

أصروحة الدكتوراه في موضوع

مسألة النقل والعقل

في الفكر الأندلسي وأثرها في الفقه المالكي

جامعة القاضو عيلاص

كلية الآداب والعلوم الإنسانية - مراكش

مركز دراسات الدكتوراه

مشارك الاجتماع في المستجدات الإنسانية المعاصرة

إشراف فضيلة الأستاذ الدكتور: أحمد المرزوقي

إعداد الطالب الباحث: السعيد انفضواك

أصروحة مكتوراه في موضوع

مسألة النقل والعقل

في الفكر الأندلسي وأثرها في الفقه المالكي

جامعة القاضي عياض
كلية الآداب والعلوم الإنسانية - مراكش
مركز دراسات الدكتوراه
مشارك الاجتماع في المستجدات الإنسانية المعاصرة

إشراف فضيلة الأستاذ الدكتور: أحمد امبرزي علوي
إعداد الصالح الباحث: السعيد انضواك



فهرس المحتويات

3	فهرس المحتويات
19	شكر
21	مقدمة
22	التعريف بموضوع البحث
23	أسباب اختيار الموضوع
24	الدراسات السابقة في الموضوع
25	حدود البحث ومجالاته
26	أهمية البحث في الموضوع وأهدافه
26	إشكالية البحث
27	خطة البحث
28	منهج البحث
33	الباب الأول: مقدمات نظرية ومنهجية
33	الفصل الأول: مصطلحات البحث ومقدماته النظرية
34	المبحث الأول: حقيقة النقل في اللغة والاصطلاح
34	المطلب الأول: النقل لغة
36	المطلب الثاني: النقل اصطلاحاً
42	المطلب الثالث: المقصود بالنقل في الدراسة
45	المبحث الثاني: حقيقة العقل في اللغة والاصطلاح
45	المطلب الأول: العقل لغة
47	المطلب الثاني: العقل اصطلاحاً
47	الفرع الأول: حقيقة العقل عند الفلاسفة
47	أ - حقيقة العقل في الفلسفة اليونانية
48	ب - حقيقة العقل في الفلسفة الإسلامية
49	ج - العقل في الفلسفة الحديثة والمعاصرة
50	الفرع الثاني: حقيقة العقل عند المتكلمين
50	أ - مفهوم العقل عند المعتزلة

- 52-----ب - مفهوم العقل عند الأشاعرة
- 53-----الفرع الثالث: حقيقة العقل عند الأصوليين
- 53-----أ - مفهوم العقل عند الباقلاني
- 53-----ب - مفهوم العقل عند الباجي
- 54-----ج - مفهوم العقل عند الجويني:
- 54-----د - مفهوم العقل عند الغزالي
- 55-----هـ - مفهوم العقل عند تاج الدين السبكي:
- 56-----الفرع الرابع: المقصود بالعقل في الدراسة
- 56-----أ - : إطلاق العقل بمعنى بالرأي
- 56-----ب - : إطلاق العقل بمعنى الفقه أو العلم
- 57-----ج - إطلاق العقل بمعنى العلوم الضرورية
- 59-----د - إطلاق العقل بمعنى العلوم النظرية
- 60-----ذكر التعريف المرتضى للعقل
- 63-----المبحث الثالث: حقيقة الفقه المالكي والفكر الأندلسي
- 63-----المطلب الأول: حقيقة الفقه المالكي
- 63-----الفرع الأول: حقيقة الفقه في اللغة والاصطلاح
- 68-----الفرع الثاني: ترجمة الإمام مالك
- 70-----الفرع الثالث: المقصود بالفقه المالكي
- 72-----المطلب الثاني: حقيقة الفكر الأندلسي
- 72-----الفرع الأول: حقيقة الفكر في اللغة والاصطلاح
- 74-----الفرع الثاني: التعريف ببلاد الأندلس
- 75-----الفرع الثالث: المقصود بالفكر الأندلسي
- 77-----الفصل الثاني: المذهب المالكي في بلاد الأندلس
- 77-----المبحث الأول: المذهب المالكي بالأندلس والتعددية المذهبية
- 77-----المطلب الأول: الأندلس قبل هيمنة المذهب المالكي عليها
- 77-----الفرع الأول: الفتح الإسلامي للأندلس
- 77-----أولاً: دخول الإسلام إفريقية والمغرب وما حوالتهما

79	ثانيا: دخول الإسلام الأندلس وبناء دولة الإسلام به
80	أ - الفتح الإسلامي للأندلس
81	ب - عهد الولاة
83	ج - عهد الإمارة
84	د - عهد الخلافة ⁽¹⁾
86	هـ - عهد الطوائف
87	و - عهد المرابطين وإعادة توحيد الأندلس ⁽¹⁾
87	ز - عهد الموحيدين ⁽¹⁾
88	ح - مملكة غرناطة ⁽¹⁾
89	الفرع الثاني: هيمنة المذهب الأوزاعي على الأندلس
91	الفرع الثالث: تعايش المذهب المالكي بالأندلس مع مذاهب فقهية أخرى
91	المذهب الشافعي بالأندلس
95	المذهب الحنفي بالأندلس
99	المذهب الظاهري بالأندلس
102	المذهب الحنبلي بالأندلس
103	خلاصة
105	المطلب الثاني: هيمنة المذهب المالكي على الأندلس
105	الفرع الأول: نشأة المذهب المالكي بالأندلس
112	الفرع الثاني: مراحل تطور المذهب المالكي بالأندلس
114	المرحلة الأولى: دخول المذهب إلى الأندلس.
115	المرحلة الثانية: ذبوع المذهب المالكي بالأندلس وتوطيده.
116	المرحلة الثالثة: سيادة المذهب المالكي بالأندلس.
121	المرحلة الرابعة ضعف المذهب
121	المرحلة الخامسة تجديد المذهب واستقراره
122	المرحلة السادسة: مرحلة الضعف (2)
123	المرحلة السابعة: مرحلة التجديد (2)
123	المرحلة الثامنة: الانتهاء والانقراض.

125	المبحث الثاني: دور المذهب المالكي في بناء الحضارة الأندلسية
125	المطلب الأول: أثر المذهب المالكي على المستوى العلمي بالأندلس
126	الفرع الأول: أثر المذهب المالكي في عملية التدريس بالأندلس
126	جامعة قرطبة:
127	إقامة المجالس العلمية
128	الفرع الثاني: أثر المذهب المالكي في حركة التأليف بالأندلس
131	الفرع الثالث: أثر المذهب المالكي في المناظرات العلمية
131	خلاصة
132	المطلب الثاني: أثر المذهب المالكي على المستوى السياسي بالأندلس
134	المطلب الثالث: أثر المذهب المالكي على المستوى الاقتصادي بالأندلس
136	المطلب الرابع: أثر المذهب المالكي على المستوى الاجتماعي بالأندلس
136	خلاصة القول
138	المبحث الثالث: خصائص المذهب المالكي بالأندلس
138	المطلب الأول: الخصائص العامة للمذهب المالكي بالأندلس
138	أ - سعة الأصول وكثرة القواعد
139	ب - الشمولية
140	ج - التوسط والاعتدال
141	المطلب الثاني: الخصائص الخاصة للمذهب المالكي بالأندلسي
141	أ - التأصيل والتقعيد
142	ب - المزاوجة بين الثقل والعقل
144	ج - انبناؤه على النظر المقاصدي
144	د - الواقعية
145	هـ - التطور والتجديد
146	د - الانفتاح والتعايش
148	المطلب الثالث: خصائص خارجية
148	أ - اتخاذه المذهب الرسمي للدولة
148	ب - النبوغ في فنون شتى والريادة فيها

- 149 ----- النبوغ في 'الوثائق والشروط'
- 150 ----- النبوغ في 'ما جرى به العمل'
- 151 ----- في الفتاوى والنوازل
- 152 ج - محاولة تقريب المدارس المالكية وتوحيدها
- 154 د - إسهام الأندلسيين في إقامة صرح المذهب
- 157 الباب الثاني: مسألة النقل والعقل في الفكر الأندلسي - العوامل والتجليات
- 157 الفصل الأول: مدرسة النقل والعقل بالأندلس والعوامل والنشأة والتطور
- 157 المبحث الأول: عوامل تأسيس مدرسة النقل والعقل في الأندلس
- 157 المطلب الأول: دور الرحلة العلمية في دخول المذهب المالكي إلى الأندلس
- 158 الفرع الأول: الرّاحلون الذين نقلوا المذهب عن الإمام مالك
- 158 الفرع الثاني: الرّاحلون الذين نقلوا المذهب عن تلامذة الإمام مالك
- 159 الفرع الثالث: تحقيق القول في أول من أدخل المذهب المالكي إلى الأندلس
- 160 خلاصة
- 161 المطلب الثاني: دور الرحلة العلمية في تأسيس مدرسة النقل بالأندلس
- 161 الفرع الأول: رحلة محمد بن وضاح وأثرها في تأسيس مدرّس النقل بالأندلس
- 162 الفرع الثاني: رحلة بقي بن مخلد وأثرها في تأسيس مدرسة النقل بالأندلس
- 163 الفرع الثالث: عطاء المدرسة الحديثية بعد بقي وابن وضاح
- 164 المطلب الثالث: دور الرحلة العلمية في تأسيس مدرسة العقل بالأندلس
- 165 الفرع الأول: مصادر العلوم العقلية عند الباجي
- 166 الفرع الثاني: دور الباجي في تأسيس مدرسة العقل بالأندلس
- 166 الفرع الثالث: عطاء مدرسة العقل والنقل بعد الباجي
- 168 المبحث الثاني: حجية النقل والعقل في الفكر الأندلسي والعلاقة بينهما
- 168 المطلب الأول: حجية النقل والعقل في الفكر الأندلسي
- 169 الفرع الأول: حجية النقل في الفكر الأندلسي
- 170 الفرع الثاني: حجية العقل في الفكر الأندلسي
- 171 خلاصة
- 171 المطلب الثاني: العلاقة بين النقل والعقل في الفكر الأندلسي

174	الفصل الثاني: تجليات مسألة النقل والعقل في الفكر الأندلسي
174	المبحث الأول: مسألة النقل والعقل في الفكر الحديثي بالأندلس
175	المطلب الأول: النقل والعقل في الترجيح بين الأحاديث المتعارضة
175	أ - تصوير المسألة
177	ب - وجه التكامل بين النقل والعقل في هذه المسألة
179	المطلب الثاني: النقل والعقل في رد الأحاديث
179	أ - تصوير المسألة
180	ب - وجه تكامل النقل والعقل في هذه القاعدة
181	المطلب الثالث: النقل والعقل في نقد الأحاديث المعللة
181	أ - تصوير المسألة
182	ب - وجه تكامل النقل والعقل في هذه المسألة
183	المبحث الثاني: مسألة النقل والعقل في الفكر الأصولي بالأندلس
184	المطلب الأول: مسألة النقل والعقل في الجهاز المفهومي الأصولي الأندلسي
184	أمثلة للبيان والتوضيح
186	المطلب الثاني: مسألة النقل والعقل في دليل القياس عند الأندلسيين
186	حقيقة القياس في الفكر الأصولي الأندلسي
186	وجه التكامل بين النقل والعقل في هذا الدليل
187	مسائل فقهية
188	أ - مسألة: 'قياس طهارة سؤر الكلب على سؤر الهر'
188	ب - مسألة: 'قياس طهارة جلد الفرس على عدم حرمة لحمه'
188	ج - مسألة: 'قياس الدبغ على التيمم'
189	د - مسألة: 'قياس التين المجفف على التمر والزبيب'
189	هـ - مسألة: 'قياس التيمم على الوضوء'
191	المطلب الثالث: مسألة النقل والعقل في دليل الاستصحاب عند الأندلسيين
191	حقيقة الاستصحاب في الفكر الأصولي الأندلسي
192	وجه التكامل بين النقل والعقل في هذا الدليل
192	مسائل فقهية

- أ - مسألة: 'التمييز بين الأبوين والزوجة في النفقة' ----- 192
- ب - مسألة: 'التمييز بين الشاك في الفجر والشاك في الغروب' ----- 193
- ج - مسألة: 'التمييز بين من أيقن الحدث ومن شك في الوضوء' ----- 193
- المطلب الرابع: مسألة النقل والعقل في دليل المصالح المرسله عند الأندلسيين ----- 194
- حقيقة المصلحة المرسله في الفكر الأصولي الأندلسي ----- 194
- وجه التكامل بين النقل والعقل في هذا الدليل ----- 195
- مسائل فقهية ----- 196
- أ - مسألة: 'التصاري المعققة إذا مات وعُدم وارثه' ----- 196
- ب - مسألة: 'فرض الضرائب على الأغنياء في حال حاجة الدولة إلى موارد تمويل الجيش وسد الثغور' ----- 196
- ج - مسألة: 'جواز الضرب والسجن بالتهمة' ----- 197
- د - مسألتان: 'تضمن الصناع، وجواز أكل الميتة للضرورة' ----- 197
- المطلب الخامس: مسألة النقل والعقل في دليل الاستحسان عند الأندلسيين ----- 199
- حقيقة الاستحسان في الفكر الأصولي الأندلسي ----- 199
- وجه التكامل بين النقل والعقل في هذا الدليل ----- 200
- مسائل فقهية ----- 201
- أ - مسألة: 'توحيد أجره الحمام' ----- 201
- ب - مسألة: 'الرخص الشرعية' ----- 201
- المطلب السادس: مسألة النقل والعقل في دليل سد الذرائع عند الأندلسيين ----- 203
- حقيقة سد الذرائع في الفكر الأصولي الأندلسي ----- 203
- وجه التكامل بين النقل والعقل في هذا الدليل ----- 204
- مسائل فقهية ----- 205
- أ - مسألة: 'بيع الآجال' ----- 205
- ب - مسألة: 'النهي عن شراء الصدقة' ----- 206
- المطلب السابع: مسألة النقل والعقل في دليل عمل أهل المدينة عند الأندلسيين ----- 207
- حقيقة عمل أهل المدينة في الفكر الأصولي الأندلسي ----- 207
- عمل أهل المدينة في مقابلة القياس وخبر الآحاد ----- 209

- 210 ----- وجه التكامل بين النقل والعقل في هذا الدليل
- 211 ----- مسائل فقهية
- 211 ----- أ - مسألة: 'القضاء باليمين مع الشاهد'
- 211 ----- ب - مسألة: 'عدد تكبيرات صلاة الجنازة'
- 213 ----- المبحث الثالث: مسألة النقل والعقل في الفكر المقاصدي بالأندلس
- 214 ----- المطلب الأول: مسألة النقل والعقل في إثبات المقاصد
- 214 ----- تصوير المسألة
- 215 ----- وجه تفاعل النقل والعقل في القول بالمقاصد وإثباتها
- 216 ----- أمثلة توضيحية
- 216 ----- أ - مسألة: 'التعليل'
- 217 ----- ب - مسألة: 'حصر المراتب الثلاث - الضروريات والحاجيات والتحسينيات'
- 217 ----- ج - مسألة: 'حصر الضروريات في خمس'
- 219 ----- المطلب الثاني: مسألة النقل والعقل في الموازنة والترجيح بين المصالح والمفاسد
- 219 ----- تصوير المسألة
- 220 ----- وجه التكامل بين النقل والعقل في هذه المسألة
- 221 ----- مسائل فقهية
- 221 ----- أ - مسألة: 'صلاة جماعتين في مسجد واحد'
- 221 ----- ب - مسألة: 'فرض الضرائب على الأغنياء في حالة افتقار الدولة إلى تمويل الجيش'
- 221 ----- ج - مسألة: 'جواز الضرب والسجن بالتهمة'
- 225 ----- المطلب الثالث: مسألة النقل والعقل في القواعد المقاصدية
- 225 ----- تصوير المسألة
- 225 ----- وجه التكامل بين النقل والعقل في هذه المسألة
- 226 ----- مسائل/قواعد توضيحية
- 226 ----- القاعدة الأولى: 'الخرج مرفوع'
- 226 ----- تصوير القاعدة
- 227 ----- وجه التفاعل بين النقل والعقل فيها

228	مسائل للتوضيح
228	أ - مسألة: 'تأخير صلاة العشاء في الشتاء'
228	ب - مسائل أخرى
	القاعدة الثانية: "العمل بالظواهر على تتبع وتغال بعيداً عن مقصود الشارع، كما أن
229	إهمالها إسراف أيضاً"
229	تصوير القاعدة
229	وجه التفاعل بين النقل والعقل في هذه القاعدة
230	مسائل للتوضيح
231	القاعدة الثالثة 'النظر في المآلات معتبر مقصود شرعاً'
231	تصوير القاعدة
232	وجه التفاعل بين النقل والعقل في هذه القاعدة
235	الباب الثالث: مسألة النقل والعقل في الفكر الفقهي بالأندلس وأثرها في التجديد المذهبي -
235	الفصل الأول: مسألة النقل والعقل في الفكر الفقهي الأندلسي
235	المبحث الأول: العقل والنقل في باب العبادات
235	المطلب الأول: النقل والعقل في مسائل الطهارة والزكاة
235	الفرع الأول: مسائل في الطهارة
235	مسألة: طهارة سؤر الكلب؟
235	تصوير المسألة
236	وجه إدراج المسألة ضمن البحث
237	مذهب أهل الأندلس في المسألة
240	تجليات أعمال العقل والنقل في المسألة
242	أدلة المسألة
243	مقاصد أعمال النقل والعقل في المسألة
245	مسألة: طهارة جلد الميتة؟
245	تصوير المسألة
245	وجه إدراج المسألة ضمن البحث
245	مذهب أهل الأندلس في المسألة

247	تجليات أعمال النقل والعقل في المسألة
248	أدلة المسألة
250	مقاصد أعمال النقل والعقل في المسألة
251	مسألة: طهارة عظم الميتة؟
251	تصوير المسألة
251	وجه إدراج المسألة ضمن البحث
251	مذهب أهل الأندلس في المسألة
252	تجليات أعمال النقل والعقل في المسألة
252	أدلة المسألة
253	مقاصد أعمال النقل والعقل في المسألة
255	الفرع الثاني: مسائل في الزكاة
255	مسألة: زكاة التين المجفف؟
255	تصوير المسألة
255	مذهب أهل الأندلس في المسألة
256	وجه إدراج المسألة ضمن البحث
257	تجليات أعمال النقل والعقل في المسألة
258	أدلة المسألة
260	مقاصد أعمال النقل والعقل في المسألة
261	المطلب الثاني: النقل والعقل في مسائل الصيام والحج
261	الفرع الأول: مسائل في الصيام
261	مسألة: القصر والفطر في سفر المعصية.
261	تصوير المسألة
261	مذهب أهل الأندلس في المسألة
262	وجه إدراج المسألة ضمن البحث
263	تجليات أعمال النقل والعقل في المسألة
264	أدلة المسألة
266	مقاصد أعمال النقل والعقل في المسألة

268	الفرع الثاني: مسائل في الحج
268	مسألة: إسقاط فريضة الحج عن أهل الأندلس
268	تصوير المسألة
268	مذهب أهل الأندلس في المسألة
269	وجه إدراج المسألة ضمن البحث
269	تجليات أعمال النقل والعقل في المسألة
269	أدلة المسألة
271	مقاصد أعمال النقل والعقل في المسألة
273	المبحث الثاني: النقل والعقل في باب المعاملات
273	المطلب الأول: في الربا
273	الفرع الأول: مسألة: ربوية التين اليابس؟
273	تصوير المسألة
273	مذهب أهل الأندلس في المسألة
274	وجه إدراج المسألة ضمن البحث
274	تجليات أعمال النقل والعقل في المسألة
275	أدلة المسألة
276	مقاصد أعمال النقل والعقل في المسألة
278	المطلب الثاني: في الشُّركة والمخالطة
278	الفرع الأول: مسألة: اشتراك جماعة من الناس في الألبان لاستخراج جبنها
278	تصوير المسألة
278	مذهب أهل الأندلس في المسألة
280	وجه إدراج المسألة ضمن البحث
280	تجليات أعمال النقل والعقل في المسألة
281	أدلة المسألة
282	مقاصد أعمال النقل والعقل في المسألة
283	الفرع الثاني: مسألة الاشتراك في تربية دودة الحرير
283	تصوير المسألة

283	-----	مذهب أهل الأندلس في المسألة
285	-----	وجه إدراج المسألة ضمن البحث
285	-----	تجليات أعمال النقل والعقل في المسألة
286	-----	أدلة المسألة
288	-----	مقاصد أعمال النقل والعقل في المسألة
		الفصل الثاني: مسألة النقل والعقل في الفكر الأندلسي وأثرها في التجديد المذهبي بالأندلس
289	-----	
289	-----	توطئة في بيان ماهية التجديد
291	-----	المبحث الأول: أثر مسألة النقل والعقل في تجديد الدرس الأصولي بالأندلس
294	---	المطلب الأول: نقد مسالك الدراسة الأصولية وتدارك مواطن النقص والخلل فيها
294	-----	الفرع الأول: تخليص علم الأصول مما علق به مما ليس منه
295	-----	الفرع الثاني: تجديد مسائل أصولية قديمة
296	-----	أ - تجديد الخطاب المقاصدي
296	-----	ب - مسألة العموم المعنوي:
298	-----	أثر مسألة النقل والعقل في هذا التجديد:
298	-----	ج - مراعاة الخلاف
299	-----	مسألة الأعرابي الذي بال في المسجد
300	-----	مسألة 'الصلاة على جلد الميتة'
300	-----	مسألة من نسي تكبيرة الإحرام وكبر للركوع وكان مع الإمام
300	-----	مسألة: 'من باع السلاح للعدو ثم أراد أن يتوب'
301	-----	أثر مسألة النقل والعقل في التجديد في هذه المسألة
303	-----	د - قاعدة مراعاة المآل
303	-----	هـ - نظرية الجزء والكل
303	-----	و - نظرية الأصلي والتبعية
304	-----	ز - جريان القواعد الشرعية على العموم الأكثر لا العموم الكلي
304	-----	ح - العلاقة بين البدع والمصالح المرسله والاستحسان
306	-----	المطلب الثاني: دقة التأصيل وقوة الاستدلال

306	الفرع الأول: ضبط المفاهيم والمصطلحات
306	الفرع الثاني: ربط الفروع الفقهية بأصولها
306	الفرع الثالث: نظم الكليات وتقعيد القواعد
307	أثر مسألة النقل والعقل في التجديد في هذه المسألة
307	الفرع الرابع: قوة الاستدلال
308	أثر مسألة النقل والعقل في التجديد في هذه المسألة
308	الفرع الخامس: السلامة من القوادح والاعتراضات
310	أثر مسألة النقل والعقل في التجديد في هذه المسألة
311	المطلب الثالث: التوسع في مقاصد الشريعة
311	الفرع الأول: نقد مسألة التعليل
312	الفرع الثاني: التقسيم والترتيب
313	الفرع الثالث: مكانة المقاصد في العملية الاجتهادية
314	أثر مسألة النقل والعقل في التجديد في هذه المسألة
315	المبحث الثاني: أثر مسألة النقل والعقل في تجديد الدرس الفقهي بالأندلس
315	المطلب الأول: الدعوة إلى الاجتهاد ونبذ التقليد
315	الفرع الأول: نماذج من هذه الدعوات
315	دعوة ابن عبد البر إلى الاجتهاد ونبذ التقليد
316	دعوة الباجي إلى الاجتهاد ونبذ التقليد
316	دعوة ابن رشد/الحفيد إلى الاجتهاد ونبذ التقليد
318	دعوة ابن العربي إلى الاجتهاد ونبذ التقليد
319	الفرع الثاني: اعتماد الكليات والضوابط بدل حفظ المرويات
	الوجه الأول: الانتقال من اعتماد المرويات الفقهية الى اعتماد عمليات اجتهادية موسعة.
319	
	الوجه الثاني: الانتقال من النظر الجزئي إلى النظر الكلي الذي ينبني على المقاصد العامة
320	للشريعة بدل العلل والمصالح الجزئية.
321	الفرع الثالث: مراعاة الخلاف وعدم التعصب المذهبي:
321	مسألة: 'نكاح المرتد'

- 322 ----- مسألة: 'من باع السلاح للعدو ثم أراد أن يتوب'
- 322 ----- مسألة: 'من نسي تكبيرة الإحرام وكبر للركوع وكان مع الإمام'
- 322 ----- مسألة: 'طهارة سؤر النصراني'
- 323 ----- مسألة: 'غسل المستيقظ يده قبل إدخالها في الإناء'
- مسألة: 'من حلف بالله أو بالطلاق أو غيره أن يصوم غدا فيصبح صائما ثم يأكل
- 323 ----- ناسيا'
- 324 ----- المطلب الثاني: انبناؤه على المقاصد الشرعية
- 324 ----- الفرع الأول: الأصناف التي تخرج منها زكاة الفطر
- 325 ----- الفرع الثاني: مسألة التين المجفف
- 326 ----- الفرع الثالث: مسألة: 'الاشتراك في تربية دودة الحرير'
- 326 ----- الفرع الرابع: مسألة: 'الاشتراك في استخراج الأجبان'
- 327 ----- مسألة 'خلط أذهاب الناس قصد ضربها وسكها ثم أخذ كل واحد نصيبه'
- 327 ----- مسألة 'الاشتراك في عصر الزيتون وغيره'
- 327 ----- مسألة 'خلط اليسير من الجلجلان والفجل قصد عصره'
- 328 ----- المطلب الثالث: شمولية الدرس الفقهي وارتباطه بواقع الأندلسيين
- 328 ----- الفرع الأول: خطة القضاء
- 330 ----- الفرع الثاني: خطة الشورى
- 331 ----- الفرع الثالث: خطة الشروط والوثائق
- 332 ----- الفرع الرابع: خطة السوق
- 333 ----- خلاصة:
- 334 ----- المبحث الثالث: أثر مسألة النقل والعقل في تجديد التأليف بالأندلس
- 334 ----- المطلب الأول: الاقتصار على المرويات والسماعات
- 334 ----- لمحة موجزة عن التأليف في هذه المرحلة
- 334 ----- نماذج من مؤلفات هذه المرحلة
- 335 ----- أثر مسألة النقل والعقل في مؤلفات هذه المرحلة
- 337 ----- المطلب الثاني: الجنوح نحو التأصيل الحديثي
- 337 ----- لمحة موجزة عن التأليف في هذه المرحلة

338	نماذج من مؤلفات هذه المرحلة
339	أثر مسألة النقل والعقل في مؤلفات هذه المرحلة
340	المطلب الثالث: المزاوجة بين النقل والعقل
341	لمحة موجزة عن التأليف في هذه المرحلة
342	نماذج من مؤلفات هذه المرحلة
343	أثر مسألة النقل والعقل في مؤلفات هذه المرحلة
344	خلاصة:
346	خاتمة
350	الفهارس العلمية
350	فهرس الآيات
352	فهرس الأحاديث والآثار
353	فهرس البلدان والدول
354	فهرس الأعلام
360	فهرس الفرق والمذاهب والملل
361	فهرس المصادر والمراجع

إهداء

إلى رسول الله استشفاعاً
وآل بيته وصحابته طيبة وتعظيماً
إلى والدَي الكريمين برّاً بهما وصلاة لهم
إلى إخوتي وزوجتي وأبنائي اعترافاً وتقديراً
إلى أساتذتي الفضلاء جميعهم اعترافاً بفضلهم
إلى كل من أسهم في هذا البحث بفكرة أو تنفيذ أو
نصيحة أو إعاره كتاب من قريب أو بعيد
إلى كل صالب للعلم مباحراً إلى سبيله
إلى كل من في قلبه غيرة علم
أهدي ثمرة هذا البحث

الطالب الباحث: السعيد انفدواك
essaid.infadouak@ced.uca.ma

شكر و عرفان

انصلا قاً من قوله ﷺ:

'من لم يشكر الناس لم يشكر الله'

أتقدم بمو فور شكري وعظيم تقديري إلى كل
من كان سبباً في هذا البحث، وأخص بالذكر
فضيلة الأستاذ الدكتور سيدي: أحمد امريزي
على علمي إشرافه وتأكيده فالله أسأل أن ينفع
بعلمه ويلبسه ثوب الصحة والعافية
إنه ولي غل والقدار عليه

الطالب الباحث: السعيد انفدواك
essaid.infadouak@ced.uca.ma

مقدمة البحث

وفيها:

التعريف بموضوع البحث.

أسباب اختيار الموضوع.

الدراسات السابقة.

حكاية البحث ومبالاته.



أهمية البحث وأهدافه.

إشكالية البحث.

خطة البحث.

منهج البحث في الموضوع.



مقدمة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي بَصَّرنا في النقل بسبل الهداية، ونَجَّانا بالعقل من طرق الغواية، ونَصَّب لنا عند كل فلاح أعلى علم وأوضح دلالة، وحذّرنا من كل عماية وضلالة. ثم الصلاة والسلام على خير البرية، محمد بن عبد الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه.

ثم أما بعد؛ فهذه مقدمة أطروحتي لنيل شهادة الدكتوراه في موضوع: 'مسألة النقل والعقل في الفكر الأندلسي وأثرها في الفقه المالكي'. أنظّم عقدها؛ وأنسج خيطها؛ وأحكم مقالها؛ وأشد أطرافها؛ حتى إذا اشتد عضدها؛ واستوت على سوقها، جعلتها مدخلا إلى البحث، مترجمة عن عناوينه وأصوله، ومجملّة القول عن جزئياته وفروعه، ليتفطن من خلالها ذهن القارئ الكريم إلى مخرجات البحث ومدخلاته، فيوقر في خلدّه معناه، قبل استكمال مبناه. فأقول وبالله التوفيق:

شغلت مسألة النقل والعقل بال كثير من العلماء والفلاسفة والمفكرين، على مرّ العصور والقرون، خاصة بعد اتساع رقعة الإسلام بالشرق، واختلاطها بثقافات الحضارات الغربية الأخرى، كالفلسفة اليونانية والمنطق الأرسطي وغيرهما، حيث لاح للبعض تعارض المسألتين، فيما لاح للبعض الآخر إمكانية التوفيق بينهما، في حين رأت طائفة أخرى أنه لا مجال للحديث عن التناقض أو التعارض بين المسألتين البتة، وأن كل قول في ذلك إنما هو ناتج عن قصور في فهم أحد قطبي المسألة أو هُما معا، وذلك لما بينهما من عظيم التكامل وكبير الاتصال، فبذل كل فريق منهم الجهد في سبيل إبراز مذهبه، ومن ثمة نصرته والدفاع عنه، فكانوا في ذلك بين مُقل ومسهب، وبين منصف ومتحيز، فاختلفت المذاهب، وتضاربت الآراء، وكثر القيل والقال حول النقل والعقل، حتى إنك لا تفتح كتابا في الفلسفة أو الأصول أو علم الكلام...؛ إلا وتجد الحديث فيه معقودا للنقل أو العقل أو هُما معا، فاستمر الحال على ذلك عهدا من الزمن، حتى استوى سوق هذه المسألة، واتضحت بما يكفي للبحث فيها، وتميّز الغث من السمين فيها، خاصة عند المدارس الفلسفية والكلامية والأصولية بالشرق الإسلامي.

إن هذا الاختلاف الحاصل حول 'مسألة النقل والعقل' - وإن كان منشؤه بالمشرق - إلا أنه سرعان ما تحول إلى المغرب، فشغل بال الفقهاء والأصوليين والمفكرين، وعُقدت له المجالس والمناظرات، وتوغّل إلى عمق المنهجية المغربية الأندلسية في النقاش والجدال الفقهي والأصولي، حتى نال من التوجيه والترشيد، والتمحيص والتدقيق، ما يؤهل المسألة إلى أن تحظى بأهمية كبرى من لدن أكابر الفقهاء والأصوليين بالأندلس، فكان لها الأثر البالغ في الفكر الأندلسي، الذي عقد الموعدَ مع هذه الجدلية الجديدة والمنهجية الرائدة، التي تجعل النقل والعقل قطبي رحاها، فازدهرت العلوم والمعارف بذلك، ولاحت للفنون أفقٌ جديدة، فنال الفقه المالكي حظّه الأوفر من ذلك كلّهُ، وعُرف قفزة نوعية، خاصة على مستوى أصوله وأدلته الاجتهادية، حتى صار بذلك أقوى وأمتن وأقدر على مواكبة ركب الحضارة الأندلسية، والاستجابة لمستجداتها المتزايدة يوماً بعد يوم.

التعريف بموضوع البحث

ينصرف الكلام في هذه النقطة إلى بيان ماهية الموضوع، وإبراز مراميهِ ومقاصده، انطلاقاً من عنوانه، فإذا كان هذا الأخير هو 'مسألة النقل والعقل في الفكر الأندلسي وأثرها في الفقه المالكي'؛ فإن التعريف بموضوعه يأتي على ثلاثة مستويات، وذلك تبعاً لقيود العنوان، فـ 'مسألة النقل والعقل'؛ يُقصد بها جدلية علمية طرفاها: النقل والعقل، فأما النقل؛ فكل 'ما صحّ عن الله أو عن رسوله ﷺ أو الإجماع أو ما يلحق بذلك'. وأما العقل؛ فيُقصد به: 'العلوم الضرورية والنظرية التي يُتوصّل بها إلى استنباط الأحكام الفقهية أو تنزيلها على أعيانها'.

وأما القيد الثاني؛ فهو 'الفكر الأندلسي'، والمراد به: 'ما أنتجه العقل الأندلسي المسلم في شتى العلوم والفنون وفق الضوابط والمقاصد الشرعية إبان قيام الدولة الإسلامية في الأندلس'، والقصد منه: بيان تجليات 'مسألة النقل والعقل' فيه، مع الوقوف على طبيعة العلاقة بين طرفي هذه المسألة في كل ضرب من أضرب هذه الفنون والعلوم أو أغلبها على أقلّ تقدير.

وأما الثالث؛ فـ 'أثر مسألة النقل والعقل بالأندلس في الفقه المالكي'، فلا شك أن هذه الجدلية سيكون لها - حتماً - أثرٌ في قضايا الفقه المالكي بالأندلس، لا سيما أن هذا الفقه نتاج تلك الفنون والعلوم التي تحدثنا عنها في القيد الثاني.

أسباب اختيار الموضوع

قد لا أكون صادقاً إذا ادّعت أن للبحث في هذا الموضوع أسباباً موضوعية فقط، إذ للذات حضورها القوي في هذا ذلك، فمِمَّا دفعني إلى اختياره دون غيره أسبابٌ كثيرة أجمالها في ما يأتي:

الرغبة في استكمال مشروعَي البحثي في الدراسات الأصولية والمقاصدية والفقهية بالمغرب والأندلس، باعتبارهما البيئة الحاضنة لمدرسةٍ تُعدّ من أقوى المدارس الفقهية في العالم الإسلامي، إنها المدرسة المالكية المغربية، هذا المشروع الذي عشت معه مذ كنت طالبا بسلك الإجازة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بني ملال في موضوع: 'التقعيد الأصولي والمقاصدي ودوره في تربية الملكة الاجتهادية عند الإمام الشاطبي من خلال كتابه الموافقات'، ثم بحث التخرج من المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين بآسفي، الذي اشتغلت فيه على موضوع: 'الفقه التربوي عند الشاطبي من خلال مقدمات كتابه الموافقات'، مروراً بسلك الماستر بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس، الذي بحثت فيه مسألة: 'ما جرى على خلاف الأصل وعلاقته بمقاصد الشريعة الإسلامية عند مالكية الغرب الإسلامي'، وصولاً إلى أحضان هذا المركز العلمي الرائد في سلك الدكتوراه مع موضوع: 'مسألة النقل والعقل في الفكر الأندلسي وأثرها في الفقه المالكي'، فأردت تتويج مشروعِي بهذا الموضوع القيم سائلاً المولى عز وجل التوفيق والقبول.

الرغبة في التحصيل العلمي، والاستزادة من مهارات البحث الأكاديمي بين أحضان هذا المختبر؛ وتحت إشراف أساتذته وتأطيرهم، أملاً في صقل ملكات فكرية، وتأسيس مفاهيم علمية، وترسيخ ذلك كله في النفس، قبل البوح به وترجمته إلى فقرات وأفكار، تُنتج في الأخير بحثاً ودراسة في الموضوع المطروح.

سبرُ أغوار تراث المدرسة الأندلسية خصوصاً والمغربية على وجه العموم واستخراج دُرره، لاسيما إذا علمنا حجم ما خلفته هذه المدرسة من تراث فقهي وأصولي مهم، فأردت أن يكون هذا العمل واحداً من الأعمال التي استجابت لهذا الواجب العلمي.

بيان أن مسألة النقل والعقل ليست حكراً على مجال علم الكلام وأصول الدين، كما يُفهم ذلك من أعمال أغلب الباحثين، حيث يلاحظ عندهم ضرب من القصور في ربط هذه المسألة بالفقه وأصوله، والحق أن هذه المسألة تُعد من كبريات مسائل الفقه وفروعه.

إبراز مجهودات الأندلسيين في التأصيل النقلي والعقلي للاجتهادات الفقهية بالمذهب المالكي، خاصة أنه يُشاع أن المدرسة الأندلسية ظلت وفيةً للفقه التجريدي المبني على الرأي والتقليد بعيدةً عن التأصيل والتجديد.

الدراسات السابقة في الموضوع

وأما مُتعلّق الموضوع الذي هو 'النقل والعقل' و'الفكر الأندلسي'؛ فقد كُتب فيه - قديماً وحديثاً - بمناهج مختلفة وطرق شتى، بين مُسهب ومُقل، ومؤصّل ومفصّل، وبين قائل بالتعارض وآخر بالتوافق...، ومن سبّر أغوار الكتب والمؤلفات بآن له المسهب من المقل، وميّز بين المفصّل والمؤصّل، وكشف هذا من ذاك، إلا أن جل هذه الأعمال - كما أشرت قبل - تُوجه قلمها في الغالب إلى الحديث عن مسألة النقل والعقل في علم الكلام وأصول الدين، ومن أهم هذه الدراسات:

'درء تعارض النقل والعقل' لابن تيمية، وهو كتاب غني عن التعريف، لكنه رَحِمَهُ اللهُ غلبَ الحديث فيه عن العقل والنقل عند الفلاسفة والمتكلمين، دون تفصيل في علاقة النقل والعقل بالفقه والأصول في الغرب الإسلامي.

'منهج السلف والمتكلمين في موافقة العقل للنقل وأثر المنهجين في العقيدة' لصاحبه: جابر إدريس علي أمير، وعنوانه مُترجم عن فحواه، ومُعْنٍ عن ذكر نبذة عنه، حيث خص بحثه بالردّ عن القائلين بتعارض النقل والعقل، وبين وجه التوافق، دون أن يطال عمله هذا الفقه والأصول.

'جدل العقل والنقل في التفكير الإسلامي' لمحمد الكتاني، وهو في مجلدين، خصّ الأول بالحديث عن هذا الجدل في الفكر القديم، والثاني في الفكر الحديث، وهو الآخر أغلب حديثه عن النقل والعقل في العقيدة وعلم الكلام ومركزية الوحي في الربط بين عالمي الغيب والشهادة.

'الحكم الشرعي بين النقل والعقل' للدكتور الصادق عبد الرحمن الغرياني، فهو وإن كان يوحى من خلال العنوان أنه يتناول المسألة عند الفقهاء والأصوليين؛ إلا أنه قصد فيه المؤلف إلى تقليل شقّة الخلاف بين الفقهاء والأصوليين والمعتزلة والأشاعرة والماتريدية وغيرهم، دون أن ننكر الإفادة منه ومن منهجه.

'العقل والنقل عند ابن رشد'، لمحمد أمان بن علي الجامي، يستعرض هذا الكتاب مسألة النقل والعقل في كتابات ابن رشد/الحفيد، محاولاً التوفيق بينهما في العقيدة وعلم الكلام، معرضاً عن بحث المسألة في دراساته الفقهية والأصولية، خصوصاً وأن كتابه 'بداية المجتهد ونهاية المقتصد' حافل بهذه الجدلية.

'حجية العقل عند الأصوليين' لمؤلفه: مزهر شعبان الفهداوي، يتحدث هذا الكتاب عن حجية العقل ومرتبته عند الأصوليين والمعتزلة، إلا أنه كثيراً ما ينزع إلى مجال علم الكلام والعقيدة، كما تطرق للخلاف الحاصل لمسائل كثيرة منها: مسألة التحسين والتقبيح.

وعموماً؛ فالدراسات التي أُلِّفت حول النقل والعقل، والمقالات التي كُتبت عن هذه المسألة كثيرة يصعب حصرها والتعقيب على كل واحدة منها على حدة، إلا أن الغالب عليها - كما بيّنا - تصوير المسألة في الفكر العقدي الكلامي، ونادراً ما نجد أحدهم قد خص المسألة بحديث في الفكر الأصولي والفقهية، إلا أن يجيء ذلك على وجه الإجمال لا التفصيل، ومتى وقع ذلك؛ عمّ المدارس الأصولية والمذاهب الفقهية على اختلافها وتعددتها، دون تخصيص المدرسة المالكية بالأندلس بالبحث والدراسة، وهذا الذي يروم البحث تحقيقه إن شاء الله تعالى.

حدود البحث ومجالاته

إن أفراد مسألة كهذه بالبحث والدراسة لا يستقيم دون وضع قيود تبين حدود البحث، وإلا صار عمل الباحث غير ذي فائدة، فيُصيب من حيث وجد، ويغترف من حيث أُلْفى، لذلك وضعت لبحثي هذا حدوداً، أبيّنها كالاتي:

الحدود المكانية: يقتصر البحث على دراسة مسألة النقل والعقل في الفكر الإسلامي بالأندلس.

الحدود الزمانية: وذلك منذ ظهور المذهب المالكي بالأندلس إلى غاية سقوط غرناطة، أي لمدة تناهز ثمانية قرون، ولمّا كانت هذه المدة طويلة جداً؛ واستعصى علي تتبع مسألة النقل والعقل عند كل الفقهاء والأصوليين بالأندلس؛ عمدت إلى اختيار قضايا ونماذج من كل قرن على حدة.

الحدود الموضوعية: وأقصد بها المجالات التي تناولتُ فيها مسألة النقل والعقل بالدراسة والتحليل؛ وهي أربعة: الدرس الأصولي والفقهي والمقاصدي والحديثي. وأما العقدي والفلسفي، فقد كتب فيها غيري، خاصة عند ابن رشد الحفيد.

أهمية البحث في الموضوع وأهدافه

وأما أهمية البحث في هذا الموضوع؛ فلا تقتصر على بيان مسألة النقل والعقل في الفكر الإسلامي بالأندلس، خاصة الفكر الأصولي والفقهي والمقاصدي والحديثي، التي لم تنل حظّها من البحث والدراسة في المؤلفات السابقة، بل الكشف عن منهج الأصوليين والفقهاء في هذه المسألة، ولا أبالغ إن قلت بأن الأهمية الكبرى لهذه الأطروحة تتجلى في استمداد منهجهم هذا وإحيائه في الفكر الإسلامي وفي الدراسات الشرعية المعاصرة، ولا أزعّم أن الهدف من البحث يزيد عن هذا الذي بيناه.

إشكالية البحث

بينما أطلع الموضوع في بداية مشوار البحث؛ لاح لي أن أغلب ما كُتب عن هذه الجدلية - فضلاً عن أنه كان في المشرق الإسلامي - يدور في حلقة واحدة، هي طبيعة العلاقة بين النقل والعقل: أي قائمة على التعارض أم التوافق؟ فلما تقدّم بي البحث في الموضوع؛ ألفتيت بأن كل قول بالتعارض بين المسألتين، إنما يحصل عن عدم استيعاب هذه الجدلية، أو قصور في فهم أحد طرفيها، فافتنعت بأنّ المسألة كذلك، لاسيما أن الأصول والكليات لا ينبغي أن تتعارض، بل الأصل فيها أن تتآلف وتتعاقد، فقلت: إن كان هذا مسلماً به في أصول الدين والعقيدة؛ فهل هو في الفكر الفقهي والأصولي بالأندلس كذلك؟ بهذا تتلخص إشكالية البحث في: طبيعة العلاقة بين النقل والعقل في الفكر الأندلسي، ونفّرّع عن هذه الإشكالية جملة من الأسئلة، من قبيل:

ما طبيعة العلاقة بين النقل والعقل في الدرس الفقهي والأصولي والمقاصدي والحديثي بالأندلس؟

ما الأسس والمقومات التي قامت عليها مسألة النقل والعقل بالفكر الأندلسي؟

ما أثر هذه المسألة على المذهب المالكي قوة وضعفاً؟

خطة البحث

نظمت الحديث عن هذا البحث في مقدمة وثلاثة أبواب، وفي كل باب مباحث، وتحت كل مبحث مطالب وفروع ومسائل، ثم خاتمة، وسأحاول إجمال هذه الخطة، لأن فهرس الموضوعات أعلاه يغني عن التفصيل والبيان.

فأما المقدمة؛ فقد جعلتها نظرة عامة حول البحث، ومَدخلا وجيزا إليه، وذلك بالتعريف بموضوعه، وأسباب اختياره، والدراسات السابقة فيه، والتنصيب على أهميته وأهدافه وإشكاليته، وكذا الخطة والمنهجية المتبعتين في ذلك، ثم ما تحلل طريق البحث من صعوبات...

وأما الباب الأول؛ فقد عنونته بـ 'مقدمات نظرية ومنهجية'، وقسمته إلى فصلين:

الفصل الأول: قاربت فيه مفهوم 'النقل' و'العقل' في اللغة والاصطلاح، ثم حقيقة المركب اللفظي 'الفقه المالكي'، و'الفكر الأندلسي'، في ثلاثة مباحث.

وأما الفصل الثاني؛ فعقدت الحديث فيه للمذهب المالكي بالأندلس في ثلاثة مباحث: الأول في بيان المذهب المالكي بالأندلس والتعددية المذهبية، والثاني: لبيان أثر الفقه المالكي في بناء الحضارة الأندلسية، والثالث في ذكر خصائص المذهب المالكي بالأندلس.

وأما الباب الثاني؛ فقد وسمته بـ 'مسألة النقل والعقل في الفكر الأندلسي - العوامل والتجليات'، في فصلين اثنين:

الفصل الأول: مدرسة النقل والعقل في الأندلس - العوامل والنشأة والتطور، في مبحثين: الأول لبيان عوامل نشأة مدرسة النقل والعقل بالأندلس، والثاني في بيان حجية النقل والعقل والعلاقة بينهما.

فيما قصرت الحديث في الفصل الثاني عن تجليات النقل والعقل في الفكر الأندلسي، ونظمت الحديث فيه في ثلاثة مباحث، وقفت فيها على تجليات النقل والعقل في كل من الدرس الحديثي والأصولي والمقاصدي.

أما الباب الثالث؛ فجعلت الحديث فيه عن 'مسألة النقل والعقل في الدرس الفقهي بالأندلس، وأثر هذه المسألة في التجديد المذهبي'، وذلك في فصلين أيضا:

الفصل الأول: وقفت فيه مع تجليات النقل والعقل في الدرس الفقهي من خلال جملة من المسائل الفقهية في باب العبادات والمعاملات.

بينما الفصل الثاني؛ عقدته لبيان أثر مسألة النقل والعقل في التجديد المذهبي في ثلاثة مباحث:

الأول: أثر مسألة النقل والعقل في تجديد الدرس الأصولي بالأندلس،

الثاني: أثر مسألة النقل والعقل في تجديد الدرس الفقهي بالأندلس،

والثالث: أثر مسألة النقل والعقل في تجديد التأليف بالأندلس.

وأخيرا: خاتمة ضمّنتها أهم النتائج والخلاصات التي توصلت إليها من خلال البحث، وكذا بعض المقترحات والتوصيات التي تفتح آفاقا واسعة للباحثين في الموضوع.

منهج البحث

وأنا على مشارف إنهاء هذه المقدمة؛ أرى لزاما علي التصريح بالمنهج المتبع في البحث والدراسة، حتى يكون القارئ الكريم على بينة من هذا الأمر، قبل اقتحام مباحث الدراسة وفصولها، وسأبرز ذلك من خلال معلمين أساسيين:

❖ المعلم الأول: فيما يخص منهجي في دراسة الموضوع ذاته، وبيانه كالاتي:

لما كان إشكال البحث النظر في مسألة النقل والعقل في الفكر الأندلسي في شقه الأصولي والفقهى والمقاصدي وكذا الحديثي؛ وجب أن يكون المنهج الذي سيسعفني في مقارنة هذا الإشكال جامعا بين الاستقراء والمقارنة والتحليل والاستنباط، وفيما يأتي استعراض أهم خطوات هذا المنهج على النحو الآتي:

الجمع والاستقراء: وتتجلى هذه الخطوة في استقراء المادة العلمية التي تجلّت فيها 'مسألة النقل والعقل' من الفروع الفقهية والمباحث الأصولية ومن كتب الفتاوى والنوازل وكذا المصنفات الحديثية وغيرها.

الدراسة والتصنيف: وذلك بدراسة المادة العلمية وتصنيفها وترتيبها بما يخدم التقسيم المنهجي لموضوعات البحث.

الوصف والمقارنة: وغالبا ما أروم هذه المنهج لوصف مذهب فلان أو غيره في مسألة النقل والعقل، ومن ثم المقارنة بين المذاهب والآراء.

التحليل والبناء: ويتجلى في تحليل المادة العلمية، وتفسير نصوصها، وبيان أوجه الإجمال والبيان، أو الإطلاق والتقييد، أو التخصيص والتعميم الخ...، مستعينا في ذلك بالمعاجم اللغوية والشروحات أو الحواشي كلما اقتضى الأمر ذلك، كل هذا من أجل إعادة بناء الأفكار في قالب يخدم إبراز العلاقة بين النقل والعقل في كل مسألة على حدة، وأثر ذلك في المجالات الفكرية التي اشتغلت عليها.

النقد والتقييم: وذلك بعد تصنيف المادة العلمية وتحليلها وبنائها، فعادة لا أحجم عن إبداء رأيي في كل مسألة، فأسجل مواطن القوة والدقة عند الأصوليين والفقهاء، وأشير إلى مواضع الضعف أو القصور، خاصة في أمور التقليد والجمود على الآراء الفقهية الجاهزة.

❖ **المعلم الثاني:** فيما يخص منهجي في التهميش والتعليق، وبيانه كالاتي:

بيان أرقام الآيات القرآنية، وعزوها إلى سورها.

عزو القول إلى قائلها في كل الأحيان، وإن كان لي فيها تصرف [في بيان مبهم أو بيان ما تعود عليه الضمائر...] أحلت من غير علامتي تنصيص، مع الإشارة إلى ذلك.

إذا كان النقل بالواسطة أشرت إلى ذلك بقولي: 'فيما نقله فلان'، وذلك لما يتعذر النقل عن الأصل.

الإحالة على المصادر والمراجع بذكر اسم صاحب الكتاب أولاً فكُنْيَتُهُ أو لقبه مفصولين بفاصلة، ثم ذكر اسم الكتاب بعد نقطتي تفسير، وبعده التنصيص على الجزء والصفحة مفصولين بخط مائل على النحو الآتي: (الشاطبي، أبو إسحاق 123/4)، وأرجأت التوثيق الكامل إلى فهرس المصادر والمراجع، حيث أذكر الطبعة وجهة النشر وتاريخه، سواء بالنسبة للكتب التي اعتمدتها في الاستشهاد، أو التي استفدت منها منهجياً أو معرفياً دون النقل منها.

اعتماد جملة من الرموز وبيانها كالاتي:

الرمز	دلالاته
خط مائل في المتن.../...	يأتي بين اسم العالم ولقبه، مثال ابن رشد/الجد، ابن رشد/الحفيد...
خط مائل في الهامش.../..	أفصل به بين الجزء والصفحة، أو بين الكتاب والصفحة.
عدد بين قوسين (555)	تاريخ وفاة علم من الأعلام.
(ت:)	ذكر محقق الكتاب تمييزاً عن نسخة أخرى.
(...)	دلالة على كلام محذوف
[...]	بيان كلام مبهم أو ما تعود عليه الضمائر.
- ... -	دلالة على جملة اعتراضية
"..." ¹	النقل بالحرف للاستشهاد
'...'	نص منقول [مكرر] بالحرف للتحليل من غير إحالة

صعوبات البحث

وقبل ختم هذه المقدمة؛ أعرب عن حقيقة مفادها: أن كل بحث - كيفما كان - قد تعثر به صعوبات وكوابح تحول دون بلوغ الباحث ما قصد إليه ابتداءً، وما أراد لبحثه أن يكون عليه أصالة، وأنا أكتب هذا البحث، وأقلب النظر في مادته جمعاً ودراسة وتحليلاً؛ اعترتني مصاعب كثيرة، أذكر أهمها، استشفاعاً لما قد يجده القارئ الكريم من أخطاء وهفوات ناجمة عن تلك المصاعب، ومنها:

• ضيق الوقت المخصص للبحث بسبب كثرة الالتزامات المهنية والعائلية، مما أدى إلى وصل الليل بالنهار أحيانا، دُرْكا للمطلوب.

• اتساعُ مجال البحث ووفرةُ المادة العلمية، وتفرُّقُها في بطون أمهات كتب الفقه والأصول، مما يجعل جمعها وتصنيفها وتحليلها أمراً يستدعي الجهد المضني أحيانا.

وإلى هنا ينتهي بي الحديث عن مقدمة هذا البحث، لأنَّ نقل بعدها إلى دراسة الباب الأول؛ ثم منه إلى باقي الأبواب والفصول والمباحث والمطالب والفروع والمسائل وغيرها، فلا يسعني في هذا المقام إلا أن أحمد الله وأشكره -ثانية- على جزيل فضله وإنعامه، وعلى عونه وتوفيقه إيتاي حتى إتمام هذا البحث.

هذا؛ وأسأل الله التوفيق والسداد، والهداية والرشاد، إلى ما يحبه ويرضاه، وألتمس من القارئ الكريم غُضَّ الطرف عن أخطاء هذا البحث وهفواته، فلا شك أن فيه من الخطأ ما قد يُفَوِّت صوابه، فما كان صواباً فمن الله وحده، وما كان خطأً فَمَنِّي ومن تقصيري، والله ورسوله منه براء، وختاماً فقد اجتهدت فيما كتبت قدر استطاعتي، متوخياً فيه الحق والصواب، فإن كنت قد وُفِّقت إليه فَبِفضل الله وحده، وإن كانت الأخرى، فالله أستغفر وإليه أتوب، والحمد لله رب العالمين.

الصلاب الباحث: السَّعِيدُ انْفُضَوَاك



الباب الأول

وفيه:

الفصل الأول: مصطلحات البحث ومقدماته النظرية.

المبحث الأول: حقيقة النقل في اللغة والاصطلاح.

المبحث الثاني: حقيقة العقل في اللغة والاصطلاح.

المبحث الثالث: حقيقة الفقه المالكي والفكر الأندلسي.



الفصل الثاني: المذهب المالكي في بلاد الأندلس.

المبحث الأول: المذهب المالكي والتعددية المذهبية.

المبحث الثاني: دور المذهب المالكي في بناء الحضارة الأندلسية.

المبحث الثالث: خصائص المذهب المالكي بالأندلس.



الباب الأول: مقدمات نظرية ومنهجية

الفصل الأول: مصطلحات البحث ومقدماته النظرية

إن دراسة موضوع ما؛ تفرض على الباحث الوقوف عند أهم مصطلحاته ومفاهيمه، وكذا أصوله ومقدماته النظرية، لكون ذلك مفتاح البحث والدراسة، وحسبي من ذلك في هذا البحث؛ بيان حقيقة النقل والعقل، لكونهما أسس البحث ولُبّه، مع إشارة لطيفة إلى المقصود بالفقه المالكي والفكر الأندلسي معا في هذه الدراسة، من جهة، ومن جهة أخرى؛ سأعرج على ذكر حال المذهب المالكي ب الأندلس، وكذا ظهور مدرسة النقل والعقل بالأندلس، وما يتصل بذلك من غير حشو ولا تطويل، فأقول وبالله التوفيق:

إن الحديث عن النقل والعقل من حيث تعريفهما وذكر حديهما وحقيقة كل منهما؛ يستدعي من الباحث تحديد مجال بحثه الذي هو فيه، حتى يكون له ذلك معينا على بلوغ مرماه، وحتى لا يتيه بين تعريفات أهل العلم والفكر على اختلاف مشاربهم، فيضيع منه الجهد دون بلوغ المقصود، وبناء عليه؛ فإنني في هذا المبحث لن أتكلم عن النقل عند أهل اللغة أو غيرهم، وإنما سينصب حديثي عن هذا المفهوم عند الفقهاء والأصوليين فحسب، باعتباره مصدرا أساسا من مصادر المعرفة الشرعية، وأصلا من الأصول التي تُستنبط منها الأحكام عندهم. وكذا في خصوص العقل فلن أورد الحديث عنه عند الأطباء والنفسانيين وغيرهم، باعتباره مادة أم عضوا أو ما شابه ذلك، وإنما سأحاول روم مفهومه ومعناه عند الفقهاء والأصوليين والمتكلمين، وكذا الفلاسفة والمناطق، باعتباره مصدرا من مصادر المعرفة، وجملة من القواعد والأدلة التي تُدرك به الأحكام الشرعية على اختلاف أنواعها.

وعليه فإن عملي في التعريف بمفهومي النقل والعقل إذا؛ سيكون من جهة اعتبارهما أدلة، أو بعبارة أوضح: أصولا تندرج تحتها جملة من الأدلة والقواعد التي تُدرك بها الأحكام أو تُستنبط منها، لا باعتبار آخر، وفي هذا الصدد يقول الإمام الشاطبي رَحْمَةُ اللَّهِ: "الأدلة الشرعية ضربان:

أحدهما: ما يرجع إلى النقل المحض، والثاني: ما يرجع إلى الرأي المحض (...). فأما الضرب الأول؛ فالكتاب والسنة، وأما الثاني؛ فالقياس والاستدلال، ويلحق بكل واحد منهما وجوه؛ إما باتفاق، وإما باختلاف...⁽¹⁾، والرأي: العقل، عند جمهور الأصوليين، ويشهد له قوله: 'وأما الثاني [يقصد ما كان راجعا إلى الرأي] فالقياس والاستدلال، ومعلوم أنهما دليلان عقليان.

فما المقصود إذن بالنقل والعقل في الاستعمال اللغوي وكذا الاصطلاح؟ وما لواحق كل منهما؟ ثم ما مجالات كل منهما وخصائصه؟

المبحث الأول: حقيقة النقل في اللغة والاصطلاح

المصطلح الأول: النقل لغة

يُطلق النون والقاف واللام في لغة العرب فيراد بها معان كثيرة، أشارت المصادر اللغوية إلى بعضها، حيث جاء عند ابن فارس أنها: "أصل صحيح يدل على تحويل شيء من مكان إلى مكان"⁽²⁾، أو من موضع إلى موضع كما عند الأزهري في التهذيب وغيره⁽³⁾، وزاد الخليل في هذا المعنى السرعة، فقال: "والتَّحْلِيلُ: سرعة نقل القوائم"⁽⁴⁾، ومنه: "فَرَسٌ مِّنْقَلٌ وَنَقَّالٌ وَمُنَاقِلٌ: سريع نقل القوائم"⁽⁵⁾، كما يفيد هذا الأصل اللغوي النَّسَخَ، ذكره الكفوي في الكليات⁽⁶⁾، ومنه قول القائل: "نسخت ما في هذا الكتاب إذا نقلته بأشكال كتابته"⁽⁷⁾، وكذا التَّبدِيلُ أيضا وهو عند الجرجاني في التعريفات⁽⁸⁾، كما يعني التَّحْلِيلُ الصوت، ومنه: "سمعت

(1) الشاطبي: الموافقات، 227/3.

(2) ابن فارس: مقاييس اللغة، 463/5، ومجمل اللغة له/880.

(3) الأزهري: تهذيب اللغة، 128/9، الرازي: مختار الصحاح/318، الزبيدي: تاج العروس، 23/31.

(4) الفراهيدي، الخليل بن أحمد: العين، 162/5.

(5) ابن منظور: لسان العرب، 674/11.

(6) الكفوي، أبو البقاء: الكليات/892.

(7) المحلي، جلال الدين: شرح الوراقات في أصول الفقه/174.

(8) الجرجاني: التعريفات/235.

نقلة الوادي [أي] صوت سيله⁽¹⁾، والنقلة عندهم: النميمة⁽²⁾، وتُطلق على نقل قول الغير إلى المقول فيه⁽³⁾ عموماً، ثم اختصت بـ: "نقل الحديث من قوم إلى قوم، على جهة الإفساد والشر"⁽⁴⁾، والتّمّام [في معنى]: "نبت طيب الرائحة"⁽⁵⁾.

وعموماً فأصل النقل في اللغة راجع إلى ما ذكر من المعاني أعلاه، فتارة يفيد التحويل، وتارة النسخ والتبديل، وتارة أخرى نقل الصوت وحمله من قوم إلى قوم، وتارة طيب الشيء، وكذا السرعة... وأحسب أن هذه المعاني واردة في حقيقة النقل في اصطلاح أهل العلم، وهو ما سيتم بيانه لاحقاً فيُراقب في محله.



(1) مجموعة من المؤلفين: المعجم الوسيط، 949/2.

(2) ابن سيده: المحكم والمحيط الأعظم، 413/6.

(3) جاء عند الغزالي في الإحياء: 156/3 ما يفيد عموم هذا المعنى في النميمة، حيث قال: "اعلم أن اسم النميمة إنما يطلق في الأكثر على من ينم قول الغير إلى المقول فيه...".

(4) الخراط: النهاية في غريب الحديث والأثر، 120/5.

(5) الرازي: مختار الصحاح/320.

المصلب الثاني: النقل أصلاً

ورد النقل على ألسنة أهل العلم بمرادفات كثيرة، ولكن حسي من ذلك ذكر ما تفرّد به أهل العلوم الشرعية دون غيرهم، لكون ذلك اختصاص البحث لا غير، وباستقراء مواضع هذا المفهوم في أغلب كتب الأصوليين والفقهاء؛ فإنه ثبت عندي أنهم يوردونه في معرض استدلالهم على الأحكام الشرعية والتأصيل لها، ويكون ذلك إما بآية أو حديث أو إجماع⁽¹⁾، وعليه فيمكن القول بأن النقل بهذا المعنى هو: ما نُقِلَ عن الله أو عن رسوله ﷺ من آية أو حديث أو إجماع، قال الباقلاني: "ذلك أن السمع [وهو النقل كما سأوضحه في محله] إنما هو كلام الله، وقول من يعلم أنه رسول له، وإجماع من خبر أنه لا يخطئ في قوله"⁽²⁾، وقد أشار أبو إسحاق الشاطبي - كما سلف ذكره - إلى ذلك، وقال الغزالي في خطبة كتابه المستصفى: "ثم العلوم ثلاثة: عقلي محض (...)، ونقلي محض كالأحاديث والتفاسير (...)"، وأشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع واصطحب فيه الرأي والشرع"⁽³⁾، إلا أن في هذا التقسيم عموماً يحتاج إلى تقييد، فإدراج الأحاديث ههنا؛ نعم، ولكن ما صح منها دون غيره، وكذا التفاسير فما كان منها تفسيراً للقرآن بالقرآن أو بالحديث الصحيح لا غير، وإلا فكيف يُعتد ما هو معرض للسهو والخطأ نقلاً، والتقل ما كان راجعاً إلى التعبد بأمر منقول صرف لا نظر فيه لأحد كما سيبينه الإمام الشاطبي بعد، والتفاسير التي أشار إليها الغزالي يدخل بعضها النظر والرأي والاجتهاد فلا تكون من النقل والله أعلم.

(1) أبو بكر الجصاص: الفصول في الأصول: 296/2، ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، 137/3، ابن رشد الحفيد: الضروري في أصول الفقه/90، الجويني: البرهان في أصول الفقه، 35/1، ابن العربي: المحصول/122، الرازي: المحصول، 199/3، الأمدي: الإحكام في أصول الأحكام، 66/1 و 200/1 و 27/3، شهاب الدين الزنجاني: تخريج الفروع على الأصول، ص: 55، التحبير شرح التحرير: 64/1، الشوكاني: إرشاد الفحول: 198/1، الإسنوي: نهاية السؤل/56، الشوكاني: إرشاد الفحول: 124/1، مجموعة الفوائد البهية على منظومة القواعد الفقهية: 69...

(2) الباقلاني: التقريب والإرشاد، 228/1.

(3) الغزالي أبو حامد: المستصفى/4 بتصرف غير محل.

وقال الآمدي: "والنقل إما متواتر وآحاد"⁽¹⁾، ومثله عند القرافي⁽²⁾. وزاد جمهور منهم الأجماع، ومنهم صلاح الدين العلائي فقال: "والدليل إما عقلي أو نقلي، والنقلي إما إجماع أو نص، والنص إما متواتر أو آحاد"⁽³⁾.

وأضاف الشاطبي في مورد حديثه عن لواحق الدليل النقلي الذي سبق الإشارة إليه مذهب الصحابي وشرع من قبلنا، فقال: "فيلحق بالضرب الأول الإجماع على أي وجه قيل به ومذهب الصحابي وشرع من قبلنا"⁽⁴⁾، وبهذا يكون الشاطبي قد أضاف إلى النقل مذهب الصحابي وشرع من قبلنا، ولا اعتراض عليهما لأنهما راجعان إلى أصل النقل وهو القرآن والسنة، ومعنى ذلك أنهما [أي القرآن والسنة] أشارا إلى اعتبارهما كذلك.

فأما مذهب الصحابي فقال فيه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: "عليكم بسنتي وسنة الخلفاء المهديين الراشدين، تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ"⁽⁵⁾، وتوسع بعض الأصوليين على اختلاف بينهم في ذلك ولم يقصروه على الأربعة الأبرار: أبي بكر وعمر وعثمان وعلي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، أو على الاثنين: أبي بكر وعمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، فجعل بعضهم مذهب الصحابي الذي لا يُعلم له خلاف بين الصحابة حجةً على غير الصحابة⁽⁶⁾، وعليه الإمام مالك وأخرون، رواه عبد العزيز البخاري في كشف الأسرار فقال: "لا خلاف أن مذهب الصحابي إماما كان أو حاكما أو مفتيا ليس بحجة على صحابي آخر، إنما الخلاف في كونه حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين، فقال أبو سعيد البردعي وأبو بكر الرازي في بعض الروايات وجماعة من أصحابنا: إنه حجة، وتقليده واجب (...) وهو مذهب مالك وأحمد بن حنبل في إحدى

(1) الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، 80/3.

(2) القرافي: أنوار البروق في أنواء الفروق، 62/2.

(3) العلائي: تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد/149.

(4) الشاطبي: الموافقات، 227/3.

(5) سنن أبي داود، رقم الحديث: 4607، سنن الترمذي (تحقيق: شاكر)، رقم الحديث 2676 وقال حديث حسن صحيح،

سنن ابن ماجه، رقم الحديث: 42...

(6) نقله عبد الوهاب خلاف في كتابه: علم أصول الفقه وخلاصة تاريخ التشريع/90.

الروائتين والشافعي في قوله القديم⁽¹⁾، قلت: والحق - والله أعلم - أنه لا يكفي لقول الصحابي سلامته من مخالفة من الصحابة له حتى يصير أصلاً نقلياً؛ بل متى سلم من كونه مما يقال بالرأي والاجتهاد، ولا ما كان طريقاً دركه القياس، وإلا عُدد من الأصول العقلية لا النقلية، وفي هذا اشترط بعضهم في حجية مذهب الصحابي أن يكون مخالفاً للقياس، لأنه لا يخالف القياس إلا عن توقيف⁽²⁾، وإذا كان كذلك؛ ف "يتجه عدّ قول الصحابي من الأصول النقلية أكثر من قوله بأنه حجة، إذا كان من قبيل ما لا يقال بالرأي"⁽³⁾، والله أعلم.

وأما شرع من قبلنا؛ فعده من الأصول النقلية عند المالكية⁽⁴⁾ ومن ذهب مذهبهم واضح، لأن الشرع الحكيم أشار إلى ذلك في جملة من الآيات، منها: قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمْ افْتَدَاهُ﴾⁽⁵⁾، ففيه أمر واضح باتّباع هداهم والاقتداء به، ومعلوم أنهم إنما اهتدوا بما أنزل الله عليهم من وحي وشرع، وقوله أيضاً: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَنْبِيَاءُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَخَشَوُا اللَّهَ وَآيَاتِي ثُمَّ قَلِيلًا وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾⁽⁶⁾، ودلالة الآية من وجهين:

أحدهما: أن الله جعلها مستنداً للمسلمين في الحكم، وهو نص في المسألة، والوجه الثاني: قوله جَلَّ جَلَالُهُ في آخرها: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾، وهو عام في المسلمين وغيرهم. إلا أن المقصود بشرع من قبلنا ليس كل ما تلقته الأذان عنهم، أو قرئ في كتبهم، وإنما يلزم أن يثبت بشيء من القرآن أو السنة⁽⁷⁾، وإلا صار من الأقاويل

(1) عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار، 217/3.

(2) الحجوي: الفكر السامي، 463/1.

(3) حاتم باي: الأصول الاجتهادية التي يبنى عليها الفقه المالكي/40.

(4) القرافي: تنقيح الفصول/300.

(5) سورة الأنعام، الآية: 90.

(6) سورة المائدة، الآية: 44.

(7) حاتم باي: الأصول الاجتهادية التي يبنى عليها المذهب المالكي/48.

التي لا تستند إلى أصل صحيح، والتي نهى عن تصديقها رسول الله ﷺ في حديثه الذي أخرجه الصنعاني من طريق عطاء بن يسار قال: كانت اليهود يحدثون أصحاب النبي ﷺ فيسيخون كأنهم يتعجبون قال: فقال رسول الله ﷺ: "لا تصدقوهم، ولا تكذبوهم، وقولوا: آمنا بالذي أنزل إلينا، وأنزل إليكم، وإلهنا وإلهكم واحد، ونحن له مسلمون" ⁽¹⁾. وأضاف الدكتور حاتم باي عمل أهل المدينة إلى الأصول النقلية التي اعتمدها مالك في اجتهاداته واستنباطاته.

وعموماً فإن النقل لا يخرج عن هذه المشارب التي ذكرت والله أعلم، وهي الكتاب والسنة والاجماع ومذهب الصحابي وشرع من قبلنا، وقد أوردنا الشاطبي مجمعة في القسم الأول من الأدلة الشرعية، وأردفها بعبارة لطيفة جداً، وهي قوله رَحِمَهُ اللهُ: "لأن ذلك [يقصد ما ذكره في الأدلة النقلية من الكتاب والسنة والاجماع ومذهب الصحابي وشرع من قبلنا] كله وما في معناه راجع إلى التعبد بأمر منقول صرف لا نظر فيه لأحد" ⁽²⁾، فجعل الضابط في ما ذكر في النقل: ما رجع إلى التعبد بما لا نظر فيه لأحد، وكأني به رَحِمَهُ اللهُ يقصد بذلك تقييد تعريفه للنقل بقيد مانع لدخول غير ما هو منه فيه، وهو قوله 'بما لا نظر فيه لأحد'، وهو واضح لا يحتاج إلى مزيد إيضاح، إلا أن هذا القيد - في نظري - لا يسري على الإجماع، لأنه اجتهاد، وفيه رأي ونظر للمجتهدين الذين انعقد بهم هذا الإجماع، وإلا فلو كان منقولاً لسُمِّيَ باسمه [أعني قرآناً أو حديثاً أو...]. اللهم إذا قصد الشاطبي أنه [أي الإجماع] شهدت له عمومات الشرع بأنه لا يدخله خطأ، فهو بذلك يجتمع مع الكتاب والسنة في الصحة وانتفاء الغلط وإن كان لا ينزل منزلتهما، ولا أظنه إلا كذلك، والله أعلم.

وإذا تقرر ما سبق؛ فإن هذا المعنى نجده في جملة من الاصطلاحات الفقهية والأصولية، منها على سبيل المثال لا الحصر: الكتاب/ القرآن/ السنة/ المنقول/ الأدلة الشرعية/ النص/ السمع/ الوحي/ ما أخبر به الشرع أو نطق به/ الأصول/ الشرع...، فكل هذه الإطلاقات يقصد

(1) الصنعاني: المصنف، رقم الحديث: 10161.

(2) الشاطبي: الموافقات، 228/3.

بها أصحابها نص القرآن والحديث والإجماع أحياناً، وكلها تروم بيان معنى هذا المفهوم، وفي ما يلي التمثيل لبعضها.

فأما الكتاب/ القرآن والسنة فقد درج فقهاؤنا في إطلاقهما على إرادة النقل، كحديثهم عن حجية الإجماع مثلاً⁽¹⁾، ويُعبّر عن النقل بالأدلة الشرعية أيضاً خاصة الراجعة إلى النقل⁽²⁾، وكذلك ما أخبر به الشارع أو نطق به يفيدان ذات المعنى، ويُرادف مفهوم النقل أيضاً: النص، والوحي، والسمع، والشرع..، فأما الأول؛ فتدل عليه جملة من النقول، منها ما ورد عند الآمدي في الأحكام في معرض تحريره القول في مسألة رواية الحديث النبوي بالمعنى دون اللفظ، حيث قال: "والمختار مذهب الجمهور⁽³⁾، ويدل عليه النص، والإجماع، والأثر والمعقول، أما النص، فما روى ابن مسعود أن رجلاً سأل النبي ﷺ، وقال له: "يا رسول الله، تحدثنا بحديث لا نقدر أن نسوقه كما سمعناه، فقال ﷺ: "إذا أصاب أحدكم المعنى فليحدث"⁽⁴⁾، فاستعمل الآمدي ههنا النص لإفادة النقل، وغيره كثير عند الأصوليين. وأما الثاني [الوحي]؛ فيأتي أيضاً للدلالة على النقل⁽⁶⁾، وكذلك السمع والشرع يُستعملان في إفادة هذا المعنى، وقد أوردهما كثير من الأصوليين في حديثهم عن تعاضد النقل والعقل كالغزالي في قوله: "وأشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع واصطحب فيه الرأي والشرع"⁽⁷⁾.



(1) حيث استدلووا على ذلك بوجهين، الأول: النقل/المنقول ويقصدون به القرآن والحديث، والثاني العقل/المعقول، فذكروا في الأول قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ يُنظر: الضروري في أصول الفقه/90، البرهان في أصول الفقه: 35/1، المحصول (ابن العربي): 122، الإحكام في أصول الأحكام (الآمدي): 200/1، إرشاد الفحول: 198/1، وغيرها.

(2) وهي الكتاب والسنة والإجماع، يُنظر الموافقات: 227/3.

(3) وجماع القول فيها: الجواز إذا سلم النقل من الزيادة أو التحريف، والحرمة في غيره.

(4) الخطيب البغدادي: الكفاية في علم الرواية/200.

(5) الآمدي الإحكام في أصول الأحكام، 103/2.

(6) أبو بكر الجصاص: الفصول في الأصول، 381/3.

(7) الغزالي أبو حامد: المستصفى/4.

المصلب الثالث: المقصود بالنقل في الحراسة

بناء على ما تم تقريره أعلاه، فإن حدّ النقل إذن - كما انتهى بي البحث فيه - هو: ما صحّ عن الله أو عن رسوله ﷺ أو الإجماع أو ما يلحق بذلك، فيخرج من ذلك: ما لم يصحّ عن الله من الأحاديث القدسية، أو عن رسوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ من المصنوع أو الموضوع، وكذا ما نُقل عن غير الله ورسول ﷺ، سواء من المجتهدين أو غيرهم في علوم الشريعة أو اللغة أو غيرهما من العلوم الأخرى.

ويلحق بالكتاب والسنة الصحيحة الإجماع، وهو لا يخلو من الشرط المتقدم في الحديث، وهو الصحة، والمقصود صحة الانعقاد، ويكون ذلك بتوفر شروطه وأركانه، فلا يدخل في مقتضى النقل إجماعٌ اختلت بعض أركانه أو كلها، أو لم تتحصل شروطه أو بعضها، وإنما ما صحّ انعقاده فحسب. وقد يعترض أحد فيقول: كيف يدخل الإجماع في عموم النقل وهو لم يصدر عن الله ولا عن رسوله، وإنما صدر عن مجتهدي عصر من العصور؟ فيُجاب عن ذلك بالقول: إنما يدخل في ذلك بشهادة القرآن والحديث الذين اعتبراه أصلاً من الأصول، وحجة شرعية كما ذهب إلى ذلك جمع غفير من الأصوليين، منهم الإمام السرخسي حيث قال: "فإن إجماع هذه الأمة إنما كان حجة موجبة للعلم بالسمع من رسول الله ﷺ" (1)، وفي البرهان عند الجويني أن "ما ذهب إليه الفرق المعترفون من أهل المذاهب أن الإجماع في السمعيات حجة" (2)، وروى الغزالي وابن قدامة حجيته أيضاً (3)، ذلك أن "إجماع هذه الأمة معصوم من الخطأ" كما أورده الزركشي (4).

ويشهد لهذه المذاهب والأقوال كلها جملة من الآيات والأحاديث، فأما الآيات؛ فمنها: قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ

(1) أصول السرخسي: 279/1.

(2) الجويني: البرهان في أصول الفقه، 261/1.

(3) الغزالي أبو حامد: المستصفى/156، ابن قدامة: روضة الناظر، 378/1.

(4) الزركشي: البحر المحيط: 387/6.

مَا تَوَلَّى وَنُضِلَّ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا⁽¹⁾، وقوله جَلَّالَهُ: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾⁽²⁾، وقوله أيضا: ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ بِحُكْمِهِ إِلَى اللَّهِ﴾⁽³⁾، وقوله عز وجل: ﴿إِنْ تَنَارَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾⁽⁴⁾ ومفهومهما أن: ما اتفقت عليه فهو حق، قالها الغزالي⁽⁵⁾، وإذا كان كذلك وجب كونه حجة؛ وإذا كان حجة صح أن يكون نقلا، وفيما ذكر من الآيات غنية عن البقية، فننتقل - اجتنابا للتطويل - إلى ذكر الأحاديث الواردة في حجية الإجماع وهي كثيرة، أذكر منها ما ورد عند ابن ماجة في السنن، أن أنس بن مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "إن أمتي لا تجتمع على ضلالة، فإذا رأيتم اختلافا فعليكم بالسواد الأعظم"⁽⁶⁾، وفي المستدرک عند الحاكم أن ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قال: قال رسول الله ﷺ: "لا يجمع الله أمتي على الضلالة أبدا"⁽⁷⁾، وعنده أيضا: عن عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قال: قال رسول الله ﷺ: "لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق حتى تقوم الساعة"، وغير هذه الأحاديث والأخبار كثير لا مجال لذكرها مجموعة، إلا أنه قد يعترض أحد فيقول، هذه الأحاديث كلها آحاد، فكيف يسوغ التمسك بها في إثبات القطع؟ وقد نقله بعض الأصوليين كالجويني في البرهان والشيرازي في التبصرة، فأجابا عنه بأن هذه الأحاديث وإن كانت آحادا واختلفت ألفاظها؛ فإن معناها واحد ومؤداها واحد، وهو المصير إلى الإجماع وعصمة الأمة⁽⁸⁾.

(1) سورة النساء، الآية: 114.

(2) سورة البقرة، الآية: 142.

(3) سورة الشورى، الآية: 10.

(4) سورة النساء، الآية: 59.

(5) الغزالي أبو حامد: المستصفى/138.

(6) سنن ابن ماجة، رقم الحديث: 3950، ضعفه النووي في شرحه.

(7) الحاكم: المستدرک على الصحيحين، رقم الحديث: 394.

(8) الشيرازي: التبصرة في أصول الفقه/355 بتصرف.

كما يلحق بالكتاب والسنة مذهب الصحابي، وقد سبق التفصيل فيه، وكذا شرع من قبلنا، فلا نعيده هنا، وبهذا تكون مشارب النقل خمسة أمور، وهي: القرآن والسنة الصحيحة، والإجماع الذي صح انعقاده، ومذهب الصحابي الذي لم يُعلم له خلاف بينهم مما ليس مجالا للرأي والقياس، فتلك أربعة، والخامسة: شرع من قبلنا مما لم يرد في شرعنا ما ينسخه أو ينقضه أو يخالفه. والله أعلم.

وإذا كان الأمر كذلك؛ فإن المعاني التي سبق ذكرها في التعريف اللغوي للنقل حاضرة كلها أو أغلبها على أقل تقدير في التعريف الاصطلاحي، ذلك أن: النقل الذي هو الوحي، إنما هو نقل لقول (القرآن والسنة وما لحق بهما) من جهة (الخالق/ الشارع) إلى جهة أخرى (المخلوق/ المكلف)، قد جاء بنسخ العقائد الفاسدة والعادات القبيحة وتبديلها، وتحويل الناس عنها وصرفهم إلى ما هو طيب من الأقوال والأفعال الظاهرة والباطنة. والله أعلم.



المبحث الثاني: حقيقة العقل في اللغة والاصلاح

إذا كان العقل مناط الفهم والتفكير والتحليل؛ وآلة في درك المعارف والعلوم؛ وخاصةً من أعظم خواص الإنسان؛ فإن هذا المفهوم يعد من أصعب المفاهيم إحاطة بحقيقته، وإدراكاً لأهميته، كما يُعتبر أيضاً من أكثر ما أثير حوله الجدل قديماً وحديثاً؛ سواء بين الفلاسفة والأصوليين والفقهاء والمفكرين، وكذا عند أهل اللغة وغيرهم، منذ بداية الفلسفة اليونانية إلى عصرنا الحاضر، ومن سبر أغوار كتبهم لمس ذلك، وألفاه واضحاً جلياً، ولعلي أختصر ذلك اختصاراً غير مخل، حتى نقف - والقارئ الكريم - على حقيقة هذا المفهوم، أو نقرب من ذلك على أقل تقدير، وهذا ما سأحاول رومه في هذا المطلب بإذن الله.

المصطلب الأول: العقل لغةً

تورد المعاجم اللغوية مادة [ع ق ل] بمعان كثيرة، أذكر منها ما تيسر لي الوقوف عنده، وما له علاقة وطيدة بموضوع بحثي، ومن هذه المعاني:

المعنى الأول: الحبس والشّد والإمساك والمنع، ومنه قول ابن فارس: "العين والقاف واللام أصل واحد منقاس مطرد، يدل عظمه على حُبسة في الشيء أو ما يقارب الحبسة. ومن ذلك العقل، وهو الحابس عن ذميم القول والفعل"⁽¹⁾، وعقل البعير يعقله عقلاً وعقله واعتقله: ثنى وظيفه مع ذراعه وشدهما جميعاً⁽²⁾، والعقل: "الإمساك عن القبيح وقصر النفس وحبسها على الحسن"⁽³⁾.

المعنى الثاني: ويأتي لإفادة الحجر والنهي والحجاء، نصّ عليه الجوهري في الصحاح فقال: "العقل: الحجر والنهي"⁽⁴⁾، وفي المختار مثله⁽⁵⁾، وزاد ابن منظور: وهو ضد الحمق⁽¹⁾.

(1) ابن فارس: مقاييس اللغة: 69/4.

(2) ابن منظور: لسان العرب: 459/11.

(3) ابن سيده: المخصص: 250/1.

(4) الجوهري: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية: 1769/5.

(5) الرازي: مختار الصحاح: 215.

المعنى الثالث: ويقصدون به العلم ونقيض الجهل، ومنه قولهم: "عقل يعقل عقلاً، إذا عرف ما كان يجهله قبل، أو انزجر عما كان يفعله، وجمعه عقول، ورجل عاقل وقوم عقلاء، وعاقلون، ورجل عقول، إذا كان حسن الفهم وافر العقل" ذكره ابن فارس⁽²⁾.

المعنى الرابع: وهو: التمييز والتثبت في الأمور، حكاه ابن منظور في اللسان⁽³⁾، وقال أيضاً: والعقل: التثبت في الأمور⁽⁴⁾.

ومما ذكروا للعقل من المعاني معنى خامساً، وهو: الحصن والملجأ، قال الأزهري في التهذيب: ومنه المعقل، وهو الملجأ⁽⁵⁾، ومثله عند ابن فارس⁽⁶⁾، وكذا الحصن، ذكره ابن سيده في المخصص⁽⁷⁾، وتبعه الرازي في المختار⁽⁸⁾.

والمعنى السادس: الدية، ومنه قولهم: "عقلت القتل أعقله عقلاً، إذا أدت ديته (...)" والعاقلة: القوم تُقسم عليهم الدية في أموالهم إذا كان قتل خطأ⁽⁹⁾.

وعموماً فهذه أغلب المعاني التي تستعمل العرب العقل للدلالة عليها، فهي على اختلافها وتباين مفرداتها؛ راجعة إلى معنى واحد، وهو العلم والإدراك، ذلك أن من تأملها وجد أن العلم نقيض الجهل، وأنه به تتميز الأشياء قبيحها عن حسنها، فيأتي المرء ما حسن منها، ويجبس نفسه عن غيرها، وبه يُحصن المرء نفسه الشرك والكفر والخرافات وغيرها.



(1) ابن منظور: لسان العرب: 458/11.

(2) ابن فارس: مقاييس اللغة: 69/4، مجمل اللغة: 617.

(3) ابن منظور: لسان العرب: 459/11.

(4) ابن منظور: لسان العرب: 458/11.

(5) الأزهري: تهذيب اللغة: 160/1.

(6) ابن فارس: مجمل اللغة: 617.

(7) ابن سيده: المخصص: 461/3.

(8) الرازي: مختار الصحاح: 215.

(9) ابن فارس: مقاييس اللغة: 70/4.

المصطلح الثاني: العقل أصلاً

يعتبر العقل من أهم الألفاظ والمصطلحات والقضايا التي شغلت الفكر الإنساني القديم والمعاصر، فاختلف الناس في تعريفه اختلافاً عظيماً، وتباينوا في حده تبايناً عجبياً، ومرجع ذلك من جهة: اختلاف مذاهبهم ومرجعياتهم، وكوّن هذا المفهوم غامضاً وفضفاضاً مجرداً غير محسوس من جهة أخرى، فنتجت عن ذلك مدارس كبيرة أسهمت في بلورة هذا النقاش بشكل يتسم أحياناً بالعلمية والبرهان العقلي، وأحياناً يستند إلى التجربة والإحساس، بينما يصطبغ بالحدس وشيء أشبه بالفراسة، أو الخيال والميتافيزيقا أحياناً أخرى، وأكثر أهل العلم تناولوا لهذا المفهوم: الفلاسفة والمتكلمون وكذا الأصوليون، وفي ما يأتي نبذة مختصرة عن العقل عندهم.

الفرع الأول: حقيقة العقل عند الفلاسفة

أ - حقيقة العقل في الفلسفة اليونانية

يعتبر العقل في الفلسفة اليونانية مصدراً مُهماً من مصادر المعرفة، فقد نظر إليه سقراط على أنه تعقل، والتعقل: إدراك الماهيات المجردة من كل مادة⁽¹⁾، فهو ههنا أناط فعل العقل الذي هو التعقل بالإدراك، وليس كل إدراك، بل ما اختص بالماهيات المجردة من المادة على حد تعبيره.

وأما أفلاطون؛ فلم يذهب بعيداً عن مذهب أستاذه سقراط، حيث قسّم النفس الإنسانية إلى ثلاثة أقسام: النفس الناطقة⁽²⁾؛ والنفس الشهوانية، والنفس الغاضبة، وردّ

(1) الفارابي: الجمع بين رأي الحكيمين/8.

(2) والمراد بالنفس الناطقة في حديث اليونانيين: النفس العاقلة، ذلك أنهم يستعملون "النطق" بمعنى العقل. وقد حكاه الأكثرون عنهم، يُنظر: طه عبد الرحمن: سؤال العمل/56.

جملة أفعالها إلى ثلاثة، وهي: الإدراك والغضب والشهوة، وردّ الشهوة والغضب إلى الثانية والثالثة، بينما أرجع فعل الإدراك إلى النفس العاقلة⁽¹⁾ أو الناطقة على حد تعبيره.

وجعل أرسطو العقل قوة من قوى النفس الناطقة/ العاقلة⁽²⁾، سيراً على خطى أستاذه أفلاطون وسقراط قبله، ثم قسّمه إلى ثلاثة أقسام، أحدها: العقل الفطري الغريزي، والثاني: العقل الناشئ عن التجربة، والثالث: العقل النظري⁽³⁾.

ب - حقيقة العقل في الفلسفة الإسلامية

مفهوم العقل عند الكندي: يرى الكندي أن العقل: "جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها"⁽⁴⁾، فهو في هذا التعريف؛ يوافق المذهب اليوناني في جعل العقل جوهرًا لا عرضًا، ومن جهة ثانية: في مهمة الإدراك المنسوبة لفعل العقل، وهو ما ذهب إليه سقراط وكذا أفلاطون.

مفهوم العقل عند الفارابي: ذهب الفارابي إلى القول بأن العقل: ليس شيئاً غير التجارب، وكلما كانت هذه التجارب أكثر؛ كانت النفس أتم عقلاً⁽⁵⁾.

مفهوم العقل عند الغزالي: حاول الغزالي وضع حد جامع مانع للعقل، إلا أنه لم يستطع إلى ذلك سبيلاً، ثم قال - بعد تصريحه بذلك - أن العقل يطلق على عدة معانٍ، ذكر منها خمساً، وهي: أنه يُطلق على بعض العلوم الضرورية من جهة، ويطلق على الغريزة التي يتهيأ بها الإنسان لدرك العلوم النظرية من جهة ثانية، كما يُطلق على العلوم المستفادة من التجربة من

(1) الفارابي: الجمع بين رأي الحكيمين/ 12 - 14 بتصرف.

(2) ابن رشد: تلخيص منطق أرسطو (كتاب البرهان)/ 452.

(3) المرجع في إطلاق هذه الأسماء هو: سياق كلامه وكلام شراحه لا غير، أما هو فلم يقل في الحقيقة هذا عقل غريزي والآخر تجريبي...

(4) الكندي: رسائل الكندي الفلسفية (حدود الأشياء ورسومها): 113.

(5) الفارابي: الجمع بين رأي الحكيمين/ 99.

جهة ثالثة، وكذا على من له وقار وهيبة وسكينة في جلوسه وكلامه من جهة رابعة، وقال أيضا: وقد يطلق على من جمع العمل إلى العلم...⁽¹⁾ انتهى كلامه.

مفهوم العقل عند ابن رشد: أما فيلسوف الأندلس أبو الوليد ابن رشد، فيرى بأن العقل ينقسم إلى قسمين: أحدهما يسمى العقل العملي، والثاني: يسمى العقل النظري⁽²⁾.

فأما الأول؛ وهي العقل العملي أو القوة العملية، وهو المشترك بين جميع الأناسي، بحيث لا يخلو منها إنسان، وإنما يتفاوتون فيها بالأقل والأكثر، وأما الثاني، وهي العقل النظري أو القوة النظرية؛ يقول ابن رشد "فيظهر من أمرها أنها إلهية جداً، وأنها إنما توجد في بعض الناس دون بعض"، قلت: وهنا تظهر نزعة ابن رشد اليونانية وتأثره بهم.

ج - العقل في الفلسفة الحديثة والمعاصرة

ورد مفهوم العقل عند فلاسفة العصر الحديث والمعاصر بتعريفات عدة، تتفق مع ما ذهب إليه الفلاسفة القدامى من وجوه، وتختلف معها من وجوه أخرى، فهو: الملكة القادرة على تنظيم الاختبارات أو الأدلة، وإقامة البراهين (...) وتقديم الأسس وبلوغ الحقائق الضرورية والكافية للفكر والحياة، وهو أيضا: ملكة تركيب المفاهيم والقضايا والعبارات والمقترحات⁽³⁾، ويُعد عند العقلانيين المحدثين والمعاصرين سبيلا محضا لبلوغ الحقائق من غير رجوع إلى التجربة، يقول لايبنيز (Leibniz) "العقل: مجموعة من المبادئ القبلية التي لا تتوقف حقيقتها على التجربة"⁽⁴⁾، ويسميه ديكارت ملكة الحكم السليم⁽¹⁾، أي ملكة

(1) الغزالي أبو حامد: المستصفى/20، محك النظر/266، باختصار غير مغل.

(2) قلت: وهذا التقسيم راجع إلى انقسام مدركاتها، قال: "ذلك أن إحداها إنما فعلها واستكمالها بمعان صناعية ممكنة. والثانية بمعان ضرورية ليس وجودها إلى اختيارنا" فهو هاهنا يوافق مذهب ابن باجة في جعل العقل على ضربين، أحدها يدرك الموجودات الصناعية أو الإرادية، وهو العقل العملي، والثاني يدرك موجودات غير راجعة إلى اختيار الإنسان.

(3) أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية/1159 وما بعده بتصرف.

(4) نفسه/1161، نقلا عن: Leibniz, Monadologie, 29.

تميز الخير والشر والصحيح والفساد بشعور داخلي وفطري وتلقائي، وهو القاضي كما وصفه مالبرانش (Malebranche) بحيث لا يجوز للمرء في اعتقاده أن يوافق موافقة كلية إلا على القضايا التي تبدو صحيحة بكل وضوح بحيث لا يستطيع العقل رفض صحتها⁽²⁾.

الفرع الثاني: حقيقة العقل عند المتكلمين

يُعد الحديث عن العقل عند المتكلمين وكذا الأصوليين عتبة مهمة نحو بحثنا، ذلك أن أغلبهم في تعريف العقل يصرحون بالعقل الذي أنيط به التكليف⁽³⁾، مما جعل حديثهم عن العقل خالٍ عن كثرة التفريعات والأوصاف والمسميات واللبس والغموض أحياناً. فما حقيقة العقل عند المتكلمين إذن؟

أ - مفهوم العقل عند المعتزلة

يعد العقل والمعتزلة من المتلازمات التي لا تنفك أولاً عن الثانية في الفكر الإسلامي، فإذا ذكر العقل؛ ذكرت المعتزلة، وإذا ذكرت المعتزلة ذكر العقل، كأن العقل صار حكراً عليهم دون غيرهم، بل حتى كادوا يضاهون به الفلاسفة الذين أوصلوه إلى حد التقديس والتأليه، حيث جعلوه مصدراً في درك الحسن والقبح في الأشياء، ولم يقفوا عند هذا الحد؛ بل رتبوا على ما يدركونه بالعقل الثواب والعقاب من غير افتقار إلى رسول أو كتاب⁽⁴⁾، فخالفوا بذلك جمهور المسلمين، بل خالفوا نص القرآن في ذلك⁽¹⁾.

(1) نفسه/1161.

(2) نفسه/1161، نقلاً عن: Malebranche, Recherche de la vérité, 1, ch: II, 4.

(3) ابن تيمية: بغية المرتاد/255 وما بعدها. الإيجي: المواقف، 2/86. التهانوي: كشف اصطلاحات الفنون، 2/1200.

(4) هذه مسألة مشهورة بين الأصوليين والمتكلمين بمسألة التحسين والتقبيح العقليين، وقد أطالوا الكلام فيها، ونحن هاهنا نوجزه ونلخصه بما لا يخل بمعناه، يطلق التحسين والتقبيح باعتبار ثلاث: الأولى: ملائمة الطبع ومنافرتة، والثاني: صفة كمال ونقص، والثالث: بمعنى المدح والذم أو الثواب والعقاب، اتفق الأصوليون والمتكلمون في ضربين من الاعتبارين الأولين وافترقوا في الثالث، إلى ثلاثة أقوال:

* التحسين والتقبيح شرعيان لا عقليان، وهو مذهب الأشعرية وجل أصحاب مالك وأحمد والشافعي،

* التحسين والتقبيح يمكن إدراكهما عقلاً بغير وحى، وهو مذهب المعتزلة وكثير من أصحاب أبي حنيفة،

من هذا المنطلق أجدني ملزماً بذكر مذهب المعتزلة في العقل، ومرتبته عندهم، وكذا تعريفه مما له علاقة بهذا البحث.

في بيانه مائية العقل؛ أورد القاضي عبد الجبار المعتزلي حديثه عن العقل، وهو يروم حده بحد جامع مانع، فقال: "اعلم أن العقل هو عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة، متى صحت في المكلف صح منه النظر والاستدلال والقيام بأداء ما كلف"⁽²⁾.

إن النظر في هذا التعريف وما احتواه من عموم وغموض؛ يفرض على الباحث ضرورة الوقوف عند كلماته قصد بيان حقيقتها، فجملة العلوم التي أوردها القاضي ههنا؛ إما أن تكون ضرورية أو نظرية أو هما معاً، ثم زاد فقال: متى صحت هذه العلوم في المكلف صح منه النظر والاستدلال، وهذان الأخيران علوم نظرية لا ضرورية، وعليه فيمكن القول بأن المقصود بتلك العلوم: العلوم النظرية، إلا أن الأمر عند التحقيق ليس كذلك، لأن النظر ينبني على العلوم الضرورية، فكيف يخوض غمار البحث في النظريات من ليس أهلاً للضروريات أولاً، وعليه فالقاضي ههنا يقصد بالعقل - والله أعلم - جملة من العلوم النظرية والضرورية معاً.

وهذا الذي أسندناه لشيخ المعتزلة؛ يشهد له ما ذكره بنفسه في كتابه المحيط في مسألة إدراك العقل للمحسنات والمقبحات، حيث قال: "إن العلم بأصول المقبحات والواجبات والمحسنات ضروري، وهو من جملة كمال العقل، ولو لم يكن ذلك معلوماً بالعقل لصار غير

* أن العقل قادر على درك الحسن والقيح ولكن لا يلزم عن ذلك مدحا ولا ذما ولا ثوابا ولا عقابا، وهو مذهب الماتريدية.

يرجى النظر في تفصيل المسألة عند: عبد الوهاب خلاف التلخيص في أصول الفقه/1/157. وتعليق عبد الله دراز و مشهور آل سلمان على المقدمة العاشرة من كتاب الموافقات للشاطبي.

(1) خالفوا قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ الإسراء: 15، وهي آية صريحة في جعل العقاب منوطاً

ببعثة الرسل، وإذا كان العقاب كذلك؛ فيقاس عليه الثواب.

(2) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل 375/11.

معلوم أبداً، لأن النظر والاستدلال لا يتأتى إلا ممن هو كامل العقل⁽¹⁾، فقوله ضروري؛ يقصد به 'أن العلم بأصول المقبحات والمحسنات...' إنما يحصل بضرورة العقل، ولا سبيل إلى دركها غير العقل، أي بغير ما احتواه من العلوم الضرورية التي تؤهل المكلف إلى النظر والاستدلال، مما يفيد أنه لا يُقصر العقل على العلوم الضرورية أو بعضها فحسب، كما ذهب إليه بعض الفلاسفة والمتكلمين الذين أوردنا مذاهبهم في تعريف العقل، وإنما يجعله علوماً نظرية وضرورية معاً. والله أعلم.

ب - مفهوم العقل عند الأشاعرة

ذهب أبو الحسن الأشعري ومن صار علة مذهبه إلى أن المراد بالعقل: العلم. نقله عنه جملة من أهل العلم⁽²⁾، ولم يميزوا العلم الذي كان يقصده أبو الحسن، هل النظري أم الضروري؟، الشيء الذي جعل هذا التعريف مفتقراً إلى مزيد شرح وبيان، وهو ما يمكن أن نتفقد في أصحابه.

أرود الباقلاني - ومن سار على مذهبه في معرض حديثه عن حد العقل - اختلاف العلماء في حده، ثم قال: والذي نختار أنه "بعض العلوم الضرورية"⁽³⁾، وركز القاضي ههنا على أنه بعض العلوم الضرورية وليس كلها، يقول: ومحال أن يكون هو كل العلوم ضروريها وكسبيها، لأن العاقل يكون عاقلاً كاملاً مع عدم جميع العلوم النظرية، ولا يجوز أن يكون

(1) اعتبر إمام الحرمين أن في هذا المذهب تناقضاً مما دفعه إلى التصدي له والرد عليه، إذ كيف للقاضي ومن على مذهبه من المعتزلة أن يقول بأن درك الحسن والقبيح إنما يحصل بالنظر والاستدلال، ثم يزعم أن العلم بهذه الأمور يقع ضرورة. يُنظر: الجويني: التلخيص في أصول الفقه 157/1 وما بعدها.

(2) يُنظر: ابن العربي: المحصول/24. تفسير القرطبي: 370/1 وما بعدها. الإيجي: المواقف: 87/2. التهانوي: كشف اصطلاحات الفنون/2/1200.

(3) الباقلاني: التقريب والإرشاد 195/1. ابن رشد/الحفيد: التلخيص في أصول الفقه 110/1. ابن تيمية/الجد والأب والحفيد، المسودة في أصول الفقه 558. أنه هو السبكي، تاج الدين، الأشباه والنظائر 17/2. الزركشي، بدر الدين: البحر المحيط في أصول الفقه 118/1. الباجي: الحدود في الأصول 100...

هو كل العلوم الضرورية، لأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون مَنْ فقد العلم بالمدرجات لعدم إدراكه لها غير عاقل ولا مكلف، على حد تعبير الإمام الباقلاني.

وبعد سرده رَحِمَهُ اللهُ لجملة من التعريفات وانتقاداتها؛ انتهى به البحث إلى القول: فيجب أن يكون [أي العقل] هو بعض العلوم الضرورية التي يختص بها العقلاء، نحو: العلم بأن الضدين لا يجتمعان، وأن المعلوم لا يخرج عن أن يكون موجوداً أو غير موجود، لا ينفك عن أن يكون عن أول أولاً عن أول، وأن الاثنين أكثر من الواحد، والعلم بموجب العادات التي تختص بها العقلاء دون غيرهم من الأحياء، والعلم بموجب الأخبار المتواترة، وما جرى مجرى ذلك مما يختص بالعقلاء بالعلم به دون غيرهم فمن حصل له هذه العلوم كان عاقلاً مكلفاً⁽¹⁾.

الفرع الثالث: حقيقة العقل عند الأصوليين

أ - مفهوم العقل عند الباقلاني

سبق القول بأن القاضي أبا بكر الباقلاني عرّف العقل بقوله هو: بعض العلوم الضرورية، وأن جملة من أهل العلم اتبعوه في ذلك، إلا أن القاضي لم يسلم من انتقادات حول هذا التعريف، خاصة من تلميذه الباجي وأبي المعالي وأبي حامد الغزالي وابن تيمية رَحِمَهُمُ اللهُ، وهو ما سيتم بيانه حين الحديث عن مذهبهم في تعريف العقل، فيُراقب في محله.

ب - مفهوم العقل عند الباجي

أورد الباجي تعريفاً للعقل في كتابه المنهاج في باب بيان حدود الألفاظ الدائرة بين المتناظرين فقال: "والعقل: بعض العلوم الضرورية"⁽²⁾، وهو هنا على مذهب القاضي أبي بكر الباقلاني، ثم نقّح الباجي تعريفه هذا في كتابه الحدود، فقال: "والعقل: العلم الضروري، الذي

⁽¹⁾ التقريب والإرشاد: 195/1-197 بتصرف.

⁽²⁾ الباجي: المنهاج في ترتيب الحجج/11.

يقع ابتداء ويعم العقلاء"، فهو ههنا عمّم ولم يقل بالبعضية التي قال بها من قبل، لأن القول ببعض العلوم الضرورية لا يفيد دوماً عنده العقل، قال رَحِمَهُ اللهُ: "وأما ما حُدّ به العقل بأنه: بعض العلوم الضرورية؛ فعندي أنه ينتقض بخبر أخبار التواتر وما يدرك بالحواس من العلوم، فإنه بعض العلوم الضرورية، ومع ذلك فإنه ليس بعقل"⁽¹⁾، يريد أن يقول: هو العلم الضروري، وليس بعض العلوم الضرورية.

ج - مفهوم العقل عند الجويني:

انتقد إمام الحرمين أبو المعالي الجويني القاضي أبا بكر الباقلاني في قوله بأن العقل بعض العلوم الضرورية، فقال: وهذا يرد عليه أنه لا يمتنع كون العقل مشروطاً بعلوم وإن لم يكن منها وهذا سبيل كل شرط ومشروط، فإن قيل ما الذي يبطل ما ذكره القاضي رحمه الله في معنى العقل؟ قلنا نرى العاقل يذهل عن الفكر في الجواز والاستحالة وهو عاقل⁽²⁾، وكأني به يرد عليه قصره العقل على العلوم الضرورية أو بعضها، وهذا ما يظهر في تعريفه للعقل، حيث انتهى به البحث رَحِمَهُ اللهُ في ذلك إلى أن قال هو: "صفة إذا ثبتت تأتي بها التوصل إلى العلوم النظرية ومقدماتها من الضروريات التي هي مستند النظريات"⁽³⁾.

يكاد الجويني في هذا التعريف أن يتميز عن باقي الأصوليين في جعل العقل صفة وأداة لدرك العلوم والمعارف، وعدم قصره العقل على العلوم الضرورية فقط، كما ذهب إلى ذلك الكثير، وهو ما لفت نظر أبي حامد، فسار على منواله في نقد تعريف القاضي أبي بكر.

د - مفهوم العقل عند الغزالي

عمد الغزالي في كتاب المنحول إلى منهج فريد في درس قضية العقل، حيث أورد هذا المفهوم - على خلاف الأصوليين - في 'باب: الكلام في حقائق العلوم'، ورتب له فصلاً كاملاً

(1) الباجي: الحدود في الأصول/99، 100.

(2) الجويني: البرهان في أصول الفقه 19/1.

(3) نفسه 19/1.

ضمن هذا الباب، ثم قال معللاً صنيعة هذا: "ذكرناه [أي العقل] في هذا الباب لأنه من جملة العلوم"، وهو يومئ بهذا إلى قول الباقلاني وغيره ممن قصّروه على العلوم الضرورية، حيث انتقده في ما ذهب إليه، وزيّف تعريفه وردّ عليه فقال: "وهو [أي تعريف الباقلاني] مزيف، فإنّ الذّاهل عن الجواز والاستحالة عاقل"، ثم استطرد الغزالي في حديثه إلى أن قال: "والوجه أن يقال هو [أي العقل] صفة يتهيأ للمتصف بها درك العلوم والنظر في المعقولات"⁽¹⁾.

بهذا الفعل أتم الغزالي ما بدأه الجويني في ماهية العقل، فجعلاه معاً صفة لدرك العلوم النظرية والضرورية، وأداة للتوصل إليهما، وهما بصنيعهما هذا يخطّان للعقل مسارا آخر، غير الذي دأب عليه الفلاسفة وبعض المتكلمين [الأشاعرة]، أما المعتزلة فقد لاح من مذهبهم أنهم كذلك لا يقصرون العقل على العلوم الضرورية فقط.

هـ - مفهوم العقل عند تاج الدين السبكي:

ومن وقفت على تعريفهم للعقل؛ تاج الدين السبكي، إذ يقول في معرض حديثه عن حدّ المجتهد، أنه [أي المجتهد] البالغ العاقل، ثم عمد إلى بيان حقيقة العاقل فقال: أي ذو ملكة يدرك بها المعلوم⁽²⁾، ويُعلم من هذا أن العقل عند التاج السبكي هو: ملكة يُتوصّل بها إلى درك المعلوم، سواء كان هذا المعلوم نظرياً أو ضرورياً، وهذا شبيه بمذهب الجويني والغزالي، والله أعلم.



⁽¹⁾ الغزالي أبو حامد: المنخول من تعليقات الأصول/101-103 بتصرف.

⁽²⁾ تاج الدين السبكي - جمع الجوامع: 118.

الفرع الرابع: المقصود بالعقل في الدراسة

إذا كانت كثرة تعريفات العقل وتعدد راجعة إلى تعدد زوايا النظر إلى هذا المفهوم واختلافها؛ فإن لنا في هذا البحث وجهة نظر محددة، هي التي نروم إصابتها وتحقيقها دون غيرها، تبعاً لما تفرضه علينا طبيعة البحث، وبناء عليه؛ فليس كل تعريف مما أوردناه محققاً لهذه الغاية جملة وتفصيلاً؛ ولا هو المعنى الذي يرومه الباحث من دراسته حقيقةً، وإنما حسب تلك التعريفات أنها خادمة لهذه الغاية، ولا يقوم هذا الهدف إلا بذكرها، وفيما يأتي بيان لأهم المعاني التي يفيدها العقل، والتي تخدم التعريف المقصود من الدراسة، فأقول وبالله التوفيق:

أ - : إطلاق العقل بمعنى بالرأي

يُطلق العقل أحياناً عند الفقهاء والأصوليين ويقصدون به الرأي، ويأتون بهذا اللفظ في مقابل لفظ الحديث، فيقولون: فلان على مذهب أهل الرأي، وفلان على مذهب أهل الحديث، أو هذا من مدرسة الرأي وذاك من مدرسة الحديث، فيقصدون بأهل الرأي: الذين غلبوا العقل والاجتهاد في النصوص، وبأهل الحديث من غلبوا النقل، إلا أن هذا الإطلاق [أقصد إطلاق الرأي بمعنى العقل] لا يصح على الجملة، بل هو من قبيل إطلاق الكل على الجزء، إذ ليس الرأي هو فعل العقل ذاته، وإنما هو إحدى ثمار هذا الفعل، كما يرى ذلك طه عبد الرحمن⁽¹⁾.

ب - : إطلاق العقل بمعنى الفقه أو العلم

يُطلق العقل في كثير من الدراسات فيراد به الفقه، ذلك أن العقل وسيلة إلى الفقه، ووسيلة إلى العلم بالأحكام الشرعية العملية التي تسمى الفقه، وما يصدق على الفقه خاصة؛ يصدق على العلم على وجه العموم، وقد سبقت الإشارة إلى بعض من هذا، خاصة عند الحديث عن أبي الحسن الأشعري في جعل العقل هو العلم، وجاء أيضاً على لسان الدكتور طه

(1) طه عبد الرحمن: سؤال العمل/95.

عبد الرحمن أن القرآن الكريم يجعل ألفاظ 'العلم' و'العقل' و'الفقه' تتوارد على نفس المعنى، وفصل في ذلك⁽¹⁾ تفصيلاً دقيقاً.

ج - إطلاق العقل بمعنى العلوم الضرورية

وعليه أكثر أهل العلم، إما بالبعضية⁽²⁾ - كما عند بعض الأشاعرة - أو بالشمول - كما عند المعتزلة وبعض الأصوليين -، وقد سبق الحديث عن ذلك فلا نعيده، وحسبي ههنا: بيان المقصود بهذه العلوم الضرورية، وهي: ما لا يتوقف تحصيله على نظر أو استدلال، قال البغدادي - بعد أن قسم العلوم إلى ضروري ومكتسب - ووقع الضروري فيه [أي في نفس العالم] من غير استدلالٍ منه ولا قدرة له عليه⁽³⁾، فهذا الضرب من العلوم يتحصّل للإنسان بالقوة وليس بإرادته واختياره، يقول الباجي رَحِمَهُ اللهُ: و"العلم الضروري: ما لزم نفس المخلوق لزوماً لا يمكنه الانفكاك منه ولا الخروج عنه، ووصف هذا العلم بأنه ضروري معناه أنه يوجد بالعالم دون اختياره ولا قصده"⁽⁴⁾، وهذا معنى اللزوم، وهو [العلم الضروري] أيضاً: كما أشار إليه السيوطي: "ما لا يحتاج في تحصيله إلى فكر ونظر"⁽⁵⁾.

المقصود عندهم بعدم توقف حصول هذه العلوم على النظر والاستدلال؛ أي أنها حاصلة للنفس من غير ارتكانٍ إلى اجتهاد أو تحليل أو تقسيم، وإنما تنغرس وتنطبع فيه بالقوة، بحيث لا قدرة للإنسان على دفعه على هذه الحال، أو الشك فيه، لأنه واقع ابتداء في النفس، يقول الباقلاني: "فالضروري ما لزم أنفس الخلق لزوماً لا يمكنهم دفعه والشك في معلومه، نحو العلم بما أدركته الحواس الخمس، وما ابتدئ في النفس من الضرورات"⁽⁶⁾.

أقسام العلم الضروري

(1) نفسه/14.

(2) أقصد بالبعضية هاهنا قولهم: العقل بعض العلوم، على عكس القائلين: العقل هو العلم.

(3) البغدادي: أصول الدين/8-9.

(4) الباجي: الحدود في الأصول/96.

(5) السيوطي: معجم مقاليد العلوم/117.

(6) الباقلاني: الإنصاف/14.

إذا تقرر ما سبق؛ وكان العلم الضروري غير مُتَبَيَّنٍ على تقدُّمِ نظر أو استدلال أو فكر؛ فإن هذا الضرب من العلوم لا يخلو أن يحتاج في دركه إلى شيء غير النظر والاستدلال وما في حكمهما كالحواس الخمس، أو لا؛ فإن احتاج إلى ذلك فهو الحسي، وإن لم يحتج؛ فهو المسمى عندهم بالأوَّلِي أو البديهي، وهو الحاصل في النفس من غير حاجة لا إلى نظر ولا استدلال ولا حاسة ولا غيرها.

القسم الأول: العلم الحسي

وطريقه: الحواس الخمس، وهي: حاسة البصر و حاسة السمع و حاسة الشم و حاسة الذوق و حاسة اللمس، وكل ما تم إدراكه من هذا الباب؛ فهو علم ضرورة يلزم النفس لزوما لا يمكن معه الشك في المدرك ولا الارتياح به، كالعلم بالأجسام والألوان والأكوان، والحركة والسكون، وإدراك الأصوات والروائح والطعوم، والحرارة والرطوبة واليبوسة... وما في معنى ذلك⁽¹⁾.

القسم الثاني: العلم البديهي

وهو: "العلم المبتدأ في النفس من غير دركٍ ببعض هذه الحواس"⁽²⁾، وهو فطري في النفس، حاصل لها ابتداءً من غير إدراك حاسة من الحواس، ومنه علم الإنسان بنفسه ووجوده، وما يجده في نفسه من الصحة والسقم، واللذة والألم، والغم والفرح، والقدرة والعجز، والإرادة والكراهة، والإدراك والعمى، وغير ذلك مما يحدث في النفس مما يدركه الحي إذا وجد به، ... ومنه أيضا العلم بأن الأجسام متى كانت موجودة فلا بد من أن تكون مجمعة متماسة الأبعاد أو مفترقة متباينة، وأن الخبر عن وجود الشيء؛ وأنه على بعض الأوصاف، لا بد أن يكون صدقا أو كذبا، وأن الخبرين المتضاد خبرهما لا يجوز أن يكونا جميعا صدقا أو كذبا، وما جرى مجرى ذلك من الأمور المنقسمة في العقل إلى أمرين لا

(1) الباقلاني: الإنصاف/14، الباقلاني: التمهيد/28 وما بعدها. الباجي: الحدود في الأصول/96 وما بعدها. ابن تيمية:

الرد على المنطقيين/108.

(2) الباقلاني: الإنصاف/14.

واسطة بينهما...⁽¹⁾، وكتصور الحرارة والبرودة، وكالتصديق بأن النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان...⁽²⁾، وغير ذلك من الأمثلة التي تدخل في هذا الضرب.

د - إطلاق العقل بمعنى العلوم النظرية

إذا كانت العلوم الضرورية حاصلة من غير تقدّم نظري أو استدلال؛ فإن العلوم النظرية لا تخلو من ذلك، فهي إذن: ما احتيج في تحصيله إلى تقدّم النظر والاستدلال والروية والتأمل والتحليل والتقسيم والتحليل والإدراك...، وحصول هذا كله يستلزم حصول ما تقدم من العلوم الضرورية، إذ لا يتحقق النظر والاستدلال إلا بها، لهذا يقول القاضي أبو بكر في التمهيد: "فإن قيل فما معنى تسميتكم للضرب الآخر منها علمَ نظر واستدلال؟ قيل له: مُرادنا بذلك أنه: علمٌ يقع بعقب استدلالٍ وتفكرٍ في حال المنظور فيه أو تذكر نظره فيه، فكل ما احتاج من العلوم إلى تقدم الفكر والروية وتأمّل حال المعلوم، فهو الموصوف بقولنا علم نظري" ثم استطرد القاضي في ذلك حتى انتهى به القول إلى أن: "العلم النظري هو ما بني على علم الحس والضرورة"⁽³⁾، وتبعه في ذلك الباجي، فقال: "والعلم النظري: ما احتاج إلى تقدم النظر والاستدلال ووقع عقبيه بغير فصل"⁽⁴⁾، إذ لا يمكن حصول النظر إلا بناء عليهما، لأن هذا الأخير درجة متقدمة من العلم والمعرفة، فكان العلم الضروري أساساً يبنى عليه، وأصلاً يرتكز إليه.

فهذه العلوم النظرية كسبية، أي متوقفة على كسب الإنسان واجتهاده، لا فطريةً جبليّةً تنطبع في العقول، كما سبق في الضرورات، وفي هذا السياق يقول الشريف الجرجاني في التعريفات: "والنظري: هو الذي يتوقف حصوله على نظر وكسب"⁽⁵⁾.

(1) نفسه، التمهيد/28. استطرد الباقلاني في هذا التمثيل حتى أدرج تواتر الأخبار ضمن هذا الضرب، وهو ما خالفه فيه الباجي، بحيث ذيل الضرب الأول بالحديث عن التواتر، ولم يُدرجه ضمن الأول، وهو الراجح لأن التواتر لا يقع في العقل ابتداءً، وإنما بعد حصوله في الواقع أولاً، ثم تناقله واتصاله ثانياً، ثم وصوله إلى علم الشخص ثالثاً. والله أعلم.

(2) الجرجاني، الشريف: التعريفات/43.

(3) الباقلاني: التمهيد/27-28.

(4) الباجي: الحدود في الأصول/97.

(5) الجرجاني: التعريفات/241.

لما كانت هذه العلوم كسبية غير حاصلة بالفطرة والغريزة؛ كانت معرضة للخطأ الوهم والتقصير والزلل، لأن تحصيلها راجع إلى نظر صاحبها وقدراته الفكرية، وكل ذلك مختلف متباين من شخص لآخر، ولما كان الأمر كذلك؛ كانت الحاجة ملحة إلى وضع قواعد وقوانين تعصم الذهن عن هذا الخطأ والزلل، وهو ما انكب عليه جملة من الأصوليين المحققين، على رأسهم حجة الإسلام في كتابيه 'المعيار' و 'المحك'، إذ يقول رَحِمَهُ اللهُ في مقدم المعيار: "فلما كثر في المعقولات⁽¹⁾ مزلة الأقدام، ومثارات الضلال، ولم تنفك مرآة العقل عما يكدرها من تخليطات الأوهام وتلبيسات الخيال، رتبنا هذا الكتاب معياراً للنظر والاعتبار، وميزاناً للبحث والافتكار، وصيقلاً للذهن، ومشحذاً لقوة الفكر والعقل، فيكون بالنسبة إلى أدلة العقول كالعروض بالنسبة إلى الشعر، والنحو بالإضافة إلى الإعراب"⁽²⁾.

ذكر التعريف المرتضى للعقل

إذا كان البحث الذي بين أيدينا يروم بيان تأثير الفقه المالكي بقضية العقل والنقل؛ فإن حصر العقل في حد واحد مما ذكر أعلاه، لا يمكنه الإيفاء بالمقصود، بل من مجموع هذه التعريفات أو بعضها على أقل تقدير، ومن هذا المنطلق فإن الوقوف على التعريف الأنسب لمقصود البحث والدراسة؛ يستلزم ضرورة أن يكون بما له الأثر المباشر في بناء الأحكام الفقهية واستنباطها أو تنزيلها، وبناء عليه؛ يمكن القول بأن العقل المراد في هذه الدراسة هو: جملة العلوم الضرورية والنظرية التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام من مظانها أو تنزيلها على محالها.

فالعقل - وإن صح - أن يُطلق على تلك الغريزة وذلك النور الإلهي الذين أودعهما الله في نفس الإنسان، والذين بهما يميز الصحيح من الخطأ، والنافع من الضار، إلا أن حدّ العقل - المقصود في هذه الدراسة - بهما لا يفي بالغرض، إذ لا يتوصل إلى استنباط الأحكام الفقهية

⁽¹⁾ يقصد بالمعقولات هاهنا: العلوم النظرية، إذ لا تكون الضرورية محل خلاف بين العقلاء، لأنها حاصلة لهم بالقوة،

فهي إذاً كما سبق القول فيها على درجة واحدة بينهم، كالقول بأن الواحد نصف الاثنين، فلا يماري فيها إلا مجنون.

⁽²⁾ الغزالي أبو حامد: معيار العلم في فن المنطق/59.

بتلك الغريزة ذاتها أو بذلك النور، بل يحصل ذلك بمجموعة من القواعد والقوانين، وهي المسماة: العلوم الضرورية والنظرية.

كما أنه لا يراد بالعقل في الدراسة العمل بما اقتضته هذه العلوم، كما قرره شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ⁽¹⁾، ليس لأنه أخطأ في ذلك، أو أنه لا يندرج ضمن مفهوم العقل، بل لأنه غير داخل في عملية استنباط الأحكام الفقهية وبنائها أو تنزيلها على المحلات والأعيان الذي هو مناط بحثنا هذا، وإنما يأتي ذلك بعد، فيكون ما ذكره ثمرة لهذه العملية الاجتهادية لا وسيلتها.

وبالتالي فالوجه الصحيح [عندي] في تعريف العقل ليس ذلك النور الإلهي، أو تلك الغريزة أو الفارقة - على حد تعبير البعض - بين الإنسان والحيوان، أو العمل بما اقتضاه العقل، بل هو: 'العلوم الضرورية والنظرية التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الفقهية أو تنزيلها على أعيانها وحالها'.

فأما قولي: 'العلوم'؛ فهو جنس أعم، يصدق على العقل وصفه به، إذ لا تقوم ماهية هذا الأخير [أي العقل] إلا به، وهو أوسع من أن يقتصر على ضرب واحد من العلوم، دون غيره.

وأما قولي: 'الضرورية والنظرية'؛ فوصف أريد به بيان الجنس أعلاه، واحتراز من غير هذين الضربين من العلوم، وقد مر بيان حقيقتيهما على أنهما مناط الروية والتفكير والتحليل والإدراك...

وأما قولي: 'التي يتوصل بها' في التعريف؛ فشرط في ما تقدم ذكره، إذا ليس كل العلوم النظرية والضرورية داخلا في مفهوم العقل بالمعنى الذي تروم الدراسة بيانه، وإنما المراد: ما كان متوصلا به إلى استنباط الأحكام الفقهية أو تنزيلها، فيخرج بذلك ما سواه.

وهذا يفيد أن العقل ههنا إنما هو وسيلة إلى مطلوب معين، فهو إذن منهجية وقانون وكيفية... يتبعها المجتهد إدراك هذا المطلوب، والذي ينقسم إلى ضربين، فإما أن تكون هذه

(1) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 286/9.

المنهجية والكيفية من أجل الظفر بحكم فقهي ابتداء، وهذا هو الضرب الأول، ويكون في الفقه الاستنباطي، وأما الثاني؛ فلأجل تنزيل هذا الحكم على جزئياته ومحلاته وأعيانه، ويكون في الفقه التنزيلي التطبيقي. وإلى هذين الضربين أشرت بقولي: 'يُتوصّل بها إلى استنباط الأحكام الفقهية أو تنزيلها على أعيانها'.

خلاصة

عموما فهذا ما توصلت إليه في بيان حقيقي النقل والعقل، وهذا ما ارتضيته مناسبا للبحث والدراسة، وهو ما أراه صحيحا دون غيره، إلا أنني لا أنفي عنه التقصير وإمكانية ورود الخطأ عليه، وإنما هذا جهد المقل، الذي خاض غمار البحث، فأرجو أن أكون قد وفّقت فيه.

وفي ختام هذا الفصل؛ أذكر بأن النقل كما توصلت إليه هو: 'ما صحّ عن الله أو عن رسوله ﷺ أو الإجماع أو ما يلحق بذلك' من مذهب الصحابي الذي لم يُعلم له خلاف بينهم مما ليس مجالا للرأي والقياس، وشرع من قبلنا مما لم يرد في شرعنا ما ينسخه أو ينقضه أو يخالفه. والعقل: جملة 'العلوم الضرورية والنظرية التي يُتوصّل بها إلى استنباط الأحكام الفقهية أو تنزيلها على أعيانها'.

وبهذا أكون قد وقفت على تعريف كل من النقل والعقل، وبيان حقيقتهما، لأنقل بعدهما إلى الحديث عن باقي المفاهيم والمقدمات النظرية للبحث، أو الإشارة إلى ذلك على أقل تقدير، على أمل أن تتجدد الصلة ثانية بمفهوم العقل والنقل في مباحث أخرى من هذه الدراسة للوقوف على العلاقة التفاعلية والجدلية بينهما في الفكر الأندلسي، وأثر ذلك كله على الفقه المالكي، والله الموفق للصواب.



المبحث الثالث: حقيقة الفقه المالكي والفكر الأندلسي

سيرا على المنهجية العلمية المتبعة؛ وقبل الحديث عن العلاقة بين الفقه المالكي والفكر الأندلسي، أعقد هذا المبحث استكمالا لبيان أهم المفاهيم والمصطلحات التي تنبني عليها الدراسة التي بين أيدينا، وبعد بيان المراد بالعقل والنقل وحقيقتيهما في اللغة والاصطلاح؛ فسأنتقل إلى بيان حقيقة الفقه المالكي والفكر الأندلسي، وإذا كان هذان الأخيران واضحين من حيث معناهما والمرادُ بهما، فإني سأوجز القول عنهما إيجازا غير محل بمعناهما، لأنتقل بعدهما مباشرة إلى الفصل الثاني من هذا الباب، فأقول وبالله التوفيق:

المصطلح الأول: حقيقة الفقه المالكي

الفقه المالكي مركب لفظي من كلمتي 'الفقه' و'المالكي' نسبة إلى إمام دار الهجرة مالك ابن أنس، وبناء عليه؛ فبيان حقيقة هذا المفهوم يستلزم ضرورة الوقوف عند كل لفظة على حدة، وذلك من خلال بيان المقصود بالفقه لغة واصطلاحاً أولاً، ثم ذكر ترجمة الإمام مالك، ثم بعدها المراد بالفقه المالكي كمركب لفظي، فأقول وبالله التوفيق:

الفرع الأول: حقيقة الفقه في اللغة والاصطلاح

أ - الفقه في اللغة

ورد لفظ الفقه في لغة العرب بمدلولات عدة، أهمها: الفهم والعلم والإدراك، قال عز وجل - على لسان موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي يَفْقَهُوا قَوْلِي﴾⁽¹⁾، وقال أيضاً - على لسان قوم شعيب عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿فَالُوا يَا شُعَيْبُ مَا نَفَقَهُ كَثِيرًا﴾⁽²⁾، أي ما نفهم، وفي الآية الأولى: يفهموا، قال ابن دريد: فقه [الرجل] عَيَّ، أي فهم عَيَّ⁽³⁾، وقال الأزهري: والفقه

(1) سورة: طه، الآية: 28.

(2) سورة: هود، الآية: 91.

(3) ابن دريد: جمهرة اللغة 2/968.

الفهم⁽¹⁾، ومثله عند الجوهري في الصحاح⁽²⁾، والزمخشري في أساس البلاغة، والرازي في المختار⁽³⁾، وكذا الفيومي في المصباح⁽⁴⁾، وابن منظور⁽⁵⁾، وغيرهم.

وبالمعنى الثاني؛ أورد الأزهري الفقه بمعنى العلم، فقال - ناقلًا عن الليث - "الفقه: العلم في الدين"⁽⁶⁾، ويُعمّمه ابن فارس فيقول: "والفقه: العلم بالشيء"⁽⁷⁾، ونفسه عند ابن منظور⁽⁸⁾ والزبيدي⁽⁹⁾ وغيرهما⁽¹⁰⁾.

وأما المعنى الثالث، فقال فيه ابن فارس: "الفاء والقاف والهاء أصل واحد صحيح، يدل على إدراك الشيء"⁽¹¹⁾.

وعموماً فلفظ الفقه - بحسب ما توصلت إليه - راجع إلى إحدى المعاني المذكورة، التي ترجع بدورها عند التحقيق والتمحيص إلى أصل واحد، وهو الوقوف على حقيقة الشيء ومعرفتها، ولمّا لم يكن الناس في ذلك على وزن واحد؛ استعملت العرب هذه الألفاظ للدلالة على تفاوتهم، فيأتي الفهم في الدرجة الأولى، يليه الإدراك وهو دون العلم الذي يعني الوقوف على حقيقة الشيء كما هو، والله أعلم.

ب - الفقه اصطلاحاً:

(1) الأزهري: تهذيب اللغة 5/263.

(2) الجوهري: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية 6/2243.

(3) زين الدين الرازي: مختار الصحاح/242.

(4) الفيومي: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير 2/479.

(5) ابن منظور: لسان العرب 13/522.

(6) الأزهري: تهذيب اللغة 5/263.

(7) ابن فارس: مجمل اللغة/703.

(8) ابن منظور: لسان العرب 13/522.

(9) المرتضى الزبيدي: تاج العروس 36/456.

(10) سعدي أبو حبيب: القاموس الفقهي/22.

(11) ابن فارس: مقاييس اللغة 4/442.

إن المتتبع لتعريفات العلماء للفقه يجدهم على ضربين، فمنهم من عرّفه بأنه: المعرفة، ومنهم من عرّفه على أنه: العلم، وفي ما يلي بسط لكل فريق على حدة:

الفريق الأول: القائلون بأن الفقه هو المعرفة

حكى جمع من أهل العلم عن أبي حنيفة تعريفاً للفقه على أنه: "معرفة النفس ما لها وما عليها"⁽¹⁾، وهذا عامّ تدخل فيه العقيدة والأصول والفروع وسائر العلوم والفنون، وقيده الباجي في الحدود والمنهاج⁽²⁾ وابن العربي في المحصول⁽³⁾ وقصّراه على معرفة الأحكام الشرعية، وزاد الشيرازي في اللمع "معرفة الأحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد"⁽⁴⁾، ليخرج بذلك ما لم يكن طريقه الاجتهاد، وأضاف ابن النجار⁽⁵⁾ وغيره⁽⁶⁾ قيد "الفرعية" احترازاً من الأحكام الأصولية الكلية، وقال ابن حمدان وآخرون: معرفة كثير من الأحكام عرفاً، وقال في المقنع: "الفقه شرعاً: معرفة أحكام جمل كثيرة من مسائل الفروع العلمية من أدلتها الحاصلة بها"⁽⁷⁾، وفسروا الأدلة ههنا بالتفصيلية الجزئية، واشتروا في طبيعة هذه المعرفة أن تكون حاصلة بالاستدلال⁽⁸⁾.

الفريق الثاني: القائلون بأن الفقه هو العلم

قال الباقلاني في التقريب: هو "العلم بأحكام أفعال المكلفين الشرعية التي يتوصل إليها بالنظر"⁽⁹⁾، ومذهب الباقلاني ومن معه ممن عرفوا الفقه بالعلم؛ أنهم يرومون القطعية دون

(1) الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه 36/1، عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار شرح أصول البزدوي 5/1،

التفتازاني: شرح التلويح على التوضيح 16/1، الزركشي: المنثور في القواعد الفقهية 68/1...

(2) الباجي: الحدود في الأصول/35، الباجي: المنهاج في ترتيب الحجاج/11.

(3) ابن العربي: المحصول في أصول الفقه/21.

(4) الشيرازي: اللمع في أصول الفقه/6.

(5) ابن النجار: مختصر التحرير شرح الكوكب المنير 41/1.

(6) المرداوي: تحرير المنقول وتهذيب علم الأصول/58.

(7) المرداوي: التحبير شرح التحرير 162/1.

(8) ابن المبرد: غاية السؤل إلى علم الأصول/30.

(9) الباقلاني: التقريب والإرشاد الصغير 171/1.

الظنية، وهو ما صرح به الجويني في البرهان، فقال - بعد تعريفه الفقه بالعلم بأحكام التكليف -: "إن قيل معظم متضمن مسائل الشريعة ظنون؛ قلنا: ليست الظنون فقها، وإنما الفقه: العلم بوجوب العمل عند قيام الظنون"⁽¹⁾، وهذا الذي أورده إمام الحرمين رَحِمَهُ اللهُ؛ أورد مثله ابنُ الهمام في التحرير فقال: "إن الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية القطعية لا الظنية، وإن الظن ليس من الفقه، والأحكامُ المظنونة ليست مما يسمى العلم بها فقهاً"، وقال الشارح في تيسير التحرير "ليس [أي الظن] شيئاً من الفقه أي جزءاً من أجزائه، فضلاً عن أن يكون عينه"⁽²⁾ انتهى قوله.

فاستقر تعريف الفقه على أنه العلم بالأحكام الشرعية⁽³⁾، إلى أن قيّد الآمدي العلمَ بهذه الأحكام بالأكثرية لا الكلية، فقال: "الفقه مخصوص بالعلم الحاصل بجملة من الأحكام الشرعية الفروعية بالنظر والاستدلال"⁽⁴⁾، وقال الإسنوي في التمهيد⁽⁵⁾ والجرجاني في التعريفات والسيوطي في معجم المقاليد، وتقي الدين السبكي في الإبهاج وصاحب الحدود الأنيقة وغيرهم أن الفقه هو: "العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية"، وهذا هو التعريف الأنسب للفقه وعليه أجمع كثير من أهل العلم وبه القول في أكثر كتب الفقه⁽⁶⁾.

تعقيب

إن الناظر في تعريفات الفقه أعلاه على اختلافها؛ يجد أصحابها ينقسمون إلى فريقين:

(1) الجويني: البرهان في أصول الفقه 8/1.

(2) أمير باد شاه: تيسير التحرير 11/1.

(3) الغزالي أبو حامد: المستصفى/5، ابن قدامة: روضة الناظر 54/1.

(4) الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام 6/1، الطوفي: شرح مختصر الروضة 166/1، ابن الساعاتي: نهاية الوصول إلى علم الأصول 7/1.

(5) الإسنوي: التمهيد في تخريج الفروع على الأصول/50.

(6) الجرجاني: التعريفات/168، السيوطي: معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم/47، تاج الدين السبكي: الإبهاج في شرح المنهاج 28/1، الأنصاري زكريا: الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة/67، تاج الدين السبكي: رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب/244، المتاوي: التوقيف على مهمات التعاريف/263...

فأما الأول؛ فيعرّف الفقه بكونه: معرفة الأحكام الشرعية، فيما يذهب الثاني إلى القول بأنه: العلم بهذه الأحكام، وإن كان بين الفريقين بون شاسع؛ إلا أنهم يقصدون معنى واحداً، وهو: استبيان حكم أفعال المكلفين بعرضها على أدلة الشرع، حتى يحصل للفقيه معرفة حكم الله في تلك الأفعال، وهذا لبّ العمل الفقهي وجوهره، وفي هذا الصدد يعرف السمعاني الفقه بقوله: "هو استنباط حكم المشكل من الواضح"⁽¹⁾، والمشكل ههنا: النازلة أو فعل المكلف، والواضح: نصوص الشرع وقواعده، فتكون حقيقة العمل الفقهي إذن هي: استنباط حكم فعل المكلف بمراعاة أدلة الشرع وقواعده، وفي السياق نفسه نقل الزركشي في البحر المحيط عن ابن سراقه قوله: "وحقيقة الفقه عندي: الاستنباط"⁽²⁾، وهذا المذهب تشهد له نصوص القرآن والسنة، فليست كل معرفة أو سماع أو حفظ فقهياً، وإنما ما صحبه الاستنباط والتعمق في أسرار المعارف والموجودات والمسموعات، كما أن نصوص الوحي تدم الواقف عند هذا الحد وتنفي عنه صفة الفقه، قال تعالى: في سورة النساء كناية عن ناقل الأخبار دون التعمق إلى أسرارها واستنباط أحكامها: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾⁽³⁾، وقال ﷺ: "وَرُبَّ حَامِلٍ فِقْهٍ لَيْسَ بِفَقِيهٍ"⁽⁴⁾، أي غير قادر على الاستنباط والاستدلال، ففرّق عليه الصلاة والسلام ههنا بين الفقيه وحامل الفقه، ونفى التّفقّه عمّن يقتصر على حمل الفقهيات دون تملكه وسائل الاستنباط، وفي ذلك حثٌّ على وجوب التّفقّه والغوص إلى أغوار النصوص، دون الاقتصار على ظواهرها لأن في ذلك قطع لطريق الفهم واستنباط الأحكام، قال الخطابي: "لأنه إذا فعل ذلك فقد قطع طريق الاستنباط والاستدلال لمعاني الكلام من طريق التفهم"⁽⁵⁾، وهذا الاستنباط إنما يكون بالوقوف على ذلك المعنى الخفي الذي يتعلق به الحكم، وهو ما أشار إليه الجرجاني في

(1) السمعاني: قواطع الأدلة في الأصول 20/1.

(2) الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه 36/1.

(3) سورة النساء: الآية 82.

(4) سنن الترمذي (شاكر) 34/5، رقم الحديث: 2656، باب: ما جاء في الحث على تبليغ السماع.

(5) الخطابي: معالم السنن 187/4.

التعريفات بقوله: "وهو [أي الفقه]: الإصابة والوقوف على المعنى الخفي الذي يتعلق به الحكم، وهو علم مستنبط بالرأي والاجتهاد، ويحتاج فيه إلى النظر والتأمل"⁽¹⁾. والله أعلم.

ولما كان الفقهاء في هذا الاستنباط على درجات متباينة؛ وكانت المسائل الفقهية محكوما عليها بالظنية في أغلبها؛ اختلف العلماء في وصف الفقه بالعلم أو المعرفة تبعاً لظنيته أو قطعيته، فمن رام القطعية؛ وسمه بالعلم، وما رأى الظنية أرجح ولا يمكن دفعها؛ وسمه بالمعرفة، وأحسب هذا الاختلاف لفظياً لا يضر، ما دام كل فريق قد بين المراد بأن موضوع الفقه عنده هو: أفعال المكلفين، وأن مآل هذا الفعل الفقهي هو الوصول إلى حكم الشرع في هذا الفعل وأمثاله، سواء وُصف ذلك بالعلم أو المعرفة، ومردّ اختلافهم حاصل عن النظر إلى الأحكام المتوصل إليها، والطرق المؤدية إليها، فهي بالاعتبار الأول: علم، وبالاعتبار الثاني: معرفة، قال الأرموي: "وإنما فسر الفقه بالعلم مع أنه من باب الظنون، لأن الأحكام معلومة بعد ظن طرائقها، فهو علم بهذا الاعتبار، وظن باعتبار الطريق"⁽²⁾. والله أعلم.

الفرع الثاني: ترجمة الإمام مالك

قد يعيب علي القارئ الكريم تخصيص هذه الأسطر للترجمة لإمام الدنيا مالك بن أنس رَحِمَهُ اللهُ عَنْهُ وأرضاه، الذي يعرفه القاضي والداني، والذي ذاع صيته في الآفاق، وكتب عنه الكثير⁽³⁾، لكنني أبيت إلا أن أفعل، وما حملني على هذا: سببان،

الأول: أن أختصر ما قيل عن هذا الإمام الجهيد من كتب التراجم والطبقات، فيكون ذلك موجزاً غير محل.

(1) الجرجاني: التعريفات/168.

(2) صفي الدين الأرموي: نهاية الوصول في دراية الأصول 18/1.

(3) ينظر للتفصيل: الأصبهاني: حلية الأولياء 316/6 وابن النديم: الفهرست/247، والقاضي عياض: ترتيب المدارك 112/1 وما بعده، والنووي: تهذيب الأسماء واللغات 75/2 وما بعده، وابن خلكان: وفيات الأعيان 135/4 وما بعده، والعسقلاني: تهذيب التهذيب 5/10، وابن العماد: شذرات الذهب 350/2 وما بعده، والسيوطي: طبقات الحفاظ/96، والذهبي: سير أعلام النبلاء 150/7 وما بعده، وأبو زهرة: الإمام مالك، وأمين الخولي: مالك بن أنس...

والثاني: ما تفرضه المنهجية العلمية من ضرورة التعريف بقيود العنوان قبل معالجة موضوعه، فأقول وبالله التوفيق:

هو شيخ الإسلام وحجة الأمة وإمام دار الهجرة، أبو عبد الله مالك بن أنس بن مالك بن أبي عامر بن عمرو بن الحارث رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، اختلف في ولادته، وقيل على أصح الأقوال وأرجحها سنة ثلاث وتسعين للهجرة بالمدينة، فنشأ فيها وترعرع في أحضانها.

تفرغ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لطلب العلم كما بينت ذلك كتب التراجم والطبقات وهو ابن بضع عشرة سنة، وتأهل للفتوى والإفادة وله من العمر إحدى وعشرون سنة، بعد أن شهد له بالعلم والفضل سبعون عالماً من علماء المدينة.

أخذ العلم عن كبار أهل زمانه، ومنهم الإمام نافع وابن أبي نعيم، والزَّهْرِي ونافع مولى ابن عمر، رضي الله عنهما الخ، وحدث عنه جمع غفير من العلماء وطلاب العلم، فحدث عنه من شيوخه: عمه أبو سهيل، ويحيى بن أبي كثير والزهرى، ويحيى بن سعيد وغيرهم، ومن أقرانه: معمر ابن جريج وأبو حنيفة، وعمرو بن الحارث، والأوزاعي وشعبة والثوري وغيرهم، ومن تلامذته: خلق كثير، وكان رَحِمَهُ اللَّهُ لا يعطي العلم إلا لمن جدّ في طلبه، وكان لا يقرأ بنفسه في مجالسه على الناس، بل كان يجعل قارئاً بينما ينهمك بعد قراءته في الشرح والتفسير والبيان.

كان رَحِمَهُ اللَّهُ إماماً في الفقه والحديث واللغة، وكان حافظاً مجوداً متقناً، وكان على درجة كبيرة في نقد الرجال، وتمييز الصحيح من الخطأ، وكان لا يروي إلا عن ثقة، قال عنه سفيان الثوري: "رحم الله مالكا ما كان أشد انتقاده للرجال"، وجمع بين الحديث النبوي وبين الرأي، وكان إماماً فيها معاً، قال عنه القعنبى رَحِمَهُ اللَّهُ: دخلت على مالك بن أنس في مرضه الذي مات فيه، فسلمت عليه، ثم جلست فرأيت يبيكي، فقلت: يا أبا عبد الله، ما الذي يبكيك قال فقال لي: يا ابن قعنب، وما لي لا أبكي ومن أحق بالبكاء مني، والله لوددت أني ضربت لكل مسألة

أفتيت فيها برأيي بسوط سوط، وقد كانت لي السعة فيما قد سبقت إليه، وليتني لم أفت بالرأي⁽¹⁾.

له مؤلفات جليلة القدر، عظيمة النفع، ذكرها أهل العلم في ترجمته، تجمع بين الفقه والحديث والتفسير والوعظ والنجوم وشتى الفنون، يعتبر الموطأ تاجها وواسطة عقدها، وله أيضاً: رسالة في القدر، ومؤلف في النجوم ومنازل القمر، وله جملة من الرسائل، منها: رسالة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في الأقضية، ورسالة إلى أبي غسان محمد بن مطرف، ورسالة إلى الليث في إجماع أهل المدينة، وأخرى إلى هارون الرشيد، وجزء في التفسير...

كان الإمام مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ شديد التعظيم لحديث رسول الله ﷺ، وكان مثلاً في الأخلاق وكان تقياً عابداً معروفاً برجاحة العقل، وسرعة البديهة، وقوة الذاكرة، حتى قال عنه ابن مهدي: ما رأيت عيناياً أحداً أهيب من هيبة مالك، ولا أتم عقلاً، ولا أشد تقوى، ولا أوفر دماغاً من مالك، بلغ به ذلك إلى أن قصده جمع غفير من شيوخه للأخذ عنه. توفي رَحِمَهُ اللَّهُ سنة تسع وسبعين ومائة.

الفرع الثالث: المقصود بالفقه المالكي

بناء على بيان المراد بالفقه في اصطلاح أهل العلم؛ وبيان ترجمة الإمام مالك؛ فإن المراد بـ 'الفقه المالكي' إذن هو: مجموع الأحكام الشرعية العملية الاجتهادية المنسوبة إلى الإمام مالك، ويشترط في هذا الإطلاق أن يكون الاجتهاد طريقاً تحصيلها، لخروج الأحكام الضرورية والعقلية من مسمى الفقه كما تم بيانه سابقاً، وبهذا يكون تعريف الفقه المالكي هو: 'الأحكام الشرعية العملية التي استنبطها مالك بناء على قواعده وأصوله'.

وهذا التعريف يكاد يتفق مع ما أورده بعض المحققين في تعريف المذهب المالكي، قال القرافي رَحِمَهُ اللَّهُ: "إذا قيل لك: ما مذهب مالك؟ فقل: ما اختص به من الأحكام الشرعية

(1) الحميدي: جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس/347، ابن عميرة: بغية الملتبس في تاريخ رجال أهل الأندلس/464، ابن خلكان: وفيات الأعيان/4/138.

الفروعية الاجتهادية، وما اختص به من أسباب الأحكام والشروط والموانع والحجج المثبتة لها⁽¹⁾، وقريب منه ما ذكره صاحب إرشاد السالك حيث قال: "المراد به [أي مذهب الإمام مالك]: ما ذهب إليه مالك رَحِمَهُ اللهُ تعالى من الأحكام الفقهية، وما رآه فيها بحسب اجتهاده على أساس الأصول التي اختارها وبنى اجتهاده عليها"⁽²⁾، إلا أن هذين التعريفين وغيرهما⁽³⁾ يُسَجَّل عليها أنها ضيّقت مجال التعريف كثيرا، فلا يقتصر الفقه المالكي على ما نُسب إلى مالك رَضِيَ اللهُ عَنْهُ فحسب، بل يشمل كل استنباط على ضوء قواعده وأصوله التي ارتضاها، فتكون حقيقة الفقه أو المذهب المالكي هي: 'مجموع الأحكام الشرعية العملية المستنبطة على منهج الإمام مالك وقواعده في الاستنباط'، بغض النظر عن توصل إليها، فيدخل في هذا التعريف فقه ابن القاسم وابن وهب وأشهب وأصبغ وابن المواز وابن حبيب واللمخي والقاضي عبد الوهاب والباجي وابن رشد والشيخ خليل والشاطبي وغيرهم من المتقدمين والمتأخرين ممن التزموا أصول الإمام مالك وقواعده في الاستنباط وإن خالفوه في الفروع المستنبطة. والله أعلم.



(1) القرافي: الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام/195.

(2) ابن عسکر البغدادي: إرشاد السالك إلى أشرف المسالك في فقه الإمام مالك/3.

(3) يُنظر أيضا: الحرشي: شرح مختصر خليل 34/1، الحطّاب: مواهب الجليل في شرح مختصر خليل 24/1، النفراوي: الفواكه الدواني 24/1، محمد الأمير: ضوء الشموع شرح المجموع 33/1، الصاوي: بلغة السالك لأقرب المسالك

المصلب الثاني: حقيقة الفكر الأندلسي

بعد بيان المراد بالفقه المالكي؛ على أنه: مجموع الأحكام الشرعية العملية المستنبطة على وفق منهج الإمام مالك وقواعده في الاستنباط؛ ننتقل في هذا المطلب إلى الحديث عن المقصود بالفكر الأندلسي، ولكون هذا الأخير مركبا لفظيا من كلمتي الفكر والأندلس؛ فإنه من الضروري الوقوف عند كل كلمة على حدة، قصد بيان المراد بها، ثم بيان المراد بالمركب اللفظي ثانية، فأقول:

الفرع الأول: حقيقة الفكر في اللغة والاصطلاح

أ - حقيقة الفكر لغة

بالرجوع إلى كتب اللغة والمعاجم؛ نجد كلمة 'الفكر' في اللغة تأتي للدلالة على: تردد الشيء وكذا التأمل والنظر والاعتبار، وهو لغتان: الأولى بالفتح والثانية بالكسر⁽¹⁾، قال ابن فارس: "الفاء والكاف والراء: تردد القلب في الشيء"⁽²⁾، وقرّنه في المقاييس بالاعتبار فقال: "يقال تفكر إذا ردّ قلبه معتبرا"⁽³⁾، وفي المحكم: إعمال الخاطر في الشيء⁽⁴⁾، ومثله لابن منظور في اللسان⁽⁵⁾، وعند الرازي: التأمل⁽⁶⁾، وزاد الفيومي النظر والتدبر قصد طلب المعاني⁽⁷⁾، وقال الفيروز آبادي: إعمال النظر في الشيء⁽⁸⁾، ومثله عند الزبيدي⁽⁹⁾ وغيرهم،

(1) ابن سيده: المحكم والمحيط الأعظم 7/7، الفيروز آبادي: القاموس المحيط/458.

(2) ابن فارس: مجمل اللغة/704.

(3) ابن فارس: مقاييس اللغة 4/446.

(4) ابن سيده: المحكم والمحيط الأعظم 7/7.

(5) ابن منظور: لسان العرب 5/65.

(6) زين الدين الرازي: مختار الصحاح/242.

(7) الفيومي: المصباح المنير 2/479.

(8) الفيروز آبادي: القاموس المحيط/458.

(9) المرتضى الزبيدي: تاج العروس 13/345.

وعلى هذا يتضح أن العرب جعلت الفكر للدلالة على النظر والبحث في الأشياء قصد التوصل إلى معارف جديدة.

ب - حقيقة الفكر اصطلاحاً

غير بعيد عن التعريف اللغوي للفكر؛ يأتي التعريف الاصطلاحي قريباً من ذلك، قال الحجة الغزالي رَحِمَهُ اللهُ: "اعلم أن معنى الفكر هو إحضار معرفتين في القلب ليستثمر منهما معرفة ثالثة"⁽¹⁾، وهذا شبيه عنده بالمقدمات المنطقية التي يُتوصل من خلالها إلى نتيجة، والمعرفة الثالثة في قول الغزالي هي المعرفة الجديدة التي أشرت إليها سابقاً في التعريف اللغوي أعلاه، وقيل "ترتيب أمور في الذهن يُتوصل بها إلى مطلوب يكون علماً أو ظناً"⁽²⁾، قاله الفيومي في المصباح، وفي المعجم الوسيط: "إعمال العقل في المعلوم للوصول إلى معرفة مجهول"⁽³⁾، وعرفه بعض المعاصرين على أنه: "إمعان النظر والتأمل في الأشياء الحسية والمعنوية من أجل الوصول إلى حقيقتها"⁽⁴⁾، وقال طه جابر العلواني بأنه: "عملية تردّد القوى المفكرة في الإنسان - سواء كان قلباً أو روحاً أو ذهناً - بالنظر والتدبر لطلب المعاني المجهولة من الأمور المعلومّة، أو الوصول إلى الأحكام أو النسب بين الأشياء"⁽⁵⁾، وغير ذلك من التعريفات التي أُعطيت للفكر. إلا أنني أسجل ههنا ملحوظة مهمة وهي أن كل هذه التحديدات التي حُدّ بها الفكر قصّرت على كونه آلة للتوصل إلى مطلوبٍ كان مجهولاً قبل إعمال العقل، أو قبل عملية التفكير بتعبير أدقّ، هو مخالف للحقيقة، ففي نظري أحسب أن الفكر لا يقتصر على هذا الذي أُشير إليه فحسب، وإنما أرى أنه [أي الفكر] بقدر ما هو إمعان للنظر وإعمال للعقل وترتيب في الذهن وغير ذلك؛ فإنه أيضاً يُطلق على تلك المعرفة الجديدة أو المعاني المطلوبة أو الحقيقة المتوصل إليها، فيكون تعريف الفكر باعتبارين اثنين:

(1) الغزالي أبو حامد: إحياء علوم الدين 4/425.

(2) الفيومي: المصباح المنير 2/479.

(3) مجموعة مؤلفين: المعجم الوسيط 2/698.

(4) بسام جرار: دراسات في الفكر الإسلامي/15.

(5) طه جابر العلواني: الأزمة الفكرية/27.

- أولهما: باعتباره معرفة جديدة تُوصَل إليها بمنهجية خاصة؛
- والثاني: باعتباره عملية عقلية موصلة إلى معرفة جديدة.

فالفكر إذن بالاعتبار الأول هو: كل معرفة متوصلة إليها بالنظر والتأمل وإعمال العقل في مجال من مجالات المعرفة، وباعتبار الثاني: نشاط/عمل عقلي يتوصل من خلاله إلى معرفة جديدة، فهو بالاعتبار الأول: آلة ووسيلة، وباعتبار الثاني: ثمرة ونتيجة، والله أعلم.

الفرع الثاني: التعريف ببلاد الأندلس

نظرا لما تزخر به بلاد الأندلس من مؤهلات طبيعية؛ وما تعاقب عليها من الشعوب والثقافات؛ وما بلغته الحضارة الإسلامية فيها من تقدم وازدهار، فإنها على مر التاريخ ظلت قبلة للباحثين والمؤرخين، فكتبوا⁽¹⁾ عن تاريخها وجغرافيتها وأدبها وفنونها الخ، مما جعل هذا القطر الجغرافي غنياً عن التعريف، وإنني في هذه الأسطر القليلة سأحاول إلقاء نظرة موجزة عن هذا الفردوس المفقود على حد تعبير جون ميلتون John Milton.

يُطلق الأندلس بفتح الدال أو ضمها على ما وصله الإسلام في شبه الجزيرة الإيبيرية الواقعة في الجنوب الغربي من القارة الأوروبية، أوائل القرن الثامن للميلاد، وهي عبارة عن هضبة متوسط ارتفاعها حوالي 600 مترا على سطح البحر، تتخللها سلاسل جبلية كثيرة، وتتخللها أنهار كبيرة، وهي مثلثة الشكل تقريبا، تبلغ مساحتها ما يقارب 600 ألف كيلو مترا مربعا، يحيط بها البحر من كل الجهات عدا الجهة الشمالية الشرقية فتحدها منها فرنسا أو بلاد الفرنجة قديما، وتفصل بين البلدين سلسلة جبلية كبيرة تسمى جبال البرانس أو البيرينو/Pirineos.

(1) البكري المسالك والممالك 890/2، الشريف الإدريسي: نزهة المشتاق في اختراق الآفاق 525/2، ياقوت الحموي: معجم البلدان 262/1، زكريا القزويني: آثار البلاد وأخبار العباد 503، 533، العمري ابن فضل الله: مسالك الأبصار في ممالك الأمصار 227/4، الحميري ابن عبد المنعم: الروض المعطار في خبر الأقطار/32، الحميري ابن عبد المنعم: صفة جزيرة الأندلس/1، الحجي عبد الرحمن: التاريخ الأندلسي، حسين مؤنس: معالم تاريخ المغرب والأندلس، الطاهر مكي: دراسات أندلسية في الأدب والتاريخ والفلسفة، جمال الدين عبد الله: المسلمون في الأندلس، طارق السويدان: الأندلس التاريخ المصور...

تُعرف الأندلس قديماً بأسماء كثيرة، وذلك تبعاً لمن دخلها واستوطنها، فقد سُميت بـ إيبيريا نسبة إلى الإيبيريين السكان الأصليين لهذه الجزيرة، ثم أطلق عليها إشبانيا نسبة إلى الملك الروماني إشبان بن طيطش، كما أُطلق عليها أيضاً اسم فاندالوسيتي أو فاندالوسيا، أي إقليم الفاندال/الواندال، نسبة إلى الوانداليين، وهم مجموعة من القبائل الاسكندنافية التي هاجمت هذه القطر الجغرافي، واستوطنته ردحاً من الزمن، ويُطلق عليها أيضاً في تلك الحقبة: الأندليش، ولما فتحها المسلمون أطلقوا عليها اسم الأندلس.

الفرع الثالث: المقصود بالفكر الأندلسي

إذا كان الفكر كما سبق تعريفه هو: ذلك النشاط العقلي، أو تلك المعرفة المتوصل إليها بناء على هذا النشاط؛ فإن المقصود بالفكر الأندلسي هو ما أنتجه العقل الأندلسي من معارف جديدة كانت مجهولة قبلاً، وقد تعم مجالات متعددة وضروبا كثيرة من الفنون والعلوم، وهو ما لا أذهب إليه في هذا البحث تبعاً لسياق الموضوع، ذلك أن هذا الأخير هو الموجه للبحث ومضمونه، ولما كان الأمر كذلك؛ وكان سياق البحث هو الجانب الشرعي الإسلامي في الفكر الأندلسي؛ فإن المراد بهذا الفكر ههنا ليس بمعناه العام، أي كل ما أنتجه العقل الأندلسي سواء في الحساب والطب والفلسفة والشعر والموسيقى وغيرها، وإنما المقصود به ما كان له علاقة بالعلوم الإسلامية على وجه الخصوص، أو إن شئت فقل: ما كان منضبطاً بقواعد الإسلام وأصوله، وبهذا المعنى يكون الفكر الأندلسي جزءاً من الفكر الإسلامي، أي بينهما عموم وخصوص.

وإذا كان الفكر الإسلامي كما حدّده بعض الباحثين والمفكرين هو: "كل ما أنتجه فكر المسلمين منذ مبعث رسول الله ﷺ إلى اليوم في المعارف الكونية المتصلة بالله سبحانه وتعالى والعالم والإنسان، والذي يعبر عن اجتهادات العقل الإنساني في تفسير تلك المعارف العامة في إطار المبادئ الإسلامية عقيدة وشرعية وسلوكاً"⁽¹⁾، أو بعبارة أخرى: كل ما أنتجه العقل المسلم في شتى العلوم والفنون شريطة انضباطه لنصوص الوحي ومقاصده؛ فإن

(1) محسن عبد الحميد: الفكر الإسلامي تقويمه وتجديده/7، محسن عبد الحميد: تجديد الفكر الإسلامي/41.

المقصود بالفكر الأندلسي عندي: 'ما أنتجه العقل الأندلسي المسلم في شتى العلوم والفنون شريطة انضباطه لنصوص الوحي ومقاصد الدين إبان قيام الدولة الإسلامية في الأندلس'، وهذا بالاعتبار الأول الذي سبقَت الإشارة إليه في الفرع الأول في هذا المطلب، وبالاعتبار الثاني: ذلك النشاط العقلي أو تلك المنهجية التي يُعَمِّلُها الفقيه الأندلسي من أجل التوصل إلى أحكام أو معارف جديدة في شتى مجالات الحياة.

وأخيرا فإن المقصود بالفكر الأندلسي في هذا البحث هو: الاعتباران معا، أي الفكر الأندلسي بكونه 'عمليةً عقليةً يُتَوَصَّلُ بها إلى إنتاج معارف وأحكام جديدة وفق الضوابط والمقاصد الشرعية'، وكذلك باعتباره: كل ما توصل إليه العقل الأندلسي المسلم في شتى الفنون والمجالات وفق الضوابط والمقاصد الشرعية.

الفصل الثاني: المذهب المالكي في بلاد الأندلس

المبحث الأول: المذهب المالكي بالأندلس والتعددية المذهبية

المصطلح الأول: الأندلس قبل هيمنة المذهب المالكي عليها

بعد فتح الأندلس، دخل هذا القطر كثير من المسلمين من الشام والمغرب والمشرق، وكان هؤلاء على مذاهب فقهية متعددة، مما جعل الأندلس حاضناً لهذه المذاهب على اختلافها، فما أحداث هذا الفتح؟ وما أهم المذاهب الفقهية التي انتشرت في الأندلس؟ ثم كيف تعايشت هذه المذاهب المختلفة في هذا الأندلس؟

الفرع الأول: الفتح الإسلامي للأندلس

بعد الحديث عن جغرافية الأندلس في الفصل الأول وعن سكانها ومساحتها، وما توارث عليها من الشعوب والقبائل والحضارات؛ أنتقل في هذا الفصل إلى الحديث عن الفتح الإسلامي لهذا القطر الجغرافي، والذي لا يحصل إلا بإلقاء الضوء على الفتح الإسلامي للمغرب خصوصاً، ولشمال إفريقية على وجه العموم، وفي ما يلي ذكر موجز لأهم الأحداث والوقائع.

أولاً: دخول الإسلام إفريقية والمغرب وما حواليهما

يعتبر فتح إفريقية والمغرب من الحلقات العظمى في نشر الإسلام وبناء دولته، فقد شكّلت هذه العملية منعطفاً كبيراً في الدعوة الإسلامية، دام أزيد من سبعين سنة متواصلة، تكبّد فيها المسلمون عناء كبيراً، وقد تحدّثت المصادر التاريخية القديمة والحديثة عن هذا الحدث باستفاضة وكانت اختلافاتهم في ذلك كثيرة، خاصة في بعض التواريخ والأنساب والأعداد، وفي هذا الفرع سأحاول إجمال القول عن هذا الفتح بشكل موجز ومختصر⁽¹⁾.

(1) تحدّث العديد من المصادر والمراجع التاريخية عن أحداث هذا الفتح، واختلفت في بعض تواريخها، لذلك سأكتفي بذكر ما يخدم البحث دون الدخول في تفاصيل هذه الأحداث، لكون هذا البحث ليس محلاً لذلك، مع الإشارة لأهم الوقائع بشكل مختصر ووجيز، وللإطلاع أكثر؛ يُنظر: ابن عبد الحكم: فتوح مصر والمغرب/198-224، الطبري: تاريخ الرسل والملوك وصلة تاريخ الطبري، 240/5، ابن الأثير: الكامل في التاريخ، 62/3، ابن عذارى: البيان المغرب في أخبار

محاولاً اجتناب الحشو والتكرار وكذا الأحداث الجانبية التي ملأت بطون كتب التاريخ المغربي الإفريقي خاصة.

بعد وفاة الرسول ﷺ؛ استمر أصحابه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ في نشر الإسلام وتبليغه للعالم، كما عهد إليهم ذلك رسول الله ﷺ، ففي خلافة عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ؛ فتح عمرو بن العاص رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مصر، ودخل الاسكندرية سنة إحدى وعشرين للهجرة، ثم طرابلس بعدها في السنة الثانية والعشرين للهجرة، وبعد وفاة عمر ابن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ؛ تولى عثمان بن عفان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الخلافة، فولى عبد الله بن سعد بن أبي سرح رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ على مصر كلها بعد أن عزل عمرو بن العاص رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، حيث استأذن [ابن أبي سرح] عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في فتح إفريقية، وفي سنة سبع وعشرين أذن له بذلك، وبعث له بالمدد فزحف عبد الله بن أبي سرح إلى إفريقية، فلقي حاكمها جرجير GORGEOUS بأرض سبیطلة ففتحها، وبعد عزل معاوية بن أبي سفيان معاوية بن حديج عن مصر؛ تولى عقبة بن نافع الفهري الفتوح في المغرب سنة تسع وأربعين للهجرة وقيل ثلاث وأربعين وقيل خمساً، فبنى القيروان، وجعل يبعث بسراياه في كل الجهات، عازماً على مواصلة الفتح، قبل أن يعزله معاوية بن أبي سفيان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وكان ذلك سنة إحدى وخمسين وقيل سنة خمس وخمسين، وذلك بوشاية من والي مصر مسلمة بن مخلد، وولى مكانه أبا المهاجر، ليتربع على عرش الولاية عقبه ثانية في عهد يزيد بن معاوية رضي الله عنهما سنة ستين للهجرة، حيث توغل من جديد إلى أن بلغ المحيط كما تذكر المراجع التاريخية ذلك، وفي عودته قتل على يد كسيلة ومن كان معه فاستولوا على القيروان بعدما عمّرها عقبة، واغتيل بعده زهير بن قيس البلوي الذي خلفه في تلك المهمة على يد الروم، ليواصل المسلمون بقيادة حسان بن النعمان الفتح واستعادة المناطق التي ارتد أهلها واستولوا عليها، وذلك في عهد عبد الملك بن مروان، فتوجّه إلى الروم بقرطاجنة فهزمهم، ثم

الأندلس والمغرب، 1/8-15، 42، وما بعدها، ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون، 4/237، الذهبي شمس الدين: العبر في خبر من غبر، 1/21، عبد الله عنان: دولة الإسلام في الأندلس، 1/15، الناصري: الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، 1/134، حسين مؤنس: معالم تاريخ المغرب والأندلس/34 وما بعدها، حسين مؤنس: فجر الأندلس 43 وما بعدها بتصرف.

إلى الأمازيغ بقيادة الكاهنة داهيا أو تيهيا، لكنه لقي من هذه المليكة ما لم يكن في الحسبان، فتكبد المسلمون خسارة كبيرة، وطُردوا من تلك البقاع حتى من القيروان، وعادوا إلى برقة، فبقي المسلمون في برقة بقيادة حسان بن النعمان حيث أتم حسان الفتح في هذه الأنحاء، فاستردّ القيروان، وبنى تونس وأنشأ ميناءها، ونظّم الأمور السياسية ودوّن الدواوين، ثم عُزل بعد ذلك فتولى أمر إفريقية بعده موسى بن نصير، الذي تم له فتح المغرب بعد أن توغل في قبائله وسواحله وجباله إلى أن وصل طنجة فترك بها طارق بن زياد واليا ثم قفل عائدا إلى إفريقية.

وعلى مقربة من طنجة يقيم على سبته الملك يُليان JULIAN، الذي دلّ موسى وعُقبه على بلاد الأمازيغ وكذا بلاد ما وراء البحر المتوسط، وكان لهذا الحاكم دور مهم في فتح الأندلس، سنتحدث عنه فيراقب في محله.

ثانيا: دخول الإسلام الأندلس وبناء دولة الإسلام به

بعد أن تم للمسلمين فتح إفريقية وتأمين ثغورها؛ وفتح المغرّبين الأوسط والأقصى، والاستيلاء على ذلك كله، تآقت نفوسهم إلى ما وراء البحر، ولم يفصلهم عن ذلك إلا ثغر سبته المنيع، وبينما يجهّز المسلمون لذلك ويخططون له؛ تقدم حاكم سبته يُليان JULIAN إلى طارق بن زياد برسالة تمهّد له الطريق وتمكّنه من العبور إلى ما وراء البحر⁽¹⁾، وقد كان لهذا الحاكم الدور الأساس في فتح الأندلس والسيطرة عليه بالكامل.

(1) تُرجع كتب التاريخ مساعدة الحاكم يوليان JULIAN لطارق بن زياد في فتح الأندلس إلى أن لُذريق RODRIGO أحد قواد الجيش القوطي قد اغتصب ابنة الحاكم يوليان JULIAN التي أرسلها إلى بلاط الملك غيطشة للتعليم والتأدّب عنده في القصر، فقرر يُليان أن ينتقم منه، ابن عذارى: البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب 7/2، وكذلك قصة أخرى يوردها بعض الباحثين أن RODRIGO هذا قد انقلب على الملك القوطي غيطشة WITIZA واغتصب العرش القوطي، وشرّد بأبناء الملط غيطشة وأقاربه، وكان يُليان من أنصار هذا الملك، فعمد يوليان JULIAN إلى الانتصار ل غيطشة مستعينا في ذلك بالمسلمين... عبد الله عنان: دولة الإسلام في الأندلس،

إذا كان المغرب وإفريقية قد استنزف فتحه عشرات الآلاف من المسلمين، وتعاقب على فتحه الجَمّ الغفير من الولاة، فإن الأندلس على عكس ذلك، إذ أن فتحه لم يدم غير أعوام قليلة، وقد كان لحاكم سبتة نصيب كبير في التعجيل بفتح الأندلس وكذا التسريع بإتمام عملية الفتح.

وكالعادة؛ فسأحاول في هذه الأسطر الحديث عن هذا الفتح من غير إخلال ولا إملال، لأن الإتيان على تفاصيله قد يذهب بنصيب أوفر من هذا البحث، خاصة إذا تم التّطرق إلى بناء الدولة الإسلامية بالأندلس والتي دامت زهاء ثمانية قرون، والبحث الذي بين أيدينا لا يقصد إلى تبين تلك الحقائق التاريخية أصالة، بل يروم مسألة النقل والعقل في الفكر الأندلسي، وعلى هذا فسأعرض موجزا عن ذلك مما لا يستقيم البحث إلا به، مشيرا إلى أهم المصادر والمراجع في ذلك، فأقول وبالله التوفيق:

إن الناظر في تاريخ الأندلس منذ نشأته إلى سقوط غرناطة؛ يلحظ أن هذا القطر المهم مر من مراحل عدة، وهي: مرحلة الفتح، ثم عصر الولاة، ثم عصر الإمارة، ثم الخلافة، ثم عهد الطوائف، ثم عهد المرابطين وبعده الموحدون، وأخيرا مملكة غرناطة، وقد اتفق المؤرخون في المصادر التاريخية على هذا الأمر جملةً، على اختلاف بينهم في بعض التواريخ والأسماء والألقاب وغيرها، وفي ما يلي بسط لهذه العهود والعصور التي مرت بها الدولة الإسلامية في الأندلس:

أ- الفتح الإسلامي للأندلس

بعد فتح الشمال الإفريقي وتوطيد دعائم الإسلام به؛ ولى موسى بن نصير طارق بن زياد على طنجة، وقد كانت قريبة من سبتة المنيعه، وكانت قوة المسلمين عينا عليها، ونظرا لما كان بين طارق ويُليان؛ فقد تآقت نفوس المسلمين إلى ما وراء البحر المتوسط⁽¹⁾، فأقدم طارق على

(1) يُنظر للتوسع: ابن عبد الحكم: فتوح مصر والمغرب/238، عبد الواحد المراكشي: المعجب في تلخيص أخبار المغرب/16، ابن عذاري: البيان المغرب 1/43-76 و2/5، شمس الدين الذهبي: العبر في خبر من غبر 1/79، ابن خلدون: ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، 4/150، شكيب أرسلان: خلاصة تاريخ الأندلس/26، حسين مؤنس: فجر الأندلس/53-66-80. عبد المجيد نعنعي: تاريخ الدولة الأموية في

مشاورة موسى بن نصير حيث أذن له بعد مشاورة الخليفة الوليد بن عبد الملك في ذلك، والذي أرشده إلى ضرورة اختباره بالسرايا، فبعث سرية بقيادة طريف بن مالك، الذي استطاع من خلالها أحوال الجزيرة الخضراء، ثم قفل راجعا إلى طنجة.

وبعد أن سرّ طارق وموسى بأخبار سرية طريف؛ اشتد عزمهما على اقتحام ذلك القطر، فأعدّا العدة لذلك، وفي سنة اثنتين وتسعين وقيل ثلاثٍ وتسعين أعدّ طارق بن زياد جيشا فعبر به إلى الجزيرة عبر السفن التجارية للملك يوليان JULIAN، ثم بدأ يُعد للقاء ملك القوط، فاستولى على المجاز وما حوله، ولما بلغ ذلك الملك لُذريق RODRIGO؛ جعل يستعد للقاء طارق وسحقه.

لم يمض إلا قليل حتى التقى الجيشان عند وادي لكّة في رمضان من سنة ثنتي وتسعين للهجرة بعد أن وصل المدد طارقا، فانتصر فيه المسلمون على القوط، وواصلوا بسط سيطرتهم على ربوع الأندلس شرقا وغربا، قبل أن يلتحق موسى بن نصير ليواصل الفتح معا نحو شبونة وإشبيلية وباقي مدن الجزيرة الخضراء، وقبل أن يعودا معا إلى المشرق سنة خمس وتسعين، ليستكمل المسلمون فتح ما تبقى من تلك الديار بقيادة عبد العزيز بن موسى بن نصير قبل مقتله، لتنتقل الأندلس إلى عصر جديد سمي بعصر الولاة.

ب - عهد الولاة

وقد كان هذا العصر في الحقيقة مرحلة انتقالية صعبة بين نهاية الحكم القوطي للبلاد وبناء الدولة الأموية بتلك الربوع، حيث امتد من انتهاء أعمال الفتح على يد موسى وطارق إلى دخول عبد الرحمن بن معاوية، وقد تعاقب على أمر الأندلس في هذه الفترة الوجيزة ما يزيد على عشرين والٍ، نظرا لما عرفه هذا الإقليم من الاضطراب وعدم الاستقرار السياسي،

الأندلس/40، محمود شيت خطاب: قادة فتح الأندلس 216/1، حسين مؤنس: معالم تاريخ المغرب والأندلس/267، طه عبد المقصود: موجز تاريخ الأندلس 12-37...

الذي جعل الأحداث طفرة لا تنتهي، مما يصعب على الباحث سردها كلها ههنا، ولكن حسبي أن أقف على الأهم والأصح في ما ذكره المؤرخون، بإيجاز⁽¹⁾ شديد غير محل بالمقصود.

بعد انصراف موسى وطارق إلى مقر الخلافة بدمشق بدعوة من الخليفة الوليد بن عبد الملك؛ ولى موسى ابنه عبد العزيز على الأندلس، وكان صالحا ورعا استكمل الفتوح في بلاد غالة، ولكن حيك ضده حتى قُتل⁽²⁾ على يد أحد وزرائه ومعينيه، ليحل محله أيوب بن حبيب اللخمي، الذي ارتضاه الجند، فحوّل العاصمة إلى قرطبة، وكانت مدة ولايته قصيرة، ثم عيّن والي المغرب: محمد بن يزيد الحرّ بن عبد الرحمن الثقفي واليا على الأندلس ثلاث سنوات قبل أن يعزله الخليفة عمر بن عبد العزيز ويندب إلى ولاء الأندلس السمح بن مالك الخولاني، الذي مات غازيا في بلاد غالة، فخلفه عبد الرحمن بن عبد الله الغافقي، فاستمرت أوضاع الأندلس على نحو من هذا الاضطراب، وتوالت الولاة حتى انتهى أمرها إلى يوسف بن عبد الرحمن الفهري الذي أدخل له سبيل الولاية زعيم القيسية وكبيرهم وأحد أذكائهم وهو الصميل بن حاتم، لما رأى من قلة مناصريه، فظل رأي الصميل نافدا في ولاية يوسف بن عبد الرحمن الفهري، ولكن سرعان ما دب الخلاف بين الرجلين، فلم يكن تدخل الخلافة في دمشق كما كان الأمر قبل، لانشغالها عن الأندلس وعن غيره بالصراع مع العباسيين، الذي

(1) يُنظر: ابن عبد الحكم: فتوح مصر والمغرب/238، الطبري: تاريخ الرسل والملوك، وصلة تاريخ الطبري، 523/6، ابن الأثير: الكامل في التاريخ، 43/4، المراكشي: المعجب في تلخيص أخبار المغرب/18، ابن عذارى: البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، 24/2، شمس الدين الذهبي: تاريخ الإسلام، 255/6، الناصري: الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، 156/1، حسين مؤنس: فجر الأندلس/109 - و معالم تاريخ المغرب والأندلس/277، عبد المجيد نعنعى: تاريخ الدولة الأموية في الأندلس/81، عبد الله عنان: دولة الإسلام في الأندلس، 62/1، عبد الشافي محمد عبد اللطيف: السيرة النبوية والتاريخ الإسلامي/343، سالم بن عبد الله الخلف: نظم حكم الأمويين ورسومهم في الأندلس، 311/1، طه عبد المقصود: موجز عن الفتوحات الإسلامية/101،...

(2) قيل في قصته هذه أنه تزوج امرأة تدعى Egilona أرملة آخر ملوك القوط Rodrigo وكانت ذكية استطاعت أن تستميله إلى بعض عادات النصرانية، الشيء الذي نقمه عليه أقاربه وكبار جنوده، فظنّ أنه قد تنصّر، فقتل، وقيل بأنه لما سمع ما نزل بأبيه الفاتح الأكبر وأخيه عبد الله من بني أمية من الإهمال والتعذيب والقتل، خلع الطاعة وخالف. ذكره المراكشي في البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب 24/2 وغيره.

شرّد الأمويين وألحق بهم أشد أنواع الأذى، فبقي الخلاف بين يوسف والصّميل، حتى دخل عبد الرحمن الدّاخل الأندلس.

ج - عهد الإمارة

اشتد الصراع بين العباسيين و الأمويين وبلغ ذروته حتى تشرّد الأمويون وتفرقوا في كل البلاد، فقتل منهم خلق كثير، ونجا منهم من نجا، وكان عبد الرحمن بن معاوية بن هشام ممن فرّ من بطش العباسيين ونجا منهم، وتذكّر المصادر التاريخية أنه عبر إلى مصر ثم إلى إفريقية ثم إلى المغرب ودخل الأندلس سنة ثمانية وثلاثين ومائة، فاستطاع أن يؤسس إمارة أموية مستقلة عن الدولة العباسية انتقاماً لعرش أسلافه، استمرت هذه الإمارة إلى أن أعلن الأمير عبد الناصر الثالث الخلافة وكان ذلك سنة ستة عشر وثلاثمائة⁽¹⁾.

أقام عبد الرحمن بن معاوية في المغرب زمناً، فوصلت إليه بعض أخبار الأندلس وما فيها من موالى البيت الأموي، فكتب إلى جماعة منهم عبيد الله بن عثمان وعبد الله بن خالد ويوسف بن بخت، وكانوا ممن إليهم الرأي والمشورة عند الصّميل ويوسف الفهري، يسألهم استقدامه، فلما علموا من خلال كتابه إليهم فطنته وكياسته وطمعه في ولاية الأندلس؛ عرضوا أمره على الصّميل فقبل، ثم استقدموه إلى الأندلس، فعبر عبد الرحمن الدّاخل إلى الجزيرة الخضراء سنة ثمانية وثلاثين ومائة، وتحكى المصادر التاريخية أنه نزل دار يوسف بن بخت وكان من موالى بني أمية، فتوافد عليه الناس وانتشر أمره في الأندلس.

نظراً لما عرفته الأندلس حينها من قلاقل سياسية بين الصّميل ويوسف بن عبد الرحمن الفهري، انتهز عبد الرحمن الدّاخل الفرصة وجعل يستقبل الناس، ويؤمّن أتباعهم، ويطوف على الدور يستنهضهم معه، فاستجاب له خلق كثير والتحقت به اليمنية أملاً في التخلص من سيادة الصّميل ويوسف بن عبد الرحمن الفهري عليهم، في حين التحق المضريّون بيوسف

(1) حسين مؤنس: فجر الأندلس/509. عبد المجيد نعنعي: تاريخ الدولة الأموية في الأندلس: 133. حسين مؤنس: معالم تاريخ المغرب والأندلس/299. حسين مؤنس: شيوخ العصر في الأندلس/09. شكيب أرسلان: خلاصة تاريخ الأندلس/27. طه عبد المقصود: موجز تاريخ الأندلس/59-105.

والصّميل، وما لبثوا أن التقى الجمعان، وكان فيه النصر لعبد الرحمن ومن معه، فدخل دار الإمارة وأعلن ميلاد الدولة الأموية بالأندلس.

ما أن دخل عبد الرحمن الداخل دار الإمارة؛ حتى انكب على دعائم الدولة يثبتها ويرسخها وينظم الأمور الإدارية والسياسية والمالية لدولته الجديدة، وينظر في أمر المخالفين والثائرين فقسى عليهم وطهر البلاد منهم، وعاش بقية أيامه في هدوء نسبي بعد أن حكم البلاد ثلاثاً وثلاثين سنة، وانتهى سرُّ إمارته إلى ابنه هشام الذي سار على نهجه، فقام على أمر الأندلس سبع سنين، ليتسلم زمام الإمارة بالأندلس الحكمُ بن هشام، وكان يميل إلى اللهو والمتعة قبل أن تنهض عليه القلاقل من كل وجه، فعهد بالإمارة إلى ابنه عبد الرحمن الملقب بالأوسط، قبل أن يعهد بالإمارة إلى ابنه محمد، الذي اتجهت أنظاره إلى تحصين الشمال الأندلسي من كل ما يتهدهده من أمر الفرنجة، فعرفت الأندلس ثوراتٍ وفِتناً كثيرة منها ثورة ابن حفصون، التي نتج عنها استقلال الكثير من المناطق عن سلطة الأمويين، لينتهي الأمر بعد عبد الله إلى الحفيد عبد الرحمن الناصر الذي أعلن الخلافة بدل الإمارة.

د - عهد الخلافة⁽¹⁾

لم يجد عبد الرحمن الناصر صعوبة في مبايعة أعمامه له رغم كونهم أحقّ منه، ولعل السبب في ذلك راجع إلى أمرين:

أحدهما؛ ما عُرِف من حال الأندلس حينها أنها بلغت حدّاً لا يُحسد عليه بسبب كثرة الثورات والفتن والقلاقل السياسية زمن الأمراء.

وأما الثاني؛ فما أبداه الحفيد عبد الرحمن من نجابة وحكمة في تسيير الأمور في قصر الإمارة.

(1) عبد الله عنان: دولة الإسلام في الأندلس/2/373. طه عبد المقصود: موجز تاريخ الأندلس/106-142. حسين مؤنس: فجر الأندلس/509. حسين مؤنس: معالم تاريخ المغرب والأندلس/299. حسين مؤنس: شيوخ العصر في الأندلس/69. عبد المجيد نعنعي: تاريخ الدولة الأموية في الأندلس/315.

بدأ عبد الرحمن عهده بمراسلة المدن والأقاليم والحوضر الكبرى بالبيعة والجنوح نحو السلم، لإنقاذ الأندلس من الفتن التي تعصف بها، ولم يتوان في إخضاع الثائرين والعصاة كابن الشالية وبني حجاج وبني خلدون في إشبيلية، وابن حفصون في جنوب الأندلس، وعبد الرحمن بن سعيد والجليقيين في غربها لحكمه بالقوة والسيف، حتى أنس أهل الأندلس رغبة هذا الأمير في توحيد الأندلس وإنهاء عهد الفتنة والأزمات به، وقد كان له ذلك وتمكن من استئصال شأفة الفرقة والعصيان، واسترد كل القلاع والحصون التي فقدت في عهد الأمراء قبله، في كل نواحي الأندلس.

ما أن حقق الناصر الأمن الداخلي؛ حتى عمد إلى تحصيل الأمن الخارجي، ولما تحسس الناصر خطرَ الفاطميين؛ بدأ هذا الأمير يرسل المؤن والعُد للخراجين عنهم تأميناً لحدود دولته من خطر التشيع الفاطمي، ليعلن بعد ذلك أحقيته بالخلافة من الفاطميين، فأرسل في ذلك كتاباً يعلن فيه نفسه أميراً للمؤمنين إلى كل نواحي الأندلس وكذا إلى المغرب وإفريقية، فثبلي هذا الكتاب على المنابر وقُرئ في المجالس، فجعل الناصر بهذا الكتاب دولته مساوية لدولة بني العباس في شرق العالم الإسلامي، ولم توافه المنية حتى أرسى معالمها، وحصن حصونها، وجمع الأندلسيين على طاعته وولائه.

توفي الناصر وخلفه ابنه الحكم الملقب بالمُستنصر وكان رجل علم وحضارة، فقد حرص على إتمام ما بدأه سلفه الناصر، وكان كثير الانشغال بالعلم، حتى شغله ذلك عن القيام بأمور الدولة على أحسن وجه، وعلى العموم مر عهدُ المستنصر في هدوء تام عدا بعض الغارات التي كانت من نصارى الشمال، وكذا هجوم النورمانديين على غرب الأندلس الذي تصدى له المستنصر.

انتقل أمر الأندلس بعد المستنصر إلى ابنه هشام، وكان صغيراً ميالاً إلى اللهو واللعب ولا يستطيع أمر الخلافة، مما جعل الطامعين ينازعونه أمر الأندلس، وكان أول الطامعين محمد ابن أبي عامر/المنصور الذي كان يعمل حاجباً في قصر الخلافة، والذي استطاع تولي الأمر تحت خلافة هشام، ثم بعده ابنه عبد الملك/المظفر وبعده أخوه عبد الرحمن/المأمون الذي دفع

الخليفة هشام إلى إنهاء ولاية العهد لصالحه، الشيء الذي أغضب الأندلسيين فثاروا على قصر الخلافة يرغمون الخليفة على التنازل لمحمد بن هشام/المهدي.

ثم توالى الفتن على الأندلس بعد المهدي، وتنازع السلطة بالأندلس خلقٌ كثير، فانتشرت الحروب والمكائد، وقُتل حشد كثير من كل الأطراف، وعمّ الظلم والفجور والفساد والقلق والاضطراب أرجاء الأندلس، وأغلقت المدارس، وانفضت عرى مجالس العلم والفكر في المساجد والجوامع، لينتهي الأمر بعدها إلى إعلان انعدام من يقوم بالخلافة من بني أمية على لسان قاضي قرطبة أبي الحزم بن جهور، مما مهد لعصر التشتت والفرقة، وهو ما سمي بعهد الطوائف.

هـ - عهد الطوائف

عاشت الأندلس في القرن الخامس الهجري - حيث انتهى الأمر إلى أيدي لا تحسن السياسة والقيادة - ما سمي بعصر ملوك الطوائف⁽¹⁾، حيث انقسمت البلاد وتفرقت، واستبدت الولاة بالحكم في ولاياتهم، فاستمر الأمر على الفرقة والتشتت، وانقسمت البلاد الأندلسية إلى دويلات وإمارات صغيرة ضعيفة، كبنو جهور بقرطبة، وبنو عباد في إشبيلية، وبنو ذي النون في طليطلة، وبنو هود في الشجر الأعلى، وبنو زيري في غرناطة، وبنو صمادح وبنو الأفطس وبنو عامر بشرق الأندلس وغيرهم، فأصبحت الأندلس كحبات العقد المتناثرة، لا تستطيع كل واحدة منها القيام بأمورها بمفردها، فاحتمد الصراع بين هؤلاء الولاة من جهة، وبينهم وبين النصارى من جهة ثانية، لينتهي الأمر فيما بعد إلى دفع الإتاوات والجزى الباهضة لملوك النصارى، الشيء الذي أضعف الدولة الإسلامية بالأندلس، وزاد من حدة الفقر والهشاشة بها، فتوالى الأطماع النصرانية على بلاد الأندلس يقطعون من أراضيها، وينهبون من ثرواتها، ويُضعفون من سلطانها، حتى استنجد بعض ملوك الطوائف بالمرابطين في المغرب.

(1) حسين مؤنس: معالم تاريخ المغرب والأندلس/415. طه عبد المقصود: موجز تاريخ الاندلس ملوك الطوائف/113. عبد الله عنان: دولة الإسلام في الأندلس: المجلد الثالث.

و- عهد المرابطين وإعادة توحيد الأندلس⁽¹⁾

بعد سقوط طليطلة طمع ألفونسو السادس في ضم ما حوالىها إلى مملكته، الشيء الذي دفع المعتمد مع بعض الأمراء والملوك إلى الاستنجاد بـ يوسف بن تاشفين زعيم المرابطين، حيث عبر هذا الأخير إلى الأندلس وكانت وجهته بطليوس قرب طليطلة، حيث دارت رحى موقعة الزلاقة التي أنقذت الأندلس من سقوط محقق، ثم توالى استرداد المناطق الإسلامية التي بيد الممالك النصرانية على يد المرابطين، وشن يوسف بن تاشفين الحرب على ملوك الطوائف، ونفى منهم عددا كبيرا، فوحد الأندلس وضمه إلى دولته بالمغرب وجنوب الصحراء، وأنهى عهد الطوائف والتشتت، إلى أن أفل نجم المرابطين على يد الموحيدين. لتبدأ المدن والحوضر الأندلسية بالسقوط في أيدي الممالك النصرانية من جديد واحدة تلو الأخرى بفعل الصراع المرابطي الموحيدي.

ز- عهد الموحيدين⁽²⁾

لم يستقر الأمر للموحيدين بالمغرب حتى استولى النصارى على جملة من المدن والحوضر الأندلسية، فكان أول أولويات الموحيدين استردادها، فوحد عبد المؤمن بن علي ما بقي من أرض الأندلس الإسلامية وهو القسم الجنوبي تحت رايته، ثم اتجه الموحدون إلى الجانب الغربي من الأندلس لمواجهة المد النصراني، وأحرزوا في نزوحهم إلى هذه الناحية انتصارات عظيمة على النصارى، وتمكنوا في عهد يعقوب المنصور من تثبيت دعائم الدولة الإسلامية لزمّن طويل بالأندلس، قبل أن ينقض ألفونسو الثامن على المسلمين سنة 609هـ ليثأر لنفسه ومملكته وجيشه في معركة العقاب، وليلحق بالموحيدين الهزيمة الشنعاء التي أنهت حكم المسلمين بجلّ ربوع الأندلس عدا غرناطة الصامدة.

(1) طه عبد المقصود: موجز تاريخ الأندلس/153. شكيب أرسلان: خلاصة تاريخ الأندلس/39-41. حسين مؤنس: معالم تاريخ المغرب والأندلس: 192.

(2) شكيب أرسلان: خلاصة تاريخ الأندلس/45-50. طه عبد المقصود: موجز تاريخ الأندلس/162.

ح - مملكة غرناطة⁽¹⁾

لم يعد للموحدين في بلاد الأندلس قوة تدود عن مدنها وحواضرها، وتدفع الممالك النصرانية وتصدّها عن طمعها في تلك البلاد، خاصة بعد الهزيمة الكبرى التي لحقت المسلمين في موقعة العقاب، مما دفع بعض الوجّهاء من خارج البيت الموحي إلى محاولة تزعم الأندلسيين وإقامة دولة لنفسه بجنوب الأندلس، ومن بينهم محمد بن يوسف بن نصر الغالب بالله الذي لقي استحسانا وقبولا من الأندلسيين، فاجتمع إليه الناس، واتخذ غرناطة عاصمة لدولة بني الأحمر بالأندلس، وما فتئ بنو الأحمر يستنجدون بالمرينيين في كل وقت يُحسّون فيه بالخطر تجاه مملكتهم، قبل سيطرة القشتاليين على جبل طارق، ذلك الحدث الذي جعل غرناطة محاصرة من كل الجهات، وبعد وفاة محمد الغني بالله؛ دبّ الخلاف في بيت بني الأحمر، وتوالى الهزائم وفقد بنو الأحمر كثيرا من المعقل والحصون، فلم تخلص لهم إلا حاضرة غرناطة، التي لم تدم طويلا، حيث حاصرها فردناندو FIRDINALDO وإيزابيلا IZABILLA ودخلاها واحتفلا بذلك احتفالا كبيرا، وسقطت الأندلس وانتهى أمرها بعد تصفية المسلمين منها وإخلاؤها منهم.



⁽¹⁾ شكيب أرسلان: خلاصة تاريخ الأندلس/189.

الفرع الثاني: هيمنة المذهب الأوزاعي على الأندلس

كانت الأندلس منذ فتحها ولايةً تابعة للخلافة الأموية في دمشق، فكان الولاة ومنهم بعض الصحابة والتابعين ومعهم الشاميون والمغاربة حديثو العهد بالإسلام يفدون إلى ربوع الأندلس، حاملين معهم مذاهب فقهية متعددة، وكان مذهب الإمام الأوزاعي أول المذاهب وصولاً إلى الأندلس، وأكثرها حظاً في الانتشار والسيادة، ولعل السبب في ذلك - في نظري - أنه تهيأت له الظروف دون غيره ليكون كذلك، خاصة الظروف السياسية، وذلك إذا علمنا أن الولاة والجند الوافدين إلى الأندلس كان أغلبهم من الشام من جهة، والأندلس كلها كانت تابعة لمركز الخلافة في دمشق كما سبق من جهة أخرى، والمذهب السائد في الشام حينها هو المذهب الأوزاعي، لذلك انتشر هذا المذهب في ربوع الأندلس منذ عهد الولاة بحكم التبعية السياسية أولاً، ثم بحكم أن أكثر أهل الأندلس حينها من أتباع مذهب أهل الشام، إلى أن دخلها المذهب المالكي، وفي هذا السياق يقول القاضي عياض رَحْمَةُ اللَّهِ: "وأما أهل الأندلس فكان رأيها مذ فتحت على رأي الأوزاعي، إلى أن رحل إلى مالك زياد بن عبد الرحمن وقرعوس بن العباس والغازي ابن قيس ومن بعدهم"⁽¹⁾، ومثله عند الحميدي في الجذوة⁽²⁾، وهذا دليل قوي على أن الهيمنة الفقهية في الأندلس تحققت للمذهب الأوزاعي قبل المالكي.

إذا كان المذهب الأوزاعي قد بسط نفوذه على أرض الجزيرة الخضراء، فإن المؤرخين اختلفوا في أول من أدخل هذا المذهب الأندلس، إلا أنه لا يمكن أن ننكر جهود جملة من العلماء والفقهاء الذين نافحوا من أجل هذا المذهب، وأعلوا رايته، وانقطعوا إلى نشره وتعميمه، ومنهم: أسد بن عبد الرحمن وصعصعة بن سلام الشامي (192هـ)⁽³⁾، ثم تتابع أهل العلم والفضل على بسط المذهب الأوزاعي في ربوع الأندلس إلى أن أصبح المذهب الرسمي للبلاد، فصارت به الفتيا والقضاء، فظل كذلك إلى أن انقطع أواخر المائة الهجرية الثانية⁽⁴⁾.

(1) عياض: ترتيب المدارك وتقريب المسالك/26/1.

(2) المقرئ: نفح الطيب من غصن الاندلس الرطيب/230/3.

(3) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس/90/1.

(4) الحميدي، عمر: مباحث في المذهب المالكي بالمغرب/10.

ومن أعلام المذهب الأوزاعي بالأندلس: أبو كنانة زهير بن مالك بن سرحان (238هـ)، وعبد الملك بن الحسن المعروف بـ زونان (232هـ)، الذي رجع في آخر أيامه إلى المذهب المالكي، ومصعب بن عمران، ومحمد بن اسحاق بن ابراهيم الأندلسي وغيرهم ممن حملوا راية الفقه الأوزاعي بالأندلس.

وعموماً فقد استقر الرأي الفقهي بالأندلس على رأي أبي عمرو الأوزاعي وأصحابه ردحا من الزمن، ليضيق أفق هذا المذهب بموت أئمة وقلة تلامذتهم، بدءاً من أواخر المائة الهجرية الثانية، ومن الجدير بالذكر أن الأندلس لم يخلص لها المذهب الأوزاعي وحده، بل إنه في عز قوته ونشاط أهله؛ تسَلَّتْ مذاهبٌ فقهية متنوعة كانت رائجة بالشرق إلى الحواضر الأندلسية، وذلك بفعل الرحلة العلمية والتجارية وغيرها، ليدخل الأندلس مرحلة جديدة تتسم بالتعددية المذهبية.

الفرع الثالث: تعايش المذهب المالكي بالأندلس مع مذاهب فقهية أخرى

أحدثت الرحلة العلمية أواخر المائة الهجرية الثانية - إلى جانب ضعف المذهب الأوزاعي - منعطفا مهما في المنظومة الفقهية الأندلسية، حيث دخل بواسطتها إلى الحواضر الأندلسية جملة من المذاهب الفقهية المختلفة، أهم هذه المذاهب: المذهب المالكي، فما هي هذه المذاهب؟ وما تفاصيل انتشارها بالأندلس؟ ثم ما رجالاتها وأعلامها؟

عرف الأندلس أواخر المائة الهجرية الثانية مزيجا من المذاهب الفقهية المختلفة، وذلك بسبب ضعف المذهب الأوزاعي المنتشر فيها آنذاك، ثم دخول المذهب المالكي بقوة إليها، فقد كان أغلب الفقهاء في هذه الفترة يميلون إلى المذهب المالكي، رغم اعتناقهم للمذاهب الفقهية الأخرى، وفي هذا يقول المقرئ: ولا مذهب لهم [يقصد الأندلسيين] إلا مذهب مالك، ثم يعقب فيقول: "وخواصهم يحفظون من سائر المذاهب ما يباحثون به محاضر ملوكهم ذوي الهمم في العلوم"⁽¹⁾، ومن هذه المذاهب التي تعايش معها المذهب المالكي بالأندلس ما يأتي⁽²⁾:

المذهب الشافعي بالأندلس

دخل المذهب الشافعي الأندلس متأخرا بعد رحلة أهله لأداء مناسك الحج أو رحلتهم إلى مصر والمشرق بصفة عامة للسماع من أئمة العلم والفضل، وكان من هؤلاء الأئمة الذي يقصدهم طلبة العلم: الإمام الشافعي وتلامذته، فكانت لهذه الرحلات الطويلة والمتكررة لأبناء الأندلس دور مهم في حمل المذهب الشافعي إلى الأندلس، وحيث استقر أمر الأندلس حينها على مذهب عالم المدينة مالك بن أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فقد تعايش المذهبان معا وكانت الغالبية العظمى والهيمنة القصوى للمذهب المالكي من غير تعصب ولا شأن بين أتباعهم،

(1) المقرئ: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب/221/1.

(2) إذا ثبت أن الأندلس الفقه الشافعي هو أول المذاهب الفقهية دخولا إلى الأندلس، فإن ثانيها هو المذهب المالكي، ونظرا لكونه المهيمن على البلاد كلها، منذ دخوله إليها إلى سقوط غرناطة؛ فإنني سأرجئ الحديث عنه إلى المطلب الموالي، مكتفيا ههنا بالإشارة إلى سيادته وسيطرته على كل دوايب الدولة الأندلسية رعية وحكاما.

إلا أن مذهب الشافعي لم يلبث طويلاً حتى انقطع كما انقطع مذهب سلفه الأوزاعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قبله، ومن تطلع أخبار كتب الطبقات والتراجم؛ وجد عدداً لا يُستهان به من علماء الأندلس الذين تفقهوا بمحمد بن إدريس الشافعي، بل ويميلون إلى آرائه واجتهاداته، ولم يقف هذا الأمر عند هذا الحد، بل منهم من أخذ به في خاصته وأهله، بل وأكثر من هذا؛ فقد وُجد من بينهم من أفتى به في مجالس العلم والفقه في حضرة أكابر فقهاء الأندلس المالكيين، وكتب به إلى الأمراء والولاة، ومن هؤلاء الذين رحلوا إلى المشرق وسمعوا من أصحاب الشافعي وتفقهوا بمذهبه وانتشر بهم المذهب الشافعي في الأندلس؛ أذكر:

الإمام المحدث المسند بقي بن مخلد (276هـ)، روى عن الإمام أحمد بن حنبل وابن أبي شيبة⁽¹⁾، وهو أول من أدخل كتب المذهب الشافعي إلى الأندلس، خاصة مصنف بن أبي شيبة وكتاب الفقه للإمام الشافعي، كما ذكر ذلك ابن الفريسي وغيره⁽²⁾.

قاسم بن محمد بن سيار القرطبي (ت278هـ) رحل إلى المشرق سنة أربع وتسعين ومائتين وسمع من تلامذة الإمام الشافعي مباشرة كـ يونس بن عبد الأعلى والمزني وغيرهم، وكان يميل إلى المذهب الشافعي، ويُذكر أن والده أوصاه باتباع مذهب الشافعي⁽³⁾.

ابن أبرول إبراهيم بن نصر الجهني (287هـ)، كانت له رحلة لقي فيها جماعة من أئمة المحدثين من أصحاب الشافعي وتلامذته منهم: يونس بن عبد الأعلى، وسليمان بن داود، والحارث بن مسكين، والمزني، والربيع بن سليمان وغيرهم⁽⁴⁾.

ابن الحرار يحيى بن عبد العزيز (295هـ)، كان من الفقهاء المشاورين في عهد الأمير عبد الله، رحل إلى مصر فسمع من المزني والربيع بن سليمان المؤذن، وكان يميل في فقهه إلى مذهب الشافعي⁽¹⁾.

(1) الحميدي: جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس/177.

(2) ابن الفريسي: تاريخ علماء الأندلس/108/1.

(3) ابن كثير: طبقات الشافعيين/179. ابن الفريسي: تاريخ علماء الأندلس/398/1.

(4) ابن الفريسي: تاريخ علماء الأندلس/20/1.

هارون بن نصر القرطبي (302هـ)، الفقيه الشافعي؛ تلميذ الإمام بقي بن مخلد، صحبه زمانا، وأكثر عنه، ثم مال إلى تصانيف الشافعي وحفظها⁽²⁾.

أسلم بن عبد العزيز: (319هـ) الذي سمع من بقي بن مخلد وصحبه طويلا، ثم رحل إلى المشرق فلقي أبا يحيى المزني، والربيع بن سليمان صاحب الشافعي⁽³⁾.

حرقوص/عثمان بن سعيد الكناي: (320هـ)، سمع من بقي بن مخلد، وكان جامعا للكتب معتنيا بالعلم، مناظرا على مذهب الشافعي وغيره⁽⁴⁾.

عثمان بن وكيل، وقد سمع من بقي بن مخلد، وكان الغالب عليه النظر في علم الشافعي، وكان حافظا له⁽⁵⁾.

ابن الأغبس/أحمد بن بشر بن محمد بن إسماعيل بن البشر بن محمد التجيبي (327هـ)، كان مشاورا في الأحكام، ويذهب في فتياه إلى مذهب الشافعي⁽⁶⁾.

حسن بن سعد بن إدريس بن رزين بن كسيلة الكتامي (332هـ)، سمع من بقي بن مخلد كثيرا، ورحل إلى المشرق فسمع من علمائها، وكان: يذهب إلى النظر وترك التقليد ويميل إلى قول محمد بن إدريس الشافعي⁽⁷⁾.

الأبياني/أبو العباس عبد الله بن أحمد التونسي (352هـ)، من كبار المالكية، قال فيه ابن أبي دليم: كان من أهل الخير والوجاهة علي بن محمد بن إسماعيل محمد بن بشر الأنطاكي وله ميل إلى مذهب الشافعي⁽⁸⁾.

(1) نفسه/2/182.

(2) الذهبي: سير أعلام النبلاء/14/233.

(3) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس/1/105.

(4) نفسه/1/346.

(5) نفسه/1/348.

(6) نفسه/1/44.

(7) نفسه/1/129.

(8) عياض: ترتيب المدارك وتقريب المسالك/6/10.

عبيد الله بن عمر بن أحمد بن جعفر القيسي (360هـ) الفقيه البغدادي الشافعي، قدم الأندلس سنة سبع وأربعين وثلاث مائة، تفقه ببغداد على مذهب الشافعي، وتحقق فيه وناظر فيه عند أبي سعيد أحمد ابن محمد الأضرخي، وأبي بكر محمد بن عبد الله الصيرفي، وأبي إسحاق إبراهيم ابن أحمد المروزي، والقاضي أبي عبد الله الحسين بن إسماعيل المحاملي، كان فقيها على مذهب الشافعي، إماما فيه، بصيرا به عالما بالأصول والفتوى، حسن النظر والقياس⁽¹⁾.

ابن صلي الله: أحمد بن عبد الوهاب بن يونس (370هـ)، كان يميل إلى مذهب الشافعي، وله سماع من شيوخ وقته؛ وصحب عبيدا الشافعي وتفقه معه وناظر عليه⁽²⁾.

محمد بن أحمد بن إبراهيم بن أبي بردة (373هـ): رحل إلى المشرق فسمع من أبي القاسم البغوي ببغداد، وأبي بكر بن أبي داود، وابن مجاهد وغيرهم، وتفقه للشافعي على أبي إسحاق المروزي، وأبي سعيد الأضرخي، ثم قفل إلى الأندلس ووصلها سنة إحدى وستين وثلاث مائة، وكان من أعلم الناس بمذهب الشافعي، وأحسنهم قياما به، لم يصل إلى الأندلس أفهم منه بالمذهب⁽³⁾.

عبد السلام بن السمع بن نابل بن عبد الله بن يحيون بن حارث بن عبد الله بن عبد العزيز الهواري (387هـ)، رحل إلى المشرق وسمع من غير واحد من المشاركة، قال ابن الفرضي: كان حافظا لمذهب الشافعي حسن القيام به⁽⁴⁾.

علي بن محمد بن إسماعيل محمد بن بشر الأنطاكي (397هـ)، له علم كثير في القراءات، قدم الأندلس سنة ثنتين وخمسين وثلاث مائة، كان بصيرا بالعربية والحساب، وله حظ من الفقه على مذهب الشافعي⁽¹⁾.

(1) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس/1/295.

(2) نفسه/1/59.

(3) نفسه/2/115.

(4) نفسه/1/332.

ابن الفخار: الحافظ أبو عبد الله محمد بن عمر، من كبار مالكية قرطبة، كان حافظاً للحديث والأثر، مائلاً إلى الحجة والنظر، وكان أولاً يميل إلى مذهب الشافعي⁽²⁾.

وعموماً فإن المذهب الشافعي انتشر إلى جانب المذهب المالكي ومذاهب أخرى بالأندلس أواخر المائة الهجرية الثالثة، ولكنه لم يطل أمدته حتى خفّت نوره وانطفأ أواخر المائة الرابعة وبداية الخامسة، وقد بلغ المذهب الشافعي في انتشاره بالأندلس إلى دار الإمارة، فذكر لنا ابن الآبار في التكملة أن الأمير عبد الله بن عبد الرحمن الناصر كان فقيهاً شافعيًا⁽³⁾، وذكر الحميدي في الجذوة أن: الأمير محمد بن عبد الرحمن أنكر على فقهاء الرأي تعرّضهم لبقي بن مخلد ومنعهم من قراءة كتاب ابن أبي شيبه الشافعي، لمجرد مخالفته ما عندهم، بل قال له - بعد إحضارهم جميعاً إلى بلاطه - أنشر علمك، وارو ما عندك من الحديث، واجلس للناس حتى ينتفعوا بك، ونهى معاصريه من أهل الرأي أن يتعرضوا له⁽⁴⁾، إلا أنه لا ينبغي أن يفهم من قولنا هذا أن المذهب انتشر بين الأندلسيين كلّهم؛ بل كان مقتصرًا على الخاصة دون العامة كما تقدم، وعلى دار الإمارة ومجالس العلم دون غيرها من الأماكن، مما يفيد أن انتشاره هذا إنما هو دليل على ما وصل إليه الفكر الأندلسي في ذلك الوقت من حرية في البحث والمناقشة والدرس الفقهي والأصولي.

المذهب الحنفي بالأندلس

يُعدّ المذهب الحنفي أول المذاهب الفقهية انتشاراً لسبق صاحبه رَحْمَةُ اللَّهِ، وازداد انتشاراً أيام الدولة العباسية بحيث اتخذته هذه الأخيرة مذهباً رسمياً لها، وكان أبو يوسف صاحب أبي حنيفة قد قلده الخليفة العباسي هارون منصب قاضي القضاة،⁽⁵⁾ وكان لا يعيّن قاضياً إلا إذا كان على مذهبه، إلا أن هذا المذهب كان مقتصرًا على المشرق، ولم يدخل منه

(1) نفسه/361/1.

(2) القاضي عياض: ترتيب المدارك وتقريب المسالك، 286/7.

(3) ابن الآبار: التكملة لكتاب الصلة/232/2.

(4) الحميدي، جذوة المقتبس/11.

(5) الصيّمي: أخبار أبي حنيفة وأصحابه/157، الشيرازي: طبقات الفقهاء/134.

إلى الأندلس إلا نزر قليل على يد بعض التجار، أو بعض الرحالة والغرباء كما قال القاضي في المدارك، إلا أنهم لم يُمكنوا من نشره حتى مات لموتهم، كما أنه لم يتفقه به من الأندلسيين إلا من تدبّر به في نفسه ممن لا يؤبه لقوله⁽¹⁾.

إن السبب في عدم انتشار المذهب الحنفي بالأندلس كما وقع للمذهب الشافعي وغيره - في نظري - راجع إلى الخلاف السياسي بين الدولتين: الأموية بالأندلس والعباسية بالمشرق، إذ بمجرد وصول عبد الرحمن الداخل إلى الأندلس؛ سعى إلى استعادة مجد أسلافه الأمويين الذي ضاع بالمشرق على يد العباسيين، فأسس إمارة أموية لم تلبث إلا قليلا حتى أعلنت نفسها خلافة إسلامية مكتملة الأركان في الأندلس، على غرار العباسيين بالمشرق، فنبذت الدولة الأموية كل تقاليد العباسيين ومذاهبهم على ترابها، ورغم عدم اطلاعي على نص يذهب إلى هذا الذي قلت، إلا أنه قد يكون هو السبب الراجح، ذلك أن المذاهب الفقهية الأخرى لم تكن محظورة بالأندلس كما وقع للمذهب الحنفي هذا، وكان انتشارها واسعا، كما هو الشأن بالنسبة للمذهب الأوزاعي وكذا الشافعي والظاهرية، ومن المعلوم أن المذهب الحنفي أول هذه المذاهب تأسيسا وأكثرهم انتشارا على الإطلاق، لذا كان الأحرى أن ينتشر بالأندلس أكثر من غيره، أو مثل غيره من المذاهب على أقل تقدير، لولا هذا السبب، والله أعلم.

وعموما؛ فإن الناظر المدقق في تراجم علماء الأندلس؛ لا يستطيع الكشف عن أحنافهم، أو الذين كانوا على مذهب أهل العراق؛ إلا بالاطلاع على مذهبهم في بعض المسائل الفقهية الدقيقة، ومن أهم هذه المسائل التي تكشف عن حنفيّتهم؛ مسألة: الأشربة، فقد وُجد من الأندلسيين من يذهب فيها مذهب أهل العراق⁽²⁾، كمحمد بن عيسى المعروف بالأعشى، وأبي عبد الرحمن أحمد بن إبراهيم بن فروة، وأبي عبد الله محمد بن سليمان المعافري، وصهيب بن منيع وغيرهم ممن تفقهوا على العراقيين الذين دخلوا إلى الأندلس للتجارة أو المباحثة والدراسة، أو رحلوا إلى المشرق فتشربوا من مذهب أهل العراق، وعادوا

(1) عياض: ترتيب المدارك وتقريب المسالك/27/1.

(2) المقرئ: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب/62/2، ابن الفرض: تاريخ علماء الأندلس، 7/2.

إلى الأندلس متأثرين بهذا المذهب، ميّالين إلى أحكامه في بعض المسائل، ومن أعلام هذا المذهب أذكر:

محمد بن عيسى بن عبد الواحد المعافري المالكي المعروف بالأعشى (221هـ)، روى عن أصحاب مالك بن أنس، وتفقه عليهم⁽¹⁾، إلا أنه يميل إلى أهل العراق أحياناً، خاصة في الأشربة⁽²⁾.

أبو الحسن عبادة بن علكدة بن نوح بن اليسع الرعيني (282هـ)، سمع من محمد بن وضاح، وابن مطروح، وأبي زيد الجزيري. وكان يذهب مذهب المسائل والرأي⁽³⁾.

أبو عبد الرحمن أحمد بن إبراهيم بن فروة اللخمي (290هـ)، رحل فدخل العراق وسمع علمائها، كان هو الآخر يذهب في الأشربة مذهب أهل العراق⁽⁴⁾.

أبو عبد الله محمد بن سليمان بن محمد بن تليد المعافري (296هـ) ورحل فسمع: من سحنون بن سعيد، وقيل: أنه دخل العراق، وإليه كانت الرحلة في وقته، وكان يذهب في الأشربة مذهب العراقيين⁽⁵⁾.

صهيب بن منيع أندلسي (318هـ)، وُلّي القضاء بقرطبة في أيام عبد الرحمن الناصر، قال الحميدي: كان يشرب التّبّيز لعله كان يذهب مذهب أهل العراق⁽⁶⁾.

أبو محمد عبد الله بن إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن جعفر الأموي المعروف بالأصيلي (392هـ)، من كبار أصحاب الحديث والفقه، استقدمه الحكم إلى الأندلس،

(1) ابن عميرة: بغية الملتبس في تاريخ رجال أهل الأندلس/109، الحميدي: جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس/74.

(2) المقرئ: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب/62/2، ابن الفرض: تاريخ علماء الأندلس، 7/2.

(3) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، 382/1.

(4) نفسه، 33/1.

(5) نفسه، 23/2.

(6) الحميدي: جذوة المقتبس/245، ابن عميرة: بغية الملتبس/325.

فقدّمه ابن أبي عامر إلى الشورى ثم ولي قضاء سرقسطة وكان من حفاظ رأي مالك إلا أنه كان على مذهب العراقيين من أصحابه⁽¹⁾.

أبو سهل تمام بن الحارث بن أسد بن عفير البصري، قدم بالأندلس تاجراً سنة عشرين وأربع مائة، وكان ثقة فاضلاً على مذهب أبي حنيفة⁽²⁾.

أبو هاشم محمد بن الفضل بن عبيد الله بن قثم القرشي العباسي، قدم الأندلس تاجراً سنة اثنتين وعشرين وأربع مائة، وهو بغدادى على مذهب أبي حنيفة وأصحابه مولده سنة ثلاث وخمسين وثلاث مائة⁽³⁾.

تقي الدين محمد ابن الشيخ شهاب الدين أبي العباس أحمد بن الغرس، الحنفي⁽⁴⁾.

أبو جعفر أحمد بن سليمان القيرواني (296هـ)، روى عن سحنون بن سعيد، ذكر ابن الفرضي أنه يذهب مذهب العراقيين⁽⁵⁾.

وعموماً فقد كان بالأندلس في صفوف خاصتهم بعض الأحناف إما فقهاء أبناء بلد وهم قليلون جداً، أو تجار أو مقلدين لآرائهم، وعلى غرار المذهبين الأوزاعي والشافعي؛ فإن المذهب الحنفي لم يلقَ طريقه إلى العامة من أهل الأندلس، بل كان منحسراً بين الفقهاء والعلماء وخاصة الخاصة، بل إن الفقهاء أنفسهم الذين يميلون إلى هذا المذهب لا يجهرون بذلك في مجالسهم أول الأمر، ربما لأسباب سياسية أو غيرها، إلا بعد هيمنة المذهب المالكي على البلاد الأندلسية واستقرار أمرها عليه، فهذا ابن لبابة (314هـ) وهو شيخ المالكية في

(1) ابن عميرة: بغية الملتمس/340.

(2) ابن بشكوال: الصلة/123.

(3) نفسه/567.

(4) المقرئ: نفح الطيب/3/147.

(5) ابن الفرض: تاريخ علماء الأندلس/1/74.

زمانه، كان يأخذ بمذهب أهل العراق في نفسه في جملة من المسائل، بل ويقول به في بعض مجالسه كما قال القاضي عياض⁽¹⁾ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

وعموماً فقد بلغ مالكية الأندلس من الحرية الفكرية الاجتهادية مبلغاً لا يجدون معه حرجاً في القول بمذهب الأوزاعي أو محمد بن إدريس الشافعي أو أبي حنيفة أو مذهب داود الظاهري أو غيرها، في مجالسهم ومؤلفاتهم، فهذا القاضي أبو بكر بن العربي إمام المالكية في عهده والمنافح عن مذهبهم وحامل لوائهم - كما ذكر الجيادي في مباحثه -⁽²⁾، تقف كتبه ونقوله شاهدة على ما كان لمالكية الأندلس من حرية الرأي وسعة الأفق، حتى إنك لتقرأ أحكامه فيساورك الشك في مالكيته، وغيره كثير من أئمتنا المالكية رَحِمَهُمُ اللَّهُ جميعاً.

المذهب الظاهري بالأندلس

إذا كان المذهب الأوزاعي والحنفي والشافعي قد أفل نجمها في وقت قصير بالأندلس؛ فإن المذهب الظاهري قد طال عهده به، بل إنه قد بلغ مدى يضيق معه صدرُ المالكية أحياناً لما يجدونه من أتباع هذا المذهب من تشجيع وتضييق، خاصة من إماميه منذ بن سعيد البلوطي (355هـ) وابن حزم (456هـ) وغيرهما كما سيأتي بيانه بعد قليل، والمتتبع لأخبار هذا الأمر يجد الأندلس قد تأثرت بالمشرق فانتشر فيه هذا المذهب في مُدد معينة انتشرا كبراً، وإن لم يبلغ ما بلغه في بغداد وغيرها؛ إلا أن أقل ما يقال عنه أن له أتباعاً أكثر نافحوا من أجله، واجتهدوا في نشره، بخلاف ما ذهب إليه ابن فرحون في الديباج⁽³⁾، من أن مذهب الظاهرية لم يكن له في الأندلس غير أتباع قليلين، وفي ما يلي سرد لأبرز رجالات هذا المذهب.

(1) عياض: ترتيب المدارك وتقريب المسالك، 6/89.

(2) الجيادي، عمر: مباحث في المذهب المالكي/29.

(3) ابن فرحون: الديباج المذهب/13.

عبد الله بن محمد بن قاسم بن هلال (272هـ): كان مالكيًا في بدايته ثم رحل فدخل العراق ولقي أبا سليمان داود بن سليمان القياسي فكتب عنه كتبه كلها، وأدخلها الأندلس، ونظر في علم مالك نظراً حسناً غير أنه كان يميل إلى علم داود والحجة⁽¹⁾.

قاضي الجماعة أبو الحكم منذر بن سعيد البلوطي (355هـ): رحل حاجاً سنة ثمان وثلاث ومائة فأخذ بمكة عن ابن المنذر، وكان مذهبه في الفقه مذهب النظار والاحتجاج وترك التقليد، كان عالماً باختلاف العلماء، يميل إلى رأي داود بن علي⁽²⁾، وقد اجتهد أبو الحكم في نشر المذهب الظاهري بالأندلس⁽³⁾، وكان يأخذ به في خاصته وأهله، وإذا جلس للحكومة قضى بمذهب مالك⁽⁴⁾.

أبو الخيار بن مفلت (426هـ): وكان داودي المذهب لا يرى التقليد⁽⁵⁾.

ابن حزم (456هـ) إمام المذهب الأكبر بعد داود وابنه، انتهت إليه رئاسة هذا المذهب في الأندلس وأحياء بعد أن قُرب زواله بالشرق والمغرب معاً، نشأ ابن حزم في بيت ذي شأن عظيم في العلم والجاه والرياسة، وكان أبوه وزيراً في الدولة العامرية⁽⁶⁾، وتقلد هو الآخر منصب الوزارة للمستظهر عبد الرحمن بن هشام⁽⁷⁾ عن سن مبكرة، ثم انقطع إلى العلم، فانكب على الكتب دراسة وتأليفًا، كان مالكيًا⁽⁸⁾ ثم شافعيًا ثم استقر أمره في الأخير على

(1) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، 257/1.

(2) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، 142/2، الذهبي: سير أعلام النبلاء، 238/12.

(3) الجيادي: مباحث في المذهب المالكي بالمغرب، 25.

(4) المقرئ: نفح الطيب، 21/2.

(5) ابن بشكوال: الصلة، 583.

(6) الذهبي: سير أعلام النبلاء، 186/18.

(7) الزركلي: الأعلام، 254/4.

(8) ذكر الذهبي في السير 199/18 أن ابن حزم قد أخذ الموطأ عن الفقيه المالكي المشاور أبي عبد الله بن دحون 431هـ. قلت: ولا يُستبعد أن يكون ابن حزم مالكيًا في الأول، وذلك من وجوه: فأما الأول؛ فليكون الأندلس حينها على مذهب مالك رضي الله عنه، وأما الثاني؛ فلأن ابن حزم لم يستقر أمره على مذهب واحد، بل إنه لما تمذهب بالشافعي انتقل منه إلى مذهب داود الظاهري.

مذهب داود الظاهري⁽¹⁾، وكان كثير الانتصار له، مستميتا في الدفاع عنه، بلغ المذهب الظاهري في عهده غايته ودروته، حتى ضاق به وبأفكاره، وحججه القوية، وعلمه الواسع، ولسانه، صدر مالكية الأندلس وغيرهم.

الحافظ أبو عبد الله بن فتوح الأزدي الحميدي (488هـ) صاحب كتاب جذوة المقتبس: سمع بالأندلس من ابن عبد البر، وتفقه بآب بن حزم ولازمه وقرأ عليه مصنفاته، وأكثر من الأخذ عنه حتى اشتهر بصحبته⁽²⁾، وذكر غير واحد⁽³⁾ أنه على مذهب أهل الظاهر، إلا أنه كان يكتّم ذلك ولا يُظهره⁽⁴⁾، وقيل أنه لما شدد على الظاهرية خرج الحميدي إلى المشرق⁽⁵⁾ فمات ببغداد.

ابن يربوع/أبو محمد عبد الله بن أحمد بن سعيد (522هـ)، من حفاظ الحديث، ذكر الزركلي⁽⁶⁾ وغيره أنه ظاهري المذهب.

الحافظ أبو عامر محمد بن سعدون العبدي (524هـ) نزيل بغداد، ذكر ابن عساكر والذهبي وغيرهما⁽⁷⁾ أنه كان فقيها على مذهب داود بن علي الظاهري.

الحافظ أبو بكر محمد بن الحسين بن أحمد بن يحيى بن بشر الأنصاري، رحل حاجاً فسمع من أجلاء المشرق منهم أبو الفتح البيضاوي، وأبو نصر عبد الملك بن أبي مسلم النهاوندي، وسمع من أبي عبد الله الرازي، وأبي الحسن بن مشرف، وأبي بكر الطرطوشي وغيرهم، وعاد إلى الأندلس بعد مدة طويلة وكان فقيها ظاهرياً⁽⁸⁾.

(1) ابن خلكان: وفيات الأعيان/3/325، الذهبي: سير أعلام النبلاء/18/186.

(2) الذهبي: سير أعلام النبلاء/19/120.

(3) ابن عساكر: تاريخ دمشق/55/77، الذهبي: سير أعلام النبلاء/19/120، الزركلي: الأعلام/6/327.

(4) المقرئ: نفح الطيب/2/113، ابن منظور: مختصر تاريخ دمشق/23/160.

(5) الذهبي: سير أعلام النبلاء/19/126.

(6) الزركلي: الأعلام/4/66.

(7) المقرئ: نفح الطيب/2/138، ابن عساكر: تاريخ دمشق/53/59.

(8) ابن الأبار: التكملة/1/359، المقرئ: نفح الطيب/2/155.

أبو عبد الله محمد بن حسين بن أحمد بن محمد الأنصاري (532هـ)، نقل ابن بشكوال في الصلة ظاهريته فقال: "كان معتنيا بالحديث ونقله، منسوباً إلى معرفته، ظاهري المذهب"⁽¹⁾.

الحافظ ابن أبي مروان الأنصاري (549هـ)، كان حافظاً عارفاً بالحديث ورجاله فقيهاً ظاهري المذهب على طريقة ابن حزم⁽²⁾.

وغير هؤلاء كثير، كسُفيان بن أحمد بن عبد الله بن محمد (566هـ)⁽³⁾، وأبي عمرو بكر بن إبراهيم ابن المجاهد اللخمي الإشبيلي (628هـ)⁽⁴⁾، وابن الرومية أبي العباس أحمد بن محمد بن مفرج بن أبي الخليل (637هـ)⁽⁵⁾، والإمام محي الدين بن عربي (638هـ)⁽⁶⁾، وغيرهم كثير.

المذهب الحنبلي بالأندلس

على غرار المذهب الحنفي؛ فإن مذهب أحمد بن حنبل رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أيضاً كان قليل الانتشار في بلاد الأندلس، ولم يلق رواجاً بين أهله، اللهم إلا بعض من سجّلت لنا كتب التاريخ والطبقات رحلتهم وسماعهم من أئمة هذا المذهب، وتأثرهم به، وهم قلة؛ أذكر منهم:

أبو بكر عبد الله بن الحسن بن الرحمن بن شجاع المروزي، وكان عالماً بالعربية على مذهب الكوفيين فاضلاً ديناً حنبلي المذهب⁽⁷⁾.

(1) ابن بشكوال: الصلة/551.

(2) ابن الأبار: التكملة لكتاب الصلة/55/1، الزركي: الأعلام/164/1.

(3) ابن الأبار: التكملة لكتاب الصلة/128/4.

(4) الزركي: الأعلام/61/2.

(5) المقرئ: نفح الطيب/597/2.

(6) نفسه/164/2.

(7) ابن بشكوال: الصلة/286.

أبو يزيد سالم بن علي بن ثابت بن أبي يزيد الغساني اليماني (391هـ)، قدم الأندلس مع أبيه تاجرا سنة ست عشرة وأربعمائة، وكان: من خيار المسلمين على طريقة قويمة من المُتَسَنِّين، وكان حنبلي المذهب⁽¹⁾.

أبو بكر محمد بن عبد الملك بن سليمان بن أبي الجعد التستري الحنبلي، حكى عنه ابن بشكوال في الصلة أنه قدم الأندلس تاجرا سنة ثلاثين وأربع مائة، ونقل عن الخزرجي أنه كان: خيرا متدينا، نزيه النفس، متسننا مؤتما بأحمد بن حنبل، ودائنا بمذهبه⁽²⁾.

خلاصة

عموما فإن الأندلس عرفت منذ أواخر المائة الهجرية الثانية روجا فقهيا ومزيجا من المدارس الفقهية المختلفة، كالأوزاعية والمالكية والشافعية والظاهرية والحنفية والحنبلية وغيرها⁽³⁾، ويُعدّ تمذهب الأندلسيين بهذه المذاهب الفقهية الكثيرة مرحلة انتقالية مهمة، تميزت بالنقد والتمحيص والجدل والمناظرة ونبد التقليد، وقد عرفت الحركة الفقهية الأندلسية في هذا الوقت بالذات مخاضا فقهيا عسيرا، نتج عنه السيطرة التامة للمذهب المالكي، ليدخل الأندلس بعد ذلك مرحلة جديدة يُفسح فيها المجال للمذهب المالكي دون غيره إلى سقوط غرناطة، وهذا ما سَأَبسط فيه الكلام في المطلب الموالي بإذن الله تعالى، فأقول وبالله التوفيق.



(1) نفسه/227.

(2) نفسه/568.

(3) عرفت الأندلس أيضا في هذه الحقبة وبعدها بقليل مذاهب أخرى، أهمها مذهب الاعتزال والتشيع، فأما الأول فمن أعلامه بالأندلس: محمد بن أحمد بن إبراهيم بن أبي بردة 373هـ، ذكره ابن الفرضي في تاريخه/115/2، وابن صلي الله: أحمد بن عبد الوهاب بن يونس 370هـ طبقات الشافعيين: 278، وغيرهما إلا أنه لم يكن واسع الانتشار، بل كان إذا بلغ السلطان شيء من هذا أمر بإخراج صاحبه من الأندلس، كما وقع لابن أبي بردة. وأما الثاني؛ فمن أعلامه أيضا: كما ذكر ابن الأبار في التكملة: محمد بن إبراهيم بن حيون 305 تاريخ علماء الأندلس 29/2.

المطلب الثاني: هيمنة المذهب المالكي على الأندلس

إن الناظر المدقق في المسار الفقهي بالأندلس؛ لا يفوته أن يسجل ظاهرة فريدة من نوعها، وهي اضمحلال المذاهب الفقهية والكلامية مباشرة بعد انتشارها بقليل أو بكثير، وهي ظاهرة بسطت رداءها على كل المذاهب التي عرفها الأندلس، سواء الفقهية كالأوزاعية والشافعية والحنفية والحنبلية والظاهرية وغيرها، أو الكلامية كالاغتيال، باستثناء المذهب المالكي، فقد تحققت له الهيمنة العظمى والسيطرة القصوى على بلاد الأندلس منذ دخلها أيام هشام بن عبد الرحمن الداخل⁽¹⁾، وترسخت جذوره بكل أرجائه، وتعمقت أصوله وقواعده وتشريعاته في نفوس أهله، حتى صار الأندلس لا يُعرف إلا به، فكيف هيمن المذهب المالكي على الأندلس؟ وما سبب انتشاره بذلك القطر؟ ثم ما أهم خصائصه ومميزاته؟

الفرع الأول: نشأة المذهب المالكي بالأندلس

لم يكن البُعد عن مركز الحضارة الإسلامية [الحجاز وبغداد ثم الشام] أبدا سببا في تحلف الأندلس عن ركب هذه الحضارة سياسيا وفكريا وفقهيا، بل إن هذا ظل مرآة لكل ما يقع بالشرق الإسلامي، يعكس ما يقع فيه من أحداث سياسية ودينية وغيرها، ولم يشد الأندلس عن المشرق الإسلامي إلا في أمور قليلة سيتم توضيحها في محلها، فبعد بيان دخول المذاهب الفقهية [الأوزاعية والشافعية والظاهرية والحنفية وغيرها] وكذا الأصولية والكلامية إلى الأندلس أواسط المائة الهجرية الثانية؛ عن طريق الرحلة العلمية والتجارية؛ فإن المذهب المالكي كان له الحظ الأوفر والنصيب الأكبر في ذلك، فقد استبشرت الأندلس بهذا المذهب خيرا، وأنيرت به المجالس العلمية بقرطبة ونواحيها منذ أواخر المائة الثانية، بفضل ثلة من أبناء الأندلس، الذين كان لهم الشرف الأعظم بالرحلة إلى الحجاز والأخذ عن إمام دار الهجرة مالك بن أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

(1) عياض: ترتيب المدارك 27/1

اختلف الروايات في أول من أدخل المذهب المالكي إلى الأندلس، فذهب جماعة⁽¹⁾ إلى أنه الغازي بن قيس، وقال آخرون⁽²⁾ هو زياد بن عبد الرحمن الملقب بشبطون، والخلاف في هذه المسألة لا يضر مادام لم يترتب عليها عمل، إلا أن الأمانة العلمية تقتضي أن يُنسب الفعل إلى صاحبه إنصافاً، وبعد البحث في أهم التواريخ الواردة في هذه المسألة؛ تبين لي أن أول من أدخل موطأ مالك الأندلس هو: الغازي بن قيس لاعتبارات أذكر منها:

- أن الغازي بن قيس رحل قديماً وسمع من مالك الموطأ ومن ابن جريج والأوزاعي⁽³⁾، وكان ذلك في صدر أيام الإمام عبد الرحمن بن معاوية كما ذكره ابن الفريسي⁽⁴⁾، وعلى هذا فإن الغازي بن قيس سمع من مالك قبل السنة التاسعة والأربعين ومائة وهي التي توفي فيها ابن جريج الذي سمع منه (149هـ)⁽⁵⁾، وأما زياد فلم يرحل إلى مالك إلا في أيام هشام بن عبد الرحمن⁽⁶⁾، ومعلوم أن ولاية هشام إنما كانت بعد السنة الثانية والسبعين بعد المائة، ومن هنا نستنتج أن زياداً كان متأخراً عن الغازي بن قيس في الرحلة إلى مالك والرواية عنه.
- أن الغازي بن قيس رحل إلى مالك ومالك يومها لم يفرغ بعد من تأليف الموطأ⁽⁷⁾، فبقي يتلمذ عليه حتى أنهى مالك كتابه، وأخذه عنه ودخل به الأندلس، وبالتالي فهو أدخل الموطأ غير منقح، وإنما المعلوم أن مالكا كان ينقحه عاماً بعد عام، وأما زياد فلم يرحل إلى مالك إلا بعد أن أتمّ الموطأ وكمّله ونقّحه، قال المقرئ: "وهو [أي شبطون] أول من أدخل موطأ مالك إلى الأندلس مكملًا متقناً"⁽⁸⁾.

(1) نفسه 114/3

(2) الحميدي: جذوة المقتبس/218.

(3) ابن فرحون: الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب/219.

(4) ابن الفريسي: تاريخ علماء الأندلس 387/1

(5) وفيات الأعيان 164/3

(6) نقل المقرئ في النفح 337/1 أن زياد بن عبد الرحمن وصف لأمير الأندلس حينها هشام بن عبد الرحمن لمالك بع سؤاله عن حكمه وحاله، يُظر أيضاً: النفح: 45/2.

(7) عياض: ترتيب المدارك 114/3

(8) ابن الفريسي: نفح الطيب 46/2

ثم توالى الرحلة إلى مالِك، طلباً للسند العالي في الرواية، والتمكُّن الكبير في الدراية، وكذا لنيل شرف السماع منه، فرحل إليه من أهل الأندلس تلامذة كثير، منهم: قرعوس بن العباس (220هـ)⁽¹⁾ ويحيى بن يحيى الليثي، وأبو عثمان سعيد بن أبي هند الطليطلي والقاضي أبو عبد الله محمد بن سعيد بن بشير ابن شراحيل، وأبو موسى عبد الرحمان بن موسى الهواري، عبد الرحمان بن عبيد الله الأشبوني، وحسان بن عبد السلام السلمي وأخوه حفص، والقاضي زياد بن عبد الله الأنصاري الطليطلي، وأبو عبد الله محمد بن يحيى السبائي من أهل قرطبة، داود بن جعفر بن الصغير، طالب بن عصمة، محمد بن عبد الله المطمطي البزار، مسلمة بن سليمان، همام بن عبد الله الأندلسي الخ...

لقد كان لهؤلاء التلاميذ الأجلاء الدور الأهم في نشر مذهب مالك بالأندلس، ووضع اللبنة الأساس للمدرسة المالكية الأندلسية، التي ظل إشعاعها العلمي متواصلاً منذ ذلك الحين إلى سقوط غرناطة، وقد أشار غير واحد منهم الجيادي⁽²⁾ أن الإمام مالك رَحِمَهُ اللهُ لم ينتقل إلى جوار ربه حتى ملأ الأندلس فكره ومذهبه وطريقته في التأصيل والتنزيل، وصارت مدرسته بالأندلس من أقوى المدارس في العالم الإسلامي، وصار لها من الذيوع والشهرة ما فاق سائر المراكز العلمية في العالم الإسلامي أو كاد.

إذا كانت الرحلة العلمية والرحلة إلى الحج من أهم أسباب دخول المذهب المالكي الأندلس؛ فإنه هناك عوامل أخرى أسهمت في انتشار هذا المذهب وترسيخه وتثبيته، ومنها:

ما يرجع إلى شخصية مالك الخلقية والعلمية: ففي عهد هشام بن عبد الرحمن الداخل ألزم هذا الأمير الناس باتباع المذهب المالكي⁽³⁾، وذلك لما يصل إليه من أخباره وأحواله وعدله وإمامته، وجلالة قدره، ورسوخ قدمه في العلم والأدب، عن طريق التلاميذ الأوائل الذين

(1) هو أبو الفضل قرعوس بن العباس بن قرعوس بن عبيد بن منصور بن محمد ابن يوسف الثقفي: من أهل قرطبة، رحل فسمع: من مالك بن أنس، وسفيان بن سعيد الثوري، وابن جريج وغيرهم، توفي سنة 220هـ، تاريخ علماء الأندلس 413/1، بغية الملتبس/451

(2) الجيادي، عمر: مباحث في المذهب المالكي بالمغرب/16.

(3) عياض: ترتيب المدارك/27/1

رجعوا إلى الأندلس، حيث مكّن لهم الأمير هشام من التدريس والإمامة والخطابة والقضاء حتى ترسخ بهم المذهب المالكي في الأندلس، وأخذ به الأندلسيون وأعجبوا به، وانتشر فيهم انتشاراً عجيباً.

الإعجاب المتبادل بين مالك والأندلسيين الوافدين عليه، حيث كان يكرمهم ويخصهم بمنزلة خاصة وكان يدينهم منه ويديم السؤال عنهم رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حتى بعد عودتهم إلى مواطنهم بالأندلس، وكان يلقبهم بألقاب حسنة مدحا لهم وتحبيبا لهم في العلم وإعلاء لشأنهم ومراتبهم، فكان يسمي يحيى بن يحيى الليثي بعاقل الأندلس⁽¹⁾ بعد قصة الفيل المشهورة، ويسمي سعيد بن أبي هند بحكيمها⁽²⁾، مما جعل تلامذته الأندلسيين شديدي التعلق به وبمذهبه وكثيري الدّب عنه، وفور رجوعهم إلى مواطنهم بالأندلس؛ وصفوا للناس عظيم خصال مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وسَمَتَه وأدبه وعِلْمه وتعظيمه لحديث رسول الله ﷺ ومجلسه للحديث والعلم، فذاع صيت مالك بالأندلس، وأصبح الناس يقدرّون هذا الإمام، فأعجبوا الجميع بمنهجه وفقهه وشخصه، فهام الناس في محبته وتقليده وتوقير السامع منه والآخذ عنه، كل هذا دفع أفواجا من التلاميذ ذوي الهمة العالية إلى الرحلة إلى الحجاز ليحظوا بشرف السماع من مالك، فانتشر بسببهم المذهب المالكي في الأندلس.

أضف إلى هذا أن مالكا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ جمع من المؤهلات العلمية ما جعل مذهبه ينتشر في كل بقاع العالم الإسلامي فضلا عن الأندلس، فقد نقل أهل العلم⁽³⁾ أنه المقصود بحديث الرسول ﷺ: «يُوشِكُ أَنْ يَضْرِبَ النَّاسُ أَكْبَادَ الْإِبِلِ يَطْلُبُونَ الْعِلْمَ فَلَا يَجِدُونَ أَحَدًا أَعْلَمَ مِنْ عَالِمِ الْمَدِينَةِ»⁽⁴⁾، وهذا ما جعل كثيرا من أهل الأندلس يسارعون ويبادرون بالرحلة إلى الإمام

(1) الحميدي: جذوة المقتبس/382

(2) ابن الفريسي، تاريخ علماء الأندلس 299/1

(3) سنن الترمذي ت شاكر 47/5، ترتيب المدارك 70/1، موطأ مالك ت الأعظمي 281/1

(4) الزهد والرقائق لابن المبارك والزهد لنعيم بن حماد، باب: صفة النار، الجزء: 2، ص: 125، مسند الحميدي، رقم الحديث: 1181، باب جامع عن أبي هريرة، الجزء: 2/283، مسند أحمد، رقم الحديث: 7980، مسند أبي هريرة، الجزء: 13/358، السنن الكبرى للنسائي، رقم الحديث: 4277، باب: فضل عالم أهل المدينة، الجزء: 4/263.

مالك قصد الرواية عنه والأخذ عنه، بل ويوصي الآخذون عنه الباقي بالرحلة إليه طلبا للسند العالي، فهذا زياد بن عبد الرحمن - كما سبق - يوصي تلميذه يحيى بن يحيى بالرحلة إلى مالك قبل أن ينتقل إلى جوار ربه، فتكلف يحيى واستسلف من شيخه زياد مالا أدرك به الرحلة إلى مالك، وكان ذلك سنة وفاته رَحِمَهُ اللهُ⁽¹⁾.

إن ما يمتاز به هذا المذهب من مراعاة لأحوال الناس ومصالحهم وعاداتهم وأعرافهم؛ جعل الأندلسيين يُقبلون عليه بكل شرائحهم وأجناسهم، ويعتقونه ويعملون به في أقضيّتهم ومعاملاتهم وفي سائر مناحي حياتهم اليومية، وذلك لما لامسوا فيه من مراعاة لمصالحهم وأحوالهم وأعرافهم وكذا تقاليدهم وعوائدهم، فكانت أحكام هذا المذهب وتشريعاته بالأندلس على مجرى عوائد أهله وأعرافهم، وقد كان للمذهب المالكي مند التأسيس فضل السبق والتقدم في مراعاة هذا كله، حتى اعتبره المالكية ذلك أصلا من أصول التشريع عندهم، وفي ذلك يقول الإمام الشاطبي رَحِمَهُ اللهُ عَنهُ "ان من أصول الشرع: إجراء الأحكام على العوائد"⁽²⁾.

لم يكتف المالكية فقط باعتبار العرف والعوائد؛ بل اعتمدوا أصولا أخرى كانت تروم في جملتها تحقيق مصالح الناس، ومنها الاستحسان ومراعاة الخلاف والمصلحة المرسلة، ثم الجنوح الكبير نحو مراعاة المقاصد الشرعية، مما جعل هذا المذهب أكثر مرونة وأقرب إلى قلوب الناس، وفي هذا يقول أبو زهرة: "وإن نوع الأصول التي يزيد بها المذهب المالكي على غيره، ومسلكه في الأصول، يجعلانه أكثر مرونة وأقرب حيوية إلى مصالح الناس، (...) فكل عالم ومفتٍ يستنبط من الأحكام ما يتفق مع المصلحة، ويخضع لعرف بلده، تحت ظل كتاب الله وسنة رسوله".

وقال أيضا: "وثاني ما يلاحظ عن هذه الأصول بعد مرونتها؛ اتجاهها نحو تحقيق المصلحة من أقصر طريق، وأكثر من طرقها، فجعل القياس طريقا لتحقيقها، وجعل من

(1) عياض: ترتيب المدارك 380/3

(2) الشاطبي: الموافقات 439/3

طرقها الاستحسان، بترجيح الاستدلال المرسل إن أبعد القياس الوصول إليها، وجعل المصلحة المرسلة القريبة أساسا في الاستدلال لتحقيق من أيسر سبيل، وجعل سد الذرائع وفتحها من طرقها، واعتبره أصلا من أصول الاستدلال، ثم أخيرا اعتبر العرف وهو باب من أبواب رفع الحرج ودفع المشقة وتحقيق المصلحة وسد الحاجة، وجعل العقود تُحقق رغبات الناس البريئة من الآثام وحاجاتهم، وتسير على مقتضى مشهورهم⁽¹⁾، كل هذا جعل مذهبه رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ ينتشر في الآفاق عامة وليس المغرب والأندلس فحسب.

ومن الأسباب التي أسهمت في استقرار المذهب المالكي بالأندلس أيضا ما ذكره الناصري في الاستقصا أن مالكا سأل بعض الحُجَّاج الأندلسيين عن أمير الأندلس، فوصفوا له سيرته بالحسنة، فأعجب مالك بذلك وقال: ليت الله زين حرما بمثله، وكانت سيرة الخلفاء العباسيين غير مرضية وغير حسنة، فلما وصلت مقولته ملك الأندلس؛ أُعْجِبَ بها فجمع الناس على مذهبه⁽²⁾، ولا أستبعد أن يكون إعجاب صاحب الأندلس هشام بن عبد الرحمن بقول مالك؛ وجمعُ الناس على مذهبه؛ نابعا من العداء المشترك بينهما لسياسة العباسيين، فقد لقي مالك بعد قولته هاتة نقمة وغضبا من العباسيين⁽³⁾، قبل أن يكرمه المنصور ويسأله عفوَه وتعميم كتابه الموطأ على كل أرجاء خلافته، وربما هذا الذي جعل أمراء الأندلس - في نظري - يولون المذهب المالكي المكانة العالية ويجعلونه المذهب الرسمي للبلد،

(1) أبو زهرة: مالك حياته وعصره، آراؤه وفقهه/456.

(2) ذكر هذه القصّة الناصري في الاستقصا فقال باختصار: "أنه رأى في بعض التأليف أن سبب ظهور مذهب مالك بالأندلس أن حُجَّاجا من المغرب والأندلس قَدِمُوا على مالك رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ بالمدينة فسألهم عن سيرة عبد الرحمن بن معاوية المعروف بالداخل، فقبل له إنه يأكل الشعير ويلبس الصوف ويجاهد في سبيل الله، فقال مالك: ليت الله زين حرما بمثله، فنقم عليه بنو العباس هذه المقالة وكان ذلك سبب توصلهم إلى ضربه في مسألة الإكراه كما هو مشهور، وبلغت مقالته صاحب الأندلس فُسِّرَ بها، وجمع الناس على مذهبه، فانتشر في أقطار المغرب من يومئذ والله أعلم" الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى 1/195.

(3) لقي مالك رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ من العباسيين أشد العذاب والتكال، لإفثائه بعدم جواز طلاق المُكره، وعدم بيعة المُكره، ولمساندته ثورة محمد النفس الزكية في المدينة، وقد لحقه منهم أذى عظيم، حتى انخلعت كتفه الشريفة رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ يُنْظَرُ للتوسع في تفاصيل هذه القصة: ترتيب المدارك 2/130، منازل الأئمة الأربعة أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد/192، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب/27،

ويأخذون رعاياهم بالالتزام به، كما هو الأمر عند الأمير هشام بن عبد الرحمن (172-180هـ) الذي انتقلت معه الفتوى والقضاء إلى مذهب مالك بعد أن كانت على مذهب أبي عمرو الأوزاعي⁽¹⁾، وكذلك مع ابنه الحكم (180-206هـ) بعد ثورة الفقهاء عليه، وكذا الأمير عبد الرحمن بن الحكم/الأوسط (206-238هـ) الذي مكّن للمذهب المالكي على يد يحيى بن يحيى الليثي (234هـ)⁽²⁾، وكذلك مع الحكم بن عبد الرحمن/المستنصر (350-366هـ) الذي كتب بحمل الناس على المذهب المالكي وترك ما عداه⁽³⁾، ثم اتخذ جملة من الأمراء بعدهم ما يسمى بالفقهاء المشاورين⁽⁴⁾ أو أهل الشورى وكانوا كلهم مالكية.

كما يمكن أيضا عزو هذا التمكين السياسي للمذهب المالكي بالأندلس إلى رغبة أمراء بني أمية بهذا البلد إلى الاستقلال الكامل عن الخلافة العباسية بالشرق على كل المستويات ومنها المذهب الفقهي المعتمد عندهم والذي هو المذهب الحنفي، وقد أشرت في ما سبق إلى أن هذا المذهب لم يعرف طريقه إلى الانتشار بالأندلس على غرار المذاهب الفقهية الأخرى، وقد رجّحت حينها أن السبب هو العداء العباسي الأموي.

ولست أتفق مع الإمام ابن حزم في ما نُسب إليه⁽⁵⁾ من أن المذهب المالكي انتشر في بدء أمره بالرياسة والسلطان على يد يحيى بن يحيى الذي كان مكينا عند السلطان، فإنّ هذا الأمر وإن كان فيه من الصحة فإن فيه مبالغة وحيفا، لأن المذهب المالكي عندما جعل يحيى على رأس القضاء قد انتشر بالأندلس وساد مجالسها وحلقها، وإذا كان يحيى لم يتولّ هذه المهمة إلا بعد رجوعه من الحجاز، فإنه لم يرحل إلا بعد أن تتلمذ بالأندلس على شيخه زياد بن عبد الرحمن الذي يمثل العهد الثاني لدخول المذهب المالكي الأندلس بعد الغازي بن قيس،

(1) عياض: ترتيب المدارك 27/1

(2) ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام 230/4

(3) عياض: ترتيب المدارك 22/1

(4) سيأتي الحديث عن هذا الأمر في المبحث الثاني من هذا الباب، فيراقب في محله.

(5) ابن خلكان: وفيات الأعيان 144/6، المقري: نفح الطيب 10/2.

كما سبق بيان هذا من قبل⁽¹⁾، فكيف يُنسب ابن حزم انتشار المذهب إلى يحيى بن يحيى الليثي إذن!!!

الفرع الثاني: مراحل تطور المذهب المالكي بالأندلس

استطاع الإمام مالك رَحِمَهُ اللهُ عَنَّهُ أَنْ يُوَسِّسَ لمذهب فقهي متكامل، حيث بَوَّاهُ نظاما تشريعيا شاملا لكل مناحي الحياة، وذلك بتعدد أصوله وقواعده في الاستنباط، ومزاوجته بين النقل والعقل، وبين النص والمصلحة، وقد كان رَحِمَهُ اللهُ واعيا بذلك منذ عهوده الأولى، الشيء الذي مكَّن لفقهه ومذهبه بالانتشار والتوسع والقبول في أرجاء الدنيا عامة، وبالمغرب والأندلس على وجه الخصوص، حتى أصبح على حد تعبير القاضي عياض المذهب الرسمي لجملة من البلدان من بينها الأندلس في حياة مالك وقبل مماته، وبه القضاء، وعليه الفتيا⁽²⁾، ولا أظن أن ذلك قد تحقق لمذهب قبل مذهب إمام دار الهجرة مالك بن أنس رَحِمَهُ اللهُ ورضي عنه، فكيف انتشر المذهب المالكي بالأندلس؟ وما مراحل ذلك؟ وهذا ما سأبيّنه في الفرع أدناه، فأول وباللّهُ التوفيق.

قبل الحديث عن مراحل انتشار المذهب المالكي بالأندلس؛ يحسن بي أن أضع بين يدي القارئ الكريم توطئة تتضمن أهم المراحل التي مرّ منها هذا المذهب بشكل عام، وقد تحدث الباحثون في هذا الأمر، فجعلها بعضهم أربعة مراحل، بينما قصّرها البعض على ثلاث، فيما ذهب البعض الآخر إلى أكثر من ذلك، فأحببت أن أُلخّص القول في ذلك دون إطالة ولا حشو⁽³⁾، فأقول:

مراحل تطور المذهب المالكي

⁽¹⁾ يُنظر مطلع هذا الفرع، وأما مسألة ابن حزم هذه؛ فسأتعقب القول عليها بعد حين في الفرع الموالي بمزيد من التفصيل والتحليل، فيراقب في محله إن شاء الله.

⁽²⁾ عياض: ترتيب المدارك 27/1

⁽³⁾ يُنظر للتفصيل: الجيدي: مباحث في المذهب المالكي بالمغرب/47 وما بعدها، الطاهر بن عاشور: أعلام الفكر الإسلامي في تاريخ المغرب العربي/70، محمد إبراهيم علي: اصطلاح المذهب عند المالكية/37 179 375 وما بعدها.

مر المذهب المالكي من مراحل متعددة؛ أهمها:

أ - مرحلة التأسيس:

وكانت هذه المرحلة على يد الإمام مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، حيث وضع الأصول العامة للاستنباط والقواعد الكبرى للمذهب في كتابه الموطأ، وقد استمرت هذه المرحلة إلى أواخر القرن الثاني.

ب - مرحلة التفريع:

وتمت على يد تلامذته حيث تتبعوا الفروع وردوها إلى أصولها بناء على منهج الإمام مالك في ذلك، معتمدين على إشارات إلى مآخذ الفقه وأصوله أحيانا، وقد استمرت هذه المرحلة من نهاية الثاني إلى منتصف الثالث، ومن الأعمال الشاهدة على هذا الأمهات، وهي: المدونة والواضحة والمستخرجة والموازية،

ج - مرحلة التطبيق:

امتدت هذه المرحلة من منتصف القرن الثالث إلى منتصف الخامس، وتميزت بالنظر في التفرعات السابقة التي وقعت على يد التلاميذ، وكذا النوازل والمستجدات، وتحقيق مناط ذلك كله بناء على الأصول التي وضعها الإمام مالك، ومن الأعمال الشاهدة على ذلك: النوازل لمحمد ابن سحنون، والنوادر والزيادات لابن أبي زيد، والجامع لابن يونس وغيرها.

د - مرحلة التنقيح:

سميت هذه المرحلة بهذا الاسم لكون جملة أقوال المذهب قد تعرضت للتنقيح والتصنيف من أجل تحديد الأقوى والأضعف والراجح والمرجوح والذي عليه العمل وغير ذلك، ومن جملة مؤلفات هذه المرحلة: التبصرة للخي، والشامل للمازري، والبيان والتحصيل لابن رشد الجد، والتنبيهات للقاضي عياض وغيرها.

هـ - مرحلة الجمع والمختصرات:

عُرفت هذه المرحلة بالضعف والجمود، فاعتكف أهلها على الفروع الفقهية السابقة نظماً واختصاراً وجمعاً في مؤلفات خاصة، منها: الجواهر الثمينة لابن شاس، وجامع الأمهات لابن الحاجب، ومختصر الشيخ خليل، وغيره.

و- مرحلة الشروح والاستدلال:

وقد تم فيها الاعتكاف على المختصرات السابقة دراسة وشرحاً واستدلالاً، ومن المؤلفات الشاهدة على ذلك أيضاً: شروح مختصر خليل وغيرها.

وعموماً فهذه أهم المراحل التي مر منها المذهب المالكي جملة، والآن أنتقل إلى الحديث عن مراحل انتشار المذهب المالكي بالأندلس، وهي كالاتي:

المرحلة الأولى: دخول المذهب إلى الأندلس.

وكان ذلك على يد الغازي بن قيس (199هـ) أيام: عبد الرحمن الداخل، حيث رحل الغازي إلى الحجاز حاجاً، فلقي مالكا وأخذ عنه كتاب الموطأ، ثم انصرف به إلى الأندلس، وقد سبقت الإشارة إلى أنه أول من أدخل كتاب الموطأ الأندلس في موضعه⁽¹⁾ فلا نعيده، وبناء على هذا؛ فإن المذهب المالكي يكون قد دخل الأندلس على يد الغازي بن قيس أولاً، إلا أن هذه المرحلة لم يعرف فيها المذهب المالكي انتشاراً مهماً، وإنما كان إلى جانب المذاهب القليلة التي ليس لها من ينافح عنها إلا قلة قليلة، ولا يعني هذا أن المذهب لم ينتشر ولم يُدَّع في الناس كما أشار إلى ذلك الجيادي في مباحثه⁽²⁾، بل إن الحقيقة التي حفظتها لنا كتب التراجم والتاريخ أن الغازي بن قيس كان له حظ في نشر المذهب المالكي، وكان له تلامذة رويوا عنه الموطأ وآراءه الفقهية، منهم: ابنه عبد الله، وعبد الملك بن حبيب، وأصبغ بن خليل، وعثمان ابن أيوب وآخرون⁽³⁾، ويكفيه أن من تلامذته عمدة المذهب المالكي ابن حبيب صاحب الواضحة، ثم إن الغازي أيضاً نال مشورة القاضي مصعب بن عمران بعد موت

(1) يُنظر الفرع الأول من المطلب الثاني من هذا المبحث.

(2) الجيادي: مباحث في المذهب المالكي بالمغرب/17.

(3) الذهبي: سير أعلام النبلاء 323/9.

صعصعة بن سلام كما ذكر ذلك القاضي عياض رَحْمَةُ اللَّهِ⁽¹⁾، وكل هذا ينبئ عن وضع اللبنة الأولى للمذهب المالكي بالأندلس على يد الإمام الغازي بن قيس.

لعل السبب في عدم انتشار المذهب المالكي في عهد الغازي بن قيس: ما كان للمذهب الأوزاعي من الهيمنة والسيطرة وبسط النفوذ بالأندلس على حساب مذهب مالك بن أنس، خاصة في أيام إمامه وحامل لوائه: صعصعة بن سلام الشامي (180 و قيل 192 هـ) الذي كان الغازي بن قيس (199 هـ) معاصراً له، وكانت الفتيا دائرةً على الإمام صعصعة أيام الأمير عبد الرحمن بن معاوية وصدرًا من أيام هشام⁽²⁾، وفي هذا الوقت بالذات أصبح المذهب المالكي يعرف طريقه إلى الانتشار بقرطبة وضواحيها ثم باقي بقاع الأندلس، وهذه بداية المرحلة الثانية، وعليها سيدور الحديث إن شاء الله تعالى.

المرحلة الثانية: ذبوع المذهب المالكي بالأندلس وتوطيده.

وكان ذلك على يد زياد بن عبد الرحمن المعروف بـ شبطون (193 و قيل 199 هـ) في عهد هشام بن عبد الرحمن (172-180 هـ)، وابنه الحكم بن هشام (180-206 هـ)، وشبطون هذا كان معاصراً للغازي بن قيس إلا أنه تفوق عليه بأمور لعلها السبب في انتشار المذهب على يديه أكثر، أذكر منها:

أولها: أن زياد بن عبد الرحمن كان ذا شأن كبير ويحظى بقربة عند أمير الأندلس هشام بن عبد الرحمن، ويُذكر أن هشام بن عبد الرحمن أراد للقضاء فأبى زياد، وذكر الذهبي أنه كان يكرمه ويخلو به ويسأله⁽³⁾.

وأما الأمر الثاني؛ فهو التفقه في الموطأ وإسماعه الناس، قال عياض: "وكان زياد أول من أدخل إلى الأندلس موطأ مالك، متفقها بالسماع منه⁽⁴⁾".

⁽¹⁾ عياض: ترتيب المدارك 115/3.

⁽²⁾ ابن عساكر: تاريخ دمشق 78/24، ابن عميرة: بغية المتتمس 324. الزركلي: الأعلام للزركلي 204/3.

⁽³⁾ الذهبي: سير أعلام النبلاء 312/9.

⁽⁴⁾ عياض: ترتيب المدارك 117/3.

وأما الثالث؛ فلأن شبطون أدخل الموطأ مكملاً متقناً⁽¹⁾، عكس الغازي الذي سبق بيان أنه أدخله غير منقح، لكونه أخذه عن مالك مباشرة بعد تأليفه وقبل تنقيحه، وإنما المعلوم أن مالكا كان ينقح موطأه عاما بعد عام.

كل هذا مكّن زياد بن عبد الرحمن من نشر المذهب المالكي بالأندلس وتوطيد دعائمه، لينتقل المذهب بعده إلى مرحلة الثالثة، وهي موضوع حديثنا.

المرحلة الثالثة: سيادة المذهب المالكي بالأندلس.

وكان ذلك على يد يحيى بن يحيى الليثي (234هـ) في عهد عبد الرحمن بن عبد الحكم بن هشام/الأوسط، وكان يحيى قد تتلمذ لزياد بن عبد الرحمن وأخذ عنه الموطأ قبل رحيله إلى مالكا⁽²⁾، بل إن رحلته كانت بإيعاز من شيخه زياد هذا لما رأى فيه من الاستقامة والجد في طلب العلم والصدق فيه، بعد أن قال له: "إن الرجال الذين حملنا العلم عنهم يدفنون فعجز بك أن تروي عمن دونهم"⁽³⁾، فخرج يحيى فحجّ وسمع مالكا وقرأ عليه سماعه من زياد، وكان ذلك في شبابه، وعمره لم يتجاوز ثمانية وعشرين سنة، وسمع أيضا من أكابر أصحاب مالكا المدنيين وكذا المكّيّين أثناء حجّته⁽⁴⁾، فعاد بعد ذلك إلى الأندلس بعلم جمّ، وفي طريقه أخذ عن المصريين فسمع من ابن القاسم وابن وهب وغيرهم، وكان عند ابن القاسم مسائل لم يسمعها يحيى عن مالكا، فأخذها ونشط للرجوع إلى مالكا ثانية لسماعها منه، لكنه لقيه

(1) المقرّي، شهاب الدين، نفح الطيب 46/2.

(2) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس 183/1.

(3) عياض: ترتيب المدارك 380/3.

(4) ابن خلكان: وفيات الأعيان 143/6، ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس 176/2، ابن عميرة: جذوة المقتبس/382، ابن خلكان: وفيات الأعيان 143/6، الذهبي: سير أعلام النبلاء 520/10، الزركلي: الأعلام 176/8، المقرّي: نفح الطيب 9/2.

عليلا في مرض موته، فلبث عنده حتى توفاه الله تعالى وحضر جنازته، فعاد إلى ابن القاسم فسمعها منه⁽¹⁾، ثم قفل بعدها إلى الأندلس.

انصرف يحيى إلى الأندلس بموطأ مالك في نسخته الأخيرة بعد تنقيحه على يد صاحبه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، بعدما سمعه منه إلا أبوابا في كتاب الاعتكاف شك في سماعها من مالك، فأبقى روايته فيها عن شيخه زياد⁽²⁾، ولذلك تعد رواية يحيى بن يحيى للموطأ رواية مشهورة يسند منها الموطأ مشرقا ومغربا⁽³⁾، وذلك لكونه آخر من سمع من مالك، كما تعتبر هذه الرواية أيضا آخر تنقيح لموطأ مالك، بحيث كان سماعه هذا في السنة التي توفي فيها مالك، عكس زياد والغازي وغيره ممن تقدم سماعهم قليلا أو كثيرا.

وصل يحيى بن يحيى الليثي قرطبة، وقد حمل معه خبر وفاة إمامه رَحِمَهُ اللَّهُ، وحمل معه آخر تنقيح لكتابه الموطأ، وسماعات المصريين والمدنيين والمكيين من أصحاب مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فعظم ذلك عند أهل الأندلس، وعلا شأنه بين العامة والخاصة، فعُرِضت عليه المناصب والولايات والقضاء إلا أنه امتنع وأبى ذلك كله وتنزّه عنه، رغم كونه من بيت عريق في الرياسة، فجده كثير كان من الداخلين إلى الأندلس، وذكر القاضي عياض أباه يحيى بن كثير كان واليا على شذونة⁽⁴⁾، الشيء الذي زاد من تعظيمه وعُلو شأنه عند العامة والخاصة⁽⁵⁾، فنال من الحظوة والرّفعة والمكانة عند الأمير عبد الرحمن بن الحكم ما لم ينله أحد قبله ولا بعده، حتى إن هذا الأمير قد أثره على جميع أصحابه ويُبجّله تبجيل الأب ولا يرجع عن رأيه وقوله في خاصة حكمه وأمره⁽⁶⁾، بعد أن كان يحيى مضطهدا في أيام والده الحكم بن هشام،

(1) ابن فتوح: المقتبس من أنباء الأندلس/232، عياض: ترتيب المدارك 380/3، ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس

177/2، ابن خلكان: وفيات الأعيان 145/6، الذهبي: سير أعلام النبلاء 520/10

(2) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس 183/1.

(3) المقرئ: نفح الطيب 9/2.

(4) عياض: ترتيب المدارك 379/3.

(5) ابن عميرة: بغية الملتبس/511، ابن خلكان: وفيات الأعيان 145/6، الحميدي: جذوة المقتبس/384.

(6) عياض: ترتيب المدارك 382/3، ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس 177/2.

حيث اتُّهم في واقعة الرِّبض وفي تحريض الفقهاء ضد سياسته وجوره، حتى فرَّ هارباً إلى طليطلة، قبل أن يكتب إليه الحكم بالأمان فرجع.⁽¹⁾

أصبح يحيى بن يحيى مكيناً عند الأمير عبد الرحمن، نافذ القول والرأي في كل باب من أبواب الفقه والسياسة وشؤون العامة، وخاصة فيمن يُعزل أو يُولَّى القضاء، هذا التمكين الذي دفع ابن حزم إلى أن يُنسب إليه انتشار المذهب المالكي بالأندلس على يده، فقال رَحِمَهُ اللهُ فيما نقله عنه ابن خلكان في الوفيات والمقري في النفع: "مذهبان انتشرا في بدء أمرهما بالرياسة والسلطان: مذهب أبي حنيفة، (...)، ومذهب مالك عندنا بالأندلس، فإن يحيى بن يحيى كان مكيناً عند السلطان مقبول القول في القضاة، وكان لا يلي قاضٍ في أقطار بلاد الأندلس إلاّ بمشورته واختياره، ولا يشير إلاّ بأصحابه ومن كان على مذهبه"⁽²⁾، وكلام ابن حزم ههنا وإن كان له حظ من الصحة إلا أنه جاوز فيه حد الحقيقة، ذلك أن المذهب المالكي إنما انتشر بالأندلس وساد حلقها ومجالسها العلمية، ويحيى هذا لم يزل شاباً يافعا يتجول في أزقة الأندلس غير مُبال بالعلم ولا غيره، وكان يمر على مجلس زياد/شبطون مدة من الزمن، حتى قرَّبه زياد بن عبد الرحمن إلى مجلسه يوماً، فأحسن قُرْبته وأدناه منه فلزم مجلسه حتى برع من بين تلامذته، فأشار إليه شبطون بالرحلة إلى مالك، وقد حكى هذه القصة القاضي عياض في المدارك، فقال: "كان [يحيى بن يحيى] يمر بزياد وهو يقول على أصحابه، فيميل إليه ويقعد عنده، فأعجب ذلك زيادا، وأدناه يوماً، وقال له: يا بني إن كنت عازماً على التعلم فخذ من شعرك وأصلح زيّك، ففعل ذلك بحين، فسُرَّ به زياد واجتهد بتعليمه حتى برع، ثم قال له زياد بعد مدة: إن الرجال الذين حملنا العلم عنهم يدفنون، وعجز بك أن تروي عمن دونهم، فخرج يحيى إلى مالك"⁽³⁾، بعد أن سمع الموطأ من شيخه الأول زياد بن عبد الرحمن، كل هذا

(1) تحدثت كتب التاريخ عن هذه القصة كثيراً بين مقل ومكثر، ونحن أشرنا إليها إشارة، وللمزيد من التفصيل يُرجى النظر في: ابن عذاري 2: 106، 113 وابن القوطية: 72 والحلة السرياء 1: 44 وأوجز ابن خلدون الخبر عن واقعتهم 4/126...

(2) ابن خلكان: وفيات الأعيان 6/144، المقري: نفع الطيب 2/10.

(3) عياض: ترتيب المدارك 3/380.

يبين أن المذهب المالكي قد انتشر واستقر قبل يحيى وذلك على يد الغازي بن قيس وزيد بن عبد الرحمن، أو بالأحرى قبل تفكير يحيى في الرحلة إلى مالك.

إذا كان المذهب قد ساد الأندلس قبل تمكّن يحيى من مشورة عبد الرحمن ورأيه فيمن يعزل ويولي من القضاة، وأنه لا يولي القضاء إلا مالكي المذهب على حد تعبير ابن حزم؛ فيمن طبيعة الحال أن يكون الأمر كذلك، فجمعُ الناس على المذهب السائد أولى في الاعتبار في جمعهم على مذاهب مختلفة، خاصة في أوقات الشدة، كما مرّ مع الحكم بن هشام، وتوليته للقضاة المالكية المذهب توحيداً للكلمة.

كرّس الإمام يحيى بن يحيى الليثي حياته للعلم وإسماع الموطأ ردحاً من الزمن، فجلس إليه الطلبة والتلاميذ من كل ربوع الأندلس، كيف لا وقد جمع من علم مالك وأصحابه المدنيين والمصريين والمكيين، ما لم يجمعه أحد ممن كان قبله، حتى انتهت إليه الرياسة في الفقه، فروى عنه جمع غفير⁽¹⁾ وتفقهوا به، ومن أبرزهم: ابنه عبيد الله وإسحاق، والمحدث أبو عبد الله محمد بن وضاح، وشيخه زياد بن محمد بن زياد شبطون، وإبراهيم بن قاسم بن هلال، والفقيه المالكي محمد بن أحمد العتيبي صاحب المستخرجة/العتبية، ومطرف بن عبد الرحمن، وعبد الأعلى بن وهب، وأصبغ بن الخليل، وغيرهم كثير.

كل هذا يدل على أن المذهب المالكي إنما انتشر بقوة تلامذته وصبرهم وتحملهم لعلم إمامهم مالك بعد موته رَحِمَهُ اللهُ، وليس كما قال ابن حزم بالقوة والسلطان، إلا أن يكون سلطان العلم وقوة أهله، وهو بعيد عن قصده والله أعلم.

تسلم المشعل بعد يحيى بن يحيى جملةً من أهل العلم والفضل، أفنوا جهودهم في سبيل تثبيت المذهب المالكي، وكانت الفتيا حينها - كما وصف ابن حيان - "دائرةً على نفر من الجلة ماتوا في أيام الأمير عبد الرحمن في مدد مختلفة، (...) واعتلت منزلة عبد الملك بن حبيب عند الأمير عبد الرحمن، ولا سيما من بعد وفاة الشيخ يحيى بن يحيى، فإنه تفرد بأثرته، وحلّ

(1) حاولت الاختصار على ذكر أهم تلامذته رَحِمَهُ اللهُ عَنَّهُ، وللتفصيل يرجى النظر في: جذوة المقتبس/383، بغية

منزلته، فلم يكن يقدم أحداً من أصحابه عليه، ولا يعدل بمشورته عنه⁽¹⁾، فألف الواضحة وجمع فيها من أقوال مالك وأصحابه وآرائهم مع الشرح والتعقيب والجنوح نحو التأصيل كثيراً، فكان ممن وضعوا اللبنة الأولى لاتجاه جديد يجمع بين التأصيل (النقل) لما ورد في الموطأ والمدونة وبين سماعات أصحاب مالك وآرائهم واجتهاداتهم (العقل)، بعد أن كان أصحابه وسلفه يعتمدون سماعات المصريين، خاصة ابن القاسم الذي أجمعت قرطبة على عدم تجاوز رأيه إلى رأي غيره، "حتى إنهم كانوا لا يولون حاكماً إلا بشرط أن لا يعدل في الحكم عن مذهب ابن القاسم"⁽²⁾، فكانت الواضحة محل قبول بين الفقهاء، وعكفوا على دراستها والعمل بها.

توالت التأليف البديعة والتصانيف الرفيعة بعد واضحة ابن حبيب، فصنّف العتبي (254هـ) كتاب المستخرجة/العتبية، وجمع فيها أقوال مالك وأصحابه وآراءهم⁽³⁾، فنال هذا الكتاب إعجاب الأندلسيين وحظي بالقبول عندهم، حتى عُدد من الأمهات إلى جانب الواضحة والمدونة والموطأ، وألف ابن لبابة (314هـ) المنتخبة، فجمع فيها أقوال المذهب وآراءه، ثم اتسع أفق التأليف الأندلسي في الفقه المالكي جمعا ورواية ودراية، فأصبحت المكتبات الأندلسية تزخر بتصانيف كثيرة تجمع بين دفتيها عددا هائلا من المرويات عن مالك واجتهادات أصحابه وتلامذته المصريين والمدنيين والأندلسيين خاصة واختياراتهم وبعض ترجيحاتهم، حتى أثمر هذا الدور ثروة فقهية كبيرة جدا، فاستمرت المدرسة الأندلسية على هذا النحو إلى أن حلت بالأندلس الفتنة الكبرى، فدخل المذهب المالكي بالأندلس مرحلة جديدة يمكن وصفها بمرحلة الضعف والركود، وهي محل حديثنا إن شاء الله تعالى.

(1)

(2) المقرئ: نفح الطيب 216/3.

(3) تضمنت المستخرجة/العتبية كثيرا من المسائل الشاذة والمطروحة، وتكلم فيها غير واحد من أهل العلم، فقال محمد بن وضاح "فيها خطأ كثير"، لذلك عمد ابن رشد الجد إلى تمحيصها وتنقيحها وتهذيبها في البيان والتحصيل. ينظر: ابن بشكوال: الصلة/132، ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس 8/2، عياض: ترتيب المدارك، 253/4، المقرئ: نفح الطيب 215/2.

المرحلة الرابعة ضعف المذهب

استمر عمل المدرسة المالكية الأندلسية يؤتي أكله إلى نهاية القرن الرابع الهجري وبداية الخامس، حيث اعتراه الضعف والركود، بسبب ما حلّ بالأندلس وقتها من الفتنة الكبرى التي اجتاحت تلك البقاع⁽¹⁾، وكذلك بتضييق الظاهرية عليه وعلى رأسهم ابن حزم، وكذا عدم اهتمام أصحابه بالعلوم العقلية، فاستمر الأمر كذلك إلى أن قيّد الله لهذا المذهب رجالاً أنقذوا المذهب من براثن الموت ونفخوا فيه من روح الجدة والمزاوجة بين النقل والعقل، فدخل المذهب معهم مرحلة ذهبية جديدة، وهي ما سنتحدث عنه إن شاء الله تعالى في النقطة الموالية.

المرحلة الخامسة تجديد المذهب واستقراره

كان للفتنة السالفة الذكر أثر بالغ في إضعاف المذهب المالكي بالأندلس إلى جانب جملة من الأسباب؛ أهمها: عدم عناية أهله بالعلوم العقلية، لكن الله قيّد لهذا المذهب رجالاً أعلوا راياته وأحيوه في نفوس الناس ومنهم الإمام الباجي رَحِمَهُ اللهُ، وذلك بعد رحلته الشهيرة إلى المشرق، حيث جمع من كل أصناف العلوم النقلية والعقلية، واغترف من معين أساطين العلم والفكر بالمشرق والمغرب، فعاد إلى الأندلس منافحاً عن المذهب المالكي، مظهرًا إياه في الساحة الفكرية بعد أن كاد يخفت نوره، ويموت في قلوب الناس، كما قال ابن العربي فيما نقله عنه ابن فرحون في الديباج: "ولولا أن الله تعالى من بطائفة تفرقت في ديار العلم وجاءت بلباب منه كالقاضي أبي الوليد الباجي وأبي محمد الأصيلي، فرشوا من ماء العلم على هذه القلوب الميتة وعطروا أنفاس الأمة الدّفرة، لكان الدين قد ذهب، ولكن تدارك الباري سبحانه بقدرته ضرر هؤلاء بنفع هؤلاء"⁽²⁾، فسطع نجم القاضي أبي الوليد الباجي، وافتتح

⁽¹⁾ سبقت الإشارة إلى هذه الفتنة، ولا أريد الإطالة فيها، والا خرج هذا البحث عند مقصده ومراده، وللتفصيل يُنظر: المراكشي، عبد الواحد: المعجب في تلخيص أخبار المغرب/40 وما بعدها، عنان، عبد الله: دولة الإسلام في الأندلس. 641/1.

⁽²⁾ ابن فرحون: الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب/121.

للمدرسة المالكية الأندلسية عهدا جديدا، لم يكن معهودا قبله⁽¹⁾، فجمع بين النقل والعقل، وبين الأثر والنظر، وورث منهجه جملة من أكابر فقهاء الأندلس منهم: الإمام ابن عبد البر (463هـ) الذي كان معاصرا للباجي، وأبو بكر الطرطوشي (520هـ)، وابن رشد/الجد (520هـ)، وابن العربي (543هـ)، وابن رشد/الحفيد (595هـ) الفقيه الفيلسوف المتفنن في علوم العقل، الذي آلت إليه رئاسة المذهب المالكي في الأندلس في عهده، لكنه كان يغلب كفة العقل على النقل، مما جعل من بعده من أهل الأندلس لا يحاكونه في منهجه، ولم يسلكوا طريقه لقوتها وصعوبتها، فركنوا إلى التقليد والشروحات والنظم دونما اجتهاد أو تجديد، بهذا السبب من جهة، وبسبب ضعف الدولة الإسلامية بالأندلس، بل وسقوط جل مراكزها وحواضرها، فدخل المذهب المالكي ثمانية مرحلة تتسم بالضعف الركود، وهي محط حديثنا في النقطة أدناه، بإذن الله تعالى.

المرحلة السادسة: مرحلة الضعف (2)

لم يكن الأمر ليُدُم طويلا للدولة الإسلامية بعد أن وُحِد أمرها المرابطون ثم الموحدون، حتى تكالبت عليها ملوك النصارى، الذين ثاروا لأنفسهم من البأس المرابطي والموحدي والأموي من قبل، وعلى رأس هؤلاء الملك ألفونسو الثامن/ملك قشتالة الذي انقضى على الدولة الإسلامية بالأندلس بقيادة الموحدين سنة (609هـ) في معركة العقاب الشهيرة⁽²⁾، فأُنْهِيَ حُكْم المسلمين بِجَلِّ رُبُوع الأندلس عدا غرناطة، فلاحق المذهب المالكي من ذلك الشيء الكثير فتوالت عليه الضغوطات وتعرض الفقهاء والأصوليون والمفكرون لحملات تشنيع واضطهاد، فقلَّت مجالس العلم، واندرس العلماء والفقهاء، فكان ذلك سببا رئيسا في تراجع المذهب المالكي وركوده، حتى خفت ضوؤه أو كاد، لولا فقهاء غرناطة.

(1) سيأتي معنا إن شاء الله في الفصل الأول من الباب الثاني في المبحث الثاني، المطلب الثالث أن الإمام الباجي هو من أسس للمزاوجة بين النقل والعقل، أو ما سنسميه ب مدرسة العقل والنقل بالأندلس، فيراقب في محله بإذن الله تعالى.

(2) شكلت هذه المعركة منعطفا كبيرا في تاريخ الإسلام بالأندلس، بحيث انهزم فيها المسلمون بقيادة الدولة الموحدية هزيمة شنعاء أذنت بانتهاء الحكم الإسلامي بتلك الديار، للتفصيل في أحداثها؛ يرجى النظر في: الحميري، ابن عبد المنعم: صفة جزيرة الأندلس/137. المقري: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب 446/1، المقري: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب ج: 2/602.

المرحلة السابعة: مرحلة التجديد (2)

سقط لواء الدولة الإسلامية بجواضر الأندلس كلها عدا غرناطة، فلم يبق للمذهب المالكي من ينافع عنه في هذه البلاد غير علماء غرناطة وفقهائها، حيث ظلت هذه القلعة العلمية/غرناطة صامدة بقيادة حكام بني الأحمر، الذين استطاعوا رد المطامع الإسبانية المتتالية عن مملكتهم، فاحتضنت الفقهاء والعلماء وطلبة العلم، الذين مثلوا المدرسة المالكية بالأندلس، وأعلوا رايتهما من جديد، ولعل من أهم رواد التجديد وقاداته في هذه المرحلة: ابن جزي⁽¹⁾ الغرناطي (741هـ)، وأبو سعيد أحمد ابن لب (782هـ) الذي انتهت إليه رئاسة الفتوى في الأندلس في أيامه⁽²⁾، وتلميذه الإمام الشاطبي (790هـ)، وغيرهم ممن أسهموا في إحياء الحركة الفقهية بالأندلس من جديد، إلا أن هذا التجديد لم يكتب له أن يدوم إلا عهداً قصيراً، حيث استولت الممالك النصرانية على غرناطة، فاضطهد العلماء، وحجّر على أنشطتهم العلمية، في خطوات تمهيدية لمحق الإسلام والمذهب المالكي من الأندلس، وهي النقطة الموالية.

المرحلة الثامنة: الانتهاء والانقراض.

انتهى المذهب المالكي بالأندلس بانتهاء الدولة الإسلامية منه، وكان ذلك فور سقوط مملكة غرناطة بعد صمودها في وجه الممالك النصرانية عهداً طويلاً من الزمن، فيما يسمى بحروب الاسترداد، فأسدل الستار على الفقه المالكي بتلك الربوع، وهاجر العلماء والمفكرون والمصلحون إلى المغرب وإفريقية وغيرها، فراراً بأرواحهم وعلمهم من بطش النصارى.

إن سقوط غرناطة لم يكن في الحقيقة نهاية المذهب المالكي بالأندلس بشكل جذري ونهائي، وإنما ظل هذا المذهب بين النصارى متجسداً في جملة من المعاملات في الشأن العام لإسبانيا، بالإضافة إلى من كان يأخذ به في خاصة نفسه وأهله من المسلمين الذي أخفوا إيمانهم هناك، وذلك بفضل الخصائص والسمات التي كان يتميز بها هذا المذهب الفقهي الذي

(1) الزركلي: الأعلام 325/5.

(2) المقري: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب 513/5. الزركلي: الأعلام 140/5.

استقر منهجه في التعامل مع الوقائع والنوازل في نفوس النصارى فضلاً عن المسلمين، وهذا ما دفعنا إلى تخصيص حيز للحديث عن هذه الخصائص، وهو موضوع المبحث الثالث ضمن هذا الفصل.



المبحث الثاني: دور المذهب المالكي في بناء الحضارة الأندلسية

إذا كان للمذهب المالكي الدور الأكبر في تسيير دولة الإسلام بالأندلس؛ فإن هذا المذهب أولى عناية فائقة لبناء الحضارة الإسلامية الأندلسية، فلم يكن دخول المذهب المالكي إلى المغرب والأندلس مجرد دخول مذهب فقهي يُعنى بالفروع الفقهية، بقدر ما هو دخول لأسلوب حضاري جديد، فقد ارتفع مالك بن أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بالعلم وأهله إلى مستوى اجتماعي وسياسي جعل العلم رمزا من رموز القوة والسلطان⁽¹⁾، ولعلّ الشاهد على هذا: ما يلقاه طلبة العلم من إجلال وإكبار من طرف رجالات الدولة والسياسة أنفسهم، فضلا عن عامة الناس وطلبة العلم، وذلك لتصديهم للتعليم والتدريس والتأليف والمشاركة في إرساء أعمدة الدولة والمجتمع على جميع المستويات وفي كل الميادين، فأصبحت الأندلس منذ عهدها الأولى تشق طريقها نحو تطور ملحوظ منقطع النظير على جميع الأصعدة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وكذا المعرفية والثقافية، حتى صار هذا القطر الإسلامي الجديد حديث القاصي والداني، ومثلا في التقدم والتطور والازدهار.

فما تجليات هذه الحضارة؟ وما دور المذهب المالكي فيها؟

المصطلح الأول: أثر المذهب المالكي على المستوى العلمي بالأندلس

إذا كان العامل العلمي هو الأس الذي تقوم عليه الحضارات، فإن هذا العامل كان حاضرا بقوة في بلاد الأندلس، فقد كانت هذه الأخيرة قبلة للعلم والعلماء، ومنارة تشع منها أنوار العلم في كل الفنون والمجالات، منذ الفتح الإسلامي وتبنيها المذهب المالكي مذهبا رسميا للدولة، فكان لفقهاء المالكية الدور الرائد في هذا كله، ذلك أن دخول هذا المذهب إلى المغرب والأندلس لم يكن - على حد تعبير حسين مؤنس⁽²⁾ - مجرد دخول مذهب فقهي يُعنى بالفروع الفقهية، بقدر ما هو دخول لأسلوب حضاري، فلا تكاد تجد لغويا ولا فيلسوفا ولا رياضيا ولا فلكيا؛ إلا وتجده قد تشبع بالمذهب المالكي، ودرّس على يد فقهاء مالكية، بل إن من أكابر هؤلاء من جمع بين المذهب المالكي - فروعه وأصوله - و منهم من انتهت إليه

(1) حسين مؤنس: معالم تاريخ المغرب والأندلس/84.

(2) حسين مؤنس: معالم تاريخ المغرب والأندلس/84.

رئاسة المذهب في عصره أو كادت، فهذا ابن رشد/الحفيد إمام الفقه المالكي بلا منازع، ومن كبار فلاسفة عصره على الإطلاق، ولم تمنع أصول الفقه المالكي ولا فروعه الإمام الباجي من النبوغ في علمي المناظرة والجدل، والأمر نفسه بالنسبة لابن الفرضي في التاريخ وغيرهم كثير، وإذا كان الأمر كذلك، فإننا لا نتردد في القول بأن المذهب المالكي كان له دور مهم في تشييد صرح العلم بالأندلس، سواء على مستوى التدريس أو التأليف أو المناظرات وغيرها.

الفرع الأول: أثر المذهب المالكي في عملية التدريس بالأندلس

تعد عملية التدريس أولى اهتمامات العلماء والمفكرين والسياسيين بالأندلس، وقد اتخذ الأندلسيون طرقاً كثيرة في ذلك، وبنوا مراكز مهمة لهذا الغرض، أهمها: الجوامع والمساجد والمدارس الحكومية وإقامة المجالس العلمية المتنوعة، ومن بين هذه الجوامع: جامعة قرطبة:

يعتبر جامع قرطبة واسطة عقد جوامع الأندلس ومساجدها، فقد اعتنى به الأندلسيون أيّما عناية، فأقاموا فيه صرحاً علمياً كبيراً، داع صيته في الأفاق، وانتشر أمره بين العامة والخاصة، وتكلّم بشأنه القاضي والدّاني، فلم يكن هذا المسجد الكبير يوماً ما للصلاة فقط، بل قبلةً للعلماء والمتعلمين على مرّ العصور والدهور، حتى عُدّ من أكبر الجامعات وأولها في العالم، فظلّ مركزاً للعلم والثقافة والفنون، ومنبراً يستقبل آلاف العلماء والفقهاء والأدباء، ويختلف إلى حلقاته العلمية الجُم الغفير الذي لا يُحصى من الطلبة والمتعلمين، ولضمان استمرارية هذا الصرح العلمي؛ كانت تُخصّص لهذه الجوامع الأموال الطائلة، وتوقّف لأجلها الهبات الكبيرة والأحباس الكثيرة، ويُصرف ذلك كله على أجور الأساتذة والمعلمين والشيوخ الذين يُدرّسون بها، وعلى الطلبة والمتعلمين خاصة الفقراء منهم⁽¹⁾، فظلّ هذا الجامع وغيره يؤدي رسالته التعليمية والتربوية على يد فقهاء مالكية كبار منذ بنائه إلى غاية سقوط الأندلس.

(1) ابن عذارى: البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب 240/2-249. سالم بن عبد الله الخلف: نظم حكم الأمويين ورسومهم في الأندلس 148/1.

هكذا أسهمت الجوامع في بناء الحضارة الإسلامية بالأندلس، تلکم الحضارة التي استفادت منها أوربا وإفريقيا وغيرها من بقاع العالم، حيث تخرّج منها أعلام كبار ونُبهاء شتى في ميادين العلم والمعرفة، منهم في الطب والجراحة: يحيى بن إسحاق⁽¹⁾، ومحمد بن الحسن المذحجي/ابن الكتاني (420هـ)⁽²⁾، وأبو القاسم خلف بن عباس الزهراوي⁽³⁾ (427هـ)، وابن مهتّد (467هـ) وغيرهم. وفي الفلسفة: سعيد بن فتحون السرقسطي⁽⁴⁾، وابن باجة (533هـ)⁽⁵⁾، وابن رشد (595هـ)⁽⁶⁾، الذي يفرّغ إلى فتواه في الطب والفقه على حد سواء وكانت له الإمامة في الفلسفة والطبيعيات⁽⁷⁾، وغير ذلك من الفنون الأخرى التي ازدهرت بها حلقات مساجد الأندلس وجوامعها.

إقامة المجالس العلمية

ومن أوجه تنشيط المذهب المالكي للحركة العلمية بالأندلس؛ إقدام أهله على إقامة المجالس العلمية المختلفة في المساجد والأسواق والخوانيت وغيرها، وقد كان لفقهاء المالكية الدور الأساس في عقد هذه المحافل العلمية، فيجتمع الناس إليهم، ويتدارسون شتى الفنون والعلوم، ومن تلك المجالس التي عُدت مفخرة من مفاخر الأندلس العلمية، وعجت

(1) الزركلي: الأعلام 137/8. ابن عميرة: بغية الملتبس في تاريخ رجال أهل الأندلس/498.

(2) ابن عميرة: بغية الملتبس في تاريخ رجال أهل الأندلس/67. ياقوت الحموي: إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب 2521/6. الزركلي: الأعلام 83/6.

(3) الحميدي، ابن أبي نصر: جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس، ص 209. ابن عميرة: بغية الملتبس في تاريخ رجال أهل الأندلس/286. الزركلي: الأعلام 310/2.

(4) الحميدي، ابن أبي نصر: جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس/233. ابن عميرة: بغية الملتبس في تاريخ رجال أهل الأندلس/311.

(5) بكر بن عبد الله أبو زيد: طبقات النساين/111. الذهبي: سير أعلام النبلاء 93/20. ابن خلكان: وفيات الأعيان 429/4. الزركلي: الأعلام 137/7.

(6) الزركلي: الأعلام 318/5.

(7) الذهبي: سير أعلام النبلاء 308/21.

جنباتها بنشاط علمي منقطع النظر: مجلس الفقيه عمر بن لبابة (314هـ)⁽¹⁾، ومجلس ابن رشد وابن الوزان وغيرهم في جامع قرطبة.

الفرع الثاني: أثر المذهب المالكي في حركة التأليف بالأندلس

انبرى للتأليف في الأندلس جملة من العلماء والأدباء والمفكرين، وكان في مقدمتهم فقهاء المالكية، وقد كان أمراء قرطبة وخلفاؤها يعتنون بهذا الأمر أشد عناية، ويدعون الفقهاء والأدباء والشعراء للتأليف وخاصة الحكم/المستنصر الذي كان يجتمع في قصره الحذاق في صناعة النسخ والمهرة في الضبط والإجادة في التجليد، حتى اجتمعت بالأندلس خزائن من الكتب لم تكن - على حد تعبير ابن خلدون - لأحد من قبله ولا من بعده، إلا ما يذكر عن الناصر العباسي⁽²⁾، وكان يوجه أكثر التأليف نحو الأدب والثقافة الأندلسية⁽³⁾.

فنشطت حركة التأليف التي قادها فقهاء الأندلس في شتى ضروب العلم والمعرفة، ومن ذلك على سبيل المثال لا الحصر:

الفقيه المحدث محمد بن حارث الحشني (361 و قيل 371هـ): الذي ألّف في الفقه والحديث والتاريخ والشعر والأدب، فله في الفقه: كتاب 'الاتفاق والاختلاف' وكتاب 'أصول الفتيا'، وفي التاريخ كتاباً: 'تاريخ الأندلس' و'تاريخ الإفريقيين'، وأغدق في التأليف حتى قيل عنه أنه صنّف للحكم/المستنصر مائة ديوان، وإلى جانب هذا أيضاً روي عنه أنه كان يتعاطى الكيمياء، إلا أنه لم يروى عنه فيه تأليف كما قال الذهبي في ترجمته له⁽⁴⁾.

ومن الفقهاء الذين برزوا في الأدب؛ نذكر؛ الفقيه القاضي أبا بكر الزبيدي الإشبيلي⁽⁵⁾ (379هـ)، صاحب كتاب 'الواضح' و'مختصر العين'، وله أيضاً كتاب في 'أبنية سيبويه'

(1) الحشني: قضاة قرطبة 155/5-156.

(2) ابن خلدون: ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر 188/4.

(3) سلمى الخضراء الجيوسي، الحضارة العربية الإسلامية/486.

(4) الذهبي: سير أعلام النبلاء 166/16.

(5) ينظر: ياقوت الحموي: إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب 2519/6-2520. ابن خلكان: وفيات الأعيان 372/4.

و'طبقات النحويين'، وألف ابن القوطية (367هـ)⁽¹⁾ 'تصارييف الأفعال' و'كتاب المقصور والممدود' وغيرهما.

وألف في التاريخ والتراجم؛ جملةً من أعلام المذهب المالكي، منهم: أبو الوليد ابن الفرضي (403هـ) صاحب 'تاريخ علماء الأندلس'، وهو شيخ الإمام ابن عبد البر الذي شهد له بالتضلع في علم الفقه والحديث والرجال.

الإمام المحدث حافظ أهل المغرب ابن عبد البر (463هـ)⁽²⁾، الذي ألف في الحديث والفقه والتاريخ والأنساب والقراءات وغيرها، له في الفقه كتاب: 'الكافي في فقه أهل المدينة'، وله كتاباً: 'الاستذكار' و'التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد' في الحديث، وفي التراجم: كتاب 'الاستيعاب في معرفة الأصحاب'، وله أيضاً: 'الدُرر في اختصار المغازي والسير'، وألف في الأنساب، وله في القراءات: 'الاكتفاء والبيان'، وله في الرجال: 'كتاب الكنى'، وله في التوحيد والعقائد: كتاب 'الإنصاف في أسماء الله'، وله أيضاً كتاب في الفرائض والشعر أيضاً.

الإمام القاضي الحجة الحافظ أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي⁽³⁾ (474هـ) ألف نحو من ثلاثين مؤلفاً في فنون كثيرة، فألف في الفقه: 'الاستيفاء' و'الإيماء' و'فصول الأحكام'...، وفي الحديث: 'المنتقى' و'المقتبس'، وفي الأصول: 'إحكام الفصول والإشارة'، وفي الجدل والمناظرة: 'ترتيب الحجاج' و'السراج'، وألف في التوحيد والعقائد: 'التسديد إلى معرفة التوحيد'، كما ألف في التفسير أيضاً وغيرها.

(1) ابن خلكان: وفيات الأعيان 368/4.

(2) الحميدي، بن أبي نصر: جذوة المقتبس: 367 – 369. القاضي عياض: ترتيب المدارك وتقريب المسالك 127/8. ابن بشكوال: الصلة في تاريخ أئمة الأندلس/640. ابن خلكان: وفيات الأعيان 66/7. ابن فرحون: الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب/357. الذهبي: سير أعلام النبلاء 159/18.

(3) يُنظر للتفصيل: الكتبي، بن شاكر: فوات الوفيات 64/2. الذهبي: سير أعلام النبلاء 535/18. الزركلي: الأعلام 125/3. القاضي عياض: ترتيب المدارك وتقريب المسالك 117/8.

الفقيه المالكي أبو بكر الطرطوشي (520هـ)، الذي برع في الفقه، وألّف في السياسة الشرعية كتابه الفريد 'سراج الملوك' ⁽¹⁾.

الفقيه الأصولي الرحالة القاضي أبو بكر ابن العربي (543هـ) ⁽²⁾، صنّف في الفقه والأصول وعلوم القرآن والحديث والأدب والتاريخ، فله في علوم القرآن: 'أحكام القرآن' و'قانون التأويل' وكذا 'الناسخ والمنسوخ'، وله في الفقه: 'الإنصاف في مسائل الخلاف'، وألّف في الحديث: 'عارضة الأحوذى'، وله في الأصول: 'المحصول'، وغير ذلك من تصانيفه الكثيرة.

الفقيه القاضي الفيلسوف ابن رشد/الحفيد (595هـ)؛ صاحب التصانيف العجيبة والتأليف الغريبة، صنّف في شتى ضروب العلم، فألّف في الفقه: 'بداية المجتهد ونهاية المقتصد'، وفي الأصول: 'مختصر المستصفي'، وفي الطب: 'الكليات'، وكذا في الأدب كما ذكر ذلك ابنُ الآبار وغيره، وأما في الفلسفة؛ فإن مقامه فيها يغني عن ذكر تأليفه فيها، فقد غاص في مذاهب فلاسفة الإغريق واليونان على كثرتها ووفرتها، فشرح مقولات أرسطو ونيقولاس وجالينوس الخ، ومن أهم كتبه ومؤلفاته في هذا الباب على سبيل المثال لا الحصر: 'كتاب القوى'، 'والعلل'، 'وتهافت التّهافت'، و'مناهج الأدلة'، و'فصل المقال' وغيرها ⁽³⁾، وقيل أنه سوّد في ما ألّف ما يزيد عن عشرة آلاف ورقة ⁽⁴⁾.

العلامة المحقق خاتمة علماء الأندلس: أبو إسحاق الشاطبي (790هـ): الذي كرّس حياته لكتابه الموافقات الذي جمع فيه من بدائع علم الأصول والمقاصد والفقه الشيء الكثير، والذي ألّف أيضا في علوم اللغة كتابيه 'المقاصد الشافية' و'الاتفاق في علم الاشتقاق'، وألّف أيضا في البدع كتابه القيم 'الاعتصام'.

⁽¹⁾ ابن خلكان: وفيات الأعيان 262/4.

⁽²⁾ ابن عميرة: بغية الملتبس، رقم: 179. ابن فرحون: الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب/281. النباهي: المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا/105. الذهبي: سير أعلام النبلاء 199/20.

⁽³⁾ الذهبي: سير أعلام النبلاء 309/21.

⁽⁴⁾ الذهبي: سير أعلام النبلاء 308/21.

الفرع الثالث: أثر المذهب المالكي في المناظرات العلمية

لم يكتفِ فقهاء المالكية بتأليف الكتب والموسوعات فقط؛ بل - كما سبق القول - قد عمّجت جنابات الأندلس بمحلقات علمية كثيرة، تخلّلتها مناظرات جليلة بين الفقهاء المالكية من جهة، وفقهاء ومفكرين من جهة أخرى، في شتى المواضيع والفنون، ومن ذلك ما أورده الدكتور عمر الجيادي في مباحثه بين ابن رشد وطوى الهلالي في مسألة المفاضلة بين الهيللة والحمدلة⁽¹⁾، كما خصص الفقيه أبو عمر أحمد بن عبد المالك بن المكوي مجالس كثيرة للمناظرة في كل يوم، فخصص يوم الاثنين للمناظرة في 'الموطأ'، ويوم الثلاثاء في 'المدونة' والمستخرجة، فيجتمع إليه المناظرون ويعرضون المسائل الدقيقة والعالقة فيتناظرون فيها بالحجج والأدلة⁽²⁾. ثم مناظرات كثيرٍ من فقهاء المالكية لابن حزم الظاهري، منها مناظرات أبي الوليد الباجي المشهورة، والتي سنتطرق لبعض تفاصيلها في ما يُستقبل من البحث إن شاء الله.

خلاصة

وخلاصة القول أن المذهب المالكي برجالاته قد أسهم في قيام الحضارة الأندلسية، وضرب بسهم وفير في تبوؤ الأندلس مركز الريادة في العلم والأدب والثقافة، ويطيب لي أن أنقل ما رواه المقرئ في نفح الطيب في هذا الباب، حيث قال: "وبلدنا هذا [يقصد الأندلس] على بعده من ينبوع العلم، ونأيه عن محلة العلماء، فقد ذكرنا من تأليف أهله ما إن طُلب مثلها بفارس والأهواز، وديار مصر، وديار ربيعة، واليمن والشام؛ أعوز وجود ذلك، على قرب المسافة في هذه البلاد من العراق، التي هي دار هجرة الفهم وذويه ومراد المعارف وأربابها"⁽³⁾.



(1) عمر الجيادي: مباحث في المذهل المالكي بالمغرب/166.

(2) القاضي عياض: ترتيب المدارك وتقريب المسالك 129/7.

(3) المقرئ: نفح الطيب من غصن الاندلس الرطيب 177/3.

المصلب الثاني: أثر المذهب المالكي على المستوى السياسي بالأندلس

سبق الحديث عن بلاد الأندلس في عهد القوطيين، وما عرفه هذا القطر الجغرافي من نزاعات وخلافات وحروب لا تكاد تنطفئ شرارة إحداها حتى تشتعل أخرى من جديد، فاستمرت الأوضاع على هذه الحال إلى أن دخلها الإسلام، حيث عمّد الجميع إلى استقرار المنطقة، رغم ما كان يلحقها من النزاعات والخلافات بين الفينة والأخرى، وما أن توطدت أركان الدولة الإسلامية بالأندلس، واستقرت أوضاعها؛ حتى انكبّ الولاة والأمراء والخلفاء على عمارة الأرض، وبناء حضارة أندلسية إسلامية، على قواعد المذهب المالكي وأصوله، إيماناً منهم بأن هذا المذهب يدعو إلى العلم والمعرفة وبناء الحضارة والمجتمع المسلمين، فتصدى فقهاء المالكية لنشر هذه الدعوة، حتى أصبحت الأندلس بلاد علم ومعرفة وحضارة، بعد أن كانت حضارة تقوم على تربية المواشي والنحل وغزل الصوف ونقش التماثيل⁽¹⁾ وما شابه ذلك.

دخل المسلمون الأندلس فوجدوا أهلها يعيشون على عادات وتقاليد بادية، ولم تكن لهم حضارة متقدمة، بل على حد تعبير المستشرقة الألمانية Sigride Hunke "لم يجدوا فيها شيئاً من الفكر أو الثقافة"⁽²⁾، لكن بفضل سياسة أمرائها وخلفائها؛ وجنكة فقهاءها وعلمائها؛ وضعت الأسس الأولى لأكبر دول العالم في ذلك العصر، فلا أحد ينكر فضل المذهب المالكي ورجالاته وإسهاماتهم في هذا الأمر، كيف وقد مرّ معنا في غير ما موضع أن الأمراء والخلفاء دأبوا على اتخاذ فقهاء مالكية أجلاء يشاورونهم في أمور الدين والدولة.

لقد آوى البيت الحاكم بالأندلس إلى كبار فقهاء المالكية فجعلهم الركن الشديد، وبوَّأهم المناصب الكبرى في إدارة سياسة الدولة، فكان منهم الفقيه المشاور، والوزير، وقاضي القضاة، وقاضي الجماعة، وقاضي السوق، وقاضي الشرطة والحسبة الخ، ولم تقتصر فتياهم فقط على شؤون العامة، بل منهم من كان يُستفتى في أمور الخاصة، وفي أمور الدولة والسياسة

(1) محمد عبد حاتملة: الأندلس - التاريخ والحضارة والمنحة/1024.

(2) Sigride Hunke: شمس العرب تسطع على الغرب، ترجمة: فاروق بيضون وكمال دسوقي/474.

أيضا، ومنهم كما قال الخشني⁽¹⁾: يحيى بن يحيى الليثي، وابن حبيب، وابن لبابة، والفرج بن كنانة، بشر بن قطن، عبد الله بن موسى الغافقي وغيرهم، ولك أن تنظر كيف أثر هؤلاء الفقهاء في المجال السياسي، واجتهدوا في استتباب أمن البلاد وسياسة أهلها على وفق قواعد المذهب المالكي، وقد روي أنهم لا يولون ولا يفتون إلا بما ثبت في مذهب مالك كما سبق ذكره وبيانه.



(1) الخشني: قضاة قرطبة/2.

المصلب الثالث: أثر المذهب المالكي على المستوى الاقتصادي بالأندلس

كانت إسبانيا قبل الفتح الإسلامي تعاني من استيلاء القوطيين وسطوتهم، ففُرضت الضرائب الكثيرة على الطبقات الفقيرة الكادحة، وكان خراج الأرض من الفلاحة والزراعة والصناعة للحكام ومن والأهم من الوجهاء والطبقات الغنية ورجال الدين، لكننا نسجل بعد دخول الإسلام تغييراً ملحوظاً، إذ تغير الأمر بعد دخول الإسلام هذا القطر، فخفف حُكام الأندلس الضرائب على سكانها، وفرضت على قاعدة المساواة⁽¹⁾ بين الناس.

لم يمتص على الأندلس غير عقود حتى بدأت قواعد الدولة تتوطد يوماً بعد يوم، فانتعشت الزراعة والفلاحة، وازداد الأمر ازدهاراً بعد استقرار الدولة الأموية وتعاقب الخلفاء عليها، فظهرت صناعات متعددة أهمها: صناعة النسيج والأثاث والفخار والزجاج، واستخرج الأندلسيون المعادن المختلفة كالفضة والذهب والقصدير والنحاس وغيرها⁽²⁾، فامتلأت الأسواق الكبيرة، وظهرت أسواق أخرى في شتى مدن الأندلس وضواحيها، فاحتاج الأمر إلى من يسيّر هذه الأسواق، ويسهر على تنظيمها وحماية رواجها، فظهر ما يسمى بخطة الحسبة أو السوق.

يتولى هذه المهمة الجليلة قاضٍ وفقهٌ مالكي متمكّن من أحوال العقود والشروط والمعاملات، قال المقرئ: "وأما خطة الاحتساب فإنّها عندهم موضوعةٌ في أهل العلم والفتن، وكان صاحبها قاضٍ، والعادة فيه أن يمشي بنفسه راكباً على الأسواق، وأعوانه معه"⁽³⁾، وعُهدت إليه مهام كثيرة منها: أنه يراقب السلع المعروضة، ويفتحص المكيال، ويضبط الموازين، ويحدد الأثمان، ويحارب الغش والخداع، وفي هذا الصدد يقول النباهي في تاريخه: "وكان أكثر نظره إنما كان يجري في الأسواق، من غش، وخديعة، وتفقد مكيال وميزان وشبه

(1) عبد الله عنان: دولة الإسلام في الأندلس 689/1.

(2) عبد الله عنان: دولة الإسلام في الأندلس 689/1.

(3) المقرئ: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب 218/1.

ذلك⁽¹⁾. ونظرا لأهمية هذه المهمة ودورها الكبير في حماية اقتصاد البلد؛ فإن تعيين صاحبها لا يتم إلا من قبل الأمير أو الخليفة⁽²⁾.



⁽¹⁾ النبّاهي: المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا/5.

⁽²⁾ سالم بن عبد الله الخلف: نظم حكم الأمويين ورسومهم في الأندلس 845/2.

المصلب الرابع: أثر المذهب المالكي على المستوى الاجتماعي بالأندلس

إذا كان الفقهاء المالكية قد نالوا من الحظوة عند الأمراء الشيء الكثير؛ فإنهم عند العامة أكثر، فقد نالوا المكانة العالية عندهم، وحظوا باحترام العامة والخاصة على حد سواء، وذلك من خلال خدماتهم الجليلة التي كانوا يسدون بها الأمة، قال المقرئ نقلا عن ابن القصير في 'أزهار الرياض': 'لما ورد علينا القاضي عياض غرناطة؛ خرج الناس للقاءه، وبرزوا تبريزا ما رأيت لأمر مثله، وحزرت أعيان البلد الذين خرجوا إليه ركبا نيفا على مائتي راكب، ومن سواد العامة ما لا يُحصى كثرة، وخرجت مع أبي رَحْمَةُ اللَّهِ تعالى في جملة من خرج، فلقيناه شخصا بادي السيادة، منبئا عن اكساب المعالي والإفادة⁽¹⁾، ولم يكن هذا التعامل خاصا بالقاضي عياض، بل لقد عُلِمَ من أمر الأندلسيين أنهم أكثر الناس احتراما للعلماء والفقهاء.

إن اجتهاد الفقهاء المالكية - عامة - والذين شغلوا منصب القضاء - على وجه الخصوص - في الإجابة عن المستجدات والنوازل التي تنزل بمُسْلِمِي الأندلس وغيرهم من مواطنيها؛ وسنّ القوانين التي تضمن تنظيم العلاقات بين أفراد المجتمع في بيعهم وشرائهم وسائر معاملاتهم؛ وسهرهم على إحقاق الحق وتنصيب الموازين وإقامة العدل بين الناس، من أهم عوامل ازدهار الجانب الاجتماعي بين الأندلسيين.

خلاصة القول

غدت الأندلس بفضل عوامل كثيرة من بينها المذهب المالكي برجالاته وفقهائه ومنهجيته الوسطية مركزا ثقافيا وحضاريا في القرون الوسطى، وإشعاعا ثقافيا لا مثيل له في أوروبا وإفريقيا، وجذير بالذكر أن هذه النهضة العلمية والحضارية في مدينة قرطبة، وغيرها من حواضر الأندلس في ذلك الوقت، واكبتها أيضا نهضة إدارية، من خلال عدد من المؤسسات والنظم الرائدة في الحكم، منها: الإمارة والوزارة (...)، وواكبتها أيضا نهضة صناعية عظيمة⁽²⁾، كان للمذهب المالكي فيها الأثر الحسن، حتى أضحت الأندلس مضربا

(1) المقرئ: أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض 11/3.

(2) راغب السرجاني: قصة الأندلس/315.

للمثل في الحضارة والتقدم والازدهار في عهد كانت فيه القارة الأوروبية في غيابات الجهل،
فحقق نهضة على جميع المستويات وفي كل المجالات والفنون.



المبحث الثالث: خصائص المذهب المالكي بالأندلس

إن المراحل التي مرّ منها المذهب المالكي بالأندلس على اختلافها وتعدّدها، بين الضعف والتقهقر أحيانا، وبين القوة والازدهار والتجدّد أحياء أخرى، يدفعنا إلى القول بأن نمو هذا المذهب ونشأته على الطريقة المبيّنة أعلاه؛ نمو طبيعي جدا، خاصة إذا استحضرنّا الظروف السياسية التي عرفتها بلاد الأندلس، والتي تميزت بكثرة الفتن والقلاقل السياسية، كل هذا أكسب المذهب المالكي بهذا القطر الجغرافي خصائص عدة ومزايا شتى، منها ما هو عام ومشترك بين جميع المدارس المالكية، ومنها ما هو خاص بالأندلس، أو طغت عليه الصبغة الأندلسية إما تحقيقا أو تنقيحا أو تأصيلا، فجعل المذهب مميّزا عن غيره بباقي المدارس والأقطار. فما هذه الخصائص والمميزات؟ وما تجلياتها ومظاهرها؟

جريا على عادتي في الاختصار وعدم الحشو والتكرار؛ فإنني لن أفصل الكلام في هذه الخصائص، فقد تحدث عنها كثير من الفقهاء والباحثين⁽¹⁾ بالبيان والتفصيل، ولكن حسبي في هذا المقام إشارات خفيفة تبين المراد وتجلي المقصود، فأقول وبالله التوفيق؛ من هذه الخصائص:

المصلب الأول: الخصائص العامة للمذهب المالكي بالأندلس

أ- سعة الأصول وكثرة القواعد

تُعتبر سعة الأصول وكثرة القواعد من أهم مميزات المذهب المالكي في جميع مدارسه على اختلافها، ونجد هذه الخصيصة قد أخذ بها فقهاء الأندلس حيث اعتمدوا أصولا كثيرة وقواعد جمة في استنباطاتهم واجتهاداتهم، فهي [أي هذه القواعد والأصول] وإن كانت في الأصل راجعة إلى ما أصّله الإمام مالك وأتباعه الأوائل؛ إلا أن هذا لا يمنع من التنصيص

(1) ينظر للتفصيل والتوسع: التاويل، محمد: خصائص المذهب المالكي، فهو كتاب قيم في هذا الباب، قليل العبارة، كثير الفائدة، تحدث فيه صاحبه رَحِمَهُ اللهُ عن خصائص المذهب المالكي بصفة عامة.

على كونها خصيصة مهمة للمذهب بالأندلس، خاصة إذا استحضرنّا تنقيح الأصوليين وضبطهم لهذه الأصول والقواعد⁽¹⁾.

وكما لا يخفى على دارس المذهب المالكي؛ فإن فقهاء⁽²⁾ الأندلس نصّوا على أدلة كثيرة وقواعد جليّة واعتمدوها في اجتهاداتهم واستنباطاتهم، منها: القرآن والسنة والإجماع والقياس والاستصلاح والاستحسان والاستصحاب والذرائع والعرف والعادة ومراعاة الخلاف وشرع ما قبلنا، وقواعد المآل ورفع الحرج والتيسير وغير ذلك من القواعد والأصول التي أعطت للمذهب المالكي بالأندلس قوة ومثانة، وأكسبته مكانة عظيمة بين المذاهب التي كان يزخر بها الأندلس، واستمالت إليه نفوس كبار الفقهاء والأصوليين، ولا أبالغ إذ قلت بأن التزام الأندلسيين بهذه الأصول وتنوعها سبب رئيس في استمرار عطاء المدرسة المالكية بالأندلس وعدم فتورها منذ نشأة المذهب المالكي بتلك الديار إلى أن سقطت غرناطة.

ب - الشمولية

وأقصد بذلك أن المذهب المالكي بالأندلس استطاع أن يبسط سلطان اجتهاداته على كافة مجالات الحياة الأندلسية، واستطاع مواكبة مستجداتها، خاصة وأن البيئة التي ظهر فيها المذهب المالكي مخالفة تماماً للبيئة الأندلسية وواقع أهلها، ومع ذلك شملت أحكام هذا المذهب واستنباطاته وتفريعاته وتأصيلاته كلّ أبواب الفقه كالعبادات والمعاملات والأقضية والمناكحات وغيرها من مجالات الفقه الإسلامي.

مثّل المذهب المالكي بالأندلس منهجا متكامل الأركان وشملت أحكامه كل مجالات الحياة، ومن مظاهر ذلك اتخاذه مذهباً رسمياً للدولة بالأندلس، وكان القضاة يرجعون إلى أحكام المذهب، بل كانوا رؤوساً في الفقه المالكي، ومنهم: من انتهت إليه رئاسة المذهب، وكانوا يحكمون في كل ما يعرض لهم من القضايا بما هو مقرر في المذهب سواء في الأموال والأعراض والجنايات وغيرها من أبواب العبادات والمعاملات والحدود والعقوبات، ولم

⁽¹⁾ سياقي تفصيل هذا الكلام في الفصل الثاني من هذا الباب في حديثنا عن 'أثر مسألة النقل والعقل في تجديد الدرس الأصولي بالأندلس' فيرجع في موضعه.

⁽²⁾ الشاطبي: الموافقات 227/3.

تقتصر شمولية المذهب على هذا، بل شملت أحكامه أيضا أمور السياسة والدولة، وقد بينا سابقا أن من الفقهاء من لهم السلطة على الإمام والحاكم في أمور العدالة خاصة⁽¹⁾، وكان هذا الأمر معمولاً به إلى درجة أن الدولة تتخذ فقهاء مشاورين في أمور الدين والدولة معا.

ج - التوسط والاعتدال

اتّسم المذهب المالكي بالأندلس على غرار باقي المدارس المالكية بالوسطية والاعتدال، حتى صارت هذه السمة مميزة للمذهب، ولا يُقصد بالتوسط والاعتدال التنازل عن أصول المذهب، أو عن مبادئ الدين السمح، أو التساهل إلى حد مبالغ فيه، أو غير ذلك مما يدخل في هذا الباب، بل المقصود بهذه الميزة أن فقهاء الأندلس دأبوا في تقرير أحكام النوازل والمستجدات على ضرب من التوازن والاعتدال بلا إفراط ولا تفريط، فهم لا يتشدّدون في كل شيء، كما أنهم لا يتساهلون في كل شيء، بل يراعون مواطن التشديد ومواضع التخفيف، فيبنون الأحكام في العبادات والأعراض والتماء على التشديد والاحتياط، وفي المعاملات والعادات والأعراف على التيسير والتخفيف، ويراعون المصالح فيجلّبونها، والمفاسد فيدرؤونها، ويتساهلون في الغرر اليسير والغبن القليل. ومن الشواهد على ذلك:

تشديد مالكية الأندلس في باب العبادات، فقد جاء عند ابن عبد البر⁽²⁾ في إعادة صلاة من نسي تكبيرة الإحرام ودخل مع الإمام بتكبيرة الركوع من باب الاحتياط والأخذ بالأوثق، وغير ذلك من المسائل المبنية على سد الذرائع ومراعاة الخلاف، وفي هذا الصدد يقول الإمام الشاطبي: "والشريعة مبنية على الاحتياط والأخذ بالحزم، والتحرز مما عسى أن يكون طريقاً إلى مفسدة"⁽³⁾.



(1) حسين مؤنس: معالم تاريخ المغرب والأندلس/330.

(2) ابن عبد البر: الاستذكار 424/1.

(3) الشاطبي: الموافقات 85/3.

المصطلب الثاني: الخصائص الخاصة للمذهب المالكي بالأندلس

أ - التأصيل والتقعيد

أشرنا غير مرة في هذا البحث أن السائد على مذهب مالك بالأندلس في بداية أمره: كثرة تعلُّقه بالفروع الفقهية المجردة عن أصولها على حساب الأصول النقلية أو العقلية إفتاء وتدريسا وتأليفا، إلى أن سخر الله لهذا المذهب رجالا كرّسوا حياتهم للتأصيل للمذهب ووضع القواعد والضوابط التي تحفظ للمذهب متانته وقوته، ويمكن تجلية ذلك من خلال ثلاثة أضرِب، وهي:

الضرب الأول: التأصيل النقل

أدرك محمد بن وضاح وبقي بن مخلد ومَن تخرَّج عليهما واقتفى أثرهما حاجة الفقه المالكي التجريدي بالأندلس إلى ربط مسائله وفروعه بأصولها، فكرّسوا حياتهم لهذا الغرض، وانقطعوا إلى طلب علم الحديث، فرحلوا إلى المشرق، ونهلوا من معين كبار المحدثين، فعادوا إلى الأندلس للتدريس ونشر علوم الحديث بها، ووضعوا القواعد والأصول والضوابط، وأحدثوا في الأندلس اتجاهها جديدا يروم ربط الفروع والاجتهادات والمرويات بأصولها، ومن هذه المدرسة تخرَّج ابن عبد البر رَحِمَهُ اللهُ.

الضرب الثاني: التأصيل العقلي

إذا كان الاتجاه الأول قد حاول تدارك النقص الحاصل في الفقه المالكي بالأندلس، والذي يكمن في ركون أهله إلى الفقه التجريدي؛ فإن الباجي رَحِمَهُ اللهُ قد أدرك بدوره قصور هذا الاتجاه عن بلوغ المرمى، فسلك مسلكا ثانيا، بيّن من خلاله أصول المذهب العقلية فضلا عن النقلية، وحثّ معاصريه وتلامذته على ضرورة اكتساب العلوم العقلية، والمزاوجة بينها وبين العلوم النقلية، وذلك بعد عودته من رحلته المشرقية التي أخذ فيها عن كبار الأصوليين والمتكلمين.

الضرب الثالث: التأصيل المقاصدي

وهذا الضرب قاد ثورته الإمام الشاطبي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فهو [أي هذا الضرب] وإن كان معمولاً به قبل أبي إسحاق؛ إلا أنه رَحِمَهُ اللَّهُ قد أجلى معالمه، وأرسى دعائمه، وقعد قواعده، وفصل في مباحثه وجزئياته تفصيلاً أغنى من بعده مؤنة البحث والاستقراء بنسبة كبيرة، حتى إن أغلب من أتى بعده كان عالة عليه.

ب - المزاجية بين النقل والعقل

تعتبر المزاجية بين النقل والعقل من أهم الخصائص المميزة للمذهب المالكي بالأندلس، وذلك راجع إلى الرحلة العلمية⁽¹⁾ التي تعاقبت عليها أجيال الأندلس منذ اعتناقه المذهب المالكي، فمنذ دخول المذهب المالكي الأندلس؛ بدأت الرحلات العلمية إلى مجالس مالك وتلامذته للأخذ عنهم، كما هو الشأن بالنسبة لزياد بن عبد الرحمن ويحيى بن يحيى وغيرهما، ولما كانت هذه الرحلة تقتصر على مجلس مالك وتلامذته؛ فإن أصحابها رجعوا إلى الأندلس بزيادة كبيرة من فقه مالك وجواباته التي كان يلقيها في مجالسه، أو التقييدات والشروحات والأسمعة التي يرويها تلامذته عنه، فانطبعت هذه الفترة بالفقه التجريدي إلى حدود نهاية القرن الثاني وأوائل القرن الثالث الهجري.

تأقت نفوس بعض طلبة العلم إلى إغناء هذا التوجه وربطه بأصوله النقلية، رغبة في تقوية المذهب من جهة؛ واستزادة للعلم من جهة ثانية، وهو الأمر الذي شاهدناه مع محمد بن وضاح الذي رحل إلى المشرق مرتين⁽²⁾، لقي فيهما كبار المحدثين منهم: سعيد بن منصور، وأدم بن أبي إياس العسقلاني، ويحيى بن معين، وأحمد بن حنبل، وزهير ابن حرب وغيرهم، حتى نال بُغيته وأصاب هدفه، فرجع إلى الأندلس وهو عالم بالحديث، بصير بطرقه متكلم على علله كما قال عنه ابن الفرضي رَحِمَهُ اللَّهُ⁽³⁾، على خلاف أبناء الأندلس قبله، الذين كانت وجهتهم مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وأصحابه.

⁽¹⁾ يُرجع في تفصيل هذه المسألة إلى: الباب الثاني/الفصل الأول من هذا البحث، ففيه بيان مفصل للذين رحلوا إلى المشرق وعمّن أخذوا العلم وغير ذلك مما له صلة بهذا.

⁽²⁾ ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس 17/2. ابن عساكر: تاريخ دمشق 179/56.

⁽³⁾ ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس 18/2.

واصل بقي بن مخلد مسيرة محمد بن وضاح⁽¹⁾، فرحل إلى المشرق رحلتين، سمع من كبار الفقهاء والمحدثين بالمشرق، منهم: الإمام أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل، وأبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة، وأبو خيثمة، وأبو ثور، ومحمد بن عمر العدني صاحب ابن عيينة، وغيرهم، فعُدَّ من شيوخه 284 رجلاً⁽²⁾، ثم رجع إلى الأندلس فملاها علماً جماً⁽³⁾. وبعد عودته إلى الأندلس؛ انبرى رَحْمَةُ اللَّهِ بعد إلى التصدي للاتجاه التجريدي فنشر الحديث بالأندلس، وربط الفروع الفقهية بأصولها⁽⁴⁾، حتى أضحت الأندلس دار حديث وإسناد، علاوة عما كان فيها من النظر والرأي.

انتشر الحديث بالأندلس، واستمرت مدرسة النقل في عطائها، وأنتجت أعلاماً كبيرة من أمثال ابن عبد البر، حتى كاد يغلب على الأندلس التوجه الحديثي، خاصة بعد ضغوطات المذهب الظاهري على يد الإمام ابن حزم، حتى أدرك حدّاق الأندلس أن وضع المذهب المالكي بهذا القطر بدأ يتراجع، وأنه لا بد له من تأصيل عقلي، وهو ما شاهدناه مع الإمام الباجي رَحْمَةُ اللَّهِ، الذي رحل إلى المشرق رحلة طويلة، التقى فيها بكبار الفقهاء والأصوليين والمتكلمين، فجمع بين النقل والعقل، ورجع إلى الأندلس، فكرّس وقته للتدريس والتأليف، حتى غرس مبادئ المزاوجة بين النقل والعقل في الدرس الأصولي والفقهية والمقاصدي بالأندلس.

أضحى المذهب المالكي بالأندلس بفضل الإمام الباجي ومن بعده مذهباً يزوج بين النقل الذي أرسى دعائمه محمد بن وضاح وبقي بن مخلد وابن عبد البر؛ والعقل الذي وضع أسسه الإمام الباجي والأصيلي وابن رشد وابن العربي والشاطبي وغيرهم، وجمع بين الأثر والنظر، ولم ينسَق وراء الثقل كما هو الشأن بالنسبة للمدرسة والمدنية، ولا إلى العقل كما هو الشأن عند المدرسة البغدادية.

⁽¹⁾ يُنظر ترجمته في: الزركلي: الأعلام 60/2، ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس 1، 107، الذهبي: سير أعلام النبلاء 287/13، الحموي، ياقوت: معجم الأدباء 746/2، ابن أبي يعلى: طبقات الحنابلة 120/1.

⁽²⁾ ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس: ج: 108/1، ابن عميرة: بغية الملتبس في تاريخ رجال أهل الأندلس/245، ابن عساكر: تاريخ دمشق 355/10، الذهبي: سير أعلام النبلاء 286/3.

⁽³⁾ ابن أبي يعلى: طبقات الحنابلة 120/1.

⁽⁴⁾ ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس 108/1.

ج - انبناؤه على النظر المقاصدي

إذا كان المذهب المالكي قد تميز عن باقي المذاهب الفقهية الأخرى بكثرة التفاته إلى المقاصد والمصالح، وبسببه كثير من الأصول والقواعد المؤدية إلى هذا الغرض؛ فإني قد لا أبالغ إن قلت بأن المدرسة المالكية بالأندلس كان لها حظ كبير في هذا التميز، إن لم أقل لها الريادة والقيادة في النظر المقاصدي، والدليل على صحة هذا الزعم: اعتماد فقهاء الأندلس في تصانيفهم على النظر المقاصدي استنباطا وتوجيها وترجيحا.

إن الناظر في كتب الأندلسيين يجد المذهب المالكي بالأندلس مُنبِيا على أساس النظر المقاصدي، فتصانيفهم الفقهية والأصولية شاهدة على هذا المعنى، وفتاويهم خير دليل عليه، وكتب الإمام الباجي وابن رشد وابن العربي وأبي بكر الطرطوشي وغيرهم؛ مليئة بالنظر المقاصدي والتعليل المصلحي، والأمثلة على ذلك كثيرة، ليس ههنا محل بسطها، ومن طالع هذه كتبهم ومصنفاتهم ألقى هذا الأمر جليا واضحا، ليلبغ ذلك مداه مع إمام المقاصد الشاطبي رَحِمَهُ اللهُ.

من مظاهر مقصدية المذهب المالكي بالأندلس: ابتكاره لقاعدة اجتهادية ترجيحية جديدة لم يكن عليها عمل مذهب من المذاهب أو مدرسة من المدارس المالكية الأخرى، وأقصد بذلك 'نظرية ما جرى به العمل'، بحيث للقاضي المجتهد العدول عن الرّاجح أو المشهور إلى غيره مراعاة للمصلحة، ولنا عودة مع هذه القاعدة في خاصية النبوغ في فنون شتى والريادة فيها ضمن المطلب الموالي.

د - الواقعية

وهذه الخصيصة من مميزات المدرسة المالكية الأندلسية على خلاف العراقية مثلا، فقد كان معروفا عن أصحابها نزوعهم إلى الاجتهاد الافتراضي، الذي يُعنى بتقليب المسائل الفقهية على كافة وجوهها، وافترض الأحوال الممكنة، والاحتمالات الواردة، وإعطاء كل منها

حكمه المناسب⁽¹⁾، وهذه الميزة تروم إحياء نموذج مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في الفقه، فقد كان يكره الفقه الافتراضي، وكان لصيقا بواقعه، مراعيًا لأحواله وتغيراته.

جرت عادة فقهاء الأندلس في اجتهاداتهم وتأصيلاتهم على هذا النحو، فكانوا على علم بواقعهم، حريصين على فهمه، متجاوبين مع مستجداته، بل إنهم كانوا يذهبون إلى أكثر من ذلك، فلا يستحسنون من الفقه والفروع إلا ما هو عملي؛ ومن القواعد والأصول إلا ما ينبني عليه عمل، فهذا الإمام الشاطبي كان يكره الخوض فيما لا ينبني عليه عمل، وكرّس حياته لتأسيس هذا المبدأ نظريًا في كتابه الموافقات، وعملًا في الاعتصام، فقال رَحِمَهُ اللَّهُ: "كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية، أو لا تكون عونًا في ذلك فوضعها في أصول الفقه عارية"⁽²⁾، في محاولة منه إلى تخليص الأصول من كل ما لا علاقة له بالواقع، ولا يجيب عن أفعال المكلفين ونوازلهم، لأن ذلك - على حد تعبيره - ليس مطلوبًا في الشرع⁽³⁾.

تتجلى مظاهر واقعية الفقه المالكي بالأندلس: في ما دأب عليه الفقهاء والأصوليين بالأندلس وأولوه العناية الفائقة في الوثائق والشروط والفتاوى والنوازل وما جرى به العمل، وهي علوم تبين مدى واقعية المذهب بالأندلس، سنتحدث عنها في خاصية 'النبوغ في فنون شتى والريادة فيها' ضمن خصائص المذهب المالكي، فيُنظر تفصيلها هناك.

هـ- التطور والتجديد

وهذه السمة من أهم سمات المذهب بالأندلس، فهو - وإن كان قد عرف تطورًا وتجديدًا في باقي البقاع - إلا أن هذه الخصيصة قد تجلت في الأندلس أكثر، فالمدرسة المدنية والمصرية ترتكزان على الحديث والأثر أكثر، وتميل إليهما بشكل أكبر، بخلاف المدرسة البغدادية؛ فإن المذهب المالكي فيها كان أميل إلى العقل والرأي أكثر من الحديث والأثر، دون أن ننكر مزاجتهما بينهما، إلا أن هاتين الميزتين صاحبتا المدرستين معًا منذ نشأتهما، على خلاف

(1) كتاب التفريع لابن الجلاب خير مثال عن هذا الاتجاه.

(2) الشاطبي: الموافقات 37/1.

(3) الشاطبي: الموافقات 66/1.

المدرسة المغربية والأندلسية؛ فإن المذهب مرّ فيها بثلاث مراحل أساسية، وهي مرحلة التجريد، ثم التأصيل النقلي الحديثي، ثم أخيراً مرحلة التأصيل العقلي النقلي، وصاحب هذه المراحل تطور ملحوظ وتجديد على مستوى الأصول والفروع على حد سواء.

فأما على المستوى الأول؛ فكتأصيل الشاطبي لقاعدة مراعاة الخلاف، وإعادة الباجي النظر في مفهوم المخالفة⁽¹⁾، وإعادة صياغته لمفهوم القياس الأصولي⁽²⁾، وكذلك مناقشة مالكية الأندلس لبعض أصول المذهب كالاستحسان وعمل أهل المدينة، وغير ذلك، وأما على المستوى الفقهي؛ فكقول ابن حبيب بالربا في التين المجفف، فهذه المسألة وإن كانت مخالفة للمذهب إلا أنها في الحقيقة جارية على أصوله في باب الربا، لكونها مما يُقتات ويُدّخر في الأندلس، وهذا ضرب من أضرب التجديد الفقهي في المذهب على وفق أصوله وقواعده، وكإلزام⁽³⁾ يحيى بن يحيى الليثي الأمير عبد الرحمن بصيام شهرين متتابعين كفارة لوقاعه جارية في نهار رمضان، مراعيًا في ذلك المقصد من الكفارة في الزجر والردع عن انتهاك محارم الله، كقول ابن لبابة في عدم مشروطة المسجد في الاعتكاف⁽⁴⁾ وكقولهم في المسائل التي خالف فيها الأندلسيون مالكا، وسنتناول هذا الأمر بمزيد من التفصيل والبيان فيرقب في موضعه⁽⁵⁾.

د - الانفتاح والتعايش

من المميزات العامة للمذهب المالكي بالأندلس: انفتاحه على مذاهب فقهية شتى، ويمكن بيان ذلك من وجهين:

الوجه الأول: تعايشه مع مذاهب فقهية شتى، خاصة في بداية أمره، فقد تعايش مع المذهب الأوزاعي السائد في الأندلس قبل دخول المذهب المالكي، ثم تعايش أيضا مع المذهب

(1) الباجي: الإشارة في أصول الفقه/74.

(2) الباجي: الإشارة في معرفة الأصول والوجازة في معنى الدليل/386.

(3) عياض: ترتيب المدارك وتقريب المسالك/386/3.

(4) الزرقاني، عبد الباقي: شرح الموطأ/2/306.

(5) يُنظر: المسائل المتعلقة بأثر مسألة النقل والعقل في التجديد المذهبي على مستوى الفقه وأصوله، وهي ضمن: الباب الثالث/الفصل الثاني من بحثنا هذا.

الحنفي والظاهري والحنبلي، بحيث كانت الأندلس تعرف تعددية مذهبية بفضل الرحلات العلمية والتجارية التي ينهل أصحابها من مشارب فقهية متنوعة بالشرق العربي، وقد أشبعت هذه النقطة بحثاً في القسم النظري من هذا البحث فيرجع في موضعه⁽¹⁾.

الوجه الثاني: ويتجلى من خلال قاعدة مراعاة الخلاف، وهي قاعدة معمول بها عند فقهاء الأندلس، وحاصل القول فيها: مراعاة دليل المخالف إذا أدى الدليل المعمول به عند المالكي في بعض الجزئيات إلى عنت أو مشقة، فههنا يأخذ الفقيه المجتهد بدليل مذهب آخر لاح له رجحانه على دليله الأصلي، فهذا الوجه مختلف فيه بين بعض أئمة المذهب كالشاطبي وابن عبد البر والقباب وابن عرفة وغيرهم⁽²⁾.



⁽¹⁾ يُنظر للتفصيل أكثر: الباب الأول/الفصل الثاني/المبحث الأول/المطلب الأول من هذا البحث.

⁽²⁾ سيأتي لنا تفصيل يرفع هذا الإشكال مع الإمام الشاطبي، حيث بين أسس هذه القاعدة ورفع عنها اللبس الحاصل فيها، وذلك في: الفصل الثاني من الباب الثالث في أثر مسألة النقل والعقل في تجديد الدرس الأصولي، فيراقب في محله.

المصطلب الثالث: خصائص خارجية

أ - اتخاذه المذهب الرسمي للدولة

سبق القول بأن الأندلس كانت على مذهب الإمام الأوزاعي إلى جانب مذاهب فقهية أخرى، لكن بعد أن استقرت الدولة الأموية بالأندلس، كان لزاماً على أمرائها إرساء دعائم أكثر قوة تثبت أركانها، فحظي المذهب المالكي بالمكانة المرموقة في نفوس حكام الدولة الأموية بالأندلس، لما رأوه من قوة رائديه في الحق والإقناع والديانة، وكان ذلك في أيام هشام بن عبد الرحمن، حيث ألزم الناس جميعاً مذهب مالك وصيّر القضاء والفتيا عليه⁽¹⁾، فاستمر التمكين للمذهب المالكي في كل ربوع الأندلس، على طريقة ابن القاسم، وفي هذا السياق يقول المقرئ: "وأهل قرطبة أشد الناس محافظة على العمل بأصح الأقوال المالكية، حتى إنهم كانوا لا يولون حاكماً إلا بشرط أن لا يعدل في الحكم عن مذهب ابن القاسم"⁽²⁾، فاتخذ الأمراء والخلفاء أئمة المالكية أهل شورى، وجعلوهم على رأس القضاء، وكان إليهم الرأي التافد في جل المجالات السياسية والاجتماعية والدينية بالخصوص، بل كما قال صاحب معالم تاريخ المغرب والأندلس أن منهم من له السلطة على الأمير نفسه في مسائل العدالة خاصة⁽³⁾، وكانوا يسمون بالفقهاء المشاورين، ومنهم: يحيى بن يحيى الليثي، وعيسى بن دينار وعبد الملك بن حبيب.

ب - النبوغ في فنون شتى والريادة فيها

نبغ فقهاء الأندلس خاصة والمغرب بشكل عام في فنون شتى، فآلفوا فيها تأليف جليلة، وقعدوا فيها قواعد محكمة، وبيّنوا مناهجها وأصولها، حتى كانت لهم فيها الريادة والقيادة،

(1) عياض: ترتيب المدارك وتقريب المسالك 27/1.

(2) المقرئ، شهاب الدين: نفح الطيب من غصن الاندلس الرطيب/3 216.

(3) حسين مؤنس: معالم تاريخ المغرب والأندلس/330.

ومن أهم هذه الفنون: الوثائق والشروط، وما جرى به العمل، ثم الفتاوى والنوازل، وفيما يلي بسط موجز⁽¹⁾ لهذا النبوغ الأندلسي المغربي.

النبوغ في 'الوثائق والشروط'

ويُقصد بالوثائق والشروط: "خطة يتولاها العدول المنتصبون لكتابة العقود وضبط الشروط بين المتعاقدين في الأنكحة وسائر المعاملات ونحوها على يحتج به"⁽²⁾.

نهض هذا الفن بالأندلس نهضة قوية، فبرع فيه خلق كثير منهم منذ عهود متقدمة، فألّفوا فيه التآليف الجليلة والتصانيف البديعة، وأول من كتب فيه - حسب كتب التراجم فيما وقفت عليه - عبد الملك بن حبيب (238هـ) في كتابه الأحكام⁽³⁾، ثم يحيى بن إبراهيم بن مزين (259هـ) في كتابه 'وثائق ابن مزين'، ثم بعدهما محمد بن سعيد القرطبي المعروف بابن الملون (280هـ) في كتابه 'الوثائق'، ثم توالى التآليف في الوثائق والشروط على يد خلق كثير من فقهاء الأندلس وقضاة وقضاة ومن طالع تراجم الأندلس وقف على صدق هذا الكلام، ومن رواد هذا الفن:

البجاني/عيسى بن محمد بن عيسى (355هـ)، وعبد الله بن قاسم بن محمد القرطبي (380هـ)، وابن زركون/علي بن أحمد بن زكرياء (370هـ) في كتابه 'الشروط'، وابن هندي/أحمد بن سعيد بن إبراهيم الهمداني القرطبي (399هـ) في كتابه 'الشروط'، وابن العطار/محمد بن أحمد بن عبيد الله الأموي الطرطوشي (399هـ) فيه كتاب 'الوثائق والسجلات'، وابن أبي زمنين (399هـ) في كتابه 'المشتمل على أصول الوثائق'، وابن حوبيل/عبد الرحمن بن أحمد التجيبي، (409هـ)، وابن القوطية/عبد الملك بن سليمان

⁽¹⁾ تعتبر هذه الفنون الثلاثة من أعظم تجليات الفقه العملي في الأندلس، والتي تبين احتكاك الأندلسيين بواقعهم، والإحاطة بهذه الفنون ضمن مطلب من مطالب هذا البحث أمر عسير، لذلك اكتفيت بإشارات لطيفة تبينا للمراد، وللتفصيل فيها يرجع إلى كتب التراجم والفهارس.

⁽²⁾ الونشريسي: المنهج الفائق والمنهل الرائق والمعنى اللائق بآداب الموثق وأحكام الوثائق، مقدمة المحقق 15/1.

⁽³⁾ ابن حبيب، عبد الملك: الأحكام: تحقيق أحمد بن عبد الكريم نجيب.

الإشبيلي (429هـ)، ومحمد بن عبد الله بن مزين القرطبي (434هـ)، ومحمد بن فتوح (498هـ)، وغيرهم كثير⁽¹⁾.

وقد بلغت عناية الأندلسيين بالوثائق والشروط أن دأب الأمراء والخلفاء والملوك بالأندلس على خلق خطة خاصة بالتوثيق والشروط من بين خطط الوزارة التي تقوم عليها الدولة الإسلامية بالأندلس، إلى جانب القضاء والحسبة والشرطة وغيرها، وقد نص ابن بشكوال وابن الفرضي وغيرهما من أصحاب التراجم الأندلسية على كثير من الفقهاء والقضاة الذين تقلدوا هذه المناصب والخطط.

النبوغ في 'ما جرى به العمل'

إذا كان فن الوثائق والشروط له مستند قبل الأندلسيين؛ فإن 'ما جرى به العمل' ظهر أول ما ظهر - على حسب اطلاعي - في الأندلس، وكان ذلك في القرن الرابع الهجري⁽²⁾، وخلاصة القول فيه: "العدول عن القول الراجح أو المشهور في بعض المسائل إلى القول الضعيف فيها رعيًا لمصلحة الأمة وما تقتضيه حالتها الاجتماعية"⁽³⁾، ويبين الحجوي ذلك فيقول: "وذلك أن بعض المسائل فيها خلاف بين فقهاء المذهب، فيعتمد بعض القضاة إلى الحكم بقول مخالف للمشهور لدرء مفسدة، أو لخوف فتنة، أو جريان عرف في الأحكام التي مستندها العرف لا غيرها، أو نوع من المصلحة، أو نحو ذلك فيأتي من بعده، ويقتدي به ما دام الموجب الذي لأجله خالف المشهور في مثل تلك البلد، وذلك الزمن"⁽⁴⁾.

حام حول هذا الفن كلام كثير، لكونه - في معنى - خروجًا عن الراجح إلى المرجوح في الفتوى، ما دفع أجلة العلماء إلى تحريره وتحقيقه مبادئه وأصوله، والذي عرف عنه التأليف أولًا في هذا العلم الإمام الباجي في كتابه 'فصول الأحكام وبيان ما مضى عليه العمل عند الفقهاء والحكام'، وفي هذا الصدد يقول رحمه الله في مقدمة كتابه هذا: "وبعد؛ فلما رأيت ما

(1) يُنظر تراجم ابن بشكوال في صِلته وابن الفرضي في تاريخه، ففيهما خلق كبير أشار إلى توليته خطة الشروط والوثائق

(2) الجيدي، عمر: العرف والعمل في المذهب المالكي ومفهومهما لدى علماء المغرب/344.

(3) نفسه/342.

(4) الحجوي: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي 2/465.

ابتلي به الفقهاء والحكام من النظر والفتوى بين الأنام في الأحكام؛ بادرْتُ بكتابي هذا، وخرَجْتُ غرر المحاضرة، ورؤوس مسائل المناظرة، مما لا يستغني الفقيه ولا الحاكم عن مطالعتها والوقوف على أصولها⁽¹⁾.

أخذ الأندلسيون بما جرى به العمل، واستندوا إلى هذه القاعدة في الإفتاء والترجيح، فجاءت كتبهم حافلة بالحديث عنه، وبالتمثيل له وحصر مسأله، وبيان شروطه وموجباته، ومقاصده ودواعيه، ومن هؤلاء على سبيل المثال لا الحصر⁽²⁾: ابن سهل القرطبي (486هـ)، وابن عتاب (528هـ)، وقاضي الجماعة ابن عاصم الغرناطي (829هـ)، ليعرف ما جرى به العمل أفقا واسعا لدى فقهاء المغرب، خاصة حاضرة فاس، حيث تبلور العمل بهذه القاعدة، ويظهر ذلك عند كثير من الفقهاء والقضاة منه: الشيخ الرقاق (912هـ) ومحمد العربي بن يوسف (1052هـ) ثم الشيخ ميارة (1072هـ) في كتابه 'الإلتقان والإحكام في شرح تحفة الحكام، ثم توالى التأليف بعدهم.

في الفتاوى والنوازل

تعتبر الفتاوى والنوازل من الفنون التي نبغ فيها الأندلسيون منذ عهد مبكر، فاعتنوا بجمع الروايات والأقوال والأجوبة والاختلافات، إلا أن متقدمي الأندلس لم يفرّدوا هذا العلم بتأليف مخصوصة، فضاغ الكثير منها فيما بقي البعض مبثوثا في بطون الكتب، يحفظها الفقهاء وطلبة العلم ويفتون بها، ومن طالع كتب الباجي مثلا وابن عبد البر وابن رشد وغيرهم، لألفى هذه الكتب تزخر بفتاوى لكبار فقهاء الأندلس كزياد بن عبد الرحمن وابن حبيب ويحيى بن يحيى الليثي وغيرهم. الأمر الذي تفتن له فقهاء القرن الخامس فشرعوا في جمع هذه النوازل وإفرادها بتصانيف خاصة، ومن هذه المصنفات أذكر على سبيل الاستئناس: كتاب 'الإعلام بنوازل الأحكام' لصاحبها عيسى ابن سهل الغرناطي (486هـ).

'مسائل ابن رشد الجد' (520هـ) التي جمعها تلامذته من بعده، وهي كتاب مطبوع حققه محمد الحبيب التجكاني.

(1) الباجي: فصول الأحكام وبيان ما مضى عليه العمل عند الفقهاء والحكام/100.

(2) الجيدي، عمر: العرف والعمل في المذهب المالكي ومفهومهما لدى المغاربة/346.

فتاوى أبي سعيد بن لب (782هـ) المسماة 'تقريب الأمل البعيد في نوازل الأستاذ أبي سعيد'، تحقيق حسين مختاري وهشام الرامي.

فتاوى الإمام الشاطبي (790هـ) جمع وتحقيق محمد أبو الأجفان.

نوازل قاضي الجماعة ابن سراج (848هـ) جمع وتحقيق حمد أبو الأجفان.

وغير ذلك من المؤلفات التي لم أذكرها، إما لعدم وقوفي عليها، أو تجنباً للحشور والتكرار، أو لكونها مجهولة المؤلف، وعموماً فهذا الفن من خصائص الأندلسيين، بالإضافة إلى ما بيّناه سابقاً في الوثائق والشروط وفي ما جرى به العمل.

ج - محاولة تقريب المدارس المالكية وتوحيدها

مما ميز المذهب المالكي بالأندلس أنه قدّم نموذجاً للفقه الحي، الذي يزاوج بين العقل والنقل، ويمزج بين النظر والأثر، ويراعي مقصد الشارع ومقصد المكلف، ولا يتعصّب إلى هذا أو ذاك، محاولاً إحياء النموذج المالكي المحض، الذي أرسى معالمه إمامنا مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في كتابه الموطأ، والذي افتقد في من بعده، لتعصّبهم لرأي من الآراء، أو قصور بعضهم في بلوغ مرتبة الاجتهاد التي تسوّغ له النظر في الأدلة واستنباط أحكام النوازل والمستجدات، فقد كانت كل مدرسة تستبدّ بقول أحد تلامذة مالك، وقد ذكرنا فيما سبق أن الأندلس هي الأخرى لا قول فيها يعلو على قول ابن القاسم، فهو المقدم وهو المؤخر عندهم في الأقضية والنوازل وغيرها، إلا أن هذا التعصّب لم يدم طويلاً، وذلك بفضل أكابر فقهاء الأندلس، الذين أدركوا بأن هذا الذي وصلت إليه الأمة بتلك الديار وغيرها لا يمثل المنهج المالكي كما أراده مالك نفسه، لذلك حاول هؤلاء تقريب الآراء وتوحيد المدارس المالكية، وتقديم نموذج فقهي متكامل.

أسّس لهذا المشروع جملة من الفقهاء والأصوليين منذ العهود الأولى لنشأة المذهب بالأندلس، وذلك عبر مرحلتين:

المرحلة الأولى: جمع الروايات الصحيحة في المذهب على اختلاف رواتها، دون الاختصار على راوٍ واحد أو مجتهد واحد، وهو اتجاه رамه كثير من المصلحين والمجددين بعد أن شاع في الأندلس أن لا قول إلا قول ابن القاسم، وفي مقدمتهم: عبد الملك بن حبيب السلمي وهو في

قرارات نفسه يؤم هذا الاتجاه التقليدي التجريدي، فجمع روايات المذهب في كتابه الواضحة، ثم بقي بن مخلد ثم الإمام عبد الله بن إبراهيم الأصيلي (392هـ)، ثم السفر الضخم الذي يستوعب أقوال مالك على اختلاف مدارسها ورواياتها، الذي أتمه الفقيهان أبو بكر المعيطي وعبد الملك الإشبيلي وأخرجاه إلى الوجود حسنا مبوياً في مائة جزء فسمّياه 'الاستيعاب'⁽¹⁾.

المرحلة الثانية: الجمع بين مناهج المدارس المالكية (المدنية والبغدادية والمغربية...) على اختلافها، وقد حمل لواء هذه المرحلة الإمام الباجي رَحِمَهُ اللهُ حيث برع في طريقة المدنيين، وتفنّن في مناهج العراقيين، فكانت تصانيفه ودراساته للفقه المالكي كما قال القاضي عياض رَحِمَهُ اللهُ "على طريق النّظار من البغداديين وحدّاق القرويين"⁽²⁾، وذلك بعد رحلته الشهيرة إلى المشرق، حيث جمع من كل أصناف العلوم النقلية والعقلية، واغترف من معين أساطين العلم والفكر بالشرق والمغرب، فعاد إلى الأندلس منافحاً عن المذهب المالكي، مظهرًا إياه في الساحة الفكرية بعد أن كاد يخفت نوره، ويموت في قلوب الناس، كما قال ابن العربي فيما نقله عنه ابن فرحون في الديباج: "ولولا أن الله تعالى من بطائفة تفرقت في ديار العلم وجاءت بلباب منه كالقاضي أبي الوليد الباجي وأبي محمد الأصيلي، فرشوا من ماء العلم على هذه القلوب الميتة وعطروا أنفاس الأمة الذّفرة، لكان الدين قد ذهب، ولكن تدارك الباري سبحانه بقدرته ضرر هؤلاء بنفع هؤلاء"⁽³⁾، فسطع نجم القاضي أبي الوليد الباجي، وافتتح للمدرسة المالكية الأندلسية عهداً جديداً، لم يكن معهوداً قبله، ووضع لها أسساً جديدة، فجمع بين النقل والعقل، وبين الأثر والنظر، وورث منهجَه جملةً من أكابر فقهاء الأندلس بدءاً بمعاصره الإمام ابن عبد البر (463هـ)، وبعده أبو بكر الطرطوشي (520هـ)، وابن رشد/الجد (520هـ)، وابن العربي (543هـ)، وابن رشد/الحفيد (595هـ)، والشاطبي (790هـ) الذي تبلورت عند هذه النظرة النقدية الشمولية، فنادى بتوحيد مناهج الأصوليين فضلاً عن مناهج الفقهاء وطرائقهم، وهو ما عني به في المقدمة الأولى من كتابه الموافقات، حيث جزم

(1) ابن بشكوال: الصلة في تاريخ أئمة الأندلس/28. عياض: ترتيب المدارك وتقريب المسالك 121/7.

(2) عياض: ترتيب المدارك وتقريب المسالك 119/8.

(3) ابن فرحون: الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب/121.

بقطعية هذه الأصول، وأن ما ليس بقطعي منها يجب أن يطرح من منهج الأصوليين، فلا يُذكر إلا بالتبع، كما فسر قوله عبد الله دراز⁽¹⁾.

د - إسهام الأندلسيين في إقامة صرح المذهب

للمدرسة المالكية بالأندلس خصيصة لم تكن لغيرها من المدارس المالكية الأخرى، ذلك أنها أسهمت إسهاما كبيرا في بناء صرح المذهب، وذلك من خلال المؤلفين العظمين الذين صنّفوا من أمهات الكتب التي قام عليها الفقه المالكي، وذلك لما وُضع فيهما أصحابهما من الفروع الفقهية والسماعات والأجوبة، وأقصد كتاب 'الواضحة' لعبد الملك بن حبيب السلمي (ت 238)، وكتاب 'المستخرجة/العتبية' لمحمد بن أحمد العتيبي (ت 255).

يعتبر كتاب 'الواضحة في الفقه والسنن' كما سماه عبد الملك بن حبيب ثاني الأمهات في الفقه المالكي بعد المدونة، فهو كتاب مفيد جدا، احتل مكانة عظيمة في المذهب بعد الموطأ والمدونة، وأثنى عليه العلماء والفقهاء، حتى بلغ الحال بالقاضي عياض أن قال عنه: أنه كتاب لم يؤلف مثله⁽²⁾، وقال عنه المقرئ: "كتاب كبير مفيد، (...) وهو مشهور عند علماء المشرق، وقد نقل عنه الحافظ ابن حجر وصاحب المواهب وغيرهما"⁽³⁾.

أما 'المستخرجة من الأسمعة' أو العتبية؛ فهي ثالث الأمهات بعد المدونة والواضحة، و"لها عند أهل إفريقية القدر العالي والطيران الحثيث"⁽⁴⁾، بالإضافة إلى تحقيقات الأندلسيين للمذهب وتجديدهم له، فكل هذا وذاك أسهم في بناء المذهب المالكي وإقامة أركانه وتقويتها، مما جعل المدرسة المالكية بالأندلس ينبض معينها وتؤتي أكلها كل حين إلى غاية سقوط الدولة الإسلامية بالأندلس.



(1) الشاطبي: الموافقات 18/1.

(2) عياض: ترتيب المدارك وتقريب المسالك 127/4.

(3) المقرئ: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب 6/2.

(4) المقرئ: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب 171/3.

الباب الثاني

وفيه:

الفصل الأول: مدرسة النقل والعقل في الفكر الأندلسي – العوامل والنشأة والتطور.

المبحث الأول: مدرسة النقل والعقل في الأندلس والعوامل والنشأة والتطور.

المبحث الثاني: حجية النقل والعقل في الفكر الأندلسي والعلاقة بينهما.



الفصل الثاني: تجليات مسألة النقل والعقل في الفكر الأندلسي.

المبحث الأول: مسألة النقل والعقل في الفكر الأصولي.

المبحث الثاني: مسألة النقل والعقل في الفكر المقاصدي.

المبحث الثالث: مسألة النقل والعقل في الفكر الحديثي.



الباب الثاني: مسألة النقل والعقل في الفكر الأندلسي - العوامل والتجليات

الفصل الأول: مدرسة النقل والعقل بالأندلس والعوامل والنشأة والتطور

سبق القول بأن المذهب المالكي بالأندلس في بداية أمره؛ كان مذهباً فقهياً تجريدياً، يركّز أهله على الفروع الفقهية العملية دون غوص في أصول هذا الفقه ولا في أدلته، وكان ذلك منذ دخل المذهب إلى الأندلس إلى غاية منتصف القرن الثالث الهجري، حيث عرف الفقه المالكي - بعد هذا التاريخ - منعطفاً إيجابياً، تجلّى في الجنوح نحو التأصيل وطلب الدليل، وكان ذلك على يد الإمامين الجليلين محمد بن وضاح وبقي بن مخلد.

نظراً لهذا الضعف رامت جملة من الجهود التجديد في الفقه المالكي والجنوح به نحو التأصيل وطلب الدليل، فأسهمت في نشوء هذه المدرسة عوامل وأسباب كثيرة.

فما هذه العوامل والأسباب؟ وما أثر ذلك على المذهب المالكي؟

المبحث الأول: عوامل تأسيس مدرسة النقل والعقل في الأندلس

تُعتبر الرحلة أهم أسباب تحصيل العلم والاستزادة منه، وهي معيار للتفاضل بين العلماء وطلبة العلم، ولست هنا لأبين أهميتها وفوائدها ومزاياها، فإن ذلك أمر واضح وجلي، وإنما غرضي بيان أثر الرحلة في تأسيس مدرسة النقل بالأندلس، فأين يتجلى ذلك؟ ثم ما أهم أعلام هذه المدرسة؟

المصطلح الأول: دور الرحلة العلمية في دخول المذهب المالكي إلى الأندلس

من المعلوم سلفاً أن الأندلس كانت على مذهب أبي عمرو الأوزاعي، منذ فتحها المسلمون، فهدى الله لها موعداً مع حدث بارز شكّل أساساً لبناء الدولة الإسلامية بالأندلس، وذلك لما دخلها المذهب المالكي بعد عودة جملة من أبناء الأندلس من رحلاتهم إلى المشرق⁽¹⁾، حيث سَخّروا أنفسهم لخدمة هذا المذهب ونشره في كل ربوع الأندلس.

(1) لا أقصد بالرحلة ههنا؛ الرحلة في طلب العلم فقط، بل الرحلة إلى الحج أيضاً، والرحلة بسبب التجارة وغيرها.

الفرع الأول: الرّاحلون الذين نقلوا المذهب عن الإمام مالك

بعد أن ذاع صيت مالك في المدينة؛ وأصبح يزوره أهل العلم والطلبة والذين رحلوا لأداء فريضة الحج؛ أخذت أنباؤه وصفاته وعلمه وأخلاقه، تشق طريقها نحو عدوة الأندلس، وذلك عن طريق التجار أو الذين رحلوا لأداء فريضة الحج، فشكّلت تلك الأنبا حافزا مهما، ودافعا أساسا لطلبة العلم بالأندلس نحو الرحلة إلى إمام المدينة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وقد تحدثت بعض⁽¹⁾ المصادر التاريخية عن أوائل أهل الأندلس رحلةً إلى مالك، فذكرت منهم: زياد بن عبد الرحمن وقرعوس بن العباس⁽²⁾ والغازي بن قيس، ويحيى بن يحيى الليثي وغيرهم، ثم توالى الرحلة بعد ذلك إلى مالك، طلبا للسند العالي في الرواية، والتمكّن الكبير في الدراية، وكذا لنيل شرف السماع من إمام دار الهجرة، فرحل إليه من أهل الأندلس خلقٌ كثير سبق ذكرهم فلا أعيد³.

الفرع الثاني: الرّاحلون الذين نقلوا المذهب عن تلامذة الإمام مالك

وفي مقدمتهم يحيى بن يحيى الليثي، فبعد أن لزم الإمام مالكا؛ وأخذ عنه كتاب الموطأ؛ أخذ عن تلامذته أيضا، فروى عن ابن وهب، وابن القاسم، وتفقه بكثير من تلامذة مالك المدنيين والمصريين على حد سواء⁽⁴⁾.

وممن أخذوا المذهب أيضا عن تلامذة مالك: عبد الملك بن حبيب السلمي (238هـ)، حيث رحل فسمع من عبد الملك بن الماجشون، ومطرف بن عبد الله، وإبراهيم بن المنذر الجذامي، وأصبغ بن الفرج، وأسد بن موسى وجماعة سواهم كثير ثم انصرف إلى الأندلس⁽⁵⁾.

(1) عياض: ترتيب المدارك 26/1. المقرئ: نفح الطيب 230/3.

(2) هو أبو الفضل قرعوس بن العباس بن قرعوس بن عبيد بن منصور بن محمد بن يوسف الثقفي: من أهل قرطبة، رحل فسمع: من مالك بن أنس، وسفيان بن سعيد الثوري، وابن جريج وغيرهم، توفي سنة 220هـ، ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس 413/1، ابن عميرة: بغية الملتبس 451.

(3) يُنظر الباب الأول/ الفصل الثاني/ المبحث الأول/ المطلب الثاني من بحثنا هذا.

(4) ابن خلكان: وفيات الأعيان 144/6.

(5) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس 313/1.

ومنهم أيضاً: عبد الرحمن بن الفضل بن راشد الكنايني العتقي، وقاسم بن هلال بن فرقد بن عمر القيسي، وابن عبادة، وسعيد بن حسان مولى الأمير الحكم بن هشام، وعبد الملك بن الحسن المعروف بزونان، وموسى بن الفرغ المعروف بالشبجيلة، وغيرهم كثير⁽¹⁾.

الفرع الثالث: تحقيق القول في أول من أدخل المذهب المالكي إلى الأندلس

اختلف الروايات في أول من أدخل المذهب المالكي إلى الأندلس، فذهب جماعة⁽²⁾ إلى أنه الغازي بن قيس، وقال آخرون⁽³⁾ هو زياد بن عبد الرحمن الملقب بشبطون، والخلاف في هذه المسألة لا يضر مادام لم يترتب عليها عمل، إلا أن الأمانة العلمية تقتضي أن يُنسب الفعل إلى صاحبه إنصافاً، وبعد البحث في أهم التواريخ الواردة في هذه المسألة؛ تبين لي والله أعلم أن أول من أدخل موطأ مالك إلى الأندلس هو: الغازي بن قيس لاعتبارات أذكرها كالاتي:

• أن الغازي بن قيس رحل قديماً وسمع من مالك الموطأ ومن ابن جريج والأوزاعي⁽⁴⁾، وكان ذلك في صدر أيام الإمام عبد الرحمن بن معاوية كما ذكره ابن الفرضي⁽⁵⁾، وعلى هذا فإن الغازي بن قيس سمع من مالك قبل السنة التاسعة والأربعين ومائة وهي التي توفي فيها ابن جريج الذي سمع منه 149هـ⁽⁶⁾، وأما زياد فلم يرحل إلى مالك إلا في أيام هشام بن عبد الرحمن⁽⁷⁾، ومعلوم أن ولاية هشام إنما كانت بعد السنة الثانية والسبعين بعد المائة، ومن هنا نستنتج أن زيادا كان متأخراً عن الغازي بن قيس في الرحلة إلى مالك والرواية عنه.

(1) يُنظر للتفصيل: ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس ففيه تفصيل في رحلات هؤلاء.

(2) عياض: ترتيب المدارك 114/3.

(3) الحميدي: جذوة المقتبس/218، المقرئ: الطيب 46/2.

(4) ابن فرحون: الديباج المذهب 219.

(5) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس 387/1.

(6) ابن خلكان: ابن خلكان: وفيات الأعيان 164/3.

(7) نقل المقرئ في النفع 337/1 أن زياد بن عبد الرحمن وصف لأمير الأندلس حينها هشام بن عبد الرحمن لمالك بعد سؤاله عن حكمه وحاله، يُنظر أيضاً: المرجع نفسه 45/2.

• أن الغازي بن قيس رحل إلى مالك، ومالك يومها لم يفرغ بعد من تأليف الموطأ⁽¹⁾، فبقي يتتلمذ عليه حتى أنهى مالك كتابه، وأخذ عنه ودخل به الأندلس، وبالتالي فهو أدخل الموطأ غير منقح، والمعلوم أن مالكا إنما كان ينقحه عاما بعد عام، وأما زياد فلم يرحل إلى مالك إلا بعد أن أتمّ الموطأ وكملته ونقّحه، قال المقرئ: "وهو [أي شبطون] أول من أدخل موطأ مالك إلى الأندلس مكملًا متقنًا"⁽²⁾.

خلاصة

عموماً فهؤلاء الأوائل الذين رحلوا إلى مالك وتلامذته؛ هم الذين سهروا على خدمة المذهب المالكي، وعلى يدهم وُضعت اللبنة الأولى لهذا المذهب بربوع الأندلس، فسَخّروا كل طاقاتهم، وبذلوا مجهوداتهم في سبيل نشره، مدارس وإسماعا وإقراء وإفتاء...، والجدير بالذكر ههنا أن الفقه المالكي بالأندلس في هذه الآونة عبارة عن فقه تجريدي، اقتصر فيه الفقهاء على طلب أحكام تدعو إليها الضرورة في حياتهم اليومية من العبادات والتجارة والمعاملات، ولم يكن لهم معرفة بالحديث ولا طرقه ولا رجالاته ولا علله، بل غاية المنى عندهم حفظ هذه المسائل والجزئيات، ليعرف هذا الفقه تجربة أخرى، واتجاهها جديدا يرجع به إلى التأصيل وطلب الدليل، وكان ذلك على يد ثلة من أكابر فقهاء الحديث، وهو الذي وسمناه بمدرسة النقل بالأندلس، وهو موضوع حديثنا في المطلب أدناه.

⁽¹⁾ عياض: ترتيب المدارك 114/3.

⁽²⁾ المقرئ: نفح الطيب 46/2.

المصلب الثاني: دور الرحلة العلمية في تأسيس مدرسة النقل بالأندلس

ظلّ الفقه المالكي على هذه الطريقة التجريدية الفروعية، حتى منّ الله على الأندلس بفقيهين جليلين تخرجاً على يد كبار الأصوليين المحدثين بالشرق، وهما: بقي بن مخلد (276هـ) ومحمد بن وضاح (286هـ)، فبعد عودتهما من رحلتها العلمية، التي اكتسبا من خلالها أصول الحديث ومناهج الاستنباط على طريقة المدرسة الحديثية؛ انكبّا على تدريس ما تعلّموه، ودأبا على نشره في الأوساط الأندلسية، فوضعا بذلك معا الحجر الأساس والانطلاقة الفعلية لمدرسة الحديث في الأندلس ليستمر عطاء هذه المدرسة على يد تلامذتهم من بعدهم.

الفرع الأول: رحلة محمد بن وضاح وأثرها في تأسيس مدرس النقل بالأندلس

روى محمد بن وضاح عن جملة من أهل العلم والفقه بالأندلس، منهم: محمد بن عيسى الأعشى، ومحمد بن خالد الأشج، ويحيى بن يحيى، وسعيد بن حسان، وزونان بن الحسن، وعبد الملك بن حبيب، وغيرهم، ثم رحل إلى المشرق رحلتين إحداهما: سنة 218هـ لقي فيها كبار المحدثين منهم: سعيد بن منصور، وآدم بن أبي إياس العسقلاني، ويحيى بن معين، وأحمد بن حنبل، وزهير ابن حرب وغيرهم، إلا أن رحلته هاته لم تكن لغرض تعليمي، بل زهدا وتعبداً⁽¹⁾، وقد ردّ بعض الباحثين⁽²⁾ هذا الزعم، لكنه في تقديري صحيح، لكون محمد بن وضاح رغم سماعه جملة من أهل العلم لم تكن غايته جمع هذا العلم وتدوينه، ولا كان يحرص حرص طالب العلم على ذلك، والدليل أنه بعد عودته إلى الأندلس اكتشف أنه في حاجة إلى رحلة ثانية يطوف فيها على المحدثين والفقهاء، وهذا ما وقع فعلا، حيث رجع إلى المشرق في رحلة⁽³⁾ علمية واسعة، نال بُغيته منها وأصاب هدفه، حتى نعت ابن الفرضي: بكونه عالما بالحديث، بصيرا بطرقه متكما على علله⁽⁴⁾، على خلاف أبناء

(1) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس 17/2.

(2) حسين مؤنس: شيوخ العصر في الأندلس/49.

(3) كانت رحلتان كما ذكر ذلك بعض المؤرخين وأهل التراجم. يُنظر: ابن عساكر: تاريخ دمشق 179/56.

(4) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس 18/2.

الأندلس قبله، فكانت وجهتهم مالكا وأصحابه، وحتى في هذا لم يكن لهم شغف بالبحث في أصول الروايات والأسمعة التي كانوا يتلقونها من مجالس مالكا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ومجالس تلامذته، مما يحق لنا معه القول بأن محمد بن وضاح رسم لمن يأتي بعده - من أهل الأندلس - خريطة جديدة لطلب العلم القائم على الحديث والأصول، وليس مجرد الروايات والمسائل الفروعية الجزئية.

لكن الذي يؤخذ على ابن وضاح أنه على الرغم من ولعه بالحديث ومناهجه؛ وقضاء معظم حياته في طلب ذلك؛ لم ينافح رَحِمَهُ اللَّهُ من أجل نشر مذهبه هذا، ولا التأليف فيه، وأحسب أن السبب الذي قعد به عن إحداث تغيير حاسم في تاريخ العلم في الأندلس: أنه أدرك حجم المعركة التي سيخوضها مع أصحاب الفقه التجريدي، كما أدرك عجزه عن خوض هذه المعركة، خاصة أنه لم يكن له علم باللغة ولا الفقه⁽¹⁾ وغير ذلك من مسائل الحجاج وآلياته، ولست أتفق مع الدكتور حسين مؤنس، الذي أرجع السبب إلى قرب محمد بن وضاح إلى البيت الأموي⁽²⁾، باعتبار أن هذا البيت هو الذي خلّص بقي بن مخلد من قبضة الفقهاء الفروعيين كما سنبينه في موضعه³، وعلى كل حال يمكن اعتبار عمل محمد بن وضاح بدايات أولى لظهور مدرسة جديدة واتجاه حديث للعلم بالأندلس، هذا الاتجاه الذي رسّخه بقي بن مخلد، ونافع من أجله، ونال في سبيل ترسيخه معارضة شديدة.

الفرع الثاني: رحلة بقي بن مخلد وأثرها في تأسيس مدرسة النقل بالأندلس

رحل الإمام بقي بن مخلد⁽⁴⁾ إلى المشرق رحلتين، سمع فيهما من كبار الفقهاء والمحدثين بالمشرق، منهم: الإمام أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل، وأبو بكر عبد الله بن محمد بن

⁽¹⁾ تاريخ علماء الأندلس (19/2)

⁽²⁾ مؤنس، حسين: شيوخ العصر في الأندلس/51.

⁽³⁾ يرجى النظر في الفرع الموالي.

⁽⁴⁾ يُنظر ترجمته في: الزركلي: الأعلام/60/2. ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس 107/1، الذهبي: سير أعلام النبلاء 287/13، معجم الأدباء 746/2، طبقات الحنابلة 120/1.

أبي شيبه، وأبو خيثمة، وأبو ثور، ومحمد بن عمر العدني صاحب آبن عينة، وغيرهم، فعدّ من شيوخه 284 رجلاً⁽¹⁾، ثم رجع إلى الأندلس فملاها علماً جمّاً⁽²⁾.

أدرك بقي بن مخلد بعد عودته إلى الأندلس حجم المسؤولية الملقاة على عاتقه، فانبرى رحمه الله بعد إلى التصدي للاتجاه التجريدي بنشر المذهب الحديثي بربوع الأندلس، فكان يجلس لذلك في الجامع الكبير، ويعكف على بيان أصوله ومناهجه، فاجتمع إليه الحذاق من طلاب العلم بالأندلس، حتى ضاق مالكية الأندلس بفعلته، فألبوا عليه العامة، وحرّضوا عليه القاصي والداني، وأغروا به الأمير، لكن ما لبث أن أظهره الله عليهم، فجمعهم الأمير بحضرة بقي بن مخلد، ثم نظر في علمه؛ فأذن له في نشره، وحذّر أقرانه من مضايقته⁽³⁾.

مضى بقي بن مخلد ينشر علمه، ويرسخ مذهبه، حتى صارت الأندلس بفضلها دار حديث وإسناد، بعد أن كان الغالب عليها قبل ذلك حفظ رأي مالك وأصحابه⁽⁴⁾، فوضع بهذا الحجر الأساس لمدرسة استمرّ عطاؤها منذ فجر تأسيسها إلى غاية انتهاء الدولة الإسلامية بالأندلس.

الفرع الثالث: عطاء المدرسة الحديثية بعد بقي وابن وضاح

ظلت مدرسة النقل هاته تعطي أكلها كل حين بإذن ربها بفضل جملة من التلاميذ الذين تخرجوا منها وحملوا لواءها أذكر منهم: محمد بن عمر بن لبابة (314هـ) وأبا محمد الأصيلي (398هـ) وابن عبد البر القرطبي (463هـ)، وغيرهم كثير.



(1) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس 108/1، بغية الملتبس في تاريخ رجال أهل الأندلس / 245، ابن عساكر:

تاريخ دمشق 355/10، الذهبي: سير الاعلام 286/13.

(2) طبقات الحنابلة 120/1.

(3) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس 108/1.

(4) تاريخ علماء الأندلس (108/1).

المصلب الثالث: دور الرحلة العلمية في تأسيس مدرسة العقل بالأندلس

بعد أن تمكّن النظر الحديثي من الدراسات العلمية بالأندلس، وأصبحت هذه الأخيرة دار إسناد وحديث؛ وكما تآقت نفوس مؤسسي هذه المدرسة إلى الرحلة العلمية إلى المشرق للاستزادة من العلم، قُصد تجاوز الطابع التجريدي الذي عرفه الفقه المالكي؛ تآقت نفوس جملة من الفقهاء وطلبة العلم أيضاً إلى ذلك، في محاولة لتجاوز القصور الذي عرفته الدراسات الفقهية والأصولية، وصقل مهاراتهم وقدراتهم، خاصة في مجال العلوم العقلية، ذلك أن هذه العلوم هي التي تفتح للمجتهد آفاقاً كبيرة لفهم النصوص الشرعية، والوقوف على معانيها وحكمها، كما تكون عوناً له أيضاً في استنباط الأحكام الفقهية للنوازل والمستجدات، وتعصمه من الخلل والزلل.

من الشخصيات البارزة في هذه المرحلة، والتي كانت لها رحلات كثيرة أسهمت من خلالها في بناء مدرسة العقل؛ أذكر على سبيل المثال لا الحصر:

الفقيه أبو محمد الأصيلي (392هـ) وأبو الوليد الباجي (474هـ) وأبو بكر بن العربي المعافري (543هـ) وغيرهم، ولو شئنا أن نبسط الكلام على كل علم من هؤلاء؛ لربما خرج البحث عن مقصوده، لذا رأيت أن أخص الباجي بالحديث، وذلك لسببين اثنين:

الأول؛ أن أبا محمد الأصيلي وإن كان له فضل سبق؛ إلا أن تأثيره لم يبلغ ما بلغه تأثير أبي الوليد الباجي.

والسبب الثاني؛ أن أبا بكر بن العربي وإن كانت رحلته من أهم الرحلات العلمية؛ إلا أنها ليست البداية الحقيقية لمدرسة العقل بالأندلس، بل إنه يمثل امتداداً لأبي الوليد رَحِمَهُ اللهُ.

لهذين السبيين؛ ولشرف الاختصار، رأيت أن أفرد الباجي بالحديث في هذا المطلب، وذلك ببيان دوره في تأسيس مدرسة العقل بالأندلس، وأثر رحلته العلمية في ذلك.

الفرع الأول: مصادر العلوم العقلية عند الباجي

لم يرحل الباجي من الأندلس إلا بعد أن طاف على حواضرها العلمية، تتبع فيها أهل اللغة والفقه والحديث لينهل من علمهم، ومن أخذ عنهم من أهل الأندلس: أبو بكر خلف بن أحمد بن خلف الرهوني (420هـ)، وأبو الأصبع بن أبي درهم، ويونس بن مغيث المعروف بابن الصفار، وغيرهم كثير⁽¹⁾ حتى ذاع صيته بالأندلس.

وجد الإمام الباجي رَحِمَهُ اللهُ في نفسه ميلا إلى العلوم العقلية، وأدرك حاجته إليها، فأبى إلا أن يعانق المجد بتحصيلها، خاصة بعد أن انتهى إلى مسامعه تضيقُ الإمام ابن حزم على المالكية في مناظراته لهم، بسبب جمودهم على المرويات الفقهية، وضعف ملكة العلوم العقلية لديهم⁽²⁾، فرحل إلى المشرق رحلة طويلة دامت تقريبا ثلاثة عشر عاما، أخذ فيها عن كبار الأصوليين والفقهاء والمتكلمين بالحجاز والعراق والشام ومصر، ومنهم⁽³⁾:

- الحافظ أبو ذر الهروي المالكي (434هـ)
- أبو بكر محمد بن المؤمل الأبهري (434هـ)
- القاضي أبو جعفر محمد بن أحمد السمناني (444هـ) الحنفي المذهب الأشعري العقيدة
- القاضي طاهر بن عبد الله بن طاهر بن عمر الطبري (450هـ)
- الفقيه الأصولي المحقق إمام المالكية أبو الفضل بن عمرو (452هـ)

(1) عياض: ترتيب المدارك وتقريب المسالك 8/ 117-118.

(2) ابن عبد البر: جامع بيان العلم وفضله 2/ 1137.

(3) عياض: ترتيب المدارك وتقريب المسالك 8/ 117-118. ابن خلكان: وفيات الأعيان 2/ 408. الكتبي، ابن شاکر: فوات الوفيات 2/ 64.

- أبو إسحاق طاهر بن عبد الله الشيرازي الشافعي (476هـ) صحبه الباجي كثيرا وأخذ عنه فنون المناظرة والجدل والأصول، وتأثر به كثيرا.
- قاضي القضاة أبو عبد الله الدامغاني (478هـ).

الفرع الثاني: دور الباجي في تأسيس مدرسة العقل بالأندلس

رجع الباجي رَحِمَهُ اللهُ إلى الأندلس بعلم غزير، جمع فيه بين الفقه والحديث والأصول والكلام والرجال والمناظرة والجدل وفنون شتى، أنقذ بها المذهب المالكي من براثن الجمود والتقليد إلى علياء الاجتهاد والتجديد، وفي هذا الصدد يقول أبو بكر ابن العربي - فيما نقله عنه ابن فرحون في الديباج -: "ولولا أن الله تعالى من بطائفة تفرقت في ديار العلم وجاءت بلباب منه كالقاضي أبي الوليد الباجي وأبي محمد الأصيلي، فرشوا من ماء العلم على هذه القلوب الميتة وعطروا أنفاس الأمة الذفرة، لكان الدين قد ذهب، ولكن تدارك الباري سبحانه بقدرته ضرر هؤلاء بنفع هؤلاء"⁽¹⁾. فكرس رَحِمَهُ اللهُ حياته للقضاء والتدريس والمناظرة والتأليف، فجاءت تصانيفه ودراساته للفقه المالكي كما قال القاضي عياض رَحِمَهُ اللهُ "على طريق النظار من البغداديين وحذاق القرويين"⁽²⁾.

الفرع الثالث: عطاء مدرسة العقل والنقل بعد الباجي

سطع نجم القاضي أبي الوليد الباجي، وافتتح للمدرسة المالكية الأندلسية عهدا جديدا، لم يكن معهودا قبله، فجمع بين النقل والعقل، وبين الأثر والنظر، وورث منهجه علماء من أكابر فقهاء الأندلس منهم: الإمام ابن عبد البر (463هـ)، وأبو بكر الطرطوشي (520هـ)،

(1) ابن فرحون: الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب/121.

(2) عياض: ترتيب المدارك وتقريب المسالك 119/8.

وابن رشد/الجد (520هـ)، وابن العربي (543هـ)، وابن رشد/الحفيد (595هـ)، وأبو إسحاق الشاطبي (790هـ) وغيرهم كثير.



المبحث الثاني: جسيمة النقل والعقل في الفكر الأندلسي والعلاقة بينهما

المصلب الأول: جسيمة النقل والعقل في الفكر الأندلسي

والمراد بهذا المطلب: بيان أن الأدلة النقلية والعقلية لها مكانة مهمة في الاستدلال الأصولي والفقهية بالأندلس، وحاضرة في تأصيلات الفقهاء والأصوليين وتفريعاتهم، إذ يرون الاستدلال بها جملة، على الرغم من تفاوت هذه الأدلة بين القوة والضعف طبعا.

نص فقهاء الأندلس على انقسام الأدلة الشرعية إلى نقلية وعقلية، وأوجبوا إعمالها والاستدلال بها معا، إيمانا منهم بأنه لا سبيل إلى بلوغ المرام إلا بالمزاوجة بين الدليلين، وفي هذا الصدد يقول الإمام الشاطبي رَحِمَهُ اللهُ: "الأدلة الشرعية ضربان: أحدهما: ما يرجع إلى النقل المحض، والثاني: ما يرجع إلى الرأي المحض، وهذه القسمة هي بالنسبة إلى أصول الأدلة، وإلا فكل واحد من الضربين مفتقر إلى الآخر؛ لأن الاستدلال بالمنقولات لا بد فيه من النظر، كما أن الرأي لا يعتبر شرعا إلا إذا استند إلى النقل"⁽¹⁾، وهذا الأمر سارٍ عند المتقدمين من أهل الأندلس في كتبهم.

فقد قسّم الباجي الأدلة تقسيما قريبا من هذا فقال: "أدلة الشرع ثلاثة: أصل؛ ومعقول أصل؛ واستصحاب حال، فأما الأصل: فالكتاب والسنة وإجماع الأمة، ومعقول الأصل: لحن الخطاب؛ وفحوى الخطاب؛ والحصر؛ ومعنى الخطاب، واستصحاب الحال: براءة الذمة"⁽²⁾، وأحسب أن براءة الذمة من الأدلة العقلية، ومن تتبّع مؤلفاتهم ألفاها حافلة بهذا المعنى خاصة في باب الأدلة.

(1) الشاطبي: الموافقات 3/ 227.

(2) الباجي: المنهاج في ترتيب الحجاج/ 15.

الفرع الأول: حجية النقل في الفكر الأندلسي

إذا كانت الأدلة النقلية - كما بيّنّا سابقاً - هي القرآن والسنة والإجماع وشرع من قبلنا ومذهب الصحابي؛ فإن هذه الأدلة احتلت مكانة عالية جداً عند جمهور الأصوليين والفقهاء بالأندلس، فكرسوا حياتهم للتأليف فيها وتدريسها وبيان أصولها ومراتبها، وطرائق الاستدلال بها، لذلك جاءت مؤلفاتهم حافلة بالاستدلال بهذه الأدلة، ومن تجليات ذلك:

يعتبر القرآن الكريم والسنة النبوية وإجماع الأمة أول الأدلة عند الأصوليين والفقهاء، وحجية هذه الأدلة عندهم أمر معلوم من الدين بالضرورة، وإذا كان الأمر كذلك؛ فلا أرى موجبا لتفصيل القول فيه، وإنما أسوق كلاماً جامعاً للإمام الشاطبي في هذا الأمر، فقد قال رَحِمَهُ اللهُ عَنْ حجية القرآن الكريم: "إن الكتاب قد تقرر أنه كلية الشريعة، وعمدة الملة، وينبوع الحكمة، وآية الرسالة، ونور الأبصار والبصائر، وأنه لا طريق إلى الله سواه، ولا نجاة بغيره، ولا تمسك بشيء يخالفه، وهذا كله لا يحتاج إلى تقرير واستدلال عليه؛ لأنه معلوم من دين الأمة، وإذا كان كذلك؛ لزم ضرورة لمن رام الاطلاع على كليات الشريعة وطمع في إدراك مقاصدها، واللحاق بأهلها، أن يتخذ سميره وأنيسه، وأن يجعله جليسه على مر الأيام والليالي نظراً وعملاً، لا اقتصاراً على أحدهما"⁽¹⁾، فانظر مرتبته في التشريع فإنه أول المصادر والأدلة.

قس على ما تقرّر أعلاه حجية السنة⁽²⁾ والإجماع⁽³⁾ ومذهب الصحابي⁽⁴⁾ الذي لا يعلم له مخالف، وكذا شرع من قبلنا ما لم يرد في شرعنا ما ينسخه، فإنهم فصلوا في ذلك تفصيلاً، يتبين

(1) الشاطبي: الموافقات 4/ 144.

(2) نفسه 4/ 289. الباجي: الإشارة في أصول الفقه/ 21. ابن رشد: الضروري في أصول الفقه / 66.

(3) الباجي: الإشارة في أصول الفقه/ 21. ابن رشد: الضروري في أصول الفقه / 90. الشاطبي: الموافقات 3/ 228-281.

(4) اضطرب القول في حجية هذا الأصل أم لا؟ وهي مسألة مبسطة في كتب الأصوليين، وينقل لنا دراز خلاصة القول فيها بقوله " فالمعول عليه أن مذهب الصحابي ليس بحجة على غير الصحابة، كما أنه لس بحجة على الصحابة باتفاق" الموافقات 4/ 457.

من خلاله أن هذه الأدلة كلها⁽¹⁾ مما يُحتج به إلى جانب الأصل الأول الذي هو القرآن، وإلى جانب الأدلة العقلية التي سنبينها في الفرع الموالي، ومن تتبع تصانيف الأندلسيين وجدها حافلة بالاستدلال بهذه الأدلة. فلننتقل إلى الحديث عن حجية العقل إذن في الفكر الأندلسي.

الفرع الثاني: حجية العقل في الفكر الأندلسي

يُقصد بذلك: بيان مرتبة الأدلة العقلية في الاستدلال الفقهي والأصولي لدى علماء الأندلس، والحديث في ذلك على ضربين:

الأول: حجية الأدلة العقلية لدى الأندلسيين على وجه الإجمال؛ والثاني: على وجه التفصيل. فأما الأول؛ فإن في كتب أصوليّ الأندلس وفقهائها وفتاويهم ما يدل دلالة واضحة على الاحتجاج بهذا الضرب من الأدلة⁽²⁾.

وأما الثاني؛ وهو على وجه التفصيل، فسأذكر لك ما به يتضح المقصود⁽³⁾، ذلك أن الناظر في كتب الأندلسيين سيجد الفقهاء والأصوليين قد دأبوا على الاحتجاج بالأدلة العقلية، فبنوا أحكامهم الفقهية في النوازل والمستجدات على القياس، وقالوا بسد الذرائع في كل ما من شأنه أن يفضي إلى ممنوع، وجعلوا المصالح الشرعية قبلتهم في الاجتهاد والاستنباط، وراعوا مآلات

(1) هذا على الإجمال وإلا ففي ذلك تفصيل، منه أن السنة هل كلها حجة؟ والإجماع هل هو دليل مستقل أم لا؟ فإن من الأندلسيين من رأى بأنه ليس كذلك، يُنظر بداية المجتهد ونهاية المقتصد / 11. وكذا مذهب الصحابي هل هو حجة أم لا؟ فقد أنكر ابن رشد حجية هذا الأصل، وأحسب أنه يقصد عموم اجتهادات الصحابة، أما ما عُلم من صحابي وليس له مخالف، مما ليس طريقه الاجتهاد والقياس والرأي؛ فلا أظن ابن رشد يرد وينكره. ينظر تفصيل المسألة عنده في كتابه 'الضروري في أصول الفقه' ص: 97.

(2) يُنظر للتوسع: الباجي: الإشارة في أصول الفقه/ 74. ابن العربي: المحصول في أصول الفقه / 130. ابن رشد: الضروري في أصول الفقه / 96. الشاطبي: الاعتصام 256/1. الشاطبي: الموافقات 27/1 - 247/3 -

(3) سيأتي لنا كلام في هذا القضية في الفصل الثاني من الباب الثاني والمبحث الأول والثاني من الفصل الثاني من الباب الثالث من بحثنا هذا.

الأفعال، وقالوا بالاستحسان واستصحاب الحال، وغيرها من الأدلة الأخرى، وإن نظرة واحدة في كتب الفقه والنوازل تغنيك في إثبات صحة هذا الأمر عن مطالعة جلها⁽¹⁾.

خلاصة:

عموما فإن النقل والعقل - في الجملة - حجة عند مالكية الأندلس، ولم أجد - فيما اطلعت عليه - أحدا منهم ينتقص من هذا أو ذاك، أو يرده أو لا يعتبره حجة، وإنما الذي كانوا عليه؛ أنهم: يرون بعض هذه الأدلة أولى من بعض، وحجية بعضها أقوى من الآخر، وهذا أمر لا ضير فيه، لذلك نجد منهم من يقدم النقل على العقل، وهو جمهور الأندلسيين.

وقد فصل الشاطبي هذا الاتجاه بقوة في مقدمات كتابه الموافقات، واعتبره من قبيل الأمور المسلم بها، فقال رَحِمَهُ اللهُ: "الأدلة العقلية؛ إذا استعملت في هذا العلم، فإنما تُستعمل مركبة على الأدلة السمعية، أو معينة في طريقها، أو محققة لمناطقها، أو ما أشبه ذلك، لا مستقلة بالدلالة، لأن النظر فيها نظر في أمر شرعي، والعقل ليس بشارع، وهذا مبين في علم الكلام"⁽²⁾، وبين أيضا حدود اشتغال العقل، بأنه لا يسرح إلا فيما سرحه النقل. ومنهم من ينزع إلى خلاف ذلك، كأبي الوليد ابن رشد/الحفيد، وعلى أي: فاستدلّاهم بالعقل حاصل كما هو الشأن بالنسبة للنقل، وهما [أي الدليل النقل والعقل] حجة عندهم بلا منازع.

المصلب الثاني: العلاقة بين النقل والعقل في الفكر الأندلسي

إن الناظر في مسألة النقل والعقل في الفكر الإسلامي، يجدها مسألة يكتنفها كثير من الغموض، وكتب فيها الأولون والآخرون، وانقسم الناس في شأنها إلى طوائف كثيرة، فظهرت مدرسة الحديث، في مقابل مدرسة الرأي، ورسم البعض بينهما حدودا وحواجز، وذهب البعض

(1) يُنظر للتفصيل: كتب الأصول/ باب الأدلة المختلف فيها، وكذا كتب الفقه والنوازل، الباجي: الإشارة في أصول الفقه/76. ابن العربي: المحصول في أصول الفقه / 126. الباجي: الإشارة في أصول الفقه / 43...

(2) الشاطبي: الموافقات 1/ 27.

إلى أن بين المدرستين تعارضا كبيرا، فيما حاولت طائفة أخرى الجمع بين المدرستين والتوفيق بينهما، وأن كل قول في التعارض إنما هو ناتج عن قصور في فهم أحد قطبي المسألة أوهما معا.

إلا أن الذي نسجله بخصوص العلاقة بين النقل والعقل في الأندلس؛ أنها لم تعرف ذلك الجدل الذي عرفته في المشرق، ولم تبلغ مداه، اللهم بعض المناوشات الفكرية التي يمكن تسجيلها في فترات متفرقة من حياة الفكر الإسلامي هناك، كانت أغلبها في بداية العهود الأولى للمذهب المالكي بشبه الجزيرة، وأقصد بالذات تلك الواقعة التي نقلتها لنا كتب التراجم⁽¹⁾ والتاريخ في تضييق الفقهاء التجريدين على المحاولات التأصيلية التي قام بها بقي بن مخلد ومحمد بن وضاح، لكن سرعان ما انطفأت شرارتها.

ظهر بعد هذه المناوشة الإمام ابن حزم الذي شنع على مالكية الأندلس في خصوص الأدلة العقلية، خاصة في القياس، إذ لم يدخر جهدا في الانتصار لمذهبه الظاهري النقل، والقضاء على مذهب مالك بالأندلس، ومحاربة الاجتهاد العقلي، ويتجلى هذا الأمر بقوة في كتابه 'الإحكام'، حيث أعد لكل دليل من الأدلة العقلية بابا⁽²⁾، إما بالرد عليه وتضييقه، أو إبطاله جملة وتفصيلا، ناهيك عما كان يتمتع به من نقد لاذع لأنصار هذا الاتجاه.

وأما بعد هاتين المحاولتين؛ فلم أجد - في ما وقفت عليه - ما يستحق فعلا أن يقال بأن ثمة تعارضا بين النقل والعقل، بل إن فقهاء الأندلس وأصوليينها انتظم عندهم القول بالنقل والعقل، وتعاضدا معا في اجتهاداتهم وفتاويهم وتصانيفهم، بل إنهم ينكرون أشد إنكار على من فرط في أحد الدليلين، ونستحضر ههنا إنكار ابن عبد البر على متقدمي الأندلس عدم اعتمادهم العلوم العقلية، كما هو الشأن في العراق وغيره من البلدان، حيث قال رحمه الله: "فإنهم

(1) الحميدي، جذوة المقتبس/11. ابن الفرض: تاريخ علماء الأندلس 108/1.

(2) ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام في إبطال الاستحسان والاستنباط والرأي 6/16، باب في إبطال دليل الخطاب 2/7، في إبطال القياس 53/7، في إبطال القول بالعلل 76/8...

لا يقيمون علة، ولا يعرفون للقول وجهها، وحسب أحدهم أن يقول: رواية لفلان ورواية لفلان، ومن خالف عندهم الرواية التي لا يقف على معناها وأصلها وصحة وجهها، فكأنه قد خالف نص الكتاب وثابت السنة⁽¹⁾.

بناء عليه؛ فإن العلاقة الجامعة بين النقل والعقل بالأندلس على خلاف ما صورناه بالمشرق، فهي إذن: علاقة تكامل وترابط، لا يمكن الاستغناء عن أحد الدليلين في العملية الاجتهادية، وخير دليل تقدمه في هذا الباب: ما جاء عند الإمام الشاطبي، حيث يصور لنا هذا التعاضد فيقول: "الأدلة الشرعية ضربان: أحدهما: ما يرجع إلى النقل المحض؛ والثاني: ما يرجع إلى الرأي المحض، وهذه القسمة هي بالنسبة إلى أصول الأدلة، وإلا فكل واحد من الضربين مفتقر إلى الآخر"⁽²⁾، ومن هذا التقسيم يتضح لنا أن النقل والعقل - من حيث المبدأ - معمول بهما لدى فقهاء الأندلس، ويزاوجون بينهما في عملياتهم الاجتهادية، مع ما يمكن ملاحظته طبعاً من تقديم أحد الدليلين على الآخر كما سلف.



(1) ابن عبد البر: جامع بيان العلم وفضله 2 / 1137.

(2) الشاطبي: الموافقات 3 / 227.

الفصل الثاني: تجليات مسألة النقل والعقل في الفكر الأندلسي

المبحث الأول: مسألة النقل والعقل في الفكر الحديث بالأندلس

سبق الحديث غير ما مرة في هذا البحث أن الأندلس لم تكن معروفة بالحديث وعلومه في بداية أمرها، ورغم ذبوع موطأ الإمام مالك بها؛ إلا أن أهلها كانوا ينزعون إلى الفقه أكثر من نزوعهم إلى الحديث، على كون هذا الفقه فقها تجريديا، إلا نماذج قليلة كابن حبيب، الذي كان يميل في 'واضحته' إلى التأصيل الحديثي أحيانا، فبقيت الأندلس على هذا الحال، إلى أن عاد الإمام المحدث بقي بن مخلد ومحمد بن وضاح من رحلتها إلى المشرق، حيث أدخلوا كتب السنة، وفَسَحَ لهم الحُكَّام المجال لتدريسها رغم المعارضة الشديدة التي تلقاها في أول الأمر، فبدأ فقه الحديث وعلومه في هذه الديار بالانتشار، واشتد شغف الأندلسيين إلى النهل من هذه العلوم، نظرا لجِدَّتْها من جهة؛ ولمحببتهم لحديث رسول الله ﷺ من جهة أخرى، حتى صارت الأندلس - كما قال الذهبي في السير⁽¹⁾ - دار حديث، وكثرت فيها الدراسات والمؤلفات الحديثية، فما أهم أعلام هذه المدرسة؟ ثم ما نصيب هذا العلم من مسألة النقل والعقل؟ ثم ما تجليات ذلك كله؟

يعتبر علم الجرح والتعديل من أعظم العلوم التي اختصت بها الأمة الإسلامية، وهو من أَجَلِّ علوم السنة والحديث، بل أهمها، فعليه المعوّل في قبول الأحاديث أو ردّها، وفيه يتجلى تفاعل العقل والنقل في صورة فريدة، ذلك أن المادة فيه نقلية محضة، والمنهج المعتمد عقلي محض، فأما الأولى فهي واضحة، إذ إن موضوع علم الحديث هو: حديث رسول الله ﷺ، وأما بيان الثاني؛ فعليه مدار الكلام ههنا، وعليه العمل إن شاء الله تعالى. فما المقصود بالجرح والتعديل؟ ثم ما تجليات النقل والعقل فيه؟

(1) الذهبي: سير أعلام النبلاء 287/13.

عرّف علماء الحديث الجرح والتعديل بتعريفات⁽¹⁾ كثيرة ومختلفة، إلا أنها تصب بمجملها في أمر واحد أجمعوا عليه، وهو: وصف الراوي بما يقتضي قبول روايته أو ردها، فالأول: تعديل، والثاني: تجريح، وأما تجليات تفاعل النقل والعقل في هذا العلم؛ فسأبيّنها من خلال المسائل الآتية:

المصلب الأول: النقل والعقل في الترجيح بين الأحاديث المتعارضة

أ- تصوير المسألة

إذا لاح للمحدث تعارض حديثين أو أكثر، ولم يمكنه الجمع بينهما، فإنه من الواجب عليه في هذه الحالة الترجيح، فعند الباجي رَحِمَهُ اللهُ حديث مائع في هذه المسألة، قال رَحِمَهُ اللهُ: "إذا ثبت ذلك؛ فالترجيح يقع في الأخبار التي تتعارض، ولا يمكن الجمع بينها، ولا يُعرف المتأخر منها، فيحمل على أنه ناسخ"⁽²⁾، فكيف يتم هذا الترجيح؟ وما ضوابطه وقواعده؟ ثم ما وجه تكامل النقل والعقل في ذلك؟

وضع محدثو الأندلس للترجيح بين الأحاديث المتعارضة جملة من الضوابط، أجمالها الباجي في قوله⁽³⁾: فأما الترجيح بالإسناد⁽⁴⁾، فعلى أوجه:

الأول: أن يكون أحد الخبرين مروياً في قضية مشهورة عند أهل النقل، ويكون المعارض على خلاف ذلك، فيُقدم الأول على الثاني، لأن النفس أسكنُ إلى ثبوته، والظن في صحّته أغلب.

(1) ابن الأثير: جامع الأصول في أحاديث الرسول 1/126. فاروق حمادة: المنهج الإسلامي، ص: 21. عبد الماجد الغوري: معجم ألفاظ الجرح والتعديل/9.

(2) الباجي: الإشارة في أصول الفقه/83.

(3) نقلتُ هذا النص بطوله لحاجتي إلى دراسة كل هذه الضوابط واستنباط وجه التكامل بين النقل والعقل فيها، وقد اختصرته اختصاراً لا يخل بمعناه. للتوسع؛ يُرجى النظر في كتابه: الإشارة في أصول الفقه ص84.

(4) سيأتي معنا بإذن الله تعالى ترجيح المتون معه أيضاً، فيُراقب في المطلب الثاني من هذا المبحث.

الثاني: أن يكون راوي أحد الخبرين أحفظ وأضبط، وراوي الذي يعارضه دون ذلك، وإن كانا جميعاً يُحتج بحديثهما، فيقدم خبر أحفظهما وأتقنهما، لأن النفس أسكن إلى روايته وأوثق بحفظه.

الثالث: أن يكون رواية أحد الخبرين أكثر من رواية الخبر الآخر، فيقدم الخبر الكثير الرواة، لأن السهو والغلط أبعد عن الجماعة، وأقرب إلى الواحد.

الرابع: أن يقول راوي أحد الخبرين سمعت رسول الله ﷺ والآخر يقول: كُتب إلي، فيقدم خبر من سمع على غيره لأن السماع أقوى من غيره.

الخامس: أن يكون أحد الخبرين متفقاً على رفعه إلى رسول الله ﷺ والآخر مختلفاً فيه، فيقدم المتفق عليه لأنه أبعد من الخطأ والسهو.

السادس: أن يكون أحد الخبرين مختلف الرواية، فيروى عنه إثبات الحكم ونفيه، وراوي الآخر لا تختلف الرواية عنه، وإنما يروى عنه أحد الأمرين، فيقدم رواية من لم تختلف عليه، لأن ذلك دليل على حفظ الرواية عنه، وشدة اهتمامه بحفظ ما رواه، فكان أولى.

السابع: أن يكون راوي أحد الخبرين هو صاحب القصة تلبس بها، وراوي الخبر الآخر أجنبياً، فيقدم خبر صاحب القصة، لأنه أعلم بظاهرها وباطنها، وأشد إتياناً بحفظ حكمها.

الثامن: إطباق أهل المدينة على العمل بموجب أحد الخبرين، فيكون أولى من خبر من يخالف عمل أهل المدينة، لأنها موضع الرسالة، ومجتمع الصحابة، فلا يتصل العمل فيها إلا بأصح الروايات.

التاسع: أن يكون أحد الراويين أشد تقصياً للحديث، وأحسن نسقاً له من الآخر، فيقدم حديثه عليه، لأن ذلك يدل على شدة اهتمامه بحكمه، وبحفظ جميع أموره.

والعاشر: أن يكون أحد الإسنادين سالماً من الاضطراب، والآخر مضطرباً، فيكون السالم أولى، لأن ذلك دليل على إتقان رواته وحفظ جملته.

الحادي عشر: أن يكون أحد الخبرين موافقا لظاهر الكتاب، والآخر مخالفا له، فيكون الموافق لظاهر الكتاب أولى.

ب - وجه التكامل بين النقل والعقل في هذه المسألة

وبيان ذلك من أوجه:

الأول: على الإجمال، وبيانه أن المادة موضوع الترجيح، والتي هي أحاديث المصطفى ﷺ، نقلية محضة، وهذه القواعد والضوابط اجتهد عقلي، فتعاضد بذلك النقل والعقل معا.

والثاني: على وجه التفصيل، وجماع القول فيه أن يقال: إذا كان حاصل هذه الضوابط: تقديم ما كان راويه أحفظ وأتقن على من لم يكن كذلك؛ وتقديم ما اشتهر بين أهل النقل على ما لم يشتهر؛ وما كثر رواته على ما قلت؛ وما كان مسموعا أو متفقا على كونه مرفوعا على ما اختلف فيه؛ وتقديم ما كان منضبطا ومتواترا عمليا على ما لم يكن كذلك؛ وما كان سالما من الاضطراب على ما اضطرب؛ وما كان موافقا لظاهر الكتاب على ما خالفه؛ فإن هذا تمييز عقلي، والعقل إليه أميل، وعن غيره أبعد، ناهيك عما في ذلك التقديم والتأخير، والتصحيح والتضعيف من الاستقراء والموازنة والتحليل...، وغيره من المسالك العقلية الأخرى.

الثالث: في قوله: 'لأن السهو والغلط أبعد عن الجماعة، وأقرب إلى الواحد'، فإن هذا الضابط من قبيل المعقولات التي ينقدح مضمونها في العقل بدون عناء ولا كثير اجتهد، خاصة إذا استحضرنّا سياق الكلام الذي يدور حول رواة الحديث، إذ الأصل فيهم العدالة، وكثرة الرواة ههنا إذا لم تبلغ حد التواتر الذي يصدق العقل؛ فإنها على الأقل تقتضي الاستقراء وهو عمل عقلي.

الرابع: قوله في الضابط الثامن، والذي حاصله: 'إطباق أهل المدينة على العمل بموجب أحد الخبرين، فيكون أولى من خبر من يخالف عمل أهل المدينة، إذ لا يتصل العمل فيها إلا بأصح الروايات'، فهذا من قبيل التواتر العملي، الذي يقطع العقل بصحته، فهو [أي العقل] أخرى بتقديمه عن غيره في حالة التعارض طبعاً.

الخامس: في قوله 'أن يكون أحد الخبرين موافقا لظاهر الكتاب، والآخر مخالفا له، فيكون الموافق لظاهر الكتاب أولى'، ففي عرض هذين الخبرين على الكتاب والبحث في مدى موافقتهما لظاهره أو لا، بالإضافة إلى ما فيه من إعمال العقل والنظر؛ فإنه تعاضدٌ للنقل والعقل وتكامل بينهما. والله أعلم.



المصطلب الثاني: النقل والعقل في رم الأحماد

ولنأخذ على سبيل المثال مسألة: 'رد الحديث الذي يدفعه العيان ويخالف النقل والاعتبار'، وهي مسألة تحدث عنها بعض محدثي الأندلس، وناقشوها بأدلة علمية دقيقة، لنستشف منها مدى تفاعل النقل والعقل في الفكر الحديثي بالأندلس.

أ - تصوير المسألة

أورد ابن بطل (ت499) هذه القاعدة في شرحه لصحيح البخاري، في باب فضل الفقر، بعد ذكره لأحاديث هذا الباب شرحاً وتعليقاً، فأورد رَحْمَةُ اللَّهِ حَدِيثاً رُوي عن الرسول ﷺ مما لا يصح عنه، وهو: "اللَّهُمَّ من آمن بي وصدق بما جئت به، فأقلل له من المال والولد"، فقال رَحْمَةُ اللَّهِ - معلقاً على هذه الرواية بما يفيد عدم صحتها لا نقلاً ولا اعتباراً - : "لا يصح في النقل ولا في الاعتبار، ولو كان إنما دعا بذلك في المال وحده؛ لكان محتملاً أن يدعو لهم بالكفاف، وأما دعاؤه بقلة الولد؛ فكيف يدعو أن يقل المسلمون!! وما يدفعه العيان مدفوع عنه ﷺ، وأحاديثه لا تتناقض"⁽¹⁾، فحجة ابن بطل في الحكم على هذا الحديث بعدم الصحة: ثلاثة أمور، وهي:

أولاً: أن هذا الحديث مما يدفعه العيان، ويقصد بالعيان ما كان مشهوداً مرئياً، وأحسب أن ابن بطل يقصد ما رآه الصحابة الكرام من دعائه ﷺ بتكثير سواد الأمة وترغيبه في ذلك، كقوله عليه الصلاة والسلام: "تزوجوا الودود الولود فإني مكثر بكم الأمم"⁽²⁾. والله أعلم.

ثانياً: أن هذا الحديث لا يصح في النقل.

والثالث: أنه لا يصح في الاعتبار.

(1) ابن بطل: شرح صحيح البخاري 171/10.

(2) أبو داود، سليمان بن الأشعث: السنن 220/2.

ب - وجه تكامل النقل والعقل في هذه القاعدة

وجه تكامل النقل والعقل ههنا: كامن في أن تصديق النبوة والإيمان بها يقتضي الاعتقاد الجازم بأن ما صح عن صاحب الرسالة لا يمكن أن يدخله التناقض البتة، إلا أن يكون موهوماً، وهو مردود غير مقبول، وهذا أمر مُدرك بالعقل لا بالنقل، هذا من جهة، ومن جهة ثانية؛ أن القول بعدم صحة الحديث راجع إلى استقراء الأحاديث الواردة في هذا الموضوع، خاصة التي تدعو إلى إكثار سواد الأمة، وحثه عليه الصلاة والسلام على المرأة الولود، وغير ذلك من الأحاديث الثابتة والصحيحة⁽¹⁾، فإن قيل ههنا إن الاستقراء منهج عقلي، فأين جانب النقل في المسألة؟ قلنا: نعم؛ والنقل فيها: موضوع الاستقراء الذي هو أحاديثه ﷺ فهي نقلية محضة، فتزاج بهذا النقل والعقل في المسألة، والله أعلم.



(1) أبو داود، سليمان بن الأشعث: السنن 2/220.

المصطلب الثالث: النقل والعقل في نقد الأحاديث المعللة

أ - تصوير المسألة

المقصود بالأحاديث المعللة: الأحاديث التي لاح لنقاد الحديث أن بها علة، تقدر في صحتها، وحاصل العلة عند أهل هذا الفن راجعة إلى: سبب خفي يقدر في صحة الحديث مع سلامته في الظاهر، وتُدرك بأمور أهمها: التفرد بالرواية أو مخالفة الراوي لغيره⁽¹⁾، وسأكتفي بذكر مثال لكل منهما إيضاحاً للمقصود، وتجنباً للحشو والتكرار.

إن من تتبّع محدثي الأندلس؛ وجدهم قد تكلموا في جملة من الأحاديث بما يفيد أنها معللة، ومن ذلك: ما أورده ابن بطل في مسألة 'كل ذي ناب من السباع'، حيث قال في شرح هذا الحديث: "وليس حديث الضبع مما يعارض به حديث النهي، لأنه انفرد به عبد الرحمن بن أبي عمار عن جابر، وليس بمشهور بنقل العلم، ولا هو حجة إذا انفرد، فكيف إذا خالفه من هو أثبت منه"⁽²⁾.

ومن الأحاديث التي قيل بأنها معللة أيضاً عند محدثي الأندلس: ما جاء عند ابن عبد البر في اختلاف الرواة واضطرابهم في لفظ حديث عدم جهر الرسول ﷺ في القراءة بالبسملة، حيث قال رَحِمَهُ اللهُ: "إلا أنهم [أي رواة الحديث] اختلف عليهم لفظه اختلافاً كثيراً مضطرباً متدافعاً، فمنهم من يقول فيه: كانوا لا يقرؤون بسم الله الرحمن الرحيم، ومنهم من يقول كانوا لا يجهرون بسم الله الرحمن الرحيم، ومنهم من قال كانوا لا يتركون بسم الله الرحمن الرحيم، ومنهم من قال كانوا يفتتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين، وهذا اضطراب لا يقوم معه حجة لأحد من الفقهاء"⁽³⁾، فأرجع رَحِمَهُ اللهُ نقده لمتن هذا الحديث إلى ما فيه من اختلاف الرواة واضطرابهم في لفظه.

(1) ابن الصلاح: أنواع علوم الحديث (مقدمة ابن الصلاح)./90.

(2) ابن بطل: شرح صحيح البخاري 439/5.

(3) ابن عبد البر: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد 230/2.

ب - وجه تكامل النقل والعقل في هذه المسألة

بالإضافة إلى كون تجريح ابن بطل لعبد الرحمن بن أبي عمار عملا عقليا في الجملة؛ فإن ما تقدم به من البراهين ينهض دليلا واضحا على المنهجية العقلية عنده في نقده سند هذا الحديث، وبيان ذلك من وجهين:

الأول: في قوله: 'ليس بمشهور بنقل العلم'؛ فهذا دليل على استقراءه، ولو لم يستقرئ ما كان لقوله فائدةً، والاستقراء عمل عقلي.

والثاني: في قوله: 'ولا هو حجة إذا انفرد، فكيف إذا خالفه من هو أثبت منه'، فهذه قاعدة عقلية أخرى، ذلك أن مخالفة الثبوت لمن هو دونه أولى بتجريحه من مجرد كونه انفرد بالرواية، وهذه قاعدة عقلية أخرى، فإذا كان تجريح غير الحجة - إذا انفرد بالرواية - أمرا دأب عليه نقاد الرجال؛ فإن تجريحه إذا خالفه ثقة ثبت أولى وأحرى.



المبحث الثاني: مسألة النقل والعقل في الفكر الأصولي بالأندلس

اختلفت وجهات رواد المدارس الاجتهادية على مر التاريخ، وتمايز تصنيف الباحثين لها، فقسموها تقسيمات متباينة باعتباريات متعددة، فقالوا مدرسة الرأي والحديث، وقالوا مدرسة المتكلمين ومدرسة الفقهاء، ثم قالوا مدرسة النقل والعقل، فكثرت الكلام في ذلك، وكل مدرسة تنافح عن منهجها...، ولا أحسب هذا تعصبا مذموما بقدر ما هو سبب مهم في تطور هذه المدارس واستمرار عطائها، فجاءت المدرسة المالكية بالأندلس، وقد استفادت من المناهج كلها بفضل الرحلة العلمية التي عرفت بها بلاد الأندلس، فزاوجوا بين المناهج من غير تعصب، وبنوا أدلتهم ونظرياتهم على أساس التكامل بين النقل والعقل، وقعدوا في ذلك قواعد كثيرة، لضبط العملية الاجتهادية، ولفتح آفاق كبيرة للبحث والدراسة.

فإذا كان الفقه في أول أمر الأندلس فقها تجريديا، والطرق الموصلة إليه كذلك، فإن بعض أئمة الأندلس حاولوا استدراك هذا النقص، فقد مكنتهم رحلاتهم العلمية من سعة الاطلاع على المذاهب والاتجاهات الفقهية الكثيرة، ودفعهم ذلك إلى وضع اللبنة الأساس لمدرسة تزاوج بين النقل والعقل، وتمزج بين الأصل والفرع، مراعين في ذلك واقعهم المعيش، مستحضرين مقاصد الشريعة الغراء، في محاولة قيّمة منهم لتجاوز النظرة التقليدية القائلة بتقسيم المذاهب والاتجاهات الفقهية إلى نقلية وعقلية.

فهذا الإمام الشاطبي رَحِمَهُ اللهُ، يصرّح بأن الأدلة المعتمدة في الاجتهاد وإن كانت تنقسم إلى ضربين، نقلية وعقلية، إلا أن كل ضرب مفتقر إلى الآخر، فلا العقل مستغنٍ عن النقل، ولا النقل مستغن عن العقل، فيقول: "الأدلة الشرعية ضربان، أحدهما: ما يرجع إلى النقل المحض، والثاني: ما يرجع إلى الرأي المحض"، لكن سرعان ما يستدرك بأن هذا التقسيم إنما لبيان أصول هذه الأدلة نظريا، وإلا فعلى مستوى التطبيق العملي الاجتهادي، فكل ضرب مفتقر إلى الآخر، قال رَحِمَهُ اللهُ: "وهذه القسمة هي بالنسبة إلى أصول الأدلة، وإلا فكل واحد من الضربين مفتقر إلى الآخر، لأن الاستدلال بالمنقولات لا بد فيه من النظر، كما أن الرأي لا يعتبر شرعا إلا إذا استند إلى النقل"⁽¹⁾، ثم بيّن رَحِمَهُ اللهُ أن الضرب الأول: الكتاب والسنة،

(1) الشاطبي، أبو إسحاق: الموافقات ج: 3/227

والحقّ بهما الإجماع وقول الصحابي وشرع من قبلنا، ثم بيّن أن الضرب الثاني: القياس والاستدلال، والحقّ بهما الاستحسان والمصالح المرسلة. والحقّ أن هذا تمثيل منه لهذه اللواحق وليس حصراً لها.

انتقل رَحْمَةُ اللَّهِ بعد هذا إلى تقرير مسألة مهمة يتجلى فيها مدى تكامل النقل والعقل عندهم، مفادها أن لواحق الضرب الثاني [الاستحسان والمصالح المرسلة...] لا تقتصر فقط على الأدلة الراجعة إلى العقل المحض، بل يمكن أن تُلحق بالضربين معاً، قال رَحْمَةُ اللَّهِ: "ويلحق بالضرب الثاني: الاستحسان والمصالح المرسلة، إن قلنا إنها راجعة إلى أمر نظري، وقد ترجع إلى الضرب الأول إن شهدنا أنها راجعة إلى العمومات المعنوية"، مما يفيد أن النقل والعقل عند الشاطبي خاصة، والمدرسة المالكية الأندلسية عامة يتكاملان في بناء هذه الأدلة، وإنما يُطلق على هذا عقلي وعلى الآخر نقلي تجوزاً وتغليبا لا أقل ولا أكثر. والله أعلم، وسنبيّن في ما يلي وجه التكامل في الأدلة الاجتهادية التي عليها اعتماد أكثر مجتهدي الأندلس؟ فما هذه الأدلة إذن؟ وما تجليات التكامل بين النقل والعقل فيها؟

المصطلح الأول: مسألة النقل والعقل في الجدل المفهومي الأصولي الأندلسي

إن الدارس للتراث الإسلامي الأندلسي؛ يجده مبنيًا على ترسانة مصطلحية جديدة بالبحث والاهتمام، تمزج بين ما هو نقلي وما هو عقلي، مكّنت المدرسة المالكية بالأندلس من الريادة والازدهار، وذلك بسبب الرحلة العلمية التي عرفها الأندلس منذ أن بزغ فجر المذهب المالكي بها، بدءاً بالرعيل الأول ثم الذين بعدهم والذين أدخلوا المصطلحات الحديثة والقرآنية كبقّي بن مخلد ومحمد بن وضاح، ثم المدرسة الأصولية كالباجي ومن سار على مذهبه، حيث اكتمل ببيان النقل والعقل معهم، فصارت مؤلفاتهم شاهدة على هذه المنهجية الفريدة.

أمثلة للبيان والتوضيح

ولنأخذ على سبيل المثال إمام المقاصد أبا إسحاق الشاطبي رَحْمَةُ اللَّهِ، فإنه قد اعتمد في كتابه: 'الموافقات' والاعتصام' كما هائلاً من هذه المصطلحات، فمِمَّا يرجع فيها إلى العقل والمنطق على سبيل المثال لا الحصر: 'الجزء' 'الكل' 'القطعي' 'الظني' 'المقدمات' 'الاستقراء'

'القياس' التعليل'... وغير ذلك، وعلى هذه المصطلحات "بنى تصوّره لأصول الفقه جملة، وعلى أساسها كان منهجه في تأصيل القضايا العلمية"⁽¹⁾، فقال رَحْمَةُ اللَّهِ: "إن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية، والدليل على ذلك: أنها راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك؛ فهو قطعي، وبيان الأول ظاهر بالاستقراء المفيد للقطع، وبيان الثاني من أوجه:

أحدها: أنها ترجع إما إلى أصول عقلية، وهي قطعية، وإما إلى الاستقراء الكلي من أدلة الشريعة، وذلك قطعي أيضاً، ولا ثالث لهما، إلا المجموع منهما، والمؤلف من القطعيات قطعي، وذلك أصول الفقه"⁽²⁾، فمن قول الإمام أبي إسحاق أعلاه نستنبط أن الرجل جعل هذه المصطلحات ذات المرجعية العقلية المنطقية أساساً بنى عليه صرح كتابه الموافقات.

ومن المصطلحات ذات الحمولة النقلية، نجد أبا إسحاق الشاطبي رَحْمَةُ اللَّهِ يستعمل: 'النص' 'القرآن' 'حديث الآحاد' 'السنة' 'النية' 'الناسخ' 'المنسوخ' 'المحكم' 'المتشابه' 'المكي' 'المدني' 'الصحابي' 'مذهب الصحابي' 'الخبر' 'السند'... وغير ذلك من المصطلحات التي استعارها من حقل علوم القرآن والحديث، وعلى غرار ما سبق؛ فإن الإمام أبا إسحاق رَحْمَةُ اللَّهِ استعمل هذه المصطلحات النقلية إلى جانب العقلية في تقرير الأحكام وتأصيل المسائل.

إذا تقرر ما سبق؛ فإن الإمام الشاطبي كان شديد الإمام بهذه المصطلحات، وكان واعياً تمام الوعي بضرورة المزج بين ما هو عقلي ونقلي، ليس فقط في الأصول والقواعد، بل في المصطلحات المعتمدة كذلك، سيرا على ما قرّره في كتاب الأحكام من أن كل ضرب على حدة مفتقر لا محالة إلى الضرب الثاني، إذ الاستدلال بالمنقولات لا بد فيه من النظر، كما أن الرأي لا يعتبر شرعاً إلا إذا استند إلى النقل كما تم بيان ذلك غير ما مرة.



(1) فريد الأنصاري: المصطلح الأصولي عند الشاطبي/186.

(2) الشاطبي، أبو إسحاق: الموافقات 19/1.

المصطلب الثاني: مسألة النقل والعقل في دليل القياس عند الأندلسيين

اعتمد أصوليو الأندلس هذا الأصل في بحثهم للمسائل الفقهية في وقت كان فيه ابن حزم وأتباعه بالأندلس يشنون الحرب على مستعمله، فما المقصود بالقياس عندهم؟ وما أنواعه وأقسامه؟ ثم ما تجليات التكامل بين النقل والعقل في هذا الدليل؟

حقيقة القياس في الفكر الأصولي الأندلسي

عرّف مجتهدو الأندلس القياس بتعريفات متعددة، مختلفة أحيانا في المبنى لكنها كثيرا ما تتفق في المعنى، وأحلّوه مكانة علمية كبيرة، وأولوه عناية بالغة، فقسموه إلى أنواع كثيرة، وميزوا بين القياس الشرعي والعقلي، وبين القياس الأصولي والمنطقي، وكذا بين الصحيح والفساد، مما يبين تعويلهم الشديد على هذا الأصل، مؤكدين على تكامل النقل والعقل في بناء صرح هذا الدليل، وهذا واضح في تعريفاتهم للقياس.

وجه التكامل بين النقل والعقل في هذا الدليل

فقد عرّفه الباجي بقوله: "وأما الضرب الرابع من معقول الأصل، فهو معنى الخطاب، وهو القياس، وحدّه: حمل أحد المعلومين على الآخر في إثبات حكم، أو إسقاطه بأمر جامع بينهما"⁽¹⁾، فالباجي ههنا يصرح بأن القياس دليل عقلي، إلا أنه لم يبين أن هذه العملية [أقصد عملية حمل أحد المعلومين على الآخر] لا بد فيها من الاستناد إلى النقل، أو التكامل بينهما على أقل تقدير، وأحسب أن ذلك ليس سهوا منه أو جهلا، وإنما لكون الأمر مسلما به عنده، وهو ما وضّحه ابن رشد/الحفيد في قوله: "فهو إلحاق الحكم الواجب لشيء ما بالشرع؛ بالشيء المسكوت عنه لشبهه بالشيء الذي أوجب الشرع له ذلك الحكم أو لعلّة جامعة بينهما"⁽²⁾، فهو يؤكد بذلك أن الحكم الثابت في الأصل والذي نلحقه بالفرع لا بد أن يكون شرعيا/نقليا.

(1) الباجي: الإشارة في أصول الفقه/76. الباجي، أبو الوليد: الحدود في الأصول/121.

(2) الباجي: بداية المجتهد ونهاية المقتصد ج:1/11

ليأتي الإمام الشاطبي فيتم بناء صرح هذا المفهوم، ويبين أن العقل في دليل القياس إنما يكون تابعا للنقل، فيقول رَحْمَةُ اللَّهِ: "فليس القياس من تصرفات العقول محضا، وإنما تصرفت فيه من تحت نظر الأدلة، وعلى حسب ما أعطته من إطلاق أو تقييد، وهذا مبين في موضعه من كتاب القياس، فإننا إذا دللنا الشرع على أن إلحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه معتبر، وأنه من الأمور التي قصدها الشارع، وأمر بها، ونبه النبي ﷺ على العمل بها؛ فأين استقلال العقل بذلك؟ بل هو مهتد فيه بالأدلة الشرعية، يجري بمقدار ما أجرته، ويقف حيث أوقفته"⁽¹⁾. انتهى كلامه.

إن مثل هذا ليس غريبا في نظر الشاطبي رَحْمَةُ اللَّهِ، بل هو حاصل نظريته في العقل والنقل التي سبق أن بيّناها. فالقياس وإن كان دليلا عقليا ومسلكا عقليا؛ إلا أنه لا يكتمل إلا إذا استند إلى النقل، لذلك تجد الفقهاء والأصوليين في اعتمادهم يزاوجون بين النقل والعقل، فهو [أي القياس] يبسط سلطان منهجه على نصوص النقل، فيلاحظ عللها، ويبحث في الشبه بين الأصل والفرع، فيلحق الثاني بالأول، وينقح المناطات ويحققها، ويستنبط الأحكام، ويُنزِّلها على أعيانها ومحلاتها، فيستوي بذلك سوق العملية الاجتهادية في صورة يتكامل فيها النقل والعقل، وهذا الأصل كان منزع المجتهدين من أهل الأندلس، وفيما يلي بعض المسائل الفقهية التي يتجلى من خلالها المزاوجة بين النقل والعقل في دليل القياس، وحسبي في ذلك أمثلة قليلة لأن هذا الأمر لا يخفى على كل دارس للفقه الإسلامي فضلا عن الفقه المالكي.

مسائل فقهية

اعتمد فقهاء الأندلس دليل القياس في مسائل فقهية كثيرة⁽²⁾، أذكر منها على سبيل المثال لا الحصر:

(1) الشاطبي، أبو إسحاق: الموافقات 133/1

(2) ينظر للتوسع المبحث الخاص بمسألة النقل والعقل في الفكر الفقهي بالأندلس ضمن هذا البحث ففيه تفصيل هذه المسائل.

أ - مسألة: 'قياس طهارة سؤر الكلب على سؤر الهر'

قاس ابن عبد البر طهارة سؤر الكلب على طهارة الهر المنصوص عليها في الحديث "مِنْ الطَّوَافِينَ عَلَيْكُمْ" ⁽¹⁾ لأنه من الأحياء، ولا نجاسة -على حد تعبيره- في الأحياء، اللهم ما دل الدليل على نجاسة عينه وهو الخنزير، كما أنزله منزلة الهر في الطواف علينا، فقال رَحِمَهُ اللَّهُ: "وطهارة الهر" ⁽²⁾ دالة على أنه ليس في حي نجاسة إلا ما قام الدليل على نجاسة عينه بالتحريم وهو الخنزير وحده، وأن النجاسة إنما هي في الميتات والأبوال والعذرات، وإذا لم يكن في حي نجاسة بدليل ما وصفنا؛ دل ذلك على أن الكلب ليس بنجس، وأنه لا نجاسة في عينه لأنه من الطوافين علينا" ⁽³⁾، وبهذا قال غير واحد من أهل الأندلس ⁽⁴⁾.

ب - مسألة: 'قياس طهارة جلد الفرس على عدم حرمة لحمه'

وممن ذهب هذا المذهب من أهل الأندلس: ابن حبيب، فقد ذهب -فيما رواه عنه الباجي في المنتقى- إلى القول بأنه لا بأس ببيع جلد الفرس والصلاة فيه، باعتبار أن لحمه غير محرم، فجاز أن يكون جلده طاهراً كجلود السباع التي لا تعدو ⁽⁵⁾.

ج - مسألة: 'قياس الدبغ على التيمم'

جاء عند الإمام الباجي في المنتقى أنه قاس طهارة الدباغ لجلد الميتة على طهارة التيمم للمحدث في حالة انعدام الماء، فأحلّ الدباغ محلّ الزكاة في طهارة الميتة فسدّ مسدّها ⁽⁶⁾.

⁽¹⁾ مالك: الموطأ (عبد الباقي)، باب الطهور للوضوء 22/1 ن رقم الحديث: 13. الترمذي: سنن الترمذي (شاكر)، باب: ما جاء في سؤر الهرة، الجزء الأول ص: 153، رقم الحديث: 92.

⁽²⁾ مع العلم أن الهر سُبُع يفترس ويأكل الميتة.

⁽³⁾ ابن عبد البر: الاستذكار 164/1.

⁽⁴⁾ ابن عبد البر: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد 269/18. ابن رشد/الجدة: ابن رشد/الجد: المقدمات الممهدة 90/1. ابن جزي: القوانين الفقهية/26.

⁽⁵⁾ الباجي: المنتقى شرح الموطأ 3/136.

⁽⁶⁾ نفسه 3/134.

د - مسألة: 'قياس التين المجفف على التمر والزبيب'

على خلاف مالك؛ قال أهل الأندلس بوجوب الزكاة في التين، لاسيما أنه قابل للتجفيف/الادّخار، فقد نقل ابن عبد البر⁽¹⁾ وغيره⁽²⁾ أن الأشهر عند أهل المغرب أنه لا زكاة عندهم في التين، إلا ابن حبيب، فإنه كان يرى فيه الزكاة على مذهب مالك قياساً على التمر والزبيب، وهو نفسه ما ذهب إليه ابن عبد البر في الاستذكار، حيث قال رَحِمَهُ اللهُ: "فعلى هذا تجب الزكاة في التين اليابس، لأنه مقتات عند الحاجة، ويُدّخر دائماً، وأما غير التين مما ذكرنا معه من الفواكه؛ فلا يُدّخر إلا نادراً ولا يكون قوتاً في الأغلب"⁽³⁾، وسار على هذا المذهب بعض أعلام المدرسة الأندلسية كالإمام الباجي⁽⁴⁾ وغيره⁽⁵⁾.

هـ - مسألة: 'قياس التيمم على الوضوء'

وذلك في عدد الضربات الواجبة، قال ابن عبد البر رَحِمَهُ اللهُ: "لما اختلفت الآثار في كيفية التيمم وتعارضت؛ كان الواجب في ذلك الرجوع إلى ظاهر الكتاب وهذا يدل على ضربتين: للوجه ضرباً، ولليدين أخرى إلى المرفقين قياساً على الوضوء"⁽⁶⁾.

إن الناظر في المسائل أعلاه، سيجد لا محالة أن كل واحدة من هذه المسائل تتألف من مقدمتين، تكون إحداها عقلية والأخرى عقلية، وإلى هذا المعنى أشار الإمام الشاطبي في موافقاته بقوله: "كل دليل شرعي [يقصد رَحِمَهُ اللهُ دليل القياس]؛ فمبني على مقدمتين: إحداها: راجعة إلى تحقيق مناط الحكم، والأخرى: ترجع إلى نفس الحكم الشرعي"، فالتى

(1) ابن عبد البر: الاستذكار 234/3.

(2) الباجي: المنتقى 171/2. ابن رشد/الجند: ابن رشد/الجند: البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة ج: 481/2. ابن جزي: القوانين الفقهية/72. المواق، محمد بن يوسف: التاج والإكليل لمختصر خليل 120/3.

(3) ابن عبد البر: الكافي في فقه أهل المدينة 304/1.

(4) الباجي: المنتقى 189/2.

(5) ابن العربي: أحكام القرآن 287/2، ابن جزي: القوانين الفقهية/72.

(6) ابن عبد البر: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد 287/19.

ترجع إلى تحقيق المناط؛ تكون عقلية، والأخرى نقلية بالاستناد إلى الحكم الشرعي/النقلي المأخوذ إما من نص القرآن أو السنة أو الإجماع، يتابع الإمام الشاطبي فيقول: "فالأولى نظرية وأعني بالنظرية هنا ما سوى النقلية، سواء علينا أثبتت بالضرورة أم بالفكر والتدبر، ولا أعني بالنظرية مقابل الضرورية. والثانية نقلية"⁽¹⁾، وهذا وجه التكامل والتفاعل بين النقل والعقل في دليل القياس.



(1) الشاطبي، أبو إسحاق: الموافقات 3/231.

المصطلب الثالث: مسألة النقل والعقل في دليل الاستصحاب عند الأندلسيين

اعتمد كثير من فقهاء الأندلس على دليل الاستصحاب، وعولوا عليه في تقرير أحكام المستجدات، خاصة عند فراغ الساحة التشريعية، فكيف صور الأندلسيون مفهوم الاستصحاب؟ وما وجه التكامل بين النقل والعقل فيه؟

حقيقة الاستصحاب في الفكر الأصولي الأندلسي

عدّ مجتهدو الأندلس دليل الاستصحاب دليلاً عقلياً⁽¹⁾، وعرفوه بتعريفات متعددة، ثم قسّموه إلى أقسام كثيرة، منها: قال ابن رشد/الحفيد: "والاستصحاب في هذه الصناعة يطلق على وجوه: أحدها استصحاب البراءة الأصلية، والثاني استصحاب العموم حتى يرد تخصيص، والثالث استصحاب النص حتى يرد نسخ، والرابع استصحاب حكم عند أمر قرنه الشرع به لتكرّر ذلك الأمر، والخامس استصحاب الإجماع"⁽²⁾، ومن أمثلة هذا: قولهم أن الوتر ليس بواجب، وأن المضمنة والاستنشق لا يجبان في غسل الجنابة، وأمثالها من المسائل...، وثبوت هذه الأحكام راجع إلى استصحاب الأصل الذي هو: براءة الذمة من التكليف بها بعد البحث في مظان ذلك طبعاً، قال ابن العربي رَحِمَهُ اللهُ: "لأن الأصل براءة الذمة وفراغ الساحة من الإلزام وطريق استعمالها في الشرع، وليس في الشرع بعد التنبّه دليل على وجوب الوتر والمضمنة والاستنشق"⁽³⁾، وهذا القسم متفق عليه بين أكثر الأصوليين، بل إن المحققين على حدّ تعبير ابن العربي كلهم متفقون على أن هذا دليل شرعي إلا جماعة يسيرة وهمت أنه تعلق بعدم الدليل"⁽⁴⁾، والحقيقة أنه ليس تعلقاً بعدم الدليل، قال الإمام الحُجّة أبو حامد الغزالي في المستصفى: "الاستصحاب عبارة عن التمسك بدليل عقلي أو شرعي، وليس راجعاً

(1) الباجي: إحكام الفصول في أحكام الأصول/700. الغزال، أبو حامد: المستصفى/160. الأمدي، سيف الدين: الإحكام في أصول الأحكام/127/4. السبكي، تقي الدين وولده تاج الدين: الإبهاج في شرح المنهاج/169/3. ابن العربي: المحصول في علم الأصول/130. ابن رشد/الحفيد: الضروري في أصول/96. الطوفي، نجم الدين: شرح مختصر الروضة ج:3/148. الحجوي الثعالبي: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي/145/1.

(2) ابن رشد/الحفيد، الضروري في أصول الفقه/96

(3) ابن العربي: المحصول في أصول الفقه/130

(4) ابن العربي: المحصول في أصول الفقه/131

إلى عدم العلم بالدليل، بل إلى دليل مع العلم بانتفاء المغير، أو مع ظن انتفاء المغير عند بذل الجهد في البحث والطلب⁽¹⁾، وهو عند المالكية صحيح معتبر، قال الباجي: "اعلم أن استصحاب حال العقل دليل صحيح، وبهذا قال جمهور العلماء"⁽²⁾.

وجه التكامل بين النقل والعقل في هذا الدليل

قد يتساءل سائل، فيقول: وما وجه التكامل بين النقل والعقل في هذا الدليل، فنقول وبالله التوفيق: إن التكامل بينهما ظاهر في أن حقيقة هذا الدليل كامنة في أن الدّمة بريئة من التكليف بأمر حتى يدل دليل شرعي على خلاف ذلك، وهذا حكم ثابت بالعقل، ولا يكون هذا الأخير حجة إلا بعد طلب دليل نقلي على خلاف البراءة الأصلية الثابتة بالعقل، فإذا لم يوجد هذا الدليل النقلي؛ حكم ببراءة الدّمة من ذلك، فنلاحظ هنا تكاملاً بينهما.

مسائل فقهية

عول فقهاء الأندلس على دليل الاستصحاب في كثير من اجتهاداتهم وفتاويهم، ومن ذلك ما ورد عند ابن رشد/الجدة⁽³⁾ في التمييز بين النفقة على الوالدين والنفقة على الزوجة، وكذا التمييز بين من أكل شاكا في الفجر ومن أكل شاكا في الغروب، والثالثة في التمييز بين من شك في الحدث وبين من شك في الوضوء بعد الحدث.

أ - مسألة: 'التمييز بين الأبوين والزوجة في النفقة'

من الفتاوى التي وقفت عليها في هذا الباب: ما ورد عند ابن رشد/الجدة في مسألة التفريق بين الأبوين والزوجة في النفقة بين الإيجاب وعدمه، قال رَحِمَهُ اللهُ: في فتاواه: "الفرق بينهما: أن نفقة الأبوين ساقطة، حتى يُعلم وجوبها بمعرفة حياته، وأنه لا دين عليه يستغرق ماله، وأن نفقة الزوجة واجبة، حتى يُعلم سقوطها بمعرفة موته أو استغراق ذمته بالديون، وهو من باب استصحاب الحال، وهو أصل من الأصول، تجرى عليه كثير من الأحكام".

(1) الغزالي، أبو حامد: المستصفى/160.

(2) الباجي: إحكام الفصول في أحكام الأصول/700.

(3) ابن رشد/الجدة: فتاوى ابن رشد، (ت: المختار بن الطاهر التليي) 1/599.

ب - مسألة: 'التمييز بين الشاك في الفجر والشاك في الغروب'

فالشك في الفجر ليس كالشك في الغروب، قال ابن رشد/الجدة رَحِمَهُ اللهُ: "ومن جهة المعنى أن الأكل بالليل مباح، فلا يمتنع منه إلا بيقين وهو تبين الفجر، والأكل بالنهار في رمضان محظور، فلا يستباح إلا بيقين وهو تبين غروب الشمس⁽¹⁾."

ج - مسألة: 'التمييز بين من أيقن الحدث ومن شك في الوضوء'

وليس الذي أيقن الوضوء وشك في الحدث بعده، كمن أيقن الحدث وشك في الوضوء بعده، فالأصل عند من شك في الحدث: الوضوء، وإنما عارضه شك في انتقاضه أم لا. على خلاف الذي أيقن الحدث وشك في الوضوء، فالأصل أنه محدث، فيجب عليه الوضوء عملاً بدليل الاستصحاب.

ومن تتبّع مصنفات الأندلسيين ألقى هذا الأصل معمولاً به عندهم، ولنا موعد مع جملة من المسائل أخذ فيها الأندلسيون بدليل الاستصحاب في المبحث الخاص بمسألة النقل والعقل في الفكر الفقهي، فيراقب في محله.



⁽¹⁾ ابن رشد/الجدة: ابن رشد/الجدة: المقدمات الممهدة 249/1

المصالح الرابع: مسألة النقل والعقل في دليل المصالح المرسله عند الأندلسيين

حقيقة المصلحة المرسله في الفكر الأصولي الأندلسي

لا اختلاف بين الأصوليين في كون الشارع سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى إنما يقصد في تشريعاته تحقيق المصالح ودفع المفاسد إما عاجلاً أو آجلاً أو هما معاً، لذلك نصّ الشارع على جملة من هذه المصالح بالاعتبار، إما في القرآن أو السنّة أو الإجماع، ونصّ على أخرى بالإلغاء لكونها مصلحة مُتَوَهِّمة لا غير، لكنه سكت عن ضرب كبير من هذه المصالح، فلم يتحدث عنها لا بإلغاء ولا باعتبار، وهذا الضرب المسكوت عنه؛ لا يعدو أن يكون إما مناسباً للشرع ملائماً له؛ أو أن يكون مخالفاً، فأما المخالف منها؛ فمردود باتفاق، وأما الملائم المناسب للشرع؛ فهو المسمى بالمصالح المرسله عند الأصوليين، قال الإمام الشاطبي رَحِمَهُ اللهُ: وهو يُمثل لهذا النوع من المصالح في قضية جمع القرآن: "لكن مثل هذا النظر من باب الاجتهاد الملائم لقواعد الشريعة وإن لم يشهد له أصل معين، وهو الذي يسمى المصالح المرسله"⁽¹⁾، فلو نصّ على إباحتها نصّ شرعي لكانت مصلحة معتبرة، ولو حظرها نصّ لكانت مصلحة ملغاة ولو بدا لصاحبها أنها مصلحة، فلمّا لم تكن هذا ولا ذاك؛ قيل بكونها مصلحة مرسله. فما وجه التكامل بين النقل والعقل فيها؟

فهذا الضرب إذن مسكوتٌ عنه، وما شأنه كذلك؛ لا يُعتبر مخالفاً لما نصّ عنه الشارع سبحانه، كما أنه لا يُعدّ أيضاً موافقاً، فالاجتهاد فيه إذن رهين بإعمال العقل واستقراء موارد الأمر والنهي، وتحقيق المناطات والنظر في المآلات، وغير ذلك مما هو فعل عقلي صرف. قال الشاطبي رَحِمَهُ اللهُ في هذا السياق: "والمسكوت من الشارع لا يقتضي مخالفة ولا موافقة، ولا يفهم للشارع قصد معين دون ضده وخلافه، فإذا كان كذلك؛ رجعنا إلى النظر في وجوه المصالح؛ فما وجدنا فيه مصلحة قبلناه إعمالاً للمصالح المرسله، وما وجدنا فيه مفسدة تركناه إعمالاً للمصالح أيضاً، وما لم نجد فيه هذا ولا هذا؛ فهو كسائر المباحات إعمالاً للمصالح المرسله"⁽²⁾، وقد وردت المصلحة المرسله في اصطلاح الأصوليين بأسماء كثيرة،

(1) الشاطبي، أبو إسحاق: الموافقات 41/3.

(2) نفسه: 160/3.

منها: 'المناسب المرسل' و'الاستصلاح' و'الاستدلال' و'الاستدلال المرسل' ⁽¹⁾ و'الاستحسان المصلحة' ⁽²⁾.

وجه التكامل بين النقل والعقل في هذا الدليل

إذا كان حاصل المصالح المرسلة: النظر في ما فيه مصلحة ملائمة لمقصود الشرع لم يرد في شأنها نص من القرآن أو السنة أو الإجماع لا بإلغاء ولا باعتبار؛ فإن هذا كافٍ في القول بأن في هذا الدليل أمانة دالة على التكامل بين النقل والعقل، ذلك أن اعتبار هذه المصلحة رهينٌ باستقراء موارد الأمر والنهي في الشريعة؛ فإن لم نجد نصاً يدل عليها إما أمراً أو نهياً؛ وثبت أنها مصلحة شرعية لا وهمية؛ حُقِّ القول حينها بالمصالح المرسلة؛ وإلا فلا.

قلت: لهذا اشترط الأصوليون أن تكون هذه المصلحة معقولة المعنى، أي يدرك معناها بالعقل، قال الإمام الشاطبي رَحِمَهُ اللهُ: "فإن المصالح المرسلة يرجع معناها إلى اعتبار المناسب الذي لا يشهد له أصل معين، فليس له على هذا شاهد شرعي على الخصوص، ولا كونه قياساً بحيث إذا عُرض على العقول تلقته بالقبول" ⁽³⁾، فالاستقراء ههنا: عمل عقلي صرف، وموضوع هذا الاستقراء، الذي هو الأوامر والنواهي الشرعية الواردة في الكتاب والسنة؛ موضوعٌ نقلي صرف.

بهذا امتزج النقل والعقل في القول بالمصالح المرسلة، وأشير أنه لا ينبغي أن يفهم من القول بأن المصالح المرسلة لا دليل عليها، بأن عارية من الدليل أصالة، وإنما مقصود العلماء بقولهم هذا: أن لا دليل جزئياً يدل عليها، أما عمومات الشريعة وقواعدها الكلية فإنها تشهد لهذا النوع من المصالح بالاعتبار.

⁽¹⁾ الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه 83/8.

⁽²⁾ الريبوني، أحمد: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي/71

⁽³⁾ الشاطبي، أبو إسحاق: الاعتصام/607

مسائل فقهية

أ - مسألة: 'التصراني المعتق إذا مات وعُدم وارثه'

من المسائل التي نزع فيها أهل الأندلس إلى المصلحة المرسلّة: ما جاء عند ابن عبد البر في التمهيد في مسألة التصراني المعتق إذا مات وعُدم وارثه حيث قال رَحِمَهُ اللهُ: "فكان هذا التصراني المعتق قد ترك مالا لا وارث له، وله أصل في المسلمين عُدَم مستحقّه بعينه، فوجب أن يصرف في مصالح المسلمين ويوقف في بيت ما لهم والله أعلم"⁽¹⁾.

ب - مسألة: 'فرض الضرائب على الأغنياء في حال حاجة الدولة إلى موارد تمويل الجيش وسد الثغور'

هذه المسألة⁽²⁾ ذكرها الإمام الشاطبي في الاعتصام⁽³⁾ للتدليل على الوجه العملي للمصالح المرسلّة، وخلاصة القول فيها: أن الإمام العادل له أن يأخذ من الأغنياء ومن ثمارهم وغلاتهم ما يسد به حاجة الجند وسد الثغور إذا افتقر بيت المال وخلا من ذلك، فلا شك أن حماية أمن الدولة ووحدتها مصلحة، وتحقيقها بفرض ضرائب جديدة على الأفراد الأغنياء لم ينصّ عليه شاهد بالاعتبار أو الإلغاء، لذلك قال الشاطبي رَحِمَهُ اللهُ: "ووجه المصلحة هنا ظاهر، فإنه لو لم يفعل الإمام ذلك النظام؛ بطلت شوكة الإمام، وصارت ديارنا عرضة لاستيلاء الكفار"⁽⁴⁾.

(1) ابن عبد البر: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد 72/3

(2) يُنظر تفصيلها في 'مسألة النقل والعقل في الفكر الأندلسي/الموازنة بين المصالح والمفاسد' ثم 'النقل والعقل في باب المعاملات' في القسم الثالث.

(3) الشاطبي، أبو إسحاق: الاعتصام/619

(4) نفسه 619.

ج - مسألة: 'جواز الضرب والسجن بالتهمة'

ذكر هذه المسألة ابن رشد/الجدة والشاطبي وغيرهما، وجماع القول فيها: جواز الضرب والسجن بالتهمة⁽¹⁾، ولم يلتفتوا إلى ما قد تُعارض به هذه الفتوى من قبيل القول بأن هذا فتح باب تعذيب البريء، وهو مخالف للشرع الحنيف، وهو ضرر وجب رفعه ودفعه، إيماناً منهم بأن في الإعراض عنه إبطال استرجاع الأموال وحقوق الناس، قال الشاطبي رَحِمَهُ اللهُ: "بل الإضراب عن التعذيب أشد ضرراً، إذ لا يعذب أحدٌ لمجرد الدعوى، بل مع اقتران قرينة تحيك في النفس، وتؤثر في القلب نوعاً من الظن، فالتعذيب في الغالب لا يصادف البريء، وإن أمكن مصادفته فتغتفر، كما اغتفرت في تضمين الصناع⁽²⁾."

د - مسألتنا: 'تضمين الصناع، وجواز أكل الميتة للضرورة'

ذكر الشاطبي أمثلة أخرى كالقول بتضمين الصناع، وجواز أكل الميتة للضرورة، وغير ذلك من الأمثلة الفقهية التي أخذوا فيها بالمصلحة المرسلّة، وذلك بعد أن اتّضح لهم أنه ثمة مصلحة ملائمة لمقصود الشارع هناك وجب الأخذ بها.

ومنها أيضاً ما جاء في ترجيح الإمام الباجي لمذهب أشهب على مذهب مالك في مسألة 'التسعير [تحديد سعر البيع في السوق]'، حيث قال رَحِمَهُ اللهُ: "ووجه قول أشهب ما يجب من النظر في مصالح العامة، والمنع من إغلاء السعر عليهم والإفساد عليهم، وليس يجبر الناس على البيع، وإنما يمنعون من البيع بغير السعر الذي يحدده الإمام، على حسب ما يرى من المصلحة فيه للبائع والمبتاع، ولا يَمنع البائع رجاء، ولا يسوغ له منه ما يضر بالناس"⁽³⁾، فانظر مدى اعتماد الباجي للمصلحة واستناده إليها في الترجيح بين المذهبين، وانظر كيف ردّ على إمامه بأن القول بالتسعير ليس إجباراً للبائع على البيع بما لا تطيب به نفسه، بقدر ما يُمنع

(1) ابن رشد/الجدة: البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة 457/15.

(2) الشاطبي، أبو إسحاق: الاعتصام/617.

(3) 'قال مالك في هذه المسألة بالمنع، وعَلّل الباجي مذهبه هذا بما يفيد أن إجبار البائع على بيع ما في ملكه بما لا يرتضيه ظلم'، يُنظر: المنتقى شرح الموطأ 18/5.

من تجاوز الحد في ذلك، إذ في تجاوز هذا الحد تفويت للمصلحة العامة، كما أنه ليس منعا للربح على البائع، بقدر ما هو منع الضرر على الناس، وهذا مقتضى القول بالمصلحة المرسله.



المصطلب الخامس: مسألة النقل والعقل في دليل الاستحسان عند الأندلسيين

إذا كان المالكية عموماً قد اعتمدوا أصل الاستحسان، وجعلوه دليلاً معمولاً به في دراسة النوازل والمستجدات؛ فإن مالكية الأندلس لم يسلّموا بهذا الدليل على ما فيه من الاختلاف بين الأصوليين داخل المذهب وخارجه، بل قلّبوا فيه النظر فنقّحوه وميّزوه عن غيره، ونفّوا عنه ما يشوبه، وأبعدوا ما قد يدر عليه من الشبهات التي ردّها الاستحسان، فما حقيقة الاستحسان عندهم؟ ثم ما وجه التكامل فيه بين النقل والعقل؟

قال الإمام الشاطبي في تنقيحه لدليل الاستحسان: "فإن الاستحسان لا يكون إلا بمستحسن؛ وهو إما العقل أو الشرع، أما الشرع فاستحسانه واستقباحه قد فرغ منهما، لأن الأدلة اقتضت ذلك فلا فائدة لتسميته استحساناً، ولا لوضع ترجمة له زائدة على الكتاب والسنة والإجماع، وما ينشأ عنها من القياس والاستدلال، فلم يبق إلا العقل هو المستحسن، فإن كان دليل فلا فائدة لهذه التسمية، لرجوعه إلى الأدلة لا إلى غيرها، وإن كان بغير دليل فذلك هو البدعة التي تستحسن"⁽¹⁾، فالاستحسان إذن - على حد تعبير الشاطبي - مقبول ومردود، والمقبول ما كان راجعاً إلى الأدلة المعتمدة، والمردود ما ليس كذلك.

حقيقة الاستحسان في الفكر الأصولي الأندلسي

تفطن الباجي للخلاف الذي حام حول مفهوم الاستحسان، لذلك حاول رحمه الله في دراساته ضبط هذه المفهوم، ووضع حد ينادى به عن هذا الاختلاف، ثم بين أن دليل الاستحسان دليل معتبر شرعاً، وإنما الذي وقع الخلاف بين الأصوليين والفقهاء في إثباته هو: "اختيار القول من غير دليل ولا تعليل"⁽²⁾، فما لم يستند إلى دليل ولا ينبني على تعليل مردود عنده بلا شك، لذلك لم يتوان في القول ببطلان هذا النوع من الاستحسان، ثم قرّر رحمه الله بأن حقيقة الاستحسان لا تعدو أن تكون قولاً بأقوى الدليلين⁽³⁾.

(1) الشاطبي، أبو إسحاق: الاعتصام/635.

(2) الباجي: الإشارة في أصول الفقه/80.

(3) نفسه/79.

بينما يرى ابن العربي أن الاستحسان إنما هو ضرب من التخصيص، وهو عنده ترك مقتضى الدليل على سبيل الترخّص والاستثناء، قال رَحِمَهُ اللهُ في معرض تفسيره لقول مالك وأصحابه بالاستحسان: "ترك ما يقتضيه الدليل على طريق الاستثناء والترخص بمعارضته ما يعارضه في بعض مقتضياته"⁽¹⁾ انتهى كلامه، ذلك أن طرد القياس أحيانا على بعض محالّه وأعيانه قد يؤدي إلى فوت مصلحة أو تحقّق مفسدة، وهما معا مما ردّه الشرع اتفاقا، فيعدل المجتهد ههنا عن هذا الدليل الكلي/القياس إلى دليل جزئي تحقيقا لمقصود الشارع، والدليل الجزئي هو المصلحة كما عبّر عنها إمام المقاصد، حيث قال رَحِمَهُ اللهُ في تعريف الاستحسان وبيان متعلقاته أنه: "الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي، ومقتضاه الرجوع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس"⁽²⁾.

وجه التكامل بين النقل والعقل في هذا الدليل

حجّتهم في القول بالاستحسان: جملة من النصوص الشرعية، منها قوله تعالى: ﴿بَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾⁽³⁾، وقوله ﷺ فيما رواه ابن مسعود: "مَا رَأَهُ الْمُؤْمِنُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ"⁽⁴⁾، قال الشاطبي رَحِمَهُ اللهُ: "إنما يعني بذلك ما رأوه بعقولهم، وإلا لو كان حُسنه بالدليل الشرعي لم يكن من حسن ما يرون، إذ لا مجال للعقول في التشريع ما زعمتم، فلم يكن للحديث فائدة، فدَلّ على أن المراد ما رأوه برأيهم"⁽⁵⁾، وهذا وجه التكامل بين النقل والعقل في هذا الدليل.

فالاستحسان إذن لا يكون بالهوى أو الذّوق، وإنما يكون بمراعاة المصالح الشرعية، والترجيح بين الأدلة، واستحضار واقع الناس، والنظر في مآلات الأمور، وغير ذلك مما يفيد أن القول بالاستحسان ليس قولاً بالتشهي، وإنما باتّباع الدليل، قال الشاطبي رَحِمَهُ اللهُ: "فإن

⁽¹⁾ ابن العربي: المحصول في أصول الفقه / 132.

⁽²⁾ الشاطبي، أبو إسحاق: الموافقات 194/5.

⁽³⁾ سورة: الزمر، الآية: 17.

⁽⁴⁾ ابن حنبل، أحمد: مسند أحمد (طبعة الرسالة) 84 / 6 رقم الحديث: 3600.

⁽⁵⁾ الشاطبي، أبو إسحاق: الاعتصام/636.

من استحسن لم يرجع إلى مجرد ذوقه وتشهيه، وإنما رجع إلى ما علم من قصد الشارع في الجملة في أمثال تلك الأشياء المفروضة، كالمسائل التي يقتضي القياس فيها أمراً، إلا أن ذلك الأمر يؤدي إلى فوت مصلحة من جهة أخرى، أو جلب مفسدة كذلك، وكثير ما يتفق هذا في الأصل الضروري مع الحاجي والحاجي مع التكميلي، فيكون إجراء القياس مطلقاً في الضروري يؤدي إلى حرج ومشقة في بعض موارد، فيُستثنى موضع الحرج، وكذلك في الحاجي مع التكميلي، أو الضروري مع التكميلي وهو ظاهر⁽¹⁾.

مسائل فقهية

أ - مسألة: 'توحيد أجره الحمام'

من الأمثلة التي استند فيها فقهاء الأندلس إلى دليل الاستحسان: مسألة أجره الحمام، حيث استحسنوا دخول الحمام بأجرة موحدة من غير تقدير لمدة المكوث فيه ولا مقدار الماء المستعمل⁽²⁾، مع العلم أن مثل هذا مردود بدليل كونه من قبيل الإجارة المجهولة، وهي ممنوعة لما قد يتطرق إليها من الغبن والجهالة.

ب - مسألة: 'الرخص الشرعية'

مثل الإمام الشاطبي⁽³⁾ للاستحسان بعدد كبير من الرخص التي يتجلى فيها معنى هذا الدليل، منها:

القرض مثلاً، فإنه ربا في الأصل، لأنه الدرهم بالدرهم إلى أجل، ولكنه أبيع لما فيه من المرفقة والتوسعة على المحتاجين، بحيث لو بقي على أصل المنع لكان في ذلك ضيق على المكلفين.

(1) الشاطبي، أبو إسحاق: الموافقات 194/5.

(2) الشاطبي، أبو إسحاق: الاعتصام/637.

(3) الشاطبي، أبو إسحاق: الموافقات 195/5.

بيع العرية بخرصها تمراً، فإنه يُع الرطب باليابس، فهذا البيع محل نهْي، لكنه أبيع لما فيه من الرفق ورفع الحرج بالنسبة إلى المعري والمعري، ولو امتنع مطلقاً، لكان وسيلة لمنع الإعراء.

الجمع بين صلاتي المغرب والعشاء للمطر، وجمع المسافر، وقصر الصلاة، والفطر في السفر الطويل، وصلاة الخوف.

الإطّلاع على العورات في التداوي، والقراض، والمساواة، وغير ذلك من الرّخص التي لا معنى للإطناب بذكرها لكثرتها وشهرتها.

فإن الناظر في حقيقة هذه الرّخص يجدها ممنوعة بمقتضى الدليل العام، لذلك عُدل عن هذا الدليل لما يؤول إليه من فوت مصلحة وإلحاق ضرر بالمكلفين، إلى دليل جزئي يقتضي تحصيل المصالح ودفع المفاسد التي لأجلها تم اعتبار الدليل الأول، إذ لو بقي العمل بالدليل العام لأدى ذلك إلى رفع ما اقتضاه ذلك الدليل من المصلحة.



المصطلح السادس: مسألة النقل والعقل في دليل سد الذرائع عند الأندلسيين

يُعتبر سد الذرائع من الأصول التي عليها الاعتماد في المذهب المالكي، فقد صارت عليه مالكية الأندلس وعولوا عليه في ما يستجد لهم من النوازل، وعرفوه بجملة من التعريفات لا تكاد تختلف إلا في المبنى أحياناً، وهو من الأصول التبعية المختلف فيها بين المذاهب الفقهية الإسلامية، فما تعريفات الأندلسيين لهذا الأصل إذن؟ ثم ما نصيب مسألة النقل والعقل فيه؟ وكيف وظّفوه في اجتهاداتهم وفتاويهم؟

حقيقة سد الذرائع في الفكر الأصولي الأندلسي

يُقصد بالذريعة - كما جاء عند الباجي - "المسألة التي ظاهرها الإباحة، ويتوصل بها إلى فعل المحظور"⁽¹⁾، ونفس التعريف ما ذهب إليه ابن رشد/الجد حيث قال: "هي الأشياء التي ظاهرها الإباحة، ويتوصل بها إلى فعل المحظور"⁽²⁾، وقال ابن العربي: "كل عمل ظاهر الجواز يتوصل به إلى محظور"⁽³⁾، وتعبير آخر قال القرطبي: "عبارة عن أمر غير ممنوع لنفسه يُخاف من ارتكابه الوقوع في ممنوع"⁽⁴⁾، أما الشاطبي فقال: "حقيقتها [أي حقيقة الذرائع]: التوصل بما هو مصلحة إلى مفسدة"⁽⁵⁾.

فهذه التعريفات كلها نصّت على أن الشيء المراد الإقدام عليه جائز أصالة، لكن فعله يؤدي إلى ممنوع، إلا أن بينها فروقات جوهرية دقيقة، يمكن بيانها من أوجه:

الأول: تحقّق الوقوع في الممنوع بارتكاب هذا الفعل الذي ظاهره الإباحة والجواز، فالإمام القرطبي لم يصرح بتحقّق الوقوع في الممنوع بسبب الفعل، إنما قال يُخاف منه، بمعنى أنه قد يقع ذلك وقد لا يقع، عكس الباجي وابن رشد/الجد وابن العربي فإنه يُفهم من تعريفهم أن الوقوع في المحظور متحقّق.

(1) الباجي: الإشارة في أصول الفقه/80.

(2) ابن رشد/الجد: المقدمات الممهّدة 39/2.

(3) أحكام القرآن لابن العربي 331/2.

(4) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن 58-57/2.

(5) الشاطبي: أبو إسحاق: الموافقات 183/5.

والثاني: اعتبار قصد المكلف في المسألة من عدمه، وبيان ذلك أن القرطبي رَحِمَهُ اللهُ لم يُشر إليه، وإنما اكتفى بالقول 'يخاف من ارتكابه الوقوع في ممنوع' دون الإتيان بما يفيد أن المكلف قد قصد بارتكابه هذا الفعل نيل ممنوع أو الوقوع في فيه على أقل تقدير، عكس الباجي وابن رشد/الجد وابن العربي، فإنهم استعملوا لفظ 'يُتوصّل' وفيه إشارة إلى أن قصد المكلف حاصل في ذلك، لهذا استدرك الإمام الشاطبي رَحِمَهُ اللهُ عَنْهُ هذا فقال: "ولكن هذا بشرط أن يظهر لذلك قصد ويكثر في الناس"⁽¹⁾.

والثالث: أن الإمام الشاطبي عبّر عن ذلك معتمدا نظريته المبنية على المصلحة والمفسدة، وهو تعريف جد مختصر ومركز، يحتاج إلى مزيد بيان وتوضيح، فلا يقال إن الشاطبي أطلق المصلحة من غير تقييد، لأن ذلك مفهوم من نظريته أن المصلحة عنده - إذا أُطلقت - أفادت المصلحة الشرعية دون سواها.

إن الناظر في التعريفات أعلاه؛ يلحظ أن أصحابها لم يُقيّدوا طريقة الإفضاء إلى المحذور، وإنما جعلوا ذلك مطلقا ليتناسب مع الواقع الميداني لفروع هذه القاعدة⁽²⁾ فيستوعبها. فما وجه التكامل بين النقل والعقل في هذا الأصل؟

وجه التكامل بين النقل والعقل في هذا الدليل

إذا كان حاصل سد الذرائع هو: النظر في مآلات الأفعال، وبالأخص الفعل الذي ظاهره الجواز لكن فعله يؤدي إلى ممنوع؛ فإن هذا النظر فعل نقلي وعقلي، وبيانه كالآتي:

فهو عقلي بحيث يتوجب على فاعله [وهو المجتهد] تنقيح مناط هذا الفعل، والنظر في ما مدى تحققه، ويستحضر قصد المكلف، ويوازن ويرجح الخ، وكل ذلك عمل عقلي محض.

وهو نقلي - أيضا - لأن المجتهد لا يستغني عن النظر في النصوص الشرعية، إذ الاستغناء عنها تشريعٌ بالعقل وقد سبق ردّه كما قال الإمام الشاطبي رَحِمَهُ اللهُ.

(1) الشاطبي، أبو إسحاق: الموافقات 183/5

(2) محمد رزوق/الشاعر: سد الذرائع في المذهب المالكي/50.

فإذا كان المحذور لا يُمتنع منه إلا بترك غيره وإن كان جائزاً، فإن تركهما معا أكد وواجب شرعي، وهذا من باب العمل بقاعدة: ما لا يتم الواجب إلا به - وهو مقدور عليه - فهو واجب، فالواجب ترك المحرم، ولما لم يمكن ذلك إلا بترك غيره، فتركه واجب، وهذا أمر مدرك بالعقل. وحاصل سد الذرائع من هذا الباب، وإلا لم تتحقق المصلحة المرجوة من التشريع، فالقول بسد الذرائع إذن؛ تأكيد لمبدأ المصلحة التي عليها مدار الشريعة، وهو أمر يُدرك بالنقل والعقل معا، كما سبق بيانه في المصلحة المرسلة آنفاً.

مسائل فقهية

أ - مسألة: 'بيوع الآجال'

تحدث فقهاء الأندلس عن سد الذرائع ومثلوا لذلك بجملة من المسائل الفقهية، منها على سبيل المثال لا الحصر: البيوع أو العقود التي ظاهرها الجواز لكن يُتوصل بفعلها إلى استباحة محذور كالربا وغيره، كأن يبيع الرجل سلعة من رجل بمائة دينار إلى أجل، ثم يبتاعها بخمسين نقداً، فيكونان قد توصلا بما أظهره من البيع الصحيح إلى سلف خمسين دينارا في مائة إلى أجل، وذلك حرام لا يجوز، فإن عاقِد البيع أولاً على سلعة بعشرة إلى أجل ظاهره الجواز، من جهة ما يتسبب عن البيع من المصالح على الجملة، فإذا جعل مآل ذلك البيع مؤدياً إلى بيع خمسة نقداً بعشرة إلى أجل؛ بأن يشتري البائع سلعته من مشتريها بخمسة نقداً، فقد صار مآل هذا العمل إلى أن باع صاحب السلعة من مشتريها منه خمسة نقداً بعشرة إلى أجل، والسلعة لغوً لا معنى لها في هذا العمل، لأن المصالح التي لأجلها شرع البيع لم يوجد منها شيء، وغير ذلك من الأمثلة كتضمين الصنّاع وقتل الجماعة بالواحد وتوريث المطلقة ثلاثاً في مرض الموت...⁽¹⁾

⁽¹⁾ ينظر للتوسع: الباجي: الإشارة في أصول الفقه/80، ابن رشد/الجذ: المقدمات الممهدة 39/2، الشاطبي، أبو إسحاق: الموافقات 183/5،

ب - مسألة: 'النهي عن شراء الصدقة'

ومن الأمثلة الفقهية التي استند فيها إلى سد الذرائع: ما أورده ابن عبد البر في التمهيد⁽¹⁾ حيث حمل نهى الرسول ﷺ بين شراء الصدقة⁽²⁾ من المتصدق عليه أو الساعي على التنزه لا على التحريم، لما في ذلك من قطع الذريعة على الناس في اشتراء صدقاتهم من الساعي أو المتصدق عليه قبل القبض، لأن ذلك يدخل في بيع الإنسان ما لم يقبض، وهو منهي عنه فيما رواه ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال: "من ابتاع طعاما فلا يبيعه حتى يستوفيه"⁽³⁾.

توجيهه [أي ابن عبد البر] للنهي النبوي الوارد في مباشرة الحائض إلا متزرة بقوله: "يُحتمل أن يكون قوله ﷺ بمباشرة الحائض وهي متزرة على الاحتياط والقطع للذريعة، ولو أنه أباح فخذها كان ذلك ذريعة إلى موضع الدم المحرم بإجماع فنهي عن ذلك احتياطاً"⁽⁴⁾.



(1) ابن عبد البر: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد 102/3

(2) وذلك في قصة عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه تصدق بفرس في سبيل الله، فوجده يباع، فأراد أن يشتريه، ثم أتى النبي ﷺ، فاستأمره فقال: «لا تعد في صدقتك» صحيح البخاري 127/2.

(3) البخاري: صحيح البخاري، باب: الكيل على البائع والمعطي 67/3، رقم الحديث: 2126. مسلم: صحيح مسلم، باب: بطلان بيع المبيع قبل القبض 1159/3، رقم الحديث: 1525. ابن ماجه: السنن 749/2.

(4) ابن عبد البر: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد 174/3

المصطلح السابع: مسألة النقل والعقل في دليل عمل أهل المدينة عند الأندلسيين:

حقيقة عمل أهل المدينة في الفكر الأصولي الأندلسي

يعتبر عمل أهل المدينة من الأصول التي قيل فيها الكثير، وكتب فيها الأوائل والأواخر، وهو من الأصول التي لقيت مكانة عظيمة بين أصول المالكية على خلاف باقي المذاهب، حتى قيل بأن المالكية انفردت به دون غيرهم، إلا أن الحق خلاف ذلك، فقد أخذت به مذاهب فقهية أخرى غير مذهب إمام دار الهجرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، ولست بصدد الحديث عن التأصيل لهذا الأصل ولا التدليل له، ولا بصدد بيان حجته أو مذاهب الأصوليين فيه، أو ردود الفقهاء والباحثين والناقدين، فكل ذلك مؤلف فيه⁽¹⁾، ولا يحتاج مني في هذا المقام إلى مزيد بيان أو تذكير اللهم إلا أن أختصر الكلام اختصاراً يجلي حقيقة عمل أهل المدينة مما يفضي إلى بيان وجه التفاعل بين النقل والعقل فيه، والذي هو موضوع بحثي، فأقول وبالله التوفيق:

عرّف المالكية هذا الأصل بتعريفات كثيرة، منها: ما جاء عند ابن عبد البر في التمهيد، أنه قال: "والذي أقول به أن مالكا رَحِمَهُ اللَّهُ إنما يحتج في موطنه وغيره بعمل أهل المدينة، يريد بذلك عمل العلماء والخيار والفضلاء، لا عمل العامة السوداء"⁽²⁾، فهذا تنبيه من ابن عبد البر رَحِمَهُ اللَّهُ إلى أن العمل ههنا ليس المقصود به مطلق ما عليه العمل بالمدينة، وإنما يُقصد به ما عليه عمل فضلاء المدينة وعلمائها وأخبارها لا سواد أمتها.

وقال القاضي عياض⁽³⁾، وهو من الذين أحسنوا الكلام في هذا الأصل وبيّنوا أقسامه والمراد منه، حيث قسّمه رَحِمَهُ اللَّهُ: إلى ضربين:

الضرب الأول: ما كان طريقه النقل والحكاية

⁽¹⁾ يُنظر للتوسع والاطلاع: إلياس دردور: عمل أهل المدينة عند المالكية وعلاقته بالأدلة الكلية. العيساوي، إسماعيل: عمل أهل المدينة وأثره في مذهب الإمام مالك. محمد المدني بوساق: المسائل التي بناها الإمام مالك على عمل أهل المدينة.

⁽²⁾ ابن عبد البر: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد 222/7.

⁽³⁾ عياض: ترتيب المدارك وتقريب المسالك 47/1، وما بعدها بتصرف غير مغل.

وهذا الضرب - كما قال رَحْمَةُ اللَّهِ - تؤثر الكافة عن الكافة، وعملت به عملاً لا يخفى، ونقله الجمهور عن الجمهور عن زمن النبي ﷺ، وقسمه إلى أربعة أقسام، وهي: إما أن يُنقل عن رسول الله ﷺ قول أو فعل أو إقرار أو ترك، وهذا الضرب مجمع على حجيته، داخل المذهب وخارجه.

الضرب الثاني: ما كان طريقه الاجتهاد والاستدلال

وهذا النوع مختلف فيه، بين المذاهب الفقهية⁽¹⁾، وبين محققي المالكية أنفسهم، فقال البغداديون بعدم حجيته، ومنهم: أبو يعقوب الرازي والقاضي، أبو بكر الأبهري، وأبو الحسن بن القصار وغيرهم، فيما حكاه البعض الآخر حجة يُصار إليها، وقدموه على خبر الآحاد والقياس في حالة التعارض، وسنتحدث عن تفاعل النقل والعقل فيه بإذن الله تعالى عما قريب.

فيما عرّف بعض الباحثين المعاصرين هذا الأصل بتعريفات كثيرة أذكر منها: "ما نقله أهل المدينة من سنن نقلاً مستمراً من زمن النبي ﷺ، أو ما كان رأياً واستدلالاً لهم"⁽²⁾، وقيل: "ما اتفق عليه العلماء والفضلاء بالمدينة كلهم أو أكثرهم في زمن مخصوص، سواء أكان سنده نقلاً أم اجتهاداً"⁽³⁾، وهي تعريفات تنتهي إلى ما ذكره القاضي عياض وغيره، من أن المقصود بعمل أهل المدينة: ما نُقل من زمن رسول الله ﷺ واستمر عليه العمل في زمن الصحابة والتابعين بالمدينة، سواء أكان نقلاً أم رأياً واجتهاداً، واختلف في تسميته إجماعاً أم لا، بسبب ذكر الإمام مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في موطنه غير ما مرة بما يفيد كونه إجماعاً، لكن محققي المذهب كالقاضي عياض والإمام الباجي وغيرهم بينوا أنه ليس كذلك⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ يُنظر للتفصيل في المسألة: الفراء، أبو يعلى: العدة في أصول الفقه 4/1151. الشنقيطي، أحمد بن محمود: خبر الواحد وحجيته/276.

⁽²⁾ أحمد نور سيف: عمل أهل المدينة بين مالك وآراء الأصوليين/317.

⁽³⁾ الشعلان، عبد الرحمن: أصول فقه الإمام مالك النقلية 2/1042.

⁽⁴⁾ الباجي: الإشارة في أصول الفقه/73.

عمل أهل المدينة في مقابلة القياس وخبر الآحاد

وهذه المسألة تحدث عنها أكابر المحققين داخل المذهب وخارجه⁽¹⁾، فأكثرُوا فيها المقال بين مؤيِّد ومعارض، ولكل منهم أدلته وحججه، والحق أن اختلافهم في هذه المسألة: - في نظري - اختلاف صوري في أغلب جزئياته، إذ منتهى مناقشاتهم أن يُقدِّم الدليل القوي على الضعيف، فمن ثبت عنده أن العمل هو الأقوى؛ قدِّمه على الخبر والقياس، ومن بدا له أن العمل [أقصد عمل أهل المدينة] أقوى من الخبر قدِّمه عليه، والله أعلم.

وبناء عليه؛ قدِّم المالكية عمل أهل المدينة على الخبر الواحد لما لهذا الأول من قوة تستند بالأساس إلى استمراريته وتفشييه في زمن الصحابة والتابعين، قال الشاطبي رَحِمَهُ اللهُ: "ومن هذا المكان يُتَطَّلَعُ إلى قصد مالك رَحِمَهُ اللهُ في جعله العمل مقدما على الأحاديث، إذ كان إنما يراعي كل المراعاة العمل المستمر والأكثر، ويترك ما سوى ذلك وإن جاء فيه أحاديث، وكان ممن أدرك التابعين وراقب أعمالهم، وكان العمل المستمر فيهم مأخوذا عن العمل المستمر في الصحابة، ولم يكن مستمرا فيهم إلا وهو مستمر في عمل رسول الله ﷺ أو في قوة المستمر"⁽²⁾ انتهى كلامه.

ومه يتجلى بأن للعمل هنا مقاما جعله أقوى من الخبر، ومعنى يقتضي تقديمه على الخبر الواحد، أعني بذلك الاستمرارية والتواتر المنقول به جيلا عن جيل، فإنه لم يكن كذلك إلا وهو نابع عن رسول الله ﷺ، وإن لم يكن كذلك أي: منقولا عن جمع الصحابة الأوائل؛ فإنه قد يكون مما كان عليه آخر عمل رسول الله ﷺ⁽³⁾، فيكون بذلك إما ناسخا لحكم قد تقدَّم، أو مقيِّدا لمطلق، أو مخصصا لعامم الخ، وعلى كل حال؛ فهو على درجة عالية من الصحة، إذ لا يُتَصَوَّرُ نقل قليل الصحابة لما ليس كذلك فضلا عما نقله الأكثرون منهم، وهم العدول الثقات.

⁽¹⁾ ينظر للتفصيل والتوسع: حسان الفلمبان: خبر الواحد إذا خالف عمل أهل المدينة. أحمد نور سيف: عمل أهل المدينة بين مالك وآراء الأصوليين...

⁽²⁾ الشاطبي، أبو إسحاق: الموافقات 271/3-272.

⁽³⁾ الشنقيطي، أحمد بن محمود: خبر الواحد وحجيته/279.

وعلى هذا الأساس جعل المالكية عمل أهل المدينة مرجحاً يُرجح به بين متون الأحاديث المتعارضة، فإنهم في هذه الحالة يقدمون الحديث الذي وافق العمل على الذي خالفه، إيماناً منهم بأن الذي وافق العمل قد وافق أصح الروايات وأصح المنقولات، وفي هذا الصدد يقول الباجي رَحِمَهُ اللهُ في باب الترجيحات: "إطباق أهل المدينة على العمل بموجب أحد الخبرين، فيكون أولى من خبر من يخالف عمل أهل المدينة، لأنها موضع الرسالة ومجتمع الصحابة، فلا يتصل العمل فيها إلا بأصح الروايات"⁽¹⁾.

من الأمثلة التي تشهد على تقديم عمل أهل المدينة على خبر الآحاد على سبيل المثال لا الحصر: ما ذكر الشاطبي في الموافقات⁽²⁾، في مسألة تقديم عدم الإسفار بالفجر على قوله ﷺ: "أَسْفِرُوا بِالْفَجْرِ، فَإِنَّهُ أَعْظَمُ لِلْأَجْرِ"⁽³⁾، لأن ذلك عمل مستمر بالمدينة، متفشٍّ بين الصحابة، فنقله التابعون، واستمر عليه العمل بالمدينة.

مسألة: تقديم الصلوات في الوقت الأول على الوقت الثاني، رغم ورود أحاديث بذلك، منها حديث إمامة جبريل للرسول ﷺ الذي بين فيه الوقتين معاً، لأن بيان جبريل عليه الصلاة والسلام للوقت الثاني، إنما كان لبيان آخر الوقت الذي لا ينبغي تعديّه أو تجاوزه، وعمل الرسول ﷺ وأصحابه وأهل المدينة من بعدهما مستمر على الوقت الأول، إلا إذا تعدّر أو كان هناك عارض شرعي، كالإبراد في شدة الحر، أو الجمع بين الصلاتين في السفر وأشباه ذلك، كما قال رَحِمَهُ اللهُ.

وجه التكامل بين النقل والعقل في هذا الدليل

إن تقديم المالكية عموماً والأندلسيين على وجه الخصوص لعمل أهل المدينة على خبر الآحاد؛ فائدة تنهض دليلاً على التفاعل الحاصل بين النقل والعقل، فإن قيل كيف ذلك؛ قلنا: الجواب كالاتي:

(1) الباجي: الإشارة في معرفة الأصول والوجازة في معنى الدليل/335.

(2) الشاطبي، أبو إسحاق: الموافقات 3/255 وما بعدها.

(3) الترمذي: سنن الترمذي (شاكراً)، باب: ما جاء في الإسفار بالفجر 1/289، رقم الحديث: 154.

إذا كان حاصل هذا التقديم: أن عمل أهل المدينة متواترٌ على خلاف الخبر الواحد، فهو إذن تقديم لمتواترٍ على غيره، وهو أمر متفق عليه بين الأصوليين، ولا أعلم - فيما وقفت عليه - مخالفاً في ذلك، وهو أيضاً من باب تقديم القوي على الضعيف أو الأقل قوة على أقل تعبير، وهذا عمل عقلي مبني على الاجتهاد والنظر والترجيح والموازنة بين دليلين: أحدهما نقلي والآخر على خلافه، إن لم يكونا نقليين معاً، وهذا وجه امتزاج النقل والعقل في هذه المسألة، والله أعلم.

مسائل فقهية

أ - مسألة: 'القضاء باليمين مع الشاهد'

من المسائل الفقهية التي اتبع فيها الأندلسيون مالكا وقالوا فيها بعمل أهل المدينة: ما جاء عند ابن عبد البر في مسألة 'القضاء باليمين مع الشاهد'، حيث قال رَحِمَهُ اللهُ: "وهو الذي لا يجوز عندي خلافه لتواتر الآثار به عن النبي ﷺ وعمل أهل المدينة به قرناً بعد قرن، وهو نفسه ما استند إليه في مسألة 'عدد تكبيرات صلاة الجنازة'" (1).

ب - مسألة: 'عدد تكبيرات صلاة الجنازة'

رَجَّحَ ابن عبد البر في هذه المسألة الفقهية ما وافق عمل أهل المدينة، وهو التكبير أربعاً، وهو العمل المستفيض بالمدينة، عكس التكبير ثلاثاً أو خمساً، رغم ما روي في هذين العددين من السنن والآثار، قال رَحِمَهُ اللهُ: "ومثل هذا يُحتج فيه بالعمل لأنه قَلَّ يوم أو جمعة إلا وفيه جنازة، وعليه الجمهور، وهم الحجة وبالله التوفيق" (2)، فها أنت ترى كيف نزع إلى عمل أهل المدينة، فرَجَّحَ به متناً حديثياً على آخر. قلت: وهذه القاعدة ذكرها إليها الباجي في الإشارة، حيث قال: "إطباق أهل المدينة على العمل بموجب أحد الخبرين، فيكون أولى من

(1) ابن عبد البر: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد 154/2.

(2) نفسه 340/6.

خبر من يخالف عمل أهل المدينة، لأنها موضع الرسالة ومجتمع الصحابة، فلا يتصل العمل فيها إلا بأصح الروايات⁽¹⁾.



⁽¹⁾ الباجي: الإشارة في معرفة الأصول والوجازة في معنى الدليل/335.

المبحث الثالث: مسألة النقل والعقل في الفكر المقاصدي بالأندلس

إذا كان علم المقاصد قد نشأ مع الرّغيل الأول من الفقهاء، كالإمام مالك الذي وسّع دائرة الاجتهاد المصلي، وراعى المآلات، وسد الذرائع؛ فإن هذا العلم قد نبغ بالأندلس على يد الإمام المقاصد أبي إسحاق الشاطبي، الذي فتق مباحثه، وأصل قواعده، وجلّ آفاهه.

فما حظ مسألة النقل والعقل في علم المقاصد، وما مدى تفاعلها أو تكاملها؟

على الرغم من كون علم المقاصد قد استوى ساقه مع الإمام الشاطبي ومن قبله؛ إلا أن هذا الفن لم يلق نصيباً من الضبط على مستوى التعريف، حيث خلت كتب الأصوليين من تعريف دقيق لهذا العلم، اللهم إلا ما ورد في كتبهم في باب التعليل والقياس من كون المقاصد جملة المصالح والأسرار والحكم الشرعية، ذلك ما حاول بعض الباحثين تداركه. وبناء عليه يمكن القول بأن مقاصد الشريعة: تلكم الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد، وهي لا تعدوا أن تكون جلب المصلحة أو دفع مفسدة⁽¹⁾.

قسّم فقهاء هذا الفن المقاصد تقسيمات كثيرة باعتبارات متعددة، فقالوا بأن هذه المقاصد لا تعدو أن تكون إما ضروريات أو حاجيات أو تحسينيات، وجعلوا الضروريات تنقسم إلى خمس، وقالوا منها مقاصد عامة، ومقاصد خاصة، وأخرى جزئية، ووضعوا القواعد والضوابط، حتى أضحي هذا العلم اليوم علماً دقيقاً بعد أن كان مبحثاً من مباحث أصول الفقه.

فما وجه التكامل بين النقل والعقل في الفكر المقاصدي الأندلسي؟ وما معالم هذا المنهج عند علماء الأندلس؟ ثم ما المسائل الفقهية التي أُعمل فيها هذا التكامل؟

(1) الفاسي، علال: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها/7. الخادمي، نور الدين: الاجتهاد المقاصدي حجيته، ضوابطه، مجالاته 52/1-53. الريسوني، أحمد: مدخل إلى مقاصد الشريعة الإسلامية/7، ونظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي/19، ومحاضرات في مقاصد الشريعة/9، والفكر المقاصدي قواعده وفوائده/13 كلها له.

المصطلب الأول: مسألة النقل والعقل في إثبات المقاصد

تصوير المسألة

يُقصد بإثبات المقاصد ههنا: إعمالها واتخاذها منزعا وركنا شديدا يأوي إليه المجتهد في استنباط الأحكام وتنزيلها على أعيانها ومحالها، فإذا كان حاصل القول بالمقاصد: جملة المصالح التي راعتها الشريعة في نصوصها وعموماتها؛ فإن هذا الأمر مبني أساسا على القول بالتعليل، إذ هو "الأساس الأول لمشروعية القول بالمقاصد والخوض فيها جملة وتفصيلا، فمن أثبت تعليل الشريعة جملةً؛ مضى في البحث عن عللها الكلية والجزئية، الظاهرة والخفية، ومضى في إعمالها وقطف ثمارها. ومن نفى التعليل؛ نفى كل ما يُبنى عليه ويتفرع عنه، وأصبح كل كلام في مقاصد الشريعة - في نظره - ضربا من اللغو والخرص"⁽¹⁾.

بناء عليه؛ فإن القول بالمقاصد إذن: قولٌ بالتعليل، والتعليل: الكشف عن المعاني والعلل المتضمنة في الأوامر والنواهي، لذلك نجد القائلين بالمقاصد لا يترددون في التعبير عن هذا المراد، وعلى رأسهم الإمام الشاطبي، حيث قال رَحِمَهُ اللهُ في مفتتح كتاب المقاصد: "ولنقدم قبل الشروع في المطلوب [يريد: بيان قصد الشارع من وضع الشريعة] مقدمة كلامية مسلمة في هذا الموضع، وهي: أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا"⁽²⁾، فقد سَلَّمَ رَحِمَهُ اللهُ بتعليل الشريعة جملة، وأنها وُضعت لمصالح العباد في العاجل والآجل، ثم تابع رَضِيَ اللهُ عَنْهُ الكلام عن هذه المقاصد، وذكر درجاتها، وتأصيل قواعدها، والكشف عن طرق إعمالها، وبيان حاجة المجتهد إليها، وغير ذلك من المباحث القيّمة التي أفاد بها رَحِمَهُ اللهُ كُلَّ من بعده.

فأما على مستوى إثباتها؛ فقد قال رَحِمَهُ اللهُ: "لم يعتمد الناس في إثبات قصد الشارع في هذه القواعد على دليل مخصوص، ولا على وجه مخصوص، بل حصل لهم ذلك من الظواهر والعمومات، والمطلقات والمقيدات، والجزئيات الخاصة، في أعيان مختلفة، ووقائع مختلفة، في

(1) الريسوني، أحمد: القواعد الأساس لعلم المقاصد/13.

(2) الشاطبي، أبو إسحاق: الموافقات 8/2.

كل باب من أبواب الفقه، وكل نوع من أنواعه، حتى ألقوا أدلة الشريعة كلها دائرة على الحفظ على تلك القواعد، هذا مع ما ينضاف إلى ذلك من قرائن أحوال منقولة وغير منقولة⁽¹⁾. فهو ههنا رَحْمَةُ اللَّهِ يبين أن إثبات هذه القواعد لم ينص عنه دليل جزئي ولا شهد له شاهد مخصوص، وإنما حصل هذا الإثبات بالنظر في عمومات الشريعة وكمياتها، وهذه العمومات إنما تحصلت هي الأخرى باستقراء جزئيات كثيرة في شتى أبواب الفقه، فضم بعضها إلى بعض، حتى بلغت مرتبة العموم المعنوي، مما لا يدع مجالاً للتردد في القول بحجيتها.

وجه تفاعل النقل والعقل في القول بالمقاصد وإثباتها

ويتجلى ذلك من أوجه كثيرة، أذكر منها ما له علاقة بما تم بيانه في النقطتين أعلاه:

الوجه الأول: في القول بالمقاصد

إذا كان التعليل هو أساس القول بالمقاصد؛ فإنه في حد ذاته جامع بين النقل والعقل. فإذا كانت العلة كما عرّفها الإمام الشاطبي هي: "الحكم والمصالح التي تعلقت بها الأوامر أو الإباحة، والمفاسد التي تعلقت بها النواهي"⁽²⁾؛ فإن هذا التعليل الذي هو منهج عقلي يعتمد المجتهد في استنباط العلل والحكم؛ يستند لا محالة إلى الأوامر والنواهي الواردة في النصوص الشرعية/النقلية، وهذا وجه المزاجية بين النقل والعقل في هذه المسألة.

الوجه الثاني: في طرق إثباتها

فإذا كان الاستقراء كما قال الإمام الشاطبي⁽³⁾ وأدلة القرآن الواضحة والسنة المتواترة⁽⁴⁾ هي طرق إثبات المقاصد؛ فإن تفاعل النقل والعقل في هذين المسلكين واضح، ذلك أن الاستقراء منهج عقلي ومسلك اجتهادي نظري صرف، وأدلة القرآن والسنة المتواترة

(1) الشاطبي، أبو إسحاق: الموافقات 82/2.

(2) نفسه 410/1.

(3) الشاطبي، أبو إسحاق: الموافقات 82/2.

(4) ابن عاشور، محمد الطاهر: مقاصد الشريعة الإسلامية/61.

نقل محض، فهما متعاضان في إثبات المقاصد الشرعية، ولا يستغني أحدهما عن الآخر في ذلك.

أمثلة توضيحية

أ- مسألة: 'التعليل'

يعتبر التعليل من الأبواب التي عرفت اختلافا كبيرا بين الأصوليين والمتكلمين والفقهاء⁽¹⁾، بين مجيز ومانع، وبين من اشترط لذلك شروطا ومن أطلق التعليل في كل مسائل الشريعة. وحسبنا في هذه الأسطر بيان ما عليه مالكية الأندلس من تنافسهم في تعليل الأحكام، والبحث عن حكمها ومعانيها، والغوص إلى أعماق النصوص الشرعية واستنباط أسرارها وغاياتها، وبيان أثر مسألة النقل والعقل في ذلك كله.

إن المتتبع لأقسام التعليل في كتب الأصوليين؛ يجده على ضرب:

الضرب الأول: تعليل الشريعة على وجه الإجمال

وذلك بأنها وضعت لمصالح العباد في الدنيا والآخرة، وفي هذا الصدد يقول الإمام الشاطبي: "وَضَعُ الشَّرَائِعِ إِنَّمَا هُوَ لِمَصَالِحِ الْعِبَادِ فِي الْعَاجِلِ وَالْآجِلِ مَعًا"⁽²⁾، وهذه المصالح لا تختص بباب واحد أو بحكم جزئي، وإنما تتعلق بجميع أبواب التشريع أو معظمها، قال ابن عاشور رَحِمَهُ اللهُ: "ويدخل في هذا أوصاف الشريعة وغاياتها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها"⁽³⁾، ومن ذلك: حفظ الضروريات وإقامة العدل ورفع الحرج والضرر وغير ذلك من المعاني العامة للشريعة المنبئية على استقرار عام للنصوص الشرعية.

الضرب الثاني: تعليل الشريعة على وجه التفصيل

⁽¹⁾ يُنظر للتفصيل: مباحث القياس والتعليل في كتب الأصول، شلي، مصطفى: تعليل الأحكام عرض وتحليل لطريقة التعليل وتطوراتها في عصر الاجتهاد والتقليد. الشويخ، عادل: تعليل الأحكام في الشريعة الإسلامية. بزاز، عبد النور: نظرية التعليل في الفكرين الكلامي والأصولي. شيبوب، بلال: نظرية التعليل في الفكر الأصولي...

⁽²⁾ الشاطبي، أبو إسحاق: الموافقات 9/2.

⁽³⁾ ابن عاشور، محمد الطاهر: مقاصد الشريعة الإسلامية/55.

والمقصود به⁽¹⁾ تعليل النصوص الجزئية التي ينفرد كل منها بحكم شرعي مخصوص على حدة، أو تعليل نصوص شرعية في مجال من مجالات الشريعة جملةً، كمقاصد الإرث مثلاً أو الأسرة أو المعاملات المالية أو غيرها.

ب - مسألة: 'حصر المراتب الثلاث - الضروريات والحاجيات والتحسينيات'

قال الشاطبي رَحِمَهُ اللهُ في حصر هذا المراتب في ثلاث: "تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام؛ أحدها: أن تكون ضرورية؛ والثاني: أن تكون حاجية؛ والثالث: أن تكون تحسينية"⁽²⁾، وفي موضع آخر بين أن حصر هذه المراتب في ثلاث إنما حصل ذلك باستقراء النصوص الجزئية، فقال رَحِمَهُ اللهُ: "فلم يعتمد الناس في إثبات قصد الشارع في هذه القواعد [يقصد الضروريات والحاجيات والتحسينيات] على دليل مخصوص، ولا على وجه مخصوص، بل حصل لهم ذلك من الظواهر والعمومات، والمطلقات والمقيّدات، والجزئيات الخاصة، في أعيان مختلفة، ووقائع مختلفة، في كل باب من أبواب الفقه، وكل نوع من أنواعه، حتى ألّفوا أدلة الشريعة كلها دائرة على الحفظ على تلك القواعد، هذا مع ما ينضاف إلى ذلك من قرائن أحوال منقولة وغير منقولة"⁽³⁾، فهو ههنا رَحِمَهُ اللهُ يبين أن إثبات هذه المراتب إنما حصل بالمزاوجة بين النقل والعقل، وذلك باستقراء (العقل) جملة من النصوص الشرعية الجزئية (النقل).

ج - مسألة: 'حصر الضروريات في خمس'

هذا الاستقراء الذي ينهجه الإمام الشاطبي إثبات المقاصد الضرورية والحاجية والتحسينية، والذي يدل على مدى تكامل النقل والعقل في إثبات المقاصد، نجد المنهج نفسه يعتمد في الضروريات الخمس الواجب مراعاتها وحفظها وتيمّمها في كل عملية

⁽¹⁾ قسّم الدكتور أحمد الريسوني هذا الضرب إلى قسمين فسمى الأول مقاصد جزئية والثاني: مقاصد خاصة. يُنظر: مدخل إلى مقاصد الشريعة/11.

⁽²⁾ الشاطبي، أبو إسحاق: الموافقات 17/2.

⁽³⁾ نفسه 82/2.

اجتهادية، قال رَحْمَةُ اللَّهِ: "فكذلك هنا إذا وجدنا أن الحفاظ على الدين أو النفس أو النسل أو المال أو العقل في الضروريات معتبر شرعا، ووجدنا ذلك عند استقراء جزئيات الأدلة، حصل لنا القطع بحفظ ذلك، وأنه المعتبر حيثما وجدناه، فنحكم به على كل جزئي فرض عدم الاطلاع عليه، فإنه لا يكون إلا على ذلك الوزان"⁽¹⁾. فانظر كيف أعمل رَحْمَةُ اللَّهِ نظره واجتهاده في استقراء النصوص واستنباط معانيها، ليخرج بذلك كله إلى سنّ قانون قطعي مبني على المزاجية بين النقل والعقل، وهو: الحكم على كل جزئي بهذا الحكم الكلي الذي تحصل له من استقراء (العقل) الجزئيات (النقل).

إن قول الإمام الشاطبي رَحْمَةُ اللَّهِ بإثبات المقاصد الضرورية والحاجية والتحسينية بالنقل والعقل معا؛ لا يقصد به تساويهما في هذا الإدراك، بل يحصل ذلك على وفق نظريته الكبرى التي افتتح بها مقدمته العاشرة في كتاب الموافقات، وهي أن يكون العقل تابعا لا متبوعا، قال رَحْمَةُ اللَّهِ: "إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية، فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعا، ويتأخر العقل فيكون تابعا"⁽²⁾، وهذا ليس إقصاء أو تهميشا للعقل، بقدر ما هو إنزاله منزلته الحقيقية، إذ الحديث هنا عن المسائل الشرعية، لا العقلية المحضة، وإلا فلو كان الحديث عن المسائل العقلية المحضة، التي لا يتوقف فهمها على شرع؛ لقبل بتقديم العقل على النقل.



⁽¹⁾ الشاطبي، أبو إسحاق: الموافقات 177/3

⁽²⁾ نفسه 125/1

المصالح الثاني: مسألة النقل والعقل في الموازنة والترجيح بين المصالح والمفاسد

تصوير المسألة

والمقصود بالموازنة بين المصالح والمفاسد ههنا: "المفاضلة بين المصالح المتعارضة والمتزاحمة، لتقديم الأولى بالتقدم منها"⁽¹⁾، أو بالأحرى: معرفة مقادير المصالح والمفاسد، وحجم كل منها، والترجيح بينهما على أساس معايير شرعية"⁽²⁾، فيتربط عليه تقديم ما يجب تقديمه، وتأخير ما يجب تأخيره، وذلك في حال التعارض. فإذا تعارضت لدى المجتهد مصلحة ومفسدة مثلاً، وتعذر عليه جلب المصلحة ودفع المفسدة معاً، فأيهما يقدم؟ وإذا تعارضت عنده مصلحتان واستحال جلبهما معاً؛ فما العمل؟ وكذا الأمر نفسه بالنسبة للمفاسد، وهذا الفن يسمى بفقه الموازنات أو الأولويات.

لذلك فالمجتهد مطلوب منه في حال التعارض أن يوازن بين المصالح والمفاسد، أو بين المصالح نفسها، أو المفاسد نفسها، فإن تعارضت عنده مصلحتان، واستحال الجمع بينهما؛ كان ملزماً بالموازنة بينهما، فيقدم ما حقه التقديم، ويؤخر ما حقه التأخير، بناء على نوع المصلحة ورتبتها ودليلها، وهل هي عامة أم خاصة الخ...⁽³⁾، فيتحرى المصلحة التي من جنس الضروريات فيقدمها على التي من جنس الحاجيات ثم التحسينيات. وإذا تعارضت عنده مصلحتان في مرتبة واحدة كالضروريات مثلاً؛ قَدِّم رتبة الدين على النفس والنسل والعقل والمال، ثم ينظر في أعم المصلحتين وأدومهما، فيقدمها على المصلحة الخاصة والمؤقتة، وكذلك ثم التي هي راجعة إلى حفظ أصل كلي يقدمها على الراجعة إلى حفظ جزئي من جزئيات الشريعة. ونفس الأمر في المفاسد إذا تعارضت عنده، فإن تعذر دفعهما معاً، نظر في المفسدة الراجعة إلى هدم أصل ضروري فيدفعها، ثم الأكثر ضرراً فيدفعها، وهكذا وفق الترتيب المذكور في المصالح أعلاه.

(1) الكمال، عبد الله: تأصيل فقه الموازنات/5.

(2) الشامي، عبد الرقيب: الحكم الشرعي بين النظرية والتطبيق/607.

(3) يُنظر للتفصيل والتوسع: القرضاوي، يوسف: في فقه الأولويات-دراسة جديدة في ضوء القرآن والسنة.

وجه التكامل بين النقل والعقل في هذه المسألة

ويمكن بيان ذلك من أوجه كثيرة، منها:

أن الفقيه المجتهد الذي يوازن بين المصالح والمفاسد، لا يفعل ذلك في استغناء تام عن نصوص الشريعة ومنقولاتها، بل إنه لا ينفك عن استقراءها، وتقليب النظر فيها، والموازنة بينها، في ضرب من العملية الاجتهادية المتكاملة، فيقدم ما نص على مصلحة شرعية بما يفيد القطع واليقين على ما أفاد الظن والرجحان، ونفسه في المفاسد، فهو بهذه المنهجية الفريدة يزوج بين النقل والعقل.

أن النقل والعقل يتكاملان معا في خوض صرح هذه الموازنة، فإذا كان حاصلها تقديم المصلحة على المفسدة؛ فإن هذا الأمر بالإضافة إلى كونه منصوصا عليه في القرآن والسنة (النقل)؛ فإنه أمر عقلي إذا عُرض على العقول تلقته - كما قال الشاطبي - بالقبول، كما أن تقديم المصلحة القطعية على الظنية، أو الراجحة على المرجوحة، أو الضرورية على الحاجية، أو ما في حكم ذلك؛ لا ينكره عقل، فهو أمر محمود ومندوب إليه عقلا ونقلا، وقس المفاسد على هذا الوزن. فترك المفسدة للمصلحة، وإن كان أمرا نقليا مبثوثا في النصوص الشرعية (النقل)؛ فإنه أمر تستحسنه العقول وتفرّ إليه، فتأمل المسألة جيدا تجد النقل والعقل فيها وجهان لمنهجية فريدة.

من أوجه التكامل بين النقل والعقل أيضا في المسألة: أن الناظر في أمر المجتهد وهو يوازن بين المصالح والمفاسد؛ يجده مستندا في ذلك إلى قواعد جليلة أهمها: النظر في مآلات الأفعال، لذلك نجده أحيانا يترك جلب مصلحة ما لما قد يؤدي إليه جلبها من مفسد أعظم من مفسدة تركها، ونجده أحيانا يترك دفع مفسدة لما قد يؤدي إليه دفعها من مفسد أشد، ومُعتمده في ذلك كله النظر في المآلات، وهو "مجال للمجتهد صعب المورد، إلا أنه عذب المذاق، محمود الغب، جارٍ على مقاصد الشريعة"⁽¹⁾. فصعوبة وروده بالنسبة لمن لم يجز أدوات الاجتهاد العقلية والعقلية واللغوية وغيرها من علوم الآلة، التي بها يغوص المجتهد إلى أعماق النصوص، وبها ينقح المناطات ويحققها، وينظر في المآلات ويعتبرها.

(1) الشاطبي، أبو إسحاق: الموافقات 5/178.

مسائل فقهية

أ - مسألة: 'صلاة جماعتين في مسجد واحد'

لا يخفى على ذي لب أن صلاة الجماعة أولى من صلاة الفذ، وتفضل عنها بسبع وعشرين درجة، والأحاديث في ذلك كثيرة، منها ما أخرجه الإمام البخاري عن عبد الله بن عمر: أن رسول الله ﷺ قال: "صَلَاةُ الْجَمَاعَةِ تَفْضُلُ صَلَاةَ الْفَذِّ بِسَبْعٍ وَعِشْرِينَ دَرَجَةً"⁽¹⁾، فهذه إذن مصلحة نصت عليها الشريعة، وفيها تكثير لمعالم الدين وإشهار الجماعة المسلمين، إلا أن هذه المصلحة جزئية، في مقابل المصلحة العامة التي هي توحيد الأمة والتأليف بين القلوب، لهذا راعى فقهاء الأندلس الموازنة بين هاتين المصلحتين، فقدّموا المصلحة العامة على الخاصة في هذه المسألة، وفي هذا الصدد يقول ابن العربي رَحِمَهُ اللهُ في تعليل نهى الإمام مالك رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عن هذه المسألة: "وهذا يدلُّك على أن المقصد الأكثر والغرض الأظهر من وضع الجماعة؛ تأليف القلوب والكلمة على الطاعة، وعقد الزمام، والحرمة بفعل الديانة، حتى يقع الأُنس بالمخالطة، وتصفوا القلوب من ضرر الأحقاد والحسادة"⁽²⁾. فانظر إلى تغليبهِ رَحِمَهُ اللهُ للمصلحة العامة على الخاصة، ولم يغره في ذلك خلاف جمهور الأصوليين في المسألة، ولو رأى غير هذا لقال به.

ب - مسألة: 'فرض الضرائب على الأغنياء في حالة افتقار الدولة إلى تمويل الجيش'

من المسائل الفقهية التي استحضر فيها فقهاء الأندلس فقه الموازنات: ما ورد عند الإمام الشاطبي في كتابه الاعتصام، خاصة في مسألة فرض الضرائب على الأغنياء في حال افتقار الدولة إلى موارد تمويل الجيش، حيث قال رحمه الله: "إنا إذا قررنا إماما مطاعا مفتقرا إلى تكثير الجنود لسد الثغور، وحماية الملك المتسع الأقطار، وخلا بيت المال، وارتفعت حاجات الجند إلى ما لا يكفيهم، فللإمام - إذا كان عدلا - أن يوظف على الأغنياء ما يراه كافيا لهم في الحال، إلى أن يظهر مال بيت المال، ثم إليه النظر في توظيف ذلك على الغلات

(1) البخاري: صحيح البخاري 1/131. مالك: الموطأ مالك (ت الأعظمي) 2/177.

(2) ابن العربي، أبو بكر: أحكام القرآن 2/582.

والثمار أو غير ذلك، كيلا يؤدي تخصيص الناس به إلى إيجاش القلوب، وذلك يقع قليلا من كثير، بحيث لا يجف بأحد ويحصل الغرض المقصود، (...) ووجه المصلحة هنا ظاهر، فإنه لو لم يفعل الإمام ذلك النظام بطلت شوكة الإمام، وصارت ديارنا عرضة لاستيلاء الكفار⁽¹⁾.

إن الناظر في هذه الفتوى يجد الشاطبي رَحِمَهُ اللهُ استحضر فيها الموازنة بين مصلحة الأمة والجماعة، فقدّمها على مصلحة الأفراد وحققهم في التملك، ويتضح وجه الموازنة بين المصالح في هذه المسألة في عدم اعتباره لحق الأفراد/الأغنياء ومصالحتهم الشخصية، وتقديمه لمصلحة الجماعة. فلِقائل أن يقول: لا يحق للإمام أن يأخذ من مال الأفراد ما يزيد عن الزكاة وما افترضه الشرع، بخلاف صنيع الإمام الشاطبي هنا. والجواب عنه: أن هذا وجه الموازنة بين المصلحتين [مصلحة الأفراد ومصلحة الجماعة]، فلما لم يجد الشاطبي سبيلا إلى تحصيلهما معا، قدّم المصلحة العامة على الخاصة. وقد صرح رَحِمَهُ اللهُ بهذا التعارض، كما صرح أيضا بتقديم المصلحة العامة على الخاصة، فقال: "فإذا عورض هذا الضرر العظيم بالضرر اللاحق لهم [أي بالأغنياء] بأخذ البعض من أموالهم، فلا يُتمارى في ترجيح الثاني عن الأول، وهو مما يُعلم من مقصود الشرع قبل النظر في الشواهد"⁽²⁾.

هذه النظرة المقاصدية الشاطبية التي تظهر لغير المتفحص أنها على خلاف أصل جواز الاغتناء والتملك وحرية الأفراد في التصدق زيادة عما يجب شرعا من أموالهم أو عدم التصدق منها؛ قعد من خلالها الشاطبي رَحِمَهُ اللهُ قاعدة مفادها أن: الحفاظ على المصلحة العامة (مصلحة الدولة) في هذه المسألة ليس في الحقيقة هدما للمصلحة الجزئية (مصلحة الأغنياء)، بل رعاية لها واستدامة لها، وإلا فلو ضُغفت شوكة الدولة، واقتحمها العدو؛ صارت البلاد بلا أمن ولا استقرار، وهذا يفتح بابا كبيرا للاستيلاء على أموال الأغنياء كلها فضلا عن اليسير منها الذي قيل به في هذه الفتوى، وفي هذا الصدد يقول رَحِمَهُ اللهُ: "فالذين يحذرون من الدواهي؛ لو تنقطع عنهم الشوكة؛ يُستحقرون بالإضافة إليها أموالهم كلها، فضلا عن

(1) الشاطبي، أبو إسحاق: الاعتصام/619.

(2) نفسه/619.

اليسير منها⁽¹⁾. انتهى كلامه رَحِمَهُ اللهُ، فانظر كيف وازن بين المصلحة العامة والخاصة، وقدم الأولى على الثانية، لما رآه من مآل حسن معتبر شرعا.

ج - مسألة: 'جواز الضرب والسجن بالتهمة'

ذكر هذه المسألة الشاطبي، وخلاصتها: جواز الضرب والسجن بالتهمة، ولم يلتفت رَحِمَهُ اللهُ إلى ما قد تُعارض به هذه الفتوى من قبيل القول بأن هذا من باب تعذيب البريء، وهو مخالف للشرع الحنيف، وهو ضرر وجب رفعه ودفعه الخ، إيماننا منه بأن في الإعراض عنه إبطال استرجاع الأموال وحقوق الناس، قال رَحِمَهُ اللهُ: "بل الإضراب عن التعذيب أشد ضررا، إذ لا يعذب أحد لمجرد الدعوى، بل مع اقتران قرينة تحيك في النفس، وتؤثر في القلب نوعا من الظن، فالتعذيب في الغالب لا يصادف البريء، وإن أمكن مصادفته فتغتر، كما اغتفرت في تضمين الصانع⁽²⁾. ففي هذه المسألة نجد الإمام الشاطبي قد وازن بين المصالح من جهة وبين المفسد من جهة أخرى.

فأما موازنته بين المصالح؛ ففي تقديم مصلحة الجماعة، بالحفاظ على أموالهم، على مصلحة الفرد (المتهم) التي تقتضي عدم تعذيب البريء، إذ لو لم يتم تعذيب هذا المتهم مع إمكانية كونه بريئا؛ لكان ذلك ذريعة إلى اختلاس أموال العامة وضياع مصالحهم.

وأما موازنته بين المفسد؛ فلما تعدد دفعهما معا؛ أخذ بالمفسدة الدنيا [تعذيب المتهم/البريء] فقدّمها على المفسدة العليا والتي هي ضياع أموال الجماعة.

وهذه الأمثلة على قلّتها؛ فإنها كافية للتدليل على اعتماد مالكية الأندلس لفقه الموازنات في اجتهاداتهم وفتاويهم، حتى صار ذلك عندهم من الأصول المعتمدة والمعول عليها عندهم، قال القرطبي رَحِمَهُ اللهُ: "قال علماؤنا: وإن كان المسجد الذي يتخذ للعبادة، وحضّ الشرع على بنائه، فقال: "مَنْ بَنَى مَسْجِدًا لِلَّهِ كَمَفْحَصٍ قَطَاةٍ، أَوْ أَصْغَرَ، بَنَى اللَّهُ لَهُ

(1) الشاطبي، أبو إسحاق: الاعتصام/619.

(2) نفسه/617.

بَيْتًا فِي الْحُجَّةِ⁽¹⁾، يُهْدَمُ وَيَنْزَعُ إِذَا كَانَ فِيهِ ضَرَرٌ بغيره؛ فما ظنك بسواه؟ بل هو أخرى أن يزال ويهدم⁽²⁾. انتهى كلامه رَحِمَهُ اللهُ، وهذا إن دلّ على شيء؛ فإنما يدل على أن فقه الموازنات عند مالكية الأندلس احتل مكانة عظيمة في دراساتهم ومباحثاتهم.



(1) ابن ماجه: السنن، كتاب المساجد والجماعات، باب فيمن بنى لله عز وجل مسجدا، رقم الحديث: 703، ج: 1/426.

(2) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: 373/10.

المصطلب الثالث: مسألة النقل والعقل في القواعد المقاصدية

تصوير المسألة

يعتبر التعقيد مبدأ أساساً في نشأة العلوم، إن لم نقل هو أسسها وركيزتها الأولى، إذ بالقواعد تنضبط الجزئيات الكثيرة، وبها يستطيع المجتهد اقتحام باب الإفتاء، ذلك أن الاجتهاد الفقهي لا يتوقف عند النص الشرعي فحسب؛ بل يتعدى ذلك إلى النظر في روح النصوص الشرعية، فيتجاوز منطوقها إلى ما يفهم منها، بل أبلغ من ذلك حينما يغيب هذا النص، حيث يتعين على المجتهد في هذه الحالة النظر إلى ما يتلاءم ومقاصد الدين، فيسُنّ بذلك القواعد والضوابط التي تضمن نجاح عملياته الاجتهادية، وتسهّل ظفره بالحكم الشرعي في غياب النص الشرعي.

إن هذه العملية [عملية التعقيد] لا يستقل النقل وحده في بنائها، كما أن العقل لا هو الآخر لا يستقل بذلك، بل يتفاعلان في إفادة ذلك، ويتعاضان عليه.

فما وجه التفاعل إذن بين النقل والعقل في التعقيد المقاصدي؟ ثم ما مظاهر ذلك وتجلياته؟

وجه التكامل بين النقل والعقل في هذه المسألة

إذا كان المقصود بالقاعدة المقاصدية⁽¹⁾: تلك القضية الكلية المستفادة من طريق الاستقراء، والتي تعبر عن إرادة الشارع من تشريع الأحكام؛ فإن وجه التكامل بين النقل والعقل في هذا النوع من القواعد واضح وجلي، ونبين ذلك باختصار شديد كالآتي:

أ- من حيث المضمون:

(1) يُنظر للتفصيل في معنى القاعدة المقاصدية: الكيلاني، عبد الرحمن: قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي/55. شبير، عثمان: القواعد الكلية والضوابط الفقهية في الشريعة الإسلامية/31.

أنها [أي القاعدة المقاصدية] معنى معقول مستفاد من نصوص نقلية كثيرة، بحيث إذا عُرض هذا المعنى على العقول تلقت بالقبول، كرفع الضرر والخرج والمشقة الزائدة على الاعتیاد وغير ذلك من المعاني والحكم.

من حيث المنهج:

أن هذه القاعدة مستفادة من استقراء النصوص الشرعية الجزئية، وتظافر النقل والعقل في هذه العملية واضح، وقد أشرنا إليه غير ما مرة، ذلك أن الاستقراء منهج عقلي صرف، ومادته التي يشتغل عليها هي النصوص الشرعية نقل صرف.

مسائل/قواعد توضيحية

سأحاول في هذه الأسطر تسليط الضوء على جملة من القواعد المقاصدية المنهجية باعتبار مضمونها وموضوعها، وأقصد بالمنهجية: تلك القواعد المعينة للمجتهد على الموازنة بين المصالح والمفاسد مثلاً، أو كيفية تعامله مع هذه المقاصد تنزيلاً وتطبيقاً، أو تلك القواعد التي ترشده إلى الموازنة بين اعتبار ظواهر النصوص والغوص إلى أحكامها وأسرارها الخ، وأقصد بالثانية: تلك القواعد العامة التي ترشد المجتهد إلى تحري مقصد شرعي معين أو مقاصد معينة في عملياته الاجتهادية، كقواعد رفع الحرج مثلاً.

القاعدة الأولى: 'الحرج مرفوع'

تصوير القاعدة

تعتبر هذه القاعدة من أهم القواعد المقاصدية التي تكونت على أساس نقلي وعقلي، فقد نصّت الشريعة عليها، وجاءت بما يفيد أن الحرج مرفوع عن الأمة، في نصوص كثيرة جداً، أذكر بعضها لكون الأمر معلوماً ومسلماً، منها: قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾⁽¹⁾، وقوله: ﴿مَا يَرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ﴾⁽²⁾، وكذلك قوله:

⁽¹⁾ سورة: الحج: الآية: 78.

⁽²⁾ سورة: المائدة: الآية: 6.

﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَعْنَتَكُمْ﴾⁽¹⁾، وقوله ﷺ: "إِنَّ هَذَا الدِّينَ يُسْرٌ"⁽²⁾، وغير ذلك من النصوص الكثيرة الواردة في هذا الباب، وتندرج تحت هذه القاعدة الكلية قواعد أخرى كثيرة، تنتهي كلها إلى إفادة معنى واحد، وهو: أن الحرج مرفوعٌ عن الأمة، مدفوعٌ عنها، ومن بين هذه القواعد: 'المشقة تجلب التيسير'، 'الأمر إذا ضاق اتسع'، وغير ذلك من القواعد الثابتة بالاستقراء المفيد للقطع كما سبق أن قال الإمام الشاطبي.

وبناء عليه فالمراد بهذه القاعدة إذن: رفع المشقة والضرر عن المكلفين وجلب التيسير والتخفيف عنهم.

وجه التفاعل بين النقل والعقل فيها

إذا كان المقصود بالحرج: كل مشقة زائدة عما هو مطاق للعباد؛ فإن تنزيل هذه القاعدة على الأعيان والحوادث يلزمه عملية اجتهادية كبرى، يتفاعل فيها النقل والعقل معاً، ويتم التأكد عبرها من موطن الحرج، وبكونه حقيقياً أو متوهماً، فيراعى رفعه في الأول دون الثاني، ثم ينظر هل هو عام أم خاص، فيُرفع الحرج العام دون الخاص، كما ذهب إلى ذلك ابن العربي رَحِمَهُ اللهُ حيث قال: "إذا كان الحرج في نازلة، عامّاً في الناس فإنه يسقط، وإذا كان خاصاً لم يعتبر عندنا"⁽³⁾. وكل ذلك بمراعاة المآلات وتحقيق المناسبات، وهذا مجال كما قال الإمام الشاطبي: "مجال للمجتهد، صعب المورد، إلا أنه عذب المذاق محمود الغب، جار على مقاصد الشريعة"⁽⁴⁾. فما مظاهر التفاعل فيه بين النقل والعقل؟

⁽¹⁾ سورة: البقرة: الآية: 220.

⁽²⁾ البخاري: صحيح البخاري، باب: الدين يسر، 16/1، رقم الحديث: 39. ابن حبان: صحيح ابن حبان، باب: ذكر الأمر بالغدو والرواح والدلجة في الطاعات، 63/2، رقم الحديث: 351.

⁽³⁾ ابن العربي: أحكام القرآن 310/3.

⁽⁴⁾ الشاطبي، أبو إسحاق: الموافقات 178/5.

مسائل للتوضيح

أ - مسألة: 'تأخير صلاة العشاء في الشتاء'

تحدث الباجي عن هذه المسألة في المنتقى، فذكر فيها عن مالك قولين: الأول على الاستحباب، والثاني على الكراهة، واختار هو قول ابن حبيب الذي مفاده التأخير شيئاً، ثم زاد [أي الباجي] رَحْمَةُ اللَّهِ أَنَّهُ يُسْتَحَبُّ تَأْخِيرُهَا أَكْثَرَ فِي رَمَضَانَ لِمَا فِي ذَلِكَ مِنَ التَّوَسُّعِ عَلَى النَّاسِ فِي إِفْطَارِهِمْ وَالرَّفْقِ بِهِمْ⁽¹⁾، قلت: وهذا مقصد جليل وجب مراعاته واعتباره، ذلك أن الناس لَمَّا ضَاقَ عَلَيْهِمُ الْأَمْرُ لِضَيْقِ مَا بَيْنَ الْعِشَاءَيْنِ، وَلِحَقِّهِمُ الْحَرْجُ مِنْ ذَلِكَ، كَانَ ذَلِكَ مَدْعَاً لِلتَّيْسِيرِ وَرَفْعِ الْحَرْجِ، وَهَذَا مُقْتَضَى الْقَوْلِ بِالْمَصْلَحَةِ وَالنَّظَرِ فِي مَالَاتِ الْأَفْعَالِ وَغَيْرِهَا مِنَ الْقَوَاعِدِ الَّتِي سَبَقَ بَيَانُ امْتِزَاجِ النُّقْلِ وَالْعَقْلِ فِيهَا.

ب - مسائل أخرى

فَصَّلَ الشَّاطِبِيُّ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ كَثِيرًا، وَأَتَى بِأَمْثَلَةٍ عَدِيدَةٍ لِإِفَادَةِ هَذَا الْمَبْدَأِ الْعَامِّ، فَقَالَ رَحْمَةُ اللَّهِ فِي سِيَاقِ إِثْبَاتِ حُجِّيَةِ التَّوَاتُرِ الْمَعْنَوِيِّ: فَكَذَلِكَ إِذَا فَرَضْنَا أَنْ رَفَعَ الْحَرْجُ فِي الدِّينِ مَثَلًا مَفْقُودٌ فِيهِ صِيغَةٌ عَمُومٌ؛ فَإِنَّا نَسْتَفِيدُهُ مِنْ نَوَازِلٍ مُتَعَدِّدَةٍ خَاصَّةً، مُخْتَلِفَةِ الْجِهَاتِ، مُتَّفَقَةٍ فِي أَصْلِ رَفْعِ الْحَرْجِ. كَمَا إِذَا وَجَدْنَا التَّيْمِمَ شُرْعًا عِنْدَ مَشَقَّةِ طَلَبِ الْمَاءِ، وَالصَّلَاةَ قَاعِدًا عِنْدَ مَشَقَّةِ الْقِيَامِ، وَالْقَصْرَ وَالْفَطْرَ فِي السَّفَرِ، وَالْجَمْعَ بَيْنَ الصَّلَاتَيْنِ فِي السَّفَرِ وَالْمَرَضِ وَالْمَطَرِ، وَالنُّطْقَ بِكَلِمَةِ الْكُفْرِ عِنْدَ مَشَقَّةِ الْقَتْلِ وَالتَّأْلِيمِ، وَإِبَاحَةَ الْمَيْتَةِ وَغَيْرِهَا عِنْدَ خَوْفِ التَّلَفِ الَّذِي هُوَ أَعْظَمُ الْمَشَقَّاتِ، وَالصَّلَاةَ إِلَى أَيِّ جِهَةٍ كَانَتْ لَعَسَرِ اسْتِخْرَاجِ الْقِبْلَةِ، وَالْمَسْحَ عَلَى الْجَبَائِرِ وَالْحُقُوقِ لِمَشَقَّةِ النَّزْعِ وَلِرَفْعِ الضَّرَرِ، وَالْعَفْوُ فِي الصِّيَامِ عَمَّا يَعْسُرُ الْإِحْتِرَازَ مِنْهُ مِنَ الْمَفْطَرَاتِ كَغَبَارِ الطَّرِيقِ وَنَحْوِهِ، إِلَى جَزْئِيَّاتٍ كَثِيرَةٍ جَدًّا، يَحْصُلُ مِنْ مَجْمُوعِهَا قَصْدُ الشَّارِعِ لِرَفْعِ الْحَرْجِ⁽²⁾.

(1) الباجي: المنتقى شرح الموطأ 1/15.

(2) الشاطبي، أبو إسحاق: الموافقات 4/58.

القاعدة الثانية: "العمل بالظواهر على تتبع وتغال بعيداً عن مقصود الشارع، كما أن إهمالها إسراف أيضاً"

تصوير القاعدة

أورد الإمام الشاطبي هذه القاعدة ضمن كتابه الموافقات⁽¹⁾، ويقصد بها تنبيه المجتهد والباحث إلى التوسط في الأخذ بظواهر المنقولات، دون تفريط ولا إفراط، فلا ينبغي الجمود على ظاهر هذه المنقولات إلى حد إهمال معانيها وغاياتها ومقاصدها، كما لا ينبغي أيضاً تجاوزها أو إهمالها. فالمطلوب من المجتهد إذن في العملية الاجتهادية "أن يكون على الوضع الوسط بين هذين الطرفين: اعتبار المباني واعتبار المعاني، بحيث لا يطغى أحدهما على الآخر، ولا يؤدي اعتبار أي من الطرفين إلى إهمال الطرف الآخر"⁽²⁾، وهذه القاعدة من القواعد المنهجية التي سبق أن أشرت إليها، فهي لم تتحدث عن مقصد بعينه، بقدر ما تُبين للمجتهد المنهجية الصحيحة في التعامل مع أحكام الشريعة ونصوصها.

وجه التفاعل بين النقل والعقل في هذه القاعدة

ويتجلى ذلك من أوجه:

الوجه الأول: أن موضوع القاعدة الذي هو ظواهر النصوص نقلٌ، ومعانيها وغاياتها عقلٌ، والتفاعل بينهما حاصل، وإعمالهما معا واجب.

الوجه الثاني: أن الموازنة بين هاتين الجهتين منهج يتظاهر فيه النقل والعقل، وقد تم بيانه غير ما مرة.

الوجه الثالث: أن حرص المجتهد على التوسط وعدم تغليب إحدى الجهتين على الأخرى، واستحضار النصوص والقواعد العامة للشريعة، وأخذها بعين الاعتبار، حتى لا يصير اجتهاده هذا يناقض بعضه بعضاً، ويأتي على "وجهٍ لا يخل فيه المعنى بالنص، ولا

(1) الشاطبي، أبو إسحاق: الموافقات 421/3.

(2) الكيلاني، عبد الرحمان: قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي/253.

بالعكس، لتجري الشريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض، وهو الذي أمّه أكثر العلماء الراسخين⁽¹⁾. كل هذا وذاك يتعاقد النقل والعقل في إثباته على الوجه المشروع الذي قصده الشارع. والله أعلم.

مسائل للتوضيح

أورد الشاطبي في الموافقات⁽²⁾ جملة من النصوص الشرعية للتوضيح منها قوله تعالى: ﴿أَفِيمُوا الصَّلَاةَ﴾⁽³⁾، المفهوم من الأمر ههنا: المحافظة على الصلاة والمداومة عليها، ثم قوله ﷺ: "اَكْلُفُوا مِنَ الْعَمَلِ مَا تُطِيقُونَ"⁽⁴⁾، فإن المقصود منه: الرفق بالملكف خوف العنت أو الانقطاع، وليس التقليل من العبادة، كما يوحي بذلك ظاهر الحديث، أو ترك الدوام على التوجه لله. وكذلك قوله تعالى: ﴿بَاسِعُوا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾⁽⁵⁾؛ فالمقصود منه الحفاظ على إقامة الجمعة وعدم التفريط فيها، لا مجرد الأمر بالسعي إليها فقط، وكذا قوله تعالى: ﴿وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾⁽⁶⁾؛ فإنه جار مجرى التوكيد لذلك بالنهي عن ملابسة الشاغل عن السعي، لا أن المقصود النهي عن البيع مطلقا في ذلك الوقت. وكذلك نهيه ﷺ: عن صيام الدهر؛ فإن معناه: الرفق بالملكف أن لا يدخل فيما لا يحصيه ولا يدوم عليه. وكذلك نهيه عن الوصال في الصوم، فإن مقصود النهي فيه: الرفق بالملكف لا النهي مطلقا. فاستدل رَحِمَهُ اللَّهُ بفعل الصحابة والسلف الصالح مع علمهم بالنهي الوارد فيه لإدراكهم أن الغاية والمقصد من النهي إنما هو الرفق والرحمة، لا أن مقصود النهي عدم إيقاع الصوم.

(1) الشاطبي، أبو إسحاق: الموافقات 134/3

(2) نفسه 413/3

(3) سورة: الأنعام: الآية: 72.

(4) أبو داود: سنن أبي داود، باب: ما يؤمر به من القصد في الصلاة 48/2، رقم الحديث: 1368

(5) سورة: الجمعة: الآية: 9.

(6) سورة: الجمعة: الآية: 9.

القاعدة الثالثة 'النظر في المآلات معتبر مقصود شرعا'

تصوير القاعدة

يُصَوِّر الشاطبي هذه القاعدة بقوله: "وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين، بالإقدام أو بالإحجام، إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، فقد يكون مشروعاً لمصلحة فيه تستجلب، أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قُصِد فيه. وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه، أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك. فإذا أُطلق القول في الأول بالمشروعية؛ فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعاً من إطلاق القول بالمشروعية، وكذلك إذا أُطلق القول في الثاني بعدم المشروعية؛ ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية، وهو مجال للمجتهد صعب المورد، إلا أنه عذب المذاق محمود الغب، جار على مقاصد الشريعة"⁽¹⁾.

إذا تقرر ما سبق؛ فإن هذه القاعدة تُلزم المجتهد بعدم الاقتصار على اعتبار حال الفعل فقط أثناء تنزيل الأحكام على الأشخاص والوقائع، بل ينظر في مآله ويراعيه إلى منتهاه، فتبين بذلك أن اعتبار المآل كما قال الدكتور فريد الأنصاري رَحِمَهُ اللهُ: "أصل يُحكم بمقتضاه على الحاضر باعتبار ما سيكون عليه في المستقبل"⁽²⁾، وبهذا تنضاف قاعدة 'اعتبار المآل' إلى جملة القواعد المقاصدية المنهجية التي تسعف المجتهد في الفقه التنزيلي، بل إنها تأتي في مقدمتها، فيكون لزاماً عليه، قبل الإقدام على تنزيل الحكم الشرعي على محاله وأعيانه، أن يراعي مآل ذلك، فلربما أدى القول بالمشروعية إلى استجلاب مفسدة، والعكس صحيح، لهذا يشنّف الإمام الشاطبي رَحِمَهُ اللهُ مسامع المجتهدين بهذا المعنى اللطيف الدقيق ليكون عوناً لهم ودليلاً في التنزيل الأمثل لأحكام الشريعة.

فما وجه التفاعل بين النقل والعقل في هذه القاعدة؟

(1) الشاطبي، أبو إسحاق: الموافقات 177/5.

(2) الأنصاري، فريد: المصطلح الأصولي عند الشاطبي/433.

وجه التفاعل بين النقل والعقل في هذه القاعدة

وجريا على ما أُلزمت به نفسي من اختصار الكلام وتجنب الحشو والتكرار؛ فإن وجه التكامل بين النقل والعقل في القاعدة كالآتي:

الوجه الأول: أن النظر في الحال والحكم عليه بما سيؤول إليه مستقبلا: عملية اجتهدية دقيقة، لا بد فيها للمجتهد من أعمال النقل والعقل معا. لهذا فالاجتهاد المآلي كما قال الشاطبي: "مجال صعب المورد، إلا أنه عذب المذاق، محمود الغب، جارٍ على مقاصد الشريعة"، ومظنة الصعوبة فيه: حاجة المجتهد إلى استفراغ وسعه في تحري النصوص والأقيسة، وتحقيق المناطات وتنقيحها، وتيمم المقاصد والمعاني فضلا عن الألفاظ والمباني، وفهم الواقع وملابساته، وكذا النظر "في المآلات المتوقعة الطارئة والمتغيرة بحسب ما جد للناس، وخصوصياتهم الفردية والاجتماعية... الخ، وقد يدعوه ذلك النظر إلى القول بالمشروعية في أمور أصلها عدم المشروعية، أو القول بعدم المشروعية فيما أصله المشروعية، وكل ذلك على ما يتحقق أو يتعطل من المقاصد الشرعية"⁽¹⁾. فالمجتهد بين يدي هذا الأصل لا يراعي الواقع فحسب، وإنما يراعي الواقع والمتوقع أيضا.

الوجه الثاني: أن القاعدة ثبتت باستقراء جملة من النصوص الشرعية والوقائع الفقهية، وقد مضى الكلام على أن الاستقراء عملية يتكامل فيها النقل والعقل ويتعاضدان فلا حاجة إلى إعادته، والله الموفق للصواب.

الوجه الثالث: أن 'اعتبار المآل': أصلٌ كلي يندرج تحته أغلب ما هو معروف في علم أصول الفقه بالأدلة العقلية⁽²⁾، كالذرائع والحيل والاستحسان ومراعاة الخلاف⁽³⁾، وقد مضى الكلام غير ما مرة أنها أصول تزواج بين النقل والعقل، فلا معنى للإطناب بإعادته هنا⁽¹⁾.

(1) الريسوني، أحمد: القواعد الأساس لعلم مقاصد الشريعة/75.

(2) الأنصاري، فريد: المصطلح الأصولي عند الشاطبي/535.

(3) سمي الشاطبي هذه الأصول قواعد وادرجها تحت أصل 'اعتبار المآل' يُنظر الشاطبي، أبو إسحاق: الموافقات 182/5-

الوجه الرابع: أن 'اعتبار المآل' يقوم على النظر المقاصدي، وهذا الأخير مبني أساساً على القول بالتعليل المصلحي لنصوص الشريعة الإسلامية، وهذا مأخذ العقل في هذا الأصل، وأما مأخذ النقل؛ فيتجلى في كون المصلحة التي بها قوام التعليل مطلوبٌ فيها أن تكون مصلحة شرعية منضبطة بضوابط الشرع وقواعده، فيتعين على المجتهد إذن مراعاة المصالح المبتوثة في آحاد النصوص متى نصّت على ذلك، وفي حالة لم تنص عنه، فإنه يشترط في المصلحة في هذه الحالة ألا تخالف الشرع أو تناقضها، فكان لزاماً الرجوع إلى الشرع إما نصّيه أو قواعده، وهذا وجه آخر من أوجه التفاعل بين النقل والعقل في اعتبار المآل، وبه أختتم هذا المطلب.



(¹) يُنظر للتفصيل: المطلب الثاني من المبحث الثاني من هذا الباب، ففيه تفصيل لهذه الأدلة ووجه تكامل النقل والعقل فيها.

الباب الثالث

وفيه:

الفصل الأول: مسألة النقل والعقل في الفكر الفقهي بالأندلس.

المبحث الأول: مسألة النقل والعقل في باب العبادات.

المبحث الثاني: مسألة النقل والعقل في باب المعاملات.



الفصل الثاني: مسألة النقل والعقل في الفكر الأندلسي وأثرها في التجديد المذهبي.

المبحث الأول: أثر مسألة النقل والعقل في تجديد الدرس الأصولي بالأندلس.

المبحث الثاني: أثر مسألة النقل والعقل في تجديد الدرس الفقهي بالأندلس.

المبحث الثالث: أثر مسألة النقل والعقل في تجديد التأليف بالأندلس.



الباب الثالث: مسألة النقل والعقل في الفكر الفقهي بالأندلس وأثرها في التجديد المذهبي

الفصل الأول: مسألة النقل والعقل في الفكر الفقهي الأندلسي

المبحث الأول: العقل والنقل في باب العبادات

أوردت هذه المسائل مقسّماً إياها إلى ثلاثة أقطاب، القطب الأول يتضمن تصوير المسألة ووجه إدراجها ضمن البحث، وأما القطب الثاني فيتضمن مذاهب الفقهاء فيها، وقد ركّزت في ذلك على مذهب مالكية الأندلس، وقليلًا ما أشير إلى مذهب المالكية أو غيرهم متى اقتضى الأمر ذلك، ثم تجليات إعمال الفقهاء للعقل والنقل في المسألة المدروسة، وأما القطب الثالث؛ فيتضمن أدلة المسألة ومقاصد إعمال العقل والنقل فيها.

المصلب الأول: النقل والعقل في مسائل الصلوة والزكاة

الفرع الأول: مسائل في الطهارة

مسألة: طهارة سؤر الكلب؟

تصوير المسألة

يُقصد بالسؤر عند أهل اللغة: ما بقي من الشيء وفُضِّل عنه، يقال: أسأرت سؤرا وسؤرة: إذا أبقيتها وأفضلتها، والسائر الباقي⁽¹⁾، والسؤر: بقية الشيء⁽²⁾، وسؤر الكلب: ما فضل عن شربه أو أكله.

تحدث الفقهاء عن سؤر الكلب وما ولغ فيه، هل هو طاهر أم نجس؟ وتصوير هذه المسألة، كالآتي: لو أن كلباً أتى إناءً فيه ماء فشرب منه، أو طعاماً فولغ فيه، هل يكون سؤره في هذه الحالة طاهراً أم نجساً؟

(1) الأزهري: تهذيب اللغة 34/13

(2) سعدي، أبو حبيب، القاموس الفقهي/162

هكذا يصور الفقهاء المسألة، وقد جاءت فيها أحاديث كثيرة، وآثار عديدة، منها: ما رواه أبو هريرة عن رسول الله ﷺ أنه قال: "إِذَا شَرِبَ الْكَلْبُ فِي إِنَاءٍ أَحَدِكُمْ فَلْيَغْسِلْهُ سَبْعًا"⁽¹⁾، ومنها أيضا: "إِذَا وَلَغَ الْكَلْبُ فِي إِنَاءٍ أَحَدِكُمْ فَلْيُرْفُهُ ثُمَّ لْيَغْسِلْهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ"⁽²⁾، ومنها: "ظُهُورُ إِنَاءٍ أَحَدِكُمْ إِذَا وَلَغَ فِيهِ الْكَلْبُ، أَنْ يَغْسِلَهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ أَوْ لَاهُنَّ بِالتَّرَابِ"⁽³⁾، وعند أبي داود، عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: "إِذَا وَلَغَ الْكَلْبُ فِي الْإِنَاءِ، فَأَغْسِلُوهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ، السَّابِعَةُ بِالتَّرَابِ"⁽⁴⁾، وغير ذلك من الآثار الكثيرة التي تفيد كلها إراقة سؤر الكلب وغسل الإناء منه.

إضافة إلى النصوص الحديثية؛ أشار القرآن الكريم إلى هذه المسألة في قوله تعالى ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾⁽⁵⁾، ثم إن الاجتهاد تجاذب هذه المسألة من أطراف ومن زوايا عديدة، لذلك كانت هذه المسألة محط اختلاف الفقهاء، تبعا لاختلاف مشاربهم ومدارسهم، ففرّقوا بين الماء والطعام، ثم فرّقوا أيضا بين الماء القليل والماء الكثير، ومنهم من فرّق بين الكلب الأليف المأذون باتخاذ، والكلب غير المأذون باتخاذ، فتجاذبت هذه المسألة أدلة عقلية ونقلية كثيرة، لذلك جعلتها موضع تحليل ودراسة، فإلى أي حد أعمل فيها العقل إلى جانب النقل، وما تجليات ذلك عند علماء الأندلس وفقهائها، ثم ما آثار ذلك ومقاصده؟

وجه إدراج المسألة ضمن البحث

ويتجلى ذلك في: أن الحديث النبوي يستفاد منه أن سؤر الكلب نجس، لكن مالكية الأندلس ههنا انتصروا لمذهب مالك الذي قال بخلاف ذلك، وأولوا لفظ الحديث بما يفيد أن سؤر الكلب وما ولغ فيه طاهر ليس بنجس، ففي هذه المسألة إذن: معارضة القياس (العقل) الذي يلحق الكلب بكل ذي ناب من السباع الذي صرّحت السنة النبوية الشريفة بتحريمه في حديث 'كل ذي ناب من السباع' لظاهر القرآن (النقل) في قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا

(1) البخاري، محمد بن اسماعيل، البخاري: صحيح البخاري، 45/1

(2) مسلم: صحيح مسلم، 234/1

(3) نفسه 234/1

(4) أبو داود: سنن أبي داود 19/1

(5) سورة: المائدة، الآية: 4.

أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَادْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ ⁽¹⁾، لذلك فمن غلب جانب العقل؛ قال بنجاسة سؤر الكلب، ولم يلتفت إلى تخصيص القرآن لكلب الصيد في الآية المعلومة، نظراً لما يميز هذا الكلب من التعلم والتدربة وغيرها، ومن غلب جانب النقل؛ تعارض عنده ظاهر السنة مع ظاهر القرآن، فكان لزاماً استحضار جملة من القواعد والأدلة (العقلية والنقلية) لرفع هذا التعارض الذي لاح لهم.

مذهب أهل الأندلس في المسألة

ذهب فقهاء الأمصار إلى نجاسة سؤر الكلب إلا المالكية فقد ذهب جمهورهم إلى طهارته، وقد أطلعنا الإمام ابن عبد البر ⁽²⁾ على الاختلاف الحاصل في هذه المسألة، ثم ذهب رحمه الله إلى القول بطهارته، وأول لفظ الغسل في قوله ﷺ "إِذَا وَلَغَ الْكَلْبُ فِي إِنَاءٍ أَحَدِكُمْ فَلْيُرْقِهْ، ثُمَّ لِيَغْسِلْهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ" ⁽³⁾ بأن الأمر ههنا ليس للوجوب بل للاستحباب، فقال: "ويُغسل الإناء من ولوغه سبعا تعبداً، استحباباً أيضاً لا إيجاباً" ⁽⁴⁾، فالغسل عنده إذن عبادة واستجابة لأمر الله تعالى، وليس للنجاسة. وقال ابن رشد/الجد في تأويل الأمر الوارد في

⁽¹⁾ سورة المائدة، الآية: 4.

⁽²⁾ مختصر المذاهب في المسألة: الأحناف: سؤر الكلب نجس، يُنظر: المبسوط لأبي الحسن الشيباني ج: 1/116، المبسوط للسرخسي ج: 1/48، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ج: 1/64... عند الحنابلة نجس أيضاً، يُنظر: شرح الزركشي على مختصر الخرقي ج: 1/141، الشرح الممتع على زاد المستقنع ج: 1/463، فقه العبادات على المذهب الحنبلي/46... وبه قال الشافعية: نهاية الفرع في دراية المذهب ج: 1/ص: 247، حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء ج: 1/ص: 243، المجموع شرح المذهب ج: 1/171. وأما جمهور المالكية؛ فعلى القول بطهارة سؤر الكلب إلا في الماء القليل فيكره، ولا يُراق غير الماء.

⁽³⁾ مسلم: صحيح مسلم، باب: حكم ولوغ الكلب 1/234، رقم الحديث: 279. مالك: الموطأ (الأعظمي) 2/45، باب: جامع الوضوء، رقم الحديث: 89. وبه قال الشافعية: نهاية الفرع في دراية المذهب ج: 1/ص: 247، حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء ج: 1/ص: 243، المجموع شرح المذهب ج: 1/171. وأما جمهور المالكية؛ فعلى القول بطهارة سؤر الكلب إلا في الماء القليل فيكره، ولا يُراق غير الماء.

⁽⁴⁾ ابن عبد البر: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد 18/269.

الحديث الشريف: "إنه أمر ندب وإرشاد مخافة أن يكون الكلب كلباً، يدخل على آكل سوره أو مستعمل الإناء قبل غسله منه ضرر في جسمه، والنبي ﷺ ينهى عما يضر بالناس في دينهم ودنياهم"⁽¹⁾، فدل ذلك عندهما أن سؤر الكلب طاهر وليس بنجس، وهو خلاف ما يفهم من ظاهر الحديث.

ومن وجه آخر؛ قاس ابن عبد البر طهارة سؤر الكلب على طهارة الهر المنصوص عليها في الحديث 'من الطوافين عليكم' لأنه من الأحياء، ولا نجاسة -على حد تعبيره- في الأحياء، اللهم إلا ما دل الدليل على نجاسة عينه⁽²⁾ وهو الخنزير، كما أنزله منزلة الهر في الطواف علينا، فقال رَحِمَهُ اللهُ: "وطهارة الهر"⁽³⁾ دالة على أنه ليس في حي نجاسة إلا ما قام الدليل على نجاسة عينه بالتحريم وهو الخنزير وحده، وأن النجاسة إنما هي في الميتات والأبوال والعذرات، وإذا لم يكن في حي نجاسة بدليل ما وصفنا؛ دل ذلك على أن الكلب ليس بنجس، وأنه لا نجاسة في عينه لأنه من الطوافين علينا"⁽⁴⁾، وبهذا قال غير واحد من أهل الأندلس⁽⁵⁾.

ومن أهل الأندلس من ذهب في المسألة مذهبا آخر، كابن رشد/الحفيد⁽⁶⁾ الذي قال بنجاسة سؤر الكلب، منتصرا لمذهب الأحناف، وذلك لأن القول بالطهارة ههنا فيه معارضة للقياس من أوجه عدة:

أولها؛ أن الكلب سُبُع، والقياس في السباع أنها محرمة.

(1) ابن رشد/الجذ: المقدمات الممهدة 90/1

(2) المقصود بنجاسة عينه أي أن الخنزير نجس كله في أصله، وليس المقصود ههنا العين التي يبصر بها.

(3) مع العلم أن الهر سُبُع يفترس ويأكل الميتة.

(4) ابن عبد البر: الاستذكار 164/1.

(5) ابن عبد البر: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد 269/18، ابن رشد/الجذ: المقدمات الممهدة 90/1، ابن جزي: القوانين الفقهية/26.

(6) ابن رشد/الحفيد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج: 36/1، ومنهم أيضا الباجي وابن حبيب، ينظر: الباجي: المنتقى شرح الموطأ 63/1.

والثاني؛ من جهة العدد المحدد في سبع غسلات، إذ القياس في غسل النجاسات هو إزالتها عينا، ولا يُشترط في ذلك عدد معين، وفي هذا يقول رَحْمَةُ اللَّهِ: "وأما أبو حنيفة فقال كما قلنا بنجاسة سؤر الكلب، ولم ير العدد في غسله شرطا في طهارة الإناء الذي ولغ فيه، لأنه عارض ذلك عنده القياس في غسل النجاسات. [يقصد:] أن المعتبر فيها إنما هو إزالة العين فقط"⁽¹⁾.

وقال في موضع آخر من الكتاب: "ولعل الأرجح أن يُستثنى من طهارة أسار الحيوان الكلب والخنزير والمشرک لصحة الآثار الواردة في الكلب، ولأن ظاهر الكتاب أولى أن يُتبع في القول بنجاسة عين الخنزير والمشرک من القياس، وكذلك ظاهر الحديث، وعليه أكثر الفقهاء، أعني: القول بنجاسة سؤر الكلب، فإن الأمر بإراقة ما ولغ فيه الكلب مخيلٌ ومناسب في الشرع لنجاسة الماء الذي ولغ فيه، أعني: أن المفهوم بالعادة في الشرع من الأمر بإراقة الشيء وغسل الإناء منه هو لنجاسة الشيء"⁽²⁾.

قلت: وفي هذه المسألة تتجلى عقلانية ابن رشد/الحفيد، وسعة اطلاعه على مذاهب علماء الأمصار، واتّباعه للمنهج العلمي الذي لا يركن إلى التقليد، ومثل هذا كثير في كتابه بداية المجتهد ونهاية المقتصد.

وخلاصة الأمر في هذه المسألة على ثلاثة أضرب:

أولها: أن يشرب الكلب من ماء يسير، فهنا حملوه على الكراهية مع إراقة هذا الماء، وبه قال جمهور مالكية الأندلس⁽³⁾.

والثاني: أن يشرب من ماء كثير كالحياض وغيرها، وهنا حملوه على الإباحة⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ ابن رشد/الحفيد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد 36/1.

⁽²⁾ نفسه 37/1.

⁽³⁾ ابن رشد/الجد: البيان والتحصيل 217/1، ابن رشد/الحفيد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد 36/1.

⁽⁴⁾ ابن رشد/الجد: البيان والتحصيل 217/1.

والثالث: أن يلغ الكلب في طعام، فإنه مباح سؤره إلا أن يتحقق أن في خطمه نجاسة؛ فيُنزَع ما حوله دون غيره⁽¹⁾.

تجليات أعمال العقل والنقل في المسألة

تعتبر هذه المسألة الفقهية من المسائل المهمة التي أُعْمِلَ فيها النقل والعقل معاً، فإذا كان ظاهر الحديث (النقل) يوحى بنجاسة سؤر الكلب في ما رواه أبو هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن رسول الله ﷺ قال: "إِذَا وَلَغَ الْكَلْبُ فِي إِنَاءٍ أَحَدِكُمْ فَلْيُرْفُهُ، ثُمَّ لِيَغْسِلْهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ"⁽²⁾ وغيره من الأحاديث الأخرى المعلومة؛ قياساً (العقل) على تحريم كل ذي ناب من السباع؛ فإن ظاهر القرآن يوحى بخلاف ذلك، في قوله تعالى: ﴿بَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾⁽³⁾.

وعليه؛ فيُفهم من الآية الكريمة بدلالة الأولى أن صيده إذا كان حلالاً؛ فمن باب أولى أن يكون سؤره كذلك، ولذلك قال مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: "يُؤْكَلُ صَيْدُهُ فَكَيْفَ يَكْرَهُ لِعَابَهُ"⁽⁴⁾. وهذا لعمري مظهر عظيم من مظاهر أعمال العقل والنقل والمزاوجة بينهما في مقارنة نصوص الشريعة، وعلى هذا المنهج صار مالكية الأندلس، رغم اختلاف بعضهم مع هذا الرأي.

(1) ابن رشد/الجد: البيان والتحصيل ج: 217/1.

(2) مسلم: صحيح مسلم، باب: حكم ولوغ الكلب 234/1، رقم الحديث: 279. مالك: الموطأ (الأعظمي) 45/2، باب: جامع الوضوء، رقم الحديث: 89.

وبه قال الشافعية: نهاية الفرع في دراية المذهب ج: 1 ص: 247، حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء ج: 1 ص: 243، المجموع شرح المذهب ج: 171/1. وأما جمهور المالكية؛ فعلى القول بطهارة سؤر الكلب إلا في الماء القليل فيُكره، ولا يُراق غير الماء.

(3) سورة المائدة، الآية: 4.

(4) مالك: الموطأ (الأعظمي) 303/1.

إن ابن رشد/الجد وإن حكم بطهارة سؤر الكلب وفاقا لظاهر الكتاب (النقل)؛ فإنه لم يغفل جانب العقل، بل أعمله في توجيه الحديث الذي قال فيه مالك جاء الحديث ولا أدري ما حقيقته، فعَلَّل ذلك كما قال ابن رشد/الحفيد "بما يُتَوَقَّع أن يكون الكلب الذي ولغ في الإناء كلبا، فيُخاف من ذلك السم، وليس النجاسة"⁽¹⁾، فهو إذن حديث معلل ومعقول المعنى عنده، وهذا وجه صريح في المزاوجة بين العقل والنقل في توجيه الحديث واستخراج الأحكام.

أضف إلى ذلك تأويله رَحِمَهُ اللهُ وحمله للكلب في الحديث المذكور على المأذون فيه دون غيره من الكلاب غير المأذون في اتخاذها، فسؤر الأول عنده طاهر بخلاف الثاني، لتحقيق العلة المنصوص عليها في طهارة سؤر الهرة في الكلب المأذون فيه دون غيره، وتفريقه هذا بين النوعين إنما هو لتجنّب الوقوع في نقض العلة المنصوص عليها في طهارة سؤر الهرة، أو تخصيصها عند من يقول بذلك، لكون هذه العلة متوفرة في النوع الأول دون الثاني، والله أعلم، وفي هذا الصدد يقول رَحِمَهُ اللهُ: "والثالث الفرق بين الكلب المأذون في اتخاذه وغير المأذون في اتخاذه وهو أظهر الأقوال، لأن علة الطهارة التي نص النبي ﷺ عليها في الهرة موجودة في الكلب المأذون في اتخاذه بخلاف الذي لم يؤذن في اتخاذه"⁽²⁾.

من تجليات أعمال العقل والنقل معا في المسألة: الاستناد إلى القياس، فقيس الكلب على الهر في طهارة سؤرهما بجامع العلة التي علَّل بها رسول الله ﷺ طهارة الهر وهي التطواف، فلما كان الكلب يرد على الناس ومجالسهم وأمتعتهم في السفر والحضر، وكان الاحتراز منه أمرا صعبا؛ أُبيح سؤره، وهذا حكم أدرك بالعقل، وفي هذا أيضا توفيق بين النص الحديثي والنص القرآني.

ومن أوجه أعمال العقل والنقل أيضا في هذه المسألة؛ أن: من استقرأ نصوص الشريعة في موضوع النجاسات والطهارات؛ بدا له أن الطاهر إنما هو الذي أُبيح الانتفاع به مع القدرة على الامتناع عنه لا لضرورة، والنجس ما نهى الشرع عن الانتفاع به مع القدرة على إتيانه،

(1) ابن رشد/الحفيد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج: 37/1.

(2) ابن رشد/الجد: المقدمات الممهدة 1/89.

ولما قامت الأدلة على جواز الانتفاع بالكلب لا لضرورة كالصيد والحراسة مثلاً؛ دلّ ذلك على طهارة سوره، والله أعلم.

أدلة المسألة

تنازعت هذه المسألة أدلة كثيرة وقواعد جليلة، منها ما هو نقلي محض، ومنها ما هو عقلي محض، فبالإضافة إلى ما ورد فيها من النقل، يُعْمَلُ فيها القياس والتعليل، وهما دليلان عقليان، وتفصيل الأمر: أن هذه المسألة وردت فيها نصوص نقلية، ومنها: ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أَحَلَّ لَهُمْ قُلْ أَحَلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتِ وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾⁽¹⁾، وقوله ﷺ فيما أخرجه البخاري عن مالك، عن أبي الزناد، عن الأعرج، عن أبي هريرة، "إِذَا شَرِبَ الْكَلْبُ فِي إِنَاءٍ أَحَدِكُمْ فَلْيَغْسِلْهُ سَبْعًا"⁽²⁾، وعند مسلم بلفظ آخر: "ظَهَرُ إِنَاءٍ أَحَدِكُمْ إِذَا وَلَغَ فِيهِ الْكَلْبُ، أَنْ يَغْسِلَهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ أَوْ لَاهُنَّ بِالْتُّرَابِ"⁽³⁾، وغير ذلك من الأحاديث والآثار الواردة في هذه المسألة.

إن الناظر في هذه النصوص، يجد بينها ضرباً من التعارض الظاهري، لأن الآية تنص على جواز أكل ما أمسكه كلب الصيد، ولا شك أنه يمسكه بفمه فيختلط به لعابه وريقه، بينما الحديث يرشد إلى ضرورة غسل الإناء الذي ولغ فيه الكلب، ويُفهم من هذا أنه نجس، عكس ما يُفهم من الآية الكريمة.

لما كان الأمر كذلك؛ أعمل المجتهدون عقولهم في رفع هذا الإشكال، فحمل ابن رشد الأمر بغسل الإناء على الندب والاستحباب، ولعل القرينة التي استند إليها رَحِمَهُ اللَّهُ هي ظاهر الآية، وقالوا بطهارة سؤر الكلب قياساً على الهر المنصوص على طهارته، مع العلم أنه سُبُعٌ ويفترس ويأكل الميتة، ويمكن أن ينضاف إلى الأدلة السابقة قاعدة أخرى، وهي: فراغ

⁽¹⁾ سورة: المائدة: الآية: 4.

⁽²⁾ أخرجه البخاري: باب الماء الذي يغسل به شعر الإنسان 45/1، رقم الحديث: 172.

⁽³⁾ مسلم: صحيح مسلم: باب: حكم ولوغ الكلب 234/1، رقم الحديث: 279.

الساحة التشريعية من القول بنجاسة سؤر الكلب، فمن استقرأ موضع النجاسات في الشريعة؛ وجدها في الميتات، والأبوال، والعذرات، وما يخرج من المخرجين، والخمر، والخنزير، كما قال ابن عبد البر⁽¹⁾ رَحِمَهُ اللهُ. وبعد التنبيه إلى هذه المواضع لا نجد من بينها سؤر الكلب، فبقي الحال على ما هو عليه، وهو طهارة سؤر الكلب، قلت: وهذا ضرب من القول بالاستصحاب.

مقاصد إعمال النقل والعقل في المسألة

من آثار إعمال العقل والنقل معا في هذه المسألة التي بين أيدينا: رفع الحرج عن الأمة، ولا سيما في عهد البداوة، بحيث لا يستغني المرء عن كلب إما للصيد أو للحراسة أو غير ذلك، فكان اختلاطه بمتاع الناس أمرا محتمًا، والإحالة دون ذلك فيه ضيق وحرج، لذلك قيل بطهارة سؤر الكلب، والله أعلم.

والأمر نفسه بالنسبة لطهارة الهر؛ فإنه مما لا يمكن الاحتراز منه، ولذلك أشار عليه الصلاة والسلام إلى هذا المعنى في قوله 'من الطوافين'، أي كثير التطواف على الناس، وتعدر الاحتراز منهما، فلما كان الأمر كذلك؛ عفا رسول الله ﷺ عن سؤره، فقيس عليه الكلب بهذا المعنى، والله أعلم. وإذا وُجد عنه بدلٌ كان اللجوء إليه أولى، وإليه ذهب ابن حبيب فيما نقله عنه الباجي⁽²⁾.

ومن وجه آخر فإن طبيعة عيش الناس حينئذ مبنية على البداوة، وكان الماء قليلا في صحاري شبه الجزيرة العربية، وكانت التجهيزات ووسائل حفظه من النجاسات والضياع قليلة بل منعدمة، فكانت الحياض في الأرياف والصحاري ترد عليها السباع والكلاب والطيور وغيرها، فلو قيل بنجاسة أسار هذه الحيوانات لَلَحِقَ النَّاسُ بفعل هذا الحكم مصيبة عظمى جراء قلة الماء الطاهر، فكان الحفاظ على هذه المادة الحيوية أمرا ضروريا شرعا، والضروريات مقدمة شرعا في حفظها على غيرها، وفي هذا حفظ للنفس.

(1) ابن عبد البر: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد 336/1.

(2) الباجي: المنتقى شرح الموطأ 62/1.

وعلى هذا الأساس ذهب ابن عبد البر وغيره من أهل الاندلس إلى القول بأنَّ سؤر الحمار والبغل وسائر الحيوانات ما دامت حية بما في ذلك الخنزير⁽¹⁾ وكذا الطير النخ، كل ذلك طاهر، قال رَحِمَهُ اللهُ: "ولما ثبتت السنة في الهر وهو سبع يفترس ويأكل الميتة أنه ليس بنجس؛ دلَّ ذلك على أن كل حي لا نجاسة فيه، فكان الكلب والحمار والبغل وسائر الحيوان كله لا نجاسة فيه ما دام حياً، ولا بأس بسؤره للوضوء والشرب حاشى الخنزير المحرم العين، فإنه قد اختلف فيه، فقليل إنه إذا ماس الماء وهو حي أفسده، وقد قيل إن ذلك لا يفسده على ظاهر حديث عمر في السباع وظاهر قوله ﷺ: "إِنَّ الْمَاءَ لَا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ"⁽²⁾، وهذا هو المذهب الذي إليه يذهب أكثر أصحابنا وبه نقول، وكذلك الطير كله لا بأس بسؤره، إلا أن يكون في فمه أذى يغير الماء اعتباراً بسنة رسول الله ﷺ في الهر وفي الماء أنه لا ينجسه إلا ما ظهر فيه من النجاسة"⁽³⁾ انتهى قوله.



⁽¹⁾ مع إشارته إلى الاختلاف الوارد في ذلك.

⁽²⁾ النسائي: سنن النسائي (شاكر)، كتاب المياه، 1/ 173.

⁽³⁾ ابن عبد البر: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد 1/ 336.

مسألة: طهارة جلد الميتة؟

تصوير المسألة

وصورة هذه المسألة: أن يجد المرء ميتة، فيأخذ جلدها للانتفاع به، والمقصود بالجلد ههنا: ما لم يكن طاهراً من الأهب، كجلود الميتات، وما لا تعمل فيه الزكاة من السباع وغيرها، فهل يُحمل ذلك على الطهارة؟ فيباح استعماله والانتفاع به؟ أم يبقى على أصل ما ورد عليه في نص القرآن القاضي بتحريم الميتة؟ وإذا كان طاهراً فأباح الانتفاع به؛ فما حدود ذلك الانتفاع؟

وجه إدراج المسألة ضمن البحث

ويتجلى ذلك في: أنها تحتمل من النقل ما تحتمل، ومن العقل مثله أو يزيد، فإذا كان القرآن قد حرّم الميتة، فلا شك أن عموم لفظ 'الميتة' ههنا يشمل جلدها وعظمها ولحمها وكل ما فيها، والقياس في نجاسة الميتة: نجاسة كل أعضائها، إلا أن في السنة ما يفيد جواز الانتفاع ببعض من ذلك، فهل تُعتبر هذه الأحاديث والآثار مخصصة؟ وما قدر التخصيص فيها، أم أنها ناسخة، أم مبينة؟

وهذا كله من أسباب اختلاف الفقهاء في هذه المسألة، فكان للنقل والعقل معا حضورٌ قوي في معالجتها، وقد أشار الخرشي إلى هذا في توقّف الإمام مالك في مسألة الصلاة بالكيّمخت⁽¹⁾، فقال: "تعارض القياس المقتضي للنجاسة لا سيما من حمار ميت، وعمل السلف من صلاتهم بسيوفهم وهو فيها"⁽²⁾، وهذا وجه إدراج هذه المسألة ههنا.

مذهب أهل الأندلس في المسألة

قبل بسط مذهب فقهاء الأندلس في مسألة طهارة جلود الميتات؛ أرى أنه لا بأس من الإشارة إلى اختلاف مذاهب الفقهاء فيها، فقد حُكِيت في هذه المسألة أقوال كثيرة، منها:

(1) وهو جلد الحمار أو الفرس.

(2) الخرشي أبو عبد الله: شرح مختصر خليل 91/1.

القول بطهارة جلود الميتة عموماً إذا دُبغت عند الأحناف ومالك في أحد أقواله والشافعي كذلك، ومن الفقهاء من خصّ ذلك بما يؤكل لحمه، وهو مذهب مالك في أحد أقواله، واستثنى الأحناف ميتة الخنزير فلا يعمل فيها الدباغ ألبتة، وزاد الشافعي ميتة الكلب فلا يطهرها دباغ، ومنهم من أجاز الانتفاع بتلك الجلود دون الصلاة فيها أو بيعها، كما هو الأمر عند مالك وغيره.

وعموماً ففي المسألة - كما ترى - اختلاف⁽¹⁾ كبير رغم ما يؤطرها من التّصوص والأدلة⁽²⁾، ذلك بأنها ظنية الدلالة، فأحياناً نجدها تجزم بتحريم الميتة، وأحياناً تبيح الانتفاع ببعض أجزائها، لاسيما الجلد والعظام، وأحياناً أخرى، تنهى عن ذلك.

وأما مذهب الأندلسيين في المسألة؛ فقد ميّزه ضرب من الجمع بين الأدلة، فأعملوا النقل والعقل معاً، فقالوا بطهارة هذه الجلود والانتفاع بها، بل منهم من رأى جواز الصلاة فيها وعليها، على خلاف مالك، كما نقل ذلك ابنُ رشد/الجد من أن المشهور عن مالك أن الدباغ لا يطهر إلا للانتفاع به دون الصلاة عليه⁽³⁾.

ومن ذهب هذا المذهب من أهل الأندلس: ابن حبيب، فقد ذهب - فيما رواه عنه الباجي في المنتقى - إلى القول بأنه لا بأس ببيع جلد الفرس والصلاة فيه، باعتبار أن لحمه غير محرم، فجاز أن يكون جلده طاهراً كجلود السباع التي لا تعدو⁽⁴⁾، ويقصد بالتي لا تعدو أي التي لا تفترس وتهاجم الإنسان، وكذا الإمام الباجي، فقد قاس طهارة الدباغ لجلد الميتة على طهارة التيمم للمحدث، فأحلّ الدباغ محلّ الزكاة في طهارة الميتة فسّد مسدّها⁽⁵⁾.

(1) ينظر للتفصيل: ابن عبد البر: الاستذكار ج: 300/5، الباجي: الباجي: المنتقى شرح الموطأ 134/3، الخطابي: معالم السنن ج: 200/4، ابن بطال: شرح صحيح البخاري 441/5، النووي: شرح النووي على مسلم ج: 54/4، الزرقاني: شرح الزرقاني على الموطأ ج: 144/3.

(2) سيأتي بيان هذه النصوص والأدلة بالتفصيل في "أدلة المسألة" فيرقب في محله.

(3) ابن رشد/الجد: البيان والتحصيل ج: 39/2.

(4) الباجي: المنتقى شرح الموطأ 136/3.

(5) نفسه 134/3.

تجليات أعمال النقل والعقل في المسألة

إن الناظر في مذهب الأندلسيين في هذه المسألة؛ يلمح بشكل جلي مدى مزاجتهم بين النقل والعقل في معالجة هذه المسألة الفقهية، ومن تجليات ذلك ما يأتي:

قياس ابن حبيب طهارة جلد الفرس على عدم حرمة لحمه:

روى الباجي في 'المنتقى' أن ابن حبيب ذهب إلى القول بأنه: لا بأس ببيعه والصلاة فيه، باعتبار أن لحمه غير محرم فجاز أن يكون جلده طاهراً كجلود السباع التي لا تعدو⁽¹⁾، فهنا قاس ابن حبيب طهارة جلد الفرس على عدم حرمة لحمه.

حملهم الإهاب على ما قبل الدباغ:

كما عند ابن عبد البر⁽²⁾، فإذا دبغ لم يسمّ إهاباً، ولم يحملوه على جلد الأنعام كما قال مالك وغيره، فكانت نتيجتهم في ذلك القول بطهارة جلود الميتة للانتفاع بالصلاة عليها وبيعها.

إعمالهم لدليل الخطاب:

وذلك في قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِذَا دُبِغَ الْإِهَابُ فَقَدْ طُهِرَ"، فإن في الحديث كما قال ابن بطال نصاً ودليلاً⁽³⁾، فأما النص؛ فهو: طهارة الإهاب بالدباغ، وأما الدليل؛ فهو: أن كل إهاب لم يدبغ فليس بطاهر، ومعلوم أنه إن لم يكن طاهراً فهو نجس، والنجس محرم، ولما دبغ هذا الإهاب؛ صار طاهراً فانتفت عليه صفة النجاسة، فأبيح عندهم للصلاة والبيع. والله أعلم.

قياس تطهير الدباغ لجلد الميتة على تطهير التيمم للمحدث:

⁽¹⁾ نفسه 136/3.

⁽²⁾ ابن عبد البر: الاستذكار 304/5.

⁽³⁾ شرح البخاري: صحيح البخاري، لابن بطال ج: 442/5.

وذلك عند الباجي بجامع عدم القدرة على الإتيان بالأصل، الذي هو الزكاة في الميتة، والماء في الطهارة للصلاة، وذلك في تعليقه على حديث عبد الله بن عكيم في النهي عن الانتفاع بإهاب الميتة وعصبها⁽¹⁾، حيث قال رَحِمَهُ اللهُ: "فدل على أن الانتفاع بالجلد شرط في التوصل إليه تطهيره بالزكاة، وجُعِلَ لذلك التطهير عند عدمه بدلٌ، وهو: الدِّبَاغُ، فلا يجوز استباحة ذلك دون البدل إذا عُدِمَ المبدل منه، كالصلاة؛ جُعِلَت الطهارة شرطاً في صحتها، وجعل للطهارة بدل وهو التيمم، فلا يجوز استباحتها عند عدم المبدل منه إلا بالتيمم الذي هو البدل"⁽²⁾.

وهذا ضرب من أضرب أعمال أهل الأندلس للعقل والنقل في المسألة، فجمعوا بذلك بين بين الأدلة، والقاعدة أن أعمال النصوص أولى من إهمالها، ورفعوا التناقض الظاهري الذي لاح بين النصوص الواردة في المسألة. والله أعلم.

أدلة المسألة

والمسألة - كما سبق - تجاذبتها أدلة نقلية وأخرى عقلية، وسنبين هذه الأدلة كلا على حدة، مع بيان وجه إعمالها في المسألة كما يأتي:

أولا الأدلة النقلية:

أ - القرآن الكريم

إن الناظر في القرآن الكريم يجد لهذه المسألة جملة من النصوص المؤطرة لها، منها: قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِزْيِرِ﴾⁽³⁾، الذي يُستفاد منه تحريم الميتة، وهذا يشمل أيضاً تحريم جلدها وعصبها وغير ذلك.

(1) قال: قرئ علينا كتاب رسول الله ﷺ بأرض جهينة وأنا غلام شاب: 'أن لا تستمتعوا من الميتة بإهاب ولا عصب'. سنن أبي داود ج: 67/4.

(2) الباجي: المنتقى شرح الموطأ 134/3

(3) سورة المائدة: الآية: 3.

ب - السنة النبوية

فعن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قال: "وَجَدَ النَّبِيَّ ﷺ شَاةً مَيِّتَةً، أُعْطِيَتْهَا مَوْلَاةٌ لِمَيْمُونَةَ مِنْ الصَّدَقَةِ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: 'هَلَا أَنْتَفَعْتُمْ بِجِلْدِهَا'، قالوا: إنها ميتة: قال: 'إِنَّمَا حُرِّمَ أَكْلُهَا'⁽¹⁾، ففي هذا الحديث إذن دعوة صريحة إلى الانتفاع بجلد هذه الشاة الميتة، إلا أن في حديثه عليه الصلاة والسلام هذا لم يرد ذكر للدباغ أو الذبح أو غيره.

وعند مسلم من حديث عبد الله بن عباس أن النبي ﷺ قال: "أَلَا أَخَذُوا إِهَابَهَا فَدَبَّعُوهُ فَانْتَفَعُوا بِهِ"⁽²⁾، فذكر ﷺ الدباغ هنا، ولم يقتصر على ما ورد في الحديث، ويستفاد من هذا أن الانتفاع بجلد الميتة يشترط فيه الدباغ.

وعن عبد الله بن عكيم قال: قرئ علينا كتاب رسول الله ﷺ بأرض جهينة وأنا غلام شاب: 'أن لا تستمتعوا من الميتة بإهاب ولا عصب'⁽³⁾، وفي هذا الحديث نهي عن الانتفاع بشيء مما ذكر، ويتخرج هذا الحديث على أصل ما ورد في القرآن من تحريم الميتة في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ﴾⁽⁴⁾.

ثانيا الأدلة العقلية:

أ - القياس:

ومن الأدلة التي استعملت في هذه المسألة أيضا: القياس، فقد قاس ابن حبيب طهارة جلد الفرس للصلاة على عدم حرمة لحمه، وكذا الباجي قاس تطهير الدباغ للإهاب على تطهير التيمم للمحدث في حالة انعدام الماء.

(1) البخاري: صحيح البخاري ج: 2/128.

(2) مسلم: صحيح مسلم، باب: طهارة جلود الميتة بالدباغ 1/277، رقم الحديث: 363.

(3) أبو داود: سنن أبي داود 4/67.

(4) سورة المائدة: الآية: 3.

ب - مراعاة الخلاف:

ومن الأدلة أيضا مراعاة الخلاف؛ وذلك من خلال إشارة لطيفة وردت عند ابن حبيب في قياسه طهارة جلد الفرس على عدم حرمة لحمه مراعاة لمن يرى ذلك.

مقاصد أعمال النقل والعقل في المسألة

أدى أعمال العقل والنقل في هذه المسألة إلى تحقيق جملة من المقاصد، منها:

أ حفظ الضروريات:

حفظ الدين: ويتجلى ذلك في تجويزهم الصلاة في هذه الجلود وعليها، كما مر عند ابن حبيب والباقي وابن عبد البر وغيرهم، ولولا تجويزهم لذلك؛ لوقع الناس في حرج كبير في أداء صلاتهم التي هي عماد الدين. وقد قالوا بذلك بعد حملهم الإهاب على ما لم يُدبغ بعد.

حفظ المال: وهذا يُستفاد من ترخيصه ﷺ في الانتفاع بجلد الميتة، وإليه أشار الباقي رحمته الله في معرض شرحه لحديث الشاة الميتة الذي سبق ذكره، حيث وجه الباقي قوله ﷺ "أَفَلَا انْتَفَعْتُمْ بِجِلْدِهَا" أن في ذلك "حضا على الانتفاع بالأموال والتميز لها ومنعها من إفسادها، قليلها ويسيرها، وما فيه منتفع منها، والانتفاع بكل نوع منها، وصرف ما فضل من الأموال واستغني عنها إلى سبيل الله ومواساة أهل الحاجة، فإن إفساد المال لا فائدة فيه ولا منفعة في إطراح ما ينتفع به إلا مجرد العبث والكبر"، وهذا توجيه مقاصدي محض من مجدد الأندلس الباقي رحمته الله.

ب حفظ الحاجيات:

رفع الحرج عن الناس: إذ في القول بالطهارة: إذن بالانتفاع بهذه الجلود واستخدامها في لباسهم وأغراضهم، ولا شك أن في القول بعدم الطهارة تضيقا على الناس، خاصة مع حاجتهم الملحة في ذلك الزمان لمثل هذه الملابس أو الاستخدامات.



مسألة: طهارة عظم الميتة؟

سبق القول بحرمة الميتة في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْفُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾⁽¹⁾، وما جرى في هذه المسألة من اختلاف الفقهاء في جواز الانتفاع بجدها، ومذهب مالكية الأندلس في ذلك: الجواز، فما مذهبهم في عظمها؟

تصوير المسألة

وتصويرها: ميتة تحللت أو أرمت فلم يبق إلا عظمها، فهل نعتبره نجسا فنطرحه؟ أم طاهرا يحل لنا الانتفاع بالامتشاط به مثلا أو بيعه، أو غير ذلك مما للناس في ذلك العظم من منافع واحتياجات؟

وجه إدراج المسألة ضمن البحث

أدرجت هذه المسألة ضمن مسائل بحث النقل والعقل، لما وجدته من اختلاف بين الفقهاء في تقرير حكمها، ومرد ذلك: تمسكهم بأدلة مختلفة تجاذبت المسألة، منها ما هو عقلي ومنها ما هو نقلي، وسيتم بيان ذلك في محله، فيراقب هنالك.

مذهب أهل الأندلس في المسألة

ذهب الفقهاء في هذا المسألة مذاهب شتى⁽²⁾: فمنهم من منع بظاهر قوله تعالى ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾، ومنهم من أجاز بزعمهم أن التحريم هنا إنما ليتناول الأكل، والعظام لا تؤكل، فرد المانعون بقوله تعالى: ﴿قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾⁽³⁾، الذي يفيد أن العظام يشملها لفظ الموت، والميتة غير المذكاة نجسة، وذهب ابن حبيب فيما نقله عنه

⁽¹⁾ سورة المائدة: الآية: 3.

⁽²⁾ ابن عبد البر: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد 52/9.

⁽³⁾ سورة: يس، الآية: 78.

الباجي في المنتقى إلى أن ذكاتها عليها⁽¹⁾، كأنه جعل الغلي هنا بمنزلة الذكاة وقاسها عليها، فأجاز الانتفاع بها بالشرط المذكور، كما هو الشأن بجلود الميتة التي سبق بيان مذهبه فيها وهو جواز الانتفاع بها بالدباغ.

تجليات أعمال النقل والعقل في المسألة

يتجلى أعمال العقل والنقل في المسألة في النقاش الدائر بين فقهاء الأندلس حول أدلة المسألة، التي يستفاد من بعضها جواز الانتفاع بعظم الميتة، ويستفاد من البعض الآخر عدم الجواز، فاضطروا إلى رفع هذا اللبس الحاصل في الفهم، فإذا بان أن الميتة محرمة بنص القرآن والسنة، فإن ذلك يفهم منه أحد أمرين: إما تحريم كل ما من جنس الميتة لعموم لفظ الميتة ولاستغراقه، وإما قصر التحريم على أكلها.

فمن حملة على المعنى الأول؛ قال بنجاسة عظم الميتة ومنع من الانتفاع به، ومن حملة على الثاني قاسه على ما تم تقريره في طهارة جلود الميتة بالدباغ، وهو ما ذهب إليه ابن حبيب كما تم بيانه، فجعل الغلي شرطاً في الانتفاع بهذه العظام، وأنزله منزلة الدباغ في الجلود، والذكاة في الحلية.

أدلة المسألة

تجادبت المسألة أدلة ونصوص، منها:

أولا الأدلة النقلية:

القرآن والسنة:

ومنها ما أخرجه البخاري عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قال: "وَجَدَ النَّبِيُّ ﷺ شَاةً مَيْتَةً، أُعْطِيَتْهَا مَوْلَاةٌ لِمَيْمُونَةَ مِنَ الصَّدَقَةِ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: 'هَلَّا انْتَفَعْتُمْ بِمَجْلِدِهَا؟' قَالُوا: إِنَّهَا مَيْتَةٌ. قَالَ: 'إِنَّمَا حَرَّمَ أَكْلُهَا'"⁽¹⁾، مما يفيد مع هذا أن ما لا يؤكل منها على الطهارة.

(1) الباجي: المنتقى شرح الموطأ 137/3.

وفي حديث آخر عن عبد الله بن عكيم قال: قُرِئَ عَلَيْنَا كِتَابُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ بِأَرْضِ جُهَيْنَةَ وَأَنَا غُلَامٌ شَابٌّ: أَنْ لَا تَسْتَمْتِعُوا مِنَ الْمَيْتَةِ بِإِهَابٍ، وَلَا عَصَبٍ⁽²⁾، وفي هذا الحديث نهي عن الانتفاع بشيء مما ذكر أعلاه، ويتخرج هذا الحديث على أصل ما ورد في القرآن من تحريم الميتة في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ﴾⁽³⁾.

ثانيا الأدلة العقلية

أ - القياس:

ومن الأدلة العقلية التي أعملت في المسألة أيضا: القياس، حيث قاس ابن حبيب الغلي في طهارة عظم الميتة على الدباغ في طهارة جلدها، فجعل الغلي بمنزلة الدباغ والذكاة، فقال بالطهارة على خلاف مشهور المذهب.

ب - دلالة الاقتضاء

ومن الأدلة العقلية أيضا، ما فهمه ابن حبيب أن التحريم في الآية الكريمة؛ إنما هو تحريم الأكل، والعظم على خلافه، وهو المفهوم من الآية. والله أعلم.

مقاصد إعمال النقل والعقل في المسألة

أثمر إعمال ابن حبيب وغيره من فقهاء الأندلس للعقل والنقل والمزاوجة بينهما في هذه المسألة جملة من الغايات والمقاصد، منها:

أ - التوسعة على الناس

إذ لم يصادم هذا الرأي أصول الشريعة ولا قواعدها، بل هو مفهوم من أصولها ونصوصها، وبمقتضاه اتخذ الناس من هذه العظام أدوات يستعملونها في حياتهم اليومية،

(1) البخاري: صحيح البخاري، باب: الصدقة على موالى أزواج النبي ﷺ، 128/2.

(2) سنن أبي داود 67/4، باب: من روى ألا ينتفع بإهاب الميتة.

(3) سورة المائدة: 3

كالأمشاط وغيرها، واتخذوا من ذلك تجارة، أغنتهم عن ذل السؤال، ولا يخفى ما في ذلك من تشجيع على الكسب، وعلى تحصيل الأموال وغيرها، والله أعلم.



الفرع الثاني: مسائل في الزكاة

مسألة: زكاة التين المجفف؟

تصوير المسألة

يُعتبر التين من الفواكه الموسمية، ومشهور مذهب الإمام مالك في الفواكه أن لا زكاة فيها، لكن وردت أقوال في المدرسة الأندلسية تذهب إلى القول بوجوب الزكاة في التين في حال تجفيفه، ويُقصد بتجفيفه: عرض هذا التين - بعد قطفه - على الشمس مدة معينة، بعد وصوله طبعاً إلى مرحلة النضج الكامل، إلى درجة اليُبس والجفاف، وتُتبع في ذلك طرق كثيرة تجعل هذه الفاكهة محافظة على فوائدها الغذائية، وقابلة للدّخار.

مذهب أهل الأندلس في المسألة

اختلف الفقهاء في شأن الزكاة، فمنهم من رآها في جميع المدخر المقتات من النبات، وهو قول مالك والشافعي، ومنهم من رآها في كل ما تخرجه الأرض ما عدا الحشيش والخطب والقصب، وهو أبو حنيفة⁽¹⁾، وقد سبقت الإشارة إلى أن ما يؤكل على سبيل التّفكّه لا زكاة فيه على مذهب إمام دار الهجرة حيث قال رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: "السّنة التي لا اختلاف فيها عندنا، والذي سمعت من أهل العلم، أنه ليس في شيء من الفواكه كلها صدقة، الرمان، والفرسك، والتين، وما أشبه ذلك، وما لم يشبهه، إذا كان من الفواكه"⁽²⁾ انتهى قوله، إلا أن أهل الأندلس اختلفوا في أمر التين، هل فيه زكاة أم لا؟ لاسيما أنه قابل للتجفيف/الدّخار، فذهب فريق إلى القول بقول مالك في المسألة، وذهب آخرون إلى خلافه، مادام التين ييبس ويُجفّف، ونقل ابن عبد البر⁽³⁾ وغيره⁽¹⁾ أن الأشهر عند أهل المغرب أنه لا زكاة عندهم في التين، إلا ابن حبيب،

(1) ابن رشد/الحفيد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج: 2/14.

(2) مالك بن أنس: الموطأ (ت: الأعظمي) 392/2، مالك بن أنس: الموطأ (ت: الزهري) 286/1 (20) باب ما لا زكاة

فيه من الفواكه والقضب والبقول

(3) ابن عبد البر: الاستذكار 234/3.

فإنه كان يرى فيه الزكاة على مذهب مالك قياساً على التمر والزبيب، وهو ما ذهب إليه ابن عبد البر في الاستذكار، حيث قال رَحِمَهُ اللهُ: "فعلى هذا تجب الزكاة في التين اليابس، لأنه مقتات عند الحاجة، ويُدَّخَر دائماً، وأما غير التين مما ذكرنا معه من الفواكه؛ فلا يُدَّخَر إلا نادراً ولا يكون قوتا في الأغلب"⁽²⁾، وسار على هذا المذهب بعض أعلام المدرسة الأندلسية كالإمام الباجي⁽³⁾ وغيره⁽⁴⁾.

وجه إدراج المسألة ضمن البحث

وأما وجه إدراجي لهذه المسألة ضمن مباحث النقل والعقل؛ فلما بَانَ لي من التفاعل بين النقل والعقل في معالجة الفقهاء لهذه المسألة والإجابة عنها، فإن الناظر إلى مذاهبهم في ذلك؛ يجد مقلّدين جمدوا على أصل النقل الذي قال به مالك رَضِيَ اللهُ عَنْهُ في عدم وجوب زكاة التين، بدعوة أنه ليس للاقتيات بل للتفكّه، كما يجد آخريين اجتهدوا في إبراز علة القول بالزكاة، وهي الاقتيات والادّخار، فلما وجدوا هذه العلة قائمة في التين المجفّف؛ قالوا بخلاف قول مالك، فلم يقفوا عند ما نُقِل عنه.

ومن جهة أخرى فإن الناظر في أمر الزكاة، يجد أن الغاية منها سدّ الخلة والحاجة، وهذا الأمر إنما يتحقّق بما يقتات ويُدَّخَر دون غيره، لذا خصّص القائلون بهذه العلة عموم الآيات والأحاديث⁽⁵⁾ الواردة في الزكاة، وذلك لما لاح لهم معارضة القياس/العقل لعموم هذه الآيات والأحاديث، وهو ما سأبيّنه في الفقرة الآتية بإذن الله.

(1) الباجي: المنتقى 171/2، ابن رشد/الجد: البيان والتحصيل ج: 481/2، ابن جزي: القوانين الفقهية/72، المواق، محمد

بن يوسف: التاج والإكليل لمختصر خليل 120/3.

(2) ابن عبد البر: الكافي في فقه أهل المدينة 304/1.

(3) الباجي: المنتقى 189/2.

(4) ابن العربي: أحكام القرآن 287/2، ابن جزي: القوانين الفقهية/72.

(5) سيتم بيان ذلك في 'أدلة المسألة' فيراقب في محله.

تجليات أعمال النقل والعقل في المسألة

إن الناظر في مذهب كل من ابن حبيب وابن عبد البر والباجي ومن سار على مذهبهم؛ يجدهم لا يقفون عند ما نُقل عن مالك وغيره من أهل المذهب القائلين بعدم وجوب الزكاة في التين المجفّف، بل إنهم أعملوا عقولهم في تحقيق مناط الزكاة في هذا النوع من التين، فلمّا لاح لهم أن علة الاقتيات مع الادّخار الموجبة للقول بالزكاة حاصلة فيه؛ قالوا بوجوب الزكاة فيه وفقا لأصول المذهب ولم يغرّهم كثرة القائلين بعدم الوجوب.

كما يمكن عدُّ الخلاف الحاصل في هذه المسألة داخل المذهب وخارجه مسرّحا للعقل والنقل، فمن الفقهاء من قصر الزكاة على الأصناف المجمع عليها، ومنهم من لاحظ أن ما ذُكر في النقل مما تجب فيه الزكاة إنما هو لعلّة فيه، إما الاقتيات وإما الادّخار أو هما معا، فمن هنا هذا النحو؛ وسلك مسلك التعليل؛ اجتهد في إثبات العلل وتحقيق المناطات وتعيين حكم الزكاة على محالّه مما تحققت فيه العلة المذكورة، وهو شأن مجتهد الأندلس في مسألة التين المجفّف كما أوضحنا، ولعلّ ما يثبت هذا القول: ما أورده الإمام ابن رشد/الحفيد حيث قال: "وسبب الخلاف بين من قصر الزكاة على الأصناف المجمع عليها، وبين من عداها إلى المدخر المقتات، فهو اختلافهم في تعلق الزكاة بهذه الأصناف الأربعة هل هو لعينها أو لعلّة فيها - وهي الاقتيات -، فمن قال لعينها قصر الوجوب عليها، ومن قال لعلّة الاقتيات عدى الوجوب لجميع المقتات"⁽¹⁾.

من تجليات أعمال العقل والنقل في المسألة أيضا: ما انفرد به ابن حبيب الأندلسي في الزكاة، حيث أوجبها في كل ما يخرج من الأرض فضلا عن التين المجفّف إلا ما أخرجه الإجماع طبعاً مقتفياً في ذلك مذهب الأحناف، والسبب في ذلك: تمسّكه بعموم النقل الوارد في شأن الزكاة، فيما تمسّك غيره من مالكية الأندلس بالقياس، بعد أن لاح لكل واحد منهم تعارض النقل/عموم اللفظ مع القياس/العقل، فاختر كل واحد منهم التمسّك بأصل معين، فمن غلب [ابن حبيب] النقل؛ قال بالزكاة في كل ما تخرج الأرض إلا ما أخرجه الدليل. ومن

(1) ابن رشد/الحفيد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج: 2/14.

غلب العقل والقياس [بأبي فقهاء الأندلس] قال بالزكاة فيما تحققت فيه علتها، وهي الاقتيات والادّخار.

هذا ما فسره ابن رشد بقوله: "أما اللفظ الذي يقتضي العموم فهو قوله ﷺ فيما رواه عنه أبو هريرة أنه قال: "فِيمَا سَقَتِ السَّمَاءُ وَالْعُيُونُ الْعُشْرُ، وَفِيمَا سُقِيَ بِالتَّضْحِ نِصْفُ الْعُشْرِ"⁽¹⁾، وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالتَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُحْتَلِبًا أَكْلَهُ وَالزَّيْتُونَ وَالرَّمَّانَ مُتَشَابِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾⁽²⁾.

وأما القياس: فهو أن الزكاة إنما المقصود منها سد الخلة، وذلك لا يكون غالبا إلا فيما هو قوت، فمن خصص العموم بهذا القياس؛ أسقط الزكاة مما عدا المقتات. ومن غلب العموم أوجبها فيما عدا ذلك، إلا ما أخرجه الإجماع"⁽³⁾.

أدلة المسألة

من أهم الأدلة التي استند إليها الفقهاء في النطق بحكم الزكاة في هذه المسألة:

أولاً: الأدلة النقلية

أ - القرآن والسنة:

ومن ذلك عموم لفظهما، وأقصد به: أن فقهاء الأندلس تمسكوا في زكاة التين المجفف بعُموماً وردت في القرآن والسنة، فبنوا عليها حكم الزكاة، ومن ذلك قوله ﷺ: "فِيمَا سَقَتِ السَّمَاءُ وَالْعُيُونُ الْعُشْرُ، وَفِيمَا سُقِيَ بِالتَّضْحِ نِصْفُ الْعُشْرِ"⁽⁴⁾، فاستفادوا من عموم هذا الحديث أن التين داخل في مقتضاه. فإن سقي بماء السماء فالواجب فيه العشر، وإن بآلة أو نضح أو ما كان في حكم ذلك فنصف العشر كما هو معلوم في باب مقادير الزكاة.

⁽¹⁾ ابن ماجه: سنن ابن ماجه، باب: الصدقة في الزروع والثمار، 580/1، رقم الحديث: 1816..

⁽²⁾ سورة الأنعام، الآية: 141.

⁽³⁾ ابن رشد/الحفيد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج: 14/2.

⁽⁴⁾ ابن ماجه: سنن ابن ماجه، باب: الصدقة في الزروع والثمار، 580/1، رقم الحديث: 1816..

ومن الأدلة أيضا قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالتَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أَكْلُهُ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُتَشَابِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾⁽¹⁾، فيُستفاد من قوله تعالى: ﴿مَعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ﴾: كل ما انبسط على الأرض أو ارتفع عنها من الأشجار والكروم والبطيخ والنخل وغيره، وكل ما خرج من البراري والجبال من الثمار، كما قال القرطبي⁽²⁾، والتين داخل في هذا، فأوجبوا فيه الزكاة بهذا الاعتبار. وغير ذلك من الآيات والأحاديث التي لا يتسع المجال لذكرها والوقوف عندها.

ثانيا: الأدلة العقلية

أ - القياس:

وأما إعمال القياس في مسألة زكاة التين المجفف؛ فقد صرح به ابن عبد البر والباجي وغيرهما كما سبق، وهو مُستفاد من مذهب ابن حبيب أيضا، فقد جاء على لسان ابن عبد البر رَحِمَهُ اللهُ أَنَّهُ قَالَ: "واختلفوا في التين؛ فالأشهر عند أهل المغرب ممن يذهب مذهب مالك أَنَّهُ لَا زَكَاةَ عَنْدهُمْ فِي التِّينِ، إِلَّا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ حَبِيبٍ فَإِنَّهُ كَانَ يَرَى فِيهِ الزَّكَاةَ عَلَى مَذْهَبِ مَالِكٍ، قِيَاسًا عَلَى التَّمْرِ وَالزَّيْبِ"⁽³⁾، ووجه القياس: أَنَّ التَّمْرَ وَالزَّيْبَ مُقْتَاتَانِ مَدَّخَرَانِ، وَالتِّينَ الْمَجْفِفَ مِثْلَهُمَا، وَإِنَّمَا حَصَلَ الْخِلَافُ فِي ذَلِكَ لِأَنَّهُمْ اخْتَلَفُوا فِي إِجْبَابِ الزَّكَاةِ بِالْقِيَاسِ، كَمَا أَشَارَ إِلَى ذَلِكَ ابْنُ رَشْدٍ/الْحَفِيدُ⁽⁴⁾.

ب - دلالة الأولى:

وهو ما أشار إليه المواق في التاج والإكليل نقلا عن اللخمي حيث قال: "معلوم أن استعمال التين للاقتيات أكثر من الزبيب، ولم يختلف المذهب أن الزكاة تجب في الزبيب،

⁽¹⁾ سورة: الأنعام: الآية: 141.

⁽²⁾ حكي في هذه المسألة خلاف كثير، يُنظر تفصيلها في مظانها، تفسير القرطبي، شمس الدين: الجامع لأحكام القرآن 99/7.

⁽³⁾ ابن عبد البر: الاستذكار 234/3.

⁽⁴⁾ ابن رشد/الحفيد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج: 2/15.

وذلك في التين أبين⁽¹⁾، وإنما قيل بخلافه عند الأولين [أقصد مالكا وتلامذته] لأن التين عندهم لا يُدَّخَر ولا يؤكل إلا تفكها، وما كان على هذا السبيل؛ فلا زكاة فيه عند المالكية، كما هو معروف عندهم.

مقاصد أعمال النقل والعقل في المسألة

إن القول بوجوب الزكاة في التين المجفف لا يخفى ما له من مقاصد جليلة، منها:

أ - حفظ الدين:

ذلك أن القول بوجوب الزكاة في التين المجفف، سواء الذين تمسكوا في المسألة بعموم اللفظ (النقل) أم بالقياس (العقل)؛ هو نزوع ضمني نحو الاحتياط والورع في إحياء التدين بين الناس وإبقائه، إذ الأصل: عدم الوجوب حتى جاء الدين بالإيجاب، ولما كان الاختلاف حاصلًا في المسألة، بآن بأن القول بالوجوب إثبات وتحصيل للدين والله أعلم.

ب - التوسعة على الناس:

وهو جلي في أن ما تحصل عند الناس من أموال التين المجفف، إذا بلغ النصاب، وتحققت فيه شروط الزكاة؛ وجب إخراج مقدار الزكاة ودفعه لمن يستحقه، وليس يخفى على أحد ما لهذا من توسعة على الفقراء والمساكين والمحتاجين، خاصة إذا علمنا أن الأندلس كان فيه هذا النوع من الطعام مشهورًا ومنتشرًا كما صرح به اللخمي وابن القصار وغيرهما⁽²⁾.



⁽¹⁾ المواق، محمد بن يوسف: التاج والإكليل لمختصر خليل 120/3.

⁽²⁾ نفسه 120/3.

المصطلب الثاني: النقل والعقل في مسائل الصيام والنحو

الفرع الأول: مسائل في الصيام

مسألة: القصر والفطر في سفر المعصية.

تصوير المسألة

وتصوير هذه المسألة على ما ذكره الفقهاء في مصنفاتهم: كأن يكون الشخص على سفر في رمضان، وفي سفره معصية لله، كسرقة أو زنا أو لهُوَ يَفُوت عليه الصلاة في وقتها أو غير ذلك مما في حكمه...، فهل له في هذه الحالة أن يقصر صلاته؟ أو يفطر يومه هذا؟ أو يأكل ما أبيح للضرورة متى اضطر إليه؟ وهل يترخص برخص السفر التي أباحها الشرع؟

مذهب أهل الأندلس في المسألة

ورد في هذه المسألة خلاف بين الفقهاء، فمنهم من جَوَّز وأباح مطلقاً، ومنهم من منع وشَدَّد، ومنهم ومن قَصَّر الجواز على المضطر دون غيره، وفي ذلك أقوال كثيرة استدلل فيها أصحابها بأدلة نقلية وأخرى عقلية تُطلب في مظانها⁽¹⁾. ولم يرد لفقهاء الأندلس في هذه المسألة حديثٌ كثير، وإنما كانوا في ذلك على مذهب إمام دار الهجرة مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وهو: عدم جواز الترخُّص⁽²⁾ بالقصر أو الفطر أو أكل ما اضطر إليه لمن حاله هذه، مادام أن في سفره معصية، إلا من شَدَّد منهم كزياد بن عبد الرحمن⁽³⁾، الذي روي عنه أن من كان حاله هذه: يُفطر ويقصر، إيماناً منه بأن حفظ النفس من الواجبات الشرعية.

يقول الباجي رَحِمَهُ اللَّهُ معللاً مذهب زياد هذا بقوله: "ولأنه لا خلاف أنه لا يجوز له قتل نفسه بالإمساك عن الأكل، وأنه مأمور بالأكل على وجه الوجوب، ومن كان في سفر معصية

⁽¹⁾ يُنظر للتوسُّع: ابن رشد/الحفيد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج: 1/179، الخطاب، شمس الدين: مواهب الجليل

في شرح مختصر خليل 140/2.

⁽²⁾ الباجي: المنتقى 140/3.

⁽³⁾ وتبعه في ذلك بعض الأندلسيين كالباقي والقرطبي وغيرهما.

لا يسقط عنه الفروض الواجبة من الصوم والصلاة، بل يلزمه الإتيان بها، فكذلك ما ذكرناه⁽¹⁾. يقصد رَحْمَةُ اللَّهِ أَنْ الفروض الشرعية كالصلاة مثلاً، مادامت لا تسقط عن المسافر سفر معصية؛ فإنه لا يسقط عنه الواجب في حفظ نفسه. فكما يلزمه الإتيان بالصلاة وغيرها من الفروض في هذه الحالة؛ يلزمه الإتيان بحفظ نفسه، ولا يتأتى له ذلك إلا بالفطر إذا خاف على نفسه، أو بأكل الميتة إن اضطر إليها. والله أعلم.

وقريب من المذهب ما ذهب إليه القرطبي في تفسيره ردّاً على ابن العربي بقوله: "والصحيح خلاف هذا"⁽²⁾، فإن إتلاف المرء نفسه في سفر المعصية أشدّ معصية مما هو فيه"⁽³⁾ متمسّكا بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾⁽⁴⁾.

ومن فقهاء الأندلس من ذهب مذهبا آخر، وهو: عدم جواز الترخّص برخص السفر إذا كان سفر معصية، إلا بعد التوبة والإقلاع عن هذه المعصية، ومنهم ابن عبد البر رَحْمَةُ اللَّهِ، حيث قال في الكافي: "ومن كان في سفر معصية واضطر إلى الميتة، لم يأكلها حتى يفارق المعصية"⁽⁵⁾، وهذا انتصار واضح لمذهب مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الذي سبق الإشارة إليه، ومزيد توضيح بخصوص ترك المعصية، فكأنه جعل المعصية بمنزلة المانع من الترخّص برخص السفر.

وجه إدراج المسألة ضمن البحث

أدرجت هذه المسألة في البحث لما لاح لي من تنازع المعقول والمنقول فيها، ذلك أن الخائضين في المسألة فريقان: فريق قال بالمنع من الترخّص في سفر المعصية، فلا يجوز له الإفطار في نهار رمضان مادام في معصية، وفريق ثانٍ أجاز له ذلك من باب حفظ النفس.

فأما الفريق الأول؛ فقد تمسّك بأن الرّخص إنما جعلت ليُتَّقَوِيَ بها على الطاعة، فلا يجوز أن يُعمَلَ بها في غير ذلك، لما فيه من إعانة على المعصية المنهي عنها أصالة. بينما رأى

(1) الباجي: المنتقى 141/3.

(2) أي خلاف ما ذهب إليه ابن العربي من أن تجوز الإفطار أو أكل الميتة للمسافر سفر معصية قول خاطئ قطعاً.

(3) القرطبي، شمس الدين: الجامع لأحكام القرآن 232/2.

(4) سورة: النساء، الآية: 29.

(5) ابن عبد البر: الكافي في فقه أهل المدينة 439/1.

الفريق الثاني أن حفظ النفس أولى، وهذا أصل عظيم من أصول الدين، ومقصد ضروري من مقاصد الشريعة الإسلامية السمحة، فنتج عن هذا كله اختلافهم في الحكم المتعين في المسألة. والسبب في اختلافهم - على حد تعبير ابن رشد الحفيد - راجع إلى معارضة المعنى المعقول لدليل الفعل المنقول عن رسول الله ﷺ، "ذلك أن من اعتبر المشقة أو ظاهر لفظ السفر؛ لم يفرق بين سفر وسفر. وأما من اعتبر دليل الفعل؛ قال إنه لا يجوز إلا في السفر المتقرب به، لأن النبي ﷺ لم يُقَصِّر قط إلا في سفر متقرب به"⁽¹⁾، فتنازع المسألة دليل نقل وآخر عقلي.

تجليات أعمال النقل والعقل في المسألة

إذا ثبت أن هذه المسألة قد تنازعتها أدلة عقلية وأخرى نقلية؛ فإن الفقهاء انقسموا في شأنها إلى قسمين اثنين، فريق انتصر لدليل النقل، فقال بعدم الجواز، أخذًا بظاهر فعل الرسول ﷺ، وبمفهوم قوله تعالى ﴿بِمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾⁽²⁾، وذلك أن الخارج في معصية باغٍ ومعتدٍ، فلا تشمله رخصة الشرع الواردة في هذه الآية، إلا إذا تاب ورجع عنها، ومنهم من الأندلسيين: ابن حبيب وابن عبد البر وابن العربي وغيرهم كما تقدم.

وفريق ثانٍ أخذ بدليل العقل القاضي بأن حفظ النفس واجبٌ، وأن إتلافها أشد معصية من التي عليها العاصي في حال سفره، وهذا ثابت باستقراء عمومات الشريعة ونصوصها، وهو ما يفيد عموم قوله تعالى: ﴿بِمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ﴾⁽³⁾، وقوله تعالى ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾⁽⁴⁾، وغيرها من الآيات والأحاديث التي في هذا الباب. فجوزوا القصر والإفطار في سفر المعصية، ومنهم زياد بن عبد الرحمن والقرطبي والباجي وغيرهم.

(1) ابن رشد/الحفيد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد 1/179.

(2) سورة: البقرة، الآية: 173.

(3) سورة: البقرة، الآية: 184.

(4) سورة: النساء، الآية: 29.

وهذا الاختلاف الحاصل بين المذهبين ضربٌ جلي من ضروب إعمال العقل والنقل في المسألة، فقد التزم أصحاب النقل إلى بدليل الفعل المنقول عن رسول الله ﷺ، وبمفهوم قوله تعالى: ﴿بِمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾⁽¹⁾، فلمّا وجدوا أن العفو والترخيص ههنا إنما أجزا لغير الباغي والمتعدي؛ منعوا الباغي والمعتدي بدليل الخطاب، وهو مسلك عقلي.

وأما أصحاب العقل؛ فقد التزموا بعمومات الشريعة ومقاصدها، ولم يغفلوا الجانب النقلي، بل جعلوه الأساس والمنطلق لبناء الحكم العقلي القاضي بوجوب حفظ النفس حتى في حال المعصية، وذلك باستقراء النصوص النقلية الثابتة في ذلك.

وهذا لعمرى مظهر جلي من مظاهر إعمال العقل والنقل معا في معالجة النوازل والمسائل الفقهية التي تعرض للأندلسيين.

أدلة المسألة

سبق بيان أن المسألة تنازعها أدلة نقلية وأخرى عقلية، استثمرها الفقهاء وبنوا عليها مذاهبهم في هذه المسألة، ومن ذلك ما يأتي:

أولاً: الأدلة النقلية

أ - القرآن والسنة:

ومن ذلك: عموم قوله تعالى: ﴿بِمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ بَعْدَ مِنْ أَيَّامِ الْخَرِّ﴾⁽²⁾، وكذلك قوله: ﴿وَلَا تُلْفُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾⁽³⁾، وقوله أيضا: ﴿وَلَا تَفْتُلُوا

⁽¹⁾ سورة: البقرة، الآية: 173.

⁽²⁾ سورة: البقرة، الآية: 184.

⁽³⁾ سورة: البقرة، الآية: 195.

أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا⁽¹⁾، وغيرها من الآيات والأحاديث التي عوّل عليها زياد بن عبد الرحمن والباجي والقرطبي.

ففي ظاهر الآية الأولى لم يفرق الله عز وجل بين سفر المعصية وغيره، بل ذكر لفظ السفر مجرا من كل تخصيص، ولما لم يرد مخصص؛ بقي هذا العموم على ما هو عليه.

وأما ظاهر الآية الثانية والثالثة؛ فيُستفاد من النهي الوارد فيهما: تحريم إلقاء النفس إلى التهلكة على أية حال، ولا شك أن الامتناع عن الطعام مع وجوده؛ إضراراً بالنفس وإلقاء لها إلى التهلكة المنهي عنها.

ثانيا: الأدلة العقلية

أ - الأخذ بالأحوط:

وهو مستند ابن عبد البر وابن العربي في القول بعدم جواز الترخّص برخص السفر إذا كان السفر سفر معصية، باعتبار أن الرّخص إنما هي للاستعانة بها على الطاعة، والقول بخلاف مذهبهما؛ تشجيع على المعصية، فوجب عدم الترخّص احتياطا للدين.

ب - القياس:

وذلك في قياس الباجي حفظ النفس على الصلاة بجامع كونهما واجبا شرعيا، فلما لم يُسقط الشرع وجوب الصلاة على المسافر سفر معصية؛ وجب أن يكون حفظ النفس كذلك، فلا يجوز إسقاطه أو المنع منه، بل وجب الحرص عليه كما حرص الشرع على إلزام المسافر هذا بالصلاة رغم معصيته. فقد ألحق الباجي بذلك وجوب حفظ النفس بوجوب الإتيان بالصلاة، وقال بجواز الترخّص حفظا للنفس من الهلاك أو الموت، فقال: "ومن كان في سفر معصية لا يسقط عنه الفروض الواجبة من الصوم والصلاة، بل يلزمه الإتيان بها، فكذلك ما ذكرناه"⁽²⁾، يقصد رحمه الله وجوب حفظ النفس في هذه الحالة.

(1) سورة: النساء، الآية: 29.

(2) الباجي: المنتقى 141/3.

مقاصد أعمال النقل والعقل في المسألة

أثمر أعمال النقل والعقل معا في المسألة مقاصد جلية، أهمها:

أ - حفظ النفس:

لما كان حفظ النفس من الضروريات التي يجب على المرء حفظها ورعايتها وعدم إلحاق الضرر بها، مصداقا لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾⁽¹⁾، وقوله أيضا: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا﴾⁽²⁾؛ سعى بعض فقهاء الأندلس في هذه المسألة إلى مراعاة هذا الأصل، فلم تمنعهم المعصية من الترخيص لصاحبها في القصر والإفطار حفظا لهذا الأصل وتحصيلا لهذه المصلحة الشرعية، وهو ما ذهب إليه كل من زياد بن عبد الرحمن والباجي والقرطبي.

ب - حفظ الدين:

من المقاصد التي تم تحصيلها بالمزاوجة بين النقل والعقل في هذه المسألة أيضا: مقصد حفظ الدين، وهو من الضروريات التي تسعى الشريعة إلى حفظها، ويتجلى ذلك في أن جملة من الفقهاء منعوا على المسافر سفر معصية الترخّص برخص السفر لردعه وردّه عن الاستمرار في تلك المعصية، فجعلوا المعصية مانعا من الترخّص بالرخص التي ذكرنا، فلم يُجوزوا له ذلك إلا بعد الإقلاع عن تلك المعصية والتوبة منها، وهو ما ذهب إليه ابن حبيب وابن عبد البر رَحِمَهُمُ اللَّهُ.

فلا يُقال في هذا المذهب إن ابن عبد البر ومن - حذا حذوه - قد أعملوا العاطفة في المسألة لا العقل أو النقل، بل فيه من المزاوجة بينهما ما يرد القول بالعاطفة، وذلك أنهم رأوا أن الرّخص إنما جُعِلَتْ لِيُتَّقَوِيَ بِهَا عَلَى الطاعة لا على المعصية، ويشهد لذلك من جهة النقل فعلُ الرسول ﷺ وفعل أصحابه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، ومن جهة العقل أن الرّخص معللة ومعقولة

(1) سورة: النساء، الآية: 29.

(2) سورة: البقرة، الآية: 195.

المعنى، وذلك للإذن بها في محالّ المشقة على الأغلب، أو ما يُظن فيه المشقة على أقل تقدير. والله أعلم.

ج - تكثير المصالح وتقليل المفاسد:

إذا كان سفر المعصية مفسدةً عظيمة، فإن ما سيجري على القول بعدم جواز الترخّص في هذه الحالة من الإضرار بالنفس أو موتها؛ مفسدةً أعظم، وجب درؤهما معاً، أو درء أعظمهما على أقل تقدير، ذلك أن الشريعة الإسلامية - كما قال ابن تيمية - إنما بُنيت على: "تحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها"⁽¹⁾، ولما لم يكن ممكناً دفعُ المفسدتين معاً؛ قيل بدفع أكبرهما وهي ما يترتب على عدم الترخّص من هلاك النفس.

د - دفع المشقة والضرر عن النفس: وذلك خدمة للمقصد السابق.



⁽¹⁾ ابن تيمية: مجموع الفتاوى 512/10.

الفرع الثاني: مسائل في الحج

مسألة: إسقاط فريضة الحج عن أهل الأندلس

تصوير المسألة

مما هو معلوم أن الأندلس محاط بالبحر من كل جهاته ما عدا الجهة الشمالية، حيث كانت تحده الجيوش النصرانية، الشيء الذي جعله هذا القطر الجغرافي محفوفًا بالمخاطر من كل جهاته، ومع ذلك كان الأندلسيون يخاطرون بأنفسهم من أجل فريضة الحج، فلمّا اشتدت عليهم الحروب، وتكالت عليهم الأمم النصرانية؛ استُفتي الفقهاء في أمر الحج، هل يسقط فرضه في هذه الحالة رغم وجود القدرة عليه؟ أم لا؟

مذهب أهل الأندلس في المسألة

سئل ابن رشد الجد عمّن لم يحج من أهل الأندلس والحال هذه، فأجاب رَحِمَهُ اللهُ بما نصّه: "تصفحت - رحمنا الله وإياك - سؤالك هذا، ووقفت عليه، وفرض الحج ساقط عن أهل الأندلس في وقتنا هذا، لعدم الاستطاعة، التي جعلها الله شرطًا في الوجوب، لأن الاستطاعة: القدرة على الوصول مع الأمن على النفس والمال، وذلك معدوم في هذا الزمان"⁽¹⁾.

علاوة على مذهب ابن رشد/الجد؛ احتفظ لنا الونشريسي في معياره⁽²⁾ بأقوال بعض فقهاء الأندلس في هذه المسألة، فقد روى عن المازري مثله. ونقل عن أبي بكر ابن العربي ما يفيد إنكاره على القائلين بسقوط فرض الحج عن أهل المغرب، وهو يسافر ويخرق البحار في أمور دينية ودنيوية، والحال واحد في الأمن والخوف والنفقة وغير ذلك⁽³⁾. ونقل عن ابن حمدين: أنه كان يفتي بأفضلية الجهاد على الحج بالنسبة للأندلسيين، ولو تحصّلت له القدرة

(1) ابن رشد/الجد: مسائل أبي الوليد ابن رشد 903/2.

(2) الونشريسي: المعيار المغرب 432/1-434.

(3) نفسه 433/1. غير أنني لم أجد في ما وقفت عليه من مؤلفات القاضي أبي بكر ما يفيد هذا المذهب والله أعلم.

البدنية والمالية⁽¹⁾. ونقل عن أبي بكر الطرطوشي القول بجرمة الحج على أهل المغرب في هذا الوقت نظرا لما يحقّه من مخاطر جسيمة.

وجه إدراج المسألة ضمن البحث

أدرجت هذه المسألة ضمن محاور بحث النقل والعقل، وذلك لما رأيت في منهج الأندلسيين من المزاوجة بين النقل والعقل في الإجابة عنها، إذ لم يجمدوا على ظواهر النصوص، بل أعملوا عقولهم في فهم معانيها. فإذا كان أغلب الفقهاء والمفسرين على القول بالاستطاعة المادية والبدنية؛ أي "صحة البدن ووجود القوت لمن يقدر على المشي، ومن لم يقدر على المشي؛ فالركوبُ زيادةٌ على صحة البدن ووجود القوت"⁽²⁾، فإن فقهاء الأندلس رأوا أن تعريض النفس للخطر ممنوع شرعا لقوله تعالى ﴿وَلَا تُلْفُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾⁽³⁾، وأن حفظ النفس مقصدٌ أسمى من مقاصد الشريعة الإسلامية، تجلّى لهم من استقراء النصوص الشرعية، فقدموا حفظ النفس على حفظ الدين، وهو منهج يزاوج بين النقل والعقل معا.

تجليات أعمال النقل والعقل في المسألة

من أوجه أعمال النقل والعقل في هذه المسألة: مزاوجة فقهاء الأندلس وجمعهم بين النصوص النقلية وبين المعاني التي استخلصوها من استقراء هذه النصوص كوجوب حفظ النفس والمال وغير ذلك.

أدلة المسألة

أولا: الأدلة النقلية

أ- القرآن والسنة:

⁽¹⁾ الونشريسي: المعيار المغرب 433/1.

⁽²⁾ ابن العربي: أحكام القرآن (ط: العلمية) 377/1.

⁽³⁾ سورة: البقرة، الآية: 195.

استند ابن رشد/الجد والطرطوشي وغيرهم من فقهاء الأندلس في الإجابة عن هذه النازلة وتقرير حكمها إلى جملة من الأدلة منها:

قوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْفُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا﴾⁽¹⁾، ومنها أيضا: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾⁽²⁾ وغيرها. فقد لاح لهم من ظاهر هذه النصوص أن الحج في ظل غياب الأمن - بسبب الحروب أو غيرها - إلقاء بالنفس إلى التهلكة، وتعرض لها للقتل، وكل هذا وما في حكمه منهي عنه، لذل أفتوا بإيقاف فريضة الحج بهذا الاعتبار، إلى أن يزول الخوف، ويعم الأمن، أو يغلب على أقل تقدير.

ب - الإجماع:

ذلك أن الإجماع منعقد على وجوب حفظ النفس وعدم تعريضها للهلاك، وهذا من ذاك، أي أن القول بإيقاف فريضة الحج في هذه الحال؛ فيه حفظ للنفس وحماية لها من الهلاك، وهو من الأمور التي أجمع عليها الفقهاء بدون نزاع.

ثانيا: الأدلة العقلية

أ - اعتماد القواعد المقاصدية

وذلك من خلال جملة من القواعد منها: 'الخرج مرفوع' و'الضرر يزال' و'دفع المفسد أولى من جلب المصالح' وغيرها من القواعد المقاصدية، إذ لا شك أن في القول بوجوب الحج مع هذه المخاطر؛ إيقاعا للناس في الخرج، ودفعاً لهم إلى المخاطرة بالنفس، وكل ذلك مرفوع بنصوص كثيرة كقوله تعالى في سورة الحج ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾⁽³⁾ وقوله أيضا في سورة البقرة: ﴿وَلَا تُلْفُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾⁽⁴⁾.

(1) سورة: البقرة، الآية: 195.

(2) سورة: النساء، الآية: 29.

(3) سورة: الحج، الآية: 78.

(4) سورة: البقرة، الآية: 195.

مقاصد أعمال النقل والعقل في المسألة

أ - حفظ النفس:

يُعتبر حفظ النفس من أهم المقاصد التي راعاها أهل الأندلس في هذه النازلة، ويشهد لهذا قول ابن رشد/الجذ رَحْمَةُ اللَّهِ فِي مَسَائِلِهِ، حَيْث فَسَّرَ الْإِسْتِطَاعَةَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾⁽¹⁾ بِالْقُدْرَةِ عَلَى الْوُصُولِ مَعَ الْأَمْنِ عَلَى النَّفْسِ وَالْمَالِ⁽²⁾، فَانْظُرْ كَيْفَ جَعَلَ رَحْمَةُ اللَّهِ حِفْظَ النَّفْسِ وَأَمْنَهَا قِبَلَتَهُ فِي التَّنْصِيفِ عَلَى هَذَا الْحُكْمِ، إِيْمَانًا مِنْهُ بِأَنَّ أَحْكَامَ الشَّرِيعَةِ إِنَّمَا تُسَاقُ لِحِفْظِ مَقَاصِدِهَا.

ب - حفظ المال:

ويأتي حفظ المال في الدرجة الثانية، على حد تعبير ابن رشد/الجذ، بحيث قرن بين حفظ النفس وحفظ المال في تفسيره للاستطاعة المنصوص عليها في آية الحج، فهو [أعني: حفظ المال] وإن كان لا يرقى إلى درجة حفظ النفس؛ إلا أنه لا يقل أهمية إذ به قوام النفس والحياة.

ج - حفظ الدين:

وأما حفظ الدين، وإن لم ينص عليه ابن رشد وغيره في هذه الفتوى؛ إلا أن القول بإيقاف فريضة الحج في ذلك الوقت فيه ما يدل على حفظ الدين نفسه، ولا يقال إنه منع من الدين وإقصاء له، كما يبدو في الظاهر، بل العكس تماما، لأن حفظ النفس المؤمنة الراغبة في أداء مناسك الحج، الحريصة على إتمام فرائض الدين، حفظ للدين في حد ذاته، لاسيما إذا علمنا أن أغلب هؤلاء الذين يسألون عن الجهاد في مثل هذه الظروف هم من العلماء وطلبة العلم، أو ممن بلغ مستوى عاليا في التدين الصحيح، فلو تعرض هؤلاء للهلاك بسبب ما يعترضهم من مخاطر البحر والحرب وقطاع الطرق وغير ذلك؛ لضاع الدين والعلم بموتهم وهلاكهم، وضعف التدين، وغاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. والله أعلم.

⁽¹⁾ سورة آل عمران، الآية: 97..

⁽²⁾ ابن رشد/الجذ: مسائل أبي الوليد ابن رشد 903/2.

ومن مظاهر حفظ الدين أيضا: العمل برخصه وعدم التشدد فيه والتزام التيسير الذي جاء به، وكل هذا مراعى في هذه النازلة.

د - رفع الحرج:

وهذا واضح لا يحتاج إلى كثير بيان، ذلك أن أداء فريضة الحج في ذلك الوقت، وفي تلك الظروف التي يطبعها الخوف وغياب الأمن؛ فيه حرج على لناس، خاصة أن الغالب على الظن المخاطرة والمغامرة، وهما مرفوعان معا في الشريعة الإسلامية، ولتحقيق هذا المقصد قال ابن رشد وغيره بما قالوا.



المبحث الثاني: النقل والعقل في باب المعاملات

المصطلب الأول: في الربا

الفرع الأول: مسألة: ربوية التين اليابس؟

تصوير المسألة

سبق الحديث عن التين اليابس حيث عُدَّ عند فقهاء الأندلس مما تجب فيه الزكاة بخلاف ما تقرر عند مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وأصحابه. ومسألنا ههنا: هل هذا النوع من التين ربوي أم لا؟ وهل هو مما يجوز فيه التفاضل والأجل؟ أم أنه يلحق بالأصناف الستة المذكورة في حديث الربا؟ فلا يجوز فيه ذلك.

مذهب أهل الأندلس في المسألة

من المعلوم أن التين اليابس ألحقه مالك وأصحابه بما لا يقتات ولا يدّخر، فلم يوجبوا فيه الزكاة باعتبار أن علتها مركبة من الاقتيات والادّخار، وهما - عندهما - غائبتان في هذا الصنف من المطعومات، لكن بعض فقهاء الأندلس - كما تمت الإشارة إلى ذلك فيما سبق - خالفوا مالكا في المسألة⁽¹⁾، فرأوا أن العلة المذكورة قائمة في التين، لإمكانية أكله أخضر ويابساً، بالإضافة إلى إمكانية ادّخاره بعد تجفيفه، وعلى هذا قالوا بوجوب الزكاة فيه.

بناء عليه قالوا بمنع التفاضل فيه الذي هو عين البحث في مسألتنا هذه، وإليه أشار ابن عبد البر في صدد حديثه عن الاختلاف الحاصل في هذه المسألة حيث قال: "وكذلك اختلفوا في التين اليابس فأخرجه بعضهم من أصل هذا النوع ولم يجز فيه التفاضل بعضه ببعض؛ أخضر ولا يابساً"⁽²⁾، باعتبار أن علة الاقتيات والادّخار قائمة فيه، وهو نفسه ما نبّه إليه ابن

(1) يُنظر زكاة التين المجفف في المطلب الأول من هذا المبحث.

(2) ابن عبد البر: الكافي في فقه أهل المدينة 2/649.

رشد/الجذ بقوله: "وكذلك التين؛ لا يجوز فيه أيضا التفاضل؛ لأنه مما يبس ويدخر"⁽¹⁾، فجعل رَحْمَةُ اللَّهِ الْيُبْس والادّخار علة لمنع التفاضل فيه.

وجه إدراج المسألة ضمن البحث

يتجلى وجه إدراج مسألة ربوية التين المجفّف ضمن محاور هذا البحث في: أن هذه المسألة لم يرد فيها دليل خاص، فكانت محط اجتهاد الفقهاء، فألحقها فريق بالفواكه، وقرّر فيها حكم الفواكه، في حين ألحقها فريق آخر بما يُقْتَت ويدّخر، سالكا في ذلك مسلك التعليل والقياس، ولم يركنوا إلى ما نُقل عن إمام المذهب وأصحابه من القول بجواز التفاضل في التين اليابس، بل إنهم أعملوا عقولهم في إلحاق المسألة بأصلها، وهو كل ما يُقْتَت ويدّخر.

تجليات إعمال النقل والعقل في المسألة

قياس التين اليابس على التمر والزبيب:

وهو مذهب انفرد ابن حبيب بتخريجه على قوله بالزكاة في هذا النوع من التين، فقد نقل ابن عبد البر⁽²⁾ وغيره⁽³⁾ أن الأشهر عند أهل المغرب أن لا زكاة عندهم في التين، إلا ابن حبيب، فإنه كان يرى فيه الزكاة على مذهب مالك، قياسا على التمر والزبيب. قلت: وإنما قال ابن حبيب بهذا؛ لما بان له أن علة الزكاة قائمة في التين اليابس، فوجب إلحاقه بأصله وهو: كل ما يُقْتَت ويدّخر، وعلى هذا الأصل يتخرج القول بأن التين اليابس من الربويات، فلا يجوز

⁽¹⁾ ابن رشد/الجذ: البيان والتحصيل ج: 172/7

⁽²⁾ ابن عبد البر: الاستذكار 234/3،

⁽³⁾ الباجي: المنتقى 171/2، ابن رشد/الجذ: البيان والتحصيل ج: 481/2، ابن جزي: القوانين الفقهية/72، المواق، محمد

بن يوسف: التاج والإكليل لمختصر خليل 120/3

التفاضل فيه، عملاً بالقاعدة⁽¹⁾ في المذهب أن كل ما يُقتات ويدّخر لا يجوز فيه التفاضل ألبتة، والله أعلم.

اتفق كثير من فقهاء الأندلس مع ابن حبيب في هذا المذهب، فقالوا بقوله، ومنهم ابن عبد البر في الاستذكار، حيث قال رَحِمَهُ اللهُ: "فعلى هذا تجب الزكاة في التين اليابس، لأنه مقتات عند الحاجة، ويدّخر دائماً، وأما غير التين مما ذكرنا معه من الفواكه؛ فلا يدّخر إلا نادراً ولا يكون قوتا في الأغلب"⁽²⁾، وسار على هذا المذهب بعض أعلام المدرسة الأندلسية كالإمام الباجي⁽³⁾ وابن رشد/الجد وابن العربي وابن جزي وغيرهم⁽⁴⁾.

أدلة المسألة

أعمل الفقهاء في هذه المسألة جملة من الأدلة، منها:

أولاً: الأدلة النقلية:

أ - القرآن الكريم

حيث كان مستند ابن حبيب في قوله بالزكاة في التين اليابس وما يترتب عنه من القول بمنع التفاضل إلى ظاهر قوله تعالى: ﴿وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾⁽⁵⁾، فأوجب الزكاة في كل ما يخرج من الأرض اللهم إلا ما وقع الإجماع على عدم إيجاب الزكاة فيه.

ب - السنة النبوية

⁽¹⁾ انظر موارد القاعدة في: الحطاب، شمس الدين: مواهب الجليل في شرح مختصر خليل 352/4، أحمد بن غانم: الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني 75/2، علي بن أحمد العدوي: حاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني 173/2، وغيرها.

⁽²⁾ ابن عبد البر: الكافي في فقه أهل المدينة 304/1.

⁽³⁾ الباجي: المنتقى 189/2.

⁽⁴⁾ ابن العربي: أحكام القرآن 287/2، ابن جزي: القوانين الفقهية/72.

⁽⁵⁾ سورة: الأنعام، الآية: 141.

ومن الأدلة النقلية المؤطرة لهذه المسألة أيضا: ما روي عن الرسول ﷺ في شأن بيع الطعام بالطعام، حيث نهى عليه الصلاة والسلام في جملة من الأحاديث عن بيع أصناف من الأطعمة بمثلها إلا مثلا بمثل سواء بسواء بدون زيادة ولا نقصان، منها: ما أخرجه مسلم عن عبادة بن الصامت رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: "الدَّهَبُ بِالدَّهَبِ، وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ، وَالْبُرُّ بِالْبُرِّ، وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ، وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ، وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ، مِثْلًا بِمِثْلٍ، سَوَاءٌ بِسَوَاءٍ، يَدًا بِيَدٍ، فَإِذَا اخْتَلَفَتْ هَذِهِ الْأَصْنَافُ، فَبِيعُوا كَيْفَ شِئْتُمْ، إِذَا كَانَ يَدًا بِيَدٍ"⁽¹⁾، فقام ابن حبيب ومن سار على مذهبه من فقهاء الأندلس التين على التمر، فقالوا بمنع التفاضل فيه.

ثانيا الأدلة العقلية:

أ- القياس

وهو من مستندات ابن حبيب ومن ذهب مذهبه كابن عبد البر والباقي وابن رشد/الجد وغيرهم في إلحاق التين اليابس بالتمر والزبيب، بجامع الاقتيات والادخار.

مقاصد أعمال النقل والعقل في المسألة

أ- حفظ الدين:

ويُستنبط هذا من تشبث ابن حبيب في القول بوجوب الزكاة في كل ما يُستنبط من الأرض ويخرج منها، بعموم قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالتَّحْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أَكْلُهُ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُتَشَابِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾⁽²⁾، وكذا حديث: "الدَّهَبُ بِالدَّهَبِ، وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ، وَالْبُرُّ بِالْبُرِّ، وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ، وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ، وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ، مِثْلًا بِمِثْلٍ، سَوَاءٌ بِسَوَاءٍ"⁽³⁾، وصنيع ابن

⁽¹⁾ مسلم: صحيح مسلم، باب الصَّرف وبيع الذهب بالورق نقدا، 1211/3، رقم الحديث: 1587. الترمذي: سنن الترمذي، باب ما جاء أن الحنطة بالحنطة مثلا بمثل 533/3، رقم الحديث: 1240.

⁽²⁾ سورة: الأنعام، الآية: 141.

⁽³⁾ مسلم: صحيح مسلم، باب الصَّرف وبيع الذهب بالورق نقدا، 1211/3، رقم الحديث: 1587. الترمذي: سنن الترمذي، باب ما جاء أن الحنطة بالحنطة مثلا بمثل 533/3، رقم الحديث: 1240.

حبيب هذا من باب الاحتياط للدين، وهو أصل معتمد عند المالكية، خاصة بعد علمه بمذهب الفقهاء المالكية قبله في زكاة التين.

ب - حفظ المال:

يُستفاد ذلك من خلال نهي فقهاء الأندلس عن التفاضل في التين اليابس، لكونه مقتاتا ومدّخرا، والتفاضل فيه مدخلٌ عظيم من مداخل الربا، ولَمّا كان هذا الأخير مُفسِداً للأموال، وسببا لمحق بركتها؛ منعه الأندلسيون حفاظا على هذا المال ورعاية له، إذ الحفظ - كما قال الإمام الشاطبي - رَحِمَهُ اللهُ نوعان: حفظ من جهة الوجود، وحفظ من جهة العدم⁽¹⁾، وهو الذي رامه ابن حبيب والباقي وغيرهما في هذه المسألة، درءا لكل مفسدة أو خلل متوقع.



⁽¹⁾ الشاطبي: الموافقات 18/2

المصطلب الثاني: في الشركة والمخالصة

الفرع الأول: مسألة: اشتراك جماعة من الناس في الألبان لاستخراج جنبها

تصوير المسألة

هذه المسألة من النوازل التي عرفها القطر الأندلسي، فقد وُجِّهت للإمام أبي إسحاق الشاطبي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ على وجه التحديد، وصورتها: اجتماع أصحاب غنم واستئجارهم راعياً أو أكثر فيخلط ألبان ماشيتهم قصد استخلاص جنبها، وذلك لما يترتب من المشقة والعنت في استبداد كل واحد منهم بلبنه، وصورة ذلك أن يجمعوا تلك الألبان، ثم يكيلوا مقدار كل واحد على حدة، ثم يستخرجون جنبها ويقتسمونه بينهم بحسب نسبة كلٍّ على حدة.

مذهب أهل الأندلس في المسألة

أجاب الشاطبي رَحِمَهُ اللَّهُ عن هذه المسألة فيما نقله الونشريسي⁽¹⁾ بقوله: "أما مسألة مخالطة بعضهم لبعض في اللبن لاستخراج جنبه؛ فلا أعرف فيه لأحد نصاً، والأصول تدل على منع ذلك، لأن الألبان تختلف في مقدار ما يخرج منها من اللبن، كما تختلف في مقدار ما يخرج منها من الزبد والسمن، فإذا خلطوا ألبانهم على أجزاء معلومة لم يكن الخارج منها من اللبن على تلك النسبة لكل واحد، بل على اختلاف النسبة أو بجهل التساوي في النسبة، فصار كل واحد يُزَابِنُ صاحبه، والمزابنة منهي عنها.

بخلاف مسألة اشتراك المعارف والأقارب في العجين والآدام ونحوها ثم يأكلونه جميعاً أو يقتسمونه من غير مشاحة بينهم، فإن ذلك مما أجازة أهل المذهب، لكني لا أعرف الآن موضعه من كتبهم، وأصله من النقل قوله تعالى في مال اليتيم ﴿وَإِنْ تَخَالَطَوْهُمْ فَإِنْ خَوَّانَكُمْ﴾⁽²⁾. فإن العلماء فسروا المخالطة هنا بأنها ليست بشركة من أهل المال، وإنما هي كنحو ما يتعاشرون فيه الناس في السفر والحضر فيأكلونه جميعاً من طعام هذا وطعام هذا،

(1) الونشريسي: المعيار المعرب 238+215/5، نقلت هذا النص بطوله لما فيه من شواهد لا غنى لي عنها في التحليل.

(2) سورة: البقرة، الآية: 220.

فيكون لليتيم الطعام ولكافله مثله، فيجعلونه في بيوتهم يقتاتونه، فلما جاء التشديد في مال اليتيم؛ لم يأمنوا أن يكون أكلهم من طعام اليتيم أكثر مما يأكله اليتيم من طعامهم، فسَهّل عليهم إذا لم يقصدوا الإفساد، لأن في عزل مال اليتيم وجميع ما يحتاج إليه من طعام الكافل حَرَجاً، والشرع قد جاء بالتسهيل.

فأجاز العلماء مثل ذلك في طعام الرفقاء والأقارب والجيران، إذا اجتمعوا وجمعوا أطعمتهم لعجن أو طبخ أو غيرهما، بقصد الإعانة والارتفاق في رفع مؤن الاشتغال أو شبه ذلك، لأن جمعه تسهيلٌ وتيسير وتعاون لا يقصد بمثله قصد الربا ولا المزابنة ولا غير ذلك من المنوعات، فصَحَّ أن يغتفر الغرر اليسير أو الربا اليسير. وله نظائر في الشرع كبيع العارية بخرصها تمرّاً، أو ردّ القيراط على الدرهم في البيع.

إلا أن لطالب الرخصة في مسألة اللبن هنا مدخلاً، لأن لكثير من الناس الحاجة في الخلط المذكور، ولا سيما لمن كان له اليسير من اللبن الذي لا يخرج منه جبن على أصل انفراده ولا على وجه الانتفاع به في بيع أو غيره إلا بخرج إن خرج.

وأيضاً فإن العادة في الرعاة أن يذهبوا بكثير من مواشي الناس إلى المواضع البعيدة طلباً للمراعي، ولو كُلفوا عند الحلب أن يجلبوا لكل واحد ممن له في الماشية شيء؛ لم يمكنهم، فضلاً عن أن يعقدوا له جنبه على حدة، فصار الحرج فيه على أصحاب الماشية والرعاة أشد مما تقدم في مال اليتيم، فاقتضى هذا الأصل جواز مسألة خلط الألبان بذلك القصد، بل قد يدعي أن هذه الصورة في اليتيم داخلية تحت قوله تعالى ﴿وَإِنْ تَخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ﴾⁽¹⁾، إذ من صور المخالطة هنا: أن تكون لليتيم ماشية قليلة لو كُلف كافله عزل لبنها عن لبنه وجبنها عن جنبه؛ لدخل الحرج، ولا حَرَج في الدين، قال الله تعالى ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَعْتَنَّكُمْ﴾⁽²⁾، معناه: لم يُعِنْتَنَا في ذلك فله الحمد. وقد أجرى العلماء غير اليتيم في هذه الخلطة مجراه طلباً للرفق ورفعاً للحرج، ولا حرج في الدين، فتجري النازلة مجراها، والله أعلم " انتهى كلامه رَحِمَهُ اللَّهُ.

⁽¹⁾ سورة البقرة، الآية: 220.

⁽²⁾ سورة البقرة، الآية: 220.

وقريبٌ من هذا ما ذهب إليه ابن سراج، حيث قال رَحِمَهُ اللهُ: "والذي يترجح: جوازها للحاجة، لكن بشرط أن يُكال اللبن عند الخلط، ويُقسم الجبن على حسبه"⁽¹⁾. قلت: ولهذه المسألة أشباه في الفقه المالكي، منها مسألة خلط أذهاب الناس قصد ضربها وسكّها ثم أخذ كل واحد نصيبه، وكذا خلط اليسير من الجلجلان والفجل قصد عصره، وقد أجاز فقهاء⁽²⁾ المالكية ذلك بناء على أصل الارتفاق ورفع الحرج.

وجه إدراج المسألة ضمن البحث

أدرجت هذه المسألة ضمن مباحث العقل والنقل لسببين:

أولهما: غياب نص شرعي صريح في المسألة كما صرح بذلك الإمام الشاطبي، فترتب على ذلك أن اجتهاد فقهاء الأندلس في المسألة تنازعته أدلة عقلية وأخرى عقلية، فوجب الوقوف عند كل دليل من هذه الأدلة بالبيان والتوضيح.

والثاني: أن التّأطر في اجتهادات الفقهاء؛ تارة يجدها تمنع، وتارة أخرى تجيز، ولا يخفى منحي النقل والعقل في ذلك.

تجليات إعمال النقل والعقل في المسألة

عمد الإمام الشاطبي في معالجة هذه المسألة والجواب عنها إلى المزاوجة بين النقل والعقل، فقبل تقرير مذهبه فيها؛ صور المسألة واستحضر أدلتها النقلية والعقلية، وأشار إلى بعضها، ومنها: نصوص المزابنة والغرر التي تفيد المنع، وفي هذا يقول رَحِمَهُ اللهُ: "والأصول تدل على منع ذلك (...). فصار كل واحد يُزَابِنُ صاحبه، والمزابنة منهي عنها"، وأحسب أن الإمام الشاطبي استند إلى قوله ﷺ فيما أخرجه الإمام البخاري قال: حدثنا مالك، عن نافع، عن

⁽¹⁾ نفسه 239/5.

⁽²⁾ ابن رشد/الجد: البيان والتحصيل ج: 16/12، المواق: التاج والإكليل لمختصر خليل 153/6.

عبد الله بن عمر رضي الله عنهما: " أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَهَى عَنِ الْمُرَابَنَةِ"⁽¹⁾، فضلا عما يمكن أن يدخل هذه العملية من تفاضل أو غرر أو غيرهما.

لكن الإمام أبا إسحاق رَحِمَهُ اللهُ بعد تقليب النظر في المسألة وما يؤثرها من نصوص وأدلة أخرى؛ قرّر مذهبه الذي ارتضاه، فجوّز المسألة، بناء على حاجة الناس إلى ذلك، وأن اشتراكهم هذا لا يدخله ما يدخل المزابنة من القصد إلى الإفساد، بل الارتفاق والإعانة، فقال رَحِمَهُ اللهُ: "فاقتضى هذا الأصل جواز مسألة خلط الألبان بذلك القصد"، أي بقصد الارتفاق والإعانة، وهذا مسلك يزوج بين النقل والعقل، وفي ما يأتي بيان ذلك.

أدلة المسألة

أولاً: الأدلة النقلية:

أ - القرآن الكريم

قوله تعالى: ﴿وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ﴾: استند الشاطبي في هذه الآية إلى ما أنس فيها من التخفيف والتيسير للذين رخص فيهما تعالى لكافل اليتيم، بعد تشديده سبحانه وتعالى في مخالطة ماله في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾⁽²⁾، حيث ترك الناس عند ذلك مخالطة اليتامى، والمقاربة من أموالهم، والقيام بأموالهم، فاختلفت مصالحهم وساءت معيشتهم⁽³⁾، فجوّز رَحِمَهُ اللهُ مسألة خلط الألبان قياساً عليها.

تقريراً لهذا الأصل؛ استند الشاطبي إلى قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَعْتَتَكُمْ﴾⁽⁴⁾، فلما لم يُعِنْتَنَا سبحانه وتعالى؛ دلّ ذلك على جواز هذا النوع من المخالطة والله أعلم.

ب - السنة النبوية

⁽¹⁾ البخاري، محمد بن اسماعيل: صحيح البخاري، باب بيع الزبيب بالزبيب والطعام بالطعام 73/3، رقم الحديث: 2172.

⁽²⁾ سورة الأنعام، الآية: 152.

⁽³⁾ الرازي، فخر الدين: مفاتيح الغيب 404/6.

⁽⁴⁾ سورة البقرة، الآية: 220.

ومن ذلك: ما تمت الإشارة إليه سلفاً أن الرسول ﷺ نهى عن المزابنة والغرر والتفاضل في الجنس الواحد الذي هو اللبن.

ثانياً: الأدلة العقلية

أ - القياس

قاس الشاطبي رَحْمَةُ اللَّهِ هذه المسألة على مسألة مخالطة مال اليتيم، وكذا مسألة خلط الناس أذهابهم قصد ضربها وسكّها، وخلط يسير الجدلجان أو الفجل قصد عصره.

ب - المصلحة المرسلّة

ذلك أن هذه المصلحة التي قررها الإمام الشاطبي وبنى عليها اجتهاده في جواز اجتماع الناس وخلطهم ألّبان ماشيتهم؛ لا يشهد لها نص شرعي صريح لا باعتبار ولا بإلغاء، مما يعني تمسّكه رَحْمَةُ اللَّهِ بهذا المسلك العقلي المهم.

مقاصد إعمال النقل والعقل في المسألة

حفظ الحاجيات: باعتبارها ما يحول دون وقوع الناس في الضيق والحرّج، إذ لو استبدّ كل واحد بما معه من اللبن اليسير لاستخراج جنبه أو بيعه؛ لوقع في المشقة ولأصابه الحرّج، وهما مرفوعان معا في الشريعة الإسلامية، ففي تجويزه إذن؛ توسعة على الأمة، وتحقيق للرفق ورفع للحرّج.



الفرع الثاني: مسألة الاشتراك في تربية دودة الحرير

تصوير المسألة

يُقصد بالشركة في تربية دودة الحرير: أن يشترك شخصان أو أكثر في إنتاج الحرير، ولما كانت هذه الصناعة تحتاج إلى لوازم كثيرة، كالزريعة، والعلوفة، وورق التوت، وبعض الآلات التي تُستعمل لهذا الغرض وغير ذلك؛ كثر سؤال الناس عن الاشتراك في ذلك، نظراً لما يترتب عليه من المشقة والكلفة، وكذا عن الوجه الصحيح في المسألة. فهل يدخل صاحب التوت بالورق كله والعامل بعمله؟ أم أحدهم بالزريعة والآخر بالورق؟ أم يقتسمان ذلك؟ وعلى من تكون المؤنة؟ وإذا بلغا مرحلة اقتسام المنتج، فما قول الفقه في ذلك؟

مذهب أهل الأندلس في المسألة

سئل الإمام الشاطبي عن هذه المسألة، فذهب رَحْمَةُ اللَّهِ إِلَى أن الأصل عدم جواز ذلك متى كانت الإجارة بما يخرج منها، قال رَحْمَةُ اللَّهِ: "يظهر أن تربية دود الحرير لا تجوز أصلاً على أن تكون الإجارة مما يخرج منه"⁽¹⁾، لكنه جَوَّزَهَا بشروط، منها:

- ❖ أن يُخرج صاحب التوت جزءاً من الزريعة كالنصف مثلاً والعامل النصف الآخر،
- ❖ أن يستأجر صاحب التوت العامل بنصف ورقه بعد نظره وتقليبه على جميع الورق والقيام على علف الدود وإعداد الآلات التي يحتاج إليها حتى ينتهي العمل،
- ❖ أن يقتسما لوز الحرير على نسبة الزريعة إذا تساوت قيمة العمل مع قيمة نصف الورق أو تقاربت.

وبهذه الشروط تتخذ المسألة منجى آخر فتماثل المزارعة وتنزل منزلتها، حيث يستأجر صاحب التوت العامل بما هو متعارف عليه بجزء من الغلة، وهو أمرٌ مرخّص فيه، فتنقل

(1) المعيار المغربي والجامع المغربي ج: 59/5 وما بعدها، فتاوى الإمام الشاطبي: 155.

هذه الشركة مع أبي إسحاق من المنع إلى الجواز، قال رَحِمَهُ اللهُ عقب تلك الشروط: "فهذا الوجه يظهر أنه جائز، وفيه شبه من المزارعة".

ثم أردف الشاطبي رحمه الله في نهاية فتواه هذه أنه إذا فني الورق واحتاجا إلى ورق آخر يقتات عليه الدود، أو فضل بعد إنتاج الحرير شيء من الورق، فما العمل في ذلك؟ فقال رَحِمَهُ اللهُ: "الحكم فيه أنهما إن احتاجا إلى زيادة ورق اشترياهما معاً، ولا يجوز أن ينفرد صاحب التوت بالشراء، كما أنه إذا بقي منها شيء فهي مشتركة، فإن باعها اقتسما ثمنها على نسبة الشركة بينهما" انتهى كلامه.

وبهذه الشروط جوز الشاطبي المسألة، وأظنه رَحِمَهُ اللهُ قد راعى جملة من المصالح في ذلك، وإلا ما حاد عن الحكم الأول الذي هو المنع. والله أعلم.

وأجاز قاضي الجماعة ابن سراج صورة أخرى من هذه الشركة كانت قد جرت عادة الناس عليها، وهي أن يكون الورق لإنسان فيدفعه لآخر يعلف عليه على الثلث للعلاف والثلثين لرب الورق والزريعة بينهما كذلك والمؤونة كلها على العامل، بشروط وهي:

- ❖ أن يبدو صلاح الورق،
- ❖ أن يُعلم مقدارها بالحزر أو التخمين،
- ❖ أن يكون العمل معلوماً إما بالشرط وإما بالعادة،
- ❖ إذا نفذ الورق اشترياه معاً، وإلا فتمتنع.

قال رَحِمَهُ اللهُ: "وإن توفرت [يقصد تلك الشروط]؛ فيظهر والله أعلم أنها جائزة قياساً على المزارعة وإن كانت رخصة. والقياس على الرخص مختلف فيه، ولكن البناء على القول بجوازه ظاهر في مسألتنا للضرورة والحاجة إليه، ولما يؤدي إليه من إضاعة المال في بعض الأحوال إن لم يعمل به وقد علمنا من أصل الشرع مراعاة هذه المصالح في المزارعة والقراض والمساقاة"⁽¹⁾.

⁽¹⁾ ابن سراج: فتاوى قاضي الجماعة الأندلسي/191-192.

فقد قاس ابن سراج هذا الضرب من الشركة على المزارعة المرخص فيها، رغم علمه بأن القياس على الرخص مختلف فيه، لكنه رجح جملة من المقاصد الضرورية والحاجية سيتم تفصيل الحديث عنها بعد حين، فيُنظر في محله.

إلا أنه رَحِمَهُ اللهُ يشير إلى أن هذا الوجه - وغيره - متى وجد الناس عنه البديل الأول الذي ذكره الشاطبي؛ لم يُجْزِ العمل به، كأنه إنما جَوَّزه لما فيه من الارتفاق والمعاونة، قال رَحِمَهُ اللهُ: "فإن وجد من يعمل هذا [يقصد الصورة الأولى]؛ فلا يجوز له أن يعمل ما جرت به عادة الناس اليوم على مذهب مالك وجمهور أهل العلم، ويجوز على مذهب أحمد بن حنبل وبعض علماء السلف قياساً على القراض والمساقاة، وأما إن لم يجد الإنسان من يعملها إلا على ما جرت به العادة، وترك ذلك يؤدي إلى تعطيلها ولحوق الحرج وإضاعة المال؛ فيجوز على مقتضى قول مالك في إجازة الأمر الكلي الحاجي"⁽¹⁾.

وجه إدراج المسألة ضمن البحث

إن الناظر في هذه المسألة يجدها خلوا من النصوص الشرعية، اللهم إلا ما كان عاماً، لذلك اجتهد فقهاء الأندلس في معالجتها باعتماد ذاك المنهج الفريد الذي يزوج بين النقل والعقل، وهذا ما جعلني أفردتها بالبحث والدراسة.

تجليات أعمال النقل والعقل في المسألة

لما كانت المسألة خلوا من النصوص الشرعية، اجتهد فقهاء الأندلس في تحريرها ومعالجتها، واعتمدوا في ذلك منهجهم الرصين الذي يزوج بين النقل والعقل، والذي يتجلى في اعتماد الإمام الشاطبي على نصوص السنة النبوية خاصة فيما تعلق منها بالمزارعة، إذ وجد في هذه المسألة شَبهاً بها، وعلى الرغم من كون المزارعة تتردد بين الجواز في عمل الرسول ﷺ بها، وبين النهي في ما رواه ثابت بن الضحاك رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَهَى عَنِ

(1) الونشريسي: المعيار المعرب والجامع المغرب ج: 62/5.

المُزَارَعَةُ⁽¹⁾، لكونها إيجارا بما يخرج من الغلة، وهو مجهول وغير محدد؛ فإنه رخص فيها لما فيها من الارتفاق والمعاونة، فوضع لها رَحْمَةُ اللَّهِ جملة من الشروط لئلا تخرج عن هذا الأصل الذي هو الارتفاق والمعاونة، وهذا ضرب جلي من أضرب المزاوجة بين النقل والعقل في المسألة وعدم الوقوف عند أحدهما دون الآخر.

وهو نفس المذهب الذي عليه قاضي الجماعة ابن سراج، حيث قاس مسألة الاشتراك في دودة الحرير على المزارعة، ولم يمنعه شيء من التصريح بأن القياس على الرخص مختلف فيه، مادام قد تمسك بأصلي الضرورة والحاجة.

أدلة المسألة

اعتمد فقهاء الأندلس في هذه المسألة جملة من الأدلة النقلية والعقلية، يمكن تجلية بعضها في ما يأتي:

أولاً: الأدلة النقلية.

السنة النبوية

تحدثت السنة النبوية الشريفة على الاشتراك في جملة من الأمور كالمضاربة والمزارعة والمساقاة وغيرها، لكنني لم أقف فيما اطلعت عليه على حديث الرسول ﷺ عن الشركة في دودة الحرير، ربما لانعدام هذا الضرب من المعاملة في شبه الجزيرة العربية حينئذ، أو غير ذلك. لكن فقهاء الأندلس لما استجدّ عندهم هذا الأمر؛ بحثوا في السنة الكريمة، فوجدوا أن هذه المعاملة لها أصولاً تستند إليها في أحاديث الرسول ﷺ، خاصة أحاديث المزارعة والمخابرة وما شاكلها، على ما فيها من النهي في بعضها والجواز في البعض الآخر، ومن هذه الأحاديث: ما رواه ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ "أَعْطَى خَيْبَرَ الْيَهُودَ، عَلَى أَنْ يَعْمَلُوهَا وَيَزْرَعُوهَا، وَلَهُمْ شَطْرُ مَا خَرَجَ مِنْهَا"⁽²⁾، وعند مسلم في الصحيح عن ثابت بن

⁽¹⁾ مسلم: صحيح مسلم ج: 3/1183.

⁽²⁾ البخاري: صحيح البخاري، باب المزارعة مع اليهود 105/3، رقم الحديث: 2331.

الضحاك أن رسول الله ﷺ نَهَى عَنِ الْمُزَارَعَةِ⁽¹⁾، وعن هاتين الروایتين نتج الخلاف في المسألة بين مجيز ومانع، ولعل هذا ما فسخ المجال أمام الفقهاء عامة، وفقهاء الأندلس على وجه الخصوص باعتماد الأدلة العقلية في المسألة، وفيما يلي الإشارة إلى بعضها.

ثانيا: الأدلة العقلية.

أ - القياس

فقد قيست مسألة الاشتراك في دودة الحرير هاته على مسألة المزارعة عند فقهاء الأندلس، خاصة الشاطبي وابن سراج، ووجه ذلك: أن في كلتا المسألتين إيجارا بجزء من الغلة، ففي المزارعة إيجار بجزء مما يخرج من الأرض المزروعة، وفي مسألتنا هاته إيجار بجزء من الحرير المنتج.

ب - المصلحة المرسله

ذلك أن مسألة الاشتراك في دودة الحرير لم تأت فيها أحاديث خاصة فيما وقفت عليه، ولما ثبت أن في جواز ذلك على الوجه الذي بينه فقهاء الأندلس مصلحة شرعية، علم أن هذه المصلحة مصلحة مرسله لم يشهد لها نص بإلغاء ولا باعتبار.

ج - العادة

وذلك عند قاضي الجماعة ابن سراج رَحِمَهُ اللهُ، حيث أجاز فيما سبق صورة من هذا الاشتراك كانت عليه عادة الناس، وهذه الصورة أن يكون الورق لإنسان فيدفعه لآخر يعلف عليه على الثلث للعلاف والثلثين لرب الورق، والزريعة بينهما كذلك، والمؤونة كلها على العامل، واشترط رَحِمَهُ اللهُ لذلك جملة من الشروط وهي: أن يبدو صلاح الورق، ويُعلم مقدارها بالحرز أو التخمين، وأن يكون العمل معلوما إما بالشرط وإما بالعادة، وإذا نفذ الورق اشترياه معا.

⁽¹⁾ مسلم: صحيح مسلم، باب في المزارعة والمؤاجرة 1183/3، رقم الحديث: 1549.

مقاصد أعمال النقل والعقل في المسألة

إذا كان الأصل في هذه المسألة عدم الجواز كما صرح بذلك الإمام الشاطبي رَحِمَهُ اللهُ في قوله "يظهر أن تربية دود الحرير لا تجوز أصلاً على أن تكون الإجارة مما يخرج منه"⁽¹⁾، وذلك عملاً بالقاعدة السالفة الذكر وهي منع الإجارة بجزء من الغلة، وكذلك ابن سراج؛ فإنهما رخصاً فيها تحقيقاً لمقاصد شرعية عظيمة، على رأسها حفظ الضروريات والحاجيات. قال ابن سراج: "البناء على القول بجوازه [يقصد الاشتراك في تربية دودة الحرير] ظاهر في مسألتنا للضرورة والحاجة إليه، ولما يؤدي إليه من إضاعة المال في بعض الأحوال إن لم يعمل به، وقد علمنا من أصل الشرع مراعاة هذه المصالح في المزارعة والقراض والمساواة، فكذلك مسألتنا. وقد قال مالك رضي الله عنه - في بعض المسائل: لا بد للناس مما يصلحهم. فظاهر هذا الكلام أنه تراعى مصلحة الناس إذا كانت تجري على أصل شرعي"⁽²⁾، والأصل الشرعي الذي تجري عليه هذه المسألة هو ما أجمعت عليه نصوص الشريعة من وجوب مراعاة المصالح الشرعية.

أ - حفظ الضروريات: ولا يخفى أن مراعاة هذا الأصل العظيم في هذه المسألة فيه حفظ للمال وتنمية له، وإذا لم يُعمل بهذا النوع من المعاملات كالمضاربة والمساواة وغيرها، أو قيل بمنعه؛ ضاعت أموال الناس التي جعلها قوام حياة، ولا شك أن ذلك سيؤدي إلى اختلال مصالح الناس، خاصة في القطر الأندلسي الذي كان يعتمد على النشاط الفلاحي والزراعي بشكل كبير.

ب - حفظ الحاجيات: وذلك برفع الحرج عن الناس، إذ لا يخفى ما في ترك هذه المعاملة من تعطيل مصالح الناس وضياعها، وهذا يلحق بالأمة الحرج والمشقة، وكلاهما مرفوعان في الشريعة الإسلامية عملاً بقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾⁽³⁾.



(1) الوندشريسي: المعيار المغرب والجامع المغرب 59/5 وما بعدها، الشاطبي: : فتاوى الإمام الشاطبي: 155.

(2) ابن سراج: فتاوى قاضي الجماعة ابن سراج الأندلسي/191-192

(3) سورة: الحج، الآية: 78.

الفصل الثاني: مسألة النقل والعقل في الفكر الأندلسي وأثرها في التجديد المذهبي بالأندلس

توصية في بيان ماهية التجديد

تعالى دعاوى تجديد الفكر الإسلامي في العصر الحالي، فكتب في ذلك الباحثون والمستشرقون، وردّ الفقهاء والأصوليون، واعتبر البعض ذلك أمراً ذا أهمية، فيما عدّه الآخرون مضيعة للجهد والوقت، فانقسم الناس في ذلك إلى قسمين: هذا يكتب، وذاك يرد، والآخر يفند. ومنهم من زوّج له صنيعة، فكتب وردّ وبين ووضح، ومنهم من بلغ به الحال إلى الاتهام، حتى بدا للمتفحص في هذا المجال أن كتب التجديد ومقالاته ورسائله كادت تفوق الوصف لكثرتها⁽¹⁾ وعدم وضوح رؤية أكثرها، والحق أن التجديد أمر وواجب شرعي، وسنة حميدة توافق الفطرة والعقل والشرع، وذلك إذا توفرت شروطه. وهذا لا يعني أن يركب سهوة هذه الدعوة كل من هب ودب، أو كل من وجد في نفسه رغبة أو فضولاً علمياً. وإلا صار التجديد في هذه الحال هدمًا وخراباً.

إذا اعتبرنا التجديد عمليةً اجتهادية تستلزم أن يكون القائم بها ضليعاً في ما يرغب فيه، مّطلعاً على أصوله وأركانه، واقفاً على مواطن الاتفاق والاختلاف فيه، مستطيعاً التمييز بين ما هو منه وما ليس منه، محيطاً بمباحثه وجزئياته؛ فإن هذه العملية لا يُقدم عليها - في الحقيقة - إلا من بلغ رتبة الاجتهاد التي نص عليها أئمتنا الفضلاء، وإلا صار مجمل كلامه في هذا ضرباً من اللغو والهذيان لا أقل ولا أكثر، وليس هذا موطن الردّ عليهم⁽²⁾، بقدر ما يهمنا

(1) يُنظر: علي جمعة: قضية تجديد أصول الفقه، حسن التراي: قضايا التجديد - نحو منهج أصولي، محمد فتحي: التجديد في علم أصول الفقه في العصر الحديث بين النظرية والتطبيق، جيلالي بوبكر: إشكالية تجديد علم أصول الفقه عند حسن حنفي - دراسة تحليلية نقدية، زكي الميلاد: تجديد أصول الفقه - دراسة تحليلية نقدية لمحاولات المعاصرين، المرزوقي والبوطي: إشكالية تجديد أصول الفقه، محسن عبد الحميد: تجديد الفكر الإسلامي...

(2) وقد كفانا مؤنة الرد على هذه الدعاوى التي لا تتأسس على دليل علمي ولا تقدم بديلاً عملياً جملة من الباحثين والأصوليين المعاصرين، فانتقدوا هذا التوجه، وبينوا ضعفه من جهة، وسوء نية بعض أصحابه من جهة أخرى، يُنظر: مولود السريري: تجديد علم أصول الفقه، أحمد الريسوني: علم أصول الفقه في ضوء مقاصده، مجموعة من المؤلفين

بيان التجديد المذهبي الذي حصل بالأندلس على يد علماء أجلاء، تمكنوا من علوم النقل والعقل، وبلغوا في ذلك درجةً يصح معها تجديدهم للعلوم الإسلامية والفكر الإسلامي بتلك الديار.

إن التجديد في الفكر الإسلامي عمليةٌ مستمرةٌ منذ ظهرت العلوم الشرعية، حيث دأب علماءنا الأجلاء على تتبع مواطن النقص والضعف في كل علم على حدة، على مرّ الأزمان، وفي كل الأصقاع والأقطار، فعقدوا له حلق العلم والمناظرة، وألّفوا فيه المؤلفات والتصانيف، وقعدوا فيه القواعد والضوابط، فما زال بُنيان هذه العلوم يكتمل إلى يوم الناس هذا.

ومما شمله هذا التجديد: دعاوى التجديد التي لا تقوم على أسس علمية، حيث تتبعوها وقوموها وبينوا خطأها، كما الشأن في نظرية الطوفي في تقديم الإجماع على الأدلة المتفق عليها⁽¹⁾، وكذا المصلحة على النص⁽²⁾، وفتوى يحيى بن يحيى الليثي الشهيرة⁽³⁾، وغير ذلك من مواطن الضعف والنقص التي دأب الأصوليون والفقهاء على تصحيحها، إيماناً منهم بأن ذلك يمنح الفكر الإسلامي روحاً جديدةً تضمن له الاستمرارية في مواجهة التحديات.

إن الناظر في كتب الأصوليين والفقهاء والمتكلمين يلحظ أن التجديد الذي تحدّثنا عنه لا يقتصر فقط على تقوية مواطن النقص وتصحيحها، أو ردّ مواطن الخطأ والزلل، بل يتجلى أيضاً في تصنيف العلوم وترتيبها، كما هو الشأن عند الشافعي في كتابه الرسالة الذي أرسى

ياشرف د أحمد الريسوني: التجديد الأصولي - نحو صياغة تجديدية لعلم أصول الفقه، حميد الوافي: تجديد أصول الفقه رؤية نقدية (مركز نهوض للدراسات والنشر)...

⁽¹⁾ ذكر ذلك في: شرح مختصر الروضة 3/ 29 فقال: "ومعنى كونه [يقصد الإجماع] حجة قاطعة: أن العمل يجب به مقدماً على باقي الأدلة، الكتاب والسنة والقياس، فيقدم الإجماع على جميعها"

⁽²⁾ تتبع الفقهاء والأصوليون والباحثون هذه النظرية التي أثارت الجدل في الوسط الأصولي بالنقد قديماً وحديثاً، ونقل الشيخ مولود السريري الإجماع على فسادها في كتابه تجديد علم أصول الفقه/91. ينظر: محمد تقي الحكيم: الأصول العامة للفقه المقارن/392. محمد أبو زهرة: الإمام مالك/393. مصطفى زيد: المصلحة في التشريع الإسلامي/85. البوطي: ضوابط المصلحة/212.

⁽³⁾ الشاطبي: الاعتصام / 611.

فيه دعائم أصول الفقه، والشاطبي الذي جمع شتات المقاصد في كتابه الموافقات، فنظمها على وفق منهج فريد وأسلوب جديد.

كما أن التجديد الحق الذي نروم بيانه من خلال هذا الفصل؛ تجلّت معالمه في عمل جملة من الأصوليين الراسخين في العلم، حيث وسّعوا المباحث الأصولية، بناء على استقراء ما توفر لديهم من المادة العلمية، بدل حذفها كما رامت بعض دعاوى التجديد التي أشرنا إليها سابقا، فقعدوا القواعد، ووضعوا الضوابط، ونقّحوا المفاهيم، وخلصوا العلوم مما علق بها مما ليس منها، وسنّين هذه المعالم - كلا على حدة - في المباحث الآتية إن شاء الله.

بناء عليه؛ فإن دعوة التجديد هذه ليس وليدة العصر، بل هي دعوة متجددة في كل زمان وفي كل مكان، فما مظاهر هذا التجديد إذن في الفكر الإسلامي بالأندلس؟ وما أثر مسألة النقل والعقل في ذلك؟ ثم ما أثر ذلك كله على تجديد مذهب إمام دار الهجرة بالأندلس؟ ثم ما مظاهره وتحليلاته؟

المبحث الأول: أثر مسألة النقل والعقل في تجديد الدرس الأصولي بالأندلس

عرف الفكر الأصولي والمقاصدي عموما، والأندلسي على وجه الخصوص منعطفًا نوعيًا منذ برزت مسألة النقل والعقل في الساحة الفكرية بالجزيرة الإيبيرية، وكان ذلك تقريبا أواسط القرن الثالث إلى أواسط القرن الخامس الهجري، فقد كان الفقه الأندلسي قبل هذا الوقت فقها تجريديا يجمّد على جملة من النصوص والمرويات المشهورة عن ابن القاسم، لا يتجاوزها الفقهاء إلى غيرها إلا نادرا. وكانت الفتاوى والنوازل قبل المزاوجة بين النقل والعقل ضعيفة، لا تستجيب لحاجيات المجتمع. وقس على ذلك الدرس الأصولي، فإنه عرف ركودا وجمودا قبل هذه الفترة. وكذلك الأمر نفسه بالنسبة للفكر الحديثي، فإن أهل الأندلس كانوا أبعد عنه إلى غاية رجوع محمد بن وضاح وبقي بن مخلد من رحلتهم المشرقية.

كل هذا إلى جانب الفوضى والفتن التي كانت تسود الأندلس - من حين لآخر - أثر على المذهب المالكي بشكل سلبي، حتى كاد أن يخفت معه نوره، ويموت ذكره في قلوب الناس، كما قال ابن العربي رَحِمَهُ اللهُ فيما نقله عنه ابن فرحون في الديباج: "ولولا أن الله تعالى من بطائفة

تفرقت في ديار العلم وجاءت بلُبابٍ منه، كالقاضي أبي الوليد الباجي وأبي محمد الأصيلي، فرشوا من ماء العلم على هذه القلوب الميتة، وعطروا أنفاس الأمة الذّفرة، لكان الدين قد ذهب، ولكن تدارك الباري سبحانه بقدرته ضرر هؤلاء بنفع هؤلاء⁽¹⁾.

وبهذا أضحي المذهب المالكي بالأندلس مذهبا يزواج بين النقل الذي أرسى دعائمه محمد بن وضاح وبقي بن محلد وابن عبد البر وغيرهم؛ والعقل الذي وضع أسسه الإمام الباجي والأصيلي وابن رشد وابن العربي والشاطبي وغيرهم، وجمع بين الأثر والنظر، ولم ينسق وراء النقل على حساب العقل، كما هو الشأن للمدرسة المدنية والمصرية، ولا إلى العقل على حساب النقل، كما هو الشأن عند المدرسة البغدادية، بل زأوج بينهما وأعملهما معا، مما أعطى للمذهب تجديدا ونقسا جديدا، ذاع معه صيت المذهب شرقا وغربا.

فكيف أثّرت مسألة النقل والعقل في تجديد الدرس الأصولي بالأندلس؟ وما مظاهر ذلك وتحليلاته؟

إن الجواب عن هذه الأسئلة يستلزم من الباحث الوقوف عند جملة من المجهودات الأندلسية في هذا الباب، وهو أمر يصعب الإحاطة به في هذا المبحث، لذلك سأحاول بإذن الله تعالى الحديث عن تجديد إمام الأندلس أبي إسحاق الشاطبي، وذلك لسببين اثنين:

أولهما: أن إبراز مجهودات مجّدي الأندلس كلها في مبحث واحد أمر صعب للغاية، قد يخرج البحث عن موضوعه.

والثاني: أن الشاطبي يمثل آخر ما استقر عليه أمر المذهب بالأندلس، فقد تجمّع فيه ما تفرّق في غيره، فلخص مذاهب الأقدمين، ونقح مباحثهم، وقوم مناهجهم، وأضاف وحذف، وضبط مسألة النقل والعقل، وخبر أركانها وحدودها، لذلك ارتأيت أن أبرز تجديده كنموذج مكتمل ذي أهمية قصوى.

(1) ابن فرحون: الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب/121.

ولا يفوتني أن أشير بين الفينة والأخرى إشارات لطيفة إلى تجديد بعض الأصوليين كلما اقتضى الأمر ذلك، إيماناً مني بأن تجديد الدرس الأصولي بالأندلس لم يكن مقتصرًا على جهود الإمام الشاطبي فحسب، بل إن الأندلس كانت تزخر بعلماء أجلاء قدموا خدمات تجديدية كبيرة للمذهب المالكي، منهم الباجي⁽¹⁾، وابن العربي⁽²⁾، وابن رشد الجد والحفيد، والطرطوشي، والبطليوسي وغيرهم كثير.

يعتبر الإمام الشاطبي أجّل علماء الأندلس وواسطة عقدهم، عرف معه علم الأصول تجديدًا مهمًا بفضل نظريته المقاصدية للمباحث الأصولية، فقلّمًا تجد مبحثًا أصوليًا إلا وتجد فيه لمسة مقاصدية تخرج به عن المعتاد في كتب الأصوليين، وتظفي عليه نظرة جديدة، وتفتح له آفاقًا واسعة، حتى جعل الروح تسري في جسد علم الأصول بعدما كاد أن يركن أهله إلى التقليد واجترار الكلام، ولك أن تنظر إلى مجهوداته الجبارة في تنقيح مباحث علم الأصول، وتقسيمه العلم إلى ما هو من صلب العلم وما هو من ملحه، والجنوح نحو التأصيل وبناء القواعد الكلية، وعدم إهمال الأفراد الجزئية.

إن هذا الفعل - حقيقةً - يدفعنا إلى القول بأن الإمام الشاطبي رَحِمَهُ اللهُ كان واعيًا بمشروعه التجديدي تمام الوعي، وقد قادته نظريته في النقل والعقل إلى التصريح بهذه القضية غير ما مرة في كتابه الموافقات، إيمانًا منه بأن التجديد ليس هو اجترار ما قيل، بقدر ما هو نقد وتنقيح وتحقيق وبناء وتركيب، فإنه رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أجرى قلمه في الموافقات مجرى ذلك، فلا يُطنب فيما ليس له فيه جديد، بل إنه يمر عليه دون أدنى تفسير أحيانًا⁽³⁾، مكتفيا بما قرّره الأصوليون، عكس ما أغفلوه، فإنه يعكف عليه بالبيان والتعقيب، والشرح والتنبيه، معتمدا في ذلك الاستقراءات الكلية، قال رَحِمَهُ اللهُ في طرة كتابه الموافقات:

(1) يُنظر كتاب معالم الفكر الأصولي المالكي من خلال فكر الباجي: محمد رفيع.

(2) أمحرزي علوي، أحمد: القاضي أبو بكر بن العربي وجهوده في خدمة المذهب المالكي، لفضيلة أستاذنا الدكتور أحمد أمحرزي علوي حفظه الله، وهو كتاب ذكر ماتع.

(3) الشاطبي: الموافقات 219/3، 44/4، 64/4، 75/4، 26/5، 303/5...

"ولما بدا من مكنون السر ما بدا، ووفق الله الكريم لما شاء منه وهدى، لم أزل أقيّد من أوابده، وأضم من شوارده، تفاصيل وجملا، وأسوق من شواهد في مصادر الحكم وموارده مبينا لا مجملا، معتمدا على الاستقراءات الكلية، غير مقتصر على الأفراد الجزئية، ومبينا أصولها النقلية، بأطراف من القضايا العقلية، حسبما أعطته الاستطاعة والمنة، في بيان مقاصد الكتاب والسنة، ثم استخرت الله تعالى في نظم تلك الفرائد، وجمع تلك الفوائد، إلى تراجم تردها إلى أصولها، وتكون عوناً على تعقلها وتحصيلها، فانضمت إلى تراجم الأصول الفقهية، وانتظمت في أسلاكها السنية البهية، فصار كتاباً منحصراً في خمسة أقسام"⁽¹⁾.

وإليك جملة من ملامح تجديد هذا الإمام للدرس الأصولي، سائلاً المولى عز وجل أن يوفقني في ذلك، وسأحاول نظم عقدها في ثلاثة مطالب، تحت كل مطلب فروع تحوي ملمحاً أو ملامح عدة من هذا التجديد، فأقول وبالله التوفيق والسداد:

المصطلح الأول: نقد مسألة الدراسة الأصولية⁽²⁾ وتذكرك مواضع النقص والخلل فيها

الفرع الأول: تخلص علم الأصول مما علق به مما ليس منه

من أهم المعالم التجديدية في الدرس الأصولي عند الإمام الشاطبي: تخلصه علم الأصول مما علق به مما ليس منه، في ردّ واضح على كثير من الأصوليين الذين أدخلوا مسائل كلامية وفلسفية ليست من صلب علم الأصول، أو على الأقل مسائل لا ينبغي عليها عمل ضمن مباحث هذا العلم، وقد تعرض رحمه الله لهذا الملمح التجديدي في كتابه الموافقات، فوقف على بعض هذه المسائل التي لا تمت إلى أصول الفقه بصلة، والتي لا تنبغي عليها أحكام فقهية ولا آداب شرعية، ولا تكون عوناً للفقهاء على ذلك، كحكم الأفعال قبل ورود الشرع، وعصمة الأنبياء والتكليف بالمعدوم...، وسمى ذلك كله ما لا ينبغي عليه عمل.

(1) نفسه 9/1.

(2) نقلت هذا الملمح التجديدي عن كتاب التجديد والمجددون لعبد السلام بن محمد بن عبد الكريم ص: 292، وهو كتاب فصل فيه أوجه التجديد عند الأصوليين.

يقول رَحْمَةُ اللَّهِ في هذا الصدد في المقدمة الرابعة من كتاب الموافقات: "كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبغي عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية، أو لا تكون عوناً في ذلك، فوضعها في أصول الفقه عارية"⁽¹⁾. وأضاف مولود السريري حفظه الله جملة من المسائل المبنية على أسس كلامية محضة والتي وجب حذفها من أصول الفقه كـ'الواجب المخير' و'الحرام المخير' و'التكليف بالمحال لذاته' و'الأقوال المجهولة النسب'⁽²⁾، ثم ساق الشاطبي في المقدمة الخامسة والثامنة ومن كتاب الأدلة أيضاً ما يدل على هذه الدعوة. ويلحق بهذا الضرب ما توسّع فيه الأصوليون مما حقّه الاقتصاد⁽³⁾.

لا تفوتني الإشارة ههنا أن أقول بأن تخليص الأصول من علم المنطق أو الكلام ليس على إطلاقه، فكيف يقول به من علم أن الحكمة ضالة المؤمن، يأخذها حيث وجدها، فالظن عندي أن كل ما ينزع إليه المجتهد في عملياته الاجتهادية؛ فلا شك أن له فيه نفعا وعونا وسندا، والشاطبي نفسه - رغم دعوته إلى تخليص علم الأصول من أشباه هذه المسائل - فإنه لا يفتأ يقحمها أحيانا في ثنايا بحثه للمسائل الأصولية، فلك أن تنظر صنيعه في مسألة 'التعليل' التي ناقش فيها الرازي، وانظر إلى شراسته في الدفاع⁽⁴⁾ عنها وتوطئتها ضمن مقدمات موافقاته، فلا غرّب أن يفعل ذلك، فهي - وإن كانت مسألة كلامية - فإنها مما ينبغي عليه عمل، وتكون عوناً للمجتهد في مساره الاجتهادي، كيف لا وهي أساس القول بالمقاصد والمصالح والعلل، التي هي مُنطلق التجديدي الشاطبي لعلم الأصول.

الفرع الثاني: تجديد مسائل أصولية قديمة

وهذا مبحث مهم جداً عند الشاطبي، فقد كانت دراسته للمسائل الأصولية غالباً ما تتسم بالجدّة والعمق، إن لم نقل إن أغلب مباحث موافقاته من هذا الباب، فهو لا يفصل في مسألة أو قضية ما إلا إذا رأى أن له فيها جديداً يضيفه، إما تصحيحاً يبيّن به خطأ من قبله،

(1) الشاطبي: الموافقات 37/1.

(2) السريري، مولود: تجديد علم أصول الفقه/193.

(3) عبد السلام بن محمد بن عبد الكريم: التجديد والمجددون/293.

(4) الشاطبي: الموافقات 8/2.

أو تنقيحاً لمسألة مما علق بها، أو تعقيباً له على مذهب شذّ، وإذا لم يكن له فيها شيء مَرَدُون أن يفصل فيها، واكتفى بمقولته الشهيرة: "فقد تكلم عليه الأصوليون، فلا معنى لإعادته هنا"⁽¹⁾، ومن أهم هذه المسائل الأصولية التي نحسب أن الإمام الشاطبي قد جدّدها أذكر على سبيل المثال لا الحصر⁽²⁾:

أ - تجديد الخطاب المقاصدي

يُعتبر الشاطبي إمام المقاصد بلا منازع، فقد اقترن هذا الفن باسمه، حتى كاد البعض أن يظن أن أبا إسحاق مبتكره وصانعه، وما هو كذلك، إنما توسّع فيه غاية التوسّع، فنقّح مباحثه، وضبط شتاته، وقعد فيه القواعد الماتعة، والأصول النافعة، ونظم مادته في كتاب مستقل، فكان عمله هذا تجديداً ما بعده تجديد، وعملاً جباراً لا يضاهيه فيه قريب ولا بعيد، كان فيه لمسألة النقل والعقل الوزن الكبير.

إذا تقرّر هذا؛ فإن بيانه يحتاج إلى بحث مستقل، وليس هذا محل بسط القول فيه، وإنما حسبي من ذلك ذكر ما به يتّضح المقصود، ونظراً لأهمية هذا الملمح التجديدي؛ فإني رأيت أن أفرد الحديث عنه في المطلب الثالث من هذا المبحث؛ فيُنظر في موضعه.

ب - مسألة العموم المعنوي:

أو التواتر المعنوي كما يجب أن يسميه⁽³⁾: وذلك في صدد حديثه عن صيغ العموم، وطرق ثبوته، إذ لا يلزم أن يثبت بالصّيغ المشهورة عند الأصوليين فحسب، بل له طريقان:

الأول: صيغ العموم، وهو المشهور في كلام أهل الأصول؛

(1) نفسه 490/3، يورد رَحْمَةُ اللَّهِ هذه الجملة أو معناها عندما لا يكون له بسط في المسألة غير ما تطرق له الأصوليون، فهو يركز على تنقيح المباحث الأصولية، وإضافة ما يجب إضافته، ولا يجبذ إعادة ما قيل، ومن المواضع التي تكرر معه هذا الأمر: 219/3، 44/4، 64/4، 75/4، 26/5، 303/5...

(2) يبيّن كثير من الباحثين بعضاً من هذه المسائل، يُرجع للتفصيل فيها إلى: عبد السلام بن محمد بن عبد الكريم: التجديد والمجددون/294 وما بعدها.

(3) الشاطبي: الموافقات 57/4.

والثاني: استقراء مواقع المعنى حتى يحصل منه في الذهن أمر كلي عام، وهو التواتر المعنوي الذي يقصد⁽¹⁾.

فلك أن تنظر في حديثه عن صيغ العموم التي تحدث عنها الأصوليون، فإنه لم يلتفت إليها، بل اكتفى بقوله: "وهي المشهورة عند الأصوليين"، لينتقل بعد ذلك إلى بيان صحة المسلك الجديد الذي أثبتته، واعتباره أمراً مسلماً به عقلاً ونقلًا⁽²⁾، لكونه مبنيًا على الاستقراء، ثم مثل لذلك بجملة من الأمثلة، كاستقراء مواطن الحرج الذي ثبت به القطع بأصل رفع الحرج في الدين، قال رَحِمَهُ اللهُ:

"إذا فرضنا أن رفع الحرج في الدين مثلاً مفقود فيه صيغة عموم؛ فإننا نستفيده من نوازل متعددة خاصة، مختلفة الجهات، متفقة في أصل رفع الحرج، كما إذا وجدنا التيمم شرع عند مشقة طلب الماء، والصلاة قاعداً عند مشقة القيام، والقصر والفطر في السفر، والجمع بين الصلاتين في السفر والمرض والمطر، والتطيق بكلمة الكفر عند مشقة القتل والتأليم، وإباحة الميتة وغيرها عند خوف التلف الذي هو أعظم المشقات، والصلاة إلى أي جهة كانت لِعُسْرِ استخراج القبلة، والمسح على الجبائر والخفين لمشقة النزاع ورفع الضرر، والعفو في الصيام عما يعسر الاحتراز منه من المفطرات كغبار الطريق ونحوه، إلى جزئيات كثيرة جداً يحصل من مجموعها قصد الشارع لرفع الحرج؛ فإننا نحكم بمطلق رفع الحرج في الأبواب كلها، عملاً بالاستقراء، فكأنه عموم لفظي"⁽³⁾ انتهى كلامه رَحِمَهُ اللهُ.

هذه المسألة [أقصد رفع الحرج] على الرغم من القول بها عند الأصوليين، إلا أنهم لم يشيروا - حسب اطلاعي - إلى اندراجها ضمن هذا المسلك الذي هو التواتر المعنوي، وهذا من أوجه التجديد الدرس الأصولي عند الشاطبي.

(1) الشاطبي: الموافقات 4/57.

(2) قلت: انظر إلى استصحابه النقل والعقل في كل مسألة يجعلها محط الدرس والتحليل، فإن الرجل قد تمكنت المسألة [النقل والعقل] من فكره، فدأب على استحضارها دوماً.

(3) الشاطبي: الموافقات 4/58.

أثر مسألة النقل والعقل في هذا التجديد:

إذا تساءل القارئ الكريم فقال: وما أثر مسألة النقل والعقل في هذا التجديد؟ قلنا: إن ذلك واضح من أوجه:

الأول؛ أن الشاطبي صرح⁽¹⁾ بأن هذا العموم الثابت بالاستقراء مسلم به عند أهل العلوم النقلية والعقلية.

الثاني: أن الاستقراء منهج يزاوج بين النقل والعقل، وقد سبق بيان ذلك.

والثالث؛ - وهو الأهم عندي - فمن خلال كون الإمام الشاطبي لم يجمد على النصوص النقلية فحسب لإفادة هذا المعنى وتقريره، ومن تم القطع به في كل أبواب الفقه كما قال، بل أعمل عقله واجتهاده، حتى ثبت عنده القطع بذلك، كما هو الأمر بالنسبة لأصل سد الذريعة، فإنه جاء الحكم به في أفراد بعض المسائل في القرآن والسنة وعمل الخلفاء الراشدين رَحِمَهُمُ اللَّهُ، لكنه لا يقتصر على أعيان هذه المسائل فقط، بل تم القطع به في كل أبواب الفقه.

ج - مراعاة الخلاف

تعتبر قاعدة مراعاة الخلاف من القواعد المعمول بها في المذهب المالكي عموماً وفي الأندلس على وجه الخصوص، حيث أولوها أهمية كبيرة وعناية فائقة بالدراسة والتأصيل، خاصة الإمام الشاطبي في الموافقات والاعتصام، فقد بلغت عنايته بها رَحِمَهُ اللَّهُ إلى أن كتب فيها إلى معاصريه بالمغرب وإفريقية، مستفسراً عن قضاياها وأصولها، وعما تقوم عليه من الأدلة والحجج، وفي شأن الاعتراضات الموجهة إليها، خاصة بعد تشكيك بعض فقهاء الأندلس والمغرب في حجيتها كما هو الشأن عند ابن عبد البر⁽²⁾ والقاضي عياض وأبي

(1) الشاطبي: الموافقات 4/57.

(2) ابن عبد البر: الاستذكار 1/424.

عمران الفاسي واللخمي⁽¹⁾، ليخلص من تلك المراسلات أن المعول عليه: ليس قول المخالف بل دليله، فهو المتبع لا غيره، قال رَحْمَةُ اللَّهِ: "فإن الذي يظهر الآن أن الدليل هو المتبع، فحيثما صار صير إليه، ومتى رجع للمجتهد أحد الدليلين على الآخر - ولو بأدنى وجوه الترجيح - وجب التعويل عليه وإلغاء ما سواه على ما هو مقرر في الأصول"⁽²⁾.

دافع رَحْمَةُ اللَّهِ عن هذه القاعدة وبيّن أسسها وضوابطها وحجيتها ومكانتها داخل المذهب وجعلها من القواعد التي تنبني على مراعاة المآل⁽³⁾، ولا يقصد بإعمال دليل المخالف: إهمال دليله الأصلي جملة وتفصيلاً؛ وإنما في تلك الحالة فحسب، وفي هذا الصدد يقول: "ووجهه: أنه راعى دليل المخالف في بعض الأحوال، لأنه ترجح عنده، ولم يترجح عنده في بعضها فلم يراعه"، فالمراعى إذن هو: الدليل الراجح أيّا كان، سواء كان دليل المفتي أم دليل مخالفه، فقد كان دليل النهي قبل وقوع الفعل أقوى، إلا أنه بعد الفعل أضحي دليل الجواز أقوى نظراً لما اقترن به من القرائن، قال رَحْمَةُ اللَّهِ: "يرجع الأمر إلى أن النهي كان دليله أقوى قبل الوقوع، ودليل الجواز أقوى بعد الوقوع، لما اقترن به من القرائن المرجحة"⁽⁴⁾، ومن أقوى هذه القرائن المُرَجِّحة ما يقترن بهذا الحكم من مصلحة أو مفسدة.

من الأمثلة الفقهية التي راعى فيها فقهاء الأندلس الخلاف: والتي بنى عليها الشاطبي⁽⁵⁾ تأصيلاته لهذه القاعدة:

مسألة الأعرابي الذي بال في المسجد

فإن النبي ﷺ أمر بتركه حتى يُتم بوله، لأنه لو قطع بوله لنجست ثيابه، ولحدث عليه من ذلك داء في بدنه، فترجح جانب تركه على ما فعل من المنهي عنه على قطعه بما يدخل

(1) الونشريسي: المعيار العرب والجامع المغرب 36/12.

(2) الشاطبي: الاعتصام/646.

(3) نفسه 5/188.

(4) نفسه 5/191.

(5) نفسه 5/191.

عليه من الضرر، وبأنه ينجس موضعين، وإذا ترك؛ فالذي ينجسه موضع واحد. ثم مسألة نكاح المرأة بدون ولي، فإنه يقع فيه الميراث ويثبت به النسب، مراعاة للخلاف، وإلا فأصل المذهب في المسألة فساده، فالنكاح المختلف فيه يراعى فيه الخلاف فلا يقع فيه طلاق بعد وقوعه، مراعاة لما يقتزن بالدخول من الأمور التي تستوجب القول بالجواز، حفظاً للأعراض وصوناً للأنساب.

مسألة 'الصلاة على جلد الميتة'

فقد جاء عند ابن حبيب ما يفيد جواز ذلك مراعاة للخلاف⁽¹⁾، وإلا فالمشهور⁽²⁾ في المذهب أن الدباغ لا يطهر جلد الميتة إلا للانتفاع به دون الصلاة عليه.

مسألة من نسي تكبيرة الإحرام وكبر للركوع وكان مع الإمام

فالحال هذه وجب عليه أن يتمادى، مراعاة لمذهب من قال: إن ذلك يجزئه⁽³⁾، وإلا فعلى المذهب المالكي أنها لا تجزئه، لأن تكبيرة الإحرام ركن من أركان الصلاة، التي لا تصح إلا بها.

مسألة: 'من باع السلاح للعدو ثم أراد أن يتوب'

ومن المسائل أيضاً: من باع السلاح للعدو ثم أراد أن يتوب، فماذا عليه فعله؟ ساق ابن رشد/الجدة ثلاثة أقوال في ذلك، الأول يتصدق بكل ما باعه، والثاني: لا يتصدق إلا بالزائد على قيمته، والثالث: لا يجب عليه التصدق بشيء منه إلا على وجه الاستحباب مراعاة للاختلاف⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ شقرون، محمد أحمد: مراعاة الخلاف عند المالكية وأثره في الفروع الفقهية، ص: 315. يُنظر تفصيل هذا الأمر في: المسألة الثانية/ الفرع الأول/ المطلب الأول/ المبحث الأول/ الفصل الأول/ الباب الثاني من هذا البحث.

⁽²⁾ ابن رشد/الجدة: البيان والتحصيل ج: 2، ص: 39.

⁽³⁾ الشاطبي: الاعتصام/ 646.

⁽⁴⁾ ابن رشد/الجدة: البيان والتحصيل 174/4.

أثر مسألة النقل والعقل في التجديد في هذه المسألة

إذا كان حاصل قاعدة مراعاة الخلاف - كما صوّرها الإمام الشاطبي - هو: مراعاة دليل المخالف متى أدى دليل المالكي في بعض الجزئيات إلى عنت أو مشقة، والأخذ به إذا لاح له رجحانه على دليله الأصلي؛ فإن العبرة ههنا إذن: الدليل وليس مجرد القول أو العدول عن المذهب، وإلى هذا أشار الشاطبي، بقوله: "فإن الذي يظهر أن الدليل هو المتبع، فحيثما صار صير إليه، ومتى رجع للمجتهد أحد الدليلين على الآخر - ولو بأدنى وجوه الترجيح - وجب التعويل عليه وإلغاء ما سواه على ما هو مقرر في الأصول"⁽¹⁾. وبناء على هذا التأصيل الشاطبي؛ يمكن تجلية أثر مسألة النقل في طرح الشاطبي هذا فيما يأتي:

أن هذه القاعدة من الأدلة العقلية، باعتبار أن هذه الأخيرة كل ما يُحتج به الأمور الاجتهادية في الفكر الإسلامي ويُستعان به في بناء الأحكام غير القرآن والسنة والإجماع وما يلحق بهما من الأدلة النقلية. وعلى كونها قاعدة عقلية؛ فإنها في الحقيقة راجعة إلى النقل، مُستندة إليه، وإلا لا اعتبار لها، وهذا ما قرره في كتابه الموافقات في غير ما موضع، ومن ذلك قوله رَحِمَهُ اللهُ: "كما أن الرأي لا يعتبر شرعا إلا إذا استند إلى النقل"⁽²⁾. فهذه المزاوجة بين النقل والعقل، وهذا التحري والعمق الذي دأب عليه إمامنا أبو إسحاق، هو ما جعله يرأسل معاصريه في مسألة مراعاة الخلاف لرفع اللبس الحاصل فيها. هذا من جهة.

ومن جهة أخرى؛ فإن توجيهه للقاعدة بكون الدليل هو المتبع فيها وليس مجرد القول، ففيه تحوير للنقاش الدائر عليها من عوارض الاختلاف إلى جوامع الاتفاق، أقصد أنه وجه قبلة الأصوليين من الاختلاف في القاعدة والتشكيك فيها؛ إلى أن الحاصل فيها إنما هو عمل ترجيحي محض، يُرجح فيه الدليل القوي على الضعيف، والراجح على المرجوح، وهذا أمر مقرر في علم الأصول. فلك أن تنظر كيف جدد القاعدة، وأعاد بناءها على أسس متينة، وارتقى بها من مواطن الاختلاف إلى أعلى درجات التسليم والاتفاق، وأحسب أن لمسألة النقل والعقل

(1) الشاطبي: الاعتصام/646.

(2) الشاطبي: الموافقات 3/ 227.

التي تمكنت من لب إمامنا أبي إسحاق أثرا بالغاً في هذا التجديد، فإن قال قائل: وما وجه ذلك. قلنا: إنه واضح من ثلاثة أوجه فتنبّه:

أما الوجه الأول؛ فإن حديثه عن الدليل لا يعدو أن يكون نقلياً أو عقلياً، ولكل درجاته في القوة والضعف، فوجب تحري كونه هذا أو ذاك، ثم بيان درجاته من حيث الضعف والقوة، وكل ذلك إعمال للنقل والعقل معاً.

وأما الوجه الثاني؛ فإن مسألة الترجيح التي بنى عليها القاعدة عمليةً اجتهادية تزوج بين النقل والعقل، وهذه المزاوجة تقتضي عدم إمرار المسائل على ظواهرها، بل تمحيصها وتدقيق النظر فيها، وهو صنيع أبي إسحاق هنا.

وأما الوجه الثالث؛ فظاهر أن مسألة النقل والعقل كما أشرت في ثنايا هذا البحث تقتضي الجمع لا التفريق، أي الجمع بين الأدلة والأقوال، بل وبين المذاهب أحياناً، تحصيلاً للمقصود، فقد يكون دليل المالكي في المسألة التي روعي فيها الخلاف نقلياً، ودليل المخالف عقلياً، وقد يكون الأمر على خلاف ذلك، فلا بد من مراعاة كل منهما، عملاً بقاعدة الجمع بين النقل والعقل، والله أعلم.

خلاصة:

إذا بان المقصود، واتضح المعنى المراد من التفصيل أعلاه، فإن هذا قليل من كثير، وغرض من فيض أتى به إمامنا أبو إسحاق الشاطبي رَحِمَهُ اللهُ وَرَضِيَ اللهُ عَنْهُ في كتابه الموافقات، وعلى قِلتِه فإني اختصرته اختصاراً ليتبين به المراد، فأرجو أن أكون قد وفّقت في ذلك.

واستكمالا للفائدة رأيت أن أشير إلى جملة من المسائل والنظريات الأصولية الأخرى التي استجدّها الإمام الشاطبي بدراساته المعمقة، وبمنهجه الفريد الذي يزوج بين النقل والعقل، وكل واحدة منها في الحقيقة تحتاج إلى بحث مستقل، لا مجرد أسطر قليلة كما صنعت، فإن ذلك لن يوفي بالغرض إلا اختصاراً. ومن هذه المسائل والنظريات:

د- قاعدة مراعاة المآل

تُعتبر مراعاة المآل من أهم المسائل التي بحثها الشاطبي، واستفرغ وسعه في بناء صرحها وتأسيس قواعدها، فهو - وإن لم يكن أول من قال بها - إلا أن عمله فيها لا يقل درجة عن سابقه الذين قالوا بها، كالإمام مالك وغيره، إن لم نقل بأن هذه القاعدة لم تُعط قيمتها العلمية إلا مع أبي إسحاق رَحْمَةُ اللَّهِ، فهو لا لم يقتصر - كعادته على ما قاله الأصوليون قبله - بل وسَّع أفق مراعاة المآل، وجعل هذه القاعدة أصلاً عاماً ومبدأً كلياً تندرج تحته جملة من الأدلة الأصولية كالذرائع والحيل ومراعاة الخلاف والاستحسان، وحصنها بعشرات من الأمثلة والدلائل والحجج، وهذا تجديد لم يُسبق إليه في حد علمي⁽¹⁾.

هـ- نظرية الجزء والكل

وهي نظرية جليلة تفنن الشاطبي في تأصيلها وبيان ضوابطها، وقد بني عليها جزءا كبيرا من كتابه الموافقات في باب الأحكام والمقاصد وغيرها، ومن ذلك قوله في المباح الذي قسّمه إلى أربعة أقسام في ضوء هذه النظرية، قال رَحْمَةُ اللَّهِ: "إن الإباحة بحسب الكلية والجزئية يتجاذبها الأحكام البوآقي؛ فالمباح يكون مباحا بالجزء، مطلوباً بالكل على جهة الندب أو الوجوب، ومباحا بالجزء، منهيًا عنه بالكل على جهة الكراهة أو المنع، فهذه أربعة أقسام"⁽²⁾.

و- نظرية الأصلي والتبقي

وهي نظرية جليلة القدر، عظيمة الفائدة، بنى الشاطبي عليها أغلب مباحث كتاب الموافقات، وإن كان الغالب منها مبثوثاً في كتاب المقاصد، مبيّناً الفرق بين القصد الأصلي والقصد التبقي، ومتى يصح القصد إلى الثاني ومتى لا يصح، وغير ذلك مما يتعلق بهذه النظرية.⁽³⁾

(1) ينظر للتفصيل: المسألة العاشرة من باب الاجتهاد/ الموافقات 5/ 177.

(2) الشاطبي: الموافقات 1/ 206.

(3) يُنظر في تفصيل هذه النظرية كتاب الأصلي والتبقي لفضيلة أستاذنا ادريس وهنا.

ز- جريان القواعد الشرعية على العموم الأكثرى لا العموم الكلي

وذلك في اعتبار القواعد الثابتة بالاستقراء، فإنَّ تخلف بعض جزئياتها؛ لا يُعتبر قادحا فيها ألبتة، وفي هذا يقول رَحْمَةُ اللَّهِ: "فإنَّ الغالب الأكثرى معتبرٌ في الشريعة اعتبار العام القطعي، لأنَّ المتخلفات الجزئية لا ينتظم منها كلي يعارض هذا الكلي الثابت"⁽¹⁾. فالمعتبر إذن: العموم الأكثرى لا الكلي.

ح- العلاقة بين البدع والمصالح المرسلّة والاستحسان

عَرَّجَ رَحْمَةُ اللَّهِ في هذا الملح التجديدي على بيان مفهوم كلٍّ من البدعة والمصلحة المرسلّة والاستحسان. لكن الذي يهمننا ههنا صنيعة في المصلحة المرسلّة والاستحسان، فقد ذاد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن حياضهما، ودافع عنهما بما أوتي من قوة، وذلك بعد بيانه لما ينبغي أن يُتخذ من كل منهما، وما ينبغي أن يُطرح، وقد تناول هذه المسألة كثيرا في كتاب الاعتصام⁽²⁾، فبيّن حدود البدعة وميزها عن الاستحسان والمصلحة المرسلّة، خاصّة بعد عدّ كثير من الناس جملةً من المصالح من قبيل البدعة، وهي في الحقيقة راجعة إلى المصلحة المرسلّة، لكن لما جهلوا هذه الأخيرة؛ قالوا ببدعية تلك المصالح.

كما بيّن حقيقة الاستحسان، الذي أثّرت حوله الكثير من الاعتراضات، والتي فشل أغلب الأصوليين في إبرازه دليلا سالما من كل اعتراض، فقال رَحْمَةُ اللَّهِ: "فإنَّ من استحسن لم يرجع إلى مجرد ذوقه وتشهيه، وإنما رجع إلى ما علم من قصد الشارع في الجملة في أمثال تلك الأشياء المفروضة، كالمسائل التي يقتضي القياس فيها أمرا، إلا أن ذلك الأمر يؤدي إلى فوت مصلحة من جهة أخرى، أو جلب مفسدة كذلك، وكثير ما يتفق هذا في الأصل الضروري مع الحاجي والحاجي مع التكميلي، فيكون إجراء القياس مطلقا في الضروري يؤدي إلى حرج

(1) الشاطبي: الموافقات 2/ 84.

(2) الشاطبي: الاعتصام/ 607.

ومشقة في بعض موارد، فيستثنى موضع الحرج، وكذلك في الحاجي مع التكميلي، أو الضروري مع التكميلي وهو ظاهر⁽¹⁾.



⁽¹⁾ الشاطبي، أبو إسحاق: الموافقات 5/194.

المصطلب الثاني: دقة التأصيل وقوة الاستدلال

من مظاهر التجديد في الدرس الأصولي بالأندلس: دقة التأصيل وقوة الاستدلال، ويتجلى هذا من خلال معالم خمسة، أبيتها كالآتي:

الفرع الأول: ضبط المفاهيم والمصطلحات

من أهم ملامح التجديد في الدرس الأصولي بالأندلس: عناية أهله بضبط المفاهيم، إيماناً منهم بأن ذلك مدخلٌ مهم لضبط العلوم والفنون، فإنك ترى الأصوليين قد وقعوا في خلاف كبير في هذه المفاهيم، وهذا ينعكس على العلم وطلبته، لذلك فالتجديد فيه أمر حسن دأب عليه فقهاء الأندلس، الشاطبي والباجي، وهذا من أولى مجالات التجديد التي وجب توطئها، وفي هذا الصدد يقول مولود السريري حفظه الله: "وأول درجات التجديد: إزالة الإبهام وما يوقع في اللبس"⁽¹⁾.

قد أكثر الشاطبي من هذا في كتابه الموافقات والاعتصام على حد سواء، وخصّص الباجي كتاباً مفصلاً لهذا الغرض، عرض فيه جملة من المفاهيم والتعريفات التي يحتاج إليها الأصوليون والفقهاء في دراساتهم وسمّاه بـ 'الحدود في الأصول'.

الفرع الثاني: ربط الفروع الفقهية بأصولها

وهذه مسألة فقهية أرى أن نرجئ القول فيها إلى المبحث الموالي، بحيث لا تجد الشاطبي قعد قاعدة أو ذكر أصلاً إلا ونبه عن فروعه أو العكس، وهو أمر نجده عند من سبقه، خاصة الباجي في المنتقى.

الفرع الثالث: نظم الكليات وتقعيد القواعد

ومنزع الشاطبي في ذلك كله: الاستقراء، وهذا - لكثرتة - لا يحتاج إلى دليل، فقد صار الاستقراء عنده في الموافقات وكذا في الاعتصام كالمعلوم من الدين بالضرورة، لا يجهله طالب

(1) السريري، مولود: تجديد علم أصول الفقه/168.

علم، فضلاً عن عالم أو باحث متفحص، قال رَحِمَهُ اللهُ في مفتتح الموافقات: "ولما بدا من مكنون السر ما بدا، ووفق الله الكريم لما شاء منه وهدى، لم أزل أقيّد من أوابده، وأضم من شوارده تفاصيل وجملاً، وأسوق من شواهده في مصادر الحكم وموارده مبيناً لا مجملاً، معتمداً على الاستقراءات الكلية، غير مقتصر على الأفراد الجزئية، ومبيناً أصولها النقلية بأطراف من القضايا العقلية، حسبما أعطته الاستطاعة والمنة، في بيان مقاصد الكتاب والسنة، ثم استخرت الله تعالى في نظم تلك الفرائد، وجمع تلك الفوائد، إلى تراجم تردها إلى أصولها، وتكون عوناً على تعقلها وتحصيلها، فانضمت إلى تراجم الأصول الفقهية، وانتظمت في أسلاكها السنية البهية، فصار كتاباً منحصراً في خمسة أقسام"⁽¹⁾.

وهذا على خلاف جمهور الأصوليين [المتكلمين] الذين ينطلقون من القاعدة إلى التمثيل لها، مما أعطى لمذهبه هذا صبغة تجديدية، فجعل الفروع الفقهية الكثيرة دائماً ترتبط بأصولها وتوافيقها، وكثيراً ما نجده يقدم الأمثلة الكثير للقاعدة الواحدة⁽²⁾.

أثر مسألة النقل والعقل في التجديد في هذه المسألة

وأما أثر مسألة النقل والعقل في هذا المَعْلَم التجديدي، فإنه في تقديري واضح، فالاستقراء منهج عقلي، والموضوع المستقراً عقلي ونقلي، ثم إنك لا تفتأ تجد الشاطبي في أمر الاستقراء يمزج بينهما أي بين النقل والعقل، مما يفيد تمكّن هذه المسألة من فكره.

الفرع الرابع: قوة الاستدلال

وأقصد بذلك أن أصولي الأندلس قد اعتنوا بالاستدلال والاحتجاج عناية فائقة، فلا يقفون عند طلب الدليل النقلية وحده، بل يطلبون الدليل من مظان أخرى، كالأدلة العقلية واللغوية⁽³⁾. وعلى فرض أنهم يتوقفون عند الدليل النقلية وحده؛ فإنهم لا يرضون لأنفسهم

(1) الشاطبي: الموافقات 9/1.

(2) يُنظر تفصيل هذه المسألة في المبحث الموالي/ ربط الفروع الفقهية بأصولها، فيُراجع في محله.

(3) يرد هذا كثيراً عند الباجي في المنتقى بعبارة [ودليلنا من جهة القياس/ ودليلنا من جهة المعنى] المنتقى شرح الموطأ 185/7، وعند الشاطبي: الموافقات 104/5، وابن رشد: البيان والتحصيل 315/1...

الاحتجاج إلا بما قوي مأخذه، ولمسألة النقل والعقل - التي دأبنا على بيان تمسك الأندلسيين بها - أثر كبير في قوة الاستدلال هذه، وإلا فإن هذا الأخير قبل تمكّن المزاوجة بين النقل والعقل من فكر فقهاء الأندلس كان ضعيفا، أو مرتكزا على الدليل النقلي فحسب، لضعف اعتمادهم على العلوم النقلية كما قال ابن العربي⁽¹⁾.

أثر مسألة النقل والعقل في التجديد في هذه المسألة

لم يقف الأندلسيون عند طلب الدليل فقط على التنوع بين النقلي والعقلي، بل جعلوا للتعاطي مع الدليل بُعدا آخر، يدفعهم لا محالة إلى مزيد بحث في اختيار الأدلة القوية الموصلة للغرض، وفي هذا الصدد يسطر الإمام الشاطبي في المقدمة العاشرة من كتاب الموافقات قاعدة جلية في الاستدلال، وهي 'أخذ الدليل مأخذ الافتقار لا مأخذ الاستظهار'⁽²⁾، ويقصد بذلك أن يتعاطى المجتهد مع الدليل تعاطي المفتقر إليه، فيقتبس منه الفوائد والعبر، ويتحرى مقاصد النصوص ومعانيها، لا أن يؤتي بالدليل لمجرد الانتصار لمذهبه فقط، وهو مذهب الزائغين كما أحبَّ رَحْمَةُ اللَّهِ أَنْ يسمي هذا الاتجاه.

الفرع الخامس: السلامة من القوادح والاعتراضات

وأقصد بذلك أن الإمام المجدد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إذا أَصَلَ أَصْلا؛ أو وضع ضابطا؛ أو قَعَدَ قاعدة؛ فإنه يُحِيطُ صنيعه هذا بِحِصْنٍ منيع، وجدار متين، فيورد الاعتراضات الممكنة عليه، ثم يردّ عليها بأسلوبه الفريد، ولا يثنيه الاختصار الذي دأب عليه عن الإسهاب في رد هذه الاعتراضات، ونقض أسسها، وبيان ضعف مأخذها الخ، وهذا أسلوب جديد، ومنهج فريد

(1) فيما نقله عنه: ابن فرحون: الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب/121.

(2) الشاطبي: الموافقات 290/3.

ما كان معروفاً عند أهل الأندلس، ولا معمولاً به عند أغلبهم، وحتى لا يكون هذا الكلام ضرباً من اللغو؛ أسوق بعض⁽¹⁾ الأمثلة التي أوردها في كتابه الموافقات:

التدليل على صحة التواتر المعنوي: بعد أن أصل رَحْمَةُ اللَّهِ هذا المسلك، وبَيَّن صحته بالأدلة الكافية؛ قال: "فإن قيل: اقتناص المعاني الكلية من الوقائع الجزئية غير بين، من أوجه"⁽²⁾، فذكر جملة من الاعتراضات المحتملة، أذكر بعضها مُختصراً فقط إيضاحاً للمقصود وتجنباً للحشو والتكرار:

- أن ذلك إنما يمكن في العقليات لا في الشرعيات، لأن المعاني العقلية بسائط لا تقبل التركيب، ومتفقة لا تقبل الاختلاف، فيحكم العقل فيها على الشيء بحكم مثله شاهداً وغائباً، بخلاف الوضعيات؛ فإنها لم توضع وضع النقليات، وإلا كانت هي بعينها، فلا تكون وضعية، وإذا لم توضع وضعها، وإنما وضعت على وفق الاختيار الذي يصح معه التفرقة بين الشيء ومثله، والجمع بين الشيء وضده ونقيضه، لم يصح مع ذلك أن يُقتنص فيها معنى كلي عام من معنى جزئي خاص.

- والثاني: أن الخصوصيات تستلزم من حيث الخصوص معنى زائداً على ذلك المعنى العام، وهذا واضح في المعقول، لأن ما به الاشتراك غير ما به الامتياز، وإذا كان لا يتعين تعلق الحكم الشرعي في ذلك الخاص بمجرد الأمر العام دون التعلق بالخاص على الأفراد، أو بهما معاً، فلا يتعين متعلق الحكم، وفي هذه الحالة لا يصح نظم المعنى الكلي من تلك الجزئيات إلا عند فرض العلم بأن الحكم لم يتعلق إلا بالمعنى المشترك العام دون غيره، وذلك لا يكون إلا بدليل، وعند وجود ذلك الدليل لا يتبقى تعلق بتلك الجزئيات في استفادة معنى عام، للاستغناء بعموم صيغة ذلك الدليل عن هذا العناء الطويل.

⁽¹⁾ من تفحص كتاب الموافقات؛ وجد الشاطبي قد حرص أشد الحرص على سلامة تأصيلاته كلها من القوادر والاعتراضات، وقد أحصيت له أكثر من 123 مسألة جاء فيها بالرد الكافي على مثل هذه الاعتراضات، يُنظر أمثلة أخرى في الموافقات: 34/1، 54/1، 84/1، 94/1، 53/2، 67/2، 527/3، 138/4، 159/5...

⁽²⁾ الشاطبي: الموافقات 4/60.

• والثالث: أن التخصيصات في الشريعة كثيرة، فيخص محل بحكم، ويخص مثله بحكم آخر، وكذلك يجمع بين المختلفات في حكم واحد، ثم جاء بأمثلة كثيرة ليس هذا محل بسطها.

بعد سرد هذه الاعتراضات المحتملة؛ ردّ عليها بخمس إجابات شافية وكافية، ومعها ما يعضدها من الأدلة والأمثلة من داخل المذهب وخارجه⁽¹⁾.

أثر مسألة النقل والعقل في التجديد في هذه المسألة

ويتجلى ذلك في تصريحه دائما في أشباه هذه المسائل على المزاوجة بين النقليات والعقليات، وفي هذا الرد يقول: "فهو واضح في أن الوضع الاختياري الشرعي مماثل للعقلي الاضطراري"⁽²⁾، مما يفيد أن الرجل قد تمكّنت هذه النظرية من لباب فؤاده، فلا يسطر قاعدة، أو يؤصل أصلا، أو يرد اعتراضا؛ إلا وفقها.

وعموما فالمسائل التي جدد فيها الشاطبي لا تنحصر فيما ذكرت، وإنما أوردت ما لاح لي منها، وإني لأظنها كافية لإيضاح المعنى المقصود، ومُعينة على بلوغ الهدف المنشود، وإذا كان الأمر كذلك؛ فسأنتقل إلى المطلب الموالي في ذكر التجديد الدرس الأصولي بتوسيع مباحث المقاصد والله الموفق للصواب.



⁽¹⁾ يُنظر تفصيل المسألة في: الموافقات 4/ 57 - 68.

⁽²⁾ الشاطبي: الموافقات 4/ 63.

المصطلب الثالث: التوسع في مقاصد الشريعة

يُعتبر الإمام الشاطبي أول من توسّع في علم المقاصد، فعلى يديه اكتمل هذا البنيان الذي ابتدأه علماء أفذاذ كالغزالي وابن عبد السلام، وتحت صرير قلمه انفجر ينبوع علم المقاصد، فارتوت منه المباحث الأصولية، وانتعشت به الدراسات الفقهية، واستعان به الباحثون في العلوم الإنسانية والاجتماعية، حتى صارت علم المقاصد علما لصيقا بالإمام الشاطبي.

إن التوسع في المقاصد على هذا النحو الذي برزه الإمام الشاطبي من أهم ملامح التجديد الذي حصل في المذهب المالكي بالأندلس، وفيما يلي بيان هذا الأمر. فقد كانت المقاصد في كتب الأصوليين والفقهاء متناثرة في باب القياس والاستحسان والمصالح المرسلة، لا يهتدي إليها طالب، ولا ينتهي إليها راغب، إلا بمشقة وعسر، حتى جاء الإمام الشاطبي فجمع شتاتها، ونظم عقدها، وجعلها سهلة في الفهم والطلب، وهذا ملمح تجديدي محض، تأسست عليه نظرية المقاصد⁽¹⁾.

فلك أن تنظر في هذا العمق التجديدي الذي رآه الشاطبي وسار عليه تصنيفا وتحليلا ونقدا، فهو لم يُنادِ بتقديم المصلحة على النص كما نرى اليوم في بعض الدعاوى، بل أدرك حقيقة الأمر، فأنزل كل قضية منزلتها، على وفق ما تقتضيه مسألة النقل والعقل، التي تدعوا إعمال النص والمصلحة على حد سواء، وسأعرض فيما يلي بعض معالم هذا التجديد، محاولا ذكر أثر مسألة النقل والعقل في كل معلم على حدة، فأقول وبالله التوفيق:

الفرع الأول: نقد مسألة التعليل

انتقد الإمام الشاطبي جملة من المباحث والمسائل الأصولية، من بينها 'مسألة التعليل'، وذلك لما حصل فيها من القيل والقال. ولما كانت هذه المسألة "الأساس الأول لمشروعية القول

(1) يُنظر تفصيل هذه النظرية عند أستاذنا الدكتور أحمد الريسوني في كتبه عامة، وفي نظرية المقاصد عند الشاطبي على وجه الخصوص، فقد بسط فيه القول بسطا شافيا، وأوضح فيه معالم التجديد الشاطبي للمقاصد، وإنما أشرت إلى بعض ذلك ليتبين به المقصود لا غير. والله الموفق للصواب.

بالمقاصد والخوض فيها جملة وتفصيلاً⁽¹⁾؛ فإن الإمام الشاطبي رَحِمَهُ اللهُ قد عكف على تحريرها، ردّاً على بعض الأصوليين خاصة الفخر الرازي، وذلك في مقدمة كتاب المقاصد، فقال رَحِمَهُ اللهُ: "ولنقدم قبل الشروع في المطلوب [يريد: قصد الشارع من وضع الشريعة] مقدمة كلامية مسلمة في هذا الموضوع، وهي: أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً"⁽²⁾، فقد سلّم رَحِمَهُ اللهُ بتعليل الشريعة جملةً، وأنها إنما وُضعت لمصالح العباد في العاجل والآجل، مُتبعاً في ذلك منهجه الفريد في الاستقراء، وجاء بشواهد كثيرة لإفادة هذا المعنى، فقال: "والمعتمد إنما هو أنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراءً لا ينازع فيه الرازي ولا غيره"⁽³⁾.

الفرع الثاني: التقسيم والترتيب

نظر الإمام الشاطبي في أقسام المقاصد عند الأصوليين ومقالاتهم، فألفاها في حاجة إلى مزيد تأصيل وبيان، فقسمها إلى قسمين: قصد الشارع وقصد المكلف، ثم قسّم هذا الأول إلى:

أ- قصد الشارع من وضع الشرائع ابتداء لمراعاة مصالح العباد في العاجل والآجل،

ب- قصد الشارع من وضع الشريعة للإفهام،

ج- قصد الشارع من وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها،

د- قصد الشارع من وضع الشريعة لدخول المكلف تحتها.

ثم عكف على بيان العلاقة بين القصدين، وهي: أن يكون قصد المكلف موافقاً لقصد الشارع لا مخالفاً له، ويبين مراتب المصالح، وهي ثلاثة: الضروريات والحاجيات والتحسينيات. والضروريات خمس: الدين والنفس والعقل والعرض والمال، ثم بيّن وجوه حفظها، وطرق الموازنة بينها.

(1) الريسوني، أحمد: القواعد الأساس لعلم المقاصد/13.

(2) الشاطبي، أبو إسحاق: الموافقات 8/2.

(3) الشاطبي: الموافقات 12/2.

وعموماً؛ فإن الشاطبي في هذا التقسيم، لم يستقل باختراعه⁽¹⁾ كما سيأتي لنا في مباحث أخرى، ولكنه في الحقيقة أبداً فيها عبقرية فذة، بحيث قطع الطريق عن التشكيك فيها، وذلك بمنهجه الاستقرائي الفريد الذي اعتمده عكس الأصوليين قبله.

الفرع الثالث: مكانة المقاصد في العملية الاجتهادية

بؤ الشاطبي علم المقاصد مرتبة عالية جداً، لم يلتفت إليها جمهور الأصوليين قبله، فقد جعل العلم بالمقاصد أهم شروط الاجتهاد⁽²⁾، وفي هذا السياق يقول في المسألة الثانية من كتاب الاجتهاد: "إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين:

أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها؛

والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها"⁽³⁾، ثم جعل هذا الشرط خادماً للأول.

الأكثر من ذلك، أن الشاطبي هذا الشرط يبيوئ صاحبه منزلة الخليفة عن النبي ﷺ، ويعصمه من الخطأ والزلل، قال رَحِمَهُ اللهُ: "إذا بلغ الإنسان مبلغاً فهم عن الشارع فيه قصده في كل مسألة من مسائل الشريعة، وفي كل باب من أبوابها، فقد حصل له وصف هو السبب في تنزيله منزلة الخليفة للنبي ﷺ في التعليم والفتيا والحكم بما أراه الله"⁽⁴⁾. فلك أن تنظر إلى هذه المرتبة العظيمة للمقاصد عنده، وهذا الشرف الكبير الذي ترجع به المقاصد على صاحبها، وكيف تعصم هذه المقاصد المجتهد من الزلل والخطأ، وتسدد اجتهاده حتى يكون على وفق ما أَرَادَهُ اللهُ تعالى.

(1) تحدث غير واحد من الأصوليين عن بعض وجوه هذه التقسيمات، فقد، فقد قسم الجويني المصالح في كتابه 'البرهان في أصول الفقه' 2/ 79 إلى خمسة أقسام، ينظر أيضاً: المستصفى ص: 174.

(2) وضع للاجتهاد شرطين أساسيين: الأول: فهم مقاصد الشريعة، والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه في هذه المقاصد. الموافقات 5/ 41.

(3) الشاطبي: الموافقات 5/ 42.

(4) نفسه 5/ 43.

أثر مسألة النقل والعقل في التجديد في هذه المسألة

وأما أثر مسألة النقل والعقل في تجديد هذه المسألة؛ فظاهر من أوجه:

الوجه الأول: أن دفاعه عن التعليل الذي - هو أساس القول بالمقاصد - وتسليمه به هو ما قاده إلى جعله شرطاً للاجتهاد، وقد سبق أن بيّنت⁽¹⁾ أن في إثبات التعليل مزاجاً بين النقل والعقل.

الوجه الثاني: إذا كان حاصل المقاصد جملةً من المصالح المرعية في وضع الشرائع والتي يجعلها المجتهد نصب عينيه في عملية الاستنباط؛ فإن هذه المصالح لا تعدو أن تكون إما منصوصاً عليها في القرآن والسنة (النقل) على سبيل الإلغاء أو على سبيل الاعتبار، وإما أن تكون مرسلة. وهذا الضرب الثاني أكثر المقاصد منه، وهو عقلي مستند إلى النقل.

وعموماً فهذه بعض الملامح التجديدية التي جاءت على يد الإمام الشاطبي، سقتها لبيان المقصود بأن مسألة النقل والعقل كان لها أثر بالغ في تجديد الدرس الأصولي بالأندلس، ولست أدعي الإحاطة بكل مواطن هذا التجديد عند الإمام أبي إسحاق، خاصة في علم المقاصد، فإنني أحسب أن كل ما كُتب في هذا الفن بعده إنما هو بيان وتفسير لمعالم هذا التجديد. وإذا بان المقصود وظهر؛ انتقلت إلى المبحث الموالي لبيان أثر مسألة النقل والعقل في تجديد الدرس الفقهي كذلك، والله المعين وهو يهدي السبيل.



(1) في: الباب الثاني/ الفصل الثاني/ المبحث الثالث/ المطلب الأول/ المسألة الأولى.

المبحث الثاني: أثر مسألة النقل والعقل في تجديد الدرس الفقهي بالأندلس

بحكم العلاقة التي تجمع بين الفقه وأصوله؛ فإن التجديد الذي عرفه الدرس الأصولي قد انعكس بشكل إيجابي على الدرس الفقهي بالأندلس، فما تجليات ذلك؟ وما أثر مسألة النقل والعقل فيه؟

المصطلب الأول: الدعوة إلى الاجتهاد ونبذ التقليد

الفرع الأول: نماذج من هذه الدعوات

ولنقدم قبل الشروع في بيان هذا الأمر تذكيرا بما عليه الفقه بالأندلس قبل بروز تيار المزاوجة بين النقل والعقل، حيث كان حينئذ فقها تجريديا، جُلّ اعتماده كان على الأقوال والمرويات والأسمعة، ونزير قليل من اجتهادات الفقهاء. فاستمر الوضع على ذلك إلى أن تعالت دعوات المحققين من أهل المذهب بالأندلس إلى الاجتهاد ونبذ التقليد، على مرّ العصور والأزمان، وهذا ملمح من ملامح التجديد، وثمره من ثمرات اقتناع الأندلسيين بمسألة النقل والعقل، وإليك ضربا من هذه الدعوات.

دعوة ابن عبد البر إلى الاجتهاد ونبذ التقليد

يُعتبر الإمام ابن عبد البر من أوائل الأندلسيين دعوة إلى التجديد ونبذ التقليد، فقد خصص في كتابه جامع بيان العلم وفضله بابا خاصا بزم التقليد وفساده⁽¹⁾، ثم نظم في ذلك شعرا طويلا شنع فيه عن أهل التقليد، ووصفهم بأقبح الصفات، وإليك أبياتا منها⁽²⁾:

يا سائي عن موضع التقليد خذ *** عني الجواب بفهم لب حاضر
واصغ إلى قولي ودن بنصيحتي *** واحفظ علي بوادري ونوادري
لا فرق بين مقلد وبهيمه *** تنقاد بين جنادل ودعائر
تبّالقاؤ أولمفت لا يرى *** عللا ومعنى للمقال السائر

(1) ابن عبد البر: جامع بيان العلم وفضله 2/ 975.

(2) نفسه 2/ 990.

وعلى الأصول قس فروعك لا تقس *** فرعا بفرع كالجهول الحائر

لم يكن لابن عبد البر أن يصيح بهذا التشنيع لولا أن رأى نزوع الأندلسيين وإغراقهم في التقليد، وبُعدهم عن الاجتهاد والتجديد، قال رَحِمَهُ اللهُ في وصف حال فقهاء الأندلس حينها: "واعلم أنه لم تكن مناظرة بين اثنين أو جماعة من السلف إلا ليفهم وجه الصواب فيُصار إليه، ويعرف أصل القول وعلته فيجري عليه أمثله ونظائره. وعلى هذا الناس في كل بلد إلا عندنا كما شاء ربنا، وعند من سلك سبيلنا من أهل المغرب، فإنهم لا يقيمون علة، ولا يعرفون للقول وجهها، وحسب أحدهم أن يقول رواية لفلان ورواية لفلان، ومن خالف عندهم الرواية التي لا يقف على معناها وأصلها وصحة وجهها، فكأنه قد خالف نص الكتاب وثابت السنة"⁽¹⁾.

دعوة الباجي إلى الاجتهاد ونبذ التقليد

يعتبر الإمام الباجي من أكبر مؤسسي الاتجاه التجديدي في الأندلس، ومن أول الدعاة إلى نبذ التقليد والتمسك بعروة الاجتهاد والتجديد، ولا أدل على ذلك من تدبيح كتابه الإشارة بالحديث عن هذا الغرض، كأنه يقصد أن ترك التقليد وإبطاله أول خطوات المسير في العلوم الشرعية، قال رَحِمَهُ اللهُ: "باب الكلام في إبطال تقليد العالم للعالم"⁽²⁾، ثم بين رحمه الله بعد ذلك أن التقليد سبيل العامة لا الخاصة.

دعوة ابن رشد/الحفيد إلى الاجتهاد ونبذ التقليد

وفي عنوان كتابه القيم 'بداية المجتهد ونهاية المقتصد' نكتة لطيفة جدا، وهي حديثه عن المجتهد والمقتصد، ومعلوم ما بينهما من الفرق، فالمجتهد: الذي بلغ درجة الاجتهاد، وتمكن من النظر في الأدلة واستنباط الأحكام. والمقتصد دون ذلك، فهو لم ينزل إلى درجة

⁽¹⁾ نفسه 1137/2.

⁽²⁾ الباجي: الإشارة في أصول الفقه/ 15.

المقلد، ولم يصل بعد درجة الاجتهاد. ووجه النكتة في هذا: أن ابن رشد/الحفيد رَحِمَهُ اللهُ وَجَّه كتابه إلى المجتهد والمقتصد، دون المقلد، وهذه دعوة إلى نبذ التقليد.

وفي هذا الصدد يقول رَحِمَهُ اللهُ: "وذلك أن قصدنا في هذا الكتاب كما قلنا غير مرة: إنما هو أن نثبت المسائل المنطوق بها في الشرع المتفق عليها والمختلف فيها، ونذكر من المسائل المسكوت عنها التي شهر الخلاف فيها بين فقهاء الأمصار، فإن معرفة هذين الصنفين من المسائل هي التي تجري للمجتهد مجرى الأصول في المسكوت عنها وفي النوازل التي لم يشتهر الخلاف فيها بين فقهاء الأمصار، سواء نقل فيها مذهب عن واحد منهم أو لم ينقل، ويشبه أن يكون من تدرب في هذه المسائل وفهم أصول الأسباب التي أوجبت خلاف الفقهاء فيها أن يقول ما يجب في نازلة من النوازل أعني: أن يكون الجواب فيها على مذهب فقيه من فقهاء الأمصار، أعني: في المسألة الواحدة بعينها، ويعلم حيث خالف ذلك الفقيه أصله وحيث لم يخالف، وذلك إذا نقل عنه في ذلك فتوى، فأما إذا لم ينقل عنه في ذلك فتوى أو لم يبلغ ذلك الناظر في هذه الأصول فيمكنه أن يأتي بالجواب بحسب أصول الفقيه الذي يفتي على مذهبه، وبحسب الحق الذي يؤديه إليه اجتهاده"⁽¹⁾

فهو يروم بهذا الكتاب الرجوع بالفقه عموماً، وفي الأندلس على وجه الخصوص إلى سابق عهده، حيث إعمال الأدلة، وإجراء القواعد، فيتمرس الفقيه في ذلك ويتمرن عليه حتى يبلغ درجة الاجتهاد، وقد صرح بذلك نظراً لما أودع فيه من الأصول والقواعد، قال رَحِمَهُ اللهُ: "ونحن نروم إن شاء الله بعد فراغنا من هذا الكتاب أن نضع في مذهب مالك كتاباً جامعاً لأصول مذهبه ومسائله المشهورة التي تجري في مذهبه مجرى الأصول للتفريع عليها، وهذا هو الذي عمله ابن القاسم في المدونة، فإنه جاب فيها ما لم يكن عنده فيها قول مالك على قياس ما كان عنده في ذلك الجنس من مسائل مالك التي هي فيها جارية مجرى الأصول لما جبل عليه الناس من الاتباع والتقليد في الأحكام والفتوى، بيد أن في قوة هذا الكتاب أن يبلغ به الإنسان كما قلنا رتبة الاجتهاد إذا تقدم، فعلم من اللغة العربية وعلم من أصول

⁽¹⁾ ابن رشد/الحفيد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد 4/169.

الفقه ما يكفيه في ذلك، ولذلك رأينا أنَّ أَحْصَ الأسماء بهذا الكتاب أن نسميه كتاب: بداية المجتهد وكفاية المقتصد⁽¹⁾، ولقائل أن يقول: فما معالم التجديد ههنا؟

إن معالم التجديد في دعوة ابن رشد هذه بيّنة من أوجه عدة:

الوجه الأول: لفت ابن رشد/الحفيد انتباه الفقهاء إلى البحث في أصول الاختلاف بدل نقل مواطنه والاقتصار على حفظها.

الوجه الثاني: تأسيس القواعد والأصول والضوابط بدل تتبع الفروع الفقهية.

الوجه الثالث: رد الفروع إلى أصولها ونظمها لتكون أصولاً جامعة للفقه من جهة، ولتكون ضابطاً منهجياً للمجتهد من جهة أخرى، وهو كلامنا في الفرع الموالي إن شاء الله تعالى.

وعموماً؛ فإن دعوة التجديد ونبذ التقليد قد استمرت في الأندلس، وتعاقب على إحيائها الفقهاء والأصوليون على مر الأزمنة والعصور، وقد ذكرت لك منها ما به يتضح المقصود من هذا المطلب، والله المعين للصواب.

دعوة ابن العربي إلى الاجتهاد ونبذ التقليد

يعتبر ابن العربي رَحْمَةُ اللَّهِ من رَحَالَات الأندلس الذين جابوا الأصقاع طلباً للمعلم والمعرفة، فقد جال بحواضر الأندلس يأخذ العلم عن أصحابها، وبعد أن تآقت نفسه إلى علوم أخرى؛ رحل إلى المشرق، فجلس إلى أكابر الفقهاء والأصوليين والمحدثين، ثم رجع إلى الأندلس وقد بلغ شأواً عظيماً ودرجة عالية مكنته من الاجتهاد، الشيء الذي جعله يكرس حياته للدعوة إلى الاجتهاد ونبذ التقليد، بأسلوب فيه من الغلظة أكثر مما رأينا مع ابن عبد البر، قال رَحْمَةُ اللَّهِ في هذا السياق:

(1) نفسه 4/169.

"ثم حدثت حوادث لم يلقوها في منصوص المالكية، فنظروا فيها بغير علم فتأهوا، وجعل الخلف منهم يتبع السلف، حتى آلت الحال ألا ينظر إلى قول مالك وكبراء أصحابه، ويقال: قد قال في المسألة أهل قرطبة، وأهل طلمنكة وطلبيرة، وأهل طليطلة، فانتقلوا من المدينة وفقهائها إلى طلبيرة وطريقها"⁽¹⁾، قلت: وهذا النقد وجهه ابن العربي لما استجد بالأندلس فيما يسمى بـ'ما جرى عليه العمل'⁽²⁾.

الفرع الثاني: اعتماد الكليات والضوابط بدل حفظ المرويات

من ملامح تجديد الدرس الفقهي بالأندلس: الحرص على اعتماد كليات الشريعة وقواعدها العامة بدل الارتكان إلى المرويات والاجتهادات الفردية، فقد كان فقهاء الأندلس وأصوليوها مذ أعملوا المزاجية بين النقل والعقل؛ ينحون نحو القواعد والكليات، ويتركون الفروع والجزئيات، على خلاف ما كان سائدا لدى الرعيل الأول، ويمكن بيان هذا الملمح التجديدي من وجهين اثنين:

الوجه الأول: الانتقال من اعتماد المرويات الفقهية إلى اعتماد عمليات اجتهادية موسعة.

والمقصود بهذا: أن بعض المجتهدين بالأندلس إذا وردت عليه مسألة، وكان لهذه المسألة مثلاً في المذهب ترجع إليه أو أصلاً تقاس عليه؛ فإنهم لا يأخذون الأقوال الفقهية المشهورة فيها مأخذ التسليم، فيفتون بها كل سائل، بل إنهم يخضعون هذه الآراء والمذاهب للتنقيح والتدقيق وفق أصول المذهب، ولتأخذ على سبيل الإيضاح مذهب الأندلسيين في التين المجفف، فإن المشهور في المذهب⁽³⁾ أن لا زكاة فيه ولا ربا، وهو المعمول به في مذهب مالك، إلا أن فقهاء الأندلس⁽⁴⁾ لما سئلوا عن هذا النوع من المطعومات، - وهم يعلمون

(1) ابن العربي: العواصم من القواصم 365.

(2) ولنا عودة مع هذا الموضوع كمعلم من معالم التجديد في الدرس الفقهي في المطلب الثالث من هذا المبحث.

(3) ابن عبد البر: الاستذكار 234/3. الباجي: المنتقى 171/2، ابن رشد/الجد: البيان والتحصيل ج: 481/2، ابن جزي:

القوانين الفقهية/72، المواق، محمد بن يوسف: التاج والإكليل لمختصر خليل 120/3.

(4) ابن عبد البر: الكافي في فقه أهل المدينة 304/1. الباجي: المنتقى 189/2. ابن العربي: أحكام القرآن 287/2، ابن جزي: القوانين الفقهية/72.

مذهب مالك فيها - اجتهدوا في تنقيح مناط المسألة، فألفوا بأن التين المجفف يُقتات ويُذخر، ولما كان الأمر كذلك؛ قالوا بربوبيته وبوجوب الزكاة فيه.

فلك أن تنظر كيف اجتهدوا في المسألة ولم تُثنِيهم شهرة المسألة عن مالك عن تنقيحها والقول فيها بما تؤيده الأدلة، خاصة وأنهم يعلمون أن الأطعمة قد تختلف من مكان إلى مكان، وبهذا يتضح لنا أن فقهاء الأندلس في هذه المسألة حادوا عن المشهور في المذهب وأخذوا بما أيدته العملية الاجتهادية التي بنوا عليها قولهم بربوية التين المجفف وبوجوب الزكاة فيه.

وفي هذا الاجتهاد ملمح تجديدي مهم جداً، وهو أن مالكية الأندلس يجددون الفقه المالكي في ضوء أصوله وأدلتها التي وضعها الإمام مالك نفسه، وهذا أعلى مراتب التجديد في نظري، لأن فيه مزيداً من التنقيح الفروع والأصولي على حدا سواء، لا كما نلاحظه في التجديد الذي يراعى فيه خلاف المذاهب الفقهية الأخرى، كما سيأتي بيان ذلك في الفرع الموالي.

الوجه الثاني: الانتقال من النظر الجزئي إلى النظر الكلي الذي يبنى على المقاصد العامة للشرعية بدل العلل والمصالح الجزئية.

والمقصود بهذا الوجه: أن اجتهاد فقهاء الأندلس بعد تشبّعهم بمسألة النقل والعقل انتقل من النظر الجزئي الذي يعتمد على دليل مخصوص إلى النظر الكلي الذي يزاوج بين الأدلة النقلية والعقلية، ويراعي مقاصد الشريعة العامة وكمياتها، بدل العلل والمصالح الجزئية، وللشاطبي تأصيل دقيق في هذا الباب، حيث قال رَحِمَهُ اللهُ: "فالكي مقدم، لأن الجزئي يقتضي مصلحة جزئية، والكي يقتضي مصلحة كلية، ولا ينخرم نظام في العالم بانخرام المصلحة الجزئية، بخلاف ما إذا قُدم اعتبار المصلحة الجزئية، فإن المصلحة الكلية ينخرم نظام كليتها"⁽¹⁾.

(1) الشاطبي: الموافقات 1/ 498.

إن الساعي في تحصيل الجزئيات ساعٍ في تحصيل أمر مستحيل أو شبه مستحيل، لذلك لفت الإمام الشاطبي ههنا نظر المجتهدين إلى روم الكليات بدل الجزئيات، ومن أهم الكليات التي وجب على الفقهاء مراعاتها: المصلحة، قال الشاطبي: "فالمعتبر إنما هو الأمر الأعظم، وهو جهة المصلحة التي هي عماد الدين والدنيا"⁽¹⁾، وليس المقصود ههنا كل مصلحة، بقدر ما هي المصلحة الشرعية الموافقة لقصد الشارع لا هوى النفوس.

الفرع الثالث: مراعاة الخلاف وعدم التعصب المذهبي:

من ملامح تجديد الدرس الفقهي بالأندلس: عدم تعصب الفقهاء والأصوليين لمذهب مالك تعصبا غير مبني على دليل، فقد كانوا رَحِمَهُ اللهُمَّ يجتهدون فيراعون الأدلة الكلية على حساب الفروع الفقهية، فإذا لاح لأحدهم أن الدليل المتبع في المسألة قد يوقع في الحرج إما قطعاً أو ظناً راجحاً؛ فإنهم في هذه الحالة لا يجدون حرجاً في الأخذ بمذهب من المذاهب الفقهية المعتبرة. ومن تتبّع كتب فقهاء الأندلس؛ ألقى هذا الذي أشرنا إليه أمراً منتشراً عندهم، بل إن منهم من لاح له أن دليل المخالف أرجح من دليل مالك في المسألة، وفيما يلي بعض من هذه المسائل التي أخذوا فيها بمذهب غير مذهب مالك:

مسألة: 'نكاح المرتد'

من المسائل التي تشهد على اعتماد الأندلسيين لمراعاة الخلاف وعدم تعصبهم لمذهب مالك: ما جاء عند قاضي الجماعة ابن سراج في مسألة نكاح المرتد، حيث سئل عن رجل تنصر وتزوج نصرانية وأقام معها سنين، ثم عاد إلى الإسلام فأسلم وأسلمت معه في زمان واحد، وخرجا إلى بلاد المسلمين، هل يُقَرَّان على نكاحهما أو يُفسخ بطلاق.

أجاب رَحِمَهُ اللهُ بقوله: "الجواب أن المرتد لا يُقَرَّ على نكاحه في حال رده على المشهور، وهو مذهب المدونة، وقال ابن الماجشون: إنه يقر، وذهب إليه ابن حبيب، والمشهور المعول عليه هو الأول، فيفسخ النكاح المسؤول عنه بطلاق، وتربص المرأة حتى يمضي لها ثلاثة

(1) نفسه 2/ 64.

أطهار ويردها الزوج إن أحب، ولا يلحق واحداً منهما أدب في إبقاء الزوجة معه في الأيام التي أبقاها، مراعاة للخلاف⁽¹⁾.

قلت ومن مظاهر عدم التعصب في هذه المسألة: اختيار ابن حبيب لمذهب ابن الماجشون على مذهب المدونة، وإنما المعلوم في هذا الوقت أن الأندلسيين على مذهب المدونة إجماعاً. وقد مرّ أن قرطبة لا تفتي إلا بمذهب ابن القاسم دون غيره.

مسألة: 'من باع السلاح للعدو ثم أراد أن يتوب'

ومن المسائل أيضاً: من باع السلاح للعدو ثم أراد أن يتوب، فماذا عليه فعله؟ ساق ابن رشد/الجد ثلاثة أقوال في ذلك، الأول يتصدق بكل ما باعه، والثاني: لا يتصدق إلا بالزائد على قيمته، والثالث: لا يجب عليه التصدق بشيء منه إلا على وجه الاستحباب مراعاة للاختلاف⁽²⁾.

مسألة: 'من نسي تكبيرة الإحرام وكبر للركوع وكان مع الإمام'

فالحال هذه وجب عليه أن يتمادى، مراعاة لمذهب من قال: إن ذلك يجزئه⁽³⁾، وإلا فعلى المذهب المالكي أنها لا تجزئه، لأن تكبيرة الإحرام ركن من أركان الصلاة، التي لا تصح إلا بها.

مسألة: 'طهارة سؤر النصراني'

من المسائل أيضاً: ما جاء عند ابن رشد في طهارة سؤر النصراني، حيث قال رَحِمَهُ اللهُ: "سؤر النصراني وما أدخل فيه يده وإن أيقن بنجاسة يده وفمه، مكروه مع وجود غيره ابتداء مراعاة للخلاف، واجب استعماله مع عدم سواه في الطهارة والتطهير"⁽¹⁾.

(1) ابن سراج: فتاوى قاضي الجماعة ابن سراج الأندلسي ص: 141.

(2) ابن رشد/الجد: البيان والتحصيل 4/174.

(3) الشاطبي: الاعتصام/646.

مسألة: 'غسل المستيقظ يده قبل إدخالها في الإناء'

قال ابن رشد/الجد في شرح مذهب مالك في المسألة: "ولا ينبغي له إذا استيقظ من نومه أن يدخل يده في وضوئه قبل أن يغسلها لقول رسول الله ﷺ: "إِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ نَوْمِهِ فَلْيَغْسِلْ يَدَهُ قَبْلَ أَنْ يُدْخِلَهَا فِي وَضُوئِهِ فَإِنَّ أَحَدَكُمْ لَا يَدْرِي أَيْنَ بَاتَتْ يَدُهُ"⁽²⁾، فإن فعل ذلك وهو موقن بطهارة يده فالماء طاهر، وإن فعله وهو موقن بنجاستها فالماء نجس على مذهب ابن القاسم يتييم ويتركه، فإن توضأ به أعاد في الوقت مراعاة للخلاف، وإن فعله وهو لا يعلم طهارة يده من نجاستها فهي محمولة على الطهارة حتى يوقن بنجاستها"⁽³⁾.

مسألة: 'من حلف بالله أو بالطلاق أو غيره أن يصوم غدا فيصبح صائما ثم يأكل ناسيا'

علق ابن رشد الجد على هذه المسألة فقال: "قال محمد بن رشد: إنما قال إنه لا شيء عليه إذا أكل ناسيا، أي: لا حنث عليه؛ بخلاف ما لو أصبح مفطرا ناسيا ليمينه، مراعاة للخلاف في وجوب القضاء على من أفطر في التطوع - متعمدا، أو في رمضان ناسيا، لما جاء في ذلك"⁽⁴⁾.



(1) ابن رشد: الجد: البيان والتحصيل 1/ 35.

(2) مسلم: صحيح مسلم، باب: الإيثار في الاستنثار والاستجمار 1/ 212، رقم الحديث: 238.

(3) نفسه 1/ 68.

(4) نفسه 2/ 334.

المصلب الثاني: انبناؤه على المقاصد الشرعية

من مظاهر التجديد الفقهي بالأندلس: انبناؤه على نظر مقاصدي دقيق، ذلك أن فقهاء الأندلس مظهرت مدرسة النقل والعقل لا يجمدون على النصوص، بل يغوصون إلى معانيها النقلية والعقلية، فيبحثون عن عللها، ويستحضرون مقاصد الشرع فيها، ويراعون قصد المكلف، وهم في كل ذلك على دراية تامة بواقعهم ومتغيراته، ولا أبالغ إن قلت إن المدرسة المالكية بالأندلس أشد مدارس المذهب نزوعاً إلى المقاصد الشرعية.

إن الناظر في فقه الأندلسيين؛ يجده زاهراً بالمقاصد، وقد تناولت فيما سبق بالبيان والتفصيل عدداً لا بأس به من المسائل الفقهية الأندلسية التي تُترجم مدى اعتماد الأندلسيين لمسألة النقل والعقل، كما بيّنت في كل مسألة على حدة أهم مقاصدها⁽¹⁾، وإليك نتفاً أخرى من هذه المسائل مختصرة موجزة:

الفرع الأول: الأصناف التي تخرج منها زكاة الفطر

الجمهور على القول بإخراج زكاة الفطر من غالب قوت أهل البلد، ومال ابن العربي إلى القول بأنها تخرج من قوت الشخص المزي ولا يُشترط أن تكون من غالب قوت أهل بلده، وهذا لا يعني أن يعتمد المزي إلى مخالفة قوت أهل البلد، وإنما المراد مراعاة حاله، فإن كان طعامه من غالب قوت أهل البلد؛ فنعم، وإلا أخرجته من غالب قوت أهله. قلت: ولا يخفى ما في هذا الاختيار الفقهي من مراعاة جليلة لمقاصد الشريعة الإسلامية، كما لا يخفى أثر مسألة النقل والعقل فيها.

لم يجمد ابن العربي رَحِمَهُ اللهُ على نص الحديث الوارد فيها، بل راعى مقاصد الشرع من هذه الفريضة، فإذا كان المقصود منها أن طهرة للصائم وطعمة للفقير، فإن تحقيق هذا المقصد لا يُشترط فيه أن يخرج المزي زكاته من غالب قوت أهل البلد، وإلا أدى ذلك إلى حرج ينزل

⁽¹⁾ بينت ذلك في: مباحث الفصل الأول من هذا الباب، ومنها مسائل في باب العبادات وأخرى في المعاملات، فيُنظر في موضعه.

بالمكلف، خاصة إن لم يكن طعامه من غالب قوت البلد، وفي هذا الصدد يقول رَحْمَةُ اللَّهِ: "وما أراد النبي ﷺ فيما بَلَغَ إلا التوسعة على كل أحد من غير تكلف ليجمع بين أداء العبادة ورفع الحرج والكلفة"، فانظر كيف جمع بين ما تقتضيه المسألة من النقل والعقل، وانظر كيف جمع بين أداء الفريضة وتحقيق مقاصد الشريعة.

الفرع الثاني: مسألة التين المجفّف

فعلى سبيل المثال مسألة التين المجفّف فقد حصل الإجماع في المدارس المالكية كلها عدا المدرسة الأندلسية والمغربية أن لا ربا فيه، وعدّه الأندلسيون من الربويات، وهناك مسائل أخرى.... وهذه المسائل وإن اختلفت فيها نظر الأندلسيين عن نظر المدنيين والعراقيين مثلا، فقرروا فيها أحكاما مخالفة للمالكية إلا أن اجتهادهم هذا في الغالب وقع على وفق الأصول المالكية ولم يخرجوا عنها، مما يفيد بأن ارتباط مالكية الأندلس بمالك، ارتباط عن طريق الأصول لا الفروع، إيماننا منهم بأن البيئة الاجتماعية والاقتصادية والعادات والأعراف لها دور أساس في توجيه الأحكام.

الفرع الثالث: مسألة: 'الاشتراك في تربية دودة الحرير'

وصورتها: أن يشترك شخصان أو أكثر في تربية دودة الحرير قصد الإنتاج، فلما كانت هذه الصناعة تحتاج إلى لوازم كثيرة، كالزريعة والعلوفة وورق التوت وبعض الآلات التي تُستعمل لهذا الغرض وغير ذلك؛ كثر سؤال الناس عن الاشتراك في ذلك نظرا لما يترتب عليه من المشقة والكلفة وعن الوجه الصحيح في المسألة، فأجاب الشاطبي رَحْمَةُ اللَّهِ بِأَن الأصل في ذلك عدم الجواز، لكنه جَوَّزَهَا بِشُرُوطٍ تَحْقِيقًا لَجُمْلَةٍ مِنَ الْمَقَاصِدِ الشَّرْعِيَّةِ⁽¹⁾.

أجازه هذه المسألة أيضا قاضي الجماعة ابن سراج: قال رَحْمَةُ اللَّهِ: "ولكن البناء على القول بجوازه ظاهر في مسألتنا للضرورة والحاجة إليه، ولما يؤدي إليه من إضاعة المال في بعض الأحوال إن لم يعمل به، وقد علمنا من أصل الشرع مراعاة هذه المصالح في المزارعة والقراض والمساقاة"⁽²⁾، فانظر كيف جنح الإمامان الفقيهان ابن سراج والشاطبي في هذه المسألة إلى المقاصد، فجعلوا فتاوهما فيها على نظر مقاصدي محض.

الفرع الرابع: مسألة: 'الاشتراك في استخراج الألبان'

عُرِضَتْ هَذِهِ الْمَسْأَلَةُ عَلَى فُقَهَاءِ الْأَنْدَلُسِ، وَصَوَّرْتُهَا: أَن يَخْلُطَ الرِّعَاءُ أَلْبَانَ مَاشِيَتِهِمْ قِصْدَ اسْتِخْرَاجِ جُبْنِهَا، وَمَعْلُومٌ أَنَّ الْأَلْبَانَ قَدْ تَخْتَلَفَ مِنْ مَاشِيَةٍ إِلَى أُخْرَى، أَوْ مِنْ بَهِيمَةٍ إِلَى أُخْرَى، بِحَسَبِ سَلَالَتِهَا أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ، وَلَا يَخْفَى مَا فِي هَذَا الْخَلْطِ مِنَ الْغَرَرِ، لَكِنِ الْفُقَهَاءُ الْمُجْتَهِدِينَ الشَّاطِبِيَّ وَابْنَ سَرَّاجٍ قَالَا فِيهَا بِالْجَوَازِ، مُسْتَنْدِينَ إِلَى أَصْلِ رَفْعِ الْحَرَجِ، قَالَ الشَّاطِبِيُّ رَحْمَةُ اللَّهِ: "فَاقْتَضَى هَذَا الْأَصْلُ جَوَازَ مَسْأَلَةِ خَلْطِ الْأَلْبَانِ بِذَلِكَ الْقِصْدِ، بَلْ قَدْ يَدْعِي أَنَّ هَذِهِ الصُّورَةَ فِي الْيَتِيمِ دَاخِلَةٌ تَحْتَ قَوْلِهِ تَعَالَى ﴿وَإِنْ تَخَالَطَوْهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ﴾ إِذْ مِنْ صُورِ الْمَخَالِطَةِ هُنَا أَنَّ تَكُونَ لِلْيَتِيمِ مَاشِيَةً قَلِيلَةً لَوْ كُفَّ كَافِلُهُ عَزَلَ لَبْنِهَا عَنْ لَبْنِهِ وَجُبْنِهَا عَنْ

⁽¹⁾ يُنْظَرُ تَفْصِيلُ الْمَسْأَلَةِ فِي: الْبَابِ الثَّالِثِ / الْفَصْلِ الْأَوَّلِ، الْمُبْحَثِ الثَّانِي / الْمَطْلَبِ الثَّانِي / الْفَرْعِ الثَّانِي مِنْ بَحْثِنَا هَذَا.

المعيار المغرب والجامع المغرب ج: 5/59 وما بعدها، فتاوى الإمام الشاطبي: 155.

⁽²⁾ ابن سراج: فتاوى قاضي الجماعة ابن سراج الأندلسي/ 191-192.

جنبه؛ لدخل الحرج، ولا حَرَجَ في الدين، قال الله تعالى ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَعْتَتَكُمْ﴾ معناه: لم يُعْنِتْنَا في ذلك فله الحمد، وقد أجرى العلماء غير اليتيم في هذه الخلطة مجراه طلباً للرفق ورفعاً للحرج، ولا حرج في الدين، فتجري النازلة مجراها، والله أعلم.

قريب من هذا ما ذهب إليه ابن سراج، حيث قال رَحِمَهُ اللَّهُ: "والذي يترجح: جوازها للحاجة، لكن بشرط أن يكال اللبن عند الخلط، ويُقسم الجبن على حسبه"⁽¹⁾. قلت: ولهذه المسألة أشباه في الفقه المالكي، منها⁽²⁾:

مسألة 'خلط أذهاب الناس قصد ضربها وسكّها ثم أخذ كل واحد نصيبه'

مسألة 'الاشتراك في عصر الزيتون وغيره'

مسألة 'خلط اليسير من الجدلجان والفجل قصد عصره'

وقد أجاز فقهاء المالكية ذلك بناء على أصل الارتفاق ورفع الحرج، وهذا من قبيل الانتقال من النظر الجزئي إلى النظر الكلي المبني على القواعد الشرعية والأدلة الكلية، وهو ملمح تجديدي مهم.



⁽¹⁾ الونشريسي: المعيار المعرب 239/5.

⁽²⁾ ابن رشد/الجدة: البيان والتحصيل ج: 16/12، المواق: التاج والإكليل لمختصر خليل 153/6.

المصلب الثالث: شمولية الدرس الفقهي وارتباطه بواقع الأندلسيين:

من مظاهر التجديد أيضا أن المذهب المالكي بالأندلس لم يَبْقَ حبيس العبادات والمعاملات وأحكام الوضوء والطهارة والحج والصلاة، بل اقتحم كل مجالات الحياة الأندلسية السياسية والاقتصادية والاجتماعية، مما أعطاه نظرة شمولية للحياة، فواكب مستجدات الأندلسيين ونوازلهم، وعرف ارتباطا وثيقا بواقعهم، مراعىا التطورات الزمانية والمكانية وتغير ميزان القوى والضعف التي يتعرض لها الأندلس بين الفينة والأخرى.

إن الناظر في التراث الفقهي الأندلسي؛ سيجد لا محالة هذا الملمح التجديدي واضحا، فقد ترك الفقهاء مادة فقهية وتركوا إرثا فقهيا زاخرا شمل أحكام السوق والشرطة والتوثيق والقضاء والنوازل وكافة مناحي الحياة الدينية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية بالأندلس، ومن تجديدهم أنهم ابتدعوا لكل مجال من هذه المجالات خطة مستقلة، وفيما يلي بيان ما يتضح به المطلوب، فأقول وبالله التوفيق:

الفرع الأول: خطة القضاء

شغل القضاء بالحكام بالأندلس، إيماننا منهم بأن استقرار الدولة وأمنها رهينٌ بنشر العدل بين الناس، وقطع الطريق أمام الظلم والقهر، لذلك أولى الأمراء والحكام خطة القضاء أهمية قصوى ومكانة كبرى، وهذه الخطة كما قال ابن سهل من أعظم الخطط قدرا وأجلها خطرا⁽¹⁾، وهي عند الكافة من أسنى الخطط، ولا شرف في الدنيا بعد الخلافة أشرف من القضاء⁽²⁾. فلا يلج بابها إلا من كان مجتهدا عارفا بحكم الله خبيرا بطرق الاستنباط قادرا على مواكبة النوازل والمستجدات التي تنزل بأهل الأندلس تباعا، ونظرا لتكوين فقهاء

(1) ابن سهل: الإعلام بنوازل الأحكام 28/1.

(2) النباهي: تاريخ قضاة الأندلس 2.

المالكية، واستماتتهم في الدفاع عن الحق، نال الكثير منهم شرف القضاء، وأذكر منهم على سبيل التمثيل⁽¹⁾:

القاضي الفرّج بن كنانة (213هـ).

قاضي الجماعة أحمد بن محمد بن زياد اللخمي (312 هـ).

قاضي الجماعة أحمد بن بقي بن مخلد (324هـ).

محمد بن إسحاق بن منذر (367هـ).

قاضي الجماعة أحمد بن عبد الله بن هرثمة بن ذكوان الأموي (413هـ).

قاضي الجماعة يونس بن عبد الله بن محمد بن مغيث المعروف بابن الصّفار (429هـ).

القاضي أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي (474هـ).

قاضي الجماعة ابن رشد/الجد (520هـ).

القاضي أبو بكر بن العربي المعافري (543هـ).

قاضي الجماعة أحمد بن محمد بن علي بن حمدين التغلبي (521هـ).

القاضي أبو الوليد بن رشد/الحفيد (590هـ).

قاضي أبي جعفر أحمد بن برطال (750هـ).

القاضي أبي البركات المعروف بابن الحاج (773هـ).

⁽¹⁾ للتفصيل في تراجم القضاء يُنظر كتاب قضاة الأندلس، فقد جمع فيه النباهي كل من اشتهروا بالقضاء، وأكتفي بذكر بعض منهم فقط.

الفرع الثاني: خطة الشورى

ويُقصد بها اختيار جمع من الفقهاء ليكونوا عوناً للقضاة من جهة؛ وليستشيرهم الأمراء والحكماء في أمور الدولة والسياسة وخاصة أنفسهم وأهليهم⁽¹⁾، ويسمى هؤلاء الفقهاء 'الفقهاء المشاورون'، فهذه الخطة إذن مكملّة لخطة القضاء، وإنما أفردتها بالحديث لما لها من خصيصة مهمة، وهي أنها تُبين مدى نفوذ المذهب المالكي في الحياة السياسية بالأندلس كذلك.

بدأت هذه الخطة بالأندلس منذ عهد مبكر، وذلك أيام عبد الأمير الرحمن بن الحكم، وكان أول الفقهاء المشاورين - كما أشارت إلى ذلك المصادر التاريخية⁽²⁾ - الفقيه يحيى بن يحيى الليثي (234هـ) أحد تلامذة الإمام مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وقد أشرت سابقاً في غير ما موضع أن يحيى بن يحيى هذا كان له نفوذ كبير داخل قصر الإمارة بالأندلس، وكان لا يولى قاض إلا بمشورته ورأيه⁽³⁾، وله فضل كبير في ترسيخ دعائم المذهب المالكي بها، وهو أحد تلامذة الإمام مالك التجباء، وكان رأساً في الفقه المالكي، وقد نال رَحْمَةُ اللَّهِ شرف هذه الخطة بما أوتيته من علم واستقامة في الدين والخلق.

ومن أهم الفقهاء المشاورين؛ أذكر:

كبير المشاورين الفقيه يحيى بن يحيى الليثي (234هـ).

الفقيه قاسم بن هلال (237هـ).

الفقيه أبو مروان عبد الملك بن حبيب السلمي (238هـ) صاحب الواضحة، وأحد أعمدة المذهب المالكي بالأندلس.

(1) مؤنس، حسين: شيوخ العصر في الأندلس 31.

(2) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس 2 / 176 . ابن حيان: المقتبس من أنباء الأندلس 178 . الحميدي: جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس 383...

(3) ابن حيان: المقتبس من أنباء الأندلس 178.

الفقيه ابن عبد الأعلى (262هـ).

عبيد الله بن يحيى بن يحيى الليثي (298هـ).

الفقيه عبد الله بن يحيى بن أحمد الأموي المعروف بابن دحون (431هـ)⁽¹⁾.

الفقيه أبو عبد الملك حسن بن عبيد الله المعروف بابن زونان (336هـ)⁽²⁾.

أحمد بن واضح (339هـ).

ابن المكوي أحمد بن عبد الملك (401هـ).

وغيرهم من الفقهاء الذي نالوا هذه المرقبة العظمى والدرجة العليا. فانظر كيف توغل المذهب المالكي إلى قعر قصر الإمارة، خاصة مع الفقيه المشاويحي بن يحيى الليثي، وانظر كيف كان له النفوذ الأكبر في إدارة أمور الدولة الإسلامية بالأندلس، ولا أعتقد أن هذا الأمر حصل اتفاقاً، وإنما لما كان لهؤلاء الفقهاء من تأثير وإشعاع علمي، وهذا ملمح تجديدي مهم، لم تنله المدرسة البغدادية ولا المغربية ولا القيروانية ولا غيرها.

الفرع الثالث: خطة الشروط والوثائق

والمراد بهذه الخطة: "خطة يتولاها العدول المنتصبون لكتابة العقود وضبط الشروط بين المتعاقدين في الأنكحة وسائر المعاملات ونحوها على ما يحتاج به"⁽³⁾، وهذا لضبط المعاملات بين الناس، وقطع أسباب الخلافات والخصومات، وقد سبق الحديث عن هذه الخطة، وبيان اعتناء الأندلسيين بها منذ عهد مبكر.

(1) ابن بشكوال: الصلة في تاريخ أئمة الأندلس 260.

(2) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس 1/130.

(3) الونشريسي: المنهج الفائق والمنهل الرائق والمعنى اللائق بأداب الموثق وأحكام الوثائق، مقدمة المحقق 15/1.

نظرا لما كانت تعرفه بلاد الأندلس من الفتن والتقلبات السياسية؛ فإن فقهاء الأندلس نهضوا بهذا الفن حماية لحقوق الناس وأموالهم، وكانت هذه الخطة أيضا من اختصاص فقهاء المالكية، وقد برع فيه خلق كثير، منهم:

عبد الملك بن حبيب (238هـ) في كتابه الأحكام⁽¹⁾، ثم يحيى بن إبراهيم بن مزين (259هـ) في كتابه 'وثائق ابن مزين'، ثم بعدهما محمد بن سعيد القرطبي المعروف بابن الملون (280هـ) في كتابه 'الوثائق'، والبجاني/عيسى بن محمد بن عيسى (355هـ) وعبد الله بن قاسم بن محمد القرطبي (380هـ)، وابن زركون/علي بن أحمد بن زكرياء (370هـ) في كتابه 'الشروط'، وابن هندي/أحمد بن سعيد بن إبراهيم الهمداني القرطبي (399هـ) في كتابه 'الشروط'، وابن العطار/محمد بن أحمد بن عبيد الله الأموي الطرطوشي (399هـ) وله فيه كتاب 'الوثائق والسجلات'، وابن أبي زمين (399هـ) في كتابه المشتمل على أصول الوثائق، وابن حويل/عبد الرحمن بن أحمد التجيبي، (409هـ)، وابن القوطية/عبد الملك بن سليمان الإشبيلي (429هـ)، ومحمد بن عبد الله بن مزين القرطبي (434هـ)، ومحمد بن فتوح (498هـ)، وغيرهم كثير⁽²⁾.

الفرع الرابع: خطة السوق

ويسمى صاحب هذه الخطة 'صاحب السوق'⁽³⁾ أو المحتسب، ويُناط إليه مراقبة السلع في الأسواق وأسعارها وجودتها، وكان لا يتولاها إلا أهل العلم والفضل من فقهاء المالكية، قال المقرئ: "وأما خطة الاحتساب فإتتها عندهم موضوعة في أهل العلم والفطن، وكان صاحبها قاض، والعادة فيه أن يمشي بنفسه راكباً على الأسواق، وأعوانه معه"⁽⁴⁾، يراقب السلع، ويفتحص المكييل، ويضبط الموازين، ويحدد الأثمان، ويحارب الغش والخداع، وفي هذا الصدد يقول النبّاهي في تاريخه: "وكان أكثر نظره إنما كان يجري في الأسواق، من غش،

(1) ابن حبيب، عبد الملك: الأحكام: تحقيق أحمد بن عبد الكريم نجيب.

(2) يُنظر تراجم ابن بشكوال في صِلته وابن الفرضي في تاريخه، ففيهما خلق كبير أشار إلى توليته خطة الشروط والوثائق

(3) النبّاهي: تاريخ قضاة الأندلس 5.

(4) المقرئ: نفح الطيب من غصن الاندلس الرطيب 218/1.

وخديعة، وتفقد مكيال وميزان وشبه ذلك⁽¹⁾. ونظرا لأهمية هذه المهمة ودورها الكبير في حماية اقتصاد البلد؛ فإن تعيين صاحبها لا يتم إلا من قبل الأمير أو الخليفة⁽²⁾.

خلاصة:

وعموما فقد شمل الدرس الفقهي كل مجالات الحياة بالأندلس، الدينية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية وغيرها، فقد استطاع أهله بتكوينهم العلمي؛ وإخلاصهم في العلم والعمل؛ واستماتتهم في إقامة شرع الله في الأرض؛ وبما اتصفوا به من الحزم والتصرف الحكيم؛ وجراً في قول الحق؛ وغير ذلك من المعاني والأوصاف التي اكتسبوها من نظرهم الفقهي في النصوص الشرعية؛ أن يعطوا للمذهب المالكي هذه المكانة العالية، فأبانوا على قدرته على مواكبة التطورات والمستجدات، وهذا ملمح تجديدي مهم جدا في نظري، افتقدته جملة من المدارس الفقهية الأخرى.

وأما أثر مسألة النقل والعقل في هذا التجديد، فيمكن الإشارة إليها في الخطط كلها، ذلك أن الذي يتولى هذه الخطط، يُشترط فيه أن يكون من أهل العلم، ممن لهم القدرة والمهارة في النظر في ما ينزل بالناس، ويتجلى هذا الأمر بوضوح في خطة القضاء، فلا يخفى على أحد أن هذه الخطة كما أشار إليها ابن سهل من أعظم الخطط قدرا وأجلها خطرا، نظرا لما يحتاجه القاضي من الفطنة والذكاء وآليات الاستنباط التي تمكنه من التعامل مع الأدلة لاستنباط أحكام النوازل القضائية، كما لا يخفى أيضا أن الفقيه متى كان أهلا لإعمال النقل والعقل وقواعدهما في الاستنباط، كان أهلا لنيل درجة القاضي، والمتتبع لتراجم هؤلاء القضاة، يجدهم من أهل الفقه والعلم، خاصة قاضي الجماعة.



(1) النباهي: المراقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا/5.

(2) سالم بن عبد الله الخلف: نظم حكم الأمويين ورسومهم في الأندلس 845/2.

المبحث الثالث: أثر مسألة النقل والعقل في تجديد التأليف بالأندلس

مر التأليف في الفكر الإسلامي بالأندلس بمراحل عدة، كان لمسألة النقل والعقل فيها أثر بالغ، فما هذه المراحل؟ وما معالم التجديد فيها؟ ثم ما أثر مسألة النقل والعقل فيها؟

المصطلح الأول: الإقتصار على المرويات والسماعات

لمحة موجزة عن التأليف في هذه المرحلة

كان فقه مالك ومذهبه بالأندلس يتأسس على كتاب الموطأ وسماعات تلامذة مالك منه ومروياتهم وآرائهم الشخصية أحياناً، وكذا بعض ترجيحاتهم، والاستنباطات التي توصل إليه كل تلميذ بناء على فهمه لأصول المذهب وقواعده، لاسيما ابن القاسم، وأشهب وابن عبد الحكم والماجشون وغيرهم من كبار أصحاب مالك، ونظراً لكثرة تلامذة مالك كانت النتيجة اختلاف رواياتهم وسماعاتهم في المسائل الفقهية الجزئية، وكان مدار الدراسة والمناقشة والتأليف حينها لا يتجاوز هذه الفروع، حتى كان الغالب على فقه الأندلسيين حينها الفروع والسماعات والمسائل، لاسيما ما اختص بذلك ابن القاسم، حتى إن محاكم قرطبة كانت على رأيه، لا يتجاوزونه إلى غيره، قال المقرئ في النفح: "وأهل قرطبة أشد الناس محافظة على العمل بأصح الأقوال المالكية، حتى إنهم كانوا لا يولون حاكماً إلا بشرط أن لا يعدل في الحكم عن مذهب ابن القاسم"⁽¹⁾، وكان هذا هو النهج العلمي السائد في الأندلس إلى بداية القرن الثالث، اللهم إلا بعض المحاولات الرامية إلى تجاوز هذه النظرة الفروعية كابن حبيب.

نماذج من مؤلفات هذه المرحلة

تنوعت التأليف الأندلسية وتطورت تطورا مهما، حيث كانت في البداية عبارة عن مدونات فقهية تجمع كمّاً كبيراً من السماعات والمرويات عن مالك وتلامذته، كما هو

(1) المقرئ، شهاب الدين: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ص: 216/3.

الشأن لسماح زياد بن عبد الرحمن (212هـ)⁽¹⁾، وسماح سماع محمد بن يحيى السبائي القرطبي (206هـ)⁽²⁾، ورواية يحيى بن يحيى الليثي (234هـ) لموطا الإمام مالك وغيرهم.

نشطت الحركة العلمية بالأندلس، ونشط معها التدريس والتأليف، مما نتج عن ذلك مؤلفات جليلة كالواضحة لابن حبيب والمستخرجة للعتبي، كما تفتت بينهم المدونة لسحنون والموازية لابن المواز وغيرها، ونظرا لضخامة هذه المؤلفات، كرس كثير من الأندلسيين أوقاتهم لاختصار هذه الأمهات، خاصة المدونة، وهو منهج جديد لم يكن معهودا من قبل في التأليف، ومن أهم هذه المختصرات، نذكر على سبيل الاستئناس:

مختصر المدونة للفضل بن سلمة الجهني (319هـ). ومختصر محمد بن عبد الله بن عيشون الطليطي (341هـ)، ومحمد بن عبد الملك الخولاني (364هـ)، فيما أورده ابن الفرضي أن له مختصرا مفيدا على المدونة⁽³⁾. ومختصر ابن أبي زمين (399هـ)⁽⁴⁾، ومختصر أبي القاسم خلف البريلي (443هـ)⁽⁵⁾، وغير ذلك من المختصرات الكثير العدد، الجليلة القدر، العظيمة الفائدة.

أثر مسألة النقل والعقل في مؤلفات هذه المرحلة

تتميز هذه المرحلة - كما بينت ذلك في مواضع كثيرة من هذا البحث - بالفقه التجريدي، الذي ينبني في الغالب على الاستطراد في ذكر الفروع الفقهية والأسمعة التي نقلها تلامذة مالك، وأجوبته على ما يُعرض عليه من الفتيا. كما بينت أيضا بأن مسألة النقل والنقل في هذه المرحلة شبه غائبة، نظرا لحرص أصحابه على نقل المرويات على

(1) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس 1/ 183. عياض: ترتيب المدارك وتقريب المسالك 3/ 116. ابن عميرة:

بغية الملتبس في تاريخ رجال أهل الأندلس 294.

(2) عياض: ترتيب المدارك وتقريب المسالك 3/ 345.

(3) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس 2/ 78.

(4) ابن بشكوال: الصلة في تاريخ أئمة الأندلس 459.

(5) نفسه 166.

حساب الاجتهاد والاستنباط، وهذا ليس انتقاصا من هذه المرحلة أو من أصحابها، بقدر ما هو تجلية لما تقتضيه هذه الفترة من جمع المرويات الفقهية وتصنيفها ونشرها بين العامة تمهيدا لتوطيد أركان هذا المذهب الفقهي بالجزيرة الأندلسية.

لا يفوتنا في هذه اللحظة بالذات أن نشيد بمجهودات ببعض رواد هذه المرحلة، الذين حاولوا مخالفة ما هو معهود فيها، أو على الأقل فتح باب التجديد فيها، وأقصد بالضبط الفقيه عبد الملك بن حبيب، الذي ما فتئ يحاول تجاوز هذه النظرة التجريدية للفقه، ومحاولة الجنوح به نحو التأصيل، وإعمال النقل والعقل، ولنعطي على سبيل المثال مسألة فقهية، يتجلى فيها نبوغ هذا الفقيه، وهي مسألة التين المجفف، حيث خالف فيها مشهود المذهب، فقال بربويته ووجوب الزكاة فيه، نظرا لكونه في الأندلس مقثاتا مدّخرا.⁽¹⁾



⁽¹⁾ وقد بيّنت هذه المسائل بالتفصيل في: الباب الثالث/الفصل الأول/المبحث الأول والثاني من بحثنا هذا.

المصْلَبُ الثَّانِي: المَنْحُوحُ نَحْوُ التَّأْصِيلِ الْحَدِيثِيِّ

حاول ابن حبيب في كتابه الواضحة الجنوح بالمذهب إلى التأصيل بدل لزوم الفروع والسماعات المجردة، حيث كان رَحْمَةُ اللَّهِ يَقْصِدُ في اجتهاداته ودراساته إلى بناء الفروع على الأصول، وفي هذا الصدد يقول القاضي عياض رَحْمَةُ اللَّهِ فِي مُؤَلَّفِي هَذِهِ الْحَقْبَةِ أَنَّ الْغَرَضَ عِنْدَهُمْ: "جمع الروايات ونقل مقصور السماعات ومنهم من نقل عنه الاختيارات في مشروحات أفردتها، وجوابات لمسائل سئل عنها، ومنهم من كان قصده الذب عن المذهب، فيما فيه الخلاف، إلا ابن حبيب فإنه قصد إلى بناء المذهب عن معان تأدّت إليه"⁽¹⁾. ثم بعد ابن حبيب جاء أبو زيد عبد الرحمن بن إبراهيم بن عيسى، إلا أنه لم يُكْتَبْ لهما النجاح في محاولتهما تلك⁽²⁾، إلى أن سطع نجم الإمام المحدث بقي بن مخلد ومحمد بن وضاح وابن عبد البر وغيرهم من رواد الاتجاه الحديثي أو مدرسة النقل كما سمينها قبل.

لمحة موجزة عن التأليف في هذه المرحلة

تميزت هذه الفترة بتخليص المذهب المالكي من التجريد الذي يعاني منه، وبدعوة أصحابه إلى الاجتهاد والتجديد ونبذ التقليد، مما نتج عن ذلك اتجاه جديد يروم التأصيل للفقه المالكي، وربط فروعه بأصوله، ووضع منهجية جديدة في الاستنباط، تروم الاعتماد على نصوص القرآن والسنة، بدل الاقتصار على الحفظ والاستظهار.

لقي هذا الاتجاه التأصيلي الجديد تشديدا وتضييقا من طرف أنصار الاتجاه التجريدي، لولا استماتة الإمام بقي بن مخلد وأتباعه في إبراز معالمه، وكذا تمكين أمير الأندلس حينها بقي بن مخلد من نشر كتبه الحديثية خاصة مصنف أبي شيبه، وحدّر أقرانه من مضايقته⁽³⁾، فكان يجلس لذلك في الجامع الكبير، ويعكف على بيان أصول

(1) عياض: ترتيب المدارك 4 ص: 169.

(2) اصطلاح المذهب عند المالكية ص: 133.

(3) ابن الفرض: تاريخ علماء الأندلس 108/1.

هذا الاتجاه ومنهجه، فاجتمع إليه الحدّاق من طلاب العلم بالأندلس، حتى صارت الأندلس بفضلها دار حديث وإسناد، بعد أن كان الغالب عليها قبل ذلك حفظ رأي مالك وأصحابه⁽¹⁾. فوضع بهذا الحجر الأساس لمدرسة استمرّ عطاؤها منذ فجر تأسيسها إلى غاية انتهاء الدولة الإسلامية بالأندلس، وإليك بعض مؤلفات هذه المرحلة.

نماذج من مؤلفات هذه المرحلة

كتاب 'مسند بقي بن مخلد' (276هـ)، وهو كتاب في الحديث ليس لأحد مثله⁽²⁾، روى فيه عن ألف وثلاثمائة صاحب ونيف، ورتب حديث كل صاحب على أبواب الفقه فهو مسند ومصنّف، لم يسبقه أحد إلى هذا الترتيب، مع ثقته وضبطه وإتقانه واحتفاله في الحديث، وله مصنف في فتاوى الصحابة والتابعين⁽³⁾.

كتاب: 'شرح صحيح البخاري' لابن بطال (449هـ).

كتب ابن عبد البر (463هـ):

كتاب: 'التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد'.

كتاب: 'الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار'.

كتاب: 'جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله'.

كتاب: 'المنتقى شرح الموطأ' لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي (474هـ)

كتاب 'الجمع بين الصحيحين' للحميدي (488هـ)⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ نفسه 108/1.

⁽²⁾ الذهبي: سير أعلام النبلاء ط الرسالة 13/288. ابن الفريسي: تاريخ علماء الأندلس 1/109.

⁽³⁾ المقرئ: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب 2/519.

⁽⁴⁾ ابن عميرة: بغية الملتبس في تاريخ رجال أهل الأندلس 124.

كتاب 'القبس في شرح موطأ مالك بن أنس' لأبي بكر ابن العربي المعافري (543هـ).

أثر مسألة النقل والعقل في مؤلفات هذه المرحلة

بدأت مسألة النقل والعقل تظهر في هذه المرحلة أكثر نضجا من سابقتها، حيث نزلت الدراسات الفقهية إلى تغليب الاتجاه الحديثي/النقلي على مجرد نقل الفروع الفقهية، وتداولها في الكتب، وإن كنا لا ننكر أن هذه المرحلة شكلت بداية المزاوجة بين النقل والعقل، خاصة عند الباجي وابن عبد البر وابن العربي في مؤلفاتهم، وهو ما سنتحدث عنه في المطلب التالي بإذن الله تعالى.



المصلب الثالث: المزاجية بين النقل والعقل

لفت انتباه بعض فقهاء الأندلس ومجديها ما كان عليه الفقه المالكي بتلك الديار من الجمود والتقليد، وضعف تيار الإصلاح والتأصيل، لذلك لاحت مجهودات متتالية في الساحة الفكرية تدعوا إلى التجديد والاجتهاد، وقد رأينا من بين تلك الدعوات - على سبيل المثال - دعوة ابن حبيب ومحمد بن وضاح وبقي بن مخلد وأبي محمد الأصيلي وابن عبد البر وغيرهم، إلا أن الذي سجّل على هذه الدعوات - على أهميتها وجديتها - نزوع أهلها إلى التأصيل الحديثي أكثر، وضعف النظر العقلي لديهم، لهذا تعالت دعوات أخرى إلى وجوب الاستزادة من العلم، خاصة العلوم العقلية، التي سجّل فيها ضعف كبير لدى الأندلسيين.

نقل لنا ابن عبد البر لمحة عن هذا الذي نتحدث عنه فقال: "واعلم أنه لم تكن مناظرة بين اثنين أو جماعة من السلف إلا ليُفهم وجه الصواب فيصار إليه، ويُعرف أصل القول وعلمته فيجري عليه أمثله ونظائره، وعلى هذا الناس في كل بلد إلا عندنا كما شاء ربنا، وعند من سلك سبيلنا من أهل المغرب، فإنهم لا يقيمون علة، ولا يعرفون للقول وجهها، وحسب أحدهم أن يقول رواية لفلان ورواية لفلان، ومن خالف عندهم الرواية التي لا يقف على معناها وأصلها وصحة وجهها، فكأنه قد خالف نص الكتاب وثابت السنة"⁽¹⁾. فكان هذا الضعف سببا من أسباب ضعف المذهب وتراجعته، وثغرة يعتمد عليها ابن حزم في إسكات فقهاء المالكية.

نظرا لهذا كله أصبح فقهاء الأندلسيين واعين بما يلزمهم من واجب الدفاع عن المذهب وإحيائه، لكن النفوس قد فترت عن الهجرة والطلب، إلا القلة التي منّ الله بها على أهل الأندلس، والذين طافوا على علماء المشرق والمغرب، فعادوا إلى الأندلس بعلم غزير واجهوا به التحديات التي كان يعرفها المذهب والتدين في تلك الأصقاع، ففتحوا للأندلس عهدا جديدا لم يكن معروفا عندهم من قبل، إنه عهد المزاجية بين النقل والعقل، والمجازة للنظر التجزيئي التجريدي الذي كان سائدا قبل.

(1) ابن عبد البر: جامع بيان العلم وفضله 2/ 1137.

لمحة موجزة عن التأليف في هذه المرحلة

أدرك الفقيه النجيب أبو الوليد الباجي الخطر⁽¹⁾ الذي يدهم مذهب مالك بالأندلس، فعزم على الرحلة إلى المشرق طلباً للعلوم العقلية، بعد أن طاف على حواضر الأندلس وبرع في العلوم النقلية بها، وكانت رحلته هذه طويلة جداً التقى فيها الباجي بكبار الأصوليين والفقهاء والمتكلمين، وأخذ عنهم علوم المناظرة والجدل والمنطق والكلام، فرجع رَحْمَةُ اللَّهِ إلى الأندلس، وقد امتلأ علماً وعملاً، فزواج بين النظر النقلية والعقلي معاً، وكَرَسَ حياته لترسيخ هذا الاتجاه الجديد في نفوس الفقهاء وطلبة العلم، وألف في ذلك تصانيف دقيقة، في الأصول والفقه والحديث والمناظرة والجدل، حتى أحيى المذهب المالكي بعد أن كاد يخفت نوره⁽²⁾.

صَوَّرَ لنا هذه الوقائع أبو بكر ابن العربي فيما نقله عنه ابن فرحون في الديباج: "ولولا أن الله تعالى من بطائفة تفرقت في ديار العلم وجاءت بلباب منه كالقاضي أبي الوليد الباجي وأبي محمد الأصيلي، فرشوا من ماء العلم على هذه القلوب الميتة وعطروا أنفاس الأمة الذفرة، لكان الدين قد ذهب، ولكن تدارك الباري سبحانه بقدرته ضرر هؤلاء بنفع هؤلاء"⁽³⁾، فسقط نجم القاضي أبي الوليد الباجي، وافتتح للمدرسة المالكية الأندلسية عهداً جديداً، لم يكن معهوداً قبله، فجمع بين النقل والعقل، وبين الأثر والنظر، وورث منهجه جملة من أكابر فقهاء الأندلس منهم: الإمام ابن عبد البر (463هـ)، وأبو بكر الطرطوشي (520هـ)، وابن رشد/الجد (520هـ)، وابن العربي (543هـ)، وابن رشد/الحفيد (595هـ)، وأبو إسحاق الشاطبي (790هـ) وغيرهم كثير.

(1) هذا الخطر الذي يهدد المذهب بالانقراض يتجلى في الضعف الذي اعتراه ونزوع أهله إلى التقليد، ثم الخطر الأعظم الذي هو محاربة الظاهرية له، خاصة ابن حزم، الذي كان يخرج المالكية ويدعوهم إلى المناظرة، فإذا أجابه أحد إليها؛ أفحمه وأسكته.

(2) سبق أن تحدثت بتفصيل عن هذه الرحلة ودورها في تكوين شخصية الإمام الباجي العلمي، وفي تأسيس مدرسة النقل والعقل بالأندلس، وذلك في: الباب الثاني/ الفصل الأول/ المبحث الأول/ المطلب الثالث من بحثنا هذا، فيرقب في موضعه.

(3) ابن فرحون: الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب/121.

ظهر هذا الاتجاه الجديد في تأليف الأندلسيين وتصانيفهم، حيث تعاضد فيها النقل والعقل، والأثر والنظر، وامتزج فيها النص والرأي، فراعت الواقع والمآل، واعتنت بتحصيل المصالح ودرء المفاسد، وأُعملت فيها الذرائع والاستحسان، وروعي فيها الخلاف، وقُعدت فيها القواعد والكليات، فانفتح بسببها باب الاجتهاد، وعادت للمذهب المالكي بالأندلس ريادته، وصارت المدرسة المالكية الأندلسية على هذا المنوال، تؤتي أكلها كل حين بإذن ربها، إلى أن حصل ما حصل من سقوط الدولة الإسلامية بتلك الديار. وفيما يلي جملة من هذه المؤلفات.

نماذج من مؤلفات هذه المرحلة

كتاب 'الدلائل على أمهات المسائل' لأبي محمد عبد الله بن إبراهيم بن محمد الأصيلي (392هـ)، وهو كتاب أودع فيه الأصيلي اختلاف مالك والشافعي، وكان رَحِمَهُ اللهُ علماً بالكلام والنظر، ميالاً إلى علم الحديث، قرأ عليه الناس بالأندلس كتاب البخاري برواية أبي زيد المروزي⁽¹⁾، وهو من المجددين لفقه مالك بالأندلس⁽²⁾.

كتب الإمام أبي الوليد الباجي (474هـ):

- المنتقى، وهو كتاب انتقاه رَحِمَهُ اللهُ من شرحه الكبير للموطأ.
- الإشارة في أصول الفقه.
- الحدود في الأصول.
- السراج في علم الحجاج.
- إحكام الفصول في أحكام الأصول.
- المنهاج في ترتيب الحجاج.

كتب ابن رشد/ الجد (520هـ):

(1) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس 1/ 290.

(2) ابن فرحون: الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب/ 121.

• البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة.

• المقدمات المهمات.

• فتاوى ابن رشد.

كتب ابن العربي (543هـ):

• أحكام القرآن.

• المحصول في علم الأصول.

• القبس في شرح موطأ مالك بن أنس.

كتب ابن رشد/الحفيد (595هـ):

• بداية المجتهد ونهاية المقتصد.

كتاب 'الموافقات' لأبي إسحاق الشاطبي.

وغير ذلك من الكتب التي تمثل لهذا الاتجاه، وإنما اكتفيت بما ذكرت لما غلب على ظني أنها كافية في بيان المراد.

أثر مسألة النقل والعقل في مؤلفات هذه المرحلة

إن الناظر في هذه المؤلفات يجدها تعكس تجلّيا واضحا لهذا المعلم التجديدي المهم، ذلك أنها تمثل أعلى المراتب التي بلغها المذهب المالكي بالأندلس أصولا وفروعا، وهي تجسيد لأبهى صورته، وأما أثر مسألة النقل والعقل في هذا الملمح التجديدي فواضح وجلي، ومن طالع هذه الكتب { تبين له وجه صحة هذا، خاصة كُتِبَ الفتاوى والنوازل، التي تجسد التطبيق العملي لهذه المسألة في المستجدات والنوازل، فجاءت حافلة بالمزاوجة بين النقل والعقل، والنظر والأثر، مراعى فيها الواقع والعوائد والأعراف، مستحضرة المقاصد الشرعية الأسمى.

خلاصة:

عموماً؛ فمسألة النقل والعقل من أهم أسباب التجديد بالأندلس، بل هي أولى رافعات هذا التجديد، فقد رأيت كيف أسهمت في تجديد الدرس الأصولي والفقهية والمقاصدي، وكيف أثرت بشكل إيجابي في التأليف الأندلسية منهجاً وموضوعاً، وجعلت الساحة العلمية بالأندلس تنبض بالجدة في الطرح، والدقة في التحليل، ولا غرو إن قلت بأن هذه المسألة كان لها الأثر الكبير في تجديد الفكر الأندلسي عامة، فضلاً عن تجديد الدرس الأصولي والفقهية والمقاصدي.



خاتمة البحث

وفيها:

أهم النتائج المتوصل إليها في البحث



توصيات ومقترحات



خاتمة

وأنا على مشارف إنهاء هذا البحث؛ أدركت - بصدق - أن كل ما تطرقت إليه يحتاج إلى مزيدٍ من البحث والدراسة والتحليل، فما جاء في هذه الورقات؛ إنما هو محاولةٌ في سبيل التعلم والنهل من منابع المعرفة التي قدّمها أئمتنا الأعلام في الفكر الإسلامي عامة، والأندلسي المغربي على وجه الخصوص، وهي محاولةٌ طالب علم يعترها العجزُ والتقصير، ويصيبها الزلل والخلل، وحسبي أنني حاولت أن أوفّق في ما قصدت إليه، فاتخذت أسباب ذلك، وتوقّيت موانعه، فإن وُفّقَت فمن الله، وإن أخفقت فمن تقصيري، وأردّد قول الناظم:

وإن تجد عيباً فسُدّ الخلاًلاً ❀❀❀ فجَلّ من لا عيب فيه وعلا

وحاصل الكلام في هذا المقام: ذِكرُ نقطتين اثنتين؛ الأولى: خلاصات البحث ونتائجها؛ والثانية: أهم التوصيات والمقترحات التي تفتح آفاقاً رحبة لتعميق البحث في الموضوع.

خلاصات البحث ونتائجها:

❖ كان الفقه المالكي في الأندلس في بداية أمره فقها تجريدياً فروعياً، يقتصر أغلب أهله على حفظ فتاوى الإمام مالك ومرويات تلامذته وسماعاتهم، حتى ظلت الفتوى من المدونة والموازية والواضحة والعتبية وغيرها من كتب الفروع، بعيدةً عن التأصيل والتجديد، متلبّسة بلبوس التقليد، إلى أن تأسست مدرسة النقل والعقل.

❖ أن مسألة النقل والعقل في الفكر الأندلسي بدأت إرهاصات الأولى بالأندلس مع رواد الاتجاه الحديثي على يد بقي بن مخلد ومحمد بن وضاح والأصيلي وابن عبد البر وغيرهم، وتأسست على يد الإمام الباجي وابن العربي وابن رشد (الجد والحفيد) والشاطبي...

❖ طبيعة العلاقة بين النقل والعقل في الفكر الأندلسي قائمة على التفاعل والتكامل، ولم يخالف في ذلك إلا قليل، كما لم يُسجّل على أحد فقهاء المالكية المشهود لهم بالاجتهاد إقصاء النقل أو العقل، وإنما الذي أثار عن أغلبهم تقديم النقل على العقل، ليس من باب التعارض وإنما من باب الأولوية.

❖ مرّ الفقه المالكي بالأندلس من مراحل كثيرة، يمكن إجمالها في ثلاثة مراحل أساسية، وهي:

1. مرحلة التجريد: كان فيها الفقه عبارة عن مرويات محفوظة عن الإمام مالك وبعض تلامذته [خاصة ابن القاسم]، ولا يتجاوز هذا الحدّ تأليفًا وإفتاءً وتدريسًا.

2. مرحلة التأصيل النقلي: مع رواد مدرسة النقل بالأندلس بقي بن مخلد ومحمد بن وضاح، حيث عرف معهما الفقه بالأندلس نزوعًا نحو التأصيل والاستدلال وربط الفروع بأصولها النقلية الحديثة.

3. مرحلة التأصيل العقلي النقلي، حيث تم الارتقاء بالفقه من مجرد النظر في الأصول النقلية إلى الاجتهاد الموسع الذي ينبنى على القواعد العقلية في ضوء النصوص الشرعية، فيزواج بين النقل والعقل، ويراعي المقاصد والمآلات، بالإضافة إلى المناظرات التي اتخذت من الفروع الفقهية موضوعًا لها.

❖ أن مسألة النقل والعقل في الفكر الأندلسي على خلاف ما هي عليه بالشرق الإسلامي، إذ لم تشهد هذه المسألة بالأندلس ما شهدته بالشرق الإسلامي من الخلاف والاضطراب والتمذهب.

❖ أن الفقه المالكي بالأندلس يدور مع مسألة النقل والعقل حيث دارت، فكلما قوي العمل بها كان الفقه المالكي أقوى، وكلما ضعفت صار أضعف.

❖ أن أعمال النقل والعقل في الاجتهادات الأندلسية شمل الدراسات الفقهية والأصولية والمقاصدية والحديثية أيضًا.

❖ مسألة النقل والعقل في الفكر الإسلامي الأندلسي كان لها أثر بالغ في تجديد درس الأصولي والفقهي والمقاصدي بالمذهب، الشيء الذي جعل الفقهاء والأصوليين بالأندلس يتمتعون بقريحة عالية في المناظرة والجدل، ومنهجية رائدة في التعامل مع النوازل والمستجدات ومعالجتها، وجاءت مؤلفاتهم ودراساتهم الأصولية على قدر كبير

من الضبط والإتقان، ولا أبالغ إن قلت بأن هذا سبب استمرارية عطاء المدرسة الأندلسية وصمودها في وجه التحديات الكثيرة إلى أن سقطت غرناطة.

توصيات ومقترحات:

❖ إيلاء 'مسألة النقل والعقل في الفكر الأندلسي' مزيد اهتمام وفائق عناية، وذلك بدراستها عند أعلام الأندلس، واستقراء مواضعها في كتبهم واجتهاداتهم، فهو مجال خصب للدراسات الأكاديمية، قصد استنباط المنهجية الصحيحة للمزاوجة بين النقل والعقل، ونظّمها في نظريات علمية دقيقة واضحة، ليتسنى لنا من خلال ذلك استلهاً من هذه النظريات في دراساتنا الشرعية اليوم، فإني أحسب أن هذه الأخيرة قد أوتيت من هذا الباب، ودخلها الوهن جرّاء تقصيرنا في مثل هذه الموضوعات القيمة التي كانت سبباً للاجتهاد والتجديد في عهود مضت.

وفي الختام لا أدعي أنني أتيت بشيء جديد بلغ مرتبة الكمال، إذ الكمال لله وحده، والنقص من صفات بني آدم، فالإنسان قد يرى الرأي اليوم فيخالفه غداً، فيتمنى لو قدّم أو أخر، أو زاد أو نقص. وكم من قائل يقول: لو أتي قدّمت هذا لكان أحسن، ولو أخرت هذا لكان أفضل، ولو حذف ذلك لكان أجمل، ولو أضفت ذاك لكان أكمل، الخ...، لكن؛ غاية ما أقول أنني لم آل جهداً، ولم أدّخر وسعاً في سبيل إخراج هذا البحث على أحسن وجه، وهذا جهد المقل الموصوف بالتقصير، والله أسأل أن يتقبّل مني هذا العمل ويجعله خالصاً لوجهه الكريم إنه ولي ذلك والقادر عليه.

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات وصلى الله وسلم على نبيّنا محمد بن عبد الله وعلى آله وصحبه وسلّم تسليمًا.

تمّ - والحمد لله - بحث:

'مسألة النقل والعقل في الفكر

الأندلسي وأثرها في الفقه المالكي' وكان الفراغ

منه ساعته: 06:25 فجرا من يومه الاثنين 02 جمادى

الثانية 1444 للهجرة الموافق لـ 26 دجنبر 2022

للميلاد ببني ملال عاصمة الأطلسين

بالمملكة المغربية الشريفة.

والسلام.

المصالح الباحث: السّعيد انفدواك

essaid.infadouak@ced.uca.ma

الفهارس العلمية

فهرس الآيات

- ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ﴾ --- 67
 ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا
 النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا...﴾ ----- 39
 ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمْ اقْتَدِهِ﴾ --- 39
 ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِي الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ
 أَحْسَنَهُ﴾ ----- 199
 ﴿قَالُوا يَا شُعَيْبُ مَا نَفَقَهُ كَثِيرًا﴾ ----- 63
 ﴿وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي يَفْقَهُوا قَوْلِي﴾ --- 63
 ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى
 النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ --- 43
 ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾ 43
 ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ ----- 51
 ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى
 وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ
 جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ ----- 41
 ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى
 وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى﴾ --- 43
 ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ ----- 229
 ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ --- 265، 264، 262
 ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ﴾ ----- 250
 ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا
 أَهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ
 وَالطَّيْحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ --- 250
 ﴿فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾ ----- 229
 ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾ --- 241، 239
 ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ 263
 ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ
 اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ ----- 262
 ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ
 أَيَّامٍ﴾ ----- 263، 262
 ﴿قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾ ----- 250
 ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ﴾ - 225
 ﴿مَعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ﴾ 275، 258، 257
 ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ ----- 241
 ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ يَوْمَ حِصَادِهِ﴾ ----- 274
 ﴿وَادْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ ----- 241، 239، 236
 ﴿وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أَكُلُهُ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَانَ
 مُتَشَابِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ﴾ ----- 275، 258، 257
 ﴿وَإِنْ تَحَالَطَوْهُمْ فَإِنْ خَوَّاهُمْ﴾ - 280، 278، 277
 ﴿وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ ----- 229
 ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ ----- 269
 ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ 265، 264، 262، 261
 ﴿وَلَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ 280
 ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾، 265، 268، 269
 ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ
 سَبِيلًا﴾ ----- 270

﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَعْتَتَكُمْ﴾ 226، 278، 280، 326

﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَعْتَتَكُمْ﴾ ----- 226

﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾، 269، 287

﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ

وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أَكُلُهُ ...﴾ ----- 258

﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ

وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلَّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا

عَلَّمَكُمُ اللَّهُ﴾ ----- 241

فهرس الأحاديث والآثار

- "إِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ نَوْمِهِ فَلْيَغْسِلْ يَدَهُ قَبْلَ أَنْ يَدْخُلَهَا فِي وَضُوئِهِ فَإِنَّ أَحَدَكُمْ لَا يَدْرِي أَيْنَ بَاتَتْ يَدُهُ" ----- 322
- "إِذَا أَصَابَ أَحَدُكُمْ الْمَعْنَى فَلْيَحْدِثْ" ----- 41
- "إِذَا دُبِعَ الْإِهَابُ فَقَدْ طَهَّرَ" ----- 246
- "إِذَا شَرِبَ الْكَلْبُ فِي إِنَاءٍ أَحَدِكُمْ فَلْيَغْسِلْهُ..." 235
- "إِذَا وَلَعَ الْكَلْبُ فِي إِنَاءٍ أَحَدِكُمْ فَلْيُرِفْهُ ثُمَّ لِيَغْسِلْهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ" ----- 235
- "أَسْفِرُوا بِالْفَجْرِ، فَإِنَّهُ أَعْظَمُ لِلْأَجْرِ" ----- 209
- "أَفَلَا انْتَفَعْتُمْ بِحِلْدِهَا" ----- 249
- "اكْلُوا مِنَ الْعَمَلِ مَا تُطِيقُونَ" ----- 229
- "أَلَا أَخَذُوا إِهَابَهَا فَدَبَعُوهُ فَانْتَفَعُوا بِهِ" ----- 248
- "الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ، وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ، وَالْبُرُّ بِالْبُرِّ، وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ، وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ، وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ، مِثْلًا بِمِثْلٍ، سَوَاءٌ بِسَوَاءٍ، يَدًا بِيَدٍ، فَإِذَا اخْتَلَفَتْ هَذِهِ الْأَصْنَافُ، فَيَبْعُوا كَيْفَ شِئْتُمْ،..." 275
- "اللَّهُمَّ مِنْ آمَنَ بِي وَصَدَّقَ بِمَا جِئْتُ بِهِ، فَأَقِيلْ لَهُ مِنَ الْمَالِ وَالْوَلَدِ" ----- 178
- "إِنَّ الْمَاءَ لَا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ" ----- 243
- "إِنْ أُمِّي لَا تَجْتَمِعُ عَلَى ضَلَالَةٍ، فَإِذَا رَأَيْتُمْ اخْتِلَافًا فَعَلَيْكُمْ بِالسَّوَادِ الْأَعْظَمِ" ----- 43
- "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَهَى عَنِ الْمُرَابَنَةِ" ----- 280
- "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ "أَعْطَى خَيْبَرَ الْيَهُودَ، عَلَى أَنْ يَعْمَلُوهَا وَيَزْرَعُوهَا، وَلَهُمْ شَطْرُ مَا خَرَجَ مِنْهَا" 285
- "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَهَى عَنِ الْمُرَارَعَةِ" ----- 285
- "إِنَّ هَذَا الدِّينَ يُسْرٌ" ----- 226
- "إِنَّمَا حَرَّمَ أَكْلُهَا" ----- 251
- "صَلَاةُ الْجَمَاعَةِ تَفْضُلُ صَلَاةَ الْفَذِّ بِسَبْعٍ وَعِشْرِينَ دَرَجَةً" ----- 220
- "ظَهْرُ إِنَاءٍ أَحَدِكُمْ إِذَا وَلَعَ فِيهِ الْكَلْبُ، أَنْ يَغْسِلَهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ أَوْ لَاهُنَّ بِالتُّرَابِ" ----- 241
- "عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الْمُهَيْدِينَ الرَّاشِدِينَ، تَمَسَّكُوا بِهَا وَعَضُوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ" ----- 38
- "فِيمَا سَقَتِ السَّمَاءُ وَالْعُيُونُ الْعُشْرُ، وَفِيمَا سَقَى النَّضِجُ نِصْفَ الْعُشْرِ" ----- 257
- "قُرِئَ عَلَيْنَا كِتَابُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ بِأَرْضِ جُهَيْنَةَ وَأَنَا غُلَامٌ شَابٌّ: "أَنْ لَا تَسْتَمْتِعُوا مِنَ الْمَيْتَةِ بِإِهَابٍ، وَلَا عَصَبٍ" ----- 252
- "لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ عَلَى الْحَقِّ حَتَّى تَقُومَ السَّاعَةُ" ----- 43
- "لَا تَصَدَّقُوهُمْ، وَلَا تَكْذِبُوهُمْ، وَقُولُوا: آمَنَّا بِالَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْنَا، وَأَنْزَلَ إِلَيْكُمْ، وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ، وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ" ----- 40
- "لَا تَعُدْ فِي صَدَقَتِكَ" ----- 205
- "لَا يَجْمَعُ اللَّهُ أُمَّتِي عَلَى الضَّلَالَةِ أَبَدًا" ----- 43
- "مَا رَأَى الْمُؤْمِنُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ" - 199
- "مَنْ ابْتَاعَ طَعَامًا فَلَا يَبْعُهُ حَتَّى يَسْتَوْفِيهِ" ----- 205
- "هَلَّا انْتَفَعْتُمْ بِحِلْدِهَا" ----- 251
- "وَجَدَ النَّبِيُّ ﷺ شَاةَ مَيْتَةٍ، أُعْطِيَتْهَا مَوْلَاةٌ لِمَيْمُونَةَ مِنَ الصَّدَقَةِ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: 'هَلَّا انْتَفَعْتُمْ بِحِلْدِهَا، قَالُوا: إِنَّهَا مَيْتَةٌ، قَالَ: 'إِنَّمَا حَرَّمَ أَكْلُهَا" ----- 248
- "وَرُبَّ حَامِلٍ فِيهِ لَيْسَ بِفَقِيرٍ" ----- 67
- "إِذَا وَلَعَ الْكَلْبُ فِي الْإِنَاءِ، فَاغْسِلُوهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ، السَّابِعَةُ بِالتُّرَابِ" ----- 235

المغرب 23، 74، 77، 78، 79، 80، 81، 82، 84، 85، 86، 87، 90
 دمشق ----- 82
 برقة ----- 79
 تونس ----- 79
 جبال البرانس ----- 74
 سبتة ----- 79
 سبيلة ----- 78
 شبه الجزيرة الإيبيرية ----- 33، 70، 74، 75، 76، 77، 78، 79، 80، 81، 82، 83، 84، 85، 86، 87، 90
 شبنونة ----- 81
 شذونة ----- 117
 طليطلة ----- 86، 87، 118، 318
 طنجة ----- 81
 غالة ----- 82
 غرناطة 6، 27، 80، 86، 87، 88، 91، 103، 107، 122، 123، 125
 فاندالوسيا ----- 75
 فرنسا ----- 74
 قرطبة ----- 120
 مصر ----- 78
 وادي لكة ----- 81

فهرس البلدان والدول

إسبانيا ----- 134
 إسبانيا ----- 75
 إشبيلية ----- 81، 85، 86
 إفريقية ----- 79
 إفريقية ----- 77، 78
 الأندلس 5، 6، 7، 8، 9، 12، 13، 14، 15، 23، 29
 135، 136، 138، 139، 140، 141، 142
 143، 144، 145، 146، 147، 148، 149
 150، 151، 152، 153، 154، 155، 156
 157، 158، 159، 160، 161، 162، 164
 165، 167، 169، 170، 171، 172، 173
 174، 178، 180، 182، 183، 185، 186
 187، 188، 190، 191، 195، 198، 200
 202، 204، 212، 215، 220، 222، 223
 234، 235، (...، 317، 318، 319، 320، 323
 324، 325، 327، 328، 329، 330، 331
 332، 333، 334، 335، 336، 337، 339
 340، 341، 345، 347، 356، 357، 358
 359، 360، 363، 368، 371، 372...
 الأندليش ----- 75
 الجزيرة الخضراء ----- 81
 الزلاقة ----- 87
 الشام ----- 77، 89، 105
 الفرنجة ----- 84
 القارة الأوروبية ----- 74
 القوطيين ----- 132، 134
 القيروان ----- 78

فهرس الأعلام	
ابن باجة ----- 4، 49، 127، 357	
ابن بشكوال 98، 100، 102، 103، 120، 129، 150، 153، 30	
ابن بطال -- 178، 180، 181، 245، 246، 357	
ابن تيمية ----- 50، 52، 58، 61، 266، 357	
ابن جريج ----- 106، 158	
ابن جزي 123، 187، 188، 237، 255، 273، 274، 318، 57	
ابن حبيب 71، 114، 120، 146، 149، 187، 188، 227، 242	
ابن حزم 37، 100، 102، 111، 112، 118، 119، 121، 143،	
ابن حفصون ----- 84	
ابن حمدان ----- 65	
ابن خلكان 70، 101، 111، 116، 117، 118، 127، 128، 129	
ابن دريد ----- 63	
ابن رشد 37، 48، 49، 71	
ابن رشد/الحمد 31، 187، 188، 191، 192، 196، 202، 204، 36	
ابن رشد/الحفيد 16، 26، 31، 52، 126، 130، 166، 170، 185	
ابن زركون ----- 149	
ابن سراج 152، 279، 283، 284، 285، 286، 287، 320، 321	
ابن سراقه ----- 67	
ابن عبيد 169، 170، 188، 190، 199، 206، 207، 226، 255، 1	
ابن صلى الله ----- 94	
ابن عمار 108، 116، 117، 120، 124، 125، 129، 157، 158، 0	
ابن عفا 116، 121، 322، 333، 346 ----- 151	
ابن عبد البر 16، 101، 122، 129، 140، 141، 143، 153، 64	
ابن عرفة ----- 147	
ابن عساكر 101، 115، 142، 143، 160، 162، 359	
ابن عمر ----- 43، 69	
ابن عميرة 70، 97، 98، 115، 116، 117، 127، 130، 143، 57	
ابن عيينة ----- 143	
ابن فارس ----- 35، 45، 46، 64، 72	
FIRDINALDO ----- 88	
GORGEOUS ----- 78	
IZABILLA ----- 88	
JULIAN ----- 79	
RODRIGO ----- 81	
Sigride Hunke ----- 132	
أبا بكر الزبيدي الإشبيلي ----- 128	
إبراهيم بن المنذر الجذامي ----- 157	
إبراهيم بن نصر الجهني ----- 92	
ابن أبي زمنين ----- 149	
ابن أبي زيد ----- 274	
ابن أبي شيبة ----- 95	
ابن أبي عامر ----- 85، 98	
ابن أبي نعيم ----- 69	
ابن الأبار --- 95، 101، 102، 103، 130، 356	
ابن الأغبس ----- 93	
ابن الساعاتي ----- 66	
ابن الصلاح ----- 180، 356	
ابن العربي 16، 37، 41، 52، 65، 121، 130، 153	
ابن الفخار ----- 95	
ابن الفرضي 89، 92، 93، 94، 97، 98، 100، 103	
ابن القاسم 71، 116، 117، 120، 148، 152، 157	
ابن القصير ----- 136	
ابن القوطية ----- 129، 149	
ابن المبرد ----- 65	
ابن المواز ----- 71	
ابن النجار ----- 65	
ابن الهمام ----- 66	
ابن الوزان ----- 128	

165	أبو عبد الله الدامغاني	117	ابن فتوح
101 360، 341، 340، 307، 291، 290، 165، 158، 153، 130، 129، 121، 106، 99	أبو عبد الله بن فرحون		
95	أبو يوسف صاحب أبي حنيفة	66، 42	ابن قدامة
86	أبي الحزم بن جهور	69	ابن قعنّب
56	أبي الحسن الأشعري	146، 120، 98	ابن لبابة
65، 50	أبي حنيفة	43، 38	ابن ماجّة
38	أبي داود	72، 64، 46، 45، 35	ابن منظور
298	أبي عمران الفاسي	70	ابن مهدي
70	أبي غسان محمد بن مطرف	127	ابن مهند
123	أحمد ابن لب	71	ابن وهب
328	أحمد بن برطال	101	ابن يربوع
284، 102، 92، 38	أحمد بن حنبل	35	أبو البقاء الكفوي
142	آدم بن أبي إياس العسقلاني	52	أبو الحسن الأشعري
48	أرسطو	100	أبو الخيار بن مفلت
157	أسد بن موسى	101	أبو الفتح البيضاوي
75	إشبان بن طيطش	164	أبو الفضل بن عمرو س
71	أشهب	52	أبو المعالي
71	أصغ	41، 37	أبو بكر الجصاص
157	أصغ بن الفرج	38	أبو بكر الرازي
48، 47	أفلاطون	165، 153، 130	أبو بكر الطرطوشي
207، 164	الأبهرى	153	أبو بكر المعيطي
93	الأبياني	361، 328، 292، 99	أبو بكر بن العربي
68	الأرموي	164	أبو بكر خلف بن أحمد بن خلف الرهوني -
64، 63، 46، 35	الأزهري	143	أبو ثور
46	الأزهري في التهذيب	254، 238، 69	أبو حنيفة
66	الإسنوي	143	أبو خيثمة
341، 340، 339، 291، 165، 163، 162، 153، 121	الأصيلي	164	أبو ذر الهروي المالكي
63، 38	الإمام مالك	38	أبو سعيد البردعي
69	الإمام نافع	69	أبو سهيل

الأمدي ----- 37، 38، 41، 66	الذهبي 78، 80، 82، 93، 100، 101، 114، 115، 116، 117، 7
الأوزاعي 6، 89، 90، 91، 92، 96، 98، 99، 111، 115	الزبيدي 35، 64، 72، 101، 207، 280، 294، 156، 136، 134، 115
الإيجي ----- 50، 52	الزبيدي 35، 64، 72
الباجي 4، 8، 16، 52، 53، 54، 57، 58، 59، 65، 71	الزركلي 100، 101، 102، 115، 116، 123، 127، 129، 143، 1
328، 291، 292، 305، 306، 315، 318، 328	الزركلي 100، 101، 102، 115، 116، 123، 127، 129، 143، 1
337، 338، 340، 341، 345، 361، 362	الزركلي 100، 101، 102، 115، 116، 123، 127، 129، 143، 1
الباقلاني --- 37، 52، 53، 55، 57، 58، 59، 65	الزركلي 100، 101، 102، 115، 116، 123، 127، 129، 143، 1
البحر المتوسط ----- 79	الزركلي 100، 101، 102، 115، 116، 123، 127، 129، 143، 1
البرزدي ----- 65	الزركلي 100، 101، 102، 115، 116، 123، 127، 129، 143، 1
البطليوسي ----- 292	الزركلي 100، 101، 102، 115، 116، 123، 127، 129، 143، 1
البغدادى ----- 57	الزركلي 100، 101، 102، 115، 116، 123، 127، 129، 143، 1
الترمذي ----- 38	الزركلي 100، 101، 102، 115، 116، 123، 127، 129، 143، 1
التفتازاني ----- 65	الزركلي 100، 101، 102، 115، 116، 123، 127، 129، 143، 1
التهانوي ----- 50، 52	الزركلي 100، 101، 102، 115، 116، 123، 127، 129، 143، 1
الثوري ----- 69	الزركلي 100، 101، 102، 115، 116، 123، 127، 129، 143، 1
الجرجاني ----- 35، 59، 66، 67، 68	الزركلي 100، 101، 102، 115، 116، 123، 127، 129، 143، 1
الجوهري ----- 45، 64	الزركلي 100، 101، 102، 115، 116، 123، 127، 129، 143، 1
الجويني - 37، 42، 52، 54، 55، 66، 312، 363	الزركلي 100، 101، 102، 115، 116، 123، 127، 129، 143، 1
الحارث بن مسكين ----- 92	الزركلي 100، 101، 102، 115، 116، 123، 127، 129، 143، 1
الحافظ ابن أبي مروان الأنصاري ----- 102	الزركلي 100، 101، 102، 115، 116، 123، 127، 129، 143، 1
الحاكم ----- 43	الزركلي 100، 101، 102، 115، 116، 123، 127، 129، 143، 1
الحجوي ----- 39	الزركلي 100، 101، 102، 115، 116، 123، 127، 129، 143، 1
الحَرَّب بن عبد الرحمن الثقفي ----- 82	الزركلي 100، 101، 102، 115، 116، 123، 127، 129، 143، 1
الحَكَم بن هشام ----- 84	الزركلي 100، 101، 102، 115، 116، 123، 127، 129، 143، 1
الحميدى 70، 89، 92، 95، 97، 101، 106، 108، 117	الزركلي 100، 101، 102، 115، 116، 123، 127، 129، 143، 1
الخراط ----- 36	الزركلي 100، 101، 102، 115، 116، 123، 127، 129، 143، 1
الخطابي ----- 67	الزركلي 100، 101، 102، 115، 116، 123، 127، 129، 143، 1
الخطيب البغدادي ----- 41	الزركلي 100، 101، 102، 115، 116، 123، 127، 129، 143، 1
الخليل ----- 35	الزركلي 100، 101، 102، 115، 116، 123، 127، 129، 143، 1

الناصر ----- 128، 85، 83	العلائي ----- 38
الغازي بن قيس ----- 159، 158، 119، 115، 114، 111، 106	الغزالي ----- 81
الغزالي أبو حامد ----- 73، 66، 60	الفارابي ----- 48، 47
الفراهيدي ----- 35	الفرج بن كنانة ----- 328، 133
ألفونسو السادس ----- 87	ألفونسو الثامن ----- 122، 87
ألفونسو الثامن ----- 72	الفيروز آبادي ----- 73، 72، 64
ألفونسو الثامن ----- 54، 53	القاضي أبي بكر ----- 51
ألفونسو الثامن ----- 51	القاضي عبد الجبار ----- 51
ألفونسو الثامن ----- 71	القاضي عبد الوهاب ----- 118، 117، 115، 112، 99، 95، 89
القاضي عياض ----- 74	القراfi ----- 52
John Milton ----- 40، 39	القرطبي ----- 69
حاتم باي ----- 93	القعنبي ----- 35
حرقوص ----- 78	الكفوي ----- 48
حسان بن النعمان ----- 161	الكندي ----- 71
حسين مؤنس ----- 127	الليث ----- 70، 64
خلف بن عباس الزهراوي ----- 49	المأمون ----- 85
ديكارت ----- 142	المرداوي ----- 65
زهير ابن حرب ----- 78	المزني ----- 93، 92
زهير بن قيس البلوي ----- 158	المستنصر ----- 128، 111، 85
زونا ن ----- 57، 118، 116، 115، 111، 109، 106، 89	المظفر ----- 85
زين الدين الرازي ----- 46	المقري ----- 106، 102، 101، 100، 98، 97، 96، 91، 89
سعيد بن أبي هند ----- 108	

عطاء بن يسار ----- 40	سعيد بن حسان ----- 160
عمر بن الخطاب ----- 43، 78	سعيد بن فتحون السرقسطي ----- 127
عمر بن عبد العزيز ----- 82	سعيد بن منصور ----- 142، 160
عمرو بن الحارث ----- 69	سقراط ----- 47، 48
عمرو بن العاص ----- 78	شاعر ----- 38
عيسى ابن سهل الغرناطي ----- 151	شعبة ----- 69
عيسى بن دينار ----- 148	صعصعة ----- 115
قاسم بن هلال ----- 158	صلاح الدين العلائي ----- 38
كسيلة ----- 78	طارق بن زياد ----- 80
(Leibniz) ----- 49	طريف بن مالك ----- 81
(Malebranche) ----- 50	طه جابر العلواني ----- 73
مالك 5، 8، 38، 40، 50، 63، 68، 69، 70، 71، 72، 82، 89، 0	طه عبد الرحمن ----- 47، 56، 57
240، 241، 244، 245، 246، 254، 255	عبد الرحمن الداخل 83، 84، 96، 105، 107، 114
256، 258، 260، 261، 272، 273، 279	عبد الرحمن الناصر ----- 84، 95، 97
284، 287، 289، 302، 316، 318، 319	عبد الرحمن بن عبد الله الغافقي ----- 82
320، 322، 329، 333، 334، 337، 338	عبد الرحمن بن معاوية 81، 83، 106، 110، 115، 118
340، 341، 342، 345، 346، 356، 359	عبد الرزاق الصنعاني ----- 40
360، 368، 370	عبد العزيز البخاري ----- 38، 39، 65
مالك ابن أنس ----- 63	عبد الله بن أبي سرح ----- 78
مالك بن أنس 68، 69، 91، 97، 105، 107، 112، 115، 125، 7	عبد الله دراز ----- 51
محمد أبو الأجناف 152، 358، 362، 366، 369	عبد الله دراز ----- 154
محمد بن أحمد السمناني ----- 164	عبد الملك الإشبيلي ----- 153
محمد بن حارث الحشني ----- 128	عبد الملك بن الماجشون ----- 157
محمد بن خالد الشح ----- 160	عبد الملك بن حبيب 119، 149، 152، 154، 157
محمد بن سعدون العبدي ----- 101	عبد الملك بن مروان ----- 78
محمد بن سيار القرطبي ----- 92	عبد المؤمن بن علي ----- 87
محمد بن عمر بن لبابة ----- 162	عبد الناصر الثالث ----- 83
محمد بن عيسى الأعشى ----- 160	عبد الوهاب خلاف ----- 38، 51
محمد بن وضاح 8، 97، 119، 120، 141، 142، 143، 156، 60	عثمان بن عفان ----- 78

- محمد بن يزيد ----- 82
- مشهور آل سلمان ----- 51
- مطرف بن عبد الله ----- 157
- معاوية بن أبي سفيان ----- 78
- معاوية بن حديج ----- 78
- معمر ابن جريج ----- 69
- منذر بن سعيد البلوطي ----- 100، 99
- موسى بن نصير ----- 79
- نافع مولى ابن عمر ----- 69
- هارون الرشيد ----- 70
- هشام بن عبد الرحمن 105، 106، 107، 110، 111، 115، 148، 158
- يحيى بن أبي كثير ----- 69
- يحيى بن سعيد ----- 69
- يحيى بن معين ----- 142
- يحيى بن يحيى الليثي 107، 108، 111، 112، 116، 117، 119، 133، 146، 148، 157، 289، 329، 330، 334
- يزيد بن معاوية ----- 78
- يوسف بن تاشفين ----- 87
- يوليان ----- 81
- يونس بن عبد الأعلى ----- 92

المالكية، 8، 24، 26، 39، 93، 98، 99، 107، 109، 112، 119، 121	فهرس الفرق والمذاهب والمِلل
المتكلمون ----- 50، 55	الأحناف ----- 98، 236، 237، 245، 256
المدرسة الأصولية ----- 183	الأشاعرة ----- 52، 55
المدرسة الأندلسية 24، 25، 120، 188، 254، 255، 274، 324،	الأصوليين 34، 35، 37، 38، 41، 43، 50، 53، 54
المدرسة المدنية ----- 291	الأمويون ----- 83
المذهب الحنفي 6، 95، 96، 98، 102، 111، 147، 361	الأندلس ----- 34، 49
المذهب الظاهري ----- 6، 99، 100، 101، 143	الإبيريون ----- 75
المذهب المالكي 5، 6، 7، 8، 27، 28، 33، 34، 39، 70، 71، 77،	التجريدون ----- 171
156، 158، 159، 165، 183، 202، 203،	الدولة الأموية 80، 81، 82، 83، 84، 96، 134، 148
290، 299، 310، 321، 327، 329، 330،	الدولة العامرية ----- 100
336، 340، 342، 363، 364	الدولة العباسية ----- 83، 95
المرابطون ----- 80	الشاميون ----- 89
المسلمون ----- 74، 75	الصحابة 38، 39، 89، 168، 169، 175، 178، 207
المعتزلة ----- 50، 51، 52، 55	العباسيون ----- 82
المغاربة ----- 151	الفرنجية ----- 74
الممالك النصرانية ----- 87، 88، 123	الفروعيون ----- 161
الموحدون ----- 80	الفقه المالكي ----- 23، 39، 63
النصاري ----- 86، 87، 122، 123، 124	الفقهاء 4، 23، 26، 27، 34، 56، 68، 91، 92، 95
الوانداليون ----- 98، 111، 118، 120، 122، 123، 128، 131، 133، 136، 138	274، 276، 279، 286، 288، 289، 290،
اليهود ----- 40	314، 316، 317، 320، 327، 329، 330،
أهل الحديث ----- 56	340، 346، 362، 367
أهل الرأي ----- 56	الفلاسفة ----- 45، 47، 49، 50، 52، 55
بنو الأحمر ----- 88	الفلسفة الحديثة ----- 49
بنو العباس ----- 85	الفلسفة اليونانية ----- 45
فلاسفة الإسلام ----- 48	القبائل الاسكندنافية ----- 75
مدرسة الحديث ----- 56، 170	القوط ----- 81
مدرسة الرأي ----- 56، 170، 182	القوطيون ----- 132
مدرسة الفقهاء ----- 182	الماتريدية ----- 51
مدرسة المتكلمين ----- 182	

فهرس المصادر والمراجع

القرآن الكريم

1. ابن أبي يعلى: طبقات الحنابلة، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار المعرفة - بيروت.
2. ابن الآبار: التكملة لكتاب الصلة، تحقيق: عبد السلام الهراس، دار الفكر - لبنان، 1415هـ - 1995م.
3. ابن الأثير: الكامل في التاريخ، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، 1417هـ / 1997م.
4. ابن الأثير: جامع الأصول في أحاديث الرسول، تحقيق: عبد القادر الأرئوط - بشير عيون، مكتبة الحلواني - مطبعة الملاح - مكتبة دار البيان، الطبعة: الأولى.
5. ابن الجلاب: التفریع في فقه الإمام مالك بن أنس، تحقيق: سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، 1428هـ - 2007م.
6. ابن الساعاتي: نهاية الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: سعد بن غرير بن مهدي السلمي، الناشر: جامعة أم القرى، سنة النشر: 1405هـ - 1985م.
7. ابن الصلاح: معرفة أنواع علوم الحديث (مقدمة ابن الصلاح)، تحقيق: نور الدين عتر، دار الفكر - سوريا، 1406هـ - 1986م.
8. ابن العربي: أحكام القرآن، مراجعة وتعليق: محمد عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الثالثة، 1424هـ - 2003م.
9. ابن العربي: العواصم من القواصم، الناشر: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد - المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، 1419هـ.
10. ابن العربي: المحصول في أصول الفقه، تحقيق: حسين علي الیدري - سعيد فودة المحقق: حسين علي الیدري - سعيد فودة، الناشر: دار البیارق - عمان، الطبعة: الأولى، 1420هـ - 1999م.
11. ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، تحقيق: عزت العطار الحسيني، الناشر: مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة: الثانية، 1408هـ - 1988م.

12. ابن المبرد: غاية السؤل إلى علم الأصول، تحقيق: بدر بن ناصر بن مشرع السبيعي، الناشر: غراس للنشر والتوزيع والإعلان، الكويت، الطبعة: الأولى، 1433 هـ - 2012 م.
13. ابن النجار: مختصر التحرير شرح الكوكب المنير، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، الناشر: مكتبة العبيكان، الطبعة: الطبعة الثانية 1418 هـ - 1997 م.
14. ابن باجة: رسائل فلسفية، تحقيق: جمال الدين العلوي، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، المغرب.
15. ابن بشكوال: الصلة في تاريخ أئمة الأندلس، تحقيق: عزت العطار الحسيني، الناشر: مكتبة الخانجي، الطبعة: الثانية، 1374 هـ - 1955 م.
16. ابن بطال: شرح صحيح البخاري، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، دار النشر: مكتبة الرشد - السعودية، الرياض، الطبعة: الثانية، 1423 هـ - 2003 م.
17. ابن تيمية: الرد على المنطقيين، الناشر: دار المعرفة، بيروت، لبنان، بدون طبعة.
18. ابن تيمية: بغية المرتاد، تحقيق: موسى الدويش، الناشر: مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الثالثة، 1415 هـ/1995 م.
19. ابن تيمية: درء تعارض النقل والعقل، تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم، الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الثانية، 1411 هـ - 1991 م.
20. ابن تيمية: مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، عام النشر: 1416 هـ/1995 م.
21. ابن جزي: القوانين الفقهية.
22. ابن حبيب، عبد الملك: الأحكام: تحقيق أحمد بن عبد الكريم نجيب، وزالة الأوقاف والشؤون الإسلامية - قطر، الطبعة الأولى 2014 م.
23. ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: أحمد محمد شاكر، الناشر: دار الآفاق الجديدة، بيروت.

24. ابن حيان، القرطبي: المقتبس من أنباء الأندلس، تحقيق: الدكتور محمود علي مكي. الناشر: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية - القاهرة، عام النشر: 1390 هـ.
25. ابن خلدون: ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر (تاريخ ابن خلدون)، تحقيق: خليل شحادة، الناشر: دار الفكر، بيروت، الطبعة: الثانية، 1408 هـ - 1988 م.
26. ابن خلكان: وفيات الأعيان، تحقيق: إحسان عباس، الناشر: دار صادر - بيروت.
27. ابن دريد: جمهرة اللغة، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، الناشر: دار العلم للملايين - بيروت، الطبعة: الأولى، 1987 م.
28. ابن رشد الحفيد: الضروري في أصول الفقه، تقديم وتحقيق: جمال الدين العلوي، تصدير: محمد علال سيناصر، الناشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، 1994 م.
29. ابن رشد/الجدة: البيان والتحصيل، تحقيق: محمد حجي وآخرون، الناشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، الطبعة: الثانية، 1408 هـ - 1988 م.
30. ابن رشد/الجدة: المقدمات الممهدة، تحقيق: الدكتور محمد حجي، الناشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، 1408 هـ - 1988 م.
31. ابن رشد/الجدة: فتاوى ابن رشد، تحقيق: المختار بن الطاهر التليلي، دار الغرب الإسلامي بيروت.
32. ابن رشد/الجدة: مسائل أبي الوليد ابن رشد، تحقيق: محمد الحبيب التجكاني، الناشر: دار الجيل، بيروت - دار الآفاق الجديدة، المغرب، الطبعة: الثانية، 1414 هـ - 1993 م.
33. ابن رشد/الحفيد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الحديث - القاهرة، الطبعة: بدون طبعة.
34. ابن رشد/الحفيد: تلخيص كتاب البرهان لأرسطو، تحقيق: جيار جهامي، دار الفكر اللبناني - بيروت، الطبعة الأولى 1992.
35. ابن سراج: فتاوى قاضي الجماعة ابن سراج الأندلسي، تحقيق: محمد أبو الأجفان، منشورا: المجمع الثقافي أبو ظبي.

36. ابن سهل: الإعلام بنوازل الأحكام 28/1. تحقيق: نورة محمد عبد العزيز، الطبعة الأولى 1995.
37. ابن سيده: المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هنداي، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1421 هـ - 2000 م.
38. ابن سيده: المخصص، المحقق: خليل إبراهيم جفال، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الأولى، 1417 هـ 1996 م.
39. ابن عاشور، محمد الطاهر: مقاصد الشريعة الإسلامية، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع و دار سحنون للنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة: 2009.
40. ابن عبد البر: الاستذكار، تحقيق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1421 - 2000.
41. ابن عبد البر: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري، الناشر: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب، عام النشر: 1387 هـ.
42. ابن عبد البر: الكافي في فقه أهل المدينة، تحقيق: محمد أحمد ولد ماديك الموريتاني، الناشر: مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، المملكة العربية السعودية،
43. ابن عبد البر: جامع بيان العلم وفضله، تحقيق: أبي الأشبال الزهيري، الناشر: دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، 1414 هـ - 1994 م.
44. ابن عبد الحكم: فتوح مصر والمغرب، الناشر: مكتبة الثقافة الدينية، عام النشر: 1415 هـ.
45. ابن عذاري: البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق ومراجعة: ج. س. كولان، إ. ليفي بروفنسال، الناشر: دار الثقافة، بيروت - لبنان، الطبعة: الثالثة، 1983 م.
46. ابن عساكر: تاريخ دمشق، تحقيق: روحية النحاس، رياض عبد الحميد مراد، محمد مطيع، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، دمشق - سوريا، الطبعة: الأولى، 1402 هـ - 1984 م.
47. ابن عسکر البغدادي: إرشاد السالك إلى أشرف المسالك في فقه الإمام مالك، الناشر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، الطبعة: الثالثة.

48. ابن عميرة: بغية الملتبس في تاريخ رجال أهل الأندلس، دار الكاتب العربي - القاهرة، عام النشر: 1967 م.
49. ابن فارس: مجمل اللغة، دراسة وتحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، دار النشر: مؤسسة الرسالة - بيروت، طبعة الثانية - 1406 هـ - 1986 م.
50. ابن فارس: مقاييس اللغة، المحقق: عبد السلام محمد هارون، الناشر: دار الفكر، عام النشر: 1399 هـ - 1979 م.
51. ابن فرحون: الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، عدد الأجزاء: 1.
52. ابن قدامة: روضة الناظر، الناشر: مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة: الطبعة الثانية 1423 هـ - 2002 م.
53. ابن كثير: طبقات الشافعيين، تحقيق: د أحمد عمر هاشم، د محمد زينهم محمد عزب، الناشر: مكتبة الثقافة الدينية، تاريخ النشر: 1413 هـ - 1993 م.
54. ابن ماجة: السنن، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي.
55. ابن منظور: لسان العرب، الناشر: دار صادر - بيروت، الطبعة: الثالثة - 1414 هـ.
56. أبو بكر الجصاص: الفصول في الأصول، الناشر: الناشر: وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة: الثانية، 1414 هـ - 1994 م.
57. أبو داود، سليمان بن الأشعث: السنن، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت.
58. أبو زهرة: الإمام مالك - حياته وعصر وآراءه وفقهه، دار الفكر العربي، الطبعة الثانية.
59. احمد الريسوني، محاضرات في مقاصد الشريعة، دار السلام: القاهرة، الطبعة الأولى: 1430 هـ/2009 م.
60. أحمد نور سيف: عمل أهل المدينة بين مالك وآراء الأصوليين، دار البحوث وإحياء التراث - دبي، الطبعة الثانية 2000 م.

61. الإدريسي، الشريف: نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، عالم الكتب، بيروت، الطبعة: الأولى، 1409 هـ.
62. أرسطو: كتاب النفس، ترجمة: أحمد فؤاد الأهواني، تصدير ودراسة: مصطفى النشار، المركز القومي للترجمة، الطبعة الثانية، 2015 م.
63. الأرموي صفي الدين: نهاية الوصول في دراية الأصول، تحقيق: صالح بن سليمان اليوسف - د. سعد بن سالم السويح، الناشر: المكتبة التجارية بمكة المكرمة، الطبعة: الأولى، 1416 هـ - 1996 م.
64. اسماعيل سامعي: دور المذهب الحنفي في الحياة الاجتماعية والثقافية في المغرب الإسلامي من القرن الثاني إلى الخامس الهجري، دار الهدى، ط: 1، عين مليلة الجزائر 2006.
65. الإسنوي: نهاية السؤل، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى 1420 هـ - 1999 م.
66. أحمري علوي، أحمد: القاضي أبو بكر بن العربي وجهوده في خدمة الفقه المالكي، دار ابن حزم، الطبعة الأولى.
67. الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، الناشر: المكتب الإسلامي، بيروت - دمشق - لبنان.
68. أمير باد شاه: تيسير التحرير، دار الكتب العلمية - بيروت (1403 هـ - 1983 م).
69. الأنصاري زكريا: الحدود الأنيفة والتعريفات الدقيقة، تحقيق: مازن المبارك، الناشر: دار الفكر المعاصر - بيروت، الطبعة: الأولى، 1411.
70. الأنصاري، فريد: المصطلح الأصولي عند الشاطبي، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، الطبعة الأولى: 2010.
71. الإيجي: المواقف، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، الناشر: دار الجيل - لبنان - بيروت، الطبعة: الأولى، 1417 هـ - 1997 م.
72. الباجي: إحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية 1995 م.

73. الباجي: الإشارة في أصول الفقه، المحقق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، 1424 هـ - 2003 م.
74. الباجي: الإشارة في معرفة الأصول والوجازة في معنى الدليل، دراسة وتحقيق، وتعليق: محمد علي فركوس، الناشر: المكتبة المكية (مكة المكرمة) - دار البشائر الإسلامية (بيروت)، الطبعة: الأولى، 1416 هـ - 1996 م.
75. الباجي: المنتقى شرح الموطأ، الناشر: مطبعة السعادة - ، الطبعة: الأولى، 1332 هـ
76. الباجي: المنهاج في ترتيب الحجاج، تحقيق: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية 1987 م.
77. الباجي: فصول الأحكام وبيان ما مضى عليه العمل عند الفقهاء والحكام، تحقيق: محمد أبو الأجفان، دار ابن حزم ومكتبة التوبة، الطبعة الأولى 2002 م.
78. البخاري: صحيح البخاري، دار طوق النجاة، الطبعة: الأولى، 1422 هـ.
79. البغدادي، الخطيب: الكفاية في علم الرواية، تحقيق: أبو عبدالله السورقي، إبراهيم حمدي المدني، الناشر: المكتبة العلمية - المدينة المنورة.
80. بكر بن عبد الله أبو زيد: طبقات النسابين، الناشر: دار الرشد، الرياض، الطبعة: الأولى، 1407 هـ - 1987 م.
81. البكري: المسالك والممالك، الناشر: دار الغرب الإسلامي، طبعة: 1992 م.
82. الترمذي: سنن الترمذي، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر (ج 1، 2) ومحمد فؤاد عبد الباقي (ج 3)، وإبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف (ج 4، 5)، الناشر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر، الطبعة: الثانية، 1395 هـ - 1975 م.
83. تصدير: محمد علال سينا، الناشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، 1994 م.
84. التفتازاني، سعد الدين: شرح التلويح على التوضيح، الناشر: مكتبة صبيح بمصر، الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ.
85. جابر، إدريس علي أمير: منهج السلف والمتكلمين في موافقة العقل للنقل وأثر المنهجين في العقيدة، مكتبة أضواء السلف، الطبعة الأولى 1998 م.

86. جابر، محمود صالح، سد الذرائع للمحافظة على الضروريات الخمس، دار النفائس: الاردن، الطبعة الأولى: 1432هـ/2011م.
87. الجامي، محمد أمان بن علي: العقل والنقل عند ابن رشد، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، 1978م.
88. جدية عمر: أصل اعتبار المآل بين النظرية والتطبيق، دار ابن حزم: بيروت، الطبعة الأولى: 2010/1430 م.
89. الجرجاني، الشريف: التعريفات، تحقيق وضبط وتصحيح جماعة من العلماء بإشراف الناشر، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى 1403 هـ - 1983
90. الجوهري: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، الناشر: دار العلم للملايين - بيروت، الطبعة: الرابعة 1407 هـ - 987 م.
91. الجويني: البرهان في أصول الفقه، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، الطبعة الأولى 1418 هـ - 1997 م.
92. الجيدي، عمر، العرف والعمل في المذهب المالكي، ومفهومهما لدى علماء المغرب، اللجنة المشتركة إحياء التراث: المملكة المغربية ودلة الامارات، مطبعة فضالة: المحمدية، 1982م
93. حاتم باي: الأصول الاجتهادية التي يبنى عليها الفقه المالكي، الناشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - الكويت، الوعي الإسلامي، الطبعة الأولى 2011م.
94. الحاكم: المستدرك على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطاء، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1411 - 1990.
95. الحجوي الشعالبي: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى - 1416 هـ - 1995م.
96. الحسني، اسماعيل، نظرية المقاصد عند الطاهر بن عاشور، المعهد العالمي للفكر الاسلامي: فرجينيا، ط1: 1995
97. الحميدي، ابن أبي نصر: جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس، الناشر: الدار المصرية للتأليف والنشر - القاهرة، عام النشر: 1966 م.

98. الحميري ابن عبد المنعم: الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق: إحسان عباس
99. الحميري ابن عبد المنعم: صفة جزيرة الأندلس، تحقيق وتعليق حواشيها: إ. لافي بروفنصال، الناشر: دار الجيل، بيروت - لبنان، الطبعة: الثانية، 1408 هـ - 1988 م.
100. الحادمي، نور الدين: الاجتهاد المقاصدي حجيته، ضوابطه، مجالاته، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية قطر، الطبعة الأولى 1998 م.
101. الخراط: النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية - بيروت، 1399 هـ - 1979 م.
102. الحرشي أبو عبد الله: شرح مختصر خليل، الناشر: دار الفكر للطباعة - بيروت
103. خروبات، محمد: فن الموازنة عند المحدثين - المقاصد، الأسماء والحجية 2008. (مقال علمي محكم)
104. الخطابي: معالم السنن، الناشر: المطبعة العلمية - حلب، الطبعة: الأولى 1351 هـ - 1932 م.
105. الذهبي شمس الدين: العبر في خبر من غبر، المحقق: أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت.
106. الذهبي: سير أعلام النبلاء، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف شعيب الأرنؤوط، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الثالثة، 1405 هـ / 1985 م.
107. الرازي، زين الدين: مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، الناشر: المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت - صيدا، الطبعة: الخامسة، 1420 هـ / 1999 م.
108. الرازي، فخر الدين: المحصول، دراسة وتحقيق: الدكتور طه جابر فياض العلواني، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الثالثة، 1418 هـ - 1997 م.
109. الرازي، فخر الدين: مفاتيح الغيب، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الثالثة - 1420 هـ.
110. راغب السرجاني: قصة الأندلس، مؤسسة إقرأ للنشر والتوزيع والترجمة، الطبعة الأولى 2011 م.
111. رزوق محمد / الشاعر: سد الذرائع في المذهب المالكي، دار ابن حزم، الطبعة الأولى: 2012.

112. ريجانة، اليندوزي، ضوابط اعتبار الأعراف عند العلامة محمد بن يحيى الولاقي من خلال كتابه: "حسام العدل والإنصاف"، مؤسسة الفقيه محمد يحيى الولاقي. (مقال علمي محكم).
113. الريسوني، أحمد وآخرين، التجديد الأصولي، المعهد العالمي للفكر الاسلامي: فرجينيا، ط1: 1436هـ/2015م
114. الريسوني، أحمد: الكليات الأساسية للشريعة الاسلامية، دار السلام ودار الأمان، ط1: 1431هـ/2010م
115. الريسوني، أحمد، الفكر المقاصدي..قواعده وفوائده، منشورات جريدة الزمن، دجنبر: 1999م
116. الريسوني، أحمد، مدخل إلى مقاصد الشريعة الاسلامية، دار الكلمة، ط1: 1434هـ/2013م
117. الريسوني، أحمد، نظرية التقريب والتعليب وتطبيقاتها في العلوم الاسلامية، دار الكلمة: مصر، ط1: 1418هـ/1997م
118. الزبيدي، المرتضى: تاج العروس، المحقق: مجموعة من المحققين، الناشر: دار الهداية.
119. الزرقاني، عبد الباقي: شرح الموطأ، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، الناشر: مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة، الطبعة: الأولى، 1424هـ - 2003م.
120. الزركشي، بدر الدين: البحر المحيط في أصول الفقه، الناشر: دار الكتبي، الطبعة: الأولى، 1414هـ - 1994م.
121. الزركشي، بدر الدين: المنثور في القواعد الفقهية، الناشر: وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة: الثانية، 1405هـ - 1985م.
122. الزركلي: الأعلام، الناشر: دار العلم للملايين، الطبعة: الخامسة عشر - أيار / مايو 2002م.
123. زكريا القزويني: آثار البلاد وأخبار العباد، الناشر: دار صادر - بيروت.
124. الزنجاني، شهاب الدين: تخريج الفروع على الأصول، تحقيق: د. محمد أديب صالح

125. سالم بن عبد الله الخلف: نظم حكم الأمويين ورسومهم في الأندلس، الناشر: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، 1424هـ/2003م.
126. السبكي، تاج الدين: جمع الجوامع، تحقيق: عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الثالثة 2011م.
127. السبكي، تاج الدين: رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تحقيق: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، الناشر: عالم الكتب - لبنان / بيروت، الطبعة: الأولى، 1999م - 1419هـ.
128. السبكي، تقي الدين وولده تاج الدين: الإبهاج في شرح المنهاج، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، طبعة: 1416هـ - 1995م.
129. السريري، مولود: تجديد علم أصول الفقه، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الثانية.
130. سعدي، أبو حبيب، القاموس الفقهي، الناشر: دار الفكر. دمشق - سورية، الطبعة: الثانية 1408هـ = 1988م.
131. السمعاني: قواطع الأدلة في الأصول، تحقيق: محمد حسن محمد حسن اسماعيل الشافعي، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، 1418هـ/1999م.
132. السيوطي: معجم مقالات العلوم في الحدود والرسوم، تحقيق: أ. د محمد إبراهيم عبادة، الناشر: مكتبة الآداب - القاهرة / مصر، الطبعة: الأولى، 1424هـ - 2004م.
133. الشاطبي: الاعتصام، تحقيق: سليم بن عيد الهلالي، الناشر: دار ابن عفان، السعودية، الطبعة: الأولى، 1412هـ - 1992م.
134. الشاطبي: الموافقات، المحقق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، الناشر: دار ابن عفان، الطبعة: الأولى 1417هـ/1997م.
135. الشاطبي، أبو إسحاق: فتاوى الإمام الشاطبي، تحقيق محمد أبو الأجفان، مطبعة الكواكب - تونس، الطبعة الثانية: 1985م.

136. الشامي، عبد الرقيب صالح: الحكم الشرعي بين النظرية والتطبيق، دراسة أصولية على ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية، مركز نماء للبحوث والدراسات: بيروت، ط1: 2016م.
137. الشنقيطي، أحمد بن محمود: خبر الواحد وحجيته، الناشر: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، 1422هـ/2002م.
138. الشنقيطي، أحمد محمود عبد الوهاب: الوصف المناسب لشرع الحكم، مركز البحث العلمي وإحياء التراث: المدينة المنورة، ط1: 1415هـ.
139. الشوكاني: إرشاد الفحول، تحقيق: أحمد عزو عناية، دمشق - كفر بطنا، الناشر: دار الكتاب العربي، الطبعة: الطبعة الأولى 1419هـ - 1999م.
140. الشيرازي: التبصرة في أصول الفقه، حقق: د. محمد حسن هيتو، الناشر: دار الفكر - دمشق، الطبعة: الأولى، 1403.
141. الشيرازي: اللمع في أصول الفقه، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الطبعة الثانية 2003 م - 1424 هـ.
142. الشيرازي: طبقات الفقهاء، المحقق: إحسان عباس، الناشر: دار الرائد العربي، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، 1970.
143. صليبا، جميل: المعجم الفلسفي، دار الحكمة، ط: 1978.
144. الصنعاني: المصنف، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، الناشر: المكتب الإسلامي - بيروت، الطبعة: الثانية، 1403.
145. الصولبي، حميد: الاجتهاد والتجديد في الفكر المغربي المعاصر، المطبعة الوطنية مراكش
146. الصيّمري: أخبار أبي حنيفة وأصحابه، الناشر: عالم الكتب - بيروت، الطبعة: الثانية، 1405هـ - 1985م.
147. الطبري: تاريخ الرسل والملوك، الناشر: دار التراث - بيروت، الطبعة: الثانية - 1387 هـ.

148. طه عبد الرحمن: سؤال العمل، الناشر: المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب، الطبعة الأولى 2012م.
149. الطوفي، نجم الدين: شرح مختصر الروضة، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، 1407 هـ / 1987 م.
150. عبد الرحمن الشعلان: أصول فقه الإمام مالك النقلية، جامعة الإمام محمد بن سعود الرياض، 2003م.
151. عبد السلام بن محمد بن عبد الكريم: التجديد والمجددون، المكتبة الإسلامية، الطبعة الثالثة.
152. عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار، الناشر: دار الكتاب الإسلامي، الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ.
153. عبد القادر الصحراوي، محمد بن شريفة، سعيد أحمد أعراب، الناشر: مطبعة فضالة - المحمدية، المغرب، الطبعة: الأولى.
154. العز، ابن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مكتبة الكليات الأزهرية: القاهرة، ط1: 1419 هـ / 1994 م.
155. العلائي: تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد، تحقيق: د. إبراهيم محمد السلفيتي، دار الكتب الثقافية - الكويت.
156. العلمي، عبد الحميد، منهج الدرس الدلالي عند الامام الشاطبي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية: المغرب، 1422 هـ / 2001 م.
157. العمري، ابن فضل الله: مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، الناشر: المجمع الثقافي، أبوظبي، الطبعة: الأولى، 1423 هـ.
158. عنان، عبد الله: دولة الإسلام في الأندلس، مطبعة: المدني، الناشر: مكتبة الخانجي - القاهرة، الطبعة الثالثة 1988م، الناشر: مكتبة الخانجي، الطبعة: الثانية، 1374 هـ - 1955 م.
159. عياض: ترتيب المدارك وتقريب المسالك، تحقيق: ابن تاووت الطنجي، عبد القادر الصحراوي، محمد بن شريفة، سعيد أحمد أعراب، الناشر: مطبعة فضالة - المحمدية، المغرب، الطبعة: الأولى.

160. الغرياني، الصادق عبد الرحمن: الحكم الشرعي بين النقل والعقل، دار ابن حزم 2006م.
161. الغزالي أبو حامد: إحياء علوم الدين، الناشر: دار المعرفة - بيروت.
162. الغزالي أبو حامد: المستصفى، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1413هـ - 1993م.
163. الغزالي أبو حامد: المنخول من تعليقات الأصول، تحقيق وتعليق: محمد حسن هيتو، الناشر: دار الفكر المعاصر - بيروت لبنان، دار الفكر دمشق - سورية، الطبعة: الثالثة، 1419هـ - 1998م.
164. الغزالي أبو حامد: معيار العلم، المحقق: الدكتور سليمان دنيا، الناشر: دار المعارف، مصر، عام النشر: 1961م.
165. الغوري، عبد الماجد: معجم ألفاظ الجرح والتعديل، الطبعة الأولى 2007، دار ابن كثير للطباعة والنشر والتوزيع - دمشق - بيروت.
166. الفارابي: الجمع بين رأيي الحكيمين - تحقيق: ألبر نصري نادر، دار المشرق بيروت - لبنان، الطبعة الثانية.
167. فاروق حمادة: المنهج الإسلامي، الطبعة الثانية. السنة 1409هـ/1989م.
168. الفاسي، علال: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الخامسة: 1993م.
169. فتاوى قاضي الجماعة ابن سراج الأندلسي: ابن سراج، تحقيق: محمد أبو الأجفان، دار ابن حزم، الطبعة الثانية: 2006م.
170. الفراهيدي، الخليل بن أحمد: العين، المحقق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، الناشر: دار ومكتبة الهلال.
171. الفيروز آبادي: القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، الناشر: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة: الثامنة، 1426هـ - 2005م.
172. الفيومي: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، الناشر: المكتبة العلمية - بيروت.

173. القرافي: الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، الناشر: دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة: الثانية، 1416 هـ - 1995 م.
174. القرافي: أنوار البروق في أنواء الفروق، الناشر: عالم الكتب، الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ.
175. القرطبي، أبي عبد الله محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنته من السنة وآي الفرقان، تحقيق: عبد الله التركي، محمد رضوان عرقسوسي، ماهر حبوش، مؤسسة الرسالة: بيروت، ط1: 1428 هـ/2006 م.
176. الكتاني، محمد: جدل العقل والنقل في التفكير الإسلامي، دار الثقافة 2000 م.
177. الكفوي، أبو البقاء: الكليات، تحقيق: عدنان درويش - محمد المصري، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت.
178. الكمال، عبد الله: تأصيل فقه الموازنات، دار ابن حزم: بيروت، ط5: 1421 هـ/2000 م.
179. الكندي: رسالة في حدود الأشياء: 33 ، تحقيق يوحنا مخيمر ص دار المشرق بيروت.
180. الكيلاني، عبد الرحمان: قواعد المقاصد عند الإمام الشاطب، الناشر: دار الفكر والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى: 2000 م.
181. مالك بن أنس: الموطأ، المحقق: محمد مصطفى الأعظمي، الناشر: مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية - أبو ظبي - الإمارات، الطبعة: الأولى، 1425 هـ - 2004 م.
182. المجموع في المحيط بالتكليف، تحقيق جين يوسف هوبن، بيروت 1965.
183. مجموعة من المؤلفين: المعجم الوسيط، تأليف: إبراهيم مصطفى + أحمد الزيات + حامد عبد القادر + محمد النجار، الناشر: دار الدعوة.
184. محسن عبد الحميد: الفكر الإسلامي تقويمه وتجديده، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى 1996 م.

185. المحلي، جلال الدين: شرح الورقات في أصول الفقه، تقديم وتحقيق: الدكتور حسام الدين بن موسى عفانة، الناشر: مكتبة العبيكان، الطبعة: الأولى، 1421 هـ - 2001 م.
186. محمد ابراهيم علي: اصطلاح المذهب عند المالكية، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، الطبعة: الأولى 2000 م.
187. المراكشي، عبد الواحد: المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تحقيق: صلاح الدين الهواري، الناشر: المكتبة العصرية، صيدا-بيروت، الطبعة: الأولى، 1426 هـ - 2006 م.
188. المرداوي: التحبير شرح التحرير، تحقيق: عبد الرحمن الجبرين، عوض القرني، أحمد السراح، الناشر: مكتبة الرشد - السعودية / الرياض، الطبعة: الأولى، 1421 هـ - 2000 م.
189. المرداوي: تحرير المنقول وتهذيب علم الأصول، تحقيق: عبد الله هاشم، د. هشام العربي، الناشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، الطبعة: الأولى، 1434 هـ - 2013 م.
190. المرداوي، علاء الدين: التحبير شرح التحرير، تحقيق: د. عبد الرحمن الجبرين، د. عوض القرني، د. أحمد السراح، الناشر: مكتبة الرشد - السعودية / الرياض، الطبعة: الأولى، 1421 هـ - 2000 م.
191. مسلم: صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت.
192. المغني في أبواب التوحيد والعدل (الجزء 11 فقط)، تحقيق: محمد علي النجار وعبد الحليم النجار، القاهرة 1965.
193. المقرئ: أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض، تحقيق: مصطفى السقا + إبراهيم الإبياري + عبد العظيم شلبي، الناشر: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة، عام النشر: 1358 هـ - 1939 م.
194. المقرئ: نفح الطيب من غصن الاندلس الرطيب، تحقيق: إحسان عباس، الناشر: دار صادر - بيروت - لبنان.

195. المناوي: التوقيف على مهمات التعاريف، الناشر: عالم الكتب - القاهرة، الطبعة: الأولى، 1410هـ-1990م.
196. المواق: التاج والإكليل لمختصر خليل، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1416هـ-1994م.
197. مؤنس، حسين: شيوخ العصر في الأندلس، دار الرشاد، الطبعة الرابعة: 1997م.
198. مؤنس، حسين: فجر الأندلس، دار الرشاد، الطبعة الرابعة 2008م.
199. مؤنس، حسين: معالم تاريخ المغرب والأندلس، دار الرشاد، الطبعة الخامسة 2000م.
200. الناصري: الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، تحقيق: جعفر الناصري/ محمد الناصري، الناشر: دار الكتاب - الدار البيضاء.
201. النباهي: تاريخ قضاة الأندلس، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، الناشر: دار الآفاق الجديدة - بيروت/لبنان، الطبعة: الخامسة، 1403هـ-1983م.
202. الونشريسي، أبو العباس محمد بن يحيى: المعيار المغرب في فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية: المغرب، 1401هـ/1981م.
203. الونشريسي، أبو العباس محمد بن يحيى: المنهج الفائق والمنهل الرائق والمعنى اللائق بآداب الموثق وأحكام الوثائق،
204. ياقوت الحموي: إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، تحقيق: إحسان عباس
205. ياقوت الحموي: معجم البلدان، الناشر: دار صادر، بيروت، الطبعة: الثانية، 1995م.

أصروحة الدكتوراه في موضوع

مسألة النقل والعقل

في الفكر الأندلسي وأثرها في الفقه المالكي

جامعة القاضي عياض
كلية الآداب والعلوم الإنسانية - مراكش
مركز دراسات الدكتوراه
مراكز الاجتهاد في المستجبات الإنسانية المعاصرة

إشراف فضيلة الأستاذ الدكتور: أحمد اممرزي علوي
إعداد الطالب الباحث: السعيد انفضواك