

قصة العبودية في كتب المالكية

محمد بن المختار الشنقيطي

مايو ٢٠١٢

(الحلقة الأولى)

ساد اللّجاج وارتفع العجاج حول حرق حركة (المبادرة من أجل الانعتاق) في موريتانيا متون الفقه المالكي بطريقة استفزازية، وفي غمرة المناكفات السياسية المحيطة بالأمر ضاعت العبرة من هذه السابقة ذات الدلالة الخطيرة على مستقبل الدين وانسجام المجتمع. وهذه محاولة عجلى للغوص على شيء من الجذور الفقهية والتاريخية للمشكلة، بعيدا عن تداعياتها السياسية الظرفية. ونرجو أن تدفع هذه الخواطر آخرين إلى مزيد من التفكير الهادئ حول هذا الموضوع وعدم اختزاله في آثاره الأنية. فالأولى من حرق الكتب الفقهية باستفزاز والدفاع عنها بانفعال هو قراءتها بعين مفتوحة، تميز بين الدين والتدين، وبين الشريعة والفقه، وبين الوحي والتاريخ. فالأمر ليس حدثا عابرا في بلد قصي، وإنما هو في جوهره أمر مستقبل الإسلام في عصر الحرية.

ليس من ريب أن الشريعة "عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها" (ابن القيم: إعلام الموقعين ٣/٣). لكن فقهاء الموروث –وهو كسب بشري لا وحيّ منزل- ليس كله عدلا ولا رحمة ولا مصلحة ولا حكمة. بل هو حاصل تفاعل فهم الفقهاء للوحي مع الموارد الاجتماعية والثقافية السابقة على الإسلام، ومع واقع القهر الاجتماعي الذي ساد في عصرهم. وقد نجح هذا الفقه في تحقيق العدل حيناً، وفشل أحياناً أخرى فشلاً ذريعاً في الارتفاع إلى مقام المبادئ الإسلامية الجليلة، فانتهى إلى خلاصات غريبة مثل التي سنوردها في هذا المقال نقلاً عن كتب السادة المالكية. ولكي يتبين الفرق الهائل بين

الشريعة والفقه في هذا المضممار أقتصر على مثالين: أولهما التفاف الفقهاء على مسألة المكاتبية لتحرير الرقيق، والثاني رفضهم المساواة بين الحر والعبد في حق الحياة الذي هو أصل كل الحقوق وأقدسها. وكلا الأمرين من المصائب الفقهية الكبرى في التاريخ الإسلامي.

إن المعروف تاريخياً أن أصل الاسترقاق ابتداءً هو الأسر في الحرب، وقد قال الله تعالى في أسرى الحرب: "فإما متناً بعداً وإما فداء" (سورة محمد، الآية ٤). فهذه الآية صريحة في خيارين للتعامل مع أسير الحرب، وهما المن: أي التسريح بلا مقابل، والفداء: أي التسريح بمقابل مالي. ولم تذكر الآية الكريمة أي خيار ثالث، بل حصرت الأمرين "إما" و"إما". قال الشيخ رشيد رضا: "وقد خير الله تعالى أولي الأمر منا في أسرى هذه الحرب بقوله: فإما منا بعد وإما فداء، أي: فإما أن تمنوا عليهم وتطلقوهم فضلاً وإحساناً، وإما أن تأخذوا منهم فداء." (محمد رشيد رضا: تفسير المنار، ٩/٥). وقال: "ولما كنا مخيرين فيهم بين إطلاقهم بغير مقابل والفداء بهم، جاز أن يعد هذا أصلاً شرعياً لإبطال استئناف الاسترقاق في الإسلام؛ فإن ظاهر التخيير بين هذين الأمرين أن الأمر الثالث الذي هو الاسترقاق غير جائز لو لم يعارضه أنه هو الأصل المتبع عند جميع الأمم، فمن أكبر المفاسد والضمر أن يسترقوا أسراناً ونطلق أسراهم ونحن أرحم بهم وأعدل كما يعلم مما يأتي. ولكن الآية ليست نصاً في الحصر، ولا صريحة في النهي عن الأصل، فكانت دلالتها على تحريم الاسترقاق مطلقاً غير قطعية." (رشيد رضا: تفسير المنار ١١|٢٣٧).

والسبب في عدم القطع هذا هو أن الإسلام دين عملي، وقد ظهر في عالم امبراطوري من سماته حرب الكل على الكل. وفي هذه الحروب الدائمة يبقى آلاف النساء والأطفال في أرض المعركة أحياناً كثيرة، يواجهون أحد خيارات ثلاثة هي:

- الإبادة على يد الجيش المنتصر.

- أو الموت جوعاً في فيافي الأرض.

- أو الاسترقاق والاندماج في المجتمع المسلم.

وقد اختار الإسلام الخيار الثالث -على مرارته- لأن الخيارين الآخرين أسوأ بكثير. فلم يكن من السهل على أسير حرب متغرب أن يبدأ حياة جديدة، ولا كان من السهل على أرملة تائهة في أرض المعركة أن تحافظ على حياتها -فضلا عن المحافظة على عرضها- دون اندماج في المجتمع.

لكن تشريع الإسلام لم يقف عند هذا الحد، بل جعل قضية الرق عمليا مرحلة مؤقتة، حينما وضع حرية الرقيق في يده من خلال نظام المكاتبه. والمكاتبه هي عقد بين العبد والسيد يلتزم العبد بمقتضاه بدفع فدية على أقساط مقابل حريته، ويصبح المكاتب حرا بمجرد إبرام العقد. فإن عجز عن الأداء لم يعد عبدا، وإنما يصبح عليه دين للسيد السابق، يجب على الدائن إنظاره فيه إلى حين ميسرة، ويجب على السلطة والمجتمع عونه بالمال حتى يتحرر من ربة الرق. وهذا فحوى قوله تعالى: "وَالَّذِينَ يَبْتِغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا وَآتُوهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ." (سورة النور، الآية ٣٣). ففي الآية أمران صريحان: يلزم أولهما السادة بقبول عقد الحرية، ويلزم الثاني المجتمع -ممثلا في الدولة- بالإسهام المالي في هذا المسار التحرري.

لقد شاع في المطارحات الإسلامية أن الإسلام دفع إلى تحرير الرقيق دفعا أخلاقيا فقط، بحضه على إعتاق الرقاب باعتبار ذلك من أعظم القربات التطوعية، لكنه لم يحرر الرقيق قانونيا بفرض إجراءات عملية ملزمة بتحريره. وهذا الرأي غير سديد، إذ هو ينطلق من التسليم بفهم فقهي شائع يناقض ظاهر كتاب الله عزوجل.

لقد جعل القرآن الكريم حرية العبد بيده حينما ألزم مُلأك العبيد بالمكاتبه في أمر صريح لا لبس فيه. فالمكاتبه تمنح العبد حق تحرير نفسه إن قدر، وتوجب على المجتمع عونه على ذلك إن لم يقدر، وهو ما يعني أن الإسلام لم يعلن إعتاق العبيد بإطلاق دفعة واحدة، لكنه وضع في يد كل منهم مفاتيح الانعتاق

الذاتي، وألزم المجتمع والدولة بمعاضدته في ذلك. وهذا المسار كان أليق بالعصور القديمة التي لم يكن استقلال الفرد فيه عن الجماعة واعتماده على نفسه بالأمر السهل. وهو منسجم أيضا غاية الانسجام مع إلغاء الرق جملة في العصر الحديث، بقرار من السلطة العامة الممثلة للمجتمع، وذلك بعد أن استقلت ذات الفرد عن الجماعة والمجتمع استقلالاً بعيداً.

لكن إحدى المصائب الفقهية في تاريخ الرق بالمجتمعات الإسلامية هي التفاف الفقهاء على نظام المكاتبه الذي جعله القرآن طريقاً إلى حرية كل العبيد. وقد كان أمير المؤمنين عمر بن الخطاب يضرب السادة الذين يأبون إعتاق عبيدهم عبر نظام المكاتبه: "عن أنس بن مالك قال أرادني سيرين على المكاتبه فأبيت عليه فأتى عمر بن الخطاب رضي الله عنه فذكر ذلك له، فأقبل عليّ عمر رضي الله عنه يعني بالدرة فقال كاتبه." (سنن البيهقي ١٠/٥٣٨، وصححه الألباني في إرواء الغليل ٦/١٨٠). فانظر كيف هجم عمر بسوطه على رجل في مقام أنس بن مالك ليلزمه بقبول عقد المكاتبه مع عبده سيرين، ثم انظر كيف ميع الفقهاء بعد ذلك الأمر، فقالوا إن الأمر بالمكاتبه ليس للوجوب، بل للاستحباب أو حتى للإباحة (انظر الحطاب: مواهب الجليل شرح مختصر خليل ٦/٣٤٤).

وبهذا الرأي المرجوح الذي يسد باب الاعتناق الذاتي قال أكثر الفقهاء. ولم يخل تاريخ هذا الدين المحفوظ بحفظ الله له من قائم بالحق يقف في وجه هذه التأويلات. وكان ابن حزم هو صاحب هذا الموقف في قضية المكاتبه، فوقف للفقهاء بالمرصاد ببيانه وبيناته، وبين أن عزوف أغلب الفقهاء هنا عن ظاهر القرآن خطيئة لا مسوغ لها، قال ابن حزم: "وأمر الله تعالى بالمكاتبه -وبكل ما أمر به- فرض، لا يحل لأحد أن يقول له الله تعالى: افعل، فيقول هو: لا أفعل" ((ابن حزم: المحلى ٨/٢٢١). ووصف ابن حزم آراء الفقهاء العازفة عن ظاهرة القرآن ومقتضى العدل هنا بأنها "تشغيبات" و"ساوس" و"مضاحك" فقال: "فهذا عمر وعثمان يريانها واجبة، ويُجبر عمر عليها ويضرب في الامتناع عن ذلك، والزيبر يسمع حمل عثمان الآية على الوجوب فلا ينكر على ذلك، وأنس بن مالك لما دُكر بالآية سارع إلى الرجوع

إلى المكاتبه وترك امتناعه. فصَحَّ أنه لا يُعرَف في ذلك مخالف من الصحابة رضي الله عنهم. وخالف في ذلك الحنفيون والمالكيون والشافعيون فقالوا ليست واجبة، وموَّهوا في ذلك بتشغيبات... وهذه وساوس سخر الشيطان بهم فيها، وشَوَّادٌ سَبَّب لهم مثل هذه المضاحك في الدين، فَاتَّبَعُوهُ عليها" (ابن حزم: المحلَّى ٨|٢٢٢-٢٢٣).

وربما اعترض من يحسنون الظن بالتاريخ متسائلين: وكيف يُتصور استمرار الرق طيلة مسار التاريخ الإسلامي، رغم وجود هذه النصوص القرآنية الصريحة؟ والجواب أن بقاء العبودية الاجتماعية التي تتجسد في الرق لا يختلف -من المنظور التاريخي- عن بقاء العبودية السياسية المتجسدة في المُلْك العضوض. فالتاريخ ليس حُجة على الوحي، بل الوحي هو الحجة على التاريخ.

أما المصيبة الفقهية الثانية فهي رفض الفقهاء للمساواة بين الحر والعبد في حق الحياة. فقد تلاعبت أقلام الفقهاء هنا تلاعبا غريبا بالنص القرآني مرة أخرى ليرسخوا التفاوت في أقدس حقوق الإنسان وأكدها، وهو حق الحياة. لقد حرم الله عز وجل قتل النفس -أي نفس- إلا قصاصا بأخرى أو فساد في الأرض، دون تمييز بين حر وعبد، ثم عمم في القصاص في القتل دون تمييز بين حر وعبد أو بين مسلم وكافر: "وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ" (سورة المائدة، الآية ٤٥)، وأوجب الدية لأهل القتل، والكفارة على القاتل: "وَمَا كَانَ لِلْمُؤْمِنِ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا" (سورة النساء، الآية ٩٢). وتوعد قاتل المؤمن بوعيد لم يرد في الكتاب مثله: "وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا." (سورة النساء، الآية ٩٣).

وعمم النبي صلى الله عليه وسلم مبدأ تكافؤ الدماء بين المسلمين: "المسلمون تتكافأ دماؤهم" (رواه بسند صحيح ابن ماجه ٢|٨٩٥، والبيهقي ٨|٥١، والنسائي ٨|٢٤ وغيرهم). كما صرح صلى الله عليه وسلم أن لا ميزة بين الحر والعبد في حق الحياة: فقال: "من قتل عبده قتلناه، ومن جدَّ عبده جدعناه." (رواه

أحمد ٢٩٦/٣٣، والترمذي ٢٦/٤ وحسنه، والحاكم ٤٠٨/٤ وصححه، وقال الذهبي: "على شرط البخاري".
وحسن إسناده ابن حجر في هداية الرواة ٣٨٠/٣ والبغوي في شرح السنة ١/٥ (٣٩١).

لكن الفقهاء أهدروا العموم الواضح في هذه النصوص الشرعية، وميزوا بين الحر والعبد في حق الحياة، فأعفوا السيد من أي عقوبة دنيوية إذا قتل عبده، عمداً أو خطأ، وأعفوه من القصاص ومن الدية إذا قتل عبداً غيره، بل أعفوه حتى من الكفارة، ولم يلزموه بأكثر من دفع "قيمة" العبد. وتمسك هؤلاء الفقهاء بفهم متناقض غريب لآية القصاص: "يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرِّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَى بِالْأُنثَى" (سورة البقرة، الآية ١٧٨). فطبّقوا التمييز على الحر والعبد، ولم يطبقوه على الذكر والأنثى، رغم أن الآية ليس فيها دلالة على تمييز أصلاً، وإنما هي منع من إيغال أهل الجاهلية في الثأر وتجاوزهم قتل القاتل إلى غيره، حيث كانوا يأنفون من أخذ الثأر لأشرافهم من العبد والمرأة.

وإليك جوانب من كلام الفقهاء يهدرون فيه حق الحياة، ونقتصر فيها على فقهاء المذهب المالكي المعروفين في بلادنا مراعاة للسياق. قال المواق: "لا يُقتل حرُّ عبداً" (المواق: التاج والإكليل لمختصر خليل، ٦٠٢/٤). وقال الخرشي: "لو قتل الحرُّ المسلم عبداً مسلماً فإنه لا قصاص عليه" (الخرشي: شرح مختصر خليل ٣/٨). وإذا كانت الدية واجبة في نص القرآن في القتل الخطأ دون تمييز: "فدية مسلّمة إلى أهله" (سورة النساء، الآية ٩٢). فإن أمر العبد سهل عند فقهاءنا، إذ العبد لا أهل له في نظرهم غير السيد القاتل، حتى وإن ترك خلفه أرملة ثكلى وأيتاما مكلومين، "قال ابن القاسم: وإن قتله سيده خطأ فلا شيء عليه." (ابن رشد: البيان والتحصيل ٣٤٧/١٤).

وحتى الكفارة – التي هي حق الله تعالى وحق المساكين – تم تجاوزها بجرة قلم. قال ابن عبد البر: "والكفارة في قتل الخطأ واجبة، ولا كفارة في قتل عمد، ولا في قتل كافر ولا عبداً، إلا أنه استحباب مالك

الكفارة في قتل العبد خطأً" (ابن عبد البر: الكافي في فقه أهل المدينة ١١٠٨/٢)، وقال ابن جزي: "ولا كفارة في قتل عبد ولا كافر إلا أنها تُستحب في قتل العبد" (ابن جزي: القوانين الفقهية، ص ٢٢٨). وقال ابن رشد: "كفارة قتل العبد ليست بواجبة" (ابن رشد: البيان والتحصيل ٦٥/١٣). وقال: "الرقبة في قتل العبد تطوع، وليست واجبة" (ابن رشد: البيان والتحصيل ١٨١/٥).

وأغرب ما في الأمر هو حديث فقهاءنا عن تواطئ الحر والعبد في قتل عبد. فهنا لا يكون التمييز بين شخصين ارتكبا جريرتين متمايزين، بل تمييز بين فاعلين للفعل ذاته. قال القرافي: "وإن قتل عبدًا وحُرَّ عبدًا عمدًا قُتِلَ العبدُ، وعلى الحرِّ نصف قيمته في ماله، لأنَّ العاقلة لا تحمل عمدًا، ولا يُقتلُ حُرُّ بعبد" (القرافي: الذخيرة ٢٧٤/١٢).

أما العبد المسكين، فإذا قتل حراً، ف"لا خلاف بينهم في أن العبد يُقتل بالحر" (ابن رشد: بداية المجتهد ١٨١/٤). بل إن العبد لا يستحق حتى إجراءات التقاضي. قال ابن جزي: "وإذا قتل العبد حراً فيسلمه سيده لأولياء المقتول فإن شاءوا قتلوه وإن شاءوا أحيوه" (ابن جزي: القوانين الفقهية، ص ٢٢٧). ومعنى قوله "أحيوه": استرقوه وأبقوه على قيد الحياة. وإن المرء ليعجب من هذا المنطق ويتساءل: بأي أساس شرعي في قوانين الأرض أو السماء يتم تسليم الجاني إلى المجني عليه ليتصرف فيه كما يشاء؟! ألا يوجد قضاء ومرافعات وشهود وبيانات وسلطة تنفذ أحكام القضاء؟! فما معنى استثناء العبد المتهم بالقتل من كل ذلك سوى إهدار إنسانيته؟

إن تحرر المجتمعات التي ينبثق نظام قيمها من الدين -ومنها مجتمعنا- لا بد أن ينطلق من التمييز بين العنصر الأزلي الخالد والعنصر التاريخي المؤقت من الثقافة الدينية. وقراءة تراثنا الفقهي بعيون مفتوحة، دون إشعال أو انفعال هو الذي سيجمعنا على كلمة سواء من الوحي الخالد، ويحررنا من الفقه

الجامد الذي يقيدنا ثقافيا واجتماعيا، فهل نأخذ العبرة من الهزة الحالية، وننجح مستقبلا في تحقيق الانعتاق دون احتراق أو إحراق؟

(الحلقة ٢)

لقد رأينا في الحلقة الأولى هشاشة الأساس الفقهي لاستمرار العبودية في المجتمعات المسلمة، وهو استمرار سببه التملص من المبدأ القرآني الذي جعل عتق الرقيق بيده من خلال نظام المكاتب. كما رأينا نموذجا من ازدواجية المعايير الفقهية في أقدس حق من حقوق الإنسان وهو حق الحياة. بيد أن كل ما ذكرناه في الحلقة الأولى مجرد تأسيس نظري عام. أما الحالة الموريتانية فالأمر فيها أبشع من ذلك إذا وضعناه في سياق الزمان والمكان، إذ أصل الاسترقاق فيها موبقة من الموبقات الشرعية، لأنه استرقاق إخوة في الدين حرم الله دمائهم وأموالهم أعراضهم، ولعلها مما ينطبق عليه الحديث القدسي: عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: "قال الله: ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة: رجل أعطى بي ثم غدر، ورجل باع حرا فأكل ثمنه، ورجل استأجر أجيرا فاستوفى منه ولم يعط أجره." (صحيح البخاري ٨٢/٣). وهذا الذي نريد بيانه في هذه الحلقة بأسانيد التاريخة.

منذ أربعة قرون كشف العلامة أحمد بابا التنبكي (٩٦٣-١٠٣٢ هـ) عوار الرق في الصحراء الكبرى، وضعف أساسه الفقهي والتاريخي. وأحمد بابا -لمن لا يعرفه- ينحدر من أسرة كريمة من مدينة ولاتة استقر به المقام في مدينة تنبكتو لما كانت حاضرة امبراطورية سنغاي. وهو مؤلف مكثر، ومن ضمن مؤلفاته شرح جزئي على (مختصر خليل) سماه (المقصد الكفيل بحل مقفل خليل)، وحاشية عليه سماها (من الرب الجليل في مهمات تحرير خليل). فالشيخ أحمد بابا ينطلق من داخل المنظومة الفقهية السائدة التي رأينا من قبل هشاشتها في موضوع الرق والاسترقاق، لكنه رجل ذو حس تاريخي وروح

إنصاف، وقد عاين وعايش الواقع المرير للأرقاء، وعانى من المذلة حينما أسره الجيش المغربي السعودي المغربي على تنبكتوعدة أعوام.

وقد ألف أحمد بابا رسالة وجيزة سماها (معراج الصعود إلى نيل مجلب السود) انتهى من تحريرها عام ١٠٢٤ هـ، وهي من نشر معهد الدراسات الإفريقية بالرباط، مع تحقيق وترجمة إلى الإنكليزية بقلم فاطمة حراك وجون هنويك. وقد أوضح الشيخ أحمد بابا في رسالته أن أهل السودان (إفريقيا الغربية) قد استفاض فيهم الإسلام منذ أمد بعيد، يرجع إلى القرن الخامس الهجري، وأن استرقاقهم موبقة من الموبقات الشرعية ينطبق عليها الوعيد الشديد في الحديث القدسي الأنف الذكر. وسار على نهج الشيخ أحمد بابا الفقيه محمد بن إبراهيم الجارمي في رسالة له بعنوان مثير، أقترح أن يكون شعارا لكل الساعين إلى إنصاف الحراطيين في موريتانيا، وهو: (تنبيه أهل الطغيان على حرية السودان).

ويبدو أن هذه الرسالة لم تنشر بعد، لكن الباحث المغربي عبد الخالق أحمدون نقل عن نسخة مخطوطة منها بمكتبة الشيخ عبد الله كنون. وقد استهل الجارمي رسالته بالقول: "إني لما رأيت تحامل كثير من الناس على السودان، وتجاسرهم عليهم من غير موجب، وما يدعون من رقيتهم وعدم إسلامهم، حملتني الغيرة على أن أنبه على ذلك في رسالة، ليكون على بال من له أدنى اهتمام بدينه." ثم خلاص الجارمي إلى أن استرقاقهم "ظلم وخروج على الهدى." (انظر د. عبد الخالق أحمدون: أبعاد التواصل الحضاري بين المغرب والبلدان الإفريقية من خلال رسالة "معراج الصعود" لأحمد بابا التمبكتي، ص ١٥-١٦).

لكن المؤرخ أحمد بن خالد بن محمد الناصري (ت ١٣١٥ هـ) صاحب كتاب (الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى) هو الذي وضع النقاط على الحروف في هذا الأمر، وكشف الزيف التاريخي المحيط بقضية الاسترقاق في غرب وشمال إفريقيا. ونظرا لأهمية نص الناصري وطوله نقسمه إلى مواضيعه الرئيسية، وأهمها:

أولاً: أن شعوب منطقة السودان –وهي تشمل كل غرب إفريقيا في استعمال المغاربة- قوم مسلمون عميقو التدين منذ القدم، وأن استرقاقهم على أيدي إخوانهم في الدين أمر مستبشع. يقول الناصري: "قد تبين لك بما قصصناه عَلَيْكَ من أَخْبَارِ السُّودَانِ مَا كَانَ عَلَيْهِ أَهْلُ تِلْكَ الْبِلَادِ مِنَ الْأَخْذِ بِدِينِ الْإِسْلَامِ مِنْ لَدُنِ قَدِيمٍ، وَأَتَمَّهُمْ مِنْ أَحْسَنِ الْأُمَّمِ إِسْلَامًا، وَأَقْوَمِهِمْ دِينًا، وَأَكْثَرَهُمْ لِلْعِلْمِ وَأَهْلَهُ تَحْصِيلًا وَمَحَبَّةً، وَهَذَا الْأَمْرُ شَائِعٌ فِي جَلِّ مَمَالِكِهِمُ الْمَوَالِيَةِ لِلْمَغْرِبِ كَمَا عَلِمْتَ. وَهَذَا يَظْهَرُ لَكَ شِنَاعَةً مَا عَمَّتْ بِهِ الْبُلُودُ بِبِلَادِ الْمَغْرِبِ مِنْ لَدُنِ قَدِيمٍ مِنْ اسْتِرْقَاقِ أَهْلِ السُّودَانِ مُطْلَقًا، وَجَلِبِ الْقَطَائِعَ الْكَثِيرَةَ مِنْهُمْ فِي كُلِّ سَنَةٍ، وَبِيعَهُمْ فِي أَسْوَاقِ الْمَغْرِبِ حَاضِرَةً وَبَادِيَةً، يُسَمِّسُونَ بِهَا كَمَا تَسَمِّسُ الدَّوَابُّ بِلِ أَفْحَشٍ" مضيفاً أن "أهل السودان قوم مُسْلِمُونَ، فَلَهُمْ مَا لَنَا وَعَلَيْهِمْ مَا عَلَيْنَا، وَلَوْ فَرَضْنَا أَنْ فِيهِمْ مَنْ هُوَ مُشْرِكٌ أَوْ مُتَدِينٌ بِدِينٍ آخَرَ غَيْرِ الْإِسْلَامِ فَالْغَالِبُ عَلَيْهِمُ الْيَوْمَ وَقَبْلَ الْيَوْمِ بِكَثِيرٍ إِنَّمَا هُوَ الْإِسْلَامُ، وَالْحُكْمُ لِلْغَالِبِ. وَلَوْ فَرَضْنَا أَنَّ لَا غَالِبَ وَإِنَّمَا الْكُفْرُ وَالْإِسْلَامُ هُنَالِكَ مُتَسَاوِيَانِ فَمَنْ لَنَا بِأَنَّ الْمَجْلُوبَ مِنْهُمْ هُوَ مِنْ صِنْفِ الْكُفَّارِ لَا الْمُسْلِمِينَ" (الاستقصا ١٣١/٥).

ثانياً: أن تحول العبودية في شمال إفريقيا إلى مسألة عرقية أمر خطير وظلم فاحش، وقد لاحظ الناصري ذلك، فقال: "قد تما لأ النَّاسِ عَلَى ذَلِكَ، وَتَوَالَتْ عَلَيْهِمْ أَجْيَالُهُمْ، حَتَّى صَارَ كَثِيرٌ مِنَ الْعَامَّةِ يَفْهَمُونَ أَنَّ مُوجِبَ الْاسْتِرْقَاقِ شَرْعًا هُوَ اسْوَدَادُ اللَّوْنِ، وَكَوْنُهُ مَجْلُوبًا مِنْ تِلْكَ النَّاحِيَةِ، وَهَذَا لِعَمْرِ اللَّهِ مِنْ أَفْحَشِ الْمَنَاطِرِ وَأَعْظَمِهَا فِي الدِّينِ" (الاستقصا ١٣١/٥). وقد أحسن الناصري في هذا، خصوصاً وأن الحضارة الإسلامية عرفت امتزاجاً عرقياً رائعاً لم تعرفه أية حضارة كلاسيكية. وحينما كانت بعض الثقافات تحتقر أصنافاً من البشر بسبب لون بشرتهم أو سحنة وجوههم، كان علماء وأدباء عرب يكتبون عن فضائل السود. فهذا الجاحظ في رسالته (فخر السودان على البيضان) يشيد بفضائل السود، وينوّه بأعلام المسلمين ذوي البشرة السوداء، ثم يتوصل إلى أنه "ليس في الأرض أمةٌ السخاء فيها أعظمٌ وعليها

أغلبُ من الزنج... وهم شجعان أشدَّاء الأبدان... والزنجي مع حسن الخلق وقلة الأذى، لا تراه أبدا إلا طيبَ النفس، ضاحكَ السنِّ، حسنَ الظنِّ." (الجاحظ: "فخر السودان على البيضان" ضمن: رسائل الجاحظ ١٩٥/١-١٩٦). ولم يكتف الجاحظ بذلك، بل تجاوزه إلى مدح سواد اللون بإطلاق: "فليس لون أرسخ في جوهره وأثبت في حسنه من سواد." (الجاحظ: "فخر السودان على البيضان"، ٢٠٦/١). وعلى خطى الجاحظ سار ابن الجوزي في كتابه (تنوير الغبش في فضل السودان والحبش)، فدل أيضا على أن الاستعلاء العرقي ليس من خصائص الثقافة العربية. وقد جمع ابن الجوزي في كتابه كل ما يجول بالخطر من فضائل الزنج. فافتتح الكتاب بالحديث عن مكاتبة النبي صلى الله عليه وسلم للنجاشي، وهجرة المسلمين الأوائل إلى الحبشة، ثم أطنب في الإشادة بعلماء الزنج، وشعرائهم، وأذكيائهم، وفطنائهم، وكرمائهم، وزهادهم، وعُبَّادهم، من الرجال والنساء، فخصص فصلا لكل هذه الأصناف.

ثالثا: أن الحرية هي الأصل، وليس سمسرة العبيد بالثقات، حتى نصدقهم في دعاواهم، بل هم أهل كذب واحتيال ومكر. يقول الناصري: "وَأَصْلُ فِي نَوْعِ الْإِنْسَانِ هُوَ الْحُرِّيَّةُ وَالْخَلْوُ عَنْ مُوجِبِ الْاِسْتِرْقَاقِ، وَمَدْعَى خِلَافِ الْحُرِّيَّةِ مُدَّعٍ لَخِلَافِ الْأَصْلِ. وَلَا ثِقَّةَ بِخَبَرِ الْجَالِبِينَ لَهُمْ وَالْبَائِعِينَ لَهُمْ، لِمَا تَقَرَّرَ وَعُلِّمَ فِي الْبَاعَةِ مُطْلَقًا مِنَ الْكُذْبِ عِنْدَ بَيْعِ سَلْعِهِمْ وَإِطْرَائِهَا بِمَا لَيْسَ فِيهَا، وَفِي بَاعَةِ الرَّقِيقِ خُصُوصًا مِمَّا هُوَ أَكْثَرُ مِنْ ذَلِكَ، كَيْفَ وَنَحْنُ نَرَى أَنَّ الَّذِينَ يَجْلِبُونَهُمْ أَوْ يَتَجَرَّونَ فِيهِمْ إِنَّمَا هُمْ مِنْ لَا خِلَاقَ لَهُمْ وَلَا مُرُوءَةَ وَلَا دِينَ" (الاستقصا، ١٣١/٥-١٣٢).

رابعا: أن الفوضى والحروب الأهلية بين السلطنات الإفريقية المسلمة، والحروب الأهلية بين القبائل العربية والمتعربة في الصحراء -وهي مسلمة أيضا- هي السبب في موجة الاسترقاق غير الشرعي في المنطقة: "وقد استفاض عن أهل العدل وغيرهم أن أهل السودان اليوم وقبل اليوم يُغير بعضهم على بعض، ويختطف بعضهم أبناء بعض، ويسرقونهم من الأماكن النائية عن مداشرهم وعمرانهم، وإن

فعلهم ذَلِكَ كَفَعَلَ أَعْرَابِ الْمَغْرِبِ فِي إِغَارَةِ بَعْضِهِمْ عَلَى بَعْضٍ وَاخْتِطَافِ دَوَابِهِمْ وَمَوَاشِيهِمْ أَوْ سَرَقَتِهَا، وَالْأَكْلِ مُسْلِمُونَ، وَإِنَّمَا الْحَامِلُ لَهُمْ عَلَى ذَلِكَ قَلَّةُ الدِّيَانَةِ وَعَدَمُ الْوَأَازِجِ. فَكَيْفَ يَسُوغُ لِلْمَحْتَاطِ لِدِينِهِ أَنْ يَاقْدَمَ عَلَى شِرَاءِ مَا هُوَ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ، وَكَيْفَ يَجُوزُ لَهُ التَّسْرِي بِإِنَاثِهِمْ وَفِي ذَلِكَ مَا فِيهِ مِنَ الْإِقْدَامِ عَلَى فَرْجِ مَشْكُوكٍ؟... بَلْ صَارَ الْفِسْقَةُ الْيَوْمَ وَأَهْلُ الْجِرَاءَةِ عَلَى اللَّهِ يَخْتِطِفُونَ أَوْلَادَ الْأَحْرَارِ مِنْ قِبَائِلِ الْمَغْرِبِ وَقَرَاهِ وَأَمْصَارِهِ، وَيَبِيعُونَهُمْ فِي الْأَسْوَاقِ جِهَارًا مِنْ غَيْرِ نَكِيرٍ وَلَا امْتِعَاضٍ لِلدِّينِ، وَصَارَ النَّصَارَى وَالْمُجُودِ يَشْتَرُونَهُمْ وَيَسْتَرْقُونَهُمْ بِمَرَأَى مِنْهَا وَمَسْمَعٍ، وَذَلِكَ عُقُوبَةٌ مِنْ اللَّهِ لَنَا لَوْ اعْتَبَرْنَا، فَإِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ عَلَى مَا دَهَيْنَا بِهِ فِي دِينِنَا" (الاستقصا، ١٣٢/٥-١٣٣).

خامسا: أن قياس الاسترقاق الذي حدث في ضمن حروب الجهاد في صدر الإسلام بالاسترقاق في منطقة غرب وشمال إفريقيا قياس فاسد، حيث "إن سبب الاسترقاق الشرعي الذي كان على عهد النبي صلى الله عليه وسلم والسلف الصالح مفقود اليوم، وهو السبي الناشئ عن الجهاد المقصود به إعلاء كلمة الله تعالى، وسوق الناس إلى دينه الذي اصطفاه لعباده. هذا هو ديننا الذي شرعه لنا نبينا صلى الله عليه وسلم، وخلافه خلاف الدين، وغيره غير المشروع، والتوفيق إنما هو بيد الله. ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين" (الاستقصا، ١٣٤/٥). وقد أحسن الناصري في هذا التمييز، فستان ما بين سلطنات وقبائل مسلمة يقتل بعضها بعضا سعيا وراء مجد وهي وزاد زهيد، وبين طلاب الشهادة الذين حملوا أرواحهم في أكفهم من أجل إخراج الناس من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد، تسوقهم همم كبيرة معلقة بالآخرة، على نحو ما صوره الشاعر محمد إقبال في ديوان (جناح جبريل) بقوله:

نيل الشهادة للموجد مَطْمَحٌ وإذا تقمَّ فالجراح غبارٌ

لا سبيَ غانيةٍ وسلبَ خزانةٍ ومطامحُ الهمم الكبارِ كبارٌ

وأخيرا أشير إلى أن تونس دولة مسلمة مالكية، بل هي أحد مصادرنا في الفقه المالكي، حيث أخذنا منها متونا مهمة مثل رسالة ابن أبي زيد القيرواني، وقد أدرك أهلها منذ قرن وثلثي القرن الخللَ الشرعي والتاريخي المحيط باسترقاق الشعوب السودانية في غرب وشمال إفريقيا. وأصدر الحاكم العثماني لتونس أحمد باشا باي قرارا بمنع المتاجرة بالعبيد في تونس، وهدم سوق النخاسة في عاصمته عام ١٨٤١م، أي قبل أن تعلن موريتانيا رسميا تحرير الرقيق بمائة وأربعين عاما، بل وقبل فعل بعض الدول الأوروبية ذلك. ثم أصدر أحمد باي مرسوما عام ١٨٤٦ يلزم فيه الفقهاء والقضاة بالتعاون في تصفية الرق داخل مملكته، هذا نصه:

"إلى علماء مشايخ ومفتي تونس يتضمّن إعلامهم بإلغاء الرق وعتق العبيد:
الحمد لله، حفظهم لله تعالى ورعاكم، ونور هداكم، الفضلاء الأعيان، الأخيار العلماء الكمل، هداة الأمة ومصابيح العلي، أحبابنا الشيخ سي محمد بيرم شيخ الإسلام، والشيخ سي إبراهيم الرياحي باش مفتي المالكية، والمفتيين الشيخ سي محمد بن الخوجة والشيخ سي محمد بن سلامة، والشيخ سي أحمد اللابي، والشيخ سي محمد المحجوب، والشيخ سي حسين البارودي، والشيخ سي الشاذلي بن المؤدب، والشيخ سي علي الدرويش، والشيخ سي محمد الخضار، والقضاة: الشيخ سي محمود بن باكير، والشيخ سي محمد البنا، والشيخ سي محمد النيفر بباردو، والشيخ سي فرج التميمي بالمحلة، أكرمهم الله، السلام عليكم ورحمة الله وبركاته وبعد: فإنه ثبت عندنا ثبوتا لا ريب فيه أن غالب أهل إيالتنا في هذا العصر لا يحسن ملكية هؤلاء السودان الذين لا يقدرّون علي شيء، علي ما في أصل صحة ملكهم من الكلام بين العلماء، إذ لم يثبت وجهه، وقد أشرق بنظرهم صبح الإيمان منذ أزمان، وأن من يملك أخاه علي المنهج الشرعي الذي أوصى به سيد المرسلين آخر عهده بالدنيا وأول عهده بالآخرة، حتّى أن من شريعته التي أتى بها رحمة العالمين عتق العبد علي سيده بالإضرار، وتشوف الشارع إلى الحرية. فاقترضنا نظرننا والحالة هذه رفقا بأولئك المساكين في دنياهم، وبمالكهم في أخراهم، أن نمنع الناس من هذا المباح المختلف فيه والحالة هذه، خشية وقوعهم في المحرّم المحقق المجمع عليه، وصد إضرارهم بإخوانهم الذين جعلهم الله تحت أيديهم، وعندنا في ذلك مصلحة سياسية، منها عدم إلجائهم إلى حرم ولاة غير ملّتهم. فعيننا عدولا بسيدي محرز، وسيدي منصور، والزاوية البكرية، يكتبون لكل من أتى مستجيرا حجة في حكمنا له بالعتق على سيده وترفع إلينا لنختمها. وأنتم حرسكم الله إذا

أتى لأحدكم المملوك مستجيرا من سيده، واتصلت بكم نازلة في ملك علي عبد، وجهوا العبد إلينا، وحذار من أن يتمكن له مالكة، لأن حرمكم يأوي من التجأ إليه في فك رقبتة من ملك ترجح عدم صحته، ولا نحكم به لمدعيه في هذا العصر، واجتناب المباح خشية الوقوع في المحرم من الشريعة، لاسيما إذا انضم لذلك أمر اقتضته المصلحة فيلزم حمل الناس عليه. والله يهدي للتي هي أقوم، ويبشر المؤمنين الذين يعملون الصالحات أن لهم أجرا كريما، والسلام من الفقير إلى ربه تعالى عبد المشير أحمد باشا باي وفقه الله تعالى أمين. كتب في ٢٣ جانفي 1846".

ولم نجد في كتب التاريخ اعتراضا من علماء المالكية بتونس على مضمون رسالة أحمد باشا، مما يدل على اتفاقهم معه حول عدم شرعية الاسترقاق أصلا في هذه المنطقة. وقد امتدح الشاعر الفرنسي بارثلمي Barthélemy (١٧٩٦-١٨٦٧) حاكم تونس بقصيدة مشهورة، ودعا ملوك أوروبا إلى الاقتداء به في إعتاق الرقيق. ومن هذه القصيدة قوله:

Le Sultan de Tunis abolit l'esclavage.

Le pied du nègre est libre, en touchant le rivage!

Que Dieu Tout Puissant le couvre de son aile!

Que l'Europe à ses rois l'impose pour modèle

وخلاصة الأمر أن الرق في غرب وشمال إفريقيا –ومنه الرق في موريتانيا- ليس له أصل شرعي ولا تاريخي، بل هو ظلم وإدمان على الظلم دام قرونا طويلة، غذته الفوضى والحروب الأهلية، وسوغته التكيفات الفقهية مع الواقع. وقد آن الأوان لتتوب إلى الله تعالى منه، ومن آثاره المادية والمعنوية التي لا تزال تطحن بكلكها إخوة لنا، تجمعنا بهم أرحام متضافرة من الدين والوطن والتاريخ.

وما أحسن أن نختم بالآية الكريمة التي ختم بها الناصري إدانته لاسترقاق المسلمين: "زَيْنًا ظَلَمْنَا
أَنْفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ" (سورة الأعراف، الآية ٢٣). فنحن اليوم أحوج ما
نكون إلى توبة نصوح عامة، يراجع فيها مجتمع السادة ربه، ويتوب من الإدمان على ظلم إخوة له في الدين
لقرون مديدة، ويستغفر لأسلاف أفضوا لما قدموا دون أن يبرر أو يكرر أخطاءهم وخطاياهم، وينيب
مُحَرِّقِ الكُتُبِ إلى ربه من تحريق الكتب الفقهية بازدراء، وهي كتب مهمما تكن مأخذنا على ما فيها من آراء
غريبة عن روح الإسلام، فهي تشتمل على أسماء الله تعالى وآياته، وعلى أحاديث نبي الرحمة صلى الله عليه
وسلم.

(الحلقة الثالثة)

رأينا في الحلقة الثانية عدم شرعية الاسترقاق ابتداء في منطقة الغرب والشمال الإفريقي، من
خلال شهادات التنبكي والجارمي وغيرهما. ونعصد هذا الأمر الآن بشهادة أحد العلماء الموريتانيين الذين
لم يجاملوا مجتمعهم في الحق، وهو محمد بن محمد بن علي اللمتوني، أحد علماء القرن العاشر الهجري
بمدينة ولاتة. ولشهادة هذا العالم قيمة تاريخية عظيمة تتجاوز حدود بلادنا. فقد كتب اللمتوني رسالة
استفتاء طويلة إلى العلامة جلال الدين السيوطي في مصر عام ٨٩٨ هـ، يسأله فيها الإجابة عن العديد من
الإشكالات الشائعة في مجتمع بلاد التكرور (موريتانيا وما حولها). وقد ضمّن السيوطي هذه الوثيقة في
كتابه (الحاوي للفتاوي) وامتدح كاتبها، واصفا إياه بأنه "الشيخ العالم الصالح" (الحاوي ١/٣٤٤)، ورد
على أسئلته في رسالة وجيزة سماها (فتح المطلب المبرور وبرد الكبد المحرور في الجواب عن الأسئلة الواردة
من التكرور). وما يهمننا هو ما ورد في وثيقة اللمتوني من وصف الأوضاع الدينية والاجتماعية في هذه
المنطقة. وأهم ذلك دلالة لموضوعنا أمور ثلاثة:

أولها: تأكيد اللمتوني على ما أكد عليه التنيكي فيما بعد من شيوع استعباد الأحرار في هذه البلاد، حيث يقول: "ومنهم من يخاصم على الأحرار، ويدعوهم بالعبيد، فإن مات من ادعى عليه ذلك لم يقسموا بين ورثته، ثم يدعوهم من بقي باسم الرق، وإن قلتَ لهم: (هؤلاء أحرار) كادوا يقتلونك، ويقولون: هؤلاء عبيد أتباع للسيف، ومنهم من يجعلهم كالخدم بالضرب والعذاب، ومنهم من يسخر منهم ويأخذ منهم الأموال ولا يضرهم في أنفسهم، ومنهم من يبيعهم بالتنافس والتنازع" (السيوطي: الحاوي للفتاوي ١/٣٣٧).

ثانيها: ملاحظته للازدواجية الأخلاقية السائدة في الثقافة الدينية لأهل هذه البلاد، وإدماهم على الظلم الاجتماعي، مع تدينهم وحييم لله ورسوله صلى الله عليه وسلم. يقول اللمتوني: "ومنهم من عادته محبة العلماء، والصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم، والأعمال الصالحة، والصدقة، وإطعام الطعام، وقرى الضيف، وغير ذلك من وجوه الخير. ولا يتركون ما هم عليه من تكبر، واسترقاق الأحرار، والمقاتلة، والظلم، وأكل الحرام" (السيوطي: الحاوي ١/٣٣٩).

ثالثها: أخذ اللمتوني على فقهاء هذه البلاد الابتعاد عن الوحي، والانشغال عنه بكتب الفروع بكل مساوئها. حيث يقول: "ومن فقهاءهم من عادته ترك القرآن والسنة، وأخذ (الرسالة) و(المدونة الصغرى) و(ابن الجلاب) و(الطليطي) و(ابن الحاجب)، حتى عادوا من يفسر القرآن، ويقولون: قال أبو بكر الصديق: إن كذبتُ على ربي أيُّ أرض تحملني؟ وإذا سمعوا آية تتلى لتفسير نفروا عنها نفرة الحمُر الوحشية" (السيوطي: الحاوي ١/٣٤٠).

وكانما لاحظ اللمتوني العلاقة وثيقة بين هذه الأخطاء الفادحة في انتهاك كرامة الإنسان، وبين الانشغال عن نصوص الوحي بمتون وحواش موغلة في التكيف مع الواقع الاجتماعي، حتى غدت غواشي تحول بين الناس وبين القيام بالقسط، ذلك المبدأ النبيل الذي بعث الله كل الرسل وأنزل كل الرسائل

من أجل تحقيقه: "لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ" (سورة الحديد، الآية ٢٥). وقد أحسن المفكر الجزائري مالك بن نبي إذ اعتبر "تجريد الآيات القرآنية من الغواشي الفقهية واللغوية والتاريخية" شرطاً من شروط النهضة في العالم الإسلامي، لأن هذه الغواشي أثمرت مفارقات صارخة بعيدة كل البعد عن المعاني الإنسانية المثلى التي جاء بها القرآن، وعن مقصد كل الرسائل السماوية في القيام بالقسط.

وفي الجدول الآتي تلخيص لبعض المفارقات بين النص القرآني والرأي الفقهي. وهي كلها تشير إلى تأويل النصوص القرآنية الصريحة ذات الصلة بالرق، وصرفها عن ظاهرها، كلما تعلق الأمر بالمساواة بين العبيد والأحرار. ولو استقرنا أكثر لأوردنا أمثلة أكثر:

مضمون النص القرآني	خلاصة الرأي الفقهي	
أمر صريح بقبول المكاتبه عند ابتغاء العبد لها	الأمر هنا للندب أو الإباحة، وهو غير ملزم للسيد	١.
أمر صريح بإيتاء الإمامه مهورهن شأنهن شأن الحرائر	صداق الأمة ملك للسيد، لا للأمة	٢.
أمر صريح بمساعدة العبيد والإماء في الزواج	الأمر هنا للندب أو الإباحة، ويجوز للسيد منع العبد من الزواج	٣.
أمر صريح بدفع الدية في قتل أي نفس مؤمنة	العبد لا دية له، وإنما له قيمة فقط	٤.
أمر صريح بالقصاص في القتل العمد	لا قصاص من حر لعبد إذا قتله عمدا	٥.
الطلاق ثلاث مرات دون تمييز حر من عبد	طلاق العبد طلقتان فقط	٦.

عدة الأمة حيضتان فقط	العدة ثلاث حيض دون تمييزين حرة وأمة	٧.
----------------------	-------------------------------------	----

ولم تخل كتب الفقه والحديث من رافض لهذا الجانب أو ذلك من فقه التمييز، ومحتكم إلى نص الوحي من غير غواش، حتى وإن ضاعت أصوات هؤلاء بين أصوات الجمهور. فقد استنكر -مثلا- القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق الخروج على القرآن في موضوع العدة: "روى الدارقطني من طريق زيد بن أسلم قال: سئل القاسم بن محمد عن عدة الأمة، فقال: الناس يقولون حيضتان، وإننا لا نعلم ذلك في كتاب ولا سنة. انتهى وإسناده صحيح" (ابن حجر: الدراية في تخريج أحاديث الهداية ٧٠/٢).

وأصل هذا التمييز في كل شيء هو القياس غير الموفق على حكم قرآني جاء تخفيفا على الأمة حينما جعل الله عز وجل عقوبتها على الزنا نصف عقوبة الحرة: "فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ" (سورة النساء، الآية ٢٥) رفقا بها نظرا لما تنميه العبودية من ضعف الحصانة الاجتماعية وضعف الإحساس بالكرامة الإنسانية، ونظرا لظروف الإكراه على الزنا الذي كان شائعا طلبا للمال، وهو أمر استبشعه القرآن الكريم ونهى عنه: "وَلَا تُكْرَهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِيَبْتَلِغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا" (سورة النور، الآية ٣٣). وما كان من اللازم الخروج على ظواهر الآي المحكمات، والتعدي على حقوق الأرقاء، قياسا على هذه الجزئية التي جاءت لمصلحة الرقيق قبل أي شيء آخر.

لقد لاحظ الباحث المغربي الدكتور عبد الإله بنمليح في دراسته لتاريخ الرق في المغرب والأندلس التعارض عند فقهاءنا بين "صورة الرقيق الشيء وصورة الرقيق الإنسان" (بنمليح: الرق في بلاد المغرب والأندلس، ص ٢٦٤). كما لاحظ غلبة الصورة الأولى على الثانية في كتب الفقه، حيث ساد "تشبيه الرق" (ص ٢٦٥) أي تحويله إلى "شيء"، بدلا من التعامل معه كبشر من لحم ودم ومشاعر. وهو ما انعكس على فهم الفقهاء للنص الشرعي، فأنتجوا "الفقه التمييزي" (ص ٢٧٣) الذي ورثناه عنهم. وأخيرا لاحظ بنمليح

نزوع الفقه المغربي-الأندلسي (المالكي) إلى منحى القول بالملكية المطلقة للعبد، لا الملكية النسبية التي تحفظ عليه شيئا من إنسانيته.

وما لاحظته الباحث المغربي صحيح تماما. فقد تراوحت مكانة الرقيق في كتب الفقه المالكي بين مستويين: أولهما: اعتباره شيئا متملكا، لا تمييز له عن الحيوان والأشياء. وقد ترددت تعبيرات الفقهاء المالكية الموحية بهذا المعنى، من مثل قول ابن رشد: "العبد مال من الأموال" (ابن رشد: البيان والتحصيل ٥٠٢/١٥)، وقوله: "وأما العبد فلا دية له على مذهب مالك -رحمه الله- وإنما هو كسلعة من السلع، فعلى قاتله خطأ كان أو عمدا قيمته، بالغة ما بلغت في ماله، ولا تحمل العاقلة من ذلك شيئا" (ابن رشد: المقدمات، ٢٩٦/٣). ومنه قول اللخمي الذي نقله عنه ابن رحال: "الحيوان على اختلاف الأجناس من عبد وفرس وشاة..." (ابن رحال: كشف القناع في تضمين الصناعات، ص ١٢١).

وثانئهما: اعتباره نصف إنسان، أو "حيوانا عاقلا" يستحق معاملة أفضل من معاملة الأشياء والحيوانات، لكنه ناقص الإنسانية، وليس له من أمره شيء. وقد جاء خلاف الفقهاء في جراحات العبيد كاشفة عن هذه النظرة. قال ابن رشد: "وأما جراح العبد فقد اختلف فيها على ثلاثة أقوال: أحدها أن على جرحه ما نقصه من غير تفصيل، قياسا على العروض والحيوان. والثاني: أن جراحاته في قيمته كجراحات الحر في ديته قياسا على الحر. وقال الشافعي: قياس العبد على الحر أولى من قياسه على الحيوان والسلع، لأنه حيوان عاقل مكلف، ليس كالحيوان والسلع." (ابن رشد: المقدمات، ٢٩٧/٣).

وفي الصراع بين مفهوم الملكية المطلقة التي لا تدع للعبد هامش تصرف في نفسه وماله، والملكية النسبية التي تترك له هامش تصرف ينفق منه على نفسه وأسرته ويفتدي نفسه مكاتباً، نحا الفقه المالكي منحى الملكية المطلقة. وقد تحدث القرطبي عن رأي المالكية في هذا باعتزاز، فقال: "ولعلمائنا النكتة العظمى في أن مالكية العبد استغرقتها مالكية السيد" (تفسير القرطبي ٢٤١/٢). وهكذا جرد فقهاؤنا العبد من حق

تملك المال، رغم أن أكثرهم ألزموه بالإنفاق على زوجته وإكسائها في الليل على الأقل (ميز بعض الفقهاء بين النفقة والكسوة في الليل والنهار، فهما على الزوج المملوك في الليل، وعلى السيد المالك في النهار)!!

وقد تفنن الفقهاء في الحديث عن عيوب العبيد والإماء الخلقية والخلقية مراعاة لمصلحة السيد، حتى أوصل الونشريسي هذه العيوب إلى أكثر من ستين عيباً، كما تفننوا في الحديث عن عيوب الجواري وأوصافهن الجسدية التي قد تؤثر على قيمتهن في نظر المالك، فمنهن الفقماء والفوهاء والقنوء والشماء والفظساء.. الخ لكن هذا الاهتمام لم يصحبه ما يناسبه من اهتمام بالمعانة الإنسانية التي يعيشها العبد والأمة، وما يواجهه كلاهما من إهدار لإنسانيته وكرامته تحت غطاء فقهي شفاف انبث عن مصادر الوحي ومعانيه الإنسانية، وأهدر نصوص القرآن الكريم أمام الأعراف الاجتماعية.

وتحت وطأة هذه الثقافة الفقهية المتحيزة للسلادة منع الفقهاء العبد من الحج -خامس أركان الإسلام- إلا بإذن السيد، رغم عموم النص القرآني: "وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ" (سورة آل عمران، الآية، ٩٧). وليت ما فعله الفقهاء هنا كان إعفاء لا منعا، فيكون رخصة لصالح العبد، تراعي حاله البائسة، وتعترف بالقيود المفروضة عليه. لكن الأمر لم يكن كذلك، وإنما جاء قولهم مراعاة لحق السيد في الخدمة. وقد صرح بذلك القرطبي فقال: "قال أصحابنا [المالكية]: لا تجب عليه [أي على العبد] عبادة الأموال من زكاة وكفارات، ولا من عبادات الأبدان ما يقطع عن خدمة سيده كالحج والجهاد وغير ذلك" (تفسير القرطبي ١٠/١٤٧) وهو ما يعني عمليا ترجيح العبودية على العبادة!! وكأن خدمة السيد خمسة أيام أهم من أداء حجة الإسلام المفروضة، أو خدمته ساعتين أهم من عمرة مبرورة.

وهكذا منع الفقهاء العبد القادر على الحج من الحج بغير إذن السيد. فإذا تجرأ العبد وقدم حق الخالق على حق المخلوق ثم "أحرم [بالحج] بغير إذن سيده، فالسيد بالخيار في فسخ إحرامه أو تركه"

(ابن عبد البر: الكافي ٤١٢/١). بل عدَّ بعض المالكية الإحرام عيبا من عيوب البيع في العبد والأمة، ففي المدونة: "قلت [القائل سحنون]: رأيت إن باع عبده أو أمته وهما مُحْرمان، أيجوز بيعهما أم لا؟ قال [القائل ابن القاسم]: نعم في قول مالك يجوز بيعه إياهما، وليس للذي اشتراهما أن يُحلَّهما، ويكونان على إحرامهما. قلت: فإن لم يعلم بإحرامهما أتراه عيبا يردهما به إن أحب؟ قال: لم أسمع من مالك فيه شيئا، وأراه عيبا يردهما به إن لم يكن أعلمه بإحرامهما، إلا أن يكون ذلك قريبا" (المدونة، ٤٩٠/١).

وإمعانا في التحيز-الشعوري واللاشعوري- للسيد المسيطر على حساب العبد الذي أمر القرآن بعنقه، وحضت السنة على إكرامه، منح الفقهاء السيد حق منع عبيده وإمائه من الزواج، في مناقضة عجيبة لقول الله عز وجل: "وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ" (سورة النور، الآية ٣٢). قال ابن جزي: "ولا يُجبر السيد على إنكاح العبد" (ابن جزي: القوانين الفقهية، ص ١٣٣). ورغم أن الآية أمر صريح بمساعدتهم في الزواج، لا بمجرد الإذن لهم في الزواج، فإن جمهور الفقهاء-بمن فيهم المالكية- حملوا الأمر هنا على الندب أو الإباحة، لا على الوجوب، فجعلوا معنى الآية أن السيد يجوز له الإذن لعبده في الزواج "وهو محمل ضعيف في مثل هذا المقام إذ ليس المقام مظنة تردد في إباحة تزويجهم" (ابن عاشور: التحرير والتنوير ٢١٥/١٨). ومن أسوأ أنواع الاستدلال استدلال بعض الفقهاء على حق السيد في منع عبده من الزواج بقوله تعالى: "ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ" (سورة النحل، الآية ٧٥) رغم أن السياق القرآني جاء ذاما لهذه الحالة لا مقرا لها، كما أن الآية تندرج ضمن الخطاب الخبري القدرى، لا الشرعي التكليفي.

كل هذا حرصا على عدم إنقاص قيمة العبد المالية. هكذا فسر القرافي الأمر بالقول: "ووجه تعلق حق السيد أن زواج العبد يُنقص الرغبات فيه، لتعذر نقلته من بلده، لتعلقه بامراته وذريته، وصرف كسبه لهم سرا وعلانية، وليس له أن ينقص مال سيده بتنقيص ماليته [أي قيمته المالية]" (القرافي:

الذخيرة، ٢٠٤/٤). وهذا يدل على أن قول القرطبي: "والنكاح وبابه إنما هو من المصالح، ومصالحة العبد موكولة إلى السيد هو يراها وقيمتها" (تفسير القرطبي ٢٤١/١٢) إحسان للظن بالسادة في غير محله: فمصالحة العبد مناقضة لمصلحة السيد هنا، بل الأصل أن تكون مناقضة لها دائما. وإذا تحدى العبد إرادة السيد وتزوج على سنة الله ورسوله طلبا للعفاف كما يفعل كل المسلمين، فإن للدسوقي رأيا خاصا في ذلك، وهو أن هذا الزواج "وإن كان صحيحا إلا أنه غير مبيح للوطء، لأن للسيد الخيار [في إقراره أو فسخه]" (حاشية الدسوقي، ٢١٥/٢).

وحتى العبد المكاتب الذي يعتبر حرا أو على طريق الحرية على الأقل، فقد منعه الفقهاء من الزواج دون إذن السيد. وكما جعل الفقهاء الإحرام عيبا في العبد جعلوا زواجه عيبا أيضا، لأنه في نظرهم ينقص من قيمته المالية!! فقد ورد في المدونة: "قلت [سحنون]: أريت إن تزوج المكاتب امرأة بغير إذن سيده رجاء الفضل، أترى النكاح جائزا؟ قال [ابن القاسم]: لا يجوز، لأنه إن عجز رجوع إلى السيد معيبا، لأن تزويج العبد عيب" (المدونة ١٣٨/٢). ثم جعلوا من حق السيد مصادرة وتملك الصداق الذي دفعه العبد في زواجه ذاك: "قلت [سحنون]: أريت العبد إذا تزوج بغير إذن سيده فنقد مهرا، أيكون للسيد أن يأخذ جميع ذلك في قول مالك؟ قال [ابن القاسم]: نعم" (المدونة ١٣٣/٢).

وجعل جمهور الفقهاء صداق الأمة ملكا لسيدها، رغم صريح القرآن الكريم في إيتائها صداقها، حيث قال تعالى عن تزويج الإماء: "فَأَنْكِحُوهُنَّ بِأَذْنِ أَهْلِهِنَّ وَأَتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ" (سورة النساء، ٢٥). وتسامح بعضهم مع الأمة فترك لها ربع دينار من صداقها. قال القرافي: "وللسيد أخذ صداق الأمة إلا ربع دينار، لأنه حق الله تعالى" (القرافي: الذخيرة، ٢٤٠/٤) وهو تفصيل عجيب. وأعجب منه قول الخرشي: "إن السيد إذا زوج أمته ثم قتلها، فإنه يُقضى له بأخذ صداقها من زوجها، بنى بها أم لا، ويتكمل عليه الصداق بالقتل، إذ لا يُتهم السيد في قتل أمته ليأخذ صداقها!!" (الخرشي: شرح مختصر خليل ٢٢٣/٣).

إن مشكلة الفقه المالكي -وكل الفقه الإسلامي- مع قضية الرق ترجع إلى تحدّي أخلاقي وإنساني واجهه كل الحضارات، وهو توسيع فكرة الحقوق وتعميمها على الكافة، بدل احتكارها للخاصة، سواء كانت تلك الخاصة طبقة اجتماعية، أو جماعة دينية، أو مواطني بلد بعينه. لقد كانت لدى اليونان حقوق سياسية ومدنية واضحة، وإلى أئينا ترجع فكرة المواطنة كما نعرفها اليوم. لكن حقوق المواطنة اليونانية لم تكن عامة، بل تم استثناء النساء والعبيد منها، إضافة إلى استثناء من دعاهم اليونان "برابرة" من الشعوب غير اليونانية. يقول المؤرخ ول ديورانت: "هاهو ذا أفلاطون يندد باستعباد اليونان لليونان، ولكنه فيما عدا هذا يقر الاسترقاق بحجة أن لبعض الناس عقولاً غير ممتازة. وينظر أرسطو إلى العبد على أنه آلة بشرية." (ديورانت: قصة الحضارة، ٦٧/٧).

ومثل ذلك يقال في الامبراطورية الرومانية التي استتنت العبيد والفقراء والنساء من الحقوق السياسية، رغم أنها عممت تلك الحقوق بشكل أفضل مما فعله اليونان، فشملت العوام والشعوب الخاضعة، بل كل الأحرار داخل الامبراطورية الرومانية. على أن الرومان لم يعمموا المواطنة بمعنى حق المشاركة السياسية، وإنما المواطنة بمعنى حق الحماية، فجعلوا شعوبا كثيرة ضمن رعاياهم، دون أن يكون لهذه الشعوب قول في النظام السياسي الذي يحكمهم من روما.

ولدينا في الاستعمار الحديث أعظم عبرة: حيث صدر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان من باريس في وقت كانت فرنسا فيه تحتل بلادا شاسعة، وتستعبد شعوبا كثيرة في إفريقيا. ومثل ذلك يقال عن الازدواجية التي تطبع علاقة أميركا بالشعوب الإسلامية اليوم. وقد عبر لي الدكتور روبرت كرين -وهو أكاديمي أميركي مسلم- عن ذلك تعبيرا بليغا فقال: "إن الناس في العالم الإسلامي يظنون أن أميركا لا تؤمن بحقوق الإنسان. الحقيقة أن أميركا تؤمن بحقوق الإنسان، لكن لديها مشكلة في تعريف الإنسان". وهو يقصد أن ليس كل البشر داخلون في مفهوم الإنسان في العرف الأميركي.

وقد شابت الفقه الإسلامي شوائبٌ من هذه الازدواجية والمثنوية في النظرة إلى حقوق البشر وحرّياتهم، فظهر فيه تأثر بهذا المنزع لدى الخاصة في احتكار الحقوق دون العامة، سواء كانت حقوقاً سياسية أو حقوقاً اجتماعية. ويتبين عند التمهّك أن هذه الشوائب متسربة من أعراف المجتمع وتحيز بعضه ضد بعض، وليست مستمدة من صريح الوحي الذي أنزله الله تعالى ليقوم الناس بالقسط. وتزداد هذه الازدواجية في الفقه كلما ابتعدت بوصلتها عن النص القرآني في قضية الحرية عموماً، سواء كانت حرية سياسية تتعلق بحق الأمة باختيار قادتها ومحاسبتهم وعزلهم، أو الحرية الاجتماعية، وأهمها التحرر من تملك الإنسان لرقبة أخيه الإنسان، وهدر إنسانيته بالتحكم في حياته.

واقراً مثلاً قول رجل من أبرز رجال علم الأصول والفقه الشافعي -هو إمام الحرمين الجويني- في موضوع الحرية السياسية: "ما نعلمه قطعاً أن النسوة لا مدخل لهنّ في تخبّر الإمام وعقد الإمامة... وكذلك لا يُنَاط هذا الأمر بالعبيد وإن حازوا قصب السبق في العلوم، ولا تعلق له بالعوام الذين لا يعدون من العلماء وذوي الأحلام، ولا مدخل لأهل الذمة في نصب الأئمة. فخرج هؤلاء عن منصب أهل الحل والعقد ليس به خفاء." (الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم ١/٤٩). فما الذي بقي من الأمة للقيام بواجب الشورى الذي وردت النصوص به عامة مطلقة؟! ونحى أحد أعلام المالكية وهو القاضي أبو بكر بن العربي منحى أخطر من هذا في ميدان الحقوق السياسية، حينما ذهب إلى أن "واحداً أو اثنين تنعقد بهما الخلافة وتتم، ومن بايع بعد ذلك فهو لازم له، وهو مكره على ذلك شرعاً" (ابن العربي: العواصم من القواصم، ص ١٤٨).

ليس من ريب أن هذا الفقه الذي لا يعرف معنىً لتعميم الحقوق والحرّيات قد ابتعد أشواطاً عن روح القرآن وما تحمله من عدل وحرية ومساواة بين البشر، وأنه أعان -بحسن نية- على إهدار دماء معصومة واستحلال أموال محرمة. وصيانة دماء الناس وأموالهم وأعراضهم من أصول الأحكام لا من

فروعها، بل هي أصل الأصول ومقصد الشرع. وما أجدر من يستفزهم انتقاد فهوم الفقهاء في هذا الشأن أن يأخذوا بنصيحة الحافظ عبد الرحمن بن الجوزي: "لا ينبغي أن تسمع من معظّم في النفوس شيئاً في الأصول فتقلده فيه، ولو سمعت عن أحدهم ما لا يوافق الأصول الصحيحة، فقل: هذا من الراوي؛ لأنه قد ثبت عن ذلك الإمام أنه لا يقول بشيء من رأيه. فلو قدرنا صحته عنه فإنه لا يقلد في الأصول لا أبو بكر ولا عمر رضي الله عنهما. فهذا أصل يجب البناء عليه، فلا يهولنك ذكر معظّم في النفوس." (ابن الجوزي: صيد الخاطر، ص ١٣٤).

والله الهادي للحق لا شريك له
والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات