

مكتبة الإسكندرية 2010 ©

الاستغلال غير التجاري

تم إصدار المعلومات الواردة في هذا المصنف للاستخدام الشخصي والمنفعة العامة لأغراض غير تجارية، ويمكن إعادة إصدارها كلها أو جزء منها أو بأية طريقة أخرى، دون أي مقابل ودون تصاريح أخرى من مكتبة الإسكندرية. وإنما نطلب الآتي فقط :

- يجب على المستغلين مراعاة الدقة في إعادة إصدار المصنفات.
- الإشارة إلى مكتبة الإسكندرية بصفتها "مصدر" تلك المصنفات.
- لا يعتبر المصنف الناتج عن إعادة الإصدار نسخة رسمية من المواد الأصلية، ويجب ألا ينسب إلى مكتبة الإسكندرية، والأيشار إلى أنه تم بدعمٍ منها.

الاستغلال التجاري

يحظر نسخ المواد الواردة في هذا المصنف كله أو جزء منه، بغرض التوزيع أو الاستغلال التجاري، إلا بموجب إذن كتابي من مكتبة الإسكندرية. وللحصول على إذن لإعادة إنتاج المواد الواردة في هذا المصنف، يرجى الاتصال بمكتبة الإسكندرية، ص.ب. 138 الشاطبي، الإسكندرية، 21526، مصر. البريد الإلكتروني :

secretariat@bibalex.org



في الفكر النهضوي الإسلامي

دِفَائِحُ عَزَا الشَّرْعِ عَمْرِيَا

تأليف
عزالفاسي

تقديم
دريساً تراوياً

دار الكتاب اللبناني
بيروت

BIBLIOTHECA ALEXANDRINA
مكتبة الإسكندرية

دار الكتاب المصري
القاهرة

دِفَاعٌ عَنِ الشَّرِيعَةِ

سلسلة «في الفكر النهضوي الإسلامي»

الإشراف العام

إسماعيل سراج الدين

اللجنة العلمية

محمد عمارة

محمد كمال الدين إمام

إبراهيم البيومي غانم

صلاح الدين الجوهري

الإشراف على الإخراج الفني

والتدقيق اللغوي

ألفت جافور

أحمد محمد شعبان

محمد القاسم

الإخراج الفني

عاطف عبد الغني

شيرين بيومي

إدارة المشروع

صلاح الدين الجوهري

هالة عبد الوهاب

ألفت جافور



دِفَاعٌ عَنِ الشَّرِيْعَةِ

تأليف

عَلَّالَ النَّاسِي

تقديم

دريسا تراوري

٢٠١١

دار الكتاب اللبناني
بيروت


BIBLIOTHECA ALEXANDRINA
مكتبة الإسكندرية

دار الكتاب المصري
القاهرة

الفاسي، علال .

دفاع عن الشريعة / تأليف علال الفاسي؛ تقديم دريسا تراوري – الإسكندرية، مصر : مكتبة الإسكندرية،
2010.

ص. سم. (في الفكر النهضوي الإسلامي)

تدمك 978-977-452-097-6

يشتمل على إرجاعات ببليو جرافية.

1. الشريعة الإسلامية. أ. تراوري، دريسا. ب. العنوان ج. السلسلة

2010499173

ديوي – 340.59

ISBN: 978-977-452-097-6

رقم الإيداع: 2010/20425

تتقدم مكتبة الإسكندرية بالشكر والتقدير

للكالة السويسرية للتنمية والتعاون (SDC) Swiss Agency for Development and Cooperation

ومؤسسة كارنيجي بنيويورك Carnegie Corporation of New York

على الدعم المادي والمعنوي الذي قدماه للمشروع.

© مكتبة الإسكندرية، ٢٠١١

جميع حقوق النشر الورقي محفوظة لدار الكتاب المصري واللبناني، وذلك بموجب اتفاق مبرم

بين مكتبة الإسكندرية ودار الكتاب المصري واللبناني.

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر مكتبة الإسكندرية، إنما تعبر فقط عن وجهة نظر

مؤلفيها.

هذا الكتاب ضمن فعاليات مشروع «إعادة إصدار كتب التراث الإسلامي الحديث في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين / التاسع عشر والعشرين الميلاديين»

المحتوى

مقدمة السلسلة ٧

تقديم ١٣

كتاب «دفاع عن الشريعة»

كلمة أولى ٣

لا يكمل توحيد القضاء بغير توحيد القانون ٩

تصحيح المفاهيم ٢٣

علاقة القانون بالأجانب ٢٧

العقيدة والجماعة ٣٧

الدين عقيدة وعمل ٤٥

القانون جزء من الدين ٤٩

حفظ الشريعة ٦٣

الفكر الإسلامي ما يزال محفوظاً ٧١

مميزات الشريعة ٧٧

محاسن الشريعة ١٢٧

صلاحية الشريعة لهذا العصر ولكل عصر ١٣٧

كيف تخلى المسلمون عن الشريعة؟ ١٤٩

١٥٧.....	أمة بدون قانون
١٦١.....	بعض مقاصد الشريعة الاستعمارية
٢٠١.....	ملكية الأجانب للأرض في المغرب
٢٢٥.....	هل يُمكن الرجوع إلى الشريعة؟
٢٢٩.....	تدوين الشريعة
٢٦٩.....	دراسة الشريعة
٢٧٩.....	معد التقديم في سطور

مقدمة السلسلة



إن فكرة هذا المشروع الذي أُطلق عليه «إعادة إصدار كتب التراث الإسلامي الحديث في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين / التاسع عشر والعشرين الميلاديين»، قد نبعت من الرؤية التي تتبناها مكتبة الإسكندرية بشأن ضرورة المحافظة على التراث الفكري والعلمي في مختلف مجالات المعرفة، والمساهمة في نقل هذا التراث للأجيال المتعاقبة تأكيداً لأهمية التواصل بين أجيال الأمة عبر تاريخها الحضاري؛ إذ إن الإنتاج الثقافي - لا شك - تراكمي، وإن الإبداع ينبت في الأرض الخصبة بعطاء السابقين، وإن التجديد الفعال لا يتم إلا مع التأصيل. وضمنان هذا التواصل يعتبر من أهم وظائف المكتبة التي اضطلعت بها، منذ نشأتها الأولى وعبر مراحل تطورها المختلفة.

والسبب الرئيسي لاختيار هذين القرنين هو وجود انطباع سائد غير صحيح؛ وهو أن الإسهامات الكبيرة التي قام بها المفكرون والعلماء المسلمون قد توقفت عند فترات تاريخية قديمة، ولم تتجاوزها. ولكن الحقائق الموثقة تشير إلى غير ذلك، وتؤكد أن عطاء المفكرين المسلمين في الفكر النهضوي التنويري - وإن

مر بمدّ وجزر - إنما هو تواصل عبر الأحقاب الزمنية المختلفة، بما في ذلك الحقبة الحديثة والمعاصرة التي تشمل القرنين الأخيرين.

يهدف هذا المشروع - فيما يهدف - إلى تكوين مكتبة متكاملة ومتنوعة، تضم مختارات من أهم الأعمال الفكرية لرواد الإصلاح والتجديد الإسلامي خلال القرنين الهجريين المذكورين. والمكتبة إذ تسعى لإتاحة هذه المختارات على أوسع نطاق ممكن، عبر إعادة إصدارها في طبعة ورقية جديدة، وعبر النشر الإلكتروني أيضاً على شبكة المعلومات الدولية (الإنترنت)؛ فإنها تستهدف في المقام الأول إتاحة هذه المختارات للشباب وللأجيال الجديدة بصفة خاصة.

ويسبق كل كتاب تقديمٌ أعده أحد الباحثين المتميزين، وفق منهجية منضبطة، جمعت بين التعريف بأولئك الرواد واجتهاداتهم من جهة، والتعريف بالسياق التاريخي / الاجتماعي الذي ظهرت فيه تلك الاجتهادات من جهة أخرى؛ بما كان فيه من تحديات وقضايا نهضوية كبرى، مع التأكيد أساساً على آراء المؤلف واجتهاداته والأصداء التي تركها الكتاب. وللتأكد من توافر أعلى معايير الدقة، فإن التقديمات التي كتبها الباحثون قد راجعتها واعتمدها لجنة من كبار الأساتذة المتخصصين، وذلك بعد مناقشات مستفيضة، وحوارات علمية رصينة، استغرقت جلسات متتالية لكل تقديم، شارك فيها كاتب التقديم ونظراؤه من فريق الباحثين الذين شاركوا في هذا المشروع الكبير. كما قامت مجموعة

من المتخصصين على تدقيق نصوص الكتب ومراجعتها بما يوافق الطبعة الأصلية للكتاب.

هذا، وتقوم المكتبة أيضاً - في إطار هذا المشروع - بترجمة تلك المختارات إلى الإنجليزية ثم الفرنسية؛ مستهدفة أبناء المسلمين الناطقين بغير العربية، كما ستيحها لمراكز البحث والجامعات ومؤسسات صناعة الرأي في مختلف أنحاء العالم. وتأمل المكتبة أن يساعد ذلك على تنقية صورة الإسلام من التشويهات التي يلصقها البعض به زوراً وبهتاناً، وبيان زيف كثير من الاتهامات الباطلة التي يُتَّهم بها المسلمون في جملتهم، خاصة من قِبَل الجهات المناوئة في الغرب.

إن قسماً كبيراً من كتابات رواد التنوير والإصلاح في الفكر الإسلامي خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين، لا يزال بعيداً عن الأضواء، ومن ثم لا يزال محدود التأثير في مواجهة المشكلات التي تواجهها مجتمعاتنا. وربما كان غياب هذا القسم من التراث النهضوي الإسلامي سبباً من أسباب تكرار الأسئلة نفسها التي سبق أن أجاب عنها أولئك الرواد في سياق واقعهم الذي عاصروه. وربما كان هذا الغياب أيضاً سبباً من أسباب تفاقم الأزمات الفكرية والعقائدية التي يتعرض لها أبنائنا من الأجيال الجديدة داخل مجتمعاتنا العربية والإسلامية وخارجها. ويكفي أن نشير إلى أن أعمال أمثال: محمد عبده، والأفغاني، والكواكبي، ومحمد إقبال، وخير الدين التونسي، وسعيد النورسي، ومالك بن نبي، وعلال الفاسي، والظاهر ابن عاشور، ومصطفى المراغي، ومحمود

شلتوت، وعلي شريعتي، وعلي عزت بيجوفتش، وأحمد جودت باشا - وغيرهم - لا تزال بمنأى عن أيدي الأجيال الجديدة من الشباب في أغلبية البلدان العربية والإسلامية، فضلاً عن الشباب المسلم الذي يعيش في مجتمعات أوروبية أو أمريكية؛ الأمر الذي يلقي على المكتبة عبئاً مضاعفاً من أجل ترجمة هذه الأعمال، وليس فقط إعادة نشرها بالعربية وتيسير الحصول عليها (ورقياً وإلكترونياً).

إن هذا المشروع يسعى للجمع بين الإحياء، والتجديد، والإبداع، والتواصل مع الآخر. وليس اهتمامنا بهذا التراث إشارة إلى رفض الجديد الوافد علينا، بل علينا أن نتفاعل معه، ونختار منه ما يناسبنا، فتزداد حياتنا الثقافية ثراءً، وتتجدد أفكارنا بهذا التفاعل البناء بين القديم والجديد، بين الموروث والوافد، فنتج الأجيال الجديدة عطاءها الجديد، إسهاماً في التراث الإنساني المشترك، بكل ما فيه من تنوع الهويات وتعددتها.

وأملنا هو أن نسهم في إتاحة مصادر معرفية أصيلة وثرية لطلاب العلم والثقافة داخل أوطاننا وخارجها، وأن تستنهض هذه الإسهامات همم الأجيال الجديدة كي تقدم اجتهاداتها في مواجهة التحديات التي تعيشها الأمة؛ مستلهمة المنهج العلمي الدقيق الذي سار عليه أولئك الرواد الذين عاشوا خلال القرنين الهجريين الأخيرين، وتفاعلوا مع قضايا أمتهم، وبذلوا قصارى جهدهم واجتهدوا في تقديم الإجابات عن تحديات عصرهم من أجل نهضتها وتقدمها.

لقد وجدنا أن من أوجب مهماتنا ومن أولى مسؤولياتنا في مكتبة الإسكندرية، أن نسهم في توعية الأجيال الجديدة من الشباب في مصر، وفي غيرها من البلدان العربية والإسلامية، وغيرهم من الشباب المسلم في البلاد غير الإسلامية بالعطاء الحضاري للعلماء المسلمين في العصر الحديث، خلال القرنين المشار إليهما على وجه التحديد؛ حتى لا يترسّخ الانطباع السائد الخاطيء، الذي سبق أن أشرنا إليه؛ فليس صحيحًا أن جهود العطاء الحضاري والإبداع الفكري للمسلمين قد توقفت عند فترات زمنية مضت عليها عدة قرون، والصحيح هو أنهم أضافوا الجديد في زمانهم، والمفيد لأمتهم وللإنسانية من أجل التقدم والحث على السعي لتحسين نوعية الحياة لبني البشر جميعًا.

وإذا كان العلم حصاد التفكير وإعمال العقل والتنقيب المنظم عن المعرفة، فإن الكتب هي آلة توارثه في الزمن؛ كي يتداوله الناس عبر الأجيال وفيما بين الأمم.

إسماعيل سراج الدين

مدير مكتبة الإسكندرية
والمشرف العام على المشروع



تقديم دريسا تراوري

(١) حياة عَلَّالِ الفاسي

اشتهر باسم «عَلَّالِ الفاسي»، ويُعرف أيضًا بـ: محمد عَلَّالِ الفاسي^(١)، وهو ابن مفتي مدينة فاس المغربية، الشيخ عبد الواحد بن عبد السلام الفِهْرِيّ نسبًا، القصريّ ثم الفاسيّ مولدًا ودارًا ونشأة. ولد عَلَّالُ بمدينة فاس في (المحرّم ١٣٢٨هـ أو ذي الحجّة ١٣٢٧هـ / يناير ١٩١٠م)^(٢)، وكان يلقّب بأبي المحاسن كاسم مستعار في الحركة الوطنيّة المغربيّة، وكان كثيرًا ما يوقّع مقالاته بهذا اللقب^(٣)، أو بحرفي (ع. ف.)^(٤).

(١) مجلة الأصالة، ع ٢٠، آيار - حزيران (مايو، يونيو)، ١٩٧٤م، ص: ١٥٣.

(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها؛ القباح، محمد، الأدب العربي في المغرب الأقصى، المطبعة الوطنية بدار الفاسي، عدد ٣، الرباط، ط١، سنة ١٣٤٧هـ / ١٩٢٩م، ١/٢؛ الزركلي، خير الدين، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط٥، ١٩٨٠م، ٢٤٦/٤، والتاريخ حسب الزركلي والقباح (١٣٢٦ - ١٣٩٤هـ / ١٩٠٨ - ١٩٧٤م).

(٣) انظر مجلة المنهل، ع ١٥، س ٦، تموز (يوليو) ١٩٧٩م، ص: ٥٣.

(٤) عَلَّالِ الفاسي وكتابه مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها؛ الشارني، منير، أطروحة دكتوراه الحلقة الثالثة، المكتبة المركزية بجامعة الزيتونة، ص: ١٣.

وينحدر **علال الفاسي** من عائلة عربية عريقة هاجرت من الأندلس فرارًا بعقيدتها من محاكم التفتيش الإسبانية، واستوطنت بمدينة فاس تحت اسم **آل الجدّ**، وعرفت بعائلة **الفاسي** أو **الفاسي الفهري**^(١). ولندع الفاسي نفسه يحكي لنا عن هذه الهجرة إذ يقول: «إنني واحد من إحدى الأسر التي عاشت سبعة قرون في الأندلس المسلمة، وهاجرت منها حينما تغلّبت النصرانية عليها، ومنعت أسلافنا من إعلان ديانتهم وإقامة شعائرهم. وها هي ذي قرون أخرى قد مضت علينا ونحن في المغرب نحسّ فيها بنوع من الشوق إلى ذلك الماضي الزاهر في الأندلس، ونتمنى بكلّ إخلاص لو أنقذ الله تلك الديار بما أصابها، ولكننا لا نعتبر الأندلس أبدًا وطنًا لنا، وإنما نعتبر المغرب وطننا كأننا لم ننحدر إليه من غيره؛ لأنّه الذي يحقق لنا مدلول هذه الآية القرآنية ﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ﴾ [الحشر / ٩]، ففي المغرب فقط نجد متبوعًا في الأرض وفي الإيمان»^(٢).

ولما بلغ **علال** سنّ التمييز أدخله والده الكتاب لتلقّي مبادئ الكتابة والقراءة، ولما حفظ فيه القرآن الكريم نقله والده إلى المدرسة الناصرية الحرّة ليتلقّى مبادئ الدين وقواعد اللغة العربية. وفي سنة (١٣٤٥هـ / ١٩٢٧م) التحق بجامع القرويين، وتخرّج فيه بشهادة العالمية سنة (١٣٤٨هـ / ١٩٣٠م) وعمره آنذاك عشرون سنة^(٣).

(١) غلاب، عبد الكريم، ملامح من شخصية **علال الفاسي**، ص: ٢٠٠؛ الشارني، مرجع سابق، ص: ٥.

(٢) الفاسي، **علال**، دفاع عن الشريعة، الطبعة الحالية، ص: ٣١-٣٢.

(٣) مجلة الأصالة، العدد السابق، ص: ١٥٧؛ مجلة أبحاث، الرباط، ع١٣، س٤، خريف ١٩٨٦م، ص: ٨٣.

ملامح من شخصية **علال الفاسي**، مرجع سابق، ص: ٢٠٠، ويرى أن التاريخ هو ١٩٣٢م.

وشرع يلقي دروسًا في الجامعة، واعتُقِل لأول مرّة سنة (١٣٤٨هـ/ ١٩٣٠م)، ثم أُفْرِج عنه، ومنع من نشاطه العلمي سنة (١٣٥٢هـ/ ١٩٣٣م)، فقام بجولة في الشمال، وعاد سنة (١٣٥٣هـ/ ١٩٣٤م)، واشترك في تنظيم حركة سياسية سرّية. وفي عهد المواجهة الشعبية سنة (١٣٥٥هـ/ ١٩٣٦م)، أعلن عن حزب «كتلة العمل الوطني» بزعامته، وبعد مرور الحرب أسّس سنة (١٣٥٦هـ/ ١٩٣٧م) «الحزب الوطني». واعتقلته فرنسا إثر حوادث دامية ونفته إلى الغابون سنة (١٣٥٦هـ/ ١٩٣٧م)، وانتخب رئيسًا لحزب الاستقلال الوطني وهو ما يزال في المنفى، وأُفْرِج عنه سنة (١٣٦٥هـ/ ١٩٤٦م)، وسافر إلى القاهرة في (٥ رجب ١٣٦٦هـ/ ٢٥ أيار (مايو) ١٩٤٧م)، واتصل فيها برجال تونس والجزائر وعملوا في «لجنة تحرير المغرب» التي تكونت في (المحرم ١٣٦٧هـ/ كانون الأول (ديسمبر) ١٩٤٧م). وعيّن وزيرًا للدولة مكلفًا بالشؤون الإسلامية سنة (١٣٨٠هـ/ ١٩٦١م)، وبقي في هذا المنصب حتّى سنة (١٣٨٠هـ/ ١٩٦٢م)، فترك الوزارة ورجع إلى المعارضة. وانتخب في البرلمان سنة (١٣٨١هـ/ ١٩٦٣م)، وتحالف حزبه سنة (١٣٨٩هـ/ ١٩٧٠م) مع «الاتحاد الوطني للقوات الشعبية» وهو الذي قد انشق عن حزب الاستقلال، فكوّنا جبهة «الكتلة الوطنية»، وانحلّت في (ربيع الآخر ١٣٨٩هـ/ تموز (يوليو) سنة ١٩٧٠م).

= وقد تلقى دروسه القرآنية والعلمية تحت نظر والده الذي أفرغ وسعه في تهذيبه وتنمية معلوماته، وغرس الفضيلة والمبادئ القويمة في قلبه، حتى نشأ مثلاً للغة والنزاهة وصحة العقيدة وصدق اليقين. القباح، مرجع سابق، ٢، ص: ١ - ٢.

وكان أستاذًا بجامعة القرويين وبكليّتي الحقوق بجامعة محمّد الخامس بالرباط وفاس، وانتخب عضوًا برابطة العالم الإسلامي بمكّة. وتوفي الفقيه - رحمه الله تعالى - يوم الاثنين ۲۱ ربيع الآخر سنة ۱۳۹۴هـ الموافق ۱۳ آيار (مايو) ۱۹۷۴م، بمدينة بوخاريسست عاصمة رومانيا، ونقل جثمانه إلى موطنه حيث احتفل بدفنه احتفالاً عظيماً من طرف الحكومة والشعب^(۱).

لقد استقى علّال علومه من خيرة علماء عصره، قال رحمه الله عنهم: « لقد أدرکنا ونحن طلابٌ بجامعة القرويين العامرة نخبة من علماء الفقه المشار إليهم بالبنان، والمثنى عليهم بكلّ لسان، مثل علامة المغرب سيدي أحمد ابن الخياط الذي له المؤلفات الجيدة في العلوم الإسلامية، وسيدي أحمد بن الجيلاني الأمغاري، الذي كانت دروسه الفقهية تمتاز بالتدقيق وشدّة الملاحظة، ومفتي المغرب سيدي المهدي الوزاني صاحب المعيار الجديد وغيره من الكتب الفقهية الممتازة، والسيد عبد الله الفاسي، والدي عبد الواحد الفاسي، الذي ترك مجموعة قيّمة من الفتاوى والأحكام تدلّ على علوّ كعبه في هذا الشأن، وسيدي أحمد بن مأمون البلغيثي، وسيدي أحمد بن المواز، وسيدي محمد ابن العربي العلوي وغيرهم كثير. كلّهم امتازوا بإتقان الدّرس وإجادة الفتوى والفهم في القضاء^(۲). يعتبر هؤلاء المذكورون من شيوخه الذين سمع منهم، وانتفع بهم وشاركوا في تكوينه بدروسهم وتأليفهم. وقد اشتهر من بينهم العلامة

(۱) مجلة الأصاله، العدد السابق، ص: ۱۵۳؛ الشارني، مرجع سابق، ص: ۳۳ وما بعدها.

(۲) دفاع عن الشريعة، مرجع سابق، ص: ۲۷۰.

الإمام محمد بن العربي العلوي بنزعتة السلفية، وأفكاره الإصلاحية، واتّصاله برجال النهضة الإسلامية، وتأثيره في طلابه وكلّ من اتّصل به من شبّان المغرب، فكان في المغرب بمثابة محمد عبده ورشيد رضا في مصر، وابن عاشور والنخلي في تونس، وابن باديس وأصحابه في الجزائر، وكان على اتّصال بعلماء الجزائر ورجال نهضتها، وانتخب عضواً شرفياً بجمعية العلماء^(١). وكان لنزعة هذا الشيخ السلفية وكذلك الشيخ أبو شعيب الدكالي تأثير كبير على الفاسي، كما كان للحركة الإصلاحية الجزائرية من خلال ما كانوا ينشرونه في مجلة الشهاب^(٢) بمشاركة علماء المغرب تأثير في تكوين شخصيته أيضاً^(٣)، فكان ينتمي إلى الاتجاه السلفي في الإصلاح والتجديد، قال علال عن دور هذا الاتجاه في تكوينه: «فالذي لا شكّ فيه هو أنّ السلفية عملت في تسيير ألتنا النفسية وتوجيه تفكيرنا نحو هذا التجدد المنشود في جميع مظاهر حياتنا»^(٤)، وقال عنه تلميذه عبد الكريم غلاب: «نعتبر الفاسي سلفياً من وجهة النظر التاريخية»^(٥).

(٢) انضمامه إلى السلفية الجديدة

كان للسلفية تاريخ عريق وحضور قوي في المغرب، ويلخص ذلك علال وكيف انضوى تحت لواء هذه الحركة في كتابه عن الحركات الاستقلالية في

(١) مجلة الأصالة، العدد السابق، ص: ١٥٩ - ١٦٠.

(٢) التي كانت تصدرها جمعية علماء المسلمين بالجزائر.

(٣) انظر مجلة الأصالة، مرجع سابق، ص: ١٦٠.

(٤) الفاسي، علال، الحركات الاستقلالية في المغرب، مؤسسة الرسالة، الرباط، ط ٤، ص: ١٣٧.

(٥) ملامح من شخصية علال، مرجع سابق، ص: ١٣٠.

المغرب إذ يقول: إنه «لم تقم الحركة الوهابية حتى كان لها صدى استحسان وقبول في القصر الملكي؛ حيث رحّب بمبادئها السلطان مولاي سليمان، ثم كان للشيخ عبد الله السنوسي حظ حماية مولاي الحسن الذي مكنه من نشر مبادئ السلفية والدعوة إليها، وكان لمحمد عبده اتصال بعد ذلك بنخبة من المثقفين بالمغرب العربي كلّه... ولكن هذا كله لم يكن له من الأثر ما أحدثه رجوع المصلح الكبير الشيخ ابن شعيب الدكالي، فقد رجع وكله رغبة في الدعوة لهذه العقيدة والعمل في نشرها. والتفّ حوله جماعة من الشبان النابغ يوزعون الكتب التي يطبعها السلفيون، وكان لمولاي عبد الحفيظ فضل كبير في إظهار هذه المبادئ وتأييدها.. غير أنّ هذا نفسه لم يكن إلا مقدمة أولى للحركة السلفية التي دعا إليها وبثّها وخرّج رجالها أستاذنا العلامة المصلح السيّد محمد بن العربي العلوي - حفظه الله، فقد كان لهذا الرجل من الجرأة والإقدام والثبات ما جعله يلاقي في دعوته نجاحًا كبيرًا وإقبالاً عظيماً، وقد دخل الريف في حرب فرنسا، ونحن من حول أستاذنا نعمل لهذه العقيدة، ونجاهد في نشرها»^(١).

نعم كان علال سلفياً غير أنه لم يكن سلفياً بالمفهوم المتعارف عليه الآن - وهو كون لفظ السلفية مرادفاً للرجعية والانغلاق؛ لأن السلفية آنذاك كانت وسيلة للإصلاح والحرية الفكرية لا الانغلاق. لما جاءت الحركة الإصلاحية اعتمدت على السلفية للإصلاح الاجتماعي، وذلك بالرجوع بالمجتمع إلى ما

(١) الحركات الاستقلالية في المغرب، مرجع سابق، ص: ١٣٣ - ١٣٤.

كان عليه في الصدر الأول قصد تحريره من الخرافات والأوهام التي التصقت به، الأمر الذي جعلهم يدخلون في صراع مع أصحاب الطرق الصوفية خصوصاً بعد أن ظهر من بعضهم تواطؤ مع الاستعمار ليبرروا وجوده وليحافظ هو على وجودهم^(١). كما رجعوا إلى السلفية لتحرير الفكر من التقليد؛ لأن عصر السلف كان يتمتع بحرية فكرية غير مقيّدة بالمواضعات ولا بالمذهبية، فانطلقت الحركة السلفية من هذه الملاحظة للدعوة إلى فتح باب الاجتهاد، فكانت سلفيتهم سلفية بالمفهوم الإيجابي، وليس بالمفهوم السلبي السائد انطلاقةً من تسعينيات القرن الماضي، وهو المفهوم المرادف للتحرّج الفكري، وعدم التفتح للرأي المخالف. قال الفاسي: «فكرنا الإسلامي يجب أن يتّجه اليوم قبل كل شيء إلى إصلاح حالتنا، وتحرير أمتنا من عبث الذين يُعبّدونها للخرافات والأوهام، وإنقاذها من كثير من التقاليد البالية التي تمنعها من التقدّم والرقيّ، وتحول بين عقلها وبين التفتح لأسرار الكون، ومعالم الإيمان، وتمنعها من تغيير ذهنيّتها التي تكوّنت تدريجيّاً في عهد الانحطاط الأخير»^(٢)، كان الفاسي متفتحاً يرى ضرورة «الاتصال الدائم بالفكر الإنساني في شتى أشكاله»^(٣)، والتعاون مع ذوي النية الصادقة من جميع الاتجاهات ما داموا يحملون «عقيدة الفكر الحرّ والنظر المستقل والتأخي البشري، ونصر العدل والكفاح ضدّ الطغيان»^(٤). هذه الروح المفتحة جعلت

(١) المرجع السابق، ص: ١٣٣؛ ملامح من شخصية علّال، مرجع سابق، ص: ١٢٨.

(٢) الفاسي، علّال، النقد الذاتي، لجنة نشر تراث زعيم التحرير علّال الفاسي، الرباط، ط٥، ص: ١٢٣.

(٣) المرجع السابق، والصفحة نفسها.

(٤) المرجع السابق، ص: ١٢٥.

السلفية الجديدة لا تستنكف عن «امتزاج الدعوة السلفية بالدعوة الوطنية الذي كان ذا فائدة مزدوجة على المغرب الأقصى وعلى الوطنية معاً»^(١).

كان علال سلفياً ثورياً^(٢) وذلك واضح من استعماله لعبارات من قبيل «الأفكار الثورية»^(٣)، «الروح التقدمية»^(٤)، «التطور»^(٥)، «التجديد»^(٦)، «التجدد المنشود»^(٧)، «العمل التقدمي»^(٨)، «الحركة الدائبة»^(٩)، «الثورة على الجمود»^(١٠)، «الثورة على المجتمع الفاسد»^(١١)، «الرقى»^(١٢)، «تفكير غير رجعي»^(١٣)، «تفكير ثوري»^(١٤)، «البورجوازية»^(١٥)، «العمران»^(١٦). وغيرها من العبارات التي تنم عن اتجاهه الثوري.

(١) الحركات الاستقلالية، مرجع سابق، ص: ١٣٤.

(٢) ملامح من شخصية علال، مرجع سابق، ص: ١٣٢.

(٣) الحركات الاستقلالية، مرجع سابق، ص: ١٣٥.

(٤) النقد الذاتي، مرجع سابق، ص: ١٢٦.

(٥) المرجع السابق، ص: ١٢٧.

(٦) المرجع السابق، والصفحة نفسها.

(٧) المرجع السابق، ص: ١٣٧.

(٨) المرجع السابق، ص: ١٢٦.

(٩) المرجع السابق، ص: ١٢٩.

(١٠) المرجع السابق، والصفحة نفسها.

(١١) المرجع السابق، ص: ١٢٣.

(١٢) المرجع السابق، والصفحة نفسها.

(١٣) المرجع السابق، ص: ١٩.

(١٤) المرجع السابق، ص: ٢٠.

(١٥) المرجع السابق، ص: ٢١.

(١٦) المرجع السابق، ص: ٢٢.

ومن أسلوب الفاسي في التأليف يظهر أنه كان لا يلتفت إلى الماضي إلا لأخذ العبر منه لإصلاح الحاضر، والتخطيط للمستقبل، والمطلع على مؤلفاته يلحظ أنها إما لإصلاح وضع راهن، أو لطرح رؤية مستقبلية، ولا تكاد تجد فيها مؤلفاً يعيش في الماضي فقط.

ومن أسلوبه في التفكير، التفكير المستقبلي، إذ كان لا يألو جهداً في اقتراح الرؤى والبرامج المستقبلية، وكتابه «النقد الذاتي» مشروع إصلاحي على جميع المستويات: الفكرية، والسياسية، والاقتصادية، والاجتماعية. وما زال لأفكاره التي طرحها في هذا الكتاب راهنتها. وهذا ما يميّز الفاسي عن غيره من الإصلاحيين، إذ كان صاحب مشروع إصلاحي متكامل في إطار المنظومة الإسلامية، فلم يكتف بهدم الموجود كما فعله الكثيرون، بل اقترح البديل، وقلما تجد هذه الميزة في غيره، وربما يعود ذلك إلى أنه كان رجل سياسة بامتياز.

وأما عن الاتجاه السياسي «للسلفية الجديدة» حسب تعبيره، فكان يرمي إلى تطهير الدين مما علق به من خرافات في عصر الانحطاط، قصد بناء الشخصية الإسلامية على أساس المبادئ التي جاءت بها النصوص الشرعية، فالإصلاح ينطلق من المستوى الفردي، إلى المستوى الاجتماعي، إلى الإخاء على المستوى الإسلامي، وإلى المستوى الإنساني، «وذلك يستوجب كثيراً من التسامح مع المخالفين، في الوقت الذي يدعو للوقوف صفاً واحداً في الدفاع عن الإسلام

وعن الأمم الإسلامية كلها»^(١) وذلك يستدعي قبول المبادئ التي تعطي للفرد حرية العقيدة، وحرية الفكر، وتعطي للأمم الحق في تقرير مصيرها، واختيار النظم التي تريدها»^(٢).

وكان للسلفية الجديدة رأي في مسألة الخلافة، فهي لم تر تنظيم الخلافة على أساس حديث كما مال إليه كثير من الحركات الإصلاحية، ولم تر كذلك تكوين جامعة أم شرقية^(٣)، وإنما اقتنعت بضرورة القومية المبنية لا على الروح العنصرية أو الدينية، ولكن على أساس الروابط الإقليمية^(٤).

وفي المجال التشريعي فإن السلفية ترى ضرورة عودة المسلمين إلى الشريعة لاستمداد القانون منها، وذلك لا يتأتى إلا إذا تعاملنا مع الفقه الإسلامي أصوله وفروعه كمادة تشريع مدني عام^(٥). كما ترى أنه ينبغي أن تكون الحكومة «إسلامية دستورية» مبنية على حكم الشعب بواسطة النواب الأكفاء (أهل الحل والعقد) الذين يختارهم وينوبون عنه في التشريع^(٦).

(١) الحركات الاستقلالية، مرجع سابق، ص: ١٣٥.

(٢) المرجع السابق، ص: ١٣٦.

(٣) كما ذهب إلى ذلك السنهوري في اقتراح «إنشاء جامعة شعوب شرقية». انظر كتابه فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أم شرقية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٩م، ص: ٣٥٧.

(٤) الحركات الاستقلالية، مرجع سابق، ص ١٣٦.

(٥) المرجع السابق، ص: ١٣٦.

(٦) المرجع السابق، ص: ١٣٦.

وكان لعلال صلة بالحركة الإصلاحية التي قادها الأفغاني ومحمد عبده بالمشرق «ففضلهما على الثقافة الإسلامية وعلى التجديد الإسلامي شيء لا يمكن أن ينكر»^(١)، غير أن تأثر الفاسي بمحمد عبده كان أعمق، وافتتانه بأفكاره أشدّ، ولا أدلّ على ذلك من ثنائه عليه وتعداده لخصاله في كثير من محاضراته^(٢)، ومن انخراطه في اتجاهه الإصلاحي.

كما تأثر بأفكار الأمير شكيب أرسلان (١٢٨٦ - ١٣٦٦هـ / ١٨٦٩ - ١٩٤٦م) الإصلاحية أثناء زيارته للمغرب، وكان الفاسي يزوره خارج المغرب بدعوة منه، وقد التقى الفاسي بشكيب أرسلان بجنيف، وكان الفاسي شاباً لم يتجاوز الرابعة والعشرين من عمره، ومع ذلك وجد الأمير أن شخصية علال أعظم مما كان يتصوره، يقول شكيب أرسلان معبراً عن إعجابه بالفاسي: «تفضل بزيارتنا هذه المدّة الأستاذ النابغة السيّد علال الفاسي، وكان لنا بلقائه سرور، ورأيناها فوق ما كنا نسمع، وسنمسكه عندنا هذه المدّة»^(٣).

(٣) التيارات الفكرية في عصر الفاسي

لما استفاق العالم الإسلامي إثر احتكاكه بالغرب من سباته العميق، واستيقظ على أصوات المدافع والرشاشات التي لا عهد له بها، وجد نفسه

(١) دعوة الحق، ع ١٠، ص ١، نيسان/إبريل، ١٩٥٨م، ص: ٨.

(٢) علال الفاسي وكتابه مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص: ٢٨.

(٣) المرجع السابق، ص: ٣٠؛ نقلاً عن نضالنا القومي، ص: ٤٢١؛ انظر مجلة الأصلة، العدد السابق، ص: ١٥٣.

مشدوهاً أمام أمة أخرى تفوّقت عليه من كلّ النواحي، فأصبحت خير أمة أخرجت للنّاس تتساءل عمّا أصابها، وعن السبيل إلى الخروج من حالتها التي لا تحسد عليها، وأصبح الشغل الشاغل للسااسة والعلماء محاولة الإجابة عن سؤال مركزي، وهو: كيف يمكن إخراج العالم الإسلامي من وضعه الراهن؟ وللإجابة عن هذا السؤال انطلقت الحركات الإصلاحية^(١).

فقد رأى رواد الفكر الإصلاحى ابتداءً من الثلث الثانى من القرن التاسع عشر أن مشكلة التخلف تكمن فى بنية المجتمع، فوجّهوا جهودهم إلى إعادة تنظيم المجتمع قصد إقامة منظومة جديدة قادرة على استيعاب المتغيّرات العالمية، وهو ما سمّي بعصر التنظيمات، ونادوا بضرورة اقتباسها من الغرب لكن فى حدود الشريعة الإسلامية، وركّزوا على إقناع الفقهاء بضرورة ذلك مستدلين بأعمال السلف فى عصر الترجمة، وبقول الرسول - عليه الصلاة والسلام: «الْكَلِمَةُ الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ، حَيْثُمَا وَجَدَهَا فَهِيَ أَحَقُّ بِهَا»^(٢)، وغيرها من الأدلة. وكتاب خير الدين باشا التونسى (١٢٢٥هـ - ١٣٠٨هـ / ١٨١٠م - ١٨٩٠م) «أقوم المسالك» خير مثال على ذلك، إذ خصّص المقدمة لهذا الغرض.

(١) لقد استفدت من محاضرات أستاذنا فى الفكر المعاصر أحميدة النيفر فى الكتابة عن هذه التيارات، وكان يدرّسنا الفكر المعاصر فى مرحلة الماجستير سنة ٢٠٠٣ - ٢٠٠٤م.

(٢) سنن ابن ماجه، بيت الأفكار الدولية، المملكة العربية السعودية، كتاب الزهد، باب الحكمة، رقم: ١٤٦٩، ص: ٤٥٠.

ثم جاء بعد هذا الجيل تلامذتهم، ويمكن تسميتهم بالإصلاحيين: جيل محمد عبده (١٢٦٦هـ - ١٣٢٣هـ / ١٨٤٩م - ١٩٠٥م)، فلم يرجعوا سبب التخلف إلى التنظيمات كما فعله سلفهم، بل أرجعوه إلى أسباب معرفية وثقافية. ولما كان الفقهاء والمؤسسات الفقهية مسئولين عن البنية الثقافية والمعرفية - باعتبارهم المستند الأساسي للمجتمع آنذاك؛ بحيث كان الفقيه يجتهد في تنظيم جميع علاقات المجتمع - وجّه الإصلاحيون أصابع الاتهام في تراجع المسلمين إلى المؤسسة الفقهية والفقهاء وإلى الأصول التي يعتمدون عليها، وشنوا عليهم هجوماً لا هوادة فيه، وسيزداد هذا الهجوم بظهور «المثقف» الذي سيحتكم إلى مرجعية أخرى غير مرجعية الفقهاء، وهو ما أدّى إلى ظهور مقولة «تجاوز الفقهاء»، وسيتمّ تجسيدها فعلاً إثر ظهور الدولة الحديثة.

نادى الإصلاحيون بضرورة الاقتباس من الغرب، غير أنهم لم يقفوا عند قيد أسلافهم في كونه في حدود الشريعة الإسلامية، بل اجتهدوا في التوفيق بينهما وإن كان ذلك أحياناً على حساب النصوص الشرعية، فكانوا يعتمدون على المنهج التوفيقى^(١) الذي يجمع بين أفكار لا تقبل أن تجمع في إطار منظومة فكرية متناسقة.

(١) وهو النهج الذي يحاول التوفيق بين المبادئ الإسلامية والثقافة الغربية، أي دفع التعارض بينهما وإن كان على حساب النصوص الشرعية أحياناً. وللاستزادة ينظر عبد المجيد عبد السلام، المحتسب، اتجاهات التفسير في العصر الراهن، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط ١، ١٣٩٣هـ / ١٩٧٣م، ص: ١٠١ وما بعدها.

وانطلاقاً من مطلع القرن العشرين، بدأ الفكر الإصلاححي في التراجع لأسباب منها عدم وجود برنامج إصلاححي واضح المعالم لدى كثير من الإصلاحيين، إضافة إلى اعتمادهم على المنهج التوفيقي الذي لا يأخذ تاريخية الأفكار بعين الاعتبار.

ومن أسباب التراجع أيضاً أنه لما قضي على الدولة العثمانية، وسيطرت الدول الأوروبية سيطرة شبه كاملة على الدول الإسلامية، أصبح القول بضرورة الاقتباس من الغرب كأنه قول مصطنع يلزم تجاوزه، أضف إلى ذلك ظهور حركات سياسية واجتماعية في العالم الإسلامي مع بداية القرن العشرين، ستعتمد على مرجعيات غير دينية - كالقومية، ليس فيها أية إحالة إلى ما يقول به الإصلاحيون، فاستبعاد المرجعية الدينية سيؤدّي حتماً إلى تراجع الفكر الإصلاححي.

وبعد وفاة **محمد عبده** انشطر الفكر الإصلاححي إلى تيارين كبيرين: الأول: اتجه نحو الحداثة، بينما اتجه الثاني نحو السلفية، التي كانت ردّة فعل على الأول، وعلى الأحداث الجارية وقتئذ. بدأ هذا الانشطار مع تواتر الأحداث السياسية: الانقلاب الدستوري العثماني سنة (١٣٢٦هـ/ ١٩٠٨م)، معلناً دخول أكبر دولة إسلامية في النظام الأوروبي. وثورة **الشريف حسين**^(١) الذي أراد قطع علاقته مع تركيا لتوحيد الدول العربية سنة (١٣٣٤هـ/ ١٩١٦م)، وإلغاء **مصطفى كمال أتاتورك** الخلافة العثمانية سنة (١٣٤٢هـ/ ١٩٢٤م)، واعتماده على نظام علماني

(١) هو الشريف الحسين بن علي، الذي قاد ثورة عربية ضدّ الدولة العثمانية.

يعتمد على سياسة تغريبية، الأمر الذي أدّى إلى خيبة أمل كبيرة لدى المسلمين. فكان لهذه الأحداث دورها في الانشطار.

أما الخطّ التحديثي فقد اعتمد على مفهوم العلم لتبرير الوحدة التاريخية، باعتبار أن الاكتشافات العلمية اكتشافات عالمية صالحة لكل مجتمع، فما هو صالح في أوروبا صالح في العالم الإسلامي، ووسّع رجاله هذا المفهوم إلى المجال الاجتماعي والقيمي، فأصبحت النتيجة أن كل ما هو صالح في الغرب على المستوى الاجتماعي والقيمي، صالح في المجتمعات الإسلامية، ولما كان الغربي هو المتقدم أصبح كل ما يخالف المجتمعات الغربية يسمّى تخلفاً يجب تجاوزه.

لقد ركّز هذا الاتجاه على عالمية العلم وعلى إنسانية الخصوصية الدينية والثقافية واللغوية، وأن هذه الخصوصية مدعاة للانقراض لأنها وجدت لعصر غير عصر العلم. يقول **سلامة موسى** «الحضارة الآن هي الصناعة وثقافة الحضارة هي العلم، بينما ثقافة الزراعة هي الأدب والدين والفلسفة»^(١). وسيتحول هذا الموقف مع بعضهم إلى موقف إداني للتراث والتقاليد والدين باعتبارها مصدرًا للانحطاط وأساسًا لتخلف المجتمع.

وفي السبعينيات ظهر إلى جانب هذا الخطّ تحديثي ماركسي، ويدعو هذا الاتجاه إلى ضرورة القطيعة مع التراث بصفة كاملة باعتباره يمثل عائقًا

(١) انظر عبد الله العروي، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٥م، ص: ٤٧.

حقيقياً دون التقدم، ومن أشهر رجالات هذا الاتجاه عبد الله العروبي صاحب كتاب «العرب والفكر التاريخي»، ومصطفى حجازي صاحب كتاب «التخلف الاجتماعي: مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور». وفي الثمانينيات ظهرت في هذا الاتجاه مقولة «مبدأ النخبة الثورية»، وهو الاعتقاد في مشروعية استعمال العنف والضغط من النخب التحديثية لفرض اتجاهاتها على الجماهير.

وانطلاقاً من الثمانينيات ظهر الخط التجديدي كردّ فعل على الخط التحديثي، فترجع عن القول بالقطيعة مع التراث، ودعا إلى ضرورة العودة إليه لقراءته قراءة نقدية لإحداث تغييرات فكرية من داخله لا من خارجه. ومن أشهر مشاريع هذا الاتجاه لإعادة قراءة التراث: مشروع «نقد العقل العربي» لمحمد عابد الجابري، ومشروع «التراث والتجديد» لحسن حنفي، ومشروع «نقد العقل الإسلامي» لمحمد أركون، ومشروع «قراءة جديدة للتراث» لحسين مروة. وغيرها من المشاريع الكبرى.

وأما الاتجاه الآخر فهو الاتجاه السلفي الذي قاده محمد رشيد رضا (١٢٨٢ - ١٣٥٤هـ / ١٨٦٥ - ١٩٣٥م) بعد وفاة محمد عبده: لما ألغيت الخلافة الإسلامية، وانحازت الدول الحديثة إلى الحركة التحديثية التي نادى بالقطيعة مع التراث، وإلى تجاوز الفقهاء الذي أصبح تجاوزاً فعلياً بعد الاستقلال، شعر الاتجاه السلفي بالخطر على الدين وعلى الهوية، فشرعوا في إبراز مميزات الشريعة الإسلامية وخصائصها التشريعية، ومدى صلاحيتها لكل عصر ومكان، كما

هو ظاهر في كتاب علال الفاسي «دفاع عن الشريعة»، ونادوا بأن الإسلام هو البديل الوحيد لإنقاذ البشرية، وأن هذه الأمة لا تصلح إلا بما صلح به أولها. ولذلك أطلق الخصوم على هذا الاتجاه «السلفية التمجيدية». وفي المقابل وجَّهوا نقدًا عنيفًا إلى الحضارة الغربية باعتبارها حضارة ماديّة بحتة، خاوية من الجانب الروحي، وذلك ظاهر في مؤلفات محمد قطب، ككتابه «جاهلية القرن العشرين»، و«التطور والثبات في حياة البشرية».

وهكذا وجد في العالم الإسلامي ثلاثة حلول تتجاذب في قيادته: الحل الحدائثي الليبرالي، والحل الاشتراكي الماركسي، والحل الإسلامي السلفي، الذي كان ينتمي إليه المؤلف^(١).

وأهم الاتهامات التي وجَّهها الحدائثيون إلى الفقه والفقهاء أنهم ساعدوا على جعل المسلم شخصًا مكبلاً؛ لاعتمادهم المفرط على الآلية القياسية: فعلى المستوى الفكري، فهو يعتمد على النظر والتفكير على المنهج القياسي الاستنباطي، بمعنى أنه محكوم ومكبّل دائماً بأصل يقيس عليه، أو بنصّ يحول

(١) كان المؤلف ينتمي إلى السلفية الجديدة التي كانت تمتاز بنشاطاتها السياسية، وهي امتداد للسلفية الإصلاحية، وفي الآونة الأخيرة بدأ يظهر في المغرب سلفية تسمى نفسها بالسلفية المجددة أو المتجددة، ويبدو أن معالمها لم تتحدد بعد.

بينه وبين الطلاقة في التفكير، فهو دائماً فرع لأصل، يدور في إطار سابق لا يمتلك الاستقلالية والحرية^(١).

وعلى المستوى العملي: قالوا إن المسلم يفقد في التعامل مع التراث العربي الإسلامي الوعي التاريخي والرؤية التاريخية للأحداث والأشياء، وهكذا يصبح الزمن عنده ليس استمراراً وتراكماً، وإنما هو تكرر، وهو زمن جامد راكد، مشدود للحظة تاريخية يمجدها، وتبعاً لذلك يحاول المسلمون استعادتها، والعودة إليها، لكونها تعتبر في أذهانهم أصفى وأشرف ما في التاريخ والزمن؛ لأنها حسب وعيهم عنوان العدالة والعنفوان^(٢).

وعلى المستوى التشريعي: قالوا إن الفقهاء يعتمدون على حرفية النصوص، وعلى المنطق الصوري في القياس، يقيسون المسائل المعاصرة على حلول سابقة، مما يجعل المجتمع مكبلاً ومشدوداً إلى الوراء، ويجعل الماضي حاضراً.

هذه اتهامات فاقدة للسند؛ لأن الجانب التشريعي - حتى في القوانين الأجنبية - لا يعتمد على المنهج الاستقرائي، وإنما على المنهج القياسي الاستنباطي؛ لأنه يطبق القواعد على جزئياتها، وإنما تعتمد البحوث التجريبية على المنهج الاستقرائي وقد اعتمده المسلمون في هذا المجال. حتى الفقهاء

(١) انظر كنعان، أحمد محمد، أزمنا الحضارية في ضوء سنة الله في الخلق، دار النفائس، ١٤١١هـ / ١٩٩٠م، ص:

٧ - ٨؛ ينظر مؤلفات الجابري عن نقد العقل العربي في ذلك.

(٢) ابن عثمان، حسن، مع محمد الهيلة في شؤون الدين والدنيا، دار سراس للنشر، ١٩٩٠م، ص: ٤٨.

والأصوليون اعتمدوا على هذا المنهج في العلوم الشرعية: ففي الفقه اعتمدوه لاستخلاص القواعد الفقهية، وفي الأصول لاستخلاص القواعد الأصولية، وفي المقاصد لاستخلاص الكليات المقاصدية. كما اعتمدوه لبناء المناهج. ثم إن الفقهاء لم يكونوا يعتمدون بصفة آلية على القياس، وإنما أيضاً على الاستحسان إذا كان في الأخذ بالحكم القياسي مشقة، أو على سدّ الذرائع إذا اتخذ الحكم الجائز ذريعة إلى ما لا يجوز شرعاً، أو على الاستصلاح (المصالح المرسلة) عند غياب النص الشرعي الذي يقاس عليه. ولم هذا التركيز المبالغ فيه على القياس فقط؟ ألم يكن الأحسن تناول المنهج الاستنباطي ككل؟ بالإضافة إلى ذلك فإن عمل الفقيه هو إيجاد الأحكام الشرعية الملائمة للوقائع، وليس إيجاد الحلول الاقتصادية والسياسية، فكيف نحملهم وزر الجمود في هذه المجالات؟ ثم ليس كل رجوع إلى القديم ممقوتاً خاصة إذا كان القديم صالحاً، ألم يرجع الغرب إلى ماضيه في عصر نهضته؟ ومنذ أكثر من نصف قرن، أبعدنا الفقه والفقهاء عن توجيه المجتمع، ورجعنا إلى ماضٍ آخر غير ماضينا - وهو ماضي الغرب - فهل بذلك استطعنا النهوض؟

وربما كان لاتهام الفقهاء بالنظرة التجزيئية والحرفية للنصوص^(١)، أن ركز الاتجاه السلفي على مزيد الاهتمام بمقاصد الشريعة الإسلامية، فألف محمد الطاهر ابن عاشور (١٢٩٤ - ١٣٩٣ هـ / ١٨٧٧ م - ١٩٧٣ م) في تونس «مقاصد الشريعة

(١) انظر الشرفي، عبد المجيد، الإسلام والحداثة، الدار التونسية للنشر، ط ٢، ١٩٩١ م، ص: ١٦٩.

الإسلامية» وعلال الفاسي في المغرب «مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها» وكثر الاهتمام بالموافقات للشاطبي (٧٩٠هـ / ١٣٨٨م)، وقواعد العز بن عبد السلام (٥٧٧هـ - ٦٦٠هـ / ١١٨١م - ١٢٦٢م)، وفروق القراني (٦٨٤هـ / ١٢٨٥م)، كما ظهرت في الآونة الأخيرة مصطلحات «كالقياس المصلحي» أو «القياس المعنوي» أو «القياس المرسل» أو «القياس المقاصدي» قصد تعويض مقولة القياس في الفروع. كما بدأت بعض النظريات في المقاصد في الظهور.

الكتاب وأسباب تأليفه

خاض الاتجاه السلفي الجديد في المغرب حرب الاستقلال مع الحركات الوطنية الأخرى لتحرير البلاد من الاستعمار الذي استولى عليها في جميع المستويات: السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية. ولما تمّ استقلال البلاد من الناحية السياسية، كان الاتجاه السلفي يرى أن يكون الاستقلال شاملاً، وألا يقتصر فقط على الجانب السياسي، بينما لم ير الاتجاه التحديثي ذو الثقافة الأجنبية ضرورة لذلك، فركن إلى الحفاظ على الأوضاع القائمة زمن الاستعمار، التي عمل المستعمر على تكييفها حسب أغراضه الاستعمارية. لقد ظهر هذا الاختلاف في وجهات النظر بين التيارين على المستوى التشريعي، ففي حين كان يرى الاتجاه التحديثي ضرورة الحفاظ على القوانين الوضعية التي جلبها إلينا المستعمر باعتبارها مكسباً؛ لأنهم كانوا يرون أن الشريعة الإسلامية غير قادرة على مسايرة الأوضاع الحديثة، فإن الاتجاه السلفي كان يرى ضرورة الرجوع

إليها، باعتبار ذلك وسيلة من وسائل الاستقلال الثقافي، ومن ناحية أخرى، فإن هذا الاتجاه كان ينطلق من منطلق ديني؛ بحيث إن مجتمعاتنا مجتمعات تدين بالإسلام، ولا ينبغي للمسلم أن يبتغي بالشرعية بدلاً، خاصة بقوانين وضعها من يكيدون لنا. ولما رأى الاتجاه السلفي أن الرياح لا تجري لصالحه كتب المؤلف كتابه «دفاع عن الشريعة» واسم الكتاب اسم على مسمى، تناول فيه قضية محورية: هي إبراز خصائص ومميزات الشريعة الإسلامية، وبيان مدى صلاحيتها لكل زمان ومكان. مع التعرّض لبعض الأغراض الاستعمارية من القوانين الوضعية التي وضعها المستعمر، وذلك ليلفت النظر إلى خطورة ما تقدم عليه النخب التحديثية.

ولتقديم الكتاب سأضطرّ إلى إعادة هيكلته وفق الأفكار الرئيسية؛ لأن الكتاب غير مبوب، والفكرة الواحدة مبثوثة أحياناً في ثنايا الفصول. وسأتناوله في مقدمة وجوهر مؤلف من ثلاث قضايا، تحت كل قضية قضايا جزئية، وخاتمة.

صدر المؤلف كتابه بمجموعتين من الآيات القرآنية : الأولى قوله تعالى ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيحَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ . إِنَّهُمْ لَن يُغْنُوا عَنْكَ مِّنَ اللَّهِ شَيْئًا ۚ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَبَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ۗ وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الجاثية / ١٨ - ١٩]، والثانية قوله تعالى ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا أَتِيَتْ بِقُرْءَانٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدَّلَهُ ۗ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَبَدِلَهُ مِنْ تِلْقَائِي نَفْسِي ۚ إِنَّ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ ۖ إِنِّي أَخَافُ ۖ إِن عَصَيْتُ رَبِّي

عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ . قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرَاكُمْ بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِّن قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ . فَمَن أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْمَجْرِمُونَ ﴿ [يونس / ۱۵ - ۱۷] ، تلخیص ہاتھ الایات مضمون الکتاب، إذ تدلّ الأولى علی وجوب تحکیم الشریعة فی جمیع شئوننا؛ لأن الله تعالی أمر باتّباعها، والأمر فی هذه الآية للوجوب، لعدم وجود قرينة صارفة عن دلالتہ علی الوجوب. وهذا موقف الحركات الإسلامية. والثانية للردّ علی الذین یریدون تبديل الشریعة التي أمرنا الله باتّباعها بغيرها من القوانين الوضعية.

وفي المقدمة بین المؤلف غرضه من تألیف الکتاب، وانطلق من حالة المسلمین الذین سعی المستعمر لفصلهم عن هويتهم، وذلك بإضعاف ثقتهم بترائهم. فبینما كان النضال موجّهاً إلى المستعمر، أصبحت الشعوب الإسلامية بعد الاستقلال أمام جبهة داخلية مؤلّفة من نخب مثقفة صاغهم المستعمر علی مقياسه، تردّد ما تقول، وتعمل بما توحی به. فرغم تمسّك هذه النخب المثقفة فی الغالب بالانتساب إلى الإسلام، وافتخارهم بحضارته فإنّها تقاوم كلّ محاولة للرجوع إلى الإسلام والشریعة الإسلامية.

وخرج من صفوف هذه النخب القادة الذین وصلوا إلى مقاليد الحكم بمساعدة شعوبهم المسلمة فی نضالها من أجل الحرية، ولكنها - تلك النخبة - أضحت نائبة عن المستعمرین فی الذّب عن لغتهم وثقافتهم وفكرهم المتمثّل

في قوانينهم الوضعية. كما لم تألُ جهداً في إبعاد الفقه الإسلامي عن مسرح الأحداث، وذلك بكييل الطعن الموجّه إليه، وإلى رجاله، وإبعاد دعاة الرجوع إليه عن مركز القيادة، الذين وقفوا بلا حول ولا قوة أمام هذا الزحف الاستعماري^(١).

«وفي المغرب لم يكن يخطر ببال أحد من المناضلين الأولين، أن القانون الذي وضعه الفرنسيون لمقاصد استعمارية، سيصبح المتحكم في كل النشاط الإسلامي في المغرب»^(٢)، فكان الاتجاه العام بعد الاستقلال هو الرجوع إلى الشريعة، فبمجرد إعلان الاستقلال وتكوين الحكومة الأولى، أمر جلالة الملك محمد الخامس بتأسيس لجنة لتدوين الفقه الإسلامي، والتي كان يترأسها المؤلف. وبعد أن أنجزت هذه اللجنة القسم المتعلق بالأحوال الشخصية، وشرعت في قسم الأموال، تمّ إيقاف سير التدوين في بقية أبواب الفقه بتأثير من قسم التشريع بالكتابة العامة^(٣) الذي كان يشرف عليه مستشارون فرنسيون آنذاك.

وبعد مصادقة البرلمان المغربي بالإجماع على مشروع القانون المتعلق بتوحيد المحاكم والقوانين في المغرب، والذي كان بموجبه أن تحلّ محلّ القوانين الوضعية الاستعمارية، قوانين مغربية مستمدّة من الفقه الإسلامي. إلا أنّ الرياح جرت بما لا تشتهي السفن، فحاولت النُخب التحديثية الحفاظ على القوانين الوضعية مع نسخ المواد التي تنافي الشريعة الإسلامية، بدعوى «أن من الصعب

(١) دفاع عن الشريعة، مرجع سابق، ص: ٣-٤.

(٢) المرجع السابق، ص: ٤.

(٣) وهي الجهاز الإداري الذي كان يشرف عليه المقيم العام الفرنسي الذي كان يتولى إدارة شؤون البلد المستعمر.

أو المستحيل تطبيق الشريعة الإسلامية في المغرب الحديث نظرًا لمنافاتها لكثير مما جرى به العمل وسارت عليه الأحوال»^(١)، رغم دعوة الجماهير إلى العودة إلى مبادئ الشريعة الإسلامية.

ولهذه الأسباب رأى المؤلف أنّ من واجبه أن يكتب هذا الكتاب الذي سمّاه «دفاع عن الشريعة»؛ ليوضح لأولي الأمر، وللشباب المسلم في المغرب وفي سائر بلاد الإسلام حقيقة الشريعة وما فيها من محاسن، وما لها من مميزات، ومقدرتها لأن تكون شريعة كلّ زمان ومكان، مع بيان مقاصد القوانين الاستعمارية التي ورثناها، وما فيها من دسّ وغش وهدم للعدل وللكيان^(٢).

وكان المؤلف يأمل أن يساعد عمله على الوعي بواقع المسلمين، وعلى الرجوع إلى الشريعة؛ لأنه كان يؤمن أن الاستقلال السياسي وحده غير كاف إن لم يواكبه استقلال ثقافي، وهذا ما لم يتفطن إليه كثير من النخب المثقفة، فقد استقللنا على المستوى «السياسي» غير أن الاستعمار الثقافي ما زال موجودًا إلى اليوم، وقليل من الدول حاول وضع برنامج وطني للاستقلال الثقافي.

(١) دفاع عن الشريعة، مرجع سابق، ص: ٥.

(٢) المرجع السابق، ص: ٦.

وفي جوهر الكتاب تناول المؤلف ثلاث قضايا كبرى، الأولى: أصالة الشريعة الإسلامية، والثانية: صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان، والثالثة: إبراز بعض مقاصد القوانين الاستعمارية.

القضية الأولى: «أصالة الشريعة الإسلامية»

الأصالة التي قصدتها علال الفاسي في كتابه نوعان: أصالة الشريعة الإسلامية في ذاتها، وأصالة وجودها في المغرب.

(١) أصالة الشريعة في ذاتها

وقد تولى سبحانه حفظ الشريعة بحفظ القرآن، فلم يصبها ما أصاب الشرائع السالفة من تحريف وتبديل ومحو وزيادة ونقص^(١). وعلى الرغم من محاولات الدسّ في العلوم الشرعية فإن « الشريعة الإسلامية بقيت محفوظة في أصولها وفروعها واضحة المعالم، بينة المقاصد، متينة القواعد، باسقة المشاهد، وما ذلك إلا لأن مصدرها الأساسي هو كتاب الله ﷻ، وقد التزم سبحانه بحفظه حين قال ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ [الحجر / ٩].

(١) المرجع السابق، ص: ٦٣.

ثم قَيِّضَ اللهُ تَعَالَى لِهَذِهِ الشَّرِيعَةِ مَنْ يَسْهَرُ عَلَيْهَا مِنَ الْعُلَمَاءِ فِي كُلِّ عَصْرِ مِنَ الْعَصُورِ^(۱). حَتَّى بَلَغْتَنَا الْيَوْمَ خَالِصَةً لَيْسَتْ فِيهَا شَوَائِبُ^(۲).

وبحفظ الشريعة بقي الفكر الإسلامي محفوظاً^(۳) ولا يمكن أن يقال: إننا إذا أردنا التخلي عن مناهج الغرب وما تعلمناه منه من أفكار، فكيف السبيل إلى العودة إلى أفكار الإسلام، ومن أين نستمدّها، وإذا كان القرآن محفوظاً، فإن في آراء العلماء في تفسيره وفي ما تتضارب فيه الأقوال من مسائل ومشاكل ما يجعلنا نقف حيارى ولا ندري أيّ سبيل نتبع؟^(۴)

وإزاء هذه الآراء التي تمثل ثراء الفكر الإسلامي، فما علينا - حسب المؤلف - إلا أن نرى فيها اجتهادات نختار منها الأحسن والأجدى لعصرنا، أو أن نسلك مسلكهم في الاجتهاد اعتماداً على الأصول التي اعتمدها لاستنباط الأحكام الملائمة للنواتل المعاصرة^(۵).

وأما الحيرة فلا موجب لها؛ لأنه ما دام الأصل الذي هو القرآن محفوظاً فإن كل ما أشكل يردّ إليه. ويوجد الحل في أمره لديه، كما قال تعالى ﴿فَإِنْ نُنزِعُكُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء / ۵۹].

(۱) المرجع السابق، ص: ۶۴.

(۲) المرجع السابق، ص: ۶۵.

(۳) المرجع السابق، ص: ۶۴.

(۴) المرجع السابق، ص: ۷۱.

(۵) المرجع السابق، ص: ۷۱-۷۲.

ونحن إذا تأملنا الثروة الفقهية على الخصوص نجدها خير ما يحفظ لأمتنا الفكر الإسلامي الصحيح الذي لم تشبهه شائبة من أي فكر أجنبي، فالفقه الإسلامي مستقل في وجوده وفي مصادره وفي أفكار رجاله، لا يمكن لأحد أن يدعي بصدق تأثره بمذهب من المذاهب الأجنبية أو الأفكار غير الإسلامية^(١).

(٢) أصالة الشريعة في المجتمع المغربي

(أ) القانون والمجتمع

انطلق المؤلف لإثبات أصالة الشريعة في بلاد المغرب من فكرة أساسية هي «انبثاق القانون عن فكر الجماعة»^(٢) للإجابة عن أسئلتها، موافقاً بذلك رأي المدرسة الاجتماعية أو التاريخية في فلسفة القانون، في إرجاعهما القانون إلى رُوح الجماعة أو ماضي الشعب، وهو ما يفسر بعثة الرسل من القوم إليهم ليحكموا بينهم «طبقاً لما يشعرون به من حاجة وما يرتضونه من حكم»^(٣)، وذلك يفسر اختلاف الشرائع في الفروع، وإن اتفقت في الأصول والمبادئ العامة.

(١) المرجع السابق، ص: ٧٢.

(٢) المرجع السابق، ص: ٢٧؛ انظر قوله عن دور العقيدة في حفظ كيان المجتمع في صفحة ٤٠؛ انظر الأبحاث، الرباط، ٢، نيسان - حزيران (إبريل - يونيو)، ١٩٨٣م، ص: ٢٤؛ انظر وقيدي، محمد، بناء النظرية الفلسفية، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط ١، ١٩٩٠م، ص: ١٣٣.

(٣) دفاع عن الشريعة، مرجع سابق، ص: ٢٧.

وهذه الحقيقة التي هي انبثاق القانون عن فكر الجماعة لم تغب عن المستعمر الذي عمل على طمس النموذج الوطني في الدول المستعمرة «لخلق مستعمرات على صورتها، أي نقل النموذج الأم إلى الأمة الجديدة»^(١).

فالقانون ينبثق عن الجماعة يمتزج بنموذجها النفسي، ولا يمكن أن ينتزع منها انتزاعاً ويفرض عليها قانون أجنبي عنها فترضاه وتتعصب له^(٢)، وبذلك نعلم نشاز هذه القوانين الوضعية في المجتمعات الإسلامية التي تختلف عنها تاريخاً وحضارة.

والشريعة الإسلامية حسب المؤلف أصيلة في المجتمع المغربي، ممتزجة بكيانه، ومنبثقة من إيمانه بأنها وحي، ومن ملاءمة الشريعة لكثير من الأعراف والتقاليد المغربية، فتقبلها المجتمع المغربي حتى «أصبحت تمثل فكراً مغربياً صميمًا»^(٣)، والدليل على تمسك المغاربة بالشريعة أن المغرب خلال أكثر من عشرة قرون لم يثبت أن ابتغى عن الشريعة بدلاً، وما زال ملتزماً بها على المستوى الرسمي والشعبي، ولا يتصور مغربي - مهما كان مشربه - يرضى بجعل المغرب مجتمعاً غير إسلامي. وما كان قيام المغاربة جميعاً، وحتى القبائل البربرية، احتجاجاً على الظهير البربري سنة (١٣٤٩هـ / ١٩٣٠م)، إلا «دفاعاً عن

(١) المرجع السابق، ص: ٢٨.

(٢) المرجع السابق، ص: ٢٩.

(٣) المرجع السابق، ص: ٢٩.

الشريعة الإسلامية، وعن وحدة البلاد الدينية^(١)، والذي كان سبباً في تعجيل استقلال البلاد.

ثم إن الشريعة - حسب الفاسي - المتمثلة في المذهب المالكي في المغرب، تتضمن من الحلول الاستحسانية والاستصلاحية ما يجعلها صالحة لمواكبة المستجدات.

(ب) فصل الدين عن الدولة

يرى المؤلف أن الإسلام لا يقبل «نظرية فصل الدين عن الدولة»^(٢)؛ لأن الإسلام لا يعتبر الاعتقاد المجرد، فالاعتقاد حسب العقيدة السنية «اعتقاد بالقلب، وقول باللسان، وعمل بالجوارح»، فمن مجموع هذه الثلاثة يتكون مفهوم الدين في الفكر الإسلامي^(٣)، فبين العقيدة والعمل تناسب طردي، ولا يمكن أن يُتصوّر مؤمن حقيقي لا يعمل بمقتضى إيمانه، وكذلك المجتمعات. ويعتبر أن القول بأن «الدين مسألة شخصية»^(٤)، وأن ننظم حياتنا الدنيوية وفق إرادتنا واختياراتنا غرض استعماري لإبعاد المسلمين عن دينهم؛ لأن الأعمال جزء من الدين، والأعمال ينظمها القانون، فالقانون جزء لا يتجزأ عن الدين^(٥)، ومن ثم

(١) المرجع السابق، ص: ٣٣.

(٢) المرجع السابق، ص: ٥٤.

(٣) المرجع السابق، ص: ٤٥.

(٤) المرجع السابق، ص: ٤٧.

(٥) المرجع السابق، ص: ٤٩.

يكون التخلي عن الجانب القانوني تخلياً عن جزء مهم من الدين. ودليل ذلك أن الديانات السماوية لم تكتف بالجانب الإيماني فقط، بل اهتمت بالجانب التشريعي أيضاً، وحتى المسيحية التي يقال عنها إنها مجرد روحانيات وعقائد وأخلاق، فلم تكن كذلك، بل كان واجباً عليها أن تسير بمقتضى شريعة موسى عليه السلام.

والشريعة الإسلامية التي تعتبر خاتم الشرائع السماوية، والمهيمنة عليها، مؤلفة من العقائد، والأخلاق والشريعة. والشريعة هي النظم التي شرعها الله تعالى لتنظيم العلاقة بين الناس وخالقهم، أو علاقتهم مع بعضهم، أو مع غيرهم، وفرض الشارع علينا اتباعها في قوله تعالى ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الجاثية / ١٨]، ورتب الجزاء على الإيمان المقرون بالعمل، قال تعالى ﴿وَالْعَصْرَ. إِنَّ الْإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ. إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَّصُوا بِالحَقِّ وَتَوَّصُوا بِالصَّبْرِ﴾ [العصر / ١ - ٣]، وقال أيضاً ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا﴾ [الكهف / ١٠٧].

والشريعة عبادات ومعاملات، وجانب المعاملات هو المهتد من قبل القوانين الوضعية لكونها لا تعتنى إلا بالجانب المتعلق بالعلاقات، والذي تريد النخب المثقفة إحلال القوانين الوضعية محلها اعتماداً على نظرية فصل الدين عن الدولة التي استوردوها من الغرب، وبدعوى عدم صلاحية الشريعة للعصر الحديث^(١).

(١) المرجع السابق، ص: ٥٣.

إن مفهوم الدين عند المؤلف يشمل الدولة؛ لأنه يرى أن مفهوم الدين في الفكر الإسلامي، لا ينطبق إلا على «مجموع العقيدة والعمل والقانون والدولة والحكومة»^(١)، فالدولة والحكومة من الدين لأنهما ما وجدا إلا لخدمة الدين، ولا يُتصوّر فصل الدين عن الدولة في الإسلام؛ «لأنه إذا فصل عنها وجب أن تزول ويبقى هو»^(٢)، ولذلك لا يرتضي المؤلف عبارة «الإسلام دين ودولة»^(٣)، بل يرى أن الصواب أن يقال: إن «الإسلام دين»^(٤)، وبذلك يمكن القول إنه جعل مفهوم الدين مفهوماً شاملاً، يشمل العقيدة والعبادة والأنظمة الأخرى من معاملات وقضاء وحكم^(٥)، ففصل إحدى هذه المكونات عن الأخرى يعتبر إخلالاً للدين.

ويرى أن عدم الفصل بين الدين والدولة كان موجوداً في الشعوب المسيحية وغيرها، وإنما ظهرت الفكرة في الغرب كردّ فعل على مفهوم الدين الذي آلت إليه الكاثوليكية، في وجود كهنوت يتحكم في نفوس المؤمنين وسلوكهم. وظهرت الفكرة في ألمانيا من الأوساط الكاثوليكية لثلاثي إخضاعوا للحكومة البروتستانتية المنتصرة^(٦). بالإضافة إلى ذلك، فإن المفكرين المسيحيين كانوا يرون المسيحية ديناً

(١) المرجع السابق، ص: ٤٩.

(٢) المرجع السابق، ص: ٥٥.

(٣) المرجع السابق، ص: ٥٤.

(٤) المرجع السابق، ص: ٥٤.

(٥) المرجع السابق، ص: ٥٤.

(٦) المرجع السابق، ص: ٥٦.

وخلقاً لا شريعة، فلا حرج عليهم تبعاً لذلك أن يكتشفوا القوانين بطريق البحث في حدود الأخلاق المسيحية^(١).

وأما الإسلام فلا يبيح لمعتنقيه أن يكتفوا بمجرد الاعتقاد، ويحكموا بغير ما أنزل الله، فوجوب اتباع الشريعة معلوم من الدين بالضرورة، والأدلة متصافرة على ذلك. من ذلك قوله تعالى ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ ﴾ [النساء / ٦٤]، وقوله ﴿ وَمَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ﴾ [الحشر / ٧]، وقوله ﴿ وَإِنْ أَحَكَمْتُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ ﴾ [المائدة / ٤٩]، وقوله ﴿ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴾ [المائدة / ٤٤].

ثم تساءل المؤلف قائلاً: «فهل بعد هذا يمكن لمؤمن صحيح الإيمان أن يقبل إحلال قوانين وضعية محل القوانين الشرعية، ويرضى بالجاهلية نظاماً، ويتخلى عن المعرفة الحق سبيلاً؟ ﴿ أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴾ [المائدة / ٥٠].

(ج) توحيد المحاكم والقضاء في المغرب

استطاع الكفاح الوطني المغربي أن يجمع القلوب على فكرة إلغاء المحاكم الأجنبية، وتوحيد القضاء في محكمة وطنية واحدة يحتكم إليها المواطنون. وقدّم

(١) المرجع السابق، ص: ٥٧.

إلى البرلمان المغربي مشروع قانون يتعلّق بتوحيد المحاكم والقوانين، وصادق عليه البرلمان بالإجماع. وأصبح الجزء المتعلّق بتوحيد المحاكم مقبولاً لدى الجميع، وأما الجانب المتعلّق بتوحيد القوانين فأصبح مغفولاً عنه بسبب رغبة البعض في الحفاظ على القوانين الوضعية مع تغيير بعض القوانين التي لا تتماشى مع الشريعة، بدعوى عدم صلاحية الشريعة للتطبيق في المغرب الحديث^(١).

وإزاء هذا التردّد في استمداد القوانين من الشريعة، كان المؤلف يرى ضرورة توحيد كل من المحاكم والقوانين المطبقة فيها، ووجوب كونها وطنية، إذ كان يعتبر أن توحيد القضاء مظهر للسيادة الخارجية للدولة، بينما كان يعتبر أن توحيد القانون وقوميته مظهر للسيادة الداخلية^(٢).

فقومية القوانين تعني استمدادها من الفقه الإسلامي؛ لأن المغاربة منذ اعتناقهم الإسلام ارتضوا الشريعة منهجاً يسرون عليه في الحكم والسلوك إلى أن صار هذا المنهج مكوناً أساسياً لذهنية المغاربة ولظواهر حياتهم الاجتماعية، كما ساهموا بقسط وافر في تطوير الفقه الإسلامي. وقد حافظ المغرب منذ ذلك الحين على إقليمية القضاء وإقليمية التشريع، فكانت المحكمة الشرعية هي القضاء الوحيد الذي يرجع إليه المتقاضون من أي جنس^(٣)، طالما هم مقيمون

(١) المرجع السابق، ص: ٥.

(٢) المرجع السابق، ص: ٢١.

(٣) المرجع السابق، ص: ١٢.

في المغرب، والتسامح الذي كان للأحبار للنظر في قضايا الأحوال الشخصية، لم يكونوا ينظرون فيها بصفتهم قضاة، بل بصفتهم محكمين أو قضاة صلح، ولم تكن لهم محكمة بل كانوا يجتمعون في مكان يسمّى «دار الديانة»^(١)، وفي صورة الاختلاف، أو إذا كانت القضية في المعاملات أو العقوبات، فإن المرجع في ذلك كان الشريعة الإسلامية، وعلى هذا مضى العمل في تاريخ الإسلام. وفي العصر الحديث استغلوا هذا التسامح مع الأجانب وسيلة لامتيازات^(٢) لا تتفق مع الأنظمة ولا مع مقتضى الكرامة الوطنية وأوامر الشريعة الإسلامية؛ فتحوّلت المحاكم الدينية إلى محاكم قنصلية، ثم تغيّرت إلى محاكم مختلطة أو خاصة بالأجانب يحكم فيها باسم الملك، أو اسم رئيس الجمهورية الفرنسية أو رئيس دولة إسبانيا بحسب مناطق النفوذ، ثم اتخذت التدابير زمن الحماية لتوسيع دائرة اختصاص هذه المحاكم الأجنبية، وجعلها هي الأصل الذي يردّ له غيره، ولا يردّ إلى غيره^(٣) ثم أصبحت تضاف إلى اختصاصها قضايا مغربية صرف، بدعوى عدم صلاحية المحاكم الشرعية للفصل فيها^(٤)، وكان الغرض الأساسي من هذه السياسة إزاحة الشريعة عن الفصل حتى في قضايا السكان الأهليين.

واتخذت الحماية الفرنسية لذلك وسائل في مقدمتها:

- (١) المرجع السابق، ص: ١٣.
- (٢) المرجع السابق، ص: ١٦.
- (٣) المرجع السابق، ص: ١٧.
- (٤) المرجع السابق، ص: ١٧.

- (١) إهمال المحاكم المغربية، وعدم العناية بشأنها أو إدخال أي تطور عليها.
- (٢) اقتطاع قسم من اختصاصاتها وإعطاؤه للمحاكم الأجنبية.
- (٣) تقوية المحاكم الإسرائيلية (أي اليهودية).
- (٤) إحداث المحاكم العرفية، والتوسيع التدريجي لمناطق اختصاصها.
- (٥) تقوية اختصاص المحاكم المخزنية غير الخاضعة لقانون ما، على حساب المحاكم الأصلية التي تطبق أحكام الشريعة الإسلامية^(١).

فتعدد نظم التقاضي، وإبعاد الشريعة عن القضاء والأخذ بقوانين وضعية، سياسة استعمارية بامتياز، لذا يرى المؤلف، أن السيادة الوطنية تقتضي التحرر من كل مظاهرها، وذلك بتوحيد المحاكم في محكمة وطنية واحدة، وتوحيد القوانين بقوانين مستمدة من الشريعة الإسلامية^(٢). وهذه الدعوة نفسها نادى بها الحركة الإصلاحية الإسلامية في مصر خلال العشرينيات والثلاثينيات من القرن الماضي.

(١) المرجع السابق، ص: ١٧-١٨.

(٢) المرجع السابق، ص: ٢١.

(د) تخلي المسلمين عن الشريعة

كان الفقه الإسلامي لا يزال ركيزة المجتمعات الإسلامية قبل الاستعمار، وكان لا يزال حافظاً على وحدة المسلمين، ولما جاء المستعمر عمل على « مسح الأحكام الشرعية في المحاكم، وفي عقول المتعلمين للقانون، وقد نجحوا في ذلك؛ حيث حذفوا مع الشريعة إطار الوجود الإسلامي للطائفة الإسلامية وللمسلمين، وانتزعوا من العلماء مركز القيادة في صفوف الأمة؛ حيث رفعوا إليها كنتيجة عملية من تكونوا على صورة المستعمر من لا يعرف الشريعة، ولم يتلق الفكر الديني الذي تحفظه»^(١).

فكمل نائب المستعمر ما بدأه معلمه، وكان التلميذ أجراً من المعلم أحياناً، فدشن الهند إلغاء الشريعة الإسلامية تحت الحكم البريطاني، ثم توسعت دائرة الإلغاء إلى أن شملت كامل أنحاء الهند، ولم يتبق للشريعة إلا الأحوال الشخصية، وأعلنت تركيا وألبانيا في القرن العشرين أنهما دولتان لا دينيتان، فغيرتا قوانينهما حسب قوانين إيطاليا وسويسرا وفرنسا^(٢)، وحتى أحكام الأحوال الشخصية فلم تسلم من التغيير.

وأما الدول العربية فقد انقسمت بالنسبة لقوانينها المدنية ثلاث طوائف: طائفة كانت تتحاكم إلى المحاكم الشرعية التي تطبق الفقه الإسلامي، ولم يكن

(١) المرجع السابق، ص: ١٥١.

(٢) المرجع السابق، ص: ١٥٢.

لها قانون مدوّن، كالمملكة العربية السعودية، واليمن والمغرب بالنسبة للأهالي. والثانية كانت تحكم بمقتضى المجلة العثمانية، وهي البلاد التابعة للدولة العثمانية، وظلت معمولاً بها بعد انهيار الدولة العثمانية في سورية وفلسطين وشرق الأردن، والعراق وليبيا، والثالثة اقتبست قانونها المدني من القانون المدني الفرنسي، وهذه هي مصر ولبنان وتونس والجزائر والمغرب^(١).

وهكذا استطاع المستعمرون إقناع بعض النخب المثقفة ذات التوجه التغريبي بعدم صلاحية الشريعة الإسلامية في محاكمتنا القومية، فراحوا يتخلّون عنها، ولم يجدوا البديل إلاّ فيما وضعه المستعمرون.

القضية الثانية: صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان

القضية الأساسية الثانية التي تناولها المؤلف هي صلاحية الشريعة الإسلامية للتطبيق في كل زمان ومكان، وذلك ردّاً على القائلين بقصورها عن تنظيم الحياة المعاصرة. لقد بدأ المؤلف هذه القضية بذكر ما تمتاز به الشريعة الإسلامية عن غيرها من القوانين الوضعية، ثم أردف ذلك بذكر الآليات التشريعية التي تبرهن على صلاحيتها لاستيعاب القضايا المعاصرة، ثم تساءل عن إمكانية الرجوع إلى الشريعة الإسلامية.

(١) المرجع السابق، ص: ١٥٣-١٥٤.

(١) مميزات الشريعة الإسلامية

تناول المؤلف فيها فوارق أساسية ومميزات جوهرية للشريعة الإسلامية عن غيرها من القوانين، بعضها راجع إلى طبيعة الشريعة نفسها، وبعضها راجع إلى الغاية التي تعمل له، وشرعت من أجله^(١). ومن المميزات الراجعة إلى طبيعة الشريعة أنها إلهية المصدر؛ فقد نزلت من عند الله تعالى كاملة، فلم تتطور مثل بقية القوانين من حالة بدائية إلى أعراف ثم إلى قوانين مكتوبة^(٢). ولما كانت الشريعة جزءاً من الدين الموحى به من عند الله تعالى، اعتمدت في إقرارها قوة الإلزام الروحي والمادي معاً، عكس القوانين الوضعية الخالية من البعد الروحي، وهذا ما يجعل الرقابة في الشريعة رقابتين: رقابة إيمانية، ورقابة سلطانية، بينما الرقابة في القوانين الوضعية سلطانية فقط، فلا يشعر مخالفها بأيّ تأنيب ضمير إن لم يضبط متلبساً بالمخالفة^(٣).

ومن مميزات أيضاً أنها متّصفة بالكمال لأنها صادرة من عليم خبير لا يخفى عليه شيء، على عكس القوانين الوضعية الصادرة من إنسان خلق ضعيفاً، قصير النظر، تحكمه الغرائز والأهواء. ويرى أنّ كل من قام بدراسة الشريعة دراسة واعية في أصولها وقواعدها ومقاصدها مع مقارنتها بالقوانين القديمة والحديثة، لا

(١) المرجع السابق، ص: ٧٧.

(٢) المرجع السابق، ص: ٧٧.

(٣) المرجع السابق، ص: ٧٩-٨٠.

يمكنه إلا الإذعان لهذا الادّعاء^(١). ومنها أيضاً أن الشريعة بما أنها إلهية، فهي لا تكتفي برعاية الجانب المادي المتمثل في حفظ النظام، بل تعنى كذلك بحماية الجانب الأخلاقي للفرد والمجتمع، في حين لا تعنى القوانين الوضعية إلا بالجانب المادي المتمثل في حفظ النظام فقط^(٢). وبما أنها صادرة من عند الرحمن، فقد اشتملت على يسر الأحكام، وخفة التكاليف، وعدم العسر والحرج^(٣). فالشريعة في منطقتها العام مبنية على قاعدة «يجب عليك لأنك تستطيع»، أي ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة / ٢٨٦] على عكس القوانين الوضعية المبنية في منطقتها العام على قاعدة «تستطيع لأنه يجب عليك» ولا تأخذ بالتيشير إلا في الظروف القاهرة، ومن يسر الشريعة مساعدتها للمكلف على اعتناق الدين عن اقتناع وطوعية لاتباعها سياسة التيسير والتدرّج^(٤). ومنها أن الشريعة داخلية في الإيمان، وبالتالي فهي جزء من عقيدة المؤمن، ولذلك لا يُتصوّر مؤمن إلا ووجوده تجسيد للشريعة في كافة المجالات^(٥). وهذا ما يفسّر حسب الفاسي عدم فصل الدين عن الدولة في الإسلام. ومنها أنها جاءت وفق مقتضيات الفطرة السليمة في أصولها وفروعها، فلم يكلفنا الشارع الإيمان بما يناقض العقل، ولا العمل بما يخالف الفطرة. وما يهتدي إليه رجال القانون من قواعد عامة أو جزئيات

(١) المرجع السابق، ص: ٨٠.

(٢) المرجع السابق، ص: ٨٤.

(٣) المرجع السابق، ص: ٨٦.

(٤) المرجع السابق، ص: ٨٩.

(٥) المرجع السابق، ص: ٩٠.

موافقة لما جاء به الشرع، ليس إلا نابعاً من فطرتهم التي احتفظوا بها^(۱). ومنها أن الشريعة لطف من الله تعالى، فرغم أنه أرشد عباده إلى مبادئ الدين عن طريق الفطرة السليمة، إلا أنه تفضل عليهم بإرسال الرسل إليهم لهدايتهم بالحكمة والموعظة الحسنة^(۲). ومن مميزات الشريعة أنها شريعة متعادلة؛ اهتمت بجانب الروح بقدر ما اهتمت بجانب المادة، فلم تهمل جانباً على حساب الآخر، كما أنها لم تهمل الدنيا للأخرة، ولا العكس، لقوله تعالى ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا﴾ [القصص / ۷۷] وقوله ﷺ اعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً، واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً، ولذلك كان الإسلام مهيمناً على الشرائع السابقة عليه مصححاً ما وقع في بعضها من طغيان الجانب المادي كاليهودية، أو طغيان الجانب الروحي كالمسيحية، وما انجرّ عن ذلك من آثار سلبية^(۳).

ومن مميزاتها الديمومة، فهي شريعة دائمة؛ لأنها جاءت بأصول وقواعد أساسية لا تتغير ولا تتبدل بتبدل الزمان والمكان؛ لأنها موافقة لفطرة الإنسان، ولأنها كليات غير خاضعة لعنصري الزمان والمكان، وإنما الخاضع لهما فروعها^(۴).

(۱) المرجع السابق، ص: ۹۱-۹۳.

(۲) المرجع السابق، ص: ۹۳.

(۳) المرجع السابق، ص: ۹۴.

(۴) المرجع السابق، ص: ۱۰۱.

ومن ثمرات ما سبق أن الأحكام التي جاء بها الدين الحنيف، لا تقبل التطور ولا التطوير في أصولها، وإنما يقع التطور والتطوير في علم الإنسان بها واستنباطه لها، وتطبيقه لها على ما يستجدّ من الجزئيات^(١). ومن مميزات الشريعة أنها رغم ثبات الأصول إلا أنها مسايرة للظروف والأزمنة؛ لأن الأصول ليست جامدة، بل تتضمن آليات لاستنباط الحكم المناسب للظروف والأزمنة^(٢). ومن مميزات أنها فتحت باب الاجتهاد للقادرين عليه من المسلمين في كل عصر وفي كل مكان، وذلك كفيل بمسايرة الشريعة لكل عصر، وذلك بالاعتماد على الأصول الاجتهادية من إجماع وقياس واستحسان ومبدأ المصالح ومن نتائج الاجتهاد في الإسلام حرية الرأي، فلكل أن يدلي برأيه، وأن يعلن بالحكم الذي استنبطه، أو بما فهمه من المصادر الشرعية، أو يعلن بما أخذه على غيره، وهذا ما يفسر ثراء المدونة الفقهية في الإسلام^(٣). ويترتب على ميزة الحرية ميزة عموم المصدر، فحرية الاجتهاد غير منحصرة في طائفة معينة أو أسرة معينة، بل يدخل في جملة المجتهدين كل من بلغ رتبة الاجتهاد^(٤). ومن مميزات الشريعة أنها تسيّر بمقتضى الشورى في البحث والقضاء ﴿وَأْمُرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى / ٣٨]، فلا استبداد بالرأي بالحكم في الإسلام^(٥). ومن مميزات الشريعة أنها لا تعتمد

(١) المرجع السابق، ص: ١٠٣.

(٢) المرجع السابق، ص: ١٠٥.

(٣) المرجع السابق، ص: ١٠٦-١٠٨.

(٤) المرجع السابق، ص: ١١٠.

(٥) المرجع السابق، ص: ١١١.

على غيرها عند غياب النص الجليّ، كضمير الملك أو العدالة أو الإنصاف أو القانون الطبيعي، بل ننظر في مقاصد الشريعة أو نرجع إلى السياسة الشرعية^(١). وحرية الاجتهاد والاختيار تقتضي التفرقة بين أصول الأحكام الثابتة بالنصوص القطعية، وبين آراء المجتهدين والفقهاء، فحرية الاجتهاد تعني حرية الاختيار بين الآراء، فلا عصمة للاجتهادات ولا للمدونة الفقهية^(٢). وحرية الاختيار هي التي تعطي للقاضي استقلالته التامة عن جميع السلط^(٣).

ومن مميزات الحرية فيها غير مطلقة، بل هي في حدود الأحكام الأساسية للدين، فليس للإمام ولا للقاضي الحق في الخروج عن حدود الشرع، ولا تخطّي المصلحة العامة المعتبرة شرعاً ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا﴾ [البقرة / ٢٢٩]^(٤). ومن مزايا الشريعة أنها زيادة على إجماعها للإمام والقاضي بلجام الشرع، فإنها لم تفرض على المحكومين طاعة القاضي فيما يقضي به، والحاكم فيما يأمر به إلا إذا كان موافقاً للشرع الحنيف^(٥).

(١) المرجع السابق، ص: ١١٦.

«والسياسة الشرعية ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يفعله الرسول، ولا نزل به وحى» انظر: رفيق العجم، موسوعة مصطلحات أصول الفقه عند المسلمين، ١/٣٩٠.

(٢) دفاع عن الشريعة، مرجع سابق، ص: ١١٧.

(٣) المرجع السابق، ص: ١١٩.

(٤) المرجع السابق، ص: ١٢٢.

(٥) المرجع السابق، ص: ١٢٤.

كل ما ذكر يعتبر من مميزات الشريعة، يعتبر من محاسنها، ويضاف إلى ذلك أن من محاسنها، إقامتها على العدل بين الناس، وسماحها للمسلمين باتخاذ كل الوسائل المؤدية إليه. قال تعالى ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [الحديد / ٢٥]، وقال أيضاً ﴿فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ﴾ [البقرة / ٢١٣]. فالله أرسل إلينا الكتاب الذي هو المصدر الأساسي للتشريع، وهو الذي يحتوي على أصول المسائل وقواعدها لا على جزئيات أحكامها، ولذلك أنزل مع الكتاب المقياس، وهذا المقياس هو العقل الذي يستعمله القضاء وأهل العلم لإلحاق الجزئيات بالكليات. فعمل الكتاب هو الحكم وعمل القضاء والمجتهدين هو تطبيقه وإلحاق النوازل الجزئية بالأصول الكلية لإقامة العدل بين العباد، «فأصبح التشريع راجعاً إلى الوحي وإلى القضاء لا لغيره من الأمور، ولم يبق للدولة حق التدخل لا في مسائل التشريع لأنها منزلة من السماء، ولا في شئون القضاء لأنه مفصول عن السلطة التنفيذية»^(١).

وعلى هذا جرى العمل في عهود الإسلام الحرة، فلم تكن الدولة تتدخل في شئون التشريع إلا في بعض الجزئيات المتعلقة بتنظيم الإدارة والمالية والسلطة العامة، وكانت فتاوى الفقهاء وأحكام القضاء هي المصدر المباشر لأوامر السلطة، وهذا هو السرّ في كون الفقه الإسلامي لم يدوّن في شكل بنود كالقوانين

(١) المرجع السابق، ص: ١٢٨.

الوضعية؛ لأن أحكامها كانت تتبع النوازل سواء أكان في عصر الرسالة أم في عصر الاجتهاد^(١).

ومن محاسنها عدم الفصل بين العقيدة والشريعة، فلا بد من أن يكون هناك انسجام بين الفكر والسلوك «فالإيمان بالله وبوحدانيته وبرسالته رسوله، وبما جاء به عن الله من أوامره ونواهيه، وأخلاقه وأدابه، يجب أن يظهر أثره في سلوك الفرد والمجتمع، ولا يصح أن يكون العمل متناقضاً مع المبادئ، والمجتمع منظماً على غير الأساس الوجداني»^(٢). وليس في الإسلام فصل بين القانون والأخلاق مثلما وقع الفصل في القوانين الغربية انطلاقاً من فلسفة كانت (١١٣٦ - ١٢١٩ هـ/ ١٧٢٤ - ١٨٠٤ م) التي وضعت حدّاً فاصلاً بين «قانونية الفعل وأخلاقيته»^(٣).

ومن محاسنها أن المجتمع في نظر الإسلام ليس مجتمعاً فردياً، بل هو مجتمع جماعي، ومن ثم فإن قوانينه جماعية «بمعنى أنها في الوقت الذي تضمن للفرد حقوقه الكاملة تراعي أن تكون هذه الحقوق مفيدة للجماعة ونافعة لها»^(٤)، فإذا تعارضت المصلحة العامة مع المصلحة الخاصة قُدمت المصلحة العامة، في حين

(١) المرجع السابق، ص: ١٢٨-١٢٩.

(٢) المرجع السابق، ص: ١٣١.

(٣) المرجع السابق، ص: ١٣٢.

(٤) المرجع السابق، ص: ١٣٥.

أن القوانين الغربية مبناها على فردية مغرقة «حتى أصبح الفرد يتمتع بحقوق تمسّ بصالح المجموع وتؤدّي به إلى الخراب»^(١).

(٢) صلاحية الشريعة الإسلامية

إذا كان القرآن الكريم الذي نزل بالشريعة ما زال محفوظاً، والسنة التي تبينه ما تزال محفوظة، والشريعة قد صلحت لكل العصور السابقة في كل المجالات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، فما الذي يحول دونها ودون الصلاحية لأن تكون مرجعاً للمسلمين اليوم في السياسة والمعاملات؟^(٢).

اعتبر المؤلّف صلاحية الشريعة أمرًا مفروغًا منه لانعقاد الإجماع على ذلك من الصدر الأول إلى الآن «لأن الله ما أمرنا بطاعة شريعته أمرًا موقوفًا على زمن معين، ولا قطر خاص، ولكنه أمر عام لجميع الأزمنة والأمكنة»^(٣).

وإذا كانت النصوص الشرعية متناهية، والوقائع المستجدة غير متناهية، فكيف نحكم بقضاء المتناهي على اللامتناهي؟

(١) المرجع السابق، ص: ١٣٥.

(٢) المرجع السابق، ص: ١٣٨.

(٣) المرجع السابق، ص: ١٣٨.

یری الفاسی أن الاجتهاد هو الكفیل بصلاحیة الشریعة لكل العصور، وذلك «بتطبیق الكلیات القرآنیة على جزئیات الأحكام المستجدة»^(۱) وأصول الاجتهاد فی الشریعة حسب الفاسی هی: الإجماع والقیاس والاستحسان ومبدأ المصالح المرسله^(۲) والاستصحاب والشرائع السابقة، ومراعاة الخلاف، وسد الذرائع، والعرف^(۳).

ولم یكتف الفاسی بذكر الأصول الاجتهادیة التي یعتمد علیها المجتهد فی إيجاد الحلول الملائمة للوقائع المستجدة، بل ذكر عناصر خلود الشریعة، وهي العناصر المتوفرة فیها والتي تجعلها صالحة لكل زمان ومكان. وهي:

- (۱) عمومها: أي توجیها الخطاب لجميع البشر بحيث لا یختص بها قبیل دون آخر، ولا قوم دون غیره، ولا عصر دون عصر.
- (۲) موافقة أحكامها لصریح العقل وعدم مناقضتها له.
- (۳) اعتبار مقاصدها للصالح العام والخاص، والإرشاد إلیه عن طریق أصولها ودلائلها الخاصة.

(۱) المرجع السابق، ص: ۱۴۰.

(۲) المرجع السابق، ص: ۱۰۶.

(۳) مقاصد الشریعة الإسلامیة ومكارمها، مرجع سابق، ص: ۱۱۷ وما بعدها.

وردّ الفاسي على الشبهة القائلة بأن التطورات الهائلة التي حدثت في الأنظمة الاقتصادية، وما ترتب على ذلك من آثار على الحياة يجب أن يؤدّي إلى ضرورة تغيير الشريعة في أصولها وفروعها. ردّ عليها بأنه إذا كانت الشريعة قد جاءت بما يوافق مقتضيات الفطرة، والفطرة الإنسانية ثابتة لا تتبدّل، فالشريعة إذن ثابتة، فلا موجب إذن لتغيير الشريعة وتبديلها، مهما حصل من تطور^(١)؛ لأن التطور مهما حصل يجب أن يكون داخل كيان ثابت، والشريعة هي المقياس الذي يقاس به هذا التطور.

(٣) هل يمكن الرجوع إلى الشريعة؟

تساءل المؤلف عن إمكانية الرجوع إلى الشريعة الإسلامية والتخلي عن القوانين الأجنبية، وهو يرى أن ذلك أمر سهل جداً؛ لأننا أمة مستقلة تحكم نفسها بنفسها، ولها من الحرية في أن تختار من الأنظمة والشرائع ما تريده، بشرط أن ترضى عنه الأمة ويتفق مع وجهتها^(٢).

ووجهة نظره في العودة إلى الشريعة الإسلامية هي أنه يجب ألا تكون دفعة واحدة، بل يجب أن نتبع سياسة التدرّج في إقرار الأحكام وتطبيقها، حتّى لا يكون تطبيقها دفعة واحدة سبباً في عزوف الناس عنها، ثم إذا دعت بعد ذلك

(١) دفاع عن الشريعة، مرجع سابق، ص: ١٤١.

(٢) المرجع السابق، ص: ٢٢٥.

ضرورة لتأجيل العمل بمقتضى حكم من الأحكام كالحودود فما علينا إلا أن نجعله مثلاً من مُثلنا العليا التي نعمل لها، ونبذل الجهد لتحقيق تطبيقها^(١)، وهذه نظرة ثابتة منه في اعتماد نفس السياسة التي اعتمدها الشارع في بناء المجتمع الإسلامي الأول.

وتعترض للصعوبات التي تعترض الرجوع إلى الشريعة، ويمكن إجمالها في صعوبات معنوية متعلقة بنفسيتنا (الخوف)، وصعوبات مادية تنحصر في تدوين الشريعة، ومشكلة الربا، والتأمين، والحدود^(٢).

أما فيما يتعلق بخوفنا من الرجوع إلى الشريعة فهو إما خوف من العراقيل والصعوبات التي ستضعها أمامنا الدول العظمى خوفاً على مصالحها، وإما خوف مثقفينا من اتهامهم بالرجعية والظلامية من المستعمر (المعلم)، إلا أن هذا الخوف ما هو إلا أوهام لا تقوى على الصمود أمام الإرادة الصادقة^(٣).

وأما الصعوبات المادية فهي كما يلي:

(١) تدوين الشريعة

والصعوبة المتعلقة بالتدوين هي أن الفقه الإسلامي غير مدون كما دونت القوانين الأجنبية بحيث لا يتيسر الرجوع إليه. يرى المؤلف أن هذا القول

(١) المرجع السابق، ص: ٢٢٨.

(٢) المرجع السابق، ص: ٢٢٦-٢٢٨.

(٣) المرجع السابق، ص: ٢٢٥-٢٢٧.

«سفسطة ظاهرة التصنع لأن التدوين ليس بالأمر الصعب، فلو أردنا أن نجعل الشريعة الإسلامية هي المهيمنة في وطننا لعمدنا إلى تدوين الفقه الإسلامي على الطريقة المستحدثة عند الأوروبيين»^(١). وما ذلك علينا بعزير. فعدم التدوين ليس راجعاً إلى صعوبته ولا إلى مشقة استخراجها من مظانّه ولكنه راجع إلى إعراض الحكومات الإسلامية عنه وإقبالها على ما وجهها إليه المستعمرون من قوانين أجنبية.

ثم إن التدوين ليس أمراً مسلماً به عند المسلمين؛ فقد رفض الإمام مالك حمل الناس على ما دونه في الموطأ؛ لأن التدوين يجمّد حركة الاجتهاد، وكذلك عند الأوروبيين، فقد ذهب الفرنسيون ومن لفّ لفهم مذهب التدوين، بينما مال الأمريكيان والإنجليز إلى مذهب عدم التدوين^(٢).

ومال المؤلف إلى أن أسلم طريقة في التدوين هي الطريقة الإسلامية: وهي التدوين مع عدم اعتباره كقانون إيجابي، بل اعتبار مصادر التشريع التي استمد منها على أنها مجموعة مبادئ أساسية لاستنباط الأحكام للقضايا المستجدة عن طريق الاجتهاد الذي يعتبر العرف والظروف الاجتماعية، وتقلبات الحياة

(١) المرجع السابق، ص: ٢٢٩.

(٢) المرجع السابق، ص: ٢٣٠-٢٣٢.

الإنسانية، ويراعي مصالح الفرد والجماعة، وبذلك يظل باب الاجتهاد مفتوحاً أمام المفتي والقاضي^(١).

(٢) القرض بالفائدة

انطلق المؤلّف من إشكالية مفادها أنه: كيف يمكن تطبيق الشريعة الإسلامية وهي تقول بعدم القرض بالفائدة؟ هل سنعتل هذا الحكم ونبيح الربا أو نتأوله على أن الربا المحرم هو ما كان أضعافاً مضاعفة، أو غير ذلك من التأويلات التي أخذ بها فقهاء معاصرون حلاً للمشكلة التي يتوقّف على حلها سير الاقتصاد العصري في البلاد الإسلامية؟

ويجيب عن السؤال الأول بجمللة استفهامات، هي: هل فكّر المسلمون قبل أن يبني الاستعمار في وطنهم نظاماً اقتصادياً ربوياً في تعطيل أحكام الإسلام؟ وهل عاقهم منع الربا عن المعاملات الاقتصادية مع بعضهم ومع الدول الخارجة عنهم؟ ويرى أن تطوّراً هائلاً وقع في الاقتصاد، ولكن هذا التطور كان يمكن - لولا الاستعمار الذي احتل وطننا - أن يقع في إطار إسلامي يحرم الربا ويمنع من التعامل به^(٢).

(١) المرجع السابق، ص: ٢٣٤.

(٢) المرجع السابق، ص: ٢٣٦.

ويرى أن الربا ليس ضرورياً لازدهار الاقتصاد، بل هو بعكس ذلك عائق عن قيام بناء اقتصادي سليم لا عَنَبَ فيه ولا تحاقد ولا حروب^(١).

ثم تناول وظيفة النقود التي خلقت من أجلها وهي كونها وسيلة للتبادل، ليست لها قيمة ذاتية، ولذلك لا تعتبر سلعة بنفسها، بل هي مقياس لأسعار ما نتبادله من الأشياء^(٢). وعلى هذا المفهوم يرتكز الفكر الاقتصادي الإسلامي، فالنقود وسيلة لا غاية، وهي لا تكتسب إلا عن طريق الجهد والعمل، وكل نقد يكسبه صاحبه دون جهد ولا عمل، بل بمجرد الانتظار واستغلال حاجة المحتاج فهو ربا^(٣).

وإذا كان المستعمر قد أقرّ في وطننا نظاماً اقتصادياً ربيعياً، فواجبنا إزالته وتعويضه بنظام إسلامي.

أما عن الصعوبات التي تظهر أثناء التطبيق فيرى أنه يجب تأمين جميع المصارف لتصبح امتداداً لبيت المال؛ لأنها تؤدي وظيفة لا تنبغي إلا للدولة، إذ هي القابضة على الائتمان، والقابض على الائتمان يتحكم في كل نشاط اقتصادي.

(١) المرجع السابق، ص: ٢٣٦.

(٢) المرجع السابق، ص: ٢٣٦-٢٣٧.

(٣) المرجع السابق، ص: ٢٣٧.

فإذا تم وضع يد الدولة على المصارف كلها كما وضعت على حق إصدار العملة معدنية وورقية، أصبح عليها أن تضع الأنظمة الكفيلة بتوزيع الائتمان طبقاً للمخطط الاقتصادي العام.

وأما نفقة الأبنك التي أصبحت حكومية، فتكون من مدخول الضرائب وغيرها من موارد الدولة^(١).

وخلاصة قوله عن إنشاء مصرف خال من الربا هي: تأميم الصيرفة أولاً، ثم وضع الأنظمة التي يتوقف عليها سير مصرف القرض الحسن.

وأما عن تأويل الربا على أنه أضعاف مضاعفة أو غير ذلك من التأويلات التي قال بها بعض العلماء المعاصرين، فأجاب أنه محاولة لتبرير أقيح مظهر من مظاهر النظام الاقتصادي، وأن الإسلام لا يقبل الرأسمالية الربوية بوجه من الوجوه؛ لأن أحكامه واضحة صريحة لا تقبل التأويل ولا التخصيص، ولا يلحقها تطور أو تغيير؛ لأنها من عند الله العلي الأعلى، وأنه ما علينا إلا أن نجتهد في جزئيات أحكامها ووسائل تطبيق قاعدتها الكلية على تلك الجزئيات^(٢).

وأخيراً يرى أن عدم تطبيق أحكام الله في الربا يجعل المسلمين الساكتين عليه آثمين؛ ومن ثم فواجبنا إذن هو استنكار ما عليه الدول من

(١) دفاع عن الشريعة، مرجع سابق، ص: ٢٣٩.

(٢) المرجع السابق، ص: ٢٥٣.

التعامل بالربا، وحملها على تغييره وإحلال النظام الإسلامي محله^(١). هذه أحكام الإسلام ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [آل عمران / ٨٥].

(٣) الضمان (التأمين)

ومن الصعوبات التي يضعونها في طريق العودة إلى الشريعة أنظمة التأمين أو الضمان، إذ هي من العقود التي تختلف فيها آراء الفقهاء المعاصرين والتي يرى فيها ورثة الأنظمة الاستعمارية عقبة لا سبيل إلى التخلي عنها أو وجود حل لها داخل النظام الشرعي.

والضمان «عقد بين طرفين أحدهما يسمّى المؤمن، والثاني المؤمن له، يلتزم فيه المؤمن بأن يؤدي إلى المؤمن لمصلحته مبلغاً من المال أو إيراداً مرتباً، أو أي عوض مالي آخر في حالة وقوع حادث، أو تحقق خطر مبین في العقد، وذلك في مقابل قسط، أو أية دفعة مالية أخرى، يؤديها المؤمن له إلى المؤمن»^(٢).

وهذا العقد لم يعرف في البلاد الإسلامية إلا منذ القرن الثالث عشر الهجري، واختلف فيه الفقهاء منذ ذلك اليوم؛ فقد أفتى بتحريمه ابن عابدين الحنفي (١١٩٨ - ١٢٥٢هـ / ١٧٨٤ - ١٨٣٦م)، والشيخ بن خيت المطيعي الحنفي

(١) يقصد الفاسي لكلامه هذا مقاومة الاستعمار لمحاولته تقويض أركان الشريعة.

(٢) دفاع عن الشريعة، مرجع سابق، ص: ٢٥٤.

مفتي الديار المصرية (١٢٧١ - ١٣٥٤ هـ / ١٨٥٤ - ١٩٣٥ م). بينما أفتى السيد أحمد طه السنوسي، والسيد يوسف موسى، ومحمد الحجوي، والشيخ مصطفى الزرقا (١٣٢٢ - ١٤٢٠ هـ / ١٩٠٤ - ١٩٩٩ م) بجوازه.

فالذين قالوا بتحريمه يرون أنه ضرب من المغامرة، أو أنه قبيل من الرهان، أو أن فيه تحدياً للقدّر الإلهي، أو أنه ينطوي على غرر وعقود الغرر ممنوعة في الإسلام، أو أنه ينطوي على الجهالة، أو أن فيه تعاملًا ربويًا.

والذين قالوا بالجواز قاسوه على عقد الموالاة، وضمان خطر الطريق عند الحنفية، وقاعدة الالتزامات والوعد الملزم عند المالكية، ونظام العواقل في الإسلام^(١).

واعترض المؤلف على هذه الأقيسة باعتبارها قياسات مع فوارق بين المقيس والمقيس عليه، فلا يتم إذن.

وفرق أبو زهرة (١٣١٦ - ١٣٩٤ هـ / ١٨٩٨ - ١٩٧٤ م) بين التأمين التعاوني والاجتماعي فأجازه، وبين التأمين غير التعاوني فحرّمه^(٢).

واستغرب الفاسي من الطريقة التي واجه بها السادة الفقهاء - أثابهم الله - هذا الموضوع، كأن الضمان عقد لم تسبق إليه إشارة في الفقه الإسلامي بالمرّة،

(١) المرجع السابق، ص: ٢٥٧.

(٢) المرجع السابق، ص: ٢٥٨.

ولا وجود له في الحديث النبوي، مع أن الواقع بعكس ذلك «إذ الضمان عقد مباح بشروطه التي لا تتوفر في عقود شركات التأمين. والقاعدة الأساسية في الضمان هي أنه لا يكون لغير الله، أي يجب أن يقع بدون مقابل».

وبذلك تصبح شركات التأمين الرأسمالية التي تستغل المستأمنين محرمة شرعاً.

ثم عدد المؤلف أنواعاً من التأمين الجائز شرعاً، وهي:

- تأمين الدولة للضمان فهو من قبيل الضمان الاجتماعي بشرط أن لا تدخل فيه معاملات ربوية تخرج به عن إطار قيام الدولة بواجبها نحو المواطنين.
- تولّي شركة القطار أو السيارات أو الطائرات أو البواخر أو البريد ضمان الركاب وسلعهم على أن يكون ذلك من جملة العقد الأساسي للنقل؛ لأن هذا الضمان واجب عليها في ما مضى عليه الحنفية.
- جواز التأمين المتبادل لمن يشتركون في شراء سلع واحدة بأن يضمن كل واحد منهم الآخر في خصوص تلك السلع المشتركة بينهم، دون أن يأخذ أحد منهم تعويضاً على ضمانه.

- أما صندوق التعاون الذي تؤسسه جماعات الموظفين أو النقالين يكتبون فيه بمبالغ من المال لسدّ الحاجة التي يقع فيها الواحد منهم، أو لضمان راتب في أثناء تقاعده، أو صيانة أولاده عند عجزه أو موته، فهي من قبيل التعاون الذي حث عليه الشارع وانتدب إليه، ولا تعتبر من قبيل الضمان، وإنما هي من قبيل الاحتياط، وإن جرت العادة على تسميتها بصناديق التأمين، وعليه فهي مباحة ومندوب إليها.
- تطوُّع أي أحد أو جماعة بضمان الناس جائز ولو في المجهول وهذا باب من أبواب الوقف، يمكن للدولة أن تشجعه وتشرف على تنمية مدخولاته^(١).
- وبهذه الأنظمة المذكورة: تأمين الدولة للضمان، وتأسيس الصناديق التعاونية، وإلزام شركات النقل البري والبحري والجوي بضمان ما ينقلونه، تزول صعوبة التوافق بين أنظمة التأمين وبين مقتضيات الشريعة الإسلامية^(٢).

(١) المرجع السابق، ص: ٢٦٢.

(٢) المرجع السابق، ص: ٢٦٢.

(٤) الحدود

ومن الأبواب الشرعية التي يقشعر لها أنصار القوانين الأجنبية ووارثو القوامة على الأنظمة الغربية أبواب الحدود والقصاص، ويرون أن تطبيقها لا يتماشى مع العصر الحديث لمخالفته لحقوق الإنسان.

يرى المؤلف أن الشريعة الإسلامية أخف التشريعات الإنسانية في ميدان الجريمة، وقد امتازت بمميزات نذكر منها: قلة أنواع العقوبات فيها، واشتمالها على تعويضات مالية كالدية في القتل الخطأ، واشتمالها على عقوبات أدبية كردّ شهادة الفاسق أو القاذف بعد ثبوت التهمة عليه، واختصاص الشارع بتقدير العقوبات، فلم يعط لأحد حق القياس عليها ومجاوزتها إلى غيرها، ووضع قواعد ينعدم معها وجوب تطبيق العقوبات: ومن هذه القواعد:

- قاعدة درء الحدود بالشبهات.
- قاعدة التضييق في إثبات الجرائم (الإقرار والشهادة فقط).
- قاعدة دفع الجريمة قبل التحقيق فيها.
- قاعدة إسقاط العقوبة بالتوبة إذا كان ذلك قبل تنفيذ العقوبة في المتهم^(١).

(١) المرجع السابق، ص: ٢٦٥.

ثم يرى المؤلف أنه لا مانع من تطبيق الحدود اليوم، فتناول كل جريمة على حدة مع بيان وجهة نظره فيها، وهي كما يلي:

(١) القتل العمد، والحكم بالقصاص فيه موجود في جميع الأنظمة والقوانين الشرعية، وقد جعل الشارع ذلك لولي القتل وحث على العفو والرضا بالدية، ثم يبقى بعد ذلك الأمر لولي الأمر حق التعزير أو العفو إن اقتضت المصلحة ذلك. وإذن فليس هناك ما يدعو إلى استصعاب الحكم الإسلامي في هذه الجريمة.

(٢) قطع يد السارق، والأنسب أن نأخذ بمذهب أبي حنيفة بالاكْتفاء بتغريم السارق وعدم الجمع بين ذلك وبين القطع، ثم أخذ السارق بالتعزير إذا لم تكن ثم شبهة كالمجاعة ونحوها.

(٣) أي مانع من اتباع حكم الشارع في القذف؟ ولكن الشارع لا يعترف بأي حدٍّ لما يسمّى بالقذف اليوم، إنه قذف خاص بالزنا للرجل أو للمرأة.

(٤) إذا ثبت السكر ولم تكن ثمَّ شبهة فلا مانع من تطبيق العقوبة الإسلامية. وإنما يجب أن يطبق الجلد بمحض الطيب وبأسلوب لا يضرّ بالمجلود، فإذا تاب بعد ذلك فلا محل لتسجيل الجريمة عليه، ولا لأخذه بها في دفتر شخصيته. على أنه إذا تاب قبل أن يقام عليه حدّ السكر، أمكن الانتقال إلى التعزير.

(٥) أما قطع الطريق فهي مسألة راجعة لأمن الدولة، وإذا تاب أصحابها قبل أن تقدر عليهم الدولة فلا محل لإقامة الحدّ عليهم، وإنما ينتقل إلى العفو أو التعزير، وأما إذا أخذوا قسرًا فيعاقبون بالقتل أو بعقوبة تعزيرية دونه.

(٦) والداهية الكبرى في الإسلام هي عقوبة الزنا، وهي الرجم بالنسبة للمُحَصَّن من النساء والرجال والجلد بالنسبة لغير المُحَصَّن. وهنا يجب أن نطبّق القاعدة التي تقول بدرء الحدود بالشبهات^(١).

ويرى أنه في صورة الإقرار بالزنا، أن التبرج اليوم واختلاط الجنسين في جميع المناسبات شبهة كافية لدرء الحد عنه. وفي صورة الشهادة يرى كذلك أن فساد الزمان شبهة لدرء الحد لإمكان تواطؤ أربعة على إذاية خامس، وإقامة الحد عليه، ففي كلتا الحالتين هناك شبهة لدرء الحد، فننتقل إلى التعزير حسب ما يراه الإمام.

وفي الختام تكلم المؤلف عن الواقع الدراسي للشريعة الإسلامية في المغرب، تعرّض فيه للمشاكل الأساسية التي تعاني منها المعاهد والجامعات الدينية بعد استقلال البلاد بسبب الإصلاحات التي أضرتّ بها أكثر مما نفعت، لإسناد الأمر إلى غير أهله. ومن هذه المشاكل الضعف النوعي في ميادين العلوم الإسلامية^(٢)، وإهمال الدولة للكليات الإسلامية، وضعف إقبال الطلبة على هذه الكليات

(١) المرجع السابق، ص: ٢٦٧.

(٢) وفي بعض الجامعات الإسلامية اليوم تقدّم المواد الدينية في شكل «مداخل»، وهذا ما جعل هذه الجامعات تخرّج متخصصين في تاريخ العلوم الإسلامية لا في العلوم الإسلامية!

نتيجة للمعاملة الدونية لخريجها، كمنع حاملي الليسانص من جامعة القرويين من الانخراط في سلك المحاماة^(١). وهذا تفريق بين خريجي الجامعات الوطنية لا يجد تفسيره إلا في كون « الاستعمار الفكري الفرنسي قد أثر في المغرب أكثر من تأثيره في البلدان الأخرى »^(٢).

- ولم يكتف الفاسي بذكر المعايير، بل كانت لديه بعض الاقتراحات، منها:
 - دعوته للمسؤولين إلى مزيد العناية بالجامعة القروية وكلية الشريعة على الخصوص؛ لأنها تمثل الاستمرار الثقافي الإسلامي.
 - توسعة ما في الجامعة القروية من الكليات الإسلامية واللغوية، وإضافة كليات علمية إليها، حتى تعود لما كانت عليه في الماضي من الازدهار والتقدم.
 - اختيار أحسن الأساتذة لتكوين الطلبة فيها، ولا يرى مانعاً من الزيادة على سني الدراسة فيها ليكون أحكم للتكوين.
 - تقوية دروس الشريعة الإسلامية في كلية الحقوق بجامعة محمد الخامس أيضاً، حتى إذا وقع تدوين القانون الإسلامي الجديد لم يجد قدماء المتخرجين صعوبة في العمل بما يحتويه من نصوص تختلف أحياناً عن القانون الإيجابي المعمول به حالياً في المغرب.

(١) المرجع السابق، ص: ٢٧٢.

(٢) المرجع السابق، ص: ٢٧٤.

- توسعة دائرة الدراسة المقارنة بين الشرائع في أقسام الدبلوم في الكليتين معًا (كلية الشريعة بالقرويين، وكلية الحقوق بجامعة محمد الخامس).
- ضرورة تأسيس معهد للبعوث الإسلامية تابع لجامعة القرويين لاستقبال البعثات الخارجية.
- ضرورة تأسيس معهد عال للدراسات الإسلامية^(١).

القضية الثالثة: بعض مقاصد القوانين الاستعمارية^(٢)

كان غرض المؤلف من هذا الفصل ذكر بعض مقاصد المستعمر في تشريعه الذي وضعه في المغرب لإحكام السيطرة عليه وعلى موارده، ليعلم من يريد الإبقاء عليه عدم صلاحيته بعد الاستقلال الذي يجب أن يكون تامًا في كل المجالات، فلا ينبغي الاكتفاء بالاستقلال السياسي كما يريده تلاميذ المستعمر، بل يجب أن يشمل المجال التشريعي والثقافي أيضًا. وإليك ما ذكره المؤلف من مقاصد المستعمر:

(١) المرجع السابق، ص: ٢٧٥-٢٧٦.
 (٢) المراد بمقاصد القوانين الاستعمارية: الغايات التي على وفقها صاغ المستعمر قوانينه بالمغرب لإحكام السيطرة عليه.

(١) القصد من الرجوع إلى العرف (الظهير البربري)

لم يكن غرض المستعمر من الظهير البربري القاضي باستقلال القبائل البربرية بمحاكمها التي تطبق الأعراف المحلية، بعث الأعراف المحلية وإنما «التمهيد للقضاء النهائي على المحاكم المغربية، وإلغاء الشريعة الإسلامية»^(١) لإحكام سيطرتها على البلاد بناء على قاعدة «فرق تسد»؛ ذلك لأن الأعراف البربرية غير صالحة للبقاء، ولأن اللغة الفرنسية أصبحت هي لغة هذه الجماعات العرفية، فقد أصبح من السهل الانتقال التدريجي إلى المحاكم الفرنسية، وتطبيق القوانين المقتبسة من القوانين الفرنسية^(٢).

اتخذ المستعمر سلاح الظهير البربري لهذا الغرض، إلا أنه لم يكن يعبأ بالعوائد إذا كان فيها مساس بالمصالح الفرنسية، ففي النظام العقاري بالقبائل البربرية، رغم كون جلّ الأراضي جماعية، ولا يرضون بحق الشفعة لغير أبناء القبيلة، حتى لا تخرج ملكية الأراضي إلى أجنبي عن الجماعة، فإن المستعمر لم يتورّع من انتزاع أراضي الجماعة وتوزيعها على المستعمرين في شكل إيجار مؤبد، واستصدرت الحماية لهذا الغرض ظهيراً في (٢٠ شوال ١٣٤٠هـ / ١٥ يونية ١٩٢٢م).

ونقل الفاسي كلاماً لعمر عبد الجليل عن هذا الظهير جاء فيه:

(١) المرجع السابق، ص: ١٦١.

(٢) المرجع السابق، ص: ١٦١.

إن المعاملات العقارية في القبائل البربرية لم تكن قبل هذا التشريع تتم إلا بين أفراد القبيلة الواحدة، وإن تفويت - أي بيع - العقار للأجنبي كان محظوراً، ولكن بهذا التشريع الجديد تقدّم المحافظون على العوائد البربرية باسم احترام تلك العوائد لتحطيم قاعدة أساسية من العرف؛ لأن تلك القاعدة غير مرغوب فيها؛ لأنها تحول دون انتشار الاستعمار الفلاحي في قبائلنا، ولا شيء في نظر المستعمرين يقف في وجه مصلحة الاستعمار العليا^(١).

(٢) القوانين الفرنسية في المغرب

لقد تناول المؤلف في هذا المبحث مقاصد القوانين الفرنسية في المغرب، ليبيّن على وجه الخصوص لرجال الفقه والقانون الذين يريدون الإبقاء على هذه القوانين بعد استقلال البلاد ما فيها من الخطر، وليعلموا أن مراجعتها غير كافية، بل يرى المؤلف ضرورة الاستغناء عنها، ووضع قوانين جديدة مستمدة من الشريعة الإسلامية.

القوانين الفرنسية في المغرب اثنان:

الأول: ظهور الحالة المدنية للفرنسيين والأجانب المقيمين في منطقة الحماية الفرنسية في المغرب. والثاني: الظهير المتعلق بالعقود والالتزامات.

(١) المرجع السابق، ص: ١٦٤-١٦٥.

(١) ظهير الحالة المدنية

كانت القناصل الأجنبية تتمتع بامتيازات قضائية في المغرب قبل الحماية. وبعد انتصاب الحماية الفرنسية على المغرب، حاولت فرنسا احتكار القضاء في المغرب، فاستدعى ذلك منها إقناع الأجانب بالدخول في دائرة اختصاص محاكم الحماية، فقبلت الدول الأجنبية الرجوع إلى القضاء الفرنسي مقابل ضمانات، هي:

- الحرية الاقتصادية: أي المساواة في الحرية التجارية بين الفرنسيين وغيرهم من الأجانب.
- المساواة العدلية: بين الفرنسيين وغيرهم من الأجانب، وذلك بخلق قضاء وقانون فيه امتيازات أمام الأهالي تحل محل الامتيازات القنصلية.
- السماح ببقاء الأجانب متمتعين بجميع الحقوق الخاصة المعترف لهم بها في قوانين بلادهم في عهد الامتيازات^(١).

ونظرًا لاستحالة الجمع بين المساواة القضائية واحترام الحالة المدنية لكل متقاض، رأوا «من الضروري وضع قانون دولي يجمع في شكل واحد النظريات المقبولة غالبًا»^(٢). ولوضع هذا القانون استمدت لجنة المشروع من أشغال المؤتمرات

(١) المرجع السابق، ص: ١٦٦-١٦٩.

(٢) المرجع السابق، ص: ١٦٨.

العلنية الدولية أو أعمال مؤتمرات لاهاي، كما اعتمدت على تشريعات الدول التي يهّمها الأمر، كالقوانين الألمانية والإسبانية والإيطالية «والغرض من ذلك كله إرضاء الظروف السياسية القائمة»^(١)، فوضعت اللجنة بذلك قانوناً هو خليط من عدّة عناصر قانونية فرنسية وأجنبية لاعتبارات سياسية.

وتبرز هذه الفقرات التي نقلها المؤلف عن مدخل الظهير المقاصد الاستعمارية لهذه القوانين، وهي ما يلي:

- إن الحماية نفسها لم تكن مختارة فيما وضعته من قوانين، وإن المصلحة الاستعمارية الجماعية أي الراجعة لكل دولة يهّمها الأمر روعيت تماماً في أثناء التشريع، وذلك مقابل مصلحة استعمارية أجنبية هي قبول الأجانب التحاكم إلى القضاء الذي وضعته الحماية لهم، والقوانين التي شاركوا معنوياً ولأسباب التوازن الاستعماري في وضعها.
- إن هذه القوانين وضعت بروح الامتيازات الأجنبية، فهي لم تنظر أبداً إلى مصلحة الشعب المغربي كلما كان بينه وبين دولة أجنبية، وإنما عملت لتضع امتيازات جماعية تحت قيادة فرنسا، هذه القيادة التي هي امتياز آخر أيضاً، مكان الامتيازات الخاصة بكل دولة أجنبية.

(١) المرجع السابق، ص: ١٦٨.

• إن أمريكا وإنجلترا لم تقبلا الدخول في ذلك الوقت في هذا النوع من الامتياز الجماعي واحتفظتا بامتيازاتهما الخاصة إلى زمن متأخر، وما ذلك إلا لأنهما يعلمان أن القوانين التي وضعت روعي فيها مصلحة فرنسا والمستعمرين الفرنسيين أكثر من غيرهم^(١).

ومن الامتيازات الأجنبية الواردة في الظهير:

• إن أقصى ما تطمع إليه الدول هو الحصول على تمتع رعاياها بنفس الحقوق التي لرعايا الدول الأجنبية، إلا أن دول الامتيازات الأجنبية عكست القضية، فأعطت للأجانب المقيمين في المغرب تفوقاً على المحليين^(٢).

• القانون الدولي باعتباره مجموعة من القواعد العامة التي تبين «أولاً» القانون الواجب التطبيق من بين قوانين بلدين أو أكثر في قضية بها عنصر أجنبي. «ثانياً» المحكمة المختصة بنظر قضية يتنازع الاختصاص فيها قضاء بلدين أو أكثر. فالقانون الدولي بهذا التعريف لا يدخل فيها - كما فعل المستعمرون - مركز الأجانب، ولا ما يتمتعون به من حقوق وواجبات، ولا مسألة الجنسية^(٣).

(١) المرجع السابق، ص: ١٦٩-١٧٠.

(٢) المرجع السابق، ص: ١٧٠-١٧١.

(٣) المرجع السابق، ص: ١٧١-١٧٢.

• لعلماء القانون في تطبيق التشريع في المكان قاعدتان:

• قاعدة أساسية وهي «إقليمية التطبيق» Territorialité de la loi، هذه القاعدة نتيجة طبيعية لسيادة الدولة على إقليمها، ولهذا المبدأ جانبان:

- أحدهما إيجابي: وهو أن قانون الدولة يسري على جميع الأشخاص الموجودين في إقليمها مواطنين أو أجانب.
- الثاني سلبي: وهو أن قانون الدولة لا يمتد سريانه إلى خارج إقليم الدولة، ومن ثم لا ينطبق على الأشخاص الموجودين خارج الإقليم^(١).

• قاعدة استثنائية: وهي «شخصية القوانين» Personnalité de la loi، وهو مبدأ يخفف من مبدأ «إقليمية القوانين» ويطبّق في حالات استثنائية، وهو يقضي بأن الشخص يطبق عليه قانون دولته خارج دولته في بعض الأحوال^(٢) كالقواعد المنظمة للأحوال الشخصية فإنها تطبق تطبيقاً شخصياً لا إقليمياً، فمثلاً لو مات شخص فرنسي في مصر فإنه يخضع لقانون جنسيته فتوزع تركته حسب ما ورد في القانون الفرنسي.

(١) عبد العزيز العلي النعيم، أصول الأحكام ومبادئ الأنظمة، دار الاتحاد العربي للطباعة، ط١، بدون تاريخ، ص: ٢١٩

(٢) السنهوري، عبد الرزاق وحشمت أحمد، أصول القانون أو المدخل لدراسة القانون، دار الفكر العربي، ١٣٧٢هـ/١٩٥٣م، ص: ٢٠٧.

وفي العصر الحديث استبقت الدول على نظرية إقليمية القوانين كقاعدة أصلية في كل ما يتعلّق بالنظام العام في الدولة، وحماية أرضها وأموالها وأمنها، وأخذوا بمبدأ شخصية القوانين فيما يتعلق بالأحوال الشخصية^(١)، أما في المغرب فإن جانباً من سيادته قد احتجبت أمام سيادة القانون الأجنبي منذ وجد نظام الامتيازات فيها، وصار الأجانب الممتازون يعتبرون فيها كأنهم موجودون على أرض بلادهم من الناحية القضائية والتشريعية. وهذا ما يعبر عنه بالخروج عن إقليمية القوانين^(٢).

وفي الأحوال الشخصية نلاحظ فيها أولوية التطبيق للقوانين الأجنبية، وأحياناً للقانون الفرنسي، ونرى فيها استبعاد الشريعة في كل الحالات التي يرجع فيها للقانون الوطني^(٣)؛ لأن الشرع الإسلامي كما يقول ريفيير «لا يقبل التطبيق بطبعه على الأوروبيين»^(٤).

(٣) كفاية الإرادة

إن إقليمية القانون تقتضي بأن العقد الواقع في إحدى البلدان يحكم مهما كانت جنسية المتعاقدين بالقانون الإقليمي، إلا أن اللجنة عكست هذه القاعدة، ولم تعمل بها إلا في حدود ضيقة^(٥). وتعني كفاية الإرادة إعطاء المتعاقدين الحق

(١) دفاع عن الشريعة، مرجع سابق، ص: ١٧٢.

(٢) المرجع السابق، ص: ١٧٤.

(٣) المرجع السابق، ص: ١٧٧-١٧٩.

(٤) المرجع السابق، ص: ١٧٧.

(٥) المرجع السابق، ص: ١٧٩.

في اختيار التعاقد طبقاً لأي قانون شاءوا ما لم يخالفوا النظام العام^(١). وبناءً على ذلك فإن الظهير «يعطي المتعاقدين الذين يريدون القيام بعقد في المغرب الاختيار بين تطبيق تشريع الحماية، أو القانون الفرنسي، أو القوانين والأعراف المحلية، أو القانون الوطني للمتعاقدين»^(٢). ويلاحظ على هذا الظهير المتعلق بوضعية الفرنسيين والأجانب الذي يعتبر ميثاق القانون الدولي الخاص في المغرب، أنه أهمل فيه اعتبار القانون المغربي (الشرعية) لا في الأحوال الشخصية فقط، بل حتى في الأموال والعقود والجنح والجنايات^(٣).

ويرى المؤلف أنه رغم النسخ الذي دخل على هذا الظهير بعد الاستقلال، فإن رُوحه وقسمًا كبيرًا من معناه ما يزالان مهيمنين على القانون المدني المغربي الحديث، كطلبه من المغربي المتزوج بمقتضى نظام بلاده تأكيد العقد المدني مراعاة لزوجته الأجنبية^(٤). ولذلك يرى أن المصلحة تقتضي سن قانون دولي جديد خاص بالمغرب يحصر اختصاصه في الدوائر الضيقة التي تتساهل الدول عادة فيها^(٥). ويقترح اقتفاء أثر القضاء البريطاني والأمريكي في تطبيق قانون الموطن حتى بالنسبة للأحوال الشخصية «لاسيما في هذه المرحلة التي نجتازها للتحرر من الامتيازات القضائية والقانونية الأجنبية»^(٦).

(١) المرجع السابق، ص: ١٨١.

(٢) المرجع السابق، ص: ١٨٠.

(٣) المرجع السابق، ص: ١٨١.

(٤) المرجع السابق، ص: ١٨١-١٨٤.

(٥) المرجع السابق، ص: ١٨٣.

(٦) المرجع السابق، ص: ١٨٣.

(٤) كفاية العقد

إن إقليمية القوانين تقتضي أن تخضع العقود للقانون المحلي، إلا أن ظهور الوضعية الخاصة بالفرنسيين والأجانب بالمغرب أخذ بكفاية العقد المطلقة نظراً للأجانب، ومعنى ذلك أنها أعطت للأجانب حق التعاقد بحرية مطلقة ولو خالف قانون المكان^(١)، ولم تقيّد هذه الحرية إلا إذا كان النظام العام للحماية مهدداً^(٢). ثم إن المستعمر الفرنسي بدأ في التراجع عن كفاية العقد بعد أن شعر بخطورتها لتعارض إرادة المتعاقدين أحياناً مع الصالح الاستعماري^(٣).

ولهذا يرى المؤلف ضرورة إلغاء القوانين الناشئة عن هذه الاعتبارات لا تعديلها، ثم وضع تشريع مغربي يتفق مع الشريعة الإسلامية التي لا تقول بكفاية الإرادة المطلقة أبداً^(٤)؛ إذ لا يجوز للمتعاقدين شرعاً أن يتفقا على ما يخالف الشرع^(٥).

ويرى أن كفاية العقد «من عبث الحماية بإقليمية القانون، ومن التوسع في المحافظة على الامتيازات الأجنبية، وهذه المقاصد الاستعمارية تفرض علينا أن

(١) المرجع السابق، ص: ١٨٥-١٨٦.

(٢) المرجع السابق، ص: ١٨٨.

(٣) المرجع السابق، ص: ١٨٨.

(٤) المرجع السابق، ص: ١٩٠.

(٥) المرجع السابق، ص: ١٩١.

نتحرر منها، إذا شئنا إقرار المساواة في الأحكام بين المتساكنين في هذه الديار على وجه لا يمس بسيادة المغرب وكرامته»^(١).

(٥) النظام العام

بمقتضى قانون الحالة المدنية للفرنسيين والأجانب في المغرب، فإنه لا يحدّ «كفاية الإرادة» في العقود إلا النظام العام. ومفهوم النظام العام المغربي عندهم يكتنفه غموض: فمنهم من أنكر وجود نظام عام في المغرب؛ لأن الشريعة الإسلامية التي بذلوا جهودهم في إبعادها مختلفة عن نظريتهم القانونية، فلا يمكن تطبيق مبادئها. كما استبعدوا القانون الفرنسي؛ لكونه غريباً عن المغرب، ولأن المساواة القانونية بين الفرنسيين والأجانب تقتضي عدم امتياز القانون الفرنسي على غيره. فما هو النظام العام يا ترى؟

إن النظام العام حسب اعتبارهم «هو الذي يعتبره عاهل البلاد كذلك»^(٢)، وهذا المفهوم الغامض للنظام العام لم يتوان المستعمر في استغلاله لمصلحته كلما اقتضى الأمر ذلك.

ثم تساءل المؤلف عما إذا كان ينبغي بعد الاستقلال أن يبقى النظام العام المغربي غامضاً كما أراد الاستعمار؟

(١) المرجع السابق، ص: ١٩٢.

(٢) المرجع السابق، ص: ١٩٣.

وقبل بيانه لمفهوم النظام العام في مجتمع إسلامي تناول المفهوم بوجه عام باعتباره الوضع الطبيعي المادي والمعنوي لمجتمع منظم^(١).

واعترض على تحديد لعبد الوهاب خلاف لمفهوم النظام العام شرعاً باعتباره ما ثبت من الشريعة بنص صريح وقطعي الدلالة، سواء كان مصدره نصاً قرآنياً، أو سنة نبوية، أو إجماعاً^(٢). فيرى «أنه لا معنى لحصر النظام العام فيما كان ثابتاً بالقرآن أو المتواتر من الحديث مع اشتراط قطعية الدلالة؛ لأنّ الدلالة دائماً ظنية^(٣)، ولأن من الأحكام الثابتة ما لم يثبت بالمتواتر كأغلب الفروع^(٤). ثم يحدّد المؤلف النظام العام شرعاً بالاعتماد على مقاصد الشريعة «فالمقاصد التي توصف بالضرورية هي النظام العام في مجتمع إسلامي»^(٥)، وهي المتعلقة بحفظ النفس والمال والعرض والدين^(٦). ثم يضيف أن «فكرة النظام العام الإسلامي هي نفس فكرة النظام العام في القوانين الغربية، أي أن يكون موضوع الحكم متعلقاً بمصلحة المجتمع»^(٧).

وأما النظام العام في القضاء الدولي فهو المعروف والمنكر^(٨).

(١) المرجع السابق، ص: ١٩٤.

(٢) المرجع السابق، ص: ١٩٦.

(٣) المرجع السابق، ص: ١٩٨، هذا سهو من المؤلف، فالدلالة ليست دائماً ظنية، بل منها القطعية والظنية.

(٤) المرجع السابق، ص: ١٩٨.

(٥) المرجع السابق، ص: ١٩٦.

(٦) المرجع السابق، ص: ١٩٨.

(٧) المرجع السابق، ص: ١٩٩.

(٨) المرجع السابق، ص: ١٩٩.

(٦) ملكية الأجنبي للأرض في المغرب

ومن الأمثلة على المقاصد الاستعمارية في القوانين الجاري بها العمل؛ إجازتها لملكية الأجنبي للأرض في المغرب: لقد كان أساس النظام العقاري في المغرب أن ملكية الأرض كانت للطائفة الإسلامية، سواء أكانت ملكية عين أم ملكية منفعة، فلم يكن يسمح لغير المسلمين بامتلاك الأراضي الزراعية أبداً^(١).

ولما جاء المستعمر أصبح شغله الشاغل البحث عن وسيلة تخول له امتلاك الأراضي المغربية، فتتالت الإجراءات لتحقيق هذا المقصد الاستعماري: فنصت المادة الخامسة من عقد مدريد سنة (١٢٩٧هـ / ١٨٨٠م) على حق تملك الأوروبيين للعقار بشرط حصول إذن خاص من طرف ملك المغرب، ثم جاء ميثاق الجزيرة مخففاً من هذا الشرط فنص « على أن من حق الأوروبيين أن يمتلكوا العقار بغير شرط الإذن الملكي، ولكن في خصوص المنطقة المحيطة بالموانئ الثمانية المفتوحة للتجارة، وهي: تطوان، طنجة، العرائش، الرباط، الدار البيضاء، الجديدة، أسفى، الصويرة»^(٢) وأما غير هذه المناطق فلا بد فيها من ترخيص الملك.

وفي عصر الحماية صدر قرار وزاري سنة (١٣٣٠هـ / ١٩١٢م)، للترقية بين ما هو عام أو خاص للدولة لا يمكن تفويته، وبين ما هو من الأملاك الخصوصية وغيرها يمكن تفويته.

(١) المرجع السابق، ص: ٢٠١، وص: ٢٠٤.

(٢) المرجع السابق، ص: ٢٠٢-٢٠٣.

ثم أكد ظهير (٩ شوال ١٣٣٢هـ / ٣١ (آب) أغسطس ١٩١٤م) على اعتبار نزع الملكية العقارية للمصلحة العامة مشروعاً، وأصبح «نزع الملكية لإحداث أراضي الاستعمار من المصلحة العامة»^(١).

(٧) إلغاء مبدأ الاستحقاق

من المعلوم شرعاً أن التقادم لا يسقط الحق في المطالبة بالحق، أي إن من ملك شيئاً مدةً طويلة لا يسقط حق صاحب الشيء في المطالبة بحقه. وهذا هو مبدأ الاستحقاق، وهو ليس بالتأكيد في صالح المستعمر الغاصب.

ولتثبيت دعائم الملكية الاستعمارية للأراضي الزراعية وغيرها رأت الحماية أن المقاصد الاستعمارية لا تتحقق في الإبقاء على مبدأ الاستحقاق الشرعي؛ لأنه لا يطمئن المستعمرين على مصير الأراضي التي تملك لهم، ولذلك اتخذت تدبيرين مهمين:

- الأول: إحداث نظام الملك العقاري المسمى بالمحفظ.
- الثاني: جعل هذه الأراضي المحفظة من اختصاص المحاكم الفرنسية المغربية، وجعل الفرنسيين والأجانب المقيمين في المغرب من اختصاص المحاكم الفرنسية^(٢). وأصبحت الأراضي المحفظة لا تقبل دعوى

(١) المرجع السابق، ص: ٢٠٤.

(٢) المرجع السابق، ص: ٢٠٥.

الاستحقاق فيها^(١)، ثم استعمل المستعمر سلاح التحفيظ لاغتصاب الأراضي من أصحابها، وذلك بتحفيظها على حين غفلة من ملاكها الذين غالبًا ما لا يشعرون بذلك إلا بعد فوات الأوان، فلا يسمح لهم بالاعتراض^(٢).

(٨) عدم الفسخ بالغبن

لضمان المعاملات التي يغبن فيها الأهالي حينما يكرهون على بيع أراضيهم للمستعمر نصّ الظهير المغربي المتعلق بالالتزامات والعقود على أن «العَبْنُ لا يُؤدِّي إلى الفسخ...»^(٣) والسبب في رفض العَبْن هو «محاولة الاحتفاظ بالحرية في التعامل لتسهيل تعاقد المستعمرين مع الأهالي ولو بالغبن»^(٤) غير أن الذي كان جاريًا به العمل في الشمال الإفريقي هو الفسخ بالغبن بما زاد على الثلث ولو لم يكن هنالك غلط محرض على الوقوع فيه^(٥).

«والمهم أن المشرع الفرنسي في فرنسا قيّد الفسخ بالغبن في البيع «لحماية أرض الوطن» بينما هذا المشرع نفسه أقرّ عدم الفسخ بمجرد الغبن بما زاد على الثلث في المغرب، تمكينًا للمستعمرين من اغتصاب أرض الوطن. وهو ما يبيّن

(١) المرجع السابق، ص: ٢٠٥.

(٢) المرجع السابق، ص: ٢٠٦.

(٣) المرجع السابق، ص: ٢٠٧.

(٤) المرجع السابق، ص: ٢٠٨.

(٥) المرجع السابق، ص: ٢٠٨.

المقاصد الاستعمارية في التشريع المغربي الذي عمّنا العمل به، وضرورة نسخه بالعودة إلى مصدر التشريع المغربي، وهو الفقه الإسلامي»^(١).

(٩) الربا

كان المستعمر يرى أن «التشريع الإسلامي لا يمكن أن يستجيب لحاجات الحياة العصرية، إلى سرعة تحويل الملك وتسخيره بطريق القروض الربوية»؛^(٢) ولذلك كان من الضروري إبعاده عن تنظيم المعاملات، وإعطاء الأجنبي الحق في التعامل الربوي لإحكام سيطرة رأس المال الاستعماري. ولمنع تطبيق الشريعة التي تحرم التعامل بالربا في جميع المعاملات، أعطى ظهير العقود والالتزامات المغربي امتيازات للأجانب:

الأول: تحريم القرض بالفائدة على المسلمين فيما بينهم، وإجازته للأجانب فيما بينهم أو في تعاملاتهم مع المسلمين، وكان هذا هو المعمول به في تونس زمن الاستعمار. وأشار المؤلف إلى أثر هذا القانون الاستعماري في قوانيننا الحديثة: وذلك أننا بعد الاستقلال كان علينا أن نلغي الامتياز الأجنبي في إباحة الربا لهم، وأن نرجع إلى الشريعة الإسلامية التي هي القانون الأصلي للدولة، ونحرم

(١) المرجع السابق، ص: ٢١٢.

(٢) المرجع السابق، ص: ٢١٣.

الربا على الجميع، إلا أننا عكسنا الأمر فجعلنا «الامتياز الأجنبي أساساً والقانون الأصلي استثناء يجب أن يلغى»^(١) وأبחנו الربا للمسلمين ولغيرهم!

أما الامتياز الثاني الذي أعطي للأجانب من أجل اتقاء تطبيق الحكم الشرعي بمنع الربا عليهم، فهو جعل العقارات المحفظة من اختصاص المحاكم المغربية للأجانب، وكذلك قضايا الفرنسيين والأجانب أو التي فيها فرنسي وأجنبي^(٢).

وأخيراً يرى المؤلف أنه من الضروري بعد الاستقلال إعادة النظر في هذه التشريعات التي سنّها المستعمر للاستيلاء على المغرب، وأنه من التناقض الادعاء بأن القانون الأجنبي سبيل النهوض والتقدم مع أنه سنّ لسلبنا من كيانتنا وهويتنا^(٣) وكيف نرضى بقوانين كانت مقاصد مشرعها الحفاظ على المصلحة العليا للمستعمر، ومصلحة أحكام الظلم لغصب أراضي الأهالي ونهب خيرات الأمة، وإقرار السيادة الأجنبية على الأهالي^(٤).

(١) المرجع السابق، ص: ٢١٥.

(٢) المرجع السابق، ص: ٢١٥.

(٣) المرجع السابق، ص: ٢١٦.

(٤) المرجع السابق، ص: ٢١٨.

«إن إبقاءنا على القوانين الأجنبية أو اعتبارنا لها مصدرًا من مصادر تشريعاتنا المقبلة هو عين الرضا بدوام الاستعمار والإبقاء على بذوره في نفوسنا وأفكارنا إلى الأبد»^(١).

ثم ردّ على الاعتراض القائل بأن «إعادة النظر في القوانين الموروثة عن الحماية أمر مسلم، ولكن الاستمداد من تلك القوانين ومن أمهاتها التي اقتبست هي منها لا يضر في شيء؛ لأن هذا ما يعدّ من قبيل القانون المقارن، وهو ما يمثل التقدم الحديث لعلم القانون والتشريع»^(٢).

ردّ على هذا الاعتراض بأن المقصود من مقارنة الشرائع ليس هدم القوانين الوطنية، وإنما الغرض منها هو سدّ الثلم التي أظهرتها الحياة العملية وقضت بمعالجتها الضرورة بشرط ألا تتعارض القاعدة التي يتقرر الأخذ بها مع باقي نصوص القوانين الوطنية المعمول بها، وهذا ما تملّيه ضرورة الاستقرار في المعاملات المدنية^(٣).

وذكر المؤلف القواعد التي قررها المؤتمر الدولي للعمل بمقارنة الشرائع لتعديل القوانين الوطنية، وهي تتلخص في أصول ثلاثة:

(١) المرجع السابق، ص: ٢١٧.

(٢) المرجع السابق، ص: ٢١٧.

(٣) المرجع السابق، ص: ٢١٨.

(١) وجوب تحديد التشريعات الأجنبية التي يرجى الاستفادة من دراستها.

(٢) أن تدرس تلك التشريعات دراسة مستفيضة من النواحي التاريخية والفنية والعملية.

(٣) أن يقتصر التعديل على ما تقضي به الضرورة وتدعو إليه الحاجة الملحة.

ثم تساءل عن لجان التشريع قائلاً: « هل تتكون لجان التشريع التي تؤسسها وزارة العدل من أناس تتوفر فيهم الكفاءة والشروط التي ذكرها مؤتمر مقارنة القوانين؟ هل عندهم قبل كل شيء دراسة وافية وتصلح للفقهاء الإسلاميين بمذاهبه وأصوله وفروعه؟

أما أن نعمد إلى ثلثة من حملة الليسانص من المغاربة أو من الفرنسيين ونضع بيدهم مقاليد التشريع ونسخ شريعة الإسلام بما يترجم لهم من مواد في القانون الفرنسي، أو القانون المصري الآخذ عنه، فذلك يعني أن نصبح حقيقة أمة بدون قانون، ولو كان عندنا قانون مدون مكتوب»^(١).

(١) المرجع السابق، ص: ٢٣٢.

(۱۰) مسخ الشعوب

من مقاصد المستعمر «خلق شعوب على صورتهم وأهال على صورة مواطنيهم»^(۱). ولذلك اتجه إلى مظاهر الوجود الاجتماعي للشعوب، كنظام الأسرة والسلوك الاجتماعي، والقوانين المنظمة للعلاقات الاجتماعية لتغييرها، لكي يسهل مسخها وتحويلها إلى «نموذج غربي على صورة المستعمر»^(۲).

والمسخ يقلب صورة الشيء المسوخ من صورته إلى صورة أخرى، ولكن المسوخ لا يتحوّل تمامًا إلى ما مسخ إليه، ولا يبقى على ما كان عليه، وإنما يبقى هو نفسه، ولكنه غيره، أي يتحوّل إلى صورة لا هي بالأصل، ولا هي بالصورة الجديدة، فنحن ولو مسخنا إلى غربيين لا تكون النتيجة في أن نصبح غربيين لأننا لسنا منهم، ولا يمكن أن نحتفظ بأصلنا لأننا قد مسخنا، فالنتيجة أننا أصبحنا مخلوقًا غريبًا لا يمتّ إلى جنسنا بشكل، ولا يمتّ إلى الغرب بشكل^(۳).

وبعد أن يتمّ له أن يمسخنا إلى مخلوق غريب يصدر إلينا «التقاليد المتناقضة مع طريقة حياتنا وأساليب عيشنا»^(۴) فيبدأ الصراع في نفوسنا بين بقايا ما في نفوسنا من عقيدة وما صدره إلينا المستعمر من تقاليد مناقضة لها. ولا أدلّ

(۱) المرجع السابق، ص: ۲۳.

(۲) المرجع السابق، ص: ۴۲.

(۳) المرجع السابق، ص: ۶۸.

(۴) المرجع السابق، ص: ۴۲.

على ذلك من عيش المسلمين اليوم في ازدواجية، لكون سلوكهم منظمًا بقوانين مناقضة لعقيدهم.

ولذلك كان المؤلف يرى أنه من الضروري أن نقوم باستقلال ثقافي وذلك ببعث ذاتيتنا الإسلامية، والتحرر من مسخ المستعمر، وإلا «فإذا رضينا نحن بقوانين الأجنبي مكان قوانيننا، واخترنا لغته مكان لغتنا، وحضارته مكان حضارتنا، فمعنى ذلك أننا لم نزد على أن ورثنا سلطته، وقمنا مقامه في تطبيق البرامج التي كان يعمل لها»^(١).

ولا يدلّ هذا الموقف على أنّ الفاسي كان يرى الإعراض عن الغرب، بل كان يرى كغيره من الإصلاحيين ضرورة الاقتباس من الغرب، ولكن في حدود العقيدة والشريعة الإسلامية^(٢). فنتخذ منهما المقياس الذي نقيس عليه ما أخذناه من الغرب، وما اقتبسناه من رجاله، فما وافق منه مبادئنا قبلناه وهضمناه كما هضم أسلافنا ما أخذوه من قبل (في عصر الترجمة)، وما خالفها لفظناه ورفضناه كما فعل أجدادنا كذلك^(٣).

ولكن قضية المسلمين اليوم في أن المتولين على الحكم في مختلف أنحاء العالم الإسلامي جلّهم ممن تربى في أحضان الأجنبي، وتلقّى من معينه، ومع

(١) المرجع السابق، ص: ٢٤-٢٥.

(٢) المرجع السابق، ص: ٢٥-٢٦ انظر المشاركة السياسية في المغرب العربي، الدار التونسية للنشر، ١٩٩٠م، ص: ٨٩.

(٣) دفاع عن الشريعة، مرجع سابق، ص: ٦٩.

أن معظمهم من المخلصين لأوطانهم والذابين عن حرماتهم، فإنهم امتلأوا بعقدة نقص أمام الأجنبي، وأصبحوا لا يستطيعون المجاهرة بدينهم، والاعتداد بحضارتهم الخاصة. إن أنانيتهم أصبحت لا تجد مجال ترعرعها إلا إذا أعجبوا في أقوالهم وأفعالهم الأجانب.

والحقيقة أن الثقافة الغربية أثرت في نفوس رجالنا الذين أصبحوا هم أهل الحل والعقد في بلداننا، فلم يعودوا يفكرون بثقافة الإسلام ولا بروحانيته، والمتدين منهم لا يتجاوز حدود أداء بعض الشعائر، ويعتبر ذلك أمراً فردياً، ولا ينقل دينه إلى المجتمع، ولا يفكر في مشاكل بلاده حين يفكر فيها وهو مسلم؛ وما ذلك إلا لأن هذه الثقافة أعطيت لنا بمقدار ما انتزعت منها كل مقومات الثقافة الإسلامية، فليس فيها دين ولا تاريخ للإسلام، ولا لحضارته، ولا بعث لأفكاره وفلسفة رجاله، وإنما هي خليط من تاريخ الغرب وأفكاره وحضارته وثوراته المختلفة وفلسفاتها^(١).

وربما يكون من باب الأولويات أن نعيد النظر في أنظمتنا التعليمية للخروج من الازدواجية في التعليم قصد تكوين نُخب مثقفة مشبعة بالأصالة، قبل المناذرة بإصلاحات مناقضة لوجهتها.

(١) المرجع السابق، ص: ٦٦-٦٧.

خاتمة

يندرج هذا الكتاب في إطار المشروع الإصلاحى الشامل للمؤلف، سواء أكان على المستوى السياسى أم الاجتماعى أم التعليمى أم غيرها من المجالات، وعلى وجه الخصوص ضمن مشروعه عن الاستقلال الثقافى، وذلك بالقطيعة مع ثقافة المستعمر، وبناء ذاتيتنا المستقلة استناداً إلى مرجعيتنا المتمثلة فى الشريعة الإسلامية، ولذلك لا يفتر فى الدعوة إلى الاستغناء عن قوانين المستعمر واستمداد قوانين جديدة من الشريعة الإسلامية.

نشر المؤلف هذا الكتاب فى نفس السنة التى كتب فيها (١٩٦٦م) إلا أنه لم ينل من الصدى ما ناله كتابه عن مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ولعلّ السبب فى ذلك عائد إلى اكتفاء الشعوب بالاستقلال السياسى عن المطالبة بالاستقلال الثقافى، أضف إلى ذلك وقوف الخطّ الحداثى الليبرالى الذى كان بيده مقاليد الحكم أمام أمثال هذه المطالبة، مما أدّى إلى خفت الأصوات القليلة التى كانت تنادى بها.

لقد توفى علال - رحمه الله تعالى - ولكن القضايا التى تناولها فى هذا الكتاب مازالت لها راهنتها^(١)، وكمثال على ذلك مسألة «النظام الاقتصادى الإسلامى» الذى تناوله فى الكتاب، ولا يخفى على أحد إفلاس النظام الليبرالى

(١) انظر الفاسى، النقد الذاتى، مرجع سابق؛ انظر عالم الفكر، ج ٢٩، ع ١، تموز - أيلول (يوليو - سبتمبر)، ٢٠٠٠م، ص: ٦٣ وما بعدها.

اليوم في مجال الاقتصاد؛ إننا نعيش الآن أزمة اقتصادية من صنع النظام الليبرالي، وما زال العالم يشكو من آثارها السلبية، الأمر الذي جعل بعض الاقتصاديين الغربيين يتجهون إلى «الاقتصاد الإسلامي» الخالي من الربا، ويرشّحونه لخلافة النظام الرأسمالي الربوي، ولكن مع الأسف الشديد ما الذي يفعله المسلمون اليوم لتسويق هذا النظام على المستوى العالمي؟ وهل سيدعون هذه الفرصة في الدخول في التاريخ المعاصر تفلت من أيديهم؟

لقد بدأ النظام السياسي الديمقراطي الذي استوردنا مسودته من الغرب يشكو من الوهن. ألم يكن من الأحسن أن نؤسس نظاماً سياسياً خاصاً بنا بدلاً من الاكتفاء بالنسخة المزوّرة التي استوردناها من الغرب؟ وهل الديمقراطية على النمط الغربي هي وحدها النظام الأفضل؟

كما بدأت الدول الحديثة بعد نصف قرن من الاستقلال والتقليد الأعمى للغرب في سيئاته، تشعر بمشكلة أساسية تسمى «أزمة الهوية»، وازداد الطين بلة بالنظام العالمي الجديد (العولمة). ألم يكن من الأحسن أن نضع منذ الاستقلال برامج للاستقلال الثقافي، وأن نجعل الشريعة مقياساً لما نقتبسه من الغرب؟ ولماذا لا نحاول اليوم بناء شخصيتنا مثلما نادى بذلك المؤلّف؟

إن هذا الكتاب يمكن اعتباره صورة مصغرة لبرنامج المدرسة الإصلاحية في مطالبتها بالاستقلال التشريعي والثقافي والاقتصادي والسياسي، وهي مطالب

أثبت التاريخ وجاقتها وراهنيتها في ظل الظروف التي يعيشها العالم الإسلامي اليوم.

قائمة كتب علال الفاسي المطبوعة:

- (١) النقد الذاتي، المطبعة العالمية، القاهرة، الطبعة الأولى، سنة ١٩٥٢م.
- (٢) الحركات الاستقلالية في المغرب العربي، مطبعة الرسالة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٤٨م.
- (٣) نداء القاهرة، المطبعة الاقتصادية، الرباط، الطبعة الأولى، ١٩٥٩م.
- (٤) المغرب العربي منذ الحرب العالمية الأولى، مطبعة نهضة مصر، القاهرة، ١٩٥٥م.
- (٥) حديث المغرب في المشرق، المطبعة العالمية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٥٦م.
- (٦) حماية إسبانيا في مراكش من الوجهتين التاريخية والقانونية، مطبعة الرسالة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٤٨م.
- (٧) الحماية بمراكش، المطبعة العالمية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٤٨م.
- (٨) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٦٣م.
- (٩) السياسة البربرية في مراكش، المطبعة العالمية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٥٢م.
- (١٠) دفاع عن الشريعة، مطبعة الرسالة، الرباط، الطبعة الأولى، ١٩٦٦م.
- (١١) عقيدة وجهاد، المطبعة الاقتصادية، الرباط، الطبعة الأولى، ١٩٦٠م.
- (١٢) منهج الاستقلالية، مطبعة الرسالة، الرباط، الطبعة الأولى، ١٩٦٢م.
- (١٣) معركة اليوم والغد، مطبعة الرسالة، الرباط، الطبعة الأولى، ١٩٦٥م.

- (١٤) دائماً مع الشعب، مطبعة الرسالة، الرباط، الطبعة الأولى، ١٩٦٧م.
- (١٥) كي لا ننسى، مطبعة الرسالة، الرباط، الطبعة الأولى، ١٩٧٣م.
- (١٦) دفاع عن وحدة البلاد، مطبعة الرسالة، الرباط، الطبعة الأولى، ١٩٧٣م.
- (١٧) حفريات عن الحركة الدستورية بالمغرب قبل الحماية، مطبعة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٩٧٣م.
- (١٨) حديث عن التبشير المسيحي وبعض الوثنيات الطائفية والهندية، مطبعة الرسالة، الرباط، الطبعة الأولى، ١٩٧٣م.
- (١٩) المدرسة الكلامية وأثر الشيخ الطوسي، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٧٠م.
- (٢٠) واقع العالم الإسلامي، مطبعة الرسالة، الرباط، الطبعة الأولى، ١٩٦٦م.
- (٢١) الأنسية المغربية، مطبعة الرسالة، الرباط، الطبعة الأولى، ١٩٧٠م.
- (٢٢) الجواب الصحيح والنص الخالص عن نازلة فاس وما يتعلق بالشهور العربية، مطبعة الرسالة، الطبعة الأولى.
- (٢٣) لفظ العبادة، وهل يصح إطلاقه لغير الله، مطبعة المهديّة، تطوان، الطبعة الأولى، ١٣٥٢هـ.
- (٢٤) الحرية، مطبعة الرسالة، الرباط، الطبعة الأولى، ١٩٧٧م.
- (٢٥) في المذاهب الاقتصادية، مطبعة الرسالة، الرباط، الطبعة الأولى، ١٩٧٨م.
- (٢٦) المثل الأعلى في الصدق والثبات وحسن الإنابة، فاس، الطبعة الأولى، عام ١٣٥٠هـ.
- (٢٧) بديل البديل، مطبعة ووراقة أوسيانيك، الطبعة الثانية، ١٩٩٦م.

(٢٨) مهمة علماء الإسلام، مطبعة الرسالة، الرباط، الطبعة الثالثة، ١٩٨٣ م.

(٢٩) نضالية الإمام مالك ومذهبه، مطبعة الرسالة، الرباط، الطبعة الثانية، ١٩٨٨ م.

كتب لعلال أصدرتها مؤسسة علال الفاسي :

- (١) رياض الأطفال، عن مطبعة الرسالة، الرباط، الطبعة الأولى، سنة ١٩٨٢ م.
- (٢) أناشيد وطنية، عن مطبعة الرسالة، الرباط، الطبعة الأولى، سنة ١٩٨٣ م.
- (٣) أساطير مغربية ومعربة، عن مطبعة الرسالة، الرباط، الطبعة الأولى، سنة ١٩٨٥ م.
- (٤) رأي مواطن، عن مطبعة الرسالة، الرباط، الطبعة الأولى، سنة ١٩٨٥ م.
- (٥) مدخل في النظرية العامة لدراسة الفقه الإسلامي ومقارنته بالفقه الأجنبي، عن مطبعة الرسالة، الرباط، الطبعة الأولى سنة ١٩٨٥ م.
- (٦) التقريب (شرح مدونة الأحوال الشخصية)، عن مطبعة الرسالة، الطبعة الثانية، الرباط، سنة ٢٠٠٠ م.
- (٧) نحو وحدة إسلامية، عن مطبعة الدار البيضاء، الطبعة الأولى، سنة ١٩٨٧ م.
- (٨) المدخل لعلوم القرآن والتفسير، عن مطبعة الدار البيضاء، الطبعة الأولى، سنة ١٩٨٨ م.
- (٩) الديمقراطية وكفاح الشعب المغربي من أجلها، عن مطبعة الرسالة، الرباط، الطبعة الثانية، سنة ١٩٩٩ م.
- (١٠) تاريخ التشريع الإسلامي، عن مطبعة الرسالة، الرباط، الطبعة الأولى، سنة ١٩٩٠ م.
- (١١) ديوان علال الفاسي، الطبعة الأولى في أربعة أجزاء من مطبعة الرسالة، الرباط، بين

سنتي ١٩٨٤ - ١٩٨٩ م.

(١٢) في رحاب فكر علال الفاسي، عن مطبعة الرسالة، الرباط، الطبعة الأولى، سنة ٢٠٠٠ م.

(١٣) علال الفاسي في دروس الحسينية الرمضانية، عن مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، الطبعة الأولى، سنة ٢٠٠٠ م.

(١٤) النظم والفكر الإسلامي، عن مطبعة الرسالة، الرباط، الطبعة الأولى، سنة ١٩٩٨ م.

(١٥) عوامر الكلم، عن مطبعة الرسالة، الرباط، الطبعة الأولى، سنة ١٩٩٨ م.

(١٦) التصوف الإسلامي في المغرب، عن مطبعة الرسالة، الرباط، الطبعة الأولى، سنة ١٩٩٨ م.

(١٧) وادي الجواهر ومجموع المكنون من الذخائر، عن مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، الطبعة الأولى، سنة ٢٠٠٠ م.

(١٨) ثلاث محاضرات في إيران، عن مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، الطبعة الأولى، سنة ٢٠٠١ م.

(١٩) الغرة في أصول الفقه، عن مطبعة الرسالة، الرباط، الطبعة الأولى، سنة ١٩٩٢ م.

(٢٠) أبوبكر بن العربي في أحكام القرآن، عن مطبعة الدار البيضاء، الطبعة الأولى، سنة ١٩٩٨ م.

(٢١) ملامح من فكر علال الفاسي حول التعليم التقني، عن مطبعة الرسالة، الرباط، الطبعة الأولى، سنة ١٩٩٨ م.

ومن مؤلفاته أيضاً

- (١) دفاع عن الأصالة، الرباط، الجمعية المغربية للتضامن الإسلامي.
- (٢) مذكرة مرفوعة عن كاتب مجهول إلى جلالة الملك عبد العزيز، مطبعة الرسالة، الرباط، ١٩٨٢م.
- (٣) إفريقيا الشمالية منذ الحرب العالمية الثانية، القاهرة، ١٩٥٨م.
- (٤) تحقيق لمخطوط متعلق بخفايا تكوين الدولة الإدريسية بالمغرب.
- (٥) محاضرات في المغرب العربي، جامعة الدول العربية، القاهرة، ١٩٥٥م.
- (٦) أضواء على بعض تعاليم الإسلام، مكتبة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ١٩٧٨م.
- (٧) مقدمة مدونة الأحوال الشخصية المغربية، مطبعة النجاح، الدار البيضاء، ١٩٥٨م.
- (٨) الإمام إدريس، مؤسس الدولة المغربية، الجمعية المغربية للتضامن الإسلامي، الرباط، ١٩٨٨م.

ومن الجرائد والمجلات التي كانت تنشر آراء الفاسي:

- (١) الاستقلال.
- (٢) آفاق: مجلة يصدرها اتحاد كتاب العرب بالرباط.
- (٣) العلم.
- (٤) جوهر الإسلام: مجلة تونسية ثقافية دينية.
- (٥) الحياة: أول جريدة ناطقة بلسان الدولة باللغة العربية في المغرب.
- (٦) دعوة الحق: وهي مجلة مغربية، تصدرها وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية.

(۷) الشهاب: مجلة جزائرية.

(۸) صحراء المغرب: جريدة مغربية.

(۹) المغرب الجديد: مجلة مغربية.

(۱۰) المناهل: وهي مجلة مغربية.

(۱۱) المنهل: وهي مجلة سعودية.

(۱۲) Les frontières sahariennes

Magreb (۱۳)

La pensée (۱۴)

دِفَاعٌ عَنِ الشَّرِيْعَةِ

تأليف

عَلَّالِ الْفَاسِي

طُبِعَ لِأَوَّلِ مَرَّةٍ عَامَ ١٣٨٦ هـ / ١٩٦٦ م

كَلِمَة أُولَى



لم يحدث أن فصل المسلمون عن أنفسهم في عصر من العصور كما فصلوا اليوم بسبب الاستعمار الأجنبي الذي هاجم ديارهم وأصابهم في ثرواتهم المادية، ولم يكتف بذلك حتى هاجمهم في لغاتهم وثقافتهم وصاغ منهم كائنات على صورته، تردد ما يقول وتعمل بما يوحي به دون أن تدرك أنها إنما تعمل ضد نفسها وتحارب كيانها.

وذلك ما أظهر الفصل الكامل بين المسلمين وبين نفوسهم، فبينما تجدهم متمسكين في الغالب بالانتساب إلى الإسلام والافتخار بترائمه وحضارته وذلك ما يعبر عن أنفسهم الباطنة وذاتيتهم الكامنة، إذا بك تجدهم يقاومون كل رجوع للإسلام، ويتمسكون بشريعة المستعمر ولغته وتفكيره.

وهكذا أصبحنا أمام جبهة داخلية تفرض علينا أن نتكلم لغتنا أو نتعلم بها، كما ترفض علينا أن نتخلى عن ما أسسه المستعمر من قوانين في بلادنا وإحلال الشريعة الإسلامية محلها.

وقد أصبح النضال في هذه الجبهة أقوى وأشد خطورة من النضال في الجبهات الأخرى التي يواجه المسلمون فيها خصومهم جهاراً ودون أن يجدوا من إخوانهم من يعارضهم في النضال أو يفت في عضدهم ويقف بجانب العدو.

لقد أصبح قسم من المسلمين - وجُلهم من المسؤولين في الحكومات الإسلامية - يقومون مقام المستعمر في الذب عن الفكر الأجنبي المتمثل في القوانين المحدثه، وكيل الطعن المتوالي على الفقه الإسلامي ورجاله ودعاة العودة إليه. بينما يقف أنصار الشريعة وعلماؤها موقف المشدوه ضعيف السلاح؛ لأنه لا سلطة لهم ولا حول ولا قوة يواجهون بها هذا الزحف الاستعماري المتستر باسم قادة المسلمين المستغربين الذين وصلوا للحكم باسم شعوبهم المسلمة ونضالها في سبيل الحرية.

وفي المغرب لم يكن يخطر ببال أحد من المناضلين الأولين، أن القانون الذي وضعه الفرنسيون لمقاصد استعمارية، سيصبح المتحكم في كل النشاط الإسلامي في المغرب؛ فبمجرد ما أعلن الاستقلال وتكونت الحكومة الأولى، أصدر جلاله المرحوم محمد الخامس أمره بتأسيس لجنة لتدوين الفقه الإسلامي استعداداً لجعله القانون الرسمي للدولة في جميع المحاكم التي أخذت تسير في طريق التوحيد.

ولم يكن يختر ببال جلالته ولا ببالنا نحن أعضاء لجنة التدوين الذين شرفهم جلالته بتعيينهم لأداء هذه المهمة أن عملنا سيقصر على مجرد الأحوال الشخصية؛ والدليل على ذلك أننا اشتغلنا في قسم الأموال بعد إنجازنا للأحوال، ولكن قسم التشريع بالكتابة العامة الذي يشرف عليه لحد الآن فيون فرنسيون أوقف أمر البت فيه، وترتب على ذلك أن توقف سير التدوين في بقية أبواب الفقه الأخرى.

ثم حدث أن عرضنا على البرلمان المغربي وقت انعقاده مشروع قانون بتوحيد المحاكم والقوانين في المغرب صادق عليه النواب بالإجماع وأصبح نافذ المفعول، فكان من المنتظر أن تؤسس لجان على الفور لإعادة النظر في القوانين التي قرر تطبيقها على المغاربة، لنسخها بقوانين مغربية تمثل مقتضيات الشريعة الإسلامية طبقاً لروح التشريع المغربي وما فيه من اختيار ومن عمل.

ولكن الأمر جرى بعكس هذا فقد استقر الوضع على إبقاء دار لقمان على ما هي عليه، وأصبحنا نسمع بإمكان نسخ المادة التي تمنع الربا على المسلمين وغير ذلك من كل ما ينافي الشريعة الإسلامية، بدعوى أن من الصعب أو المستحيل تطبيق الشريعة الإسلامية في المغرب الحديث نظراً لمنافاتها لكثير مما جرى به العمل وسارت عليه الأحوال.

وإذا كنا لا نشك في أن النظام الرأسمالي المسيطر في بلادنا أحدث تدهوراً في الأخلاق وانحلالاً في الأسرة، وتفسخاً في السلوك، فإننا لا نشك في أن

الشعب المغربي - مع ذلك - ما يزال مسلمًا يرجو الإصلاح بالعودة إلى تعاليم الإسلام وأحكامه، ولا نشك كذلك في أن الإسلام وحده القادر على إنقاذنا من سيطرة الرأسمالية وروحها المادية الملحدة ووضعنا في خط السير الصحيح نحو العدالة الاجتماعية، والنظام الذي يتفق مع حاجاتنا ورغباتنا واستمرار وجودنا بكل ما تعطيه كلمة الوجود من معنى.

لذلك رأيت من واجبي أن أملي، هذا الكتاب الذي أسميته "دفاع عن الشريعة" لأوضح لأولي الأمر وللشباب المسلم في المغرب وفي سائر بلاد الإسلام حقيقة الشريعة وما فيها من محاسن وما لها من مميزات، ومقدرتها لأن تكون شريعة كل زمان ومكان، مع بيان مقاصد القوانين الاستعمارية التي ورثناها وما فيها من دس وغش وهدم للعدل وللكيان.

ولا شك أننا لو سائرنا التشريعات التي وضعها المستعمرون في كل من الهند وأندونيسيا والعالم العربي وإفريقيا لاستخرجنا منها حججًا دامغة على أن مقاصد المستعمرين في تلك التشريعات لم تكن إلا هدم الكيان الوطني، وفسح المجال للاستعمار الرأسمالي الأجنبي. وفيما أعطيناه من نماذج من القوانين التي وضعها المستعمرون في بلادنا ما يبين الحقيقة ويدل على ما وراءه.

فحسب أن يكون في هذا العمل الصغير ما يساعد على تفهم الواقع في بلاد المسلمين، ويرتفع بشعوبنا إلى وجهة البعث الإسلامي الصحيح ويعطي للشريعة

الإسلامية الحق في أن تسود مرة أخرى في محاكم المسلمين وفي معاملاتهم. إن ذلك هو المظهر الصحيح للتحرر من الاستعمار وآثاره.

فإذا تم ذلك، فسيكون خير جزاء لي على ما بذلت من جهد، والله وحده الموفق والكافي، وهو حسبي ونعم الوكيل.

لا يكمل توحيد القضاء بغير توحيد القانون



في هذه الأيام ستحل ذكرى ميلاد أعظم رسول محمد بن عبد الله - عليه وعلى من سبقه من الرسل والأنبياء أفضل الصلاة وأطيب التسليم - وهي فرصة سانحة للمسلمين ليظهروا فيها محبتهم للرسول وتعلقهم به. في مظهر فرحهم بذكرى ميلاده، ولكن المحبة الصحيحة لا تثبت إلا إذا كان يدل عليها تمسك بسنة المحبوب وسلوك في طريقه واتباع لأوامره واجتناب لنواهيه. ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [آل عمران / ٣١].

فالطاعة أعظم مظاهر المحبة، ومن يزعم أنه محب، ولا يمثل أمر محبوبه فإنما هو دعي في الحب، لا قيمة لما يظهره، ولا عبرة بما يتبجح به.

وقد اعتاد المسلمون أن يحتفلوا بمولد الرسول احتفالات عادية، أحسن ما فيها أنها تعطي الفرصة للاجتماع بقصد تدارس حياة الرسول وسيرته والتذكير ببعض ما جاء به وحث عليه، وذلك ما يخلق جواً من الشوق إليه ومحاولة

الاقتباس من فيضه، وفي ذلك ما يعرض لنفحات الهداية لمن ألقى السمع وهو شهيد.

ولكننا نرى أن ظروف المسلمين الحالية، تفرض عليهم أن يتخذوا من هذه المواسم الإسلامية مناسبة لمحاسبة أنفسهم على ما فرطوا في جنب الله وحق الرسول، وأخذاً لقلوبهم بأن تَزَعَوِي^(١) عن غيها وتثوب إلى رشدتها وترجع إلى ربها، فتتجه إلى العمل بما جاء به الرسول من عقيدة وعمل، وقول وفعل، وأخلاق وقانون.

توحيد القضاء في المغرب

وفي هذه الأيام بالذات هبت علينا في المغرب. نفحة هداية استطاعت أن تجمع القلوب على فكرة القضاء على المحاكم الأجنبية، وتوحيد القضاء في محكمة وطنية واحدة يرجع إليها المواطنون وغيرهم من المتساكنين في البلاد، ويحكم فيها قضاة مغاربة يتخاطبون مع المتقاضين لديهم باللغة العربية التي هي اللغة الرسمية للدولة بنص الدستور.

وهي نتيجة عظيمة القدر، استطاع الكفاح الوطني أن يصل إليها على الرغم من العقبات التي كانت تتراءى أمامنا، والصعاب التي توضع في وجهنا،

(١) ترعوي: تكف وتمتنع.

ورغم اتهامنا بالرجعية أو بالعقد النفسية التي لم تقدر على التحرر من تصور الاستعمار الذاهب، وهو ما يزال قائماً.

ومن حقنا أن نفرح بهذا الانتصار، ومن واجبنا أن نحمد الله عليه ونذكره بهذه المناسبة السعيدة التي هي ذكرى الرسول الأعظم ﷺ.

ولكن توحيد القضاء وإلغاء الامتيازات الأجنبية فيه ليس إلا صورة من صورتى القضية ووجهاً من وجهي الدرهم كما يقولون. أما الوجه الثاني وهو ما يتعلق بالقانون الذي يُقضى به، فهو ما لم تتجه إليه الأنظار بعد، وإن كان القانون المصوت عليه يشير إلى ضرورة إعادة النظر في أمر القوانين وتوحيدها.

والمغرب بلد إسلامي، يسكنه المغاربة الذين يمثل المسلمون منهم الأغلبية الساحقة؛ لأنه لا يوجد في الاثني عشر مليوناً من المواطنين إلا زهاء المائتي ألف مواطن من المتدينين بالديانة اليهودية، ولا تعتبر المسيحية ديناً قومياً؛ لأنها خاصة بالأجانب المقيمين في المغرب، وهذا ما جعل كثيراً من رجال القانون الفرنسي يعتبرون الإسلام الصفة المميزة للجنسية المغربية، ومع أنهم كانوا يرمون وراء إثبات هذه الحقيقة إلى تسهيل الطريق إلى تجنيس اليهود كما فعلت فرنسا في الجزائر، فإن الأسس التاريخية للقانون المغربي تؤكد ذلك؛ لأن اليهود الموجودين حالياً في المغرب معظمهم طارئون على البلاد من الأندلس، وعليه فهم مستأمنون فيلحقون بالمسلمين في الجنسية بهذا الاعتبار لا باعتبار الأصلي.

لقد دخل المغرب في الإسلام، وارتضى شريعته منهجاً له يسير عليها في الحكم وفي السلوك، وقد نبغ المغاربة في الفقه الإسلامي أكثر مما نبغوا في غيره من العلوم، وأدخلوا على أنظمتهم من التحسينات والتنقيحات ما لم يفعله غيرهم من العلماء المسلمين، الأمر الذي جعل الفقه الإسلامي ممثلاً كاملاً لذهنية المغاربة وظواهرهم الاجتماعية.

إقليمية القضاء وإقليمية التشريع

وقد حافظ المغرب طيلة عهوده الإسلامية، على إقليمية القضاء وإقليمية التشريع، فكانت المحكمة الشرعية، هي القضاء الوحيد الذي يرجع إليه المتقاضون من أي جنس كانوا وأي دين كانوا ولم تكن مصلحة المظالم أو بنية الشكاية^(١) محكمة بالمعنى الحقيقي للكلمة، وإنما كانت الأولى مرجعاً لتطبيق الأحكام التي يقضي بها القضاة، على من لا تنالهم الأحكام، أو يصعب على القاضي تنفيذها عليهم، فكان والي المظالم يقوم بتطبيقها عليهم وإجبارهم على العمل بمقتضاها. وكذلك الشكايات كانت مرجعاً للناس يبتئون فيها شكواهم بما يظنون أنه حيف وقع عليهم فيصدر الأمر بتنفيذ الحكم أو إعادة النظر فيه إلى القاضي إذا رأى الإمام أن فيه مخالفة للشريعة. وذلك عملاً بالحديث الشريف «كلُّ عملٍ ليس عليه أمرنا فهو ردٌّ»، أي مردود على صاحبه.

(١) بنية الشكاية: المراد بها مصلحة أو مؤسسة مختصة بتقديم الشكاوى.

التسامح مع الذميين

نعم كان هنالك نوع من التسامح مع الإسرائيليين فكانوا يرجعون في شؤونهم الدينية إلى أحبارهم لا بصفتهم قضاة ولكن بصفتهم محكمين أو قضاة صلح على الأكثر، وكان محل اجتماع هؤلاء الأحبار لا يسمى محكمة وإنما يحمل اسم بيت دين، أي دار الديانة. فإذا رجعت إليهم قضية من الأحوال الشخصية مثلاً واستطاعوا الإصلاح فيها مضى ما فعلوه، وإلا رُدَّت القضية إلى المحكمة الإسلامية التي هي المرجع لجميع المواطنين، أما في شؤون المعاملات والعقوبات فإنَّ الأمر بالطبع يرجع من أول مرة إلى القاضي الإسلامي المختص.

وهذا ما يتفق مع الحكم الشرعي؛ فقد قال الماوردي في الأحكام السلطانية: «إن القاضي المسلم هو المرجع النهائي عند اختلاف الخصوم».

ومثل الذميين في هذا التسامح المستأمنون، وهم غير المسلمين من الأجانب، فإنهم لا يسمح لهم بالدخول إلى دار الإسلام إلا إذا حصلوا على عهد أمان، والأمان يقوم لهم مقام الذمة بالنسبة لأهل الأرض من غير المسلمين.

ومع أن المجتهدين من الفقهاء اختلفوا في هل يُخَيَّر القاضي بين الحكم على الذمِّي والمستأمن أو عدم الحكم عليهما، بناء على تأويل الآية الكريمة: ﴿فَإِنْ جَاءُوكَ فَأَحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرَضْ عَنْهُمْ﴾ [المائدة / ٤٢]؟ أي هل أن هذا التخيير ما يزال محكمًا أم نُسخ بقوله تعالى: ﴿فَأَحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا

تَبِعَ أَهْوَاءَهُمْ ﴿[المائدة / ٤٨]؟ فإنهم جميعاً يتفقون على أنه ليس لذميين ولا للمستأمنين الحق في أن يكون لهم قضاء خاص بهم، وإنما يحكمون من شاءوه من أبحارهم، ويعفون من تطبيق الشريعة عليهم في بعض المسائل الدينية كالزواج والخمر ولحم الخنزير مثلاً.

وبما أن المغرب يتمذهب بمذهب الإمام مالك، ومالك يقول بالتسامح مع الذميين والمستأمنين في مسائل الدين، فقد كان الأمر جارياً على مقتضى ذلك.

وكان العمل في صدر الإسلام بالأمان الفردي عملاً بالحديث الشريف: «يَسْعَى بِذِمَّتِهِمْ أَدْنَاهُمْ، وَهُمْ يَدُّ عَلَى مَنْ سِوَاهُمْ». واستمر كذلك إلى عهد هارون الرشيد الذي أعطى الأمان لبعض رعايا شارلمان إمبراطور فرنسا.

وفي الحرب الصليبية تحول الأمان الفردي إلى شكل معاهدات بين المسلمين وبين مختلف الأمم المسيحية، وكان المسلمون يعتبرون في هذه الاتفاقيات أسلوباً جديداً لعهد الأمان الإسلامي.

وقد أعلن محمد الثاني حين فتح مدينة القسطنطينة سنة ١٤٥٣م ضمانه لمباشرة المسيحيين شعائر دينهم وضمن لهم الحرية الدينية وحق الملكية فرجع من هاجر من المسيحيين، وقد خول للمحاكم الكنسية التي كانت موجودة من قبل حق الفصل في القضايا الدينية وغيرها للمسيحيين.

وقد حاول المسيحيون بعد تطور الأحوال استغلال هذا التسامح الإسلامي لخلق امتيازات للنصارى داخل الخلافة العثمانية؛ فأصدر السلطان عبد الحميد في فبراير سنة ١٢٧٢م حصر اختصاص المحاكم الكنسية في ما له صلة أكيدة بالدين كالزواج والطلاق، دون الميراث وغيره من القضايا.

معاهدة سنة ١٦٩٣م مع فرنسا

أما في المغرب فكان أول أمان أعطى صبغة المعاهدة سنة ١٦٩٣م حينما عقد المولى إسماعيل عقداً مع لويس الرابع عشر يشتمل في بعض مواده على تنظيم حالة الأجانب في المغرب، وقد اعترف العقد بحق الفرنسيين في التنقل والعبادة والتجارة وحرمة المساكن وحماية أنفسهم وأموالهم وأعطاهم حق الرجوع في المسائل الراجعة للأحوال الشخصية إلى شريعتهم، على أن يكون مثل ذلك للمغاربة الموجودين في فرنسا، ولم يكن في هذا العقد ما يخالف مبدأ التسامح الذي سار عليه المسلمون المغاربة مع الذميين والمستأمنين، خلافاً لما حاوله بعض المؤلفين الفرنسيين من ادعاء أن ذلك بداية الامتيازات الأجنبية، فما دامت الاتفاقية سائرة على مقتضى المعروف في الفقه المالكي المعمول به إذ ذاك، وما دامت تعطي نفس الحق للمغاربة في فرنسا فهي لا تصلح أن تكون حجة تبني عليها الامتيازات المفروضة من بعد.

معاهدة ١٧٦٧م

وفي سنة ١٧٦٧م عقد المغرب معاهدة أخرى مع فرنسا أكدت الاتفاقية السابقة، ونص فيها على حق تصرف القنصل الفرنسي في الإرث الذي يخلفه الفرنسيون المقيمون في المغرب.

تطورات بعد ذلك

ولا أحب أن أتكلم على التطورات التي حصلت بعد هذا الوقت فجعلت من هذا التسامح مع الأجنبي وسيلة لامتيازات لا تتفق مع الأنظمة العامة ولا مع مقتضى الكرامة الوطنية، وأوامر الشريعة الإسلامية، وحسبي أن أشير إلى أن المحاكم الدينية أصبحت محاكم قنصلية ثم تغيرت إلى محاكم مختلطة أو خاصة بالأجنبي يحكم فيها باسم الملك واسم رئيس الجمهورية الفرنسية أو رئيس دولة إسبانيا بحسب مناطق النفوذ.

ثم اتخذت التدابير زمن الحماية لتوسيع دائرة اختصاص هذه المحاكم الأجنبية، وجعلها هي الأصل الذي يرد له غيره ولا يرد إلى غيره.

وقد جاء في الرسالة التعبيرية للمعاهدة المبرمة بين فرنسا وألمانيا في ٤ نوفمبر

١٩١١م ما يلي:

«إن فرنسا لا تطلب من الدول الأوروبية أن تتنازل عن امتيازاتها للحكومة المراكشية، وإنما تطلب باتفاق مع جلاله السلطان أن ينتقل اختصاص المحاكم القنصلية المقترح إلغاؤها إلى جهة القضاء الذي ستقترح فرنسا إنشاءها في مراكش».

وهكذا أصبحت جهة القضاء هذه مختصة في كل ما يرجع لقضايا الفرنسيين مع بعضهم وقضاياهم مع الأجانب، وقضايا الأجانب مع بعضهم، أو مع المغاربة، وكل قضية يذكر فيها أجنبي.

ثم أصبحت تضاف إلى اختصاصها قضايا مغربية صرف، بدعوى عدم صلاحية المحاكم الأهلية للفصل فيها، وذلك كقضايا العقار المحفظ^(١) وقضايا المرور وبعض المسائل السياسية وغيرها.

وكانت السياسة الفرنسية ترمي إلى إعطاء هذه الجهات حق الفصل في القضايا الواقعة في المغرب কিفما كان نوعها ومصدرها وجنسية المتداعي فيها.

واتخذت الحماية الفرنسية لذلك وسائل في مقدمتها:

- (١) إهمال المحاكم المغربية، وعدم العناية بشأنها أو إدخال أي تطور عليها.
- (٢) اقتطاع قسم من اختصاصاتها وإعطاؤه للمحاكم الأجنبية كما رأينا.

(١) العقار المحفظ: يقصد به في المغرب العقار المسجل في سجلات الدولة والمعترف بملكيته وحدوده القانونية.

- (٣) تقوية المحاكم الإسرائيلية.
- (٤) إحداث المحاكم العرفية والتوسيع التدريجي لمناطق اختصاصها.
- (٥) تقوية اختصاص المحاكم المخزنية غير الخاضعة لقانون ما، على حساب المحاكم الأصلية التي تطبق أحكام الشريعة الإسلامية.

وكان يقصد من هذه الحرب النفسية، بعث الإيمان في نفوس الناس بضرورة التخلي عن المحاكم المغربية التي لا يبعث حال بعض من تعينهم من قضاتها على الاطمئنان، بعكس المحاكم الأجنبية ذات البنيات الشامخة والمقامات الممتازة، كما لا يبعث حال بعض من تعينهم من قضاتها على الاطمئنان والتمسك بأحكامهم. وليس ذلك إلا شكلاً مألوفاً من أعمال المخالفين متى أرادوا أن يشنعوا على المؤسسات الإسلامية، شاهدة عصر النبي ونطق به القرآن في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَنْتَلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا أَيُّ الْفَرِيقَيْنِ خَيْرٌ مَّقَامًا وَأَحْسَنُ نَدِيًّا ﴾ [مريم / ٧٣].

وأخطر المحاولات التي سلكتها الحماية للقضاء على محاكمنا الإسلامية هي السياسة البربرية، فقد عملت هذه السياسة بكل مستطاعها على محو الشريعة الإسلامية واللغة العربية من القبائل الجبلية وإحلال الأعراف المحلية مكانها.

ومن المعلوم أن هذه الأعراف بدائية ولم تكن صالحة للبقاء، ولكنها صالحة لقطع المرحلة التي يفصل فيها قسم من المغرب عن العربية وعن الأحكام الشرعية، ومتى تعود سكان هذه النواحي على الحكم بغير ما أنزل الله واستعمال اللغة الأجنبية إلى جانب اللهجات البربرية، لا تبقى هنالك صعوبة في إدخال القوانين الأجنبية وتوسيع دائرة اختصاص المحاكم المؤسسة للأجانب لتعم سكان هذه المناطق، فلا يبقى إلا بعض أهل المدن سرعان ما يردهم إلى نفس المحكمة تطورهم الفكري عن طريق الاستعمار الثقافي الذي لا تألو سلطات الحماية فيه جهداً.

تلکم هي السياسة البربرية التي عانى المغرب من جرائها آلاماً وأهوالاً، وهي التي دفعته لبدأ حركته التحررية، إيماناً منه بأن القضاء من أعظم مظاهر الوحدة الوطنية والسيادة الذاتية. ويدل على أهمية هذه السياسة بالنسبة للفرنسيين أنهم لم يستصدروا أي نسخ للظهير البربري طيلة وجودهم في المغرب، ولم يبلغ العمل به إلا بعد إعلان الاستقلال وفي الحكومة الأولى لعهد الاستقلال.

ومع أن الحكومات المغربية التي تولت الحكم بعد الاستقلال حاولت توحيد المحاكم وإعادة النظر في القوانين، فإن خطواتها في هذا السبيل باستثناء المرحلة الأولى. كانت تتسم بالبطء وبالكثير من التردد، ومن أسباب ذلك أثر الاستعمار الفكري في بعض المسؤولين على الحكم في البلاد، فقد أصبح هؤلاء يعتقدون في القاضيين الأجانب والقانون الأجنبي واللسان الأجنبي أكثر

كما يعتقدون في أنفسهم وفي مقدساتهم. زيادة على ما أصبح يربط بعضهم مع الأجانب من رباطٍ مادي ومصالحة شخصية لا يبالون أن يقفوا من أجلها في صف الدفاع عن مخلفات الاستعمار.

والغريب أن نرى الذين وقفوا بالأمس وهم وزراء في حكومة الاستقلال الأولى، يحاولون عرقلة إلغاء الظهير البربري بدعوى إمكان الوقوع في أزمة أمام المواطنين من إخواننا في الجبال، هم الذين وقفوا اليوم بعد ثمانية أعوام ليدافعوا عن المحاكم العصرية. والقضاة الأجانب، بدعوى التقنية وعدم قدرة المغاربة على أن يحلوا محل الأجانب فيما فيه يحكمون.

والآن وقد قضى الأمر، بفضل الكفاح الذي قمنا به داخل مجلس النواب وبفضل التأيد الذي لقيناه من الجميع، فلم يبق إلا أن نخطو خطوة أخرى لتحقيق السيادة الوطنية في محاكمنا.

فليس يكفي أن يرجع الساكنون في المغرب كلهم لمحكمة واحدة.

وليس يكفي أن يحكم عليهم جميعاً قضاة مغاربة.

وليس يكفي أن يصدر القضاة المغاربة على الجميع حكمهم باسم ملك المغرب وحده.

وليس يكفي أن تصدر الأحكام وتقع المرافعات والمذكرات باللغة العربية.

إن هذه النتائج الطيبة كلها لا تكفيها، وإن كنا نحمد الله على الحصول عليها، وإن كنا نعتبرها نصرًا هائلًا وتحررًا كاملاً.

لا يكفيها ذلك؛ لأن الغاية عندنا ليس هي أن يحكم المغربي مكان الأجنبي، ولكن الغاية هي أن يستعمل المغربي قانونًا غير القانون الذي كان يستعمله الأجنبي.

الغاية عندنا هي إعادة النظر في القوانين النافذة في المغرب في مختلف المحاكم الموجودة، وتوحيدها في قوانين مستمدة من الشريعة الإسلامية، أو هي الشريعة الإسلامية مدونة تدوينًا عصريًا ومع الاجتهاد الضروري لسد حاجة العصر.

إنَّ توحيد القضاء يعتبر مظهرًا للسيادة الخارجية للدولة ولكن توحيد القانون وقوميته يعتبر مظهرًا للسيادة الداخلية، فكيف نستغني بالاستقلال الخارجي عن الاستقلال الداخلي؟!

تصحيح المفاهيم



حقيقة التحرر من الاستعمار الأجنبي

إننا لا يمكن أن نتحرر من الاستعمار الأجنبي بمجرد إعلان الاستقلال السياسي أو بمجرد استيلاء أفراد منا يحملون أسماء مغربية على الحكم في الوزارة أو في الإدارة أو في القضاء؛ فلو كان هذا هو الاستقلال لما وجدنا من أجله هذه الصعوبات. التي وجدناها، ولما استحق منا كل هذه التضحيات؛ لأننا لسنا مدفوعين بروح الأنانية ولا السلالية^(١) التي توجب علينا أن لا يحكم في أرضنا أحد لا يجري فيه دمنا.

إن كثيرين من الدول الاستعمارية ترضى بأن يبقى لها النفوذ المادي والثقافي والقانوني على بعض المستعمرات دون أن تتدخل في شؤونها الداخلية. وكل المستعمرين ما كانوا يعملون إلى جانب الاستفادة المالية التي هي في نظرهم مؤقتة إلا لخلق شعوب على صورتهم وأهالٍ على صورة مواطنيهم، ولذلك كانوا

(١) السلالية هي التمييز بين البشر بناء على سلالاتهم، والاعتقاد بأن لكل سلالة قدرات نوعية خاصة، وأن ثمة سلالة أرقى بطبيعتها من غيرها.

يقبلون في بعض مراحل الاستعمار إدماج الأهالي في جنسيتهم، وإمتاعهم بنفس الحقوق التي يتمتع بها المواطن المستعمر «بالكسر».

فالاستعمار في مفهومه الأصلي كل لا يتجزأ، يراد منه كسب الأراضي المستضعفة لفائدة الدول المسيحية، وكما يقصد من الكسب الاستفادة الاقتصادية، يقصد كذلك نشر المسيحية واللغة الأجنبية وتكوين روابط دولية بين هذه الأراضي وبين الدول المستعمرة، واختلاف مناطق النفوذ إنما هو توزيع للعمل وإلا فالكسب في النهاية لفائدة ما يسمونه بالعالم المتمدين، أي للنصرانية وحضارتها.

الأثار الأجنبية في أفكارنا وفي نفوسنا

وإذا كان الأمر كذلك فإن الاستقلال لا يعني أن نخرج من قبضة الحكم الأجنبي علينا، وأن تخرج الجيوش الأجنبية من بلادنا، ولا يبقى لدينا قاضٍ ولا تقني أجنبي. إن ذلك ليس إلا إزالة لمظاهر القوة التي تعوقنا عن التحرر الحقيقي، إنّه ليس غير مرحلة انتقالية لا بد منها لنأخذ نحن طريقنا في البناء وبعث الذاتية الإسلامية الوطنية التي حجبها عنا المستعمر بمجهوداته.

فإذا رضينا نحن بقوانين الأجنبي مكان قوانيننا.

وإذا اخترنا لغته مكان لغتنا.

وحضارته مكان حضارتنا.

فمعنى ذلك أننا لم نزد على أن ورثنا سلطته، وقمنا مقامه في تطبيق البرامج التي كان يعمل لها.

هذه هي الحقيقة التي ينبغي أن نذكرها.

وهذه هي الفكرة التي يجب أن نعلنها غير هيّابين من الاتهام بالجمود أو بالرجعية أو بعقدة الاحتلال الأجنبي.

والحق أننا لا نحمل الحقد على غيرنا مهما كان ذلك الغير وماضيه معنا، فإنّ اتصالنا به على كل حال علمنا أشياء كثيرة وأخرجنا من ظروف كان لا بد من وسيلة ما للخروج منها، وإذا كان كفاحنا للبحث عن ذاتيتنا وتصحيح أوضاعنا، يظهر في الواقع بمظهر المقاومة لبقايا أعماله الاستعمارية عندنا، فإن ذلك طبيعي؛ لأنه هو الذي أراد بنا ما نحاول الخروج منه، وهو الذي هاجمنا في عقر دارنا، واقتلع من وطننا أصولاً سامية ما كنا نسمح بانتزاعها، بل هو الذي تغلغل في أفكارنا حتى طمع في انتزاع رُوحانيتنا وإيماننا بمثلنا العليا. فإذا كان رد الفعل قوياً في نفوسنا وكانت غايته هي العودة إلى مقدساتنا، فطبيعي أن يناله من ذلك قول أو فعل وعليه أن يقدر الأمور قدرها، ويعترف لنا بحقنا في النضال الذاتي من أجل انبعاثنا وبقاء حضارتنا.

ومتى تم انتصارنا على هذه الآثار الأجنبية في أفكارنا وفي نفوسنا فسوف
نؤمن بإنسانيتنا ونعترف لغيرنا ولخصمنا بالذات بعبقرية أعماله ولو كانت ضدنا،
وسنمد له يدنا للتعاون على خير الإنسانية، وصورتنا غير صورته، وذاتيتنا كاملة
الاستقلال أمامه.

علاقة القانون بالأجانب



القانون انبثاق من فكر الجماعة

الذين يبحثون في أصول القانون يؤكدون أنه انبثق من فكر الجماعة حينما احتاجت إلى فصل في قضاياها. وسواء كان هذا الانبثاق بوحى أو بمجرد اهتداء إنساني، فإنه على كل حال ليسد حاجة مُلِحَّة للجماعة وخرج من بين الجماعة ليجيب عن أسئلتها، فالقانون إذن ذو علاقة وشيجة بالجماعة لا يمكن أن يكون إلا منها ولا يعقل أن ينقل إليها عن غيرها، ولهذا كان الرسل حينما يبحثون إلى أمة ما يُكَلِّفون في مقدمة ما يُكَلِّفون به بمهمة القضاء بين الناس لتحقيق العدل والإنصاف بينهم طبقاً لما يشعرون به من حاجة وما يرتضونه من حكم. ﴿فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ [يونس / ٤٧].

ولهذا الأمر نفسه اختلفت الشرائع في فروعها، وإن اتفقت في غايتها، وهي إقامة العدل، وفي أصولها وهي المبادئ العامة التي تدخل في ما يسميه الإسلام بالمعروف بين الناس. قال تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة / ٤٨].

فالشريعة إذن، شيء خاص بالجماعة التي تطبقها، ولا يمكن أن تمتد منها إلى غيرها إلا إذا امتزجت معها في عقائدها وفي أصول حضارتها، وقواعد سلوكها فأصبحت على صورتها؛ ولذلك كان المستعمرون يحاولون خلق المستعمرات على صورتهم، أي نقل النموذج الأم إلى الأمة الجديدة، وذلك ما لا يتأتى إلا بتحول عن النموذج الوطني وهو ما يستوجب المقاومة ويدعو إلى الكفاح، وينتصر في النهاية الوطني على غيره.

كيف نشأت الاختيارات الإقليمية للمذاهب الفقهية؟

وإذا كانت الشريعة الإسلامية تمتاز عن غيرها من الشرائع بكونها عامة، فهي تدعو المجتمعات إلى اعتناقها لا بطريق القوة والاستعمار وفرض حكم دولة على أخرى.. ولكن بطريق الدعوة إلى الإيمان بالله وبرسوله ومن ثم إلى الإيمان بالشريعة كوحي من الله لرسوله، ومع ذلك فقد تركت للشعوب المنضوية في الإسلام باباً واسعاً تكفي به شعورها الخاص عن طريق الاجتهاد وطريق المصلحة التابعة لظروف الزمان والمكان. ومن هنا تكونت الأعمال المختلفة باختلاف العصور والأمكنة، ومن هنا نشأت الاختيارات الإقليمية للمذاهب الفقهية.

لا يمكن فرض قانون أجنبي

على أن للشريعة الإسلامية طريقًا تصل به إلى فرض نفسها، وهي أولاً: صلاحيتها لكل زمان ومكان كما سنبينه. وثانيًا: أنها تعتمد على الإيمان، فهي لا تخاطب الذين لا يؤمنون بالله إلا ليؤمنوا وكما قال عياض في كتابه الشفا، إن مؤلفه ما كتب إلا لمن يؤمن بمحمد كرسول صادق.

والمهم أن القانون ينبثق من الجماعة ويمتزج بنموذجها النفسي ولا يمكن أن ينتزع منها انتزاعًا ويفرض عليها قانون أجنبي عنها فترضاه وتتعصب له، إلا إذا كانت هي قد فقدت حاسة وجودها الذاتي وإيمانها بمثلها العليا. نعم قد يوجد منها أفراد يتعصبون لأي وضع جديد نظرًا لاستفادتهم منه أو لأنهم لم يعرفوا غيره أو لمجرد بلادتهم التي تدفعهم إلى النضال في سبيل قضية غير قضيتهم.

والشريعة الإسلامية بالنسبة للمغرب، امتزجت بكيانه، وانبثقت من إيمانه بأنها وحي من الله من جهة، ومن تبنيتها لكثير من أعرافه وتقاليده التي لم ير الإسلام فيها ما يختلف عن مقاصده، وأصبحت تمثل فكرًا مغربيًا صميمًا، وهي في مظهرها المالكي المغربي تمثل مدرسة خاصة فيها من الاختيارات والاستحسانات واعتماد المصلحة ما يجعلها قابلة لأن تثبت وتستمر.

مفهوم الوطن

ثم إن وطننا لم يحدث له أن كفر بالله - عيادًا بالله - وارتد عن الإسلام وتخلّى عن شريعته باختيار منه أو باضطرار، فإيمانه بالله ما يزال راسخ الدعائم ثابت الأركان، وإيمانه بأن محمدًا رسول الله واضح المعالم بين المراسم، وأن مساجدنا والحمد لله ما تزال عامرة بالمصلين وقلوبنا ما تزال خاشعة لذكر الله، وأعيادنا حافلة لتقديس الله وتمجيد رسله، وحجاجنا الميامين يتنافسون في الوصول إلى البيت الحرام وأداء مناسك إبراهيم، ويستقبلهم الشعب بعد عودتهم استقبال الفاتحين.

ودولتنا ما تزال تقول إنها دولة مسلمة، ودستورها يعتبر الإسلام دينها الرسمي، ورئيس الدولة ما يزال يحمل لقب إمارة المؤمنين، والمثل العليا التي يعمل لها أحزابنا حتى الذين يريدون الثورة منهم لا تخرج في ما نسمعه منهم أو يعلنونه في أوراقهم الرسمية عن الرغبة في بناء الوطن كوطنٍ عربيٍّ وإسلاميٍّ. حقيقة إنَّ منهم من يهتم قبل كل شيء بقضايا الاقتصاد والمالية ومنهم من يهتم بذلك وبغيره، ولكن على أساس أنهم لا يشعرون بأن على الإسلام خطرًا في البلاد، وهم يظنون أن قضية الدين غير موضوعة في المغرب، وإنما الموضوع هو أمر السياسة العامة وأمر رفع المستوى.

على كل حال، هم كسائر أفراد الأمة المغربية متمسكون بعقيدة الإسلام وبأخلاقه وطريقة حياته.

وإذا أردنا أن نتأكد من ذلك، أو أراد أحد ممن يقرأ هذه السطور من أي فئة مغربية كان - هبة من الشيوعيين أو الفوضويين إذا كان يوجد في وطننا من هم على هذا المذهب الأخير - أن يتأكد من صدق هذا القول، فليتصور أن المغرب - لا قدر الله - لم يعد مسلمًا، وقع له ما وقع للأندلس فأصبح نصرانيًا أو ألد نهائيًا، ماذا سيكون شعور هذا المواطن بذلك؟ هل يعتبره وطنه كما يعتبره اليوم؟ أم سيحاول إنقاذه بقدر المستطاع فإن لم يجد القدرة على ذلك خرج عنه إلى بلاد أخرى ما تزال محافظة على قيم الإسلام ومبادئه؟

أنا أعتقد أن أي مغربي يسأل نفسه هذا السؤال ويصغي إلى قلبه سيجد الجواب واضحًا، وهو أننا لا نتصور المغرب إلا كوطن عربي إسلامي، مهما كانت رغبتنا في النظام الاقتصادي أو الاجتماعي الذي نريده.

والدليل على ذلك أنني واحد من إحدى الأسر التي عاشت سبعة قرون في الأندلس المسلمة وهاجرنا منها حينما تغلبت النصرانية عليها ومنعت أسلافنا من إعلان ديانتهم وإقامة شعائرها، وها هي ذي قرون أخرى قد مضت علينا ونحن في المغرب نحس فيها بنوع من الشوق إلى ذلك الماضي الزاهر في الأندلس، ونتمنى بكل إخلاص لو أنقذ الله تلك الديار مما أصابها، ولكننا لا نعتبر أبدًا الأندلس

وطناً لنا، وإنما نعتبر المغرب وطننا كأننا لم ننحدر إليه من غيره؛ لأنه الذي يحقق لنا مدلول هذه الآية القرآنية: ﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ﴾ [الحشر/٩]، ففي المغرب فقط نجد متبواناً في الأرض وفي الإيمان.

ومعنى هذا أن الوطن ليس هو الأرض وحدها، ولكنه الأرض وما فوقها، وما يعيش فيها من شعب ومن عقيدة ومن شرائع ومناهج للحياة. المجموع الذي يكون النموذج الذاتي للوطن والذي يخلق المواطن على صورته، هذا المواطن الذي يسهل أن يتأخى مع النماذج المماثلة له ويمتزج معها، ولكن من الصعب عليه أن يعيش في جو خارج عنها أو يندمج فيما هو يكون من نماذج مناقضة لها.

امتحان خطير في ١٦ مايو ١٩٣٠م «الظهير البربري»

وإذا أردنا أن ندلي بحجة أخرى على ما نقول، فما علينا إلا أن نرجع القهقري إلى ١٦ ماي سنة ١٩٣٠م، فهذا اليوم بالذات وضع النموذج المغربي في امتحان خطير؛ ذلك أن الحماية الفرنسية استصدرت فيه الظهير البربري الذي يقضي بإقفال المحاكم الشرعية في الأراضي التي سموها بربرية، أي باقتطاع جزء مهم من أراضي المغرب من دائرة اختصاص المحاكم الشرعية أو الشريعة الإسلامية. ولم يزعم القانون المذكور بأنه فعل هذا لفائدة المحاكم الفرنسية أو القوانين الفرنسية إلا فيما يخص الفصل السادس المتعلق بالجرائم القائمة في تلك المنطقة فقد جعلها من اختصاص المحاكم الفرنسية، وإنما فعل ذلك لفائدة

أعراف لا يمكن إنكار وجود بعضها من قبل إلى جانب المحاكم الشرعية، واعتماد الناس عليها ما دامت الخصومة لم تصل إلى القضاء. ومع ذلك فقد عُلمَ هذا اليوم تاريخ الانطلاق الوطني دفاعاً عن الشريعة الإسلامية وعن وحدة البلاد الدينية.

هل كانت هذه الوثبة مجرد انطلاقة سياسية وطنية؟

إنها كذلك. ولكنها أكثر من ذلك انطلاقة مؤمنين للدفاع عن الخطر المحقق بشريعة الإسلام في أرض الإسلام ومن أجنب لا يكتفون أنهم يتخذون التنصير وسيلة للتجنيس!

لو كان الظهير البربري ضم المغاربة قاطبة إلى التحاكم للمحاكم الفرنسية وقامت مع ذلك ضجة كالتتي قامت منذ ١٦ ماي سنة ١٩٣٠م للاحتجاج على ما فعلته السلطة، لأمكن لمن شاء أن يتأول الحركة على أنها وعي وطني باعته التحرر من محاكم قضاتها أجنب ولغتها أجنبية. ولكن الواقع بعكس ذلك، فإن التصرف الذي قامت به الحماية لم يزد على أن حول المغاربة من قانون إسلامي مغربي إلى قانون عرفي مغربي وبذلك وضع النموذج الوطني المغربي في الامتحان، فكانت النتيجة أن الشعب كله يرفض أعرافه التي يعتبرها بقايا ماض ما زال يحمل خطيئته، ولكنه لا يقبل أن يصبح هو وحده المتحكم في القضاء وعلى حساب المحاكم الشرعية وعلى حساب الشريعة الإسلامية.

انتفاضة إسلامية مغربية

ولم تكن الحركة التي قامت احتجاجاً على الظهير البربري خاصة بالعرب أو بسكان المدن، فبمجرد ما فضح الشباب المغربي المثقف بحكم اطلاعه على الظهير وعلى مغزاة الأمر، ودعا الناس للالتجاء إلى المساجد لقراءة اللطيف، سرى الخبر في القبائل البربرية وأخذت الوفود من زمور وزاين وآيت يوسى وغيرها من المناطق التي كان يهمها الأمر تتوارد على الرباط للاحتجاج وإعلان استنكارها لذلك الظهير ومطالبتها بإعادة فتح المحاكم الشرعية والعودة إلى الشريعة الإسلامية.

لقد اعتبر الشعب نفسه تلقائياً، أن التخلي عن الشريعة يعني الارتداد؛ ولذلك أخذ يعلن إسلامه وتوبته ويطلب اللطف من الله العلي القدير وأن يحفظ له الوحدة الدينية التي يهددها إحداث محاكم لا تطبق أحكام الشرع الإسلامي.

هؤلاء نحن المغاربة، ليس غيرنا الذين ثاروا على الظهير البربري، نحن الذين كافحنا واستمنا لإزالة الدولة التي أرادت أن تمنعنا من الأخذ بالشريعة وتأمّر علينا قصد فرض قوانينها علينا.

إن ثورتنا من أجل الشريعة هي التي أنقذتنا، وإنّ تعصّب الفرنسيين ضد مطالبنا هو الذي عجل انقضاء وجودهم في بلادنا، لقد كانوا مرنين فيما يرجع

للجانب السياسي فلم يتأخروا عن نسخ الفصل السادس من الظهير البربري، ولم يلحقوا البربر إلى المحكمة الفرنسية في ما يخص الجنايات الواقعة في منطقة الظهير. ولكن لم يقبلوا أبداً أن يتراجعوا في ما رموا إليه من إلغاء المحاكم الشرعية؛ لأنَّ الروح الصليبية التي أملت السياسة البربرية لم تقبل التراجع في الموضوع. ولقد قال لي صحافي فرنسي وقد خرجنا من قراءة اللطيف اليومي في ذلك الوقت في القرويين، قال لي: يمكنكم أن تتأكدوا أن الحكومة الفرنسية لا تتراجع في سياستها، ولكن إذا ثبتم في مواقفكم هذه، فستدركون الاستقلال.

وكذلك كان. فإن التعصب الصليبي الذي يمثله قولهم إنَّ ما أخذه الصليب لا يرد إلى الهلال، بقي عاملاً عمله في نفس المستعمرين الفرنسيين، حتى اضطروهم الكفاح الوطني إلى الاعتراف باستقلال المغرب، وحينذاك فقط وقع نسخ الظهير البربري.

إن هذه الأشياء ليست صدفاً، ولكنها ظواهر اجتماعية تدل على أن الشعب المغربي شعب مؤمن متمسك بدينه وبشريعته وإنه قد يضل أحياناً، ولكن إذا انتبه، وإذا وجد من يذكره بالحقيقة، فإنَّه لا يتأخر عن الكفاح من أجل وجوده الذاتي وتحقيق مصيره الإسلامي.

العقيدة والجماعة



اتفاق الناس على ما يتعارفون عليه

وإذا كان ما يقوله الاجتماعيون صحيحًا - وهو كذلك - فإن الإنسان مدني بطبعه، محتاج بعضه إلى بعض، مستمد حياته من حياة الآخرين. وهذا التعايش لا يمكن أن يكون بغير توافق على أسس عامة تصبح عرفًا ثم تتحول إلى قانون، ويأتي الدين فيؤكد بعضها ويصلح الباقي. فالخلية الأولى للأسرة لا تدوم إلا على أساس حاجة الرجل إلى المرأة، وحاجتهما معًا إلى إنجاب أولاد وقيام احترام متبادل بين أركان الأسرة وبين أبنائها، وقيام خصائص تنفرد بها كل أسرة، ويجب على الباقيين تقديسها وعدم المساس بها. ومن هنا يتكون خلق العائلة، ويظهر من أعمالها ما هو حلال وما هو حرام.

ولكل أمة في العالم عائلة، ولكل مجتمع خلق هذه العائلة، منه ما هو من قبيل التعارف أي اتفاق الناس عليه في أجيال متعاقبة، ومنه ما هو من قبيل الدين يطبع المؤمنين به بطابعه الخاص وصبغته التي لا تمحى.

وسواء كان ذلك من قبيل التوافق الاجتماعي أو كان من قبيل الدين، فإنه يصبح جزءاً من العقيدة أو تصبح العقيدة جزءاً منه. فحرمة العائلة وخلقها لا يمكن اعتباره مجرد عرف جار في جماعة ما، بل إنه شيء قدسي، يعتبر الخروج عنه خرقاً للدين وارتكاباً للجريمة إزاء المجتمع، فالبدائيون يعتقدون أن خرق خلق العائلة يؤدي إلى سقوط صواعق من السماء، والتمتدينون يعتقدون أنهم إذا فعلوا ذلك أضروا بالمجتمع، وفككوا أوصاله، وحلوا عرى روابطه التي هي سر وجوده، والتمتدينون من هؤلاء وأولئك يعتقدون أن في المخالفة لما نظمته الشرائع مساساً بالآيمان وتعرضاً لغضب الله في الدنيا وفي الآخرة.

وهكذا يمكننا أن نقول في شؤون المعاملات من بيع وشراء وأخذ وعطاء، كل ذلك يبنى على أساس من الخلق المتعارف عليه أو الموحى به، وكله يعني اعتراف كل واحد بالحاجة لأخيه، وإيمانه بضرورة التضامن معه وتعدّي الواحد على الآخر يؤدي إلى خراب الجماعة وفساد العلاقات بينها، وذلك إما بلعنة من الله أو بمسببات ناشئة عن أسباب اجتماعية، فالكل يؤمن بضرورة المحافظة على قوانين المعاملة ونواميس السلوك، والكل يعتبر الخروج عن ذلك مساساً بالروابط الإنسانية ومضراً بالحقوق العامة ومنتهياً إلى الفوضى والإضرار بالجميع.

وفي الجرائم أيضاً، لا يختلف البدائي عن التمتدين ولا المتدين عن الملحد، في كونها إساءة للناس كلهم وإضراراً بأمنهم وسلامتهم وجودهم، وطيب حياتهم، وإنّ التضامن الإنساني يقضي بالضرب على يد المجرم وإيقافه عند حده.

وتنظيم العقوبة واستيفائها اعتبر دائماً أفضل من ترك الناس يجدون وراء الثأر وينتقمون لأنفسهم ولأقربائهم، والمثل العربي الذي يقول في الجاهلية: «القتل أنفى للقتل»، هو الذي يؤكد القرآن في قوله: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَتَأُولَى الْأَلْبَابِ﴾ [البقرة / ١٧٩]، وهو الذي يتحدث به القرآن عن التوراة ﴿أَنَّهُ، مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة / ٣٢].

وكذلك أمر المعاملة بين الشعوب وبين الجماعات لا يختلف عن أمر المعاملات بين الأفراد والأسر، يخضع الكل لفكرة التضامن وضرورة السلام الدائم والتعاون لخير الإنسانية كلها.

ومن هذه التوافقات الاجتماعية التي لا يهمننا أن نبحث عن مصدرها نستطيع أن نستخلص فقط التقاءً بين جميع الأجيال والعصور والأجناس والجماعات البشرية والمعتقدات، وهذه النقطة هي التي يسميها الإسلام بالمعروف، وعكسها هو الذي يسميه بالمنكر، وقد جعل المسلمون خير أمة لأنهم يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، فهم لا يدعون الناس لشيء لم يكونوا قد اعترفوا به من قبل، وصدقوا بما فيه من حسنى، وهم لا يطلبون من البشرية أن تتحد على مثل غيبية لا وجود لها أو ما تزال خيالاً في الذهن أو برنامجاً في الأوراق، إنما يطلبون منهم أن يرجعوا إلى أنفسهم وإلى ما قرئ فيها من إيمان بالمعروف عندهم وبضرورة إقراره والمنكر لديهم وضرورة استبعاده، فالقيم الإنسانية من عدل

وإحسان ومحبة وإخاء وتضامن وتعاون ودرء للمكراه وحماية للأنفس والأموال، كل هذه معروفة للجميع لا يمكن لأحد أن ينكرها وهي أساس كل فلسفة وكل اعتقاد، وهي جزء من كل عقيدة ممكنة، وأثرها في كل قانون لا يمكن أن يزول.

فالجماعات إذن كيفما كانت لا بد أن تلتقي في القليل أو الكثير مع هذه النقط التي في عقيدة الإنسان وفي فطرته ولا يمكن أن يُتصوّر وجوده بدونها.

لا بد من عقيدة

وبقدر ما تلتقي الجماعة بهذه النقط الفطرية بقدر ما تكون إنسانيتها كاملة وحضارتها متينة، وهي لا تكون كذلك إلا إذا كانت قد أمنت بإحدى الديانات السماوية التي ترتفع بها إلى حظيرة الرشد الديني الذي ما كان لها ولا غيرها أن تصل إليه بدون مساعدة السماء، بدون الرسالة التي تهديها إلى الحق، وتهذب طبعها وتعينها على العمل بقواعد الفطرة في شكل من الطاعة المنظمة والسلوك المستقيم، والصوفية المضيئة، والإيمان المتعقل.

فالعقيدة إذن، هي منتهى ما تصل إليه الجماعة لحفظ كيانها، وتحقيق أهدافها الفطرية في قيام حياة اجتماعية منتظمة، متحركة ودائمة. وما دامت العقيدة فإن الجماعة تدوم، فإذا زالت، فإن تلك الجماعة تنحل وينقرض وجودها.

وأنت إذا تتبعته التاريخ الإنساني، لم تجد عاملاً من عوامل الفناء في الأمم وفي الجماعات إلا وهو ناشئ عن ضعف العقيدة أو زوالها، وقد تعيش المجتمعات بالعقائد الخرافية، وقد تعيش بالصادق من العقيدة، ولكنها لا يمكن أن تعيش بدون اعتقاد، بل إن الحضارات الحقيقية لا يمكنها أن تسير بغير دين وطاعة ثابتة.

ولقد بين السيد جمال الدين الأفغاني في كتابه الرد على النيشريين، هذه الحقيقة ودعمها بتتبع التاريخ الحضاري لليونانيين وللرومانيين والصينيين والهنود والعرب وغيرهم من الشعوب الذين ارتقوا ثم انحطوا بسبب ضعف عقيدتهم وضعف تمسكهم بالدين الذي انتحلوه.

وقد بين كذلك الفيلسوف فرود أثر الخرافة في حفظ المجتمعات وحمايتها وفي تحقيق نصيب من العدالة في الشعوب البدائية.

وإذا كان المجتمع يخلق العقيدة أحياناً، ولا سيما بالنسبة للشعوب البدائية، فإن العقيدة الدينية هي التي خلقت المجتمعات الراقية بصبغتها وصبغتها العميقة وبذلك فقد أصبحت جزءاً من المجتمع الذي آمن بها، وأضفت عليه من آثارها ما لا يمكن أن تثبت العقيدة إذا زال من وجودها.

محاولة المستعمرين إضعاف عقيدة المسلمين

فالتحويل الذي جرب المستعمرون عمله في مستعمراتهم، والذي لم يتوجه للعقيدة نفسها مباشرة ولكنه توجه لبعض الظواهر الاجتماعية التي لا يمكن أن تكون سابقة عن العقيدة في مثل شعوبنا، وذلك كنظام الأسرة والسلوك الاجتماعي للأفراد والجماعات، وتغيير القوانين لم يقصد منه إلا إضعاف العقيدة التي بنى عليها المجتمع، ليسهل تحويله من نموذج الإسلامى الأصلي إلى نموذج غربي على صورة المستعمر الفرنسي أو الإسباني بالنسبة إلينا.

وإذا كان ابن خلدون قد تنبّه إلى أن المغلوب مولع بتقليد الغالب؛ لأنه يظن في تقاليده سر غلبته، فإن المستعمرين قد عملوا على تشجيع المغلوب ليقلدتهم لا فيما هو من قبيل العلم والتنظيم اللذين لا يضر اقتباسهما من أي كان، ولكن فيما هو من قبيل التقاليد المتناقضة مع طريقة حياتنا وأساليب عيشنا، والتي إذا بحثت عن أصلها تجدها ولو كانت انحرفت من أصل مسيحي أو إسرائيلي أو من الوثنية التي كانت في أوروبا قبل المسيحية واليهودية، ولم يشجع المستعمرون الأهالي على هذا النوع من التقليد لأنهم يرجون من ورائه نهوض الأهلي وتقدمه، ولكن ليخلقوا في فكره وعقيدته مرونة واستعداداً لتقبل الإيحاء الذي يسهل معه استقرار لتسرّبات الاستعمار الفكري الأجنبي.

فإذا كان الأجنبي متمدينًا، وإذا كان قويًا، وإذا كان عالمًا، وهذه قضايا مُسَلِّمة. وإذا كنت أستحلي تقاليدَه وأطمئن إلى مخالطته، فأني مانع من أن أفكر على غراره وأنظر إلى ما يقوله كشيء مدرّوس بما له من العلم والحضارة وما أعطاه من القوة، وإذا كان يستطيع هذه الأفكار ويستطيع التعبير عنها، فلا شك أن لغته أقوى وأقدر على أن تمتلئ بما لا يستطيع لغتي أن تعبر عنه أو تؤديه.

صراع ...

تلکم هي الغاية التي كان يقصدها الأجنبي من نشر حضارته وتقاليدَه بيننا، ولكن نموذجنا الوطني الإسلامي، لم يخضع كل هذا الخضوع ولم يقبل أن يخضع إزاء ذلك التحدي، ولكنه دخل في الصراع فوجدت العقيدة دعامتها، وأخذت تلهمنا ما ينبغي أن نأخذ وما ينبغي أن ندع، وهكذا أصبح نموذجنا يصارع النموذج الأجنبي بما في ذلك كله من حضارة وعلم وأساليب في الحكم وفي الحياة، وأصبح نموذجنا لا يوافق على اقتباس إلا إذا كان متفقًا مع مقياس العقيدة، وهذا الصراع الدائم الذي لا ينتظر انتهاءه لأمد قريب هو الانتصار الأول الذي حصلت عليه عقيدتنا على التحويل الذي جرت السلطات الاستعمارية القيام به في مجتمعنا.

الدِّينُ عَقِيدَةٌ وَعَمَلٌ



حقيقة الإيمان

وقد جاء الإسلام موضحًا كل هذه المعاني، فلم يعتبر الإيمان في الاعتقاد المجرد، ولكنه اعتبره في الإيمان بالجنان، والنطق باللسان والعمل بالأركان، كما يعبر فقهاؤنا، ولسنا نريد من هذا أن نتحدث عن نجاة المؤمن العاصي أو عدمها. فعقيدة السُّنِّيِّين معروفة في ذلك، ولكن غرضنا أن نبين كون الإسلام لا يطلب منا الاكتفاء بالعقيدة بل يفرض علينا عدم هذا الاكتفاء، ويعتبر العمل الذي يتبعه الإنسان ثمرة لاعتقاده وعلامة عليه، فإذا كان إيمانه قويًا فلا بد أن يكون قائمًا بواجباته الدينية مراقبًا لله في تصرفاته المتنوعة، وإذا كان إيمانه ضعيفًا فإن طاعته كذلك تصبح ضعيفة.

العمل مصداق الإيمان

وقد بين القرآن أن الإنسان يلقي نتيجة عمله، وأن ما يقوم به من خير وشر يظهر في قلبه، ثم ما يزال يتراكم حتى يضيء القلب إن كان العمل صالحاً أو يسود إذا كان سيئاً. وإظلام القلب انحاء الإيمان، وإنارته تعني قوة الإيمان ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ. كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾ [المطففين / ١٤ - ١٥]، والرآن شرحه النبي ﷺ بأنه النكتة السوداء التي تنكت في قلب المؤمن إذا ارتكب ذنباً، فإذا هو تاب واستغفر انمحت، وإن هو استمر في ذنبه انضافت إليها نكتة أخرى، ثم لا تزال تنمو وتقوى حتى يسود القلب. قال عليه السلام: فذلك الرآن الذي ذكره الله في كتابه. وبين القرآن كذلك طريقة التزكية للنفس وسبيل تَدَسِّيتِهَا^(١)، وذلك كله عن العمل، فالصالح يزكي النفس والسيئ يفسدها.

كل هذا يبين لنا أن الإيمان قول وفعل واعتقاد، والواقع أنها أشياء متمزجة مع بعضها، بحيث لا يتصور الإيمان الحقيقي إلا إذا عبر عنه الإنسان وعمل به في جميع أحواله.

(١) تَدَسِّيتِهَا: إنقاصها وإخفاؤها وإحمالها بالفجور.

لماذا حارب أبو بكر المرتدين؟

وإذا كان هذا صحيحًا في الأفراد، فكيف يقبل غيره في الجماعات وفي الشعوب، فهل تتصور أمة تزعم الإيمان والإسلام، ثم تعلن الكفر أو تعمل بمراسيم الإلحاد؟ إذا كانت هنالك أمة على هذه الصفة فهي لا تعتبر أمة إسلام، وأرضها لا تعد دار إسلام، بل تجب محاربتها، طبقًا لما فعله سيدنا أبو بكر مع المرتدين الذين لم يعلنوا كفرهم بالله ولا بمحمد وإنما قالوا إن الزكاة فرضت علينا في زمن الرسول، فما بال أبي بكر؟ أي إنهم آمنوا ببعض الكتاب وكفروا ببعض. فوقع إجماع الصحابة على قتالهم واعتبارهم مرتدين، وما كان لهم أن يعتبروهم مؤمنين حتى يصلوا ويزكوا ويؤدوا كل الفرائض.

الدين والحياة

فمفهوم الإيمان عند المسلمين ليس هو الاعتقاد الباطني، ولكنه ما يشمل ذلك وما يشمل التصرفات والأعمال، ومن الاستعمار الفكري أن نتصور غير هذا، أو نقول: إن الدين مسألة شخصية، أما الحياة فهي أمور لنا نسير فيها وفق إرادتنا وطبقًا لاختياراتنا.

نعم إن من حقنا أن نختار ولكن في دائرة الدين وبمقاييسه التي لا يمكننا أن نخرج عنها إلا إذا قررنا مع أنفسنا التخلي عن عقيدة الإسلام والتدين به، فلا

ينبغي أن نخطئ فالدين الإسلامي ليس دين نظر وخيال، وإلاه المسلمين ليس إلاه اليونان الذي كان يعتبر تعطله سر قداسته، ولكنه الإلاه الأمر الناهي الفاعل . ونحن المكلفون بتطبيق أوامره ونواهيته، هو كذلك لأنه إلاه ونحن مكلفون لأننا خلفاؤه من خلقه في هذه الأرض .

فإيماننا بالله يتضمن إيماننا بأنه الرب المدبر للكائنات المستحق للعبادة الأمر بها، وإيماننا بأنه خالق مدبر يتضمن إيماننا بأننا مخلوقون ومكلفون، ومعنى ذلك أننا بعض أسبابه في تسيير الوجود طبقاً لإرادته التي عبر عنها بأننا في كتبه السماوية وعلى السنة رسله، ولا سيما خاتمهم محمد بن عبد الله .

القانون جزء من الدين



مفهوم الدين في الفكر الإسلامي

وإذا كانت الأعمال جزء من العقيدة، هي التي تعطيها صفتها من حليّة أو حرمة، وإذا كان القانون هو الذي ينظم أعمال الجماعة ويحميها فإن القانون بناء على ذلك جزء لا يتجزأ من الدين، من العقيدة ومن آثارها.

ومفهوم الدين في الفكر الإسلامي، لا ينطبق إلا على مجموع العقيدة والعمل والقانون والدولة والحكومة، أي لا يتم تصورها ذهنًا وخارجيًا إلا بتصور كل مظاهر النشاط الإنساني في الفرد وفي الجماعة.

عقيدة وشريعة

على أننا نعتقد أن جميع الديانات السماوية لم تكتف بتعليم وجود الله والإيمان به وبصفاته العليا فحسب، بل اهتمت كذلك بتبليغ أوامر الله ونواهيه لخلقها، وإنما كانت شرائعها على قدر حاجة البشر إليها، أي على نسبة مبلغها من

الرشد والاستعداد لقبول ما يوحى إليها، ولا شك أن الشريعة الإسلامية جاءت بالرشد الديني للبشرية؛ لأنها وافقت مبلغ العناية من نمو الفكر الإنساني .

والحقيقة أن الدين بدأ ينزل من عهد النبوة الأولى، وما زال الرسل يؤكدونه، ويصدقون ما سبقهم، ويبدون حاجة أهمهم حتى بعث الله محمدًا فأم به الدين وأنزل عليه في نهايته رسالته ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة / ٣].

وليس صحيحًا أن المسيحية مثلاً مجرد روحانيات وعقائد وأخلاق ولا شريعة لها، فإن المسيح عليه السلام لم يأت حقًا بشريعة جديدة ولكنه جاء مصدقًا لما بين يديه من التوراة وأوجب على أتباعه أن يسيروا بمقتضى قوانينها، فشريعة موسى هي شريعته إلا ما أدخله من إصلاح في شؤون العائلة .

ولا شك أن المسيحي الحق لا يكون كذلك إلا إذا كان إيمانه مطابقًا لعقيدة عيسى، وكان يسير في أعماله ومعاملاته بمقتضى الشريعة الموسوية التي أصبحت بعد تحمل اسم الحق القانوني تقضي بضمونه الكنيسة، وكذلك اليهودي لا يكون مؤمنًا كامل الإيمان في ديانته إلا إذا اتبع إيمانه بما جاء به من موسى امتثاله في أعماله ومعاملته لمقتضيات التوراة وما احتوته كتبهم الشرعية .

وقد كان داود عليه السلام مأمورًا بالحكم بين الناس بالقسط ولا يشطط، والقسط هو ما نزل عليه من شريعة تتفق مع روح العدل الإلهي .

فالدyanات إذن كلها عقيدة وشريعة، والشريعة منها ما هو خاص بالتعبديات ومنها ما يرجع للحكم والقضاء، ومنها ما هو خاص بالأخلاق التي لا تحتاج في نشرها إلى مؤيدات دنيوية أي سلطة تحميها.

والإسلام بصفة خاصة جاء مصدقاً للكتب السماوية السابقة، ومجدداً للدين ومتمماً له، ولكن نظرتة شاملة لكل جوانب الحياة، فعنايته بإقرار الإلهيات في النفوس هي عنايته بإقرار العمل الصالح والتقوى في السلوك، واهتمامه بحياة الفرد هو اهتمامه بحياة الجماعة، وحمايته بحقوق الأفراد هي حمايته لحقوق الأمم والشعوب.

والوحي الذي نزل على محمد ﷺ معظمه في القرآن الكريم، فهو المصدر الأساسي لمعرفة مبادئ الإسلام وعقائده وأخلاقه وشريعته، ولا يمكن أن يفصل جانب من هذه الجوانب الثلاثة عن بعضها، ولا يعتبر الإسلام كاملاً إلا إذا تحققت أجزاؤه، إلا إذا كان الإيمان بالله أخذاً مقره في العقل والقلب والروح، وإلا إذا كان العمل الصالح جارياً بمقتضى ذلك الإيمان وطبقاً لتعاليمه، وإلا إذا كان السلوك الخاص خاضعاً لخلق القرآن في رضاه وفي غضبه.

والعقيدة المطلوبة ليست غير ما جاءت به الرسل من قبل وهي التي دعا إليها القرآن الجميع في قوله ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِن دُونِ اللَّهِ﴾ [آل عمران / ٦٤].

فهي في توحيد الله وعدم الشرك به لا في ألوهيته ولا في ربوبيته، وعدم تقديس البشر إلى درجة تأليههم عن سبيل الاعتقاد فيهم وإعطائهم من القدسية ما لا يمكن أن ينالها بشر، أو عن سبيل الخنوع لهم في الأحكام وطاعتهم فيما لم يأذن به الله، ومن هنا نرى أن الإيمان بالله وحده لا شريك له، يحرر الإنسان من كل عبودية، ويمنع المسلم من الخضوع لغيره، كما يمنع المجتمع الإسلامي من قيام حاكم مستبد يعتبر نفسه فرعوناً معبوداً، وحينما يؤمن المسلم بالله يلتزم قبل كل شيء بعدم الخضوع لإلاه غير الله ومن ذلك بعدم السماح بقيام حكم في الأرض على غرار فرعون ونمرود.

وأما الشريعة فهي الطاعة التي أمرنا بالدخول فيها والسير بمقتضاها، وهي النظم التي شرعها الله أو شرع أصولها ليمثلها الناس في علاقتهم بربهم، وفي علاقة المسلمين مع بعضهم أو مع غيرهم، وهي المشار إليها بقوله تعالى ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ [الشورى / ١٣].

فشريعة الإسلام إذن هي مجموع ما أكده النبي بما أوحى إليه أو إلى أحد من رسل الله.

وقد فرض الإسلام علينا اتباعها، والسير بمقتضاها كما قال لنبيه: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ. إِنَّهُمْ

لَنْ يُعْثِرُوا عَنْكَ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَإِنَّ الظَّالِمِينَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ ﴿١٨﴾ [الجاثية / ١٨ - ١٩].

وقرن القرآن الإيمان بالعمل الصالح ورتب عليهما الجزاء في قوله: ﴿وَالْعَصْرِ . إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ . إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَّصُوا بِالحَقِّ وَتَوَّصُوا بِالصَّبْرِ﴾ [العصر / ١ - ٣]، وفي قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا . خَالِدِينَ فِيهَا لَا يَبْغُونَ عَنْهَا حِوَلًا﴾ [الكهف / ١٠٧ - ١٠٨].

وإذا كنا لا نريد أن نتعرض هنا لأنواع العبادات من صلاة وصيام وزكاة وحج وغيرها، فما ذلك إلا لأنها ليست موضع جدل، أي ليس هنالك أحد يقول بإحلال محل العبادات الإسلامية إلا ما كان من بعض البدع الضالة ومن الدعايات التي يقوم بها مبشرون مسيحيون وبهائيون لهدم الإسلام من أصله، ولكن الجميع متفق على رفض تلك الدعايات ومقاومتها. أما الحديث عن إهمال العبادات وترك العديد من الشباب لها فهو ما نعود إليه في كتابة أخرى إذا وفق الله، وإنما نريد أن نحصر حديثنا هنا فيما يرجع لجانب المعاملات والعقوبات والأموال والأحوال من الشريعة الإسلامية، فهذه هي الموضوعات التي تتناولها القوانين وتخوض فيها المحاكم، وهي التي تهدد بخطر الاستمرار والتوسع لما غرسه الاستعمار من بذور الهدم للشريعة الإسلامية وإحلال غيرها مكانها.

إن الإسلام عقيدة وشريعة، ولذلك لا يقبل منا أن نكتفي بالإيمان بالله ونصلي ونزكي ونقوم بالحج والصيام وفعل المبرات^(١)، ولكنه يطالبنا بأن نفعل ذلك ونفعل معه تطبيق أحكام الشرع في معاملاتنا وفي قضايانا وإدارتنا وحكومتنا.

الإسلام لا يقبل فصل الدين عن الدولة

إن الإسلام لا يقبل النظرية التي تسير عليها بعض الدول من فصل الدين عن الدولة؛ لأن الدولة في نظر الإسلام ليست شيئاً غير مجموعة من ممثلي الطائفة الإسلامية الذين اختارتهم ليقوموا لها أحكام دينها وسنة نبيها، وعبارة «الإسلام دين ودولة» لا تكفي في توضيح ما يقصده الإسلام والصواب أن يقال إن الإسلام دين، وكفى. ولكن الدين له جوانب منها ما يرجع للعقيدة ومنها ما يرجع للعبادة ومنها ما يرجع للأنظمة الأخرى من معاملات وقضاء وحكم.

وما شرّعت الدولة إلا لمصلحة الدين.

وما جعلت الخلافة إلا لتنفيذ أحكام الشريعة.

ومها كان النظام الذي تسير عليه الأمة المسلمة في عصورها وبلدانها فالذي يهم ليس هو الشكل، ولكن هو الدستور الذي تسير عليه والقانون الذي تحكم

(١) جمع مبرة: وهي العظية وكل ما يجلب البر ويؤدي إليه من عمل.

بمقتضاه. ولا يقبل الإسلام أن يكونا خارجين عن نطاق أصول الشريعة التي جاءت بها المصادر الشرعية وهي القرآن والسنة الصحيحة قبل غيرهما.

ولا يتصور الإسلام فصل الدين عن الدولة؛ لأنه إذا فصل عنها وجب أن تزول ويبقى هو، والإسلام يعتبر الدولة خادمة للناس، والناس مجموعة من أفراد، ولا يتصور الإسلام أن يكون الفرد المسلم منفصلاً عن الدين، وتبعاً لذلك لا يتصور أن يكون المسلم النائب عن الأمة المسلمة يدبر أموراً بغير الشرع ولا الوزير أو الملك أو رئيس الجمهورية يمضون على غير ما يفكر به نواب الأمة وما ترضى عنه الأمة المسلمة وهي لا ترضى - إذا كانت ما تزال مسلمة - بغير أحكام الشريعة.

ومثل هذا يقال عن الشعوب المسيحية وغيرها.

كيف أتت فكرة فصل الدين عن الدولة عند الكاثوليكين؟

وإنما صح للمفكرين المسيحيين أن يتحدثوا عن فصل الدين عن الدولة باعتبار الفهم الذي يعطونه للدين، فأما الدين كعقيدة وكخلق وشريعة فهذا لم يفكر أحد من ذوي الرأي المسيحيين في التخلي عنه، إلا ما كان من بعض المرتدين والملاحدة وهم لا يذكرون في هذا الصدد، وإنما قاوموا الدين بمعناه الذي

أصبح مفهومًا من الكاثوليكية أي من وجود كهنوت يتحكم في نفوس المؤمنين وسلوكهم.

على أن هذه الفكرة - فصل الدين عن الدولة - خرجت كما بينه المسيو طارديو في كتابه «الشعب المأسور» من الأوساط الكاثوليكية في ألمانيا بعد انتصار البروتستانتية وتوليها الحكم هناك، فطالب الكاثوليكيون بفصل الدين عن الدولة لئلا يخضعوا لحكومة بروتستانتية. ومن المعلوم أن البروتستانتية كانت رد فعل عنيف أشعلت حربًا دينية في أوروبا استمرت مدة ثلاثين عامًا، وانتهت بإبرام معاهدة وستفاليا، التي كان أهم ما حققته:

- (١) القضاء على نفوذ البابا في رئاسته الزمنية على الدول، فلم يعد هناك رئيس أعلى يسيطر على الدول الأوروبية.
- (٢) إقرار مبدأ المساواة بين الدول المسيحية جميعها، دون الدول الإسلامية.. إلخ إلخ.

وبناء على هذه الاتفاقية انعقد مؤتمر فيينا سنة ١٨١٠ بدعوة من طرف البابا وإنما اتفق عليه الدول بداعي المصلحة الأوروبية، وأهم ما أنتجه هذا المؤتمر مما يعيننا هنا:

- (١) ضرورة حفظ التوازن الدولي في أوروبا.

(٢) التحالف المقدس. وقد قالوا إنَّ المقصود منه هو تمكين قواعد الأخلاق المسيحية داخلياً وخارجياً بين الدول وذلك في نظم الحكم لكل دولة في الداخل، وفي العلاقات الخارجية بين جميع الدول في الخارج، وانضم إلى هذا الحلف لويس الثامن عشر بمجرد عودة النظام الملكي لفرنسا.

فالمسيحية لم تُرفض من طرف الدول الأوروبية ولا الأمريكية كدين سماوي ولا كخلق، وإنما رفضت كسيطرة لبابا يعتبر نفسه الرئيس الأعلى لدول أوروبا وكتحكم من الرهبان في عقائد المؤمنين وتصرفاتهم.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن المفكرين المسيحيين يرون المسيحية ديناً وخلقاً لا شريعة، وقد بينا الحق في ذلك، وبحسب فهمهم فلا غضاضة عليهم في أن يكتشفوا القوانين بطريق البحث غير المجرد عن الخلق المسيحي، ولكنهم لا يتقيدون بنصوص تشريعية في غير الطلاق.

ومهما يقال عن المسيحية والمسيحيين، فإن الإسلام واضح التعاليم لا يقبل أن يقال عنه إنه يبيح لمعتنقيه أن يكتفوا بالاعتقاد ويتبعوا الحكم بغير ما أنزل الله، فالقرآن صريح في ضرورة السير في جميع المسائل بمقتضى التشريع السماوي، والسنة واضحة كذلك. والسلوك المسلم بين إلى حد أن يقال إنَّ وجوب اتباع الشريعة في الإسلام أصبح معروفاً في الدين بالضرورة.

على المسلمين طاعة الله ورسوله

وإذا أردت أن تستزيد حجة على ما قلناه فأصخ سمعك لكلام الله في كتابه الكريم: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [النساء / ٦٤]، والطاعة كُلُّ لا يقبل التجزئة، وقال تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر / ٧].

وهذه هي الطاعة الكاملة؛ لأنها تشمل الامتثال للأوامر واجتناب النواهي. وقال عز من قائل: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ [محمد / ٣٣]، وطاعة الله طاعة كتابه، وطاعة الرسول طاعة سنته، وهما شريعة الإسلام.

وقال سبحانه: ﴿اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ ءَأَوْلِيَاءَ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ﴾ [الأعراف / ٣].

وقال سبحانه: ﴿فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ ءَأَهْوَاءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ﴾ [القصص / ٥٠]. واسمع لهذه الآية العظيمة: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَرْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا بِمَا نُزِّلَ إِلَيْكَ وَمَا نُزِّلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ ءَوَيْدُ الشَّيْطَانِ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾ [النساء / ٦٠].

أرأيت كيف عبر سبحانه بالزعم، والزعم مطية الكذب كما يقولون، فالؤمنون بالله وبما أنزل على محمد لا يمكنهم أن يتأخروا عن التحاكم لشريعة

الإسلام ولا يمكن أن يخطر ببالهم التحاكم إلى الطاغوت، وهو قانون الاستبداد الناشئ عن هوى الأفكار وإرادة الحكام والرؤساء والنواب الخاضعين لرأسمال الأجنبي أو لأهواء الأحزاب وقادتها، والمؤمنون لا يتأخرون عن نبذ ما أمروا بتركه، وقد أمروا أن يكفروا بالطاغوت فكيف يقبلون عليه وكيف يرضون التحاكم إليه؟ لاشك أن إيمانهم مجرد زعم ولا يثبت عند التحقيق. فكذلك إيمان كل من يفضل القوانين التي لا تستمد من مصادر الإسلام الأصلية هو مجرد زعم، وهو في عداد الذين يريد الشيطان إضلالهم.

تمام الإيمان

والإيمان لا يتم إلا إذا كان مصحوباً بإذعان المؤمن لحكم الله ورضاه به وعدم التقزز منه، قال تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء / ٦٥]، وقال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب / ٣٦]، فالمؤمن الحقيقي لا يختار إلا الامتثال بعدما يصدر الحكم من القرآن أو السنة، وليس له الحق في غير ذلك؛ لأن إيمانه التزام منه بالسير بمقتضى الشرع وامتثاله في كل الأحوال. وقال سبحانه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ [النساء / ٥٩].

وأمر الله سبحانه نبيه بأن يحكم بما أنزل إليه، قال تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرْنَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنَ لِلْخَائِبِينَ خَصِيمًا﴾ [النساء / ١٠٥].

وقال تعالى: ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ﴾ [المائدة / ٤٩].

وأعطى نفس الأمر للمؤمنين فقال سبحانه: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوْمِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَتَانُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا ءَاعِدُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ [المائدة / ٨].
وقال موجهاً الخطاب للمؤمنين أيضاً: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوْمِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا وَإِن تَلَوْا أَوْ نُرِضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ [النساء / ١٣٥].

وقد حكم على المنحرفين عن الشرع والحاكمين بغير ما أنزل الله بالكفر أو بالظلم أو بالفسق، ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة / ٤٤] وقوله: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [المائدة / ٤٧].

أفحكم الجاهلية يبغون؟

فهل بعد هذا يمكن لمؤمن صحيح الإيمان أن يقبل إحلال قوانين وضعية محل القوانين الشرعية، ويرضى بالجاهلية نظامًا ويتخلى عن المعرفة الحق سبيلًا؟ ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنْ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [المائدة / ٥٠].

إن أمة أكرمها الله بنزول القرآن على نبيها، وفيه من ضروب الحكم والمعرفة وفنون التشريع ما لم يكن ليصل إليه بشر أو يدركه نظر، ثم تلتفت إلى غيره أو تزعم الرشد في سواه لهي أمة مغبونة، مخذولة، فلنسمع للرسول ﷺ يصف القرآن في هذا الحديث: «إن الله أنزل عليّ القرآن أمرًا واجرًا، وسنة خالية، ومثلاً مضروبًا، فيه نبؤكم، وخبر ما كان قبلكم، ونبأ ما بعدكم، وحكم ما بينكم، لا يُخلقه^(١) طول الرد، ولا تنقضي عجائبه، هو الحق ليس بالهزل، من قال به صدق، ومن حكم به عدل، ومن خاصم به فَلَج^(٢)، ومن أقسم به أقسط، ومن عمل به أجر، ومن تمسك به هُدي إلى صراط مستقيم، ومن طلب الهدى من غيره أضله الله، ومن حكم بغيره قصمه الله، هو الذكر الحكيم، والنور المبين، والصراط المستقيم، وحبل الله المتين، عصمة لمن تمسك به، ونجاة لمن اتبعه، لا يُعوجُّ فيقوم، ولا يزيغ فيستغيث، ولا تنقضي عجائبه».

(١) يُخلقه: يُبليه.

(٢) فَلَج: ظفر وغلب.

ذلكم هم الدستور السماوي الذي يتضمن أصول القانون الإسلامي الذي حكم به المسلمون طيلة ثلاثة عشر قرناً، دون أن يفكروا في التخلي عنه والانحراف عن سبيله، حتى أصيبوا بهذه النكبة الهائلة وهي استيلاء الأجانب على بلدانهم وتحطيم هؤلاء لمعنوياتهم، فأخذوا يفكرون في التقليد الأعمى للغير، والزيغ عن سبيل الحق والقرآن.

حفظُ الشريعة



حفظ الشريعة وانحراف المنحرفين

وقد تولى سبحانه حفظ الشريعة بحفظ القرآن، فلم يصبها ما أصاب الشرائع السالفة من تحريف وتبديل ومحو وزيادة ونقص، وعلى الرغم من الموضوعات الكثيرة التي وضعها الكذابون في بعض الأحاديث، وعلى الرغم من الإسرائيليات العديدة التي بثها المرجفون والمغفلون في كتب التفسير وكتب الدين، وعلى الرغم من التأويلات الباطلة التي قالها المتأولة وغيرهم ممن زاغوا عن السبيل، على الرغم من كل ذلك، فقد بقيت الشريعة الإسلامية محفوظة في أصولها وفي فروعها واضحة المعالم بينة المقاصد، متينة القواعد، باسقة المشاهد. وما ذلك إلا لأن مصدرها الأساسي هو كتاب الله عز وجل وقد التزم سبحانه بحفظه حين قال: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ [الحجر / ٩]. ولا يستطيع أحد مهما بلغ من الجنون أن يشك في كون القرآن الذي يضمه المصحف الذي بين يدينا، ونقرأه في مساجدنا وبيوتنا هو الذي خرج من بين شفهي الرسول الأعظم ﷺ، قد يوجد من ينكر كونه من عند الله وبأنه وحي ألقى إلى الرسول

بواسطة جبريل عليه السلام ولكنه لا يوجد من يستطيع أن يدعي - وهو مجد - أن هذا القرآن لم ينطق به محمد ولم ينقل بالتواتر عنه، وهذا ما يؤكد أنه من عند الله، لأن حفظه بهذه الصفة وعلى هذه المثابة، لم يتأت لأي كتاب من الكتب السماوية أو غيرها، مما جاء مُنَجَّمًا^(١) ولم يدونه مؤلفه في كتاب من أول وهلة. ثم إنه بما يشتمل عليه من قواعد الدين وصدق القول، وعظيم الأحكام حجة قاطعة على أنه هو هو، لأن تلك هي تعاليم الإسلام وتعاليم سائر الأنبياء عليهم السلام.

وهذا الحفظ يضمن لنا الاستمرار في الفكر الإسلامي والسنة الدينية، على الرغم من المجهودات التي بذلت لهدم الإسلام والتأمر عليه، إذ غير خفي ما قامت به تلك الجمعيات الباطنية السرية، من وسائل ومؤامرات لتفكيك عرى المسلمين، وإفساد العقيدة الإسلامية، وتحطيم دولة الإسلام، وغرس الخرافات والأوهام في المجتمع الإسلامي، ومع ذلك فإن الإسلام بقي غصًا طريًا كما هو، وقع الإضلال لبعض أتباعه، والخلاف من بعض أشياعه، ولكن ذلك لا يضر الحقيقة الدينية شيئًا، ولا يمس المهتدين قليلًا ولا كثيرًا.

ومن لطف الله بدينه وشريعته أن قيض لهما في كل عصر من يقومون بحمايتها والذب عن حماهما، وحفظ مراسمهما، وقد ضمن النبي صلى الله عليه وسلم ذلك حين بُشِّرَ به وهو الصادق المصدوق فقال: «يحملُ هذا الدينَ من كلِّ خَلْفٍ عُدُولُهُ، يَنْفُونَ عَنْهُ تَحْرِيفَ الْغَالِينَ، وَاتِّحَالَ الْمُبْطِلِينَ، وَتَأْوِيلَ الْجَاهِلِينَ».

(١) مُنَجَّمًا: مفرقًا.

وبشرنا بأن الله «يبعث على رأس مائة سنة من يجدد لهذه الأمة أمر دينها». وإذن فالانحراف عن الدين، وقيام الطوائف المختلفة لا يضر الإسلام نفسه في شيء وإنما يضر المنحرفين والمخالفين، فالذكر محفوظ، وأهله لا بد أن يوجدوا، ولا بد أن يقوموا بمهمة التجديد ونفي الانحراف والانتحال، واستبعاد التأويلات الجاهلة.

وقد وقع فعلاً كل هذا في مختلف العصور السابقة، ففيض الله للأمة من يصلح أمرها، ويوقظ بالها، ويهديها إلى البعث الصحيح، والإحياء النافع، ناهيك بأحمد بن حنبل وما لاقاه في سبيل الدفاع عن العقيدة والشريعة، وناهيك بالباقلاني والأشعري وابن القيم وابن تيمية والشاطبي وابن حزم وعياض وابن العربي والطرطوشي وابن الحاج وغيرهم من عشرات الآلاف من رجال الإسلام الذين قامت على أكتفاهم العصور المسلمة الماضية.

عقدة نقص أمام الأجنبي

وإذا كنا قد أصبنا اليوم بأفة سياسية واجتماعية، جرت إلينا الاحتلال الأجنبي، وحبب إلينا جهلنا وتأخرنا الإعجاب بكل ما هو خارج عن مجتمعنا، حتى وُجد في بلداننا طوائف من الناس يحسبون أن الخير كله في تقليد أوروبا الغربية وأمريكا السكسونية وروسيا السلافية وألمانيا الجرمانية في كل ما جاءت به وما فكرته، لأنهم يرون أن اللحاق بركبهم الحضاري لا يمكن أن يتم إلا إذا قبلنا

طرق عيشتهم على علائقها، وسبيل سيرهم كما هي، وأساليب تفكيرهم برمتها، فقد بزغ في أفاق العالم الإسلامي نور حركة تهدي إلى الحق، وتدل على السبيل الأقوم، لها أنصار في كل جهة، وألسنة ناطقة في كل إقليم، ولها أمة عظيمة تصغي إليها، وليس غريباً أن تكون هذه الألسنة الناطقة بالصدق، الجاهرة بالحق، هي التمهيد الأول لذلك الانبعاث الذي بشر به الرسول، والتجديد الذي وعدنا به.

إن قضية المسلمين اليوم، في أن المتولين على الحكم في مختلف أنحاء العالم الإسلامي جُلهم ممن تربى في أحضان الأجنبي وتلقى من معينه، ومع أن معظمهم من المخلصين لأوطانهم، والذابين عن حرمتهم، فإنهم امتلأوا بعقدة نقص أمام الأجنبي، وأصبحوا لا يستطيعون المجاهرة بدينهم والاعتداد بحضارتهم الخاصة. إن أنانيتهم أصبحت لا تجد مجال ترعرعها إلا إذا أعجبوا في أقوالهم وأفعالهم الأجانب.

والحقيقة أن الثقافة الغربية أثرت في نفوس رجالنا. الذين أصبحوا هم أهل الحل والعقد في بلداننا، فلم يعودوا يفكرون بثقافة الإسلام ولا بروحانيته، والمتدين منهم لا يتجاوز حدود أداء بعض الشعائر، ويعتبر ذلك أمراً فردياً، ولا ينقل دينه إلى المجتمع، ولا يفكر في مشاكل بلاده حين يفكر فيها وهو مسلم. وما ذلك إلا لأن هذه الثقافة أعطيت لنا بمقدار، بعدما انتزعت منها كل مقومات الثقافة الإسلامية، فليس فيها دين، ولا تاريخ للإسلام ولا لحضارته، ولا بعث

لأفكاره وفلسفة رجاله، وإنما هي خليط من تاريخ الغرب وأفكاره وحضارته وثوراته المختلفة وفلسفاتهما.

وإنك لتجد فئة من أعظم حملة الشهادات المسلمين لا يعرفون شيئاً عن ماضي بلادهم القريب، بل لا يعرفون شيئاً عن مجتمعهم، لا عن أعرافه حسننها وقبحها، ولا عن تراثه الشعبي وأدبه، فضلاً عن مجده وثقافته، وشريعة دينه.

اتصال المسلمين بالعالم الغربي: مرة عند القوة

ومرة عند انحطاط المسلمين

وقد اتصل المسلمون في تاريخهم بالعالم الغربي مرتين، اختلفت ظروفهما واختلفت نتائجهما تبعاً لذلك. ففي المرة الأولى كان اتصالنا بالفكر الغربي اليوناني واللاتيني في عصر كانت فيه أثينا وروما قد دخلتا في خبر كان، وكانت القيادة الحضارية والفكرية في يد العرب والمسلمين؛ فلم نذهب إلى تلك المدائن لندرس على أساتذتها، ولا لنقلدها في أساليب حياتها، ولكننا نقلنا إلى اللغة العربية تراثها الفكري والعلمي وأخذنا في دراسته وتحليله ومناقشته ورد أباطيله، قصد الاطلاع على فكر من سبق، والنظر إلى الخطوات العظيمة التي خطتها البشرية، والاستعانة ببعض أساليب النظر عند الأولين. ثم قيس ذلك كله بمقياس العلم الإسلامي ومَحَكَّ النقد الديني، فما وافقه قبل، وما خالفه رُفض. وهكذا كانت أعظم ميزة امتازت بها حضارة العرب والإسلام أنها عرفت كيف

تستفيد من كل الشعوب والحضارات وتصهر ذلك كله في قالب إسلامي عربي، فلا يبقى له من الوجود إلا بقدر ما يبقى من مواد التغذية التي تدخل للجسم ﴿فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ﴾ [الرعد / ١٧].

وفي المرة الثانية، اتصلنا بالغرب ونحن في درجات الانحطاط وهو في الرقي الأسمى؛ فجاءنا فاتحاً مستعمراً، وحاكماً مستعبداً، ومشينا إليه مشية المستجدي المتلمذ، فلم نستفد من علومه ومعارفه القدر الذي استفدناه من قبل، وكان حظنا أن أخذنا نكفر بوجودنا وبماضينا وحاضرنا، ونرغب في أن نمسخ أنفسنا وأفكارنا مسخاً عسانا أن نتحول إلى شكله، ننطق بقوله، ونناضل عن رأيه، ونفتخر بحسابنا عليه، وقد نسينا أن المسخ يقلب الشيء المسوخ من صورته إلى صورة أخرى، ولكن المسوخ لا يتحول تماماً إلى ما مسخ إليه، ولا يبقى على ما كان عليه، وإنما يبقى هو نفسه ولكنه غيره، أي يتحول إلى صورة لا هي بالأصل ولا هي بالصورة الجديدة، فنحن ولو مسخنا إلى غربيين لا تكون النتيجة في أن نصبح غربيين، لأننا لسنا منهم ولا يمكن أن نحفظ بأصلنا لأننا قد مسخنا، فالنتيجة أننا سنصبح مخلوقاً غريباً، لا يمت إلى جنسنا بشكل ولا يمت إلى الغرب بشكل.

المسخ يتجلى في القانون

وإن هذا المسخ لا يتجلى في شيء كما يتجلى في اللغة وفي القانون.

فأما اللغة فالذين يتخلون عن لغتهم الأم، ويحاولون التحول إلى اللغات الأخرى، يضيعون اللغة الأم، ولا يقدرّون في شيء على اللغة الأجنبية إلى الحد الذي يقدر عليها واضعوها في لبان أمهاتهم، وكل ما يملكون هو لغة أجنبية فيها رفاع من لغتهم الأصلية أو على الأقل من تفكيرها وأسلوبها، زيادة على ما يصاحبهم من عيٍّ في اللسان، وضعف في البيان، وسخافة في الحقيقة والمجاز.

وأما القانون، فإن المسخ فيه يتجلى واضحاً، إذ يحكم على عادات محترمة بأنها سيئة والعكس، ويراد أن يمثل المواطنون طاعة لا يشعرون بحرماتها ولا يدخلون في حظيرتها، وربما تنقل جرائم لا وجود لها في الأرض المنقولة إليها، لمجرد أنها منصوص عليها في القانون المقتبس.

وإذا كانت الأخلاق تختلف في تفاصيلها باختلاف الفلسفات والتقاليد، فقد تحول الأخلاق الفاضلة إلى سيئة و بالعكس، كإباحة الخمر وتنظيم الفجور بالنسبة لبلاد المسلمين.

فماذا يضرنا لو انتبهنا إلى هذا الخطر الذي أحرق بنا، وعدنا إلى قلوبنا نستفتيها، وإلى عقولنا نستظهر بها، ثم نظرنا في عقيدتنا وشريعتنا واتخذنا منهما المقياس الذي نقيس عليه ما أخذناه من الغرب وما اقتبسناه من رجاله، فما وافق منه مبادئنا قبلناه. وهضمناه كما هضم أسلافنا ما أخذوه من قبل، وما خالفها لفظناه ورفضناه كما فعل أجدادنا كذلك.

الفكر الإسلامي ما يزال محفوظًا



تراثنا الفقهي والآراء المختلفة

ولا يمكن أن يقال: إننا إذا أردنا التخلي عن مناهج الغرب وما تعلمناه منه من أفكار، فكيف السبيل إلى العودة إلى أفكار الإسلام، ومن أين نستمدّها، وإذا كان القرآن محفوظًا، فإن في آراء العلماء في تفسيره وفي ما تتضارب فيه الأقوال من مسائل ومشاكل، ما يجعلنا نقف حيارى ولا ندري أي سبيل نتبع؟

لأننا نجيب على ذلك بما يبين وجه الحق فيه، فأما الآراء المختلفة والأقوال المتضاربة، فهي من ثروة الإسلام التي تدل على حيويته وعلى المجال الذي يفتحه للبحث والنظر بكل حرية ولكننا لسنا مطالبين بأن نحفظ بكل رأي قاله عالم من علماء المسلمين، ولا بكل تأويل اختاره مفسر من المفسرين، وحسبنا أن نرى في أعمالهم محاولات المجتهد المخلص الذي يريد أن يستعمل حقه الذي أُعطيّه في فهم كتاب الله وسنة رسوله واختيار وجه في استنباط الأحكام والأفكار منهما، وحسبنا أن نحاول الاقتداء بهم والسير على منوالهم، عسانا نستطيع أن

نستخرج من ضروب المعرفة مثل ما استخرجوا، ومن وسائل الإجابة لمشاكل عصرنا ووسائله مثل ما فعلوه مع ما كان يعرض لهم في زمانهم. فهم رجال ونحن رجال، على أنه يمكننا دائماً أن نجد في تلك الثروة العظيمة على اختلاف أنواعها ومناحي أصحابها، نماذج لاختيار الأحسن والأجدي لهذا العصر.

وأما الحيرة فلا موجب لها؛ لأنه ما دام الأصل الذي هو القرآن محفوظاً فإن كل ما أشكل يرد إليه، ويوجد الحل في أمره لديه، كما قال تعالى: ﴿فَإِنْ نَزَعْنَاهُ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء / ٥٩].

تراثنا الفقهي مستقل وثروة عظيمة

ونحن إذا تأملنا الثروة الفقهية على الخصوص نجدها خير ما يحفظ لأمتنا الفكر الإسلامي الصحيح الذي لم تشبهه سائبة من أي فكر أجنبي، فالفقه الإسلامي مستقل في وجوده وفي مصادره وفي أفكار رجاله، لا يمكن لأحد أن يدعي بصدق تأثره بمذهب من المذاهب الأجنبية أو الأفكار غير الإسلامية.

وإذا كان المسلمون قد ترجموا من تراث الروم واليونان والفرس والهند الشيء الكثير، فلم يثبت أبداً أنهم ترجموا كتاباً من كتب القانون أو اتصلوا بشيء من أفكار القانونيين القدماء أو المعاصرين لهم، وإنك لتجد في علم الكلام الذي هو أمس شيء بالعقيدة الإسلامية وبصفات الله وأحكام الرسل، آثاراً

من آثار الفلسفة القديمة وطريق الجدل والاستدلال؛ لأن المسلمين رأوا في ذلك خير وسيلة لرد شبهات الملحدين، وأوهام الكافرين الذين يلحدون في الإسلام وفي قواعده، وتجد كذلك في العلوم المختلفة نقولاً عن العلماء الأقدمين من كل جنس ودين، ولكنك لا تجد أي أثر من آثار المدارس الفقهية الأجنبية المختلفة في الفقه الإسلامي، سواء منه ما يتعلق بالعبادات أو ما يتعلق بالمعاملات وغيرها من أبواب الشريعة، وما ذلك إلا لأن المسلمين امتثلوا أمر الله فلم يروا لأنفسهم حقاً في اقتباس شريعة أجنبية وإدماجها في الفقه الإسلامي، وهم الذين رووا في تفسير قوله تعالى: ﴿ اُنْخِذُواْ أَحْبَابَهُمْ وَرُهَيْبَتْهُمْ أَرْبَابًا مِّنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ ﴾ [التوبة / ٣١]. إن طاعة المسيحيين للرهبان حين ما حللوا لهم الحرام أو حرموا عليهم الحلال هي التي اعتبرها الباري عبادة منهم لأحبارهم، لأن الإسلام يعتبر الشرك في الألوهية هو العبادة الحقيقية لغير الله وطاعة شريعة غير إلهية شركاً في الربوبية قال تعالى: ﴿ أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُواْ لَهُمْ مِّنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنُ بِهِ اللَّهُ ﴾ [الشورى / ٢١]، والدين هو ما شرعه الله على لسان أنبيائه من الأحكام.

دراسة وتطبيق

فإذا أردنا أن نعيد بناء الفكر الإسلامي على حقيقته فما علينا إلا أن ندرس الفقه الإسلامي ونعمل على تطبيقه في محاكمنا وفي معاملاتنا، وإعادة بناء الفكر

الإسلامي هي قضية الساعة بالنسبة للمفكرين المسلمين في العصر الحديث، والذين يبحثون عنها في إحياء التصوف كإقبال أو في تجديد الفلسفة كجمال الدين، لم ينتبهوا إلى أن ذلك ليس إلا جانباً من جوانب الفكر الإسلامي الصحيح، وأن منبعه الحقيقي هو الشريعة أي الفقه الإسلامي، بما يحتوي عليه من مصادر ومقاصد وفروع.

العروة الوثقى

ولقد لاحظ بعض المفكرين المسلمين، أن الغربيين حينما استعمروا بلاد المسلمين، لم يحاولوا محو الإسلام عن طريق مهاجمة العقيدة، وإرغام الناس على التخلي عنها، ولا عن طريق الحيلولة دون الناس ودون أداء صلواتهم وسائر شعائر دينهم. أي لم يكونوا يهتمون بمهاجمة الجانب التعبدي من الدين؛ لأنهم يعتبرونه حالة شخصية ليس لها الأثر الذي يخافونه على المجتمع واتجاهاته، وكانوا يكتفون من أجل ذلك بالعمل الطويل لمقاومة الإسلام كعقيدة وعبادة، أما الجانب الإسلامي الذي كان يلقي منهم كل المعاكسات والمهاجمات دون شفقة ولا مجاملة هو جانب التشريع المعمول به في المعاملات والعقوبات وغيرهما، فلم يثبت أن دولة أوربية فتحت أرضاً مسلمة إلا وحاولت القضاء على القانون الإسلامي في المعاملات والمحاكم إما بمحاولة محوه تماماً أو إضعاف شأنه وتضييق دائرة اختصاصاته، ومقاومة تعلمه وتعليمه. وما ذلك إلا لأنه المادة الوحيدة التي

تربط مسلمي العصر بأفكار المسلمين المتسلسلة من عهد النبوة إلى اليوم؛ ولأنها المجموعة التي تؤثر دراستها والعمل بها وتطبيقها على أفكار الناس وسلوكهم، وعلى طريقة نظرهم للمستقبل. ويوشك الفقه الإسلامي إذا استمر أن يدفع بدارسيه والمتقاضين لديه والحاكمين به، إلى ابتكار مدارس فقهية عصرية منبثقة من صميم المصادر الإسلامية، وضامنة دوام التسلسل للاجتهد الفقهي، ونقل الفكر الإسلامي في صورته الجديدة إلى الأجيال المقبلة الأمر الذي يزيده رسوخاً وثباتاً، ويضمن له الخلود والدوام، ويزيل عن نفس الغرب كل أمل في إدماج الشعوب المسلمة في حظيرة الفكر الغربي بما فيه من تناقضات واختلافات.

هذه الحقائق كلها يجب أن توجهنا نحو الإحياء لشريعة الإسلام ومقاومة التيارات الأجنبية الموجهة ضدها، حتى نحافظ على كياناتنا بطريق المحافظة عليها.

ولست أريد أن أفتح هنا باب الجدل مع كثير من أعداء الإسلام الذين يطعنون في استقلال الشريعة، ويزعمون أنها مقتبسة من الفقه الروماني أو من قوانين اليهود أو القانون الكنسي أو من قوانين القوطيين بالنسبة إلى الفقه الإسلامي في أسبانيا والمغرب؛ لأنني قد وفيت ذلك حقه في ما كتبت في كتبي: «المدخل للفقه الإسلامي» وفي مقدمات «تاريخ التشريع الإسلامي» والبعض منه في «مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها»، بل إنني أوضحت بأدلة قاطعة أن القوانين الغربية وحتى الفقه الروماني في صورته الموجودة اليوم كلها تأثرت بالفقه الإسلامي واستمدت منه بواسطة الشراح والمفسرين الذين أخرجتهم مدرسة

بولونيا الإيطالية وغيرها من المدارس الأوروبية، وهؤلاء تأثروا بالثقافة العربية التي وصلتهم عن طريق الأندلس وغيرها، ولا يمكن أن يكون الفقه الإسلامي مقتبساً من الفقه الروماني على الخصوص؛ لأنه نزل في عصر الرسول ولا ذكر للرومان ولا لغيرهم وقد كانت الأحكام القرآنية والنبوية تقع بحسب النوازل الطارئة والأسئلة الملقاة، والأحداث التي تجري. وعلى ذلك وقع تدوين الفقه الإسلامي حتى خرج في تصنيفه أشبه ما يكون بالأعمال الجارية من أبواب مختلفة La jurisprudentia ومحاولتهم استخراج دليل من وجود المحاكم الرومانية في الشام بعد الفتح الإسلامي لا يدل على اقتباس المسلمين منه؛ لأن أصول الأحكام الشرعية ظهرت في القرآن والسنة، ولأن المجتهد الوحيد الذي أنجبته في ذلك العصر بلاد الشام هو الإمام الأوزاعي، وهو من علماء الحديث، والذين لا يقولون بالرأي مطلقاً، فما كان يسمح لنفسه أن يستدل بالقياس فضلاً عن الاقتباس، وإنما يكتفي بما يروى من كلام الرسول ﷺ، ومع ذلك فإن فقه الأوزاعي لم يبق منه إلا اليسير، ولم يبق مذهبه معتمداً في الفقه والقضاء في أي بلد من بلدان الإسلام.

وإذا كان الفقه الإسلامي حفظ لنا الفكر الإسلامي إلى هذا العهد، وكنا حريصين على بقاء هذا الفكر خالداً نستمد منه في تأملاتنا واتجاهاتنا فواجبنا أن نحافظ عليه بالمحافظة على الشريعة وتطبيقها وتذوقنا لها في الدرس والعمل والقضاء.

مميزات الشريعة



إن للشريعة الإسلامية خصائص تميزها عن غيرها من الشرائع، وتفرق بينها وبين كل فقه أو قانون من قوانين العالم، وليس في مستطاع شريعة ما أن تصل إلى مستواها أو تبلغ مداها، كما أنه ليس في الإمكان مساواتها بغيرها؛ لأن الفوارق التي سنذكرها أساسية والمميزات جوهرية، بعضها يرجع إلى طبيعة الشريعة نفسها، وبعضها يرجع إلى الغاية التي تعمل له وشرعت من أجله.

وحي من الله تعالى

ومن أبرز هذه المميزات أنها نزلت بوحي من الله تعالى، فهي لم تكن قواعد قليلة ثم كثرت، ولا مبادئ وأعرافاً متفرقة وقع جمعها، ولا هي راجعة للأصول التي ترجع إليها القوانين الإنسانية في نشأتها مع فكرة القبيلة وسلطة رئيسها ولا مع التطور الذي سارت فيه الخلايا الاجتماعية حتى تكونت الدولة، ولا هي أعراف أخذ بها الجمهور، وسار عليها فتبناها المشرع ودونها وأمر بالعمل بها، ولكنها شريعة نزلت من السماء كاملة في معناها، شاملة في فحواها سامية في

مغزاها، لا ترى فيها عوجًا ولا أمتًا^(١)، فاتحة لنفسها طريق النمو مع الزمان لا في قواعدها الأساسية، ولكن في جزئياتها التي تنطبق عليها، وقد نزل الوحي بها على قلب محمد الأمين رسول الله إلى العالمين، فيما تلاه علينا من كتاب كريم، أو أفتى به من علم أو علمه من هدى، أو حكم به من حق أو سار على نهجه من سلوك.

شريعة الله صفتها الكمال

وقد جاءت هذه الشريعة في سموها وكمالها وشمولها لتصحيح أوضاع الديانة بعد أن عفا النسيان على تعاليم الرسل والأنبياء، وقام أتباعهم بالانحراف عن سبيلهم والتحريف لما نزل إليهم من الكلم عن مواضعه، بعد فترة من الرسل استنفدت فيها الديانات السابقة أغراضها ولم يبق لها قبول في المجتمعات التي بلغت مستوى من الرشد لا تقبل معه التثليث والروحانية المحض أو المادية الصرف، فأصبحت الشريعة الإلزامية التي لا يقبل الله التدين بسواها ولا يرضى أن يعبد بغير مقتضاها، ولا ينجو المكلف بغير اتباعها، فمن آمن بها هُدي.... ومن كفر بها لم يقبل الله منه صرفًا ولا عدلاً.

وكما أنها أصلحت الاعتقاد فبينت التوحيد الخالص والصفات اللائقة بجلال الله وجماله، فلم يعد ممكنًا أن يقبل الإيمان بغير ما بينته، ولا الإسلام إلا

(١) أمتًا: ارتفاعًا.

على وفق ما حددته، فكذلك لم يعد مقبولاً الخروج عن ما شرعته من الدين في العبادات والمعاملات وغيرها.

فمصدرها إذن هو الشارع الأعلى وهو الله تعالى. والعمل بها جزء من اختيار الدين وابتغاء الإسلام ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ عِزَّ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَسِرِينَ﴾ [آل عمران / ٨٥].

وإذا كانت الشريعة هي الدين، فيجب أن تكون صفاته هي الميزة له.

فالعنصر الروحي جزء مهم من الدين، لا يتصور بدونه، وكذلك الشريعة فإنها لا تأمر بأمر أو تنهى عن نهى. إلا وهي تراعي فيه جانب المصلحة الدنيوية والدينية، وسمو الإنسان الروحي باتباعه للأمر أو اجتنابه للنهي، وكل طاعة تلزم الإنسان بها تعتبرها جزءاً من دينه وتدينه، والمؤمن إذا أطاع الشريعة فيما كلفته به، يشعر أنه قام بواجبه وأدى ما فرض عليه، وأرضى بذلك ربه وطمان ضميره، ورجا ثواب الدار الآخرة ونجا من عقابها، فكان هذا الامتزاج بين أحكام الشريعة وطبيعة الدين، عاملاً أساسياً في حفظ العدل وتحققه، مادام الإيمان موجوداً في الناس، ومادام الضمير الديني واعياً متيقظاً، فالإنسان على نفسه بصيرة، لا يخالف الشريعة في شيء، ولا يحتاج إلى غيره ليمنعه من مخالفتها، فحرمة الشريعة إذن من نفسها، من طبيعة الإيمان بأنها جزء من الدين، وبذلك تتميز عن الشرائع الوضعية التي لا تجد من سبيل لإقرارها غير قوة السلطان المادي، أما

الشريعة الإسلامية فهي تعتمد قوة الإلزام الروحي، ولا تغفل قوة السلطان عند الحاجة إليه، وإنما تعمل بقدر الإمكان على أن يتولى الوازع الديني في النفوس ما يحتاج إلى الوازع السلطاني، فتحفظ بذلك للشخص حريته وتبقي عليه كرامته، لأن إنصافه من عقيدته وإيمانه، لا من خوفه وإذعانه، وهذا يؤكد أن الحرية تتحقق بالدين الحق، لا تفوت به كما يزعم المرجفون؛ لأن الطاعة الناشئة عن رغبة داخلية هي عين الحرية.

الفرق بين الشريعة الإسلامية وغيرها من القوانين

والميزة الثانية أن الشريعة إذا كانت كما قلنا صادرة من عند الله سبحانه، وكان سبحانه إلهاً متصفاً بالكمال، فلا بد أن تتميز شريعته التي يوحى بها لخلقه بصفة الكمال كذلك، على عكس القوانين التي يضعها الإنسان فإنها تكون ناقصة لأن واضعها متصف بالنقص والضعف وقلة الحيلة مهما بلغت معرفته وتسامت تجربته، ولعل كثيراً ممن يقرأ هذا الادعاء يشكون في صحته أو يطلبون عليه الدليل، ودليلنا على ما نقول، هو الشريعة نفسها، نعرضها على من يشاء دراستها ولا نطلب منه إلا أن يُعنى بقراءتها وتفهم أصولها وقواعدها ومقاصدها ثم يقارنها بما يشاء من القوانين القديمة والحديثة، فإن استطاع إثبات عكس ما ندعيه، اعترفنا له، وإلا فعليه أن يعترف بأن الشريعة الإسلامية أوفى وأصدق؛ لأنها من عند الله الذي لا يأتي لأحكامه الخلاف من بين يديها ولا من خلفها.

على أنه يمكنني أن أفصل ما أشاء من القول في بيان العيوب الموجودة في الشرائع العالمية كلها ولا أحتاج في ذلك لأكثر من نقل الانتقادات التي بينها علماء التشريع الأوروبيون، والتي أبرزوا فيها ضروب النقص التي كانت في الفقه الروماني والسكسوني والجرماني وغيرها، وهذا الاختلاف والتشعب نفسه، يبين ضروب النقص الموجود في تلك القوانين، بما أنها جمعت في أجواء الحكم التي قامت في مختلف العصور وبحسب الأهواء التي سار فيها الحاكمون في عهود الاسترقاق والفيودالية وعهد الحكم المطلق والجمهوريات اللادينية.

ولقد مرت على الشعوب المختلفة في المشرق والمغرب، عصور كانت تعتبر فيها حدوث أي تشريع جديد مصيبة عظيمة ونكبة كبرى، بلغ ببعضها أن أخذت تقتل من قام به أو تثور عليه؛ لأنها تعتبر في ذلك تقييداً لحريتها وزيادة في انتزاع حقوقها منها. إذ ما كانت تثق بأن ما يشرع ناشئ عن إرادتها أو مستمد من صميم مصلحتها، وكانت تعلم من هم الحاكمون المسيطرون على الإنسانية والمستعبدون لها. ولولا بعض النفحات الإلهية التي كانت تهب من السماء فتصلح من أمر الناس وتجمع كلمة من يشاء منهم على الخير لما تطعمت تلك الشرائع ببعض الأخلاق الطيبة أو العناصر التي تمت بشيء ما إلى عالم الروح.

وطبيعي أن شريعة تنزل من السماء لا بد أن تكون قائمة على أسس من العدل ومبادئ من الإنصاف، لا يجوز التحول عنها ولا تخصيص فئة من الناس بها دون غيرهم. ثم إن العدل أو الإنصاف، يُعطى كوصف عنواني لكل

حالة بعينها، والشارع هو الذي يوحى به ويجعله مثل الأسماء للمُسَمَّيات لا يقبل الانفكاك عنها؛ لأن خطاب الله يتعلق بأفعال المُكَلَّفِينَ فيعطيها صفاتها أو أسماءها إذا شئت، ولا يُتصور الحكم مطابقاً للشريعة إلا إذا كان عين خطاب الله المتعلق بأفعال المُكَلَّفِينَ.

فالعدل إذن واجب في كل قضية، وعدم إقامته يعتبر إثماً، وبما أن الإثم ينقص من إيمان صاحبه، فالإيمان لا يتحقق بوصفه الكامل إلا إذا تحقق العدل في كل قضية، فالمسلمون إذن مطالبون بأن يحرصوا على العدل الخاص والعام حرصهم على المحافظة على إيمانهم وعدم تغلغه فزواله.

والعدل في نظر الشريعة لا يعني المساواة في تطبيق الأحكام فحسب، ولكن يعني تحقق العدل، ولذلك فإن الشخص العادي مخاطب بإنصاف نفسه وغيره بنفس الخطاب الموجه إلى القاضي وغيره من المسؤولين عن إقامة العدل بين الناس.

أما الأحكام التي تصدر من القضاء والتي تظهر موافقة للقانون لانطباقه عليها، لا تكفي لاستباحة المحكوم له ما حكم له به، إلا إذا كان هو نفسه متحققاً من مطابقته للواقع فكل حكم له استئناف من ضمير المستفيد منه. ومراقبة الضمير الديني لتصرفات الإنسان جزء من الوسائل التي تستعملها الشريعة لتحقيق غايتها وهي العدل بين الناس.

والمجتمع كله مطالب بالحرص على إقرار العدل وإنصاف المظلومين، وتضامن أفراده في ذلك واجب، وإذا لم يقوموا به جميعاً أثموا، فإذا قام به بعضهم كان كافياً للجميع.

ولا يؤثر على هذا العدل والتزامه والحرص عليه تقلب في عواطف الأفراد أو الجماعات لا بالحب ولا بالبغض، لا بقراءة النسب ولا بلحمة العقيدة^(١) أو المذهب.

قال تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَن تَعْدِلُوا وَإِن تَلَوُّا أَوْ تُعْرَضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ [النساء / ١٣٥].

وقال: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا أَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ [المائدة / ٨].

وقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل / ٩٠].

(١) لحمة العقيدة: المقصود رابطة العقيدة.

وقال: ﴿ وَإِنْ طَافَيْنَا مِنْ الْمُؤْمِنِينَ أَقْتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَت إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقْتِلُوا الَّتِي تَبَغَى حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنَّ فَاءَ ت فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴾ [الحجرات / ٩].

وبما أن الشريعة إلهية، فهي لا تراعي حماية الأمن والنظام والأشخاص فقط كما تكتفي بذلك القوانين الوضعية. ولكنها تتميز بحمايتها للأخلاق، وحماية المجتمع من وقوعه في هوة الانحطاط الخلقي.

لأن الأخلاق في نظر الإسلام ليست أشياء مجردة فيها الحسن والقبيح من ذاتها، ولا هي مبنية على اعتبارات المجتمعات وأحكام العرف العام فيها، ولا هي أحكام دينية مطلقة يقصد منها تربية الطاعة في النفوس فحسب، ولكنها أكثر من ذلك كله، هي ثمرة الإيمان بالله وبصفاته الكاملة، وسعي من الإنسان للتخلق بأخلاق الله والتشبه به في صفاته، بما أنه الخليفة عنه في عمارة الأرض وتنفيذ إرادته سبحانه عليها، فالأخلاق جزء من الإيمان، ولذلك فهي من صفات الشريعة، فلا يعقل أن تكون الشريعة مخالفة للأخلاق الحميدة التي يحتوي أصولها القرآن.

ولذلك اعتبر الشارع الوازع الطبيعي فيها، فبنى عليه تشريع مؤيدات تعاقب الخارجين عنها، كحد الزاني وشارب الخمر ومرتكب أي فاحشة أخرى. ولولم يصل به عمله إلى المساس بمصلحة الأفراد أو إقلاق الأمن العام أو النظام.

فالزاني يعاقب بمجرد ثبوت الزنا عليه، ولو لم يقع فيه إكراه أو عدم الرضا، وشرب الخمر يُعاقب عليه ولو لم يصل إلى درجة الإقلاق بأمن أحد أو الإخلال بالنظام.

وإذا كان ﷺ قد بُعث لِيُتَمِّمَ مكارم الأخلاق، فكيف ترضى شريعته بعدم السير بمقتضى الأخلاق الإسلامية في جميع الأحوال؟! أما القوانين الوضعية فهي تعتبر الأخلاق شيئاً معنوياً لا يدخل في دائرة الإلزام؛ وبذلك فهي تجعل الخلق منفصلاً عن القانون، وما ذلك إلا لأن القانون منفصل عن الدين، ولقد وصل الأمر بالغربيين إلى حد تسخير القوانين لتنظيم أنواع الفساد والحرص على أمن متعاطيها، وإباحة استعمالها أداة للرزق وسبيلاً للكسب الذي تبيحه القوانين، ولو كان أشد أنواع الرأسمالية ابتزازاً للمال بغير حق وإهانة للكرامة الإنسانية واستعباداً للأفراد والجماعات.

إن القوانين تبيح وتنظم اكتراء^(١) المحلات للعهارة المرخص بها والسكر غير المحظور، والرقص المنع، وغير ذلك من ضروب الانحلال الخلقي الذي يبيح الاتجار في الأعراض والمقامرة وكل ضروب الفساد والتتهتك.

(١) اكتراء: استئجار.

أما الشريعة الإسلامية فهي من طبيعتها ترفض ذلك وتعاقب عليه؛ لأنه خارج عن إطار الدين، ومعرض للمجتمعات إلى الانحلال والوقوع في بؤرة الإلحاد والهلاك.

عدم العسر والحرج

وبما أن الشريعة صدرت من رحمان رحيم فقد اشتملت على يسر الأحكام، وخفة التكاليف، وعدم العسر والحرج، قال تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة/ ١٨٥]. وقال: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ﴾ [المائدة/ ٦]، وقال: ﴿لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ﴾ [النور/ ٦١]، وقال تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلُقَ الْإِنْسَانِ ضَعِيفًا﴾ [النساء/ ٢٨]، وقال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُم فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج/ ٧٨].

وروى الإمام أحمد في مسنده عن جابر بن عبد الله:

أحب الدين إلى الله الحنيفية السمحة وقال: إن هذا الدين سمح، ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه، فيسروا وقاربوا.

وفي قصة الأعرابي الذي بال في المسجد فزجره الناس ونهاهم الرسول ﷺ وقال: «إنما بعثتم ميسرين، ولم تبعثوا معسرين».

وقد بنى الفقهاء على هذه القاعدة قاعدة اليسر معظم أحكام التشريع، فكانوا يقدمون ما فيه اليسر على ما فيه الحرج كلما عرض لهم ذلك.

إن اهتمام القرآن بالتنبيه أثر كل حكم شرعي إلى ما فيه من التخفيف وعدم المشقة يبين بوضوح مقدار الفرق الموجود بين الشريعة الإسلامية وغيرها من الشرائع التي كانت تقوم على تعنت الحاكمين وغطرستهم والتي كانت تحمل صفة واحد من رجالها وهو «دراكون».

فقد حررت الشريعة الإنسان من أثقال دينية ودنيوية ما أنزل الله بها من سلطان، فالخطيئة الأصلية التي أثقلت كاهل البشرية زمنًا، نادى الإسلام بسقوطها، وأعلن ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ [النجم / ٣٩]، وأثرها على المرأة التي بقيت دهرًا طويلًا مضطهدة ملعونة مكبوتة ممنوعة من إثبات وجودها وتحقيق شخصيتها، والتمتع بحقوقها، اعتدادًا بأنها تسببت في خروج آدم من الجنة بدفعه لأكل الشجرة، زالت بحكم الله الذي جعل المرأة شقيقة الرجل في الأحكام، واعتبرتها مسؤولة عن أعمالها، لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت. تُجَازَى على إحسانها كما تُجَازَى على إساءتها هي والرجل في ذلك سواء، وبذلك أصبحت المرأة متحررة من كل التهم المقذوفة بها، مدفوعة للاجتهاد في الخير والصلاح والمعرفة.

والاسترقاق الإنساني الذي صبغ الحياة الاجتماعية في كل الأقطار، وجعل البشرية تستعبد إخوتها، وتبيع أشقاءها وتشتريهم، وتبني على ذلك مجتمعها وأنظمتها ودساتيرها وحتى ما تسميه بالديمقراطية، وما تسميه بالدين، جاءت الشريعة الإسلامية ففضت عليه، ونشرت بمحوه، وفتحت السبيل إلى منعه من الوجود.

والحرب العدوانية بين الناس، اعتبرتها الشريعة جريمة تؤاخذ بها المجتمعات ومنعتها، وحرمت الأخذ بأسبابها.

وأكل أموال الناس بالباطل، حرّمته، ومنعت من تعاطيه، إلى غير ذلك من الأسباب التي حررت الإنسانية، ويسرت عليها سبل الحياة، فلم يبق من التشريع حينئذ إلا آفاق التساوي بين الناس في أداء الواجب واستخلاص الحق، وهو مناط الأحكام التي تتطور بتطور الزمان والمكان سعيًا وراء المصلحة وجريًا مع المقاصد الشرعية.

قال ابن العربي: «إذا كان الحرج عامًا في الناس فإنه يسقط، وإذا كان خاصًا لم يعتبر عندنا». وفي بعض أصول الشافعية اعتباره، ومقصوده بالخاص كما قال الشاطبي: ما هو في أعلى مراتب المعتاد؛ لأن المعتاد لا إسقاط فيه وإلا لزم في أصل التكليف.

قال الشاطبي: «فاعلم أن الحرج مرفوع عن المكلف لوجهين:

أحدهما الخوف من الانقطاع من الطريق، وبغض العبادة، وكرهه التكليف، وينتظم تحت هذا المعنى الخوف من إدخال الفساد عليه في جسمه أو عقله أو ماله أو حاله.

والثاني: خوف التقصير عند مزاحمة الوظائف المتعلقة بالعبد المختلفة الأنواع، مثل قيامه على أهله وولده إلى تكاليف أخرى تأتي في الطريق، فربما كان التوغل في بعض الأعمال شاغلاً عنها، وقاطعاً بالْمُكَلَّفِ دونها، وربما أراد الحمل للطرفين على المبالغة في الاستقصاء فانقطع عنهما، وقد فُصِّلَ ذلك، فارجع إليه في الموافقات إذا شئت.

وإذن فالمقصود من رفع الحرج هو أخذ الشارع بسياسة الرفق التي تجلب الإنسان إلى الطاعة بصفة تلقائية، وتحب إليه الشريعة فيطمئن إليها، وهذا الذي قاله الشاطبي يرشدنا إلى تمييز مهم من مميزات الشريعة، وهي أنها لا تطلب من الناس الاتباع لها فحسب، ولكنها تساعدهم قبل ذلك على الاقتناع بها، فيترتب على ذلك أنهم يطمئنون إليها، ويحسبون أنهم ليسوا غرباء عنها لأنها أنزلت عليهم، فهي شريعتهم، وهي في صالحهم، وهي متفقة مع مطامحهم ومع أفكارهم التي اقتنعوا بها وصدقوها، وهي لا تبحث فقط عن صالح المجموع ولكنها تبحث في صالح الفرد كذلك، فحرجها مرفوع عن الجماعة كما أنه مرفوع عن الفرد، فليس هناك إذن مبرر للتمرد عليها ولا الخروج عن طاعتها، لأنها لا تدع مجالاً

لحب إثبات الشخصية؛ إذ هي التي تضمنه وتمهد سبيل ترعرعه في صالحها ومن أجل إقامتها.

الشريعة داخلية في الإيمان

إن الشريعة داخلية في الإيمان، وهي بذلك داخلية في شخص المؤمن، فلا يمكن أن يتصور الإنسان الحق وجوده إلا تجسيماً لمقتضيات الشريعة سواء في أخلاقه أو في تصرفاته التي يجب أن تكون مطابقة لها، أو في ما يريده للناس في معاملته معهم ومعاملاتهم مع بعضهم.

ولهذه الغاية منع الشارع من الرهينة، والإيغال في الدين بشدة، وطلب الرفق في الطاعة نفسها؛ لأن الدين يغلب من شاده، ولكنه يفعل أمام من لاينه، فإذا بقي المسلم في الوسط ولم ينحرف عن الطريق الذي طُلب منه شعر دائماً باليسر؛ لأن طرفي القصد فيهما شدة، والشدة مظنة الهزيمة، فلا محل للوقوع فيها.

فإذا كان المجتمع مؤمناً مستقيماً في سلوكه، فلا يعقل أن يتمرد على الشريعة، لأنه لا يجد فيها غير ما يساعده على مراده والذي يسعى إليه، وإن كان الأمر بالعكس فإن النتيجة الحتمية هي الانفصال بين ذلك المجتمع وبين الشريعة أي الدين نفسه.

والأمر هنا هو بمثابة الحرية التي يجدها الملحد حين ما يتجرد عن الإيمان فيشعر بأن في استطاعته أن يفعل ما يشاء من ما يتحرج من ارتكابه حينما كان مؤمناً. إنه الحرية التي تخرج من شريعة المدينة إلى شريعة الغاب وبيس المآب.

دين الفطرة

ومن مميزات الشريعة أنها لا تطلب من الإنسان الإيمان بما فوق العقل ولا بما يناقضه، ولا ما يتنافى مع الفطرة السليمة أو يعارضها، وحينما قال النبي ﷺ الإسلام دين الفطرة، أرشدنا إلى أنه لا يختلف عن ما نرغب فيه بصفتنا أناسي لو نشأنا على وضعنا الفطري دون تأثر بالظروف والملابسات التي تحيط بالمجتمع وتحوله عن مجراه لما فعلنا غيره، فالشريعة إذن هي الطريق المستقيم الذي ينحرف عن السبل المتعددة التي تخلقها الأهواء والشهوات وشياطين الإنس والجن، وهي المسلك الواضح البين، لا يزيغ عنه إلا هالك، ولا يخرج عنه إلا ضال.

فإذا أراد الإنسان أن يعرف الشريعة فما عليه إلا أن يأخذها من مصادرها الأصلية - الكتاب والسنة - فإن اختفى عليه وجه الدليل منهما ومن الأدلة الملحقة بهما فما عليه إلا أن يستفتي قلبه، ناظرًا نظرة المتجرد من كل غرض والباحث عن الحقيقة، وإذا به يجد نفسه في صميم الشريعة، يهديه إليها قلبه، وتجذبه لها فطرته، على أن أحكام الشريعة ما كان منها صريح الدلالة وما كان مقيسًا عليها، لا يمكن أن يختلف مع مقتضيات العقل، ومتطلبات المصلحة العامة،

وحيثما نقول مقتضيات العقل لا نقصد إدراك العقل الخاص حتماً لأسرارها، وإنما نقصد إدراك العقول الخاصة والعامة عدم تناقضها له، وانسجامها معه، وحيثما نقول متطلبات المصلحة العامة لا نقصد عدم تعارضها مع بعض المصالح الخاصة أو ما يخيل للناس أنه من قبيل المصالح العامة، وإنما نقصد أنها ترمي إلى ما فيه فائدة المجموع من أمنه وسلامته ورعاية دينه وماله وعرضه وجسمه.

وقد قسم الفقهاء الأحكام إلى ما هو تعبدى أي لا يُبحث عن حكمته وإن كان منطويًا على حكم أبرزها امتحان طاعتنا واستجابتنا لما أمرنا به، وإلى ما هو معقول المعنى وهو باقي الأحكام التي نجد لها تعليلًا واضحًا أو سرًّا مفهوماً. وإذا لم ندركه فليس معنى ذلك أنه غير موجود وإنما لم نستطع الوصول إليه لضعف فكرنا وقد يصل إليه غيرنا. وقد أوضحنا في كتابنا مقاصد الشريعة، الغاية التي أرادها الله من التكليف ومن الأحكام الشرعية التي أنيط^(١) بنا أمر تنفيذها. وبيننا أن المقصد الأسمى هو قيام الخلق بعمارة الأرض وصيانة سكانها بما أنهم خلفاء عن الله سبحانه، فاستوجب ذلك أن يسلكوا أنفسهم في طاعة منتظمة تشتمل على ما فيه إحياء الأرض وإصلاح مواردها وتعبئة الناس لاستخراجها، وتربيتهم على ذلك. وتقدم طائفة منهم لجمعهم على ما هم مكلفون به، وتدبير أمره مع المحافظة على الوعي العام بأن كل أعمالهم إنما هي تنفيذ لإرادة الله، وأنهم مكلفون بذلك، ومطالبون بشكر الله الذي خلقهم وهداهم لما هم فيه منهمكون.

(١) أنيط بالأمر: كُفِّ بالأمر.

فإذا نظر الإنسان إلى هذه الحقيقة ودرس معالم الشريعة أدرك ما فيها من الأسرار وتيقن أن آية شريعة وضعية لا تستطيع أن تفي بالغرض المقصود من خلق الناس وتكليفهم، وأن يهتدي إليه المشرعون من بعض القواعد العامة أو جزئيات الأحكام المتفقة مع مقاصد الدين إنما هو من آثار فطرتهم التي احتفظوا بها، ولا يمكنهم أن يهتدوا إلى كل ما هو مطلوب منهم إلا بهداية من الله ودلالة من الوحي الإلهي. وما كان عن تلك الطريق هو الشريعة التي نطالب بالعمل بها والحرص على إحيائها.

والشريعة لطف من الله بعباده، أخذهم بها لعلمه سبحانه أنهم لا يقوون على اكتشافها وحدهم، وإن كان قد هداهم النجدين طريق الخير وطريق الشر. وأرشدهم إلى مبادئ الدين عن طريق الفطرة التي لم تؤثر فيها المثبطات ولم تعقها الموبقات ولكنه مع ذلك عرف عدم محافظتهم على الفطرة ولا ذكرهم لميثاق الله الذي واثقهم به، وقبل حجبتهم بضرورة بعثة الرسل مبشرين ومنذرين، حتى لا يقولوا ما جاءنا من بشير ولا نذير، فأرسل إليهم رسلاً وأنزل عليهم كتباً، ورباهم بالحكمة والموعظة وختم أمرهم بمحمد ﷺ وبما أنزل عليه من كتاب بين لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، فلم يبق لهم إذن مجال للانتقاد ولا سبيل لعدم الاعتقاد، ولا عذر في التخلي أو شبهة في عدم التحلي، لقد كان لطف الله بهم عظيمًا حيث إن الشريعة التي كلفوا بها روعيت فيها مصالحهم

الدينية والدينيوية، دفعت عنهم عبية الجاهلية^(١) وأسر الشرك والوثنية وأغلال الملوك والرؤساء واستعباد الأقوياء للضعفاء، وحررتهم من سيطرة الكهنة الروحيين، وجعلتهم وسطاء أنفسهم مع الله، فلا كهنوت ولا رهبانية، ولا جبروت ولا فرعونية. وقد دفعت عنهم كل ضرر وإذاية، ومفسدة وجناية، وأعطتهم طريقة التحقيق لعدل مطلق لا تحده حدود ولا تقف دونه موانع، وأخضعت لها الكبير والصغير والشريف وغيره، والأمر والمأمور، لا فرق بين قوي وضعيف أمامها. المساواة شعارها، والميزان القسط مدارها، والإنصاف وحسن القضاء شأنها، والإحسان بعد ذلك مرماها، فلو قارنتها مع أية شريعة سابقة عنها أو لاحقة لها لم تجد لها مثلاً، وإن نالت انتشاراً في بعض الأوساط واهتبالاً^(٢).

التعادل بين المادة والروح

ومن مميزاتها أنها متعادلة، فهي لا تهتم بجانب الروح فقط، ولا تقتصر على جانب المادة فحسب، ولكنها تراعي الجانبين وتهتم بالأمرين، وتعتبر أن الحياة حق للناس يجب أن يحيوها، وأن لها ضرورات وحاجيات لا بد لهم من أن يهتموا بها، وأن أعمالهم المتعلقة بأمور دنياهم كأعمالهم المتعلقة بأمور أخراهم كلها عبادة لله لأنها امتثال لأمره سبحانه، فهي لا تطلب من المسلمين أن يعتزلوا الدنيا أو ينسوا نصيبهم منها، ولكنها لا تريد منهم أن يجعلوا الدنيا أكبر همهم

(١) عبية الجاهلية: نخوتها الباطلة.

(٢) اهتبالاً: المقصود بعض المكاسب.

ومبلغ علمهم قال تعالى: ﴿وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنَ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ﴾ [القصص/٧٧]. وخير ما يعبر عن ذلك الأثر الجليل: «اعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً، واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً».

فالشريعة بهذا الاعتبار ميزان عادل بين المادة والروح، يعطي لكل واحد منهما قسطه ويضمن له حاجته، وإذا كانت كذلك فإن أحكامها وسط بين الشرائع التي تُعنى بالروح وتغلب عليها تعاليمها فتأمر بتعذيب الجسد وإذلال النفس، وحياء الزهد المغرق والتكشف الذي يتجاوز حدود الطاقة، وبين الشرائع التي تعنى بالشؤون المادية والمنافع الجسدية وتهمل كل ما له صلة بالروح وهذا هو معنى قوله سبحانه: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِئَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة/١٤٣]. والوسط هنا العدل، أي كذلك جعلناكم عدولاً، لتكونوا بأعمالكم مثلاً صالحاً يعطي الشهادة العملية على عدالة الشريعة وصلاحتها للناس، كما كان الرسول بحاله التي تجسم الشريعة بأحكامها وأخلاقها وعقائدها شهيداً عليكم، وحجة لله سبحانه على إمكان تطبيق الشريعة وسمو الإنسان عن طريقها.

ولقد ضاعت الإنسانية زمنًا طويلاً بين زهاد منزوين في أعماق الأديرة لا يهتمون بشؤون الناس ولا ينظرون لحال المجتمع، يدعون أمر ذلك للطغاة المستبدين والعتاة الجائرين، ويقبلون هم على العبادة وإذلال النفس، والزهد المدقع، بينما كان في استطاعتهم أن يعملوا إلى جانب العبادة والزهد. ما يبعث

الوعي في نفوس أمتهم ويرفع من شأن مجتمعهم ويساعده على التحرر من العبودية للرؤساء والخنوع للأقوياء، ولكنهم لم يفعلوا فضيعوا على الإنسانية سبيلاً هي أجدى لها وأحسن لرفع مستواها.

وبين طائفة قد أهمتهم أنفسهم يظنون بالله غير الحق ظن الجاهلية، ولا يعملون إلا لإشباع بطونهم وإرضاء فروجهم. والتسلط على إخوانهم واستعباد من سواهم، غلب عليهم حب المادة فعبدوها، ونظروا إلى الشهوات النفسية فقدسوها واتبعوها، وقد أضلوا بذلك أنفسهم ومن نحا نحوهم، وخنقوا كل تفتح للشخصية الإنسانية في عالم أفضل، فعاقوا بذلك تقدم الكون وازدهاره وحالوا دون بناء الإنسان لسعادته، وشعوره بالسبيل المؤدية إلى غايته.

وقد كانت الديانات السماوية نفسها تنزل بحسب الحاجة إليها وبما يليق لإصلاح أمراض المجتمع الذي نزلت فيه، فحاجة بني إسرائيل إلى التحرر من سيطرة فرعون واستعباده لهم كانت سبباً في إرسال الله لهم موسى، بما يحررهم عن طريق توبتهم وعملهم، ولكنهم انحرفوا عن سبيله، وعنوا بعبادة العجل، وتتبع المادة واكتسابها بكل الوسائل، فلما طغت عليهم بعث الله عيسى بتعاليم رُوحية مَهذبة، غايتها تخفيف تلك السيطرة المادية، وتلطيف تعلق الناس بها، حتى إذا صار الناس يتميزون بالروحانيين والماديين، أولئك يترهبون ويعتزلون، وهؤلاء يواصلون الكد للمادة، أنزل الله شريعة الإسلام لتصلح بين الطائفتين

وتجمع بين الجنسين، جاعلة المادة جزءاً من الروح والروح جزءاً من المادة، مراعية للعنصرين معاً في تعاليمها وفي أحكامها.

تصحيح الأوضاع الحقيقية للشرائع السابقة

وتتضح هذه الميزة بميزة أخرى للشريعة الإسلامية وهي أنها صححت الأوضاع الحقيقية للشرائع قبلها، فالمسيحية مثلاً لم تنقل إلى العالم على وجهها. بل نقلت بحسب ما ارتضاه كتبة الأناجيل، وما تأولوا عليه كلام المسيح وعمله، أو استنبطوه استنباطاً خلاقاً دفعهم إليه حب إدخال غير الإسرائيليين في الديانة المسيحية، وتعميم دعوتها، وذلك ما فعله القديس بولس في موضوعات كثيرة يهمننا منها الآن أمر تحريم الفائدة في القرض الذي نص عليه الإنجيل، فقد حرم أخذ أي قدر زائد على أصل القرض، ومن المعلوم أن المراد بالقرض كما يفهم في سوق رأس المال، الدين أو المشاركة أو المساهمة، فكل الثلاثة إذن في نظر الإنجيل حرام وقد نقل عن توريليان وجيروم وسان أوجستان: أن ممارسة الأعمال هي في حقيقتها خطيئة؛ لأنها تصرف النفس عن الحق وهو الله، وفي الاتجاه إلى الله وحده الراحة الحقيقية والسلام.

بين البيع والربا

وهكذا يعتبر شراء السلعة بقصد إعادة بيعها خطيئة لا تقل عن جريمة الربا، وحجتهم في ذلك قول سان بول: من حيث إنَّ المسيحي لا ينبغي له أن ينازع أخاه المسيحي نزاعاً قضائياً فإنه يتعين أن لا تكون بين المسيحيين تجارة ناشطة.

وطبيعي أن هذه التعاليم التي تشددت الكنيسة في نشرها لم تقو على الثبوت ولم يُعمل بها قط؛ فقد كانت التجارة قائمة ومعها الربا، وكانت الكنيسة نفسها تشجع الفيودالية^(١) وتدافع عن أصحابها، بينما تمثل هي جانباً من الملكيات الكبيرة للأرض، ومن الاتجار السري عن طريق البحارين، حتى رأى الناس أن ما تتحدث به الكنيسة من تحريم للاتجار إنما هو ليبقي لها الميدان مفتوحاً وحدها فتحتكر الأرض وتحتكر الاتجار في البضائع، بينما يحرم الشعب من ذلك كله.

وقد أدرك الإسلام سلفاً ما في هذا التحريم للمعاملات في استحالة وبالتالي من مخالفة لأصل الديانة المسيحية نفسها، فمنع الربا وأحل البيع، وعلل ذلك عند ذكر الحكم في كتاب الله تعالى: ﴿قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة / ٢٧٥].

(١) الفيودالية: هي تنظيم إقطاعي اقتصادي وسياسي واجتماعي، ظهر في أوروبا خلال العصور الوسطى، تميز باختفاء مفهوم الدولة مع تكريس الطبقة على جميع المستويات.

وبهذا التوضيح أصبحت الشريعة بيّنة المعالم يمكن أن يتعامل الناس في إطارها مادام التعامل مبنياً على الفائدة المشتركة والعمل، ومادام فائض القيمة يعطى لمن يستحقه، ولا يأخذ شيئاً بغير عمل ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ [البقرة / ١٨٨].

إن جهل الناس بالتعاليم الدينية كما شرحها الإسلام في هذا الباب وفي غيره، هي التي جعلت أهل القرن الثامن عشر وما بعده يثورون على الكنيسة المحترمة والمؤيدة للفيودالية، وجعلت الشعوب المسيحية تستمع لذوي النظريات التحريرية في الاقتصاد، حتى وقع الفصل بين علم الأخلاق وعلم المال والاقتصاد، وأصبح القانون المتبع هو ما يرمز إليه هذا الفصل من القانون الإمبراطوري لروما: «إذا اشترت فابخس الثمن ما استطعت، وإذا بعت فضاعف الثمن ما وجدت سبيلاً إلى المضاعفة، ولا حرج؛ فذا وذاك عدل في المعاملة بشرط أن لا تدخل الغش».

فلم يعد من الممكن بعد هذا أن يفصل الناس بين الربا وبين البيع، مادام الغرض هو البحث عن أكثر ما يمكن من الربح.

بنك «روح القدس» في الفاتيكان

وهكذا تكونت الأنظمة الرأسمالية الحديثة التي تمثل أعظم مظاهر الربا في أشكاله الجديدة والقديمة، وخضعت الكنيسة لما فعلته شعوب المسيحية واستمرت هي في التجارة وفي الربا، حتى لنرى على مدخل مدينة الفاتيكان «بنك روح القدس» بينما الشريعة الإسلامية بقيت في موقفها من تحريم الربا كيفما كان، وإن كانت شعوب المسلمين قد تأثرت بأساليب الغرب في المعاملات الرأسمالية، ولكن ذلك لا يمكن أن يؤثر على الحكم الشرعي الذي أوضحه القرآن في قوله تعالى: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ ۚ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ۗ﴾ [البقرة / ٢٧٨ - ٢٧٩].

وعودتنا إلى الشريعة يعني بالتبع تفريقنا بين ما هو حلال من رأس المال وما هو حرام، فرأس مال التجارة التي لا يخس فيها ولا غبن ولا شطط في الربح مباح طيب، والرأس مال البنكي الذي يعتبر المال غاية ولا يبحث من ورائه إلا المزيد من الربح المقدر سلفاً حرام، وليس البيع مثل الربا، ففي الأول الرزق الطيب والكسب النافع، وفي الثاني المحق والإيدان بالحروب، كما تشهد بذلك أحداث هذا القرن وما تضيع فيه من أموال عظيمة في الحروب، وما تبنى بها من أرواح وتهدم فيها من حضارات وشعوب.

ومن أعظم ميزات الشريعة أنها نزلت لتكون دائمة فتحفظ بذلك الاستقرار التشريعي والقضائي في الأمة، بحيث لا تختلف قواعدها الأساسية ولا تتغير أصولها بحسب الأزمنة والأمكنة، وقد أطاع لها ذلك أنها نزلت بعد تمهيد من السماء للذين آمنوا بالدين، وأن اتباعها ثمرة بناء المجتمعات على قواعد الإسلام وشعائره، ثم إنها صدرت من سلطة شرعية عليا، لا يرى أحد غضاضة في طاعتها لأنها سلطة العلي القدير، فليس هناك أحد يؤمن بالله يستنكف من اتباع أوامره واجتناب نواهيه، وليس هنالك أحد يعتقد في الدين يظن أنه بتلك الطاعة ينقض من حريته، وإنما العكس هو الصحيح إذ يشعر المؤمنون بأنهم يحققون وجودهم ويمارسون حريرتهم حينما يتغلبون على أنفسهم فيطيعون الشرع ويعملون بمقتضاه.

ومن المعلوم أن الإنسان لا يقبل الالتزام والتقيد بموجباته إلا إذا كان مقتنعا بأن ذلك في صالحه الديني أو الدنيوي، وإلا إذا كان يعلم من الذي سيقيده ولمن يلتزم؟ فالطاعة هي ثمرة الاختيار، والمجتمعات الإسلامية حين اختارت أن تبني علاقاتها الاجتماعية على أساس إسلامي التزمت لله؛ لأنها تعلم أنه هو الذي كلفها بذلك، ولأنها تعلم أنها لم تعبد نفسها لملك أو رئيس أو أحد من أقطاب الأرض، وإنما اختارت طوعا منها أن تنتظم في نظام الجماعة الإسلامية، فتمارس حقوقها الشرعية، وصفات السيادة التي لها بحكم الخلافة عن الله. وقد مهد لها ذلك أن الله سبحانه عزل كل البشر عن الحكم والتشريع، وأبقى ذلك له تعالى إذ قال: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ لِلَّهِ أَمْرًا أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا آيَاتَهُ﴾ [يوسف / ٤٠]. وقد صرح تعالى

بأنه لا يمكن لأحد أن يشترك معه في ربوبيته عن طريق الاشتراك معه في حكمه فقال: ﴿وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا﴾ [الكهف / ٢٦].

وهذا الاختصاص الرباني بالحكم، هو الذي فصل الشريعة عن السلطة التنفيذية والقضائية، فلا يصح لملك أو لرئيس أو حاكم أو قاض أن يستبد بتشريع الأحكام وفق هواه وبمقتضى ما يعين له من الرأي إلا إذا كان يستنبط ذلك من مصادر التشريع الأصلية أو يقيس عليها طبقاً لما هو معروف عند الأصوليين.

مصدر السيادة في الإسلام

وقد شرحت في كتابي «مقاصد الشريعة» مصدر السيادة في الإسلام، وأنها خلافة عن الله سبحانه للشعوب وللمكلفين من أفرادها. وهؤلاء هم المطالبون باختيار أهل الحل والعقد أي بانتخاب ممثلهم على الصفة التي يريدونها وبحسب ما تقتضيه ظروف الزمان والمكان، فإذا اختير هؤلاء المسؤولون بالنيابة عن الأمة أمكنهم أن يعينوا رئيساً عليهم هو الخليفة أو من يقوم مقامه من الأسماء التي يؤثرون إعطاءها لرئيس الدولة، وليس لهذا الخليفة أو من يساعده من رجال المسؤولية أي حق في الحكم بمعنى التشريع في مدلوله القرآني، وإنما له الحق وعليه الواجب في النظر في شؤون الأمة وتدبير مصالحها طبقاً لمقتضيات الشريعة والنظر في القضايا التي تعرض عليه والبت في أمرها طبقاً لحكم الله، فهذه السيادة التي

هي في الأصل لله، وإعطاؤها للأمة هي التي سهلت على الجميع الشعور بأن طاعتهم للشريعة إنما هو ممارسة لحقوق السيادة التي منحها الله لهم.

ونظرية الإسلام في هذا المعنى تعارض نظرية الحق الإلهي الذي كان ملوك الغرب في العصور الوسطى يعتقدون أنه ممنوح لهم من السماء، فالملوك والحكام على العموم ليست لهم أية سلطة، ولا حق من السماء وإنما ذلك للشعب الذي يصبح بمقتضى خلافة أفراده عن الله مصدر السيادة ومنبع السلطة، فمن استقى منه كان والياً شرعياً وإلا فلا.

والنتيجة الطبيعية لهذا الشعور الشعبي بالخلافة عن الله هي الرغبة في أداء واجب الخلافة بامتثال الأمر الإلهي الوارد في الشريعة، والتعلق بهذا الحق الذي هو الخلافة عن الله، وثمره ذلك استقرار الشريعة وعدم محاولة تغييرها أو استبدالها بغيرها، لأنها تصبح جزءاً من الوجود الذاتي للفرد وللجماعة المسلمة.

التطور والتطوير

ومن ثمرات ما سبق أن الأحكام التي جاء بها الدين الحنيف، لا تقبل التطور ولا التطوير في أصولها، وإنما يقع التطور والتطوير في علم الإنسان بها واستنباطه لها، وتطبيقه لها على ما يستجد من الجزئيات لأن التطور يعني التحول من حالة إلى ما هو أفضل أو أخط منها، وبما أنها كاملة رفيعة المستوى لا

يشوبها نقص ولا يخالطها الباطل من بين يديها ولا من خلفها، فهي لا يمكن أن تتطور لما هو أخط منها، وإلا كان نقصاً من مستواها، ولا إلى ما هو أعلى منها لأن هذا الأعلى غير موجود، ذلك أنها مستمدة من كتاب الله العلي القدير وهو كلام الله القديم بلفظه ومعناه، فلا يمكن أن يكون الكلام الإلهي إلا كاملاً ومشملاً على الأحكام الكاملة، وإلا كان في ذلك تنقيص لقدم الباري أو إقرار للبداء^(١) عليه سبحانه وتعالى، وهو منزه عن ذلك كله، وقد اشتمل كتاب الله على جميع ما تتوقف عليه الهداية البشرية من أحكام وأخلاق وعقائد ونواميس اجتماعية، ومحتويات كلماته العلية لا يدخلها الحصر ولا يصل إليها العد، ولا يبلغ مداها العرفان ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مَدَادًا لَكَلِمَتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ نُنْفِذَ كَلِمَتِ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾ [الكهف / ١٠٩].

ومنذ أن نزل القرآن والسنة ومجهودات الصحابة والتابعين ومن جاء بعدهم من العلماء يستخرجون منه من ضروب المعرفة وأنواع الحكم ما تندهش له العقول وتقف دونه علوم العارفين فضلاً عن غيرهم، وإنه لتظهر الآن من دلائل كلمات ربي ما لم يستبته من قبلنا من رجال العصور السابقة لأن إدراكه كان متوقفاً على ما استجد من الأمور في عصرنا هذا، فكيف إذن نقول أننا استوفينا كل ما فيه من العلم أو أحطنا بما لديه خبراً؟ وسيدرك منه كل قوم في كل عصر

(١) البداء لغة: هو الظهور بعد الخفاء، واصطلاحاً هو من عقائد الشيعة، ويشير إلى تغيير في مصير الإنسان نتيجة عمله، فهو نسخ في الحكم التكويني، أي تغيير حكم بأخر، والأحكام التكوينية هي كل ما سوى الأحكام الشرعية.

وفي كل مكان بحسب ما بلغت إليه حضارتهم ووصل إليه علمهم. ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء / ٨٥]، وسيبقى البحر الذي لا تنقضي عجائبه ولا يبلى على كثرة الرد.

فالأحكام التي نص عليها القرآن أو استمدها منه إجماع المسلمين لا يمكن أن يقع فيها تطور أو تطوير ولن تحتاج لذلك؛ لأنها ستظل صالحة لكل زمان أو مكان.

وإذن فمعرفتنا هي التي تتطور وتنمو، والموضوعات التي نريد أن نبحث عن أحكام الله فيها هي التي تختلف بحسب العصور والأمكنة، فحجية القرآن وقدمه لا يرجع إليها بحث، ولا تقبل تغييراً، وأما الموضوع فهو الذي يكون موضع البحث، والحكم عليه يختلف بحسب الجوانب أو الصورة المستجدة فيه. وكل ذلك يتأتى موافقته لمقتضى الكتاب والسنة عن طريق بذل الجهد في الاستنباط منهما إذا كان القائم بذلك قاضياً أو مفتياً.

وجوب الاجتهاد

وإذا عرفنا أن أحكام الشريعة الأصلية وخاصة القرآنية منها غير قابلة للتطور ولا للتطوير فإننا مع ذلك نعد من مميزات الفقه الإسلامي مسابرة للظروف والأزمة أي قبوله للتغير بحسب ما يظهر، وإن كان ذلك في الواقع

تغيراً في المقتضيات، أي أن هذه المقتضيات لو وجدت من قبل لوجدت في الشريعة الحكم الذي يليق بها، والذي تكتشفه لها حين وجدت، ولأجل هذا كان المجتهدون من العلماء يكرهون المسائل أي الفروض الفقهية لثلا يحكموا على أشياء مجردة دون مراعاة الظروف التي نزلت فيها، وقد ألف السيوطي رسالة خاصة فيما كانت تلاحظه عائشة - رضي الله عنها - على الصحابة في هذا المعنى، حتى أنها قالت مرة لأبي هريرة: إذا حدثت عن رسول الله ﷺ فانظر كيف تحدث وفي الحديث أن النبي ﷺ قال: «أعظم المسلمين جرماً من سأل عن شيء لم يُحرم على المسلمين؛ فحُرِّمَ عليهم من أجل مسألته». وذلك كله راجع إلى مناهج الحكم، فإذا تحقق وتم تنقيحه تجلى الحكم الديني واضحاً بيناً، وتحقيق المناط إنما يتم على يد المجتهدين الذين أوتوا فقهاً في الدين ومقدرة على الاستنباط.

وباب الاجتهاد التي فتحها الشارع للقادرين عليها من كل المسلمين في كل عصر وفي كل مكان هي الكفيلة بمسايرة الشريعة وسدها حاجة ما استجد من المسائل التي لا حصر لها ولا نهاية لوقوعها، والاجتهاد يرجع إلى استنباط الأحكام من أدلتها التفصيلية، إما بفهم جديد لآية من كتاب الله أو لحديث من أحاديث الرسول، أو انتباه لعلة يرجع إليها مناهج الحكم أو استعمال لمقتضى مقصد من مقاصد الشريعة، ومن أدلة الاجتهاد الإجماع والقياس والاستحسان ومبدأ المصالح المرسله، وهذه الأدلة نفسها راجعة إلى مصادر الشريعة بحيث إن ما يستند إليها من حكم لا يكون جديداً في الشريعة، وإنما انكشافه أو العمل به

هو الجديد وتلك الأحكام كيفما كان مصدرها كتاباً أو سنةً أو إجماعاً أو قياساً أو استصلاحاً، كلها تعتبر داخلية في خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين.

ولكن الاجتهاد لا يقع فيما له دليل قطعي أو اتفقت عليه الأمة حتى أصبح معلوماً من الدين بالضرورة كوجوب الصلاة والزكاة ونحوهما، وأما فيما لا دليل قطعيًا عليه فيجوز فيه الاجتهاد دائماً. ويجب أن يكون في الأمة الإسلامية مجتهدون للقيام بهذه المهمة الدينية العظيمة، وقد قال تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ [الحشر / ٢]، ولما اجتهد الرسول فأذن للمُخَلَّفِينَ^(١) عاتبه الله على ذلك بقوله: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ حَتَّى يَتَّبِعَنَّ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعَلَّمَ الْكَاذِبِينَ﴾ [التوبة / ٤٣]، والعفو هنا يعني عدم المؤاخذه لأن المجتهد المخاطئ لا يعتبر في نظر الشارع مذنباً وقد صرح القرآن بذلك في قضية اجتهاد الرسول والصحابة في مسألة فداء الأسارى في أول عهد الإسلام فقال: ﴿لَوْلَا كَتَبْنَا مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [الأنفال / ٦٨].

وذلك يبين اجتهاد الرسول ﷺ والصحابة الكرام ومن بعدهم.

وبما كتب به سيدنا عمر إلى أبي موسى الأشعري: «الفهم الفهم فيما تلجلج في صدرك مما ليس في كتاب ولا سنة، اعرف الأشباه والأمثال، وقس الأمور عند ذلك».

(١) المُخَلَّفُونَ: الذين تخلفوا عن الجهاد في غزوة تبوك لمحاربة الروم، متعللين بحرارة الجو.

وقال تعالى: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الضُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ .
وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُعْرِضُونَ﴾
[الأنفال / ٢٢ - ٢٣].

بل إن الشريعة الإسلامية ذهبت إلى أبعد من هذا، حيث أوجبت على المسلمين قاطبة أن يقوموا بوظيفة نائب الحق العام، فيأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، يستوي في ذلك المؤمنون والمؤمنات، وجعلت من حاد عن ذلك منحرفاً عن الدين، متعرضاً لأن تعمه الفتنة التي تصيب المجرمين. قال تعالى: ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران / ١٠٤] وقال: ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَآمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [الحج / ٤١].

وقال سبحانه: ﴿كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾ [المائدة / ٧٩]، وقال: ﴿وَأَتَقُوا فِتْنَةَ لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً﴾ [الأنفال / ٢٥].

وقد وصف المسلمين بأنهم: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾ [الزمر / ١٨].

فالنظر المبني على البحث وعلى التمعن في المسائل واستخراجها من أدلتها والمقارنة بين الآراء والأقوال واختيار أحسنها، كل ذلك من واجبات

المسلمين، وهذا لا يكون بغير حرية يتخلق بها الشخص ولا يجد من القانون ومن الحكام من يمنعه من ممارستها، لأن التكليف بالبحث والاختيار لا يتم إلا بالحرية والاطمئنان، وهذا ما تضمنه الشريعة وما هو من مميزاتها.

وتترتب على ميزة الحرية ميزة عموم المصدر، بحيث لا تنحصر حرية الاجتهاد في طائفة مسدودة لا يدخلها أحد ممن هو خارج عنها، كما هو الواقع في الأنظمة المبنية على النسب الموروث أو المزايا الخاصة بأسرة أو طائفة دون أخرى. أو كما هو الجاري في بعض أشكال الكهنوت^(١) التي تقصر على ذوي الدرجات الدينية الحق في فهم الدين وابتداع أحكامه، وتحول دون بقية المؤمنين وحق البحث والاستدلال واستنباط الأحكام، أما الشريعة فهي ملك للجميع، وفي متناول كل مؤمن عالم أي مقتدر على بذل الجهد في استنباط الأحكام من مصادرها، والمؤمنون قاطبة أحرار في أن يستعملوا وسائل الاجتهاد ويمارسوه، وأحرار أن يدخلوا إلى المجالس المنتخبة إذا انتخبهم شعبهم ليقوموا بمهمة الاجتهاد وإبداء الرأي فيما يعرض لهم من أمور، وعلى الأمة الناخبة نفسها أن لا تعطي أصواتها لمن لا يستحق ذلك لجهله وعدم قدرته على أداء واجب الخلافة (النيابة) أو لقلة دينه ومروءته.

أما الذين يختارون لتمثيل الأمة أو لتولي إحدى مناصبها، فإن لهم الحق في أن يجتهدوا كما أن لغيرهم الحق في ذلك.

(١) الكهنوت: هو وظيفة الكاهن أو رتبته، ورجال الكهنوت هم رجال الدين عند اليهود والنصارى.

وقد أرسل النبي ﷺ معاذ بن جبل والياً على اليمن، فقال له: كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ قال بكتاب الله. قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله. قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله؟ قال: أجتهد رأيي ولا ألو.

وهذا الحديث يبين لنا أمرين: أولاً حق الوالي أيّاً كان في الاجتهاد فيما لا نص فيه، وقد بينا أن ذلك حق للجميع. ثانياً أن الكتاب والسنة لا توجد فيهما كل جزئيات المسائل التي لا يتناهى وقوعها، وإنما اجتهاد الرأي وعدم التقصير هو الذي يستخرج أحكام ما لا نص فيه، من مصادره الأصلية.

الشورى في الشريعة الإسلامية

ومن مميزات الشريعة الإسلامية أنها تسير بمقتضى الشورى في البحث وفي القضاء. وقد قرر هذا المبدأ قوله تعالى في وصف المسلمين أتباع الرسول: ﴿وَأْمُرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى / ٣٨]، أي أن من صفات المؤمنين أن تسير أمورهم على مقتضى التشاور فيما بينهم لا على أساس الاستبداد وحكم الفرد. وقد أمر الله النبي أن يسير على وفق ذلك أيضاً فقال: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾ [آل عمران / ١٥٩].

ومن المعلوم أن هذا الأمر الإلهي بالشورى لم يكن استجابة لرغبة الجماعة التي نزل عليها القرآن، ولا ثمرة من ثمرات التطور الحضاري الذي وصل إليه العرب فلقد كان العرب إذ ذاك في أحط درجات التقهقر والبدائية، ولم يكن حال المجتمعات الأخرى أحسن منهم ولا أرفع مستوى. ومع ذلك أراد الله أن يرفع هذه المجتمعات المسلمة إلى درجات الحكم الشوريّ لأن ذلك من مستلزمات الشريعة التي لا تتبدل بتبدل أحوال الناس، لأنها لا تنزل إلى درجاتهم المنحطة بل تأخذ بطبعهم وترفعهم إلى مستواها العالي، حتى يصبحوا قادرين على الاهتمام بالشؤون العامة وإبداء الرأي فيها ومراقبة الحاكمين وموقفهم من تطبيق الشريعة وتنفيذ أحكامها. فالشورى إذن جزء من الشريعة لا يمكن أن لا تأتي معها وهي كسائر مقاصد الشريعة أنزلت لرفع درجات الأمة ولاستكمال الشريعة الإلهية على وجه الأرض، وكل ذلك توجيه للأمة المسلمة حتى تصير الحرة والشورى من مقومات مجتمعتها، وحتى تتعاطى كلها السياسة وتبدي فيها رأيها، لأن ذلك كله من الاهتمام بأمر المسلمين. وقد قال عليه السلام: «من لم يهتم بأمر المسلمين فليس منهم».

ولم يفصل القرآن طريقة الشورى وأساليب ممارستها، وأعطى ﷺ أمثلة لما يمكن أن تكون عليه. وترك للأمة طريقة التنظيم والإجراء اللازمين لكل وقت وكل عصر. والمهم في الإسلام ليس الشكل ولكن العمق، المهم هو أن لا يكون أمر المسلمين استبداداً وفرعونية، ولكن شورى وديمقراطية.

والغرض من الشورى هو تقييد الحاكم بحيث لا يستطيع أن يعمل شيئاً بمقتضى رأيه الخاص، بل عليه أن يتصرف أولاً طبقاً لأحكام الله وأن يكون تصرفه بعد استشارة ذوي الرأي من المسلمين.

ولكن المستشارين أيضاً مقيدون بأن لا يشيروا بشيء إلا إذا كان منطبقاً لأحكام الشريعة، ومستمدّاً من صميمها، بحيث لا يجوز لذوي الشورى أن يستبدوا برأيهم أيضاً أو يحاولوا تسيير الأمة على خلاف هدى الشريعة، فالشورى قيد للحاكم على اعتبار أنها جزء من الشريعة، وهي كذلك قيد للمستشار؛ لأنه ملزم أيضاً باتباع الشريعة وعدم الخروج عنها.

وبهذا القيد المشترك بين السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية والسلطة القضائية تمتاز الشريعة في جانبها الديمقراطي بتحريرها عن أسباب الفشل الواقع في الديمقراطيات الغربية، التي تعطي أحياناً قوة للنواب يتحكمون بها في الحاكمين وفي القوانين، ويعرقلون سير الأعمال تبعاً لهوى الأحزاب دون خضوع لقانون، وفي إهمال كامل للدستور.

وهذه الديمقراطية المسلمة سبقت كل الديمقراطيات الغربية التي لم يظهر لها وجود إلا في القرن السابع عشر، أي بعد أحد عشر قرناً من نزول آيات الشورى لاستكمال الشريعة الإسلامية، ولم تصل بعد ذلك الشرائع الغربية إلى هذا التعادل بين السلطات الذي أقره الإسلام.

ولقد قلنا إن الشورى تجب في التشريع، أي الاجتهاد في استنباط الأحكام في القضايا التي ليس فيها نص جليّ. وهذا ما سار عليه النبي ﷺ والمسلمون من بعده، فما كانوا يصدرون عن أمر إلا بعد المشورة وتقليب الرأي على وجوهه المختلفة، ولقد استشار النبي ﷺ أصحابه في شؤون الدنيا كتدبير الغزوات وفداء الأسارى وغير ذلك من المسائل، كما استشارهم في شؤون الدين كما فعل في قضية البحث عن وسيلة لإعلام المسلمين بوقت الصلاة حين كثر عددهم فأشار عليه ابن عبد ربه بالأذان على الصورة التي علمها ﷺ لبلال.

ولو كانت الشريعة تترك لأحد، لتركت الشورى فلم تفرض على النبي ﷺ المعصوم والنبي الذي لا يتصرف ولا ينطق عن الهوى، ولكن الله أنزل الشريعة للجميع، وأمر نبيه بأن يعطي من نفسه القدوة الحسنة في اتباعها وتنفيذ تعاليمها. فكان ﷺ لا يتأخر عن استشارة أصحابه في كل الظروف.

وجوب الشورى للمسلمين والمسلمات على السواء

وهذه الشورى تجب للمسلمين وللمسلمات على السواء، كما يدل لذلك قوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [التوبة / ٧١]. ولم يسبق الإسلام نظام ما في إعطاء المؤمنات مقام المؤمنين في الميدان السياسي والديمقراطي؛ لأن الشريعة كما قلنا عامة المصدر وعامة التطبيق.

وتجب كذلك في القضاء، فالنصوص متضافرة على أن القاضي ينبغي له أن يتخذ مستشارين يرجع إليهم في معرفة وجه الحكم في القضايا المعروضة عليه، وذلك استعانة منه بهم على تفهم النصوص وطريقة تطبيقها، وقد تطورت هذه المشورة إلى شكل فتوى تؤخذ من أهل العلم في كل قضية بحسبها وتعرض على القاضي فيختار ما يراه في نظره بالحكم.

ومنذ أبي بكر ولاسيما منذ زمن عثمان وهم يتخذون مستشارين من أهل العلم والفقهاء والحديث للنظر في القضايا الطارئة، على حين أن القاضي واحد وهو الذي يتولى الحكم في النهاية بعد استنفاد الغرض من المشورة.

ونحن إذا قارنا هؤلاء المستشارين من أهل العلم، مع المستشارين أو الذين يسميهم الفرنسيون والإنجليز بالمحلّفين عرفنا مقدار الفرق الموجود بين طريقة الشريعة الإسلامية وطريقة الشرائع الغربية؛ فالمحلّفون يُختارون عمدًا من مطلق الناس ومن غير أهل العلم لا بالقانون ولا بالأعراف، وإنما يراعى فيها حسن الذوق وكان القاضي يستلهمهم الحق من ذهنهم المجرد عن كل اعتماد على القوانين أو الأعراف. بينما القاضي المسلم يستشير أهل العلم بالشريعة وبالعرف المحلي؛ ليستخرج بمساعدتهم وجه الحق استنادًا إلى أحكام الشرع الذي يعتمد على الأعراف في كثير من المناسبات للتعرف لمقاصد الناس وما تدل عليه عاداتهم.

القياس

ونخلص من هنا إلى ميزة عظيمة في الشريعة الإسلامية وهي أنها لا تعتمد في شيء من الأحكام التي تقع باسمها على غير الشريعة نفسها، فحينما ينعدم النص الجلي، ولا نجد حكمًا سابقًا نستنير به، لا نعلم إلى ضمير الملك كما يفعل الإنجليز ولا إلى العدالة أو الإنصاف أو القانون الطبيعي كما يفعل اللاتينيون اليوم أو الرومان بالأمس واليونان من قبلهم، وإنما ننظر في مقاصد الشريعة ونرجع إلى السياسة الشرعية، باحثين عن طريق التفكير والنظر في الأحكام وإلحاق الأشباه بالنظائر، ولن نعلم أبدًا وجه الحق الذي يريد الله.

وليست ضروب القياس والمصالح المرسله والسياسة الشرعية من قبيل الأدلة الخارجية كما حاول بعض المؤلفين المعاصرين القول به، وإنما هي مصادر داخلية أيضًا للشريعة؛ لأنها ترجع في النهاية إلى كتاب الله وسنة رسوله، ما دام الدليل العقلي يستند إلى المماثلة وإلى الاستنباط العلمي أو الاستصلاح فيما لم يثبت عن الشارع إلغاؤه، أي أنه ما دامت الآنية متوقفة على توافق أسباب الحكم المقيس عليه مع الحكم المقيس. وما دامت المصلحة مشترطة بعدم ثبوت نص شرعي بإهمالها، فلا يمكن أن يقال إنها أدلة خارجية؛ لأنها من صميم الدليل الشرعي، وقد نقلنا سلفًا أنها تعتبر كلها خطابًا من الله متعلقًا بأفعال المكلفين.

وأما محاولة تأويل الأدلة النظرية الإسلامية على أنها نوع من القانون الطبيعي أو قانون العدل والإنصاف، فذلك مجرد انحراف بالشريعة إلى أقوال وطرق أجنبية عنها، فالشريعة واضحة، ولا يمكن أن تقبل غموض القانون الطبيعي أو قانون العدالة أو ضمير الملك؛ لأنها مجرد تخمينات لا تستند لغير ما يحسبه الناس أنه من حسن الإدراك، ولا ضمان له ولا دليل عليه.

فالشريعة الإسلامية ممتازة بكونها كاملة، ومن كمالها إمكان اكتشاف أحكامها لما استجد من الأحداث ولو لم تكن هنالك نصوص صريحة فيها ومن غير بحث عن قوانين خارجة عنها، ما دامت خاتمة المطاف فيها ما قاله معاذ: «أجتهد رأبي ولا ألو».

وتلك هي حركية الشريعة (الدينامية) المستقرة فيها والتي تنفجر بنايبتها كلما طلبها مبتغ سبيلها ومستنبط لأعماقها.

وحرية الاجتهاد والاختيار تعني التفرقة بين أحكام الشريعة الأساسية وفروعها المثبتة بنص قطعي أو ظني صريح، وبين آراء المجتهدين والفقهاء الذين أعطوا للشريعة ثروة هائلة هي هذا الفقه المدون في مختلف الكتب والنوازل، وإذا كانت نصوص الكتاب والسنة وما ثبت بهما من الأحكام واجب الاتباع لا يجوز الخروج عنه، فإن مبدأ الاجتهاد نفسه يعني حرية قبول ورفض مختلف الأقوال والمذاهب مهما كانت قيمة أصحابها جليلة ومكانتهم في نفوس المسلمين عالية،

وقد قال مالك في أقوال الصحابة هم رجال ونحن رجال، وكان مالك يقول: كل كلام فيه مقبول ومردود إلا ما صح عن صاحب هذا القبر، يعني الرسول ﷺ وقد قال الشافعي: إذا صح الحديث فهو مذهبي. وما من أحد من أئمة الاجتهاد والفتوى إلا قال ما يشبه مقالة دينك الإمامين وكلهم كان يرد العلم في النهاية إلى الله، فليست مدونات الفقه بالكتب المقدسة التي لا تصح مناقشتها أو الأخذ والرد فيها.

ونحن إذا رأينا الاختلافات الحاصلة من المذاهب، وداخل كل مذهب، عرفنا قيمة شعور المسلمين دائماً بالحرية المعطاة لهم، وأنهم لم يجدوا غضاضة أو تهيئاً من ممارستها بكل ما في استطاعتهم وما أداهم إليه اجتهادهم وحسن قصدهم، ولهذه الخلافات أسباب قائمة يكون بحثها والنظر فيها فناً من فنون الفقه يعرف بأسباب الخلاف، وهو علم المقارنات والمقابلات اليوم، ولا شك أن الخلاف يقع إما لتعارض الأدلة، أو لاختلاف الفهم، أو لاعتبار كل واحد من المختلفين جانباً ينظر إليه بينما ينظر غيره إلى الجانب الآخر أو غير ذلك من المبررات التي لا نريد الخوض فيها بهذه العجالة.

ومعظم الخلافات كانت اختلاف عصور وأمكنة، أي الفقهاء يؤثرون العمل في زمن ما أو مكان ما برأي فقهي خاص. مراعاة لاعتبارات خاصة بذلك الزمان أو المكان، ثم تتطور الظروف وتزول أسباب العمل، وتجد أسباب أخرى فينظر الفقهاء الذين في ذلك العصر أو المكان الآخرين في الأمر، ويقررون تغيير

العمل أو الرأي المفتى به، وهذا كله إن دل على شيء فإنما يدل على مرونة الفقه واستعداده لقبول المسايمة لمقتضيات الظروف والأحوال، ما دامت تلك المسايمة لا تغير شيئاً من أصول الشريعة وحجية مصادرها وما لهذه من القدسية.

استقلال القاضي في أحكامه عن السلطة التنفيذية

وحرية الاختيار هذه هي التي أعطت للقاضي استقلالاً كاملاً عن جميع السلط، فهو الذي يختار في آخر الأمر النص الذي يطبقه على النازلة التي تعرض عليه، دون تدخل من أحد كيف ما كان مقامه، وفي هذا المعنى ينبغي أن أنقل فقرة كتبها في كتابي «المدخل لدراسة النظريات العامة في الفقه الإسلامي» وهذا نصها:

«أجمع علماء المسلمين على ضرورة استقلال القاضي في أحكامه، وعدم خضوعه لخليفة أو وزير، وكان سلوك القضاة والمسلمين في أغلب العصور مثاليًا من هذه الناحية، فما كانوا يقبلون أبدًا أن ينحرفوا عن الشريعة إرضاء للخليفة أو لمن له سلطة عليا، ولهم في ذلك مواقف عظيمة سجلتها كتب التاريخ بأحرف من نور».

هذا من جهة استقلال القاضي عن السلطة التنفيذية.

أما من جهة استقلالهما عن السلطة التشريعية، فالقاضي والخليفة كلاهما منفذ للشريعة التي هي مستقلة في مصدرها الذي هو القرآن والسنة، والقاضي مطالب أولاً بأن يحكم بمقتضى كتاب الله، فإن لم يجد فبسنة رسول الله، أو ربما يقاس على الأشباه والنظائر، وفيما وراء المصادر الأساسية للتشريع الإسلامي يبقى للمجتهدين الذين يستنبطون الأحكام وهم باجتهادهم مستقلون أحرار، ولكن لاحق لهم في أن يتدخلوا في القضاء أو في إلزام القاضي بحكم في قضية معينة بمقتضى رغبتهم، ومن المناقشة التي جرت بين معاوية بن أبي سفيان وبين أسيد الأنصاري يتبين أن معاوية كان يرى أن من حقه بصفته رئيساً للدولة أن يعتبر القانون الذي يجب أن يسير عليه القضاة، وأن القاضي يجب أن يحكم بمقتضى ذلك، فقد كتب مروان إلى أسيد بن حضير الأنصاري، وكان (مروان) عاملاً على اليمامة بأن معاوية كتب إليه أن الرجل الذي تسرق منه سرقة فهو أحق بها حيث وجدها، فكتب أسيد إلى مروان أن النبي ﷺ قضى بأنه إذا كان الذي ابتاعها من الذي سرقها غير متهم بخير سيدها، فإن شاء أخذ الذي سرق منه بثمنه، وإن شاء اتبع سارقه، ثم قضى بذلك أبو بكر وعمر وعثمان، فبعث مروان بكتاب أسيد إلى معاوية فكتب معاوية إلى مروان:

«إنك لست أنت ولا أسيد تقضيان علي، ولكنني أقضي فيما وليت عليكما، فانفذ ما أمرتك به». فبعث مروان بكتاب معاوية إلى أسيد فقال: «لا أقضي ما وليت بما قال معاوية». أخرجه النسائي في البيوع.

وتتضح نظرية فصل السلطات أكثر في ذهن الخليفة العادل عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه فقد ألقى في أول ما ألقاه من خطبه على الناس بعد أن ولي الخلافة خطاباً قال فيه: «أيها الناس، إنه لا كتاب بعد القرآن، ولا نبي بعد محمد صلى الله عليه وسلم، ألا وإني لست بقاضٍ ولكني منفذ، ولست بمبتدع ولكني متبع، ولست بخير من أحدكم ولكني أثقلكم حملاً، وإنَّ الرجل الهارب من الإمام الظالم ليس بظالم، ألا لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق».

فهذه الخطبة تبين بوضوح أن المصدرين الأساسيين للتشريع هما القرآن والسنة، وبذلك لن يحل الخليفة محلها، فسلطته التنفيذية منفصلة عن السلطة التشريعية إلا ما كان له من حق كسائر المؤمنين في النظر في الكتاب والسنة والبحث عن وجوه تطبيقهما وتوسيع مدلولاتهما، وثانياً: إن الخليفة ليس بقاضٍ يحكم بين الناس، ولكنه منفذ هو وعماله لما يأمر به القرآن والرسول أو يحكم به قضاة الإسلام متفقاً مع الشريعة.

وهكذا نجد نظرية الفصل بين السلطات تطورت في ذهن المسؤولين المسلمين، ولاسيما فيما يرجع لعلاقة السلطة التنفيذية بالسلطين القضائية والتشريعية.

ولضمان استقلال القضاء اعترف أولاً بإنبابة القاضي عن الخليفة في تنفيذ أحكام القضاء، فأصبح القاضي منفذاً للأحكام باسم الشريعة، وله في ذلك نيابة

مطلقة عن الإمام، وبذلك أصبحت للقاضي حرمة يشعر معها بأنه المباشر للسلطة القضائية، فلم يعد له مبرر لعدم الحكم بما يراه موافقاً للشرع.

قمع المنحرف من القضاة والأئمة

ومن مميزات الشريعة أن هذه الحرية مُلجَمة بالبقاء في حظيرة الأحكام الأساسية للدين، فليس للقاضي ولا للإمام أن يخرجوا عن حدود الشرع ولا أن يتخطيا المصلحة العامة المعتمدة شرعاً، ويدخل فيها درء المفسد الذي هو مقدم على جلب المصالح، ويشهد لذلك قوله تعالى: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا﴾ [البقرة / ٢٢٩]. ﴿وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾ [الطلاق / ١].

وقد جاء في الجزء الرابع من الفروق للعلامة القرافي ما يلي:

«إِنَّ كُلَّ مَنْ وُلِيَ الْخِلاَفَةَ فَمَا دُونَهَا إِلَى الْوَصِيَّةِ، لَا يَحِلُّ لَهُ أَنْ يَتَصَرَّفَ إِلَّا بِجَلْبِ مَصْلَحَةٍ أَوْ دَرءِ مَفْسَدَةٍ، لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [الأَنْعَامُ / ١٥٢]. ولِقَوْلِهِ ﷺ: «مَنْ وُلِيَ مِنْ أُمُورِ أُمَّتِي شَيْئاً ثُمَّ لَمْ يَجْتَهِدْ لَهُمْ وَلَمْ يَنْصَحْ فَالْجَنَّةُ عَلَيْهِ حَرَامٌ».

ومن القواعد الفقهية: أَنَّ الْوَكِيلَ مَعزُولٌ عَنِ الْغَيْرِ الْمَصْلُحَةِ، وَقَدْ قَالَ أَبُو بَكْرٍ فِي إِحْدَى خُطْبِهِ: «أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي وُلِّيتُ عَلَيْكُمْ وَلَسْتُ بِخَيْرِكُمْ، فَإِنْ أَحْسَنْتُمْ فَأَعِينُونِي، وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَاقْوَمُونِي».

وليس هذا مجرد كلام يتملق به الأمراء ونوابهم الجماهير كما هو الشأن اليوم في خطب الرؤساء، ولكنه تعبير عن خلق مستقر نتيجة لإيمان بضرورة اتباع الشريعة وعدم الخروج عنها.

وفي الإسلام وسائل لقمع المنحرف من القضاة والأئمة، فهناك سلطة الرقابة التي يملكها كل فرد من الأمة، بحكم أن له حرية الجهر برأيه والنقد لمن شاء، وهو ما يسمى بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومن أعظم مظاهر الحسبة وهي حق لكل مؤمن أن يمكنه أن يرفع للقاضي شكوى بأي مخالفة وقعت أو انحراف حصل سواء من الحكام أو من الأفراد، ويمكنه أن يرفع بذلك قضية إلى الجهات المختصة التي يجب عليها أن تنظر في الأمر، فإن وجدت هناك ما يحتاج إلى التقويم قومته، وإن كان هنالك حكم منحرف عن الصواب، ردته عملاً بالحديث: «كلُّ عملٍ ليس عليه أمرنا فهو ردٌّ».

وفي هذه القواعد الإسلامية مجال للاستفادة وتنظيم مراجع الاستئناف للأحكام، والنظر في الأعمال الإدارية، وفي ما هو مخالف للدستور عن طريق المحاكم التي يجب أن تخصص لذلك، ومراجع للحق العام تقبل كل قضايا الحسبة التي يرفعها المواطنون، وعندنا - والحمد لله - قسط من هذه التنظيمات نحسب أننا أخذناها عن الغرب، بينما هي تنظيم جديد لجوانب من الإجراءات الشرعية لإقامة العدل وتحقيق الحق والإنصاف.

والمهم أننا كلما نظرنا إلى ناحية من نواحي الشريعة وجدناها تستقيم على محور تتعادل فيه جوانب الرغبات الإنسانية، وغايتها هو إحقاق الحق، ونشر العدالة، وتبليغ كل أحد ما يستحقه، مع الاستقرار في القانون، وحرمة القضاء، وحرية التقاضي والنظر والنقد، وتلك هي العناصر التي تعطي الخلود لهذه الشريعة وتوجب بقاءها.

ومن مزايا الشريعة إلى جانب إجماعها للقاضي والوالي بلجام الشرع، ومنعها لهما من الانحراف والخروج عن منهجها، أنها لم تفرض الطاعة على المواطنين لما يصدره القضاء أو يأمر به الحاكم، إلا إذا كان موافقاً للشرع وجارياً على مقتضاه، أما إذا خرج عن ذلك فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، وفي الحديث الشريف: «على المرء المسلم السمع والطاعة في عُسرهِ ويُسْرهِ وَمَنْشَطِهِ وَمَكْرَهِهِ ما لم يُؤْمَرْ بمعصية، فإذا أُمرَ بمعصية الله فلا سمع ولا طاعة». وقال أبو بكر: «أطيعوني ما أطعت الله فيكم، فإذا عصيتُ الله فلا طاعة لي عليكم». وقد سبق كلام عمر بن عبد العزيز أن الهارب من ظلم الإمام ليس بعاصٍ.

وإذا كانت إعلانات حقوق الإنسان. قد أباحت التمرد على الظلم وقررت أحقية الإنسان فيه، فإنها لم تعلن ذلك إلا في عهود متخلفة، ولم تعتبره إلا اعتباراً معنوياً، أما الشريعة الإسلامية فقد أذنت به منذ أربعة عشر قرناً، ونجدته سارياً في جميع الأحكام ومطبّقاً في معظم الظروف، حتى في أشد الأزمنة التي مرت على المسلمين وامتلات بالظلم. نجد الشعب لا يتأخر عن العمل بمقتضى حقه في

الثورة على الظالمين، ونجد الولاة يُلجَمون أحياناً وإن قاوموا القائمين عليهم، فإنهم بعد القدرة عليهم يراعون أسباب قيامهم، وفي تاريخ بلادنا وحدها نماذج كبيرة من هذا النوع لا مجال لتفصيل الحديث عنها، ويكفي أن نذكر الصرخات المعتادة من الشعب إزاء الحاكم: «إنا بالله وبالشرع معك»، وهي صرخة تنتهي في الغالب إلى رفع القضية للنظر الشرعي وإحقاق الحق.

والأصل في هذا قول القرآن في وصف المؤمنين: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْصَرُونَ﴾ [الشورى / ٣٩]، فليس من أخلاق المسلمين في شيء أن يصبروا على الظلم. وإنما إذا انتصروا لا يظلمون، ولا يتجاوزون الحدود: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ﴾ [الشورى / ٤٠].

والطاعة لا تجب على المسلمين إلا إذا كان الأمر أو الحكم اللذان يطلب منهم طاعتها متفقين مع الشريعة، فطاعة الحاكم مستمدة من رعايته للشريعة وقيامه عليها، على أن تكون هذه الشريعة الإلهية لم يضعها الحاكم وإنما أنزل منزلتها وعلى أن يكون قائماً بتنفيذها فحينئذٍ فقط تجب طاعته، أما إذا حكم بأمره أو ابتدع شريعة ما أنزل الله بها من سلطان، فلا تجب طاعته. وإذا ادعى أن ما يأمر به شرع، وخالفه الناس في ذلك، فإن مردهم إلى مصادر التشريع وإلى أولي الذكر الذين يحكمون عليهما بما أنزل الله. قال تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ [النساء / ٥٩].

وهكذا يجمع الشرع بين ما يتطلبه النظام وحفظه، وبين ما يتطلبه الفرد لتحقيق شخصيته، ما دامت فطرته عادية لا تشذ ولا تنحرف وإنما يراعي الإسلام في تشريعه هذه الكثرة من ذوي الفطرة غير المنحرفة، فيضع لهم من الشرائع ما يحقق في محيطهم الأمن والسلام، وما يسمح بمعالجة المنحرفين بوسائل الميزان القسط، والسلطان النافذ.

مَحَاسِنُ الشَّرِيعَةِ

المصدر الأساسي للتشريع هو القرآن

وإذا نظرنا في المميزات التي ذكرناها للشريعة الإسلامية وجدناها كلها في عداد المحاسن التي يمكن أن ينوه بها، ولكننا نريد أن نزيد في هذا الفصل توضيحاً لحسنات من محاسن الشريعة تتفوق بها على غيرها من الشرائع في جميع العصور وسائر الأمكنة.

فالشريعة الإسلامية قامت على أساس مقصد واحد هو إقامة العدل بين الناس، وأباحت للمسلمين أن يستعملوا لذلك كل الطرق المؤدية إليه، لأنهم السائرون على سنة الرسول وعلمائهم الوارثون للأنبياء، وقد قال تعالى في غاية بعثة الرسل: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [الحديد / ٢٥].

وقال: ﴿فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾ [البقرة / ٢١٣].

فالرسالة إذن هي التي حملت إلينا الكتاب، وهو المصدر الأساسي للتشريع، وهو المحتوي على الحق، وكل ما عارضه باطل، ولكن القرآن والرسول لا تحتوي إلا على أصول المسائل وقواعدها لا على جزئيات أحكامها، ولذلك أنزل الله مع الكتاب الميزان وهو المقياس الذي تقاس به المسائل والجزئيات لتلحق بأصولها في الكتاب، والكتاب وحده الذي يحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه كما يدل على ذلك عود الضمير إليه في الآية ﴿لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ﴾ [البقرة / ٢١٣].

سر عدم تدوين الفقه في شكل بنود

وإذا كان القرآن هو الحكم، وكان العقل هو المقياس الذي يستعمله القضاء وأهل العلم لإلحاق الجزئيات بالكليات، كان عمل الكتاب هو الحكم، وعمل القضاء وأهل العلم هو تطبيقه، وإدخال المسائل في أصولها، وأصبح التشريع راجعاً إلى الوحي وإلى القضاء لا لغيره من الأمور، ولم يبق للدولة حق التدخل لا في مسائل التشريع؛ لأنها منزلة من السماء، ولا في شؤون القضاء؛ لأنه مفصول عن السلطة التنفيذية كما بينا.

وهذا ما جرى عليه الأمر في عهود الإسلام الحرة فلم تكن الدولة تدخل البتة في شؤون التشريع، اللهم إلا في بعض الجزئيات التي تتعلق بتنظيم الإدارة والمالية والسلطة العامة، أما مسائل الحدود والمعاملات وحتى التقرير فقد كان من اختصاص الفقهاء والقضاة.

وحيث إنَّ الفقه لا يصطبغ بالصبغة القانونية إلا إذا كانت له سلطة ملزمة، فإن الفقهاء وإن لم يكونوا ذوي سلطة فعلية، فقد كانت الدولة الإسلامية وهي بمقتضى ضميرها الديني ملزمة باتباع أحكام الفقه التي تتفق والكتاب الكريم، وكانت فتاوى الفقهاء وأحكام القضاة هي المصدر المباشر لأوامر السلطة، وهذا هو السر في كون الفقه الإسلامي لم يدون في شكل بنود كالقوانين العصرية، لأن أحكامه كانت تتبع نوازله سواء في عهد الوحي أو في عهد الميزان الذي هو اجتهاد الفقهاء في استنباط الأحكام من الأدلة، فالشريعة إذن مستقلة عن الدولة، والدولة ملزمة بالخضوع لها والإشراف على تنفيذها والمجتمع مسؤول عن تقصير الدولة في التنفيذ أو تجاوز دائرة اختصاصها بمحاولة التدخل في التشريع أو الحكم بغير الكتاب والميزان.

وإذا كانت غاية نزول الكتاب هي أن يحكم بين الناس بالحق، وكان للمجتمع دخل في تبيان الحق وتطبيق أحكامه، فقد وجب أن نتصور الحق ما هو؟ يقول الأستاذ المودودي: ومن هنا تنحل لنا مسألة أساسية مهمة هي: «ما هو الأمر الحق؟ وبحلها يتقرر الحق ويُعرف من الباطل في كل شأن من شؤون حياة الإنسان تافهًا كان أو جليلًا».

والإنسان إذا اعترف مرة بالنظرية التي قدمها الكتاب والرسول عن حقيقة الحياة وسلم بأنها أمر واقعي حقيقي، تحتم عليه بدون ارتياب ولا تردد أن يعترف لله تعالى وتبارك بحاكميته في الجزء الاختياري من حياته، كما هو يعترف له بحاكميته

في الجزء غير الاختياري منها وفي عالم الكون بأجمعه، فهذا التسليم والاعتراف هنا حق لعدة وجوه: هو حق لأن القوى والأعضاء الجسدية التي يعتمد عليها الإنسان في الاستمتاع باختياره وقدرته هي منحة من الله ووديعته لدى الإنسان، وهو حق لأن الإنسان ما نال هذه القدرة لنفسه بنفسه، بل الله تعالى هو الذي أعطاه إياه، وهو حق، لأن الأشياء التي يتصرف فيها الإنسان بهذه القدرة كلها ملك لله العلي العظيم، وهو حق لأن الأرض التي يتمتع عليها الإنسان بهذه القدرة هي ملك لله تعالى بدون منازع ولا مشارك، وهو حق لأن من مقتضى التوافق بين نظام الكون والحياة الإنسانية. أن لا يكون الحاكم ومصدر التشريع والأحكام في كلا الجزئين الاختياري وغير الاختياري من حياة الإنسان إلا واحداً، فإنه إذا كانت لهذين الجزئين من حياته وجهتان مختلفتان مستقلتان، يظهر بينهما من التصادم والتضارب ما يحدث الفساد، وهذا الفساد وإن كان لا يظهر في حياة الأفراد إلا على نطاق محدود ولكن تظهر نتائجه الوخيمة في حياة الأمم والشعوب الكبيرة على نطاق واسع جداً لا يكاد يسلم من ويلاته شيء في البر والبحر».

وهذا الإذعان الذي يطلب منا لحاكمية الله هو الذي سماه الله به مسلمين، وهو الإسلام الذي لا يقبل الله من ابتغى غيره ديناً.

فالحق إذن هو ما وصفه الكتاب بأنه حق، والباطل هو ما وصفه الكتاب بأنه باطل، والميزان إنما هو لتعيير المسائل وعرضها على الوصفين.

انسجام تام مع العقيدة

وأحسن محاسن الشريعة أنها تقوم على الانسجام التام مع العقيدة، فهي لا تقبل أن يكون هنالك فصل بين الشريعة وبين العقيدة، ولا تبيح للمسلمين أن يحكموا لأنفسهم بأسلوب يختلف عن ما يؤمنون به أو يتناقض مع عقيدتهم، ومن المعلوم أن العقيدة الإسلامية تقوم على الاعتراف لله وحده بالسيادة المطلقة والألوهية المنفردة، ومعنى ذلك أن وجدان الإنسان يتحرر من أن يعبد نفسه لجزء من أجزاء الكون أو لإلاه موهوم أو مرسوم أو لإنسان أو ملك أو كائن ما، كما يتحرر من أن يعبد نفسه لشهواته الخاصة في خارج الحدود التي أباحتها الشريعة. فالإيمان بالله وبوحدانيته وبرسالة رسوله ربما جاء به عن الله من أوامر ونواهي وأخلاق وآداب، يجب أن يظهر أثره في سلوك الفرد والمجتمع، ولا يصح أن يكون العمل متناقضاً مع المبادئ ولا المجتمع منظماً على غير الأساس الوجداني الذي ذكرناه.

وهذا الانسجام يعني بالطبع كون المؤمن حين يقضي وحين يتقاضى، حين يأمر وحين يؤمر، حين يعامل غيره أو يعامله غيره إنما يسير طبقاً لمقتضيات إيمانه وموافقات وجدانه، إنما يشعر دائماً بضرورة الوقوف عند ما حددته الشريعة وما ألزمت به العقيدة، فهو لا يظلم أحداً ولا يغضب شخصاً حقه ولا يقضي بغير ما أنزل الله، ولا يحاول التغلب على خصمه بتحريف الأحكام أو تزوير الشهود أو رشوة القضاة، ولا يتضرر متى كان الحكم الشرعي في غير صالحه، وحين ما يكون في موقف الأمر لغيره لا يتجاوز حدود اختصاصه ولا دائرة حقوقه، وحينما

يؤثر لا يحاول أن يعصي في المعروف، وهكذا في معاملاته ينصف غيره ولا يبخس الناس أشياءهم، ولا يغش ولا يخدع ولا يحلف اليمين الغموس، مراعيًا في ذلك كله الطاعة الواجبة عليه لله، والخوف من عقابه؛ لأنه يؤمن بوجود الله ويؤمن بأن شريعته حق من عنده وصدق، وأن وعده سبحانه ووعيده كذلك حق وصدق بحيث لو كشف له الغطاء ما ازداد يقينًا، فكيف لا يرجو الثواب ويخاف العقاب وكيف لا يمتثل الأوامر ولا يجتنب النواهي.

وبتلك الروح المؤمنة يستطيع المجتمع الإسلامي أن يعيش في جو من الاطمئنان وهناءة الأفراد والمجموع، والاستقرار القانوني المبني على العدل وعلى الإحسان، على التضامن في السراء والضراء. والقيام بواجب الفرد والمجتمع.

وهذه الروح هي التي علمت شرائع الله في كتب أنبيائه، فما كان القانون أبدًا مفصولاً عن الخلق ولا كانت الأخلاق إلا أثرًا من آثار العقيدة في معتنقيها. وفي هذا المعنى يقول أوزفلد كولبيه في كتابه المدخل إلى الفلسفة:

«كانت الفلسفة القانونية في أول الأمر جزءًا لا يتجزأ من علم الأخلاق، وقد انفصل العلمان بقدر انفصال فكرة العدالة عن فكرة الأخلاقية، بحيث تظهر الأولى في صورة قوانين محددة تنشرها الدولة و تلزم الناس بها إلزامًا».

وقد كان لفلسفة «كانت» أثرها في وضع حد فاصل بين قانونية الفعل وأخلاقيته حتى أصبح الغرب ينظر إلى العدالة على أنها عمل بظاهر القانون.

ولكن الإسلام لا ينظر إلى صورية القانون وشكليته وإنما ينظر إلى الغاية منه وهي إقرار العدل، والعدل الإسلامي ليس مجرد المساواة في القانون ولكنه التحقق من إنصاف كل فرد واتصاله بحقه.

إن الإسلام يعتبر الشريعة الإسلامية وسيلة لتحقيق مبدأ التوحيد، لأن العلم بالشريعة يعني الإيمان بأنها من عند الله، والعلم لا يتم إلا بالعمل، ومبدأ التوحيد هو الأساس الإسلامي، عليه يقوم نظام الإسلام القانوني، والنظام يعني نظرية الحياة. وكل إنسان وكل مجتمع يختار نظرية الحياة التي يهواها ويخلص لها حبه وكثير لذلك طاعته، والمسلمون حينما يؤمنون بالله يختارون نظرية الحياة كما فسرها الإسلام. واختيارهم لها وعملهم بمقتضاه هو طريق الإيمان الصحيح.

يقول المستشرق جيب في رسالته: «بناء الفكر الديني في الإسلام» ص ٣٢:

«إن كون المصدر للأخلاق الإسلامية هو الإدراك الديني الذي ينقل للإنسانية وحيًا إلهيًا يعتبر أيضًا من أهم دعائم البناء في الجماعة الإسلامية».

فإذا نظرنا على ضوء المبدأ السامي الذي ينظم الوجود الإنساني وجدنا الأنظمة الإنسانية تكتسي دلالة جديدة، إذ تصبح غير أجنبية على الحياة الدينية، إنها تعبر أولاً عن إرادة الله في الناس، وهي تؤدي أو لا تؤدي إلى حياة حقيقية مسلمة لله.

وأسبقيّة هذه المسائل المتعلقة بالسلوك على المسائل التي يعرضها العقل قد أوضحتها القرآن الذي وضع قواعد مفصلة أحياناً تقوم عليها أنظمة أساسية في الجماعة، وذلك كالزواج، والقرباة، والميراث والمعاملات وأداب الجهاد. وبما أن نصوص القرآن لا تجيب عن كل الأسئلة التي تعرض لحياة الجماعة وقد سدت هذه الحاجة كما هو معلوم بالرجوع إلى الحديث.

والمسائل التي تعرض لجماعة ربانية بسبب المشاكل الاجتماعية التي يجب حلها طبقاً لسنة مؤسسها لا تكاد تنحصر وتؤدي إلى نمو وتعدد وإنتاج لتقاليد على مستوى واسع، ولكن لا يمكن توقيها ويشعرون بأن من اللازم أن تصبح الحياة العامة للطائفة الإسلامية بقدر ما هي أو بقدر ما تصبح مسلمة - معتمدة على القرآن، مع تأويله وتبيينه وتفصيله بالأحاديث الثابتة عن الرسول ﷺ. وهذا الاقتناع عميق وقوي إلى حد أن تحديد الخلق والعادات وأعراف الحياة العامة تصبح بعد سلامة النفس أهم ما يهتم به المرشدون الدينيون للطائفة، وهي ثمرة فقههم الذي يعطي عادة الشريعة الإسلامية.

القانون الإسلامي نتاج جماعة خلقية مبدئياً - وفي الأول عملياً أيضاً - لا يتميز عن العقيدة، وإنما بعد زمن متأخر وقع تمايز بينهما، وأصبحت العقيدة تعلم البرهان المنطقي والفلسفي على توحيد الله، بينما القانون يعلم أو يعرض نتائجها العملية في صورة واجبات، وهذا من الصفات البينة الخاصة بالقانون الإسلامي. إنها عقيدة الواجبات، والواجبات التي تعلنها نوعان: واجبات نحو الله (عقائد

سنية، والمحافظة على الشعائر الدينية)، وواجبات نحو ذوي الأرحام. ولكن بما أن هذه الواجبات أمر بها الله أيضاً بصريح الخطاب أو مفهومه فليس بين النوعين فرق حقيقي.

الشريعة وسيلة لتحقيق مبدأ التوحيد

والمجتمع الإسلامي المبني على أساس مبدأ الإسلام الحق وهو التوحيد وأثره وهو الشريعة، ليس مجتمعاً فردياً، وبحكم ذلك فإن قوانينه جماعية، بمعنى أنها في الوقت الذي تضمن للفرد حقوقه الكاملة تراعي أن تكون هذه الحقوق مفيدة للجماعة ونافعة لها، فإذا تعارض حق الفرد وحق الجماعة قدم الأخير على الأول.

وقد كان من أثر الثورة الفرنسية بناء قوانين الغرب على أساس فردية مغرقة حتى أصبح الفرد يتمتع بحقوق تمس بصالح المجموع وتؤدي به إلى الخراب، ولكن الإسلام يتنافى مع هذه الروح الفردية، ويعتبر الشريعة وسيلة لصالح المجموع، وإنَّ الفرد المكون للمجموع، لا يمكن أن يستبد بعضه بما هو من حق الصالح العام.

يقول الدكتور يوسف موسى:

«واعتقد أن هذه التفرقة الواضحة بين طبائع الشريعة الإلهية وطابع القانون البشري، ترجع إلى تفرقة أساسية في أصل حقوق الفرد في الشريعة وفي القانون.

إن القانون في أول أمره يعتبر حقوق الفرد حقوقاً طبيعية له، فهو يملكها ويتصرف فيها حسب ما يرى، ومن ثم لا حرج عليه ولا تُثريب إن أساء استعمالها، أما الشريعة الإلهية فترى أن الفرد نفسه وكل ما يعتبر له عادة من حقوق ملك لله تعالى وحده، ومنحة منه لعبيده، ولا يمنح ما يمنح من حقوق الأفراد إلا لغرض حكيم هو تحقيق الخير للفرد والمجتمع معاً، ولذلك نجد تقييد استعمال الحقوق من نواح عديدة مختلفة.

ذلك بأن من المُسَلَّم الذي لا جدال فيه أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً، وأن هذا ثابت في جميع الأحكام بالاستقراء، وهذا ما اختاره أكثر الفقهاء المتأخرين ويترتب منطقيّاً على ذلك الأساس وجوب أن يكون الإنسان في عمله واستعماله لحقوقه متفقاً مع قصد الله في التشريع، وإلا كان عمله باطلاً، لمناقضته للشريعة ومقاصدها.

صَلَاحِيَّةُ الشَّرِيعَةِ لِهَذَا الْعَصْرِ وَلِكُلِّ عَصْرٍ



اتهام عدم صلاحية الشريعة وَهَمُّ ليس له برهان

والآن وقد عرفنا بعض مميزات الشريعة وقليلًا من محاسنها يجب أن نعلم أنها وجهت العالم الإسلامي ونظمته وكانت عدته في الحكم والفتوى والسلوك الفردي والجماعي طيلة العصور الأولى وحتى العصور المتأخرة التي اعتدنا أن نسميها بعهود الانحطاط، وقد بقيت تراثًا عظيمًا ومرجعًا سليمًا لا للمسلمين وحدهم ولكن لجميع أجناس البشر الذي كان يقيم تحت ذمة المسلمين أو عهدهم، وكان الجميع يجد فيها المانع له من الظلم والحامي له من الوقوع في الإثم، حتى أصبح الفكر الديني والديني في العالم الإسلامي متأثرًا بالفقه والقضاء إلى أبعد حدود التأثير، ولم يكتب أحد من المسلمين ولا من غيرهم من ذوي الديانات التي كانت تأوي لبلاد الإسلام ولا للمواطنين الذين كانوا يكونون الأغلبية في بلدان أسيوية غير قليلة، كتابًا ما في نقد الشريعة الإسلامية أو اتهامها بما يتهمها به اليوم المستعمرون وأذئابهم من الجاهلين بها والمولعين بتقليد الغالب في كل ما يقول وما يدعي .

وإذا كانت الشريعة قد صلحت لكل العصور السابقة على اختلاف أحوالها وتطورات الاقتصاد والسياسة فيها فما الذي يحول دونها ودون الصلاحية لأن تكون المرجع للمسلمين اليوم في السياسة وفي المعاملة؟

إن الكتاب الذي نزلت به ما يزال محفوظاً نقرأه وربما نتجارى في فهم محتواه اليوم أكثر من عهود قريبة منا؛ حيث كان الجمود يمنع العلماء من تدريس التفسير وقراءة الحديث والسنة التي تبينه ما تزال متلوة محفوظة مشروحة، والميزان الذي أنزله الله مع الكتاب لا يزال ينمو فينا ويزكو في باطننا؛ فإن رُوح العصر أدعى لاستعمال الفكر وإجالة النظر في الكتاب وفي وجوه تطبيق المسائل على أصوله. فما الذي يمنعنا يا ترى من التحاكم إلى القرآن والعمل بشريعته وأحكامه؟

إن صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان أمر مفروغ منه، تحدث عنه فقهاؤنا وبينه علماؤنا منذ العصر الأول إلى الآن ذلك أن الله أمرنا بطاعة شريعته أمراً ليس موقوفاً على زمن معين ولا قطر خاص ولكنه أمر عام لجميع الأزمنة والأمكنة. وإذن فلا مجيد لأحد من أهل الدنيا في أي عصر من طاعة الأمر الإلهي، ولا يمكن أن يكون الأمر الإلهي غير صالح للزمان والمكان اللذين يطلب اتباعها فيهما وإلا كان تكليفاً بغير المصلحة وهو ما ينزهه الباري عز وجل عنه.

قال صاحب كشف الأسرار عن أصول البزدوي:

«ذكر في الميزان أنه ثبت بالدليل القطعي أن نبينا عليه السلام خاتم الأنبياء، وأن شريعته دائمة إلى قيام الساعة».

فمتى وقعت حوادث ليس فيها نص قاطع من الكتاب والسنة وأجمعت الأمة على حكمها، ولم يكن إجماعهم موجباً للعلم، وخرج الحق عنها ووقعوا في الخطأ أو اختلفوا في الحكم وخرج الحق عن أقوالهم فقد انقطعت شريعته في بعض الأشياء فلا تكون شريعته كلها دائمة، فيؤدي إلى الخلف في أخبار الشارع. وذلك محال يوجب القول بكون الإجماع حجة قطعية لتدوم الشريعة بوجوده، حتى لا يؤدي إلى المحال.

وقد أوضح ابن القيم أن الغاية من إرسال الرسل وإنزال الكتب هو العدل الذي قامت به السماوات والأرض، وأن المراد بالبينات ما بين الحق، فإذا ظهرت أمارات الحق وأدلة العدل بأي طريق كان فإن هنالك دين الله وشريعته. وقال ابن رشد: «إذا كانت هذه الشرائع حقاً، وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق، فإننا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له».

وإذا كان هذا هكذا، فإن أدى النظر البرهاني إلى نحو ما من المعرفة بوجود ما، لا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سكت عنه الشرع أو عرف به.

فإن كان مما سكت عنه فلا تعارض هناك وهو بمنزلة ما سكت عنه في الأحكام فاستنبطه الفقيه بالقياس الشرعي.

وإن كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفاً.

فإن كان موافقاً فلا قول هناك، وإن كان مخالفاً طلب حينئذ تأويله.

ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أوصل إليه البرهان، وخالفه ظاهر الشرع. أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي، ومحط نظر هؤلاء العلماء قاطبة هو استعمال ميزان العقل لاستنباط الأحكام من الكتاب والسنة المبينة له، وهذا ما سماه علماء المسلمين بالاجتهاد، وهو طريق سلوك دائماً يتمكن به أهله من تطبيق الكليات القرآنية على جزئيات الأحكام المستجدة.

التطور والثبات

وإذا كان الجمود قد قضى زمناً على مبدأ الاجتهاد فأوقف بذلك نمو الفقه الإسلامي، فإن النهضة الإسلامية الحديثة قد بدأت بقبول نهائي لفكرة الاجتهاد والعمل به لمسيرة العصر ومعرفة أحكام القرآن والسنة فيما استجد من أفضيته وأحواله.

وما أنا بحاجة لأن أفصل هنا مصادر الفقه الإسلامي التي يستند إليها المجتهد. فذلك ما هو مبسوط في كتب الأصول العديدة، وما هو مبين بنظريات مستجدة في كتابي مقاصد الشريعة.

وإنما أنا بحاجة أن أذكر بأن من أعظم الشبه التي يعرضها أعداء الشريعة الإسلامية أن الزمان قد حصل به تطور كبير وتغير عظيم ناشئان عن تطور الأنظمة الاقتصادية وأثرها في تحويل السيطرة التي كانت بيد الحمائيين أو المفانقين إلى يد الطبقة الفقيرة، أي أن وسائل الإنتاج تحولت من أيدي جماعة إلى أخرى، الأمر الذي يترتب عليه تغيير كبير يجب أن يؤدي لا محالة إلى ضرورة تغيير الشريعة في أصولها وفروعها، أي إلى الخضوع لأحكام وضعية أنشأتها الدول النامية اقتصادياً طبقاً لذلك التطور لا محيد لنا عن خوض غماره، ونحن لا ننكر مبدأ التطور ولكننا لا ننكر أيضاً مبدأ الدوام والثبات، فالفطرة ثابتة، والأحداث تتطور ولكن في دائرة الفطرة، والتطور لا يعني حتماً التحلل من الدين والانحراف عن نهجه القويم ويعجبني أن أجتزئ هنا بنقل فقرات كتبها أخونا الأستاذ محمد قطب:

«إنَّ الكيانَ البشريَّ وحدة، وحقيقة، إنَّ فيه جوانبَ ثابتة، وجوانبَ متطورة كما رأينا فيما سبق من البحث، أو فيه على الأصح جوهر متغير وجوهر ثابت. ولكن عجيبة الإنسان الكبرى، أن الثابت والمتطور فيه يكونان وحدة واحدة في النهاية مترابطة متماسكة متحدة، لا يمكن فصل بعضها عن بعض.

العقل البشري يتطور، ينمو على الدوام، تجد له معلومات وخبرات وتصورات، ولكنه مع كل تطوره لا يقفز وحده خارج كيان الإنسان، ويتطور بمفرده تاركًا بقية النفس، وإنما يتطور وينمو وهو داخل الإطار الكلي للإنسان سواء في ذلك الإنسان الفرد، أو الإنسان المجتمع في صورة مجتمع، وكذلك النتائج العلمي أو المادي لهذا التطور، إنه ينمو على الدوام، ولكنه لا يستقل بنفسه عن الكيان البشري، وإنما يأخذ حيزه مع تطوره الدائم، في داخل الكيان الثابت الذي يتكون منه الإنسان.

والنمو الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والنمو النفسي كذلك، كل شيء ينمو ويتطور، وهو في النهاية داخل في الكيان الثابت الذي لا تغير جوهره التطورات.

ومن هذا الخليط المزدوج يأخذ الإسلام الأمر، وعلى أساسه يقيم نظامه للحياة البشرية.

﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ أُنثَىٰ رَبَّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً﴾ [النساء / ١].

وفي هذه الآية الواحدة العجيبة أربع قضايا متوالية تحدد الجانب الثابت من حياة البشرية.

﴿اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ﴾ ﴿مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ ﴿وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ ﴿وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً﴾.

وإنه للون من الإعجاز أن تجتمع القضية هكذا، أو القضايا الأربع بهذا التتابع السهل البسيط في آية واحدة معدودة الكلمات، آية واحدة تقص في إيجاز معجز كل تاريخ البشرية.

والمهم أن أشياء راجعة إلى الله وأخرى راجعة إلى البشر وإلى علاقتهم مع بعضهم لا تتبدل بصفات الله ووجوده وخلقه والنفس الواحدة، والتزاوج وما ينشأ عنه من مواليد، تثبت أخوتهم لأنهم من نشأة واحدة ومن أبوين. إن أي تغير أو تطور، لا يقع في هذه الأشياء قطعاً لا بتطور أساليب الإنتاج ولا بتقدم العلوم.

وإذا كنا ما زلنا نؤمن بوجود الله فهل يعقل أن نتصور حدوث تغير في ذاته تعالى أو صفاته، ويترتب على ذلك الإيمان بصدق ما قاله في كتابه وقد قال: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ [يوسف / ٤٠] وهذا الأمر لا يتغير أيضاً لأنه إخبار بوصف خاص بالله وهو الحكم.

واتجاه الفطرة البشرية إلى الإيمان بالله شيء ثابت لم تنفك عنه أجيال البشرية كلها.

وأما ما حصل من كفر وإلحاد فهو ليس تطوراً في العقيدة في الله وإنما هو انحراف عن السبيل القويم.

ثم يزيد الأستاذ فيوضح أن وحدة البشرية وأخوتها حقيقة علمية حتى في مذهب داروين الذي لم يقل إن هنالك أصولاً متعددة للجنس البشري. وإنما هو أصل واحد مشترك في خاتمة المطاف، والانحراف من هذا التعبير يؤدي إلى السلالية المبنية على الجنس أو اللون أو غيرهما.

والشريعة الإسلامية بما أنها تؤمن بوحدة الناس تبني شريعتها على أنها للناس عامة لا لفئة دون أخرى وتلغي كل فارق مبني على الدم أو اللغة أو اللون وتدعو الناس قاطبة ليدخلوا في السلم ويتآخروا في الله.

والمجتمع جزء من الفطرة الثابتة، والعلاقة بين الفرد وبين المجتمع كذلك ثابتة في عمومها، وكونها تقلبت شتى العصور ذات اليمين وذات الشمال فأخذت صورة فردية حادة أو جماعية حادة. لا يعني أنه ليس لها مقياس من الفطرة ولا أنه مقياس غير ثابت، وإنما يعني أنها ككل شيء في الفطرة البشرية قابلة للانحراف كقابليتها للاعتدال.

هذا في الثابت من حياة البشر، أما صورة الحياة البشرية فتتغير تغيراً واسع المدى في كل حين نتيجة الاحتكاك الدائم بين العقل البشري والكون المادي، وينشأ عن ذلك تنظيمات جديدة وأحوال.

وهذا التغيير يشمل كل الجوانب الأخرى في الإنسان ما عدا الجوانب التي لا تتغير إلا بالانحراف وهي التي سبق أن أشرنا إليها.

يشمل التقدم المادي والعلمي وتطور أساليب الإنتاج.

ويشمل صورة المجتمع، هل هو مجتمع رعوي أو زراعي أو صناعي أو ذري أو....

ويشمل بالتالي اقتصاديات هذا المجتمع وطبيعة الروابط والعلاقات بين المالكين وغير المالكين.

كما يشمل الصورة السياسية للمجتمع أي شكل الحكومة وتنظيماتها.

وهذه الأمور كلها مرتبط بعضها ببعض، وإن لم يكن كما أثبتنا من قبل - ترابط السببية المباشرة، وإنما ترابط المواكبة والمصاحبة والتأثير المتبادل، ولكنها كلها متغيرة، هذا هو الطابع الذي يشملها جميعاً^(١).

ونزيد نحن فنقول: إنَّ التطور إذا فسر بمعنى التغيير يكون إلى أعلى وإلى أسفل، فقد يكون التقدم وقد يكون المسخ، ولذلك لا بد من اتخاذ العقيدة التي

(١) لخصنا فقرات من كتاب التطور والثبات للأستاذ محمد قطب قصد التنويه بهذا المؤلف النافع وما يحتويه من تفكير صائب، ومحمد قطب في نظرنا من المفكرين القلائل بين أرباب العرب.

يؤمن بها المجتمع مقياساً للتحول الذي يقع ليحكم عليه هل هو انحراف يؤدي إلى المسخ أم هو حركة في الخط المستقيم تؤدي إلى التقدم؟

فالإنسان حينما يحافظ على فطرته يكون في أحسن تقويم ولكنه حين ينحرف عنها يقع في الأسفل ما لم ينقذه إيمانه وعمله الصالح الذي يريد الاحتفاظ دائماً بعلاقة الإنسان الثابتة بالفطرة.

قال تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ. ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ. إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ [التين / ٤ - ٦].

وإذن فالتطور مهما بلغ يجب أن يقاس بمقياس الشريعة، فما وافقها قبل، وما خالفها رفض، وليست الشريعة التي تعرض على التطور ليحكم عليها فيقبل منها ما شاء ويرفض منها ما لم يجانسها، وإذا كان التطور «صورة» فإن مرآته هي الشريعة، هي التي تظهر حسن الصورة أو انحرافها أو مسخها.

وقد أوضحت فيما كتبتة عن تاريخ التشريع الإسلامي، أن الشريعة الإسلامية توفرت فيها العناصر التي تجعلها صالحة لكل زمان ومكان، وهي عمومها، أي توجيهها الخطاب لجميع البشر بحيث لا يختص بها قبيل دون آخر، ولا قوم دون غيرهم ولا عصر دون عصر.

ثم موافقة أحكامها لصريح العقل وعدم مناقضتها له.

وأخيراً اعتبار مقاصدها للصالح العام والخاص، والإرشاد إليه عن طريق أصولها ودلائلها الخاصة.

ولست بحاجة إلى العودة إلى تفصيل هذه العناصر وعرض فروع الشريعة عليها، لأن ذلك أولاً: ما فعلناه نحن وغيرنا من الكتاب القدماء والمحدثين وفي مراجعة كتاب الموافقات للشاطبي، وأسرار الشريعة لولي الله الدهلوي، وكتابتنا عن مقاصد الشريعة ما يغني عن الإطالة مرة أخرى. وثانياً: فإن المدعي خلاف هذا هو الذي عليه أن يثبت دعواه، ولن يجد إلى ذلك سبيلاً.

كيف تخلى المسلمون عن الشريعة؟



الفقه الإسلامي هو الضمان لبقاء الفكر الإسلامي

أوضحت في أول هذا البحث أنه لا يوجد شيء يعبر عن الفكر الإسلامي مجرداً عن كل تأثير خارجي إلا الفقه الإسلامي، وهذا يعني أن الفقه هو الضمان لبقاء الفكر الإسلامي خالصاً ومعبراً عن عواطف المجتمع المسلم وأفكاره ونزعاته التلقائية، وردود فعله إزاء الأحداث الخارجية.

ولقد قال الأستاذ جيب: يكاد أن يكون مستحيلًا عدم تقدير التأثير الذي حصل لهذا النشاط القانوني على الفكر الديني للمسلمين؛ فحينما أسست علوم وقواعد الفقه وضعت لا فقط إطاراً راسخاً للمثل الإسلامية، الواجبات الخلقية والعلاقات البشرية - مع شيء من المرونة المقبولة لدى المذاهب الأربعة - ولكن القانون نفسه الشريعة حددت بصفة نهائية دستور الطائفة الإسلامية، وتمثل الشريعة بالنسبة للمسلم كل ما يمثله الدستور بالنسبة للولايات المتحدة الأمريكية وأكثر من ذلك أيضاً؛ فقد وضع لجميع المؤسسات والجماعات الإسلامية

تنظيمات بقيت منذ تلك الساعة وإلى الآن طُغراء^(١) الثقافة الإسلامية على الرغم من الصعوبات التي اجتازتها في العصور الأخيرة، وقد عبر وساهم بقوة في خلق طائفة إسلامية موحدة على الرغم من الانقسامات والخلافات السياسية، ولا يزال على الرغم من نقد العصريين والإصلاحيين المسلمين، الصورة الممثلة وحدها لما لا يمكن أن يكون غير وحدة العقيدة الخالصة عند المسلمين.

تضييق نطاق الشريعة إلى قانون المسلمين لأحوالهم الشخصية

وعظم أهمية العمل تستوجب أن توجد وتؤسس وحدة ذلك القانون وتلك الرابطة الثقافية وتفرض أن يعطى لها جزء عظيم من الطاقة الحية التي للطائفة، وقد كونت بدون أي شك الضمان الأكبر للحضارة الإسلامية، وكذلك أكبر إتماماتها التي لم تتم بعد، وقد جندت قاداتها في كفاح طويل وشديد لنفي كل الأنظمة القانونية والعرفية التي تتعارض مع الشريعة في مجموع الشعوب التي تنخرط في دار الإسلام ذلك الكفاح الذي لم يكن يجد إلا تأييداً قليلاً من الرؤساء الزميين في حين أن أولئك القادة لا يملكون حتى منظماتهم الدينية (الكهنوت).

(١) الطُغراء: هي العلامة التي تكتب أعلى الرسالة وتحمل نعوت الحاكم وألقابه، وهي تشير إلى معنى السمة المميزة للثقافة الإسلامية.

وإذن فوجود هذا الإطار الفقهي لأنظمة الإسلام وأمته، ظل حافظاً للجهود التي بذلها المسلمون طيلة العصور لإيجاد البناء والفكر الدينيين في الإسلام. ولم يستطع المستعمرون أن يفرقوا وحدة المسلمين بمجرد احتلال أراضيتهم والسيطرة عليها، لأن جامعة الإسلام ظلت محفوظة مع ذلك بسبب الأخوة الدينية التي أحمتهما العقيدة والسلوك المبني على الشريعة كما لاحظ ذلك جوستاف لوبون في كتابه «التوازن العالمي بعد الحرب الكبرى»، لذلك لم يهتم المستعمرون في مقاومة العقيدة نفسها مباشرة ولا في منع ممارسة الشعائر للمسلمين، وإنما اهتموا بمسح الأحكام الشرعية في المحاكم وفي عقول المتعلمين للقانون، وقد نجحوا في ذلك حيث حذفوا مع الشريعة إطار الوجود الإسلامي للطائفة الإسلامية وللمسلمين.

وانتزعوا من العلماء مركز القيادة في صفوف الأمة، حيث رفعوا إليها كنتيجة عملية من تكونوا على صورة المستعمر من لا يعرف الشريعة ولم يتلق الفكر الديني الذي تحفظه.

ورث المسلمون عمل الاستعمار في بلدانهم وصاروا يعتقدون في عدم صلاحية الشريعة

ويقول الأستاذ المودودي: إن أول قطر بدأ فيه إلغاء الشريعة الإسلامية هو الهند، وبيان ذلك أن الشريعة الإسلامية هي التي كانت قانون الدولة العام في

الهند حتى بعد أن قام فيها الحكم الإنجليزي، فكانت يد السارق مثلاً تقطع فيها إلى سنة ١٧٩١، ولكن الإنجليز أخذوا بعد ذلك يلغون القانون الإسلامي أناً فأناً ويستبدلون به القوانين الوضعية، حتى تم إلغاؤه إلى أواسط القرن التاسع عشر، ولم يبق منه تحت النفاذ إلا ما كان يتعلق بمسائل النكاح والطلاق وغيرهما على اعتباره قانون المسلمين لأحوالهم الشخصية. ثم على منوال الحكومة الإنجليزية في الهند نسجت الأقطار التي كانت حكومات المسلمين قائمة فيها، فصاغت جميع ولايات الهند المسلمة قوانينها العامة شيئاً فشيئاً حسب قالب القانون الجاري في الهند البريطانية، وضيق نطاق الشريعة إلى قانون المسلمين لأحوالهم الشخصية، والحكومة المصرية غيرت نظامها القانوني حسب القانون الفرنسي سنة ١٨٨٤ ولم تترك في حوزة المحاكم الشرعية واختصاصاتها إلا الفصل في مسائل المسلمين الشخصية كالنكاح والطلاق والإرث وما يدخل في هذا الباب.

أما ألبانيا وتركية فما كانتا لتقتنعا بهذا القدر من إلغاء الشريعة فأعلنتا في القرن العشرين بكل جراءة أنهما دولتان لا دينيتان، فغيرتا قوانينهما حسب قوانين إيطاليا وسويسرا وفرنسا، وأدخلتا حتى على قانون المسلمين للأحوال الشخصية تعديلات سافرة لم تكن قد تجرأت على مثلها ولا أي حكومة غير مسلمة في العالم، فقررّ تعدد الزوجات أمراً غير مشروع في ألبانيا، وحُرِّفت أحكام القرآن الواضحة القطعية المتعلقة بالنكاح والطلاق والإرث في تركية، فما بقيت للمسلمين اليوم دولة في العالم ترى فيها الشريعة الإسلامية على أنه قانون الدولة

العام ما عدا قانون الدولة السعودية واليمن، وإن كانت الشريعة فيهما بغير روح في واقع الأمر.

وهذه الحكومات الإسلامية التي جارت حكومة الهند البريطانية إنما كانت تحت نفوذ الغرب لا تملك من أمرها شيئاً، أو أشير عليها بأن تتبع القوانين الأجنبية لتتحرر من المحاكم المختلطة أو الخاصة بالأجانب والتي كانت ثمرة تطور سيئ لتسامح المسلمين مع غيرهم في الإبقاء على المحاكم الدينية للطوائف ضمن الدولة.

أما في البلاد العربية فقد كانت بالنسبة للقوانين المدنية منقسمة ثلاث طوائف:

الأولى: المملكة العربية السعودية واليمن والمغرب بالنسبة للأهالي. فلم يكن لهم قانون مدون، وإنما استمروا في التحاكم إلى المحاكم الشرعية التي تطبق الفقه الإسلامي.

والثانية: البلاد التابعة للدولة العثمانية وكانت تحكم بمقتضى قانون المجلة، وهي تدين للفقه الإسلامي الحنفي، أصدرته الدولة العثمانية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، فشمّل البلاد العربية التي كانت ضمن الخلافة، وبقي بعد انهيار الدولة العثمانية معمولاً به في سورية وفلسطين وشرق الأردن والعراق وليبيا.

والثالثة: اقتبست قانونها المدني من القانون المدني الفرنسي، وهذه هي مصر ولبنان وتونس والجزائر والمغرب.

ويقول الدكتور السنهوري: إن التفسير التاريخي لانقسام البلاد العربية من ناحية قانونها المدني إلى هذه الطوائف الثلاث، يتلخص فيما يأتي:

كانت هذه البلاد جميعها فيما عدا مراكش وأجزاء من اليمن، مندمجة في الخلافة العثمانية حتى القرن التاسع عشر، وكان الفقه الإسلامي غير المقنن هو المعمول به فيها جميعاً.

فاستقلت مصر استقلالاً ذاتياً تحت حكم محمد علي، ولما قننت الدولة العثمانية الفقه الإسلامي في مجلة الأحكام العدلية، لم يمتد هذا التقنين إلى مصر، وبقيت هذه على ما كانت عليه من تطبيق الفقه الإسلامي غير المقنن مع بعض من التشريعات الفرنسية وبخاصة في القانون التجاري، ثم دخلت في عصر «إصلاح قضائي - هكذا» تحت حكم إسماعيل، وامتد عصر الإصلاح إلى أوائل حكم توفيق، فأنشئت المحاكم المختلطة والمحاكم الوطنية على غرار المحاكم الفرنسية، ووضعت تقنينات حديثة تطبقها هذه الأحكام: في سنتي ١٨٧٥م و١٨٨٣م أخذت كلها من التقنينات الفرنسية، وعلى رأس هذه التقنينات القانون المدني، ومن ثم أصبحت مصر ذات قانون مدني مقتبس من القانون المدني الفرنسي.

وضمت فرنسا الجزائر إلى بلادها في سنة ١٨٣٠م فامتد القانون الفرنسي إلى الجزائر بهذا الضم، ثم أعلنت فرنسا حمايتها على تونس فمراكش وأدخلت فيها تقنينين متماثلين: الأول لتونس في سنة ١٩٠٦م، والثاني لمراكش في سنة ١٩١٣م، وهما تقنينان مقتبسان من القانون المدني الفرنسي، ولكنهما أحدث منه عهداً وأكثر مسaire لحركة التقدم القانوني. «هذا أثر الدعاية التي قام بها ليوطي لما وضعه من قانون للأجانب في المغرب لا للمغاربة».

ولما تفككت الخلافة العثمانية بعد الحرب العالمية الأولى دخلت سورية ولبنان في الانتداب الفرنسي، والعراق وشرق الأردن وفلسطين في الانتداب البريطاني، واستقل الحجاز ولكن الملك ابن السعود استولى عليه وأدمجه في نجد، وجعل منهما المملكة العربية السعودية، وبقي اليمن مستقلاً كما كان، وكان الإيطاليون قد استولوا على ليبيا قبل الحرب، ولكنهم لم يغيروا قانونها المدني، وبقيت المملكة العربية السعودية على مذهبها الوهابي، واليمن على مذهبه الزيدي، كذلك بقيت سورية بالرغم من الانتداب الفرنسي، والعراق وشرق الأردن وفلسطين بالرغم من الانتداب البريطاني على مجلة الأحكام العدلية، أما لبنان فقد ترك وكان لا يزال تحت الانتداب الفرنسي إلى القانون المدني اللبناني، وهو قانون مقتبس من القانون المدني الفرنسي، ولكنه متقدم عليه من ناحية الموضوع متأخر عنه من ناحية الصياغة .

وهكذا انقسمت البلاد العربية إلى الطوائف الثلاث التي قدمنا ذكرها، وهكذا ورثت الدول العربية والإسلامية عمل الاستعمار في بلادها وكأنه شيء مقدس؛ لأن الدعاية الاستعمارية جعلتهم يعتقدون في عدم صلاحية الشريعة الإسلامية للاستمرار في محاكمتنا القومية.

أمةٌ بدُون قانون



المحاكم في المغرب أيام الاستعمار الفرنسي

هذه الكلمة قالها الدكتور محمود عزمي - رحمه الله - حينما زار المغرب والحركة الاستقلالية في أشدها، وسمع من الوطنيين المغاربة شكائهم من توجيه المواطنين للمحاكمة أمام المحاكم المخزنية التي لم تكن تحكم بمقتضى قانون جنائي ولا مدني ولا نظام مسطرة^(١) جنائية ولا مدنية.

والواقع أن المغرب قبل الحماية كان يملك جهازاً قضائياً كامل النظام والصلاحيية، وإن لم يكن متمتعا ببعض مظاهر التنظيمات العصرية، وكانت الشريعة الإسلامية هي المرجع الذي تؤول إليه كل القضايا. والقاضي الشرعي هو الذي يتولى الحكم في المسائل المدنية والجنائية وفي نظام الأسرة كذلك.

ولكن الحماية الفرنسية بمجرد انتصابها حدت من اختصاصات المحاكم الشرعية، وحولت قسماً منها إلى ما سمته بالمحاكم الفرنسية المغربية، ولاسيما ما

(١) المسطرة هنا بمعنى النظام المنضبط.

يتعلق بالقضايا المختلطة أي التي يكون فيها أجنبي، كما حوت قسمًا آخر إلى مكاتب الإدارة وهو كل ما يرجع للجنايات والجنح، فأصبح الباشا والقائد قضاة، لا يفصل إدارتهم عن قضائهم شيء، وأصبح المراقب المدني والمندوب المخزني الفرنسيان يمليان إرادتهما على أولئك الموظفين الإداريين، وقوت محاكم الأحبار اليهودية، وأسست المحاكم العرفية في القبائل البربرية، وهكذا أصبح القضاء موزعًا.

ولكن المحاكم التي كانت تطبق قوانين منظمة هي المحاكم الخاصة بالأجانب، فقد كانت تطبق تلك القوانين التي أشار إليها الأستاذ السنهوري على أنها قوانين مغربية، وسنتكلم عنها فيما بعد.

أما المغاربة فإنهم يخضعون للعرف في القبائل البربرية وللقانون «المغربي» حينما يرفعون للمحاكم الفرنسية، وللشريعة الإسلامية غير المقننة في محاكم القضاة.

هذا في جنوب المغرب. أما في الشمال فقد احتفظت المحاكم الشرعية باختصاصاتها فيما يرجع للجنايات والجنح والشؤون المدنية والأحوال الشخصية، وأسست محاكم إسبانية مغربية للأجانب والقضايا التي فيها أجانب.

فالأمة المغربية في الحقيقة لم تكن بدون قانون، ولكن الشريعة الإسلامية التي هي قانونها المرصّي أصبحت معطلة وملغاة؛ لأن الاستعمار جعل من تسرب القانون الأجنبي سبيلًا للقضاء على الكيان المغربي، وعلى الفكر الإسلامي في المغرب.

وهذه السياسة التي أطلقت فرنسا عليها اسم السياسة البربرية دشنتها منذ سنة ١٨٥١م في الجزائر؛ حيث أخرجت «القبائل» عن أحكام الشريعة الإسلامية زاعمة أن البربر الجزائريين هم الذين طلبوا بعث أعرافهم، وتكوين أنظمة قضائية تقوم مقام القضاء الإسلامي، وفي ٢٩ غشت سنة ١٨٧٤م ألغت فرنسا تلك الجماعات العرفية التي أسستها، وضمت القبائل البربرية إلى اختصاص قضاة الصلح الفرنسيين الذين يطبقون عليهم القوانين الفرنسية فيما عدا الاستثناءات المعروفة بقانون الأنديجينا، وفيما عدا الأحوال الشخصية فقد أبقته على مقتضى العرف، ولكن قاضي الصلح الفرنسي هو الذي يطبقه، وفي ١٠ سبتمبر ١٨٨٦م ضمت فرنسا اختصاصات المحاكم الشرعية في القطر الجزائري كله إلى دائرة قاضي الصلح الفرنسي.

أصدرت فرنسا ظهير ١١ سبتمبر ١٩١٤م لقصد إخراج القبائل البربرية من الإسلام

وهكذا جعلت فرنسا من سياسة الرجوع إلى الأعراف الجاهلية قنطرة لضم الجزائر إلى المحاكم الفرنسية وتطبيق قوانينها بعد إلغاء القانون الشرعي الإسلامي.

وبمجرد ما تم بسط الحماية الفرنسية على المغرب استصدرت الإقامة العامة الفرنسية ظهير ١١ سبتمبر ١٩١٤م في عنفوان الحرب العظمى الذي يقضي باحترام العوائد البربرية، وتظهر أهمية هذا الظهير بالنسبة لإلغاء المحاكم الشرعية من التعليق الذي كتبه المسيوريو:

«إن لظهير ١١ سبتمبر ١٩١٤م أهمية عظمى لأنه مستخرج من السلطان نفسه، وقد أقر مبدأ عدم «إسلام البربر» وهو نجاح عظيم؛ لأن السلاطين السابقين كانوا يفرضون تطبيق الشريعة الإسلامية في سائر المملكة».

فظهير ١١ سبتمبر في نظر الفرنسيين سبيل إلى إخراج القبائل البربرية من الإسلام؛ لأن الفرنسيين متيقنون أن قبول التحاكم لغير الشريعة الإسلامية تخل نهائي عن الإسلام.

ولتطبيق هذه الغاية ألف ليوطي سنة ١٩١٥م «لجنة الأبحاث البربرية» لتوسيع المناطق التي يشملها هذا الظهير، وفي سبيل ذلك استصدرت الحماية عدة ظهائر وقرارات منها ظهير ٢ يونية ١٩١٥م، وظهير ٢٧ أبريل ١٩١٩م، وظهير ١٥ يونية ١٩٢٢م، وظهير ٢٧ يناير ١٩٢٣م، وظهير ١٠ غشت ١٩٢٧م، وظهير ٤ غشت ١٩٢٨م، وكذلك قرار ٢٢ سبتمبر ١٩١٥ - ١٩٠٩م، مارس ١٩٢٨م، وقد توج ذلك كله بظهير ١٦ ماي ١٩٣٠م.

بَعْضُ مَقاصِدِ الشَّرِيعَةِ الاسْتِعْمَارِيَّةِ



القصد من الرجوع إلى العرف

وليس بصحيح أن غاية الحماية من السياسة البربرية بعث الأعراف المحلية وإنما الغاية من ذلك التمهيد للقضاء النهائي على المحاكم المغربية وإلغاء الشريعة الإسلامية، وبما أن الأعراف البربرية لا تصلح للبقاء ولا وجود لها في كثير من الحالات إلا في مخيلة القائمين على خلقها أو بعثها من مرقدتها، وبما أن اللغة الفرنسية أصبحت هي لغة الجماعات العرفية، فقد أصبح من السهل الانتقال التدريجي إلى المحاكم الفرنسية وتطبيق القوانين التي سنتها السلطات الفرنسية للأجانب على الأهالي وهي مقتبسة طبعاً من القوانين الفرنسية ما عدا في بعض المسائل التي اقتضت مصلحة الاستعمار تغييرها كما سنبين ذلك من بعد:

وللتدليل على ما قلناه نشير إلى أمرين:

(١) فيما يخص اللغة العربية، فقد صدرت المنشورات المقيمة التي تفرض على أعضاء المحاكم العرفية استعمال اللغة الفرنسية في جميع الوثائق

والمستندات، وقد صرح المحامي «بيكار» في جلسة عقدتها اللجنة المكلفة بدرس نظام العدلية البربرية بتاريخ ٢٦ فبراير ١٩٣٠. أن أعضاء هذه اللجنة متفقون جميعاً على عدم تسجيل أحكام المحاكم العرفية باللغة العربية.

وقد وقع في ذلك الحين أن المراقب المدني (ينوط) وخليفته (كوزيني) في ناحية تازة أخذوا يميزقان الرسوم العدلية المكتوبة باللغة العربية، إذا أدلى بها المتداعيان أو أحدهما، وقبل ذلك وقع في عدة جهات أخرى حتى أصبحت رسوم الزواج نفسها تسجل باللغة الفرنسية.

ويقول الأستاذ دومنبير: «من الخطر أن نترك كتلة ملتحمة من المغاربة تتكون، ولغتها واحدة، وأنظمتها واحدة، لا بد أن نستعمل لفائدتنا العبارة القديمة «فرق تسد»، إن وجود العنصر البربري آلة مفيدة لموازنة العنصر العربي، ويمكننا أن نستعمله ضد «المخزن» نفسه».

ويعترف هذا المؤلف نفسه بأن اللغة العربية هي اللغة الاقتصادية والدينية والإدارية بالمغرب، وأما البربري فيعتبرها لغة عليا، ولذلك «يجب أن تقوم اللغة الفرنسية لا البربرية مقام اللغة العربية كلغة مشتركة وكلغة للمدينة».

ويقول الكمندان مارتي: «كل تدخل من قبل الفقيه، وكل ظاهرة إسلامية يجب منعها بصرامة تامة، فنحن نبتعد من تلقائنا عن كل مرحلة تكون مرحلة إسلامية أي مرحلة تبلور، إنَّ الآراء هنا وفي كل مكان متفقة على هذه النقطة».

ويقول موريس لوجلاي: «يجب أن نعلم البربر كل شيء، ما عدا الإسلام».

(٢) فيما يخص القضاء والقانون، لم تكن الغاية من الرجوع إلى الجماعات العرفية احترام العرف، وإنما «إحلال القضاء الفرنسي بالتدريج محل القضاء العربي وإحلال الثقافة الفرنسية محل الثقافة العربية».

وقد حلل ذلك صديقنا الأستاذ الحاج عمر عبد الجليل في مقال له جاء

فيه:

«إن دعوى التشبث باحترام العوائد دعوى باطلة، فمتى كانت العوائد تمس بالمصالح الفرنسية إلا وتجد المشرع لا يعبأ بها ويخالف أقدمها وأقدسها في نظر البربر، ويكفي للتيقن من ذلك دراسة النظام العقاري للقبائل البربرية منذ تأسيس الحماية».

ثم يفصل الأخ نوعي الملكية عند الفلاح وهما أراضي الجماعات وأراضي الأملاك الخاصة، ومع تعلق البربري بأرضه كما يدل على ذلك كون أراضي البربر جلها جماعية، وكون حق الشفعة يستعمل ضمن القبيلة كلها حتى لا يخرج الملك إلى أجنبي عن الجماعة.

فقد عمدت الحماية إلى أراضي الجماعة وأخذت توزعها على المستعمرين. ففي قبيلة بني مطير مثلاً، انتزعت الحماية الأراضي من الجماعة وأعطتها

للمستعمرين في شكل إيجار كان أولاً لمدة ثلاث سنوات، ثم جدد لعشرة أعوام ثم إلى الأبد.

وفي ١٥ يونية ١٩٢٢م استصدرت الحماية ظهيراً يقضي «بتفويت العقار من قبيل المغاربة المنتمين للقبائل ذات العرف البربري، والتي ليست فيها محاكم لتطبيق الشريعة، لأشخاص أجنب عن هذه القبائل».

وقد اجتمعت شروط ووسائل التفويت في الفصل الرابع من ذلك الظهير الذي يقول: «ففي اليوم المعد للبيع يحضر الفريقان والجماعة أمام محافظ الأملاك العقارية أو نائبه، ويعلن رئيس الجماعة نتائج بحثها، وإذا كان الفريقان ما يزالان مستعدين يتبادلان حيناً وفاقهما، إن وفاقهما ونتائج بحث الجماعة كيفما كانت تسجل في محضر جلسة يثبته المحافظ في دفتر خاص معرف به، وممضي من قبل رئيس المحكمة الابتدائية، ولا تعطى أي نسخة منه، وفي نفس الوقت يسلم المحافظ مطلب محافظة الملك المفوت، يقدمه المشتري باسم البائع».

ولإدراك مدى تأثير ظهير ١٥ يونية ١٩٢٢م يجب أن نتذكر أن المعاملات العقارية في القبائل البربرية لم تكن قبل هذا التشريع تتم إلا بين أفراد القبيلة الواحدة، وأن تفويت العقار للأجنبي كان محظوراً، ولكن بهذا التشريع الجديد تقدم المحافظون على العوائد البربرية باسم احترام تلك العوائد لتحطيم قاعدة

أساسية من العرف، لأن تلك القاعدة غير مرغوب فيها لأنها تحول دون انتشار الاستعمار الفلاحي في قبائلنا.

ولا شيء في نظر المستعمرين يقف في وجه مصلحة الاستعمار العليا.

وهذا نموذج يبين الغاية من كل التشريعات التي طبقها الاستعمار في بلادنا، فالقوانين التي كانت تشرع إنما كانت تراعي مصلحة الاستعمار والجلالية الأجنبية والقضاء على كل مقومات الوجود المغربي.

ومع أن المحاكم العرفية قد ألغيت بفضل الاستقلال، فقد ذكرنا ببعض الغاية من تأسيسها ومن العودة إلى العرف لنبين مقاصد المستعمرين من التشريعات التي وضعوها.

القوانين الفرنسية في المغرب

ولنزداد معرفة بمقاصد المشرع الفرنسي في تشريعاته يجب أن ندرس طريقة وضع القانون المغربي وبعض الأسرار التي تكتنف مواده، عسى أن يدرك مواطنونا ولاسيما رجال الفقه والقانون منهم أن القوانين التي بين أيدينا والتي يريدون تطبيقها في عهد الاستقلال والتوحيد ليست صالحة للبقاء، ومراجعتها لا تكفي. لأن في دسمها سُمًّا لا يمكن التوقي منه، وإنما يجب أن نضع قوانينها من جديد

مستمدين لها من الشريعة الإسلامية، غير مقصرين في تفهم المراحل القانونية التي اجتازتها بلادنا.

فلننظر أولاً في أسباب الدولة الاستعمارية التي جعلت الحماية تعجل بوضع قانون مغربي تقضي به المحاكم الفرنسية المغربية، وتخرج هذا القانون هجيناً، أي مختلطاً من عدة عناصر فرنسية وأجنبية.

فأهم القوانين الفرنسية في المغرب اثنان: أولاً، قانون الحالة المدنية للفرنسيين وللأجانب المقيمين في منطقة الحماية الفرنسية بالمغرب D.C.C، وثانياً: الظهير المتعلق بالعقود والالتزامات. D.C.C.

ظهير الحالة المدنية

فظهير الحالة المدنية وضعه المسيو جوفر دولابارديل Geoffre de la Pardelle من رجال القانون الدولي الخاص.

وقد راعى في وضع مشروعه الحالة التي كانت عليها الامتيازات القنصلية في المغرب قبل الحماية، فمن المعلوم أن القناصل الأجنبية أصبحت تتمتع في أيام الاستقلال الأخيرة بحق الحكم في القضايا المتعلقة برعايا وتطبيق قوانين بلادهم عليها، وبما أن اتفاقية الحماية لم تنص على إلغاء هذه الامتيازات القضائية وبما أن معاهدة الجزيرة أقرت مبدأ الباب المفتوح والحرية التجارية في المغرب أي مبدأ

المساواة بين الفرنسيين وبين غيرهم من الأجانب. فقد أرادت فرنسا أن تسوي بين أولئك الأجانب وبينها في جهة القضاء وجهة الاختصاص حتى لا يبقى خطر الرعايا الأجانب والمحامين بهم معكراً عليها سير الحكم في بلاد الحماية الجديدة.

وقد كانت فرنسا تحسن صنغاً لو أنها عملت على إلغاء هذه الامتيازات لفائدة المحاكم المغربية والقوانين المغربية احتراماً على الأقل لعقد مدريد، ولكنها فكرت في إلغاء الامتيازات لفائدة سيطرتها وقضائها والقانون الذي تضعه هي. وطبعاً فإن إقناع الأجانب بالرجوع إليها في القضاء استوجب منها استعمال سياسة تتسم بالمرونة وبعث الثقة في نفوس الدول التي يهمها الأمر، مع خلق قضاء وقانون فيه امتيازات أمام الأهالي تحل محل الامتيازات القنصلية.

وإزاء بعض الضمانات المعطاة لهم قبلت الدول الأجنبية أن تترك لفرنسا احتكار القضاء في المغرب، «ومن المؤكد أن إلغاء الامتيازات القضائية لم يقض على الامتيازات التشريعية التي بقيت في مظاهر كثيرة».

وقد بين م. دولابارديل في مقدمة مشروع الظهير الراجع للحالة المدنية الغاية من هذا التشريع في قوله: «في المغرب حيث المساواة الاقتصادية في الحرية التجارية هي القانون الأساسي للحماية فيما يرجع للأجانب طبقاً لاتفاق ٤ نوفمبر ١٩١١، المادة الأولى، وطبقاً لمذكرات برلين»، فإن الحالة الشخصية لا ينبغي أن

تغير بحيث يبقى الأجانب المتمتعون بجميع الحقوق الخاصة المعترف لهم بها من قوانين بلادهم في عهد الامتيازات. متمتعين بها ولا يقبلون أن يخسروها بدخولهم لدائرة اختصاص محاكم الحماية، فمساواة الأجانب بالفرنسيين في ميدان العدالة واجبة بنفس القوة التي هي في تونس.

وإذن فالقانون يرمي إلى قيام مساواة قضائية بين الفرنسيين والأجانب في دائرة القانون الخاص بالأجانب، وفي الوقت نفسه إلى احترام الحالة المدنية لكل متقاض، وللوصول إلى الجمع بين الاحترام والمساواة معاً، ونظراً إلى أن القضاة وإن رغبوا في أن يطبقوا على كل شخص قانونه الوطني المتصل بالحالة المدنية فقد تبين استحالة ذلك دائماً، لذلك رأوا من الضروري وضع قانون دولي «يجمع في شكل واحد النظريات المقبولة غالباً».

وقد استمدت لجنة المشروع من أشغال المؤتمرات العلنية الدولية أو أعمال مؤتمرات لاهاي، ما ساعدها على جعل الأجانب يقبلون مبدأ المساواة التي تريدها.

ومن الوجهة النظرية، فقد اقتبست من المدرسة الإيطالية العصرية التي اعتمدها قوانين حديثة في إيطاليا وإسبانيا واليابان، كما اعتمدت في فصول كثيرة على القوانين المدنية الألمانية والإسبانية والإيطالية، والغرض من ذلك كله إرضاء الظروف السياسية القائمة.

ولم يغفل م. دولابارديل أن يختم مقدمة الظهير بالإشارة إلى أن قانون الحالة المدنية زيادة على عقيدته الدولية هو «عمل جماعي» مستلهم من تشريعات الدول التي يهملها الأمر.

وعليه فظهير الحالة المدنية كان واجباً عليه أن يؤكد الحرية الاقتصادية والمساواة والحرية القانونية.

وقد وضع أساس الإرادة الذاتية «حرية الإرادة» في الشكل المدقق الآتي: «شروط الموضوع وأثار العقود يحددها القانون الذي للمتقاضين النية المصرح بها أو المفهومة في التحاكم إليه» (الفصل ١٣ - ١).

وهكذا فإن ظهير الحالة المدنية يحقق الوعد الذي واعدت فرنسا به الدول إذا قبلوا قضاءها أن تحتفظ لهم بالحرية الاقتصادية والمساواة العادلة بينهم وبين الفرنسيين.

ونلاحظ من الفقرات التي نقلنا عن المدخل الذي كتبه م. دولابارديل:

(١) إنَّ الحماية نفسها لم تكن مختارة فيما وضعته من قوانين، وإنَّ المصلحة الاستعمارية الجماعية أي الراجعة لكل دولة يهملها الأمر روعيت تماماً في أثناء التشريع، وذلك مقابل مصلحة استعمارية أجنبية هي قبول الأجانب

التحاكم إلى القضاء الذي وضعت الحماية لهم، والقوانين التي شاركوا معنوياً ولأسباب التوازن الاستعماري في وضعها.

(٢) إن هذه القوانين وضعت بروح الامتيازات الأجنبية، فهي لم تنظر أبداً إلى مصلحة الشعب المغربي، كلما كان الأمر بينه وبين دولة أجنبية، وإنما عملت لتصنع امتيازات جماعية تحت قيادة فرنسا، هذه القيادة التي هي امتياز آخر أيضاً، مكان الامتيازات الخاصة بكل دولة أجنبية.

(٣) إن أمريكا وإنجلترا لم تقبلتا الدخول في ذلك الوقت في هذا النوع من الامتياز الجماعي واحتفظتا بامتيازاتهما الخاصة إلى زمن متأخر، وما ذلك إلا لأنهما يعلمان أن القوانين التي وضعت روعي فيها مصلحة فرنسا والمستعمرين الفرنسيين أكثر من غيرهم.

(٤) وكمثال لهذه الامتيازات نجد:

(أ) أن الفرنسيين والأجانب المقيمين في المغرب يحتصون بحقوق كاملة، ويحرم منها المواطنون المغاربة، ففلسفة القانون المغربي المزعوم مبنية على تفوق الأجانب على المغاربة كيفما كان الحال، والمعروف أن الجماعات والدول تسعى السعي الحثيث وتقوم بالوسائل المختلفة والجهود المصنوية وربما بالكفاح المتوالي للوصول إلى اعتراف الوطنيين في بلد ما، لتلك الجماعات أو لرعايا تلك الدول الأجنبية بالحقوق التي يمارسها المواطنون المحليون، وهذا أقصى ما يطمعون في البلوغ إليه. ولكن دول الامتيازات الأجنبية جعلت الأمر على العكس؛

فهي فرضت على الأهالي تفوقاً للمواطنين الأجانب، وجاءت الحماية فأقرت هذا التفوق وأعطت لفرنسا نفسها امتيازاً أكثر بصفتها عميدة الدول الأجنبية المستفيدة من نظام الحماية المفروض.

(ب) والعادة أن الأجنبي إذا دخل بلداً أجنبياً عنه أصبح تحت سيادتين:

سيادة وطنية، وسيادة القانون الذي تفرضه الدولة التي ينزل عندها، والقانون الذي ينظم علاقات الأفراد التي فيها عنصر أجنبي يُعرف باسم القانون الدولي الخاص، وينقسم موضوع القانون الدولي الخاص إلى قسمين: قسم يتعلق بالاختصاص الدولي وإجراءات التنفيذ من الوجهة الدولية، بحيث يبين متى تختص محاكم البلاد المغربية دون غيرها من الأقطار بنظر الدعوى التي فيها عنصر أجنبي، وما هي المسطرة التي يجب أن يسار عليها في رفع القضية وطرق الدفاع والمرافعات، وتنفيذ الأحكام الأجنبية، فإذا حصل بين مغربي وبين إنجليزي في ألمانيا عقد على شيء فمن المختص بالنظر في النزاع حول ذلك العقد؟ والقسم الثاني يبحث عن القانون الذي تحكم به المحكمة في القضية التي فيها عنصر أجنبي.

وعرف القانون الدولي الخاص بأنه مجموعة القواعد العامة التي تبين «أولاً» القانون الواجب التطبيق من بين قوانين بلدين أو أكثر في قضية بها عنصر أجنبي. «ثانياً» المحكمة المختصة بنظر قضية يتنازع الاختصاص فيها قضاء بلدين أو أكثر.

(ج) فالقانون الدولي الخاص، إنما يشمل مسائل القانون واجب التطبيق، وأمر المحكمة المختصة، ولا يدخل فيه مركز الأجانب أو حالتهم أي معرفة ما يمكن أن يتمتع به الأجانب من حقوق وما يمكن أن يتحملوه من تكاليف في الدولة التي يوجدون على أرضها، إذ أن هذه المسألة يصح دخولها في دائرة القانون الدولي العام لأنها إنما توجد بين الأجانب وبين الدولة باعتبارها سلطة عامة.

وكذلك لا تدخل في القانون الدولي الخاص مسألة الجنسية - ويلحق بها الوطن والدين؛ لأنها تحدد في كثير من الأحيان القانون الواجب الحكم به؛ لأن هذه تدخل في دائرة القانون الدستوري؛ لأن القانون الدستوري هو الذي يحدد من الوطني ومن الأجنبي.

وإذن فلا محل لأن يحشر في القانون الخاص بالأجانب كل ما يرجع للجنسية وللحقوق والواجبات كما فعل ظهير ١٩١٣ م.

والأصل أن القانون لا يطبق إلا في دار الدولة التي صدر فيها ولا يتعدى سلطاته إلى ما وراء إقليمها، ولكن داخل الدار تسري قوانين الدولة على كل مقيم فيها مواطنًا أو أجنبيًا، أما فيما يخص المواطنين فذلك هو الأصل لأنهم رعايا الدولة الخاضعون لسلطتها بصفة دائمة، وأما الأجانب فلأنهم أيضًا يخضعون مدة مقامهم على أراضي الدولة إلى سلطاتها ولو كانوا مارين فحسب، وذلك مقابل تكلفتها بحمايتهم وضمان أمنهم وهذا ما يسمى بإقليمية القوانين Territorialité des

lois ويقابلها مبدأ شخصية القوانين Personnalité des lois وهي تقضي بسريان قانون الدولة على أبنائها داخل أراضيها وخارجها ولا يسري على غير رعاياها.

وشخصية القوانين كانت متبعة في أوروبا بعد أن أسقط الغزاة الجرمانيون الدولة الرومانية الغربية.

وكان المعول عليه بحسب هذه القاعدة الأخيرة، في معرفة القانون الذي يسري على الشخص هو تبعيته لقبيلة معينة؛ لأن التبعية للقبيلة سبقت التبعية للدولة أي الجنسية في العصر الحاضر، ولكن لما ظهر نظام «الإقطاع» La Féodalité وأصبح كل فريق من الناس تابعاً لأمير إقطاعي معين وملحقين بأرضه، انقلبت الحال وأخذت نظرية دارية أو محلية القوانين تحل محل نظرية شخصية القوانين، بمعنى أن كل شخص موجود في القطر الذي يسود فيه حكم الأمير الإقطاعي يخضع لعادات هذا القطر سواء أكان من أهله أم لا، كما أن قوانين هذا القطر أصبحت لا تسري خارجه على أحد.

وتطبيقاً لهذه القاعدة نرى القانون الفرنسي مثلاً يطبق على جميع القاطنين في البلاد الفرنسية، فمن ارتكب جريمة في فرنسا حوكم أمام محكمة فرنسية وطبق عليه القانون الجنائي الفرنسي سواء كان فرنسياً أو أجنبياً، ومن صدر عنه تصرف مدني أو تجاري ونشأ عنه نزاع طرح هذا النزاع على محكمة فرنسية، وطبق القانون المدني أو التجاري الفرنسي، سواء كان الخصوم وطنيين أو أجنبان.

وقد كان مبدأ شخصية القوانين سائداً؛ بحيث يفسح القانون المحلي المجال لسيادة القانون الأجنبي في كثير من المسائل بناء على مبدأ شخصية القوانين، غير أن السيادة المحلية عندما كانت تطبق هذا المبدأ كانت تفعل ذلك بمحض اختيارها، وكان في إمكانها أن تعدل عن ذلك بمجرد تشريعها الداخلي وحده، لأنها لم تكن مقيدة ولا ملزمة أمام دولة أخرى بما يقيد هذه السيادة.

ولكن هذا المبدأ كاد يختفي عندما ساد مبدأ إقليمية القوانين، أما في المغرب فإن جانباً من سيادته قد احتجبت أمام سيادة القانون الأجنبي منذ وجد نظام الامتيازات فيها، وصار الأجانب الممتازون يعتبرون فيها كأنهم موجودون على أرض بلادهم من الناحيتين القضائية والتشريعية، وهذا ما يعبر عنه بالخروج عن إقليمية القوانين، وهو امتياز خطير لا يمنح عادة إلا لأعضاء السلك السياسي على سبيل التعامل بالمثل.

على أن تصوراً كبيراً قد وقع في هذا العصر حيث استبقى الدول نظرية إقليمية القانون كقاعدة أصلية في كل ما يتعلق بالنظام العام في الدولة وحماية أرضها وأموالها وأمنها، وأخذوا بمبدأ شخصية القوانين فيما يتعلق بالأحوال الشخصية، إما تبعاً لجنسية المتقاضي كما هو الحال في مصر، وإما تبعاً لوطنه كما هو الحال في إنجلترا وأمريكا، وقد اتجهت البلاد المشرقية حديثاً إلى تغليب التطبيق الإقليمي للقانون اتباعاً لسنة الحضارة الحديثة ومحافظة على السيادة القومية في

البلاد، وأول من أخذ بذلك من دول الشرق هي اليابان، ثم حذت حذوها تركيا وفارس ثم مصر بعد اتفاقية مونترلو.

أما تفوق فرنسا على الأجانب المقيمين بالمغرب وتفوق هؤلاء الأجانب على المغاربة، فيتجلى زيادة على صراحة التشريع من المناقشات الأولية التي قامت في اللجنة عند وضع دي لا بارديل لمشروع الظهير المتحدّث عنه، فقد كان عنوانه بعبارة «وضعية الأجانب» فاعترض على ذلك م. كوينه، عضو اللجنة؛ لأن عبارة «وضعية الأجانب» عامة وتشمل حتى الفرنسيين، وينبغي على ذلك أن الفرنسيين سيعدون أجنب في المغرب، وبعد مناقشة سائر الأعضاء غيرت اللجنة بالاتفاق ذلك العنوان وأصبح كما يلي: «الوضعية المدنية للفرنسيين والأجانب في مراكش» وهكذا قررت اللجنة عدم اعتبار الفرنسيين أجنب في المغرب.

وحينما وصلت المناقشة إلى الفصل الأول من الظهير لم يرض بعض الأعضاء؛ لأن عبارته الآتية: «إن الأجانب في مراكش يتمتعون بجميع الحقوق التي يتمتعون بها في بلادهم» توهم مساواة المراكشيين للأجانب في الحقوق، الأمر الذي رأت اللجنة وجوب تلافيه والتصريح البين بما يخص الفرنسيين والأجانب في المغرب، وهكذا جزأت الفصل، وجعلته مادتين كما يلي: الأولى: «يتمتع الفرنسيون في المغرب بجميع الحقوق التي يتمتعون بها في فرنسا» والثانية: «ويتمتع الأجانب في مراكش بنفس الحقوق الخاصة المعترف بها للفرنسيين بلا

قيد ولا شرط، سوى القيود التي توجد في قوانين بلادهم» وفي الفصل ٣، إن حالة الفرنسيين والأجانب وأهليتهم تحدد وفقاً لقوانين بلادهم.

فالفرنسيون إذن بمقتضى هذا التشريع ليسوا أجانب في المغرب، وهم متميزون عن الأجانب المقيمين في المغرب، ولكنهم مع ذلك احتفظوا بجنسيتهم الفرنسية، وهو أسلوب غريب لا تجد له مبرراً إلا في الروح الاستعمارية التي تعمل على تجنيس الوطن قبل تجنيس الأهالي.

وقد لاحظ السيد ريفيير في تعليقه على هذا الفصل، أنه يقترب من المادتين ١ - ٢ من الاتفاقية الفرنسية الإيطالية المؤرخة بـ ٢٨ سبتمبر ١٨٩٦م والمتعلقة بتونس.

ومن المعلوم أن مساواة الأجانب بالفرنسيين خرقت على أثر الحرب الكبرى الأولى سنة ١٩١٤ - ١٩١٨م فيما يخص الرعايا الألمانين والنمساويين الذين أصبح نظامهم الخاص تابعاً لظهير ١١ يناير ١٩٢٠م و٨ يناير ١٩٢١م الذي اتخذ تطبيقاً للفصل ١٤٣ من معاهدة فرساي، وللـفصل ٩٨ من معاهدة سان جرمان.

وقد اتبع الإسبانيون في منطقة حمايتهم المغربية نفس الأمر الذي اتبعه الفرنسيون إذ اعتبروا أنفسهم غير أجانب في المغرب، بينما احتفظوا للدول الأخرى بالامتيازات القنصلية التي كانت لهم.

وفي طنجة اعتبر الأجانب كلهم سواء، أي دون تفوق للفرنسيين أو للإسبانيين عليهم.

وهكذا نرى أن التشريع الاستعماري يخضع لاعتبارات الحرب والسلام التي للدولة المستعمرة، ولا يراعى فيه عدل ولا مصلحة للبلاد ولا لأهاليها أو القاطنين فيها.

وإليك أمثلة أخرى على ذلك من هذا الظهير نفسه:

ففي الفصل التاسع ما يقضي للأجانب بالحق في طلب الطلاق أو الانفصال الجسماني طبقاً لمقتضيات قانونهم الوطني، وطبقاً لما عليه حالة الزوجين من الاتحاد في الجنسية أو الاختلاف فيها، وقانونهم الوطني هو الذي يحدد ليس فقط الممكنات والأسباب لكن حتى الآثار، وهذا الافتراق الذي قبل من فرنسا والطلاق اعتقاداً وعملاً، يظهر في بادئ الرأي أنه أوسع مما تقتضيه اتفاقية لاهاي الدولية المؤرخة في ١٢ يونية ١٩٠٢م، والذي يقضي فصلها الأول والثاني بأنه لكي يجب طلب الافتراق أن يكون الفصل والطلاق مقبولين معاً عن طرق القانون الوطني للمتنازعين، ومن طرق القانون المحلي، ويقول ريفيير: ولكن لا ننسى أنه لا يمكن أن يعتمد هنا الشرع الإسلامي الذي لا يجب التطبيق بطبعه على الأوروبيين، أما تشريعات الحماية فإنها لا تشتمل على أية تدابير خاصة ترجع للأحوال الشخصية.

فإذا كان الزوجان من جنسيتين مختلفتين، فإن القانون في فرنسا يختلف من جهة العقيدة عن ما به العمل، وتبعاً لمختلف الآراء فإنه يمكن اتباع قانون بلد الزوج، أو المكان المشترك، أو قانون الطالب للطلاق أو الفصل، وهذا ما اختاره المشرع المغربي لا في النص الصريح، ولكن الاستفادة من المسطرة المدنية في الفصل ٤١١.

فإذا تنازعت عدة قوانين في مسألة واحدة أصبح القاضي الفرنسي هو الذي يحدد القانون الذي يجب تطبيقه.

ففي الفصل الحادي عشر منه، أن الفرنسيين والأجانب لا يمكنهم أن يتزوجوا إلا طبقاً للإجراءات المقررة في قانونهم الوطني أو في التشريعات التي تصدرها الحماية في ما يرجع للحالة المدنية «وقد صدر في هذا الموضوع ظهير ٤ سبتمبر ١٩١٥م» ومعنى هذا أنه إذا وقع اختلاف في موضوع الزواج كان على القاضي في (المحاكم الفرنسية المغربية) أن يرجع إلى القانون الفرنسي إذا كان المتنازعان فرنسيين أو إلى قانون بلد الزوجين إن كانا أجنبيين.

وفي الفصل الثامن عشر إن إرث الأموال المنقولة والثابتة وتحديد مركز الورثة يخضع لقانون المتوفى وكذلك فيما يرجع لأمر الوصية.

ومعنى هذا أن الميراث يتبع جنسية المتوفى، فإذا كان الميت مغربياً والوارث أجنبياً اعتبر دين المتوفى لا جنسيته، وإذا كان المتوفى المغربي سبق له أن دخل

في جنسية أجنبية وترك أولادًا لا يزالون محتفظين بجنسيتهم المغربية فقد رأت بعض المحاكم «الفرنسية» تطبيق القانون الفرنسي ولو طلب الأبناء تطبيق القانون المغربي ورأت محكمة الاستئناف في الرباط أنه إذا اتفق الأبناء على العمل بالقانون المغربي عمل به في تلك الحالة.

ويرى ريفيير أن هذا الفصل منسوخ من المادة الأولى من المشروع الذي وضعه مؤتمر لاهاي المنعقد سنة ١٩٠٤ م.

وعلى كل حال ففي كل هذه الحالات نرى أولوية التطبيق للقوانين الأجنبية وأحيانًا للقانون الفرنسي، ونرى استبعاد الشريعة الإسلامية في كل الحالات التي يرجع فيها للقانون الوطني.

كفاية الإرادة

وفيما يخص كفاية الإرادة، فإن المسطرة المتبعة عادةً تقضي بأن العقد الواقع في إحدى البلدان يحكم مهما كانت جنسية المتعاقدين بالقانون الإقليمي، إما بصفة إجبارية أو اختيارية، والذين وضعوا القانون المدني استثنوا بعد المداولة من المسطرة التعبير البين Locus regitactum الذي كان له محل في الأشغال التحضيرية، ولم يبقوا عليه إلا في عقد الحالة المدنية (م٤٧) وعقد الزواج (م١٧٠) وعقد الوصية (م٩٩٩) وقد قرروا مبدئيًا أن رهنًا لا يمكن أن يقع على عقار موجود في

فرنسا بعقد مهما كان واثقاً، عقد في الخارج (م ٢١٢٨)، بينما القانون البلجيكي المؤرخ بـ ١٦ سبتمبر ١٨٥١ م لم يزد على اشتراط صحة العقد (م ٧٧) وبصفة عامة فإن إنجلترا وأمريكا تطبقان فيما يرجع للعقار القانون المتعلق بالمنقول، وأشد من ذلك القانون الأيرلندي الذي يمنع على المواطنين أن يوصوا في الخارج بغير الشكل الشرعي الصحيح.

والفصل العاشر من قانوننا يستوحي من مقتضيات المادة ١١ من القانون المدني الألماني حينما يعطي للمتعاقدین الذين يريدون القيام بعقد في المغرب الاختيار بين تطبيق تشريع الحماية، أو القانون الفرنسي أو القوانين والأعراف المحلية أو القانون الوطني للمتعاقدین، وذلك فيما يتعلق بالعقد القائم بين أكثر من واحد كما في العقد المنفرد كالوصية، وكذلك بالنسبة للموجبات باستثناء الزواج الذي رأينا أنه يمتضي طبقاً للفصل ١١ وكذلك بالنسبة لعقد الزواج الذي يوضع طبقاً للفصل ١٢، ولا يمكن تطبيق القانون الإقليمي على الزواج لصبغته الدينية المحض، ولا على عقد الزواج لأنه وإن كان يتعلق بأمور مادية فإنه المدخل إلى اتحاد أشخاص.

ويشير الفصل ١٣ إلى توافق إرادتي المتعاقدین، ويقول: إن الشروط الموضوعية وأثار العقد تحدد وفقاً للقانون الذي يعينه المتعاقدان صراحة أو ضمناً وفي حالة عدم ظهور قصدهم لا من طبيعة العقد ولا من ظروفهم فعلى القاضي

أن يطبق قانون بلد المتعاقدين، فإن اختلفت جنسيتهما ومحل سكنهما طبق قانون المحل الذي نشأ فيه العقد.

وإذن فللمتعاقدين أن يختاروا التعاقد طبقاً لأي قانون شاءوا ما لم يخالفوا النظام العام.

وزيادة على هذا فإن ظهور وضعية الفرنسيين والأجانب كان يعتبر ميثاق القانون الدولي الخاص في المغرب، وقد أهمل فيه اعتبار القانون المغربي لا في الأحوال الشخصية فقط، بل حتى في الأموال والعقود والجنح والجنايات.

ومع أننا نعلم النسخ الذي دخل عليه بمقتضى قانون الجنسية والحقوق السياسية للمغاربة ولا سيما بعد إعلان الدستور وغير ذلك من التشريعات الجديدة، فإن روحه وقسمًا كبيرًا من معناه ما يزالان مهيمنين على قسم كبير من قانوننا المدني.

وإذا كان الاتجاه الحديث قد اعتبر شخصية القوانين في بعض الأحوال نظرًا لضرورة الاتصال والتجارة والسياحة للمواطنين مختلفي الجنسيات، فإن الجميع متفق على ضرورة الاحتفاظ بكل ما يرجع لمظاهر السيادة للدولة وما يمنع من تطبيقه النظام العام الإقليمي.

وينبغي أن يفهم أن قواعد القانون الدولي الخاص هي قوانين وطنية لا دولية، إذ لكل دولة قواعدها تطبقها محاكم هذه الدولة كما تطبق أي قانون داخلي، فإذا ما أشارت هذه القواعد بتطبيق قانون أجنبي فليس معنى ذلك أن القانون الأجنبي يطبق لما له من السلطان، وإنما يطبق لأن المشرع صاحب السلطان في بلاده يرى تطبيقه في هذه الحالة تحقيقاً للعدالة.

ومن المعلوم أن إنجلترا وأمريكا ما زالتا تتبعان قانون الموطن طبقاً لما كان العمل جارياً به في أغلبية البلدان، وغير الدولتين يتساهلون فيما يرجع للأحوال الشخصية فتطبق المحكمة الوطنية قانون المتقاضين الأجبيين.

أما في شكل العقود فيطبق قانون محل العقد، بشرط أن لا يكون ثمة غش أو محاولة هروب من القانون الوطني أو مخالفة للنظام العام.

وفي العقار يطبق قانون محل العقار، ولكن القانون المدني الفرنسي ينص في المادة ٣ (العقارات ولو كانت مملوكة للأجانب يحكمها القانون المدني الفرنسي) ومعظم البلدان تطبق قوانينها في العقار حتى في الوصية والميراث إذ لا تعتبر هذين من الأحوال الشخصية خلافاً للنظرية الإيطالية التي سبق أن أشرنا إليها.

وفي الاختصاص ومسطرة المرافعة والتنفيذ يتبع قانون المحكمة التي يعرض النزاع عليها.

ومن هذه المقارنة نرى كيف أن وضعية الفرنسيين والأجانب في المغرب لا مبرر لها، وأن المصلحة تقضي بسن قانون جديد دولي خاص للمغرب يحصر اختصاصه في الدوائر الضيقة التي تتساهل الدول عادة فيها.

وأرى أن نفتفي أثر العمل البريطاني الأمريكي في اعتبار قانون الموطن حتى بالنسبة للأحوال الشخصية، لا سيما في هذه المرحلة التي نجتازها للتحرر من الامتيازات القضائية والقانونية الأجنبية.

وإذا كان هذا واجباً بالنسبة للأجانب فهو واجب بالنسبة للمغاربة غير المسلمين، فلا معنى لبقاء شخصية القوانين حتى بالنسبة للمواطنين المغاربة.

وقد صدرت مدونة الأحوال الشخصية، ولكنها لم تطبق إلا على المواطنين المسلمين، وكل ذلك من أثر الاستبعاد الذي وقع في تشريعات الحماية للشريعة الإسلامية.

ولا حاجة إلى تعريف الأحوال الشخصية، بل يكفي المشرع متى أراد وضع استثناء فيها أن يعددها.

وعلى كل فمدونة الأحوال الشخصية عدتُها، فجعلتُ منها الزواج والافتراق والنسب والنفقة والحضانة والوصية والإرث.

وهذا التعداد لا يمكن أن يدخل في الأحوال الشخصية بالنسبة للأجنبي لأنه في الواقع يشتمل على مسائل ترجع لتصرفات مالية كالإرث والوصية والنفقة والحضانة، وقد تساهل المشرع المغربي في عدها في الأحوال اعتداداً بما بقي من اختصاص المحاكم الشرعية، وهو ما يرجع لهذه الكتب وللوقف والأموال، بشرط أن يكون العقار غير محفظ، وأن تكون العقود لدى الموثقين المغاربة المقبولين لدى المحاكم المغربية.

ومع أن الأنظمة الاستعمارية قد جعلت اختيار الفرنسيين الزواج بمقتضى الشريعة الإسلامية أو بمقتضى الحالة الشخصية الإسرائيلية صحيحاً من جهة النظر المغربية ومن جهة النظر الفرنسية لأنه زواج عادي، فإن الظهير الصادر بتاريخ ٤ مارس ١٩٦٠م «المنشور في الجريدة الرسمية بتاريخ ٢٥ مارس ١٩٦٠م» أجاز للمغربي المتزوج بأجنبية أن يؤكد زواجه «المعقود طبقاً لمدونة الأحوال الشخصية» عند ضابط الحالة المدنية المغربي، مراعاةً للزوجة الأجنبية.

وهذا ما يبين بوضوح أن المشرع المغربي ما يزال يقص من القانون العام المغربي حين يحافظ للأجانب على حالتهم الوطنية في الأحوال الشخصية، وحينما يطلب من المغربي المتزوج بمقتضى نظام تأكيد العقد المدني مراعاةً لزوجته الأجنبية.

كفاية العقد

لقد اشتمل ظهير الوضعية الخاصة للفرنسيين والأجانب بالمغرب، على كفاية العقد المطلقة، حيث قرر إعراباً عن حسن نية الفرنسيين نحو الأجانب، ودفعاً للامتيازات القنصلية، في الفصل ١٣ من الظهير ما يأتي:

«إن شروط الموضوع وأثار العقد تحدد وفقاً للقانون الذي يعينه المتعاقدون صراحةً أو ضمناً وفي حالة عدم ظهور قصدهم لا من طبيعة العقد ولا من ظروفهم، فعلى القاضي أن يطبق قانون بلد المتعاقدين».

وإذن فقد اتخذ الظهير في هذه المادة ١٣، موقف الاقتناع بكفاية الإرادة وحريتها المطلقة.

وقد شرح وجهة نظر القضاة الفرنسيين بالمغرب الرئيس لوري في حفلة افتتاح الدورة القضائية لمحكمة الاستئناف بالرباط يوم ٣ أكتوبر ١٩٣٢م فقال:

«لقد تركت حرية قوية للأفراد في كامل كفاية إرادتهم أن يقرروا تبعاً لمصلحتهم إجراءات عقودهم، وهو احترام كامل للنظم الشخصية والعائلية، وذلك باختصار ما يكون دولية توفق بين جميع القوميات وتحررية تحترم كل الحريات».

وهكذا فإن حرية المتعاقدين في اختيار قانون عقدهم لا حد له، ولكن السيد لوري يذهب أبعد من ذلك إذ يقول:

«ولا يعفى الموطن على الجنسية إلا في الشؤون العقدية، فحينئذ يرجع للتشريع الداخلي، لظهير العقود والالتزامات، ولكن هذا القانون المتعلق بالوسط الاجتماعي لا يلزم إلا أولئك الذين أرادوا أن يخضعوا له، لأنهم سكتوا عن اختيار غيره، وقانون العقود هو الذي اختاره المتعاقدان اللذان يمكنهما أن يعتمدا على إجراءات أجنبية مختلفة للحكم في مختلف عناصر اتفاقهم».

ومنح هذه الحرية موجود في العمل الذي جرى في المحاكم الفرنسية بالمغرب، فقد حكمت محكمة الاستئناف بالرباط في قرار صدر يوم ١٧ ماي ١٩٣٠ م (C.T.M. 1930, p.300) بما يلي: «بناء على الفصل ١٣ فإن شروط الموضوع وآثار العقود تحدد بالقانون الذي يختاره المتعاقدان بالصراحة أو بالظروف».

وقد شرح قرار صدر يوم ٣١ أكتوبر ١٩٣٠ م (C.T.M. 1931, p.171) الأسباب التي تجعل المحاكم المغربية من أنصار حرية الإرادة:

«نظرًا لأن نظام الامتيازات سمح للفرنسيين وللأجانب أن يخضعوا عقودهم لقوانينهم الوطنية التي تُطبَّق خارجًا عن كل مسطرة محلية، وحيث إن الحماية الفرنسية المبسوطة على المغرب أبعد من أن تضعف الامتيازات القنصلية بل لا تستطيع إلا تقويتها..

ونظراً إلى أن المشرع اعتباراً لما سبق احترمت التقاليد حينما اختار من بين الأنظمة المختلفة التي تفصل بين العمل وبين العقيدة، النظام الذي يُخضع شروط الموضوع وأثار العقد إلى إرادة المتعاقدين.

ونظراً لأن الذي يستبعد وحده، هو آثار العقود التي تمس بحسن السلوك وبأمن الدولة تبعاً للنظرية التي يراها عاهل البلد، وأن النظام العام المحدد هكذا هو وحده الحد الذي يفرضه المشرع المغربي على إرادة المتعاقدين».

فإذا لم يصرح المتعاقد أن بإرادتهما فإن القاضي يبحث عن ظروف عقدهما، «طبقاً للفصل ١٣ من ظهير وضعية الفرنسيين والأجانب في المغرب». فإن على القضاة أن يبحثوا في طبيعة العقد عن القانون الذي نوى المتعاقدان اعتماده، إذا لم يكونا قد صرحا بذلك.

ويقع ذلك على الخصوص حينما تعرض نازلة لم يبت فيها القانون المحلي، والتي لها على العكس قانون خاص في الخارج «محكمة الاستئناف بالرباط ١٣

أبريل ١٩٢٠م» (T.M. 8 Novembre 1923, No. 100)

وحينما يكون المتعاقدان من جنسية فرنسية فإنهم يحملون على قصد الرجوع إلى القانون الفرنسي «محكمة الاستئناف الرباط ٢٧ يونيو ١٩٢٣»

(T.M. 8 Novembre 1923, No. 100)

وأخيراً ينبغي أن نشير إلى قرار أكد العمل المطلق، ولكنه وضع حداً للحرية غير المحدودة: «المسألة العقائدية التي يقع فيها بفرنسا جدل حول وجود قانون يخرج عن حرية المتعاقدين لا محل لها في المغرب؛ حيث إن المشرع احتراماً لشخصية قانون مختلف الرعايا الأجانب أعلن رسمياً كفاية إرادتهم التي لا يمكن أن تحصر إلا إذا كان النظام العام للحماية مهدداً» (محكمة الرباط ١٨ ماي ١٩٢٨ م). (Art. 78811, P137-1928 j.n.r.i.1928).

ولم يشعر الفرنسيون بخطورة هذه الحرية المطلقة لإرادة المتعاقدين التي تتنافى هي نفسها مع النظام العام إلا بعد وقت حيث أخذوا يتراجعون دون أن ينسخوا ما وضعوه نظراً لصالحهم الاستعماري، وقد قال م. لوفي سوسان في رسالته عن الغبن ص ٥٥ بعد أن استعرض الأعمال التي قضت بها المحاكم ما يلي:

«الواقع أن المشرع في المغرب أقل مناصرة لحرية الإرادة المطلقة مما يظنه البعض. فهناك أسباب كثيرة تجعلنا نؤول بشكل حذر الفصل ١٣».

إن الفصل ١٣ ليس إلا النقل اللفظي للفصل الأول من ملتمس معهد القانون الدولي «مؤتمر فلورانس ١٩٠٨ م»، وهو راجع فقط إلى القانون التكميلي للالتزامات، كما قاله الأستاذ دولابارديل في فتوى له: «الفصل ١٣ يوضع لا بصفة مطلقة في مجموع القانون، ولكن بصفة نسبية في حدود مبدأ كفاية الإرادة،

يعني تحت تحفظ المسطرة الأساسية التابعة لقانون العقود ومقتضيات النظام العام الخاضع لقانون القاضي».

ثانياً: فإن الذي حرر الظهير المتعلق بالوضع المدنية هو السيد دولابارديل الذي هو كعالم قانوني قاوم دائماً الحرية المطلقة.

وأيضاً فهناك مانع آخر لكفاية الإرادة المطلقة هي الروح العامة للظهير الذي أراد توسعة كبرى في النظام الشخصي، وكثيراً ما تصيح الكفاية المعترف بها للمتعاقدين عائقة عن تطبيق القانون الشخصي في الوقت الذي تكون المصلحة قاضية بتطبيقه.

وأما اعتذار العمل بإرضاء المحافظة على الامتيازات القنصلية فلا يثبت عند البحث، لأن قناصل الدول حينما كانت تعرض عليها النوازل كانت تحكم فيها طبقاً لقانونها الوطني لا ما يختاره المتعاقدان.

وإذن فقد تطور الرأي إلى أن كفاية الإرادة ليست على إطلاقها حتى في المغرب.

وينبغي أن لا نذهل عن التحديد الذي وضعه م. باتيفول في كتابه عن تنازع القوانين في مسائل العقود، فقد قسم القوانين إلى أمرة من جهة ومباحة أو تكميلية من جهة أخرى.

والحقيقة أن قانون الكفاية يقضي لا بكون الإرادة تحررت من كل إلزام خارجي ولكن فقط أنها تقدر على الاختيار بحرية في الميدان الذي لم يتدخل فيه المشرع.

وتصحيح هذا الفهم صالح للمغرب، وعلى عكس ما يعتقد م. لوري فالمقتضيات الأمرة من ظهير العقود والالتزامات يجب أن تطبق على المتعاقدين في المغرب، وإلا فلماذا يطبق عليهم؟

وأيضاً فإن المتعاقدين لا يمكنهما أن يختارا أي قانون أجنبي للبت في عقدهما، ومن غير شك أن القانون المختار يجب أن يكون ذا صلة بالعقد لا أن يسهل الغش.

وأخيراً فإن الحد الذي قبل لكفاية الإرادة هو نظرية النظام العام في المغرب.

ومن هنا أعيد توجيه نظر القراء إلى الآلة النفسية التي تسيّر المشرعين الاستعماريين في المغرب، فالفكرة الأولى هي رد الامتيازات إلى القضاة الفرنسيين، ثم بعد أن تأكد ذلك بدأ التقهقر في كفاية العقد.

ونحن الآن حينما ننظر نظرة مجردة عن الاعتبارات الاستعمارية لا يسعنا إلا أن نرى من الواجب إلغاء القوانين الناشئة عن هذه الاعتبارات لا تعديلها. ثم وضع تشريع مغربي يتفق مع الشريعة الإسلامية التي لا تقول بكفاية الإرادة

المطلقة أبدأ، لأنه لو ترك الاختيار للناس في كل ما يتعاقدون عليه، لخرجوا عن القانون بحسب أهوائهم.

«والمعروف في نصوص الفقه الإسلامي أن كل ما يحصل من غير رضا الطرفين مما ينبني على العقود ذات الصيغة أو المعاطاة، أو على ارتكاب ما لا يتفق مع الشريعة، لا يسمى في الفقه عقوداً بل أحكاماً شرعية» .

ولهذا عرف الحطّاب الالتزام بأنه: إلزام الشخص نفسه شيئاً من المعروف مطلقاً أو معلقاً على شيء، وحينما عرف الفقهاء العقد بأنه تعلق كلام أحد المتعاقدين بالآخر شرعاً على وجه يظهر تعلق كلام أحد المتعاقدين بالآخر شرعاً على وجه يظهر أثره في المحل، اعتبروا أولاً موافقة الشرع وهو المعروف الذي عناه الخطاب ثم ركزوا نظرهم إلى النتيجة الأخيرة للعقد دون اعتداد بالنتائج الأولية من جهة كونه يحدث التزاماً شخصياً.

وعلى هذا فالشرع الإسلامي لا يبيح للمتعاقدين أن يتفقا على ما لا يقتضيه الشرع نفسه، بل لا يعتبر من العقود إلا ما كان متفقاً مع الجاري به العمل من أحكام الشريعة، وإلا أمكن للناس أن يحتالوا بالتنقل بين المذاهب وآراء الفقهاء، ولذلك لا يقع الحكم إلا بما به العمل أو المشهور أو الراجح من مذهب مالك في المغرب.

فإعطاء الأوروبيين حق التعاقد بحرية مطلقة ولو خالف قوانين المكان، هو من عبث الحماية بإقليمية القانون، ومن التوسع في المحافظة على الامتيازات الأجنبية، وهذه المقاصد الاستعمارية تفرض علينا أن نتحرر منها، إذا شئنا إقرار المساواة في الأحكام بين المتساكنين في هذه الديار على وجه لا يمس بسيادة المغرب وكرامته، وقد رضي المستعمرون في معاهدة مدريد أن يرجعوا للأحكام الشرعية، فلماذا تجاري الحماية اليوم في استبعادها للشريعة بعد أن حصلنا على استقلالنا؟

النظام العام

وقع الحديث مراراً عن النظام العام، وهو وحده الحد الذي يوقف كفاية الإرادة في العقود بمقتضى قانون الحالة المدنية للفرنسيين والأجانب في المغرب، فماذا يريدون من النظام العام في المغرب؟

لقد أنكر بعض المؤلفين الفرنسيين وجود نظام عام في المغرب، وخصوم هذا النظام العام المغربي يتساءلون ما هو النظام؟ ومن أين يتركب؟

قالوا: لنستبعد أولاً المبادئ المهمة للشريعة الإسلامية؛ لأن كل انتصار على الامتيازات الأجنبية التي بذلت فرنسا جهودها فيه مؤيدة بالدول الأجنبية الأخرى المستقرة بالمغرب، كانت ترمي إلى الفرار من تطبيق هذا القانون المحلي

ذي الصبغة الدينية، والمختلف كثيراً عن نظريتنا القانونية «ونبه مرة أخرى إلى أن كل الجهود الفرنسية والأجنبية كانت للقضاء على الشريعة الإسلامية، وإحلال الشريعة الاستعمارية محلها».

وقد استبعد المؤلفون الفرنسيون كذلك النظام العام الفرنسي الذي هو من الوجهة الدولية أجنبي عن القانون المغربي، يستوي معه في ذلك القانون الإسباني والإيطالي والإنجليزي؛ لأن المساواة القانونية بين الفرنسيين وبين الأجانب هي الأساس المتين لتنظيمات المغرب، وليس للقانون الفرنسي حق بأي صفة أن يتفوق على غيره من القوانين الأجنبية.

فهل يعتبر رفض النظام العام الإسلامي، والنظام العام الفرنسي سبباً في استحالة وجود نظام عام مغربي؟ يجيب سوسان عن ذلك بالنفي؛ فإن المغرب يملك تشريعاً خاصاً به ناشئاً عن الظهير التنظيمي، وفي بعض الميادين فإن مقتضيات هذا الظهير يجب أن تفرض رغم مخالفة القانون الأجنبي أو حتى مخالفة الإرادة الصريحة للمتعاقدين، خصوصاً وأن الهيمنة الدولية الأجنبية تخف يوماً على المغرب، وتسمح بظهور نظامه العام كما في الإجارة والكراء.

على أن الذي يظهر من الفقرة التي نقلناها ضمن قرار محكمة الاستئناف الصادر يوم ١٧ ماي ١٩٣٠م أن النظام العام المغربي هو الذي يعتبره عاهل

البلاد كذلك، وعلى هذا فقد فتحت الحماية منفذاً عن طريق العاهل لتعيين النظام العام كلما اقتضت المصلحة ذلك .

واليوم وقد تحرر المغرب من سيطرة الحماية، فهل سيقمى النظام العام المغربي غامضاً كما أراده الاستعمار؟ فلنبحث إذن عن نظرية النظام العام على العموم والنظام العام المغربي على الخصوص؟

يقول الدكتور مسلم في رسالته النظام العام أمام القاضي المصري:

«لكي نتبين جوهر النظام العام يجب أن نبدأ بضبط المصطلحات الآتية: النظام العام Ordre Public، والقواعد التي تعتبر من النظام العام. Loi d'Ordre Public، وفكرة النظام العام Notion d'Ordre Public فإن الفقهاء كثيراً ما يخلطون بين هذه المصطلحات ويستعملونها كمترادفات، الأمر الذي أدى إلى غموضها جميعاً». وإليك التفرقة:

(أ) النظام العام هو الوضع الطبيعي المادي والمعنوي لمجتمع منظم. فالنظام العام إذن وضع Etat أو حالة، وليس قانوناً أو مبدأ أو مجموعاً من القوانين والمبادئ، وهذا الوضع يكون مادياً فيشمل كل عناصر المجتمع من أشخاص وأشياء وتصرفات، ويكون معنوياً فيشمل ما يهيمن على الجماعة من عقائد راسخة، ومبادئ قانونية وأخلاقية واقتصادية، وإذن فعناصر النظام العام هي عناصر المجتمع.

ولكون النظام العام هو الوضع الطبيعي فإنه يجب الإبقاء عليه والدفاع عنه، وتتعاون كل أجزاء الجماعة المنظمة لتحقيق هذه الغاية، ويكون دور المشرع في ذلك هو سن القوانين وسير الأفراد على احترامها، أما دور الأفراد فيجب أن يتركز في احترام ما تصدره السلطة الشارعة من إرادة قواعد؛ لأن هذه القواعد إنما وضعت للمحافظة على الجماعة.

وما دام النظام العام هو الوضع الطبيعي للجماعة، فهو إذن يرتبط بها، فيتطور معها ويقتصر عليها، وبالتالي لا بد وأن يكون وطنياً أي يتعلق بمجتمع معين.

(ب) أما القواعد التي تتعلق بالنظام العام فالمقصود بها هو فرض إرادة المشرع، والتضحية بإرادة الأفراد أو بما يسمى بمبدأ سلطان الإرادة، وجزاؤها بطلان هذه الإرادة الفردية إن خالفت إرادة المشرع.

أما فكرة النظام العام فهي أعم من النظام العام وأعم من القواعد الآمرة، فهي وسيلة فنية في يد القاضي، كي يصل بها إلى بعض النتائج، فمثلاً حين يقرر القاضي عدم اختصاصه بنظر مسألة تخرج عن اختصاصه الولائي، يقول: إنَّ عدم اختصاصه من النظام العام. وكذلك يلجأ إلى فكرة النظام العام حين يقرر إمكان اتخاذ إجراء معين بعد فوات مدة معينة؛ لأن تحديد هذه المدة من النظام العام، بل إنَّه حين يقرر بطلان عقد يقول إنَّ هذا البطلان من النظام العام.

فالنظام العام إذن وضع طبيعي، خصائصه التطور والوطنية والنسبية الزمنية أي يتعلق بمجتمع معين في وقت معين، ويمكننا أن نستخلص من التعريب الذي ذكره الدكتور مسلم، أن النظام العام هو ما يستوجب حفظ أشخاص المجتمع وأشياءهم وحقهم في التصرف الشرعي، وكل ما ناقض ذلك يكون مبايناً للنظام العام. وكذلك ما عين بالعقائد الراسخة والمبادئ الشرعية والأخلاقية وأسس الاقتصاد التي يسير عليها النظام في المغرب، يعتبر ماساً بالنظام العام، ويمكن أن يجمل ذلك في ما يرجع لمقاصد التشريع أي المصلحة العامة، وضمان حفظ الدم والعرض والمال والدين، وهذه المقاصد التي توصف بالضرورية هي النظام العام في مجتمع إسلامي.

وعليه فليس كل ما في الشريعة الإسلامية من أحكام يعتبر نظاماً عاماً، وقد اعتبر الأستاذ خلاف أن النظام العام هو ما ثبت من الشريعة بنص صريح وقطعي الدلالة كأن يكون مصدره نصاً في القرآن ودل الشارع على المراد منه دلالة قاطعة، ولم يترك لمجتهد أو قاضٍ مجالاً للاجتهاد فيه، أو يكون مصدره سنة قطعية الدلالة متواترة أو إجماع المسلمين.

وقد أصدرت المحكمة الشرعية العليا في القاهرة بتاريخ ٢٣ سبتمبر ١٩٤٦م حكماً في نازلة هي أنه في ٧ أبريل ١٩٣٧م عقدت معاهدة مودة وصدافة بين مصر وتركيا، ونص في الفقرة الثانية من مادتها التاسعة على أن محاكم كل من الدولتين تلتزم بتطبيق القانون الأهلي الخاص بالمتقاضين في مواد الأحوال

الشخصية مع عدم الإخلال بالقواعد المتعلقة بالنظام العام، ولما كان القانون التركي يقضي بتوريث ذوي الأرحام مع العصابات، فإن المحكمة قد امتنعت عن تطبيق هذه القاعدة، وقالت: فمصر ودينها الرسمي الإسلام بنص الدستور، وغالب الأمة من المسلمين لا يمكن أن يتفق مع النظام العام فيها انتهاك حرمة الدين، والخروج على قواعده، ومخالفة أحكامه الثابتة بدليل قطعي، وانعقد الإجماع عليها، ولم يخالف فيها أحد من أئمة المسلمين، بل لقد تكلم علماء الأصول فيمن ينكر الحكم الثابت بدليل قطعي والمجمع عليه هل يكفر أم لا؟

«ومن حيث إنه لا يمكن أن يقال: إنَّ تطبيق فكرة النظام العام يتعذر معه تطبيق أحكام المعاهدة؛ لأننا إنما نمنع العمل بالقانون التركي فيما إذا تعارض مع حكم شرعي أجمع عليه المسلمون لثبوته بدليل قطعي كزواج المسلمة بغير المسلم أو مساواة الذكر بالأنثى في الميراث أو ما أشبه ذلك، أما ما عدا ذلك مما يكون محل اجتهاد أو خلاف بين الفقهاء وهو يكاد يشمل أكثر الفروع فلا مانع من تطبيق القانون التركي عليه».

«ومن حيث إنه لم يخالف أحد من المسلمين في أن العصابات مقدمة على ذوي الأرحام، بل لقد منع بعض الأئمة توريث ذوي الأرحام، فيكون طلب الحكم بتوريث ذوي الأرحام مع العصابات أو بتقديمهم على العصابات غير مقبول» اهـ.

ونحن نرى أن هذا الحكم غير وجيه من جهة اعتماده على النظام العام في رفض الحكم بطلب تقديم ذوي الأرحام على العصابات؛ لأنه صدر من محكمة شرعية مختصة في الأحوال الشخصية، وقد عرضت عليها قضية ورثة مسلمين، وهي تصدر حكمها باسم رئيس الدولة المصرية وقد نص دستورها على أن دين الدولة الرسمي هو الإسلام، فكان من حقها أن ترفض الطلب لمساسه بمقتضى الدستور، وبهذا الاعتبار فإن المحافظة على دين الدولة يعتبر من النظام العام. ولذلك أرى أنه لا معنى لحصر النظام العام فيما كان ثابتاً بالقرآن أو المتواتر من الحديث مع اشتراط قطعية الدلالة؛ لأن الدلالة دائماً ظنية*، ولأن من الأحكام الثابتة ما لم يثبت بالمتواتر كأغلب الفروع، والأحسن عندي أن نفس النظام العام الداخلي في الدولة الإسلامية، بكل ما يخالف مصلحة هذه الدولة ومجتمعها، وهو اعتبار مقاصد الشريعة الإسلامية الضرورية أي كل ما يرجع إلى حفظ النفس والمال والعرض والدين، فمن يدخل في جمعية تبيع لنفسها الانتحار أو قتل الغير أو إيذاء الأجسام يجب أن يمنع؛ لأن ذلك يمس بحفظ النفس، ويدخل في هذا أولئك الذين يريدون الزعم بالاعتماد على الله وعدم العلاج ويدعون لذلك في الدول المسيحية مثلاً يجب منعهم والحيلولة دون عملهم؛ لأنه من ما يمس النظام العام وهو حفظ النفس، واللاعب بالقمار أو بما يؤدي إلى أكل أموال الناس بالباطل يجب منعه؛ لأنه يمس بالنظام العام وهو حفظ المال؛ ومثله ما لو قام غني بإحراق الأمتعة عبثاً، والذي يفتح أماكن الدعارة أو الخلاعة يجب أن

(*) راجع ص: ٨٤ من التقديم

يمنع؛ لأن ذلك يمس بحفظ العرض وهو من النظام العام، والأعظم من ذلك أن يدعو ضد التدين أو يتجاهر بأكل في رمضان في الشوارع فإنه يمنع لمسه بالنظام العام، وكل قانون يسمح في أي بلد بهذه الأشياء يجب أن يعتبر لاغياً في حكم الدولة الإسلامية؛ لأنه مما يدخل في نظامها العام فلا يمكن أن يسمح بتطبيقه في الحالات التي تساهل فيها ضمن القانون الدولي الخاص.

وإذن فيمكننا أن نقول إن فكرة النظام العام الإسلامي هي نفس فكرة النظام العام في القوانين الغربية، أي أن يكون موضوع الحكم متعلقاً بمصلحة المجتمع، ومعلوم أن مصلحة المجتمع الإسلامي في المحافظة على أمن أشخاصه وعرضهم ومالهم ودينهم.

وبما أن النظام العام يكون تارةً متعلقاً بالأشخاص وتارةً بالمعنويات فإن سلطة القاضي تقديرية فيه بشرط أن يكون تقديره موضوعياً لا شخصياً، أي أن يجتهد بناء على الأدلة الشرعية والنصوص الثابتة، لا أن يستند إلى نزعته الخاصة في العدل الاجتماعي.

وأيضاً فإن تقدير القاضي تقدير قانوني لا واقعي؛ لأن أعمال النظام العام أمر قانوني صرف، وهو بهذا الاعتبار وحفظاً لمبدأ النظام العام في الوطن الواحد، لا يتغير بتغيير شخص القاضي.

أما النظام العام في القضاء الدولي العام فهو المعروف والمنكر، وقد بسطنا أمرهما في كتابنا مقاصد الشريعة.

ملكيّة الأجانِب للأرضِ في المغرب



ومن الأمثلة التي تبين المقاصد الاستعمارية في القوانين الجاري بها العمل والتي صدر الأمر بتطبيقها مؤقتًا في جميع المحاكم المغربية بعد قانون توحيد القضاء وتعريبه، ما يرجع للتشريعات التي أصدرتها الحماية الفرنسية فيما يرجع للملكية الأجانِب في المغرب.

فمبدأ تحريم ملكية الأراضي الفلاحية على غير المسلمين ومواطنيهم من غيرهم كان أساس النظام العقاري في المغرب، ذلك أن الأرض كانت تعتبر ملكًا للطائفة الإسلامية في البلاد سواء تعلقت بملكية التربة أو بملكية المنفعة، ولذلك لا يصح لغير أبناء الطائفة أو الذميين امتلاك الأراضي الزراعية أبدًا.

يقول المسيو ميشوبليير في بحثه عن النظام العقاري في المغرب:

أما فيما يرجع لتملك الأوربيين الأرض، فيظهر أن من العبث محاولة العثور في القرآن أو في السنة ولا حتى في التفاسير والشراح على نصوص تسمح لغير المسلمين أن يصبحوا مالكيها في الأقاليم الإسلامية.

بل إنَّ القانون الإسلامي صريح في العكس، أي في منعهم المطلق من ذلك.

ويقول بعد: ومن جهة أخرى فنحن لم نتكلم على ما ينص عليه الشرع الإسلامي فيما يرجع لحقوق الملكية لغير المسلمين في بلاد الإسلام، إلا لنبين صفته التي لا تقبل التسامح في الموضوع مع علمنا بالضرورة التي تفرض علينا الاعتداد به (بالشرع) تاركين للمختصين أمر البحث في مجموعات أوراقهم عن الكيفية التي من شأنها أن تغطي على هذا الخرق الحقيقي للقانون الإسلامي.

وإذن فقد أصبح من مهمة الفرنسيين الذين يفتحون المغرب للاستعمار أن يبحثوا عن الوسائل التي يقبلون فيها الشرع المغربي ويحولونه إلى تشريع يسمح لهم بامتلاك الأراضي المغربية.

ولكن رواد الاستعمار لم ينتظروا سنة ١٩١٢م التي كان يكتب فيها نصيحته م. بيلير لبيدأوا العمل على تحقيق أهدافهم الاستعمارية فقد استطاعوا أن يحصلوا في عقد مدريد منذ سنة ١٨٨٠م في المادة ٥ منه على حق تمليك الأوربيين للعقار بشرط حصول إذن خاص من طرف ملك المغرب.

ولكن هذه المادة من عقد مدريد لم تنفذ، فجاء ميثاق الجزيرة يخفف من شدة الشرط المذكور فنصت مادته ٦٠ على أن من حق الأوربيين أن يمتلكوا العقار بغير شرط الإذن الملكي، ولكن في خصوص منطقة محيطة بالموانئ العثمانية

المفتوحة للتجارة وهي: تطوان، طنجة، العرائش، الرباط، الدار البيضاء، الجديدة، أسفى، الصويرة. أما في غير هذه الأماكن فقد بقي امتلاك العقار فيها ممنوعاً إلا إذا حصل طالب الملكية الأخير على رخصة خاصة من الملك.

وقد بقيت المقاومة المغربية شديدة طيلة أمد الاستقلال فكان الملك يعتذر دائماً عن طلب الرخص بدعوى أن الأراضي جماعية ولا تقبل التفويت.

ولما أعلنت الحماية اتجهت في أول أعمالها إلى إلغاء ما كان العمل جارياً به من تحريم ملكية الأجنبي للعقار الزراعي في المغرب، وأولت مواد مدريد والجزيرة القاضية بعدم تفويت العقار إلا بإذن سابق من الدولة، على أن المقصود به تطبيق قوانين الملك والتي يصدر الأمر بالعمل بها ملك المغرب.

وقد استصدر ليوطي من الصدر الأعظم قراراً وزارياً مؤرخاً بفتح نوفمبر سنة ١٩١٢م نشر في العدد الأول للجريدة الرسمية للحماية الفرنسية بالمغرب والغرض منه التفرقة بين ما هو ملك عام أو خاص للدولة ولا تقبل التفويت، وبين ما هو من الأملاك الخصوصية وغيرها، وعليه فقد صرح القرار المذكور بأن ما عدا ما عدده من أنواع الملكية يمكن تفويته طبقاً للشرع ولأعراف البلاد.

وقد كانت هذه هي الخطوة المهمة بالنسبة لفتح الأبواب للتملك الأجنبي للعقار، ثم جاء الظهير المؤرخ بسابع يولية ١٩١٤م مؤكداً ما في القرار الوزاري،

ومنظماً العدلية المدنية الأهلية وتحويل الملكية العقارية، ولم يتخذ صبغة تفتيش وإنما اتخذ صبغة تنظيم خارجي.

ثم صدر ظهير ٢٦ مارس ١٩١٤ المتعلق بالتصريح بالمصلحة العامة، ثم تأكد اعتبار نزع الملكية العقارية للمصلحة العامة مشروعاً بظهير ٣١ غشت ١٩١٤ م.

وقد بقي أمر تحديد المصلحة العامة التي تبيح نزع الملكية من أجلها بيد المشرع، ولذلك نجد فيما يخصنا مراسيم صدرت عام ١٩٢٧ م تعتبر نزع الملكية لإحداث أراضي الاستعمار من المصلحة العامة، وهكذا فإن تغيير القانون المغربي الإسلامي الذي يمنح امتلاك الأجانب الأراضي الزراعية أصبح ملغياً، ليحل محله قانون يبيح تملك الأجنبي لتلك الأرض.

ثم أصبح الاستعمار يسائر أسباب المصلحة العامة التي توجب نزع ملكية الأهالي للأرض التي يراد تملكها للمستعمرين الأجانب.

إلغاء مبدأ الاستحقاق

من قواعد الفقه الإسلامي أن طول المدة لا تمحو الحق لصاحبه، وأن الإنسان يمكنه أن يدعي استحقاق شيء في يد غيره، فيطالب بالبينه التي تثبت ادعاءه، وتعرض على المدعى عليه فإذا أدلى بحيازة لأمد طويل مع علم المدعي وسكوته، اعتبرت بيئاً عرفية وقوبلت بينه المدعي وحكم بمقتضى المرجحات

الفقهية التي يكون العمل جارياً بها. والمهم أن دعوى الاستحقاق تسمع، ويمكن الحكم بمقتضاها إذا توفرت لها البيّنات المؤكدة لصحتها في نظر القاضي.

ولتثبيت دعائم الملكية الاستعمارية للأراضي الزراعية وغيرها رأّت الحماية أنّ المقاصد الاستعمارية لا تتحقق في الإبقاء على مبدأ الاستحقاق الشرعي، لأنه لا يطمئن المستعمرين على مصير الأراضي التي تملك لهم، ولذلك اتخذت تدبيرين مهمين:

الأول: إحداث نظام الملك العقاري المسمى بالمحفظ.

الثاني: جعل هذه الأراضي المحفظة من اختصاص المحاكم الفرنسية المغربية. وجعل الفرنسيين والأجانِب المقيمين في المغرب من اختصاص المحاكم الفرنسية.

وهذا هو موضوع ظهير ١٢ غشت ١٩١٣م، والظهير التنظيمي المؤرخ بـ ٢ يونية ١٩١٥م المستمد من القانونين المدنيين الفرنسي والألماني، هكذا أصبح العمل بمقتضى هذا النظام العقاري بوثيقة تورين ومدغشقر التي اتخذت أساساً للأنظمة العقارية في تونس ومدغشقر وإفريقيا الغربية والصومال.

وأصبحت المحاكم الفرنسية هي المختصة في قضايا الأراضي المحفظة، ومعنى ذلك عدم قبول دعوى الاستحقاق مهما طال أمد الحيازة للمدعي.

وقد صرح م. جورج جاكير بأن هذا كما سبق قد قيل تجنيس للعقار.

وإذا كانت المحاكم الفرنسية قد أدمجت في المحاكم المغربية الآن لاسيما بعد قانون التوحيد، فإنَّ الأمر بتطبيق القوانين التي كان معمولاً بها في تلك المحاكم على المغاربة، يبقى على مبدأ عدم قبول دعوى الاستحقاق فيما يخص الأراضي المحفظة.

ومهما يقل عن مبدأ قانون تورين، في إعطاء الشخصية المدنية للأرض المحفظة والاطمئنان على ملكيتها، فإنَّ تاريخ الاستعمار في المغرب وتونس وفي إفريقيا يبين مقدار العبث الذي استعمله الفرنسيون في تطبيق هذا القانون، فقد كان الرسم العقاري معترفاً بملكية طالب التحفيظ دون أن يكون المالك الحائز على علم بأن مستعمراً أجنبياً اغتصب أرضه وأدخلها للمحافظة العقارية، وأنَّ عليه أن يتعرض في طلب التحفيظ في الأمد المعين، علاوة على الصعوبات التي كانت توضع في طريق الفلاح المغربي الذي يريد الدفاع عن أراضيه المغتصبة لصالح الاستعمار.

الغَبْنُ^(١)

ولضمان المعاملات التي يُغَبَنُ فيها الأهلي حينما يكره على بيع أراضيه للمستعمر اتخذت الحماية تشريعاً خاصاً بالغَبْنِ طبقاً لروح قانون العقود والالتزامات التونسي، ولتفصيل هذا الموضوع أكتفي بنقل ما كتبتة في مذكراتي لطلبة السنة الثانية لكلية الحقوق في مادة أنظمة الفقه عن الغَبْنِ في القانون المغربي.

إنَّ الظهير المغربي المتعلق بالعقود والالتزامات لم يوضع كله من طرف المشرع المغربي، وإنما كان اقتباساً من القانون التونسي الموضوع سنة ١٩٠٦ م.

وكانت الغاية منه تسهيل المعاملة بين الأوربيين والمغاربة، والتوفيق بين القانون المدني الفرنسي وبين الفقه الإسلامي، ومع ذلك فقد وقع تناقض بين القانون المغربي والتونسي من جهة، وبين القانون المغربي والمدني الفرنسي من جهة أخرى، لاسيما فيما يخص الغبن.

فالظهير المغربي ينص في فصله ٥٥، على ما يلي:

«الغَبْنُ لا يؤدي إلى الفسخ إلا إذا كان سبباً عن تدليس الطرف الثاني أو من يمثله أو المتعاقد باسمه».

(١) الغَبْنُ: الغَبْنُ في المعاملات يعني الخداع فيها.

وتمثل هذه الفقرة جانبين: جانباً سلبياً، والآخر إيجابياً، فالجانب السلبي هو «الغبن لا يؤدي إلى الفسخ» وهو يذكر بالفقرة ١١١٨ من القانون المدني الفرنسي التي تقول: «الغبن لا يعيب العقد باستثناء بعض العقود وبعض الأشخاص» ومقابلتهما تلهم بادئ ذي بدء توافقهما في أنه «لا فسخ بالغبن» وإن كان النص الفرنسي أقل سلبية من النص المغربي، فالغبن مرفوض الاعتبار في القانونين.

لماذا رفض الظهير المغربي الغبن؟

لأن المادة ٥٥ إنما هي اقتباس للمادة ٦٠ من القانون التونسي كلمة كلمة، والسبب في ذلك، هو محاولة الاحتفاظ بالحرية في التعامل لتسهيل تعاقد المستعمرين مع الأهالي ولو بالغبن.

ومن المعلوم أن الفقه المالكي يختلف القول فيه في أمر الغبن، فيذهب خليل إلى أن الغبن لا يؤدي إلى الفسخ ولو تجاوز القدر الذي يتغابن الناس بمثله عادة، وهو ما تنص عليه المجلة في الفصل ٣٥٦.

والذي تنص عليه التحفة أن الغبن يعتبر بالشروط الثلاثة المتقدمة، وهي المشار إليها بقول ابن عاصم:

ومن يغبن في المبيع قام فشرطه أن لا يجوز العام
وأن يكون جاهلاً بما صنع والغبن بالثلث فما زاد وقع
وبعد ما يفسخ بالأحكام وليس للعارف من قيام

هذا الرأي الأخير هو الذي كان العمل جارياً به في الشمال الإفريقي، فحينما أرادت اللجنة التي كلفتها حكومة الجزائر بوضع مدونة للفقهاء برئاسة موران، ذهب موران إلى القول بأن الفقه الإسلامي لا يقول بالفسخ في الغبن، بينما رأت اللجنة أن الغبن بما زاد على الثلث يوجب الفسخ.

ونقل السيد بيسل Pesle بعد ما عرض مختلف أنظار المالكية أن الغبن يقع إذا بيع الشيء بأكثر أو أقل من ثمنه، فالغبن يقع سواء على البائع أو على المشتري، وكلاهما يمكنه القيام به.

وهذا ما يوجد في القانون المغربي.

ويمكن للغبن أن يمس العقار وغيره في المذهب المالكي.

وإزاء الاختلاف الواقع في المذهب المالكي اتجه المشرع التونسي إلى البحث في القانون الفرنسي عن الاتجاه اللازم لقبول أو رفض الغبن، فاختارت اللجنة التونسية «الفرنسية» رفض مبدأ الغبن. ووافقها الفقهاء التونسيون اعتماداً على بعض الأقوال المالكية غير المعمول بها، وخدمة لمصلحة الاستعمار، وما سموه من بعد بالضرورة الاقتصادية للمغرب.

ولكن رفض مبدأ الغبن لم يمه القضيّة فقد وقع استثناء هو ما ينص عليه الجانب الإيجابي من المادة ٥٥ من ظهير العقود والالتزامات المغربي:

«الغبن لا يؤدي إلى الفسخ إلا إذا كان سبباً عن تدليس الطرف الثاني أو من يمثله، أو المتعاقد باسمه، وفيما عدا الاستثناءات التالية»:

ولكننا نجد في هذا الجانب الإيجابي مخالفة في النظر للقانون الفرنسي؛ لأن هذا الأخير يستثني من رفض الغبن بعض العقود وبالنسبة لبعض الأشخاص، وهو لا يتكلف حتى تعريف الغبن ما هو، وذلك محافظة على تقاليد موروثه عن الفقه الروماني «فالغبن لا يعمل إلا في بعض العقود بالنسبة لبعض الأشخاص».

وإذن فنحن أمام استثناءات هي: الفسخ بسبب الغبن بالبيع في بيع العقار، وفي الغبن بأكثر من الربع في التقسيم، وقد قرر نابليون اعتبار الغبن في البيع، حماية للملاكين، ولا اعتبار سياسي وهو ما عبر عنه القنصل الأول «بضرورة حماية أرض الوطن» أي عكس الغاية التي رمى إليها المستعمر الفرنسي في المغرب.

ولذلك فإنَّ الظهير المغربي يضيف إلى نظرية الغبن فكرة التدليس، فعيب الغبن المقبول في القانون الفرنسي معارض بعيب ممتزج بالغبن وبالتدليس في القانون المغربي، فماذا قصدت المادة ٥٥ إعطائه للغبن من جهة، وللتدليس من جهة أخرى؟

إنَّ النظرية البرتغالية هي التي تساعدنا على الفهم، فنظرية البرتغال في الغلط ليست محدودة تماماً، فقد قالت المادة ٦٦٦ من القانون البرتغالي:

«إنَّ الغلط الناشئ عن التدليس أو سوء النية من أحد المتعاقدين أو من طرف ثالث ذي مصلحة مباشرة في العقد يبطل العقد».

«التدليس في العقود هو استعمال إغواء أو تصنع لإيقاع أو إبقاء أحد المتعاقدين في الغلط».

فالقانون البرتغالي يرى بطلان العقد بسبب غلط محرض عليه، وذلك هو التدليس، وهذا ما فعله الظهير المغربي الذي أضاف للغبن العيب الثالث للرضا وهو التدليس، فالقانون المغربي محاذ للقانون البرتغالي.

ويقول المشرع التونسي إنه اقتبس الفكرة عن بعض المالكية، ونجد في المستندات المغربية نازلة تتعلق بأثر الغبن في البيع ويجب فيها بعض الفقهاء بأن المغبون يجب عليه أن يثبت أنه ممن يقع على مثله الغبن طبقاً لما جرى به العمل في قرطبة وهذا ما يتبين مع المادة ١٣٨ من المادة ١٣٨ من القانون المدني الألماني الذي يتحدث أيضاً عن ضعف أحد المتعاقدين وقلة تجربته.

وهذا ما يتفق أيضاً مع ما نقله شفيق شحاتة عن الحنفية، أي اشتراط كون مدعي الغبن يدلي بما يثبت غلظه.

وهكذا أصبح الفصل ٥٥ من الظهير المغربي يتحدث عن وضع يخلقه أحد المتعاقدين ضد صالح المتعاقد الثاني، فالغبن لا يفسخ العقد إلا إذا صاحبه

غلط ناشئ عن عمل المتعاقد الثاني أو عن طرف ثالث له مصلحة في العقد، وهذا ما يختلف عن الفقه الفرنسي الذي له استثناءات غير الاستثناءات المغربية.

ولكن هذا كله في غير المحجور أو القاصر، أما هذان فإن وضع المادة ٥٦ من الظهير تعطيهما حق الفسخ من أجل الغبن، ولو تعاقدنا بمساعدة الوصي وذلك في كل ما زاد على الثلث في العقار وفي غيره.

ويبقى بعد هذا أن القانون المغربي خالف ما جرى به العمل في المغرب من اعتبار الغبن بما زاد على الثلث ولو لم يكن هنالك غلط محرض على الوقوع فيه، حسبما سبق أن بيناه.

والمهم أن المشرع الفرنسي في فرنسا أقر قيد الفسخ بالغبن في البيع «لحماية أرض الوطن» بينما هذا المشرع نفسه أقر عدم الفسخ بمجرد الغبن بما زاد على الثلث في المغرب، تمكيناً للمستعمرين من اغتصاب أرض الوطن، وهو ما يبين المقاصد الاستعمارية في التشريع المغربي الذي عممنا العمل به، وضرورة نسخه بالعودة إلى مصدر التشريع المغربي، وهو الفقه الإسلامي.

الربا

يقول جورج جاكير في كتابه «نزع الملكية في القانون العام الشريف»

«وعلى الرغم من الإصلاح المتخذ فإنّ التشريع الإسلامي لا يمكن أن يستجيب لحاجات الحياة العصرية، إلى سرعة تحويل الملك وتسخيره بطريق القروض الربوية».

وهذا وحده يبرر إصلاحًا جديدًا، لم يكن من النافع أن يصبح الفرنسيون والأجانِب المقيمون في المغرب من اختصاص المحاكم الأهلية حتى فيما يرجع للنظام العقاري، ولذلك فموازاةً للمحاكم الفرنسية أحدث نظام الملك العقاري المسمى بالمحفظ.

ثم صرح السيد جاكير من بعد بأن هذا يعني كما سبق من قبل تجنيسًا للعقار.

وإذن فللفرار من تطبيق القانون المغربي «الشريعة الإسلامية» الذي يحرم الربا، وجميع المعاملات الربوية، وبما أن الاستعمار فتح المغرب لسيطرة رأس المال الاستعماري أي الربا بكل معنى الكلمة، فقد أعطى الفرنسيون امتيازين جديدين:

(١) تنص المادة ٨٧٠ من ظهير العقود والالتزامات المغربي على تحريم القرض بالفائدة على المسلمين، ونصها:

الفصل ٨٧٠: اشتراط الفائدة بين المسلمين باطل ويؤدي إلى بطلان العقد الذي يتضمنه، سواء جاء صريحاً أو اتخذ شكل هدية أو أي نفع آخر للمقرض أو لأي شخص غيره يتخذ وسيطاً له.

وهذا الفصل مستمد من الفصل ١٠٩٥ من مجلة العقود والالتزامات التونسية الذي يقول:

شرط الفائض في القرض باطل مبطل للعقدين المسلمين سواء كان الشرط صريحاً أو صورة هدية أو فائدة للمقرض أو لواسطة».

فالفصلان معاً يقتضيان منع اشتراط الفائدة في القرض على المواطنين المسلمين في المعاملة فيما بينهم، ومفهوم ذلك أن غير المسلمين يجوز لهم التعامل بالربا في المغرب وفي تونس. كما أن المسلمين مع غيرهم يجوز لهم ذلك أيضاً. وذلك ما يصرح به الفصل ٨٧١ من الظهير إذ يقول:

«وفي الحالات الأخرى لا تُستحق الفوائد إلا إذا كانت قد اشترطت كتابة».

ويفترض هذا الاشتراط إذا كان أحد الطرفين تاجراً.

وفي الفصل ١٠٩٦ من القانون التونسي القديم: في غير الصورة أعلاه لا يكون الفائض لازماً إلا إذا اشترط كتابةً.

ويحمل الأمر على اشتراطه إذا كان أحد المتعاقدين تاجرًا.

وهكذا أعطى التشريعان التونسي والمغربي معًا للأجانب وغير المسلمين المقيمين في المغرب امتياز جواز التعامل بالربا في تونس والمغرب، بينما منع ذلك على المسلمين فيما بينهم.

وقد حصل بعد الاستقلال أن المشرع التونسي عوضًا عن أن يلغي الامتياز المعطى للأجانب في إباحة الربا لهم، ويطبق الفصل ١٠٩٥ المانع للتعامل الربوي على جميع المقيمين في تونس على اعتبار أنه المتفق مع الشريعة الإسلامية التي هي القانون الأصلي للدولة، مسح الفصل المذكور بالقانون رقم ١٤٨ لسنة ١٩٥٩ م المؤرخ في ٦ نوفمبر سنة ١٩٥٩ م، وبذلك أصبح التعامل بالربا في تونس مباحًا بالنسبة للتونسيين والأجانب على السواء.

ويظهر أن اتجاه الحكومة الحالية في المغرب سائر نحو هذه الغاية أيضًا، أي جعل الامتياز الأجنبي أساسًا والقانون الأصلي استثناء يجب أن يلغى، وذلك أثر الغرس الاستعماري في نفوسنا.

(٢) أما الامتياز الثاني الذي أعطي للأجانب من أجل اتقاء تطبيق الحكم الشرعي بمنع الربا عليهم، فهو جعل العقارات المحفوظة من اختصاص المحاكم المغربية للأجانب، كذلك قضايا الفرنسيين والأجانب أو التي فيها فرنسي أو أجنبي.

وهكذا نرى مقاصد التشريع الاستعماري سارياً في كل فصول القوانين التي وضعها الفرنسيون والتي أصبحنا نقدسها ونعمل على تطبيقها على مواطنينا. وليس هذا الذي ذكرنا، إلا نماذج يقاس عليها غيرها وما أجدرني بكتابة كتاب خاص عن مقاصد الشريعة الاستعمارية كما كتبت مقاصد الشريعة الإسلامية.

النتيجة

والنتيجة من كل ما أسلفناه هو أن الدولة المغربية بعد أن أنعم الله عليها بنعمة الاستقلال وأصبحت الحاكمة في أمرها، والمقررة مصيرها، يجب عليها أن ترجع إلى نفسها وتستلهم من إيمانها بالذات وباللَّه قوة وعزيمة تدفعان بها إلى إعادة النظر بصفة جدية في كل التشريعات والتوجيهات الاستعمارية التي غرستها الدولة الحامية في وطننا، والتي كان غرسها القصد الأول والأخير من فتح وطننا والاستيلاء عليه حقبة من الدهر.

إنَّ من أعظم مظاهر نجاح المستعمرين في وطننا أن نجد من شبابنا المثقف مناصرين للغة الأجنبية والقانون الأجنبي بدعوى أن ذلك سبيل التخلص والتقدم، مع أنه سبيل التجرد من كل كيائنا والخروج عن وجودنا والتنكر لثقافتنا وحضارتنا.

إننا لسنا أمة بدون قانون، ولكننا أمة غنية بشريعة هائلة أعجزت الإنس والجن عن أن يأتوا بمثلها، وقد نبغ فيها رجال منابذوا الكثيرين ولم تظهر عبقريتنا في شيء كما ظهرت في الدراسات الفقهية والتطبيقات المحكمة على النوازل والقضايا الطارئة.

وكيف نقبل أن نظل متمسكين بالقوانين الاستعمارية كقانون إيجابي أو حتى كمصدر من مصادر التشريع عندنا، وقد رأينا فعلاً مقاصد المشرعين في وضع تلك القوانين، وإن فكرة العدالة والمصلحة العامة كانتا أبعد ما يخطر ببالهم في أثناء التشريع. وإنما العبرة بمصلحة الاستعمار ومصلحة أحكام الظلم لغصب أراضى الأهالي وتفويت خير أمتهم، وإقرار السيادة الأجنبية عليهم، والتفوق للمواطنين الأجانب في كل الميادين.

إن إبقاءنا على القوانين الأجنبية أو اعتبارنا لها مصدرًا من مصادر تشريعاتنا المقبلة هو عين الرضا بدوام الاستعمار والإبقاء على بذوره في نفوسنا وأفكارنا إلى الأبد.

علم مقارنة الشرائع

وقد يقال: إن إعادة النظر في القوانين الموروثة عن الحماية أمر مسلم، ولكن الاستمداد من تلك القوانين ومن أمهاتها التي اقتبست هي منها لا تضر في

شيء لأن هذا ما يعد من قبيل القانون المقارن، وهو ما يمثل التقدم الحديث لعلم القانون والتشريع، وللجواب على ذلك سننقل من فصل كتبه صديقنا الدكتور محمد صادق فهمي المقرر للجنة نقد مشروع القانون المغربي المصري لسنة ١٩٤٨ م عن أصول علم مقارنة الشرائع جاء فيه:

علم مقارنة الشرائع علم حديث، وإن أنشئت له جمعية علمية في باريس سنة ١٨٦٩ م وجمعيات أخرى في ألمانيا وإنكلترا وبلجيكا وإيطاليا، إلا أن موضوعه وطريقة العمل به والغرض منه لم يتحدد إلا في المؤتمر الدولي للقانون المقارن الذي عقد في باريس من ٣١ يوليو إلى أغسطس سنة ١٩٠٠ م، وقد حضر جهابذة علماء القانون في العالم وطبعت محاضر أعماله والتقارير المقدمة عن الأعضاء في مجلدين، ونرى أن نلخص ما وصل إليه المؤتمر من قرارات فيما يأتي:

أولاً: إن أول واجب على من يريد الأخذ بطريقة مقارنة الشرائع، أن يتخير بكل دقة القوانين التي ستكون محلاً لبحثه الفني، وفي هذا الصدد رأى بعض العلماء أن يقتصر عمل المقارنة على الشرائع المتحدة في مصدرها كالشرائع المأخوذة أصلاً من القانون الروماني، وأن تكون الأمم التي تعمل بتلك الشرائع قد وصلت إلى درجة متماثلة من المدنية والحضارة، وهذا يبعد المقارنة بين القانون الفرنسي والقانون الإنكليزي أو الشريعة الإسلامية. غير أن رأي الأغلبية اكتفى بأنه يجب الرجوع إلى تشريعات أصلية، وبعبارة أخرى يجب أن تكون المقارنة بين تشريعات لها ذاتياتها، ورؤي أن هذه التشريعات ثلاثة: القانون الفرنسي، والقانون الألماني،

والقانون الإنكليزي. وقد قرر مؤتمر القانون المقارن الدولي بلاهاي سنة ١٩٣٢ اعتبار التشريع الإسلامي مصدرًا رابعًا لمقارنة الشرائع، (مجلة القانون والاقتصاد السنة الثانية من ٢٨٩ وما بعدها باللغة الفرنسية) والحكمة في هذا التحديد ظاهرة؛ ذلك أن التشريعات التي لها ذاتيتها لها أصول معينة، ومصادر معروفة بالضبط، وتطبيقات عملية، تدل على معانيها فلا يقع الباحث في خطأ من ناحية فهمها على وجه الدقة، وينفسح أمامه المجال في جميع نواحي البحث الفني، وبهذا يمكنه تقرير المبادئ بطريقة علمية عملية صحيحة بيد أنه إذا رجع الباحث في مقارنة الشرائع إلى قانون أمة أخذته عن قانون أمة أخرى، فطبيعي أنه يجب الرجوع إلى التشريعين الأصلي والفرعي.

على أنه إذا كان القانون مأخوذًا من تشريع أجنبي وقد أدخلت على هذا القانون عند أخذه تعديلات كما هو الحال في القانون المدني المصري المأخوذ عن القانون المدني الفرنسي، وجب الرجوع إلى الأعمال التحضيرية والمذكرات الإيضاحية لذلك القانون حتى يتبين السبب الذي اقتضى ذلك التعديل.

ومن هنا يتبين أن تحديد التشريعات التي يجب الرجوع إليها عند المقارنة أمر جد هام؛ لأنه ليس من الميسور الوصول إلى معرفة تشريعات أمم العالم على الوجه الفني الذي يتطلبه البحث العلمي التشريعي والقضائي.

ثانياً: قرر المؤتمر أنه متى تم اختيار القوانين الأجنبية التي تكون أساساً للمقارنة يجب على من يريد العمل بتلك الطريقة الفنية أن يحدد موضوع بحثه ويدرسه دراسة مستفيضة في التشريعات الأجنبية التي عينها، وبعبارة أخرى يجب عليه أن يتتبع تطور المسألة القانونية موضوع بحثه من وقت نشوئها إلى الحالة التي وصلت إليها حتى يلم بها إلماماً فنياً دقيقاً.

ومتى وصل الباحث في عمله الفني إلى النص الأخير في التشريع الأجنبي الذي يدرسه، أي متى انتهى من دراسته التاريخية يجب عليه وجوباً حتمياً أن لا يكتفي بالنص كما يدل عليه ظاهره؛ لأن النص القانوني كما يقول سالي: «إذا أخذ بألفاظه فهو هيكل عظمي مجرد عن معنى الحياة، أو هو آلة في غير حركة» ويضيف إلى ذلك الأستاذ كابيتان في مقاله في كتاب مؤلفات سالي ص ٨٦: «كم يخطئ من يتصور أنه محيط علماً بالقانون المدني الفرنسي مثلاً لمجرد أنه يعرف مواد القانون المدني؛ فإن نصوص القوانين المسطورة ليس مصيرها كلها سواء، فمنها ما يبلى ولا تصبح له أهمية عملية فلا يبقى له سوى القيمة النظرية، ومنها ما يتحور طبقاً لمقتضيات الحياة العملية، وفضلاً عن ذلك فإن النصوص التشريعية في أمة ما مهما كانت كاملة لا تمثل إلا جزءاً من قانون تلك الأمة، فهناك أحكام القضاء وما تطبقه من مبادئ كما أن الكثير من القواعد التي وضعتها التقاليد تبقى بجانب القوانين المسطورة ومعمولاً بها ولو أنها لم تدون، ثم يقول الأستاذ كابيتان: «إذن فالذي يجب معرفته هو القانون الحي، وهو القانون

كما يعمل به الناس وكما تطبقه المحاكم وعلى هذا الوجه قد ترى أنه ربما لا يشابه النص إلا كما يشابه الحيوان هيكله العظمي».

ثم يعرج الأستاذ كايبتان على الصعوبات الجمة التي يلاقيها رجل القانون عندما يريد أن يعرف التطبيقات العملية لقانون بلاده، وما يلتجئ إليه الناس من حيل لا تحصى لتحويل النص أو الهروب منه وتحليل أحكام القضاء في الأحوال المختلفة. ويقول: «وكلنا يعلم مقدار الصعوبات والمتاعب التي يلاقيها من يريد معرفة أحكام المحاكم في بلده هو، فما أضعف وأضأل عدتنا عندما نريد أن ندرس القوانين الأجنبية وهي الحجر الأساسي لمقارنة الشرائع، فالمسألة ليست بهينة إذ تقتضي معرفة التشريع الأجنبي معرفة تامة».

والقاعدة ظاهرة لا تحتاج إلى كثير من البيان فليس المقصود من مقارنة الشرائع هدم القوانين الوطنية إطلاقاً، وإنما الغرض منها هو سد الثلم التي أظهرتها الحياة العملية وقضت بمعالجتها الضرورة.

على أنه يشترط أن لا تتعارض القاعدة التي يتقرر الأخذ بها مع باقي نصوص القوانين الوطنية المعمول بها، وهذا ما تمليه ضرورة الاستقرار في المعاملات المدنية.

ولا يخفى أن قواعد القانون المدني ليست وليدة الابتكار أو الخيال وإنما هي نتيجة لتطور بعيد المدى يرجع عند أغلب الأمم الأوروبية في أصله إلى القانون الروماني، وفي الشريعة الإسلامية إلى أصولها المعروفة.

ولذلك نرى أن الأمم ذات المدنية العريقة لا تعتمد إلى تغيير أو تبديل في قانونها المدني إلا بقدر؛ منعاً من اضطراب المعاملات بين الناس لأن الناس لا يستريحون إلا لما ألفوه في معاملاتهم وعلاقاتهم بعضهم مع بعض.

ولذلك كان للعرف أهميته الكبرى في تطبيق القواعد القانونية المدنية.

وعلى ذلك يجب أن يفهم جيداً أنه لا يجوز الأخذ بقاعدة جديدة وصل إليها الباحث عن طريق مقارنة الشرائع أو بغير تلك الوسيلة إلا إذا اقتضتها الظروف وأملتها الضرورة القصوى حتى لا يحدث أي اضطراب في المعاملات وحتى لا تتصادم حياة الأمة مع نظم لا تعرفها ولا تألفها.

تلك هي القواعد التي قررها المؤتمر الدولي للقانون المقارن المنعقد بباريس سنة ١٩٠٠ للعمل بمقارنة الشرائع لتعديل القوانين الوطنية وهي تتلخص في أصول ثلاثة:

أولاً: وجوب تحديد التشريعات الأجنبية التي يرجى الاستفادة من

دراساتها.

ثانيًا: أن تدرس تلك التشريعات دراسة مستفيضة من النواحي التاريخية والفنية والعملية.

ثالثًا: أن يقتصر التعديل على ما تقضي به الضرورة وتدعو إليه الحاجة الملحة.

وينبغي أن نبه أيضًا إلى أن عدم مراعاة هذه القواعد يؤدي إلى اضطراب شديد في المعاملات بين الناس، وإلى صعوبات لا حد لها في تطبيق القضاة للقوانين المقتبسة.

والآن، هل تتكون لجان التشريع التي تؤسسها وزارة العدل من أناس تتوفر فيهم الكفاءة والشروط التي ذكرها مؤتمر مقارنة القوانين؟ هل عندهم قبل كل شيء دراسة وافية وتضلع للفقهاء الإسلامي بمذاهبه وأصوله وفروعه؟

أما أن نعمد إلى ثلثة من حملة الليسانص من المغاربة أو من الفرنسيين ونضع بيدهم مقاليد التشريع ونسخ شريعة الإسلام بما يترجم لهم من مواد في القانون الفرنسي أو القانون المصري الآخذ عنه، فذلك يعني أن نصبح حقيقة أمة بدون قانون، ولو كان عندنا قانون مدون مكتوب.

هل يمكن الرجوع إلى الشريعة؟



الرغبة وقوة الإرادة

والآن بعد الذي كتبناه، يجب أن نتساءل: هل يمكن الرجوع إلى الشريعة، والتخلي عن القوانين الأجنبية؟

أما من جهتنا فنحن نرى ذلك سهلاً ميسوراً؛ لأننا أمة مستقلة تحكم نفسها بنفسها ويمكنها أن تتخذ من الأنظمة والشرائع ما تريده على شرط واحد، وهو أن ترضى عنه الأمة ويتفق مع وجهتها ومجاليتها، فلو فرضنا أننا أجمعنا على أن نجعل من بلادنا بلاداً شيوعية يطبق فيها النظام الماركسي اللينيني كما يطبق في روسيا أو الصين، أكان هنالك عائق يعوقنا أو مانع يقف في طريقنا؟

طبعاً سنجد من الدول الرأسمالية، ومن هيئات المال والأعمال ومن الذين لا يحبون أن تسود الشيوعية في العالم انتقادات وصعوبات وعراقيل، ولكن إذا

ثبتنا في موقفنا وعزمنا على أن نسير في ذلك السبيل، فإننا سنصل إلى تحقيق مبتغانا، دون أن نستطيع أحد إرغامنا على خلاف ما نريد.

وكذلك لو أردنا أن نمي النظام الرأسمالي البنكي في بلادنا، فهل سيعوقنا انتقاد الذين يرون فينا خداماً للمال ورجعيين؟ فكيف يعقل إذن أن لا نقدر على إقامة الشريعة الإسلامية في وطننا وعلى تعويض النظام القضائي والمالي المبنين على أسس رأسمالية استعمارية أجنبية بنظام تقدمي مستمد من قواعد الإسلام ومتفق مع روح المجتمع المغربي الذي مهما كان فيه من الانحراف فهو مجتمع قائم على أسس الإسلام وأخلاقه.

إن عودتنا إلى قانون الشريعة الإسلامية أمر منوط برغبتنا وبعزيمتنا، وبمقدرتنا على التحرر من بقايا الاستعمار الأجنبي الفكري في نفوسنا وثقافتنا.

الخوف من الأجنب وهم موروث

إن المستعمرين تهتز أعصابهم حينما يسمعون أن بلداً إسلامياً يريد العودة لأحكام الإسلام، لأنهم يرون في ذلك هدماً لكل ما بنوه من أسس من شأنها إذا دامت أن تُعْفَى^(١) على روح الكيان الخاص والذاتية الإسلامية المستقلة، ولا

(١) تُعْفَى: تُغَطَّى.

عتاب عليهم إذا هم أحسوا بذلك أو تأثروا من أجله، لأنهم يريدون أن يخلقوا في المستعمرات أناساً على صورتهم، وأن يروجوا ثقافتهم وأفكارهم وقوانينهم.

ولكن المسلمين عموماً والمغاربة على الخصوص، حينما يسمع مثقفوهم اليوم دعوة إلى الرجوع للشريعة، تهتز أعصابهم أيضاً مخافة أن يقول المستعمرون عنهم إنهم رجعيون أو إن ذهنيتهم لم تتحول عن حالها على الرغم مما تعلموه من علم الغرب وتقنيته، وهي هزة يجب أن لا نفرغ منها، بل يجب أن نعتبرها بمثابة خفقة القلب التي تحصل لمن يخرج وحده في الظلام أحياناً، عبارة عن ضعف الأعصاب وعدم الإرادة، سرعان ما تزول إذا تذكر الخائف أن الليل والنهار سيان بالنسبة لحركة الإنسان وسكونه، وأنه ليس هنالك كما يعلم هو يقيناً طارئاً ولا متشكلاً من الكائنات، إن هي إلا أوهام وخزعبلات.

وكما يشتد عزم ذلك الخائف فيتحدى أوهامه، كذلك يجب أن يشتد عزم الذين يضعفون خوف الاتهام بالرجعية، فيعلمون أن ذلك مجرد خزعبلات موروثه عن الاستعمار ومن إحياء رجاله، وحينئذ لا يبقى ثم مانع من العودة للشريعة، وحينئذ ستفتح آفاق العمل المثمر لبناء قوانيننا الجديدة على أسس تتفق وحالتنا الاجتماعية ومقوماتنا الدينية والخلقية.

ثم تبقى هنالك صعوبات مادية لا يمكن نكرانها، تقف في وجه الكثير من إخواننا فيرون من البعيد أو المستحيل التغلب عليها، وتكاد تنحصر هذه

الصعوبات في (التدوين)، والربا، والضمان، والحدود، وقبل أن نفصل القول في كل واحدة من هذه القضايا يجب أن نذكر بأن عودتنا إلى الشريعة لا يجب أن تكون دفعة واحدة، بل إننا في حالة شبيهة بالحالة التي كان الوحي ينزل فيها على رسول الله مُنَجَّمًا، فكان يسلك في إقرار الأحكام وتطبيقها طريق التدرج، محبة في أن يكون ذلك نتيجة اقتناع الناس وقبولهم، وكعلاج لمشاكلهم وأدوائهم، وحسبنا أن نقبل بصفة لا هواده فيها ولا شك مبدأ الرجوع للشريعة، وإذا دعت بعد ذلك الضرورة لتأخير العمل بمقتضى حكم من أحكامها فلنجعلها مثلاً من مثلنا العليا التي نعمل لها ونبذل الجهد لتحقيق تطبيقها، وليس معنى هذا أنني أبيع تعطيل حكم من أحكام الله، حاشاي أن أقصد ذلك أو أقبله، ولكنني أعرف أن المسلمين اليوم إذا طبقت عليهم الشريعة دفعة واحدة، لم يتحملوها وربما أدى ذلك بهم إلى نفرة منها، لاسيما فيم يرجع إلى الحدود، ولذلك لا بد من أخذهم بالحسنى وخلق الجو الصالح الذي يصبحون معه مطالبين بتطبيق ما لم يطبق من أحكام الله؛ ولأن يقع تأخير العمل بحكم أو أحكام من الشريعة خير من أن تعطل الشريعة برمتها؛ لأن ما لا يدرك كله، لا يترك كله.

تَدْوِينُ الشَّرِيعَةِ



ولقد أكثر المستغربون القول في مرجحات العمل بالقانون المستحدث وتكلف ابتكارها، حتى أنهم جعلوا من فضائل القانون الأجنبي أنه مدون يمكن الرجوع إلى مواده بسهولة لا تتيسر لمن يأخذ بالفقه الإسلامي إذ يجد كتبًا مفتوحة مليئة بالأقوال والشروح والحواشي.

وهي سفسطة ظاهرة التصنع؛ لأن التدوين ليس بالأمر الصعب، فلو أردنا أن نجعل الشريعة الإسلامية هي المهيمنة في وطننا لعمدنا إلى تدوين الفقه الإسلامي على الطريقة المستحدثة عند الأوربيين، ولما صعب علينا أن نملك بين عشية وضحاها دواوين من أعرق كتب القانون وأصدقها مصدرًا وأوسعها لتجارب العصور وأعراف الشعوب.

وقد دُون القانون المدني على مقتضى المذهب الحنفي في المجلة التي كان يرجع إليها القضاء في جميع أراضي الدولة العثمانية، فلم تكن المجلة أقل قيمة ولا أدون مستوى من القوانين المدونة في أوروبا، وكذلك وقع تدوين الأحوال

الشخصية الإسلامية بما فيها من زواج وطلاق ومواريث ونفقات ووصايا ونسب، وهي جوانب مهمة من أكثر ما يُحتاج إليه في حياة الناس وتصرفاتهم.

فعدم تدوين الفقه في العصر الحديث ليس راجعاً لصعوبته ولا لمشقة استخراجهِ من مظانِّهِ، ولكنه راجع إلى إعراض الحكومات الإسلامية عنه وإقبالها على ما وجهها إليه المستعمرون من قوانين أجنبية بينا مقاصدها وما كانت تهدف إليه من استعمار مادي وثقافي.

التدوين حسناته وسيئاته

على أن التدوين ليس من الأساليب المسلمة الضرورية التي يتوقف عليها قيام شريعة ما، بل قد اختلفت الأنظار فيها سواء عند المسلمين أو عند غيرهم، فقد اقترح ابن المقفع في رسالة الصحابة جعل العلم علماً واحداً، أي تكوين أحكام مدونة، وحمل القضاة على اتباعها، وإقبال باب الاجتهاد القضائي، فلم يَرُق ذلك أئمة المذاهب، ورفض مالك أن يحمل الناس على الحكم بمقتضى ما في كتابه الموطأ، وهي نظرة واسعة الأفق تريد الإبقاء على حرية النظر واستنباط الأحكام من المصادر الأصلية طبقاً لما يعرض من النوازل وما تكتنفها من الظروف، وهكذا وقع الاختلاف عند الأوربيين في نظرية التدوين، فمنهم من حبذها وذكر محاسنها، ومنهم من أعرض عنها وأطنب في بيان مساوئها.

وقد قال الأستاذ المحمصاني في محاضراته التي ألقاها بتونس ثم نشرت باسم «مقدمة في إحياء علوم الشريعة» ص ١٠٠ ما يأتي:

إن للتدوين من الناحية العلمية والعملية حسنات وسيئات، فمن حسناته أنه يجعل الأحكام الشرعية واضحة، فيعرف الناس إلى حقوقهم وواجباتهم في أمور المعاملات ويسهل على أولي الأمر تطبيقها، وعلى القضاة الحكم بمقتضاها في القضايا والمنازعات التي تعرض عليهم.

ولكن إلى جانب هذه الفوائد توجد للتدوين بعض السيئات؛ فالتدوين الرسمي يوقف الاجتهاد؛ لأنه يلزم الناس والقضاة جميعاً على اتباع مذهب واحد، أو مادة واحدة أو فصل واحد، وهو من نوع الحجر على الأحكام؛ لأنه يمنع تطورها مع الحاجيات المتجددة.

ونرى اليوم هذا الخلاف في التدوين وعدم التدوين قائماً بين البلاد والشرائع الغربية، فالفرنسيون ومن حذا حذوهم أخذوا برأي موجب التدوين، وساروا عليه، ثم تركوا للمحاكم حق الاجتهاد في تفسير النصوص وفي تطبيقها على القواعد العملية، وعلى القضايا التي تعرض عليهم.

ولكن القلة من البلاد والشرائع لم تأخذ بهذه النظرية، ولم تدون قوانينها، وأهمها اليوم شرائع الإنكليز والأمريكان، فهؤلاء يرون أنه لا يستساغ أن تصاغ الأحكام القانونية، ومن ثم أن يوقف الاجتهاد، بنصوص ثابتة إلزامية، فشريعتهم

مجموعة اجتهادات قضائية، مبنية على تقاليد وعلى عادات معروفة منذ القديم، يضاف إليها بعض النظم والقوانين التي تصدرها الدولة من آن إلى آخر لأجل توجيه التشريع في وجهة معينة، أو لأجل إيضاح بعض الأمور الغامضة فيه.

وإن التدوين، علاوة على السيئات والعقبات التي ذكرت يصطدم أحياناً ببعض الصعوبات العملية الخاصة التي تختلف باختلاف البلاد.

ففي بريطانيا تصدم هذه المسألة باختلاف القانون والعادات من منطقة إلى أخرى، فإنكلترا مثلاً لها قوانين وعادات مختلفة عن القوانين والعادات المتبعة في سكوتلاندا. وكذلك في الولايات المتحدة الأمريكية ترى لكل ولاية منها نظمها وأحكامها وتشريعها، ونرى في كل منها عقبات عملية خاصة تقوم بوجهها عندما نفكر في التدوين العام.

وقد بسط الأستاذ ف. جيني العميد لكلية الحقوق بنانصي في أول كتابه «علم وتقنية القانون الإيجابي الخاص» حركة الأفكار التي قامت في هذا المعنى في فرنسا والنمسا وإيطاليا وإسبانيا وبلجيكا وهولاندا وفي اليونان وروسيا، والتي استخلص منها ما يلي:

«إذا أردنا أن نحدد ما ينبغي الاحتفاظ به من الأعمال السابقة كأمر مسلم به في ميدان مناهج القانون، أخذين كمقياس اتفاق النقاد الأساسي على عيوب

التناقض الحقيقي أمكننا أن نعبر بهذه الجملة «الرفض الواضح النهائي لتوهم أن القانون المكتوب يحتوي على كل القانون الإيجابي المعمول به».

ثم يقول بعد مناقشة المخالفين: فهذه الحقيقة يمكن أن تعطينا نتيجتين مهمتين، فمن جهة لا يمكن دفع مبتسر لكل أسلوب للتعبير عن القانون الإيجابي (مصادر بالمعنى الواسع للكلمة) لا ينحصر في تكييف قانوني، ومن جهة أخرى فليس من المشروع ومن العبث أيضاً، أن ندعي لمجرد المنطق فائدة المبادئ التي يحتوي عليها القانون المكتوب، بحيث تتبع مهما كان الأمر ويُعمل بها في كل النوازل القضائية، وهي نتائج سلبية تماماً في الظاهر مثل الفكرة التي استخلصت منها.. ولكن إذا أخذت مع تلك الفكرة أعطتنا ما يلي:

حيث إن القانون المكتوب منفصلاً عن كل مصدر آخر، ومهما أنعش عن طريق المنطق، لا يمكن أن يسد حاجات النظام القضائي، وبمقتضى باعث لا يمكن دفعه من الحياة الاجتماعية، فإن هذا النظام يجب أن يجد في مكان ما المقدرة التي تضمن له غايته العليا، فيجب إذن خارج وفوق كل قانون، البحث عن مبدأ أو مجموعة مبادئ تستطيع أن تستجيب لسد الحاجة.

وبالاختصار فإنه عن طريق القوة السلبية وحدها التي يعترف بها يتأكد وجود مجهول يبقى علينا أن نكتشفه، وهذا ما يكون نفسه نتيجة ثمينة، وهو وحده كاف ليُسهر ويوجه نحو اكتشافات جديدة.

وزاد قائلاً من بعد: إنَّ هذا هو المعنى نفسه للقانون الإيجابي الذي يجب تعمقه الآن قبل كل شيء وذلك يجعله في داخل العالم الاجتماعي الذي هو عنصر ممتزج منه، وبدرسه أثناء سير القوى الفكرية والأخلاقية للإنسانية التي هي وحدها القادرة على تقييمه.

فإذا اعتبرنا هذا الرأي الذي ساد في المذاهب الفقهية من علم وتقنية القانون الإيجابي عرفنا سلامة الطريق الإسلامية التي اتبعت في الصدر الأول، وهي التدوين مع عدم اعتباره كقانون إيجابي بل اعتبار مصادر التشريع التي استمد منها على أنها مجموعة مصادر مبادئ أساسية ينكشف منها المجهول حسب تعبير الأستاذ جيني، عن طريق الاجتهاد الذي ظل مفتوحاً أمام المفتي والقاضي. هذا الاجتهاد الذي يعتبر العرف والظروف الاجتماعية وتقلبات الحياة الإنسانية ويراعي مصالح الفرد والجماعة.

فائدة تدوين كليات وقواعد وأحكام مستخلصة من كتب الفقه للمراجعة

وإذن فليس من الضروري أن نعطي للتدوين أكثر مما يستحق، ولكن مع ذلك ينبغي أن نقوم بتدوين كليات وقواعد وأحكام مستخلصة من كتب الفقه، ومراعى فيها ما تقتضيه مصلحة الحياة الإنسانية الجديدة واجتماعياتها، وإذا أردنا أن نستعمل القوانين المقارنة في سد بعض الثغرات فعلياً أن نعتمد الأصول التي قررتها مؤتمرات القانون المقارن، والتي سبق أن لخصناها، ولكن في كل الأحوال،

يجب أن نسير على أساس أننا نجتهد في اكتشاف المجهول من أحكام الشريعة طبقاً لمقتضيات الإسلام، أو كما قال الأستاذ حسن إسماعيل الهضيبي:

إنَّ قوانيننا جميعاً يجب أن تكون مستمدة من القرآن، وإنه إذا بدا لنا أن نأخذ شيئاً من القوانين والنظم الأجنبية وجب أولاً أن نردها إليه، فإذا اتسع لها أخذنا بها لا على اعتبار أن مصدرها أجنبي، بل على اعتبار أنها مستنبطة من القرآن. وأرى أن حياتنا كلها - لا الناحية التشريعية وحدها - يجب أن تقوم على أساس من القرآن؛ لأن الإسلام دين كامل متماسك بعضه ببعض، لا تتحقق الغاية منه وهي سعادة الناس إلا بالعمل به ككل لا يقبل التجزئة.

القرض بالفائدة

كيف يمكن تطبيق الشريعة الإسلامية وهي تقول بعدم القرض بالفائدة؟ هل سنعطل هذا الحكم ونبيح الربا أو نتأوله على أن المحرم هو ما كان أضعافاً مضاعفة أو غير ذلك من التأويلات التي أخذ بها فقهاء معاصرون حلاً للمشكلة التي يتوقف على حلها سير الاقتصاد العصري في البلاد الإسلامية؟

والسؤال الأول يشبه تماماً الرأي الذي نقلناه عن السيد جاكير من أن عدم قبول الإسلام للمعاملات المبنية على الربا تفرض عدم رجوع الفرنسيين والأجانب إلى المحاكم الإسلامية، وفراراً من الحكم الشرعي في عدم القرض

بالفائدة أعطى الامتياز للأجانب بالتحاكم إلى محاكم خاصة بهم حتى في الشؤون المدنية، وفراراً من الحكم الشرعي في عدم القرض بالفائدة يريد المسلمون الوارثون للنظام الاستعماري أن يعطوا أحكام الشريعة برمتها أو يتأولوها على غير وجهها. هل فكر المسلمون قبل أن يبني الاستعمار في وطنهم نظاماً اقتصادياً ربوياً في تعطيل أحكام الإسلام؟ وهل عاقهم منع الربا عن المعاملات الاقتصادية مع بعضهم ومع الدول الخارجة عنهم؟ حقاً إنَّ تطوراً هائلاً وقع في الاقتصاد، ولكن هذا التطور كان يمكن لولا الاستعمار الذي احتل وطننا أن يقع في إطار إسلامي يُحرِّم الربا ويمنع من التعامل به.

ذلك أن الربا ليس ضرورياً لازدهار الاقتصاد، بل هو بعكس ذلك عائق عن قيام بناء اقتصادي سليم لا غَبْن فيه ولا تحاقد ولا حروب، ولقد أثبتت نظرية الدكتور كينز أنَّ سعر الفائدة لا يمثل التلاقي بين الادخار والاستثمار؛ لأنَّ الاستثمار يتحكم فيه مفهوم آخر يدعى بالإنتاج الحدي لتوظيف رأس المال، فأما الفائدة فهو الحافز على الادخار.

وإذا كانت النقود ظلت ملتصقة بالربا دهرًا طويلاً فذلك من عدم فهم وظيفة النقود، وكل وظيفة نعطيها للنقود فنحن الذين أعطيناها لها، وليست كلها متفقة مع ما خلقت من أجله، فهي إنما وجدت وسيلة لتبادل ما فضل عن إنتاج جماعة بما فضل من إنتاج غيرهم، حتى لا يبقى الناس ملزمين بالمبادلات المبنية على المقايضة وليست النقود مخزناً للقيمة، كما يقول الرأسماليون، والمتفق عليه

هو أن قيمة الشيء ثمنه، وهي السعر الذي يحدده السوق بناء على العرض والطلب.

والنقود ليست لها قيمة ذاتية ولذلك لا تعتبر سلعة بنفسها، وقد فهم المسلمون ذلك فاعتبروا النقود بمثابة خواتم الله في الأرض، وتستعمل للحصول على ما يراد شراؤه من الأشياء، وهي مقياس لأسعار ما يتبادل من الأشياء، والطلب على النقود ليس إلا الطلب على الأشياء المعروضة، وبما أنه لا بد أن يلتقي العرض مع الطلب فالنقود هي التي تعبر عن السعر الذي يتم البيع والشراء بمقتضاه، ولو خرجت النقود عن طور الخواتم أي لم تعد خادمة للناس، بل أصبحت منخدمة لما عادت لها فائدة، لأن سيادتها تجعلها محجوزة غير مستعملة فتتقص قيمتها ثم تزول.

إننا نستصعب التخلي عن الربا؛ لأننا نعيش في ظل نظام رأسمالي لا يقوم إلا على الربا، ولا يمكننا هنا أن نجرد مسألة الربا من مجموع النظام الإسلامي لنفرده على حدة بالبحث؛ لأن هنالك ارتباطاً بين إلغاء رأس المال الربوي وبين الأحكام الإسلامية الأخرى، في المضاربة والتكافل العام والتوازن الاجتماعي. ولكننا أشرنا إلى دور النقود لنبين نقطة البداية في فهم الفكر الاقتصادي الإسلامي، فالنقود وسيلة لا غاية، وهي لا تُكسب إلا عن طريق الجهد والعمل، وكل نقد يكسبه صاحبه دون جهد ولا عمل، بل بمجرد الانتظار واستغلال حاجة المحتاج فهو ربا.

فألربا فائض القيمة الذي يأكله القوي بالباطل، أي من غير عمل، وقد حرمة الإسلام بصفة قاطعة.

ونحن مسلمون، فيجب أن نتبع أحكام الإسلام.

وإذا كان النظام الاستعماري قد استقر في وطننا فواجبنا أن نتخذ العُدَّة لِإِزَالَتِهِ وَالْقَضَاءَ عَلَيْهِ، وتعيوضه بنظام تعادلي إسلامي، مستمد من تراثنا وحاجتنا وما أعطانا الله من حق الاجتهاد في اكتشاف الحكم الشرعي الذي لا نص فيه.

أما كيف نتحرر من المعاملات الربوية؟

فالمسألة بسيطة من الوجهة القانونية المحض.

لقد قلت إنَّ الفصل ٨٧٠ من ظهير العقود والالتزامات المغربي يحرم القرض بالفائدة على المسلمين، ويجعل التعاقد على ذلك إذا وقع بينهم موجباً لبطلان العقد، ولكنه أعطى في الفصل الموالي امتيازاً للأجانب المقيمين في المغرب، فأباح لهم حق التعاقد على الفائدة، وكذلك أعطى نفس الحق للمسلمين حين يتعاملون مع الأجانب.

وما دمنا اليوم قد أصبحنا مستقلين مالكين أمر نفسنا فما علينا إلا أن نصدر ظهيراً ينسخ الفصل ٨٧١، أي يلغي الامتياز، ويعدل الفصل ٨٧٠ على ما يلي:

٨٧١ جديد: اشتراط الفائدة باطل، ويؤدي إلى بطلان العقد الذي يتضمنه، سواء جاء صريحاً أو اتخذ شكل هدية أو أي نفع آخر للمقرض أو لأي شخص غيره يتخذ وسيطاً له.

وكل ما يخالف هذا الفصل فهو منسوخ.

وأما كيف نخرج من الصعوبات التي تظهر أثناء التطبيق، فيجب تأميم جميع المصارف لتصبح امتداداً لبيت المال؛ لأنها تؤدي وظيفة لا تنبغي إلا للدولة، إذ هي القابضة على الائتمان، والقابض على الائتمان يتحكم في كل نشاط اقتصادي.

فإذا تم وضع يد الدولة على المصارف كلها كما وضعت على حق إصدار العملة معدنية وورقية، أصبح عليها أن تضع الأنظمة الكفيلة بتوزيع الائتمان طبقاً للمخطط الاقتصادي العام.

وأما نفقة الأبنك التي أصبحت حكومية، فتكون من مدخول الضرائب وغيرها من موارد الدولة، كما سبق أن اقترحت في النقد الذاتي.

قال صديقنا الدكتور عيسى عبده: إنَّ ما يجنيه النشاط الاقتصادي من سلامة الخطة التي تتبعها الدولة في مد الائتمان بغير مقابل ربوي يعود على الإنتاج وعلى حركة المعاملات بفائض من الربح المباح في صور شتى من الأجور،

وربح التاجر والصانع، وهذه تدور في فلك الدخل القومي فتزيده بسرعة، كما تزيده من أوعية الضرائب ومن حصيلتها.

وبهذا يجني الشعب وتجنبي الدولة بتنظيم الائتمان المنزه عن العقد الربويّ أضعاف ما تجنيه المصارف بخنقها للاقتصاد حين تتبع في مد الائتمان جهاز الثمن المعمول به في الأنظمة الربوية.

وإنه لجدير بالذكر أن جملة الفوائد التي جناها المقرضون في السنة الأخيرة من عقودهم الربوية، لا تصل إلى خمسة عشر مليوناً من الجنيهات في الإقليم المصري، فما قيمة هذا القدر بالقياس إلى الدخل وهو يناهز تسعمائة مليون من الجنيهات؟

إنّ القروض الدولية لا تتأثر بإلغاء الفوائد، والشواهد كثيرة: ذلك أن الأسواق الغنية برؤوس الأموال لا تقرض من أجل الفائدة بل من أجل تنشيط الاقتصاد في إقليم متخلف، بقصد استغلاله، ولو كانت الفائدة هي كل الأمل والجزاء، لما فكرت الدولة الغنية في الإقراض.

ودليلنا على ذلك أن التاريخ الحديث يسجل عشرات من الأمثلة على تقديم المعونة المالية في صورة هبة، ويشتمل أيضاً على أمثلة من إسقاط الديون كلها عن الأقاليم المدنية، حتى تنتعش وتعود قادرة على الشراء.

وما دامت أسواق رأس المال تهب الأصل، وتنزل عن رأس مال الدين، ولا تتوقف عن تكرار ذلك ما بدت لها مصلحة، فكيف نتصور أنها تكف لمجرد تحريم الفائدة.

وحين تنتزه المصارف الحكومية عن أخذ الفائدة وإعطائها فإن المعادلات الرياضية تعوض النشاط الاقتصادي بأوضاع بديلة فيها الكفاية، وعلى صورة أوفى من حيث التحقيق للعدالة عند التوزيع.

ومن الصور الرياضية ما يعرف بالمعامل، وهو أسلوب رياضي لقسمة الثمرة على أسس من واقع الربح بعد أن يتحقق، ومن ثم فإنها صورة منزهة عن التحديد سلفاً، وليست فيها أدنى شبهة من شبهات القرض الربوي.

وقد بدأ التجربة ملك ليبيا السيد إدريس السنوسي فأصدر مرسومين بمنع المصرف الزراعي والمصرف الصناعي على العقار من القرض بالفائدة.

وجاء نص المرسوم الملكي كما يلي:

نحن إدريس الأول ملك المملكة الليبية..

بعد الاطلاع على المادة ٦٤ من الدستور، وعلى المادتين ٢٢٩ و ٢٣٠ من القانون المدني، وعلى قانون البنك الزراعي الوطني الليبي الصادر في ١٩ يولية

١٩٥٥ وتعديلاته، وبناء على ما عرضه علينا وزير المالية وموافقة رأي مجلس الوزراء.

المادة الأولى:

رسمنا بما يلي:

يحظر على البنك الزراعي الوطني الليبي وفروعه التعامل بالفوائد الربويّة حتى ولو كانت مقررة قانوناً، ويقع باطلاً بطلاً مطلقاً كل شرط يخالف ذلك.

المادة الثانية:

يحذف من قانون البنك الزراعي الوطني الليبي واللوائح الصادرة بمقتضاه وقرارات الجهات المختصة بالقيام على شؤونه كل نص يخول للبنك التعامل بالفوائد الربوية.

المادة الثالثة:

على وزير المالية تنفيذ هذا القانون وينشر في الجريدة الرسمية، ويعمل به اعتباراً من أول أغسطس سنة ١٩٦٦.

التوقيع السامي: إدريس

صدر بدار السلام العامرة بطبرق في ١٤ ربيع الأول ١٣٦٨ هـ

الموافق ٢ يولية ١٩٦٦ م

بأمر الملك

التوقيع: سالم لطفي القاضي

رئيس مجلس الوزراء بالوكالة

التوقيع: سالم لطفي القاضي

وزير المالية

وجاء نص المرسوم الملكي الثاني كما يلي:

نحن إدريس الأول ملك المملكة الليبية..،

بعد الاطلاع على المادة ٦٤ من الدستور وعلى المادتين ٢٢٩ و ٢٣٠ من

القانون المدني، وعلى قانون البنك الصناعي والعقاري الليبي الصادر في ٧

سبتمبر ١٩٦٥، وتعديله، وبناء على ما عرضه علينا وزير الصناعة وموافقة رأي

مجلس الوزراء:

رسمنا بما يلي :

المادة (١)

يحظر على البنك الصناعي العقاري الليبي وفروعه التعامل بالفوائد الربوية حتى ولو كانت مقررة قانوناً. ويقع باطلاً بطلاً مطلقاً كل شرط يخالف ذلك.

المادة (٢)

يحذف من قانون البنك الصناعي العقاري الليبي واللوائح الصادرة بمقتضاه وقرارات الجهات المختصة بالقيام على شؤونه كل نص يخول للبنك التعامل بالفوائد الربوية.

المادة (٣)

على وزير الصناعة تنفيذ هذا القانون وينشر في الجريدة الرسمية، ويعمل به اعتباراً من أول أغسطس ١٩٦٦.

التوقيع السامي: إدريس

صدر بدار السلام العامرة بطبرق في ١٤ ربيع الأول ١٣٨٦ هـ.

الموافق ٢ يولية ١٩٦٦ م .

بأمر الملك

سالم لطفي القاضي

رئيس مجلس الوزراء بالوكالة

محمد بك دونه

وزير الصناعة بالنيابة

لقد كان لهذين المرسومين صدهما الكبير في وسط الشعب الليبي وفي كل الهيئات المسلمة، ونرجو أن تتقن التجربة حتى تكون حجة علمية للذين يعملون على التحرر من رأس المال الربوي .

ومن جهة أخرى فقد فكر بعض رجال الأعمال في الكويت في إنشاء بنك في إطار النظام الحاضر وتنطبق معاملاته على الشريعة الإسلامية، ولكنهم وجدوا الربا عقبة في طريقهم، فأرسلوا إلى المؤمنين ذوي العقيدة يسألونهم هل يمكن إنشاء بنك إسلامي لا يتعامل بالربا .

ومن الذين أجابوا عن السؤال صديقنا الدكتور أبو السعود، وقد رأينا أن نلخص طرفاً من جوابه لوضعه أمام أنظار قرائنا الذين يرغبون في مساهرة حركة

الأفكار في العالم الإسلامي من أجل الخروج من أنظمة القرض بالفائدة. على أنني أتحفظ إزاء بعض النقط التي يرى الأستاذ إباحتها كعمولة الصرف وها هو ملخص جوابه:

«إني أكاد أشهدك أمامي وأنت تقاطعني قائلاً: هل يمكنك رسم مشروع بنك دون فائدة حسبما يفهمها ساداتنا الكويتيون الأعلام؟ الجواب عندي بالتجهيل، إذا كان أغنياؤنا الكويتيون يريدون إنشاء بنك كسائر البنوك فلا مَعْدَى^(١) عن الفائدة، وعليهم أن يفسروا الفائدة وأن يحللوها أو يحرموها، وإذا أرادوا إنشاء مؤسسة تقوم بأكثر ما تقوم به المصارف من عمليات على أساس آخر غير الفائدة التي يحددها قانون العرض والطلب، فذلك قد يكون ممكناً من الناحية النظرية، ولست أقول من ناحية عملية، لأنه لم يسبق تجربة ذلك وإليك بعض التفصيل:

(١) فيما يتعلق بالودائع الثابتة يمكن استثمارها استثماراً طيباً في شهادات الاستثمار، وهذه تتكون من محفظة أسهم مختلفة ولا شبهة فيها من قريب أو بعيد.

(٢) الودائع التجارية دون فائدة وهو العرف التجاري.

(١) مَعْدَى: تجاوز.

- (٣) خصم الكمبيلات: يمكن أن يتم مقابل أتعاب وأجر تحصيل، وهذه قد تعادل أجر الفائدة، ولكنها لا تتأثر بتغيير سعر الفائدة في السوق فهي حلال ولا شبهة فيها ألبتة.
- (٤) عمليات الصرف: وهذه أيضاً تتم نظير عمولة ولا شبهة فيها (كذا) أما عمليات التغطية والمراجعة فهي أيضاً سليمة ولا حرمة فيها ما لم يكن فيها إقراض صريح بفائدة، والنوع الأخير يمكن أن يعالج معالجة القرض المباشر.
- (٥) خطابات الضمان: يمكن أن تصدر هذه الخطابات نظير عمولة ثابتة، أي لا تتغير بتغيير سعر الفائدة في السوق، وتعتبر العمولة مقابل أتعاب، وتقتصر الخطابات حينئذ على العملاء الذين لهم أصول مضمونة لدى البنك بما يوازي هذه الأصول، وحينئذ تكون العملية خالية من كل شبهة ربوية.
- (٦) الاعتمادات الخارجية، وهي تنحصر في فتح البنك الاعتماد لعميل، ويقوم بسداد القيمة للدائن الأجنبي - وعادة تكون نظير استيراد بضاعة ثم يحصل البنك من العميل المبلغ بعد أجل. والمتبع أن يدفع العميل ما يسمى «بالحد» وهو يتراوح بين ١٠ بالمائة و ٩٠ بالمائة حسب نوع الائتمان ومركز العميل.

وظاهر أن الاعتماد يتضمن عمليتين: خدمة مصرفية وهي الاتصال ببنك الدائن الأجنبي في الخارج، وتسهيل عملية استلام وتسليم الأوراق وضمان حقوق الطرفين المتعاملين، والعملية الأخرى أقراض صريحة، وجزاء العملية الأولى عمولة ثابتة أي أجر الخدمة، وهذا أمر مقرر في العرف المصرفي ولا يعتبر ذلك فائدة بأية حال ولا شبهة فيه، أما جزاء الشق الثاني وهو الإقراض الصريح بذلك هو المشكلة التي سنعرضها فيما بعد.

(٧) التوفير: تدفع المصارف عادة فائدة ثابتة على مبالغ التوفير، ويمكن تغيير ذلك بنفس الطريقة التي اتبعناها في معالجة الودائع الثابتة، مع تعديل طفيف، فتُستثمر أموال التوفير في شهادات الاستثمار لأجل محدد، فإذا سحب المودع جزءاً من توفيره قبل الأجل، فلا يستحق أرباحاً على ما يسحب؛ إذ لا تتحقق الأرباح إلا بعد الأجل، ويلاحظ أن شهادات الاستثمار لا تعطي فائدة، ولكنها تعطي أرباحاً تختلف باختلاف معدل الربح الناشئ من الأوراق المستثمرة في محفظة البنك، وقد تكون الأوراق محلية أو أجنبية. والنظرية التي تتبع في الاستثمارات هي توزيع المحفظة على أوسع نطاق ممكن، وكلما انتشر التوزيع قل خطر الاستثمار، وهي نفس نظرية التأمين.

(٨) وأخيراً القرض: وهذا هو في الحقيقة المعضلة التي يصعب حلها في ظل النظام الاقتصادي النقدي الحاضر، بل يتوقف الحل على عقلية وضمائر إخواننا الكويتيين، فمثلاً:

(أ) يمكن إعطاء القرض لأجل محدد نظير «عمولة ثابتة»، وهي تعادل طبعاً سعر الفائدة، وهذا هو النظام المتبع في المملكة السعودية، وقد اطمأنت ضمائرهم إلى أن هذه العمولة هي نظير الخدمة المصرفية وليست نظير الإقراض، فهل يا ترى يقبل الكويتيون هذا التفسير، وإن شئت هذا المحلل؟

(ب) يرى البعض أن القرض قرصان: قرض حسن، وهو يعطى للفقير المُعْدَم صاحب الحاجة، ويجب أن يكون خالياً من كل فائدة. وقرض تجاري، والفائدة فيه غير ربوية، لعدم توافر أركان الربا، وإنَّ فريقتاً منهم يعتقد أن الربا بافتراض انطباقه على القرض التجاري يعتبر من الإثم العام الذي تؤاخذ عليه الأمة جميعاً دون الفرد؛ لأنه نظام أقره السلطان، ولا تقوم المصلحة بدونه، وجلب المصلحة هنا ألزم، ومقدمة على دفع الضرر، فهل يقتنع إخواننا بهذا التدليل الفقهي؟

(ج) ليس هنالك بديل للفائدة على المال المقترض سوى المشاركة في الربح، وذلك باستثناء ما ذكرناه، وقد وجدت الكثيرين من الشباب ينصحون باتباع هذا السبيل كحل لمشكلة الفائدة، ولكن هل

المشاركة في الربح من الأعمال المصرفية؟ من ناحية فنية يمنع على البنوك القيام بأعمال تجارية؛ وذلك كما لا يخفى لضمان حقوق المودعين. ولأن طبيعة عمل البنوك تتنافى والمنافسة التجارية، والذي يروونه هو تخصيص جزء من رأس المال لإقراض العملاء، شرط أن يحصلوا على حصة الأرباح الناجمة من العملية التي يقترض الشخص على حسابها، وواضح أن هذا أمر معقد وعسير للغاية، قد يقترض أحد رجال الأعمال لفترة قصيرة لسداد مصروفات عامة في عدة مشروعات أو لمقابلة عجز طارئ أو لتغطية خسارة في عملية بالذات، هنا نجد صعوبة هائلة في غرض تخصيص القرض، وبالتالي في تحديد ما يقابله من حصة الأرباح، هذا إذا قبلنا مبدأ تحمل البنك للخسارة، ويخيل إليّ أنه بفرض حل لهذا المشكل المستعصي فإنّ إيجاد صندوق للمساهمة المؤقتة، أي لأجل محدد قصير أو حتى متوسط يخرج بنا إلى مؤسسات الاستثمار، وحينئذ نخرج عن موضوع البنك التجاري، حتى ما يسمى ببنك الأعمال لأن البنوك الأخيرة تقوم بنشاطها على أساس سعر فائدة ثابت مقطوع بالنسبة لقرض محدد لأجل قصير أو متوسط. وبعبارة أخرى فإنّ المساهمة في الربح - وهو كما لا يخفى نظير المخاطرة - يتعارض مع تعريف كلمة «بنك» ويصطدم بتكوينها الفني المتعارف عليه، خصوصاً إذا أخذنا بالفكرة الاقتصادية التي تحلل نتائج المكافلة إلى عناصره المختلفة.

فالتبعية «بما في ذلك المواد الأقلية إلخ» جزاؤها الرِّيع^(١).
 والعمل «بما في ذلك الموظفون» جزاؤه الأجر.
 ورأس المال «المقترض وغير المقترض» جزاؤه الفائدة.
 والمخاطرة «وهي عملية المكافل» جزاؤها الربح.
 لهذا أعتقد أن عملية المشاركة في الأرباح بهذه الصورة غير ممكنة
 وليست عملية.

(د) وحتى نخرج من هذا الحرج من ناحية فنية «ولست أقول عملية»
 أتساءل: هل يمكن تطبيق المبدأ التعاوني؟ وبعبارة أخرى هل تتوقع
 أن يساهم عدد كبير في البنك إذا قام فعلاً على أساس التعامل بغير
 فائدة؟ إذا كان الجواب نفيًا فلا ضرورة للبحث. وإذا كان إيجابيًا ففي
 هذه الحالة تتكون «مؤسسة التحويل» وتصدر شهادات استثمار لا
 يملكها إلا المساهمون في البنك، فإذا احتاج أحدهم إلى قرض «غير
 القرض الحسن طبعاً» فيسمح له به «حسب معامل خاص» أي يكون
 القرض مناسباً لما يحمل من أسهم «ثلاثة أو خمسة أضعاف، وبشروط
 خاصة» وتتولى المؤسسة عملية التمويل عن طريق البنك طبعاً، وذلك
 بعد إيداع الأسهم والضمانات في البنك ونظير عمولة قليلة جداً، هي
 نفقات الخدمات المصرفية الحقيقية. ثم يحسب بعد ذلك معدل الربح
 العام وهو تقديري، إذ لا أعتقد أن هناك إحصاءات دقيقة في الكويت

(١) الرِّيع: النماء والزيادة.

تساعدنا على هذا الحساب. ويدفع المقترض هذا المبلغ الذي اقترضه، وطبيعي قد يكتسب معدلاً أكبر في هذه الصفة بالذات. ولكن العبرة هنا «بالمعدلات»؛ إذ المفروض أن العميل يكسب عمولة - وإلا فإنه لا يعمل - وهو يقترض من البنك كلما احتاج إلى المال. على أن هذا الربح الذي سيدفعه إلى البنك سيعود عليه مرة أخرى في صورتين: الأولى باعتباره حاملاً لشهادة استثمار في المؤسسة، والثانية باعتباره مساهماً في البنك.

هذه الصورة هي نفس الصورة التعاونية، ولكنها منصبة على التمويل فحسب. وأعتقد أنها عملية ناجحة إذا أتيح للبنك مساهمون كثيرون. وإذا لم يطمع المؤسسون في الحصول على مكاسب كبيرة لأنفسهم دون المساهمين. إذ الواقع أن أغلب الأغنياء قد لا يحتاجون إلى قروض من المؤسسة، ولكن إذا كانوا حريصين على الإسلام، فليعلموا أن الإسلام دين تضامن وتكافل واجتماع سليم، وليس معنى هذا أنهم سيضحون أدنى تضحية، ولكن سيكسبون قطعاً ولكن في مجتمع تعاوني.

ولا شك أن هذه الطريقة صعبة، وستكون معقدة بعض الشيء في التنفيذ عند حساب المعدلات، ولكن هل هناك شيء سهل أفضل من هذا؟

يتجلى من هذا الجواب الذي لخصناه مقدار الصعوبة التي تكتنف إنشاء مصرف حر من غير ربا، ولذلك أثرنا نحن النصح بتأميم الصيرفة أولاً، ثم بوضع الأنظمة التي يتوقف عليها سير مصرف القرض الحسن، وعلى كل، فالمهم هو أن تعزم الدولة على إلغاء هذا الداء الوبيل الذي هو الربا من النظام الاقتصادي المغربي، ومتى عازمت على ذلك فينكب الخبراء من بنيتها ومن الأجنب أيضاً على دراسة الوسائل التي تحقق لها ما تريد.

أما تأويل الربا على أنه أضعاف مضاعفة أو غير ذلك من التمحلات التي قال بها بعض العلماء المعاصرين، فإنما هي محاولة لتبرير أقبح مظهر من مظاهر النظام الاقتصادي. ولا يقبل الإسلام الرأسمالية الربوية بوجه من الوجوه؛ لأن أحكامه واضحة صريحة لا تقبل التأويل ولا التخصيص، ولا يلحقها تطور أو تغيير، لأنها من عند الله العلي الأعلى، وما علينا إلا أن نجتهد في جزئيات أحكامها ووسائل تطبيق قاعدتها الكلية على تلكم الجزئيات.

فإذا كان لا بد من الإبقاء على النظام الرأسمالي الربوي الاستعماري ينبغي أن نعترف بالحقيقة المرة، وهي أننا نختار نظاماً اقتصادياً غير إسلامي، وبذلك سيكون الأمر فينا إلى الحكم الشرعي الذي يعتبر كل حكومة لا تطبق أحكام الشرع من المسلمين منحرفة، تنطبق عليها الأحكام التي اتخذها أبو بكر الصديق في مانعي الزكاة، وبذلك فتصبح البلاد المسلمة المتعاملة بالربا في حكم دار الحرب، يذنب المسلمون كلهم بإقرارها على ما هي عليه، ولا يجوز لها المقام

بها مع السكوت على ما ترتكبه، ولكن إذا أقاموا فلهم أن يتعاملوا بما يتعامل به أهلها، وهم مذنبون في لحظة من مقامهم وسكوتهم، ولن تزول عنهم آثار الذنب إلا بعد التوبة واستنكار ما هم فيه، ثم حمل الدولة على تغييره وإحلال النظام الإسلامي محله، هذه أحكام الإسلام، ومن يبتغ غير الإسلام دينًا فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين.

الضمان

ومن الصعوبات التي يضعونها في طريق العودة إلى الشريعة أنظمة التأمين أو الضمان أي ما يسمى في العرف بالسيكورته، إذ هي من العقود التي تختلف فيها آراء الفقهاء المعاصرين والتي يرى فيها ورثة الأنظمة الاستعمارية عقبة لا سبيل إلى التحلي عنها، أو وجود حل لها داخل النظام الشرعي.

لقد عرّف رجال القانون الضمان بأنه:

«عقد بين طرفين أحدهما يسمى المؤمن والثاني المؤمن له يلتزم فيه المؤمن بأن يؤدي إلى المؤمن لمصلحته مبلغًا من المال أو إيرادًا مرتبًا أو أي عوض مالي آخر في حالة وقوع حادث أو تحقق خطر مبین في العقد، وذلك في مقابل قسط أو أية دفعة مالية أخرى يؤديها المؤمن له إلى المؤمن».

وهذا العقد لا يقوم به اليوم عادة فرد نحو فرد، وإنما تنظمه شركات مساهمة كبيرة يؤمن عندها عدد كبير من المتأمينين؛ فيجتمع من أقساط التأمين مبالغ ضخمة تُؤدى منها التعويضات التي تترتب عليها عند نزول حادث مؤمن عليه عندها، وتحتفظ برأس المال وتأخذ الربح الصافي من بين ما تحصل عليه من أقساط التأمين الذي يبقى بعد دفع التعويضات.

وبما أن هذا العقد بهذه الصورة لم يكن موجوداً في العصور السالفة، وإنما حدث لأول مرة في القرن الرابع عشر الميلادي، ولم يعرف في البلاد الإسلامية إلا منذ القرن الثالث عشر الهجري، فقد اختلف فيه الفقهاء منذ ذلك اليوم، وأفتى ابن عابدين الذي هو من كبار علماء الأحناف بتحريمه لما فيه من الضرر قائلاً: «والذي يظهر لي أنه لا يحل للتاجر أخذ بدل الهالك من ماله لأن فيه التزام ما لا يلزم».

وبمثل هذا أفتى العلامة الشيخ بنحيت المطيعي الحنفي مفتي الديار المصرية الذي ألف رسالة في الموضوع طبعت سنة ١٣٢٤هـ، مبيناً أن ضمان الشرع يكون بأحد طريقين إما بطريق الكفالة وإما بطريق التعدي أو الإلتلاف، وأن عقد السيكورتاه لا تنطبق عليه شرائط الكفالة، كما أن هلاك المال المؤمن عليه لا يكون بتعدّد من شركة التأمين، فلا مجال لإيجاب الضمان عليها إذا هلك المال المؤمن عليه لعدم توافر أسباب الضمان شرعاً، ثم قرر أنه عقد فاسد فيه التزام من شركة التأمين أو الشخص المؤمن الأجنبي بما لا يلزمهما شرعاً.

وأفتى السيد أحمد طه السنوسي، والسيد يوسف موسى بجواز عقد التأمين ولزومه، على أنه من باب التعاون في الخير، سواء كان ضمناً تبادلياً أو حكومياً أو عقداً مع شركة تأمين، وأفتى بمثل ذلك من المغاربة محمد الحجوي، وشايعهم في القول بالجواز صديقنا العلامة الجليل الشيخ مصطفى الزرقا، وتحمس لذلك حتى ألف فيه رسالة سماها «عقد التأمين، وموقف الشريعة الإسلامية منه» وكان في الأصل محاضرة ألقاها في مؤتمر أسبوع الفقه الإسلامي الذي أقيم في دمشق في ١ - ٦ من نيسان ١٩٦١م. وقد شرح سيادته أن الأسس الفنية للتأمين تستند كلها إلى محور واحد وتدور عليه، هو تحقيق التضامن بين جماعة من الناس تتهددها مخاطر واحدة، حتى لقد «وصف التأمين» حقاً بأنه هو «فن التضامن» وهذا يقتضي ثلاثة أمور: هي (١) تعاون المستأمنين، (٢) المقاصة بين المخاطر، (٣) الاستعانة بالإحصاء المنظم.

وهذا التعاون تختلف درجة ظهوره بحسب شكل التأمين، ذلك أن للتأمين شكلين أساسيين هما:

- التأمين المتبادل Assurance mutuelle

- والتأمين لقاء قسط محدد A. à prime

(١) فالتأمين المتبادل يقوم به أشخاص يتعرضون لنوع من المخاطر عن طريق اكتتابهم بمبالغ نقدية ليؤدي منها التعويض لأي مكتب منهم عند ما يقع

عليه الخطر المؤمن منه، فإن لم تف الأقساط المحببة زيدت الجباية غالبًا. وإن زاد منها شيء بعد أداء التعويضات أعيد إلى المكتتبين أو جعل رصيّدًا للمستقبل.

(٢) أما التأمين لقاء قسط محدد (وهو شائع) فيوجد فيه معنى المعاوضة وعرض الربح إلى جانب التعاون المتحقق فيه.

والذين قالوا بتحريم هذا العقد يرون أن التأمين ضرب من المغامرة، أو أنه من قبيل الرهان، أو أن فيه تحديًا للقدر الإلهي، وأنه ينطوي على غرر وعقود الغرر ممنوعة في الإسلام، كما أنه ينطوي على جهالة؛ لأن الأقساط التي يدفعها المستأمن على حياته مثلاً إلى حين وفاته لا يعرف كم سيبلغ، والجهالة تمنع صحة العقد شرعًا، وإن شركة التأمين تستثمر احتياطي أموالها بطريق الربا، والمستأمن في الضمان على الحياة إذا بقي حيًّا بعد انقضاء المدة المحددة بالعقد يسترد الأقساط التي دفعها مع فائدتها، وهذا حرام شرعًا.

والذين قالوا بالجواز - قاسوه على عقد الموالاة، وضمان خطر الطريق عند الحنفية، وقاعدة الالتزامات والوعد الملزم عند المالكية. ونظام العواقل في الإسلام. ولا نحب أن نطيل بشرح وجوه القياس التي رأوها لأن مراجعة هذه الفصول ممكنة في كتب الفقه المختلفة، كما أن طريقة استخراج القياس منها يمكن الرجوع فيه لرسالة الأستاذ الزرقا منذ الصفحة ٥٠ وما بعدها.

والواقع أن تلك القياسات لا تتم لوجود فوارق بين المقيس والمقيس عليه. فعقد الموالاة عقد تضامني فيه نوع من التأخي المبني على التطوع. ومع ذلك فقد اختلف الفقهاء في استمرار جوازه أو أنه نسخ بنظام الميراث.

وأما القياس على ضمان خطر الطريق فهو فضول من الملتزم دون عوض على ذلك، وبينه وبين عقود التأمين الحديثة فرق يمنع من القياس عليه كما فصل ذلك ابن عابدين.

وأما قاعدة الالتزامات والوعد الملزم عند المالكية فهو مبني على العدة المختلف في وجوب الوفاء بها ولا يتناول الواعد عليها أجرًا بخلاف التأمين.

وأما نظام العواقل فهو مبني على الاستعانة بالعاقلة في منع المجرم خطأ من ارتكاب جريمته، وهم يتحملون باعتبار المسؤولية التقصيرية.

وقد رد الأستاذ أبو زهرة على الشيخ الزرقا والذين قالوا بإباحة عقود التأمين مطلقاً، مبيناً:

(١) أن التأمين التعاوني والاجتماعي حلال لا شبهة فيه.

(٢) عدم جواز التأمين غير التعاوني للأسباب الآتية:

أولاً: لأن فيه قماراً أو شبهة قمار على الأقل.

ثانيًا: لأن فيه غررًا والغرر لا تصح معه العقود.

ثالثًا: أن فيه ربًا إذ تُعطى فيه الفائدة، وفيه ربا من جهة أخرى، وهو أنه يعطي القليل من النقود ويأخذ الكثير.

رابعًا: أنه عقد صرف، لأنه إعطاء نقود في سبيل نيل نقود في المستقبل، وعقد الصرف لا يصح إلا بالقبض.

خامسًا: لأنه لا توجد ضرورة اقتصادية توجبه.

تلكم هي خلاصة الأبحاث التي قام بها الفقهاء المعاصرون في قضية التأمين المبيح منه والمحرم، والمفصل بين ما كان تأمينًا تعاونيًا فيباح وبين ما ليس بتعاوني فيمنع.

وأقول إنني استغربت كثيرًا الطريقة التي واجه بها السادة الفقهاء - أثابهم الله - هذا الموضوع، كأن الضمان عقد لم تسبق إليه إشارة في الفقه الإسلامي بالمرّة، ولا وجود له في الحديث النبوي، مع أن الواقع بعكس ذلك إذ الضمان عقد مباح بشروطه التي لا تتوفر في عقود شركات التأمين، والقاعدة الشرعية الأساسية في الضمان هي أنه لا يكون لغير الله، أي يجب أن يقع بدون مقابل، إذ هو إحدى المسائل الثلاث التي لا يصح أن يؤخذ مقابل عليها، وهي:

- الضمان أو الحماله.

- القرض.

- رفق الجاه.

فالفقه الإسلامي لا يمنع من قيام التأمين بسائر أنواعه، ولكن بشرط أن لا يدفع المؤمن له عوضاً للمؤمن، وإنما يكون عن طريق التطوع، ولذلك يصح أن يكون داخلياً في الضمان الجماعي التي تقوم به الدولة من مواردها التي تحجز لأجل الضمان الجماعي.

أما صندوق التأمين الذي ينظمه جماعة تستفيد منه على السواء فهو لا يدخل في عرف الفقه الإسلامي في مسائل التأمين، وإنما يعتبر حقاً تعاونياً بين جماعة من الناس يكتتبون بمقادير متحدة أو مختلفة، ويحصلون على معاونات عند الحاجة من نزول ضرر أو قيام شيخوخة.

ويصح عقد شركة تأمين بين شريكين إذا كانا يقومان بعمل واحد في الشركة ويدفعان أقساطاً متحدة في الشركة، ويأخذ كل منهما بقدر ما يأخذ صاحبه عند الحاجة.

كما أن صاحب السفينة - وقياساً عليها المركبات البرية والجوية - يعتبر عند الحنفية ضامناً ممن يكتري^(١) مركبته أو مقعداً فيها.

(١) يكتري: يُؤجر.

ومن الالتزامات ما إذا وقعت فتنة وحروب بين قريتين مثلاً فخاف كل منهما على أنفسهم وأموالهم فتضامنوا فيما بينهم على أن ما تأخذه إحدى القريتين للأخرى يؤديه أهلها لما رجوه في ذلك من التوطين، صح ذلك ولزم إن لم يكونوا مكرهين عليه، كما بين البرزلي، ونقله شراح التحفة وغيرها.

وإذن فتولي فرد أو شركة أمر التأمين على الطريقة الجارية الآن لا مبرر له في الإسلام، لأنه يعتبر من قبل الضمان بالمقابل وهو في نظر الإسلام شبيه بالربا؛ لأنه استغلال للمستأمنين، وأخذ مقابل على السلامة من غير أي عمل عليها ولا قدرة على تحقيقها، وعقد على غرر فيما يلزم المؤمن من الأداء لأنه لا يعرف مقدار الخسارة الممكن حصولها. ولا شك أن شركات التأمين من مظاهر الرأسمالية التي تخلق الثروة من غير مصادرها الطبيعية.

ويبقى بعد ذلك تأمين الدولة للضمان، وحينئذٍ فيجوز أخذ نتيجة على أنه من قبل الضمان الاجتماعي بشرط أن لا تدخل فيه معاملات ربوية تخرج به عن إطار قيام الدولة بواجبها نحو المواطنين، بناء على قول النبي ﷺ: «من ترك ديناً أو ضياعاً فألي وعلي».

وكذلك يجوز أن تتولى شركة القطار أو السيارات أو الطائرات أو البواخر أو البريد ضمان الركاب وسلعهم على أن ذلك من جملة العقد الأساسي للنقل، لأن هذا الضمان واجب عليها على ما مضى عليه الحنفية.

ويصح لمن يشتركون في شراء سلع واحدة متضامنين، أن يضمن كل واحد منهما الآخر في خصوص تلك السلع المشتركة بينهم، دون أن يأخذ أحد منهم تعويضاً على ضمانه.

أما صندوق التعاون الذي تؤسسه جماعات الموظفين أو النقالين يكتبون فيه بمبالغ من المال لسد الحاجة التي يقع فيها الواحد منهم أو لضمان راتب في أثناء تقاعده، أو صيانة أولاده عند عجزه أو موته، فهي من قبيل التعاون الذي حث عليه الشارع وانتدب إليه، ولا تعتبر من قبيل الضمان، وإنما هي من قبيل الاحتياط، وإن جرت العادة بتسميتها بصناديق التأمين، وعليه فهي مباحة ومندوب إليها.

وبهذه الأنظمة التي ذكرت تأمين الدولة للضمان، وتأسيس الصناديق التعاونية، وإلزام شركات النقل البري والبحري والجوي بضمان ما ينقلونه، تزول صعوبة التوافق بين أنظمة التأمين وبين مقتضيات الشريعة الإسلامية.

كما أن تطوع أي أحد أو جماعة بضمان الناس جائز ولو في المجهول، وهذا باب من أبواب الوقف يمكن للدولة أن تشجعه وتشرف على تنمية مدخولاته.

والحق أنه لا محل لإعطاء شركات التأمين استغلال أعظم مرفق من مرافق العصر الحديث، وإثراء ملاكيها على ظهر المحتاطين من كوارث الدهر وأحداث الزمان، وليس من الضروري أن تكون الشركات هي المهيمنة على عقود التأمينات، ولم يعقم الفكر البشري عن ابتكار أحسن السبل لضمان وسائل جديدة لما يحتاج إليه الناس من عون ومساعدة.

الحدود

ومن الأبواب الشرعية التي يقشعر لها أنصار القوانين الأجنبية ووارثوا القوامة على الأنظمة الأجنبية أبواب الحدود والقصاص، فإذا قلت لهم أقيموا الشريعة قالوا: أتريد منا أن نقطع يد السارق ونرجم الزاني؟ متجاهلين قول الله تعالى ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا سَلِيمًا﴾ [النساء / ٦٥].

إنَّ الشريعة الإسلامية أخف التشريعات الإنسانية في ميدان الجريمة، وقد امتازت بميزات نذكر منها:

إنَّ عدد أنواع العقوبات فيها قليل، فهي لا تخرج عن عقوبات بدنية، اتفق عليها كل الفقهاء، وأعني بها القصاص في القتل العمد أو في إصابة عضو من أعضاء جسم المجني عليه عمدًا ومن غير حق، ثم عقوبة السرقة، بقطع اليد، إذا لم يكن هنالك سبب شرعي، كحصول الجوع وعدم وجود وسيلة الحياة، وعقوبة المحاربة أي قطاع الطريق بوسائل الحرب والعنف وعقوبة القذف بالزنا، وعقوبة الزنا والسُّكر، وفيما عدا ما ذكر عقوبة التعزير.

وإلى جانب هذا ثم تعويضات مالية كالدية في القتل الخطأ أو عند العفو عن القصاص، وفي الكفارات المالية وفي ضمان صيد الحرام ونباته وفي ضمان تلف المغصوب.

وهناك عقوبات أدبية كرد شهادة الفاسق وشهادة القاذف بعد ثبوت التهمة عليه.

وقد اختص الشارع بتقدير العقوبات، ولم يعط لأحد حق القياس عليها ومجاوزتها إلى غيرها، فكل عقوبة قررها الشارع لا تتعدى محلها ولا يمكن أن يحكم القاضي بعقوبة القذف مثلاً في عقوبة السرقة أو العكس.

وقد وضع الشارع قواعد ينعدم معها وجوب تطبيق العقوبات المذكورة في محالها: ومن أهم هذه القواعد درء الحدود بالشبهات فقد قال ﷺ: «ادروا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن كان له مخرج فخلوا سبيله، فإن الإمام إن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة».

ومنها قاعدة التضييق في إثبات الجرائم وذلك بجعل ثبوت الجريمة منحصراً في أمرين، الإقرار من غير ضغط ولا إكراه، وثبوت الشهادة بنصابها الشرعي؛ ولهذا رأى جمع من العلماء عدم إثبات الجرائم بالاعتماد على القرائن؛ لأن النبي ﷺ قال «لو كنت راجماً أحداً بغير بينة لرجمت فلانة» رواه ابن ماجه، وذلك لأنه ظهر منها الريبة في منطقتها وهيئتها ومن يدخل عليها.

ومن ذلك دفع الجريمة قبل التحقيق فيها، قال أنس فيما رواه البخاري ومسلم: «كنت عند النبي ﷺ. فجاء رجل، فقال يا رسول الله: إني أصبت حداً فأقمه عليّ، ولم يسأله. قال: وحضرت الصلاة وصلى النبي ﷺ فقال:

يا رسول الله إني أصبت حدًا، فأقم في كتاب الله، فقال: أليس قد صليت معنا، قال: فإن الله غفر لك ذنبك أو حدك».

ومعنى هذا أن من أقر بذنب ولم يفصل ذنبه لا يحد عليه ولا يطالبه الحاكم بتفسير ما ارتكبه.

ومنها ما قاله جمع من الفقهاء من أن من المبادئ الإسلامية إسقاط العقوبة بالتوبة إذا كان ذلك قبل أن تنفذ العقوبة في المتهم، قال الفخر الرازي في تفسير قوله: ﴿فَن تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [المائدة / ٣٩].

إذا تاب السارق قبل القطع تاب الله عليه وهل يسقط عنه الحد؟ قال بعض العلماء التابعين يسقط عنه الحد؛ لأن ذكر الغفور الرحيم في آخر الآية يدل على سقوط العقوبة عنه والعقوبة المذكورة في هذه الآية هي الحد، فظاهر الآية يقتضي سقوطها، وقال الجمهور لا يسقط عنه الحد.

ونقل أبو بكر بن العربي في الأحكام عن بعض الشافعية أن التوبة تسقط حقوق الله وحدوده وعزوه إلى الشافعي قولاً. وتعلقوا بقول الله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّهُ اللَّهُ عَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [المائدة / ٣٤]، وذلك استثناء من الوجوب؛ فوجب حمل الحدود عليه.

ونقل ابن العربي أيضاً أن أبا حنيفة يرى أن لا يجمع بين قطع يد السارق وتغريمه ما سرق، وأنه إذا غُرِّم ما سرقه دفع ذلك عنه العقوبة التي جاء بها النص في هذا الشأن، ويعاقب بأي لون من ألوان التعزير، ويرى بعضهم أن التوبة مسقطه لحق الله تعالى.

فلننظر بعدها في الجرائم التي يقيم الشارع عليها الحد أو القصاص.

(١) القتل العمد: والحكم بالقصاص فيه موجود في جميع الأنظمة والقوانين الشرعية، وقد جعل الشارع ذلك لولي القتل وحث على العفو والرضا بالدية، ثم يبقى بعد ذلك لولي الأمر حق التعزير أو العفو إن اقتضت المصلحة ذلك، وإذن فليس هناك ما يدعو إلى استصعاب الحكم الإسلامي في هذه الجريمة.

(٢) قطع يد السارق: والأنسب أن نأخذ بمذهب أبي حنيفة بالاكْتفاء بتغريم السارق وعدم الجمع بين ذلك وبين القطع، ثم أخذ السارق بالتعزير إذا لم تكن ثمَّ شبهة كالمجاعة ونحوها.

(٣) أي مانع من اتباع حكم الشارع في القذف؟ ولكن الشارع لا يعترف بأي حد لما يسمى بالقذف اليوم، إنه قذف خاص بالزنا للرجل أو للمرأة.

(٤) إذا ثبت السكر ولم تكن ثمَّ شبهة فلا مانع من تطبيق العقوبة الإسلامية، وإنما يجب أن يطبق الجلد بمحض الطيب وبأسلوب لا يضر بالمجلود، فإذا تاب بعد

ذلك فلا محل لتسجيل الجريمة عليه، ولا لأخذه بها في دفتر شخصيته، على أنه إذا تاب قبل أن يقام عليه حد السكر، أمكن الانتقال إلى التعزير تبعاً لما نسبته الشافعية للشافعي قولاً كما نقلناه عن أبي بكر بن العربي.

(٥) أما قطع الطريق فهي مسألة راجعة لأمن الدولة، وإذا تاب أصحابها قبل أن تقدر عليهم الدولة فلا محل لإقامة الحد عليهم، وإنما ينتقل إلى العفو أو التعزير، وأما إذا أخذوا قسراً فيُعاقبون بالقتل أو بعقوبة تعزيرية دونه.

(٦) والداهية الكبرى في الإسلام هي عقوبة الزنا، وهي الرجم بالنسبة للمحصن في النساء والرجال والجلد بالنسبة لغير المحصن.

وهنا يجب أن نطبق القاعدة التي تقول بدرء الحدود بالشبهات.

ففي عصر يباح فيه التبرج للنساء بكيفية خارقة، ويتسنى اختلاء الجنسين في جميع المناسبات، ينبغي أن يراعى في حق الرجل المغريات التي تعترضه. هذا إذا كان ثبوت الجريمة بإقراره، فإذا كان بغير ذلك فلا سبيل إلى إثباته؛ لأنه إن كان بأربعة شهود على الطريقة المقررة في الفقه، فإنَّ فساد الزمان يجعلنا نؤمن بإمكان تواطؤ أربعة من الناس لإذابة خامس وإقامة الحد عليه، وهذا ما يشعر به كل واحد، وتلك شبهة كبيرة يدرأ بها الحد.

فلا يبقى إذن إمكان لثبوت الزنا بطرق الإثبات الشرعي، وينتقل الأمر إلى

التعزير على الفساد حسبما يراه الإمام.

وعقوبة التعزير متروكة من الشارع للإمام، فهو الذي يحدد التعازير بما يراه مصلحة لكل جريمة، وقد جرت العادة أن تنيب الأئمة عنهم في ذلك هيئات التشريع التي تقدر لكل جريمة أو جنحة العقوبات التي تبقى للقاضي السلطة التقديرية في اختيار ما قدر منها بحسب ظروف الجريمة والشخص المجرم، وهذا هو مناط قانون العقوبات.

فتدوين قانون العقوبات يتفق مع الشريعة الإسلامية ممكن في جو الاعترافات التي أشرنا إليها دون أن نحتاج لتعطيل حد من حدود الله أو التخلي عن قصاص أراده الشارع، ودون أن نجد أية صعوبة في التطبيق وفي قبول الناس للأحكام التي يعاقب المذنبون منهم بها.

بل إن هذا القانون سيكون لا محالة أخف وطأة من قانون العقوبات المطبق في كثير من البلاد الإسلامية وفي بلادنا على الخصوص، فقد أصبحت هذه المدونات والأحكام التي يصدرها القضاة بمقتضاها زجرية، تتنافى مع روح الشريعة السمحة ومع ما ينبغي أن يعتبر عليه المجرم كإنسان منحرف أجدر بالصلاح والرحمة منه بالزجر والإيلام.

﴿ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا ﴾ [البقرة / ٢٢٩].

﴿ وَمَنْ يَعْصِ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ ﴾ [الطلاق / ١].

دراسة الشريعة



منذ أن أنزل الله تعالى في كتابه الكريم ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة / ١٢٢]، والمسلمون منكبون على دراسة الشريعة والتفهم لأسرارها، وحفظ أصولها واستنباط أحكامها، حتى كان من الماهرين فيها مئات الآلاف من الرجال والنساء الذين تكونت بهم هذه الثروة الفقهية التي لا مثيل لها في حضارة من الحضارات، وحتى نشأت بجانبها ولخدمتها جميع العلوم الإنسانية والطبيعية والرياضية والمنطقية والفلسفية.

وقد أسهم المغرب بالقسط الأوفر في هذا الميدان، فكانت مساجده ومعاهده ولا سيما جامع القرويين محط أنظار الطلاب والمتفقيين، ومصدر الإشعاع الديني والعلمي لجميع بقاع الأرض وقد أجمع الباحثون على أن المغاربة لم ينبغوا في فن ما نبغوا في الفقه وأحكامه، الأمر الذي يبين مقدار تمسكهم بالفكر الإسلامي الذي لم يلحقه تغيير ولا أصابته شوائب أجنبية.

ولقد أدركنا ونحن طلاب بجامعة القرويين العامرة نخبة كبيرة من علماء الفقه المشار إليهم بالبنان والمثنى عليهم بكل لسان، مثل علامة المغرب سيدي أحمد بن الحياط الذي له المؤلفات الجيدة في العلوم الإسلامية، وسيدي أحمد ابن الجيلاني الأمغاري الذي كانت دروسه الفقهية تمتاز بالتدقيق وشدة الملاحظة، ومفتي المغرب سيدي المهدي الوزاني صاحب المعيار الجديد وغيره من الكتب الفقهية الممتازة، والسيد عبد الله الفاسي، والدي عبد الواحد الفاسي، الذي ترك مجموعة قيمة من الفتاوى والأحكام تدل على علو كعبه في هذا الشأن، وسيدي أحمد بن المأمون البلغيثي، وسيدي أحمد بن المواز وسيدي محمد ابن العربي العلوي وغيرهم كثير، كلهم امتازوا بإتقان الدرس وإجادة الفتوى والفهم في القضاء.

وقد دعتنا رغبتنا في مسايرة الجامعة القروية والمعاهد التابعة إذ ذاك، ونحن طلاب، أن نعمل على إدخال التنظيمات العصرية على التعليم الديني، حرصاً على استمرار إقبال الطلاب عليه، نظرًا لكون طلب العلم في هذا العصر أصبح مدفوعاً إليه بحكم مصير الطالب وما يؤول إليه عمله، والميادين التي تفتح في وجهه بعد إتمام دراسته.

إهمال الدولة

ولكن الذين قاموا بتنظيم الجامعة، نظروا إليها على أنها مدرسة، فعاملوها معاملة المدارس الأخرى، فأصبحت دروسها الثانوية تتسم بضعف نوعي في ميادين العلوم الإسلامية، على أساس أن ذلك مرجأ للتخصص، ثم لما حُوِّلت القرويون إلى جامعة عصرية، ذات كليات، للشريعة والعربية وأصول الدين، لم تُعط هذه الكليات من العناية وإتقان التوجيه، وضمان المصير ما أُعْطته الكليات الأخرى.

وهكذا أصبح الإقبال على الكليات الإسلامية ضعيفاً، وأصبح الطلاب المتخرجون من ثانويات المعاهد الدينية وعددهم سنوياً لا يستهان به يفضلون الانخراط في كلية الحقوق أو الآداب بجامعة محمد الخامس على الالتحاق بكلية الشريعة أو الكليات الأخرى من الجامعة القروية.

وتلك عقدة كونها إهمال الدولة والقائمين على وزارة التربية الوطنية لأعظم جامعة إسلامية وأقدم جامعة في العالم، فلحد الآن ما تزال شهادات القرويين تتأرجح بين القبول والرفض، مع أن لها من الصفة الرسمية ما غيرها من الشهادات، ففيها الليسانص والدبلوم والكتوراة، كما في جامعة محمد الخامس، ولكن الوزراء كثيراً ما يريدون رد شهادات القرويين إلى شهادات جامعة محمد الخامس مع أن كلاً من الجامعتين مستقلة عن الأخرى ولا ترد إليها.

الدراسة المقارنة

ومن ضيق أفق بعض المحامين ووزارة العدل أنها لم تقبل الاعتراف لحملة الليسانص القروية بحق الانخراط في سلك المحامين، مع أن ذلك ظلم لا مبرر له. ولا موجب له، إلا أن كلية القرويين تحمل اسم كلية الشريعة، بينما كلية محمد الخامس تحمل اسم كلية الحقوق.

والواقع أن مواد الدراسة بكلية الشريعة فقهية ممتازة وقانونية كذلك، إذ أنها تعلم نفس المواد التي تعطى في كلية الحقوق في قسم العلوم القانونية، بل كثيراً ما يعلمها في كلية الشريعة نفس أساتذة كلية الحقوق الذين يملون على طلاب الشريعة نفس الكراسات التي يكونون كتبوها لكلية الحقوق أو العكس.

وقد أحدث هذا الظلم عقدة نفسية في الطلاب، فأصبحوا يميلون إلى حمل لقب ليسانص الحقوق ولو كان أضعف أحياناً من ليسانص الشريعة.

وهذه مظلمة كبرى لا نجدها في غير المغرب من بلاد الإسلام.

فإن كلية الشريعة والقانون في الأزهر الشريف تتمتع بنفس المركز الذي تتمتع به كليات الحقوق في الجامعات العربية.

وكذلك كلية الشريعة في جامعة دمشق.

وفي بغداد كلية الشريعة تشتمل على ألف ومائتي طالب وثلاثمائة طالبة، ولا يدرسون غير الشريعة، أي لا يُعطون أي دروس في القانون ومع ذلك فإن المتخرجين منها يتمتعون بجميع الحقوق التي يتمتع بها خريجو الكليات القانونية ومنها المحاماة في جميع المحاكم العراقية، وقد سألت مجموعة من الشخصيات الذين كانوا معي في مدرج الجامعة العراقية أثناء زيارتي للعراق لإعطاء محاضرات في تلك الجامعة، هل يمكن للمتخرج من كلية الشريعة أن ينخرط في سلك المحاماة؟ فأجابوني بلسان واحد: وأي فرق بينهم وبين الآخرين حتى يحرموا من هذا الحق؟! ولما أخبرتهم أن بعض المحامين في المغرب يعارض في إعطاء هذا الحق لكلية الشريعة، أجابوا مستهزئين: هذه أنانية وحب في احتكار المهنة، واحتقار للثقافة الإسلامية.

وفي أثناء اجتماعنا بالمجلس الأعلى للقرويين، في السنة الماضية، عرضت هذه المسألة، فألقى الدكتور محمد بن هيمة وزير التربية الوطنية سؤالاً على رئيس قسم التشريع بالوزارة الذي كان حاضراً معنا: هل هنالك ما يمنع من قبول طلبة كلية الشريعة في المحاماة؟ فأجابه، بأن الأمر بالعكس، وأن الظهير التأسيسي للقرويين حينما عين الشهادات القروية وأعطاه اسم الليسانص والدبلوم والدكتوراة أعطى لخريجها نفس الحق الذي يتمتع به حملة هذه الأسماء.

ومع ذلك فلقد علمت أن ضعف وزارة العدل التي اقتنعت هي بنفس الاقتناع حال دون تمتيع الطلبة بهذا الحق.

إن الجامعة القروية وكلية الشريعة على الخصوص، محتاجة إلى كثير من عناية المسؤولين، ورعايتهم، لأنها تمثل الاستمرار الثقافي الإسلامي، ونعتقد أن الدولة إذا كانت كما يقول الدستور مملكة مسلمة فعليها أن تولي الدراسة الدينية كامل عنايتها، وأن لا تعاقب كلية الشريعة بالإهمال لمجرد أنها رفضت أن تخرج عن حظيرة جامعة القرويين وتنخرط في كليات جامعة محمد الخامس.

إن كلية الشريعة في الرياض والأردن ودمشق وبغداد والقاهرة وفي تونس، تتمتع بكل الرعاية الحكومية التي لا تتمتع بها كليتنا ولا جامعة القرويين التاريخية في بلادنا، وهذا يعني أن الاستعمار الفكري الفرنسي قد أثر في المغرب أكثر من تأثيره في البلدان الأخرى.

وأيضاً فإن جامعة محمد الخامس لا تكفي للطلاب الذين سيحصلون على شهادة البكالوريا في الأعوام المقبلة، لذلك لا مَحيد عن تأسيس جامعة بل جامعات أخرى في المغرب، فأى مانع يمنع من العناية بالقرويين وتوسعة ما فيها من الكليات الإسلامية واللغوية وإضافة كليات علمية إليها، حتى تعود لما كانت عليه في الماضي من الازدهار والتقدم!؟

أما الدراسة الشرعية على الخصوص، فيجب أن يُختار لها أحسن الأساتيد الموجودين في بلادنا أو المستوردين من الخارج، وهم - والحمد لله - كافون لسد الحاجة وتخريج العدد الوافر من علماء المستقبل القادرين على تفهم روح العصر

ونقل الشريعة لحاجة المجتمع الإسلامي، ولا غضاضة إذا زيد في سني الدراسة ليتخرج طلابنا أقدر على مواجهة شُبه العصر من غيرهم. والواجب أن لا يُوقَف بهم عند حد الليصانص بل يجب أن يُشجعوا على استكمال الدروس حتى ينالوا الدبلوم والدكتوراة الشرعية، ويتكون منهم الباحثون والمؤلفون الذين يقربون الشريعة إلى الناس بأسلوب العصر وطرق التصنيف الحديثة.

معهد عال للدراسات الإسلامية

وما دمننا نطالب بإحلال الشريعة الإسلامية محل القانون فيجب تقوية دروس الشريعة الإسلامية في كلية الحقوق بجامعة محمد الخامس أيضاً، حتى إذا وقع تدوين القانون الإسلامي الجديد، لم يجد قدماء المتخرجين صعوبة في العمل بما يحتويه من نصوص تختلف أحياناً عن القانون الإيجابي المعمول به حالياً في المغرب.

وينبغي توسعة دائرة الدراسة المقارنة بين الشرائع في أقسام الدبلوم في الكليتين معاً؛ لأن ذلك يكون ملكة فقهية هائلة تعرف الطالب بطبيعة كل من الفقه والقانون، وما يتفقان أو يختلفان فيه.

إن من الجمود أن ننظر إلى تراثنا الديني على أنه شيء انقضى أو لم يعد إلا لدراسة أصول تاريخ القانون، مع أنه يتمتع بجميع موجبات الحياة والبقاء،

وإنَّ من ضعف الثقافة أن يعتمد بعض حملة الليباصنص الفرنسي فيحسبوا أنهم قد أحاطوا بالعلم كله، وأنَّ من لا يحمل شهادة من الكلية التي درسوها لا يحمل شيئاً، والعجيب أن هؤلاء يبيحون لأنفسهم أن يتولوا المحاماة والقضاء في المسائل التي يختص فيها الفقه الإسلامي والتي كانت من مشمولات المحاكم الشرعية، بدعوى أن العبرة بالملكة القانونية، بينما لا يسمحون للمتخصصين في الفقه والقانون معاً أن يحاموا حتى في غرف تلك المسائل، مع أن الملكة الفقهية حقاً هي المعتبرة، وهي التي تسمح لأي من الطرفين أن يخوض في دراسة قانون أو مرسوم جديدين لم يسبق لهما أن درساه في الكلية.

ومن جهة أخرى، فإن الواجب يقضي بتأسيس معهد للبعوث الإسلامية تابع لجامعة القرويين، حتى يتمكن من شاء من المغاربة وغيرهم من البعث الخارجية أن يدرسوا الشريعة وعلوم الإسلام لمدة كافية لمجرد الدراسة والتفقه، فقد يرد أصحاب الشهادات العليا من المسلمين، من أفريقيا وغيرها، ليتفقهوا في الدين ويدرسوا العربية، فلا يجدون في جامعتنا غير الكليات ذات الأنظمة الخاصة، وقد يرد من دونهم من الناس بقصد مجرد المعرفة لأحكام الدين وشرائعه فلا يجدون ذلك المعهد الذي كان في متناولهم من قبل.

وإلى جانب هذا يجب تأسيس معهد عالٍ للدراسات الإسلامية يقوم به جماعة من فطاحل علماء الشريعة والعلوم الإسلامية وغيرهم بإلقاء محاضرات مرتبة للتعريف بأصول الإسلام ودراسة أمهات الكتب فيها، وتوجيه الطلاب

لكتابة الأبحاث والمؤلفات في مسائل الإسلام واجتماعياته وتاريخه وعلومه وأدابه. وبذلك يتحقق بعث ثقافة إسلامية متينة في أحضان أعرق جامعة في الدنيا.

﴿رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ
إِمَامًا﴾ [الفرقان / ٧٤].

❦ نهاية المتن ❦

معد التقديم في سطور

دريسا تراوري

- مالي الجنسية، حاصل على درجة الأستاذية بالمعهد الأعلى للحضارة الإسلامية ٢٠٠٣م، والماجستير بالمعهد العالي لأصول الدين ٢٠٠٥م، ثم الدكتوراه بالمعهد العالي لأصول الدين ٢٠١٠م الكل بتونس.

أبرز الأنشطة الثقافية والعلمية

- المشاركة في ندوة علمية بالمعهد العالي لأصول الدين بتونس بعنوان «مناهج البحوث الفقهية المعاصرة»، ٢٠٠٦م.
- المشاركة في ندوة بتونس بعنوان «جوانب من شخصية الشيخ محمد الصادق بسيس»، ٢٦ مايو ٢٠١٠م.

الجوائز الحاصل عليها:

- جائزة رئيس الدولة التونسية للطلاب المتميز ٢٠٠٣م.

أعضاء اللجنة الاستشارية للمشروع

٢٠١١/٢٠١٠

رئيس اللجنة:

إسماعيل سراج الدين (مكتبة الإسكندرية)، مصر.

أعضاء اللجنة:

- إبراهيم البيومي غانم (المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة)، مصر.
إبراهيم زين (الجامعة الإسلامية العالمية، كوالالمبور)، ماليزيا.
حسن مكّي (جامعة إفريقيا العالمية)، السودان.
رجب شان ترك (جامعة فاتح، إستانبول)، تركيا.
زاهر عبد الرحمن عثمان (مؤسسة التراث بالرياض)، السعودية.
زكي الميلاد (رئيس تحرير مجلة الكلمة)، السعودية.
زينب الخضيرى (كلية الآداب، جامعة القاهرة)، مصر.
سيد دسوقي حسن (كلية الهندسة، جامعة القاهرة)، مصر.
صلاح الدين الجوهري (مكتبة الإسكندرية)، مصر - أمين اللجنة.
ظفر إسحق أنصاري (الجامعة الإسلامية العالمية، إسلام آباد)، باكستان.
عبد الرحمن السالمي (وزارة الأوقاف والشئون الدينية)، عُمان.
عبد الرحيم بنحادة (جامعة الرباط)، المغرب.
عمار الطالبي (جامعة الجزائر)، الجزائر.
محمد الحداد (الجامعة التونسية)، تونس.
محمد عمارة (مجمع البحوث الإسلامية - الأزهر الشريف، القاهرة)، مصر.
محمد كمال الدين إمام (جامعة الإسكندرية)، مصر.
محمد موفق الأرنؤوط (جامعة آل البيت)، الأردن.
منى أحمد أبو زيد (جامعة حلوان، القاهرة)، مصر.
نور الدين الخادمي (جامعة الزيتونة، تونس)، تونس.

DIFÂ‘ ‘AN AL-SHARĪ‘AH AL-ISLÂMĪAH

In Defense of Shari‘a

‘Allâl al-Fâsi

DAR AL-KITAB
AL-MASRI


BIBLIOTHECA ALEXANDRINA
مكتبة الإسكندرية

DAR AL-KITAB
AL-LUBNANI

‘DIFĀ‘ ‘AN AL-SHARĪ‘AH In Defense of Shari‘a

‘Allâl al-Fâsi

هذا الكتاب

واحد من أهم أعمال علّال الفاسي ضمن مشروعه الإصلاحية؛ حيث تناول فيه الجانب التشريعيّ من المشروع. وتتركز إشكالية الكتاب حول سؤال مركزيّ هو: كيف يمكن لنا اليوم - ونحن نعيش زمن التطور - أن نُحكّم تشريعاً نزل منذ ما يزيد عن أربعة عشر قرناً؟ وللإجابة عنه تناول المؤلف ثلاث قضايا أساسية، هي: أصالة الشريعة الإسلامية، وعناصر صلاحيتها لكل زمان ومكان، ومقاصد القوانين الاستعمارية؛ ليؤكّد على ضرورة استمداد القوانين من الشريعة الإسلامية.

إن الفكرة الأساسية لهذا الكتاب تتمثل في ضرورة الانطلاق في بناء نهضتنا من خصوصيتنا الثقافية؛ لأنّ الدّات معبر إلى العالمية، فلا عالميّة لمن بنى نهضته على خصوصية الآخرين.