

تعريب مقال «شريعة» من دائرة المعارف الإسلامية



دائرة المعارف الإسلامية
ترجمة: فيصل سعد

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

تعريب مقال «شريعة»

من دائرة المعارف الإسلامية⁽¹⁾

(ط2 جديدة بالفرنسية، مج9، ص 331-338)

دائرة المعارف الإسلامية

ترجمة: فيصل سعد

1 - نشر في إطار مشروع بحثي تحت عنوان «مفهوم تطبيق الشريعة في فكر دعاة الإسلام السياسي مقارنة نقدية»، تقديم أنس الطريقي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث.

شريعة:

توفّر صيغة «شريعة» المشتقة من الجذر (ش، ر، ع) سلسلة من المعاني الأساسية ذات العلاقة بالدين، وبالأحكام الشرعية، وتطلق عادة على الشرع.

وكلمة شريعة كلمة عامّة تشترك فيها شعوب الشرق الأدنى الناطقة بالضاد، وتعني، عامّة، ديناً نبوياً في عبارات من قبيل شريعة موسى، وشريعة المسيح، وشريعة المجوس (شريعة زرادشت)، أو شريعتنا (ديننا، ومن ثم تعني أحد الأديان التوحيدية).

أمّا في الاستعمال الإسلامي، فتعني القوانين والقواعد المنظمة لوجود المسلمين. وهي، في الأصل، مستمدة من القرآن، ومن الحديث. وبهذا المعنى، تكون كلمة شريعة وثيقة الصلة بمفهوم الفقه، وتعني نقاشاً تقليدياً حول شرع الله.

وللجذر (ش، ر، ع) عدد من الاستعمالات غير الدينية تمّ تقصّيها وتحليلها في التقليد المعجمي العربي (انظر الهامش 5 في البحث أسفله).

- 1- الشريعة في القرآن والحديث.
- 2- الشريعة في الأدبيات اليهودية والمسيحية.
- 3- الشريعة في الأدبيات الإسلامية.
- 4- الشريعة والفقه.
- 5- الشريعة والتطبيق.
- 6- الشريعة في الاستعمال المعجمي.
- 7- في جنوب شرق آسيا.

1- الشريعة في القرآن والحديث:

تظهر كلمة شريعة في القرآن مرّة واحدة {ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا} [الجاثية: 18]، حيث تعني منهجاً، أو طريقاً خطها الله. واستُعملت كذلك الصيغة القريبة منها «شريعة» مرّة واحدة، بالتوازي مع منهاج، وبمعنى الطريق والسبيل: {لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً} [المائدة: 48].

أما الفعل «شَرَعَ» فقد ظهر مرتين؛ إحداهما كان الله فيها فاعلاً {شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ} [الشورى: 13]، والأخرى في سياق ذكر المكذّبين بالدين (العصاة): {شَرَعُوا لَهُم مِّنَ الدِّينِ} [الشورى: 21].

وتظهر كلمة شريعة في مدونة الحديث، التي أحصاها فنسك وآخرون، مرّة واحدة في صيغة المفرد. وفي حديث من مسند ابن حنبل، يقول: «لا تزال الأمة على الشريعة ما لم يظهر فيها ثلاث». أما صيغة الجمع، فلا توجد في هذه المدونة أكثر من اثنتي عشرة مرّة، وفي أغلب الأحيان، في عبارات من قبيل «شرائع الإسلام، شرائع الإيمان»، وتوجد مرة واحدة في سلسلة ألفاظ تعني أحكاماً «إنّ للإيمان فرائض وشرائع وحدوداً وسنناً». ولا تظهر كلمة (شرع) في دلالة خاصة بدين أو بقانون. ولا توجد الصيغة الفعلية (ش، ر، ع) إلا مرّة واحدة بالدلالة نفسها في سلسلة متغيّرات للحديث نفسه «الله شرع لنبيه (متغيّر = لنبيكم سنن الهدى).

وغالبا، يظهر المصدر «شَرَعُ»، والفعل شَرَعَ، والمشتقات منهما، في معانٍ غير دينية (انظر الهامش 5 أسفل المقال). وسيجعل عدم اطراد هذا الاستعمال من غير الممكن أن تكون هذه المصادر أساس تطوّر هذه الكلمة في الإسلام وفي الأديان الأخرى الموحاة.

2- الشريعة في الأدبيات اليهودية والمسيحية:

الاستعمال اليهودي:

تُظهر الترجمة العربية للعهد القديم، المنسوبة إلى سعيد بن يوسف الفيومي، المدعوّ سَعْدِيهِ قاوون (ت 939م)، أنّ كلمة شريعة قد أضحت مكوناً أساساً من المعجم الديني للجماعة اليهودية الناطقة بالعربية، على أنّ الكلمة المتداولة أكثر لترجمة كلمة تورا العبرية هي شريعة العربية أو جمعها. وعندما تشير الكلمة العبرية، بوضوح، إلى شريعة واحدة، أو مجموعة شرائع، فإنّ معادلها المحبّذ شريعة أو شرائع، وكذا الشأن عندما تعني الكلمة العبرية الشريعة الموحاة إلى موسى في عمومها. وتوجد أمثلة عديدة خاصة في سفر التثنية، حيث تنضوي الكلمة العبرية تحت الصيغة العربية للتورا.

إنّ استعمال شريعة لتأكيد حكم واحد هو أكثر وضوحاً في مجموعة آيات سفر اللاويين، مثلاً 8/6: «هذه شريعة المُحرّقة». وانظر، كذلك: 14/6 و 25/6، 1/7، 7/7... إلخ، فيما توجد صيغة الجمع في سفر الخروج 20/18: «وعلمهم الفرائض والشرائع»، وانظر، أيضاً 16/18.

أما المعنى الأكثر عموماً لكلمة شريعة، عندما تشتمل على كلمة تورا مجموع الشريعة، فنلاحظه في سفر الخروج 9/13: «ويكون لك علامة على يدك لكي تكون شريعة الرب في فمك».

وتوجد صيغة الجمع في سفر الخروج 4/16: «لكي أمتحنهم أيسلكون في شرائعي أم لا». وانظر، أيضاً، خروج 12/24. ويحافظ عدد غير قليل من المراجع إلى التوراة في سفر التثنية على الصيغة العربية التي هي التوراة؛ لأن الأمر قد يتعلّق بأسفارها الخمسة. لكن انظر، تثنية 4/44: «وهذه هي الشريعة التي وضعها موسى لبني إسرائيل». إن كلمة شريعة، إذاً، هي الكلمة الأكثر رواجاً في التعبير عن قانون، أو عن نظام من الشرائع في النسخة العربية للتوراة العبرانية، التي ترجمها سَعْدِيَّة. وترجم الكلمة، أحياناً، عن نظيرتها العبرية «وصايا». انظر، مثلاً، تثنية 27/11، 20/17.

وغالباً، تستعمل الكلمة في علاقة بمجموعة كلمات تعني وصايا الرب من قبيل وصايا، رسوم، أحكام... إلخ. انظر، مثلاً، تثنية 5/26، 17/26. وحتى إن راجع سَعْدِيَّة هذه الترجمة وصحّحها، فينبغي تأويلها باعتبارها انعكاساً لتقليد «الترجمة الأرامية» الموجود سلفاً في اللغة العربية.

ويشير مؤلّف سَعْدِيَّة الكلامي الموسوم بـ (كتاب الأمانات والاعتقادات)، أيضاً، إلى كلمتي «شريعة» و«شَرَع»، وكذلك إلى فعل «شَرَعَ» ليعني النشاط التشريعي الإلهي. وإذا كان هذا الأثر يعكس مشاركة سَعْدِيَّة في النزاع بين الربانيين التلموديين والكرائتيين الظاهريين، فإنّه يصلح، أيضاً، أن يكون شاهداً على المعجم الديني العام الذي يستعمله، في السياق الجدالي، أتباع التقاليد التوحيدية في الشرق الأدنى.

وتعني الشريعة وجمعها أحكاماً خاصة (141، 175)، مثلما تعني كذلك أحكاماً شرعية يوحى بها الله عن طريق الأنبياء (113). وتتميّز الشريعة العقلية عن الشريعة النقلية (115، 118). وتُعتمد كلمة «شَرَع» مرادفاً لشريعة.

ويؤكد الفعل «شَرَعَ» (في حالة كون الله هو الشارع) إقامة الشرع (-128 129). ووقع جدال خلاق ذو مراجع عديدة إلى الشرع (بمعنى النظام الديني الذي جاء به نبي)، وموضوعه النسخ، ويتمثّل في الإقرار بأنّه يمكن لشرع نبي لاحق أن ينسخ شرع سابقه (131). وتحيل نسخة التوراة العربية إلى ما في أسفار التوراة الخمسة من عبارات مثل «شرع التوراة»، و«شرائع التوراة» (139).

الاستعمال المسيحي:

يستعمل المؤلفون المسيحيون مفردات الشريعة بطريقة مماثلة لنظيرتها في اليهودية، ويظهر الجدل حول النسخ خاصةً بطريقة تستدعي الرجوع المتأكّد إلى الشريعة. ونستحضر، هنا، مثلاً مخصصاً من القرن 4هـ/10م يظهر في مقالة نقدية ضدّ اليهود كتبها عيسى بن إسحاق بن زُرعة (من المسيحيين اليعاقبة).

وتعني كلمة «شريعة» منظومة أحكام وضعها نبي، وتخضع، عند الاقتضاء، لنسخ الأنبياء اللاحقين.

وتتسع كلمة «سنة» (ج سُنن) للحيز الدلالي نفسه. فقد طوّرت العبارتان لتشمل فروقاً بين التشريع الطبيعي، والتشريع العقلي، والشريعة الموحاة. وتسمى الديانة المسيحية سنة المسيح (34) وشريعة المسيح (35). وليس من المؤكد معرفة تاريخ ظهور هذه المجموعة من الكلمات العربية بصفة عفوية في خطاب اليهود والمسيحيين. لكن مهما تكن الصورة المعتمدة لظهور الإسلام وتطوره في البداية، فإنه لا ينكر وجود الجماعات اليهودية والمسيحية الناطقة باللغة العربية في فترة متقدمة جداً. وربما يكون تطوّر قاموس عربي، للتعبير عن مفاهيم وأفكار مشتركة بين الديانات النبوية للشرق الأوسط، أفضل شاهد على الإسهام المشترك للعديد من الجماعات المعادية بين القرون (7-9) للميلاد. وأحسن مثال لهذا العداء هو مثال ج. وانسبورغ (1977-1978م).

3- الشريعة في الأدبيات الإسلامية:

يمثل لفظ «شريعة»، والألفاظ ذات الصلة به، في الأدبيات الدينية الإسلامية، المرجع نفسه الموجود في الأدبيات اليهودية أو المسيحية؛ إذ يشير لفظ «شريعة» ج/شرائع إلى قانون منفرد، أو منظومة قوانين، أو رسالة شاملة لنبي ما من حيث كونها تعني منظومة قانونية هي مرادفة للشرع، الذي هو -لا شك- الكلمة الأكثر تواتراً في الأدبيات اليهودية لتمييز شرع الله. ويمكن للفعل «شرع» أن يظهر في سياق يكون فيه الله هو الفاعل (على غرار الاستعمال القرآني). وغالباً، يكون مسار الوحي بالشرع نشاطاً نبوياً. وينطبق لفظ «شارع»، بصفة مميزة، على محمد في وظائفه، التي تعدّ مثلاً في احترام الشرع. ويتوسّع في المعنى، وإن نادراً، ينطبق لفظ «شارع» على الفقهاء لبيان مظهر الإبداع في نشاطهم الاجتهادي التأويلي (الشاطبي، ج4، 245)، وتوجد هذه الاستعمالات المخصوصة في أكبر أجناس الأدب الإسلامي كلها.

- في علم الكلام:

من طبيعة الأدبيات الكلامية الرجوع إلى الشريعة، كلما تعلّق الجدل بتبليغ نبي رسالته.

ويتناول الباقلاني (ت 403هـ/1013م)، في مجادلة حول الأنبياء بصفته مؤتمنين على الرسائل الإلهية، مسألة تتعلّق بمعرفة ما إذا كان النبي يقرّ بشريعة غيره من الرسل، أو ينسخها. ويستعمل صفة «الشرعي» ليشير إلى العبادات الشرعية، وربما لتمييزها من القضايا العقلية (38-40).

إنّ القوانين الأخلاقية، التي تدرك بالعقل، مردودة عند أهل السنة. لكنّ هذا المفهوم فرضه عليهم خصومهم المعتزلة. ويرى الغزالي (ت 505هـ/1111م)، في (كتاب الأربعين) أنّ محمداً أرسل برسالة لينسخ شريعة الشرائع السابقة. وهنا قد تستعمل «شرائع» جمعاً لشرع (20).

وتحتفظ لفظتا «شرع» و«شريعة»، وما عداهما، في الأدبيات الاعتزالية، بمعنييهما، العالم الذي يعني شمولية دين نبوي، ولكنهما تستعملان، أيضاً، لتمييز الشريعة الموحاة من الشريعة العقلية. ويسجل الحلّي العلامة الشيعي المعتزلي (ت 1325/726م) لحساب النبوة أنّ النبي يؤسس شرائع لا يدركها العقل، ويسمّيها شرائع، أو عبادات وشرائع. ويعتقد أنّه لا تخلو فترة من التاريخ من شرع نبوي. وتستمر الأدبيات، التي تعرض لمقالات أهل البدع والأهواء في اعتماد لفظ شريعة، ومشتقاتها، لوصف الإسلام والأديان الأخرى بما فيها شريعة المجوس في الزرادشتية.

(W.CantwellSmith)

- في التفسير:

وفرت البحوث في التفسير القرآني صيغاً مفهومية نظرية لعلم الكلام، وذلك لصياغة حجج تخص الاستعمال القرآني. وعادة ما يعدّ لفظ «شريعة» مرادفاً لشريعة. ويظهر التقارب في القرآن من خلال سورة المائدة 48/5 {لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً} [المائدة: 48]، والشورى 13/42 {شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا} [الشورى: 13] تمييزاً منهجياً بين الشريعة بمعنى شرائع مختلفة حسب الأنبياء والدين بمعنى الإقرار بآله واحد هو نفسه لكل الأنبياء.

ويورد الطبري رأي قتادة في الآية 48 من سورة المائدة 5، ومفاده أنّ لكل من التوراة والإنجيل والقرآن شريعته، بينما مفهوم الدين واحد مرادف للتوحيد والإخلاص لله، ويبلغه كل الأنبياء.

- الأدبيات الفقهية:

نظراً إلى أنّ هذه الأدبيات تبحث في الأحكام، أو تسنّها، فإنّها ليست من النوع الذي يكون معجماً ليعرّف نفسه بنفسه. وعندما تضطلع بهذا الدور فإنّها تستعمل عدداً لا يُستهان به من الألفاظ التقنية لتعيين الحكم من نوع سنة/سنن، حكم/أحكام، فريضة/فرائض، حدّ/حدود، شريعة/شرائع. ولم يكن هذا المعجم مهيمناً في النصوص الأكثر قدماً. وحتى فيما بعد، فإنّ الرجوع إلى الشرع يستدعي، دون قسر، ذكر لفظ «شرع» أكثر من شريعة. ويتوقّف التمييز المنهجي بين الاستعمال اللغوي العادي والاستعمال الفقهي التقني على المقابلة بين «لغة وشرع». وكوّنت الأدبيات الهرمينوطيقية (كتب أصول الفقه) عدداً متزايداً من المراجع إلى الشرع، وإلى الشارع... إلخ. ورسالة الشافعي هي الأثر الأقدم في هذا الغرض، لكنّها تستعمل قليلاً لفظي شريعة أو شرع. أمّا المصنّفات اللاحقة، فتشير إليهما أكثر. ويتمثّل مبحث مخصوص منها في التساؤل حول ما إذا كان المسلمون، أو محمّد، خاضعين لشرائع الأنبياء السابقين. ويعبّر الغزالي في (المستصفى) عن المسألة بعبارتي «شُرْعنا» و«شُرْع من قبلنا»؛ لأنّه إذا كان محمّد على صلة بشرع آخر، فإنّه لن يكون جديراً بأن يسمّى شارعاً.

وقد سجّلت السنّة عدداً غير قليل من القضايا المتّصلة بلفظ شريعة وشرحتها. وبَيّن الفقيه الحنفي ابن عابدين (محمد أمين بن عمر ت 1252هـ/1836م) أنها صيغة اسم المفعول من «شَرَعَ»، وتعني ما أُقيم أو قَرّر. ويوصف النبيّ بالشارع مجازاً؛ لأنّ الله، في الحقيقة، هو الشارع. وللشريعة المعنى نفسه الذي للملّة وللدين (أي مجموع المعتقدات الدينيّة). لكنّ هذا المعنى يمكن أن ينطبق قطعاً على الأحكام المنظّمة لأفعال الناس. ويمكن أن تضاف الشريعة، تماماً كالدين (في صيغ إضافيّة)، إلى الله، وإلى النبيّ، وإلى الجماعة، من قبيل شرع الله، والشرع النبويّ، والجماعة (ابن عابدين 11/1).

4- الشريعة والفقه:

الفقه هو العلم التقليديّ، الذي وصف العلماء، في إطاره، الشريعة، وتفحصوها. ويعني هذا اللفظ نشاطاً بشرياً. ولا يمكن أن ينطبق على الله، ولا على النبيّ (عادة). وغالباً، يظهر في تركيب الإضافة، مع اسم أحد العلماء من قبيل فقه مالك، أو فقه ابن عابدين. والشريعة، بانضوائها إلى الوحي الإلهيّ (قرآن حديث)، يعبر عنها النشاط التأويليّ للعلماء الكبار في الفقه.

وبما أنّ الأمر، عملياً، متعلّق بنمط واحد للوصول إلى الشرع، فإنّ اللفظين يستعملان، أحياناً، بصفتيهما مترادفين، مع أنّ لفظ شريعة ينطوي على دلالة دينيّة حافّة، فيما ينطوي «فقه» على دلالة إنسانية. ومنذ نهاية القرن التاسع عشر، أدمج القانون الإسلامي المقتبس من الاستعمال الأوروبي في الخطاب الإسلامي، وحمل دلالات حافّة بالنظام الفقهي، كما هو الحال في الدول الحديثة. وتطلّ الدراسات الغربيّة في الفقه خاضعة لكتاب جوزيف شاخت، الذي حرّر مقال «فقه»، و«شريعة»، في دائرة المعارف الإسلاميّة، الطبعة الأولى الفرنسية.

أصول التشريع الإسلامي:

توجد أقدم المصنّفات الفقهيّة امتداداً في الزمن، والأكثر منهجيّة، في مجموعة نصوص منسوبة إلى علماء أواخر القرن الثاني للهجرة/الثامن للميلاد، وبداية القرن الثالث للهجرة/التاسع للميلاد. ومنهم، خاصّة، مالك بن أنس (ت 179هـ/795م)، والشافعي (ت 204هـ/820م)، والشيبانيّ (ت 189هـ/805م)، وأبو يوسف (ت 182هـ/798م). وهذان الأخيران تلميذا أبي حنيفة، الذي عرفت باسمه مدرسة سنيّة أو مذهب فقهيّ شأنه شأن مالك والشافعيّ، ثمّ، لاحقاً، ابن حنبل (ت 241هـ/855م). وغلبت هذه المدارس الأربع على أهل السنة. أمّا الشيعة الإماميّة، فقد طوّرت مرويات مستقلّة بذاتها لم تعرف تغييرها الأدبيّ، إلا مع القرن الرابع للهجرة/العاشر للميلاد. وتوافرت، بإزائها، مرويات جزئيّة من قبيل المرويات الزيدية والخارجيّة المعدودتين قديمتين، وكذا الحال مع الظاهريّة أتباع داود الظاهريّ (ت 269هـ/882م).

وتظهر المرويات الغالبة في الإسلام بوصفها حصيلة مسار يُعبّر عنه بألفاظ تاريخية، وربما لم يكن هذا المسار سوى ترجمة عن اقتناع ديني.

وكان النبي، بمقتضى سلوكه المثالي، أو سنته، مثلاً وأسوةً لأتباعه، الذين عليهم اتباع هذه السنة. ولأجل هذه الغاية، احتفظ صحابته بأقواله وأفعاله في شكل حكايات بسيطة، أو أحاديث تنتقل من جيل إلى جيل. وقد أثارت نقاشاً وجدلاً، وأفضت، في النهاية، إلى ظهور التفكير الفقهي أو الفقه.

وقد استخلص المؤسسون، الذين عُرفت بهم المدارس، بفضل تقواهم، واتباعهم القرآن والحديث، وكذلك بفضل ثقافتهم وقدرتهم على التفكير المنهجي، من هذا الإرث القواعد، التي يتعين على الأجيال السابقة أن تقبلها. وهي قواعد سُحفظ وتُطوّر في تقليد متواصل من الامتثال والوفاء. إذاً، يعود التراث الفقهي المحترم فعلياً وتاريخياً إلى النبي بفضل التدخل الحاسم لهؤلاء الفقهاء المشرّعين الكبار.

لقد سبق لغولتسيهر أن اعترض، في كتابه (دراسات محمدية) (-1888 1890م) على هذا المسار من تكوّن التشريع الإسلامي، بوصفه عرضاً تاريخياً. وقدّم شاخ، اعتماداً على مؤلفه (أصول التشريع الإسلامي) عرضاً متماسكاً ل بدايات الفقه الإسلامي، وبين أن المؤلفات الأقدم في الغرض كانت تعبيراً عن تقاليد حيّة تكونت محلياً في أمصار مختلفة (الكوفة، والبصرة، ودمشق، ومكة، والمدينة). وظلت المنظومات الفقهية الناشئة تعكس الممارسة المحلية (الإمبراطورية الأموية)، واجتهاد العلماء المتواصل في الأمصار. فلم يكن هؤلاء خاضعين للحديث النبوي، وربما حتى لأحكام النصّ القرآني الشرعيّة. وأدت المعارضة المتنامية، في بداية العصر العباسي، إلى بحث في المشروعية عن طريق استدعاء السنة النبوية المعبر عنها بالحديث.

كان الشافعي الذي بدا، حسب شاخ، المهندس الأكبر للتشريع الإسلامي أول من أكد من العلماء ارتباط الحديث النبوي بالشرع ضرورة. وفي النهاية، لم تصمد كلّ المدارس أمام حجة الشافعي، وطوّرت مقاربة تأويلية موحدة للتشريع، عادةً إياه مستمداً، بتأويل نسقي منهجي، من القرآن والسنة. ويؤكد اعتماد الحديث النبوي، قبل الشافعي وبعده، حسب شاخ، أنه أنتج بحجم يتناسب مع الحاجة إليه. ويعتمد شاخ، في عرض هذه النظرية، قبل كلّ شيء، على تحليل كتابي (الأمّ) و(الرسالة) للشافعي. وهما أثران لا يركّزان على مبدأ السلطة النبوية في المجال الفقهي فحسب (خلافاً لآثار أخرى قديمة)، بل ينتقدان انتقاداً منهجياً المدارس المحلية الأولى لرفضها قبول هذا المبدأ.

وإلى شاخ يُعزّا كلّ العلم، الذي تكوّن بعد ذلك، سواء ما تعلّق منه بردّ آرائه أم بتنسيبها، أو بتأكيدھا وتطویرھا. وقد رفضها عدد من علماء المسلمين (شأن م م عزمي).

وبحث علماء مسلمون ولائيون في هذا العلم عن تعديلات أو تدقيقات، حتى يكتشفوا قدم جزء على الأقل من الحديث النبوي أو أصالته (G.H.A Junboll, Ds. Powers)، فيما طور (ج. وانسبورغ) منهجية شاخت، معتبراً أن القرآن نفسه ينبغي أن ينظر إليه باعتباره حويلة نهائية لقرنين من التجربة الجماعية (1977م).

ويعتقد كاتب هذه السطور أن الغالبية العظمى من مصنفات التشريع الإسلامي القديم هي نصوص لا نسبة لها محددة، لكنّها ذات صلة عضوية بالمبحث، وتعكس الاجتهاد في التشريع لأجيال متعاقبة، اجتهاداً يظهر من خلال تأليف متواترة لمواد المدرسة (1993م). وأبدى فضل الرحمن رفضاً لاهوتياً إسلامياً لأفكار شاخت (1965م).

الأدب الفقهي:

توجد أنواع عدة من الأدب الفقهي أهمها فروع الفقه (أدب القضاة)، وأصول الفقه (أدب يعنى بأصول التشريع وبالمنهجية الخاصة باستنتاج القواعد الشرعية). ومن السهل تحديد الأنواع الصغرى من هذا الأدب، لكن يمكن أن توصف، في الغالب، بكونها امتداداً لمباحث ذات صلة بالفروع (مثلاً دراسات تهتم بقواعد الحكم، أو بممارسة القضاء)، أو بالأصول (دراسات عن القياس والإجماع...). ويمكن اعتبار مجامع الفتاوي/مفرد فتوى والدراسات عن سلطة المفتي أجناساً مستقلة أحياناً، كما يمكن أن يكون للأولى من هذه المجامع بعض الصلة بالفروع، بينما للثانية منها صلة ما بالأصول.

- الفروع:

تواصل التأليف في الفروع من القرن الثالث للهجرة/التاسع للميلاد إلى القرن الثالث عشر للهجرة/التاسع عشر للميلاد. وتقدم كل المصنفات الكبرى فيها الهيكل الأساسية نفسها. فهي تمثل شبكة من الأحكام جمعت قسراً في مباحث فقهية كبرى، في طليعتها الطهارة، والصلاة، والزكاة، والصوم، والحج. ويتعلق الأمر مع الجهاد، أحياناً، بالعبادات الأساسية (حقوق الله). وتظهر أهميتها في تصدّرها كتب الفروع. أما المباحث الفقهية الأخرى المعروفة بالمعاملات (حقوق العباد) فتفتقر إلى التنظيم المنهجي. وهي تشمل على حقوق العائلة (الزواج، والطلاق، والإرث، وأحكام الوصية، والرق... إلخ)، والحقوق التجارية (عقود البيع، والديون، والكراء، والقرض، والهبة، والشركة... إلخ)، وحقوق الإنابة، وحقوق ملكية الأرض، وحقوق التعويض عن الضرر، ودية الدم، والغصب، والقتل (المحصور في حدّ الزنا)، والالتهام الكاذب بالزنا، والسرقه، واستهلاك الخمر، وقطع الطريق، وإجراءات التقاضي، وقضايا أخرى...

وعلى الرغم من أن مساعي غير مجدية قد بذلت في اتجاه مقارنة أكثر تحليلية للقضايا الشرعية، فقد سادت المقاربة التعاقبية، التي تعتمد على التجميعات الاختبارية الخاضعة لتغيرات مهمة. وتكون أبواب

الفقه، التي تشتمل على كلّ الوضعيات الكبرى لحياة دينية واجتماعية، كما تشتمل على نزعة الفقهاء إلى الاختصار في تحاليلهم على حالات محسوسة، وإلى إعداد مصنف في الفروع من الناحية الشكلية على الأقل، وفي وضعيات محدّدة ودقيقة، تكون رسماً أدبياً للواقع الاجتماعي على النمط المعياري. وتنزع هذه النصوص بصفاتها آثاراً أدبية منازع كلاسيكية للشكلانية الأدبية. ويظهر ذلك في البراعة اللغوية الشكلية والمعنوية، وفي البحث في الخيال والواقع بحثاً يصل إلى حدّ الاحتراف... إلخ، مثلما تكشف، في الآن نفسه، وفي إطار السعي إلى السيطرة على الحياة الاجتماعية وتوجيهها، عن خصال براغماتية، وواقعية غاية في الحزم.

وغالباً، يكون التداخل بين الخصائص الأدبية والمتخيلة مع الأهداف العملية والدينية غير متوقع، ويتغيّر كثيراً في الأثر الواحد، كما يتغير داخل النصوص والمدارس. وتُظهر المذاهب الفقهية الأربعة الكبرى، وكذلك التقاليد الشيعية، وجود مقارنة في النوع، ونمط استغلال لفرضياتها ذات القابلية الكبيرة للمقارنة. وتضاف إلى المياسم الدّممية (المتعلّقة بأحوال الضمير)، والاستكشافية لمصنّفات الفروع، نماذج من البرهنة الإثباتية. وتقدّم صيغتين أساسيتين: نجد، أولاً، أنّ العلاقة التأويلية بين المذهب الفقهي والوحي (القرآن والسنة)، تتكرّر من جيل إلى آخر مكونة بذلك النصيب الأوفر لوظيفة الفقهاء. ويظهر، في الآن نفسه، الوفاء للسنة، والتقيّد بها في إبراز أنّ التدابير اللاحقة للأحكام الشرعية تشقّ من المنطوق الأولي للمذهب. ويجد مبرراته في الألفاظ نفسها. ويكون لمؤلفات الفروع ميسم هرمينوطيقي مزدوج يتمثّل في علاقة تأويلية مع المذهب، وعلاقة تأويلية أخرى مع القرآن والسنة. على أنّ الميسم الأوّل هو المهيمن. ولم يكن الفقهاء يتصرّفون باعتبارهم مفسرين مستقلين عن الوحي؛ بل كانوا خاضعين لسلطة المذهب والمؤسسة. وكانوا بمقتضى الوفاء لعهد سابق (وعادةً يتحدّد بالولادة أو بالمكان)، يركنون إلى التزام تأويلي استدلائي مع الماضي، فيما كان الجانب الإبداعي في وظيفتهم يسمّى اجتهاداً، وواجب الاتباع تقليداً. وكان اجتهاد مؤسسي المذاهب مطلقاً ومستقلاً. أمّا اجتهاد الخلف، فكان معتدلاً ومحدوداً.

ويمكن اختصار مختلف مكونات مؤلف في الفروع بالعودة إلى الموضوعات، والمفاهيم، والقواعد، و«الحالات»، والبرهنة التبريرية المرتبطة بالقرآن والسنة، وإلى تقاليد المدرسة. ويمكن لهذا المجموع أن يوجّه وجهة استقصائية وافتراضية، أو وجهة ذرائعية وعملية. وتوحي التقاليد الأدبية، في العموم، بإمكانات في التوسّع والانتشار تتم (ليس مصادفة بالتأكيد) عن انشغال غير محدود بالتفاصيل. ومن الطبيعي أن تتولّد عن هذا التوجّه الحاجة إلى الاختصار، والتدقيق، والإيجاز. وتنعكس لعبة التوسّع والإيجاز في ضربين من الأدب داخل النوع هما المختصر والمبسوط.

ويتمثّل المختصر في عرض موجز للقاعدة، غالباً، يكون في لغة أنيقة ومختصرة التركيبية النحوية. ويُعدّ مختصر الخليل بن إسحاق (ت 776هـ / 1374م)، أشهر المؤلفات الأدبية والفكرية. وفي المقابل، ينزع المبسوط إلى الاكثار من التفاصيل، والحجج، في تصنّع ركيك في الأسلوب... وتلتقي العلاقة بين

المختصر والمبسوط في العلاقة القائمة بين المتن والشرح. وهي علامة على استمرار تقليد يفيد أنّ ما وقع اختصاره يمثل ما يُروى يومياً، وأنّ ما وقع التوسّع فيه هو التعبير الأقدم والأكثر اختصاراً للموروث. وترمز كلّ المختصرات، والشروح، والحواشي، والشواهد، وصيانة الألفاظ القديمة، وإعادة استعمالها إلى الوفاء للقيم، وإلى ضرب من التطوّر التأويلي يحجب حقيقة التغيّر. وفي هذا السياق، لا يعني التغيّر ملاءمة الأحكام للمعطيات الاجتماعية فحسب، وإنّما يعني الاستفادة من بنية أدبيّة للإيفاء بالحاجات (البيداغوجية، والأدبيّة، والجماليّة، والعقدية، أو الفقهية الطرف) لمجموعة تتطوّر.

- الأصول:

عرفت مؤلفات الأصول، شأنها شأن كتب الفروع، استقراراً في المضمون والشكل امتدّ إلى حدود القرن الثالث عشر الهجري/التاسع عشر الميلادي، وفي عدد من المناطق البعيدة. وتكاثرت هذه المؤلفات مع بداية القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي. أمّا أكملها، فلم تظهر إلا في نهاية القرن نفسه. وقد اشتهرت مجموعة من علماء الشافعية من أصحاب الآثار المحكمة التأليف والتنظيم، الذين عاشوا في العهد السلجوقي، ولاسيما إبراهيم بن علي الشيرازي، وإمام الحرمين الجويني، والغزالي. ويعدّ كتاب (المستصفى) للغزالي جيّد الصياغة، جمع فيه صاحبه كلّ المباحث الأصوليّة، ونظّمها. وهو من أحسن ما ألّف في الغرض، بناءً وعرضاً تفصيلياً. وكان له تأثير حاسم في المرحلة اللاحقة في علم الأصول.

أما رسالة الشافعي، فهي تأليف بدائي، والظاهر أنه كان فريداً في الغرض احتوى على كل خصائص علم الأصول، وتضمن كل أغراضه. غير أن المتخصصين المعاصرين في هذا العلم لا يرون فيه إلا عملاً مدرسياً متاخراً (1993م)، أو مؤلفاً محدود التأثير لم تظهر آثاره إلا مع مرور الزمن (حلاق: 1993م).

وتحتوي مؤلفات الأصول، عادةً، على أربعة مباحث كبرى موضوع جدل هي المقولات الفقهيّة ومصادر التشريع والقواعد التأويليّة، التي تمكّن من تجاوز المصادر إلى المعايير، وهو وضع أسس نظرية الاجتهاد. وتشتمل هذه الأصناف، على الأقل، على الأحكام الخمسة المعتادة، وهي الواجب، والمندوب، والجائز، والمكروه، والحرام، والتمييز بين الصحيح، والفاسد، والباطل، وتتضمّن هذه المصادر، دائماً، القرآن، والحديث، والإجماع، ويمكن أن تشتمل على إعمال العقل أيضاً (وقد قصره أهل السنّة على استصحاب المال)، وشرائع من قبلنا، وآراء الصحابة، والاستحسان، والمصلحة، وترتبط المبادئ التأويليّة باللغة والبلاغة أولاً (وتقترن، عادةً، بأزواج من المتضادّات من قبيل الغامض، والمبين، والظاهر، والضمني، والأمر والنهي، والعام والخاص... إلخ)، وترتبط، في مستوى ثانٍ، بعملية القياس، وقد ضمنت هذه المباحث في نمط من الخطاب المنفتح والاستقصائي. ويشتمل نص المبادئ التأويليّة، في أصل منشئه، على إمكانيات في التعارض، ولجوء إلى الترجيح التي قدّمت منهجيّته تحت عنوان الاجتهاد، ويعني هذا المصطلح حرفياً «الجُهد» وقتياً يعني أقصى وأنجع ما يبذله الفقيه المحنّك من جهد حتّى يستخرج قاعدة شرعيّة صالحة

لوضعية إنسانية، أخذاً في الاعتبار كلّ النصوص ذات الصلة، وكلّ طرائق فهمها، وضمن هذا التعريف، تكمن رسالة إبستمولوجية مهمّة، وهي تقرّ بجهل البعض بمسائل فقهية دقيقة، ولكنها قابلة للتبرير باستنتاج حاذق ورع، ولا يفضي، مع ذلك، إلا إلى تبني وجهة نظره، ويتعذّر الوصول إلى اليقين القطعي فيما يتصل بتفاصيل الشريعة. لكن واجب البحث عن الرأي وتأكيدِه عن طريق الحجج أمر مطلق. وعلى الفقهاء المجبرين من هذا المتطوّر على استعمال البرهنة والجدل (والذين هم، في هذه الحالة، مجتهدون)، أن يجزموا بأخذ القرار النهائي في حالات خاصّة. وقد توصّلنا إلى إقرار أن نتيجة الاجتهاد كانت ملزمة، في الوقت نفسه، للمجتهد، وإذا اقتضى الحال، للذين لا خبرة لهم في فقه الشريعة. وهؤلاء العامّة مجبرون على إطاعة المجتهد. وهكذا، يتحوّلون إلى مقلّدين. وبما أنّ المجتهد يجيب عن سؤال محدّد، فهو يضطلع بدور المفتي، وقراره بمثابة الفتوى. وتداخل الموضوعات جزء من التفكير التأويليّ للتراثين السنّي والشيوعي، والقابل لتطوّرات عديدة تكون، أحياناً، بالغة الشخصية.

5- الشريعة والتطبيق:

كان الأدب والبنى الفكرية، التي كانت التعبير الأسمى للشريعة، تجد أهم إنجازها الاجتماعي في النظام التربوي الإسلامي. وبظهور المدرسة، في القرن الخامس للهجرة/الحادي عشر للميلاد، عدّ الفقه أهم أهداف التعليم، وحافظ على تلك المكانة حتى زوال النظام التربوي التقليدي، في القرنين التاسع عشر والعشرين للميلاد، وكان، وهو العلم المشترك بين كلّ البلاد الإسلاميّة، ويدرس كلّ تقريباً بالعربية، ضامناً للتجانس الثقافي، وأسهم في ميلاد نخبة ثقافية تنتمي إلى فكر الجامعة الإسلاميّة، وأصبح علم الفقه أداة ثقافيّة مرنة وقويّة تتلاءم والمتطلّبات الاجتماعيّة المختلفة في الميادين الفنيّة والمخيّلة واللاهوتيّة، وكذلك في الميدان القانوني الصرف. وكان التكوين في هذا العلم يُعدّ ذا فائدة خاصّة لدى طبقة التجار، والبيروقراطيّات الحكوميّة، والتراتبيّة الدينيّة.

وكانت مباحث الفقه ومفاهيمه مرتبطة، ارتباطاً وثيقاً بالتجربة، أو يمكنها أن تصبح كذلك عن طريق التفكير المنهجي، بينما لم يكن لمصنّف في الفروع، البتّة، صيغة مجموعة من القواعد المفروضة في الممارسة، كما هو الحال مع قوانين وتشريعات أخرى. فكان الفقهاء، في مدينة ما، ينتجون مؤلفات مختلفة تتلاءم وأهدافاً متنوّعة. وهم، فعلاً، يستهدفون التأثير في الناس، فضلاً عن التفكير والتسليّة. وكان التطبيق الفعلي للشرعية خاضعاً، دوماً، إلى عوامل شخصية ومحليّة مثل عادات عائلة، أو حي، أو تقاليد مدينة، أو منطقة، أو مبادئ قاضٍ، وممارساته، أو حاكم، أو سلطان. وكان للمياسم التعدديّة والتطبيقيّة للشرعية صلة بالواقع متباينة لا يمكن حصرها، ولا تجاوزها. وهي، بالضرورة، صلة مخصوصة ونفعيّة. وأصبحت هي نفسها موضوع باب من أبواب الفروع. وقد أضحى الاتصال الحميم بين النظريّة الفقهيّة والواقع، شيئاً فشيئاً، موضوع بحث عالم مثلاً هو الحال عند هايد (1973م)، وجوهنسن (1988م). وكان عدد من المجالات

الفقهية يعدّ من مشمولات الإدارة. ونجد مهنة القاضي، في المقام الأوّل. ويدخل ضمن صلاحيّاته أوجه كثيرة من التشريعات حول الأسرة (الزواج، الطلاق، والميراث... إلخ)، وإدارة الأوقاف وأملاك اليتامى والفصل في القضايا المدنية. وترجع تسميته وصلاحيّاته بالنظر إلى السلطة السياسيّة. وكانت الصبغة الإلزاميّة للقواعد الشرعيّة تحدّ من هذه الصلاحيّات. وأدّى هذا الأمر إلى إنشاء هيئات قضائية موازية في بداية عهد الخلافة العبّاسية تسمّى المظالم، وكان لها مواقف أكثر واقعيّة في تعاملها مع الشريعة. وكانت تخضع مباشرة إلى نظر الحكومة. وفي عهد السلطنة العثمانية، أصبح القاضي موظّفاً من موظّفي الدولة (أميل تيان: 1960).

وكان المفتي بمثابة همزة وصل بين الشرع النظري (موضوع بحث وإنتاج أدبي) وتطبيق الشريعة، وكان فقيهاً. ويستحسن أن يكون ذا كفاءة عالية، وله من المؤهلات ما يمكنه من تقديم أجوبة مخصوصة لأسئلة فقهية على غاية من الدقة. وكانت وظيفة المفتي الرفيعة، في أوقات كثيرة، وفي أماكن عدّة، ولاسيما في ظلّ العثمانيين، تحت إشراف الحكومة. وهي التي تدفع رواتبهم (هايد 1969م). وتسمّى الحلول، التي يقدّمها المفتي، فتاوى. وإذا كان من المشهود لهم بالكفاءة، أو ممّن لهم مكانة سياسيّة، فإنّ هذه الفتاوى تجمع وتحفظ في شكل دراسات أحاديّة أو دواوين. وتعدّ هذه النصوص على غاية من الأهميّة لفهم الإجراءات القانونيّة (ماسود وعلي 1955م). وأحدثت النصوص النظريّة للسلطة ولتراتيبة المفتين عدداً غير قليل من النظريّات العامّة المعلمة للفقه الإسلامي.

التطورات الحديثة:

بداية من منتصف القرن التاسع عشر، أثّرت ثلاثة عوامل كبرى في تاريخ الشريعة كانت كلّها، وبدرجات متفاوتة، نتيجة للتأثير الغربيّ. ونشير، أولاً، إلى ظهور تدريجيّ لأنظمة بيداغوجيّة علمانيّة تهدف إلى تلبية حاجات الفئات العسكريّة، ثمّ الإداريّة والتجاريّة. وهذا التطوّر حدّد من عدد طلبة النظام التقليديّ، واستبعدهم من إمكان نحت مسارهم المهني، وضيّق من علاقاتهم الاجتماعيّة، وهمّش المادة الأساسيّة لهذا المسار. وقد استطاعت المراكز الكبرى للتكوين القضائيّ في العالم الشيعيّ أن تحافظ على نوع من الاستمرار؛ إذ كانت تتمتع باستقلال ماليّ. ولكن حتى في هذه الربوع، تراجعت مراكز الأقاليم، وفقدت شيئاً من صديقيتها. على أننا لاحظنا، مع ظهور الدول الوطنيّة الحديثة المستقلة، تطوراً سريعاً للتشريعات والدساتير والقوانين الدستوريّة.

ومن نواحٍ أخرى، واصلت هذه الدول العمل بالقرارات، كما كانت تفعل الأنظمة القديمة. لكن اتّخذ إنشاء السلطات العثمانية للمجلة، (تدوين جزئي للتشريع الحنفي لغايات عملية) إجراءاتٍ على مدى طويل لتدوين انتقائي للفقهِ التقليديّ تواصل في غضون القرن العشرين. وأدخِلت أفكار محمد عبده (ت 1905م) الإصلاحية في مصر مرونة متزايدة تقوم على تجديد الاجتهاد، وترك التقليد، أو الحدّ منه، كما تقوم على

مقاربة متباينة للتقاليد الفقهيّة في مجملها (التلفيق). ورأى رجال القانون، ومفكّرون دينيون آخرون، أنّ التأقلم مع فكرة الدستور أمر ممكن. وقد أيد فقهاء الشيعة، في غالبيّتهم، الدستور الإيراني لسنة (1906م).

واعتمدت الدول الإسلاميّة الحديثة أنظمة قانونيّة تتلاءم مع الدول الوطنيّة المعاصرة بحماسة مدهشة، وبصياغة منهجيّة تحتلّ الشريعة فيها مكانتها (وتمارس الأنظمة القانونيّة الغربيّة تأثيراً آخر غالباً).

وقد تغيّر كثيراً دور الشريعة الفعّال، الذي يتضمّن التراث الفقهيّ، سواء من حيث طبيعة الرمز بدرجة أولى، أم من ناحية التأثير الحقيقيّ (الأكثر حساسيّة دائماً فيما يتعلّق بتشريعات العائلة) (أندرسون، كولسون).

أمّا القطاع الثالث لهذا التطوّر، فذو صلة بالمعارضة السياسيّة؛ فقد كانت إيديولوجيا المعارضة السياسيّة في العالم الإسلاميّ متأثرة بالفكر الغربيّ (الإيديولوجيات الثوريّة الفرنسيّة، الاشتراكيّة والشيوعيّة). ولكنّها لم تقطع صلتها بالشريعة التي كانت ترى فيها مثلاً للعدالة الاجتماعيّة. وفي مثل هذه السياقات، فقدت الكلمة تفاصيلها، وتعقيدها، وعلاقتها بالتقليد الفكريّ للفقه. وظلّت، في المقابل، تعمل بصفقتها عنصراً مكوّناً لمقتضيات الإخلاص، والوحدة، والامتنال. وهي تمثّل نظام حكم مثاليّاً وغير واقعيّ. وبفضل هذا النمط من المفاهيم، طبعت الشريعة المرتكزات الإيديولوجيّة للإخوان المسلمين، والمجموعات السلفيّة الأقرب عهداً. وكثيراً ما ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالعالم الشهير ابن تيميّة (تُسْتَغَلُّ الحجج التي تقوم عليها دعوته إلى اجتهد مجدّد يقوم على العودة إلى السلف (انظر السلف والخلف وسلفيّة)، أو إلى مباحث شرعيّة مختارة، وحمالة لقوّة إيديولوجيّة غير متناسقة (مثال إقامة الحدّ على الزاني)).

ولكن لا الأوجه العمليّة لتاريخ الشريعة في القرن العشرين، ولا الجوانب الإيديولوجيّة، تتضمّن، أو تبلّغ، مجمل الرسائل الثقافية والفلسفيّة، أو اللاهوتيّة المجسّدة في التراث. وفي حال أمكن استرجاع هذه الرسائل، وتبليغها في لغات مناسبة للقرن الحادي والعشرين، فإنّ هذا العمل يُنَاط بالجامعات الحديثة للعالم الإسلاميّ، التي يبدو أنّها المؤسسات الأكثر محافظة على الإرث الثقافيّ للإسلام التقليديّ.

6- الشريعة في الاستعمال المعجميّ:

يحتفظ التقليد المعجميّ بمجالي استعمال واسعين (وعدة استعمالات أقلّ أهميّة) للشريعة عاريين من أيّ دلالة دينيّة حاقّة؛ ففي مدونة شعريّة، وفي أحاديث ذات صلة بالحياة البدويّة والرعيّة، توجد علاقة بين فعل «شَرَعَ»، والمشتقّات منه، وإرواء الحيوانات في حوض دائم. ويفيد الفعل لَعَقَ الماء، أو شَرَبَهُ. وفاعله هو الحيوان المعنيّ (شَرَعَتْ الدوابّ).

وتفيد كلمة شريعة المكان المحيط بعين الماء، أو النقطة الموصلة إليها، والمكان الذي يشرب منه الحيوان. وهي مكان وليست طريقاً؛ أي موضع ومورد. وتعني شَرَعَ، أو شَرَّعَ، وربما حتَّى أشرع، إيراد الحيوان إلى الماء. ويشير استعمال الصفة إلى الحيوانات، وهي في طريقها إلى مورد الماء، أو هي بصدد الشرب (دوابُّ شُرُوعُ). وتعني كلمة شريعة، أيضاً، ساحل البحر، مع إشارة خاصة إلى الحيوانات التي ترتاده. ويُستدلُّ بالأوجه المختلفة لهذه المجموعات الدلالية على أنَّها الأصل في الاستعمال الديني. ويقترن الحقل الدلالي الكبير الثاني بمفهوم الطول، والانتساع، والتوتر. فالشريعة هي التوتر الرفيع، كالذي يُشدُّ على القوس أو العود. وأشرعُ الأنف طویلُهُ. وتعني شَرَاة (ج أشرع) المساحة المغطاة للقيام بعرضٍ ما (مرادف سقيفة)، وشراع السفينة قلاعها، الذي ينشر فوقها لاستقبال الريح. وتستعمل الكلمة، أيضاً، للدلالة على عنق الجمل، ومن هنا، جاءت كلمة شُرَاعِيَّة؛ أي جمل طويل العنق (انظر المادة السابقة لشرع، وانظر كذلك معجم لاي). وهذا الحقل الدلالي ذو صلة باللغة العبرية التلمودية والتوراتية؛ حيث تفيد شَرَعَ مدّ/ممتد. ويبدو أنَّها أصل كلمة شارع وشريعة، بمعنى الطريق، والسبيل، والممر، والطريق الواسعة. ومن هنا برز الاستعمال الديني الخاص.

ببيليوغرافيا، ون. كالد/ N.CALDER

7- في الجنوب الشرقي الآسيوي:

يوجد الإسلام، خاصةً، في الدول الحديثة لماليزيا، وإندونيسيا، وبرمانيا، وتايلندا، وجنوب الفلبين. ولغات الإسلام هي الماليزية والإندونيسية واللغات القريبة منها. ويعود وجود الإسلام إلى أواخر القرن الرابع عشر الميلادي. ومنذ ذلك الوقت اتخذت الشريعة أوجهاً مختلفة نذكر منها ثلاثة:

- النصوص قبل الحديثة:

وهي بالماليزية، والجاوية، والعربية. وتعود معظم المخطوطات الموجودة إلى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر للميلاد. وتنتمى النصوص الماليزية على العموم في عناصر من الفقه، ومن الأعراف المحلية (عادات، [انظر عادة]). وعادة ما يفصل بين هذين العنصرين. ويمكن التمييز بينهما بسهولة. ومع ذلك، كثيراً نجد في عدد من النصوص (كما هو الحال، مثلاً، مع قوانين شبه الجزيرة الماليزية، والأندونق - أندونق لجزر الفلبين) إيضاحات حول الوظائف المختلفة لكل أصل من أصول هذه القوانين. وتعبّر الأولى عن العمل البشري، فيما تعبّر الثانية (فقه) عن الإرادة الإلهية. ويمكن التوفيق في النصوص، دائماً، بين الاختلافات. أما النصوص الإسلامية الجاوية، فقد كتبت بصيغة تتلاءم مع الهند (أوبايا، باباكام، جيسنق)، التي يقتصر فيها العنصر الإسلامي على إصدار أمير مسلم لقانون، وعلى حكم هو حكم الله. ويندر فيها وجود الفقه إن لم ينعدم.

يتعلّق الأمر، إذاً، بقوانين جauية في ظلّ حاكم مسلم. ولكنّ الأمر لم يكن، دائماً، على هذا النحو في جauة، بسبب الإصلاحات التي أدخلتها السلطات الهولندية على المخطوطات الخاصة بالاستعمالات الإدارية.

وكانت النصوص العربيّة الأكثر أهميّةً للشرعية منتشرة انتشاراً واسعاً في جنوب شرق آسيا. وكانت المؤلّفات الأنموذجيّة للشافعيّ، والأنصاريّ، والنوويّ، والهيثميّ، تُجلبُ من الشرق الأوسط، أو متوافرة في طبعات جديدة محلّية. وظلّت، دائماً، المؤلّفات الأنموذجيّة، التي يستعملها القاضي والإمام، وكذا الشّأن في المدارس الإسلاميّة في إندونيسيا. وكان من المتداول أن تُضاف إليها بين السطور ترجمات أو شروح. وقد نشطت ترجمة هذه النسخ خاصّةً باللغة الماليزيّة. وظهرت، في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، عناصر من كلّ القوانين السابقة للحداثة في الصيغ الأوروبيّة المعقلنة (الإنجليزيّة والهولنديّة) للقانون الإسلاميّ. وعملياً، كانت مقاطع من الشريعة تُختارُ وتدمج في كتب إداريّة موزعة تستخدمها سلطات الاحتلال.

توجد، إذًا، مخطوطات احتياطية عديدة تظهر ملائمة الشريعة وإدماجها في قانون جنوب شرق آسيا. وتختلف الصيغ كثيرًا. أمّا فيما يتعلّق بالسياق، فقد تواصل الاعتماد الجزئي للشريعة بتعريف وصيغة جديدين. وفي بعض الحالات، تُرجمت بدقة. ومع ذلك، يمكن أن نقول إنه، في منتصف القرن التاسع عشر، كان ثمة ميل واضح إلى تحرير قوانين بالعربية أقرب ما تكون من النصوص القديمة. وكان ذلك نتيجة سهولة الالتحاق بمراكز دراسات الشرق الأوسط. ومن السخرية أن ذلك تمّ بإيعاز من سلطات الاحتلال ذاتها. ومع ذلك، إنّ فرض الاحتلال هو الذي وضع حدًّا لهذا التوجّه.

II. - الشريعة زمن الاحتلال (ق18 - ق20)

كان الإسلام في البلاد الإسلاميّة في الحقبة قبل الأوربيّة، هو أساس المَلَكِيّة، والسلطة، والسيادة، والأخلاق. ومع الهيمنة الأوربيّة، بداية من القرن الثامن عشر، بدأ يفقد هذه الوظيفة، واستحال وضعه إلى دين خاصّ، مثلما استحالَتْ وظيفته، في أفضل الحالات، إلى مجرد انعكاس باهت لما كان عليه سابقاً. وأضحت الشريعة، أيضاً، محدودة الأهميّة مختصرة في حدودها الدنيا.

(أ) الهند الشرقية الهولندية:

ظلّ الإسلام، دائماً، إيديولوجيّة مقاومة ضدّ السلطات الهولنديّة في بلاد الهند الهولنديّة. وقد احتدّ هذا الموقف في القرن التاسع عشر، بعد أن حلّت السلطة المباشرة للحكومة الهولنديّة محلّ سلطة الشركة المتّحدة للهند الشرقيّة، سنة 1800م. ومنذ ذلك الوقت، اعتمدت حكومة الهند الشرقيّة الهولنديّة في إدارتها القانونيّة سياسة متماسكة طويلة المدى إزاء الشريعة. وكانت هذه السياسة القانونيّة تتمثّل في اعتماد منظومات قانونيّة منفصلة لمختلف مجموعات السكان. وكان قانون الأوربيين، أو الأشخاص الذين ألحقوا بهم، هو قانون البلاد المنخفضة. أمّا الأهالي، فكانت العادات هي قانونهم. وقد اعتمد تسعة عشر إقليماً قانون العادات. وهذا

النظام لا مكان للشرعية فيه. فالإسلام مجرد ديانة لا تنتج عنها بالضرورة تبعات قانونية. وقد أضحت سياسة الأنظمة القانونية المنفصلة هذه أكثر تعقيداً في القرنين التاسع عشر والعشرين للميلاد، ليتّضح، في النهاية، أنها غير عملية؛ فمثلاً، ينبغي اتّخاذ ترتيب خاصّة بالمسيحيين من الأهالي، حتّى يقع إدماجهم؛ أي الانتقال من مجموعة إلى أخرى. وكانت توجد عوائق حقيقية لقانون العائلة المختلفة الأعراق، وكذلك في القوانين التجارية. وكان يتعيّن تطوير القانون المعقّد بين الأعراف لفصّ النزاعات القانونية. أمّا فيما يخصّ الشرعية، فقد اتّضح، سنة (1882م)، أنّه لا يمكن استبعاد الإسلام من نظام قانوني مهما كان وضعه السياسي. وفي السنة نفسها، وقع تنصيب «محكمة القساوسة» في جَاوَة، ثمّ وسّعت لاحقاً، وكانت محدودة الصلاحيات، ولا تهتمّ عملياً إلا بالقانون العائلي، باستثناء قانون الميراث. ويجب المصادقة على قراراتها من قبل المحاكم اللانكية. وقد أدخلت عليها تحويلات مهمّة سنة (1973م). وامتدّت سلطة هذه المحاكم (المسمّاة اليوم محاكم بنفهلو) لتشمل صلاحياتها بورنيو. وفي الوقت نفسه، سحب قانون (1937م) لتشمل السلطة القضائية وضعيات مخصوصة في الملكية كانت تتنازع فيها المحاكم المدنية. وباختصار، كانت الشرعية خاضعة لقوانين مكتّبة، ووضع حدّ لنزعتها، قبل الاحتلال، إلى ممارسة أكثر واقعية. وكانت، من ناحية ثانية، تتّخذ شكلاً جديداً. وصار يعبر عنها، الآن، في قوانين وممارسات بيروقراطية. وقد استمرت هذه الخصائص في مرحلة ما بعد الاحتلال. إنّ السياسة القانونية هي التي تحدّد موقع الفقه أكثر ممّا تحدّده الشرعية.

(ب) الأراضي البريطانية:

وتضم البلدان الآتية:

1- برمانيا البريطانيّة (1826-1947م):

إنَّ الحضور الإسلاميَّ، في برمانيا، هو من عوارض التوسُّع الإمبراطوريِّ؛ فالمسلمون كانوا من المهاجرين، وتاريخ الشريعة هو تاريخها في البنغال. ويتمثَّل الاستثناء الوحيد في سوابق تخصَّ الهجناء الملوَّنين، ومن بينهم المسلمون.

2- مستعمرات المضائق والحكومات الماليزية (1786-1957م):

لقد كانت السياسة البريطانية تقوم على الاعتراف بعبادات الشعوب المحنّلة، وبدياناتها، وإظهارها. وكان هذا الإجراء يعني، في مستوى التطبيق، الاعتراف الشرعيّ بالقوانين الدينيّة فيما يخصّ القانون العائليّ، والملكيّة العقاريّة. وهكذا، أَعْتُمِدَت الشريعة في المسائل العائليّة والدينيّة الصرف (مثلاً إدارة المساجد، والأوقاف). ومع ذلك تتعيّن الإشارة إلى بعض الخصوصيّات؛ أولاً: وقع البحث عن مستندات في النصوص السابقة للعصر الحديث. وتقتصر هذه النصوص على ماله صلة بالأرض، لا بالدين كما هو. ثانياً: كانت الشريعة المعتمدة في المحاكم من وضع اختصاصيّين محلّيين، وليست مستمدّة من المختصرات الأنموذجيّة.

ولم تقع العودة بانتظام إلى النصوص الأنموذجية الوافدة من الهند البريطانية إلا بداية من سنة (1930م). ثالثاً: لم يقع مطلقاً القبول بتأثير الشريعة في ميراث الأراضي، فهذه المسائل ظلت تحكمها العادات. وانطلاقاً من نهاية سنة (1880م)، وقع الاعتماد التدريجي للشريعة في التشريع، وفي خلق نظام محاكم يسهر على تطبيقها، مع وجود البيروقراطية الضرورية. وقد صدرت عدة (أوامر تخص المسلمين)، أو تشريعات أخرى باسم مماثل. وكان الهدف من ذلك تقنين الزواج (بتسجيله)، وتقنين قضايا الملكية بين الرجل والمرأة، وضبط صلاحيات القاضي. وقد نقحت هذه التشريعات عدة مرّات. والمهمّ أنّه اعْتُرِفَ بالشريعة، وإن في حدود ضيقة، باعتبارها قانوناً محلياً أو قانوناً «شخصياً» لجماعة محدّدة. وهي تتوقّف على اعتراف سلطات الاحتلال، ولا توجد بمعزل عن التبعية لها، ولم تكن، إطلاقاً، قانوناً للبلاد.

3- المستعمرات البريطانية:

وكانت تضمّ سرواك (1841-1963م) والجزيرة البريطانية الشمالية (1888-1963م). وفي كلتا المنطقتين، كانت الشريعة مجرد نظام قانوني ضمن مجموعة من القوانين الأهلية. ولم يكن يوجد أيّ تردّد في تطبيقها؛ بل، بالعكس، كان ثمة مزيج من العادات، وبعض العناصر المنتقاة من الفقه، وغير الملائمة في العموم. ولم تكن هذه التسوية مفروضة من السلطات البريطانية. وفي المقابل، وحسب شهادة السكان المسلمين المحليين، نجدها قد انتشرت، وأخذت تدريجياً تستقل بذاتها. وأفضل دليل على ذلك قوانين المحكمة الماليزية في سرواك (1915م).

ج) الهند الصينية الفرنسية والفلبين الأمريكية:

كان «الشام» في الهند الصينية، وهم أقلية في غرب فيتنام، وشرق كمبوديا، مسلمين. ولهم علاقات تاريخية مع جاوة.

وتعود المعلومة الوحيدة، التي يمكن أن ننق بها، إلى سنة (1941م)، وتشير إلى وجود نوع من الإسلام العرفي.

أمّا في الفلبين، فإنّ غالبية السكان المسلمين تقطن جزر الجنوب. ولم تكن الشريعة أكثر من عنصر ضمن تركيبة من الأوامر العرفية والإسلامية.

وفيما يخصّ الشام، وفق الفرنسيون في إطار القانون العالمي الخاص في إلحاقهم بفئة الآسيويين المُدمَجِينَ. غير أنّ الأمريكيين لم يتخذوا أيّ إجراء من هذا القبيل. ولم يكن يُنظر إلى الإسلام إلا في حدوده السياسية. ولذا وقع تجاهل الشريعة والعادات.

- الشريعة بداية من الحرب العالمية الثانية III:

تعني نهاية الحرب، أيضاً، نهاية وجود الاحتلال عن جنوب شرق آسيا، وهو ما كان له نتيجتان على غاية من الأهمية للإسلام؛ أولاً: أصبح بإمكانه أن يكون له، في ما بعد، حضور سياسي عريض وقانوني في ما سيُعرَفُ، لاحقاً، بأندونيسيا، وماليزيا. ونتيجة لذلك، احتلَّت الشريعة، مباشرة، مكانة أفضل من مكانة القوانين الشخصية. وفعلاً ظَلَّت إجراءات جديدة قيد الإنجاز حتَّى في الفترات الانتقاليَّة.

1- إندونيسيا:

عرفت جمهورية إندونيسيا، بداية من سنة (1945م) تاريخاً معقداً، وكذا الشأن مع تاريخ الإسلام؛ فقد أُحتِفَظَ بنظام المحاكم الاستعمارية، وعمَّ على كامل إندونيسيا، فضلاً عن بعث مصلحة الشؤون الدينية بكامل الجمهورية. ووسَّعت سلطة المحاكم إلى حدٍّ ما، لكن ليس بالدرجة، التي يطالب بها المتطرِّفون الإسلاميون، على الرغم من أنَّ هؤلاء قد سجَّلوا انتصاراً بالمحافظة على مكانة الشريعة في المنظومة التشريعية الحالية المنفتحة، كما هو الشأن مثلاً، مع القانون العائلي. فلا يوجد قانون مسلم أو إسلامي بهذا الشكل في إندونيسيا. وقدِّمت مسودات كثيرة في الغرض، لكنَّها مازالت قيد النقاش.

2- سنغافورة وماليزيا:

شهدت خمسينيات القرن العشرين مجهودات كبيرة تسعى إلى تعديل الشريعة، وتقرّر تطبيق القوانين الإسلامية في سنغافورة، وكلّ الولايات الماليزية. وعلى العموم، توفر التشريعات الآليات (1) التي تعهد بمقتضاها الشريعة إلى مجلس علماء (2) ونظام محاكم إسلامية وتخصيص أنظمة مستقلة فيما يتعلق بالقانون، بما في ذلك القانون العائلي، والشركات، والاعتداء على الدين. وفي سنة (1983م)، أدخلت تنقيحات على الدستور في ماليزيا، وليس في سنغافورة، عزّزت مكانة الشريعة. ومنذ سنة (1980م)، اتّسع مدى الشريعة في كلّ ولايات ماليزيا بصفة ملحوظة.

3- الفيليين:

سنة (1977م)، وبعد سنوات من التجاهل، في ظلّ الحكومات الإسبانيّة، والأمريكية، وكذلك جمهورية الفيليبين، أُعترفَ شكلياً بالشريعة، وذلك بإعلان «مدوّنة القوانين الشخصية الإسلاميّة». وتتكوّن هذه المدوّنة من خمسة كتب، وتتضمّن العلاقات بين الأشخاص، والعائلات، والإرث، والنزاعات، والاعتقادات الشرعيّة، والأحكام الجزائيّة والانتقاليّة. باختصار اعترفت المدوّنة بالمكانة الخاصّة للقانون الإسلاميّ، ويسّرت له، لأوّل مرّة، إمكان تطبيقه في الفيليبين. ولا نملك، إلى الآن، معطيات عن مدى نجاح هذه الترتيبات.

(د) في العموم:

لقد أعيد النظر في الشريعة في ميادين عدّة في جنوب شرق آسيا. ونجد في النصوص قبل الحديثة آثار تطويعها لأشكال ما، وللثقافة المحليّة، وآثار إعادة تحديدها استعمارياً في صيغ أوروبية. واستمر ذلك إلى ما بعد سنوات الحرب. ولكننا نجد حالياً توجّهاً قاراً نحو اعتماد أحكام الشريعة وفق صياغة أقرب ما تكون إلى الصياغة القديمة. ومع أنّ هذا التقدّم لم ينجز إلا جزئياً، فقد نتج عنه تطبيق الشريعة «الكلاسيكية» لأول مرّة في جنوب شرق آسيا. وهكذا، يعود تاريخ الإسلام في المنطقة إلى نقطة البداية، وذلك انطلاقاً من إدخاله باللغة العربيّة عن طريق إعادة صياغته باللغة الماليزيّة، وإعادته من جديد إلى المصادر العربيّة. لكن تبقى الشريعة خاضعة لسلطة الدولة، التي هي علمانيّة. وليس من المحتمل أن نتخلّص من هذه الوضعيّة التي يفرضها الدستور.

م. ب. هوكر (M.B. HOOKER)

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com