئ يعرف ما هو الهدف النحوي من عبارة «إعادة تشكيل» فإنه أو إنها سيقى حائرًا مشوشًا كيف تتبع هذه العبارة من بحث كرون عندما لا يكون القانون اليهودي قد نوقش حتى في كتابها. ولكننا نذهب لأبعد من ذلك، فنقول إن الممارسة الإقليمية «احتوت عناصر من القانون الروماني في سوريا ومصر، كما احتوت عناصر من القانون الساساني في العراق وبالتأكيد القانون الروماني والساساني ربما دخلا الشريعة كنتيجة لذلك» (ص ٩٩).

● ثالثاً:

لن نعترض على نتائج كرون الختامية، باستثناء قولنا إنه ولا واحد منها يأتي مستنداً على دليل أو مجادلة قدمتها في الكتاب. لقد كان هذا بكل دقة عبارة عن بحث تخميني انتقدته بقسوة فكرون عندما استبعدت كتابات جولد تسيهر وشاخت وآخرين على أساس أنهم كانوا يؤكدون ولا يوضحون لما نذروا أنفسهم للبرهنة عليه. وأفكارها أكثر خلطاً، فاستخدامها للدليل خيار وبالتأكيد يقارب الموضوع بعقلية تكوّن رأياً مسبقاً. وهناك شك قليل أن كرون تكتب - هنا وفي أماكن أخرى- بافتراضات مسبقة تتعلق بأن الفاتحين المسلمين الذين كانوا فقراء ثقافياً مثل البرابرة الذين غزوا الأراضي الرومانية (من بينهم المسلمين، وكرون مغرمة بعقد المتناظرات)، ما كان يمكن أن يملك المسلمون سوى ثقافة بسيطة ومن ثم فإن الحضارة أو الإمبراطورية التي بنوها يجب أن تكون بسبب -مأخوذة عن الآخرين- عن مصدر «أعلى». وعندما تأتي للفقہ الإسلامي؛ تعمى كرون حماسها لتأسيس تأثيرات إقليمية ورومانية أخرى. رغم أنها تعرف أن منظومة السيادة البطرون كانت معروفة منذ الألفية الثانية قبل الميلاد في بابل وأنها استمرت حتى القرن الرابع قبل الميلاد قبل أن تظهر في القانون الروماني، وهناك لا يزال خمسة أو ستة قرون حتى تظهر في القانون الروماني (ص ٦٥). لم تربط كرون قط هذا القانون بالشعوب السامية الذين سكنوا بشكل كبير المنطقة. وإذا كانت منظومة البطرون موجودة في الشرق

الأدنى قبل حكم اليونان بزمن طويل وإذا كانت مؤسسة الرق في الشرق الأدنى الجاهلي سامية بامتياز كما أكد على ذلك عن حق فون كريمر^(٤٤) إذن يجب أن يكون المرء مترددًا عندما تصبح التشابهات تدفع للقول بالتأثيرات الثقافية وادعاء الاقتراض عن مصادر غير سامية.

وحتى نلخص، رغم أن الكتاب كان قد كتب بشكل جذاب وأسلوب آخذ لكن^(٤٥) كتاب كرون لم يقل شيئًا له قيمة لم تزن بأفضلية مما قيل من قبل. فعلى سبيل المثال عبارة فون كريمر حول الموضوع في كتاب «التاريخ الثقافي» والذي كتب قبل قرن مضى؛ يبقى أفضل مما قدمته كرون. وليست هناك أي آراء مهمة خاطبتها لم تكن قد قيلت بشكل أفضل وبطريقة أدق من طرف فون كريمر. إضافة إلى ذلك، خاتمته حول كل المؤسسة القانونية للرق لكونها ذات أصل سامي^(٤٦) نجدها متسقة مع الحقائق المعروفة في التاريخ السامي للشرق الأدنى القديم، في المقابل نجد أن كتاب كرون

(٤٤) S. Treggiari, Roman Freedmen (Oxford: Clarendon Press 1969) 20-31.

(٤٥) Von Kremer, Culturgeschichte, I: 546-42.

(٤٦) الكتاب رغم ذلك مليء بعدد لا بأس به من الأخطاء المطبعية والنحوية، بعض هذه الأخطاء وقعت في الصفحات التالية: ٧ (السطر ٣٦/٦) ١١ (٦/١) ١٩ (١٥/١) ٢٠ (١٤/١) ٣٥ (١، ٧) ٣٧ (٣/١) ٤٠ (١٩/١) ٤٣ (١١، ١٦-١٧) ٤٥ (٣/١) ٤٦ (١٤/١) ٥٣ (١٧/١) ٥٦ (٢٦/١) ٥٩ (٢، ٨، ٢٢) ٦٠ (١٥/١) ٦٢ (٥/١) ٦٩ (٣/١) ٧١ (٨/١) ٨١ (١٨/١) ٨٥ (٢/١) ٨٦ (٢٣/١) ٨٧ (١٤، ١٢، ٩) ١٠٣ (٢٢/١) ١٠٧ (٤، ١) ١٠٩ (١٤/١) ١٣٨ (١٨/١) وغيرها.

(٤٧) Von Kremer, Culturgeschichte, I: 546-47. Alos 524 ff.

مشوش، وضعيف منهجياً، وبالتأكيد خطوة في الاتجاه الخاطئ. فأطروحتها حتى لا تحقق المتطلبات الدنيا لافتراض عملي، وهي تشبه لنقطة ما فقط في الجملتين الأخيرة من الخاتمة. وكل واحد سيعترف أن التاريخ لا يمكن قط أن يتطلع لنفس الدرجة من اليقين كالعلم، وعند هذا الحد ليس لنا خيار إلا أن نعيش مع المشكلة لكن عندما يجعل التاريخ يسخر من المبادئ الأولية للتفكير العلمي، عندها ينبغي على المؤرخين أن يكونوا أول من يقاوم.

● هذه المقالة ترجمة لمقالة:

Wael B. Hallaq, "The Use and Abuse of Evidence: The Question of Provincial and Roman Influences on Early Islamic Law".

البحث عن أصول الفقه الإسلامي

أم هي عقيدة الاستشراق؟

دراسات الفقه/القانون الإسلامي بوصفها خطابًا كولونياليًا

وائل حلاق

ترجمة: أبو بكر أحمد باقادر

لقد اعتبر المستشرقون القانون/الفقه الإسلامي منذ وقت طويل حقلاً مركزياً واستراتيجياً للبحث، وهو حقل حيوي جداً حيث إنه يكمن في قلب المشروع الكولونيالي. وليس على غرار دراسة العقائد أو التصوف أو الفلسفة العربية، كان الفقه يعتبر في ذات الوقت حقلاً نظرياً وعملياً، وعملية كان يُنظر لها بالضرورة - على الأقل لأغراض استطرادية- على أنها ذات حدود وقيود بالغة^(١). ففي الوقت الذي كانت فيه الحقول الثلاثة الأولى ذات

(١) أحد الاستنتاجات المهمة فيما سأجادل عنه هنا (لكنها استنتاجات تنتظر التطوير والتحسين في مكان آخر) هو آلة من آليات الكولونيالية. فلقد وجد الاستشراق أنه من الضروري تقليص أهمية ممارسة الفقه الإسلامي إلى الحد الأدنى، وجادل بشكل ممنهج بأن المعتقد التشريعي الفقهي (المذهب) لم يكن قط موضع ممارسة سوى في أمور تتعلق بقانون الأسرة. وللإطلاع على ملخص لمذهب المستشرقين بخصوص «مشكلة» النظرية والممارسة، انظر:

Abraham L. Udovitch, *Partnership and Profits in Medieval Islam* (Princeton University Press, 1970), Wael B. Hallaq, *Model Shurut Works and the Dialectic of Doctrine and Practice*, *J. Islamic Law and Society* 109 (1995).

وانظر أيضاً للمناقشة التوضيحية في:

Studies in Islamic Legal Theory (Bernard Weiss ed. 200) pp. 406-26.

وإدعاء غياب أي ارتباط بين المعتقد (المذهب) والممارسة يقدم الخطوة الأولى الضرورية لتبرير قيام أو وجود الإصلاحات ذات التوجهات الغربية في حوالي منتصف القرن التاسع عشر، وهي إصلاحات بررت على أساس أن الشريعة «فقدت الصلة» بالواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي. والحالة الدراسية التي توضح هذه الظاهرة هي أطروحة:

Keith Christoffersen, *Waqf: A Critical Analysis in Light of Anglo - American laws on Endowments* (1997). =

تأثير غير مباشر وفوري بصورة عملية^(١) على حياة الناس والمجتمعات المسلمة كان الفقه الإسلامي يحكم حيوات المجتمعات المسلمة لأكثر من ألف عام وعلى نطاق واسع متنوع لدرجة تجعل من دراسته أمرًا غاية في الأهمية لتعرف المجتمعات والوقوف على سماتها. إذ لم يكن بإمكان المشروع الكولونيالي أن يستمر دون معرفة دقيقة بالفقه الإسلامي ومشروعه أو على الأقل يمكن أن توضع نجاحاته موضع مساءلة. وعندما وصف جوزيف شاخت، وهو واحد من أهم المتحدثين في هذه الدراسات في افتتاحية كتابه المؤثر: مقدمة للفقه/القانون الإسلامي، فإن الفقه الإسلامي هو «أهم مظاهر نمط الحياة الإسلامية، بل هو جوهر الإسلام ولبه»^(٢). وكان بهذا يعبر عن -ليس فقط عما يفكر فيه المسلمون أنفسهم- وإنما أيضًا ما كان يقوله النهج الكولونيالي منذ زمن طويل.

ومن نافلة القول فإن الخطاب الغربي عن الفقه/القانون الإسلامي كان دائمًا مرتبطًا بالمشروع الكولونيالي الاستعماري، بكل ما يقتضيه من علاقات معقدة بين المعرفة الكولونيالية. وفي

= بجامعة ماجيل وانظر أيضًا:

David Powers, Orientalism, Colonialism, and Legal History.

وبالنسبة للهجوم على الأوقاف الأهلية في الجزائر والهند انظر مقالات عديدة منشورة.

(١) Joseph Sochacht, An Introduction to Islamic Law (Clarendon Press (1964).

(٢) ربما كان هناك استثناء جزئي عن التصوف الذي اعترف بأهميته العملية الاجتماعية - الدينية لكن بقي بشكل لا يقارن بالفقه الإسلامي وبقوته الاجتماعية التنظيمية.

إطار تلك المجموعة من العلاقات تتحدد طريقة إدراكنا وتصورنا عن الفقه الإسلامي كما عرفه المستشرقون على أنه القانون/الفقه الإسلامي^(١). فالاستشراق وَصَفَ وحلَّلَ وتخيل وأعاد بناء الشرق بصورة ترسخت منذ وقت طويل، ومثل هذه الحقائق لا تحتاج إلى توضيح هنا^(٢). وما يهمني في هذه المقالة هو كيف أن هذا المشروع الاستشراقي أخذ الفقه الإسلامي واستولى عليه على أنه حقل معرفي وعلمي وجه الخصوص كيف تعامل هذا المشروع مع البحث أو التدقيق في أصول القانون ومن ثم في مرحلته التأسيسية^(٣).

إن الافتراض الرئيس لهذه الدراسة، هو أن الاستشراق (سواء

(١) أشير أيضًا للتأثير القوي للخطاب الاستشراقي -سواء كان القانون أو غيره- على فهم المسلمين المعاصرين لقانونهم وإرثهم القانوني واتجاهاتهم المترددة للتقليل من التوجهات الغربية الحديثة.

(٢) Edward Said, Orientalism (Vintage Books 1978) Thierry Hentsch, Imagining the Middle East (Fred A. Reed trans. Black Rose Books, 1992), Meyda Teonenoolv, Colonialist Fantasia: Towards a Feminist Reading of Orientalism (1998) A. L. Tibawi, English - speaking Orientalists: A Critique of Their Approach to Islam and Arab nationalism, Jacques Waardenburg, L'Islam dans le miroir de L'occident, I. Goldziher, C. Snouck Hurgronje, C.H. Becker, D.H. Macdonald, Lois Massign on (1969).

(٣) تاريخ هذه الفترة يمتد تقريبًا للقرون الثلاثة والنصف من تاريخ الإسلام - وهي تشكل موضوع كتابي:

Wael B. Hallaq, The Origins and Early Evolution of Islamic law and Jurisprudence

فيما يتعلق بالدراسات القانونية أو غيرها) هو مجال متعدد الأوجه والجوانب وواسع في مقارباته المنهجية وفي نتائجه وفي مرتكزاته المكونة له، وهو من حيث التعريف أمر يشترك فيها غالبية ممثليه، ومن الوارد جدًا من قبلهم جميعًا. وهذه المرتكزات، منفصلة عن الدراسات الفردية والأبحاث الخاصة، وأسميها العقيدة الاستشراقية لأن هذه المقالة ستحاول أن تظهر أنهم ظلوا كما هم بشكل أساس دون تغيير على الرغم من وجود بعض الأصوات النشاز المتنافرة مع السائد وسوف تُسلط الضوء على مصداقيتهم التي قُدمت وكان موضع مساءلة في العقود الحديثة. والأهم، هذه المرتكزات قد تظهر، حتى للمختص، على أنها ليست ذات صلة ببعضها من أوجه متعددة ومن حيث الكيفية. لكن هذه المقالة تسعى إلى توضيح ارتباطهم جميعًا ببعضهم من ناحية أيديولوجية مُشكّلة في الواقع معتقدًا متماسكًا على نطاق واسع. ومن ثمّ، في نظري، فإن هذه المرتكزات تُشكل الاستشراق النسقي (Paradigmatic Orientalism)، وهو عبارة عن عقيدة ذات طبيعة ثابتة نباتًا كبيرًا، وليس له أدنى علاقة بالبحوث المتباينة والإيجابية فهي في الأساس منتج من منتجات الحقل العلمي الإمبريالية.

فالاهتمام الخاص، الذي يوليه الاستشراق للمرحلة المبكرة التأسيسية للإسلام يستدعي الاهتمام بسبب عدم الإنصاف المتعمد في الطريقة التي عامل بها الاستشراق تاريخ الفقه الإسلامي. فلقد استحقت فترات معينة من هذا التاريخ اهتمامًا خاصًا، بينما فترات

أخرى قد خضعت للتجاهل إما جزئياً أو كلياً. وما كان هذا ل يتم بمحض الصدفة. فاختيار التركيز على منطقة أو أخرى هي دالة على الاهتمام والأهمية. فحتى منتصف القرن العشرين، يظهر أن الاختيار بالأساس سياسي واستراتيجي. ومع انحسار المشروعات البريطانية والفرنسية الكولونيلية الاستعمارية بعد حقبة الحرب العالمية الثانية وحصول الاستقلال الوطني لمعظم البلدان المسلمة ولا اعتبارات أخرى، لا يستبعد بالضرورة التركيز المبكر على ما هو سياسي واستراتيجي، وهي بؤر الاهتمام التي أملت توجهات البحوث والكتابات القانونية. وهذا التحول الجزئي، مرة أخرى، هو دالة على الأهمية وهو ظاهرة لا تزال بحاجة إلى الدراسة.

لقد أشرت أن اهتمامي هنا هو اهتمام بالمرحلة المبكرة التأسيسية للفقهاء الإسلامي، وهي الفترة التي بدأت بجذب الاهتمام الجاد للاستشراق منذ فترة مبكرة ربما كانت منذ منتصف القرن التاسع عشر إن لم تكن قبل ذلك. وهي كالفترة المبكرة التي بدأت مع الإصلاحات العثمانية والمصرية التي بدأت منذ حوالي قرن ونصف تقريباً، ولقد كانت «أصول» الإسلام عموماً والفقهاء الإسلامي على وجه الخصوص وما تزال تشكل معظم الكتابات في هذا الحقل العلمي. في الحقيقة، لم تكن مصادفة أن تكون هاتان الفترتان التأسيسية والحديثة المتأخرة، هي ما ينبغي دائماً أن يكونا في مركز الخطاب الاستشراقي. ولم يكن بالصدفة ألا تكون أي مساحة أو موضوع آخر بالكاد يجذب اهتمام الكثير في التاريخ

الفقهي في المرحلة التي بينهما، على الرغم من حقيقة أن هناك قدرًا كبيرًا من المعلومات عن هذه الفترة المتوسطة كي يدرس ويحلل. وحتى مؤخرًا، على سبيل المثال، وربما باستثناء جزئي للقانون العثماني، لقد كانت هناك أبحاث قليلة جادة قد عالجت مسألة الفقه الإسلامي في الفترة ما بين القرن الرابع/العاشر حتى ١٦/١٠. فلقد بقي التاريخ القانوني أو الفقهي لهذه الفترة الطويلة لسوء الحظ أرضًا مجهولة.

ولقد تقاسمت الفترة المبكرة والمتأخرة قاسمًا مشتركًا يمكن أن يفسر أهميتهما المباشرة للاستشراق. ففي هاتين الفترتين، ربما كانت أكثر السمات المعرفة والمميزة التي شهدت تقاطع الإسلام مع الثقافة الغربية وإرثها. ففي الفترة المبكرة، جاء الإسلام ليحل محل الدولة البيزنطية، بدستورها الروماني الإغريقي ولقد هزم من بين ما هزم الشعوب المنتشرة المتفرقة مثل اليهود في الهلال الخصيب، وكان الإسلام مدينًا بالفضل للتراث اليهودي الهليني والثقافة الرومانية إلى جانب مديونية الإسلام بالفضل للقانون الأوروبي الحديث والتشريعات الأوروبية وهي أمور بحاجة إلى الشرح والتبرير والتعليل^(١). (لاحظ أن القانون الساساني لم يحظ

(١) إن التبريرات وتقديم التفسيرات المنطقية تشكل مغزى كتابات المستشرقين حول ما سمي بالإصلاحات الحديثة. فالخطاب النسقي الشامل الذي يهيمن على البحوث الاستشراقية حتى بداية ثمانينات القرن العشرين كان موجهاً بشكل منتظم لتأثير واحد هو أنه بعد القرن الهجري الثالث/ التاسع الميلادي واجه الفقه الإسلامي صعوبات =

باهتمام يذكر من المستشرقين لأنه ما كان السلف الأصيل للقانون الغربي والأسباب واضحة، كان هو التاريخ الطويل والتفصيلي الذي من المحتمل أنه شكّل تأثيرات الإسلام على العصور الوسطى الأوروبية التي كانت غير متقدمة آنذاك^(١).

= هيكلية في إدماج نفسه في واقع اجتماعي واقتصادي، وغير ذلك مستمر التغير مما استدعى ظهور خطاب أخذ شكلاً أحاديًا مؤكدًا على أسطورة «غلق باب الاجتهاد». وكان هذا الغلق ملزمًا لتبرير الإصلاحات الحديثة التي جاءت بتأثير الغرب وتوجهاته، والتي جاءت ليس فقط لتحل محل الشريعة، ولكن أيضًا لمحوها بشكل منتظم وفي وقت وجيز، إذن، المشروع الكولونيالي لن يؤثر بنجاح دون فرض مسألة «تدهور» و«جمود» الشريعة. وللإطلاع على خطاب الهيمنة هذا انظر:

Wael B. Hallaq, Was the Gate of Ijtihad Closed?

Int'l J. Middle Eastern Studies 3, 3-4 (1989).

Wael B. Hallaq: On The Origins of the Controversy about the Existence of Mujthadids and the Fate of Ijtihad, Studies Islamica 129, 129-41 (1986) Wael B. Hallaq, Usul al Fiqh: Beyond Tradition, J. Islamic Stud 172, 172-202 (1992). Hallaq, Supranote 1, Wael B. Hallaq, Authority, Continuity and Change in Islamic law, 4-6 (2001).

Baber, Jahansen, The Islamic Law on Land Tax and Rent, (1988) Baber Johansen Legal Literature and the Problem of Change: The Case of Land Rent, in Islam and Public law 29-47 (Chibli Mallat ed. 1993).

فيما يخص الإلغاء الإيستمولوجي والنيوي للشريعة انظر:

Wael B. Hallaq: Can The Shria be Restored? An Arab Legal System in Transition (Barbara Stownsser and Yvonne Haddad eds).

(١) في الواقع دراسة الإسهامات الإسلامية لظهور الغرب الحديث لم تهمل فقط إنما همشت. انظر ما ذكرته في الهامش (١).

لقد كانت نهايتا تاريخ الفقه الإسلامي، التأسيسية والإصلاحية ذات التوجهات الغربية هما الفترتان اللتان حظيتا باهتمام المستشرقين بطرق لا يمكن مقارنتها باهتمامهم بفترات أخرى. وبينما تقريبًا نجد دائمًا أن الاستشراق في الحقل القانوني/الفقهي يظهر أنه محايد وغير عاطفي عند مقارنته لهاتين النهائيتين الزمنيتين، فإنه كان يُشكّل صورة اعتقادية تعمل -بحسب ما أسماه إدوارد سعيد- ضمن مستويات ظاهرة وضمنية في آن^(١). ففترة «الأصول» مثل فترة «الإصلاحات» (ولكن ليست مثل الفترة المتوسطة التي استمرت لألف عام، عندما كان الإسلام في عين أوروبا هو الإسلام بشكل معروف؛ وحدة غير متساوية (ومتطابقة)، استحضر الإسلام، أنطولوجيا وإبستمولوجيا، في مواجهة مع الغرب وتقاليده القانونية والثقافية. «فأصول» أي جانب من تاريخ الشرق (عبارة عن موضوع ينبغي أن يُدرس وسيطر عليه ويستولى عليه وفي النهاية يمسخ) كان دائمًا يلحق بتاريخ الكون العام الذي سيطر عليه وشكّله التاريخ الغربي^(٢).

(١) انظر سعيد في الهامش ٥، ١-٢٥.

(٢) الصلة النفسية بين الخطاب العلمي والإلغاء/الاضطهاد حلل بشكل عميق في دراسة آشير تاندي، ويكتب موضحة في هذا السياق: «كلما كان التاريخ علميًا، مال إلى الاضطهاد في المعمل الاختباري المسمى العالم الثالث. ذلك أن التاريخ الحديث (الغربي) كان دائمًا يقدم تصورًا لنظرية التقدم وتعبيرًا متسلسلاً لأخلاقيات هي، بحسب التعريف، لا يمكن أن تكون مشتركة بين الأمم التي تقع في أسفل سلم =

لذا ينبغي ألا يدهشنا أن يكون التأسيس الاستشراقي للقانون أو الفقه الإسلامي يُصور بانتظام منهجي على أساس مصطلحات «يستدين» و«يقترض» و«يقتبس»، وقائمة بالكتابات التي تستعرض هذه «الديون» والاقباسات الطويلة المتنوعة والمتعددة التي نستعرضها هنا، لكن تأثيرها العام الكلي والتراكمي واضح وجلي ألا وهو أن القانون أو الفقه الإسلامي في أحسن الأحوال مدين للثقافات والمنظومات القانونية التي خرجت من رحمها الحضارة الغربية. وفي أسوأ الأحوال، إنما كان عبارة عن صورة من هذه التقاليد^(١). وكان يجب بلوغ هذا الحكم ولقد حدث بالفعل، بغض النظر عن الدليل المتوفر الذي كان في هذه الحالة من أفقر نوع كان. فالعصف الخيالي (الذي ظنت باتريشا كرون أنه مفقود)^(٢) كان تقريباً هو ما كان موجوداً في جعبة الاستشراق ليعوضه عن

= التاريخ. وحتى مؤرخي الاضطهاد والنظريات التاريخية للحرية وهي تقترح مراحل للنمو التي بدلاً من توسيع اختيارات الضحية، فإنها تقلصها. لذا لا غرابة فإنه حتى الآن الوظيفة الأساس لهذه النظريات كانت ولا تزال لضمان المركزية الثقافية والفكرية لتجارب مجتمعات قليلة. لذا فإن المعارضة يمكن مراقبتها وتأطيرها في إطار مفهوم الهيمنة.

Ashis Nady, Traditions. Tyranny and Utopias 48-49 (1987).

(١) للاطلاع على مسح لهذه الأدبيات انظر:

Patricia Crone, Roman, Provincial and Islamic Law: The Origins of the Islamic Patronate (1987).

والذي تعليقه نفسه يعتبر جزءاً من التأثير التراكمي.

(٢) نفس المرجع، ص. ٧.

حالة ضعف الاستشهاد والتوثيق بالأدلة، مما أدى إلى نتيجة أن كانت مجادلات من المستوى التاسع (أي: من أدنى المستويات العلمية)، ما كان لأي حقل علمي آخر غير الاستشراق الإسلامي يمكن حتى أن يأخذها في الاعتبار، كان هذا المستوى قد كسب الجولة. ومن المفيد مقارنة استقبال البحوث والدراسات الاستشراقية «للديون» و«الاقتراسات» التي حددها جورج مقدسي (وهو باحث أمريكي لبناني) في مناقشة تأثير المؤسسات التشريعية الإسلامية على الجامعات والمحاكم الأوروبية في العصور الوسطى^(١). وأي أحد سوف يقر أنه على الرغم من أن طبيعة الدليل المقدسي، التي بأي حال لا تقل ضعفاً عن دليل «الاقتراسات/الاستشهادات»، إذ على ما يظهر أن جهازه البحثي كان أكثر تقدماً وحيادية من أفضل البحوث الاستشراقية حول «الديون» و«الاقتراسات» القانونية المزعومة. لكن مع ذلك كانت نتائجه، بالفعل والتأثير، قد رُفضت تلقائياً.

وحتى يمكن أن أقدم وصفاً قابلاً للتناول لحالة البحوث الاستشراقية حول أصول الفقه، سأتناول مجموعة من القضايا المهمة التي تمثل مجال النسق الاستشراقي، ويجب أن نؤكد مرة

(١) George Makdisi, *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West* (Edinburgh University Press, (1990) George Makdisi, *The Rise of Colleges* (Edinburgh University Press (1981), George Makdisi, *The Islamic Origins of the Common Law*, 77 N, C. L. Rew. 1635-1839 (1999).

أخرى أن أطروحة هذه المقالة ليس المقصد منها إخضاع نتائج باحثين معينين للتدقيق والفحص وإنما لتناول الخطاب الاستشراقي على أساس أنه شيء نسقي متراتب (براديمي) وفي هذا السياق وحده سوف تكون تلك النتائج الخاصة ذات صلة. وكما سنرى، فعالية القضايا التي يحوم حولها النسق الاستشراقي سواء كانت مفاهيم مغلوبة وإعادة تأسيس خاطئة للتاريخ إضافة إلى التلاعب الضمني في مبادئ أسس للبحث العلمي التي كانت توظف (وإن لم يكن بالضرورة مخرجات) فهي تمثل موقفًا سلبيًا عميقًا نحو الإسلام وتشكل خطابًا يهدف إلى الاستيلاء على الشرق، مادياً وفكريًا. وما يغيب بصورة مريبة ولا يخضع للتقييم الحاضر هو معيار لنسق الكتابة التاريخية المقدم في مجموعة كتابات ساهمت بشكل أساس في تحقيق النصوص الإسلامية المبكرة، ابتداءً بالقرآن وانتهاءً بنصوص الفقه إلى القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي. إن مثل هذا التقييم يتطلب دراسة منفصلة؛ إذ حتى لو لم يكن هناك سبب آخر غير حقيقة أن نوعية الخطاب المتوَلَّد في هذا المجال من حيث الكيف يختلف عن الاعتبارات الوضعية للتاريخ الذي أتناوله في هذه المقالة^(١).

(١) وهناك خطوة أولية نأمل أن تتبعها أخرى بحثية:

On Dating Malik's The Prophet and the Cat: On Dating Malik Muwata, and Legal Tradition 22 Jerusalem Studies in Arabic and Islam 18, 18-82 (1998).

● ثانيًا:

والقضية الأولى التي يجب أن تكون في موضع الاهتمام هي السؤال: متى حصل المسلمون الأوائل على قانونهم/فقههم؟ بينما نجد أن جواب المسلمين التقليدي ظل لفترة طويلة غير حاسم أو نقدي، فإن رديفه الاستشراقي ما كان على أي حال بأفضل^(١). وبالفعل فإن الفصاحة الرفيعة للجواب المسلم التقليدي يبرئه من أي مكر أو حقد فهو لا يدعي البحث «الموضوعي» لاستكشاف علمي ولا يُدخل نفسه في استطراد سياسات الهيمنة المفضية في النهاية إلى الاضطهاد^(٢). ومن الناحية الأخرى، جمع الاستشراق كما هائلًا من الكتابات على مدى قرن تملك تشابهاً في الأبحاث العلمية التي أنتجتها، وقدراً ضئيلاً من الاستنتاجات الإيجابية، وقدراً كبيراً من التخمين وآخر من افتراضات بلا براهين، وجميعها وُضعت لخدمة مشروع استيلاء الغرب على الشرق.

(١) على الرغم من وجود بعض الدراسات الواعدة بدأت الآن في الظهور انظر مثلاً خليل عبد الكريم، الجذور التاريخية للشريعة الإسلامية (سينا للنشر ١٩٩٧)، لكن الصعوبات التي يواجهها عبد الكريم في محاولته نشر كتابه (التي يذكرها في مقدمة كتابه في الصفحات ٧-١٢) تتحدث عن وضع بائس يجد فيه حقل الدراسات الفقهية نفسه في العالم الإسلامي.

(٢) فيما يخص المنتجات الغربية العلمية والثقافية بوصفها مضطهدة انظر أنواع النقد المختلفة في كتاب:

Science, Hegemony and Violence: A Requiem for Modernity (Ashis Nandy ed. 1983).

ومن باب عملية الاستيلاء هذه، صارت مسألة استنادة الإسلام لنظم الآخرين القانونية مشروعًا استشراقيًا مبكرًا يجذب اهتمام وتعليق باحثين من أمثال دومينكو جاتشي (كتب في عام ١٨٦٥) وشيلدون أموس (كتب في عام ١٨٨٣) وهما ممن كانت معرفتهما بالشريعة تعتمد على مصادر ثانوية هزيلة وإجادتهما للعربية تقريبًا لا وجود لها. ولقد جادل هذان الاثنان، رغم غياب المعرفة اللسانية والقانونية، بثقة و«بقوة» وحتى نستخدم عبارة كرون «الحالة القبلية للتأثير الروماني على الشريعة»^(١). وكان أحد أعظم نتائجهما هو أن الفقه الإسلامي، كما عبر عنها أموس: «الشريعة عبارة عن القانون الروماني في ثوب عربي»^(٢).

وعند نهاية القرن التاسع عشر بدأت أطروحة «الاستدانات» و«الافتراضات» تدخل في إطارها بعض أهم أسماء الاستشراق. بما في ذلك فون كريمر^(٣) وكارل هنريش بيكر^(٤) وإجناس جولد

(١) أشرنا إليه في الهامش (١١).

(٢) فيما يخص Gatteschi انظر هامش (٢) وبالنسبة Sheldon Amos انظر كتابه: The History and Principles of the Civil Law of Rome 414, 405 (K. Paul 1883).

(٣) Alfred von Kremer, Culturgeschichte des Orients unter und den Chalifen, 532 (W. Braum 187-77).

(٤) Carl Heinnich Beaker, Islam studien vom Werden der Islamischen Welt (Quelle and Meyer 1924-32) (2 Vols).

تسيهر^(١) وإدوارد ساشو^(٢) ويلي هفينج^(٣) وجوزيف شاخت^(٤) وعدد آخر. وكان جميع هؤلاء الباحثين رجالاً من ذوي العطاء العلمي والدراية بالأمور الإسلامية. لكن مع ذلك، تسربت إليهم بعض مظاهر القوة البحثية المتوحشة، من أمثال كتابات إنريكو كاروسي (وتأثير كتابات إيجنوجرفيني بشكل أقل) ممن كانت كتاباتهم غير جيدة أو غير لعميقة وكاذبة والتي كان قد عراها كارلو نللينو واعترف بذلك مستشرقون متأخرون^(٥). وسواء كانت جيدة أو كاذبة، فإن غالبية هؤلاء الباحثين يصرون على أطروحة أن الإسلام يدين وبشكل كبير للتقاليد القانونية للثقافات الأخرى. لذا فإنهم كانوا يرون أن البحث العلمي

(١) Ignaz Goldziher, Islamic Studies (C. R. Baber and S.N. Stern trans, Aldine Publishing Co. 1971 (2 Vols) Ignaz Goldziher, The Principles of law in Islam, in The Historians History of the World 294-304 (it. S. Williams ed. Hooper and Jackson, 1908).

(٢) انظر كرون، في الهامش (١١) ٤ و١٧ و١١٣ وهامش ٣٨.

(٣) Willi Heffening, Das Islamische Fremdenrecht bis zu den islamisch - frankischen steatvertragen (H. Lafaire 1925).

(٤) Joseph Schacht, Foreign Elements in Ancient Islamic law, J. 32 Compi, Legis and Int'l L./ 9-17 (1950) Joseph Schacht, Le Droit Musulman Solutions, de quelques problems relatives a ses origins, Revue Algerienne, Tunisienne et Morocaine des Legislation et de Jurisprudence 1-13 (1952) Joseph Schacht, Vom baby linischen zum islamischen Recht, Orientalistische Liteeraturzeitung 664-69 (1927).

(٥) انظر تناول كرون لهذا التأثير، هامش ١١، ٥ وهامش ٥٠-٥٣.

السطحي يجب أن يُنحَى جانباً بصورة تبدو معقدة ثم يتخذ شكلاً إشكالياً وأن يكون له مظهر ما يعرف «بالمنهجية العلمية»^(١). وكذلك أخذوا في اعتبارهم أن بعض المعرفة الأولية، وإن لم تكن متخصصة، تستلزم الإلمام بالعربية والإسلام وتعد مطلباً سابقاً لأي خطاب حول هذه القضية الحساسة^(٢).

لن أحاول هنا تلخيص البحوث الاستشراقية حول «الاستدانات» و«الافتراضات» القانونية فهي مهمة أنجزت بكفاءة على يد باتريشيا كرون^(٣). وبدلاً من ذلك سأتعامل باختصار مع تقييم كرون الذي يمثل آخر وأشمل بحث في المسألة^(٤).

(١) هامش ١٠، ١٦.

(٢) إجادة العربية فيما يتعلق بمعرفة المصطلحات القانونية العامة والفنية بالعربية تبقى إحدى المشاكل الرئيسة لعدد من المختصين في الفقه الإسلامي ممن هم على قيد الحياة. والملفت للنظر أن عدم إجادة ناصية اللغة العربية عند المستشرقين المبكرين من أمثال جولد تسيهر وساشو كانت أفضل مما هو عليه حال العديد من المستشرقين الحاليين الذين على ما يظهر أنهم وجدوا حلاً إستراتيجياً طريفاً لمشكلتهم. فعجزهم الواضح للسياحة بسهولة وعمق في المصادر العربية قد عوض من ناحية المبدأ عبارة «على المرء ألا يُعمم» التي جعلوها مطية تبريرهم فيما أصبح حقلاً علمياً مجزأً.

(٣) كرون هامش ١١، ١-١٧.

(٤) قدمت في مكان آخر نقداً لأعمال كرون ولم أتناول تقييم ما قدمته في الفصل الأول انظر: Wael B. Hallaq, Use and Abuse of Evidence: The Questions of Roman and Provincial Influences on Early Islamic law, An. Oriental Soc'y 79, 79-9, (1980).

بالنسبة لكرون، وربما للغالبية العظمى من المستشرقين، سؤال الأصول كان واحدًا من الأسئلة المعروفة والمحددة لتلك العناصر غير العربية في الفقه الإسلامي. وهذه النظرة ليست بالجديدة، فكل فروع الاستشراق من القانون واللاهوت والفلسفة والتصوف والفن والعمارة وعلم المنمنات والنقوش - جعلت في الحقيقة هذا السؤال وجوابه جزءًا أساسيًا ضمن النسق. وتوبخ كرون شاخت على أنه «تجنب طرح السؤال حول وجود تقاليد غير عربية دخلت في تأسيس الفقه الإسلامي»^(١). وفي نفس التوجه، انتقدت ساشو الذي جاء في وقت مبكر وهو الذي «كانت لديه معرفة معتبرة بالقانون السرياني والإسلامي وكتب عنهما، لكنه مع ذلك لم يحاول أن يربطهما ببعض. وانتقدت كذلك نلينو على أنه لم يدخل معرفته العظيمة بالقانون السرياني ليجيب على سؤال ما قدمه هذا القانون للشرعية»^(٢) وأمثال هؤلاء المستشرقين، ومعهم غيرهم، يتهمون على أنهم تجاهلوا مدى مديونية الشريعة للقانون المحلي أو الإقليمي، سواء كان القانون الروماني أو القوانين المحلية العرفية التي كانت معروفة وشائعة في سوريا^(٣).

-
- (١) كرون الهامش (١١) ٧-٨. إن نقدها لا يركز على أي أسس طالما أن شاخت يتناول المسألة في أكثر من مقالة انظر الهامش ٢٤.
- (٢) المرجع السابق ٤.
- (٣) يجب أن نؤكد على عدد من هؤلاء الباحثين الذين يقترحون المديونية لتقاليد أخرى.

وتعزو كرون تدهور الاهتمام البحثي في الجذور غير العربية
للشريعة إلى حقيقة أن المستشرقين التقليديين حل محلهم مؤرخون
أومستعربون أو علماء علوم اجتماعية معاصرون يملكون ضميراً
هشاً بعد انقضاء الحقبة الكولونيالية وأحياناً يهتمون بشكل أكبر
بالحفاظ على سلامة طوية المسلم^(١). ومن ثم الاعتقاد بأن
المستشرق من الطراز القديم كان على حق وربما كان الفقه
الإسلامي يشكل الكم الوحيد الأكثر أهمية من الناحية المعرفية لأنه
يعرف طبيعة الممارسة القانونية في الشرق الأدنى الروماني.
وشرعت كرون في محاولة استعادة الروح الطيبة والطراز البحثي
القديم في الاستشراق عن طريق دراسة منظومة الولاية في
الإسلام^(٢). وكانت النتيجة، كما هو متوقع، كارثية بالنسبة لكرون،
كما قد أوضح بشكل تفصيلي في موضع آخر^(٣). فلقد كان الدليل
المشوه والتفكير الأعوج هو القاعدة في بحوثها، التي عندما قيل
وفعل كل شيء، ما كان بأفضل من إسهامات كاروسي.

لقد كان فشل كرون أمراً يمكن التنبؤ به؛ لأنها مثل غيرها من
المستشرقين ممن سبقوها على مدى قرن ونصف، أساءوا فهم نقطة
أساس، هي، أن هناك قدرًا كبيرًا من الوحدة الثقافية في الشرق

(١) كرون الهامش (١١) ٦.

(٢) المرجع السابق، ١٥.

(٣) حلاق، الهامش السابق (٢٩) وكذلك الهامش التالي (٣٦).

الأدنى بما في ذلك جزيرة العرب نفسها. ومن ثم فإن فرض ثنائيات مثل عرب/غير عرب في العمل على إعادة تشكيل الأصول القانونية التي تنتمي إلى القرن السابع هو أمر منطوق على مفارقة تاريخية واضحة، وهو أمر يعود إلى فترة تصنيفات عنصرية عرقية من الماضي. وأمثلة هذه التميزات القومية (وهي قومية دون شك) لا مبرر لها ولا تقدم لها براهين إثبات^(١) ومن الصعب تفسير توقف علماء واسعي الاطلاع من أمثال ساخو ونالينو (ذاكرًا الاستثناءات التي تبرهن على القاعدة) دون تبني أطروحة مثل أطروحة كرون. فمعرفة العميقة للقانون السرياني (وهو أمر غائب بين المختصين المحدثين في دراسة الفقه الإسلامي) والفقه الإسلامي (وهو أمر غير موجود بين المختصين في السريانيات الحاليين) هو أمر كان موجودًا في الاثنين معًا، أكثر بكثير مما هو متوفر عند العديد من الباحثين ممن هم على قيد الحياة، بما فيهم كرون نفسها. ولو وجدوا أي آثار لعملية «استدانة» أو «اقتراض» كان المرء على يقين

(١) ولما لم تستطع كرون أن تواجه نقدًا لعملها في مقالي «الاستشهاد بالأدلة وإساءة الاستشهاد بها» حرفت نقدي المنهجي وانتقدته على أساس أنني أنتمي للعرق العربي انظر: Patricia Crone, Serjeant and Meccan Trade, Arabica 216, 239-40 (1992). وعلى الرغم من ردها الفارغ لنقدي. يوضح عمجزها أن تحرر بشكل لا أمل فيه عمجز ما أوردته في كتابها القوانين الرومانية والإقليمية والإسلامية. وهي لحظة توضح أسلوب الاستشراق في كيفية تعامله مع النقد الخارجي، وأقصد استبعاد ذلك النقد جانبًا على أساس أن دوافعه اعتبارات أيديولوجية كما لو أن كرون والمستشرقين الآخرين أحرار من أشكال مركبة من أسس أيديولوجية.

أنهم سيذكرونها. وإضافة إلى ذلك لو وجدت أي استنادة، لكان هذان الباحثان هما الأجدر على تحديدها وتعريفها.

ولقد استحسنت أن أركز على أبحاث كرون ليس فقط لأنها الأبحاث الأخيرة من النوعية التي تعالج مسألة الأصول القانونية وليس فقط لأنها تستخدم المخزون الاستشراقي حول «الاستدانات»، ولكن لأنها في بحثها تصل العملية الطويلة لشيء خاطئ حتى نهايته، كما هو الحال في أبحاث أمثال هؤلاء المستشرقين من أمثال نلليو والمؤرخين المسلمين ممن كتبوا في الشرق الأوسط ممن يصرون على إرجاع ذلك إلى أصول عربية بدلاً من أولئك المؤرخين الشماليين لثقافات الشرق الأدنى إذ فعلوا ذلك بطريق خاطئ، إذ بينما كان الآخرون مدفوعين بالتقوى، في أخذهم مساراً خاطئاً، نجد أن الباحثين في الدراسات الإسلامية مدفوعون لارتكاب أخطاء بسبب توجهات تعرف بحسب مصطلح إدوارد سعيد بوصفها «استشراقاً ضمنياً». ومرة أخرى، يلخص تعليق كرون وبشكل مهم، ويفضّل هذا الاتجاه. فما احتفظ به العديد في محادثاتهم الشخصية، حول موائد الغداء خلال الاجتماعات العلمية، كانت كرون تملك الشجاعة الكافية أن تعلنه في الفضاء العام على الملأ. وتقديرًا لصدقها وفصاحتها وتفصيلها ذلك في كتاباتها حول الموضوع ينبغي أن تُعطى اهتماماً خاصاً هنا.

لقد مالت البحوث الاستشراقية طوال قرن ونصف بشكل كبير نحو أطروحة الأصول «غير العربية» للشريعة بسبب الاقتراض (الذي

لخصته كرون بشكل واضح وأعلنته)، حيث كان يقول بأنه كان من المستحيل على قانون بكل هذا الرقي والتدقيق الفني كما هو حال الشريعة أن تكون أصوله نابعة من ثقافة بائسة فقيرة لا حياة فيها ومن بيئة «قليلة السكان وفقيرة معدمة» حيث كان البدو البدائيون يذهبون إلى «معركة من أجل الشرف والإثارة»^(١) لم تكن تملك جزيرة العرب، التي لا تاريخ لها سوى أحداث بدائية سجلت، أي ثقافة حقيقية، وحقيقة إن هذا الوضع قد أفضى لولادة الإسلام الذي يمكن أن يفسر بأنه ليس أكثر من خطأ حدث بمصادفة تاريخية^(٢). ونزعة العداة المفصلة عند كرون ليست فقط موجهة ضد العرب أو العربان ولكن ضد التاريخ نفسه، الذي كان متسامحًا مع هذا العرق. فتؤكد كرون أن العرب «ربما لو بقوا في جزيرتهم ومن ثم ما كان لهذا الفتح أن يحدث هذا ويوقع هذا العبء»^(٣). إذا نحينا قسوة هذا الحكم

(١) Patricia Crone, *Slaves on Horses: The Evolution of Islamic Polity* (Cambridge University Press 1980).

(٢) المرجع السابق الفصل الثاني وكذلك انظر:

Patricia Crone, *Meccan Trade and the Rise of Islam* (Princeton University Press 1987)

(٣) كرون الهامش السابق (٣٧) ٢٣ و ٢٥ و ٢٢١ هامش ١٦٩ انظر أيضًا حلاق الهامش

السابق ٢٩، ٤ وهذا الرأي ليس فريدًا خاصًا بكرون أو المستشرقين عمومًا ولكنه

كذلك يشاطرهم فيه المؤرخون المختصون في الدراسات البيزنطية، انظر:

The Seventh Century in the West - *Syrian Chronicles*, XIV-XV, no. 6 (Andrew Palmer ed. And tens 1993).

إلى جنب (وهي بذلك تبرز أفضح أشكال خطاب القرن التاسع عشر الكولونيالي الاستعماري) فإنه يضع تقديم كرون لجزيرة العرب وسكانها على أنهم ينتمون إلى ثقافة أجنبية وأقل مكانة من الثقافات الغنية التي عرفت للهِلال الخصيب التي لها الأسبقية في الاستشراق^(١). لذا انتهت إلى أن أصول الفقه الإسلامي -يجب بناء على ما توصلت إليه- أن يُبحث عنها في الشمال. وكما هو الحال في متلازمة «أثينا السوداء» التمييز الثقافي يؤدي إلى بحوث لا ذعة سيئة^(٢).

وليس فقط لأن الاستشراق فشل أن يثبت أطروحته بمديونية الشريعة للهلال الخصيب، إذ يُجبر المرء أن يبحث في مكان آخر للوصول إلى تفسير لهذا. وليس بسبب أن الأطروحة المضادة

(١) على الرغم من عبارة شاخ في كتابه مقدمة للقانون الإسلامي «كانت المؤسسات القانونية العربية في عهد محمد، ليست كلياً بدائية» شاخ، مدخل إلى القانون الإسلامي الهامش (٣) ٦ ومن الواضح بشكل عام أن شاخ يرفض أي جدل حول تأثير وحتى «خطاطات الفقه الإسلامي للملكية والعقود وأشكال الالتزامات التي هي بالفعل جزء من القانون العرفي الجاهلي» هامش (٧٢).

(٢) Martin Bernalm Black Athena: The Afroasian Roots of Classical Civilization (1987-1991) (2 vols) Martin Bernal, Animal versions on the Origins of Western Science, Isis 565, 565-607 (1992).

وللاطلاع على الرفض المستمر لأطروحة مارتن برنال المعادية للكولونيالية: Alack Athena Revisited (Mary R. Lefkowitz and G. Maclean eds. 1996).

ومما له علاقة بسياقنا الكتابات الهادفة في:

The Invention of Tradition (Eric Hobsbawm and Terence Tangers eds. Cambridge University.

للأصول «العربية» هي الأخرى غير مرضية. وبالفعل لأن كل المؤشرات تشير إلى جزيرة العرب وإلى الحجاز على وجه الخصوص، بوصفه مكاناً مرتبطاً بشكل حميم مع ثقافة الشرق الأدنى العامة التي تمتد من شمال أفريقيا إلى العراق ومن اسطنبول إلى اليمن. وكما هو معروف أنه تحت الحكم أو التأثير الروماني، كانت هناك تنوعات للقانون داخل سياق الهلال الخصيب عمومًا وفي سوريا على وجه الخصوص^(١) وكانت الجزيرة العربية أيضًا ولفترة طويلة واحدة من هذه المناطق، على الرغم من أنها ما كانت قط تحت السيطرة المباشرة للرومان أو السيطرة البيزنطية فيما أبعد من التوسع الروماني المبكر. لذا فإن مآزق البحوث الحاضرة يمكن أن يزول أو نخرج منه ليس عن طريق القانون الروماني أو الإقليمي أو الساساني أو قانون منطقة ما بين النهرين ولكن عن طريق الاعتراف بجزيرة العرب وبالذات الحجاز بوصفه «إقليمًا» من أقاليم الشرق الأدنى^(٢). إن الطبيعة غير المقنعة للأطروحة

(١) كرون الهامش السابق (١١) ١٤ وما بعدها.

(٢) هناك كتابة تالية: بعيدًا عن المقالة شبه المنسية لج. برجستار:

:Anfänge und Chataker des Juristischen Denkens im Islam»

Volum aufige Betrachtugen, 14 Der Islam 76-81 (1925) والتي

تتناول تأثيرات الشرق الأدنى عن طريق التجارة، ولكن ليس عن طريق التبادل

الديمجرافي والثقافي الدائم)، وهناك باحث معاصر مؤخرًا هو ديفيد باورز قد أوضح

ببراعة هذه النقطة وإن كان بشكل عابر:

David Powers, On Bequests in Early Islam, Near E. Stud 185, 185-200 (1989). =

الاستشراقية إضافة إلى الاكتشافات الأثرية الحديثة في المملكة العربية السعودية^(١) يجب أن تكون الآن كافية لتعيد توجيه بحوثنا^(٢).

وحتى يكون القول بمدىونية المسلمين للقانون الإقليمي أمراً ممكناً، كان يتعين على كرون (وزميلها مارتن هيندز) أن يجعلوا سوريا نقطة الاحتكاك الأساس، ويجعلوا خلفاء بني أمية وكلاء هذه الاستدانة والاقتراض. إذ تخبرنا كرون أن السلطة القانونية كانت تتركز في يد الخلفاء قبل أن تكون قد اغتصبت من القانونيين (الفقهاء). فلقد كان للخلفاء «ادعاء لا يمكن أن يخطئ بأن لهم سلطة دينية عليا لا تترك فراغاً لادعاءات العلماء، وقد يظهر أن الأمويين اعتبروا أنفسهم مطالبين قبل الآخرين أن يحددوا ويقوموا بإدارة قانون الله»^(٣). فخلفاء بني أمية الذين كانوا يقطنون في

= لكن مع ذلك، إذا أخذنا في الاعتبار أبحاث باورز التفصيلية في الفترة المبكرة للتاريخ القانوني الإسلامي، والتبعات الضرورية لتقديم أطروحة الأصول الشرق دونية الحجازية قد تنوع أكثر من مجرد إشارة عابرة على هذه الأطروحة المهمة.

(١) انظر حلاق، الهامش (٦)، الفصل الأول وحلاق الهامش ٢٩، ٣٠-٣٤ هامش ١٧.

(٢) هناك أبحاث حديثة حول الزعامة الأبوية عكست خاتمة كرون في كتابها القوانين الرومانية والإقليمية والإسلامية لصالح الحجاز وليس سوريا كمصدر لهذه المؤسسة، انظر:

Ulrike Mitter, Unconditional Manumission of Slaves Early Islamic Law: A Hadith Analysis Der Islam 35, 35-72 (2001).

وكذلك حلاق الهامش (٢٩).

(٣) كرون هامش (١١) ١٥.

سوريا وليس العراق حيث ظهر العلماء، كان لديهم على ما يبدو الشعور بالتححرر في أن يقترضوا قانونًا أجنبيًا»^(١).

وبينما ليس ثمة شك أن الخلفاء كانوا يعتبرون أنفسهم خلفاء الله على الأرض (وإن لم يكونوا قط قياصرة أوتوقراطيين أو شاهنشاهات كما قد يشير هذا السيناريو)، ونشروا باستمرار قانونًا إلا أنهم لم يكونوا قط الفاعلين الوحيدين كما سعت كرون لتصويرهم. وما كانوا أيضًا عاملاً ملزمًا في تشكل الفقه الإسلامي، أو حتى الإدارة اليومية لمنظومة العدالة. فلقد كان القضاة المبكرون لا يعيّنون من طرف الخلفاء، وإنما من طرف الحكام المحليين^(٢). وهذا عندما يترجم في مصطلحات منطقية فإنه لم يكن أكثر من شيء ضروري لا يُشكّل أي كفاية، وأنا أناقش في موضع آخر قانون وتشريعات القرن الأول/السابع الميلادي^(٣). لكن يكفي هنا أن نؤكد على أن قانون الخلفاء كان واحدًا فقط من بين عدد من المصادر القانونية التي كانت متاحة أمام الفاتحين العرب حتى يديروا شؤون الدولة. وكانت ما تسمى بالإجراءات الخلافية والسوابق القانونية مجرد جزء من كل أكبر لأحكام السلطة وسلطة الممارسات التي كانت تعود لعدد من الصحابة والتابعين. إضافة إلى ذلك، لا يوجد دليل على الإطلاق يوضح

(١) المرجع السابق ١٦.

(٢) انظر حلاق هامش (٦) الفصول ٢-٣.

(٣) انظر الهامش ٦.

أن قانون الخلفاء بوصفه تصنيفاً مستقلاً كان قد وجد أو أنه تمتع
بسلطة أعلى بين المسلمين من تلك الآراء والسنن لغير الخلفاء.
وما كان العرب بوصفهم فاتحين، مع إحساس قوي بالمحافظة،
قادرين على الاندفاع للاقتراض دون أولاً استخدام كل الإمكانيات
المتاحة في قانون جزيرتهم، وهو القانون الذي تعودوا عليه في
الحجاز (وهو قانون هجين من بين أشياء أخرى من القوانين
السامية القديمة والعربية والقوانين البابلية المتأخرة وقوانين الأقاليم
الرومانية) الذي جاء معهم إلى الثغور التي بقيت لدرجة كبيرة
عربية ومعزولة عن الشعوب المهزومة/المفتوحة لعقود بعد الفتح.
ويخبرنا المستعربون والمختصون في التشريعات أن العرب لم
يتدخلوا في الشؤون الداخلية لغير المسلمين الذين كانوا تحت
حكمهم وأنهم جاءوا حاملين ثقافتهم الخاصة، و«لم يكونوا
واقعين تحت أي ضغط حتى يتماهوا مع أسلوب مهزومي روما،
ومن الواضح أن نجاحاتهم جعلتهم يرون أنفسهم أنهم على
الطريق الصحيح»^(١). لقد كان رسم الخطوط الفاصلة الدائم بين
الفاتحين والشعوب المفتوحة من ناحية تشرح الدور الثانوي لغير
العرب في التطورات القانونية المبكرة، ومن ناحية أخرى يقلل من
شأن أهمية استقلالية تطور الثغور خلال الفتح المبكرة ودورها
في تشكل نظام قانوني إسلامي^(٢). لكن مع ذلك إلى الآن لم

(١) انظر تواريخ غرب سوريا، هامش (٣٩)

(٢) Harald Motzki, The Role of Non-Arab Converts in the Development of =

تصرح حتى ولا بكلمة عن هذه الثغور باعتبارها سياقات
سوسيولوجية لتطور قانوني.

ومما له صلة وثيقة بهذه القضية = الفجوة المعتبرة التي لم
تردم بعد في واحد من أهم المنعطفات الحاسمة في تاريخ الفقه
الإسلامي، إلا أن القرن الأول/السابع الميلادي والكتابين اللذين
يدعيان أنهما يغطيان هذه الفترة، كتاب شاخت الكلاسيكي «أصول
التشريع المحمدي» وكتاب كرون وهيندز «قانون الخلفاء» - يرتكبان
أخطاء عكس بعضهما. فالفراغ الواضح الذي تركه شاخت ملأ بما
يتجاوز طاقة كرون وهيندز وهذا لأسباب ليس لها الكثير من حيث
الأدلة والبراهين. وحتى تتم نظريتها فيما يخص القانون الروماني
والإقليمي والإسلامي، يجب على كرون (وهذه المرة بمساعدة
هيندز) أن تجد قناة عن طريقها دخل القانون الروماني الإقليمي إلى
الإسلام. وكانت هذه القناة هي قانون الخلفاء التي كان يجب أن
يتضح ليضطلع بالدور الذي أعدته له كرون. لكن حتى ترسم مثل
هذه الصورة المبالغ فيها لقانون الخلفاء، كانت هناك ضرورة لوجود
دليل يمكن إخضاعه للتفكير حتى يخضع للتحجيم. وإذا كان
القانون الروماني والإقليمي والإسلامي يقوم على أسس خاطئة -

= Early Islamic Law, Islamic Law and Society 293, 293-315 (1999) John Nawas,
The Birth of an Elite: Mawali and Arab Ulama, in Israel Oriental Society,
John Nawas, The Emergence of Fiqh as a Distinct Discipline and the Ethnic
Identity of Fuqaha" in Early and Classical Islam.

وبالتأكيد كان هكذا بالفعل- عندها، ما كان خليفة الله- ما كان يمثل أكثر من كونه امتدادًا لنفس الخط الجدلي الخاطيء. في هذه البحوث، فإنه يثبت أن قانون الخلفاء لم يكن لا مركزيًا ولا شاملًا وما كان وسيلة للنقل من القانون الإقليمي إلى الفقه الإسلامي. ولقد بقيت مثل هذه تأكيدات بلا براهين تستند عليها.

وكان بإمكان كرون لو أنها لم تكتب هذين الكتابين، فهما لا يقدمان أي إضافة نوعية لتقدم البحوث حول الفقه الإسلامي أكبر من كتاب شاخت أصول القانون المحمدي. ومع إدراك المغزى مما حدث، فإن كتاب أصول القانون المحمدي وتأثيراته التي يمكن تقييمها الآن أفضل من أي وقت آخر منذ نشره. وإذا أخذنا في اعتبارنا الخمسين سنة الماضية، فإنه بإمكاننا الآن وبشكل واثق القول إن إسهامه (أي كتاب شاخت) كان أكثر سلبية منه إيجابية. لكن مع ذلك، قبل أن نستمر في نقاشنا لكتابات شاخت، والتي ستشغل ما تبقى من فضاء هذه المقالة، ربما من الضروري ذكر بعض الكلمات عن شاخت نفسه وفي الدفاع عن آرائه «المهرطقة» حول بحوثه العلمية.

أظن أن وجهة نظر شاخت العلمية المجمع عليها هي ما يعرف بحقل الاستشراق في القانون الإسلامي بوصفه حقلاً ثانويًا من حقول الاستشراق. فهو يعرف على أنه أبو هذا الفرع، كما يقال ولا ينبغي أن ينافسه أحد في ذلك، فالقبضة التي يمتلكها على عقول المستشرقين المختصين ممن هم على قيد الحياة في القانون

الإسلامي إنما تعود في معظمها لحماسهم ولإجماعهم على مراقبة ورصد أي أصوات معارضة أو نقدية لبحوثه في المؤتمرات والندوات. وفي الحرم الجامعي، في الحقيقة نجد أسوأ أشكال التقليد وذلك من خلال تكرار أفكاره وإعادة إنتاجه مع القليل من التغيير وفي العديد من الحالات مع غياب تام لأي تفكير نقدي ومستقل. وسيطرته على الحقل أصبحت تشبه شيئاً من السلطة النبوية أو المقدسة، بحيث إنه حتى تعليقاته العابرة أو المتعجلة على أي قضية، بغض النظر عن صغر شأنها، تؤخذ على أنها تملك سلطة لا يمكن التفريط في الإيمان بها ولا يمكن أن تُسأل سوى فقط عندما يكون المرء في حيرة فقط وعندما يكون مدعوماً بدليل واسع وكاف، والذي لا يكثر شاخت نفسه غالباً بتقديمه^(١). لذا كانت تأثيرات شاخت السلبية ليست فقط بسبب ما قاله ولكن أيضاً بالطريقة التي تم بها تلقي كتاباته وعلى وجه الخصوص في كتابه أصول القانون المحمدي وفي كتابه مقدمة للقانون الإسلامي حيث دفعت بتباطؤ فرع دراسات الفقه الإسلامي خلال العقود الخمسة الماضية إن لم تكن أعاقته. وكما سنرى، لم تكن هناك أطروحة واحدة رئيسة طورها أو أثبت إنها صحيحة أو لم تمهد بشكل إيجابي الطريق لبحوث إضافية أو لتطورها. وإذا كانت أبحاثه قد انخرطت في الحقل، فإنها قد فعلت ذلك بطريقة أثارت البحث العلمي

(١) غياب التوثيق هو خاصية واضحة في كتابه «مقدمة للفقه الإسلامي» على الرغم من أن كتابه هذا يعاني من ضعف منهجي.

ببدايات جديدة، كما لو أنه لم يكتب قط أو كما لو أنه في الطرق النقيض لبحوثه. ورغم أن «قلعة شاخت» بحسب استعارة كرون^(١) يجب أن تُزال من أجل القيام بأي أبحاث ذات معنى، لأن القلعة، قد سقطت كما هي، ولم يعد بإمكانها أن تحافظ على التوسع أو تخرج إلى طور التطور.

نادرًا ما يفسر امتلاك شاخت لناصية العربية ومعرفته الدقيقة بالفقه الإسلامي المكانة شبه الأسطورية التي له في علوم الاستشراق. وفي الجانبين، ما كان على أي حال فريدًا ووحيدًا. وإذا كانت هذه هي الحال-ولا شك أنها كانت كذلك- عندها يلحّ علينا السؤال الذي يفرض نفسه بطبيعة الواقع: ما الذي كان سببًا ليحظى بهذه المكانة المرموقة؟

كتب شاخت أعظم كتبه شهرة بالإنجليزية، لكنه كتبها بحسب التقاليد الألمانية، وهو تقليد محترم جدًا (ولأسباب طيبة)^(٢) في الغرب عمومًا وفي الاستشراق الناطق بالإنجليزية على وجهها الخصوص.. وهذه الحقيقة مسؤولة إلى حد كبير عن رفعه إلى هذا

(١) كرون، الهامش (١١) ١٢.

(٢) عمومًا في حالة شاخت وعدد قليل من الباحثين غيره، أصبحت الدراسات الألمانية مسؤولة عن جرعة جيدة من النتائج الإيجابية في هذا الحقل، نظرًا إلى أعمال بابر يوهانسون، هامش (٧) وهارولد موتسكي هامش ٤، ٥ وجروجر شولر، هامش (٧) وموراني (وهو هنغاري يكتب بالألمانية) وأولريك مير هامش ٧، (٤٧) من بين العديد من الباحثين وهم يميزون أنفسهم عن السائد من البحوث التي تدعي أنها «أبحاث علمية».

المقام العالي . لكنها بالتأكيد لا تفسر الظاهرة، فلقد كان لنتائج شاخت في كتاب أصول القانون المحمدي وفي تعليقات متناثرة في أماكن أخرى تأثير لا ينكر على الاستشراق لأنها كانت تمثل ما آمن به الاستشراق دائماً وما أراد أن يؤمن به حول «جوهر الإسلام ولبه» أي: أن الفقه الإسلامي بدأ تقريباً بعد قرن من ظهور النبي^(١) (الذي كان ادعاؤه للنبوّة، من وجه نظر العقيدة المسيحية الطويل، لم يُبرهن عليه أو يثبت)؛ وأن الأحاديث النبوية يجب أن يُفترض أنها كانت مزورة حتى يثبت العكس (وهي أطروحة فضّلت على أساس الأبحاث التي قام بها جولد تسيهر الذي أخذ عنه شاخت كلاً من الحجة الإبتيمية المعرفية والمشروعية)^(٢) وأن الإلهام النصي والعملي للشريعة إنما جاء من بلاد ما بين النهرين وليس من مهد الإسلام^(٣) (كدليل إضافي على الانفصال بين محمد والقانون الإسلامي وعلى مديونية هذا القانون لمنطقة ما بين النهرين) وهذا دليل إضافي لنتيجة سابقة. وكانت بلاد ما بين النهرين قبلة أكثر المدارس (المذاهب الفقهية) الجغرافية المتقدمة التي تحولت لاحقاً إلى المذاهب التي تحمل أسماء أشخاص^(٤)، وأن الشافعي كان يمثل

(١) شاخت، أصول التشريع المحمدي، الهامش ٣، ١٩-٢٧.

(٢) شاخت، أصول، هامش (٥٥)، ٤-٥، ٢٢٨.

(٣) المرجع السابق، ٢١٣، ٢٢٨، ٢٤٣.

(٤) فيما يخص أطروحة شاخت، انظر:

Wael B. Hallaq, From Regional to Personal schools of Law? A Reevaluation
Islamic law Society 26 (2001).

انظر أيضًا شاخت أصول، هامش (٢٥) ١٣٣.

قمة التطور الفقهي في الإسلام^(١). وأنه كان المؤسس الأول لمذهب فقهي شخصي، وهكذا نستدل أو نستنتج النموذج الذي سارت على غراره المذاهب الأخرى ومؤسوسها، وأن الشريعة عانت من جمود مؤكد بعد ذلك وللأبد^(٢). والادعاء الأخير الذي له جذور عميقة في الاستشراق والسياسات الكولونيالية الاستعمارية قد دعمته وحمته حجة شاخت العلمية، كان على وجه الخصوص ذا تأثيرات قاتلة مدمرة، إذ أخذ الاستشراق (لكن ليس دون مساعدة من خارجيين) جهداً لأكثر من قرن قبل أن يظهر^(٣) من تأثيراته المعيقة والمسببة للشلل^(٤). وبعد التدبر والتأمل في الأمور، تبين الآن أن ذلك الباب الذي كان مغلقاً كان

(١) شاخت، أصول، هامش (٥٥) ان ١٣٧.٩٨، ٣٢٩ وشاخت المقدمة، هامش ٣، ٤٨

(٢) شاخت، مدخل، هامش (٣) ٦٩-٧٥.

(٣) وباستثناء بابر يوهانسون، هناك قلة نادرة طالبت بمقاربة خلّاقة لترقية قضية التغيير القانوني. وللإطلاع على أبحاث يوهانسون في هذه المساحة انظر المصادر في هامش

(٧) إضافة إلى ذلك انظر:

Wael B. Hallaq, From Fatwa to Furu: Growth and Change in Islamic Substantive Law, *Islamic Law and Society* 29, 29-65 (1994), Wael Hallaq, Murder in Cordova: Ijtihad, Ifta and the Evolution of Substantive Law in Medieval Islam, 55 *Actu Orientalia*, 55, 55-83 (1994) Wael Hallaq, Qadis Communicat-ing Legal Change and the law of Documentary Evidence 20, *Al-Qantera* 437, 437-66 (1990) Hallaq, Authority, ٢٣٥-١٦٦ (٧) هامش.

(٤) على سبيل المثال هناك صوت عال آخر في الاستشراق الفقهي هو إن جي كولسوون ولقد أنكر تقريباً فائدة دراسة النصوص الفقهية المتأخرة فهي حسب رأيه قليلة أو حتى عديمة الفائدة لأي مؤرخ في تاريخ الفقه الإسلامي. انظر الهامش التالي (١٠٨).

باب الاجتهاد الاستشراقي وليس باب الاجتهاد في الشريعة .

لقد عالجت أبحاث شاخت القرن الإسلامي الأول باعتباره كان يشكل حالة فراغ حيث كان يُفترض أن تكون الممارسات الشعبية والإدارية الأموية كافية لتفسير ما حدث في التاريخ^(١). حتى قام المسلمون بوضع عدد كاف أو تقريباً يكفي من الأحاديث النبوية في حوالي عام ١٠٠ هجرية. وعندها فقط بدأ الفقه الإسلامي في الظهور. وعلى الرغم من أن شاخت فهم قوة السنّة العربية، لم يأخذها في حسبانها. وكذلك فعلت كرون، ذلك لأن إثارة سؤال تبعاته الكاملة ستتطلب بحثاً في كيف لهذه السنّة أن تتمكن من البداية المبكرة أن تتحول تدريجياً إلى ممارسة قانونية دينية ومعتقد. ولم ير أي من الباحثين أي رأي استثنائي، ما يعرف بالرأي، بوصفه جزءاً رئيساً للإدارة القانونية والتشريع المبكر. وحام شاخت فقط حول هذه المفاهيم بقليل من التفصيل، وعندما اعترف بوجودها، وجعلها في نهاية القرن الأول وبداية القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي، بينما كرون، من ناحية أخرى، أسقطتها تقريباً لصالح قانون الخلفاء. وكان من المفيد جداً لو نُظر إلى كل من الإدارة

(١) وهذه هي بالتأكيد الصورة التي ظهرت أو برزت من خلال نقاشات مختلفة في كتابه أصول والصفحات الثمان منه موجهة أو مخصصة للقرن الأول/ السابع في كتابة مقدمة (أي صفحات ١٥-٢٢) وتفتح بتشخيص دقيق وهي بسرعة تتعارض مع ما يليها، وهو أمر متسق مع آراء شاخت كما عبر عنها في كتابه أصول.

الأموية والممارسات الشعبية الشائعة وقانون الخلافة بوصفها امتدادات وتنوعات على السنّة العربية والرأي، وكلاهما أنتجا ضمن الثقافة الجاهلية (قبل الإسلام) وثقافة الحجاز الإسلامية القانونية، التي نفسها كان بالإمكان اعتبارها الصيغة العربية لما وصفته كرون بالقانون الإقليمي الروماني (الذي دونما شك كان أيضًا ساميًا قديمًا ويهوديًا)، وهذا الخيار، وهو ما يجب التأكيد عليه، ما كان ليعرقل قبول تأثيرات قانونية متعددة سورية أو عراقية وما كان سيعوقه وجودها.

لقد كان المشروع الاستشراقي على مدار قرن ونصف يهدف إلى تأسيس علاقات استنادة واقتباس بين القانون الإسلامي وبين الهلال الخصيب، الذي يجب أن يهمل الآن لصالح فكرة وجود «إقليم» جزيرة العرب. لقد حان الوقت لحقل الدراسات الفقهية الإسلامية أن تلحق بما كان يؤكد مؤرخو الثقافة والسياسة، وأقصد، تأكيدهم أن الجزيرة العربية كانت جزءًا من ثقافة الشرق الأدنى الأكبر وأنه كما أوضح إيرا لابديس ذلك منذ أكثر من عقدين:

اشتملت مرحلة ما قبل الفتح في هذا التاريخ (الإسلامي) تطورًا في داخل مجتمع الجزيرة العربية من نفس أنواع المؤسسات والأشكال الثقافية التي كانت قد تأسست بالفعل في المجتمعات الإمبراطورية، وشهدت تحولًا أوجد الظروف الداخلية لظهور الإسلام والفتوحات العربية. ولقد ساعد الفتح نفسه على إكمال

إدماج الشعوب المهزومة من الفتح، بدأ في جزيرة العرب إلى عموم
مجتمع الشرق الأوسطي^(١).

وسيتفق الجميع، أظن، أن هذا النوع من التحليل كان ذكيًا

(١) Ira lapidus, The Arab Conquests and the Formation of Islamic Society 72-49
(G.H.A Juynboll ed. 1982).

بينما لا يبدوس لا يرى، وعن حق، فرقًا بين العرب ومجتمعات إمبراطورية الشمال
وهو يقر بذلك بوضوح:

«كانت جزيرة العرب دائمًا في اتصال حميم وقوي تحت تأثير إمبراطورية المنطقة. ولم
يكن هناك حدود طبيعية بين جزيرة العرب والشرق الأوسط. وما كانت هناك حدود إثنية
أو ديمجرافية جامدة تعزل جزيرة العرب عن بقية المنطقة، وما كانت هناك أسوار
عظيمة أو حدود سياسية بينها، وتنقلت الشعوب العربية في الشرق الأوسط، وهم
أنفسهم كانوا يشكلون جزءًا كبيرًا من سكان الصحراء الشمالية لجزيرة العرب وسوريا.
وكانت جزيرة العرب مرتبطة ببقية المنطقة بجدول خطباء هم من أدخل التوحيد إلى
وثني جزيرة العرب، وبتجارهم من أحضر المنسوجات والحلي والأطعمة مثل
الحبوب والنيبل إلى جزيرة العرب وأثروا الذوق للبضائع الجيدة والحياة الرغيدة،
وبوكلاء سياسيين لقوى الإمبراطورية ممن تدخلوا دبلوماسيًا وسياسيًا لتوسيع
الامتيازات التجارية ولحماية السكان المتدينين ولترقية مصالحهم الاستراتيجية. كانت
حضارة الشرق الأوسط متداخلة في جزيرة العرب كما يحدث في كل مكان حيث
حافظت الإمبراطوريات المتطورة على حدود مع المجتمعات الأقل تنظيمًا سواء
سياسيًا أو ثقافيًا».

المرجع ٥٣-٥٤ وفي مقدمة شاخت عمومًا منها حالة التطور في جزيرة العرب على
أسس مشابهة تمامًا لتلك الآراء التي ذكرها لا يبدوس لكن مع ذلك، كما ذكرنا في
الهامش السابق، حاول افتراض التبعات الضرورية المثارة من مثل هذه الظاهرة. انظر
مقدمة شاخت، الهامش السابق ٣، ٦-٩.

ومنتجًا بل وفوق ذلك يسلط الأضواء على البحوث المرتبطة التي لا تزال تؤثر في هذا الحقل العلمي. فلنأخذ، على سبيل المثال، كيف أزال كرون تأثير عنصر التجارة عن مكة^(١) شرت ظهور الفتوحات الإسلامية^(٢). فتقول كرون: «إذ كان علي محمد أن يغزو وكان أتباعه يحبون الغزو وأخبره ربه أن يغزو، فهل نحتاج أكثر من هذا؟^(٣) فهذا يكفي من أجل تحليل ميتافيزيقي وإثنولوجي يتجاهل المبادئ الأساسية للتاريخ والسبب والتأثير^(٤)».

ولم تشرح كرون وهيندز أبدًا التحول والنقل اللذين يُزعم أنهما وقعا من القانون الخلافي إلى قانون الفقهاء. فهو حادثة رئيسة -إذا افترضنا فعلاً أنها وقعت- لكنها لم توثق كلياً. وكان المرء يتوقع من أي مؤرخ يقدم مثل هذه الأطروحة أنه أو أنها على الأقل سيقوم بشرح وتوثيق الأسباب التي أدت بالقانونيين (الفقهاء) لاغتصاب السلطة القانونية من الخلفاء، والطريقة والكيفية التي

(١) انظر كرون الهامش السابق (٣٨).

(٢) لماذا كرون وكذلك واط أو أي مؤرخ آخر تعتبر التجارة الدولية شرطاً ضرورياً لظهور الإسلام هو سؤال متعارض منطقياً. فهل يجب أن تكون التجارة دولية وأن تدار بشكل كبير، كضرورة لإحداث تأثير مهم لظهور الفتوحات؟ لماذا لا تستطيع التجارة الإقليمية، وحتى نسبة متواضعة أن تكون كافية؟

(٣) انظر كرون، الهامش السابق ٣٨، ص ٢٤٤.

(٤) عندما تكلم حسام وجيمور بمثل هذه الأقوال غير الناضجة، حكمت كرون عليهما أنهما «لا يستحقان أن يكونا طالبيين جامعيين» انظر كرون الهامش السابق ١١، ص ٦.

وقعت بها هذه العملية. لكن لا يوجد شيء من ذلك. إضافة إلى ذلك في وصف كرون وهيندز (الذي ليس معروفًا عنه معرفته بالفقه الإسلامي)، وهناك القليل في وصف شاخت، إن وجد على الإطلاق، أي نوع من تقدير الدور الذي لعبه الفقهاء (المختصون القانونيون) خلال القرن الأول الهجري/السابع الميلادي. أما شاخت فقد أنكرك، دون أي دليل مقنع، حتى الوجود التاريخي لفقهاء المدينة (وهو إنكار متوقع كليًا، طالما أنه كان سيعزز من قضية أن العراق هو مهد الفقه الإسلامي)^(١). إن مجرد الاعتراف بأن الفقه الإسلامي قد طوّر واحدًا من أعظم أشكال قانون الفقهاء ينبغي أن يكون قد اقترح لشاخت وكرون وهيندز أن الفقهاء ما كان يمكن أن يكونوا قد ظهوروا من لا مكان في نهاية الفترة الأموية. وكذلك ما كان ليستطيع الفقهاء (القانونيون) أن «يغتصبوا» السلطة القانونية من أيدي الخلفاء دون أن يتطلب ذلك عملية طويلة جدًا يجب أن تكون قد بدأت قبل عقود، أي: إن افتراض مثل هذا الاغتصاب قد وقع، بيد أنه ما كان لدوائر وحلقات العلم أن تشهد التطور الإيجابي في المنظومة الفقهية التي ظهرت خلال العقدين الأخيرين للقرن الهجري الأول/السابع الميلادي وأن تكون نشأت

(١) شاخت، الهامش (٥٥) ص ٢٢٨ وما بعدها وهذا الإنكار قد خصص حتى يعضد الأطروحة أنها كانت في العراق وليست في الحجاز حيث ظهر الفقه الإسلامي وبدأ تطوره.

من فراغ ودون شك كان لها أسلافها. إضافة إلى ذلك، فكرة أن الفقه الإسلامي تطور في شكل قفزات بسبب الإسهام الكبير للموالي فيه قد تمت معالجتها حديثاً في بحث ومسوح إحصائية قام بها هارولد موتسكي وفريق جون نواس وموتيك برناردز^(١). وإذا لم يكن الموالي هم من أحضروا معهم ذخيرة قانونية من ما بين النهرين أو سورية إلى الإسلام (على الأقل ليس بأي درجة ملموسة وليس في هذه المرحلة المبكرة) عندها فإن الفقهاء الذين نمت أعدادهم وازدهرت أعمالهم خلال الربع الأخير من القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي يجب أن يكونوا ورثة وملتقن من جيل سابق هو من بدأ العمل على ما أصبح يعرف بالفقه الإسلامي. إن تاريخ هذين الجيلين لا يزال بحاجة لأن يُكتب.

● ثالثاً:

يرتبط تأريخ شاخت لأصول الفقه الإسلامي ارتباطاً وثيقاً بالحقبة التاريخية الفارغة عن القرن الإسلامي الأول فيما يتعلق باهتمامه الحماسي الزائد عن اللازم فيما يخص الحفاظ على افتراضات جولد تسيهر حول الحديث النبوي. فكتاب شاخت أصول القانون المحمدي، باعث على السخرية، عبارة عن معالجة مخادعة للفقه والتشريع الإسلامي^(٢). باعتبار أن «رسالة» الشافعي

(١) للاطلاع على كتاباتهم انظر الهامش السابق ٥١.

(٢) في الحقيقة، يعترف شاخت نفسه، وإن كان بشكل عابر فقط وتقريباً في نهاية كتابه، انظر شاخت، الهامش (٥٥) ص ١٩٠.

بيان تفسيري لأصول الفقه^(١)، إنه، بكلمات أخرى، ليس سوى بحث آخر في نقد الحديث وبحث آخر معيوب، لكنه مع ذلك لاقى الترحيب من طرف حقل علم الاستشراق برمته باعتباره دراسة كلاسيكية درست أو عالجت موضوع التشريع الإسلامي المبكر^(٢). وما هو أكثر من هذا هو المكانة التي حاز عليها «كتاب أصول القانون المحمدي» وصارت مقدسة أو رفيعة المستوى لأنها تحدث تواريخ المراجعين كافة رغم أنها تميزت بأنها كانت أجود وأكثر إقناعاً من كل ما قدمه كل من شاخت وجولد تسيهر. وهنا، يكفي ذكر الأبحاث التفصيلية والعميقة التي

(١) Wael Hallaq, was al-Shafi the Mastor Architect of Islamic Jurisprudence 525 int, I. J. Middle E. Etud 587, 587-605 (1993) 591 et seq.

(٢) حتى سنة ٢٠٠١. تمكن كريستوفر ملشرت -وهو متخصص في دراسة المرحلة المبكرة- أن يصف كتاب شاخت «أصول القانون المحمدي» بأنه عبارة عن تاريخ شامل للفقه الإسلامي. انظر مجلة الإسلام والدين (٢٠٠١) (حيث راجع ملشرت كتاب عزمي وكتب كالدر). وفي الحقيقة يحذف كتاب أصول القانون المحمدي، بالضرورة، أي نقاش للقرن الأول/السابع، ويتوقف بشكل أساس عند بداية القرن الثالث/التاسع نظراً لأن هذا هو الوقت الذي توفي فيه الشافعي، وهو وقت ظهور ما سمي بالمدارس الشخصية على السطح. ولقد انتهى ملشرت نفسه، كما انتهت، إلى أن الفقه الإسلامي التأسيسي حتى القرون الثلاثة والنصف. ومن ناحية أخرى، ما كان شاخت فقط مقصراً في تغطيته بحوالي قرن، لكن كانت معالجته للتشريع وليس للقانون أو المؤسسات القانونية قاصرة. وعندما نأخذ كل شيء في الاعتبار نجد أن تغطيته إقليمية وانتقائية بشكل كبير للفترة المبكرة.

قدمها موتسكي مع آخرين والتي تبث شكوكًا جادة على نتائج
شاخت^(١).

في الحقيقة، كان يمكن أن يسلط شكًا قويًا على الكثير مما
سبق نشره لو ما كان الاستشراق قد تطور ضمن شبكة معقدة نسجت
من إبستمولوجيته معرفية داخلية. وكما جادل سعيد بإقناع وكما
تشهد ممارسات حقل دراسات الفقه بشكل وافر، كان الاستشراق
عبارة عن مغامرة محافظة منذ البداية - مشروعًا حافظًا لذاته يتغذى
على خياله الخاص وعلى إعادة تشكيل الشرق، «متنقلًا من جيل
لآخر، كجزء من الثقافة الغربية» . . . فلا استشراق دعم وجوده،
ليس على أساس انفتاحه وتلقيه للشرق وإنما بدلًا من ذلك على
اتساقه الداخلي وتكراره حول إرادته التأسيسية للسيطرة على
مقدرات الشرق. وبهذه الطريقة، استطاع الاستشراق البقاء رغم
الثورات والحروب الكونية وتفكك الإمبراطوريات^(٢).

(١) Harold Motzki; The Origins Of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh before the
Classical Schools (Marion H. Katz trans, Brill 2002) Harold Motzki, Die
Afänge der islamischen Jurisprudenz: Ihre Entwoelung in Mecca loıs zur
Mittedes 2/8 Jahlungert (Franz Steinr 1991) Harold Motzki, Der Fiqh des -
Zurike: die Quellenproblematik, 68 Der Islam 1, 144 (1991), Ulrike Mitter, Das
Fru islamische Patronat (1991) Gregor Schoolet Charakter und Authentice der
muslimischen uber das Leben Mohammeds (1996) Gregor Schoolers Die Froge
der Schrifichen oder mudlichem berlieferung der Wissenschaften in Islam, 62
Der Islam 201, 201-20 (1985) Wael Hallag, The Authenticity of Propheric
hadith: A Psendo - Problem, 89 Studies islamica 75, 76, n. 1, 15 (1999).

(٢) انظر سعيد نفس الهامش (٥) ص ٢٢٢.

في عام ١٩٨٥ نشر محمد مصطفى أعظمي كتابًا ينتقد فيه نتائج شاخت، حول الحديث، وهو كتاب استقبله المستشرقون بتجاهل كلي^(١). صحيح أن إسهام الأعظمي كان يشوبه بعض الحماس الديني الذي أثر في توازنه وأسلوب عرضه. لكن مع ذلك، هذا لا يعني أن أيديولوجيته الدينية قد دخلت في إعاقة رؤيته بأكثر أو أقل من أي زاد أيديولوجي كان قد أثر بعمق في رؤية المستشرقين حول الإسلام. لكن الفروق هي أن الأعظمي كان من الخارج، مما أعطى مبررًا وذريعة للمستشرقين لتبرير تنحيته جانبًا^(٢). فلقد كان ولا يزال، عبارة عن مسلم اعتناري، آراؤه عن الإسلام لا يمكن قط أن تكون «موضوعية» و«علمية» أو «بحثية». فقط يمكن أن يطمح الاستشراق أن يصون أمثال هذه الإنجازات الإستمولوجية العالية. ولكن في الحقيقة، كان نقد الأعظمي، على الرغم من أخطائه جميعها، يقدم لنا سلسلة من الآراء القوية البارعة التي تطرح أسئلة جادة على نتائج شاخت، وهي لا تقل عن تلك الشكوك التي قدمها حديثًا عدد من الباحثين

(١) محمد مصطفى أعظمي، حول كتاب شاخت عن أصول القانون المحمدي (١٩٨٥) انظر أيضًا محمد مصطفى أعظمي دراسات حول أدبيات الحديث المبكرة (١٩٦٨) وهناك حالة نادرة إن لم تكن استثنائية نجدها عند موتسكي في كتابه الفقه المكي قبل المذاهب الكلاسيكية، الهامش (٧٤) وهي تقدم تقييمًا تفصيليًا لنقد الأعظمي، ص ٤-٤٥ ويذكر «النقد الكيفي الوحيد منذ زمن طويل» نفس المرجع، ص ٤٠، ولاحقًا ص ٢٨-٢٩.

(٢) للاطلاع على حالة مشابهة انظر الهامش (٨٧).

الألمان^(١). فلقد تركز نقده ليس فقط على مسألة تأريخ الأحاديث ولكن أيضًا والأهم، ما تعلق بمناهج تفكير المؤرخين واستقراءاتهم. ويظهر أنه لم يخطر على بال أي من المستشرقين، أن حماس الأعظمي الديني كان يعد فضيلة في هذا السياق، إذ إن هذا الحماس (وربما بشكل غير متعمد) قد أنتج جدلاً مضاداً عميقاً يمكن أن ينفذ من العديد من أخطاء شاخت. فلقد استردت واستخدمت العديد من أفكاره في إعادة تشكّل منهجية لتقييم الحديث القانوني، لكن لسوء الحظ لم تؤخذ أي من هذه الأفكار بشكل جدي وبالنسبة للمستشرقين كانت كما لو أنها لم تفترض قط.

لقد بقيت مكانة شاخت دون أن تتزعزع. ففي تقليد مغلق ومحافظ على ذاته كالأستشراق، لا يمكن أن يكون قدر الأغيار والهراطقة سوى ذلك. إن الرهاب المرضي من إبستمولوجيا الأجانب في الاستشراق يبقى فعّالاً حتى اليوم. فأني تعليق نقدي من غير مستشرق يوجهه لشاخت أو لأي نسق استشراقي سيثير رد فعل عدائياً وإلى تجاهل تام لأي توثيق أو جدل، بغض النظر كم هو دقيق ويشكّل تفكيراً عميقاً. ويبقى صحيحاً أن نتيجة ضرورية -أوربما متلازمة- لعلاقة ملاك الإقطاعية بين الاستشراق والشرق في أن للاستشراق الاحتكار الإبستمولوجي المفترض على الشرق.

(١) انظر الهامش (٧٤).

ويتبع ذلك بالضرورة بأن موضوع معرفة المستشرق والشرقيين، سواء كانوا باحثين أو لم يكونوا فإنهم غير قادرين على امتلاك هذه المعرفة. إذ وببساطة لا يمكن للمرء أن يكون في الوقت نفسه العارف والمعروف والفاعل والمفعول به. وحتى لو ادعى الشرقيون -سواء كانوا مسلمين أو مسيحيين أو خلاف ذلك- أنهم يعرفون مثل هذه المعرفة، فإنهم لا يستطيعون قط أن يشاركوا بشكل أصيل فيها^(١). فهم سيقون دائماً خارجيين ويمكن أن يستبعدوا بوصفهم مجرد شرقيين ومجادلين أو أصحاب أعذار وتبريرات. لكن مع ذلك فإن بحثاً شرقياً موثقاً بشكل جيد وبتفكير منطقي رصين لن يرقى للتطلع لنفس المكانة الإستمولوجية لأي بحث استشراقي حتى لو كان بحثاً مليئاً بالتناقضات أو حتى مليئاً بالأخطاء. فالحقوق الإستمولوجية المعرفية الإقطاعية في معرفة الشرق وامتلاكه تظل تملي أن ما يفرضه الاستشراق بوصفه معرفة يجب أن يُعامل على أنه نسق متراتب نموذجي، وحتى وإن كان بلا براهين وليس هناك فقد أو تفنيد له قد يقدم ما لم يكن موثقاً توثيقاً جيداً. وحتى في هذه الحالة، قد يفشل النقد في تحويل النسق وبالذات إذا كتبه مستشرق والافتراضات التي يقدمها المستشرقون تكتسب قيمة

(١) ولما كان من غير الممكن تسمية المسيحيين بوصفهم المدافعين عن الدين الإسلامي، فإنهم يستبعدون كدعاة للعروبية. لذا فإن المستشرقين بشكل جوهرى ووراثى منخرطون في عواطف دينية وقومية مختلفة، وهي حقيقة تميزهم بطرق مختلفة عن المستشرقين العقلاء وغير العاطفيين وغير المؤدلجين.

«الافتراضات الحقيقية» وذلك لأنها قد قال بها في غربي في العالم الغربي .

فأبحاث غربية حديثة حول الأحاديث النبوية، يمكن أن توصف بسهولة على أنها أفضل وأعمق منهجية من أبحاث شاخت وجولد تسيهر، وترجع أصول الأحاديث لفترة أسبق مما ادعى الباحثان لما يعود إليه تاريخها. فيعين جوتيه يونبل أصول الأحاديث التي درسها على الأقل لربع قرن قبل التاريخ الذي اقترحه شاخت ويذهب موتسكي إلى أبعد من ذلك زمنًا^(١). وإحدى النتائج المتبصرة جدًا لموتسكي هو أن الدليل المتوفر نادرًا ما يسمح بحكم واضح لصالح الوضع والانتحال في الحديث أو ضده، وهذه قفزة كبيرة من جهة المبدأ لشاخت غير الموثق القائل بأن جميع الأحاديث يجب الافتراض أنه مشكوك في أمرها ما لم يثبت العكس (وهو افتراض أصوله الضمنية منهجيًا وإستمولوجيًا ذات أبعاد تعسفية) ومصادقية افتراض شاخت العملي، عندما راجت في كل أركان الحقل، لم يبرهن عليها قط (ليس لأن لها خصم معاكس - وهذا ما يدفعنا أكثر كي نكون حذرين جدًا). وليكن الأمر كذلك، إذا كانت هناك صفة واحدة مشتركة بين منهجيات كرون وشاخت، فإنهما معًا يسمحان لأفكارهما ومفاهيمهما وافتراضاتهما التي يعتقدونها في تقرير أي دليل ينبغي أن يستخدم وأي دليل ينبغي أن

(١) انظر موتسكي في كتابه الفقه المكي Meccan Fiqh، الهامش (٧٤) ص ٢٩٦-٩٧.

يترك أو يُستبعد شرحه . وبهذه الطريقة، احتفظوا بالأفضل الموجود في الاستشراق من الطراز القديم .

وإن ما يضاعف الطبيعة الإشكالية لأبحاث شاخت (بعيداً عن كرون) هو تشاؤمه الأصلي الذي لا دليل عليه في تفسير تاريخ التشريع الإسلامية . فبالنسبة له، يأتي الاستقرار التشريعي والجمود منبثقاً عن حالة الاستقرار التشريعي ومما يعيننا هنا هو ظهور الأحاديث النبوية في المشهد فيضاف إليها الوضع والانتحال^(١) .

وهنا في ظل هذا الفخ للإدراك والتصور السليبين يقع معظم الحقل الاستشراقي فيه فبدلاً من النظر في تطورات علم الحديث باعتبارها عملية لتأسيس حجية ومضاعفة الحجية وضعت لإيجاد محور ذي حجية في القانون والتشريع^(٢) .

فإن شاخت ومن تبعه رأوه باعتباره نوعاً من الكذب الذي من

(١) انظر شاخت، أصول القانون المحمدي، الهامش (٥٥) ص ١٣٨ وما بعدها (وبالذات ص ١٦٩) «ضعيف الصحة مثل النمو الاصطناعي» وص ١٧٠ «مشتت» ١٧٦ «إلى حد كبير خيالي» ٣٢٩ (مشيراً إلى إعادة جمع إسلامي للقرنين الأولين بوصفه جمعاً خيالياً وفي صفحة واحدة (أي ص ٢٢٨) ولكن في سياق مختلف نوعاً ما تقرأ «خيالي كلياً وليس له أساس في الحقيقة» فهو «مشوش» و«يجب أن تلغيه من حيث المبدأ» وهذه اللغة متكررة في كل الكتاب.

(٢) للاطلاع على مثال للتحليل على أساس تكوين الحجية انظر كتاب حلاق السلطة، الهامش السابق ٧ ص ٢٤-٥٦.

خلاله أمكن تأريخ البداية الزمنية المؤقتة للقانون الإسلامي . ومن ثم، فإن هذا القانون بدأ عام ٧١٩/١٠٠ ولا تقل ٧١١/٩٢ أو ٧٠٨/٨٩ فهي تواريخ غير ملائمة^(١).

فالافتراضات الكثيرة التي وجهت بحث شاخت عن مصداقية الحديث تفرض بالضرورة موقفًا فاطرًا نحو التحليل على أساس الحجية. في الحقيقة، لا يلمح حتى سطر واحد في كتابه أصول القانون المحمدي (أو أي بحث آخر من أبحاثه المتأخرة الأخرى) لمثل هذه الإمكانية والاحتمالية، وإن أي تحليل على أساس تشكيل حجية يقتضي الاعتراف أن بناء الاتجاهات نحو عملية الأسلمة قد بدأ قبل التأريخ غير المفسر وعند بدء الحديث وظهوره على السطح. لكن كان هذا الاعتراف قد رفض أصلًا بسبب مكانة شاخت.

إضافة إلى ذلك، فبحسب شاخت، وفي هذا الأمر حتى لكرون وهيندز وآخرين، حتى يكونوا افتراضًا مسبقًا عن الاستدانة الإسلامية من الثقافات القانونية للهِلال الخصيب، كان يتعين عليهم أن يفترضوا ظهور المذاهب الفقهية وحلقات الحديث في الكوفة والبصرة، وفي نفس الوقت يتجاهلون تلك التي كانت في المدينة ومكة. لكن مع ذلك فإن هذه النتيجة لم تعد تقبل على أنها حقيقة أكثر مما هي نتائج شاخت لأسباب ثلاثة. أولاً، الدراسات الحديثة

(١) شاخت، أصول القانون المحمدي، هامش ٥٥، ص ٥.

حول التشريع المكي والمدني والدراسات الفقهية تعرض بما لا يدع مجالاً لأي شك أن هاتين المدينتين قد طورتا وأنتجتا كمّاً من الأفكار والممارسات الفقهية كما فعلت البصرة والكوفة في مرحلة مبكرة^(١). وثانياً فإن أي مسح إحصائي لنقّلة الحديث خلال النصف الثاني من القرن الهجري الأول/السابع الميلادي يظهر أن المدينة كانت تقف على قدم المساواة مع الكوفة والبصرة، وتملك رواية حديث بنفس العدد الذي تقدمه المدينتان العراقيتان^(٢). وثالثاً فإن أطروحة شاخت كانت ستقف في مواجهة محتويات موطأ مالك وهو واحد من المدونات المبكرة للقانون في المدينة^(٣). وهو يحتوي على المبادئ والممارسات القانونية لساكني المدينة خلال الجيلين الذين سبقوا مالك. ولقد ناقش ياسين دوتن مؤخراً ما

(١) فيما يخص مكة، انظر كتاب موتسكي عن الفقه المكي، الهامش (٧٤) وبالنسبة للمدينة انظر:

Yasin Dutton, The Origins of Islamic law: The Quran Muwatta and madinan Amal (1999).

وقد تضيف إلى هذه الدراسات بحثاً حديثاً بروكوب:

Johnathan Brockopp, Early Maliki Law: ibn Abd al Hakam and His Major Compenfium of Jursiprudence (2000).

وكتابه يدعم نتائج دوتن.

(٢) حلاق، الهامش السابق (٦)، الفصل (٣٣).

(٣) انظر الهامش السابق (١٤) للاطلاع على قائمة كتابات تفند تأريخ الجمع إلى ما بعد منتصف القرن الثاني/ الثامن.

يترتب على هذا البحث وإلى أي مدى تذهب نتائجه، على الرغم من بعض أوجه القصور، لكن يمكن تلقيه بإيجابية أكثر مما يتلقى غيره في مثل هذه المسألة^(١) (ولو قلنا إن موطأ مالك بقى إلى حد كبير تشريعاً إسلامياً مبكراً لم يدرس إلى حد كبير فيما يخص المرحلة المبكرة للتشريع الإسلامي، وإن غض الطرف عنه فيما يخص المرحلة الحجازية الجاهلية فهو تقليل من شأن الكتاب).

● رابعاً:

وإذا ما انتقلنا إلى القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي الذي افترض فيه شاخت -في تجاهل تام لطبيعة حلقات العلم المتخصصة التي تطورت في المدينة ومكة والبصرة والكوفة ودمشق خلال النصف الثاني من القرن الهجري الأول/السابع الميلادي- وجود ما أسماه «المدارس أو المذاهب الجغرافية» حيث يقال إن البحوث الفقهية في العالم المسلم قد تجمعت حول مراكز جغرافية وحيث عرف الفقهاء أنفسهم على أساس ولاءات إقليمية. وكان يرى أن

(١) انظر على سبيل المثال مراجعة جوناثان بروكوب لمقالة دتون «أصول الفقه الإسلامي» *The Origins of Islamic Law*، التي ترتكب نفس الخطأ في استبعاد الكتابات الصادرة من خارج النظرة الاستشراقية. والقطعة التالية قطعة عجيبة مذهلة منطقياً لأنها توضح عدم الرضا العميق لمثل هذه النظرة. فيجد بروكوب الكتاب ملغماً «بأخطاء منهجية وفنية» حيث «أسيئت قراءة البحوث وأسيء استخدام المصطلحات وحيث الآراء غائبة» لكن بعد سطرين من هذه الأحكام يعلن: «نجد هنا بحثاً جيداً» حيث «دتون يقدم بحثاً عظيماً».

الصفة المميزة الحقيقية بين «المدارس القانونية القديمة» لم تكن الولاء الشخصي لمعلم ما، وما كانت بسبب أي اختلاف معتقدي أساس، ولكن وببساطة كانت تعود لتوزيعهم الجغرافي (٨٨)^(١). والآن، فإن طبيعة هذه المدارس (المذاهب) الجغرافية المزعومة كانت مختلفة بشكل واضح جلي عن المدارس القانونية التي بالإمكان تحديدها، بحسب كلام شاخت، بعد منتصف القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، وهي المدارس (المذاهب) التي كان ينظر إليها بوصفها ذات طابع «شخصي». ولما كانت هذه هي الحالة، وحتى يصبح هناك معنى للتطور القانوني خلال القرون التالية، كان يفترض أيضًا وجود تحول من المدارس الإقليمية/ الجغرافية إلى المدارس (المذاهب) الشخصية. باختصار، الخطأ الأول تطلب ارتكاب أخطاء أخرى.

إن أطروحة تطورات مدارس إقليمية وشخصية والتحول الذي كان من المفترض وقوعه بينها، كانت قد تلقت قبولًا واسعًا في الدوائر الاستشراقية، ولم تكن لتثير أي اعتراض. وبالفعل فإن أكبر دراسة تفصيلية لتلك الفترة قد نشرت حديثًا حتى عام ١٩٩٧ (أي بعد أكثر من أربعة وسبعين عامًا من ظهور كتاب أصول القانون المحمدي!) والتي تابعت أطروحة شاخت بشكل أمين^(٢). ولم يثر

(١) شاخت، أصول القانون المحمدي، هامش (٥٥) ص ٧.

(٢) كريستوفر مشلرت، تشكل المذاهب الفقهية السنية في القرن التاسع والعاشر ٣٢-٣٧ (١٩٩٧).

ولا حتى سؤال واحد حول مصداقية افتراض شاخت أو لماذا كان شاخت سيجد من الضروري أن يدعم مثل هذه الافتراضات. وأخيرًا في عام ٢٠٠١، في النهاية كل الأطروحة في جميع عناصرها قد أزيلت^(١). وهكذا لم نعد نحتاج لأن نشغل أنفسنا هنا بتفاصيل تنفيذها وما أرغب في قوله هو القبول الجاهز لنتائج العمل في الاستشراق وسهولة قبول الأخطاء المرتكبة التي بنيت عليها وتكاثرت بحوث أخرى. وربما كان على المرء أن يظن أنه إجراء بحثي عادي في تقييم أي كتابة أن نأخذ في الاعتبار على الأقل (أ) الدليل المستخدم (ب) نوعية التسلسل الفكري وجودته (ج) شكل نية المؤلف. فبينما يطبق الاستشراق وبقسوة هذه المعايير الثلاثة على من هم خارجه، فإننا نجد أن المعيار الثالث غائب بشكل ملفت للنظر عندما تكون كتابات المستشرقين قيد العمل بها. والنقطة هي أن القبول غير المشروط لفكرة شاخت عن القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي حول وجود مدارس جغرافية كان يقتضي إعادة بناء خاطئة لتواريخ القرن الأول/السابع والثالث/التاسع. إن لم يكن لقرون عديدة بعد ذلك. وهذا بشكل دقيق هو ما حدث. وهذا ما أدى إلى البحوث القانونية حول الخمسة قرون الإسلامية الأولى وكانت إشكالية بشكل أساس، وكان لذلك تبعات ونتائج إشكالية أيضًا.

(١) حلاق، الهامش السابق (٥٨).

فافتراض وجود مدارس جغرافية يمنح تاريخ التشريع الإسلامي بداية جديدة حيث لا يمكن أن يكون وجد شيئاً أسبق من ممارسات إدارية وممارسات إقليمية شعبية شائعة أو حتى قانون خلافة سريع الزوال. لذا فإن المدارس الجغرافية تُموَّه بشكل خادع وبأريحية منذ أكثر من نصف قرن من التطور الدينامي مما حولها إلى ممارسة قانونية وشبه قانونية سبقت الفترة التاريخية التي حددها شاخت لظهور الفقه الإسلامي في عام ٧١٩/١٠٠، وهكذا فإن أطروحة شاخت بلغت فهم المستشرق المؤرخ للطبيعة الشخصية، والذات الفردانية في الدراسة القانونية في كل من الإسلام المبكر والمتأخر، وهو ما قاد كرون وهيندز، على سبيل المثال، إلى افتراض وجود قانون خلافي كان إمبريالياً في طبيعته وقام الفقهاء باختطافه والسطو عليه في نهاية الخلافة الأموية (وكما قلت مبكراً عملية الاختطاف هذه -ويجب أن يكون واضحاً أنها كانت عملية- لم تخضع للتأكيد ولم تعرض أبداً). والاعتراف أن رجالاً خاصين وأفراداً متعلمين وأتقياء كانوا وراء تطوير قانون إسلامي أولي خلال الثلث الأخير أو الربع الأخير للقرن الأول/السابع كان سيُجبر شاخت للاعتراف بحقيقتين متعارضتين في أطروحته، هما، أن إسهام هؤلاء الرجال ما كان يمكن أن يظهر من فراغ (وهو اعتراف كان سيتطلب إضافة إلى ذلك تمديد جذور القانون، حتى وإن كان أولياً، لجيل أسبق)، والثاني أن هؤلاء الرجال قد فضلوا

ووضحوا البنية الأساس للقانون على أساس مواد الرأي والسنن^(١) وسنن الخلفاء والقرآن والأحاديث النبوية، بغض النظر عما إذا كانت الطريقة المنظمة التي استخدمت بها هذه المصادر. لكن شاخت، بافتراضه المقرر سلفاً لم يكن بإمكانه أن يقوم بمثل هذه التنازلات.

وبالقدر الذي يعزو فيه الابتداع الشاختي المدارس الجغرافية إلى تاريخ مختزل ومشوش للقرن الأول/السابع، إلا أنه أيضاً لوى وحرّف الإصلاحات التاريخية. ومع حلول منتصف ذلك القرن، جادل شاخت موضحاً أن عملية التحول من المدارس القديمة فالمدارس الجغرافية إلى المدارس الشخصية قد تم^(٢). و«بحسب أي متخصص قانوني . . . كان قد تحول لأطروحة الشافعي فإنه عندها أصبح تابعاً شخصياً للشافعي، وبهذه الطريقة أصبح الشافعي مؤسس أول مدرسة من المذاهب الفقهية المعتمدة كلياً على أساس شخصي»^(٣). وكما هو حال كل نتائجه كانت هذه النتائج قد أصبحت نوعاً من حقائق يوصى بها، وكان مصيرها أن تكرر شكلاً لا نهاية له وأن تبقى دون مساءلة. ولقد أكد باحثون لاحقون بصورة فيها ولاء بعد مرور أربعة عقود بعد نشر شاخت نتائجه، ما كان قد قاله شاخت. وأصبحت المذاهب أو المدارس الجغرافية والمذاهب

(١) سنن لم تكن خلافة ولا نبوية، انظر حلاق، الهامش السابق (٦) الفصول ٢-٣.
(٢) شاخت، «مقدمة للفقه الإسلامي» Introduction to Islamic Law الهامش السابق ٣، ٥٧-٥٨.
(٣) نفس المرجع، ص ٥٨.

الشخصية والتحول المزعوم من الأول إلى الثاني، وبطراز عادي، جزءاً أساساً من النسق العلمي، وافترض أن الشافعي -وهو المحبوب المفضل عند شاخنت- مسؤولاً عن ظهور هذه المذاهب أو المدارس.

لكن حقيقة الأمر، أنه ولا واحد من هذه «الحقائق» التي تمسك بها الناس لفترات طويلة صحيحة صادقة. فلقد كانت المدارس الجغرافية عبارة عن تصورات من خيال شاخنت، بينما مفهوم «المذاهب الشخصية» عبارة عن وصف أحقق وفي غير مكانه ووجهة نظر تصورية لواقع قانوني معقد. وعليه فإن التحول من الأول إلى الأخير عبارة عن إعادة بناء بالقوة وبالمخيلات^(١). ولما كانت الحالة كذلك وبعد الأخذ في الاعتبار أن تطور المذاهب ربما هو أهم ظاهرة في تاريخ الفقه الإسلامي، يمكن القول بأريحية إن كل هذا يعكس حالة مؤسفة للأحوال. فعلى الرغم من أن لدينا معرفة جيدة بالتفاصيل، إلا أن الخطوط العامة للتطورات القانونية لا تزال بحاجة إلى أن ترسم، والمفهوم الشاخنتي يجب أن يهجر ويستبعد حالاً. والحقيقة هي أننا لم نبش بعد سطح تاريخ المذاهب وبنياتها. وفي موضع آخر، اقترحت أن ما يسمى بالمذاهب الشخصية هي في الواقع ليست أقل من وحدات اعتقادية، وأن وصفها «بالمدارس الشخصية» يمكن أن يطبق بشكل

(١) انظر حلاق، الهامش (٥٨).

مناسب على مدارس القرن الثاني/الثامن التي أسماها شاخت بالمدارس الجغرافية^(١). ولقد اقترحت أن المدارس العقديّة التي خرجت من رحم هذه المدارس الشخصية في القرن الثاني/الثامن، حافظت على هذه الهوية الشخصية كطبقة ثانوية وسمة أو صفة تنتمي لإسهامات فقهاء أفراد شكلوا المدارس المتأخرة لكن ليس لما قيل إنه المؤسس، الذي توقف إسهامه الشخصي من أن يكون بشكل محدد «شخص»^(٢). وقد كانت هذه السمة الأساس حتى الآن حيث قد غابت عن اهتمام المستشرقين كلياً وما يترتب عليها لإعادة تشكيل تاريخ المدارس فإن ما جعل المدارس الأخيرة عقديّة أو مذهبيّة هو التطور من كونها المدارس الشخصية (الخاصة بالقرن الثاني/الثامن) إلى معتقد منهجي وتأويلي وإستيمي عام كان قد تشكل ونما بوصفه بنية سلطوية عوضاً عن الإمام الذي يفترض أنه مؤسس المذهب أو المدرسة^(٣). وكان الإسهام الذي دمجّه الفقهاء بمفردهم إسهاماً شخصياً لكن ما إن أدمجت هذه الإسهامات في بنية فقه المدرسة (المذهب) صارت مذهبيّة ومعتقديّة، وهو أدق تعريف للمذهب بوصفه وحدة اعتقاديّة

(١) نفس المرجع ص ٩ ما يلي.

(٢) انظر حلاق، الحجية الهامش السابق (٧) ص ٢٤ وما يليها، وحلاق، الهامش السابق

(٥٨) ص ٢٣-٢٥

(٣) حلاق، الحجية، الهامش السابق (٧) ص ٢٤-٤٣، ٢٣٦ وما يليها.

أومذهبية. وكل هذا يدحض ما قدمه شاخت وقبّله كل الباحثين بعده في هذا الحقل العلمي وهو أن مؤسس المذهب أو المعتقد القانوني هو الذي شكل ولاء أتباعه^(١).

● خامسًا:

إن الدراسة الدقيقة الحصيفة لتطور المدارس لن يجعل للشافعي دورًا أكثر أهمية من الأدوار التي لعبها فقهاء آخرون من فقهاء القرن الثاني/الثامن والثالث/التاسع. والعملية التي تشكلت عن طريقها المدارس بدأت قبل ترسيخ الشافعي نفسه كعالم، وبالتأكيد قبل تشكيل سلطته كمؤسس لمذهب أو إمام^(٢). إضافة إلى ذلك، فإن العملية استمرت حتى منتصف القرن الرابع/العاشر بحسب أقرب الآجال. ولسنا بحاجة للقول إن تشكيل المدارس ما كان نتيجة أي مبادرات شخصية أو نتاج مشاركة كارزمية، وإنما كان بدلاً من ذلك نتيجة عملية تاريخية أدمجت فيها قوى فوق بعضها تجاوزت حد إسهامات فقهاء أفراد. وهذه الإسهامات، دونما شك، شكلت عناصر العملية والظروف الضرورية لنجاح نضجها، لكنها ما كانت كافية لإنتاج تلك التأثيرات من البنى المذهبية

(١) حول الأهمية الهامشية بالنسبة للفقهاء في المذهب الشافعي انظر حلاق. الهامش (٥٨) ص ٢٢-٢٥ وللمذهب كمعتقد انظر حلاق، الحجية الهامش السابق ٧، ١٣٣-٦٥.
(٢) حلاق، الحجية، الهامش السابق (٧) ص ٢٤-٥٦، حلاق، الهامش السابق (٥٨) ص ٩ (أين أوضحنا أن أبا يوسف (توفي ١٨٢/٧٩٨) كان له تلاميذ أو أتباع.

والمدرسية. وفي النهاية، كانت العملية هي التي عن طريقها لا يقل محور السلطة القانونية قد أُبعدت كتعويض لغياب السلطة المركزية في شكل «دولة» أو سيادة. وكان هذا المحور متمثلاً في المذهب.

وهنا يكمن سوء فهم آخر لشاغت ولكنه اندمج ضمن النسق. فكتابه أصول القانون المحمدي وكتابه المتأخرة أيضاً حول الفترة التأسيسية للفقهاء الإسلامي والتشريع تعطي للشافعي دوراً فريداً وتعزى له إسهامات فردية لا مثيل لها. وفي الحقيقة، فإن إعادة تشكيل شاغت الكلية لما سمي بأصول القانون الإسلامي كان بشكل ضيق وغير دقيق قد نُظر إليه عن طريق متدرج لكتابات الشافعي. فبالنسبة لنظريته، كان الشافعي هو وحده وبجهود فردية قد كسب المعركة على الحديث، وكان أول من أصر على أن يقوم الفقه/القانون على أساس حجية الحديث. وهذا الإصرار الذي أكدته شاغت على أنه نجاح، وأن هذا النجاح قرر وحدد طبيعة أصول الفقه التي تطورت بعد ذلك، في خطوطها العامة. هذه النتائج متسقة جداً مع وجهة النظر الإسلامية التقليدية التي طورت علم أصول الفقه، إذ يقال إنه كان أول من حدد المصادر حتى تصبح معيارية في أوقات متأخرة^(١). لكن كان شاغت متحمساً حتى أكثر من أتباع الشافعي، وهم أنفسهم مسلمون وبالتأكيد أقل نقداً. ففي تقدير شاغت، كان

(١) حول هذه النقطة انظر:

Joseph Lowry, Does Shafi have a Theory Islamic Legal Theory, 23-50 (Bernard Weisse ed. Brill 2002).

الشافعي فريداً في تقليد الفقه الإسلامي لأنه «في (الفكر الفقهي) كان على درجة من الدقة والضبط لم تتحقق فيمن قبله، وما كان له مماثل أو مساو ولم يتخطه أحد بعده»^(١). وحتى ظهور كتب الصحاح الستة في الحديث يقال إنها عبارة عن انعكاس لنجاح إصرار الشافعي المنظم والقائل بأن الأحاديث النبوية فقط هي التي تحمل وزناً^(٢). ولكن كل هذه المادة عبارة عن خرافة. فليس لدينا (بما في ذلك عند شاخنت) أي دليل على أن الشافعي كان محدثاً أو أن دفاعه عن الأحاديث النبوية كان غير عادي أو كان له تأثير قوي. وإذا كانت المعركة حول الأحاديث النبوية قد كسبها، فإن النصر ما كان بالتأكيد عملاً أو جهد فرد واحد. فنظرية الرجل العظيم هي عبارة عن طريقة فجة بسيطة لتفسير التاريخ^(٣). علاوة على هذا، حتى الوصف الأولي للمدونات الحديثة يكشف أن الشافعي لم يعد قط بوصفه محدثاً وما كان مهندس التشريع الإسلامي الذي (لاحقاً وبوقت طويل) نسب له^(٤).

والعديد من القضايا النظرية الرئيسة في النظرية المتأخرة،

(١) شاخنت، أصول القانون المحمدي، هامش ٢٥، ص ١.

(٢) نفس المرجع ص ٤.

(٣) للاطلاع على نقاش مفيد لهذه القضية وما يشبهها انظر:

A. M. Maciver, Historical Explanation, in Logic and language 41-27 (Anthony Flew ed. Anchor Books 1965).

(٤) حلاق، الهامش السابق (٧٢) ص ٣٦ وما يليها.

اختلفت بشكل أساس حول العناصر المكونة لفقهاء. لكن الأهم، فكر الشافعي القانوني - من حيث الكيفية - لا يمكن أن يساوي الصياغات المبدعة الرائعة التي قام بها فقهاء منظرون وأصوليون من أمثال الحسن البصري (متوفى ٤٧٨/١٠٨٣) والغزالي (متوفى ٤٣٦/١٠٤٤) وإمام الحرمين الجويني (متوفى ٤٧٨/١٠٨٣) والغزالي (متوفى ٥٠٥/١١١١) والفخر الرازي (متوفى ٦٠٦/١٢٠٩) والرافعي (متوفى ٦٢٣/١٢٢٦) والنووي (متوفى ٦٧٦/١٢٧٧) وغيرهم كثير. والواحد الذي لم يقرأ بجدية لهؤلاء المؤلفين سيكون جاهلاً بالبنى الدقيقة لفكرهم وسيعمى بصره تمامًا عن نوعية ما قدموه.

كان في بال شاخت أكثر من محاولة للتقليل من شأن الإنجازات المتأخرة التي لم يفكر فيها قط على أنها إنجازات أصلاً، ولذا لم يدرسها قط أو لم يفهمها. وفي عقلية شاخت، يجب ربط إنجاز الشافعي بافتراضات مقررة سلفاً ومتجذرة بعمق في الشبهات حول الإسلام، في أوج قمته وفي جموده وفي تدهوره السريع. ولأن هذه الافتراضات كانت جزءاً لا يتجزأ من النظرة الثقافية التي غذت بحوث ودراسات شاخت على وجه الخصوص والاستشراق عمومًا. ظن شاخت أن عمل الشافعي يشكل أعلى نقطة وصل إليها التطور التشريعي ولم يحدث بعدها سوى القليل. ونظرًا لأن الشافعي يمثل الفصل الأصيل الذي لا يشبهه عقل آخر في الفقه الإسلامي، لذا قُلد ومذهبه تقليدًا سخيفًا^(١). وهي ظاهرة

(١) فيما يخص التقليد بوصفه قوة خلاقة في التفكير القانوني انظر حلاق، الحجية، الهامش السابق ٧، ص ٨٦-١٢٠.

انبثق عنها بعد ذلك غلق باب الاجتهاد^(١)، وبعد الإغلاق هذا لم يحدث تقريباً أي شيء. والمسائل الرئيسة في القانون خضعت للتسوية والاستقرار.^(٢) وتقلصت الكتابة الفقهية، كما تعبر عنه كرون بحماسة لتعلن،^(٣) بثقة عميقة مضادة لكنها غير مبررة ولا واثقة أن الشريعة هي «عمل بحثي خالص» وأن حصانتها -كمؤسسة بشكل جامد في عقلها- «كانت قد بُنيت في شكل نظام أو نسق»^(٤) (لاحظ أن كرون مثل العديد من المستشرقين و«خبراء» شبكات التلفزيون تشعر بالراحة والثقة لتعمم عن الأشياء الإسلامية على الرغم من معرفتها ومجال خبرتها يكمن في حقل علمي آخر). ولم يجابه أحد، حتى وقت قريب هذا الكلام الفارغ الذي استمر لقرن. لكن مع ذلك، يجب على المرء ألا يقلل من شأن قوته في إنزال الأذى، بل حتى العبث أحياناً تكون له وظيفة، فإذا كان الفقه الإسلامي قد وصل إلى أوج ازدهاره مع الشافعي، وإذا كان القرن الثالث/التاسع قد آل إلى الجمود، حيث فقد الفقه الإسلامي صلته بالواقع السياسي والاجتماعي^(٥). ومن هنا بدأت عملية انحسار

(١) شاخت، مقدمة للقانون الإسلامي، الهامش السابق ٣، ص ٦٩-٧٥.

(٢) المرجع السابق، وانظر أيضاً جوزيف شاخت، مشكلات التشريع الإسلامي المعاصر، مجلة دراسات إسلامية، ١١٥ (١٩٦٠).

(٣) N.J. Coulson, A History of Islamic law 84 (Edinburgh University Press 1964).

(٤) كرون، الهامش السابق ١١، ص ١٨، ١٩.

(٥) شاخت، «مقدمة للفقه الإسلامي» An Introduction to Islamic Law،

الهامش السابق ٣، ص ٧٥، وشاخت الهامش السابق ١٠٧، ص ١٠١ وما يليها.

Joseph Schact, Zur soziologischen Betrachtung des iltamischen Rechts 22 Der Islam 211-229 (1935).

أهمية الفقه الإسلامي وبالتالي، ما كان هناك تاريخ قانوني في الإسلام ينبغي أن يكتب حتى يجد المسلمون خلاصهم في القرن التاسع عشر عندما واجهوا الغرب. وإنما بعد اكتشاف الكنوز القانونية الأوروبية عندها بدأ المسلمون في استئناف تاريخهم القانوني، الذي يستحق الآن أن يُسجل ويُدرس مرة أخرى! وبناء على أساس هذا السيناريو، فإن فترة الألف عام ما بين ما عده شاخت أوج ازدهار الفقه الإسلامي والتنظيمات التي ألهمتها الأفكار الغربية تشكل ما هو أكثر قليلاً من فراغ تاريخي تم ردمه بتاريخ جامد لا حركة فيه وكان من الضروري أن يحقن بالحياة والحيوية من طرف قوى الخير الأوروبية^(١).

ومع تتبع هذا الخط من التفكير يتبين لنا أن شيئاً فريداً وقيماً نخرج به من تتبع الفترات التأسيسية والإصلاحية في الفقه الإسلامي، فهما معاً يؤكدان على المدى الكبير الذي تدين به الحضارة الإسلامية للغرب (وهذه بطبيعة الحال ظاهرة يغفل عنها مسلمو اليوم، وهذا يبرر جزئياً الحاجة إلى الاستشراق حتى يفسر لهم هذا). وشاخت كونه حجة في هذا الحقل، لخص هذا الثابت في الخطاب الاستشراقي، فهو يؤكد «أن الحقيقة الأساس هي أن الظروف في الحاضر، في المرحلة المعاصرة للتشريع الإسلامي هي

(١) شاخت الهامش السابق ١٠٧، ص ٩٩ وما يليها وكرون الهامش السابق ١١، ص ١٩.

موازية بتلك التي كانت قائمة خلال فترته المبكرة. وموضوع الفقه الإسلامي لدرجة كبيرة ما كان في الأصل إسلامياً، أو حتى قرآنيًا، لأن الفقه الإسلامي فقط كانت تصنيفات التشريع الإسلامي قد فرضت عليه»^(١). وهكذا كما هو حال المسلمين الأوائل الذين قد اقترضوا قوانين أجنبية وتمكنوا نوعًا ما من تحويلها إلى شكل إسلامي، فإن الإسلام الحديث نقل القانون الأوروبي ومخزونه وفاعليته ويجب أن يكرر الآن الدائرة». «لقد كانت مهمة فقهاء الإسلام المبكرين فحص واقع القانون والمجتمع الذي وجد لهم، على أساس معايير إسلامية، وأن يخلطوها في داخل نظام معياري متسق: إنها نفس مهمة الفقهاء والمشرعين الإسلاميين المعاصرين الذين عليهم أن يقوموا بها»^(٢). لذا فإن «جوهر ولب» الإسلام ما كان له قط وسوف لن يكون له قط أي مصدر أو طابع إسلامي حقًا. فالإسلام في أفضل الأحوال عبارة عن تنوع لموضوع غربي وفي أسوأ الأحوال نسخة زائفة له.

ما كان يعرف شاخت كيف ستصبح كتاباته مركزية للخطاب الاستشراقي هكذا، وكيف أنها ستوجه المسار الهيميني الذي سيستمر في نفث تأثيرات ضارة حتى في القرن الواحد والعشرين. وحتى من المشكوك فيه أن شاخت ومستشرقي اليوم يخلصون إلى أن دراساتهم النسقية عبارة عن معتقد يعكس اتجاهاتهم الثقافية

(١) شاخت، الهامش السابق ١٠٧، ص ٩٩-١٠١.

(٢) نفس المرجع، ص ١٢٨-٢٩.

والسياسية نحو الإسلام، وأنه معتقد، في عناصره الأساس، قد نُقل إليهم من أسلافهم في القرن التاسع عشر تقريبًا دون تغيير، وأن هذا المعتقد ليس فقط عالقًا في أسر بنى أيديولوجية أكثر من البحوث الإسلامية نفسها، وأن جميع عناصر المعتقد (سواء كانت تتعامل مع قوة «الأصول» وفترة الإصلاح الحديثة أو غيرها) هي مرتبطة أيديولوجيًا ببعضها، وأن هذا يراكم تأثير هذه العناصر التي تبدو معزولة عن بعضها لتولّد حكمًا على الفقه الإسلامي بوصفه تعبيرًا ثقافيًا مديّنًا بشدة للغرب سواء خلال مرحلته التأسيسية المهمة أو ما بعدها حيث يفترض أنه عانى من جمود وشلل طال قبل أن يأتي الغرب مرة أخرى لإنقاذه. وبالمجمل، هذا المعتقد يشكل نوعًا من التسميل اللفظي لخدمة القوة والهيمنة.

وشاخت وبقية المستشرقين عملوا -ولا يزال معظمهم يعمل- في شبكة إبستمولوجية مغلقة لا يمكنهم الخروج منها حتى لو أرادوا. ولهذه الشبكة القدرة على توليد ذاتها والعيش على التكرار وإعادة تقديم معرفة قديمة واجترارها. وإذا كان التكرار في الماضي عضد وقوى ممارسات الواقع الكولونيالي، فهو الآن ضروري للحفاظ على هذا التقليد العلمي نفسه وضمان استمرارته وسيتعدّد تميزه (هويته الاستشراقية) إن هو توقف عن دينامية قدرته التي لا تكمل عن التكرار - أو على الأقل صيانتته من اقتحام المقتحمين الذين قد يحاولون أن يزعزعوا أقواله المأثورة المكررة ويستبدلونها بدراسات وبحوث جادة. باختصار، التاريخ القانوني للقرون الثلاثة

الأولى للإسلام يجب أن يعاد كتابته ويجب في أثناء هذه العملية، استبعاد الافتراضات البالية التي هيمنت على الاستشراق إلى الآن. ويجب أن يعود الفضل في ذلك بجدية لمنطقة الحجاز الجاهلية؛ وللبحوث الخاصة بالقرن الأول/السابع والثاني/الثامن وللمعنى المتغير للإسلام خلال هذه الفترة وللتطورات المؤسسية، والحركات التي كانت تعمل للتطور وللخلفيات السياسية المواكبة للتطور القانوني، وللبنى المعنوية للمذاهب الفقهية وللدينامية والفاعلية لاستمرارية القانون. والأهم من كل ذلك، الافتراضات المنهجية يجب أن تفحص وتختبر بشكل مستمر ضد التدخلات المتمركزة على الإثنية، التي بالضرورة تقود وتؤدي إلى أخطاء جسيمة، وتتفاقم بسبب إستمولوجيا الهيمنة وهي مؤكدة التي تؤول إلى تكبر أعمى. والتاريخ الاستشراقي للفترة التأسيسية ليس له أي قيمة علمية أكثر من قيمة التفكير الشعبي الشائع الأمريكي عن المسلمين بوصفهم متخلفين وأوباشًا متوحشين يجب عليهم حتى يناسبوا عالمنا وتاريخنا أن يخضعوا لقبول التأثيرات الحضارية لثقافة العالم الحر والغربي الحديث. ويتبع ذلك بالضرورة أن أي تحد لهذه الثقافة أو لأصواتها، بما في ذلك هذه الكتابة، يجب أن يقاوم بأي ثمن.

وائل حلاق وآراؤه حول أصول الفقه الإسلامي

مقالة نقدية (★)

دايفيد إس. باورز

ترجمة: د. أبو بكر أحمد باقادر

(*) هذه ترجمة لنص المقالة:

David S. Powers, Wael B. Halaq on the Origins of Islamic Law: A Review Essay;
Islamic Law and Society, Vol. 17, No (1), pp. 126-127, Leiden: E. J. Brill, 2010.

يُعدُّ وائل حلاق واحدًا من أبرز العلماء الباحثين الموهوبين المؤثرين وأكثرهم حضورًا وانتشارًا وكتابةً في حقل الدراسات الفقهية الإسلامية سواء كانوا من بين الأحياء أو الأموات. وهو يتميز -دون منافسة- بإتقان حاذق للمصادر ولديه حرص وإلمام بالقضايا المهمة. ولم يرسم وائل حلاق فقط الفضاء النصي الخاص بتاريخ «أصول الفقه» في الـ ٥٠٠ سنة الواقعة ما بين الشافعي (متوفى ٨٢٠م) والشاطبي (المتوفى ١٣٨٨م) وإنما وضع أيضًا وصفًا سرديًا بالغ الإتقان تغطية لهذه الحقبة والموضوع. وفي أثناء قيامه بهذا الجهد استدعى تساؤلات حول العديد من الافتراضات العلمية الأساس حول العمليات التاريخية التي راكمت نشأة الفقه الإسلامي وتطوره.

تركز معظم جهود حلاق الفكرية الرائعة حول أبي الدراسات الفقهية الإسلامية في القرن العشرين، المؤرخ القانوني في المجال (الفقهي) جوزيف شاخت، المولود عام ١٩٠٢م في سليسيا العليا (كانت آنذاك جزءًا من ألمانيا وهي الآن جزء من بولندا). وقد درس شاخت اللاتينية واليونانية والفرنسية والإنجليزية في المرحلة الثانوية في مسقط رأسه بلدة راتيبور. وبوصفه طالبًا متميزًا جدًا، انتظم عام ١٩٢٠م في جامعة بروسلاو حيث درس اللغات الكلاسيكية والسامية تحت إشراف علماء متميزين، ومن بينهم عالم الساميات جوثليف برجستراسر. وبعد عام (أي: عام ١٩٢١م) أتمَّ إعداد أطروحته التي كانت عبارة عن تحقيق مخطوط عربي يعود إلى

القرن العاشر عن طبقات الفقهاء حيث عكف على ترجمتها والتعليق عليها. تتكون الأطروحة من جزأين: واحد للترجمة والآخر للتعليقات والهوامش. وفي عام ١٩٢٧م، وهو في الخامسة والعشرين من عمره عيّن شاخت أستاذًا للدراسات الإسلامية في جامعة فرايبورج أم برسجاو، وفي ذلك الوقت كان أصغر أستاذ على مستوى الجامعات الألمانية.^(١)

وبسبب إحساسه بالخطر الذي سيفرضه بروز الرايخ الثالث على البحث العلمي المستقل، ورغم أن والده كان كاثوليكيًا رومانيًا، ترك شاخت منصبه في عام ١٩٣٤م. وبعد فترة قصيرة من مغادرته ألمانيا توقف عن الكتابة بالألمانية. وخلال فترة ما بين الحرب، عاش شاخت ودرس ودرّس في الشرق الأوسط ولسنوات عديدة، وكان يقضي معظم أوقاته متنقلًا بين مكتبات المخطوطات الكبرى في إسطنبول والقاهرة. وفيما بين ١٩٢٣م و١٩٣٥م نشر أولى تحقيقاته العلمية وكانت تتعلق بسبع مخطوطات تتناول نصوصًا فقهية مبكرة مجهولة أو معروفة معرفة محدودة. ولقد قدمت هذه المادة العلمية الأسس التي اعتمدت عليها مؤلفات شاخت حول أصول الفقه الإسلامي. وبالاعتماد على ما ألفه جولد تسيهر (١٨٥٠-١٩٢١م) و سنوك هيورجروني (١٨٥٧-١٩٣٦م)؛ درس شاخت وحلّل الأحاديث التي ارتبطت بالفقه وأعلن عن أولى

(١) Jeanette Wakin, Remembering Joseph Schact (1902-1969, Harvard Legal Studies Program, Occasional Publications, 4 (January 2003), 1-419 at 2-3.

استنتاجات أبحاثه عام ١٩٤٩م في مقالته «إعادة النظر في الأحاديث
الفقهية» التي تبعتها بعد عام كتابه «أصول الفقه المحمدي»
(١٩٥٠م)^(١).

وبحسب رأي شاخت، فإن الفقه الإسلامي، كما نعرفه، لم
يكن موجودًا في القرن الأول للهجرة، ولقد قاده تحليله للأحاديث
الفقهية إلى نتيجة مفادها أن معظم، إن لم يكن كل تلك الأحاديث
كانت ملفقة (موضوعة) على مدار التاريخ، وهي تعكس آراء
ووجهات نظر المسلمين الذين عاشوا قرنين أو ثلاثة بعد وفاة النبي
محمد ﷺ، وهي ليست آراء أو وجهات نظر محمد ﷺ أو صحابته.
ومعظم المادة الأولية التي أصبحت اللبنة الأساس للفقه
الإسلامي تعود أصولها إلى سرقات لم يُقر أو يُعترف بمصادرها
من قانون الشرق الأدنى و/أو من التشريعات الإدارية الأموية. ففي
القرن الهجري الثاني/الثامن الميلادي برزت مجموعات/حلقات
للفقهاء في مكة والمدينة ومصر والكوفة والبصرة واليمن، ومع
الوقت في القرن التالي تحوّلت هذه الحلقات المتشعبة بالبعد
الجغرافي فيما عرف بـ«المذاهب الفقهية القديمة» إلى مذاهب فردية
انتظمت حول إمام مؤسس (وكانت عند السنة مالك بن أنس والشافعي
وأبو حنيفة وأحمد بن حنبل). وكانت الشخصية المحورية في تاريخ
الفقه الإسلامي -بحسب شاخت- الإمام الشافعي (متوفى في ٨٢٠م)،

(١) نفس المصدر ٤-٦.

الذي ابتكر علمًا من هذا النوع من الدراسات عرفت بأصول الفقه. ومع ذلك، أغلق باب الاجتهاد في غضون قرن بعد وفاة الشافعي. ويرى شاخ، تبعًا لنتيجة غلق باب الاجتهاد أن فكر الفقهاء المسلمين أصبح وبسرعة أكثر جمودًا أو تحجرًا. وانطلاقًا من هذا الأساس، يشكل الفكر الفقهي الشافعي أوج قمة الفكر الفقهي في الحضارة الإسلامية وصولًا إلى العصور الحديثة. وعلى الرغم من أن شاخ يُسلم بأن الإغلاق المفترض لباب الاجتهاد وأن العمل داخل إطار مليء بعراقيل النسق الجامد وغير القابل للتغيير كما هو مزعوم ربما يعني الانخراط في إطار تفكير فقهي جديد وخلاق أو الاتجاه إليه، إلا أن شاخ لم يقدم قط أمثلة على أن الفقهاء قد فعلوا ذلك أو يظهروه.

وقد حاول حلاق في سلسلة من المقالات والدراسات العظيمة وعلى مدى عقدين من الزمن بدءًا من عام ١٩٨٤م أن ينسف من الجذور ما عُرف بقلعة شاخ الفكرية. فبحسب حلاق، كان الفقهاء المسلمون أنفسهم ومنذ فترة مبكرة قد اعترفوا بوجود «وضع معرفي إيستمولوجي متقلقل» في نصوص الحديث النبوي، وبناءً على ذلك فإن تعلق شاخ وغيره بمشكلة الوضع أو الكذب في الأحاديث وعدم صحتها هو في أحسن الأحوال أمر مبالغ فيه جدًا^(١). وفند حلاق أيضًا رأي شاخ في تكوين المذاهب

(١) Wael B. Hallaq, The authenticity of Prophetic Hadith a Pseudo - Problem, Studia Islamica 789 (1999), 75-89

الفقهية، موضحةً أن المذاهب «الجغرافية» التي ادعى شاخت وجودها لم توجد قط، وأنه وعلى الرغم من حدوث تحوّل، لكن ذلك التحوّل كان عن مذاهب فقهية موجهة حول مفاهيم يعتنقها فردٌ إلى مذاهب تدور حول مفاهيم علماء يميلون إلى فكر واحد أو وجهة نظر واحدة متشابهة^(١). أما فيما يتعلق بتقييم شاخت لإسهامات الإمام الشافعي في أصول الفقه، فإن حلاق يرى أن أصول الفقه بوصفها حقلاً علمياً فإنها حقول علمي لم يصل إلى نضجه إلا بعد مائة عام -على الأقل- من وفاة الشافعي، وأن الفكر الفقهي الإسلامي قد أصبح أكثر عمقاً وتطوراً في القرون التي تلت^(٢). وأعاد حلاق توجيه التفكير العلمي حول مسألة غلق باب الاجتهاد عن طريق توضيح أن اللفظ الذي دار حول مكانة الاجتهاد إنما بدأ فقط في القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي، وأن المجتمعات المسلمة واصلت إخراج مفتين مجتهدين في القرون التي تلت ذلك من القرن العاشر الهجري حتى السادس عشر^(٣)، وأن الإغلاق للاجتهاد شيء مزعوم لا يثبت، وأن هذه

(١) Idem, From Regional to Personal Schools of Law? A Reevaluation, *Islamic Law and Society* 8 (2001) 1-26.

(٢) Idem, Was al-Shafi'i the First Architect of Islamic Jurisprudence? *International Journal of Middle East Studies* 4 (1993), 587-605.

(٣) Idem, Was the gate of Ijtihad closed? *International Journal of Middle East Studies* 16 (1994) 3-41, idem, On the origins of the controversy about the Existence of Mjtahids and the Gate of Ijtihad, *Studia Islamica* 63 (1986), 129-41.

الأفكار الجديدة قد أدمجت في المتن الفقهي عن طريق عجلة الفتاوى^(١).

وخلال العقد الماضي، اتجه حلاق من استخدام المقالة النقدية إلى إرساء الكتب العلمية المتخصصة، لذا في إطار سعيه إلى تقديم توليفة من نتائجه ووضعها ضمن سياق إطار مفاهيمي أوسع، كتب ثلاثة كتب نشرتها جامعة كمبريدج للنشر وهذه الكتب هي: «تاريخ النظريات الفقهية الإسلامية (أصول الفقه) (١٩٩٧م)» و«السلطة والاستمرارية والتغيير في الفقه الإسلامي» (٢٠٠١م) و«نشأة الفقه الإسلامي وتطوره» (٢٠٠٤م)^(٢)، فكلها إنجازات مذهلة لرجل في سنه^(٣). إذ يكفي القول بأنه إذا تكلم وائل حلاق فإن على مؤرخي الفقه الإسلامي الاستماع والإنصات.

(١) Idem, From Fatwas to Furu: Growth and Change in Islamic Substantive Law, Islamic Law and Society 1 (1994), 7-56.

(٢) انظر أيضًا:

Wael B. Hallaq, Sharia: Theory, Practice and Transformations, ولقد نشر هذا الكتاب (Cambridge University Press :Cambridge) (٢٠٠٦) بعد كتابة هذه المقالة.

(٣) ولد حلاق عام ١٩٥٥ ولكننا نجد -دون أن يكون هناك تفسير- أن صفحة الغلاف لكتاب «نشأة الفقه الإسلامي» الذي حرره حلاق، تجعل تاريخ ميلاده عام ١٩٩٥م (بحسب أرشيف بيانات المكتبة البريطانية) وفي وقت آخر نجدها تجعل تاريخ ميلاده عام ١٩٦٦م (بحسب أرشيف بيانات مكتبة الكونجرس الأمريكية) ومما يزيد الطين بلة أن هناك عددًا من صفحات المقدمة بها أخطاء طباعية.

وعلى الرغم من أنه من المبكر جدًا تقييم إسهامات حلاق التي ستبقى طويلًا في مجال الدراسات الفقهية الإسلامية فإنني أقترح هنا تقديم تقييم أولي لخمس من إصداراته الحديثة التي تتناول موضوع نشأة الفقه الإسلامي^(١). وباستثناء مقالة واحدة نشرت عام ١٩٩٠م فإن الأبحاث العلمية التي ستتناولها هذه المقالة ظهرت على مدى ثلاث سنوات فيما بين ٢٠٠٢م-٢٠٠٤م.

المقالات هي كالآتي:

وائل حلاق، «الاستشهاد بالأدلة وإساءة الاستشهاد بها»: مسألة التأثير الإقليمي والروماني على التشريع الإسلامي في مجلة «النشأة» مجلة الجمعية الأمريكية الشرفية (١٩٩٩م)، ٨٩-٩١.

وائل حلاق، «البحث عن أصول الفقه الإسلامي أم هي عقيدة الاستشراق؟ دراسات الفقه/القانون الإسلامي بوصفها خطابًا كولونياليًا» (مجلة جامعة جنوب كاليفورنيا للفقه الإسلامي والشرق الأدنى، المجلد ٢، (٢٠٠٢-٢٠٠٣)، ١-٣٢.

وائل حلاق، «غضبة مسلم والفقه الإسلامي» (مجلة هستنجز القانونية) (٢٠٠٣م)، ١٧-١٩.

وائل حلاق (محرر)، «نشأة الفقه الإسلامي، تكوّن العالم الإسلامي الكلاسيكي»، المجلد ٢٧، المحرر العام لروانس كونراد الدرشوت، استوجيت، ٢٠٠٤م.

(١) إضافة إلى هذه الإصدارات الخمسة انظر المادة العلمية الإضافية التي قدمها حلاق تحت مادة «القانون والقرآن» في موسوعة القرآن المجلد (٣) ١٤٩-٧١.

وائل حلاق، «أصول الفقه الإسلامي وتطوره: موضوعات عن الفقه الإسلامي»، دار جامعة كمبريدج للنشر، ٢٠٠٥م.
وباستثناء مقالة «غضبة مسلم» (التي يعالج فيها حلاق موضوع «كيف يتناول الفقه الإسلامي مسألة العنف؟» . . . وذلك في إشارة لأحداث ٩/١١ وتداعياتها)، فإن جميع هذه الإصدارات تعالج موضوعًا أوجانبًا من موضوع أصول الفقه الإسلامي ونشأتها. إذ إنه من الواضح أن حلاق يعتبر هذه الإصدارات الفردية تشكل وحدات ولبنات لمشروع واحد أكثر اتساعًا، وهي الوحدة المتجاوزة التي ينعكس فيها المشروع بطبيعته المرجعية الذاتية^(١).

(١) تشير مقالة «البحث عن الأصول» «لما ورد في مقالة «الاستشهاد بالأدلة وإساءة الاستشهاد بها» (هوامش ٢٩، ٣٥، ٣٦، ٣٩، ٤٤) وتشير لما سيرد في كتاب: «أصول الفقه الإسلامي وتطوره»، كما يتضح من ختام حلاق في نهاية المقالة: «باختصار، التاريخ القانوني لقرون الإسلام الثلاثة الأولى لم يكتب بعد ويجب أن يكتب، وفي أثناء عملية القيام بذلك، علينا أن نستبعد الافتراضات القديمة السابقة التي سيطرت على الاستشراق حتى الآن» (ص ٣٠) ويقدم حلاق في مقدمته لمقالته «نشأة الفقه الإسلامي» نقدًا لنسقين شمولين مسيطرين على نشأة الفقه الإسلامي، أحد هذين النسقين تقليدي والآخر نقدي غربي. وهنا ينظر حلاق إلى الخلف مشيرًا لمقالته «الاستشهاد وسوء الاستشهاد بالدليل» (الهوامش ٨، ٢٢، ٣٢) وإلى مقالته «البحث عن الأصول» (الهوامش ٦، ١٨، ٢٤، ٣١، ٣٣، ٣٦) وفي الهامش ٢٣ من المقدمة، يشرح أنه سيحاول توضيح مسألة الأصول الحجازية للفقه الإسلامي في كتابه الذي سيصدر قريبًا «أصول الفقه الإسلامي وتطوره» (وقد صدر فعلاً). ويفتح كتابه «أصول =

وفي مقاله «البحث عن أصول الفقه الإسلامي» يقدم حلاق المنهجية والأسس التي اعتبرها «النسق الثالث» لكتابة تاريخ الفقه الإسلامي خلال قرونه الثلاثة الأولى^(١). وهذه المقالة تستحق الاهتمام لأنها تحتوي على الأسس التي ترشد حلاق وتدفعه إلى إعادة تشكيل الحديث عن تشكل الفقه الإسلامي في كتابه «أصول الفقه الإسلامي وتطوره».

البحث عن أصول الفقه الإسلامي أم هي عقيدة الاستشراق؟
الدراسات الفقهية الإسلامية بوصفها خطاباً كولونيالياً:

يلفت حلاق أنظارنا في الصفحة الأولى من مقاله «البحث عن أصول» إلى الارتباط بين بدايات الاهتمام الغربي بالقانون الإسلامي والكولونيالية الأوروبية.

يُشار إلى أن الاهتمام الفكري الجاد والمتواصل بالقانون

= الفقه الإسلامي وتطوره» بشكل مشابه بالإشارة إلى «المصالح الانتقائية في البحث العلمي الحديث وما يترتب على ذلك سياسياً»، وهو الأمر الذي يحيل الهامش الأول القارئ إلى مقالته «البحث عن الأصول» وإلى مقدمة مقالته «نشأة الفقه الإسلامي» (وتلى ذلك إشارة مرجعية لمقالته «الاستشهاد بالدليل» ص ٢٧ وهامش ٤٣). وأخيراً تلقي مقالة «غضبة مسلم» إشارة مرجعية لمقالته «البحث عن الأصول» (الهامش ٩) وثلاث إشارات مرجعية لكتاب «أصول الفقه الإسلامي وتطوره» (الهوامش ٢، ٧، ٨)، على الرغم من أن المقالة لا تتناول موضوع أصول الفقه الإسلامي.

(١) انظر «نشأة الفقه الإسلامي» ص ٢٣، حيث بعد القول بأنه لم يكن لا السرد والمعتقد المفاهيمي ولا السرد الديني بديلاً، عن البحث العلمي، يتساءل حلاق «هل سيكون هناك نسق شمولي ثالث يكون البديل؟».

والتشريع الإسلامي من جانب الباحثين الغربيين برز في منتصف القرن التاسع عشر، خلال فترة التوسع الكولونيالي الاستعماري الأوروبي وكتبت العديد من باكورة الدراسات في الموضوع من جانب رجال لم يكونوا فقط من مواطني القوى الكولونiale ولكن أيضًا ممن استقروا ولفترات طويلة في المستعمرات، وكانوا من المساهمين الفاعلين في المشروع الكولونيالي. وقام هؤلاء الرجال بإعداد الترجمات الأولى للنصوص الفقهية الإسلامية وكذلك أعدوا أولى الكتب العلمية حول منظومات قانونية محددة وأوائل الدراسات الشاملة حول الفقه الإسلامي مما يؤسس لقواعد حقل تاريخ الفقه الإسلامي الحديث^(١). ولم يتردد الكثير من هؤلاء الباحثين في التعبير صراحة عن ازدرائهم لرعايا هذه القوى الكولونiale أو لآرائهم - التي غالبًا ما كانت سلبية - حول الإسلام والمسلمين^(٢).

(١) للاطلاع على دليل عن البحث الكولونيالي الفرنسي انظر:

Jean - Robert Henry and Francois, La Doctrine coloniale du droit musulman algerien: Bibliographie systematique et introduction critique (Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1979).

وانظر أيضًا:

Jean - Claude Vatin, Extisme et rationalite: Al'origine de l'enseignement Sociales et Colonisation, ed. Jean - Clamde Vatin (Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1994); Allen Christelow, Muslim: Princeton University Press, 1985).

(٢) ويتضح تورط الباحثين الغربيين في المشروع الكولونيالي، وفي التزاماتهم الأيديولوجية تجاه المشروع الكولونيالي الاستعماري في كتابات ثلاثة مستشرقين فرنسيين في =

وبناء على أبحاث ودراسات سابقة فإن مقارنة حلاق ومدخله

= الحقل الفقهي تناولوا موضوع الأوقاف الإسلامية (الجبوس) هم أرنتس زيس وأرنتس منسيه ومارسل موراند [١]. وفي عام ١٨٨١م، في ذروة تأثير المستعمرين سياسياً واستيلائهم على الأراضي وفي حملة لإلغاء المحاكم الشرعية، عين زيس لترأس كرسي الفقه الإسلامي في مدرسة حقوق الجزائر. رغم أنه لم يكن يعرف كلمة عربية واحدة آنذاك عند تعيينه، وبعد أربع سنوات في عام ١٨٨٥م، نشر كتاباً مدرسياً من جزأين حول الفقه الإسلامي: *Traite elementaire de droit musulman algerien* وذلك اعتماداً على محاضراته في مدرسة الحقوق. وربما كان زيس هذا هو أول من فضل فكرة قانونية الجبوس التي كانت موضع جدل أو خلاف عند الفقهاء المسلمين الأوائل على أساس أن مؤسسة الوقف كانت قد استخدمت للالتفاف حول قوانين الإرث القرآنية، وهو رأي أصبح فيما بعد مسمار جحا في الهجوم الفرنسي ضد مؤسسة الجبوس [٢]. وكان مرسيه سياسياً بارزاً في مدينة قسنطينة، وهي مدينة كان بها عدد كبير من المسلمين الأثرياء. وهو مثل زيس مستشرقاً في الحقل الفقهي. وفي عام ١٨٩٩م، نشر مرسيه كتاباً مطولاً حول الجبوس. وبدأ على خطى زيس، أعلن مرسيه أن مؤسسة الجبوس «تشكل انتهاكاً صارخاً للتشريع القرآني» وهي «خرق للمقدسات» [٣]. والفقير الفرنسي الثالث الذي كان منخرطاً بعمق في المشروع الكولونيالي الفرنسي كان مارسيل موراند الذي كان يأمل أن يؤسس إمبراطورية من الخبراء الأكاديميين حول الفقه الإسلامي الجزائري وأن يكون عميدها. ونشر موراند عام ١٩٠٤م مقالة مهمة جداً حول الطبقة الفقهية للجبوس صاغ فيها تبريرات عقلانية حاسمة لسياسة الأراضي الاستعمارية الفرنسية وهو مثل زيس ومرسيه، كان موراند يقول إن الجبوس كانت وسيلة غير شرعية للتحايل أو الالتفاف حول مآلات قوانين الإرث الإسلامية. وكتب موضعاً أن الجبوس منذ بدايتها «لم تكن شيئاً» أكثر من اختراع تعجيلي لإضعاف بعض تعاليم الفقه الإسلامي [ويقصد بذلك قانون الإرث]. انظر:

David S. Powers, *Orientalism, Colonialism and Legal History The Attack on Muslism Family Endowments in Algeria and Indiä Comparative Studies in Society and History* 31 (1989), 535-71.

في الربط بين الكولونيالية الأوروبية ودراسة تاريخ الفقه الإسلامي
تختلف عن سابقه في ثلاثة جوانب:

(١) فبينما ركز الباحثون السابقون على الحقبة الكولونيالية،
نجد أن دراسات حلاق اهتمت بفترة ما بعد - الكولونيالية مع
اهتمام خاص بالنصف الثاني من القرن العشرين.

(٢) وبينما عرض الباحثون الأوائل تحيزات فقهاء محددين
ممن شاركوا مباشرة في المشروع الكولونيالي نجد أن حلاق يحدد
ويصف «الافتراضات الإبستمولوجية» المعرفية لحقل علمي برمته
ويلصق به أشياء.

(٣) وبينما أعطى الباحثون الأوائل اهتمامًا أكبر بمدى تأثير
الكولونيالية على التطورات القانونية الحديثة، يركز حلاق اهتمامه
على الفترة المؤسسة لتاريخ الفقه الإسلامي.

ويذكر حلاق في بداية مقاله «البحث عن الأصول» أنه
يفترض القيام بما قام به إدوارد سعيد تجاه الدراسات الإسلامية^(١).

(١) Edward W. Said, Orientalism (New York: Partheon Books, 1987).

إضافة إلى إدوارد سعيد، يعتمد حلاق على أبحاث مارتن برنال:

Martin Bernal, Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization
(London: Free Association Books, 1989).

وكذلك أبحاث:

Ashis Nandy (ed.) Science Hegemony and Violence: A Requiem For Modernity
(Delhi: Oxford University Press, 1990).

انظر مقالة البحث عن «الأصول» الهوامش ١٦، ٤١.

فيكتب موضعًا: «أن ما يشغله في هذه المقالة هو كيف أن المشروع الاستشراقي قد أفرد الفقه الإسلامي باعتباره حقلًا معرفيًا على وجه الخصوص، وبالتالي كيف تعامل هذا المشروع مع قضية البحث عن أصول القانون والفقه ومرحلته التأسيسية» (ص ٢). ويستطرد ليضع تعريفًا حول ما أسماه «الاستشراق النسقي» بوصفه «معتقدًا له طبيعة ثابتة إلى حد كبير» (ص ٣). وتقييمه الختامي لهذا المجال المعرفي الذي أنتجه الاستشراق النسقي هو أنه حقل معرفي لا لبس فيه. ويختتم حلاق موضعًا أن هذا الحقل المعرفي أيضًا عبارة عن بحث علمي «إمبريالي في جوهره» (ص ٣).

ولما كانت دراسات الفقه الإسلامي تعد حقلًا ثانويًا ضمن حقل الدراسات الإسلامية الأوسع، فإن عدد الباحثين الذين كتبوا في هذا الحقل - وإن لم يكن عددهم بالقليل - إلا أنه أقل بكثير من أولئك الذين كتبوا في حقل الدراسات الإسلامية في العموم. وإذا ما حصرنا أنفسنا في الربع الأخير من القرن وحددنا الدراسات التي اهتمت بالفترة التأسيسية، فإن أي قائمة للمستشرقين في الحقل الفقهي ستضم بالتأكيد الأسماء التالية: ألشيتش وبروكوب وسيلاردو وكوك وكرون وإي. فرنسيسكا وهويتنج وهورفيتس وهينجن وبابر يوهانسون وينبول وإم إتش كاتس وكمبيروماغن وملشرت هارولد وموتسكي وآر بيترز وباورز ويو روبين وإي شنايدر وسبكتروسكي ويدوفيتش ويانجهاش وزيسو، هذا إذا ذكرنا بعض الأسماء فقط كما أن التحليل الشامل والمنتظم لإصدارات هؤلاء الدارسين والباحثين وغيرهم في جهد لرسم التفاصيل الدقيقة

لخرائط النسق الاستشراقي ليست بالمهمة الهينة.

لن يشكل الحجم الكبير المتوفر من الدراسات الذي يستلزم الدراسة والمراجعة مشكلة لحلاق لأنه، كما كان حال إدوارد سعيد، ليس ملزمًا أن يحلل كل ما كُتب من جانب المستشرقين في مجال الفقه والقانون الإسلامي. وهو يرى أن الاستشراق الفقهي - إن صح - عبارة عن معتقد نسقي، وبالتالي فإن هذا المعتقد من باب المنطق «لا علاقة كبيرة له بخصوصيات البحث العلمي المتشعب» (ص ٣). لذا فإن الآراء المحددة التي قدمها الباحثون الأفراد ذات أهمية متواضعة بالنسبة لحلاق. وهو لا يكثر باختلاف هؤلاء الباحثين حول المناهج أو النتائج.

بل إنه ينكر - هنا - إمكانية مثل هذه الاختلافات. ومرد ذلك هو أن الاستشراق الفقهي أو في الحقل الفقهي إنما هو «معتقد مفاهيمي» حيث يتألف من مجموعة «مبادئ تكوينية» يشترك فيها «معظم إن لم يكن جميع المستشرقين» (ص ٢). وهذا المعتقد المفاهيمي شكل وأطر ليس فقط الأسئلة التي يطرحها المستشرقون في الحقل الفقهي بل ذهب إلى أبعد من ذلك عندما تصدى أيضًا للإجابات التي قدموها.

ويقدم حلاق القائمة التالية من المسلمات المعنوية التي «كان الاستشراق يؤمن بها دائمًا ويرغب في تصديقها حول «جوهر الإسلام وحقيقته»:

(١) أن التشريع الإسلامي بدأ في تطوره فقط بعد مرور قرن من ظهور النبي محمد ﷺ.

(٢) أنه يجب افتراض أن متون الأحاديث موضوعة وموضع شك حتى يثبت عكس ذلك.

(٣) أن مصادر الشريعة النصية والعملية إنما يجب البحث عن أصولها في أراضي الهلال الخصيب وليس في شبه جزيرة العرب.
(٤) أن الشافعي كان أول فقيه مسلم أسس مذهباً فقهياً وأن تفكيره الفقهي يمثل أوج الفكر الفقهي الإسلامي.

(٥) وأنه مباشرة بعد وفاة الشافعي أغلق باب الاجتهاد وأن الفكر التشريعي الإسلامي قد تجمد وهي حالة لا يزال يعاني منها في العصور الحديثة ص ١٥.

وهذه المعتقدات الخمسة التي تميز بها الاستشراق الفقهي إنما هي الخلاصة الواضحة للآراء البحثية التي قال بها جوزيف شاخت حول أصول الفقه الإسلامي (انظر فيما يلي). ورغم أن شاخت اعتبر دون شك أن النتائج التي توصل إليها حول أصول الفقه الإسلامي إنما هي نتاج استخدامه مبادئ المناهج الغربية للبحث العلمي، فإن حلاق له رأي مختلف. وإنما يزعم أن شاخت لم يفهم -أو هو غير قادر على الفهم- وأن بحثه العلمي حول أصول الفقه الإسلامي إنما كان نتاجاً مباشراً «لتقليد هيمني استطرادي» وليس بحثاً «موضوعياً غير عاطفي» في رحلة بحثه عن الحقيقة (ص ٣٠). وفي عقل حلاق فإن المقصود بالهيمنة السيطرة السياسية الغربية على كثير من مقدرات العالم الإسلامي خلال الحقبة الكولونيالية وسيطرتها الثقافية والاقتصادية الواسعة على تلك

المساحة من الكرة الأرضية في الفترة ما بعد - الكولونيالية. وفي رأيه، فإن هذا التقليد المهيمن الاستطراذي ما زال ينفث خبثه ويلقي بظلاله على الوقت الحاضر (ص ٣٠).

ولم يكن شاخت وحده من وقع في فخ هذا التقليد المهيمن الاستطراذي. فطلابه أيضًا -على خطى رئيسهم- يعملون ضمن إطار «شبكة إبستمولوجية معرفية مغلقة لا يمكنهم الخروج منها حتى وإن أرادوا منها فكاكًا» (ص ٣٠). وفي الحقيقة، يعترف حلاق بعدد من الحالات الاستثنائية الخارجة على القاعدة، ومن بين هؤلاء أفرد، في هامش، أسماء خمسة علماء ممن أنتجوا نتائج إيجابية «هؤلاء هم: باربر يوهانسون وهارولد موتسكي وجي شولر ومكلوش موراني ويوميتير (ص ١٥ هامش ٤). ورغم أنه من الممتع معرفة كيف تمكن هؤلاء العلماء الخمسة الإفلات من الشبكة الإبستمولوجية المعرفية المغلقة التي وقع في شباكها بقية الباحثين، إلا أن حلاق لم يطرح هذا السؤال. لندع الأمر كما هو -وبعيدًا عن هؤلاء الخمسة الاستثناء- يؤكد حلاق أن كل باحث غربي منخرط في «بيزنس البحث العلمي» يخفق في استيعاب أن «نسقه البحثي هو عبارة عن معتقد مفاهيمي يعكس مواقفه الثقافية والسياسية نحو الإسلام» (ص ٣٠ وهامش ٥٤). ورغم أن الباحثين المعاصرين قد يدعون أنهم يشاركون في أبحاث علمية موضوعية بعيدة عن العواطف، إلا أن الأداء مجرد ادعاء. ويلخص حلاق رأيه فيما يلي:

«لم يكن يدرك شاخت كم ستكون كتاباته مركزية

ومحورية في الخطاب الاستشراقي، وكيف شكّلت نتاجًا مباشرًا لمشروع الهيمنة الذي يواصل إلقاء تبعاته وينفث دخانه حتى في القرن الحادي والعشرين. بل إنه من المشكوك فيه ما إذا كان شاخت ومستشرقو اليوم يدركون أن نسقهم البحثي الشامل هو عبارة عن معتقد مفاهيمي يعكس مواقفهم الثقافية والسياسية إزاء الإسلام، وأن ذلك المعتقد المفاهيمي، في عناصره الأساس قد انتقل إليهم من أسلافهم في القرن التاسع عشر تقريبًا دونما تغيير، وأن هذا المعتقد المفاهيمي ليس فقط منغمسًا في بنى إيديولوجية أقل حاليًا من الدراسات الإسلامية نفسها، فكل عناصر المعتقد المفاهيمي (سواء ما كان منها يتناول «الأصول» أو الفترة الإسلامية الحديثة أو سواهما) إنما هي متداخلة مرتبطة أيديولوجيًا، وأن ذلك التأثير المجمل لهذه العناصر التي تظهر كما لو كانت متفاوتة إنما هدفه إصدار حكم على الفقه الإسلامي بوصفه تعبيرًا ثقافيًا مدينًا بشدة للغرب سواء كان الأمر في سنواته التأسيسية أو بعدها في الفترة التي عانى فيها من جمود وتوقف طويل قبل أن يأتي الغرب - مرة أخرى - لمساعدته. وإجمالًا يشكل هذا المعتقد المفاهيمي خطابًا استطراديًا لكن متلطف لفظيًا قُدِّم لخدمة القوة والهيمنة» (ص ٣٠).
ويذكر حلاق في نهاية مقالته «البحث عن الأصول» أن

المؤسسة الاستشراقية يجب أن تقاوم كل من تسول له نفسه تحدي «النسق الاستشراقي الشامل» بما فيها كتاباته «مهما كانت التكلفة» (ص ٣١). وطالما أنه ألقى بقفازيه وانخرط في العملية فهو إذن دونما شك يتوقع جوابًا على تحديه الذي يطرحه. وقد يقول البعض إن مجرد الرد على حلاق هو رفع غير مبرر من مستوى اتهاماته. وبكل تأكيد من أراد أن يقف أمام التحدي يجب عليه ألا يقع في المصيدة التي نصبها حلاق الذي سيتجاهل دون شك عمدًا أي رد من أي مستشرق في مجال الدراسات الفقهية بوصفه ظهورًا آخر لردود تلك المنظومة المفاهيمية الاستشراقية الضارة^(١).

بيد أن آراء حلاق بوصفه عالمًا كبيرًا متميزًا في حقل الدراسات الفقهية الإسلامية تستحق الاهتمام الجاد. وتعد مقاله «البحث عن الأصول» مدخلًا منهجيًا لكتاب «أصول الفقه الإسلامي وتطوره»، الكتاب الذي بحسب مؤلفه، لا يشق أرضية جديدة لمدخل دراسة أصول الفقه الإسلامي فقط، وإنما يشكل أيضًا تحولًا نسقيًا شموليًا. وهو الأول من سلسلة كتب علمية حول الفقه الإسلامي نشرتها دار جامعة كمبريدج. وأخذ كتاب «الأصول» مكانه بوصفه مرجعًا معياريًا في حقل الدراسات الفقهية الإسلامية. لذا فإن على مؤرخي الفقه الإسلامي أن يعطوا اهتمامًا جادًا لمنهجية حلاق واستنتاجاته.

(١) كما فعل حلاق بعد أن نشرت كرون ردًا مقتضبًا على نقده لعملها، نشر في مجلة Arabica ٣٩ (١٩٩٢) ٢، ١٦-٤٠ at ٢٣٩-٤٠ انظر مقاله «البحث عن الأصول» ٩.

وسينقسم ردي على تحدي حلاق إلى جزأين. الأول هو أنني سأعدد ستة مبادئ بحثية حددها حلاق على أنها مهمة بالنسبة له وأنه طبقها على أبحاث الآخرين وسوف أطبق نفس هذه المبادئ على أبحاثه. والثاني سأناقش الفصول التي تناولت في كتابه «الأصول» وتبلور المعتقد المفاهيمي المختص بالفقه الإسلامي خلال القرنين الأولين للهجرة.

● منهجية البحث التاريخية:

ركز حلاق في مقاله «الاستشهاد بالأدلة وإساءة الاستشهاد بها» على المبادئ التالية للبحث التاريخي بوصفها مبادئ مهمة بالنسبة له وهي كالتالي:

١- ينبغي أن يكون البحث التاريخي عادلاً منفتحاً وموضوعياً و(نزاهةً).

٢- ينبغي أن يكون البحث التاريخي غير متأثر بالتحيزات الأيديولوجية سواء ما كان منها ظاهراً أو ضمناً.

٣- التعميمات التاريخية ينبغي أن تكون حقيقية وموثوق بها.

٤- على المؤرخ أن يعرض أبحاث من مختلف معهم بدقة.

٥- الاستنتاجات ينبغي أن تقوم على تقييم دقيق للدليل وليس على سلسلة استدالات.

٦- ينبغي أن يكون المؤرخ متسقاً في أبحاثه^(١).

(١) انظر مقالة «الاستشهاد بالأدلة وإساءة الاستشهاد بها» ص ٨١ و٨٣ (وهامش ٢٠) =

١- ينبغي أن يكون البحث التاريخي منصفًا نزيهًا وموضوعيًا:
عبر حلاق في مقاله «البحث عن الأصول» عن ازدرائه
للمستشرقين في مجال الفقه والتشريع الإسلامي، مستخدمًا السخرية
والغلو في مهاجمة خصومه الأكاديميين.

واختص حلاق بأقذع العبارات جوزيف شاخت وباتريشا
كرون ولمن عبروا عن إعجابهم بأعمال هؤلاء. وانتقد شاخت على
اهتمامه «الحماسي المبالغ فيه» لإحياء آراء جولد تسيهر حول صحة
الأحاديث النبوية، ووصف تاريخ شاخت للقرن الهجري الأول
بالفارغ (ص ١٩)؛ واستبعد فهم شاخت لتشكّل المذاهب الفقهية،
من باب أنها «تلفيقات تافهة» و«ساذجة» «من نتاج خياله» (ص ٢٦)
كما رفض نتائجه بخصوص إسهام الشافعي في علم الأصول
ووصف للاستنتاجات بأنها «هراء» (ص ٢٦). ويقول أيضًا لقد كان
شاخت معجبًا متحمسًا للإمام الشافعي أكثر من المسلمين أنفسهم،

= كذلك ص ٨٤-٩٤. يذكر حلاق أربعة مبادئ تاريخية إضافية مهمة له: (٧) ينبغي على
المؤرخ أن يأخذ في اعتباره أي دليل له علاقة بأطروحته وينبغي عليه أن يعترف
بالأبحاث السابقة في نفس الموضوع (٨) ينبغي للمؤرخ أن يذكر الدليل المهم وبالذات
الدليل الذي قد يقلل من شأن أطروحته في صدر مقالة أو كتاب بدلًا من دفنه في هامش
محتفظًا به حتى النهاية أو القضاء عليه كليًا (٩) ينبغي أن يشتق الفرضية عن طريق
الدليل وليس العكس و(١٠) ينبغي على المؤرخ أن يتجنب الدليل غير المشكوك فيه
أو الذي يبرز من مصدر موضع تساؤل، حتى لو كان يسهل دعم رأيه.

ويضيف بأنه كان «أقل نقدًا بالتأكيد» لإسهامات الشافعي من المسلمين أنفسهم (ص ٢٧). وبعد ذكره أن المستشرقين في الدراسات الفقهية الإسلامية يتعاملون حتى مع الملاحظات التي لا قيمة لها باعتبارها مسلمات عقدية كما شبَّهها، لا تسأل سوى «عندما يكون الأمر جلالاً و فقط عندما تكون الأدلة دامغة ضدها». ويضيف حلاق أن «شاخت نفسه غالبًا لا يتعب نفسه بتقديم مثل هذا الدليل» (ص ١٤).

وتقييم حلاق النهائي للإرث الأكاديمي الذي خلفه شاخت
تقييم مدمر:

«لقد تسببت كتابات شاخت وبالذات تلك التي احتواها «أصول الفقه الإسلامي» وكتابه «مقدمة في الفقه الإسلامي» إلى تأخير أو تشويه الدراسات الفقهية الإسلامية خلال العقود الخمسة الماضية.. لا أطروحة رئيسة واحدة قدمها وأثبت صحتها أو مهدت الطريق بشكل إيجابي لبحوث متقدمة إضافية. وإذا ما كانت أبحاثه قد شغلت هذا الحقل العلمي. فإنها مثلت ذلك بطريقة جعلت البحث العلمي ينطلق ببدايات جديدة، كما لو أن شاخت لم يكتب قط أو كما لو أن الحقل يتجه في اتجاه مضاد تمامًا لأبحاثه» (ص ١٤).

أما فيما يخص كرون، فإن حلاق يحكم على مقولاتها بأنها من «المستوى التاسع» (ص ٥)؛ ويستبعد ردها على نقده بوصفه

«فارغاً» ويثمن تأكيدها بأن الشريعة هي «عمل بحثي بحت»، بالرغم من أن ذلك قول «عميق تمامًا»، قيل «بموثوقية غير مبررة» (ص ٢٩). ووصف حلاق كتابها «القانون الروماني والإقليمي والإسلامي» بوصفه قاصرًا للغاية، وقال إنها ومارتن هندس قد اتهما الفقهاء المسلمين بأنهم قد سطوا على قانون الخلافة في نهاية الخلافة الأموية (ص ٢٥) ... (١).

وبعد قول حلاق بأن المستشرقين في الحقل الفقهي تعاطوا حتى مع الملاحظات التافهة التي جاء على ذكرها شاخت بوصفها مسلمات، والأخيرة كان ينبغي مساءلتها . . ويضيف حلاق موضحاً «أنه لا يجب أن تؤخذ على أنها مسلمات في الأمور العظيمة سوى عندما تكون الملاحظة مشفوعة بالدليل الواضح، لكن شاخت نفسه لا يكثر بتقديم مثل ذلك الدليل غالباً (ص ١٤)».

وجزم بأن كرون «في كتابيها «القانون الروماني والإقليمي والإسلامي» و«خليفة الله» تضيف شيئاً ذا مغزى لتقدم البحث

(١) انظر على سبيل المثال مقاله «الاستشهاد بالأدلة وإساءة الاستشهاد بها» ٩١، حيث يقدم حلاق التقييم التالي لكتاب كرون Provincial and Roman Islamic Law فيكتب موضحاً: «لا يقول كتاب كرون شيئاً له قيمة لم يُقل بشكل أفضل من قبل. فمثلاً ما قاله فون كريمر حول الموضوع في كتابه Culturgeschchte وهو الكتاب الصادر منذ قرن مضى، يبقى أفضل مما قدمته كرون. فلا يوجد رأي مهم قدمته لم يذكر وبشكل أكثر وضوحاً وعمقاً من فون كريمر ... بل وعمل كرون، على العكس، يتسم بالارتباك والهشاشة المنهجية وبالتأكيد هو خطوة في الاتجاه الخاطئ. ولا ترتفع أطروحتها حتى لأدنى المتطلبات لافتراضية عملية».

العلمي في حقل دراسات الفقه الإسلامي أكثر مما قدمه شاخت في مقاله «أصول الفقه الإسلامي» (ص ١٤).

ربما ارتبط قدح حلاق اللاذع بشعور بأنه كان ضحية «المؤسسة الاستشراقية» في أمريكا وأوروبا، وهي مؤسسة بحث ينأى بنفسه عنها. فبعد أن ادّعى أن شاخت مارس «سلطة قدسية» على عقول «المستشرقين الأحياء» ممن تخصصوا في الفقه الإسلامي، يشرح حلاق أن أي دارس يتجاسر على نقد المعلم في أي جلسة علمية «سيواجه وبشكل دائم نوعًا من الاستبعاد بحماس وياجماع» (ص ١٤). ربما كان مرد ذلك أن المستشرقين في الحقل الفقهي يعانون من «رهاب معرفي». وأنه لا يمكنهم التسامح مع «المتطفلين أو المهترئين» (ص ٢١) ومقاومة منظومة المستشرقين في هذا الحقل وصد النقد الموجّه لشاخت تصبح مركبة عندما يصدر مثل ذلك النقد من طرف «شرقي»، أي: باحث مولود في الشرق الأوسط. ويشرح حلاق كيف أن ذلك يعود إلى البنية المفاهيمية الاستشراقية التي تصر على أن «الشرقي» لا يمكن أن يكون أكثر من موضوع للدراسة. ويستتبع ذلك أن أي شرقي -حتى وإن تدرّب في الغرب- هو بالضرورة «غير قادر على امتلاك» معرفة الشرق، إذ لا يمكن للمرء أن يكون الأمرين في الوقت ذاته أي: «العارف والمعروف، الفاعل والمفعول به» (ص ٢١). وفي الواقع فإن البحث العلمي الذي ينتجه المستشرق وإن كان بحثًا «ضعيفًا» أو «مهلهلًا» وحتى احتياليًا مليئًا بالغش والأخطاء فهو أفضل وأعظم

من البحث الذي يقدمه الشرقي، حتى لو كان بحث الشرقي «جيد التوثيق ومنطقيًا وبديعًا» (ص ٢١).

٢- ينبغي أن يكون البحث التاريخي غير متأثر بالتحيزات الأيديولوجية سواء ما كان منها ظاهرًا أو ضمنيًا:

يؤكد حلاق بأن المستشرقين في المجال الفقهي التشريعي الإسلامي من المعاصرين إنما يكررون موقفًا مفاهيميًا باطلاً وفسادًا حول الإسلام والمسلمين^(١).

(١) وهذه تهمة خطيرة جدًا ولسوء الحظ لا يقدم حلاق أي جهد لربط هذا المعتقد المفاهيمي المزعوم عن المستشرقين في الحقل الفقهي مع كل تاريخ حياتهم وخبراتهم الشخصية. فعلى سبيل المثال، كان بإمكانه أن يقول إن جوانب معينة من مسار شاخت المهني كانت لها علاقة بأبحاثه، على سبيل المثال أن شاخت وجد نفسه في إنجلترا عند نشوب الحرب العالمية الثانية وتطوع لخدمة الحلفاء أو أنه أدار وحدة في وزارة التجسس البريطانية كانت تركز النشر بالعربية والفارسية وأذاع برامج بالعربية من الـ BBC وأنه عام ١٩٤٧م دعت أرامكو إلى الولايات المتحدة الأمريكية لتقديم سلسلة من المحاضرات في كلية الحقوق بهارفارد وأنه في عام ١٩٥٠م أرسله مكتب المستعمرة البريطانية في رحلة بحثية إلى شمال نيجيريا، عندما كانت نيجيريا أهم منطقة مسلمة في مستعمرات بريطانيا في غرب أفريقيا وأنه كان أيضًا عام ١٩٥٢م، أي: بثمان سنوات قبل أن تفوز الجزائر باستقلالها من فرنسا، أستاذًا زائرًا في كلية الحقوق بجامعة الجزائر التي منحته درجة دكتوراه فخرية. انظر مقاله واكن: «تذكر جوزيف شاخت» ص ٧-٨. وكذلك، ربما كان من المهم أن نعرف ما إذا كانت كرون، وهي التي ولدت في الدنمارك، قد حصلت على أي تدريب أكاديمي في المملكة المتحدة وهي التي تقطن حاليًا في الولايات المتحدة الأمريكية، وما إذا كانت تدعم أو تعارض السياسة الخارجية الدنماركية والبريطانية والولايات المتحدة =

وإذا ما أخذنا بأهمية العلاقة التي يوليها حلاق بين آراء الباحث السياسية ومواقفه الثقافية، من جهة، وعلمه من جهة أخرى، فإنه من الجدير بالملاحظة أن حلاق لا يقول شيئاً عن آرائه السياسية ومواقفه الثقافية.

٣- التعميمات التاريخية ينبغي أن تكون دقيقة وموثوق بها:

إحدى مسؤوليات المؤرخ الأساس هي أن يقدم تقييماً دقيقاً يمكن الوثوق به لنتائج الأبحاث السابقة عليه.

ويرى حلاق أن المستشرقين في حقل الفقه والقانون الإسلامي، في سعيهم للحصول على القوة والمعرفة ركزوا اهتمامهم كلياً على فترتين من فترات التاريخ الإسلامي، الفترة التأسيسية (٦٠٠-٩٠٠) والفترة الحديثة (التي تبدأ من حوالي ١٨٠٠). ويكتب موضحاً أن المستشرقين في هذه الحقب عاملوا الفترة ما بين الشافعي وظهور التنظيمات كما لو أنها «مجرد فراغ تاريخي، ملئ بتاريخ جامد غير متحرك، يحتاج أن يحقن بالحياة والحيوية من طرف القوى الأوروبية الخيرة المعطاءة» (مقالة «البحث عن الأصول» ص ٢٩). وإذا لم تقع أمور مهمة خلال تلك هذه الفترة المتوسطة، فمن الواضح أنه لا يوجد سبب للمؤرخ أن يدرسها. ويرى حلاق أن هذا الموقف أو التوجه يفسر عدم الاهتمام الصادم

= الأمريكية في الشرق الأوسط أو إذا ما كانت تعمل لصالح إحدى وحدات الاستخبارات. لكن مع ذلك، لو أن الاستشراق الفقهي عبارة عن معتقد مفاهيمي، كما يظن حلاق، فإنه ليست هناك ضرورة من إثارة هذه الأسئلة التاريخية الأساس.

الذي يبيده المستشرقون في حقل الفقه والقانون الإسلامي لفترة
الوسيلة من تاريخ الفقه الإسلامي. ويكتب موضحًا:

«حتى وقت متأخر، وباستثناء وحيد وجزئي للقانون العثماني،
لا نجد دراسات فقهية جادة لفترة ما بين القرن الرابع الهجري/
العاشر الميلادي والعاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي. ويبقى
التاريخ الفقهي لهذه الفترة الطويلة أرضًا مجهولة بصورة بائسة»
(مقالة البحث عن الأصول) (ص ٣).

وفي حين أن الجملة الأولى من هذا الاقتباس تشير إلى أن
بحوثًا جادة هي قيد الإنتاج حاليًا، نجد أن الجملة الثانية تؤكد على
أن فهمنا لفترة الوسيلة يبقى مع ذلك منطقة مجهولة عن ما هي
هذه المنطقة؟ وفي هذه اللحظة تساعدنا صياغة حلاق لهذه النقطة
في بداية كتابه «الأصول وتطور الفقه الإسلامي»، حيث يكتب:
«وما زالت أسوأ حالات حالة البحث العلمي حول الفترات الوسيطة
التي لا تزال أرضًا مجهولة تقريبًا» (ص ١). وبحسب حلاق فإن
الفترة الوسيطة من تاريخ الفقه الإسلامي لا تزال تقريبًا أرضًا
مجهولة حتى عام ٢٠٠٤ سنة نشر كتابه «أصول وتطور الفقه
الإسلامي» وتستمر كذلك.

ولتقييم مدى دقة تعميم حلاق، يتعين علينا أن نأخذ في
اعتبارنا كل الدراسات والبحوث التي كتبت من طرف المستشرقين
في حقل الفقه حول الفترة الوسيطة. فكما هو معروف، فإن ما
يعوق دراسة المحاكم المسلمة وتطبيق الفقه الإسلامي في الفترة ما

بين عام ١٠٠٠ إلى ١٥٠٠ أن معظم الوثائق التي أصدرت من طرف القضاة والكتابة في محاكمهم لم تعد متوفرة، رغم أننا نعرف -ونشكر حلاق على إخبارنا بذلك- أن القضاة قد احتفظوا بشكل جيد بسجلات لنشاطاتهم في محاكمهم. والتفسير الأرجح وراء اختفاء غالبية هذه السجلات، يعود إلى أنها كانت تنتقل من يد قاضٍ لآخر، ولم يكن هناك مخزن مركزي لحفظها^(١). ولكن وإن كان الأمر كذلك، فإن نَتْفًا صغيرة من سجلات القضاة بقيت في أجزاء مختلفة من العالم الإسلامي، ولعل أبرز مثال على ذلك سجلات الحرم الشريف التي اكتشفت في المتحف الإسلامي بالقدس فيما بين ١٩٧٤م و١٩٧٦م. وقد صدرت معظم هذه المجموعة -التي تقدر بحوالي ٩٠٠ وثيقة- عن قاضٍ شافعي واحد خلال العقد الأخير من القرن الثامن هجري/الرابع عشر ميلادي. وتعد وثائق الحرم الشريف كنزًا من المعلومات فيما يتعلق بالمحاكم الإسلامية وهي تحتوي من بين أشياء أخرى على وثائق حول قوائم التركات وشهادات قضائية خطية وسجلات محاكم وعقود وأحكام قضائية وصكوك مالية. وقد مكنت هذه الوثائق مؤرخي الفترة المملوكية (١٢٥٠-١٥١٧م) من دراسة أعمال القضاة والمحاكم الشرعية وبالتالي النظام القضائي الإسلامي. لقد ارتبطت الدراسات المنتظمة لوثائق الحرم الشريف بشكل قوي باسم دونالد

(١) Wael B. Hallq; The Qadid Diwan (Sjill) before the Ottomans Bulletin of the School Oriental and African Studies 61 (1998): 415:36.

ليتل، وهو زميل لحلاق في جامعة «ماكجيل» حتى إحالته إلى التقاعد نهاية عام ١٩٩٩م.

وقد سهل كتاب ليتل بعنوان «فهرس الوثائق الإسلامية للحرم الشريف بالقدس» بشكل عظيم دراسة هذه الوثائق وتحليلها^(١). وعلى مدار أكثر من ربع قرن، انخرط ليتل في مهمة صعبة ومعقدة - وهي عادة ما تجابه بقلة الاكتراث والإهمال - وهي تتمثل في تحقيق هذه الوثائق الفردية وتحليلها. وبهذه الطريقة، ألقى ضوءاً مهماً على ممارسات المحكمة في القدس المملوكية آنذاك، وتناول قضايا من قبيل: كيف كان يقع الاختيار على القضاة، ونوعية القضايا التي تُفرض عليهم والإجراءات التي يتبعونها (بما في ذلك استخدام الشهود واليمين والصكوك القاضية الصادرة عن المحاكم) وكذلك المسوغات التي قدموها لأحكامهم، والوظائف غير القضائية التي اضطلعوا بها. وعن طريق مقارنة نتائج بحثه عن وثائق الحرم الشريف بأدلة كتابة عدل الفترة المملوكية والمصادر العلمية الأخرى، أوضح ليتل أن هناك تطابقاً مدهلاً بين النظرية والممارسة الفقهية في قدس القرن الثامن الهجري/الرابع عشر ميلادي^(٢).

(١) بيروت: فرانس شتاينر، ١٩٨٤م.

(٢) Donald P. Little, The Significance of the Haram Documents to the Study of Medieval Islamic History Der Islam (1980) 189-217; idem Two Fourteenth Century Court Records From Jerusalem Concerning the Disposition of Slaves by Mirors, Arabica 29 (1982), 16-49, idem, Haram Documents Related to =

لم يكن د. ليتيل الباحث الوحيد الذي درس أعمال النظام القضائي الإسلامي في الفترة المملوكية. فقد نشر تلميذه جوزيف اسكوفيتس عام ١٩٨٤م كتابًا علميًا حول منصب قاضي القضاة في القاهرة فيما بين ١٢٦٤م و١٣٨٢م^(١). وفي عام ١٩٩٦م نشر شيرمان جاكسون كتابًا حول الفقه الدستوري للإمام القرافي (المتوفى عام ١٢٨٣م أو ١٢٨٥م)، وهو فقيه مملوكي امتدت حياته بين العصر الأيوبي والمملوكي^(٢). ولم تقتصر الأبحاث الحديثة على الفترة الوسيطة لتاريخ الفقه الإسلامي بالعصر المملوكي في مصر وفلسطين. فقد نشر العديد من الباحثين مقالات وكتبًا حول أعمال المحاكم الشرعية في الأندلس خلال

= the Jews of Late Fourteenth Century Jerusalem, *Journal of Semitics Studies* 30 (1985) 227-64 idem, Documents Related to the Estates of a Merchant and his wife in late Fourteenth Century Jerusalem, *Mamluke Studies Review* 2 (1999), 93-190.

(١) Joseph Escovitz, *The Office of Qadi al qudat in Cairo under the Bahri Mamluks* (Berlin: dlis Schwars Verlag, 1984).

(٢) Sherman A. Jackson, *Islamic Law and the State: The constitutional Jurisprudence of shihab al-Din al-Qarafi* (Leiden: E.J. Brill, 1987), see idem, Kramer Verus Kramer in a Tenth / Sixteenth Century Egyptian Court: Post-Formative Jurisprudence Between Exigence and Law *Islamic Law and Society* 8:1 (2001), 27-51, see also Hudaj Luft, A Study of Six Fourteenth Century Iras from al-Quads relations to Muslim Women, *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 26 (1983), 24-94 and Youssef Raport *Legal Diversité in the Age of Taqlid; The Four Chief Qadis under the Mamluks*, *Islamic Law and Society* 10 (2003) 210-24.

فترات المرابطين والموحدين^(١) وفي المغرب خلال فترة

(١) فيما يتعلق بالمحاكم الشرعية والفقهاء الإسلاميين في الأندلس انظر المراجع التالية وبالترتيب الهجائي:

Ana Fernandez Felix, Cuestiones legales del Islam temprano: La utbiyya y el proceso de formacion de la sociedad Islamica andalus: (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, 2003); Maribel Fierro, Accusations of Zandaqa in al-Andalus *Quadern di Studi Arabi* 5-6 (187-88), 251-8, idem, Andalusian Fatwa' on Blasphemy *Annales Islamologiques* 25 (1990), 103. 17, idem, El proceso contra Ibn Hatim al-Tulaytuli (anos 457/1016 -464/1072), *Estudios Onomastico - Biograficos de al-Andalus*, (Homenaje a Jose Md Fornea), VI (Madrid, 1954), 187-215. Idem, The Legal Policies of Almohad Caliph's and ibn Rushd *Bidzyat al-Mujtahid*, *Journal of Islamic Studies* 10:3 (1999), 226-48; Wael B. Hallq, Murder in Cordova: Ijrihad Ifta and the Evolution of Substantive Law in Medieval Islamic, *Acta Orientalica* 55 (1994), 55-43; Vin cent Lagardere, Abu I. Walrd b. Rushd qadi al-gudat de Cordoue *Revue des Etudes Islamiques* LIV (1986) 203-24 idem, La haute iudicature a l'epoque al moravide en al-Andalus, *Al-Qantara* 7 (1086), 135-228; idem, Histoire et Societe en Occiden Musulman au Moyen Age: Analyse du Miyard' al Wansarisi (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones cientificas, 1995), Christian Muller, Gerichtspraxis in Stadtstaat Cordoba: Zum Rechtder Gesellschaft in einer malikitisch- islamischen rechstradition des 5.11, *Jarhunderts* (Leiden: E.J. Brill 1999) idem, Judging With God's Law on Earth: Judicial Powers of the Qadi al-Jama'a of Cordoba in the Fifth/ Eleventh Century *Islamic Law and Society* 7:2 (2002), 159-86, ivem, Sahada und Kitab al-istir'a in der Rechts praxis: Zur Rolle von Zeugen und Notaren in Gerichtsspro zessen des 5/11. Jahrhunderts, in *Tagungsband des xxxvli. Deutschen Orientalistentag Bonn 1998* (Murzburg: Ergon- Verlag 2001); Delfina Serrano, Legal proctice in an Andalusi- Maghribi Source from the Twelfth Century CE: The madhahib al-Hukkam Fi nawa zil al-ahkam *Islamic Law and Society* 7:2 (2002), 187-234.

المريين^(١). وبخلاف حلاق، قد يقال إن المستشرقين في الحقل الفقهي «قد أنتجوا أبحاثاً حجمها لا بأس به حول مصر والأندلس والمغرب في الفترة ما بين ١٠٠٠ و ١٥٠٠ ميلادية. وحتى إن لم نكن واثقين تماماً، فإن فهمنا لأعمال المحاكم الشرعية وتطبيقات القضاء الإسلامي في هذه الفترة لا يمكن أن يُنظر إليها على أنها أرض مجهولة».

فكيف يمكننا أن نفسر جزم حلاق بأن فهمنا للفترة الوسيطة «يبقى وبشكل محبط أرضاً مجهولة؟». يمكننا أن نجد الإجابة على هذا السؤال بأن الاستشراق الفقهي بالنسبة له عبارة عن مذهب، وأن المستشرقين في المجال الفقهي إنما يخدمون مصالح الدول الحديثة، المدفوعة بالرغبة في امتلاك القوة والسيطرة، وأن هذه

(١) فيما يتعلق بالمحاكم الشرعية في المغرب انظر المراجع التالية بحسب الترتيب الأبجدي:

David S. Power, A Court Case from Fourteenth Century North Africa *Journal of the American Oriental Society* 110:2 (1990), 229-54. Idem *Fatwas as Sources for Legal and Social History: A dispute over Endowment Revenues from Fourteenth Century Fez, Al-Qantara* 11 (1990), 294-341, idem, *On Judicial Review in Islamic Law*, *Law and Society Review* 26:2 (1992), 315-41; idem, *Legal Consultation (Futya) in Medieval Spain and North Africa*, in Chibli Mallat (ed.), *Islamic and Public Law* (London: Graham and Trotman, 1993) 1-21, idem, *Law Society and Culture in the Maghrib, 1300-15* on (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), see also Henry Toledano, *Judicial Practice and Family Law in Morocco: The Chapter, on Marriage from Sikilmasi's al-Amal al-Mutlaq* (Boulder, Co, Social Science Monographs, 1991).

الأسباب، هي التي دفعت المستشرقين في المجال الفقهي إلى تركيز اهتمامهم وبشكل حَصْرِي على الفترتين التأسيسية والحديثة من تاريخ الفقه الإسلامي. وإذا كان الأمر كذلك، عندها يلزم حلاق أن يؤكد -حتى وإن لم يستطع أن يقدم البرهان- أن المستشرقين في المجال الفقهي قد تجاهلوا تمامًا الفترة الوسيطة من تاريخ الفقه الإسلامي. وفي محاولته تعرية مذهب المستشرقين وفحصه وتجاوزه، نجد أن حلاق قد سقط في مصيدة ابتداء قناعة مقابلة يمكن تسميتها بالعداء للاستشراق. وبوجهة نظري، لقد كان التزام حلاق بالعداء للاستشراق أفضل ما يمكن أن يفسر سوء تقديمه للأبحاث الغربية حول الفترة الوسطى من تاريخ الفقه الإسلامي^(١).

٤- على المؤرخ أن يعرض أبحاث من يختلف معهم بدقة: يدعي حلاق أن كرون وباحثين آخرين تعمدوا إساءة قراءة النصوص (الاستشهاد بالأدلة وإساءة الاستشهاد بها ص ٨٤)، فدعونا نأخذ على سبيل المثال قراءته لكتابات كرون في مقالتها «مشكلتان قانونيتان تتكثان على التاريخ المبكر للقرآن»^(٢) وهي إحدى

(١) وكبديل، من الممكن أنه عندما أشار حلاق إلى أن الفترة الوسطى بوصفها أرضًا مجهولة، لم يكن يقصد الفقه كما هو في كتب الفروع وإنما كان يقصد التشريع الفقهي، وإذا كان هذا ما قصد مع ذلك، فإنه سيكون قد تجاهل إسهاماته الضخمة لفهمنا التشريع الفقهي في الفترة الوسطى لتاريخ الفقه الإسلامي
(٢) صدرت أصلًا في:

Jerusalem Studies in Arabic and Islam, 19 (1994), 1-37.

المقالات التي ضمنها في كتابه «نشأة الفقه الإسلامي». يستهل كتاب «نشأة الفقه الإسلامي» بمقدمة قوية يلخص فيها حلاّق الاستنتاجات التي توصلت إليها المؤلفة في كل مقالة من مقالاتها. وفي تقييمه لمقالة كرون، يركز حلاّق اهتمامه على ادعائها «بوجود غياب غريب للتواصل بين القانون القرآني والفقه الإسلامي أكثر مما يتوقع المرء (ص ٢٥)» ويلاحظ حلاّق أن كرون تقدم مثالين على التباين بين المعتقد المفاهيمي الفقهي القرآني والشريعة، وأن هذين المثالين، في رأيها، يقدمان تأكيداً على مشاكل تفسيرية في القرآن، حددها «باحثون آخرون». وعلى الرغم من أن حلاّق لا يذكر أسماء هؤلاء الباحثين الآخرين، فإنه يخصص، في الهامش، ستة تفسيرات إضافية محيرة وذات خلاف هي: «الجزية، عن يد، الصمد، الكلاله، إيلاف، عقوبة الرجم، في مقابل عقوبة الجلد، والوثائق المكتوبة في مقابل الشهادة الشفاهية (ويمكن الحصول على توثيق كامل في الهوامش ٣-٧ في مقالة كرون).

والمثالان اللذان قدمتهما كرون هما: أولاً معنى مصطلح «كتاب» في القرآن [النور: ٣٣-٣٤] ﴿وَلَيْسَتَّعْفِيفِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّى يُعْزِبَهُمْ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا وَعَاوَهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيْبَتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِنَبِّغُوا عَرْضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَنْ يُكْرِهِنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ عَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ وثانياً: قاعدة قانونية مرتبطة

بانتقال العقار العائد إلى الحر أو الحرة إلى «أقارب» أو من ذوي الأرحام باستثناء المعتقين»، تسميها كرون تبسّطاً قاعدة DAEP. أما فيما يخص مصطلح «كتاب» فإن كرون تلاحظ أن «كل المفسرين المسلمين يفهمون كلمة كتاب بوصفها عقد تحرير رقبة (عتق) في مقابل دفع مبلغ محدد من المال على دفعات لمدة زمنية محددة «عادة ما تعرف بكتابة أو مكاتبة». وتقرر كرون وعلى عكس الرأي السائد «ليس ثمة شك أن الكلمة تعني عقد زواج هنا» (انظر الكلمة العبرية كتوبة مقالة «إشكالياتان تشريعتان» ص ٤-٥). وبالنسبة لكرون، هذا مثال آخر إضافي على وجود صدع أو عدم استمرارية بين القرآن كما هو مفهوم من طرف النبي محمد ﷺ وأصحابه والقرآن كما فهمه المسلمون ممن عاشوا بعده بقرن أو أكثر. وهي تتساءل كيف أصبح «معنى هذا المصطلح قد نُسي وأُسقط إذا كانت القواعد التي صاغها القرآن قد فسرت وطبقت من لحظة نزولها وحيّاً؟». ويلاحظ حلاق بخصوص هذا السؤال: «ينبغي ألا نتوقع الكثير للحصول على إجابة... إذ إن كرون نفسها تعترف صراحة بعجزها عن تقديم حل (ص ٢٥ عند الإشارة إلى كرون ومقالتها «إشكالياتان قانونيتان» ص ٢١).

وملاحظة حلاق ملاحظة غير صحيحة ومضللة. فعلى الصفحات ٢١ و٢٢ تلخص كرون آراء جون بيرتون وجون وانزيرو بخصوص عملية جمع القرآن وتدوينه حيث تعد مثيرة للانتباه إلى الفجوة الزمنية العريضة بين المواقع الشخصية لهذين

العالمين . فبينما يتمسك بيرتون بالرأي القائل بأن النبي محمداً ﷺ كان يجمع الوحي بنفسه، نجد أن وانزيرو كان يرى أن القرآن لم يجمع ولم يقيد على ما هو عليه الآن سوى في عام ٨٠٠ ميلادية تقريباً . وتذكر كرون على صفحة ٢١ من مقالتها أنها لا تعرف كيف تحل هذه المشكلة التاريخية، وهي تشير إلى الجمع والتدوين . أما فيما يخص هذه المشكلة، فإنها تذكر أن الجواب «يجب أن يكون في الوسط بين الرأيين» (ص ٢١) اللذين أوردهما كلٌّ من بيرتون ووانزيرو .

لكن ما يعني كرون من ذلك هو عجز المسلمين الظاهر -الذين عاشوا قرناً أو أكثر بعد وفاة محمد ﷺ- عن فهم كلمات معينة في القرآن . . فبعد أن أوضحت أنها لا تعرف كيف تحل الاختلافات بين بيرتون ووانزيرو، تواصل كرون قولها :

«بناء على ذلك يجب عليّ أن أحدد مجال بحثي في الملاحظة القائلة بأن نظرية تأخر عمليات الجمع والتدوين تطرح رؤية جديدة في السياق الحاضر . وهي لا تسمح لنا فقط بتفسير كل الأمثلة المعروفة إلى الآن عن الجهل بتفسير أجزاء القرآن المهمة وعن غياب الاهتمام الفقهي، ولكن يمكن أيضاً افتراض أن ذلك يصدق على أمثلة مستقبلية أيضاً (مقالة إشكاليات قانونيتان» ص ٢١) .

هذه هي إجابة كرون عن السؤال الذي أثارته . وبتجاهل

حلاقٌ لجوابها يكون قد أساء عرض بحثها العلمي والاستشهاد به .
ويعد قول حلاق بأن المستشرقين في الحقل الفقهي تعاملوا
حتى مع الملاحظات التافهة التي جاء على ذكرها شاخت بوصفها
عقيدة، يمكن أن تكون موضع سؤال «عندما يكون المرء في حالة
أمر جلل و فقط عندما يكون مؤيداً بالدليل الواضح»، ويضيف
حلاق «أن شاخت نفسه غالباً لا يهتم بتقديم مثل ذلك الدليل» .
٥- الاستنتاجات ينبغي أن تقوم على تقييم دقيق للدليل وليس
على سلسلة استدالات:

حتى لو كانت كرون عاجزة عن الإجابة على سؤالها (وأحياناً
مجرد إثارة السؤال يُعد إنجازاً علمياً) تبقى الحالة بأنه يتعين على
حلاق الإشارة إلى الأسئلة التفسيرية الثمان المحيرة التي ذكرتها
كرون وغيرها من الباحثين . وفي هذه الحالة، على حلاق أن يلتزم
بواجبه البحثي عن طريق توضيح منطقي، ولنفترض جدلاً أن
المشاكل التفسيرية الثمان هي: (١) مشاكل أصيلة حقيقية. (٢) وأنها
كافية كمجموعة لإثارة شكوك حول علاقة المجتمع المحلي المسلم
المبكر بالقرآن. وإذا كان الأمر كذلك، فإن حلاق عندها يقر بأن
ادعاء كرون هو ادعاء جدي، فإن عليه بوصفه مؤرخاً أن يفسر
الدليل الذي توصلت إليه كرون وغيرها من الباحثين .

بالنسبة للافتراض الأول (افتراض الأصالة الحقيقية) نجد
حلاق يركز اهتمامه على القضايا القرآنية التي تمثل إشكالية
والتباساً: معنى مصطلح «كتاب» في الآية ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَرْمُونَ

الْمُحْصَنَاتِ الْغَنِيَّاتِ الْمُؤْمِنَاتِ لِعُنُوًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٢٣-٢٤﴾
[النور: ٢٣-٢٤]، ومعنى كلمة «كلالة» في الآية [١٢: ٤] ﴿وَإِنْ
كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةً وَلَهُ إِخٌ أَوْ أُخْتُ فَلِكُلِّ وَجِدٍ
مِنْهُمَا الشُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ
مِنْ بَعْدِ وَصِيَّتِهِ يُوصَى بِهَا أَوْ دِينٍ غَيْرِ مُضَارٍّ وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ
عَلِيمٌ حَلِيمٌ ﴿٢٥﴾ ويكتب حلاق موضحة:

«قد لا تكون المشكلتان المرتبطتان بكلمتي كتاب
وكلالة .. ذات أهمية على الإطلاق، وتلك حقيقة قد
تقلل من أهمية المشاكل العالقة، محيلة إياها إلى مشاكل
الاستثناءات الهامشية بدلاً من القضايا الجادة التي تعرف
انقطاعاً ملحوظاً» (نشأة الفقه الإسلامي ص ٢٥).

قد يتساءل المرء لماذا تمثل هاتان المشكلتان عائقاً. وجواب
هذا السؤال سيتطلب تحليله دليلاً تاريخياً وتحليل آراء بحثية^(١).
وسيتطلب الجواب أيضاً نوعاً من التوضيح - التوضيح التاريخي
واللساني أو اللاهوتي. لكن أيّاً من هذه المهام قام بها حلاق الذي
يترك للقارئ الانطباع بأن هاتين المشكلتين هي قضايا هامشية فقط.
ونجد حلاق في الافتراض الثاني (افتراض الكفاية)، يشرح
ذلك بالرغم من أنه سلم جدلاً أن كل المشكلات التفسيرية الثمانية

(١) فيما يخص الكلالة انظر:

David S. Power, Studies in Quran and Hadith: The Formation of the Islamic Law
of Inheritance (Berkeley: University of California Press, 1986), Chapter 1.

هي مشاكل أصيلة حقيقية، «إلا أنها لا يمكن أن تبرهن على شيء أبعد مما تقدمه المشاكل نفسها» (ص ٢٥). وأنا أختلف معه، فإذا كانت المشكلات التفسيرية «أصيلة حقيقية» فإن هذا بكل تأكيد دليل على وجود فجوة أو انقطاع بين كيفية فهم النبي محمد ﷺ للقرآن وكيفية فهم الأجيال المتأخرة من المسلمين له.. وقد يكون هذا دليلاً على علاقة بالسؤال حول تدوين القرآن وجمعه. وحتى اعتماداً على قوة القياس المنطقي نجد أن حلاق يرفض النظر في المشكلة. وبذلك يتنكر لواجب التزامه بمخاطبة الدليل المذكور أو الموجود في السجل التاريخي. وبالنسبة لحلاق فإن القرآن لا يتعدى ما يقوله القرآن عن نفسه وما تقوله المصادر التقليدية الإسلامية عنه. فالنص القرآني شفاف وليس هناك من ضرورة لإجراء دراسة نقدية للفهم التقليدي لآياته الفقهية والتشريعية.

وكما كان حال حلاق في تقييم الأبحاث حول الفترة الوسطى للفقه الإسلامي، نجد هنا أيضاً سوء قراءته الظاهرة الواضحة لما ذكرته كرون، وهو أمر يبدي دافعه الأساس كما يتضح عداؤه للاستشراق.

٦- ينبغي أن يكون المؤرخ متسقاً في أبحاثه:

ينتقد حلاق كلاً من شاخت وكرون على أنهما غير متسقين. فيكتب موضحاً أن مناقشة شاخت للقرن الهجري الأول/السابع الميلادي في كتابه «مقدمة لدراسة الفقه الإسلامي» تفتتح «بتوصيف دقيق» لكن «وبسرعة تتناقض مع ما سيرد بعد ذلك، وهذا أمر متسق

مع آراء شاخت التي عبر عنها في كتابه «أصول الفقه الإسلامي» (مقالة «البحث عن دراسات الفقه الإسلامي» ص ١٦ هامش ٦٣). وبشكل مشابه، حلاق يتهم كرون بأنها عملت على إخفاء حقائق في إصدار لاحق لها كانت قد اعترفت بها في إصدار سابق. (مقالة «الاستشهاد وسوء الاستشهاد بالدليل») ص ٨٠ الهامش ١٥). فهل كان حلاق متسقاً فيما أورد؟ دعنا نأخذ مثالين على ذلك.

١,٦ الفترة الوسيطة؛ إعادة نظر:

يؤكد حلاق في مقالته «البحث عن الأصول» و«أصول الفقه الإسلامي» أن الأبحاث الغربية حول الفترة الوسيطة لتاريخ الفقه الإسلامي كانت ولا تزال «أرضاً مجهولة تقريباً».

وفي ٥ مارس ٢٠٠٣ ألقى حلاق محاضرة في جامعة كاليفورنيا بكلية هستنجز القانونية. ولقد نشرت تلك المحاضرة في نهاية ذلك العام في مجلة هستنجز القانونية تحت عنوان «غضبة مسلم والقانون الإسلامي»، والعنوان يرمي لمقالة برنارد لويس الشهيرة والمثيرة للجدل «جذور الغضب المسلم»^(١) ويرى حلاق في مقالته «غضبة مسلم» وجود علاقة -من ناحية- بين توقف التعامل بالشريعة الإسلامية في العصور الحديثة ومن ناحية أخرى، وبرز الأنظمة التسلطية في العالم الإسلامي واستعداد بعض المسلمين للانخراط في أفعال عنف سياسي موجهة ضد غير

(١) The Atlantic Monthly, September 1990.

المسلمين. وبدأ مقالته بالإشارة إلى أبحاث حديثة عن الفقه الإسلامي في الغرب:

«لقد أظهرت أبحاث حديثة حول تاريخ الفقه الإسلامي - وبالذات في الولايات المتحدة الأمريكية وكندا وألمانيا - المدى الرائع الذي كان عليه الفقه الإسلامي نظاماً عاملاً، وأنه تطور بشكل مترادف مع تطورات مرت بها تلك المجتمعات الإسلامية من بلاد ما وراء النهر إلى الأندلس والمغرب عبر القرون» (ص ١٧١٠).

وتأكيد حلاق هنا بأن باحثين من أمريكا وكندا وألمانيا قد أسهموا من أجل فهم أفضل لكيفية تطبيق الفقه الإسلامي في المجتمعات المسلمة من الأندلس إلى وسط آسيا وهو ما يتعارض مع تأكيده في كل من مقالتيه «البحث عن أصول الفقه الإسلامي أم هي عقيدة الاستشراق» و«أصول الفقه الإسلامي» على أن الفترة الوسيطة من تاريخ الفقه الإسلامي كانت ولا تزال تقريباً أرضاً مجهولة.

٦,٢ الاستشراق في الحقل الفقهي عبارة عن معتقد

جامد لا يتغير:

فبينما يرفض حلاق في مقالته «البحث عن دراسات الفقه الإسلامي» إمكانية الاختلافات بين المستشرقين في هذا الحقل (انظر ما سبق) إلا أننا نجد في كتابه «نشأة الفقه الإسلامي» يذكر أن «الاستشراق الفقهي قد أنتج

حلولا فكرية عديدة، غالبًا ما كانت متنوعة مختلفة»
(ص ٦١).

ويذكر حلاق في مقاله البحث عن الأصول أن الاستشراق
الفقهي عبارة عن مذهب لا يستطيع الباحثون الغربيون الهروب من
برائته حتى لو رغبوا في القيام بذلك، فالجسم المعرفي المرتبط
بهذا المذهب هو ذوطبيعة إمبريالية؛ وأن العناصر الأساس
الجوهرية لهذا المعتقد المفاهيمي قد انتشرت «تقريبًا دون تغيير» منذ
القرن التاسع عشر حتى الوقت الراهن (مقالة «البحث عن الأصول»
ص ٣، و ص ٣٠). ويحدد حلاق خمسة معتقدات «دائمًا ما آمن
المستشرقون في الحقل الفقهي بها ورغبوا في الاعتقاد بها حول
«جوهر الإسلام ولبه» (ص ١٥). وبحسب حلاق عن المعتقد
الخامس، أنه في السنوات التي تلت إغلاق باب الاجتهاد المزعوم
في حوالي العام ١٠٠٠ ميلادي، فإن الفكر الفقهي الإسلامي قد
أصابه الجمود، وهي حالة لم يتخلص منها حتى في العصور
الحديثة، مقالة «البحث عن الأصول» (ص ١٥).

لكننا نجد على النقيض في مقاله «غضبة مسلم»، يؤكد حلاق
أنه في فترة ما بعد الكولونيالية حرر الباحثون الغربيون أنفسهم من
الافتراضات الثقافية للهيمنة والسيطرة الكولونيالية. فيكتب
موضحًا:

«لقد كانت النتيجة تقريبًا ثورة كاملة في الدراسات
الفقهية الإسلامية، وبالذات خلال العقدين الماضيين.

ومن المتعارف عليه بشكل واسع اليوم أنه لم يكن هناك أي اضطراب بين الفقه الإسلامي والمجتمع الذي خدمه، وأن الفقه كان مترابطًا اجتماعيًا بصورة جيدة، وأنه استجاب لتحديات التغيرات الاجتماعية والاقتصادية حتى وقت انحساره بالكامل تقريبًا في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين (ص ١١٧١).

وكلمة «ثورة» هنا تشير إلى تحول عميق في حقل الدراسات الفقهية الإسلامية، فكيف لم يعد الاستشراق الفقهي قادرًا على بث تأثيراته «الضارة»؟ وما هي الأسباب التاريخية الكامنة لهذا التحول؟ ومن هم هؤلاء الباحثون الذين حطموا القيود والعراقيل أمام استيعاب مخالف وقادوا معركة نقد النظام القديم في الاستشراق وكيف تمكنوا من تخلص أنفسهم من مصائد الاستشراق الفقهي النسقي؟ لا يقول لنا حلاق شيئًا عن كل هذا^(١).

وعندما نطبق مبادئ حلاق للبحث التاريخي على أبحاثه، نجد أنه يمكن أن يكون مفرطًا، وربما كانت تحيزاته الأيديولوجية، هي ما تجعل تعميماته التاريخية غير دقيقة ولا يمكن الاعتماد عليها

(١) ربما كان حلاق يشير إلى الباحثين الألمان الأربعة (يوهانسون وموتسكي وشولر وميتير) وباحث هنغاري يستخدم الألمانية (موزاني) ولقد ذكر في مقاله «البحث عن الأصول» (ص ١٥ وهامش ٤). لكنه مع ذلك لا يحدد الباحثين الكنديين والأمريكيين الذين ساهموا بحثيًا. والهامش الوحيد في هذه الفقرة يحيل القارئ إلى مقاله «البحث عن الأصول» - بعد نهاية بحثه.

وتسيء تقديم آراء الباحثين الذين يختلف معهم، وجعلته يبني نتائج عظيمة على سلسلة من الاستدلالات بدلاً من أن يقيمها على أدلة تاريخية، وهو ليس متسقاً في أحكامه، دعنا الآن نتحول إلى نقد كتاب حلاق «أصول الفقه الإسلامي وتطوره».

• أصول الفقه الإسلامي وتطوره^(١) :

يفتح كتاب «أصول الفقه الإسلامي وتطوره» بنبذة عامة للأبحاث الغربية حول أصول الفقه الإسلامي. ويلفت حلاق الاهتمام إلى أنه على الأقل «هناك ثلاثة كتب» منشورة في النصف الأول من القرن الماضي تحمل كلمة «أصول» في عناوينها، مشيراً بذلك إلى كتب كل من شاخت وموتسكي ودتون بالترتيب (ص ١ هامش ٢). ويقول حلاق إن أيًا من هذه الكتب «لا يقدم تأريخًا للفقه الإسلامي خلال القرون الثلاثة أو الأربعة من تاريخ ذلك الفقه» (ص ١). وتعاني كل هذه الكتب الثلاثة من التركيز الضيق (ص ٢) وأنه فيما يتعلق بقضية «البدايات» فإنها جميعًا اعتمدت على افتراضات «غير مبرهن عليها» (ص ٣).

ولا يذكر حلاق استقصائي عالمين مشهورين جدًا لتاريخ الفقه الإسلامي نشرهما عام ١٩٦٤م؛ هما: «مقدمة للفقه الإسلامي» لجوزيف شاخت و«تاريخ الفقه الإسلامي» لإن جييه كولسن

(١) نشرت ترجمة الكتاب تحت عنوان: «الفقه الإسلامي وتطوره»، عام: ٢٠٠٧م عن دار

المداد الإسلامية بترجمة: رياض الميلادي.

N.J. Coulsson، وعلى الرغم من أن الكتابين لم يحتوي على كلمة «أصول» في عناوينهما، إلا أن الكتابين يقدمان مسحًا لتاريخ الفقه الإسلامي خلال القرون الثلاثة أو الأربعة الأولى من مسيرة الفقه الإسلامي وما بعد. وفي ضوء موقفه من الاستشراق الفقهي، يمكن فهم إغفال ذكر حلاق لهاتين الدراستين المسحيتين. فالدراستان كانتا مكتوبتين من طرف مستشرقين في المجال الفقهي. وفي مقابل افتراضاتهما «غير المبرهن عليها»، وعد حلاق بالتعويض عنهما «بدليل تاريخي واقعي». فلقد كان هدفه هو إنتاج كتاب يقتصر «حقيقة» العمليات التاريخية المرتبطة بعملية نشأة الفقه الإسلامي في القرون الأربعة الهجرية الأولى. وليكن الأمر كما أراد، فإن المقياس الذي سيستخدم لتقييم كتابه «أصول الفقه الإسلامي وتطوره» لن تكون الكتب الثلاثة المتخصصة التي أشار إليها حلاق وإنما سيكون المقياس معتمدًا على الاستقصاءات العلمية العامة التي ألفها كل من شاخت وكولسن.

و«رسم» حلاق نقطة البداية ونقطة النهاية لبحثه عن طريق تحديد «الصفات الأصيلة» لنظام الفقه الإسلامي مميزًا إياها عن «الصفات العارضة». واستفرد حلاق لغرض التحليل أربع صفات أساس هي: (١) السلطة القضائية. (٢) العقيدة القانونية. (٣) المنهجية الفقهية. (٤) والمذاهب الفقهية. وعندما تصل جميع هذه الصفات الأساس إلى مرحلة النضج يمكن عندها فقط القول بأن فترة التكوين قد وصلت إلى نهايتها، بينما يعترف بأن الدين يعد

«صفة أساس» لنظام الفقه الإسلامي، إلا أن حلاق لا يعزل الدين لغرض التحليل على أساس أنه يقع تحت واحد أو أكثر من الصفات الأساسية الأربع التي لها أهمية عند حلاق (ص ٣). ورغم أن الدين ليس أمرًا عارضًا، وإنما تابعًا لصفات حلاق الأربع فإنه لا يتلقى معالجة منفصلة في كتاب حلاق «أصول الفقه الإسلامي وتطوره».

ويُفند حلاق في الفصل الأول من كتابه جدل مستشقي الحقل الفقهي الذين يؤمنون بأن المسلمين الأوائل «أخذوا» مؤسساتهم ونظمهم القانونية من سكان الشرق الأدنى في السنوات التي أعقبت الفتوحات العربية. وحلاق يرى أن المستشرقين في الحقل الفقهي كان لديهم صور مشوهة عن الجماعة المسلمة المبكرة. إذ اعتبروا عرب الجاهلية عبارة عن بدو فقراء (مسلوبين من أي إبداع) وكانوا يبحثون وبشكل بائس عن أشكال ثقافية جديدة أو هوية» (ص ٢٦). وهذا يفسر لماذا، في عقول مستشقي الحقل الفقهي، أنه كان من الضروري للمسلمين الأوائل أن «يأخذوا» قوانين ومؤسسات من البيزنطيين ومن الفرس. وفي مقابل الرأي القائل بأن الفقه الإسلامي مأخوذ من فقه آخر، يرى حلاق أنه أصيل وخلاق ومبدع. ويسلط الأضواء على حقيقة أن الجزيرة العربية في القرنين السادس والسابع الميلاديين كانت -طبيعيًا وثقافيًا واقتصاديًا- جزءًا لا يتجزأ من الشرق الأدنى. وأكد أيضًا على المستوى العالي للاستمرارية الثقافية والمؤسسية بين شبه الجزيرة العربية والهلال

الخصيب، وهي نقطة مهمة في تصوره العام لأنها تدعم ادعاءه أن القرآن يحتوي على إشارات إلى منظومات قانونية عديدة أصولها من الشرق الأدنى. وحول هذه المؤسسات القانونية ذات الأصول من الشرق الأدنى، مع ذلك، يظهر أن حلاقً عنده وجهتا نظر. ففي ص (٨) من كتابه «أصول الفقه الإسلامي وتطوره» يكتب موضحًا، «قبل التوسع العربي باسم الإسلام، طوّر مجتمع شبه الجزيرة العربية نفس أنواع المؤسسات وأشكال الثقافة التي أسست في المجتمعات الإمبراطورية في الجنوب والشمال». وفي الصفحة (١٧) من نفس الكتاب مع ذلك، نجده يكتب موضحًا أنه رغم أن عرب شبه الجزيرة كانوا على دراية بالأشكال الثقافية والمنتجات المادية في الشرق الأدنى فإن «الظروف الجغرافية للجزيرة العربية لم تسمح باستيعاب تام لمؤسسات الإمبراطوريات الجنوبية والشمالية». والقارئ يجد نفسه محتارًا في أي من العبارات هي العبارات التي يعتمد ويقرها حيث لا يقدم حلاقً مثالاً لمنظومة واحدة من الشرق الأدنى استوعبها العرب استيعابًا جزئيًا.

قبيل ظهور الإسلام، تفاعل وأسهم العرب في اقتصاد الشرق الأدنى ومجتمعه. ويشير حلاقً إلى أهمية بداوة - الجمل وتجارة المسافات البعيدة والأسواق. وبعد أن أصبحت مكة مركزًا تجاريًا، دخلت عناصر من ثقافات بيزنطة والرومان (ودون شك فارس) إلى الحجاز. وهذه العناصر الثقافية لم «تقتبس» وإنما جرى «استيعابها» (ص ١٧). وبحسب وجهة نظر حلاقً حدث هذا على يد عرب

كانوا قد تبنا أسلوب حياة حضريًا غير ترحالي. وهذا قد يفسر لماذا كتب عليّ الصفحة (١٦) بأن الجزيرة العربية كانت «على نطاق واسع غير محفزة للترحال». ولدعم هذا التأكيد، يشير إلى دراسات عالم الآثار جي كنج الذي بعد قيامه بحفريات في الريزة انتهى إلى أنه في الماضي السحيق، كان استخدام الأرض في هذه المنطقة «ما كان فقط لأغراض بدوية رعوية» (ص ١٦). لكن لا يقتضي التأكيد على أن المنطقة حول الريزة ما كانت بدوية رعوية بحتة وأن الجزيرة العربية كانت قد عرفت بشكل واسع الحياة الحضرية المستقرة.

ويؤكد حلاق على التماثل بين الثقافة القانونية لجزيرة العرب بتلك التي كانت للشرق الأدنى. فلقد كان العرب تجارًا حملوا معهم تبادلاتهم التجارية مستخدمين عقودًا مالية وتجارية. ومقتبسًا من شاخت -مع موافقة ظاهرة (عكس ما سبق وأن قال)- يذكر حلاق أن صيغة هذه العقود «يمكن تتبع تاريخها لإمبراطوريات بابل وآشور» (ص ٣٥ هامش ١٠). ونقلًا أو اقتباسًا عن شاخت مرة أخرى، يذكر حلاق أن هذه العقود القديمة من الشرق الأدنى قد أدمجت داخل فقه إسلامي يتسم بالنضج (ص ٢٥، هامش ٣٩). وهناك عنصر مهم آخر للثقافة القانونية العربية ألا وهي الممارسات العرفية التي كان يمارسها اليهود الذين كانوا يعيشون في الحجاز لأجيال عديدة قبيل ولادة النبي محمد ﷺ. لكن حلاق لا يذكر أمثلة محددة

أو عادة يهودية واحدة استوعبها عرب الحجاز (ص ٢٢)^(١).

ويلاحظ حلاق أنه منذ فجر ظهور الإسلام، كان التجار العرب يزورون الحيرة والبصرة وتدمر وبلدات ومدن أخرى في الشرق الأدنى. بل إن النبي محمداً ﷺ كان على معرفة بالممارسات القانونية الآتية من الشرق الأدنى. وخلال المرحلة المكية ونصف المرحلة المدنية كان القانون العرفي السائد في شبه الجزيرة العربية هو القانون السائد بين الجماعة المسلمة، ويحدد حلاق، على خطى جواتاين وهو مستشرق آخر - العام الخامس للهجرة بوصفه «ساعة ولادة» الفقه الإسلامي. ودون الدخول في مشكلة إثارة كيف تم تحديد موعد نزول جزء من الوحي، نجد أن حلاق «يعين الآية [٤٨:٥]. ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ ... ويجعلها بداية التشريع في القرآن» (ص ٢١)^(٢). ولقد تبعت هذه الآية آيات أخرى تتعامل مع أمور قانونية لها علاقة بوضع الخنزير والخمر والزكاوات والسرقة والزواج والطلاق والإرث، كأمثلة. والتشريع القرآني، وإذا ما

(١) يُترجم حلاق كلمة منهاج = قانون (الأصول ص ٢١)؛ وفي الواقع فهو يعني العادات. انظر:

Marcus Jastrow, Dictionary of Talmud Babil, Yerushalmi, Midrashic Literature and Targumim, 2 Vols (New York: Pardes, 1950), s.v. minhag

(٢) Wael B. Hallaq, Groundwork of the Moral Law; A New Look of the Qur'an and the Genesis of Shari'a, Islamic Law and Society 16:3 (2009), 239-79. حيث

يدفع حلاق بدايات الفقه القرآني إلى المرحلة المكية المبكرة

أخذناه بمجمله فإن الفقه الإسلامي يشير إلى ظهور «بنية قانونية أساسية» حتى لو كانت هذه القواعد «لا تشكل بالتأكيد نسقاً (ص ٢٤). وبقي أساساً النظام القانوني للقانون العربي العرفي الذي كان، كما يقول حلاق، «بقي دون تحديات بشكل عام» (ص ٢٤-٢٥)، حتى بعد إدخال القواعد القرآنية الجديدة. وهذا التأكيد من الصعب تقبله. فعلى سبيل المثال كان التبني يمارس من طرف سكان الشرق الأدنى منذ الألفية الثانية قبل الميلاد. وقبل ظهور الإسلام كان عرب الحجاز يمارسونه، بما فيهم النبي ﷺ الذي تبنى ابناً في حوالي العام ٦٠٥ ميلادي. وفي العام الخامس للهجرة، قيل إن هذا العرف العربي جاهلي، وقد نسخ بالآية ﴿أَدْعُوهُمْ لِأَبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَاِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوْلَاهُمْ وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ وعلى نفس المنوال نجد أن قواعد الإرث القرآنية تسجل تحولاً ملحوظاً عن القانون العرفي الجاهلي، على سبيل المثال تعطى البنات والأمهات والأخوات والزوجات الحق في الإرث وتقلص قوة الوصية بشكل شديد^(١).

وبحسب شاخت، علينا أن نذكر، أن المسلمين الأوائل أبدوا اهتماماً تعوزه الحماسة إزاء التشريع القرآني خلال القرآن الهجري

(١) فيما يتعلق بقانون الإرث، يكتب حلاق موضحاً أن أقارب الميت المذكور هم ورثته الوحيدون (مقالته جذور أصول الدراسات الفقهية، ص ٤٨)، وتنص الآية ١٢: ١٤ على أسهم من الإرث للزوجات وأبناء الأرحام وهؤلاء ليسوا من الأقارب.

الأول. لكن حلاق لا يرى ذلك وإنما يختلف مع شاخت. وبينما يقر حلاق أن القانون العرفي الجاهلي بقي قويا خلال الأعوام التي تلت مباشرة وفاة النبي محمد ﷺ إلا أنه يرى أن القانون العرفي قد عدل أولاً، بسبب التشريع القرآني، وثانياً بسبب تشريعات الخلفاء، أي عدل بحسب الأوامر والتنظيمات المرتبطة بإدارة الدولة التي أقامها عمر الفاروق والخلفاء الذين جاءوا بعده (ص ٣٢). ويؤكد حلاق أن القرآن شكل «دليلاً قانونياً» مهماً للجماعة المسلمة منذ البداية (ص ٦٣) لكنه يعترف أيضاً أن قواعد قرآنية عديدة كانت قد أهملت لمدة ثلاثة أرباع قرن تلت وفاة محمد ﷺ. فعلى سبيل المثال، الآية ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [٩٢: ٥] التي فهمت على أنها تحريم للخمر، «لم تطبق مباشرة وإنما بقيت بشكل عام غير مطبقة» حتى عام ٧٠٧/٨٩ (ص ف ٤٠-١). ويشرح حلاق أنه كان ينبغي أن يمر بعض الوقت حتى تدخل التوجيهات القرآنية وجدان المسلم (ص ٦٩). وعليه لعبت القيم الدينية التي نشرت تعاليم القرآن دوراً محدوداً فقط في المجتمع المسلم حتى الربع الثالث من القرن الهجري الأول.

وقد نجد الدليل المرتبط بمكانة التشريع القرآني في القرن الهجري الأول، بحسب رأي حلاق، في تقارير حول السلطات القضائية المسلمة الأولى. فلقد أصدر أشباه القضاة هؤلاء ولاحقاً القضاة الأوائل - وكان العديد منهم من الوعاظ - أحكاماً قانونية

على أسس تعسفية (ص ٣٥) وذلك اعتمادًا على ثلاثة مصادر: (١) القرآن (لكن انظر ما سبق). (٢) السنّة وهو مصطلح يعرفه حلاق على أنه «الممارسة الراسخة والمستمرة حتى أنها أصبحت نموذجًا يحتذى به ويتبع». (٣) والرأي. ومن بين هذه المصادر الثلاثة كانت السنّة والرأي هما الأهم في القرن الهجري الأول. ويذكر حلاق على الصفحة (٧٠) أنه في معظم القرن الهجري الأول، كانت سنة الصحابة والتابعين هي السنّة «الأكثر مركزية» - كما نرى دليل ذلك في غالبية المعتقدات القانونية التي تُسند للزهري (متوفي ٧٤١/١٢٤) إنما كانت تعتمد على سنة الصحابة. لكن مع ذلك يقول لنا حلاق على صفحة (٧٥) إن الرأي هو «ما كان مسيطرًا تمامًا في الفترة المبكرة وحتى منتصف القرن الثاني/الهجري الثامن الميلادي».

والملاحظ أن الغائب في هذه الصورة السنّة النبوية. وفي مقالة «البحث عن الأصول» انتقد حلاق المستشرقين في الحقل الفقهي الذين قالوا بأن الأحاديث «مزورة» عن طريق اقتباس أقوال منسوبة للصحابة والخلفاء (الراشدين) ومن ثم إلى النبي محمد ﷺ. وفي كتابه «أصول الفقه الإسلامي» نجده يرفض القول حول الوضع أو الانتحال في الحديث النبوي بوصفه ادعاءً «غير مبرر ولا يثبت» (ص ٧٠). إذن كيف ظهر علم الحديث إلى الوجود؟

يقول حلاق وجدت «السنّة النبوية منذ البداية (ص ١٠٤)

وبدأت كتابة بعض الأحاديث في الانتشار» خلال العقود الأولى بعد وفاة النبي ﷺ (ص ٥٣). وتعود الأدلة على وجود سنة النبي محمد ﷺ إلى حوالي عام ٦٤٠/٢٠، وكأمثلة على ذلك، يذكر حلاق قرارين للنبي محمد ﷺ «أحدهما يتعلق بالزنا والآخر بالإرث» (ص ٤٨)^(١). ولم تشكل السنة النبوية التي كانت بين الأيدي آنذاك، مثل التشريع القرآني، أي مصدر قوة قانونية. فالمسلمون الأوائل لم ينظروا للسنة على أنها فائقة على مصادر قانونية أخرى ص ٦٩-٧٠ ولقد كانت سلطة النبي محمد ﷺ مصدرًا للقانون الذي ساد في الفترة بين ٦٠ إلى ٧٠ هجريًا (ص ٧٨)، أي: القول بأنها كانت كذلك في الوقت الذي كان قلة من الصحابة لا يزالون أحياء. وكان القضاة الوعاظ ومن جيل التابعين من الجيل الثاني والثالث وهم من أعطوا اهتمامًا لسنة النبي محمد ﷺ واهتموا بنشرها بحيث أخذت شكل «حديث». وتدرجيًا ازدادت الوتيرة التي تم فيها تبني السنة النبوية على نطاق واسع (ص ٥٦). وبحلول عام ١٠٠ هجرية، أخذت سنة النبي محمد ﷺ مكانها

(١) يكتب حلاق أن النبي محمدًا ﷺ وجه عمر بن الخطاب أن بعض الأقارب الأبعد لهم نصيب في الإرث الذي يستحقونه (انظر مقالة البحث من أصول الدراسات الفقهية ص ٤٨). انظر مصنف عبد الرزاق، المجلد العاشر ٣٠٢، الحديث رقم ١٩١٨٥، حيث قيل إن عمر أعرب عن تأسفه أن النبي محمدًا ﷺ توفي ولم يحدد بشكل واضح حقوق الأقارب الأبعد في الإرث.

«على رأس كل أنواع السنن» (ص ٦٩)، رغم أنه وعلى نفس الصفحة يقول حلاق إنه بعد عقدين، أي: في حوالي عام ١٢٠ هجرية، كانت سلطة السنة النبوية آخذة في الصعود. وفي النصف الثاني من القرن الهجري الثاني عندما بدأ الشافعي (توفي عام ٢٠٤/٨٢م) وأتباعه وتلاميذه يدفعون بالرأي القائل بأن الفقه يجب أن يقوم بالتمام على السنة النبوية، وهو موقف عرف بالمدرسة التقليدية (ص ٧٤). ومع اكتساب الحركة التقليدية قوة وقبولاً، أنتجت أعداداً متزايدة من مجموعات كتب الأحاديث النبوية (ص ٧٦). وبحسب حلاق خرجت كميات «هائلة» من الأحاديث النبوية. وهي لم «تزوّر» وإنما «اختلقت» أو أبتدعت (ص ١٠٣) واعتماداً على ما توصلت إليه «الأبحاث الحديثة» قبولاً - لكن دون إعطاء إشارات محددة لهذه الأبحاث - يفسر حلاق عملية اختلاق أو ابتداع الحديث هذه على أنها كانت نتيجة «لعملية طويلة ومعقدة» تمت على مرحلتين (ص ١٠٤). في المرحلة الأولى، نجد أن شخصاً ما - ربما كان فقيهاً يعيش في مدينة عسكرية أو مغرباً - بسرد مرويات يذكر فيها أن صحابياً مات منذ زمن، وأنه ذكر شيئاً قال إن النبي محمداً ﷺ قد قاله أو فعله، والسرد الناتج كان يرافقه إسناد ينتهي بالصحابي الذي نعزو إليه الذاكرة التاريخية لذلك السرد. وفي المرحلة الثانية، سيسقط أو «يمتد» الإسناد لينتهي إلى النبي ﷺ (ص ١٠٢). لهذا فإنه مما لا يمكن إنكاره هو أن معظم الأحاديث

«ليست أصيلة» (ص ١٠٤). ولقد انتشرت كميات كبيرة من الأحاديث في تلك المدن الحدودية، وكان العديد منها «يتعارض مع ذاكرة وممارسة الجماعات المسلمة (نفس المصدر). و فقط في بداية القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي أخذت سنة النبي محمد ﷺ مكانتها بوصفها المصدر الوحيد للسلوك النموذجي (ص ٤٩). ويظهر أننا قد عدنا من حيث بدأنا: فتوصيف حلاق لظهور الحديث هو توصيف ما كان شاخ، لو كان حيًا، باستطاعته أن يختلف معه.

فبينما كان القانون نوعًا من الممارسة خلال النصف الأول من القرن الهجري الأول، أصبح مع بداية عام ٨٠ هجرية نشاطًا نصيًا، ومع نهاية القرن الهجري الأول، لم تعد هناك أحاديث كافية لتستخدم «على أنها أسس تشكل قانونًا إيجابيًا» (ص ٦٩) و فقط في ذلك الوقت كان أن بدأ بعض المسلمين الأتقياء يعطون اهتمامًا خاصًا لتفاصيل ودقائق التشريع القرآني، وهي عملية يشير إليها حلاق بوصفها عملية «تنصيب» القانون. وظهرت على مدى أربعة عقود فيما بين عام ٨٠-١٢٠ هجرية حلقات علمية في مكة والمدينة والفسطاط والكوفة والبصرة ودمشق واليمن وخراسان، وبدأ أول المختصين القانونيين إعداد تفاصيل القانون/الفقه بما في ذلك مفهوم النسخ (ص ٦٧). ومع نهاية القرن الثاني الهجري، تشكل تمامًا المعتقد المفاهيمي الفقهي، الذي يشكل الصفة الثانية من الصفات الأساس الأربعة التي قال بها حلاق.

وبالنسبة للمؤرخين القانونيين، بعد فشل حلاق في تفسير كيف تم استبعاد هذا المنهاج الفقهي الذي يشكل أكثر الجوانب إحباطًا من كتاب كُرس لدراسة أصول الفقه الإسلامي، فقد أنتج المؤرخون القانونيون خلال نصف القرن الماضي كَمَا مهنيًا لا بأس به ارتبط بالتطور التاريخي للمنظومات الفقهية الإسلامية، بما في ذلك النسخ^(١) والطهارة^(٢) والتعاملات المالية واجتناب الربا^(٣) والزواج والطلاق^(٤)

-
- (١) John Burton, *The Sources of Islamic Law: Islamic Theories & Abrogation* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990).
- (٢) R. Kevin Reinhart, *Impurity/No Danger*, *History of Religions* 30 (1990-91) 1-24; Martin Holmes Katz, *Body Text: The Emergence of Sunni Law of Ritual Purity* (Albany: State University of New York Press 2002); Ze'ev Maghen, *Dead Tradition: Joseph Schacht and the orients of popular Practice*, *Islamic Law and Society* 10 (2003); 276-347.
- (٣) Abraham L. Udovitch, *Partnerships and Profit in Medieval Islamic Princeton: Prince toe University Press, 1970*; Ersidia Francesca, *Teoria e Practica del Commercio New Islam Medievale; I contrattidi vendita e di commenda nel diritto idanta* (Roma: Istituto per L'orient C.A. Nallino, 2002); Hitroyuki Yanagihashi *A History of the Early Islamic Law of Property: Reconstructiong the Legal Development, 7th - 9th centuries* (Leidon: Brill 2004).
- (٤) Ya'akov Meron, *L'obligation alimentaire entre epoux en Drat Jurisprndance*, 1971), G.R. Hawting, *The Role of Qur'an and Jurisprudence*, 1971). Hadith in the legale controversy about the rights of a divorced woman during her waiting period, (BSON 52 (1989); 430-45; Susan A. Spectorosky, *chapters on Marriage and Divorce: Responses of Ibn Hanbal and ibn Rihwayl* (Aystin: University of Tax as Press, 1993).

والإرث^(١) والأوقاف^(٢) وإثبات الأبوة والزنى^(٣) والرق^(٤) والإعتاق
وتحرير الرقبة^(٥) وقسم القسمة^(٦) وفقه الخروج على الحاكم^(٧).

-
- (١) Powers, Studies In Qur'an and Hadith, Martha Mundy, The Family Inheritance, and Islamic: A Re-examination of the Sociology of Fara'd Law in Islamic law: Social and Historical Contexts ed. Aziz Al-Azmen (New York: Routledge, (1999), 1-123, Hiroyski, Yanagihashi, Doctrinal Development of Marad al-Mawar on the Formative Period of Islamic Law, Islamic Law Society 3 (1996), 326-58. Richard Kimber, The Que'aic Law of Inheritance, Islamic Law and Society 5 (1999), 291-325.
- (٢) Gil Verbit, The Origins of the Transy (Xlibrio, 2002), Pwrwr Henigam, The= Birth of A Legal Institution: The Formation of the Waqf in Third- Century A. H. Hanafi Legal Discourse (Leiden), Boston: Brill 2004).
- (٣) Uri Rubin, Al-Walad li-L-firash: on the Islamic campaign against Zina, Studia Islamica 78 (1993): 5-26.
- (٤) Irene Schneider, Kinder verkauf and Schuldrecht schaft: untersuchungen zur fruhen plase des islamischer Rechts (Stuttgart: F. Steiner 1999); John Brockopp, Early Maliki Law: Ibn Ibn al-Hakam and his Major Compendium of Jurispradence (Leidem: Brill, 2002).
- (٥) Patricia Crone, Roman, Provincial and Islamic Law (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), Write Mitter, ynconditional Manumission of slaves in Early Islamic law: A Hadith Analysis Der islam 78 (2001), 35-72.
- (٦) Patrica Crone, Johili and Jewish Law: the qasama Jerusalem Studies in Arabic and Islam 4 (1984), 153-202, Rudolph Powers, Murder in Khaybar: Some Though on the Origins of the Qasama Procedure islamic Law Islamic Law and society 9 (2002), 132-67.
- (٧) Khaled Abou El-Fadi, Rebellion and Violence in Islamic Law (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

هذا إذا أردنا ذكر أمثلة قليلة. وتنتظر هذه الكمية من المعرفة المتراكمة الباحث الذي سيحاول تفسير كيف تطورت المنظومات القانونية الإسلامية الأساس من بداياتها الأولية إلى شكلها الفقهي/ القانوني المكتمل. ولقد وقعت هذه التطورات خلال القرنين الأولين للهجرة، ليس فقط في الجزيرة العربية والعراق ولكن في طول العالم الإسلامي وعرضه. وكما يعبر عنها حلاق، مع بداية القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي «أصبح الفقه أكثر شمولية وتفصيلاً في مادته التي يغطيها» (ص ١٢٢). لكنه لا يخبرنا كيف حدث كل هذا.

الخاتمة

حطم حلاق في مقاله «البحث عن الأصول» قلعة شاخت ودفن قائدها، إذ إنه أخرج الجثة من القبر وبدأ عملية إعادة تأهيل صورته.

فمعظم ما يقوله حلاق عن القرنين الأولين لتاريخ الفقه الإسلامي تشبه بما لا يدع مجالاً للشك على أنها تشبه التصور الشاختي، وإن كان مع بعض التحفظات. فبحسب شاخت، «اقتبس» النبي محمد ﷺ منظومات قانونية من قانون الشرق الأدنى وأن الأصول الحقيقية للفقه الإسلامي يمكن أن نجدها في العراق، ولكن بحسب حلاق «استوعب» عرب الجاهلية النظم القانونية القرآنية والنظم القانونية الأخرى من الشرق الأدنى، وهي تلك المؤسسات التي أُدمجت داخل بنية الفقه الإسلامي، ومن ثم نجد الأصول الحقيقية للفقه الإسلامي في الحجاز. وبحسب شاخت تجاهل المسلمون الأوائل التشريع القرآني لمدة حوالي قرن وانتزعوا استنتاجات أولية من النص المقدس بينما بحسب حلاق عمل القرآن كمصدر روحي مهم ودليل قانوني للمسلمين «منذ البداية» حتى وإن كانت بعض القوانين القرآنية قوبلت بالتجاهل حتى

العقد الأخير من القرن الهجري الأول. وبحسب شاخت، حوّل القضاة الأوائل الممارسة الإدارية الأموية إلى قانون ديني أوفقه، فوجد أن حلاق يرى أن القضاة الأوائل أصدروا قرارات على أساس الممارسات القائمة (الستّة) بما في ذلك تشريعات الخلفاء الأمويين. وبحسب شاخت بدأت الأحاديث النبوية في الظهور في بداية القرن الثاني الهجري، بينما بحسب حلاق بدأت الأحاديث النبوية في الظهور في العقود الأولى ما بين عام ٦-٧٠ هجري. وبحسب شاخت أسند فقهاء العراق وغيرهم «تقاليدهم الحية» على الماضي، أولاً أسندوها إلى شخصيات محلية وبعدها أسندوها إلى بعض مشاهير الصحابة وفي النهاية أسندوها إلى النبي محمد ﷺ نفسه ويوافق حلاق شاخت فيما ذهب إليه. وبحسب شاخت وقع «تزوير» لأعداد كبيرة من الأحاديث النبوية لكن بحسب حلاق حدث «اختلاق» لأعداد كبيرة جداً من الأحاديث النبوية . . (١)

(١) من المحتمل أن يكون حلاق غير رأيه عن شاخت والمستشرقين في الحقل الفقهي في الفترة القصيرة الفاصلة بين صدور مقاله «البحث عن الأصول» وكتابه «أصول الفقه الإسلامي». وعلينا أن نتذكر أن حلاق في مقالة «البحث» يرى أن شاخت لم يقدم إسهاماً واحداً إيجابياً لحقل الدراسات الفقهية الإسلامية وأنه عندما وصف شاخت الفقه الإسلامي على أنه يقدم الصورة الأكثر نموذجية لأسلوب الحياة الإسلامية فهو لب الإسلام وجوهره، «إنما كان يعبر عن معتقد مفاهيمي اشتراقي قائم منذ فترة طويلة (مقالة «البحث» ص ٢). ويورد حلاق في مقالة «غضبة مسلم» نفس النص، لكن لإعطاء تأثير مضاد. فهو يذكر شاخت هنا بوصفه أبو الدراسات الفقهية الإسلامية المتميز في الغرب». وهنا تمثل عبارة شاخت توصيفاً دقيقاً للتاريخ، وليست صورة =

ويتطور البحث التاريخي تطورًا بطيئًا، فمع اكتشاف دليل جديد وإعادة تقييم دليل قديم، قد تطرأ التعديلات على التقييمات المبكرة للماضي. ويتطلب الحقل البحثي التقييم المستمر من الباحث لإعادة نظر الباحث في أبحاثه وأبحاث الآخرين. ولا يؤدي الهجوم العام أو غير المدعوم على الزملاء أو السابقين من الباحثين إلى تقديم سوى القليل جدًا في سبيل تطوير الحقل البحثي الذي يعمل فيه المؤرخون.

= لمعتقد مفاهيمي استشراقي. ويكتب حلاق، «مع الإدراك المتأخر والأخذ في الاعتبار للتطورات الحاصلة منذ قيام الثورة الإسلامية في إيران عام ١٩٧٩م، نجد أن ملاحظات شاخت أكثر صحة وصدقًا الآن منذ أي وقت آخر» (ص ١٧٠٧). وبدلاً من هذا، وهذا أمر ممكن -وهو أمر محتمل في رأي- هو أن حلاق ينتقي الحديث بكلام مختلف لجمهور مختلف.

حول الاستشراق ووعي الذات والتاريخ

وائل حلاق

ترجمة: أبو بكر أحمد باقادر

أولاً: المقدمة

في مقالة نقدية تزعم أنها «تقييم» لكتاباتي حول أصول القانون الإسلامي ومراحل تشكله الأولى التي نشرها ديفيد إس. باورز (Powers) في هذه المجلة^(١)، لم يُسئ تفسير المغزى المقصود من هذه الكتابات -متجاهلاً بالكامل أسسها النظرية- التي انبنت عليها فحسب، لكنه أيضاً كال تهماً فادحة في سياق مواقف نسبها لي لم أتبناها قط (حيث لم يوثقها). وهذا ليس بالأمر المستغرب كلياً لأن هناك أسباباً، كما سأوضح، هي التي دفعت باورز لسوء تفسير كتاباتي وتلقيها بالطريقة التي فعلها، وهي أسباب ارتبطت بشكل أساس بحالة تخصص حقل دراسات الاستشراق الفقهي. وأنوي هنا أن أرد على تهمة وأوضح سوء استشاداته واقتباساته عني التي لا تحصى (بل وتناقضاته)، وفي نفس الوقت أغتنم

(١) Wael B. Hallaq "On the Origins of Islamic Law: A Review Essay", Islamic Law and Society, 17 (2010), 126-57.

وهي مترجمة ومنشورة في هذا العدد بعنوان «وائل حلاق وآراؤه حول أصول الفقه الإسلامي: مقالة نقدية» وسأشير إليها هنا بالمقالة النقدية. وفيما يتعلق بقائمة كتاباتي التي راجعها باورز، انظر ص ١٣٠ في المقالة النقدية.

الفرصة للاقتحام والدخول في باب جدل حول هذا الحقل العلمي بتوسع أملاً في أن يُنتج فهماً أفضل للمعنى أو المغزى الذي نقوم به بوصفنا باحثين ومؤرخين.

يجب أولاً أن نلاحظ أن «المقالة النقدية» لباورز ليست مقالة نقدية كما يدعي أنها كذلك. إذ بينما العنوان والملخص يشيران بوضوح أن موضوع النقد هو مقالتي «أصول الفقه الإسلامي وتطوره»^(١) إلا أن معظم مقالته وجوهرها هي حول شيء آخر (كما أشير بصراحة في انتقائتي للكلمات الرئيسة)^(٢). فيخصص باورز، على سبيل المثال، ما لا يقل عن ثماني عشرة صفحة، من ما مجموعه ٣٢ صفحة لمقالتي «البحث عن أصول الفقه الإسلامي أم هي عقيدة الاستشراق»^(٣) وهي مقالة اهتمت كلياً بنقد البنية

(١) من منشورات جامعة كمبريدج ٢٠٠٥، سيشار لهذا الكتاب «بأصول القانون الإسلامي» وعلى الصفحة ١٢٩ من مقالته النقدية جعل باورز كتابي منشوراً عام ٢٠٠٤ وجعله منشوراً عام ٢٠٠٥ في صفحة لاحقة.

(٢) الكلمات الرئيسة كانت: كتابة التاريخ، القانون الإسلامي، الاستشراق القانوني. ب. كرون. وائل حلاق وج. شاخنت وليس على سبيل المثال المصطلحات الأكثر صلة بالموضوع مثل: قرآن وسنة وحديث ورأي نظرية قانونية وقضاة ومذاهب فقهية. لقد قمنا في هذه المقالة بترجمة Islamic Law بالقانون الإسلامي وليس الفقه الإسلامي لأن المقصود بالجانب القانوني بالمعنى المحدد للكلمة بحيث قد لا يشمل الأمور التعددية مثل أحكام الصيام أو الطهارة أو الصلاة وما إلى ذلك من أمور وأسمينا عبارة legal orientalism بالاستشراق القانوني التشريعي لنفس السبب (المترجم).

(٣) "The Quest for Origins or Doctrine? Islamic Legal Studies as Colonialist Discourse", UCCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law, 2 (2002-03), 1-33. ولقد أسميناها بعد ذلك باختصار «البحث عن أصول».

النسقية الاستشراقية لتاريخ الفقه الإسلامي، ومن ثم لم تكن هناك بأي معنى محاولة لكتابة أو لبسط الأرضيات المنهجية لمثل هذا السرد التاريخي. وفي المقابل، خصص فقط سبع صفحات من المقالة «أصول الفقه الإسلامي وتطوره» من الكتاب الذي ربما يتوقع المرء منه أن يقدم معالجة بشيء من التفصيل نسيًا وخصوصًا في ضوء دوافعه المعلنة. علاوة على هذا فإن جل تعليقه على الكتاب تركز على الفصول الثلاثة الأولى، تاركًا دون أي إشارة حوالي خمسة فصول وخاتمة طويلة نسيًا، باستثناء بعض مراجع قليلة ترتبط بالأساس بجدلية الحديث. ولا يعلق على معالجتها لمسألة تطور الفكر القانوني أو النظرية القانونية أو التطورات الفقهية المبكرة أو المذاهب الفقهية أو العلاقة بين الفقهاء والحكام - وجميع هذه القضايا تشكل الجزء الأعظم من جوهر موضوع الكتاب.

يُشار إلى أن المقالة دُمجت مع الكتاب بصورة قدمتهما كما لو كان كل واحد منهما امتدادًا للآخر، بينما في الحقيقة ليس بينهما من مشترك. فلم تصدر مني في أي مكان ما نسبه باورز لي من قول إن مقالة «قضية الأصول» عبارة عن مقدمة منهجية (بالتالي) لكتاب «أصول الفقه الإسلامي وتطوره» (ص ١٣٥ من مقالته النقدية «دون تنصيب للاقتباس وأين قلت ذلك». وإذا كانت مقالة «قضية الأصول» تشكل سؤالًا منهجيًا، فإنه بالتالي يكون فهم باورز لمفهوم المنهجية فهمًا غير مسبوق. ولذا لماذا يولي باورز لمقاله

«السؤال عن الأصول» كل هذه الأهمية، أهمية فوق وأبعد مما يظهر أن كتاب «أصول الفقه الإسلامي وتطوره» مثل له هذه الأهمية؟ ونجد الجواب على الصفحات ١٣٥-٣٦ من «المقالة النقدية»، حيث يحدد باورز أن مقالة «قضية الأصول» عبارة عن «تحدي» للاستشراق، ويقترح أن يُقدم «جوابٌ على التحدي الذي فرضه حلاق». وفي هذا السياق، ينبغي علينا فهم عبارة باورز «عندما يتحدث حلاق؛ على مؤرخي القانون الإسلامي أن يستمعوا وينصتوا» (١٢٩) وهي عبارة لا تعكس اعترافاً كبيراً «بإسهامات» حلاق النقدية كما تعكس محاولة لتجيش «الإصغاء والاستماع» ضده. وهكذا يظهر أن التصدي لتحدي حلاق ونقده لنسق الاستشراق الفقهي هو السبب الحقيقي والدافع وراء هجمة باورز. إن إخضاع كتاب «أصول الفقه الإسلامي وتطوره» تحت منظار النقد هو مجرد حجة ولم يكن أكثر من زخرفة استطرادية، كما سنرى فيما سيلي.

إن هجمة باورز النقدية العنيفة بشكل غير مباشر تطرح بعض الإشكاليات الحساسة التي على حقلنا العلمي أن يتعامل معها. فكما صرحت بدقة إن موقفي يقول بأن الاستشراق القانوني الفقهي بوصفه حقلاً معرفياً متجذر ومتجسد في داخل بنى القوة الأوروبية الأمريكية. ويجد باورز مقاربتى مختلفة عن مقاربة باحثين آخرين في أنها كما يلي «بينما يفضح الباحثون الآخرون تحيزات رجال قانون ارتبطوا بشكل مباشر بالمشروع الكولونيالي الاستعماري، فإن

حلاق يحدد وصف «الافتراضات الإبستمولوجية المعرفية لحقل علمي بكامله» (١٣٢) ثم يستطرد بعد ذلك لتضخيم وتشويه موقفي بالادعاء أن تشخيصي للنسق الاستشراقي قد أعطيت فيه «اهتمامًا قليلًا» بالآراء المعنية التي وضعها بعض الباحثين الأفراد» (ص ١٣٣). ولقد تجاوز هذا فوق ذلك بادعاء آخر: هو أنني أنكر «إمكانية الاختلافات» بين المستشرقين «حول المناهج والنتائج» (١٣٣)، متجاهلاً اعترافي الصريح الواضح في مقالة «قضية الأصول» أن الاستشراق «متعدد الوجوه والنتائج» (٢-٣). وما عَزِيَّ إليَّ من أقوال هي خاطئة بصريح العبارة ولا أساس لها لكنها أيضًا تعطي مثالاً على نوع محدد من عدم الوعي بكيفية إنتاج المعرفة سييسولوجيًا.

وفي ضوء سوء فهم باورز -على الرغم من كونه باحثًا حريصًا ودؤوبًا كما نعرفه- هناك حاجة كبيرة في حقلنا الدراسي توجب إثارة هذه القضايا على أنها جزء من الإشكالية الكبرى للوعي الهرمنيوطيقي بالذات. وتصبح هذه الإشكالية ذات أهمية مزدوجة لأن باورز (وليس هو فقط، على ما يظهر لي) يجد بوضوح صعوبة في النظر إلى الاستشراق على أنه يشكل نَسَقًا، «عمل على تشكيل وتحديد ليس فقط الأسئلة التي تقول بأن الاستشراق الفقهي يطرحها ولكن أيضًا شكّل وحدد الإجابات التي يقدمها» (١٣٣) مقتبسًا مني هنا بدقة ولكن معترضًا على ما أقول. وأقول «مهم جدًا وبصورة مضاعفة» لأن قضايا مشكلة -تحديد الهوية- أي التأطير البحثي

للسؤال والإجابة عنه (الذي أشير إليه لاحقًا بمصطلح «انتقاء الموضوعات») - يكمن في قلب الموضوع الذي نهتم به هنا. إضافة إلى ذلك، يمثل باورز حالة من ميل معين في حقلنا تتحل العمل في الحقل الدراسي البحثي بدرجة عالية من الاستقلالية العقلانية إن لم يكن بالكامل وهو ميل يتجاوز النظر بشكل كبير، إن لم يكن كله - للظاهرة الحتمية للمعرفة المُنتجة اجتماعيًا. لذا فإنني أقترح تقديم - في الجزء الثاني من مقالي - سؤال بحثي حول البنية - الفكرية التي انبثق عنها الاستشراق الفقهي، محاولاً أن أوضح كيف أن هذه البنية كانت ولا تزال منتجة لسمات متوالية معينة في الدراسات التشريعية والقانونية حول الإسلام. وفي الجزء الثالث من مقالي، عملت على مناقشة هذه السمات، رابطاً إياها بنقاط نظرية أثرت في الجزء الثاني. ويتكون الجزء الرابع من مقالي على إجابات على اتهامات معينة أطلقها ضدي باورز، وهي إجابات تمتلك روابط إبستمية معرفية مقربة للإطار النظري الذي طُرح في أجزاء سابقة. وبناء عليه؛ فإنه على الرغم من أن جوهر هذه المقالة لا يركز في الواقع حول القضايا الضيقة التي أثارها باورز مباشرة، ونصح القارئ بشكل قوي أن يعاين المقالة في مجملها. فلم يعد هذا الحقل قادراً على تجاهل مثل هذه القضايا النظرية والهرمونيطيقية الأساس. لكن مع ذلك، فإنه بالنسبة لأولئك الذين يهتمون فقط بحدود إجابتي على باورز على أساس مسائل تاريخية محددة ربما كان عليهم أن ينتقلوا الآن إلى الجزء الرابع (وربما حتى الجزء الثالث من مقالي).

ثانيًا: التوليد الاجتماعي للاستشراق

لم يسع إدوارد سعيد في كتابه المشهور «الاستشراق»^(١) أن يحل خيوط أو ألغاز نَسَب الاستشراق وأصوله. إذ اعتبر سعيد أن من المسلمات أن الاستشراق موجود، لحد كبير منحياً جانباً إشكالية كيف أنتج سوسيولوجيا، فبدلاً من ذلك، عالج الاستشراق بوصفه شكلاً تراكمياً و كلياً، مؤكداً -على عكس ما قاله فوكو- إن كتابات المستشرقين الفردية تضع «بصمة قوية» على «التشكل الاستطراذي» للحقل العلمي^(٢) (وهنا سأحاول أن أوسع هذا الموضوع كما سيلي). فسعيد يتعامل مع الاستشراق بوصفه «عبارة عن ظاهرة أدائية»^(٣) (على الرغم من أنه نفسه لا يستخدم هذه اللغة) والأهم من ذلك أنه يعيد تشكيل «الشرق». بيد أن سعيد لا يتحدث عن الكيفية التي احتوى بها الاستشراق نفسه تشكيلات استطراذية أوروبية - أمريكية، وكيف -بعبارة أخرى- أن الاستشراق داخل حدود ثقافته «الأهلية» الخاصة كان عبارة عن

(١) Edward Said, Orientalism (New York, Vintage Books, 1994).

(٢) نفس المرجع ٢٣.

(٣) فيما يخص الحديث عن الأدائية انظر:

J. L. Austin, How To Do Things With World (Cambridge: Cambridge University Press 1962) Judith Butler Excitable Speech (New York: Routledge, 1997) Vick, Kirby, Hudith Butter: Live Theory (London: Continuum, 2006), 86-107,

نتاج عملية تنشئة فكرية مستبطنة، وعملية تراكمية وتجميعية للأدائية. ويقتضي استكشاف هذه الموضوعات بالتفصيل كتابة كتاب طويل، فمهمتي هنا محصورة لمجرد تقديم خطاطة قصيرة لملخص مثل هذا الكتاب وهو ملخص رغم ذلك سيعتمد اعتمادًا كبيرًا على علم اجتماع المعرفة وعلى استشرافات معينة من الفلسفة.

لقد كان ماكس شيلر وهو واحد من «أعظم وأكبر الفلاسفة»^(١) في العقود الأولى من القرن العشرين، أحد أوائل المفكرين الذين أثاروا وعينا وأيقظوا انتباهنا للتداخلات والارتباطات بين المجتمع والأفكار بدرجة عالية من الاحتراف العلمي. ولقد أوضح في تحليلاته الفلسفية - الاجتماعية الموسوعية، أن كل مجموعة اجتماعية أوكل وحدة اجتماعية

(١) فيما يتعلق بمدح هيدغر وغيره من الفلاسفة لشيلر انظر:

H. Spiegelberg, Phenomenological Movement, 2 vols (The Hague: Martinus Nijhoff, 1960) I, 228.

وانظر أيضًا:

- J. R. Staude, Max Scheler (New York: Free Press, 1967) vvi, Philip Blosser Scheler's Critique of Kant's Ethics (Athens: Ohio University Press, 1995), xi Charles Pressler and F. Dasilva, Sociology and Interpretation (Oress, 1996), 72, The prominent Sociologist W. Stark (The Sociology of Knowledge (London: Routledge and Kegan Paul, 1969) 118.

ولقد قيل أيضًا في نظرية شيلر إنها «أفضل مقارنة لمشكلة علم اجتماع المعرفة الأساس قدمت إلى الآن»، ولقد قال بهذا التقييم معظم أحدث علماء اجتماع معرفة، انظر:

تمتلك نوعًا معينًا من بنية معرفية، وكل وحدة اجتماعية شديدة التعلق في نقطة معينة من حلقات الوصل التاريخي بأشكال من المعرفة وتعطيها قيمة في تلك اللحظة^(١). وهذا يعني أيضًا أن الوحدة الاجتماعية سواء كانت جماعة (قومية أو غير قومية) تؤسس لأعضائها قبلية معينة، أنماط تفكير قيمية (إكسولوجية) -وهي أنواع تولد أعرافًا وطرقًا للتفكير تكسب مكانة عامة- مسيطرة على الوحدة الاجتماعية؛ لكن يميل بعض أعضائها إلى صبغها ببعض التعديلات الخاصة بفردانيتهم الذاتية^(٢).

وأعطى علماء الاجتماع أهمية كبيرة لعملية التنشئة^(٣) لأن الشخص المشكل اجتماعيًا هو عبارة «عن ذات متألمة، تعكس اتجاهات اتخذها أولاً آخرون مهمون إزاءها . . [آخرون] واتخذوا تعريفهم على أنها افتراض كواقع موضوعي^(٤) وتقتضي عملية

(١) Max Scheler, Problems of Sociology of Knowledge trans, M. Frings (London: Routledge, 1980); Pressler and Dasilva, Sociology, 74-75.

(٢) Scheler, Problems, 67,70; Pressler and , transfer and Problems, 67, 70, Press and Dasilva, Sociology 75m Staude, Max Scheler, 172, Stark, Sociology, 142.

(٣) فيما يخص عملية التنشئة انظر:

P. Berger, and th Luekmann, Social Construction of Reality: A. Thtratis in the Sociology of Knowledge (New York: Anchor Books 1967).

وللكتاب ترجمة قام بها أبو بكر باقادر بعنوان «البنية الاجتماعية للواقع»، عمان: دار الأهلية، ١٩٩٩.

(٤) المرجع السابق، ٣-٤، ١٣١-٣٢.

التنشئة أيضًا استيطان اللغة وطالما أن «اللغة تشكل كلاً من المحتوى الأهم والأداة الأكثر أهمية في عملية التنشئة»^(١). فيصبح الفرد، كما هو حال المجتمع بشكل عام، «نتاج اللغة»^(٢).

ولقد أكد علماء الاجتماع والفلاسفة الرواد من أمثال شيلرو مناحم وديوي وجورج هيربرت ميد أن الحضور الدائم للمجتمع المحلي في وعي الفرد، حيث الرابطة الاجتماعية هو جزء أساس من الذات^(٣) وليس فقط «الأنا»^(٤). ومن بديهية النظرية الاجتماعية، يكتب شيلر موضحًا أن المعرفة الإنسانية تسبق مستويات من وعي الذات تصل لقيمة المرء لذاته. فليس هنا «أنا» دون «نحن». وإن امتلأت «النحن» بمحتويات قبل «الأنا»^(٥).

وأيضًا يؤكد مناحم أن الأفكار والبنى الفكرية تضطلع بمهام وظيفية في العلاقات الاجتماعية الموجودة داخل الجماعة، مع استبعاد إمكانية نشوء أي أفكار بمعزل عن المعاني المتقاسمة اجتماعيًا^(٦).

فالواقع الاجتماعي لا يولد فقط المعاني ولكنه في ذاته عبارة عن

(١) المرجع السابق، ١٣٣ وفيما يتصل باللغة انظر فيما يلي.

(٢) Kirby, Judith Butler, 88.

(٣) Gerard De Gre, The Social Compulsions of Ideas (New Brunswick Transaction Books, 1985), 66-112.

(٤) Staude, Max Scheler, 172, Scheler, Problems, 67.

(٥) Scheler, Problems, 67.

(٦) K, Mannheim,: The Sociology of Knowledge (New York: (New Brunswick: Transaction Publishers. 2005), 305-6-0; Pressler and Dasilva, Sociology, 53.

«سياق لمعنى ما»^(١) مما يعيق إمكانية الإنتاج المستقل للأفكار^(٢)، وفكرة الاستقلالية هي فكرة قيل إن كانط قد روج لها^(٣). «من غير المعقول طرح أسئلة من قبيل هل العقل شيء محدد ومعرف اجتماعياً كما لو كان العقل والمجتمع يمتلك كل واحد منهما مادة خاصة به»^(٤). لذا فإن التبعات العميقة لتجذر الفرد في المجتمع المحلي (المعرف هنا على أساس قومي إلى حد كبير) يعني أن قيم المجتمع المحلي سابقة على الفرد ومن ثم فإنها مقررة تاريخياً^(٥) لكل الظواهر الاجتماعية -الإبستمولوجية المعرفية. وإذا كانت البنى - الفكرية مقررة سابقاً من ناحية التاريخ الفكري، فإن هذه البنى هي أيضاً مقررة من جانب البنى اللسانية التي تشكل وتؤطر وتطور هذا التاريخ.

ولقد أصبح علماء الاجتماع المتأخرون، أنصاراً لما يعرف

(١) Leon Balley, *Critical Theory and the Sociology of Knowledge* (New York: Peter Lang 1999) 45.

(٢) Pressler and Sasilva, *Sociology*, 53.

(٣) Stark, *Sociology*, 105-07.

وللاطلاع على تفسير مختلف لكانط انظر:

Sarkar Muthu, *Enlightenment against Empire* (Princeton: Princeton University Press 2003) 122-7.

(٤) Pressler and Dasilva, *Sociology* 58-59.

(٥) Staude, Max Scheler, 165, Scheler, *Problems*, 72, K.W. Stikker's Introduction, to Scheler, *Problems*, 26 and p, 23; Degre, *Social Compulsion*, 66 ff.

فيما يخص جادامير في هذا السياق انظر:

Pressler and Dasilva, *Sociology*, 108-09.

بالتحول اللساني، يقدرّون بشكل كبير دور اللغة في إنتاج المعرفة وصيانتها والأهم بالنسبة لنا في عملية التنشئة التي أشرنا إليها^(١)، وذلك لأنها تشكل جزءاً لا يتجزأ من نقل التقاليد والتراث إذا ما أردنا الحفاظ على ما أسماه نيتشه «اللغة المشرعة»، وهي لغة تؤطر تلك المفاهيم التي يجب أن يعيش عليها المجتمع. وكل كلمة تُصاغ بالبنية الفكرية الجوهرية والسياقية للجماعة والمجتمع الذي تستخدم فيه «طبيعياً». ويتعين علينا أن نأخذ رأي والتر بنيامين بجديّة بأن الكائن الذهني هو الذي يشكل تواصله اللغة الخاصة به -فهو يتواصل في اللغة وليس فقط عبر اللغة^(٢). فاللغة ليست بالإكراه وإنما تتجاوز وتتفوق على وكالة الذات عن نفسها. وللحديث بدقة، فإن الاغتراب عن قبضة مفهوم اللغة يجب أن يبدأ بسؤال القيمة الصادقة للكلمات وقد ينتهي في شكل هجر كلي للغة مرة واحدة- المتمثل في الصمت^(٣).

(١) للاطلاع على نموذج واحد ذي تأثير انظر

Berger and Luckmann, Social Construction, 34-46 and passim.

(٢) Walter Benjamin, "On Language as Such and on the Language of Man" in his Reflections, trans. E. Jeph cott (New York: Schocker Books, 1978) 315-16.

(٣) Hallag "Sharia Theory, Practice, Transformations (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 1-6.

وانظر بشكل عام:

P. Berge, "Identity as a Problem in J. Petras eds, Sociology of Knowledge", in James Curtis and J. Petras eds, Sociology of Knowledge (New York: Peaegge, Publishers, 1970).

إلى الآن أكدنا على أن المعرفة يحددها المجتمع، وبنائها الخاصة جميعها مرتبطة بعمليات متداخلة الارتباط في عملية التنشئة والتاريخ واللغة. ومثل رأس المال والثروة، فإن المعرفة موزعة في نظام اجتماعي للمعنى. وينظم المجتمع مثل هذا التوزيع عن طريق مؤسسات قانونية وسياسية وتعليمية وصحية وغيرها من المؤسسات، مستخدمًا مناهج تمنع أو تحرم على «طبقات مغلقة معينة أو جماعات اجتماعية أو طبقات أن تحصل على أنواع معينة من المعرفة»^(١)، وتوزيع المعرفة هذا وعلاقتها النبوية مع توظيف القوة كان قد فضّل بشكل موسع، وإن كان بطرق مختلفة على يد ماركس ونيثشه وبوضوح على يد فوكو من بين آخرين. لكن مع ذلك، كل هؤلاء المفكرين الثلاثة، مثلهم مثل العديد من المفكرين، يظهر أنهم أخذوا من المسلمات ما لم يأخذه شيلر.

يؤكد شيلر بحزم أن إحدى السمات الأساس للغرب الحديث هو «ولعه الشديد باكتساب معرفة السيطرة»^(٢) حيث إن العلم والتعلم قد تسلحا بفوهة جديدة ترمي إلى تفسير الطبيعة بطريقة محايدة ولكنها تخدم في النهاية توجيه طاقاتها لعملية ذات طبيعة «نفعية مهيمنة» وإن هذه هي غايتها^(٣). وبالنسبة لشيلر، فإن الإنسان الحديث موجه بإرادة فطرية و«نضال موروث للمعرفة»

(١) Scheler, Problems, 20.

(٢) The Words of Kenneth Sikkers, See his introduction to Scheler, Problems, 28.

(٣) Stark, Sociology, 33, Scheler, Problems, 129-30, Staude, Max Scheler, 197.

وهو نضال ينيثق عن «طبيعية فطرية»^(١) وهذه «الغريزة الفطرية»^(٢) انتهت إلى بنية -فكرية شاملة هي الأساس لكل تفكير واقعي منذ عهد النهضة، وهي بنية «نابعة من إرادة دينية- قيمة مركزية تمتلك الرغبة في السيطرة على العالم المادي»^(٣). وصفة السيطرة الموروثة هذه -قد أصبحت العنصر القيمي الحاسم «وهي ظاهرة منتظمة وليست ظاهرة عابرة»^(٤) وهي «اتجاه قيمي مركزي»- وكانت الأساس «الذي منه انطلقت دراسة الواقع». وهذا الأمر «في تمام الزمن، كان قد أدى إلى تشكل رؤية العالم الحديثة»^(٥) التي في مجملها هي البنية - الفكرية التي تقف وراء فكرة المؤسسة الأكاديمية^(٦).

(١) Scheler, Problems, 77.

(٢) ومن العجيب أن نظرية شيلر عن الدوافع الفطرية «تميزه تقريبًا عن جميع الفلاسفة الأوروبيين المعاصرين» انظر:

M. Frings, The Mind of Max Scheler (Milwaukee: Marquette University Press, 2001) 126, 244-47.

(٣) Stark, Sociology 114.

(٤) Scheler, Problems, 118.

(٥) Stark, Sociology, 115 وانظر أيضًا Scheler 198-99.

وعومًا فيما يتعلق بنقد سبينوزا لاتجاهات عصر التنوير ونظريته للطبيعة انظر:

M. Jacob, Radical Enlightenments (La Fayette Corner stone Publishers, 2006), 19-24, Aaln Gabbey "Spinoza's Natural Science and Methology" in D. Garretted. The Cambridge Companion to Spinoza (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 80-82.

(٦) Staude, Max Scheler, 191 Stark, Sociology, 19-21.

ونظرية شيلر، من هذا المنظور تتنبأ، بنظريات فوكو عن الانضباط والقوة^(١) حيث تجاوزت الصفة الغربية الحديثة للسيطرة والهيمنة على الذات وهي التي مع الطبيعة «فهمت على أنها قابلة للسيطرة والاستغلال . . عن طريق السياسة والتعليم والمنظمات»^(٢) ومن ثم كانت الهيمنة هي الاتجاه النسقي ليس فقط نحو مسألة «الوحشية» و«الخمول»^(٣) ولكن أيضًا نحو الذات والكائن البشري^(٤).

ونظرًا لأنه ليس هناك شكل معرفي حديث يمكنه أن يفلت من الولوج في ديناميكيات القوة، لكن هناك يقين قاطع قريب في الافتراضية القائلة بأن الكتابة الحديثة للتاريخ تعد صورة من صور الهيمنة أي: هيمنة المؤلف الذي يملك القوة -المسندة إليه من قبل مجتمعه ومؤسسته وبنائه الفكرية- في تصوير تاريخ الآخر وتقديمه بل وحتى تشكيله وفي النهاية -وترويض ذلك الآخر بوصفه

(١) ولنظرية شيلر أيضًا مدى أوسع من نظرية فوكو الذي يقر بأنه لم يدع أنه يتحدث عن العالم غير الغربي، انظر كتاب حلاق عن الشريعة.

(٢) Scheler, Problems, 119, 78.

(٣) فيما يتعلق بأمور «الوحشية» و«الجمود» انظر فيما يلي.

(٤) فيما يتعلق بهذا الموضوع في سياق إبادة السكان الأمريكيان الهنود، انظر:

R. Brinon, Facing West (New York: Schoeken Books 1990) xxvii.

وفما يتعلق بالموارد الطبيعية والرق انظر:

Marc. Ferro, Colonization: A Global History 9 London, Routledge 1997), 125-27.

موضوعه المنهجي والأنطولوجي^(١)، ويتم ذلك عن طريق «عناية بحثية» كافية وعن طريق «بحث دقيق» و«ذكاء تحليلي»- وجميعها جزء لا يتجزأ من المعرفة الاجتماعية والبنية-الفكرية- التي تعتبر موضوع التاريخ «تحت السيطرة».

لذا فإن أشكال التاريخ الحديثة هي في مجملها وبصورة حتمية من إبداع المشروع الحدائثي، تبرهن بوضوح على كل أشكال الهيمنة التي ظهرت في القرنين أو الثلاثة المنصرمة. وهذا الذي يؤكد، كما أكد فيكو (Vico) من قبله أن التاريخ من صنعة الإنسان، وأن «الشرط الأول لإمكانية قيام علم التاريخ هو أنني أنا نفسي كائن تاريخي وأن الإنسان الذي يدرس التاريخ هو الإنسان الذي يصنع التاريخ»^(٢). ومن ثم فإنه على مر دراسة عملية «دراسة» التاريخ، فإن «الإنسان الحديث» الأوروبي هو أيضاً «إنسان التاريخ»، لقد أبدع التاريخ وصاغه على صورته الخاصة. ولقد كانت إعادة اختراع الأوروبي للتاريخ - بوصفه جزءاً لا يتجزأ من التشكل الإبتيمي المعرفي وبنية التفكير^(٣) إضافة إلى الفرادة

(١) فيما يخص المؤلف في آلية القوة الاجتماعية، انظر القسم (الرابع الفقرة (٥) أدناه).
(٢) Cited in Pressier and Dasilva, Sociology ١٢٠, see also G.G. Iggers, "Historicism: The History and Meaning of the Term" Journal of the History of Ideas, ٥٦, (١٩٩٥) ١, ١٣٠.

(٣) جادل شيلر ضد كومت، موضحاً أن نظرية أي نظرية وضعية تقدمية عن التاريخ «عبرت عن هذا الاتجاه السائد عند البرجوازية الأوروبية الحديثة التي كانت موجهة على يد معرفة السيطرة والهيمنة وثقافتها بدلاً من المعرفة الدينية والميتافيزيقية» (التي كان يرى=

والتفرد في هذا المفهوم للتاريخ الذي كان، من بين أشياء أخرى،
قد أرسى عند نقطة تقدمية تتسم بالفعالية.

ولقد صنع التاريخ لاحتواء كل التجربة الإنسانية، لذا فإنه قد
منح بنية جديدة منذ عصر التنوير. وبينما التاريخ في العديد
من الثقافات قد تشكل على عقيدة الإيمان بالبعث
والحساب، ويقدم سردًا للتربية الأخلاقية، فإن بنية التنوير قد
حددت بحسب البديهية العامة الكونية أن تجارب عدد لا يحصى
من المجتمعات والثقافات في الماضي يقدم ظاهرة جماعية (في
الواقع وحدة صلبة) مندفعة بنوايا معينة (أو بروح) وموجهة إلى
هدف خاص محدد، هو، التطور التقدمي. وهذا التحسن يكمن
في مصطلحات متداخلة الترابط والصلة بالتقدم المادي والمعرفة
النقدية و«السلوك الأخلاقي» والقيم الحضارية (ولكن منطوقه
بشكل تميز «عرقى أو عنصري») والتقدم التقني والسياسي والنضج
(بحسب رؤية الفيلسوف كانط)^(١) وكما يصفها والتر بنيامين

= كومت أنها في مرتبة أقل تطورًا من العلوم ومن ثمّ فهي مرحلة تأهيلية لتقدم الثقافة
الغربية الحديثة وتفوقها). ولقد جادل إضافة إلى ذلك شيلر موضحًا أن الثقافة الدينية
والميتافيزيقية والعلمية ليست مراحل تشير إلى سلم التقدم، كما ادعى كومت وإنما هي
جميعًا معارف ضرورية للذهن البشري وهي معارف مراحل تطورت تاريخيًا، انظر:
Staude, Max Scheler, 167-69, Scheler, Problems, 44, 80, 165-66.

(١) August Comte, August Comte on Postivism: The Essential Waitings "ed. G.

Lenzer (New Brunswicle Transaction Publishers 1998) 34-42. =

«الكمالية اللامتناهية للجنس البشري»^(١).

إن نظرية التقدم «العقدي» وضعف الالتصاق بالواقع انبنى على افتراضية أن الوقت له بنية غائية متجانسة^(٢)، وأن تلك البنية حتمية ومن ثم فإن المراحل الأولى من التاريخ كانت مراحل تأهيلية للمراحل التي لحقتها وهي بدورها كانت في حقيقتها السبيل لبلوغ القمة المنشودة للتقدم الإنساني: أي: الحدائة الغربية. هذه النظرية إضافة إلى آثارها المدمرة^(٣) أخذت بمسلمة أن جل التاريخ خارج الحدائة الغربية اتسم بأنه أقل تطوراً وأنه من منطق هيجلي وكومتي فهو أقل «نضوجاً». إن الاستنتاج المنطقي لهذا الخيط من التفكير هو أنه لا توجد ثقافة أو «حضارة» خارج أوروبا الحديثة أو سبقتها امتلكت أيًا من مقومات الصلاح والملائمة والتطور الأخلاقي والفكري.

= انظر أيضًا:

Paole Ross, "Bacon's Idea of Science Comaion Markka Peltoner, ed. The Cambridge Companion to Bacon (Cambridge: Cambridge University Press, 1996, 39.

(١) Walther Benjamin, "Theses on the Philosophy of History" in his Illuminations ed. Arendt. (New York: Schocker Books, 1968) 260.

(٢) نفس المصدر.

(٣) Theodor Adorno, History and Freedom. R. Tidemann (Malden: Polity Press, 2006), 3-9, 138-41. Braim O'connor, Philosophy of History in Deborah Cook ed. Theodor Adorno, Key Concepts (Sfookfield: Acumenm 2008), 181.

وبالنسبة إلى فولتير^(١) وكوندورسية^(٢) وهيغل^(٣) وكومت^(٤) من بين آخرين- فإن التاريخ البشري كله لم يكن إلا مرحلة تأهيل أولية لصعود أوروبا الحديثة^(٥).

وأيًا كان ما امتلكته الحضارات غير الغربية من القيمة الثقافية أوبخلافها، فإن هذه القيم قد استنفذت في عملية التحضير لهدف أعلى من خارجها ويتجاوزها. ولقد كان الطريق الوحيد أمامهم هو الإفلات من مصيرهم على أنهم علف وغذاء من أجل المذبح التاريخي كي ينضموا للحضارة «الحقيقية» و«الناضجة». وكما سنرى، فإن الآثار التي خلفتها تلك النظرية على الاستشراق لها اليد الطولى من حيث التأثير.

(١) Stark, Sociology, 133.

(٢) Keith M. Baker, On Condorcet's Sketch Daedaly (Summer, 2004): 56-64.

(٣) O'connor, Philosophy of History, 181 وفيما يخص المفاهيم البريطانية للتقدم في سياق الاستعمار انظر:

Ferrom Colonization, 20-23.

(٤) انظر الهامش التالي:

(٥) Marquis de Condorcet Sketch for a Historical Picture of the Proghress of the H man Mind (London: Weiden field and Nicolson, 1955), 8-73.

وانظر أيضًا:

Stark, Sociology, 133.

وفيما يتعلق بتقييم ماينكة لفولتير في هذه النقطة انظر:

Comte, August Comte 33-34, 496-90). Staude, Max Scheler, 167-68.

لقد شكلت هذه الفكرة، وهي فكرة واسعة الشيوخ، ليس فقط التاريخ، وإنما شكلت أيضًا جوهر بنية اللغة الحديثة، وهي لغة بالتالي لا تعكس فقط طريقة النظر إلى الكون (Weltanschauung) من زاوية هيمنة، ولكن أيضًا تشكل وتعكس الهيمنة نفسها. وربما لا توجد فكرة أو معتقد بنفس القوة في العقل الحديث مثل هذه النظرية. ولقد أعلنت هذه النظرية بأنها «قانون للتطور التاريخي وفلسفة للتاريخ وفلسفة سياسة تمكنت^(١) وتمكنت من البقاء لأكثر من قرنين باعتبارها لغة الآلهة الجدد»^(٢).

إن المضامين الاستعلائية (العنصرية) التي تكمن في نظرية التنوير عن التقدم مرتبطة ارتباطًا قويًا بصفة استعلائية أخرى في منظومة عمل البنية الفكرية الحديثة للغرب، ونقصد الميل الكوني القوي (الذي يظهر في أشكال السرد الشعبية والسياسية وخطاب حقوق الإنسان وكلام الثقافة إلخ) وإذا كانت بنية - الفكر هذه

(١) انظر مقدمة جون ستانلي لكتاب:

George Sorel, *The Illusions of Progress* (Berkeley: University of California Press.)
1969 xiii.

انظر أيضًا:

Robert Nisbet *History of the Idea of Progress* (New York: Basic Books, 1980) 4,7.

J. B. Barry, *The Idea of Progress* (Westport: Corn.: Greenwood Press 1982) xi

(٢) Zygmunt Bauman, *Intimations of Postmodernity* (London: Routledge 1992)

xiv. C. Hayeb, *Historical Evolutions of Modern Nationalism* (New York):

Russell, 1968) 13-14.

«مهووسة» كما لاحظ شيلر وغيره^(١) مع الهيمنة على الطبيعة والإنسان معاً (ومع الهيمنة «الداخلية» التي أنتجت ما شخصه فوكو على أنه الشيء الطيع القابل للتشكل) فإن هذا الميل الكوني العام يمثل امتداداً لما هو ذاتي على ما هو موضوعي. ولكن لا يمكن أن يكون هناك هيمنة دون أن يدخل الآخر والمسافة الإستيمية المعرفية بين الذات والآخر، التي بالضرورة يجب أن تشمل الآخر فهي عبارة عن جزء لا يتجزأ من النظرة الكونية العامة. وإذا كانت المعرفة هي القوة، كما هو مسلم به في بنية الفكر الحديث، والقوة بطبيعة الحال متجاوزة ممتدة، إذن فالمعرفة تدخل ضمن الامتدادية الكونية العامة، أي: أنها تدخل في العنف، وهذا يظهر بدقة في كتابات نيتشه وفوكو حول مدى تورط المعرفة في العنف. «المعرفة لا يمكن أن تكون سوى فقط عن طريق انتهاك الأشياء المراد معرفتها»^(٢).

وقبل إسدال الستار على هذا الفصل، هناك أمر يجب الحديث عنه يتعلق بالانفصال الشديد بين البنية الفكرية للهيمنة من

(١) Bauman, *Intimations*, xiv.

(٢) M. Foucault, *Truth and Juridical Forms*, in M. Foucault, *Power: Essential Works of Foucault 1944-1984* ed. J. Faubon, trans, R. Hurley et al (New York: The New York Press, 1973), 9.

وفيما يخص هذا الموضوع انظر الفصل الرابع (الفقرة الخامسة) التالية وكذلك كتاب حلاق، الشريعة، ٦-١٣.

ناحية، وبين الأخلاق والقيم من ناحية أخرى. ولقد تأثر هذا الانفصال مبكرًا في عصر التنوير، عندما كان ما يسمى بالفلاسفة الميكانيكيين من أمثال بويل ونيوتن الذين أخذوا في الظهور، ولقد جادل هؤلاء الفلاسفة الذين جاءت مبادئهم لتشكّل إلى حد كبير النسق غير المتنازع عليه على نطاق واسع في عصر التنوير وهو النسق الذي يجادل بأن المادة شيء «وحشي» أو «جامد» أو حتى «غبي»^(١) وفي هذا المعتقد، فإن كل الوكالات الروحية في الواقع الضميري قد طردت من الكون، تاركة المادة دون روح ومعنى، لكن مع ذلك لها صلة بمعنى مادي متمركز على الإنسان. وإذا كانت المادة موجودة في شكل «وحشي» أو «جامد» إذن فإن السبب الوحيد لوجودها يجب أن يكون خضوعها لإرادة الإنسان. ولقد وصف روبرت بويل، وهو من رواد الفلسفة الآلية، حركته بأدق توصيف عندما قال «بأن الإنسان كان قد خلق ليتملك ويحكم الطبيعة»^(٢). ومن ثم إذا كانت الطبيعة «وحشية» و«جامدة» فإنه باستطاعة المرء أن يتعامل معها دون أي محاذير أخلاقية، وهذا بالضبط ما حدث منذ أوائل القرن التاسع عشر، إن لم يكن من قبل. لكن طالما، بحسب رأيي، فإن النزوع الامتدادي الكوني العام قد ارتبط بنيويًا بقاعدة البنية الفكرية القائمة على الهيمنة فإن

(١) A. Bilgrami, Gamdhi, Newton, and the Enlightenment in I. A. Karawan, et al. eds. Values and Violence (New York: Springe, 2008), 5-29.

(٢) Jacob, Radical Enlightenment, 6, xi, 3-4, 64-67.

وجهة النظر القائلة بوجهة نظر «الوحشية» و«الجمود» للمادة كانت أيضًا الأساس الذي تذرعت به الكولونيالية الحديثة وتصرفت على أساسها^(١).

ومع ذلك فهذا ليس كل شيء. فالنقطة الأهم في عزل المادة بوصفها «وحشية» و«جامدة» هو الظاهرة الخطيرة والنهائية لعملية فصل الحقيقة عن القيمة التي هي بالتالي تشكل عاملاً رئيساً في المشروع الحديث (وهو عامل، كما لاحظ تشارلز تايلور، «يثبت بقوة عظيمة قواعد الخطاب لصالح منظور ما، مجبراً الآراء الأخرى لتصبح غير مستقلة»)^(٢). وإذا كانت المادة، في ذاتها، مجردة من القيمة، عندها يمكننا معاملتها بوصفها شيئاً. وبإمكاننا دراستها، وإخضاعها لقدر واسع من جهازنا التحليلي دون أن يكون علينا أي متطلبات أخلاقية^(٣). والأهم، مع ذلك، وكما جادل بعض علماء العلوم الاجتماعية، فإن عملية الانفصال التي تجرد البحث الفكري/العلمي من القيمة «هي عملية لا يمكن الدفاع عنها أخلاقياً» لأنها «تفك الارتباط بين المراقب والمسؤولية الأخلاقية

(١) للاطلاع على المواجهة الأوروبية مع الدمج الهندي بين القيمة والمادة انظر في هذا التحليل الثاقب في:

Bernard Cohn, Colonialism and its Forms Knowledge, 18-19 J. Hart, Empires and Colonies (Cambridge: Polity 2008) 44-47, 79-82, 211-14.

(٢) Taylor, Justice After Virtue in J.

Horton and S. Mendus, eds. After Maclyre (Cambridge: Polity Press, 1994), 20.

(٣) Bilgrami, Gandhim Newton, 25.

التي ينبغي أن تصاحب صفاته وتنتهي إلى أن الوضع القائم المقدم كما لو كان هو الأمر الطبيعي والحقيقي الواقعي بدلاً من أنه وضع مُتشكل ومتحزب^(١). وإن هذا البعد الأخلاقي، أي: بالفعل المسؤولية الأخلاقية، من الصعب التشديد في التأكيد عليها.

(١) Pressler and Dasilva, Sociology 102-03.

ثالثاً: الاستشراق بوصفه نسقاً

(١)

مُتَكَلِّمًا

مثل كل الحقول الأكاديمية التي أنتجتها أوروبا وأمريكا في القرنين الماضيين فإن الاستشراق التشريعي (الفقهي) انبثق من داخل البنية الفكرية للهيمنة وتغذى عليها. فلقد خرج من رحم النظرية الكونية للتقدم القائمة على الهيمنة وتغذت على كل من الكولونيالية والعنف الإبستمي المعرفي. إذ كيف بإمكان الاستشراق أن يتشكل بغير هذه الصورة، عندما كانت إسهامات علماء الجيل الأول (أصبح بعضهم مؤسساً لهذا الحقل) في المشروع الكولونيالي واضحة ومعلنة ولقد كانت إسهامات موثقة ولقد وثقها باورز نفسه^(١).

(١) انظر مقالتي:

Orientalism Colonialism and Legal History: The Attack on Muslim Family Endowments in Algeria and India, Comparative Studies in Society and History 31, 3 (July 1989) 535-71. =

ويظهر باورز في «مقالته النقدية» وهو يستبعد جدًا إمكانية وجود تقليد ثقافي وفكري واستطراذي مشترك داخل الاستشراق، مدعيًا انتهاج تبرير عقلائي بالاستقلالية يتحدى وقوع أي علاقة جدية بين «الأنا» و«النحن» وبين البحث العلمي والبنية الفكرية داخل البحث العلمي. ويظهر أنه حتى يقلب رأسًا على عقب مفهوم يكون عن المغالطة^(١) ويظهر عليه أنه يؤمن بموضوعية الباحثين، عازيًا قيمة - الحقيقة «للتائج» بحوثهم على أساس كمي وأي نوع من الشواهد التاريخية يمكن استكشافها ووضعها موضع الاستخدام. فيقول «يتطور البحث التاريخي ببطء». ومع كل اكتشاف جديد يعاد النظر في الأدلة القديمة ويصبح بالإمكان إعادة تعديل تأكيدات مبكرة كانت قائمة في الماضي» (١٥٧). ولذا فإن القضية هي مجرد دليل وكيفية الوصول إليه وليس تفسيراته. والباحث، بحسب تقديم باورز، عبارة عن ظاهرة إبستمية معرفية جامدة وهو ذات مطلعة ليست محدودة بالزمان وهي لا تتأثر بأي

= فيما يتعلق بشاخذ انظر الهامش (٧٠) التالي.

D. Fischer, *Historian's Fallacies* (New York, Herbert 1970) 4-5.

وتتمثل أكذوبة يكون في الفكرة القائلة بأن المؤرخ يمكن أن يعمل أو يتصرف دون الاعتماد على أسئلة وافتراضات وأفكار ونظريات وأنواع نسق وبديهيات وتحيزات وتصورات عامة من أي نوع مدروسة سلفًا.

(١) D. Fischer, *Historian's Fallacies* (New York, Herbert 1970) 4-5 يتمثل أكذوبة يكون في الفكرة القائلة بأن المؤرخ يمكن أن يعمل أو يتصرف دون الاعتماد على أسئلة وافتراضات وأفكار ونظريات وأنواع نسق وبديهيات وتحيزات وتصورات عامة من أي نوع مدروسة سلفًا.

واقع وجودي قد يلون «موضوعيتها»، ويظهر أنه يرفض الأطروحة السوسيولوجية القائمة منذ وقت طويل وتتميز بالرسوخ والتي تقول إن اتجاهات الباحث الثقافية وتحيزاته وميوله التمييزية تؤثر على عمله «وتنبثق عن الغرض الجماعي للمجموعة التي تشكل خلفية تفكير الفرد»^(١). لذا إذا كان الباحثون ذواتاً فكرية مستقلة، بالنسبة لباورز، مجهزة بأدوات تحليل «علمية دقيقة»، فإنه لا يمكن وصفهم على أنهم أعضاء لمجموعة، وأنهم يشتركون في إطار إكستولوجي أخلاقي منطقي ما، أو أنهم ينتمون إلى أنساق-عدا بطبيعة الحال- انتماؤهم إلى «منهجية بحثية غريبة» وهي المنهجية التي توحدهم (وهي منهجية ليست نتاجاً مقررًا من منظور اجتماعي كما يظهر أنه يفترض).

وكما أوضح كون وغيره، لا يمكن أن يوجد علم أوفرع أكاديمي دون أنساق (براديم). والتأثير الكلي لعلم اجتماع شيلر الفلسفي يذهب إلى نفس الفكرة: «إذا أخذنا أفكاراً معينة، أفكاراً ذات طبيعة معينة سواء كانت دينية أو فلسفية أو علمية، ويتبع ذلك أنه إذا كان لها أن تنتعش، فإنه يجب أن تبعد لنفسها أشكال حياة مناسبة بحيث تستطيع أن تشعر أنها في موطنها»^(٢). وهذا يجب أن يقال، ليس فقط على أنه قابل للتطبيق على الغرب الحديث ومعه استشراقه ولكن أيضًا يمكن تطبيقه على ثقافات أخرى كذلك، بما

(١) Mannheim, *Sociology of Knowledge* 305-06.

(٢) Stark, *Sociology*, 36.

في ذلك الإسلام ما قبل الحداثة (لكن علينا أن نؤكد أن النماذج المختلفة ذات وظائف وأهداف مختلفة).

وإذا كان الاستشراق فرعاً من فروع المعرفة، وهو فرع معرفي، إذن يجب أن يمتلك نَسَقًا. فإذا ما جادل أحد بأنه لا يوجد نسق استشراقي فإن إنكاره يساوي: (١) وجود مجموعة من الباحثين يدرسون مسائل إسلامية وهي عبارة عن خبرة لها حدود معترف بها مفاهيميًا ومعرفة بشكل جيد (٢) وأن هؤلاء الباحثين يعملون وهم موظفون لدى مؤسسات راسخة اجتماعيًا وسياسيًا وهي معروفة بالأكاديميات أو الدراسة الأكاديمية (٣) وأن هذه المؤسسات تعتمد كليًا أو بصورة جزئية على دعم مالي من القطاعات الحكومية ورجال الأعمال معًا (٤) وأن وكالات التمويل وبالذات الوكالات العامة، لها قوانينها وسياساتها التي يجب على الجامعات أن تدعن لها إذا ما أرادت الحصول على دعم مالي (٥) وأن هذه السياسات تعكس وجهات نظر النظام السياسية حول ما هو مهم وما هو غير مهم وأي موضوعات أبحاث ذات «صلة» ومن ثم تكون جديرة بالدعم والتمويل^(١) وما يمكن أن يعتبر أو لا يعتبر ضمن «التعليم المتنوع» (٦) وما تطلقه الحكومات من مبادرات تبادل بطريق تدخل مباشر وفعال من جانب الجامعات الوطنية،

(١) فيما يخص هذه القضية داخل سياق علم اجتماع المعرفة انظر:

Norbert Elias, Knowledge and Power: An Interview by Peter Ludes, in Stehr and Meja, Society and Knowledge, 206.

وبرامج أخرى مع البلدان «الأجنبية» و«النامية» انطلاقاً من وجهة نظر ترغب في «تدريب» طلابها وأساتذتها وغيرهم من المشتغلين في حقول علمية على «تحديث» نظرتهم لدينهم (حتى «ينبدوا التطرف») والترويج «لفهم إيجابي للغرب» (٧) وأن الجامعات عرضة لقوانين داخلية وخارجية مرتبطة بتعيين الأساتذة وترقياتهم وتثبيتهم في العمل وإعطاء منح من القطاعات الخاصة والعامّة (تعطى فقط لمواطنين معينين)، وهي ليست فقط ذات علاقة بعملية التثبيت في العمل واعتبارات الترقية العلمية، ولكنها أيضاً تلعب دوراً في توجيه البحث في موضوعات وقضايا خاصة معينة (ومن ثم مثلاً زيادة البحث في موضوع الجندر وحقوق الإنسان وما شابه) (٨) إن الباحثين يقرؤون ويدرسون، من بين أشياء أخرى عديدة وبالذات وجود نصوص تحيل على ذاتها في الحقل العلمي والعديد منها يصبح من القراءات الضرورية لتعليم الطلاب وبالذات لطلاب الدراسات العليا المختصين في هذا الحقل العلمي (٩). واعتبار هذه البحوث أو الأعمال هي «أدوات الحرفة» و«نصوص الحقل المقدسة»^(١) ومن ثم لها مكانة الناموس (١٠) واعتبار النقاد الذين يتطرقون لنقد الافتراضات التأسيسية الذين يقدمون وجهة نظر نقدية للحقل ينظر إليهم باعتبارهم يشكلون خطراً ويجب أن يستبعدوا ويفندوا بل وحتى يمنعوا ويحجب نقدهم (وما نفور باورز سوى نسق بامتياز ينطبق على ما نتحدث عليه).

(١) Knorr-Certina, Fabrication of Facts, 188.

وإذا كانت هذه الظواهر، كما أرى، لا يمكن إنكارها، فإننا إذن في طريقنا إلى تحديد هوية مفهوم نشترك فيه لموضوع الاستشراق وماذا يعنيه. وهذه الأهداف والهويات المحددة للذات هي جزء لا يتجزأ من هوية مشكّلة لا تشكل فقط عن طريق وظائفها المعلنة ونماذج العمل، ولكن أيضًا تتحدد عن طريق نسق لتبرير الذات وبنية مفاهيمه وتبحث عن إصباغ المشروع والصدق لتلك الهوية. وأقول «نسق» و«بنية» لأنه يجب أن يكون هناك مفاهيم متسقة جدًا من الإستمولوجيا والأنطولوجيا والغائية في كل حقل علمي حتى يتمكن من القيام بوظيفته، وهكذا يمكن أن يوصف بحق أنه يشكل حقلًا علميًا. وعلى العكس، فغياب مثل هذه المعاني المشتركة وغياب وجود نسق للمصداقية سيحول كليًا دون أي إمكانية لوجود مثل هذا الحقل. وهذا ما أسميه (أنساق=Paradigms).

ويجب أن يمتلك كل نسق إستيم (وحدة معرفية) لا يمكن أن تكون موجودة في حالة تناقض، بغض النظر عن ديناميكيات القوة (المتعارضة) داخله. لذا يجب أن يُشدد على أن مفهومية النسق الملخصة هنا هي ليست نظرة جوهرية، فهي تعترف بشكل كامل - كما سنرى لاحقًا - بفكرة انسيابية متدفقة للقوة وللأنساق ذاتها.

وإذا كانت حقيقة أن كل «حقل» يجب أن يكون نسقًا، إذن فالاستشراق الفقهي ليس استثناءً. وعندها يكون السؤال: ما هي طبيعة نسق الاستشراق الفقهي؟ وفي محاولتي لتقديم إجابة على هذا السؤال، سأنتقل من العام إلى الخاص.

(٢)

البنية الفكرية المُشكَّلة لخلفية

الاستشراق الفقهي

انطلاقاً من النظرية التي تناصر الحتمية الاجتماعية للمعرفة، فإن الاستشراق الفقهي - مثله مثل كل فروع المعرفة الأكاديمية - هو بالضرورة متجذر في وجهة النظر الغربية للكون (Weltanschauung) ويشكل مظهرًا لها، ويتجذر في بنية التفكير الأوروبية الأمريكية. وكما هو حالها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر - وهي الفترة التي شهدت ذروة الكولونيالية التي خلالها وسعت وكثفت أوروبا من قبضتها العسكرية والثقافية على معظم مناطق العالم وسكانه - كان الاستشراق التشريعي، في الغالب دون وعي بارتباطه البنيوي بالمشروع الكولونيالي، تعبيرًا عما أسماه شيلر «الميل» للهيمنة والسيطرة، وهو استشراق كانت أدواته سلاح المعرفة: فأن تعرف هو أن تقدم وأن تقدم هو أن تستخدم اللغة وأن تستخدم اللغة يعني توجيه قدر من مخزون استطرادي مفاهيمي وثقافي وتاريخي (المركزية الأوروبية)، حيث

يتسم بخطاب يتلفظ بالآخر عن طريق الذات. فإنه بذكر الآخر في ظل هذه الشروط، يعني في الواقع، إعادة تشكيله. وإذا كان جادامر، مثله مثل نيتشه وفوكو كانوا على حق، في أن التحيز سيكون جزءًا لا يتجزأ من عملية الفهم والاستيعاب^(١)، ومن ثم فإن معرفة الاستشراق التشريعي وثقافته وتلفظاته انخرطت في عملية هيمنة بوصفها وكالة تنفيذية^(٢)، ولأن هذا واضح بشواهد عديدة نظريًا وعمليًا. أما بالنسبة للنظرية، فلقد خصصت موجزًا كافيًا من علم اجتماع المعرفة لتوضيح كيف أن الاستشراق كان لا يمكن أن يظل واقفًا خارج حدود الإبتيم (الوحدة المعرفية) الأوروبي الحديث وبشكل واضح، لبنى المعرفة، وفيما يخص الجانب العملي لا أحتاج أن أذكرها، فالمسارات المهنية الثرية للعديد من الباحثين الذين وضعوا أنفسهم وخبراتهم القانونية بشكل مباشر وغير مباشر في خدمة المشروع الكولونيالي عديدة دون حصر (على سبيل المثال السير وليم جونز وسنوك هورخورنيه ومارسيل موراند وشاخت^(٣)، وآخرون كثير) ولقد اعتبر بعضهم لاحقًا «رائدًا» من

(١) Pressler and Dasilva, Sociology, ١٥٥ في الحقيقة لقد ذهب نيتشه إلى ما

هو أبعد، ذكراً العبارة الرائعة القائلة بأن «كل كلمة هي تحيز» انظر كتاب:

Humans All Too Human (Cambridge: Cambridge University Press, 1956), 323.

(٢) انظر الهامش (٧) السابق، للاطلاع على مصادر حول الأدائية.

(٣) قد تأتي كشيء مستغرب للبعض أن شاخت قد تورط في «البحث الكولونيالي» ولكن إذا

أخذنا في الاعتبار طبيعة كتاباته عن «القانون الإسلامي» وزياراته لأفريقيا «فإن هذا

الوصف ستبطل رؤيته بوصفه مبالغًا». وفيما يتعلق بانخراطه في المشاريع الاستعمارية=

رواد وآباء حقل الاستشراق التشريعي. من الصحيح أن المشروع الكولونيالي كان بشكل عام مشروعًا عن الأسواق ورأس المال، لكن كان القانون هو الوسيلة لتأسيس نظام معين ضروري لإنجاح المشروع^(١). و«القانون والنظام» ليس مجرد شعار للمشروع

= الكولونيالية، انظر ما كتبه واكن (وهي من المعجيين بشاغت) في مقالها "Remembering Schacht, 1902-1969 Harvard Legal Studies Program, Occasional-Publications, 4 (January 2003, 7-8:

والتي تذكر فيها: «لقد قام شاغت برحلة بحثية إلى شمال نيجيريا عام ١٩٥٠ وهي المنطقة المسلمة الأكثر أهمية في المستعمرات البريطانية في غرب أفريقيا، تحت رعاية المكتب الاستعماري. وقام بالكثير من الرحلات البحثية المطولة إلى أفريقيا وبالذات إلى شرق أفريقيا، من ١٩٥٣ حتى ١٩٦٤. وفي عام ١٩٥٢، وُجّهت إليه الدعوة ليكون أستاذًا زائرًا في جامعة الجزائر كلية الحقوق، وكانت لا تزال معهدًا فرنسيًا ومنح في العام التالي درجة دكتوراة فخرية في القانون من تلك الجامعة». وقد يتعجب المرء ما إذا كان شاغت قد دفع بوجهة نظر إيجابية نحو المسلمين و«قانونهم» أو حتى أنه تبنى موقفًا أخلاقيًا فيما يتعلق بعدم التعاون مع المؤامرات الاستعمارية الأوروبية، وهل سيكون متلقي جوائز ثمينة وذات سمعة عالية ليس من أحد سوى أغلظ ضابطين كولونيين كانا آنذاك في الوجود. فيما يتعلق بالمكتب الاستعماري البريطاني انظر ما كتبه:

D. Swinfen, Imperial Control and Colonial Legislation (Oxford: Clarendon, 1970.

أما فيما يتعلق بعلاقة الضباط الكولونيين بترويج الكولونيالية و«التعليمات الإمبريالية في الأنظمة البريطانية للتعليم» انظر:

Th. Aufust, Selling of the Epire (Westport: Greenwood press 1998), 107-23.

(١) Cohn, Colonialism Hallaq, Sharia, Part III, R. Williams, The American Ind - and in Western Legal Thought (New York: Oxford University Press), 1990.

الحديث، ولكنه أيضًا المجموع النهائي لمكوناته العقلانية وللبيروقراطية منزوعة القيمة ولذاتية القابلة للتعلم والنزعة الاستعمارية، والأهم القيام بتصنيع معرفة مفيدة للإخضاع والسيطرة. فلا يوجد قانون دون آلية معرفية ولا يوجد نظام دون قانون. والقانون والنسق المعرفي الذي ينتجه لا «ينظمان» المجتمع لمجرد تنظيمه وتقنيته ومؤسساته وإنما يحولان بعمق الذات ويعيدان هندسة أعماق وعيها. ولقد كان الاستشراق القانوني التشريعي في الوطن والمستعمرات معًا شريكًا نشطًا لإنتاج «القانون والنظام».

يظهر الآن أن باورز يفترض وجود «مستشرقين جيدين» و«مستشرقين كولونيايين سيئين»^(١) وأني أخطأت في عدم القدرة على التفريق بينهم. ولا يظهر أنه قد صاغ تقديرًا لقضية أن الموضوع ليس له كبير صلة باستقامة الشخص أو مثالبه الأخلاقية، وإنما له علاقة بالعلاقات البنوية بين الجسد المعرفي الذي ينتجه الحقل العلمي، كنتاج جماعي، وبين القوة التي تطورت في الدولة والمجتمع الذي أنتج ومورس فيه الحقل ومعرفته. وبشكل أدق كما لاحظ ديليو ستارك، أن التقييمات القبلية التي يعمل بها المؤرخ ومن ثم الأحكام القبلية الموروثة والافتراضات «هي الحقائق - القيم وهي أساس التشكل الاجتماعي الذي يشملها والذي قد شكله عقله»

(١) كما أشار بوضوح في عبارته القائلة بأن «التحيزات» (لاحظ «تحيزات» وليس الاشتراك في جريمة مشروع إحداث تحول بنيوي وعنيف) تقتصر على قضاة أفراد يعملون بشكل مباشر في المشروع الكولونيالي» انظر المقالة النقدية ١٣٢.

لأن «بنية العقل دائماً تسلم نفسها لبنية المجتمع الذي عليها أن تقوم بتوظيفه»^(١). وبالنسبة لجدامر فإن الفهم، رغم أنه دائماً متحيز^(٢) لكنه يعتبر فعلاً أقل ذاتية من وظيفة «وضع الشخص نفسه داخل عملية التقليد» التي يكون فيها الماضي والحاضر منتشرًا ومحيطًا بشكل دائم مستمر^(٣). وبناء على هذا فإن الاستشراق يعتبر منهاجًا قويًا جدًا ومكونًا أساسيًا في تشكل الفكر الأوروبي الأمريكي الاستطراذي الهيمني، وهو لا يساهم فقط في إعادة تقوية إنفاذ البنية الفكرية لأوروبا حول «الشرق»، ولكن أيضًا بالتأثير، عن طريق بحث علمي «موضوعي»، وعبر أفعال لا إنسانية بنسب عالية ليس فقط في المستعمرات وربما يكفي ذكر مثال عابر^(٤). فكما أوضح شيلدون بولاك^(٥) بإقناع فلقد كانت البحوث التي يظهر أنها بصورة غير واعية من علماء فقه اللغة التاريخي من المستشرقين في ألمانيا

(١) Stark, Sociology, 107-08.

(٢) Pressler and Dasilva, Sociology, 155.

(٣) Hans-Georg Gadamer, Truth and Method (New York: Seabury Press, 1975), 528.

ويضيف كاتبًا: «وهذا ما يجب أن يعبر عن النظرية الهرمونيوطيقية، أنه قد خيم عليها بفكرة ما يعرف بعملية ومنهج».

(٤) من أحدث الأمثلة التي يمكن ذكرها، التجربة الأمريكية في العراق.

(٥) Sheldon Pollock, Deep Orientalism: Notes on Sanskrit and Power Beyond the Raj in Carol Breckenrodge and P. Van der Veer, eds. Orientalism and the Post colonial Predicament (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1993), 76-133, especially at 87-96.

(التي ينظر إليها على أنها دولة كولونiale صغرى) قد ساهمت في تشكيل وتفصيل الهوية «الآرية» التي بالتالي وضعت الأساس للقوانين والسياسات النازية العنصرية التي قادت إلى الهولوكست وإلى إبادة ملايين اليهود وغير اليهود. ولقد أدت النزعة النازية ذات البعد الاستشراقي الجزئي إلى نتائج مدمرة وحرب عالمية وخطة لاستعمار العالم، والتي لو كانت قد نجحت لأخرجت «تَقْدَمًا» لنفس النوع البشري الذي يملك خصائص عرقية «استعلائية» على غيره من الأعراق.

وبعد حملته في رحم الكولونiale وفي غضون الفترة المزدهرة للمشروع الكولونالي، فإنه ما كان باستطاعة الاستشراق القانوني التشريعي أن يكون له أي مولود آخر، فلقد تغذى على البنية -الفكرية لهذا المشروع وانخرط مؤسسًا وثقافيًا (بشكل مباشر وغير مباشر) في نشر هذا المشروع في علاقة بنوية جدلية معه وقد حدث هذا بالفعل. فلقد كتب الاستشراق عن «الشرق» لكنه في الواقع كتب «الشرق»- من داخل أوروبا، تحديدًا من موقع بعيد جغرافيًا وسياسيًا ولسانيًا وثقافيًا وتاريخيًا ومفاهيميًا وإبستمولوجيًا وأنطولوجيًا ولاهوتيًا وغائيًا وميتافيزيقيًا وأخلاقيًا، منفصلاً عما هو «الشرق الحقيقي» فعلاً. وكل واحد من تلك المنظورات أبدع وأخرج بالضرورة تحيزًا وأنتجت شموليتها -عن طريق العنف الاقتصادي والسياسي- ليس فقط أشكالًا جديدة من أساليب الحكم والمجتمع في العالم الإسلامي ولكن أنتجت أيضًا «إسلامًا حداثيًا»

هو النتيجة المباشرة لهذا التحيز^(١).

إضافة إلى ذلك، لو لم يكن يملك الاستشراق نسقًا متراتبًا، ما كان ليصبح له مكان بوصفه حقلاً علميًا في الدوائر الأكاديمية الأوروبية وأمريكية. ولا أقصد بمفردة «مكان» مجرد مكان فيزيقي وإداري ومنهج دراسي، ولكن أعني وظيفة نسقية وبنوية داعمة ضمن الحقول العلمية الأكاديمية المعقدة الواسعة، وإذا كان الاستشراق لطالما ادعى ولفترة طويلة أنه مجرد من أي نسق خاص، فإن ذلك لأنه اختلط اختلاطًا جيدًا مع نماذج أكاديمية أخرى مثل التاريخ والاقتصاد والأدب والفلسفة ونماذج الاستشراق التاريخي غير الإسلامي والتاريخ الفكري ومع تاريخ العلم. بعبارة أخرى، كان ولا يزال يقوم بما تقوم به النماذج الأخرى. مع استثناء بسيط - يبرهن بقوة على صدق الحكم^(٢) - فلقد انخرطت كل الحقول الأكاديمية بشكل مباشر وغير مباشر في عملية الهيمنة على مقدرات الطبيعة والإنسان، أي: في تحطيم البيئة والسيطرة الداخلية

(١) فيما يخص التدمير الكولونيالي للمؤسسات والمنظومات الإسلامية خلال القرنين الماضيين انظر الفصل الثالث من كتابي الشريعة، وبالذات ص ٤٤٢-٣٧١ ويخصوص السؤال الإشكالي عن ولاية الأمر، انظر ص ٧٨ - ٣٧٧ وإن كان بالإمكان قول الكثير عن ذلك انظر أيضًا مقالتي:

What is Sharia? In Yearbook of Islamic and Middle Eastern Law, 2005 - 2006, xxi
Leiden, Brill, 2007), 151-80.

(٢) أنا أشير هنا إلى اختيار النقد ما بعد الحداثة لكنه ليس على أي حال يقصدهم جميعًا وكذلك فيما يخص بالحركات التي تهتم بموضوعات كوكب الأرض وما شابه ذلك.

والخارجية على المتبوعين الخاضعين، ولم يدع فقط الذات الحديثة المنضبطة وسهلة الانقياد و(بحسب تصنيف فيبر) الذات الحديثة «العاجزة» ولكن أيضًا استعمار غير الأوروبيين (وحتى بعض الأوروبيين) وإخضاعهم عن طريق المعرفة لإحداث تحولات درامية عنيفة^(١).

ولو فكر باورز ومن يفكرون بطريقته أن عرضهم للثقافات القانونية الإسلامية قبل الحداثة (بوصفها ثقافات «عقلانية» و«واقعية» و«برجماتية») وأنها نتاج جهود بحوث فردية تجردت عن نسق مقرر - اجتماعيًا، فإنه يلزم إعادة التفكير في مواقفهم. ولأنها جهود بحوث فردية واضح جدًا أنها بشكل عام - ولكن ليس بالضرورة دائمًا - كُتبت «بنوايا نعرفها» ليست محل سؤال، لكن أن تترجم هذه «الجهود» و«النوايا» في أشكال مثالية وأشكال تصبح

(١) للاطلاع على نقد ثاقب لنظرية ما بعد الحداثة، انظر:

P. Kahn and O. Lourenco, Reinstating Modernity in Social Science Research - or The Status of Ballwinicle in a Postmodern Iraq, Human Development, 42 (1999) 92-104. On Weber, see H. Gerth and C. W. M., 113, From Max Weber: Essays in Sociology (New York: Oxford University Press, 1958), 73, and 63-66.

ولقد جادل فيبر أن الحداثة تخلط بين التدريب التقني بالبحث الفكري الحر وبين الآليات المتطورة المنتظمة والتقنيات الموجهة نحو السيطرة والهيمنة، لذا فإن إنتاج طبقة من الآليات البيروقراطية والرأسمالية يحل بدلاً عن العناية الحقيقية للبحث الفردي الحر. وهذه الظاهرة، كما يجادل فيبر، أدت إلى تدهور الرجل المتحضر المثقف وكذلك أدت إلى استبعاد الشخصية المثقفة متعددة مواهب لصالح اختيار الخبير التقني الفني الذي من يُعد - من وجهة نظر إنسانية - شخصًا عاجزًا.

مثالية للحصول على معرفة مستقلة، مفصولة أو منتزعة عن محيطها يعني استمرار العمل بحسن نية فكرية وهو في الحقيقة متناقض. ويجب التأكيد إذن أنه بينما غالبية الباحثين قد يتحلون بأنبل النوايا عندما يشرعون بدراسة للثقافات الإسلامية وغير الغربية، فإن نواياهم، في ذلك الوقت وعملهم المستحق للإشادة والإعجاب وإنتاجيتهم العالية ليس لها كبير علاقة مع مجمل الإنتاج الأدبي، بوصفه عملاً ثقافياً جماعياً يصبح بشكل ما نَسَقاً في النهاية ليشارك في عملية الهيمنة، وفي أشكال لانهاية لها من أشكال العنف. ولهذا يجب علينا أن نصر على أنه -كما يجادل شيلر بإقناع- النوايا كالحب والشفقة والكره وظواهر اجتماعية نفسية أخرى هي حالات من حالات «العقل» و«القلب» التي تشكل وتتكيف اجتماعياً، وتكون تصنيفات متكونة سوسولوجياً^(١). وهذا بشكل دقيق في سبيل تفسير أهمية التأكيد مبكراً على أن أمثال هذه العواطف والذخيرة اللسانية التي عادة ما نعبر عنها هي متجذرة اجتماعياً، وهي بذلك فريدة بالنسبة لسياقها الاجتماعي. ولذا، أنطولوجياً، لا يمكن أن تكون هناك نوايا خارج بنية القيمة الفكرية الإبتيمية لمجتمع الباحثين. «دراسة الثقافة هي ثقافة . . . وثقافتنا: تعمل عبر أشكالنا وهي تبتدع مصطلحاتنا وتستعير كلماتنا ومفاهيمنا لمعانيها وتعيد توليدها وإنتاجها عن طريق جهودنا»^(٢).

وهكذا بينما النسق الاستشراقي الفقهي القائم قد هجر الآن

(١) Scheler, Problems, 67.

(٢) McVathy, Knowledge as Culture, 57.

كليا ادعاءات كولونiale ظاهرة عن «الشرق»، إلا أنه لا يمكن أن يقال إنه قد تخلص من بنيته النسقية المبكرة التي تشكلت، وهذا لا يعني التقليل من شأن «التحسينات والتطورات» التي أدخلت حديثاً التي قام بها جوهانسن وجربير وموتسكي وباورز وغيرهم. فبالنسبة لهذا الحقل حتى يترك ويهجر نسقه الذي بقي معه لفترة طويلة، كان يجب على الاستشراق في الحقل الفقهي أن يواجه نسبة الخاص ومصدره وانخراطه الثقافي والإبستيمي المعرفي في المشروع الكولونيالي. والأهم من كل ذلك، يجب أن يصبح واعياً للذات الإبستيمية المعرفية مقابل موضوعيته، وأن يسأل نفسه فيما يتعلق بمدى مرونته وقدرته على التكيف مع النظرية. والأهم جداً، حتى يخرج الاستشراق الموروث من بوتقة نسقه الطويلة، فيجب أن يصبح واعياً بصلاته البنيوية بالبنية الفكرية الشاملة للهيمنة.

إن تبعات الاستفسار عن هذا الشكل الأخير هي تبعات عميقة جداً على قدر تنويريتها، وحتى تقوم بذلك يجب عليها أن تحرر نفسها من الجهود العملية لافتراضات عصر التنوير (بغض النظر عن مدى نواياها الطيبة)، ومقاومة أي معنى مقصود للهيمنة، وأن تغير نوعية الفرد والنوايا الفردية، وأن تجعل المرء أكثر حساسية لنواياه بالنسبة للمشاكل التي تفصل الحقيقة عن القيمة وتجردها، وحتى ينظر للتاريخ والطبيعة على اعتبارها وحدات غير تقدمية ووحدات حاملة للقيم، عندها يمكن للشخص أن يتعلم منها أخلاقياً كيف يحيا حياة طيبة خلقياً، ودعنا الآن نذهب إلى الجزء الأخير لمزيد من مناقشة هذا الموضوع.

(٣)

الانتقاء الموضوعي للمعرفة

إن الاستشراق الفقهي تأويليًا ونظريًا بشكل لاواع للذات - منذ بدايته وحتى الآن وبشكل خاطئ- اتخذ مسلماً وجود ثبات واستقرار أنطولوجي لتأريخ الفقه الإسلامي، وأن هذا التأريخ قد وجد من حيث الحقيقة والبنية، في زمان ومكان، وبطريقة كان على الدراسة الأكاديمية الغربية أن «تشكله». والسرد والأدبيات التي أنتجها هذا التأريخ كان يُنظر إليها باعتبارها «بحثًا» و«علميًا» منبثقة بشكل قاطع عن مناهج بحث «أكاديمية» و«علمية». ويُستبعد تلقائيًا المفهوم الإسلامي التقليدي «لتأريخ الشريعة» بوصفه شأنًا «دينيًا» و«غير علمي» ومن ثم فهو غير قادر أن يصمد أمام الدراسة النقدية التي تمارسها المنهجية البحثية الغربية. وهذا المفهوم الثنائي -للمرواية الإسلامية ولروايته الخاصة- هو جزء لا يتجزأ من نسق الاستشراق الفقهي. وضمن مؤشرات هذا المفهوم هي المصادقة على مختارات معينة من الكتابات وهي ما أسماها بشكل موفق كنورسرينا Knorr - Cerina «النصوص الدينية» للمهنة. وأعطيت هذه الأعمال، وجميعها أعمال أوروبية أمريكية، حق الاحتكار لكل

الأسئلة عن «الأصول» (في الواقع على سائر تاريخ الشريعة) تاركة كلياً إسهامات كتابات العلماء المسلمين من العالم الإسلامي. إذ إن إضفاء أي شرعية على هذه الأعمال يعني المخاطرة بإخضاع سردية النسق، الذي كما رأينا، يشكل التاريخ باعتباره رواية مؤسسة للقوة.

ومن منظور جدلي، فإن تشكيل الاستشراق «لتاريخ الفقه الإسلامي» إنما هو فقط رواية بديلة وواحدة من عدد ممكن من روايات أخرى، وهي رواية في الحقيقة فريدة له. وكما سنرى، أنواع السرد أو الروايات الأخرى ممكنة ومحتملة فقط في ظل نسق غير استشراقي.

مرة أخرى فإن استدعاء ما قال شيلر مفيد هنا، فلقد جادل بأنه ليست هناك حقيقة خارج العقل (وهذا، في حد ذاته، ليس على الإطلاق موقفاً فلسفياً فريداً). فالحقيقة العقلية الفائقة موجودة ببساطة، وليس لها على الإطلاق أي شيء أكثر من أن تكون لها قيمة أنطولوجية، فهي تتألف مما هو معروف بصورة محتملة، أي القول بأنه لا جزء منها يمكن أن يُعرف خارج العقل. لكن، ما يعرفه العقل هو فقط جزء صغير مما هو قائم هناك، ولم يدخل بعد تصنيف ما نسميه بـ«الحقائق» أو «الدليل» أو «البيانات». وما هو «موجود هناك» قابل للمعرفة ولكنه ليس وحدات معروفة فعلاً، وطالما أنه لا يمكن أن توجد «حقائق» دون أن تكون معلومة للناس، فإنها قد تكون أي شيء ينوي أن يفعله عقلنا بها.

ويسمي شيلر هذه الإمكانيات الكامنة غير المحدودة ولكنها احتمالات غير معلومة أنطولوجيًا بالكائن الحقيقي *ens reale*، في مقابل ما نعلمه قصدًا *ens intentionale* أي الحقائق والمواد الذهنية التي ينوي العقل أن يركز عليها، بحسب كلامنا^(١). وإذا كانت معرفة الحقيقة الفائقة ذهنيًا هي من وظائف العقل وإذا كان العقل جزءًا لا يتجزأ من تشكل الذات، إذن فما نعرفه هو جزء منها، جزء من المعارف ولذا فإنه ليس له أي طموحات إستيمية معرفية تتجاوز عالم الفائق الذهني إلى الآن لأنه مجرد أنه يعلم بعض العناصر الممكنة في هذا العالم. وكما رأينا فيما سبق^(٢)، فإنه إذا تشكل عقلنا عن طريق عميات التنشئة الاجتماعية حيث تدخل فيها عناصر تاريخية ولسانية وعناصر ضمنية أخرى للمعرفة، عندها يكون تشكيلنا للحقيقة فوق الذهنية (العقلية) -وفي حالتنا «الحقيقة التاريخية»- هي عبارة عن نتاج ما نحن عليه وكيفية رؤيتنا للعالم وما له صلة أو علاقة بنا كذوات اجتماعية والتي داخلها عوائق ذهنية تُعرف عالمنا.

ومما هو محوري لهذه الأطروحة المبدأ القائل بأن هناك مجموعة عوامل اجتماعية وتاريخية (تناولناها في الجزء الثاني السابق) هي التي تقرر «الاختيار الخاص لأنماط التفكير»^(٣). وفي

(١) Stark, *Sociology*, 108-12.

(٢) انظر الفصل الثاني، فيما سبق.

(٣) Staude, Max Scheler, 197, scheler, *Problems* 26, 72, 73, 119, 165.

الحقيقة، يكمن هذا الاختيار في جوهر ظاهرة المعرفة المقررة اجتماعيًا، طالما، بالنسبة لـ شيلر، أن صدقية أو عدم صدقية المعرفة لا يمكن ولا يجب أن تتعلق بالأنماط نفسها^(١)، ولكن تتعلق بالحقائق التي اختيرت، من بين إمكانيات عديدة أخرى. وسواء اتفق المرء أو اختلف مع شيلر على هذا التمييز (فلا يتفق معه مثلاً على ذلك كل من كارل مانهايم وإميل دوركايم)^(٢) فإن عملية الاختيار الخاصة لأشكال المعرفة هي أمر غير خلافي للأهمية الاجتماعية والذهنية العميقة، لكن إنكارها يعد ممارسة غير ذات جدوى. وكما تسأل ستارك، مستشهدة بمقولة «كيف يتحول الباحث إلى التركيز على مشكلة بحثية محددة من بين آلاف الإمكانيات المعروضة أمامه...؟ يجب بطريقة ما أن تكون تلك المشكلة قد أثارت اهتمامها لدرجة عالية أكثر مما أثارتها الأسئلة الأخرى. واختيار دراسة إشكالية يعتمد جزئياً على «اعتبارات متجاوزة للنظرية»^(٣). وهي الاعتبارات التي تحددها ستارك، سيراً على خطى شيلر، على أنه أمثال تلك العوامل الاجتماعية والتاريخية التي -كما سنرى- تعطي شكلاً ومادة لإرادة مسبقة. وحتى في العلوم، المعترف بها بوجه عام على أنها علوم «دقيقة» أو علوم «علمية» بدرجة أكبر من العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، فإن

(١) Degrei, Social Compulsions, 56-51.

(٢) Curtis and Petras, Sociology, 16-17.

(٣) Stark, Sociology, 114.

«معرفة العلماء بماهية المشكلة البحثية وماهية الحلول، هو عبارة عن تخمينات تم تعلمها بخصوص أين بإمكان المرء أن يبحث وما عليه أن يتجاهل وأن يتمتع بحس انتقائي بشكل كبير وأن يقوم بعمل بارع قائم على توقعات مع المادة التي تقوده إلى الوصول إلى نتيجة «مبتكرة»^(١).

والتاريخ لا يختلف كثيرًا، رغم أنه أقل «علمية». وكما لاحظ الفيلسوف الفرنسي ريمون -كلود- فرديناند أرون، معتمدًا على ما توصل له ماركس وفيرر- وضمنيًا بالموافقة التامة مع فلسفة شيلر على هذه النقطة- أن مقارنة المؤرخين للتاريخ بحسب مفهوم قيمة مسبقة تفترض ما يجب أن يكون له علاقة وما لا يجب أن تكون له علاقة أو ماذا ينبغي أن يكون «مثيرًا» لهم. «فنحن نحفظ من الماضي ما يثير اهتمامنا». ولقد قادنا الاختيار التاريخي بسبب أسئلة سألها الحاضر للماضي. والاختيار عبارة عن طريقة خاصة لتشكيل الحقائق، عن طريق اختيار المفاهيم وترتيب أمور معقدة على طريقة وضع أحداث وفترات داخل إطار منظور ما^(٢). وبعبارة أخرى، كما أشار إدموندو أوجرمان بذكاء في نفس السياق، يعكس «التاريخ الحقيقي» أنطولوجيتنا التاريخية الخاصة، وطالما أن

(١) Knorr-Centia, Fabrication of Facts 187-88.

(٢) R. Aron, Relativism in History in H. Meyehoff, ed. The Philosophy of History Our Time: An Anthology (New York: Doubleday Anohor, 1959) 157-58.

الأشياء والأحداث في ذاتها ليست شيئاً، فإن كينونتها تعتمد على معنى الذي تخلى عنها بسبب الإطار المرجعي لتلك الصورة للحقيقة الباقية في تلك اللحظة»^(١).

وهذا «الانتقاء الخاص» الذي سأسميه من الآن فصاعداً «انتقاء الموضوع» هو من بين الظواهر المشكّلة والأكثر أهمية للمعرفة المقررة اجتماعياً، حيث بناء على ذلك يصبح من غير الممكن الاستغناء عنها في أي تحليل لأنواع النسق المعرفي.

وبالاعتماد على المناقشات في الجزء الثاني من هذه المقالة فإنه من ضمن اهتمامي الإيمان بالرأي القائل إن اختيار الموضوع إنما تقرره تأثيرات البنية - الفكرية، أي: على العكس، تقرر بشكل سابق البنية الفكرية للهيمنة اختيار الموضوع التي بالتالي تحصد نوعاً معيناً من المعرفة، وستغذي، بشكل أو آخر، التعقيب داخل البنى الفكرية للهيمنة (بغض النظر عن النية التي قد تتولد أو لا تتولد عند الباحث بمفرده). ومن الأمثلة الممتازة لعملية الاختيار والانتقائية مثال اختيار تصنيف «العرق» في أوروبا في القرن السابع عشر والثامن عشر، وهي الفئة التي ساهمت في تقنين وقدامت التسهيلات في عملية الاضطهاد والرق وإبادة أعداد غفيرة من البشر

(١) Mark Thurner The Founding Aboyes of Colonial History: Or The Origin an Principle of the Name of Peru, History and Theory 48 (Feb. 2009). 46. Edmundo O; Gdmann's La invencion e America (Mexixo of Fondo al Cultura Economica, 1995), 57.

وهو تصنيف اخترق نسيج بنية الفكر الأوروبي^(١). ولقد انتشر تصنيف العرق والعنصرية (كما لا يزال جزئيًا يفعل ذلك) رأسياً وعرضياً، ناسجاً لنفسه تشكلات إبستيمية معرفية وفلسفة عالية، وبموجب هذا يؤثر في الحقيقة على الأرض، وبصورة كبيرة في العالم غير الغربي. وتقوم مسألة اختيار الموضوع من طرف آرثر جوينو أو من طرف فرانسيس جالتون في تداخل مع علاقة جدلية مع الحياة الاجتماعية والسياسية والعسكرية الأوروبية الكبيرة، التي جميعها كانت قد جردت في شكل بنية فكرية والعكس صحيح. وبشكل دقيق، وبسبب هذا النوع من التبادلية التي أصفها بها، مستلهماً في رأيي علماء اجتماع المعرفة، أصف الأمر على أساس مفردات جدلية بين الـ«أنا» و«النحن» لذا في رأيي عملية الانتقاء الموضوعي مجدولة مباشرة وبنويًا مع تشكل نسق الاستشراق الفقهي، في الماضي والحاضر. وأرى أن الانتقاء الموضوعي كان موجودًا في جوهر بنية نسق الاستشراق الفقهي ومحفوظة فيه. وفي

(١) (L.Lieberman, The Debat over Race in Curtis and Petras, Sociology of Knowledge, 569-85, 573. أما فيما يتعلق باستمرارية دوام المفاهيم اللسانية لتصنيفات العنصرية في: البنية الفكرية الأوروبية انظر

G. Mosse, Toward the Final Solution (New York: Howard Fertig 1978) R. Horman, Race and Manifest Destiny (Cambridge: Mass: Harvard University Press, H. Arendt, The Orginis of Totalitarianism (San Diego: Harvcourt, 1976), 158.

الحقيقة، فإنه يُعرّف كل الجوانب الداخلية والكيفية لهذا النسق^(١).

وليس من الصعب الاعتراف، بحسب ما أرى، أن دراسة الإسلام و«قانونه» بالاعتماد على مصطلحاته الخاصة يمكن أن يعطي ضمناً سرّداً مختلفاً تماماً عن ذلك المقدم لنا الآن من طرف الاستشراق وفرعه القانوني. وأحد الأمثلة على ذلك تجربة القرن الأول في الإسلام، التي يصفها النسق الاستشراقي في شكل موضوعات وتصنيفات منتقاه هي في الحقيقة تعكس الاهتمام الفكري والثقافي أوروبأمريكي للباحثين أنفسهم أكثر مما كان يشكل أهمية لمسلمي القرن الأول. فالقرن الإسلامي الأول في الواقع قد صيغت إشكاليته بحسب مصطلحات «أصول» تألفت بشكل كبير من أسئلة حول اقتباس الإسلام واستدائه للتقاليد السابقة عليه التي تعود أصولها إلى «أوروبا» وبالتالي عبارة عن ابتكار مخترع آخر. والتركيز هنا كان ولفترة طويلة حول قضايا تتعلق بالهوية، وعلى مدى استنساخ الإسلام أو بنيته أو استيلائه على هذه التقاليد. وسواء كانت قضايا الهوية هذه معروضة بحسب مصطلحات «الممارسات الشائعة للإدارة الأموية» أو «بحسب القانون الروماني الإقليمي» فإن المقاربة بنويّاً هي المقاربة ذاتها، أي: هي إيجاد نماذج ثقافية

(١) لم تتأثر الجوانب الخارجية الصورية مباشرة بعملية اختيار الموضوع ولكنها تأثرت بالبنى المؤسسية والسياسية التي أحاطت بالاستشراق في أوروبا وأمريكا وهذا قد أشير إليه بشكل جزئي في القائمة المقدمة في الفصل الثالث (الجزء الأول) السابق.

مشابهة، إن لم تكن مماثلة، كما الحال في نموذج «الاستزاع» الحديث بالجملة لقانون أوروبي أو أمريكي في العالم الإسلامي. بالطبع إن طرح التساؤلات حول المصادر قبل الإسلامية للشريعة هو مشروع بحثي له مشروعته، طالما كان استجواباً خاضعاً لإطار بحثي أوسع، وإطاراً ليس قاصراً على قضايا الهوية على أساس الاستيلاء عليها (وهي العملية التي ولفترة طويلة هيمنت سلباً على فروع علمية أخرى، وبالذات على الفلسفة الإسلامية). وهذا الإطار البديل يمكن بحسب تصورنا أن يلقى بظلال شبكة واسعة من الاستفسارات البحثية ترتبط بلغات وحساسيات تلك الفترة، باحثاً عن عمليات داخلية وذات قاعدة كيفية لتشكيل الهوية بدلاً عن الأفكار المفروضة من الخارج، والتبسيطة التي تؤكد على «الديون» و«الاقْتباسات» الصادرة عن فترة استعمارية مبكرة. ولن تأخذ قدرًا كبيرًا من التصور لرواية قصة علمية تقول بأن ما نسج بنويًا بحسب المفاهيم الأخلاقية، بدلاً عن المفاهيم الأوروبية للتشكل «القانوني» للإسلام المبكر، وذلك عن طريق رؤية هذا «الدين» الجديد على أنه مستمر ومنفصل مع من سبقه والتأكيد على الدوافع الأخلاقية والتوترات التي عاشها وجربها مسلمو القرن الأول.

ونظرًا لأن هذه المقاربة المفترضة للنظرية الأخلاقية القائمة على النص المؤسس للإسلام - القرآن - لم تطبق قط وعندما أخذت بجديّة («أبو» هذا الحقل، جوزيف شاخ، أنزل هذا الافتراض

منزلة هامشية بالتأكيد) فقد دُرس القرآن من أجل قوانينه الخاصة بالطقوس والغذاء ودرس كذلك على أساس كيف أن هذه القوانين قد «نسيّت» أو «أسيء فهمها» أو «شوهها» المسلمون الجدد^(١) ولقد رأى أكثر الباحثين ضلوعًا وخبره في أجزاءه التي نزلت في زمن لاحق البذرة الجينية «لتطوره التشريعي» لكنهم أخفقوا في فهم ظاهرته المركزية-النبض الأخلاقي- كليًا^(٢). ولم يفكر أي من هؤلاء المفكرين في رؤيته باعتباره أول «نص» للشرعة، وليس فقط البنية الأولى والمؤسسة للبنية الأخلاقية والمعارية لمعنى أخلاقي/ قانوني احتوى داخله الخطوة الأولى لما سمي «الفقه/القانون الإسلامي».

وكذلك لم يكن الأمر بأفضل مع الحديث. فلقد تعرض الحديث لافتراضات مختلفة عديدة ليس لها مبرر، فلقد ظهر حقل الدراسات القانونية للحديث ليكون تمرينًا في دراسة «مسألة الوضع والانتحال عند المسلمين» الذي جعله العلامة الفارقة لتحديد بداية «الفقه المحمدي/الإسلامي». وما زال رد «أصول» الشريعة على تصحيح الأحاديث جزءًا لا يتجزأ من رواية الاستشراق، وهي رواية

(١) يشير باورز إلى بعض الكتابات حول هذه القضية في المقالة النقدية، ٤٦-١٤٣.

(٢) فيما يتعلق بالبحوث التي أجريت حول دور القرآن في تشكل الشريعة فيما بين العام

٦١٠ و٦٣٢ ميلادية، انظر مقالتي:

Ground work of the Moral Law: A New Look at the Quran and the Genesis of

Gharia Islamic Law and Society 16, 34, (2009) 239-79.

متجذرة بقوة بحيث إن باورز أساء فهم ما قد قلته عنها في كتابي «أصول الفقه» بشكل خاطئ مساوياً ما توصلت إليه من نتائج شاخنت. فلقد قلت آنذاك (ص ١٩٩-٢٠٠) ما يلي:

«لذا، إذا كانت السنن قد بدأت تكتسب أهمية دينية منذ مرحلة مبكرة في خلافة عمر بن الخطاب (إن لم تكن قد اكتسبت تلك الأهمية في خلافة أبي بكر أو حتى خلال المرحلة المتأخرة من حياة النبي محمد ﷺ نفسه) فإن أصول الفقه الإسلامي - كنظام ديني - لا يمكن أن تُعرف تعريفاً جامداً على أنها قاصرة بشكل محدود بارتباطها المباشر (والصوري) بالنبي. محمد ﷺ وعليه يجب علينا أن نكون متبهين للأكذوبة (التي تهيمن على معظم البحوث العلمية الحديثة) القائلة بأن القانون بدأ يصبح إسلامياً فقط عندما أصبحت السلطة نبوية . . . فالبحث عن «الأصول» للقانون أو الفقه الإسلامي في عملية تطور الحديث الطويلة - كما فعل بعض الباحثين المشهورين - هو إذن يعني فشل في إدراك الصورة كلياً. وفي الدراسة القائمة، فإن أشكال الإسلام ما قبل - الحديث (بما في ذلك السنن والعلم والرأي) جميعها صحيحة كما هو الأمر بالنسبة لتلك الأشكال التي ظهرت لاحقاً. وهذا المفهوم بشكل دقيق هو الذي جعل من الضروري أن نستبعد من دراستنا الاستقصائية أي مناقشة مطولة لتأريخ ظهور الأحاديث النبوية بوصفها مقياساً عليه يمكن التأريخ لظهور أعراف القانون الإسلامي، بدلاً من إدراك ظهور الحديث هنا على أنه مؤشر

لتطور شكل معين من السلطة (هي هنا السلطة النبوية) وليس على أنه ظهور محتوى إسلامي للفقهاء غير مسبوق»^(١).

وإذا كانت المقاربة تطرح أسئلة حول تأسيس الحجية والإبقاء عليها عن طريق الحديث، وهو ما كان يتمشى مع الرواية الأخلاقية القرآنية^(٢)، فإنه عندها كانت ستكون دراسة الحديث قد حصرت نفسها بصورة معقولة على مسألة توثيق عملية البحث عن الحجية. لكن بدلاً من ذلك، أفرد الاستشراق الفقهي الحديث لنوع خاص من الفحص التحقيقي، سامحاً لنفسه أن يذهب بعيداً عما كان له صلة وما هو جوهري، كتطورات القرن الأول. وهذه الطاقة الفكرية الكبيرة التي وجهها الاستشراق الفقهي لدراسة الحديث كانت بشكل كبير غير ذات فائدة في اكتشاف ما سمي «أصول التشريع المحمدي أو الإسلامي». فهذه الدراسات تقول لنا الكثير عن أمر قليل لكن مع ذلك، كان للرواية قصتها الخاصة.

لقد أجبر الانتقاء الموضوعي للاستشراق تقاليد دراسة «القانون» الإسلامي على اختيار قالب خاص، هو عزل الأخلاق القرآنية عن «القانون» بوصفه نتاج سؤال مقرر سلفاً للأصول». ولو أن القرآن قد قُيم على أساس ما قصد به أن يكون (أي: على أنه مسودة أخلاقية وخلفية يستقر على أرضيتها «القانون» ومنها اشتق «القانون»)، عندها كان سيكون سؤال «الأصول» قد تطلب إطاراً

(١) انظر أيضاً القسم الرابع أعلاه.

(٢) كما ناقشت ذلك في مقالي «أسس القانون الأخلاقي».

مختلفًا كليًا ومن ثم معنى مختلفًا أيضًا. وربما سيكون قد ظهر نفسه بوصفه القالب الذي كان يعرف حدود «الأصول» وهذا يعني أنه لو وجب القيام ببحث مثمر عن الأصول، لكان القرآن (بغض النظر عن كيف كانت سورة وآياته ستؤرخ)^(١) هو القنطرة التي لا أغنى عنها التي تسمح للأرضيات الاجتماعية والمفاهيمية ما قبل وما بعد إسلامية أن تقارن وتقابل على أساس مصطلحات أخلاقية. لكن المفهوم الحالي حول «الأصول» وما يجب أن تعنيه، كان قد تشكل بحسب وجهة نظر الاستشراق التمييزية التي يتعذر تجنبها والتي لا يُنظر فيها فقط للقرآن نفسه وإنما للحديث أيضًا ولكل تاريخ القرن الأول كله من تلك النظرة التحيزية، فلقد كان يجب أن يهتمش القرآن (والحديث بوصفه النمو العضوي للسنن والرأي وارتباطاتها المفاهيمية) لكل فترة القرن الأول -على الرغم من كونه القرن المميز والعلامة الفارقة للدين الجديد- وذلك من أجل الوصول إلى نتيجة أن «القانون الإسلامي» كان عبارة عن اقتباسات «أجنبية».

ولقد اقتضى الدفاع عن رواية الاستشراق القانوني حول «الأصول» اختيار «نصوص دينية» معينة، هي النصوص التي تؤيد روايته. وهذه النصوص تشكل عن حق المؤشرات الإطارية التي

(١) ينتمد باورز مقاربتى لقضية تأريخ المادة القرآنية (المقالة النقدية) ١٥١ ولقد تناولت هذه المشكلة في مقالتي «أسس القانون الأخلاقي» ٤٧-٢٤٦ والهامش ٣٢. التي قرأها وبدلاً من أن يتناولها على أساس علمي تجاهلها.

تقرر أيًا من الروايات ذات الأصل الواحد المسموح لها أن تبقى. وأي نصوص تهدد النسق يتم تهميشها وإسكاتها وتصبح المنتقاة منها هي أكثر الأدوات فعالية. ولنأخذ على سبيل المثال، الجهود العظيمة والواسعة والمرموقة التي قام بها توشيكو إزوتسو، التي نشرت في ستينيات القرن العشرين^(١). فلقد سلطت كتاباته بشكل لابس فيه على البنية الأخلاقية للقرآن والعلاقات وما يتعلق بالأخلاق والعقائد والعدالة الاجتماعية والسلوك الإنساني. فعند التعامل مع دور القرآن باعتباره مصدرًا قانونيًا، فالبحوث القانونية الاستشراقية تثني على أعمال إزوتسو بصمت رافضة دخولها في سرد النسق بدلًا من ذلك تمسك الاستشراق الفقهي بنظره للصورة وللنصوص المقدسة التي نظرت إلى «القانون» بالمعنى الذي يقول به أوستن، أي: بوصفه مقياسًا على أساسه ينبغي أن يحكم على القرآن، وانتهت إلى القول بأن القرآن ظهر على الساحة كلاعب بوصفه المصدر الوحيد للشريعة فقط في نهاية القرن الأول^(٢). ولكن لو أخذت أبحاث إوزيتسو بجديّة، وتم أخذها على أنها تشكل «مصدرًا مقدسًا» في أدوات هذا الحقل العلمي ووسعت آراؤه لتشمل غيرها، لبدأ الاعتراف بالالتزام الأخلاقي في وقت مبكر جدًا و«تاريخ القانون الإسلامي» ولتشكل بشكل مختلف تمامًا،

(١) حتى نذكر فقط أحد أعماله، أي:

Ethico-Religious Concepts in the Quran (Montreal McGill University Press 1996).

(٢) فيما يتعلق بهذه المسألة انظر مقالتي «أسس القانون الأخلاقي».

لكن إسكات أبحاث إزوتسو كان- بشكل واضح- أمرًا مبيّنًا مقصودًا وهذا بالضبط ما رميت إلى توضيحه، ولم يكن نسق الاستشراق الفقهي دائمًا بقصد أو بغير بقصد أن يشمل أو يستبعد. فهو يعمل وظيفيًا وأنطولوجيًا بهذه الطريقة، وغالبًا يعمل بشكل غير واع لأنه قد تشكل كذلك بحسب الافتراضات الثقافية لنسقه (في هذه الحالة الفصل بين «القانون» و«الأخلاق»)، وكذلك بحسب توجهات وأوامر البنية الفكرية الحافظة له.

ورواية الاستشراق للقرن الأول هي مجرد قطعة من لغز، رغم أهمية هذا اللغز، وعندما ينتقل الاستشراق القانوني للفترة الوسيطة بعد التأسيس فإن اهتمامه ينحدر، مولدًا مخرجات بحثية أقل بكثير من تلك التي قدموها حول الفترات المبكرة والحديثة^(١). وفي مقالي «البحث عن الأصول» جادلت أن عدم الاتزان هذا قد يظهر على أنه غير مرتبط بنتائج «أخرى» في هذا الحقل، لكن في الحقيقة يقدم جزءًا من رواية متسقة، وهذه هي النتائج، وكتبت في مقالي «البحث عن الأصول» أنه قد يظهر، حتى للخبير المختص، كم أنها مترابطة ترابطًا أيديولوجيًا قويًا وأنها تشكل في الحقيقة مبدأً أو معتقدًا متوحدًا متكاملًا بقوة (٣).

وبناء على ذلك، لقد وصفت، منذ سنوات قليلة ماضية،

(١) ينظر عمومًا للفترة الوسطى على أنها تمتد فيما بين حوالي عام ٨٥٠ أو (وحتى ٩٥٠ في البحوث ذات النزعة المراجعاتية) إلى حوالي عام ١٨٠٠ أي: تمتد لحوالي ثمانية فروع.

الفترة الوسطى من فترات الفقه الإسلامي على أنها «تقريباً أرض مجهولة غير معروفة» ولقد سجل باورز هذا الإعلان بامتعاض، وقدم قائمة من أسماء باحثين ممن عملوا على هذه الفترة واشتغلوا عليها ودرسوها، ودون شك إن ما وصفه يشكل تقدماً في معرفتنا حول هذه الفترة، لكنه انتهى في الخاتمة بالقول «قد لا نكون واقفين على أرض صلبة» (١٤٢-٤٣). إذن ما الذي يجعل الفترة المتوسطة لبورز أكثر من مجرد أرض مجهولة غير معروفة؟ إن جوابه الذي قدمه في نصه الأساس وفي خمسة هوامش (١٤١-٤٢ وهوامش ٢٢ و٢٦)، حيث قدم قوائم بما لا يقل عن أكثر من عشرات من المقالات وحوالي سبعة كتب (ذات نوعية متباينة كلياً) وهي التي يفترض أنها قد سلطت أضواء مهمة على ما لا يقل عن فترة ثمانية قرون من التاريخ التشريعي القانوني من إسبانيا المسلمة والمغرب إلى إيران وما وراء النهر ومن اليمن حتى الأناضول.

ومن المهم بنفس الدرجة هو أن باورز لم يجادل، وبطبيعة الحال لم يعرض ولم يوضح بالتالي، أن الفترة الوسطى (ثمانية قرون) قد حصلت نسبياً على قدر مساو أو شبه مساو من التغطية البحثية العلمية مقارنة بالتغطية التي حظيت بها الفترة التأسيسية (وهي عبارة عن ثلاثة قرون ونصف) والفترة الحديثة (التي تغطي نحو قرنين). ولا نجده سواء في «المقالة النقدية» أو في أي كتابة أخرى له أن وُصِفَ البحوث العلمية التي أجريت حول فترة التأسيس والفترة الحديثة فهي لا ترقى لأي مستوى صلب. وإذا أخذنا

في الاعتبار المدى الزمني والجغرافي للفترة الوسطى، عندها، فإن تقييمنا للبحوث عن هذه الفترة وعن اعتراف باورز نفسه، هي في التحليل النهائي، الشرط الضروري والكافي لمصادقية ما ذهبْتُ إليه في مقالتي «البحث عن أصول».

يصر باورز على أن موقفي فيما يتعلق بالإنتاج العلمي الخاص بالفترة الوسطى لم يكن سوى سوء تفسير. وبوضوح، نظرًا لأنني شخصيًا كنت قد نشرت كتابين مطولين وعددًا لا بأس به من المقالات حول الفترة الوسطى قبل أن أعلن أنها «أرض مجهولة غير معروفة»، فما كان من الممكن أن أكون قد قصدت أو عنيت أن تكون «ثقبًا أسود» كما فهم باورز أنني أقول بذلك (١٤٠). وفي الحقيقة، أعتز في مقالتي «البحث عن أصول» بأن هناك بعض الأبحاث الجادة قد قدمت عن هذه الفترة (٣)، لكن على ما يبدو أن معايير باورز للأرض الصلبة مختلفة كمًا وكيفًا عن معايير، وإذا كان الأمر كذلك، سيستمر وسأستمر في الاختلاف حول ما يشكل جسدًا جادًا من الأبحاث حول قضية معينة أو فترة معينة. لكنني أفضل في رؤية كيف أن تقييمي للبحث العلمي عن هذه الفترة يمكن أن يوصف على أنه سوء تفسير للبحث العلمي الغربي «كما ألمح باورز» (٤٣)^(١). فهذه التهمة صادمة وساخرة، وطالما أن

(١) يدعي باورز أيضًا أنني أسأت فهم مقال كرون:

Two Legal Problems Bearing on the Early History of the Quran Jerusalem Studies in Arabic and Islam 18 (1004).

باورز نفسه كمؤلف مشارك لمجموعتين معياريتين مهمتين قُدمتا بمقدمات طويلة نسبيًا حول المفتين والقضاة، وهي مجموعة تتجاوز لحد كبير الفترة الوسطى، وفي كليهما، ينتقل ومعه المؤلف المشارك المتميز من الفترة التأسيسية إلى الفترة الحديثة بانسيابية، تاركين بشكل واضح الفترة الوسطى دون معالجة^(١). وهذا ليس

= التي وضعتها ضمن مجموعة محررة تحت عنوان:

The Formation of Islamic Law (Aldershot: Azhgate 2004) 77-113.

ولم أستطع أن أرى أي وقائع سوء فهم. فأنا كمحرر للمجلد قد أدرجت مقالاتها للجميع كي يقرؤنها في الوقت الذي لم أكن فيه راضيًا تحت أي التزام كائنًا ما كان وكانت هناك مقالات أخرى تستحق هي أيضًا أن تنشر في المجموعة لباحثين آخرين، وهي مقالات ربما كانت ستقدم على تغطية الهدف المطلوب بصورة جيدة. ولما كانت المقالة جزءًا لا يتجزأ من المجلد الذي حررت، وقد كانت تتحدث عن نفسها. ولو كنت فسرت المقالة بالطريقة التي يعترض عليها باورز فإن هذا لا يشكل على الإطلاق أي سوء فهم.

(١) انظر:

Islamic Legal Interpretation: Muftis and their Fatewas, in M. Khalid Masud, Brickley Messick and David Powers eds. (Vambridge Mass: Harvard University Pres, 1996).

ويذكر على صفحة (٤) «الفترة التأسيسية وعلى صفحة (٨) «المظاهر المؤسسية» حيث يناقش باورز وزملاؤه مصادر دراسة الفتاوى في الفترة الوسطى ويعترفون في صفحة (٩) أن تاريخ الفتوى هو واحد من المؤسسات والممارسات الرئيسة في الإسلام التي ينبغي الكتابة فيها» وعلى صفحة (١١) أضافوا أن قليلين قد كتبوا عن نشاطات المفتين في البلدان الإسلامية المركزية في الفترة فيما بين القرون الثامن والثاني عشر على الرغم من وجود العديد من المصادر التي يمكن أن تعمل على رآب هذه الفجوة وكذلك في كتابه Dispensing Justice in Islam : الصادر عن بريل عام ٢٠٠٦، يقسم =

بالأمر المستغرب ولا غير العادي. إذ عندما عُملت خطاطة كتاب «تقليد القانون الإسلامي»، لم يكن غير عادي إهمال وتخطي الفترة الوسطى كلياً^(١).

لذا فإن رأيي يبقى على ما هو عليه من أن الانتقاء الموضوعي للاستشراق قد ميز الفترة التأسيسية والفترة الحديثة باهتمامه ووصف الفترة الوسطى باعتبارها عمومًا مجرد حالة استمرارية، فبينما الفترة التأسيسية والحديثة على أنها من الناحية الإنتاجية «متغيرة» و«ذات دينامية» و«قادرة على تبني الأفكار» (وهي جميعها من باب التفضيلات الحدائية) - وفي هذين الموضوعين المؤقتين حيث كان بإمكان أوروبا وتراثها الروماني الإغريقي توجيه الإسلام وتقديم يد

= باورز وزملاؤه التاريخ إلى المرحلة الأولى وهي عهد محمد ﷺ الوحي ص (٦)، وينقلون إلى الفترة العباسية (٧٥٠-١٢٥٠). وبعدها ينتقلون مباشرة إلى «الحقبة الحديثة» تاركين أكثر من خمسة قرون من الممارسات الفقهية، التي لا تحتاج أهميتها إلى تأكيد لا تحتاج لتأكيد. ومن الأمور المهم جدًا ملاحظتها أن هذين المجلدين يقدمان ما يعتبره هذا الحقل العلمي أحدث وأرفع ما أنتجه ويجمع بين دفتيه ما قام به أهم الباحثين.

(١) انظر على سبيل المثال:

D. Pearl and W. Menski Muslim Family Law (London, Sweet and Maxwell, 1998), 3-28.

حيث لا يغطي المؤلفان أكثر من الثلاثة قرون الأولى على الرغم من أنهما يقولان بشكل واضح، على صفحة (١١٩) أنهما «ناقشا» عملية تبلور النظام الكلاسيكي حتى «القرن الثالث عشر» وبعد ذلك مباشرة ينتقلان لتقديم مسح للفترة الحديثة. وانظر كذلك وبنفس الطريقة:

H. Liebesny, Law of the Near and Middle East (Albany: SUBY Press, 1975), 12-46.

العون له، أي: أن تُحضَّره. لهذا فإن الرواية حول الفترة الوسطى، في وقت ما أصبحت تستحق الاهتمام، فإنها تُصنِّغ وتُوصف على أنها تحمل مفاهيم غير علمية ومثالية جوفاء في أفضل الحالات، وتوصف بالجمود في أسوأ الحالات، ورغم أن القول بالجمود رواية آخذة في الاختفاء الآن بشكل تدريجي، إلا أن وصف الفترة الوسطى بالمثالية فيما يخص القانون لا تزال وصفًا عميقًا وتقريبًا استقصائيًا وهو مثخن بأفكار لاهوتية أو «حيل فكرية»^(١). والثقل العام لرواية النسق - الذي يُنتج جدليًا وهو المنتج عن طريق تلقي أبحاث شاخت، ويبقى كالور^(٢) ومعه عدد لا يحصى من الدارسين، ممن يسعون للقيام بمهمة تحضيرية يقولون: الإسلام يمر بتجربة الحركية الحضارية التي قال بها أوجست كونت فقط عندما يوجهه أحد «أسلافه الثقافيين».

وقوة سرد حكاية الفترة التأسيسية والفترة الحديثة - باعتبارها انعكاسات لعمليات تاريخية قام فيها الغرب بتوجيه الإسلام وإرشاده إلى طرق الحضارة - لا يمكن أن تكون أوضح مما عليه في

(١) انظر على سبيل المثال كتابات نورمان كالدن وبالذات كتابه:

Islamic Jurisprudence in The Classical Era, ed. Colin Imbre (Cambridge University Press, 2010).

وانظر مراجعتي لكتاب:

Search God's Law (Salt Lake City University of Utah Press 1992) in International Journal of Middle East Studies, 26, 1 (1994), 15 2-54.

(٢) انظر الهامش السابق.

الكتابات المتأخرة لجانيت واكن، وهي خبيرة في القانون الإسلامي وكانت ذات مرة إحدى طالبات شاخت بعد أن أنجز بحثه عن الحقل الاستشراقي بشكل عام، وهي تكتب في تقرّظ ومدح قدراته العلمية وبحوثه: «لقد كان بحث شاخت يوضح أن [المسلمين] المعاصرين قد وجدوا أنفسهم في نفس الحالة التي كانت سائدة بعد بداية القرن الثاني للهجرة (القرن السابع الميلادي) عندما فرض أوائل المختصين ما اعتقدوا أنه يشكل معايير إسلامية للقانون والمجتمع الحالي، وذلك ليدعوا الفقه الإسلامي. ويمكن للجهود الحديثة إذاً أن توضع في منظور تاريخي»^(١). وتضيف بعد ذلك موضحة: «إن الخوف بين الباحثين المسلمين المعاصرين يتمثل في الصرح العظيم للفقه ومن ثم فإن الإسلام نفسه قد يتهاوى إذا ما أصبح من الواضح أنه كان نتاج عقول بشرية، ويمكن أن تُقدم نتائج شاخت، بطبيعة الحال، وبشكل مفهوم هذه الخدمة في شكل حركة تحررية لكن لم تخاض تلك المحاولة بعد»^(٢).

لاحظ هنا كيف أن لغة واكن تشير إلى الفقهاء المسلمين الأوائل الذين «فرضوا ما كانوا يرون أنه يمثل المعايير الإسلامية» التي في الحقيقة ما كانت معايير إسلامية، لأن شاخت ويتبعه لقيف

وبالنسبة لمقالة شاخت التي تقدمها واكن بصورة 17: Wakin, Remembering Joseph Schacht: 17.

انظر، دقيقة هنا

Problems of Modern Islamic Legislation Studia Islamica, 12 (1960), 99-126.

(٢) نفس المصدر، ٣١.

من المستشرقين قبله عندهم موقف ثابت أن فكر المسلمين المبكر بخصوص القانون الإسلامي أو «المعايير» الإسلامية ما كان حقيقة إسلامية على الإطلاق، ولكنه بدلاً من ذلك كان عبارة عن معايير هيلينية أو رومانية أو يهودية -وبالمصادفة كانت هذه المعايير أيضًا تشكل النسب الثقافي الذي تفتخر به أوروبا نفسها. إضافة إلى ذلك إن القصد من كلمة «فرض» لتعطي دلالة عميقة على عملية خاصة قهرية قاتلة لتمييز الطبيعة الغريبة لهذه «المعايير» للمسلمين الجدد، بدو الصحراء- حيث يجدون أنفسهم «في نفس الحالة» أي: أن عليهم أن «يفرضوا» على أنفسهم ما هو أجنبي عنهم، ومن ثم كان «خوفهم» الذي لا يمكن إنكاره. (لاحظ أيضًا الغياب الكلي للفترة الوسطى في رواية واكن). ولو كان بمقدور علماء المسلمين في العصر الحديث فقط أن يفهموا أن القانون الإسلامي لم يبدأ مع دين إسلامي موحى به أصيل وما تشكل حقيقة منه، ولكن كان في الحقيقة «نتاج عقول بشرية» عندها يمكنهم أن ينحوا «خوفهم» جانبًا. وحتى يحصلوا على هذا (المستوى) من الفهم، الذي وضعه شاخت لهم على طبق من ذهب، فإنهم سيكونون بخطوة واحدة بعيدين عن الشروع في «حركة تحررية». لكن للأسف، تخبرنا واكن «لم تتم محاولة القيام بذلك» فما يزال المسلمون المعاصرون يصارعون على سلم التاريخ بحسب أوغست كونت. ولقد برهنوا أنهم لا يتساوون في ذلك مع سلفهم الذين كانوا أسرع قدرة في تعلمهم. فبينما احتاج المسلمون الأوائل إلى قرن واحد فقط

ليكملوا إدماجهم للأفكار والمؤسسات التي منحت لهم من أسلاف أوروبا الثقافيين، مسلمو اليوم فشلوا في إدماج التوجيهات الأوروبية في القانون والسياسة رغم تعرضهم لها على مدى أكثر من قرنين.

تقدم رواية واكن بشكل دقيق بنية النسق الاستشراقي، وإن كان في شكل أولي خام وصادق بشكل غير معتاد. لذا فإن افتراضات النسق واضحة جلية جدًا ولم تخضع لتغيرات تذكر. فحتى يكون الاستشراق الفقهي قد استيقظ يومًا ما ليدرك على أن الفترة الوسطى كانت عبارة عن إنجاز قانوني كبير، وأنها كانت فترة فاعلية بنى فيها الإسلام واحدًا من أكثر الأنظمة القانونية والأخلاقية عظيمة في تاريخ العالم، فعند هذه النقطة سيتهي الذي نعرفه إلى فوضى. إن هذا الإدراك لن يشوش على الرواية التي تقدمها واكن ولكن سيثير المشكلة التالية: سيثير سؤال البحث المتواصل والعميق الذي لم يحظ بإجابة والسؤال عن المسؤولية الأخلاقية التاريخية، فإذا كانت ثمانية قرون من الفترة التي تطورت ونضجت فيها الشريعة وطورت نظامًا أخلاقيًا مشتعلًا وزاهرًا ورفيع المستوى خدم المجتمعات المسلمة في جميع أرجاء العالم وبشكل جيد، إذن لماذا حطمه الاستعمار؟ إن أي إجابة معقولة ستشمل إعادة تقييم تاريخية واجتماعية وفكرية وسياسية وثقافية للذات هي بالتالي وبالضرورة ستجعل كل «نتائج» الاستشراق الفقهي -ومن ثم نسقه- أمر غير ضروري أو نافع. فهل الاستشراق مستعد لعملية تغريبية كهذه؟ وهل سيكون هذا مجرد سؤال سفسطائي؟

(٤)

الاستشراق القانوني - الفقهي

لقد قيل ما هو كاف، كما أظن، لتفسير لماذا كان باورز هنا مؤيدًا نشطًا لنسق وجد أنه من الضروري أن يتحدى إسهاماتي في دراسة أصول القانون الإسلامي المبكر وتاريخه. لكن مع ذلك فإن هذا التحدي المفرغ من أي مادة جدية^(١) سيصبح أسهل على الفهم إذا ما نظرنا إليه بشكل تفصيلي. وهذا ما سنقوم به من الآن.

● (أولاً) قضية حلاق ضد شاخت: مقارنة وسوء فهم مقارن: في الجملة الثالثة وهي الجملة الأطول والأخيرة في ملخصه (ص ١٢٦) يعلن باورز أن المقارنة بين «رؤيتي» للتطوير القانوني التأسيسي ونظرة شاخت «ترجح أن الفروق بين الباحثين قليلة وضيئة محدودة». فدعنا نتناول هذا الادعاء بشكل أكثر دقة. وفي سبيل البرهنة والإثبات لهذه التهمة ولتوضيح وجود أوجه

(١) وللتأكيد، فإن باورز ليس وحده صاحب المقاربة السلبية في تناول أعماله. فعلى سبيل المثال، ل. آر. جليف، وهو مختص في النظرية القانونية للشرعة غالبًا يتبنى هذه السلبية نحو كتاباتي دون تقديم أي رأى ولو رأى واحد مقبول ضد توثيقاتي أو تحليلاتي.

تشابه بين عمل شاخت وعملي، احتاج باورز أن يجعل موقفه أقرب إلى موقف شاخت، وهي ممارسة قادته للدخول في عملية تشويه وتبسيط مخل لأفكاري ولغتي، وكذلك إلى حد ما، تشويه وتبسيط لأفكار شاخت. فيدعي باورز (١٥٦) أنه «بحسب شاخت» «اقتبس» النبي «محمد ﷺ» منظومات قانونية تشريعية من قانون الشرق الأدنى. وفي الحقيقة، لم يرَ شاخت الأمر على أساس هذه المصطلحات وكان موقفه غير واضح، وإن كان في الوقت نفسه إشكاليًا، ففي كتابه «مقدمة للفقہ الإسلامي» قدم شاخت موقفه تقديمًا واضحًا: «ما كانت «سلطة» محمد قانونية وإنما كانت في نظر المؤمنين سلطة دينية، وفي نظر من تعوزهم الحماسة له سلطة سياسية»^(١). وبناء على ذلك ما كان يمكن أن يكون محمد ﷺ مهتمًا بمؤسسات الشرق الأدنى القانونية طالما «أن سلطته» على أنه نبي ما كانت «قانونية». وبعد أسطر قليلة يقول شاخت إضافة إلى ذلك، «ما كان هدفه بوصفه نبيًا إيجاد نظام قانوني جديد» وهو بذلك «كان قد روض نفسه الاكتفاء على تطبيق مبادئ دينية وأخلاقية على مؤسسات دينية كان قد وجدها». أي: أن شاخت لم يقل كما يدعي باورز، إن النبي «اقتبس» مؤسسات ومنظومات قانونية، وإنما قام بمجرد تطبيق بعض المبادئ الأخلاقية والدينية عليها وبعد أن «روض» نفسه على شيء ما، وهو، بحسب ما استنتج، ينم عن عجزه عن تأسيس «نظام قانوني» جديد، وهذا كان يشكل «فشلًا»

(١) An Introduction to Islamic Law (Oxford: Clarendon, 1964), 11.

بنيويًا لأنه عندما احتك خلفاء النبي محمد ﷺ «بنظام قانوني» في العراق (ويفترض أن ذلك القانون يحمل نوعًا من الفوقية الثقافية مقارنة بما لديهم) فإنهم (أي: الخلفاء) وجدوا ما كان ينقصهم ومن ثم استولوا واقتبسوه عليه، وهم بذلك قد تمكنوا من إنجاز ما عجز عن إنجازه النبي محمد ﷺ - الذي يفترض أنه لم تكن عنده أدنى فكرة عن ما كان موجودًا في العراق.

وتكمن إشكالية شاخت هنا في عجزه عن رؤية- وهو الابن البار لعصر التنوير والصبغة العلمانية- كيف أن مبدأ أخلاقياً جديداً أو مبادئ قد تغير محتوى ووظيفة وبنية وطبيعة عامة لمؤسسة أو منظومة ما (علينا أن نفكر، على سبيل المثال، كيف أن إدخال خيط واحد أخلاقي في نسيج الرأسمالية الحديثة سيغير لا محالة طبيعتها بطرق جذرية ويحولها أو يمسخها لتصبح شيئاً مختلفاً كلياً). وهذا بشكل دقيق حيث كان شاخت وبقية المستشرقين على خطأ، فلأنهم عزلوا، في عقولهم، الأخلاق عن القانون - كما فعلت الدوائر الأكاديمية الأوروبية وأمريكية بشكل عام، فاصلين الأخلاق أيضًا عن الاقتصاد والعلوم وأشياء أخرى عديدة.

ويذكر باورز بشكل صحيح موقف شاخت على أنه يقول بأن «أصول» القانون الإسلامي هي «موجودة في العراق» (١٥٦). وبعدها مباشرة ينطلق قائلاً: «بحسب حلاق»، «تشبع» عرب ما قبل الإسلام بالمؤسسات والمنظومات القانونية التشريعية في العراق والشرق الأدنى التي أدمجت لاحقًا في القانون الإسلامي، بينما

الأصول الحقيقية للقانون الإسلامي يمكن أن تكون موجودة في الحجاز». وهذا في الواقع تشويه وسوء وصف، لم يقدم باورز أي توثيق عليه وإثبات داخل أبحاثي. ففي محاولة اعتسافية ليجعل موقفني أقرب ما يكون من موقف شاخت، قام باورز مستخدمًا وسيلة الحقن اللاشعوري اللساني في ذلك، فهو يستفرد مفردة «العراق» على أنها مكان «الأصول» في وصفي وبعدها يدخل في الذهن بطريقة لغة مبطنة تناقضًا وذلك عن طريق إضافة مفردة «الحجاز» مباشرة باعتبارها «الأصل الحقيقي للقانون الإسلامي». ولو كان هذا بالفعل رأيي، لكان باورز سيكون في موقف يتيح له استغلال كل التفاصيل لتضخيم التناقض الذي جاء على ذكره. لكن نظرًا، لأن في رأيي، ما كان العراق يملك أي امتياز خاص أو مكانة على أي منطقة أخرى من مناطق الشرق الأدنى، وطالما أنه بالنسبة لشاخت ما كان ليكون هناك «قانون إسلامي» دون العراق، يستغرب المرء لماذا قدم باورز لغته بهذا الأسلوب؟

إضافة إلى ذلك فإن لغة باورز تلمع التاريخ، على حسابي، بشكل غائي. فهي تجعل عرب ما قبل الإسلام، عبر عمليات إذعان وتبعية تاريخية تقوم «بامتصاص» ما يظهر أن باورز يعتبره- مثل شاخت- منظومات دخيلة من الشرق الأدنى، فقط من أجل إدماج هذه المنظومات داخل بنية القانون الإسلامي. وهذا أمر سخيف. ففي كتابي «أصول القانون الإسلامي» الذي لم أعط فيه العراق دورًا غير عادي، تكلمت عن عرب شبه الجزيرة في فترة ما قبل الإسلام

باعتبارهم كانوا «لدرجة كبيرة» نتاج نفس الثقافة التي هيمنت لما كانت ستصبح المناطق الخاضعة لهم» (٢٦). وعلى صفحة (٢٨) وفي سعي لتلخيص ما أوردته في الفصل الأول من كتابي، أقول مضيفاً إن «هذا الفصل قد أوضح أن هؤلاء العرب كانوا من الناحية السكانية والدينية والتجارية (وقد أضيف من الناحية السياسية والعسكرية) جزءاً لا يتجزأ من الشرق الأدنى الكبير ومن ثقافة عرب ما قبل الإسلام وكانوا هم أيضاً جزءاً منها. فما كان العراق، بحسب رأيي، فضاءً ثقافياً خارجياً ونزل به العرب بوصفهم راكبي جمال يتسمون بالجهل، وإنما كان العراق جزءاً وامتداداً لفضاء ثقافي أكبر عاش وتقل عبره العرب سواء كانوا من أهل الشمال أو الجنوب. وما كان هذا على الإطلاق موقف أولغة شاخت. فلقد تحدثت، كما تحدثت النسق الذي أطّره والذي قام بإعادة إنتاجه، مستخدماً لغة الاقتراض والاقتباس، وجعل العراق (وعموماً الشمال) وحدة ثقافية منفصلة وذات صفة استعلائية على غيرها وعنهما تشكل أو أخذ القانون الإسلامي.

ولقد أساء باورز أيضاً تقديم موقفي حول القرآن، فهو يقول إنني أختلف مع أطروحة شاخت في القول بأن «المسلمين الأوائل كانوا يعطون اهتماماً تعوزه الحماسة لتشريعات القرآن ولكنه مع ذلك نسب لي الموقف القائل بأن القرآن لعب فقط دوراً محدوداً في المجتمع المسلم حتى الربع الثالث من القرن الأول» (١٥٢). ولم يقدم أي إحالة للتوثيق أو اقتباس مباشر من بحوثي. وكما في حالة

العراق، هنا أيضًا حاول باورز ضرب عصفورين بحجر واحد: فلقد جعل موقفي كما لو كان نسخة شائهة لموقف شاخت، وفي فعله ذلك، ألمح إلى وجود تناقض في موقفي. وكما سنرى في نهاية هذا الفصل من مقالتي هذه، ما كان بإمكان باورز أن يحقق الأمرين معًا.

في الحقيقة، يختار باورز أن يتجاهل لغتي الصريحة الواضحة حول مكانة القرآن خلال السنوات والعقود الأولى في الإسلام. وفي كتابي «أصول القانون الإسلامي» ص ٥٥، حيث قلت بوضوح «وجد القانون الإسلامي على أنه قانون قرآني منذ البداية الأولى للإسلام خلال حياة محمد ﷺ وبعد موته» وكتبت في صفحة (٢١) أن السور التي نزلت في منتصف الحقبة المدنية «شكلت بداية التشريع النوعي» . . . وبعيدًا عن أمور الشعائر الدينية من صلاة وحج». وهذا التشريع النوعي، كتبت مضيفًا أنه يشكل «كمًا لا بأس به من التشريع للأمة (يؤكد) على استقلالية هذا الدين الجديد وتفرد» (ص ٢٢) ومشيرًا «بوضوح إلى تفاصيل بنية تشريعية أساس» (ص ٢٤). وكتبت أيضًا أن القانون القرآني «كان يشكل معلمة لبداية عملية جديدة حيث من الآن فصاعدًا كل الأحداث التي تقابلها الأمة المسلمة يجب أن يكون الحكم فيها بحسب قانون الله، وهو القانون الذي ما كان له وكيل أو وسيط آخر غير النبي محمد ﷺ (ص ٢٤). ولقد أكدت على موقفي في كتاب «أصول الفقه الإسلامي» بشكل إضافي في مقالة حديثة قام باورز بقراءتها

ونشرها في مجلته الخاصة منذ وقت قبل إصدار «مقالته العملية». ولكن من الواضح أنه تعامى عنها ولم يعرّها اهتمامه، ولم يعط اهتمامًا لما كررته مرارًا وتكرارًا في كتابي «أصول القانون الإسلامي».

ولكن ويغض النظر، من الواضح الجلي جدًا أن موقف شاخت فيما يتعلق بأم الموضوعات من حيث الأهمية حول دور القرآن بوصفه مصدرًا قانونيًا هو موقف مختلف تمامًا عن موقفي. فهو يدفع تاريخ أهمية القرآن القانونية إلى حوالي العام ١٠٠ هجرية بينما أنا أؤرخ لذلك، في كتاب «أصول القانون الإسلامي» إلى الحقبة المدنية الوسطى (أي: إلى حوالي العام ٥ هجرية) وأؤرخه في موقفي الذي خضع لمراجعة شاملة بالقول إن «العمل التأسيسي للقانون الأخلاقي» يعود إلى المرحلة القرآنية المبكرة من حياة النبي ﷺ، أي: منذ البداية.

أما فيما يتعلق بالمراحل النبوية وما بعدها، نجد أن باورز يقفز على محتويات وأهمية ما أسمته «السنن» ويتجاهل صلاتها المفاهيمية بالسنة النبوية أي: بالحديث وبالقانون العرفي و«بقانون الخلافة»، وتصويره وسوء تقديمه لهذه المفاهيم في أعماله فج، وهو مستغرب حتى هذه الظروف. وموقف شاخت من تركيبة السنن/ السنة/ الحديث ما كان إلا أنه أبعد ما يكون عن موقفي. لكن باورز يختزل التفاصيل والفروق الدقيقة في نقاشه للسنن في تعريف اختزالي مخل: «السنن عبارة عن الممارسة

المستمرة والقائمة التي أصبحت نسقًا يقتضى أثره» (١٥٣) تاركًا القارئ بانطباع خاطئ يجعله يظن أن السنن كانت عبارة عن عنصر بسيط وغير مترابط مفرغ من أي صلوات مفاهيمية بالرأي والعلم، وهما طريقتان مهمتان للتعامل مع القانون. ولقد ذكرت في الصفحة (٤٦) من كتاب «أصول القانون الإسلامي» أن السنن كانت «ملزمة أخلاقيًا»، وأن الأنبياء السابقين وكذلك محمد ﷺ كانوا يشكلون المصدر الأساس للسنن»، وفي صفحة ٤٩ كتبت أيضًا: «كان للنبي محمد ﷺ سنة مباشرة ترتبط به بعد موته وهو أمر لا يمكن الشك فيه» وانتقلت على صفحة (٥٣) لمناقشة العلاقة بين السنن والرأي المفرد (الرأي)، وقلت إنه «من البداية، كان مصطلح «الرأي» يقوم على أنه وسيلة أسلوبية ومصطلحية في مقابل مصطلح «العلم» الذي كان يشير إلى الأمور التي يمكن أن يكون الحكم فيها قائمًا بالاعتماد على أعراف أو معايير قائمة بإمكان المرء استمدادها من «الماضي» أي: من السنن. وفي نفس الصفحة، قلت إن «الرأي» و«السنن» لا يمكن في الحقيقة أن يفصلا. وعلى صفحة (٥٤) قمت بعمل ارتباطات مفاهيمية بين «الرأي» و«العلم» قائلاً إن «الرأي» كان في بعض الأوقات يعتمد على «العلم» . . . أي: على معرفة أربية من الماضي «أي: على السنن» . . . ونجد في المقابل أن شاخت لم يعط للسنن والعلم أي محتوى ديني، بينما في وصفي هما جزءان لا يتجزآن عن الفضاء القانوني الأخلاقي الديني. حيث نجد بأورز، مرة أخرى، يقحم إقحامًا مقصودًا تناقضًا أو تعارضًا في موقفه

حول الأدوار التي لعبتها السنن والرأي (١٥٣) مقترحًا عليّ أنه لا يفهم الارتباطات المتداخلة والتشابكات بين هذين المفهومين. فيقول عليّ سبيل المثال « إنه في صفحة (٧٠) يقول حلاق إنه بالنسبة لمعظم القرن الهجري الأول، كانت من بين سنن الصحابة والتابعين ما كان «مركزيًا». . . بيد أنه في صفحة (٧٥) يقول حلاق إنه «الرأي» هو الذي كان مهيمًا طوال الفترة المبكرة وحتى منتصف القرن الهجري الثاني / الثامن الميلادي» وأولًا وقبل كل شيء، في الصفحة (٧٠) لم تظهر كلمة «مركزي» عليّ الإطلاق كليًا، وفي الحقيقة مما يحيرني لماذا باورز وضع الكلمة بين علامة تنصيص. ومن ناحية أخرى، فأنا أقول بوضوح إن سنن الصحابة والخلفاء - التي شكلت أساس الممارسة القانونية والتشريعية في المدن والأقاليم- كان يُظن أنها تعكس معرفة أولية مباشرة لما قاله أو فعله النبي محمد ﷺ . . . ولذا كانت سنتهم تقدم دليلًا غنيًا للسلوك القانوني». وهنا يجمع باورز بين سوء الاستشهاد مع غياب الحرص والاهتمام في قراءة كتابي. ففي صفحة (٧٥) أقول «استمر الرأي في الهيمنة» (وليس «الهيمنة» بصورتها المستقيمة كما ينقل باورز عني) وعبارة «استمر في الهيمنة» قد لا تكون اللغة الأكثر توفيقًا، في الإطار الأكبر لتحليلي الذي أقدمه في كتاب «أصول الفقه الإسلامي» وفي ضوء الروابط المفاهيمية الدقيقة المعقدة بين الـ«سنن» والـ«رأي» فإن اللغة، كما هي، لا تملك بالضرورة أن تعني هيمنة مطلقة. ولو حرص باورز أن يبذل شيئًا من الاهتمام

للصلات المفاهيمية التي قمت بعملها بين السنن والرأي على مدار الصفحات ٤٦-٥٤ من الكتاب ولو أنه وضع جملتي في السياق الذي يقتبس فيه في صفحة (٧٥) فإنه ما كان ليقدّم عملي على أساس مصطلحات أسود وأبيض بالصورة التي فعل.

وهناك أنواع أخرى من سوء الاستشهاد التي يدعيها علي باورز (١٥٣) كالقول بأنني في وصفي، بأن سنة النبي محمد ﷺ كانت غائبة من هذه «الصورة» والتي أفهم أنه يشير إلى القرن الهجري الأول. ويقوم أيضًا بشكل فاضح على تشويه موقفي في هذا الأمر بالعزو إلى المفهوم التالي: «مثل التشريع القرآني... السنن النبوية المتوافرة لم تكن مع ذلك تملك أي قوة قانونية» خلال العقود الأولى للإسلام.

بالنسبة لموقفي من القرآن، سيتذكر القارئ، أنه في فقرات قليلة سابقة، أوضحت كيف أن وصف باورز لموقفي من القرآن يشكل أمرًا مستحيلًا علي، بالاعتماد على كتابي «أصول القانون الإسلامي» نفسه وأيضًا بالاعتماد على مقالة حديثة لي بعنوان «الأصول». وكما هو الحال في أمر السنة، لم أقل بمثل هذه الجملة التي يدعي باورز أنها لي، لكنه يفشل في أن يقدم إحالة مرجعية إلى أي صفحة وردت فيها مثل هذه الجملة في أعمالي. وعلاوة على هذا، فإنه في صفحة (٤٣) من كتاب «أصول القانون الإسلامي»، أقول «بأنه مع وفاة النبي محمد ﷺ كان هو أعظم شخصية عرفها العرب» وقلت إضافة إلى ذلك على صفحة (٤٧)

«سيكون من الصعب القول إن محمدًا ﷺ، وهو الشخص الأكثر تأثيرًا في الجماعة المسلمة حديثة الولادة، ما كان يُشكل مصدرًا للممارسة المعيارية التي يُقاس عليها وأفعالها. وفي الحقيقة، يدعو القرآن بوضوح ومرارًا وتكرارًا المؤمنين لأن يطيعوا النبي محمدًا ﷺ وأن يقلدوا أو يقتدوا بأفعاله. ولقد وردت تلك الإرشادات والتوجيهات بالكامل في ثلاث آيات قرآنية حول هذا الأمر وأشارت إلى ذلك في هوامش مختلفة عدة (صفحة ٤٨ هامش ٦١). ولقد ختمت الفقرة بالقول: «لتأسيس طريقة عمله بوصفها النسق الذي يحتذى، ما كان بإمكان النبي محمد ﷺ أن يحصل على دعم أفضل مما أعطي من المجتمع الذي عاش وسطه ومن الإله الذي أرسله لتبليغ رسالته» لذا فإنني أواصل دراسة الأدلة التاريخية، لأدلل على مواضع وُظفت فيها السنة النبوية خلال السنوات المبكرة الأولى من الإسلام (ص ٤٧-٤٨). ولقد ذكرت بوضوح، آخذًا قوة ومكانة القرآن منذ البداية على أنها مقدمة منطقية (وهي نقطة سأعود إليها لاحقًا) على صفحة (٤٩) وأن «القضايا الحيوية المهمة جدًا المثارة في القرآن تقدم جزءًا جانبيًا جامدًا للسنّة النبوية. وسيكون من غير المعقول أن هذه القضايا التي أحصينا العديد منها في الفصل الأول، ينبغي أن تقيد على القرآن وحده». وإذا كان باورز يعني «بالقوة القانونية» القدرة على إنفاذ القانون بما يشبه ما تقوم به الدولة، عندها فإنه يكون قد انخرط في نوع من المفارقة التاريخية. وإذا كان يعني «الإنفاذ المعياري» فإن ذلك شيء آخر كليًا، ويبرهن

اقتباس مبكر من صفحة (٤٧) على أنه خاطئ، لكن ثبت أن باورز كان خاطئًا بموجب استشهاده بجمليتي في الختام التي يظهر أنه لم ينتبه لها أو أنه تجاهلها (ص ٢٠١-٢٠٢). «كان ظهور سلطة النبي محمد ﷺ يعني الادعاء بأن السنن من قيم ما قبل الإسلام التي لم ينكرها القرآن والنبي وأصبحت جزءًا من هذه السنن المعتمدة. . ونظرًا لأن ممارسة الجيل الأول (وحتى الجيل الثاني) كانت تقع داخل سياق السنن المعتمدة، وهي بالتالي تعزى إلى النبي محمد ﷺ، ولذا قدمت على أنها جزء من نسق السلوك النبوي، وبالتالي ينبغي أن تُوقر وتحتذى. ومفردة «تعزى» مع ذلك لم يقصد منها هنا أن تثير أي معنى يقول بـ«الكذب» أو «التلفيق» وإنما قصد منها بالأصح عملية تفويض وسلطة. وبعد هذا مباشرة واصلت في صفحة (٢٠٢) «وهذه باختصار هي العملية التي اكتسب بها محمد ﷺ سلطة نبوية، وهي عملية قد بدأت في القرآن نفسه (الذي كان يأمر المؤمنين باتخاذ النبي قدوة) واستمرت في اكتساب دعم عن طريق العملية التي كانت موضع إجلال والتي عرفت بالسنن الماضية (سنن ما قبلنا) والتي بالتدريج شكلتها وعرفتھا السلطة النبوية».

ويواصل باورز بسوء الاقتباس والنقل عني بصورة فاضحة، ليوهم القارئ مرة أخرى، بوجود تناقض في موقفي من السنة والسنن. فينسب لي في صفحة (١٥٤) الموقف التالي، مشيرًا إلى صفحة (٦٩) من كتابي «أصول القانون الإسلامي»: «مع حلول

العام ١٠٠ هجرية أخذت سنة النبي ﷺ مكانها على اعتبارها رأس كل السنن» - على الرغم من أنه في نفس الصفحة يذكر حلاق أنه بعد عقدين أي: في حوالي عام ١٢٠ هجرية، كانت حجية السنة النبوية محض في صعود». لاحظ أولاً أن كلمة «مجرد» ليست جزءاً من لغتي، لكنها هي محاولة باورز لتضخيم معنى جمليتي بحيث يمكنها أن تُنتج تناقضاً. وثانياً يختار باورز دون توضيح إسقاط الجملة الأولى «برزت السنة النبوية على أنها رأس كل السنن، إن لم تكن بالنسبة للمصادر القانونية إجمالاً». وقرر أيضاً أن يسقط من الجملة الثانية توضيحاً تفصيلياً مهماً: «كانت السلطة النبوية في صعود ونمو بخطى ثابتة باعتبارها نوعاً منفرداً من السنن». وإذا ما قرأت ككل - كما ينبغي أن تقرأ - فإن الجملتين تتحدثان عن سياقين مختلفين. حيث يضع السياق الأول السنة داخل سياق «المصادر القانونية بإجمالها» بينما الجملة الثانية تتحدث عن السنة بوصفها «نوعاً منفرداً من السنن».

لذا فإنه إذا ما قرئ بشكل صحيح، فإن كتاب «أصول القانون الإسلامي» بوصفه تناصاً، يقدم رواية تكون فيها قد ظهرت سنة النبي محمد ﷺ بشكل عضوي من رحم السنن والعلم والرأي. وهذه طريقة أخرى للقول بأن الحديث وما شكل مادة الحديث كان إسلامياً منذ البدايات، بغض النظر عما إذا كان مفهوم «الإسلامي» كان يتطور بشكل مستمر وبغض النظر عن التلفيقات التي كانت تحدث (التي فيما يخصني هي ذات صلة أو علاقة فقط في أنها تقدم

تسجيلاً لبنية - السلطة، وهي مسألة أقل أهمية بكثير مما حاول شاخت أن يجعلها. لاحظ أيضاً أن باورز لم ينفق الجهد الضروري لفهم موقفي حول عملية الوضع، فاخترت موقفي في مجرد قبولي لنتائج البحث الغربي ([انظر صفحة ١٥٤ في «مقالته النقدية» وقارنها بالفقرة المقتبسة في هامش ٧٩ فيما سبق]). ولقد انتهت في صفحة ١٩٩-٢٠٠ من كتابي «أصول القانون الإسلامي» بالقول وبوضوح إن «أصول القانون الإسلامي - على أنها نظام ديني - لا يمكن أن تخضع لتعريف صارم يجعلها محدودة، ومحصورة بارتباطها بالنبي محمد ﷺ . . فلقد كانت حجة النبوة متداخلة كيفياً مع حجية سنن أخرى بما في ذلك سنن الصحابة التي ترجع بقوة إلى التشكل المبكر للقانون». لهذا هناك فجوة غير قابلة للرأب بين موقفي حول الحديث وموقف شاخت. وأتبعها على أنها نشأت وتطورت من حياة النبي ﷺ، فبينما شاخت يرجئ ظهورها إلى حوالي عام ١٠٠ هجرية وهو الوقت الذي شهد الإسقاط بالرجوع إلى النبي محمد ﷺ ليسجل الحديث والمفترض أنها كانت دون رقابة. وإذا ما أردنا إيقاف المقارنة هنا بين عمل شاخت وأعمالها عند هذه النقطة، فلقد قيل ما هو كاف (عن القرآن والسنة على أنهما أهم المصادر جميعها) وهو ما يوضح كم هي نتائج مختلفة تماماً عما توصل إليه شاخت.

باختصار، وهذا أمر من المهم ملاحظته، كان شاخت يقول بوجهة نظر معروفة تماماً تقول بأن القانون الإسلامي لم يكن

موجودًا في القرن الهجري الأول. وأنا أتمسك بقوة بالرأي الذي يقول إن القانون الإسلامي كان نظامًا أخلاقيًا قانونيًا (إذا كانت هذه المصطلحات مناسبة وصحيحة) ولذلك فإنه ابتداءً من قرآن الفترة المكية. لهذا فإنه من المغالطة جدًا القول، كما قد ألمح باورز، إن «معظم أقوال حلاق حول القرنين الهجريين الأولين من التاريخ القانوني الإسلامي معترف بها بوصفها تشكل عقيدة شاخت وإن كان مع ذلك مع بضع المؤهلات لهذا». وبينما أجد نفسي متفقًا في القول بوجود شيء يمكن أن يعرف بعقيدة شاخت» (وهي نقطة أشرت إليها في مقالي «البحث عن أصول») إلا أنني أختلف في أن هناك أي شيء في وصفي للفترة التأسيسية أو أي فترة لاحقة بعدها تتفق مع عقيدة شاخت من حيث الصفات. وأي فحص تحليلي لبحوثي العلمية ولبحوث شاخت ستفضي إلى أن هذين النظامين مختلفان عن بعضهما بعضًا منهجيًا، وأنهما يعكسان تصورين عقليين مختلفين وزاوية لكون غير مرتبط ببعضه، والنظامان عبارة عن مجموعة منفصلة تمامًا تقوم على إطارات منهجية ونظرية مختلفة. ولن نحتاج إلى الإطالة في هذا الموضوع هنا ولكن ينبغي أن يكون واضحًا لأي قارئ متعلم في هذا الحقل العلمي أن كتاباتي إما أنها تشكل تحديًا عميقًا أو أنها تفند بشكل حاسم أطروحات شاخت في قضايا متعددة، لعل من أهمها: (١) ما ورد في مقاله «اقتباسات» و«كتاب أصول القانون الإسلامي» (انظر أعلاه) (٢) والتطورات «القانونية» خلال القرن الهجري الأول، بما

في ذلك الوضع التاريخي للقرآن والسنة (انظر أعلاه) (٣) التطور والبنية الاعتقادية الداخلية وطبيعة المذاهب الفقهية من القرن الثاني حتى القرن الرابع الهجري (٤) التطور المبكر لأصول الفقه ومكانة الإمام الشافعي فيه (٥) طبيعة الفترة التأسيسية ومدتها، وهي التي ترسم طريقة جديدة في رؤية تطورات حدثت خلال القرن الذي تلي وفاة الشافعي عام ٢٠٤/٨٢٠ (٦) مقالة «غلق باب الاجتهاد» باعتباره مؤشراً على جمود الفقه طوال الفترة ما قبل الحديثة في تاريخ التشريع الإسلامي (٧) في العلاقة بين الفقه وأصول الفقه، من ناحية والممارسات الاجتماعية والقضائية طوال الفترة الوسطى، من ناحية أخرى (٨) دور الفتاوى والفقهاء في إحداث التغيير القانوني والتشريعي وفي الدينامية البنوية لهذا التغيير (٩) طبيعة ما سمي بالإصلاح القانوني الحديث وهي مسألة محورية في البحوث التي نادراً ما أستطيع أن أوافق على أي أطروحة قد تبناها شاخ.

● (ثانياً) حول كوني معادياً للاستشراق وشاختي النزعة في آن واحد:

يصر باورز كما ذكرت سابقاً، على الموقف القائل بأن «معظم ما يقوله حلاق حول القرنين الأولين من التاريخ القانوني الإسلامي يتبلور في صورة تتوافق مع عقيدة شاخ، مع بعض التحفظات والتنقيحات» (١٥٦) ويكتب أيضاً «في محاولته أي (حلاق) أن يفضح ويسقط ويتسامى على النهج الاستشراقي الفقهي سقط

(حلاق) في مصيدة إنتاج نهج مضاد وهو ما يمكن تسميته من باب التيسير بالمبدأ المعادي للاستشراق» (١٤٣) وكرر التهمة نفسها في صفحة (١٤٦).

والآن، تشير هذه التأكيدات التي يتحدث بها اعتراضات جادة، فإذا كنت معاديًا للمستشرقين، إذن فإن مما ليس له معنى الإصرار على أن أبحاثي حول مجال مهم ومتوسع حول الشريعة يشابه بدرجة كبيرة ويتطابق مع أبحاث شاخت، وهو المستشرق المخضرم أبو الاستشراق الذي يصفه باورز نفسه على أنه «أبو القانون الإسلامي» (١٢٧). لذا ربما كنت عدوًا شعاريًا للمستشرقين، أتبنى نتائج المستشرقين وأهاجم الاستشراق في الوقت نفسه! ولكن حتى أكون عدوًا شعاريًا للمستشرقين يقتضي مني النبذ الكامل لأبحاثي على مدى ثلاثة عقود، وهي أبحاث قد خضعت للنقد، وفي بعض الحالات كان نقدًا ممنهجيًا وقُدِّمت البدائل لها من استنتاجات المستشرقين (باورز نفسه وإن كان مع بعض التردد والتحفظ يعترف بالكثير من هذا في «مقالته النقدية» ١٢٦-١٢٩). فإذًا، إما أن أكون معاديًا للمستشرقين من الذين قدموا مراجعة منهجية لشاخت أو أنني مستشرق بموجب تبني استنتاجات شاخت، لكن لا يمكن أن أكون الأمرين معًا وفي نفس الوقت. فأيهما أنا إذاً في الواقع؟ ويظهر أن باورز أسير شيء ما. وعلاوة على ما سبق، لو كان باورز على حق في اتهامه بأن أبحاثي ودراساتي (١) تنطوي على «سوء استشهاد» (٢) تتورط في

تعميمات تاريخية غير دقيقة ولا يمكن الاعتماد عليها» (٣) و«غير متسقة» (٤) يقوم على أساس «تحيزات أيديولوجية» و(٥) «يقتبس نتائج مهمة» عن طريق «سلسلة من الاستدلالات بدلاً من الاعتماد على الأدلة التاريخية» (١٤٣، ١٤٨) ثم تطفو مشكلة مهمة أخرى هي: كيف يمكن أن نفهم مع كل أوجه القصور المزعجة العميقة هذه أنني ما زالت أسعى إلى التوصل إلى نتائج مشابهة جداً وتقريباً متطابقة تماماً مع نتائج شاخنت؟ أما أن أبحاث شاخنت، «الأب» المؤسس للاستشراق القانوني ومن ثم الدراسات الاستشراقية نفسها ناقصة قاصرة (بشكل لا أمل فيه) كما هو حال أبحاثي أو أن أبحاثي رائعة جداً (ومشرفة جداً) كما هي أبحاث شاخنت. ولا يمكن أن يكونا الاثنان معاً. مرة أخرى السؤال أيهما؟ فالتناقضات في مقالة باورز النقدية ليست قليلة محدودة.

● (ثالثاً) نطاق كتاب «أصول القانون الإسلامي» وشرعيته:

ينتقد باورز كتابي «أصول القانون الإسلامي» على «إخفاقه في شرح كيفية... تأسيس عقيدة تشريعية» ويقول «إن هذا الأمر يشكل الجانب الأكثر إحباطاً لكتاب كرس لدراسة أصول القانون الإسلامي وتطوره» (١٥٥) وتقود هذه الجملة مباشرة إلى السؤال التالي: إذا كان هذا الحذف هو «أكثر الجوانب إحباطاً» إذن فإن النواقص التي يلمح إليها باورز ينبغي ألا تكون محبطة جداً. فإذا كان ذلك «الإخفاق» المفترض مبرراً، فإن أوجه القصور الأخرى،

مع افتراض أنها أوجه قصور أو مواضع ضعف حقيقية، لا يمكن أن تكون ذات جدية في النهاية.

وباورز، الذي ينبغي أن يفهم كيف تعمل صناعة النشر (وهي صناعة يعرف جيدًا أن كتاب «أصول القانون الإسلامي جزء من سلسلة كتب قامت بنشرها دار جامعة كمبريدج للطباعة والنشر وقصد منها - كما يوضح الوصف الخاص بالسلسلة على كل مجلد من مجلدات السلسلة^(١) -» إنها سلسلة تهدف إلى تقديم مراجعة عامة تحليلية للموضوع». ويذكر الوصف أيضًا أن «المؤلفين المساهمين . . . قد طُلب منهم أن يفسروا الصعوبات والتعقيدات الواردة في الموضوع لمن يخوضون في هذا الحقل العلمي لأول مرة». والحدود المتاحة لكل مجلد هي في حدود ٨٥,٠٠٠ كلمة (أي: حوالي ٢٠٠ صفحة)، ولقد كان كتاب «أصول القانون الإسلامي» (قد وصل إلى مجموعة ٢٣٤ صفحة) أي: بزيادة بضعة آلاف كلمة عن الحد الأقصى. ولقد كان باورز على دراية تامة بطبيعة السلسلة (التي أعكف على تحريرها) لأنه كان مرتبطًا بها لفترة، قد لا تقل عن ثلاث سنوات.

وما يطلبه باورز من كتاب «أصول القانون الإسلامي» هو إنجاز مهمة مستحيلة داخل الإطار الذي حددته مطبعة جامعة كمبريدج. إذ يتطلب إنجاز ما يقترحه كتابة كتب عدة من مجلدات

(١) يلي صفحة العنوان.

ضخمة ستكون بالضرورة اصطلاحية في طبيعتها وعالية التخصص .
فدراسة القانون بتفاصيلها التخصصية والاصطلاحية ليس لها مكان
في مجلد يشكل مدخلاً من هذا النوع . ويجب عليّ أن أسأل وبكل
نزاهة وعدل : هل بإمكان أحد أن يكتب كتاباً بهذا الحجم حول
«الأصول والفترة التأسيسية» ويكون لغير المتخصصين ويقدم نظرة
عامة تحليلية ويتمكن في الوقت نفسه من إنجاز ما يعتقد باورز في
أنني فشلت في إنجازه؟

● (رابعا) الإقرار بالأبحاث الأسبق : حالة أخرى من سوء الاستشهاد :

يكتب باورز في صفحة (١٤٩) من «مقالته النقدية» ما يلي :
يستهل كتاب أصول القانون الإسلامي وتطوره «بتجاهل تام للبحوث
الغربية الحديثة حول أصول التشريع الإسلامي، ويلفت حلاق
الاهتمام إلى ما لا يقل عن ثلاثة أعمال حول القانون الإسلامي
نشرت في نصف القرن الماضي تشمل على مفردة «أصول» في
عنوانها، مشيراً إلى كتب لشاخت وموتسكي ودتون بالترتيب
(صفحة (١) الهامش (٢) . ويقول حلاق إنه ولا واحد من هذه
الأعمال «يقدم تأريخاً للقانون الإسلامي خلال القرون الثلاثة
أو الأربعة من نشأته» (ص ١) وجميع هذه الكتب الثلاثة تعاني من
تركيزها الضيق (ص ٢) ، وفيما يتعلق بقضية «البدايات» جميعها
تقوم على «افتراضات لم يقدّم برهان على صدقها» (ص (٣) (١) .

(١) علامة التأكيد من عندي.

وأنا لم أقل في أي موضع في الكتاب شيئاً يمكن أن يفسر تفسيراً عقلياً على أنه «رفض تام للبحوث الغربية» فيما يخص الفترة التأسيسية، ولكن كل ما قلته هو أن أيًا من الكتب لم «يقدم تأريخًا للقانون الإسلامي خلال القرون الثلاثة أو الأربعة من نشأته» وهي جملة صحيحة ولا يمكن تنفيذها. فلم نجد أي عمل أو كتاب قبل كتاب «أصول القانون الإسلامي» كُرس كليًا وقام في نفس الوقت بتغطية التاريخ الطويل نوعًا ما لسنن/ السنة/ الرأي/ العمل/ الاجتهاد والقضاء والمؤسسات الخاضعة له والوظائف التابعة له والمصادر القانونية ونظرية التفكير القانوني والمذاهب الفقهية وتطورها والعلاقة بين الفقهاء والحكام. ومن المهم أيضًا، أنه لم يكن هناك كتاب واحد مستقل يقدم «مراجعة عامة» لهذا التاريخ. وأعتقد أن كتاب «أصول القانون الإسلامي» هو الكتاب الوحيد الذي كتب عن هذه الفترة والذي حاول القيام بمثل هذه التغطية الواسعة، في الوقت نفسه لم ينحصر في تأريخ نظام قائم شاسع عبر مؤشرات قياس ضيقة كالحديث (في أعمال شاخت وموتسكي) أو في مجموعة مفاهيم قانونية مختارة (في عمل دتون)، مع احتمالية وجود أهمية لبعض هذه الكتب.

وياورز على حق، على أنني اعترفت على الأقل «بثلاثة كتب» لكل من شاخت وموتسكي وديتون، لكنني أقول أيضًا إن الكتب الثلاثة رغم ما يمكن أن يكون لبعضها من قيمة عالية، ما كان ينبغي أن تدرس الفترة التأسيسية عبر عدسات ضيقة جدًا (ص ٢). وهذا

لا يمكن وصفه على الإطلاق «بالرفض الكلي»، ولكن حتى يمكنه أن يجعل كتابي يظهر الآن على أنه لاغٍ لكتابات الدارسين الآخرين، قرر باورز، فيما عرف الآن على أنه ممارسة معروفة شائعة، أن يحذف اعترافي ببعض هذه الأعمال أو الكتب بوصفها جديرة وذات أهمية. إضافة إلى ذلك، لو ذكرت فقط ثلاثة كتب وبعدها بأسطر قلت «بعضها» فإنه لا يمكن أن تكون الحالة أنني أسقط أكثر من عمل واحد، أي: عمل شاخت. إذ فيما يتعلق بعمل موتسكي عبرت عن إعجابي ومديحي بذلك العمل في نفس الكتابات التي راجعها باورز نفسه في «المقالة النقدية»^(١) كما أنني لم أنتقد أبدًا عمل دتون بسبب ما خطط للقيام به وعلى أي شيء آخر.

لكن سوء الاستشهاد لا يتوقف هنا، لاحظ أن فقرة باورز التي اقتبسها في بداية هذا الفصل، فهو يدمج جملاً من الصفحات ١، ٢ و٣ من كتاب أصول القانون الإسلامي ويضعها دون رحمة ودون استدعاء أي سياق لها في ثلاثة سطور. ففي الصفحة ٣ من الكتاب، ما كنت بصدد الحديث عن أعمال أو أي كتابات لأي أحد. فالسياق الذي يقتبسه عني وبشكل خاطئ منه هو سياق يرتبط بتحديد بداية الفترة التأسيسية، ولقد كتبت موضحاً «إنها أكثر تعقيداً

(١) قبل نشر مقالته، قرأ باورز ما قلته عن مزايا أبحاث موتزكي انظر مقالتي «أسس القانون الأخلاقي» ٢٤٣. التي قلت فيها «هارولد موتزكي» هو واحد من أهم الباحثين الدارسين للحديث وأكثرهم جدية في الغرب.

من تحديد الفترة الختامية». وبعد ذلك مباشرة بعد ذكر هذه الكلمات، أضفت: «إنه ليس من المبالغة القول إن كل الأسئلة الرئيسة في تاريخ التشريع الإسلامي والقضايا المرتبطة بدراسة هذه البدايات قد برهنت على أنها تشكل تحديًا عظيمًا. والمشاكل المرتبطة «بالبدايات» ظهرت ولمدة طويلة على أنها منبثقة عن افتراضات لا تثبت أكثر من كونها قد ظهرت نتيجة أدلة تاريخية حقيقية». وأصبح إذن من الواضح جدًا أن لغتي هذه تشير إلى وجود مشكلة معينة هي ما يُرى في الاستشراق على أنه «اقتباسات». وفي الصفحة (٣) لم أشر إطلاقًا إلى أي من هذه الكتب الثلاثة فيما يتعلق بالفترة التأسيسية، وهي الأعمال التي يبرهن عليها» للإشارة إلى هذه الكتب الثلاثة والتشويه الهائل للغتي ومواقفي لا تدعو للثقة في طريقته لتقديم الآخرين والاستشهاد بكلامهم. ومن سخرية الأقدار أنه يختم بسوء النقل والاستشهاد بـ «البحوث العلمية الغربية» (١٤٣) بينما قدم أبحاثي الخاصة بشكل خاطئ في مواضع عدة. إن معالجة باورز لبحوثي وتناولها والتي تتسم بسوء تفسير ليس فقط يتعلق بما قلته عن البحوث العلمية الغربية. والأهم جدًا، كما رأينا سابقًا، كان لمثل سوء التفسيرات هذه أهمية وظيفية في محاولتها لحماية نسق ما عن طريقة تشويه سمعة منتقديه.

● (خامسًا) في مسألة عدم الاتساق:

يدعي باورز أيضًا أنني ما كنت متسقًا (١٤٦-١٤٨) عندما ذكرت بعض الجمل في محاضرة كنت قد ألقيتها على حوالي مائتين

من محامي كاليفورنيا في مارس ٢٠٠٣، بعد مضي سنة ونصف على أحداث ١١/٩ ذات التبعات الجسام^(١). وفي النص المنشور لتلك «المحاضرة» قلت بالفعل إن «البحوث الحديثة في الولايات المتحدة وكندا وألمانيا قد أوضحت المدى الواسع الذي كان قد وصل إليه التشريع الإسلامي بوصفه نظامًا فاعلاً في أرجاء بلدان المسلمين» (مقالة «غضبة مسلم» ١٧١٠). وفي الصفحة التالية، قلت أيضًا وأعترف بشيء من المبالغة البلاغية، إنه كان هناك «ما يشبه تمامًا ثورة شاملة في دراسات القانون الإسلامي وبالذات خلال العقدين الماضيين» وإن البحوث القانونية قد وجدت أنه «لا يوجد» أي تعارض بين القانون الإسلامي والمجتمع الذي يقوم على خدمته. وعدم الاتساق، في رأي باورز، يكمن في إصراري في وقت سابق في مقالة أصول «على أن رواية النسق الاستشراقي عن الفترة الوسطى قد أهملت كليًا».

أولاً، لا أقدم أي اعتذار عن المبالغة البلاغية في المحاضرة التي كنت أتوجه فيها بالحديث إلى جمهور غير متخصص ومعاد بشكل عام للإسلام ومعاد «لقانونه الوسيطى» (في إشارة للقرون الوسطى) (كما أخبرني قاضي إحدى الولايات القضائية الذي كان من بين الحضور بطريقة لا لبس فيها والتي ألمح إليها العديد من

(١) قبل نشر مقالته، قرأ باورز ما قلته عن مزايا أبحاث موتزكي انظر مقالتي «أسس القانون الأخلاقي» ٢٤٣. التي قلت فيها «هارولد موتزكي» هو واحد من أهم الباحثين الدارسين للحديث وأكثرهم جدية في الغرب.

الحضور). وهي نقطة كان من الضروري القول بها وبالذات في إطار ذلك السياق بشكل خاص ولهذا فعلتها بتلك الصورة.

ثانيًا، سواء كانت مبالغة أو لم تكن، فإنني لم أتمكن من رؤية كيف أن الجمل التي اقتبسها باورز من «المحاضرة» غير متسقة مع ما قلته في كتاباتي الأخرى. ففي مقالة «البحث عن أصول» والتي انتقدت فيها الاستشراق، أفردت أسماء باحثين قليلين ممن قاموا بأبحاث عظيمة حول الشريعة، لعل من أعظمهم الألماني الباحث بابر يوهانسن الذي تتشابه استنتاجاته حول التغييرات القانونية مع ما توصلت إليه. ولقد جادلت في الفصلين الأول والثاني أعلاه وأوضحته بشكل جلي في مقالتي «البحث عن أصول» (٢-٣) وجود تميز مهم يجب أن يُستدعى بين الاستشراق كنسق والذي يشكل مجموعة ثانوية لنظرية شيلر حول «البنية الفكرية للهيمنة» وبين أبحاث باحثين أفراد^(١). فما يقوله باحث في عمله أو في جميع أعماله قد يكون أولاً نفس الشيء طالما أنه تطور إلى نسق أو اقتسمته مجموعة أنساق من طرف بنية فكرية مقررة اجتماعيًا (انظر أيضًا أعلاه)، وكما يرى جورج سورال، أنه ما أن تكون أفكار مؤلف فرد قد تشكلت فإنها «تؤسس صلات مع أفكار أخرى راهنة وهكذا تصبح جزءًا من عقيدة مهيمنة في فترة ما». وستجد هذه الفترة في ذلك المبدأ بعض المعاني^(٢) والتفسيرات التي قد

(١) انظر الأقسام ١، ٣ (ثانيًا) فيما سبق.

(٢) انظر مقدمة ستانلي لكتاب سورل xxix, Illusions.

تكون مختلفة تمامًا عن النوايا المسبقة للمؤلف. لهذا فإن أي بنية فكرية ما تستولي على المبدأ المتوسط لحاجياتها ولاستدامتها.

وعندما أدليت بتلك العبارات في «محاضرتي» عن تطور في البحوث، كنت أفكر في عمل بابر يوهانسن العظيم حول التغيير القانوني وكذلك بحوثي، ولحد ما في الكتابات التي كانت آخذة في الظهور لباحثين شباب. إن هذه الأعمال وما يشبهها هي ما أشرت إليها «بالدراسات القانونية الإسلامية» (واتخذت كلمة «دراسات» بناء على نصائح) ولم أشر للنسق الاستشراقي أو للاستشراق كمبدأ ومعتقد، فقد كان الأخير هدفي في مقالة «البحث عن أصول». ومن الواضح أنه لم يكن باستطاعتي بأي حال أن أتكلم عن الاستشراق كمبدأ يمثل البنية الفكرية الثانوية التي ناقشتها فيما سبق. وكنت في الحقيقة متسقًا تمامًا مع جملتي في مقالة «البحث عن أصول» أقصد «أن النسق الاستشراقي عبارة عن مبدأ أو معتقد ممتلئ بطبيعة ثابتة وليس له أدنى علاقة بخصوصيات البحوث الوضعية المتنوعة» (٣) لاحظ أنني لم أعترف بالفعل هنا بوجود «بحوث إيجابية متنوعة» وهذا يتوافق تمامًا مع لغتي في «المحاضرة». إضافة إلى ذلك لاحظ الطبيعة الدقيقة لعبارة «الطبيعة المستقرة لحد كبير»، التي كان الغرض منها الإشارة إلى إمكانية السماح ببعض التنوع لكن ليس بصورة كبيرة تكفي لإحداث تغيير في بنى النسق الاستشراقي، وهي البنية المستقرة التي تقيم بذاتها داخل البنية الفكرية للهيمنة. ولكن أن يدعى علي بأنني لم أكن متسقًا عندما قمت بذكر هذه

الملاحظات، كما يصور باورز، فهذا يشير إلى إساءة فهم الفروق المفاهيمية والنظرية الدقيقة التي خصصتها للعلاقات بين البنية الفكرية للهيمنة وبين النسق الاستشراقي من ناحية وأعمال باحثين أفراد من ناحية أخرى. ومن بين هذه التفريقات، نحتاج الآن أن نقول المزيد وخصوصاً في ضوء سؤال باورز: «من هم الباحثون الذين رموا الثكنات بالنار وحركوا التهمة ضد النظام القديم؟ وكيف تمكنوا من تحرير أنفسهم من ريقة نسق الاستشراق القانوني؟ لا يقول لنا حلاق شيئاً» (١٤٨).

لا أعتقد أن مفكراً جاداً يمكنه أن ينكر العلاقة المتشابكة المعقدة بين المعرفة الحديثة والقوة. فالقوة، وإذا ما تأملنا الأنساق المعرفية جزئياً، سنجد أنها لا تسير في خطوط متوازية مستقيمة، ونظراً لأنها تأخذ في اعتبارها وتشمل كل الخطابات التي أنتجتها موضوعات القوة ذاتها، فإن موقع تأثيراتها هو أيضاً عبارة عن نماذج مؤقتة وذهنية^(١). وكما جادل فوكو «يجب علينا أن نفتح المجال أمام عمليات معقدة وغير مستقرة بحيث يكون الخطاب من خلالها أداة وتأثيراً للقوة ولكن أيضاً عائق وحجر عثرة ونقطة مقاومة ونقطة بداية لاستراتيجية معارضة»^(٢). إنه من طبيعة باورز ألا يكون فقط متناقضاً مع ذاته ولكن أيضاً منتجاً لعناصر ذاتية معارضة ومقاومة داخلية، تعمل على عرض وإخفاء نواياها

(١) Hallaq, Sharia, 7.

(٢) M, Foucault History of Sexuality I, trans, Robert Hurley (London: Pantheon 101).

وخططها وفي ذات الوقت يزيدان ويقللان من شأن طموحاتها تلقائياً. وهذا هو السبب وراء إصرار فوكو على أن خطابات القوة، عادة ما تكون متعارضة في مساراتها وهي متداخلة ومتشابكة يرجع لكونها عبارة عن «عناصر تكتيكية أو وحدات تعمل في حقل علاقات القوة، وهناك بالإمكان خطابات مختلفة بل وحتى متناقضة داخل سياق الاستراتيجية نفسها، وتستطيع، على العكس من ذلك، أن تنتشر دون تغير شكلها من استراتيجية لأخرى معاكسة»^(١) وهذا يعني، بعبارة أخرى، أنها بينما تحافظ على مسار «كوني» داخل سياق مجالها، فالقوة عبارة عن خطابات مختلفة متنوعة تعمل داخل سياق «حقل علاقات قوة» وبه تشكل موقفاً في علاقة. ويشكل الحوار الثنائي وغيابه (الديالوج) ومن بين هذه الخطابات المتعارضة، في كل حالة علاقة، هي في بعض الحالات عبارة عن عنف (إبستيمي) معرفي نشط وفي حالات أخرى، حالة صامتة. وفي جميع الأحوال، مع ذلك، فإن العنف النشط أو الضمني جزء لا يتجزأ عن المعرفة بل ويشكل قوتها الدافعة^(٢).

ومن هذا، ينبغي أن يكون واضحاً أن صورة دقيقة «لإزالة العوائق» يجب أن تُتجنب لصالح فهم يكون أكثر دقة وإماماً بالفروق الدقيقة والأنساق لتبيان كيف تعمل القوة والمعرفة وأشكال النسق

(١) نفس المصدر ١٠١-١٠٢.

(٢) Foucault, Truth and Juridical Forma, 9.

والخطابات على أرض الواقع. وكما حذرنا نوربرت إلياس، القوة ليست «شيئاً يمكن وضعه في الجيب... ولاقطعة صابون في حمام «سيد» يؤمن خادمه الهندي أنه المصدر السحري لقوة الرجل الأبيض»⁽¹⁾. والاعتراف من طرفي بإسهامات بحثية قُدمت لتغطي مرحلة العصور الوسطى (وبالذات فيما يخص التغيرات القانونية والتشريعية) ليس لها كبير علاقة بنقدي في مقالتي «البحث عن أصول» للنسق الاستشراقي، وهو نسق لم يتمكن من استبطان واستيعاب هذه الإسهامات. والبحوث الأساسية والراقية التي أنجزها قليل من الباحثين في موضوع معين قد تقدم لي إسهاماً مهماً، لكن أن يقال هذا فإنه لا يصل إلى الادعاء بأن هذا الإسهام قد أحدث تغييراً في نسق قائم. وهكذا، للبرهنة على أنني غير متسق، يجب على باورز أن يوضح أن هناك أبحاثاً جديدة عن الفترة الوسطى قد أزاحت الرواية النسقية التي وصفها هنا وفي مقالتي «البحث عن أصول». فهو لن يستطيع أن يوضح هذا أكثر من إمكانيته على الدفاع عن وجهة النظر القائلة بأنني اسينوزياً وليس كانطياً وبولنيزياً، التي برزت بوصفها روح التنوير وعصره. فأن يقدم وصفاً لبحوث جديدة عن الفترة الوسطى شيء وأن يجادل أنه بسبب وقوع هذا الوصف قد تغير النسق الاستشراقي فهذا أمر آخر كلياً. ويخلط باورز بين الأمرين لأن مفهومه للقوة مفهوم أولي سطحي للغاية ويفتقد التعقيد بحيث إنه قفز إلى ما ظن أنه غير

(1) Norbert Elias, Knowledge and Power, 203.

اتساق في كتاباتي دون أن يلاحظ أنه في الحقيقة قد غرست قدماه في رمل زلج لتغوص فيه. فالمفاهيم الدقيقة، ذات الوعي الذاتي الهرمونيوطيقي ومواجهة حقائق القوة وعنق الهيمنة والاستحواذ فيها هي ليست مجرد متطلبات أساس للقيام بأي عمل بحثي جاد، إنها مرتبطة بشكل عضوي بماذا يعني أن تنتهج سلوكًا بحثيًا أخلاقيًا.

● (سادسًا) ملاحظات ختامية:

هناك الكثير في هذه المقالة يلمح «لوجهات نظري السياسية ولاتجاهاتي الثقافية» أثارها واستدعاها باورز (١٣٩). لذا دعني أختم بملاحظات إضافية وإن كانت مختصرة حول هذه «الاتجاهات».

بنهاية القرن التاسع عشر ومنذ بداية القرن الخامس عشر، تمكنت أوروبا من احتلال الغالبية العظمى من سكان العالم ومناطقه، ولقد تمكنت من إزالة أعداد سكانية كبيرة من هنود أمريكا وانتهكت كرامة معظم المنظومات المجتمعية وطرق حياتهم ونفسياتهم والتماسك العضوي الراسخ لهذه الشعوب - وكان كل ذلك من أجل السيطرة وتوسع رأس المال والاقتصاد^(١). واليوم، الولايات المتحدة، بدعم متواصل من أوروبا، تمكنت تقريبًا من

(١) الأدبيات حول هذه الموضوعات متعددة، لعل من أبرزها أعمال:

Arendt, Origins of Totalitarianism, Hart, Empires and the Colonies, A. Princes =

القيام بشكل أساس بنفس الدور، فاحتلت أقطار بكاملها وروجت لمغامرات مستعمرات استيطانية وتدعم ديكتاتوريات كانت أوروبا قد ساعدت على إنشائها في الأصل. وزادت وتيرة كل هذا عن طريق مجازر إبادة وهولوكوست (بما فيها هولوكست هيروشيما وناجازاكي) وقامت القوى الأوروبية الأمريكية بالتفويض لوقوعها وكذلك شنت حربين عالميتين، من بين الكثير والكثير من المآسي، ملحقة بالعالم الفقر والاستغلال التدميري للبيئة الطبيعية. وهذه ليست مجرد أمور سياسية ونزعة عسكرية وإنما هي ظاهرة هرمونيطيقية وإستمولوجية معرفية من الطراز الأول، وهي لا تقل إطلاقاً عن أن تكون الشغل الشاغل لفلسفة الأخلاق والنظرية الأخلاقية.

وجميع الأكاديميين في أوروبا وأمريكا، من علماء وباحثين في الإنسانيات هم غرس ضمن نسيج بنى مؤسسية واجتماعية وتاريخية ونفسية ولسانية كان قد أنتجت هذه الظاهرة، سواء كانوا على اتفاق معها أو لم يكونوا. ولكن حتى لو كان الأمر كذلك، هناك وعي بسيط بكيف أن الدخول في سياق هذا النسيج قد لعب

= The Western Invasions the Pacific and its Continents (Westport: Greenwood Pres 1980), R. Bergland, the Nation al Uncanny (Hanover, University Press of New England 2000. Beasley, Empires as the Triumph of Theory (London: Routledge), 2005.

والكتاب الأخير يناقش الأطروحة المادية لهبوسون ولينين وهو يسير في نفس الخط مع النظرية الشيليرية كما نوقشت هنا.

دورًا مهمًا في البنية الفكرية للهيمنة، سواء كانت الهيمنة على الطبيعة أو على إخواننا في الإنسانية. فإما أن تكون قد ولدت داخل هذه المؤسسات أو أن تكون قد ترعرعت داخلها فإن ذلك ليس خطأ أحد. فعمليات التنشئة الأولى لا يمكن تجنبها، لأي كان. لكن أن تستمر وأن تكون كذلك بلا وعي لدور المرء بوصفه باحثًا عن الأمل كإنسان، قادرًا على التفكير والتأمل داخل سياق هذه البنية فهو أمر لا يمكن تبريره، سواء من ناحية بحثية علمية أو من ناحية أخلاقية.

وكما قال كولنجوود ذات مرة، «التفكير التاريخي هو نشاط أصيل وأساس للعقل البشري»⁽¹⁾. وأنا أوافق على هذا التوصيف لكنني أعتقد أنه ليس كل أشكال «التفكير التاريخي» وليست كل علوم التاريخ مستدامة أو مبررة. فبعضها لا يستديم أخلاقياً. وكما جادلت في هذه المقالة، فإن علوم المعرفة التاريخية الأوروبية وأمريكية (ومعارف أخرى) سواء كانت علوم معرفية شعبية أو أكاديمية هي جزء لا يتجزأ من بنية فكرية قادت إلى الهيمنة على الطبيعة وتحويلها، وهي العملية التي كانت مجردة تمامًا من كل القيم وتقوم على رؤية للعالم بالتالي قادت لإلحاق دمار عظيم لبيئتنا الطبيعية وتدمير الكثير من الأنواع الحيوانية، وهذا فعل غير أخلاقي بشكل صارخ، كما يجب أن يعرف ذلك أي إنسان عاقل. ولقد قادت هذه البنية الفكرية بشكل بنيوي وبشكل منتظم وبتوسع إستراتيجي أيضًا

(1) R. G. Collingwood, The Historical Imagination in Meyerhoff, Philosophy 83.

إلى أشكال عنيفة من الهيمنة على البشر، لقد كانت أشكالاً مؤسسية وثقافية واقتصادية ونفسية عميقة. وهذه أمور لا أملك إلا أن أأمل أن يعترف بها ونحوذ على إقرار على أنها كانت أفعالاً غير أخلاقية من البشر كافة.

وإذا كان هذا الشكل من التفكير التاريخي لا يستديم أخلاقياً (هذا دون أن نقول إنه أمر يدعو إلى الاشمئزاز والقرع)، وإذا كان يجب على «العقل الإنساني» أن ينخرط في التفكير التاريخي، إذا ما نوع التفكير التاريخي البديل المطلوب؟ والفراغ المسموح لي هنا لا يسمح لي أن أقدم بديلاً كاملاً بالتفصيل لتاريخ تأملي (وهو أمر سيتطلب منشورة طويلة جداً مستقلة أفردها لذلك) ولذا فإن تعليقاً مختصراً جداً قد يكون كافياً.

فلو سمح لي أن أقدم الاقتراح الذي يجب على الباحثين انتهاجه، كباحثين، فهو ما يؤدي إلى حياة أخلاقية (وأنا أشك أن هناك الكثير ممن لا يوافقون على هذا)، ومن ثم فإن الاقتراح يجب أن يحقق مشاركة أخلاقية استطرادية في نظامهم الاجتماعي وفي البحث وفي النشر وفي التدريس. ويجب أن يكون عملهم في مجمله واعياً بذاته وبمكانته وبتبعاته في «استراتيجيات القوة»، ويجب أن يمارس بشكل واع أكثر الجهود الفكرية قوة ليرى هذه التبعات، ويجب أن يكون عملهم نحو إخضاع «استراتيجيات» القوة هذه. ويجب أن تُبذل الجهود القصوى وغاياتها لاستشراف تداعياتها ويجب أن تُجابَه الهيمنة (على الأقل) بوصفها نسقاً

معرفياً، وهذا يعني أنه يجب عند الحد الأدنى أن تكون حذرة من حدوث أي إمكانية موافقة أو توافق مع أي نظرية حدائية للتقدم، وأي نظرية من شأنها أن تجعل صورة الآخر خاضعة لرواية المرء الخاصة أو أن تكون تابعة للفضاء الثقافي الأوسع لثقافته الخاصة. ويجب أن يعطي اهتمام دقيق بالأخطار الماكرة الضمنية عن تجريد الحقيقة من القيمة، سواء في اعتباراتها فيما يتعلق بالطبيعة أو في تقديمها لتاريخ الآخر وحاضره. وإذا كان صحيحاً أن البشر يميلون للتاريخ إذن يجب أن يكتب التاريخ لمجتمع المرء الخاص، ويجب أن يبقى داخل إطار ذلك المجتمع. ويجب ألا يسمح له أن يتجاوز ليشمل الآخر. فأن تقوم بكتابة التاريخ من أجل أن تصدر حكماً على الآخر أو ما هو أسوأ لتكيل تهماً على الآخر يعني أنك تتورط بوعي منك في بنية فكرية تثير اعتراضات أخلاقية في المقام الأول. وإذا كنا نكتب تاريخاً ونكتبه لأنفسنا، وهذه عملية صحيحة تماماً وأخلاقية ويمكن تبريرها لوجود تاريخ تأملي فيها.

وكل هذا، بطبيعة الحال، يقتضي الاقتراح بأن دراسة التاريخ القانوني الإسلامي (وغيره) - إذا كان لابد من القيام بها - فإنه ليس لها أي غرض بالنسبة لنا سوى أن تعلمنا أشكالاً من الحياة الأخلاقية التي يمكن أن يستدام فيها العيش. بالتأكيد سيرفض العديد هذه الفكرة بسبب تهورها وسيدعون، بإضافة إلى ذلك، أن «نهماً مغرباً للمعرفة» خالصاً قد يكون القوة الدافعة الحقيقية وراء مساعي الدراسات الأكاديمية الغربية، وأن هذا النهج قد يكون نوعاً

من روح «هيجلية»^(١) ونوعًا من العقل الكانطي الخالص. وغياب الوعي بالذات هذا ليس بالأمر المستغرب، فهو جزء لا يتجزأ من جهاز التكيف وإصباح المشروعية المطلوبة لبقاء البنية الفكرية للهيمنة حية وحتى تزدهر وتورد أيضًا. ولو لم تكن هذه البنية الفكرية موجودة قائمة، لما كنت قد كتبت ولما كانت نظرية «النهم المغربي للمعرفة» كانت قد بقيت حية في المقام الأول.

• هذه ترجمة للمقالة:

Wael B. Hallaq: "On Orientalism, Self-Consciousness and History" J. Islamic Law and Society", 18 (2011) 387-439.

(*) أنا ممتن وشاكر لكل من طلال أسد وبرنكلي مسيك وعقيل بلجرامي لتقديمهم لي ملاحظات عميقة واستبصارات مفيدة على مسودة مبكرة لهذه المقالة وإذا كانت هناك هفوات أو أخطاء فإنها تبقى هفواتي وأخطائي كلها.

(١) نفس الروح (Geist) بنفس التطابق التي كان يؤمن هيجل أنها هي التي أزاحت الهنود الأمريكيين من على وجه أرض أمريكا انظر محاضراته:

Lectures on the Philosophy of World History: Introduction: Reason in History, trans H. B. Nisbet (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), 163.

ولقد أطلعني على هذا المرجع السيد نعمان نقوي.

إصدارات مركز نماء للبحوث والدراسات

#	اسم الكتاب	اسم المؤلف	السعر (بالدولار)
دراسات شرعية			
١	نظريّة التجديد الأصولي	د. الحسان شهيد	٨
٢	إشكاليّة الأعداد بالوجل في البحث العقدي	سلطان بن عبد الرحمن العميري	١٢
٣	مبدأ اعتبار المال في البحث الفقهي	ديوسف بن عبد الله حميتو	١٢
٤	إشكاليّة العيل في البحث الفقهي	عبد الله بن مرزوق القرشي	١٤
٥	الخلافا العقدي في باب القدر	د. عبد الله بن محمد القرني	٥
٦	علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق	وائل بن سلطان الحارثي	١٤
٧	مرتبّ العنوّ. قراءة أصوليّة تحليليّة في ضوء موافقات الشاطبي	جميلت كلوت	٨
٨	معالم منهج البحث الفقهي عند ابن دقيق العيد	د. عادل بن عبد التادر قوته	١١
٩	تقبيد المباح.. دراسة أصوليّة	د. الحسين الموسى	١٢
١٠	نظريّة الإلزام.. إلزامات ابن حزم للفقهاء	د. فؤاد بن يحيى الهاشمي	١٢
١١	المنهج النقدي عند المحلّين وعلاقته بالمنهج التاريخي	د. عبد الرحمن بن توفيق السلمي	٩
١٢	التفسير المصلحي لخصوص القرنين بين مدرستي الأحناف والمالكيّة	منير بن راجح يوسف	١٥
١٣	استثمار النّبي الشرعي بين الظاهريّة والمقتصدّة	أحمد ذيب	١٤
١٤	فقه التنزيل.. دراسة أصوليّة تطبيقيّة	أحمد مرعي حسن أحمد المعماري	٢٢
١٥	رسالات الأئمة، دين واحد وثرائع عدّة (دراسة قرآنيّة)	عبد الرحمن حطلي	١١
١٦	نظرات في تقنين الفقه الإسلامي.. تاريخه - فقهه - ضوابطه	رافع ليث سعود جاسر القيسي	١٢
١٧	تحضير أهل الشهادتين.. موانعه ومخاطباته.. دراسة تأصيليّة	أ.د. الشريف حاتم العوني	٤
١٨	إشكاليّة التأصيل في مقاصد الشريعة	عواكج جبر شلال	١٥
دراسات فكرية			
١	فلسفة الثورات العربية	سلمان أبو نعمان	٦
٢	الإسلاميون والرّبيع العربي	ولال التليدي	٨
٣	سناعة الواقع.. الإعلام وضد المجتمع	محمد علي فرح	١٢
٤	ثلاث رسائل في الإلحاد والعلم والإيمان	عبد الهادي سعيد الشهري	١١
٥	مشكلات الديمقراطية	خالد العبيوي	١٠
٦	الإلحاد.. وثوقيّة التوهّم وخواء العدم	حسام الدين حامد	٩
دراسات الاختلاف والحوار والتعايش			
١	تجربتي الحوار الثقافي مع الغرب.. قراءة تقويمية ونموذج مقترح	د. محمد جبرين	٦
٢	سناعة الآخر.. المسلو في الفكر العربي المعاصر	د. المبروك الشيباني المنصوري	١١
٣	التعددية الدينية والأثنية في مصر	د. محمد توفيق توفيق	١١
٤	فلسفة الاجتماع في الشريعة الإسلامية.. دراسة تأصيليّة	ماهر بن محمد القرشي	١١
٥	سناعة الحوار	حمد عبد الله السيّد	١٢
٦	إدارة التنوع والاختلاف	صديق محمد محمود	٧
تكوين			
١	تكوين ملكة التفسير.. خطوات عمليّة تكوين عقل المعسر	أ.د. الشريف حاتم بن عارف العوني	٧
٢	تكوين ملكة المقاصد	د. يوسف بن عبد الله حميتو	٧
٣	مدخل إلى أصول التمويل الإسلامي	سامي بن إبراهيم السويلم	٨
٤	الدفاع عن الأفكار.. تكوين ملكة الحجاج والتناظر الفكري	د. محمد بن سعد الدامكان	٩

رقم	اسم الكتاب	اسم المؤلف	السعر (بالدولار)
٥	فهر كتابه أهل العلوم نحو شواهد منهجية	أد/ الشريف حاتم بن عارف العوني	٤
٦	فقه تاريخ الفقه	د. هيثم بن فهد الرومي	٧
٧	مدخل تأسيسي في الفكر الاقتصادي	عبد الرحمن العسراوي	١١
٨	تكوين الملكية القومية	البشير عصام	٦
تاريخ			
١	التجربة اليابانية.. دراسة في أسس النموذج النهضوي	سلمان يونعمان	٦
٢	التجربة النهضوية التركيبية	محمد زاهد جويل	٦
٣	التجربة النهضوية الألمانية	د. عبد الجليل أمير	٧
٤	التجربة النهضوية البرازيلية	صديق محمد محمود	١٢
٥	من التجربة إلى الوحدة.. قراءة في التجارب القومية والعربية	د. خالد شيث	١١
٦	حكايات التنمية	ترجمة/ د. أبو بكر أحمد باقادر	٨
٧	التجربة الهندية	أيمن يوسف / وائل أبو حسن	١٠
٨	الإسلام وحكومات الدولة الحديثة	عبد العلي حامي الدين	١٤
ترجمات			
١	حاوي الثورة المصرية	والتر أمبرست، ترجمة طارق عثمان	٤
٢	إسلام السوق	باتريك هايتي/ ترجمة عمورية سلطاني	٧
٣	حركة كولن	هيلين روزاينو ترجمة: مروة يوسف/ أحمد العزبي	١٢
٤	شيكات الاعتدال الإسلامي	شيريل بينارد وآخرين	١٢
٥	صعود الإسلام السياسي في تركيا	أنجيل راباسا واذا/ ستيفن لارابي	٧
٦	الإسلام الديموقراطي المدني (الشركاء والموارد والاستراتيجيات)	شونل بينارد، ترجمة إبراهيم عوض	٦
٧	دراسات في الفقه الإسلامي.. وائل حلاق ومجاد لوه	وائل حلاق - ديفيد ستيفن باورز ترجمة وتنسيق: د. أبو بكر باقادر تدقيق ومراجعة: طاهرة عامر	١٢
٨	وصف تاريخي لتحرير نصين مهمين من الكتاب المقدس: التثايب والتجسد	ترجمة هيثم سمير، هيئة حداد، أحمد شاكور	٦
تاريخ الفكر الفلسفي العربي - قراءة نقدية			
١	في دلائل الفلسفة وسؤال المثأة	د. الطيب بوعزة	١٠
٢	الفلسفة اليونانية ما قبل السقراطية	د. الطيب بوعزة	١٢
٣	فيثاغورس والفيثاغورية.. بين سحر الرياضيات ولغز الوجود	د. الطيب بوعزة	١٣
٤	هيراقليطس.. فيلسوف اللوغوس	د. الطيب بوعزة	١١
تساؤلات			
١	أسئلة دولة الربيع العربي	سلمان يونعمان	١١
٢	سؤال التنمية في الوطن العربي.. مداخل عملية رؤى نقدية	هشام المكسي وآخرين	١٠
٤	سؤال التغيير بصيغ متعددة	هشام المكسي وآخرين	٨
٥	أسئلة المنهج في العلوم الاجتماعية والإنسانية	سلمان يونعمان وآخرين	١٢
مراجعات في الفكر العربي المعاصر			
١	إمكان النهوض الإسلامي	د. محمد جبرين	٧
٢	القراءات المعاصرة والفقه الإسلامي.. مقدمات في الخطاب والمنهج	عبد الولي بن عبد الواحد الشافعي	١٤

رقم	اسم الكتاب	اسم المؤلف	السعر (بالدولار)
٢	العلمانيون في تونس	د. محمد الرحموني	٨
٤	النقد الذاتي في الفكر العربي	د. محمد الرحموني	٧
٥	الحدائق الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر	د. عبد الرحمن العقوي	١٢
٦	النهضة القومية وخطاب التلويح التركفوني.. في نقد الاستعمار الجديد	سلمان بولعمان	١٠
٧	مع الإصلاح العربي في مجالاتها.. مراجعات نقدية	د. امجد جبرين	٧
٨	قضايا المرأة في الخطاب النسوي المعاصر.. الحجاب نموذجاً	ملاك إبراهيم الجني	١٤
٩	القومية العربية.. نظرات في الفكر والمسار	فيصل الأمين البقالي	٨
١٠	في مدارات الماركسية والماركسية العربية	رشيد مصطفى الرازي	٩
دراسات في الحالة الإسلامية			
١	اختلاف الإسلاميين	أحمد سالم	١٤
٢	مراجعات الإسلاميين.. دراسة في تحولات النسق العياني	بلال التليدي	١١
٣	جدل الإسلاميين	د. عبد القدوس أحناس	٩
٤	الإسلاميون ومراكز البحث الأمريكية.. دراسة في أزمة النموذج المعرفي	بلال التليدي	١١
٥	التكفير عند جماعات العنف المعاصرة.. نقد المقولات التأسيسية	إبراهيم بن صالح العايد	١٢
٦	صورة الإسلاميين على الشاشة	أحمد سالم	١٢
٧	الإسلاميون ومركز راند.. قراءة في مشايع الامتدال الأمريكي	بلال التليدي وعادل الموسوي	٥
٨	النقد الذاتي عند الإسلاميين.. (١) التيارات القتالية	محمد توفيق	٦
دراسات متأخرات البحث العلمي			
١	مراكز البحث العلمي في الوطن العربي (الإطار المفاهيمي- الأدوار)	خالد وليد محمود	٥
٢	مراكز البحث العلمي في إسرائيل	د. عدنان عبد الرحمن أبو عامر	٦
٣	مراكز البحث الأمريكية ودراسات الشرق الأوسط بعد ١١ سبتمبر	د. هشام القروي	٦
٤	مراكز الفكر والأبحاث والدراسات في الهند (دراسة تقويمية)	د. أيمن طلال / د. وائل أبو حسن	٧
٥	التعليم والبحث العلمي ومراكز التفكير الاستراتيجي في تركيا	علي حسن باكير	٤
قراءات في الخطاب الشرعي			
١	الخطاب الاقتصادي المعاصر.. مراجعات وتقويم	د. الحسن شهيد	٨
٢	الأبعاد التفسيرية والاجتماعية في النظر الفقهي	د. الهام عبد الله باجنيد	٥
٣	إصلاح الفقيه.. فصول في الإصلاح الفقهي	د. فيشم بن همد الرومي	٨
٤	حجاب الريفة.. قراءة في المؤثرات الخفية على الخطاب الفقهي	عبد الله بن رفود السنياني	٦
٥	الإسلام الممكن	ماهر بن محمد القرشي	٨
٦	حركة التصحيح الفقهي	ياسر بن ماطر العطرقي	١٦
٧	النظر الفقهي في المعاملات المعاصرة	عبد الله بن مرووق القرشي	٨
٨	تجديد فقه السياسة الشرعية	د. خالد بن عبد الله المزني	٥
٩	الفقه الأقيادي.. نظرات في الفقه المستشرق للمستقبل	د. هاني بن عبد الله الجبير	٤
١٠	الخطاب الوعظي.. مراجعات نقدية لأساليب الخطاب ومضامينه	د. عبد الله بن رفود السنياني	١٢
١١	ما بعد المسألة.. قراءة نقدية في الخطاب السلفي المعاصر	أحمد سالم - عمرو يسوي	٢٥
١٢	الدين العقدي المعاصر	عمرو يسوي	١٦
حسبوا إرثنا			
١	حوارات ما بعد الثورة	مركز نماء للبحوث والدراسات	٦
٢	التشيع في أوروبا	لجنة تقصي الحقائق (اتحاد علماء المسلمين)	١٨



مركز نماء للبحوث والدراسات
Namma Center for Research and Studies
نماء واتصاف