الاجتهاد المقاصدي

عند مالكية الأندلس

الأسس، المنطلقات والأبعاد

بسم الله الرحمن الرحيم

الاجتهاد المقاصدي

عند مالكية الأندلس

الأسس، المنطلقات والأبعاد

مكتبة تخصص فقه الأصول
شارع ثبت ٤٠٨٩٩

ملحق: تراجم بعض أعلام مالكية الأندلس
ممن اشتهروا بالرأي والنظر

د. عبد الكريم بناني

دار ابن حزم

جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى
١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م

ISBN 978-9959-854-64-3

الكتب والدراسات التي تصدرها الدار
تعبر عن آراء واجتهادات أصحابها

دار ابن حزم
بيروت – لبنان – ص.ب : 14/6366
هاتف وفاكس : 701974 – 300227 (009611)
البريد الإلكتروني : ibnhazim@cyberia.net.lb
الموقع الإلكتروني : www.daribnhazm.com

من الميثاق القرآني
والهدي النبوي والذهنية العلمية

﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿56﴾﴾[1].
﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴿107﴾﴾[2].
﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾[3].

❋ ❋ ❋

«إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَاتِ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى»[4].
«يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا أَنَا رَحْمَةٌ مُهْدَاةٌ»[5].

❋ ❋ ❋

«كُلُّ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ - جَلَّ ثَنَاؤُهُ - رَحْمَةٌ وَحُجَّةٌ، عَلِمَهُ مَنْ عَلِمَهُ، وَجَهِلَهُ مَنْ جَهِلَهُ، وَلَا يَعْلَمُ مَنْ جَهِلَهُ، وَلَا يَجْهَلُ مَنْ عَلِمَهُ»[6].

الشَّافِعِيُّ فِي رِسَالَتِهِ رحمه الله تعالى.

---

(1) سورة الذاريات، الآية: 56.
(2) سورة الأنبياء، الآية: 107.
(3) سورة هود، الآية: 61.
(4) رواه الشيخان وغيرهما عن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه.
(5) رواه الحاكم في المستدرك 99. ومحمد الألباني في الصحيح 490.
(6) الرسالة. محمد بن إدريس الشافعي. تـ أحمد محمد شاكر. 19/1. دار الفكر. د. ت.

«فَإِنَّ الشَّرِيعَةَ مَبْنَاهَا وَأَسَاسُهَا عَلَى الْحِكَمِ وَمَصَالِحِ الْعِبَادِ، فِي الْمَعَاشِ وَالْمَعَادِ، وَهِيَ عَدْلٌ كُلُّهَا، وَرَحْمَةٌ كُلُّهَا، وَمَصَالِحُ كُلُّهَا. فَكُلُّ مَسْأَلَةٍ خَرَجَتْ عَنِ الْعَدْلِ إِلَى الْجَوْرِ، وَعَنِ الرَّحْمَةِ إِلَى ضِدِّهَا، وَعَنِ الْمَصْلَحَةِ إِلَى الْمَفْسَدَةِ، وَعَنِ الْحِكْمَةِ إِلَى الْعَبَثِ، فَلَيْسَتْ مِنَ الشَّرِيعَةِ وَإِنْ أُدْخِلَتْ فِيهَا بِالتَّأْوِيلِ. فَالشَّرِيعَةُ عَدْلُ اللَّهِ بَيْنَ عِبَادِهِ، وَرَحْمَتُهُ بَيْنَ خَلْقِهِ وَظِلُّهُ فِي أَرْضِهِ وَحِكْمَتُهُ الدَّالَّةُ عَلَيْهِ وَعَلَى صِدْقِ رَسُولِهِ ﷺ»[1].

ابْنُ قَيِّمِ الْجَوْزِيَةَ رحمه الله تعالى.

«الْمَقْصِدُ الشَّرْعِيُّ مِنْ وَضْعِ الشَّرِيعَةِ إِخْرَاجُ الْمُكَلَّفِ عَنْ دَاعِيَةِ هَوَاهُ، حَتَّى يَكُونَ عَبْداً لِلَّهِ اخْتِيَاراً، كَمَا هُوَ عَبْدٌ لِلَّهِ اضْطِرَاراً»[2].

أَبُو إِسْحَاقَ الشَّاطِبِيُّ رحمه الله تعالى.

❑ ❑ ❑ ❑ ❑ ❑

(1) إعلام الموقعين عن رب العالمين. ابن قيم الجوزية. دراسة وتحقيق: طه عبدالرؤوف سعد. 3/3. مكتبة الكليات الأزهرية. القاهرة. مصر. 1388هـ/1968م.

(2) الموافقات في أصول الشريعة. أبو إسحاق الشاطبي. تحقيق وشرح: عبدالله دراز. 128/2. ط2. دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان. 1422هـ/2001م.

إهداء

إلى والدتي الغالية التي ما فتأت تشد عضدي ولا زالت، أفاض الله تعالى عليها من بركاته وأحاطها بعنايته الربانية أينما حلت وارتحلت.

وإلى شريكة الحياة أم ولديْ محمد أشرف ومولاي اسماعيل، أنيسي في رحلي ومقامي، أنار الله تعالى طريقها.

وإلى كل إخوتي وأصدقائي من دون استثناء.

وإلى كل العلماء، الأئمة والخطباء وحّد الله جهودهم.

أهدي هذه الثمرة العلمية...

عبدالكريم بن محمد بناني

❑ ❑ ❑ ❑ ❑ ❑

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

والحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد الناطق بلسان الكمال وعلى آله وصحبه أجمعين.

لم تحظ شبه الجزيرة الأيبيرية بالاهتمام والعناية في المرحلة الرومانية رغم الزخم الذي انطوت عليه إلا قليلاً، في حين انصبت عليها الدراسات بوصفها الفردوس المفقود للمسلمين في شتى الجوانب، وعلى مختلِف الجبهات: العلمية والفنية والثقافية على عهد الدولة الإسلامية بمنعطفاتها جميعاً؛ وما زالت تستأثر باهتمام الدارسين، حيث طفقت الدراسات تترى في الفقه والأصول والصرف والنحو واللغة وما إليها من علوم وفنون شتى، لا تطمح إلا إلى خدمة الكتاب العزيز والسنة النبوية الشريفة، وما يتبع ذلك من علوم الآلة التي تصب جميعا في هذا البحر الواسع الذي لا تكدره الدلاء، بما هو مستأهل للمزيد من العطاء والإبداع والتفكر والتفكير من لدن أهل الذكر والاختصاص.

وفي هذا المقام أدلى صاحب هذه الدراسة دلوَه مع الباحثين، ليحوم حول حمى موضوع يحسب أنه لا يقل قيمة عن أمثاله وهو الموسوم بـ«**الاجتهاد المقاصدي عند مالكية الأندلس... الأسس، المنطلقات**

والأبعاد»، إذ من شأن هذه الدراسة أن تَرْفِدَ الفكر الفقهي والأصولي بالمزيد من المعطيات الهامة في هذا الخضم الذي ما زال في حاجة ملحة إلى تسليط الأضواء عليه، من أجل إبراز تراث علماء المالكية بالأندلس وتوضيح أسبقيتهم في هذا المجال.

وللحقيقة فإننا «إذا استثنينا بعض أفراد من المذهب الظاهري، نجد علماء الأمة الإسلامية مجمعين على أن الشريعة إنما هي حكمة ورحمة ومصلحة للعباد في دنياهم وآخرتهم، وأن أحكامها كلها على هذا المنوال، ما علمنا من ذلك وما لم نعلم. قال الله ﷻ: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ ١٠٧﴾[1]، قال العلامة القرطبي (ت671هـ) في تفسيره: «ولا خلاف بين العقلاء أن شرائع الأنبياء قصد بها مصالح الخلق الدينية والدنيوية»[2]. وقال الإمام الشاطبي (ت790هـ) : «الشارع وضع الشريعة على اعتبار المصالح باتفاق»[3]. ومن هذا المنطلق جزم العلامة ابن القيم (ت756هـ) بأن «الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد. وهي عدل كلها ورحمة كلها ومصالح كلها. فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن دخلت فيها بالتأويل»[4].

وهذا الإجماع الصادر عن سائر العلماء المعتبرين، قديم يرجع إلى الصحابة رضوان الله تعالى عليهم، وهو ما حققه وصرح به عدد من العلماء المحققين المدققين في فقه الصحابة والسلف. قال العلامة شاه ولي الله الدهلوي (ت1176هـ): «وقد يُظن أن الأحكام الشرعية غير متضمنة لشيء

(1) سورة الأنبياء، الآية: 107.
(2) الجامع لأحكام القرآن. القرطبي. 2/64. ط1. دار الفكر بيروت. 1987م.
(3) الموافقات. الشاطبي. تحقيق: الشيخ عبدالله دراز. 1/98. (م. س).
(4) إعلام الموقعين. ابن القيم. 3/3. (م. س).

من المصالح. وأنه ليس بين الأعمال وبين ما جعل الله جزاء لها مناسبة وأن مثل التكليف بالشرائع كمثل سيد أراد أن يختبر طبائع عبده فأمره برفع حجر أو لمس شجرة، مما لا فائدة فيه غير الاختبار، فلما أطاع أو أعصى جوزي بعمله. وهذا ظن فاسد تكذبه السنة وإجماع القرون المشهود لها بالخير»[1]، وإذا كان الصحابة هم أول القائلين ـ وأول المجمعين ـ بأن الشريعة مصلحة، وأن أحكامها لا تعدو أن تكون لخير تجلبه أو لشر تدفعه، فمن الطبيعي أن يكونوا هم أول المراعين لمقاصد الشرع ولحكمة الله تعالى، كما قال ابن القيم رحمه الله تعالى أيضاً: «وقد كانت الصحابة أفهم الأمة لمراد نبيه وأتبع له، وإنما كانوا يدندنون حول معرفة مراده ومقصوده»[2].

ولما كان شيخ المقاصد أبو إسحاق الشاطبي قد أبدى تخوفه ـ في زمن الركود والجمود ـ من أن فكره المقاصدي التجديدي قد يواجه بالاستغراب والإنكار، فإنّه وجد ملاذه وحجته في كون ما جاء به «بحمد الله أمر قررته الآيات والأخبار، وشدّ معاقله السلف الأخيار، ورسم معالمه العلماء الأحبار، وشد أركانه أنظار النظار. وإذا وضح السبيل لم يجب الإنكار»[3]. ووجب قبول ما حواه والاعتبار بصحة ما أبداه والإقرار وهو يصرح وينص بصفة خاصة على الصحابة فيصفهم بأنهم «عرفوا مقاصد الشريعة فحصلوها، وأسسوا قواعدها وأصولها، وجالت أفكارهم في آياتها، وأعملوا الجد في تحقيق مبادئها وغاياتها وعنوا بعد ذلك باطِّراح الآمال وشفعوا العلم بصالح الأعمال»[4].

---

(1) حجة الله البالغة. الدهلوي. حققه وراجعه السيد سابق. 1/27. ط1. دار الجيل للنشر والطباعة والتوزيع. 1426هـ/2005م.
(2) إعلام الموقعين. ابن القيم. 3/3. (م. س).
(3) الموافقات. الشاطبي. 1/18. (م. س).
(4) الموافقات. الشاطبي. 1/15. (م. س).

وعلى هذا فمقاصد الشريعة ومعرفتها والعمل بها ليست أمراً اكتشفه المتقدمون أو ابتكره المتأخرون، بل هي من صميم المرجعية الدينية، صميمها من أول يوم ومن أول فهم، والقرآن الكريم والسنة النبوية هما أول مصرح بمقاصد الشريعة، وأول منبه على أمثلتها ونماذجها الإجمالية والتفصيلية، فرغم أن أحكام الوحي لها من القداسة ومن الثقة بها والتسليم لها، ما لا مزيد عليه عند المؤمنين بها، وما لا يحوجهم إلى بيان علة ولا حكمة ولا مقصد ولا مصلحة، فإن القرآن والسنة ـ مع ذلك ـ قد بيّنا كثيرا من علل الأحكام ومقاصدها، في العبادات والمعاملات وسائر أبواب التشريع، وأقول كما قال الإمام ابن القيم رحمه الله تعالى: «والقرآن وسنة رسول الله ﷺ مملوآن من تعليل الأحكام بالحكم والمصالح، ولو كان هذا في القرآن والسنة نحو مائة موضع أو مائتين لسقناها، ولكنه يزيد على ألف موضع بطرق متنوعة»[1].

ومثل هذه المواقف نجد صداها راسخاً في ذهن مالكية الأندلس حتى قبل أكثر من ثلاثة قرون من ابن القيم، عند ابن بطال (ت449هـ) مثلاً في شرحه النفيس على صحيح البخاري، حيث قال عند حديث: «**إِنَّمَا جُعِلَ الِاسْتِئْذَانُ مِنْ أَجْلِ الْبَصَرِ**»[2]. «وهذا حديث مما يرد قول أهل الظاهر، ويكشف غلطهم في إنكارهم العلل والمعاني، وقولهم: إن الحكم للأسماء الخاصة، لأنه ﷺ علّل الاستئذان بأنه إنما جعل من قبل البصر، فدلّ ذلك على أن النبي ﷺ أوجب أشياء وحظر أشياء من أجل معان علق التحريم بها، ومن أبى هذا فقد رد نص السنن. وقد نطق القرآن بمثل هذا كثيراً، من ذلك قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا فِي ٱلْأَرْضِ رَوَٰسِيَ أَن تَمِيدَ بِهِمْ﴾[3].

---

(1) مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة. ابن قيم الجوزية. 22/2. دار الكتب العلمية. بيروت. د. ت. وانظر كذلك إعلام الموقعين. ابن القيم. 169/1 إلى 200. (م. س).

(2) رواه البخاري. باب الاستئذان من أجل البصر. 259/19.

(3) سورة الأنبياء، الآية: 31.

وقال: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ﴾[1]. وقال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ جَزَيْنَٰهُم بِبَغْيِهِمْ﴾[2]. في مواضع كثيرة يكثر عددها، فلا يلتفت إلى من خالف ذلك»[3].

وقبل سوق جملة صالحة من الأمثلة ـ في ثنايا الدراسة ـ التي تبيّن أن هؤلاء العلماء كانوا يصدرون في فروعهم الفقهية عن مقاصد الشريعة الإسلامية، التي يبنى على أساسها عقل المعاني المناسبة للحكم الشرعي، للتأكيد على أن بوادر هذا العلم نبعت من مذهبية هؤلاء الفقهاء فضلاً عن فروع الفقه في المقصد والمصلحة، وإن جرى بعضهم على غير هذا فهو بمثابة الاستثناء الذي يثبت القاعدة ولا ينفيها، وهو دليل سعة أفق الفقهاء المالكية بالأندلس وقبولهم بالاختلاف الذي يبرهن على مرونة المذهب المالكي.

يقول الباحث محمد بنيعيش وهو يؤكد هذه الحقيقة: «ومما يؤكد اعتماد فقهاء الأندلس على المنهج المقاصدي أن منهج أبي الوليد الباجي في الفقه هو منهج الإمام مالك، والمالكية على العموم، إذ كان يعتمد في فقهه واجتهاداته على أصول مذهب مالك، وأصول مذهب أبي حنيفة من كتاب وسنة وإجماع وقياس، وغيره من المصادر التبعية كالمصالح المرسلة وسد الذرائع والاستحسان»[4].

---

(1) سورة الحشر، الآية: 7.

(2) سورة الأنعام، الآية: 146.

(3) شرح صحيح البخاري. أبو الحسن علي بن خلف بن عبدالملك ابن بطال. تحقيق: أبي تميم ياسر بن إبراهيم. 9/19. ط1. مكتبة الرشد. الرياض. 1423هـ/2003م. وانظرا لبحث في مقاصد الشريعة. نشأته وتطوه ومستقبله، الدكتور أحمد الريسوني، (بتصرف). بحث مقدم لندوة مقاصد الشريعة التي نظمتها مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي بلندن. ص1 ـ 2. 2005م.

(4) مدرسة الإمام الحافظ أبي عمر بن عبدالبر في الحديث والفقه وآثارها في تدعيم المذهب المالكي بالمغرب. د. محمد بن يعيش. 1/252. منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. الرباط. 1414هـ/1994م.

فاعتنائهم بالمعنى المناسب للأحكام الشرعية، في حالتي جلب المصالح للعباد، أو درء المفاسد عنهم، متضمّن في المقاصد الشرعية، سواء في استنباطه من نصوص جزئية، أو كليات الشريعة، إذ في دعوة الشارع الحكيم حياة للمؤمنين إذا ما استجابوا لها اشتمل ذلك على عموم الحفظ اقتضاءً بدءاً بحفظ الدين والنفس، ومروراً بحفظ العقل والنسل، وانتهاءً بحفظ المال والعرض.

وصدق الله العظيم إذ يقول: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱسْتَجِيبُواْ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾[1]، وقوله سبحانه: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ﴾[2].

وليس ملزماً أن تكون المعاني كلها في مرتبة واحدة، بيد أن مقاصد الشريعة الإسلامية من الكمال والشمول بحيث تضم جميع العناصر والمفردات للظفر برؤية حقيقية مستوفية ومستوفاة ليست بخارجة مراد الشارع الحكيم، فمعاني مقاصد الشرع منسجمة في أصول وقواعد كلية جامعة، ترعى مصالح العباد في العاجل والآجل، وهو تعبير عما يمكن أن يعمل به المقاصدي - بوصفه معنًى عاماً - في مجال فهم النصوص وتدبّرها وتدبيرها، وهي أصول سليقية لدى مالكية الأندلس، مما يدل على ذلك امتلاكهم ملكة النظر، وعقلهم معاني المقاصد وإلمامهم بمبادئ الأصول، فقد نقل عن عبيد الله بن يحيى عن أبيه أنه قال لمحمد بن بشير: «إن الحالات تتغير ولا تثبت فإذا عدل عندك الرجل بحكم شهادته ثم تطاول أمره، وشهد عندك ثانية فكلفه التعديل، وأخّر فيه الكشف فاعمل بحسب الذي يبدو لك، فقبل ذلك منه ابن بشير فلما أشعر الناس أخذوا

(1) سورة الأنفال، الآية: 24.
(2) سورة البقرة، الآية: 179.

حذرهم منه»[1]، فعقل معنى حفظ أموال الناس بإجراء التعديل والتثبت، وتأخير الكشف، ومراعاة التغيرات والتبدلات، مقومات نسقية تتضمن مقاصد كلّية في جلب كل ما يصلح للعباد من نفع، وهو يفسر كلام ابن حبيب (ت238هـ) عن صفات القاضي بأن لا يقضي وبه غضب أو ضجر أو ضيق نفس أو جوع أو هم، لما يخاف على فهمه من الإبطاء والتقصير عن الفهم[2]، وذلك لأنه يتحكم في أموال ومعاملات وتصرفات الناس، ومن شأن الجوع والهم أن يحيد به عن الحق فتضيع حقوق الناس، ولا تتحقق بذلك ما جاءت به شريعتهم من صلاح ودفع مضار.

❑❑❑❑❑❑

(1) تاريخ قضاة الأندلس. النباهي المالقي الأندلسي. وسماه كتاب المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا. ص48. ط5. منشورات دار الافاق الجديدة. بيروت. 1403هـ/1983م.

(2) الواضحة. ابن حبيب. 1/318 تحقيق: عزيزة الإدريسي. رسالة مرقونة بدار الحديث الحسنية. 1994.

أهمية الدراسة وخطتها

إن الناظر في علم المقاصد يتأكد له أنه فن لم يتأصل إلا على يد العلامة المتفرد أبي إسحاق الشاطبي رحمة الله تعالى عليه، في كتابه النفيس «الموافقات»[1] بما هو مجدد له، وجامع لمفرداته وأبْجَدِياته، ومؤسس لقواعده وأصوله؛ إذ يجعلك عارفاً بالمجال، حريصاً على امتلاك ملكة الاجتهاد والاستنباط لتخوض هذا الغمار، فلا يكتفي بأن يمنحك ما تأكل، بل نراه نَفَثَ في كتاباته ما يُعلّم كيفية الصيد عند الحاجة إذا ما تمثلنا المثل الصيني الشهير الذي يقول: «عَلِّمْنِي كَيْفَ أَصْطَادُ عِوَضَ أَنْ تُعْطِيَنِي سَمَكَةً»، وقبل ذلك وبعده حديث المصطفى عليه الصلاة والسلام الذي أمر فيه الشخص العاطل عن العمل أن يأتيه بما عنده في بيته ليبيعه ويشتري منه قَدُوماً أو معولاً، ليضع له عليه الصلاة والسلام بيديه الشريفتين عصاً، ويأمره أن يحتطب فلا يراه إلا بعد أسبوعين، وقد مَنَّ الله تعالى عليه، فلا يقبل مِنَّةً من أحد غيرِه[2].

---

(1) يؤكد الدكتور الريسوني في كتابه نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي. هامش24. ص93. ط. المعهد العالمي للفكر الإسلامي. مختارات من الرسائل الجامعية (1). ط1. 1411هـ/ 1991م: «أن إضافة الشريعة الإسلامية إلى كتاب الموافقات لا أساس لها».

(2) ولفظ الحديث هو: عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ رَجُلًا مِن الْأَنْصَارِ أَتَى النَّبِيَّ ﷺ يَسْأَلُهُ فَقَالَ: «**أَمَا فِي بَيْتِكَ شَيْءٌ؟**» قَالَ: بَلَى حِلْسٌ نَلْبَسُ بَعْضَهُ وَنَبْسُطُ بَعْضَهُ وَقَعْبٌ نَشْرَبُ فِيهِ مِنْ الْمَاءِ، قَالَ: «**ائْتِنِي بِهِمَا**»، قَالَ: فَأَتَاهُ بِهِمَا، فَأَخَذَهُمَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِيَدِهِ=

ولكن العلامة الشاطبي تُوُفِّيَ في القرن الثامن، ونحن بصدد دراسة حقبة تأصيلية، فما العمل والحالة هاته؟

نعلم جميعاً أن المقاصد لم تدون بوصفها نظرية قائمة الذات إلا في عصر أبي إسحاق الشاطبي الذي كشف النقاب عن هذا المصطلح الذي لم يحظ بما يستحق من العناية والاهتمام من قِبَلِ الأصوليين من قَبْلِهِ، بسبب توجههم جهة القواعد اللغوية في استنباط الأحكام من النصوص الشرعية وعنايتهم الفائقة بهذا الشأن أكثر من اهتمامهم بالمقاصد التي تعبّر عن مراد الشارع الحكيم من وضع الشريعة لعباد الله سبحانه وتعالى.

وعلى الرغم من حضور معطيات المقاصد قبل الشاطبي في كثير من المصنفات، إلا أنه جعل منها فنّاً مدوناً له قواعده وأسسه في موافقاته، ظهرت الحاجة الملحة إلى البصر بها وبأطروحاتها في وقتنا الحالي.

وبما أننا نعلم جميعاً أن هذا الفن تأصل على يد هذا العلّامة الأندلسي، فلا مناصّ من الحوم حول بعض أطاريحه ذات الأهمية، بما يخول لنا إحداث الموازنة والمقارنة مع أطاريح زمرة من المهتمين، سواء أكانوا أندلسيين أم غير ذلك.

فليس يخفى بأن للاجتهاد المقاصدي حلقات متسلسلة، بدءاً بالشيوخ الأوائل، مرورا بحلقات العلماء الأعلام، إلى أن تصل حلقاته إلى الإمام

= وَقَالَ: «**مَنْ يَشْتَرِي هَذَيْنِ؟**» قَالَ: رَجُلٌ أَنَا آخُذُهُمَا بِدِرْهَم. قَالَ: «**مَنْ يَزِيدُ عَلَى دِرْهَم؟**» مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلَاثًا، قَالَ رَجُلٌ: أَنَا آخُذُهُمَا بِدِرْهَمَيْنِ. فَأَعْطَاهُمَا إِيَّاهُ وَأَخَذَ الدِّرْهَمَيْنِ وَأَعْطَاهُمَا الْأَنْصَارِيَّ وَقَالَ: «**اشْتَرِ بِأَحَدِهِمَا طَعَامًا فَانْبِذْهُ إِلَى أَهْلِكَ وَاشْتَرِ بِالْآخَرِ قَدُومًا فَأْتِنِي بِهِ**» فَأَتَاهُ بِهِ فَشَدَّ فِيهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عُودًا بِيَدِهِ ثُمَّ قَالَ لَهُ: «**اذْهَبْ فَاحْتَطِبْ وَبِعْ وَلَا أَرَيَنَّكَ خَمْسَةَ عَشَرَ يَوْمًا**» فَذَهَبَ الرَّجُلُ يَحْتَطِبُ وَيَبِيعُ فَجَاءَ وَقَدْ أَصَابَ عَشْرَةَ دَرَاهِمَ فَاشْتَرَى بِبَعْضِهَا ثَوْبًا وَبِبَعْضِهَا طَعَامًا، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «**هَذَا خَيْرٌ لَكَ مِنْ أَنْ تَجِيءَ الْمَسْأَلَةُ نُكْتَةً فِي وَجْهِكَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، إِنَّ الْمَسْأَلَةَ لَا تَصْلُحُ إِلَّا لِثَلَاثَةٍ: لِذِي فَقْرٍ مُدْقِعٍ، أَوْ لِذِي غُرْمٍ مُفْظِعٍ، أَوْ لِذِي دَمٍ مُوجِعٍ**». سنن أبي داود. 4/449. برقم 1398. وسنن ابن ماجه. 6/439.

الشاطبي المؤسّس الذي بنى على معطيات سابقيه إلى عصرنا الحالي، حيث هذه الالتفاتة إلى المقاصد درساً وتمحيصاً، مما يسمى في مراحل العلم بمرحلة الركام أو التركيم التي تسبق الفهم فالتأسيس والتأصيل، ذلك بأن التقعيد يأتي دائماً بعد الركام العلمي، وإلا فإن القواعد تكون مع أصولها العلمية منذ البدء، علم ذلك فاستنبطه من علمه، وجهله من جهله، لنأخذ على سبيل المثال في مجال اللغة كيف تفطن أبو الأسود الدؤلي إلى مستخرجاته اللطيفة ليقول له علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه بعدما بيّن له الاستقراء منهجاً اعتمده في استخلاصاته: «أُنْحُ هذا النحو». الشيء نفسه فيما يخص الخليل بن أحمد الفراهيدي في العروض والقوافي، وابن إدريس الشافعي في الأصول، والشاطبي في المقاصد، وغيرهم في شتى العلوم والفنون.

كل ذلك لأن المعطيات العلمية مبثوثة في هذا الكون كما قال الله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾[1]، بقي أن يشمر عن ساعد الجد والاجتهاد والكدح من يغوص في أعماقها، لِيَسْتَكْنِهَ دُرَرَهَا ومَخَابِئَهَا، فينقلها من التوقيف إلى التوفيق، أو من الاصطلاح الأصلي إلى المواضعة والاجتهاد والاستنباط والفتوى والحكم وفقه الواقع والمآل.

وتعدّ هذه الْجَوْلَاتُ في نظري لازمة لتنزيلها على واقع الاجتهاد المالكي الأندلسي، الذي لم يتشكل إلا عبر تأسيس وتأصيل قواعده وأصوله، إلى أن صار فنّاً مستقلاً، من الناحية البحثية التأصيلية، فضلاً عن التراكمية، وهو ما زال في حاجة إلى أن تسكب فيه الدراسات التجديدية يوماً بعد يوم.

ولَئِنْ كان الشافعي رحمة الله تعالى عليه قد كتب الرسالة والأم نظريةً وتطبيقاً، ومارس علم أصول الفقه عملياً، فهذا لا يعني أنه لم يُسبق إلى

(1) سورة البقرة، الآية: 31.

هذا المجال، بل سبقه واحد من أهمّ أساتذته نظراً إلى علاقته الوشيجة بموضوعنا ألا وهو الإمام مالك (ت179هـ)، الذي يقول عنه الإمام الشافعي (ت204هـ) نفسه كما جاء في ترتيب المدارك للقاضي عياض رحمة الله تعالى عليه (ت544هـ): «مالك أستاذي، وعنه أخذت العلم... إذا ذكر العلماء فمالك النجم»[1]، بما أسَّس ونظّر وقعّد ونَقَدَ رحمة الله تعالى عليهما.

وفي نقده وبنائه ما شدّ ذهن مالكية الأندلس له ولتلامذته، فضلاً عن أصوله الغنية التي تعتمد من بين ما تعتمده المصلحة العامة والمصلحة المرسلة والاستحسان، وقاعدة خير الخيرين وشر الشرين، وما إلى ذلك مما له العلاقة الوطيدة بالفكر والاجتهاد المقاصديين، وإن لم يصرح به التلاميذ تصريحاً، ولكن الاشتغال والعمل يوحي بالاهتمام والمعرفة ممارسةً وتنفيذاً، وما الوفرة المسوقة بين ثنايا الفصول والمباحث إلا دليل على وجاهة الأصول المتكئ عليها، لاستثمارها في تنزيل الأحكام والفتاوى على النوازل والأقضية والوقائع المستجدة.

وقد علمنا في كل الفنون والعلوم، أنه لا يحسن بهذه الأمة أن تنطلق مما يسمّى بدرجة الصفر، إذا ما جاز أن نستفيد من الأديب والفيلسوف الفرنسي رولان بارث في كتابه «درجة الصفر للكتابة» Le degre zero del'ecriture لأن أقصى ما يمكن أن يصل إليه من بدأ من هذه الدرجة في شتى الميادين الثقافية والحضارية والعلمية والفكرية، أن يأتي ـ مع بذل الجهد والوسع ـ بما جاء به من سبقه، إن لم يكن نسخة مكررة من إبداع السابقين، هنالك تطلع إلى السطح بلسان الحال أو المقال المقولة التي

(1) ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك. القاضي عياض السبتي المغربي. تعليق: محمد بن تاويت الطنجي. 75/1. ط. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. الرباط. مطبعة فضالة المحمدية. د. ت.

اشتُهرت في عصر الانحطاط: «ليس في الإمكان أبدع مما كان»، أو «ما ترك السابق للاحق شيئاً».

وقد كان علماؤنا يَنْبُغُونَ إلى حد أن يتفوقوا على أصحاب الشأن والاختصاص في أي مجال من المجالات، وإذا ضربنا بالفلسفة مثلاً، فقد رأينا كيف أن ابن رشد (ت595هـ) والغزالي (505هـ) ضربا أروع الأمثال من حيث لم يكتبا في هذا الشأن حتى صارا أحسن تصوراً من فلاسفة الغرب وتمكناً.

لقد نهلت من معين ثلّة من العلماء والفقهاء القدامى والمعاصرين من أجل تجميع عناصر ومعطيات هذا الاجتهاد المقاصدي، فتصح المقارنة والموازنة مع معطيات المؤسسين للاجتهاد الفقهي المقاصدي من مالكية الأندلس، لننظر إلى سبقهم رحمة الله تعالى عليهم بما قدّموا وأسلفوا، لأنهم حازوا جائزة السبق إلى التأسيس والتأصيل الذي سيعتمد فيما بعد، ليبلغ هذا الفن نضجه واستقلاله بعد ذلك على يد الشاطبي كما أشرنا.

وبغض النظر عن الخلاف الدائر حول مسألة وصف المقاصد بالعلمية، فهناك من يَسِمُهَا بـ«علم المقاصد» وهناك من يقول بعدم استكمال مفرداتها ومفاهيمها وأوصافها وموضوعاتها ومسائلها وثمارها وعدم انفكاكها عن الطرح الأصولي شكلاً ومضموناً، فضلاً عن التجميع والمنهج عبر العصور المتطاولة، ليكون القصد هو الدعوة إلى تفعيل المقاصد لإغناء علم أصول الفقه باعتباره جزءاً لا يمكن أن يتجزأ عنه، فيكتسبان في صعيد واحد من الاجتهاد والمجاهدة والجدّة والتجديد.

ومع هذا وذاك فقد فرضت جملة من المعطيات حضورها ستُعنى بها هذه الدراسة التي جاءت متناولة الفصول التالية:

الفصل الأول: الاجتهاد المقاصدي مفهومه، آلياته ونشأته.

الفصل الثاني: أسس الاجتهاد المقاصدي عند مالكية الأندلس.

الفصل الثالث: منطلقات الاجتهاد المقاصد عند مالكية الأندلس.

الفصل الرابع: أبعاد الاجتهاد المقاصدي عند مالكية الأندلس.

الفصل الخامس: التنزيل الفقهي للاجتهاد المقاصدي عند مالكية الأندلس.

أسأل الله تبارك وتعالى أن يجعل هذه الدراسة خالصة لوجهه الكريم، وأن يوفقنا لما يحبه ويرضاه.

❑ ❑ ❑ ❑ ❑ ❑

الفصل الأول:
الاجتهاد المقاصدي، مفهومه، آلياته ونشأته

لا شك في أن من أهمّ الطرق الموصلة إلى العلم «معرفة اصطلاحات أهله»، وأن المصطلح هو «اللبنة الأولى من كل علم، بما هو مدار كل علم، به يبدأ وإليه ينتهي»، بل إذا شئنا الحقيقة فإن «المصطلح هو العلم ذلك قول يجري مجرى القاعدة في جميع العلوم، وللعلم الشرعي منها خصوص أيُّ خصوص، من حيث ينفرد فيه المصطلح بِمَيِّزَاتٍ تجعله أكثر اكتنازاً بما هو تصورات وقضايا وإشكالات».

وبما أننا نتحدث عن العلوم الشرعية، فقد تحدّدت عناصره ومصطلحاته الملحة في تجلية مفاهيمه ومبادئه وخصائصه، وهذه المصطلحات ـ باديَ الرأي ـ هي الاجتهاد والفقه والفكر والعقل والنظر والاستنباط والمقاصد، وما إليها من مفردات تنتمي إلى الأسرة ذاتها، بما أنها المواد المشكّلة لأصول الفقه والمقاصد سواء، وبما أنها تمثل لبنات الاجتهاد القائم على مراعاة مقاصد الشريعة الإسلامية استلهاماً واستحضاراً للرسالة السماوية التي جاءت لهداية البشرية.

وقد احتضنت الدراسة وجوهاً من المقارنة والموازنة أسلمت إلى ضمّ كثير من مصطلحات المجال، بالنظر إلى عدم الانفكاك بين المصطلحات،

لارتباطها العضوي أوّلاً، وتآلفها المصطلحي ثانياً، حال انتمائها إلى الأسرة ذاتها والحقل عينه.

لذلك تأتي مباحث هذا الفصل كالتالي:

المبحث الأول: مفهوم الاجتهاد المقاصدي وعلاقته بفقه الواقع.

المبحث الثاني: نشأة الاجتهاد المقاصدي في الفقه الإسلامي.

فأقول وبالله التوفيق.

المبحث الأول:
مفهوم الاجتهاد المقاصدي وعلاقته بفقه الواقع

يضمّ هذا المبحث عدداً من المصطلحات التي تمثل آليات للاجتهاد المقاصدي ومنهجاً من مناهج الاشتغال به، تناولتها في مطالب ثلاثة:

المطلب الأول:
مفهوم الاجتهاد وعلاقته بباقي المصطلحات

- أولاً: مفهوم الاجتهاد:

الاجتهاد **لغة**: مأخوذ من الجهد، وهو المشقة، وقيل: الجهد: المشقة، والجهد: الطاقة، وجهد يجهد جهداً واجتهد كلاهما بمعنى: جدّ.

قال الأزهري: الجهد بلوغك غاية الأمر الذي لا تَأْلُوا على الجهد فيه، تقول جهدت جهدي واجتهدت رأيي ونفسي حتى بلغت مجهودي، وأجهد فيه الشيب إجهاداً، إذا بدا فيه وكثر، والجهد: الشيء القليل يعيش به الْمُقِل على جهد العيش.

والاجتهاد والتجاهد: بذل الوسع والمجهود في طلب الأمر، وهو افتعال من الجهد وهو الطاقة[1]. وقيل بأن الاجتهاد والتجاهد هو بذل

(1) لسان العرب. ابن منظور. 225/3. مادة (جهد). (م. س).

الوسع والمجهود (. . .) في طلب الأمر، وهو افتعال من الجهد[1].

وهو لغة عند الراغب الأصفهاني من الدقة حيث قال: «الاجتهاد أخذ النفس ببذل الطاقة وتحمل المشقة، يقال: جهدت رأيي وأجهدته: أتعبته بالفكر»[2]. ومنه انتقل إلى المعنى الاصطلاحي الشائع الوارد في معاجم الاصطلاح.

واصطلاحاً: عرفه الإمام شهاب الدين القرافي (ت660هـ) بأنه: «استفراغ الوسع في النظر فيما يلحقه فيه لَوْمٌ شرعي»[3].

وفي تعريفات الجرجاني (ت816هـ): «الاجتهاد بذل المجهود في طلب المقصود من جهة الاستدلال»[4].

كما عرّفه الفقيه الحجوي (ت1376هـ) الاجتهاد بأنه: «استفراغ الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي»[5]. أي: استنباط الحكم من دليله. وهو كما عرفه غيره استفراغ الحكم من الحجة، ناشئاً عنه الملكة.

كما عرّفه ابن الحاجب (ت 646هـ): «استفراغ الفقيه الوسع في

---

(1) لسان العرب. ابن منظور. 225/3. مادة جهد. (م. س).

(2) معجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم. الراغب الأصفهاني. دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان. ط 1425هـ/2004م.

(3) الذخيرة. شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي. تحقيق: د. محمد حجي. 139/1. ط1. دار الغرب الإسلامي. 1994م.

(4) التعريفات. علي بن محمد علي الجرجاني. ص10. تحقيق: إبراهيم الأبياري. دار الكتاب العربي. بيروت. ط1405/1هـ. وانظر: الوجه المقاصدي للاجتهاد عند الشاطبي. د. فريد الأنصاري. ص12. رسالة المعاهد. ع. 8. جمادى الأولى 1420هـ/ شتنبر 1999م.

(5) الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي. محمد الحجوي. ص250. تـ عبدالعزيز القارئ. ط1. المكتبة العالمية. مدينة الرسول ﷺ. 1396هـ.

تحصيل ظن بحكم شرعي»[1].

ثم إن تعريف الاجتهاد يعرف منه تعريف المجتهد والمجتهد فيه.

فالمجتهد هو المستفرغ وسعه في درك الأحكام الشرعية «ذو الملكة التي بها يدرك المعلوم، العارف بالدليل العقلي الذي هو البراءة الأصلية، والتكليف به في الْحُجِّيَّة، ذو الدرجة الوسطى لغةً وعربيةً، وأصولاً وبلاغةً، ومتعلق الأحكام من كتاب وسنة. أي: المتوسط في هذه العلوم بحيث يميز العبارة الصحيحة من الفاسدة، والراجحة من المرجوحة، ليتأتى له الاستنباط المقصود من الاجتهاد، وإن لم يحفظ متون آيات الأحكام وأحاديثها»[2].

والمجتهد فيه هو «كل حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي»[3].

والاجتهاد أحد مصدرين للأحكام الشرعية في الفقه الإسلامي هما: النص والاجتهاد. أما باقي الأدلة فترجع كلها في الحقيقة إلى هذين المصدرين.

كما أن الاجتهاد في الأصل يرجع إلى:

النص المكتوب، وهو الوحي من كتاب وسنة.

أو المنظور، وهو الكون.

لينظر فيهما، ويستخرج كنوزهما على وَفْقِ منهج مُعَيّن، يوصل إلى

---

(1) مختصر المنتهى . عثمان بن عمر الدويني المعروف بابن الحاجب. 2/460. مكتبة الكليات الأزهرية. 1403هـ/1983م.

(2) المدرسة المغاربية في الاجتهاد. د. يوسف الكتاني. ص9. مجلة الإحياء. خلافاً لما ذهب إليه الشاطبي من اشتراط بلوغ النهاية في العربية ليكون فهمه حجة. الموافقات. الشاطبي. (م. س). 453.

(3) منار أصول الفتوى . إبراهيم اللقاني. ص189. (م. س).

مقصود الشارع منهما، قياماً للحياة، وإسعاداً للخلق على وجه الدوام والثبات والاستمرار.

ولا يتحقق هذا النظر والاستنباط، إلا باستفراغ الجهد والوسع، إلى أن يشعر المجتهد من نفسه بالعجز. ولهذا حدّه الآمدي بهذا المفهوم عندما قال: «الاجتهاد هو استفراغ الفقيه الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد عليه»[1].

فالاجتهاد إذاً، إنما هو بذل غاية الوسع في طلب مقصد الشارع الذي يكمن وراء إصابة الحكم الشرعي، والحكم الشرعي إنما هو مظنة لتحقق قصد الشارع.

قال الإمام الشاطبي رَحِمَهُ اللَّهُ: «وأما مواضع الاجتهاد، فهي راجعة إلى نمط التشابه، لأنها دائرة بين طرفي نفي وإثبات شرعيين، فقد يخفى هناك وجه الصواب من وجه الخطأ، وعلى كل تقدير إن قيل بأن المصيب واحد فقد شهد أرباب هذا القول بأن الموضع ليس مجال الاختلاف، ولا من حجج الاختلاف، بل هو مجال استفراغ الوسع وإبلاغ الجهد في طلب مقصد الشارع المتحد (. . .) وإنما الجميع مُحَوِّمُونَ على قول واحد، هو قصد الشارع عند المجتهد، لا قولان مقرران، فلم يظهر إذاً من قصد الشارع وضع أصل للاختلاف بل وضع موضع للاجتهاد في التحويم في إصابة قصد الشارع الذي هو واحد ومن هناك لا تجد مجتهداً يثبت لنفسه قولين معاً أصلاً وإنما يثبت قولاً واحداً وينفي ما عداه»[2].

والاجتهاد في فهم مالكية الأندلس، لا يتصوّر إلا حالة كونه استفراغ للوسع من جهة إعمال العقل والنظر تدبراً وفهماً للأصول النقلية وتوسعاً

(1) الإحكام في أصول الأحكام. علي بن محمد الآمدي. 4/197. ط1. علق عليه: الشيخ عبدالرزاق عفيفي. دار العصيمي. الرياض. 1424هـ/2003م.

(2) الموافقات. الشاطبي. 4/92 ـ 93. (م. س). وانظر: الوجه المقاصدي للاجتهاد عند الشاطبي. د. فريد الأنصاري. ص15. (م. س).

في الرأي عند الاستنباط من الأصول العقلية مما يقع وينزل ويستجد بحثاً عن الحكم واستنباطاً للتشريع، فابن عبدالبر (ت463هـ) مثلاً يتناوله بقوله: «هو إجهاد العقل في تدبر القرآن الكريم والسنة النبوية وتفهمهما، واستخراج الأحكام من نصوصهما، وكذلك اجتهاد الرأي في قياس النوازل التي تنزل وتحدث، مما ليس لها نص في الكتاب ولا في السنة، ولا في فتاوى الصحابة، ولا التابعين، ولا الأئمة، ولا أقوال الفقهاء»[1].

ـ ثانياً: مفهوم الاستنباط:

الاستنباط **لغة**: الاستخراج، واستنبط الفقيه إذا استخرج الفقه الباطن باجتهاده وفهمه، قال الله ﷻ: ﴿لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾[2]، قال الزجاج: «معنى يستنبطونه في اللغة: يستخرجونه، وأصله من النبط وهو الماء الذي يخرج من البئر أول ما تحفر»[3]، ثم روى بعد ذلك عن ابن سيده، قوله: «فلان لا ينال له نَبَط: إذا كان داهياً لا يدرك له غور»[4]، فالاستنباط في اللغة إذاً هو الاستخراج، لكن بصورة ذات خواص هي:

أنه إنما يكون بعد بحث وتنقيب وحفر.

أنه بحث في معلوم عن مجهول، كما نبحث في التراب عن الماء.

أنه فعل مبتدأ، أي: لم يسبق فيه شيء من جنسه في المحل.

أنه يكون غوراً بما أنه الماء الخارج من البئر أول ما تحفر.

---

(1) مدرسة الإمام الحافظ أبي عمر بن عبدالبر في الحديث والفقه وآثارها في تدعيم المذهب المالكي بالمغرب. د. محمد بن يعيش. 2/55. منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. الرباط. 1414هـ/1994م.

(2) سورة النساء، الآية: 83.

(3) لسان العرب. ابن منظور الإفريقي. 14/177. مادة نبط. (م. س).

(4) لسان العرب. ابن منظور الإفريقي. 14/177. مادة نبط. (م. س).

وفي **الاصطلاح**: حسب تعريفات الجرجاني، جاء الاستنباط قائماً على أساس من الجهد الذهني والقوة الفكرية، قال: «الاستنباط اصطلاحاً: استخراج المعاني من النصوص بفرط الذهن وقوة الفرطة»[1]. فبَيَّنَ أن الاستنباط هو المرحلة الثانية من مراحل الاجتهاد، وأنه به تتميز ماهيته على سواه، فهو واسطة بين مرحلتي الفهم والتحقيق، وإنما قوامه في الجوهر الجهد العقلي والقوة الإدراكية للمجتهد، بناءً على نتائج الفهم للنصوص، وكل استنباط إنما هو تصور نظري لا تتشخص حقيقته في الواقع إلا عند تحقيق المناط، ولكنه مع ذلك أساس العمل الاجتهادي لأنه ثمرة الفهم والجهد المبذول في إعمال الدليل والعلامة الموجهة إلى قصد الشارع التكليفي، فلا يبقى بعد ذلك إلا التحقيق، وقد تبين أنه مساحة ممتدة بين المجتهد والمكلف[2].

فالاستنباط إذن يأتي مرادفاً لمصطلح الاجتهاد، وإنما ذلك من باب إطلاق الجزء وإرادة الكل، حيث يشكل الاستنباط المتعلق بإنتاج الحكم الشرعي أبرز مراحل العمل الاجتهادي وأهم أنشطته، فلذلك ربما أطلق الشاطبي لفظ الاستنباط وهو يريد مطلق الاجتهاد، قال عن رتبة الربّاني الحكيم: «وهذه الرتبة لا خلاف في صحّة الاجتهاد من صاحبها (...) فهو الذي يستحق الانتهاب للاجتهاد والتعرض للاستنباط»[3].

فإذا كان بين الاستنباط والاجتهاد من العموم والخصوص ما قد بدا، فإن أهمية الاجتهاد نابعة من احتياج المجتهدين إليه، يقول الإمام الذهبي (ت750هـ) بالصدد ذاته: «فلا حاجة في أصول الفقه، ولا فائدة إلا لمن

---

(1) التعريفات. الجرجاني. ص22. (م. س).

(2) المصطلح الأصولي. د. فريد الأنصاري. ص315. (م. س).

(3) الموافقات. الشاطبي. 4/168. (م. س). انظر: المصطلح الأصولي. د. فريد الأنصاري. ص327. (م. س).

يصير مجتهداً به»[1]، بمعنى أن إعمال الاجتهاد لا يتصور إلا إذا لزم منه استنباط واستخراج أو تنزيل لحكم شرعي تفرضه الحاجة.

ـ ثالثاً: مفهوم الفكر:

الفكر **لغة**: إعمال الخاطر في الشيء، قال سيبويه: ولا يجمع الفكر ولا العلم ولا النظر، وقد حكى ابن دريد في جمعه أفكاراً.

وقال الجوهري: التفكر التأمل (...) قال يعقوب: يقال ليس لي في هذا الأمر فكر، أي: ليس لي فيه حاجة، قال: والفتح فيه أفصح من الكسر.

واصطلاحاً: هو ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول وهو النظر[2].

قال إمام الحرمين في الشامل: الفكر هو انتقال النفس من المعاني انتقالاً بالقصد، وذلك قد يكون بطلب علم أو ظن، فيسمى نظراً، وقد لا يكون كأكثر حديث النفس، فلا يسمى نظراً بل تخيلاً وفكراً[3].

أما حجة الإسلام أبو حامد الغزالي فقد عرفه بأنه: «إحضار معرفتين في القلب يستثمر منهما معرفة ثالثة»[4].

من خلال هذه التعريفات يظهر لنا أن مجال إعمال الفكر واسع لا يسعه مجال في الآفاق والأعماق، يشير إلى ذلك توالي المعارف النظرية،

---

(1) الرد على من أخلد إلى الأرض، وجهل أن الاجتهاد في كل العصور فرض. جلال الدين السيوطي. ص153. تحقيق: خليل الميس. مؤسسة شباب الجامعة. الإسكندرية. ط 1984م.

(2) لسان العرب. ابن منظور الإفريقي المصري. 11/ 211 ـ 210. (م. س).

(3) البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين الزركشي، ص61 دار الكتبي. ط1، 1414هـ/1994.

(4) إحياء علوم الدين. أبو حامد الغزالي. تعليق: طه عبدالرؤوف سعد. 4/354. ط1. مكتبة الصفا. القاهرة. 1423هـ/2003م.

وشروح الظواهر الكونية، وتفاسير النصوص النقلية، في تزاحمها وتجددها وتطورها عبر الزمان والمكان والإنسان، وليس أحد كما قيل بحقّ بقادر على أن يحصي أو يقف عند حدود معينة في إعمال الفكر، ولا أن يعيقه عن السير في أي أمر توجه إليه العقل بالتدبر والتأمل يضفي به إلى فهم المعاني، والحكم والملحوظات الشرعية المرتبطة بروحها، وما يؤول إليها في جانب من الجوانب، دون إغراق أو تحيز، وَفْقَ ضوابط وشروط يجب لَحْظُهَا في المفكر وفي المفكر فيه، حيث يكون الأول أهلاً للنظر وإعمال العقل، مؤهلاً لإدراك المعنى القصدي من النصوص، ويكون الثاني واضح المعنى من غير غموض ولا إبهام.

وزبدة القول: كلما توفرت للفكر مؤهلاته كان أفضل، وكلما دعت دواعي جديدة كانت له جدة، ومن هذا إعادة الشافعي رسالته عندما انتقل إلى مصر، وإعادة كل كاتب النظر في ما كتب بالزيادة أو النقصان تحرياً وتجديداً.

ـ رابعاً: مفهوم النظر:

النظر في **اللغةً** ـ كما جاء في تهذيب اللغة للأزهري ـ تدور مادته (نظر) على نظر العين لقول الله جل وعز: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿22﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿23﴾﴾ الأولى بالضاد والأخيرة بالظاء. وقال أبو إسحاق: نَضِرتْ بنعيم الجنة والنَّظر إلى ربها. ونظر التفضل، يقول القائل للمؤمَّل يرجوه: إنما أنظر إلى الله ثم إليك، أي: إنما أتوقع فضل الله ثم فضلك.

ونظر الانتظار ومنه قول عمرو بن كلثوم: ونظرة الهيبة[1].

وفي **الاصطلاح** العلمي، قال فيه القاضي أبو بكر الباقلاني (ت403هـ) ـ فيما نقل عنه ـ: «النظر هو الفكر الذي يطلب به من قام به

(1) تهذيب اللغة. الأزهري. ج5/ 39 ـ 40.

علماً أو ظناً، وهو مطرد في القاطع والظني»[1].

وعرفه الأستاذ أبو منصور (ت421هـ) بأنه: «الفكر في الشيء المنظور فيه طلباً، لمعرفة حقيقة ذاته أو صفته»[2].

فالنظر بهذا المعنى هو الفكر المترتب في النفس على طريق يفضي إلى العلم، كما قد يكون رأياً، أو تأملاً، أو تدبراً، أو تحرياً، أو قياساً، أو استنباطاً، أو اجتهاداً، وقد أشار الإمام الشاطبي إلى عدد من القضايا التي تؤكد قيام مصطلح النظر على الفكر بالقلب والعقل، منه قوله: «وواسطة دائرة بين الطرفين هي محل نظر واجتهاد والله أعلم (...)»[3]. وقوله: «صار جمع المصحف واجباً ورأياً رشيداً في واقعة لم يتقدم بها عهد، فلم يكن فيها مخالفة، وإلا لزم أن يكون النظر في كل واقعة تحدث في الزمان المتقدم بدعة، وهو باطل باتفاق، لكن شكل هذا النظر في باب الاجتهاد الملائم لقواعد الشريعة، وإن لم يشهد له أصل معين، وهو الذي يسمى بالمصالح المرسلة»[4]. وقال: «حيث قيل بالتخيير بين الأخذ بالعزيمة والأخذ بالرخصة، فللترجيح بينهما مجال رحب وهو محل نظر»[5]. وقال أيضاً: «فإذا كان للمجتهد إنشاء الأحكام بحسب نظره واجتهاده فهو من هذا الوجه شارع»[6]. وقال رحمه الله تعالى: «اتباع من لا نظر له، واجتهاد من لا اجتهاد له، رمي في عماية»[7].

---

(1) البحر المحيط في أصول الفقه. بدر الدين بن عبدالله الزركشي. ص62 ط1. وزارة الأوقاف. الكويت. 1988م.
(2) البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين الزركشي، ص62. (م. س).
(3) الموافقات. الشاطبي. 2/124. (م. س).
(4) الموافقات. الشاطبي. 2/259. (م. س).
(5) الموافقات. الشاطبي. 1/241. (م. س).
(6) الموافقات. الشاطبي. 4/179. (م. س).
(7) الاعتصام. أبو إسحاق الشاطبي. 2/453. ط2. دار الكتب العلمية. بيروت. 1411هـ/ 1991م.

والنظر بهذا المعنى له مفهوم واسع ـ أيضاً ـ يرتبط عند مالكية الأندلس بقوّة إعمال الفكر في القضايا الفقهية المعروضة، من هؤلاء مثلاً حافظ المغرب والأندلس ابن عبدالبر النمري، الذي استدلّ بالنظر في عدم جمع الدنانير إلى الدراهم أو العكس في الزكاة ويريد به قوة الاستدلال بإعمال العقل، يقول في المسألة: «والدينار عند مالك هاهنا وفي الجزية بعشرة دراهم، وفي الديات والنكاح اثني عشر درهماً، ومن أهل العلم جماعة بالمدينة وغيرها، لا يرون ضم الدنانير إلى الدراهم، ولا الدراهم إلى الدنانير، ويعتبرون النصاب في كل واحد منهما، وهو قول صحيح في النظر، لأنهما جنسان لا يجزي فيهما إلا الربا، ويجوز فيهما التفاضل (...)»[1].

❋ ❋ ❋

المطلب الثاني:
المراد بالاجتهاد المقاصدي

ـ أولاً: مفهوم المقاصد:

المقاصد في **اللغة**: جمع مقصِد وهو اسم المكان من قصد يقصد قصداً فهو قاصد، وذاك مقصود، والقصد له معان عند اللغويين منها:

أولاً: القصد بمعنى استقامة الطريق. قال الله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ قَصْدُ ٱلسَّبِيلِ﴾[2]. أي: على الله ﷻ الطريق المستقيم، والدعاء إليه بالحجج والبراهين الواضحة.

---

(1) الكافي في فقه أهل المدينة المالكي. تحقيق: محمد أحيد ولد ماديك. 1/288. ط1. مكتبة الرياض الحديثة. الرياض. 1328هـ/1978م.

(2) سورة النحل، الآية: 9.

ثانياً: القصد بمعنى العدل. وقد قال رسول الله ﷺ: «**الْقَصْدَ الْقَصْدَ تَبْلُغُوا**»[1]. وفي رواية أخرى بلفظ آخر قريب من هذا: «**لَنْ يُنْجِيَ أَحَداً مِنْكُمْ عَمَلُهُ وَلَا أَنَا إِلَّا أَنْ يَتَغَمَّدَنِيَ اللَّهُ بِرَحْمَتِهِ، وَلَكِنْ سَدِّدُوا وَقَارِبُوا وَاغْدُوا وَرُوحُوا، وَشَيْءٌ مِنَ الدُّلْجَةِ، وَالْقَصْدَ الْقَصْدَ تَبْلُغُوا**»[2]. أي: عليكم بالقصد من الأمور في القول والفعل، وهو الوسط بين الطرفين. وفي حديث آخر: «**عَلَيْكُمْ هَدْياً قَاصِداً**»[3]. أي: طريقاً معتدلاً.

ثالثاً: القصد بمعنى الاعتماد والأمر.

رابعاً: القصد بمعنى إتيان الشيء. تقول: «قصدته وقصدت له وقصدت إليه بمعنى»[4]. وهو الغاية التي ترمي الشريعة الإسلامية إلى تحقيقها من جلب المصالح ودفع المفاسد.

إلا أن تعريفات علماء الشريعة للمقاصد بالمفهوم الحديث للتعريف لم تتسع سعتها، كلما اتجهنا جهة مفهومه التطبيقي، وهو الأمر الذي يدل على أهمية الموضوعات التي تتناولها المقاصد، إذ تراهم يهتمون بالتعريف المصطلحي اهتمامهم بما يتضمنه من مصالح مستجلبة، ومفاسد مستدفعة، مما أثّر في تنوع عبارات التعريفات.

نجد من هؤلاء من سار إلى القول بأن: «المقاصد هي حصول المصالح أو درء المفاسد لمناسبة الأحكام لتلك المقاصد الشرعية»[5]،

---

(1) البخاري. كتاب الرقائق. حديث رقم 6463. ص1298.

(2) تخريج السيوطي (ق) عن أبي هريرة. تحقيق الألباني (صحيح). حديث رقم: 5229 في صحيح الجامع. السلسلة الصحيحة. برقم 9360. 6/ 101.

(3) رواه أحمد والبيهقي والحاكم وابن خزيمة وغيرهم.

(4) القاموس المحيط. الفيروز آبادي. مادة (قصد). دار الكتب العلمية. بيروت. 1979م.

(5) مقاصد الشريعة الإسلامية. محمد الطاهر بن عاشور. ص17. ط3. الشركة التونسية للنشر والتوزيع. تونس. 1988م.

باعتبارها معاني متضمنة لكل ما يصلح الخلق في العاجل والآجل، وما يدفع عنهم المضار فيهما، وبذلك تكون المقاصد هي الغاية من الشريعة، والأسرار التي وضعها الشارع في كل حكم من أحكامها»[1].

ذلك أن الشريعة أحكام تنطوي على مقاصد، ومقاصد تنطوي على أحكام، وفيها أحكام نصاً واستنباطاً، لكل ما يمكن أن يقع من حوادث ونوازل بمقتضى صلاحيتها لكل زمان ومكان.

وبالنظر إلى وضع المكلف حين التكليف، فلا قيام في صلاة مثلاً على من عجز عنه، ولا زكاة على من لا يملك النصاب، ولا حج على فاقد الاستطاعة في المال والقوة والخلافة على أهله، ولا حرج على من أكل مالاً حراماً لا يعلم مصدره، بعد التثبت والتحري واتقاء الشبهات.

من أجل ذلك يستقر في الأذهان أن المقاصد عبارة عن جملة المصالح والمفاسد التي تنطوي عليها المعاني الشرعية، لجلب المصالح ودفع المفاسد، وهي واحدة من أسرار التكاليف التي تتحرى مقاصد الشريعة الغراء.

ولنا أن نطرح جملة من الأسئلة:

هل مصطلح المقاصد يراد به الغرض الأساس من التشريع في الإسلام؟

أم الأركان الخمسة الضرورية للحياة؟

أم الحفظ لهذه الأركان؟

أم تحصيل المصالح ودرء المفاسد؟

---

(1) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها. علال الفاسي. ص7. مكتبة الوحدة العربية. الدار البيضاء. د. ت.

أم أسرار التكليف ومصالح الأنام، التي لا تعني شيئاً خارجاً عن جلب النفع للخلق ودفع الضرر عنهم؟

أم تلك المعاني التي تحملها هذه الألفاظ المختلفة المباني؟

فكل غرض أساس ركن، وكل ركن واجب الحفظ، والحفظ في الشرع لا يكون إلا لمصلحة إما بالتحصيل وإما بالإبقاء.

وهذا المنحى من المفهوم التطبيقي هو ما يؤسّسه جيل التصنيف في المقاصد، عنايةً وتدويناً في مرحلة ما بين القرن الخامس الهجري مع إمام الحرمين (ت478هـ) ، والقرن الثامن الهجري مع الشاطبي (ت790هـ) ، باعتباره مؤصّل المقاصد بوصفها علماً قائم الذات، مروراً بالغزالي (ت505هـ) فابن عبدالسلام (ت660هـ) ثم ابن تيمية (ت728هـ) وتلميذه ابن قيم الجوزية (ت756هـ)، بالنظر إلى ما استقرؤوا واستنطقوا من النصوص الشرعية وألفاظها، قاصدين إلى المعاني النافعة في العاجلة والآجلة، جلباً للمصلحة، ودرءاً للمفسدة «والمراد بالمعنى ما يتعلق بدلالة النص على العلل والأسباب، ومقاصد المتكلم، والأشباه والنظائر، ووجوه المصالح في الطاعات، والمفاسد في المخالفات»[1].

ويمكن القول: إن الظاهر يتعلق بالمعرفة اللغوية للنص، والمعنى يتعلق بالمعرفة المقصِدية من النص باستجلاء علته وسببه، والحكمة المقصودة منه، وهذا ما بيَّنه الشاطبي أحسن بيان بقوله: «فالمراد بالظاهر هو المفهوم العربي، والباطن هو مراد الله تعالى من كلامه وخطابه»[2].

---

(1) إعلام الموقعين. ابن القيم. 255/1. (م. س). والموافقات. الشاطبي. 348/3. (م. س).

(2) الموافقات. الشاطبي. 286/3. (م. س).

ثانياً: مفهوم الاجتهاد المقاصدي:

إن إضافة الاجتهاد إلى المقاصد يفهم منه أن هذا النظر قد تشبع بمعرفة معاني مقاصد الشريعة الإسلامية وأسسها ومضامينها بما في ذلك كلياتها وجزئياتها، من حيث الاطلاع والفهم والاستيعاب فالاجتهاد المقاصدي «مؤسّس على استحضار المقاصد واعتبارها في كل ما يقدره أو يفسره، ليس في مجال الشريعة وحدها، بل في كل المجالات العلمية والعملية»[1].

وهو بذلك له ارتباط أصيل بفهم النصوص والوقائع، بوساطة الأدوات التي تمكّن من دراسة البواطن والظواهر وفق رؤى تشريعية تقوم على أسس معرفية وضوابط عقلية محكمة، تعنى بالعقل، وتقيم للنظر برهاناً، وتربط النص بضوابطه المصلحية التي أرشد إليها التدبر والتأمل والتحرّي.

فطلب مقصد الشارع لا يتأتى إلا ببذل الجهد وتوظيف القواعد الكلية المستمدة من الكتاب والسنة، ولا بد للاجتهاد أن يتنزل على واقع الناس لحلّ مشكلاتهم في كل مجالات الحياة، لذلك كان من المفروض أن يُنظر إلى الاجتهاد بين النص والقصد، ذلك أن الإسلام هو مجموع العقائد، وأمّهات الأخلاق والفضائل التي جاء بها الأنبياء عليهم السلام جميعاً، وأصول المحرمات التي نهوا عنها جميعاً، إلا أن هناك أشياء اختلفت فيها الديانات، وهي التشريعات الفرعية التفصيلية التي تعالج حياة الناس، وذلك راجع إلى اختلاف الأعصر والأزمان والبيئات والأجيال، كما قال الله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾[2].

---

(1) الفكر المقاصدي: قواعده وفوائده. د. أحمد الريسوني. ص34 ـ 36. منشورات الزمن. كتاب الجيب. الكتاب 9. مطبعة النجاح الجديدة. البيضاء 1999م.

(2) سورة المائدة، الآية: 48.

ولهذا كان في بعض الشرائع أشياء محرمة تحلّها شرائع أخرى، كما جاء مثل ذلك عن المسيح عليه السلام، حيث يقول القرآن الكريم عنه وهو يخاطب بني إسرائيل: ﴿وَلِأُحِلَّ لَكُم بَعْضَ ٱلَّذِى حُرِّمَ عَلَيْكُمْ﴾[1].

وجاءت شريعة الإسلام ناسخة للشرائع جميعاً، فأبقت منها ما يصلح، وأزالت ما حُرِّفَ، وأتمّت ما نقص، وشرعت الشريعة العامة الخالدة الصالحة الْمُصلحة لكل زمان ومكان.

وحين نتحدث عن خلود الشريعة الإسلامية وصلاحيتها عبر امتداد الأزمنة والأمكنة، فإن الأمر يتعلق بإعداد المجتهدين الذين يكونون في مستوى دينهم وعصرهم، ليحلّوا قضاياهم كما فعل الذين سبقوهم، خاصة وأن النصوص محدودة، على حين يلزم بالضرورة أن تبقى الحلول لكل المشكلات والمعضلات ممدودة بامتداد مقاصد الشارع الحكيم، الذي قرّر أن يسكب في ثنايا الكتاب العزيز بما يتضمنه من اتّباع للسنة الشريفة، والأصول الأصلية والتبعية من مقاصده وروحه ليعلمه المجتهدون المستنبطون من أهل الذكر، من أجل ذلك كتب الله تعالى وتبارك أن تبقى أمّة الإسلام بخير على مدى الزمن، بما أنها أمة ولود تلد أجيالاً بعد أجيال، فقد ينام جيل لكن تصحو أجيال وأجيال سواه، فهي الأمة الباقية الخالدة إلى يوم القيامة، وعندها من المبشّرات من القرآن والسنة والتاريخ وسنن الله جل جلاله ما يملأ أتباع نبيها ﷺ ثقة بأن هذه الأمة باقية، وقد استفاضت الأحاديث عن مجموعة من الصحابة الكرام رضوان الله تعالى عليهم بالطائفة التي لا تزال قائمة بالحق حتى يأتي أمر الله تعالى وهم على ذلك من اليقين والثبات.

❋ ❋ ❋

(1) سورة آل عمران، الآية: 50.

المطلب الثالث:
علاقة الاجتهاد المقاصدي بفقه الواقع

بعد أن بيّنا المعنى المراد بالاجتهاد المقاصدي، وحرّرنا القول في المفاهيم المرتبطة بهذا المصطلح، والآليات التي ينبغي على المجتهد أن يتسلّح بها، لبقاء هذه الشريعة نقيّة صافية، تُعقل معانيها وتُتدبر نصوصها ليجدَ المجتهد بها الحلول لكل نازلة، نقف عند ارتباط هذا المفهوم بفقه الواقع.

فالفقه هو الفهم، لقوله تعالى: ﴿مَا نَفْقَهُ كَثِيرًا مِّمَّا تَقُولُ﴾[1]، يعني ما نفهم كثيراً مما تقول، وهو استناد على دعوة النبي ﷺ لعبدالله بن عباس رضي الله تعالى عنهما: «**اللّهم فقهه في الدين وعلّمه التاويل**»، أي: يتعمق في فهم الدين فتنفتح بصيرته لتلمس الوقائع والحقائق، فهو استجلاء واضح لما أردنا الوصول إليه من خلال المراد بالاجتهاد المقاصدي، من حيث التدبّر والنظر وإعمال العقل في الحقائق والوقائع.

وقد بيّن الدكتور النجار المعنى المراد بالواقع، فقال: «المقصود بالواقع... الأفعال الإنسانية التي يراد تنزيل الأحكام عليها وتوجيهها بحسبها»[2]، ونفس الرأي نجده عند الدكتور نور الدين الخادمي الذي قال: «والواقع ليس إلا مجموع الوقائع الفردية والجماعية، الخاصة والعامة»[3]،

---

(1) سورة، هود: 91.

(2) إسلامية المعرفة. ص141. العدد 3. يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي. ط2/ 1993.

(3) الاجتهاد المقاصدي، حجيته ضوابطه مجالاته، للدكتور نور الدين بن مختار الخادمي، ص98. بحث منشور في كتاب الأمة. تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة قطر، العدد: 66، السنة الثامنة عشرة، الجزء الثاني، الطبعة الأولى 1419هـ/ 1998م.

فالواقع إذن من خلال التعريفين يتناول: ما يشمل حياة الناس في جميع المجالات، بكل تجلياتها ومظاهرها.

أما فقه الواقع فنجد ممن سبق إلى توضيح المراد منه، د.عمر عبيد حسنة، يقول: «فالنزول إلى الميدان وإبصار الواقع الذي عليه الناس، ومعرفة مشكلاتهم ومعاناتهم واستطاعاتهم وما يعرض لهم، وما هي النصوص التي تتنزل عليهم في واقعهم، في مرحلة معينة، وما يؤجل من التكاليف لتوفير الاستطاعة، إنما هو فقه الواقع، وفهم الواقع، إلى جانب فقه النص»[1].

بينما يرى الدكتور القرضاوي أن فقه الواقع: «مبني على دراسة الواقع المعيشي، دراسة دقيقة مستوعبة لكل جوانب الموضوع، معتمدة على أصحّ المعلومات وأدق البيانات والإحصاءات»[2].

وهذا الفقه، أي: فقه الواقع لم يُعرف عند السلف كعلم مستقل بذاته، بل هو من العلوم المستجدة، فقد وجد فقه الكتاب وفقه السنة، وغيرها. . .وارتبط ذكر هذا الفن بدراسة الحوادث والمسائل التي تقع للناس وَفق ما يفهم من حياتهم ومعاشهم وظروفهم وتغيرات الأعراف، فلا يمكن للمفتي مثلاً أن يجيب في مسألة وقعت في الهند ترتبط بواقع الناس هناك دون أن يعرف ملابسات الواقعة لكي يتم التنزيل الشرعي السليم، لذا وجب مراعاة فقه الواقع كأداة من أدوات التنزيل المقاصدي للنصوص، يقول الدكتور الخادمي: «ففهم الواقع يعد شطراً ثانياً لمنظومة الأحكام، إضافة إلى النصوص التي لم تأت إلا لتخاطب الواقع وتتنزل فيه على أحسن حال، وأفضل منهج، وأقوم سبيل . . وواجب المجتهد الاطلاع

(1) فقه الواقع: أصول وضوابط، أحمد بوعود. كتاب الأمة، ص9 وما بعدها. العدد 75، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر.

(2) أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة. ص30. ط2. مكتبة وهبة القاهرة. 1991.

على أحوال زمانه، وإلمامه بالأصول العامة لأحوال عصره، فهو يسأل عن أشياء قد لا يدري شيئاً عن خلفيتها وبواعثها وأساسها الفلسفي أو النفسي أو الاجتماعي فيتخبط في تكييفها والحكم عليها»[1].

إن الاجتهاد المقاصدي يقوم على أساس النظر المصلحي للنصوص وما تحقّقه من حِكم ومعاني، قد تخفى على غير أهل العلم، يعقلها المستنبطون الذين اعتنوا بدراسة الأصول والمقاصد، وعقلوا بواطن الأمور، بوساطة الأدوات التي تعين على الفهم السليم، حسن التدبر، عقل المعاني، وربط النصوص بأسبابها وغاياتها. . .إلى غير ذلك، وتنزيل هذه النصوص ينبغي أن يعتنى فيه بفهم الواقع، بإشكالياته المعقّدة، وظروفه المتغيّرة، وبمساعدة أهل الاختصاص كلٌّ في مجاله، فقد يستدعي الأمر تأجيل تطبيق بعض النصوص التي لا يلزم في تأجيلها فوات مصالح بالنسبة لواقع معيّن دون غيره، بقدر ما يحققه التعجيل بتطبيقها تحقيق مفاسد محضة، ولا يحقق تطبيقها مصالح بالمرة.

فسيدنا عمر رضي الله تعالى عنه حين أجّل تطبيق نص قطع يد السارق وهو نص قطعي الثبوث والدلالة، في ظل واقع تفشّت فيه جريمة السرقة بشكل كبير قائلاً: «لا تقطع اليد في عذق ولا عام سنة»[2]، لم يؤجله بداعي تفشي الظاهرة وعدم القدرة على ضبطها التي هي من مسؤولية الدولة، أو أجّله لترف عقلي أو ليساير هذا الواقع ويكيفه مع النصوص، بل لغياب حِكم تطبيق النص والمتمثلة في المجاعة التي تدفع المحتاج ـ مع كرمه وشرفه ـ أن يمدّ يده بالسؤال أو يرتكب فعلاً يوجب عليه الحد، ولتعارض الأمر مع كلّية أخرى أهم وهي كلية حفظ النفس التي تتقدم على حفظ المال في سلّم الأوليات، يدلّك على ذلك، ما ورد عنه رضي الله

(1) الاجتهاد المقاصدي. نور الدين الخادمي. ص110. العدد 66 (م. س.).

(2) العذق: النخلة. عام سنة: عام المجاعة. انظر: إعلام الموقعين عن رب العالمين. 10/3 ـ 11. (م. س)

تعالى عنه، حين جيء له بغلمان حاطب بن أبي بلتعة الذين سرقوا ناقة لرجل من مزينة، فأتى بهم عمر فأقرّوا، فأمر بقطع أيديهم، ولكنه تراجع وأمر بردّهم، ثم قال: «أما والله لولا أني أعلم أنكم تستعملونهم وتجيعونهم، حتى إنّ أحدهم لو أكل ما حرّم الله حلّ له، لقطعت أيديهم، وأيم الله إذ لم أفعل لأغرمنّك غرامة توجعك، ثم قال: يا مزني، بكم أريدت منك ناقتك، قال: بأربعمائة، قال عمر: اذهب فأعطه ثمانمائة»[1].

فموقف سيدنا عمر ﷺ وفهمه الاجتهادي قام على أساس قراءة في النص الشرعي أوّلاً ثم دراسة الواقع في ظلّ المصالح والغايات التي من أجلها شرع النص الشرعي، وهي مصالح تراعي ما قامت عليه كليّات الشريعة من حفظ للنفس والمجاعة لا تحقق ذلك، ورعاية لحاجيات الناس ولمصالحهم ـ الغلمان ـ في مقابل حاجيات خاصة أو مصالح خاصة ـ حاطب بن أبي بلتعة ـ، وهو الأمر الذي ينبغي أن يقف عنده المجتهد وهو بصدد تنزيل النص الشرعي، أو أهل القانون عند وضع القوانين التي تطبّق على الناس.

فيلزم المجتهد المقاصدي أن يعتني ـ إضافة إلى الأدوات التي تعين على فهم النص الشرعي ـ بمعرفة أحوال الناس والمسلمين والأعداء، وما يعدّون له، وما يخطّطون ونحو ذلك من علوم كثيرة، يلزمه الاعتناء بها حتى يكون التنزيل المقاصدي سليماً، مرتبطاً بواقع الناس بعيداً عن التسيب أو الإفراط والتفريط الذين لا تحدهما حدود، لأن فهم الواقع هو فهم في الحقيقة للمصالح، فالمصالح إنما يحدّدها فقه الواقع، فلا يمكن الحديث عن المصالح في غياب دراسة للواقع، فهو نتيجة الدراسة المستفيضة ـ وتشمل الاعتناء بجميع العلوم ـ لهذا الواقع.

---

(1) السنن الكبرى . البيهقي. كتاب السرقة. باب في تضعيف الغرامة. ح17064. وانظر: أصول التشريع الإسلامي. علي حسب الله. ص93. دار الفكر العربي. 1997.

المبحث الثاني:
نشأة الاجتهاد المقاصدي في الفقه الإسلامي

إن الاهتمام بمقاصد الشريعة أمر قديم قدم الشريعة نفسها، لأنه لا يعقل أن يتلقى الناس، خيرةُ الناس وأفاضل الناس وهم الصحابة، أن يتلقوا هذه الشريعة وأحكامَها، دون أن يكون لهم تشوف ونظر إلى مقاصدها ومراميها ولذلك فالعلماء الذين تحدثوا في المقاصد يحرصون دائماً على أن ينبهوا إلى أن هذا الاهتمام يرجع إلى الصحابة وبدأ مع الصحابة، وتعليمه للصحابة وتوجيهه لهم بطبيعة الحال على يد رسول الله ﷺ.

والصحابة هم أول الفقهاء وأول المفسرين وأول الأصوليين وأول المقاصديين، وقَلَّ نحو ذلك في جميع العلوم الإسلامية؛ ولو أنها تطورت بعدهم من حيث التصنيف، ومن حيث الاصطلاحات، ومن حيث التفريع، ومن حيث التنزيل على الوقائع والقضايا الفكرية المستجدة عبر الزمان، إلا أن أصول هذه العلوم وأسسها وقواعدها الأولى وتطبيقاتها الأولى كانت مع الصحابة ﷺ، فما هي معالم الاجتهاد المقاصدي عند فقهاء الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين؟ وهو ما سيحاول هذا المبحث الإجابة عنه في مطلبين اثنين، الأول: يتحدث عن الاجتهاد المقاصدي في فقه الصحابة والتابعين والأئمة، والثاني: يتناول جهود بعض العلماء المحدثين في بناء الاجتهاد المقاصدي.

المطلب الأول:
الاجتهاد المقاصدي عند فقهاء الصحابة والتابعين والأئمة

اجتهاد الصحابة والتابعين تعبير عن سبقتيهم الفطرية وتكوينهم الديني وصلاحهم التربوي ورسوخهم في الفقه والاجتهاد، وهي صفات ورثوها من عصر النبوة، ومن معاشرتهم للنبي ﷺ، ومن لغتهم السليقة التي استطاعوا بها استيعاب قضايا النصوص الشرعية، وعملوا على تأهيل هذا الإرث فهماً وتنزيلاً.

1 ـ الاجتهاد المقاصدي في عصر الصحابة:

سار الصحابة رضي الله تعالى عنهم على نهج رسول الله ﷺ في فهم النصوص الشرعية وتنزيلها على وقائع الناس، وكان ذلك على حسب ما يستجد من حوادث ويقع من قضايا، و«إذا كان الصحابة هم أول القائلين... بأن الشريعة مصلحة، وأن أحكامها لا تعدو أن تكون لخير تجلبه أو لشر تدفعه، فمن الطبيعي أن يكونوا هم أول المراعين لمقاصد الشرع ولحكمة الله تعالى... قال ابن القيم: «وقد كان الصحابة الكرام ﷺ أفهم الأئمة لمراد نبيه ﷺ وأتبع له وإنما كانوا يدندنون حول معرفة مراده ومقصوده»[1]، وعلى هذا النحو سار السلف الصالح وفي ذلك يقول الإمام الشاطبي: «ومن نظر في استدلالهم على إثبات الأحكام التكليفية، عَلِمَ أنهم قصدوا أيسر الطرق وأقربها إلى عقول الطالبين، لكن من غير ترتيب مكلّف ولا نظر مؤلف، بل كانوا يرمون بالكلام على عواهنه ولا

(1) البحث في مقاصد الشريعة. نشأته وتطوره ومستقبله. الدكتور أحمد الريسوني، ص1 ـ 2. (بتصرف). بحث مقدم لندوة مقاصد الشريعة التي نظمتها مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي بلندن. 2005م.

يبالون كيف وقع ترتيبه إذا كان قريب المأخذ سهل الملتمس»[1]. وفي الصحيحين عن النبي ﷺ أنه قال لأصحابه عام الخندق: «**لَا يُصَلِّيَنَّ أَحَدٌ الْعَصْرَ إِلَّا فِي بَنِي قُرَيْظَةَ**»[2]، فلم يصلوا إلا بعد وصولهم إلى بني قريظة رغم فوات الوقت، وقال بعضهم: لم يرد منا هذا، فصلوا في الطريق، فلم يعب الرسول ﷺ على أحد من الطائفتين. فالأولون: تمسكوا بعموم الخطاب فجعلوا صورة الفوات داخلة في العموم. والآخرون كان معهم من الدليل ما يوجب خروج هذه الصورة عن العموم، فإن المقصود: المبادرة إلى الذين حاصرهم النبي ﷺ»[3].

فالمتتبع لفقه الصحابة والمتدبر له يدرك أن الصحابة رضوان الله عليهم كانوا أئمة الأمة في فقه مقاصد الشريعة، حيث كانوا يراعونها في فتاويهم وأقضيتهم وأحكامهم وتعليمهم وتدريسهم.

وهذا الفكر هو الذي جعل عمر بن الخطاب ﷺ يتوقف في قسمة سواد العراق، وينتهي إلى وقفه على أجيال الأمة المستقبلة، قائلاً ﷺ: «لولا آخر المسلمين، ما فتحت قرية إلا قسمتها بين أهلها، كما قسم النبي ﷺ خيبر»[4].

وهو ما جعل عثمان بن عفان ﷺ يسمح بالتقاط ضالة الإبل والتعريف بها وبيعها حتى إذا جاء صاحبها أعطي ثمنها، ولم يكن هذا موجوداً في العصر النبوي لقوة الوازع الديني، والمقصد هو حفظ الحقوق وسد ذريعة التهاون بممتلكات الغير.

---

(1) الموافقات. الشاطبي. 1/40. (م. س).

(2) البخاري. كتاب الخوف. باب صلاة الطالب والمطلوب راكباً وإيماءً. ح903.

(3) رفع الملام عن الأئمة الأعلام. ابن تيمية. ص30 ـ 31 (بتصرف) دار الكتب العلمية. بيروت لبنان. 1418هـ/1997م.

(4) رواه ابن سعد والبخاري في الأدب المفرد. والحاكم والبيهقي في الشعب عن أبي هريرة. كما في صحيح الجامع الصغير. برقم 2349.

وهو ما جعله (أي: عثمان ﷺ) يحدث أذاناً آخر للجمعة خارج المسجد، لينبه الناس للصلاة، لأن المدينة قد اتسعت، وأصبحت الحاجة تدعو إلى ذلك.

وأرشدت علياً كرم الله وجهه لتضمين الصناع إذا لم يقدموا بيّنة على أن ما هلك بأيديهم إنما هلك بغير سبب منهم ولا تفريط، قائلاً: «لا يصلح الناس إلا ذلك»[1].

فقد نظر باجتهاده ﷺ إلى الحفاظ على مصالح الناس بعد أن قلّت الأمانة في الصنَّاع، لأن الحفاظ على المال من ضروريات التشريع، ومن كلياته الأساسية التي جاءت بها الشريعة الإسلامية الغراء.

إن اجتهاد الصحابة رضوان الله عليهم كان «يقوم على أسس متنوعة تجمع بين النقل والعقل، وبين الدلالة اللغوية والظاهرية للنص، ومقصده وحكمته، وبين استنباط الحكم مباشرة من الدليل واستخلاصه بطريق الحمل والإلحاق على نظائره وأشباهه، والتخريج على أصوله وأجناسه، مراعين في ذلك مقاصد الشريعة ومصالح الخلق، عاملين على إزالة التعارض بين النصوص والأدلة، مرجحين بين مراتب المصالح والمقاصد نفسها. فقد كان النظر إلى المقاصد الشرعية من قِبَلهم أمراً من الأهمية بمكان، ومتكأً ضرورياً يستندون إليه لمعالجة ما أدركوه من أوضاع ومستجدات. فكانت المقاصد من الشروط والمعارف الاجتهادية التي لا يتم استنباط الأحكام إلا من خلالها»[2].

اجتهاد الصحابة رضوان الله عليهم كان مبنياً على تلمس مراد الشارع، وهُمْ ﷺ أفضل قدوة بعد النبي ﷺ في فهم أحكام الكتاب والسنة وتحرِّي مقاصدهما عند التطبيق، وفي ذلك يقول ابن قيم الجوزية

(1) السنن الكبرى. النسائي. 6/122.
(2) الاجتهاد المقاصدي، حجيته ضوابطه مجالاته. ص91 ـ 92. (م. س).

رحمه الله تعالى: «وقد كانت الصحابة أفهم الأمة لمراد نبيها، وأتبع له، وإنما كانوا يدندنون حول معرفة مراده ومقصوده، ولم يكن أحد منهم يظهر له مراد رسول الله ﷺ ثم يعدل عنه إلى غيره البتة، والعلم بمراد المتكلم يعرف تارةً من عموم لفظه وتارةً من عموم علته، والحوالة على الأول أوضح لأرباب المعاني والفهم والتدبر»[1].

وفي نفس السياق يقول العلامة ولي الله الدهلوي رحمة الله تعالى عليه: «أما معرفة المقاصد التي بنيت عليها الأحكام فعلم دقيق لا يخوض فيه إلا من لطف ذهنه، واستقام فهمه، وكان فقهاء الصحابة قد تلقوا أصول الطاعات والآثام من المشهورات التي أجمعت عليها الأمم الموجودة يومئذ كمشركي العرب، وكاليهود والنصارى، فلم تكن لهم حاجة إلى معرفة لِمِّياتها عما يتعلق بذلك.

أما قوانين التشريع والتيسير، وأحكام الدين، فتلقوها من مشاهدة مواقع الأمر والنهي، كما أن جلساء الطبيب يعرفون مقاصد الأدوية التي كانوا في الدرجة العليا من معرفتها»[2].

لقد كان الصحابة رضوان الله عليهم بمخالطتهم للرسول ﷺ «أعرف الناس بمقاصد الشريعة، وبأحاديث الرسول الكريم فعنهم نقلت إلى من جاء بعدهم إلى أن دونت ووصلت إلينا»[3]، ولذلك كانت فتاواهم أقرب إلى الصواب من غيرها، يقول ابن القيم الجوزية (ت756هـ) رَحِمَهُ اللَّهُ: «إن فتاوى الصحابة وآرائهم أولى بالأخذ بها من آراء المتأخرين وفتاواهم، إن قربها إلى الصواب بحسب قرب أصحابها من عصر الرسول ﷺ، وهي أولى أن يؤخذ بها من فتاوى التابعين، وفتاوى هؤلاء أولى من فتاوى

(1) إعلام الموقعين. ابن القيم. 1/219 ـ 220. (م. س).

(2) حجة الله البالغة. 1/289. (م. س).

(3) الاجتهاد في الفقه الإسلامي: ضوابطه ومستقبله. ذ. عبدالسلام السليماني... ص109. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب. 1417هـ/1996.

تابعي التابعين وهلم جراً ولما كان العهد بالرسول أقرب كان الصواب أغلب وهذا حكم بحسب الجنس لا بحسب كل فرد فرد»[1].

ثم إن الأمثلة والشواهد الدالة على مدى فقه الصحابة لمقاصد الشريعة ومراعاتهم لها في فتاواهم وأقضيتهم وأحكامهم ـ كثيرة منها ما يلي:

ـ اجتهاد معاذ بن جبل رضي الله تعالى عنه في أخذ الحُلل اليمنية بدل العين من زكاة الحبوب والثمار قائلاً: «إيتوني بخميس أو لبيس (منسوجات محلية) آخذُه منكم مكان الصدقة؛ فإنه أهون عليكم، وأنفع للفقراء بالمدينة»، وفي رواية: «ائتوني بعرض ثياب آخذه منكم مكان الذرة والشعير»[2].

فلما كان من مقاصد الزكاة المواساة بالمال وإغناء فقراء المسلمين وسدّ حاجتهم، وكان تحققه بغير العين أفضل في هذه الحال، نظر معاذ رضي الله تعالى عنه في المقصد وأمضى حُكمه على وَفْقِه.

ـ جمع القرآن الكريم في عهد أبي بكر رضي الله تعالى عنه، وكتابته في المصحف الإمام في عهد عثمان بن عفان رضي الله تعالى عنه.

والمقصد هو حفظ مقومات الدولة الناشئة، والمنبع الأول لهدي العالم وصلاحه، والمصدر الأساس للتشريع والنظام والقانون[3].

ـ إمضاء الطلاق الثلاث بلفظ واحد، والمقصد هو زجر الرجال عن الاستخفاف بكثرة إيقاع الطلاق الثلاث دون إمضاء، إذ رأى الصحابة ـ وعلى رأسهم عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه ـ مصلحة الإمضاء أقوى من مفسدة الوقوع.

---

(1) إعلام الموقعين عن رب العالمين. 4/122. (م. س).
(2) السنن الكبرى . النسائي. 4/113.
(3) الاجتهاد المقاصدي. د. نور الدين بن مختار الخادمي. ص96. (م. س).

ـ دعوة عمر بن الخطاب ﷺ إلى الاجتماع في المساجد لقيام رمضان (صلاة التراويح) ، والمقصد هو المحافظة على الجماعة وفوائدها ومصالحها المتعلقة بزيادة الأجر وتحقيق الوحدة وتعليم الناس وتيسير العبادة بأدائها جماعة، إلى ما هنالك من فوائد حين ذهب شرط مخافة أن تفرض على الناس في عهد رسول الله ﷺ أثناء نزول الوحي.

ـ قتل الجماعة بالواحد، والمقصد هو حفظ حياة النفوس وقمع الجناة وزجر الناس كي لا يفكروا في القتل، وسد ذريعة الفرار من القصاص بشبهة الاشتراك في القتل، إذ لو اقتُصر في تنفيذ القصاص على المنفرد بالقتل لاتخذ الناس الاشتراك في القتل ذريعة، ولذلك قال عمر رضي الله تعالى عنه: «لو تَمَالَأَ عليه أهل صنعاء لقتلتهم جميعاً».

ـ عدم إعطاء عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه المؤلفة قلوبهم سهمهم من الزكاة لانتفاء الحاجة والحكمة المرجوة إلى تأليفهم، فقد كان ذلك السهم يعطى لتقوية الإسلام وعدم انحيازهم إلى الأعداء، ولما قويت شوكة الإسلام وثبتت أركانه وانتصرت جنوده وأنصاره، لم تدع الحاجة إلى التأليف، فعدم الإعطاء ليس تعطيلاً للنص ـ كما يدعي البعض ـ، وإنما هو تطبيق له بعمق نظر، ودقة اجتهاد في مدلولاته وصوره، ووقوف على علته ومقصده وجوداً وعدماً[1].

ـ تدوين الدواوين ووضع السجلات، واتخاذ السجون، وضرب العملة، ومراقبة الأسعار والأسواق، وفصل القضاء عن الإمارة، وضبط التاريخ الهجري، وغير ذلك مما له صلة بتنظيم الإدارة وبعث المؤسسات وتحديد المواقيت والآجال ووضع أدوات التعامل الاقتصادي، مما يسهل حركة المجتمع ويضمن حقوق الأفراد والجماعات وأهداف الدولة ومصالحها في الداخل والخارج.

---

(1) الاجتهاد المقاصدي، حجيته ضوابطه مجالاته، للدكتور نور الدين بن مختار الخادمي، ص96 وما يليها. (م. س).

ـ تعليل القيام للجنازة بتعظيم الملائكة وهول الموت[1].

وبذلك يتضح بما فيه بيان، أن الصحابة رضوان الله تعالى عليهم لم يصدروا إلا عن اجتهاد مقاصدي يرتبط بواقع معيش.

2 ـ الاجتهاد المقاصدي في عصر التابعين:

يعتبر عصر التابعين امتداداً لعصر الصحابة رضوان الله عليهم، فقد عايش التابعون صحابة رسول الله ﷺ، وورثوا مروياتهم وأقضيتهم وفتاواهم واجتهاداتهم ومسالك استنباطاتهم، وفهموا تعليلاتهم المقاصدية والمصلحية وغير ذلك، مما أعانهم على مواكبة عصرهم وبيان أحكامه المختلفة، واسترشدوا بهدي خير القرون في الاستنباط والتنزيل.

وقد كان العمل بالمقاصد الشرعية الأصلية والاعتداد بها من قِبَلِ التابعين، أحد الأمور التي استندوا إليها واعتمدوا عليها في الاجتهاد والاستنباط، فقد ورث التابعون علم الصحابة الكرام ومسالك استنباطهم ومروياتهم وفتاواهم وأقضيتهم التي كان جزءٌ منها مستنداً إلى العمل بالمقاصد واعتبار المصالح.

وقد نقل عن التابعين رضي الله تعالى عنهم أنهم كانوا يعودون عند عدم النص إلى المصلحة والقياس وغير ذلك من ضروب الرأي وأنواعه، فقد نظروا فيما كانوا يراعونه من مصالح. وقد روي عن إبراهيم النخعي أنه كان يقول: «إن أحكام الله تعالى لها غايات، هي حكم ومصالح راجعة إلينا»[2].

والأحكام الفقهية التي أثرت عن التابعين ﷺ، تعبّر بوضوح عن

---

(1) الاجتهاد المقاصدي، حجيته ضوابطه مجالاته، للدكتور نور الدين بن مختار الخادمي. ص96 وما يليها. (م. س).

(2) الفكر السامي. الحجوي. 1/318. (م. س).

اهتمامهم البالغ بالمقاصد الشرعية في معالجة النوازل والوقائع والحوادث والمستجدات. فقد مضى التابعون على منوال الصحابة في مجموعة من الأحكام وساروا على نهجهم في تضمين الصناع، وإجازة التسعير، وإمضاء الطلاق الثلاث بلفظة واحدة، وعدم قبول توبة من تاب بعد تكرار التلصص وقطع الطريق، وإبطال نكاح المحلل، وغير ذلك مما هو مبسوط في مصادره ومظانه[1].

والإشارة إلى هذا الامتداد بين الصحابة والتابعين تأكيد على قيام التابعين بهذا الفكر تقيّداً بفهم الصحابة وتتبعاً لمناهجهم في الاجتهاد والاستنباط.

ولست هنا بصدد حصر القضايا التي اشتغل عليها التابعون، بقدر ما تكفي الإشارة إلى القضايا التي استوعبوا من خلالها معاني الاجتهاد المقاصدي.

3 ـ الاجتهاد المقاصدي في عصر أئمة المذاهب الفقهية:

كانت بداية هذا العصر في أوائل القرن الثاني الهجري، وامتد إلى غاية أواسط القرن الرابع الهجري. ويعد هذا العهد عهداً ذهبياً للتشريع الإسلامي، وقد ظهرت حركة التدوين ـ في هذا العهد ـ واضحة إذ تم تدوين السنة وفتاوى الصحابة والتابعين وتابعيهم، كما برز الأئمة والفقهاء أصحاب الملكات الفقهية الراسخة، وبعبارة أخرى فقد كان هذا العصر «حلقة اكتملت بموجبها سلسلة التشريع الناصعة، وتبلورت بمقتضاها مسيرة الاجتهاد النيرة، وتدعمت بوجودها أصالة المنظومة الفقهية الثابتة، فقد

(1) فمن تشوفت نفسه إلى ذلك راجعها هناك، وقد أشار الدكتور نور الدين بن مختار الخادمي في مرجعه السابق. ص109 إلى أن الأستاذ محمد مصطفى شلبي قد أورد في كتابه: «تعليل الأحكام». طبعة دار النهضة العربية، بيروت 1401هـ/ 1981م، ص72 وما بعدها. أمثلة عمل فيها التابعون بالمصلحة والمقاصد.

شهد هذا العصر الزاهر بروز نوابغ الفقهاء والمجتهدين، ونشاط حرية الرأي في ضوء الأصالة الإسلامية، وظهور المذاهب الفقهية المتعددة، وانبعاث حركة التدوين، وغيرها»[1].

لقد كان الاجتهاد الفقهي أحد منطلقات الحياة الإسلامية في هذا العصر، وكان يقوم على أساس استنباط الأحكام الشرعية من نصوص الكتاب والسنة والإجماع وأقوال الصحابة والتابعين، ومن القواعد الكلية والمبادئ الشرعية المعتبرة، إما عن طريق العمل على النص أو عن طريق الإدراج ضمن المقاصد والمصالح الشرعية المعلومة. وقد تميز هذا العصر بتأصيل الفقه وتدوينه[2].

فقد كان الأئمة الأعلام يلتفتون إلى المقاصد ويعملون بها إذا لم تسعفهم النصوص والنقول، أو تزاحمت عليها معان كثيرة تحتاج إلى تحديد وترجيح أقربها لمراد الشارع وألصقها به[3].

والمتتبع لأحوالهم وآثارهم، يدرك تمام الإدراك «مدى اهتمامهم بضرورة الأخذ بالمقاصد ـ بالإضافة إلى النصوص والإجماع ومرويات السلف ـ في العمل الاجتهادي، وفي التصدّي لمشكلات عصرهم وحوادثه المختلفة، وذلك لما رأوه من أن الشريعة معقولة المعنى، وأن لها أصولاً عامة نطق بها القرآن العزيز، وأيّدتها السنة الشريفة»[4].

---

(1) تاريخ التشريع الإسلامي. محمد الخضري بك. ص197 ـ 199. دار الكتب العلمية. 1994م.

(2) ظهر في ذلك العصر اتجاهان اثنان في التعامل مع المقاصد، اتجاه يميل إلى التوسع في الاعتماد على النظر والقياس والمقاصد، واتجاه يميل إلى عدم التوسع. انظرمقال علي الخفيف. ص224. بمجلة الاجتهاد في الشريعة الإسلامية. الصادرة بالرياض. ع. 19.

(3) لمزيد من المعلومات يرجى الرجوع إلى كتاب الاجتهاد المقاصدي، حجيته ضوابطه مجالاته، للدكتور نور الدين بن مختار الخادمي، مرجع سابق، ص110 وما يليها. (م. س).

(4) تاريخ التشريع الإسلامي. محمد الخضري بك. ص147. (م. س). تاريخ المذاهب. أبو زهرة. ص470 ـ 471. (م. س).

وقد اجتهد أئمة المذاهب الفقهية في العديد من الوقائع والأحداث والمستجدات، في إطار النصوص الشرعية والمبادئ الكلية والقواعد العامة للشريعة الإسلامية ومقاصدها المعتبرة، وكل ذلك ينم عن عمق فهمهم للأدلة الشرعية ومقاصدها ومناطاتها، وقد تناول الباحثون هذه الاجتهادات في ضوء أدلتها وآراء الفقهاء وحججهم[1]. ومن بين هذه الاجتهادات التي يظهر فيه الاجتهاد المقاصدي واضحاً ما يلي[2]:

- جواز ضرب المتهم بالسرقة للاستنطاق عند الإمام مالك، والمقصد هو حمله على عدم الإنكار، وهذا الإجراء يؤدي إلى زجر الجناة وحفظ المال، وقد خالف بعض الفقهاء الإمام مالك، وبينوا أن المقصد هو تفويت مصلحة المضروب لاحتمال براءته، ولأن ترك الضرب أهون من ضرب بريء.

- كراهية صيام ستة أيام من شوال عند الإمام مالك، والمقصد هو ألا يعتقد العامة أنها من رمضان، مع أن النبي ﷺ قد رغب فيها، فقد

---

(1) بل هناك من المتأخرين من أفرد جانبا منها بالتأليف، سواء بدراسة النوازل المنتمية إلى أصل واحد كالاستحسان والذرائع والقياس، أما النوازل التي اجتهد فيها إمام معين أو مذهب معين، كالإمام مالك أو أحمد أو المذهب الحنفي والشافعي، والغرض من كل ذلك واحد، وهو الإتيان على تلك النوازل تجميعاً ودراسةً وتحقيقاً وتقعيداً، وغير ذلك، وقد نشطت حركة التأليف في هذا النوع خاصة على مستوى الدراسات الجامعية، مما يفيد في تحقيق المسائل وتحرير محل النزاع فيها واستثمارها في خدمة قضايا الاجتهاد المعاصر لو وجد التنسيق والتعاون وتكامل الجهود وزيادة الإحكام في توزيع الأدوار وتنظيمها، وهي مسؤولية المجامع والجامعات العلمية بالدرجة الأولى . كما أشار إلى ذلك الدكتور نور الدين بن مختار الخادمي، في بحثه الاجتهاد المقاصدي، حجيته ضوابطه مجالاته، مرجع سابق، ص119 الهامش رقم 1.

(2) من الكتب المعاصرة التي أوردت تلك الأمثلة وعلقت عليها. تاريخ التشريع. الخضري. ص177 ـ 204 ـ 206. وتاريخ المذاهب. أبو زهرة. ص378 ـ 379 ـ 383 ـ 384. وتعليل الأحكام. محمد مصطفى شلبي. ص326 ـ 368 ـ 372. (م. س). وغير ذلك من الكتب.

نظروا إلى مقاصدها[1]، فحكم الصيام مبني على مناطه ومقصده، فإذا كان القصد من صيام ستة أيام من شهر شوال هو الاقتداء بما رغب فيه رسول الله ﷺ فبها ونعمت، وإن كان المقصد والغرض هو تكملة رمضان واعتقاد الوجوب في ذلك، فإن هذا هو الذي لا يجوز. مع العلم بأن احتمال اعتقاد وجوب الصيام في شوال نادر وقليل، وإن وجد في بعض الأحيان فلا يلتفت إليه، وهو لا يقدح في مشروعية صيام ستة أيام من شهر شوال كما في ترغيب النبي ﷺ.

ـ الحجر على المدين وبيع ماله جبراً عند جمهور أئمة المذاهب الفقهية، والمقصد والغاية هو حفظ حقوق الدائن وزجر المماطلين، بل لقد ذهب الحنفية إلى أن المدين المماطل يجبر على الأداء بالملازمة والحبس والإكراه البدني لأنه ظالم، دون أن يحجر عليه.

ـ جواز اكتحال المرأة المتوفى عنها زوجها بغرض التداوي من الرمد، والمقصد هو نفي الحرج عنها[2]. فقد أفتى سالم بن عبدالله وسليمان بن يسار المرأة المتوفى عنها زوجها إذا خشيت على بصرها من رمد أصابها: أنها تكتحل وتتداوى بدواء الكحل وإن كان فيه طيب، كما رواه مالك في الموطأ فأكد ذلك بقوله: «إذا كانت الضرورة فإن دين الله يسر».

ـ إعطاء الزكاة لبني هاشم لما تغير بيت المال، والمقصد هو المحافظة عليهم من الضياع[3].

---

(1) الموافقات، الشاطبي. 3/23. (م. س). تعليل الأحكام. محمد مصطفى شلبي. ص89. (م. س).

(2) تعليل الأحكام. محمد مصطفى شلبي. ص77. (م. س).

(3) هذه الأمثلة وأمثلة أخرى أشار إليها الدكتور نور الدين بن الخادمي في بحثه القيم: الاجتهاد المقاصدي، حجيته ضوابطه مجالاته، مرجع سابق، ص121 وما يليها.

وأحسب أن في هذه النماذج العدة الكافية للوقوف على اجتهادات الأئمة، لتصور منهجهم الاجتهادي.

❋ ❋ ❋

المطلب الثاني:
جهود المحدثين في بناء الاجتهاد المقاصدي

ابتدأت حلقة المقاصد منذ زمن بعيد ولم يكن الشاطبي إلا جامعاً لخيوطها ومهندساً لتصاميمها، وموسعاً في تفهيمها وتوضيحها، ولهذا تبدو مسألة الرجوع إلى ما قام به بعض مفكري المقاصد المعاصرين أمراً ضرورياً للتعرف على الأسس التي تطور من خلالها الاجتهاد في المقاصد وتبلور في طياتها أسسه ومقوماته، وكيف استفاد هؤلاء من فكر مالكية الأندلس الذين نهلوا من منهج المدرسة المالكية في مرحلتها التأسيسية، وكذا توضيح الخصائص التي تميزت بها هذه المدرسة، وأقتصر هنا على بعض من تقدم بهذا الفكر، وأقصد: الشيخ الطاهر بن عاشور، الشيخ علال الفاسي، الشيخ يوسف القرضاوي.

- جهود الشيخ الطاهر بن عاشور في خدمة الاجتهاد المقاصدي:

استطاع الإمام الشاطبي أن يتبوأ مكانة رفيعة في الأوساط العلمية بفضل ما حازه من شرف السبق إلى تفتيق مباحث المقاصد الشرعية، ليكتب الله تعالى لموافقاته الذيوع والانتشار، وأصبح على عاتق الْخَلَفِ الأخيار حمل أمانة التعريف به، لأنهم رأوا فيه من جودة التحرير وحسن التقرير، ما دفعهم إلى الاهتمام به شرحاً ونظماً وتلخيصاً، ابتداءً بتلميذه أبي بكر بن عاصم (ت829هـ) الذي نظم الموافقات في رَجَزٍ أسماه: «نيل

المنى في اختصار الموافقات»[1]، وانتهاءً بزمرة من العلماء الذين رأوا مع بداية هذا القرن أن ما ضمّنه الشاطبي في كتابه جدير بكل اهتمام أمثال: الشيخ عبدالله دراز، ومحيي الدين عبدالحميد، والسيد محمد الخضر حسين، والشيخ مصطفى بن محمد فاضل الشنقيطي (ت1328هـ) من جنوب المغرب الأقصى، الذي قام أولا بنظم الكتاب ثم أرفقه بشرح أسماه: «المرافق على الموافق»[2].

وكان من بين الذين حصروا اهتمامهم في موضوع المقاصد تأليفاً وتدريساً علماء أجلة، قاموا بالتدوين فيها مذكرين بجهود السابقين في بلورتها والتعريف بها، لذلك ارتأينا أن نكتفي بعرض آرائهم باعتبارهم أحسن من كتب في المقاصد بعد الشاطبي. وهم كما أشرنا إلى ذلك الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، والعلامة علال الفاسي، والشيخ يوسف القرضاوي.

والواقع أن المتتبع لما ورد في مصنفه، يجده قد أحاط فعلاً بجوانب هامة من مقاصد الشريعة الإسلامية، فقد استعرض تعريفها وأقسامها.

ففي تعريفها يرى الشيخ ابن عاشور أننا: «إذا استقرينا موارد الشريعة الإسلامية الدالة على مقاصدها من التشريع، استبان لنا من كليات دلائلها ومن جزئياتها المستقرأة، أن المقصد العام من التشريع فيها، هو حفظ نظام الأمة، واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه، وهو نوع الإنسان، ويشمل صلاحه صلاح عقله، وصلاح عمله، وصلاح ما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه»[3].

---

(1) نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب. أحمد بن محمد المقري التلمساني. 5/ 21. القاهرة. 1949.

(2) المرافق على الموافق. مصطفى فاضل الشنقيطي. ص 28. مطبعة أحمد يمني بفاس. طبع سنة 1324هـ.

(3) مقاصد الشريعة الإسلامية. الطاهر بن عاشور. ص273. (م. س).

وبذلك يكون مقصود الشرع عنده ينحصر في حصول مصلحة، أو دفع مفسدة، ومثاله القصاص من القاتل عدواناً، «فالقصاص مناسب لمقصد الشريعة، والمقصود منه مجازاة المعتدي بمثل ما اعتدى به، وانزجار غير المعتدي عن أن يعتدي بمثله»[1]، فحصره للمقصد الشرعي فيما سبق، يوحي أنه يميل إلى اعتبار المقاصد من قبيل المصالح، يتضح هذا من طريقة تقسيماته لها[2].

أما أقسامها، فقد سلك ابن عاشور في تقسيمه للمصالح الشرعية، منهجاً يمكن أن ينعت بأنه أكثر شمولية مما درج عليه بعض الباحثين، فهو يقوم على النظر إليها من خلال عمومها وخصوصها، ومن خلال قطعيتها، أو ظنيتها أو وهميتها، ومن خلال تعلقها بنيّات المكلفين، فمن حيث قوتها، يقسم المصالح إلى ضرورية و«هي: التي تكون الأمة بمجموعها وآحادها في ضرورة إلى تحصيلها (. . .) وقد مثل الغزالي في المستصفى وابن الحاجب والقرافي والشاطبي لهذا القسم الضروري بحفظ الدين والنفوس والعقول والأموال والأنساب، وزاد القرافي حفظ الأعراض، ونسبت هذه الزيادة في كتب الشافعية إلى الطوفي»[3].

وحاجية وهي: «ما تحتاج الأمة إليه، لاقتناء مصالحها وانتظام أمورها، على وجه حَسَن، بحيث لولا مراعاتُه، لما فسد النظام، ولكنه كان على حالة غير منتظمة، فلذلك كان لا يبلغ مبلغ الضروري»[4].

وتحسينية وهي: «ما كان بها كمال حال الأمة في نظامها، حتى تعيش آمنة مطمئنة، ولها بهجة منظر المجتمع في مرأى بقية الأمم، حتى

(1) مقاصد الشريعة الإسلامية. الطاهر بن عاشور. ص290. (م. س).
(2) انظر: المدخل إلى علم المقاصد. د. عبدالحميد العلمي ص52 (م. س)
(3) مقاصد الشريعة الإسلامية. الطاهر بن عاشور. ص300 ـ 301. (م. س).
(4) مقاصد الشريعة الإسلامية. الطاهر بن عاشور. ص306. (م. س).

تكون الأمة الإسلامية مرغوباً في الاندماج فيها؛ أو في التقرب منها»[1].

وباعتبار عمومها وخصوصها، يقسمها إلى كلية وجزئية، فالكلية: هي ما كانت عامة «لجميع الأمة (...) مثل حماية البيضة، وحفظ الجماعة من التفرق، وحفظ الدين من الزوال»[2].

والجزئية: وهي ما كانت خاصة بـ«الأفراد القليلة وهي أنواع ومراتب وقد تكلفت بحفظها أحكام الشريعة في المعاملات»[3].

وباعتبار القطع والظن والوهم، فيقسمها رَحِمَهُ اللَّهُ، إلى قطعية: وهي «التي دلت عليها أدلة من قبيل النص الذي لا يحتمل تأويلاً نحو: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾[4]، وما تضافرت الأدلة الكثيرة عليها، مما مستنده استقراء الشريعة من الكليات الضرورية المتقدمة»[5].

وظنية: وهي «ما اقتضى العقل ظنه، أو دل عليه دليل ظني من الشرع مثل حديث رسول الله ﷺ: «**لَا يَقْضِي الْقَاضِي وَهُوَ غَضْبَانُ**»[6][7].

ووهمية: وهي «التي يتخيل فيها صلاح وخير، لخفاء ضره، مثل تناول المخدرات من الأفيون والحشيشة، فإن الحاصل بها لمتناوليها ملائم لنفوسهم وليس هو بصلاح لهم»[8].

ويرى رحمه الله أن احتياج الفقيه لمعرفة المقاصد، يظهر في خمسة أنحاء:

---

(1) مقاصد الشريعة الإسلامية. الطاهر بن عاشور. ص307. (م. س).
(2) مقاصد الشريعة الإسلامية. الطاهر بن عاشور. ص313. (م. س).
(3) مقاصد الشريعة الإسلامية. الطاهر بن عاشور. ص314. (م. س).
(4) سورة آل عمران، الآية: 97.
(5) مقاصد الشريعة الإسلامية. الطاهر بن عاشور. ص314. (م. س).
(6) رواه مسلم في كتاب الأقضية. ح 16. ج. 3/1342.
(7) مقاصد الشريعة الإسلامية. الطاهر بن عاشور. ص314 ـ 315. (م. س).
(8) مقاصد الشريعة الإسلامية. الطاهر بن عاشور. ص315. (م. س).

أولاً: في فهم أقوال الشريعة والاستفادة من مدلولاتها في الاستعمال اللغوي والشرعي.

ثانياً: البحث عما يعارض الأدلة حتى يتيقن من سلامتها عن المعارض فيعمل به.

ثالثاً: استعمال القياس فيما لم يرد فيه نص على ما ورد فيه نص بعد معرفة علل التشريعات بطريق من طرق مسالك العلة.

رابعاً: إعطاء حكم لفعل أو حادث وقع وليس له نظير في الشارع يمكن القياس عليه.

خامساً: وهو ما يعرف بالأحكام التعبدية التي لا يتوصل إلى معرفة عللها ولا الحكمة من تشريعها[1].

والكتاب تضمن تأسيساً واقعياً للفهم المقاصدي، استفاد فيه الشيخ من الإمام الشاطبي الذي ذكره ابن عاشور بوافر التقدير والإجلال ووصفه بالرجل الفذ، يقول الشيخ محمد الحبيب بلخوجة: «إلا أن الشيخ ـ يقصد ابن عاشور ـ لم يقتصر على تبني أفكار الشاطبي من غير بحث أو إعمال رأي فهو أيده في بيان قصد الشارع من التكليف لكنه لم يسلم بما قاله الشاطبي بأن أدلة أصول الفقه قطعية وهو رأي إمام الحرمين الجويني وأبي الحسن البصري والأبياري»[2].

ـ جهود الشيخ علال الفاسي في خدمة الاجتهاد المقاصدي:

تناول الشيخ علال الفاسي المقاصد في كتابه الموسوم بـ «مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها»، وهو عبارة عن محاضرات ألقاها على طلبة

---

(1) مقاصد الشريعة الإسلامية. الطاهر بن عاشور. ص15 ـ 16. (م. س).

(2) بين علم أصول الفقه والمقاصد. ص28. ط2004. على نفقة الشيخ حمد بن خليفة آل ثاني. قطر.

كليتي الحقوق والشريعة، وبعد أن هيأ الله تبارك وتعالى له أسباب جمعها، نهض لهذا العمل بما يناسبه من جهد وتفرغ، فجاء مؤلَّفه جامعاً لضروب الجودة، مليئاً بالآراء الطريفة والاجتهادات الخاصة، مما جعله يحظى باهتمام كبير في المحافل العلمية.

ففي البداية قام علال الفاسي بتحديد المراد بمقاصد الشريعة، فقال: «الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها»[1]، تطرق بعد ذلك لمسألة التعليل، فذكر مجموعة من الآيات التي توضح بجلاء أمر التعليل ثم قال: «ولا يضرّ التنزيه الإلهي أن يكون لحكمه غاية، لأنّه المدبّر لشؤون الكون»[2]، ثم استرسل في عرض مضامين كتابه والتي يمكننا تحديدها فيما يلي:

- مقدّمات حول تاريخ القانون ووسائل تطوره.
- العدل بين الشرائع الوضعية والشرائع السماوية.
- أصول الشريعة الإسلامية، رؤية مقاصدية.
- الاجتهاد المقاصدي.
- بعض مقاصد الشريعة الإسلامية الخاصة.

وكان للطريقة التي تناول بها علال الفاسي مضامين كتابه بعض المؤاخذات من قبل بعض الباحثين بدعوى أن «... تركيز المؤلف لم يكن على مسألة المقاصد في ذاتها، تعميقاً لمعانيها، وتأصيلاً لمفاهيمها، أو تطويراً لقواعدها...»[3]، إلّا أنّ الواقع أنّ علال الفاسي تناول روح المقاصد في كتابه، وأتى بتطبيقات حيّة ومباشرة على الواقع، وقدّم

(1) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها. علال الفاسي. ص5. (م. س).
(2) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها. علال الفاسي. ص18. (م. س).
(3) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها. علال الفاسي. ص74. (م. س).

اجتهادات وحلولاً مقاصدية في مجموعة من القضايا، وكان غرضه رَحِمَهُ اللَّهُ من الطريقة التي تناول بها كتابه، المساعدة على فهم الإسلام وبذل الجهد في تعرّف أحكامه مباشرة من مصادره الأصلية.

وقد أعلن علال الفاسي عن علو كعب الرجل ـ يقصد أبا إسحاق رحمه الله تعالى ـ فيها، وذكر أن جل الذين كتبوا في الموضوع ـ وهو منهم، أي: علال الفاسي ـ استفادوا مما رسمه في مصنفه.

والناظر في طريقة عرضه لمواد كتابه، يجده قد نهج منهجاً خادماً للمقاصد الشرعية «شاملاً للتعريف بقسط من أصول تاريخ القانون ووسائل تطوره[1]، فقد جال رحمه الله تعالى في رحاب المقاصد الشرعية، تعريفاً وتطبيقاً، ووسع أبحاثه في متعلقاتها، فتكلم عن حق الحياة[2]، وحق الكرامة[3]، وحق الحرية[4]، وحق الملكية[5]، وغير ذلك مما له صلة بمراعاة المقصود الأول من استخلاف الإنسان في الأرض، الذي هو عمارتها والسعي لصلاحها ومن عليها بما يضمن السعادة في الدارين.

لقد تنبه الأستاذ علال الفاسي إلى أهمية المقاصد في استثمار الأحكام، حيث عقد مباحث للكلام عنها مشيراً إلى أن «مفهوم المصلحة في الإسلام لا يعني مجرد النفع الذي يناله الفرد أو الجماعة، من عمل ما ولو كان مناقضاً لأسس الدين وقواعد الأخلاق»[6]؛ بل تتعين عدم مخالفته لأحكام الشريعة، وإلا فهو عبارة عن مصلحة متوهمة وليست معتبرة شرعاً.

---

(1) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها. علال الفاسي. ص1. (م. س).
(2) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها. علال الفاسي. ص221. (م. س).
(3) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها. علال الفاسي. ص231. (م. س).
(4) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها. علال الفاسي. ص244. (م. س).
(5) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها. علال الفاسي. ص258. (م. س).
(6) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها. علال الفاسي. ص189. (م. س).

وبعد أن تحدث عن تقييد المصالح الخاصة بالمقاصد الشرعية[1]، ذكر أصولاً تخدم هذا الغرض كالاستحسان ومراعاة الخلاف وسد الذرائع[2]، ونقل فيها الشيء الكثير عمن سبقوه لا سيما الإمام الشاطبي. وبعد تتبعنا لأوجه استثمار المقاصد في الأحكام العامة، وجدنا جل مباحث الكتاب ناطقة بها، لذلك سنقتصر على بعضها.

فالمقاصد الشرعية عنده رحمة الله تعالى عليه: «كلها دلالات على أصول الأحكام، ومسالك عللها، فتحريم الخمر علته الإسكار، والدلالة عليها أن الله تعالى وصف الخمر والميسر بأنهما رجس من عمل الشيطان وقال سبحانه: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ ﴿٩١﴾﴾[3]، فدل هذا على أن قصد الشارع هو الابتعاد عن كل ما يحدث العداوة والبغضاء، ويصد عن ذكر الله وعن الصلاة، فكل ما تحقق فيه شيء من ذلك، فقد دل المقصد الشرعي في عدم وقوعه على تحريمه، وتحريمه ليس من قبيل القياس فقط، ولكنه من قبيل الأمر الصريح على طريق أمر الإرشاد»[4].

أما المحافظة على النفس فهي عنده من قبيل الضروريات، التي مثَّل للإبقاء عليها بست صور قال عنها: «إن على المجتمع وعلى الدولة التي تمثله أن تضمن حياة الفرد فتمنع:

ـ **أولاً**: غيره أيًّا كان من أن يعتدي على حياته، ولها أن تقوم في سبيل ذلك بتطبيق الأحكام الشرعية الرادعة.

ـ **ثانياً**: أن تمنعه هو نفسه من الانتحار، لأنه إن كان يملك حق

---

(1) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها. علال الفاسي. ص177 ـ 180. (م. س). وانظر مدخل إلى علم المقاصد. د. عبدالحميد العلمي. ص216 ـ 224. (م. س).

(2) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها. علال الفاسي. ص133 ـ 154. (م. س).

(3) سورة المائدة، الآية: 91.

(4) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها. علال الفاسي. ص240. (م. س).

الحياة، فلا يملك أن يزهقها، في أي صورة من صور الواقع.

ـ **ثالثاً**: يجب أن ينفذ ما أراده الشارع من منع كل ضروب الانتقام الجاهلي، فليس لأحد أن يقتل أحداً باسم الانتقام وأخذ الثأر.

ـ **رابعاً**: أن تقاوم كل تطاحن يؤدي إلى القتل في سبيل المال أو الفكر داخل المجتمع.

ـ **خامساً**: أن تقاوم كل الأوبئة الاجتماعية التي تفتك بحياة الإنسان وبصحته وبسلالته وفساد نسله.

ـ **سادساً**: أن تعمل متضامنة مع جميع ذوي النيات الحسنة في القضاء على الحروب وأسبابها والدعوة إلى السلام وضمانه»[1].

والواقع أن المتمعن في ما دعا إليه، يجده نابعاً من نفس فياضة بالعطاء، وعقل قادر على النقد والتحليل، مما جعله لا يتأخر عن إبداء آرائه واجتهاداته، وأحياناً اعتراضاته على الآخرين، كمناقشته الشيخ ابن عاشور في موضع العلاقة بين سد الذرائع ومبحث الحيل حيث يرى رحمه الله تعالى في هذه المسألة، أن لمبحث الذرائع تعلقاً بموضوع الحيل من وجه، وأنهما يختلفان من وجه آخر. قال في كتابه، أي: ابن عاشور: «فحصل الفرق بين الذرائع وبين الحيل من جهتين: جهة العموم والخصوص، وجهة القصد وعدمه»[2]. حيث قال علال الفاسي: «وزعم بعض المعاصرين ممن ألفوا في مقاصد الشريعة، أن لمبحث سد الذرائع علاقة بمبحث التحيل، والواقع ـ كما جاء عن ابن القيم ـ أن تجويز الحيل ينقض سد الذرائع مناقضة ظاهرة، فالشارع يسد الطريق إليها بكل ممكن، والمحتال يفتح الطريق إليها بكل حيلة (...) والفرق بين الذريعة والحيلة

---

(1) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها. علال الفاسي. ص224. (م. س).

(2) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها. علال الفاسي. ص116. (م. س). وانظر مدخل إلى علم المقاصد. د. عبدالحميد العلمي. ص216 ـ 224. (م. س).

أن الأولى لا تلزم أن تكون مقصودة، والحيلة لا بد من قصدها للتخلص من المحرم، ثم إن الحيلة تجري في العقود خاصة، على حين الذريعة تعم العقود وغيرها، وتشمل الأفعال والتروك»[1].

وهذه القضايا التي عنى بها علال الفاسي، كان القصد منها توجيه النظر إلى بيان محاسن الشريعة الإسلامية، نقداً للدعوات التي تعالت بالتخلي عن هذه الشريعة، فكانت صرخته عبارة عن كتاب سمّاه: «مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها» في محاولة إلى ردّهم إلى صوابهم، وتبصيرهم بمحاسن شريعتهم، وهذا لعمري لهو من أهم أهداف مقاصد الشريعة، فإذا كانت المقاصد كما عبّر عن ذلك العديد من العلماء هي أداة للاجتهاد، فهي أيضاً لها دور لا يقل أهمّية عن الاجتهاد، وقلّ من تنبّه إليه وهو الدفاع عن الشريعة الإسلامية، وإبراز محاسنها، وهو ما قام به علال الفاسي رَحِمَهُ اللَّهُ.

ـ جهود الشيخ يوسف القرضاوي في خدمة الاجتهاد المقاصدي:

برزت منهجية الشيخ يوسف القرضاوي في خدمة الاجتهاد المقاصدي من خلال كتاباته المتعددة، ودراساته المتنوعة التي تناول من خلالها مقاصد الشريعة بوصفها الغايات التي تستهدفها النصوص من الأوامر والنواهي والإباحات، وتسعى الأحكام الجزئية إلى تحقيقها في حياة المكلفين، أفراداً وأسراً وجماعات وأمة ـ يقول ناشر مقاصد الشريعة الإسلامية للعلامة الشيخ يوسف القرضاوي ـ: «ويلقي الدكتور يوسف الضوء في كتابه[2] المهم على المدارس المختلفة في فقه المقاصد،

(1) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها. علال الفاسي. ص157. (م. س). وانظر مدخل إلى علم المقاصد. د. عبدالحميد العلمي. ص216 ـ 224. (م. س).

(2) دراسة في فقه مقاصد الشريعة الإسلامية بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية. د. يوسف القرضاوي. دار الشروق. ط1. 2006م.

ومرتكزاتها العلمية والفكرية، ليؤكد ضرورة معرفتها وأهميتها، في تكوين عقلية من يريد أن يغوص في بحار الشريعة ويلتقط لآلئها، بحيث يساعده على الوصول إلى الحكم الصحيح، من دون أن يكتفي بالوقوف عند ظواهر النصوص الجزئية فيشرد عن السبيل، ويسيء الفهم عن الله تعالى ورسوله ﷺ»[1]. ويقول الباحث وصفي عاشور أبو زيد: «تحتل مقاصد الشريعة منزلة كبرى في تفكير الشيخ يوسف القرضاوي، فهو من أبرز علماء الإسلام المعاصرين اهتماماً بالمقاصد، سواء على مستوى التنظير والتفكير، أم على مستوى التنزيل والتطبيق، إذ يهيمن الفكر المقاصدي على كل ما كتب، فترى هذا الاهتمام وهذه الهيمنة في فتاواه وفي كتبه، لا سيما الفقهية منها، وتلحظه في تعليله للأحكام، كما يعتبر المقاصد في باب الترجيح، والوصول إلى حكم من الأحكام الشرعية، وشرطا هاما لا بد من توفره كي يبلغ الفقيه درجة الاجتهاد. فإذا دعا الشيخ القرضاوي إلى التيسير في الفتوى، أو التبشير في الدعوة، فلأن التيسير ورفع الحرج من مقاصد الشريعة. وإذا دعا إلى الوصل بين الفقه والحديث، وربط الكليات بالجزئيات، فمرجعه إلى السبب نفسه. وإذا دعا إلى التأمل في فقه السنن، فلأنه من ثمرات العلم بالمقاصد. وإذا دعا إلى رعاية المآلات والأولويات والموازنات، ومراعاة الترتيب السُّلَّمِيّ المقاصدي، من ضروريات وحاجيات وتحسينيات، أو مراعاة فقه النِّسب، أو مراتب الأعمال، فلأن ذلك كله مرجعه إلى مقاصد الشريعة العليا. وإذا قال بوجوب الأخذ بأدب الاختلاف وفقهه لتوحيد الأمة، فلأن الوحدة والقوة مقصِد إسلامي عام. وما يؤكد على ذلك قوله: «وفي رأيي أن فقه المقاصد هو أبو كل هذه الألوان من الفقه؛ لأن المعني بفقه المقاصد، هو الغوص على المعاني والأسرار والْحِكَمِ التي يتضمنها النص، وليس الجمود عند ظاهره ولفظه،

(1) الاجتهاد في عصرنا فريضة وضرورة يحتمها الواقع. د. يوسف القرضاوي. مجلة الوعي الإسلامي. العدد 514. جمادى الآخرة 1429هـ/يونيو 2008م.

وإغفال ما وراء ذلك»[1].

لقد بيَّن بأن الفكر الإسلامي ابتلي بطائفة تدعي اتباع روح الدين، وهي من الجرأة إلى الحد الذي ترد فيه صحيح الحديث الشريف، وهو المصدر الثاني من أصول الشريعة؛ وهم في الحقيقة لا يعرفون صحيحه من ضعيفه، ويتأولون القرآن الكريم تأويلات فاسدة، ويتمسكون بالشبهات، وقد سمّاهم مدرسة المعطلة الجدد، ورمز لها بـ«تعطيل النصوص باسم المصالح والمقاصد»، وقد ذكر من سماتها وخصائصها ثلاثة أمور، هي: الجهل بالشريعة، والجرأة على القول بغير علم، والتبعية للغرب.

أما عن مرتكزات هذه المدرسة، فيؤكد الشيخ على أنها تعلي منطق العقل على منطق الوحي، وتدعي أن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه عطّل النصوص باسم المصالح ورعاية المقاصد، مثلما فهموا من إلغاء سهم المؤلفة قلوبهم، أو رفعه لحد السرقة عام الرمادة؛ وقد تبين لنا قبل أن اجتهادات أمير المؤمنين عمر رضي الله تعالى عنه كانت تضع النص أو المقصد المناسب في المحل المناسب، فلا مجال لتعطيل أو تخسير، إنما الأنصبة لم تكتمل لتنزيل الحكم على الواقع، وإن عاد عاد.

ومما ناقشه الشيخ مقولة نجم الدين الطوفي (ت716هـ) عن المصلحة والمراد منها، وبيّن كيف ظلمه اللادينيون فأخذوا شطراً من كلامه دون الآخر، وظلمه الشرعيون أنفسهم، فأخذوا هذا الآخر وتركوا الأول، فالطوفي يمنع صراحة أن يخالف النصُّ القطعي في سنده وفي دلالته المصلحة.

ومن الأمور المهمة التي ناقشها الشيخ في مرتكزات هذه المدرسة قولهم: «حيث توجد المصلحة فثَم شرع الله»، وبيّن أنهم نسبوها إلى ابن القيم وهو بريء من هذا النص؛ لأنه كان رحمه الله تعالى يتكلم عن

(1) المرجع السابق نفسه.

العدل، ولم يتكلم عن المصلحة، بالإضافة إلى أنهم يقطعون هذه الكلمة ـ بعد تحريفها ـ عن سياقها الذي قيلت فيه، فقد قالها ابن القيم في كتابه «الطرق الحكمية» ردا على الذين يحصرون البينة في شهادة الشهود وحدها، ويرفضون الأخذ بالقرائن، وإن بلغت ما بلغت من الوضوح والدلالة على وجه الحق في القضية، فقد قال رحمه الله تعالى: «إن الله سبحانه أرسل رسله، وأنزل كتبه؛ ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به الأرض والسماوات، فإذا ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريق كان، فثَم شرع الله ودينه»[1]، ونحو ذلك قاله في «إعلامه». أما إطلاق هذه الكلمة عن ابن القيم أو شيخه ابن تيمية، فلم يثبت عنهما، ولا يُتصور منهما، وهما أشد الناس تمسّكا بالنصوص، ودعوة إلى الاتباع، وإنما تقبل هذه الكلمة إذا كانت على هذا النحو: «حيث توجد المصلحة فثم شرع الله فيما لا نص فيه، أو فيما فيه نص يحتمل تفسيرات عدة، ترجح أحدها المصلحة»، وفيما عدا ذلك فالواجب أن يقال: «حيث يوجد شرع الله فثَم مصلحة العباد».

أما النتائج والمواقف التي أسفرت عنها هذه المدرسة، فهي الهروب من النصوص القطعية، والتشبث بالمتشابهات، ومعارضة أركان الإسلام وثوابته باسم المصالح.

❑ ❑ ❑ ❑ ❑ ❑

(1) الطرق الحكمية. ابن القيم. ص14. (م. س).

الفصل الثاني:
أسس الاجتهاد المقاصدي عند مالكية الأندلس

بعد الحديث عن مفهوم الاجتهاد المقاصدي وبيان آلياته، ونشأته وتطور المنهجية المقاصدية في فهوم المحدثين، سنحاول في هذا الفصل رصد جوانب من نشأة الاجتهاد المقاصدي عند المدرسة المالكية بالأندلس، ثم تطور هذه النشأة من خلال المنهج الفقهي المعتمد، حيث تنبع أسسس نشأة هذا الاجتهاد من الاعتماد على أصول الإمام مالك التي شكلت دعامة الاجتهاد في المذهب المالكي.

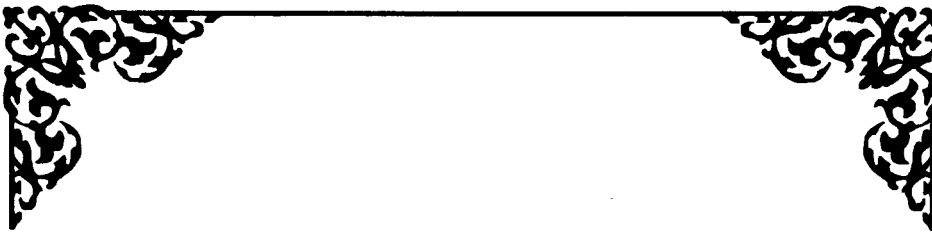
لذلك تأتي مباحث هذا الفصل كالتالي:

المبحث الأول: بوادر نشأة الاجتهاد المقاصدي عند مالكية الأندلس.

المبحث الثاني: مقومات الاجتهاد المقاصدي في المدرسة المالكية الأندلسية.

فأقول وبالله التوفيق.

❑ ❑ ❑ ❑ ❑ ❑



المبحث الأول:
بوادر نشأة الاجتهاد المقاصدي عند مالكية الأندلس

تكونت بالأندلس مدرسة للمالكية جعلت من أصول فقه مالك وأصحابه، وما تقوّمت عليها هذه الأصول من مراعاة مقاصد الشرع ومقصود المكلف من الفعل، ورعاية الأصول الاجتهادية كالمصلحة المرسلة والاستحسان وسد الذرائع ومراعاة الخلاف سنداً تعتمد عليه في استنباط الأحكام، ولما كان المذهب المالكي سباقاً إلى الأندلس بفضل العلماء الذين رحلوا إلى المشرق واستقوا من علم مالك وفقهه واجتهاده ونقلوا عنه كتاب الموطأ، تكونت بذلك مدرسة العلماء المالكيين، في مقدمة هؤلاء فقهاء مبرزون مثل زياد بن عبدالرحمن، وعيسى بن دينار، ويحيى بن يحيى الليثي، وعبدالمالك بن حبيب وعلى يد أولئك الفقهاء والرواد ذاع مذهب مالك بالأندلس منذ عصر هشام بن عبدالرحمن (ت180هـ).

وسيحاول هذا المبحث الوقوف على الأسس والدعائم التي قامت عليها هذه المدرسة بما يفيد من الاطلاع على خصائص اجتهادهم المقاصدي، ومراعاتهم للنظر والمآل في التصرفات.

❋ ❋ ❋

المطلب الأول:
بوادر تأسيس المدرسة المالكية بالأندلس

بدأت بوادر تأسيس المدرسة الأندلسية ببداية دخول المذهب المالكي إلى هذه الديار، فقد مرّ انتشار المذهب المالكي بالأندلس بالمراحل الآتية:

1 ـ في عصر الولاة (95 ـ 138هـ) انتشر مذهب عبدالرحمٰن الأوزاعي (ت157هـ). على يد معصمة بن سلام الدمشقي الشامي (ت180هـ)[1].

2 ـ دخل موطأ الإمام مالك إلى الأندلس أيام عبدالرحمٰن بن معاوية (138 ـ 172هـ) على يد الغازي بن قيس (ت199هـ) الذي لقي مالكاً وأخذ عنه الموطأ في صورته الأولى وعاد به إلى الأندلس، ثم على يد زياد بن عبدالرحمٰن المعروف بشبطون (ت204هـ) الذي لقي مالكاً وأخذ عنه الموطأ على صورته المنقحة، ورجع به إلى الأندلس أيام هشام بن عبدالرحمٰن بن معاوية (172 ـ 180هـ).

3 ـ بدأ المذهب المالكي يأخذ طريقه إلى الحياة التشريعية أيام هشام بن عبدالرحمٰن (172 ـ 180هـ) وابنه الحكم بن هشام (180 ـ 206هـ) «الذي ألزم الناس جميعاً بمذهب مالك وصير القضاء والفتيا عليه»[2].

4 ـ قصد العديد من الطلبة الأندلسيين دار الهجرة ولقوا مالكاً وأخذوا عنه، فقد ذكر القاضي عياض أن «ثمانية عشر طالباً أندلسياً تتلمذوا

---

(1) بقيت الفتيا دائرة على هذا المذهب إلى أيام الأمير عبدالرحمٰن بن معاوية (138 ـ 172هـ).

(2) ترتيب المدارك. القاضي عياض. 1/15. (م. س).

على الإمام وعاصروه»[1]، وجاء في نفح الطيب أن: «هؤلاء لما رجعوا، وصفوا من فضل مالك وسعة علمة وجلالة قدره ما عظم به صيته في الأندلس، فانتشر رأيه بها»[2].

وتعتبر المدرسة الأندلسية ضمن المدرسة المغربية، لأن علماء الأندلس «مغاربة» نظراً إلى قوة الاتصال العلمي بين هذين القطرين، وهذا الاتصال يكاد يدون «امتزاجاً» خاصة بعد هجرة كبار علماء الأندلس إلى المغرب[3]، لذا لا نجد عند المتأخرين فصلاً بين المدرستين، بل يعدون علماء المدرسة الأندلسية من المدرسة المغربية، وقد أسهم تشابه البيئة بين القطرين في هذا المزج، وهذا ما يؤكده العلامة ابن خلدون الذي يرى أن: «البداوة كانت غالبة على أهل المغرب والأندلس، ولم يزل المذهب المالكي غضاً عندهم»[4]، وإن كنت لا أوافق ابن خلدون في أكثر ما ذهب إليه، وبأن المذهب المالكي لا يزال عند الأندلسيين غضاً، بل الصحيح أن أهل مصر والمغرب والأندلس تنافسوا جميعاً في خدمة المذهب المالكي حتى نضج واستنبطت أصوله، وفرع علماؤه عليها، وفرعوا ما ينقصه من الأدلة وتوجيه المسائل، وتنقيح الروايات، حتى وجدناه في بلاد الأندلس بالذات يعالج كل مسائل ومشكلات الحضارة والعمران علاجاً سليماً خالياً من التكلف، متفقاً مع الأصول الشرعية.

إن دور الأندلسيين في هذه المدرسة لم يقتصر على ترديد ما أخذوه

---

(1) ترتيب المدارك. القاضي عياض. 1/202. (م. س). ومنهم قرعوس بن العباس (ت202هـ). وسعيد بن أبي هند. ومحمد بن بشير المعافري. وعبدالرحمٰن بن موسى الهواري وغيرهم.

(2) نفح الطيب. المقري. 2/46. (م. س). انظر: مقال المذهب المالكي بالأندلس من خلال قراءة في كتاب الخصال لابن زرب القرطبي (ت381هـ). د. عبدالحميد العلمي. مجلة دعوة الحق عدد 391.

(3) اصطلاح المذهب عند المالكية. محمد إبراهيم أحمد علي. ص72. (م. س).

(4) مقدمة ابن خلدون. ص449. (م. س).

عن المشارقة، بل تعدى ذلك إلى مرحلة النمو والتطوير، وبرهنوا أنهم يمتلكون روح المثابرة والاستنباط، والابتكار في مختلف ميادين المعرفة ومنها ميدان الفقه.

وقد امتدت جذور المذهب المالكي في الأندلس، وانتشرت مدوناته الكبرى فكانت المرجع في أحكام القضاء وفتاوى الأندلسيين.

وقد اعتمدت المدرسة الأندلسية على الواضحة والعتبية، وكتب ابن رشد وأمثاله[1]، وكان لهذين المصدرين أثر كبير في إعطاء دفعة قوية لعملية ترسيخ المدرسة المالكية بالأندلس، إضافة إلى الجانب السياسي الذي حضر بقوة في توطيد معالم هذه المدرسة بالأندلس، تؤكد هذه الحقيقة الدكتورة فرناندیز فيليكس، في كتابها «قضايا تشريعية في الإسلام المبكر، العتبية وصيرورة المجتمع الإسلامي الأندلسي»، تقول: «إن توطيد المدرسة المالكية بالأندلس لم يكن راجعاً للأسباب الجغرافية فقط، على اعتبار أن الأندلسيين كانوا في رحلاتهم الحجية إلى المشرق يربطون علاقات وطيدة مع فقهاء المدينة وفقهاء مصر، المراكز الهامة في تطور المذهب المالكي، إن الأسباب السياسية هي التي حكمت في نهاية المطاف بغلبة المذهب المالكي بالأندلس، فأمويو الأندلس لم يكونوا ليقبلوا بتركيز المذهب الحنبلي بأرض الأندلس نظراً لارتباطه الوثيق بأعدائهم العباسيين[2].

وقد أشار القاضي عياض إلى جهود بعض علماء المالكية الذين عملوا على نشر هذا المذهب في هذه الربوع، ومنهم «زياد بن عبدالرحمن، وقرعوس بن العباس، والغازي بن قيس، وغيرهم من الراحلين إلى المدينة، والذين أسهموا في نشر مذهب مالك، وإبانة فضله،

(1) مقدمة ابن خلدون. ص450. (م. س).

(2) العتبية وصيرورة تكون المجتمع الإسلامي الأندلسي. عرض الأستاذ محمد الشريف. ص186. مجلة دعوة الحق. ع. 391. صفر 1430هـ/2009م.

واقتداء الأمة به فعرف بذلك حقه ودرس مذهبه»[1]. بل كانت هناك أسباب أخرى أسهمت في سرعة انتشار وقبول المذهب ترجع إلى شخصية الإمام مالك نفسه، وموطن نشأة المذهب، وإلى ملاءمة المذهب لطبيعة أهل الأندلس، وكذلك ترجع أيضاً إلى الرحلة في طلب العلم وأثرها في نقل العلوم عامة والفقه المالكي خاصة لبلاد الأندلس[2]. وهكذا حافظت هذه المدرسة على منهج أهل الحجاز في الاعتماد أساساً على النقل[3]، وإن كانوا قد طوروا منهجهم بمزجه بالأسلوب العراقي في تفريع المسائل بالفرض والتقدير، وذلك نتيجة احتكاكهم بعلماء العراق أثناء رحلاتهم العلمية إليها.

المطلب الثاني:
مرونة الفقه المالكي بالأندلس

عرف المذهب المالكي منذ بداية تأسيسه نوعاً من التوسع والانفتاح على غيره، وإمكانية استيعاب وجهات النظر المتعددة في إطار منظومة المذهب الواحد؛ مما خلف ثروة غنية من الاجتهادات والنظريات جراء التطورات الطارئة، فتحت آفاقا رحبة لأتباع هذا المذهب للإبداع والاجتهاد بمختلف صوره كالتخريج والترجيح والتنقيح (. . .) وتأتي خطوة جمع هذه الاجتهادات وتصنيفها تتويجاً لهذه المسيرة الإبداعية. مع ما طبع تلك

---

(1) ترتيب المدارك. القاضي عياض. 1/15. (م. س). الفكر السامي. الحجوي. 2/366. (م. س).

(2) انظر بتفصيل هذه الأسباب في بحث مصطفى الهروس: المدرسة المالكية الأندلسية إلى نهاية القرن الثالث الهجري. نشأة وخصائص. ص26. منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. المملكة المغربية. 1418هـ/1997م.

(3) انظر لمزيد توسع: المدارس الفقهية المالكية ومدى مساهمتها في خدمة الفقه المالكي. عبدالسلام أحمد فيغو. ص81 ـ 83. مجلة دعوة الحق. السنة الخمسون. عدد 391. (م. س).

الإبداعات من أشكال الإضافة أو الاختصار عبر مراحل الزمن المختلفة، اضطر بسببها المنظرون من المذهب المالكي لوضع أسس منهجية للتعامل معها تصحيحاً وتضعيفاً، وترجيحاً وتشهيراً وموازنةً، وبناء معايير علمية تعتمد في التقديم والتأخير، بعضها يرجع إلى قوة الحجة، وبعضها إلى شخص المجتهد أو عدد المجتهدين، وبعضها الآخر إلى العمل بما اقتضته المصلحة، و«بسبب من ذلك دخل المذهب المالكي مرحلة التقعيد العلمي لقواعد التعادل والترجيح والتشهير والتضعيف (. . .) إجراءً وقائياً للحد أو التخفيف من تلك الآثار السلبية التي من شأنها أن توحي بنوع من التناقض أو التشكيك في مدى قدرة الفقه المالكي على الالتزام بضوابط الاجتهاد وقواعد التخريج والاستنباط (. . .) وتتويجاً لتلك المجهودات نجد أن المنظرين من المذهب قد قاموا بتسطير منهج علمي في غاية الدقة والموضوعية، خاضع لقواعد أصول الفقه المجمع عليها من لدن الفقهاء، وبمثابة ميزان علمي لترجيح الأقوال ومعرفة درجة صحتها ونسبتها وقوتها الثبوتية (. . .)»[1].

وتتلخص طبيعة هذا المنهج في تقسيم شامل لكل الروايات والأقوال إلى خمس رتب، ووضع ميزان للترجيح بينها عند تعارضها، وهي: المتفق عليه والراجح والمشهور والمساوي وجريان العمل. وهو المنهج الذي يستهدف تقريب المذهب وحصر المتفق عليه ومحاولة حسم ما اختلف فيه.

كان المنهج المتبع في ذلك استمراراً للمرونة والتوسعة اللتين تميز بهما هذا المذهب، فكان إعمال «قاعدة مراعاة الخلاف»[2] دليلاً على

---

(1) في مرونة الفقه المالكي. خروج مالكية الأندلس عن المذهب المالكي إلى غيره من المذاهب. بشرى الشقوري. ميثاق رابطة علماء المغرب. العدد 1063. الجمعة 18 صفر 1425هـ الموافق 9 أبريل 2004م.

(2) ومراعاة الخلاف قبل وقوع الفعل هو بمعنى الخروج من الخلاف ابتداء. وقد=

وجاهة هذا المذهب واحترامه لرأي المذاهب الأخرى.

والنتيجة التي نصل إليها هي أن تميز المدرسة المالكية الأندلسية بالموسوعية العلمية، وتمكن أصحاب هذا المذهب من مختلف العلوم والفنون، عوامل إيجابية أهلتهم لاقتحام ميدان المناظرات العلمية، فبرعوا فيها وكسبوا معرفة واسعة بدليل الخصم وكيفية التخريج والترجيح (...) ومن هنا برزت الشخصية المستقلة لفقهاء الأندلس، حيث أكدوا براعتهم في مختلف المجالات، سواء منها ما يتعلق بكثرة إنتاجاتهم العلمية، أم ما يتعلق بمشاركاتهم في مختلف أنواع العلوم وخصوصاً منها المتعلقة بميدان الخلاف الفقهي.

وتعدّ مخالفة مالكية الأندلس لمذهب إمامهم مالك وتلميذه ابن القاسم من أقوى الأدلة على مدى مرونة المذهب المالكي (...) أسهمت هذه المرونة التي تميز بها فقهاء الأندلس المالكية في تطوير التشريع الإسلامي وتوكيد مسايرته لكل النوازل والمستجدات، بقياس النظير على النظير، وإلحاق الفرع بالأصل، يعملون فكرهم في النصوص، ويستنبطون منها مناطات للأحكام، يشهرون ويرجحون (...) وكانوا يرجحون القول الشاذ والضعيف إذا اقتضت المصلحة والضرورة ذلك على حساب ما صح

= استشكل بعض المالكية كيف يراعى الخلاف قبل وقوع الفعل؟ مع أن المعروف من المذهب مراعاته بعد الوقوع؟ وهذا ما حدث لأبي الحسن الصغير - وهو من كبار فقهاء المالكية بالمغرب - لما تكلم عن كلام ابن رشد: «وقول مالك رَحِمَهُ اللَّهُ: «إنه إذا سلم الإمام وأدرك ركعة من الظهر يقرأ بأم القرآن وسورة، فإذا ركع وسجد جلس، فإذا قام قرأ بأم القرآن وسورة» إنما أجاب بأن ما أدرك مع الإمام أولها، ورأى أن يحتاط بزيادة السورة في الثالثة رعياً للخلاف».

قال أبو الحسن الصغير: «وفيه إشكال لكونه راعى الخلاف قبل الوقوع، وإنما يراعى الخلاف بعد الوقوع». شرح حدود ابن عرفة. أبي عبدالله محمد الأنصاري. 264/1. تحقيق: محمد أبو الأجفان. الطاهر المعموري. دار الغرب الإسلامي. د. ت.

من أقوال المذهب واشتهر[1]، فأثبتوا بذلك أن للفقه المالكي من الخصوصيات الذاتية والموضوعية ما جعله قادراً على العطاء والاستمرار.

❑ ❑ ❑ ❑ ❑ ❑

(1) انظر المدارس الفقهية المالكية ومدى مساهمتها في خدمة الفقه المالكي. عبدالسلام أحمد فيغو. ص81 ـ 83. (م. س). وفي مرونة الفقه المالكي. خروج مالكية الأندلس عن المذهب المالكي إلى غيره من المذاهب. بشرى الشقوري (م. س).

المبحث الثاني:
مقومات الاجتهاد المقاصدي
في المدرسة المالكية بالأندلس

سبقت الإشارة إلى أن اعتماد المدرسة المالكية الأندلسية على أصول الإمام مالك شكل منطلقاً لتحرير الاجتهاد المقاصدي، بما قام عليه من أسس ودعائم، ميزت علماءه وفقهاءه، وبما بينه من خيوط استطاع الإمام الشاطبي أن يستجمعها ليكون لبنة أساسية يحرّر من خلالها القول في علم مقاصد الشريعة الإسلامية، وتأتي محاور هذا المبحث مبينة أسس الاجتهاد التي قام عليها فكر مالكية الأندلس، وأهمّها: المصلحة، الاستحسان، سد الذريعة.

❋ ❋ ❋

المطلب الأول:
المقوم الأول ـ اعتماد أصل المصلحة ـ

المصلحة في **اللغة**: واحدة المصالح، والاستصلاح نقيض الاستفساد، وأصلح الشيء بعد فساده أقامه، وأصلح الله الدابة أحسن إليها فصلحت[1].

(1) لسان العرب. ابن منظور الإفريقي. مادة (ص ل ح). (م. س).

وبما أن المصلحة ليس لها مرادف في اللغة تعرّف به، نجد علماء اللغة يعرفونها بالضد.

وفي **الاصطلاح**: هي المنفعة التي قصدها الشارع الحكيم لعباده من حفظ دينهم، ونفوسهم وعقولهم، ونسلهم، وأموالهم، طبق ترتيب معين فيما بينها[1].

وعلى هذا فالمقصود بالمصلحة، هو المحافظة على مقاصد الشرع، من ضروريات وحاجيات وتحسينيات، وهذه المقاصد من الأمور الأساس، التي أمر الإسلام المسلمين بالمحافظة عليها وصَوْنِهَا.

يقول الإمام الغزالي (ت505هـ) رحمة الله تعالى عليه: «نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة، وهو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعها مصلحة»[2].

وذهب الإمام الشاطبي (ت790هـ) في الاعتصام إلى: «أن المراد بالمصلحة... ما فهم رعايته في حق الخلق، من جلب المصالح ودرء المفاسد، على وجه لا يستقل العقل بِدَرْكِهِ على حال، فإن لم يشهد الشرع باعتبار ذلك المعنى بل يرده، كان مردوداً باتفاق المسلمين»[3].

وما يمكن استخلاصه من تعريفات العلماء للمصلحة أن تعرّف بما يلي:

«المصلحة تصرف قولي أو فعلي يفضي إلى جلب منفعة أو دفع

---

(1) ضوابط المصلحة. البوطي. ص23. (م. س).

(2) المستصفى . الغزالي. 2/482. (م. س).

(3) الاعتصام. الشاطبي. 2/13 وما بعدها. (م. س). والموافقات. الشاطبي. 2/20. (م. س).

مضرة مقصودة للشارع، عاجلة أو آجلة، عامة أو خاصة، مادية أو معنوية»[1]. وإذا شئنا قلنا: إن المصلحة ضد المفسدة، فالضد واحد من الطرق التي تعرف بها الأشياء، كما قال أبو الطيب: أَلَا بِضِدِّهَا تَتَمَيَّزُ الْأَشْيَاءُ.

أما المفسدة فهي كل ضر ومنكر، قصد الشارع دفعه أو رفعه، عاجلاً أو آجلاً، عاماً أو خاصاً، مادياً أو معنوياً.

والمصلحة من أهم الأصول التي ساهمت في خدمة المذهب المالكي بشكل كبير، فهي تمثل عند الإمام مالك شأناً كبيراً «ذلك أنه بنى عليها الأحكام بوصفها أصلاً مستقلاً، فصار الحامل للوائها، حتى أصبحت عَلَماً له، مما جعل كثيراً من الكتاب يجمعون على أن فقه الإمام مالك رحمه الله تعالى هو فقه المصلحة»[2].

والناظر في فقه الإمام وتلامذته يجد في هذا ما يَشفي العليل ويروي الغليل، بل إن أساس تحكيمه للمصلحة وترجيحه لها منطلقه تحكيم الصحابة لها واحتجاجهم بها، يقول الغزالي رحمه الله تعالى: «الصحابة رضي الله تعالى عنهم هم قدوة الأمة في القياس، وعُلم قطعاً اعتمادهم على المصالح»[3].

والحقيقة أن ما بنى عليه مالك في المصلحة يرتبط بشروط أهمها «أن تلائم هذه المصلحة مقاصد الشريعة، بحيث لا تنافي أصلاً من أصولها،

---

(1) الفكر المقاصدي عند فقهاء القيروان إلى منتصف القرن الخامس الهجري. د. عز الدين بن زغيبة. ص73. مجلة آفاق للثقافة والتراث. مركز جمعية الماجد للثقافة والتراث. دبي. ع. 24. 1999م.

(2) نظرية المصلحة في الشريعة الإسلامية. الدكتور حسن حامد حسان. ص50. الدار المتحدة. د. ت.

(3) المنخول من تعليقات الأصول. أبو حامد الغزالي. تـ. محمد حسن هيتو. ص353. ط2. دار الفكر. دمشق. 1400هـ/1980م.

ولا تعارض نصاً أو دليلاً من أدلته بل تكون متفقة مع المصالح التي قصد الشرع إلى تحصيلها»[1].

فإذاً هناك علاقة للمصلحة بمقاصد الشارع، حتّى إن العبارة الجامعة لمقاصد الشارع كلها، هي: جلب المصالح ودرء المفاسد، مطردة في جميع أحكام الشريعة، واطرادها أظهر ما يكون في أحكام العادات والمعاملات.

يقول د.الريسوني: «وهذا معنى مراعاة المصلحة في المذهب المالكي، فهو ليس مجرد الأخذ بالمصلحة المرسلة حيث لا نص ولا قياس، بل هو استحضار المصلحة عند فهم النص، وعند إجراء القياس، فضلاً عن حالات إعمال المصلحة المرسلة»[2].

ولا شك أن الأمر كذلك في سائر المذاهب إلا الظاهرية، غير أن المذهب المالكي، كان أصرح وأوضح في مراعاته للمصالح، باعتبارها المقصد العام للشريعة، والمقصد الخاص لكل حكم من أحكامها، خاصة في أبواب المعاملات والعادات، على حين يشوب مراعاة المصلحة في المذاهب الأخرى نوع من التردد والغموض.

ثم إن رعاية جلب المصالح ودرء المفاسد، من أعظم قواعد المقاصد الشرعية، وأدق فصولها، إذ «هي أساس الاجتهاد وقوامه، والمحك الذي يعرف به المجتهد من غيره، لأن الخطأ في تقديرها والزلل في استعمالها يؤدي إلى خطر جسيم، كما أن التمكن منها وإحكام استعمالها يؤدي إلى خير عظيم»[3].

---

(1) انظر المصلحة المرسلة والاستحسان وتطبيقاتهما الفقهية. د. عبداللطيف العلمي. ص52 وما بعدها. ط1. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. 1425هـ/2004م.

(2) نظرية المقاصد. أحمد الريسوني. ص64. (م. س).

(3) الفكر المقاصدي عند فقهاء القيروان إلى منتصف القرن الخامس الهجري. ص73. (م. س).

وقد بلغ من شدة وضوح الارتباط بين مقاصد الشارع ومصالح الخلق، أن نجد أحد كبار الفقهاء المالكية وهو أبو بكر بن العربي (ت543هـ) رحمه الله تعالى يقرّر أن «قواعد المعاملات وأسس المعاوضات أربعة هي:

- قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓا أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ وَتُدْلُوا۟ بِهَآ إِلَى ٱلْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا۟ فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ بِٱلْإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿١٨٨﴾﴾[1].

- وقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰا۟﴾[2].

- وأحاديث الغرر.

- واعتبار المقاصد والمصالح»[3].

وبناءً على هذا الأمر، فإن ما أوردناه من تعريفات تكاد تتفق على أن المقصود بالمصلحة هو المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الأمورِ خمسةٌ: أن يحفظ عليهم الدين والنفس والعقل والنسل والمال، والمحافظة على هذه الأمور هي ما يدخل عند الفقهاء في باب الضروريات الخمس. يقول الإمام الشاطبي: «والمحافظة على الضروريات الخمس هو في الحقيقة الأصل»[4].

وإليه يشير ابن عبدالبر النمري (ت463هـ) في الاجتهاد عند انعدام النص في القضاء، فيقول: «وفيه دليل على أن الإمام والحاكم، إذا نزلت بهما نازلة، لا أصل لها في الكتاب والسنة، كان عليه أن يجمع العلماء وذوي الرأي ويشاورهم، فإن لم يأت واحد منهم بدليل كتاب ولا سنة،

(1) سورة البقرة، الآية: 188.
(2) سورة البقرة، الآية: 275.
(3) نظرية المقاصد. الريسوني. ص72. (م. س).
(4) الموافقات. الشاطبي. 13/2. (م. س).

غير اجتهادِه، كان عليه الميل إلى الأصلح والأخذ بما يراه»[1]. فالميل إلى الأصلح ميل إلى ما يحقق للخلق من مصالح تحافظ على ضرورياتهم لأنها هي الأصل، وقال أيضاً: «إنه لا ينبغي أن يتولى القضاء إلا الموثوق به، في دينه وصلاحه وفهمه وعلمه، شرط أن يكون عالماً بالسنة والآثار وأحكام القرآن، ووجوه الفقه واختلاف العلماء»[2]. وقال: «ولا يجوز أن يلي القضاء أصم ولا أعمى، وينبغي أن يكون ذا يقظة وتفطن لأمور الناس وشرورهم، صُلباً يلي الحق، غير خائف لِلَوْمٍ ولا شتم، مستشيراً فيما يَشْكُلُ عليه لذوي العلم والدين، متثبتاً غيرَ عَجِلٍ»[3]، لأن المستعجل وغير الفطن يغيب عنهما فهم المصالح وعقل المعنى المناسب لها، وتضيع بسببهم الحقوق، فلا تتحقق بقضائهم مصلحة.

1 ـ أنواع المصلحة بحسب الحاجة إليها:

تنقسم المصلحة باعتبار درجة الحاجة إلى جلبها، أو دفع المفاسد بها، إلى قطعية وظنية ووهمية[4]:

فالقطعية: هي المتيقنة التي دلت عليها دلالة النص، التي لا تحتمل التأوي لمثل قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾[5]. أو أرشدت إليها الأدلة الكثيرة بالاستناد إلى الاستقراء، كالكليات أو الضروريات الخمس المتقدمة. أو «ما دل العقل أن في تحصيله نفعاً عظيماً، وفي ضده ضرر كبير، مثل قتال مانعي الزكاة في عهد أبي بكر رضي الله تعالى عنه»[6].

---

(1) التمهيد. ابن عبدالبر. 8/368. (م. س).
(2) الكافي. ابن عبدالبر. 2/952. (م. س).
(3) الكافي. ابن عبدالبر. 2/952. (م. س).
(4) مقاصد الشريعة. الطاهر بن عاشور. ص86. (م. س).
(5) سورة آل عمران، الآية: 97.
(6) الفقه الإسلامي وأدلته. د. وهبة الزحيلي. 2/1075. (م. س).

وإلى مثل ذلك يشير ابن حبيب (ت238هـ) في معرض كلامه عن المجاهدين يغيرون على أطراف مراكز العدو الذي صالحه السلطان، فرغم أنه منع خروجهم لمحاربة هذا العدو إلا عند استئذان الإمام وموافقته، مع ذلك رأى أن يخالفوه حين يداهمهم العدو، لأن مصلحة المحافظة على الدين والنفس تتحقق حين ذاك قطعاً لا ظناً[1].

والظنية: ما اقتضى العقل ظنّه كاتخاذ كلاب الحراسة في الدور وقت الخوف أو دل عليه دليل ظني من الشرع، مثل حديث: «**لَا يَقْضِي الْقَاضِي وَهُوَ غَضْبَانٌ**»[2]. فالمصلحة هنا ظنية، باعتبار التصور العقلي أو الشرعي من حيث الدلالة حول كونها مصلحة. وفيه يقول ابن حبيب (ت238هـ) عن مطرف (ت220هـ) وابن الماجشون (ت213هـ)»: لا يقضي القاضي وبه غضب أو ضجر أو ضيق نفس أو جوع أو همّ، لما يخاف على فهمه الإبطاء والتقصير عن الفهم»[3]، فتأصيل ابن حبيب يظهر في قوله «لما يخاف على فهمه الإبطاء والتقصير عن الفهم» فتتحقق بقضائه مصلحة ظنية نظراً للحالة التي يقضي فيها.

والوهمية: هي التي يتخيل فيها صلاح وخير، وهو عند التأمل ضرر، «كتناول المخدرات من الأفيون والحشيشة والْكُوكَايينْ والْهِرُوِّينْ والْقَاتْ، وشرب المسكرات من الخمور والأنبذة وسائر الأشربة المسكرة، فقد يتوهم متعاطيها مصلحة فيها، وإنما هي ضرر محقق، وفساد مؤكد، تضر بالجسد، وتضعف الأعصاب، وتؤدي إلى الخمول والكسل، وتقضي على النشاط الإنساني، مما يوقع الأمة في التخلف والعجز والضعف؛ والوقوع

(1) عبدالملك بن حبيب وأثره في الفقه المالكي. إدريس جويلل. ص208 ـ 209. رسالة مرقونة بدار الحديث الحسنية. الرباط 1995.

(2) رواه مسلم في كتاب الأقضية. رقم 32134.

(3) الواضحة. ابن حبيب. 1/318 (م. س).

فريسة للأعداء»[1]، فكونها وهمية يفيد أن التخيل قد يقع في مصلحيتها ونفعها.

وقد فهم ابن حارث الخشني هذا المعنى من المصلحة الوهمية، ولم يجز للمضطر مثلاً مع اضطراره شرب الخمر، يقول رحمه الله تعالى: «وكل من أبيح له الخنزير والميتة بالاضطرار فلا يحل له في ذلك الحين شرب الخمر»[2]، لأنها مصلحة وهمية في نظره وإن كانت في نظر شاربه تفرضه ضرورة الاضطرار التي قد يستغنى فيها عنه ما دام أن المضطر أبيح له لحم الخنزير والميتة، وهي تحفظ كلية النفس.

2 ـ رعاية المصالح العامة والخاصة:

من خلال استقراء نصوص الشريعة الإسلامية نجدها تتغيا تحقيق المصالح للناس إما بجلب النفع لهم أو بدرء الفساد عنهم، وقد أوضح ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ هذا المعنى المجمل بقوله: «الشريعة مبناها وأساسها على الحِكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحِكمة كلها، فكلّ مسألة خرجت عن العدل إلى الجور وعن الرحمة إلى ضدها وعن المصلحة إلى المفسدة فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل»[3].

أما المصلحة العامة فهي: «النفع التام الشامل موضوعاً أي: معنوياً ومادياً والذي يستغرق ويعمّ الجماعة الكثيرة العدد من حيث النطاق الشخصي أو الإنساني للنفع، ويدخل في هذا دفع الضرر والفساد اللاحق بهذه الجماعة»[4].

---

(1) أصول الفقه الإسلامي. وهبة الزحيلي. 2/1075. (م. س).
(2) أصول الفتيا. ابن حارث. ص109. (م. س).
(3) إعلام الموقعين. 3/3. (م. س).
(4) بحث المصلحة العامة بين الشرع والفقه والسياسة. د. فوزي خليل. بحث منشور بموقع: http://www.onislam.net/arabic/madarik .

لذلك، فإننا نريد بالمصلحة العامة باعتبارها حقيقة في الواقع المعاش، تلك الحكم والمعاني والغايات التي بمجموعها يتحقق النفع العام للناس في حياتهم ومن خلال التشريعات التي تسيّر وتحدد مسار حياتهم، فهي من مضامين المقاصد الشرعية، التي طلب الشارع من الخلق حفظها أو توقيعها، ومدار تحديدها يقوم على أساس التلازم مع مقاصد الشريعة التي حدّد علماء الأصول كلياتها في المحافظة على أصول خمس: الدين، النفس، العقل، النسل والمال، فكل ما يفوّت تحقيق المحافظة على هذه الأصول أو إحداها أو يفوت منافعها جميعاً أو إحداها فهو ضرر وجب الابتعاد عنه، وبالتالي لا تتحقق من خلالها المصلحة العامة.

ولا ريب أن الشرع يرعى المصالح العامة لما تحققه من نفع لجماعة المسلمين، ونجد في اجتهاد مالكية الأندلس من وفّق للتأصيل لهذا المعنى، كالإمام الباجي (ت478هـ) في مسألة عدم تمليك الأرض التي في ملك جماعة المسلمين بقوله: «فأما ما كان لجماعة المسلمين، فإن للإمام أن يقطعها من شاء، ومعنى إقطاعها إياه، أن يجعل له الانتفاع بها مدة محدودة أو غير محدودة، ولا يملكه رقبتها، لأنها بمنزلة الأرض التي لجماعة المسلمين، فللإمام حبسها لمنافعه، ولا يبيعها عليهم ولا يملّكها بعضهم»[1]. لأن المصلحة العامة تقتضي عدم التمليك، لما فيه من ضياع الحقوق العامة.

وفي الحفاظ على مال اليتيم، يقول رحمة الله تعالى عليه: «وذلك أن الناظر لليتيم إنما يقوم مقام الأب له، فمن حكمه أن يُنمّي ماله ويُثمره له، ولا يثمره لنفسه، لأنه حينئذ لا ينظر لليتيم، وإنما ينظر لنفسه، فإن استطاع أن يعمل فيه لليتيم، وإلا فليدفعه إلى ثقة يعمل فيه لليتيم، على وجه القراض بجزء يكون له فيه من الربح، وسائرُه لليتيم»[2]. فقيام الناظر مقام

(1) المنتقى . الباجي. 3/143. (م. س). كتاب الزكاة. باب زكاة المعادن.
(2) المنتقى . الباجي. 3/158. (م. س).

الأب يتجلى في الحفاظ على مال اليتيم، وتنميته، في كل منفعة تحقق مصلحة خاصة لليتيم، فالهدف من النظارة هي رعاية مصلحة اليتيم بتنمية ماله كما يفعل الأب بمال ابنه.

ومن باب الأولوية والْأَحْرَوِيَّةِ ينصّ ابن بطال على المصلحة الخاصة، واستشراف الشرع لرعايتها في مسألة خروج أزواج النبي ﷺ لقضاء حاجتهن ليلاً.

جاء في باب خروج النساء إلى البراز في حديث عائشة أم المؤمنين رضي الله تعالى عنها: أَنَّ أَزْوَاجَ النَّبِيِّ ﷺ كُنَّ يَخْرُجْنَ بِاللَّيْلِ إِذَا تَبَرَّزْنَ إِلَى الْمَنَاصِعِ، وَهُوَ صَعِيدٌ أَفْيَحُ، فَكَانَ عُمَرُ يَقُولُ لِلنَّبِيِّ ﷺ: احْجُبْ نِسَاءَكَ، فَلَمْ يَكُنْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَفْعَلُ. فَخَرَجَتْ سَوْدَةُ بِنْتُ زُمْعَةَ زَوْجُ النَّبِيِّ ﷺ لَيْلَةً مِنَ اللَّيَالِي إِلَى عِشَاءٍ، وَكَانَتِ امْرَأَةً طَوِيلَةً، فَأَنْزَلَ اللَّهُ الْحِجَابَ، وَفِيهِ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: «**قَدْ أُذِنَ لَكُنَّ أَنْ تَخْرُجْنَ فِي حَاجَتِكُنَّ**»[1]. يقول ابن بطال مؤصلاً لمعنى المصلحة الخاصة: «وفائدة هذا الباب أنه يجوز التصرف للنساء فيما بهن الحاجة إليه، لأن الله تعالى أذن لهن في الخروج إلى البراز بعد نزول الحجاب، فلما جاز لهن ذلك، جاز لهن الخروج إلى غيره من مصالحهن، أو صلة أرحامهن التي أوجبها الله عليهن»[2]، فهو تأسيس فهمي لمعنى المصلحة الخاصة التي يرعاها الشرع الحكيم، تبينه كثرة النصوص الواردة عنه في هذا الباب.

3 ـ تعارض مصلحة خاصة مع مصلحة خاصة أخرى:

لم يترك فكر علماء الأندلس هذا التعارض دون أن ينظّروا له بقضايا وأحكام توضّح منهجهم، وممّن أجاد هنا ابن الحارث (ت361هـ) في

(1) رواه البخاري في كتاب الاستئذان. 6240. ومسلم في كتاب السلام. باب إباحة الخروج للنساء لقضاء حاجة الإنسان. رقم. 17.

(2) شرح صحيح البخاري. ابن بطال. 1/239 ـ 240. (م. س).

مسألة استحقاق الثوب أو الغزل، قال: «وكذلك لو كان ثوباً فصبغه أو خاماً فقصره، أو غير مخيط فخاطه، على ما فسّرت لك من حكم البناء»[1] فالاستحقاق بخلاف الغصب، وقد عرفه ابن عرفة (ت803) بقوله: «رفع ملك شيء بثبوت ملك قبله أو كذلك بغير عوض»[2]، فلما وضع الرجل يده على الثوب أو الأرض وغيّر فيها بالبناء، صارت له مصلحة في تحصيل منفعة من هذا البناء، وهي تُعارض مصلحة صاحب الأرض الذي وقع البناء على أرضه، فإن هدم البناء، ذهبت مصلحة الأول، وإن تركت الأرض لهذا ذهبت مصلحة الثاني، لذلك رجح ابن حارث اقتسام الأرض والبناء[3]، بمثابة شركة بينهما حفاظاً على المال، وهو نظر يوفق بين مصلحتين خاصتين تعارضتا.

وعن الشركة بالدنانير جاء قوله رحمة الله تعالى عليه: «ومن كان له فضل في العمل رجع به على صاحبه»[4].

وقد تحدث الشاطبي في القسم الثاني عن مقاصد المكلفين، حيث ضبط في المسألة الخامسة وجوه التعارض بين مصالح ومفاسد المكلف الفرد، ومصالح ومفاسد غيره. وهي عبارة عن قانون أو ناموس للتعارض والترجيح بين مصالح الناس ومضارهم، وقد حصرها الشاطبي في ثمان حالات قعّد قواعدها وبيّن أحوالها عند التعارض، وقبله ابن حارث حدّد إحدى هذه الحالات، وهو تعارض مصلحة أحد الشريكين في أخذ فضل عمله، على مصلحة غيره في تساوي نصيب الربح، ويوجد في هذا الباب حديث جامع مانع: «**مَنْ كَانَ لَهُ فَضْلُ زَادٍ فَلْيَعُدْ بِهِ عَلَى مَنْ لَا فَضْلَ**

(1) أصول الفتيا. ابن حارث. ص161. (م. س).
(2) شرح حدود ابن عرفة. أبي عبدالله محمد الأنصاري. 268/1. م. س
(3) أصول الفتيا. ابن حارث. ص161. (م. س).
(4) أصول الفتيا. ابن حارث. ص159. (م. س).

لَهُ»[1]، فنص ابن الحارث على أن هذا التعارض بين مصالح صاحب الفضل ومصالح غيره، مردها بالرجوع على صاحبه.

وفي مسائل الربا، قال ابن عبدالبر (ت463هـ): «وأجمع العلماء من السلف والخلف، أن الربا الذي نزل القرآن بتحريمه، هو أن يأخذ صاحب الدَّيْن لتأخير دينه بعد حلوله عوضاً، وهو قول العرب: إما أن تقضي وإما أن تربي، وقال رسول الله ﷺ: **«الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ رِباً إِلَّا هَاءَ وَهَاءَ، وَالْوَرِقُ بِالْوَرِقِ إِلَّا هَاءَ وَهَاءَ، وَالذَّهَبُ بِالْوَرِقِ إِلَّا هَاءَ وَهَاءَ»**[2]. وقال ﷺ: **«الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ تِبْرُهَا وَعَيْنُهَا، وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ تِبْرُهَا وَعَيْنُهَا، مِثْلاً بِمِثْلٍ، يَداً بِيَدٍ، فَمَنْ زَادَ فَقَدْ أَرْبَى»**[3]. وقال ﷺ: **«الدِّينَارُ بِالدِّينَارِ، وَالدِّرْهَمُ بِالدِّرْهَمِ، لَا فَضْلَ بَيْنَهُمَا»**[4]. وقال ﷺ: **«لَا تَبِيعُوا الذَّهَبَ بِالذَّهَبِ إِلَّا مِثْلاً بِمِثْلٍ، وَلَا تَشْغَوْا بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ، وَلَا تَبِيعُوا الْوَرِقَ بِالْوَرِقِ إِلَّا مِثْلاً بِمِثْلٍ وَلَا تَشْغَوْا بَعْضَهُمَا عَلَى بَعْضٍ وَلَا تَبِيعُوا غَائِباً بِنَاجِزٍ»**[5]. فالمفسدة المدفوعة هنا تنطبق على الربا في فهم ابن عبدالبر كما قال الأستاذ محمد بن يعيش: «إذ الربا الذي فهمه من القرآن، وهو حزم، أن يأخذ صاحب الدَّيْن عوضاً أو منفعة لتأخيره، وكذلك أن يضع رب الدين شيئاً منه لتعجيله، ولهذا عنده تدخل الربا في الجنس الواحد من وجهين: الزيادة والنسيئة»[6]، فمصلحة المربي الخاصة هنا في أخذ العوض مخالفة لمقاصد الشرع وتتعارض أيضاً مع مصلحة المقترض، وهو سبق لما أرشد إليه الشاطبي في موافقاته[7] عند تحديده لقواعد التعارض بين مصالح

(1) رواه مسلم في كتاب اللقطة. باب استحباب المواساة بالمال. 1728.
(2) الموطأ 1145. البخاري 1990 ومسلم 2964.
(3) رواه أبو داود 2907. النسائي 4487 صححه الألباني في صحيح النسائي 4563.
(4) رواه مالك 1144. البخاري 2032. مسلم 2974.
(5) الكافي. ابن عبدالبر. (م. س). 2/634. مالك 114. البخاري 2029. مسلم 2964.
(6) مدرسة الإمام الحافظ ابن عبدالبر. ابن يعيش. 2/125. (م. س).
(7) انظر: الموافقات. الشاطبي. 4/149. (م. س).

ومفاسد الفرد، ومصالح ومفاسد غيره، فتبين أن خيوطها نسجت من طرف مالكية الأندلس الذين كان لهم السبق في فهم معاني الشريعة الإسلامية فهماً أسسوا من خلاله للتعارض بين المصالح الخاصة للمكلفين.

المطلب الثاني:
المقوّم الثاني ـ اعتماد أصل الاستحسان ـ

الاستحسان على الأرجح في **اللغة**: «هو عدّ الشيء حسناً»[1].

وفي **الاصطلاح**: «هو الأخذ بأقوى الدليلين»[2].

وعرفه ابن أبي زيد القيرواني (ت386هـ) بأنه: «التوسّط في القول عند تعلق الفرع بغير أصل واحد في التشبيه»[3].

وقال فيه الشاطبي (ت790هـ): «الاستحسان هو الأخذ بمصلحة جزئية في مقابل دليل كلي»[4].

وقد أثر عن الإمام مالك أنه قال: «الاستحسان تسعة أعشار العلم»[5].

ويعد الاستحسان من الأصول المهمة في المذهب المالكي، ومضمونه يكمن في الأخذ بجزئية في مقابل قاعدة كلية لدليل ينقدح في نفس المجتهد «فيلجأ إليه الفقيه في هذه الجزئية لكيلا يؤدي الأخذ بالقاعدة

---

(1) التعريفات. الجرجاني. ص36. (م. س).

(2) إحكام الفصول. الباجي. 1/206. (م. س).

(3) الذب عن مذهب مالك في شيء من أصوله وبعض مسائل من فروعه وكشف ما لبس به بعض أهل الخلاف وجهله من مخارج الأسلاف. مخطوط بخزانة تشتربتي. رقم 4475.

(4) الموافقات. الشاطبي. 4/148 ـ 149. (م. س).

(5) شرح الرسالة لابن أبي زيد. أحمد زروق البرنسي. 1/260. دار الفكر بيروت. 1402هـ/1982م.

التي هي القياس إلى الابتعاد عن الشرع في روحه ومعناه»[1]، ولهذا اشتهر على ألسنة فقهاء المذهب المالكي قولهم: «ترك القياس والأخذ بما هو أرفق بالناس»، إشارة منهم إلى أصل الاستحسان، لأن الاستحسان في المذهب المالكي كان لدفع الحرج الناشئ من اطّراد القياس، أي: أن معنى الاستحسان طلب الأحسن للاتباع، وهذا وجه ذكره ضمن أصول المالكية المراعية للمقاصد.

فالاستحسان دليل شرعي عند الحنفية والمالكية كما قال ابن العربي[2]، الذي عاب على الشافعي وأصحابه إنكارهم للاستحسان، كما عاب عليهم اتهامهم لأبي حنيفة بالابتداع والتحليل والتحريم من غير دليل، وما ذلك إلا لقوله بالاستحسان[3].

وهو عنده باب من أبواب معالجة غلو القياس لمصلحة راجحة، أو لدفع حرج أو مشقة أو مراعاة للإجماع أو للعرف الغالب، وهو بهذا وضع حدًّا واضحاً لفهم معنى الاستحسان الذي أخذ به الإمام مالك معنى ولم يشر إليه لفظاً «فأسسه ـ أي: الاستحسان ـ قائمة على رعاية مقاصد المكلف من جلب المصالح ودفع المضار، وهذا الذي قصده أكثر المالكية في أخذهم بهذا الأصل»[4].

وإذا كان المالكية يعتبرون قاعدة الاستحسان من أصول فقههم ويأخذون بها، فإن مالكية الأندلس قبلهم عدّوها من مقومات الاجتهاد المقاصدي، من هؤلاء ابن حبيب رَحِمَهُ اللَّهُ، وهو الأمر الذي يظهر من خلال الأمثلة المقتبسة من فقهه، بما أنه يعتمدها وسيلةً لتحقيق النظرة المقاصدية في أصوله، قال رحمة الله تعالى عليه: «سئل مالك عن قول الرجل للرجل

(1) أصول الفقه الإسلامي. محمد أبو زهرة. ص251. (م. س).
(2) القبس شرح موطأ مالك بن أنس. 3/ 981. (م. س).
(3) أصول الاستنباط الفقهي كما حددها أبو بكر ابن العربي. ص100. (م. س).
(4) أصول الاستنباط الفقهي كما حددها أبو بكر ابن العربي. ص101. (م. س).

في العيد: تقبل الله منا ومنك، وغفر لنا ولك، فقال: ما أعرفه ولا أنكره. قال ابن حبيب: أي لا يعرفه سنّة ولا ينكره لأنه قول حسن»[1]، وهذا بيان منه في القول بالاستحسان لعدم إنكاره قول الرجل للرجل في العيد تقبل الله منا ومنك.

وهذا الذي أشار إليه هنا نص عليه صراحة فيما نقله عنه ابن رشد (ت520هـ) في مسألة الرجل الذي يفسد حجّه بإصابة أهله وهو بعرفة، هل يمضي ماشياً حتى يحل بعمرة، أو يركب من حيث أفسد حجه؟ فقد أورد ابن رشد كلاماً لابن حبيب جاء فيه: «وما نصّ عليه ابن حبيب في الواضحة من أن من ركب من غير أن يعجز عن المشي كله، إذ لا يجوز له أن يفرق مشيه إلا من ضرورة، ويهدي لأنه لما وطئ فقد فرق مشيه باختيار من غير ضرورة. قال ابن حبيب: إنه إذا لم يطعم بالموضع الذي حكم به عليه، أو فيما قاربه فليخرجه على أرخص السعرين، وهو احتياط واستحسان»[2].

وبنفس المنهج سار القاضي ابن يبقى بن زرب حين نصّ على الاستدلال به عن مالك، بقوله: «واستحسن مالك في الجنين الكفارة إذا ضربها خطأ»[3]، قال محقّق كتاب الخصال: «وصورة المسألة أن مقتضى إعمال الأصل أن تكون الكفارة في الضرب العمد، إلا أن مالكاً عدل عن مقتضى ذلك الإجراء، وصار إلى حيث تتحقق المصلحة مقابل دليل كلي، والأصوليون لا يريدون بالاستحسان إلا هذا»[4]. على اعتبار أنها مناهج أصولية توصل إلى فهم مقاصد الشريعة الإسلامية في مرحلة التأسيس ففي هذا المثال يتضح أن «غالب الاستحسان عند المالكية تقديم مصلحة جزئية

(1) شرح الرسالة. أحمد زروق. 260/1. (م. س).
(2) البيان والتحصيل. ابن رشد. 67/4. (م. س).
(3) الخصال. ابن زرب. ص328. (م. س).
(4) الخصال. ابن زرب. ص25. (م. س).

في مقابلة قاعدة كلية»[1]، بما فيهم مالكية الأندلس، المؤسسين لهذه المعاني.

ولقيام الاجتهاد عند مالكية الأندلس على هذا الأصل، تبنّى غير واحد منهم النظر به، فقد نقل ابن عبدالبر رحمه الله تعالى عن مالك أحكاماً واجتهادات تتعلق بالمعاملات وحسن الجوار، ثم قال: «هذا كلّه استحسان واجتهاد في قطع الضرر»[2]، مؤكداً تعلقه بهذا الأصل وموضحاً التوجه العام الذي سار عليه في تأسيس بنية الاجتهاد.

يقول رحمه الله تعالى عن مكان جلوس القاضي، وفيه توجيه بياني واضح المعالم حول هذا المقوّم: «والمسجد أعدل المجالس له، لأنه يحجب فيه، ولو قعد في المسجد وقتاً، وفي داره وقتاً لتصل إليه الحائض والذمّي كان حسناً»[3]، فالأصل في جلوس القاضي للفصل بين الناس هو المسجد، لكن جمالية النظر عند ابن عبدالبر جعلته ينظر في المسألة من باب استحسان الجلوس في الدار استثناءً من الأصل لتصل إليه الحائض والذمّي ومن في حكمهما، وقال أيضاً: «ويجعل للنساء يوماً يفردهن بالحكم فيه دون الرجال، ويكون أعوانه عليهن صالحي الخصيان والشيوخ، ولو كان في يوم النساء عجائز صالحات يشتبه في بعض ما يريد من النساء كان حسناً»[4]، فنظره الاجتهادي دفعه إلى اعتماد هذا المنهج في استثناء المصلحة الجزئية التي هي تخصيص يوم للنساء منفردات، واختيار الأعوان عليهن من صالحي الخصيان والشيوخ، أو العجائز الصالحات في مقابل القاعدة الكلية التي تستدعي الجلوس للقضاء بالمسجد للفصل بين المنازعات عموماً.

---

(1) المصلحة المرسلة والاستحسان وتطبيقاتهما الفقهية. ص162. (م. س).
(2) الكافي. ابن عبدالبر. 2/938. (م. س).
(3) الكافي. ابن عبدالبر. 2/954 ـ 955. (م. س).
(4) الكافي. ابن عبدالبر. 2/955. (م. س).

والمقصود من إيراد هذه الفروع هو التأكيد على أنّ لهذا المقوم الاجتهادي جذوراً في فقه مالكية الأندلس، كما أنه يعبّر عن مستوى النضج المقاصدي الذي بلغوه في مرحلة متقدمة من مراحل نمو علم المقاصد الذي امتزجت فيه بعض المناهج المقاصدية ضمن مناهج الاستنباط، كالمصلحة والتعليل والقياس وغيرها.

❋ ❋ ❋

المطلب الثالث:
المقوم الثالث ـ اعتماد أصل سدّ الذريعة ـ

إذا كان السد في **اللغة** هو الإغلاق، فإن الذريعة هي السبب إلى الشيء، وأصله من ذلك الجمل والبعير، يقال: فلان ذريعتي إليك، أي: سببي ووُصلتي الذي أتسبب به إليك؛ وقال أبو وجْزةَ يصف امرأة:

طَافَتْ بِهَا ذَاتُ أَلْوَانٍ مُشْبَهَةٍ ذَرِيعَةُ الجنِّ لَا تُعْطِي وَلَا تَدَعُ

أراد كأنها جنية لا يَطمع فيها، ولا يعلمها في نفسها؛ قال ابن الأعرابي: سمي هذا البعير الدريئة والذريعة ثم جعلت الذريعة مثلاً لكل شيء أدنى من شيء وقرَّب منه؛ وأنشد:

وللْمَنِيَّةِ أسبابٌ تُقرِّبُهَا كَمَا تُقَرِّبُ لِلْوَحْشِيَّةِ الذُّرُعُ[1]

وفي **الاصطلاح**: «سدّ الذريعة قاعدة كلية تقوم على منع المأذون فيه حتى لا يتوسّل به ويتخذ سبباً إلى شيء منهي عنه»[2].

أما أهميتها في مجال التشريع فبادية لا تحتاج إلى إسهاب أو

(1) لسان العرب. ابن منظور. م 5 ـ 6. ص28. مادة (ذ ر ع). (م. س).
(2) المصطلح الأصولي. فريد الأنصاري. ص438. (م. س).

تفصيل، ذلك بأنها تمنع المكلفين من الوقوع في المحظور عبر اتخاذ وسائط الاحتياط والتحرز حتى يبقى الدين خالصاً لله جل جلاله بابتعاد الناس عن محارم الله سبحانه وحِمَاه.

فالذريعة وجه آخر من وجوه رعاية مقاصد الشارع، فهي «تقوم على أساس أن الشرع ما شرعت أحكامه إلا لتحقيق مقاصدها من جلب المصالح ودرء المفاسد، فإذا أصبحت أحكامها ذريعة لغير ما شرعت له، ويتوسل بها إلى خلاف مقاصدها الحقيقية، فإن الشارع لا يقرّ إفساد أحكامه وتعطيل مقاصده، ولا يجوز لأهل الشريعة أن يقفوا مكتوفي الأيدي، أمام هذا التحريف للأحكام عن مقاصدها، بدعوى عدم مخالفة ظواهرها ورسومها»[1].

ونذكر من تأصيل فقهاء المالكية لهذا الأصل، مسألة عدم جواز إعادة صلاة الجماعة في المسجد، سداً لذريعة تشتيت الكلمة وإيقاع الخلاف، وهذا ما نص عليه إمام المذهب في منعه لصلاة الجماعتين في مسجد واحد، بإمام راتب، خلافاً لسائر العلماء، وقد روي عن الشافعي المنع، حيث كان ذلك تشتيتاً للكلمة وإبطالاً لهذه الحكمة، وذريعة إلى أن نقول: من أراد الانفراد عن الجماعة كان له عذر فيقيم جماعته، ويقدم لإمامته، فيقع الخلاف ويبطل النظام، وخفي ذلك عليهم وهكذا كان شأنه معهم، وهو أثبت قدماً منهم في الحكمة، وأعلم بمقاطع الشريعة[2]. وبهذا يعدّ المذهب المالكي من المذاهب الرائدة في إعمال أصل سد الذرائع، ومما يؤكد هذه الحقيقة «تنصيص عدد من الفقهاء على أن هذا الأصل معمول به في الاستنباط الفقهي في المذهب، وأعملوه في عدد من الأبواب الفقهية، وخاصة أبواب البيوع والمعاملات والعقوبات والمناكحات»[3].

---

(1) نظرية المقاصد. الريسوني. ص73 ـ 74. (م. س).

(2) انظر أحكام القرآن. ابن العربي. تعليق: محمد عبدالقادر عطا. 2/582. دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان.

(3) انظر: نظرية المقاصد. الريسوني. ص74 ـ 76. (م. س).

وهكذا يتّضح أن أصل سد الذرائع من الأصول المقاصدية المهمّة في المذهب المالكي، لحق بركبه علماء المذهب من فقهاء الأندلس المعملين لهذا النهج في عدد من القضايا.

وأهم قضية يطرحها اعتماد هذا الأصل، مسألة «التهادي بين الناس - أقارب وأصدقاء وجيران وغيرهم - إذ هو من الأعمال المشروعة والمرغب فيها، لما فيه من بث المودة والألفة والتعاون، ولكن قد تستعمل الهدية ذريعة إلى أمر غير محمود في حاله أو مآله، وفي هذا الباب جاء الحديث النبوي الذي يمنع الهدية للعمال وقد سبق ذكره. حيث إنما أهدي لهم لأجل مهماتهم ومناصبهم عسى أن ينفعوا عن طريق المقابلة، وهذا باب من أبواب الفساد والانحراف والمحاباة، يبدأ خفياً خفيفاً ثم يستفحل ويستشري، وليس الخبر كالعيان، فكيف إذا اجتمع الخبر والعيان[1]؟

وفي هذا يقول ابن القيم في إعلام الموقعين: «الوالي والقاضي والشافع ممنوع من قَبول الهدية، وهو أصل فساد العالم، وإسناد الأمر إلى غير أهله، وما ذاك إلا لأن قبول الهدية ممن لم تَجْرِ عادته بمهاداته، ذريعة إلى قضاء حاجته، وحُبُّكَ الشَّيْءَ يُعْمِي وَيُصِمُّ، فيقوم عنده شهوة لقضاء حاجته مكافأة له»[2].

وسداً لهذه الذريعة، نجد فهم ابن حبيب يؤصل للمسألة بما جاء عن الإمام مالك بقوله: «لم يختلف العلماء في كراهية الهدية للسلطان الأكبر وإلى القضاة والعمال وجباة الأموال، وهو قول مالك ومن قبلَه من أهل السنة»[3].

ويرى أيضاً أن صاحب الحمام يضمن ما تلف من الثياب، مع أن

---

(1) نظرية المقاصد. أحمد الريسوني. ص75. (م. س).
(2) إعلام الموقعين. ابن قيم الجوزية. 3/142. (م. س). وانظر: نظرية المقاصد. أحمد الريسوني. ص75. (م. س).
(3) الواضحة. ابن حبيب. ص319. (م. س).

مالكاً لم يضمّنه لا في «المدونة» ولا في «الموازية»، فقال ابن حبيب: «يضمن إلا أن يأتي بحارس فيسقط ضمانه»[1]، وهذا النظر مبني عنده على أنه مؤتمن على الثياب، وأن في عدم تضمينه ذريعة لأن يتخذ أصحاب الحمامات عدم الضمان وسيلة لأخذ ثياب الناس بالباطل، ولذلك فتضمينهم جلب لمصالح العامة ورفع لفساد يلحق بهم.

وينصّ على الذريعة في مسألة مسّ المرأة وهي حائض بقوله: «ويستحب اجتناب أسفلها مخافة الذريعة إلى مسيس الفرج»[2]، فمن تشوّف إلى امرأته وهي حائض، استحب له ابن حبيب اجتناب أسفلها احتياطاً وذريعة من الوقوع في المحظور الذي ورد فيه النهي.

والأمر نفسه سلكه ابن حارث الخشني في باب ما يحلّ ويحرم من البيوع بنهيه عن قبض ثمن الطعام طعاماً «لأنه ذريعة إلى استجازة الطعام بالطعام غير يد بيد»[3]، يعني: أن أخذ الطعام من ثمن الطعام، وإن لم يكن مقصوداً أصلاً، لا يجوز لأنه ذريعة إلى ربا النسيئة، و«النسيئة تحرم في بيع كل مطعوم بمطعوم، سواء أكان ربوياً أم غير ربوي، وسواء أكان متفقاً في جنسه أم مختلفاً، فلا يجوز التأخير في شيء من ذلك، ويجب أن يكون يداً بيد»[4].

وقد ذكر القرافي (ت756هـ) رَحِمَهُ اللَّهُ أصلاً في سد الذرائع في البيوع، وهو أن «الأصل أن ينظر ما خرج من اليد وما خرج إليها، فإن جاز التعامل به صح وإلا فلا، ولا تعتبر أقوال البيعين بل أفعالهما»[5]. ومع أن القرافي ذكر هذا الأصل عند الحديث عن بيوع الآجال، إلا أن الظاهر أنه

(1) شرح الرسالة. أحمد زروق. 2/154. (م. س).
(2) عبدالملك بن حبيب. ص221. (م. س).
(3) أصول الفتيا. ابن حارث. ص115. (م. س).
(4) القوانين الفقهية. ابن جزي. ص117 ـ 118. (م. س).
(5) الفروق. القرافي. 3/269. (م. س).

عام في كل صفقة، فدافع الطعام من ثمن الطعام، بغض النظر عن نيّة المتعاقدين، أخذ في الواقع طعاماً، وبذل من ثمنه طعاماً نسيئة.

والخلاصة: أن ابن حارث علّل الحكم على هذه الصفقة بالمنع، بأنه سد للذريعة المفضية إلى استجازة ربا النسيئة.

أما ابن بطال رحمه الله تعالى، فقد أصّل لهذا المنهج وقال بوجوب الأخذ بالذريعة، مستدلاً على ذلك من السنة، كما جاء في باب فضل من استبرأ لدينه، بعد أن ساق الحديث النبوي الشريف: «**الْحَلَالُ بَيِّنٌ وَالْحَرَامُ بَيِّنٌ**»[1]. قال: «وهذا الحديث أصل في القول بحماية الذرائع، وفيه دليل على أن من لم يتقّ الشبهات المختلَف فيها وانتهك حرمتها، فقد أوجد السبيل إلى عِرضه ودينه، وأنه يمكن أن ينال من عِرضه بذلك في حديث رواه أو شهادة يشهد بها، لقوله عليه السلام: «**فَمَنِ اتَّقَى الشُّبُهَاتِ فَقَدِ اسْتَبْرَأَ لِعِرْضِهِ وَدِينِهِ**»[2].

ويرى أيضاً أن سبب قوله ﷺ: «**لَا نُورَثُ مَا تَرَكْنَاهُ صَدَقَةٌ**»[3]، تأسيس لمعنى الذريعة، لأنه ﷺ «أراد ألا ينسب إليه من متاع الدنيا شيء يكون عند الناس في معنى الأجر والثمن، فلم يحل له شيء منها، لأن ما وصل إلى المرء وأهله فهو واصل إليه، فلذلك ـ والله تعالى أعلم ـ حرّم الميراث على أهله لئلا يظن به أنه جمع المال لورثته، كما حرمهم الصدقات الجارية على يديه في الدنيا، لئلا ينسب إلى تبرؤ منه في الدنيا، وفي هذا الحديث وجوب قطع الذرائع»[4].

وفي جانب آخر من العبادات، نجد المهلب بن صفرة وهو من علماء

---

(1) رواه البخاري في الإيمان والبيوع. 2051. ومسلم في المساقاة. باب أخذ الحلال وترك الشبهات. رقم 107.

(2) شرح صحيح البخاري. ابن بطال. 1/117. (م. س).

(3) رواه البخاري في الفرائض. 6730. ومسلم في كتاب الجهاد والسير 39 و51.

(4) أبو الحسن ابن بطال ومنهجه في فقه الحديث. محمد صديقي. ص165. (م. س).

القرن الخامس الهجري يسير على نفس المنوال، فيقول: «يحتمل أن يكون نهيه عن صيام يوم الجمعة ـ والله تعالى أعلم ـ خشية أن يستمر الناس على صومه، فيفرض عليهم كما خشي من صلاة الليل فقطعه لذلك، وخشي أن يلتزم الناس من تعظيم يوم الجمعة ما التزمه اليهود والنصارى في يوم السبت والأحد من ترك العمل والتعظيم، فأمر بإفطاره ورأى أن قطع الذرائع أعظم أجراً من إتمام ما نوى صومه لله»[1].

فهذه النماذج تنبئ عن فهم واضح لمقومات الاجتهاد المقاصدي عند مالكية الأندلس الذي بني على أصول ومنهاج الإمام مالك ضمن منظومة مذهبية تتسم بالمرونة والسعة والتجدد.

❑ ❑ ❑ ❑ ❑ ❑

(1) شرح صحيح البخاري. ابن بطال. 4/ 131. (م. س).

الفصل الثالث:
منطلقات الاجتهاد المقاصدي عند مالكية الأندلس

نقصد بمنطلقات الاجتهاد المقاصدي تلك التصورات المنهجية التي تحرّر فيها فكر مالكية الأندلس، واستوعبوا من خلالها المفاهيم والمرتكزات العامة للشريعة الإسلامية، فأعملوا النظر، وتدبّروا المعاني، ليصل اجتهادهم إلى تحديد منطلقات لهذا الاجتهاد.

ويمكن الحديث عن هذه المنطلقات من خلال مبحثين اثنين:

الأول: يتحدث عن منطلق رعاية المصالح والمفاسد.

والثاني: يتناول منطلق التعليل.

فأقول وبالله التوفيق.

❑ ❑ ❑ ❑ ❑ ❑

المبحث الأول:
منطلق رعاية المصالح والمفاسد

يقوم منطلق جلب المصالح ودرء المفاسد على مفهوم رعاية مصالح الناس ودفع المضار عنهم، فباستقراء نصوص الشريعة يتأكد أنها تراعي مصالح العباد في العاجل والآجل، وهذا ما نص عليه شيخ المقاصد أبو إسحاق الشاطبي حين قال: «وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً وهذه دعوى لا بد من إقامة البرهان عليها صحة وفساداً»[1]، وقبله قال فقيه المصالح والمفاسد الإمام عز الدين بن عبدالسلام (ت660هـ): «لو تتبعنا مقاصد ما في الكتاب والسنة لعلمنا أن الله أمر بكل خير دِقه وجله، وزجر عن كل شر دقه وجله، وأجمع آية في القرآن للحث على المصالح كلها، والزجر عن المفاسد بأسرها قوله تعالى: ﴿۞ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَيَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ وَٱلۡبَغۡيِۚ يَعِظُكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ ٩٠﴾[2]، فإن الألف واللام في العدل والإحسان للعموم والاستغراق، فلا يبقى من دق العدل وجله شيء إلا اندرج في قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ﴾، ولا يبقى من دق الإحسان وجله شيء إلا اندرج في أمره بالإحسان، والعدل هو التسوية

(1) الموافقات. الشاطبي. 4/2. (م. س).
(2) سورة النحل، الآية: 90.

والإنصاف، والإحسان إما جلب مصلحة أو دفع مفسدة، وكذلك الألف واللام في الفحشاء والمنكر والبغي، عامة مستغرقة لأنواع الفواحش ولما ينكر من الأقوال والأعمال»[1].

وفي هذا المبحث سأوضح مرتكزات مالكية الأندلس في القيام بهذا المنطلق، من خلال مطلبين اثنين:

❋ ❋ ❋

المطلب الأول:
رعاية مالكية الأندلس لأصل جلب المصالح ودرء المفاسد

لا شك أن المصلحة في اصطلاح الشرع وأهله ليست مقتصرة على المصالح المادية، ولا هي محصورة في المصالح الدنيوية، بل تشكل كل ما يعود على الإنسان ـ فرداً وجماعة ـ بخير ونفع وصلاح وسعادة في حاضره أو قريب مستقبله أو بعيده، وسواء أكان ذلك في جسده أم عقله أم فكره أم ماله أم أخلاقه أم علاقاته أم مشاعره، بشرط ألا يكون مُفَوِّتاً لما هو أهم منه، ولا يكون مستلزماً ولا مستتبعاً لضرر هو أولى بالدفع والاجتناب من تلك المصلحة.

ومالكية الأندلس لم يكونوا بمنآى عن هذا التفكير، بل نجد فروعهم تجسد هذا الأساس الكلي، وتؤكد السبق الذي أحرزوه في هذا الجانب، وهذا تأكيد آخر على أن مرحلة التركيم أو التراكم كان لها بالغ الأثر في تأسيس علم المقاصد عند الإمام الشاطبي، جاء في المعيار في نوازل الجهاد إثر الكلام عن المجاهدين يغيرون على أطراف مراكز العدو الذي صالحه السلطان: وعن ابن القاسم: إن طمع قوم في فرصة في عدوّ قربهم

(1) قواعد الأحكام في مصالح الأنام. العز بن عبدالسلام. 2/160 ـ 161. (م. س).

وخشوا إن أعلموا الإمام منعهم، فواسع خروجهم وأحب إلي أن يستأذنوه، قال ابن حبيب: «سمعت أهل العلم يقولون: إن نهي الإمام عن القتال لمصلحة، حرمت مخالفته إلا بأن يدهمهم العدو»[1]، فما رآه السلطان مصلحة فعلى العموم طاعته فيه، ما لم نظهر مفسدة عظيمة في الدين والنفس بمداهمة العدو، فحينذاك يمكن مخالفته.

وبالنبش أيضاً في النوازل، نقف على نازلة سئل فيها ابن زرب (ت319هـ) عن عين تجاورها قناة مجرية أوساخ، والأوساخ الواقعة بالقناة مضرّة بالعين، فأجاب: «إذا ثبت ضرر جرية الأوساخ في القناة فقطع جرية الأوساخ واجب، وذلك إن كانت العين أو جزء منها للمسلمين، فأما إن لم يكن شيء للمسلمين وإنما جميعها لمن يملكها فإنما يجب القيام بقطع الضرر لمالكها»[2] لما يترتب عنها من مفاسد عظيمة.

وهذا الذي ذهب إليه ابن حبيب وهو من علماء القرن الثالث الهجري وابن زرب وهو من علماء القرن الرابع الهجري، نجد حلقاته امتدت إلى الإمام الباجي في القرن الخامس الهجري في تأكيده على رعاية الشريعة لجلب المصالح العامة للمسلمين ودفع المفاسد والمضار باعتبارها مقاصد شرعية كلية، جاءت الشريعة لتؤكدها وتحميها، فقد جاء عنه في مسألة الزكاة في المعادن قوله: «فأما ما كان لجماعة المسلمين، فإن للإمام أن يقطعها من شاء، ومعنى إقطاعها إيّاه أن يجعل له الانتفاع بها مدّة محدودة أو غير محدودة ولا يملكه رقبتها، لأنها بمنزلة الأرض التي لجماعة المسلمين، فللإمام حبسها لمنافعهم ولا يبيعها عليهم ولا يملّكها بعضهم»[3]، لأن في تمليكها لبعضهم تفويت لمصلحة عامة تجلب الخير لعموم المسلمين.

---

(1) عبدالملك بن حبيب وأثره في الفقه المالكي. ص208 ـ 209. (م. س).
(2) نوازل العلمي. 2/233. (م. س).
(3) المنتقى . الباجي. 3/143. (م. س).

وفي دفع المفاسد عن المسلمين يؤكد ابن حارث الخشني في أصوله على هذا الجانب، فيؤصل مسألة القسمة في الشركة على أسس مقاصدية حيث يقول: «ولا يجبر الشريكان على قسم الجذع ولا الثوب ولا المصراعين ولا الخفين ولا الجمل، وقالوا في الغرارتين في المحمل: إنه ينظر، فإن كان في قسمتهما فساد فلا يجبر الشريك على مقاسمة شريكه فيهما، وإن لم يكن فساد أجبر على مقاسمته»[1]، فقسمته محل نظر واجتهاد بما يتحقق فيه من صلاح أو فساد وهو عين ما ترعاه الشريعة الغرّاء، وما تحققت في قسمته مفسدته وجب ـ في نظره ـ عدم الإجبار على قسمته.

وإذا علمنا أن هذا الكلام ساقه ابن حارث وهو يضع للمفتين أصولاً للإفتاء تبيّن لنا أن مالكية الأندلس يجعلون دفع المفاسد من المقاصد العامة التي جاءت بها الشريعة.

ومن جهة أخرى فإن المصالح ليست على درجة واحدة، من حيث وزنُها وأهميتها، فسواء نظرنا في واقع الناس وتقديراتهم ومدى احتياجهم واستفادتهم من كل مصلحة، أم نظرنا إلى نصوص الشرع وأحكامه ومدى عنايته ومدى تأكيده وتشديده أو تخفيفه وتساهله في رعاية مختلِف المصالح، فإننا نجد تفاوتاً بيِّناً، ومراتب عديدة تندرج فيها هذه المصالح.

والحقيقة أن مراتب المصالح ـ ومثلها المفاسد ـ لا تكاد تنحصر لو أردنا أو أَمْكَنَنَا ـ التحقيق والتدقيق في قيمة كل مصلحة ومرتبتها، لذلك درج العلماء على تقسيمها إلى مراتب كبرى، تقرّب الصورة بشكل إجمالي من جهة، وتؤكد مبدأ التفاوت والتفاضل من جهة ثانية.

وهكذا قسموا المصالح إلى مراتب ثلاث:

مرتبة عليا سموها الضروريات.

---

(1) أصول الفتيا. ابن حارث. ص215 (م. س).

ومرتبة وسطى سموها الحاجيات.

ومرتبة دنيا سموها التحسينيات[1].

والضرورية خمسة هي: حفظ الدين والعقل والنسل والمال والنفس، وتسمى الكليات الخمس التي تختل الحياة بفقدان إحداها. والأدلة التي تدل على وجوب المحافظة على هذه الأمور الخمسة كثيرة جداً منها:

أولاً: حفظ الدين:

وهو أول ما دعا إليه القرآن والسنة النبوية، ومن أجله نزل القرآن الكريم، وأرسل الرسل عليهم السلام، ولهذا أوجب الله تعالى على المسلمين قتل المشركين حالة كونهم بادئين بالعدوان، وحالة منعهم لنشر الدين الحق، حيث قال تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾[2]. وجاء هذا الأمر على هذا السنن لتعلقه بالمصير الأخروي.

ثانياً: حفظ النفس:

من أوضح الأدلة على حفظ النفس قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾[3]. وقوله ﷺ في حجة الوداع: «**إِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ وَأَعْرَاضَكُمْ حَرَامٌ عَلَيْكُمْ، كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا، فِي شَهْرِكُمْ هَذَا، فِي بَلَدِكُمْ هَذَا**»[4].

ثالثاً: حفظ النسل:

جاء القرآن الكريم بتحريم الزنى، والأمر بحفظ الفروج إلا على

---

(1) الفكر المقاصدي: قواعده وفوائده. د. أحمدالريسوني. ص24 ـ 26. (م. س).
(2) سورة التوبة، الآية: 5.
(3) سورة الإسراء، الآية: 33.
(4) رواه مسلم في صحيحه. 4/38 ـ 43.

الأزواج أو ما ملكت الأيمان، وهذا يدل على وجوب حفظ النسل من خطر ما أصبح يسمى بـ(الحرية الجنسية) التي تسبب خللاً وفوضى في الأنساب. قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا ﴿32﴾﴾[1]. حتى إذا كان الاقتراب من الزنى محرماً فما بالك بارتكاب الزنى؟ لا شك أنه حرام من باب أولى؛ فالزنى حرام والذريعة إليه حرام.

رابعاً: حفظ العقل:

وقد وردت الآيات الكثيرة تدل على وجوب حفظ العقل وتحريم إفساده، منها ما ذكرت سابقا في وجوب حفظ النفس، إذ العقل من ضمن النفس كسائر الأعضاء، كما ورد أيضاً في تحريم شرب الخمر، وهي مما يغير العقل قال تعالى: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾[2].

خامساً: حفظ المال:

فقد حرم الله سبحانه وتعالى الظلم والسرقة، وأكل مال اليتيم، والإسراف والبغي، ونقص المكيال والميزان، بنصوص صريحة لا غبار عليها. وهو يدلّ على وجوب حفظ المال من الجرائم المالية، ومن تلك النصوص قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾[3].

وقد قسّم العلماء المصالح من حيث مدى أهميتها ودرجة الاحتياج إليها والتوقف عليها إلى الرتب الثلاث السالفة الذكر، وبذلك وضعوا

(1) سورة الإسراء، الآية: 32.
(2) سورة المائدة، الآية: 90.
(3) سورة النساء، الآية: 29.

صورة تقريبية لسُلَّم المصالح وترتيبها، وعملوا على تحديد أمهات المصالح وأصولها الرئيسةِ.

وبالنظر في نصوص الشريعة واستقراء أحكامها ودلالاتها، توصلوا إلى أن كبريات مقاصد الشريعة وأمهات المصالح التي تدور الأحكام الشرعية على حفظها ورعايتها، هي التي اشتُهرت باسم الضروريات الخمس، ويسمّونها الكليات الخمس أو الأصول الخمسة، وهي التي سبقت الإشارة إليها قبل قليل، ولكنا نعيد سردها حسب هذا السياق للمزيد من البيان والتوضيح، وهي الدين والنفس والنسل والعقل والمال؛ ومنهم من يرتب العقل قبل النسل، ومنهم من أضاف العرض كما سبق.

وأول ما استرعى انتباه العلماء إلى هذه الضروريات الخمس، هو العقوبات الإسلامية المعروفة باسم الحدود وهي: حد الردة، وحد الزنى، وحد القذف، وحد الْحِرَابَة، وحد السرقة، وحد الخمر بالإضافة إلى القصاص، وخاصة قتل النفس بالنفس.

ففي حد الردة حفظ الدين، وفي حد الحرابة حفظ النفس والمال، وفي حد السرقة حفظ المال أيضاً، وفي حد الزنى والقذف حفظ النسل، وفي حد الخمر حفظ العقل[1].

فالمصالح المعتبرة في الشرع تعدّ بالآلاف، ومع ذلك لم يرد في الشريعة على وجه التعيين والتحديد إلا عقوبات قليلة، تعدّ على أصابع اليد أو اليدين، مما يدل على أن الشرع اقتصر فيما عينه وحدده من عقوبات على الجرائم التي تَمَس أركان المجتمع الإسلامي وضروراته القصوى، وترك ما سوى ذلك من الجنايات والمعاصي والتجاوزات للتعازير الخاضعة للاجتهاد التشريعي والتقدير القضائي.

---

(1) الفكر المقاصدي: قواعده وفوائده. د. أحمد الريسوني. ص29. (م. س).

هذا من حيث قِلَّتُها ومحدوديتها، أما من حيث شدةُ أثرها فأمر واضح جداً، إذ هي عقوبات حاسمة فعالة لا تقبل تخفيفاً ولا عفواً، وهو الأمر الذي يدل على أن مقاصدها والمصالح المحمية بها مما لا يقبل التساهل ولا يحتمل التهاون.

وإذا أردنا أن نقرب الأفهام من مراتب المصالح، فلا نجد أقرب من منظومة المرافق على الموافق:

أما الضرورية فهي لقيام ... مصالح الدين ودنيا قد ترام
بحيث قل إن فقدت لم تجر ... مصالح الدين ودنيا فادر
وحفظها يجب بالذي يقيم ... وجودها ويدفع العدم مديم
وهي خمسة فدين نفس ... والنسل والمال وعقل سوا
وحاجيات هي من يفتقر ... إليه في توسعة تشتهر
ورفع تضييق يؤدي للحرج ... مع المشقة لكل من درج
تكون في عبادات وعادات ... معاملات وكذا الجنايات
وجاءنا التحسين في محاسن ... عاداتنا لخائف وآمن
مثل الطهارة لدى العبادات ... ومثل حسن الأكل في العادات
ومنع بيع النجس في المعاملات ... والحر لا بالعبد في الجنايات[1]

فالمصالح الضرورية هي التي يضطر الناس إليها، وتتوقف عليها حياتهم وبها تقوم مصالح الدين والدنيا، وفي تفويتها ضياع لهما، يقول الإمام الشافعي رحمه الله تعالى: «المضطر الرجل يكون بالموضع لا طعام فيه معه، ولا شيء يسد فورة جوعه من لبن وما أشبهه، ويبلغه الجوع ما يخاف منه الموت أو المرض ـ وإن لم يخف الموت ـ أو يضعفه أو يعتل، أو يكون ماشياً فيضعف عن بلوغ حيث يريد، أو راكباً فيضعف عن ركوب

(1) المرافق على الموافق. ماء العينين. ص153 ـ 154. (م. س).

دابته، أو ما في هذا المعنى من الضرر البين»[1].

وقد وقع بين العلماء تقديم أصل على أصل في ضرورة التنزيل على ما يقع للناس من حوادث في إطار ما يسمى بالموازنة، وهذا الأمر المعتبر عند مالكية الأندلس تنصيصاً وإشارةً، فمن باب تقديم أصل الدين على أصل النسل مثلاً، ذكر صاحب أصول الفتيا أنه: «لا يحل نكاح الأمة إذا كانت على غير دين الإسلام، أكانت كتابية أم مجوسية، ولا يحل ولاء المجوسية حتى تسلم، لا بعقد نكاح ولا بملك يمين»[2].

فإذا كان القصد الأصلي من النكاح هو تكثير النسل، فقد قدم ابن حارث أصل حفظ الدين من زواج المسلم بالْأَمَةِ المجوسية أو الكتابية حفاظاً على دينه مع أن النكاح قد يكون واجباً عليه.

وابن عبدالبر أيضاً اعتمد نفس النهج، يقول في تارك صلاة الجمعة ثلاث مرات متواليات: «ومن ترك الجمعة ثلاث مرات متواليات من غير عذر سقطت شهادته، وقد قيل مرة واحدة عامداً من غير عذر تسقط الشهادة، والأول أولى إن شاء الله تعالى»[3].

فترك شهادة من ترك صلاة الجمعة تهاوناً تقديم لأصل الدّين على أصل النفس والمال، لأن شهادة الرجل تكون عادة في الأموال أو في الأنفس، وبتركه لصلاة الجمعة ثلاث مرات تسقط شهادته في ذلك.

كما يرى أيضاً أن الكافريْن إذا أسلم أحدهما دون الآخر، يفرق بينهما حفظاً للدين، وإن تعارض مع النسل وهو مقصد الزواج والنكاح. يقول: «لم يختلف العلماء أن الكافرة إذا أسلمت ثم انقضت عدتها أنه لا سبيل لزوجها إليها إن كان لم يسلم في عدتها، إلا شيء روي عن إبراهيم

(1) الأم. الشافعي. 2/276. (م. س).
(2) أصول الفتيا. ابن حارث. ص169. (م. س).
(3) الكافي. ابن عبدالبر. 2/895. (م. س).

النخعي شذ عن جماعة من العلماء»[1].

أما عبدالملك بن حبيب فيؤسّس لهذه المفاهيم بعقلية المفكر الرصين، يقول: «وينبغي للمسلم والمسلمة أن يتطهّرا كل يوم جمعة، ولو بلغ ذلك الطهور ديناراً، فإن الذنوب تتساقط عنهما بذلك الطهر، كما تتساقط أوراق الشجر»[2]. فحفظ الدين في اجتهاده المقاصدي مقدّم على حفظ المال، ولا سبيل للمال إذا ضاع الدين، وهذه رؤية مقاصدية من زاوية اعتبار الموازنة بين هذه الكليات.

وسئل أيضاً عن رجل في جواره مسجد فتجاوزه إلى غيره، قال: «إن كان في المسجد الجامع فلا بأس به، وإن كان إلى غير ذلك لم أر أن يتجاوزه إلى غيره، إلا أن يكون إمامه غير عدل، قال محمد بن مرثد: قد روي عن مالك مثل هذا، وهو يدل على ما ذهب إليه ابن حبيب أن الصلاة في المسجد الجامع بخمسة وسبعين صلاة، فهي أفضل من الصلاة في سائر المساجد والجماعات، خلاف ما ذهب إليه غيره من استواء الفضيلة في جميع المساجد والجوامع والجماعات»[3]. فلئن كان حفظ الدين من المصالح الكلية، فإن من حفظه الحرص على الصلاة في المسجد الجامع الذي يفوق مسجد الصلوات الخمس بخمس وسبعين صلاة، بل إن تنبه ابن حبيب إلى أمر مهم يوضح سديد اجتهاده المقاصدي، في حفظ الدين بحرص المكلف على الصلاة وراء الإمام العدل ما وجد إلى ذلك سبيلاً.

وقال أيضاً: «ولا زكاة في الدراهم المغشوشة»[4]. حفاظاً على دينه،

---

(1) التمهيد. ابن عبدالبر. 23/12. (م. س).
(2) الواضحة. ابن حبيب. ص305. (م. س).
(3) الواضحة. ابن حبيب. ص304. (م. س). وانظر: البيان والتحصيل. ابن رشد. 195/2. (م. س).
(4) الواضحة. ابن حبيب. ص306. (م. س). وانظر: الجواهر الثمينة. 101/1. (م. س).

وكأنه بهذا الفرع ينسج خيوط هذه المفاهيم ليأتي من بعده فيستكمل استجماع الحلقات وبناء النظريات.

وبما أن الأمر يتطلب مقداراً دقيقاً من الموازنة، فالمضطر مثلاً لا يشرب الخمر عند ابن حارث، يقول رحمه الله تعالى: «وكل من أبيح له الخنزير والميتة بالاضطرار فلا يحل له في ذلك الحين شرب الخمر، لأن الله ﷻ لم ينص على ذكرها فيما نص على إباحته»[1]. لأن شرب الخمر في هذه الحالة يفسد العقل، وحفظ الدين مقدم على النفس، ولأن المضطر أبيح له لحم الخنزير والميتة. ومن الضروريات الكليات حفظ العقل، وفي أصول المقاصد، درء المفاسد مقدم على جلب المصالح كما هو مقرر ومعلوم الترجيح بين المفاسد إذ إن المفسدة العظمى تؤخر، ولا أعظم من مفسدة الخمر التي تذهب العقل وتدمر النفس.

فوجه تقديم أصل كلي على أصل آخر يدل على ما تمتّع به هؤلاء العلماء من ملكة تؤكد فهمهم لسياق الشريعة الإسلامية وتعمقهم في تدبر معانيها وحكمها.

❋ ❋ ❋

المطلب الثاني:
العناية بالمصالح من جانبي الوجود والعدم

ونعني بهذه العناية حفظها، «والحفظ يكون بأمرين، أحدهما: ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود. والثاني: ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم»[2].

---

(1) أصول الفتيا. ابن حارث. ص109. (م. س).

(2) انظر: الموافقات. الشاطبي. 2/ 7. (م. س).

فوجه الحفظ في الضروريات راجع إلى تشريع الفروض والطاعات، والدعوة إلى التمسك بما يقوي جانب الدين، وصيانة المهج والأرواح، وتطهير العقول، وتزكية الأموال، وحفظ الأنساب والأعراض.

ووجهه في الحاجيات، يعود إلى التوسعة ورفع الحرج عن المكلفين، كما يعود إلى تقوية ما يعضد جريان الاستقامة في الضروريات.

ووجهه في التحسينيات جار في الحث على ما «يليق من محاسن العادات، وتجنب الأحوال المدنسات، التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق»[1].

وبحكم احتياج كل مرتبة إلى غيرها، مما يعزّز جانب الحفظ فيها، فإنه بالإمكان اعتبار كل ما يعود عليها بهذا الحفظ أصلاً قائماً، يصدق عليه مسمّى الكلي، فـ «إذا ثبتت قاعدة كلية في الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات، فلا ترفعها آحاد الجزئيات، كذلك نقول: إذا ثبت في الشريعة قاعدة كلية في هذه الثلاثة أو في آحادها، فلا بد من المحافظة عليها بالنسبة إلى ما يقوم به الكلي»[2].

أولاً: حفظ الضروريات من جانبي الوجود والعدم:

- من جانب الوجود:

تؤكد الفروع الفقهية التصور المنهجي الذي قام عليه فكر علماء الأندلس، من خلال تأكيدها على الاهتمام بقواعد الدين كالصلاة والصيام والزكاة وغيرها لأن في تشريعها حفظ وإقامة للدين، يقول ابن عبدالبر في

(1) الموافقات. 2/9. (م. س).
(2) الموافقات. الشاطبي. 2/47. (م. س).

واجب المحافظة على الصلاة الوسطى: «كل ما ذكرنا[1] قد قيل فيما وصفنا وبالله توفيقنا وهو أعلم بمراده ﷻ من قوله: ﴿وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ﴾[2]، لكل واحد من الخمس وسطى، لأن قبل كل واحدة منهن صلاتين، وبعدها صلاتين كما قال زيد بن ثابت في الظهر؛ والمحافظة على جميعهن واجب والله المستعان»[3].

وترك التيمم مثلاً قد يفوت إقامة الصلاة، وتشريعه بدل الماء يقيم الفرض، ولا يضيع ضرورة من الضرورات؛ لذلك فـ«كل من عدم الماء فلم يجده بعد طلبه، ولا قدر عليه، جاز له التيمم في الحضر والسفر، وإن أدرك هذا خاصة الماء في الوقت أعاد استحباباً، ولا يتيمم أحد في حضر لخوف فوت الصلاة على الجنازة، ومن رجا الماء من المسافرين لم يتيمم عند مالك إلا في آخر الوقت، استحباباً ومن يأس منه تيمم في أول الوقت، ومن كان بين الراجي والخائف يتيمم وقد استحب من أصحاب مالك التيمم في وسط الوقت للجميع»[4]، وهذا كله حفظ للدين بتشريع ما يقيمه، وفي تنصيص ابن عبدالبر ما يبين هذا الأمر.

- من جانب العدم:

من الاستدلالات التي يمكن العناية بها هنا:

ما سبقت الإشارة إليه في نوازل الجهاد من المعيار للونشريسي إثر الكلام عن المجاهدين يغيرون على أطراف مراكز العدو الذي صالحه السلطان، وفيه: عن ابن القاسم: إن طمع قوم في فرصة في عدوّ قربهم وخشوا إن أعلموا الإمام منعهم، فواسع خروجهم وأحب إلي أن يستأذنوه،

---

(1) يقصد: أقوال العلماء في الصلاة الوسطى . التمهيد. ابن عبدالبر. 4/273 ـ 294. (م. س).

(2) سورة البقرة، الآية: 238.

(3) التمهيد. ابن عبدالبر. 4/293 ـ 294. (م. س).

(4) الكافي. ابن عبدالبر. 1/180. (م. س).

قال ابن حبيب: «سمعت أهل العلم يقولون: إن نهى الإمام عن القتال لمصلحة، حرمت مخالفته إلا بأن يدهمهم العدو»[1]، فقتال العدو مع مخالفة السلطان عند المداهمة ذود عن الدين وحماية له ولإقامته من جانب العدم.

ثانياً: حفظ الحاجيات من جانبي الوجود والعدم:

- من جانب الوجود:

من هذه الحاجيات التي ترفع الحرج عن الناس في الدين، المسح على الخفين. قال حافظ المغرب والأندلس: «وأكثر التابعين والفقهاء على ذلك (يوم وليلة للمقيم) وهو الاحتياط عندي، لأن المسح ثبت بالتواتر واتفق عليه أهل السنة والجماعة، واطمأنت النفس إلى التفاهم»[2].

وقال أيضاً: «ويمسح على الجرموقين، ولا يمسح أحد على الجوربين، فإن كان الجوربان مجلدين مسح عليهما. وقد روي عن مالك منع المسح على الجوربين وإن كانا مجلدين، قال أبو عمر: والأول أصح»[3]، وفي تشريع المسح عليهما رفع الحرج عن المكلفين، بتشريع ما ييسر إقامة الدين.

وفي رؤية الهلال يرى ابن عبدالبر رحمة الله تعالى عليه أن لكل بلد رؤيته، رفعاً للضيق ودفعاً للحرج «لأن الناس لا يكلفون علم ما غاب عنهم في غير بلدهم، ولو كلفوا ذلك لضاق عليهم»[4].

فيلحظ أنه يضيف إلى حديث: «**لِكُلِّ بَلَدٍ رُؤْيَتُهُ**»[5]، النظر والتوجيه، حسب قضايا الناس.

---

(1) عبدالملك بن حبيب وأثره في الفقه المالكي. ص208 ـ 209. (م. س).
(2) التمهيد. ابن عبدالبر. 11/153. (م. س).
(3) الكافي. ابن عبدالبر. 1/178. (م. س).
(4) التمهيد. ابن عبدالبر. 14/358. (م. س). والكافي. ابن عبدالبر. 1/358. (م. س).
(5) رواه مسلم في باب لكل بلد رؤيتهم.

ومن الحاجيات التي ترفع الحرج عن الناس في الدين ما أخذ به ابن عبدالبر أيضاً حين قال: «وأولى الأمور عندي أن يكون الوضوء للجنب عند النوم كوضوء الصلاة حسناً مستحباً، فإن تركه تارك فلا حرج، لأنه لا يرفع به حدثه، وإنما جعلته مستحباً ولم أجعله سنة لتعارض الآثار فيه عن النبي ﷺ، واختلاف ألفاظ نقلته»[1].

وفي رفع المشقة والحرج والعنت ذكر صاحب المنتقى أن «ما يتطاير من نجاسات على الثوب والجسد والخف على ضربين:

أحدهما: ما تخفى عينه ويتيقن وجوده لكثرته في الطرقات وتكرُّره بها، فهذا لا يجب غسله من خف ولا ثوب ولا جسد، لأنه مما يتكرر ولا يمكن الاحتراز منه، فكان معفواً عنه.

وثانيهما: ما ظهرت عينه، وهو على ضربين محرم ومكروه:

والمحرم كبول بني آدم وعَذِرتهم والدماء، وبول ما حرم لحمه، وما يأكل النجاسات من سائر الحيوان، فهذا يجب غسله من الثوب والخف والجسد، لأنه مما يمكن الاحتراز منه ولا يتكرر، ولا تخفى عينه، ولا يكثر كثرةً تمنع الاحتراز منه»[2].

فالضرب الأول هو النجاسات التي يعفى عنها، من باب رفع الحرج عن الناس.

قال القاضي أبو الوليد ﷺ: «ومعنى ذلك عندي والله أعلم أن النجاسة التي في الطرقات، لا يمكن الاحتراز منها مع التصرف الذي لا بد منه للناس، فخفف أمرها إذا خفي عينها»[3].

---

(1) التمهيد. ابن عبدالبر. 13/159. (م. س).
(2) المنتقى . الباجي. 1/289. (م. س).
(3) المنتقى . الباجي. 1/288 ـ 289. (م. س).

- من جانب العدم:

منها منع التضييق والوقوع في الحرج، يقول ابن عبدالبر النمري رحمه الله تعالى: «وما يبسَ من النجاسات ولم يلصق بثوب ولا أرض ولا بدن فلا حكم له»[1]، لأن التضييق والحرج يقضي أن يجعل لها حكم، وفيه من الحرج ما يدعو إلى رفعه حفاظاً على أصل الدين.

كما جوّز الباجي النيابة في العبادات المتعلقة بالأموال، بقوله: «يجوز للرجل أن يستنيب في أداء زكاته غيره، لأن العبادات المتعلقة بالأموال تجوز النيابة فيها، ولذلك يجوز أن ينوب فيها الإمام»[2]. وغيرها من الأمثلة التي وجّه إليها نظر هؤلاء العلماء.

ثالثاً: حفظ التحسينيات من جانبي الوجود والعدم:

- من جانب الوجود:

وجه العمل بالتحسينيات في العبادات من جانب الوجود تشريع ما يحسنها ويجمّلها، ومما أبدع فيه هؤلاء العلماء ما جاء عند الباجي وهو يعلل لثام الرجل في الصلاة، استدلالاً برواية ابن قاسم عن مالك في المجموعة بقوله: «لا يلتثم المصلي ولا يغطي فاه، ومعنى ذلك أن الخشوع مشروع في الصلاة، واللثام ينافي الخشوع لأن معناه الكبر.

وقال مالك في المختصر: لا يطوف رجل ملثماً ولا امرأة متنقبة، قال الشيخ أبو بكر وذلك لأن الطواف بالبيت صلاة، فلا يجوز أن يفعل الرجل والمرأة في الطواف إلا ما يجوز لهما أن يفعلاه في الصلاة، ولنفس المعنى ذهب ابن حبيب حين نصّ على أنه: لا ينبغي أن يغطي فمه ولا ذقنه ولا لحيته في الصلاة»[3]، فما بينه الباجي تظهر معالمه في إطار حلقة

---

(1) الكافي. ابن عبدالبر. 160/1. (م. س).
(2) المنتقى . الباجي. 128/3. (م. س).
(3) المنتقى . الباجي. 266/1. (م. س).

متسلسلة بدءاً من الإمام مالك، الشيخ أبي بكر، وابن حبيب، وهو المعنى الذي يفيد حرصهم على كمال الخشوع بتشريع ما يقيمه من جانب التحسينيات، واللثام يمنع حصول ذلك.

وقال العلامة الباجي في حديث: «**مَنْ أَكَلَ هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَلَا يَقْرُبْ مَسَاجِدَنَا يُؤْذِينَا بِرِيحِ الثُّوْمِ**»[1]، قوله: «منع لمن أكل هذه الشجرة من دخول المسجد لما في ذلك من إذاية الناس برائحتها، ولما يجب من تنزيه المساجد عن كريه الرائحة، وقد بيّن ذلك ﷺ بقوله: «**يؤذينا بريح الثوم**». وروي في هذا الخبر: «**مساجدنا**» على العموم، وروي «**مسجدنا**» على الإفراد، ولا تنافي بينهما، فثبت النهي عن دخول مسجد النبي ﷺ برواية من أفرد، وثبت النهي عن دخول جميع المساجد برواية من عمّ. وليس يتناول نهيه هذا عن دخول المساجد، وإنما يتناول دخولها برائحة الثوم، وقد علل ذلك بأن الملائكة تتأذى به»[2].

فتوجيه الباجي رفع الحديث عن حكم الحظر والإباحة، فجعله أمراً تحسينياً يحفظ به المرء دينه ويكمّله. يقول في بداية شرح الحديث: قوله: «**مَنْ أَكَلَ مِنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ**» لا يقتضي إباحةً ولا حظراً فقد يرد مثل هذا اللفظ في الحظر كقوله: «**مَنْ غَشَّنَا فَلَيْسَ مِنَّا**»[3] ويرد مكانه في الإباحة كقوله: «**مَنْ دَخَلَ دَارَ أَبِي سُفْيَانَ فَهُوَ آمِنٌ**»[4]، وإنما ذلك شرط يتنوع بتنوع جوابه[5]. كما سلفت الإشارة إلى هذا.

---

(1) رواه أحمد في مسنده. 87/30. والطبراني في الأوسط. المنتقى . الباجي. 264/1. (م. س).

(2) المنتقى . الباجي. 264/1. (م. س).

(3) رواه مسلم في الصحيح.

(4) رواه مسلم في كتاب الجهاد والسير. 1047/3 ـ 1048. حديث رقم 86.

(5) المنتقى . الباجي. 264/1. (م. س).

- من جانب العدم:

حفظ التحسينيات من جانب العدم تظهر في النهي عن النجاسات في الدين، وقد أسّس ابن عبدالبر لهذا المفهوم في تأكيده على جواز الصلاة في المقابر والمزابل والحمام وقارعة الطريق ما دامت ليست بها نجاسة، وقال: «الذي عليه العمل عندي وفيه الحجة لمن اعتصم بقوله ﷺ: «**جُعِلَتْ لِي الْأَرْضُ مَسْجِداً وَطَهُوراً**»[1]، ولم يخص وادياً من غيره في هذا الحديث، وفي قوله: «**جُعِلَتْ لِي الْأَرْضُ مَسْجِداً وَطَهُوراً**» ما يبيح الصلاة في المقبرة والمزبلة والحمام وقارعة الطريق وبطون الأودية، إذا سلم كل ذلك من النجاسة»[2].

وفي العمل في الوضوء، جاء عند الباجي: «ووجه ما ذهب إليه ابن قاسم أن غسل اليد قبل إدخالها في الإناء إنما هو على معنى التنظيف بما عسى أن يكون علق بها من أوساخ البدن والعرق وغسل اليدين بعضهما ببعض أنظف لهما وأبلغ في إزالة ما يقدر تعلقه بهما»[3]، وهو أبلغ في تأكيد هذا المعنى .

❑ ❑ ❑ ❑ ❑ ❑

(1) رواه البخاري في صحيحه. باب قول النبي ﷺ: «**جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً**». 2/217. والترمذي في سننه. باب ما جاء أن الأرض كلها مسجد. برقم 291. 2/32. والنسائي في سننه. باب الرخصة في ذلك. برقم 728. 3/174. وابن ماجه في سننه. باب ما جاء في التيمم. برقم 560. 2/199. وأحمد في مسنده. برقم 6968. 15/9.

(2) التمهيد. ابن عبدالبر. 5/46. و6/230. (م. س). والاستذكار. ابن عبدالبر. 1/122. (م. س).

(3) المنتقى . الباجي. 1/64. (م. س).

المبحث الثاني: منطلق التعليل

يشكل منطلق العناية بجانب التعليل أهمية كبيرة في الفهم المقاصدي للنصوص عند مالكية الأندلس، حيث برزت معالمه واضحة وجليّة في تنزيلاتهم الفقهية، وسنقف في هذا المبحث على هذا الفهم بعد تبيّن التصور المنهجي لموقف العلماء من التعليل.

❋ ❋ ❋

المطلب الأول: موقف العلماء من التعليل

التعليل هو: «تقرير ثبوت المؤثر لإثبات الأثر»[1]. ويقصد به عند الفقهاء أن يبحث المجتهد في الحادثة المستجدة عن دليل يتخذه مناطاً في الاستدلال، يتوصل به إلى استنباط الحكم الشرعي العملي. فـ«العلة مجرد وسيلة منضبطة لإجراء القياس، وتحقيق مقصد الشارع من حكم الأصل في الفرع»[2]. ولم تكن هذه المسألة ظاهرة الفائدة في البداية، حيث كانت ظروف الحياة قريبة من ظروف عصر الرسالة، بحيث يسهل وجود نص تقاس عليه الوقائع الجديدة، «ولكن مع تطور الحياة وجدت وقائع بعيدة

(1) التعريفات. الجرجاني. ص270. (م. س).
(2) تجديد الفكر الاجتهادي. د. جمال الدين عطية. ص182. قضايا إسلامية معاصرة. ع. 13.

كل البعد عن الاشتراك في علة حكم الأصل.

ومن هنا بدأ التفكير في صورة جديدة من:

- القياس الكلي.
- والقياس المصلحي.
- والقياس المرسل.
- والقياس الواسع.
- والقياس الإجمالي.
- وقياس المصالح المرسلة.

إلى غير هذه الأسماء التي يجمعها جميعاً محاولة التحرر من الشروط التقليدية للقياس، خاصة موضوع العلة، وأن يستعاض عنها بالحكمة، ولكنْ دائماً مع البقاء في إطار نقل حكم الأصل الجزئي إلى الفرع الجزئي»[1].

وإذا كان العلماء يجمعون - باستثناء الظاهرية - على اعتبار أصل التعليل في فهم الحكم من النص الشرعي، فإن قضية تعليل العبادات عرفت مآخذ في ذلك، تحدث عنها الشاطبي كما تحدث عنها غيره، حتى أورد لها الفقهاء قاعدة «العبادات غير معقولة المعنى»، مع أن عدداً غير يسير نحا منحى تعليلها، وكتاب الترمذي في تعليل العبادات بمفاهيم إشارية خير شاهد على ذلك، وفي إعلام الموقعين ما يثلج الصدر، حتى قال صاحبه: «ليس في الشريعة حكم واحد إلا وله معنى وحكمة، يعقله من عقله، ويخفى على من خفي عليه»[2]، ولهذا ردّ غير واحد من هؤلاء على من توقّف عند النص في العبادات، فقد جاء في ترجمة الشيخ محمد

(1) تجديد الفكر الاجتهادي. د. جمال الدين عطية. ص183. (م. س).
(2) إعلام الموقعين. ابن القيم. 2/86. (م. س).

الكتاني: «أمّا قول أهل الفروع هذا تعبدي، فهو عجز منهم عن بيان الحكمة والسر، والشرع كله مكشوف لأهل العلم بالله تعالى، ليس عندهم فيه شيء غير معقول المعنى»[1].

والموقف الراجح ما عبّر عنه ابن القيم بقوله: «وبالجملة فللشارع في أحكام العبادات أسرار، لا تهتدي العقول إلى إدراكها على وجه التفصيل، وإن أدركتها جملة»[2].

فالحج مثلاً ـ وهو من العبادات الركنية ـ «منجم لما لا يحصى من المصالح الدينية والدنيوية، فقد اجتمع فيه ما تفرق في غيره.

أما من حيث العبادة، ففيه:

الصلاة والذكر والدعاء.

وفيه الإنفاق بأشكال متعددة.

وفيه الجهاد المالي والبدني.

وفيه كبح الشهوات وتهذيب العادات.

وأما من حيث المصالح الدنيوية المباشرة، ففيه:

فرصة نادرة للتبادل التجاري، والتداول السياسي والاجتماعي.

وفيه ما في الأسفار والرحلات من التجارب والخبرات والتداريب، ومن إغناء للعقل والعلم والمعرفة.

وإلى هذه كله يشير قوله تعالى: ﴿وَأَذِّن فِي ٱلنَّاسِ بِٱلْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِن كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ ﴿٢٧﴾ لِّيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ

(1) ترجمة الشيخ محمد الكتاني الشهيد. محمد الباقر الكتاني. ص34. ط1. مطبعة الفجر. 1962م.

(2) إعلام الموقعين. ابن القيم. 107/2. (م. س).

وَيَذْكُرُوا۟ ٱسْمَ ٱللَّهِ فِىٓ أَيَّامٍ مَّعْلُومَٰتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّنۢ بَهِيمَةِ ٱلْأَنْعَٰمِ ۖ فَكُلُوا۟ مِنْهَا وَأَطْعِمُوا۟ ٱلْبَآئِسَ ٱلْفَقِيرَ ﴿28﴾﴾[1].

وتنكير (منافع) للتعظيم المراد منه الكثرة، وهي المصالح الدينية والدنيوية، لأن في مجمع الحج فوائد جمة للناس»[2]. وإذا كان عموم المنافع في الآية لا ينكره أحد، فإن أكثر المفسرين ركزوا على ما نبهت عليه من مشروعية ابتغاء المنافع الدنيوية في الحج، وفي مقدمتها ممارسة الأعمال التجارية. قال ابن عطية الأندلسي: «والمنافع في هذه الآية التجارة في قول أكثر المتأولين ابن عباس وغيره»[3].

وقد جاء التنصيص على مشروعية هذا المقصد في الحج بشكل أكثر خصوصية وصراحة في هذه الآية: ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ ۚ فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِى ٱلْحَجِّ ۗ وَمَا تَفْعَلُوا۟ مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ ٱللَّهُ ۗ وَتَزَوَّدُوا۟ فَإِنَّ خَيْرَ ٱلزَّادِ ٱلتَّقْوَىٰ ۚ وَٱتَّقُونِ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿197﴾ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُوا۟ فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ ۚ فَإِذَآ أَفَضْتُم مِّنْ عَرَفَٰتٍ فَٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ عِندَ ٱلْمَشْعَرِ ٱلْحَرَامِ ۖ وَٱذْكُرُوهُ كَمَا هَدَىٰكُمْ وَإِن كُنتُم مِّن قَبْلِهِۦ لَمِنَ ٱلضَّآلِّينَ ﴿198﴾﴾[4]. قال القرطبي: «ففي الآية دليل على جواز التجارة في الحج مع أداء العبادة، وأن القصد إلى ذلك لا يكون شركاً، ولا يخرج المكلف عن رسم الإخلاص المفترض عليه»[5]. وقد «وجبت العبادات لحق العبودية، أو لحق شكر النعمة، إذ كل ذلك لازم في العقول، وفي الحج إظهار العبودية وشكر النعمة:

---

(1) سورة الحج. الآيتان 27 ـ 28.

(2) التحرير والتنوير. الطاهر بن عاشور. 17/246. (م. س).

(3) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. ابن عطية الأندلسي. تحقيق: عبد الفاروقي وآخرين. 11/195. ط1. الدوحة ـ قطر. 1398هـ/1977م.

(4) سورة البقرة، الآيتان: 197 ـ 198.

(5) الجامع لأحكام القرآن. القرطبي. 2/413. (م. س).

أما إظهار العبودية، فلأن إظهار العبودية هو إظهار التذلل للمعبود، وفي الحج ذلك، لأن الحاج في حال إحرامه يظهر الشعث، ويرفض أسباب التزين والارتفاق، ويُتصور بصورة عبد سخط عليه مولاه، فيتعرض بسوء حاله لعطف مولاه ومرحمته إياه، وفي حال وقوفه بعرفة بمنزلة عبد عصى مولاه فوقف بين يديه متضرعاً حامداً له مثنياً عليه، مستغفراً لزلاته مستقيلاً لعثراته، وبالطواف حول البيت، يلازم المكان المنسوب إلى ربه بمنزلة عبد معتكف على باب مولاه لائذ بجنابه.

وأما شكر النعمة، فلأن العبادات بعضها بدنية، وبعضها مالية، والحج عبادة لا تقوم إلا بالبدن والمال، ولهذا لا يجب إلا عند وجود المال وصحة البدن، فكان فيه شكر النعمتين، وشكر النعمة ليس إلا استعمالها في طاعة المنعم»[1].

وهذه الآراءِ، وإن كان بعضها يستند إلى إشارية العبادات في الرد على تعليل النصوص التعبدية، فإنها تمنحنا تصورا عن ما عرفه هذا الأصل من مواقف.

❋ ❋ ❋

المطلب الثاني:
اعتماد مالكية الأندلس منطلق التعليل

لئن كان موقف العلماء عموماً من أصل التعليل يحتاج إلى سرد عدد من الأدلة لفهم موقفهم منه، فإنه على العكس من ذلك عند مالكية الأندلس، فمواقفهم واضحة في اعتمادهم على هذا الأصل، والاعتداد به في سياق استخراج واستنباط الأحكام، فقد جاء في شرح حديث النوم عن

(1) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. علاء الدين الكاساني. 1/97. ط1. دار الفكر. 1417هـ/1996م.

الصلاة، قول الباجي: «(. . .) والثاني وهو الأبين أن النبي ﷺ علّل وجه الاقتياد والامتناع من الصلاة في ذلك الوادي بما ذكره في حديث زيد بن أسلم: «**إِنَّ هَذَا وَادٍ بِهِ شَيْطَانٌ**»[1]. وهذه علة لا طريق لنا إلى معرفتها، فلا يلزمنا العمل بها، ومن استيقظ منا لصلاة في بطن واد وجب عليه فعلها، لأنا لا ندري هل فيه شيطان أم لا. وقد ذكر محمد بن مسلمة في المبسوط نحو هذا. ولو علمنا ذلك الوادي الذي أمر النبي ﷺ بالخروج منه وجرى لنا فيه مثل ذلك، فقد ذهب الداودي إلى أنه لا تجوز الصلاة فيه للعلة التي ذكرها نبينا ﷺ، ويحتمل أيضاً أن تجوز الصلاة فيه، لأنا لا ندري هل بقي الشيطان فيه أم لا، ولعله قد ذهب فلا يجوز لنا ترك العبادة إلى صلاة قد فات وقتها وتعين فعلها لعلة لا ندري هل هي باقية أم لا»[2]؟

هنا يظهر موقف الباجي من قضية التعليل، وكيف أن التعليل في العبادات كما أورده الشاطبي وغيره من القلة بمكان، وهي قاعدة أن العبادات لا تعلل، ولئن كان هذا هو موقف الباجي هاهنا، فإن مفهوم العلة حاضر أيضاً في فكره على وجه العموم.

ونحن نسلم أن التعليل في العبادات وارد في القرآن والحديث تصريحاً وتلميحاً، علمه من علمه وجهله من جهله، ففي حديث: «**مَنْ أَكَلَ هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَلَا يَقْرَبْ مَسَاجِدَنَا يُؤْذِينَا بِرِيحِ الثُّوْمِ**»[3]، نجد الباجي يقف عند العلة من ذلك فيقول: «فقوله: «**فلا يقرب مساجدنا**» منعٌ لمن أكل هذه الشجرة من دخول المسجد لما في ذلك من إذاية للناس برائحتها، ولما

(1) رواه مالك في الموطأ. ص32. المنتقى . الباجي. 1/204. (م. س). شرح صحيح البخاري. ابن بطال. 3/272. (م. س).
(2) المنتقى . الباجي. 1/204. (م. س).
(3) رواه أحمد في مسنده. 30/87. والطبراني في الأوسط. المنتقى . الباجي. 1/29. (م. س).

يجب من تنزيه المساجد عن كريه الرائحة، وقد بيّن ذلك ﷺ بقوله: «**يُؤْذِينَا بِرِيحِ الثُّوْمِ**»، وليس يتناول نهيه هذا دخول المساجد، وإنما يتناول دخولها برائحة الثوم، وقد علّل ذلك بأن الملائكة تتأذى به»[1].

وفي اختيار ابن حبيب ما يؤكد أن مفهوم التعليل حاضر في فكر مالكية الأندلس، ففي مسألة إذا كان الخاتم في يده ـ أي: المتوضئ ـ هل يحركه أم لا؟ قال ابن حبيب: «إن كان ضيقاً فعليه تحريكه، وليس عليه ذلك إن كان واسعاً. قال مالك في العتبية: ليس عليه تحريك الخاتم في الوضوء، وقال ابن المواز: ولا في الغسل. وقال الشيخ أبو إسحاق: عليه تحريك الخاتم ضيقاً كان أو غير ضيق. ويحتمل ما قاله مالك تعليلاً من أن أحدهما أن الخاتم لما كان ملبوساً يستدام لبسه من غير نزع في الغالب، لم يجب إيصال الماء إلى ما تحته بالوضوء كالخفين، والثاني أن الماء برقته مع دقة الخاتم يصل إلى ما تحته من البشرة فلا يحتاج إلى تحريكه، فعلى هذا لا يخالف ما قاله ابن حبيب»[2]. فالعلة إذاً وصول الماء إلى الأصبع، وابن حبيب نظر في المسألة من زاوية العلة التي يحققها وصول الماء الذي يفرضه تحريك الخاتم إن كان ضيقاً، وهي منطلق مالك ـ حسب الباجي ـ في اختيار عدم التحريك لعلة وصول الماء.

ليتضح بما لا يحتاج إلى بيان، عناية مالكية الأندلس بمنهج التعليل القياسي، في الفهم والاجتهاد المقاصدي، متناولاً في منهجين:

- رعاية اجتهادهم للعلة المنصوصة.
- رعاية للتعليل بمضمون الحكم والمعاني.

---

(1) المنتقى . الباجي. 1/264. (م. س).

(2) الواضحة. ابن حبيب. 1/ 1. (م. س). وانظر المنتقى . الباجي. باب بيان المغسول. 1/274. (م. س).

أولاً: اعتماد مالكية الأندلس العلة المنصوصة:

من المسالك المنهجية التي ارتبط بها نظر مالكية الأندلس، مسألة التنصيص بالعلة، حيث نجد فهم هؤلاء العلماء مستوعباً لهذه الدلالة ومؤكداً لها، من ذلك قول المهلب بن أبي صفرة في حث النبي ﷺ على تعجيل الفطر: إنما حضّ عليه السلام على تعجيل الفطر، لئلا يزاد في النهار ساعة من الليل، فيكون ذلك زيادة في فروض الله تعالى، ولأن ذلك أرفق بالصائم، وأقوى له على الصيام، وقد روى محمد بن عمرو عن أبي سلمة عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «**لَا يَزَالُ الدِّينُ ظَاهِراً مَا عَجَّلَ النَّاسُ الْفِطْرَ، لِأَنَّ الْيَهُودَ يُؤَخِّرُونَ**»[1].

ويشير المهلب أيضاً إلى سبب تغيير الحكم بناءً على العلة المنصوصة، يقول عند قوله ﷺ: «**فَإِنَّ أَحَدَكُمْ إِذَا صَلَّى وَهُوَ نَاعِسٌ لَا يَدْرِي لَعَلَّهُ يَسْتَغْفِرُ فَيَسُبُّ نَفْسَهُ**»[2]: «فيه إشارة إلى العلة الموجبة لقطع الصلاة، فمن صار في مثل هذه الحال فلا وضوء له»[3]. وهو أمر واضح في ربط الحكم بعلته التي منعت إتمام الصلاة، مما يوضح مسلك النهي الصريح المعلل، وهو يدخل في مسالك معرفة المقاصد التي بدأت تتضح معالمها في هذه المرحلة أكثر فأكثر.

وفي تعليل النبي ﷺ بعدم نجاسة سؤر القطة: «**إِنَّمَا هِيَ مِنَ الطَّوَّافِينَ عَلَيْكُمْ**»[4]، نجد فهم الباجي حاضراً في تأكيد اعتماد هذه العلة بقوله في المسألة: «تنبيه على تعذر الاحتراز منها، وإشارة إلى تأكد طهارتها لعلة مؤثرة فيها»[5].

---

(1) شرح صحيح البخاري. ابن بطال. 7/122 و4/104. (م. س).
(2) رواه مالك 239. البخاري 205.
(3) شرح صحيح البخاري. ابن بطال. 2/281. (م. س).
(4) رواه مالك في الموطأ. باب الطهور للوضوء. 1/56. وأبو داود والنسائي وغيرهما.
(5) المنتقى. الباجي. 1/325. (م. س). كتاب الطهارة. باب في الفرق بين الكثير والقليل من الماء.

وفي منع دخول من أكل الثوم إلى المسجد إشارة بليغة اختارها الباجي، وهي إذاية الملائكة، وقد أشار إليها في شرح الحديث، ونصّ عليها بقوله: وهل يدخلها من أكل الثوم إذا لم يكن فيها أحد؟ قال القاضي أبو الوليد: وعندي أنه لا يجوز ذلك لقوله ﷺ: «**فَإِنَّ الْمَلَائِكَةَ تَتَأَذَّى مِمَّا يَتَأَذَّى مِنْهُ بَنُو آدَمَ**»[1]. فالعلة هنا منصوصة بحديث رسول الله ﷺ.

ولم يكتف مالكية الأندلس بأن يشيروا إلى هذه المعاني في فروعهم، بل نجدهم أيضاً ينظّرون لما درج عليه المقاصديون بعد ذلك، فقد جاء في هذا السياق عن ابن حارث في حد التفرقة بين الأم وولدها قوله رحمه الله تعالى: «وحد التفرقة بين الأم والولد الإثغار ما لم يعجل»[2]. وحد التفرقة أن يفرق بين الأم والولد عندما تنبت أسنانه، وهو حكم مبني على أحاديث نبوية شريفة، منها قوله ﷺ:

- «**لَا تُوَلَّهُ وَالِدَةٌ عَنْ وَلَدِهَا**»[3].

- «**مَنْ فَرَّقَ بَيْنَ وَالِدَةٍ وَوَلَدِهَا فَرَّقَ اللَّهُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ أَحِبَّتِهِ أَوْ أَحْبَابِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ**»[4].

وظاهر الحديث أنه لا فرق بين المسلمة والكافرة[5]، لكن النظر عند ابن حارث كان مقاصدياً، حيث يقول: «ما لم يعجل»، أي: ما لم ينبت الأسنان، وتسقط رواضعه، حسب عبارة الإثغار الفقهية، فإذا حصلت العلة

---

(1) رواه الشيخان في صحيحيهما. المنتقى . الباجي. 265/1. (م. س).
(2) أصول الفتيا. ابن حارث. ص130. (م. س).
(3) رواه البيهقي. 5/8. وذكره الألباني في ضعيف الجامع الصغير. برقم 14427.
(4) رواه الترمذي. 1491. وأحمد. 22401. وحسنه الألباني في صحيح الترغيب والترهيب. 1796.
(5) الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني. أحمد بن غنيم بن سالم النفراوي. 94/2. دار الفكر. بيروت. 1415هـ.

سقط الحكم وفرق بينهما، فهو أدار الحكم مع علته وجوداً أو عدماً، فالعلة في بقائه مع أمه أن يكتمل نموه وصحته.

ثانياً: التعليل بمضمون الحكم والمعاني:

من المسالك التي تميز بها فكر مالكية الأندلس، اعتمادهم على التعليل بمضمون الحكم والمعاني، فلا تجد منظراً فيهم إلا وقد أشار ضمناً أو صراحةً إلا هذا المنطلق المقاصدي، وفيما يأتي من الأمثلة ما يوضح ذلك، فقد نهى النبي ﷺ عن استقبال القبلة أو استدبارها بالغائط: «قال المهلب بن أبي صفرة: إنما نهى عن استقبال القبلة واستدبارها بالغائط والبول في الصحاري والله أعلم، من أجل من يصلي فيها من الملائكة، فيؤذيهم بظهور عورته مستقبلاً أو مستدبراً، وأما في البيوت والمباني وما يستتر فيه من الصحاري، وعمن فيها فليس ذلك عليه، ويحتمل أن يكون النهي عن ذلك، والله أعلم، إكراماً للقبلة وتنزيهاً لها»[1]، فنظر المهلب توجّه إلى فهم الحِكم التي تؤسس لمسألة استدبار القبلة بالغائط، ولا توجد بالبيوت والمباني، وهو نفس المعنى الذي أسّسه ابن حبيب في تعليل النهي عن قراءة القرآن وهو جنب بخلاف الحائض، قال: «فأما الجنب فلا يجوز أن يقرأ القرآن، نظراً ولا ظاهراً حتى يغتسل، ولا بأس أن تقرأ الحائض ظاهراً، لأن الحائض يطول أمرها، ولا تملك طهرها، ولأن الجنب لا يطول أمره وهو يملك طهره»[2]. فأنت تلحظ كيف علّل ابن حبيب القراءة للجنب بمعنى دقيق، وهو أن أمره لا يطول ويملك طهره وهو معنى لا يتأتى إلا بتدبر معاني النصوص.

ومن أوجه التعليل بمضمون الحكم والمعاني أيضاً، تطرح مسألة حد شارب الخمر وهل يطاف به؟ قال ابن حبيب: «لا يطاف به ولا يسجن،

---

(1) شرح صحيح البخاري. ابن بطال. 1/236. (م. س).
(2) الواضحة. ابن حبيب. ص40 وص. 301. (م. س).

إلا المدمن المعتاد المشهور بالفسق، فلا بأس أن يطاف به ويفضح، لأن في ذلك ردعاً له، وإذلالاً له فيما هو فيه، وإعلاماً للناس بحاله، فلا يَغتر به أحد من أهل الفضل والتصاون، في نكاح ولا غيره»[1]، فقد بين ما بنى عليه الحكم في الطواف بشارب الخمر، بمعاني وحكم تؤسس لمن جاء بعده من الفقهاء.

الأمر نفسه ينطبق على ما اختلف فيه الناس من سبب غسل اليد لمن قام من النوم، حيث قال ابن حبيب في واضحته: «إنما أمر بذلك لما لعله أن ينال به، ما قد يبس من نجاسة خرجت منه لا يعلم بها، أو غير نجاسة مما يتقذر، وقيل أيضاً: إنما ذلك لأن أكثرهم كان يستجمر بالحجارة، فقد يمس بيديه أثر نجاسة، وهذه الأقوال ليست بَيِّنَةً، لأن النجاسات لا تخرج من الجسد في الغالب إلا بعلم من تخرج منه، وما لا يعلم به فلا حكم له»[2]، فهذا معنى قد لا يعقله البعض، فضلاً عن أن يمكن بناء حكم عليه.

أيضاً «إذا لبس خفيه بعد وضوئه ثم أحدث ثم خلعهما ثم لبسهما فقد زال حكم لبسهما على الطهارة، وصار لابساً لهما على غير طهارة. وإدخالهما في الخف طاهرتين شرط في صحة المسح على الخفين، والفرق بين الخفين وبين الجبائر أن سبب لُبْسِ الخفين موقوف على اختيار لابسهما، وسبب الجبائر موقوف على اختيار من وضعت به»[3].

ذلك بأن دوران الحكم يكون بدوران العلة كما هو معلوم، وقد قال المهلب بهذا الخصوص: «وفيه أن الأعمال إذا تركت لعلة، وزالت تلك

---

(1) الواضحة. ابن حبيب. ص312. (م. س).
(2) المنتقى. الباجي. كتاب الطهارة. باب وضوء النائم إذا قام إلى الصلاة. 1/298. (م. س).
(3) المنتقى. الباجي. كتاب الطهارة. باب ما جاء في المسح على الخفين. 1/364 ـ 365. (م. س).

العلة، أنه لا بأس بإعادة العمل، كما أعاد عمر صلاة الليل في رمضان بالجماعة»[1].

وفي توجيه عمر بن محمد الليثي لقول مالك في إجزاء الغسل بالدلك، تتضح الرؤية المقاصدية لهذا التصور، جاء في المسألة: «المشهور من قول مالك في المدونة وغيرها، أن الْغُسْلَ لا يُجْزِئُ الْجُنُبَ، حتى يمر بيده على جميع جسده، ويتدلّك قياساً على الوضوء، أنه لا يجزئ فيه صب الماء دون إمرار اليد. وقد روى مروان بن محمد الشامي عن مالك أن الجنب يجزئه الغسل، وإن لم يتدلك، وهو قول الشافعي وأبي حنيفة وأكثر أهل العلم، لما في الحديث من قوله ﷺ: «**ثُمَّ اغْتَسَلَ وَأَفَاضَ عَلَيْهِ الْمَاءَ**»[2]، ولم يذكر عركاً ولا دلكاً. قال أبو الفرج عمر بن محمد الليثي: «إنما قال مالك لا يجزئ الجنب الغسل إلا أن يتدلك، مخافة أن يَنْبُوَ الماء عن بعض جسده، ولو أطال البقاء في الماء حتى يوقن بوصول الماء إلى جميع جسده، لأجزأه الغسل على مذهبه، وإن لم يتدلّك»[3].

فلا غرو أن ما ورد من الأمثلة الضافية يبرهن عن نباهة الأندلسيين المالكية، وقصودهم إلى المصالح المعتبرة، واعتبارهم وتعويلهم على فقه المقاصد عموماً، فضلاً عن اعتبارهم لهذا الأصل الداخل في باب اعتماد التعليل بوصفه إجراءً اجتهادياً لفهم النص وبناء الحكم عليه إيجاباً أو نفياً بجلب مصلحة أو دفع مفسدة.

❑ ❑ ❑ ❑ ❑ ❑

(1) شرح صحيح البخاري. ابن بطال. 4/147. (م. س).
(2) رواه البخاري في كتاب الغسل. 248. ومسلم في كتاب الحيض. باب صفة غسل الجنابة. 1/253. رقم 35/37.
(3) البيان والتحصيل. ابن رشد. 1/50. (م. س).

الفصل الرابع:
أبعاد الاجتهاد المقاصدي عند مالكية الأندلس

من خلال تتبع فكر مالكية الأندلس، يتضح لنا أبعاد فهمهم للاجتهاد المقاصدي، ويمكن الحديث عن هذه الأبعاد في المباحث التالية:

المبحث الأول: عدم انفكاك الفكر الأصولي عن المقاصدي.

المبحث الثاني: استيعاب قضايا التعليل بمنهجيه الأصولي والمقاصدي.

المبحث الثالثة: اعتماد ملكة النظر.

المبحث الرابع: مراعاة العرف عند تغير الظروف والأحوال.

فأقول وبالله التوفيق.

المبحث الأول:
عدم انفكاك الفكر الأصولي عن المقاصدي

يتناول هذا المبحث أهمية الترابط بين الفكرين الأصولي والمقاصدي في تكوين فكر مقاصدي رصين، وهو البعد الذي تجلى بوضوح في اجتهادات مالكية الأندلس.

* * *

المطلب الأول:
أهمية الفهم الأصولي في بناء الاجتهاد المقاصدي الرصين

إن الناظر والمدقّق ليعي أهمية التقعيدين الأصولي والمقاصدي في فهم واستيعاب قضايا الشريعة الإسلامية، فأهميّة الأول تكمن في كونه منار استنباط الحكم الشرعي، بينما الثاني يدرس مقاصد وحِكم الحكم المستنبط بوساطة الأدوات الأصولية، وبذلك كان علم مقاصد الشريعة يبدأ حين ينتهي علم أصول الفقه، بمعنى أنه متمّم له عند تنزيله على الوقائع، يقول الإمام السيوطي (ت911هـ) وهو يؤكد هذه الحقيقة: «فلا حاجة إلى أصول الفقه إلا لمن يصير مجتهداً به»[1]، بمعنى آخر أن الأصوليّ يستنبط

(1) الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض. جلال الدين عبدالرحمٰن السيوطي. ص153. م. س.

الأحكام من آحاد الأدلة، أما المقاصدي فيستلهمها تلقائياً مما تكتنزه مجموع الأدلة من مبادئ كلية وأبعاد مصلحية، لذلك كان علم المقاصد لا يستوعبه إلا من أحاط بأحكام الشريعة، وعقل معانيها ومراميها، وفهم قواعد الأصول واستوعب مباحثها، والمفرق بينهما كمن يفرق بين الروح والجسد ليؤول إلى الموت.

نفهم هذه الغاية من كلام الإمام الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ (ت204هـ) في شروط المفتي، المخبر عن الحكم الشرعي، فيقول: «ولا ينبغي للمفتي أن يفتي أحداً إلا متى يجمع أن يكون عالماً علم الكتاب، وعالماً ناسخه ومنسوخه، وخاصه وعامه وأدبه، وعالماً بسنن رسول الله ﷺ وأقاويل أهل العلم قديماً وحديثاً، وعالماً بلسان العرب، عاقلاً يميّز بين المشتبه، ويعقل القياس، فإن عدم واحداً من هذه الخصال، لم يحل له أن يقول قياساً، وكذلك لو كان عالماً بالأصول، غير عاقل للقياس الذي هو الفرع، لم يجز أن يقال لرجل: قس وهو لا يعقل قياساً، وإن كان عاقلاً للقياس وهو مضيع لعلم الأصول أو شيء منه، فلم يجز أن يقال له: قس على ما تعلم»[1].

والأمر ينطبق على صاحب الفكر المقاصدي، فكيف يقال له: قس وهو لا يعقل أدواته ومفاهيمه، فالنظر لا يغني عن التطبيق، لهذا كان التنزيل على الواقع أهم مرحلة يعتمدها الفقيه المتمكن من أدوات النظر، فمثلاً العلة التي من أجلها بنى الأصولي تحريم الخمر هي الإسكار، فكان كل مسكر حرام، أما الحكمة من التحريم عند صاحب الفكر المقاصدي فهي حفظ العقل، بناءً على أن الإسكار يذهب العقل ويذلّ صاحبه، وشريعة الحق جاءت بحفظ العقل ضمن الضروريات وجوداً وعدماً.

---

(1) الرسالة. محمد بن إدريس الشافعي. ص36. م. س.

وهذه إشارة بليغة إلى شمولية الاجتهاد المقاصدي وعدم انفكاكه عن الفكر الأصولي، لأن «التفسير المقاصدي للنصوص اجتهاد في نطاق النص لاستهلاك طاقاته في كافة دلالاته على معانيه، ولا سيما في دلالته العقلية التي هي من لوازم عباراته كدلالة الإشارة، ودلالة النص، أو فحوى الخطاب، ودلالة الاقتضاء، ودلالة مفهوم المخالفة على ما هو معلوم في أصول الفقه الإسلامي، التي هي عماد للاجتهاد بالرأي تسدد خطاه على أساس أنه المنهج العلمي والمنطقي في تفسير النص التشريعي والنفاذ لروحه ومقصده»[1].

فبتوافق الفكر في الأدوات الأصولية والمناهج الاستنباطية، وبإعمال الفكر النظري، يتحقق مضمون خطاب المقاصد، وتكتمل به الرؤى والتصورات، فلا يمكن إبعاد جانب الأصول النظرية والتطبيقية من مخيلة الفقيه المقاصدي، وإلا ستأتي تصوراته خالية من مناهج منضبطة.

وأعتقد أن الشاطبي قد ركّز على هذه المفاهيم كثيراً من خلال إدراجه مباحث الاجتهاد وفق تصورات أصولية، تخول التأكيد على ضرورة التوافق والتلازم والتكامل بين علم الأصول والمقاصد لتحصيل الفكر المقاصدي الرصين، وهو النهج الذي سبقه إليه فقهاء الأندلس بدءاً بالرّواد الأوائل من يحيى بن يحيى الليثي (ت234هـ) إلى عبدالملك ابن حبيب (ت238هـ) فابن حارث الخشني (ت361هـ) ثم الحافظ ابن عبدالبر (ت463هـ) وأبو الوليد الباجي(ت474هـ) وغيرهم، وهي مدرسة وضعت اللبنات النظرية والتطبيقية الأساس للفكر المقاصدي في معالمه الكبرى بالمذهب المالكي.

(1) مناهج الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي. فتحي الدريني ص200. مجلة الاجتهاد. ع 19.

وما يوضح العلاقة أكثر بين الفكرين، أن بين العِلْمَيْن (أصول الفقه ومقاصد الشريعة) ترابط وتداخل وتكامل بحيث لا يستغني أحدهما عن الآخر، فالذي يستغني بالأصول عن المقاصد يستنبط أحكاماً شرعية ظاهرية قد تكون واحدة من مفاهيم النص الشرعي لكنها تبق ثابتة ومؤبّدة لا تتغير، مثال ذلك: قطع يد السارق في عهد المجاعة في خلافة عمر بن الخطاب[1]، الحكم الأصولي الثابت الذي لا يتغير قطع يد السارق مطلقاً ومهما كانت الظروف، لكن روح النص التي توجب المحافظة على كلّية المال اقتضت عند سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه توقيف تطبيق الحكم، بسبب انتشار المجاعة فقدّم كلّية المحافظة على النفس في هذه الحالة.

كذلك الذي يريد إعمال المقاصد متجاهلاً القواعد الأصولية في البحث عن الحكم الشرعي يأتي بأحكام غريبة وشاذة لا يعاضدها أي مستند علمي مثاله: أولئك الذين يزعمون أن تسوية الرجل بالمرأة في الإرث هو من مقاصد الشريعة ومراميها...

فالإلمام بقواعد الأصول لا يكفي وحده لتكوين فكر مقاصدي، بل لا بد معه من الإلمام بالمقاصد الشرعية من جلب المصالح ودفع المفاسد لتأسيس فكر مقاصدي رصين يقوم على أساس النظر في روح النصوص دون إفراط ولا تفريط.

❋ ❋ ❋

(1) جاء في إعلام الموقعين عن رب العالمين، لابن القيم الجوزية، قول سيدنا عمر عام المجاعة: «لا تقطع اليد في عذق ولا عام سنة» العذق: نخلة 10/3 ـ 11. م. س.

المطلب الثاني:
ترابط الفكرين الأصولي والمقاصدي في اجتهاد مالكية الأندلس

لم ينأى منهج مالكية الأندلس عن هذا التصور السابق، فنجد اجتهاداتهم تراعي هذا الأساس، نظراً لأهميته في بناء النظر المقاصدي الرصين، ففي توجيه الباجي مثلاً لفعل الرسول ﷺ حين صام ولم يمنع من الصوم لما علم من نفسه القوة والجلد، وقد بلغ به شدة العطش أو الحر أن صب الماء على رأسه ليتقوى بذلك على صومه، وليخفف عن نفسه بعض ألم الحر أو العطش[1] يتضح هذا المعنى، يقول: «وهذا أصل في استعمال ما يتقوى به الصائم على صومه مما لا يقع به الفطر من التبرد بالماء والمضمضة، لأن ذلك يعينه على الصوم ولا يقع به الفطر، لأنه يملك ما في فمه من الماء ويصرفه على اختياره، ويكره له الانغماس في الماء لئلا يغلبه الماء مع ضيق نفسه فيفسد صومه، فإن فعل فسلم فلا شيء عليه»[2]، فالحديث يؤسس لمعاني توجيهية استطاع سليمان بن خلف الباجي (ت474هـ) أن يعيرها أهمية كبيرة، ويسترشد بها في تنظيره لهذا العلم، ففي شرحه لحديث عائشة ﵂ مع عبدالله بن عبدالرحمٰن بن أبي بكر الصديق تظهر براعته في فهم معنى التلازم والتكامل بين العلمين، حيث جاء في متن الحديث أن سيدتنا عائشة رضي الله تعالى عنها قالت لعبدالله وهو صائم: «ما منعك أن تدنو من أهلك فتقبلها وتلاعبها؟ فقال: أقبلها وأنا صائم؟ قالت: نعم»[3]. قال الباجي: «قولها: ما يمنعك أن تدنو من أهلك فتقبلها وتلاعبها؟ قصداً لتعليمه مثل هذا الحكم وإعلامه بجوازه، وأن الصوم لا يفسد بذلك، ولم تقصد بذلك أمره به، لأن أحداً لا يؤمر

---

(1) المنتقى شرح موطأ الإمام مالك. الباجي. 30/2. م. س.
(2) نفسه.
(3) الموطأ. كتاب الصيام. ح4.

بمثل هذا، وإنما هو موقوف على اختيار فاعله، وليس في ذلك إباحة لتقبيله إياها بحضرة عائشة وغيرها، لأن هذا مما يجب أن يستتر به، ولا يفعل بحضرة أحد، وإنما سألته عن المانع له من ذلك إن كان الصوم أو غيره، ولعله قد بلغها ذلك عنه فأرادت أن تعلمه بأنه غير مانع»[1]، يكشف تدخل الباجي لشرح الحديث، تحديده لمعنى الفكر المقاصدي، من خلال إشارته إلى الترابط بين مقاصد الشريعة التي تراعي قصد المكلف في ترتب الفعل والمتمثل هنا في تعليم سيدتنا عائشة لعبدالله بن عبدالرحمٰن أن القبلة بغير نية التشهي والتلذذ لا تفسد الصوم لأن «المقاصد معتبرة في التصرفات من العبادات والعادات»[2]، وقواعد الأصول التي تحدد الصيغ التي تفيد الأمر بالفعل، وليس هنا ما يفيد منها شيء.

وفي مسألة الحلف بالطلاق تظهر مدى عناية فقهاء الأندلس بهذا المعطى في التأصيل، قال ابن حبيب (ت238هـ): «وقد روى ابن القاسم أنه سمع مالكاً وقد قيل له: إن الليث بن سعد يحدث أن هشام بن عبدالملك كتب إلى بعض عماله: من حلف بالطلاق أو بالعتاق فاضربه عشرة أسواط، فقال مالك: قد أحسن هشام حين أمر بالضرب، قال عبدالملك بن حبيب: فواجب على السلطان أن يضرب من حلف به»[3]، فانظر كيف استطاع عبدالملك بن حبيب أن يتنبه إلى ما يحققه الحلف بالطلاق من مفسدة عظيمة، قد تؤدي إلى إفساد العلاقات بين الناس عموماً، لأنه يرتبط بأمرين جللين: الطلاق والحلف، ومع أن في الحلف بالطلاق تأكيد ظاهر بلفظ يدل على وقوعه أو تعلقه به، لكنه يؤدي إلى المفسدة وبالتالي فرفعه عن الأمة انطلاقاً من استيعاب قواعد الأصول والمقاصد واجب.

---

(1) المنتقى. الباجي. 2/24. م. س.
(2) الموافقات في أصول الشريعة. 2/246. م. س.
(3) الواضحة في الفقه. تحقيق: عزيزة الإدريسي 1/317. رسالة مرقونة بدار الحديث الحسنية. م. س.

وفي باب الدين، نجد ابن بطال (ت449هـ) ـ شارح صحيح البخاري ـ يسير على نفس المنوال فيقول: «معنى هذا الباب أيضاً أن الدين اسم واقع على الأعمال لقوله ﷺ: «**الدِّينُ يُسْرٌ**»[1]. ثم بين الطريقة التي يجب امتثالها من الدين بقوله: «**فَسَدِّدُوا وَقَارِبُوا**»[2]، إلى آخر الحديث. وهذه كلها أعمال سماها عليه السلام ديناً، والدين والإسلام والإيمان شيء واحد. قال أبو الزناد: والمراد بهذا الحديث الحض على الرفق في العمل، وهو كقوله عليه السلام: «**عَلَيْكُمْ مِنَ الْعَمَلِ مَا تُطِيقُونَ**»[3]، وقوله، يعني بالأجر والثواب على العمل: «**وَاسْتَعِينُوا بِالْغَدْوَةِ وَالرَّوْحَةِ وَشَيْءٍ مِنَ الدُّلْجَةِ**»[4]. كأنه خاطب مسافراً يقطع طريقه إلى مقصده فنبه على أوقات نشاطه التي يزكو فيها عمله لأن الغدو والرواح والدلج أفضل أوقات المسافر، وقد حض رسول الله ﷺ المسافر على المشي بالليل، وقال: «**إِنَّ الْأَرْضَ تُطْوَى بِاللَّيْلِ**»[5]»[6]. فاعتناء ابن بطال بالقواعد الشرعية الضرورية من الدين المتمثلة في رفع الحرج عن المكلفين جلي وبيّن، ويشهد له ارتباطه في تفسير الحديث بقواعد الأصول في قياس أصول الدين على باقي الأعمال التي تفرض التيسير على المكلف من قبيل المشي ليلاً رفقاً بالمسافر، دون إهمال للجانب المقاصدي في المسألة.

فهذه النماذج من الاستدلالات هي بمثابة التصورات المنهجية التي قام عليها فكر علماء المالكية بالأندلس في تأصيلهم لمفهوم الفكر المقاصدي، من حيث الممارسة والتنزيل، وليس من حيث التنظير والتفكير فقط.

---

(1) رواه البخاري في كتاب الإيمان رقم 39.
(2) رواه البخاري في كتاب الرقائق. برقم 6463. ومسلم في صحيحه. برقم 2169.
(3) البخاري كتاب الإيمان. باب أحب الدين إلى الله ﷻ أدومه. ح. 1970.
(4) رواه البخاري. كتاب الإيمان. باب الدين يسر. ح39. مسلم ح. 2816,. . سنن النسائي كتاب الإيمان. ح5034.
(5) الموطأ. كتاب الجامع. باب السفر ومعاملة الأرقاء. ح1801. أبو داوود. كتاب الأدب. ح2571.
(6) شرح صحيح البخاري. ابن بطال. 1/86 ـ 97. م. س.

المبحث الثاني:
استيعاب قضايا التعليل بمنهجيه الأصولي والمقاصدي

مفهوم التعليل في الفكر المقاصدي يقوم على أساس النظر في «الحكمة والمصلحة التي تعلقت بها الأوامر أو الإباحة، والمفاسد التي تعلقت بها النواهي»[1]، وإذا كانت مدارك العلة في القياس الأصولي «خفية جداً، بل إن مسالكها أعوص باب في علم أصول الفقه، واستعمال العقل في التعرف على مناطات الأحكام، ومواقع العلل أهم خصائص المجتهد»[2]، فإنها في الاجتهاد المقاصدي ترتبط بجانبي النظر والتأمل، لذلك اعتنى بها العلماء لأهميتها «فالمنهج المقاصدي يبني كل شيء على فلسفة ونظرية التعليل وعلى منهج التعليل، فأول خطوة في منهج المقاصديين. . .هو أنهم يتعاملون مع هذا الكون، ومع الشريعة، ومع القرآن والسنة، ومع الفقه، بمنهج تعليلي يبحث لكل شيء عن علته وحكمته»[3].

وقد بينت المسائل التي نقلت عن مالكية الأندلس، بعداً مهماً في

---

(1) الموافقات 1/196. م. س.

(2) الشرع بين العقل والنقل. ذ. محمد أبو سلمان. ص9. رسالة المعاهد. ع. 8. جمادى الآخرة. 1420هـ/ شتنبر1999م.

(3) الفكر المقاصدي وبناء منهج التفكير. د. أحمد الريسوني. جريدة التجديد عدد 04. 01. 2010.

تعاملهم مع منهج التعليل، حيث اتضح استيعابهم لهذه القضايا في إطار كلي، يراعي أهمية الترابط بين علمي أصول الفقه والمقاصد، باعتبار مسألة التعليل هي قضية جوهرية في هذا البناء[1]، يقول ابن حبيب (ت238هـ) عن مطرف (ت220هـ) وابن الماجشون (ت213هـ) في مسألة (قضاء القاضي وهو غضبان): «لا يقضي القاضي وبه غضب أو ضجر أو ضيق نفس أو جوع أو همّ، لما يخاف على فهمه الإبطاء والتقصير عن الفهم»[2]، يكشف تأصيل ابن حبيب للقضية مدى مراعاته لقضايا التعليل المقاصدي الذي يربط بين الجانبين في قوله: «لما يخاف على فهمه الإبطاء والتقصير عن الفهم»، وذلك لأنه يتحكم في أموال ومعاملات وتصرفات الناس، ومن شأن الجوع والهم أن يحيد به عن الحق فتضيع حقوق الناس، ولا تتحقق بذلك ما جاءت به شريعتهم من صلاح ودفع المضار، وما ذكره ابن حبيب يؤكده ابن زرب القرطبي (ت319هـ) ـ صاحب كتاب الخصال ـ في باب ست خصال يكره للقاضي أن يقضي مع واحدة، منها: «إذا دخله هم ولا نعاس ولا ضجر، ولا يقضي وهو جائع ولا يقضي وهو شبعان جداً، ولا يقضي في القضاء كثيراً جداً»[3]. وهو في الأصل استمداد من قوله ﷺ فيما أورد أحمد في مسند البصريين عن عبدالرحمٰن بن أبي بكرة، عن أبيه قال: قال رسول الله ﷺ: «**لَا يَقْضِي الْقَاضِي بَيْنَ اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضْبَانٌ**»[4].

ويظهر اعتناء وتركيز ابن حبيب على قضية التعليل واضحاً وجلياً في مسألة التسعير في البيع، جاء في واضحته: «ينبغي للإمام أن يجمع وجوه أهل سوق ذلك الشيء ويحضر غيرهم استظهاراً على صدقهم فيسألهم كيف

---

(1) سبق الحديث عن منطلق التعليل عند مالكية الأندلس في المبحث الثاني من الفصل الثالث، ليتبين اهتمامهم بمسألة التعليل بمضمون الحكم والمعاني.

(2) الواضحة. ابن حبيب. 1/318. م. س.

(3) الخصال. ابن زرب. ص233. م. س.

(4) حديث رقم 19495. ورواه مسلم في كتاب الأقضية. رقم 32134.

يشترون وكيف يبيعون فينازلهم إلى ما فيه لهم وللعامة سداً حتى يرضوا به، قال: ولا يجبرون على التسعير ولكن عن رضاً، وعلى هذا أجازه من أجازه، ووجه ذلك أن بهذا يتوصل إلى معرفة مصالح الباعة والمشترين»[1]، فإجبار الباعة على التسعير ينافي الحكمة من العملية برمتها، بل لا بد للتسعير أن يحقق مصلحة الباعة والمشترين، والمصلحة تقتضي أن يقع ذلك عن تراض منهم، ورغم أن النبي ﷺ لم يسعّر لأصحابه خوفاً من مظلمة في دم أو مال[2]، فإن ابن حبيب ترجحت عنده المصلحة التي تدفع إلى التسعير، فلم يغفل معها رضى البائع والمشتري لتتحقق الحكمة من تشريع حكم التسعير.

وبعده ابن حارث الخشني (ت361هـ) يسلك نفس المسلك، فمثلاً في باب أحكام القتل والجراح، يقول: «واختلف ابن القاسم وأشهب في القصاص من الموضحة[3]، فقال ابن القاسم (ت191هـ): على مقدار طول الموضحة، وقال أشهب (ت204هـ): على مقدار ما أخذت من أجزاء الرأس يؤخذ ذلك من أجزاء رأس الجاني، لأن الرؤوس مختلفة»[4].

ويشير في عرض الخلاف بين ابن القاسم الذي يرى أن القصاص من الموضحة يؤخذ على مقدار الجرح، وبين أشهب الذي يرى أن العدالة تقتضي أن يعتبر التقدير رأس المجني عليه، فما أخذ الجرح منه أخذ من رأس الجاني قصاصاً، ويعلل ذلك بأمر عقلي صرف، وهو أن الرؤوس

---

(1) الواضحة، عبدالملك بن حبيب 1/312 ـ 313. مرجع سابق.

(2) عن أنس ﷺ قال: غلا السعر في المدينة على عهد رسول الله ﷺ، فقال الناس: يا رسول الله غلا السعر، فسعر لنا، فقال رسول الله ﷺ: «**إنّ الله هو المسعر القابض، الباسط، الرازق، وإني لأرجو أن ألقى الله وليس أحد منكم يطلبني بمظلمة في دم ولا مال**» السنن الكبرى للبيهقي. كتاب البيوع، جماع أبواب السلم. ح10312.

(3) الموضحة من الجراح هي التي توضح العظم وتظهره. انظر: القوانين الفقهية. ابن جزي. ص300. ط3. مطبعة الأمنية. الرباط. 1382هـ/1962م.

(4) أصول الفتيا في الفقه على مذهب الإمام مالك. ابن حارث. ص342. م. س.

مختلفة، فإذا راعينا قدر الجرح فقط وكانت الموضحة أخذت من رأس المجني عليه الثلث مثلاً، وأخذت دون ذلك من رأس الجاني أو فوقه، انعدمت المماثلة في القصاص، فكانت العدالة أن تراعى مقادير الرؤوس، حتى نأخذ من الجاني قدر ما أخذ من المجني عليه، كما قال تعالى: ﴿وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾[1]، فاتضح بذلك هنا دقة التعليل وجودة النظر واستخدام العقل في فهم النصوص وتطبيقها.

ومثل هذا الموقف نجد صداه راسخاً أيضاً في ذهن ابن بطال (ت449هـ) في شرحه النفيس على صحيح البخاري، حيث قال عند حديث: «**إِنَّمَا جُعِلَ الِاسْتِئْذَانُ مِنْ أَجْلِ الْبَصَرِ**»[2]. قال: «وهذا حديث مما يرد قول أهل الظاهر، ويكشف غلطهم في إنكارهم العلل والمعاني، وقولهم: إن الحكم للأسماء الخاصة، لأنه ﷺ علل الاستئذان بأنه إنما جعل من قبل البصر، فدل ذلك على أن النبي ﷺ أوجب أشياء وحظر أشياء من أجل معان علق التحريم بها. ومن أبى هذا فقد رد نص السنن. وقد نطق القرآن بمثل هذا كثيراً، من ذلك قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا فِي ٱلْأَرْضِ رَوَٰسِيَ أَن تَمِيدَ بِهِمْ﴾[3]. وقال: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ﴾[4]. وقال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ جَزَيْنَٰهُم بِبَغْيِهِمْ﴾[5]. في مواضع كثيرة يكثر عددها، فلا يلتفت إلى من خالف ذلك»[6].

---

(1) سورة المائدة، الآية: 45.

(2) رواه البخاري. باب الاستئذان من أجل البصر. ح5887.

(3) سورة الأنبياء، الآية: 31.

(4) سورة الحشر، الآية: 7.

(5) سورة الأنعام، الآية: 146.

(6) شرح صحيح البخاري. ابن بطال. 19/9. م. س. وانظر الدكتور أحمد الريسوني، البحث في مقاصد الشريعة. نشأته وتطوره ومستقبله (بتصرف). بحث مقدم لندوة مقاصد الشريعة التي نظمتها مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي بلندن. ص1 ـ 2. 2005م. س.

المبحث الثالث:
اعتماد ملكة النظر

النظر هو: «الفكر الذي يَطْلُبُ به من قام به علماً أو ظناً»[1]، وهو بهذا المعنى قد يكون رأياً، أو تأملاً، أو تدبراً، أو تحرياً، أو قياساً، أو استنباطاً، أو اجتهاداً، وقد أشار الإمام الشاطبي إلى عدد من القضايا التي تؤكد أهمية النظر في الفهم المقاصدي، منها قوله: «وواسطة دائرة بين الطرفين هي محل نظر واجتهاد والله أعلم»[2]، قوله أيضاً: «صار جمع المصحف واجباً ورأياً رشيداً في واقعة لم يتقدم بها عهد، فلم يكن فيها مخالفة، وإلا لزم أن يكون النظر في كل واقعة تحدث في الزمان المتقدم بدعة، وهو باطل باتفاق، لكن شكل هذا النظر في باب الاجتهاد الملائم لقواعد الشريعة، وإن لم يشهد له أصل معين، وهو الذي يسمى بالمصالح المرسلة»[3]، وقال: «حيث قيل بالتخيير بين الأخذ بالعزيمة والأخذ بالرخصة، فللترجيح بينهما مجال رحب وهو محل نظر»[4].

ومن الفقهاء الأندلسيين الذين وظفوا هذا المعنى، حافظ المغرب

---

(1) البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين الزركشي، ص 62. م. س.
(2) الموافقات. الشاطبي. 2/124م. س.
(3) نفسه. 2/259.
(4) نفسه. 1/241.

والأندلس ابن عبدالبر النمري (ت463هـ) ، حيث يقول في ضم الدنانير إلى الدراهم في الزكاة: «والدينار عند مالك هاهنا وفي الجزية بعشرة دراهم، وفي الديات والنكاح اثني عشر درهماً، ومن أهل العلم جماعة بالمدينة وغيرها، لا يرون ضم الدنانير إلى الدراهم، ولا الدراهم إلى الدنانير، ويعتبرون النصاب في كل واحد منهما، وهو قول صحيح في النظر، لأنهما جنسان لا يجزي فيهما إلا الربا، ويجوز فيهما التفاضل»(. . .)[1]. فملكة النظر كانت مرجحاً للفصل في المسألة، يؤكدها في مسألة أخرى بقوله: «هذا يوضح لك أن الاجتهاد لا يكون إلا على أصول، يضاف إليه ـ يعني: الاجتهاد ـ التحريمُ والتحليل، فلا يجوز للجاهل أن يحيل على الله قولاً في دينه لا نظير له»[2]، ويشترط أيضاً في القياس الاجتهاد «فلا يجوز لغير المجتهد العالم بالأصول أن يقيس»[3]، حيث ينفي عن العالم مع علمه بالأصول أن يستعمل القياس دون أن يكون له سعة من الاجتهاد القائم على التدبر والتأمل والنظر.

بل إنه لا يستغني عن هذه الملكة وهو يؤصّل للقضايا، ويرد على المخالفين، ويظهر ذلك حين تحدث عن الماء المستعمل في الوضوء، الذي منعه بعض العلماء بحجة أن الخطايا خرجت معه فوجب التنزه عنه فجاء رحمه الله تعالى بما يبين دقة النظر وسعة الأفق، يقول: «وهذا عندي لا وجه له، لأن الذنوب لا تنجّس الماء، لأنها لا أشخاص لها ولا أجسام تمازج الماء فتفسده، وإنما معنى قوله خرجت الخطايا مع الماء منه بأن الوضوء للصلاة عمل يكفر الله به السيئات عن عباده المؤمنين»[4]، فهذا تأمل في حقيقة ما استدل به غيره في المسألة ليصل به فكره

(1) الكافي في فقه أهل المدينة المالكي. 1/288. ط1. م. س.
(2) جامع بيان العلم وفضله. ابن عبدالبر 2/92. دار الفكر. بيروت. د. ت.
(3) جامع بيان العلم. ابن عبدالبر 2/71. م. س.
(4) الكافي. ابن عبدالبر 1/163. م. س.

المقاصدي إلى جواز الأمر بتدبر وتأمل ينبي عن أن الرجل كان يتمتع برؤية مقاصدية واضحة تساعده على فهم النص الشرعي بكيفية منسجمة مع تشبعه بالأدوات الأصولية والمناهج الاستنباطية اللازمة.

أما عالم الأندلس وفقيهها عبدالملك بن حبيب (ت238هـ) فيرى من الضروري وجود هذه الملكة، وينص عليها صراحة، بل يرد على الإمام مالك رَحِمَهُ اللَّهُ الذي جمع خصال القضاء في اثنتين: العلم والورع لتولي المنصب، ما دام يتعذر جمع جميع الخصال المرتبطة بهذا المنصب في وقته[1]، لكن ابن حبيب له توجيه رائع في المسألة، وحاصله وجود العقل مع ما يعنيه هذا الأمر من حسن نظر وإبداء رأي واجتهاد وإعمال فكر، يقول: «فإن لم يكن معه علم وكان معه عقل وورع يكتفى بالعقل، به يسأل وبه تصلح خصال الخير كلها، وبالورع يقف فإن طلب العلم وجده، وإن طلب العقل إذا لم يكن فيه لم يجده»[2]، فالعقل هو ثمرة الفكر ونتيجته، وبه يتحصل ما هو مجهول ويلاحظ ما هو معقول بسرعة بديهة وحسن تدبر وتأمل.

❑ ❑ ❑ ❑ ❑ ❑

(1) الواضحة، عبدالملك بن حبيب 1/319. م. س.

(2) نفسه.

المبحث الرابع:
مراعاة العرف عند تغير الظروف والأحوال

إن مراعاة نمط التغير وما يحدث للناس من مسائل وأقضية هو سنّة من سنن الخالق في تشريعه لخلقه، يؤكد هذا الأمر الإمام القرافي (ت660هـ) في الذخيرة بقوله: «وهذه سنّة الله في خلقه، فأول بدء الإنسان في زمن آدم كان الحال ضعيفاً ضيّقاً فأبيحت الأخت لأخيها وأشياء كثيرة وسع فيها، فلما اتسع الحال وكثرت الذرية، وعتت النفوس حرّم ذلك في زمن بني إسرائيل، وحرّم السبت...وفرض عليهم خمسون صلاة...إلى غير ذلك من التشديدات، ثم جاء آخر الزمان فهرمت الدنيا وضعف الجسد، وقلّ الحبيب ولان النفوس، أحلت تلك المحرمات، وعملت الصلوات خمساً وخففت الواجبات، فقد اختلفت الأحكام والشرائع بحسب اختلاف الأزمان والأحوال، وظهر أنها سنة الله في سائر الأمم، وشرع من قبلنا شرع لنا فيكون ذلك بياناً على الاختلاف عند اختلاف الأحوال في زماننا وظهر أنها من قواعد الشرع وأصول القواعد، ولم يكن بِدعاً عمّا جاء به الشرع»[1].

ثم يأتي العلامة ابن خلدون (ت808هـ) فيقرّر في مقدمته: «أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونِحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة

(1) الذخيرة. شهاب الدين القرافي. 10/46 ـ 47. م. س.

ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال، وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول، سنّة الله التي قد خلت في عباده»[1].

وإذا كان أمر السنن على هذا الحال، كان من المعلوم أن هذه الشريعة الخالدة بثّ الله فيها من عوامل المرونة والسعة، ما جعلها تستوعب القضايا والتغيرات بأنماطها واختلافها، فمن خصوصية شريعتنا المحمدية أنها «تفي بحاجات كل المجتمعات التي حَكمتها، وأنها تعالج كافة المشكلات، لأنها ـ بجوار ما اشتملت عليه من متانة الأصول التي قامت على مخاطبة العقل، والسمو بالفطرة، ومراعاة الواقع، والموازنة بين الحقوق والواجبات، وبين الروح والمادة، وبين الدنيا والآخرة وإقامة القسط بين الناس جميعاً، وجلب المصالح والخيرات ودرء المفاسد والشرور، بقدر الإمكان قد أودعها الله مرونة عجيبة جعلتها تتسع لمواجهة كل طريف، ومعالجة كل جديد، بغير عنت وإرهاق»[2].

ومراعاة تغير ظروف الناس وأحوالهم وما قام عليها من أعراف وعادات من السمات التي ميزت بلاد الأندلس أصلاً عن باقي بلاد الإسلام، فعلماء الأندلس وجدوا مجتمعاً مختلفاً في الأعراف والعادات والأفكار عن مجتمع الجزيرة العربية فكان ذلك باعثاً على تأسيس مدرسة علمية فريدة في الاجتهاد والتأصيل، بل إنهم أسّسوا منطقاً فريداً لمفهوم مراعاة هذا التغير نظرياً وتطبيقياً، لعلمهم بأهمية تقدير الواقع للضرورة والحاجة والمصلحة ونفي العسر، يدل على ذلك اعتبارهم للعرف سندا في استنباط الأحكام جرياً على الأصول، من ذلك ما جاء في منتقى الباجي من توجيه ابن حبيب عند الكلام عن الوصية: «وفي الواضحة عن أصبغ لو

---

(1) مقدمة ابن خلدون. ص 28. م. س.

(2) مدخل لدراسات الشريعة الإسلامية. د. يوسف القرضاوي. ص151. مكتبة وهبة. القاهرة ط1/ 1997.

قال: أعطوه طعاماً ما ولم يقل قمحاً ولا شعيراً، فليعط من القمح، لأنه الغالب في الناس، ووجه ذلك الاعتبار العرف، وذلك يتقرر بالشرع وعرف المخاطب»[1]. أما ابن بطال فيؤكد هذا التقرير في مسألة أجرة الحجام، فيقول: «وأما أجرة الحجام فأكثر العلماء يجيزونها، هذا إذا كان يتعاطاه مما يرضى به، فإن أعطي ما لا يرضى به فلا يلزم، وردّ إلى عرف الناس. ومما يدلّ على أن العرف سنة جارية قوله ﷺ لهند: «**خُذِي مَا يَكْفِيكِ وَوَلَدَكِ بِالْمَعْرُوفِ**»[2]. فأطلق لها أن تأخذ من متاع زوجها ما تعلم أن نفسه تطيب لها بمثله، وكذلك أطلق الله لولي اليتيم أن يأكل من ماله بالمعروف»[3].

كما يبيّن أن العرف أصل معمول به عند العلماء، يقول: «العرف عند الفقهاء أمر معمول به، وهو كالشرط لازم في البيوع وغيرها، ولو أن رجلاً وكّل رجلاً على بيع سلعة فباعها بغير النقد الذي هو عرف الناس لم يجز ذلك، ولزمه النقد الجاري، وكذلك لو باع طعاماً موزوناً أو مَكيلاً بغير الوزن أو الكيل المعهود، لم يجز، ولزمه الكيل المعهود المتعارف من ذلك»[4].

وأكتفي بهذين الاستدلالين هنا، لأن المقصود هو إبراز عناية علماء الأندلس بأصل مراعاة العرف الذي يقوم على أساس فكر نظري يستقرئ الواقع ويبحث في تغيرات الأنظمة لدى الناس.

أما الجانب العملي في مراعاة العرف عند تغير الظروف والسياقات التي تحتاج إلى الحكم الشرعي، فأهمّها حين يقع الاختلاف بين الناس،

---

(1) المنتقى. الباجي. 75/8. م. س.

(2) رواه البخاري في صحيحه كتاب البيوع. حديث 2209 ـ 2211. ومسلم في كتاب الأقضية حديث رقم 7. (1714).

(3) شرح صحيح البخاري. ابن بطال. 334/6. م. س.

(4) نفسه. 117/1. وانظر أبو الحسن بن بطال ومنهجه في: فقه الحديث. ص164 ـ 165. رسالة مرقونة بدار الحديث الحسنية 2003.

فإن الرجوع فيما ليس فيه نص من كتاب أو سنة أو إجماع إلى ما تعارفوا بينهم، يقول ابن حارث (ت361هـ): «كل ما تَشَاحَّ فيه الأجير والمستأجر، حملوا فيه على سنة الناس وما تعارفوا في ذلك»[1]، وهو الأمر المبيّن أن كل ما وقع فيه الخلاف، فالمرجع فيه إلى العرف، لما يتضمنه من معرفة أحوال الناس، ولذلك حين اختلف الناس حول كنس مراحيض الدور المكراة على من تجب، نصّ ابن القاسم (ت191هـ) أنها على أرباب الدور، ثم روى عنه أبو زيد بن أبي الغمر، أنها على الساكن، إلا أن تكون الدار من دور الفنادق التي يخرج قوم ويدخل قوم، فيكون الكنس على رب الدار[2]، بعد ذلك يأتي عبدالملك بن حبيب، فيحملها على سنّة الناس ببلده، ثم يوضّح هذه السنّة التي تعارف عليها أهل بلده بأن تكون على رب الدار[3].

وبنفس المنهج الذي سلكه قبلاً، نجده ـ ابن حبيب ـ يتعامل مع قضية ضمان ما تتلفه الماشية نهاراً، على اعتبار أن ما تصيبه ليلاً «ضمنه أهلها، لأن على أهل المواشي حرز مواشيهم بالليل»[4]، وأما ما تصيبه بالنهار فيرده ابن حبيب إلى أهل الحوائط «لأن على أهل الحوائط في النهار إحراز حوائطهم وكرومهم»[5]. ومع أن في المسألة قضية من رسول الله ﷺ كما في حديث البراء بن عازب: «أَنَّ نَاقَةً لَهُ دَخَلَتْ حَائِطاً فَأَفْسَدَتْ، فَقَضَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنَّ عَلَى أَهْلِ الْحَوَائِطِ حِفْظَهَا بِالنَّهَارِ، وَأَنَّ مَا أَفْسَدَتِ الْمَوَاشِي بِاللَّيْلِ ضَامِنٌ عَلَى أَهْلِهَا»[6]، فإنه لا مانع أن

(1) أصول الفتيا. ابن حارث. ص147. م. س.
(2) انظر: أصول الفتيا. ابن حارث. ص149. م. س.
(3) نفسه.
(4) نفسه. ص388. م. س.
(5) نفسه.
(6) الموطأ. كتاب الأقضية. ح. 1435. سنن الدارقطني. كتاب الحج. باب المواقيت. ح2909.

يكون مردّ الأمر إلى اعتبار مراعاة الأعراف وقرائن الأحوال، ذلك «أن من عرف الناس أن أصحاب الحوائط والبساتين يحفظونها بالنهار، وأصحاب المواشي يسرحونها بالنهار ويردونها بالليل إلى المراح، فمن خالف هذه العادة كان خارجاً عن رسوم الحفظ إلى حد التضييع»[1].

وحفاظاً على مصالح الناس التي تنبني على ما تتغير به أعرافهم، نجد ابن حارث في باب الأقضية ينص على أنّ «كل من حاز شيئاً بحضرة رجل، ثم ادعى بعد ذلك المحوز عليه بحضرته، فلا ينظر له في دعوى ولا تقبل فيه بينة. وصفة الحيازة القاطعة للدعوى الهدم والبنيان والغرس والأحكام التي تنقل الأملاك، وأما السكنى فليست من تلك الحيازة، قد يسكن الرجل بالكراء والْعُمْرَى وما أشبه ذلك»[2].

ففي هذه المسألة يعلّل ابن حارث اعتبار كل من الهدم والبنيان والغرس والأحكام قاطعاً للدعوى، بأن القرائن تشهد أنه لا يقوم بها إلا المالك، وأما مجرد السكن فلا يعد حيازة قاطعة للدعوى، لأنه قد يسكن المرء بأحد الأوجه المذكورة. فمرجع الأمر إذاً إلى تغير الأعراف والعوائد التي يحكم الناس من خلالها أن من يقوم بهذا التصرف في الملك دون أن يدعى عليه فيه أو يعترض، يعدّ مالكاً.

ومن هذه الأمثلة يتضح لنا كيف أن العرف يعدّ سبيلاً مقاصدياً للخروج من الخلاف بالاحتكام إلى ما يحقق المصلحة للناس، وينظم علاقاتهم.

❑ ❑ ❑ ❑ ❑ ❑

(1) شرح السنة. البغوي. 8/236. ط2. المكتب الإسلامي. 1983م.
(2) أصول الفتيا. ابن حارث. ص329. م. س.

الفصل الخامس:
التنزيل الفقهي للاجتهاد المقاصدي عند مالكية الأندلس

خصّصت هذا الفصل لبيان مجموعة من الاستنباطات والتوجيهات المقاصدية لبعض القضايا والمباحث الشرعية عند مالكية الأندلس، والقصد من ذلك الوقوف على مدى صدورهم عن هذا الأصل الأصيل وبناء أحكامهم وتصوراتهم عليه، ولي في ذلك غرض آخر يتجلى في إبراز أهمية التسلح بهذا العلم لإنتاج فقه رصين قريب من الصواب بعيد عن مطبات الغلط، ولذلك جاءت مباحث هذا الفصل كالتالي:

المبحث الأول: تجليات الاجتهاد المقاصدي في فقه العبادات.

المبحث الثاني: تجليات الاجتهاد المقاصدي في فقه المعاملات وأمثلته.

فأقول وبالله التوفيق.

المبحث الأول:
تجليات الاجتهاد المقاصدي في فقه العبادات

إن المقصود من دراسة الفقه، هو أن يكون سبيلاً إلى إبراز معالم السلوك اليومي الصحيح للمكلف، وفق مراد الشريعة، حتى لا يتورط المسلم في شيء مما حرمه الله عليه، وحتى يؤدي عبادته التي هي مظهر الاستسلام والخضوع لله على الصفة التي جعلها الشرع مجزئة ورافعة للتكليف، ومن خلال هذه المقاصد والأهداف، يتبين أن للفقه مقاصد علمية، وأنه من التحريف لمسيرته، ومن الخروج عن منهجه أن يصير ضرباً من الرياضة العقلية الاحتمالية، أو يصير تفريعاً لآراء تجريدية، لا صلة لها بالواقع وإذا كان المطلوب في الفقه أن يكون واقعياً ليكون عملياً فإن فقه علماء المالكية بالأندلس يعتبر الموصل الأبرز لهذا الاتجاه وذلك بكثرة ما أثر عنهم من الروايات في هذا الشأن.

❋ ❋ ❋

المطلب الأول:
واقعية فقه مالكية الأندلس

لقد استمد علماء المالكية بالأندلس هذه الواقعية من مذهب مالك الذي أدخله إلى الأندلس زياد بن عبدالرحمٰن، فلقد كان مالك لا يجيب

في مسألة حتى يسأل، فإن قيل نزلت، أجاب عنها، وإلا مسك، يقول: إن المسألة إذا وقعت أعين، عليها المتكلم، وإلا خذل المتكلف[1].

فقد درس هؤلاء قضية افتراض المسائل والإجابة عنها، وكان مستند المانعين من ذلك، الحديث الذي جاء فيه، أن النبي ﷺ نهى عن الأغلوطات[2]. وقول الأوزاعي الأغلوطات شدائد المسائل، وأورد ابن عبدالبر، أن ابن عمر قال: «لا تسألوا عما لم يكن، فإني سمعت عمر يلعن من يسأل عما لم يكن»[3]، وبما أن مالكاً كان متأثراً بفقه ابن عمر، وعمر بن الخطاب فإنه من الطبيعي أن يذهب مذهبهما في منع الافتراض الذي ليس تحته عمل، ولا ينتج فقهاً مثمراً.

لقد تحول هذا الاتجاه الذي رسّخه الإمام مالك إلى منهج في البحث، واستهلاك الزمن، وهو منهج جنب من الدخول في المماحكات والمناقشات التي أضاعت على دول أخرى أوقاتاً كان حرياً بها أن تستغلها في ما ينفع، لكنها لمّا لم تفعل، ضاعت تلك الدول واندثرت حضارتها وصارت تعرف بفساد منهجها.

لقد حافظ مالكية الأندلس على صفاء المنهج الذي ثبته الإمام مالك وأخذوه في جملة ما أخذوه من مذهب مالك، وتجنبوا الانزلاق إلى الافتراض، من هؤلاء نجد زياد بن عبدالرحمن مدخل المذهب إلى الأندلس ـ كما سلف الذكر ـ فقد وجّه إليه أحد ملوك الأندلس سؤالاً عن كفتي ميزان الأعمال يوم القيامة، أهما من ذهب أم من فضة، فأجابه زياد، حدثنا مالك عن ابن شهاب قال: قال رسول الله ﷺ: «**من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه**» وسترد فتعلم[4].

---

(1) جامع بيان العلم وفضله. ابن عبدالبر. 2/132.
(2) مسند الإمام ابن حنبل مسند رجل من غفار. 5/435.
(3) جامع بيان العلم وفضله. ابن عبدالبر. 2/139. (م. س).
(4) ترتيب المدارك. القاضي عياض. 3/120. (م. س).

فهذا المثال يصوّر حقيقة ثابتة، يتضح بها مسار منهج علماء الأندلس من المالكية، وإن المتبع المنصف لفقه هؤلاء العلماء يلحظ بيقين خلو فروع الفقه من الافتراضات التي لا تفيد ولا تحقق مقصداً ولا غايةً.

❋ ❋ ❋

المطلب الثاني:
مرونة فقه مالكية الأندلس واستطاعته الإجابة على النوازل والمستجدات

إذا كان المراد من الفقه أن يواكب الحياة فيضبطها ويجيب عن مستجداتها ونوازلها من منطلق التصور الإسلامي فإن فقه مالكية الأندلس يمثل بدوره بناءً متكاملاً قادراً على الإحاطة بكل القضايا، وذلك بوفرة ما فيه من الأصول الاستنباطية المستمدة من مذهب الإمام مالك والتي من شأنها أن تحقق اجتهاداً شاملاً يواجه المعضلات، ويدرأ المفاسد ويحقق المصالح بحسب ما تفرزه المستجدات.

إن الأصول التي قام عليها مذهب مالكية الأندلس هي نفسها أصول مذهب مالك، وهي كفيلة بتحقيق مطالب لا بد منها لمجتمع ينظم حياته وفق هدي الإسلام. ويسعى لما تسعى إليه كل المجتمعات من جلب النفع ودفع الضرر، «فهذه الأصول تضمن الأخذ بالكتاب والسنة ومن خلال فهمهما فهماً عميقاً، يتجاوز الظاهرية التي تهدر علل الأحكام كما أن تلك الأصول تحقق جلب رعاية المصالح التي عليها مبنى التشريع الإسلامي كله»[1].

والاستدلال على هذا يتضح بالمثال، قال عبدالملك بن حبيب: «لا

(1) مالك. أبو زهرة. ص384. (م. س).

بأس بالوضوء من سؤر المرأة، ومما أدخلت فيه يدها، وإن كانت جنباً، أو حائضاً، إذا كانت يدها نقية»[1]، فاستدلاله بدفع البأس عن التوضؤ بسؤر المرأة تأكيد لهذه المرونة التي تنبني على طهارة اليدين، حفاظاً على الأصول الشرعية، والتزاما بمنهج الاحتياط الذي يعد آلية من آليات الاجتهاد المقاصدي، وقال رحمه الله تعالى أيضاً: «ولا يشرب من سؤر النصراني، ولا يتوضأ به، ولا بماء أدخل فيه يده، ولا من ماء في آنيته حتى تغسل، إلا أن يضطر إلى ذلك مضطر، ومن توضأ بشيء من ذلك مضطراً أو غير مضطر فلا إعادة عليه لصلاته»[2]، وهذا المنهج الاستدلالي الذي سلكه ابن حبيب يوضح المعاني المصلحية التي قام عليها فقه مالكية الأندلس، والتي ظهرت في عدد من فروع الفقه.

وجاء عند أبي الوليد الباجي رحمة الله تعالى عليه في حديثه عن حكم النجاسات في الصلاة، وهل هي شرط صحة أم لا؟ فقال: «إذا ثبت ذلك فوجه قولنا إنها ليست بشرط في صحة الصلاة، وهو الذي يناظر عليه أصحابنا أن كل ما صحت الصلاة مع يسيره، فإنها تصح مع كثيره كدم الاستحاضة»[3]. إذ تظهر المقاصد في تنزيلها على الفقه في تأسيس القواعد، حيث قال: «كل ما صحت الصلاة مع يسيره فإنها تصح مع كثيره»، وهذا ضابط فقهي استند فيه على رفع الحرج، وعلى رفع حكم النجاسات إذا تعذر رفعها عند الحاجة في إطار حفظ الدين، وأوضح هذا الضابط بقوله: «فإن قيل لا يجوز اعتبار الكثير باليسير لأن دم البراغيث لا يمكن الاحتراز منه، فلم تصح الصلاة به كالحدث، فالجواب أن ما قلتموه من أن يسير الدم لا يمكن الاحتراز منه، فلذلك لم تصح الصلاة به كالمحدث غير صحيح على أصلكم، لأنه ينتقض بمن له جرح ينفجر دماً

(1) الواضحة. ابن حبيب. ص25. (م. س).
(2) الواضحة. ابن حبيب. ص26. (م. س).
(3) المنتقى. الباجي. 284/1. (م. س).

في الصلاة، فإن عليه عندكم إعادة الصلاة به، وإن كان لا يمكن الاحتراز منه، والفرق بين هذه الطهارة وطهارة الحدث على أصولنا أن هذه لا تجب بالشك، وطهارة الحدث تجب بالشك، فلذلك قلنا: إن طهارة الحدث شرط في صحة الصلاة دون هذه»[1].

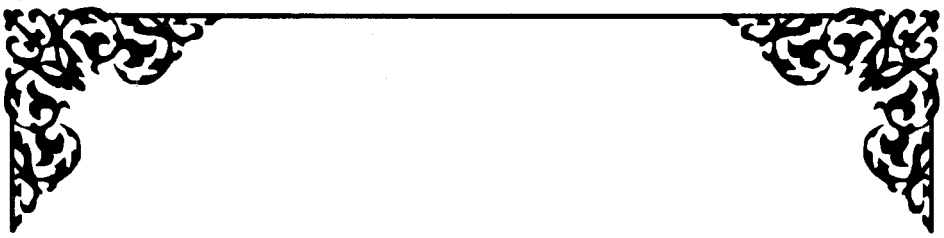
وبصدد ما جاء في حديث الاستطابة «أن رسول الله ﷺ سئل عن الاستطابة فقال: «**أَوَ لَا يَجِدُ أَحَدُكُمْ ثَلَاثَةَ أَحْجَارٍ؟**» قال الباجي: الاستطابة هي الاستجمار بالأحجار مأخوذ من الطيب، فلما سئل عن ذلك قال: «**أَوَ لَا يَجِدُ أَحَدُكُمْ ثَلَاثَةَ أَحْجَارٍ؟**» قال أبو الوليد: يريد بذلك تسهيل الأمر وتيسيره، لأن الْمُحْدِثَ لا يكاد يعلم مثل هذا»[2].

وحين قال القاضي أبو الوليد رضي الله عنه: «وهذا أظهر عندي وأجرى على أصول المالكية»[3]. فإن ما يفهم من عبارته أن أصول الفكر الفقهي الأندلسي تقوم على أساس أصول المالكية التي تعتمد المرونة والواقعية ـ كما سبق ـ.

وفي هذه الأمثلة من الكفاية ما فيها، فضلاً عما يعضدها من الأمثلة المبثوثة في ثنايا الدراسة برمّتها، وخلاصة الكلام في هذا: أن التعدد في الأصول التي استند إليها مذهب مالكية الأندلس ـ يعني المذهب المالكي ـ في استمداد الأحكام قد اكتسب قدرته الفائقة على التعامل مع الوقائع وهيّأه لأن يجد الحلول للمشاكل اليومية أكثر من غيره.

❑ ❑ ❑ ❑ ❑ ❑

(1) المنتقى. الباجي. 1/284. (م. س). كتاب الطهارة.
(2) المنتقى. الباجي. باب جامع الوضوء. 1/338. (م. س).
(3) المنتقى. الباجي. 1/203. (م. س). وقوت الصلاة.



المبحث الثاني:
تجليات الاجتهاد المقاصدي في فقه المعاملات

لما كانت شريعة الإسلام هي خاتمة الرسالات ـ وهي الدين الذي أكمله الله وارتضاه للعالمين ـ فقد كان من ضرورة ذلك اتصافها بخصائص من الشمول والبقاء والمعاصرة في ظل الثوابت المحكمة فيها، مما يجعلها صالحة للتطبيق واستيعاب ما يجد في ميادين الحياة في كل زمان ومكان بحيث يكون للشريعة في كل شأن أو شيء حكم يدركه المجتهدون إما نصاً أو استنباطاً.

فالمجتهدون يستنبطون الأحكام من المصادر المعصومة وهي الكتاب والسنة والإجماع المعتبر كما يستندون في ذلك إلى أصول الاستدلال والاستنباط في الشريعة الإسلامية والتي تدور على ثلاثة علوم هي: علم أصول الفقه، وعلم القواعد الفقهية، وعلم مقاصد الشريعة.

وإن فقه المعاملات المالية باعتباره نوعاً متخصصاً من أنواع الفقه الإسلامي لا يخرج في استمداد أحكامه واستنباطها من الأصول المذكورة، والتي جعلها مالكية الأندلس المتقدمين بدورهم الدعامة الأساس لبيان الحكم الشرعي لنازلة من نوازل المعاملات المالية أو فروعها المتجددة.

❋ ❋ ❋

المطلب الأول:
أصل المعاملات الحل والإباحة

إن من أهم المهمات لطالب العلم أن يتقن أصول الأشياء، فإن معرفتها من أيسر الطرق لضبط الفقه، ونيل مراتبه العالية، ونعني بأصول الأشياء: الحكم الشرعي في هذا الباب جملة، فمثلاً: باب العبادات الأصل فيه الحظر والتوقيف، وباب المعاملات الأصل فيه الحل والإباحة، وباب الميتات الأصل فيه التحريم، وباب الملبوسات والمركوبات والمأكولات والمشروبات الأصل فيه الحل والإباحة، وباب الأبضاع الأصل فيه التحريم، وباب الآنية الأصل فيه الحل والإباحة، وجميع الأشياء المشاهدة الأصل فيها الطهارة، وهكذا.

لذلك فالعقود التي تجري بين طرفين الأصل فيها أنها حلال كلها، مباحة بجملتها، فالباب فيها مفتوح واسع، «فكل معاملة لاحقة أو سابقة فالأصل فيها الجواز، فيجوز الدخول فيها، ولا تثريب على أحد، إلا إذا دل الدليل الصحيح الصريح على المنع منها فتكون خارجة عن الأصل بالدليل فتعطى حكماً آخر غير حكم الأصل، وهو مقتضى الدليل من حرمة أو كراهة، أما إذا لم يأت دليل المنع فإنها جارية جميعها على الأصل المتقرر الذي هو الحل والإباحة، هذا هو الحق المؤيد بالأدلة من الكتاب والسنة والاعتبار الصحيح، فأي معاملة يعرفها أهل التجارة بشتى أنواعها أو تدور بين الأفراد أو الجماعات فهي جارية على أصل الجواز إلا إذا دل الدليل على المنع منها فنقف حينئذٍ مع الدليل، ولا يأتينا مدعي المنع ويطالبنا نحن بدليل الجواز، فنحن لا دليل علينا لأن الأصل معنا، وإنما الدليل عليه لأنه ينقلنا عن الأصل المتقرر، والدليل يطلب من الناقل عن الأصل لا من الثابت عليهً. لذلك نهى النبي ﷺ عن الغرر ونحوه من البيوع الفاسدة، والأسباب تحصيناً للأموال أن تضيع، وقطعا للخصومة

والنزاع أن يقع بين الناس»[1]، ما يفضي إلى الخصومات.

وقد أكد غير واحد من مالكية الأندلس هذا الأصل، كابن زرب القرطبي مثلاً وهو ينص على منع الغرر، فيقول: «وبيع الغرر في القرآن قوله تبارك وتعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ﴾[2]، فالميسر فيه الغرر، والقمار والمخاطرة، وكل غرر في الدنيا»[3].

ويؤكدها أيضاً عالمنا في مسألة التوليج[4] وصورتها: «إذا شهد الشهود العدول على أن الوالد باع داره لأحد أبنائه على سبيل التوليج، فقد حكم شيوخ قرطبة أن ترجع الدار ميراثاً بعد حيازتها. وإذا شهدت البينة أن البيع بينهما، إنما هو على وجه التوليج، شهادة مجملة، فعند محمد بن حارث لا تجوز، لأنها غير تامة، حتى يفسر معنى التوليج، وقال القاضي محمد بن زرب: الشهادة بذلك تامة، لأن الشاهد عدل يحمل في شهادته على العلم»[5]. فأجاز المعاملة التي هي وثيقة لأن الأصل فيها أنها مبنية على شهادة العلم، ولعل فكر ابن حارث اتجه في أصوله كلها إلى هذه الغاية، مراعاة لفكر يقوم على أساس رعاية المصالح، حيث جاء ـ على سبيل المثال ـ في مسألة تدليس البائع: «قال ابن حارث: كل شيء دلس فيه بائعه بعيب فهلك من ذلك العيب أو نقص منه فمصيبته من البائع ونقصه عليه، وإن كان هلاكه أو نقصه من سبب غير ذلك العيب المدلس فمصيبته من المشتري ونقصه عليه»[6]. فالأصل دائماً في المعاملة أنها على

---

(1) شرح تهذيب السنن. ابن القيم. تحقيق: أحمد شاكر ومحمد أحمد الفقي. 5/47. دار المعرفة. بيروت. 1400هـ/1980م.

(2) سورة البقرة، الآية: 219.

(3) كتاب الخصال. ابن زرب. ص125. م. س.

(4) التوليج: من ولج ماله توليجا إذا جعله في حياته لبعض ولده. ينظر: اللسان. مادة ولج.

(5) المقنع في علم الشروط. ابن مغيث الطليطلي. ص315. (د. ط. ت).

(6) القوانين الفقهية. ابن جزي. ص292 ـ 293. (م. س).

أصل الإباحة والحل، ينفى فيها الغرر والتدليس ويلحق بمقيمه.

❋ ❋ ❋

المطلب الثاني:
رعاية المعاملات للمصالح

لم يمنع الشرع من البيوع والمعاملات إلا ما اشتمل منها على ظلم وغبن وغش، وهو أساس تحريم الربا والاحتكار ونحوهما، أو ما خشي منه أن يؤدي إلى نزاع وعداوة بين الناس وهو أساس تحريم الميسر والغرر فالمنع في هذا المحيط ليس تعبدياً بل معللاً ومفهوماً، وإذا فهمت العلة فإن الحكم يدور معها وجوداً وعدماً.

وهذا ما قرره الشاطبي في التفريق بين العبادات والعادات (المعاملات) فذكر: أن الأصل في الأولى التعبد وامتثال المكلف دون بحث عن العلة أو المصلحة، أما الثانية فالأصل هو الالتفات إلى العلل والمصالح والمقاصد وأفاض في الاستدلال لذلك ومن ثم رأينا من الفقهاء - من عصر التابعين - من يجيز التسعير مع ما ورد فيه من الحديث، التفاتاً إلى العلة والمقصد[1]. جاء في الموسوعة الفقهية «اتفق فقهاء المذاهب الأربعة على أن الأصل في التسعير الحرمة، أما جواز التسعير فمقيد عندهم بشروط»[2].

فـ«الشارع الحكيم قد بنى أحكام العقود والمعاملات المالية والعادات على الإباحة والإذن لا التحريم والمنع وهذا أصل عظيم يتجلى في مقصد

---

(1) بيع المرابحة للآمر بالشراء. د. يوسف القرضاوي. ص20 - 21. ط1. مؤسسة الرسالة. 1421هـ/ 2001م.

(2) الموسوعة الفقهية. 11/103. طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. الكويت. 1418هـ.

التيسير ورفع الحرج لقد كان رسول الله ﷺ إذا ما خُيِّر بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثماً»[1].

وهذه جملة من الأمثلة زيادة على ما انتشر في ثنايا الدراسة في مجالات المعاملات، تؤكد توازن فقه مالكية الأندلس، وتميزه برعايته للاجتهاد المقاصدي:

فعن التسعير في البيع، قال عبدالملك بن حبيب: «ينبغي للإمام أن يجمع وجوه أهل سوق ذلك الشيء، ويحضر غيرهم استظهاراً على صدقهم، فيسألهم كيف يشترون وكيف يبيعون، فينازلهم إلى ما فيه لهم وللعامة سداد حتى يرضوا به. قال: ولا يجبرون على التسعير، ولكن عن رضاً. وعلى هذا أجازه من أجازه، ووجه ذلك أن بهذا يتوصل إلى معرفة مصالح الباعة والمشترين، ويجعل للباعة في ذلك من الربح ما يقوم بهم ولا يكون فيه إجحاف بالناس، وإذا استقر عليهم من غير رضاً بما لا ربح لهم فيه أدى ذلك إلى فساد الأسعار وإخفاء الأقوات وإتلاف أموال الناس»[2]. وما استدل به ابن حبيب على إطعام الضيف في مساجد البادية معللاً ذلك بقول مالك: «وأرخص مالك أن يطعم الضيف في مساجد البادية، وقال: ذلك شأنهم»[3]، وهو بيان منه في رعاية هذه المصلحة وفهمه لحقيقة تنزيل الحكم، بخلاف تواجد الضيف في المدينة حيث توجد المآوى والفنادق.

---

(1) رواه أبو داود بسند صحيح رقم 4785. مراجعة وضبط وتعليق: محمد محيي الدين عبدالحميد. مكتبة الرياض الحديثة. 1421هـ. وانظر بيع المرابحة للآمر بالشراء. د. يوسف القرضاوي. ص20 ـ 21. م. س.

(2) المنتقى. الباجي. 6/ 351 ـ 352. (م. س).

(3) الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة. عبدالله بن نجم ابن شاس. 2/ 247. ت. محمد أبو الأجفان وعبدالحفيظ محفوظ. ط1. دار الغرب الإسلامي 1415هـ/1995م.

أما ابن حارث رحمة الله تعالى عليه فيقول في ما لا تجوز الإجارة فيه: «كل ما لا يجوز للإنسان أن يفعله، فلا يجوز له أن يؤاجر[1] نفسه على فعله، فإن فعل فلا أجرة له في ذلك»[2]. وهو أصلٌ لما أسّس له الشاطبي في موافقاته، في المسألة الثانية في القسم الثاني: فيما يرجع إلى مقاصد المكلف في التكليف، حيث قال: «كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له، فقد ناقض الشريعة، وكل من ناقضها، فعمله في المناقضة باطل، فمن ابتغى في التكاليف ما لم تشرع له، فعمله باطل»[3]. وحيث إن العمل باطل فلا يأخذ مقابله أجرة، لا في الدنيا ولا في الآخرة، وهو نفس ما حدده ابن الحارث، حيث نفى عن المكلف تأجير نفسه فيما لا يجوز له فعله، لمخالفته لقصد الشارع في النهي عن ذلك الفعل، وتحريمه، وعدم الإثابة عليه، سواء في الفعل أم الإقدام (الحائم حول الحمى)، أو النية/العزم على الفعل.

يمكننا أن نستخلص إذن أن من جليل صنع مالكية الأندلس بما يحقق المقصد في المعاملات وينفي ما يضاده، أنهم قننوا أحكاماً ترفع الاختلاف في مرحلة ما بعد إجراء العقود، فإذا وجدوا معاملة تدعو إلى الارتقاء بها حاجة الناس ـ بحيث يلحق الخلل في بعض أجزائه ـ فإنهم يضعون الضوابط الكفيلة بمنع المفاسد المترتبة على ذلك الخلل قبل وقوعه. فإن احتمل العقد وقوع الخلاف فيه من بعد، فقد جعلوا من الأحكام الخاصة ـ بفض النزاع بين المتخاصمين بعد إبرام العقد ـ ما يرفعه وقصدهم بذلك موافقة غايات الشريعة ومقاصدها في تحقيق الجماعة والإتلاف ونفي الفرقة والاختلاف.

---

(1) الإجارة هي العوض والكراء، أي: معاوضة على تمليك منفعة بعوض.
(2) أصول الفتيا. ابن حارث. ص146. (م. س).
(3) الموافقات. الشاطبي. 2/252. (م. س).

الخاتمة

لقد كان من شأن الحوم حول حمى الاجتهاد المقاصدي عند مالكية الأندلس: أن يَرْفِدَ الفكر الفقهي والأصولي بالمزيد من المعطيات الهامة التي تسعف في إبراز مكنونات الأندلس من العلم والفقه والفكر والاجتهاد والقضاء والفتيا عند علمائها النابهين، لنجد فعلاً كيف أن علماء الأمة الإسلامية أجمعوا ـ خلا الظاهرية القدامى والجدد ـ على أن الشريعة إنما هي حكمة ورحمة ومصلحة للعباد في دنياهم وآخرتهم، وأن أحكامها كلّها على هذا المنوال، ما علمنا من ذلك وما لم نعلم.

وقد تبين اهتمام مالكية الأندلس بالمقاصد في الاجتهاد الفقهي باعتبار أن أحكام الشريعة مبنية على مراعاة مصالح المكلفين في الدنيا والآخرة، وذلك من خلال النصوص المأثورة عنهم وهم الفقهاء والمحدثون والمفتون والمجتهدون الذين اعتمدوا المذهب المالكي سلوكاً ومنهجاً.

كما أبانت الدراسة عن اهتمام مالكية الأندلس بالمقاصد ومراعاتها في فكرهم واجتهادهم وفتاويهم الفقهية، ممّا أكدته جملة النصوص من المأثور عنهم وكثرة المسائل والقضايا والنوازل الفقهية، بتمثلاتها بين جنبات البحث وارتباطاتها بمقاصدها وكلياتها، والتأكيد على تلازم الفكر الأصولي والفكر المقاصدي، على اعتبار صدور الأخلاق عن الوحي الكريم بالنظر إلى كون مقاصده هي المصلحة العامة، وأساس التشريع والغاية القصوى لمكارم الأخلاق، وكون مصلحة الإنسان: من جلب النفع

ودفع الضر إحدى القضايا الجوهرية، التي ارتكز عليها مفهوم الأصول والمقاصد، والتي ترنو وتتشوف إلى أن الشريعة جاءت لإخراج الناس عن أهوائهم إلى مراد الشارع، رأفة بهم وتفضلاً عليهم.

فتوافق الفكر في الأدوات الأصولية والمناهج الاستنباطية، يسهم في تحقق مضمون خطاب المقاصد من حيث اكتمال الرؤى والتصورات، بوساطة انسجام جانب الأصول النظرية والتطبيقية في مخيلة الفقيه المقاصدي المعتمد على المنهج الضابط، وتأكيد مالكية الأندلس على أن كل الانحرافات الواقعة في سلوك الناس قديماً وحديثاً مردّها بالأساس إلى سوء فهم النصوص، وإضلالهم المسلك الصحيح الواجب اتباعه لاستنباط الأحكام منها، ومن ثم فإن معرفة مقاصد النصوص شرطٌ معتبر للإحاطة بمعالم الفهم الصحيح. وأوضحت الدراسة أيضاً أن الاجتهاد المقاصدي لا يبتعد عن تصورات الفقيه للحكم الشرعي القائم على ضوابط الشريعة من تحكيم الأصول والمناهج وتدبر الكليات والجزئيات، وترجيح الأولويات والتفكر في أسرار الكون من جهة النظم المؤسسة له، والوقوف على فقه الواقع المعيش ومراعاة تغير الظروف والأحوال.

إن في تبيين أبعاد الاجتهاد المقاصدي عند مالكية الأندلس دعوة لأهل العلم أن لا يبدؤوا من فراغ، وأن يستفيدوا من اجتهادات من سبقهم من مجتهدي الأمة وعلمائها، الذين اعتمدوا مناهج علمية رصينة، استطاعوا من خلالها استيعاب قضايا عصرهم بتنوعاتها واختلافاتها، حتى إذا نهلنا مما نهلوا، واتبعنا السنن الذي اتبعوا تيسر لنا حل المشكلات التي اعترضت مجتمعاتنا، وإيجاد الحلول الملائمة لها.

والحمد لله رب العالمين.

❑ ❑ ❑ ❑ ❑ ❑

ملحق:
تراجم بعض أعلام مالكية الأندلس ممّن اشتهروا بالرأي والنظر مرتبة حسب تواريخ الوفيات

193هـ زياد بن عبدالرحمٰن الملقب بشبطون، أبو عبدالله:

سمع من مالك الموطأ وله عنه سماع معروف بسماع زيد، كان فقيه الأندلس على مذهب مالك وهو أول من أدخل مذهبه إلى الأندلس، وكانوا قبل يتفقهون على مذهب الأوزاعي. تاريخ العلماء والرواة 1/183 ـ نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب 2/45 ـ اصطلاح المذهب 99 ـ 100.

199هـ الغازي بن قيس:

من أهل قرطبة يكنى أبا محمد رحل في صدر أيام الإمام عبدالرحمٰن بن معاوية فسمع من مالك بن أنس الموطأ وسمع من محمد بن عبدالرحمٰن بن أبي ذئب وعبدالملك بن جريج والأوزاعي وغيرهم وقرأ القرآن على نافع بن أبي نعيم قارئ أهل المدينة. وانصرف إلى الأندلس فكان يقرأ عليه وقيل: إنه كان يحفظ الموطأ ظاهراً **روى عنه عبدالملك بن حبيب** وأصبغ بن خليل وعثمان بن أيوب وقيل: أنه عرض عليه القضاء

فأبى قال: أحمد نا أحمد بن خالد قال: سمعت أصبغ بن خليل يقول: سمعت الغازي بن قيس يقول: والله ما كذبت كذبة منذ اغتسلت ولولا أن عمر بن عبدالعزيز قاله ما قلته وما قاله عمر فخراً ولا رياء ولا قاله إلا ليقتدى به. تاريخ العلماء والرواة 1/87.

259هـ يحيى بن إبراهيم بن مزين:

مولى رملة بنت عثمان بن عفان ﷺ، من أهل قرطبة وأصله من طليطلة يكنى أبا زكرياء روى عن عيسى بن ديانار ومحمد بن عيسى الأعشى ويحيى بن يحيى وغازي بن قيس ونظرائهم، ورحل على المشرق في أيام الأمير عبدالرحمٰن بن الحكم فلقي بالمدينة مطرف بن عبدالله صاحب مالك بن أنس وروى عنه الموطأ ورواه أيضاً عن حبيب كاتب مالك. تاريخ العلماء والرواة 2/178.

266هـ محمد بن أحمد بن عبدالعزيز العتبي:

ابن أبي عتبة بن جميل بن أبي عتبة بن أبي سفيان بن صخر بن حرب بن أمية بن عبد شمس من أهل قرطبة يكنى أبا عبدالله وقيل: هو مولى لآل عتبة بن أبي سفيان وهو أصح سمع بالأندلس من يحيى بن يحيى وسعيد بن حسان وغيرهما ورحل فسمع من سحنون بن سعيد وأصبغ بن الفرج ونظرائهما، **وكان حافظاً للمسائل عالماً بالنوازل** وهو الذي جمع مستخرجه وأكثر فيها من الروايات المطروحة والمسائل الغريبة الشاذة وكان يؤتى بالمسألة الغريبة فإذا سمعنا قال أدخلوها في المستخرجة. تاريخ العلماء والرواة للفرضي 2/8 ـ 9.

273هـ أصبغ بن خليل:

من أهل قرطبة ويكنى أبا القاسم، **كان حافظاً للرأي على مذهب مالك وأصحابه** فقيهاً في الشروط بصيراً بالعقود وارث الفتيا عليه بالأندلس

خمسين عاماً سمع من الغازي بن قيس ويحيى بن مضر ومحمد بن عيسى الأعشى ويحيى بن يحيى ورحل فسمع من أصبغ بن الفرج وسحنون بن سعيد، ولم يكن له علم بالحديث ولا معرفة بطرقه بل كان يباعد ويطعن على أصحابه وكان متعصباً لرأي أصحاب مالك ولابن القاسم من بينهم وبلغ به التعصب لأصحابه إلى أن افتعل حديثاً في ترك رفع اليدين في الصلاة بعد الإحرام ووقف الناس على كذبه فيه. تاريخ العلماء والرواة 1/93 ـ 94.

286هـ إبراهيم بن يزيد بن قلزم بن أحمد بن إبراهيم بن مزاحم:

من أهل قرطبة يكنى أبا إسحاق، سمع من عبدالملك بن حبيب ومن يحيى بن يحيى ورحل فسمع من من سحنون بن سعيد وأصبغ بن الفرج وكان علمه المسائل والشروط وكان مشاوراً (خطة بالأندلس يكون مع القاضي). تاريخ العلماء والرواة 1/17.

282هـ عبادة بن علكة بن نوح اليسع الرعيني:

من أهل قرطبة يكنى أبا الحسن، سمع من محمد بن وضاح ومحمد بن يوسف بن مطروح وأبي زيد الجزيري، وكان يذهب مذاهب المسائل والرأي. تاريخ العلماء والرواة 1/382.

286هـ أحمد بن مروان الرصفي:

من أهل قرطبة روى عن يحيى بن يحيى وسعيد بن حسان وعبدالملك بن حبيب وكان كثير **الجمع للحديث والرأي** حافظاً لما روى من ذلك وقيل: إنه هو الذي ألف المستخرجة للعتبي. وتوفي سنت وثمانين ومائتين.. تاريخ العلماء والرواة 1/35.

289هـ أبو زكريا يحيى بن عمر الكناني:

ألف كثيراً له من المصنفات نحو أربعين جزءاً ومن أهمها: كتاب المنتخبة وهو اختصار لكتاب المستخرجة ـ كتاب اختلاف ابن القاسم وأشهب ـ كتاب الرد على الشافعي أو الحجة في الرد على الشافعي رحل من الأندلس فسمع بإفريقية من سحنون بن سعيد وأبي زكريا الحفري وغيرهم وسمع بمصر من يحيى بن عبدالله بن بكير وأبي مصعب الزهري وابن رمح وحرملة بن يحيى وغيرهم من أصحاب ابن وهب وابن القاسم، وانصرف إلى القيروان واستوطنها وكان حافظا للرأي ثقة في روايته ضابطاً لكتبه. تاريخ العلماء والرواة 2/ 181 ـ ترتيب المدارك 4/ 358 ـ دراسات في مصادر الفقه المالكي 193.

297هـ أحمد بن يحيى بن يحيى الليثي:

من أهل قرطبة كان في جملة المشاورين بقرطبة أيام الأمير عبدالله بن محمد رَحِمَهُ اللَّهُ، سمع من ابن وضاح ومن عم أبيه عبدالله وغيرهما. تاريخ العلماء والرواة 1/ 34.

302هـ إبراهيم بن أحمد بن معاذ الشعباني:

من أهل قرطبة، سمع من أيوب بن سليمان ومن عمه ومن طاهر بن عبدالعزيز وكان معتنياً بالرأي ودرس المسائل. تاريخ العلماء والرواة ابن الفرضي 1/ 24.

303هـ أحمد بن عبدالله بن الفرج النميري:

من أهل قرطبة روى عن محمد بن وضاح ومحمد بن عبدالسلام الخشني وعبيدالله بن يحيى وأحمد بن إبراهيم الفرضي. **وكان حافظاً للرأي على مذهب مالك** وكانت وفاته سنة ثلاث وثلاثمائة ذكره خالد. تاريخ العلماء والرواة 1/ 37.

302هـ هارون بن نصر منة أهل قرطبة يكنى أبا الخيار:

صحب بقي بن مخلد نحو من أربعة عشر سنة وأكثر الرواية عنه وكان قد مال إلى كتب الشافعي فعنى بها وحفظها وتفقه فيها وكان من أهل النظر والحجة. تاريخ العلماء والرواة 2/166 ـ 167.

303هـ يحيى بن إسحاق الليثي

يكنى أبو إسماعيل يعرف بالرقيعة دخل العراق وسمع من إسماعيل القاضي وألف الكتب المبسوطة في اختلاف أصحاب مالك وأقواله وكان مشاوراً في الأحكام، الكتب المبسوطة جمع فيه مؤلفه الأندلسي اختلاف أصحاب مالك وأقواله وبلغ من الاهتمام بهذا الكتاب أن الحكم الخليفة الأموي ندب الأخوين أبا عبدالله محمد وأبا محمد عبدالله ابنا أبان بن عيسى وهما من علماء الأندلس وأمرهما باختصار الكتب المبسوطة تأليف يحيى بن إسحاق بن يحيى فاختصراها وقرباها. واهتم كبير علماء الأندلس في عصره ابن رشد بهذا المختصر فاختصره مؤكداً اهتمامه بكتاب المبسوطة بما ضمته فتاويه من النقل عنه. اصطلاح المذهب عمر إبراهيم 219ـ 220 ـ تاريخ علماء الأندلس 2/183ـ184 ترتيب المدارك 5/16 ترتيب المدارك 6/30. وابن رشد وكتابه المقدمات للمختار بن الطاهر التليلي ص335 ـ 337.

308هـ محمد بن عبدالله بن محمد الخولاني المعروف بابن القون:

أصله من باجة، وتحول عنها إلى إشبيلية وسكنها، يكنى أبا عبدالله، كان فقيهاً في الرأي حافظاً له، عاقداً للشروط، قال أبو محمد الباجي: لم يكن محمد بن عبدالله من أهل الحديث، إنما كان بابه الرأي. تاريخ العلماء والرواة 2/32 ـ 33.

312هـ أحمد بن عمرو:

ابن منصور من أهل البيرة يكنى أبا جعفر ويعرف بابن عمرين سمع بالأندلس ورحل إلى المشرق فلقي محمد بن عبدالله بن صنجر الجرجاني ومحمد بن سحنون والربيع بن سليمان الجيزي من الجيزة وعبدالرحمٰن بن عبدالله بن عبدالحكم ومحمد بن عبدالله ونصر بن مرزوق وجماعة سواهم كثير، **وكان عالماً بالحديث حافظاً له بصيراً بعلله** إماماً فيه وكانت الرحلة إليه في وقته وكان صاحب صلاة بلده حدث عنه خالد بن سعد وكان يرفع به جداً. تاريخ العلماء والرواة 38/1.

314هـ ابن لبابة:

محمد بن عمر مولى عثمان بن عبيدالله بن عثمان من أهل قرطبة يكنى أبا عبدالله بن لبابة الفقيه روى عن عبدالله بن خالد وعبدالأعلى بن وهب وأبان بن عيسى بن دينار وأبي زيد عبدالرحمٰن بن إبراهيم وعثمان بن أيوب بن أصبغ بن خليل، ويحيى بن إبراهيم بن مزين ومحمد بن أحمد العتبي وقاسم بن مالك ومالك بن علي القطني الزاهد وابن مطروح ومحمد بن وضاح وغيرهم.

وكان إماماً في الفقه **مقدماً على أهل زمانه في حفظ الرأي والبصر بالفتيا** درس كتاب الرآستين وكان غير ضابط لروايته يحدث بالمعاني ولا يراعي اللفظ وكان حافظاً لأخبار الأندلس ملماً بها. تاريخ العلماء والرواة 36/2.

325هـ أحمد بن عمر بن لبابة:

من أهل قرطبة يكنى أبا عمر سمع من أبيه ومن غيره، **وكان حافظاً للرأي متقدماً فيه** شاوره أحمد بن بقي أبانه على القضاء وتوفي رَحِمَهُ اللَّهُ بشنت برية منصرفه من الغزاة التي افتتحت فيها سرقسطة يوم الخميس

للنصف من صفر سنة 325هـ ودفن بقلعة رباح على قارعة الطريق. تاريخ العلماء والرواة 1/49.

327هـ أحمد بن بشر:

ابن محمد بن إسماعيل بن البشر بن محمد التجيبي يعرف بابن الأغبس من أهل قرطبة يكنى أبا عمر سمع من ابن وضاح والخشني ومطرف بن قيس وعبيدالله بن يحيى وطاهر بن عبدالعزيز، وكان متقدماً في معرفة لسان العرب والبصر بلغتها منفرداً في ذلك وكان مشاوراً في الأحكام ويذهب في فتياه إلى مذهب الشافعي **ويميل إلى النظر والحجة** .. تاريخ العلماء والرواة 1/44.

330هـ محمد بن يحيى بن عمر بن لبابة:

من أهل قرطبة هو المعروف بالبرجون يكنى أبا عبدالله سمع من عمه محمد بن محمد ومن غيره. كان حافظاً للفقه على مذهب مالك وأصحابه، عالماً بعقد الشروط بصيراً بعللها له اختيارات خارج عن المذهب، له في الفقه كتب منها: المنتخبة... وهي على مقاصد الشرح لمسائل المدونة يقول ابن حزم عن هذا الكتاب: «ما رأيت لمالكي قط كتاباً أنبل منه في جمع روايات المذهب وشرح مستغلقها وتفريع وجوهها».

331هـ أبو الفرج عمر بن محمد الليثي:

له الكتاب المعروف بالحاوي في مذهب مالك رحمة الله تعالى عليه وممن نقل عنه الباجي في كتابه المنتقى (على سبيل المثال المنتقى 1/42 ـ 52 ـ 68 ـ 102 ـ 110 ـ 123 ـ140) وفي بعضها التصريح بالحاوي. اصطلاح المذهب محمد إبراهيم ص244.

352هـ إسحاق بن إبراهيم بن مسرة:

من أهل قرطبة وأصله من طليطلة وهو من موالي بعض أهلها يكنى أبا إبراهيم. سمع بطليطلة من وسيم بن سعدون وعثمان بن يونس وهب بن عيسى وبقرطبة من أبي الوليد ومحمد بن عمر بن لبابة وابن أبي تمام وأسلم بن عبدالعزيز وأحمد بن خالد وابن أيمن ومحمد بن قاسم وقاسم بن أصبغ وجماعة سواهم، **وكان حافظاً للفقه على مذهب مالك** وأصحابه متقدماً فيه وكان مشاوراً في الأحكام صدراً في الفتيا وكان يناظر عليه في الفقه وقد حدث وسمع عنه جماعة من الناس وكان وقوراً مهيباً ولم يكن له بالحديث كبير علم. تاريخ العلماء والرواة 1/87 ـ 88.

360هـ عبيد الله بن عمر:

ابن أحمد بن محمد بن جعفر القيسي الشافعي من أهل بغداد يقال له: عبيد ويكنى أبا القاسم، قدم الأندلس في المحرم سنة سبع وأربعين وثلاثمائة.

تفقه ببغداد على مذهب الشافعي وتحقق فيه وناظر فيه عند أبي سعيد أحمد بن محمد الأصطخري وأبي بكر بن محمد بن عبدالله الصيرفي وأبي إسحاق إبراهيم بن أحمد المروزي وأبي عبدالله الحسين بن إسماعيل المحالي القاضي وأخذ من المالكيين عن أبي الفرج عمرو بن محمد البصري والحسن بن المنتاب ومحمد بن محمد بن راهويه، وكان فقيهاً على مذهب الشافعي إماماً فيه بصيراً به **عالماً بالأصول والفتوى وحسن النظر والقياس** وكان مع ذلك إماماً في القرآآت ضابطاً للحروف كثير الرواية للحديث إلا أنه لم يكن ضابطاً لما روي عنه وكان التفقه أغلب عليه من الحديث. تاريخ العلماء والرواة 1/295 ـ 296.

362هـ يحيى بن عبدالله بن محمد:

المعروف بالمغيلي من أهل قرطبة يكنى أبا بكر، سمع من محمد بن

عبدالملك بن أيمن وقاسم بن أصبغ ورحل فسمع من أبي سعيد بن الأعرابي، وكان بصيراً بالنحو والغريب والشعر بليغاً شاعراً مؤلفاً، جيد النظر حسن الاستنباط. تاريخ العلماء والرواة 2/188.

364هـ أحمد بن هلال:

ابن زيد العطار من أهل قرطبة يكنى أبا عمر رحل فسمع من محمد بن زيان الحضرمي ومحمد بن الربيع الجيزي وعلي بن ياسر وجماعة سواهم، وكان حافظاً للشروط **نبيلاً في الرأي** على مذهب أصحاب مالك وكان مفتياً في السوق بقرطبة حدث عنه إسماعيل وغيره من أصحابنا توفي رَحِمَهُ اللَّهُ ليلة الخميس ودفن يوم الخميس في شهر صفر سنة 364 هـ. تاريخ العلماء والرواة 1/59.

378هـ الفقيه أبو عبيدالله القاسم بن خلف الجبيري المالكي الطرطوشي الأندلسي:

سمع بقرطبة من قاسم بن أصبغ البياني وغيره، رحل إلى المشرق فسمع بالعراق من أبي بكر الأبهري ولازمه وتفقه عنده على مذهب المالكية، وله كتاب التوسط بين مالك وابن القاسم في المسائل التي اختلفا فيها في مسائل المدونة، وهذا الكتاب صدّره بمقدمة في الأصول حاول أن يبرز فيها أصول الإمام مالك التي درج عليها في استنباط الأحكام سواء كانت نقلية أو عقلية تبنى على الفكر كالمصلحة، والمقدمة في الأصول مستلة من كتاب التوسط بين مالك وابن القاسم مطبوعة مع المقدمة لابن القصار. ترتيب المدارك 7/5 ـ والتكملة 1/292 ـ ومقدمة ابن القصار ص 213.

379هـ إبراهيم بن أحمد:

ابن فتح مولى قريش من فهر من أهل قرطبة يكنى أبا إسحاق ويعرف

بابن الحداد روى عن محمد بن عبدالملك بن أيمن ومحمد بن مسعور وعبدالله بن يونس القبري وأحمد بن زياد وقاسم بن أصبغ والحسن بن سعد وأحمد بن يحيى بن الشامة ونظرائهم، **وكان حافظاً للمسائل عاقداً للشرط عالماً بالفقه** والعربية فصيحاً ضابطاً حدث وقرئ عليه المدونة وغير ذلك.

وتوفي يوم الأربعاء بقيت من شهر ربيع الآخر سنة تسع وسبعين وثلاثمائة ودفن يوم الخميس بعد صلاة العصر وصلى عليه محمد بن يبقى. تاريخ العلماء والرواة 1/88.

394هـ أصبغ بن علي:

ابن حكيم من أهل قرطبة يكنى أبا القاسم، **كان زاهداً فاضلاً مجتهداً** وله حظ من العلم. سمع من سلمة بن قاسم ومن محمد بن سعيد الخضري وأبي جعفر بن عون الله وغيرهم ورحل حاجاً سنة أربع وثمانين فحج وجاور. فسمع بمكة من أبي الحسن المداني وأبي الفضل المروي ثم قدم الأندلس ولم يزل يجاهد عاماً بعد عام إلى أن خرج في غزاة الصافية سنة أربع وتسعين وثلاثمائة. تاريخ العلماء والرواة 1/49، اصطلاح المذهب محمد إبراهيم ص 224. تاريخ العلماء والرواة بالأندلس 2/53 ـ 54 ـ ترتيب المدارك 6/36.

419هـ أبو عبدالله محمد:

ابن عمر بن الفخار الأندسي يعرف بابن باشكوال. كان حافظاً للحديث عارفاً باختلاف العلماء يحفظ المدونة ونوادر بن أبي زيد ويوردهما من صدره، **وكان مجتهداً مستقلاً في رأيه** مخالفاً لما عليه المذهب في بعض مسائله. له كتاب الانتصار لأهل المدينة والرد على الشافعي وأبي حنيفة.

ترتيب المدارك 7/92 سير أعلام النبلاء 11/36.

435هـ أبي القاسم المهلب بن أبي صفرة:

شيوخه:

- عبدالله بن إبراهيم بن محمد الأصيلي الأندلسي المالكي أبو محمد، متكلم محدث فقيه توفي سنة 392هـ.
- القابسي المتوفى 403هـ.
- أبو ذر الهروي 434هـ.

تلامذته:

ابن المرابط أبو الوليد محمد بن خلف بن سعيد المري الفقيه المحدث من كبار المالكية ت 485هـ.

- أبو عمر بن الحداد ت 467هـ.
- أبو العباس الدلائي ت 478هـ.

آثاره:

شرح على الموطأ (يفيد أنه مالكي).

النصيح في اختصار الصحيح.

شرح على صحيح البخاري مفقود.

له فكر مقاصدي رصين (في فتح الباري نصيب كبير من آرائه) مجلة دار الحديث عدد 3 ـ ص25 ـ ترتيب المدارك 16/5 ـ جمع ودراسة أقوال المهلب بن أبي صفرة الأندلسي محمد ولد عدي بحث تمهيدي مرقون بدار الحديث الحسنية.

❑ ❑ ❑ ❑ ❑ ❑

الفهارس العامة

فهرس الآيات القرآنية

الآية	السورة/الآية	الصفحة
﴿وَلَا تَأْكُلُوٓا أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ وَتُدْلُوا بِهَآ ... بِٱلْإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾	البقرة 188	83
﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلْحَجَّ ... وَإِن كُنتُم مِّن قَبْلِهِۦ لَمِنَ ٱلضَّآلِّينَ﴾	البقرة 196 ـ 197	124
﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰا۟﴾	البقرة 275	83
﴿وَلِأُحِلَّ لَكُم بَعْضَ ٱلَّذِى حُرِّمَ عَلَيْكُمْ﴾	آل عمران 50	39
﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾	آل عمران 97	59 ـ 84
﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾	النساء 29	108
﴿لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾	النساء 83	29
﴿وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾	المائدة 45	145
﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾	المائدة 48	38
﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾	المائدة 90	108
﴿ذَٰلِكَ جَزَيْنَٰهُم بِبَغْيِهِمْ﴾	الأنعام 146	13 ـ 145
﴿وَعَلَى ٱللَّهِ قَصْدُ ٱلسَّبِيلِ﴾	النحل 9	34

الآية	السورة/رقمها	الصفحة
﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ ... يَعِظُكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ﴾	النحل 90	103
﴿وَلَا تَقۡتُلُواْ ٱلنَّفۡسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلۡحَقِّ﴾	الإسراء 33	107
﴿وَجَعَلۡنَا فِي ٱلۡأَرۡضِ رَوَٰسِيَ أَن تَمِيدَ بِهِمۡ﴾	الأنبياء 31	145
﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ ١٠٧﴾	الأنبياء 107	10
﴿كَيۡ لَا يَكُونَ دُولَةَۢ بَيۡنَ ٱلۡأَغۡنِيَآءِ مِنكُمۡۚ﴾	الحشر 7	145 ـ 13
﴿مَا نَفۡقَهُ كَثِيرٗا مِّمَّا تَقُولُ﴾	هود 91	40

❑ ❑ ❑ ❑ ❑ ❑

فهرس الأحاديث النبوية

جزء الحديث الشريف	الصفحة
«إِنَّمَا جُعِلَ الِاسْتِئْذَانُ مِنْ أَجْلِ الْبَصَرِ»	12 ـ 145
«أن رجلاً من الأنصار أتى النبي ﷺ، يسأله فقال: أما في بيتك..»	16
«الْقَصْدَ الْقَصْدَ تَبْلُغُوا»	35
«لَنْ يُدْخِلَ أَحَداً مِنْكُمْ عَمَلُهُ الْجَنَّةَ [وَلَا يُنْجِيهُ مِنَ النَّارِ]، قَالُوا: وَلَا أَنْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ ﷺ: وَلَا أَنَا [وَأَشَارَ بِيَدِهِ هَكَذَا عَلَىٰ رَأْسِهِ] إِلَّا أَنْ يَتَغَمَّدَنِيَ اللَّهُ مِنْهُ بِفَضْلٍ وَرَحْمَةٍ، [مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلَاثاً] [فَسَدِّدُوا وَقَارِبُوا] [وَأَبْشِرُوا] [وَاغْدُوا وَرُوحُوا، وَشَيْءٌ مِنَ الدُّلْجَةِ، وَالْقَصْدَ الْقَصْدَ تَبْلُغُوا] [وَاعْلَمُوا أَنَّ أَحَبَّ الْعَمَلِ إِلَى اللَّهِ أَدْوَمُهُ وَإِنْ قَلَّ]»	35
«عَلَيْكُمْ هَدْياً قَاصِداً»	35
«لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة»	46
«الدِّينُ يُسْرٌ»	141
«عَلَيْكُمْ مِنَ الْعَمَلِ مَا تُطِيقُونَ»	141
«وَاسْتَعِينُوا بِالْغَدْوَةِ وَالرَّوْحَةِ وَشَيْءٍ مِنَ الدُّلْجَةِ»	141
«إِنَّ الْأَرْضَ تُطْوَى بِاللَّيْلِ»	141
«لَا يَقْضِي الْقَاضِي وَهُوَ غَضْبَانُ»	85 ـ 143
«إِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ وَأَعْرَاضَكُمْ حَرَامٌ عَلَيْكُمْ، كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا، فِي شَهْرِكُمْ هَذَا، فِي بَلَدِكُمْ هَذَا»	107
«مَنْ أَكَلَ هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَلَا يَقْرَبْ مَسَاجِدَنَا يُؤْذِينَا بِرِيحِ الثُّوْمِ»	119 ـ 126

جزء الحديث الشريف	الصفحة
«مَنْ غَشَّنَا فَلَيْسَ مِنَّا»	119
«مَنْ دَخَلَ دَارَ أَبِي سُفْيَانَ فَهُوَ آمِنٌ»	119
«لِكُلِّ بَلَدٍ رُؤْيَتُهُ»	116
«جُعِلَتْ لِي الْأَرْضُ مَسْجِداً، وَجُعِلَتْ تُرْبَتُهَا طَهُوراً»	120
«إِنَّ هَذَا وَادٍ بِهِ شَيْطَانٌ»	126
«لَا يَزَالُ الدِّينُ ظَاهِراً مَا عَجَّلَ النَّاسُ الْفِطْرَ، لِأَنَّ الْيَهُودَ يُؤَخِّرُونَ»	128
«فَإِنَّ الْمَلَائِكَةَ تَتَأَذَّى مِمَّا يَتَأَذَّى مِنْهُ بَنُو آدَمَ»	129
«لَا تُوَلَّهُ وَالِدَةٌ عَنْ وَلَدِهَا»	129
«مَنْ فَرَّقَ بَيْنَ وَالِدَةٍ وَوَلَدِهَا فَرَّقَ اللَّهُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ أَحِبَّتِهِ أَوْ أَحْبَابِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»	129
«فَإِنَّ أَحَدَكُمْ إِذَا صَلَّى وَهُوَ نَاعِسٌ لَا يَدْرِي لَعَلَّهُ يَسْتَغْفِرُ فَيَسُبُّ نَفْسَهُ»	128
«ثُمَّ اغْتَسَلَ وَأَفَاضَ عَلَيْهِ الْمَاءَ»	132
«قَدْ أُذِنَ لَكُنَّ أَنْ تَخْرُجْنَ فِي حَاجَتِكُنَّ»	88
«الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ رِباً إِلَّا هَاءَ وَهَاءَ، وَالْوَرِقُ بِالْوَرِقِ إِلَّا هَاءَ وَهَاءَ، وَالذَّهَبُ بِالْوَرِقِ إِلَّا هَاءَ وَهَاءَ»	90
«الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ تِبْرُهَا وَعَيْنُهَا، وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ تِبْرُهَا وَعَيْنُهَا، مِثْلاً بِمِثْلٍ، يداً بِيَدٍ، فَمَنْ زَادَ فَقَدْ أَرْبَى»	90
«الدِّينَارُ بِالدِّينَارِ، وَالدِّرْهَمُ بِالدِّرْهَمِ، لَا فَضْلَ بَيْنَهُمَا»	90
«لَا تَبِيعُوا الذَّهَبَ بِالذَّهَبِ إِلَّا مِثْلاً بِمِثْلٍ، وَلَا تَشْفَعُوا بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ، وَلَا تَبِيعُوا غَائِباً بِنَاجِزٍ»	90
«الْحَلَالُ بَيِّنٌ وَالْحَرَامُ بَيِّنٌ»	99
«فَمَنِ اتَّقَى الشُّبُهَاتِ فَقَدِ اسْتَبْرَأَ لِعِرْضِهِ وَدِينِهِ»	99
«لَا نُورَثُ مَا تَرَكْنَاهُ صَدَقَةٌ»	99
«خُذِي مَا يَكْفِيكِ وَوَلَدَكِ بِالْمَعْرُوفِ»	151
«أَنَّ نَاقَةً لَهُ دَخَلَتْ حَائِطاً فَأَفْسَدَتْ، فَقَضَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنَّ عَلَى أَهْلِ الْحَوَائِطِ حِفْظَهَا بِالنَّهَارِ، وَأَنَّ مَا أَفْسَدَتِ الْمَوَاشِي بِاللَّيْلِ ضَامِنٌ عَلَى أَهْلِهَا»	151

جزء الحديث الشريف الصفحة

«عن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت لعبدالله وهو صائم: ما منعك أن تدنو من أهلك» 139
«أو لا يجد أحدكم ثلاثة أحجار» 161

فهرس المصادر والمراجع

المصحف الشريف.

حرف الألف

1 ـ **إثبات العلل.** أبو عبدالله محمد بن علي الحكيم الترمذي. تحقيق ودراسة: خالد زهري. ط1. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية. الرباط. سلسلة نصوص ووثائق رقم 2. مطبعة النجاح الجديدة. البيضاء. 1998م.

2 ـ **أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي.** د. مصطفى ديب البغا. ط2. دار القلم. دمشق. 1413هـ/1993م.

3 ـ **أثر المقصود في التصرفات والعقود.** د. عبدالكريم زيدان. ط2. مؤسسة الرسالة. بيروت. 1408هـ/1988م.

4 ـ **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية.** د. يوسف القرضاوي. ط2. دار القلم. الكويت. 1410هـ/1989م.

5 ـ **الاجتهاد في الفقه الإسلامي: ضوابطه ومستقبله.** ذ. عبدالسلام السليماني. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب. 1417هـ/1996.

6 ـ **أحكام القرآن.** القاضي أبو بكر بن العربي. تـ محمد عبدالقادر عطا. ط3. دار الكتب العلمية. بيروت. 1424هـ/2003م.

7 ـ **إحكام الفصول في أحكام الأصول.** أبو الوليد الباجي. تـ عبدالمجيد تركي. ط1. دار الغرب الإسلامي. بيروت. لبنان. 1986م.

8 ـ **الإحكام في أصول الأحكام.** ابن حزم الأندلسي. مطبعة العاصمة. القاهرة. 1345 ـ 1347هـ

9 ـ **الإحكام في أصول الأحكام.** علي بن محمد الآمدي. ط1. علق عليه: الشيخ عبدالرزاق عفيفي. دار العصيمي. الرياض. 1424هـ/2003م.

10 ـ **إحياء علوم الدين.** أبو حامد الغزالي. تعليق: طه عبدالرؤوف سعد. ط1. مكتبة الصفا. القاهرة. 1423هـ/2003م.

11 ـ **أدوات النظر الاجتهادي المنشود في ضوء الواقع المعاصر.** د. قطب مصطفى سانو. ط1. دار الفكر المعاصر. بيروت. لبنان. ودار الفكر. دمشق. سوريا. 1421هـ/2000م.

12 ـ **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول.** محمد بن علي الشوكاني. ط. 1399هـ/1979م. دار المعرفة. لبنان.

13 ـ **الاجتهاد المقاصدي، حجيته ضوابطه مجالاته،** للدكتور نور الدين بن مختار الخادمي، بحث منشور في كتاب الأمة، الذي هو سلسلة دورية تصدر كل شهرين عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة قطر، العدد: 65، السنة الثامنة عشرة، الجزء الأول، الطبعة الأولى 1419هـ/ 1998م.

14 ـ **الاستذكار لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار. فيما للموطأ من المعاني والرأي والآثار.** ابن عبدالبر. تـ حسان عبدالمنان ومحمد أحمد القيسية. ط1. مؤسسة النداء. أبو ظبي. 1422هـ/2002م.

15 ـ **الاستصلاح والمصالح المرسلة في الشريعة الإسلامية وأصول فقهها.** مصطفى الزرقاء. ط1. دار القلم. دمشق. 1408هـ/1988م.

16 ـ **اصطلاح المذهب عند المالكية.** محمد إبراهيم أحمد علي. ط1. دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث. دبي. الإمارات العربية المتحدة. 1421هـ/2000م.

17 ـ **أصول الفتيا في الفقه على مذهب الإمام مالك.** محمد بن حارث الخشني. تحقيق الشيخ محمد المجذوب. د. محمد أبو الأجفان. د. عثمان بطيخ. الدار العربية للكتاب. المؤسسة الوطنية للكتاب. ط1985م.

18 ـ **أصول الفقه الإسلامي.** د. وهبة الزحيلي. ط1. دار الفكر. دمشق. 1416هـ/1986م.

19 ـ **أصول الفقه الإسلامي منهج بحث ومعرفة.** د. طه جابر العلواني. منشورات الفرقان. ط3. مطبعة النجاح الجديدة. البيضاء. 1421هـ/2000م.

20 ـ **الاعتصام.** أبو إسحاق الشاطبي. ط2. دار الكتب العلمية. بيروت. 1411هـ/ 1991م.

21 ـ **الإعلام بمناقب الإسلام.** أبو الحسن العامري. تحقيق أحمد عبدالحليم غراب. دار الكتاب العربي. القاهرة. 1387هـ/1967م.

22 ـ **إعلام الموقعين عن رب العالمين.** ابن قيم الجوزية. دراسة وتحقيق: طه عبدالرؤوف سعد. مكتبة الكليات الأزهرية. القاهرة. مصر. 1388هـ/1968م.

23 ـ **أقرب المسالك إلى موطأ الإمام مالك.** الشيخ سيدي محمد التهامي كنون. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. مطبعة فضالة المحمدية. 1408هـ/1988م.

24 ـ **الأم.** محمد ابن إدريس الشافعي. ط 2. دار الفكر. 1403هـ/1983م.

25 ـ **الإمام أبو عمر ابن عبدالبر. حياته وآثاره ومنهجه في فقه السنة.** دراسة وإعداد: محمد بن يعيش. منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. 1410هـ/1990م.

26 ـ **انتصار الفقير السالك لترجيح مذهب الإمام مالك.** الشمس الراعي الأندلسي. **دار الغرب الإسلامي. بيروت. 1981م.**

27 ـ **أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة.** د. يوسف القرضاوي. ط1. مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع. بيروت. لبنان. 1421هـ/2000م.

حرف الباء

28 ـ **بحث المصلحة العامة بين الشرع والفقه والسياسة.** د. فوزي خليل. بحث منشور بموقع http://www.onislam.net/arabic/madarik

29 ـ **البحث في مقاصد الشريعة نشأته وتطوره ومستقبله.** د. أحمد الريسوني. بحث مقدم لندوة مقاصد الشريعة التي نظمتها مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي بلندن. 1 ـ 5 مارس 2005م.

30 ـ **البحر المحيط في أصول الفقه.** بدر الدين بن عبدالله الزركشي. ط1. وزارة الأوقاف. الكويت. 1988م.

31 ـ **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع.** علاء الدين الكاساني. ط1. دار الفكر. 1417هـ/1996م.

32 ـ **بداية المجتهد ونهاية المقتصد.** محمد بن رشد. ط10. دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان. 1408هـ/1988م.

33 ـ **البرهان في أصول الفقه.** إمام الحرمين الجويني. تـ عبدالعظيم الديب. ط1. كلية التربية. الدوحة. قطر. 1399هـ.

34 ـ **بغية الملتمس في تاريخ الأندلس.** الضبي. تحقيق: إبراهيم الأبياري. ط 3. دار الكتاب المصري. القاهرة. ودار الكتاب اللبناني. بيروت. 1410هـ/1989م.

35 ـ **البهجة في شرح التحفة.** علي التسولي. ط3. دار المعرفة للطباعة والنشر. بيروت. 1379هـ.

36 ـ **البيان والتحصيل.** ابن رشد. تحقيق: د. محمد حجي وآخرين. دار الغرب الإسلامي. بيروت. لبنان. 1406هـ/1986م.

37 ـ **البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة.** تحقيق: د. محمد حجي. ط2. طبعة دار الغرب الإسلامي. 1408هـ/1988م.

38 ـ **البيان المعرب في أخبار الأندلس والمغرب.** ابن عذاري أبو عبدالله محمد المراكشي. طبعة دوزيليدن. د. ت.

حرف التاء

39 ـ **تاريخ التشريع الإسلامي.** محمد الخضري بك. دار الكتب العلمية. 1994م.

40 ـ **تاريخ العلماء والرواة للعلم بالأندلس.** الحافظ أبي الوليد عبدالله بن محمد بن يوسف الأزدي المعروف بابن الفرضي. عني بنشره وتصحيحه: عزت العطار الحسني. 1373هـ/1954م.

41 ـ **تاريخ علماء الأندلس.** أبو الوليد عبدالله بن محمد الأزدي المعروف بابن الفرضي. تحقيق: إبراهيم الأبياري. ط2. دار الكتاب المصري بالقاهرة ودار الكتاب اللبناني بيروت. 1410هـ/1989م.

42 ـ **تاريخ قضاة الأندلس.** النباهي المالقي الأندلسي. وسماه كتاب المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا. ط5. منشورات دار الآفاق الجديدة. بيروت. 1403هـ/1983م.

43 ـ **التبصرة في أصول الفقه.** أبو إسحاق الشيرازي. تـ. محمد حسن هيتو. دار الفكر. دمشق. 1983م.

44 ـ **التحرير والتنوير.** الطاهر بن عاشور. دار سحنون. تونس. د ط أو ت.

45 ـ **التعريفات.** علي بن محمد علي الجرجاني. ص. 10. تحقيق: إبراهيم الأبياري. دار الكتاب العربي. بيروت. ط1/1405هـ.

46 ـ **تذكرة الحفاظ.** شمس الدين بن عثمان الذهبي. دار إحياء التراث العربي. بيروت. د ت.

47 ـ **تراث الإسلام.** شاختشاخثوبوزوث. ترجمة محمد زهير السمهوري. تحقيق شاكر مصطفى. الكويت 1978.

48 ـ **تراث المغاربة في الحديث النبوي وعلومه.** محمد بن عبدالله التليدي. ط1. دار البشائر الإسلامية. 1416هـ/1996م.

49 ـ **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك.** القاضي عياض السبتي المغربي. ضبط وتصحيح: محمد سالم هاشم. ط1. دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان. 1418هـ/1998م.

50 - **ترجمة الشيخ محمد الكتاني الشهيد.** محمد الباقر الكتاني. ط1. مطبعة الفجر. 1962م.

51 - **تزيين المماليك.** السيوطي. مطبوع مع المدونة الجزء الأول. دار الفكر.

52 - **تطور المذهب المالكي في الغرب الإسلامي حتى نهاية العصر المرابطي.** ذ. محمد بن حسن شرحبيل. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. الرباط. ط1421هـ/2000م.

53 - **تعليل الأحكام.** محمد مصطفى شلبي. دار النهضة العربية. بيروت. 1401هـ/1981م.

54 - **التغير في الفتوى: الأنماط والعوامل.** يحيى محمد. سلسلة قضايا إسلامية معاصرة. ع 13. 1421هـ/2000م.

55 - **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد.** أبو عمر بن عبدالبر النمري. تـ مصطفى العلوي. ومحمد البكر. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. الرباط. ط1387هـ.

56 - **التنقيح في أصول الفقه.** التفتازاني. دار الكتب العلمية. بيروت. د. ت.

حرف الثاء

57 - **الثمر الداني في تقريب المعاني شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني.** صالح عبدالسميع الأبّي الأزهري. المكتبة الثقافية. بيروت. د. ت.

58 - **الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة.** عبدالله بن نجم ابن شاس. ت. محمد أبو الأجفان وعبدالحفيظ محفوظ. ط1. دار الغرب الإسلامي 1415هـ/1995م.

حرف الجيم

59 - **جامع بيان العلم وفضله.** ابن عبدالبر النمري الأندلسي. دار الفكر. د. ت بيروت.

60 - **الجامع لأحكام القرآن.** ط1. دار الفكر. بيروت. 1987م. وط2. دار الشعب. القاهرة. 1372هـ.

61 - **جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس.** أبو عبدالله بن نصر الحميدي. تحقيق: إبراهيم الأبياري. ط2. دار الكتاب المصري ودار الكتاب اللبناني بيروت. 1403هـ/1983م.

62 - **جمالية التفقه في المذهب المالكي.** د. محمد الروكي. الدروس الحسنية لعام 1426هـ وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. ط1. 2006م.

63 ـ **الجواهر الثمينة.** حسن بن محمد النشاط. طبعة دار الغرب الإسلامي. د. ت.

حرف الحاء

64 ـ **حجة الله البالغة.** الشيخ أحمد ولي الله ابن عبدالرحيم الدهلوي. تقديم وشرح وتعليق الشيخ محمد شريف سكر. دار إحياء العلوم. بيروت. ط1. 1410هـ/1990م. وط3. دار إحياء العلوم. بيروت. 1420هـ/1999م.

65 ـ **حركة الحديث بقرطبة خلال القرن الخامس الهجري: أبو محمد عبدالرحمٰن بن عتاب نموذجاً.** ط1. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. الرباط. 1995م.

66 ـ **الحيل الفقهية في المعاملات المالية.** محمد بن إبراهيم. ط1. دار السلام. مصر. 1430هـ.

67 ـ **الحيوان.** أبو عثمان عمرو الجاحظ. تـ عبدالسلام محمد هارون. ط2. مطبعة البابي الحلبي. مصر. د. ت.

حرف الدال

68 ـ **دراسة في فقه مقاصد الشريعة الإسلامية بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية.** د. يوسف القرضاوي. ط1. دار الشروق. 2006م.

69 ـ **درء تعارض العقل والنقل.** ابن تيمية. تـ محمد رشاد سالم. ط1. جامعة محمد بن سعود. السعودية. 1979م.

70 ـ **الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب.** ابن فرحون اليعمري. دار الكتب العلمية. بيروت. د. ت.

حرف الذال

71 ـ **الذب عن مذهب مالك في شيء من أصوله، وبعض مسائل من فروعه، وكشف ما لبس به بعض أهل الخلاف وجهله من مخارج الأسلاف.** أبو محمد عبدالرحمٰن بن أبي زيد القيرواني. مخطوط بخزانة تشتربتي. رقم 4475. منقول من كتاب الخصال.

72 ـ **الذخيرة.** شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي. تحقيق د. محمد حجي. ط1. دار الغرب الإسلامي. 1994م.

حرف الراء

73 ـ **الرد على من أخلد إلى الأرض، وجهل أن الاجتهاد في كل العصور فرض.** جلال الدين السيوطي. تحقيق خليل الميس. مؤسسة شباب الجامعة. الإسكندرية. ط 1984م.

74 ـ **الرسالة.** محمد بن إدريس الشافعي. دار الفكر. تـ أحمد محمد شاكر. د. ت.

75 ـ **رفع الملام عن الأئمة الأعلام.** ابن تيمية. دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان 1418هـ/1997م.

76 ـ **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني.** الألوسي. دار الفكر. د. ت.

حرف السين

77 ـ **سنن أبي داود.** دار إحياء التراث العربي ودار الكتب العلمية. دت. سنن ابن ماجه. دار إحياء التراث العربي. 1975م.

78 ـ **سنن الترمذي.** تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون. دار إحياء التراث العربي. بيروت. د.ت.

79 ـ **سنن الدارمي.** دار إحياء السنة النبوية. د.ت.

80 ـ **سنن النسائي.** تحقيق عبدالفتاح أبو غدة. مكتبة المطبوعات الإسلامية. ط2. 1986م.

81 ـ **سد الذرائع في الشريعة الإسلامية.** محمد هشام برهاني. ط1. مطبعة الريحاني. بيروت. 1406هـ / 1985م.

82 ـ **السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها.** د. يوسف القرضاوي. ط1. مؤسسة الرسالة. بيروت. 1422هـ/2001م.

83 ـ **سير أعلام النبلاء.** محمد بن عثمان الذهبي. تـ شعيب الأرناؤوط. ومحمد العرقسوسي. ط9. وط11 مؤسسة الرسالة. بيروت. 1413هـ.

حرف الشين

84 ـ **شجرة النور الزكية في طبقات علماء المالكية.** محمد بن محمد مخلوف. ط1. دار الفكر. بيروت. لبنان. 1349هـ.

85 ـ **شخصية الفقه المالكي.** د. مصطفى بن حمزة. منشورات المجلس العلمي بوجدة. ط1430هـ/2009م.

86 ـ **شرح الرسالة لابن أبي زيد.** أحمد زروق البرلسي. دار الفكر بيروت. 1402هـ/1982م.

87 ـ **شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك.** محمد بن يوسف الزرقاني. ط1. دار الكتب العلمية. بيروت. 1411هـ/1990م.

88 ـ **شرح السنة.** البغوي. ط2. المكتب الإسلامي. 1983م.

89 ـ **شرح صحيح البخاري**. أبو الحسن علي بن خلف بن عبدالملك بن بطال. ضبط نصه وعلق عليه أبو تميم ياسر بن إبراهيم. ط1. مكتبة الرشد. الرياض. 1420هـ/2000م.

90 ـ **شرح حدود ابن عرفة**. أبي عبدالله محمد الأنصاري. تحقيق: محمد أبو الأجفان. الطاهر المعموري. دار الغرب الإسلامي. د. ت.

91 ـ **الشرع بين العقل والنقل**. مقال. ذ. محمد أبو سلمان. رسالة المعاهد. ع 8. جمادى الآخرة 1420هـ/ شتنبر 1999م.

92 ـ **شريعة الإسلام خلودها وصلاحها للتطبيق في كل زمان ومكان**. ط3. المكتب الإسلامي. 1403هـ/1983م.

93 ـ **الشفا بتعريف حقوق المصطفى**. القاضي عياض اليحصبي. دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان. د. ط. ت.

حرف الصاد

94 ـ **الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم، دراسة في فقه الاختلاف في ضوء النصوص والمقاصد الشرعية**. مؤسسة الرسالة. د. يوسف القرضاوي. ط3. بيروت. لبنان. 1422هـ/2001م.

95 ـ **صحيح البخاري**. مؤسسة كتب الرسالة. بيروت. 1999م.

96 ـ **صحيح مسلم**. تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي. دار إحياء التراث العربي.

97 ـ **صحيح ابن حبان**. تحقيق: شعيب الأرنؤوط. ط2. مؤسسة الرسالة. بيروت. 1993م.

98 ـ **صحيح الجامع الصغير وزيادته**. الشيخ محمد ناصر الدين الألباني. إشراف زهير الشاويش. ط2. 1406هـ/1986م.

99 ـ **صحيح سنن ابن ماجه**. ناصر الدين الألباني. ط1. المكتب الإسلامي. بيروت. 1988م.

100 ـ **صحيح سنن الترمذي**. ناصر الدين الألباني. ط1. المكتب الإسلامي. بيروت. 1988م.

101 ـ **صحيح مسلم**. شرح الإمام النووي. دار الفكر. بيروت. لبنان. 1981م.

حرف الضاد

102 ـ **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية**. د. محمد سعيد رمضان البوطي. ط6. مؤسسة الرسالة. بيروت. الدار المتحدة. دمشق. 1421هـ/2000م.

حرف الطاء

103 ـ **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية.** ابن قيم الجوزية. مطبعة المدني. القاهرة. د ت.

حرف العين

104 ـ **عارضة الأحوذي شرح سنن الترمذي.** أبو بكر ابن العربي. إعداد هشام سمير البخاري. دار إحياء التراث العربي. بيروت. د. ت.

105 ـ **عمل أهل المدينة.** عطية محمد سالم. ط1. دار التراث. المدينة. 1410هـ/1989م.

106 ـ **عبدالملك بن حبيب وأثره في الفقه المالكي د.** إدريس جويلل. رسالة مرقونة بدار الحديث الحسنية بالرباط 1995.

حرف الغين

107 ـ **الغياثي غياث الأمم في التياث الظلم.** أبو المعالي عبدالملك الجويني. تـ. عبدالعظيم الديب. ط2. مطبعة نهضة مصر 1401هـ.

حرف الفاء

108 ـ **فتاوي الإمام الشاطبي.** محمد أبو الأجفان. ط2. مطبعة الكواكب. تونس. 1985م.

109 ـ **فتح الباري.** شرح صحيح البخاري. ابن حجر العسقلاني. تـ. محمد فؤاد عبدالباقي. دار المعرفة. بيروت. 1379هـ.

110 ـ **فتح البر بترتيب التمهيد.** أبو عمر يوسف بن عبدالبر الأندلسي. ترجمة وتحقيق: عبدالفتاح أبو غدة. ط1. مكتبة المطبوعات الإسلامية. 01/ 01/ 1997.

111 ـ **فتح القدير.** محمد بن علي الشوكاني. دار الكتب العلمية. ط1. 1997م.

112 ـ **الفقه الإسلامي وأدلته.** د. وهبة الزحيلي. ط1. وط3. دار الفكر. دمشق. 1404هـ/1984م. 1409وهـ/1989م.

113 ـ **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي.** محمد الحجوي. تـ. عبدالعزيز القارئ. ط1. 1396هـ. المكتبة العالمية. مدينة الرسول ﷺ.

114 ـ **فلسفة التشريع في الإسلام.** د. صبحي رجب المحمصاني. دار العلم للملايين. 1380هـ/1961م.

115 ـ **في مرونة الفقه المالكي. خروج مالكية الأندلس عن المذهب المالكي إلى غيره من المذاهب.** بشرى الشقوري. ميثاق رابطة علماء المغرب. العدد 1063. الجمعة 18 صفر 1425هـ الموافق 9 أبريل 2004م.

116 ـ **الفروق.** شهاب الدين القرافي. تحقيق: محمد رواس قلعه جي، طبعة دار المعرفة. د. ت.

117 ـ **فقه الأولويات: دراسة في الضوابط.** محمد الوكيلي. المعهد العالمي للفكر الإسلامي. سلسلة الرسائل الجامعية. رقم 22. ط1. 1416هـ/1997م.

118 ـ **فقه الدولة في الإسلام مكانتها معالمها طبيعتها موقفها من الديمقراطية والتعددية والمرأة وغير المسلمين.** د. يوسف القرضاوي. ط1. دار الشروق. 1417هـ/1997م.

119 ـ **الفقه الإسلامي ومدارسه،** مصطفى أحمد الزرقا، دار القلم، الطبعة الأولى: 1416هـ/1995م.

120 ـ **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي.** محمد الحجوي. تـ. عبدالعزيز القارئ. ط1. المكتبة العالمية. مدينة الرسول ﷺ. 1396هـ.

121 ـ **الفكر المقاصدي: قواعده وفوائده.** د. أحمد الريسوني. منشورات الزمن. كتاب الجيب. الكتاب 9. ط. مطبعة النجاح الجديدة. البيضاء. 1999م.

122 ـ **فهرس ابن عطية.** القاضي أبي محمد عبدالحق بن عطية المعازلي الأندلسي. تحقيق: محمد أبو الأجفان. محمد الزاهي. ط2. دار الغرب الإسلامي. 1983م.

123 ـ **الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني.** أحمد بن غنيم بن سالم النفراوي. دار الفكر. بيروت. ط 1415هـ.

124 ـ **الفوائد الحائرية.** محمد باقر الأصفهاني المعروف بالوحيد البهبهاني. مجمع الفكر. د. ت.

125 ـ **في فقه الأولويات.** د. يوسف القرضاوي. ط4. مكتبة وهبة. القاهرة. 1421هـ/2000م.

حرف القاف

126 ـ **القاموس المحيط.** مجد الدين محمد الفيروز آبادي. ط1. مؤسسة الرسالة. بيروت. وط. دار الكتب العلمية. بيروت. ط1979م.

127 ـ **قانون التأويل.** أبو بكر محمد بن عبدالله ابن العربي. تحقيق: محمد السليماني. دار القبلة للثقافة الإسلامية ومؤسسة علوم القرآن. ط1. 1406هـ.

128 ـ **القبس شرح موطأ مالك بن أنس.** دراسة وتحقيق: محمد عبدالله ولد كريم. دار الغرب الإسلامي. ط1. 1992م.

129 ـ **قواعد الأحكام في مصالح الأنام.** أبو محمد عز الدين بن عبدالعزيز بن عبدالسلام. تحقيق: د. نزيه كمال حمّاد ود. عثمان جمعة خمرية. ط1. دار القلم. دمشق. 1421هـ/2000م.

130 ـ **قواعد المقاصد حقيقتها ومكانتها في التشريع.** عبدالرحمٰن إبراهيم زيد الكيلاني. إسلامية المعرفة. السنة الخامسة. العدد 12.

131 ـ **قواعد الاستدلال على مسائل الاعتقاد.** عثمان علي حسن. سلسلة رسائل ودراسات في منهج أهل السنة. دار الوطن للنشر. الرياض. 1413هـ.

132 ـ **قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي.** عبدالرحمٰن إبراهيم زيد الكيلاني. ط1. المعهد العالمي للفكر الإسلامي. ودار الفكر. دمشق. 1421هـ/2000م.

133 ـ **القوانين الفقهية.** ابن جزي. ط3. مطبعة الأمنية. الرباط. 1382هـ/1962م.

حرف الكاف

134 ـ **الكافي في فقه أهل المدينة المالكي.** ابن عبدالبر. تحقيق: محمد أحيد ولد ماديك. ط1. مكتبة الرياض الحديثة. الرياض. 1398هـ/1978م.

135 ـ **كتاب الخصال.** أبو بكر محمد بن يبقى بن زرب القاضي القرطبي المالكي. قدمه واعتنى بنصه وعلق حواشيه د. عبدالحميد العلمي. منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. الرباط. 1426هـ/2005م.

136 ـ **كتاب الصلة.** ابن بشكوال خلف بن عبدالملك. مكتبة الخانجي. القاهرة. 1994م.

137 ـ **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي.** علاء الدين بن عبدالعزيز البخاري. دار الكتاب العربي. بيروت. 1394هـ/1974م.

138 ـ **الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية.** د. أحمد الريسوني. مطبعة طوب بريس الرباط. ط 2007م.

139 ـ **كيف نتعامل مع القرآن.** د. يوسف القرضاوي. ط1. مؤسسة الرسالة. بيروت. لبنان. 1421هـ/2001م.

حرف اللام

140 ـ **لسان العرب.** الإمام العلامة أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الإفريقي المصري. ط1. ط2. ط3. دار صادر. بيروت. لبنان. 2000م. 2003م. 2004م.

حرف الميم

141 ـ **المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي وقواعد الملكية والعقود فيه**، لمحمد مصطفى شلبي، دار النهضة العربية، طبعة 1403هـ/1983م.

142 ـ **المجلس الأعلى للأبحاث العلمية**. معهد التعاون مع العالم العربي. 1990م.

143 ـ **مجموع فتاوى ابن تيمية**. جمع وترتيب: عبدالرحمٰن بن محمد العاصمي النجدي وابنه محمد. مكتبة المعارف. الرباط. د. ت.

144 ـ **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**. ابن عطية الأندلسي. تحقيق: عبد الفاروقي وآخرين. ط1. الدوحة ـ قطر. 1398هـ/1977م.

145 ـ **المحصول في علم أصول الفقه**. فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي. تـ طه جابر فياض العلواني. ط1. مطبوعات جامعة محمد بن سعود. الرياض. مطابع الفرزدق. السعودية. 1400هـ/1980م.

146 ـ **المحلى**. الإمام ابن حزم. المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع. د. ت.

147 ـ **مختار الصحاح**. الرازي. تـ محمود حاطر. 1415هـ/1955م.

148 ـ **مختصر المنتهى**. عثمان بن عمر الدويني المعروف بابن الحاجب. مكتبة الكليات الأزهرية. 1403هـ/1983م.

149 ـ **المدخل الفقهي العام**. مصطفى أحمد الزرقاء. ط10. دار الفكر. دمشق. 1968م.

150 ـ **مدخل في التعريف بالفقه الإسلامي**. محمد مصطفى شلبي. دار النهضة العربية. بيروت 1969م.

151 ـ **مدخل إلى علم المقاصد**. د. عبدالحميد العلمي. ط2. مطبعة آنفو برانت. فاس. 2005م.

152 ـ **المدخل لدراسة السنة النبوية**. د. يوسف القرضاوي. ط1. مؤسسة الرسالة. 1421هـ/2000م.

153 ـ **المدخل لدراسة الشريعة**. د. يوسف القرضاوي. ط1. مكتبة وهبة. القاهرة. 1411هـ/1991م.

154 ـ **مدرسة الإمام الحافظ أبي عمر بن عبدالبر في الحديث والفقه وآثارها في تدعيم المذهب المالكي بالمغرب**. د. محمد بن يعيش. منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. الرباط. 1414هـ/1994م.

155 ـ **المدرسة المالكية بالأندلس إلى نهاية القرن الثالث الهجري**. نشأة وخصائص. ذ. مصطفى الهروس. طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. 1418هـ/1997م.

156 ـ **المدونة الكبرى.** مالك بن أنس. ط1. المطبعة الخيرية. 1324هـ.

157 ـ **المذهب في ضبط مسائل المذهب.** القاضي عياض وولده محمد. ط2. دار الغرب الإسلامي. 1997م.

158 ـ **المرافق على الموافق.** مصطفى فاضل الشنقيطي. مطبعة أحمد يمني بفاس. ط 1324هـ.

159 ـ **المستدرك على الصحيحين.** أبو عبدالله الحاكم النيسابوري. تحقيق: محمد عبدالقادر عطا. دار الخير العلمية. بيروت. 1990م.

160 ـ **المستصفى من علم الأصول.** أبو حامد الغزالي. دراسة وتحقيق: د. حمزة بن زهير: حافظ المدينة المنورة. ط2. كلية الشريعة. المدينة المنورة. دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان. 1403هـ/1983م.

161 ـ **المستصفى في علم الأصول.** أبو حامد الغزالي. دار الفكر. بيروت. د. ت.

162 ـ **مسلم الثبوت وشرحه بحاشية المستصفى.** محب الله بن عبدالشكور. دار الفكر. بيروت.

163 ـ **مسند الإمام أحمد بن حنبل.** مؤسسة التاريخ العربي. دار إحياء التراث العربي. 1991م.

164 ـ **المصباح المنير.** الفيومي. المكتبة العلمية. بيروت. د ت. ومكتبة لبنان. بيروت.

165 ـ **المصلحة المرسلة والاستحسان وتطبيقاتهما الفقهية.** د. عبداللطيف العلمي. ط1. وزارة الأوقاف والشؤون الاسلامية 1425هـ/2004م.

166 ـ **المصطلح الأصولي عند الشاطبي.** د. فريد الأنصاري. معهد الدراسات المصطلحية والمعهد العالمي للفكر الإسلامي. سلسلة الرسائل الجامعية. ط1. مطبعة النجاح الجديدة. البيضاء. 1424هـ/ 2004م.

167 ـ **معجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم.** الراغب الأصفهاني. دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان. 1425هـ/2004م.

168 ـ **معجم مصطلحات أصول الفقه.** د. قطب مصطفى سانو. دار الفكر. ط1. 1420هـ.

169 ـ **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم.** محمد فؤاد عبدالباقي. ط1. دار الحديث. القاهرة. 1417هـ/1996م.

170 ـ **المعونة على مذهب عالم المدينة الإمام مالك بن أنس.** القاضي عبدالوهاب البغدادي. تحقيق: حميش عبدالحق. دار الفكر. د. ت.

171 ـ **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب.** الونشريسي. تحقيق وإشراف: محمد حجي. وزارة الأوقاف. الرباط. 1981م.

172 ـ **مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة.** ابن قيم الجوزية. دار الكتب العلمية. بيروت. د. ت.

173 ـ **المفردات في غريب القرآن.** أبو القاسم حسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني. راجعه وقدم له وائل أحمد عبدالرحمٰن. المكتبة التوفيقية. القاهرة. مصر. د. ت.

174 ـ **المفيد للحكام فيما يعرض لهم من نوازل الأحكام.** هشام بن عبدالله الأزدي. «مصور من مخطوطة الأسكوريال. لوحة 139».

175 ـ **مقاصد الشريعة الإسلامية.** الطاهر بن عاشور. تحقيق: محمد الطاهر الميساوي. ط2. دار النفائس. الأردن. 1421هـ/2001م.

176 ـ **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها.** علال الفاسي. مكتبة الوحدة العربية. البيضاء. د. ت.

177 ـ **مقاصد الشريعة عند ابن تيمية.** د. يوسف أحمد محمد البدوي. دار النفائس. الأردن. د. ت.

178 ـ **المقدمات الممهدات لبيان ما اقتضته المدونة من الأحكام.** أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد. مطبوع مع المدونة. ط1. دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع. 1419هـ/1998م.

179 ـ **مقدمة ابن خلدون.** عبدالرحمٰن بن محمد بن خلدون. تحقيق: د. علي عبدالواحد وافي. لجنة البيان العربي ط1. 1376هـ.

180 ـ **المقدمة في الأصول.** أبو الحسن علي بن القصار. قراءة وتعليق: محمد بن الحسين السليماني. ط1. دار الغرب الإسلامي. 1996م.

181 ـ **منار أصول الفتوى وقواعد الإفتاء بالأقوى.** الفقيه المالكي إبراهيم اللقاني. تقديم وتحقيق: د. عبدالله الهلالي. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. الرباط. 1423هـ/2002م.

182 ـ **المنتقى شرح موطأ مالك.** القاضي أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب الباجي. تـ محمد عبدالقادر أحمد عطا. ط1. دار الكتب العلمية. بيروت. 1420هـ/1999م.

183 ـ **المنخول من تعليقات الأصول.** أبو حامد الغزالي. تـ محمد حسن هيتو. ط2. دار الفكر. دمشق. 1400هـ/1980م.

184 ـ **الموافقات في أصول الشريعة.** أبو إسحاق الشاطبي. تحقيق الشيخ: عبدالله دراز. ط1. دار الكتب العلمية. لبنان. 1422هـ/2001م.

185 ـ **الموسوعة الفقهية.** ط1. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. مطبعة الموسوعة الفقهية. الكويت. 1984م.

186 ـ **الموطأ.** الإمام مالك بن أنس. برواية يحيى بن يحيى الليثي. ط1. مراجعة: محمد فؤاد عبدالباقي. دار إحياء التراث العربي. من إصدارات أم الكتاب للأبحاث والدراسات الإلكترونية.

حرف النون

187 ـ **نحو تفعيل مقاصد الشريعة.** د. جمال الدين عطية. منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي. ط2. دار الفكر. دمشق. 1424هـ/2003م.

188 ـ **ندوة الإمام مالك إمام دار الهجرة.** ط1. منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. الرباط. مطبعة فضالة المحمدية. 1401هـ/1981م.

189 ـ **نظرية المصلحة في الشريعة الاسلامية.** الدكتور حسن حامد حسان. الدار المتحدة. د. ت.

190 ـ **نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء.** د. محمد الروكي. ط1. منشورات كلية الآداب. الرباط. 1414هـ/1994م.

191 ـ **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي.** أحمد الريسوني. المعهد العالمي للفكر الإسلامي. مختارات من الرسائل الجامعية. (1) ط1. 1411هـ/1991م.

192 ـ **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب.** أحمد بن محمد المقري التلمساني. تـ. إحسان عباس. دار صادر. بيروت. 1938هـ/1978م.

193 ـ **نيل الابتهاج بتطريز الديباج.** أحمد بابا التنبكتي السوداني. كلية الدعوة الإسلامية. طرابلس. 1989م.

194 ـ **نفائس الأصول في شرح المحصول.** شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبدالرحمٰن الصنهاجي المصري المعروف بالقرافي. تـ. عادل أحمد عبدالموجود. علي محمد معوض. ط1. مكتبة نزار مصطفى الباز. الرياض. 1416هـ/1995م.

195 ـ **نوازل قاضي الجماعة أبي القاسم بن سراج الأندلسي.** د. محمد أبو الأجفان. منشور ضمن ندوة النوازل الفقهية وأثرها في الفتوى والاجتهاد. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية. سلسلة ندوات ومناظرات. مطبعة المعارف الجديدة. الرباط 2001م.

196 ـ **النوازل.** عيسى بن علي الحسني العلمي. تحقيق: المجلس العلمي بفاس. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. الرباط. 1406هـ/ 1986م.

حرف الواو

197 ـ **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان.** أبو العياش شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان. تحقيق: إحسان عباس. دار صادر. بيروت. د. ت.

المجلات

198 ـ **مجلة اتحاد المؤرخين العرب.** العدد الثالث عشر. سنة 1980م.
199 ـ **مجلة الاجتهاد في الشريعة الإسلامية،** الصادرة في الرياض. ع. 19.
200 ـ **مجلة الإحياء.** ع. 23. 1425هـ/2004م. تصدرها الرابطة المحمدية للعلماء.
201 ـ **مجلة الإحياء.** ع. 29. محرم 1430هـ/يناير 2009م. تصدرها الرابطة المحمدية للعلماء.
202 ـ **مجلة آفاق للثقافة والتراث.** تصدرها دائرة البحث العلمي والدراسات بمركز جمعية الماجد للثقافة والتراث. دبي. عدد 24. رمضان 1419هـ/ يناير 1999م.
203 ـ **مجلة البحوث الفقهية المعاصرة.** رسالة من هيئة المجلة. السنة السادسة. ع. 22. محرم ـ صفر ـ ربيع الأول 1415هـ.
204 ـ **مجلة البحوث الفقهية المعاصرة.** السنة التاسعة. العدد 34. 1418هـ.
205 ـ **مجلة دعوة الحق.** عدد 348. دجنبر 1999م. تصدرها وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية.
206 ـ **مجلة دعوة الحق،** العدد 391 صفر 1430هـ/فبراير 2009.
207 ـ **مجلة رسالة المعاهد.** العدد الثامن. جمادى الأولى 1420هـ/شتنبر 1999م.
208 ـ **مجلة الفقه المالكي والتراث القضائي.** عدد 2. السنة الثانية. 1407هـ/1982م.
209 ـ **مجلة قضايا إسلامية معاصرة.** العدد 13. 1421هـ/2000م.
210 ـ **مجلة المجلس العلمي لولاية جهة الغرب اشراردة بني حسن.** وزان. 1425هـ. ط1. منشورات وزارة الأوقاف. الرباط. 2004م.
211 ـ **جريدة ميثاق رابطة علماء المغرب.** العدد 1063. الجمعة 18 صفر 1425هـ، الموافق 9 أبريل 2004م.

❑ ❑ ❑ ❑ ❑ ❑

فهرس الموضوعات

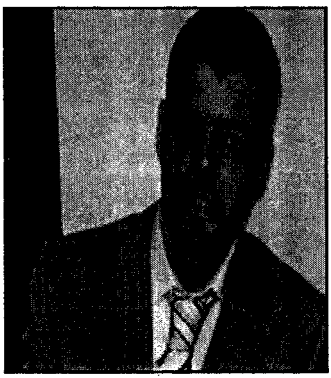
الموضوع	الصفحة
من الميثاق القرآني والهدي النبوي والذهنية العلمية	5
إهداء	7
المقدمة	9
أهمية الدراسة وخطتها	16
الفصل الأول: الاجتهاد المقاصدي: مفهومه، آلياته ونشأته	23
المبحث الأول: مفهوم الاجتهاد المقاصدي وعلاقته بفقه الواقع	25
المطلب الأول: مفهوم الاجتهاد وعلاقته بباقي المصطلحات	25
أولاً: مفهوم الاجتهاد	25
ثانياً: مفهوم الاستنباط	29
ثالثاً: مفهوم الفكر	31
رابعاً: مفهوم النظر	32
المطلب الثاني: المراد بالاجتهاد المقاصدي	34
أولاً: مفهوم المقاصد	34
ثانياً: مفهوم الاجتهاد المقاصدي	38
المطلب الثالث: علاقة الاجتهاد المقاصدي بفقه الواقع	40
المبحث الثاني: نشأة الاجتهاد المقاصدي في الفقه الإسلامي	44
المطلب الأول: الاجتهاد المقاصدي عند فقهاء الصحابة والتابعين	45
1 ـ الاجتهاد المقاصدي في عصر الصحابة	45
2 ـ الاجتهاد المقاصدي في عصر التابعين	51

الموضوع | الصفحة

3 ـ الاجتهاد المقاصدي في عصر أئمة المذاهب 52
المطلب الثاني: جهود المحدثين في بناء الاجتهاد المقاصدي 56
جهود الشيخ الطاهر بن عاشور 56
جهود الشيخ علال الفاسي 60
جهود الشيخ يوسف القرضاوي 65
الفصل الثاني: أسس الاجتهاد المقاصدي عند مالكية الأندلس 69
المبحث الأول: بوادر نشأة الاجتهاد المقاصدي عند مالكية الأندلس 71
المطلب الأول: بوادر تأسيس المدرسة المالكية بالأندلس 72
المطلب الثاني: مرونة الفقه المالكي بالأندلس 75
المبحث الثاني: مقومات الاجتهاد المقاصدي في المدرسة المالكية بالأندلس 79
المطلب الأول: المقوم الأول ـ اعتماد أصل المصلحة ـ 79
1 ـ أنواع المصلحة بحسب الحاجة إليها 84
2 ـ رعاية المصالح العامة والخاصة 86
3 ـ تعارض مصلحة خاصة مع مصلحة خاصة أخرى 88
المطلب الثاني: المقوم الثاني ـ اعتماد أصل الاستحسان ـ 91
المطلب الثالث: المقوم الثالث ـ اعتماد أصل سد الذريعة ـ 95
الفصل الثالث: منطلقات الاجتهاد المقاصدي عند مالكية الأندلس 101
المبحث الأول: منطلق رعاية المصالح والمفاسد 103
المطلب الأول: رعاية مالكية الأندلس لأصل جلب المصالح ودرء المفاسد 104
المطلب الثاني: العناية بالمصالح من جانبي الوجود والعدم 113
أولاً: حفظ الضروريات من جانبي الوجود والعدم 114
ثانياً: حفظ الحاجيات من جانبي الوجود والعدم 116
ثالثاً: حفظ التحسينيات من جانبي الوجود والعدم 118
المبحث الثاني: منطلق التعليل 121
المطلب الأول: مواقف العلماء من التعليل 121
المطلب الثاني: اعتماد مالكية الأندلس منطلق التعليل 125

الموضوع	الصفحة
أولاً: اعتمادهم العلة المنصوصة	128
ثانياً: التعليل بمضمون الحكم والمعاني	130
الفصل الرابع: أبعاد الاجتهاد المقاصدي عند مالكية الأندلس	133
المبحث الأول: عدم انفكاك الفكر الأصولي عن المقاصدي	135
المطلب الأول: أهمية الفهم الأصولي في بناء الاجتهاد المقاصدي الرصين	135
المطلب الثاني: ترابط الفكرين الأصولي والمقاصدي في اجتهاد مالكية الأندلس	139
المبحث الثاني: استيعاب قضايا التعليل بمنهجيه الأصولي والمقاصدي	142
المبحث الثالث: اعتماد ملكة النظر	146
المبحث الرابع: مراعاة العرف عند تغير الظروف والأحوال	149
الفصل الخامس: التنزيل الفقهي للاجتهاد المقاصدي عند مالكية الأندلس .	155
المبحث الأول: تجليات الاجتهاد المقاصدي في فقه العبادات	157
المطلب الأول: واقعية فقه مالكية الأندلس	157
المطلب الثاني: مرونة فقه مالكية الأندلس واستطاعته الإجابة على النوازل والمستجدات	159
المبحث الثاني: تجليات الاجتهاد المقاصدي في فقه المعاملات	162
المطلب الأول: أصل المعاملات الحل والإباحة	163
المطلب الثاني: رعاية المعاملات للمصالح	165
الخاتمة	168
ملحق تراجم بعض علماء الأندلس ممن اشتهروا بالرأي والنظر	171
الفهارس العامة	183
فهرس الآيات القرآنية	185
فهرس الأحاديث النبوية	187
فهرس المصادر والمراجع	190
فهرس الموضوعات	207

❑ ❑ ❑ ❑ ❑ ❑



صاحب الكتاب
عبد الكريم بناني

من مواليد مدينة فاس سنة 1977م.

حاصل على الإجازة العليا من جامعة القرويين/ كلية الشريعة بفاس.

حاصل على دبلوم الدراسات العليا المعمقة من دار الحديث الحسنية بالرباط.

حاصل على الدكتوراه من جامعة المولى إسماعيل/كلية الآداب والعلوم الإنسانية بمكناس.

رئيس جمعية البحث في الفكر المقاصدي بالمغرب.

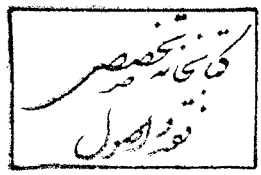
من البحوث والمقالات المنشورة:

- كتاب دليل الخطاب في المذهب المالكي بين النظر والتطبيق.
- مقال الخلاف المذهبي في مدونة الإمام مالك: حقيقته وأسبابه.
- مقال تحقيق موقف الإمام مالك من الدلالة اللغوية دليل الخطاب.
- مقال منهج الإمام مالك في التعامل مع النصوص الشرعية.
- مصطلحات ومفاهيم لها ارتباط بالفهم المقاصدي للنصوص (منشورة مع ميثاق الرابطة في حلقات).

- بحث «آليات الحماية القانونية لنظام الوقف بالمغرب ودورها في تحقيق مقاصد الشريعة الإسلامية».
- بحث «مدونة الأوقاف المغربية ورعاية المصالح العامة والخاصة».
- بحث «اصطلاحات المحدثين في إصلاح الكتاب ومقارنتها باصطلاحات العدول الموثقين ـ قيد النشر ـ.

مشارك في عدد من الندوات والمؤتمرات الوطنية والدولية. منها: المؤتمر الدولي الرابع للوقف بالمدينة المنورة/السعودية، الندوة الدولية حول مقاصد الشريعة الإسلامية والسياق الكوني المعاصر بالرباط/المغرب، الندوة الدولية حول المدرسة الفقهية المالكية الأندلسية بطنجة المغرب.

❑❑❑❑❑❑



هذا الكتاب

. . . فليس يخفى بأن للاجتهاد المقاصدي حلقات متسلسلة، بدءاً بالشيوخ الأوائل، مروراً بحلقات العلماء الأعلام، إلى أن تصل حلقاته إلى الإمام الشاطبي المؤسّس الذي بنى على معطيات سابقيه إلى عصرنا الحالي، حيث هذه الالتفاتة إلى المقاصد درساً وتمحيصاً، مما يسمّى في مراحل العلم بمرحلة «الركام أو التركيم» التي تسبق الفهم فالتأسيس والتأصيل، ذلك بأن التقعيد يأتي دائماً بعد الركام العلمي، وإلا فإن القواعد تكون مع أصولها العلمية منذ البدء، علمَ ذلك فاستنبطه من علمه، وجهله من جهله، لنأخذ على سبيل المثال في مجال اللغة كيف تفطن أبو الأسود الدؤلي إلى مستخرجاته اللطيفة ليقول له علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه بعدما بيّن له الاستقراء منهجاً اعتمده في استخلاصاته: «أُنْحُ هذا النحو» الشيء نفسه فيما يخص الخليل بن أحمد الفراهيدي في العروض والقوافي، وابن إدريس الشافعي في الأصول، والشاطبي في المقاصد، وغيرهم في شتى العلوم والفنون. . .

كل ذلك لأن المعطيات العلمية مبثوثة في هذا الكون كما قال الله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: 31]، بقي أن يشمر عن ساعد الجد والاجتهاد والكدح من يغوص في أعماقها، لِيَسْتَكْنِهَ دُرَرَهَا ومَخَابِئَهَا، فينقلها من التوقيف إلى التوفيق، أو من الاصطلاح الأصلي إلى المواضعة والاجتهاد. . .