المفتي والتحديث: التقنيات الطبية الحديثة وأثرها على مرجعية الشريعة

فاطمة حافظ

دكتوراه في التاريخ الحديث

fatima.hafez3@gmail.com

الخلاصة

يناقش هذا البحث أشكال تعاطي بعض المفتين والمثقفين الإصلاحيين مع سياسات التحديث الطبي، فيدرس موقف بعض مفتي العصر الحديث من الوسائل الطبية الحديثة التي فرضتها الدولة من دون وجود قناعة اجتماعية بها ودون الرجوع إلى علماء الشريعة. يحلل البحث وجهات النظر المختلفة تجاه التحديث الطبي وتحدياته، بالاعتماد على النصوص التي دونها بعض المفتين في العصر الحديث وعلى بعض الوثائق التاريخية التي حوتها السجلات القضائية للوقوف على صورة صادقة عن التصورات المعيارية لدى هؤلاء المفتين، مقارنةً بمجريات الواقع وحركة المجتمع. توزع البحث على ثلاثة محاور، بحث أولها مواقف مفتي ذلك العصر من التقنيات الطبية الحديثة كالكورتينة والتطعيم والتشريح، وعالج ثانيها تأثير إدماج هذه التقنيات في الجهاز القضائي على الأحكام القضائية، وعلى طرق الإثبات التي كانت متبعة من قبل المفتي وشكل استجابته لذلك، وأثر الجمود على التقليد الفقهي في غياب قيمة العدالة القضائية مما أعاق استمرارية مرجعية الشريعة في الجهاز القانوني للدولة. أما المحور الثالث فتناول اجتهاد الإصلاحيين في هذا المجال والأثر الذي تركه ذلك على فقهاء المؤسسة الدينية الرسمية.

الكلمات المفتاحية

الطب - التحديث - القانون - الاجتهاد - الشريعة - الفقه - طرق الإثبات - الإصلاح

مقدمة

شُرعت مؤسسة الدولة في مشروع التحديث مطلع القرن التاسع عشر، وكان التحديث الطبي واحداً من أهم مراحل المشروع وأكثرها إثارة للتحديات أمام العقل المسلم الذي تقبل سياسة التحديث المؤسسي بعيد قترات تطول أو تقصر. فالتحديث الطبي واجه منظومتين مستقرتين من التصورات:

الأولى: التصورات الشعبية حول الجسد وقداسته، والمرض وعلاقته بمفهوم القدر، وتفترض هذه المنظومة أن المرض قدرٌ محتوم وليس على الإنسان سوى الإذعان والتسليم له، أما الخضوع للطب الحديث—وخاصة في حالة الأمراض المستعصية كالطاعون—فيبدو وكأنه تحدٍّ لقدر الله ومشيئته.

الثانية: التصورات الموروثة لدى رجال الشريعة حول المنظومة الفقهية ومدى كفاية أدواتها التقليدية لتحقيق العدالة دون حاجة إلى الاجتهاد في تطوير هذه الأدوات أو الاستعانة بأدوات من خارجها تُعينها على الوصول إلى مقاصدها. فتوسّع الدولة في استخدام التقنيات الطبية ثم دمج الطب الحديث ضمن جهازها القضائي عني أن الطب الحديث بات ينازع المفتي في اختصاصه الذي ورثه منذ قرون حين عهد إليه بالفصل في المنازعات القضائية المتصلة بموضوعات طبية.

تتطلع هذه الدراسة إلى بيان التحديات التي طرحها الطب الحديث على المفتي وكيفية استجابته لها، وهو ما لا يتأتى من دون تناول علاقته بالطب الحديث، وهي ليست علاقة ثنائية يمكن تناولها بدراسة طرفيها المباشرين؛ بل علاقة مركبة تنفتح على أطراف أخرى: أولها: الدولة الحديثة التي ظهرت مطلع القرن التاسع عشر، وتمددت أدوارها حتى شملت المجال الاجتماعي حيث جاء تدخلها مدعوماً بسلسلة من الإجراءات القمعية، وثانيها: منتج الحداثة ومصدرها الذي أصبح—بفضل تفوقه التقني—نموذجاً ينبغي احتذائه ولم يعد ذلك العدو الذي تتحتم مواجهته، وثالثها: دعوات الاجتهاد التي تصاعدت مع عدد من المفكرين الإسلاميين ممن رأوا ضرورة الاجتهاد؛ لاستيعاب الممارسة الطبية الحديثة ضمن المنظومة الشرعية.

تثير علاقة المفتي بالطب الحديث إشكاليتين: تختص الأولى منهما بكيفية النظر إلى المنظومة الفقهية كما جسدها وسائل الإثبات الشرعي التي كانت تعتمد على المحاكم

الإسلامية والتي لم تكن تخرج عن ثلاث وسائل هي: الإقرار والبينة والنكول؛ فقد ظهرت حاجة ماسة للاجتهاد وإعادة النظر في "وسائل الإثبات" التي سادت قنعة بكونها منظومة مكتملة ومكتفية بذاتها وذات صلاحية مطلقة كما تعامل معها المفتي، الأمر الذي تزعزع— بقوة— مع اعتماد الطب الحديث وسيلةً من وسائل الإثبات الجنائي؛ إذ تبين معه أن المنظومة الفقهية ليست نسقاً ناجزًا وإنما هي نسق مفتوح قابل للإضافة والإفادة من المنجزات التي أحرزت من خارجه.

أما الإشكالية الثانية فتتصل بالعلاقة المفترضة بين أعمال مبدأ الاجتهاد وتحقيق مقصد العدل، فإلى أي مدى أعاق التمسك بالتقليد الوصول إلى عدالة الشريعة وكيف أثر ذلك على مرجعية الشريعة ومصادقيتها الاجتماعية في أعين المنتسبين إليها، وبصيغة أخرى كيف تأثرت مرجعية الشريعة بغياب الاجتهاد؟.

تقتضي مقارنة هاتين الإشكاليتين ردهما إلى السياق التاريخي للوقوف على المحددات التي حكمت نظر المفتي إلى الطب الحديث من جهة، ودواعي استبعاده من دوائر العمل الفقهي وتداعيات ذلك من جهة أخرى، ثم مد الطرف للبحث في إرهاصات الاجتهاد في المسألة الطبية مع الإصلاحيين بالتركيز على السيد محمد رشيد رضا بداية، ثم المفتين الذين شرعوا في إعادة النظر في المسألة الطبية والتشريحية بعد خفوت نجم الإصلاحية الإسلامية.

وتفترض هذه الدراسة وجود وجهتي نظر إسلاميتين بشأن الطب الحديث منذ وقت مبكر: الأولى فقهية تعتقد بعدم جدوى التقنيات الطبية، وترجح عدم جوازها كما ذهب المفتون التقليديون. والثانية إصلاحية تطورت على يد الإصلاحيين الذين اطلعوا على المعارف الغربية وأدركوا التفوق الغربي وآمنوا بضرورة درء التعارض المتوهم بين الشريعة ومتطلبات الحداثة وخاصة الطب؛ باعتباره ممارسة دينوية لا تعلق لها بالدين، وبهذا المعنى كانت هي الأقرب لرؤية الدولة، بل إن بعضهم انطلق بعدم مباشرتها.

وينصبّ عملنا على دراسة وجهتي النظر السالفتين؛ انطلاقاً من المصادر الأصلية الشرعية، وخاصة الفتاوى حيث نعرض لفتاوى الإصلاحيين ممثلةً بفتاوى رشيد رضا في مجلة المنار، كما ننقل عن فتاوى التقليديين ما يمثلهم، سواءً كان منشوراً كافتاوى المهديّة للشيخ محمد العباسي المهدي (1315هـ/ 1897م) مفتي الديار المصرية، أم غير منشور كـ"سجلات الشرعي" المحفوظة بدار الوثائق القومية المصرية والمدرجة ضمن سجلات

مجلس الأحكام¹، ولعلنا بهذا نغايّر معظم الدراسات التي تناولت المسألة الطبية وعرضت لموقف الشريعة من خلال المصادر الرسمية والقضائية، في حين أهملت نصوص العلماء وفتاويهم في هذا الصدد (انظر: فهمي 2006، و Kuhnke 1990).

وقد قسمت الدراسة إلى ثلاثة أقسام: الأول يدرس مواقف الفقيه من التقنيات الطبية الحديثة التي فرضتها الدولة في المرحلة الأولى من التحديث الطبي، والثاني يتناول الطب وعمل المفتي وهو صلب هذه الدراسة، ومن خلال هذا القسم ندرس تأثيرات إدماج الطب الحديث ضمن المنظومة القضائية على عمل المفتي، ونقدم نماذج واقعية من الجنايات ودعاوى هتك الأعراض يتضح منها كيفية استجابة المفتي لهذا المتغير الحداثي، وكيف أصدر حكمه فيها استناداً إلى منظومة الإثبات الشرعي التقليدية متجاهلاً التقارير الطبية، والأثر الذي خلفه ذلك على مرجعية الشريعة. أما القسم الثالث فيدرس حركة الاجتهاد الإسلامي في المجال الطبي ابتداءً من السيد رشيد رضا وصولاً إلى اجتهادات فقهاء المؤسسة الدينية الرسمية.

1 المفتي والتقنيات الطبية

حين شرعت النخب الحاكمة في العالم الإسلامي في إنفاذ مشروع التحديث في أوائل القرن التاسع عشر، كانت أولى وأهم محطاته تحديث المؤسسة العسكرية أهم المؤسسات في الدولة الحديثة والقادرة على حمل بقية المؤسسات تبعاً عليه، لكن من الناحية الواقعية لم يكن ذلك ممكناً من دون تحديث المنظومة الطبية التقليدية؛ إذ كان في الاحتفاظ بمعسكرات كبيرة للجند مخاطرة كبيرة؛ خاصة مع انتشار الأوبئة، ففي مصر هدد الطاعون جيش محمد علي الناشئ وغيب الموت نجله طوسون قائد الجيش وعدداً من خيرة رجاله في إحدى جولاته المبكرة. ومن جهة أخرى كان انخفاض معدل المواليد بسبب الأمراض المتفشية

¹ "مجلس الأحكام" هو مؤسسة قضائية مصرية أنشئت في منتصف القرن التاسع عشر واستمرت حتى نهايته، وكان بمثابة محكمة استئنافية عليا؛ إذ كانت جميع القضايا ترفع إليه من المجالس القضائية في الأقاليم للتصديق على الأحكام الصادرة فيها، وقد عُيّن فيه بعض المفتين للنظر في القضايا من المنظور الشرعي، وكان يُعقد فيه مجلس علمي دوري يضم عدداً من كبار العلماء للنظر في القضايا ذات الأهمية، حول طبيعة سجلات "قلم العلماء الشرعي". انظر: (Peters 1997: 17)

يحول دون تزويد الجيش بالأعداد الكافية، ومن هنا بدت الحاجة ماسة لتحديث المنظومة الطبية بالتساوق مع التحديث العسكري، وكانت نقطة البداية الشروع في استخدام التقنيات الحديثة كالتطعيم والكورنتينة [المحجر الصحي].

وتكشف النصوص الأولى عن مبلغ الرفض الذي قوبلت به هذه التقنيات، فقد استهجن الجبرتي (1237هـ/1822م) ما رآه من اعتقاد محمد علي ورجاله في الكورنتينة وأنها تمنع الطاعون، ونحا باللائمة على قاضي الشريعة "الذي يحقق قولهم ويمشي على مذهبهم"، وفسر مواقفهم بما عرف عنهم من "الرغبة في الحياة الدنيا والخوف من الموت" (الجبرتي 2003: 7، 279).

ولا يشد موقف الأهالي عن هذا، فحين أمهل أهالي الجزيرة بضعة أيام للتزود بالطعام والاحتياجات الضرورية لمواصلة الكورنتينة فر معظم السكان أمام قسوة الحظر المفروض على المدينة، أما أهالي الإسكندرية فقد تحركوا ضد الإجراءات المفروضة على المدينة ورفعوا خطاباً إلى الباشا ذكروا فيه أن الإجراءات المتبعة في الكورنتينة تصادم الشرع حيث تحرق جثث المتوفين المصابين بالطاعون بالجير، ويقوم الأطباء بفحص أجساد النسوة المتوفيات (عامر وآخرون 2010، 1: 409). ورغم أن الخطاب يكشف عن بعض الدواعي النظرية للرفض إلا أن أسباباً واقعية كانت تقف وراء المعارضة؛ فإثناء مناطق يحتجز فيها السكان لبضعة أشهر لا يمكنهم خلالها الدخول أو الخروج لكسب أقاتهم وممارسة حياتهم المعتادة، فكرة يصعب تقبلها على سكان أي مدينة ولا سيما إن كانت مرفأً مهماً كالإسكندرية.

أما النخب الحاكمة فقد اعتقدت أن من واجبها إنفاذ مشروع الكورنتينة؛ فقد كان لدى محمد علي قناعة بأن رفض الأهالي ناشئ من كونهم "عديمي الإدراك" و"حيوانات لا يفرون الخير من الشر"؛ إذ لو كانوا يعقلون لعلموا أن الفرار من الغضب إلى الرحمة لا يغير الشر كما يقول، ولذا فإن من واجبه—كما حكاه—تبصير حقيقة الأمور—عدم الإصغاء إلى شكاياتهم ومراعاة "قواعد الإنسانية" فيهم، وتطبيق الإجراءات الصحية بصرامة (عامر وآخرون 2010، 1: 413-414)، لكن ألم تكن تلك القواعد تقتضي أن يحاول—بواسطة أجهزة الدولة—تبديد الغموض والالتباس المحيط بها، وبيان المنافع المرجوة من ورائها حتى يؤمن الأهالي بجودها؟

وقد انخرط المفتون في هذا الجدل واختلفوا بشأن جواز الكورنينة، فالشيخ محمد سليمان المناعي (1247هـ / 1832م) ذهب إلى عدم جوازها ووضع رسالة في ذلك، لكن الشيخ محمد يريم الثاني (1246هـ / 1831م) مفتي السادة الحنفية بتونس نقض ما ورد فيها في رسالة أسماها "حُسْنُ النَّبَأِ بِجَوَازِ التَّحْفِظِ عَنِ الْوَبِّ"، وأثبت فيها صحة العدوى وجواز العمل بالكورنينة معللاً ذلك بأنه مما يدخل في "الأمر العادي" وليس شأناً دينياً، وأن تعاطيها لا ينافي مبدأ التوكل بل هو الكمال في الأمور العادية التي أثبتتها التجربة (التونسي د.ت، 1).

وفي عاصمة الخلافة وضع الإصلاحي الجزائري مصطفى بن حمدان خوجة (1255هـ / 1840م) رسالة دافع فيها عن جواز الكورنينة ضد المعارضين، وقد طبعت باللغتين العربية والتركية في إسطنبول 1252هـ / 1835م، وعلى الرغم من أن خوجة لم يكن فقيهاً، إلا أنه كغيره من المثقفين درس العلم الشرعي وناقش الآراء الفقهية المتعلقة بالطاعون وأثبت أن العمل بالكورنينة لا يخالف أصلاً شرعياً ثابتاً بعد أن أول الأحاديث التي يحتج بها القائلون بعدم الجواز. ومما يسترعي الانتباه أن الرسالة لم تطبع إلا بعد أن صدرها عدد من كبار علماء الدولة العثمانية ووقع عليها "قاضي الروم ابلي"—وهو الشخصية الدينية التي تلي شيخ الإسلام مباشرة—الذي نص في تصديره على أن ما احتوته موافق لفتاوى أكر أعلام الفقهاء حيث ينزل التحرز منزلة الدواء المباح، وقصد بذلك إسباغ الشرعية الدينية على ما استظهره بن خوجة من جواز التحرز (خوجه 1835، 3).

يمكن اعتبار الرسلتين الأخيرتين من أوائل المحاولات الاجتهادية لتوطين الكورنينة—ومن ورائها التقنيات الطبية الحديثة—ضمن الأطر الشرعية، وإن ظلت صوتاً ضعيفاً داخل المنظومة الفقهية، في حين أن الغلبة كانت لتيار الرفض الذي نظر إلى هذه التقنيات بوصفها متبجاً غريباً لا يتوافق مع عقيدة أهل الإسلام بل يُراد إحقاقه على يد النخب الحاكمة قسراً.

ولم تكن الكورنينة التقنية الوحيدة التي تم رفضها؛ فقد امتد الرفض ليشمل التطعيم الذي توسعت الدولة المصرية في تطبيقه عنوة منذ الثلاثينيات، فقد سئل الشيخ محمد عليش مفتي السادة المالكية بمصر (1299هـ / 1882م) "عمن فصد ولداً وأخذ قيحاً من مجذور في تلك الفصدة: (1) فهل هذا الفعل جائز، (2) وما وجه جوازه إن قلتم بالجواز، (3) وماذا يلزم الفاعل إن مات الطفل أو أصيب بضرر في بدنه أو أطرافه، (4) وهل يُعد جناية عمد أم خطأ؟"، فأجاب الشيخ أن هذا الفعل غير جائز، وعلل ذلك أنه بمثابة "إدخال ضرر

وتغري بنفس طفل وأطرافه" وأنه عمل من أعمال المجوس يتحولون به لتطويل الحياة، وبني على ذلك أنه لا يجوز لولي الطفل أن يُقدم على تطعيمه "وإن خاف على نفسه من ظالم"، فإذا مات الطفل أو أصيب بسبب ذلك فهو جناية عمد يترتب عليها القصاص من الفاعل بمثل ما فعله بالطفل، وإلا عليه الدية في ماله. وإن لم يترتب على الفصد المذكور ضرر بالطفل اقتص من الفاعل بمثله أيضاً. واختتم الشيخ فتواه بعبارة—لا نجد لها نظيراً في مجموع فتاويه—تقول: "ولم أر من صرح بالحكم في هذه النازلة التي عمت فيها البلوى وأجبر الظلمة وأعداء الدين العامة عليها، ومن وقف على نص قدير فيها فليلحقه بهذا وأجره على الله" (عليش د.ت.، 2: 167).

تثير هذه الفتوى المهمة مسألتين: الأولى: أننا إزاء نص مزدوج يحمل وجهتي النظر الفقهية والشعبية بشأن التطعيم والطب الحديث، ويعبر عن حالة التماهي بينهما كما يجسدهما السؤال والجواب، وبالإمكان أن نعهده نصاً موازياً لنص السلطة السابق الذي وصف هؤلاء المعارضين—من العامة والعلماء—بأنهم "حيوانات" "عديبي الإدراك"، وفي المقابل يصف نص الفتوى القائمين على السياسة الطبية الحديثة بأنهم "الظلمة أعداء الدين" الذين يجب مناهضة سياساتهم وعدم الإذعان لها وإن خيف بطشهم.

والثانية: الدعوة لإضافة نص قدير إلى الفتوى وهي تدل على مدى اتكاء الشيخ على النص، وأن غيابه كان يشكل مأزقاً حقيقياً ومطعناً في حجية الفتوى، لكننا نعتقد أن البحث عن النص لا يعد تقاعساً منه عن القيام بواجب الاجتهاد؛ فقد كان الشيخ أول من أفتى بجواز العمل بالتلغراف في وقت مبكر؛ رغم غياب النص الذي يمكن أن يستند إليه، ويبدو أن مسلك الدولة الإكراهي كان له أبعد الأثر في هذا الحكم، ويدعم ذلك أنه صنف الفتوى ضمن "مسائل الغضب والتعدي"؛ رغم أنها قد تندرج تحت باب الجنايات، وهذا التصنيف قضى تماماً على أي محاولة للاجتهاد؛ إذ كيف يجتهد لتبرير سياسة تعدي الدولة على الأنفس؟

وبالتساوق مع استخدام التقنيات الطبية الحديثة كان من الضروري إنشاء مؤسسة طبية على الطراز الحديث تمد البلاد بالأطباء تمهيداً لتحديث المنظومة الطبية، وهي المهمة التي عهد بها إلى الطبيب الفرنسي كلوت بيك (1868م/1285هـ)، وانتخب لها عدد من طلبة الأزهر النابهين، ولم يكن تشييدها ليثير اعتراضاً من حيث المبدأ، لكنه برز مع اعتماد التشریح ضمن مقرراتها الدراسية (فهيم 2006، 25)، وهي المعارضة التي لم يأبه لها

محمد علي وأمر كلوت بك أن ينتقل مع طلابه إلى أبي زعل خارج القاهرة حتى يستطيع أن يمارس عمله بحرية بعيداً عن الأعين، ولم تكد تمضي بضع سنوات حتى أثبت الطلاب تفوقاً في استخدام التشريح، وكشفوا عن الإمكانيات التي يمكن أن يتيحها للوصول إلى العدالة الجنائية، والتي بررت إدماجه ضمن النظام القضائي، وبذا أصبح الطب على تماس مباشر مع عمل المفتي الذي لم يُستشِر قط في هذا الإدماج ومدى جوازه.

2 الطب وعمل المفتي

بحلول منتصف القرن التاسع عشر كان النظام القضائي في مصر قد خطا خطوات واسعة نحو التنظيم والهيكلية، ففي عام 1848م أنشئ "مجلس الأحكام المصرية" وعدد من المجالس القضائية التابعة له في الأقاليم، ومارست هذه المجالس عملها بالمرج بين الأدوات الشرعية والأدوات الجنائية الحديثة التي عُرفت باسم "السياسة" دون إقصاء لإحداهما، وكانت القضايا—ولاسيما الجنائية—تُفحص أولاً من جهة الشريعة، من خلال العلماء والمفتين المتتظمين في هذه المجالس، ثم تُفحص من جهة السياسة بواسطة الإجراءات الحديثة التي لعب فيها الطب الحديث دوراً مهماً. في السطور اللاحقة سنحاول بيان العلاقة بين الطب الحديث والشريعة من خلال التركيز على نمطين من القضايا التي رفعت إلى مفتي الشريعة (مفتي الديار ومفتي مجلس الأحكام) وهما قضايا القتل وهتك العرض.

2.1 أ- القتل

برز استخدام الطب الحديث جلياً في الدعاوى الجنائية مع انتصاف القرن التاسع عشر؛ إذ لم يعد مسموحاً أن تُدفن جثث القتلى أو المشتبه في قتلهم دون كشف الحكيم الذي يُصدر بدوره تقريراً رسمياً يتم إدراجه ضمن وثائق الدعوى، وكان يُعد وثيقة مهمة؛ فهو أقوى الأدلة السياسية بالنسبة للمجالس القضائية لكنه لم يلق إلا الرفض أو التجاهل في أحسن الأحوال من المفتي، ويمكن أن نبين ذلك من خلال فتوين تم رفعهما إلى الشيخ العباسي المهدي مفتي الديار وهما تتشابهان في المضمون وتكاملان في التفاصيل؛ رغم أن الفاصل الزمني بينهما يزيد عن ربع قرن.

تتعلق الفتوى الأولى بواقعة حدثت عام 1851م واتهم فيها أحد حكام المديرية بقتل أحد الفلاحين حين استدعاه لأداء مصلحة حكومية. ولسبب ما—لا تذكره الفتوى—أمر الحاكم أتباعه بأن يضربوه، فضربوه بآلة ضرب تسمى "التيلة" مصنوعة من حبل الكنان، وتوفي الرجل

إثر الضرب بعد بضعة أيام مكث خلالها مريضاً في فراشه، وادعى ورثته على الحاكم بقتله، وأثناء التحقيقات اعترف الحاكم بوقوع الضرب، لكنه أنكر أن يكون سبب الوفاة، وأحضر بيعة شهدت أن المضروب شفي من الضرب، فأحضر الورثة بيعة مضادة شهدت أن الوفاة سببها الضرب ولكن الحاكم طعن فيها بأنهم "تحت حكمه والعداوة الدنيوية ظاهرة بينه وبينهم كما هو المشاهد بين الحكام والفلاحين" (المهدي 1883، 5: 431).

رُفعت القضية إلى الشيخ المهدي وتضمنت أربعة تساؤلات هي: [1] أي البيعتين أولى: بيعة المرض التي أقامها الورثة أم بيعة الصحة التي أقامها الحاكم؟ [2] هل يقبل طعن الحاكم في الشهود بسبب العداوة؟ [3] هل يعد تقرير الحكيم شهادة من أهل الخبرة ويقضي به؟ [4] هل تكون الدية على الأمر بالضرب أم المأمورين الذين قاموا به؟. أجاب الشيخ أن بيعة المرض أولى من بيعة الصحة، وأن الطعن في الشهود يُقبل إن كانت العداوة دنيوية، ولم يشأ أن يناقش صراحة مسألة تقرير الحكيم وهل يُعمل به شرعاً أم لا؛ رغم أن السؤال كان يتضمن مخرجاً ملائماً يقضي على التعارض بين الفقه والطب؛ إذ يقترح أن يقاس على شهادة أهل الخبرة، وهي شهادة مقبولة فقهياً ويقضي بها في حالات معينة كالعقارات وغيرها، لكن الشيخ المهدي ذهب إلى "أنه لا بد في الشهادة من المعاينة"، ما يعني رفض الاقتراح؛ إذ إن الحكيم لم يعاين الضرب مباشرة وقت حدوثه، واختتم فتواه بأنه إذا تحقق الإكراه في الضرب إكراهاً شرعياً معتبراً، يُنسب إلى الأمر وتجب عليه الدية في ماله أو في عاقلته—إن وجدت—في ثلاث سنوات (المهدي 1883، 5: 430-431).

أما القضية الثانية فتتعلق بتاجر من المطرية يدعى محمد العايدي كان مديوناً لمصلحة المطرية بمبلغ خمسة وخمسين جنيهاً إنكليزياً فاستدعاه مأمور المطرية عثمان بك وطالبه بالسداد، وعندئذ طلب العايدي مهلة عشرة أيام لتدبير المبلغ، لكن المأمور لم يمهله وطلب من خُدام المصلحة—وعدددهم أربعة أشخاص—أن يضربوه، فطرحوه أرضاً وقام أحدهم بالاتكاء بقدميه فوق ظهره ولوي ذراعيه خلفه على حين باشر الثلاثة الباقيون الضرب، وقد تعرض العايدي للضرب وهو مقيد بهذه الكيفية ثلاث دفعات بلغت مدة الضرب في إحداها أربع ساعات متواصلة، وبعدها سجن لمدة ثلاثة أيام ظل خلالها يتشكى من ظهره، فتدهورت صحته سريعاً مما اضطر المأمور إلى الإفراج عنه، وحين وصل إلى بيته كان "قد شارف على العدم"، ولما رآه أخوه بهذه الكيفية أسرع إلى محافظة دمياط فأبلغها بما حدث وأحضر حكيم دمياط لتحرير تقرير بما رآه من علامات الضرب على جسد أخيه، ولكن لما عاد كان

العايدي قد فارق الحياة فرفض الحكيم توقيع الكشف، ولكن الأخ بدلاً من أن يسارع إلى دفن أخيه—كما يقضي التوجيه النبوي والعرف المعمول به—أصر أن يُحضر حكيماً آخر، وسافر مجدداً وأحضر حكيم باشي مديرية الدقهلية وحكيم مركز دكرنس اللذين خصا الجثة وأعدا تقريراً اتضح منه حدوث "انكسار في الضلع الثالث من الأضلع الصادقة، وأن موته بسبب انكسار الضلع المذكور لا غير" (المهدي 1883، 6: 456).

نُظرت القضية شرعاً وادعى الأخ على من وضع ركبته فوق ظهر أخيه—دون بقية الضارين—بالقتل؛ استناداً إلى التقرير الطبي، وأحضر بينة هي شهادة اثنين ممن حضروا الضرب من المحبوسين، ولكن شهادتهما رُدت شرعاً بداعي العداوة الدنيوية ربما، ولأن القاضي ارتأى أن المتهم قام بتقييد آخرين بهذه الكيفية ولم يؤد ذلك إلى وفاتهم. ويدو أن محافظة مصر استشعرت بشاعة الحادثة فأرسلت نص الإعلام الشرعي إلى الشيخ المهدي مفتي المحروسة وإلى شيخ الأزهر ومعه سؤالان: ما هو "حكم الله" في هذه الحادثة؟ وهل يُطلب الأمر بالضرب [أمور المطرية] ويسأل عن ذلك؟ وإذا اعترف بالضرب هل يُحكم عليه بالتعزير حسب ما يراه الإمام أو نائبه؟ (المهدي 1883، 6: 459). وقد جاء رد الشيخ المهدي على هذه الفتوى المطولة التي قاربت خمس صفحات مقتضباً في سطرين اثنين، أفاد فيهما أن شهادة الشاهدين غير كافية شرعاً في الإثبات، وأنه لا يُطلب عثمان بك الأمر بالضرب ولا يُسأل عن هذه الحادثة (المهدي 1883، 6: 455-459).

يشير مضمون الفتوين—للهولة الأولى—إلى أننا لم نعد إزاء رؤية موحدة بل أمام رؤيتين متباينتين تجاه الطب الحديث: الأولى: رؤية المفتي الذي جمد على رؤيته السالفة ولم يتجاوزها بل لم يَقم بأي مراجعة لها، وربما كان تحت وطأة الشعور بأن الطب ينتزع جزءاً مهماً من اختصاصاته وامتيازاته في أن يكون المرجع عند الفصل في المنازعات، والثانية: رؤية الأهالي التي طرأت عليها تبدلات وتحولات، ويمكن أن ندعي أنها تمت على مراحل؛ ففي الفتوى الأولى المؤرخة في عام 1851م اتجه ورثة المضروب—كالعتاد—إلى الشريعة وتحلوا بشجاعة نادرة حين أشاروا بأصبع الاتهام إلى أحد أفراد النخبة الحاكمة، لكنهم لم يجدوا دعماً من المفتي؛ بسبب تمسكه بالأدوات الفقهية المعتادة التي لم يطرأ عليها تغير منذ قرون، وعندئذ حاولوا الاستفادة من الطب الحديث الذي أدمج لتوه ضمن النظام القضائي، ولعلنا نلاحظ من خلال الفتوى محاولة باكراً للتوفيق بينهما من خلال محاولة توطين الممارسة الطبية ضمن منظومة الإثبات الفقهية واعتباره شهادة من أهل الخبرة، غير أن الشيخ المهدي لم يشأ

إعمال الاجتهاد في هذه المسألة وظل متمسكاً بأن الأصل في الشهادة المعاينة المباشرة، فظلت الممارسة الطبية فاقدة للمشروعية الدينية ولو إلى حين.

وبينما تظهر القضية الأولى توجهًا حذرًا نحو الطب، فإن الثانية المؤرخة عام 1878م تكشف عن توجه وانفتاح ملحوظ؛ إذ التجأ شقيق القاتل من فوره إلى المؤسسة الطبية الحديثة ليثبت علامات الضرب على أخيه، وعندما أخفق كرر المحاولة حتى ظفر بتقرير يدعم موقفه، وهو ما يبرهن أنه ما كان يعول على الإجراءات الفقهية المعقدة لنيل حقه وإنما كان يعول على الطب في ذلك، ويدعو أن الطب بات يشكل ملاذًا للمدعين في الدعاوى الجنائية لما يتمتع به من حيادية؛ إذ لا اعتبار فيه للمعتقد أو الجنس أو العرق أو الوضعية الاجتماعية، ولما عُرف عنه من الدقة والقدرة على تحديد الجاني، وعلى سبيل المثال كان من المستحيل على المنظومة الشرعية أن تجزم أي الضارين كانت ضربته المميتة، وهي مسألة بالغة الأهمية ليتسنى توقيع العقوبة عليه، لكن الطب الحديث استطاع أن يجزم أي الضارين أفضت ضربته إلى الوفاة، وبفضل ذلك اكتسب مشروعيته الاجتماعية؛ رغم أنه لم يكن نال بعد المشروعية الدينية.

على مستوى آخر تشير القضيتان إلى أن الضرب كان وسيلة عقابية شائعة ومعتمدة من الناحيتين الشرعية والاجتماعية، ومن الناحية الشرعية كان الضرب أكثر وسائل التعزيز الشرعي انتشارًا، أما الحبس فكان أقل شيوعًا ولم يكن معمولاً به إلا في حالات بعينها كالديون، ولمدد قصيرة لا تتجاوز أسابيع معدودات، وانتشاره راجع إلى تأثيره المباشر على المتهم على حين كان ضرر الحبس يتعدى إلى أسرة المتهم التي ربما عانت الفاقة أثناء حبس عائلهم، وقد ناقش الفقهاء ماهية الضرب الشرعي "الذي لا يشق جلدًا ولا ينهر لحمًا ولا يكسر عظامًا"، وبينوا مسوغاته الشرعية وشروطه وكيفياته وما يترتب عليه (ابن فرحون د. ت، 2: 299-300)، وقد انخرط الشيخ المهدي في هذه النقاشات وتركز نقاشه على مسألتين:

الأولى: الإكراه في الضرب، وهي مسألة أثبت مرارًا؛ لأن كثيرًا من حالات الضرب قام بها موظفون مجبورون عليه، ولذا بات السؤال المطروح: على من تقع تبعة الضرب إن أفضى إلى موت أو إصابة بدن؟ وقد ذكر الشيخ أن المأمور بالضرب إن كان يعلم أنه إن لم يمثل لما أمر به ضربه الأمر ضربًا يخاف منه على نفسه أو تلف عضوه يكون مكرهًا وينسب الضرب إلى الأمر لا إلى المأمور.

والثانية: إذا توفي المضروب من أثر الضرب، فهل هذا يوجب القصاص أم الدية؟ ووفقًا للشيخ فإن ذلك يوجب الدية لا القصاص على رأي الإمام أبي حنيفة "وحتى على قولهما"،

يعني صاحبي أبي حنيفة: أبا يوسف ومجداً؛ "إلا إذا كان على وجه لا تتحمله النفس" (المهدي 1883، 6: 70-71)، وبمقتضى هاتين القاعدتين كان ينبغي استدعاء مأمور المطرية في الفتوى الثانية وسؤاله بحسبانه الأمر بالضرب الذي أفضى إلى الموت، لكن ذلك لم يحدث؛ ربما لأن الورثة ادعوا على معين بخلافه.

ومن الناحية القانونية/السياسية كان الضرب وسيلة معتمدة، وقد استخدم في حالتين—على الأقل—كعقوبة توقع على المذنبين، وقد ورد الضرب بالكرج كعقوبة في بعض التشريعات، ولكن اشترط فيه أن يكون على الأقدام "ومحل القعد" (هلال 2011، 126)، وكوسيلة لنيل الاعترافات من المتهمين المحتجزين في القضايا المختلفة، ورغم مشروعيته كان يثير لدى الدولة إشكاليتين: الأولى إساءة استخدامه من قبل موظفيها الذين تجاوزوا العقوبات المنصوص عليها تجاوزاً كبيراً كما في الفتوين السابقتين، والثانية أنه لم يكن عقوبة رادعة لجميع المذنبين؛ فبعضهم ربما كان قوي البنية يستطيع تحمل الضرب فلا يصح معها عقوبة رادعة، وبعض آخر ربما كان ضعيف البنية وأدى الضرب إلى إتلاف بدنه وهلاكه، ومن هنا بدت الحاجة ماسة لتنظيم الضرب والحد من إساءة استخدامه، فاقترح أولاً ضرورة حضور حكيم أثناء عملية الضرب ليحدد مدى استطاعة المضروب تحمل الضرب، وهل يمكن توقيع العقوبة به دفعة واحدة أم على دفعات (مجلس الأحكام 1852، 004642-0020) ويبدو أنه لم يحقق المراد لذا صدر قانون استبدال الضرب بالحبس عام 1277هـ/1861م ليحقق المساواة العقابية بين جميع المذنبين ويقلص التكلفة البشرية الباهظة للضرب (هلال 2011، 533).

وعلى الرغم من أن التشريعات لم تفلح في القضاء على الضرب وظل مستخدماً، إلا أن الدولة شرعت في كبح جماح موظفيها الذين تورطوا في عمليات ضرب مميته، ففي الفتوى الأولى خضع حاكم المديرية للتحقيق وكان عرضة للحكم عليه، وفي الفتوى الثانية كانت الدولة راغبة في إنزال العقوبة بمأمور المطرية رغم عدم الادعاء بشأنه وعدم إداتته شريعة، وفي مقابل هذا التحرك لم يفعل رجال الشريعة شيئاً حيال الضرب، فالشيخ المهدي من خلال الفتوين، بل وفي كل الفتاوى المتعلقة بالضرب، لم يُبد ما يفيد رفضه أو محاولة تصديه للضرب المبرح الذي ينافي الضرب الشرعي ويفوق الحدود الإنسانية، ومع الإصرار على هذه المواقف بدا أن الشريعة لا تقدم دعماً للفئات الاجتماعية الأضعف في مواجهتها مع النخب الحاكمة.

وفي المحصلة النهائية أسفرت مثل هذه المواقف عن ترزع القاعدة الاجتماعية للشريعة وهو ما يمكن أن تتيحه من الفتوى الآتية التي رفعت إلى الشيخ المهدي، وهي تتعلق بمقتل السيدة ستهم بنت خليفة من مديرية المنيا على يد وصيفة بنت إسماعيل إثر مشاجرة جرت بينهما بالقرب من إحدى القرى الصغيرة، وانتهت بأن ضربتها بمطرق سنط على رأسها أسال الدم منها وظلت ملازمة للفرش بضعة أيام إلى أن توفيت، وحين نُظرت القضية شرعاً ادعى ورثة القتيلة على المرأة وصيفة بأنها القتلة، وأحضروا بينة من ستة أشخاص، ولكن رُدت شهادتهم جميعاً؛ لأن شهادة أهل المحلة [أي القوم المقيمين في موضع القتل] بعضهم على بعض غير مقبولة شرعاً؛ إذ فيها تبرئة لهم من جرم ربما ارتكبه، فاضطر أهل القتيلة إلى إحضار بينة أخرى، ولم يجدوا أمامهم إلا حكيم قنا، ولأنهم توقعوا أن تقرير الحكيم الذي عين القتيلة قبل وفاتها غير مقبول شرعاً أقنعوه بأن يتوجه ليشهد شهادة شرعية أمام القاضي بأن وفاتها بسبب الضرب وليس بسبب آخر، لكن شهادته ردت؛ لأنه ذكر أنه لا يعلم الضارب لها، وكذا ردت شهادة رجل آخر، وأخيراً صدر الحكم الشرعي في هذه القضية بوجوب الدية والقسامة على أهل القرية²، فأبى الورثة قبول الحكم ورفضوا تحليفهم "وفوضوا أمر ذلك للحكومة" (المهدي 1883، 6، 101-103)، وقد أيد الشيخ المهدي حكم القاضي ولم يشأ أن يتوقف أمام تفويض المدعين الأمر للحكومة، الذي عنى سحب قضيتهم من الشريعة وإحالتها إلى نظر السياسة، وكأن الأمر لا يحتاج إلى تعقيب ولا تدارك من المفتي.

ويبدو في هذه الفتوى استخدام القاضي من طرق الإثبات الفقهية (الشهادة، القسامة) وكان يفترض—كما كان الحال في السابق—أن تؤدي إلى معرفة الجاني وإنزال العقوبة به، وهو ما لم يتحقق، الأمر الذي دفع الأهالي إلى سحب قضيتهم من نطاق التحاكم الشرعي بعد أن أخفق في معاقبة الجاني وتحقيق العدالة، وهذا الإخفاق يحتاج إلى محاولة تفسير، ويمكن مناقشته من زاويتين:

الأولى: داخلية تتعلق بعدم تفتن المفتي إلى حاجة طرق إثبات الدعوى (البينة والإقرار والنكول) إلى التطوير؛ رغم قصورها البادي للعيان في فصل القضايا الجنائية، ولا ينبغي الظن أن سياسة التحديث هي التي حتمت هذا، فهناك جدل قديم وممتد حول ضرورة تطويرها

2 القسامة: هي أن يُقسم خمسون من أهل البلدة إذا وجد قتيل فيها—بالله—: ما قتلناه ولا علمنا له قاتلاً.

وتعزيزها بالقرائن والشواهد العقلية، ومن انخرط فيه ابن قيم الجوزية (ت 1325م) الذي ذهب إلى أن الحاكم يحتاج إلى نوعين من الفقه؛ فقه الأحكام الشرعية في الحوادث المنظورة أمامه، وفقه الواقع وأحوال الناس من الدلائل والأمارات الذي يميز به الحق من الباطل، وعليه أن يقارن بين هذا وذاك ليعطي الواقع حكمه، فإن اقتصر على فقه الأحكام "أضاع حقوقاً كثيرة على أصحابها وحكم بما يعلم الناس بطلانه ولا يشكون فيه". (ابن القيم 2014: 5).

جادل ابن القيم المتمسكين بطرق الإثبات الظاهرية من جهتين: الأولى: حديث المرأتين المتنازعتين في أمر الطفل الصغير لدى النبي سليمان عليه السلام، فأمر بالسكين ليشق بينهما فسمحت الكبرى بذلك في حين قالت الصغرى: "لا تفعل. هو ابنها"، ففضى به للأخيرة—خلاقاً لإقرارها—عملاً بالقرينة الظاهرة. وقد استخلص ابن القيم من ذلك أن "الحكم [يكون] بخلاف ما يعترف به المحكوم عليه؛ إذا تبين للحاكم أن الحق غير ما اعترف به"، وأنه يجوز للحاكم تغليب الحكم بالقرائن وشواهد الحال على وسائل الإثبات إن رجحت لديه. الجهة الثانية: هي قوله تعالى (قَالَ هِيَ رَأَوْدَتِي عَنْ نَفْسِي وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَا إِن كَانَ قِيصُهُ قُدٌّ مِّنْ قَبْلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ) (26) وَإِنْ كَانَ قِيصُهُ قُدٌّ مِّنْ دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنَ الصَّادِقِينَ (يوسف 12: 26-27). فتوصل بقَدِّ القميص—أي بالقرينة—إلى معرفة الصادق من الكاذب، وقد فهم الأئمة والخلفاء هذا المعنى فكانوا يحكمون بالقطع إذا وُجد المال المسروق مع المتهم معتبرين أنها قرينة "أقوى من البينة والإقرار؛ فإنهما خبران يتطرق إليهما الصدق والكذب، ووجود المال معه نص صريح لا يتطرق إليه شبهة". (ابن القيم 2014: 12-7).

ويخلص ابن القيم من نقاشه هذا إلى أن البينة التي هي مدار الفصل في الدعاوى هي "اسم لكل ما يبين الحق ويظهره"، ومن خصصها بالشاهدين أو الأربعة أو الشاهد لم يوفِّ مسماها حقه، ولم تأت البينة قط في القرآن مراداً بها الشاهدان، وإنما أتت مراداً بها الحجة والدليل والبرهان مفردة ومجموعة، وكذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم: "البينة على المدعي"،³ المراد به أن عليه بيان ما يصحح دعواه ليحكم له، والشاهدان من البينة، ولا ريب أن غيرها من

3 رواه بهذا اللفظ الترمذي (1998: 3: 19)، والبيهقي (1989: 4: 188؛ 2003: 10: 427)، وعنون بهذا اللفظ البخاري (1987: 2: 929) وروى نحوه.

أنواع البينة أقوى منها؛ كدلالة الحال على صدق المدعي؛ فإنها أقوى من دلالة إخبار الشاهد (ابن القيم 2014، 25-26).

وما ذهب إليه ابن القيم مما يمكن أن يوقع فيه ظاهر التمسك بطرائق الإثبات كان له صدها لدى المفتي المهدي العباسي فقد كان جل اعتماده على البينة، فهي الأداة المحورية التي يستند إليها، وكانت هناك اشتراطات فيمن تقبل شهادته ممن تتم تركيته قبل أداء الشهادة، ورغم ذلك واجهت البينة كأداة ثبوتية صعوبات عديدة، فقد كانت اشتراطاتها عسيرة للغاية، وكانت عرضة لرد القاضي أو طعن المدعين، فضلاً عن افتقارها إلى القدرة على تحديد سبب الوفاة أو الجاني في حالة ما إذا اشترك في القتل جماعة مثلاً.

أما الإقرار كوسيلة ثبوتية فقد كان نادراً، ولا يمكن التعويل عليه في الإثبات، وكذا النكول عن اليمين الذي لم نعثر على ما يفيد وجوده في جميع القضايا التي اطلعنا عليها، ومع عدم كفاية هذه الأدوات كان من الضروري التفكير في تعزيزها بأدوات أخرى من خارجها، وكان الطب يمثل أداة مناسبة ويمكن تكييفها شرعياً بتحويلها إلى نوع من الشهادة هي شهادة أهل الخبرة، لكن اعتقاد المفتي بأن طرق الإثبات منظومة مكتملة ومكتفية بذاتها وليست بحاجة إلى الاستعانة بأدوات من خارجها، واعتقاده بأن الفقه ليس إلا ممارسة إجرائية لا مجال فيها للنظر العقلي حال دون ذلك، وقد عبر عن ذلك الشيخ المهدي بقوله: "الفقه نقلي لا عقلي" (المهدي 1883، 3: 369).

الزاوية الثانية خارجية تتعلق بمسؤولية الدولة عن هذا الإخفاق حين قيدت المفتين والقضاة بالعمل بالمذهب الحنفي دون بقية المذاهب، ثم قصرت العمل على الرأي الراجح في المذهب، وهو ما قلص، إن لم يكن قضى، على أي إمكانية للاجتهاد لدى المفتي الذي باتت مهمته تطبيق أصح الآراء في المذهب على الوقائع المستجدة (Peters 2005, 147-158) ولم يعد مسموحاً له بممارسة الاجتهاد إلا إذا صدر أمر من ولي الأمر بذلك.

وبغض النظر عن دواعي الإخفاق، فقد كان له تداعياته على مرجعية الشريعة وعلاقاتها بكل من محيطها الاجتماعي والدولة، فمن جهة كان إفلات الجناة من العقوبة محلاً بفكرة عدالة الشريعة وقدرتها على استيفاء الحقوق وردع المذنبين وأفضى إلى انكماش القاعدة الاجتماعية للشريعة مع تزايد أعداد الراغبين في نظر قضايهم سياسة لا شريعة⁴ (انظر: مجلس

4 انظر: مجلس الأحكام 1864، 003321-0020، والمهدي 1883، 4: 96، 6: 108.

الأحكام 003321، 1864-0020؛ والمهدي 1883، 4: 6، 96: 108). وفي مقابل هذا الانكماش أخذت مصداقية الدولة الاجتماعية في التمدد؛ لدواعٍ أسلفنا ذكرها، وقد فتح هذا الإخفاق المجال أمام الأجهزة القضائية للدولة لتجاوز الحكم الشرعي وإبطاله، وقد علل أحد المجالس ذلك بقوله: "وبالشريعة لم يكن يُحكم على أحد بشيء" (مجلس الأحكام 003323، 1862-0020)، ويُستشف من هذا النص أن الإبطال سببه عدم كفاءة منظومة الإثبات الشرعية في حقل التطبيق أو وفق ممارسة الشيخ المهدي العباسي على الأقل، وليس رغبة الدولة في إقصاء مرجعية الشريعة.

2,2 ب- هتك العرض
لم يقتصر أثر الطب على قضايا القتل؛ فقد برز كذلك في قضايا الاعتداء على النساء، وهو ما شكل مظهراً آخر من مظاهر عجز منظومة الإثبات الشرعي. فقضايا الانتهاكات الجنسية التي كانت تتعرض لها النساء كانت تُنظر—بمقتضى القانون—وفق "الشرع الشريف" ويحكم فيها الحاكم الشرعي/القاضي، أما المجالس القضائية فقد اقصر دورها على تطبيق الأحكام، غير أن هذه الأحكام باتت عرضة للنقض المتكرر مع إدماج الطب في النظام القضائي؛ فقد مكنت تقارير الحكيم من تحديد كيفية الانتهاك وتوقيته بدقة، وهو ما أسهم في توجيه الاتهام في قضايا كثيرة لم يكن من الممكن توجيه الاتهام فيها في حالة التقيد بمنظومة الإثبات الشرعي؛ نظراً لتعذر الإتيان بالبينة في جرائم الاعتداء على النساء والتي لا تتم—عادة—إلا بعيداً عن الأعين. يوضح المثالان الآتيان ذلك بصورة عملية.

المثال الأول يتعلق بادعاء والددة الطفلة وسيلة بنت جميلة من مدينة الفيوم على خضر بن أبي حجر أنه مسكها عنوة وأزال بكارتها بإصبعه بالقرب من بحر يوسف، وبعد الكشف عليها بواسطة حكيمة البندر وحكيم المديرية ثبت فعلاً إزالة غشاء البكارة، "وأن الإزالة هي جديدة، وأن الإزالة ناشئ [ناشئة] عن إصبع أو طرف عصاة صغيرة"، وحين نُظرت القضية—شرعاً—عجزت المدعية عن إثبات دعواها؛ لجدد المدعي، ولعدم وجود بينة تشهد بوقوع الفعل، ولكن لما نُظرت القضية سياسةً اتضح أنه الفاعل؛ لأن نتيجة التقرير الطبي كانت مطابقة لدعواها، ولأن الصغيرة تمكنت من فرز المتهم من ضمن جملة أشخاص تم اختلاطه بهم في المديرية، وأراد مجلس بني سويف معاقبة المتهم غير أنه سارع وطلب العقد على الفتاة؛ رغم "أنها صغيرة، ولا تكن [ليست] قابلة للزواج" ووافقت أسرته على ذلك (مجلس الأحكام 003323، 1863-0020).

وفي حالة أخرى ادعى والد الفتاة القاصرة خضرة بنت حسن أبو عيشة من المنيا على خضر أبو دياب أنه أزال بكاره ابنته في أثناء عملها بالحقول في حصد القمح، وبالكشف عليها ثبت أن إزالة البكاره حديثة لدواعي سيلان الدم منها، وحين نُظرت القضية— شرعاً— عجزت المدعية ووالدها عن إثبات الدعوى؛ لأن المدعي كان قد جرز الصغيرة وأبعد الأطفال المشاركين لها وأمرهم بالتوجه إلى ملء المياه من التربة،— وجاء الحكم الشرعي بعدم ترتب شيء شرعي على المدعى عليه خلاف اليمين وأبى والدها تحليفه، ولما بُحِثت القضية سياسةً اتضح من تقرير الحكيمة ومن ملابسات القضية وإبعاد الأطفال المتعمد أنه هو الفاعل، فأصدر مجلس أسويط قراراً بسجنه وتشغيله بالأشغال السفلية [الشاقة] مدة ستة أشهر (مجلس الأحكام 1863، 003317، 0020—).

تؤكد هاتان القضيتان ما سبقت الإشارة إليه من أن منظومة الإثبات الشرعي واجهت صعوبة في تحديد الجاني، ولكن جرائم الاعتداء على النساء تشير إلى مظهر آخر من مظاهر القصور وهو رخاوة العقوبات الشرعية فيما دون الزنا، ففي الحالة الأولى ذهب المدعى عليه إلى العقد على المدعية رغم عدم الإثبات الشرعي؛ خشية توقيع العقوبة عليه سياسةً، وفي معظم حالات الاعتداء على النساء التي أمكن ثبوتها كانت العقوبة الشرعية أَرشَ البكاره وهو ما يساوي مهر المثل. فمن خلال عينة مكونة من 38 قضية اعتداء جنسي على النساء رصدتها الباحثة في بعض سجلات مجلس الأحكام ونُظرت— شرعاً⁵— جاءت النتائج كالآتي: 20 حالة عجز عن الإثبات الشرعي، مُنعت خلالها المدعية من معارضة المدعى عليه، و15 حالة أمكن ثبوتها وقُضي فيها بمهر المثل، وحالتا تعزيز شرعي، وحالة واحدة فقط تم فيها تطبيق حد الزنا.

تبرهن هذه العينة على أن العقوبة الشرعية لم تكن رادعة لمنع الجرائم التي مست البنات الأخلاقي للمجتمع؛ إذ غالباً ما كان مهر المثل مبلغاً ضئيلاً، وربما طعن المدعى عليه في المبلغ وادعى أنه أقل مما حدده القاضي، بل ربما أثبت فقره وعدم مقدرته على السداد فيُهل إلى حين ميسرة، ولذا تحتم على الدولة التدخل ونقض الحكم الشرعي وتوقيع عقوبة سياسية على الجاني. ومن خلال 25 حالة ضمن الحالات السابقة نُظرت سياسة بعد أن نُظرت شريعةً

5 اعتمدنا في هذه العينة على سجلات قلم العلماء الشرعي التي أشرنا إليها سابقاً (15 سجلاً) مرتبة ترتيباً تسلسلياً من الرقم 0020-003301 إلى 0020-003315، إضافة إلى بضعة سجلات أخرى مثل: 0020-003317، 0020-003318، 0020-003323.

جاءت النتائج كالآتي: 15 حالة صدر الحكم بمعاينة المتهم؛ رغم عدم الإثبات الشرعي، وغالباً ما كانت العقوبة حكماً بالسجن لمدة تتراوح بين ثلاثة أشهر وعام واحد على أقصى تقدير، أو ضرباً تعزيباً. أما القضايا الباقية فقد صُرف النظر عنها ولم يصدر فيها حكم؛ لاعتبارات متعددة، مثل تعذر الإثبات سياسة (مجلس الأحكام 1864، 003318-0020)، وشمول العفو الحكومي بعض المذنبين (مجلس الأحكام 1863، 003323-0020)، وزواج المدعية من المدعى عليه أو خلافه.

لقد كان منطقياً أن يؤدي العجز عن تطوير المنظومة القضائية الشرعية—ضمن أسباب أخرى—إلى تخطيتها وإلى حلول المنظومة القضائية الجديدة مكانها، وهي منظومة مؤسسة على أدوات حديثة أهمها الطب، وقد عبر أحد الأطباء المعاصرين عن الانتصار الذي حققه الطب بقوله: إن القانون الجنائي الحديث قد حتم على القاضي "أن يقف عند حدوده ويتقيد بقيوده ويسترشد من العارفين بالأمر... وهم الذين يسمون أهل الخبرة وهم الطبيب والجراح" (حسن 1888، 8).

3 من التقليد إلى الاجتهاد

شكل إقصاء الشريعة من المجال الجنائي صدمة للمفتين وللمثقفين الإصلاحيين، وبدا أن هناك حاجة ماسة لمراجعة منظومة القضاء الشرعي، فنهض محمد عبده (1323هـ/1905م) بالخطوة الأولى حين أعد مشروع إصلاح المحاكم الشرعية، لكن هذه الإصلاحات المؤسسية لم تكن وحدها—كافية؛ إذ كانت البنى الفكرية بحاجة إلى مراجعة وإصلاح مماثل وهي الخطوة الموالية التي نهض بها رشيد رضا عبر مجلته المنار. صحيح أن إرهابات الاجتهاد الباكراً بدأت مع حمدان بن خوجة والشيخ محمد بيرم الثاني اللذين دافعا—كما سبق—عن الكورنثينة كقنينة مستحدثة لدفع الوباء في مواجهة المعارضين، ولكن محاولتهما كانت أشبه بمجموعة من الأفكار الجزئية التي لم تشكل—في مجموعها—إطاراً متكاملًا؛ فضلاً عن أنها كانت مدعومة من الدولة في حالة ابن خوجة على الأقل.

أما محاولة رشيد رضا (1354هـ/1935م) فيمكن القول: إنها أكثر شمولاً ونضجاً، بل لعلها أنضج المحاولات الإصلاحية وأكثرها اكتمالاً، وقد برز اهتمام رضا بالمسألة الطبية من جهتين: الأولى: قيامه بإدراج مقرر حفظ الصحة ضمن مشروعه التربوي: مدرسة الدعوة والإرشاد

(رضا 1911، 14: 804)، والثانية: اهتمامه بمناقشة بعض الإشكالات الدينية المتعلقة بالطب الحديث في مجلة المنار، وهذا الاهتمام ربما يعزى جزئياً إلى اقترابه من محمد عبده، ولعله استمع منه—خلال عمله مفتياً للديار المصرية—إلى بعض ما أفضى إليه التمسك بالتقنيات الفقهية في المجال الجنائي والحقوقى.

ويتأسس منهج رشيد رضا في المسألة الطبية على أصليين:

الأول: "أن ما ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم في الطب أو الزراعة وسائر أمور الدنيا لا يُعد من أمور الدين التي يُبلغها عن الله تعالى وإنما يعد من الرأي، وعصمة الأنبياء لا تشمل رأيهم في أمور الدنيا، ولذلك يسمي العلماء أمر النبي صلى الله عليه وسلم بشيء من أمر الدنيا أمر إرشاد وهو يقابل أمر التكليف" (رضا 1906، 9: 858). وقد ميز الصحابة—بدقة—بين الأمرين فكانوا يراجعونه في أمور الدنيا كما حدث في واقعتي بدر وأحد، وبهذا التمييز يكون رضا قد حسم إشكالية النص الديني الحديثي الذي يتعلل به الرافضون للطب الحديث؛ استناداً إلى بضع أحاديث لا تتوافق مع الطب الحديث.

والثاني: ضرورة التعامل الحذر مع الميراث الفقهي، فما وصل إليه الأئمة من آراء وأحكام فقهية استناداً إلى ما وصلت إليه المعارف الطبية في زمانهم، "ليس نصاً دينياً يُتعبد به"، كما أنه لا يوجب على كل متبع للذهب أن يتخذها ديناً متبعاً إن ظهر له استقراء أتم وعلم أصح (رضا 1910، 12: 902)، بل الواجب أن يعمل أهل كل عصر بما وصل إليه علمهم واستقراؤهم للواقع. ويحذر رضا من أن التكب عن الاجتهاد في الأحكام الفقهية التي أثبت الطب الحديث عدم دقتها يُعرض المسلمين إلى إشكاليتين: الأولى: طعن الأجانب في شريعتنا طعناً مبنياً على العلم والاختبار لا على التحامل والتعصب، وذلك منفر عن الدخول في ديننا ومانع من ظهور حقيقته، والثانية: تشكك كثير من المسلمين الذين يدرسون الطب—أو من تطمئن قلوبهم إلى حقائقه—في حقيقة الشريعة وكونها إلهية (رضا 1910، 12: 903).

ويظهر هذان الأصلان—بجلاء—عند مطالعة اجتهادات رضا الفقهية، وهي اجتهادات أرست فكرة إمكانية التعامل مع الجسد الإنساني—بعد وفاته—لمصلحة تُرجى، فحين سئل عن حكم الكشف عن الميت—وهي مسألة أثارت حساسيات منذ شرعت الدولة في تطبيقها منذ عقود—أجاب بقوله: ليس في هذه المسألة نص، وإنما هي مسألة دينوية تندرج ضمن قاعدة درء المفسد وجلب المصالح، والحكم فيها يختلف، فإذا كان هناك شك في موت من ظهرت عليه علامات الموت فإن الكشف عليه يكون متعيناً رجلاً كان أم امرأة،

ويفضل أن تقوم الطيبة بالكشف على المرأة، فإن لم توجد كشف عليها الطبيب؛ دفعاً لمفسدة دفن الأحياء. أما إن تأكد الموت فإن الكشف الطبي يكون جائزاً كذلك؛ إن كان بغرض معرفة سبب الوفاة، وهل يوجد بها مرض مُعدٍ أم لا.

وفي إطار الفتوى، يدحض رضا فكرتين مركبتين يثيرهما المعارضون للطب الحديث وهما: مسألة من يقوم بالكشف على الميت: الطبيب المسلم أم غيره، ويجزم أن مدار ذلك الثقة بعلم الطبيب وبراعته وليس الدين، معللاً بأن "المسألة ليست عبادة فيكون الترجيح فيها بالدين"، ومسألة إهانة الميت وكانت تثار انطلاقاً من أن إرجاء الدفن انتظاراً لتوقيع الكشف يمثل إهانة للميت، وهو ما لا يوافق عليه رضا؛ لأن الإهانة تكون بالعمد ولكن القصد هنا متنفّ، ولأن درء المفساد وحفظ المصالح العامة لا يُهدم بمثل هذه الجزئيات (رضا 1907، 10: 358).

وانطلاقاً من أن المصالح العامة لا تُهدم بالجزئيات أفتى أحد سائليه من الجبل الأسود بعدم جواز خروج المسلم من وطنه—كما ذكر السائل—بسبب الإجماع الحكومي على توقيع الكشف على الموتي، وعلى فرض مخالفة تأخير الدفن للسنة، فإن ذلك لا يبيح للمسلم ترك ماله وعقاره لغير المسلم ولا سيما إن كان غير مضطهد وآمناً على دينه (رضا 1910، 13: 81).

مهد القول بجواز الكشف على الميت السبيل أمام الاجتهاد الفقهي الأهم المتعلق بإباحة التشريح، والذي نهض به المفتون بعد انقضاء زمن الإصلاحية، وأول اجتهاد أمكن رصده كان عام 1935 وقد أتى من المؤسسة الأزهرية حين سئل الشيخ يوسف الدجوي (1365هـ/1946م) عضو هيئة كبار العلماء على صفحات مجلة "نور الإسلام": "هل يسمح قانون شريعتنا الإسلامية بتشريح جثماننا أم لا؟" (الدجوي 1935، 6: 472-473). وقد جاءت إجابته على شكل مقدمة تمهيدية، وفتوى، وخاتمة. أما المقدمة فجاءت مستوحاة من فتوى رشيد رضا السابقة؛ إذ استهلها بالقول: ليس لدينا نصوص شافية في هذا الموضوع، ومن ثم يجب النظر إلى "روح الشريعة وما تتوخاه من المصالح".

أما بنية الفتوى فذهب فيها إلى جواز التشريح، وقد أسس هذا الجواز على قاعدتين: القاعدة الأولى نظرية المصلحة، وبمقتضاها يصبح التشريح ضرورياً في حالتين على الأقل: إن اتهم إنسان بقتل إنسان آخر فعندئذ لا مناص من التشريح؛ لتحديد سبب الوفاة ولتبرئة مدعى عليه في قضية أو تجريمه، وإن كان تقدم علم الطب متوقفاً عليه كما هو المشاهد.

أما القاعدة الثانية فهي القياس الفقهي، حيث قاس التشريع على المال الذي يتلعه الميت وأجاز الفقهاء شق بطنه واستخراجه، معتبراً أن المصلحة المتحققة من التشريع أولى من المصلحة المتحققة من إخراج مبلغ ضئيل من المال من الميت، فهو من قبيل "قياس الأولى". وحتى لا يفهم أن الشيخ يدعو إلى إباحة التشريح مطلقاً، ختم فتواه باستدراك قصير دعا فيه إلى الاحتياط في أمر التشريح وأن يقتصر على ما مست الحاجة إليه، وناشد الأطباء تقوى الله في هذا الأمر (الدجوي 1935، 6: 473).

ويبدو أن ما أفاده الدجوي لم يكن شافياً لحسم المسألة؛ إذ قبلت فتواه باحتجاج من المعارضين الذين واجهوه بفتوى معارضة للشيخ محمد بنحيت المطيعي (1354هـ/1935م). وكان الشيخ عبد المجيد سليم (1374هـ/1954م) مفتي الديار المصرية قد سئل عن حكم التشريح إن كانت الوفاة مشكوكاً في كونها جنائية، وقد ذهب في إجابته منحى مغايراً لما ذهب إليه الدجوي وآثر التعامل مع النصوص الشرعية، وافتتح بالنصوص الفقهية المختلفة في موضوع شق بطن المرأة التي توفيت وتركت جنيناً في بطنها، وشق بطن من توفي وقد ابتلع مالا، وهو—فيما يلاحظ—لم يشأ أن يؤول تلك النصوص بحسبانها غير دالة قطعياً على عدم جواز التشريح، لكنه في المقابل قام بتأويل نجول للنصوص الحديثية وأهمها حديث عائشة عن الرسول صلى الله عليه وسلم أن "كسر عظم الميت ككسره حياً"، فذهب إلى أن ظاهر الحديث أن للميت حرمة كحرمة الحي فلا يُتعدى عليه بكسر عظم أو شق بطن؛ "لغير مصلحة راجحة أو حاجة"، واستدل بما ذكره السيوطي من سبب الحديث وأن الرسول شاهد حفار قبر ينبش قبراً ويُخرج منه عظماً أراد أن يكسره فنهاء، ونهيه إياه كان لأنه دون مصلحة أو حاجة، وبناء على هذا الاستدلال استنتج جواز شق بطن الحي—كالميت—لإجراء جراحة، لكنه قيده بقيدين: إن غلب الظن أنه لا يموت بهذا الشق، وإن كان فيه مصلحة له (دار الإفتاء المصرية 1981، 4: 1331-1333).

وضمن هذا السياق تأتي فتوى حسنين مخلوف (1410هـ/1990م) مفتي الديار المصرية في منتصف القرن، وتعد—بشكل أو بآخر—امتداداً لفتوى الدجوي؛ إذ استعاد ما ذهب إليه من ضرورة الترجيح بين المصالح والمفاسد، وأضاف أنه ينبغي النظر إلى أن علم الطب من فروض الكفاية التي تأثم الأمة بتركها، ولما كان التشريح من مقوماته التي لا يقوم إلا بها يصبح التشريح واجباً؛ عملاً بالقواعد الأصولية القاضية بـ"أن الشارع إذا أوجب شيئاً يتضمن ذلك إيجاب ما يتوقف عليه، فإذا أوجب الصلاة كان ذلك إيجاباً للطهارة التي تتوقف

الصلاة عليها، وإذا أوجب بما أومأنا إليه من الأدلة على الأمة تعلم فريق منها الطب وتعليمه ومباشرته، فقد أوجب بذلك عليهم تعلم التشريح وتعليمه ومزاولته عملاً. “ويذهب الشيخ إلى أن التشريح صار “فصيلاً بين حق وباطل وعدل وظلم؛ إذ عليه المدار في تحقيق الدعاوى الجنائية، فبه يُبرأ غير المذنب ويعاقب من ارتكب جرماً، وبهذا المعنى ليس هناك ريب في جوازه إن كان السبيل الوحيد للوصول إلى العدالة (مخلف 1951، 418-419).

شكلت الفتاوى السابقة الأساس لإباحة التشريح في العالم الإسلامي، واستندت إليها غالبية الاجتهادات اللاحقة، وكان آخرها فتوى هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية عام 1976م بإباحة التشريح بأغراضه الجنائية والتعليمية وللتثبت من وجود أمراض معدية (هيئة كبار العلماء 2004، 2: 84-85). وكما هو واضح فهذه الاجتهادات نهض بها المفتون وهيئات الفتوى الرسمية، ويمكن وصفها بأنها اجتهادات تمت تحت سقف الدولة، لكن هذا لا يعني أنها كانت بإيحاء كامل من الدولة؛ لأن التشريح بات ممارسة شائعة ومقبولة من شرائح اجتماعية موسعة، وأحرز الطب عمومًا نجاحات قاطعة؛ خلافاً للقرن التاسع عشر ولم يعد بالإمكان تجاهله.

4 خاتمة

انشغلنا—فيما سبق—ببحث كيفية استجابة المفتي لسياسة التحديث التي تمثلت في إدخال التقنيات الطبية الحديثة في النظام الاجتماعي والقانوني، والدور الذي مارسه الاجتهاد في العصر الحديث في هذا السياق. وقد ناقش البحث عدة إشكاليات:

الأولى تتعلق بكيفية النظر إلى المنظومة الفقهية والتعاطي معها. هل نُظر إليها بوصفها نسقًا مغلقًا أم نسقًا مفتوحًا قابلاً للإضافة والتطوير الداخلي والانفتاح على الأنظمة والأنساق الأخرى الخارجية؟ وبصيغة أخرى: هل يمكن التنكب عن الاجتهاد؛ اكفاءً بالتقليد كما ذهب إلى ذلك الشيخ المهدي العباسي الذي آمن أن “الفقه نقلي لا عقلي”، وقد تبين من خلال الوقائع التي وردناها خطورة النظر إلى المنظومة الفقهية؛ بوصفها نسقًا مغلقًا، ولذا اعتبرنا أن شرط الديمومة والبقاء يظل رهناً بقدرتها على التفاعل المثمر مع غيرها من المنظومات. والثانية تتعلق بالعلاقة المحتملة بين أعمال مبدأ الاجتهاد وتحقيق عدالة الشريعة، حيث تبين أنه في ظل غياب الاجتهاد لم يكن ممكناً الوصول إلى العدالة، وقد أفضى ذلك إلى

نتيجتين لا تزال آثارهما قائمة إلى يومنا هذا وهما: اهتزاز الثقة بقدرة الشريعة على استيفاء الحقوق، وتخيخ الشريعة عن المجال القانوني.

أما الثالثة فهي علاقة الدولة بحركة الاجتهاد في الأزمنة الحديثة؛ إذ بدا أن الدولة لعبت دوراً في توجيه المفتي نحو اتخاذ مواقف بعينها، وبغض النظر عن تقييمنا لهذا التدخل وضروراته، فإن الاجتهاد—وفق تعريفنا على الأقل—هو ممارسة فكرية حرة مستقلة غير مقيدة بإطار الدولة ولا يمكن قبولتها ضمن الأطر والأنساق الفكرية المستقرة، فهي تهدف دوماً إما إلى تجاوزها أو تطويرها. ووفقاً لهذا فإن محاولة رشيد رضا تعد أكثر المحاولات الاجتهادية اكتمالاً وجساراً، فمن جهة لم تؤطر بإطار الدولة ولم تحدّ بحدودها بل تجاوزتها في بعض الأحيان، ومن جهة أخرى لم تدعن للبنى والأفكار القائمة بل عمدت إلى تقويضها وأرست قواعد وأفكاراً بديلة سمحت بتوطين الممارسة الطيبة ضمن الأطر الشرعية.

المصادر والمراجع

- البخاري، محمد بن إسماعيل. 1987. الجامع الصحيح المختصر. تحقيق محمد مصطفى البغا، بيروت: دار ابن كثير ودار اليمامة.
- اليهقي، أحمد بن الحسين. 2003. السنن الكبرى. تحقيق محمد عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية.
- اليهقي، أحمد بن الحسين. 1989. السنن الصغير. تحقيق عبد المعطي أمين قلعجي، كراتشي: جامعة الدراسات الإسلامية.
- الترمذي، محمد بن عيسى. 1998. الجامع الكبير (سنن الترمذي). تحقيق بشار عواد معروف، بيروت: دار الغرب الإسلامي.
- دار الوثائق القومية (مصر). 1875-1876 / 1270-1292هـ. مجلس الأحكام. الأرقام من 0020-003301 إلى 0020-003315.
- دار الوثائق القومية (مصر). 1280هـ / 1863م. مجلس الأحكام. رقم 0020-003323.
- دار الوثائق القومية (مصر). 1280هـ / 1863م. مجلس الأحكام. رقم 0020-003317.
- دار الوثائق القومية (مصر). 1268هـ / 1852م. مجلس الأحكام. رقم 0020-004642.
- دار الوثائق القومية (مصر). 1281هـ / 1864م. مجلس الأحكام. رقم 0020-003318.
- ابن فرحون، إبراهيم بن علي المالكي. د.ت. تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام. بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

- ابن قيم الجوزية. 2014. الطرق الحكمية في السياسة الشرعية. جدة: مجمع الفقه الإسلامي. عامر، أمينة، وآخرون (تحقيق). 2010. الأوامر والمكاتبات الصادرة من عزيز مصر محمد علي. القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية.
- التونسي، محمد بن محمد بن حسين بن أحمد. د.ت. حسن البناء في جواز التحفظ من الوبا. مكتبة المسجد النبوي. رقم: 1454.
- الجبرتي، عبدالرحمن. 2003. عجائب الآثار في التراجم والأخبار. القاهرة: الهيئة العامة للكتاب ومكتبة الأسرة.
- حسن، إبراهيم باشا. 1890م. الدستور المرعي في الطب الشرعي. القاهرة: المطبعة الدرية الطبية. ط2.
- خوجة، مصطفى بن حمدان. 1835. إتحاف المنصفين والأدباء بمباحث الاحتراز عن الوبا. استنبول: دار الطباعة السلطانية.
- الدجوي، يوسف. 1935. "حكم تشرح الميت في الشريعة الإسلامية"، مجلة نور الإسلام 6: 472-475.
- رضا، محمد رشيد. 1906. "فتاوى المنار"، مجلة المنار 9: 856-859.
- رضا، محمد رشيد. 1907. "استفتاء عن الكشف الطبي على الميت"، مجلة المنار 10: 358-359.
- رضا، محمد رشيد. 1910. "الكشف الطبي على الموتي وتأخير الدفن"، مجلة المنار 13: 100-102.
- رضا، محمد رشيد. 1910. "مدة حمل النساء شرعاً وطباً"، مجلة المنار 12: 900-902.
- رضا، محمد رشيد. 1911. "العلوم والفنون التي تدرس في دار الدعوة والإرشاد"، مجلة المنار 14: 801-821.
- عليش، أبو عبد الله الشيخ محمد أحمد. د.ت. فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك. بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
- فهيم، خالد. 2006. الجسد والحدأة. ترجمة: شريف يونس. القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية.
- مجموعة مؤلفين. 2004. أبحاث هيئة كبار العلماء. الرياض: الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء.
- دار الإفتاء. 1981. الفتاوى الإسلامية من دار الإفتاء المصرية. القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.
- مجموعة مؤلفين. 1995. الموسوعة الفقهية الكويتية. الكويت: دار السلاسل.
- مخلف، محمد حسنين. 1951. فتاوى شرعية وبحوث إسلامية. القاهرة: دار الكتاب العربي.

المهدي، محمد العباسي. 1883. الفتاوى المهدية في الوقائع المصرية، القاهرة: المطبعة الأزهرية.

هلال، عماد. 2011. وثائق التشريع الجنائي المصري: سجل مجموع أمور جنائية. القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية.

Kuhnke, LaVerne. 1990. *Lives at Risk: Public Health in Nineteenth-Century Egypt*. Berkeley: University of California Press.

Peters, Rudolph. 1997. "Islamic and Secular Criminal Law in Nineteenth Century Egypt: The Role and Function of the *Qadi*." *Islamic Law and Society* 4:70–90.

Peters, Rudolph. 2005. "What Does it Mean to be an Official *Madhhab*? Hanafism and the Ottoman Empire." in *The Islamic School of Law*, edited by P. Berman, R. Peters and F. E. Vogel, 147–185. Cambridge: Harvard University Press.