Translations | ترجمات

الكولونيالية والفقه الإسلامي

Colonialism and Islamic Law

إبراهيم موسى

Ebrahim Moosa

ترجمة: خالد بن مهدي[1]

(١)مترجم وكاتب متحصّل على شهادة التَّبريز في اللغة والآداب الإنجليزية من جامعة منوبة، تونس. البريد الإلكتروني: Khaledothman618@gmail.com

المقدمة

إنَّ الأمور المألوفة حول الفقه الإسلامي في المواجهة الكولونيالية مؤسَّسة في الفولكلور بعمق يماثل رواية شهرزاد للقصص لمدة ألف ليلة بلا انقطاع أو تفاحة نيوتن أو المحرك البخاري لوات[١]. فالسردية هي تقريبًا أحادية الاتجاه دائمًا: احتل المستعمرون أراضي المسلمين وأقصوا القوانين المحلية واستبدلوها بأخرى أوروبية[٢]. ليس ثمة ما هو بخلاف الواقع في هذا الوصف ما خلا ما وقع إلغاؤه في محاولة التبسيط هذه.

ليس القانون جزءًا من الجهاز الأيديولوجي للدول فحسب، بل هو أيضًا جزء من المصفوفة الثقافية. وبصرف النظر عن حشده لنماذج متعددة للسلطة -العسكرية والسياسية والاقتصادية- فقد اعتمد الحكم الكولونيالي أيضًا على جهاز معقد من التقنيات الثقافية لإثبات نفسه[٣]. إنَّ مجال الفقه الإسلامي هو مجال من قبيل تجمع للسلطة **زائد** الثقافة. وإذا نظرنا إلى الفقه الإسلامي من خلال مؤشرات الكولونيالية والعولمة وعبر الحدودية في مواقع مختلفة، فإنَّ ما سيظهر هو صورة أكثر تعقيدًا. فبالاعتماد على عدد قليل من اللقطات، يمكننا تتبع كيف وجدت الأفكار والممارسات الحداثية طِباقًا لها في المؤسسات والتقاليد الإسلامية وخصوصًا كيف أثرت الحداثة على ممارسة الفقه الإسلامي[٤]. ولأجل مسايرة التطورات التي حدثت في عصور الكولونيالية وما بعد الكولونيالية والتي تميزت بالعولمة، سيكون من المفيد دراسة الفقه الإسلامي عن طريق مفردات تبادل التثقف، وتطورات الطباق أو الكونتربنتالية، والتخيلات الاجتماعية النامية، وشبكات الاستشراق القانوني وموروثاته، والتي سيتم مناقشة كل منها تباعًا.

(١) لقد ألهمني آي.جي. لابلينغ (A. J. Liebling ([1959]) 1986) لكتابة هذه الجملة وبنيتها.

(2) al-Shaf'ie 2003: 8.

(3) Dirks 1992: 5.

(٤) إنَّ الكلمة المفتاح التحليلية البارزة هي: الطِّباق. فعلى الرغم من أنَّ مصطلح «الكونتربنتالية»، المساوي للطباق في الموسيقى الكلاسيكية، قد شهره المفكر الفلسطيني الأمريكي إدوارد سعيد (١٩٩٤)، إلا أنَّ الجدير بالملاحظة أنه وقبل سعيد بقرابة خمسين سنة كان بالفعل مفهومًا قويًا في المجالات الفكرية في مفردات الأنثروبولوجي الكوبي فرناندو أورتيز (Fernando Ortiz ([1947] 1995)). أبان مصطلح الطباق في معجم أورتيز عن تفعيل الوهم والسلطة في إنشاء وإزالة التشكيلات الثقافية. إنَّ تبصُّر أورتيز المستمد من سياقه الكوبي يمكن أن يكون قابلًا للتطبيق في البيئات الاستعمارية الإفريقية والآسيوية وبيئات الشرق الأدنى على السواء في مواجهاتها المتتابعة للإمبريالية. راجع مقدمة فرناندو كورونيل (Fernando Coronil 1995) المفيدة للغاية.

تبادل التثقف[١]

إذا كان مقصود المستعمرين الأوروبيين جعل مستعمراتهم غير الأوروبية معتمدة على العواصم الأوروبية، إذن فإنَّ هذا الطموح لم يكن ناجحًا بصفة كاملة. لقد أظهرت نتائج الكولونيالية صورة مختلفة في مقابل دعاوى الإمبريالية الكونية، حيث صرفت المواجهة الكولونيالية الاهتمام نحو مجتمعات المستعمِر والمستعمَر المترابطة كونيًا، مسلِّطة الضوء على فوضى تبادل التثقف. إنَّ التثقف من الخارج[٢] مطيَّة تبادل التثقف، مع الأخذ في الاعتبار الاختلافات المهمة بينهما. لقد أشار التثقف من الخارج إلى اكتساب الثقافة في اتجاه واحد ومن خلال ترتيب خطي للسلطة: ابتداء من الأقوياء نحو الضعفاء[٣]. ومع ذلك، عندما تُفقد الثقافة القائمة أو تُقتلع جذورها من قبل ثقافة تَخْلفها (التفكك الثقافي)[٤] ، غالبًا ما يُستعاض عنها بثقافة جديدة (التثقف المحدث)[٥] ناجمة عن عملية تبادل التثقف. في السيناريو الأخير، كانت التغييرات غير خطية وغير متوقعة. ينطبق تبادل التثقف على نحو ملائم مع ما حدث للفقه الإسلامي في المستعمرات. وعلى الرغم من محاولات القضاء على الفقه أو استبداله في المستعمرات، كانت النتيجة بروز ثقافات إسلامية فقهية جدية إلى حيز الوجود. وبقدر ما قاوم المستعمِرون قوانين المستعمَرين، فقد أُجبروا على إقرار قانون السكان الأصليين إلى درجة أنهم أرغموا على استيعابه في بيروقراطية العواصم الاستعمارية في الأنشطة التشريعية وعمليات الاستئناف.

الطباق

من نافلة القول الإشارة إلى أنه يُقصد بالمشاريع الاقتصادية في المستعمرات توطيد الدولة الوطنية في العواصم الأوروبية.

(١) Transculturation، وهي «عبارة عن عملية تثقف من الخارج متبادلة أو ثنائية، أي موقف تثقف من الخارج تؤثر فيه الجماعتان الثقافيتان الداخلتان في الموقف في بعضهما... وهي تتضمن علاوة على هذا [التفكك الثقافي] فكرة خلق ظواهر ثقافية جديدة بعد ذلك، وهو ما يمكن تسميته التثقيف المحدث». إيكه هولتكرانس، «قاموس مصطلحات الإنثنولوجيا والفولكلور» ، ترجمة: د. محمد الجوهري ود. حسن الشامي (الهيئة العامة لقصور الثقافة، الطبعة الأولى: دار المعارف بمصر ١٩٧٢)، ص٧٠. (المترجم).

(٢) acculturation، «التثقف من الخارج هو العملية التي تتصل عن طريقها ثقافتان اتصالًا وثيقًا ويكون من نتيجة ذلك ازدياد التشابه بين الثقافتين... هناك فكرتان أساسيتان يرتكز عليهما هذا التعريف. أولاً: التثقف من الخارج عملية... والفكرة الثانية هي أن الالتقاء الكامل بين ثقافتين يمثل جذور مفهوم التثقف من الخارج». المصدر السابق: ص٧٧ (المترجم).

(3) Devereux and Loeb 1943.

(٤) deculturation، و«هو أن تصاب الثقافة بالفقر في المواد الثقافية، والأفكار الثقافية، والإبداع الثقافي، كنتيجة للاتصال الثقافي أو التثقيف من الخارج. وينبغي أن نشير على الفور إلى أن هذا المفهوم قد يتضمن حكمًا قيميًا، وهو يشبه في ذلك نظيره المصطلح الألماني (التدهور الثقافي) Kuturgetälle. ومهما يكن من شأن فإن بيدني Bidney يعرف التفكك الثقافي بأنه موقف (لا تستبدل فيه الأشكال والنظم الثقافية القديمة المهجورة جزئيًا بأشكال وظيفية جديدة). ويرى شبيرو Spiro أن المقصود بحالة التفكك الثقافي هو (التوقف عن الأخذ بالمعتقدات، والطقوس الدينية مع عدم استبدالها بغيرها من معتقدات وطقوس الجماعة السائدة)». المصدر السابق: ص١١٩ (المترجم).

(٥) Neoculturation، وهي فكرة خلق ظواهر ثقافية جديدة بعد تفكك أو اضمحلال ثقافة ما. راجع المصدر السابق: ص٧٠ (المترجم)

ومن المفارقات أن مع هذه الشركات كانت القوى الكولونيالية تقوم، على حد تعبير ديركس (Dirks)[١] «بإرجاع كل من الكولونيالية والثقافة إلى الوطن». إحدى الطرق التي عادت بها الكولونيالية إلى العواصم هي أنه كان يتوجب على النظم القانونية والسياسية البريطانية استيعاب الفقه الإسلامي، والذي غالبا ما يسمى بالقانون المحمدي. لقد أنشيء مجلس ملكي خاص بالمشاورات في بريطانيا لتلقي الطعون من الهند. حيث تلقى المحامون والإداريون البريطانيون تدريبًا قانونيًا متخصصًا في الفقه الإسلامي؛ فقد كان يجب على البيروقراطية التأقلم، بصرف النظر عن الترجمات لنصوص الفقه الإسلامي المتاحة باللغة الانجليزية. وفي الهند اضطر القضاة البريطانيون إلى توظيف خبراء مسلمين مستشارين في المحاكم.

في التكوين الذاتي للمستعمرات، ما كان يُنظر إليه بصفته مراكز وهوامش كان كيانات متحولة باستمرار. دعونا نأخذ حالة مصر. مقارنة بفرنسا وانجلترا، كانت مصر باعتبارها مستعمرة في البحر الأبيض المتوسط دولة هامشية. ولكن في كثير من الأحيان، لعبت المستعمرات دور الطِّباق لمجالات كولونيالية إقليمية الأخرى. وبعبارة أخرى، فإنَّ «الأطراف» قد تحولت إلى «مراكز» فيما يتعلق بـ«هوامش» أخرى[٢].لاحظ كيف أنَّ كل من الأنظمة الكولونيالية الفرنسية والبريطانية لقبت مصر بأنها مركز الشرق الأوسط[٣]. أصبحت دلهي مركزًا لخدمة مناطق الملايا وساحل شرق إفريقيا، في حين لعبت القاهرة نفس الدور بالنسبة لأجزاء من منطقة الشرق الأوسط. لقد كان لكل من مصر والهند بوصفهما مستعمرات، وبالتالي كأطراف بالنسبة لأوروبا، دورًا مركزيًا في الطريقة التي شكَّلا بها التطورات القانونية والعسكرية في أجزاء أخرى من العالم المستعمَر. لقد شكلت المواجهة الكولونيالية أيضًا فئات معرفية جديدة ومشاعر وعواطف مهيكلة لم يعد بالإمكان عزوها إلى سبب أو تأثير ثقافي واحد. أظهر إدوارد سعيد بطريقة مقنعة أنَّ وجودنا في العالم الحديث تثيره تأثيرات تحويلية عميقة تتصف بما سماه الطباق أو الكونتربنتالية، «لا أحد اليوم هو شيء **واحد** متمحض»[٤]. واصل سعيد قوله بأنَّ نتيجة الإمبريالية أنها «دعَّمت خليط الثقافات والهويات على نطاق عالمي»[٥]. وقد أشار إلى أنَّ «البقاء يتعلق في واقع الأمر بالاتصالات بين الأشياء». وبالتالي فإنَّ «التفكير في الآخرين بشكل عملي وعاطفي، أي بكونتربنتالية، هو أكثر مردودية وأكثر صعوبة من التفكير في (نحن)»[٦]. في محاولة لفهم التطورات المعاصرة للفقه والسياسة الإسلامية، لا بد لنا أن نكون متيقظين بشأن الإرث الاستعماري[٧]. دون الرغبة في حشد الماضي لخدمة الحاضر.

(١) (١٩٩٢ : ٤)

(2) Coronil 1995: p. xiv.

(3) Maghraoui 2006: 74-86.

(4) Said 1994 :407.

(٥) المصدر نفسه.

(٦) المصدر نفسه: ص٤٠٨.

(7) Spivak 1999: 215.

قد يكون عرض الطعون المعاصرة على القوانين الإسلامية أكثر إفادة باعتباره جزءا من طبيعة الماضي غير المكتملة، وخاصة في مرحلة ما بعد الكولونيالية[١].

الخيال الاجتماعي

أعلنت الحداثة والكولونيالية عن رسم جديد لخيال اجتماعي حول نظريات جديدة للقانون الطبيعي منذ القرن السابع عشر[٢]. فقد دفعت هذه الخيالات الجديدة التي تستند إلى رؤى جون لوك حول مفاهيم العقد الاجتماعي النظريات القديمة حول المجتمع إلى الهوامش. من بين نظريات المجتمع التي حاول الحكم الكولونيالي تهجيرها هي ما يشير إليها المسلمين بالحكم، والمدفوعة بالخطابات القانونية-الأخلاقية المعروفة بالشريعة أو الفقه. تُعد الشريعة، والمعروفة شعبيًا بالفقه الإسلامي، خاصة بعد تشكيل الدول الوطنية في المجتمعات الإسلامية نقطة ارتكاز الرؤية الأخلاقية الإسلامية. وهي أيضًا منحوتة ومشكَّلة عبر تاريخ المسلمين المعقد من الانشقاقات والطوائف التي تتراوح على مدى قرون. كتب جورج أورويل (George Orwell)[٣]: «لقد كان التاريخ برمته كالرق الممسوح الذي حُكَّ ودُون عليه من جديد بقدر الضرورة تمامًا».

كمثل الرق المتآكل، جسدت طبقات مرضَّعة من الفقه الإسلامي الحديث كذلك طبقات من الصراعات السياسية المضطربة في المجتمعات الإسلامية المتعددة في مواجهة وفرة من القوى الكولونيالية القاهرة. وقد كشفت في الآن ذاته عن الصراعات الداخلية الحارقة حول معنى المعايير والقيم.

ولكن كان هناك بعد عقدي إضافي للفقه الإسلامي. فمنذ أن أُطِّرت المعايير والقيم جزئيًا عن طريق الإحالة إلى السلطة الإلهية أو السلطة التابعة، كان ينبغي التفاوض بشأن النزاع حول ماهية الحقيقة الأخلاقية في التوتر الديناميكي المتشكل بين الإنتاج البشري للمعايير من ناحية، والتعليمات الإلهية من ناحية أخرى. لقد أبرزت هذه النزاعات صراعات ومناقشات حادة بشكل خاص في تاريخ المجتمعات المسلمة مولِّدةً عددًا وافرًا من نظم المعايير الإسلامية الداخلية. إنَّ ما أضفى عليها حدية إضافية هو أنَّ هذه الصراعات حول المعايير والقيم حدثت في المجال الخصب للثقافة.

الشبكات

إنَّ ما يراه الناس اليوم كشبكات سلطوية وثقافية معولمة خاصة بعالم الإسلام

(1) Banerjee 2004: 261.
(2) Taylor 2004: 5, 62.
(3) [1949] 2003 : 41.

(Islamdom)[١] كان مسبوقًا منذ قرون خلت بسيرورات معيَّنة لشعوب مسلمة كانت قد تقاسمت «المنطقة المعمورة» الشاسعة (oikumene)[٢].كانت هذه الصيغة الفقهية جزء لا يتجزأ من إسلاماتية (Islamicate) المنطقة المعمورة تلك، كما هو مبيَّن من قبل الخبير القانوني القاضي الرحالة أبو عبد الله محمد بن عبد الله اللواتي الطنجي، المعروف بابن بطوطة (ت. سنة ١٣٦٩م أو ١٣٧٧م)[٣]. لم تكن تجارب ابن بطوطة في العيش في مجتمعات متقاربة ومتشابكة ثقافيًا شاذة[٤]. فإذا كان التاريخ والحياة البشرية لِيُعتبرا أفعالًا أدائية، فإن المجتمع سيكون كذلك «شبكات من الأفعال المستمرة دوما وغير المكتملة على الإطلاق»[٥]. إذ إنَّ الاستعارة الجذرية التي تحدد الحضارة الإسلامية لم تصمد فحسب، وإنما اكتسبت، بفضل الاستعمار الأوروبي لأراضي المسلمين، معنىً جديدًا مختلفًا إلى حد بعيد عن مثيلتها قبل العصر الحديث[٦]. حيث تُعطي العولمة الشبكات القديمة معنًى جديدًا: توسيع الاندماج والاندماج على صعيد الكوكب. فالليبرالية هي الإطار الأيديولوجي للعولمة؛ إذ تفضل التجارة الحرة وحرية حركة رأس المال[٧]. في الوقت الحالي، تُعَد ما بعد المستعمرة شبكات من مواطني المستعمرات السابقين الذين انتقلوا إلى العواصم الأوروبية وعواصم أمريكا الشمالية السابقة عن طريق عدد كبير من تقنيات الاتصالات المتطورة. وبقطع النظر عن شعور معين بالوحدة والتفرد، فإنَّ الأهم من ذلك كله المناقشات والنزاعات النشطة حول معنى الفقه والأخلاق الإسلامية خلال مجموعة متنوعة من الشبكات العالمية في سياقات الأقليات والأغلبية المسلمة على السواء. من ناحية، من تأمل كيف حرك الجدل حول ارتداء المرأة الحجاب في المدارس العامة المسلمين في فرنسا، تمامًا كما نشط أولئك الذين يحافظون على الارتداء الحجاب في تركيا.

(١) وهذا المصطلح صاغه المستشرق الأمريكي مارشال هودجسون في كتابه الموسوعي «مغامرة الإسلام: الوعي والتاريخ في حضارة عالمية»، وهو يعود على المجتمع الذي يكون فيه المسلمون مهيمنين. رغم أنه لا يحدد بالضرورة حيزًا مكانيًا معينًا وإنما يصف علاقات اجتماعية، وتاريخية وثقافية، معقدة. وبالتالي، يفصل هودجسون بين (الإسلام) و(عالم الإسلام)، فيجعل الأول مختصًا بالمعنى الديني المحض، ويخص الثاني بالمنطقة الافتراضية حيث يكون المسلمون مهيمنين ثقافيًا واجتماعيًا. وفي هذا الصدد وضع هودجسون مصطلحا آخر ألا وهو (الإسلاماتية) وهو «لا يعود مباشرة على الدين، الإسلام، نفسه؛ وإنما على المتجمع الاجتماعي والثقافي المرتبط تاريخيًا بالإسلام والمسلمين، فيما بين المسلمين أنفسهم وكذلك الموجود بين غير المسلمين» (المصدر: «مغامرة الإسلام» المجلد الأول، ص٥٩). وينبغي التنبه إلى أنَّ العزو إلى النسخة الإنجليزية من الكتاب، وأنَّ ترجمة المقطع السابق من عملي (المترجم).

(٢) هذه كلمة إغريقية مأخوذة من الفعل oikein والذي يعني: سكن أو قطن أو عَمَر. وقد استُعمل في الفترة الهلّينستية في سياق سياسي للإشارة إلى مناطق السيطرة الإغريقورومانية وللتمييز بين «العالم المتحضر» و«أراضي البربر». ثم تطور هذا اللفظ ليصبح في القرن الرابع متعلقا بالعالم المسيحي بمعناه السياسي والديني. أما في العصر الحديث فصار مرتبطا بالحركة الأوكومينيكالية المنظمة (the organized ecumenical movement) التي تهدف إلى تحقيق وحدة العالم المسيحي في كل العصور. وقد تعالت أصوات بتجاوز الحدود الضيقة للعالم المسيحي للتواصل مع المجتمع البشري ككل. المصدر: مقال بعنوان: ECUMENICAL MOVEMENT (OIKUMENE)) على هذا الرابط:
http://www.religion-religions.com/html/sub_chapter.php?select=christian0007&religion=christianity

(3) Hodgson 1977: 109; Cornell 2005.

(4) Hodgson 1977: 89-90.

(5) Lapidus 1975: 41.

(6) Gilmartin 2005: 53.

(7) - Cooper 2005: 96.

وبالمثل، فقد خلقت الاقتراحات حول دور ممكن لفقه الأسرة الإسلامي قلقًا متزايدًا في الدوائر السياسية الكندية والبريطانية مبرزةً توترات مماثلة في مصر وباكستان حول الحكم والولاء لأحكام الشريعة في تلك البلاد.

في قلب النقاش حول الفقه الإسلامي في الفترة الكولونيالية وما بعد الكولونيالية توجد السرديات المتعلقة بالشريعة كرؤية أخلاقية. إذ تكمن في كل من استبدال واستيعاب الفقه الإسلامي أمنية استعادة أو إعادة خلق التخيلات الاجتماعية الإسلامية حول أبعاد معقدة تبعث على الرضا، وهي حقيقة غالبًا ما يقع تجاهلها من قبل المؤرخين المعاصرين للفقه الإسلامي[١]. فغالبًا ما تشتمل محاولات إصلاح وتجديد الممارسات القانونية أو الاجتماعية اختزالية معينة، إن لم تكن تشويها للظواهر. في أحيان كثيرة، يقوم المصلحون الاجتماعيون، أثناء سعيهم لصياغة أساس منطقي للسبب الذي يستلزم تغيير أو تحويل ممارسة ما، باستنباط المعنى والغرض من هذه الممارسة، مجرِّدين إياها من تركيبها ووظائفها المتعددة. إنَّ المصلحين الاجتماعيين المتورطين في إعادة تشكيل وإعادة صياغة ممارسات ومذاهب قديمة كانوا كذلك ينسبون اقتصادات أخلاقية جديدة إلى هذه الممارسات. إنَّ الميل الأوروبي إلى اختزال الظواهر في الممارسات القانونية والاجتماعية للشرق فسح المجال لصعود اقتصادات أخلاقية جديدة، المعروفة باسم الاستشراق.

الاستشراق القانوني

إذا كان لـ«الاستشراق القانوني» في أي وقت مضى تأثيرًا بعيد المدى ومؤذٍ على المجالات الخطابية والوجودية، فبالتأكيد كان ذلك في حيثية القوانين الإسلامية والعرفية. وجزء ضئيل من هذا الاستشراق لقي إلى هذا الحد اعترافا أو حتى استحقاقا من قبل الدراسات العلمية الجادة[٢]. فمن المؤكد أنَّ إدوارد سعيد[٣] قد غلط في قراءة الممارسات القانونية على أنها إنتاج أدبي، والتي ليس لها في رأيه سوى «أهمية رمزية». فقد استهان باهتمام المسؤولين الاستعماريين الرسمين بالكتابات القانونية والترجمات. فإذا كان سعيد مخطأ فيما يتعلق بأدوات الاستشراق، فإنَّ وصفه للاستشراق ينطبق على المستشرقين الأوروبيين وكذلك على أنماط معينة للتفكير التقليدي لدى المسلمين، خاصة تلك التي تبناها العلماء: «نمط تفكير قائم على تمييز أنطولوجي ومعرفي بين (الشرق) و[في معظم الأوقات] (الغرب)»[٤]. ففي حين أنَّ بعض العلماء نظر إلى العلماء المستشرقين على أنهم أشخاص مشكوك في نزاهتهم، إلَّا أنه

(١) راجع أعمال: Gerber (1999), Zubaida (2003) and Hallaq (2005). تولي زبيدة اهتمامًا لاستمرارية الفقه من العصر ما قبل الحديث إلى العصر الحديث، بينما يولي أغلب مؤرخي الفقه الإسلامي الآخرين الاهتمام فقط لقطائع الفقه. للوقوف على نقاشات حول كتابة التاريخ والفرق بين التاريخ والذاكرة، انظر من بين آخرين: de Certeau (1988: xxvi) and Chatterjee (2004: 12).

(2) Said 1978; Strawson 2001.

(3) 1978: 78.

(٤) المصدر نفسه: ص٢.

كان ثمة تداخل جلي في المقاربات الشخصية ومنهجيات تناول الفقه الإسلامي بين هاتين المجموعتين من العلماء.

لم تكن الخطابات والمؤسسات القانونية رمزية فقط؛ بل كانت كذلك مواقع أنتجت المعرفة التي فرقت بين المستعمَر الخاضع والمستعمِر. يوفر القانون الأجهزة والوسائل لإنفاذ هذه الأنواع المتباينة من المعرفة. بيد أنَّ العلماء والنخبة الحداثية في البلدان الإسلامية المستعمرة قد تعاونوا مع المستعمِر لإنفاذ أنساق مختلفة للفقه الإسلامي، والتي شعروا بأنها حيوية من أجل تحقيق الرفاه لمجتمعاتهم. إنَّ مثل هذا التقييد المتبادل جعل الكشف عن الطرق الجوفية التي تعمل وفقها السلطة في المجتمعات المستعمَرة أكثر صعوبة؛ فقد كانت تركات المستعمِر والمستعمَر مشتبكة[1]. ففي الوقت الذي سعى المستعمَرون إلى التحرر من الحَكَمَة السياسية للمستعمِرين، كانوا مكبلين بشكل مساوٍ بتركات المستعمِر من خلال الأنظمة القانونية والاقتصادية. ولتجنب الخرائط أحادية اللون من نوع المستعمِر في مواجهة المستعمَر، فسوف نغتنم إحدى الحُسنَيَيْن ونستجوب الفقه الإسلامي في الفترة الكولونيالية وما بعد الكولونيالية من خلال موشور تبادل التثقف. فما تظهره الخطابات القانونية إذن هي سلسلة من تبعيات الكونتربنتالية: شبكات تحركات الأشخاص والأفكار عبر زمانيات وفضاءات متعددة. وهذا لا يمكننا فقط من رسم تخطيط التحولات في نماذج المعرفة والتخيلات الاجتماعية بعناية أكبر، ولكنه يمكننا أيضًا من رؤية تشابك النظم القانونية والاقتصادية والسياسية بدقة أكثر.

المواعدة بين أوروبا والفقه الإسلامي

في خلطة غريبة من المشاعر السياسية واللاهوتية، حمل معظم المسؤولين والنواب الاستعماريين الأوروبيين الاعتقاد المدروس بأنه كان قدرهم إنقاذ غير الأوروبيين من ثقافاتهم الرجعية والمظلمة. لقد كانت تلك النظرية التاريخية للويغ (the Whig theory of history) بحروفها: مخطط إلهي قريب لنشر النور تدريجًا في الأماكن المظلمة من الكون. كتب اللورد كرومر (Lord Cromer)[2] أنَّ كل شخص إنجليزي «كان مقتنعًا بأنَّ مهمته إنقاذ المجتمع المصري». وقد وصف مصر بكونها «مادة خام أكثر أي مادة أولية أخرى»، من خلالها كان لا بد للرجل الإنجليزي «المتحضر أن يطور شيئًا يشبه النظام»[3]. وواصل قائلًا بأنَّ الرجل الإنجليزي سوف يمارس عبقريته الوطنية وسيعتمد مسارًا وسطًا وسيقدم تنازلات بغية عمل نظام عربي والذي كان بكل المقاييس غير قابل للتطبيق. جزء من تلك العبقرية كان عدم ضم مصر، وأن تحقق نفعًا مساوٍ لما ستحققه لو وقع ضمها؛ إذ لن يتدخل الإنجليز في الحكم المحلي، ولكن

(1) Chaudhuri 2006.

(2) ([1980] 200: 124).

(٣) المصدر نفسه: ص١٢٦، ١٣٠.

سيتأكدون من أنَّ النائب التركي على مصر، والمعروف باسم الخديوي، ووزرائه سيطبِّعون مع وجهات النظر الإنجليزية.

لقد كان كرومر غافلًا تمامًا عن تناقضاته. ففي الوقت الذي ادعى فيه أنه لن يقوم بالتبشير، فإنه ادعى أنَّ إنجلترا، من بين جميع الأمم الأوروبية، سوف تسعى لغرس «قانون أخلاقي مسيحي مميز» في الرعايا المستعمَرة[١]. ليس فقط أنَّ كرومر حمل معتقدات استعلائية مثلما فعل وارن هاستينغز أو اللورد ماكولي في الهند، بل إنه احتقر جميع الشرقيين سواء كانوا أقباطًا، هنودًا أو مسلمين[٢]. ففي حين اعتنق الأقباط المصريون دينًا «يعترف بالتقدم»، فقد ظلوا هم أيضًا بمنأى عن التغيير، بسبب التأثيرات المفسدة لعالم الإسلام على المسيحية الشرقية، وهو ما تفاقم أكثر بكون أنَّ الأقباط كانوا أولًا وأخيرًا شعبًا شرقيًا[٣].

إنَّ مثار القلق بالنسبة للمسؤولين الاستعماريين ولكثير من المستشرقين هو أنَّ الإسلام لم ينتظم تمامًا في إطار محدد للدين مألوف لديهم. في حين أنَّ أغلبهم رغبوا أن يروا الإسلام يأخذ نفس منعطف المسيحية الغربية، حيث يتبع طريق ما بعد عصر التنوير ويتحول إلى شأن خصوصي؛ إلَّا أنَّ الإسلام، بوصفه أداة ثقافية، قد أربكهم. إنَّ الإسلام بكونه حضارة، حيث وصفته تقييمات ما بعد عصر التنوير بأنه إرث ديني، لم ينتظم فيما كان مألوفًا في الغرب ولا في المخططات التنويرية الكولونيالية. إنَّ الإسلام «همجي» متقلِّب، له تاريخ تمهيدي جعله يقع في مكان ما بين فئتي الهمجي والمتحضر متأرجحًا بين «ازدراء الغرب لما كان مألوفًا وانتفاضه مهللًا بالجدة أو خوفًا منها»[٤]. لقد بيَّنَ كرومر[٥] هذه المعضلة أفضل ما يكون باعترافه أولًا بتأثير الإسلام الكبير على عالم الهمج، لكنه مضى قدمًا ليضيف أنَّ «الإسلام» بكونه «نظامًا اجتماعيًا قد فشل فشلًا ذريعًا». من ضمن الرذائل الرئيسة للإسلام، عدَّد كرومر موقف الإسلام من المرأة، تسامحه مع العبودية، وسمعته بعدم التسامح تجاه الأديان الأخرى. مع أنه ظل طيلة الوقت معارضًا للحركة المطالبة بحق المرأة في الاقتراع في إنجلترا.

في مخيلة المستعمر، لا بد أولًا أن يوسم المسلم بكونه يعاني من انفصام في الشخصية، بالطريقة ذاتها التي صور بها عالم اللاهوت الإسباني فرانسيسكو دي فيتوريا (ت ١٥٤٦) الهندي الأصلي في الأمريكيتين بأنه: شخص يكتنفه تماثل الإنسانية بشكل غريب غير أنه مختلف. ومن ثم صار التقسيم الأساسي أيضا التقسيم الإمبريالي بين **البربر**، الذي لم يكونوا سادة ولا مسيحيين ولا متحضريين؛ وبين الأمم الأوروبية، التي تمثَّلت

(١) المصدر نفسه: ص١٣٤.

(٢) للوقوف على دراسة نافعة للغاية حول تعمل الهيمنة الثقافية عن طريق الموافقة، انظر: Viswanathan ([1989] 1998.

(٣) المصدر نفسه: ص٢٠٢.

(4) Said 1978: 59.

(5) ([1908] 2000: 134).

هذه الصفات تمامًا[١]. أصدى هذا التحليل في حكم جون ستيوارت ميل[٢] في كتابه «عن الحرية»، مبررًا الادعاء بأنَّ «الاستبداد نمط حكم شرعي في التعامل مع البربر شريطة أن تكون الغاية تحسَّنُ أحوالهم، والوسيلة يبررها تفعيل تلك الغاية حقًا».

غير أنَّ المشكلة الأساسية بالنسبة لكرومر، كما هو الحال بالنسبة لأغلب المستعمِرين الأوروبيين، كانت هي الشريعة. هنا ردد كرومر آراء الفيلسوف الألماني هيغل (G. W. F. Hegel)[٣]، الذي اعتبر الإسلام، مثله مثل اليهودية، مسيحية قاصرة، وذلك لافتقاره لموضوعية ذاتية ملموسة بالفكر الخالص. إنَّ ما يميز الفكر الخالص عن نقيضه في رأي هيغل هو الدور المحدد والطبيعة الحسيَّة للطقوس في كل من اليهودية والإسلام. لقد كانت الحكمة الكامنة وراء ممارسة الطقوس، والموسومة بـ(cultus)[٤]، في نظر هيغل مؤشرًا واضحًا على أنَّ هذه التقاليد كانت متخلفة، على خلاف المسيحية الغربية التي تطمح إلى الذاتية والفكر الخالص[٥]. تتكون الشريعة في رأي كرومر[٦] المتلون من «تقاليد متحلقة حول القرآن، قد بلورت الدين والقانون في كلٍّ لا يتجزأ ولا يتغير، فكانت النتيجة أن نُقلت كل أشكال المرونة بعيدًا عن النظام الاجتماعي».

كان كرومر، بطبيعة الحال، على بينة من حقيقة أن علماء المسلمين في عصره كانوا يجاهدون في تأويل العقائد القديمة لمواجهة الحالات الطارئة في العصر الراهن. ومع ذلك، فقد لاحظ رافضًا أنَّ كل أولئك «العلماء المجيدون عذبوا عقولهم» فقط ليبرهنوا أنه يمكن «للمبادئ القانونية والنظام الاجتماعي للقرن السابع عشر، من خلال عملية تفكير متوترة ومعقدة، أن تُجعل متوافقة بشكل متناسق ومنطقي مع الممارسات الحضارية للقرن العشرين»[٧]. لو أنَّ كرومر تذكر فقط تاريخ القانون الروماني والقانون العام، لربما امتنع عن إبداء السخرية في كلامه. ولكن كما هي سمات جميع أنواع الاختزال والكونيات الخيالية، والتي يعد الاستشراق فقط واحدًا منها، أنها أيضًا لم تكن إمبريقية. وعلى الرغم من الوعي بالاستثمارات الفكرية المعقدة التي قام بها المسلمون على مر القرون في الخطابات الفقهية، استطاع كرومر بسهولة أن يصرف النظر عن العادات والأعراف التي أُقيمت على «القانون الديني» ليشكل «قبضة حديدية لا مفر منها»[٨]. لم يستطع كرومر أن يقدِّر أنَّ إصراره الخاص على قانون أخلاقي مسيحي يمكن أن يعمل كمقارنة بالنسبة له ليدرك معنى الشريعة بالنسبة للمسلمين.

(1) Fitzpatrick 2001: 155.

(2) 1997: 48.

(3) ([1827] 1988: 357).

(٤) (المترجم) من اللاتينية وتعني: الملة أو المذهب الديني والمعنى المراد في هذا السياق هو على الأرجح: الشعائر الدينية. انظر:
The American Heritage Dictionary of the English Language (Fifth Edition), Published by Houghton Mifflin Harcourt Publishing Company.

(٥) - المصدر نفسه: ص٣٧٤.

(6) ([1908] 2000: 135).

(٧) المصدر نفسه: ص١٣٦.

(٨) المصدر نفسه.

ربما وجد الأخلاق المسيحية رفيعة بشكل غير عادي إلى درجة أنَّ فكرة المقارنة نفسها اعتُبرت مسيئة.

لم يكن كرومر الوحيد الذي حمل مثل هذه الآراء. فحتى مسؤول مطلع تسبق سمعته بأنه خبير في الفقه الإسلامي، المستشرق الهولندي سي. سنوك هورغرونجي (C. Snouck Hurgronje)[١]، استطاع القول بكل يسر بأنَّ طابع الخلود الذي هو سمة المدونات القانونية اليهودية والإسلامية «والتي جُعل نفوذها كعائق أمام أتباع تلك الأديان في حياتهم وكذلك في تعاملهم الحر مع غيرهم». كيف تطور الإسلام إلى مجتمع انتقالي تقيمه عقيدة فقهية قوية أو نظام أخلاقي على مر القرون، مرَّ هذا دون أي تفسير البتة. ففي حين أنه كان رجلًا معقدًا وكان يمكن أن يسلم في الجزيرة العربية، استطاع سنوك هورغرونجي أن يكتب بعنفوان: «إنَّ خزائن الإسلام تملؤها الترهات بشكل مفرط مما جعلها عديمة الفائدة تمامًا؛ إذ لم يقع إخضاعها لمدة تسعة أو عشرة قرون لمراجعة خَليقة بذلك الاسم»[٢]. ورغم أنَّ سنوك هورغرونجي كان أكثر اطلاعًا من كرومر نظرًا لتمرُّسه في الفقه الإسلامي، فإنَّ استشراقه حاد به إلى النظر إلى معلوماته حول الإسلام كنظام مغلق. فبما أنَّ مزاعمه أكدت شكلًا استثنائيا للوجود (أسبابًا أنطولوجية)، لا يمكن الطعن في آرائه ضيقة العطن أو تغييرها أو صرفها عنه مهما كان مقدار المواد الإمبريقية المتوفرة. فهو أيضًا لديه تحفظات على الشريعة مماثلة لتلك التي أثارت حنق الرجل الإنجليزي كرومر[٣].

لقد اتهم المؤرخ القانوني جون تراوسن (John Strawson) عشرات الخبراء الغربيين في الفقه الإسلامي بالاستشراق القانوني، بما في ذلك علماء مشهورين مثل إيجنز غولدزيهر وجوزيف شاخت، الذين تجاوزوا تقييماتهم العلمية وانتقدوا أوجه القصور في الفقه الإسلامي ككيان راكد، وبالتالي، منيع ضد التغيير[٤]. يمكن أن يوضح هذا جزئيًا إذا قمنا بتعيين اللغة كموقع للممارسات الخطابية الكولونيالية[٥]. فقد تمكنت السلطات الاستعمارية، من خلال الترميز في اللغة ووساطتها الديناميكية، من إعلان حرب على الممارسات المحلية وتفعيل التحولات الغازية. إذ كانت لغة الرغبة وإرادة الحكم التي روجت لها السلطات الكولونيالية، كما أشار إلى ذلك المنظر غاياتري شاكرافورتي سبيفاك (Gayatri Chakravorty Spivak)، جزءا من «خيال» متقن. لقد كان المسؤولون الاستعماريون، من مصر إلى الهند، قادرين على نشر رغباتهم وعكس صورتها على المستعمَر مستخدمين صورًا ورموزًا مخيفة متنكرة بدهاء في السياسات والقانون. وللقيام بذلك، كان من الضروري أن تظهر الرغبة والقانون كلاهما كتعبير فريد عن

(1) 1916: 137.

(٢) المرجع نفسه: ص١٣٩.

(3) Snouck Hurgronje: 141-56.

(٤) للاطلاع أكثر حول الاستشراق الفقهي، انظر: Straw-son (1993, 2001).

(5) Spivak 1999.

الإرادة، أو كما نحت نيتشه هذا المصطلح: لا بد أن تبرز كإرادة للقوة. وقد تكلم سبيفاك[١]، متقمصًا دور محامي الشيطان، بصوت السيد المستعمِر مخاطبًا رعيته المستعمَرة: «رغباتنا هي قانونكم إذا حكمتم نيابة عنا، حتى قبل أن يُفصح عن تلك الرغبة كقانون ينبغي أن يُطاع». إنه من موقع الرغبة المتميز ذاك، المتنكر في زي القانون، استطاع اللورد كرومر[٢] أن يجهر بمهمته الحضارية: «لا بد أن يتم إقناع الجيل الجديد من المصريين أو يُجبر على تشرُّب الروح الحقيقية للحضارة الغربية». واستطاع وارين هاستينغز في الهند أن يفصح بصراحة مدهشة أن فقه الجنايات الإسلامي «بربري البناء، ويتعارض مع المبدأ الأول للمجتمع المدني»[٣].

لم يتورع هاستينغز، مدفوعًا بقناعاته، في استبدال فقه الجنايات الإسلامي القائم والمعمول به في بلاد البنغال. لقد كان فقه الجنايات الإسلامي مجتمعيَّ الروح، حيث جعل التكفير عن جرائم الجراحات والقتل والظلم من خلال تقديم التعويض و/أو العقاب المناسب للأشخاص والطوائف. غير أنه وقع تغيير هذا النظام الديني في ظل الحكم الاستعماري، فمنذ ذلك الحين كانت الدولة الاستعمارية هي التي تصمم وتنفذ القانون الجنائي، وليس المجتمع المتضرر.

بعبارة أخرى، فقد فُرض التحول من الروح المجتمعية السابقة للفقه والأخلاق الإسلامية العامة إلى أخلاق جديدة محورها الدولة التي قامت بتعاهدات للفرد. كان الهدف واضحًا: تكييف الممارسات الإسلامية من أجل أن تتزامن مع مطالب الدولة الوطنية وإيقاعها التي كان يتم تشكيلها في وضع جنيني.

الدولة وتبادل تثقف القوانين الإسلامية

لقد أفصحت كل دولة مسلمة حديثة عن قصة فريدة من نوعها حول تحول المشاهد الثقافية والسياسية والاقتصادية وكذلك حول كيف زُرِعت القوانين الاستعمارية في مجالات جديدة. وكيف سيجب التعامل مع النظم القانونية والأخلاقية التي تحولت إلى الحركات المكررة الحالية في مواضع أخر، على الرغم من أنَّ نسخًا من قصة تبادل التثقف معروفة وموثقة إلى حد كبير[٤].

إنَّ الطريقة التي أثَّر بها تبادل التثقف على القوانين الإسلامية هي الأقل شهرة. حيث استحدثت السياسات الكولونيالية عدة تغيرات كبيرة في مفهوم وممارسة وتمظهر القوانين الإسلامية. بصفة عامة، كان العلماء، وهم السلطات الدينية، يحتلون موضعًا خاصًا في المجتمع المسلم. في حين تقلد العديد من العلماء مناصب خارجة عن الدولة، فإنَّ بعضهم كانوا كذلك موظفين لدى السلطات

(1) 1999: 216-17.

(2) ([1908] 2000: 882-3).

(3) Jain 1966: 492.

(٤) انظر أعمال:
Fisch (1983), Cannon (1988), Blue, Bunton and Croizier (2002) and Rai (2004).

السياسية. من وقت لآخر، انتقد العلماء أفرادا أو جماعات الخليفة وممارسته، أو أنه كان هناك توتر بين الدولة والعلماء المخالفين لها؛ إذ كان الخليفة أو من يعادله مجرد راع للفقه إلى درجة أنه كان مُطالبا بخلق بيئة مؤاتية لتطبيق حكم الشريعة. وقد طُبقت مثل هذه الأحكام عن طريق السياسة الشرعية. وبشكل تراكمي، شكلت هذه الخطابات والممارسات «حكم الشرع»[1]، والتي تهدف إلى تحصين الشريعة ضد بعض المظاهر العامة سيئة السمعة من سكرٍ وزنى وتمرد. لكي تتمكن الدولة من خلق مثل هذه البيئة العامة بشكل أكثر فاعلية، يمكنها فرض بعض القوانين التي تسندها سلطتها القهرية بشكل مناسب، فيمكننا بذلك التحدث في حالات محدودة عن القانون «المناسب». خلافا لذلك، كان الفقه الإسلامي حقًا نظامًا نوموقراطي تنظمه أعراف تُوُصِّل إليها بالاتفاق وتفرضه سلطة أخلاقية ذات مركزية ثيوقراطية ينظمها الأفراد والمجتمعات التي تمارس الإكراه. في مثل هذه النماذج السابقة للمجتمعات القائمة على الأعراف، يكون للدولة دور ضئيل للغاية. ولكن مع ظهور الدولة الوطنية الحديثة، اكتسبت الدولة العلمانية حصة أكبر ومباشرة في تطبيق القانون وبالتالي صارت طرفًا مؤثرًا رئيسًا. إلى جانب تطور الدولة الوطنية الحديثة، اكتسب العلماء أيضا قدرًا كبيرًا من السلطة في سياقات الدولة الوطنية. فبكونهم كيانًا مستقلًا، فقد اكتسبوا في مواضع كثيرة القدرة على شرعنة عمل الدولة أو سلبه الشرعية في مجال الدين ومسائل السياسة العامة التي كانت مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالدين بطرق قد لا تكون صائبة في القرون السابقة.

إنَّ التحول الأكثر أهمية الذي أحدثته الكولونيالية في التقاليد القانونية للبلدان المستعمِرة هو أنها جعلت الدولة الوطنية لاعبًا مركزيًا في الحياة السياسية والأخلاقية للشعوب الخاضعة. بطريقة لا مثيل لها، تقوم الدولة بالتوسط في تمرير العقد الاجتماعي بين الحكام والمحكومين وغالبًا ما تمثل مصالح الطبقة الحاكمة. كذلك أصبحت السيادة، وخاصة نوع سيادة الدولة الوطنية الأوروبية لأكون أكثر دقة، سمة من سمات النظام الإسلامي. مارست الدولة الوطنية سيادتها من خلال السيطرة على أراضيها عن طريق تطبيق القانون على جميع الرعايا الواقعيين تحت هيمنتها. في محاولة لإعلاء شأن النموذج الأوروبي للدولة الوطنية وقوانينها، كان المسؤولون الاستعماريون وكذلك ورثتهم في فترة ما بعد الكولونيالية تقريبًا مضطرين لجعل كافة القوانين والممارسات المحلية همجية أو تقليصها إلى المستوى المحلي أو الشعبي أو الوضع العرفي. يلاحظ المؤرخ القانوني بيتر فيتزباتريك (Peter Fitzpatrick)[2] أنه «منذ القرن الثامن عشر، تقهقرت الحضارات التي لقيت قبولًا في وقت سابق بشكل غامض وباتت غير متحضرة».

(1) Kawtharani [1990] 2001: 41.

(2) 2001: 157.

إنَّ استبدال هاستينغز للأحكام الإسلامية المتعلقة بالعدالة الجنائية في بلاد البنغال في القرن الثامن عشر لم يحول أنماط العدالة المحلية فحسب، وإنما جعل الدولة أحد الأطراف المعنية في الملاحقة القضائية لأحد رعاياها القانونيين والانتقام له. كان مثل هذا الحق في المطالبة بالعدالة سابقًا حكرًا على الأسرة وقرابة الميت. في ظل حكم قانوني جديد، صُيِّر أقارب المتوفى مجرد مشجعين للعملية القضائية. تعتبر السياسات الكولونيالية الممارسات الإسلامية التي سمحت لمرتكب جريمة قتل أن يقدم تعويضات مادية لأقارب الضحية بدلًا من عقوبة الإعدام إهانة. لاحظ فيش (Fisch)[1] أنه من خلال إلغاء المفهوم الإسلامي للجريمة والعقاب في مجال القانون الجنائي، أزرت قوانين هاستينغز الجديدة «بكل الفروق المتعلقة بقيمة الحياة البشرية» التي وفرتها الشريعة الإسلامية. لقد تم تثبيت زرع قانون جديد في أفكار جديدة مثل الفلسفة الجنائية الأوروبية «بأنَّ حياة الإنسان لا يمكن أن تُقاس وإنما هي قيمة تتجاوز كل مقارنة»[2]. في حين احتفظ الفقه الإسلامي بمجموعة من العلاجات لجرائم القتل، فلم تشرع القوانين الكولونيالية سوى عقوبة الإعدام. وبالتالي، فإنَّ النتيجة الضمنية لقيمة «الحياة» من المنظور الاستعماري كانت نقيضها الصارخ ألا وهو «الموت»، أو في بعض الأحيان، الحرمان من الحرية من خلال السجن. لا يزال موضع نقاش ما إذا كانت القوانين الجنائية الكولونيالية عرضت البعد الإنساني للقانون وما إذا كانت سياسة الاستعاضة عن النظام الفقهي الإسلامي مجرد تمرين لإظهار السيادة الاستعمارية.

تدريجيا، انخفضت قيمة الفقه الإسلامي، في سياقات كولونيالية عديدة، كجزء من النظام القانوني الدولي من كونه قانون حضارة إلى حالة أقرب إلى القانون العرفي. فلم يكن، إذن، من المستغرب تمامًا أن يتخذ الإسلاميون في الربع الأخير من القرن العشرين من الفقه ساحة المعركة للمنازعة وإثبات الهوية وذلك عند منازعتهم حول طبيعة نظام الحكم العلماني في الدول المسلمة بعد الفترة الكولونيالية. وقد كانت السيادة في كثير من الأحيان هي نقطة الخلاف الرئيسية: ففي حين ادعى أنصار نظام الحكم العلماني أنَّ الدولة مخَوَّلة للسيادة من خلال الدستور والبرلمان (demos)، جادل خصومهم الإسلاميون بأنَّ السيادة منوطة حصرًا بالله وتتمظهر من خلال المحافظة على قانون الله، أي الشريعة.

تقنين الفقه

بالتوازي مع تزايد دور الدولة في الحياة اليومية، جعلت ترجمة النصوص الفقهية الإسلامية الرئيسة إلى اللغات الأوروبية المعرفة بالفقه متاحة للنخب المسلمة الحداثية التي تفتقر إلى معرفة هذه النصوص الفقهية. في حين أنَّ دمقرطة

(1) 1983: 54.

(٢) المرجع نفسه.

هذه المعرفة التي سبق أن كانت متخصصة قلل من احتكار الطبقات الدينية للخطاب الفقهي، كان ثمة أيضًا عواقب أخرى غير متوقعة. من بين أمور أخرى، فقد جردت الفقه الإسلامي من مرجعياته وسياقاته المعتمدة، فكانت النتيجة أن فعَّلت عملية تشييء للفقه؛ حيث اقترضت بشكل انتقائي من أرشيف فقهي يتميز بالتأليف والتركيب، وحولت الخطابات الفقهية إلى أشياء ومصنوعات يدوية. في العصر الجديد، صارت مفاهيم مثل: الشريعة، وممارسات فقه الأسرة المسلمة مثل النكاح والطلاق أو الممارسات التجارية المباحة في الإسلام وحظر الربا، بكونها أفكارا وممارسات، معروضة بشكل أكثر تفصيلًا لكي تكون بدائل رمزية أو مبتورة، إن لم تكن تمثيلًا لرؤية أخلاقية «إسلامية» للعالم.

إنَّ عمليات الزرع المستمرة من القوانين الإنجليزية والفرنسية إضافة إلى تقنين الفقه الإسلامي لم تكفل سوى الانتقال التدريجي للفقه الإسلامي نحو الوضعية القانونية، وبالتالي قطعت اتصال الفقه بمراسيه الأخلاقية والمعنوية. ولقد استفتحت هذا العمليات بمهارة وولدت عقليات جديدة وتصنيفات حديثة للفقه الإسلامي، وذلك باكتساب الممارسات القديمة معانٍ جديدة في السياقات الجديدة. إذ آذنت إعادة اكتشاف نصوص مختارة للفقهاء المالكية التي كتبت في الأندلس مثل كتاب «الموافقات» لأبي إسحاق الشاطبي بظهور عقلانيات جديدة جعلت من المصلحة العامة الهدف الفقهي الأسمى والمحققة لغايات الشرع (مقاصد الشريعة)، وهي الفلسفة الأساسية للفقه الإسلامي[1]. في العالم العربي على وجه الخصوص، اخترعت المناهج الدراسية القانونية، من قبيل تلك التي أدرجتها المدرسة الخديوية للقانون في القاهرة أو في الجامعات العلمانية، تصنيفًا جديدًا للفقه الإسلامي تبعًا لنموذج القانون العلماني، مضيفة فئات مجهولة حتى ذلك الحين للفقهاء التقليديين. شمل التصنيف القانوني الجديد فئات تعرف الآن باسم القانون المدني، والقانون التجاري، والقانون الخاص، والقانون الجنائي، وسلطة الوثائق المكتوبة والقوانين الإجرائية المفصلة.

كانت ممارسة الخلع، وهو إجراء يقع بموجبه الفصل بين الزوجين عن طريق التراضي، خير مثال على تبادل التثقف. كن على ذكر أنه في الفقه الإسلامي التقليدي كان للذكور السلطة الحصرية على فسخ رابطة الزواج. ولكن بغية التخفيف من هذه السلطة أحادية الجانب الممنوحة للذكر، سمح الفقهاء المسلمون في العصور الوسطى للزوجة أن تفاوض زوجها للخروج من عقد الزواج بلا ضرر. تشتمل عملية التفاوض على إرجاع المهر الذي أعطاه الرجل زوجته عند عقد الزواج. يمكنها أيضًا

(1) Opwis 2005: 201-2.

أن تقدم مبلغًا إضافيًا من المال إلى زوجها لكي تتحرر من عقد الزواج.

لقد مُنحت ممارسة الخلع، في العصر الحديث، أساسًا منطقيًا جديدًا. حيث نظر العديد من المسلمين الناشطين في المجال الفقهي إلى الخلع بوصفه معادلًا لمنح الإناث الحق في إنفاذ الطلاق. وقد استبدلت وجهة النظر هذه الافتراض القديم حول السلطة الحصرية الممنوحة للذكور لحل عقد الزواج بافتراض جديد حيث يكون للزوجين سلطة وحقوق متساوية. ومع ذلك، لا يزال التجسد الحديث للخلع محل خلاف بين الدوائر الإسلامية المختلفة وفقًا للأيديولوجية الفقهية المعتمدة.

فضل الإصلاحيون الحداثيون تحويل الفقه لكي يلبي المتطلبات الاجتماعية الجديدة، بينما فضل التقليديون أن تكون التغييرات في النطاق الذي يكون فيه تناسق مع السلطة المرجعية. أصبح خط الصدع بين هذه الدوائر مرئيا عندما أسقط المشرع المصري في عام ٢٠٠٢ أحكام الخلع على حق المرأة في الطلاق لغير ضرر[1]. فقد عارض كل من التقليديين والنسويين هذا الإجراء: بالنسبة للأولين، فقد حرَّف القانون البرلماني منطق الأحكام الواردة في الفقه الإسلامي التقليدي، بينما عد الآخرون هذا القانون غير كافٍ من منظور حقوق المرأة[2]. تبرهن حالة الخلع في مصر على نحو فعال أنَّ سياسة القوة قد ارتبطت، خصوصًا في السياقات الحديثة بالمقارنة مع أزمنة ماضية، بشكل وثيق بالفقه ولونت الممارسة القضائية بشكل دائم. ومع بروز وحدات اجتماعية أوسع، مثل المجتمع والحكومة والدولة، غالبًا ما مارست هذه الأخيرة المصلحة الغالبة على كل مصالح المجتمع الأخرى. وعن طريق القيام بذلك، استوعبت القوة الماحقة للحكم الحديث القوانين الإسلامية في سوسيولوجيا وأنثروبولوجيا قانونية مختلفة تمامًا عن الحالة المكررة لما قبل الكولونيالية.

تحت مراقبة مجموعة متنوعة من السلطات الكولونيالية من الإنجليزيين والفرنسيين والإيطاليين، برز صنف متميز من الفقه متعلق بالأسرة المسلمة إلى حيز الوجود تحت عنوان واسع لفقه الأحوال الشخصية أو فقه الأسرة، ينظم الزواج والطلاق وحضانة الأطفال و الميراث. كذلك أثرت السلطة الكولونيالية على جسد قانوني مترابط ينظم الأوقاف (الوقف)، الذي يدير الوادئع الدينية والاجتماعية بغية توفير الدعم لمجموعة من وظائف الرعاية الاجتماعية والخيرية العامة. تاريخيا، لم تكن الأنشطة المتعلقة بالودائع دينية بشكل معلن، ولكن في ظل الحكم الاستعماري أُفرزت مفاهيم جديدة للدين والتدين في المجتمعات المستعمَرة. وبمرور الوقت،

(1) Arabi 2001; Muhammad 2003.

(2) Shahine 2004.

اكتسبت هذه الودائع والأوقاف طابعًا دينيًا غريبًا تماشيًا مع البناءات الحديثة للدين.

تساءل الكثيرون لماذا احتفظت السلطات الكولونيالية العلمانية بفقه الأسرة ذي الطابع الديني في حين ألغت قوانين أخرى متأثرة بالدين. من الواضح أنَّ الفقه نفسه كان محل نزاع بين السلطات الكولونيالية والمستعمَرين فيما يتعلق بقضايا مثل الحصول على الموارد والتشغيل أو العلاقات القوة والسلطة حول التأويلات الفقهية والأخلاقية. بيَّن غيل مينو (Gail Minault) أنَّ السلطات الكولونيالية قد وسمت بعض الممارسات بوصفها خاصة بالمسلمين لكي تعلن أنها إسلامية بشكل جوهري. لهذا السبب، كان ينبغي لطائفة من الخطابات الفقهية المتناغمة مع مفاهيم بروتستانتية للغاية حول الدين أن تتناسب مع بنية الدولة الكولونيالية البريطانية في المجال «الخصوصي». أنتجت مجموع مساعي المستعمِر والمستعمَر على مر الزمن «هيئة قانونية متميزة في إطار الدولة» التي يمكن للمسلمين والمسلمات التعرف عليها بسهولة[1].

يشير عالم الأنثروبولوجيا طلال أسد، خلال دراسة الإصلاحات القانونية المصرية في ظل الحكم الكولونيالي في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، إلى أن السلطات الكولونيالية حاولت صياغة المفاهيم حول الدين باعتباره مجال الخاص عن طريق بناء الأسرة والممارسات المتعلقة بها. لاحظ أسد أنَّ تقنين الشريعة وتقييدها كان في حد ذاته «صيغة علمانية لخصخصة (الدين) وتمهيد الطريق أمام الرعايا لممارسة حكم ذاتي»[2]. دعم كل من مينو وخاصة أسد، في الملاحظات الخاصة بكل منهما، الفكرة قائلة بأنَّ الدولة الوطنية الحديثة، بدءًا من الدولة الكولونيالية، استخدمت الفقه لإنشاء فئة فقهية مختلفة - أي فقه الأسرة - بغية تشكيل موضوع جديد، الموضوع «الخصوصي». فمن خلال الأسرة، «وقع إعادة إنتاج الفرد ماديًا ومعنويًا واكتسب صيغته الأساسية باعتباره كائنًا (خصوصيًا)». وقد لاحظ أسد[3] عقب تحليل دقيق لخطابات فقهية إصلاحية مختلفة، بما في ذلك أعمال المصلح المصري الشهير الشيخ محمد عبده وأحمد صفوت المحامي الأقل شهرة في مصر في الفترة الكولونيالية: «إذا كانت مفاهيم العدالة المتجسدة بشكل تقليدي والخبرة المستوعبة على نحو غير شعوري تُعَد مهمة في الحفاظ على سلطة الفقه، إذن فسوف تعتمد تلك السلطة بشكل كلي على قوة الدولة المتمظهرة في أحكامها». هنا يؤكد أسد على تبادل التثقف الحاصل بين المفاهيم التقليدية للعدالة والمفاهيم التي تتمحور حول الدولة كمنتج للكولونيالية.

(١) المرجع نفسه.

(2) Asad 2003: 227.

(3) 2003: 240.

تستمد سلطة القانون في مجتمعات ما قبل الكولونيالية من الانسجام بين الخبرة والأحكام المتعلقة بالعدالة الخاصة بالرعية. إذ كان للإكراه دور ضئيل جدًا في ترسيخ السلطة. وكانت نتيجة القطع الاستعماري أن اختلت السمة الخطابية للفقه - العلاقة السلسة بين الخبرة ومفاهيم العدالة -، وبالتالي أصبحت متجزِّئة. إنَّ ما يحدد اللحظة الكولونيالية للفقه حسب الأسد[١] هو «قدرة الدولة على إحداث فصل استراتيجي بين القانون والأخلاق...لأنَّ هذا الفصل هو الذي يمكن للعمل القانوني المتمثل في تعليم الرعايا أخلاقيات عامة جديدة». أصبح فقه الأسرة، المدعوم من قبل قدرة الدولة على الإكراه، فقها «مناسبًا» وسرعان ما جنح بعيدًا عن المفاهيم الأخلاقية، مما تسبب في عواقب وخيمة بالنسبة للنساء والأطفال في سياقات عديدة، خاصة في الحالات حيث وقع تقنين فقه الأسرة[٢].

إنَّ استراتيجية استخدام الفقه لإعادة تنظيم المشاعر الأخلاقية للرعايا لم يقتصر فقط على مستعمرة مصر والهند. في إفريقيا المستعمَرة كذلك، كما لاحظ ريتشارد روبرتس وكريستين مان (Richard Roberts and Kristin Mann)[٣]، لعب الفقه دورا حيويا في التربية الأخلاقية والانضباط في الرعايا المستعمرة. سعت الكولونيالية لفرض نظام أخلاقي جديد يتزامن في جزء منه مع النظم السياسية والاقتصادية المقترحة التي تم تأسيسها على «الولاء للدول المتروبوليتية الاستعمارية وعلى الانضباط والنظام والانتظام في العمل ووقت الفراغ والعادات الجسدية»[٤].

أظهر سكوت كوغل (Scott Kugle ٢٠٠١) كيف كانت عملية إنتاج نسخة كولونيالية من حكم الشريعة في الهند أمرا مختلَفًا فيه. يوثق كوغل جهود السلطات الكولونيالية لإعادة صياغة الفقه الإسلامي وتثقُّفه ليصبح قانونًا أنجلو محمدي. لقد كان هذا المزيج من القوانين الإسلامية والإنجليزية الذي صار هو الموضع لإنتاج الفقه الإسلامي في وضع نظرية العقد الاجتماعي. وقد كانت النقاشات مستعرة حول أهداف الفقه وبروز المصلحة العامة في الفقه الإسلامي عندما صحِبت هذا الأخير عناصر من القانون الطبيعي في مقام إسلامي[٥]. في حين أخبر كوغل عن دور بعض الهنود في إنتاج القانون الأنجلو محمدي، إلَّا أنَّ لهجة روايته ثبَّتت مسؤولية بناء قوانين إسلامية على السلطات الكولونيالية. ومع ذلك، فقد كان واضحًا جدًا تدخل النخب الهندية المسلمة، وكذلك النخب في مصر والجزائر وفي غيرهما، حيث عملت كل منها بمثابة صوت حاسم في صنع نسخة جديدة من الفقه الإسلامي ضمن سياقاتهم المحددة

(1) 2003: 240.

(2) Sonbol 1996.

(3) 1991: 3.

(٤) - المصدر نفسه.

(5) Abdul Hakim 1953: 27-65.

بالتعاون مع السلطات الكولونيالية[١].

كذلك فقد جاءت النخب من مشارب أيديولوجية مختلفة وبالتالي لا يمكن أن تُقلَّص وتُختصر في شكل مُنْبِث، حيث يختلف نوع السياسة المفعَّلة باختلاف السياق، مما يجعل التعميم أمرًا عسيرًا. وجدت النخب الحداثية المسلمة نفسها في الهند ومصر وفي أماكن أخرى أمام خيارين أحلاهما مر: إما أن يقاطعوا النظام الاستعماري أو أن يشاركوا فيه بنشاط بغية إعادة تشكيل تقاليدهم الفقهية. لأسباب عملية، قلة تمكنوا من المحافظة على عدم مبالاتهم. فبشكل نسبي، خاضت النخب الإسلامية التقليدية في أوساط العلماء في مصر على نحو مباشر ومستمر في الإصلاح الفقهي مقارنة بالتدخلات العرضية لنظرائهم في الهند. في مصر، يقفز اسم المفتي محمد عبده وتلميذه رشيد رضا إلى الذهن بشكل بارز.

لقد ألقى كل من عبده ورضا الفلسفة الفقهية الإسلامية بقوة في قالب نظرية العقد الاجتماعي ضمن نموذج معين للقانون الطبيعي. وحققوا ذلك عن طريق إحياء خطابات المصلحة العامة والسياسة الفقهية العامة (مقاصد الشريعة) التي كانت فيما مضى مفاهيم فقهية هامشية، إن لم تكن مثيرة للجدل، ضمن السلطات الفقهية السنية المعتمدة[٢]. ومع ذلك، فإنَّ اللقاء بين مفهوم مُعَدَّلٍ حول النظرية الفقهية الإسلامية مع الوقائع السياسية الحديثة جعل من التقليد الفقهي المصري مرجعا وذلك بوجود عنصر للشرعية الإسلامية. حدث هذا من خلال ما وصفه أرماندو سلفاتوري (Armando Salvatore) بأنه هندسة المجال العام حيث مصطلحات الإصلاح والشريعة والسياسة تشكل القواعد اللغوية بالنسبة لعملية تعليمية حضارية[٣].

في مناطق أخرى، كان هناك عمليات أخرى في طور التنفيذ غير أنها استخدمت صيغ وقواعد لغوية مختلفة للإصلاح الإسلامي. قلة هم اليوم من يطرح تساؤلات حول منطق ووجاهة اعتبارات وأيديولوجيات السياسة العامة (المقاصد) والمصلحة العامة (المصلحة) في الفقه الإسلامي، رغم أنَّ هذه الخطابات نفسها كانت هامشية في النقاشات الفقهية في الماضي ولم تنل موافقة التيار السائد إلَّا بشكل تدريجي، إن لم يكن على مضض. ومع ذلك، فقد كان لهذه الأيديولوجيات دور أساسي في إيجاد التناغم بين القوانين الإسلامية التقليدية والطبيعة التخصصية والمركزية للدولة الحديثة[٤].

(1) Christelow 1985.

(٢) أي: القرآن والسنة والإجماع والقياس. (المترجم)

(3) Salvatore 2001.

(٤) المصدر نفسه: ص١٣٨.

لقد تبرأ نظراء عبده في القرن العشرين من بين العلماء التقليديين في شبه القارة الهندية من حركاته الراديكالية التي دعت إليها ماركة (brand) الإسلام الإصلاحي الخاصة به. حيث فضَّل العلماء اعتماد النظريات الرسمية التي طرحتها المدارسة التقليدية الفقهية السنية. كان التطورات الفقهية في الشرق الأوسط مصدر إلهام فقط لتلك النخب الهندية، مثل أمير علي وآصف فيضي من بين آخرين، التي أصبحت أشرعتها مليئة برياح الفقه الإسلامي التقدمي والتي خاضت في خطاب رسمي أو متمحور حول الدولة بشأن الفقه الإسلامي في الهند.

غير أنه وفي بعض المناسبات تدخل العلماء الهنود في الخطاب الفقهي الرسمي. كانت تلك المناسبة عندما استعار العالم الكبير المنتمي إلى المدرسة الدينية بديوبند في الهند ما قبل التقسيم مولانا أشرف علي التهانوي (ت.١٩٤٣) وبعض زملائه استراتيجية فقهية من نظرائهم العرب واعتمدوا مقاربة انتقائية للفقه الإسلامي (التلفيق)، فيختارون الحكم الفقهي الأفضل عوضًا عن التمسك الصارم بتأويلات مذهب فقهي واحد. كان طموحهم أن يتجاوزا الرأي المعتمد في المذهب الحنفي، الذي كان هو المذهب المهيمن في شبه القارة. حيث بحث التهانوي وزملاؤه عن مخرج للنساء المسلمات لتحصل على فسخ قضائي لعقود زواجهن في حالة تخلى عنهن أزواجهن أو أصبحوا بمرور الوقت مقصرين في توفير الدعم المالي والمعونة. وفقًا للقواعد الصارمة التي تحكم الزواج طبقًا للمذهب الحنفي، ليس للنساء الهنديات المسلمات سوى أسباب قليلة جدًا لفسخ عقد الزواج. حيث اضطُر كثير منهن إلى إنهاء زيجاتهم بأن يصرن مرتدات: وفقًا للفقه الإسلامي التقليدي، تغيير الدين يبطل عقد الزواج[1]. فمن أجل تسهيل الفسخ القضائي لعقود الزواج في الهند، استعار التهانوي من المذهب المالكي الذي لديه أسس أكثر مرونة فيما يتعلق بفسخ عقد الزواج. وبمداخلات من قبل العلماء الهنود المسلمين الأعضاء في التشريع الوطني، وقع تقديم مشروع قانون عرف بقانون فسخ عقود الزيجات المسلمين عام ١٩٣٩ من أجل تعديل القانون الأساسي[2].

إنَّ شخصيات مثل عبد الرزاق السنهوري في مصر وآصف فيضي في الهند يمكن أن يمثلًا شخصيتين نموذجيتين حيث ترجمت أعمالهما الفكرية وتطبيقاتهما العملية للفقه الإسلامي إلى هيئة القانون الوضعي العصري الذي كان يشتغل في الدولة الحديثة[3]. فلأنهم اضطروا إلى ترجمة القوانين الإسلامية إلى نماذج الدولة العلمانية والوطنية، فقد كانوا مجبرين أيضًا على التضحية بجوانب معينة منها، مثل

(1) Thanawi and Qasimi n.d.

(2) Ahmad 1986: 78.

(3) Hill 1987.

التبرُّؤ من الأبعاد الأخلاقية للفقه الإسلامي.

في معرض تعليقه على بعض الفقهاء العرب المُحْدثين، كتب المؤرخ القانوني بابر جوهانسن (Baber Johansen)[1]: «إنَّ تحويل قانون مقدس إلى قاعدة قانونية مؤسسة على التشريع من شأنه أن يغير هياكله الأساسية ويضحي ببعض أبعاده المهمة... في واقع الأمر، فإنَّ المؤلفين العرب في فترة التقنين قاموا...بإزالة أبعاد الفقه تلك التي لا يمكن أن تدخل الفهم الغربي (للفقه) عن طريق مناقشاتهم الفقهية». خشيَ جوهانسن أن تكون العملية التشريعية الحديثة للتقنين قد ضحت بالمحتوى الأخلاقي الموجه إلى ضمير الفرد (forum internum)، أو أن يفشل مؤيدو إعادة بناء الفقه الإسلامي في معالجته؛ وهو بعد كان دائمًا جزءًا من تاريخ الفقه والأخلاق الإسلامية.

سوف تثبت تعليقات جوهانسن صوابها بالنسبة للتطورات في أماكن أخرى من العالم الإسلامي، فما كان ينبغي إلَّا النظر إلى آراء آصف فيضي في الهند. فباعتباره محام متخرج من جامعة كمبريدج، ثم موظف هندي، أحاط فيضي الفقه الإسلامي ضمن حدود الدولة الوطنية. لقد كان أكثر وضوحًا، مقارنة بنظرائه العرب، في إعلانه الجلي عن افتراضاته الراديكالية النظرية. حيث نص على احتاج الفقه الإسلامي إلى إعادة صياغة لكي ينسجم مع متطلبات الدولة الوطنية الحديثة. كان فيضي واضحًا في مقاربته الواقعية للفقه: إنَّ للدين والأخلاق أساس الدين ينتمي إلى المجال الخصوصي.

اعترف فيضي[2] أنه خلال الحالات المتكررة المبكرة للإسلام «لم يتميز الفقه عن الأخلاق» وأنَّ نهريْ الشريعة كلاهما، الشريعة والفقه، يجريان في مجرًى واحد ولا يمكن التمييز بينهما. لكن بالنسبة لأنظمة الحكم كلها الكولونيالية وما بعد الكولونيالية، كانت وحدة الشريعة والفقه أزمة أو معضلة لا حل لها ولا تزال كذلك إلى اليوم. في محاولة لمعالجة هذه المشكلة، أشار فيضي إلى أنَّ لفظ الشريعة هو مجرد تذكير للمرء بالوحي. في مقابل ذلك، يشمل لفظ الفقه أعمال عقلانية وإجراءات قانونية مقررة. في بناء آخر، قام فيضي بوصف الشريعة على نحو مثير للاهتمام بكونها القانون الأخلاقي والفقه بكونه القانون المدني[3]. ولذلك، تنتمي الشريعة بشكل فعال إلى مجال الأخلاق، ومن خلال ارتباطها في المقام الأول بالمقدس؛ تظل ذاتية وخصوصية. من ناحية أخرى، يتألف الفقه من قواعد سلوك خارجية وموضوعية للسلوك الاجتماعي[4]. وفي هذا الصدد، دفع

(1) 1999: 59.

(2) 1981: 85.

(٣) المرجع نفسه: ص٥٧.

(٤) المصدر نفسه: ص٩٩.

فيضي إلى البناء العلماني للفقه الإسلامي[١].

لعلمه بهذا المعنى المزدوج للفقه بكونه القانون والأخلاق أو الوعي على السواء، اقترح فيضي حلًا رائعًا فقد لاحظ قائلًا[٢]: «ومن هنا، ولكي نضمن الطاعة للقانون، ينبغي للفقه الإسلامي أن ينشئ عقوبتين: عقوبة أساسية وعقوبة ثانوية. العقوبة الأساسية هي رغبة الضمير البشري في الفوز بفضل الله؛ أما العقوبة الثانوية فمنشأها المجتمع، أي إنفاذ الأوامر القانونية من قبل الدولة باسم الملك». وبهذا التفسير، أظهر فيضي إدراكًا للبعد الأخلاقي للفقه الإسلامي. وقد أشار إلى عدم التناسب المتزايد بين نظام الضمير ونظام السياسية في دولة حديثة تخصصية ومركزية مثل الهند. في عالم ما قبل الحداثة، تشترك مملكة الضمير ومملكة السياسة في عالم ثقافي وأخلاقي مع بعض الاستمرارية والتماسك. وقد انحلت هذه الاستمرارية بمجيء الكولونيالية حيث تسببت التغيرات السياسية والاقتصادية والقانونية في مجموعة من التحولات منتجة مجالًا عامًا غير متجانس وهو ما خلقت تنافرًا أكبر بين القطاعين الخاص والعام. ظلت الأخلاق معتمدة على الخطابات الدينية، في حين تقحَّمت السياسة غليان العلمانية. أيد فيضي بشكل صريح السردية السياسية العلمانية والتغييرات التي بشرت بها. إدراكًا منه للخطوة الضمنية لمقترحاته، قال بحكمة: «إذا...كان لا بد أن يقع تعديل في بعض العناصر التي كانت تُعتبر جزءًا من جوهر الإسلام، أو أن يُخلى عنها بالكلية؛ إذن يجب علينا مواجهة العواقب»[٣].

لقد بدا مقتنعًا أنه كان من الضروري «الفصل بشكل منطقي بين دغمائيات الدين وعقائده وبين مبادئ القانون وأحكامه...إنَّ الإيمان الجوهري للإنسان يختلف عن الملاحظة الظاهرة للأحكام؛ فالأحكام الأخلاقية تنطبق على الضمير، لكن لا يمكن تنفيذ الأحكام القانونية إلَّا عن طريق الدولة...ينبغي الفصل إلى حد ما بين الحياة الباطنة للروح، «فكرة المقدس»، عن الأشكال الظاهرة للسلوك الاجتماعي. إنَّ هذا الفصل ليس بالهين، إذ يمكن حتى أن يُعتبر مخالفًا للإسلام. بيد أنَّ المحاولة لإعادة التفكير في الشريعة لا يمكن تبدأ إلَّا بالقبول بهذا المبدأ»[٤].

كان نظير فيضي في مصر محام آخر، أحمد صفوت آنف الذكر، والذي فرق كذلك بين القانون العام والأخلاق الشخصية وقد

(١) ومما يزيد في تعقيد الطبيعة المترابطة للأخلاق والفقه أنَّ الاستعمال التقليدي سمح ببعض الخلط بين الشريعة والفقه دون أي فصل أنيق بينهما. علاوة على ذلك، فإنَّ المرجعيات مثل أبي حنيفة، أحد مؤسسي المذاهب الفقهية التقليدية السنية، والفقيه المتكلم أبو حامد الغزالي، وكذلك المؤرخ ابن خلدون؛ كلهم أقروا بتفسير أخلاقي قوي للفقه. إذ إنَّ التمييز الأخلاقي، كما أجمعوا جميعهم على ذلك، كان نوعًا من الوعي أو الإدراك الحدسي (المعرفة) من قبل الفرد عن طريق العلم والانضباط الذاتي من أجل الكشف عن الصواب والخطأ.

(2) 1981: 32.

(٣) المصدر نفسه: ص٨٨.

(٤) المصدر نفسه: ص٩٩.

قام طلال أسد[1] بتحليل كتاباته بعناية في السياق الفقهي في مصر المستعمَرة. بالمقارنة مع نظرائه المصريين، نظر فيضي بجدية أكبر في العواقب الاجتماعية بعيدة المدى والتحولات الفكرية التي كان يقترحها لتطبيق الفقه الإسلامي في ظل الأنظمة الكولونيالية وما بعد الكولونيالية. لقد خاض الإصلاحيون المسلمون في أحيان كثيرة في التحريفية الفقهية خلسة. فقد أظهروا حساسية إزاء ردة فعل العلماء ذوي الميولات الأكثر تقليدية وحتى من الأشخاص العاديين، إذا ما بدوا داعمين لمفاهيم التغيير الراديكالية جدًا. وفي مناسبات أخرى، فشل الإصلاحيون في التنظير لتبعات إصلاحاتهم من الناحية المعرفية والأنطولوجية للفقه، متلافين الأسئلة الأكثر صعوبة بشأن العواقب المنجرَّة عن إصلاحاتهم. لقد تفادى معظم المفكرين المسلمين النقاش حول شرعية الدولة الوطنية، حيث قبلوا بها بحكم الواقع كدولة تسيير الأعمال وتمسكوا ببناءات عبر وطنية للمجتمع الطائفي (الأمة)، بكونه أجدر بالولاء والالتزام.

ومع ذلك، في الهند في مرحلة ما قبل التقسيم بدأ بعض العلماء التقليديين في التفكير في كيفية إضفاء الشرعية على الدولة الوطنية ضمن لغة فقهية الإسلامية. فإذا كان فيضي قد دعا إلى قانون مدني، فعلى الأقل كان ثمة عالم تقليدي واحد دعا إلى مفهوم مجتمعي لإمارة الشريعة. لقد دعا أبو المحاسن محمد سجاد (ت.١٩٤٠)، وهو عالم ديني ذو تدريب تقليدي رسَّخ ذكراه من خلال إنشاء شبكات غير رسمية متكونة من هيئات قضائية فقهية إسلامية في العديد من ولايات الهند، إلى مأسسة «إمارة الشريعة» الخاصة بالمسلمين. لقد جادل سجاد بحماس في العديد من كتاباته بأنَّ فقدان المسلمين السلطة على أقاليمهم لا يعني أنهم لم يعودوا ملزمين بالالتزام بأحكام الشريعة. ولكي يقوموا بذلك، كان عليهم أن ينظموا أنفسهم طواعية في شكل حكم ذاتي قائم على الشريعة. ومن ثم، كانت هناك حاجة لانتخاب «أمير للشريعة» في كل ولايات الهند لينظم الحياة الأخلاقية للمجتمع. بعد فشل الالتماسات التي تقدم بها سجاد من أجل نيل الحقوق الأساسية الدينية للمسلمين التي ينص عليها الدستور، اختار الحقوق الخاصة المنتظمة بشكل غير رسمي لطائفته الدينية، دون أن يؤثر على الطابع العام للدولة الهندية.

في هذا التغيير، كان طابع الشريعة، بقطع النظر عن كونها قانونًا أخلاقيًا، حصنًا منيعًا ضد التدخل الخارجي وكذلك أداة لحشد المسلمين سياسيًا. هنا مرة أخرى أصبحت الشريعة جزءًا من القواعد اللغوية للمجال الإسلامي العام الناشئ، كما كان الحال في مصر. لم يطالب سجاد بتطبيق

(١) ٢٠٠٣: ٢٠٥-٥٦.

القوانين الجنائية الإسلامية، رغم أنه أعلن عن إحياء الشريعة وادعى أنها نظام معياري شامل وكلي. إنَّ أولئك الذين أغفلوا عمدًا الالتزام بالشريعة كانوا حرفيًا يعودون إلى حالة الجاهلية. تنبأ هذا النوع من الخطاب الذي يفرق بين الإسلام باعتباره «ترتيبًا» أو «نظامًا» في مقابل الحالة الجاهلية التي تعاني من اضطراب أخلاقي بكونه جزءًا من التحليل السوسيولوجي لسجاد بوجود قواعد لغوية أخرى ستلقى شعبية في وقت لاحق على يد شخصيات مثل المفكر أبو الأعلى المودودي والمفكر المصري الراحل سيد قطب.

بالنسبة لسجاد وخلفائه في حركة إمارة الشريعة، فإنَّ الممارسة المنظمة والمؤسسية للشريعة حلت محل الخليفة. بعبارة أخرى، كانت الشريعة إمبراطورية رمزية مع فارق بالغ الأهمية؛ فلا أحد سيتعهد بالولاء لإمبراطورية معيارية (قانونية)، وليس إمبراطورية إقليمية، كما علمنا سابقا. إنَّ إمارة الشريعة كما نص عليها سجاد هي شكل من أشكال مقاومة الحداثة. تجدر الإشارة إلى أنه يُنظر إلى النظم القانونية الحديثة على أنها الحكَم القضائي والأخلاقي النهائي. لقد استعيض عن المعايير الأخلاقية التي كانت تقع في وقت سابق ضمن المجتمعات أو القبائل أو شبكات القرابة القائمة بالمعايير القضائية. فمن خلال الحفاظ على مجالات قانونية معينة بعيدة عن قبضة الدولة، كما اقترح سجاد، يمكن للمجتمعات أن تستعيد مستوى معينًا من الاستقلالية عن طريق ممارسة سلطة أخلاقية على الرعايا. اليوم، تستمر الهيئات القضائية غير الرسمية التي أسسها سجاد في الازدهار في الهند العلمانية في حين أنشأت في الآن ذاته روابط غير مباشرة مع النظام القانوني الرسمي.

الخاتمة

إنَّ القوانين الإسلامية كالرق الممسوح أو كالأنسجة الوراثية التي تكشف عن تعقيد المواجهات الكولونيالية وكذلك عن التجارب الاجتماعية المبكرة. بعيدًا عن التبادلات البسيطة في اتجاه واحد، فإنَّ كلا من السلطات الاستعمارية والرعايا المستعمَرة قاموا بتوليد وتجديد خطاباتهم الداخلية لمواجهة الحالات الطارئة الجديدة. فمثلما أعادت الشعوب المسلمة في أماكن مختلفة بناء قوانينها، قاموا أيضًا بتبديل الخيالات الاجتماعية من خلال التفاعلات وعمليات تبادل التثقف التي أسفرت عن تحولات هامة: تحولات لم يبدأ المؤرخون القانونيون في وضع رسم بياني لها إلَّا بعد عقود أو قرون من الزمن.

في حين أنه لم يكن هناك تكافؤ في السلطة بين المستعمِر والمستعمَر، فإنَّ هذا لا يعني أنه لم يكن للمستعمِر

قدرة على تحديد بعض الجوانب من حياتهم الأخلاقية والثقافية. في سياقات مختلفة خلال الفترة الكولونيالية بات من الواضح أنَّ المسلمين قاموا بتدخلات وأظهروا مقاومة وكانوا أيضا شركاء في تحديد الفقه الإسلامي. أصبح عدم التكافؤ في السلطة واضحا من خلال الاستشراق الفقهي: الطريقة التي يتم تصور ودراسة القوانين الإسلامية وفقها، وعلى أساس أية سياسات ومواقف وقع تشكيلها. إنَّ للاستشراق الفقهي تركة شديدة ولا يزال يعمِّي على التصورات حول المجتمعات والممارسات الإسلامية بأسرها.

إذا كان هناك تغيير وحيد مهم أحدثته التركة الكولونيالية في بناء القوانين الإسلامية، إذن لجعل الدولة لاعبًا أساسيًا في صنع القوانين الإسلامية الحديثة. لقد كان هذا تحولًا كبيرًا، وهو تحول لم يلاقِ سوى القليل من الاهتمام وقد وجد مقاومة من قبل العديد من الممارسين التقليدين للقوانين الإسلامية اليوم. فضل العلماء التقليديون المحافظة على خيال ما قبل الكولونيالية حول الفقه الإسلامي، بغض النظر عن المفارقة التاريخية الناتجة عن ذلك.

وللمفارقة، كان الخطاب القانوني أو الفلسفة الأخلاقية أيضًا المجال الوحيد الذي وجد فيه المستعمِر والمستعمَر ميلًا اختياريًا. فمن رفاعة رافع الطهطاوي ومحمد عبده في مصر وخير الدين التونسي في تونس إلى سيد أحمد خان وأشرف علي التهانوي في الهند، وهذه مجرد أمثلة قليلة، لم يحكم أحد منهم على الأنظمة القانونية الأوروبية وبعد ذلك أنظمة الفترة ما بعد الكولونيالية بكونها مثيرة للاشمئزاز. ففي حين أنَّ العديد من العلماء المسلمين التقليديين عارضوا جوهر القوانين الاستعمارية واستاءوا من الفلسفة السياسية التي تحركها، إلَّا أنهم وجدوا مع ذلك ميلًا اختياريًا نحو الممارسة والتناسق المرتب والإجراءات والملامح الوضعية للقوانين الكولونيالية. جزء من هذا الميل الاختياري تعود جذوره إلى وضعية قانونية مشتركة بين التقليديْن القانونييْن: الإسلامي والأوروبي. يستمر الماضي الاستعماري كذكرى خلال الوقت الحاضر في الشبكات عبر الوطنية على نطاق عالمي من خلال الهجرات الجماعية للسكان المسلمين إلى الغرب، وخاصة في أمريكا الشمالية وأوروبا. وهذه الذكرى كذلك يقع استدعاؤها في بعض المناسبات لتأجيج المعارضة السياسية والعنف. إنَّ الأعمال الإرهابية من قبل عدد كبير من الجهات الفاعلة من غير الدول الإسلامية استدعت ذكرى الاستعمار من أجل مواجهة الحروب الغربية الكولونيالية الجديدة واحتلال الأراضي. من جهة الفقه الإسلامي، تحول هذا الماضي إلى موضوع

التماسات لتنفيذ نسخ من الشريعة في شكل قانون الأحوال الشخصية الإسلامي في المملكة المتحدة وكندا وجنوب إفريقيا. في الوقت ذاته، عارض المسلمون الهنود بشدة محاولات حل قانون الأسرة الإسلامي في الهند، بينما في عدة ولايات شمال نيجيريا والسودان وقع تطبيق قوانين العقوبات القائمة على الشريعة بحماس لبعض الوقت. بيد أنَّ أشباح الكولونيالية وموروثات تشابكها مع القوانين الإسلامية لا تزال مستمرة.

خلاصة:

باعتبارها فئات متداخلة، شكلت الكولونيالية والعولمة وتبادل التثقف الفقه الإسلامي، تمامًا كما أثَّرت في التصورات الإسلامية المنتجَة داخليًا حول المعايير والقيم والنظام والعدالة والحقيقة. بوصفه نظاما معياريا يقع في الطرف الأضعف لنظام جيوسياسي وأخلاقي عالمي غير متوازن، فإنَّ قدرًا كبيرًا من التحول الواقع في الفقه الإسلامي حصل في مرآة التقاليد الأوروبية الأوروأمريكية. لا تزال الرأسمالية الليبرالية هي الخطاب المهيمن، مثلما هي المثل الديمقراطية العلمانية المنتجة لذوات وأشكال عيش تعكس تلك القيم. غالبًا ما يحس المفكرون المسلمون بأنه يجب عليهم الاستجابة لهذه الأشكال بشكل متضارب، من خلال رفض جوانب معينة وقبول جوانب أخرى. في واقع الحال، يمثل الفقه والأحكام الاجتماعية جزءًا من مصفوفة الثقافية المعقدة، والتي بدورها تقع في مركز التحول الاجتماعي والسياسي. يرافق التطور الثقافي تغييرات معينة في الخيالات الاجتماعية الإسلامية وكذلك يغذي الطفرات في مفاهيم الذات والآخر (الهوية). إنَّ الفقه الإسلامي والمداولات الأخلاقية الإسلامية يَعُدان رقًا ممسوحًا افتراضيًا بشهادة كاشفة على مثل هذه التحولات بتفاصيل ثرية. بدل التفكير في الكولونيالية والعولمة وعبر الوطنية كعمليات تشبه شارعا ذو اتجاه واحد - حيث توجه القوى المهيمنة القوى التابعة -، يعرض هذا الفصل علاقة الهيمنة لتكون أكثر تعقيدا ولا يمكن التنبؤ بها. إذ لعب المستعمَر دورا يساوي الدور الذي لعبه المستعمِر في تشكيل ترتيبها المعياري، رغم عدم تكافئ ميزان القوى بين الطرفين المعنيين.

في الفترات الكولونيالية وما بعد الكولونيالية، أصبحت التقاليد المعرفية الإسلامية متشابكة قسرًا بالتقاليد المعرفية الأوروأمريكية بكثافة أكبر مما تم توثيقه في وقت سابق وأنتجت هجائن (hybridities) جديدة. لقد اكتسبت مناطق مستعمَرة معينة نفوذا وأهمية أكبر بالمقارنة مع مناطق أخرى وصارت نماذج تحتذيها دول أخرى. في عالم ما بعد الكولونيالية في أواخر القرن العشرين

وأوائل القرن الحادي والعشرين، جذب الفقه الإسلامي اهتمامًا عالميًا. في الدول المستعمَرة سابقًا، كانت هناك مطالب معلنة بإعادة نحت الفقه الإسلامي في الهوية المعيارية للدولة الناشئة. كانت هناك دعوات في بعض الدول لذهاب بالفقه الإسلامي إلى ما وراء نطاق فقه الأسرة والارتقاء به كرمز لسيادة الدولة مع سلسلة كاملة من القوانين القائمة على الشريعة التي كانت بصدد للتنفيذ. كان الهدف المعلن دائما وراء هذه التحركات أن يُجعل الفقه الإسلامي نظام قيم متميز وهو الذي سيؤدي إلى الخلاص الاجتماعي. خارج سياقات الدولة الوطنية حيث أصبحت الصحوة الإسلامية ملموسة، أصبح الفقه الإسلامي معيارا ونظام قيم مرغوبا فيه في المجال الخصوصي كجزء لا يتجزأ من الممارسات الفردية للخلاص. لقد طالبت مجتمعات الأقليات المسلمة الضخمة في أجزاء من أوروبا أمريكا الشمالية بتطبيق جوانب من الفقه الإسلامي أو الاعتراف بها.

ملاحظة المؤلف: أود أن أشكر أرماندو سلفاتوري ومارتن فان برونسن وخالد مسعود ودايفد وينس على تعليقاتهم وردودهم المفيدة على المسودات الأولى لهذا الفصل.

الببليوغرافيا:

Abdul Hakim, Khalifa (1953), 'The Natural Law in the Moslem Tradition', in Edward F. Barrett (ed.), University of Notre Dame Natural Law Institute Proceedings, vol. V, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, pp. 65–27.

Ahmad, Furqan (1986), 'Contribution of Maulana Ashraf _Ali Thanavi to the Protection and Development of Islamic Law in the Indian Subcontinent', Islamic and Comparative Law Quarterly, 9–71 :1/6.

Arabi, Oussama (2001), 'The Dawning of the Third Millennium on Shari_a: Egypt's Law No. 1 of 2000, or Women May Divorce at Will', Arab Law Quarterly, 21–2 :1/16.

Asad, Talal (2003), Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity, Stanford, CA: Stanford University Press.

Banerjee, Prathama (2004), 'Re-Presenting Pasts: Santals in Nineteenth Century Bengal', in Partha Chatterjee and Anjan Ghosh (eds), History and the Present, Delhi: Permanent Black, pp. –242 73.

Blue, Gregory, Martin P. Bunton and Ralph C. Croizier (2002), Colonialism and the Modern World: Selected Studies, Armonk, NY: M. E. Sharpe.

Coronil, Fernando (1995), 'New Introduction', in Fernando Ortiz, Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar, Durham, NC: Duke University Press, pp. ix–lvi.

Cromer, The Earl of (Evelyn Baring) ([2000 [1908), Modern Egypt, Part 2. Reissued as vol. VI of Orientalism: Early Sources, ed. Bryan W. Turner, London and New York: Routledge.

de Certeau, Michel (1988), The Writing of History, New York: Columbia University Press.

Devereux, George, and Edwin M. Loeb (1943), 'Antagonistic Acculturation', American Sociological Review, –133 :2/8 47.

Dirks, Nicholas B. (1992), 'Introduction: Colonialism and Culture', in Nicholas B. Dirks (ed.), Colonialism and Culture, Ann Arbor: University of Michigan Press, pp. 25–1.

Fisch, Jörg (1983), Cheap Lives and Dear Limbs: The British Transformation of the Bengal Criminal Law 1817–1769, Wiesbaden: Franz Steiner.

Fitzpatrick, Peter (2001), Modernism

Cannon, Byron (1988), Politics of Law and the Courts in Nineteenth-Century Egypt, Salt Lake City, UT: University of Utah Press.

Chatterjee, Partha (2004), 'Introduction: History and the Present', in Partha Chatterjee and Anjan Ghosh (eds), History and the Present, Delhi: Permanent Black, pp. 23–1.

Chaudhuri, Amit (2006), 'Two Giant Brothers', London Review of Books, 20 Apr.,30–27.

Christelow, Allan (1985), Muslim Law Courts and the French Colonial State in Algeria, Princeton: Princeton University Press.

Cooper, Frederick (2005), Colonialism in Question: Theory, Knowledge, History, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Cornell, Vincent J. (2005), 'Ibn Battutas Opportunism: The Networks and Loyalties of a Medieval Muslim Scholar', in miriam cooke and Bruce B. Lawrence (eds), Muslim Networks: From Hajj to Hip Hop, Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, pp. 50–31.

Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization, vol. 1, Chicago: Chicago University Press.

Jain, Mahabir Prashad (1966), Outlines of Indian Legal History, Bombay: N. M. Tripathi.

Johansen, Baber (1999), Contingency in a Sacred Law: Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh, Leiden, Boston and Cologne: Brill.

Kawtharani, Wajih ([2001 [1990), al-Faqih Wa-l-Sultan: Jadaliyyat al-Din Wa-l-Siyasa Fi Iran al-Safawiyya al-Qajariyya Wa-l-Dawla al-_ Uthmaniyya, 2nd edn, Beirut: Dar al-Tali_a.

Kugle, Scott Alan (2001), 'Framed, Blamed and Renamed: The Recasting of Islamic Jurisprudence in Colonial South Asia', Modern Asian Studies, 313–257 :2/35.

Lapidus, Ira M. (1975), 'Hierarchies and Networks: A Comparison of Chinese and Islamic Societies', in Frederic Wakeman Jr and Carolyn Grant (eds), Confl ict and Control in Late Imperial China, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, pp. 42–26.

Liebling, A. J. ([1986 [1959), Between and the Grounds of Law, Cambridge: Cambridge University Press.

Fyzee, Asaf A. (1981), A Modern Approach to Islam, Delhi: Oxford University Press.

Gerber, Haim (1999), Islamic Law and Culture 1840–1600, Leiden: Brill.

Gilmartin, David (2005), 'A Networked Civilization?', in miriam cooke and Bruce B.

Lawrence (eds), Muslim Networks: From Hajj to Hip Hop, Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, pp. 68–51.

Hallaq, Wael B. (2005), The Origins and Evolution of Islamic Law, Cambridge: Cambridge University Press.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich ([[[1827 1988), Lectures on the Philosophy of Religion: One Volume Edition, the Lectures of 1827, ed. Peter C. Hodgson, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Hill, Enid (1987), Al-Sanhuri and Islamic Law, Cairo Papers in Social Science, vol. 10, Cairo: American University in Cairo Press.

Hodgson, Marshall G. S. (1977), The

Ortiz, Fernando ([1995 [1947), Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar, trans. Harriet de Onís, 4th edn, Durham, NC: Duke University Press.

Orwell, George ([2003 [1949), Nineteen Eighty-Four, New York: Plume/Harcourt Brace.

Rai, Mridu (2004), Hindu Rulers, Muslim Subjects: Islam, Rights and the History of Kashmir, London: Hurst & Co.

Roberts, Richard, and Kristin Mann (1991), 'Introduction', in Richard Roberts and Kristin Mann (eds), Law in Colonial Africa, Portsmouth, NH, and London: Heinemann, pp. 58–3.

Said, Edward W. (1978), Orientalism, London and Henley: Routledge and Kegan Paul.

Said, Edward W. (1994), Culture and Imperialism, New York: Knopf: Distributed by Random House.

Salvatore, Armando (2001), 'After the State: Islamic Reform and The "Implosion" of Shari_a,' in Armando Salvatore (ed.), Muslim Traditions and Modern Techniques of Power, vol. 3, Yearbook of the Sociology of Islam, Münster: Lit; New Brunswick, NJ: Meals: An Appetite for Paris, New York: North Point Press.

Maghraoui, Abdesalam M. (2006), Liberalism without Democracy: Nationhood and Citizenship in Egypt, 1936–1922, Durham and London: Duke University Press.

Mill, John Stuart (1997), 'On Liberty', in Alan Ryan (ed.), The Spirit of the Age, On Liberty, the Subjection of Women, New York and London: W. W. Norton, pp. –41 131.

Minault, Gail (1998), 'Women, Legal Reform and Muslim Identity', in Mushirul Hasan (ed.), Islam, Communities and the Nation: Muslim Identities in South Asia and Beyond, Dhaka: University Press Limited.

Muhammad, Samih Sayyid (2003), Al-Khul_ Bayna al-Madhahib al-Fiqhiyya al-Arba_a Wa-al-Qanun al-Misri: Dirasa Tahliliyya li-Ahkam al-Mahakim: Mulhaq Khass: al-Munaqashat al-Barlamaniyya al-Khassa bi-Maddat al-Khul_, 1st edn, Cairo: S. S. Muhammad.

Opwis, Felicitas (2005), 'Maslaha in Contemporary Islamic Legal Theory', Islamic Law and Society, 223–182 :1/12.

Legal Education in the Middle East: Reading Frederic Goadbys Introduction to the Study of Law', Legal Studies, 78–663 :4/21.

Taylor, Charles (2004), Modern Social Imaginaries, Durham, NC, and London: Duke University Press.

Thanawi, Mawlana Shah Ashraf _Ali, and Khurshid Hasan Qasimi (eds) (n.d.), Al-Hila Al-Najiza: Ya_ni Ahkam-i Talaq Va Nizam-i Shar_i-_adalat, Deoband: Maktaba-e Rida.

Viswanathan, Gauri ([1998 [1989), Masks of Conquest: Literary Study and the British Rule in India, Delhi: Oxford University Press.

Zubaida, Sami (2003), Law and Power in the Islamic World, London and New York: I. B. Tauris.

Transaction.

al-Shaf _ie, Hassan Mahmood Abdul Latif (2003), 'Introduction', Islamabad Law Review 12–3 2–1/1.

Shahine, Gihan (2004), Divorced from Justice? Al-Ahram Weekly, 22–16 Dec.

Snouck Hurgronje, C. (1916), Mohammedanism, New York and London: G. P. Putnam's Sons.

Sonbol, Amira El Azhary (ed.) (1996), Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History, Syracuse, NY: Syracuse University Press.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1999), A Critique of Postcolonial Reason, Cambridge, MA, and London: Harvard University Press.

Strawson, John (1993),' Encountering Islamic Law', University of East London School of Law Publications, Media and Exhibitions no. 1 (online at: http://www.uel.ac.uk/law/research/publications/islamiclaw.htm).

Strawson, John (1995), 'Islamic Law and English Texts', Law and Critique, 38–21 :1/6.

Strawson, John (2001), 'Orientalism and