

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة غرداية

قسم العلوم الإسلامية



كلية العلوم الاجتماعية

والإنسانية

نظرية المصلحة عند الإباضية وتطبيقاتها الفقهية من خلال آثار ابن بركة وأبي سعيد الكدمي

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في العلوم الإسلامية
تخصص الفقه والأصول

إعداد الطالب:

جابر بن سليمان فخار

لجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الرتبة العلمية	الجامعة الأصلية	الصفة
باحمد ارفيس	أستاذ التعليم العالي	جامعة غرداية	رئيسا
مصطفى باجو	أستاذ التعليم العالي	جامعة غرداية	مشرفا ومقررا
زهير باباواسماعيل	أستاذ محاضر أ	جامعة غرداية	مناقشا
عبد الرحمن سنوسي	أستاذ التعليم العالي	جامعة الجزائر	مناقشا
ماحي قندوز	أستاذ التعليم العالي	جامعة تلمسان	مناقشا
محمد حمدي	أستاذ التعليم العالي	جامعة باتنة	مناقشا

الموسم الجامعي: 1442هـ - 1443 / 2021-2022م

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة غرداية



كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية

قسم العلوم الإسلامية

**نظرية المصلحة عند الإباضية وتطبيقاتها الفقهية
من خلال آثار ابن بركة وأبي سعيد الكدومي (ق 4هـ)**

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في العلوم الإسلامية
تخصص الفقه والأصول

إشراف:

أ.د مصطفى بن صالح باجو

إعداد:

جابر بن سليمان فجار

الموسم الجامعي: 1442هـ - 1443 / 2021-2022م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الإهداء

إلى من غمراني بحبهما في الصغر والكبر، وصبراً على الم البعد وطول السفر؛

والديّ العزيزين؛ مبرّةً وإحساناً

إلى من كانت لي سنداً، وشدّت من أزمي مدداً، زوجتي؛ حباً وإكراماً

إلى أنس فؤادي وريحانتي قلبي؛ كوثر وربما

إلى كلّ من علّمني حرفاً، وأنار لي دربي؛ وفاءً واحتراماً

إلى كلّ من ينشدُ العزّة للمسلمين، ويبتغي التمكين لهذا الدّين

أهدي ثمرة جهدي ..

جابر

شكر وعرفان

بعد أن استوى هذا البحث على سوقه، وأينعت ثماره، لا يفتأ القلب دوماً شاكراً، واللسان بحمده ذاكراً، لمن أطفاه بعبده غامرة، وأفضاله عليه سابعة باطنة وظاهرة، سبحانه ذو الجلال والإكرام.

وأثنى بالثناء الجميل لمن تكرم بقبول الإشراف على هذه الرسالة: أستاذي الدكتور مصطفى بن صالح باجو، وقد تتبّع مسيرة البحث، وأفادني بملاحظاته القيّمة، ونظراته السديدة، رغم كثرة المهام، وتحمله للمسؤوليات العظام، وفقه الله وأيده.

كما أجزى شكري الجزيل إلى كل من قدّم يد العون، وكانت له بصمة في إنجاز هذا العمل، أفراد ومؤسسات، وأخص بالذكر، حليّ الوفي: عيسى بن باحمد مصباح، الذي رافقني في مسيرتي البحثية، ابتداءً وانتهاءً.

ومني خالص التقدير لإدارة قسم العلوم الإسلامية، بكلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، بجامعة غرداية، وعاطر الشناء للجنة المناقشة من الأساتذة الفضلاء، الذين تفضّلوا بعزير أوقاتهم لقراءة هذا البحث، من أجل تقويمه وتصويبه.

جزى الله الجميع الجزاء الأوفى، وما عنده خير وأبقى

الرموز والاختصارات:

الإمامان:	ابن بركة والكدمي
مخ:	مخطوط
تح:	تحقيق
كذا:	عبارة تكتب في متن النص المنقول للدلالة على وجود خلل في الأصل
ر:	رقم الحديث أو الترجمة
د.ن:	دون ناشر
د.م:	دون مكان النشر
د.ت:	دون تاريخ النشر أو دون تاريخ النسخ
/:	فاصل بين رقم الجزء والصفحة، وبين التاريخ الهجري والميلادي
(...)	كلام محذوف من النص المقتبس
[]	إضافة من الباحث في النص المقتبس

مقدمة

الحمد لله حق حمده على جزيل نواله، والصلاة والسلام على خير رسله، سيدنا محمد ﷺ وعلى صحبه وآله، وبعد:

فإن الله تعالى ختم شرائعه بدين الإسلام، وجعله دستوراً للأنام، ونظاماً في غاية الأحكام، ينطوي على حكم جليلة، ويرمي إلى مقاصد سامية، أساس ذلك تحقيق الصلاح للإنسان، جوداً منه تعالى بالفضل والإحسان.

ولقد فقه العلماء من لدن الصحابة هدف التشريع وغايته الأسمى، فجعلوا مقاصده صوى في طريق الاجتهاد، ومعالم عند الاستنباط والتنزيل؛ تفعيلاً لمنهج الشارع، وتحقيقاً لخصائمه في الواقع.

ثم تكامل هذا الجهد التطبيقي بالجهد التأصيلي الذي اضطلع به علماء الأصول لاحقاً، إذ حاولوا النفاذ إلى روح الشريعة، والكشف عن قانونها في التشريع، فصاغوا بذلك منهجاً علمياً دقيقاً؛ ليكون الميزان الذي يحكم مسالك النظر في النصوص، ويضبط طرق الاجتهاد بالمصالح، صوناً لهذه الشريعة الغراء أن تزيغ بها الأهواء، وتطوح بها النفوس حيث تشاء.

ومع هذا الانفجار المعرفي الحاصل في مختلف المجالات، وما أحدثه من تطوّر هائل، وتغيّر شامل في نمط حياة الإنسان، آوى العلماء إلى ركن مقاصد الشريعة بحثاً وتأصيلاً، باعتبارها المنهج الكفيل باستيعاب هذه المتغيّرات بأحكام الإسلام، تحقيقاً لصلاحية هذا التشريع، ووفائه بمصالح الإنسان فرداً وجماعة.

هذا، وتعدّ المصلحة محور علم المقاصد ولبّ موضوعاته، لذلك صارت من أهمّ القضايا المطروقة في هذا العصر، وأبرز المسائل المتداولة على الساحة العلمية. وتولّد إزاء هذا التدافع الفكري جملة من الدراسات التي حاولت الإجابة عن الإشكالات المطروحة، من خلال التأسيس لنظرية المصلحة في التشريع الإسلامي، انطلاقاً من نصوص الوحي، مع العودة إلى التراث الفقهي والأصولي من مختلف المدارس، بغية التأصيل لهذه النظرية، واستنتاج قواعد منهجية ضابطة.

ويأتي هذا البحث ليدرس هذه النظرية من وجهة نظر إحدى المذاهب الفقهية وهي المدرسة الإباضية، من خلال نتاج أهم أعلامها خلال القرن الرابع الهجري، وقد عنونته بـ:

"نظرية المصلحة عند الإباضية وتطبيقاتها الفقهية من خلال آثار ابن بركة وأبي سعيد الكدمي"

أهمية البحث:

تتجلى أهمية هذه الدراسة في القيمة العلمية للموضوع، ولعينة الدراسة، ولمنهج تناول. أما من حيث الموضوع، فإن محورية موضوع المصلحة في علم المقاصد من جهة، وحضوره في الدرس الأصولي منذ فترات التأسيس من جهة أخرى، يجعله الموضوع المعرفي الذي يجليّ الوشائج الوثقى بين العِلْمين، كما يعتبر الخلفية النظرية والتأسيسية للمباحث المقاصدية.

كما يعدُّ علم المقاصد أهمَّ العلوم الإسلامية التي تكشف عن فلسفة الشريعة، وتضع التصوُّر الكليّ لنظامها التشريعي، بما يجعلها حاضرة في كلِّ آن، ومستوعبة لمختلف حوادث الزمان، مهما تجدد العمران وتطورت حياة الإنسان.

غير أن المصلحة لما كانت معنى قابلاً - في ذاته - للتمدُّد والتطويع، اتخذها البعض مركباً ذلولاً، وموطئاً سهلاً، ابتغاء التفلُّت من نظام الشريعة، وتجاوز حدودها ورسومها.

لذلك يأتي هذا الجهد العلمي ليجليّ عن الميزان الشرعي في الاجتهاد المصلحي، من خلال إسهامات العلماء الأفاضل من هذه الأمة.

هذا، ويرى الباحث أنَّ من أبرز طرق الكشف عن قواعد التشريع في الاجتهاد المصلحي، دراسة التراث الفقهي لأئمة الاجتهاد، من أجل استخلاص مناهجهم في التعامل مع نصوص الوحي، والكشف عن خططهم الاجتهادية، التي تكفل التنزيل السديد للأحكام، وتحقيق غاياتها المصلحية.

كما تتَّصل أهمية دراسة هذه المناهج بجانين؛ يتجلَّى الأول في أنَّ هؤلاء الأعلام - خاصة في عصور الاجتهاد - أنتجوا ثروة فقهية متميزة، تمثِّل مرحلة الازدهار في تاريخ الفقه الإسلامي، فكان جديراً أن يُبحث عن الأصول العامة والآليات المنهجية التي كانت سبباً في هذا التطور والنضج الذي بلغه العقل الفقهي في تلك المرحلة. أما الثاني فيتمثل في ربط الصلة بين الجهود التجديدية المعاصرة وبين تراثنا الفكري، لتكون انطلاقتنا على أرض صلبة، تتسم بالأصالة في الأسس والمنطلقات، مع العصرنة في الوسائل والآليات.

وبناء على ما سبق، تأتي أهمية عينة هذه الدراسة المتمثلة في النتاج الفقهي للمذهب الإباضي؛ حيث يعدُّ القرن الرابع الهجري المرحلة الزمنية التي بلغ فيها الفقه الإباضي درجة النضج والاكتمال⁽¹⁾، مجسداً ذلك خصوصاً في نتاج الإمامين ابن بركة البهلوي وأبي سعيد الكُدَمي.

أما أهميتها من حيث منهج تناول فتتجلى في القيمة العلمية لدراسة الموضوعات الأصولية من

(1) وهذا خاصة في الفقه المشرقي منه، غير أن الفقه المغربي يبدو أنه تأخَّر بعده بقرن، خاصة بعد صدور الموسوعتين الفقهيتين المتمثلتين في ديواني الأشياخ والعزابة.

مدخل النظريات؛ ذلك أن النظرية نسق منظم للموضوع العلمي، وبناء محكم لجزئياته، تكشف عن العلاقات الوظيفية بين مسائله وقضاياها، بحيث تمنح الدارسَ رؤية متكاملة ومتسقة عن الموضوع، ومدعمة بالشواهد والأدلة، مما يمكن أن تصير نموذجاً تفسيريّاً لما استجدّ من القضايا المتعلقة بها.

دوافع البحث وأسباب الاختيار:

- رغم توارد البحوث المعاصرة المهتمّة بالمجال المقاصدي في المذهب الإباضي، فإنّنا نلاحظ ندرة في البحوث التأصيلية التي تبرز الإسهامات الأولى والتأسيسية لأعلام هذه المدرسة في علم مقاصد الشريعة، ويأتي هذا البحث ليسدّ ثلثة في هذا الجانب.

- يعتبر القرن الرابع الهجري محطة زمنية أساسية في تطور الفقه الإباضي، بما برز فيه من نتاج فقهي متميز، استوعب أغلب قضايا الفقه، تأصيلاً للفروع، وتحريراً للمسائل، وتأتي آثار الإمامين ابن بركة وأبي سعيد الكدّمي في طليعة هذه الثروة الفقهية.

إضافة إلى ما تضمّنته آثار ابن بركة من مادة أصولية فريدة، تعتبر لدى الباحثين من أول ما أُلّف في علم أصول الفقه عند الإباضية.

- يعدّ ابن بركة والكدّمي من أهمّ أقطاب المدرسة الفقهية الإباضية، ومن أكبر علمائها المتقدّمين، فقد بنّت آراؤهما في آثار من بعدهم، واعتمدها علماء الإباضية مشرقاً ومغرباً؛ بحيث يعدّ كلُّ منهما مدرسة تتميز بخصائص في الاجتهاد، مما يثري هذه الدراسة من حيث المقارنة والتأصيل.

- بما أن المصلحة الموضوع الذي يحكم الصلة بين علمي الأصول والمقاصد، فقد التقى هذا مع شغفي بمباحث علم مقاصد الشريعة، نظراً لأهمّيته المعرفية، التي جعلته علماً حاضراً في الوقت الراهن، ومتفاعلاً مع أحداث العصر تأثراً وتأثيراً.

أهداف البحث:

- بناء تصوّر علمي منظم حول موضوع المصلحة عند الإباضية، وذلك بتبيان أسسها النظرية، واستخراج قواعدها المنهجية، وكذا خططها الإجرائية، مزاجاً بين التأصيل والتطبيق.

- محاولة الكشف عن منطق البحث الفقهي في التعامل مع نصوص الوحي، والمواءمة بينها وبين الواقع والمصلحة، تحقيقاً لغاياتها التشريعية.

- الإسهام المعرفي في جدلية النص والمصلحة من خلال بيان وجهة نظر الإباضية، تنظيراً وتطبيقاً.

الدراسات السابقة:

لم يسبق -حسب علمي- وأن تطرّق أحدهم إلى هذا الموضوع بذات التصرّو المنهجي، غير أنه

تتصل بموضوع البحث دراسات أكاديمية سابقة، يمكن تصنيفها إلى قسمين:

أولاً: ما يتعلق بموضوع المصلحة:

1- المصلحة المرسله عند الإباضية بين النظرية والتطبيق من خلال اجتهادات المتأخرين: للباحث: مصطفى اتيرن، وهي رسالة ماجستير، نوقشت في سنة 1424هـ / 2003م، بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية.

ويعد هذا البحث من أبكر البحوث الأكاديمية التي تناولت موضوع المصلحة عند الإباضية، بحيث اهتم الباحث بتأصيل دليل المصلحة المرسله لدى إباضية المغرب من خلال نتاج المتأخرين منهم، مع محاولة التمييز بينها وبين البدعة ببيان أوجه الوفاق والخلاف، ثم تطبيق ذلك على بعض التّظم والأعراف الاجتماعية التي تميّز بها إباضية وادي مزاب وتفيدنا هذه الدراسة في الجانب النظري، من حيث رصد موقف أصولي الإباضية من حجية المصلحة المرسله.

غير أنه يؤخذ على الباحث تأصيله لحجية هذا الدليل عند الإباضية من خلال دراسات المعاصرين، ويظهر هذا جلياً عند تناوله لشروط العمل بالمصلحة المرسله.

2- كتاب: مقاصد الشريعة بين المذهب الإباضي والمذاهب الإسلامية الأخرى، للشيخ محمود مصطفى عبود آل هرموش، نشر: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، 1437هـ / 2016م. وإن كان هذا الكتاب لا ينتمي إلى حقل الدراسات الأكاديمية، إلا أنه يعدُّ من أوسع ما أُلّف في مقاصد الشريعة عند الإباضية، فكان جديراً بالذكر والتقييم لعلاقته المباشرة بموضوع هذه الدراسة. هذا، وقد حوى الكتاب أهم المسائل التي تُتناول في علم المقاصد عادة، بداية بقضية التعليل ثم بيان ضوابط المصلحة، وأقسامها المتعددة، انتهاء إلى فقه الموازنات، كما خصص القسم الأخير للتطبيقات الفقهية.

والكتاب على أهميته من حيث الموضوع، إلا أنه ينقصه الضبط في التقسيم، والإحكام في المنهج؛ حيث يبدو أن المؤلف لم تكن له خطة واضحة في تأليف الكتاب، وكان همُّه جمع أكبر قدر من المادة العلمية حول المقاصد بين دفتيه. ونظراً لكثرة ما أُلّف سابقاً في هذا المجال، فقد بدا في الكتاب ضعف التحكم في هذه المادة العلمية الضخمة، ونتج عنه تكرار في بعض المواضع.

ومن جهة أخرى فإن المؤلف رام مقارنة علم المقاصد بين الإباضية وغيرها من المذاهب، لكن دون أن يكون له منهج محدّد في المقارنة، لذا فقد ضاع إسهام الإباضية في علم المقاصد بين هذه المادة العلمية الضخمة للمدارس الإسلامية الأخرى، وإن المطالع لهذا السفر الجليل لا يكاد يخرج بتصور واضح حول نظرية المقاصد عند الإباضية.

كما أن المؤلف قد جانب الصواب في بعض الآراء التي نسبها إلى الإباضية، تناولتها بالنقد في ثنايا هذه الدراسة.

ثانيا: ما يتعلق بالعينة المختارة:

ويقصد بذلك البحوث التي تناولت المنهج الفقهي أو الاجتهادي عند ابن بركة أو أبي سعيد الكدّمي، ومن أهمّها:

1- كتاب: الإمام ابن بركة السليبي البهلوي (ت362هـ - 972م) ودوره الفقهي في المدرسة الإباضية من خلال كتابه "الجامع" للباحث زهران بن خميس المسعودي، وأصل الكتاب رسالة ماجستير في الفقه وأصوله، أجزت سنة 1998م، بجامعة آل البيت، الأردن.

وقد اعتنت الدراسة بإبراز جهود ابن بركة في إثراء الفقه الإسلامي والإباضي خاصة من خلال كتابه "الجامع"، واستخراج معالم منهجه الفقهي. وكانت الإفادة منه في الجانب التاريخي حول هذه الشخصية، إضافة إلى تعريفه بآثاره العلمية، وإبرازه لخصائص مدرسته الفقهية.

أما الجانب المصلحي فقد تناوله باقتضاب عند بيانه لمنهج ابن بركة في الاستدلال بالمصلحة المرسلة والاستحسان، بحيث اكتفى بإشارات يسيرة دون توسّع ولا تعمّق، مع ما يعوزها من التحليل والاستنباط.

2- كتاب: المدرسة الفقهية عند إمام المذهب أبي سعيد محمد بن سعيد الناعي الكدّمي، للباحث: خليفة بن يحيى الجابري، وأصل الكتاب أطروحة دكتوراه بعنوان: "المنهج الفقهي للإمام أبي سعيد الكدّمي من خلال كتابيه: المعبر والجامع المفيد"، أجزت بجامعة الزيتونة، سنة 2007م.

قسّم الباحث موضوعات الأطروحة إلى ثلاثة أبواب، تناول في البابين الثاني والثالث المنهج الاستدلالي والاجتهادي عند الإمام الكدّمي، محاولاً بيان منهج تعامله مع الأدلة الشرعية، وموقفه من الأدلة المختلف فيها، وكذا تأصيل آرائه باستنباط القواعد الأصولية والفقهية والمقاصدية.

وقد أفادتنا هذه الدراسة في جانبها التاريخي حول شخصية الإمام الكدّمي، كما أفادتنا في المباحث المتعلقة بالمصالح، والتي بيّن فيها منهج الإمام في الاستدلال بها نظرياً وتطبيقياً.

وإجمالاً، فإن هذه الدراسات قدّمت إضافات أولية في موضوع المصلحة، إلا أنها تظل شذرات متناثرة وإسهامات جزئية، لا تقدّم صورة متكاملة عن نظرية المصلحة عند الإباضية، كما يلاحظ عليها غياب المسائل التأصيلية لموضوع المصلحة؛ نحو موضوع مرجعية المصلحة بين العقل والنقل، وكذا مسألة تعليل الأحكام.

لذا تحاول هذه الدراسة لمّ شعث هذا الموضوع، وتناوله من مختلف جوانبه الأصولية، حتى يستوي بحثاً متكاملًا، يبيّن بصورة شاملة نظرية المصلحة لدى فقهاء الإباضية خلال القرن الرابع

الهجري.

كما تتميز هذه الدراسة بالتطرق إلى الجانب الأصولي للموضوع، بالاعتماد على أهم ما أُلّف في علم أصول الفقه لدى الإباضية، إضافة إلى نظرات تأصيلية من زاويا جديدة.

مشكلة البحث:

بما أن الدراسة بحثٌ في نظرية المصلحة من وجهة نظر الإباضية، فإنه يمكن إجمال أسئلة البحث في ثلاثة رئيسة هي: ما هي أسس النظرية؟ ما هي قواعدها المنهجية؟ ما هي خططها الإجرائية؟ وعليه، فإن البحث يحاول تجلية موقف الإباضية حول القضايا الأصولية المتعلقة بالنظرية، ومنهجهم في التعامل مع المصلحة استدلالاً وتنزيلاً، وعلاقتها بالنصوص تعارضاً وتخصيصاً.

منهج البحث:

من أجل الجواب عن أسئلة البحث، فقد سلكنا أسلوب التلفيق بين عدة مناهج، رعياً لطبيعة الموضوع المبحوث. وقد اقتضى تناول موضوع المصلحة من ثلاث نواحٍ لكل منها منهجها المناسب:

أولاً: ناحية المفهوم: وذلك ببيان مفهوم المصلحة والمفاهيم ذات الصلة، تألفاً أو تضاداً، ويناسبه المنهج الوصفي.

ثانياً: ناحية التأصيل: وتتمثل في مناقشة القضايا الأصولية التي تقوم عليها نظرية المصلحة، ويناسبه المنهج الاستنباطي.

ثالثاً: ناحية التخريج، وتتمثل في استخراج القواعد الكلية المتعلقة بالنظرية، وكذا بيان تجليات المصلحة في الأدلة الاجتهادية، وما يتخرج عليها من الفروع الفقهية، ويناسب ذلك كله المنهج الاستقرائي.

هذا، ولا يعدم الباحث توظيف مهارات البحث الأساسية، نحو التحليل والنقد والتركيب.

ثم إنني انتهجت في دراسة المسائل قواعد تسهم في قوة الطرح وجودة العرض بيانها كما يلي:

أولاً: الجمع بين الموقفين الأصولي والفقهني لدى أعلام هذه المدرسة والمقارنة بينهما، معتمداً على أهم المصادر الأساسية في كلا الجانبين، قصد ملاحظة المسافة بين الجانب النظري والجانب التطبيقي قرباً وبعداً، توافقاً وتحالفاً، مما يشكل ثراءً وتنوعاً في مادة البحث.

ثانياً: محاولة استنتاج الكلّيات والقواعد العامة من الجزئيات الثابتة في المادة الفقهية.

ثالثاً: السعي للتدليل على الأصول من مصادر المذهب ووفق قواعده في الاجتهاد، ودعم ذلك بالشواهد التطبيقية، تحقيقاً للصلة المنهجية بين الأصول والفروع.

رابعاً: محاولة بيان مدارك علماء المذهب في التأصيل والتطبيق من صريح نصوصهم، لذلك قد يقتضي هذا أحيانا التطويل في بعض النقول من باب الاستثناء، تحقيقاً لمقاصد الدراسة.

خطة البحث:

تشتمل مفاصل الدراسة على مقدمة وفصل تمهيدي، ثم خمسة فصول، وخاتمة. أما المقدمة فتتضمن العناصر المتعارف عليها في مقدمات البحوث الأكاديمية. واشتمل الفصل التمهيدي على بيان المراد بنظرية المصلحة، ثم التعريف بشخصية الإمامين ابن بركة والكدمي من حيث مسيرتهما وآثارهما العلمية، مع الوقوف على أهم خصائص مدرستهما الفقهية. هذا، وتشترك الفصول الثلاثة الأولى في تجلية أسس النظرية وقواعدها المنهجية؛ حيث تناولت في الأول منها مدلول مصطلح المصلحة في التراث الفقهي، وما تعلق به من المصطلحات ذات الصلة، ثم عرّجت على سؤال المرجعية في إدراك المصالح، بعدها عرضت أهم أقسامها، مركزاً على حضور الكليات الخمس في فقه الإمامين⁽¹⁾.

وفي الفصل الثاني تطرقت إلى مسألة التعليل من حيث المفهوم والأنواع، ثم دلفت إلى موضوع التعليل المصلحي خصوصاً في التراث الفقهي، وكان ختام الفصل بيان الموقف الفقهي والأصولي من مسألة التعليل بالحكمة.

ثم خصصت الفصل الثالث لدراسة علاقة المصلحة بالنص توافقاً وتعارضاً، مع بيان أهم المسالك المنهجية الكفيلة برفع التعارض الظاهري بين النصوص والمصالح، وتحقيق الانسجام بينها.

أما الفصل الرابع فمتحضر للأدلة الاجتهادية المبنيّة على المصلحة، وبيان موقف الإباضية منها تأصيلاً وتطبيقاً، حيث تتمثل هذه الأدلة في أربعة هي: المصلحة المرسلّة، الاستحسان، سد الذرائع، العرف.

وفي الفصل الأخير تطرقت إلى فقه الموازنات عند الإمامين، محاولاً اكتشاف أهم قواعد الموازنة والترجيح بين المصالح والمفاسد.

ثم ذيلت البحث بخاتمة ضمّنتها أهم ما توصلت إليه الدراسة من نتائج وتوصيات.

حدود البحث:

سعياً لضبط معالم هذه الدراسة، لابد من تبيان نطاق البحث من خلال تحديد مجال مادته العلمية

(1) إذا ذكر لفظ "الإمامان" أو "الإمامين" في ثنايا البحث؛ فالمقصود بهما ابن بركة والكدمي، روما للاختصار، وتجنباً للتكرار.

ومصادره المعرفية.

هذا، وتتوزع مادة البحث أساسا بين مصادر أصولية وأخرى فقهية من نتاج المدرسة الإباضية خصوصا.

أ- المصادر الأصولية:

كان اختيار الباحث لثلاثة مؤلفات أصولية، تمثل أهم نتاج الإباضية ومصادره الأساسية في علم الأصول، وهي:

1- العدل والإنصاف في معرفة أصول الفقه والاختلاف لأبي يعقوب يوسف بن إبراهيم الوارجلاني (ت570هـ)، وهو كتاب مطبوع لم يحقق بعد، وقد اعترى نسخه المطبوعة أغلط كثيرة أدخلت بنصومه، وقد حاولنا ضبطها من خلال نسخة مخطوطة.

2- شرح مختصر العدل والإنصاف لأبي العباس أحمد بن سعيد الشماخي (ت928هـ)، وقد حققه الباحث مهني التيواجني تحقيقا جيدا، وصدّره بدارسة قيمة، إلا أنه لا يزال مرقونا ولم يطبع بعد!

3- طلعة الشمس شرح شمس الأصول، لنور الدين عبد الله بن حميد السالمي (ت1332هـ)، وهو يعد أجود كتب الأصول لدى الإباضية، وقد صدر مطبوعا بتحقيق الباحث عمر حسن القيام.

كما أنني استعنت ببعض الدراسات المعاصرة، وأهمها كتاب: منهج الاجتهاد عند الإباضية، لمصطفى بن صالح باجو.

ب- المصادر الفقهية:

وإن كان المجال محددا في عنوان البحث في آثار ابن بركة والكدمي، فقد تم استبعاد بعض منها، وبيان ذلك في الآتي:

أولا: المصادر ذات الموضوع العقدي: نظرا لكون الدراسة فقهية بالأساس، وذلك مثل كتاب الموازنة لابن بركة، وكتاب الاستقامة للكدمي (الجزء 1 و2).

ثانيا: المصادر غير المحققة: حيث لم نعلم ما كان منها مخطوطا، أو مطبوعا غير محقق، درءا لأغلط النصوص، وتجنبنا لنسبة الأقوال إلى غير أصحابها⁽¹⁾. وتمثل هذه المصادر في:

1- مخطوط التقييد لابن بركة، والذي يتضمن في الأصل جوابات أشياخه.

2- مخطوط التقييدات لابن بركة، والذي يحتوي جواباته على سؤالات تلامذته.

3- مخطوط جوابات أبي سعيد الكدمي، وهو في أغلبه جوابات للكدمي في موضوعات فقهية، كما

(1) ذلك أن المخطوط العماني اعترته آفة الزيادة والإضافة من غير المؤلف، حتى صار من العسير التمييز بين النص الأصلي وغيره.

تضمن أشتاتا من نصوص لغيره. وقد رتبته الشيخ سرحان الإزكوي، وأضاف إليه كذلك مسائل من غيره، وسماه: الجامع المفيد من أحكام أبي سعيد، وكلا الكتابين قد طبعا طبعة غير محققة.

إجراءات منهجية:

سلكت في هذا البحث الإجراءات المنهجية الآتية:

- إثبات الآيات القرآنية بالرسم العثماني وفق رواية حفص عن عاصم.

- تخريج الأحاديث من مظانها وفق المنهجية الآتية:

تقديم المصادر الثلاثة في التخريج وهي: مسند الربيع بن حبيب، صحيح البخاري ومسلم، وما لم أجده فيها خرّجته من السنن الأربعة، ثم موطأ مالك، ومسند أحمد.

وإلا فانتقل إلى كتب الرواية الأخرى، مقدّما الأقدم فالأقدم، أو الأكثر مطابقة للفظ الحديث الوارد في المتن الفقهي. وإذا كان فيه مقال لدى أهل الصنعة فأشير إلى ذلك اختصارا، مع الإحالة إلى كتب التخريج المعتمدة.

- الاعتماد في التخريج على برنامج المكتبة الشاملة (إصدار: 3.65)، مع تحري الموافق للمطبوع.

- وبالنسبة إلى منهجية التوثيق والإحالة في الهامش اتبعت ما يلي:

1- ما يتعلق بمؤلفات ابن بركة والكدمي -محل الدراسة- فأورد العنوان دون اسم المؤلف اختصارا، مع التصريح باسم العنوان عند تكرره في الهامش، دون اعتماد صيغة: المصدر نفسه/ المصدر السابق.

2- الاقتصار على ذكر اسم المؤلف وعنوان الكتاب دون إيراد بيانات النشر، تجنباً لإثقال الهوامش، واكتفاء بورودها في قائمة المصادر والمراجع، باستثناء المقالات العلمية وأوراق المؤتمرات عند أول ذكر لها.

3- عند تكرار المصدر أو المرجع مباشرة دون فاصل؛ فإذا كانت الإحالة إلى الموضوع نفسه (الجزء والصفحة) فأكتب عبارة: (نفسه). وإذا تغيّر الموضوع فأكتب: (نفسه، ج/ص). أما إذا وردت معه مراجع أخرى في ذات الإحالة فأكتب: (اسم المؤلف، نفسه، ج/ص).

- في حالة تكرّرها مع وجود فاصل فأعيد ذكر اسم المؤلف والعنوان، تيسيرا على القارئ.

- تجنباً لإثقال الهوامش، وتخفيفاً من صفحات البحث، اقتصر في الترجمة على أعلام الإباضية ممن قضى نحبه، وذلك لمظنة شهرة غيرهم، مع توفر المصادر الرقمية المعرفة بهم.

صعوبات البحث:

لا تخلو مسيرة البحث العلمي من عقبات تختبر صبر الباحث وتحديه لبلوغ الهدف، ويمكن تلخيص أهم الصعوبات التي اعترضت مسيرتي البحثية في اثنتين؛ أولاهما مصدرية، والأخرى منهجية.

أما الأولى فتتعلق بالمادة العلمية الأساسية للبحث، وعقبته تكمن فيما اعترى بعضها من التصحيف والأخطاء التي تعكر صفو الذهن، وتغلق عليه مفاتيح الفهم، إذ لم يسلم من هذه الآفة المطبوع المحقق، بله ما هو دونه، وهذا على غرار بعض النصوص المشككة في الأصل، وقد استعنت مع ذلك بالمقارنة بين الطبعات، مع العودة إلى المخطوط أحياناً إن لزم ذلك.

أما الثانية فهي عقبة منهجية تتمثل في صعوبة التخريج للفروع الفقهية التي لم يصرح فيها الفقيه بمدركه ودليله في المسألة، مما يستدعي التوقف والتريث؛ حذر الوقوع في خطأ التأصيل، أو الاعتساف في التخريج والتطبيق، خاصة المسائل التي تتنازعها أصول متشابهة، فيحار المرء بأبيها يلحق، مع استحضار غياب المصطلحات الأصولية عن أغلب تراث القرن الرابع الهجري، باستثناء جامع ابن بركة.

ومن الجدير الإشارة إلى عقبة إدارية، وتتمثل في تقييد رسائل الدكتوراه بحجم معين من الصفحات، وذلك في أواخر مشواري مع البحث، فتطلب ذلك من الحذف والاختصار في بعض فصول الدراسة مما قد يخل بمضمون البحث، ويؤثر في جودة الدراسة.

هذا، ولست أزعجني وأني وفيت الموضوع حقه، وبلغت ذروته وكماله، ولكن حسبي أني بذلت وسعي، واجتهدت قدر طاقتي، فما كان فيه من صواب فمن الله، وما كان فيه من خطأ فمن نفسي، وهذا مبلغ علمي.

وأضرع إليه سبحانه أن يغفر لي زلتي، ويقلل عثرتي، ويجعل هذا العمل ذخراً لي، وينفع به أمّتي، إنه وليُّ الفضل والإنعام، والحمد لله آخراً على بلوغ التمام، والصلاة على النبيِّ المصطفى ﷺ مسك الختام.

يوم: الاثنين 19 شوال 1442هـ / 31 ماي 2021م

مسقط-سلطنة عمان

الفصل التمهيدي:

- * المبحث الأول: مفهوم النظرية
- * المبحث الثاني: ابن ركة ومدرسته الفقهية
 - ⊖ المطلب الأول: المسيرة العلمية
 - ⊖ المطلب الثاني: آثاره الفقهية
 - ⊖ المطلب الثالث: خصائص مدرسته الفقهية
- * المبحث الثالث: أبو سعيد الكدمي ومدرسته الفقهية
 - ⊖ المطلب الأول: المسيرة العلمية
 - ⊖ المطلب الثاني: آثاره الفقهية
 - ⊖ المطلب الثالث: خصائص مدرسته الفقهية

المبحث الأول: مفهوم النظرية

النظرية مصطلح ولد في رحم الفلسفة، وهو ترجمة لكلمة Theory بالانجليزية، أو Théorie بالفرنسية، وقد استعمل في عدة حقول علمية كالفلسفة والمنطق والعلوم الطبيعية، ثم انتقل إلى العلوم الأخرى كالقانون، لذا صار لهذا المصطلح معانٍ متعددة حسب مجاله التداولي⁽¹⁾؛ فمن معانيها عند الفلاسفة: «تركيب عقلي مؤلف من تصورات متسقة، تهدف إلى ربط النتائج بالمبادئ»⁽²⁾.

وإذا أطلقت على ما يقابل المعرفة العامة، فيراد بها: «ما يكون موضوعاً لتصورٍ منهجي منظم نسقياً، ومرتبطة في صورته ببعض القرارات أو المواضيع العلمية التي لا تنتمي إلى المعنى العام»⁽³⁾. ولعل هذا المعنى أقرب إلى المراد لدى علماء القانون.

أما بالمعنى المتداول في العلوم التجريبية فهي: «فرض علمي يربط عدة قوانين بعضها ببعض، ويردها إلى مبدأ واحد يمكن أن نستنبط منه حتماً أحكاماً وقواعد»⁽⁴⁾.

النظرية في حقل العلوم الإسلامية: الفقه والأصول:

تأثراً بالتطور العام الحاصل في مختلف العلوم المعاصرة، وخاصة في العلوم القانونية، سعى بعض الفقهاء المعاصرين إلى تجديد الصياغة العلمية للموضوعات الفقهية، وتطوير منهج التأليف الفقهي من مدخل النظريات؛ محاكاة لما سار عليه فقهاء القانون، فتولّد من ذلك ما يسمى بالنظريات الفقهية⁽⁵⁾.

وبذلك صارت "النظرية الفقهية" مصطلحاً متداولاً في علم الفقه المعاصر، وقد حاول بعض الدارسين تجلية مفهومه؛ منهم مصطفى الزرقا الذي بيّن مراده منها بقوله: «نريد من النظريات الفقهية الأساسية تلك الدساتير والمفاهيم الكبرى التي يؤلّف كلٌّ منها على حدة نظاماً حقوقياً موضوعياً منبثاً في الفقه الإسلامي، كانبثاق أقسام الجملة العصبية في نواحي الجسم الإنساني، وتحكم عناصر ذلك النظام في كل ما يتصل بموضوعه من شعب الأحكام»⁽⁶⁾.

وقد عرفها فتحي الدريني بقوله: «هي مفهوم كلي، قوامه أركان وشروط وأحكام عامة، يتصل

(1) ينظر هذه المعاني عند: لالاند أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، 3/ 1453-1455. صليبا جيل، المعجم الفلسفي، 2/ 475-477.

(2) صليبا، نفسه، 2/ 477.

(3) لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، 3/ 1454.

(4) مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، ص 202.

(5) ينظر: الروكي، نظرية التقعيد الفقهي، ص 54. الباحثين، القواعد الفقهية، ص 147.

(6) الزرقا، المدخل الفقهي العام، 1/ 329.

بموضوع عام معين، بحيث يتكوّن من كل أولئك نظام تشريعي ملزم، يشمل بأحكامه كل ما يتحقّق فيه مناط موضوعه»⁽¹⁾.

أما جمال الدين عطية فقد عرفها «بأنها التصوّر المجرّد الجامع للقواعد العامة الضابطة للأحكام الفرعية الجزئية»⁽²⁾. ثم بيّن خصائص هذا التصور، بأنه يتّصف بالتجريد والشمول. أما منهج البناء فإنه يقوم إما على الاستنباط العقلي، أو الاستقراء للجزئيات⁽³⁾.

وعلى هذا النحو درج المعاصرون في الكشف عن النظريات الثاوية في الفقه الإسلامي، وصياغتها في قالب علمي متناسق، فبرزت جملة من النظريات منها: نظرية العقد، نظرية الملكية، نظرية الظروف الطارئة، نظرية الضمان... إلخ.

وأسوة بالتطور الحاصل في التأليف الفقهي، انتقل الحال إلى مجال علم الأصول، بمحاولة صياغة موضوعات علم الأصول على منهج النظريات، فظهر منها على سبيل المثال: نظرية التعليل، نظرية التأويل، نظرية التقريب والتغليب، نظرية المصلحة... إلخ.

وتجلية للمراد بالنظرية في الأصول يمكن الاستئناس هنا بعبارة الريسوني حيث يقول: «فالنظرية هنا⁽⁴⁾ تعني: النسق العلمي الذي ينظّم في انسجام وتكامل مجموعة من الحقائق والأحكام، ترجع إلى أصل واحد وجوهر واحد»⁽⁵⁾.

ولو أن عبارته لا تبين الفرق بين النظرية الفقهية والنظرية الأصولية، فيمكن القول إن الفرق بينهما يتجلى في موضوع كل من العِلْمين ووظيفتهما المعرفية؛ حيث إن موضوع النظرية الفقهية هو الحكم الشرعي العملي المتّصل بفعل المكلف، والقواعد الضابطة له. أما مضمون النظرية الأصولية فيتعلّق بمنهج التشريع وقواعد الاجتهاد، مع القول بإمكان التداخل بين النظريتين في المحتوى كالتداخل الحاصل بين قواعد الفقه وقواعد الأصول.

هذا، ويمكن بيان الأهمية العلمية للنظريات ودورها المعرفي في علوم الشريعة في الآتي:

- التأسيس الكلي للجزئيات والفروع سواء أكانت أصولية أم فقهية، وتعتبر النظرية هنا الإطار المرجعي الذي يحكم جزئيات موضوعه، والنموذج التفسيري الذي يقدّم أجوبة علمية مبدئية للقضايا

(1) الدريني، النظريات الفقهية، ص 140.

(2) عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ص 204.

(3) نفسه، ص 204.

(4) يقصد نظرية التقريب والتغليب.

(5) الريسوني، أحمد: نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية، ص 15.

المستجدة.

- الكشف عن منطق البحث الفقهي، بإبراز مسالك الفقهاء في الاجتهاد، ومنهج التعامل مع مقررات التشريع استنباطاً وتنزيلاً.

- تمكين طالب العلم من اكتساب ملكة فقهية أو أصولية تؤهله لفهم أصول المسائل، وإدراك علاقاتها الموضوعية، وكذا الربط بين الأصول والفروع، والجزئيات والكلية.

على أنه تجدر الإشارة إلى أنّ عملية التنظير تتفاوت صعوبة وسهولة حسب الموضوع، ومدى وضوحه أو خفائه في مدونات التراث، سواء تعلق الأمر بالفقه أو الأصول، ولعل أكثرها يحتاج إلى دقة نظر وعمق تأمل، مع استقراء كافٍ للجزئيات والمسائل الفرعية، للتوصل إلى نظرية متكاملة محكمة البناء⁽¹⁾.

وحاصل ما تقدّم أن النظرية في التداول العلمي المعاصر تدلُّ غالباً على معنيين رئيسين هما:

أولاً: نموذج تفسيري يهدف إلى تفسير جملة من الظواهر الطبيعية أو الإنسانية.

ثانياً: تصوّر كلي ومنظّم لجزئيات موضوع معيّن، في بناء منهجي مُحكم ومتناسق.

والمعنى الثاني هو المراد في هذا البحث، وعليه يمكن القول: إن المقصود بنظرية المصلحة عند الإباضية:

"هو ذلك التصوّر الكلي العام لموضوع المصلحة لدى علماء الإباضية، المتضمن لأسسها النظرية، وقواعدها المنهجية، وطرقها الإجرائية، انطلاقاً من تراثهم الأصولي والفقهي".

وتتغى هذه الدراسة تقديم خلاصة عن هذه النظرية في بناء كلي منهجي مترابط الأجزاء، محاولاً استيعاب المفاصل الأساسية للموضوع عبر مسلك الاستقراء، وعرضها في أسلوب إقناعي يقوم على منهج التعليل والتدليل.

(1) ينظر: عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ص 207.

المبحث الثاني: ابن بركة ومدرسته الفقهية

ليس المقصود في هذا المبحث استقصاء الكلام عن تفاصيل حياة هذا الإمام، فقد سبق في هذا من الدراسات والبحوث ما يفي بالغرض، لذا نحونا هنا طريقة الاختصار في العرض، باللامح إلى أهم المعالم التي تضيء زوايا من حياة هذه الشخصية، مع الإحالة إلى المراجع السابقة. غير أننا حاولنا إبراز الجوانب العلمية من هذه الشخصية، من خلال التعريف بآثاره العلمية، والوقوف عند بعض جوانبها المصدرية، وكذا الاهتمام بمدرسته الفقهية، بإبراز خصائص فكره الفقهي ومميزاته المنهجية؛ لذا فقد انتظم هذا المبحث في ثلاثة مطالب تحريرها في الآتي.

المطلب الأول: المسيرة العلمية:

لا تسعفنا المصادر العمانية بمعلومات وافية عن حياة هذا الإمام كغيره من الأعلام، وما حوت كتب التاريخ والتراجم إلا شذرات متناثرة، لا تقدم صورة كافية، ولا أجوبة شافية عن تفاصيل حياته، لذا حاول الدراسات لشخصية هذا الإمام إتمام الجوانب الناقصة بالتنقيب في كتب التراث، والتقاط كل ما له علاقة بمسيرته العلمية وإسهاماته العملية⁽¹⁾.

الفرع الأول: النسب والمولد والوفاة:

هو عبد الله بن محمد بن بركة السليمي البهلوي؛ فالسليمي نسبة إلى قبيلة بني سليمة، والبهلوي نسبة إلى مدينة بهلاء⁽²⁾ بداخلية عمان. كنيته أبو محمد، وبها اشتهر في كتب التراث الإباضي، كما اشتهر بابن بركة لدى المتأخرين، وبهذا يعرف عند المعاصرين.

أما تاريخ ولادته فلا تفيدنا المصادر التاريخية بذلك، غير أن الدارسين لهذه الشخصية ذهبوا إلى أن ولادته كانت أواخر النصف الثاني من القرن الثالث الهجري⁽³⁾، واستظهر بعضهم أن تكون بين سنتي 296هـ و 300هـ، استنتاجاً من بعض القرائن⁽⁴⁾.

- (1) من أحسن الدراسات التي استوفت حياة هذا الإمام: المسعودي زهران بن خميس، الإمام ابن بركة السليمي البهلوي ودوره الفقهي في المدرسة الإباضية من خلال كتابه "الجامع"، ط.1، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، 1421هـ/2000م.
- (2) الصوافي سعيد بن راشد، الإمام ابن بركة: حياته، عصره، كتابه الجامع، ط.1، خزائن الآثار، سلطنة عمان، 1441هـ/2020م.
- (3) بهلاء أو بهلاء: إحدى ولايات محافظة الداخلية، تبعد عن العاصمة مسقط حوالي 208 كم. (الموسوعة العمانية، 2/ 591).
- (4) ينظر: السيابي أحمد، ابن بركة حياته وفكره ومدرسته، ندوة قراءات في فكر ابن بركة البهلوي، ص10. السعدي جابر بن علي، ابن بركة وآراءه الأصولية، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، 1994م، ص24.
- (4) ينظر: المسعودي، الإمام ابن بركة ودوره الفقهي، ص39-41. الصوافي، الإمام ابن بركة، ص13-16.

وقد اختلف الباحثون في مكان ولادته ونشأته بين أن تكون في مدينة صُحَار⁽¹⁾ أو بَهْلَاء، غير أن الراجح أنه نشأ بصُحَار، نظراً إلى بعض القرائن⁽²⁾؛ منها أن قبيلته بني سليمة كانت تقطن في صُحَار وما حولها، كما أن أشياخه الذين تلقى عنهم العلم ينتمون إلى هذه الحاضرة، خاصة شيخه أبو مالك.

بعد ذلك انتقل إلى مدينة بَهْلَاء في مرحلة زمنية لاحقة، والظاهر أن هذا كان في عهد إمامة زميله سعيد بن عبد الله الرحيلي⁽³⁾؛ ليشد من أزره في مهمته السياسية، ولعل من أسباب انتقاله أيضاً ما كانت تعيشه عمان من اضطراب سياسي آنذاك، لا سيما في منطقة ساحل عمان⁽⁴⁾.

هذا، وكان ابن بركة من العلماء الذين آتاهم الله سعة في العلم والمال، إذ كان غنياً موسراً، سخر أمواله في سبيل العلم وتنمية المجتمع؛ حيث أنشأ مدرسة للطلبة، وكان يتولى إيوائهم ويقوم على نفقتهم، كما بنى عدة مساجد، وترك أوقافاً ترفد تلك المدارس والمساجد بالعتاء والدعم المستمر⁽⁵⁾.

وعلى غرار تاريخ ولاته، فلا تحدد لنا المصادر التاريخية تاريخاً لوفاته رغم شهرته ومكانته العلمية، والذي حدا بالباحثين إلى الاجتهاد والاستنتاج من أجل مقارنة تاريخ الوفاة، لذلك اختلفت التقديرات وتباينت النتائج⁽⁶⁾، والأظهر من هذه الأقوال أن وفاته كانت بين سنتي 362هـ و363هـ، وذلك للقرائن الآتية⁽⁷⁾:

(1) صحار: إحدى ولايات السلطنة، تقع شمال العاصمة مسقط وتبعد عنها حوالي 230 كم. (الموسوعة العمانية، 2106/6).

(2) ينظر: السيابي، ابن بركة حياته وفكره ومدرسته، ندوة قراءات، ص12. الصوافي، الإمام ابن بركة، ص16-18. وعن ذهب إلى أنه نشأ في بهلا جابر السعدي، وزهران المسعودي. ينظر: السعدي، ابن بركة وآراءه الأصولية، ص28. المسعودي، الإمام ابن بركة ودوره الفقهي، ص41.

(3) سعيد بن عبد الله بن محمد بن محبوب أبو القاسم (ت: 328هـ/940م): إمام حاكم وعالم فقيه، نشأ في أسرة علم وصلاح وورع، بويع بالإمامة سنة 320هـ، فسار سيرة حميدة بإجماع المسلمين. مات شهيداً سنة 328هـ. (ينظر: السعدي، معجم الفقهاء والمتكلمين، 96/2، ر: 322).

(4) ينظر: السيابي، ابن بركة حياته وفكره، ندوة قراءات، ص13.

(5) ينظر: البطاشي، إتحاف الأعيان، 1/295. السيابي، نفسه، ص20-21. الصوافي، الإمام ابن بركة، ص40.

(6) ذهب الراشدي إلى أن وفاته كانت بين 352-355هـ، ورأى السعدي أن ذلك كان بين سنتي 342-355هـ. (ينظر: الراشدي مبارك بن عبدالله، الشيخ العلامة ابن بركة العماني وكتابه التقييد، ندوة قراءات في فكر ابن بركة البهلوي، ص107. السعدي، ابن بركة وآراءه الأصولية، ص27).

(7) ينظر: المسعودي، الإمام ابن بركة ودوره الفقهي، ص42-47. الصوافي، الإمام ابن بركة، ص40-42.

1- ما يدل على أنه توفي بعد الإمام الكُدَمي، حيث يروى أنه ذهب للتعزية لما علم بوفاته⁽¹⁾، كما يظهر أن الإمام الكُدَمي كان حيًّا إلى سنة 361هـ، بناء على جواب له ورد في بيان الشرع، وقد قيّد تاريخه بما نصه: «... وكان هذا التقييد يوم الأربعاء ثالث عشرة ليلة خلت من ربيع الأول سنة إحدى وستين وثلاثمائة سنة»⁽²⁾.

2- أن تلميذه أبا الحسن البُسَيوي وُجِّه إليه سؤال عن صحة إمامة حفص بن راشد⁽³⁾، وتوجيه السؤال إلى التلميذ حول هذه القضية السياسية يدل على أن الشيخ قد قضى نحبه، وأن المرجعية قد انتقلت إلى تلميذه، إذ لو كان ابن بركة حيًّا لكان هو الأولى أن يُتوجَّه إليه بالسؤال في مثل هذه القضايا، وقد كان عميد المدرسة الرستاقية وشيخها.

بناء على هذا، يمكن القول إن هذه المقاربة أولى بالصواب، وعليه فإن وفاة الإمام ابن بركة كانت بين سنتي 362هـ و363هـ؛ أي بعد منتصف القرن الرابع، والعلم عند الله.

الفرع الثاني: مسيرته العلمية:

تدرج ابن بركة في طلب العلم في مسقط رأسه، وتلقى العلوم عن مشايخ عصره، وقد بدا منه الحب للعلم والشغف بالدرس ما قرَّبه من أسيّاخه، ونال منهم الحظوة؛ فقد رُفِع عنه «أنه كان يتردد إلى أبي مالك طلباً للتعليم وهو يدافعه دفعات، فلما تصوّر رغبته، وتحقّق إرادته أقبل عليه وعلمه وقرَّبه وأكرمه»⁽⁴⁾.

وقد كانت صُحَّار حاضرة من حواضر العلم تعجُّ بالعلماء خلال القرن الثالث وأوائل القرن الرابع الهجريين، ومنهم نهل ابن بركة مختلف العلوم السائدة آنذاك، وصرَّح بأسماء منهم في كتبه، من ذلك

(1) ينظر: البطاشي، إتحاف الأعيان، 1/297. يرى الشيخ أحمد السيابي القول بعكس هذه الرواية، بناء على السؤال الموجه إلى أبي الحسن البُسَيوي حول صحة إمامة حفص بن راشد (355-363هـ)، وأن الكدَمي كان المرجع العلمي في عصر هذا الإمام. ويبدو أن هذا لا يقوى على نقض الرواية المشهورة، إذ لا يلزم أن يبقى الكدَمي حيًّا إلى آخر عهد الإمام حفص بن راشد. كما أن السؤال الموجه إلى البُسَيوي حسب نصه كان في آخر إمامة حفص، أي سنة 363هـ، وبناء عليه يمكن أن يكون ابن بركة قد عاش فترة من هذه الإمامة، ثم توفي قبل انقضائها. والعلم عند الله. (ينظر: السيابي أحمد بن سعود، المدخل إلى المذهب الإباضي، ص270).

(2) الكندي، بيان الشرع، 6/70.

(3) الإمام حفص بن راشد (ق4هـ/10م): بوع بالإمامة سنة 354هـ، إلى سنة 364هـ، لما تغلب بني بويه على عمان بقيادة مطهر بن عبد الله. وقيل إنه جددت له البيعة في تلك السنة وظل إماما إلى سنة 379هـ. (ينظر: المنذري محمد بن ناصر، صلاة عمان الخارجية، ص225-227).

(4) العوتي، الضياء، 1/390.

قوله: «... وعلى هذا المذهب الأخير أدركت عليه شيوخي: أبا مالك، وأبا مروان، وأبا يحيى ومن كان في عصرهم وأيامهم ممن هو في درجتهم»⁽¹⁾، وذكر ترجمتهم في الآتي:

أولاً: شيوخه:

- 1- أبو مالك غَسَّان بن مُحَمَّد بن الحَضْر الصَّلَّانِي⁽²⁾: من علماء النصف الثاني من القرن الثالث، أخذ العلم عن الشيخين عبدالله⁽³⁾ وبشير⁽⁴⁾ ابني محمد بن محبوب⁽⁵⁾. وقد لازمه ابن بركة في حِلِّه وترحاله⁽⁶⁾، وقيد عنه آثاره، وحفظ لنا آراءه في كتبه⁽⁷⁾، خاصة كتابه التقييد، الذي أغلب تقييداته فيه عن شيخه أبي مالك، فكان هذا العالم أعظمهم أثراً في إعداد شخصيته العلمية.
 - 2- أبو مروان سليمان بن محمد بن حبيب⁽⁸⁾: عاش أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع، أخذ العلم عن عبدالله وبشير ابني محمد بن محبوب، وهو من العلماء الذين نقل عنهم ابن بركة أجوبة في كتابه التقييد.
 - 3- أبو يحيى عبد العزيز بن خالد: من فقهاء القرن الرابع، ولا تذكر مصادر التاريخ والسيرة له ترجمة، غير ما روى عنه تلميذه ابن بركة من آراء في كتابه التقييد⁽⁹⁾.
- هذا، وقد اختلف الباحثون في محل الإمام سعيد بن عبد الله الرُّحَيْلي بين كونه شيخاً أو زميلاً لابن

(1) التقييد، ص 47. وجاء هذا النص في سياق مسألة المصير الأخرى لأطفال المشركين.

(2) ينظر: البطاشي، إتحاف الأعيان، 1/ 531. السعدي، معجم الفقهاء والمتكلمين، 6/3.

(3) عبد الله بن محمد بن محبوب القرشي أبو محمد (حي: 277هـ/890م): عالم فقيه عاش بصحار، أخذ العلم عن والده وعن موسى بن علي وغيرهما، تخرج على يديه ثلة من العلماء منهم أبو مالك شيخ ابن بركة. له أجوبة متفرقة في كتب الأثر. (ينظر: السعدي، معجم الفقهاء والمتكلمين، 2/ 314، ر: 523).

(4) بشير بن محمد بن محبوب القرشي أبو المنذر (ت بين 280 و290هـ/893 و903م): فقيه عالم، أصولي متكلم، كان مرجع عصره في العلم والقضاء، أخذ عنه العلم كثيرون منهم أبو مالك شيخ ابن بركة. ترك آثاراً علمية عديدة أكثرها مفقود. (ينظر: السعدي، معجم الفقهاء والمتكلمين، 1/ 75، ر: 74).

(5) محمد بن محبوب بن الرحيل القرشي أبو عبدالله (ت: 260هـ/873م): من أشهر علماء الإباضية، وممن أثر في الحياة العلمية والسياسية، كان مرجع الفتوى والقضاء في عصره، وقد تخرج على يديه كثير من العلماء. ترك آثاراً علمية قيمة بين موجود ومفقود. (ينظر: السعدي، معجم الفقهاء والمتكلمين، 3/ 154، ر: 805).

(6) ينظر: التعارف، ص 99-101.

(7) ينظر مثلاً: التعارف، ص 104، 112، 137. الجامع، 4/ 1882، 1932، 2043، 2046.

(8) ينظر: البطاشي، إتحاف الأعيان، 1/ 526. السعدي، معجم الفقهاء والمتكلمين، 2/ 151.

(9) ينظر: التقييد (مخ)، ص 47، 328.

بركة؛ فالذين ذهبوا إلى اعتباره من أشياخه استندوا إلى توجُّهه بالسؤال إليه كما في كتاب التقييد⁽¹⁾، أما الذين رأوا أنه زميل له في الدراسة فبناء على تصريحه بمناظرته له في بعض المسائل⁽²⁾، ولعله الأقرب إلى الصواب؛ إذ المناظرة لا تحصل عادة بين التلميذ وشيخه، كما أن ابن بركة لم يصرِّح أنه ناظر أحد أشياخه السابقين فيما أورده عنهم من أجوبة.

أما توجُّهه بالسؤال إلى الإمام سعيد وتقييده جوابات عنه فيفسر على أنه أعلى طبقة من ابن بركة، وأسبق طلباً للعلم على يد الشيخ أبي مالك، ولا غرو أن يأخذ الصغير عن الكبير، والأدنى عن الأعلى.

ثانياً: تلاميذه:

لا شك أن المدرسة التي أنشأها ابن بركة في بهلا، إضافة إلى شهرته العلمية، قد خرَّجت جيلاً من الطلبة الذين تلقوا العلم على يديه، غير أن كتب التاريخ لا تنقل لنا تفاصيل عن هؤلاء الأعلام، ولا تحتفظ إلا بذكر نزر قليل ممن تصدَّروا الساحة العلمية بعد وفاة شيخهم، وأبرزهم⁽³⁾:

- أبو الحسن علي بن محمد بن الحسن البسيوي: من علماء القرن الرابع الهجري، ويعدُّ من أخصِّ تلامذة ابن بركة وأكثرهم ملازمة له؛ حيث تأثر بمذهب شيخه في مسألة الولاية والبراءة، وألت إليه المرجعية العلمية بعد وفاة شيخه. ترك جملة من الآثار القيِّمة منها: كتابه الجامع في العقيدة والفقه، والمختصر المسمى بمختصر البسيوي، كما ترك سيراً وجواباتٍ حول قضايا عصره⁽⁴⁾.

- أبو عبد الله محمد بن زاهر: لا تفيدنا المصادر التاريخية بمعلومات عنه، غير ما يرد ذكره في بعض كتب ابن بركة، حيث قيِّد مسائل عن شيخه⁽⁵⁾.

هذا، ومما يذكره بعض المؤرخين المحدثين أن عدداً من طلبة إباضية المغرب تتلمذوا على يديه، حتى اشتهر بشيخ المغاربة⁽⁶⁾، غير أن كتب السير والتراجم المغربية لا تذكر لنا هذا الحدث رغم أهميته، ولا تفيدنا بأسماء هؤلاء الطلبة، غير أن هذا لا يبعد واقعا؛ إذ ورد في كتاب التقييدات

(1) ينظر: التقييد (مخ)، ص 316-324، 329. ممن ذهب إلى هذا الرأي: البطاشي، إتحاف الأعيان، 1/ 295. السعدي، ابن بركة وآراؤه الأصولية، ص 30. المسعودي، الإمام ابن بركة ودوره الفقهي، ص 47.

(2) ينظر: التقييد (مخ)، ص 47. التعارف، ص 103. ممن قال بهذا الرأي: السيابي، ابن بركة حياته وفكره ومدرسته، ندوة قراءات، ص 10. الراشدي، الشيخ العلامة ابن بركة العماني وكتابه التقييد، ندوة قراءات، ص 100. الصوافي، الإمام ابن بركة، ص 24.

(3) ينظر: المسعودي، الإمام ابن بركة ودوره الفقهي، ص 52-56. الصوافي، الإمام ابن بركة، ص 26-29.

(4) ينظر: البطاشي، إتحاف الأعيان، 1/ 300. السعدي، معجم الفقهاء والمتكلمين، 2/ 364.

(5) ينظر: التقييد (مخ)، ص 377. الجامع، 4/ 2041.

(6) ينظر هذه الراوية عند: البطاشي، إتحاف الأعيان، 1/ 295. السالمي محمد بن عبد الله، الروض النضير، ص 171، وقد نقلها المؤلف سماعاً عن والده نور الدين السالمي.

لابن بركة رواية تثبت التقاء أهل المغرب بالشيخ أبي مالك وتلميذه ابن بركة في موسم الحج، وكانوا يسألون ابن بركة - في حضرة شيخه - عن مسائل الخلاف فيبين لهم عدل الأقوال بالحجج والأدلة⁽¹⁾.

الفرع الثالث: مكاتبه العلمية:

إن شغف ابن بركة بطلب العلم من جهة، والعناية التي حظي بها من أشياخه، إضافة إلى صفاته الفطرية، كل ذلك أهله ليرتقي منازل العلماء الأفذاذ، ويكون حلقة في سلسلة نسب العلم في المذهب⁽²⁾؛ لذا يعدُّ هذا الإمام من أقطاب المدرسة الإباضية، وركائزها العلمية، حيث اعتمدت آثاره في المذهب، وانتشر علمه في المشرق والمغرب، حتى لا يكاد يخلو كتاب إباضي من آرائه ولا النقل عن كتبه، لما فيها من التحقيق والتأصيل الدقيق.

هذا، ومن بركات علم ابن بركة وأثره في المذهب، سبقه العلمي في التقعيد الأصولي والفقهية، ويتجلى ذلك في تدوينه لبعض الفصول من علم الأصول في كتابه الجامع، إضافة إلى رسالته الشهيرة بالعارف، والتي تعتبر من بواكير التأليف في فن القواعد الفقهية.

ومما يشهد بمكانته العملية تزعمه للمدرسة الرُستاقية التي تمثل الاتجاه المخالف للمدرسة النَّزوانية التي تزعمها في عصره الإمام الكُدَمي، حيث تبنت كل مدرسة موقفا إزاء الحدث الواقع في عهد الإمام الصَّلْت بن مالك⁽³⁾. وَسَعَتْ كُلُّ طَائِفَةٍ إِلَى الدِّفَاعِ عَنْ مَوْقِفِهَا بِالْحُجْجِ وَالْبَرَاهِينِ، وَأُلِّفَتْ فِي ذَلِكَ رِسَائِلَ وَكُتُبَ، شَكَّلَتْ رَصِيدًا فِكْرِيًّا مَهْمًا فِي هَذَا الْمَوْضُوعِ⁽⁴⁾.

هذا، وقد أثنى العلماء من بعده على رسوخه العلمي، وشهدوا بتأهله إلى مقام الاجتهاد، فقال عنه أبو مسلم العوتبي⁽⁵⁾: «وهو العالم المشهور، والبلوغ المذكور»⁽¹⁾.

(1) ينظر: التقييدات (مخ)، 25 و-25 ظ.

(2) ينظر هذه السلسلة من العلماء عند: العوتبي، الضياء، 36/3. محمد بن عبدالله بن مداد، السيرة، ص 24.

(3) الإمام الصلت بن مالك الخروصي (ت: 275هـ/889م): من أئمة عمان، تولى الإمامة بعد المهنا بن جيفر سنة 237هـ، سار في رعيته سيرة الحق والعدل، وكان عهده عهد قوة واستقرار وازدهار في العلم والسياسة والاقتصاد. وقع اضطراب في آخر عهده لما خرج عليه موسى بن موسى سنة 272هـ. (ينظر: السعدي، معجم الفقهاء والمتكلمين، 2/202، ر: 422).

(4) يتلخص هذا الحدث السياسي في خروج موسى بن موسى وراشد بن النضر على الإمام الصلت بن مالك سنة 272هـ/885م، وقد اختلف العلماء إزاء هذه الواقعة، وفي موقفهم من الخارجين على الإمام، بين البراءة والولاية والوقوف؛ حيث تبنت الطائفة الرستاقية موقف البراءة، بينما اختارت الطائفة النزوانية مذهب الوقوف نظرا للاشتباه الحاصل في القضية. وقد سبب هذا الحدث انقسامًا في المجتمع العماني امتد لقرون متعاقبة. (لمزيد التفصيل ينظر: السالمي، تحفة الأعيان، ص 126 وما بعد. الريامي علي بن سعيد، قضية عزل الإمام الصلت بن مالك الخروصي، كله).

(5) سلمة بن مسلم العوتبي أبو المنذر (ق5-6هـ): من علماء صحار. عالم باللغة والأنساب والتاريخ، وضليع في الفقه

ومن المعاصرين نجد الشيخ أحمد الخليلي يقول عنه: «عالم محقق جمع المعقول والمنقول، فهو عالم مطلع، لم يكن نطاقه ضيقاً بحيث تنحصر معارفه الفقهية في إطار مذهبه، وإنما كان عالماً عالمياً اطلع على المذاهب الإسلامية (...)»، كما أنه كان بجانب ذلك أديباً واسع المعارف اللغوية، وهذا التمكّن في العلوم اللغوية جعله واسع الأفق في التحقيق والبحث في علم أصول الفقه⁽²⁾.

وقال في حقه الشيخ محمد حسام الدين، وكيل الأزهر سابقاً: «هو إمام مجتهد، يستقل بتأصيل الأحكام، لم أر بياناً أشبهه ببيان الشافعي من بيان هذا الشيخ، فهو كأنما ينظم الدر وينثر الحكمة»⁽³⁾. وعليه، فقد توافقت الشواهد على الاعتراف بمكانة ابن بركة وريادته العلمية، وتأهله لمقام الاجتهاد في الشريعة، تشهد بذلك آثاره ومؤلفاته التي أثرت المكتبة الإسلامية، وأثرت في مسيرة الفقه الإباضي، وفيما يأتي التعريف بهذه المؤلفات وبيان أهميتها المصدريّة.

المطلب الثاني: آثاره الفقهية:

ترك الإمام ابن بركة ثروة فكرية قيّمة أغنت المكتبة الإباضية خاصة، والإسلامية عامة، وغدت مؤلفاته من ركائز المذهب في شتى فنون الشريعة.

ومع أهمية هذه المؤلفات وقيمتها العلمية، فلم تسلم كلها من عوادي الزمن، بسبب ما مني به القطر العماني من الحروب والفتن، فكان مصير بعضها الضياع، وما بقي منها محفوظاً فقد عُني بجملة منها تحقيقاً وطباعة، ليفيد منها العلماء وطلبة العلم، ولا يزال بعضها مخطوطاً تنتظر دورها في العناية والنشر.

هذا، ولم نبغ الاستقصاء هنا في عرض مؤلفات ابن بركة، وإنما حصرنا الاهتمام بالتعريف بالوجود من آثاره الفقهية خصوصاً، مع محاولة بيان ترتيبها الزمني، وفق ما لاح لنا من إشارات ودلائل.

=

والأصول. استتمت مؤلفاته بالرصانة والإحكام، ويظهر فيها سعة اطلاعه على شتى المذاهب والفرق الإسلامية. من أبرزها: كتاب الضياء. (ينظر: السعدي، معجم الفقهاء والمتكلمين، 2/120، رقم: 348).

(1) العوتي، الأنساب، 2/744.

(2) الخليلي، ابن بركة والبحث العلمي، ندوة قراءات في فكر ابن بركة، ص 24.

(3) مجلة الأزهر، ج 12، السنة 63، ذو الحجة 1411هـ/ يونيو 1991م. نقلاً عن: السيابي، ابن بركة حياته وفكره، ندوة قراءات، ص 14.

الفرع الأول: كتاب التقييد⁽¹⁾:

أولاً: التعريف بالكتاب:

يعتبر هذا الكتاب من بواكير التأليف عند ابن بركة، بحيث يحوي جوابات قيدها عن أشياخه حول مسائل عقدية وأخرى فقهية وهي الأغلب. ويبدو من خلال نصوص الكتاب أن تصنيفه تم في مرحلة طلبه للعلم، على أن الكتاب لا يزال مخطوطاً، وتوجد نسخ منه في مكتبات عُمان.

هذا، وقد عُرف الكتاب باسم التقييد، وهو ما نجده مُثبتاً في أول المخطوط وآخره، حيث جاء في أوله: «كتاب فيه التقييد عن أبي مالك وأبي القاسم، غسان بن [محمد بن الخضر]، وسعيد بن عبد الله بن محمد بن محبوب، رحمهما الله ورضي عنهما، وضع عبد الله بن محمد بن بركة رَحِمَهُ اللهُ»⁽²⁾. وكُتب في آخره: «تم كتاب التقييد عن الشيخ أبي محمد عبد الله بن محمد بن بركة رَحِمَهُ اللهُ، مما قيده عن الشيخ أبي مالك غسان بن محمد بن الخضر رَحِمَهُ اللهُ»⁽³⁾. بل هو ما صرح به مؤلفه في كتابه التعارف قائلاً: «وسنذكر لك مما حفظناه عن الشيخ أبي مالك رَحِمَهُ اللهُ في هذا المعنى من أمر التجارة والبيوع والمعاملات، مما رسمناه في كتاب "التقييد"»⁽⁴⁾.

إلا أنه يُنسب إلى ابن بركة كتاب آخر بعنوان "التقييدات"، من نحو ما نجده عند العوتي حيث يقول معرفاً بهذا الإمام: «وهو العالم المشهور، والبلغ المذكور، صاحب الكتاب الجامع وكتب التقييدات»⁽⁵⁾. فهل هما اسمان لكتاب واحد أم هما مختلفان؟

ومن خلال الاطلاع على مخطوطة تحت عنوان "تقييدات عن الشيخ ابن بركة"⁽⁶⁾، نجد أن مقدمتها تفيد بأن الكتاب عبارة عن جوابات فقهية لابن بركة، قيدها عنه تلامذته دون تصريح بأسمائهم، جاءت في أسلوب الحوار بين التلميذ وشيخه. كما تفيد هذه المخطوطة أنها ترتيب لأصل مختلط المسائل، حيث جاء في أولها: «هذه تقييدات عن الشيخ أبي محمد عبد الله بن محمد بن بركة رَحِمَهُ اللهُ،

(1) للباحث مبارك بن عبد الله الراشدي ورقة علمية بعنوان: «ابن بركة وكتابه التقييد»، ندوة قراءات في فكر ابن بركة البهلوي، محرم 1419هـ/ مايو 1998م، ص 97-125.

(2) التقييد (مخ)، ص 316.

(3) التقييد (مخ)، ص 431.

(4) التعارف، ص 137.

(5) العوتي، الأنساب، 2/ 744.

(6) هي نسخة خطية محفوظة بجزانة الحاج صالح لعلي بوادي مزاب في الجزائر، كتبت بخط مغربي، مجهولة النسخ وتاريخ النسخ، لدى الباحث نسخة منها.

تعلمك [كذا] هداك الله ووفقك أني وجدت هذه التقييدات مثورة مختلطة يتعب طالب المسألة (...). فأردت تصنيفه، وأن أجعله أبوابا أقرن كل مسألة بأختها...»⁽¹⁾.

وعليه فإن كتاب التقييدات يختلف عن سابقه؛ إذ "التقييد" من تأليف ابن بركة، بينما الآخر من تدوين تلامذته، وإذا كان كتاب التقييد يتضمن سؤالات ابن بركة لأشياخه، فإن كتاب التقييدات يحوي جوابات ابن بركة لتلامذته.

هذا، والتحقيق في المسألة يتطلب استقصاءً لنسخ الكتابين والمقارنة بينها، علماً أن مخطوط التقييد جاء في مجموع يحوي أيضاً جوابات لابن بركة، بعضها مما قيدها عنه تلميذه أبو عبد الله محمد بن زاهر.

ثانياً: خصائص الكتاب:

يعد الكتاب نموذجاً في التأليف الفقهي عند العمانيين على طريقة السؤال والجواب، التي تتم بين الطالب وشيخه في مجلس العلم؛ فقد حرص ابن بركة في هذا الكتاب على تقييد آثار أسلافه من علماء المذهب في مختلف القضايا الفقهية والعقدية، من خلال السؤالات التي يطرحها على أشياخه، مع اهتمامه بصحة ثبوت هذه الآثار، وتبيين الراجح منها.

هذا ويفصح المؤلف عن منهجه في تدوين مسائل هذا الكتاب بقوله: «هذا الذي ضمته هذا الكتاب مسائل كنت قيدها عن شيخنا أبي مالك غسان بن محمد بن الخضر رحمته، وحفظت جوابها من فتياه لي عنها، وربما كان يسأله غيري بحضرتي فأحفظه، وربما كنت أسأله عن مسائل كتب أجدها في الآثار، فأعرضها عليه على ذلك [كذا]، أو يشرحه لي فأقيده بحضرتي أو في غيبته، وربما كتبت الجواب وأعرضه عليه فيجوز، ومنه ما لم أكن أعرضه عليه، إلا أني أرجو أن هذه الألفاظ وإن كانت ألفاظي فلم تخرج عن معنى الجواب، ولست آمن الغلط والزلل، ولا يؤخذ منه إلا ما وافق الحق»⁽²⁾.

وهذا النص بوضوحه وجلائه، يحمل فوائد نفيسة حول منهج التأليف في ذلك العصر، ويعبر عن تحري صاحبه الدقة والأمانة في النقل.

(1) التقييدات (مخ)، ص 17.

(2) التقييد (مخ)، ص 430.

الفرع الثاني: كتاب التعارف⁽¹⁾:

أولاً: التعريف بالكتاب وسبب تأليفه:

يأتي هذا الكتاب بعد كتاب التقييد، حيث اقتبس باباً منه عنوانه: "باب في التعارف"⁽²⁾، وضمّنه في كتاب "التعارف" وذلك عند قوله: «وسنذكر لك مما حفظناه عن الشيخ أبي مالك رضي الله عنه في هذا المعنى من أمر التجارة والبيوع والمعاملات، مما رسمناه في كتاب "التقييد"⁽³⁾.

وقد اشتهر هذا الكتاب بعنوان "التعارف"، غير أن المؤلف لم يصرح بهذا العنوان في ثنايا كتابه، ولا في مؤلفاته الأخرى، ولعل السبب في هذا أن أصل الكتاب جواباً على سؤال، فكان أقرب إلى معنى الرسالة، وعادة ما يخلو هذا النوع من التأليف من العنونة. وقد استظهر المحقق أن يكون هذا العنوان "التعارف" من وضع العلماء أو النسخ بعد وفاة المؤلف، معللاً سبب اختيار هذه التسمية إلى تكرار ورود كلمة "التعارف" في ثنايا الكتاب، أو لعلها أخذت من اسم الباب الذي نقله المؤلف من كتاب التقييد إلى هذا الكتاب، والمعنون بـ: "باب في التعارف"⁽⁴⁾.

أما سبب التأليف فيبدو من خلال مقدمة الكتاب، أنه جواب على سؤال ورد إليه من أحدهم، يطلب ترياقاً لما يجد في نفسه من الشكوك والوساوس التي تغشاه في أمور عباداته، وشؤون معاملاته، مع أن من الناس من يعزّز هذا الشكّ ويمكّنه في قلبه، لذلك التجأ إلى ابن بركة علّه يجد عنده الجواب الكافي والدواء الشافي.

ثانياً: المحتوى والأهمية:

أشتهر أن الكتاب يتناول دليل العرف أو العادة نظراً إلى عنوانه "التعارف"، ولكن بعد قراءة وتأمل تبيّن أن موضوعه أوسع من ذلك؛ حيث إن المحور الأساس الذي يدور عليه الكتاب هو بيان مراتب العلم، وكيفية تحصيلها لدى الإنسان، مع التأصيل لمشروعية العمل بالعلم الظاهر، وهو محل الإشكال عند السائل كما أضح سابقاً؛ لذلك نجد المصطلحات ذات الصلة بهذا الموضوع تتردّد في الكتاب أكثر من غيرها، نحو: اليقين، العلم، علم الحقيقة، علم المشاهدة، علم الظاهر، الظن، الشكّ.

(1) صدر هذا الكتاب بتحقيق: بدر بن سيف بن راشد الراجحي، الطبعة الأولى، ذاكرة عمان، مسقط، 1434هـ/2013م. وقد أفدت من دراسته للكتاب.

(2) يمتد الاقتباس من ص 362 إلى ص 366 في مخطوط التقييد.

(3) التعارف، ص 137.

(4) ينظر: التعارف، مقدمة التحقيق، ص 26.

ويتأيد هذا بما ذكره ابن بركة مبيناً قصده في التأليف قائلاً: «وأما هذا فقد قصدنا فيه تبين ما كُلفنا علمه بالاستدلال والظاهر، وما يُعلم بالقلب وسكون النفس والعادة الجارية»⁽¹⁾. فقد جعل العادة الجارية من دلائل حصول العلم الظاهر الذي تعبد الله به المكلفين في شؤون عباداتهم وعاداتهم، وهو ما اصطُح عليه أيضاً في الكتاب بالتعارف.

وهنا تتجلى علاقة موضوع الكتاب بعنوانه "التعارف"، وهو ما يعرف في علم الأصول بدليل العرف، ويعبر عنه في علم القواعد الفقهية بقاعدة "العادة محكمة".

وعليه، فإن تسمية هذا الكتاب بـ "التعارف" لا يعبر عن فكرته الرئيسية، ولا يشمل إلا جزئية من موضوعاته.

أما أهمية الكتاب فتتجلى من خلال موضوعه الذي يتناول قسماً من أقسام العلم وهو علم الظاهر، ويهدف إلى إقامة الحجة على صحة التعبد به في سائر الأحكام، فهو بحث أصولي نظري قلّ من تناوله بالتأصيل من علماء الإباضية، كما تبرز القيمة العلمية للكتاب في اتصاله بقاعدتين فقهيتين جليلتين هما: اليقين لا يزول بالشك، والعادة محكمة، والذي يمكن عدّه من بواكير التأصيل لهاتين القاعدتين في تاريخ الفقه الإسلامي.

هذا، ويقوم منهج التأليف على الحجاج والاستدلال لإثبات صحة العمل بالعلم الظاهر، وقد استخدم المؤلف في عرض الأدلة والبراهين طريقتين رئيسيتين هما: الاستقراء والاستنباط، حيث مزج بينهما بطريقة بديعة، موظفاً مختلف مراتب الحجاج، مما يؤكد أهمية هذين المنهجين في البحوث الشرعية التي تُعنى بالتأصيل.

الفرع الثالث: كتاب الجامع⁽²⁾:

أولاً: التعريف بالكتاب:

يعرف الكتاب بالجامع، ويرد في كتب الفقه الإباضي باسم: جامع أبي محمد. ويعد هذا المصنّف من فرائد التأليف الفقهي عند الإباضية خلال القرون الأربعة الأولى، ومن المصادر الأساسية لديهم، نظراً لما يتميز به من خصائص سيأتي ذكرها لاحقاً. وموضوع الكتاب فقهي بالدرجة الأولى، غير أن المؤلف قد صدره بمباحث أصولية نفيسة تعتبر

(1) التعارف، ص 76.

(2) صدر هذا الكتاب في طبعته الأولى بتحقيق عيسى يحيى الباروني، ونشر وزارة التراث والثقافة بسلطنة عمان، سنة 1971م. ثم حققه الدكتور مصطفى باجو تحقيقاً أجود وأحسن، ونشرته الوزارة سنة 2017م، وهي النسخة المعتمدة في البحث.

من أول ما دوّنه الإباضية في علم أصول الفقه، مما وصل إلينا محفوظا، إضافة إلى ما ضمّنه من مسائل عقدية وأخرى في علوم القرآن.

هذا، ويبدو أنه من أواخر ما ألف ابن بركة، نظرا لما يميّز به الكتاب من جودة في العرض، وبراعة في تحقيق المسائل، مع استقلالية في الترجيح والاختيار، وهذا لا يتأتى عادة إلا لمن كان ذا رسوخ في العلم، وتمكّن من ناصية الاجتهاد، لذا فقد تضمّن هذا الكتاب عصارة فكره الأصولي، وخلاصة آرائه ونظراته الفقهية.

ولعل الذي يؤيد اعتباره متأخرا في الترتيب عن الكتابين السابقين ما ورد من الإشارة إليه في كتابه التعارف؛ حيث ذكر أنه سيفرد كتابا خاصا في الاجتهاد بالرأي، وأسباب الخلاف، وذلك حين قال: «وهذا باب يتعلق بباب اجتهاد الرأي، وما اختلف فيه العلماء، وكيف جرى بين الصحابة رضي الله عنهم الاختلاف فيما تولى فيه بعضهم بعضا. وإن قدر الله سلامة، ووسّع في الأجل، أفردنا له كتابا، وبيننا فيه وجه الصواب في ذلك»⁽¹⁾.

وإن كان بعض الباحثين ذهب إلى اعتبار ذلك كتابا آخر غير الجامع، قد عزم على تأليفه، ولكن توفاه الأجل قبل تحقيق الغاية⁽²⁾.

إلا أن الذي يغلب على الظن أن كتابه الجامع هو الكتاب الموعود في هذا النص، فقد حوت فصوله الأولى مباحث مهمة في أسباب الاختلاف بين الفقهاء من لدن الصحابة، حيث كان نصيب الأسد للقضايا اللغوية ومباحث الألفاظ، وكذا الناسخ والمنسوخ، كما تناول مسائل في التقليد، واهتم بموضوع الاجتهاد بالرأي ومشروعيته، وفيه أصل للدليل القياس وتناول حجّيته وأركانه، كما ظلّ هذا الدليل حاضرا لديه في عدة مسائل من الكتاب، إما استدلالا أو نقدا أو موازنة على حسب المناسبات.

وهذا ما يجلّي العلاقة بين الموضوعات الأصولية التي انتقاها من شتى مسائل علم الأصول، وبيّن الخيط الناظم الذي يجمعها، إذ غالبا ما تتصل بموضوع الاجتهاد بالرأي، أو يرجع إليها أسباب الاختلاف بين الفقهاء.

ولعله كان ينوي وضع كتاب مستقل في هذا الموضوع، ثم رأى تضمينه في صدر مؤلفه الجامع. والعلم عند الله.

(1) التعارف، ص 75.

(2) ينظر: النواجي مهني، ابن بركة ودوره في أصول الفقه، ندوة قراءات، ص 79. السعدي جابر، ابن بركة وآراؤه الأصولية، ص 44. السعدي فهد، معجم الفقهاء والمتكلمين، 2/ 298.

هذا، وقد احتوى الكتاب -بعد مقدمته الأصولية- على معظم أبواب الفقه، ابتداءً بباب الطهارات، وانتهاءً بباب الوصايا والمواريث، مراعيًا في الغالب الأعم الترتيب المعهود للموضوعات الفقهية. إلا أن الذي يلفت انتباه المطالع للكتاب وجود اختلاط في بعض مسائله، بورودها في غير موضعها، أو تكرارها بلفظها أو بصيغ أخرى في مواضع متفرقة، وهو الأمر الذي حير الدارسين للكتاب، وأورث بينهم اختلافًا في تفسير هذه الظاهرة وفهم أسبابها، وهذا ما سأتناوله في العنصر الآتي.

ثانياً: مشكلة ترتيب الكتاب:

تناول جملة من الباحثين مشكلة ترتيب الكتاب⁽¹⁾، وحاولوا تقديم تفسيرات متعددة، وبتتبع ما أوردوه من تحليلات نجد أنها تتلخص في أربع فرضيات هي:

1- أصل الكتاب محاضرات كان يلقيها الشيخ على تلاميذه ثم دونت لاحقاً. وهذه الفرضية أوردتها صاحبها على سبيل التخمين لا الترجيح⁽²⁾.

2- ألف ابن بركة الكتاب وهمه تأصيل المسائل الفقهية، وبناء الفروع على أصولها دون مراعاة لترتيبها على أبواب الفقه، على نية إعادة تبييضه مرتباً على أبواب الفقه، فعاجلته المنية قبل تحقيق المنية⁽³⁾.

3- عدم الاهتمام بالترتيب والتبويب للموضوعات الفقهية كما هو السائد في التأليف قبله على غرار جامع ابن جعفر⁽⁴⁾، ووجه الشبه بينهما تطابقهما في العنوان وهو اسم "الجامع"، مع عدم استبعاد دور النساخ في هذا الخلط في كلا في الفرضيتين⁽⁵⁾.

4- رتب المؤلف كتابه حسب الترتيب المعهود للمسائل الفقهية في ذلك العصر، وأما وقوع الخلط في بعض المواضع فسببه الرئيس يرجع إلى تصرف النساخ من جهة، وإلى احتمال اختلاط

(1) من أحسن من تناول المسألة بالتفصيل مع التعليل الباحثان زهران المسعودي، وسعيد الصوافي. ينظر: المسعودي، الإمام ابن بركة ودوره الفقهي، ص72-80. الصوافي، الإمام ابن بركة: حياته، عصره، كتابه الجامع، ص85-92.

(2) ينظر: السعدي، ابن بركة وآراؤه الأصولية، ص37.

(3) ينظر: المسعودي، الإمام ابن بركة ودوره الفقهي، ص74.

(4) محمد بن جعفر الإزكوي أبو جابر (حي: 280هـ/893م): من أشهر علماء عمان، تولى الولاية والقضاء للأئمة في عهده. أخذ العلم عن علماء أجلاء منهم محمد بن محبوب وسعيد بن محرز، كما تخرج على يديه ثلة من العلماء. ترك آثار علمية أشهرها كتاب الجامع. (ينظر: السعدي، معجم الفقهاء والمتكلمين، 3/53، ر: 695).

(5) ينظر: نفسه، ص76. ويقصد بذلك خصوصاً كتاب الجامع لابن جعفر الإزكوي، والواقع أن هذا الكتاب في غالبه مرتب ومبوب كما يظهر من صنيع مؤلفه.

أوراق الكتاب أول الأمر⁽¹⁾.

والظاهر أن أضعف هذه الفرضيات الأولى ثم الثالثة؛ نظرا لثبوت تأليف الكتاب من قبل ابن بركة، مصرحا ذلك بنفسه في عدة مواضع⁽²⁾، كما يظهر أن ابن بركة تولى ترتيب الكتاب بنفسه من خلال إحالته إلى مواضع سابقة أو لاحقة في الكتاب أثناء عرضه للمسائل⁽³⁾.

وبتصفح شامل لموضوعات الكتاب ومسائله نجده مرتباً في العموم على أبواب الفقه، بداية بأبواب العبادات، ثم أحكام الأسرة، بعد ذلك المعاملات، ثم الأقضية والحدود، انتهاء إلى باب الوصايا والمواريث، غير المقدمة التي ضمّنها مسائل في الأصول وعلوم القرآن.

والملاحظ أن هذا الترتيب لا يختلف كثيرا عما استقر عليه التأليف الفقهي في القرون اللاحقة، وهذا دليل على أن ابن بركة كان يسير في تأليف كتابه وفق خطة مرسومة، واضحة المعالم، بيّنة المراحل. ونظرا لهذه القرائن والشواهد تم استبعاد هاتين الفرضيتين، وتبقى الفرضيتان الثانية والرابعة أولى بالاعتبار. غير أن الذي يعكر القول بترتيب المؤلف نفسه للكتاب ما يلاحظ من الارتباك الحاصل في أجزاء منه، مما أثر على جودة ترتيبه، وانتظام مسائله، وبيان هذا في الآتي:

1- ما يلاحظ في القسم الأول من الجزء الأول من الكتاب، والذي خصصه لمباحث الأصول وعلوم القرآن، حيث نجد مسائله منفصلة ومبعثرة، تتخللها موضوعات عقدية وأخرى فقهية متناثرة.

2- خلط المسائل في الباب الواحد، وعدم ترتيبها ترتيباً أولوياً، كالذي نجده في باب الصوم، وأحيانا يتخلل المسألة الواحدة مسائل أخرى⁽⁴⁾.

3- تكرار المسائل بذات الصيغة في مواضع متفرقة بين أجزاء الكتاب، وأحيانا يقع التكرار للمسألة الواحدة ولكن بصيغ مختلفة⁽⁵⁾، مع اختلاف القول المختار في بعض الأحيان، فيختار القارئ في معرفة الراجح عنده⁽⁶⁾.

(1) ينظر: الصوافي، الإمام ابن بركة، ص 86-88.

(2) من ذلك قوله في المقدمة: «ونحن نذكر بعد هذا في كتابنا هذا من هذه المعاني، ونبين من ذلك ما نرغب إلى الله في توفيقه لنا» (الجامع، 63/1). وقال معلقاً على حديث: «لا وضوء إلا من صوت أو ريح»: «وهذا خبر له تأويل وشرح طويل، ولن يخفى [كذا] على خواص أصحابنا إن شاء الله؛ لأن الكتاب لهم جمعناه، وإياهم قصدنا به» (الجامع، 382/1).

(3) ينظر مثلاً: الجامع، 351/1، 478/1، 735/2، 1228/3، 1849/4.

(4) ينظر مثلاً: باب في صلاة العيدين، 976-981.

(5) ينظر مثلاً: مسألة تخصيص العام، 603/1، 978/2. مسألة قراءة الفاتحة في الصلاة، 847/2، 982. مسألة قبلة الصائم، 1083/2، 1099، 1144.

(6) ينظر مثلاً: الجامع، 326/1، 332، 818/2، 891، 962/2، 971.

ويمكن تفسير هذا كله بما يأتي من الاحتمالات:

أولاً: اعتبار هذه النسخة من الكتاب مسوِّدة المؤلف؛ حيث إنه لم ينته من تبييض كتابه، وإخراجه على الصورة التي كان يتأملها⁽¹⁾، وهذا يفسر الاضطراب الواقع في تحرير بعض المسائل.

ثانياً: وقوع خلط في ترتيب أوراق المخطوطة الأصلية للكتاب بعد وفاة المؤلف⁽²⁾، وهذا يفسر ورود بعض الموضوعات مبتورة عن سياقها، وعدم اتساقها مع السابق واللاحق.

ثالثاً: تصرف النسخ أو بعض الأعلام بالتعديل والإدراج، وهذا يفسر وجود بعض النصوص المدرجة والتي ليست من كلام المؤلف⁽³⁾، إضافة إلى وجود تكرار في بعض المسائل بذات الصيغة⁽⁴⁾. على أن هذا الصنيع لم يسلم منه جملة من التراث العماني قبل ابن بركة وبعده، مما يجعلنا نفتقد إلى الصورة الأصلية للكتاب كما تركه مؤلفه.

وهذا الذي اعترى كتاب الجامع، لا ينقص من قيمته العلمية، ولا يغيض من أهميته في التراث الفقهي، بل يظلُّ محطة رئيسة في تطور الفقه الإباضي، ونموذجاً متميزاً في التأليف الفقهي خلال القرون الأربعة الأولى.

ثالثاً: الأهمية والخصائص:

سبق التنويه إلى مصدرية هذا الكتاب وأثره في الفقه الإباضي خصوصاً، ومدى حضوره في كتب الإباضية اللاحقة سواء في المشرق أو المغرب، وهذا يؤكد أهمية هذا الكتاب ومنزلته لدى العلماء، ويمكن تجلية هذه الأهمية من ثلاث نواح هي:

أولاً: سبقه الزمني؛ حيث يعدُّ من أنفس مصادر الفقه الإباضي التي ترجع إلى المراحل الأولى لنشأة المدرسة الإباضية وتطورها، إذ جاء في فترة بلغ فيها الفقه مرتبة من النضج والرسوخ، مع اكتمال معالمه الكبرى، بحيث يطَّلع الباحث على وجهة نظر الإباضية إزاء الموضوعات الفقهية المطروقة آنذاك، مع التأصيل والتحقيق.

ثانياً: طريقة المؤلف البديعة في التأليف، ومنهجه في تناول مسائل الفقه، حيث وضعه على نمط مغاير لما كان عليه التأليف الفقهي سائداً في عصره وما سبق.

(1) سبقني إلى الإشارة إلى هذا الأمر الباحث زهران المسعودي. ينظر: المسعودي، ابن بركة ودوره الفقهي، ص 74.

(2) ذكر هذا الاحتمال الباحث سعيد الصوافي، وله وجاهته. ينظر: الصوافي، الإمام ابن بركة، ص 91.

(3) ينظر: الجامع، 2/ 1113، 4/ 2041.

(4) ينظر تعليق المحقق في هامش: 1/ 492.

ثالثاً: تضمينه مسائل من علم أصول الفقه، مما يعد أول مدونة أصولية لدى الإباضية تصل إلينا، والتي صارت محور التأليف لدى المشاركة في هذا العلم، وهذا يدل على أن هذا العلم كان محل اهتمام لدى هذا الإمام⁽¹⁾، وآية ذلك ما نص عليه في بيان ضرورة علم الأصول لطالب العلم، ودوره في التكوين الفقهي؛ حيث قال: «فالواجب على من أنعم الله عليه بالإسلام، وخصه بشريعة الإيمان، أن يبدأ بتعليم الأصول قبل الفروع، وأن يثبت قواعد البنيان قبل أن يرفع شواهد الأركان، ومن عرف معاني الأصول عرف كيف يبني عليها الفروع، ومن لم يعرف حقيقة الأصول، كان حرياً أن تخفى عليه أحكام الفروع»⁽²⁾.

وقال أيضاً: «فالواجب عليه»⁽³⁾ إذا أراد علم الفقه أن يتعرف أصول الفقه وأمهاته؛ ليكون بناؤه على أصول صحيحة؛ ليجعل كل حكم في موضعه، ويُجرّبه على سننه، ويستدل على معرفة ذلك بالدلالة الصحيحة، والاحتجاجات الواضحة»⁽⁴⁾.

أما عن خصائص الكتاب فيمكن تلخيصها في ثلاث هي: التأصيل، والمقارنة، والنقد.

أولاً: التأصيل: حيث نجد نزعة التقعيد والتأصيل حاضرة بقوة في ثنايا الكتاب، لذلك اهتم المؤلف بربط المسائل الفقهية بقواعدها النظرية، وكذا تخريج الفروع على أصولها؛ فأحياناً يستهل الموضوع بالقاعدة الأصولية ثم يفرع عليها جملة من المسائل الفقهية، وفي أحيان أخرى تكون المسألة الفقهية مدخلا، ويختتمها بالقاعدة الأصولية التي كانت سبباً في الخلاف، ولا شك في إفادة هذا المنهج في تأصيل فروع المذهب.

ويندرج في هذا الإطار اهتمامه ببيان الفروق بين المسائل الفقهية المتقاربة، وهو ما اصطُح عليه لاحقاً بعلم الفروق، أو الأشباه والنظائر.

ومما يتعلق بالتأصيل توظيفه لمنهج الاستدلال في بحث المسائل الفقهية، سواء كان الاستدلال لرأيه أو لرأي غيره وإن لم يرتضه، لذلك كان الكتاب غنياً بالأدلة الشرعية الأصلية والتبعية.

إذن، يمكن القول إن ابن بركة حاول عرض مسائل الفقه على نمط كلي، ووفق منهج تأصيلي، ولعل سبب ذلك هو ما لاحظته من شيوع منطق التفرع لدى فقهاء المذهب، وإغراقهم في الجزئيات،

(1) عن دور ابن بركة في علم الأصول ينظر مقال: ابن بركة ودوره في أصول الفقه للباحث مهني التيواجني، ضمن كتاب: قراءات في فكر ابن بركة البهلوي، ص 37-84.

(2) التعارف، ص 69.

(3) أي: الفقيه.

(4) الجامع، 62/1.

دون ربطها بخيط ناظم يجمع شتاتها، ويكشف عن مداركها.

ثانياً: المقارنة: فقد أعمل ابن بركة منهج البحث المقارن في دراسة الموضوعات الفقهية، حيث اهتم بإيراد أقوال الفقهاء وأدلتهم في المسألة، سواء أكانت المقارنة داخل المذهب، وهو ما يسمى بالخلاف النازل، أم بين عامة العلماء وأئمة الاجتهاد، وهو ما يسمى بالخلاف العالي، لذلك فقد حفل الكتاب بآراء الصحابة والتابعين إلى من بعدهم من أئمة المذاهب الفقهية، خاصة أبي حنيفة ومالك والشافعي.

ثالثاً: النقد: إضافة إلى ما سبق فإن الروح النقدية كانت حاضرة في فصول الكتاب، تجلت في مناقشته لآراء العلماء ونقد استدلالاتهم، ونقض حججهم متى تبين له الصواب في غير ذلك، في لغة رصينة، وأدب علمي.

فبهذه الخصائص قدّم ابن بركة من خلال مؤلفه خدمة جليلة للفقه الإباضي، وهو ما جعله يخطو خطوة نوعية ليواكب سيرورة الفقه الإسلامي، كما هو الحال لدى المدارس الفقهية الأخرى.

الفرع الرابع: أعمال علمية أخرى:

نعرف هنا على سبيل الإيجاز بمؤلفاته الفقهية الأخرى، وهي كالتالي:

أولاً: كتاب المبتدأ⁽¹⁾:

وهي رسالة صغيرة تناول فيها المؤلف موضوعات عقدية بأسلوب تعليمي على سبيل الإيجاز، حيث تضمنت مسائل في التوحيد وقيام الحجّة بالتكليف، وما يجب على المكلف من الفرائض، وما يلزمه من السؤال في ذلك، كما تناول مسائل في التقليد وأخرى في الولاية والبراءة.

ثانياً: شرح جامع ابن جعفر:

يعتبر هذا الكتاب مما فقد من تراث ابن بركة، وقد شاعت عناية الله أن تحفظ نصوص منه في بطون الموسوعات العمانية اللاحقة.

والكتاب حسب عنوانه يمثل شرحاً لابن بركة على كتاب الجامع لابن جعفر الإزكوي، الذي يعد من أهمّ التأليف الأولى للإباضية وأجمعها لأئمتهم، وقد اعتنى به العلماء من بعده تعقياً وشرحاً ونظماً، منها هذا العمل المنسوب لابن بركة والذي جاء بعد قرن من عصر ابن جعفر.

هذا، وقد قامت الباحثة شمسة الحوسنية بتتبع نصوص هذا الكتاب واستخراجها من بطون كتب

(1) طبعت هذه الرسالة بعناية الباحث سلطان بن مبارك الشيباني ضبطاً وتصحيحاً، ونشرتها مؤسسة ذاكرة عمان سنة 2014م.

الأثر، فلم تجد -حسب قولها- إلا نصوصا يسيرة من كتابي بيان الشرع والمصنف لا تتجاوز 60 مسألة.

وقد بذلت الباحثة جهدا علميا معتبرا في ترتيب هذه النصوص وربطها بالأصل المشروح، إضافة إلى ما تقتضيه خدمة النص من التعليق والتخريج والعنونة والترجمة للأعلام، وغير ذلك. إلا أن الملاحظ أن ما تم جمعه من النصوص يحتوي على مسائل من باب الطهارات فحسب، وهنا يطرح السؤال نفسه عن إتمام ابن بركة لهذا العمل؟ وهل عاجلته المنية قبل ذلك أم قد عدل عنه إلى غيره؟ غير أن الذي يهمنا هنا ما أفاده العوتبي أن كتاب الشرح من أواخر مؤلفات ابن بركة، بل يأتي في الترتيب بعد كتاب الجامع؛ حيث نقل نصاً لابن بركة من كتاب الشرح يتعلق بمسألة في الطهارات، ثم قال: «وعنه في الجامع: إن خبر أبي نعامة هذا فيه نظر، والله أعلم. غير أن كتاب الشرح هو آخر الكتابين عنه على ما علمت»⁽¹⁾.

وهذا النص للعوتبي يفيدنا من ناحيتين؛ الأولى: ترتيب الكتاب حيث يأتي بعد كتاب الجامع، الثانية: إذا كان هذا الكتاب من أواخر تأليف ابن بركة، فلعل الأجل وافاه قبل إتمام الشرح، ولم يتناول منه غير باب الطهارات، والعلم عند الله.

ثالثا: منشورة أبي محمد:

هكذا يرد العنوان بهذا الاسم في كتب الأثر، ويعدُّ عند الباحثين من الكتب المفقودة، غير أن الموسوعات الفقهية اللاحقة حافظت على نصيب من مسائل هذا الكتاب. وقد قامت الباحثة شمسة الحوسنية بجمع نصوصه من مختلف كتب الأثر، خاصة بيان الشرع والمصنف. أما محتوى الكتاب فهو أجوبة لابن بركة على سؤالات وجهت إليه في مختلف أبواب الشريعة. ويبدو أن الجامع لهذه المنشورة هو أحد الذين توجهوا بالسؤال إلى شيخه ابن بركة، كما يبدو ذلك من المحاوراة الدائرة بين التلميذ والشيخ.

إضافة إلى القيمة العلمية التي تحملها هذه المنشورة، فإنها تمدنا بتصور عن المجتمع العماني خلال القرن الرابع وأوضاعه الثقافية والاجتماعية.

وقد بذلت الباحثة جهدا علميا في التنقيب عن هذه المنشورة في بطون الكتب، وإبرازها بهذه الصورة الجيدة ترتيبا لموضوعاتها وعنونة لمسائلها.

إلا أنه من الجدير التنبيه إلى وجود كتاب تحت عنوان "تقييدات عن ابن بركة"، وقد سبق ذكره عند

(1) العوتبي سلمة بن مسلم، كتاب الضياء، 5/115.

التعريف بكتاب التقييد، وهو يتضمن أجوبة فقهية لابن بركة في مختلف أبواب الفقه. وبعد مقارنة منتقاة بين هذا الكتاب ومثورة أبي محمد وجدت تطابقا بين بعض النصوص، مما يمكن طرح فرضية تطابق الكتابين، وأن مخطوط التقييدات المحفوظ في خزائن وادي مزاب هو ذات ما عدَّ مفقودا من مثورة أبي محمد. ولا يمكن إثبات صدق هذه الفرضية إلا بتحقيق هذا المخطوط ومقارنته ببقية الجوابات المثورة، وبما تضمنه مجموع التقييد من جوابات له أيضا، ولعل الله ييسر من أهل التحقيق من يكشف الغطاء عن هذه المسألة.

وبناء على ما تقدم، يمكن وضع ترتيب عام لأهم المؤلفات الفقهية لابن بركة حسب تقدمها الزمني في الآتي: كتاب التقييد، التعارف، الجامع، شرح جامع ابن جعفر. أما كتاب التقييدات فهي -على الأظهر- من جمع تلامذته، ولا يُدرى زمن إملائها وتحريرها.

المطلب الثالث: خصائص مدرسته الفقهية:

تتجلى مزايا مدرسة ابن بركة من خلال آثاره الفقهية، وكذا أثره في تطور المدرسة الفقهية الإباضية. وعلى غرار ما سبق ذكره حول خصائص مؤلفاته، نحاول هنا الكشف عن مرتكزات البحث الفقهي وخصائصه المنهجية وذلك في الآتي:

أولا: مرتكزات البحث الفقهي:

من خلال مطالعة التراث الفقهي لهذا العالم يمكن تلخيص أهم المرتكزات في ثلاث هي:

1- الدليل: تبدو نزعة الاستدلال بارزة عنده لكل من طالع مؤلفاته، خاصة كتابه الجامع، الذي نجده حافلا بنصوص الوحيين، وغيرهما من الأدلة الشرعية، كما هو غني بالقواعد الأصولية والفقهية. وقد جعل ابن بركة غرضه التأصيل لآراء المذهب من جهة، ولترجيحاته الفقهية من جهة أخرى، لذلك غالبا ما يقرن القول الفقهي بأصله الشرعي، عقليا كان أو نقليا، نصاً كان أو قاعدة.

على أن نزعة الاستدلال عنده مبنية على موقفه من التقليد؛ حيث يرى أن «التقليد لا يجوز عند وجود الدليل الصحيح من الكتاب والسنة والإجماع أو حجة العقل. وإنما يجب التقليد في حال يعدم فيها المقلد صحة الاستدلال من الجهات التي ذكرناها»⁽¹⁾. وإذا كان الدليل كما يقول: «هو حجة الله على الخلق»⁽²⁾، فيجب أن يكون لدى العالم معيارا للصواب، وميزانا لأقوال الرجال، «واتباع الحجة أولى من اتباع

(1) الجامع، 2/ 894.

(2) الجامع، 1/ 492.

الرأي»⁽¹⁾.

لذلك نجده ينقد الرأي المخالف متى ضعف دليله عنده أو عري منه⁽²⁾، ويصرح أن الرأي متى قوي دليله قال به ولو خالف مذهب أصحابه⁽³⁾. وإذا اختلف الفقهاء في مسألة رأى أن الأرجح ما أيده الدليل؛ حيث قال إثر مسألة مختلف فيها في المذهب: «وإذا اختلفا⁽⁴⁾ نُظِرَ ما أيده الدليل وعمل به أهل العلم قبلهما، ولم يُرجع في ذلك إلى تقليد واحد منهما بغير دليل، والله أعلم»⁽⁵⁾.

2- اللغة⁽⁶⁾: نجد الجانب اللغوي حاضرا بقوة في بحثه الفقهي؛ حيث كانت معانيها سنداً في الاستنباط والاستدلال، وحكماً عند اختلاف الأقوال، كما نلفى حضورها في تفسير ألفاظ الشارع، وضبط المصطلحات الفقهية في عدة مواضع، كتفسيره لمعنى الصعيد، والضالة، والركوع، وغيرها، مع إيراد الشواهد من كلام العرب⁽⁷⁾.

إضافة إلى ما سبق، يظهر اهتمامه باللغة في تنبيهه إلى ضرورة تمكُّن العالم من قواعدها، وفهمه لأساليبها، للوقوف على حقيقة مراد الشارع في نصوصه؛ إذ القرآن نزل بلغة العرب، وهي تشتمل على ضروب شتى من الكلام، وعلى حسبها تتباين معاني الأحكام؛ «فمن عرف ذلك وضع الخطاب موضعه، ولم يعدل به إلى غير جهته، ومن قصر علمه عن شيء من ذلك، التبس عليه ما قصر علمه عنه (...)، فالواجب أن يُعتبر كل خطاب بحسب المعروف في اللسان»⁽⁸⁾.

كما ينبّه إلى ضرورة مراعاة السياق عند تفسير النصوص، حيث يقول: «فالواجب أن يعتبر الخطاب بصلته أو مقدّمته وما يتعلق به؛ ليصحَّ مراد المخاطب وقصده»⁽⁹⁾ مشيراً بذلك إلى أهم النظريات اللغوية الحديثة في تحليل الخطاب⁽¹⁰⁾.

(1) الجامع، 1/358.

(2) ينظر مثلاً: الجامع، 3/1403، 4/1771.

(3) ينظر: الجامع، 4/1756.

(4) يقصد هنا اختلاف الفقيهين موسى بن علي ومحمد بن محبوب في حكم إمامة الأعمى والعبد في الصلاة.

(5) الجامع، 1/490.

(6) ينظر ورقة عمل لـ: الدسوقي إبراهيم، قضايا دلالية في كتاب الجامع، ندوة قراءات في فكر ابن بركة البهلوي، ص 127-139.

(7) ينظر مثلاً: 1/506، 356، 428، 2/875-878، 1117، 1125.

(8) الجامع، 1/152. وله كلام نفيس في هذا الموضوع، ينظر: 1/146-153.

(9) الجامع، 1/148، وينظر: ص 247.

(10) المقصود بذلك النظرية التداولية التي تعتبر من أهم النظريات اللسانية التي برزت في الساحة العلمية المعاصرة.

3- المقارنة: حيث اتخذها منهجاً رئيساً في بحث القضايا الفقهية كما يظهر ذلك في كتابه الجامع، إذ لا تكاد تخلو مسألة من إيراد أقوال أهل العلم فيها، سواء كان ذلك في نطاق مذهبه، أو على مستوى أئمة المذاهب الفقهية وعامة الفقهاء.

والملاحظ في بحثه المقارن اهتمامه بإيراد أدلة كل طرف، مع محاولة الاستدلال لرأي المخالف إن لم يعثر له على دليل، ثم مناقشتها وبيان القول الراجح بناء على ذلك، مع ذكر وجه الرجحان. ويعتبر هذا النمط التأليفي نموذجاً مبكراً في البحث الفقهي المقارن، أسهم به ابن بركة في تطوير منهج البحث في الفقه الإباضي خاصة، والإسلامي عامة.

ثانياً: الخصائص:

يمكن إجمال أهم سمات المدرسة الفقهية عند ابن بركة في أربعة عناصر هي:

- 1- حرية الاجتهاد: وتعبّر هذه السمة عن استقلاله الفكري في البحث والنظر، إذ لم يمنعه انتمائه المذهبي من مناقشة أقوال فقهاءه، وترجيح خلاف ما ذهبوا إليه متى تبيّن له الصواب في غيره. كما تبدو هذه السمة واضحة في كتابه الجامع، وتتجلى فيه نزعة الاعتداد بالرأي في كثير من المواضع، موظفاً في ذلك عدة صيغ منها قوله: «والنظر يوجب عندي»، «والذي يوجهه النظر عندي»، «والذي نختاره ونذهب إليه»، إضافة إلى استعماله لفظ «عندي» في مواطن كثيرة⁽¹⁾.
- هذا، ومن تجليات حريته في الاجتهاد، عدم صبغه القداسة لقول أي بشر عدا النبي ﷺ، لذا نجد ما يراه مخالفاً لنص الكتاب أو السنة ولو كان قول صحابي، كقوله فيما نسب إلى عبد الله بن عمرو بن العاص حول كراهة الوضوء بماء البحر، حيث قال: «واتباع السنة أولى من قول عبد الله بن عمرو»⁽²⁾.
- على أن هذه الاستقلالية العلمية قائمة على مذهبه في الاجتهاد والتقليد، حيث يرى أن «التقليد لا يجوز عند وجود الدليل الصحيح من الكتاب والسنة والإجماع أو حجة العقل. وإنما يجب التقليد في حال يعدم فيها المقلد صحة الاستدلال من الجهات التي ذكرناها»⁽³⁾.
- فمن توفرت فيه أهلية الاجتهاد، وتمكّن من آلة الاستدلال، وجب عليه عندئذ بذل الوسع، وحرّم عليه تقليد غيره من المجتهدين، غير ما ثبت فيه الإجماع، وفي هذا يقول: «لا يجوز التقليد لأهل الاستدلال

(1) ينظر مثلاً: الجامع، 1/322، 323، 313، 474، 3/1452. وقد أحصى المحقق مصطفى باجو ورود كلمة "عندي" 312 مرة، وكلمة "عندنا" 41 مرة في كتاب الجامع.

(2) ينظر: الجامع، 1/358. وينظر قول عبد الله بن عمرو ؓ عند: الترمذي، السنن، 1/125، ر: 69.

(3) الجامع، 2/894.

والبحث والأخبار في عصر غير الصحابة مع الاختلاف، ويجوز الاعتراض عليهم في أدلتهم⁽¹⁾.

غير أن استقلاله الفكري وتحرره العلمي كان مصحوباً عنده بخلق التواضع والإنصاف، ومن مقتضى ذلك وقوفه عن الترجيح عما لم يظهر له دليله الصريح، وله في ذلك عبارات نحو قوله: «والله أعلم ما وجه هذا القول»، «والله أعلم بأعدل القولين»، «والله أعلم بتأويل هذه الأخبار»⁽²⁾.

2- النقد: تعتبر هذه الخصيصة من ثمرات سابقتها، إذ لا يجزأ على نقد الأقوال إلا من آمن بجرية النظر، واتخذ الحجة قبلته، والدليل ميزانه في معرفة الصواب؛ لذلك كان ابن بركة لا يتهمب من نقد ما ذهب إليه فقهاء مذهبه ولو كان من أئمته⁽³⁾، كما نجد يناقش آراء أئمة المذاهب⁽⁴⁾، وينقد ما اشتهر من الراوية لدى أهل الحديث⁽⁵⁾. وهذا جلي في كتابه الجامع، كما سبق ذكره عند التعريف به.

هذا، وتتجلى معالم المنهج النقدي عند ابن بركة في الاحتكام إلى قواعد علمية وعقلية، تشكل معايير أساسية لعملية النقد، يمكن تلخيصها في ثلاثية: العقل، والشرع، واللغة. كما يمكن إجمال أهم سمات هذا المنهج في ثلاثة هي: الموضوعية، والتدليل، والأدب.

فلم يكن النقد عند ابن بركة عملية تتحكم بها الأهواء، ولا صنعة تميل بها الأغراض حيث تشاء، بل كان قولاً مؤسساً على علم، ومنهجاً قائماً على قواعد محكمة⁽⁶⁾.

3- الانفتاح: ويقصد به انفتاح ابن بركة على النتاج العلمي للعقل الإسلامي في عصره، وهذا ما يلحظه الدارس لكتاب الجامع، من حيث غزارة المادة وتنوعها بين لغة وتفسير، وأصول وفقه وحديث، إذ لم يصدده انتماءه المذهبي من الاطلاع على مختلف الآراء والمذاهب، وإيرادها في مصنفاته⁽⁷⁾.

ومن أكبر الشواهد على انفتاحه العلمي مدونته الأصولية التي صدر بها كتابه الجامع، مما يدل على استفادته من التراث الأصولي السائد في عصره، ولعل له قصب السبق في هذا المجال، حيث صارت

(1) الجامع، 1/77.

(2) ينظر: الجامع، 1/350، 412، 4/1719، 1722، 1733.

(3) ينظر: الجامع، 1/412-413، 3/1250، 3/1402، 4/1630.

(4) ينظر: الجامع، 1/200-201، 3/1257-1258، 3/1405-1408.

(5) ينظر: الجامع، 1/674، 2/1095.

(6) للباحث ورقة علمية بعنوان: «منهج النقد الفقهي عند ابن بركة من خلال كتابه "الجامع"»، شارك بها في المؤتمر الدولي الأول لكلية العلوم الشرعية بسلطنة عمان تحت عنوان: "العلوم الشرعية، تحديات الواقع وآفاق المستقبل"، بتاريخ 11-13 ديسمبر 2018م.

(7) عن مصادر ابن بركة في كتابه الجامع ينظر: الصوافي، الإمام ابن بركة، ص 81-84.

مادته الأصولية المورد الأساس لمن صَنَّف في هذا العلم لاحقاً من علماء المذهب.

وعليه، فإن ابن بركة لم يجمد على تراث أسلافه، ولم يحجر مداركه عند نتاج مذهبه، بل كان واسع الأفق، قاده نهمة العلمي إلى الاطلاع على ما لدى المدارس الأخرى، مما قدّم للمذهب ثروة علمية تميّزت بغنائها وتنوعها، بيد أن انفتاحه لم يكن شأن المنبهر المقلّد، بل كان استفادة المحاور الناقد، المشارك المجدّد.

4- فقه إيماني عملي: ويقصد بذلك أمران؛ أحدهما: الاقتصار في بحث المسائل على حدّ الحاجة مما تعمّ به البلوى، أو كان محل بحث ونظر بين عموم الفقهاء، معرضاً عن الإغراق في التنظير، وافترض المسائل، وهذا ظاهر في كتابه الجامع، كما يتجلى ذلك في رسالة "التعارف" التي ألفها جواباً على سؤال من أحد تلامذته.

أما الآخر: فيراد به ربطه الأحكام الفقهية بأبعادها الإيمانية؛ تحقيقاً لمبدأ التكامل في أحكام الدين، واتباعاً لمنهج القرآن في التشريع، فلم يكن تقريره للأحكام منفصلاً عن جانبها العقدي؛ حيث نجده يلفت انتباه المكلف إلى الآثار الإيمانية لأفعاله، محذراً إياه من مغبة العصيان، نحو كلامه في أول باب البيوع، محذراً التُّجَّار مما قد يكتنف أعمالهم من المخالفات الشرعية، كالكذب واليمين الفاجرة، حيث يقول ناصحاً: «فالواجب على الناس أن يتقوا معصية ربهم، وأن يحذروا عقوبة سخطه، فلو لم يكن في اليمين الفاجرة خاصة إلا نحو البركة في العاجلة لكان ذلك ردعاً لهم عن الحلف بالباطل، فكيف وقد توعدّ الله عليها بأليم العقاب في الآجل، فمن أنقص عقلاً ممن اجترأ على يمين فاجرة ليكسب بها مالاً في العاجلة، فحرم عاجلته وخسر آخرته، جعلنا الله ممن وفقه لطاعته، وعصمه من معصيته»⁽¹⁾.

كما نجده يجعل مخالفة أمر الشارع ونهيه معياراً لفساد الأعمال؛ ذلك أن كل مخالفة معصية، ولا يجوز للعبد أن يتقرب إلى ربه بمعصيته، كما أن الشرع لا يرد بالمعاصي⁽²⁾، وذلك نحو قوله في حكم صوم يوم الشك: «إنّ أداء الفرائض طاعة لله عز وجل ذكره، ومحال أن يكون عملٌ لله فيه طاعة لا يوصل إلى طاعته فيه إلا بمعصيته. وقد نهى النبي ﷺ عن صوم يوم الشكّ، فالمخالف لرسول الله ﷺ عاصٍ لربه»⁽³⁾.

(1) الجامع، 4/1597.

(2) الجامع، 1/210.

(3) الجامع، 2/1087.

لذلك فإنه يرى أن اقتران أي طاعة بمعصية دليل على فسادها؛ إذ «الفعل الواحد من فاعلٍ واحدٍ في وقت واحدٍ لا يكون طاعة ومعصية»⁽¹⁾، وذلك نحو مسألة الصلاة في الأرض المغصوبة⁽²⁾، والذبح بالسكين المسروق أو المغصوب⁽³⁾، وفساد الصوم بالمعاصي⁽⁴⁾.

وختاماً يمكن القول إن شخصية هذا العالم تميزت بعدة خصائص أهلتها لتبوءاً منزلة عالية بين أعلام المدرسة الإباضية، تجلت أهم هذه المميزات في التمكن من آليات الاجتهاد، مع استقلال فكري، وانفتاح على معارف العصر، دون تعصب ولا تقليد.

وقد استطاع بهذه المؤهلات العلمية أن يصنع نموذجاً علمياً في البحث الفقهي له مقوماته الذاتية، وخصائصه المنهجية.

بهذا يمكن اعتبار نتاج ابن بركة محطة فارقة في تطور فقه المدرسة الإباضية أصولاً وفروعاً، كما كان لمدرسته الفقهية دورٌ مكيّنٌ في تنمية البحث الفقهي، أفاد منها العلماء، وأشاد بها الدارسون.

(1) الجامع، 2/ 865.

(2) ينظر: الجامع، 2/ 864.

(3) ينظر: الجامع، 1/ 210.

(4) ينظر: الجامع، 2/ 1058.

المبحث الثالث: أبو سعيد الكدمي ومدرسته الفقهية

المطلب الأول: المسيرة العلمية:

لا يختلف الحال عما سبق فيما يتعلق بشحّ المادة التاريخية حول تفاصيل حياة هذا الإمام وما يتّصل بمسيرته العلمية، وقد سعى الباحثون المعاصرون إلى جمع ما تناثر من معلومات بين مختلف المصادر، ثم محاولة التحليل للنصوص التاريخية، قصد مقارنة بعض الحقائق حول حياته ونشأته، وهذا ما يفسّر اختلاف هؤلاء الباحثين في بعض النتائج المتوصل إليها⁽¹⁾.

الفرع الأول: النسب والمولد والوفاة:

هو محمّد بن سعيد بن محمّد بن سعيد النّاعبي الكدمي؛ فالنّاعبي نسبة إلى قبيلة النعب من قبائل قضاة بن مالك بن حمير، والكدمي نسبة إلى كدم، إحدى قرى ولاية الحمراء بداخلة عُمان⁽²⁾، وقد غلبت نسبة المكان على نسبة القبيلة من حيث الشهرة.

كنيته "أبو سعيد"، والتي صارت علماً عليه في مؤلفات الإباضية، إذ هو المقصود بها عند إطلاقها.

أما تاريخ ولادته فلا يعلم كغالبية الأعلام، وقد قدّر بعض المؤرخين والباحثين أن تكون أوائل القرن الرابع بين سنتي 305هـ و 313هـ، استناداً بعمله أميناً على السّجن حين بلغ الحلم في زمن الإمام سعيد بن عبد الله الرحيلي⁽³⁾، وفي هذا يقول الكدمي: «وقد كنت أنا قد جعلني الإمام سعيد بن عبد الله رحمة الله عليه، وأنا حين بلغت على السجن، فكنت إذا جاء أحد بطعام فإنما يسلمه من خلل

(1) من أهم الدراسات التي استوفت حياة الإمام الكدمي: دراسة الباحث هلال بن سيف الشقصي الموسومة بـ "الإمام أبو سعيد الكدمي حياته وأثاره"، بحث تخرج، معهد العلوم الشرعية، سلطنة عمان، 1423هـ/2002م. ودراسة دكتوراه للباحث خليفة بن يحيى الجابري بعنوان: المدرسة الفقهية عند إمام المذهب أبي سعيد محمد بن سعيد الناعبي الكدمي، ط.1، دن، 1439هـ/2018م.

(2) ينظر: البطاشي سيف، إتحاف الأعيان في تاريخ بعض علماء عمان، 282/1. ولاية الحمراء: إحدى ولايات محافظة الداخلية، أنشئت في حكم اليعاربة، وكانت موضعها يعرف سابقاً باسم كدم. (الموسوعة العمانيّة، 3/1153).

(3) ينظر: السالمي، تحفة الأعيان بسيرة أهل عمان، ص181. البطاشي، إتحاف الأعيان، 282/1. السيابي أحمد، الإمام الكدمي حياته وفكره، ندوة قراءات في فكر أبي سعيد الكدمي، ص13. السابعي ناصر، كتاب الاستقامة تحليل ودراسة، ندوة قراءات في فكر أبي سعيد الكدمي، ص169.

الباب، وربما كنت أفتح»⁽¹⁾.

عُرِفَ الإمام أبو سعيد بالزهد والتقلُّل من متاع الدنيا، معرضاً عن زخرفها، فقد قيل إنه كان يقتات من نخلة واحدة يأكل تمرها، وله كرمة واحدة يبيع ثمرتها لما يلزمه من كسوته.

كما يُروى أنه تزوّج نساء موسرات رغب في علمه، لكنه زهد في ما هن، واغتنى بالقناعة، وتفرَّغ للعلم تحصيلاً، ثم تدرّس وتألّف⁽²⁾.

أما عن وفاته فلا تفيدنا كتب السِّير والتراجم بتاريخ محدّد لذلك، غير ما أفاده صاحب إتحاف الأعيان أنه كان حياً إلى سنة 353هـ⁽³⁾. غير أننا نجد له جواباً في موسوعة بيان الشرع، وقد قيّد تاريخه بما نصه: «... وكان هذا التقييد يوم الأربعاء ثالث عشرة ليلة خلت من ربيع الأول سنة إحدى وستين وثلاثمائة سنة»⁽⁴⁾. مما يظهر أنه كان حياً إلى سنة 361هـ.

وإذا جمعنا هذا إلى ما استنتج سابقاً حول كون وفاة الإمام ابن بركة بين سنتي 362 و 363 هـ، مع ما قيل أنه توفي قبل ابن بركة⁽⁵⁾؛ فيمكن القول إن وفاته تقديراً بين سنتي 361هـ و 362هـ، أي خلال العقد السابع من القرن الرابع، وهذا يفيد التقارب الزمني في وفاة هذين الإمامين.

الفرع الثاني: مسيرته العلمية:

لا شك أن الإمام أبا سعيد تلقى مبادئ العلوم في بلده كُدم، ثم انتقل إلى مدينة نَزْوَى⁽⁶⁾ التي تعدُّ من أكبر الحواضر بعُمان في ذلك العهد، حيث كانت قطباً علمياً رائداً، ومركز إشعاع فكري زاخر بالعلماء وطلبة العلم.

كان لانتقاله إلى نزوى أثر بالغ في تكوينه العلمي، وإعداد شخصيته لتحمل المهام، فقد كلّف بأمانة السجن في فترة مبكرة من عمره، كما لازم عدداً من العلماء وتلقّى عنهم العلم، وفيما يأتي بيان ذلك.

(1) الكدومي، الجامع المفيد من جوابات أبي سعيد، 1/ 267.

(2) ينظر: السالمي، تحفة الأعيان، ص 181. البطاشي، إتحاف الأعيان، 1/ 282-283. الجابري، المدرسة الفقهية عند الإمام أبي سعيد الكدومي، ص 55-56.

(3) ينظر: البطاشي، نفسه، 1/ 292.

(4) الكندي، بيان الشرع، 6/ 70.

(5) أفاد بهذا البطاشي في إتحاف الأعيان، 1/ 292.

(6) نَزْوَى: إحدى ولايات السلطنة التابعة لمحافظة الداخلية، تبعد عن مسقط حوالي 174 كم. تعرف في التراث العماني ببيضة الإسلام، التي تعني عاصمة الإسلام، لمكانتها الثقافية والدينية، وكونها مقر الأئمة. (الموسوعة العمانية، 10/ 3647).

أولاً: شيوخه:

أدرك الإمام أبو سعيد جملة من العلماء في عصره منهم: الإمام سعيد بن عبد الله الرُّحَيْلي، وأبو محمد عبد الله بن محمد بن أبي المؤثر الخروصي⁽¹⁾، وأبو إبراهيم محمد بن سعيد بن أبي بكر الأزكوي⁽²⁾، الذي يصف الكدمي مكانته العلمية بقوله: «وهو أقدم الخلف سناً، وأعظمهم جاهاً، ولعله في بعض الأمور أجمعهم علماً»⁽³⁾. ولا يبعد أن يكون أخذ العلم عن هؤلاء الأعلام إما مزاحمة بالركب، أو مراسلة بالكتب.

غير أن أبرز شيوخه الذين صرَّح بملازمتهم، وكان لهم الأثر في تكوين شخصيته العلمية العالمان: أبو عبد الله محمد بن رَوْح بن عربي الكندي⁽⁴⁾، وأبو الحسن محمد بن الحسن النَّزوي⁽⁵⁾؛ حيث قال عنهما: «وأما أبو عبد الله محمد بن رَوْح، وأبو الحسن محمد بن الحسن فشاهدناهما وصحبناهما زماناً طويلاً، وأخذنا عامة أمر ديننا عنهما»⁽⁶⁾.

وقد عدَّ المؤرخ سيف البَطَّاشي⁽⁷⁾ أبا عثمان رَمَشَقِي بن راشد⁽⁸⁾ ضمن شيوخه بناء على ذكر الإمام الكدمي له في قصيدته النونية مقروناً بشيخه ابن روح قائلاً:

بَا لُدِّي دَانَ اِبْنِ رَوْحٍ وَرَمَ شَقِي اَلْحَبْرَانَ

(1) عبد الله بن محمد بن أبي المؤثر الخروصي أبو محمد (ت بين 328-342هـ): من علماء بهلا، كان يبرأ من الخارجين على الإمام الصلت، وكان في مقدمة العلماء الذين بايعوا الإمام سعيد بن عبد الله، ثم الإمام راشد بن الوليد. مات مقتولاً في عهد هذا الأخير. (ينظر: السعدي، معجم الفقهاء والمتكلمين، 2/ 305، ر: 514).

(2) محمد بن سعيد بن أبي بكر الأزكوي أبو إبراهيم (ق 3-4هـ / 9-10م): فقيه عالم من ولاية إزكي. أخذ العلم عن محمد ابن جعفر، وأبي الحواري وغيرهما، وتلمذ على يديه ثلة من العلماء. كان من أصحاب المدرسة النزوانية التي تقف عن الحدث الواقع في عهد الإمام الصلت. (ينظر: السعدي، معجم الفقهاء والمتكلمين، 3/ 97، ر: 740).

(3) الاستقامة، 1/ 221.

(4) محمد بن روح بن عربي الكندي أبو عبد الله (حي: 320هـ / 932م): من علماء نزوى، عاش خلال القرنين 3 و4 هـ. أخذ العلم عن أبي الحواري وغيره، وتخرج على يديه ثلة من العلماء. يعد من أنصار المدرسة النزوانية التي تقف عن الحدث الواقع بعمان وله في ذلك سيرة. (ينظر: السعدي، معجم الفقهاء والمتكلمين، 3/ 82، ر: 727).

(5) محمد بن الحسن النزوي أبو الحسن (حي: 338هـ / 950م): عالم فقيه من علماء نزوى، عاش خلال القرنين 3 و4 هـ. أخذ العلم عن أبي المؤثر وأبي الحواري وغيرهما. كما أخذ عنه جملة من العلماء منهم ابن بركة وأبو سعيد الكدمي. كان من أصحاب المدرسة النزوانية، وله أجوبة منثورة في كتب الأثر. (ينظر: السعدي، معجم الفقهاء والمتكلمين، 3/ 60، ر: 702).

(6) الاستقامة، 1/ 223.

(7) ينظر: البطاشي، إتحاف الأعيان، 1/ 285.

(8) رمشقي بن راشد أبو عثمان: (ق: 4هـ): فقيه عاش خلال القرن الرابع الهجري، يعد من أصحاب المدرسة النزوانية، وكان من العلماء الذين بايعوا الإمام راشد بن الوليد. (ينظر: السعدي، معجم الفقهاء والمتكلمين، 1/ 254، ر: 229).

في أهورال شيخ صلتِ وابن موسى يتبَعان⁽¹⁾

وتبعه في هذا بعض الباحثين المعاصرين⁽²⁾. غير أن الباحث سليم آل ثاني أبعَد أن يكون من شيوخه، إذ لم يجد في هذه القصيدة تصريحاً أو إشارة تدل على أنه كان أستاذاً للكُدَمي، واحتمل عكس ذلك، معللاً بوجود أجوبة في بيان الشرع من الكُدَمي إلى رمشقي بن راشد!⁽³⁾ ولعل اعتباره من الأقران أقرب إلى الصواب، والعلم عند الله.

ثانياً: تلاميذه:

رغم شهرة الإمام أبي سعيد، فلم تحفل المصادر التاريخية بذكر من تخرَّج على يديه من الأعلام، غير أنه مكانته وريادته العلمية في عصره لا تعدم طلبه تلقوا على يديه صنوف علوم الشريعة، ويدلنا على هذا مراسلاته وجواباته العلمية التي تضمَّنت حوارات عالية المستوى، لا تصدر إلا من طلبه نجباء.

ولو أن الطابع العام في هذه الجوابات هو الإبهام، وعدم التصريح بأسماء المستفتين، فقد ورد ذكرٌ لبعض الأسماء التي يستنتج منها تتلمذها على يد الشيخ الكُدَمي، فمن هؤلاء:

- أبو علي موسى بن مخلد السَّمدي: واعتبر من الملازمين لشيخه أبي سعيد ومن روى عنه⁽⁴⁾، وقد نسب صاحب بيان الشرع إليه كتاباً قيِّد فيه جوابات عن شيخه الكُدَمي⁽⁵⁾.

- أبو بكر أحمد بن محمد بن الحسن السَّعالي: ويوجد في كتب الأثر ما يفيد أخذه عن الإمام الكُدَمي، حيث نقل عنه بعض الآراء، وقيِّد له بعض الأجوبة⁽⁶⁾.

- ابنه سعيد بن محمد بن سعيد الكُدَمي: قيل إنه من أهل العلم، وأنه قيِّد عن أبيه بعض الفتاوى والأجوبة⁽⁷⁾.

(1) الكندي، بيان الشرع، 4/ 95.

(2) ينظر: السيابي، الإمام الكدَمي حياته وفكره، ص 13. الشقصي، الإمام الكدَمي حياته وآثاره، ص 38. الجابري، المدرسة الفقهية للإمام الكدَمي، ص 59.

(3) ينظر: آل ثاني سليم، المقاصد الشرعية من خلال تخریجات الإمام أبي سعيد الكدَمي، أعمال ندوة تطور العلوم الفقهية: "القواعد الشرعية"، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، ص 268. الكندي، بيان الشرع، 18/ 212، 31/ 159.

(4) ينظر: السيابي، الإمام الكدَمي حياته وفكره، ندوة قراءات، ص 32. الجابري، المدرسة الفقهية، ص 63. السعدي، معجم الفقهاء والمتكلمين، 2/ 236.

(5) ينظر: الكندي، بيان الشرع، 28/ 167-168.

(6) ينظر: الكدَمي، الجامع المفيد، 2/ 205. الكندي، بيان الشرع، 3/ 110. السعدي، معجم الفقهاء والمتكلمين، 1/ 47.

(7) ينظر: البطاشي، إتحاف الأعيان، 1/ 291. السيابي، الإمام الكدَمي حياته وفكره، ندوة قراءات، ص 33.

- أبو محمد عبد الله بن محمد بن زُبَاع: له في كتب الأثر تقييدات عن الإمام الكدمي⁽¹⁾.

الفرع الثالث: مكاتبه العلمية:

تبوأ الإمام الكدمي منزلاً سامياً وبلغ مقاماً علياً بين أعلام المدرسة الإباضية، بما تركه من علم غزير، وفقه جليل حوته آثاره ومصنفاته، ونظراً لرسوخ قدمه في العلم فقد احتل المرجعية العلمية زمن الإمام حفص بن راشد، يظهر ذلك من خلال توجه الإمام إليه بالسؤال حول قضايا فقهية⁽²⁾. أما بعد وفاته فقد تلقى العلماء آثاره بالقبول، وصارت آراءه عمدة في المذهب، ومرجعاً في الفتوى والقضاء، وكتب لفقهه من الانتشار والذيع ما لا يكاد يخلو منه كتاب إباضي خاصة عند أهل المشرق.

يقول الشيخ جَاعِد بن خميس الخروصي⁽³⁾ معبراً عن مكانة هذا الإمام: «وكفى بأبي سعيد رَحْمَةً اللَّهِ حجة ودليلاً، لمن أراد أن يتخذ لنفسه الحق سبيلاً؛ لأنه أعلم من نعلم من الأحبار، وآثاره أصح الآثار، لا على سبيل محض العصبية، ولكن لظهور أنوار الحق في أقواله المرضية»⁽⁴⁾.

وكلُّ من يطلع على آثار هذا العالم يشهد له بالتمكن والرسوخ، فمن شهادات الباحثين المعاصرين قول عبد الحكيم السعدي بعد قراءته لكتاب المعتمر: «الشيخ الكدمي فقيه أصولي، ذو فطنة بارعة وحجة بالغة في الحجاج، خصوصاً فيما يتعلق بأصول الدين»⁽⁵⁾.

هذا، ومن أهم الأعمال التي تحسب لأبي سعيد في تاريخ المذهب، موقفه من الفتنة التي وقعت بعمان في عهد الإمام الصلت بن مالك الخروصي؛ فانبرى لإجلاء الحق وإزالة اللبس؛ سعياً لرأب الصدع وإخماد نار الفتنة التي اشتد أوارها واستطار شررها⁽⁶⁾، وألف لذلك كتاب "الاستقامة"، الذي حوى دقيق المسائل

(1) ينظر: الكندي، بيان الشرع، 3/366، 4/7. السعدي، معجم الفقهاء والمتكلمين، 2/302. الجابري، المدرسة الفقهية، ص64.

(2) ينظر: السالمي، معارج الآمال، 7/81. السيابي، الكدمي حياته وفكره، ندوة قراءات، ص18.

(3) جاعد بن خميس الخروصي أبو نيهان (1147هـ - 1237هـ): عالم محقق وفقه مدقق، وناظم للشعر، عرف بزهده وورعه. كان المقدم بين علماء عصره، وله أثر في الحياة العلمية والسياسية، وقد لقب بالشيخ الرئيس. ترك آثاراً علمية قيمة بين كتب وجوابات ورسائل في العقيدة والفقه والسلوك. (ينظر: السعدي، معجم الفقهاء والمتكلمين، 1/102، ر:90).

(4) لباب الآثار، 1/81.

(5) السعدي عبد الحكيم، قراءة في كتاب المعتمر: دراسة وتحليل، ندوة قراءات، ص115.

(6) حول أسباب هذه الفتنة وتداعياتها ينظر: السالمي، تحفة الأعيان، ص126 وما بعد. الريامي علي بن سعيد، قضية عزل الإمام الصلت بن مالك الخروصي، كله.

في أحكام الولاية والبراءة وقيام الحجّة، وغدا العمدة في المذهب في هذا الموضوع العقدي.
 فاستحقَّ بهذا العمل لقب "إمام المذهب" كما قال الإمام السّالمي⁽¹⁾: «وإنما لقبه بإمام
 المذهب لأنَّ الله جعل نجاة المذهب على يديه حين ما ظهرت البدع بجعل الدعاوى بدعاً، ونصب
 الرأي ديناً، وذلك بعد أوان الصّلت بن مالك»⁽²⁾. ويقول الشيخ أحمد الخليلي في هذا: «عُرف بإمام
 المذهب من أجل المواقف التي وقفها، والتي كان فيها جمع للشمل، ورأب للصدع، وتأليف
 للنفوس»⁽³⁾.

وقد افترق المجتمع العماني إزاء هذا الحدث إلى اتجاهين كبيرين، نزوانيٌّ وآخر رُسْتاقي، وقد عدَّ
 الكُدَمي إمام المدرسة النّزوانية وزعيمها؛ لكونه أبرز أعلامها تنظيراً، وأكثرهم دفاعاً عن موقفها اتّجاه
 تلك الأحداث⁽⁴⁾.

المطلب الثاني: آثاره الفقهية:

ترك الإمام الكُدَمي تراثاً علمياً قيماً، صارت عمدة المذهب في التصنيف. وقد اتّسم التأليف عنده
 بالتنوع في الموضوع، والتعدد في الطريقة؛ فمن حيث الموضوع صنّف في العقيدة والفقه والتاريخ،
 أما من حيث الطريقة فقد تنوعت بين التأليف المستقل، وبين التعليق على كتب سابقة وهو الأغلب، في
 إضافة إلى أجوبته العلمية على المسائل الموجهة إليه في مختلف فنون الشريعة⁽⁵⁾.

هذا، وبالرغم من أهمية مؤلفات أبي سعيد، فلم تسلم من عوادي الزمان، ولم تنج من آفة التلف
 ومصير الفقدان، فحفظت لنا الخزائن بعضاً منها، وظل البعض الآخر في حكم المفقود، إلا ما حوته
 كتب التراث، والمتمثلة أساساً في الموسوعات العمانية اللاحقة.

أما آثاره المحفوظة فتتجلى في أربعة أعمال مطبوعة كلها وهي: الاستقامة، المعبر، الزيادات

(1) عبد الله بن حميد السالمي أبو محمد، نور الدين (ت: 1332هـ/1914م): من أشهر علماء إباضية عُمان في العصر الحديث،
 فقيه محقق، وعالم مدقق. تخرج على يديه ثلة من العلماء، وترك مصنفات قيّمة في شتى الفنون، منها: «معارض الآمال» في
 الفقه، و«مشارك أنوار العقول» في العقيدة، «طلعة الشمس» في الأصول، وغيرها. (ينظر: السعدي: معجم الفقهاء
 والمتكلمين، 2/246، ر: 475).

(2) السالمي، مشارق أنوار العقول، ص 119.

(3) الخليلي، التأسيس الفقهي عند الإمام أبي سعيد الكدَمي، ندوة قراءات، ص 50-51. وينظر كلمته في التقديم لكتاب
 المعبر، 1/4-5.

(4) ينظر: السبائي، الكدَمي حياته وفكره، قراءات، ص 23، 28.

(5) ينظر هذه المؤلفات عند: الشقصي، الإمام الكدَمي حياته وآثاره، ص 53-68. السعدي، معجم الفقهاء والمتكلمين،
 101-104/3.

على كتاب الإشراف لابن المنذر، والجوابات التي سمّيت بالجامع المفيد من أحكام أبي سعيد. وعليها مدار الكلام في هذا المطلب تعريفاً وتوصيفاً، حيث نخصّص لكل كتاب فرعاً.

الفرع الأول: كتاب المعتر:

أولاً: التعريف بالكتاب:

أ- اسم الكتاب ونسبته للمؤلف:

لا نجد في الكتاب المطبوع مقدمة للمؤلف تعرّف بهذا السّفْر، وتبين سبب تأليفه ومنهجه فيه، ولعله مما سقط من النسخ، أو أن المؤلف لم يضع مقدمة له. لذا نحاول التعريف بهذا الكتاب بناء على قراءتنا المباشرة له، مع الاستفادة مما دوّنه العلماء والباحثون من قبل.

فقد ورد الكتاب باسم "المعتر" في الموسوعات العمانية، وبهذا اشتهر لدى العلماء، وقد أجمعوا على نسبته إلى الإمام الكدّمي⁽¹⁾.

وغرض المؤلف في الكتاب هو التعقيب على كتاب الجامع لابن جعفر الإزكوي، والذي يعدُّ من أهمّ المصادر الأولى لفقه المدرسة الإباضية المشرقية خصوصاً، ونظراً لهذه الأهمية فقد تعقّب الإمام الكدّمي مسائله بالشرح والتحليل، مهتماً بجاني التخريج والتأصيل. وفي هذا يقول الإمام السالمي: «(قوله في المعتر)⁽²⁾: بضمّ الميم وفتح الموحّدة وبكسرهما أيضاً، كتاب للإمام رضوان الله تعالى عليه، اعتبر فيه جامع الإمام ابن جعفر، فحلّ مُشكّله، وفصّل فيه مجمله⁽³⁾. ويقول أيضاً: «وكتاب المعتر لأبي سعيد أيضاً؛ اعتبر فيه الآثار، وتعقّب به جامع بن جعفر، ففصّل المجملات وأوضح المشكلات»⁽⁴⁾.

وعليه فإن تسميته بالمعتر جاءت من طريقة المؤلف في تعقّب آثار جامع ابن جعفر، كما نجده يوظّف هذا اللفظ -على صيغة المصدر أو اسم المفعول- في عدة مواطن من الكتاب؛ منها قوله عن آراء من سبقه من العلماء في أحكام الولاية والبراءة: «وهذا من مجملات الأثر التي لا يصح معنا إلا في حكم المعتر»⁽⁵⁾.

(1) ينظر: البطاشي، إتحاف الأعيان، 1/ 287. الجابري، المدرسة الفقهية، ص 87-88.

(2) يشرح هنا قوله في منظومته أنوار العقول: بل ما عدا البرّ أتى في المعتر إن استطعتة بلا ئيل ضرر

(3) السالمي، مشارق أنوار العقول، ص 141.

(4) السالمي، اللّمة المرضية من أشعة الإباضية، ص 72-73.

(5) المعتر، 2/ 67.

وقال عن في سقوط الميتة في الطاهر الجامد: «ولكن إنما يخرج في الاعتبار والنظر نجاسة ما مسَّ نفس الميتة فقط»⁽¹⁾. وقال في رأي من قال بفساد صوم الجنب ليومه فقط؛ لأن كل يوم فريضة على الانفراد: «وذلك ثابت في المعنى في الاعتبار»⁽²⁾.

ب- المضمون والحجم:

أما الموضوعات التي اشتمل عليها هذا الكتاب فهي متوزعة بين العقيدة والفقه؛ ففي جانب العقيدة تضمَّن خصوصاً مسائل الولاية والبراءة، وقيام الحجة، وقضايا عقدية أخرى، وأما الموضوعات الفقهية فقد اشتمل على بعض أحكام الطهارات وشيئاً من مسائل الصلاة.

وتتوزع هذه الموضوعات على مجلدين في الأصل المخطوط، وقد طبعا في أربعة أجزاء بتحقيق محمد أبي الحسن، على أنه مما يلاحظ على المحقق تصرفه في ترتيب أبواب الكتاب في الجزأين الأولين، وهذا مما لا ينبغي في صنعة التحقيق، إذ الكتاب في أصله تعليق على كتاب الجامع لابن جعفر، وقد أثر هذا التصرف في الترتيب في خلط نصوص الأصل من جهة، وعدم ترابط مسائل الكتاب من جهة أخرى⁽³⁾.

هذا، ويرد السؤال عن الحجم الأصلي للكتاب، وعن إتمام الكدّمي لمشروعه التأليفي؟ وهل ما وصل إلينا هو كل ما دوّنه المؤلف، أم كان الضياع قدر بقية الكتاب؟ ومع شحّ المعلومات التاريخية عن أعمال الكدّمي عموماً، وعن هذا الكتاب خصوصاً، يصير من المتعذر الجزم بجوابٍ عن هذا الإشكال، إلا أنني أبيّن المقالة المتداولة لدى المعاصرين حول هذه المسألة، مع بيان وجهة نظر الباحث.

اشتهر القول عند المشايخ والمهتمّين بالتراث الإباضي في هذا العصر أن الحجم الكلي للكتاب يبلغ تسعة مجلدات، وما وصل إلينا منه إلا مجلداً، والباقي في حكم المفقود⁽⁴⁾. بل ذهب بعضهم إلى الجزم بإتمام الكدّمي لعملية التأليف، لكن دون تقديم دليل على ذلك⁽⁵⁾.

(1) المعتمر، 3/ 171.

(2) المعتمر، 4/ 179.

(3) إضافة إلى مثالب أخرى أثمرت في قيمة الكتاب، مما يتطلب الأمر إعادة تحقيقه تحقيقاً دقيقاً يليق بقيمته العلمية.

(4) ينظر على سبيل المثال: مقدمة الشيخ أحمد الخليلي على كتاب المعتمر، 4/ 1. السيابي، الكدّمي حياته وفكره، ص 30. باجو مصطفى، القواعد الفقهية عند الإمام أبي سعيد الكدّمي من خلال كتابه "المعتمر"، أعمال ندوة تطور العلوم الفقهية، ص 233. السعدي، معجم الفقهاء والمتكلمين، 3/ 100.

(5) ينظر: الجابري، المدرسة الفقهية، ص 92.

ومن العلماء السابقين الذين نصُّوا على هذا الأمر، نجد الإمام السالمي يذكر ذلك في موضعين من كتبه؛ حيث قال في الأول: «وهو كتاب جليل، سمعت أنه كان في تسع مجلدات، فلم يبق منه اليوم في أيدينا إلا أول مجلد منه»⁽¹⁾، وقال في الثاني: «والموجود منه اليوم جلدان أحدهما في الأصول، والآخر في الطهارات، ومنهم من يجعله جلداً واحداً ضخماً، ويقال إنه في تسعة أجزاء، والله أعلم بصحة ذلك»⁽²⁾.

وكلا النصين يفيدان أن المعلومة عند السالمي وردت إليه سماعاً، وأنها لا تبلغ مرتبة الظن الراجح، بله اليقين، خاصة وأنه أورد الخبر بصيغة التمریض في الموضوع الثاني مع التردد في صحته. وعليه، فإن تقدير حجم الكتاب بتسع مجلدات لا يعدو أن يكون خبراً مرسلًا يفتقد إلى الأدلة والمؤيّدات. ونظراً لما يعترى هذا الخبر من الضعف، فلا يمكن التعويل عليه في معرفة الحجم الأصلي للكتاب، ولا الجزم بإتمام الكدمي لتأليف المعبر.

والذي يعزّز جانب الرّيب في هذا القول هو أن الموسوعات العمانية الحاوية لآثار الكدمي، وأهمها "بيان الشرع"، لا تنقل من مادة هذا الكتاب غير ما وصل إلينا، بحيث لو أتمّ الكدمي تأليفه لحفظ شيء من الأجزاء المفقودة في هذه الموسوعات كما حفظت آثاره الأخرى!

بناء على ما سبق؛ فإن القول الذي يطمئن إليه الباحث هو عدم إتمام المؤلف لمشروعه في تعقب جامع ابن جعفر، إما عدولاً إلى غيره، أو لبلوغ الأجل قبل تمام العمل، ولا يزيد حجم الكتاب على ما وصل إلينا، وإن سلّم بفقد شيء منه فلا يعدو مسائل معدودة لا تبلغ حجم المجلد الواحد، وأما تقدير حجمه بتسع مجلدات ليس إلا حزرًا له أن لو أتمّ الكدمي تأليفه.

ولو تحقّق هذا الأمر لكان فتحاً في التأليف الفقهي الإباضي، وذخيرة فقهية ثرية، لما تضمّنه من تأصيلات عميقة وتخریجات دقيقة لفروع المذهب.

ثانياً: أهمية الكتاب ومنهج المؤلف فيه:

يمكن تجلية القيمة العلمية للكتاب في ثلاثة أمور هي⁽³⁾:

أولاً: شخصية المؤلف ومكانته العلمية في المذهب، لما يتميز به من النظر الدقيق والتحليل الفقهي العميق، فقد أفرغ الكدمي في هذا الكتاب عصارة فكره، وخلاصة آرائه وتخریجاته الفقهية.

ثانياً: كونه تعليقا على كتاب فقهي مصدري في الفقه الإباضي وهو جامع ابن جعفر، الذي يعدُّ

(1) السالمي، مشارق أنوار العقول، ص 141.

(2) السالمي، اللعة المرضية، ص 72-73.

(3) ينظر: الجابري، المدرسة الفقهية، ص 103-106.

أهم الكتب الجامعة لفقهِ أعلام المدرسة الإباضية الأولى، وقد كان محلَّ اهتمام من قبل العلماء منذ زمن المؤلف، فاعتنوا به تعليقا، وشرحا، وتهذيبا، ونظما.

ثالثا: اعتناؤه بفقهِ المذهب تأصيلا وتخريجا وتفريعا، مع دقة التحليل للمسائل، وبراعة النقد للأقوال، بحيث يمكن اعتبار هذا الكتاب من الأعمال المبكرة في صنعة النقد الفقهي في المذهب الإباضي. أما عن منهجه في الكتاب فيظهر جلياً من خلال العنوان؛ حيث كان اهتمامه تعقب نصوص جامع ابن جعفر، واعتبار ما ورد فيه من الآثار، بردِّ الفروع إلى أصولها، وتقليب المسائل على مختلف وجوهها، مع بيان ما يناسبها من الأحكام.

كما اهتم بتخريج الأقوال وبيان مداركها قوة وضعفاً، مع الترجيح وذكر القول المختار في أغلب الأحيان، مستعملاً العبارات الدالة على ذلك نحو: "أحب إلينا"، "أصح القول"، "يعجبني"، "عندي"، وغيرها⁽¹⁾، إضافة إلى اعتناؤه ببيان الاتجاهات الفقهية في المذهب⁽²⁾.

على أن الإمام لم يتبع كل نصوص الأصل بالتعليق، ولم ينهج نسقا واحداً في الشرح والتحليل، بل كان انتقائياً في التعقيب على الآثار، كما كان عرضه متفاوتاً بين الإطناب والإيجاز، حسب أهمية المسألة وحاجتها إلى التفصيل، وهذا ما نجده بشكل لافت في المسائل العقدية المتعلقة بالولاية والبراءة، نظراً لهيمنتها على الساحة الفكرية في عصره، واحتلالها صدارة القضايا العلمية في مصره⁽³⁾.

الفرع الثاني: كتاب الزادات على كتاب الإشراف لابن المنذر:

أولاً: التعريف بالكتاب:

يعدُّ الكتاب عملاً علمياً لعالم إباضي متقدِّم على أحد أشهر كتب الإمام ابن المنذر النيسابوري (ت318هـ)، وهو كتاب الإشراف على مذاهب العلماء، والذي يعدُّ بحقُّ من الأعلام النفسية في فقهِ الخلاف العالي، بما حواه من آثار قيمة من لدن الصحابة، وما دوَّنه من فقهِ أئمة الاجتهاد.

ونظراً للقيمة المصدرية لهذا الكتاب، فقد احتفى به فقهاء الإسلام، وسارت به الركبان في الآفاق، حتى وصل أرض عُمان، واهتم به علماءها في فترة مبكرة من وفاة مؤلفه، وكان من شواهد ذلك عمل الإمام أبي سعيد الكدّمي المتمثِّل في تعليقاته وحواشيه على هذا الكتاب.

وعلى الرغم من نفاسة كتاب أبي سعيد، فلم يكتب له الحفظ التام، وكان مصيره الضياع إلا جزءاً

(1) ينظر: المعتمر، 10/2، 20، 45، 176، 20/3، 28، 32، 41، 53، 197.

(2) ينظر: المعتمر، 17/3، 53، 9/4، 20، 53، 178، 200.

(3) ينظر التفصيل عند: الجابري، نفسه، ص122 وما بعد.

منه يمثل القسم الأخير من هذا الكتاب، غير أن العناية الإلهية شاءت أن تُحفظ نصوص من الأجزاء المفقودة في الموسوعات العمانية اللاحقة.

وقد سعى الباحث إبراهيم بولرواح إلى لَمُّ شتات هذا الكتاب، وذلك بتتبع نصوصه واستخراجها من بطون هذه الموسوعات⁽¹⁾، وترتيبها على وفق كتاب الإشراف، إضافة إلى تحقيق الجزء المحفوظ، فأخرجه في صورة أقرب إلى الأصل في أربعة أجزاء تحت عنوان: "زيادات أبي سعيد الكندي على كتاب الإشراف لابن المنذر النيسابوري"⁽²⁾.

بهذا يكون الباحث قد أسدى خدمة جليلة للتراث الإباضي، تتجلى في إعادة إحياء هذا الكتاب، وتقديمه للعلماء والباحثين، لينهلوا من معينه، ويفيدوا من درره.

ثانياً: منهج المؤلف في الكتاب:

يقول الإمام السالمي واصفاً عمل الإمام الكندي في هذا الكتاب: «زيادات الإشراف لأبي سعيد أيضاً، وذلك أنه تعقّب كتاب الإشراف لأبي بكر محمد بن إبراهيم المشهور بابن المنذر النيسابوري (...)، جمع فيه مذاهب الأمة، وتعقّب أبو سعيد في كل مسألة ذكرها، فصحّح وضعّف، وقربّ وبعّد»⁽³⁾.

ويتجلى غرض الإمام الكندي في هذا الكتاب في تبيان أقوال علماء الإباضية في المسائل الفقهية التي أوردها ابن المنذر، مع بيان أوجه الموافقة أو المخالفة للآراء المذكورة في الإشراف، كما يبين ما عليه الاتفاق والاختلاف داخل المذهب، وقد أفصح عن هذا في تعليقه على إحدى مسائل الأصل قائلاً: «إنما أردنا بهذا تبيين ما يجوز في قول المسلمين، وما لا يجوز إن شاء الله»⁽⁴⁾.

وإن كانت المسألة لا يعلم لها قولاً في المذهب، نصّاً ولا تخريجاً، صرح بذلك بقوله: «لا أعلم هذا من قول أصحابنا»⁽⁵⁾، أو «لا أعلم هذا يخرج على مذاهب أصحابنا»⁽⁶⁾.

غير أن من أهم ما يضيفه هذا الكتاب إلى جانب ما ذكر، أمران؛ أحدهما: تأصيله لآراء فقهاء المذهب وتعليقه لها، وبيانه لسبب الخلاف إن وجد، كما ضمّته اختياراته الفقهية المدعّمة بالدليل.

(1) تتمثل هذه الموسوعات في أربع هي: بيان الشرع لمحمد بن إبراهيم الكندي، والمصنف لأحمد بن عبدالله الكندي، ومنهج الطالبين وبلاغ الراغبين لخميس بن سعيد الشقصي، وقاموس الشريعة الحاوي طرقها الوسيعة لجميل بن خميس السعدي.

(2) ينظر: الزيادات، مقدمة المحقق، 7/1 وما بعد.

(3) السالمي، اللمعة المرضية، ص 73.

(4) الزيادات، 3/381.

(5) الزيادات، 3/378.

(6) الزيادات، 3/377.

والآخر: إن لم يجد للمسألة نصاً في المذهب خرّجها على أصول المذهب وفروعه، مع تصريحه برأيه أحياناً، فكان هذا الكتاب من أ بكر المؤلفات التي طبقت منهج التخريج الفقهي.

وعليه فإن الإمام الكُدَمي قدم -من خلال هذا المصنف- خدمة جليلة للمذهب، تأصيلاً وتخريجاً وتعليلاً. كما يعدُّ نموذجاً لتقريب فقه المذهب الإباضي بغيره من المذاهب الإسلامية، حيث يجد فيه الناظر وحدة في المصدر، وتقاربا في المنهج، مع تشابه في الآراء.

لكن مما يلاحظ في منهج المؤلف في الكتاب الإبهام في حكاية أقوال علماء المذهب، وعدم نسبتها إلى أصحابها، كما يلاحظ فيه إطالة النفس في التعليق على مسائل العبادات، بينما غلب على أبواب المعاملات طابع الاختصار.

والذي يظهر من خلال هذا الكتاب أن الكُدَمي لم يتعقّب جميع مسائل كتاب الإشراف، إذ تشير المخطوطات إلى توقف عمله عند كتاب "المدبر"، ولا نجد له تعليقات من الكتاب الذي يليه وهو "أحكام الأمهات" إلى آخر كتاب في الإشراف، غير مسائل معدودة من كتاب "الندور". ولعل هذا يضاف إلى المشاريع غير المكتملة من تراث الإمام أبي سعيد.

الفرع الثالث: كتاب الاستقامة⁽¹⁾:

أولاً: التعريف بالكتاب:

يعتبر هذا الكتاب الوحيد الذي ألفه الكُدَمي استقلالا مما بقي من مؤلفاته. وسبب تأليفه يكمن فيما حدث من خلاف بين العلماء، وما نتج عنه من تصدّع في المجتمع العماني إثر الحدث الواقع زمان الإمام الصلت بن مالك، فابتغى تحرير القول الفصل، وبيان الموقف العدل في هذه القضية الشائكة، وقد بيّن هذا في مقدمة الكتاب قائلاً: «فإنه لما امْتَحَن الضعفاء من المسلمين لفقد علمائهم في الدين، عظمت عند ذلك المحنة، وانفتحت عليهم أبواب الفتنة، وانطلقت عليهم ألسنة كانت محجوزة، وظهرت ضغائن كانت مستورة (...). وكثر المدّعون للعلم بعد أن كان العلم قليلاً»⁽²⁾.

لذلك نجد أغلب موضوعات هذا الكتاب تتعلق بقضية الولاية والبراءة، وما اتصل بها من مسائل عقديّة، نحو قيام الحجّة، وما يسع جهله مما لا يسع جهله، كما بيّن أصول الحلال والحرام في الإسلام، ودوّن فصولاً في أحكام الإمامة الشرعية، ووثّق للأحداث التاريخية التي عاصرها.

(1) أنجز الباحث إسحاق بن سعيد البرواني دراسة عن هذا الكتاب في مقدمة تحقيقه. ينظر: البرواني، دراسة وتحقيق الجزء الأول والثاني من كتاب الاستقامة، ماجستير، كلية التربية، جامعة السلطان قابوس، سلطنة عمان، 2015، ص 47 وما بعد.

(2) الاستقامة، 12/1.

فالكتاب تتمحور موضوعاته حول مسائل في أصول الدين أساسا، ولم يكن للجانب الأصولي والفقهية منه نصيب إلا مسائل في الجزء الثالث⁽¹⁾، مع ربطها بأحكام الولاية والبراءة. وقد اقتضت استفادتنا منه على هذا الجزء لتعلقه بموضوع الدراسة.

هذا، وقد صدر الكتاب في ثلاثة أجزاء بتحقيق محمد أبي الحسن، إلا أنه تصرف في ترتيب أبواب الكتاب على غرار عمله في كتاب المعتمد⁽²⁾، بينما تفيدنا المخطوطات الأصلية للكتاب أن المؤلف وضعه على قسمين، ورُتب مسائل كل قسم على أبواب⁽³⁾.

ثانيا: أهمية الكتاب:

يعد هذا الكتاب من أوسع الكتب التي أشبعت موضوع الولاية والبراءة تفصيلا وتأصيلا، فهو كتاب مصدري في باب، وقد اعتمد عليه جلُّ من صنّف في هذا الموضوع من بعده⁽⁴⁾، خاصة أنصار المدرسة النزوانية.

ويجلي الإمام السالمي القيمة العلمية للكتاب بقوله: «وكتاب الاستقامة لمفتي الأمة، ومنفذا من الظلمة، أبي سعيد محمد بن سعيد الكدّمي رحمته الله، ألفه في الردّ على من خالف سيرة السلف في الحكم على بعض الخارجين في زمان الإمام الصلت بن مالك، وأوسع فيه القول حتى خرج عن المقصود، وصار كتابا مستقلا في أصول الدين، تختار فيه الأفكار، وتقتصر عن درك كنهه الأنظار، فصار بركة عامة، ونعمة خاصة بأهل الاستقامة. وقد أطبق المشايخ قديما وحديثا على الثناء عليه، مع ما فيه من طول، غير أنه تحت ذلك الطول فوائد، وتحت كل حرف فرائد»⁽⁵⁾.

وقد قصد الكدّمي في كتابه هذا تبيان المهيع الوسط لدى أهل الاستقامة، بسلوك سبيل الاعتدال، وعدم الغلو في الحكم على الرجال، ابتغاء النجاة والسلامة، فاستحقّ بذلك لقب الإمامة، كما صرح بذلك الشيخ أحمد الخليلي بقوله: «إنه لُقّب بإمام المذهب، وذلك يعود إلى ما قام به من رتق الفتق،

(1) الجزء الثالث من الكتاب المطبوع المعتمد في هذا البحث.

(2) ينظر: الاستقامة، مقدمة التحقيق، ص 4، 7.

يجدر التنبيه إلى اشتراك ثلاثة من طلاب جامعة السلطان قابوس في إعادة تحقيق الكتاب، وذلك في رسائل التخرج بشهادة الماجستير، وهم: إسحاق بن سعيد البرواني (2015م)، سامية بنت حمد السابقية (2017م)، ماجد بن محمد البطاشي (2020م).

(3) ينظر: البرواني، الاستقامة، دراسة وتحقيق، ص 53.

(4) ينظر: الخليلي، تقديم كتاب المعتمد، 1/ 5. السيابي، الكدّمي حياته وفكره، ندوة قراءات، ص 29.

(5) السالمي، اللعة المرضية، ص 72.

ولم الشعث في عمان، بعد أن وقع بين العلماء الشقاق والنزاع على أثر الفتنة العمياء⁽¹⁾.
وعليه يمكن القول إن للكتاب أثرين جليلين؛ يتعلق أولهما بالجانب العلمي، وذلك فيما تضمنه من
مباحث عقديّة، تتسم بدقة التأصيل، وعمق في التحليل، فغدا من أمهات المصادر في هذا المجال.
أما الأثر الثاني فيتعلق بالجانب العملي، حيث كان للمؤلف إسهام في إصلاح الأوضاع، وتخفيف
حدة النزاع؛ سعيًا منه إلى جمع الكلمة، وإعادة اللحمة إلى المجتمع العماني.

الفرع الرابع: جوابات أبي سعيد⁽²⁾:

أولاً: التعريف بالكتاب ونسبته للمؤلف:

يصنّف الكتاب ضمن كتب الفتاوى والنوازل، بحيث يشتمل على جوابات الإمام الكدّمي في
مختلف قضايا عصره، تتوزع مسائله على عدة أبواب فقهية.
أما حجم الكتاب فيتألف من جزأين كبيرين في أصله المخطوط، وقد طبعته وزارة التراث
العمانية في أربعة أجزاء تحت عنوان: "الجامع المفيد من جوابات أبي سعيد".
ومن خلال الاطلاع على محتوى الكتاب يبدو أنه ليس من تأليف أبي سعيد نفسه، بل هو من جمع
وترتيب أحد تلامذته، أو ممن جاء بعدهم من المهتمين بفقه هذا الإمام⁽³⁾. وهذا النمط في التصنيف
نجدّه في كثير من كتب الفتاوى لعلماء الإباضية، والعمانيين منهم خصوصاً⁽⁴⁾.
والذي يميل إليه الباحث أن أصل الكتاب من جمع أحد تلاميذ الإمام أبي سعيد ممن كان يتوجه إليه
بالسؤال، ثم جاء من بعده فأضاف إليه أجوبة أخرى للإمام وغيره، وأخرجه على هذا الترتيب.
ومن الدلائل المؤيدة لهذه الفرضية ما يلي:

(1) الخليلي، تقديم لكتاب المعتمر، 4/1.

(2) الكتاب حالياً قيد التحقيق من طرف الباحث، حيث نورد هنا بعض الملاحظات التي توصلنا إليها من خلال النظرة
الأولية للكتاب، على أن التفصيل سيرد في قسم الدراسة بعد إتمام عملية التحقيق بحول الله وقوته.

(3) وهذا ما ذهب إليه بعض الباحثين المعاصرين أمثال: مهني عمر التيواجني في كتابه أشعة من الفقه الإسلامي، ص 132.
والباحث سلطان الشيباني في تحقيقه لكتاب اللعة المرضية للإمام السالمي، هامش ص 124. والباحث خليفة الجابري
في كتابه المدرسة الفقهية عند الإمام الكدّمي، ص 107، وهو أحسن من فصل في التعريف بهذا الكتاب.

(4) مما يمكن ذكره على سبيل التمثيل: ما قام به الشيخ سالم بن حمد الحارثي في جمع جوابات الإمام السالمي في كتاب سماه
"العقد الثمين نماذج من فتاوى نور الدين"، وكذا أجوبة الإمام محمد بن عبد الله الخليلي في مؤلف عنوانه: "الفتح الجليل
من أجوبة الإمام أبي خليل". كما جمع القاضي أبو الوليد سعود آل خليفين بعض جوابات الشيخ أحمد اطفيش في كتاب
سماه: "كشف الكرب في ترتيب أجوبة الإمام القطب". وغيرها كثير.

- ورود عبارات في الكتاب تفيد نقل التلاميذ لهذه الجوابات عن شيخهم مباشرة نحو: «وروى لنا أبو سعيد...»⁽¹⁾، «وألقى أبو سعيد مسألة... ، قلت له:...»⁽²⁾. وهذا على غرار استعمال أسلوب الحوار بين السائل وشيخه: "قلت له"، "قال"، مما يدل على أن أصله محاورات علمية كانت تتم في مجلس الشيخ، ثم جمعها التلامذة بعد وفاة شيخهم وفاء له وتخليداً لآثاره؛ ذلك أننا نجد في كثير من المواضع صيغة الترحم عليه تتصدر جواباته. كما لم نعثر على دليل يفيد عرض الكتاب على الشيخ في حياته، وإجازته له⁽³⁾.

- نقل صاحب كتاب بيان الشرع جوابات للإمام الكدمي من كتاب نسبه إلى أحد تلامذته وهو: أبو علي موسى بن مَخلد، ونصه: «مسألة من كتاب أبي علي موسى بن مَخلد. قال في كتابه: سألت أبا سعيد محمد بن سعيد رضي الله عن إيمان الحاكم كلها (...). ومن الكتاب: وسألته عن حكام الجبابرة هل يجوز لهم أن يفرضوا للأيتام في أموالهم...»⁽⁴⁾.

وهذا النص من أقوى الأمارات التي تفيد نسبة التأليف إلى أحد تلاميذ أبي سعيد.

على أننا نجد هذه الجوابات مبثوثة في الموسوعات الفقهية اللاحقة، ومنها بيان الشرع، فقد نقل مؤلفه محمد الكندي كثيراً من مسائل هذا الكتاب، مما يؤكد نسبة هذه الفتاوى إلى أبي سعيد من جهة، وإلى تداول الكتاب خلال القرنين الرابع والخامس الهجريين.

ثانياً: الفرق بين جوابات أبي سعيد والجامع المفيد من أحكام أبي سعيد:

أصدرت وزارة التراث العمانية كتابين عن جوابات الإمام أبي سعيد أحدهما "الجامع المفيد من جوابات أبي سعيد" في أربعة أجزاء سنة (1405هـ/1985م). والآخر بعنوان: "الجامع المفيد من أحكام أبي سعيد" في خمسة أجزاء سنة (1406هـ/1985م).

ونظراً لتشابه الكتابين في العنوان والمحتوى فقد أورث إشكالا في معرفة الفرق بينهما، وكان سبباً لوقوع الوهم من طرف بعض الباحثين، لذا نحاول هنا تجلية حقيقة الكتابين من خلال الآتي:

1- إن الكتاب الذي صدر بعنوان "الجامع المفيد من أحكام أبي سعيد" هو من ترتيب الشيخ سرحان بن سعيد الإزكوي⁽⁵⁾، وذلك أنه لما وجد الكتاب الأصل وهو "جوابات أبي سعيد"، ضعيف

(1) جوابات أبي سعيد، (مخ)، ص 10.

(2) جوابات أبي سعيد، (مخ)، ص 186.

(3) وهذا من خلال النسخ الخطية المتوفرة بين أيدينا، والتي بلغ عددها (10) نسخ.

(4) الكندي، بيان الشرع، 168-167/28.

(5) سرحان بن سعيد السرحني (حي: 1167هـ/1754م): فقيه مؤرخ من ولاية إزكي، أدرك الإمام أحمد بن سعيد. ترك آثاراً علمية

الترتيب، مختلط المسائل، سعى إلى إعادة ترتيبه على نمط أجود وأكثر دقة، متبعا للنسق المعمود في ترتيب الأبواب الفقهية، مما ييسر على المطالع الوصول إلى مظان المسائل.

غير أنه أضاف إليه بعض الأبواب التي تتضمن مزيجا من المسائل عن الإمام الكدّمي وغيره من العلماء⁽¹⁾، كما كانت له تعليقات على بعض المسائل التي غالبا ما يصدرها بقوله: "قال المؤلف"⁽²⁾. وقد سمي عمله ذلك: "الجامع المفيد من أحكام أبي سعيد"⁽³⁾.

2- أما الكتاب الثاني الذي صدر بعنوان "الجامع المفيد من جوابات أبي سعيد" فهو يمثل الصورة الأصلية للجوابات قبل ترتيب الإزكوي، حيث اعتمدت الوزارة طباعته من نسخة خطية نسخها ثابت بن مسعود بن عيسى بن حجي الخضوري سنة 1112هـ⁽⁴⁾.

وبالمقارنة بين هذه النسخة المتعمدة في الطباعة، وبين النسخ الخطية الأخرى للكتاب نجد بينها تطابقا في ترتيب الأبواب والمسائل، إلا اختلافا يسيرا في بعض المواضع.

غير أن الملاحظ أن العنوان الأصلي للجوابات يرد في ثنايا هذه النسخ بصيغ متقاربة نحو: "جوابات الشيخ أبي سعيد"، "أحكام الشيخ أبي سعيد"، ولا نجد ورودا لهذا العنوان "الجامع المفيد من جوابات أبي سعيد" إلا في نسخة الخضوري ونسخة أخرى كذلك⁽⁵⁾، في الصفحة الأولى منهما مكتوبا بخط حديث، مما يدل على أن هذا العنوان ليس من أصل الكتاب، بل أثبت حديثا في هاتين النسختين، وهو العنوان الذي صدر في الكتاب المطبوع اعتمادا على ما وجد مكتوبا في نسخة الخضوري.

وعليه، يمكن إجمال الكلام بالقول: إن كتاب "الجامع المفيد من أحكام أبي سعيد" هو من ترتيب الشيخ سعيد الإزكوي لكتاب "جوابات الشيخ أبي سعيد"، والذي صدر تحت عنوان: "الجامع المفيد من جوابات أبي سعيد"، على أن هذا العنوان أثبت حديثا، ولا يعبر عن الصيغة الأصلية لعنوان

=

منها: «كشف الغمة الجامع لأخبار الأمة» في التاريخ العماني. (ينظر: السعدي، معجم الفقهاء والمتكلمين، 48/2، ر: 281).

(1) ينظر مثلا: الجامع المفيد من أحكام أبي سعيد: باب في طلب العلم، 5/1، باب فيما يجب على المتعلم علمه، 10/1.

(2) ينظر: الجامع المفيد، 56/1، 67/1، 74/2، 33/4، 287. وينظر: الجابري، المدرسة الفقهية، ص 109-110.

(3) جاء في آخر الجزء الخامس (ص 340) عبارة: «تم كتاب (الجامع المفيد من أحكام أبي سعيد) مما ألفه وجمعه سرحان بن سعيد الإزكوي رحمه الله...».

(4) النسخة محفوظة في دائرة المخطوطات بوزارة التراث والثقافة، سلطنة عمان، رقم: 2513.

(5) النسخة محفوظة في دائرة المخطوطات بوزارة التراث والثقافة، سلطنة عمان، رقم: 266.

الكتاب كما هو ثابت في النسخ الخطية، وبهذا يزول اللبس بين العنوانين، ويُعلم الفرق بين الكتابين.

ثالثاً: منهج المؤلف في الكتاب وأهميته:

بما أن الكتاب -على الراجح- ليس من وضع الإمام الكدّمي نفسه، فلا يمكن التطرق إلى الصورة الشكلية للكتاب من حيث ترتيب مسأله وعنونة أبوابه، ولا ما اعترى أصله من الزيادات من قبل العلماء أو النساخ.

ولكن نحاول الإشارة إلى بعض الجوانب المتعلقة بالمضمون وطابع الأجوبة؛ حيث يمكن القول إن الجوابات من حيث الموضوع تتناول مختلف القضايا الفقهية المتداولة في ذلك العصر، من عبادات ومعاملات وأحكام الأسرة، وأخرى تتعلق بالفقه السياسي، إضافة إلى بعض المسائل العقدية. كما نجد حضوراً لافتاً للجانب القضائي مما يتعلق بأحكام الشهادات والدعاوى والبيئات، ويكاد يتمحض الجزء الأول منه لهذه المسائل، وهذا ما يفسر تسمية الكتاب أيضاً بـ: "أحكام الشيخ أبي سعيد". لذلك يعدّ الكتاب مدونة فقهية مبكرة في فقه القضاء، ومرجعاً أساساً للقضاة في معرفة الآراء الفقهية المعتمدة في المذهب.

أما من حيث الأسلوب، فيغلب عليه طابع السؤال والجواب على غرار كتب الفتاوى، وما يلاحظ في بعض الحوارات دقة السائل في طرح الأسئلة، وإيراده الإشكالات على أجوبة الإمام، وكذا تمكنه من التفريع على المسائل، مما يدل على نباهة السائل وامتلاكه رصيماً فقهياً معتبراً.

أما طريقة الشيخ في الجواب فهي متفاوتة بين الطول والاختصار، حسب نوع المسألة واهتمام السائل بمعرفة تفاصيلها، كما يغلب عليها طابع تقرير الأحكام دون ذكر أدلتها، وإن كان في المسألة خلاف حرّ أقوال العلماء فيها ضمن دائرة المذهب، مع التصريح برأيه واختياره في المسألة في الغالب الأعم.

المطلب الثالث: خصائص مدرسته الفقهية:

برز الكدّمي من خلال آثاره إماماً مجتهداً، ذا مدرسة فقهية متميزة بقواعدها في النظر، ومنهجها في البحث، مما أسهم ذلك في تطوير الفقه الإباضي، وإرساء معالمه الكبرى في الاجتهاد والتفريع. ونحاول هنا إبراز أهم الخصائص التي تميّز هذه المدرسة الكدّمية؛ بحيث يمكن تصنيفها إلى أربع خصائص تتعلق بالمنهج، وأخرى تعبّر عن السمات العامة التي اصطبغ بها بحثه الفقهي.

أولاً: الخصائص المنهجية:

تعبّر هذه الخصائص عن الدعائم الأساسية التي قام عليها البحث الفقهي عند الكدّمي، وتتمثل في:

1- اعتماد الدليل: ويتجلى ذلك في بناء آرائه الفقهية على مقتضى الأدلة الشرعية، واتخاذها ميزاناً لنقد آراء الرجال، ومعياراً لدرك الصواب من الأقوال.

وقد شهد بذلك كل من طالع تراثه الفقهي من العلماء والباحثين، حيث يقول الشيخ أحمد الخليلي: «وأبو سعيد رَحْمَةُ اللَّهِ كَانَ فِيمَا دَوَّنَهُ مِنَ الْفَقْهِ يَدُورُ مَعَ الدَّلِيلِ، عَمِيقَ النَّظَرِ، دَقِيقَ الْفِكْرِ، يَتَأَمَّلُ الْمَسْأَلَةَ وَيَتَعَمَّقُ فِيهَا»⁽¹⁾. كما لاحظَ الباحث عبد الحكيم السعدي «أن الشيخ العلامة الكُدَمِي لم يتعصَّب لرأيي، ولا يجمد على ما قيل، بل كان له رأيه وترجيحه حسبما ينقدح له من دليل حتى لو خالف في ذلك كبار المجتهدين في المذهب، حتى تكوَّنت له شخصية اجتهد من خلالها بأحكام ربما انفرد بها، أو رجَّح ما رآه غير أصحاب المذهب فيها»⁽²⁾.

على أن الدليل الصحيح عنده شامل للمنقول والمعقول، وقد لخص ذلك في قوله: «إنَّ الحق كله إنما يدرك من كتاب الله تبارك وتعالى، أو سنة رسوله ﷺ، أو إجماع المحقِّين من أمة محمد ﷺ، أو حجة العقل مما وافق فيه هذه الأصول الثلاثة»⁽³⁾.

وتبرز هذه الخاصية عند مناقشته لآراء من سبقه من الفقهاء، أو حال مخالفته لمشهور المذهب⁽⁴⁾؛ مثال ذلك مناقشته للقول المشهور في المذهب القاضي بتنجيس خزق الدجاج مطلقاً، حيث قال: «وإن كانت ليست بجلالة فلا يخرجها من سائر الأنعام الخالص أكل لحمها من سائر الطير الجائز أكل لحمه، مثلها في خزقها إلا دليل يوجب عليها دون غيرها. وإن كان من جهة الاسترابة فالاسترابة لا توجب تحويل الأحكام (...) والدجاج معنا مشبه للطير، وهو طير مجتمع على إجازة أكل لحمه وطهارته، فلا نحب أن نعدل حكمه عن سائر الطير الطاهر إلا بشاهد ودليل»⁽⁵⁾.

والمجتهد الذي يتخذ الدليل قبلته، ينمُّ عن شخصية مستقلة في البحث، تؤمن بحرية الاجتهاد إذا كان صادراً من أهله وفي محلّه، وهو ما نلاحظه لدى الكُدَمِي من حيث تصريحه باختياراته وترجيحاته الفقهية، موظفاً عبارات دالة على ذلك منها: "أحب إلينا"، "أصح القول"، "يعجبني"، "عندي"، وغيرها.

2- قوة التأصيل مع دقة التخريج: هذه الثنائية لا تكاد تفارق بحوثه الفقهية، وإن المطلع على آثاره ليجد ذلك النَّفْسَ الطويل في تحليل المسائل، وتأصيل الآراء المختلفة في المذهب، بيان مدرَكها، وربطها بأصولها وقواعدها، ثم التخريج عليها، مع الإفصاح عن قوة الرأي أو ضعفه بناء على

(1) التأصيل الفقهي، قراءات، ص 51.

(2) قراءة في كتاب المعتمر، ندوة قراءات، ص 116.

(3) المعتمر، 1/ 13.

(4) ينظر مثلاً: المعتمر، 3/ 194.

(5) المعتمر، 3/ 154.

ذلك⁽¹⁾؛ لهذا تميّز كتبه بالتحقيق العلمي، وثراء في التععيد الفقهي.

فمن أمثلة ذلك تأصيله لمسألة اشتراط الطهارة والقبلة لسجود التلاوة، حيث خرّج الخلاف على أصل اعتبار السجدة بمعنى الذكر أو بمعنى الصلاة⁽²⁾.

وفيما تعلق بفقهِ الطهارات، يؤصّل للفرق بين مسألة عدم انتقاض الوضوء بدمٍ حادث، وبين عدم صحّته دون تطهيرٍ سابقٍ للبدن من الدم، وذلك «أن معارضة النجاسة للوضوء المتقدم يدرك فيه معاني الترخيص أكثر من تقدّم النجاسة قبل الوضوء الجديد»، ثم يضع القاعدة العامة في هذا الشأن فيقول: «وبناء الأصل على الفساد يلحق معاني الإجماع بفساده أكثر من المعارضات الفاسدة له بعد ثبوته والعمل به على المستقبل من أموره، وذلك فيما لا يحصى»⁽³⁾، ثم يضيف مؤصلاً أن «ما مضى من الأمور معفى عنه، ولا يؤمر فيما يستقبل بالعمل بذلك، وليس الماضي كالمستقبل في كثير من أحكام الإسلام»⁽⁴⁾، ولعل هذا المعنى تنطبق عليه قاعدة: «يغتفر في البقاء ما لا يغتفر في الابتداء»⁽⁵⁾.

ومن اهتمامه بأمر التخرّيج قوله بعد بيان أحكام الطهارات وما يضادها من النجاسات: «وجميع ما ثبت نجساً من جميع ما ذكرنا ومضى ذكره من مبتدأ ذكر ما ينقض الوضوء مما جرى ذكره، أو ما أشبهه مما هو مثله مما يخرج معناه مجتمعاً على نجاسته من كتاب أو سنة أو إجماع، أو رأي عدل يشبه ذلك في موضعه من جميع النجاسات، فمسّ شيءٌ من ذلك البدن، فلا يثبت طهارة الوضوء للصلاة عليه بمعاني التعمّد والقصد إليه في أكثر معاني ما قيل وجاءت به الآثار، وصحّ عن ذوي الأبصار»⁽⁶⁾.

بناء على ما سبق، يمكن القول إن مدرسة الكدومي هي مدرسة التخرّيج بالدرجة الأولى، بحيث يمكن اعتباره أبرز من وظّف هذه المنهجية في التصنيف الفقهي في المذهب.

ولعل عنايته بالتأصيل والتخرّيج يرجع إلى ما وصل إليه الفقه الإباضي في عصره من ثراء وتوسع، غلب عليه طابع التفرّيع، مع اختلاف في الآراء، وتعدّد في الاتجاهات. وفي هذا السياق تأتي محاولة الكدومي في إرساء معالم فقه المذهب، وإيضاح أصوله وقواعده، سعياً منه إلى ضبط الخلاف، وتنظيم عملية الاجتهاد داخل المذهب، ولعل هذا يفسّر عدم تصريحه بأسماء الفقهاء عند حكاية الخلاف،

(1) ينظر مسألة الوضوء عارياً في المعتمد، 207/3 وما بعد.

(2) المعتمد، 166/4. وهنا يظهر معنى الاعتبار عنده بوضوح.

(3) المعتمد، 220/3.

(4) المعتمد، 220/3.

(5) ينظر معنى القاعدة عند: الزرقا، شرح القواعد الفقهية، ص 293.

(6) المعتمد، 216/3.

وانتهاجه أسلوب الإبهام، قصد إبراز الاتجاهات الكبرى للأقوال في المذهب، وتوجيه اهتمام المتفكِّهة إلى مضمون الرأي، ومعرفة مدى قوته أو ضعفه.

3- النقد: لقد كانت الروح النقدية حاضرة في مناقشاته وتحليلاته الفقهية، إذ تأتي عملية النقد عنده بعد مرحلة التأصيل، متى تبين له مخالفة الفرع لأصله.

هذا، وقد يتَّجه النقد عنده للقول أو لطريقة التأصيل؛ فمن أمثلة الأول نقده لمن فرَّق بين صحة الوضوء والغسل في وجود الحائل المانع من وصول الماء إلى البشرة، بحيث جَوَّز ذلك في الوضوء دون الغسل، فقال الكُدَمي معترضاً: «ولا يخرج عندي بيان فرق في ذلك في مثل هذا، سواء كان جنباً أو غير جنب، إذا كان ذلك في مواضع الوضوء وتوضأ على ذلك، والمعنى في ذلك عندي واحداً»⁽¹⁾.

ومن أمثلة نقده للتأصيل اعتراضه على من رأى قضاء جميع ما مضى من رمضان إذا انتقض صومه، على اعتبار رمضان فريضة واحدة. وأقوى اعتراض وجهه إلى هذا القول أنه إذا ثبت الفساد في الفريضة الواحدة فسدت كلها، كالصلاة والحج والعمرة، وإذا قيل بعدم فساد ما بقي من رمضان فلا يفسد ما مضى منه أيضاً؛ «لأن الأول كالأخر من الشيء الواحد (...)»، فإنَّ الفساد لا يتجزأ في شيء من ذلك دون شيء إذا كان فريضة، وكان كله فاسداً بفساد بعضه أولاً وآخره، وكلُّ ما وقع عليه الفساد فهو فاسد، ولا يتجزأ فيه وهو شيء واحد»⁽²⁾.

4- النسبية: ويقصد بها تعدُّد الحقيقة في الأحكام الاجتهادية، وتقوم نسبية الحقيقة في علم الفقه على وجود مساحة من الظنِّ في الأدلة الشرعية اتفاقاً، تسمح بتعدُّد الأنظار، وتؤدي إلى تنوع النتائج المتوصل إليها من قبل المجتهدين.

وإذا كان النظر الاستمولوجي يقضي بأن النسبية في العلوم من مميزات العقل المنفتح، مما يتيح مجالاً للنقد، ويدفع عجلة التطور داخل العلم؛ فإنَّ العقل الفقهي قد جرى على هذا النسق، وتميَّز به منذ عصر الصحابة رضوان الله عليهم، مما سمح بتعدُّد مناهج الاجتهاد، وميلاد المدارس الفقهية.

هذا، ونجد منطق النسبية صبغةً حاضرةً في فقه الكُدَمي، ويتجلى ذلك بوضوح عند معالجته للمسائل الخلافية؛ حيث ينحو إلى تصويب الآراء في المسألة، أو يهتم وجه الصواب فيها متى صحَّ مدرَكها.

فمثل ذلك نجد في عدة مواضع من تعليقاته على مسائل الإشراف لابن المنذر؛ حيث يصوب الآراء في المسألة، سواء أكان تخريجاً على أقوال المذهب، أو بيانا لصحة أصولها وأنها لا تخرج عن دائرة الاجتهاد الصحيح، فمن عباراته الدالة على ذلك قوله: «وسائر الأقاويل بعضها أقرب من بعض،

(1) المعبر، 4/ 133.

(2) المعبر، 4/ 180.

وكلها تخرج على الصواب إن شاء الله⁽¹⁾، وقوله: «كلا القولين جائز إن شاء الله»⁽²⁾، ويقول: «وسائر ما قيل لكل قول نظر ومعنى، ولا يبين لي خروج أحد منها عن الصواب»⁽³⁾.

وفي حكم الصلاة على الجنائز ركبانا يقول: «عندي إنهم إن صلوا ركبانا أحببت لهم الإعادة للمبالغة في فضل الصلاة، وإن لم يبعد عندي صواب فعلهم في ذلك، وكلا القولين عندي حسن»⁽⁴⁾. بل ويذهب إلى احتمال وجه الصواب في القول الآخر ولو ترجح عنده خلافه، من ذلك قوله في مسألة دفع القيمة في زكاة الفطر؛ حيث رجح مذهب جمهور الإباضية في عدم صحة دفع القيمة، لكنه احتل صواب رأي من قال منهم بدفع القيمة بشرط عدم توفر الطعام، من جهة أن الواجب إذا لزم في الوقت ولم يمكن أدائه كما وجب، احتل أن يصح أدائه بالبدل⁽⁵⁾.

لذلك كان من شأنه عدم تخطيطه من اختار قولاً ضعيفاً في المذهب⁽⁶⁾، أخذاً بمبدأ احتمال الصواب، وتصويب المجتهدين. على أن مقصوده بالتصويب هنا هو سداد مسلكهم في الاستنباط، ما دام موافقاً لمنهج التشريع، ومبنياً على أصول الاجتهاد وقواعد النظر المعتمدة عند العلماء.

وحاصل ما تقدم أن الكدمي يتميز بفقته توافقي، يسعى إلى تقريب وجهات النظر، واحترام مختلف الآراء، ما دام الاجتهاد سائغاً، والأدلة محتملة، ومهيح الشريعة رحب يسع الجميع رحمة من الله وفضلاً. كما يلاحظ أن لهذه النسبية أثراً في موقفه من الحدث الذي جرى في عهد الإمام الصلّت؛ بحيث تناول القضية وحلّها من زاوية نسبية الحقيقة، فأقام الحجج والبراهين بما يؤكد احتمالية الصواب لدى الأطراف المتنازعة، مما يعني استحالة الوصول إلى موقف حديّ إزاء ذلك الحدث، وهذا يقتضي انتهاز مسلك الوقوف والبقاء على الأصل تجاه أطراف القضية.

هذا، ويمكن اعتبار هذه الخاصية من أهم نقاط التمايز بين مدرستي ابن بركة والكدمي، وإن كان هذا ظاهراً في هذه المسألة العقدية، بحيث تزعم كلٌّ منهما اتجاهها مخالفاً للآخر، فيمكن ملاحظته أيضاً في آثارهما، من جهة منهج عرض المسائل وبحث القضايا الفقهية.

(1) الزيادات، 469/3.

(2) الزيادات، 466/3.

(3) الزيادات، 471/3.

(4) الزيادات، 284/2.

(5) الزيادات، 434-433/2.

(6) ينظر مثلاً: الزيادات، 462/3.

ثانيا: سمات أخرى:

تتعلق هذه السمات بالشخصية الفقهية لدى الكُدَمي، حيث يمكن إجمالها في سمتين هما:

1- التواضع والأدب: إن استقلالية الشخصية العلمية عند الكُدَمي، وإيمانه بجرية النظر والنقد، لم يمنعه من سلوك الأدب عند النقاش، والتحلي بخلق التواضع في البحث، وذلك من سمات العالم الرباني، ذي البصيرة النافذة.

فمن شواهد تواضعه إثارة الوقوف عند المتفق عليه لدى علماء المذهب، ولو ظهر له الصواب في غيره، متهماً رأيه واجتهاده بالقصور، ويمكن التمثيل لهذا بمسألة حكم بول الأنعام من حيث الطهارة والنجاسة؛ حيث يرى أن القياس يقتضي القول بطهارتها، إلا أن اتفاق فقهاء المذهب قبله على الحكم بنجاستها، وفي هذا يقول: «ولو جاء عن أصحابنا في الأنعام ترخيص في بولها لكان ذلك أحب إلي مما قيل بنجاسته»⁽¹⁾، إلا أنه قال: «ولكننا ندع القياس ونتبع معاني اتفاقهم»⁽²⁾، وقال أيضاً: «ومعنا أنهم لا يتفقون إلا على صواب قد وفقهم الله له»⁽³⁾.

وبعد نقده لرأي جمهور المذهب حول نجاسة خزق الدجاج، يقول في تواضع: «وقولنا قول المسلمين، وإنما نراعي مذاهبهم، ونرد مشاربهم»⁽⁴⁾، ويقول في مسألة أخرى: «ولا نحب مخالفة المسلمين، ونحن لقولهم تبع»⁽⁵⁾.

إن شأن العالم الحق سلوك الأدب مع الموافق والمخالف على السواء، وهذا ما نجده لدى الكُدَمي، حيث كان ديدنه احتمال الأعذار وعدم التسرع إلى التخطئة؛ من ذلك قوله بعد نقد من قال من فقهاء المذهب بنجاسة مخطمة السنور، مرجحاً طهارتها، حيث قال: «ولا نوهن قول أحد من المسلمين ولا نضعف، ولا نخطئ في شيء من قوله ولا نعنف»⁽⁶⁾.

2- الانفتاح: إن الانتماء المذهبي لم يكن حاجزاً لدى الكُدَمي من اطلاعه على فقه المذاهب الأخرى، والاستفادة من نتائجها. فمن أجلى مظاهر هذا الانفتاح تعليقه على كتاب الإشراف لابن المنذر، الذي يعدُّ من أنفس ما أُلّف في فقه الخلاف، وإن التقارب الزمني بينهما دليل على اهتمام الكُدَمي وتبُّعه

(1) المعبر، 3/ 150.

(2) المعبر، 3/ 137.

(3) المعبر، 3/ 136.

(4) المعبر، 3/ 155.

(5) الزيادات، 4/ 164.

(6) المعبر، 3/ 167.

للتاج المدارس الأخرى.

كما أن من مظاهر انفتاحه في هذا الكتاب، إنصافه لأقوال الفقهاء فيما تبين له وجه الصواب، ولو كان مخالفاً للمشهور في المذهب، أو غير منصوص عليه، وما أكثر ما صوّب وحسّن قول صاحب الإشراف في اجتهاداته وترجيحاته⁽¹⁾.

ولا غرو أن يكون هذا دأب العالم الرباني الذي يتخذ الحقّ دليلاً، والعدل سبيله، لا تزيع به الأهواء، ولا تطوّح به الأغراض، وقد بيّن الكدومي المنهج الصحيح في ذلك قائلاً: «ولا يعتمد قول قومنا ولا يقبل منه إلا ما وافق العدل، ولا فرق بين قول القائلين من الجميع. فمن وافق قوله العدل فهو العدل، وإياه نعتد، وبه نأخذ وإليه نستند، ومن خالف قوله العدل فلا يجوز قبول غير العدل فيه (...). وقد يكون من علماء قومنا الصحيح من القول، وما يوافقون فيه أصحابنا في معنى الدين والرأي. ولا يرُدُّ على أحد من الخليفة شيء⁽²⁾ من العدل، ولا يجوز ذلك، ولا يقبل من أحد من الخليفة ما يخالف العدل»⁽³⁾.

إن هذا النصّ النفيس وما ذكر قبله من الشواهد من أقوى الدلائل على انتفاء داء التعصّب عن علماء هذا المذهب، في زمن بدا التعصّب المذهبي يسري داؤه في جسد الأمة، وقد ذاقت أقطار الإباضية من ويلاته، ونكبت بشروره خلال قرون متلاحقة.

وختاماً، بعد هذه الجولة في رحاب شخصية كلٍّ من الإمامين، والوقوف عند مميّزات المدرستين، يفرض المقام نفسه في الاعتراف بقيمتيهما العلمية، وأثرهما المعرفي في تطور الفقه الإباضي في المضمون والمنهج، ولا غرو أن تُعتمد آراؤهما، وتنتشر آثارهما في مصنّفات المذهب مشرقاً ومغرباً.

ومن الملاحظ وجود خصائص مشتركة بين هاتين المدرستين، غير أن كل مدرسة اختصّت بأمور تمايزت بها عن الأخرى، مما شكّل هذا الاختلاف مورد تنوع، ومصدر ثراء للمدرسة الإباضية، بحيث أسهم كلُّ واحد منهما في إرساء معالم المذهب وتبيان قواعده، تأصيلاً وتفريعاً، تنظيراً وتطبيقاً.

ونظراً لهذا الوزن العلمي الذي اختصّ به فقه هذين الإمامين، كان ذلك قمناً بأن تكون آثارهما نموذجاً لدراسة إحدى النظريات الأصولية من وجهة نظر الإباضية، وهي نظرية المصلحة؛ محالاً

(1) ينظر مثلاً: الزيادات، 4/ 151، 164.

(2) في المطبوع "شيئا"، والتصحيح من بيان الشرع، 8/ 122.

(3) المعبر، 3/ 210.

الفصل التمهيدي

الكشف عن أسسها النظرية، وقواعدها المنهجية، وإجراءاتها التطبيقية، وهذا أوان الشروع في هذه الدراسة في الفصول الآتية، وبالله التوفيق.

الفصل الأول:

مفهوم المصلحة ومرجعيتها وأقسامها

* المبحث الأول: مفهوم مصطلح المصلحة، والألفاظ ذات الصلة

- ⊖ المطلب الأول: المفهوم العام للمصلحة
- ⊖ المطلب الثاني: مفهوم المصلحة عند الإمامين

* المبحث الثاني: المصلحة بين الشرع والعقل

- ⊖ المطلب الأول: درك المصلحة بالعقل
- ⊖ المطلب الثاني: مسألة التحسين والتّقيح

* المبحث الثالث: أقسام المصلحة

- ⊖ المطلب الأول: من حيث اعتبار الشرع لها وعدم اعتباره
- ⊖ المطلب الثاني: الكليات الخمس عند الإباضية

المبحث الأول: المصلحة: المفهوم والمصطلحات ذات الصلة

تمهيد حول سؤال النشأة:

في مستهل هذا المبحث المصطلحي يجدر بنا الوقوف عند تاريخية مصطلح "المصلحة" في التراث الفقهي والأصولي، والسؤال عن ميلاده في علم أصول الفقه؟ وعن مدى تداوله كمصطلح في كتب الفقهاء خلال القرون الأولى؟ ثم كيف تطور بعد ذلك من مفهوم إلى دليل؟

وعلى الرغم من أهمية هذا الجانب التاريخي لنشأة المصطلح، فلم ينل حظّه من الاهتمام والدرس العلمي، إلا ما تناوله -حسب اطلاعي- الباحث نعمان جغيم في دراسته حول مفهوم "المصلحة المرسلّة" خصوصاً⁽¹⁾، إلا أن سؤالنا حول المصلحة عموماً.

ويمكن الإفادة مما ذكره وائل حلاق من «أن مصطلحي "مصلحة واستصلاح" في معناهما التقني أو حتى شبه التقني لم يوجد في القرنين الأول والثاني، وعلى الأرجح الثالث أيضاً»⁽²⁾. ويفيد أنه مع نهاية القرن الثالث وبداية القرن الرابع ظهر هذا المفهوم في التراث الفقهي، ثم اتّضحت معالمه أكثر في كتب الأصول، وصار عنصراً أساسياً في نظرية الاستدلال مع منتصف القرن الخامس الهجري⁽³⁾.

كما يفيد الباحث أبو القاسم علي دوست أن "المصلحة" لم يكن لها اصطلاح خاص في التراث الفقهي والأصولي غير المعنى اللغوي والعرفي، حيث قال: «والتبع في النصوص الفقهية شيعية كانت أم سنية يثبت بما لا مجال للشك أن هذا اللفظ قد استعمل في معناه اللغوي والعرفي، نعم، طبق أصول وضوابط شرعية»⁽⁴⁾.

وإن كنا لا نوافقه في هذه الإطلاقيه من حيث الزمان والمجال العلمي، إذ لا شك أن لفظ "المصلحة" قد اكتسب صبغة اصطلاحية لدى أهل الأصول في فترات لاحقة من نشأته.

وإسهاما في الجواب عن هذا الإشكال، حاولنا في هذا المبحث دراسة لفظ المصلحة في الفقه الإباضي من خلال تراث الإمامين ابن بركة والكُدّمي، من أجل تقريب مفهومها وبيان خصائصها، ولكن بعد عرض مفهومها العام بشقّيهِ اللغوي والاصطلاحِي.

(1) ينظر: جغيم، نعمان بن مبارك، المصلحة المرسلّة: دراسة في نشأة المصطلح وتطور المفهوم، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، مارس 2017، مج 32، ع 108، ص 461-510.

(2) حلاق وائل، تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام، 179.

(3) ينظر: نفسه، ص 180.

(4) أبو القاسم، الفقه والمصلحة، 87/1.

المطلب الأول: المفهوم العام للمصلحة:

الفرع الأول: المعنى اللغوي:

المصلحة عند أهل اللغة: اسم مشتق من الفعل: صَلَحَ (بفتح اللام وضمها). ومصدره الصلاح، وهو ضد الفساد⁽¹⁾، والمصلحة واحدة المصالح. قال ابن فارس: «الصاد واللام والحاء أصل واحد يدلُّ على خلاف الفساد»⁽²⁾. ويقال: أتى بالصلاح وهو الخير والصواب، وفي الأمر مصلحة؛ أي خير⁽³⁾.

والمصلحة على وزن "مفعلة" مصدر ميمي، يدل على قوة في المعنى ويزيده تأكيداً له⁽⁴⁾؛ فإذا اعتُبر أمرٌ ما مصلحةً فهو يدل على أن فيه صلاحاً كثيراً، أو أن صلاحه راجح على فساد. وبعضهم اعتبره اسماً للمكان، ولكن هذا لا يتم إلا على سبيل المجاز⁽⁵⁾.

ولعله مما يجلي لنا معنى الصِّلاح ومنه مفهوم المصلحة قول الكفوي: «من معاني الصلاح: هُوَ استقامة الحال على ما يدْعُو إِلَيْهِ الْعَقْل»⁽⁶⁾. وقول العسكري: «الصلاح: الاستقامة على ما تدعو إليه الحكمة»⁽⁷⁾. وقوله أيضاً: «الصلاح: وضع الشيء على صفة ينتفع به»⁽⁸⁾.

وعليه يمكن القول إن وصف أمرٍ ما بأنه مصلحة أو فيه مصلحة بمعنى كونه على حالة مستقيمة عقلاً تحقق نفعاً. وكذا قولنا إن هذا التشريع أو هذا النظام يحقق مصلحة؛ بمعنى أن الشارع وضعه على صفة ينتفع بها من دخل تحته وعمل بمقتضاه.

وهنا يمكن الربط بين كون الشريعة مصلحة، ووصف الله لها بأنها الطريق المستقيم، كما قال سبحانه: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ فَاتَّبِعُوهُ﴾ [الأنعام:153]؛ بمعنى أن الشريعة وضعها الله على نهج

(1) ينظر: الجوهري، الصحاح، 1/ 383. ابن منظور، لسان العرب، 2/ 516.

(2) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، 3/ 303.

(3) الفيومي، المصباح المنير، 1/ 345.

(4) ينظر: عباس حسن، النحو الوافي، 3/ 236.

(5) وهو ما ذهب إليه ابن عاشور حيث قال: «أما المصلحة: فهي كاسمها شيء فيه صلاح قوي. ولذلك اشتق لها صيغة المفعلة الدالة على اسم المكان الذي يكثر فيه ما منه اشتقاقه، وهو هنا مكان مجازي». ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 3/ 200. وينظر: مصطفى زيد، المصلحة في التشريع الإسلامي، ص 17.

(6) الكفوي، الكليات، ص 560.

(7) العسكري، الفروق اللغوية، ص 320، رقم: 1285.

(8) نفسه، ص 321، رقم: 1286. وهذا مقتضى قوله تعالى: ﴿وَأَصْلَحْنَا لَهُ زَوْجَهُ﴾ [الأنبياء:90].

مستقيم، بحيث يحقق لمن أتبعه صلاحاً في العاجل والآجل.

الفرع الثاني: المعنى الاصطلاحي:

نظراً لأهمية مصطلح المصلحة في علم الأصول نلغى لدى الأصوليين تعريفات عديدة للمصلحة، وهذا على غرار الدراسات المعاصرة، وإذ نحاول هنا تلخيص أهم التعريفات وتحليل مضمونها، قصد الوقوف على حقيقة المصلحة وأهم خصائصها المعرفية.

وعند النظر في هذه التعريفات نجد أنها على اتجاهين؛ عام وخاص.

1/ الاتجاه الأول: جرى على تعريف المصلحة بمعناها العام، دون تقييد بكونها شرعية أو عقلية أو عرفية، ومنه تعريف الرازي وابن عبد السلام والعضد وغيرهم.

فمن ذلك قول الرازي: «المصلحة هي الوصف الذي يتضمن صلاحاً، ثم قد يكون عقلياً وقد يكون شرعياً، وقد يكون دينياً وقد يكون دنيوياً. ثم قد يكون مصلحة بذاته وأوصافه كوجود الشمس والقمر والكواكب، وقد يكون مصلحة بمعنى اشتماله على أوصاف تدعو إلى ترتيب ما كان صلاحاً عليه»⁽¹⁾.

وعلى نحو أعم يعرف ابن عبد السلام المصلحة عن طريق التقسيم بقوله: «المصالح أربعة أنواع: اللذات وأسبابها، والأفراح وأسبابها، والمفاسد أربعة أنواع: الآلام وأسبابها، والغموم وأسبابها»⁽²⁾، ويقول: «المصالح ضربان: أحدهما حقيقي وهو الأفراح واللذات، والثاني مجازي وهو أسبابها (...)، وكذلك المفاسد ضربان: أحدهما حقيقي وهو الغموم والآلام، والثاني مجازي وهو أسبابها»⁽³⁾.

وبعبارة أخرى يفسر العضد المصلحة والمفسدة باللذة والالام فيقول: «المصلحة اللذة ووسيلتها، والمفسدة الالام ووسيلتها، وكلاهما نفسي وبدني، ودنيوي وأخروي»⁽⁴⁾. وبمثل هذا التعريف قال الشماخي⁽⁵⁾ والسالمي⁽⁶⁾.

(1) الرازي، الكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل، ص 52-53.

(2) ابن عبد السلام، القواعد الكبرى، 1/15.

(3) نفسه، 1/18-19.

(4) الإيجي، شرح العضد على مختصر المنتهى لابن الحاجب، 3/414.

(5) أحمد بن سعيد بدر الدين الشماخي أبو العباس (ت: 928هـ/1522م): عالم من جبل نفوسة في ليبيا، سافر إلى تونس طلباً للعلم وبها استقر مقامه. له تصانيف كثيرة في مختلف العلوم منها: «سير المشايخ»، «شرح عقيدة التوحيد»، «مختصر العدل والإنصاف» في أصول الفقه، وله شرح عليه. (ينظر: محمد باباعمي وآخرون، معجم أعلام الإباضية، 2/44، ر: 80).

(6) ينظر: الشماخي، شرح مختصر العدل والإنصاف، ص 570. السالمي، طلعة الشمس شرح شمس الأصول، 2/177.

وعن ذهب إلى هذا الاتجاه من المحدثين ابن عاشور فيقول: «ويظهر لي أن نعرّفها بأنها وصف للفعل يحصل به الصلاح، أي النفع منه، دائماً أو غالباً للجمهور أو للأحاد»⁽¹⁾.

وهو الاتجاه الذي ذهب إليه بعض المعاصرين⁽²⁾؛ منهم الريسوني حيث قال: «وحقيقة المصلحة: هي كل لذة ومتعة، جسمية كانت أو نفسية أو عقلية أو روحية. وحقيقة المفسدة: هي كل ألم وعذاب، جسمياً كان أو نفسياً أو عقلياً أو روحياً»⁽³⁾. وانتصر له الذويبي، حيث عرّف المصلحة بقوله: «هو جلب المنفعة الخالصة أو الراجعة، ودرء المفسدة الخالصة أو الراجعة»⁽⁴⁾.

من خلال هذه التعريفات يلاحظ ما يأتي:

- شمول المصلحة لما هو مادي ومعنوي، ولمصالح الدنيا والآخرة.
- انطلاق مدلول المصلحة أيضاً إلى الأسباب والوسائل التي تؤدي إليها، باعتبار أن للوسائل حكم مقاصدها. وما قيل في المصلحة يقابله في نقيضها وهو المفسدة.
- ذهب الأغلب إلى اعتبار المفسدة قسيماً للمصلحة، أما الذويبي فقد جعل درء المفسدة جزءاً من حقيقة المصلحة⁽⁵⁾.

2/ الاتجاه الثاني: اختار أصحاب هذا الاتجاه تقييد المصلحة بنظر الشارع، فكان تعريفهم للمصلحة الشرعية خصوصاً، وخرج بذلك المعنى العرفي واللغوي عن المفهوم الاصطلاحي.

ويبدو أن أول من صرّح بهذا القيد أبو حامد الغزالي؛ حيث عرّف المصلحة بمعناها العام فقال: «أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة، ولسنا نعني به ذلك؛ فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق»⁽⁶⁾. ثم بيّن مراده بالمصلحة بقوله: «لكننا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع. ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم وما لهم؛ فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه

(1) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 3/200.

(2) منهم حاتم باي حيث صاغ تعريفاً قريباً من تعريف ابن عاشور بقوله: «وصف للفعل يحصل به النفع الملائم للفطرة، جلباً أو دفعاً، دائماً أو غالباً، للجمهور أو الأحاد». (حاتم باي، الأصول الاجتهادية التي يبني عليها المذهب المالكي، ص65).

(3) الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص257.

(4) الذويبي، المصلحة عند الأصوليين، ص65.

(5) وقد أفاض في بيان العلاقة بين المصلحة والمفسدة والنسبة بينهما. ينظر: المصلحة عند الأصوليين، ص63.

(6) الغزالي، المستصفى من علم الأصول، 1/416.

الأصول فهو مفسدة، ودفعها مصلحة»⁽¹⁾.

ونجد الرازي يقيّد لفظ "المصلحة" بوصف "الشرعية" ويعرفها بقوله: «المصلحة الشرعية: هي الوصف الذي يتضمن في نفسه أو بواسطة حصول مقصود من مقاصد الشرع، دينيا كان ذلك المقصود أو دنيويا. ونريد بمقصود الشرع ما دلت الدلائل الشرعية على وجوب تحصيله والسعي في رعايته والاعتناء بحفظه لا ما يريده الشارع»⁽²⁾، وذلك كمصلحة حفظ النفوس والعقول والفروج والأموال والأعراض»⁽³⁾.

وعلى ذات النسق يفرّق الطوفي بين المعنى العرفي والمعنى الشرعي للمصلحة فيقول: «وأما حدّها بحسب العرف: فهي السبب المؤدي إلى الصلاح والنفع كالتجارة المؤدية إلى الربح. وبحسب الشرع: هي السبب المؤدي إلى مقصود الشارع عبادة أو عادة»⁽⁴⁾.

وعن ذهب إلى هذا الاتجاه من المعاصرين البوطي⁽⁵⁾، وحسين حامد حسان⁽⁶⁾ الذي اختار تعريف الغزالي.

ولقد انتقد الذويبي تقييد المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع في التعريف، ورأى عدم دخوله في حقيقة المصلحة؛ معللاً بأنّ هذا مما يدخل في طرق معرفة المصالح، وما كان طريقاً إلى الشيء لا يدخل في ماهيته⁽⁷⁾.

لكن يجب بأن فائدة هذا التقييد هو أوسع من كون ذلك بيانا لطريق دركها؛ إذ فائدته تظهر في إبراز التصور الإسلامي لحقيقة المصلحة، وتمييزه عن غيره من التصورات والنظريات.

كما يفيدنا هذا في الدرس الفقهي والأصولي؛ ذلك أن غاية البحث في المصلحة هو ضبط المنهج الصحيح في بناء الأحكام الشرعية عليها، فوصف فعل ما أنه مصلحة أو مفسدة هو -في حقيقته- حكم شرعي وضعي⁽⁸⁾ يستند إلى مرجعية معرفية هي الوحي؛ لذا فإن تقييد المصلحة

(1) نفسه، 1/416-417.

(2) هكذا في المطبوع، ولعل الصواب "الخلق". أو: "كما يريده الشارع".

(3) الرازي، الكاشف، ص 53.

(4) الطوفي، التعيين في شرح الأربعين، ص 239.

(5) عرفها بقوله: «المنفعة التي قصدتها الشارع الحكيم لعباده، من حفظ دينهم ونفوسهم وعقولهم ونسلهم وأموالهم، طبق ترتيب معين فيما بينها» (البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، ص 37).

(6) ينظر: حسان، نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، ص 42.

(7) ينظر: الذويبي، المصلحة عند الأصوليين، ص 70.

(8) أي أنه من خطاب الوضع. فقول الفقيه هذا الأمر مصلحة أو مفسدة، كقوله هذا صحيح وهذا باطل شرعا.

بمقصود الشرع هو المفيد في حقل الدراسات الإسلامية؛ لأنها تنبني عليها أحكام شرعية من الحل والحرمة، أو الإباحة والحظر، أو الصحة والفساد.

ومعلوم أن المفاهيم رحّالة، فإذا تداولها مجموعة من العلماء في حقل علمي معيّن اكتسبت معنى جديداً غير المعنى الأوّلي العام، حتى ترتقي إلى مرتبة المصطلح في ذلك العلم؛ وعليه إذا أردنا تحديد مفهوم المصلحة في الاصطلاح الشرعي كان الأولى مراعاة معناها التداولي لدى علماء الشريعة.

كما تظهر أهمية هذا الاتجاه في بيان حقيقة المصلحة في التشريع الإسلامي، ومباينته لغيره من التشريعات البشرية؛ ذلك أن ما يكون مصلحة في نظر فئة من الناس قد لا يكون كذلك في نظر الشارع، وكم في الشريعة من أحكام يتبدى للناظر أنها مشاق ومضارٌّ، وهي في حقيقتها مصالح، وفي مقابل ذلك كم من أمور يتصورها الإنسان مصالح وهي في نظر الشريعة مفسدات. لذلك يضع الشاطبي ميزان المصلحة في الشريعة قائلاً: «المصالح المجتلبة شرعا والمفاسد المستدفةة إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية، أو درء مفسادها العادية»⁽¹⁾.

وعليه فلحافظ الشارع لحقيقة المصلحة غير نظر العقل البشري، وهنا تكمن العصمة والكمال في تشريع ربّاني من لدن حكيم عليم.

وإذا تقرر هذا، فإن مصطلح المصلحة -وفق هذا الاتجاه- لا يشمل إلا ما كان معتبراً مقصوداً، ويخرج منه ما كان ملغى مردوداً، وإن قيّدت بكونها شرعية أو معتبرة، فهو وصف كاشف لا منشئ.

تحصيلاً لما سبق يمكن تلخيص حقيقة المصلحة في الشريعة في أربعة خصائص هي⁽²⁾:

- 1- من حيث المصدر؛ فمرجعها الوحي، وهو ما عبّر عنه الغزالي وغيره بحفظ مقاصد الشرع.
- 2- من حيث الامتداد الزمني فالمصلحة شاملة للدارين، لذلك نصّ العلماء على أن «وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً»⁽³⁾.
- 3- من حيث النوع؛ فهي شاملة لما هو حسي مادي بدني، ولما هو نفسي معنوي روحي، محقّقة بذلك التوازن بين الحاجات المادية والنفسية والروحية للإنسان.
- 4- شاملة للمصالح ذاتها، ولما يكون وسيلة وسبباً إليها؛ كما صرح بذلك ابن عبد السلام، وهذا

(1) الشاطبي، الموافقات، 2/ 63.

(2) ينظر هذه الخصائص عند: البوطي، ضوابط المصلحة، ص 58-81. يوسف حامد العالم، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ص 140-146. الريسوني أحمد وآخرون، التجديد الأصولي، ص 412-413.

(3) الشاطبي، الموافقات، 2/ 11.

راجع إلى طبيعة منهج التشريع؛ إذ ينظر إلى الأشياء والتصرفات، ويحكم عليها بناء على نتائجها وآثارها، وهو الأساس الذي تقوم عليه نظرية المآل.

ويجدر هنا التنبيه إلى أمرين هما:

أولاً: إن المصلحة الشرعية لا تكون إلا معتبرة، أما تقسيم المصلحة من حيث اعتبار الشرع إلى معتبرة ومرسلة ملغاة، فهو جارٍ على المعنى العام للمصلحة، وإلا فالتحقيق أن الملغاة لا تسمى مصلحة.

ثانياً: إن الكلام عن المصلحة يتضمن نقيضه وهو المفسدة، فدرء المفسدة مصلحة، وتفويت المصلحة مفسدة، لذا فما ذكر عن خصائص المصلحة ينطبق على المفسدة.

المطلب الثاني: مفهوم المصلحة عند الإمامين:

نحاول في هذا المطلب بناء تصور عام عن حالة مصطلح المصلحة⁽¹⁾ في تراث ابن بركة والكُدَمي⁽²⁾، وتقريب مفهومه، وذلك من خلال دراسة هذا المصطلح دراسة إحصائية تحاول الإحاطة بصيغته، وبيان علاقاته، ومختلف أحوال وروده في تراثهما الفقهي.

ومن الجدير التنبيه إلى أن الدراسة اعتبرت استعمال لفظ المصطلح فيما دلّ على معناه الشرعي، وورده في سياق التعليل أو الاستدلال للحكم، وبالتالي فإنه لا يدخل ضمن الإحصاء ما دلّ على معناه اللغوي، أو معنى آخر لا يتصل بموضوع المصلحة⁽³⁾.

الفرع الأول: الدراسة الإحصائية لموارد المصطلح:

أولاً: موارد المصطلح حسب صيغته:

قمت بتتبع موارد مصطلح المصلحة بمختلف صيغته واشتقاقاته الدالة عليه، فكانت الأرقام وفق ما هو مبين في هذا الجدول:

- (1) ينبغي التنبيه هنا إلى أن إطلاق لفظ المصطلح على "المصلحة" باعتبار ما آل إليه المفهوم في حقل علم الأصول. والمقصد في هذا المطلب اختبار مدى اصطلاحية هذا اللفظ في التراث الفقهي الإباضي من خلال آثار هذين العُلمين.
- (2) اقتصر هنا على جملة من نتاجهما الفقهي وتمثل في: الجامع، والتعارف، لابن بركة. والمعتبر، والزيادات للكُدَمي.
- (3) يمكن التمثيل لهذا بعبارة "بدو الصلاح" المتعلق بالثمار، إذ وردت في عدة مواضع من كتاب الجامع لابن بركة.

الصيغة	صلاح	مصلحة	مصالح	إصلاح	استصلاح	المجموع
ابن بركة	16	5	1	4	1	27
الكدمي	6	10	12	2	0	30

ملاحظات واستنتاجات:

- يفيد الإحصاء قلة حضور المصطلح عموماً، وبصيغة "مصلحة" خصوصاً، مقارنة مع مصطلحات أخرى، كالعلة عند ابن بركة، والضرر عند الكدمي⁽¹⁾، وبالمقارنة أيضاً مع ورود ذات المصطلح في التراث الفقهي الإباضي في القرون اللاحقة⁽²⁾، وعليه يمكن اعتبار ذلك مؤشراً على ضعفه الاصطلاحي داخل النص الفقهي خلال القرن الرابع الهجري.

- إذا تأملنا المصطلح في تراث ابن بركة نجد ورود بصيغة المصدر "صلاح" أكثر من صيغة "مصلحة"، بينما نجد عكس ذلك عند الكدمي، جمعاً وإفراداً.

- أما لفظ "استصلاح"، فقد ورد مرة واحدة عند ابن بركة في سياق مسألة عقدية تتعلق بإجابة الله دعاء الداعي، حيث رأى أنها لا تكون على جهة التشريف فقط، «بل يجوز أن يكون على سبيل الاستصلاح له والاستدعاء بذلك إلى طاعته»⁽³⁾.

ثانياً: موارد المصطلح حسب الموضوع العلمي:

نحاول رصد مصطلح المصلحة داخل النص، وتحديد الموضوع الذي ورد فيه، وسيتم الاقتصار على هذه الصيغ الأربع: مصلحة، مصالح، صلاح، إصلاح.

اللفظ	الإمام	الموضوع	الباب	التكرار
مصلحة	ابن بركة	عقيدة	الدعاء	1
		أصول الفقه	تعليل الأحكام	1
		سياسة شرعية	حكم الحاكم	3
	الكدمي	عبادات	صلاة، زكاة	3

(1) ورد لفظ "علة" في تراث ابن بركة، ولفظ "الضرر" في تراث الكدمي، في أكثر من (100) موضع.

(2) يمكن التمثيل بكتابي شرح النيل للقطب اطفيش، ومعارج الآمال لنور الدين السالمي (توفياً سنة 1332هـ)؛ حيث ورد مصطلح المصلحة بمختلف صيغه في الكتاب الأول أكثر من (200) مرة، وفي الكتاب الثاني أكثر من (100) مرة.

(3) الجامع، 1/229.

5	الوديعة	معاملات			
2	اللقطة				
1	كفالة اليتيم	أحوال شخصية	ابن بركة	مصالح	
2	الولاية والبراءة	عقيدة	الكدمي		
8	صلاة، جناز	عبادات			
2	الولاية والحجر	أحوال شخصية			
1	إجابة الدعاء	عقيدة	ابن بركة	صلاح	
1	تعليل الأحكام	أصول الفقه			
1	صلاة	عبادات			
3	بذل المال لإنقاذ النفوس	إكراه			
3	مضاربة، وديعة، وصايا	معاملات			
6		سياسة شرعية			
1		جهاد			
1	معصية الكذب	عقيدة			الكدمي
4	شفعة، لقطة	معاملات			
1		سياسة شرعية			ابن بركة
3	بيوع، وديعة، إسهاد	معاملات			
2	حج، جناز	عبادات	الكدمي		

ملاحظات واستنتاجات:

- بما أن التراث فقهي فكان حضور المصطلح كله في مسائل الفقه، إلا في مواضع قليلة تتعلق بالأصول والعقيدة.

وفي مجال الفقه يلاحظ ورود أغلبه في مسائل المعاملات المالية وكذا السياسة الشرعية، ثم تليهما الأبواب الأخرى، وهذا يؤكد معقولية أحكام المعاملات، وأن الأصل فيها التعليل. كما يعزّر من جانب آخر محورية فكرة المصلحة في الفقه السياسي.

- بالنظر في مقام توظيف هذه الألفاظ

واستحضار سياقها الاستعمالي داخل النص الفقهي، وجدنا أن أغلبها ورد في مقام التعليل، ثم مقام الاستدلال، وبعده مقام بيان حكمة التشريع.

وهذا يفيدنا في بناء فرضية توظيف المصلحة في الفقه الإباضي في مجال التعليل والاستدلال، حيث سيتم اختبار هذه الفرضية والتحقق منها في الفصول اللاحقة.

ثالثاً: خصائص المصلحة في نص الإمامين:

يركز النظر هنا في خصائص المصلحة من حيث كونها دينية أو دنيوية أو أخروية، مادية أو نفسية أو روحية، أو شاملة لكل ذلك. وهذا حسب ما سبق ذكره في خصائص المصلحة في التصور الإسلامي.

وأول ملاحظة نسجلها من خلال هذا التتبع للمصطلح أنه جاء في جميع موارد في سياق الأعمال لمقتضى هذه المصلحة، بحيث لم يرد في سياق الإهمال أو الإلغاء للدلالة على عدم الاعتبار؛ وعليه يمكن القول إن مدلول المصلحة في التراث الفقهي الإباضي يحمل دلالة خاصة و متميزة عن المعنى العام، وهو كونها معنى معتبراً تبنى عليه الأحكام الشرعية.

كما أبان الإحصاء عن استعمال مفهوم المصلحة بمختلف أبعادها في نصوص الإمامين، ويمكن التمثيل لذلك بما يلي:

❖ المصلحة الشاملة للدين والدنيا والآخرة:

ذكر ذلك ابن بركة في سياق الاحتجاج لتعجيل أداء الحج، وأن تأخر حجة النبي ﷺ إلى السنة العاشرة للهجرة لم يكن قد لزمه إلا في تلك السنة، «ولو كان الحج لزمه قبل ذلك لكان له عذر لإصلاح شأن المؤمنين، وشغل محاربة المشركين»⁽¹⁾. ونظر النبي ﷺ في شأن المؤمنين شامل لما يصلحهم في الدارين.

ومثال ذلك عند الكدمي في سياق بيان حكمة تشريع الصلاة وأثرها في حياة الإنسان، كت تحقيق معنى العبودية لله، وانكسار القلب وخشوعه بين يدي ربه، «للتحقق بذلك السعادة وتكمل مصالح العباد في الدارين»⁽²⁾.

❖ المصلحة الدنيوية:

الملاحظ أن هذا النوع من المصلحة ورد أغلبه في أبواب المعاملات المالية، وكان توظيف الإمامين لها في سياق التنبيه إلى مصلحة حفظ المال، وإلى مصلحة حفظ النفس، وما يجب على

(1) الجامع، 1/ 271.

(2) المعبر، 4/ 185.

المكلف في هذا الشأن، كما جاء بعضها الآخر في سياق ذكر واجب الحاكم في مراعاة مصلحة رعيته. فمثاله عند ابن بركة في تصرّف الحاكم مع شؤون الرعية تقيننا وضبطا قوله: «للإمام أن يسوّي بين رعيّته فيما يراه صلاحا لهم»⁽¹⁾، وقال في سياق تعليل نهى الخليفة عمر رضي الله عنه عن بيع أمّهات الأولاد أنه كان «على طريق المصلحة، والنظر إلى الرعية»⁽²⁾.

أما عند الكدومي فقد جاء في مقام التأكيد على عدم جواز تعمّد المرء إماته نفسه أو إتلاف جزء منها بغير حق، حيث قال: «ولا سبيل له على نفسه بإتلاف شيء من بشرته بوجه من الوجوه، إلا بدليل يأتي على الختان والحجامة، وما يقع عليه مصلحة بشرته»⁽³⁾.

الفرع الثاني: علاقات المصطلح:

يركز النظر هنا في دراسة علاقة مصطلح المصلحة بالمصطلحات الأخرى ذات الصلة، إما من حيث التوافق والائتلاف، أو التضاد والاختلاف، وهذا باقتضاب ودون إطناب، قصد تحديد المصطلحات التي تعتبر مداخل مفتاحية لنظرية المصلحة في التراث الفقهي المدروس.

أولا: علاقة الائتلاف:

تبدو أكثر الألفاظ قربا من مصطلح المصلحة هي: المنفعة، والحكمة، والمقصد، ثم تليها ألفاظ أخرى كالعلة والمعنى.

وسيكون النظر في ورود هذه الألفاظ في نصوص الإمامين، مع محاولة بيان معناها وكذا علاقتها بالمصلحة.

1- المنفعة:

تأتي المنفعة في طبيعة الألفاظ الأقرب معنى إلى المصلحة، بل اعتبرها بعضهم مرادفة لها معنى كما هي مساوية لها وزنا⁽⁴⁾. قال أبو القاسم: «لفظ النفع والمنفعة من الألفاظ التي وقعت موضوعا للحكم في الفقه، ولها ارتباط وثيق بلفظي الصلاح و المصلحة، إلى حدّ استعمالها في بعض الأحيان استعمال المرادفات»⁽⁵⁾.

(1) الجامع، 3/ 1293.

(2) الجامع، 3/ 1462.

(3) الزيادات، 4/ 245.

(4) ينظر: البوطي، ضوابط المصلحة، ص 37.

(5) دوست، الفقه والمصلحة، 1/ 89.

وإن كان القول بالترادف بعيداً⁽¹⁾، خاصة إذا لاحظنا عدم تفسير أهل اللغة للصالح والمصلحة بالنفع والمنفعة، وهذا مما يستدعي النظر في وجه الفرق بين اللفظين.

هذا، وقد استعمل الأصوليون لفظ المنفعة في التعريف بالمصلحة كقول ابن قدامة: «المصلحة: هي جلب المنفعة، أو دفع المضرة»⁽²⁾.

أما في التراث الفقهي للإمامين فقد ورد مصدر "نفع" وما تصرف منه من الصيغ في بضعة مواضع⁽³⁾، لا تخرج عن المعنى اللغوي وعادة الاستعمال.

منها قول ابن بركة في الحالة التي لا يجوز فيها دفع المال لظالم متسلط إذا علم أنه سيقته لا محالة، معللاً ذلك بأنه «يتلف مالا في غير نفع، وكل من أنفق ماله بغير نفع في عاجل ولا أجل فهو آثم»⁽⁴⁾. وفي موضع آخر يقرر أنه «يجوز للمؤمن أن يحتل بعض الظلم والمكروه الذي هو دون غيره إذا كانت نيته أن يزرع لمنفعة نفسه وستر عياله»⁽⁵⁾.

وفي مسألة الانتفاع بالأعيان الطاهرة إذا خالطتها النجاسة، ذهب الكدومي إلى القول بالجواز، كإطعام الدواب بها، معللاً ذلك بقوله: «لأن ذلك يقع لهم موقع النفع، وليس معي عليهم فيه مضرة»⁽⁶⁾، بل ذهب إلى جواز بيعها إذا كانت محل نفع؛ «لأن معنى الانتفاع بها ثابت في معاني الاعتبار، ولأن الشراء لها لا يقع موقع الضياع ولا إضاعة المال»⁽⁷⁾.

فما سبق من النصوص يفيد استعمال لفظ "النفع" وما اشتق منه للدلالة على معنى المصلحة، فإذا ثبتت منفعة في شيء أو تصرف كانت محلاً للجلب والتحصيل، وفي جلب المنفعة مصلحة.

ويمكن القول في بيان الفرق بين المنفعة والمصلحة -مع قوة الارتباط بينهما- أن المنفعة وصف للشيء مدرك بالعقل أو الحس، يحقق للإنسان خيراً وسروراً ولذة، والمضرة ضده⁽⁸⁾، بيد أنه

(1) ينظر: الذويبي، المصلحة عند الأصوليين، 59-60.

(2) ابن قدامة، روضة الناظر وجنة المناظر، 1/478.

(3) وردت في تراث ابن بركة في 10 مواضع، وفي تراث الكدومي في 7 مواضع.

(4) الجامع، 1/299.

(5) الجامع، 1/307. ورد النص في سياق إقامة المسلم في أرض يناله فيها بعض الظلم من حاكمها الجائر، وحكم عمارتها بالزراعة والتجارة وغير ذلك من المنافع.

(6) المعبر، 3/100.

(7) المعبر، 3/101.

(8) قال الراغب: «الْتَفَعُ: ما يُسْتَعَانُ به في الوُصُولِ إلى الخَيْرَاتِ، وما يُتَوَصَّلُ به إلى الخَيْرِ فهو خَيْرٌ، فَالْتَفَعُ خَيْرٌ، وَضِدُّهُ الضَّرُّ». (المفردات في غريب القرآن، ص 819).

قد يكون مصلحة وقد يكون مفسدة؛ ذلك أن الأمر قد يكون ذا نفع لكنه في نظر الشارع مفسدة وتحريمه مصلحة، وشاهد ذلك تحريم الخمر الذي أقرّ الشارع اشتماله على منافع للناس، لكنه نهى عنه لما فيه من المفساد التي تربو على منفعته. كما قد يكون الشيء في ذاته مضرّة، لكنه في نظر الشارع مصلحة، كتشريعه للحدود والعقوبات؛ وعليه يمكن القول إن المنافع متعلقة بالجانب المادي مدركة لدى العقلاء عادة، أما المصالح فلها أبعاد روحية ومعنوية، قد تعزب حقيقتها عن العقول وتخفى عليها كنهها.

ولعل تفكيك الارتباط التلازمي بين المصلحة والمنفعة يسهم في سد أبواب التشريع بالهوى بدعوى المصلحة، ذلك أنها تفرق عن المنفعة في المفهوم، وإذا كانت كذلك فيكون التمايز في الماصدق، أي في تحقيق المعنى في الواقع، إذ ليس كل منفعة مصلحة، كما أن ليس كل مضرّة مفسدة، وهذا يتصل بما ذكر سابقاً حول خصائص المصلحة الشرعية.

2- الحكمة:

تعتبر "الحكمة" مصطلحاً مفتاحياً في باب التعليل، وهي كثيرة التداول لدى العلماء في كتب الأصول والمقاصد، وفيها من التداخل الكبير مع مصطلح "المصلحة"، وهذا يستدعي الوقوف عند معناها وعلاقتها بالمصلحة، ومدى استعمالها في تراث الإمامين.

هذا وإن الحكمة - وإن كان معناها يعود إلى الإحكام والمحكم - فهي من متشابه المصطلحات في علم الأصول، لذا فإن الخلاف الحاصل في المسائل المتعلقة بها يعود إلى عدم ضبط معناها المصطلحي، وإبانة الفرق بينها وبين المصطلحات القريبة منها.

وغرضنا هنا محاولة ضبط معناها بالاستفادة مما سبق من البحوث في المجال⁽¹⁾، لكن دون التوسع في إيراد التعاريف، مع التركيز على ما كتبه علماء الأصول الإباضية.

يمكن القول إن الحكمة عند الأصوليين تطلق على أمرين⁽²⁾:

الأول: حكمة السبب: هي المعنى المناسب لشرع الحكم، بحيث يحصل من ترتيب الحكم عليها تحقيق مصلحة مقصودة شرعاً⁽³⁾، أو هي «المعنى المصطلحي الذي لأجل اشتمال سبب الحكم عليه

(1) الدراسات السابقة في موضوع الحكمة عديدة، من أهمها كتاب: منهج التعليل بالحكمة وأثره في التشريع الإسلامي، لرائد نصري جميل أبي مؤنس. ومقال الباحث: أيمن صالح بعنوان: العلة والحكمة والتعليل بالحكمة: دراسة مصطلحية، مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، مجلد 31، عدد 2، 31 ديسمبر 2017.

(2) ينظر: شلبي، تعليل الأحكام، ص 154. أيمن، العلة والحكمة والتعليل بالحكمة، ص 108.

(3) ينظر: رائد، منهج التعليل بالحكمة، ص 81. الذويبي، المصلحة عند الأصوليين، ص 120-121.

علق الشارع الحكم بهذا السبب⁽¹⁾. وهو المعنى الذي ذهب إليه الغزالي⁽²⁾.

ومثال ذلك المشقة فهي حكمة تشريع القصر والفطر، وهي المعنى الذي يشتمل عليه سبب التخفيف وهو السفر. فالحكمة بهذا المعنى تعتبر العلة الحقيقية، وهي المئنة، وأما الوصف الظاهر الضابط لها فهو علامة الحكمة ودليل عليها، ويسمى المظنة⁽³⁾.

الثاني: حكمة الحكم: وهي: «المعنى المصلحي المقصود جلبه أو دفعه من تشريع الحكم»⁽⁴⁾، أو هي: ما يترتب على تشريع الحكم من تحقيق مصلحة مقصودة للشارع⁽⁵⁾. ومثاله التخفيف فهو حكمة تشريع رخصة القصر أو الإفطار في السفر، وحفظ النفس الذي هو حكمة تشريع القصاص. وعليه تكون الحكمة بهذا المعنى مرادفة للمصلحة، كما يصح أن يطلق عليها اسم "المقصد".

وهو المعنى الذي ذهب إليه كلٌّ من الشَّمَآخي والسَّالِمي في المراد بالحكمة، حيث ذكرها الشَّمَآخي في تعريف المناسب بقوله: «المناسب وصف ظاهر منضبط يحصل من ترتيب الحكم عليه حكمة مقصودة، والحكمة إما حصول مصلحة أو تكميلها، أو دفع مفسدة أو تقليلها»⁽⁶⁾. وبمثله قال السالِمي: «والمراد بالحكمة تحصيل المصلحة، أو دفع المفسدة، والمراد بالمصلحة: اللذة ووسيلتها، والمراد بالمفسدة: الألم ووسيلته»⁽⁷⁾. والذي يبدو -حسب عبارتهما- أن الحكمة عندهما مرادفة لمعنى المقصد الشرعي.

حسب ما سبق من بيان مصطلح الحكمة، يظهر أن العلاقة بينها وبين المصلحة علاقة عموم وخصوص من جهة، وعلاقة سببية من جهة أخرى؛ أما الجهة الأولى فالحكمة أعم من المصلحة؛ لأنها تشمل حكمة السبب وحكمة الحكم، والثاني هو المصلحة. وأما الجهة الثانية فإن حكمة السبب يحصل ربط الحكم بها تحقيق مصلحة شرعية مقصودة.

(1) أيمن، العلة والحكمة والتعليل بالحكمة: دراسة مصطلحية، ص 108.

(2) ينظر: الغزالي، شفاء الغليل، ص 613، 615. المستصفي، 2/ 349-350.

(3) ينظر: القرافي، نفاث الأصول في شرح المحصول، 8/ 3499. الشَّمَآخي، شرح مختصر العدل، ص 542.

(4) أيمن، العلة والحكمة والتعليل بالحكمة، ص 108.

(5) ينظر: شليبي، تعليل الأحكام، ص 154.

(6) الشَّمَآخي، شرح مختصر العدل، ص 567.

(7) السالِمي، طلعة الشمس، 2/ 177.

أما ورود لفظ "الحكمة" في نصوص الإمامين فهو نادر جدا، حيث ورد في تراث ابن بركة في ثلاث مسائل⁽¹⁾؛ أحدها لبيان حكمة الله تعالى في جعل القرآن بعضه متشابها⁽²⁾، والثانية لبيان حكمة تكرار قصص الأنبياء في القرآن⁽³⁾، والموضع الثالث في سياق ذكر آداب الدعاء وضوابطه⁽⁴⁾.

كذلك وردت عند الكدومي في ثلاثة مواضع، وذلك في سياق بيان الغايات والأسرار من تشريع الأحكام، كعبادة الصلاة، ومنع قراءة القرآن للجنب، وتقديم المضمضة على الاستنشاق في الوضوء⁽⁵⁾.

وبهذا يمكن القول إن لفظ "الحكمة" لم يكن ذا قيمة اصطلاحية في التراث الفقهي الإباضي خلال القرن الرابع، ولا يمكن اعتباره مدخلا لحقيقة المصلحة عند الإمامين.

3- العلة:

تعتبر العلة من المصطلحات المحورية في علمي الفقه والأصول، وذات الاستعمال الواسع لدى الفقهاء والأصوليين منذ فترات مبكرة، وقد شابها - ما شاب مصطلح الحكمة - من الاختلاف والتشابه في المفهوم والدلالة⁽⁶⁾.

وليس من غرض البحث التحقيق في معناها واستيعاب الخلاف في مدلولها، وحسبنا إيراد ما يسهم في بيان العلاقة مع مصطلح المصلحة، ومدى حضورها في النص الفقهي للإمامين.

وعن تاريخية مصطلح العلة، يقرر أصحاب معجم المصطلحات المقاصدية «أن تحديدها بدأ تقريبا أوائل القرن الرابع، وكان المفهوم المنتشر قبل ذلك هو مفهوم "المعنى"⁽⁷⁾.

هذا، ومن أجود من كتب في تحقيق معنى العلة عند الأصوليين الباحث أيمن صالح⁽⁸⁾، ونحاول عرض ملخص ما ذكره فيما يأتي:

(1) متكررا ووروده 7 مرات.

(2) ينظر: الجامع، 1/ 127-128.

(3) ينظر: الجامع، 1/ 267.

(4) ينظر: الجامع، 1/ 222، 224.

(5) ينظر: المعبر، 4/ 156، 185، 193.

(6) ممن بيّن الخلاف في معنى العلة: الغزالي في شفاء الغليل، ص 514-517.

(7) عبد النور بزا وآخرون، معجم المصطلحات المقاصدية، إشراف وتحرير: أحمد الريسوني، ص 454.

(8) له بحثان في الموضوع هما: تحقيق معنى العلة الشرعية، دراسة تحليلية نقدية، المجلة الأحمديّة، دائرة الشؤون الإسلامية والعمل الخيري بديبي، عدد 25، ذو القعدة 1431هـ/ أكتوبر 2010. العلة والحكمة والتعليل بالحكمة: دراسة مصطلحية، (مرجع سابق).

توصّل الباحث - بعد استقراء وتبيح - إلى أن العلة في استعمال الفقهاء والأصوليين تطلق على ثلاثة معانٍ هي⁽¹⁾:

المعنى الأول: السبب: وهو وصف يرتب الشارع عليه حكماً في حقّ المكلف، مثاله: السفر سبب للقصر، عقد البيع سبب للملك. وهو منصوص عليه أو مومى إليه. ويعبر عنه في كلام الفقهاء والأصوليين بالمقتضي، والموجب، والعلة الموجبة، والعلامة، والأمانة، ومناط الحكم، الخ⁽²⁾.

المعنى الثاني: المعنى الذي يشتمل عليه محلّ الحكم أو السبب، بحيث يترتب على ربط الحكم به عادة تحقيق مقصود للشارع، فإذا أدرك المقصود كان معنى مناسباً، ومثاله المشقة، وإذا لم تدرك حكمته كان وصفاً شبهياً، ومثاله علة ربا الفضل. ويعبر عنه بالمعنى، والمعنى المناسب، والحكمة، والمئنة، وعلة العلة⁽³⁾.

المعنى الثالث: الغرض الذي استهدفه الشارع من تشريع الحكم (=علة غائية)، ويطلق عليه اسم المصلحة أو المقصد أو الحكمة⁽⁴⁾. وعرفَ أيمن صالح الغرض بقوله: «جلب المصلحة أو دفع المفسدة المقصود من تشريع الحكم»⁽⁵⁾.

وقد نبّه الشاطبي إلى هذا الاختلاف في المصطلح ويبيّن مراده من العلة فقال: «وأما العلة فالمراد بها الحكم والمصالح التي تعلّقت بها الأوامر أو الإباحة، والمفاسد التي تعلّقت بها النواهي؛ فالمشقة علة في إباحة القصر والفطر في السفر، والسفر هو السبب الموضوع سبباً للإباحة. فعلى الجملة: العلة هي المصلحة نفسها أو المفسدة لا مظنتّها، كانت ظاهرة أو غير ظاهرة، منضبطة أو غير منضبطة (...)، على أنه قد يطلق هنا لفظ السبب على نفس العلة لارتباط ما بينهما، ولا مشاحة في الاصطلاح»⁽⁶⁾.

ومن خلال المعاني الثلاثة للعلة يظهر جلياً علاقتها بالمصلحة خاصة في المعنيين الثاني والثالث؛ فإن كانت علاقة المصلحة بالمعنى الثالث علاقة ترادف، فإنها في المعنى الثاني تكون - أي المصلحة - أثراً لارتباط الحكم بالوصف، وهنا ظهر ما اصطُح عليه بالمناسبة التي تفيد ترتيب

(1) ينظر: أيمن، تحقيق معنى العلة الشرعية، ص 148. وينظر هذه المعاني الثلاثة عند: شليبي، تعليل الأحكام، ص 27-28، مع بعض الاختلاف.

(2) ينظر: أيمن، العلة والحكمة والتعليل بالحكمة، ص 71.

(3) ينظر: نفسه، ص 76.

(4) ينظر: نفسه.

(5) أيمن، تحقيق معنى العلة الشرعية، ص 148.

(6) الشاطبي، الموافقات، 1/ 410-411.

حكم على وصف ظاهر منضبط، يحصل منه مقصود شرعي، إما يجلب مصلحة أو درء مفسدة؛ وعليه تصير المصلحة المترتبة على ربط الحكم بالوصف هي الميزان الذي تعرف به المناسبة⁽¹⁾. ويؤكد الغزالي هذه العلاقة بقوله: «وجميع أنواع المناسبات ترجع إلى رعاية المقاصد. وما انفك عن رعاية أمر مقصود، فليس مناسباً. وما أشار إلى رعاية أمر مقصود فهو المناسب»⁽²⁾.

❖ العلة في تراث ابن بركة والكدمي⁽³⁾:

من خلال رصد مصطلح "العلة" في تراث الإمامين نجد تبايناً بينهما في توظيفه؛ حيث كان ابن بركة أكثر استعمالاً له في النص الفقهي، وهذا على خلاف الكدمي، الذي كان حضوره في نصوصه دون ذلك. والذي يهمننا عند ابن بركة استعماله "العلة" بمختلف أنواعها، وكان علاقتها بالمصلحة فيما يتعلق بالتعليل بالمناسب وبالْحكمة⁽⁴⁾. كما نجد في موضع واحد ورود لفظ "المصلحة" مع "العلة"، وذلك في سياق بيان طرق تعليل الأحكام في نصوص الوحي، وأن من العلل الشرعية ما يظهر فيها وجه المصلحة من تشريع الحكم، حيث قال: «وقد يرد الشرع على إيجاب؛ فمنه ما يعقب بالألفاظ، ومنه ما لا يعقب بالألفاظ. وما عقب بالألفاظ قد لا يكون علة وقد يكون علة (...). والعلة قد نعلمها أنها للمصلحة من فعل الحكيم»⁽⁵⁾.

4- المعنى:

أما لفظ "المعنى" فيعتبر من ألقاب الألفاظ بمصطلح "العلة"⁽⁶⁾، بل كان الاستعمال السائد لدى الفقهاء المتقدمين في دلالة على معنى العلة والمقاصد. فيقولون: "شرع هذا الحكم لهذا المعنى"، أو "معنى هذا الحكم هو كذا"، ثم حلت محله مصطلحات أخرى كالعلة والحكمة⁽⁷⁾.

(1) ينظر: شلبي، تعليل الأحكام، ص 260.

(2) الغزالي، شفاء الغليل، ص 159.

(3) للباحث مقال محكم تحت عنوان: «مصطلح العلة عند ابن بركة من خلال كتابه "الجامع": المفهوم والتوظيف»، مجلة الدراسات الإسلامية، جامعة عمار ثليجي، مجلد 9، عدد 1، 1442هـ/2021م، ص 343-375. وسأوظف هنا ما توصلت إليه الدراسة من نتائج.

(4) ينظر مثلاً: الجامع، 1/235، 1/649، 3/1553.

(5) الجامع، 1/583.

(6) قال السالمي: «ترى كثيراً من الأصوليين يطلقون المعنى على العلة، فيقولون هذا معقول المعنى، وهذا غير معقول المعنى، والمراد بذلك معلوم العلة وغير معلومها» (طلعة الشمس، 2/160). وعن علاقة العلة بالمعنى ينظر: فخار جابر، مصطلح العلة عند ابن بركة من خلال كتابه "الجامع"، ص 350.

(7) ينظر: الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص 26-27. رائد، منهج التعليل بالحكمة، ص 84. عبد النور

وعلاقة المعنى بالمصلحة من حيث المفهوم تتجلى في كون المعنى هو حقيقة الشيء أو مقصود الكلام⁽¹⁾، ومعنى الحكم هو ما يتجه إليه القصد، بحيث يترتب على بناء الحكم عليه تحقيق مصالح للعباد، وهو ما يصطلح عليه أيضا في الأصول بالعلة أو الحكمة. ولذلك نجد علماء المقاصد يوظفون هذا اللفظ في بيان مرادهم بالمقاصد، كقول الشاطبي: «الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها، وإنما قصد بها أمور أخر هي معانيها، وهي المصالح التي شرعت لأجلها»⁽²⁾. وقول ابن عاشور في تعريفه للمقاصد العامة بأنها: «المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها»⁽³⁾.

أما استعمال هذا اللفظ في تراث الإمامين فقد كان متقاربا، وبمعان مختلفة، إلا أنه -وبعد تتبع- كان الكدومي أكثر توظيفا لهذا اللفظ جمعا وإفرادا، بل يمكن عدّه لفظاً مفتاحياً لفهم منطقته في التأصيل، ومنهجه في التعليل والتخريج، نحو تعليله الأحكام بالمعاني المصلحية، من ذلك صياغته لضابط حكم الأعمال الخارجة عن الصلاة بقوله: «لا يجوز العمل في الصلاة إلا لمعنى الضرورة والخوف على النفس»⁽⁴⁾.

5- المقصد:

"المقصد" مفرد "مقاصد"، والمصطلح المراد بالإيراد هنا هو "مقاصد الشريعة"، والذي صار ذائع التداول وشائع الاستعمال في الوقت المعاصر، كما أنه أكثر المصطلحات علاقة بالمصلحة، لما بينهما من الاتصال الذي نحاول بيانه في الآتي:

أما عن تعريف "مقاصد الشريعة" فقد تعددت عبارات العلماء والدارسين في تحديد مفهومه، وضبط دلالته⁽⁵⁾، إلا أنها تتفق في بيان التلازم بين المقاصد والمصالح؛ ذلك أن الشارع قصد في إنزال الشريعة والتكليف بمقتضاها تحقيق مصالح للإنسان، كما نصّ العلماء على أن المقصد العام من التشريع جلب

=

وآخرون، معجم المصطلحات المقاصدية، ص 454، 496.

(1) حول الدلالة اللغوية لكلمة "معنى" ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، 4/ 146. ابن منظور، لسان العرب، 15/ 105.

(2) الشاطبي، الموافقات، 3/ 120-121.

(3) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص 165.

(4) الزيادات، 2/ 178. وعن توظيف لفظ المعنى عند ابن بركة ينظر: فخار جابر، مصطلح العلة عند ابن بركة من خلال كتابه "الجامع"، مجلة الدراسات الإسلامية، ص 354.

(5) ينظر هذه التعاريف عند: الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص 18-19. الحسيني إسماعيل، نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، ص 117-119. ميرعلي إحسان، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة، 1/ 48-51. جعيم نعمان، المحرر في مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 15-21.

المصالح ودرء المفاسد، لذلك تغدو المصلحة الموضوع الرئيس في علم المقاصد، ومحور أبحاثه.

ونحاول تبيان العلاقة بين المصطلحين من خلال ما ذكر سابقا حول التعريف بالمصلحة.

فحسب الاتجاه التعميمي لمفهوم المصلحة يمكن القول إن المصلحة أعم من المقاصد، والشريعة لا تتغيى مطلق المصالح في دنيا الناس، بل تسعى إلى تحقيق مصالح مخصوصة، وعليه يمكن القول مع ابن عاشور: «إن مقصد الشارع لا يجوز أن يكون غير مصلحة، ولكنه ليس يلزم أن يكون مقصوداً منه كلُّ مصلحة»⁽¹⁾.

وإذا أخذنا المصلحة بالمفهوم الشرعي الخاص فيمكن القول إن كلاً من المقصد والمصلحة متَّحدان في الماصدق، إذا اعتبرنا أن مقصد الشريعة هو تحقيق مصالح العباد، فلا تكون مصلحة شرعية إلا وهي مقصودة بالجلب والتحصيل.

على أنه يمكن التدقيق أكثر بالقول إن نسبة المصلحة إلى الشرع يتطلَّب إثبات اعتبار الشارع لها؛ فإن العقل إذا أدرك أن هذا الأمر فيه مصلحة ما، فلا تعد مقصداً شرعياً حتى يُتحقَّق من اندراج تلك المصلحة تحت المقاصد الكلية، وعدم إلغائها، وهنا تكون المقاصد الشاهد والميزان الذي تقوم عليه المصالح، وهو معنى قول الغزالي: «لكننا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع»⁽²⁾، وقوله: «وما انفك عن رعاية أمر مقصود فليس مناسباً»⁽³⁾. أي: فلا يعد مصلحة شرعية⁽⁴⁾.

❖ مصطلح "المقصد" عند الإمامين:

حاولت رصد لفظ "قصد" وما اشتق منه في نصوص ابن بركة والكدمي، فوجدت استعماله عندهما على هذه الصيغ: قَصَدَ، يَقْصِدُ، قَصْدٌ، مَقْصُودٌ، مَقْصِدٌ، مَقْاصِدٌ⁽⁵⁾.

إلا أن غالب استعمالهما لهذا اللفظ كان المراد به قصد المكلف، وقد أريد به في بعض المواضع قصد الشارع من الخطاب⁽⁶⁾، وقليل منها ما جاء على معنى مقاصد الأحكام؛ من ذلك بيان الكدمي اتحاد مقصد الشارع من منع الجنب من بعض الأعمال، كدخول المسجد، وقراءة القرآن،

(1) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 230.

(2) الغزالي، المستصفى، 1/ 416.

(3) الغزالي، شفاء الغليل، ص 159.

(4) ينظر أيضاً: الحسني إسماعيل، مقاصد الشريعة وأسئلة الفكر المقاصدي، ص 11. جعيم، المحرر في مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 28. الذويبي، حقيقة المصلحة عند الأصوليين، ص 125.

(5) ينظر مثلاً: الجامع، 1/ 533، 3/ 1217، 3/ 1231. المعتمر، 4/ 74، 4/ 84. الزيادات، 2/ 460، 2/ 487.

(6) ينظر مثلاً: الجامع، 1/ 148، 152. المعتمر، 4/ 149، 186، 187.

ومسّ المصحف، فقال: «وعندي أنّ القصد من منع الجنب من المسجد يكون كذلك بالنسبة لمنعه من قراءة القرآن، والعلة واحدة»⁽¹⁾، فهذه الممنوعات تتعلق بالعبادة، والحدث والعبادة لا يجتمعان.

أما عند ابن بركة فقد ورد في سياق بيانه الفرق بين غسل الجنابة وغسل يوم الجمعة؛ حيث ذهب إلى أن المقصد من غسل الجنابة رفع الحدث، «وأما غسل يوم الجمعة فليس القصد في ذلك رفع الحدث. وإنما القصد في ذلك تجديد الفعل من أجل الوقت»⁽²⁾. كما نص على أن المقصد من الطهارة رفع الحدث، فإذا توضع المرء لناقلة أو لقراءة قرآن جاز له أن يصلي به الفرض؛ «لأن المقصد في ذلك رفع الحدث، وقد رفع بطهارته الحدث»⁽³⁾.

وعليه، فإن استعمال لفظ "المقصد" للدلالة على مقاصد الشريعة لم يكن معهودا في النصّ الفقهي الإباضي خلال القرن الرابع، لكن يمكن اعتباره مدخلا لدراسة قاعدة الأمور بمقاصدها، أو نظرية اعتبار الباعث عند الإمامين.

بعد هذا التطواف حول المصطلحات ذات الصلة توافقا مع مصطلح "المصلحة"، وبيان مدى حضورها في آثار ابن بركة والكدمي؛ أمكن لنا معرفة الألفاظ المتداولة داخل النصّ الفقهي، وتمايزها قوة وضعفا، وعليه يمكن القول: إن المصطلحات التي تعتبر مدخلا لتصوّر حقيقة المصلحة عند الإباضية ومدى توظيفها في الاجتهاد الفقهي خلال القرن الرابع هي: العلة، المعنى. هذا، وإن كانا ألتصق بنظرية التعليل، فهما يعزّزان تلك الوشيجة المعرفية بين النظريتين، من حيث ابتناء نظرية المصلحة على أساس التعليل.

ثالثا: علاقة الاختلاف:

محل النظر هنا على الألفاظ التي تضادّ معنى المصلحة، أو تعبّر عن معنى مصلحي من جهة السلب أو الدرء، وهي ثلاثة: المفسدة، المضرة، المشقّة.

1- المفسدة:

وهو اللفظ المقابل للمصلحة، ونجد كتب اللغة تفسر مادة "فسد" بضدّ صلح، و الفساد بتقيض الصلاح، والمفسدة بخلاف المصلحة⁽⁴⁾.

(1) المعتبر، 4/ 156.

(2) الجامع، 1/ 475.

(3) الجامع، 1/ 475.

(4) ينظر: الجوهرى، الصحاح، 2/ 519. ابن منظور، لسان العرب، 3/ 335. الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص 306.

ويعدُّ هذا اللفظ من أكثر العبارات استعمالاً وتداولاً في علم المقاصد⁽¹⁾؛ وقد مرَّ تعريفها في بيان المعنى الاصطلاحي للمصلحة، وخلصنا إلى أنَّ كلَّ ما يقال في المصلحة يقال مثله أو ضده في المفسدة، لما بينهما من التلازم العقلي؛ إذ إن درء المفسدة مصلحة، كما أن تفويت المصلحة مفسدة.

أما في النص الفقهي للإمامين فنجد ذكرًا قليلاً لمادة "فسد" دالة على المعنى المضاد للمصلحة؛ حيث وردت على هذه الصيغ: "فساد، إفساد، مفسد، فاسد"، على غرار صيغة الفعل بمختلف تصاريفه. وجاءت عند ابن بركة بمعنى الفساد في الرأي، أو الاستدلال، وكذا الفساد في العبادات وعقود المعاملات⁽²⁾، وهذا الاستعمال أقرب إلى المعنى اللغوي، أو الشرعي في باب الحكم الوضعي.

أما عند الكدمي فنجد في مواضع يستعمل اللفظ للدلالة على المفسدة الشرعية؛ من ذلك تعليقه على النهي عن بيع الرجل على بيع أخيه، أو خطبته على خطبة أخيه مبيِّناً حكمة النهي قائلاً: «موافق للحق من طريق إدخال الفساد، ولا يجوز الفساد في الدين؛ لأنه من الضرر، ولا ضرر ولا إضرار في الإسلام»⁽³⁾. وقال مبيِّناً المعنى المصلحي من الحجر على مال السفيه واليتيم، معللاً ذلك بمصلحة حفظ المال، قائلاً: «لا يجوز الإفساد في المال من ربه ولا من غير ربه، وذلك ممنوع منه ربه وغير ربه، والفساد لا يجوز، وكل ما وقع على غير فرض ولا فضيلة ولا ثبوت بيع فهو ضياع، والضياع محجور؛ لأنه فساد»⁽⁴⁾.

2- المضرّة:

المضرّة في اللسان خلاف المنفعة، وهي مشتقة من الضرّ، وهو ضدُّ النفع، وإذا كان بضمّ الضاد "الضرُّ" فهو اسم يطلق على ما كان من سوء حال وفقر أو شدّة في بدن⁽⁵⁾.

ومادة "ضر" وما اشتق منها كثيرة الاستعمال عند الفقهاء والأصوليين⁽⁶⁾، ويرجع ذلك إلى استعماله في نصوص الوحي. ويرد لفظ "المضرّة" لدى الأصوليين عند التعريف بمعنى المصلحة أو

(1) ينظر: عبد النور وآخرون، معجم المصطلحات المقاصدية، ص 913.

(2) ينظر مثلاً: الجامع، 1/ 231، 1/ 252، 4/ 1680. وهو كثير في مسائل العبادات والمعاملات.

(3) الزيادات، 3/ 305.

(4) الزيادات، 4/ 61.

(5) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، 4/ 482. الفيومي، المصباح المنير، 2/ 360.

(6) ينظر مصطلحا "ضرر و مضرّة" في: معجم المصطلحات المقاصدية، ص 413، 869.

المناسب، من ذلك قول الغزالي: «والمصلحة ترجع إلى جلب منفعة أو دفع مضرة»⁽¹⁾. وقال الآمدي مبيناً معنى مقاصد الشرع: «المقصود من شرع الحكم إما جلب مصلحة أو دفع مضرة»⁽²⁾. كما عرف البيضاوي المناسب بأنه: «ما يجلب للإنسان نفعاً أو يدفع عنه ضرراً»⁽³⁾.

وفي تراث الإمامين نجد استعمال مادة "ضرر" وما اشتق منها بشكل لافت للنظر؛ وبالتتبع لهذا اللفظ أفاد عن وروده في نصوصهما مجموعاً بما يتجاوز 150 موضعاً، دون احتساب عدد التكرارات، وقد جاء لفظ "الضرر" في طليعتها. والصيغ التي جاء فيها هذا اللفظ هي: "ضرر، ضرار، إضرار، ضرورة، ضرورات، مضرة، مضار، اضطرار، مضطر، اضطر، ضرر".

مع ملاحظة أن ورودها عند الكدومي كان أكثر بما يعادل الثلثين من المجموع، وهذا جدير بدراسة مصطلحية خاصة له من خلال آثاره.

هذا، ولعل الاستعمال الكثير لهذا المصطلح في التراث الفقهي يعود إلى أصالته الشرعية، إذ نجد وروده كثيراً في نصوص الوحي، وقد ثبت في السنة قوله ﷺ «لا ضرر ولا ضرار»⁽⁴⁾، ومنه صيغت القاعدة الفقهية الكبرى.

وعليه، فإن "دفع الضرر" مقصد كلي مبنوثة جزئياته في شتى فروع الأحكام، كما يظل معنى مصلحياً مهماً في التعليل الفقهي، وعدة للمجتهدين في فتاوى النوازل خاصة. ويؤكد الشاطبي هذا المعنى بقوله: «فإن الضرر والضرار مبنوثة منعه في الشريعة كلها، في وقائع جزئيات، وقواعد كلييات (...). فهو معنى في غاية العموم في الشريعة لا مرأى فيه ولا شك»⁽⁵⁾.

ومما تجدر الإشارة إليه أن لفظ "ضرر" وما اشتق منه يرد في نصوص الإمامين على معنيين، يمكن تمييزهما حسب السياق ومقام الاستعمال، وهما:

أولاً: المشقة العظيمة والحرَج البالغ الواقعان بسبب الضيق أو الحاجة إلى الشيء، وهذا ما

(1) الغزالي، شفاء الغليل، ص 159.

(2) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، 3/ 271.

(3) السبكي، تقي الدين وابنه تاج الدين، الإبهاج في شرح المنهاج، 6/ 2324.

(4) الحديث ورد من عدة طرق مسنداً ومرسلاً، منها ما رواه ابن ماجه عن عبادة بن الصامت «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَضَى أَنْ لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ»، كتاب الأحكام، باب من بنى في حقه ما يضر بجاره، ر: 2340. ورواه عن ابن عباس بلفظ: «لا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ»، ر: 2341. ورواه مالك في الموطأ عن يحيى المازني مرسلاً، كتاب الأفضية، باب القضاء في المرفق، ر: 31.

وإن كان في طريقه مقال، فقد حسنه جملة من علماء الحديث بمجموع طرقه. قال ابن الصلاح: «هذا الحديث أسنده الدارقطني من وجوه، ومجموعها يقوي الحديث ويحسنه، وقد تقبله جماهير أهل العلم، واحتجوا به». وذهب الألباني إلى تصحيحه. (ينظر: ابن رجب، جامع العلوم والحكم، 2/ 207. الزيلعي، نصب الراية، 4/ 384. الألباني، إرواء الغليل، 3/ 408).

(5) الشاطبي، الموافقات، 3/ 185-186.

يستدعي التخفيف والتيسير. ويناسب هذا المعنى من الصيغ السابقة: ضرورة، اضطرار، وما تصرف⁽¹⁾ منهما.

ثانياً: إلحاق الأذى بالنفس أو بالغير، أو التلف بالمال، وهذا ما يستوجب الدفع والإزالة. ويناسبه من الصيغ السابقة: ضرر، ضرار، إضرار، مضرّة، مضار⁽²⁾.

والملاحظ أن المعنى الأول تقوم عليه القاعدة الفقهية الكبرى "المشقة تجلب التيسير" وما تفرع عنها، والمعنى الثاني تمثله القاعدة الأخرى "لا ضرر ولا ضرار" أو "الضرر يزال" وما تفرع عنها. وعليه فإن الدراسة المصطلحية المشار إليها آنفا تعدّ المفتاح لبناء نظرية الضرورة والضرر في فقه الإمامين.

في ختام هذا المبحث المفهومي يمكن تسجيل أهم النتائج فيما يلي:

- كان اختيار الباحث أن يكون للمصلحة معنى اصطلاحياً خاصاً في علوم الشريعة، يحمل خصائص متوافقة مع مجاله التداولي، ويتميز عن المعنى اللغوي والعرفي العام.

- تبين أن لفظ "المصلحة" في التراث الفقهي والأصولي الإباضي خلال القرن الرابع لم يكن ذا قوة اصطلاحية؛ نظراً لقلّة حضوره في النص من جهة، ودون ارتباطه بقضايا علمية تأصيلية، والتي وردت لاحقاً في كتب الأصول؛ لذا يمكن القول إنه لم يبلغ بعد مرتبة المصطلح العلمي في هذه الفترة المبكرة من تطور المدرسة الإباضية.

- كشفت دراسة علاقات مصطلح "المصلحة" في نصوص الإمامين عن الألفاظ التي يمكن اعتبارها مصطلحات مفتاحية لنظرية المصلحة عند الإباضية وهي: العلة، المعنى، الضرر والضرورة.

(1) ينظر مثلاً: الجامع، 2/ 955، 2/ 973، 3/ 1179. المعتبر، 3/ 98، 3/ 103-109، 3/ 140-144.

(2) ينظر مثلاً: الجامع، 1/ 293، 1/ 656. المعتبر، 3/ 96-97، 3/ 101-104. الزيادات، 3/ 299-300.

المبحث الثاني: المصلحة بين الشرع والعقل

ثنائية العقل والنقل، كانت ولا تزال قضية حاضرة في السجال الفكري، وتظل كذلك باستمرار العمران البشري. وقد كانت محل جدال طويل منذ عصور التأسيس للعلوم والمعارف في الإسلام، سالت فيها الأقلام، واختلفت تجاهها الأنظار، محاولا كل طرف بيان الحق والقول العدل في المسألة. وعلاقة هذه القضية بنظرية المصلحة ترجع إلى ما تقرر من أن المقصد العام في التكليف تحقيق المصالح للعباد، وإذا كانت المصلحة هدف التشريع، فهل مرجعها العقل البشري أو الوحي الإلهي؟ وهل محددها تجارب البشر وخبراتهم أم نصوص الشرع وأحكامه؟ ونظرا لتشعب المسألة، وتعلق أذيالها بمسائل كلامية، مع كثرة الخلاف فيها، فقد غدا من المحال الإحاطة بكافة جوانبها، واستيعاب جميع أطرافها، لذلك كان المبتغى هنا الجواب عن سؤال المرجع في معرفة المصلحة الشرعية، وبيان ذلك من خلال مطلبين؛ أولهما يتعلق بسؤال إدراك العقل للمصلحة، ومتعلق الآخر بمسألة التحسين والتقبيح العقليين.

المطلب الأول: درك المصلحة بالعقل:

الفرع الأول: حجية العقل ومكانته عند الإمامين:

أولا: حجية العقل:

تعتبر المدرسة الإباضية من المدارس التي أعطت للعقل مكانته في بناء المعرفة، ودوره في تشييد صرح الفكر، ذلك أن العقل عندهم أول حجة الله على عباده، فعليه تقوم معرفة الخالق وتوحيده⁽¹⁾. كما ذهبوا إلى أن وجوب التكليف على الإنسان من طريقين: طريق العقل، وطريق السمع⁽²⁾؛ فمعرفة الخالق تجب بالعقل، ثم يأتي النقل ليهدي العقل إلى سبيل الحق في التكليف. وقيام حجة المعرفة بالعقل مذهب جمهور الإباضية⁽³⁾؛ ذلك أن العقل مناط التكليف وآلة الإدراك التي خص الله بها الإنسان، كما أن «أسباب العلوم ودلائل البيان موقوفة على العقول، ومعلومة بها

(1) ينظر: بشير بن محمد بن محمد بن محبوب، مجموع ثلاث رسائل، ص 11-12. العوتبي، الضياء، 8/3. الخليلي، أحمد بن حمد، شرح غاية المراد في نظم الاعتقاد، ص 23.

(2) ينظر: العوتبي، نفسه، 1/539-540. السالمي، معارج الآمال، المقدمات، ص 250، 263.

(3) ينظر: اطفيش، شرح عقيدة التوحيد، ص 132. السالمي، نفسه، ص 210، 228-229.

دون غيرها، فبزواها يزول عنه الخطاب، ويسقط عنه العقاب، ويجب بصحته الثواب»⁽¹⁾.

وهذا ما أكدّه الإمامان؛ حيث بيّن ابن بركة أنّ المرء إذا بلغ الحلم وصحّ عقله فإن عليه في أول أحوال التكليف «أن يعلم أن له خالقا خلقه، وأنه واحد ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، وأنه ليس بذي صفة من صفات المخلوقين، وأنه قديم وما سواه محدث»⁽²⁾. ويتوصّل الإنسان إلى هذا بما يدركه ببصيرة عقله، ويشاهده بجواسه من عجائب الخلق وبديع الصنع في النفس والآفاق⁽³⁾.

والشأن نفسه عند الكدمي؛ إذ يرى أن معرفة الله وتوحيده ونفي الأشباه عنه «ما تقوم به الحجة له تبارك وتعالى على جميع خلقه من حجة العقول، ولو لم يسمعوا بذلك، ولم يأتهم به خبر ولا عبارة؛ لأن هذا حجته قائمة لله تبارك وتعالى ولو لم يأت فيه رسول، ولا نزل به كتاب، ولا جاء به خبر؛ لأنه لا يجوز في العقول إلا الاعتراف لله تبارك وتعالى بعدله وبثبوت له»⁽⁴⁾.

ثانيا: مكانة العقل في منظومة الاستدلال:

تتأيد مكانة العقل عند الإمامين بجعله أحد طرق الاستدلال؛ حيث نجد الكدمي يصرح أنّ «الحقّ كلّهُ إنما يدرك من كتاب الله تبارك وتعالى، أو سنة رسوله ﷺ، أو إجماع المحقّقين من أمة محمد ﷺ، أو حجة العقل مما وافق فيه هذه الأصول الثلاثة»⁽⁵⁾.

فهو يضع دليل العقل في مرتبة رابعة، ويشترط أن يكون نظره لا يخالف ما ثبت بالكتاب أو السنة أو الإجماع، مشيراً بذلك إلى حدود العقل وضوابط الاستدلال به على الأحكام.

وإن أبرز ما يجلي دور العقل في التشريع مسالك الاجتهاد بالرأي فيما لا نص فيه، حيث أقام الكدمي الأدلة من الكتاب والسنة والإجماع على مشروعية ذلك.

فبعد أن أورد مجموعة نصوص قرآنية تدعو إلى الاعتبار والتفكير يستنبط منها أن «الاعتبار والتدبّر والتفكّر والفكرة لازمة لكلّ متعبّد في كتاب الله تبارك وتعالى، كلّ منهم بما بلغ إليه طوّله وقدرته (...)، ومحالّ أن يُلزمهم الله تبارك وتعالى ذلك لغير معنى، ولا يأمرهم به إلا لمعنى؛ إن خالفوه لم يكونوا داخلين في أمره، وإن امتثلوا أمره كانوا بالغين به إلى ما أمرهم»⁽⁶⁾.

(1) التعارف، ص 69-70.

(2) المبتدأ، ص 12.

(3) ينظر: المبتدأ، ص 12-14.

(4) المعتمد، 1/ 62-63. وقد أفاض الكدمي في بيان حقيقة العقل ووظيفته المعرفية في كتابه: الاستقامة، 2/ 207.

(5) المعتمد، 1/ 13.

(6) المعتمد، 1/ 16.

كما استدل بإجماع الصحابة على مشروعية الاجتهاد بالرأي، وذلك بإجماعهم على جواز الاختلاف فيما سبيله الاجتهاد من مسائل الفروع، ولم يخطئ بعضهم بعضاً في ذلك، وحرر اعتراضاً على هذا الدليل بقوله: «وإن قيل إنه إنما الإجماع على شيء بعينه، وليس الاختلاف بإجماع؟» فأجاب: «الاختلاف شيء بعينه قد أجمعوا عليه، كما أن الشيء بعينه شيء بعينه إن كان شيئاً»⁽¹⁾. ثم بين أن هذا الاختلاف المشروع ليس مقصوداً على زمن الصحابة، بل هو ممتد لمن جاء بعدهم من الأمة استدلالاً بقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ يَحْسِنُونَ﴾ [التوبة:100]: «فإن ثبت الإجماع من المهاجرين والأنصار، ثبت من التابعين لهم بإحسان، وإن بطل منهم بطل ما للتابعين لهم، لأن التابع كالمتمتع»⁽²⁾.

وبعد تحريره للدلالة على جواز الاجتهاد بالرأي ختم بقوله: «ودون هذا كفاية لمن اهتدى، ولم يتبع سبيل الغي والردى، فثبت معنا إجازة الرأي من الإجماع ومن السنة ومن الكتاب»⁽³⁾.

وإذا تقررت مشروعية الاجتهاد بالرأي بناء على الضوابط المذكورة آنفاً، فإنه يرى أن الحكم المستنبط بالرأي المستنير بقواعد الشرع الحنيف داخل في دائرة الشريعة، ولاحقاً بأحكامها المنصوصة، حيث يقول: «والمنصور من الرأي الموافق للإجماع والسنة والكتاب، خارج حكمه من الشريعة، ومشتق من الشريعة، وإن كان لا يسمى شريعة فإنه من الشريعة»⁽⁴⁾.

وعلى ذات النسق نجد صنوه ابن بركة يجعل العقل أحد مصادر الاستدلال في الشريعة⁽⁵⁾، ويبيّن أن أحكام الله إنما تعرف من «الكتاب والسنة واتفاق الأمة وحجة العقل»⁽⁶⁾.

فقد جعل العقل حجة في مرتبة رابعة، واستدل على ثبوت حجته بالنصوص الآمرة بالاعتبار والنظر قائلاً: «فإن قيل: فما الدليل على أن العقل به يُعرف الحق، وأن الحق يُعرف من قبله؟ قيل له: قول الله تبارك وتعالى: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ [الغاشية:17] وقوله: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِهِمْ مِّنْ جِنَّةٍ﴾ [الأعراف:184] وقوله: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾ [الحشر:2]. فهذا يدل على أن الاعتبار يؤدي إلى معرفة الحق»⁽⁷⁾.

(1) المعتبر، 18/1.

(2) المعتبر، 18/1.

(3) المعتبر، 18/1.

(4) الكندي، بيان الشرع، 8/4.

(5) ينظر: التقييد (مخ)، ص 105. وينظر: العوتي، الضياء، 11/3.

(6) التعارف، ص 71.

(7) التقييد (مخ)، ص 106. وينظر: العوتي، نفسه، 12/3.

كما اتخذ هذه الآيات ونحوها دليلاً على مشروعية الاجتهاد بالرأي عموماً، وعلى الاستدلال بالقياس خصوصاً⁽¹⁾، كما احتجَّ بنصوص أخرى من الكتاب والسنة، ومن أقوال الصحابة⁽²⁾.
ومن خلال ما سبق يتجلى لنا مكانة العقل لدى الإمامين، ودوره الرئيس في استنباط الأحكام الشرعية، وإذا تقرر لديهما أن للعقل قوة في إدراك وجود الصانع، فلا شك أن له قوة في إدراك ما دون ذلك من الضر والنفع في الأفعال والأشياء، وسيأتي مزيد تحرير لهذا الأمر في مسألة التحسين والتقيح.

الفرع الثاني: درك المصلحة بالعقل عند الأصوليين:

تُصل هذه القضية بمسألة "التحسين والتقيح العقلين" المشهورة في كتب الكلام والأصول، وعمق البحث في هذه المسألة يتناول سؤال دور العقل في إدراك حكم الشرع في الأفعال والتكليف به، ومع التسليم بمبدأ مصلحة الشريعة وعلية أحكامها، يظهر لنا أن هناك علاقة بين كلٍّ من: العقل والمصلحة والحكم.

لهذا فإن مما يسهم في فهم هذه المسألة الكلامية، ويجلي مذهب العلماء فيها، تفكيك هذه العلاقة الثلاثية، وذلك من خلال الفصل بين أمرين:

الأول: إمكان إدراك العقل للمصالح والمفاسد⁽³⁾ في الأفعال، وهو محل النظر في هذا الفرع.

الثاني: حكم العقل على مقتضى ما أدركه بالمدح أو الذم، وهو متعلق بالبحث في المطلب الآتي.

ونظراً لعدم التمييز بينهما وقع الاشتباه لدى بعض الباحثين المعاصرين في فهم أقوال بعض الأصوليين في المسألة، وإلزامهم بما لم يذهبوا إليه⁽⁴⁾. وتأتي هذه المحاولة لتحرير موقف العلماء

(1) ينظر: التعارف، ص 71-72.

(2) ينظر: التقييد (مخ)، ص 106. الجامع، 1/ 183.

عن علاقة العقل بالنقل، ورد في بعض كتب الإباضية من المشاركة هذا النص: «التعبد مأخوذ من عقل متبوع، وشرع مسموع، فالعقل متبوع فيما لا يمنع منه الشرع، والشرع مسموع فيما لا يمنع منه العقل، لأن الشرع لا يرد بما يمنع منه العقل، والعقل يتبع فيما لا يمنع منه الشرع» (العوتي، الضياء، 1/ 544. الكندي، بيان الشرع، 2/ 281). ولم تنسبه هذه المصادر إلى أحد من الأعلام، إلا أن بعض الباحثين نسبه إلى ابن بركة محيلاً إلى كتاب المبتدأ (ينظر: باجو، منهج الاجتهاد عند الإباضية، 149)، إلا أنني لم أجد هذا النص في هذا الكتاب ولا في غيره من كتب ابن بركة المخطوط منها والمطبوع، والوهوم وقع من النسخة التي اعتمدها الباحث إذ تبين أنها ليست لكتاب المبتدأ. ويبدو لي أن هذا النص لغير علماء الإباضية، وقد أورده الماوردي في أدب الدنيا والدين، ص 87. والعلم عند الله.

(3) قد أُعبر عن الحسن بالمصلحة وعن القبح بالمفسدة، أو العكس، نظراً لدلالة أحدهما على الآخر، ولا مشاحة في الألفاظ.

(4) ينظر مثلاً ما نُسب إلى الشاطبي في المسألة عند: الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص 263. السنوسي،

وبيان رأيهم فيها.

ومن نافلة القول التنويه باحتفاء الإسلام بالعقل، وإعطائه مكانة سامقة في بناء المعرفة العلمية، ونصوص القرآن والسنة خير شاهد على هذا التكريم، فالدعوة إلى النظر والتفكير، ومدح أهله، وذم مسالك التقليد، وكذا جعل العقل مناط التكليف؛ كلها دلائل وثيقة على مكانته الرفيعة. وإنما محل النزاع في إدراك العقل للمصلحة التي يصحُّ بناء الأحكام عليها.

ونطلق من فرضية مفادها أن العلماء متفقون على صحة إدراك العقل للمصلحة والمفسدة في الأفعال، وتقوم هذه الفرضية على أساسين هما:

أولاً: أن مورد التكليف هو العقل اتفاقاً، حتى إذا زال ارتفع، فإذا أخذ الله ما وهب أسقط ما أوجب.

ثانياً: إذا ثبت ما سبق فإنه لابد وأن تأتي تكاليف الشريعة على مقتضى ما تدركه العقول، وإلا كان تكليفاً بما لا يطاق. وهنا يقول الشاطبي: «إن الاستقراء دل على جريانها على مقتضى العقول، بحيث تصدقها العقول الراجحة، وتنقاد لها طائعة أو كارهة»⁽¹⁾.

وفيما يلي إيراد الشواهد من أقوال العلماء لإثبات صحة هذه الفرضية.

وإن كان الأمر جلياً -ابتداءً- عند من أثبت الحسن والقبح للأشياء، كالمعتزلة والإباضية والماتريدية ومن نحى نحوهم⁽²⁾؛ فإن المطلوب إثباته عند من نفاه من الأشاعرة ومن وافقهم. وهذه نصوصهم مرتبة ترتيباً زمنياً:

فهذا الجويني يبين بوضوح إمكان إدراك العقل للصالح (الحسن) والفساد (القبح) في الأشياء حيث يقول: «والمسلك الحق عندي في ذلك الجامع لمحاسن المذاهب الناقض لمساويها أن نقول: لسنا ننكر أن العقول تقتضي من أربابها اجتناب المهالك وابتدار المنافع الممكنة على تفاصيل فيها، وجحد هذا خروج عن المعقول، ولكن ذلك في حق الآدميين. والكلام في مسألتنا مداره على ما يقبح ويحسن في حكم الله تعالى»⁽³⁾.

ويؤكد الغزالي مذهب شيخه حين كلامه عن أقسام المعنى المناسب بحسب قوته ورتبته، حيث جعل ما في رتبة الضروريات مما يدرك الإنسان صلاحه؛ لأنه «من ضرورة الخلق، والعقول مشيرة إليه

اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، ص 205. وسيأتي تحقيق مذهب الشاطبي بعد حين.

(1) الشاطبي، الموافقات، 3/ 210.

(2) ينظر أقوال هذه المذاهب في المسألة في المطلب الآتي.

(3) الجويني، البرهان، 1/ 10.

وقاضية به لولا ورود الشرائع؛ وهو الذي لا يجوز انفكاك شرع عنه عند من يقول بتحسين العقل وتقييحه. ونحن وإن قلنا إن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى أَنْ يَفْعَلَ مَا يَشَاءُ بِعِبَادِهِ، وأنه لا يجب عليه رعاية الصلاح؛ فلا ننكر إشارة العقول إلى جهة المصالح والمفاسد، وتحذيرها الممالك، وترغيبها في جلب المنافع والمقاصد⁽¹⁾. ويقول في سياق تحريره محل النزاع في التحسين والتقييح: «نحن لا ننكر أن أهل العادة يستقيح بعضهم من بعض الظلم والكذب، وإنما الكلام في القبح والحسن بالإضافة إلى الله تعالى»⁽²⁾.

ثم يأتي من بعدهم الرازي الذي اشتهر عنه التقسيم الثلاثي لمعاني الحسن والقبح، حيث يقرر إمكان إدراك العقل في معنيين منه بقوله: «الحسن والقبح قد يعنى بهما كون الشيء ملائماً للطبع أو منافراً، وبهذا التفسير لا نزاع في كونهما عقليين. وقد يراد بهما كون الشيء صفة كمال أو صفة نقص، كقولنا: العلم حسن، والجهل قبيح، ولا نزاع أيضاً في كونهما عقليين بهذا التفسير»⁽³⁾. وعلى هذا التقسيم جرى الأشاعرة من بعده⁽⁴⁾.

ويقتفي أثر هؤلاء أساطين المقاصد، منهم العز بن عبد السلام الذي صرح في عدة مواضع من كتابه "القواعد" بقدرة العقل على معرفة الحسن والقبح في الأشياء، فهو يرى أن «معظم المفاسد والمصالح المعتمدة شرعاً واضحة لائحة لا تخفى على معظم الخلق؛ فإن العدل والإحسان وإيتاء ذي القربى معلوم حسنه لكل إنسان، وكذلك الفحشاء والمنكر والبغي معلوم قبحه عند كل إنسان. وكذلك تحريم الدماء والأبضاع والأموال والأعراض لا يخفى على أحد من أولي الأبواب حسن تحريره وقبح الإقدام عليه»⁽⁵⁾، ويؤكد في موضع آخر أن «معظم مصالح الدنيا ومفاسدها معروفة بالعقل وكذلك معظم الشرائع؛ إذ لا يخفى على عاقل قبل ورود الشرع أن تحصيل المصالح المحضه، ودرء المفاسد المحضه عن نفس الإنسان وعن غيره محمود حسن»⁽⁶⁾.

بل يجعل العقل طريقاً لمعرفة هذه المصالح والمفاسد والتمييز بين راجحها ومرجوحها فيقول: «ومن أراد أن يعرف المناسبات والمصالح والمفاسد، راجحها ومرجوحها، فليعرض ذلك على عقله بتقدير أن الشرع لم يرد به، ثم يبيّن عليه الأحكام، فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك إلا ما تعبد

(1) الغزالي، شفاء الغليل، ص 162.

(2) الغزالي، المستصفى، 1/ 119.

(3) الرازي، المحصول، 1/ 123.

(4) ينظر: السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، 2/ 366. الإيجي، المواقف في علم الكلام، ص 323. التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح، 1/ 331.

(5) القواعد الكبرى، 2/ 194.

(6) القواعد الكبرى، 1/ 7-8.

الله به عباده ولم يقفهم على مصلحته أو مفسدته. وبذلك تعرف حسن الأفعال وقبحها»⁽¹⁾.

أما الشاطبي، فلم يشدَّ عن هذا النسق الأشعري، وأثبت في غير موضع من الموافقات أن للعقل قدرة في إدراك الحسن والقبح في الأفعال، بناء على ما فيها من مصالح ومفاسد.

ومن الشواهد على هذا جعله المصالح والمفاسد الدنيوية «إنما تفهم على مقتضى ما غلب، فإذا كان الغالب جهة المصلحة، فهي المصلحة المفهومة عرفاً، وإذا غلبت الجهة الأخرى، فهي المفسدة المفهومة عرفاً»⁽²⁾.

ومن ذلك أيضاً قوله بقدرة العقلاء زمن الفترات على اتباع مصالحهم في أمورهم العادية وفق ما تدركه عقولهم، ولا أدل على ذلك من إقرار الشريعة جملة من الأحكام التي جرت في الجاهلية مما كان محموداً عندهم من محاسن العوائد ومكارم الأخلاق التي تقبلها العقول⁽³⁾.

كما يذهب إلى «أن المشروعات المكيّة وهي الأولية كانت في غالب الأحوال مطلقة غير مقيدة، وجارية على ما تقتضيه مجاري العادات عند أبواب العقول، وعلى ما تحكمه قضايا مكارم الأخلاق، من التلبس بكل ما هو معروف في محاسن العادات، والتباعد عن كل ما هو منكر في محاسن العادات»⁽⁴⁾، فكان تقدير تلك المجملات، وتطبيقها على نحو معين، موكولاً إلى نظر المكلف، ومصروفاً إلى اجتهاده وفق ما يستحسنه عقله السليم⁽⁵⁾.

هذه النصوص وغيرها تؤكد أن الشاطبي مع القول بقدرة العقل على إدراك ما تشتمل عليه الأفعال من مصالح أو مفاسد، على وجه الإجمال والتقريب والتغليب، لا على وجه التفصيل والاستقلال الكلي عن شرع الله⁽⁶⁾. حيث يقول: «فعلى الجملة: العقول لا تستقلُّ بإدراك مصالحها دون الوحي»⁽⁷⁾.

وفي هذا ردُّ على من نسب إليه إنكار هذا الإدراك بناء على مذهبه في نفي الحسن والقبح

(1) ابن عبد السلام، القواعد الكبرى، 1/13-14. وقد خالفه الشاطبي في هذا النظر ونقد رأيه. (ينظر: الموافقات، 2/77-78).

(2) الشاطبي، الموافقات، 2/45.

(3) ينظر: نفسه، 2/524.

(4) نفسه، 5/234.

(5) ينظر: نفسه.

(6) ينظر: زيا عبد النور، فقه المقاصد والمصالح، ص355-356.

(7) الشاطبي، الاعتصام، 1/63.

العقلين⁽¹⁾، وما ذلك إلا لعدم الوقوف على حقيقة المذهب الأشعري في هذه المسألة، وتبين مقصود أصحابه، والذي أدى إلى عدم التمييز بين نفي الأشاعرة للحسن والقبح العقليين، وبين إقرارهم لإدراك العقل لهما.

وعليه، فما سبق إيراده يثبت صحة الفرض باتفاق العلماء على أن للعقل قدرة على أن يحكم على فعل بأنه حسن لما فيه من مصلحة، أو أنه قبيح لما يتضمنه من مفسدة. وهذا ما أكده الزركشي بقوله: «واتفق المعتزلي مع السني على أن العقل يدرك حسن الأشياء وقبحها قبل ورود الشرع»⁽²⁾.

على أنه يمكن تأييد هذا الاتفاق بدليل الفطرة التي فطر الله الناس عليها؛ حيث جبل الله الإنسان على حب الخير والتميل إلى ما فيه النفع والصلاح، وعلى كره الشر واجتناب الضر والفساد، وجاءت تشريعاته ملائمة لمقتضى هذه الفطرة من حيث التكليف بالأمر والنهي؛ وهو ما بينه ابن تيمية بقوله: «والله سبحانه خلق عباده على الفطرة التي فيها معرفة الحق والتصديق به، ومعرفة الباطل والتكذيب به، ومعرفة النافع الملائم والمحبة له، ومعرفة الضار المنافي والبغض له بالفطرة؛ فما كان حقاً موجوداً صدقت به الفطرة، وما كان حقاً نافعاً عرفته الفطرة فأحبته واطمأنت إليه، وذلك هو المعروف، وما كان باطلاً معدوماً كذبت به الفطرة فأبغضته الفطرة [كذا] فأنكرته»⁽³⁾.

وهو ما يتوافق مع كون الإسلام دين الفطرة، كما قال تعالى في كتابه الحكيم: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم: 30] ووصف الإسلام بأنه فطرة الله، معناه - كما يقول ابن عاشور -: «أنه فطرة عقلية؛ لأن الإسلام عقائد وتشريعات، وكلها أمور عقلية أو جارية على وفق ما يدركه العقل ويشهد به»⁽⁴⁾.

وعليه فلا يمكن أن يأتي الشرع بما يخالف الفطرة، كما أن ما دلت الفطرة على حسنه أو قبحه ضرورة، لا يمكن أن يرد الشرع بخلافه، «فالشريعة أمر الله وقدره التشريعي، والفطرة خلق الله وقدره التكويني، ولا يمكن أن نتصور أمره الشرعي سبحانه وإرادته التشريعية مناقضين ومصادمين لأمره الكوني وإرادته التكوينية»⁽⁵⁾.

(1) من حقق رأي الشاطبي في هذه المسألة: الذويبي، المصلحة عند الأصوليين، ص 147-151. بزاد النور، فقه المصالح والمفاسد، ص 346-356.

(2) الزركشي، البحر المحيط، 1/ 190.

(3) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 4/ 32.

(4) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص 180.

(5) الميساوي، التعليل والمناسبة والمصلحة: بحث في بعض المفاهيم التأسيسية لمقاصد الشريعة، مجلة إسلامية المعرفة، مج 13، عدد 52، ربيع 2008م، ص 19.

ومع تقرر دليل الفطرة يغدو من المحال القول بنفي إدراك العقل للحسن والقبح في الأفعال، وإلا كان التشريع الإلهي على خلاف مقتضى العقول، وما تشهد له الفطر السليمة بالقبول.

المطلب الثاني: مسألة التحسين والتقبيح:

تعد هذه القضية من أقدم المسائل التي تعبر عن جدلية العقل والنقل، وتبحث علاقة العقل بالوحي، ولقد أخذت مساحة كبيرة من النقاش والجدل في التراث الإسلامي، والكلامي منه خاصة. ولما لها من أهمية منهجية تتمثل في الجواب عن سؤال مصدر المعرفة، فقد ألفت بظلالها على علم الأصول الذي يبحث في مصادر الحكم الشرعي ومنهجية الاستنباط، كما ستظل محل جدل وتباحث في أي عصر، ما بقي سؤال المرجعية والحاكمة حاضرا في الساحة الفكرية. ونظرا لسعة الموضوع وتشعب الخلاف فيه سأقتصر في الطرح بما يحقق المقصود، ويبيّن أثر المسألة في نظرية المصلحة؛ حيث أتاولها على شقين: يتعلق الأول ببيان محل النزاع في المسألة، ثم عرض أبرز الاتجاهات العلمية فيها. أما الثاني فيتعلق بعرض موقف الإباضية في المسألة مع التركيز على رأي الإمامين.

الفرع الأول: العرض العام للمسألة:

أولا: علاقة المسألة بنظرية المصلحة:

تعد مسألة التحسين والتقبيح بحثا في المنهج، وجوابا عن سؤال مصدر المعرفة، لذا فهي تدخل في صميم البحث الأصولي الذي يبني الأسس ويضع القواعد لمنهج استنباط الأحكام، وقد تناول الأصوليون هذه المسألة في مبحث الحاكم، وذلك باعتباره مبحثا تأصيليا يهدف إلى إثبات مرجعية للأحكام وهي الوحي، وإرجاعها إلى مصدر واحد وهو الله تعالى، إذ لا حكم إلا له.

وإذا كانت المصلحة غاية التشريع، وقصد الشارع في التكليف، وكان العقل مدركا للمصالح والمفاسد؛ فهل له دور في إثبات الأحكام، سواء قبل ورود الشرع أم بعده؟ وإذا كان له ذلك، فهل على وجه التفصيل أو الإجمال، وهل بتبعية أو استقلال؟ وهنا يبحث أيضا عن علاقة الأمر والنهي الشرعيين بالحسن والقبح العقليين، وأيهما تابع للآخر⁽¹⁾؟

على أن نظرية المصلحة تقوم على أساس التعليل، وهو يقتضي التسليم بمبدأ رعاية الشريعة

(1) ينظر: حرب حلمي، الصلة بين أصول الفقه وعلم الكلام، ص 205، 245.

لمصالح العباد⁽¹⁾؛ لذلك يرى ابن القيم أن «كل من تكلم في عِلل الشَّرْع ومحاسنه وَمَا تَضَمَّنَه من المصالح ودرء المفاسد فلا يُمكنه ذلك إلا بتقرير الحُسن والتَّجَبُّح العقليين»⁽²⁾، على أن قوله يفهم على ضوء ما تم تقريره سابقا حول درك العقل للمصلحة.

ثانيا: تحريم محل النزاع:

تقرر لدينا سابقا التمييز بين وظيفتي العقل في علاقته بالمصلحة؛ فكانت الأولى متعلقة بإمكانية دركه للحسن والقبح في الأفعال، وهو ما كان محل اتفاق. أما الثانية فهي حكم العقل على مقتضى ما أدركه بالمدح أو الذم، والتكليف بذلك فعلا أو تركا قبل ورود الشرع.

على أنه لا بد من الإشارة إلى إجماع المذاهب الإسلامية على أن الحاكم الذي له الأمر والنهي هو الله سبحانه، بمقتضى آيات الكتاب العزيز منها قوله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ [الأعراف: 54]، وقوله عز وجل: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [يوسف: 40]⁽³⁾. لذلك أكد الإسنوي «أن الحاكم حقيقة هو الشرع إجماعا، وإنما الخلاف في أن العقل هل هو كافٍ في معرفته أم لا؟»⁽⁴⁾.

وعلى هذا فمحزُّ الخلاف في أمرين: أولهما: قدرة العقل على إدراك حكم الشرع في الأفعال بناء على ما فيها من حسن أو قبح. والثاني: التكليف بمقتضى هذا الإدراك بالفعل أو الترك عند عدم الشرع؟

أما الأول فهو ما بيَّنه القرافي بقوله: «ليس مراد المعتزلة بأن الأحكام عقلية أن الأوصاف مستقلة بالأحكام، ولا أن العقل هو الموجب أو المحرِّم، بل معناه عندهم: أن العقل أدرك أن الله تعالى بحكمته البالغة يكلف بترك المفاسد وتحصيل المصالح. فالعقل أدرك أن الله أوجب وحرَّم، لا أن العقل أوجب وحرَّم، ويكون النزاع معهم في أن العقل أدرك ذلك أم لا؟»⁽⁵⁾.

أما الثاني فقد ذكره الرازي عند تحديده لمحل النزاع في المعنى الثالث للقبح فقال: «وإنما النزاع في كون الفعل متعلِّق الذمِّ عاجلا وعقابه آجلا»⁽⁶⁾.

(1) وهو ما بنى عليه الشاطبي نظريته في المقاصد، وعبر عن ذلك بقوله: «ولنقدم قبل الشروع في المطلوب مقدمة كلامية مسلمة في هذا الموضوع: وهي أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا» (الموافقات، 2/ 8-9).

(2) ابن القيم، مفتاح دار السعادة، 2/ 965.

(3) ينظر: الغزالي، المستصفي، 1/ 157. الأنصاري، فواتح الرحموت، 1/ 23.

(4) الإسنوي، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، ص 55.

(5) القرافي، نفائس الأصول في شرح المحصول، 1/ 353-354. وينظر: الزركشي، البحر المحيط، 1/ 189-190.

(6) الرازي، المحصول، 1/ 123.

وعند النظر يتبين أن الخلاف في المسألة ينبني على أمرين هما:

1- هل الحسن والقبح في الأفعال ذاتين أو إضافيين؟

2- هل إدراك العقل لهما على سبيل الوجوب أو الجواز؟

وبناء على هذين السؤالين اتخذ كل فريق سبيله في المسألة.

ثالثاً: الاتجاهات في المسألة:

يمكن تصنيف أقوال العلماء في المسألة إلى ثلاثة اتجاهات كبرى وهي:

الاتجاه الأول: وترغمه المعتزلة حيث رأوا أن الحسن والقبح ثابتان للأفعال، على اختلاف فيما بينهم في جهة ثبوت الحسن والقبح؛ لذاته أو لصفة أو لاعتبارات⁽¹⁾.

وبناء على هذا، فقد رأوا أن العقل قادر على إدراك حكم الله في الأفعال، وأما الشرع فهو إما مؤكّد لحكم العقل، أو مبين لما خفي عليه. وفي هذا يقول القاضي عبد الجبار: «فلو أن بعض الأنبياء أخبر بقبح كلام وقول، لكننا نعلم ثبوت بعض ما قدّمناه من وجوه القبح فيه، ويلزمنا تجنبه وإن لم يعلم التفصيل، لأننا قد بينّا أن القبيح لا يثبت قبيحا بقول الرسول، وإنما يكشف قوله عن حاله فيكون كالدلالة عليه»⁽²⁾.

وإذا كان الحسن والقبح ذاتيين في الأفعال فإن إدراك العقل لهما إنما على سبيل الوجوب، أي أن العقل يوجب أمر الشارع بفعل الحسن، ونهيه عن فعل القبيح؛ لأن ذلك من مقتضيات صفتي العدل والحكمة الواجبتين في حق الله تعالى. ويجلي القرافي هذا المعنى بقوله: «المدرّك عند المعتزلة في هذه المسألة أن الله تعالى حكيم فيستحيل عليه تعالى إهمال المفسد فلا يجرّمها، وإهمال المصالح فلا يأمر بها، فكذلك كل ما هو ثابت بعد الشرع هو ثابت قبله، إذ لو لم يثبت قبله لوقع إهمال المفسد والمصالح؛ فالعقل عندهم أدرك أن الله تعالى حكم بتحريم المفسد، وإيجاب المصالح، لا لأن العقل هو الموجب والمحرم، بل الموجب والمحرم هو الله تعالى، ولكن ذلك عندهم يجب له لذاته لكونه حكيمًا، كما يجب له لذاته لكونه عليماً»⁽³⁾.

ويترتب على هذا عندهم أن العاقل مكلف قبل ورود الشرع، بما يكون فعله أو تركه قبيحا عقلا، وذلك نحو ترك شكر المنعم، وفعل الظلم والكذب، وفي هذا يقول عبد الجبار: «فالواجب على العاقل

(1) ينظر: عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، 309-310. الزركشي، البحر المحيط، 1/224-225.

(2) عبد الجبار، المغني، 14/157.

(3) القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص90.

ألاً يقدم على ما يعلمه ظلمًا أو يجوز كونه كذلك؛ فهو محجوج بعقله فيما يسيبه عليه؛ لأنه مع الشبهة يلزمه الكفُّ عن الآلام كما يلزمه مع المعرفة»⁽¹⁾.

على أن ما لا يتوقف على استدلال العقل وإن كان يجوز، وهي التكاليف التي يرجع إلى معرفتها بالشرع؛ فلا يمكن تحديد مصالحها ولا مفسادها الشرعية إلا بورود السمع؛ لأنها تختلف باختلاف أحوال المكلفين، وليست من الواجبات العقلية⁽²⁾.

وعليه، فمجمّل القول عندهم أن حكم الشرع في الواجبات "مؤكّد" لما أدركه العقل وأوجهه، وفي الجائزات "مظهر" لما خفي حكمه على العقل، و"مرجّح" لأحد طرفي الجواز⁽³⁾.

الاتجاه الثاني: يرى أن الحسن والقبح ليسا صفتين ذاتيتين في الأفعال، بل مرجع ذلك إلى الإضافات، وعليه فإن معرفة الحسن والقبح تتوقف على ورود الشرع، كما أن أمره ونهيه هما محدّدا الحسن والقبح في الأفعال، وما العقل إلا آلة يدرك بها ما حسن وما قبح بعد أن يثبت ذلك بالسمع، وهو مذهب الأشاعرة⁽⁴⁾.

كما قالوا إن الله تعالى له الإرادة المطلقة، ولا يجب عليه شيء في حكم العقل، فأفعاله كلها جائزة، سواء ما تعلق بأمره التكويني أو حكمه التشريعي، لذا كان جائزا في حقه أن يأمر بالقبيح وينهى عن الحسن، بالرغم من اعترافهم بمبدأ تعليل الشريعة بالمصالح، وبدرك العقل للحسن والقبح، لكن بلا وجوب في حقّ الله، فهذا الإمام العز - بعد إقراره بمعقولية معظم أحكام الشريعة - ينصُّ على «أن الله عز وجل لا يجب عليه جلبُ مصالح الحَسَن، ولا درءُ مفساد القبيح، كما لا يجب عليه خَلْقٌ ولا رزقٌ ولا تكليفٌ ولا إثابةٌ ولا عقوبةٌ، وإنما يجلبُ مصالح الحَسَن ويدرأُ مفساد القبيح طَوَلاً منه على عباده وتفضُّلاً، ولو عكس الأمر لم يكن قبيحا، إذ لا حَجْرٌ لأحدٍ عليه»⁽⁵⁾.

وهو ما أيده الشاطبي وصرّح بأن «كون المصلحة مصلحة تقصد بالحكم، والمفسدة مفسدة كذلك مما يختص بالشارع، لا مجال للعقل فيه، بناء على قاعدة نفي التحسين والتقييح؛ فإذا كان الشارع قد شرع الحكم لمصلحة ما فهو الواضع لها مصلحة، وإلا فكان يمكن عقلا أن لا تكون كذلك، إذ

(1) عبد الجبار، المغني، 14/154. وينظر: 14/157.

(2) ينظر: نفسه، 15/26-29. وقد قسّم أبو الحسين البصري ما يعلم بالعقل وبالشرع إلى ثلاثة أقسام: قسم يتوقف علمه على العقل، وقسم على الشرع، وقسم يصح أن يعرف بالشرع وبالعقل. (ينظر: المعتمد، 2/327-328).

(3) ينظر: الشنوي، علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام، 227.

(4) ينظر: الجويني، البرهان، 1/8. السمعاني، قواطع الأدلة، 2/45. الغزالي، المستصفى، 1/114. الآمدي، غاية المرام، ص234-235.

(5) ابن عبد السلام، القواعد الكبرى، 1/13-14.

الأشياء كلها بالنسبة إلى وضعها الأول متساوية لا قضاء للعقل فيها بحسن ولا قبح»⁽¹⁾.

وحاصل مذهب الأشاعرة أن الحسن والقبح غير ذاتيين، بل يتوقف تحديدهما في الأفعال على ورود السمع، فالشرع حاكم ومنشئ، والعقل تابع ومصدّق.

الاتجاه الثالث: ذهبوا إلى التوسط بين الاتجاهين السابقين، فقالوا بثبوت الحسن والقبح في الأفعال على نحو ما قالت المعتزلة، لكنهم لم يرتبوا عليها حكماً، وعلّقوا ذلك بورود الشرع، كما لم يقولوا بوجود رعاية الأصلاح للعباد. وأصحاب هذا الاتجاه هم الماتريدية، وذهب إليه من الفقهاء بعض الشافعية والحنابلة⁽²⁾.

إلا أنّ الماتريدية اختلفوا في وجوب بعض الأحكام بالعقل أو بالشرع، وذلك كوجوب الإيمان، وحرمة الكفر؛ فقال بالأول المتقدّمون منهم، وهو المروري عن أبي حنيفة⁽³⁾، وذهب المتأخرون إلى عدم وجوب شيء قبل ورود الشرع⁽⁴⁾.

وتوسّط هذا الاتجاه يظهر في موافقته للمعتزلة في القول بالحسن والقبح الذاتيين في الأفعال، وخالفوهم في أمرين هما: عدم إيجاب ذلك في حقّ الله تعالى، كما أنهم لم يرتبوا حكماً بما قضى به العقل من حسن أو قبح قبل ورود الشرع، على مذهب جمهورهم. بينما خالفوا الأشاعرة في الأول، ووافقوهم في النتيجة، فنفوا ثبوت التكليف قبل إرسال الرسل ونزول الخطاب⁽⁵⁾.

رابعاً: ثمرة الخلاف:

مسألة التحسين والتقييح تعتبر أصلاً لكثير من المسائل التي تفرعت عنها. وحسبنا التنبيه إلى واحدة منها وهي: هل الأمر والنهي الشرعيان تابعان للحسن والقبح في الأفعال، أم محددان لهما؟ فالذي عليه المعتزلة والماتريدية ومن وافقهم أن الأوامر والنواهي تابعة لهما، لما ثبت من ذاتيتهما في الأفعال⁽⁶⁾.

(1) الشاطبي، الموافقات، 2/ 534-535.

(2) ينظر: البخاري، كشف الأسرار، 1/ 269. الأنصاري، فواتح الرحموت، 1/ 23. ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص 420. مجموع الفتاوى، 8/ 434. ابن القيم، مدارج السالكين، 1/ 247. الزركشي، البحر المحيط، 1/ 191.

(3) ينظر: ابن الهمام، المسامرة في شرح المسامرة، 2/ 42.

(4) ينظر: ابن الهمام، نفسه، ص 44، 46. الأنصاري، فواتح الرحموت، 1/ 26.

(5) ينظر: صدر الشريعة، التوضيح في حل غوامض التنقيح بهامش شرح التلويح للتفتازاني، 1/ 190. الشنوي، علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام، ص 230.

(6) ينظر: عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 311.

بينما ذهب الأشاعرة إلى أن الأمر والنهي علة الحسن والقبح بناء على كونهما إضافيين لا ذاتيين، وبناء على أن الله تعالى له الإرادة المطلقة، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، وإذا أثبتنا تبعية الأوامر والنواهي للحسن والقبح أثبتنا لله الغرض في أفعاله، وهذا ما تنتزعه عنه الذات الكاملة، ويجب في حقه نقيضه⁽¹⁾.

غير أننا نجد القرافي يقرر خلاف ما عليه الأشاعرة، ويذهب إلى أن النهي يتبع المفسد، والأمر يتبع المصالح، ودليله في هذا الاستقراء، حيث استشهد بعدة أحكام جاء فيها النهي من الشارع لما يترتب عليها من مفسد كالقتل والسرقة والزنا، وقال: «فلاستقراء دلّ على أن المفسد والمصالح سابقة على الأوامر والنواهي، والثواب والعقاب تابع للأوامر والنواهي، فما فيه مفسدة ينهى عنه فإذا فعل حصل العقاب، وما فيه مصلحة أمر به فإذا فعل حصل الثواب»⁽²⁾.

خلاصة القول:

عند التأمل في المسألة يظهر أنها ذات منزع كلامي في أصلها، لذلك كان موقف كل فريق وزاوية نظره تتأطر بمذهبه العقدي، وما يرى من الحق في ذات الله تعالى، وما يجب له من الكمال المطلق؛ فمن قال بالتحسين والتقبيح العقلين فموجب صفتي العدل والحكمة، وما يقتضي من استحالة العبث⁽³⁾، ومن نفاهما فموجب صفتي القدرة والمشيئة المطلقة، والتنزّه عن الأغراض⁽⁴⁾. لذا فقد اتحدوا في المقصد، واتفقوا في الغاية، ولكن اختلفوا في الطريق الموصل إليها.

على أنه يمكن بحث المسألة من مدخل الفطرة، والذي يبدو لي أنه الأولى بالتناول في الدرس الأصولي؛ لأنه الموافق لمنهج القرآن، الذي نبّه العقول إلى دلائل التوحيد، وأيقظ الفطر لمدارك التنزيل، فأزاح عنها الغشاوة، وكشف عنها الغطاء، لتسلم نفسها إلى منهج ربها شاهدة ومصدقة.

ولما كان أمر التشريع جارياً - باتفاق - على مقتضى العقول والفطر السليمة من جهة، وعلى مراعاة مصالح العباد من جهة أخرى، كان ذلك الأصل الذي قام عليه الدرس الأصولي في مسلك المناسبة، والذي نقف فيه على إبداعات العقل الإسلامي في الكشف عن منطق التشريع، ورسم معالم الاجتهاد المصلحي، كما كان منطلق البحث في مقاصد الشريعة وأسرارها في التكليف.

وبهذا المدخل يمكن الخروج بالمسألة من حيز الجدل الكلامي - على أهميته النظرية في بابه - إلى نطاق البحث الأصولي، وبذلك تضيق شقّة الخلاف، وتخفّ حدة النزاع، وتقف المذاهب على أرضية

(1) ينظر: الباقلاني، التقريب والإرشاد، 1/279-280. الجويني، التلخيص في أصول الفقه، 1/157.

(2) القرافي، الفروق، 4/262.

(3) ينظر: عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص66، 301.

(4) ينظر: القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص90.

واحدة.

الفرع الثاني: مذهب الإباضية في المسألة:

نحاول تجلية موقف المدرسة الإباضية في المسألة، مقارنة مع الاتجاهات السابقة الذكر، وذلك على فرعين: يتعلق الأول بعرض موقف الإمامين خصوصاً، وبيحث الثاني رأي علماء الأصول منهم.

أولاً: رأي الإمامين في التحسين والتقبيح:

تقرر لدينا - في المطلب السابق - مذهبهما في قيام الحجة بمعرفة الخالق وتوحيده بالعقل قبل ورود الشرع، ويتفرّع على هذا الأصل عندهما ما يتعلّق بالتكليف بما يدركه العقل من حُسن وقُبْح في الأفعال. أما ابن بركة فيرى أن الدليل على وجود العقل لدى الإنسان هو علمه بما له وما عليه، وقدرته على التمييز بين الحَسَن والقبيح، فإذا فَقَدَ هذا التمييز فهو دليل على ذهاب عقله؛ ولهذا فإنه يحصر جوهر العقل في هذا الوظيفة العملية، ويصرّح بأن «العقل إنما هو التمييز بين الحَسَن والقبيح»⁽¹⁾.

لذلك فإنه يرى أن الإنسان - بعد قيام الحجة عليه بمعرفة الله وتوحيده بالعقل -؛ «يلزمه الكفُّ عما قبح في عقله، ما لم يأت عن الله تبارك وتعالى خبر بإباحة شيء مما قبح فعله واعتقاده في عقله»⁽²⁾.

ونجد في محاوره له مع سائل يسأله عن نماذج لما يقبّحه العقل، فمثّل له بذبح الحيوان وأكل لحمه. فاستفسر السائل عن وجه قبح هذا الفعل؟ فأجاب بقوله: «لأنّ إيّلام الحيوان، وقتل ذوات الأرواح قبيح في العقل، ولولا أن جواز ذلك جاءت به الشريعة لما كان حسناً أن يأتي ذو روح إلى ذي روح مثله، فيؤلمه ويقتله ويأكل لحمه، ولكن لا حظّ للعقول فيما استقبلت مع ورود الشرائع بالإباحة»⁽³⁾.

كما بيّن ابن بركة وجه دلالة العقل على قبح هذا الفعل، وأنه يعدُّ بذلك ظلماً يجب على العاقل اجتنابه، والنهي عنه لقبّحه، وذلك «أنه لو أتى آتٍ يريد المم، أو يريد قتله، أو فعل به الألم والقتل، أنه كان يرى ذلك الفعل جوراً في العقل، والجور مأخوذ عليه من طريق العقل إنكاره. كذلك إذا رأى مثل الجور في الحيوان مثله كان عليه أن ينكره من طريق العقل، ولو أباح ذلك العقل لفاعله من الحيوان لكان قد أباح من نفسه ذلك الفعل»⁽⁴⁾؛ لأنه حيوان، وهذا ما لا يجوز له إباحته من نفسه»⁽¹⁾.

(1) التقييد (مخ)، ص 338.

(2) المبتدأ، ص 14.

(3) الكندي، بيان الشرع، 301/2 - 302.

(4) في المطبوع: "العقل". ولعل الصواب ما أثبتناه.

فمذهب ابن بركة واضح هنا في مسألة التقييح، لما صرح بأن الإنسان مكلف باجتناّب ما هو قبيح عقلا، اعتقادا وفعلا، والتكليف يقتضي الجزاء على الفعل والترك. أما غير ذلك من الفرائض والتشريعات - ولو حسنت في عقله - فلا تقوم عليه الحجة إلا بالسمع⁽²⁾.

وهذا - كما يبدو - قريب من مذهب المعتزلة الذي يحصر لزوم التكليف في الواجبات العقلية؛ أي ما يكون فعله أو تركه قبيحا عقلا.

أما مذهب الكدمي في المسألة فهو محل إشكال، لما يبدو فيه من غموض وتضارب؛ فأما ما يتعلق بمعرفة الله وتوحيده فيرى أن حجته قائمة بالعقل، كما تبين ذلك سابقا، ويترتب على ذلك عنده أن «ما أدرك بالعقول من المكلفات للمتعبّد فغير معذور بتضييع ما كلفه»⁽³⁾. أي من المعرفة بالخالق وصفاته.

أما ما عدا ذلك من الأوامر والنواهي إنما تقوم حجته بالرسول وما أنزل معهم من الكتب؛ حيث نصّ على أن «جميع عبادة الله تبارك وتعالى من معرفة الرسل والإيمان بهم، ومعرفة الأمر والنهي، ومن الحلال والحرام، والطاعة والمعصية، ومن الأوامر والزواجر، واللوازم والمحارم، إنما قامت به الحجة لله على العباد على ألسن رُسُلِهِ صلى الله عليهم أجمعين، وفي كتبه التي أنزلت عليهم (...)، فكلُّ ما لم تكن حجته⁽⁴⁾، وهو ما عدا صفة الله تبارك وتعالى، فلا تتكلفه العقول، ولا يُقدّر عليه إلا بالعبارة⁽⁵⁾، أو مِنَّة من الله بإلهامه لمن شاء ذلك، فإن ذلك من فضله»⁽⁶⁾. ويصرّح في موضع آخر أن ما يلزم من الفرائض إنما تقوم حجته بالنقل، فيقول: «كل عمل وقع على الأبدان وفي الأموال، فإنما يبلغ إلى علم ذلك بالسمع والعبارة»⁽⁷⁾.

فالإنسان العاقل - عنده - لا يكلف بشيء من الطاعة ولا المعصية بما يدركه عقله من الحُسن والقُبْح في الأفعال؛ لأن مردّد ذلك إلى الله الذي أقام الحجة فيه بالرسول؛ بحيث لو كلف الإنسان العمل

=

(1) الكندي، بيان الشرع، 302/2.

(2) التقييد (مخ)، ص 339-341.

(3) الاستقامة، 5/2.

(4) كذا في المطبوع، وفي العبارة خلل!!.

(5) أي بالسمع من الرسول مباشرة، أو من المخبرين الناقلين لخبر الرسول.

(6) المعتبر، 1/64-65.

(7) الاستقامة، 200/2.

بما لم يعلم لكان في ذلك تكليف بما لا يطاق، وهو باطل بنص الكتاب، كقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة:286]، وقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَاءً آتِنَهَا﴾ [الطلاق:7] (1).

كما أنه يقيس عدم العلم بالتكليف على العجز عن أدائه لعذر، فكما ثبت أن الفرض لا يكون لازماً على العاجز، فكذلك لا يكون على فاقد العلم، فعدم العلم بوجود العمل كعدم القدرة على أدائه (2).

غير أنه صرح في مواضع أخرى بما هو مخالف - في نظري - لما سبق، وذلك فيما يتعلق بقيام الحجة بغير الوحي في أحكام الحلال والحرام وما يلزم من الفرائض؛ حيث سئل عما يلزم من هذه الأحكام؛ هل تقوم فيه الحجة بخاطر القلب أو العقل أو السماع عند حضور العمل به أو الانتهاء عنه؟ فأجاب بقوله: «معي أن حجة العقل إذا قامت عليه مقام السماع من علم ذلك باستحسان الحسَن من ذلك، واستقباح القبيح، مثل ما تقوم به حجة السمع، أنه لا فرق عندي في ذلك» (3).

وفي موضع آخر يرى أن المكلف إذا عديم العلم بما يلزمه من التكاليف «كان معذورا ما لم يضيع شيئاً من هذا» (4)، ولو ركب المحارم كلها، وترك اللوازم كلها، ما لم تقم عليه الحجة بعلم ذلك بسماع، أو بجميع ما يهتدي إليه بعلمه من خاطر القلب، أو غير ذلك، أو وجه من الوجوه، فاهتدى إلى علم ذلك فقد قامت عليه الحجة بعلمه» (5).

ففي هذا النص ما يشير إلى قيام الحجة على الإنسان بغير الشرع من خاطر القلب وشهادة العقل. فإذا كانت طرق العلم بالتكليف والتشريع عند الكدومي ثلاثة وهي: الشرع، والعقل، وخاطر القلب، وكان العقل حجة في المعرفة والتوحيد - كما تبين سابقاً -، فهل هو حجة أيضاً مع خاطر القلب في غير ذلك من أمور التشريع؟

وهذا على غرار ما يذهب إليه الكدومي أيضاً من لزوم العمل بالفرائض بعد قيام الحجة بها بالشرع إجمالاً من غير تفصيل، ولم يجد من يعلمه كيفية الأداء أن يؤدّيه كما حسُن في عقله (6).

والذي يبدو أن الإمام أبا سعيد يرى أن خاطر القلب وشهادة العقل بالحسَن أو القبح علم يلزم العمل به، بدليل قوله في الصورة الأخيرة أن المكلف «إذا خطر بباله، وحسن في عقله الأفضل، كان

(1) ينظر: المعتمر، 73/1.

(2) ينظر: المعتمر، 73/1.

(3) الكندي، بيان الشرع، 295/2، 12/4.

(4) أي: من اعتقاد وجوب السؤال، والبحث عما يلزمه علمه.

(5) المعتمر، 74/1.

(6) ينظر: الاستقامة، 217-216/2، الكندي، بيان الشرع، 299-297/2، السالمي، مشارق الأنوار، ص142.

عليه أن يعمل كما خطر بباله، وحسن في عقله، وإذا عبّر له المعبر الأفضل كان [عليه] اتباع المعبر⁽¹⁾؛ ذلك أن ما قضى به العقل من حُسن في الأفعال فهو -كما قال-: «عندي علم، ويجب عليه علمه، إذا وافق الحق الذي لا يسعه تركه»⁽²⁾.

فإذا صحَّ هذا القول ولم يكن مما قد رجع عنه، فإننا نجد الكدمي يعطي للعقل مجالاً أرحب في التكليف بما أدركه من حُسن أو قُبْح، وهو بذلك قد تجاوز مذهب المعتزلة ورأي صنوه ابن بركة. على أنني لم أقف على أدلته في المسألة، غير ما يستدلُّ لأصل قيام الحجة بالعقل في معرفة الله وتوحيده⁽³⁾.

ولعل ما ذهب إليه لازم هذا الأصل، إضافة إلى أن هذه المسألة ذات صلة بمسألة وجوب شكر المنعم، فلعل ما يُستدلُّ لها دليلٌ أيضاً لرأيه في هذا الموضوع، بيد أن قوله هذا يظلُّ محلَّ نظر، كما أن جمهور علماء المذهب لم يتبنوا رأيه من بعده، وهذا ما يجعلنا نستبين مذهبهم في الفرع الآتي.

وبعد ما تبين لنا رأي الإمامين في مسألة التحسين والتقبيح العقليين؛ فإنَّ مذهبهما لا يختلف عما ذهب إليه المعتزلة ومتقدمو الماتريدية، لهذا لا نوافق ما ذهب إليه بعض أصوليي الإباضية من التفريق بين رأي الإمامين ورأي المعتزلة؛ حيث نجد السالمي يصرِّح في غير ما موضع أن مذهب ابن بركة والكدمي تحكيم العقل عند عدم الشرع، «فإذا وُجد الشرع أوجبا ترك حكمه والعدول إلى حكم الشرع، والمعتزلة قالوا بتحكيمة وَرَدَ الشرع أو لم يرد»⁽⁴⁾. وهو ما قال به الشماخي من قبله، ونسب إلى المعتزلة القول بحكم العقل قبل الشرع وبعده⁽⁵⁾، وهو كما يبدو تحرير غير دقيق لمذهب المعتزلة، إذ لا قائل من علماء الإسلام بتحكيم العقل بعد نزول الأحكام⁽⁶⁾.

وتجدر الإشارة إلى أنَّ الإمامين لم يؤصِّلا للمسألة من زاوية ذاتية الحُسن والقُبْح في الأفعال كما ذهب إليه أهل الكلام، ولم يصرِّحا بذلك في كتبهم. بل كان تناولهما للمسألة -خاصة عند الكدمي- من

(1) الكندي، نفسه، 2/ 299.

(2) نفسه.

(3) ذكر السالمي أنهم احتجوا لمذهبهم بالآيتين: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَاءً أَتَلَّهَا﴾ [الطلاق: 7]، ﴿أَيَّحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى﴾ [القيامة: 36]. (ينظر: معارج الآمال، المقدمات، ص 280).

ويبدو أن الوقوف على حقيقة مذهب الكدمي في المسألة يكون من مدخل طرق قيام الحجة عنده، مع تحديد مراده من هذه المصطلحات: السماع، العقل، خاطر البال وخاطر القلب.

(4) السالمي، مشارق الأنوار، ص 144. وينظر له: معارج الآمال، المقدمات، ص 278، 280. طلعة الشمس، 2/ 350.

(5) ينظر: الشماخي، شرح مختصر العدل، ص 283. الثميني، معالم الدين، 1/ 293.

(6) بعد أن حررت الكلام في المسألة، وجدت الشيخ أحمد الخليلي يذكر جنوح بعض الإباضية عن العدل في تحرير مذهب المعتزلة. (ينظر: الخليلي، برهان الحق، 7/ 334-336). ثم بيّن مقالة الإنصاف في موضع لاحق. (ينظر: 7/ 363-364).

مدخل قيام الحجّة على العبد، وما يلزم في التكليف من العلم، وما يسع فيه من الجهل.

ثانيا: موقف علماء الأصول في التحسين والتقييح:

إنّ المتتبع لسيرورة الموقف الإباضي في المسألة يجد اختلاف العلماء فيها، ولا تكاد تخرج آراؤهم عن الاتجاهات الثلاثة الكبرى، على أن المجال لا يسمح بإطالة المقال، ولا تفصيل البحث في ثنايا الإشكال، لذا سنقتصر على عرض موقف الأصوليين منهم ممن أمكن الوقوف على رأيهم في الموضوع. فمن أوائل الذين صرحوا برأيهم إزاء هذه القضية أبو المنذر بشير بن محمد بن محبوب؛ حيث يرى أن للعقل قدرة على التحسين والتقييح، ويرتّب على ذلك القول بحجّتها في المعرفة والتوحيد، وفي القول بوجوب الأمر والنهي في حقّ الله تعالى تبعاً للحسن والقبح، لأنه مقتضى القول بوجوب الحكمة له⁽¹⁾. ويُعتبر أبو المنذر من أهمّ مراجع الإباضية المتقدّمين من أهل عمان، ولعلّ لأقواله أثرا في مذهب الإمامين ابن بركة والكدمي.

بينما نجد أبا يعقوب الوارجلاني⁽²⁾ ينصّ على أنّ الحُسن والقُبْح شرعيان، «فمن الشرع يقتبس حُسن الحُسن وقُبْح القبيح، لا من جهة العقل، إلّا ما يتعلّق بالعقل من جهة الواجبات وأخواتها. والمباح خارج عن حدّ الحُسن والقبيح، كما أنه خارج عن حدّ الطاعة والمعصية»⁽³⁾. كما يصرح بأنّ الحُسن والقبيح محدّهما الأمر والنهي الشرعيان لا مجرد المصلحة؛ خلافاً للمعتزلة؛ لأنّ التكليف يكون رحمة، ويكون للابتلاء⁽⁴⁾. غير أنه يرى أن معرفة الخالق تجب بالعقل، وقال: «والذي أختره أنا أنّ العقل وجوده حجة الله على العبد في التكليف، والخلق كله حجة الله، والرسول والكتب حجة الله؛ لثلا يكون للناس على الله حجة، والإلهام والإخبار، هذا كله حجج الله على عباده. والحجة العظمى وجود العقل»⁽⁵⁾.

وفي مرحلة لاحقة نلاحظ تطوّر البحث في المسألة عند الشماخي في مؤلفه الأصولي "شرح مختصر العدل والإنصاف"، مستفيدا مما دوّنه أصوليو مدرسة المتكلمين في الموضوع؛ حيث نسب إلى

(1) ينظر: بشير، مجموع ثلاث رسائل، ص 11-12، ص 39.

(2) يوسف بن إبراهيم الوارجلاني أبو يعقوب (500هـ/1105م - 570هـ/1175م): من علماء إباضية الجزائر، برع في الأصول والكلام، ورحل في طلب العلم إلى مختلف البلدان. ترك آثارا علمية في مختلف العلوم، منها «الدليل والبرهان»، «العدل والإنصاف في معرفة أصول الفقه والاختلاف». (ينظر: محمد باباعمي وآخرون، معجم أعلام الإباضية، 2/ 481، ر: 1049).

(3) الوارجلاني، العدل والإنصاف، 1/ 51.

(4) ينظر: نفسه، 1/ 51.

(5) نفسه، 1/ 69-70.

الإباضية القول بأن «الحاكم الشرع، ولا حُسن إلا ما حسَّنه الشرع، ولا قُبْح إلا ما قَبَّحه الشرع»⁽¹⁾. وبالرغم من تعرضه للخلاف في كون الحسن والقبح ذاتيين أو إضافيين، فلم يبيِّن قول المذهب ولا رأيه في المسألة، ويبدو أنه يميل إلى كونهما إضافيين⁽²⁾، حتى يتسق مع قوله بالحسن والقبح الشرعيين. أما أمحمد اطفيش⁽³⁾ فقد صرح في غير موضع بنفي التحسين والتقبيح العقليين⁽⁴⁾، إلا أنه يرى قيام الحجة بالعقل في التوحيد ولو لم يرد شرع⁽⁵⁾.

ويأتي من بعدهم السَّالمي ليطيل النفس في بحث المسألة، ويوردها في مختلف مصنفاته⁽⁶⁾، غير أنه نحا فيها منحًا مخالفًا لمن سبقه من أئمة المذهب؛ حيث صرح بأنه كان يرى رأي ابن بركة والكدمي أول الأمر، واقتفى أثرهما، ثم اختار خلاف ذلك بعد استنفاغه الوسع في تحصيل المراد⁽⁷⁾.

ومذهبه يتجلى في اعتباره العقل لا حكم له في شيء من الأصول ولا الفروع قبل ورود الشرع، لا فرق في ذلك بين التوحيد وغيره؛ فإنَّ العقل وإن أدرك بالضرورة أن له صانعًا، فلا يجب عليه لذلك الصانع شيء من التكليف⁽⁸⁾. ويقول: «فالشرع هو القاضي بجميع ذلك لا العقل؛ لأن العقل إنما هو آلة لفهم الخطاب، وشرط لصحة التكليف، وليس بحاكم (...). نعم قد يدرك العقل صفة الكمال كإدراكه معرفة الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، وأنه واحد لا شريك له (...). وقد يدرك صفة النقص (...). لكن هذا الإدراك غير معنى الإلزام، وذلك أن الحكم بالشيء غير إدراكه، فذلك الإدراك غير التكليف الذي جاء به الشرع»⁽⁹⁾.

فنجده هنا يفرِّق بين قدرة العقل على إدراك صفات الخالق، وبين وجوب معرفته التي لا تلزم عنده

(1) الشماخي، شرح مختصر العدل، ص 279.

(2) ينظر: نفسه، ص 278.

(3) أمحمد بن يوسف اطفيش، "قطب الأئمة" (1237هـ/1821م - 1332هـ/1914م): أشهر علماء إباضية الجزائر في العصر الحديث، وإليه انتهت رئاسة العلم في زمانه، تخرَّج على يديه كوكبة من العلماء والمصلحين المجددين، كما ترك تراثًا علميًا ضخماً شملت مختلف فروع المعرفة، من أشهرها: كتاب «تيسير التفسير»، و«شرح كتاب النيل وشفاء العليل»: (ينظر: محمد باباعمي وآخرون، معجم أعلام الإباضية، 2/399، ر: 864).

(4) ينظر: اطفيش، تيسير التفسير، 2/134، 3/304، 12/253.

(5) ينظر: اطفيش، كشف الكرب، 1/44. له: تيسير التفسير، 3/373-374.

(6) ينظر: معارج الآمال، المقدمات، ص 263 وما بعدها. مشارق الأنوار، ص 66-70، 142-144. طلعة الشمس، 2/346-352.

(7) ينظر: مشارق الأنوار، ص 70.

(8) ينظر: نفسه، ص 66.

(9) معارج الآمال، المقدمات، ص 264.

إلا بالشرع. إلا أنه يرى أن الوجوب الشرعي قد تحقق، وحجة الله قد قامت على جميع البشر بإرسال الرسل وإنزال الكتب، من لدن سيدنا آدم عليه السلام (1).

ومن الملاحظ أن موقف السالمي أقرب إلى مذهب الأشاعرة في المسألة، كما أنه خالف مذهب المتقدمين من الإباضية في لزوم المعرفة والتوحيد بحجة العقل، بيد أنه لا يظهر لهذا الخلاف أثر في الواقع العملي، ما دام الكل مقراً بوجوب معرفة الله وتوحيده، وإنما اختلف في الطريق الدال عليه. وبهذا تبين لنا اختلاف رأي الأصوليين من الإباضية في المسألة، وتطور موقفهم عبر القرون؛ حيث كان المتقدمون أقرب إلى مذهب المعتزلة وبعض الماتريدية، بينما كان الرأي عند متأخريهم - وخاصة السالمي - أقرب إلى الاتجاه الأشعري (2).

ويجدر بنا في ختام هذا المبحث النظري تسجيل النتائج والخلاصات الآتية:

أولاً: تقرر لدينا في تحديد علاقة العقل بالمصلحة، أنه لا خلاف بين العلماء في قدرة العقل على إدراك ما في الأفعال من حسن وقبح، أو صلاح وفساد، وهذا مسلم به حتى عند القائلين بنفي التحسين والتقيح العقليين، حيث تبين عدم صحة ما نسب إلى الأشاعرة في هذه المسألة.

ثانياً: اتفاق العلماء أن الحاكمية لله وحده، وأنه لا حكم للعقل بعد ورود الشرع، وأن مراد المعتزلة بحاكمية العقل إدراكه أن الله حكماً في ذلك الفعل بناء على ذاتية الحسن والقبح، لا أن العقل هو الموجب والمحرم؛ وعليه فإن ما ينسب إليهم من القول بالحاكمية المطلقة للعقل مجانب للصواب.

ثالثاً: كان منطلق البحث في التحسين والتقيح عقدياً من الأساس، وكان الخلاف فيها راجعاً إلى أصول كلامية، والتي تتغىى إثبات الواجب في حق الله تعالى، حيث كان مقصد كل مذهب إثبات الكمال له سبحانه، ونفي النقص عنه في أفعاله وأحكامه.

رابعاً: كان موقف الإباضية في المسألة مختلفاً بين علمائه، حيث نحا الإمامان مذهب التحسين والتقيح العقليين، موافقين رأي سلفهما أبي المنذر بشير، ثم نجد التصريح لدى اللاحقين من الأصوليين بنفي التحسين والتقيح العقليين.

خامساً: إن الوحي للعقل كالنور للعين، فلا يمكن أن يستقل أحدهما عن الآخر، والقول الواجب في حقهما التعاضد لا التعاند، فإذا كان العقل مدركا، فإن الوحي مرشد، ومقتضى القول بحاكمية

(1) ينظر: مشارق الأنوار، ص 69-70.

(2) لا تزال المسألة بحاجة إلى مزيد بحث وتنقيب في التراث الكلامي للإباضية مشاركة ومغاربة، وعسى أن يقبض الله من الباحثين من يبلغ به النهاية ويحقق فيه الغاية.

الشرع اعتباره المرجع والمحدد لموازين الصلاح والفساد في الأفعال، وما العقل إلا آلة إدراك وليس مصدر تشريع.

المبحث الثالث: أقسام المصلحة

تقسّم المصلحة في كتب الأصول والمقاصد باعتبارات مختلفة ومن زوايا متعددة، واقتضت طبيعة البحث ومجال الدراسة الاقتصار على تقسيمين، لما لهما من الأهمية من حيث التأصيل، ولما يبنى عليهما من المباحث اللاحقة؛ فالتقسيم الأول باعتبار شهادة الشرع، والثاني من حيث نوعها، وهو ما اصطلح عليه بالكليات الخمس، وسنفرد لكل تقسيم مطلباً.

المطلب الأول: من حيث اعتبار الشرع لها وعدم اعتباره:

الغرض من تقسيم الأصوليين للمصلحة من هذه الحيشة التمييز بين ما يصحُّ بناء الأحكام عليه مما لا يصح. وإذا كان موضوع الدرس الأصولي النظر في حجّة الأدلة وتصحيح طرق الاستدلال؛ فإن تقسيم المصلحة بهذا الاعتبار نظراً في حجّيتها؛ لذلك غاصت فيها الأفهام، وتشعب فيها الكلام، فمن أدرك فيه المراد وأحاط بالمقصود؛ فقد ملك ناصية البحث في المصلحة.

وحقيقة هذا التقسيم ترجع إلى أقسام المناسب في مبحث القياس، حيث قسّمه الأصوليون إلى مناسب معتبر، وملغى، ومرسل، مع اختلاف بينهم في الاصطلاح. ويبدو أن أول من ذكر المصلحة بهذا التقسيم الغزالي في باب الاستصلاح حيث قال: «المصلحة بالإضافة إلى شهادة الشرع ثلاثة أقسام: قسم شهد الشرع لاعتبارها، وقسم شهد لبطلانها، وقسم لم يشهد الشرع لا لبطلانها ولا لاعتبارها»⁽¹⁾. ثم اصطلح لاحقاً على الأولى بالمصلحة المعتبرة، وعلى الثانية بالمصلحة الملغاة، وعلى الثالثة بالمصلحة المرسلة. وفيما يأتي التعريف بهذه الأقسام الثلاثة، وبيان حضورها في آثار الإمامين من حيث التطبيق.

الفرع الأول: المصلحة المعتبرة:

عرّف اليوبي المصلحة المعتبرة بأنها «المصلحة التي شهد الشرع باعتبارها، وقام الدليل منه على رعايتها»⁽²⁾، ويعرفها محمد بوركاب على نحو أوضح، مبيناً أوجه الاعتبار بقوله: «هي التي اعتبرها الشارع بنصٍّ أو إجماع، أو بترتيب الحكم على وفقها في صورة بنصٍّ أو إجماع»⁽³⁾.

بناء على هذا؛ فإن الاعتبار الشرعي للمصلحة يتم على أربعة مراتب هي: النص، الإجماع، الإيماء،

(1) الغزالي، المستصفى، 414/1.

(2) اليوبي محمد، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، ص 528.

(3) بوركاب محمد، المصالح المرسلة وأثرها في مرونة الفقه الإسلامي، ص 31.

الملاءمة: وهي ترتيب الشارع الحكم على وفق الوصف المناسب. وهذه المراتب المذكورة في أنواع المناسب المعبر عند الأصوليين⁽¹⁾، حيث اصطلاحوا على كل نوع باسم خاص، على اختلاف بينهم في ذلك⁽²⁾.

وتتجلى علاقة هذا النوع من المصلحة بالمناسب المعبر في التلازم بين السبب والنتيجة والمؤثر والأثر؛ حيث إن ربط الحكم بالوصف المعبر يحقق مصلحة معتبرة؛ لذلك فإن ذكر أحدهما دليل على الآخر⁽³⁾.

والمصلحة المعبرة بهذا المعنى - كما قال الغزالي - «يرجع حاصلها إلى القياس، وهو اقتباس الحكم من معقول النص والإجماع»⁽⁴⁾. بمعنى أن ما يبنى عليها من أحكام غير منصوطة فهو من طريق القياس.

لذلك كان هذا النوع من المصالح حجة باتفاق أهل القياس⁽⁵⁾، ويمثل لها بالكلية الخمس التي هي معتبرة بالقطع. كما يندرج تحتها كل المأمورات والمنهيات الواردة في الشريعة؛ إذ كل ما أمر به الشرع فهو مصلحة مقصودة بالجلب، وكل ما نهى عنه فهو مفسدة مقصودة بالدرء.

أما حضور هذا النوع من المصالح في تراث الإمامين فيتجلى في التعليل بالمعاني المصلحية التي بنيت عليها الأحكام الشرعية، إما عن طريق النص أو الاستنباط. ولعل ما سنورده من الأمثلة والتطبيقات في فصل التعليل المصلحي يغني عن إيرادها هنا.

الفرع الثاني: المصلحة الملغاة:

أ- تعريف المصلحة الملغاة:

(1) قد يرد مصطلح الاعتبار في المناسب ويقصد به معنى خاصا وهو ترتيب الحكم على وفق الوصف، لكون المناسبة مسلکا عقليا في استنباط العلة، وهذا غير ثبوت علية الوصف بالنص أو الإجماع أو الإيماء، أما الاعتبار المقصود هنا فيسع كل ذلك. وهذا يستدعي تدقيق مصطلح الاعتبار، وتحديد مفهومه وأنواعه؛ تجنباً للخلط ودفعاً للاشتباه.

(2) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، 7/ 275. بادشاه، تيسير التحرير، 3/ 310. الشماخي، شرح مختصر العدل، ص 575. السالمي، طلعة الشمس، 2/ 206. منون عيسى، نبراس العقول، ص 316. شلي، تعليل الأحكام، 261. السعدي، مباحث العلة، ص 426.

(3) ينظر: الخادمي، المناسبة الشرعية، ص 115.

(4) الغزالي، نفسه، 1/ 415.

(5) ينظر: الغزالي، المستصفى، 1/ 415.

المصلحة الملغاة حسب عبارة الغزالي: «هي ما شهد الشرع لبطلانها»⁽¹⁾. وعرفها نور الدين الخادمي من المعاصرين بقوله: «هي المصلحة التي دل الدليل الشرعي الجزئي أو الكلي على إبطالها وردّها، وعدم التعليل بها والقياس عليها، ولو كانت في الظاهر مناسبة ومعقولة. أو هي باختصار شديد: المصلحة التي رفضها الشارع ولم يقصدها»⁽²⁾.

وتعريفه الأول ينقد من حيث التطويل وإدراج ما لا يدخل في حقيقة المصروف، ولو اقتصر في تعريفه إلى قوله "وردّها" لكان وافيا كافيا؛ لأن ما بعده متعلق بحكم المصلحة الملغاة. غير أنه أضاف معنى جديدا في دليل الإلغاء وهو تقسيمه إلى دليل جزئي وآخر كلي، وهي إضافة مهمة لم أجد من الأصوليين - حسب اطلاعي - من نبّه إلى هذا الأمر⁽³⁾. وحاصل هذا التقسيم أن الدليل الجزئي يقصد به «النص الشرعي من الكتاب أو السنة، ومعناه أيضا الإجماع الشرعي الصحيح»⁽⁴⁾.

أما الدليل الكلي فهو «الأصل الكلي والقاعدة العامة، والمعنى الإجمالي الثابت بمجموع أدلة وقرائن ومعطيات شرعية، ولم يثبت بمجرد دليل واحد أو قرينة واحدة»⁽⁵⁾. ويقابل المصلحة الملغاة في أقسام الوصف المناسب المناسب الملغى، واصطلاح عليه السّالمي بالمناسب الغريب⁽⁶⁾، بينما جعله الشّمّاخي من المرسل الذي علم إلغاؤه⁽⁷⁾.

على أنه يجدر التنبيه إلى أن المصلحة الملغاة في حقيقتها أو مآلها ليست مصلحة، وإنما هي مفسدة. فالشرع الذي تتلخّص مقاصده في جلب المصالح وتكثيرها وحفظها، لا يمكن أن يلغي أي مصلحة حقيقية للناس. فتسمية ما ألغاه الشرع مصلحة، إنما على سبيل التجوز على معناها اللغوي أو

(1) الغزالي المستصفي، 415/1.

(2) الخادمي، المصلحة الملغاة، ص24.

(3) ممن أشار إلى هذا التقسيم في الاعتبار والإلغاء بعد الخادمي الباحث نعمان جغيم في مقال: المصلحة المرسلّة: دراسة في نشأة المصطلح وتطور المفهوم، ص490.

(4) الخادمي، المصلحة الملغاة، ص21.

(5) نفسه، ص89. وسيأتي التمثيل لكلا القسمين في حكم المصلحة الملغاة.

(6) ينظر: السالمي، طلعة الشمس، 207/2-208. وهو تابع لاصطلاح الجلال المحلي. (ينظر: حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، 327/2).

(7) ينظر: الشّمّاخي، شرح مختصر العدل، ص575. وهو تابع لتقسيم ابن الحاجب. (ينظر: العضد، شرح مختصر المنتهى، 424/3).

العرفي؛ لأن المصلحة الشرعية لا تكون إلا معتبرة ومقصودة شرعاً⁽¹⁾.

ب- حكم المصلحة الملغاة:

اتفق العلماء على أن هذا النوع من المصالح مردود وباطل، لا يجوز التعليل بها ولو ظهر فيها للعقل صلاح⁽²⁾؛ ذلك أن ما شهد الشرع برده فلا سبيل إلى قبوله، والمناسبة لا تقتضي الحكم لنفسها؛ لأن المصلحة الشرعية - كما يقول الشاطبي - هي «ما فهم رعايته في حق الخلق من جلب المصالح ودرء المفاسد، على وجه لا يستقلُّ العقل بذكره على حال، فإذا لم يشهد الشرع باعتبار ذلك المعنى، بل شهد برده كان مردوداً باتفاق المسلمين»⁽³⁾.

ولما كان غرض الأصولي من تقسيم المناسب بهذا الاعتبار تمييز الأوصاف التي لا يصحُّ التعليل بها، فإنَّ ما ترتب عليها من المصالح لا يصحُّ الاستدلال بها على الأحكام؛ لأن المصلحة التي ثبتت مناقضتها للشرع باطلة مطرحة، وإلا كان ذلك سبيلاً إلى تعدّي حدود الشرع وإبطال أحكامه بالأهواء ومجرد الآراء.

ج- المصلحة الملغاة عند الإمامين:

يمكن تخريج بعض المسائل الفقهية على المصلحة الملغاة من خلال آثار الإمامين فيما يأتي:

• العفو عن المحدود عند الحاكم لا يسقط الحد:

من المقرر عند الفقهاء أن الحدود الواجبة لحق الله لا تسقط بالعفو إذا رفعت إلى الحاكم⁽⁴⁾، فعفو صاحب الحق ملغى وغير معتبر، ولو أدى إلى تحقيق مصلحة تتمثل في رفع العقوبة عن الجاني، إلا أن هذه المصلحة ملغاة بالنص⁽⁵⁾.

وتخریجاً على هذا الأصل يقرر ابن بركة أن المسروق منه لو قال: قد وهبته له أو عفوت عنه عند

(1) ينظر: الريسوني وآخرون، التجديد الأصولي، ص 410.

(2) ينظر: الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، 3/285. الشماخي، شرح مختصر العدل، ص 588. الخادمي، المصلحة الملغاة، ص 87.

(3) الشاطبي، الاعتصام، 2/609.

(4) ينظر: ابن قدامة، المغني، 9/139. الموسوعة الفقهية الكويتية، 4/246.

(5) قال ابن بركة: «والحجة في الرفع إلى الإمام ما روي عن النبي ﷺ أن رجلاً عفا عن سارق بحضرته، فقال النبي ﷺ: «فهلا كان ذلك قبل أن تأتيني» الجامع، 4/1857. الحديث أخرجه أبو داود في سننه عن صفوان بن أمية، كتاب الحدود، باب من سرق من حرز، ر: 4394. ومالك في الموطأ، كتاب الحدود، باب ترك الشفاعة للسارق إذا بلغ السلطان، ر: 28.

الحاكم، لم يُقبل ذلك منه، ولا يسقط الحق عنه بذلك؛ لأن الحدَّ حقُّ الله⁽¹⁾.

كما يرى في حدِّ القذف أنه لا يسقط بموت المقدوف؛ «لأن الحد إذا انتهى إلى الحاكم وجب عليه إقامته؛ لأنه حقُّ الله طالب به المقدوف أو لم يطالب، وأوجب على الإمام إقامته إذا علم به»⁽²⁾.

وعند الكدمي نجد له عدة تطبيقات على أصل المصلحة الملغاة تمثل لبعضها بما يلي:

• مخالفة المكلف لنهي الشارع:

يقرر الكدمي أنه لا يجوز للمكلف أن يفعل ما ثبت النهي عنه بالكتاب أو السنة أو الإجماع، وذلك مثل صوم يومي الفطر والنحر، والوصال في الصوم، أو اعتقاد صوم الليل، وصوم الحائض والنفساء⁽³⁾؛ إذ إنَّ ما يقصده المكلف من الطاعة في هذا الفعل باطل وطاعته باطلة، وتأصيل هذا عنده أنَّ «الصوم طاعة ولازم في مواضع لزومه، وفضيلة ووسيلة في غير جميع مواضع تحريمه، ولكنه معصية ومشاققة لله ولرسوله، واتباع لغير سبيل المؤمنين في موضع تحريمه»⁽⁴⁾.

ثم يصوغ الكدمي القاعدة الكلية في التكليف بقوله: «فليس لأحد اعتراض ولا اختيار في تنزيل حكم الله تبارك وتعالى في دينه، ولا جهل ولا تجاهل في الإسلام»⁽⁵⁾، وما على العباد إلا «اتباع ما أمروا به وعلى وجهه بحقه وعدله»⁽⁶⁾.

وتتحقق مخالفة المكلف لشرع الله إما بترك واجب، أو ارتكاب حرام، وفي كل ذلك لا اعتبار للمصلحة التي تُدعى إذا كانت خلاف الأمر أو النهي، وحتى لو كان الفعل في شكل عبادة فإنها تكون باطلة في نظر الشارع.

ومن صور هذه المخالفة ما حكاه الكدمي عن فقهاء المذهب فيمن نذر أن يصمت ولا يتكلم أن نذره باطل؛ لنهي النبي ﷺ في قوله: «لا صمت يوم إلى الليل ولا وصال في الصيام»⁽⁷⁾، واختلفوا في

(1) الجامع، 4/ 1870.

(2) الجامع، 4/ 1866.

(3) ينظر: المعتمر، 1/ 206.

(4) المعتمر، 1/ 206.

(5) المعتمر، 1/ 206.

(6) المعتمر، 1/ 207.

(7) أخرجه بهذا اللفظ عن علي بن أبي طالب كل من: الطبراني في الأوسط، ر: 290. والطحاوي في شرح مشكل الآثار، ر: 658. وأخرجه عبد الرزاق في المصنف بمعناه، كتاب الطلاق، باب الطلاق قبل النكاح، ر: 11450، واختلف في رفعه من طريق عبد الرزاق عن معمر عن جويبر. (ينظر: الضعفاء الكبير للعقيلي، 4/ 428).

وجوب الكفارة عليه، واختار الكدمي عدم الكفارة. وكذلك الحال فيمن نذر في معصية⁽¹⁾، وكذا فيمن نذر أن يعتكف يوم العيدين، فلا اعتكاف ونذره باطل⁽²⁾.

فكل هذه الصور تندرج في المصلحة الملغاة؛ ذلك أن الشارع إذا نهى عن عبادة في وقت أو حال فإنها تكون مقصودة بالإلغاء إذا أُدِّيت على تلك الصفة، وإذا ثبت هذا وجب على المكلف أن يكون عمله موافقا لقصد الشارع في أمره ونهيه.

غير أنه في مسألة صوم يوم الجمعة، والتي حكى فيها الكدمي الكراهة عن فقهاء الإباضية، أورد قولاً في المذهب يرى جواز قصده بالصوم خلافاً للمشهور، وعلل هذا الرأي بقوله: «لأن كل ما كان اليوم أفضل كان صومه أفضل إلا لمعنى شيء يمنعه»، ثم صرح بتحسينه لهذا الرأي مبيّناً وجهه قائلاً: «ويعجبني لكل قاصد في معنى يخرج له معنى فضله أن يكون له ما نوى وقصد إليه، من الصوم والقيام والأكل والشرب، على معنى ابتغاء الفضيلة»⁽³⁾.

لكن الذي يظهر أن النية لا تكون معتبرة فيما ثبت نهيه عن الشارع، سواء كان نهى تحريم أو كراهة، كما هو الحال بخصوص يوم الجمعة؛ فقد ثبت أن النبي ﷺ «نهى عن صوم يوم الجمعة إلا أن يصوم قبله أو بعده»⁽⁴⁾، فما ثبت منهيها عنه لا تصير نية المكلف إلى فضل واستحباب أو جواز، وإلا سقط معنى النهي الشرعي وكان لغواً.

• حكم بيع المحرمات والنجاسات:

إذا نصَّ الشارع على حرمة الانتفاع بشيء، أكلاً أو شرباً أو غير ذلك؛ فإن بيعه حرام باتفاق العلماء⁽⁵⁾، وهو مقتضى القاعدة الفقهية: "ما حرم استعماله حرم بيعه"، فما يُتصور في الحرام من منافع تكون ملغاة في ميزان الشرع.

ومن الأدلة على هذا لعن النبي ﷺ للخمر وعشرة معها⁽⁶⁾، وقوله للذي أراد بيعها بعدما أخبره ﷺ

(1) الزيادات، 2/ 588.

(2) الزيادات، 2/ 589.

(3) الزيادات، 2/ 560.

(4) أخرجه أبو داود وابن ماجه عن أبي هريرة مرفوعاً، واللفظ عند أبي داود: «لَا يَصُمْ أَحَدُكُمْ يَوْمَ الْجُمُعَةِ، إِلَّا أَنْ يَصُومَ قَبْلَهُ يَوْمٌ أَوْ بَعْدَهُ». سنن أبي داود، كتاب الصوم، باب النهي أن يخص يوم الجمعة بصوم، ر: 2420. سنن ابن ماجه، كتاب الصيام، باب في صيام يوم الجمعة، ر: 1723.

(5) ينظر: الزيادات، 3/ 236-237.

(6) أخرج الترمذي -واللفظ له- وابن ماجه وغيرهما عن أنس قال: «لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي الْخَمْرِ عَشْرَةَ: عَاصِرَهَا، وَمُعْتَصِرَهَا، وَشَارِبَهَا، وَحَامِلَهَا، وَالْمَحْمُولَةَ إِلَيْهِ، وَسَاقِيَهَا، وَبَاقِعَهَا، وَأَكَلَ ثَمَنَهَا، وَالْمَشْتَرِي لَهَا، وَالْمَشْتَرَاةَ لَهَا». سنن

بحرمتها: «إن الذي حرم شربها حرم بيعها»⁽¹⁾، وقد قال ابن بركة معلقا على الحديث: «فالخمرة حرام شربها بهذا الخبر، والانتفاع بها وئمنها محرم وبيعها محظور»⁽²⁾.

وتحريجا على هذا يرى الكدمي حرمة بيع ما حرمه الشرع من النجاسات⁽³⁾، ولم يعتبر في هذا علم المشتري بنجاسة المبيع ولا رضاه به؛ لأنه لا اعتبار للرضا فيما كان محرم الأصل، كما أن «في ذلك إدخال الضرر من المشتري على نفسه، وكل شيء من الضرر فهو غرر، وكل غرر فهو باطل، ولا يجوز بيعه»⁽⁴⁾.

ومما يتعلق بهذا أيضا بيع آلات اللهو؛ حيث يصرح الكدمي أن «كل شيء لا يصلح إلا للهو واللعب فلا يجوز بيعه ولا شراه، وهو باطل. وأما الأطبال وهي تسمى الدفوف ببيعها مكروه؛ لأن الأغلب من أمرها يراد بها اللهو واللعب، وقد يدخل سبب في ضربها على الأعراس، فمن هنالك لم تكن من آلات اللهو خالصة، ولم يكن بيعها حراما»⁽⁵⁾.

فالمضابط في الاعتبار والإلغاء من هذه الآلات هو أن تتمحض لقصد اللهو أو لا، وإن تأرجحت بين منفعة ومفسدة، فينظر في الأغلب منها، فيكون حكمها بين الكراهة والتحريم وبين الإباحة على حسب ما غلب، ولا تبلغ إلى مرتبة الحرمة إذا ثبت فيها منفعة مشروعة كما في الدف.

• قاعدة: ما لا يحقق مقصوده عند الاضطرار فهو مردود الاعتبار:

يؤكد الكدمي أن إباحة المحظور عند الاضطرار مناطه تحقيق إحياء النفس به، فإن كان لا يجبي فلا يجوز في اضطرار ولا غيره؛ «لأنه إنما جاز الانتفاع بالمحرم لإحياء النفس به، فإذا كان هذا النجس لا يعصم ولا يجبي، فهو على حاله من التحريم، ولا يجزئه أية رخصة»⁽⁶⁾.

وهو تأصيل مهم لضبط الرخص الشرعية فيما تعلق منها بإباحة المحظور، حيث يلاحظ اعتبارها

=

الترمذي، أبواب البيوع، باب النهي أن يتخذ الخمر خلا، ر: 1295. سنن ابن ماجه عنه، كتاب الأشربة، باب لعنت الخمر على عشرة أوجه، 3381.

(1) أخرجه الربيع في مسنده عن ابن عباس، كتاب الأشربة من الخمر والنيذ، باب في الأشربة من الخمر والنيذ، ر: 624. وأخرجه مسلم عنه، بلفظ قريب، كتاب المساقاة، باب تحريم بيع الخمر، ر: 1579.

(2) الجامع، 4/1634.

(3) المعتمر، 3/100.

(4) المعتمر، 3/101.

(5) الزيادات، 3/472.

(6) المعتمر، 3/103.

إذا حَقَّت مقاصدها، وإلا عادت إلى حكم الإلغاء الشرعي.

الفرع الثالث: المصلحة المرسلة:

وهي القسم الثالث من أقسام المصلحة من حيث شهادة الشرع، بحيث لم يرد في الشرع ما يشهد لاعتبارها أو إلغائها. وتذكر في كتب الأصول في موضعين: في أقسام المناسب من مباحث العلة، وفي أنواع الأدلة المختلف فيها؛ لذلك تعددت فيها الأسماء، وتباينت الاصطلاحات؛ فيطلق عليها اسم: المناسب المرسل، والاستدلال المرسل، والاستصلاح، والقياس المرسل، وغيرها⁽¹⁾، وكلٌّ عبَّر عن المفهوم من زاوية معينة، ولا مشاحة في الاصطلاح⁽²⁾.

ونظراً لأهمية هذا النوع من المصالح فقد تناولها الباحثون والعلماء بالدراسة والتحقيق في عديد البحوث والتأليف⁽³⁾. ونحاول التركيز هنا في المفهوم، وتسجيل ملاحظات تتعلق بالحجية، ونرجى بيان حجيتها عند الإباضية، وتطبيقاتها الفقهية في آثار الإمامين إلى الفصل الرابع بحول الله.

أولاً: مفهوم المصلحة المرسلة:

إن اختلاف الأصوليين في المراد بالمصلحة المرسلة آيل إلى اختلافهم في تقسيم الوصف المناسب وتباين اصطلاحاتهم فيه. والنظر في مرادهم بالمصلحة المرسلة أو المناسب المرسل يتعلق بمفهوم الإرسال عندهم، ومن خلال التتبع تبين لي أن الإرسال عندهم على ثلاثة أوجه:

1/ الإرسال بمعنى عدم الاعتبار:

وهو اصطلاح ابن الحاجب، حيث قسّم المناسب إلى ما علم اعتباره، وإلى ما لم يعلم اعتباره وهو المرسل، وقسّمه إلى ثلاثة أنواع: غريب وملغى وملائم، والثالث هو المراد بالمصلحة المرسلة عند غيره. وفي هذا يقول: «وغير المعتر هو المرسل؛ فإن كان غريباً أو ثبت إلغاؤه فمردود اتفاقاً، وإن كان ملائماً فقد صرح الإمام والغزالي بقبوله، وذكر عن مالك والشافعي، والمختار رده»⁽⁴⁾.

وقد تبعه الشماخي في هذا التقسيم، حيث قال: «وإن لم يعتبر سميّ مرسلًا، وينقسم إلى: ما علم

(1) ينظر هذه المصطلحات في: عبد النور وآخرون، معجم المصطلحات المقاصدية، ص 815. الخادمي، المناسبة الشرعية، ص 216.

(2) ينظر: البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، ص 341. بوركاب، المصالح المرسلة، ص 59-60.

(3) من أهم الدراسات التي تناولت المسألة من حيث المفهوم وتحرير الخلاف في الحجية، دراسة البوطي في كتابه: ضوابط المصلحة، ص 337 وما بعدها. ودراسة الباحث نعمان جعيم في كتابه: تجديد المنهج في دراسة أصول الفقه، ص 79 وما بعدها.

(4) العضد، شرح مختصر ابن الحاجب 3/ 424.

إلغاؤه، كإيجاب شهرين في الظهار ابتداءً، وإلى ما لم يعلم»⁽¹⁾.

وعلى هذا، فالمناسب المرسل عند الشماخي قسماً: قسم علم إلغاؤه، وآخر لم يعلم إلغاؤه. وهو ذات تقسيمه للمصلحة المرسلة عند حديثه عنها في مبحث الاستدلال حيث قال: «وأما المصالح المرسلة، فقد تقدمت في تقسيم المناسب، وتقدم أنها تنقسم إلى: ما علم إلغاؤه وإهداره، فلا يعتبر. وما لم يعلم، بل مصالح لم يشهد لها الشرع بالإلغاء ولا بالاعتبار وإن كانت على سنن المصالح، لكن تلقته العقول بالقبول»⁽²⁾. وإن كان تقسيم ابن الحاجب للمرسل أدق من تقسيم الشماخي.

وإذا انضح لنا اصطلاح الشماخي في المناسب المرسل فالقول بانفراده في هذا الاصطلاح مجانب للصواب، كما لا يصح القول بأن المناسب المرسل عنده هو الملقى عند غيره⁽³⁾. إلا أن استعمال لفظ الإرسال بهذا المعنى، وإدراج المناسب الملقى ضمنه موقع في الإيهام واللبس.

2 / الإرسال عن الشاهد سواء أكان خاصاً أم عاماً:

وهو ما ذهب إليه الأمدى حيث قال: «المناسب الذي لم يشهد له أصل من أصول الشريعة بالاعتبار بطريق من الطرق المذكورة»⁽⁴⁾، ولا ظهر إلغاؤه في صورة، ويعبر عنه بالمناسب المرسل»⁽⁵⁾. وهو ما عبّر به عند حديثه عن المصالح المرسلة، وصرح بأنها التي «لم يشهد الشرع لها باعتبار ولا إلغاء»⁽⁶⁾.

وظاهر كلام السالمي يفيد إرادته هذا المعنى للإرسال؛ حيث عرّف المناسب المرسل بأنه «ما لم يدل دليل على اعتباره ولا على إلغائه (...)، ويعبر عنه بالمصالح المرسلة»⁽⁷⁾. وعند حديثه عن دليل المصلحة المرسلة عرفها بأنها: «عبارة عن وصف مناسب ترتبت عليه مصلحة العباد، واندفعت به عنهم مفسدة، لكن الشارع لم يعتبر ذلك الوصف بعينه ولا بجنسه في شيء من

(1) الشماخي، شرح مختصر العدل، ص 575.

(2) نفسه، ص 588.

(3) ذهب إلى هذا: باجو مصطفى في منهج الاجتهاد عند الإباضية، ص 717. وأصحاب معجم مصطلحات الإباضية، 2/ 915.

(4) وهي عنده إما بالنص أو بالإجماع، أو بترتيب الحكم على وفقه بالنوع أو بالجنس.

(5) الأمدى، الأحكام، 3/ 284.

(6) نفسه، 4/ 160.

(7) السالمي، طلعة الشمس، 2/ 208.

الأحكام، ولم يعلم منه إلغاء له، وبذلك سمي مرسلًا؛ لأن المرسل في اللغة: المطلق، فكان هذا الوصف المناسب قد أطلق عن الاعتبار والإهدار⁽¹⁾.

وهذا المعنى للإرسال هو الذي عبّر عنه الغزالي بسكوت شواهد الشرع عن الاعتبار والإلغاء، وسمّى هذا النوع من المصالح بالمصلحة الغريبة، ويقابله عند ابن الحاجب المرسل الغريب، وهو مردود عندهما⁽²⁾.

3/ الإرسال عن الدليل الخاص:

بمعنى أنه لم يشهد لهذه المصلحة أصل معيّن أو دليل خاص بالاعتبار، ولكن لها شواهد كلية، وهو اصطلاح الغزالي والشاطبي، وذهب إليه بعض المعاصرين⁽³⁾.

أما الغزالي فتكلم عنها في الشفاء في أقسام المناسب من حيث عدم شهادة الأصل المعين، وهو إما غريب أو ملائم، وعرف المناسب الملائم بأنه «الذي لم يشهد له أصل معين، وهو الذي يلقّب في لسان الفقهاء بالاستدلال المرسل؛ يعنى به الاعتماد على المعنى المناسب المصلحي الذي يظهر في الفرع، من غير استشهاد بأصل معين»⁽⁴⁾.

وعرفها الشاطبي بقوله: «المصالح المرسلّة يرجع معناها إلى اعتبار المناسب الذي لا يشهد له أصل معين، فليس له على هذا شاهد شرعي على الخصوص»⁽⁵⁾.

ونختار من بين تعاريف المعاصرين عبارة أبي زهرة حيث قال: «هي المصالح الملائمة لمقاصد الشرع الإسلامي، ولا يشهد لها أصل خاص بالاعتبار أو الإلغاء»⁽⁶⁾.

وبهذا يتبين أن المصلحة إما أن يكون لها شاهد خاص جزئي أو عام كلي؛ فإن كان لها شاهد خاص من نصٍّ أو إجماع، فإن الاستدلال بها يرجع إلى دليل القياس، وإن كان لها شاهد كلي فهي المصلحة المرسلّة، وهو مراد الغزالي حين قال: «كل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي علم كونه مقصودا بالكتاب والسنة والإجماع فليس خارجا من هذه الأصول لكنه لا يسمى قياسا، بل

(1) نفسه، 2/ 268.

(2) ينظر: الغزالي، شفاء الغليل، ص 210. العضد، شرح مختصر ابن الحاجب، 3/ 424.

(3) ينظر: البوطي، ضوابط المصلحة، ص 342. بوركاب، المصالح المرسلّة، ص 36. الريسوني وآخرون، التجديد الأصولي، ص 411.

(4) الغزالي، نفسه، ص 188.

(5) الشاطبي، الاعتصام، 3/ 5.

(6) أبو زهرة، أصول الفقه، ص 279.

مصلحة مرسلة، إذ القياس أصل معين⁽¹⁾.

كما أن الإرسال عند هؤلاء لا يُقصد به الخلو التام عن أي اعتبار شرعي، وإنما هو اصطلاح أريد به التفريق بين القياس والمصالح المرسلة⁽²⁾.

وإذا تحرر المقصود في المصطلح، انحسر الخلاف في الحجية واتضح، وهذا ما سنجمل فيه الكلام في الآتي.

ثانيا: حجة المصلحة المرسلة:

إذا فسرنا المصلحة المرسلة بأنها التي شهدت لها أصول الشريعة وكلياتها بالاعتبار، فإنها تكون حجة بالاتفاق؛ ذلك أن الأصل الكلي حجة يعتدُّ به ويعوّل عليه في بناء الأحكام⁽³⁾.

وهو المعنى الذي استند إليه الشاطبي في حجة المصلحة المرسلة حيث قال: «كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين، وكان ملائما لتصرفات الشرع ومأخوذا معناه من أدلته، فهو صحيح يبنى عليه ويرجع إليه إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعا به (...)، ويدخل تحت هذا ضرب الاستدلال المرسل الذي اعتمده مالك والشافعي، فإنه وإن لم يشهد للفرع أصل معين فقد شهد له أصل كلي⁽⁴⁾».

وإذا كان أمر المصلحة المرسلة كذلك فلا ينبغي الخلاف في حجيتها، ولا التردد في صحة الاستدلال بها؛ لأنها مصلحة لا تعدم شاهدا من أصول الشريعة، ولا فرق عندئذ بينها وبين دليل القياس، إلا أن القياس شهد فيه النص لعين المصلحة أو نوعها، والمصلحة المرسلة شهدت لجنسها نصوص كثيرة⁽⁵⁾، فالأول قياس جزئي، والثاني قياس كلي، بل نجد ابن عاشور يرى أن القول «بحجية قياس مصلحة كلية حادثة في الأمة لا يُعرف لها حكم، على كلية ثابت اعتبارها في الشريعة باستقراء أدلة الشريعة الذي هو قطعي أو ظني قريب من القطعي، أولى بنا وأجدر بالقياس، وأدخل في الاحتجاج الشرعي⁽⁶⁾».

وأما ما يذكر في كتب الأصول من خلاف أئمة المذاهب في حجة المصلحة المرسلة، وينسب إليهم في هذا الشأن؛ فما هو إلا خلاف نظري يرجع إلى الاختلاف في المصطلح، أو إلى أمر آخر يتعلق

(1) الغزالي، المستصفى، 1/430.

(2) ينظر: البوطي، ضوابط المصلحة، ص388. الخادمي، المناسبة الشرعية، ص229.

(3) ينظر: الريسوني، نظرية المقاصد، ص262. الخادمي، المناسبة الشرعية، ص314.

(4) الشاطبي، الموافقات، 1/32-33.

(5) ينظر: حسان، نظرية المصلحة، ص65.

(6) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص245.

بإعمال الدليل، لا إلى أصل حجّيته، لذلك نجد القرافي ينسب الاستدلال بها إلى جميع أئمة المذاهب، وينفي اختصاص الإمام مالك بها⁽¹⁾.

وحاصل ما تقدّم أن المصلحة المرسلة الملائمة حجة باتفاق من حيث الأصل، وهو ما نبّه إليه الغزالي، وصرح به قائلا: «وإذا فسرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع فلا وجه للخلاف في اتباعها، بل يجب القطع بكونها حجة، وحيث ذكرنا خلافاً فذلك عند تعارض مصلحتين ومقصودين وعند ذلك يجب ترجيح الأقوى»⁽²⁾.

الفرع الرابع: التقسيم المقترح للمصلحة:

لما كان الغرض من تقسيم المصلحة بحسب شهادة الشرع التمييز بين المصالح التي يصح الاستدلال وبين ما لا يصح؛ فنقترح تقسيماً ثنائياً يحقق هذا المقصود فنقول: المصلحة إما معتبرة أو ملغاة.

أولاً: المصلحة المعتبرة: وهي التي شهد لها الشرع بالاعتبار، فصح الاستدلال بها، وهي على مرتبتين:

1- مصلحة معتبرة بأصل جزئي خاص: إما عن طريق النص أو الإجماع أو القياس.

2- مصلحة معتبرة بأصل كلي عام: وهي المصطلح عليها بالمصلحة المرسلة، وهي التي تشهد لها أصول الشريعة وكلياتها بالاعتبار.

ثانياً: المصلحة الملغاة: وهي التي شهد الشرع بإلغائها، وهي نوعان:

1- مصلحة ملغاة بشاهد خاص: وهي التي شهد الشرع لعينها بالإلغاء، فيمنع التعليل بها؛ وإلا كان إبطالا للنصوص.

2- مصلحة ملغاة بشاهد عام: وهي التي شهد الشرع لجنسها بالبطلان، وهي ما اندرج تحت عموم المنهيات وكليات المفاسد، كالظلم والمنكر والفحشاء وغير ذلك.

على أنه يوجد نوع ملحق بالملغى، ولكن اختلف في وجوده في الواقع، وهي التي يصطلح عليها بالمصلحة الغريبة، ويقصد بها ما سكتت عنها الشواهد الخاصة والعامة، فكانت مجردة عن الاعتبار أو

(1) ينظر: القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص394. ولعل هذا مما يفيد أن التنظير الأصولي قد يكون مغايراً لمنطق البحث الفقهي، وهذا مما يجدر بالباحث المتخصص التنبّه له.

(2) المستصفي، 1/430.

الإلغاء⁽¹⁾.

وسواء قلنا بوجود هذا النوع من المصالح أو عدم وجوده، فإنه حكمه الإلغاء والإبطال بالاتفاق⁽²⁾.

المطلب الثاني: الكليات الخمس عند الإباضية:

الفرع الأول: الكليات الخمس في كتب الأصول:

تقرر لدى العلماء أن أصول مقاصد الشريعة ترجع إلى خمسة أمور هي: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال. وأن هذه الأصول مرعية في كل شريعة وملة⁽³⁾.

وقد درج علماء الأصول على ذكر هذه الكليات الخمس في أقسام المناسب من حيث النظر في ذات المقصود، وهو إما ضروري أو حاجي، أو تحسيني، وبينوا أن الضروري يشتمل على هذه الأصول الخمسة⁽⁴⁾، وزاد بعضهم حفظ العرض⁽⁵⁾.

أما عند علماء الأصول الإباضية فنجد إشارات إلى هذه المقاصد الكلية عند الوارجلاني؛ حيث قسّم أحكام الشريعة إلى خمسة أقسام وسماها قواعد الشرع، وبيّن لكل قسم مقاصده الكلية، وكان غرضه من هذا التقسيم التمهيد للأساس الذي يبنى عليه القياس⁽⁶⁾.

ويمكن إجمال هذه القواعد عنده في الآتي:

القاعدة الأولى: أحكام الضرورات، وتشمل أحكام الحدود والغرامات، والضمانات، والبيوع.

القاعدة الثانية: أحكام الحاجات، ومثّل له بالنكاح وعقود الإجارة.

القاعدة الثالثة: أحكام النظافة والطهارة، لتخليص الإنسان من البهيمية.

القاعدة الرابعة: ما يحقق مكارم الأخلاق ومحاسن الأفعال، ومثّل له بالصدقة والزكاة والعتق.

القاعدة الخامسة: وتشمل العبادات البدنية، والأصل فيها التعبد؛ لأن العقول لا تهتدي إلى معانيها.

(1) ينظر: ضوابط المصلحة، ص 235. حسان، نظرية المصلحة، ص 17، 19. بوركاب، المصالح المرسلّة، ص 38.

ويبدو أن الغزالي أول من ذكر هذا النوع من المصالح، حيث أثبتته في الشفاء والمستصفي، بينما نفى وجوده في المنحول. (ينظر: المنحول، ص 460. شفاء الغليل، ص 188، 210. المستصفي، 1/ 430).

(2) ينظر المصادر والمراجع السابقة.

(3) ينظر: الغزالي، المستصفي، 1/ 417. الشاطبي، الموافقات، 2/ 20.

(4) ينظر: الأمدي، الأحكام، 3/ 274. القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص 304. ابن النجار، شرح الكوكب المنير، 4/ 159.

(5) ينظر: ابن السبكي، جمع الجوامع، ص 92. الزركشي، البحر المحيط، 7/ 267-268.

(6) ينظر: الوارجلاني، العدل والإنصاف، 2/ 75-76.

فالأقسام الأربعة معللة لإمكان إدراك المعنى ووجه المصلحة فيها، واعتبر الخامس مما لا يعلل ولا يجري فيه القياس. ويلاحظ في هذا التقسيم أنه ذاته الذي ذكره الجويني⁽¹⁾.

ثم جاء أبو العباس الشماخي وسلك سبيل الأصوليين في إدراج الكليات الخمس في أقسام المناسب، مع الاستفادة مما ذكره الوارجلاني⁽²⁾، وهو ما جرى عليه السالمي أيضاً، واستفاد ممن سبقه في التقسيم والتمثيل⁽³⁾.

وبعيداً عن الخلاف في حصر المقاصد في هذه الكليات أو الزيادة عليها، فلا شك في أهمية هذه المصالح الخمسة، وضرورتها لاستقامة حياة الإنسان وسعادته في الدنيا والآخرة؛ وأن ما شرعه الله من فروع الأحكام ما هي إلا وسائل لحفظ هذه الكليات، وفق المراتب الثلاث. كما أنه لا شك في وجود مصالح شرعية أخرى لها حظها من الاعتبار في منظومة التشريع الإسلامي.

وجرياً على هذا التقسيم الخماسي للكليات أحاول فيما يأتي الوقوف عند حضورها في الفقه الإباضي المتمثل في آثار ابن بركة والكدمي.

الفرع الثاني: الكليات الخمس في فقه الإمامين:

لا يغيب عن ذهن الدارس أن فروع الشريعة ومسائلها ترجع أهدافها وغاياتها إلى حفظ مصالح الإنسان، وتتجلى أصول هذه المصالح في الكليات الخمس؛ وعليه فإن ما دونه علماء الإباضية من فقه يلحق بهذا الباب.

إلا أن غرضنا في هذا المطلب أمران؛ الأول: رصد موارد ذكر هذه الكليات بأسمائها في ثنايا مسائل الفقه. والآخر: التنبيه إلى مواطن التعليل المصلحي بحفظ إحدى هذه الكليات تحصيلاً أو إبقاءً.

أولاً: موارد ذكر الكليات:

حاولت رصد المواضيع التي جاء فيها التصريح باسم هذه الكليات في ثنايا المسائل الفقهية، وأفاد هذا التتبع حضور معاني هذه الأصول المقصدية في الفكر الفقهي لدى علماء الإباضية.

وقد كان ذكر هذه الكليات إما من جهة جلب المصلحة، أو من جهة دفع المفسدة. ويعبر عن

(1) ينظر: الجويني، البرهان في أصول الفقه، 2/79-80. إن هذا التشابه في التقسيم والتمثيل، مع شواهد أخرى من الكتاب يؤكد لدى الباحث اعتبار كتاب البرهان مصدراً من مصادر الوارجلاني في تأليف كتابه العدل والإنصاف.

(2) ينظر: الشماخي، شرح مختصر العدل، ص572-574.

(3) ينظر: السالمي، طلعة الشمس، 2/178-181.

المصلحة بالنفع والصلاح وما اشتق منهما، كما يعبر عن المفسدة بالضرر والمشقة والفساد وما اشتق منها.

وقد حاولت حصر هذه الموارد بالأرقام في الجدول الآتي⁽¹⁾:

الكليات	نفس/بدن/دماء	مال	دين	نسل (فروج)	نفس- مال	دين- دنيا	نفس- نسل- مال	نفس- نسل
ابن بركة	4	1	1	4	5	1	1	1
الكدمي	9	2	1	-	5	-	-	1
المجموع	13	3	2	4	10	1	1	2

يستنتج من هذا الجدول ما يأتي:

- من الملاحظ ورود أغلب الكليات الخمس عدا حفظ العقل. وقد كانت كلية حفظ النفس على قدر من الاهتمام والإشارة إليها، سواء من جانب الوجود أو من جانب العدم.
- كما قد ورد بعضها مجتمعة في سياق واحد، وكانت كليتا النفس والمال أكثر وروداً معاً. وهذه بعض الشواهد:

جاء عند ابن بركة في سياق الاستدلال لصحة التعبد بالعلم الظاهر قوله: «الدليل على أن الله تعالى تعبّدنا بما هو يقين عندنا مما نعلم بالظاهر من الأمور، ونستدلّ على معرفتها، ونخرج من العبادة دون أن نعلم حقيقته عند الله، ما تعبّدنا بإباحة الفروج والدماء والأموال، التي عظّم حرمتها، وتوعّد عليها باليم العذاب بالعدول من البيّنة»⁽²⁾. كما استدل من الآيتين: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [المائدة:2]، ﴿وَأَفْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [الحج:77]، على أن من صور التعاون على البر والتقوى وفعل الخير، «إدخال السرور والنفع على الأخ المسلم في حفظ نفسه وماله»⁽³⁾.

وجاء ذكرهما أيضاً عند الإشارة إلى عفو الشريعة فيما في الثوب من أثر النجاسة بعد غسلها، وفي رفع الحرج عن المكلف إذا اختضب ببناء متنجسة، بحيث لم تأمر الشريعة بقطع الثوب ولا نزع الجلد

(1) نذكر هنا بعينة الدراسة، والتي تتمثل في: كتابي الجامع والتعارف لابن بركة، وكتابي المعبر والزيادات للكدمي.

(2) التعارف، ص 73.

(3) الجامع، 4/1804.

لما في ذلك من الضرر، والشارع «لم يبيح لنا إدخال الضرر في المال والنفس»⁽¹⁾.

وعند الكدمي وردت كليات الدين والنفس والمال في سياق ذكر منع الحائض والجنب من دخول المساجد إلا من عذر، «وذلك كخوف من ضرر على أحدٍ منهم يقع على نفسه، أو خوف يقع على ماله، أو خطر يقع على دينه»⁽²⁾.

كما ذكر من أعدار التخلف عن صلاة الجمعة: «المطر المخوف الذي يخشى منه الأذى، والحرُّ الشديد الذي يخاف منه الضرر، والخوف على المال والنفس من وقوع مضرة من تضييع بعده»⁽³⁾.

وقد يأتي ذكرها معاً في سياق الترجيح بينها عند التعارض، وهذا يفيد في ترتيب هذه الكليات، وأثر ذلك في عملية الموازنة، وكثيراً ما يرد هذا في كتيبي النفس والمال. ومثاله ما ذكره ابن بركة أن المرء إذا أكرهه سلطان جائر على دفع ماله وهدده بالقتل، فعليه أن يفدي نفسه بالمال وإلا كان عاصياً لربه، واحتج على ذلك بقوله: «إن الله أوجب عليه أن تكون نفسه أثر عنده من ماله، وأن ينفق ماله في صلاح نفسه»⁽⁴⁾.

كما نجد الكدمي يبين الفرق بين المال والنفس من حيث أولوية الحفظ، ولو كانا متساويين في حكم التحريم، حيث يقول: «قد حرم الله ورسوله والمسلمون بأجمعهم الدماء والأموال إلا بجلها، وليس الأموال كالإنسان (...)، وأمر الرجل في ماله خلاف لأمره في نفسه، ولا سبيل له على نفسه بإتلاف شيء من بشرته»⁽⁵⁾ بوجه من الوجوه، إلا بدليل يأتي على الختان والحجامة، وما يقع عليه مصلحة بشرته»⁽⁶⁾.

وهنا يؤكد الكدمي أن النفس أعظم وأشد حرمة من المال، ولا سبيل إلى إتلاف شيء منها إلا بدليل. وقوله: "وما يقع عليه مصلحة بشرته" يتضمن كل ما هو من سبيل التداوي والعلاج الذي يدخل تحت المقصد العام لحفظ النفس.

ثانياً: حضور الكليات في الاجتهاد المصلي:

أ- حفظ الدين:

لعل تبين المراد بحفظ الدين، وكونه مقصداً من مقاصد الشريعة، يحصل بتقسيمه إلى مفهوم كلي

(1) الجامع، 1/ 656.

(2) المعبر، 4/ 121.

(3) الزيادات، 1/ 536.

(4) الجامع، 1/ 298.

(5) أي: من بدنه.

(6) الزيادات، 4/ 245.

وآخر جزئي.

أما المفهوم الكلي فالمراد به المنهج الذي ارتضاه الله لعباده، والمتمثل في شريعة الإسلام أصولاً وفروعاً، وحفظها يكون بحفظ مصادرها وصيانتها من التحريف، والسعي للتمكين للدين وإقامته في الأرض، تعليماً ودعوة وعملاً.

أما المفهوم الجزئي فيتعلق بعلاقة الإنسان بربه المتمثلة في العبودية له، والخضوع المطلق لأمره ونهيه، أو هو التزام المرء بأحكام هذا الدين، بداية من الإيمان والتوحيد، ونهاية بإقامة الشعائر التعبدية. ويمكن تجلية هذه المعاني في آثار الإمامين فيما يلي:

• فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

يقرر الكدمي أنَّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فريضتان من فرائض الله على من قدر على ذلك. وحدُّ القدرة عنده «أن يأمن على نفسه وماله ممن يقوم عليه بذلك، ومن مواد ما يخاف منه من التوُّد من ذلك»⁽¹⁾.

وقد فصلَّ أبو سعيد في أحكام الأمر والنهي؛ من حيث علمه وجهله بالمنكر المرتكب، أو المعروف المتروك، ومتى تقوم عليه الحجة بلزوم هذا الفرض عليه.

وتعظم المفسدة عنده إذا ترك هذا الفرض في إحدى حالين؛ أحدهما: إذا كان المرتكب للمنكر مستحلاً لما ركبه، وهو يعلم حرمة ذلك في دين الله. والأخرى: أن يؤدي ترك الإنكار أو الأمر بالمعروف إلى إبطال حقٍّ، أو تعطيل حدٍّ، أو تضييع حقٍّ، وكانت له القدرة على التغيير، وإزالة المنكر⁽²⁾. وفي هذا ما فيه من عظيم المفساد وجسيم المضارَّ على المسلمين أفراداً وجماعات.

• فرض الصلاة:

نوّه الكدمي بعظم الصلاة، وأثرها في حياة العبد دنيا وأخرى⁽³⁾. وقال مبيناً حكمة تشريعها: «إن الله تعالى فرض الصلاة وجعل من حكمة مشروعيتها انكسار القلب وخشوعه من هيئته تعالى، وتحقيق معنى الانقياد لأوامره سبحانه، والانتهاه عما نهى الله عنه، لتحقيق بذلك السعادة وتكامل مصالح العباد في الدارين»⁽⁴⁾.

ونظراً لعظم هذه الفريضة؛ يرى ابن بركة أنه إذا لم يجد المصلي ثوباً ساتراً يصلي فيه، فيجب على

(1) الاستقامة، 254/3.

(2) ينظر: الاستقامة، 254-256/3.

(3) المعبر، 181/4.

(4) المعبر، 185/4.

المسلمين ستره ودفع ما يصلي فيه وإلا كانوا آثمين⁽¹⁾.

فمن تجليات حفظ الدين المحافظة على الصلاة بأدائها بشروطها وفرائضها ما أمكن، وعلى المسلمين إعانة إخوانهم في أداء هذه الشعيرة على أكمل وجه، كما لا يجوز للمسلم أن يمنع أخاه من شيء يحتاج إليه من فروض الصلاة من لباس أو ماء للطهارة أو غير ذلك؛ لأن حفظ الدين ليس أمراً فردياً، بل هو واجب جماعي يلزم فيه التعاون عند الاستطاعة.

وسترد تطبيقات أخرى تتعلق بهذه الكلية في الفصل الأخير من هذا البحث.

ب- حفظ النفس:

تعتبر كلية حفظ النفس أكثر الكليات وروداً في آثار الإمامين، كما تبين لنا في الجدول أعلاه، وهذا مما يؤكد ضرورتها وأهميتها في سلم المصالح. ومما يعكس عناية الشريعة بالنفس الإنسانية أن شرعت من الأحكام ما يحفظها سواء بجلب المصالح أو درء المفاسد؛ مبالغة في صيانتها.

ونظراً لكثرة الشواهد سأكتفي بإيراد بعض المسائل وفق العناصر الآتية:

1- حرمة النفس ووجوب حفظها:

كثيرة هي النصوص الدالة على حرمة النفس في الشريعة الإسلامية، وقد بلغت حد القطع الذي لا مرأى فيه. ويلاحظ أن اهتمام الشارع بحفظ النفس من جانب عدم أكثر من جانب الوجود؛ ذلك أن هذه النفس لما كانت عرضة للاعتداء، ومظنة للإتلاف، شرع لها من الأحكام الزاجرة والحدود الرادعة، ما يبقي الأصل ويحفظ المهجة. أما جانب الإيجاد فهو مما تدعو إليه الجبلة، وتدفع إليه الغريزة، ولم تأت فيه الأوامر إلا من أجل تأكيد الإباحة، أو لرسم الحدود الضابطة.

هذا، ونجد في فقه الإمامين العديد من النصوص المتعلقة بوجوب حفظ المرء نفسه أو غيره من الهلاك أو التلف؛ فقد قال ابن بركة في حكم قصد المرء إتلاف نفسه: «قد حرم الله دم المسلم وماله؛ لقول النبي ﷺ: «دماؤكم وأموالكم عليكم حرام»⁽²⁾، وإذا كان المسلم قد أباح دم نفسه، لا يكون⁽³⁾ مباحاً؛ لنهي النبي ﷺ ونهي الله تعالى إياه عن ذلك»⁽⁴⁾. ويقصد بذلك الآية: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ

(1) الجامع، 2/ 990.

(2) أخرجه الربيع في مسنده عن ابن عباس، كتاب الجهاد، باب جامع الغزو في سبيل الله، ر: 464. وأخرجه الترمذي في سننه عن عمرو بن الأحوص بلفظ قريب، أبواب الفتن، باب ما جاء دماؤكم وأموالكم عليكم حرام، ر: 2159.

(3) كذا في المطبوع. ولعل الصواب: فلا يكون.

(4) الجامع، 4/ 1805.

أَللَّهُ كَانَ يَكُمُّ رَحِيمًا ﴿٢٩﴾ [النساء:29]، والأحاديث المحرمة للانتحار⁽¹⁾.

وقد فصل الكدمي أحكام المضطر، وما يجب عليه في حفظ نفسه، أو تنجية غيره عند الاضطرار، سواء كان مسلماً أو ذمياً أو مشركاً، وقال: «لا يجوز قتل شيء من هذه النفوس المحرمة عند هذه الحال اللازمة»⁽²⁾، إلا من ثبت عليه هدر دمه بحكم من أحكام الإسلام⁽³⁾.

كما بين مفاسد قتل النفس عمداً، وعظم الذنب عند الله تعالى؛ من ذلك أن من لم ينقذ نفساً من هلاكٍ بجوع أو غرق أو حرق أو غير ذلك، وكان قادراً على التنجية، لزمه حكم قتل النفس بثبوت إثم القتل عليه والكفارة المغلظة.

وإن كان قاصداً لتركها حتى تموت، لم يبعد عند الكدمي ثبوت القصاص عليه، «ولزمه في ذلك معاني حكم ما قال الله تبارك وتعالى في كتابه الكريم: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة:32]»⁽⁴⁾.

ومما يدخل في حفظ النفس، منع إتلافها بأكل جزء منها ولو عند الضرورة، وفي هذا يقول الكدمي: «فإن لحوم البشر قد جاء في معاني تحريمها في حال السعة والضرر الصحيح من منصوصات الخبر، والثابت من محكمات الأثر، ولا أعلم في ذلك اختلافاً أنه لا يجوز أكل لحوم البشر لا في سعة ولا في ضرورة، ممن آمن منهم أو كفر، أو ممن أنكر منهم أو أقر، أو من الصغار منهم أو الكبار»⁽⁵⁾.

ثم قال في ذات المسألة مبيناً اتفاق الشرائع على هذا الأمر: «ولا أعلم في شيء من الأديان، ولا مع أحد من أهل الأديان ولا من أهل الشرك، ولا من أهل الإيمان، استجاز أكل لحوم الإنسان»⁽⁶⁾، بل إن نصوص الوحي، واتفاق العقلاء من أهل الملل يقضي بأن «أكل لحوم البشر من الأحياء والأموات

(1) منها ما رواه أبو هريرة عن النبي ﷺ قال: «من قتل نفسه بحديدة فحديده في يده يجرأ بها في بطنه في نار جهنم خالداً مخلداً فيها أبداً، ومن قتل نفسه بسم فسمه في يده يتحساه في نار جهنم خالداً مخلداً فيها أبداً، ومن تردى من جبل فقتل نفسه فهو يتردى في نار جهنم خالداً مخلداً فيها أبداً» أخرجه البخاري، باب شرب السم والدواء به وبما يخاف منه والخبيث، ر:5778. ومسلم، باب غلظ تحريم قتل الإنسان نفسه، ر:109.

(2) المعتمر، 3/105.

(3) ينظر: المعتمر، 3/104-105.

(4) المعتمر، 3/106.

(5) المعتمر، 3/110.

(6) المعتمر، 3/110.

محجورة محرمة، في جميع السعات والضرورات، وغير مقبولة على أي حالة كانت»⁽¹⁾.

• حفظ اللقيط وحرّيته:

ومن تجليات مقصد حفظ النفس في التشريع الإسلامي ما يتصل بأحكام اللقيط؛ حيث ينصُّ ابن بركة على أن اللقيط في دار الإسلام له على المسلمين حقُّ الرعاية، وهو فرض لازم على الكفاية، كما يجب على الحاكم الإنفاق عليه من بيت المال، ويستأجر له من يقوم برعايته⁽²⁾.

وهو ما نصَّ عليه الكدمي، ويبيّن أن من حقُّ اللقيط أن يُحفظ، ويقوم به من يقدر على ذلك من المسلمين، أما نفقته فليست لازمة على الملتقط، وله حق المطالبة بما أنفق عليه؛ لأن نفقته في بيت المال، والإسلام يحفظ لكلِّ حقّه في النفس أو المال⁽³⁾.

ويضيف ابن بركة أنّ من حقوق اللقيط أن يُحكّم له بالإسلام، ويحفظ له حقّه في الحرية؛ «لأن أصل بني آدم الحرية، والرّق طارئ عليهم»⁽⁴⁾. وعلى ذلك نصَّ الكدمي وقال: «إنّما حُكّم له في الأصل بالحرية؛ لأنّ الناس كلهم على الحرية حتى يصحّ عليهم الرّق»⁽⁵⁾.

2 - أولوية حفظ النفس:

تظهر أهمية هذه الكلية المقصدية حال التزاحم والتعارض مع غيرها من الكليات، حيث يثبت في حقها التقديم غالباً، ونظراً لكثرة الموارد فإنّي أقتصر على ذكر بعض الشواهد على سبيل الاختصار:

• تشريع الرخص حفظاً للنفس:

قررت الشريعة أحكام الرخص حفظاً لنفوس العباد عند نزول المشقة أو وقوع الضرر عليهم في التكليف، وهذا مما يؤكّد عناية شريعة الإسلام بالنفس البشرية، وتخفيف التكاليف عنها إبقاءً للأصل. لذا كان من أجلّ القواعد الفقهية التي تقرّر هذا المبدأ قاعدة "المشقة تجلب التيسير"، وفي الفقه الإباضي الكثير من المسائل التي تخرج على هذه القاعدة الكبرى وما تفرع عنها من القواعد الصغرى، منها:

ذهب ابن بركة إلى أنّ من كان عنده ماء يخاف على نفسه إن استعمله من بردٍ أو عطشٍ، وقد حضر

(1) المعتبر، 3/ 110-111.

(2) ينظر: الجامع، 4/ 1815.

(3) ينظر: الزيادات، 4/ 161، 270.

(4) الجامع، 4/ 1816.

(5) الزيادات، 4/ 281.

وقت الصلاة «فلا يجلُّ له أن يستعمله لطهارة، فإن استعمله لذلك كان عاصياً لربه»⁽¹⁾. وترثب المعصية هنا بسبب أن المكلف خالف قصد الشارع في رفع المشقة بالرخصة.

وقد حكى الكدمي اتفاق فقهاء المذهب على جواز التيمم عند العطش. أما التيمم بسبب الخوف من البرد فحكى فيه الاختلاف. غير أنه اعتبر القول الذي نسبه ابن المنذر إلى عطاء والحسن، والذي يقضي بوجوب الغسل حال البرد الشديد ولو أدى ذلك إلى الموت⁽²⁾؛ اعتبره رأياً نايياً عن أصول الشرع؛ «لأن الله تبارك وتعالى لم يكلف أحداً فوق طاقته»⁽³⁾.

• الضرورات تبيح المحظورات:

من أحكام الرخص المشروعة بنص الكتاب إباحة تناول الحرام عند الاضطرار؛ إحياء للنفس من الهلاك، كما جاء في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ أَضْطَرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [البقرة: 173].

وهو ما نص عليه فقهاء الإباضية؛ حيث نجد ابن بركة يقول: «ومن اضطرَّ إلى أكل الميتة جاز له الأكل منها إلى أن يزول ما به أبيح له الأكل، سواء كان في سفر أو حضر»⁽⁴⁾.

وقد فصل الكدمي أحكام الاضطرار وأحوالها، وما يتعلّق بها من أحكام الرخص الجائز منها والممنوع، وربط ذلك بمقصد حفظ النفس⁽⁵⁾. وقد قرر هنا ضابطاً فقهيًا مفاده أن «كل ما كان يعصم من المحرمات، يعني من الضرورة حلال للمضطر في حال ضرورته أن يأكل منه أو يشرب بقدر ما يجبي به نفسه»⁽⁶⁾. ثم حكى الاتفاق في المذهب على إباحة ما نصت عليه الآية من المحرمات، وبقي الخلاف فيما عدا ذلك من المحرمات؛ فمنهم من قال بالمنع، ومنهم من رأى الجواز بكل ما يمكن للمضطر أن يجبي به نفسه من الهلاك، وهو الذي رجّحه الكدمي⁽⁷⁾.

أما إن كان المضطر في حالة عصيان كبغي أو عدوان، فهل يجوز له الأخذ بالرخصة؟

وهذا ما يتعلّق بالقاعدة المشهورة: الرخص لا تناط بالمعاصي وفيها خلاف بين المذاهب

(1) الجامع، 411/1. وينظر: 467/1.

(2) ينظر: ابن المنذر النيسابوري، الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف، 26/2. الكدمي، الزيادات، 173/1.

(3) الزيادات، 174/1.

(4) الجامع، 683/1. وينظر: 1971/4.

(5) ينظر: المعتمر، 103-111.

(6) المعتمر، 107/3.

(7) ينظر: المعتمر، 108/3.

الفقهية⁽¹⁾.

وذهب الإباضية - كما حكاها ابن بركة - إلى عدم الجواز استدلالاً بقوله تعالى في الآية: □ غير باغ ولا عاد□⁽²⁾. إلا أن ابن بركة رجَّح خلاف ذلك، ورأى أن المضطر إذا كان في حال بغي على المسلمين فله جواز الأخذ بالرخصة، لتحقيق منافعها وهو الاضطرار، ولا أثر للعصيان في المنع؛ «لأن الأكل إنما أبيح له إذا خاف على نفسه الموت؛ ولأنه يجبي نفسه به، وليس خروجه لبغي أو غير بغي مما يمنع من إحياء نفسه إذا قدر على ذلك»⁽³⁾؛ حيث إن مصلحة حفظ النفس أرجح من مفسدة العصيان.

أما في مسألة ترخيص العاصي في سفره برخص الصلاة والصوم، فقد حكى الكدومي الخلاف في المذهب، قائلاً: «يخرج عندي في معاني ذلك اختلاف، ففي بعض قولهم: إنه مسافر، وعليه وزر ما احتمل، وله حكم ما دخل فيه من حكم الشريعة من القصر والإفطار. وقال من قال: ليس له ذلك، وعليه صلاة التمام، والصيام في شهر رمضان»⁽⁴⁾.

غير أنه صحَّح القول الأول معللاً ذلك بقوله: «لأن أهل المعاصي داخل عليهم ولهم حكم الشريعة، كما تلزمهم واجباتها، كذلك لهم رخصها»⁽⁵⁾.

• قتل ما يؤدي أثناء الصلاة:

يجعل الكدومي مناط جواز العمل في الصلاة حفظ النفس، حيث يصوغ ضابطاً فقهياً بقوله: «لا يجوز العمل في الصلاة إلا للمعنى الضرورة والخوف على النفس»⁽⁶⁾.

ومن ذلك جواز قتل الحية والعقرب في الصلاة كما ثبت في الرواية؛ حيث يعلل حكم الجواز بحفظ النفس، بقوله: «ويخرج ذلك في معاني قول أصحابنا (...) أن المعنى إذا خافهما على نفسه في صلاته، ولا يعترض ذلك في غير خيفة على نفسه ضرورة في الصلاة»⁽⁷⁾.

(1) ينظر: ابن الهمام، فتح القدير، 44/2. ابن رشد، بداية المجتهد، 1/179. السيوطي، الأشباه والنظائر، ص138. ابن قدامة، المغني، 193/2.

(2) ينظر: الجامع، 1/683، 3/1193. السالمي، جوابات الإمام السالمي، 2/509-510.

(3) الجامع، 1/684.

(4) الزيادات، 2/107.

(5) نفسه، 2/107.

(6) الزيادات، 2/178.

(7) الزيادات، 1/499.

• حكم الوفاء بصوم النذر إذا كان فيه ضرر بالنفس:

اختلف الإباضية فيمن نذر بصوم أيام بلياليها إلى ثلاثة أقوال، والذي رجَّحه ابن بركة هو صوم النهار فقط، دون صيام أيام بدل الليالي، ولا وجوب بدل الكفارة⁽¹⁾؛ وقد علَّل رأيه بعدم جواز صيام الوصال بقوله: «لأن صوم الليل ليس بطاعة بل هو معصية، لنهي النبي ﷺ عن الوصال. وأيضا فإن صوم الليل والنهار يؤدي إلى إتلاف النفس، وعلى الإنسان إحياء نفسه إذا قدر على ذلك إلا حيث تقوم دلالة، وقد قال جل ذكره: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النساء:29]، وقال: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة:195]، وقد روي عن النبي ﷺ أنه قال: «لا وفاء في نذر عقد في معصية الله»⁽²⁾.

من خلال ما سبق، يتأكد حضور الاجتهاد المقاصدي لدى فقهاء الإباضية، وتجلي هذا في عنايتهم بمقصد حفظ النفس في التفریح، واعتباره سببا مؤثرا في الترجيح.

ج- حفظ المال:

تأتي هذه الكلية في الرتبة الثانية بعد كلية النفس من حيث كثرة الأحكام المتعلقة بها، وهذا يؤكد ضرورة المال في حياة الإنسان، وأثره في قيام الحضارة وبناء العمران، وامتلاك أسباب العزة والتمكين. ومن خلال تراث الإمامين نلاحظ حضور هذه الكلية المقصدية في فروع المسائل، والتعليل المصلحي بها لأحكام النوازل، إما تحصيلا بجلب المصالح، أو إبقاء بدرء المفساد. ونظرا لكثرة الشواهد سأكتفي بإيراد بعض التطبيقات، قدر ما يفي بالمقصود، ويحقق الغرض المنشود.

1- عناية الشريعة بحفظ المال:

إن ما فصلته الشريعة من أحكام المعاملات المالية هو الشاهد على اهتمامها بالمال استثمارا ونماء، وحفظه من التلف صونا وإبقاء. وفيما يلي نص لابن بركة أورده -على طوله- لما فيه من تأصيل عميق خادم لما نحن بصدده، حيث قال:

(1) ينظر: الجامع، 3/ 1241-1242. القولان الآخرا هما: صيام أيام بدل كل ليلة، أو عليه بدل كفارة بدل نذر المعصية.
(2) الجامع، 3/ 1242. الحديث ورد في كتب الرواية بألفاظ متقاربة. فقد أخرج الربيع في المسند عن عائشة عن النبي ﷺ قال: «من نذر أن يطيع الله فليطعه، ومن نذر أن يعصيه فلا يعصه فإنه لا نذر في معصية الله»، باب في الأيمان والنذور، ر: 658. وأخرجه الترمذي عنها بلفظ قريب منه، أبواب النذور والأيمان، باب ما جاء عن رسول الله ﷺ أن لا نذر في معصية، ر: 1526. وأخرج مسلم عن عمران بن حصين في قصة المرأة التي نذرت أن تنحر ناقة العضباء بعد أن نجاهها الله من الأسر، حيث قال فيها النبي ﷺ: «لا وفاء لنذر في معصية، ولا فيما لا يملك العبد». كتاب النذر، باب لا وفاء لنذر في معصية الله، ولا فيما لا يملك العبد، ر: 1641.

«حثَّ اللهُ تبارك وتعالى على حفظ الأموال، وأمر عباده كافة ألا يتناولوا منها شيئاً إلا من حيث أباح لهم من وجوه الإباحة. وأكد على الأمانة وحفظها من سائر الأموال بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [النساء:58]، وقال الله عز وجل: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [الأنفال:27]، وقال: ﴿فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْتِمِنَ أَمَانَتَهُ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ﴾ [البقرة:282]، وقال تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنْكُمْ﴾ [النساء:29]، وقال النبي ﷺ: « لا يَحِلُّ مَالُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِلَّا بِطَيْبٍ مِنْ نَفْسِهِ»⁽¹⁾، /1795/ وقال النبي ﷺ: «أَمَرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَإِذَا قَالُوا حَقَّقُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّهَا وَحِسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ»⁽²⁾، فقرن ﷺ حرمة الأموال بجرمة الدماء»⁽³⁾.

فتأصيل ابن بركة لكلية المال يتضمن تقريراً لعناية الشارع بحفظ الأموال، وإباحة سبل تملكها، وتتجلى هذه العناية في أمره بحفظ الأمانة، والنهي عن الخيانة، وتأكيد ذلك في عدة نصوص، إضافة إلى تحريم أخذ المال إلا بحق، كما نبه إلى أن اقترانه بالنفس في الحديث إيماء من الشارع إلى عظم حرمتها. ومن دقيق نظره في الآيات المتعلقة بالمال، تعليقه على آية الدين بعد إيرادها كاملة، فقال ما نصه: «فأمر جل ثناؤه بما تلونا من كلامه على من يعقل عنه خطابه من عباده: أن يتوثقوا لأنفسهم، وأن يحتفظوا بأموالهم، ويحترزوا من تلفها حسب طاقتهم، ولا يبذرونها فيما لا يكسبهم من الله شكراً، ولا يعقبهم عليه أجراً»⁽⁴⁾.

حيث نلاحظ أن ابن بركة استنبط من آية الدين ثلاثة مقاصد للشارع في حفظ المال وهي: توثيق المال، حفظه من التلف، حفظه من التبذير، وهذه المقاصد وغيرها يلحظها الدارس في تفاصيل الأحكام.

(1) أخرجه أحمد عن أبي حرة الرقاشي عن عمه بلفظ: «إِنَّهُ لَا يَحِلُّ مَالُ امْرِئٍ إِلَّا بِطَيْبِ نَفْسٍ مِنْهُ»، ر: 20695. وعن عمرو بن يثري الضمري بلفظ قريب، ر: 15488. وأخرجه الدارقطني في سننه عن أنس بن مالك بلفظ: «لَا يَحِلُّ مَالُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِلَّا بِطَيْبِ نَفْسِهِ»، كتاب البيوع، ر: 2885.

(2) أخرجه الربيع في مسنده، عن ابن عباس دون قوله: «وحسابهم على الله»، كتاب الجهاد، باب جامع الغزو في سبيل الله، ر: 464. وأخرجه البخاري عن ابن عمر بلفظ: «أَمَرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنْ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ، وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ، فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّ الْإِسْلَامِ، وَحِسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ»، كتاب الإيمان، باب «فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم»، ر: 25.

(3) الجامع، 4/ 1795-1796.

(4) الجامع، 3/ 1486.

وهذه النصوص التأصيلية للإمام تفيد مدى بصره بمقاصد التشريع، وإدراكه لأصوله الكلية في الاجتهاد والتفريع. وفيما يلي نماذج من فروع المسائل من آثار الإمامين، حيث يتبدى لنا هذا النظر المصلحي حاضراً عند التعليل أو الاستدلال، ونوزعها على التقسيم الثنائي المتعارف عليه في فنّ المقاصد.

2- مسالك حفظ المال:

أ- التحصيل بجلب المنافع:

• الحثُّ على العمل والكسب:

دعت الشريعة الناس إلى السعي في الأرض، واستغلال ما أودع الخالق فيها من خيرات، فأباحته له سبل التملك، وجعلت العمل شرفاً ورفعة، والتسوّل ذلة ومهانة. ومما يدل على هذا ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «ليعمد أحدكم إلى أخذ حبل فيحتطب به حطباً وليحمله على ظهره فيأتي به إلى السوق فيبيعه فيأكل منه ويتصدق خيراً من أن يأتي رجلاً أعطاه الله من فضله فيسأله أعطاه أو منعه»⁽¹⁾.

ويعلق ابن بركة على هذا الحديث بقوله: «ففي هذا القول من النبي ﷺ ما يدل على ضعف مذهب القائلين إن الدنيا بمنزلة الميتة لا يحلُّ منها إلا ما يحلُّ للمضطر؛ لاختلاط الحلال منها بالحرام، فلا يطلب منها إلا ما يسدُّ به الفاقة. وفيه دليل آخر يدلُّ على قبح اختيار القائلين إن صدق التوكل لا يكون إلا بترك الاكتساب، إذ قد حضَّ النبي ﷺ على طلب الاكتساب حضاً مطلقاً، ولم يجعله خاصاً في وقت بعينه لمن اضطر إليه دون من لم يضطر»⁽²⁾.

فقد أخذ ابن بركة حديث النبي ﷺ منطلقاً للردِّ على نظرتين سقيمتين إلى حقيقة المال؛ إحداهما تجنح نحو الزهد بذريعة اختلاط الحلال بالحرام، والأخرى تدعو إلى التوكل المنكوس.

ويتمم رده بيان المذهب الوسط قائلاً: «فالواجب على العبد أن يتقي الله ربّه، ويسارع إلى ما ندبه الرسول ﷺ إلى فعله من اكتساب الحلال الذي يعفّه في نفسه، ويتصدّق منه على غيره، ولا يكون كلاً على المؤمنين، وكيف يكون الاكتساب مكروهاً والله تعالى يقول: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ﴾ [البقرة: 267]»⁽³⁾.

وفي ذات السياق يحثُّ الغارمين على تخلص أنفسهم من الديون بالاجتهاد في الكسب، ولا يتكلموا

(1) أخرجه الربيع في مسنده عن أبي هريرة بلفظ قريب، كتاب الزكاة والصدقة، باب من تكره له الصدقة والمسألة، ر: 358. والبخاري عنه أيضاً، كتاب الزكاة، باب الاستعفاف عن المسألة، ر: 1470.

(2) الجامع، 3/ 1448-1449.

(3) الجامع، 3/ 1449.

على الزكاة، فيكونوا كلاً على المسلمين⁽¹⁾.

ففيما سبق دعوة صريحة إلى أن يكون المؤمن عنصر قوة في مجتمعه بما يكتسبه من مال حلال بكده واجتهاده؛ لأن الفاقة ضعف وذلة، واليد العليا خير من اليد السفلى، والحال نفسه بالنسبة إلى الأمة، حتى تكون مرهوبة الجانب، عزيزة النفس، لا تمد يدها إلى غيرها، ولا تسلم ذمتها إلى أعدائها.

• السبل المشروعة للتملك:

بعد أن بين لنا ابن بركة قيمة الكسب في الإسلام، يأتي الكدمي ليتّم البناء ببيان الطرق المشروعة من غير المشروعة، معدداً أنواعها المباحة بطريقة إجمالية تأصيلية رائعة، وهذه الأنواع تشمل الأقسام المعروفة حالياً في العقود، وهي: عقود المعاوضات، التبرعات،... الخ⁽²⁾. كما بين أنواع أسباب التملك⁽³⁾.

ب- الإبقاء بدرء المفساد:

لا تستقيم مصلحة الناس في أموالهم إلا بصونها من الأضرار، وحفظها من الأخطار، ودفع كل ما يؤدي بها إلى التلف والإهدار. وقد أولت الشريعة الإسلامية اهتماماً خاصاً بهذا الجانب، وشرعت له من الأحكام الجبرية والوسائل الردعية ما يحقق المقصود، وفيما يلي طرف من هذه المسائل:

ب-1/ تحريم الطرق غير المشروعة للتملك:

اهتمّ الكدمي ببيان السبل الممنوعة في الكسب، فوضع الأسس، وصاغ القواعد العامة في العقود، كقوله مثلاً: «كل مال أخذ بالخدعة والغش والكذب في المبيعات فذلك لاحق بالحرام على فاعله»⁽⁴⁾.

كما بين أنّ كل ما هو من أكل أموال الناس بالباطل، كالبخس في المكيال والميزان، والقمار، والسحت بمختلف أشكاله، فهو حرام في دين الله، ولا يجوز التراضي عليه، ويستوي في ذلك قليله وكثيره. كما عالج الكدمي الآثار المترتبة على هذه المعاصي المالية، فبين أحكامها من حيث التوبة، والتخلص من التبعات، وردّ الأموال لأصحابها⁽⁵⁾.

(1) الجامع، 3/ 1484.

(2) ينظر: الاستقامة، 3/ 65-70.

(3) أقسام أسباب الملك وأنواع العقود تناول بالتفصيل في نظريتي الملكية والعقود. ينظر مثلاً: (الزرقا، المدخل الفقهي العام، 1/ 335، 631).

(4) الاستقامة، 3/ 67.

(5) الاستقامة، 3/ 68-69.

ونصَّ على أن الربا أعظم الكبائر المالية، «وقد واعد الله على الربا ما لم يواعد على شيء غيره من المواعدة، إذ يقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (٢٧٨) فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ۗ﴾ [البقرة: 278-279]»⁽¹⁾. وكان الكدمي شديد التحذير من مغبة الدخول في المعاملات المحرمة، واكتساب المال من الحرام، قليلا كان أو كثيرا، لما يترتب عليه من مفسد في الدنيا، والبوء بالخسران في الآخرة⁽²⁾.

ب-2/ التعليل بإضاعة المال:

إذا كان المال مقصود الحفظ قطعا، فإن ضياعه أو إضاعته من أكبر وجوه الفساد التي تخرم هذه الكلية، لذلك جاء النهي النبوي صريحا في ذلك بقوله ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ عَلَيْكُمْ: عُقُوقَ الْأُمَّهَاتِ، وَوَأْدَ الْبَنَاتِ، وَمَنْعَ وَهَاتِ، وَكِرَهُ لَكُمْ قِيلَ وَقَالَ، وَكَثْرَةَ السُّؤَالِ، وَإِضَاعَةَ الْمَالِ»⁽³⁾، كما أن كثيرا من أحكام المعاملات تعلل بحكمة حفظ المال من الضياع؛ لذلك نجد هذا النظر المصلحي كثير الحضور في آراء الإمامين في التعليل لكثير من المسائل الفقهية، بل يمكن جعل معنى إضاعة المال أصلا كلياً تخرج عليه كثير من التصرفات المالية المنهي عنها.

وفي هذا يصرح الكدمي أنه: «لا يجوز الإفساد في المال من ربه ولا من غير ربه، وذلك ممنوع منه ربه وغير ربه، والفساد لا يجوز، وكل ما وقع على غير فرض ولا فضيلة ولا ثبوت بيع فهو ضياع، والضياع محجور لأنه فساد، إلا أن يقع ذلك موقع علة تخرج ذلك من الضياع»⁽⁴⁾.

فالفنفس المقاصدي والتعليل المصلحي واضح في هذا النص، وستتجلى تطبيقاته في موارد شتى من فروع الأحكام.

من ذلك أن ابن بركة يرى أن «البيع إذا خرج من حد ما يتغابن الناس في مثله أو تجاوزه لم يجز، لنهي النبي ﷺ عن إضاعة المال، وفي إخراج المال بغير عوض يساويه لا يجوز لنهي النبي ﷺ عن ذلك»⁽⁵⁾. وتخريجا على هذا فإنه يرى أن من اشترى سمكة أو صدفة، ووجد فيها لؤلؤة أنها للبائع وليست

(1) الاستقامة، 3/ 231.

(2) ينظر: الاستقامة، 3/ 231-235.

(3) أخرجه البخاري عن المغيرة بن شعبة، كتاب في الاستقراض وأداء الديون والحجر والتفليس، باب ما ينهى عن إضاعة المال، ر: 2408. ومسلم عنه، كتاب الأقضية، باب النهي عن كثرة المسائل من غير حاجة، ر: 593.

(4) الزيادات، 4/ 61.

(5) الجامع، 3/ 1571.

للمشتري؛ خلافاً لجمهور المذهب، ويعلل رأيه بأن: «اللؤلؤة لم تدخل في البيع»⁽¹⁾، وأيضاً فإنه يبيع لا يتغابن الناس بمثله، ويخرج إلى حدّ إضاعة المال الذي نهى النبي ﷺ عنه»⁽²⁾.

وعما يندرج من الأحكام تحت هذا المعنى المصلحي العام ما يأتي:

مسألة 1: الإشهاد في العقود:

شرح الله الشهادات في العقود ودعا إليها توثيقاً للمال، وحفظاً له من الضياع، بسبب ما ينشأ من عدم الإشهاد من النزاعات، ويتولّد بين الأطراف من الخصومات.

وحكم الإشهاد في العقود مختلف فيه بين الفقهاء⁽³⁾، وبالرغم من أن ابن بركة يرى عدم وجوبه على قول المذهب⁽⁴⁾، فإنه يرغب فيه ويرشد إليه لما فيه من مصالح ظاهرة، حيث يقول: «والذي أختره للمسلم ألاّ يدع الإشهاد على حقه في الحضر والسفر؛ لأن النبي ﷺ قد نهى عن إضاعة المال، وليس يحافظ لماله من دفعه إلى من لا يثق بأمانته، ثم لم يشهد عليه ولم يتوثق منه»⁽⁵⁾.

مسألة 2: وجوب أداء الشهادة:

اختلف العلماء في حكم تحمل الشهادة، ويرى ابن بركة وجوبها في بعض الأحوال، كأن تتعين عليه ولا يوجد غيره، ويترتب عليها ضياع الحقوق، دون أن يلحقه بسبب ذلك ضرر لقوله تعالى: ﴿وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ﴾ [البقرة: 281]⁽⁶⁾. وإذا دعي إلى أدائها فامتنع فإنه آثم لقوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْبُ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا﴾ [البقرة: 281]، وقوله: ﴿وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ﴾ [البقرة: 282]⁽⁷⁾.

كما قد يترتب على الامتناع عن أداء الشهادة ضمان المال، حيث ينصّ ابن بركة على أنه إذا «كان الحقّ لا يثبت إلاّ بأداء الشهادة، وكان قعوده عن إقامة الشهادة على المطلوب بالحقّ يسبّب ضياع حقّ المشهود له، كان للمال ضامناً بقعوده عن إقامة الشهادة»⁽⁸⁾.

وهو الذي أكده الكدّمي بقوله: «فمن كتم شهادة عنده حتى أثلف بكتمانه مالاً لأحد، فذلك الذي

(1) أي: ليست من جنس المبيع ولا تبع له كما بينه ابن بركة في هذه المسألة.

(2) الجامع، 3/ 1570.

(3) ينظر: ابن المنذر، الإشراف على مذاهب العلماء، 6/ 125-126.

(4) ينظر: الشماخي، الإيضاح، 3/ 371. الشقصي، منهج الطالبين وبلاغ الراغبين، 6/ 62.

(5) الجامع، 3/ 1491.

(6) ينظر: الجامع، 3/ 1491-1492.

(7) الجامع، 3/ 1578. الاستقامة، 3/ 69-70.

(8) الجامع، 3/ 1578.

قد تلف بذلك الكتمان عليه فيه الضمان، كان ذلك قليلا أو كثيرا، وذلك من أكل أموال الناس بالباطل، فإن أراد التوبة فعليه أداء ذلك إلى أهله»⁽¹⁾.

مسألة 3: وجوب حفظ الوديعة:

إن الناظر في أحكام الوديعة يجدها معللة بحفظ المال من المودع والمستودع، وهو ما علل به ابن بركة قوله بوجوب إيداع المال عند الثقة الأمين، ووجوب حفظ المستودع الوديعة حتى ترجع إلى صاحبها⁽²⁾.

وإذا كانت فروع أحكام الوديعة تقوم على مقصد حفظ المال؛ فإن ما يترتب على ضياعها بسبب التقصير أو التعدي تلحقه أحكام الضمان تحقيقا لهذا المقصد. وعلى ذلك دارت اجتهادات الفقهاء، وغاصت فيها أنظارهم.

ويقرر الكدمي أصل المسألة عند علماء المذهب أن المستودع مؤتمن فلا ضمان عليه، إلا أن ثبت عليه الخيانة، أو يضيع الأمانة وهو قادر على حفظها⁽³⁾.

ومما يتعلق بهذا الباب من المسائل، أن المستودع إذا رأى البيت يحترق وفيه ذلك المال المودع، فيجب عليه أن يخلصه، فإذا تركه وهو قادر على تخليصه ثبت عليه الضمان؛ لأنه متعبد بحفظه وترك إضاعته⁽⁴⁾. وقد حكى الكدمي قولاً في المذهب بعدم الضمان مع ترتب الإثم⁽⁵⁾.

ومن المسائل التي تباينت فيها الأنظار؛ فيما إذا أمر صاحب الوديعة المستودع بإتلاف ذلك المال، حيث اختلف فيها فقهاء المذهب إلى قولين:

فريق رأى وجوب الضمان على المتلف، -واختاره ابن بركة-، وعلل رأيه بمقصد حفظ المال، وقاسه على مسألة الأمر بقتل نفسه؛ ونورد نص ابن بركة على طوله حفاظا على صيغة الاستدلال، حيث يقول: «ألا ترى أن صاحب الوديعة قد حرم الله عليه تضييع ماله لنهي النبي ﷺ إياه عن إضاعة المال. وإذا كان ربُّ المال ممنوعاً من أن يقذف ماله في البحر أو يحرقه بالنار لم يكن له أن يأمر بذلك، وإذا أمر بما ليس له الأمر به كان أمره به وسكوته سيان، وإذا كان ذلك كذلك فالمتلف مال المسلم مستهلك له. وقد اتفق أهل الإسلام على أن المسلم قد منعه الله من إتلاف مال أخيه

(1) الاستقامة، 3/ 69-70

(2) ينظر: الجامع، 4/ 1796.

(3) ينظر: الزيادات، 4/ 222.

(4) ينظر: الجامع، 4/ 1803.

(5) ينظر: الزيادات، 4/ 243.

المسلم، وأن من أئلف مال امرئ مسلم هو مأمور منهبيّ كان له ضامنا.

ولو كان المئلف مال غيره على هذا الوجه لا يكون له ضامنا، لوجب أن يكون إذا أمره أن يقتله أو يقطع منه جارحة أن يكون الضمان عنده ساقطا؛ لأنه فعل بأمر من له الضمان، ومن يملك هذا الحق، فقد اتفق الجميع أنه قاتل ظالم ممنوع من ذلك⁽¹⁾، وقد حرم الله دم المسلم وماله؛ لقول النبي ﷺ: «دِمَاؤُكُمْ وَأَمْوَالُكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ»⁽²⁾، وإذا كان المسلم قد أباح دم نفسه لا يكون⁽³⁾ مباحا؛ لنهي النبي ﷺ ونهي الله تعالى إياه عن ذلك. والله أعلم⁽⁴⁾.

بينما رأى الفريق الآخر عدم وجوب الضمان مع ترئب الإثم، ونسبه ابن بركة إلى الأكثر⁽⁵⁾، وهو اختيار الكدمي، حيث يقول: «إنَّ أمرَ بِإِتْلَافِ مَالِهِ فَغَيْرِ جَائِزٍ أَنْ يَعَانَ عَلَى ذَلِكَ؛ لِأَنَّهُ لَا يَكُونُ ذَلِكَ مَعُونَةً عَلَى طَاعَةٍ، فَإِنْ أَعَانَهُ مَعِينٌ عَلَى ذَلِكَ حَتَّى تَلْفَ مَالَهُ فَعَلِيهِ التَّوْبَةُ، وَلَا ضَمَانَ عَلَيْهِ فِي الْمَالِ»⁽⁶⁾.

ويبدو أنّ سبب عدم الضمان هو إتلاف المأمور للمال بأمر صاحبه وإرادته، فكان صاحب المال بأمره مسقطا لحقه في الضمان، كما ينزل فعل المأمور هنا منزلة فعل الأمر، فيكون كمن أئلف ماله بنفسه.

ويجلي الكدمي الفرق بين الأنفس والأموال في الإتلاف، ردّا على القائلين بالقياس فيقول: «نعم، قد حرم الله ورسوله والمسلمون بأجمعهم الدماء والأموال إلا بجلّها، وليس الأموال كالإنسان، وقد يجوز هبة مال المسلم كله، ولا تجوز هبة نفسه، وقد يجوز بيع ماله، ولا يجوز بيع نفسه، فلما أنّ صحّ هذا وغيره من مصالحته في ماله، ولا تجوز مصالحته على بدنه بقتل ولا قصاص عن غيره»⁽⁷⁾.

فبالرغم من وجود الشبه بين النفس والمال في حرمة التضييع، فإنهما يفترقان في عدة أحكام، والفرق بين الإنسان والأموال واسع أكثر من أن يحصى (...)، والإنسان هو غير الأموال في معانٍ شتى»⁽⁸⁾.

ونلاحظ من خلال ما سبق، أن كلّ رأي له وجه من النظر، وقد تعلّق بدليل معتبر، راعيا مقصد

(1) هكذا النص في المطبوع المحقق، ويبدو أن فيه خللا!.

(2) أخرجه الربيع في مسنده عن ابن عباس، كتاب الجهاد، باب جامع الغزو في سبيل الله، ر: 464. وأخرجه البخاري عن أبي بكر، كتاب الحج، باب الخطبة أيام منى، ر: 1741. ومسلم عن جابر، كتاب الحج، باب حجة النبي ﷺ، ر: 1218.

(3) هكذا في المطبوع. ولعل الصواب: "فلا يكون".

(4) الجامع، 4/ 1804-1805.

(5) ينظر: الجامع، 4/ 1804.

(6) الزيادات، 4/ 246.

(7) الزيادات، 4/ 245. هكذا النص في المطبوع دون جواب للشرط، وفيه خلل!!

(8) الزيادات، 4/ 245-246.

الشارع في حفظ المال وإزالة الضرر.

مسألة 4: أخذ اللقطة وتعريفها حفظ للمال:

تعتبر أحكام اللقطة من أجلى الوسائل التي وضعها الشارع لحفظ المال، وصونه من الضياع من صاحبه، ويبين ابن بركة العلة المصلحية من جواز أخذ المرء لللقطة بقوله: «إِنَّمَا فَعَلَ مَا أَمَرَهُ اللَّهُ بِهِ مِنْ حِفْظِ غَيْبِ مَالِ أَخِيهِ الْمُسْلِمِ وَالْحِفْظِ عَلَيْهِ، وَمَا أَمَرَهُ النَّبِيُّ ﷺ مِنَ التَّعْرِيفِ لَهَا»⁽¹⁾.

لذلك نجد تفرعات هذه المسألة تتقصد مصلحة حفظ المال، مثال ذلك أن اللقطة إذا لم توجد لها علامة، أو كانت مما يسرع إليها الفساد، فإنَّ على الملتقط أن يوصلها إلى الحاكم، لأنَّ عليه واجب «الحفظ والنظر لصاحبها، وأن يفعل ما فيه الحظ»⁽²⁾؛ لأن الواجب على المسلم حفظ مال أخيه المسلم إذا ما أمكنه ذلك»⁽³⁾.

أما إذا كان الملتقط غير ثقة، يعرف بالتعدّي والخيانة، فعلى الحاكم أن يأخذها منه ويجعلها في يد ثقة ويعرفها⁽⁴⁾.

وقد اختلف فقهاء الإباضية فيمن التقط شيئاً ثم رده إلى مكانه وتلف، هل يلزمه الضمان أم لا؟ أما الكدمي فقد خرّج الخلاف على أصل حال الملتقط هل يده يد ضمان أو يد أمان؟؛ «فإن كان في الأصل ضامناً فهو ضامن لها بتركها، وهو أكد. وإن كان أميناً في الأصل خرج أنه إذا ردها حيث أخذها، ولم يخف عليها في الوقت من ذلك، ولم يقع معه أن ذلك ضياع لها؛ فلا ضمان عليه»⁽⁵⁾.

وذهب ابن بركة إلى إلزام الملتقط الضمان، وعلل ذلك بكونه «عرّضها للتلف بإلقائه لها، بعد أن صارت في يده، وخلصت لصاحبها عنده، وخالف أمر النبي ﷺ في أمره إياه بحفظها وتعريفها»⁽⁶⁾.

فالكدمي نظر إلى الأصل، كما أنه لم يلزم الضمان إذا كان الملتقط أميناً ولم يظهر له في تركها ضياع لها. أما ابن بركة فقد اعتبر تركها مخالفة لقصد الشارع في حفظ المال، وكلُّ منهما اعتبر المعنى، وراعى جهة المصلحة.

(1) الجامع، 1/ 323.

(2) كذا في المطبوع، ولعل الصواب: "الحفظ".

(3) الجامع، 1/ 323.

(4) ينظر: الجامع، 1/ 328.

(5) الزيادات، 4/ 294.

(6) الجامع، 1/ 321.

مسألة 5: مقصد الشريعة في حجر المال:

من أهم الأحكام التي يلوح فيها معنى حفظ المال من الإهدار، حجر المال على أصحابها في أحوال معينة، كما تدل عليه الآية: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَمًا﴾ [النساء: 5]. وقد اختلف العلماء في حكم الحجر على الحرِّ البالغ المضيِّع لماله، حيث ذهب الجمهور إلى وجوبه لثبوت معنى التضييع، وقد نهى النبي ﷺ عن إضاعة المال، وفي ذلك من الفساد ما يناقض قصد الشارع في حفظ الأموال، والله لا يحب الفساد⁽¹⁾.

وهو ما أيده الكدمي بقوله: «نعم، ما وقع عليه اسم الفساد والتبذير لغير حق ولا فضيلة ولا بيع لازم فهو محجور»⁽²⁾، ثم يبين الكدمي علة هذا الحكم بصيغة كلية قائلا: «كل ما وقع عليه [معنى] الضياع فهو محجور لموضع الضياع»⁽³⁾، وهي قاعدة مقصدية جليلة في كلية حفظ المال، تخرِّج عليها مختلف مسائل الحجر؛ صوتاً لمال الأمة من التلف والإهدار بغير وجه حق.

ب-3/ ضمان المتلفات:

لما كان حفظ الأموال من المقاصد الضرورية في الإسلام، فقد شرع من الأحكام ما يجبر ضياعها، ويعوّض تلفها، ترسيخاً لمبدأ درء المفسد. وتعتبر نظرية الضمان من أبرز ما يؤكّد هذا المعنى، ويجلّي مقاصده، والتي تعكس اهتمام الشريعة بحقوق العباد وعنايتها بصون أملاكهم. لذا نجد فقه الضمانات بارزا في آراء فقهاء الإباضية، وحاضرا في كل شاردة وواردة من مسائل المعاملات، مبينين عللها، ومعتبرين معانيها، حيث يمكن حصر أسباب الضمان عندهم في ثلاثة هي: التعدي، التقصير، التلف.

هذا، وإن كان قصد المكلف ظاهرا حال التعدي أو التقصير؛ فإنّ التلف لا يعتبر فيه القصد إذا وجب الحق لصاحبه، ولو كان حاصلًا بالخطأ؛ لأن الخطأ في الأموال لا يزيل الضمان⁽⁴⁾.

ونظرا لكثرة الشواهد، سأقتصر على إيراد بعض الأمثلة بما يحقق الغرض، روما للاختصار:

- من أحكام الوكالة أنها تبطل بموت الموكل؛ حيث إذا تصرف الوكيل أو المأمور بعد علمهما بموت الأمر أو الموكل، فإنّ هذا التصرف باطل، وعليهما ضمان ما أتلّفاه. ويبين ابن بركة علة ذلك بقوله: «لأن المال الذي أمرا بإنفاذه انتقل بموت الأمر عنه إلى ورثته، فإتلافهما لمال غيرهما بغير أمر

(1) ينظر: ابن المنذر، الإشراف، 6/237. الزيادات، 4/59.

(2) الزيادات، 4/60.

(3) الزيادات، 4/60.

(4) ينظر تطبيقات هذه القاعدة عند: ابن بركة، الجامع، 1/322، 4/1805، 4/2038.

من يملكه لا يبرئهما من ضمانه، تعمداً لذلك أو جهلاً»⁽¹⁾.

- اختلف الفقهاء فيمن اكرى دابة إلى مكان معلوم، فيتعدى المكترى ذلك المكان⁽²⁾؛ فمنهم من أوجب عليه الكراء والضمان، دون كراء ما تعدى لأنه ضامن للأصل. ومنهم أوجب عليه الكراء والضمان، وأجرة المثل فيما تعدى، وهو الذي رجّحه الكدمي⁽³⁾.

وعلى هذا النحو، فإذا ركب شخص دابةً ودبابةً عنده بغير إذن صاحبها، فقد رجّح الكدمي القول بالضمان لقيمتها إن تلفت، وبكراء المثل لصاحبها، وفيه قول في المذهب بلزوم الضمان فقط دون الكراء⁽⁴⁾.

- فصل ابن بركة في أحكام ضمان اللقطة، وميّز أحوالها، وقسمها إلى ثلاثة أقسام حسب قصد الملتقط، مبيناً حكم كل حالة من حيث وقوع الضمان أو الإثم؛ حيث يرى في حالتين منها وجوب الضمان على الملتقط اعتباراً للقصد فيقول: «والنظر يوجب عندي إن كان قصد إلى أخذها لنفسه، ثم عزم على ردّها وتاب من نيته وفعله؛ فعليه الضمان في حال أخذه مال غيره بتعدّيه فيه (...). وإن كان أخذه لها غافلاً في أخذها فالضمان أيضاً يلزمه؛ لأن الخطأ في الأموال يوجب الضمان، وأرجو أنه لا إثم عليه إذا لم يقصد إلى التعدّي»⁽⁵⁾.

- من صور أكل أموال الناس بالباطل الشهادة بالزور على ذلك، فمن أتلف مال أخيه قليلاً أو كثيراً بشهادة زور فهو هالك بذلك، وعليه التوبة والضمان إذا لم يدرك ذلك المال وتلف. وكذلك حاكم الجور إذا حكم بحكم باطل اتفاقاً، فهو من أكل أموال الناس بالباطل، وعليه مع التوبة الضمان لذلك⁽⁶⁾.

- من مسائل الضمان في القضاء، يبين الكدمي أن القاضي إذا أخطأ في الحكم بعد تحري الصواب، وأتلف بذلك مالاً، فإنه لا يضمنه، ولكن المال لا يضيع في أحكام الإسلام، ويكون خطأ ذلك القاضي في بيت المال، وعلى الحاكم إن صدّقه في ذلك وائتمنه على وظيفته أن يؤدي عنه من بيت المال، فإن لم يكن للبيت مال أو كان معدوماً، كان بمنزلة قتل الخطيئ، ولكن لا تتحملة العاقلة، بل له

(1) الجامع، 3/ 1532.

(2) ينظر: ابن المنذر، الإشراف، 6/ 286.

(3) ينظر: الزيادات، 4/ 135.

(4) ينظر: نفسه، 4/ 140.

(5) الجامع، 1/ 322.

(6) ينظر: الاستقامة، 3/ 70.

أن يأخذ من الزكاة في ذلك ويغرم ولو كان غنياً، فإن لم يقدر على ذلك، فلا تلف في مال المحكوم عليه. وإن صح ذلك الحق على المحكوم له، فهو في ماله ولا شيء على القاضي⁽¹⁾.

نخلص مما سبق بيانه من المسائل، حضور الاجتهاد المقاصدي في فقه الإمامين؛ حيث كانت المصلحة المحور الذي تنتظم تحته الفروع، والأصل الذي يشدُّ بأطراف الموضوع، مع الاهتمام بالنصوص الشرعية، والتبصُّر بالقواعد الكلية، مما شكلت تأصيلاتهما أساساً متيناً، ومعيناً ثراً للمدرسة الإباضية.

د- حفظ النسل:

من الألفاظ الدالة على معنى هذه الكلية في آثار الإمامين لفظ "الفروج"، ولعل ذلك عائد إلى استعمال هذا اللفظ في نصوص الوحيين، أو لعله اللفظ المتداول في التراث الفقهي في ذلك العهد. ويلاحظ قلة التأصيلات المشيرة إلى هذا المقصد الكلي في فقه الإمامين، وكذا الاجتهادات المبنية على المعاني المصلحية المتعلقة به، على خلاف ما تقدم في كليتي النفس والمال. وفيما يلي بعض المسائل الفقهية المتعلقة بهذه الكلية، مصنفة إلى جهتي الوجود والعدم:

1- جهة الوجود والتحصيل:

ويتعلق بها أحكام الأسرة التي تتضمن مسائل النكاح والطلاق، والحضانة، وغيرها، وقد تغيت الشريعة في ذلك تطيب النسل، وتهذيب الشهوة الغريزية، بتشريع الطرق التي تسمو بالمجتمع الإنساني من درك الأوصاف البهيمية.

ومما ورد في آثار الإمامين في هذا الصدد التأكيد على حرمة الأبضاع، وتحريم سبل الوصول إليها إلا من وجه ما أباحته الشريعة، وهما النكاح وملك اليمين، حيث يقول الكدمي: «ومما حرمه الله في كتابه وسنة نبيه وأجمع على تحريمه أهل القبلة، لا نعلم بينهم اختلافاً في ذلك، الفروج من النساء والدواب وغير ذلك من الفروج على الرجال، إلا من الأزواج وما ملكت اليمين من النساء للرجال»⁽²⁾، واستدل بقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأُزْوَاجِهِمْ حَفِظُونَ ۗ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ ۗ فَمَنْ أَتَىٰ ذَٰلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ ۗ﴾ [المؤمنون: 5-7].

وقال أيضاً: «وجاء الأثر المجمع عليه من قول أهل العدل من المسلمين أن الفروج مباحة

(1) ينظر: الاستقامة، 9/3. وقد فصل الكدمي في هذا الكتاب أحكام الخطأ في الفتوى والقضاء، وما يتعلق به من الضمان. ينظر: 14-5/3.

(2) الاستقامة، 191/3.

مطلقة بالنكاح الحلال، والملك الثابت الجائز»⁽¹⁾.

وعلى هذا الأصل صاغ الفقهاء القاعدة الفقهية المجمع عليها وهي أن "الأصل في الأبضاع التحريم"⁽²⁾، وهو ما عبر عنه ابن بركة في عدة مواضع من كتاب الجامع، منها قوله: «الفروج لا تستباح إلا بصداق بإجماع الأمة»⁽³⁾، وقال: «النساء محرمات الفروج، إلا بما أحلهن الله تعالى من نكاح أو ملك يمين»⁽⁴⁾.

2- جهة العدم والفساد:

والأحكام المتعلقة بهذا الجانب تتقصد درء المفاسد عن هذه الكلية المصلحية، بتحريم كل صور العلاقات الجنسية الخارجة عن حدود الشرع، وتشريع الحدود الزاجرة، والعقوبات الرادعة. هذا، وقد فصل الكدمي أحكام من تعدى حدود ما شرعه الله في النكاح، وركب المحذور، سواء كان بعقد فاسد أو سفاح، فقال: «والسفاح كل ما عدا النكاح والملك باليمين، مما أحله الله بالنكاح والملك، فما يأتي بغير نكاح ولا ملك فهو سفاح، والسفاح هو الزنا، والزنا هو موجب للحد في الدنيا، والوعيد والعذاب في الآخرة»⁽⁵⁾. كما اهتم بتبيان ما يترتب على ذلك من الآثار في الدنيا والآخرة، حال العلم أو الجهل⁽⁶⁾.

ومن أهم الوسائل المشروعة لدرء المفاسد إقامة حد الزنا بجلد البكر ورجم المحصن⁽⁷⁾. كما أن من أوجه التشديد في ركوب ما حرم من الفروج ما ذهب إليه ابن بركة من دخول كل وطء حرام في حكم الزنا، فقال: «فكل من دخل في المحذور يسمى زانيا، ولزمه الحد الذي بالكتاب والسنة»⁽⁸⁾، وعلى هذا فمعنى الزنا عنده يعم الواطئ للبهيمة، وللذكر في الدبر، والواطئ للمرأة في فرجها أو دبرها⁽⁹⁾.

(1) الاستقامة، 3/ 205.

(2) ينظر: الزركشي، المنتور في القواعد، 1/ 177. ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ص 57.

(3) الجامع، 3/ 1283.

(4) الجامع، 3/ 1295.

(5) الاستقامة، 3/ 202.

(6) ينظر: الاستقامة، 3/ 205 وما بعدها.

(7) ينظر: الجامع، 4/ 1933.

(8) الجامع، 4/ 1934.

(9) ينظر: الجامع، 4/ 1934.

وعما يتعلق بحفظ النسل، الاحتياط في الأنساب والتوثق في إثباتها، ومن الإشارات التي نجدتها في الفقه الإباضي في هذا الجانب ما ذكره ابن بركة في أحكام إجارة المرضعة، وكيف أن الشارع نهى عن بيع حليب الظئر دفعا لمفسدة اختلاط الأنساب، فقال: «قد جاء الأثر بتحريم بيع لبن النساء في الأسواق محلوبا؛ لاشتراك الأطفال فيه، واشترائهم في الأنساب لهم؛ حيث يتفرقون فلا يعرف النسب فتكثر الشبهة في النكاح، وأجازوا مع ذلك إجارة المرضعة للبنها»⁽¹⁾.

ففي هذا النص نجد ابن بركة يعلل حرمة بيع لبن الظئر بمفسدة اختلاط الأنساب، وما يؤدي ذلك إلى تعاطف الشبهة في النكاح، وغير ذلك من المفاسد، وأحكام الفروج تبنى على الاحتياط⁽²⁾. كما يمكن التخرج على هذه المسألة قضية معاصرة تتمثل في بنوك الحليب، والتي يتعلق حكمها أساسا بمقصد حفظ النسب.

ومن احتياط فقهاء الإباضية في أمر الأبضاع، القول بجرمة نكاح الزاني بمزنيته مطلقا⁽³⁾، وبطلان عقد نكاح المتوفى عنها زوجها قبل انقضاء عدتها مع الحرمة المؤبدة بينهما⁽⁴⁾، سداً لذرائع الفساد.

هـ - حفظ العقل:

العقل من أعظم منن الله على الإنسان؛ ميزه به عن سائر الحيوان، وجعله مناط التكريم، وتحمل الأمانة العظمى. ولا أدل من أهمية العقل في الإسلام من أمرين جليين؛ أولهما: جعل العقل مناط التكليف، وزواله سببا للتخفيف.

وثانيهما: دعوة القرآن إلى استخدام آلة العقل بالتفكير في الأنفس والنظر في الأكوان، والاعتبار بأخبار الماضين من الأمم والأقوام.

ونظرا لهذه المكانة السامية للعقل، وضعت الشريعة الأحكام التي تحفظه من الزوال، وتصونه من الفساد، ومن أظهرها تحريم الخمر وسائر المسكرات، وتشريع حدّ الجلد، درءا لمفسدة ذهاب العقل. ونلاحظ ورود أحكام الخمر والأشربة المسكرة في آثار الإمامين، دون التلويح إلى مقصد حفظ العقول، إذ كان غاية النظر الفقهي تحقيق مناط التحريم وهو السكر أو الشدة، خاصة ما تعلق بحكم شرب الأنبذة⁽⁵⁾، وتحليل الخمر⁽¹⁾.

(1) الجامع، 4/ 1976.

(2) الجامع، 3/ 1305.

(3) ينظر: الجامع، 3/ 1258. الزيادات، 3/ 219.

(4) الجامع، 3/ 1293. ينظر تأصيل هذه المسألة في مبحث سد الذرائع، ص 312.

(5) ينظر: الجامع، 4/ 1952 وما بعد.

من ذلك إيراد الكدمي لخلاف فقهاء الإباضية في مسألة حكم الخلّ المتخذ من العنب أو البسر، فبعضهم قال بالحرمة إلاّ خلّ التمر والزبيب اليابس؛ لأن الأول في معنى الخمر، سواء أسكر أو لم يسكر، واحتجوا بأنه «كما لا يجوز النبيذ المسكر من العنب والبسر في جميع الآنية والأوعية، فكذلك لا يجوز الخل من حيث لا يجوز الشراب»⁽²⁾.

والذي صححه الكدمي وعليه جمهور المذهب جواز ذلك وإباحته، ولا يحرم من ذلك إلا إذا قصد به الإسكار⁽³⁾؛ لأن هذا القصد محقق لعلة الحرمة، وإذا كان كذلك فتثبت حرمة تحقيقا لمقصد حفظ العقل.

أما ابن بركة فقد استقصى البحث في حكم شرب الأنبذة⁽⁴⁾، وأورد خلاف عامة الفقهاء في علة تحريمها أهي الوصف أم القدر المسكر؟ كما حكى خلاف فقهاء المذهب في المسألة، ونسب إلى بعضهم القول بتعليق الحرمة بحقيقة السكر، لذا قالوا بجواز شرب النبيذ ما لم يسكر صاحبه⁽⁵⁾.

بينما رجح خلاف ذلك واعتبر الوصف مناط التحريم، وفصل في الحجاج لهذا الرأي، ومناقشة القول المخالف بأدلة من المنقول والمعقول⁽⁶⁾.

بعد هذا العرض المقتضب لمضامين الكليات الخمس في تراث ابن بركة والكدمي، نلاحظ حضورا متفاوتا بينها؛ حيث نالت كليتا النفس والمال الحظّ الأوفر من الاهتمام، تأصيلا وتفريعا، ثم كلية الدين، مع لحاظ عدم الإشارة إلى مقصد حفظ العقل في التفريع، ولعل للمادة الفقهية محل الدراسة دورا في هذا. ولا يمكن اعتبار هذا التفاوت دليلا على أولوية المال على النسل أو العقل لدى فقهاء الإباضية، غير أن أحكام المال نالت النصيب الأكبر من التفريع في الفقه الإسلامي.

وقد كان إيراد المسائل على سبيل الاقتصاد، غرضه تتبع المعاني المصلحية، وتلمس الإشارات المقصدية، لتكون لبنة في استخلاص القواعد العامة والأصول الكلية. وقد أفاد الاستقراء بنزر غير يسير منها، ليطمهد لنا الكلام عن مسألة التعليل عموما، والمصلحي منه خصوصا، وهذا ما سننجز فيه المطلوب في الفصل الآتي بحول الله.

=

(1) ينظر: الجامع، 4/ 1977، 4/ 1997.

(2) الاستقامة، 3/ 171.

(3) الاستقامة، 3/ 171.

(4) ينظر: الجامع، 4/ 1952 وما بعد.

(5) ينظر: الجامع، 4/ 1964.

(6) ينظر: الجامع، 4/ 1964-1968، 1985-1987.

الفصل الثاني:

التعليل المصلي عند الإباضية

* المبحث الأول: مفهوم التعليل وأنواعه

⊖ المطلب الأول: مفهوم التعليل والتعبد

⊖ المطلب الثاني: أنواع التعليل

⊖ المطلب الثالث: هل الأصل في الأحكام التعليل

* المبحث الثاني: التعليل المصلي في فقه الإمامين

⊖ المطلب الأول: مصلحية الشريعة

⊖ المطلب الثاني: المعاني المصلحية الكلية

* المبحث الثالث: التعليل بالحكمة عند الإباضية

⊖ المطلب الأول: المراد بالتعليل بالحكمة وتحرير محل النزاع

⊖ المطلب الثاني: الموقف الفقهي من التعليل بالحكمة

⊖ المطلب الثالث: الموقف الأصولي من التعليل بالحكمة

المبحث الأول: مفهوم التعليل وأنواعه

تعد قضية التعليل الأفق النظري الذي تقوم عليه نظرية المصلحة، ومنطلق البحث في مقاصد الشريعة، كما تعتبر المصلحة القيمة الغائية لمقولة التعليل، والمعيار الذي يحتكم إليه في مسالك النظر العقلي في علل الأحكام. ونظرا لهذا الاتصال والتداخل بين النظريتين؛ اقتضى البحث تناول مسائل التعليل من مدخل مصلحي، ودراسة موقف الإباضية من تلك المسائل، وفق الحدود المرسومة في هذه الدراسة.

وأول المسائل الجديرة بالتناول في هذه النظرية الوقوف عند مصطلحي التعليل والتعبد، ثم بيان أنواع التعليل والفروق بينها.

المطلب الأول: مفهوم التعليل والتعبد:

الفرع الأول: مفهوم التعليل:

أولا: المعنى اللغوي:

التعليل: مصدر لفعل: علَّل. والتعليل عند أهل اللغة هو: سقي بعد سقي، وجني الثمرة مرة بعد أخرى⁽¹⁾، وهو يفيد معنى التكرار. وفي اصطلاح أهل المناظرة هو: إظهار علّة الشيء. أو: هو تقرير ثبوت المؤثر لإثبات الأثر⁽²⁾. ويقال: اعتلَّ إذا تمسَّك بحجة، وأعلَّه: جعله ذا علّة، ومنه إعلالات الفقهاء واعتلالاتهم⁽³⁾.

وإذا كان التعليل متعلِّقا بمعنى العلة، وكان من معانيها السبب⁽⁴⁾، فيمكن القول إن التعليل هو: بيان سبب الشيء، أو هو: ربط الحدث بسببه وبعلته.

ولعل مما يبرز الصلة بين المعنى المعجمي للتعليل ومعناه الاستعمالي هو ذلك التكرار بين حصول السبب ومسببه نتيجة العلاقة التلازمية بينهما.

ثانيا: المعنى الاصطلاحي:

نظرا لأهمية هذا المصطلح في علم الأصول، وأنه الركن الرئيس في دليل القياس، فقد تعددت

(1) ابن منظور، لسان العرب، 11/468.

(2) الجرجاني، التعريفات، ص 61.

(3) الفيومي، المصباح المنير، 2/426.

(4) ينظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص 1035. الزبيدي، تاج العروس، 30/48.

استعمالاته، وتنوعت معانيه حسب مقامات الاستعمال، ويمكن حصر هذه المعاني في ثلاث⁽¹⁾:

أولاً: التعليل بمعنى الاعتقاد بأن الأحكام شرعت لتحقيق مصالح العباد في الجملة، وهي مسألة القول بتعليل الأحكام.

ثانياً: التعليل بمعنى بيان علة الحكم مطلقاً، سواء صحّ القياس بها أم لم يصح. ويندرج في هذا ما يكون بغرض بيان الحكم والغايات من التشريع.

ثالثاً: التعليل بمعنى بيان علة الحكم بغرض القياس بها خاصة، فيخرج عن هذا الاصطلاح إبداء الحكمة أو العلة من غير نوط الحكم بها لغرض القياس. وهذا المعنى هو الأكثر تداولاً لدى الأصوليين في مبحث القياس، بل يعرف عند بعضهم بمعنى القياس، كما حكى ذلك الزركشي بقوله: «أما "التعليل" فقليل: هو إلحاق المعلّل الفرع بالأصل بالعلة المقتضية لذلك»⁽²⁾.

وبالنظر في هذه المعاني والإطلاقات يلاحظ أن الأول له وظيفة كلية، حيث يقصد به إثبات تعليل الأحكام بالمصالح إجمالاً، وهو أساس الدليل القياسي، وأصل البحث المقاصدي، ويمكن أن نستخدم عليه باسم: التعليل الكلي.

أما الثاني ففرع عن سابقه، والنظر فيه يكون على نحو جزئي حيث يلاحظ فيه حكم الشارع ومقاصده في تفاصيل الأحكام المنصوصة، وهو مما يتناوله مصطلح التعليل المقاصدي.

أما الثالث فوظيفته تتجلى في معناه، وعليه مدار مباحث العلة في القياس، ويستخدم عليه باسم التعليل القياسي⁽³⁾.

هذا، وإن مما يزيد في تجلية بعض المفاهيم بيان معاني أضدادها؛ لأن بالضدّ تمايز الأشياء، ولما كان لفظ "التعبد" أهم ما يقابل مصطلح التعليل؛ ارتأينا بيان مفهومه في الآتي.

(1) ينظر: أيمن صالح، علة والحكمة والتعليل بالحكمة: دراسة مصطلحية، ص 89. وفي بحث آخر حصر استعمال هذا المصطلح عند العلماء في مختلف فنون الشريعة في ستة معانٍ. ينظر: فوائد تعليل الأحكام الشرعية: دراسة أصولية، مجلة العلوم الشرعية، جامعة القصيم، المجلد 13، العدد 4، رجب 1441هـ/ مارس 2020م، ص 3037-3044.

(2) الزركشي، البحر المحيط 7/154.

(3) تولد عن مصطلح التعليل ضمائم كثيرة متداولة في البحث الأصولي والمقاصدي المعاصر مثل: التعليل المصلحي، التعليل الكلي، التعليل الجزئي.. الخ. (ينظر: عبد النور بزا، نظرية التعليل في الفكرين الكلامي والأصولي، ص 31-34. عبد النور وآخرون، معجم المصطلحات المقاصدية، ص 216-235).

الفرع الثاني: مفهوم التَّعبُد:

أولاً: المعنى اللغوي:

التَّعبُد لغة: من العبادة، وتعني الانقياد والخضوع، وتعبُد الرجلُ: تنسَّك، وتعبَّدته دعوته إلى الطاعة⁽¹⁾. وعليه، فلفظ التَّعبُد يظهر فيه معنى الطاعة والانقياد، والامثال لأوامر المعبود بخضوع وتذلل.

ثانياً: المعنى الاصطلاحي:

يمكن تبيان مفهوم التَّعبُد في الاصطلاح بتقسيمه إلى معنيين؛ عام وخاص:

أما المعنى العام: فهو «التحقق بمقام العبودية لله تعالى في كل شيء (...) بحيث تصطبغ حياة الإنسان كلها ما ظهر منها وما بطن بصبغة العبودية لله تعالى»⁽²⁾. وينطبق على هذا المعنى كل أفعال المؤمن وأقواله، بل ونيَّاته، والتي يقصد فيها الامثال لإرادة ربِّه في أمره ونهيهِ.

أما المعنى الخاص: فهو «ما لا يعقل معناه على الخصوص وإن فهمت حكمته إجمالاً»⁽³⁾. وهو المعنى المقابل لمصطلح التعليل؛ حيث يقصد به بيان ما لا يجري فيه القياس من الأحكام، كقول الغزالي: «الأحكام الشرعية تنقسم إلى تعبُّدات وتحكُّمات جامدة لا تعقل معانيها، كرمي الأحجار إلى الجمرات في الحج، وإلى ما تعقل معانيها ومقاصد الشرع منها»⁽⁴⁾. وهذا الذي عناه الشاطبي بقوله: «الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلف التَّعبُد دون الالتفات إلى المعاني»⁽⁵⁾.

وقصد الشارع من التكليف بهذا النوع من الأحكام الوقوف عند ما حدَّه، ولا يُتعدَّى فيه بزيادة ولا نقصان، وإلا كان إبطالاً لأحكامه، وكلُّ من ابتغى في التكاليف ما لم تشرع له فعمله باطل⁽⁶⁾؛ لأن من قواعد المقاصد في التكليف أن يكون قصد المكلف في العمل موافقاً لقصد الشارع في التشريع⁽⁷⁾، لذا فإن هذا النوع من التشريع ينطوي على حكمة إلهية تتجلَّى في ابتلاء المكلف في مدى انقياده لأوامر ربه، وإفراده بالخضوع، والتعظيم لجلاله⁽⁸⁾.

(1) ينظر: الفيومي، المصباح المنير، 2/ 389. الرازي، مختار الصحاح، ص 198.

(2) بزا، نظرية التعليل، ص 26.

(3) شلبي، تعليل الأحكام، 319.

(4) الغزالي، أساس القياس، ص 104.

(5) الشاطبي، الموافقات، 2/ 513.

(6) ينظر: نفسه، 3/ 28.

(7) ينظر: نفسه، 3/ 23.

(8) ينظر: نفسه، 2/ 514.

على أن هذا النوع من التعبد لا يتعارض مع المبدأ العام في تعليل الشريعة بمراعاة مصالح العباد، كما لا يعني عدم القدرة على إدراك حكمه التشريعية، ولا فهم مقاصده الكلية⁽¹⁾.

المطلب الثاني: أنواع التعليل:

تبين لنا سابقاً أن التعليل في علم الأصول يتفرع إلى ثلاثة معان. ولكن يجدر في هذا المقام الإشارة إلى نوع من التعليل يتناول في علم الكلام وهو ما يتعلق بمسألة تعليل أفعال الله، والخلاف فيها مشهور بين المتكلمين، حيث يرجع أصل النزاع فيها إلى الواجب إثباته في حق الله تعالى من صفات الكمال، فحصل التعارض بين القول بالتعليل رعاية للحكمة ونفياً للعبث، والقول بعدم التعليل رعاية للمشئة المطلقة ونفياً للغرض⁽²⁾.

ولما لم يتحصّل عن هذا الخلاف ثمرة عملية في علم الأصول، ومع إقرار الجميع بثبوت الحكم والمقاصد في التشريع، بصريح القرآن وصحيح السنة النبوية، آل الأمر إلى الوفاق، وصار الخلاف نظرياً؛ ذلك أن «جميع المسلمين اتفقوا على أن أفعال الله تعالى ناشئة عن إرادة واختيار وعلى وفق علمه، وأن جميعها مشتمل على حكم ومصالح، وأن تلك الحكم هي ثمرات لأفعاله تعالى ناشئة عن حصول الفعل، فهي لأجل حصولها عند الفعل تثمر غايات، هذا كله لا خلاف فيه، وإنما الخلاف في أنها أتوصف بكونها أغراضاً وعللاً غائية أم لا؟»⁽³⁾.

واقْتفاءً لمنهج الوحي في التشريع، واتباعاً للنسق الأصولي في التأصيل، والفقهية في التفريع؛ حصرنا النظر في أنواع التعليل في ثلاثة، وفق ما بيناه في التعريف الاصطلاحي، وهي كما يأتي:

الفرع الأول: التعليل الكلي:

واصطلح عليه بعضهم بـ التعليل المصلحي العام⁽⁴⁾، والمقصود به: «أن لكل حكم من الأحكام الشرعية حكماً أو مقصد قصد الشارع إلى تحقيقه للناس من وراء ذلك الحكم»⁽⁵⁾، سواء كان جلياً أو خفياً، وسواء علم من حيث الإجمال أو التفصيل، وهو معنى قولهم إن الشريعة معللة بتحقيق المصالح

(1) ينظر: القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص 72. بز، نظرية التعليل، ص 112.

(2) ينظر: شتوي، علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام، ص 655.

(3) ابن عاشور، التحرير والتنوير، 1/ 379-380. وينظر: شلي، تعليل الأحكام، ص 126.

(4) ينظر: بز، نظرية التعليل، ص 34.

(5) جعيم، طرق الكشف عن مقاصد الشارع، ص 148.

للعباد⁽¹⁾. كما أنه فرع اتصاف الله تعالى بمنتهى العلم والحكمة، لذا كان محلّ إجماع بين العلماء كما حكاه غير واحد. قال الأمدى: «إنّ الاتفاق من الفقهاء واقع على امتناع خلو الأحكام الشرعية عن الحكم، إما بطريق الوجوب على رأي المعتزلة، وإما بحكم الاتفاق على رأي أصحابنا، وسواء ظهرت الحكمة أم لم تظهر»⁽²⁾.

ولما كان البحث في مسلك المناسبة قائماً على تقرير هذا المبدأ الكلي؛ اقتضى الأمر الاستدلال على صحته ليستقيم البناء النظري، كصنيع الرازي الذي استدلّ من ستة أوجه على أن الله تعالى ما شرع الأحكام إلا لمصلحة العباد⁽³⁾، كما استدل له البيضاوي بدليل الاستقراء قائلاً: «الاستقراء دلّ على أن الله تعالى شرع أحكامه لمصالح العباد تفضُّلاً وإحساناً»⁽⁴⁾.

هذا، ولم يشدّ الإباضية عن هذا السبيل؛ حيث قرّروا في كتبهم الأصولية مسلك التعليل بالمناسبة، كما نجد السالمي يستدلّ على صحة التعليل بالمناسب المرسل اعتباراً الشريعة للمصالح جملة وتفصيلاً؛ لذلك يرى أنه «ينبغي إلحاق ما لم يعلم اعتباره منها بما علم اعتباره؛ لعلمنا بمراعاة الأصلية منه تعالى، تفضُّلاً على خلقه وتكرماً على عباده، لا وجوباً ولا إيجاباً»⁽⁵⁾.

وموقف الإباضية من التعليل عموماً هو ما أرشد إليه القرآن من أن أفعاله معلّلة بالحكمة، وقد تنزّه عن اللهو والعبث، وبين أن الغاية من خلقه الجنّ والإنس هو العبادة، ومن إرسال الرسول الرحمة بالعالمين⁽⁶⁾. وبناء على ما سبق، فإن هذا النوع من التعليل أصل عام ثابت بالقطع، تقوم عليه سائر أنواع التعليل، ومبدأ كلي مهيمن على ما يندرج تحته من الجزئيات.

الفرع الثاني: التعليل الجزئي:

تتجلى وظيفة هذا النوع من التعليل في البحث عن العلل في جزئيات النصوص وتفصيل الأحكام، وهو على ضربين، أحدهما متعلق بخصوص دليل القياس، والآخر بعلم المقاصد.

(1) كقول العز: «التكاليف كلها راجعة إلى مصالح العباد في دنياهم وأخراهم». وقول الشاطبي: «المعلوم من الشريعة أنها شرعت لمصالح العباد؛ فالتكليف كله إما لدرء مفسدة، وإما لجلب مصلحة، أو لهما معا». وقوله: «إن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا». (ينظر: القواعد الكبرى، 2/ 126. الموافقات، 1/ 318، 2/ 9).

(2) الأمدى، الإحكام، 3/ 329.

(3) ينظر: الرازي، المحصول، 5/ 172-175. وينظر: الأمدى، نفسه، 3/ 357-359.

(4) السبكي، الإبهاج شرح المنهاج، 6/ 2345.

(5) السالمي، طلعة الشمس، 2/ 210.

(6) ينظر: باجو مصطفى، منهج الاجتهاد عند الإباضية، ص 349.

أولاً: التعليل القياسي:

هذا النوع من التعليل هو المتداول لدى الأصوليين في مباحث القياس، وهو محل النزاع بين الظاهرية ومن خالفهم.

والتعليل في هذا الضرب يقصد به بيان العلة الصالحة للتعدية في القياس عن طريق مسالك العلة، وفيه يجري التفريق بين الأحكام المعللة وغير المعللة⁽¹⁾. فإذا كان الحكم قابلاً للقياس اعتبر أصلاً معللاً، وما لا يجري فيه القياس كان أصلاً غير معلل.

كما بحث الأصوليون في هذا النوع شروط العلة التي يصحُّ تعليل الأحكام بها، قصد إلحاق الأصل بالفرع، وبحثوا أنواعها بأن تكون وصفاً، أو معنى مناسباً، أو معنى شَبَهياً، أو غير ذلك مما هو محررٌ في مظانّه.

وفوائد هذا النوع من التعليل تتجلى في ثمرتين هما:

أولاً: الإلحاق بالقياس أو القطع عنه؛ فالإلحاق عند التعليل بالعلة المتعدية، والقطع عن القياس عند التعليل بالعلة القاصرة.

وتعدُّ هذه الثمرة أكبر فوائد التعليل؛ ذلك أن الغرض من القياس استيعابُ قضايا النوازل بالنصوص، والكشف عن حكم الشرع فيها؛ لذلك كان هذا الدليل أهم المناهج الاجتهادية التي تبين معقولية أحكام الشريعة، ومواكبتها لمتغيرات الزمان والمكان والأحوال⁽²⁾.

ثانياً: رفع العمل بالحكم لزوال علته؛ وهو مقتضى القاعدة الأصولية: «الحكم يدور مع علته وجوداً وعدمًا»⁽³⁾، أو: «الأصل انتفاء الحكم لانتفاء سببه»⁽⁴⁾.

وحاصل ذلك أن العلة إذا ثبتت كان لها أثران؛ أحدهما: تعميم الحكم في جميع المحال التي توجد فيها، وهو ما يسمى بطرد العلة. والآخر: سلب حكمها عن جميع المحال التي لا توجد فيها، وهو ما يسمى بعكس العلة⁽⁵⁾.

(1) ينظر: جعيم، طرق الكشف عن مقاصد الشارع، ص 149. بز، نظرية التعليل، ص 33.

(2) ينظر: أيمن صالح، فوائد تعليل الأحكام، ص 3059.

(3) ينظر شرح القاعدة وتطبيقاتها عند: معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، 311/29، ر: 1969. أيمن صالح، نفسه، ص 3060.

(4) الطوفي، شرح مختصر الروضة، 3/325.

(5) ينظر: أيمن صالح، فوائد تعليل الأحكام، ص 3060.

ثانيا: التعليل المصلحي:

يفهم من خلال نسبة المصلحة إلى التعليل، أن هذا النوع من التعليل يتوخى فيه معرفة مصالح الأحكام، واستجلاء مقاصدها الشرعية، ونظرا للعلاقة الوثيقة بين المقاصد والمصالح فقد اصطلح عليه أيضا بـ التعليل المقاصدي⁽¹⁾.

وهذا الضرب من التعليل يقصد به لدى المعاصرين أمران؛ أحدهما كلي إجمالي، وآخر جزئي تفصيلي.

أما الأول فيقصد بها إثبات مصلحة الشريعة. وهو ذات المعنى المراد في النوع الأول من أنواع التعليل.

أما الثاني -وهو المقصود هنا- فهو ما تعلق بالبحث عن حكم الأحكام الجزئية، ومعانيها المصلحية الخاصة، إما يجلب المنافع أو دفع المضار، بغض النظر عن كونها قابلة للقياس أو لا، أو هي صالحة لنوط الحكم بها وجودا وعدما أو غير صالحة؛ لذا كان هذا النوع من التعليل شامل لجميع أحكام الشريعة أصولها وفروعها، بما فيها الأحكام العقديّة، كما لا يفرق فيه بين العبادات والعبادات. وتمثل هذه العملية جوهر علم المقاصد.

ونظرا للأهمية الاصطلاحية التي يتبوأها مصطلح التعليل المصلحي، ولوظيفته المعرفية في علمي الأصول والمقاصد، نحاول تحرير معناه بتجلية علاقته بالنوعين السابقين؛ حيث يتقاطع مع التعليل الكلي في مرتبته الكلية الإجمالية. بينما تظهر علاقته بالتعليل القياسي إذا كانت المصلحة مناط الحكم وعلّة القياس، بل يمكن القول إن التعليل المصلحي القياسي هو ذاته التعليل بالحكمة في اصطلاح الأصوليين.

وأما إذا كان الغرض من التعليل المصلحي بيان حكم المشروعية، وغايات التشريع فهو محل اهتمام علماء المقاصد، ويُصطلح على هذه العملية في هذا العصر بـ التقصيد⁽²⁾.

وبهذا التقسيم والتفصيل أمكن لنا الوقوف على مصطلح التعليل، ببيان معانيه المتداولة، والتمييز بين أنواعه المتداخلة؛ فإن تحرير المفاهيم وضبط المصطلحات أساس بناء المسائل وتحقيق الخلافات. وعليه، يكون ما تقرّر هنا أسأً لما سيأتي بعده من المسائل.

(1) ينظر: عبد النور وآخرون، معجم المصطلحات المقاصدية، ص233. يجدر التنبيه إلى أن مصطلح "التعليل المقاصدي" ساقط من المعجم في هذه الطبعة، رغم إشارة المؤلفين إليه!!

(2) ينظر: الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص25. عبد النور وآخرون، معجم المصطلحات المقاصدية، ص246. أيمن صالح، فوائد تعليل الأحكام، ص3044.

المطلب الثالث: هل الأصل في الأحكام التعليل؟

تمهيد:

إن النظر في هذا الإشكال يتوقف على تحديد المراد بالتعليل في السؤال؛ فعلى أساسه يتحرر الجواب ويتضح المقصود؛ وليكن المنطلق من الدرس الأصولي حيث تناول الأصوليون هذا الإشكال في مباحث القياس لغرضين؛ أولهما: إقامة الدليل على علية الأصل المقيس عليه، والآخر يتعلق بتحديد ما يجري فيه القياس من غيره.

وإذا تبين المقصود من السؤال فإن أولى المعاني المرادة في التعليل هنا هو المعنى القياسي؛ لأنه محل نظر الأصولي، وعليه تقوم عملية القياس. أما التعليل بمعناه العام الكلي فهو خارج عن محل النزاع، وغير مراد في السؤال؛ نظرا لاتفاق العلماء على علية الشريعة ومعقولة أحكامها، وهو مقتضى اتصافه سبحانه بالحكمة وتنزّهه عن العيب.

أضف إلى ذلك أن الإشكال مطروق بالنظر إلى المكلف لا إلى الشارع، فإن الله سبحانه لم يشرع حكما إلا لمقصد وحكمة، سواء علم ذلك أم لم يعلم، أما المكلف فإن عليه التفريق بين ما هو معلل وغير معلل؛ لأنه الذي ينبنى عليه العمل، اجتهادا بالنسبة إلى العلماء، أو امثالا بالنسبة إلى عموم المكلفين⁽¹⁾.

هذا وقد اختلفت المدارس الأصولية والفقهية في هذه القضية⁽²⁾، وغرضنا هنا هو التعرف على رأي أصوليي الإباضية وفقهائهم من خلال مصادرهم.

الفرع الأول: الموقف الأصولي:

تعرض علماء الأصول الإباضية لمسألة تقسيم الأحكام إلى معللة وغير معللة في دليل القياس؛ حيث ينص نجاد المنجي⁽³⁾ على أن «النصوص الواردة في الكتاب والسنة على ضربين: نص معلل، ونص غير معلل»⁽⁴⁾، فيمثل للنص غير المعلل بقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: 43]، ويبين سبب عدم معلوليته بأننا «لا نعرف العلة في ذلك فنقيس على الصلاة صلاة أخرى نوجبها، وعلى

(1) ينظر: جعيم، طرق الكشف عن مقاصد الشارع، ص 150.

(2) ينظر: السرخسي، أصول السرخسي، ص 144. ابن السمعاني، قواطع الأدلة، 2/ 114. بزا، نظرية التعليل، ص 103.

(3) نجاد بن موسى اليمحمدي المنجي (ت: 513هـ/1119م): من بلدة منج بداخلية عُمان، قاض ووال، وعالم فقيه، من أعلام المدرسة الرستاقية، ترك أثارا علمية قيمة، منها «الأكلة وحقائق الأدلة» في الأصول وعلم الكلام. (ينظر: السعدي، معجم الفقهاء والمتكلمين، 3/ 270، ر: 918).

(4) نجاد بن موسى المنجي، الأكلة وحقائق الأدلة (مخ)، ص 53.

الزكاة زكاة أخرى نوجبها»⁽¹⁾. وأما النص المعلّل فمئل له بجديث ربا الفضل؛ حيث اتفق القائلون بالقياس على أنه خبر معلّل، ولكن اختلفوا في تعليل الأصناف المنصوصة⁽²⁾.

وواضح في عبارة المنّحي أن معيار التقسيم هو جريان القياس، وقد صرح على أنه وفق «هذين المعنيين تكون النصوص الواردة في الكتاب والسنة»⁽³⁾.

أما الوارجلاني فقد تقدم لنا في الفصل الأول⁽⁴⁾ تقسيمه لأحكام الشريعة إلى خمسة أقسام، وسماها قواعد الشرع، وكان غرضه من هذا التقسيم التمهيد للأساس الذي يبنى عليه القياس⁽⁵⁾؛ حيث يرى أن الأحكام المعللة تشمل الأقسام الأربعة؛ لإمكان دَرَك وجه المصلحة فيها.

بينما اعتبر القسم الخامس مما لا يعلّل ولا يصحُّ جريان القياس فيه، حيث يقول: «القاعدة الخامسة: وهي العبادات البدنية، فإن العقول لا تهتدي إلى معانيها، ولم يلح من الشارع إلا طرف من مبادئها، كالصلاة والصوم والحج في أمثالها. ولم يظهر فيها معنى من المعاني التي يقتضيها القياس. قال الله عز وجل: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ [العنكبوت:45]، وما يقع فيها من الأعداد والقيام والقعود والركوع والسجود تتعدّر معانيها، فكيف بما يستنبط منها وبالقياس عليها»⁽⁶⁾.

ومع امتناع إدراك معانيها القياسية، فإن ذلك لا يمنع أن تشتمل على حكم ومقاصد شرعية، حيث يبيّن: «أنّ المواظبة عليها تلين الأجساد، وتمرّن الفؤاد، وتذلّل النفوس للعبادة، إجلالا لخالقها، وانذلالا لرازقها»⁽⁷⁾.

وعلى هذا النسق يقتفي الشماخي أثر سلفه، ويمزج بين تقسيم الوارجلاني وتقسيم الأصوليين للمناسب من حيث قوة المصلحة إلى ضروري وحاجي وتحسيني؛ ثم بين أن هذه الأقسام تدرك عللها ومناسباتها الكلية والجزئية، وخصّص غير المعلّل بالعبادات البدنية فقال: «وضرب خامس⁽⁸⁾ لا يلوح فيه تعليل جزئي، ولم يمكن⁽⁹⁾ أن يلوح فيه تعليل كلي، كالعبادات البدنية، نحو الصلاة والصوم؛ لأن

(1) نفسه، ص 53-54.

(2) نفسه، ص 54.

(3) نفسه، ص 53-54.

(4) ينظر أعلاه: ص 124.

(5) ينظر: الوارجلاني، العدل والإنصاف، 75/2-76.

(6) الوارجلاني، نفسه، 76/2.

(7) الوارجلاني، نفسه.

(8) جعل الشماخي التحسيني ضررين، فتحصل من قسم المعلّل أربعة أضرب. وهو تابع لتقسيم الوارجلاني صاحب الأصل.

(9) هكذا في الأصل. ولعل الصواب: «وإن يمكن»، حتى يستقيم الكلام، لأنه بيّن في آخر النص الحكم العامة من هذه

العقل لا يهتدي إلى معانيها، ولم يلح من الشارع إلا طرف من مبادئها، لكن فيها تدلُّ النفس للعبادة، والتعظيم لخالقها، وتجديد العهد بالإيمان، وتحقيق الاستسلام والانقياد⁽¹⁾. ولا يخفى في هذا النص استفادته من عبارة الوارجلاني السابقة.

وقد تبع الشماخي السالمي في التقسيم والتمثيل إلا في قليل منه، كما أنه جعل العبادات البدنية في القسم الأخير كصنيع الشماخي، وأورد عبارته السابقة⁽²⁾.

إلا أنه يبدو أن صنيعهما ينقد من حيث الخلط بين أقسام المصالح، وبين تقسيم الأحكام من حيث التعليل وعدمه؛ ذلك أن أحكام العبادات تتوزع على المراتب الثلاث للمصالح، فمنها ما هو ضروري، ومنها دون ذلك، كما أننا نجد أحكاماً تعبدية غير معللة من غير باب العبادات، كمثل المقدرات في المواريث والجنایات.

على أن السالمي قد ذكر المسألة في موضع آخر، وأورد فيها الخلاف الأصولي، وصحح القول بمنع جريان القياس في كل الأحكام؛ لأن فيها ما لا يعقل معناه، فلا يمكن تعديته، كالديات، وأعداد الركعات، واختصاص الصلوات ببعض الأوقات، «وصحة القياس فرعٌ على معرفة المعنى وهو العلة»⁽³⁾.

والذي يظهر أنه لا خلاف بين القائلين بالقياس بوجود مساحة من الأحكام التعبدية، يمتنع فيها القياس، وإنما الخلاف في الأصل الذي يستصعبه المجتهد في عملية القياس هل هو التعليل؟ أم لا بد من إقامة دليل خاص لإثبات معلولية كل حكم؟

وإذا اتضح الموقف الأصولي لدى الإباضية من مسألة التعليل، فما موقف الفقهاء من المسألة؟ وهل حددوا مجالاً للقياس؟

الفرع الثاني: الموقف الفقهي:

عند التأمل في الموارد التي أجرى الفقهاء فيها القياس، يلاحظ توسُّعهم في أعمال هذا الدليل في مختلف فروع الأحكام، دون تفریق ولا تحديد، لهذا يمكن أن نقرر مع الباحث مصطفى باجو بأنهم لم يحدِّدوا

=

العبادات.

(1) شرح مختصر العدل، ص 574.

(2) ينظر: السالمي، طلعة الشمس، 2/ 181.

(3) ينظر: نفسه، 2/ 159.

«للقياس مجالا من الأحكام دون مجال، واكتفوا بصلاحية الحكم للتعليل وكون علته متعدية، فأجروا القياس، ولم يدخلوا في الجدل الذي قام بين الجمهور والحنفية حول تحديد مجالات القياس، وإن كان موقفهم متفقا مع الجمهور في جواز القياس في العبادات والمعاملات وفي الحدود والكفارات أيضا»⁽¹⁾.

وهو الأمر الذي أكدته دراسة الباحث بالحاج باحمانى؛ حيث حاول استقراء مختلف المسائل التي استدل فيها فقهاء الإباضية بالقياس⁽²⁾.

ولعل هذا يرجع إلى أصول المدرسة الفقهية الإباضية، والتي أرسى معالمها وصاغ منهجها الفقهي الأئمة المتقدمون، وعلى رأسهم الإمامان ابن بركة وأبو سعيد الكدمي؛ حيث نجد عند الأول ذلك الاهتمام اللافت بدليل القياس تأصيلا وتفريعا، وباستقراء موارد استعماله لمصطلحي العلة والقياس⁽³⁾ نلاحظ ورودهما في شتى أبواب الفقه، ومنها العبادات والمواريث، حتى أمكن القول إن الأصل عنده التعليل في الأحكام، وهو الأغلب من أحوالها، ما لم يرق دليل على المنع.

وعلى هذا السبيل نجد منهج أبي سعيد الكدمي في جريان القياس في مختلف فروع الأحكام، إذ كثيرا ما علل بالأوصاف الشبهية في أحكام الطهارات وبنى عليها أقيسته، على غرار تعليقاته في أبواب المعاملات. وكل من درس فقه أبي سعيد ليلحظ عنده هذه النزعة التعليلية حيث يقول الباحث مهني: «يلاحظ على أبي سعيد شغفه بمسألة تعليل الأحكام وتحليل القضايا، فقد أعطى عقله ذلك الحق»⁽⁴⁾. ويؤيده في هذا الباحث الجابري، ويقرر أن «الإمام الكدمي لم يكن مجال القياس عنده محددا في باب معين من أبواب الفقه، أو مقصورا على بعضها دون بعض، وإنما أجرى القياس في العبادات والمعاملات والحدود والكفارات، وغيرها من أبواب الفقه»⁽⁵⁾.

وإذا تقرر موقف الإمامين من التعليل من حيث الإجمال، فإن الأمر يقتضي التفصيل فيما يتعلق بالتعليل المصلحي، وهو مجال النظر في المبحثين الآتين.

(1) باجو، منهج الاجتهاد عند الإباضية، ص 351.

(2) ينظر: باحمانى بالحاج بن محمد، القياس عند الإباضية وأثره في الفروع الفقهية، ماجستير، إشراف: مصطفى بن صالح باجو، جامعة الجنان، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، طرابلس، لبنان، 1432هـ/2011م، ص 179 وما بعدها.

(3) قام الباحث بدراسة إحصائية مصطلحية عن مفهوم العلة عند ابن بركة، حيث كان من نتائج هذه الدراسة تقرير أصل التعليل عنده. ينظر: جابر فخار، مصطلح العلة عند ابن بركة من خلال كتابه "الجامع": المفهوم والتوظيف، ص 368.

(4) التبواجني، أشعة من الفقه الإسلامي، ص 135.

(5) الجابري، المدرسة الفقهية عند الإمام الكدمي، ص 328-329.

المبحث الثاني: التعليل المصلي في فقه الإمامين

متعلق النظر في هذا المبحث التأصيل لمسألة التعليل المصلي عند الإمامين من مدخل كلي وآخر جزئي؛ أما المدخل الأول فيتصدّ التقرير للأصل العام القاضي بمصلحة الشريعة من خلال التبع للنصوص التأصيلية العامة. ويتغى الباحث في الثاني استقراء المعاني المصلحية الجزئية الماثورة في الفروع الفقهية قصد استنتاج المعاني الكلية المعتمدة في الاجتهاد المصلي عند الإمامين خصوصا وعند الإباضية عموما.

المطلب الأول: مصلحة الشريعة:

من المبادئ المسلّمة في نظرية المصلحة القول بمصلحة الشريعة، ونعني به مراعاة الشريعة لمصالح العباد في العاجل والآجل. ولما كان هذا الأصل قطعيا لثبوته بالإجماع والاستقراء، فإنه -ولا ريب- حاضر في فقه الإمامين؛ حيث إنهما وإن لم يصرحا بهذا الأصل، فإنّ استدلالهما القياسية، وتعليلاتهما الفقهية إقرار بهذا المبدأ ضمنا. إلا أنه يمكن تلمّس بعض الإشارات في ثنايا المسائل، واستنطاق النصوص الدالة على لوازمه.

هذا، ومن المعلوم أنّ الإقرار بمصلحة الشريعة هو من مقتضيات الإيمان بوجوب صفة الحكمة في حق الله سبحانه، وتتجلى هذه الحكمة في أفعاله التكوينية وأحكامه التشريعية؛ وينبّه ابن بركة إلى إحدى هذه التجليات المتعلقة بالخطاب الشرعي، بحيث يكون على قدرٍ من الوضوح والإفهام حتى يمكن الامتثال؛ ذلك أن «الحكيم لا يخاطب بما لا فائدة فيه، ولا يأمر بما لا يفهم عنه (...)؛ لأنه إنما يأمر ليمثل أمره، فإذا لم يبين مراده لم يمكن أن يمثل أمره، ولم يتهيأ أن يعتقد طاعته فيما كلفه إياه»⁽¹⁾.

فمن مقتضيات الحكمة أن تكون تكاليف الشارع ممكنا إدراكها عقلا، وامثالها فعلا، مشملة على حكم مصلحة، وتؤمّ غايات ومقاصد سنية.

كما أنّ من لوازم مصلحة الشريعة أن تكون تكاليفها جارية على سنن الفطرة، رحمة بالعباد ولطفًا بهم، فكان أصل نفي الحرج في التكليف مقصدا شرعيا باتفاق، والتكليف بما لا يطاق أمرا محالا بإطلاق، وشواهد هذا ماثورة في نصوص الإمامين يمكن بيانها في الآتي:

أولا: يسر الشريعة:

إن اليسر والسماحة من المقاصد الكلية القطعية، شهدت له النصوص الشرعية، والأحكام الجزئية بالاعتبار، وهي من أجل المعاني التي تؤكد رحمة هذه الشريعة بالخلق، وأن الله لم يرد في تكليفه إعنات

(1) الجامع، 1/148.

عباده، ولا التضيق عليهم بالمشاق.

ونجد التأكيد على هذا المبدأ عند ابن بركة، وهو ينصح أحد سائليه بقوله: «فإني أعلمك أن الله تبارك وتعالى يسر هذا الدين على عباده، وسهله عليهم، ولم يكلفهم شططا من أمره، ولم يقطع عذرهم إلا بعد أن أمكنهم من جميع ما يحتاجون إليه، ولم يضيق عليهم في شيء من ذلك»⁽¹⁾، وقيم الأدلة على هذا المبدأ بنصوص الوحيين من ذلك⁽²⁾:

قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج:78]، وقوله ﷺ: «بُعِثْتُ بِالْحَنِيفِيَّةِ السَّهْلَةِ»⁽³⁾، وقوله أيضا: «إِنَّ هَذَا الدِّينَ مَتِينٌ فَأَوْغِلْ فِيهِ بِرَفْقٍ، وَلَا تُبَغِّضْ إِلَى نَفْسِكَ عِبَادَةَ اللَّهِ، فَإِنَّ الْمُنْبِتَ لَا أَرْضًا قَطَعَ وَلَا ظَهْرًا أَبْقَى»⁽⁴⁾، وكلها نصوص تؤكد هذا المقصد الكلي.

وفي سياق الاستدلال على جواز التعبُّد بالعلم الظاهر، وأنه من يسر الشريعة، قال: «إلا أن الله جلَّ ذكره يسر هذا الدين، وخفف المحنة على المسلمين»⁽⁵⁾.

وبعد أن أورد جملة من النصوص والشواهد التي تؤصل للعمل بغلبة الظن في الأحكام، صرح بأن جميعها «يؤول إلى معنى واحد، يبين أن الدين قد يسره الله على عباده، ولم يكلفهم ما يعجزون عنه تبارك وتعالى، بل كلفهم وسعهم فيما يدخلون فيه ويخرجون منه؛ لأنه رحيم بخلقه، متفضل على عباده، وقد قال الله عز وجل: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة:185]، وقال الله عز وجل: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا﴾ [النساء:28]»⁽⁶⁾.

وفي ذات السياق يؤكد الكدومي صحة التعبُّد بالعلم الظاهر، وأنه مطلوب الشارع من المكلفين؛ حيث إن الله تعالى لم يتعبَّد «العباد فيما ألزمهم من الكلفة بما يعلمه من المغيبات من علمه، وإنما تعبدهم بما يدركون علمه بالدلالة من غيره فيه، وبما تكون الحرمة متعلقة فيه وغير مفارقة له من دلائله

(1) التعارف، ص 68.

(2) ينظر: التعارف، ص 68-69.

(3) أخرجه أحمد في مسنده عن عائشة بلفظ: «لَتَعْلَمَ يَهُودُ أَنَّ فِي دِينِنَا فَسْحَةً، إِنِّي أُرْسِلْتُ بِحَنِيفِيَّةٍ سَمْحَةٍ»، ر: 24855. وأخرجه الخطيب في التاريخ عن جابر بلفظ: «بُعِثْتُ بِالْحَنِيفِيَّةِ السَّمْحَةِ، أَوْ السَّهْلَةِ، وَمَنْ خَالَفَ سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي»، 117/8، ر: 3631.

(4) أخرجه القضاعي في مسند الشهاب، عن جابر، ر: 1147. والبيهقي في الكبرى، جماع أبواب صلاة التطوع وقيام شهر رمضان، باب القصد في العبادة والجهد في المداومة، ر: 4743.

(5) التعارف، ص 126.

(6) التعارف، ص 133.

بالعين أو الصفة من المحرمات»⁽¹⁾.

ومظاهر اليسر في الشريعة كثيرة شواهدا، متعددة مواردها، وسيأتي ذكر بعض تطبيقاتها في فقه الإمامين في المطلب اللاحق إن شاء الله.

ثانيا: لا تكليف بما لا يطاق:

يعتبر هذا الأصل من لوازم يسر الشريعة ومراعاتها لمصالح الخلق، وهو مبدأ شرعي شهدت له النصوص القرآنية، والأحاديث النبوية، وهو ما تقرر في علم الأصول أن من شرط التكليف قدرة المكلف على الامتثال، وإلا كان تكليفا بالمحال⁽²⁾.

وعلى هذا الأصل جرى النظر الفقهي في التفريع، مستصحا معانيه في التخريج؛ حيث يصرح ابن ابن بركة بقوله: «إنما يجب التكليف على ما يمكن، لا على ما لا يمكن»⁽³⁾، ولذلك فإنه ينص على أن أحكام الصلاة وتحقيق شروطها «إنما كان ذلك على القدرة والإمكان، فإذا جاءت العوارض وحدث العجز سقط اللزوم، وتغيرت الأحكام لوجود العذر»⁽⁴⁾، ومع ورود الأمر بالخشوع في الصلاة، واستحضار القلب فيها فإنه «لم يكلف الله أحدا ما ليس بقدرته»⁽⁵⁾؛ لذلك شرع أحكام السهو، وتجاوز عن الخطأ والنسيان، رحمة بعباده ورأفة بهم.

أما عند الكدومي فنجدته يخرِّج على قاعدة عدم التكليف بما لا يطاق مسألة تكليف الصبي بالصلاة، حيث قال: «ولا يستقيم أن يؤمر بشيء لا يعقله، فيكلف ما لا يطيق، فإن ما يراعى به في التعليم للصلاة والأمر به أحوال ما يرجى به عقله بذلك، وإطاقته له، ويؤمر بفعله عند إطاقته»⁽⁶⁾.

فتربية الصبي على أداء الصلاة، وأمره بها قبل البلوغ يلاحظ فيه مدى نضج عقله، وإدراكه لمعاني هذه العبادة، وإلا كان تكليفا بما ليس في وسعه، وفي ذلك مناقضة لمقاصد الشارع في التكليف.

كما نقد أبو سعيد رأي من قال من الفقهاء بلزوم المسافر التطهر بالماء ولو خاف الموت عطشا، بأنه خارج عن أصول الشريعة؛ «لأن الله تبارك وتعالى لم يكلف أحدا فوق طاقته، وهذا يقتضي

(1) الاستقامة، 3/ 94.

(2) ينظر: البخاري، كشف الأسرار، 1/ 282. الشاطبي، الموافقات، 2/ 171. السالمي، معارج الآمال، المقدمات، ص 213.

(3) الجامع، 1/ 686.

(4) الجامع، 1/ 687.

(5) الجامع، 2/ 712.

(6) الزيادات، 2/ 134.

أنه حمل عليه فوق طاقته»⁽¹⁾.

وعلى الجملة، فإنَّ الله تعالى وضع شريعته على ميزان اليسر، وكلف بامثال أحكامه على قدر الوسع، ومحال أن يكلف الله عباده بما فوق طاقتهم، ولا بما تعجز عنه قدراتهم؛ ذلك «لأن الحكيم يتعالى عن الأمر بفعل ليس في وسع المأمور القدرة على فعله»⁽²⁾.

وإذا تقرر أصل التعليل المصلحي لدى الإمامين على نحو كلي؛ فلنلو العنان شطر التعليل الجزئي في تضاعيف آثارهما واجتهاداتهما الفقهية، واستنباط المعاني المصلحية الكلية منها.

المطلب الثاني: المعاني المصلحية الكلية:

لما كان منهج البحث قائماً على الاستقراء، فقد اقتضى الأمر هنا تتبُّع التعليقات الجزئية للفروع الفقهية؛ قصد الوصول إلى المعاني المصلحية الكلية التي يمكن اعتبارها مبنى الفقه المصلحي عند الإمامين، بل في الفقه الإباضي على وجه العموم؛ ذلك أن المنهج الاستقرائي كفيل بالكشف عن أسس النظرية وأصولها الكلية، والتي هي من جملة أهداف البحث.

وتتمثل أهمية تحديد هذه المعاني في اعتبارها مناطات الأحكام التي يحصل عند ربط الحكم بها تحقيق المصلحة، إما بجلب المنفعة أو بدفع المضرّة، بل هي -عند التحقيق- المعاني المناسبة التي هي محلُّ البحث في مسلك المناسبة عند الأصوليين. وعلى قدر ضبط الفقيه لهذه المعاني، ومعرفته بكيفية توظيفها تنقيحاً وتزيلاً يكون الاجتهاد المصلحي سديداً، سواء أكان قياساً أم استصلاحاً، أو غير ذلك من مسالك الاستدلال.

أولاً: المشقة والخرج:

لما كانت السماحَة أحد الأوصاف الأساسية للشريعة الإسلامية⁽³⁾، كان منهج التشريع مراعيًا هذا الوصف في التكليف، فشرع من الأحكام ما يدفع المشاقَّ ويرفع الحرج عن المكلفين، تحقيقاً لمقصد التيسير والرفق.

وقد مضى في المطلب السابق ما يثبت حضور هذا المقصد في فكر الإمامين من حيث التأصيل، وهذا أوان الشروع في بيان ما يتخرَّج على هذا الأصل من الفروع.

هذا، وإنَّ ما يعبر عن مضمون هذا المقصد القاعدة الفقهية الكبرى: "المشقة تجلب التيسير"،

(1) الزيادات، 1/174.

(2) شرح جامع ابن جعفر، ص 92.

(3) ينظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص 188.

وما تفرَّع عنها من القواعد التابعة لها، وفي فقه الإمامين من التطبيقات الكثيرة على هذه القواعد، مما لا يسمح المجال بحصرها، ولكن حسبنا التنبيه إلى بعض الموارد، وفيما سبق من البحوث ما يغني عن تكرار الشواهد⁽¹⁾.

أ- تطبيقات التيسير عند ابن بركة:

أكد ابن بركة على أن أحكام الصلاة جارية على مقتضى قدرة المكلف على الامتثال، وإذا عرض له من أحوال العجز والعذر ثبت في حقه الترخيص، جريا على قواعد الشرع في التخفيف، فمن ذلك أنه يرى جواز تحويل المصلي وجهه عن القبلة أثناء الصلاة عند الضرورة، كحال المريض والمطلوب ونحوهما⁽²⁾.

كما يرى أن من نوى الفعل أول العبادة ثم عزبت عنه نيته أثناءها فلا يضره ذلك، ما لم ينقل نيته إلى أمر آخر، وعُلِّل ذلك بحصول المشقة في اشتراط دوامها أثناء العمل، وهذا مثل عبادة الوضوء والصلاة، حيث نصَّ على أن «توقِّي النسيان إلى أن يفرغ من الفرض لا يمكن، وتلحق فيه مشقة»⁽³⁾، كما أن «استدامة ذلك إلى أن يفرغ من الفرض يشقُّ ويؤدي إلى بطلان الفرائض»⁽⁴⁾.

لذلك يعلِّل حكم تقديم نية الصيام من الليل برفع المشقة عن المكلفين، وهذا استثناء من الأصل العام في العبادات الذي يقضي باقتران النية بالفعل، بحيث لو شرط عليهم ذلك في الصيام، «لشقَّ عليهم مراعاة وقته، ولحقهم في ذلك ضرر شديد»⁽⁵⁾.

أما ما يتعلق بأحكام الرخص، فقد نصَّ على أن علة الجمع بين الصلاتين بخصوص المسافر والمستحاضة هي المشقة التي تلحقهما، وعُلِّل قول بعض فقهاء المذهب بجواز الجمع للمبطلون وفي اليوم المطير بالمشقة؛ وبناء على هذا رأى جواز الجمع لمن لم ينقطع دمه قياسا عليهما⁽⁶⁾؛ دفعا للخرج وتحقيقا لمقصد التيسير.

(1) أنجز عديد من البحوث والمؤلفات حول هذه القاعدة وتطبيقاتها عند الإباضية عموما أو عند الإمامين خصوصا. ينظر مثلا: أرشوم مصطفى بن حمو، القواعد الفقهية عند الإباضية، 2/197 وما بعد. المسعودي، الإمام ابن بركة ودوره الفقهي، ص 144-145. الجابري، المدرسة الفقهية عند أبي سعيد الكدومي، ص 189 وما بعد.

(2) ينظر: الجامع، 2/809.

(3) الجامع، 1/476.

(4) الجامع، 1/476.

(5) الجامع، 1/477.

(6) ينظر: الجامع، 1/648-649.

ومن مظاهر التيسير في أحكام الصلاة قول المذهب بجواز حمل المرأة لولدها في الصلاة وترضعه إذا بكى وخافت أن يشتغل قلبها عن صلاتها⁽¹⁾، استدلالاً بفعل النبي ﷺ مع أمامة بنت أبي الربيع⁽²⁾.

ب- تطبيقات التيسير عند الكدمي:

نجد الكدمي كثيراً ما يستدل في أحكام الطهارات بقاعدة التيسير، ويعلّل تخريجاته الفقهية بمعنى الحرج والعسر.

من ذلك تعليله للفرق بين حكم أكثر أيام الحيض وأقل أيام الطهر بالنسبة للمرأة، فقال مظهراً علة هذا التفريق: «جعلنا أقل الحيض ثلاثاً وأكثره عشراً، وجعلنا أقل الطهر عشرة أيام، فلم نساو بين الحيض والطهر، فإن ساوينا بينهما فللكلف والمحنة التي تلزم في أيام الطهر من الاغتسال في الصلاة الذي تحدث فيه المشقة والعسر على المرأة في أمر دينها، وبصحة زوال العسر من دين الله تبارك وتعالى، وللضيق والحرج»⁽³⁾. فإزالة العسر والمشقة في التكليف أصل صحيح في التشريع، وعليه تنزل أحكام هذه الشريعة في أفعال المكلفين.

كما نجده يستدل بالآيات الدالة على أصل رفع الحرج للقول بجواز التيمم للمجروح، إذا كان لا يقدر على إيصال الماء للعضو عند الوضوء أو الاغتسال خوفاً للضرر، فيقول مبيناً أشكال هذا الضرر في تفصيل دقيق: «إذا كان نزع هذا الحائل من جيرة أو نحوها يضر موضع النزع، أو أضر الماء العضو الموضوع عليه من كسر أو عصابة على الجروح والأضمة، أو زادت الضرر على العضو من الأمراض إذا ترّب على نزعها اعوجاج تركيب أصل العضو، أو تأجيل برئه، أو اشتداد غور الجروح؛ فإن ذلك كله يكون عذراً قائماً، والأحوط عندي أن يتيمم، وقد قال الله تبارك وتعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: 185]، وقال تبارك وتعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: 78]»⁽⁴⁾.

(1) الجامع، 2/ 807.

(2) أخرج البخاري - واللفظ له - ومسلم عن أبي قتادة الأنصاري «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ يُصَلِّي وَهُوَ حَامِلٌ أُمَامَةَ بِنْتَ زَيْنَبَ بِنْتِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، وَالْأَبِي الْعَاصِ بْنِ رَبِيعَةَ بْنِ عَبْدِ شَمْسٍ، فَإِذَا سَجَدَ وَضَعَهَا، وَإِذَا قَامَ حَمَلَهَا» صحيح البخاري، كتاب الصلاة، باب إذا حمل جارية صغيرة على عنقه في الصلاة، ر: 516. صحيح مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب جواز حمل الصبيان في الصلاة، ر: 543.

(3) المعتمر، 3/ 62.

(4) نفسه، 4/ 138.

وقد جرى على هذا الأصل في تعليل أحكام الصلاة عند العذر لمرض أو عجز أو غيرهما⁽¹⁾. وفي أحكام الصيام يعتبر الممرض من أسباب رخصة الإفطار، لما فيه من المشقة على المكلف. وقد اختلف الفقهاء في تحديد صفة المرض المبيح للفطر⁽²⁾، وحكى الكدمي في المسألة ثلاثة أقوال عن فقهاء المذهب، يرجع حاصلها - حسب تحريج الكدمي - إلى معنيين هما: المشقة والضرر. أما ما يرجع إلى المشقة فهو المرض الذي لا يطيق المرء معه الصيام، وقال عنه الكدمي: «وهذا يشبه عندي صرف المشقات عن نفسه ولم لم يخف مضرة»⁽³⁾. وأما الثاني فهو المرض الذي يلحق الضرر بالصائم بسبب عدم القدرة على الطعام، فقال عنه: «وهذا عندي يشبه معاني صرف الضرر»⁽⁴⁾. غير أنه رجح الأول نظرا للمشقة، وهي معنى مصلي معتبر في أحكام الرخص، حيث قال: «وأشبه معاني هذه الأقاويل ما يشبه معنى صرف المشقات؛ لثبوت إجازة الإفطار في السفر، ولا يخرج في معنى الاعتبار في الإفطار إلا المعنى صرف المشقات، وكذلك القصر في السفر»⁽⁵⁾.

ونلاحظ هنا دقة نظر الكدمي في ترجيحه لمعنى المشقة على معنى الضرر، حيث لاحظ أن المشقة معنى ملائم لتصرفات الشرع في أحكام رخص العبادات، كثبوت السفر سببا في رخصتي القصر والإفطار لأنه مظنة المشقة، وهذا نموذج تطبيقي للتعليل بالوصف المناسب للملائم كما نظر له أهل الأصول.

ثانيا: التعاون:

التعاون معنى كلي⁽⁶⁾ أرشد إليه القرآن في آية: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾ [المائدة:2]، ويُقصد به هنا أن كل ما كان على جهة التعاون بين المسلمين فهو مقصود شرعا، لما يترتب عليه من مصالح للمجتمع المسلم، حيث تتجلى فوائده في «تيسير العمل، وتوفير المصالح، وإظهار الاتحاد والتناصر»⁽⁷⁾. ونلاحظ في اجتهادات الإمامين البناء على هذا المعنى في عديد من المواضع. فعند ابن بركة نجد حضور هذا المعنى في أحكام المعاملات كثيرا؛ حيث ذكره في أحكام اللقطة

(1) ينظر: الزيادات، 2/ 128.

(2) ينظر: ابن المنذر، الإشراف، 3/ 138-139.

(3) الزيادات، 2/ 536.

(4) الزيادات، 2/ 536.

(5) الزيادات، 2/ 536.

(6) لقد أصل الشاطبي لهذا المعنى وربطه بأصل اعتبار المال. ينظر: الموافقات، 3/ 564.

(7) ابن عاشور، التحرير والتنوير، 6/ 88.

والضالة، معللاً به مشروعية أخذ اللقطة بقصد حفظها لصاحبها، محتسباً لحفظ مال أخيه المسلم⁽¹⁾.
 أما في أحكام ضوال الإبل فإنه يرى جواز أخذ الرجل بعيرا ضالاً إذا كان «لا يقدر على ورد الماء ولا أكل الشجر، فقصد إلى حفظه وردّه إلى صاحبه»؛ لأنه في هذه الحال «مطيع لله جلّ ذكره في فعله، إذ قصد إلى حفظ مال أخيه المسلم؛ لأن النبي ﷺ لم ينه عن أخذ بعير هذا وصفه»⁽²⁾؛ ذلك أن النهي في الحديث⁽³⁾ متعلّق بمناط لم يتحقّق في هذه الصورة، وعليه فمن أخذ البعير الضالّ على ذلك الوصف «كان مطيعاً في فعله لقول الله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾»⁽⁴⁾.

وفي أحكام الودائع يروي ابن بركة عن شيخه أبي مالك عن أبي المنذر بشير بن محمد بن محبوب أنه «أخبره جماعة من الناس كانوا في طريق الحج أن رجلا مات فيما بينهم عن غير وصي، وخلف مالا، فكره كلّ واحد منهم أن يتعرّض لأخذه، ثم أخذوه فقال لهم أبو المنذر: لو تركتموه حتى يضيع لزمكم ضمانه»⁽⁵⁾، ثم عقب ابن بركة مستدلاً بقوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾ [المائدة:2]، وقوله عز وجل: ﴿وَأَفْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [الحج:77]، وقال: «فمن البر والتقوى التعاون على البر والتقوى، وفعل الخير إدخال السرور والنفعة على الأخ المسلم في حفظ نفسه وماله»⁽⁶⁾. وعلى هذا الأصل فإنه يرى وجوب حفظ المسلم مال أخيه المسلم متى قدر على ذلك⁽⁷⁾.

ونجد عند الكدومي شاهداً على هذا المعنى، وذلك في مسألة انتظار الإمام للمسبوق؛ حيث حكى فيها قولين عن فقهاء المذهب؛ فرأى بعضهم جواز تمهل الإمام فيما كان من حدود الصلاة، ما لم يخرج فيه إلى غير معنى الصلاة، حتى قالوا: إنه يزيد سورة أخرى أو شيئاً من القرآن إن فرغت السورة التي نواها. بينما ذهب الآخرون إلى أنه يصلي صلاته، ولا ينتظر الداخل⁽⁸⁾.

(1) ينظر: الجامع، 322/1.

(2) الجامع، 353/1.

(3) أخرج الربيع في المسند عن ابن عباس أنه سئل النبي ﷺ عن ضالة العنم، فقال: «خُذْهَا، فَهِيَ لَكَ أَوْ لِأَخِيكَ أَوْ لِلذُّبِّ». ثُمَّ قِيلَ لَهُ: مَا تَقُولُ فِي ضَالَّةِ الْإِبِلِ؟ فَأَحْمَرُ وَجْهَهُ وَغَضِبَ وَقَالَ: «مَا لَكَ وَلَهَا؟ مَعَهَا حِدَاؤُهَا وَسِقَاؤُهَا تَرُدُّ الْمَاءَ وَتَأْكُلُ الشَّجَرَ حَتَّى يَجِدَهَا رَبُّهَا». كتاب الأحكام، باب في الضالة، ر: 615. وأخرجه الشيخان وغيرهما عن زيد بن خالد بلفظ قريب منه. صحيح البخاري، كتاب في اللقطة، باب ضالة الإبل، ر: 2427. صحيح مسلم، كتاب اللقطة، ر: 1722.

(4) الجامع، 354/1.

(5) الجامع، 1803/4.

(6) الجامع، 1804/4.

(7) ينظر: الجامع، 1803/4.

(8) ينظر: الزيادات، 56/2.

وقد اختار الكدمي القول الأول معللاً ذلك بمعنى التعاون، فقال: «ويعجبنى القول الأول؛ للتعاون على البر والتقوى؛ لأنه يكون بذلك مُعِيناً للدخول على إدراك الحد الذي هو فيه، وفيه الفضل له وللداخل جميعاً إذا صحَّت نية الإمام في ذلك»⁽¹⁾.

إذن، فإنَّ "التعاون" كان محلَّ اعتبار في اجتهادات الإمامين، ومعنى مناسبا يصحُّ بناء الأحكام عليه، سواء في العبادات أو المعاملات، لما تترتب عليه من مصالح شرعية.

ثالثاً: الظلم:

إذا كان العدل من أجل الكليات المقصدية، فإنَّ أوَّل ما يضاد هذا المقصد ويخرمه الظلم والعدوان، فهو من أعظم المفسدات التي تقوِّض أسس الاجتماع، وتهزُّ أركان التآلف، لذلك جاء التشريع الإلهي قاضياً بجرمته، فنهى عن كل أسبابه، ومنع كل ما يؤدي إليه. وفي الوحيين من النصوص الكثيرة المؤكدة لذلك، منها الآية الجامعة لمعاني المصالح والمفاسد: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُم لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل:90].

هذا، وتتجلى معاني الظلم والعدوان في شتى فروع الأحكام، وخاصة ما تعلق بأبواب المعاملات وأحكام الجنایات والعقوبات، فوضع الشارع من التدابير الوقائية، وشرع من العقوبات المالية والبدنية ما يحقق العدل بين الناس، ويضمن حقوقهم، ويحفظ مصالحهم.

وكانت هذه المعاني محل اعتبار لدى الفقهاء الإباضية، فبنوا عليها اجتهاداتهم، وعللوا بها أحكام التصرفات. ونجد في فقه الإمامين الكثير من المسائل التي يظهر فيها التعليل بهذه المعاني، ويمكن الاستشهاد ببعضها من خلال العناوين الآتية:

❖ حرمة الظلم على الإنسان:

إن الشريعة لما حرمت الظلم لم تخص بذلك ديناً ولا جنساً ولا لونا، بل نهت عن مطلق العدوان، وأمرت بالعدل حتى مع الأعداء، فقال سبحانه: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ أَن صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَن تَعْتَدُوا﴾ [المائدة:2]، وقال: ﴿اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [المائدة:8].

وورد في الحديث عن النبي ﷺ قوله: «لا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ سَيِّئُ الْمَلِكَةِ، مَلْعُونٌ مِّنْ ضَارٍّ مُّسْلِمًا أَوْ غَرَّةً»⁽²⁾، فقال ابن بركة معلقاً عليه: «ليس فيه أن من ضرَّ غير مسلم أن الوعيد يسقط عنه، بل الوعيد

(1) الزيادات، 56-57.

(2) أخرجه البزار في مسنده عن أبي بكر الصديق بلفظه، ر: 43. والبيهقي في شعب الإيمان عنه أيضاً، باب الإحسان إلى المماليك، ر: 8217. وأخرج الترمذي في السنن شطره الأول من طريق أبي بكر، باب ما جاء الإحسان إلى الخدم، ر: 1946، وقال: حديث غريب. وأخرج شطره الثاني، باب ما جاء في الخيانة والغش، ر: 1941، وقال: هذا حديث غريب.

يتوجه إلى كل ظالم، ولكن ذكره المسلم دون غيره لعظم حرية⁽¹⁾ المسلم، وأن ظلمه يعظم على عظم ظلم غيره⁽²⁾.

فإنه يرى أن لا فرق بين المسلم وغيره في حرمة الظلم، نظرا لحق النفس البشرية، لذلك جعل مفهوم المخالفة من الحديث غير مراد، وإلا كان مخالفا لصريح النصوص الناهية عن عموم ظلم الناس.

❖ إعانة الظالم ظلم:

إذا ثبتت حرمة الظلم فإن ما يؤدي إليه كذلك في نظر الشارع، لأن للوسائل حكم مقاصدها، لذلك ينص الكدمي على أن «من أعان ظالما على ظلمه من الجبابة أو غيرهم من الظالمين الظاهر ظلمهم، بكلمة أو مدة من دواة أو معونة على باطل، من قليل أو كثير، فذلك كله من الكبائر»⁽³⁾، من باب إعطاء الأسباب حكم مسيئاتها، كما يرتب عليه من الضمان في الحقوق ما يجب على الظالم، وإن لم يلزمه ضمان فالإثم ثابت عليه بسبب العون⁽⁴⁾، والله تعالى يقول: ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [المائدة:2].

❖ الظلم في الأموال:

تتعدد صور الظلم في مجال الأموال، وتختلف أسبابها، ولقد نهت الشريعة في صريح النصوص عن أكل أموال الناس بالباطل، وجعله الفقهاء أصلا لحرمة كثير من طرق الكسب على اختلاف أشكالها وتجدد صورها، وفي فقه الإمامين الكثير من المسائل المخرجة على هذا الأصل منها:

- يذهب ابن بركة إلى أن من كانت عليه في أمواله حقوق للناس بسبب ديون أو مظالم، وهو قادر على ردها؛ فإنه محجور عليه فيما بينه وبين ربه من التصرف في أمواله إلا بقدر ما يكفيه لقوته؛ ويبيّن وجه رأيه بقوله: «وإنما قلنا لا يجوز له ذلك فيما بينه وبين الله؛ لأن أصحاب المظالم مضيقون عليه، فليس له أن يجبس عليهم مالهم، وإذا كان يقدر على تسليم حقوقهم وهم غير موسعين عليه فيها، كان حبسه ذلك عنهم معصية، لقول النبي ﷺ: «مطل الموسر ظلم»⁽⁵⁾»⁽⁶⁾. ووجه الاستدلال من الحديث أن الشارع حكم بالظلم على المماطل، وكل ظلم معصية، فثبت في حقه الإثم.

(1) هكذا في المطبوع. ولعل الصواب: حرمة.

(2) الجامع، 4/1837.

(3) الاستقامة، 3/70.

(4) نفسه.

(5) أخرجه الربيع في مسنده عن ابن عباس، كتاب الأحكام، باب في بعض الأحكام، ر: 598. والبخاري عن أبي هريرة، كتاب في الاستقراض وأداء الديون والحجر والتفليس، باب مطل الغني ظلم، ر: 2400.

(6) الجامع، 1/311.

- يذهب ابن بركة إلى جواز أخذ المظلوم حقه من مال الظالم بغير علمه إذا منعه منه، ويستدل على هذا بما ثبت في الرواية أنَّ هنداً زوجة أبي سفيان جاءت إلى النبي ﷺ فقالت: يا رسول الله إن أبا سفيان رجل لئيم لا ينفق عليّ ولا على أولادي. فقال رسول الله ﷺ: «خذي من أمواله ما يكفيك ويكفي عيالك بالمعروف»⁽¹⁾، حيث يقول ابن بركة: «ففي هذا الخبر دلالة على أن للمرء أن يأخذ حقه من مال من ظلمه بغير علمه»⁽²⁾.

ووجه التعليل أن الظلم مرفوع عن العباد شرعاً، ورفعها يكون برداً للحق إلى أهله، ولو استوجب أخذه دون علم الظالم إذا كان متعلقاً بحق مالي.

كما يستدل ابن بركة بهذه الرواية في مسألة أخرى تتعلق بحكم من سرق مالا من آخر عليه حق له فهل يثبت عليه حد السرقة؟ حيث حكى عن علماء المذهب القول بوجود الحد لثبوت السرقة، بينما رأى هو خلاف ذلك، وقال: «والنظر يوجب سقوط الحد عنه إذا كان المأخوذ حقه جاحداً للأخذ منه، أو ظالماً له حقاً عليه؛ لأن النبي ﷺ أمر هندا بنت عتبة أن تأخذ من أبي سفيان حقه لما شكت إليه من منعه إياها مما يجب لها بحق الزوجية. فإذا قصد هذا القصد فالنظر يوجب أن لا يلزمه قطع لهذا الخبر»⁽³⁾. وعلى هذا يمكن القول إن مظلمة المال تعتبر عنده شبهة تدرأ حد السرقة.

❖ من أسباب الظلم في الأموال:

يلاحظ أن ما نهت عنه الشريعة من المعاملات المالية تتضمن - في غالب الأحيان - وجهاً من العدوان في الأموال، وبالنظر في أسباب النهي نجد أن كثيراً منها يرجع إلى معنى الظلم، وذلك كالحديعة والغش، والغصب، وغيرها.

وفيما يأتي جملة من المسائل التي يتجلى فيها التعليل بهذه الأسباب، مع الإشارة إلى تضمناها لوجه الظلم.

- ففيما يتعلق بالغش، يورد الكدومي قول بعض علماء المذهب بأن النهي عن الغش في الحديث المشهور: «من غشنا فليس منا»⁽⁴⁾ عامٌ ولا يخص المسلمين فحسب؛ ذلك أن النصح في المعاملات مبدأ أخلاقي يلتزم به المسلم مع كل الناس، فلا يجوز الغش في حق أي إنسان مهما كان دينه، وهو

(1) أخرجه البخاري عن عائشة، كتاب النفقات، باب إذا لم ينفق الرجل فللمرأة أن تأخذ بغير علمه ما يكفيها وولدها بالمعروف، ر: 5364. وأخرجه مسلم عنها بلفظ قريب، كتاب الأقضية، باب قضية هند، ر: 1714.

(2) الجامع، 3/ 1327.

(3) الجامع، 4/ 1870.

(4) أخرجه مسلم عن أبي هريرة، كتاب الإيمان، باب قول النبي ﷺ: «من غشنا فليس منا»، ر: 101. وورد في مسند الربيع عن جابر بن زيد مرسلًا، باب الأخبار المقاطيع عن جابر، ر: 970.

الذي اختاره الكدمي حيث قال معقبا على الحديث السابق: «لا يجوز الغش للمسلم ولا للذمي، والذمي داخل في ذلك، ولو أن لم يكن داخلا في المسلمين؛ فإن الغش إذا دخل في غش المسلمين فليس هو من المسلمين، كذلك الذمي في هذا داخل في النهي معنا»⁽¹⁾.

- ينص ابن بركة على أن من واجبات الحاكم منع الغش في الأسواق؛ «لأن في ذلك ظلما من بعضهم لبعض، وكذلك يمنعهم من كتمان العيوب التي يغش بها المتاع (...)» وقد روي عن النبي ﷺ قال: «من غشنا فليس منا»⁽²⁾.

وكذلك ينص على أن من واجباته مراقبة السلع لمنع الغش فيها، وكذا مراقبة العُمَّلات درءا لمفسدة التزوير، وله في هذا حق إصدار العقوبات بما يحقق مصلحة الزجر، ويبين علة ذلك بقوله: «إن الغش منكرٌ وظلمٌ منهم لبعضهم بعضا»⁽³⁾.

- ومن أسباب الظلم الخديعة في العقود، حيث يبين ابن بركة أثرها الديني والديني بقوله: «كل بائع خدع مشتريا في بيعه، أو مشترٍ خدع بائعا فيما ابتاعه منه كان عاصيا، والبيع فاسد»⁽⁴⁾.

- ويعد الغصب من أجل مظاهر الظلم في الأموال، فلا يحل مال أخذ بطريق الغصب مطلقا؛ لأنه أخذ للمال بغير حق، ولا طيب نفس من صاحبه؛ لذلك فما ينتج عن هذا المال من إيجار أو ثمر أو غير ذلك فلا يحل له أخذه ولو كان ضامنا له، والقاعدة النبوية في هذا قوله ﷺ: «ليس لعرق ظالم حق»⁽⁵⁾.

فمن مسائل الغصب ما ذهب إليه الكدمي في مسألة كراء الغاصب للأصل أنه: «إن صح أن الدار كانت مغصوبة غصبها المؤاجر فإن الأجرة باطلة، وعلى المستأجر لرب الدار كراء المثل، ويرجع المستأجر على المؤاجر بما أخذ منه»⁽⁶⁾.

❖ التعدي موجب للضمان:

لما كان الظلم في الأموال من أكبر المفسدات التي تخرم استقرار حياة الإنسان، وتزعزع نظام

(1) الزيادات، 304/3.

(2) الجامع، 2067/4.

(3) الجامع، 309/1.

(4) الجامع، 1607/4.

(5) أخرجه أبو داود، عن سعيد بن زيد، كتاب الخراج والفيء والإمارة، باب في إحياء الموات، ر: 3073. والترمذي عنه أيضا، أبواب الأحكام، باب ما ذكر في إحياء أرض الموات، ر: 1378.

(6) الزيادات، 176/4.

العمران، قررت الشريعة مبدأ التعويض عن الأضرار، حفظاً للحقوق من الإهدار، وشرعت لذلك أحكام الضمان؛ رفعا لآثار العدوان، وصوناً للأموال من التلف والإهلاك.

ولقد كانت فكرة الضمان مهيمنة على الفكر الفقهي لدى الإمامين، حيث نجد تجلياتها فى قضايا المعاملات عامة، وفيما يلي بيان طرفٍ من هذه المسائل:

أ- التعدي فى العارية:

ذكر ابن بركة خلاف الإباضية فى مسألة بيع المستعير ما استعاره، ورجح القول بردّ الشيء المبيع إلى صاحبه، ويرجع المشتري على البائع المستعير بالثمن.

واحتج ابن بركة لهذا الرأي بقوله: «وهذا هو القول الذى يوجب النظر ويشهد لصحته الخبر، (...) الدليل على ذلك أن كل مالك فملكه محبوسٌ عليه، إلا أن يزيله عن نفسه. إذا كان البائع متعدياً عليه فى ماله وملكه كان بيعه بغير إذنه فاعلاماً لا يحل له، فبيعه باطل؛ لأنه تصرفٌ فيما لا يجوز التصرف فيه»⁽¹⁾.

ولتأكيد صحة ما ذهب استشهد بحديث النبي ﷺ: «إِذَا ضَاعَ لِلرَّجُلِ مَتَاعٌ، أَوْ سُرِقَ لَهُ مَتَاعٌ، فَوَجَدَهُ فِي يَدِ رَجُلٍ يَبِيعُهُ، فَهُوَ أَحَقُّ بِهِ، وَيَرْجِعُ الْمَشْتَرِي عَلَى الْبَائِعِ بِالثَّمَنِ»⁽²⁾.

واختلف الفقهاء فى صحة اشتراط المعير الضمان⁽³⁾، وحكى ابن بركة عن الإباضية القول بصحة الشرط ولزوم الضمان⁽⁴⁾، واستدل لرأيهم بعدة أدلة منها قول النبي ﷺ لصفوان بن أمية: «عَارِيَةٌ مَضْمُونَةٌ»⁽⁵⁾.

وإذا لم يشترط صاحبها الضمان فتلفت بغير تعدٍ ولا تفريط من المستعير فلا يضمنها؛ وعلل ابن بركة ذلك بكونها أمانة، «وقد استعملها المستعير برأى صاحبها، وطيب نفسه له بذلك، فالضمان لا يجب إلا بالتعدي»⁽⁶⁾. وقد نص على ضابط المسألة فى المذهب فقال: «قال أصحابنا: العارية لا

(1) الجامع، 4/ 1634.

(2) أخرجه ابن ماجه عن سمرة، كتاب الأحكام، باب من سرق له شيء فوجده فى يد رجل اشتراه، ر: 2331. وأخرجه أحمد فى مسنده عنه بلفظ قريب، ر: 20146.

(3) ينظر: ابن رشد، بداية المجتهد، 4/ 98. الزحيلي، الفقه الإسلامى وأدلته، 5/ 68.

(4) ينظر: الجامع، 4/ 1790.

(5) أخرجه أحمد عن صفوان بن أمية، ر: 27636. والنسائي فى الكبرى، كتاب العارية والوديعة، تضمين العارية، ر: 5747.

(6) الجامع، 4/ 1791.

تكون مضمونة إلا بالتعدي، فإن شرط صاحبها على المستعير ضمانها ضمن⁽¹⁾.

ب- التعدي بأخذ ضالة الإبل:

يصرح ابن بركة أن ضالة الإبل لا يجوز أخذها بنص الحديث⁽²⁾، ولا يكون الآخذ لها إلا متعدياً بفعله، ويلزمه الضمان⁽³⁾. وقال: «من وجد بعيراً ضالاً يقدر على ورود الماء وأكل الشجر، فليس له أن يأخذه، فإن أخذه وجب عليه أن يردّه إلى ربه؛ لأنه مال لغيره متعدّ في أخذه لنهي النبي ﷺ عن ذلك، وكان ضامناً له حتى يردّه إلى ربه؛ لأن من أخذ مالاً هو ملك لغيره متعدياً بأخذه، كان عليه أن يردّه إلى ربه، وليس له أن يردّه إلى الموضع الذي أخذه منه. وإن خلى سبيله فتلف كان ضامناً أيضاً؛ لأنه كان في أخذه له متعدياً⁽⁴⁾».

فلاحظ في تحليل ابن بركة للمسألة جعل التعدي علة الضمان، واعتبر أيّ أخذٍ لضالة الإبل بأي طريق تعدياً تترتب عليه آثاره، ومستنده حديث النبي ﷺ الوارد في المسألة.

ونجد لدى الكدمي تحليلاً لمسألة تتعلق بأخذ الدوابّ المتروكة في الفلوات، وما يترتب عليها من الأحكام، مبيّناً الفروق بين الأحوال، ناظراً إلى القصد في الأفعال. وتتمثل هذه المسألة في الدابة إذا تركها صاحبها في فلاة آيساً منها، فأخذها أحدهم وأنفق عليها حتى صلحت؛ حيث اختلف الفقهاء في مصير ملك الدابة، وفي ضمان ما أنفق عليها أخذها⁽⁵⁾، وكلّ اعتبر مصلحة حفظ المال، وقصد العدل في الحكم بين الطرفين.

والنزعة التدقيقية لدى الكدمي اختارت التفصيل؛ فقال: «إن كان تركها طيب النفس لها على أن لا يرجع إليها فهي للذي أخذها»، وهذا يتخرّج على أصل أنه لا يحلّ مال امرئ مسلم إلا عن طيب نفس منه. «وإن كان تركها على أن لا يرجع إليها مغلوباً على ذلك إذا⁽⁶⁾ لم يمكنه أخذها، ولم يطب نفساً بذلك، فأخذها لنفسه متعلّقاً بسبب أن صاحبها قد تركها على أن لا يرجع إليها، فليس الذئب بأولى بها من المسلم، وله ما أنفق، ويأخذ صاحب الدابة دابته»، وهنا يحفظ لكل طرف حقه من المال، وكان في أخذها على ذلك الاعتقاد جائزاً؛ لأن في ذلك إحياءً للدابة. «وإن كان تركها على أن يرجع إليها،

(1) الجامع، 4/1792.

(2) تقدم تخرجه، ص168.

(3) ينظر: الجامع، 1/352.

(4) الجامع، 1/352-353. وينظر تخرج المسألة من وجه آخر في مبحث التفسير المصلحي للنصوص، ص235.

(5) ينظر: ابن المنذر، الإشراف على مذاهب العلماء، 6/383-384.

(6) هكذا في المطبوع. ولعل الصواب: إذ.

فأخذها هذا على أنها لنفسه على غير الاحتساب فلا نفقة له، والدابة لصاحبها⁽¹⁾، وهذا يخرج على سبيل الغصب، والغاصب لا غرم له.

ج- ضمان اللقطة⁽²⁾:

تختلف أحكام اللقطة من حيث الضمان وعدمه، ويذهب ابن بركة إلى القول بلزوم الضمان على أخذها إذا تلفت في حالتين: إذا «قصد إلى أخذها لنفسه ثم عزم على ردّها وتاب من نيته وفعله، فعليه الضمان في حال أخذه مال غيره بتعدّيه فيه»، وعلة الضمان في هذه الحالة هي التعدي بأخذه مال غيره لنفسه. وتمثل الثانية فيما إذا أخذها خطأ وغير متعمّد لأخذها لنفسه، «فالضمان أيضا يلزمه؛ لأن الخطأ في الأموال يوجب الضمان»⁽³⁾.

رابعاً: الضرورة والضرر (4):

إذا كان من المعلوم ضرورة أن الشريعة قصدت في أحكامها جلب المصالح وتكميلها، ودرء المفاسد وتقليلها، فقد جاءت بتحريم المضارّ بكافة أنواعها، وشرعت لذلك من الأحكام ما يدفعها قبل حصولها، أو يزيلها بعد وقوعها.

ولما كان الضرر معنّى مقصوداً بالدرء قطعاً، وملحوظاً لدى الفقهاء في أصول الأحكام وفروعها، أبدع العقل الفقهي في ضبطه بصياغة قواعد فقهية ومقاصدية، ووضع خطط تشريعية، لتكون صوى على طريق الاجتهاد، ومعالم تنير سبيل التأصيل لأحكام الإسلام، وتحقق سداد التنزيل على قضايا الأنام.

وقد تبين لنا في الفصل الأول⁽⁵⁾ أهمية مصطلح "الضرر" وما اشتق منه في فقه الإمامين، ومدى حضوره في آثارهما. كما تقرر لدينا أن مدلول الضرر وما تعلق به من الصيغ ينقسم إلى معنيين حسب مقام الاستعمال وهما:

المعنى الأول: المشقة العظيمة والخرج البالغ الواقعان على المكلف، مما يستدعي عنه التخفيف، ويناسب هذا قواعد الضرورة والاضطرار.

(1) الزيادات، 4/ 304. وكل النصوص السابقة من ذات الموضوع.

(2) ينظر تفصيل هذه المسألة وتخريجها على أصل التعليل بالحكمة في المبحث الآتي، ص 196.

(3) الجامع، 1/ 322.

(4) كلا اللفظين يرجع إلى جذر واحد وهو (ضرر)، والضرر اسم للضرر. أما الضرورة فاسم للاضطرار. (ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، 3/ 360. الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص 504. الرازي، مختار الصحاح، ص 183).

(5) ينظر أعلاه: ص 88.

المعنى الثاني: إلحاق الأذى بالنفس أو بالغير أو التلف بالمال، وهذا ما يستوجب الدفع والإزالة. وتناسبه القواعد الفقهية المتعلقة بالضرر.

وعلى هذا النحو نذكر بعض صور التعليل بهذا المعنى المصلحي لدى ابن بركة والكدمي:

أ- أحكام الضرورة والاضطرار:

صاغ العقل الفقهي قواعد عديدة تضبط أحكام الضرورة والاضطرار منها: "الضرورات تبيح المحظورات"، و"ليس مع الاضطرار اختيار"، و"الاضطرار لا يبطل حق الغير"، وغير ذلك. والناظر في فقه الإمامين يجد ذلك الاعتبار لأحوال الاضطرار، وما يلزم فيها من أحكام التكليف، وأغلب المسائل التي تتعلق بهذا المعنى هي من أبواب العبادات، ثم الأطعمة؛ حيث إن الأصل العام في هذه الأحوال التخفيف بإباحة المحظور، أو إسقاط التكليف ببعض الشروط والموانع ومنع آثارها.

1- الضرورة في أحكام العبادات:

تتجلى صور الضرورة لدى الكدمي في أحكام الطهارات، وما يتطلّب من الاحتراز عن النجاسات، وكذا تطهير ما تنجّس من الأعيان الطاهرة، خاصة ما تعلّق بالأقوات ومختلف الأطعمة؛ حيث يفصل في طرق تطهيرها سواء كانت جامدة أو مائعة. ونظرا لحاجة الناس إليها في طعامهم وشرابهم فقد اعتبر أحوال الضرورة في هذا الشأن، وذهب إلى أن التمر والحبوب إذا تنجّست ببول أنها تغسل بقدر ما لا يؤدي إلى تلفها وفسادها، فإذا ثبت أن العرك يفسدها فيجزئ فيها الصب⁽¹⁾.

وفيما يتعلق بأحكام الجنب والحائض فإنه نصّ على أن قول المذهب هو عدم جواز دخولهما المسجد في حكم الأصل، إلا من حال عذر أو ضرورة إلى ذلك، «فإنهما يتيمّمان ويدخلان المسجد بمعنى الضرورة والحاجة إليه»⁽²⁾. ومن صور الضرورة عنده أيضا الحاجة إلى الماء للشرب أو الاغتسال، أو الاحتماء بالمسجد لحفظ النفس من أي أذى أو خطر⁽³⁾.

ومع حكاية الكدمي اتفاق الإباضية على نسخ حكم المسح على الخفين⁽⁴⁾، فإننا نجد يستثني حال الضرورة، ويختار القول بالجواز إذا ثبت الاضطرار؛ حيث ينصّ على أن سنّة المسح «ممكن ذلك عندنا قبل نسخه، وغير ممكن بعد نسخه، إلا أن يفعل فاعل على معنى الضرورة من البرد، أو ما يشبهه

(1) ينظر: المعتمد، 97/3. وفي صفحات 95-99 تفصيل لشتى الصور وبيان لأحكامها، مع اعتبار أحوال الضرورة والعسر.

(2) الزيادات، 191/2.

(3) ينظر: المعتمد، 121-122/4.

(4) ينظر: الزيادات، 158/1. وينظر: أبو غانم، مدونة أبي غانم الخراساني، ص 63-64. السالمي، معارج الآمال، 1/89-92.

من العلل»⁽¹⁾، وإذا كان مناط الرخص متعلّقا بالضرورات والحاجات، فإذا تحقق معناها ثبت الأخذ بحكمها.

أما بخصوص مدة المسح فلا تحدّد بزمن على هذا الرأي، ما دام الحكم متعلّقا بسببه، وما جاز لعذر بطل بزواله، حيث قال: «وإذا ثبت معنى الضرورة التي يجوز بها المسح على الخف لم يخرج ذلك عندنا له غاية لتقليل ولا كثير، ما لم يزل معنى الضرورات التي بها جاز المسح»⁽²⁾.

لكن يبحث هذا القول من وجهين:

أولاً: إذا ثبت نسخ الحكم شرعاً، فهل يصحّ العمل به حال الضرورة ولو كان منسوخاً؟!

ثانياً: وجود البديل الشرعي حال العجز عن الوضوء وهو التيمم، ويبدو أن هذا أولى بالعمل من العودة إلى الحكم المنسوخ.

هذا، ولأحكام الضرورة نصيب في مسائل الصلاة، وتتعدد صورها عند الإمامين؛ فمنها ما نصّ عليه ابن بركة بشأن سقوط شرط القبلة في أحوال الاضطرار؛ لإجماع الفقهاء على سقوطها عن المحارب، حيث قاس على هذه الحالة ما كان في معناها وقال: «فعندي أنّه ما كان في معناه كان مثله، وكانت ضرورة كالمطلوب والمريض الذي لا يجد السبيل إلى الانتقال، ونحو هؤلاء»⁽³⁾.

ومن الأحوال التي ذكر اعتبار معنى الضرورة فيها لدى الفقهاء، الصلاة على الراحلة، فقال: «أجمع الناس على أن صلوات الفرائض لا تصلى على ظهور الدواب وهي سائرة إلا في حال الضرورة»⁽⁴⁾.

أما الكدمي فقد تعدّدت لديه مسائل الضرورة في الصلاة؛ فمنها اختياره جواز صلاة المأموم خلف الصف وحده في أي جهة عند الاضطرار، كزحام أو أي ضرورة أخرى، بشرط عدم تقدّم الإمام⁽⁵⁾.

كما يجعل الضرورة مناط العمل الجائز في الصلاة فقال: «لا يجوز العمل في الصلاة إلا لمعنى الضرورة والخوف على النفس»⁽⁶⁾. وحكى الاتفاق في المذهب على جواز لبس الحرير في الصلاة عند

(1) الزيادات، 1/159. وينظر: 1/163.

(2) الزيادات، 1/161.

(3) الجامع، 2/809.

(4) الجامع، 2/973.

(5) ينظر: الزيادات، 2/54.

(6) الزيادات، 2/178.

الضرورة⁽¹⁾.

وفيما يتعلق بأحكام الحج فقد ذهب الكدمي إلى جواز حمل المحرم زاده على رأسه قياساً على جواز لبسه الهميان، جاعلاً الضرورة مناط الترخيص، فقال: «يعجبني إن كان على معنى ضرورة إلى ذلك من زاده ليومه، أو لمثل طعامه في مسافته تلك التي يخاف على نفسه من تركه الضرورة، واضطراً إلى ذلك أن لا يكون عليه فداء. وإن كان على غير هذا النحو أعجبي الفداء دماً»⁽²⁾.

وإذا علم أن عبادة الحج تتضمن بعض المشققات؛ فينصح الكدمي المكلف أن لا يدخل على نفسه الحرج والمشقة بغير ما كلفه من الطاعات، وذلك كقصده الإحرام قبل الميقات بمسافات ابتغاء الحسنات، حيث قال مرشداً: «ليس للعبد ولا عليه أن يلزم نفسه معنى الضرورات ما لا يرجو فيما فيه فائدة ما استزاد من الفضل، ولو كان في ذلك فضلاً لسبق إليه النبي ﷺ وأهل الفضل من أصحابه والعلماء»⁽³⁾.

وفي هذا النص ما يفيد في شأن قصد المكلف للمشقة في العبادة؛ حيث نص الشاطبي على أن ليس للمكلف أن يقصد المشقة في التكليف، «فإذا كان قصد المكلف إيقاع المشقة، فقد خالف قصد الشارع من حيث إن الشارع لا يقصد بالتكليف نفس المشقة، وكلُّ قصد يخالف قصد الشارع باطل، فالقصد إلى المشقة باطل»⁽⁴⁾.

2- الضرورة في أحكام الأطعمة:

نصت الشريعة على تحريم جملة من المطعومات والمشروبات بصريح نصوص الكتاب والسنة، كما نصت على إباحتها عند الاضطرار؛ إحياءً للنفس وصوناً لها من الهلاك.

وقد اعتبر فقهاء الإباضية هذا المعنى المصلحي في فروع المسائل، وحققوا مناطه في قضايا النوازل، حيث نجد له في فقه الإمامين حضوراً في مواضع؛ منها ما حرره الكدمي في أحكام تناول المحرمات والنجاسات عند الضرورات⁽⁵⁾، فقرر قواعدها، وصاغ ضوابطها؛ من ذلك قوله: «كلُّ ما

(1) الزيادات، 2/ 169.

(2) الزيادات، 3/ 83.

(3) الزيادات، 3/ 14.

(4) الموافقات، 2/ 222. وتعد هذه القضية موضوع المسألة السابعة من مسائل النوع الثالث من مقاصد الشارع، حيث حرر إشكالاتها، ودقق في معانيها، وأبان فيها عن عقلية مبدعة، وبصيرة نافذة.

(5) ينظر: المعتمر، 3/ 102-109.

كان أصله حراماً رجساً لا تقع به معاني الانتفاع في الجائز، إلا بمعاني الضرورة⁽¹⁾.

إلا أنهم اختلفوا في خصوص أمر الإباحة وقصره على المنصوص، أو عمومته لكل المحرمات؛ حيث ذهب فريق منهم إلى التقييد بما ثبتت إباحته بنص الكتاب والسنة، وأما ما سوى ذلك فهو على أصل الحظر وجملة التحريم ولا يتعلق به حكم الاستثناء⁽²⁾، ومأخذ هذا الرأي الوقوف عند ظاهر النصوص، وعدم التعليل.

بينما رأى الفريق الآخر العموم، وصرحوا بالتعليل، فقالوا «كل ما رجاه المضطر من ذلك، أن يعتصم به ويحیی به من جوع أو ظمأ يخاف منه على نفسه الهلاك، ويرجو فيه لنفسه الحياة، فهو مثل المحرمات»⁽³⁾، أي المنصوص منها.

أما الكدمي فقد اختار عدم الإقدام على ما لم ينصَّ عليه تورُّعاً ونزاهة عند وجود غيره، إلا إذا تعيَّن وتحقَّق به مقصود الشرع في إحياء النفس⁽⁴⁾.

وقد حرر الخلاف في موضع آخر في مسألة تناول الخمر، حيث صرح برأيه قائلاً: «وقال من قال: إنه إن كان الخمر يعصم من الهلكة، فهو مثل ما حرم الله من ذلك، وهذا القول معنا أصحُّ إن شاء الله»⁽⁵⁾.

هذا، وإن أحكام الضرورة مقدره في الشريعة بقدرها، فتبيحُ المحظورَ بقدر ما يدفع المفسدة ويحقق المصلحة، وهذا ما نصَّ عليه الكدمي بقوله: «كل ما كان يعصم من المحرمات، يعني من الضرورة حلال للمضطر في حال ضرورته، أن يأكل منه أو يشرب بقدر ما يحيي به نفسه»⁽⁶⁾.

كما ينصُّ على أن من ضوابط تناول المحرم من النجاسات أن يتحقق به المقصود وهو إحياء النفس، فإذا انتفى عنه ذلك «فلا يجوز في حال اضطرار ولا غيره؛ لأنه إنما جاز الانتفاع بالمحرم لإحياء النفس به، فإذا كان هذا النجس لا يعصم ولا يحيي، فهو على حاله من التحريم، ولا يجزئه أية رخصة»⁽⁷⁾.

(1) المعتبر، 3/ 102.

(2) ينظر: المعتبر، 3/ 107-108.

(3) المعتبر، 3/ 108.

(4) ينظر: المعتبر، 3/ 108.

(5) الاستقامة، 3/ 167-168.

(6) المعتبر، 3/ 107.

(7) المعتبر، 3/ 103.

وخلاصة الأمر عند الكدمي أن ما أباحت الشريعة تناوله من المحرمات والنجاسات إنما مناطه الضرورة؛ «ذلك لأن أهل المضرة يحلُّ لهم أشياء محرمة على غيرهم ممن ليس في مثل حالتهم، رخصة من الله سبحانه»⁽¹⁾، «وعند الضرورات تزول أحكام، ويتبدل الضيق سعة، والاختيار غير الاضطرار»⁽²⁾.

أما ابن بركة فقد أشار في مواضع إلى هذا المعنى الكلي، وقرر أصل الشريعة في إباحة المحظور للمضطر سواء كان في حضر أو سفر⁽³⁾، وعليه خرَّج خبر إباحة النبي ﷺ للعُرَيْنِيَّين في شرب أبوال الإبل مع القول بنجاستها في المذهب⁽⁴⁾، فقال: «قد أباح [الله] أكل الميتة للمضطر وكذلك شرب الخمر حرام، وجائز للمضطر شربه ليحيي نفسه»⁽⁵⁾.

كما أكد على عدم التوسُّع في أحكام الرخص، وتناول المحظور بقدر ما يحقق المقصود، حيث يقول: «والمضطر ليس له أن يأكل من الميتة حتى يشبع؛ لأن الإباحة له وردت لأجل الخوف، فإذا زال الخوف ارتفعت الإباحة»⁽⁶⁾. وهو مضمون القاعدتين الفقهيَّتين: "الضرورة تقدر بقدرها"، و"ما جاز لعذر بطل بزواله".

3- الاضطرار إلى مال الغير:

قرر الفقهاء جواز أكل مال الغير عند الاضطرار عملاً بالأصل العام "الضرورات تبيح المحظورات"⁽⁷⁾، وهو ما نجده عند ابن بركة حيث قال: «لا خلاف بين أهل العلم أن رجلاً لو كان في سفرٍ أو حضرٍ وعدم الطعام، وخاف على نفسه الهلاك من الجوع، ولم يجد ما يأكله إلا مال رجل مسلم أنه يأكل منه بغير رأي صاحبه ويضمن، ويحيي نفسه من الموت»⁽⁸⁾، كما صرح في موضع آخر أن الضرورة تدخل في أحكام الأموال أيضاً، فقال: «كذلك ما حرّم على الناس من أموال الأيتام والبالغين يجوز أكله في حال الاضطرار»⁽⁹⁾.

(1) المعتمر، 3/ 184.

(2) المعتمر، 3/ 98.

(3) ينظر: الجامع، 1/ 683.

(4) وهو الذي نص عليه الكدمي. ينظر: المعتمر، 3/ 184.

(5) الجامع، 4/ 1971.

(6) الجامع، 3/ 1193.

(7) ينظر: القرافي، الفروق، 1/ 342. الزرقا، شرح القواعد الفقهيَّة، ص 213. الزحيلي، نظرية الضرورة الشرعية، ص 259.

(8) الجامع، 1/ 301.

(9) الجامع، 4/ 1971.

غير أن ذلك يؤثر في أحكام الديانة لا القضاء، فلا ترفع الضرورة أحكام الضمان عن ذمة المضطر؛ إذ إن الإباحة تفيد إسقاط حق الله تعالى برفع الإثم والمؤاخذه، ولا تفيد إبطال حقوق الآدميين؛ لأن أموال الناس مصونة شرعا، والضرر لا يزال بالضرر، وهو ما نصوا عليه في قاعدة: "الاضطرار لا يبطل حق الغير".

وهو ما نصَّ عليه ابن بركة أنفا بلزوم الضمان، كما صرَّح به في موضع آخر قائلا: «ومن اضطرَّ إلى مال غيره أكل منه قدر ما يزول عنه الخوف به وعليه ضمان ما أكل»⁽¹⁾.

إلا أن بعض الفقهاء قالوا بعدم لزوم الضمان في ذلك المقدار الذي أحيا به نفسه؛ ذلك لأن الواجب قد تعيَّن على صاحب المال في إحياء تلك النفس، وأن للمضطرَّ حقا في ذلك المال، فلا ضمان عليه فيما أخذ على تلك الحال⁽²⁾.

ب- أحكام الضرر:

حرمت الشريعة إيقاع الأضرار، وقضت بإزالتها أو تقليلها قدر الإمكان، تقريراً لمقصدها العام في جلب المصالح ودرء والمفاسد، وفي هذا ينص ابن بركة على أن الشارع «لم يبيح لنا إدخال الضرر في المال والنفس»⁽³⁾.

لهذا يعدُّ الضرر معنى كلياً معتبرا بإطلاق، تعلَّقت به الأحكام في مختلف الأبواب الفقهية، وعبرت عنه القاعدة الفقهية الكبرى: "لا ضرر ولا ضرار"، أو "الضرر يزال"⁽⁴⁾، والتي صارت سند الفقهاء في الاجتهاد، وعدة القضاة في الحكم، تحقيقاً لمقصد العدل.

هذا، ونجد في الفقه الإباضي التنصيص على هذه القاعدة في فترة مبكرة، حيث نصَّ عليها الكدومي في مصنفاته بصيغة: "لا ضرر ولا ضرار"⁽⁵⁾، و "لا ضرر ولا إضرار في الإسلام"⁽⁶⁾.

وقد سبق التنويه بأهمية هذا المعنى المصلحي وحضوره الواسع في فقه الإمامين؛ ونظرا لكثرة الفروع المتعلقة به، فيتعدَّد الإحاطة بها في هذا المقام، وغرضنا هنا الإشارة إلى صور التعليل به في جملة من الأحكام.

(1) الجامع، 3/ 1204.

(2) ينظر: الجامع، 3/ 1204. القرافي، الفروق، 1/ 342. السالمي، الجوابات، 2/ 511.

(3) الجامع، 1/ 656.

(4) ينظر تأصيل هذه القاعدة وتطبيقاتها في الفقه الإباضي عند: أرشوم، القواعد الفقهية عند الإباضية، 3/ 8.

(5) ينظر: المعتمر، 3/ 98، 104.

(6) ينظر: الزيادات، 3/ 299، 300، 305، 312.

وإذا كان من عادة شرّاح القواعد الالتفات - في شرح هذه القاعدة- إلى الضرر من جهة إيقاعه بالغير، فإننا نجد في فقه الإمامين تعميم فكرة الضرر لتشمل ما تعلق بالنفس أو بالغير، ولعل هذا مما يميّز توظيف الإمامين لهذا المعنى في التعليل الفقهي. وعلى هذا النحو سيكون تناولنا للتطبيقات الآتية:

1- الضرر بالنفس:

ويقصد به لحاق الضرر بنفس المكلف في التكليف سواء كان باختياره أو بغير اختيار. على أن هذا النوع من الضرر يندرج أيضاً في مسائل المشقة والحرج، وكذا أحكام الاضطرار، إذ نلاحظ الربط بينها يتجلى في أن مآل المشاق والضرورات لحاق الضرر بالمكلف، ولعله كان جهة النظر لدى الإمامين، حيث يظهر في آثارهما توظيف مصطلح "الضرر" بمختلف صيغته في مقام أحكام الرخص، والتي متعلّقتها المشاق والضرورات.

ومن أظهر المسائل التي يتجلى فيها هذا المعنى المصلحي أحكام الطهارات، حيث يصرّح الكدمي بأن «المريض إذا خاف على نفسه أنه لا يطيق الغسل والوضوء، أو خاف على نفسه الضرر من ذلك أن له أن يتيمم»⁽¹⁾. كما يُخرّج على أصول المذهب أن حدّ طلب المسافر الماء للطهارة منوط عندهم بما يلحقه بسبب ذلك من مشقة أو ضرر في نفسه أو ماله⁽²⁾.

أما شراء الماء لذلك فقد ذهب بعضهم إلى تعليق حكمه بالقدرة وعدم الإضرار بالنفس، بحيث «إذا خاف على نفسه الضرر لم يكن عليه أن يشتريه في معنى قولهم، وجده بثمنه أو أقل من ثمنه، وتيمم»⁽³⁾. وهو ما نص عليه ابن بركة معللاً بذات المعنى؛ إذ المكلف مأمور بحفظ نفسه، «وليس له أن يتلف جزءاً من ماله يضرُّ بنفسه»⁽⁴⁾.

وفيما يتعلق بأحكام الصيام يذهب الكدمي إلى ربط حكم السُّحور بما يعود على الصائم من نفع أو ضرر على نفسه، حيث يقول: «من كان يعرف نفسه بأن السُّحور مما يتقوى به على الصوم كان تقويته على اللازم من الصوم من الفضائل، ومن كان يعرف نفسه أنه يضره السُّحور لم يكن له إدخال المضرة على نفسه من الفضائل»⁽⁵⁾.

أما تحديد أفضلية الصوم أو الإفطار في حقّ المسافر فهو منوط بالمضرة التي تلحقه، حيث نصّ

(1) الزيادات، 1/170.

(2) ينظر: الزيادات، 1/179-180.

(3) الزيادات، 1/186.

(4) الجامع، 1/526.

(5) الزيادات، 2/504.

على أن قول الإباضية في المسألة هو: «إن الصوم أفضل ما لم يكن في ذلك على الصائم مشقة يخاف منها على نفسه مضرة، فإذا كان هكذا أعجبي أن يكون قبول الرخصة أفضل»⁽¹⁾.

ولعل هذا هو مقتضى القول الذي اختاره ابن المنذر ونسبه إلى بعض التابعين، وهو أن أفضلهما أيسرهما على المرء⁽²⁾، وهو الموافق للآية: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة:185].

كما علل الإمامان إفتار الحامل والمرضع في رمضان بمعنى إلحاق الضرر بالنفس أو الولد، فإذا حصل لديهما الخوف على نفسيهما أو الولد بسبب الصيام لزمهما الإفطار، وصرح الكدمي بوجوب القضاء فقط⁽³⁾.

وإذا كان الاعتكاف لمعنى التفرغ للعبادة، وقطع علائق النفس بزينة الدنيا وشهواتها، فإن الكدمي يرى جواز عمل المعتكف في المسجد لحرفة أو صنعة يكتسب بها رفعا للحاجة وضرر المسغبة، حيث قال: «ويعجبي إذا خاف الضرر على نفسه من ترك الأعمال من أنواع الحلال من صنعة⁽⁴⁾ يعملها في المسجد ألا يمنع العمل بما يقوت به نفسه، ولا يبين لي في ذلك كراهة إذا كانت صنعته مما يحسن عملها له في المسجد، وأما غير ذلك فلا يعجبي له»⁽⁵⁾.

وفيما تعلق بأحكام الشهادات نجد ابن بركة يجعل الضرر مناط الاستثناء عن الحكم العام القاضي بوجوب أداء الشهادة إذا تعينت؛ بحيث إذا «كان الشاهد يخاف على نفسه ضرراً يؤديه إلى تلفه أو تلف عياله بالاشتغال في أداء الشهادة من طلب قوته أو قوت عياله، كان الاشتغال لفرض نفسه أولى أن يتدئ به»⁽⁶⁾.

ولعل من أهم ما يبرز أثر هذا المعنى في الأحكام عند الكدمي ما يتعلق بالنوافل والרגائب؛ حيث يرشد المكلف إلى قاعدة جلية في هذا النوع من الطاعات، وينبهه إلى أن فضلها متعلق بمآلاتها وآثارها، وميزان ذلك صلاح أمر المكلف، وعدم إدخال الضرر على نفسه بأسباب المشاق.

لذلك فإنه يرى أن حكم التطوع يُنظر فيه إلى حال المكلف، وعليه تترتب الأحكام من حيث الاستحباب أو الكراهة أو المنع، حيث قال بخصوص التطوع في السفر: «لا معنى معي يدل على منع

(1) الزيادات، 2/ 544.

(2) ينظر: ابن المنذر، الإشراف، 3/ 143.

(3) ينظر: الجامع، 2/ 1080. الزيادات، 2/ 556.

(4) في الكتاب: "ضيعة"، ولعل الصواب ما أثبتناه.

(5) الزيادات، 2/ 582.

(6) الجامع، 3/ 1578.

الصلاة ولا كراهيتها في سفر ولا حضر، إلا من وجه إدخال الضرر على نفسه»⁽¹⁾، ونبه إلى أن الشريعة رفعت عن المكلف الحرج في الفرائض، ولم تجز له أن يحمل على نفسه الضرر فيها، فكيف في النوافل⁽²⁾.

وفي مسألة ترفه العبد أثناء أدائه للطاعة، نجد له نصاً مهماً ذكره تعليقا على مسألة جواز الاستظلال للمُحرم، حيث قال فيه: «من رفه نفسه لله تبارك وتعالى ليقوى على طاعته كمن خشنها له رجاء ثوابه، وليس للعبد أن يحمل نفسه على ما يخاف منه نزول الضرر بها، بل يؤمر بإدخال النفع عليها، إلا أن القلوب مختلفة؛ فمنها ما يصلح على الخشونة في ذات الله، ومنها ما يصلح على التئيم واللين، والمرء سائق مطيئه، ومطيئه نفسه، فليستقها على ما يرجو لها فيه السلامة، ولا يحملها على التلف»⁽³⁾.

والملاحظ مما سبق، اعتبار الإمامين لهذا النوع من الضرر، وعده معنى أساسيا في الاجتهاد والترجيح، وقد تجلى ذلك أكثر في فقه الكدمي؛ حيث اعتبره قيذا في كثير من الأحكام، خاصة ما تعلق بالنوافل والرغائب، إذ ضبط فضلها بعدم إدخالها الضرر على صاحبها، وإلا كان تركها أولى.

2- الضرر بالغير:

إن هذا المعنى هو الذي بنى عليه الفقهاء تطبيقات القاعدة الفقهية المشهورة في هذا الباب، وهو شامل لكل أنواع المضار، سواء أكانت بقصد أم بغير قصد؛ لأن الشريعة قصدت منع الفعل الضار مطلقا، وحكمت بإزالة آثاره دون اعتبار للنيات، تحقيقا لأصلها العام في جلب المصالح ودرء المفسدات عن الخلق.

ولما كان الضرر معتبرا بإطلاق، فإن له مدخلا في شتى فروع الفقه، خاصة ما تعلق بالمعاملات⁽⁴⁾، حيث تتجلى فيه معاني العدل، وتحقق به إقامة القسط بحفظ الحقوق، وصون الأنفس والأموال والأعراض، والتنبيه إلى هذا المعنى كثير في آثار الإمامين، وحسبنا الإشارة هنا إلى بعض الموارد.

❖ الضرر في أحكام العبادات:

نجد حضورا لهذا المعنى عند التعليل لبعض أحكام العبادات، حيث يرى الكدمي أن خوف

(1) الزيادات، 2/ 216.

(2) الزيادات، 2/ 217.

(3) الزيادات، 3/ 79.

(4) المقصود بالمعاملات هنا معنى أوسع، حيث يشمل كل ما سوى العبادات، مما يضبط علاقة الإنسان بالإنسان وبالكون.

الضرر على الميت من الأعدار المبيحة للتيمم للجنابة مع وجود الماء⁽¹⁾، وفي هذا يقول: «إنما يخرج عندي معاني إجازة صلاتها بالتيمم بمعنى العذر مما يخاف منه من الضرر، سواء كان ذلك الضرر في أمر الميت، أو كان في غير ذلك، ولأي سبب من أسباب الضرر»⁽²⁾. وفي هذا من المراعاة لحقوق الإنسان حال موته.

ومما يجلي هذا الاعتبار لحقوق الميت تعليله لقول الإباضية بكراهة نقل الميت إلى بلد آخر للدفن، منعا للمآلات الضرورية التي تلحق الميت بسبب ذلك، وإذا ثبت وقوع الضرر فإن هذا يوجب منع نقله حفظا للنفس البشرية⁽³⁾.

❖ الضرر في أحكام المعاملات المالية:

يجعل الكدمي معنى الضرر علة النهي عن بعض العقود منها الغرر، ذلك أن الضرر مآل للغرر، وفي هذا يقول: «كل شيء من الضرر فهو غرر، وكل غرر فهو باطل»⁽⁴⁾، وإذا ثبت النهي عن الغرر شرعا، فكل بيع فيه ضرر بأحد المتابعين فهو منهي عنه كذلك.

ويعلل حكم النهي عن بيع الرجل على بيع أخيه بكونه سببا في إدخال الفساد في العلاقات، وإحداث الضرر في المعاملات، حيث يقول: «ولا يجوز الفساد في الدين؛ لأنه من الضرر، ولا ضرر ولا إضرار في الإسلام»⁽⁵⁾.

كما يجعل الضرر مناط النهي عن الاحتكار في البيوع، فيقول: «إنما الحكر ما كان من جميع الضرر؛ لأنه لا ضرر ولا إضرار في الإسلام»⁽⁶⁾، ويجعل كل احتكار مؤدّا إلى ضرر بالناس، فيقول: «الحكرة المحرمة داخلة في جميع الضرر، والقاعدة أنه لا ضرر ولا ضرار»⁽⁷⁾؛ لذلك فإن الشريعة متشوّفة إلى تحقيق العدل في التداول، وكذا رفع الضرر عن الناس في الأسعار، خاصة ما تعلق بأصول المعاش.

ويدخل في معنى الاحتكار عنده صور البيع عند الاضطرار، وذلك أن تصل الضرورة بالإنسان للشراء إنقاذاً لنفسه من الهلاك، فلا يجوز للبائع حينئذ أن يبيع بأكثر من عدل السعر؛ «لأنه من أكل أموال الناس

(1) ينظر: الزيادات، 1/ 201.

(2) المعتبر، 4/ 172.

(3) ينظر: الزيادات، 2/ 313.

(4) المعتبر، 3/ 101.

(5) الزيادات، 3/ 305.

(6) الزيادات، 3/ 312.

(7) المعتبر، 3/ 104.

بالباطل، واستغلال حاجة المضطر، وإجباره على استيفاء حاجته، بما يخالف الوضع العادي⁽¹⁾، وفي هذا من إلحاق الضرر بالمضطر ما لا يخفى، والأصل في هذه الأحوال الإرفاق، وحضور معاني الإشفاق. وما يجلي معاني دفع الضرر في المعاملات حق الشفعة، حيث حقق الكدمي مناطها، وكشف عن علة إثبات هذا الحق للشريك بقوله: «إنما جعل له الشفعة بما يدخل عليه من الضرر»⁽²⁾، وما كانت الشفعة في الشركة ثابتة بصريح النصوص وبإجماع الأمة، إلا لترتب الضرر فيها أكثر من غيرها، فكانت أولى بها في الأحكام⁽³⁾.

ومن المسائل التي يتناولها موضوع الضرر أحكام الانتفاع بمياه الآبار والأفلاج⁽⁴⁾؛ حيث بين الكدمي أن الأصل في المذهب جواز الانتفاع بمياه الأفلاج بغير إذن أربابها لأغراض معينة، كالشرب والتطهر وسقي الدواب، وكذا منع أخذ الأجرة على هذه المنافع.

لكن الفقهاء اختلفوا في حالة وقوع الضرر على أصحاب الفلج بسبب هذا النوع من الانتفاع؛ حيث ذهب فريق منهم إلى عدم جواز الانتفاع إذا لحق ضرر بالفلج، إلا بأجرة على ما يراه العدول. بينما رأى البعض الآخر جواز الانتفاع ولو أضر ذلك بالفلج⁽⁵⁾. ويبدو أنهم تعلقوا بأصل الإباحة، ولم يعتبروا الضرر سبباً يقتضي العدول عن حكم الأصل.

واختار الكدمي القول بعدم الجواز اعتباراً لمعنى الضرر، حيث قال: «والقول الأول أحب إلينا؛ لأنه لا ضرر ولا إضرار في الإسلام»⁽⁶⁾.

وما سبق يتبين لنا هيمنة فكرة الضرر في الفقه الإباضي، حيث ظل معنى معتبراً في التأصيل، وأصلاً مؤثراً في التنزيل، وذلك بالنظر في المآلات، ومراعاة نتائج التصرفات، والحكم بما يقتضي العدول عن الأصل العام؛ اعتباراً لمصالح الأنام، وتحقيقاً لمقاصد الأحكام.

وبالتبع لموارد المسائل تحصل لنا جملة من المعاني المصلحية التي ثبت حضورها في فقه الإمامين، والتي تجلت في أربع كليات: التعاون، المشقة والحرج، الظلم، الضرر والضرورة، وهي مما

(1) المعتمر، 3/ 104.

(2) الزيادات، 3/ 499.

(3) ينظر: الزيادات، 3/ 499.

(4) أفلاج، جمع فلج: وهو عبارة عن قناة مشقوقة في باطن الأرض أو على سطحها لتجميع المياه ونقلها لاستخدامها في الأغراض المختلفة، وهو يمثل نظاماً في الريّ تميّز به أهل عُمان، تتصل به جوانب تقنية واجتماعية وله أحكام فقهية. (الموسوعة العمانية، 1/ 256).

(5) ينظر: الزيادات، 3/ 299-300.

(6) الزيادات، 3/ 300.

ثبت اعتبارها في النصوص الشرعية. وإنما غاية البحث بيان طرق الفقهاء ومسالكهم في التعليل بها، وبناء الأحكام عليها.

وقد أثبت البحث اعتماد فقهاء المذهب - ومنهم ابن بركة والكدمي - على هذه المعاني في التأصيل، واعتبارها مناطات في التعليل، لكونها أوصافاً ضابطة لوجوه المصالح والمفاسد، فانتظم بهذا الاستدلال المصلي لدى فقهاء الإباضية على قواعد منهجية محكمة.

على أن الملاحظ في هذه المعاني غلبة جهة المفسدة فيها على جهة المصلحة، وإن كان لازم دفع المفسدة هو جلب المصلحة، ولعل هذا مما يعكس اهتمام العقل الفقهي الإباضي بجانب الانحراف في الأفعال، لتقويمها بأحكام الإسلام، وردها إلى جادة الشرع؛ ذلك لأن وجوه المصالح مدركة بمقتضى العقول، والنفوس مجبولة على تحصيلها بدافع الفطرة، وما أنزلت الشريعة إلا للحفاظ على ميزانها من الاختلال، وصون نورها من الاضمحلال.

ومن الجدير التنبيه هنا إلى أن هذه المعاني هي ما يصطلح عليها في علم الأصول بالمناسبات أو المعنى المناسب، وفيها بحث الأصوليون حجية مسلك المناسبة الذي يعتبر من أدق المسالك العقلية للكشف عن العلل الشرعية، ومنه كان منطلق البحث في المقاصد؛ لذا، فإن ما ذكر هنا متمم لما تناولناه سابقاً في الكليات الخمس، إذ العلاقة بينهما علاقة السبب بمسببه، والمقدمة بنتيجتها.

المبحث الثالث: التعليل بالحكمة عند الإباضية

المطلب الأول: مفهوم التعليل بالحكمة وتحرير محل النزاع:

لما كان البحث في المسائل العلمية يقوم على تحديد المصطلحات الدائرة عليها، فإن المنهج يقتضي بيان المراد بهذه المصطلحات أولاً، حتى يتحرر الكلام في المسألة، وتجنّى ثمار البحث، وهذا ما نبه إليه الغزالي بقوله: «وإنما منشأ الإشكال التخاوض في هذه الأمور، دون التوافق على حدود معلومة لمقاصد العبارات، فيطلق المطلق عبارة لمعنى يقصده، والخصم يفهم منه معنى آخر يستبدُّ هو بالتعبير عنه، فيصير به النزاع ناشئاً قائماً لا ينفصل أبد الدهر»⁽¹⁾.

لهذا، فإن تحرير الخلاف في مسألة التعليل بالحكمة يتوقّف على تحديد مدلولها، والكشف عن مراد الأصوليين بها. وعليه فقد خصصنا الفرع الأول لتحديد المفهوم، والثاني لتحرير محل النزاع.

الفرع الأول: مفهوم التعليل بالحكمة:

تمهيد: تنبيه إلى الاشتباه الحاصل في هذه المسألة:

يعتبر لفظ "الحكمة" من المصطلحات المفتاحية في نظرية التعليل، وعليه مدار فهم مسألة التعليل بالحكمة، غير أنه يعد من متشابه المصطلحات نظراً لتداخله مع مصطلحين أساسيين في هذه النظرية هما: العلة والمصلحة؛ لذلك وقع نوع لبس في تحرير محل النزاع في هذه المسألة، وتقرير المذاهب فيها.

كما يمكن إرجاع الاشتباه الحاصل في المسألة إلى عدم التمييز بين نوعين من التعليل هما: التعليل المصلحي العام، والتعليل القياسي الخاص، وقد سبق بيان ذلك في المبحث الأول⁽²⁾.

فمن نماذج هذا الالتباس ما نجده عند الباحث محمود آل هرموش؛ حيث قسّم مذاهب العلماء في تعليل الأحكام إلى ثلاثة اتجاهات: الأول مذهب المثبتين وهم القائلون بالقياس، والثاني مذهب النفاة وهم الظاهرية. وجعل الثالث مذهب القائلين بالتعليل إذا كانت الحكمة ظاهرة منضبطة، دون الخفية أو المضطربة⁽³⁾. ويتجلى الخلط هنا بين مسألتى التعليل المصلحي العام، والتعليل بالحكمة.

وكذلك ما ذهب إليه بعض الباحثين الذين جعلوا مسألة التعليل بالمقاصد هي ذات مسألة

(1) الغزالي، شفاء الغليل، ص 588-589.

(2) ينظر أعلاه: ص 152.

(3) ينظر: آل هرموش، مقاصد الشريعة، 1/ 60-61.

التعليل بالحكمة عند الأصوليين، وهذا لما رأوه من الترادف بين مصطلحي الحكمة والمقصد⁽¹⁾، والذي حدا بهم إلى توسيع مدلول التعليل بالحكمة ليشمل أموراً ليست مقصودة لدى الأصوليين، حيث أدرجوا تحت هذه المسألة ما يتعلق ببيان أسرار التشريع وحكم المشروعية ومقاصد الأحكام⁽²⁾.

ولا نرى صواب هذا التوسيع لما يؤدي إلى اختلاط المسائل والتباس المفاهيم، والأصل في بناء العلم الممايزة بين مسائله، وضبط مصطلحاته تحريماً للدقة، كما أن المنهج العلمي يقتضي بحث هذه المسألة وفق سياقها في الدرس الأصولي، ومراعاة مقصود الأصوليين فيها.

هذا، وإن مراد المعاصرين بالتعليل بالمقاصد -أو التعليل المقاصدي- أعم وأشمل من مدلول التعليل بالحكمة لدى أهل الأصول، فبينهما خصوص وعموم مطلق، فلا يصح إطلاق أحدهما على الآخر من كل وجه.

وإذا تقرر هذا فما مدلول التعليل بالحكمة، وما المفهوم المراد في هذا البحث؟

أولاً: السياق الأصولي للمسألة:

تناول الأصوليون هذه المسألة في دليل القياس وضمن مباحث العلة تحديداً، حيث كان الهدف من هذا الدليل بيان الطريق الصحيح لمعرفة حكم الشارع فيما لا نص فيه، ولما كان هذا قائماً على أساس تعليل الأحكام المنصوصة، اقتضى البحث الأصولي تحديد شروط العلة، وبيان مسالك الكشف عنها.

وقد كان علماء الأصول يسلمون بمراعاة الشريعة للمصالح، وأنها العلة الحقيقية للأحكام كما صرح بذلك بعضهم⁽³⁾؛ منهم الشاطبي الذي يقول: «وأما العلة فالمراد بها الحكم والمصالح التي تعلقت بها الأوامر أو الإباحة، والمفاسد التي تعلقت بها النواهي؛ فالمشقة علة في إباحة القصر والفطر في السفر، والسفر هو السبب الموضوع سبباً للإباحة. فعلى الجملة؛ العلة هي المصلحة نفسها أو المفسدة لا مظنتها، كانت ظاهرة أو غير ظاهرة، منضبطة أو غير منضبطة»⁽⁴⁾.

(1) هذا ما ذهب إليه محمد سليم العوا في بحثه الموسوم بـ: "التعليل بالحكمة جوازه ووقوعه في الشريعة والفقه: عمل العلامة الشيخ محمد مصطفى شلي نموذجاً"، ص 12. وتبعه الباحث خالد الشيخ صالح في بحثه المعنون بـ: "التعليل المقاصدي لأحكام الأسرة عند الإباضية"، ص 18.

(2) ينظر: محمد سليم العوا، التعليل بالحكمة، ص 16.

(3) ينظر: العصد، شرح مختصر المنتهى، 3/320. الزركشي، البحر المحيط، 7/169. شلي، تعليل الأحكام، ص 151.

(4) الموافقات، 1/410-411.

ولكن هل الأصل دوران الأحكام مع أسبابها أم مع حكمها ومصالحها⁽¹⁾؟

عند النظر في منهج الشارع في تعليل الأحكام نجده يربط الحكم تارة بالمصلحة، وتارة بأمارتها، وهي الوصف المشتمل عليها، كالسفر بالنسبة للمشقة، والبلوغ بالنسبة لنضج العقل، وقد نبه الغزالي إلى هذا المنهج التشريعي في التعليل بقوله: «يدار الحكم مرة على عين المصلحة، وأخرى على أمانة المصلحة، وكل ذلك من نظر الشرع. وفي اتباع الأمانة أيضا نوع مناسبة، وهو عسر الوقوف على عين الحاجة»⁽²⁾.

وعليه فإن في نوط الشارع الأحكام بالأوصاف الظاهرة حكمة تتجلى في التيسير على المكلفين، والضبط للأحكام، وفي هذ يقول الأمدي: «ودأب الشارع فيما هذا شأنه على ما ألفناه منه إنما هو رد الناس فيه إلى المظان الظاهرة الجليلة؛ دفعا للعسر عن الناس والتخبط في الأحكام»⁽³⁾، ويقول الشاطبي في هذا الشأن: «نصب الشارع المظنة في موضع الحكمة؛ ضبطا للقوانين الشرعية»⁽⁴⁾.

ولما كان هدف الأصولي التأسيس لمنهج الاجتهاد، والتعديد لآليات النظر، وقد لاحظ عدم انضباط الحكمة من جهة، وبناء الشارع بعض الأحكام على الأوصاف دون الحكم من جهة أخرى، جعل الوصف المشتمل على هذه الحكمة علة القياس، واصطلح عليه بالمظنة، ضبطا لعملية الاجتهاد، وإحكاما لمنهج الاستنباط وطرق الاستدلال⁽⁵⁾.

أضف إلى ذلك أن غرض الأصوليين من دراسة مباحث العلة في القياس هو بيان العلل الصالحة للتعدية من جهة، ولنوط الأحكام بها من جهة أخرى، ووفق هذا الإطار العام كان تناولهم لمسألة التعليل بالحكمة⁽⁶⁾.

وإذا تقرر هذا، تبين لنا أن تناول المسألة في سياقات أخرى مجانب للصواب، وإخراج لها عن حدود الإشكال، كنحو إيرادها في سياق التقرير للأصل العام لتعليل الشريعة بالحكم والمصالح، أو بيان حكم المشروعية ومقاصد التشريع.

(1) من أحسن من تناول هذه المسألة بالبحث أيمن صالح في مقال: التعليل بالمظنة لا بالحكمة: دراسة أصولية، مجلة الصراط، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر، مجلد 20، عدد 38، ديسمبر 2018م.

(2) الغزالي، شفاء الغليل، ص 168.

(3) الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، 3/ 203.

(4) الشاطبي، الموافقات، 1/ 396.

(5) ينظر: الريسوني، نظرية المقاصد، ص 23-24.

(6) كان الطرح الأصولي لهذه المسألة في مواضع متعددة من دليل القياس. ينظر: رائد، منهج التعليل بالحكمة، ص 46-47.

ثانيا: بيان المراد بالتعليل بالحكمة:

حاول بعض المعاصرين ذكر تعريف للتعليل بالحكمة، ننتقي ثلاثة منها ثم نعطف ببيان المفهوم المختار.

التعريف الأول: للباحث رائد نصري حيث عرّف التعليل بالحكمة بقوله: «بيان المجتهد ابتناء الأحكام وارتباطها بما أودعه الشارع فيها من معان مناسبة تعود على المكلفين بتحقيق مصالحهم ودرء المفساد عنهم، وذلك من خلال اتباع المسالك المعتبرة في الكشف عنها»⁽¹⁾.

والملاحظ في هذا التعريف التطويل والإسهاب، وذكر ما لا يدخل في حقيقة المعرف، والأصل في التعريف الضبط وبيان حقيقة الشيء، وهو قد التزم تعريف المصطلح.

التعريف الثاني: وهو لأصحاب معجم المصطلحات المقاصدية وصيغته: «هو الكشف عن المعنى المصلحي المناسب الذي يترتب عليه شرع الحكم»⁽²⁾.

وإن كان هذا التعريف أحسن وأوضح من سابقه، إلا أنه مظنة اشتباه مع التعليل بالوصف المناسب، كما أنه لا يعبر عن جوهر الإشكال في المسألة، وهو ربط الحكم وتعديته بالحكمة.

التعريف الثالث: للباحث أيمن صالح حيث عرفه بقوله: «هو نوط الحكم وجودا أو عدما أو كليهما بالحكمة»⁽³⁾. وقد أخرج بهذا التعريف من التعليل بالحكمة أمرين؛ أولهما يتعلق بمسألة هل الشريعة معللة بالحكم والمصالح؟، ويتصل الثاني ببيان حكم المشروعية، وذلك بذكر الحكم والمصالح المترتبة على الحكم من دون نوطه بها وجودا أو عدما⁽⁴⁾.

ويتميز هذا التعريف بالضبط والاختصار من حيث الصياغة، كما يتميز ببيان محل الإشكال في المسألة، وهو جعل الحكمة علة تناط بها الأحكام وتؤثر فيها كالوصف الظاهر المنضبط.

المفهوم المراد في هذا البحث:

إن تحديد مفهوم هذه المسألة يتوقف على بيان مركبها اللفظي وهما التعليل والحكمة.

أما "التعليل" فقد سبق بيان معناه عند الأصوليين، وقسمناه إلى ثلاثة معان، وإذا علمنا أن سياق بحث هذه المسألة في كتب الأصول هو دليل القياس، فإن المراد بالتعليل هنا التعليل القياسي، الذي

(1) رائد، نفسه، ص44.

(2) عبد النور وآخرون، معجم المصطلحات المقاصدية، ص227.

(3) أيمن، العلة والحكمة والتعليل بالحكمة، ص96. له أيضا، التعليل بالمظنة لا بالحكمة، ص54.

(4) ينظر: أيمن، العلة والحكمة والتعليل بالحكمة، ص98.

يقصد به بيان العلة الصالحة للتعدية في القياس، أو لربط الحكم بها وجودا وعدما.

أما لفظ "الحكمة" فقد سبق تحرير المراد بها⁽¹⁾، وملخص ذلك: أن الحكمة عند علماء الأصول تطلق على أمرين هما: حكمة السبب، وحكمة الحكم.

أما حكمة السبب فهي: المعنى المصلحي الذي لأجل اشتغال سبب الحكم عليه علق الشارع الحكم بهذا السبب. ومثال ذلك المشقة فهي حكمة تشريع الفطر في رمضان، وهي المعنى الذي يشتمل عليه سبب الفطر وهو السفر.

أما حكمة الحكم فهي: ما يترتب على تشريع الحكم من تحقيق مصلحة مقصودة للشارع. ومثاله التخفيف فهو حكمة تشريع رخصة الفطر في السفر، وعليه تكون الحكمة بهذا الإطلاق بمعنى المصلحة.

وإذا اتضح لنا مدلول لفظي التعليل والحكمة أمكن تحديد المراد بمسألة التعليل بالحكمة فيما يلي:
أولاً: تعليل الحكم بحكمة السبب، أو نوط الحكم بحكمته وجودا وعدما، والحكمة هنا علة فاعلية.
ثانياً: نوط الحكم بالمصلحة المترتبة عليه وجودا وعدما، وهي العلة الغائية، ويمكن أن يصطلح عليه أيضاً بالتعليل بالمصلحة.

أما الأول فيتناول مسألة التعليل بحقيقة العلة، وتعليل الأسباب، ويتفرع عنه الخلاف الواقع في مسألة القياس في الأسباب والكفارات، والتعليل هنا يتعلق بالحكم الوضعي وهو السبب تحديداً.
ويتناول الثاني تعليق الحكم بالحكمة المترتبة عليه سواء أكانت جلب مصلحة أم دفع مفسدة، كتعليل الحدود بالزجر، وحرمة الزنا بحفظ الأنساب، والتعليل هنا يتعلق بالحكم التكليفي بأنواعه الخمسة، كما يعد هذا النوع أساس القول بحجية الاستصلاح وسد الذرائع والاستحسان.

الفرع الثاني: تحرير محل النزاع واتجاهات العلماء في المسألة:

أولاً: تحرير محل النزاع:

تقرر سابقاً أن المقصود بمسألة التعليل بالحكمة هو نوط الحكم بحكمته وجودا وعدما، وبالتالي لا يدخل فيها القول بمبدأ التعليل الكلي، وهو تعليل الشريعة بجلب المصالح ودرء المفسدات، ولا بيان حكم الأحكام وغاياتها التشريعية.

هذا ولقد اختلف المعاصرون في تحرير محل النزاع في المسألة بناء على اختلافهم في نوع الحكمة

(1) ينظر أعلاه: ص 80.

محل النزاع؛ وهذا يرجع إلى اختلاف عبارات الأصوليين واضطراب مرادهم فيها، لذلك اعتبر بعضهم الأمر يظل محل إشكال⁽¹⁾.

أما من ذهب إلى التحديد، فقد جعل بعضهم الخلاف يشمل معنيي الحكمة؛ أي التعليل بحكمة السبب والتعليل بالمصلحة، وهو اختيار الباحث علي الحكمي⁽²⁾.

بينما حصر الباحث أيمن صالح الخلاف في التعليل بالحكمة إذا عاد هذا التعليل على المظنة المنصوصة بالتخصيص أو التقييد، وفي التعليل بحكمة السبب. واعتبر التعليل بالمصلحة خارجا عن محل النزاع⁽³⁾.

والملاحظ أن هنالك اتفاقا في جعل التعليل بحكمة السبب محلا للنزاع، وهي الحكمة التي اشتمل عليها الوصف الظاهر، والتي بها اعتُبر مناسبا لترتب الحكم عليه، والدليل على هذا تمثيل الأصوليين بمثال المشقة مع السفر عند الكلام في المسألة⁽⁴⁾.

أما التعليل بالمصلحة وهي الأثر المترتب على الحكم فقد ذكره ضمن الاعتراضات على جواز التعليل بالحكمة، وضمن اشتراط الظهور والانضباط في العلة، وذلك لعدم انضباط المصلحة من جهة، ولتأخرها في الوقوع، وشرط العلة التقدم على المعلول⁽⁵⁾.

وأما ما ذكره الباحث أيمن من الخلاف في التعليل بالحكمة إذا عادت على أصلها بالتخصيص أو التقييد، فسيأتي تناوله في الفصل اللاحق في مبحث التفسير المصلي للنصوص.

والذي يظهر جعل الخلاف شاملا لمعنيي الحكمة مجازاة للطرح الأصولي للمسألة، وإن كان النزاع بين الأصوليين في المعنى الأول أظهر من الثاني.

وتوضيحا لصورة المسألة يمكن صياغة الإشكال بالقول: لما كانت الحكمة معيار العلية، وكون اشتمال الوصف عليها شرط اعتباره علة، وقد علم خفاؤها وعدم انضباطها في بعض الأحوال؛ فهل يصح بناء القياس عليها، ونوط الأحكام بها وجودا وعدما؟

ثانيا: الاتجاهات في المسألة:

يجدر التنبيه هنا إلى عسر تحديد مواقف العلماء في هذه المسألة، نظرا لعدم تحرر محل نزاعها من

(1) ينظر: شلبي، تعليل الأحكام، ص 154-156.

(2) ينظر: الحكمي، حقيقة الخلاف في التعليل بالحكمة، ص 22.

(3) ينظر: أيمن، العلة والحكمة والتعليل بالحكمة، ص 99-100.

(4) ينظر: الأمدي، الإحكام، 3/ 203. الإسنوي، نهاية السؤل، 4/ 260. العضد، شرح مختصر المنتهى، 3/ 320.

(5) ينظر: الحكمي، حقيقة الخلاف في التعليل بالحكمة، ص 23.

جهة، واختلاف تناول المسألة بين التنظير الأصولي والتطبيق الفقهي.

والمشهور في كتب الأصول من المتأخرين حكاية ثلاثة مذاهب في المسألة وهي: الجواز مطلقاً، والمنع مطلقاً، والتفصيل بالتفريق بين الحكمة الظاهرة المنضبطة بنفسها، وبين الخفية المضطربة. وأول من صرح بهذا التصنيف الثلاثي الأمدي في الأحكام، وتبعه عليه جماعة من الأصوليين⁽¹⁾. بينما حكى بعضهم قولين في المسألة وهما الجواز والمنع، كما هو عند الغزالي، وتبعه الرازي وغيره⁽²⁾.

ولكن يظل التصنيف الثلاثي محل نقد من حيث إنه تقسيم عقلي مجرد، ولا يعكس حقيقة مذاهب العلماء وأئمة الفقه في المسألة. كما أن القول بالجواز مطلقاً موهم بأن قائله يرون التعليل بالحكمة دون ضوابط ولا شروط، وهذا ما لم يقل به أحد؛ لذلك فإن مذهب التفصيل الذي زاده الأمدي آيل إلى مذهب الجواز مع اختلاف في نوع الشروط⁽³⁾.

ولما كان المنطلق في هذه الدراسة فقهيًا، وذلك بتقرير الأصول من خلال الفروع، تجدر الإشارة إلى موقف أئمة الفقه والصحابة من قبلهم من هذه المسألة.

فمن خلال النظر في آراء الصحابة واجتهادهم، يتبدى لنا اعتمادهم على المصالح في استنباط أحكام النوازل، وإن لم يكن للحادثة أصل خاص يقاس عليه، وهذا استناداً إلى قواعد الشريعة، واهتداءً بمقاصدها العامة، وأمثلة هذا النوع من الاجتهاد معروفة في باب المصالح المرسلة.

كما كانوا يعللون الأحكام التي ورد النص عليها بحكمة ومصصلحة مقصودة من ذلك الحكم المنصوص، ثم يلحقون عليها فروعاً على تلك الجزئية المنصوصة، وهو نوع من القياس بناء على التعليل بالحكمة⁽⁴⁾.

فمن أمثلة ذلك: الحكم بقتل الجماعة بالواحد قصاصاً قياساً للمشارك في القتل على المنفرد، والعلة هي الزجر وعصمة والدماء⁽⁵⁾، وتعليلهم النهي عن قطع يد السارق في الغزو⁽⁶⁾؛ خوفاً من لحاقه

(1) ينظر: الأمدي، الأحكام، 202/3. الإسنوي، نهاية السؤل، 260/4. أمير بادشاه، تيسير التحرير، 88/4. الشوكاني، إرشاد الفحول، 111/2.

(2) ينظر: الغزالي، المستصفي 2/348. الرازي، المحصول، 287/5. القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص316. الحكمي، حقيقة الخلاف في التعليل بالحكمة، ص25. رائد، منهج التعليل بالحكمة، ص170-171.

(3) ينظر: الحكمي، نفسه، ص28. رائد، نفسه، ص171-172.

(4) ينظر: الحكمي، نفسه، ص48-49.

(5) ينظر: الغزالي، المستصفي، 2/350. شلبي، تعليل الأحكام، ص82-83.

(6) حديث النبي ﷺ: «لا تقطع الأيدي في السفر» وفي رواية "الغزو"، أخرجه أبو داود في سننه، عن بُسر بن أبي أرطاة بلفظ: "لا تُقَطَّعُ الأيدي في السَّفَرِ"، كتاب الحدود، باب الرجل يسرق في الغزو أيقطع؟، ر: 4406. وأخرجه الترمذي أيضاً عنه،

بالعدو، فقاوسا عليه غيره من الحدود بجامع المفسدة المترتبة على ذلك⁽¹⁾.

فالصحابة رأوا أن الحكم في المثالين معلل بعلّةٍ مصلحة وهي دفع مفسدة تترتب على عدم القصاص في المشتركين في القتل، وعلى إقامة الحدّ في الغزو، وهذا تعليل بالحكمة لا بالوصف⁽²⁾.

وحاصل ذلك أن منهج الصحابة في الاجتهاد هو النظر في الوقائع وبناء الأحكام وفق ميزان المصالح والمفاسد، وما لاح لهم من مقاصد الشارع؛ حيث إنهم - كما يقول الجويني -: «ما كانوا يجرون على مراسم الجدليين من نظار الزمان في تعيين أصل والاعتناء بالاستنباط منه، وتكلف تحرير على الرسم المعروف المألوف في قبيله، وإنما كانوا يُرسلون الأحكام ويعقلونها في مجالس الاشتوار بالمصالح الكلية»⁽³⁾.

وعلى هذا المهيع سار الفقهاء من بعدهم إلى عهد أئمة المذاهب، حيث لم ينقل عنهم المنع بالتعليل بالحكمة صراحة، سوى ما حكاه الزركشي عن أبي حنيفة⁽⁴⁾؛ بل إن أصولهم الاجتهادية وفروعهم الفقهية تشهد للقول بالتعليل بالحكمة⁽⁵⁾، لذلك فإن ما يحكى في بعض كتب الأصول من أن الأكثر على مذهب المنع نسبة فيها نظر⁽⁶⁾!

المطلب الثاني: الموقف الفقهي من التعليل بالحكمة:

نهدف من خلال هذا المطلب تبين موقف فقهاء الإباضية من التعليل بالحكمة، وذلك بتتبع آرائهم الفقهية من خلال آثار الإمامين، وهذا من أجل اختبار الفرضية التي تقضي بثبوت أصل التعليل بالحكمة في منهج الاجتهاد لدى الفقهاء.

وتقوم هذه الفرضية على أساسين هما:

بلفظ: «لا تقطع الأيدي في الغزو»، أبواب الحدود، باب ما جاء أن لا تقطع الأيدي في الغزو، ر: 1450.

(1) ينظر: ابن القيم، إعلام الموقعين، 4/ 345. شليبي، تعليل الأحكام، ص 163.

(2) الحكمي، حقيقة الخلاف في التعليل بالحكمة، ص 51.

(3) الجويني، البرهان، 2/ 41.

(4) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، 7/ 168.

(5) من حرر موقف الأئمة الأربعة من التعليل بالحكمة: السعدي، مباحث العلة في القياس، ص 123-127. الحكمي، حقيقة الخلاف في التعليل بالحكمة، ص 52-58. رائد، منهج التعليل بالحكمة، ص 174-177.

(6) ينظر: الأمدي، الإحكام، 3/ 202. الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، 1/ 650. النملة عبد الكريم، المهذب في علم أصول الفقه المقارن، 5/ 2117.

أولاً: ما تقرر في الدراسات السابقة من جريان منهج البحث الفقهي على أصل التعليل بالحكمة، وهذا من لدن الصحابة إلى عصر أئمة الاجتهاد.

ثانياً: انبناء التعليل في فقه الإباضية عامة وفقه الإمامين خاصة، على معاني مصلحية كلية، اعتبرت أساس الاجتهاد المقاصدي، والنظر المصلحي في الفقه الإباضي، وفق ما تبين لنا في المبحث السابق.

وإذا تقرر هذا فليكن مسلك الاستقراء سبيلاً لاختبار هذه الفرضية، وسيتم التحقق من جهتي الحكمة وهما: جهة التعليل بحكمة السبب، وجهة التعليل بالمصلحة، حيث نخصص لكل جهة فرعاً.

الفرع الأول: التعليل بحكمة السبب:

من الجدير الإشارة إلى أن التعليل بحكمة السبب أصل للقول بالقياس في الأسباب، وكذا القول بالقياس في المقدرات والكفارات والرخص، وإلا كان تناقضاً في البناء. والذي يدل على هذا الربط منشأ المسألة في الدرس الأصولي، وهو ما نجده لدى الغزالي عند طرحه لمسألة التعليل بالحكمة، حيث جعل سبب الخلاف في القياس في الأسباب هو الخلاف في تعليلها بالحكم⁽¹⁾.

كما احتج المانعون للقياس في الأسباب أن في ذلك تعليلاً لحكم السبب بالحكمة⁽²⁾، والأصل فيه التعليل لا التعقل؛ لأنه من وضع الشارع، وفي هذا يقول الدبوسي: «ليس إلينا نصب الأحكام الشرعية ولا رفعها بالرأي، ولا نصب أسبابها، وفي نصب الأسباب نصب للأحكام، ولا شروطها؛ ففي نصب الشروط المانعة رفع للأحكام، وإذا لم يكن إلينا ذلك بالرأي بطل تعليل مدعيها لأنه يعلل للنصب»⁽³⁾.

هذا، وإن للتعليل بحكمة السبب أثرين في منهج الاستنباط هما: نوط الحكم بحكمته وجوداً وعدمًا، والقياس في الأسباب. وعلى هذا النحو نخرج جملة من الفروع المستفادة من فقه الإمامين:

أولاً: نوط الحكم بحكمته وجوداً وعدمًا:

* علة ضمان اللقطة:

فصل ابن بركة في أحوال أخذ اللقطة، وقسمها إلى ثلاثة أقسام حسب قصد الملتقط، وبين ما

(1) ينظر: شفاء الغليل، ص 604-612. المستصفي، 2/ 348

(2) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، 7/ 85، 89.

(3) الدبوسي، تقويم الأدلة في أصول الفقه، ص 295.

يترتب على كل حالة من أحكام من حيث وقوع الضمان أو الإثم⁽¹⁾، وقال عن حكم القسم الثالث: «وأما إن كان أخذها ليحفظها على ربها، محتسباً لأخيه المسلم في ماله وحفظه له، متأولاً بذلك قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾ [المائدة:2]، ولئلاً يكون قد قدر على حفظ مال أخيه المسلم فيدعه حتى يتلف؛ فهذا عندي أنه لا ضمان عليه؛ لأنه في الابتداء محسن، وإذا كان في ابتدائه محسناً لم يكن لها ضامناً، قال الله تعالى: ﴿مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ﴾ [التوبة:91]»⁽²⁾.

فعلة سقوط الضمان عن هذه الحالة تتجلى في قصد الملتقط حفظ المال لصاحبه، وهو في فعله هذا مؤدٍّ لأمرين شرعيين هما:

أولاً: عون أخيه المسلم بحفظ ماله، وهو من سبل التعاون على البرِّ.

الثاني: الإحسان في هذا الفعل، والإحسان لا يناسبه الإلزام بالضمان، استدلالاً بآية التوبة.

فإذا كانت علة الضمان تتجلى في التفريط أو العدوان، فإن أخلاق التعاون والإحسان تنافي الحكم بالضمان، مادام القصد هو حفظ المال.

ويؤكد ابن بركة هذا النظر المصلحي من وجه آخر هو عدم الاعتداء ولا الخيانة، لأن الضمان يناسبه الاعتداء أو الخيانة، حيث يقول: «والذي يوجه النظر عندي ما تقدم ذكره من اختياري فيها أن الملتقط إذا التقط ما يجب عليه تعريفها بما يعرف بوصف يوصل إلى معرفته، وهو عازم على أن يعرفه، ويقوم بحق الله فيه، وحفظه لصاحبه، فضع منه بغير خيانة كانت منه، لم يكن لها ضامناً؛ لأنه لم يتعد فيه ولم يتعمد، وإنما فعل ما أمره الله به من حفظ غيب مال أخيه المسلم والحفظ عليه، وما أمره النبي ﷺ من التعريف لها»⁽³⁾.

وعلى هذا السبيل نجد الكدمي يقرر أن الأخذ للقطعة: «إن كان أخذها بجهله، أو ليأخذها لنفسه، أو لسبب غير الاحتساب؛ فهو ضامن في الأصل، ولا يبرأ من الضمان (...)، وإن أخذها على وجه الاحتساب لأن لا تتلف، وعلى أن يقوم فيها بالعدل؛ فأحب أن يكون على هذا السبيل أميناً، ولا ضمان عليه»⁽⁴⁾.

وحاصل الأمر أننا نجد الفقيه ينوط حكم ضمان اللقطة بحكمته وهي التعدي أو الخيانة، مراعاة لمصلحة حفظ المال، فإذا تبين قيام الملتقط بواجب الحفظ لها، ثم تلفت أو ضاعت، فهو غير ضامن

(1) ينظر: الجامع، 1/ 321-323.

(2) الجامع، 1/ 322. وينظر: 1/ 332.

(3) الجامع، 1/ 323.

(4) الزيادات، 4/ 293-294.

لهذا المال نظراً لانتفاء الحكمة، والحكم يدور مع حكمته وجوداً وعدمًا.

* علة ضمان الوديعة:

وسيرا مع الأصل المصلحي العام في "حفظ المال"، وتبعاً لأحكام الضمان؛ يقرر ابن بركة هذا الضابط الكلي: «كل من قدر على تخليص مال المسلمين من تلفٍ فتركه حتى هلك أنه يضمنه»⁽¹⁾. وهذا نظراً منه إلى علة الضمان المتمثلة في التفريط والتضييع، وأموال الناس مصونة في شريعة الإسلام.

وتخريجاً على هذا الأصل، يصرّح بأن المستودع إذا رأى البيت يحترق وفيه ذلك المال المودع، أن عليه أن يخلصه، فإذا تركه وهو قادر على تخليصه فإنه يكون ضامناً له؛ كما يجب عليه أن ينقل الوديعة حيث يأمن عليها من التلف، لأنه متعبّد بحفظ المال وترك إضاعته⁽²⁾. وحكى الكدومي قولاً في المذهب بعدم الضمان لكن مع ترثب الإثم⁽³⁾.

كما يرى ابن بركة أنه إذا أودع رجلٌ آخر مالاً، وأمره أن يجعله في مكان معين، فخاف المستودع عليه التلف في ذلك المكان، فله أن يعزله ويخرجه إلى حيث يكون أحرز له، ولا ضمان عليه إن تلف⁽⁴⁾.

ووجه هذا الرأي هو النظر إلى علة الضمان؛ إذ إن إخراج الرجل الوديعة دون إذن صاحبها إلى حيث يغلب على ظنه حفظها لا يعدّ تعدياً في الأمانة، فلا يلزمه الضمان إن تلفت بعد ذلك؛ لأنه فعل ما يجب في حقّ الوديعة، وإذا كانت علة الضمان التعدي أو التفريط، فإن الحكم يدور مع علته وجوداً وعدمًا. ولكن الملاحظ أن هذه العلة (التفريط/التعدي) في حقيقتها حكمة غير منضبطة في نفسها؛ لأنها تختلف باختلاف الأحوال والأزمان والأعراف، ومع ذلك فقد صحّ نوط الأحكام بها.

* علة الحجر في المال:

يرى ابن بركة أن علة الولاية على اليتيم في ماله هي ضعف العقل مستنبطاً ذلك من قوله تعالى: ﴿فَإِنْ ءَأْتَسْتُمْ مِّنْهُمْ رُّشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾ [النساء:6]، حيث فسّر الرشد بالبلوغ وحفظ المال⁽⁵⁾، وهو ذات المناط الذي نجده في حكم الحجر على السفية، والسفيه كما عرفه ابن بركة هو: «المغلوب على

(1) الجامع، 4/ 1803.

(2) ينظر: الجامع، 4/ 1803.

(3) ينظر: الزيادات، 4/ 243.

(4) ينظر: الجامع، 4/ 1802-1803.

(5) الجامع، 4/ 1820.

عقله؛ لأن السفه في اللغة مأخوذ من الخفة كأنه خفيف العقل»⁽¹⁾.

فإذا كان الصغر والسفه سببان للحجر في المال، فإنهما متضمنان لمعنى ضعف العقل، وهو حكمة السبب، نظرا لما يترتب عليه من ضياع المال، فناسبه حكم الحجر تحقيقا لمقصد الشارع في حفظ الأموال.

وبناء على هذه العلة الحكيمة فإنه يرى أنه إذا دُفع المال إلى اليتيم بعد بلوغه مع تبين رشده، ثم عاد بعد فترة إلى حاله من تضييع المال أنه يحجر عليه ما بقي من ماله، ويولّى عليه كما كان قبل بلوغه⁽²⁾، حيث قال: «وإذا كانت [الولاية] تجب بضعف العقل، فسواء كان بعد البلوغ وبعد قبض المال، أو قبل البلوغ إذا كانت العلة موجودة»⁽³⁾. ونجد ابن بركة هنا يربط الحكم بحكمته وجودا وعدما.

ويؤيد الكدمي هذا النظر، ويعتبر أن كل ما وقع عليه اسم الفساد والتبذير لغير حق ولا فضيلة ولا بيع لازم فهو محجور⁽⁴⁾، كما يجعل ضياع المال مناط الحجر بقوله: «كل ما وقع عليه الضياع فهو محجور لموضع الضياع»⁽⁵⁾.

وبناء على هذا المعنى المصلحي فإنه يرى رأي ابن بركة وغيره من الفقهاء في الحجر على من ثبت عليه إفساد ماله بعد أن دفع إليه لرشدته؛ لأن مناط الدفع قد زال، وهو الرشد الذي يحقق مصلحة حفظ المال.

ثانيا: القياس في الأسباب:

أ- القياس في الرخص:

* المشقة علة الجمع:

يرى ابن بركة أن ما ثبت بنص الشارع من أسباب رخصة الجمع بين الصلاتين معللة بالمشقة، حيث ينص على أن «المستحاضة جاز لها الجمع بالمشقة، وكان الجمع من الله لها تخفيفا عليها ورخصة، وكذلك الجمع للمسافر رخصة من الله له لمشقة السفر»⁽⁶⁾.

(1) الجامع، 4/ 1822.

(2) ينظر: الجامع، 4/ 1821-1822.

(3) الجامع، 4/ 1822.

(4) الزيادات، 4/ 60.

(5) الزيادات، 4/ 60.

(6) الجامع، 1/ 649.

فالمشقة هي الحكمة الثاوية في أسباب هذه الرخصة، ولما كانت كذلك رأى ابن بركة أن يقاس عليها من ابتلي بنزيف الدم في الأخذ برخصة الجمع نظراً إلى هذه الحكمة، فقال: «والنظر يوجب عندي أن المرعوف ومن لم يرقأ دمه أن الجمع للصلاطين يجزيه قياساً على المستحاضة»⁽¹⁾.

وبين أن اجتهاده جارٍ على أصول المذهب في هذه المسألة؛ حيث ثبت لدى الفقهاء القول بجواز الجمع للمبطن، وفي اليوم المطير نظراً للمشقة والضرورة الثابتة في هذه الأحوال⁽²⁾.

ويعضد الكدمي هذا الرأي، ويؤكد هذا النظر بتصريحه بأصل المذهب في المسألة، والذي يتمثل في اعتبار المشقة علة الجمع، لا فرق في ذلك بين حضر ولا سفر، موسّعاً حكم هذه الرخصة لتشمل كل ما يلحق المشقة بنفس المكلف، ويوقع به الضرر في التكليف⁽³⁾.

ومن أهم إضافات الكدمي في هذه المسألة تأصيله لصحة التعليل بالمشقة، بكونها معنى مناسباً شهد له الشرع بالاعتبار، حيث يقول: «إذا ثبت معنى القصر في السفر بمعنى الترخيص، وقد قال تعالى: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ كَانَ بِكُمْ أَدَىٰ مِّنْ مَّطَرٍ أَوْ كُنْتُمْ مَّرْضَىٰ أَنْ تَضَعُوا أَسْلِحَتَكُمْ﴾ [النساء: 102] فقد ساوى بين المطر والمرض، وقال: ﴿وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: 185]، فثبت بمعنى المرض الإفطار في الصوم في رمضان بنحو ما ثبت في السفر، فلما ثبتت هذه المعاني كان الجمع فيهما مشابهاً مستوى المعاني»⁽⁴⁾. وشاهد ذلك أن الشارع اعتبر المرض والمطر والسفر أسباباً للتخفيف في عدة أحكام، وكل هذه الأسباب تشترك في جنس المشقة وهي حكمة السبب.

* الخوف علة التخفيف:

ذهب فقهاء الإباضية إلى أن الخائف على نفسه أو ماله يؤدي صلاته حسب الطاقة والإمكان، ولا يشترط التوجه إلى القبلة ما دام العذر قائماً⁽⁵⁾، وهو ما نص عليه ابن بركة بقوله: «وللإنسان أن يصلّي إلى غير القبلة إذا خشي من التوجه إليها، وكذلك يجوز أن يصلّي راكباً وراجلاً من طريق الإيماء، قال الله جلّ ذكره: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا﴾ [البقرة: 239]، والمريض على حسب طاقته»⁽⁶⁾.

وقد اعتبرت الشريعة الخوف والمرض من المعاني الموجبة لأحكام الرخص في الصلاة، وإن

(1) الجامع، 1/ 648-649.

(2) ينظر: الجامع، 1/ 649، 955. السالمي، معارج الآمال، 5/ 217.

(3) ينظر: الزيادات، 1/ 389-390، 392.

(4) الزيادات، 1/ 390.

(5) ينظر: الزيادات، 2/ 149.

(6) الجامع، 2/ 818.

كان حال الخوف من العدو ظاهرا بدلالة النصوص، فإنَّ غيره من الأحوال مقيس عليه بجامع الخوف، كما نصَّ عليه السالمي⁽¹⁾، وأسباب الخوف تتعدد ولا تنحصر.

والملاحظ هنا أن الخوف علة حكيمية غير منضبطة، وحال الحرب سبب ظاهر متضمن لها، إلا أن الفقهاء رأوا صحة التعليل بحكمة السبب والقياس عليها.

ومن الفروع المخرجة على هذا الأصل في المذهب القول بجواز الصلاة مستلقيا لمن يعالج عينيه، وقد حكاه ابن المنذر عن جابر بن زيد وأصحاب الرأي⁽²⁾. وعُلِّل الكدمي هذا الرأي بأن هذه الحال «موضع خوف على البصر، وقد ثبت أن بالخوف تزول الفرائض وتتحول عن موضعها، من ذلك ما قال الله تبارك وتعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا﴾ [البقرة:239]، وقد كان فرض الصلاة بالقيام على غير المشي والركوب لازما، فبعلة الخوف زوال فرض القيام إلى المشي»⁽³⁾.

وتعليل الكدمي بالحكمة صريح في المسألة، حيث اعتبر الخوف علة التخفيف⁽⁴⁾ استدلالا بالآية، وهي وإن وردت في سياق الترخيص في ترك فرض القيام للخوف على النفس، ولكنه نظر إلى حكمة السبب وقاس على المسألة نظائرها.

وما يؤيد هذا النظر ما ذهب إليه ابن بركة من القول بجواز تحويل المصلي وجهه عن القبلة أثناء الصلاة عند الضرورة، كحال المريض والفاقر من عدوٍّ ونحوهما⁽⁵⁾، ويؤصل هذا الحكم بطريق القياس على المحارب، بقوله: «لأنَّهم أجمعوا أنَّ المحارب يصلي حيث ما توجه، فعندي أنَّه ما كان في معناه كان مثله»⁽⁶⁾.

ب- القياس في الكفارات:

من الفروع الفقهيية التي ترتبط فيها الأحكام بأسبابها مسائل الكفارات والحدود، إذ اشتهر الخلاف بين العلماء في حكم جريان القياس فيها. وقد اختلف الأصوليون في تخريج هذه المسألة؛ حيث

(1) ينظر: السالمي، معارج الآمال، 5/254.

(2) ينظر: ابن المنذر، الإشراف على مذاهب العلماء، 2/216.

(3) الزيادات، 2/132.

(4) الملاحظ في نص الكدمي اعتباره الخوف علة حكم الرخصة، وهي المصطلح عليها هنا بحكمة السبب، وهي علة فاعلية، أما التخفيف فهي المصلحة المترتبة عن هذا الحكم، وهي علة غائية، وهي الحكمة أيضا في اصطلاح بعض الأصوليين، ولكن الكدمي علل بالأولى وقاس بها الحكم، فليتأمل.

(5) ينظر: الجامع، 2/809.

(6) الجامع، 2/809.

خرَّجها بعضهم على أصل التعليل بحكمة السبب، بينما رأى القائلون بإثبات الكفارات في غير المنصوص أنه من باب دلالة النص لا القياس⁽¹⁾، وذهب آخرون إلى تخريجها على أصل تنقيح المناط⁽²⁾.

أما الإباضية فلم يرد عنهم تأصيل لهذه المسألة، ولكنهم فرَّعوا عليها أحكاما كثيرة مما يثبت احتجاجهم بالقياس في هذا المجال⁽³⁾، ونورد هنا جملة من هذه المسائل من آثار الإمامين:

* كفارة الإفطار في رمضان:

ذهب جمهور الإباضية إلى القول بثبوت الكفارة على الصائم إذا أفطر عمدا في نهار رمضان بأكل أو شرب قياسا على الجماع⁽⁴⁾.

هذا، وقد ثبتت الكفارة بالجماع نصًّا بالحديث المشهور⁽⁵⁾، أما الإفطار بالأكل والشرب فإلحاقا بالجماع على ما ذهب إليه الإمامان؛ حيث يبين الكدومي هذا الإلحاق بقوله: «وإذا ثبت معنى الكفارة عن النبي ﷺ في المجامع فمثله في الأكل والشرب؛ إذ الاتفاق على منع ذلك لمعنى استوائهما، لقول الله: ﴿وَاتَّبِعُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة:187]، فالصيام عن هذه الخصال سواء، والإفطار بأحدهن سواء»⁽⁶⁾. وهذا القياس عند الكدومي يرجع إلى القياس في معنى الأصل، وهو ما يكون فيه الجمع بنفي الفارق بين الأصل والفرع⁽⁷⁾.

(1) ينظر: الجصاص، الفصول في الأصول، 109-108/4. البخاري، كشف الأسرار، 332-331/2.

(2) ينظر: الغزالي، المستصفي، 351/2. الأنصاري، فواتح الرحموت، 373/2.

(3) ينظر: باحماني، القياس عند الإباضية، ص108.

(4) ينظر: الشماخي، الإيضاح، 202/2. السالمي، معارج الآمال، 267/8.

(5) أخرج البخاري ومسلم -واللفظ له- عن أبي هريرة قال: جاء رجلٌ إلى النبي ﷺ فقال: هلكت، يا رسول الله، قال: «وما أهلكك؟» قال: «وقعت على امرأتي في رمضان»، قال: «هل تجد ما تعتق ربة؟» قال: لا، قال: «فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين؟» قال: لا، قال: «فهل تجد ما تطعم سبتين مسكينا؟» قال: لا، قال: «ثم جلس، فأتي النبي ﷺ بعرق فيه تمر، فقال: «تصدق بهذا» قال: أفقر ميتا؟ فما بين لابتيها أهل بيت أحوج إليه ميتا، فضحك النبي ﷺ حتى بدت أنبائه، ثم قال: «اذهب فأطعمه أهلك». صحيح البخاري، كتاب الصوم، باب إذا جامع في رمضان، ولم يكن له شيء، ر:1936.

(6) صحيح مسلم، كتاب الصيام، باب تغليظ تحريم الجماع في نهار رمضان على الصائم، ر:1111. وأخرج الربيع في مسنده عن أبي هريرة قال: «أفطر رجلٌ في رمضان على عهد رسول الله ﷺ فأمره رسول الله ﷺ بعنق ربة أو صيام شهرين متتابعين، أو إطعام سبتين مسكينا على قدر ما يستطيع من ذلك»، كتاب الصوم، باب ما يفطر الصائم، ر:316.

(7) الزيادات، 520-519/2.

(8) ينظر: العضد، شرح مختصر المنتهى، 442/3. الشماخي، شرح مختصر العدل، ص583. الأنصاري، فواتح الرحموت،

وهو ذات ما ذهب إليه ابن بركة، حيث نص على أن كل من أفطر عمداً في نهار رمضان فعليه القضاء والكفارة، قياساً على الجماع، قال: «وقال أكثر من قال بالقياس: من أكل أيضاً فعليه القضاء والكفارة لأنه مفطر، كما أن المجامع مفطر»⁽¹⁾. فهو يبين أن علة كفارة الصيام هي الإفطار، وليس الجماع نفسه؛ لأن في تعمد الإفطار انتهاكاً لحرمه الشهر فناسبه الزجر بالكفارة.

ولما رأى أن كفارة الإفطار بغير الجماع وجبت بالقياس، اعتقد بأن من لم يوجب الكفارة بغير الجماع غير قائل بالقياس، ومنهم الشيخ هاشم بن غيلان⁽²⁾⁽³⁾.

ولكن يردُّ على هذا بأن عدم أخذ العالم بالقياس في مسألة فقهية لا يلزم منه إنكاره له مطلقاً؛ فقد اختلف الفقهاء في مجالات القياس، منها مجال الكفارات، إذ أجازها بعض ومنعها آخرون.

هذا، وقد ألحق الإباضية بالجماع الإيماء عمداً في نهار رمضان⁽⁴⁾، حيث صرح الكدمي بأنه في معنى الجماع، فتترتب عليه الكفارة؛ ذلك أنَّ محلَّ الحكم معلَّل، ولم يقصد به الشارع صورة الجماع فقط، وإنما المقصود كما قال: «حُجْرَةُ البلوغ إلى قضاء الشهوة، وبأي شيء وصل إلى ذلك كان مشبهاً لمعنى الجماع به في معنى الحُجْر؛ لأنه ما أشبه الشيء فهو مثله»⁽⁵⁾. كما خرَّج عليها الكدمي مسألة النظر إلى المرأة لقصد الشهوة والإيماء، واعتبر فاعله بمنزلة المجامع وعليه ما عليه⁽⁶⁾.

وحكى الكدمي في المذهب القول بلزوم الكفارة على من أفسد اعتكافه بجماع متعمداً، لأنه في منزلة المجامع في رمضان⁽⁷⁾، وهذا قول بالقياس، وهو ما ذهب إليه السالمي في تأصيل هذا الرأي فقال ما نصه: «وحجتنا على وجوب الكفارة في هذا قياس الاعتكاف على الصوم؛ لأن كل واحد منهما إلزام

=

.373 / 2

(1) الجامع، 2 / 1101.

(2) هاشم بن غيلان أبو الوليد السيجاني (حي: 207هـ / 822م): من أشهر علماء عُمان خلال القرنين الثاني والثالث الهجري، تخرج على يديه ثلة من العلماء الأجلاء، له أجوبة علمية منشورة في كتب الأثر. (ينظر: السعدي، معجم الفقهاء والمتكلمين، 3 / 281، ر: 931).

(3) الجامع، 2 / 1101.

(4) ينظر: الشماخي، الإيضاح، 2 / 201. السالمي، معارج الآمال، 8 / 273.

(5) الزيادات، 2 / 510. وعن ذهب إلى هذا الرأي الحسن، وعطاء، ومالك.

(6) الزيادات، 2 / 512.

(7) ينظر: الزيادات، 2 / 579. الشماخي، الإيضاح، 2 / 223-224.

شرعي وعبادة خاصة، وقد شرعت الكفارة في إفساد الصوم بالجماع فكذلك الاعتكاف»⁽¹⁾.

* كفارة ترك الصلاة:

ذهب جمهور المذهب إلى وجوب الكفارة على ترك الصلاة عمدا⁽²⁾، وخرَّج السالمي هذا القول على أصل القياس، وذلك باعتبارهم الكفارة وجبت بفساد الصوم عقوبة، فألحقوا به ترك الصلاة⁽³⁾. وسبيل التعليل بحكمة السبب هنا يتجلى في ثبوت إفساد الصوم عمدا سببا للكفارة بنصّ الشرع، فلاحظوا في هذا السبب معنى الجنائية في العبادة وهو الحكمة، والتي ناسبها العقوبة المتمثلة في الكفارة، وقد وجدوا هذه الحكمة في مسألة ترك الصلاة، فألحقوا هذا الفرع بالأصل في ثبوت الكفارة.

ولكن يبحث في هذا القياس من حيث تعليل السبب من جهة، وتعليل الكفارة من جهة أخرى؛ إذ الأسباب تؤخذ بالنصّ لا بالاستنباط؛ لأنها وضع من الشرع⁽⁴⁾. كما أن الكفارة يلاحظ فيها حكم أخرى غير العقوبة، ككفارة اليمين وكفارة قتل الخطأ وغيرهما، كما لا نجد لها في بعض المحرمات قتل العمد، والزنا وشرب الخمر، فتعليلها بالعقوبة علة منكسرة، فلزم فساده.

وقد احتج السالمي لمن نفى القياس في الكفارات بهذا المعنى فقال: «وحجّة من لا يوجب الكفارة أن الكفارة أمر لا يقاس عليه؛ لأنها من المقادير الشرعية فلا سبيل فيها للرأي والقياس لخباء الحكمة، وعدم الاطلاع على العلة الموجبة لذلك، فهذه الكفارات على أصنافها قد اختلفت وصفا وسببا، ولا تدرى العلة في ذلك الاختلاف، فليس لنا أن نقيس ما لم تشرع فيه على ما شرعت فيه»⁽⁵⁾.

وبهذا التحرير الدقيق والتأصيل العميق يبدو رجحان القول بعدم القياس في الكفارات؛ لأن الأصل فيها التعمد، حيث لا يوقف على حكمتها إلا من جهة الشرع، وهو ما ذهب الشيخ أحمد الخليلي حيث نص على أن «الكفارات كالحودود تثبت بالنص لا بالقياس»⁽⁶⁾.

ج- القياس في سائر الأسباب:

* فساد الحج بسبب الجماع:

من المتفق عليه أن المحرّم إذا جامع زوجته أثناء إحرامه فقد أفسد حجّه وعليه الهدي.

(1) السالمي، معارج الآمال، 8/ 393.

(2) ينظر: العوتي، الضياء، 4/ 13. السالمي، نفسه، 5/ 479.

(3) ينظر: السالمي، نفسه، 5/ 481.

(4) نص الزركشي على أن: «الأسباب لا تنتصب بالاستنباط، وإنما تنتصب بإيماء النص والإجماع». البحر المحيط، 7/ 90.

(5) السالمي، معارج الآمال، 8/ 393.

(6) الخليلي، أحمد بن حمد، الفتاوى، الكتاب الخامس، ص 125.

ولكن اختلف فيما دون ذلك؛ حيث ذهب الإباضية إلى اعتبار كل ما وجد فيه معنى قضاء الشهوة ملحقا بالجماع، لأنه في معناه وفي منزلته؛ لذلك رأوا أن الاستمناء مفسد للحج، وكذا كل ما تحقق فيه صورة الجماع بإيلاج فرج في فرج.

قال الكدمي: «يخرج في معاني قول أصحابنا: إنه من حيث حصل عليه معنى الجماع من قبل أو دبر في ذكر أو أنثى، في حل أو حرام، أو شيء من البهائم، فأولج الحشفة مجامعا، وغابت في أي شيء من هذا يريد إنزال النطفة ولم ينزل، فهو مجامع رافث مفسد لحجه، وكذلك من عبث بجميع هذا يريد إنزال النطفة وقضاء الشهوة ولو لم يصح عليه الجماع بمغيب الحشفة، فهو بمعنى المجامع إذا أنزل في ذلك»⁽¹⁾.

فمن خلال هذا النص يمكن القول إن علة فساد الحج تتجلى في أمرين؛ أولهما: تحقق صورة الجماع بمغيب الحشفة في حل أو حرام، أنزل أو لم ينزل. والآخر: كل إماء بعمد قصد قضاء الشهوة. والجامع بين الأمرين هو قضاء الشهوة، وهو الذي اعتبره فقهاء الإباضية مناط فساد الحج، ويعتبر هذا حكمة السبب الثابت بالشرع وهو الجماع.

* قياس السكران على المجنون:

اختلف فقهاء الإباضية في ترتب الآثار على أفعال السكران، خاصة ما تعلق بأحكام البيوع والنكاح، حيث ميز ابن بركة بين أن يكون السكران مميزا أو غير مميز، واعتبر أن السكران غير المميز سبيله سبيل المجنون في عدم ترتب الأحكام على أفعاله، لأنها عارية عن المقاصد، «والله تبارك وتعالى لا يخاطب إلا من يعقل عنه خطابه، ومن كان مجنونا أو لا يعقل الخطاب لا تلزمه أحكام العقلاء»⁽²⁾.

فالملاحظ أن الشارع رفع الأحكام عن المجنون، نظرا لخلو أفعاله من النيات والمقاصد، فكان كل من لا يعقل الخطاب سبيله سبيل المجنون في ارتفاع التكليف.

ووجه القياس هنا ثبوت الجنون سببا لرفع التكليف بالنص، فنظر ابن بركة في حكمة السبب وهي فقدان العقل، وألحق بها حالة السكر في نتيجة السبب؛ لذلك رأى عدم وقوع تصرفات السكران، ولا تترتب عليها آثارها الشرعية، لا فرق في ذلك بين طلاق وبيع وشراء.

بينما رأى غيره من فقهاء المذهب وقوع طلاق السكران دون تصرفاته المالية⁽³⁾. ويبين

(1) الزيادات، 3/ 57.

(2) الجامع، 3/ 1345.

(3) ينظر: الجامع، 3/ 1345. العوتي، الضياء، 4/ 204-205. اطفيش، شرح النيل، 7/ 504.

السَّالِمِي الفرق بينهما بكون البيع والهبة والعطية وغيرها من التصرفات المالية «لا تثبت إلا بنفس القصد إليها بعينها، بخلاف الطلاق فإنه يثبت بدخوله في القصد إلى جملة ما تضمنه»⁽¹⁾.

أما الفرق بين طلاق المجنون وطلاق السكران يتجلى في أن المجنون فاقد للعقل بغير اختيار منه، أما السكران فقد تعرض لزوال عقله بقصد منه، فتلزمه آثاره بما جناه على نفسه⁽²⁾.

* تعليل الرضاع المحرّم:

ثبت بالشرع كون الرضاع سبباً في التحريم، وعلّلوا هذا الحكم بنموّ جسم الرضيع بلبن المرضعة، لكن اختلف الإباضية في التحريم بأكل طعام مخلوط بلبن المرأة، فذهب الجمهور منهم إلى اعتباره محرّماً، لتحقّق حكمته، بينما رأى ابن بركة نوط الحكم بسببه دون حكمته، واحتج لذلك بأن «الأكل غير الرضاع، والخبر ورد في الرضاع دون الأكل (...).» لأن الرضاع إذا حمل على ظاهر الخبر ومجيء اللفظ به لم يدخل الأكل في حكمه؛ لأن الأكل غير الرضاع، وإن كان ورد التحريم في الرضاع بالخبر، وإلا كان فيه اعتبار المعنى الذي في الأكل من اللبن»⁽³⁾.

قوله "المعنى" يفيد عدم اعتبار الحكمة في الرضاع التي توجد في الأكل، وإنما المعتبر عنده ظاهر اللفظ وحقيقته دون معناه وحكمته، وفي هذا يقول: «إنما حرم الله الرضاع الذي ليس بأكل»⁽⁴⁾.

أما قول الجمهور في التحريم بالأكل فهو جارٍ على أصل التعليل بالحكمة، فلم يفرقوا في اللبن بين الرضاع والأكل، لأن المعنى دخوله إلى الجوف، والأصل عندهم: «أن الرضاع على المعنى»⁽⁵⁾.

إلا أنهم فرّقوا بين اللبن الظاهر، واللبن المستهلك، فحرموا بالأول دون الثاني⁽⁶⁾، قال ابن بركة: «فأما اللبن إذا خلط بغيره واستهلك فيه، ولم تكن له فيه علامة ظاهرة فيما خلط به، فلا حكم له في باب التحريم. وإن كانت أمارته ظاهرة فيما خالطه، فالتحريم به واقع، وحكمه حكم الرضاع إذا تناوله أو تناول الصبيّ منه في حال الرضاع. هذا على أصول أصحابنا»⁽⁷⁾.

وفي هذا النص إشارة إلى مأخذ الإباضية في المسألة وهو اعتبار المعنى دون ظاهر اللفظ، بشرط

(1) الساليمي، جوابات الإمام الساليمي، 4/156.

(2) ينظر: الكدومي، الجامع المفيد، 4/53. الساليمي، نفسه، 4/155.

(3) الجامع، 4/1826.

(4) الجامع، 4/1829.

(5) الجامع، 4/1827.

(6) الجامع، 4/1826.

(7) الجامع، 4/1828.

ألا يكون اللبن مستهلكاً؛ لأنه إذا ذهب عينه تغيرت حقيقته، فيتغير الحكم تبعاً لذلك.

من خلال ما سبق، تأكد لنا ثبوت منهج التعليل بحكمة السبب لدى فقهاء الإباضية من حيث الأصل، على اختلاف بينهم في بعض المسائل بين نوطها بحكمتها أو سببها، وهذا لا يخرم صحة هذا الأصل وثبوته منهجاً كلياً معتمداً في الاستنباط، كما ثبت أخذهم بالقياس في الأسباب مع توسع فيه، وقد أبدينا تحفظاً فيما يتعلق بالقياس في الكفارات تحديداً، ونحاول في الآتي بيان وجهة نظر الباحث فيما يتعلق بهذه المسألة الأصولية.

وجهة نظر في مسألة القياس في الأسباب:

يمكن تحرير القول في هذه المسألة وتناولها من جهتين:

أولاً: التفريق بين تعليل الأسباب بتنقيح المناط، وتعليلها بالحكمة؛ أما الأول فهو أقرب إلى دلالة النص، وأدنى إلى العلم بمقصود الشارع. وقد نصَّ الغزالي على أن تنقيح المناط مما يقر به أكثر منكري القياس⁽¹⁾. أما التعليل بالحكمة فهو أوغل في تعقل المعنى، ولا يسلم من النقض، وهو مظنة إبطال أحكام النصوص، وردّها بمحض العقول في الأمور التعبديّة؛ لذلك كان الأصل في الأسباب التوقف والتزام المنصوص. قال الرزكشي: «الأسباب لا تنتصب بالاستنباط، وإنما تنتصب بإيماء النص والإجماع»⁽²⁾، وما كان كذلك فالأصل فيه أتباع النص وعدم القياس.

ثانياً: إذا سلمنا بصحة القياس في الأسباب على ما ذهب إليه بعض علماء الأصول، أخذنا بأصل جواز التعليل للأحكام، سواء أكانت تكليفية أم وضعية، فينبغي التفريق في محلّ السبب بين أن يكون من العادات⁽³⁾ أو من العبادات والمقدّرات؛ حيث إن الأصل في الأولى التعليل، وفي الثانية التعلد. وعليه، يمكن القول إن التعليل جارٍ في القسم الأول في الأحكام والأسباب على السواء، أما في القسم الثاني فالأصل في الأسباب التعلد وعدم القياس، حتى يقوم الدليل على التعليل.

الفرع الثاني: التعليل بالمصلحة:

يتعلق هذا النوع من التعليل ببناء الأحكام وفق ما يترتب عليها من حكم، سواء أكان يجلب المصالح أم يدرء المفاسد، بحيث يترتب على هذا البناء نوط الحكم بالمصلحة وجوداً وعدمها، كما يمكن القياس بناء على هذه المصلحة، ويتحقق ذلك باستنباط الفقيه مصالح الأحكام المنصوصة، ثم

(1) ينظر: الغزالي، المستصفي، 2/ 239. الأمدي، الإحكام، 3/ 303. الطوفي، شرح مختصر الروضة، 3/ 241.

(2) الرزكشي، البحر المحيط، 7/ 90

(3) يمكن التمثيل في المعاملات بعقد البيع، حيث سبب الصحة هو الإيجاب والقبول (الصيغة)، وحكمته التراضي، ومن التعليل بالحكمة أن يقوم مقام الصيغة كل ما يدل على التراضي عرفاً، وحسب متغيرات الزمان والمكان.

يلحق بها ما استجد من الفروع التي تتحقق فيها تلك المصالح. ونورد فيما يلي جملة من التطبيقات المخرجة على هذا الأصل:

* التيمم بسبب غلاء الماء:

ذهب الإباضية إلى عدم وجوب شراء الماء لأجل الطهارة إذا أدى ذلك إلى ضرر به نظرا لحاجته إلى ذلك المال، ويترخص بالتيمم⁽¹⁾.

ووجه المصلحة في هذا القول أن الشارع رفع عن عباده الحرج، ولم يوجب عليهم إيقاع الضرر بأنفسهم بسبب التكليف، بل شرع الرخص درءا لهذه المفسد والمشاق، ولما ثبت حصول الضرر بسبب شراء المال، كان ذلك موجبا للأخذ برخصة التيمم دفعا لهذا الضرر، وقد نص الشارع على هذه الحكمة بقوله عقب تشريع التيمم: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ﴾ [المائدة:6].

وهو ما أشار إليه ابن بركة معللا بهذه المصلحة، فقال: «وإذا امتنع الماء بغلائه وبلغ فوق ثمنه، وكان في شرائه على من عَدِمه كبير ضرر، جاز له التيمم والاستبدال به عنه، والاستغناء بالتيمم، وليس له أن يتلف جزءا من ماله يضر بنفسه»⁽²⁾. وحاصل ذلك أن الإضرار بالنفس مفسدة تستدعي رخصة التيمم تحقيقا لمقصد الشارع في درء المفسد.

والناظر فيما نص عليه الفقهاء من أسباب التيمم -غير ما ثبت بالنص-، يجد فيها اعتبارا لحكمة التيمم وهي رفع الحرج والضرر، وهو عين التعليل بالحكمة، وهو ما يؤكد كونه منهجا أصيلا في البحث الفقهي.

* قتل المحرم الدواب المؤذية:

ثبت بنص الحديث جواز قتل خمس دواب في الحرم⁽³⁾، ونص ابن بركة على أن «للحاج في وقت إحرامه أن يقتل كل سبع يخافه على نفسه، وكذلك سائر الهوام نحو الحية وغيرها»⁽⁴⁾.

فلم ير تقييد الجواز بما ذكر في النص، بل اعتبر الحكم معللا بمصلحة حفظ النفس، لذا فإن كل ما يحصل منه الأذى والضرر من حيوان أو هوام فجائز قتله بناء على هذه المصلحة.

* الضرر مناط حق الشفعة:

(1) ينظر: الجامع، 1/ 513. الزيادات، 1/ 186.

(2) الجامع، 1/ 526.

(3) أخرج البخاري ومسلم -واللفظ له- عن عائشة عن النبي ﷺ قال: «خَمْسٌ فَوَاسِقٌ، يُقْتَلْنَ فِي الْحَرَمِ: الْعَقْرَبُ، وَالْفَأْرَةُ، وَالْحُدْيَا، وَالْغُرَابُ، وَالْكَلْبُ الْعَقُورُ». صحيح البخاري، كتاب جزاء الصيد، باب ما يقتل المحرم من الدواب، ر: 1829. صحيح مسلم، كتاب الحج، باب ما يندب للمحرم وغيره قتله من الدواب في الحل والحرم، ر: 1198.

(4) الجامع، 3/ 1137.

يرى الكدمي أن ثبوت الشفعة للشريك معلل بالضرر⁽¹⁾، والدليل على ذلك زوال هذا الحق بعد المقاسمة نظراً لانتفاء الضرر، حيث يقول الكدمي معلقاً على حديث: «إذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة»⁽²⁾: «فذلك صحيح إذا وقعت الحدود وصرفت الضرر من جميع الضرور، ولم يلحق ثم ضرر فلا شفعة، وإلا فما دامت متعلقة هنالك مضرة فالشفعة ثابتة بالمضرة»⁽³⁾.

وبناء على هذا التعليل، فإنه يرى ثبوت الشفعة للجار متى تحقق الضرر؛ لأن الضرر مناط الشفعة، وهو ما دل عليه الحديث، قال: «بل في نفس الخبر متعلق بالضرر أنه قال: «إذا وقعت الحدود وصرفت الضرور فلا شفعة»⁽⁴⁾، فأثبت بذلك الشفعة بالضرر كما أثبت الشفعة بالمشاع بتعلق الضرر، وإن لم يكن ذلك نصاً فهو داخل في جملة الضرر»⁽⁵⁾.

وقوله هذا صريح في تعليل حق الشفعة بدفع الضرر، وهي الحكمة المترتبة عن هذا الحكم، وبناء عليها رأى تعدية الحكم إلى الجار متى ما تحقق الضرر عليه؛ ذلك «لأن أصل الشفعة بالمضرة، وكل ما تولد من المضرة فالضرر»⁽⁶⁾ أحق بالمال»⁽⁷⁾.

وتحريجاً على هذا الأصل الذي حققه الكدمي؛ فإنه صحح رأي من قال من فقهاء المذهب بشمول الشفعة فيما يكال أو يوزن، اعتباراً لضرر القسمة؛ «لأنه لا يقدر على أخذ حصته إلا بالمقاسمة، فمن هنالك دخل عليه الضرر، واستحق الشفعة»⁽⁸⁾.

كما رأوا أن الشفعة تثبت حقاً للشفيع، سواء كان مسلماً أو ذمياً، صغيراً أو كبيراً، حضرياً أو بدوياً، حاضراً أو غائباً، متى ثبت وقوع الضرر على الشريك، والضرر مرفوع عن العباد⁽⁹⁾.

* وجوب حفظ الوديعة:

إن حفظ المال مصلحة كلية قطعية، دلت عليها نصوص الوحي، وشهدت لها الأحكام

(1) الزيادات، 3/ 499.

(2) أخرجه البخاري عن جابر رضي الله عنه، كتاب الشركة، باب إذا اقتسم الشركاء الدور وغيرها، فليس لهم رجوع ولا شفعة، ر: 2496. وأخرجه أبو داود في سننه عنه، بلفظ قريب، كتاب البيوع، باب في الشفعة، ر: 3514.

(3) الزيادات، 3/ 500.

(4) لم أجده بهذا اللفظ في كتب الراوية.

(5) الزيادات، 3/ 500.

(6) هكذا في المطبوع. ولعله: فالمضرور.

(7) الزيادات، 3/ 502.

(8) الزيادات، 3/ 504.

(9) ينظر: الزيادات، 3/ 506-513. الكندي، المصنف، مج 14، ج 26/ 581.

بالاعتبار⁽¹⁾، وبناء على هذه المصلحة نص ابن بركة على وجوب تحري المسلم وضع ماله عند ثقة⁽²⁾.

هذا من جانب صاحب المال، وأما من جانب المؤمن فينص ابن بركة على أن عليه «حفظ مال أخيه، والاحتياط له فيه حتى يرجع إلى صاحبه سالماً»⁽³⁾؛ اعتباراً لمصلحة حفظ المال.

وبناء على هذه العلة المصلحية اختلف الإباضية في وجوب الضمان على من أستودع أمانة، فوضعها لدى شخص مؤتمن عنده، ثم تلفت بذلك. والفقهاء في هذا على اتجاهين:

أما الاتجاه الأول فيرى وجوب الضمان عليه، وحثهم في ذلك أن رب المال جعله أميناً له على ماله دون غيره، ولم يأذن له في إخراجها إلى غيره، وفعله ذلك يعتبر تعدياً، والمتعدي في الأمانة ضامن لها⁽⁴⁾.

بينما يرى الاتجاه الآخر جواز ذلك إذا أخرجها إلى من يآتمنه على أمواله، وإذا ضاعت فلا ضمان عليه، واحتجوا بأن الأمين يحتاط في حفظ مال غيره كما يحتاط في حفظ ماله، فإذا فعل في مال غيره ما يفعله في ماله، ووضع الوديعة حيث يضع ماله عند أمين عنده، فقد أتى نهاية الاحتياط لصاحبه والحفظ لأمانته، لذلك كان الضمان زائلاً عنه⁽⁵⁾.

وحاصل الأمر أن كل فريق راعى مصلحة حفظ المال في اجتهاده، واعتبرها علة الحكم، لكن اختلفت زاوية النظر.

المطلب الثالث: الموقف الأصولي من التعليل بالحكمة:

أوردنا سابقاً اتجاهات عامة الأصوليين في مسألة التعليل بالحكمة، ونحاول في هذا المطلب تبين موقف أصوليي الإباضية الثلاثة⁽⁶⁾ من هذه المسألة، من خلال تتبع نصوصهم وتناولها بالتحليل والمقارنة.

أما الوارجلاني فلم يتناول المسألة على معهود الأصوليين في التأليف استقلالا أو تبعاً، لذا لم أجد

(1) ينظر: كلية حفظ المال في المبحث الثالث من الفصل الأول، ص 134.

(2) ينظر: الجامع، 4/ 1796.

(3) الجامع، 4/ 1796.

(4) ينظر: الجامع، 4/ 1797.

(5) ينظر: الجامع، 4/ 1797.

(6) وهم: أبو يعقوب الوارجلاني، وأبو العباس الشماخي، ونور الدين السالمي.

له -حسب اطلاعي- قولا صريحا في المسألة، ولكن يمكن تلمس بعض الإشارات، وتناولها بالتحليل والاستنتاج، وهذا من خلال النص الآتي، والذي ورد في سياق بيان أنواع القياس؛ حيث قال عن قياس العلة المستنبطة: «وهو أصل الفقه ومناط الأحكام، وشروطه ثلاثة: الإخالة والمناسبة والإشعار. ويسلم من المبطلات وهي ثلاثة: رد المنصوص، وهدم القواعد، ومصادمة الإجماع. فإذا وجدت الثلاثة وسلم من الثلاثة، ولم يمنع التعليل وجه من التأويل أجريت العلة على وجوهها، وكانت بمثابة الفحوى وأخواتها»⁽¹⁾.

يتناول هذا النص التعليل بمسلك المناسبة، حيث قال بصحة هذا المسلك بشرط توفر شروطه الثلاثة وهي: الإخالة، والمناسبة، والإشعار (أي: شهادة الشرع للعلة بالاعتبار)، وأن يسلم من الموانع الثلاثة: إبطال النص، هدم القواعد الكلية، مصادمة الإجماع. ولا نجد له تصريحاً بشروطي الانضباط والظهور، وهما من أهم شروط التعليل بالوصف المناسب.

ولما كان التعليل بالحكمة فرع التعليل بمسلك المناسبة، وكان الخلاف في التعليل بالحكمة متعلقاً بهذين الشرطين؛ فيمكن نسبة القول بصحة التعليل بها إلى الوارجلاني استنتاجاً؛ لأنه جارٍ على أصل التعليل بالمناسب متى توفرت فيه الشروط، وسلم من الموانع المذكورة، كما يمكن الاستئناس بما ذكره عن عملية الاستدلال بالقياس بأنها ترجع إلى غلبة الظن لدى القائل، حيث قال: «ومعتمد القياس على الإخالة، وهي الظن»⁽²⁾، فإذا تحقّق لدى المجتهد الظن بالتعليل بالحكمة في آحاد المسائل، فلا يبعد صحته عنده، مادام الظن معتبراً في أحكام الفروع.

ويأتي من بعده الشماخي ليكون موقفه أوضح في المسألة، مستفيداً من نتاج من سبقه من الأصوليين، ومتأثراً بمدرسة ابن الحاجب خصوصاً؛ ويمكن تفصيل رأيه في المسألة من ثلاثة جوانب:

أولاً: صحة التعليل بالحكمة إذا كانت ظاهرة منضبطة، وهو مذهب الآمدي وابن الحاجب وغيرهما⁽³⁾، وفي هذا يقول الشماخي: «ولو كانت الحكمة المجردة منضبطة ظاهرة بحيث يمكن اعتبارها ومعرفتها، جاز تعلق الحكم بها، لأنها المقصودة للشارع، وإنما اعتبروا المظنة الدالة عليها، لأجل خفائها واضطرابها، وإذا زال المانع جاز اعتبارها. وقيل: لا يجوز التعليل بالحكمة مطلقاً...»⁽⁴⁾.

(1) الوارجلاني، العدل والإنصاف، 2/ 79. ينظر هذا المعنى عند الجويني في البرهان، 2/ 29-30.

(2) الوارجلاني، نفسه.

(3) ينظر: الآمدي، الأحكام، 3/ 203. ابن الحاجب، مختصر المنتهى، ص 1041. السعدي، مباحث العلة، ص 113.

(4) الشماخي، شرح مختصر العدل، ص 542.

ثانياً: التفريق بين العلة الخفية والمضطربة: وحقيقة الخفاء والاضطراب يتعلقان بالحكمة كما يعلم من البحث الأصولي في المسألة، إلا أن الشماخي لم يشر هنا إلى مصطلح الحكمة، وجاء في سياق الكلام عن شرطَي الوصف المناسب وهما الظهور والانضباط؛ بحيث ذهب إلى جواز التعليل بالوصف الخفي إذا تعلق الحكم بالشخص نفسه. وفي هذا يقول: «فإنَّ الخفي وغير المنضبط لا يُعتبران، وإن ثبت ترُتب الحكم على أحدهما، فلا بدَّ من اعتبار وصف ظاهر منضبط يلزم ذلك الوصف الخفي أو المضطرب، يوجد لوجوده، ويعدم لعدمه، فيجعل معرفاً للحكم، وهذا معنى قولهم: فلا بد من مظنة تدل عليه، كالإيجاب والقبول والمعاطاة لرضا البيع، وكالسكوت لرضا البكر. وإن تعلق الحكم فيها بشخص واحد كالنية في العبادة، والغضب في القضاء، فلا حاجة إلى مظنة»⁽¹⁾.

أما إذا كان الوصف غير منضبط فلا يصحُّ التعليل به مطلقاً، قال: «وأما المضطرب كالمشقة التي تناسب أن يترتب الترخُّص عليه تحصيلاً لمقصود التخفيف، لكن لا يمكن اعتبارها بنفسها، لعدم انضباطها، واختلاف مراتبها بالأشخاص والأزمان، ولا يتعلق الترخُّص بالكل، ولا يمتاز بالبعض بنفسه، فيط الترخص بما يلزم المشقة غالباً وهو السفر، وسواء تعلق بشخص واحد أو بأكثر، بخلاف الخفي»⁽²⁾. وكلامه في الحاليين يتعلق بحكمة السبب كما هو ظاهر من خلال ما ساقه من الأمثلة.

ثالثاً: انقطاع دوران الحكم مع مظنته لتخلُّف الحكمة: وهذه المسألة يوردها الأصوليون في أقسام المناسب من حيث حصول المقصود، وحاصل المسألة أنه إذا كان شرط العلة المستنبطة بمسلك المناسبة اشتمال الوصف على حكمة مقصودة للشارع، وتحقق تخلُّف الحكمة عن هذا الوصف؛ فهل يصح بناء الحكم عليه، أم ينقطع عنه ويرتبط بحكمته؟

وقد تناول علماء الأصول هذا الإشكال بتقسيم أحوال هذا التخلُّف إلى خمسة مراتب يرتقي فيها من الظنَّ المرجوح إلى اليقين. والخلاف بينهم وارد في مرتبة كلٍّ من التساوي والرجحان واليقين من حيث انتفاء حصول المقصود⁽³⁾.

ويرى الشماخي بقاء دوران الحكم مع سببه ولو تخلُّفت حكمته، حيث اختار صحة التعليل بالوصف في مرتبتي التساوي ورجحان عدم الحصول. قال: «والمختار الجواز للاتفاق على إمضاء البيع مع ظن عدم الحاجة، والترخيص مع ظن عدم المشقة، كالمملك المترف الذي لا يصيبه في سفر

(1) نفسه، ص 569.

(2) نفسه.

(3) ينظر: الأمدي، الأحكام، 3/ 272. الزركشي، البحر المحيط، 7/ 265. السعدي، مباحث العلة، ص 410.

ظماً ولا نصب ولا مخصصة»⁽¹⁾، إلا أنه لم يصرِّح برأيه في حال انتفاء المقصود يقينا.

أما السَّالِمِي فهو أقل تفصيلاً من سابقه، إذ لم ترد المسألة إلا في موضعين من مؤلفه الأصولي؛ ففي الموضوع الأول ذكر الخلاف في التعليل بالعلة الخفية دون ترجيح ولا اختيار، وهذا في سياق إيراد شروط العلة الشرعية، حيث قال عن شرط الظهور: «فيخرج بذلك الصفات الخفية، والمراد بها صفات القلب من نحو الرضا والسخط، فإن في التعليل بها خلافاً»⁽²⁾.

أما في الموضوع الثاني فجاء ذكرها على نحو أوضح، وذلك في أقسام المناسب من حيث حصول المقصود منه، واعتبر الخلاف في التعليل بهذه الأقسام مبنياً على الخلاف في التعليل بالحكمة؛ حيث قال: «واختلفوا في جواز التعليل بهذه الأنواع، فأجاز بعضهم تعليل الحكم بها، ومنعه آخرون، وخلافهم هاهنا مبني على خلافهم في جواز تعليل الحكم بنفس الحكمة؛ لأن نفس الحكمة هي عين المقصود هاهنا، وقد صحَّحوا جواز التعليل بالحكمة إذا كانت ظاهرة منضبطة»⁽³⁾. هكذا ذكر مذهب التفصيل دون تصريح برأيه في المسألة.

ثم ذكر خلاف القائلين بالجواز في صحة التعليل بالمقصود المستوي حصوله وعدم حصوله، وبالمقصود الراجح عدم حصوله، فقال: «فذهب بعضهم -واختاره البدر⁽⁴⁾- إلى جواز التعليل بهما⁽⁵⁾ نظراً إلى حصولهما في الجملة (...)، وقيل: لا يجوز التعليل بهما، لأن الأول مشكوك الحصول، والثاني مرجوحه»⁽⁶⁾.

أما التعليل بما علم عدم حصوله يقينا فقد صرح برأيه قائلاً: «إن كان المقصود من شرع الحكم فائتاً قطعاً في بعض الصور، فالأصح أنه لا يعتبر فلا يجوز التعليل به»⁽⁷⁾. فهو يرى أن الحكمة إذا تخلفت عن مظنتها يقينا انقطع دوران الحكم مع المظنة، وصار الاعتبار للحكمة.

على أنه ينبغي التفريق هنا بين العلة المنصوطة والعلة المستنبطة بالمناسبة، فما ثبتت علته بالنص فلا ينظر فيه إلى حصول الحكمة منه في الواقع، وهذا كثير في الحكم المرتبط بالسبب (الحكم

(1) الشَّمَاخِي، نفسه، ص 571.

(2) السَّالِمِي، طلعة الشمس، 2/ 160.

(3) نفسه، 2/ 183.

(4) يقصد به أبا العباس أحمد الشَّمَاخِي الأَنَفِي ذكره.

(5) لعل الأولى القول: التعليل بالمظنة مع فوات المقصود ظناً أو شكاً.

(6) نفسه، 2/ 184.

(7) نفسه، 2/ 183-184.

الوضعي). ومثاله حد الزنا وحكمته اختلاط الأنساب، فإذا وجدت صور تحقق فيها انتفاء هذه المفسدة، فلا يمكن القول بإبطال الحدّ نظرا لانتفاء حكمته.

وحاصل موقف أصوليي الإباضية في المسألة أنه بدا متباينا من حيث التناول، كما لم يكن متّحدا في الاختيار، حيث كان موقف الشماخي أوضح من غيره، أما السالمي فلم يصرح برأيه في المسألة رغم ذكره لها، بينما نجد غياب المسألة لدى الوارجلاني، وقد حاولت استنتاج موقفه استئناسا ببعض النصوص.

وفي ختام هذا المبحث يمكن تسجيل النتائج الآتية:

أولا: تتصل مسألة التعليل بالحكمة بدليل القياس، وقد كان الطرح الأصولي لها لغرضين؛ يتجلى أحدهما في بيان العلل الصالحة للتعدية، والآخر في مدى صحة دوران الحكم مع حكمته، ووفق هذا الإطار درس علماء الأصول المسألة من جهتي التعليل بحكمة السبب، والتعليل بالمصلحة.

وعليه، فإن الأولى دراسة هذه المسألة وفق سياقها الأصولي، وإن توسيع مدلولها خروج عن محلّ الإشكال، يترتب عنه تداخل في الموضوعات، مع اضطراب في تحرير المسائل.

ثانيا: تباين الموقف الأصولي عن الموقف الفقهي العام في المسألة، حيث كان التعليل بالحكمة منهجا معتبرا لدى الفقهاء من لدن الصحابة رضوان الله عليهم، وهو ما ثبت بالاستقراء في اجتهادات فقهاء الإباضية.

ثالثا: سلك أصوليو الإباضية من المتأخرين المنهج الأصولي العام في بحث المسألة، ولم يقيّدوا نظرهم باجتهادات فقهاء المذهب، وهذا جريا على منهج مدرسة المتكلمين.

الفصل الثالث:

علاقة المصلحة بالنص

✱ المبحث الأول: المصلحة والنص: سؤال التعارض؟

- ⊖ المطلب الأول: تحديد المفاهيم
- ⊖ المطلب الثاني: حكم التعارض بين النص والمصلحة

✱ المبحث الثاني: التفسير المصلحي للنصوص

- ⊖ المطلب الأول: المفهوم والتأصيل
- ⊖ المطلب الثاني: التطبيق الفقهي

✱ المبحث الثالث: تخصيص النص بالمصلحة

- ⊖ المطلب الأول: المفهوم والتأصيل
- ⊖ المطلب الثاني: رأي الإباضية في المسألة

المبحث الأول: المصلحة والنص: سؤال التعارض؟

إن الجواب عن سؤال العلاقة بين النص والمصلحة يعود بنا إلى جدلية العقل والنقل، والتي تطرقت الدراسة إليها في الفصل الأول؛ حيث اخترنا سبيل التوفيق بين الشرع والعقل؛ لتؤول العلاقة بينهما إلى التعاضد والتكامل.

وعليه، فإن منحى البحث في هذه الإشكالية يتحدّد بناء على هذه النتيجة، غير أننا نحاول مقارنة الجواب عن سؤال التعارض على نحو أكثر تدقيقاً، وذلك بالوقوف عند محل الإشكال، ثم بيان ما نراه صواباً في المسألة.

المطلب الأول: تحديد المفاهيم:

إن المنهج الذي نحاول تطبيق مراسمه هو ضبط المفاهيم التي تبني عليها المسألة أولاً؛ سعياً لتحديد موطن البحث، وتحريراً لمحل النزاع، حتى تحصل الثمرة المرجوة، ونتوصّل إلى النتيجة المنشودة.

هذا، وإن المصطلحات التي عليها بناء المسألة هي: المصلحة والنص والتعارض. وقد تحرر المقصود بمصطلح المصلحة في أول البحث، فلننجز المطلوب حول المصطلحين الآخرين:

أولاً: مفهوم النص:

يعتبر "النص" من المصطلحات المفتاحية في العلوم الإسلامية عموماً، وفي علم الأصول خصوصاً، إذ يحمل دلالات متعددة، تتحدّد حسب نوع العلم، وحسب مقام الاستعمال.

والنص لدى علماء الفقه والأصول يرد بمعانٍ مختلفة⁽¹⁾، والمعنى المراد هنا هو النص بمعناه العام، وهو ما جاء به الوحي قرآناً أو سنة، سواء كانت دلالة قطعية أو ظنية. وقد عبر عنه صاحب كشف الأسرار بقوله: «واعلم أنهم يطلقون اسم النصّ على كلّ ملفوظٍ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة، سواء كان ظاهراً أو مفسّراً أو نصّاً، أو حقيقة أو مجازاً، خاصّاً كان أو عاماً»⁽²⁾.

والنص بهذا المعنى يرد في سياق الاستدلال بالمنقول في مقابلة الاستدلال بالمعقول؛ حيث إن الحكم الشرعي إما أن يستنبط من الأدلة النصية، أو من الأدلة الاجتهادية، وإن كانت الأدلة كلها تستند في حجيتها إلى الوحي، فإنّ ما تدلّ عليه النصوص بمنطوقها ومفهومها غير ما تدلّ عليه بمعقولها.

(1) من أحسن من استقصى معاني مصطلح النص وأفردها بالتحليل والنقد، الباحث: أيمن صالح، قراءة نقدية في مصطلح النص في الفكر الأصولي، مجلة إسلامية المعرفة، السنة التاسعة، عدد 33-34، سنة 1424هـ/2003م، ص 48-90.

(2) البخاري، كشف الأسرار، 1/106.

ثانيا: مفهوم التعارض:

ورد استعمال هذا المصطلح الأصولي في أبواب التعارض والترجيح، ومن أوضح تعريفاته قول ابن النجار: «هو تقابل دليلين ولو عامين - في الأصح - على سبيل الممانعة، وذلك إذا كان أحد الدليلين يدل على الجواز، والدليل الآخر يدل على المنع؛ فالدليل الجواز يمنع التحريم، ودليل التحريم يمنع الجواز، فكل منهما مقابل للآخر، ومعارض له، ومانع له»⁽¹⁾.

ومن الجدير التنبيه هنا إلى الشبه الحاصل بين التعارض والتناقض؛ ذلك أن التناقض عند المناطقة هو: «نسبة بين معنى ومعنى آخر من جهة عدم إمكان اجتماعهما معا، وعدم إمكان ارتفاعهما معا، في شيء واحدٍ وزمانٍ واحدٍ»⁽²⁾. وحكم التناقض هو وجود أحدهما ضرورة مع ارتفاع الآخر.

والذي يدل عليه صنيع الأصوليين أن التعارض أعمُّ من التناقض⁽³⁾؛ ذلك أن التناقض يؤدي إلى سقوط أحد الدليلين أو الحكمين، والقضاء ببطلانه، بينما نجد من طرق دفع التعارض عندهم الجمع والتساقط، وهذا غير ممكن في باب التناقض.

وعليه، فإن التعارض الحاصل بين الأدلة الشرعية، سواء أكان بين منقولين أم معقولين، أم بين معقول ومنقول، لا يستلزم الإبطال الكلي لأحد الدليلين.

وبناء على ما سبق، يمكن تفسير التعارض بين المصلحة والنص بأن يقتضي مدلول النص حُكماً مخالفاً لمقتضى المصلحة التي تتضمن جلب منفعة أو دفع مضرة.

المطلب الثاني: حكم التعارض بين النص والمصلحة:

نحاول في هذا المطلب الجواب عن إمكان حصول التعارض بين مقتضى النص والمصلحة، مع بيان مآل هذا التعارض إن وجد؛ حيث يمكن بناء المسألة على صور الاحتمالات العقلية لعلاقة المصلحة بالنص، وذلك إما أن تكون علاقة توافق وتعاضد، أو تعارض وتعاند.

أما الأولى فهي خارجة عن محل النزاع، إذ المصلحة هنا معتبرة باتفاق.

وأما الثانية ففيه تفصيل من جهة دلالة النص ومن جهة نوع المصلحة؛ وذلك إما أن يكون النص قطعياً أو ظنياً، وإما أن تكون المصلحة معتبرة أو غير معتبرة، فتحصل لدينا أربعة صور من التعارض:

1- أن يكون النص قطعياً وتكون المصلحة مجردة عن الاعتبار، فهذه تعتبر مناقضة للنص،

(1) ابن النجار، شرح الكوكب المنير، 4/ 605.

(2) الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، ص 55.

(3) ينظر: الحفناوي، التعارض والترجيح عند الأصوليين، ص 34-37.

وحكمها الإلغاء؛ لأن الأمر يؤول إلى إبطال الشرع وتغييره.

2- أن يكون النص قطعياً، والمصلحة معتبرة، وهذا لا يتصور حدوثه واقعا؛ لأن المصلحة المعتبرة فرع النص، كما أن النص القطعي يحقق مصلحة باتفاق، إذن فلا تعارض بينهما في حقيقة الأمر، وإنما هو في ذهن الناظر فحسب، والأمر يؤول إلى التوفيق عن طريق التنسيق بين مدلول النص ومقتضى المصلحة في محل الواقعة⁽¹⁾.

3- أن يكون النص ظنياً والمصلحة غير معتبرة⁽²⁾، فالمصلحة هنا لا تقوى على معارضة النص؛ لأنها فاقدة الحجية، وما كان كذلك فإنه لا يصح أن يكون معارضا.

4- أن يكون النص ظنياً والمصلحة معتبرة، وهو محل الخلاف بين حصوله وعدم حصوله.

الفرع الأول: الاتجاهات في معارضة المصلحة للنص:

اختلف العلماء في هذه المسألة إلى اتجاهين رئيسين:

الأول: يرى عدم جواز معارضة المصلحة للنص، وإذا وقع فإن الاعتبار للنص مطلقا، وعدم تخصيصه بالمصلحة، نظرا لعدم التكافؤ بين الدليلين، على أن من شروط المصلحة الشرعية أن لا تعارض نصاً، وإلا كانت مهدرة وملغاة، وهو ما ذهب إليه الباحث محمود آل هرموش⁽³⁾، ونسبه إلى الإباضية⁽⁴⁾، وهي نسبة فيها نظر كما سيتبين لاحقا.

الثاني: يرى جواز وقوع التعارض بين المصلحة للنص، على اختلاف بينهم في نوع المصلحة من حيث الاعتبار:

فذهب فريق منهم إلى الإطلاق وعدم التقييد في جانب المصلحة، لكنه قيّد النصّ بمجال المعاملات، وهو مذهب الطوفي⁽⁵⁾.

وقيّد بعضهم المصلحة بأن تكون معتبرة بشاهد خاص، وهي راجعة في حقيقتها إلى القياس، ولهذا فلا يصح عند هؤلاء تخصيص النصّ إلا بمصلحة معتبرة بأصل تقاس عليه⁽⁶⁾.

(1) ينظر: عشاب، تعارض المصلحة مع النص، ص 160.

(2) المقصود بغير المعتبرة هنا التي لم يشهد لها دليل خاص أو عام بالاعتبار أو الإلغاء، وهي المصلحة الغربية عند الغزالي.

(3) ينظر: آل هرموش، مقاصد الشريعة، 1/ 180.

(4) ينظر: نفسه، 1/ 210-211، 213.

(5) ينظر: الطوفي، التعيين في شرح الأربعين، ص 238، 274، 277.

(6) وهو مذهب البوطي. ينظر: ضوابط المصلحة، ص 215.

بينما ذهب الجمهور إلى اشتراط كون المصلحة معتبرة بشاهد خاص أو عام، وبالتالي جواز تخصيص النصوص بالمصالح المرسله⁽¹⁾.

❖ مناقشة ما ذهب إليه محمود آل هرموش في المسألة:

يتَّجه النقد لموقف الباحث في المسألة إلى عدم التدقيق في أمرين هما: المصلحة والتعارض.

أما المصلحة فقد أرسل الكلام فيها، ولم يقيدتها من حيث الاعتبار بالمعتبرة أو المجردة، ولا من حيث قوتها في ذاتها بالقطع أو الظن؛ حيث يقول في مستهل كلامه عن تعارض المصلحة مع النص: «من شروط المصلحة أن لا تعارض نصاً أو إجماعاً؛ لأن المصلحة داخلة في عموم الاجتهاد»⁽²⁾.

ويلاحظ هنا عدم الدقة في توظيف المصطلح، وكان الأولى تقييد الكلام بالمصلحة المرسله.

ثم يقول: «ولو فرض وجود مصلحة مخالفة للنص فهي مصلحة موهومة وملغاة»⁽³⁾، وهذا يصح على تقدير أن المراد بالمصلحة هنا هي المصلحة المجردة (الغريبة)؛ لأن مآلها عند مخالفتها للنص إلى الإهدار، وهذا ما لا يقول به حتى الطوفي الذي نسب إليه الباحث القول بتقديم هذا النوع من المصالح على النصوص⁽⁴⁾، وهذا ما لا يصح في حق الطوفي، ولا يقتضيه الإنصاف لمن تحرى البحث عن قوله الصحيح.

أما المصلحة المعتبرة فيمكن تصوُّر معارضتها للنص إذا كان ظنياً، والتعارض بين الأدلة الظنية ممكن عند أهل الأصول.

وفي موضع آخر يصرِّح بأن «المصلحة لا يمكن أن تعارض النص؛ لأن من شرط التعارض التكافؤ، ولا تكافؤ بين النص والمصلحة»⁽⁵⁾. ويحتجُّ على هذا التفاوت الحاصل بينهما من جهتين⁽⁶⁾:

الأولى: أن المصلحة نوع من النظر، ولا حظ للنظر مع النص والإجماع.

(1) ينظر: شليبي، تعليل الأحكام، ص 343-344. وينظر هذه المذاهب عند: بوركاب، المصالح المرسله، 452-463. عشاب، تعارض المصلحة مع النص دراسة في المراتب والضوابط (ماجستير)، ص 124. أيمن صالح، إشكالية تعارض المصلحة مع النص ومعايير الموازنة بينهما، مجلة الشريعة والقانون، جامعة الإمارات العربية المتحدة، عدد 46، أبريل 2011، ص 44.

(2) آل هرموش، مقاصد الشريعة، 1/ 180.

(3) نفسه.

(4) ينظر: نفسه.

(5) نفسه، 1/ 210.

(6) ينظر: نفسه، 1/ 210-211.

الثانية: أن النص قطعي والمصلحة ظنية، ومن المعلوم أن الظني لا يقوى على معارضة القطعي. ويمكن أن يردّ على الوجه الثاني بأن النص ليس قطعياً بإطلاق، بل منه القطعي والظني باتفاق. كما أن المصلحة تتفاوت مراتبها بين القطع والظن، كما هو معلوم في مظانّه؛ لذا فإنّ احتجاجه على تقديم النص لكونه أقوى من المصلحة لا يصحّ بإطلاق، وقد نصّ العلماء على تقديم المصلحة القطعية على النصّ الظنيّ عند التعارض⁽¹⁾.

أما الوجه الأول فهو ما اعتمد عليه في نسبة القول بعدم التعارض إلى الإباضية؛ نظراً لورود قاعدة "لا حظّ للنظر مع النص" أو "لا حظّ للنظر مع ورود الأثر" في آثارهم⁽²⁾، حيث يقول: «والإباضية مع الجمهور في أنهم يمنعون الاجتهاد في مقام النصوص، ومن عباراتهم الرشيقية في ذلك: "لا حظّ للنظر مع وجود الأثر"، والنظر شامل للقياس والمصلحة، لذلك فإن المصلحة لا يمكن أن تعارض النص»⁽³⁾. وهذه القاعدة هي ذات القاعدة المشهورة: "لا اجتهاد مع النص"، أو "لا مساغ للاجتهاد في مورد النص".

ويمكن نقد هذا الرأي من ثلاث جهات:

أولاً: إن الاستشهاد بالقاعدة كان في غير محلّه؛ ذلك أن المصلحة ليست نوعاً من الاجتهاد بإطلاق، فمنها المنصوصة ومنها المستنبطة، وهذه الأخيرة تكون معتبرة إما بأصل معيّن، أو بأصل كليّ.

ثانياً: إن معنى القاعدة عند الإباضية يختلف عما سيق الكلام لأجله؛ حيث حاولت تتبّع مواردها بمختلف صيغها في آثار ابن بركة⁽⁴⁾، فلم أجد استشهاداً بها في موضع تعارضت فيه المصلحة مع النص، بل كان ورودها لبيان مجال التعبد في الأحكام، وأنّ ما جرى منها على خلاف الأصل، أو كان مستثنى من القواعد العامة؛ فالواجب فيه الامتثال، وترك الرأي والتعليل.

ثالثاً: إن القاعدة لا تمنع كلّ أشكال الاجتهاد في النص⁽⁵⁾، فمن المقرر في علم الأصول جواز

(1) أبو زهرة، أصول الفقه، ص 287.

(2) ينظر: ابن بركة، الجامع، 3/1210. الكندي، بيان الشرع، 1/271. اطفيش، شرح النيل، 9/494. السالمي، معارج الآمال، 6/148.

(3) آل هرموش، مقاصد الشريعة، 1/213.

(4) الجدير بالذكر هنا أن ابن بركة كان أكثر توظيفاً لهذه القاعدة، حيث وردت في 11 موضعاً من كتابه "الجامع"، ثم تداولها فقهاء المذهب من بعده في مصنفاتهم.

(5) ينظر في بيان المدلول الصحيح للقاعدة: زكي نجم الدين، الاجتهاد في مورد النص، كله. رائد، منهج التعليل بالحكمة، ص 396. أحمد ذيب، استثمار النص الشرعي بين الظاهرية والمقتصدية، ص 151.

الاجتهاد في دلالات النصوص الظنية، باستنباط معانيها، واستجلاء مقاصدها، وكذا الاجتهاد في تطبيقها بما يحقق مصالح الأحكام، ويتفق وغايات التشريع، وهو السبيل الذي سلكه الإباضية في التأصيل، والمنهج الذي أمه فقهاؤهم في الاستنباط والتنزيل⁽¹⁾، وقد ذكرنا لهذا شواهد فيما مضى من مباحث التعليل، وسيتجلى في شكل أوضح فيما سيأتي من المباحث.

ووفق هذا الإطار العام يمكن تفسير ما ورد عند العوتبي بأنه: «إذا تعارض الأثر والنظر كان الحكم للأثر وسقط اعتبار النظر، والحفظ أولى من الرأي، فإذا جاء النص بطل القياس»⁽²⁾. حيث لا يكون هذا الأثر إلا نصاً أفاد حكماً مقطوعاً به، أو إجماعاً صحيحاً، وهنا لا مساغ للاجتهاد في هذا المورد.

وبهذا يتبين أن ما نسبته هذا الباحث إلى الإباضية من القول بعدم التعارض بين المصلحة والنص مطلقاً لا ينسجم وقواعدهم في الاجتهاد في النصوص، استنباطاً أو تنزيلاً، كما أن استشهاده بقاعدتهم السابقة بجانب للصواب؛ لأنه توظيف لها في غير محلها، وإعمال لمعناها في غير مورد.

الفرع الثاني: القول المختار في المسألة:

لابد من تأسيس القول في المسألة على ركيزة التوافق بين العقل والنقل، وأن الشرع لا يأتي بما يناهض قضايا العقول، وإذا كان العقل حجة من حجج الله، فلا تناقض في حججه⁽³⁾، كما أن الأدلة الشرعية لا تتعارض في الأصل؛ نظراً لوحدة المصدر، وكمال المشرع.

ولما حصرنا الخلاف في حكم تعارض النص الظني مع المصلحة المعتبرة، والمصالح إنما اعتُبرت من حيث موافقتها لمقاصد الشريعة، ودلالة النصوص عليها؛ كانت المصلحة هنا جزءاً من الشرع، وفرعاً تابعاً للنص، وبناء على هذا يمكن القول:

أولاً: إن العلاقة بين المصلحة والنص هي علاقة بين أدلة الشرع، وليست علاقة بين الشرع وشيء خارج عنه؛ لذلك ينبغي أن يكون النظر إلى هذه العلاقة على أنها علاقة تجانس وتعاضد، لا علاقة تنافٍ وتعاند⁽⁴⁾.

ثانياً: إذا كانت المصلحة والنص من مصدر واحد وهما الشرع، فالتعارض بينهما كالتعارض الواقع بين الأدلة الأخرى، مثل الأخبار والأقيسة، وما نظر له الأصوليون في طرق دفع التعارض بينها

(1) ينظر: باجو، منهج الاجتهاد عند الإباضية، ص 792، 841.

(2) العوتبي، الضياء، 22/3.

(3) ينظر: البخاري، كشف الأسرار، 1/201.

(4) ينظر: الريسوني وآخرون، التجديد الأصولي، ص 441.

هو ما يمكن أن ينطبق هنا. وحاصل المقام هو التوفيق بين أدلة الشرع، وإلا فما كان أكثر إفادة للظن كان أولى بالاعتبار والعمل.

ثالثاً: بما أن النص مشتمل على مصلحة قطعاً، وأن المصلحة المعتبرة بنتُ النص وثمرته؛ فإن التصور الصحيح عند حصول التعارض هو الموازنة بين مصلحتين مقصودتين، إحداهما منصوصة وأخرى مستنبطة شهد لها أصل كلي⁽¹⁾، وإذا كان من قواعد الشريعة ترجيح أقوى المصلحتين عند التعارض، فعلى هذا الأساس تجري الموازنة بين المصلحة والنص، وفي هذا الإطار يقول الغزالي: «وحيث ذكرنا خلافاً⁽²⁾ فذلك عند تعارض مصلحتين ومقصودين، وعند ذلك يجب ترجيح الأقوى»⁽³⁾. والقوة قد تكون في جانب النص كما قد تكون في جهة المصلحة حسب شهادة اعتبارها؛ ذلك أن الأصل الكلي - كما يقول الشاطبي -: «إذا كان قطعياً قد يساوي الأصل المعين وقد يربو عليه بحسب قوة الأصل المعين وضعفه، كما أنه قد يكون مرجوحاً في بعض المسائل حكم سائر الأصول المعينة المتعارضة في باب الترجيح»⁽⁴⁾.

رابعاً: إذا كان المقصد العام للشريعة تحقيق المصالح للعباد، وأن النصوص هي وعاء لهذه المصالح، فإن الأصل هو صونها معاً، بوضع كلٍّ منهما موضعاً، وإعماله في محله، إذ الأصل في الأدلة الأعمال. وبهذا المسلك يتحقق التوافق بين النصوص والمصالح، والتعاقد بين النقل والعقل⁽⁵⁾.

خامساً: إن التعارض بين النص والمصلحة لا يمكن أن يكون أصلياً، ولا يتحقق إلا في صورة فعل أو واقعة معينة، وهو ما يسمى بـ: "محلّ التعارض"؛ ذلك أن المصلحة أو المقصود الكلي مفهوم ذهني لا وجود له في الخارج إلا من خلال الفروع والجزئيات⁽⁶⁾.

وتحرير المقام أن النصوص لا يمكن أن تأتي بخلاف مقتضى المصالح، وإذا أدى العمل بنص إلى جلب مفسدة أو تفويت مصلحة، فإنما حصل ذلك عند تطبيقه نظراً لعوامل لا بست تلك الواقعة، ودور المجتهد هو التحقيق في المناطات، مع النظر في المآلات، وذلك بالتنسيق بين نتائج التطبيق وأصل

(1) ينظر: الريسوني وآخرون، نفسه، ص 442. نصيرة، جدلية النص والمصلحة، ص 396.

(2) أي في العمل بالمصلحة المرسله إذا عارضت نصاً.

(3) الغزالي، المستصفي، 1/ 430.

(4) الشاطبي، الموافقات، 1/ 32-33.

(5) ينظر: الريسوني وآخرون، التجديد الأصولي، 442-443.

(6) ينظر: أيمن، إشكالية تعارض المصلحة مع النص، ص 49.

مراعاة المصالح، صونا للأحكام من العبث، وحفظاً للشريعة من الازدراء من الخصوم وأهل الأهواء. على أنه ينبغي التنبيه إلى أن التعارض قد يكون ناشئاً عن خللٍ في فهم النص وتنزيله، أو راجعاً إلى التصوّر الذاتي للمصلحة، وعندئذ فلا عبرة للتعارض هنا؛ لأن معيار النظر في درك المصلحة وميزانه في تقديرها إنما هو الشرع؛ «لأن المصالح إنما اعتُبرت مصالح من حيث وضعها الشارع كذلك»⁽¹⁾.

❖ مسالك دفع التعارض:

إذا تقرر إمكان حصول التعارض بين المصلحة والنص فلا بدّ من بيان طرق دفع هذا التعارض، حيث يمكن تجلية المقام بتقسيم صور التعارض إلى ضربين:

الأول: إذا كان التعارض حاصلًا بين النص والمصلحة المستنبطة منه فإن دفعه يكون بألية التفسير المصلحي للنص.

الثاني: إذا كان التعارض بين النص والمصلحة من خارج فإن طرق الدفع تتمثل في مسلكين⁽²⁾:

أحدهما: مسلك الجمع: إما بتخصيص العام أو تقييد المطلق، أو عن طريق التنويع أو التعدّد في الأحوال، أو غير ذلك من أوجه التأويل؛ لأن الجمع بين الدليلين أولى من إهمال أحدهما.

الأخر: مسلك الترجيح: ومعنى ذلك أن النصّ الظنيّ قد يعارض مقتضى المصلحة في محلّ ما، ولا يتمكن المجتهد من دفع التعارض بينهما إلا بإعمال أحدهما وترك الآخر.

والترجيح هنا خاضع لمنهج الموازنة بين المصالح، وقواعد الترجيح بين الأدلة الظنية، حيث يرجح الأقوى حسب غلبة الظن، وثمة مرجّحات عدة يتوقّف عليها تقديم أحدهما على الآخر⁽³⁾.

(1) الشاطبي، الموافقات، 1/ 36.

(2) ينظر: عشاب، تعارض المصلحة مع النص، ص 174-177.

(3) ينظر: عشاب، نفسه، 182-192. بوركاب، المصالح المرسلّة، 471-473. أيمن، إشكالية تعارض المصلحة مع النص، 50-

المبحث الثاني: التفسير المصلي للنصوص

إذا ثبت مراعاة الشريعة لمصالح الخلق، وكانت الأحكام وسائل لتحقيقها، والنصوص وعاء لتحديدتها؛ فإنَّ المنهج يقتضي أن لا يقف المجتهد في فهم النصوص عند حدود ألفاظها، ودلالاتها اللغوية، بل لابدَّ من تعقُّل معانيها واستبطان مقاصدها، بما يحقِّق فهم مراد الشارع، ومعرفة حكيمته في التشريع. ونظراً لأهمية الجانب المعنوي في النصوص وأثره في استنباط الأحكام اعتبر الجويني أن «من لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي فليس على بصيرة في وضع الشريعة»⁽¹⁾.

ونحاول في هذا المبحث تبيان عناصر هذا المنهج من حيث المفهوم والتأصيل، والوقوف عند تجلياته في فقه الإمامين من حيث التطبيق والتنزيل.

المطلب الأول: المفهوم والتأصيل:

الفرع الأول: تحديد المفهوم:

إن عبارة "التفسير المصلي للنصوص" حديثة التداول في حقل المقاصد، وقد غدت من المصطلحات المعتمدة في هذا العلم، ومن الصيغ القريبة منها: "التفسير المقاصدي للنصوص".

ويعدُّ الأستاذ أحمد الريسوني من أوائل من وظَّفها في حقل المقاصد، حيث جعل هذا النوع من التفسير أول أدوار العقل في تقدير المصالح الشرعية، وبيَّن أن دوره هنا يتمثل في: «تقدير المصلحة التي يستهدف النص تحقيقها، إذا لم يكن مصرحاً بها طبعاً، ثم تفسير النص بما يحقِّقها، مع عدم الغفلة عن مختلف المصالح والمفاسد التي لها صلة بموضوع ذلك النص»⁽²⁾.

كما استعملها في موضع آخر وبيَّن مراده منها على نحو أضبط فقال: «التفسير المصلي للنصوص ومعناه: النظر والبحث في مقاصد النصوص والمصالح المتوخاة من أحكامها، ثم تفسيرها واستخراج معانيها ومقتضياتها وفق ما لاح من مقاصد ومصالح»⁽³⁾.

ثم تداول الباحثون هذه العبارة، ودخلت حقل علم المقاصد، إذ نجد أصحاب معجم المصطلحات المقاصدية يعرفون هذا المصطلح بقولهم: «المقصود بالتفسير المصلي: فهم النصوص الشرعية، وتفسير معانيها وتقرير أحكامها، بمراعاة المعهود من المصالح المعتبرة في

(1) الجويني، البرهان، 1/ 101.

(2) الريسوني، نظرية المقاصد، 281.

(3) الريسوني، الاجتهاد، النص، الواقع، المصلحة، ص53.

الشرع»⁽¹⁾.

ومع كون هذا التعريف متأخراً عن سابقه، إلا أنه يبدو أقل ضبطاً، وأدنى تبيانا لحقيقة هذا المصطلح، حيث لم يربطوا بين فهم النص وأثر المصلحة المستنبطة منه في هذا الفهم.

كما حاول الباحث منير يوسف وضع تعريف لهذا المصطلح فعرفه بأنه: «استحضار المصالح الشرعية في تفسير النصوص، واستنباط أحكامها، والترجيح بينها»⁽²⁾.

ولئن رأى هذا الباحث توسيع مدلول هذا المصطلح على خلاف تعريف الريبوني له، إلا أنه - في نظري - توسيع يخرج بهذا المصطلح عن مفهومه المراد له، ويدخل فيه ما هو من لواحقه كالترجيح بين الأحكام الذي لا يدخل في صلب عملية التفسير.

أما مراده بالاستحضار فهو استصحاب المصالح العامة للشريعة في تفسير النصوص وتأويلها، ولو لم تدل عليها تلك النصوص بذاتها، إضافة إلى استخراج ما دلّ عليه ذلك النص من مقاصد، وتفسيره على ضوءها⁽³⁾.

وأما ما يتعلق بمصطلح "التفسير المقاصدي" فهو ألتصق بعلم التفسير، وأكثر تداولا فيه، وعلى ذلك جرى أصحاب معجم المقاصد، وجعلوه أساس التفريق فقالوا: «التفسير المقاصدي ضرب من إعمال المقاصد في التفسير والبيان والترجيح، ويقترّب معناه من مصطلح «التفسير المصلي»، إلا أن هذا المصطلح يستعمل في التفسير أكثر، فيكون المقصود بالتفسير المقاصدي: تفسير القرآن الكريم بمراعاة مقاصده العامة ومقاصده السياقية للآية»⁽⁴⁾.

وهذا النوع من التفسير يعبر عن لون جديد في منهج تفسير القرآن؛ حيث «يركز على الكشف عن المعاني والغايات التي يدور حولها القرآن الكريم كليا وجزئيا، وبيان كيفية الإفادة منها في تحقيق مصالح العباد، ويبحث في الغايات الكلية والعامة للقرآن الكريم»⁽⁵⁾.

وتقيّدا بالإطار النظري لهذا البحث ومجاله العلمي؛ فإن النصوص التي يتعلق بها التفسير المصلي هي ما أثمرت حكما شرعيا عمليا، سواء أكانت نصوص الكتاب أم السنة.

(1) عبد النور وآخرون، معجم المصطلحات، ص 236.

(2) منير يوسف، التفسير المصلي لنصوص القرآن، ص 72.

(3) ينظر: نفسه، 27-73.

(4) عبد النور وآخرون، معجم المصطلحات، ص 240.

(5) التفسير المقاصدي للقرآن، موقع المعهد العالمي للفكر الإسلامي، <https://iiit.org/ar>. تاريخ الزيارة:

2021/02/09م.

وبهذا، يمكن القول إن التفسير المصلحي للنصوص منهج يهدف إلى مقارنة فهم مقصود الشارع من النص، واستنباط حكمه منه، وفق ما تضمنه من مصالح، وما تغياها من مقاصد، دون إلغاء لدلالات ألفاظه ومعانيها اللغوية.

كما أنه مسلك في تفسير النصوص، يتوخى الجمع بين اللفظ والمعنى، والبحث في الإمكانات الدلالية للنص، من خلال توظيف الأدوات اللغوية، والآليات العقلية في التأويل، وفق شروط مقيّدة وضوابط محدّدة.

الفرع الثاني: تأصيل هذا المنهج:

أولاً: النص بين اللفظ والمعنى:

بما أن النصوص وعاء الشريعة، وطريق لبيان مراد الشارع في التشريع، فقد حاول العقل الأصولي وضع آليات الاستنباط، وقواعد التأويل في إطار منهج علمي دقيق؛ لمقارنة فهم أحكام الشارع، وكشف مقصوده فيها.

ولما كانت طبيعة النصوص مركبة من ثنائية اللفظ والمعنى، ولّى كل طرف وجهه شطر أحدهما، معتبرا إياه الأصل في معرفة الأحكام، وقد عبّر ابن القيم عن هذا بقوله: «والعلم بمراد المتكلم يُعرف تارة من عموم لفظه، وتارة من عموم علته، والحوالة على الأول أوضح لأرباب الألفاظ، وعلى الثاني أوضح لأرباب المعاني والفهم والتدبر»⁽¹⁾. ومن هنا نشأت مدرستان في فهم النص وهما أهل الظاهر وأهل المعنى.

وقد عقد الشاطبي موازنة بين هذين المنهجين في تفسير النصوص، مبينا مزايا كل منهج ومثالبه⁽²⁾، ثم بيّن المهيح الوسط، ووضّح معالمه آخذاً بمحاسن كل طرف؛ أما من جهة اللفظ فيرى أنّ «اتباع أنفس الصيغ التي هي الأصل واجب؛ لأنها مع المعاني كالأصل مع الفرع، ولا يصحّ اتباع الفرع مع إلغاء الأصل»⁽³⁾، كما أن اتباع المعاني مسلك صحيح؛ لقيام الدليل على اعتبار المصالح شرعا، وأن الأوامر والنواهي مشتملة عليها⁽⁴⁾. وجمعا بين الحسنين فالأولى -عنده- هو القول «باعتبار الأمرين جميعا، على وجه لا يخلّ فيه المعنى بالنص، ولا بالعكس؛ لتجري الشريعة على نظام واحد لا

(1) ابن القيم، إعلام الموقعين، 2/ 387.

(2) ينظر: الشاطبي، الموافقات، 3/ 132-134 . 3/ 404-421.

(3) نفسه، 3/ 412.

(4) ينظر: نفسه، 3/ 415.

اختلاف فيه ولا تناقض، وهو الذي أمه أكثر العلماء الراسخين⁽¹⁾.

وهو المسلك الذي رجّحه ابن القيم فقال: «إن الواجب فيما علّق عليه الشارع الأحكام من الألفاظ والمعاني أن لا يتجاوز بألفاظها ومعانيها، ولا يقصر بها، ويُعطى اللفظ حقه والمعنى حقه»⁽²⁾.

وتأسيساً على هذا، يعدّ التفسير المصلي أحد الآليات المنهجية التي تحاول استنباط أحكام النصوص مع التبصّر لمعانيها، والنظر في مقاصدها، دون شطط ولا تجاوز لدلالات ألفاظها.

كما ينطلق هذا الاتجاه المقاصدي في تفسير النصوص على أساس أن الألفاظ والمباني وسائل ووسائط لأداء مقصود المتكلم كما قال الشيرازي: «إنما الألفاظ كالظروف والأوعية للمعاني وكالآلة لها»⁽³⁾؛ حيث إن المعوّل في استنباط الأحكام هو النظر في قصد الشارع، وهذا قد يوقف عليه من جهة اللفظ، أو من جهة المعنى، ولما كان التفاوت حاصلًا بين الجهتين في قوة الدلالة على المقصود⁽⁴⁾، وجب على الناظر اعتبار الجهة الأقوى عند التعارض.

وحاصل المقام أنّ «مَنْ عَرَفَ مراد المتكلم بدليل من الأدلة وجب اتّباع مراده، والألفاظ لم تُقصد لذواتها، وإنما هي أدلة يُستدلُّ بها على مراد المتكلم، فإذا ظهر مراده، ووضّح بأيّ طريق كان؛ عَمِلَ بمقتضاه»⁽⁵⁾. وهنا تتفاوت مدارك العلماء وتتمايز أنظارتهم في سبر أغوار النصوص، واستجلاء دقائق معانيها، والراسخ من تمكّن من الآتين، وامتلك ناصية الاجتهاد وملكة النظر في الجهتين.

ثانياً: علاقة هذا المنهج بالتعليل:

تعتبر نظرية التعليل الإطار النظري لهذا المنهج، حيث يستمدُّ شرعيته من الأصل الكلّي القاضي بمصلحة الشريعة⁽⁶⁾، كما يعدّ هذا النوع من التفسير مظهرًا من مظاهر التعليل المصلي؛ ذلك أن التعليل عملية عقلية تحاول النفاذ إلى معقول النص، والكشف عن مراد الشارع فيه على نحو يتفق وروح الشريعة، وهنا تتجلى أهم آثار هذه الآلية التفسيرية في توسيع دلالة النص، والارتقاء به من معناه

(1) نفسه، 3/ 134.

(2) ابن القيم، إعلام الموقعين، 2/ 397.

(3) الشيرازي، شرح اللمع، 2/ 895.

(4) ينظر: ابن القيم، إعلام الموقعين، 2/ 384.

(5) ابن القيم، نفسه، 2/ 385.

(6) ينظر: الريسوني، نظرية المقاصد، ص 281.

اللغوي المحدود إلى منطقه التشريعي الرحب، تحقيقاً لقصد الشارع، وحماية لحكمة التشريع⁽¹⁾. وقد تقرر لدينا في الفصل السابق أصالة هذا النوع من التعليل في الفكر الفقهي عموماً، ولدى فقهاء الإباضية خصوصاً إلى حدود القرن الرابع الهجري.

وتتجلى علاقة هذا المنهج بالتعليل في مسألة أثر تعليل النص على دلالاته؛ حيث تناول الأصوليون هذه المسألة في مبحث شروط العلة، وذكروا منها عدم عود العلة على أصلها بالإبطال أو التغيير⁽²⁾؛ ذلك لأن العلة فرع، والنص أصل، ولا يمكن أن يعود الفرع على أصله بالإبطال.

هذا، وإن تأثير العلة على دلالة النص يتم على أوجه، منها التأويل، وله صور ثلاثة هي: التخصيص والتقييد والتعميم⁽³⁾. ولما كان غرض بحثنا هنا التأصيل للتفسير المصلحي؛ فإن العلة المقصودة بالتأثير هي العلة المصلحية، والتي يصطاح عليها الأصوليون بالمعنى المناسب.

ولقد بحث الغزالي هذه المسألة في شفاء الغليل، وأتى فيها ببديع التأصيل؛ حيث نصَّ على «أن النقصان من النصوص بالمعنى المفهوم من النصِّ مقولٌ به وفاقاً، كالزيادة عليه بالمعنى المعقول منه»⁽⁴⁾. ويقصد بالنقصان التخصيص والتقييد، وبالإضافة التعميم. ونحاول في الآتي بيان هذا الأمر مع التمثيل فنقول:

العلة إما أن تؤثر في دلالة النص من الجهتين معاً (التعميم، التخصيص) أو من إحداهما.

أ- التأثير من الجهتين معاً، ومثل له بمسألة النهي عن القضاء بسبب الغضب:

أما من جهة التعميم، فإن العلة المناسبة للنهي هي تشويش الذهن؛ فنعمم هذا المعنى على غير الغضب، ويكون النهي عن القضاء متناولاً لكل ما ثبت كونه مشوشاً، كالجوع والتعب الشديدين.

وأما من جهة التخصيص، فإن هذا المعنى المناسب يكون مخصصاً لحالة الغضب اليسير عن مدلول النهي، لانتفاء علة التشويش.

ب- التأثير من جهة التعميم فقط: وذلك كقياس أنواع تنظيف الفم على السواك في تحقيق النظافة. والقول بدفع القيمة في الزكوات، وهو توسيع لدلالة النص من خلال حكيمته، قال الزركشي: «اعلم أنه

(1) ينظر: الدريني، بحوث مقارنة، 1/ 112.

(2) ينظر: الأمدي، الأحكام، 3/ 244. الزركشي، البحر المحيط، 7/ 193. السالمي، طلعة الشمس، 2/ 174. كما بحث الأصوليون هذه المسألة في مواضع أخرى كمباحث التأويل، وتخصيص العموم. ينظر: أيمن، أثر تعليل النص على دلالاته، ص 126.

(3) ينظر: أيمن، أثر تعليل النص على دلالاته، ص 63. = له، فوائد تعليل الأحكام، ص 53.

(4) الغزالي، شفاء الغليل، ص 83.

يجوز أن يُستنبط من النص معنى يعممه قطعاً، كاستنباط ما يشوش الفكر من قوله الْقَاتِلُ: «لا يقضي القاضي وهو غضبان»⁽¹⁾، وكاستنباط الاستنجا بالجامد الظاهر القالع من الأمر بالأحجار وهو غالب الأقيسة»⁽²⁾.

ويلاحظ أن هذا النوع من التأثير نجده متحققاً في مسلك تنقيح المناط، وفي التعليل بحكمة السبب.

ج- التأثير من جهة التخصيص فقط: مثاله جعل الشارع القتل سبباً للحرمان من الميراث، فلما نظر بعض العلماء في حكمة الحكم والتمثلة في العقوبة على الجنائية، خصصوا عموم القتل في قتل العمد العدوان، لظهور مناسبتة لمقصد العقوبة، بخلاف قتل الخطأ، وقتل القصاص⁽³⁾.

هذا، وإن تأثير المعنى المصلي في دلالة النص يختلف حسب قوة دلالة ذلك المعنى، وسبقه إلى الفهم، وبحسب قوة دلالة اللفظ من جهة أخرى، وعلى أساس ذلك تقدم إحدى الدالتين على الأخرى في التأثير⁽⁴⁾.

وقد صرح ابن دقيق العيد بهذا التفاوت في أحكام البيوع خاصة فقال: «واعلم أن أكثر هذه الأحكام قد تدور بين اعتبار المعنى واتباع اللفظ. ولكن ينبغي أن ينظر في المعنى إلى الظهور والخفاء؛ فحيث يظهر ظهوراً كثيراً فلا بأس باتباعه، وتخصيص النص به أو تعميمه على قواعد القياسيين. وحيث يخفى ولا يظهر ظهوراً قوياً فاتباع اللفظ أولى»⁽⁵⁾.

ويعدُّ الغزالي من أحسن من حرر الكلام في هذا المقام، فكشف عن مكنوناته، وأبان عن أسرارها بما لم يسبق إليه في نظري⁽⁶⁾، ونظراً لدقة هذه المسألة فقد ختم بحثه فيها بقوله: «فليتأمل الطالب المسترشد مراتب النظر، ومدارك الكلام، وليعلم أن إطلاق الكلام بقبول كل تخصيص، أو إبطال كل تخصيص، أو الاقتصار في التخصيص والإخراج على ما يقع نادراً بالإضافة إلى المستقبلي، أو وجوب التخصيص بالمعنى المستنبط من غير النص، لا بالمعنى المفهوم من النص-، كل ذلك خلف من

(1) أخرجه البخاري ومسلم عن أبي بكرة، ولفظه عند البخاري: «لَا يَقْضِيَنَّ حَكْمٌ بَيْنَ اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضْبَانٌ». صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب هل يقضي القاضي أو يفتي وهو غضبان، ر: 7158. صحيح مسلم، كتاب الأقيسة، باب كراهة قضاء القاضي وهو غضبان، ر: 1717. وأخرجه ابن ماجه في سننه بلفظ: «لَا يَقْضِي الْقَاضِي بَيْنَ اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضْبَانٌ»، أبواب الأحكام، باب لا يحكم الحاكم وهو غضبان، ر: 2316.

(2) الزركشي، البحر المحيط، 4/ 499-500.

(3) ينظر تحليل هذه المسألة عند: الغزالي، شفاء الغليل، ص 71 وما بعد.

(4) ينظر: نفسه، ص 83.

(5) ابن دقيق العيد، إحصاء الأحكام شرح عمدة الأحكام، 2/ 114.

(6) ينظر: الغزالي، شفاء الغليل، ص 68-92.

الكلام يطلقه من لا يُحيط بجميع أطراف النظر»⁽¹⁾.

والمسلك السليم هو اتباع ما قوي من الداليتين لغوية كانت أو عقلية؛ عملاً بغلبة الظن، ولا يمكن حصر هذه المراتب، ولا تحديد أوجه التفاوت، إذ الأمر خاضع للاجتهاد العملي والنظر التنزيلي، ومن هنا تباينت أنظار العلماء في استنباط علل الأحكام، وفهم النصوص وتحديد دالاتها بناء على تلك العلل. إلا أن الأمر لا يخرج عما وضعه العلماء من قواعد ضابطة لعملية التأويل والتعليل، صونا للنصوص من زيغ الأفهام، وحفظاً للشريعة من شطط الأقوال، حيث يمكن إجمال هذه الضوابط في أربع⁽²⁾:

أولاً: اعتماد قواعد اللسان العربي.

ثانياً: مراعاة القرائن الحالية والمقالية.

ثالثاً: موافقة مقاصد الشارع وعاداته في التشريع.

رابعاً: أهلية الناظر مع سلامة القصد.

ثالثاً: التفسير المصلي منهج الصحابة:

تمتد أصول هذا المنهج إلى عصر الصحابة، ويستمد شرعيته من طريقتهم في فهم نصوص الوحي، حيث يجد الناظر في اجتهاداتهم اتباع المعاني واعتبار المصالح، وفق ما لاح لهم من المقاصد، وما فهموه من روح التشريع.

والتطبيقات على هذا الأصل عديدة، وقد تناولها الباحثون بالتحليل والتأصيل⁽³⁾، إلا أنه يمكن الاقتصار على مسألة واحدة، وهي حادثة بني قريظة؛ لما لها من خصوصية الاعتبار، وتميزها بشهادة الإقرار من النبي ﷺ على مشروعية الاجتهاد ابتداءً، وعلى صحة هذا المسلك في الفهم والتنزيل.

وملخص الحادثة ما رواه البخاري عن ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أنه قال: «قال النبي ﷺ لَنَا لَمَّا رَجَعَ مِنَ الْأَحْزَابِ: «لَا يُصَلِّينَ أَحَدٌ الْعَصْرَ إِلَّا فِي بَنِي قُرَيْظَةَ» فَأَدْرَكَ بَعْضُهُمُ الْعَصْرَ فِي الطَّرِيقِ، فَقَالَ بَعْضُهُمْ: لَا نُصَلِّي حَتَّى تَأْتِيَهَا، وَقَالَ بَعْضُهُمْ: بَلْ نُصَلِّي، لَمْ يَرِدْ مِنَّا ذَلِكَ، فَذَكَرَ لِلنَّبِيِّ ﷺ، فَلَمْ يَعْتَفْ وَاحِدًا مِنْهُمْ»⁽⁴⁾.

(1) نفسه، ص 91-92.

(2) ينظر هذه الضوابط عند: أحمد ذيب، استثمار النص الشرعي، ص 289. منير يوسف، التفسير المصلي لنصوص القرآن، ص 139.

(3) ينظر: شلي، تعليل الأحكام، ص 52. أيمن، أثر تعليل النص على دلالته، ص 100. أحمد ذيب، نفسه، ص 192.

(4) صحيح البخاري، أبواب صلاة الخوف، باب صلاة الطالب والمطلوب راكبا وإيماء، رقم: 946.

فكان هذا الحدث من الصحابة تأكيداً لسنة الاختلاف في فهم النصوص، وشاهداً على تعدد مناهج التأويل بناءً على ثنائية اللفظ والمعنى؛ فالذين صلُّوا في بني قريظة بعد فوات الوقت نظروا إلى اللفظ والتزموا ظاهره، وأما الذين صلُّوا في الطريق خشية فوات وقتها فنظروا إلى المعنى ورجَّحوا مقتضاه على دلالة اللفظ، «وأولئك سلف أهل الظاهر، وأولئك سلف أصحاب المعاني والقياس»⁽¹⁾.

وحاصل اجتهاد الصحابة الذين صلُّوا في الطريق أنهم خصصوا عموم النهي بالعلة أو المصلحة التي بعثت عليه، وذلك أن قوله ﷺ: «لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة» نهى يعمُّ جميع الأحوال ومنها فوات الوقت، ولكنهم نظروا في مقصود النهي، واستنبطوا منه علة المتمثلة في مصلحة الإسراع لقتال اليهود، فخصصوا بها هذا العموم الذي أفاده ظاهر النص، وأخرجوا منه حالة فوات الوقت، فكان النهي صار بعد فهم علة المصلحة كالاتي: "لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة، إلا أن يخشى فوات الوقت".

وفي عمل الصحابة بهذا الاجتهاد وإقرار النبي ﷺ عليه دليلٌ على مشروعية تخصيص الدلالة اللفظية للنص بالدلالة العقلية المستنبطة منه، والمتمثلة في مصلحة الحكم، وهذا النمط من التفسير المصلي يندرج في تأثير العلة في دلالة النص من جهة التخصيص⁽²⁾.

وعلى هدى الصحابة سلك جملة من الفقهاء هذا السبيل في الاستنباط، وإن آراءهم شاهدة على اعتبارهم للمصالح في فهم النصوص، وتوجيه دلالاتها تخصيصاً أو تقييداً أو تعميماً، مستصحبين روح الشريعة ومقاصدها في التشريع⁽³⁾.

وفيما يلي نظر في مدى حضور هذا المنهج لدى فقهاء الإباضية، وإعماله في تفسير النصوص.

المطلب الثاني: التطبيق الفقهي:

حاولت تتبُّع اجتهادات فقهاء الإباضية من خلال تراث ابن بركة والكدمي، والتي يمكن تخريجها على أصل التفسير المصلي للنصوص، وذلك بتحليل مضمونها وبيان مداركها، قصد بيان جانب من جوانب فقه النص في المدرسة الإباضية. وقد تم تصنيفها حسب أثر المصلحة إلى قسمين: قسم

(1) ابن القيم، إعلام الموقعين، 2/355.

(2) ذكر المشرف هنا توجيهها آخر لاختلاف الصحابة في هذه المسألة قائلاً: «هناك توجيه آخر لرأي من صلوا في الطريق، وهو أنه التزم نص الآية: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا﴾ وقدمه على الحديث، كما خصص نهى النبي بشرط عدم فوات الوقت، وعلله بمقصد الإسراع. أما من صلى في بني قريظة فقد جعل الحديث حاكماً على الآية وخصصاً له، والتزم حرفية كلام النبي ﷺ بالصلاة في المكان المحدد وهو منازل بني قريظة. والله أعلم».

(3) ينظر: الريسوني، نظرية المقاصد، ص 280-281. أحمد ذيب، استثمار النص الشرعي، ص 210-218.

يتعلق بتوجيه دلالة النص، وآخر يتعلق بأثرها في دلالة النص بالتخصيص أو التعميم.

الفرع الأول: توجيه دلالة النص:

1- تفسير معنى الاستطاعة للحج:

اختلف الفقهاء في تفسير معنى الاستطاعة المشروطة لأداء فريضة الحج⁽¹⁾، كما صرحت به نصوص الكتاب والسنة، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران:97]، وقوله ﷺ لما سئل عن السبيل فقال: "الزَّادُ وَالرَّاحِلَةُ"⁽²⁾.

كما اختلف فقهاء الإباضية في تحديد معنى الاستطاعة⁽³⁾، فذهب بعضهم إلى توسيع المعنى وعدم التقييد بما ذكر في الحديث، لتشمل الاستطاعة معانٍ أخر تقتضيها مقاصد الأحكام، وتتفق ومصالح التكليف، وتمثل في: القدرة المالية والبدنية، وأمان الطريق، وترك ما يكفي لمؤونة العيال، والأمن عليهم، ومن يقوم بشؤونهم فيما كان لازماً عليه في حقهم⁽⁴⁾.

وبيّن الكدومي أصالة هذا التفسير لدلالة الحديث بقوله: «فكلُّ هذا يشبه معنى الزاد والراحلة، وأثبت في معاني الحججة؛ لأنه من الواجب، ولأنه من العذر الذي لا يختلف فيه أنه يُسقط معاني الفرض»⁽⁵⁾.

ويتأسس هذا النظر إلى معنى الاستطاعة على أصل مصححي كلي هو: مراعاة الشريعة لمصالح العباد، وذلك برفع الحرج وعدم التكليف بما لا يطاق، وثبوت التخفيف عند نزول المشاق. وإذا ثبت ضعف هذه الرواية كان الأخذ بمطلق الآية أولى، حتى يشمل النصُّ مختلف الأحوال، ويستوعب متغيّرات الزمان، وما يتفق مع أصول الأحكام وقواعد التكليف.

(1) ينظر: ابن رشد، بداية المجتهد، 2/84. ابن قدامة، المغني، 3/214. الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، 3/25.

(2) أخرج الترمذي عن ابن عمر قال: قَامَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ: مَنْ الْحَاجُّ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: «الشَّعْثُ الثَّقِيلُ» فَقَامَ رَجُلٌ آخَرَ فَقَالَ: أَيُّ الْحَجِّ أَفْضَلُ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: «الْعَجُّ وَالنَّجُّ» فَقَامَ رَجُلٌ آخَرَ فَقَالَ: مَا السَّبِيلُ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: «الزَّادُ وَالرَّاحِلَةُ». وعلق عليه الترمذي بقوله: «هذا حديث لا نعرفه من حديث ابن عمر إلا من حديث إبراهيم بن يزيد الخوزي المكي، وقد تكلم بعض أهل العلم في إبراهيم بن يزيد من قبل حفظه». سنن الترمذي، أبواب تفسير القرآن، باب ومن سورة آل عمران، ر: 2998. وأخرج ابن ماجه عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ قال: «الزَّادُ وَالرَّاحِلَةُ يَعْنِي قَوْلُهُ: «مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا»»، أبواب المناسك، باب ما يوجب الحج، ر: 2897.

(3) ينظر: الشقصي، منهج الطالبين، 7/10. اطفيش، شرح النيل، 4/7-9.

(4) ينظر: الزيادات، 3/9-10. لكل معنى من هذه المعاني دليل من نصوص الشرع وقواعده الكلية. (ينظر: المعولي، المعتمد في فقه الحج والعمرة، ص76-79).

(5) الزيادات، 3/10.

2- توجيه حديث «صلوا على صاحبكم»:

روي عن النبي ﷺ أنه أتى برجلٍ ليُصَلِّيَ عَلَيْهِ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «صَلُّوا عَلَيَّ صَاحِبِكُمْ، فَإِنَّ عَلَيَّ دِينًا»، قَالَ أَبُو قَتَادَةَ: هُوَ عَلِيٌّ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «بِالْوَفَاءِ»، قَالَ: بِالْوَفَاءِ، فَصَلَّى عَلَيْهِ⁽¹⁾.

اعتبر الكدمي أن ظاهر هذا الحديث غير مراد وذلك لأمرين:

أولاً: مخالفته لقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: 286]⁽²⁾، ووجه ذلك أن الشارع أباح للناس التعامل بالمداينة، على أن المرء قد يموت قبل أداء الديون، وفي الحكم بالعصيان تكليف بما لا يطاق، وهو أمر تنزه عنه شريعة الرحمن. كما يظهر وجه الإعانة إذا كان المدين معسراً لفاقة، بحيث لم يستطع أداء ولم يترك وفاء، والخرج مرفوع عن العباد بلا ريب.

ثانياً: إن من توفي وعليه دين ولم يترك وفاء لا يعدُّ عاصياً. قال: «ولا يصح معنا أن النبي ﷺ يحكم على اهالك بالعصيان لموضع إذ لم يترك وفاء، وهذا خلاف الكتاب والسنة، إلا أن يخص ذلك بعينه لعلم قد علمه النبي منه أو لمعنى، وليس من ترك ديناً ولم يترك له وفاء كان عاصياً»⁽³⁾.

ولأجل دفع هذا التعارض الظاهري، يرى الكدمي تأويل الرواية على أحد وجهين: إما حمل الحادثة على الخصوص، لأمر قد علمه النبي في حق ذلك الميت. أو حمل فعل النبي ﷺ على وجه التعظيم لحقوق العباد⁽⁴⁾؛ لأن في ذلك ترهيباً للناس من تضييع هذه الحقوق والتهاون فيها، وحفظ حقوق العباد من أعظم المصالح في نظر الشريعة.

وهو ما المح إليه بعض شراح الحديث كابن الحجر، حيث حكى عن العلماء قولهم: «كان الذي فعله ﷺ من ترك الصلاة على من عليه دين؛ ليحرِّض الناس على قضاء الديون في حياتهم، والتوصل إلى البراءة منها لئلا تفوتهم صلاة النبي ﷺ»⁽⁵⁾.

3- حكمة النهي من التباعد قبل طلوع الشمس:

روي عن عليٍّ ﷺ قال: «نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنِ السُّؤْمِ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ»⁽⁶⁾.

(1) أخرجه الترمذي عن أبي قتادة، أبواب الجنائز، باب ما جاء في الصلاة على المدين، ر: 1069. وأخرجه البخاري عن سلمة بن الأكوع بلفظ قريب، كتاب الكفالة، باب من تكفل عن ميت دينا، فليس له أن يرجع، ر: 2295.

(2) ينظر: الزيادات، 40/4.

(3) الزيادات، 41/4.

(4) ينظر: الزيادات، 40/4.

(5) ابن حجر، فتح الباري، 478/4.

(6) أخرجه ابن ماجه، كتاب التجارات، باب السوم، ر: 2206. وأبو يعلى في مسنده، ر: 541. وأخرجه الحاكم في المستدرک

يرى ابن بركة أن النهي الوارد عن النبي ﷺ في التبايع قبل طلوع الشمس يخرج مخرج التأديب⁽¹⁾، حيث ذهب إلى تفسير دلالة النهي على وجه يبين حكمته، ويكشف عن مقصد الشارع وذلك على وجهين مصلحيين:

أما الأمر الأول فيتعلق بمصلحة الذِّكْر، وذلك بتحصيل فضل ذكر الله في ذلك الوقت المبارك وعدم تفويته، وفي هذا يقول: «واحتمل هذا النهي منه ﷺ أن يكون ترغيباً لهم في الاشتغال بذكر الله في ذلك الوقت لما فيه من جزيل الثواب»⁽²⁾.

والآخر يتعلق بدفع مفسدة الغرر عن المشتري، من حيث عدم إمكان الاطلاع على حقيقة السلعة بسبب الظلمة، فقال: «ويحتمل أن يكون نهيه لهم عن البيع في ذلك الوقت من اغترار المشتري، وقلة معرفته بما يشتره؛ للبس الظلمة الباقية من الليل»⁽³⁾.

على أن لفظ "السوم" في الحديث يمكن أن يحمل على معنى الرعي، لذلك ذهب بعض العلماء إلى تفسير الحديث بأنه نهى عن رعي الإبل؛ لأن رعيها قبل طلوع الشمس مظنة إصابتها بوباء يؤدي إلى موتها، وذلك معروف عند أهلها⁽⁴⁾.

4- سبيل اللقطة:

حاول ابن بركة التوفيق بين حديثين تعارضاً في تحديد مدة تعريف اللقطة؛ حيث جاء في حديث الأعرابي تحديد المدة بسنة واحدة، ثم أذن له النبي ﷺ في الانتفاع بها، وذلك في قوله ﷺ: «عَرَفَهَا سَنَةً، فَإِنْ جَاءَكَ مُدْعِيهَا بَوَصَفِ عِفَاصِهَا وَوَكَائِهَا فَهِيَ لَهُ، وَإِلَّا فَاتَّعِبْ بِهَا»⁽⁵⁾.

بينما نجد في حديث زيد بن ثابت أن النبي ﷺ أمره بتعريفها سنتين ثم قال له بعد انقضاء المدة:

=

بلفظ قريب، وسكت عنه الذهبي. كتاب الذبائح، ر: 7577.

(1) الجامع، 4/ 1645.

(2) الجامع، 4/ 1645.

(3) الجامع، 4/ 1645.

(4) ينظر: ابن الجوزي، غريب الحديث، 1/ 510. المناوي، فيض القدير، 6/ 313. حاشية السندي على سنن ابن ماجه، 22/ 2.

(5) أخرجه الربيع في مسنده عن ابن عباس، كتاب الأحكام، باب في اللقطة، ر: 616. وأخرجه البخاري وغيره عن زيد بن خالد، ولفظه عند البخاري: «اعْرِفْ عِفَاصَهَا وَوَكَائَهَا، ثُمَّ عَرَفَهَا سَنَةً، فَإِنْ جَاءَ صَاحِبُهَا وَإِلَّا فَشَأْنُكَ بِهَا»، كتاب في اللقطة، باب إذا لم يوجد صاحب اللقطة بعد سنة فهي لمن وجدها، ر: 2429.

«هُوَ مَالُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ»⁽¹⁾.

وقد حاول ابن بركة توجيه هذا الاختلاف توجيهاً مقاصدياً يناسب مقتضى كل حديث، فقال: «يحتمل أن يكون الأعرابي التلقظ شيئاً يسيراً، ويحتمل أن يكون الأعرابي فقيراً فأمره بالانتفاع بها، فهو إذا أحق بها لفقره. وأما أمره لزيد بن ثابت بتعريفها لسنتين، فيحتمل أن يكون لعظم خطرهما رجاء أن تصير إلى صاحبها»⁽²⁾.

فنظر ابن بركة كان في حال كل واقعة، حيث إن اختلاف الأحوال يقضي بتشريع كل حالة ما يناسبها من الأحكام رعياً للمصالح، فاحتمل في الحديث الأول رخص قيمة اللقطة، أو تكون حاجة الملتقط إليها لفقره هي السبب في إذنه ﷺ له بتملكها بعد سنة واحدة، ولكن لما عظمت قيمة اللقطة كان الأنسب لذلك الزيادة في مدة تعريفها رجاء أوبة صاحبها⁽³⁾.

ووفق هذا التفسير المصلي، فإنه يرى أن سبيل اللقطة بعد تعريفها وعدم معرفة صاحبها هو انتفاع الملتقط بها إذا كان فقيراً؛ لأنه أحق بها، أو التصدق بها إن كان غنياً⁽⁴⁾؛ لأن «كل مال أيس من معرفة ربه أنه مصروف في الفقراء والمساكين، واللقطة مال من هذه الأموال»⁽⁵⁾.

وهذا هو مشهور المذهب كما حكاها الشيخ اطفيش⁽⁶⁾، ووجه السالمي هذا القول على سبيل الورع والتعفف لا الوجوب⁽⁷⁾.

(1) أخرج الربيع من طريق ابن عباس أن زَيْدَ بْنَ ثَابِتٍ التَّقِظَ صِرَّةً فِيهَا مِائَةٌ دِينَارٍ، فَجَاءَ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ لَهُ: «عَرَفْتُهَا سَنَةً، فَمَنْ جَاءَكَ بِالْعَلَامَةِ فَادْفَعْهَا لَهُ»، فَجَاءَهُ عِنْدَ تَمَامِ السَّنَةِ فَقَالَ لَهُ: «عَرَفْتُهَا يَا رَسُولَ اللَّهِ سَنَةً، فَقَالَ لَهُ: «عَرَفْتُهَا سَنَةً أُخْرَى»، فَجَاءَهُ عِنْدَ انْقِضَاءِ السَّنَةِ الثَّانِيَةِ فَأَخْبَرَهُ أَنَّهُ عَرَفَهَا سَنَةً أُخْرَى، فَقَالَ: «هُوَ مَالُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ» (مسند الربيع، كتاب الأحكام، باب اللقطة، ر: 617).

(2) الجامع، 320/1.

(3) وذهب بعضهم إلى الجمع بين الحديثين بجمل حديث الأعرابي على ما لا بد منه، وحمل الحديث الثاني على مزيد الورع عن التصرف في اللقطة والمبالغة في التعفف عنها. (ينظر: ابن حجر، فتح الباري، 79/5. وانظر أوجه أخرى عند: عياض، إكمال المعلم بفوائد مسلم، 6/10).

(4) ينظر: الجامع، 326/1.

(5) الجامع، 333/1.

(6) ينظر: اطفيش، شرح النيل، 12/162.

(7) ينظر: السالمي، شرح الجامع الصحيح، 3/330.

الفرع الثاني: أثر المصلحة في دلالة النص بالتخصيص أو التعميم:

أولاً: تخصيص المصلحة لظاهر النص:

يتعلق هذا النوع من تأثير المصلحة في دلالة النص بمسألة تخصيص النص بالمصلحة، ولكن فضلنا ذكرها هنا تمييزاً بين تخصيص النص بالمصلحة المستنبطة منه، وبين تخصيصه بمصلحة من خارج، اقتداءً بصنيع الغزالي في الشفاء⁽¹⁾، وأرجأنا النوع الثاني إلى المبحث التالي. وفيما يلي جملة تطبيقات من فقه الإمامين رأينا تخريجها على هذا الأصل:

1- النهي عن الاحتكار⁽²⁾:

ذهب الكدمي في تفسير هذا النهي الوارد في الحديث: «لا يحتكر إلا خاطئ»⁽³⁾ إلى أن المراد به غير عمومه، وأنه مخصّص بالعلة المستنبطة منه.

أما علة التحريم فهي الضرر، واعتبر أن الاحتكار المنهي عنه ما تولد منه ضرر، فقال: «إنما الحكر ما كان من جميع الضرر، لأنه لا ضرر ولا إضرار في الإسلام، والحكرة داخلة في جميع الضرر»⁽⁴⁾. وقال: «الحكرة ما كان في الضرر، والضرر حرام مردود»⁽⁵⁾.

وبناء على هذا، فما كان غير ضاراً يعدّ مخصّصاً من عموم الحديث، ولا يعتبر احتكاراً منهيّاً عنه شرعاً، وذلك كإمساك السلع في أحوال السعة والوفرة، وفي هذا يقول الكدمي: «وإذا وقعت السعة والغنية فلا حكرة في مبتاع»⁽⁶⁾.

ولعله المعنى الذي استند إليه سعيد بن المسيب لما قيل له إنك تحتكر، فقال: «لَيْسَ هَذَا بِالَّذِي قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، إِنَّمَا هُوَ أَنْ يَأْتِيَ الرَّجُلُ السَّلْعَةَ عِنْدَ غَلَائِهَا فَيُعَالِي بِهَا، فَأَمَّا أَنْ يَأْتِيَ الشَّيْءَ وَقَدْ

(1) ينظر: شفاء الغليل، 81-92.

(2) عرف الدريني الاحتكار بأنه: «حبس مال أو منفعة أو عمل، والامتناع عن بيعه أو بذله حتى يغلو سعره غلاءً فاحشاً غير معتاد، بسبب قلته، أو انعدام وجوده في مظانه، مع شدة حاجة الناس أو الدولة أو الحيوان إليه» (بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، 1/447).

(3) أخرجه مسلم عن معمر بن عبد الله، كتاب المساقاة، باب تحريم الاحتكار في الأقوات، ر: 1605. وأخرجه أبو داود عنه أيضاً، كتاب البيوع، باب النهي عن الحكرة، ر: 3446.

(4) الزيادات، 3/312.

(5) الزيادات، 3/311.

(6) الزيادات، 3/313.

أَتَّصَعَ فَيَشْتَرِيهِ وَيَضَعُهُ فَإِذَا احتَاجَ النَّاسُ إِلَيْهِ أَخْرَجَهُ فَذَلِكَ خَيْرٌ»⁽¹⁾.

ومدرك هذا الرأي أنه تخصيص لعموم النص بعلمته أو مصلحته؛ وذلك أن علة النهي عن الاحتكار هي ما يترتب عليه من ضرر على الناس كغلاء الأسعار، وإذا كان الاحتكار من أجل تحقيق مصلحة عامة لا استغلال فيها ولا إضرار، فإنه خارج عن محل النهي، ومخصوص عن عمومته⁽²⁾.

هذا، ومن جهة أخرى يرى الكدومي تعميم صور الاحتكار تحقيقاً لمناط النهي، سواء ما تعلق بشراء أو صنعة من يد، أو زراعة لأرض، متى أدى الامتناع والحبس إلى ضرر بالسوق⁽³⁾، مخالفاً في هذا التحقيق ما ذهب إليه بعض فقهاء المذهب من تقييد الاحتكار في بعض الصور⁽⁴⁾، فقال مبيئاً حجة ما ذهب إليه: «بل الحكرة داخلة في جميع الضرر، كان شراء، أو من صنعته، أو اكتسبه قبل ذلك، فإن وقع الضرر وقعت الحكرة، وحرم الإمساك عند الضرورة»⁽⁵⁾.

بل ويشمل الاحتكار عنده صوراً أخرى تتعلق بأحوال الضرورة والحاجة؛ فقد «يقع في الملبوس لستر العورة وإقامة الصلاة، وفي المشرب لإحياء النفس عند الضرورة من الظمأ، وفي المركوب عند الانقطاع»⁽⁶⁾، وكل هذه الصور خارجة عن مجال التجارة، ولكن يصدق فيها النهي النبوي؛ لتحقيق مناط الضرر في منع الانتفاع بالمتاع عند الضرورة إليه.

لذلك فإنه يرى عدم جواز بيع الشيء للمضطر بأكثر من عدل السعر، لأنه من أكل أموال الناس بالباطل، واستغلال لحاجة المضطر، وهو داخل في الاحتكار المنهي عنه⁽⁷⁾.

وهذا التصور الشمولي لأحكام الاحتكار تأصيلاً وتطبيقاً؛ جارٍ على منهج النظر المصلي لأحكام الشريعة، التي تتفصّل إرساء العدل في المعاملات، وحفظ مصالح الخلق عامة كانت أو خاصة، كما أنه مقتضى القاعدة الأصولية التي تقرر أن الحكم يدور مع علته وجوداً وعدمًا، «فحيثما وجد الضرر العام من احتكار مادة ما وجد الحكم وهو المنع، تحقيقاً لمراد الشارع؛ لأن الضرر العام

(1) البيهقي، السنن الصغير، رقم: 2023، 287/2.

(2) ينظر: الدريني، بحوث مقارنة، 1/479. أيجن، أثر تعليل النص على دلالاته، ص117.

(3) ينظر مذهب القول بالتعميم وأدلته عند: الدريني، بحوث مقارنة، 1/467-477.

(4) ينظر: الزيادات، 3/313.

(5) الزيادات، 3/313.

(6) الزيادات، 3/314.

(7) ينظر: المعبر، 3/104.

هو العلة الوحيدة والحقيقية للاحتكار⁽¹⁾.

وحاصل المسألة عند الكدمي أن النهي خاص في مناط الضرر، وعامٌ في الصور، إذ «كل ضرر ففيه الحكرة داخلة ولازمة ومحرمة، وكل سعة وغنى فلا حكرة فيه، بذلك صحَّت السنة»⁽²⁾.

2- النهي عن بيع الحاضر للبادي:

ذهب بعض فقهاء المذهب إلى تفسير هذا النهي على وجهٍ بديع، وهو الالتفات إلى الوضع السياسي، فحملوا النهي على حالة الاستقرار وانتشار العدل والأمن؛ حيث قالوا: «إنما ذلك في أيام يكون فيها الحق ظاهراً، ولا خوف للبادي في سلعته من سلطان ولا غيرهم. وأما في أيام الجور فذلك جائز ولا نهى فيه»⁽³⁾.

وهو ما صححه الكدمي مبيناً وجهه فقال: «وهذا هو أصحُّ القول؛ وإنما يقع النهي عند الممكنة فيه لكلُّ أن يقوم بأمر نفسه»⁽⁴⁾.

ووجه التخصيص بالمصلحة هنا أنهم جعلوا النهي معللاً بالأحوال العادية، حيث يتمكن الناس من قضاء شؤونهم؛ تجارة وبيعا وشراء، دون قهر ولا خوف، وتخرج بهذا الظروف الاستثنائية من ظلم أو عدم أمنٍ على النفس أو المال؛ حيث رأوا جواز بيع الحاضر للبادي في هذه الأحوال، مراعاة لمصلحة أهل البوادي ودفعاً للمفسدة عنهم⁽⁵⁾.

3- اكتحال المعتدَّة للمداواة:

من الأحكام الخاصة بالمعتدَّة عدَّة الوفاة تركُ الزينة في اللباس والجسد بمختلف أنواعها، ودليله رواية أم سلمة عن النبي ﷺ أنه قال: «الْمَتَوَفَّى عَنْهَا زَوْجُهَا لَا تَلْبَسُ الْمَعْصُفَرَةَ مِنَ الثِّيَابِ، وَلَا الْمَمَشَّقَةَ، وَلَا الْحُلِيَّ، وَلَا تُخْتَضِبُ، وَلَا تُكْتَحِلُ»⁽⁶⁾.

وإذا كانت علة النهي تتمثل في الزينة كما يدل عليه ظاهر النص، فإنَّ فقهاء المذهب من

(1) الدريني، بحوث مقارنة، 1/ 515.

(2) الزيادات، 3/ 314.

(3) الزيادات، 3/ 279.

(4) الزيادات، 3/ 279-280.

(5) لم ير السالمي تخصيص هذا النهي بحالٍ من الأحوال، وذلك في جواب له على سؤال عن القول بالجواز عند الضرورة. (ينظر: جوابات الإمام السالمي، 5/ 178-179).

(6) سنن أبي داود، كتاب الطلاق، باب فيما تجتنبه المعتدَّة في عدتها، ر: 2304. سنن النسائي، كتاب الطلاق، ما تجتنب الحادة من الثياب المصبغة، ر: 3535.

المتقدمين خصصوا هذا النهي بالاحتحال قصد المداواة؛ دفعا لمفسدة الداء، وتحقيقا لمصلحة حفظ النفس. قال ابن بركة: «قال أصحابنا: لها أن تكتحل عند حدوث علة في عينيها، وإنما منعت من التزئين»⁽¹⁾.

وهو القول المروي عن ابن عمر وابن عباس، وذهب إليه جماعة من التابعين⁽²⁾، وروي عن مالك أنه قال: «وَإِذَا كَانَتْ الضَّرُورَةُ فَإِنَّ دِينَ اللَّهِ يُسْرٌ»⁽³⁾.

على أنه قد ثبت في الرواية ما يخالف هذا القول، وهو ما روي عن أم سلمة أنها قالت: جَاءَتْ امرأةً إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ ابْنَتِي تُوفِّي عَنْهَا زَوْجَهَا وَقَدْ اسْتَكْتَّ عَيْنَهَا أَفْتَكْحَلُهَا؟ فَقَالَ لَهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «لَا» ثلاثاً⁽⁴⁾.

واعتباراً لهذه الرواية فقد ذهب العلماء طرقاتاً شتى في تأويل مدلولها، والتوفيق بما ثبت من نصوص أخرى في المسألة جمعاً بين الأدلة⁽⁵⁾.

4- أحكام ضالة الإبل:

ثبت في أحاديث كثيرة نهي النبي ﷺ عن أخذ ضالة الإبل، منها قوله: «ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ حَرَقُ النَّارِ»⁽⁶⁾، وكذا ما رواه ابن عباس أنه سئل ﷺ عن ضالة الغنم، فقال: «خُذْهَا، فَهِيَ لَكَ أَوْ لِأَخِيكَ أَوْ لِلذُّئْبِ». ثُمَّ قِيلَ لَهُ: مَا تَقُولُ فِي ضَالَّةِ الْإِبِلِ؟ فَأَحْمَرَّ وَجْهَهُ وَغَضِبَ وَقَالَ: «مَا لَكَ وَلَهَا؟ مَعَهَا حِدَاؤُهَا وَسِقَاؤُهَا تَرِدُ الْمَاءَ وَتَأْكُلُ الشَّجَرَ حَتَّى يَجِدَهَا رَبُّهَا»⁽⁷⁾.

وقد حاول ابن بركة تفسير دلالة الحديث الأول تفسيراً مصلحياً؛ حيث اعتبر الوعيد وارداً على

(1) الجامع، 3/ 1361.

(2) ينظر: ابن المنذر، الإشراف، 5/ 371. العوتبي، الضياء، 16/ 245. مالك، الموطأ، 4/ 864، ر: 2221.

(3) مالك، المصدر نفسه.

(4) أخرجه الربيع واللفظ له، كتاب الطلاق، باب الحداد والعدّة، ر: 538. وأخرجه الشيخان بلفظ قريب منه. صحيح البخاري، كتاب الطلاق، باب تحم المتوفى عنها زوجها أربعة أشهر وعشراً، ر: 5336. صحيح مسلم، كتاب الطلاق، باب انقضاء عدة المتوفى عنها زوجها، ر: 1488.

(5) ينظر: ابن حجر، فتح الباري، 9/ 488. اطفيش، شرح النيل، 7/ 436. السالمي، شرح الجامع الصحيح، 3/ 111.

(6) أخرجه الربيع عن ابن عباس، كتاب الأحكام، باب في الضالة، ر: 614. وأخرجه ابن ماجه وغيره عن عبد الله بن الشخير وعن الجارود العبدي بلفظ: «ضالة المسلم حرق النار». سنن ابن ماجه، كتاب اللقطة، باب ضالة الإبل والبقر والغنم، ر: 2502. مسند أحمد، ر: 20756.

(7) أخرجه الربيع، كتاب الأحكام، باب في الضالة، ر: 615. وأخرجه الشيخان وغيرهما عن زيد بن خالد بلفظ قريب منه. صحيح البخاري، كتاب في اللقطة، باب ضالة الإبل، ر: 2427. صحيح مسلم، كتاب اللقطة، ر: 1722.

أخذها لأجل الانتفاع بها، لا لقصد حفظها وتعريفها، قال: «ويحتمل أن يكون المؤوي للضالة المتوعد عليها بما ذكرنا عن النبي ﷺ هو الحابس لها، بمعنى المنع لها عن ربها، إلا من حبسها لربها ليحفظها له، وهذا تأويل يسوغ»⁽¹⁾.

ذلك أن حفظها محقق لمصلحة كلية وهي حفظ المال، فصحَّ أن تعتبر هذه المصلحة مخصّصاً لعموم النهي الوارد في الحديث.

ويؤيد هذا التأويل ما ثبت عنه ﷺ أنه قال: «مَنْ أَوَى ضَالَّةً فَهُوَ ضَالٌّ مَا لَمْ يُعْرِفْهَا»⁽²⁾. حيث قيّد النهي بعدم التعريف، فدلّ على أن أخذها لقصد تعريفها جائز.

وفي الحديث الثاني بيّن النبي ﷺ علة النهي عن أخذ ضالة الإبل بالتفريق بينها وبين الغنم؛ فالإبل ركب الله فيها من الطباع ما جعلها مستغنية عن الالتقاط، لقدرتها على تأمين مأكليها ومشربها، فلا خوف في ضياعها على صاحبها.

وإذا كان هذا مناط النهي، وكان البعير غير قادر على ورد الماء ولا الأكل، فبيّن ابن بركة حكم أخذه بقوله: «وإن أخذ رجل بعيراً ضالاً قد رآه في حال مضجعه لا يقدر على ورد الماء ولا أكل الشجر، فقصد إلى حفظه وردّه إلى صاحبه، فهو مطيع لله جلّ ذكره في فعله، إذ قصد إلى حفظ مال أخيه المسلم؛ لأن النبي ﷺ لم ينه عن أخذ بعيرٍ هذا وصفه»⁽³⁾.

وهذه نظرة مقاصدية تنفذ إلى علل النصوص، وتحقق مناطاتها في الوقائع بما يحقق مصلحة الحكم وحكمة التشريع؛ ذلك أنه إذا تبين للمرء تلف البعير الذي ليس معه شرطه إذا تركه، ثم أخذه قاصداً حفظه لصاحبه، فإنه يعدّ مثاباً في أخذه، مطيعاً في فعله، لما فيه من معنى التعاون على البر والتقوى⁽⁴⁾، إضافة إلى تحقيق مقصد كلي قطعي وهو حفظ المال.

قال ابن بركة: «ومعلوم أن من البر والتقوى أخذ البعير المعلوم في ظاهر العادة أنه إن لم يؤخذ تلف، فأخذه وحفظه لربه احتساباً من فعله، ولا يكون المحسن مسيئاً ولا ملوماً، وإنما يكون داخلاً في النهي من حبس بعيراً لغيره على نفسه، واقتطعه عن ربه متعدّياً في أخذه»⁽⁵⁾.

فقد تجلّى فيما سبق التفسير المقاصدي للدلالات النصوص، والتطبيق المصلحي لأحكامها،

(1) الجامع، 1/350.

(2) أخرجه مسلم عن زيد بن خالد، كتاب اللقطة، باب في لقطة الحاج، ر: 1725. وأحمد، مسند الشاميين، ر: 17055.

(3) الجامع، 1/353.

(4) تقرر سابقاً أن التعاون معنى مصلحي كلي في فقه الإمامين. ينظر: ص 167.

(5) الجامع، 1/354.

تحقيقاً لمقاصدها الشرعية.

ثانياً: تعميم دلالة النص بالمصلحة:

ويقصد به توسيع دلالة النص إلى غير المنصوص من خلال حكمته المستنبطة منه، وتبني سلامة هذه الآلية التفسيرية على صحة العلة المستنبطة، ومدى ظهورها أو خفائها، وقربها أو بعدها من النص.

ونخرج على هذا النوع من التفسير المصلي المسألة الفقهية المعروفة بدفع القيمة في الزكاة.

مسألة دفع القيمة في الزكاة:

تعد هذه المسألة مما يخرج على أصل عود العلة على أصلها بالتعميم، كما يمكن تخريجها على أصل التعليل بالحكمة لما بين الأصلين من التداخل⁽¹⁾. وقد شهر الخلاف فيها بين الحنفية والجمهور؛ حيث أخذ الحنفية بمذهب التعليل، بينما اختار الجمهور التزام المنصوص تغليباً لجانب التعميد.

ونحاول في هذا السياق تأصيل رأي إباضية المشرق -المتقدمين منهم خاصة- في المسألة، ودراستها من جانبيين؛ يتعلق الأول بدفع القيمة في زكاة الفريضة، والآخر بدفع القيمة في زكاة الفطر.

أما زكاة الفريضة فقد حكى ابن بركة اتفاق الإباضية على عدم جواز دفع القيمة في الزكاة بدلاً من العين⁽²⁾، وهو ما نص عليه العوتبي بقوله: «من أخرج زكاة دراهم لزمته طعاماً أو عروضاً فلا يجزئه ذلك عندنا، ولا يخرج إلا ما لزمه فيه أو مثله»⁽³⁾. كما أشار السالمي إلى أنه مشهور الفتوى عند المشاركة⁽⁴⁾.

غير أن ابن بركة صرح بوجود قول في المذهب يقضي بجواز دفع القيمة، إلا أنه اعتبره شاذاً غير معمول به، ولو قوي دليله لقال به، لولا كراهيته مخالفة المعمول به في المذهب⁽⁵⁾.

أمّا ما يتعلق بزكاة الفطر فالأصل عندهم إخراجها طعاماً كما ثبت في السنة، ولا يجزئ بدل القيمة عنها، وحكى الكدومي قولاً بالترخيص في دفع القيمة، واحتمل صحته في حال عدم توفر الطعام في

(1) يفيدنا هذا في التنويه بظاهرة تعدد الأصول للمسألة الواحدة، وكذا في الربط بين المسائل الأصولية التي ظاهرها التباين وباطنها التقارب أو الاتحاد.

(2) الجامع، 4/1756.

(3) العوتبي، الضياء، 9/260. وقال البسيوي: «لا يعطى من زكاة الدراهم شيء من الطعام، ولا عن الطعام من الدراهم، ويخرج من كل نوع ما يجب فيه». (البسيوي، جامع أبي الحسن البسيوي، 2/1170).

(4) السالمي، الجوابات، 2/288.

(5) الجامع، 4/1756.

وقت الإخراج، غير أنه رجح أن تثبت عليه دينًا إلى حين توفر الطعام فيؤدّيها كما ثبتت في السنة⁽¹⁾.
ويبدو أن الخلاف في دفع القيمة في زكاة الفطر أيسر منه في زكاة الفريضة، ولعل هذا يرجع إلى أن جانب المعنى في الأولى أظهر منه في الثانية؛ حيث ذكر العلماء أن من حكم زكاة الفطر إغناء المساكين وسد حاجتهم في يوم العيد، وإعانتهم على إظهار شعائر الإسلام في ذلك اليوم⁽²⁾، وفي قوله ﷺ: «اغْنُوهُمْ عَنْ طَوَافِ هَذَا الْيَوْمِ»⁽³⁾ إفادة منه بالمقصود من الحكم، لذا كان نظر العلماء إلى هذه الحكمة في القول بدفع القيمة، ولعلها كانت أقوى في تحقيق المقصود.

بينما غلبوا جانب التبعّد في أحكام فريضة الزكاة، ورأوا أنها عبادة وجبت في المال، فلا يجزئ إلا أداء عين المزكّي بإخراج زكاة كلّ صنف من جنسه، اقتصارا على مورد النص، والتزاما بظاهره.
أما الذين قالوا بجواز دفع القيمة في الزكاة فمستندهم في ذلك التعليل؛ حيث إنهم نظروا إلى أن الزكاة حقٌّ للفقراء والمساكين، ومقصود الشارع هو سدّ حاجتهم، وهذا حاصل بالقيمة كما يحصل بالمقدار المعين، كما رأوا أن المقادير المحدّدة بالنص إنما هي معيار لمقدار الحقّ الواجب في المال⁽⁴⁾.

ومؤدّى هذا التعليل هو التأثير في دلالة النص بالتعميم، وتمثل له هنا بحديث: «فِي الْعَنَمِ فِي أَرْبَعِينَ شَاةَ شَاةً»⁽⁵⁾؛ حيث اقتضى اعتبار الحكمة المستنبطة من النص (وهو سدّ الخلة) تعميم محلّ الحكم ليشمل أفرادا أخرى غير منصوصة وهو القيمة، وليس في هذا إبطال للأصل كما ذهب إليه بعض الأصوليين⁽⁶⁾، بل هو - كما يقول ابن الهمام - «توسعة لمحلّ الحكم؛ فإنّ الشاة المنصوص عليها بعد التعليل محلّ للدفع، كما أن قيمتها محلّ أيضا، وليس التعليل حيث كان إلا لتوسعة المحلّ»⁽⁷⁾، وهذا المسلك في النظر سائغ عند أهل القياس⁽⁸⁾، «وإنما تشمئزّ عنه طباع من لم يأنس بتوسّع العرب في

(1) ينظر: الزيادات، 2/ 433-434. وينظر الأقوال في المسألة عند: السالمي، معارج الآمال، 7/ 481.

(2) ينظر: السالمي، نفسه، 7/ 412.

(3) أخرجه البيهقي في الكبرى عن ابن عمر، جماع أبواب زكاة الفطر، باب وقت إخراج زكاة الفطر، ر: 7739. وأخرجه الدارقطني في سننه عنه بلفظ قريب، كتاب زكاة الفطر، ر: 2133.

(4) ينظر: السالمي، الجوابات، 2/ 288.

(5) أخرجه أبو داود في سننه عن علي، كتاب الزكاة، باب في زكاة السائمة، ر: 1572. وأخرجه الترمذي في سننه عن ابن عمر بلفظ قريب، أبواب الزكاة، باب ما جاء في زكاة الإبل والغنم، ر: 621.

(6) ينظر: الأمدي، الأحكام، 3/ 244. الزركشي، البحر المحيط، 7/ 193.

(7) ابن الهمام، فتح القدير، 2/ 200. وللغزالي تحليل دقيق لهذا الرأي. ينظر: المستصفي، 2/ 53-54.

(8) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، 4/ 499. أمين، أثر تعليل النص على دلالته، ص 194.

الكلام»⁽¹⁾.

لكن الجمهور -ومنهم الإباضية- رأوا أن الالتزام بمحل النص أولى لأمرين:

أحدهما: أن العبادات مبنها في الغالب على التعبد، والتقصيد بسد الخلة معقول، لكنه ليس كل المقصود، إذ يحتمل قصد الشارع في التعيين التعبد بإشراك الفقير في جنس مال الغني⁽²⁾.

والآخر: أن إخراج الزكاة من جنس المال المزكى يظهر فيه معنى ابتلاء المكلف بإنقاص مقدار من ذلك المال الذي هو مظنة تعلق القلب به؛ ووجه ذلك أن «المالك يريد أن يبقى ملكه بحاله، ويخرج من غيره عنه، فإذا مالت نفسه إلى ذلك وعلقت به، كان التكليف قطع تلك العلاقة التي هي بين القلب وبين ذلك الجزء من المال، فوجب إخراج ذلك الجزء بعينه»⁽³⁾.

وإذا تقرّر هذا، وكان في أداء المقدار المعين التزاماً بحدود النص من جهة، وموافقةً لقصد الشارع في التكليف من جهة أخرى، كان هذا أولى بالاعتبار، وأحوط في الدين. مع ملاحظة أن هذا التأصيل أظهر في زكاة الفريضة منه في زكاة الفطر، للفرق بين المسألتين، حيث إن جانب المعنى في زكاة الفطر أقوى كما بيناه آنفاً.

وحاصل المقام، أن متقدمي الإباضية اختاروا في هذه المسألة مسلك التعبد، وفضلوا الوقوف عند ظاهر النص، وترك التعليل واجتناب التأويل، لقرائن احتفت بالمسألة غلبت أحد الجانبين على الآخر.

(1) الغزالي، المستصفي، 2/ 54.

(2) ينظر: نفسه، 2/ 53.

(3) ابن العربي، أحكام القرآن، 2/ 520.

في ختام هذا المبحث يمكن القول إن التفسير المصلحي للنصوص طريقة تفسيرية تتميز بتكامل الأدوات المنهجية في التأويل، وذلك بتوظيف كل الإمكانيات اللغوية والعقلية للوصول إلى المعاني المقصودة في النصوص الشرعية.

كما يشكّل هذا المنهج التفسيري مظهراً من مظاهر تأثير العلة في دلالة النص المعلّل؛ حيث تبين أن هذا التأثير يتمّ على صورتين هما: التعميم والتخصيص، فقد يجتمعان في مقام واحد وقد يفترقان. وقد كان هذا المنهج حاضراً في التراث الفقهي الإباضي، حيث تجلّى لنا من خلال آراء الإمامين استحضار المعاني المصلحية في استنباط الأحكام من جهة، وكذا أثر المقاصد في التوجيه الدلالي للنصوص من جهة أخرى، وذلك على نحو يوفّق بين الألفاظ والمعاني، ويوائم بين النصوص وروح التشريع.

على أن تغليب الدلالة المعنوية على الدلالة اللفظية في عملية الفهم يعتمد على مدى ظهور المعنى وخفائه في النص، وعلى هذا يفسّر تباين تطبيق هذا المنهج في الفروع لدى الإباضية، فتغلّب جهة التعليل على جهة التعبّد أو العكس، كما رأينا في مسألة دفع القيمة في الزكاة.

المبحث الثالث: تخصيص النص بالمصلحة

تناولنا في المبحث السابق علاقة العلة المصلحية بالنص من حيث تأثيرها على النص المعلن، وستتناول في هذا المبحث تأثير هذه العلة في دلالة النصوص الأخرى من جهة التخصيص، وتشكل هذه المسألة مظهراً من مظاهر جدلية العلاقة بين النقل والعقل، أو بين النص والمصلحة.

المطلب الأول: المفهوم والتأصيل:

الفرع الأول: مفهوم التخصيص بالمصلحة:

إن تحرير هذا المفهوم يقوم على بيان مصطلح التخصيص الذي عليه مدار العلاقة بين النص والمصلحة في هذا الموضوع. والتخصيص مصطلح يتعلّق بمنهج تفسير النصوص وتأويلها، لذا فهو يرد في كتب الأصول في مباحث الألفاظ، وفي تخصيص العام تحديداً.

وللتخصيص تعاريف كثيرة، نختار منها ما يدل على المقصود؛ فقد عرّفه الطوفي بأنه: «بيان أن بعض مدلول اللفظ غير مراد بالحكم»⁽¹⁾. ومن تعاريف المعاصرين قول أديب صالح: «التخصيص هو: صرف العام عن عمومته وإرادة بعض ما ينطوي تحته من أفراد»⁽²⁾.

وجوهر عملية التخصيص تتمثل في بيان مقصود الشارع من النص وتحديد مراده فيه، من خلال توجيه دلالة اللفظ من العموم إلى الخصوص بدليل، وفي هذا يقول الدريني: «التخصيص ليس إخراجاً لبعض أفراد العام من حكمه بعد دخولها فيه، وإلا كان نسخاً لا تخصيصاً، وإنما هو بيان إرادة المشرع للخصوص ابتداءً، وأن العام المخصوص منذ بدء التشريع مقصور حكمه على بعض أفراد، وأن الأفراد الأخرى التي قام الدليل على تخصيصها، وإثبات حكم آخر منافٍ لحكم العام لم تدخل في حكم العام ابتداءً، بل دفعت عن الدخول في حكم العام من أول الأمر»⁽³⁾.

ومن المقرر في علم الأصول أن التخصيص لا يصح إلا بدليل، وهذا الدليل يتمثل في خصائص العام، وهي أنواع وفي بعضها اختلاف، ومنها المصلحة.

وعليه فإنّ التخصيص بالمصلحة يقصد به: صرف اللفظ العام عن تناوله لبعض أفراد بدليل المصلحة.

(1) الطوفي، شرح مختصر الروضة، 2/ 550.

(2) تفسير النصوص، 2/ 78.

(3) الدريني، المناهج الأصولية، ص 397.

هذا، وإن المصلحة بالمقصودة في هذه المسألة هي المصلحة المرسلّة على التحقيق؛ ذلك أن المصلحة المعتبرة بشاهد خاص إنما ترجع إلى النص أو القياس، فيكون من باب تخصيص نصّ بنصّ آخر أو بقياس، وعليه فيكون المراد هو تخصيص النصّ بالمصالح المرسلّة، وهو محلّ الخلاف.

الفرع الثاني: تأصيل هذا المنهج:

إن القول بتخصيص النصّ بالمصلحة فرع الحكم بتعارضهما، ذلك أن التخصيص هو وجه من أوجه إزالة التعارض بين الأدلة، وقد تقرر لدينا سابقاً⁽¹⁾ صحة القول بالتعارض بين النصّ الظنيّ الدلالة وبين المصلحة المعتبرة.

والملاحظ أنّ الأصوليين لم يذكروا المصلحة ضمن مخصّصات العام صراحة، ولم ترد المسألة عندهم في مواضع أخرى إلا على نحو إشارات لدى بعضهم، لذا يعدّ الخوض في تحرير هذا الأصل مسلّكاً صعباً وطريقاً وعرة⁽²⁾، يحتاج إلى نظر دقيق وفهم عميق.

إلا أنه يستثنى من هذا الطوفي الذي صرح بهذا المنهج وبرأيه فيه، وحرّره بما لم يسبق إليه، لذا صار هذا الموضوع علماً عليه، وعنه اشتهرت هذه المسألة لدى علماء هذا العصر، وقد تناول الباحثون نظريته بالتحليل والنقد، موافقة ومخالفة⁽³⁾.

على أنه يمكن القول إن قضايا هذا المنهج ثابوية في موضوعات أصولية أخرى يمكن أن تكون مدخلاً للتأصيل، ويتجلى ذلك في الأدلة الاجتهادية المبنية على المصلحة، وهي الاستصلاح والاستحسان⁽⁴⁾ وسد الذرائع، والتي تعتبر مسالك إجرائية لأصل اعتبار المآل.

وعليه يمكن القول إن منهج التخصيص بالمصلحة يرجع إلى نظرية المآل، والتي تعبّر عن قاعدة الاستثناء في الشريعة، كما يمكن تأصيل هذا من زاوية أخرى أشار إليها الشاطبي وهي اعتبار الكلي مع الجزئي. وفيما يأتي تفصيل لهذا التأصيل:

(1) ينظر أعلاه: ص 218.

(2) ينظر: أبو سنة أحمد فهمي، العرف والعادة، ص 96. خليفة بابكر الحسن، تخصيص النصوص بالأدلة الاجتهادية عند الأصوليين، ص 154-155.

(3) أخذت نظرية الطوفي في علاقة المصلحة بالنص حظّها من النظر والدراسة، وقد تعددت فيها الأنظار بين إنصاف ومبالغة في الإنكار. ومن أهم هذه الدراسات: مصطفى زيد في "المصلحة في التشريع الإسلامي"، (كله). حامد حسان في "نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي" ص 525-568. البوطي في ضوابط المصلحة"، ص 216-228. أيمن جبرين الأيوبي في "مقاصد الشريعة في تخصيص النصّ بالمصلحة"، ص 183-214. نعمان جغيم في "المحرر في مقاصد الشريعة الإسلامية"، ص 29-39.

(4) عن علاقة التخصيص بالاستحسان ينظر: الباحثين يعقوب، الاستحسان، ص 23.

أولاً: قاعدة الاستثناء وشواهدا من الوحي:

إن الناظر في أحكام الشريعة المقررة بنصوص الوحي ليلحظ مراعاتها لاختلاف الأحوال، وتغير الظروف، وهذا مقتضى مراعاتها لمصالح الإنسان، وهو دليل على مرونة أحكامها، وقدرتها على استيعاب متغيرات الزمان والمكان.

وتجليات هذا المنطق التشريعي تتمثل في قاعدة الاستثناء⁽¹⁾ التي نجدها حاضرة في مختلف مجالات الأحكام، من العبادات والمعاملات، إلى أحكام القضاء والعقوبات، حيث يعبر ابن عبد السلام عن هذه القاعدة بقوله: «إعلم أن الله شرع لعباده السعي في تحصيل مصالح عاجلة وآجلة، تجمع كل قاعدة منها علة واحدة، ثم استثنى منها ما في ملابسته مشقة شديدة أو مفسدة تُربي على تلك المصالح. وكذلك شرع لهم السعي في درء مفسد في الدارين أو في إحداهما، تجمع كل قاعدة منها علة واحدة. ثم استثنى منها ما في اجتنابه مشقة شديدة أو مصلحة تُربي على تلك المفسد. كل ذلك رحمة بعباده ونظراً لهم ورفقا بهم»⁽²⁾. وقد ساق لهذه القاعدة أمثلة عديدة من شتى أبواب الفقه.

وعليه، فقاعدة الاستثناء تقوم على أصل الموازنة بين المصالح والمفاسد، ومراعاة الأولى في حق المكلف، تحقيقاً لمقصد الشارع في الرفق والرحمة بالعباد؛ بحيث إذا أدى تطبيق حكم إلى مفسد أعظم من مصلحة تشريعه، أو لازم التكليف به مشاق غير معتادة، كان مقتضى الحال استثناء هذه الصورة عن الحكم العام، وتشريع ما يناسبها من الأحكام، رعيًا لمصلحة المآل.

وعلى هذا تنزل أحكام الرخص الشرعية فيما يتعلق بالعبادات، وكذا ما جرى على خلاف الأصل في أحكام المعاملات والعبادات، مراعاة للحاجة العامة، والشواهد على هذا كثيرة في الكتاب والسنة، واستقصاؤها متعذر هنا، فنقتصر على ذكر بعضها على سبيل التنويه:

فمن الكتاب:

- إباحة تناول المحرمات حال الاضطرار، استثناء من الأصل العام القاضي بالتحريم؛ لما يترتب على طرد هذا الحكم من الحرج العظيم، والضرر المؤدي إلى هلاك النفوس.
- تشريع قصر الصلاة حال الخوف والحرب، استثناء من الحكم العام في إقامة الصلاة بكافة أركانها وشروطها.

- رخصة الإفطار في رمضان بالنسبة للمريض والمسافر ومن لا يطيقه من ذوي الأعذار.

(1) من أهم الدراسات التي أصلت لهذه القاعدة دراسة الباحث: عمر محمد مونة، الموسومة بـ: "الاجتهاد الاستثنائي وأهميته في تنزيل الأحكام الشرعية"، أطروحة دكتوراه، إشراف: محمود صالح جابر، الجامعة الأردنية، 2008م.

(2) ابن عبد السلام، القواعد الكبرى، 2/ 283.

- جواز النطق بكلمة الكفر عند الإكراه، ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ [النحل:106].
ومن السنة:

- إباحة بعض البيوع خلافا للأصل مراعاةً للحاجة كبيع السلم والعرايا.

- امتناعه ﷺ عن إعادة بناء الكعبة على قواعد إبراهيم عليه السلام⁽¹⁾، درءاً للمفاسد المرتبة عنه، وفي هذا موازنة بين المصالح والمفاسد، وترك الأدنى مراعاةً للأعلى.

- استثناءه بعض الصور عن الكذب المحرّم من ذلك قوله ﷺ: «لَيْسَ الْكَذَّابُ الَّذِي يُصْلِحُ بَيْنَ النَّاسِ، فَيَنْمِي خَيْرًا، أَوْ يَقُولُ خَيْرًا»⁽²⁾.

- استثناءه نبات الإذخر من عموم النهي عن قطع شجر الحرم⁽³⁾.

- ترك قطع يد السارق في حالة الحرب، حيث قال ﷺ: «لا تقطع الأيدي في الغزو»⁽⁴⁾.

هذه النصوص وغيرها تدل على إقرار الشارع لهذه الخطة التشريعية القائمة على الاستثناء، مراعاةً لمفاسد أعظم، أو رفعاً للحرَج، كما أن في هذا إرشادا للعلماء في سلوك هذا النهج في الاجتهاد، والتزامه في تقرير أحكام النوازل، تحقيقاً لمبدأ مصلحية الشريعة وغائية أحكامها.

هذا، وإن الناظر في هذه الأحكام الاستثنائية المنصوصة يجد فيها اعتباراً لأحوال الضرورة والحاجة التي تعترى المكلفين، ومن هنا استخلص الفقهاء قواعد كلية شاهدة على هذا المنطق التشريعي، من أهمها قاعدة: "الضرورات تبيح المحظورات"، وقاعدة: "الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة"؛ فالأولى تبين أثر الضرورة في الاستثناء من الحرام، وتجعل الثانية مناط الحاجة في مرتبة الضرورة من حيث أثرها في الأحكام، ولكليهما ضوابط في التطبيق مبيّنة في مظانها.

(1) أخرج البخاري عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ لَهَا: «يَا عَائِشَةُ، لَوْلَا أَنَّ قَوْمَكَ حَدِيثُ عَهْدٍ بِجَاهِلِيَّةٍ لَأَمَرْتُ بِالْبَيْتِ، فَهَدَمْتُ، فَأَدْخَلْتُ فِيهِ مَا أَخْرَجَ مِنْهُ، وَأَلْزَمْتُهُ بِالْأَرْضِ، وَجَعَلْتُ لَهُ بَابَيْنِ، بَابًا شَرْقِيًّا، وَبَابًا غَرْبِيًّا، فَبَلَّغْتُ بِهِ أَسَاسَ إِبْرَاهِيمَ». كتاب الحج، باب فضل مكة وبنائها، ر:1586. وأخرجه مسلم عنها بلفظ قريب، كتاب الحج، باب نقض الكعبة وبنائها، ر:1333.

(2) أخرجه البخاري عن أم كلثوم بنت عقبة، كتاب الصلح، باب ليس الكاذب الذي يصلح بين الناس، ر:2692. ومسلم عنها، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الكذب وبيان ما يباح منه، ر:2605.

(3) أخرج الربيع في المسند عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله ﷺ: «مَكَّةُ حَرَامٌ حَرَمَهَا اللَّهُ، لَا تَحِلُّ لُقُطَتُهَا، وَلَا يُعْضَدُ شَجَرُهَا، وَلَا يُنْفَرُ صَيْدُهَا، وَلَا يُحْتَلَى خَلَاهَا». فَقَالَ عُمَةُ الْعَبَّاسُ: إِلَّا الْإِذْخِرُ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ فَقَالَ: «إِلَّا الْإِذْخِرُ». كتاب الحج، باب في المواقيت والحرم، ر:398. وأخرجه البخاري عن ابن عباس بلفظ قريب، كتاب جزاء الصيد، باب لا ينفر صيد الحرم، ر:1833.

(4) تقدم تخريجه.

ولما ثبتت قاعدة الاستثناء منهجاً في التشريع، يوفق بين مضامين النصوص ومصالح التكليف، فقد تظهرت في أصول معتبرة لدى أئمة الاجتهاد أهمها أصل اعتبار المآل الآتي بيانه.

على أنه يجدر التنبيه إلى أن قاعدة الاستثناء تسري على نمطين؛ الأول يكون فيه استثناء مسألة جزئية من قاعدة عامة أو أصل كلي، وعلى هذا النحو يخرج ما يسمى بالمعدول به عن سنن القياس. أما النمط الثاني فتتجلى صورته في استثناء حكم واقعة من نص عام، وهو الذي ينطبق عليه التخصيص المراد هنا، وعليه يمكن القول إن الاستثناء أعم، والتخصيص مظهر من مظاهر هذه القاعدة.

ثانياً: أصل اعتبار المآل:

يعتبر النظر في المآلات من أهم الأصول المقصدية التي تؤكد مبدأ مراعاة الشريعة للمصالح؛ حيث إن الشارع الحكيم قصد من تشريع الأحكام تحقيق مصالح للعباد، إما بجلب المنافع أو بدرء المفسدات، وما الحكم إلا وسيلة لتحقيق هذا المقصد الغائي، وفي هذا يقول الشاطبي: «النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً كانت الأفعال موافقة أو مخالفة»⁽¹⁾.

وإذا كان أصل اعتبار المآل يقوم على ملاحظة مدى تحقيق النص لمقاصده، والمصالح المتوخاة منه عند تنزيله، بحيث إذا أدى ذلك إلى نتائج ضرورية في واقعة معينة، استثنى المجتهد هذه الواقعة عن الحكم العام اعتباراً لهذا المآل، وحكم بما يوافق مقاصد الشريعة في جلب المصالح ودرء المفسدات، والعمل بهذا الأصل هو في جوهره تخصيص لعموم هذا النص بدليل المصلحة المعتبرة في هذه المسألة المعينة.

وعلى هذا الأصل تقوم أحكام الرخص الشرعية، فإنها في حقيقتها «ترجع إلى اعتبار المآل في تحصيل المصالح أو درء المفسدات على الخصوص، حيث كان الدليل العام يقتضي منع ذلك؛ لأنّ لو بقينا مع أصل الدليل العام لأدى إلى رفع ما اقتضاه ذلك الدليل من المصلحة، فكان من الواجب رعي ذلك المآل إلى أقصاه»⁽²⁾.

كما أن هذا الأصل مرعي لدى أئمة المذاهب، ومعتبر في أصولهم الاجتهادية، ومسالكه تتجلى فيما يعرف في علم الأصول بالأدلة التبعية؛ كسدّ الذرائع والاستحسان ومراعاة الخلاف⁽³⁾؛ إذ تعتبر طرقاً إجرائية تقوم على أساس النظر في مآلات الأحكام، ومدى موافقتها لغاياتها التشريعية، فإذا تبين إفضاؤها إلى نتائج غير مشروعة كان الحكم بسدّها تخصيصاً من أصل المشروعية. وإذا أدى مدلول

(1) الشاطبي، الموافقات، 5/177.

(2) نفسه، 5/195.

(3) ينظر: السنوسي، اعتبار المآلات، ص 261، 311.

النص عند تطبيقه إلى ضرر أو حرج اقتضى ذلك العدول عن الحكم العام مراعاة لمصلحة الرفق ورفع الضرر، وهو مقتضى دليل الاستحسان.

وبهذا نخلص إلى أن التخصيص بالمصلحة ما هو إلا تجسيد لمبدأ اعتبار المآل الثابت بالقطع، كما أنه منهج يحقق التوفيق بين مقتضيات النصوص والقواعد المصلحية الكلية عند التنزيل، ويجعل مقاصد الشريعة إطاراً مرجعياً، ومعياراً حاكماً على الأفعال من حيث الإقدام والإحجام، أو الصحة والبطلان.

ثالثاً: الجمع بين الكليات والجزئيات:

لقد تقرر بالقطع انبناء الشريعة على أصل مراعاة مصالح العباد، وقد تجلّى ذلك في قواعد مصلحية وأصول كلية ترجع إليها تفاصيل الأدلة وفروع الأحكام. وبما أن الشريعة ربانية المصدر، فإنه لا يتصور وقوع التناقض بين جزئياتها وكلياتها، وإلا كان اتهاماً لواضعها بالقصور، وهذا محال قطعاً.

وعليه، إذا حصل - لدى المجتهد - تعارض بين جزئي وكلي، فلا بد من السعي لإزالة هذا التعارض بأي وجه من الوجوه؛ من خلال الجمع بينهما في النظر، واعتبار أحدهما مع الآخر؛ تحقيقاً لوحدة الشريعة واتساق أحكامها.

وفي مسلك تخصيص النص بالمصلحة يتجلى هذا الجمع بين الكليات والجزئيات، بحيث إذا أدى تطبيق النص في واقعة معينة إلى نتائج ضرورية نظراً لقرائن احتفت بها وظروف لابتستها، فلا بد من اعتبار خصوصية هذه الحالة، واستثنائها عن حكم نظائرها بتقرير الحكم المناسب لمقصد العدل وإزالة الضرر، وهو منهج شهدت له أصول الشرع ومقاصده بالاعتبار.

ومؤدى هذا مراعاة كل من الجزئي والكلّي في مورده، وبموجب مقتضى الحال والمآل؛ لأنه - كما يقول الشاطبي - : «لا يلزم أن يعتبر كل جزئي وفي كل حال، بل المراد بذلك أنه يُعتبر الجزئي إذا لم تتحقّق استقامة الحكم بالكلّي فيه، كالعرايا وسائر المستثنيات، ويُعتبر الكلّي في تخصيصه للعام الجزئي أو تقييده لمطلقه، وما أشبه ذلك، بحيث لا يكون إخلالاً بالجزئي على الإطلاق، وهذا معنى اعتبار أحدهما مع الآخر»⁽¹⁾.

والملاحظ في هذا النص تصريح الشاطبي بمسألة التخصيص بالأصل المصلحي، وعدّه وجهاً من أوجه اعتبار الكلّي مع الجزئي، بحيث يتجلى فيه تخصيص الكلّي (وهو المصلحة) للعام الجزئي (وهو النص الخاص)، فكان هذا المنهج كفيلاً بتطبيق مبدأ الجمع بين الأدلة⁽²⁾، والتوفيق بين كليات الشريعة

(1) الشاطبي، الموافقات، 3/ 182-183.

(2) المقصود الأدلة الكلية والجزئية، سواء أكانت منصوطة أم مستنبطة بالاستقراء.

وجزئياتها، وتحقيق مقاصد الشارع في التكليف بمقتضاها.

هذا، وقد ساق الشاطبي عديد الأمثلة من الأحكام الفقهية التي تشهد بصحة هذا المنهج، وتدلُّ على أصالته في التشريع، ويظهر ذلك جلياً في أحكام الرخص، وما استثنى من صور المعاملات عن القواعد العامة، كالعرايا، وبيع السلم، مراعاةً للحاجة أو الضرورة، وتحقيقاً لمقصد الرفق بالعباد. وإذا تقرّر هذا، لم يكن التخصيص بالمصلحة منهجاً مبتدعاً، ولا أمراً مخالفاً لأصول الشريعة، بل ثبت كونه منهجاً أصيلاً، شهدت له كليات الشرع وجزئياته بالاعتبار، على غرار ما أصّله الأصوليون وقعدّه الفقهاء في هذا المجال.

كما تأكد - بما لا مجال فيه للتردد - من لزوم النظر إلى الشريعة على أنها وحدة متكاملة، لا تُخالف بين أصولها وفروعها، ولا تعارض بين كلياتها وجزئياتها، «فشان الراسخين تصوير الشريعة صورة واحدة يخدم بعضها بعضاً، كأعضاء الإنسان إذا صوّرت صورة متحدة»⁽¹⁾.

وعلى قدر تمكّن العالم من الجمع بين هذه الأطراف كان وقوفه على حقيقة مقاصد الشارع، وصحّ تنزيله لنصوصه في الواقع. وهذا مرتقى صعب، إلا أنه مورد عذب، لا يذوقه إلا من كان رياناً من علم الشريعة فروعها وأصولها، فقيهاً في منقولها ومعقولها.

رابعاً: التخصيص بالمصلحة في نصوص العلماء:

ليس القول بتخصيص النص بالمصلحة أمراً مستحدثاً في هذا العصر، بل سبق التصريح به بعض العلماء من القرن الخامس الهجري؛ حيث نصّوا على هذا المنهج في ثنايا كتبهم، وخرّجوا عليه بعض الآراء الفقهية؛ فمن هؤلاء:

الغزالي الذي صرّح به في سياق تأصيله لدليل الاستصلاح، حيث ذكر بعض المسائل الفقهية التي يمكن بناؤها على أصل اعتبار المصالح، منها مسألة قتل الزنديق المستتر وإن أظهر توبته بنطق الشهادتين؛ حيث أصّل مذهب من قال بجواز قتله⁽²⁾ في هذه الحال على أن «كلمة الشهادة تُسقط القتل في اليهود والنصارى؛ لأنهم يعتقدون ترك دينهم بالنطق بكلمة الشهادة، والزنديق يرى التقيّة عين الزندقة، فهذا لو قضينا به فحاصله استعمال مصلحة في تخصيص عموم، وذلك لا ينكره أحد»⁽³⁾.

(1) الشاطبي، الاعتصام، 51/2.

(2) يرى الإباضية أن الزنديق حكمه حكم المرتد في عدم القتل إن تاب. أما أبو يعقوب الوارجلاني فقد رأى أن الحاكم مخير في قتله أو تركه ولو أظهر توبته. (ينظر: العوتبي، الضياء، 58/4. الوارجلاني، العدل والإنصاف، 94/2). وينظر قول الفقهاء في المسألة عند: ابن المنذر، الإشراف، 63/8. ابن قدامة، المغني، 6/9. ابن الهمام، فتح القدير، 6/70.

(3) الغزالي، المستصفي، 422/1.

ووجه التخصيص هنا أن مصلحة قتله المتمثلة في حفظ الدين خصّصت عموم قوله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله»⁽¹⁾.

إلا أنه في "شفاء الغليل" أصل هذه المسألة على نحو آخر هو أقرب إلى تحقيق المناط، أو تأويل ظاهر النص بالمعنى المستنبط منه؛ وذلك أنه رأى أن مناط الحديث السابق يتمثل فيمن كان نطقه بالشهادتين يعتقدده تركا لدينه الباطل، فحرم قتله لذلك، وهذا بخلاف الزنديق الذي يعتقد أن نطقه بالشهادتين ليس تركا لدينه الباطل؛ بل هو حكم من أحكام دينه، فيكون حاله خارجا عن مناط الحديث، وكان في حكم الكافر المستمر في كفره، فجاز قتله لذلك⁽²⁾.

فأل الأمر بهذا التأصيل إلى تفسير دلالة الحديث في ضوء المعنى المستنبط منه، وهو نطق الكافر بكلمة الشهادة وهو معتقد ترك دينه الباطل بها، لا النطق بمجرد ما فحسب، فصار هذا المناط مخصّصاً لعموم ظاهر اللفظ، ومخرجاً لصورة الزنديق المستمر⁽³⁾.

وعليه تكون عبارة الغزالي «فحاصله استعمال مصلحة في تخصيص عموم» تؤوّل على وجه تخصيص النص بالمصلحة المستنبطة منه، وهو الشكل الأول من تخصيص النص بالمصلحة الذي بيّناه في المبحث السابق، ويكون قوله: «وذلك لا ينكره أحد» موافقا لما ذكره في الشفاء أن هذا النوع من التخصيص محل وفاق بين العلماء⁽⁴⁾، وإلا كان قوله ذلك محل إشكال مع وجود الخلاف في مسألة تخصيص النص بمصلحة من خارج.

إلا أنه عند التأمل في تحرير الغزالي لمبحث الاستصلاح في المستصفي، والنظر فيما خرّج عليه من تطبيقات فقهية، نجد أنها آيلة إلى مسألة معارضة المصالح للنصوص، وبيان معايير الموازنة والترجيح بينهما، ولهذا شواهد؛ منها قوله في مسألة التترس عند تحرير اعتراض على القول بجواز قتل المسلمين المترس بهم بأن في ذلك مخالفة لصريح النص على حرمة قتل النفس المعصومة. فقال مجيباً: «لهذا نرى المسألة في محل الاجتهاد، ولا يبعد المنع من ذلك (...)، ولا خلاف أنهم لو تترسوا بنسائهم وذرائعهم قاتلناهم وإن كان التحريم عاما⁽⁵⁾، لكن نخصّصه بغير هذه الصورة؛ فكذلك هاهنا

(1) تقدم تخرجه.

(2) ينظر: الغزالي، شفاء الغليل، 221-224.

(3) ينظر تحليل هذه المسألة وتأصيلها عند: حسان، نظرية المصلحة، 158-163.

(4) ينظر: الغزالي، شفاء الغليل، ص 83.

(5) يقصد بذلك ما ورد في نهي النبي ﷺ عن قتل النساء والذرية في الحرب. فقد أخرج البخاري -واللفظ له- ومسلم عن ابن عمر قال: «وُجِدَتْ امْرَأَةٌ مَقْتُولَةٌ فِي بَعْضِ مَغَازِي رَسُولِ اللَّهِ ﷺ: «فَنَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنْ قَتْلِ النِّسَاءِ وَالصَّبِيَّانِ». صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب قتل النساء في الحرب، ر: 3015. صحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب تحريم قتل

التخصيص ممكن»⁽¹⁾. وقال في مسألة المرأة التي تباعد حيضها هل تعتدُّ بالأشهر: «فمثل هذا العذر لا يسلطنا على تخصيص النص»⁽²⁾؛ وذلك بسبب غلبة جانب التعبد في مسائل العدة⁽³⁾.

ويأتي من بعد الغزالي تلميذه ابن العربي لتكون عبارته أوضح في المسألة، ويجعل الاستحسان جاريًا على أصل تخصيص النصوص بالمصالح، حيث يقول: «العموم إذا استمرَّ والقياس إذا اطرَّد فإنَّ مالكًا وأبا حنيفة يريان تخصيص العموم بأي دليل كان من ظاهر أو معنى، ويستحسن مالك أن يخصَّ بالمصلحة، ويستحسن أبو حنيفة أن يخصَّ بقول الواحد من الصحابة الوارد بخلاف القياس»⁽⁴⁾. ويقصد بالظاهر اللفظ، وبالمعنى العلة.

كما أنه خرَّج رأي مالك في عدم وجوب إرضاع الشريفة لولدها على هذا الأصل فقال: «كلُّ أمٍّ يلزمها رضاع ولدها بما أخبر الله تعالى من حكم الشريعة فيها، إلا أن مالكًا دون فقهاء الأمصار استثنى الحسية، فقال: لا يلزمها إرضاعه، فأخرجها من الآية، وخصَّها فيها بأصل من أصول الفقه، وهو العمل بالمصلحة»⁽⁵⁾.

ونجد ابن رشد الحفيد يخرج رأي مالك في القول بعدم تغريب المرأة على أصل تخصيص النص بالمصلحة المرسلة فيقول: «من خصَّص المرأة من هذا العموم»⁽⁶⁾ فإنما خصَّصه بالقياس؛ لأنه رأى أن المرأة تعرض بالغربة لأكثر من الزنا، وهذا من القياس المرسل، أعني المصلحي الذي كثيرا ما يقول به مالك»⁽⁷⁾.

=

النساء والصبيان في الحرب، ر: 1744.

(1) الغزالي، المستصفي، 425 / 1.

(2) نفسه، 429 / 1.

(3) لهذا يبدو لي أن اشتراطه كون المصلحة المرسلة ضرورية قطعية كلية لصحة تخصيصها للنص القطعي عند التعارض، لا لصحة الاحتجاج بها، ولم أجد - حسب اطلاعي - من صرح بهذا التوجيه. على أن مذهبه على التحقيق هو القول بحجية المصلحة المرسلة دون الشرط السابق.

(4) ابن العربي، أحكام القرآن، 278-279 / 2.

(5) نفسه، 278 / 1. وقال في موضع آخر: «وهذا من باب تخصيص العموم بالمصالح، وقد مهدناه في أصول الفقه». نفسه، 202 / 2.

(6) يقصد به الحديث الذي أخرجه مسلم عن عبادة بن الصامت، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «خُذُوا عَنِّي، خُذُوا عَنِّي، فَذُجِّلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا، الْبِكْرُ بِالْبِكْرِ جَلْدُ مِائَةٍ وَنَفْيُ سَنَةٍ، وَالثَّيْبُ بِالثَّيْبِ جَلْدُ مِائَةٍ، وَالرَّجْمُ»، كتاب الحدود، باب حد الزنى، ر: 1690. وأخرجه أبو داود عنه بلفظ قريب، كتاب الحدود، باب في الرجم، ر: 4415.

(7) ابن رشد، بداية المجتهد، 219 / 4.

ثم يأتي من بعدهم الشاطبي ليقرّر بأنّ تخصيص النصوص بالأصول المصلحية الكلية من مسالك اعتبار الجزئي مع الكلي، حيث قال: «ويعتبر الكلي في تخصيصه للعام الجزئي أو تقييده لمطلقه، وما أشبه ذلك، بحيث لا يكون إخلالاً بالجزئي على الإطلاق، وهذا معنى اعتبار أحدهما مع الآخر»⁽¹⁾. كما يرى أن دليل الاستحسان متضمن لمعنى التخصيص بالمصلحة؛ لأنه جار على قاعدة الاستثناء، وقد أورد نص ابن العربي السابق الذكر.

وحاصل ما عبّر عنه هؤلاء الأعلام يفيد إمكانية تخصيص النصوص بالمصالح، متى قوي اعتبارها، وأمكن ترجيحها على ظواهر النصوص، وأن هذا المنهج ليس بنشازٍ عن طرق الاجتهاد المعتمدة. كما نفيد من عبارتي ابن العربي والشاطبي أنّ أصل الاستحسان جارٍ على هذا المنهج عند التأمل.

خامساً: ملاحظات وتنبهات:

نحاول حوصلة ما تقدم تحريره في جانب التأصيل بإيراد جملة أمور يجدر التنبيه إليها:

1- إن التعارض بين النص والمصلحة، هو تعارض بين دليلين عامين، أحدهما لفظي والآخر معنوي، ولما كان كل واحد من العمومين يفيد ظناً فقد يكون أحدهما أقوى من الآخر، وهذا بحسب نوع النص ونوع المصلحة، أو بحسب القرائن والاعتبارات الإضافية التي تقوي أحد الدليلين على الآخر، فيجب على المجتهد - حينئذ - اتباع الأقوى عملاً بغلبة الظن.

بناء على هذا؛ فإن التخصيص بالمصلحة هو في حقيقة الأمر تخصيص للنص بالنصوص الكثيرة التي شهدت للمصلحة بالاعتبار، ومثل هذا لا يناع أحدٌ في إمكان تخصيصها للنص الجزئي⁽²⁾.

2- إن منهج التخصيص بالمصلحة يؤول إلى الموازنة بين المصالح؛ بين مصلحة معتبرة بالنص المعين (الدليل الجزئي)، ومصلحة معتبرة بالجنس (الدليل الكلي)؛ لأن الدليل قام على اعتبار كلٍّ من الجزئيات والكليات، والمحافظة على مراتب المصالح الثلاث، من الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وعملية الموازنة مقارنة عقلية لتحقيق مقصود الشارع في التشريع.

كما يتحقّق بهذا المنهج دفع التعارض بين الأدلة عن طريق الجمع بينها، وذلك بإعمال مقتضى كلِّ دليل في حال دون آخر، وإعمال الدليلين أولى من إهمال أحدهما.

3- إن الأخذ بهذا المنهج يحقق التكامل بين كليات الشريعة وجزئياتها، والتنسيق بين النصوص

(1) الموافقات، 3/ 182-183.

(2) ينظر: حسان، نظرية المصلحة، ص 170.

ومقاصد التشريع، وبه يحصل التوفيق بين النص والواقع، وبين القواعد النظرية ومقتضيات الحياة العملية، وفي هذا تجسيد لواقعية الشريعة، وصلاحياتها لاستيعاب مختلف الحوادث.

4- عند التأمل في الأدلة الاجتهادية المبنية على المصلحة نجد أن جوهرها يتمثل في تخصيص النصوص بالمصالح؛ لذا فإن ما يصطلح عليه في علم الأصول بالمصادر التبعية تعتبر -في أغلبها- خططا تشريعية، يلجأ إليها المجتهد لرفع التعارض بين النص والمصلحة، ولتحقيق المواءمة بينهما عند التطبيق.

ومدار المسألة على اتباع غلبة الظن، وهو المبدأ المتفق عليه عند الأصوليين في باب التعارض والترجيح، وبهذا يفسر عدم أخذ إمام بأصل من الأصول التبعية في بعض الفروع الفقهية، أو تركه لمقتضى المصلحة في مسألة جزئية؛ إذ لا يعتبر هذا الترك دليلاً على رفضه لهذا المنهج أو ذاك الأصل بإطلاق، وإنما يرجع الأمر إلى وجود ما هو أرجح منه في تلك المسألة فاقضى الإهمال.

المطلب الثاني: رأي الإباضية في المسألة:

نحاول في هذا المطلب تبيان موقف الإباضية من مسألة تخصيص النص بالمصلحة، وسيكون تناوله من ناحية أصولية وأخرى فقهية. أما الأولى فمن خلال عرض آراء أشهر أصولييهم، وما نسبه المعاصرون إليهم في المسألة. وأما الثانية فببيان بعض الأقوال الفقهية التي يمكن تخرجها على هذا الأصل، معتمداً على آثار الإمامين.

الفرع الأول: الموقف الأصولي:

على غرار غياب الموقف الأصولي العام في المسألة، فلا نجد لها حضوراً في أشهر مؤلفات أصوليي الإباضية، لذا كان من الصعب بمكان نسبة قول صريح إليهم، إلا ما أمكن الوقوف عليه من خلال بعض الإشارات، والبناء على ما سبق من التأصيلات والاستنتاجات.

هذا، وإن القول بالتخصيص مبنيٌّ على أصل الحكم بتعارض المصلحة مع النص، وقد تبين لنا في المبحث الأول صحة القول بهذا التعارض بضوابطه وشروطه المذكورة، كما اتضح لنا خطأ ما نسب إلى الإباضية في هذه المسألة⁽¹⁾.

كما أن الموقف الأصولي للإباضية لا يشدُّ -ابتداءً- عما بيّناه في تأصيل هذا المنهج، حيث تقرر لدينا أصالته من حيث موافقته لأصول التشريع العامة، وتحقيقه لمقاصد الشارع في التكليف.

(1) ينظر المبحث الأول من هذا الفصل، ص 219.

وإذا كان منهج التخصيص بالمصلحة من تجليات نظرية المآل، والتي تتجسد مسالكها في الأدلة الاستثنائية، فقد ثبت احتجاج الإباضية بها، وبناء الأحكام عليها في تفرعاتهم الفقهية⁽¹⁾.

فنى الوارجلاني يصرح باستدلال فقهاء الإباضية بدليل الاستحسان في جملة من المسائل⁽²⁾. وفي موضع آخر يذهب إلى اعتبار الرأي مصدرا من مصادر الاستدلال، ويصرح بأنه «يقضي على السنة والكتاب جميعا، ولذلك شروط مقصودة لا يعلمها إلا أهل البصائر في الدين»⁽³⁾، ويجعل اجتهادات عمر رضي الله عنه شاهدة على ما قرره، وذلك في مسألة سهم المؤلفة قلوبهم، وسهم ذوي القربى من الغنائم، ويرى أن ما ساغ لعمر فهو سائغ لغيره من أهل الاجتهاد؛ لأن في ذلك تحقيقا لمقصد التيسير⁽⁴⁾، وقد جعل من هذا القليل اجتهاد الإباضية في توقيف الحدود حال الكتمان⁽⁵⁾.

ويخرج الوارجلاني رأي الخليفة عمر في سهم المؤلفة قلوبهم على أصل التخصيص فيقول: «فمذهب عمر في ذلك تخصيص عموم القرآن بالأزمان والأحوال والمكان والأسماء، أو كان رأيا من رأيه فنعمًا فعل»⁽⁶⁾، كما رأى اجتهاداته تقوم على أساس النظر في علل النصوص، وتحقيق مناطاتها في الواقع، ويجعل ذلك لبَّ الفقه، فيقول: «والفقه في كتاب الله عز وجل وفي سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم معرفة حقائق العلل، وذهاب العلة ذهاب المعلول»⁽⁷⁾.

ولمنهج التخصيص بالمصلحة علاقة بهذا التأصيل؛ ذلك أنه -عند التحقيق- إعمال للنصوص وفق ما لاح من معانيها، وما استنبط من عللها، ثم ملاحظة مدى تحقيقها لمقاصدها المشروعة عند التنزيل.

ويأتي أبو العباس الشماخي ليعتمد ما قرره الوارجلاني في دليل الاستحسان، فقال: «ولأصحابنا ميل إلى جوازه في بعض الأحكام»⁽⁸⁾. وهو ما حكاه السالمي أيضا في طلعة الشمس⁽⁹⁾.

(1) ينظر: باجو، منهج الاجتهاد، ص 724، 762.

(2) ينظر: الوارجلاني، العدل والإنصاف، 74-73/2.

(3) الوارجلاني، الدليل والبرهان، 301/3.

(4) ينظر: نفسه، 95/3.

(5) ينظر: نفسه، 302/3. وينظر التعريف بمصطلح الكتمان عند الإباضية في التأصيل لدليل الاستحسان، ص 292.

(6) الوارجلاني، العدل والإنصاف، 36/2.

(7) الوارجلاني، الدليل والبرهان، 306/3.

(8) الشماخي، شرح مختصر العدل، ص 589.

(9) ينظر: السالمي، طلعة الشمس، 273/2. وينظر تأصيل هذا الدليل عند الإباضية في الفصل الآتي.

على أنه يمكن الاستئناس أيضا بما أورده السالمي عن ابن المرتضى الزيدي⁽¹⁾ في دليل الاستحسان بأنه «لا فرق عند مثبتي الاستحسان بين أن يكون المعدول إليه نصاً من الكتاب، أو من السنة، أو الإجماع، أو قياساً، أو اجتهاداً، أو استدلالاً، بعد أن يكون أقوى مما عدل عنه. وكذلك لا فصل عندهم بين أن يكون المعدول عنه ثبت بظاهر الكتاب أو السنة أو القياس أو الاجتهاد»⁽²⁾.

وعلى هذا فقد يكون من صور الاستحسان العدول عن ظاهر النص إلى المصلحة إذا كان مقتضاها أقوى من مدلول النص، وهو ذات التخصيص بالمصلحة. ولا نجد للسالمي اعتراضاً على هذا النص، بل عقب عليه بقوله: «وعلى هذا فيكون تفسير الاستحسان: هو العدول عن دليل أوهى إلى دليل أقوى»⁽³⁾. على أن النص في مسألة التخصيص لا يعتبر واهياً، وإنما عارض مدلوله ما هو أقوى منه في إفادة الظن بالحكم المناسب لمقاصد الشريعة.

أما من جهة أصل سدّ الذرائع فقد تقرر اعتماد الإباضية عليه في فروعهم الفقهية؛ حيث يصرح مصطفى باجو بأن «في كتب الفقه الإباضي عناية خاصة بهذه القاعدة، تجلّت في كثير من اجتهادات فقهاءه، وبخاصة في أبواب النكاح والبيوع»⁽⁴⁾.

وبناء على ما سبق يمكن القول إن أصول الاجتهاد عند الإباضية شاهدة على صحة التخصيص بالمصلحة، وإن لم يصرحوا بذلك في مصنفاتهم الأصولية، وستعزز هذه النتيجة بما سيأتي ذكره في الفصل اللاحق المتعلق بالأدلة الاجتهادية المبنية على المصلحة.

الفرع الثاني: الموقف الفقهي:

والمقصود بالموقف الفقهي هنا معرفة نظرة الفقهاء الإباضية المتقدمين إلى هذه المسألة الأصولية، ومدى اعتمادهم عليها في التفريع وبناء الأحكام، وهذا ضمن المجال المحدّد في هذه الدراسة.

ونظراً لشحّ المادة الأصولية المتعلقة بالقرون الأربعة الأولى؛ فإنّ المنهج المتبع في التأصيل هو استقراء الفروع الفقهية التي يمكن تخريجها على أصل التخصيص بالمصلحة.

(1) الإمام المهدي أحمد بن يحيى بن المرتضى (775-840هـ): من علماء زيدية اليمن، برع في عدة علوم، وصنف فيها كتباً نفيسة، وصارت مؤلفاته الفقهية عمدة المذهب، منها: الأزهار، والبحر الزخار، وفي الأصول: معيار العقول وشرحه منهاج الوصول. (الشوكاني، البدر الطالع، 1/122، ر:77).

(2) ابن المرتضى، منهاج الوصول إلى معاني معيار العقول في علم الأصول، ص702. السالمي، طلعة الشمس، 2/272.

(3) السالمي، نفسه، 2/272.

(4) ينظر: باجو، منهج الاجتهاد عند الإباضية، ص763.

على أنه يجدر التنبيه هنا إلى ظاهرة تعدد الأصول للفرع الواحد؛ وبيان ذلك أنه يمكن تخريج مسألة فقهية على أصول مختلفة، والأصل هنا شامل للقواعد الأصولية والفقهية، حيث يمكن ربط بعض الأدلة الأصولية بالقواعد المعروفة لدى الفقهاء، وذلك على غرار الاستصحاب وقاعدة "اليقين لا يزول بالشك"، أو دليل العرف وقاعدة "العادة محكمة".

لذا فإننا نجد بعض صور الاستحسان تخرّج لدى الفقهاء على قواعد الضرورة والحاجة وإزالة الضرر، كما نجد معنى سدّ الذرائع متضمناً في قواعد النية المتعلقة بالقاعدة الكبرى "الأمر بمقاصدها"، وفي غيرها من القواعد، لذلك قد يُنسب في كتب الأصول عدم الاحتجاج بأصل ما إلى أحد أئمة المذاهب، ولكن نجد معناه متحققاً لديه في الفروع بأسماء أخرى.

وعليه، فإن العبرة بالحقائق لا بالأسماء، وقد تتباين العبارات والمعنى متحد، وهذا يرجع إلى اختلاف زوايا النظر لدى العلماء، وإلى تنوع مراجعهم العلمية. وفي ذلك دلالة على غناء المنظومة الفقهية وراثتها المنهجية.

وقبل إيراد المسائل الفقهية المتضمنة لمعنى التخصيص بالمصلحة، نذكر شذرة تأصيلية تتعلق بقاعدة الاستثناء عند أحد أعلام هذه المدرسة.

* قاعدة الاستثناء وتقريرها عند الإمام الكدومي:

على غرار ما ذكر سابقاً حول تأصيل قاعدة الاستثناء في الشريعة الإسلامية، فلقد قرّر الكدومي هذا الأصل الشرعي مع ذكر بعض الشواهد، قائلاً:

«إنّ الله تبارك وتعالى بعد أن حرّم الميتة من البهائم المحلّلة من الصيد والأنعام، استثنى بفضله أشياء أحلّها لعباده؛ من ذلك ما كان محرّماً في دينه من ذبائح أهل الشرك جملة، ثم أحلّ من ذلك ذبائح أهل الكتاب على إقامتهم على الشرك. كما كان محرّماً نكاح المشركات على المسلمين جملة، ثم استثنى نساء أهل الكتاب وطعامهم في آية [المائدة]، تفضلاً منه بذلك. ومن ذلك أيضاً ما أحلّ الله من الصيد مما قتل الكلب المكلّب، ولم تُدرِك ذكائه إذا جرحه جرحاً يموت مثله بذلك الجرح، وأما إذا لم يجرحه فلا يجوز ذلك إلا أن يُدرِك ذكائه. وما قُتل بالرماح والسيوف والنبل مما ذُكر اسم الله عليه، وجرح أو قتل ولم تُدرِك ذكائه، أو أدرك ميتاً، فذلك كله حلال مباح من الميتة، وهو لاحق بأحكام الميتة في المعنى، وتصديق ذلك قول الله تبارك وتعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أَحَلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [المائدة:4]»⁽¹⁾.

(1) الاستقامة، 3/130-131.

وبتتبع اجتهادات هذا الإمام تتجلى لنا آثار هذه القاعدة في آرائه الفقهية. ونظرا لحضور النظرة الاستقرائية لديه في التفكير الفقهي؛ فقد جعل كلاً من مناط الحاجة والضرورة والضرر معاني مصلحة كلية معتبرة في الاجتهاد التنزيلي⁽¹⁾، تحقيقاً لمقاصد الشريعة في دفع المشاق وإزالة المضار عن العباد. وإذا ثبت أن رفع الحرج وإزالة الضرر من الكليات المقصدية، صار كلٌّ منهما أصلاً مطرداً في الجزئيات، ولم يفتقر إلى دليل خاص في خصوص نازلة معينة، لأنه في مرتبة العمومات النصية، وفي هذا ينص الشاطبي على أن المجتهد إذا «استقرى معنى عاماً من أدلة خاصة، واطرد له ذلك المعنى، لم يفتقر بعد ذلك إلى دليل خاص على خصوص نازلة تعنُّ، بل يحكم عليها وإن كانت خاصة بالدخول تحت عموم المعنى المستقرى من غير اعتبار بقياس أو غيره؛ إذ صار ما استقرى من عموم المعنى كالمنصوص بصيغة عامة»⁽²⁾.

وعلى هذا يمكن تفسير نظر الكدمي إلى أحوال الضرورة والحاجة، وتخصيص الأحكام العامة بها، مستنداً في ذلك إلى قوة أصل رفع الحرج الذي ثبت لديه بالاستقراء، ويتأيد هذا بما ذكره الشاطبي قائلاً: «إن الشريعة قررت أن لا حرج علينا في الدين في مواضع كثيرة، ولم تستثن منه موضعاً ولا حالاً؛ فعده علماء الملة أصلاً مطرداً، وعموماً مرجوعاً إليه من غير استثناء ولا طلب مخصّص، ولا احتشام من إلزام الحكم به، ولا توقّف في مقتضاه»⁽³⁾.

وهذا ما ينطبق أيضاً على قاعدة "الضرر يزال" التي شهدت لها أحكام الفروع بالاعتبار القطعي، كما تأيّد بالحديث النبوي: «لَا ضَرَرٌ وَلَا ضِرَارٌ»⁽⁴⁾.

غير أن هناك دائرة من الأحكام يرى الكدمي عدم صحة تخصيصها بالمصلحة ولو ارتقت إلى مرتبة الضرورات، ويتجلى ذلك في أحكام الربا؛ حيث صرح بأنه «لا تُحلُّ الضرورة ما حرّم الله من الربا، بل هو على جملة التحريم، وإنما أحلّ الله على الضرر أكل الميتة ولحم الخنزير، وكذلك يجوز أن يأكل عند الضرورة من مال أخيه ويدين له به، فإن باع له عند الضرورة ربوا لم يثبت عليه ذلك، ويرجع إلى رأس ماله، وكذلك في كلِّ الأحوال لا يجوز الربا»⁽⁵⁾.

ويبدو لي حمل كلام الكدمي في عدم إباحة الضرورة للربا فيما يتعلق بأكله لا موكله، وبيان ذلك

(1) ينظر تأصيل هذه المعاني عند الكدمي في المبحث الثاني من الفصل الثاني، ص 176.

(2) الشاطبي، الموافقات، 4/69. وله كلام نفيس وتأصيل دقيق لمسألة العموم المعنوي. ينظر: 4/57 وما بعدها.

(3) نفسه.

(4) تقدم تحريجه.

(5) الزيادات، 3/269.

أنه لو بلغت ضرورة الجوع بمسلم، بحيث لم يمكن له دفع الهلاك عن نفسه إلا شراء أو قرضاً برباً؛ فإن الضرورة تبيح له هذا التعامل دفعا لمفسدة الهلاك، لأن "الضرورات تبيح المحظورات"، أما الطرف الآخر فلا يحلُّ له ذلك، ولا تبيح له حال المضطر ما أخذ من الربا.

أما إذا كان الكدمي لا يرى جواز التعامل بالربا حالة الاضطرار مع تعيّن هذه الوسيلة، ففي ذلك نظر؛ لما ثبت أن حفظ النفس مقدّم على حفظ المال، ومفسدة فواتها أعظم من مفسدة الربا. وعلى الجملة، فلقد تقرر لدينا أصالة منهج التخصيص بالمصلحة، وأن الاستثناء أصل معتبر في الاجتهاد عند الإباضية. وهذا أوان الانعطاف إلى ذكر بعض الفروع الفقهية التي تتخرّج عليه.

1- لبس الحرير للرجال:

ثبت في عدة أحاديث النهي عن لبس الحرير بالنسبة للرجال؛ منها ما رواه أبو موسى الأشعري عن النبي ﷺ أنه قال: «حُرِّمَ لِبَاسُ الْحَرِيرِ وَالذَّهَبِ عَلَى ذُكُورِ أُمَّتِي وَأَجِلٌّ لِإِنَائِهِمْ»⁽¹⁾.

وقد اتفق الإباضية على عدم جواز الصلاة بلبس الحرير بالنسبة للرجال، واستثنوا من ذلك حالتين هما: الحرب والضرورة. قال الكدمي: «يخرج في معاني قول أصحابنا بما يشبه معنى الاتفاق أنه لا تجوز صلاة الرجل في ثياب الحرير، إلا في الحرب إن احتاج إلى ذلك، أو من ضرورة لعدم غيره»⁽²⁾.

والمقصود بالضرورة هنا فقدان الثوب للصلاة، وهذا إذا لم يجد شيئاً يستر به بدنه، فيجوز له في هذه الحال لبس الحرير، لأن مصلحة الستر أولى من مفسدة ارتكاب النهي.

أما في حالة الحرب فتتجلى سبب الإباحة في تحقيق مصلحة إرهاب العدو وقذف الرعب في قلوبهم، ولعل في ذلك معنى القياس على إباحة النبي ﷺ مشية الخيلاء في هذا الحال⁽³⁾.

وتتمثل صورة التخصيص بالمصلحة في هذه المسألة في تخصيص عام النهي عن لبس الحرير بمصلحة ستر العورة في الحالة الأولى، وبمصلحة إرهاب العدو في الثانية. وكلا الحكمين ثابتان على سبيل الرخصة.

(1) أخرجه الترمذي واللفظ له، أبواب اللباس، باب ما جاء في الحرير والذهب، ر: 1720. وأخرجه النسائي بلفظ قريب، كتاب الزينة، تحريم الذهب على الرجال، ر: 5148.

(2) الزيادات، 2/ 169.

(3) ينظر: السالمي، معارج الآمال، 3/ 247.

أخرج أبو داود والنسائي وغيرهما عن جابر بن عتيك عن النبي ﷺ أنه كان يقول: «...وإن من الخيلاء ما يُبغضُ الله، ومنها ما يُحبُّ الله، فأما الخيلاء التي يُحبُّ الله فأختيال الرجل نفسه عند القتال» (الحديث). سنن أبي داود، كتاب الجهاد، باب في الخيلاء في الحرب، ر: 2659. سنن النسائي، كتاب الزكاة، الاختيال في الصدقة، ر: 2558.

كما يمكن تأييد هذا التخصيص بشاهد من الوحي، وهو ما ثبت عن النبي ﷺ أنه «رَخَّصَ لِعَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ، وَالزُّبَيْرِ فِي قَمِيصٍ مِنْ حَرِيرٍ، مِنْ حِكَّةٍ كَانَتْ بِهِمَا»⁽¹⁾.
وفي حكم النبي ﷺ إشارة إلى جواز الترخيص عن عموم النهي رعيًا لمصلحة معتبرة.

(1) أخرجه البخاري عن أنس واللفظ له، كتاب الجهاد والسير، باب الحرير في الحرب، ر:2919. ومسلم عنه أيضا، كتاب اللباس والزينة، باب إباحة لبس الحرير للرجل إذا كان به حكة، ر:2076.

2- ترخيص قراءة الجنب والحائض القرآن لعذر:

ذهب الإباضية إلى عدم جواز قراءة القرآن حالة الحيض والنفاس والجنابة⁽¹⁾، لما ثبت في السنة من النهي عنه؛ من ذلك ما رواه جابر بن زيد عن النبي ﷺ مرسلًا أنه قال في الجنب والحائض والذين لم يكونوا على طهارة: «لَا يَقْرَؤُونَ الْقُرْآنَ وَلَا يَطْوُونَ مُصْحَفًا بِأَيْدِيهِمْ حَتَّى يَكُونُوا مُتَوَضِّئِينَ»⁽²⁾، وروى ابن عمر عن النبي ﷺ أنه قال: «لَا تَقْرَأُ الْحَائِضُ وَلَا الْجُنُبُ شَيْئًا مِنَ الْقُرْآنِ»⁽³⁾.

وحكى الكدومي عن فقهاء المذهب الاتفاق على المنع إلا لسبب معتبر، فقال: «معني أنه يخرج الاتفاق من قول أصحابنا أنه لا يقرأ الحائض والجنب القرآن إلا لمعنى ضرورة، أو سبب يوجب ذلك»⁽⁴⁾، وذكر المعنى ذاته في "المعتبر" مضيفًا إليهما النفساء⁽⁵⁾.

أما الأعدار المبيحة للقراءة فقد ذكر جملة منها بقوله: «ويعجبني أن يكون له⁽⁶⁾ ذلك عند طلب علم ما يلزمه علمه، من تلاوة القرآن من علم التوحيد، أو الوعد والوعيد، أو شيء مما يلزم، فإذا لم يبلغ إلى علم ذلك إلا بالتلاوة، كان⁽⁷⁾ ذلك عندي من العذر. وكذلك تعليم ذلك لمن يلزمه علمه إذا لم يقدر عليه إلا بالتلاوة، كان ذلك عندي من العذر»⁽⁸⁾.

كما رأى أن من الأعدار المبيحة لقراءة القرآن، تلاوته لغرض المذاكرة والمدارسة خشية النسيان؛ تخريجًا على القول بإثم من ترك ما حفظ حتى نسيه⁽⁹⁾.

ووجه التخصيص بالمصاحفة ظاهر في اعتبار هذه الأعدار أحوالًا مستثناة من عموم النهي؛ لما يتحقق عندها من مصالح طلب العلم الواجب، ودفع مفسدة النسيان، وهي مصالح معتبرة شرعًا. ولا شك أن حال الحائض والنفساء أشد من حالة الجنب، فكانتا أولى بالعذر.

(1) ينظر: ابن بركة، الجامع، 1/565. الشماخي، الإيضاح، 1/176. السالمي، معارج الآمال، 2/169.

(2) أخرجه الربيع في المسند، باب في ذكر القرآن، ر: 12.

(3) أخرجه الترمذي، أبواب الطهارة، باب ما جاء في الجنب والحائض أنهما لا يقرآن القرآن، ر: 131. وابن ماجه، كتاب الطهارة وسننها، باب ما جاء في قراءة القرآن على غير طهارة، ر: 596.

(4) الزيادات، 1/219.

(5) المعتبر، 4/154.

(6) أي للجنب.

(7) في الكتاب: "وكان"، ولعل الصواب ما أثبتناه.

(8) المعتبر، 4/154.

(9) المعتبر، 4/154.

3- العقوبة بالحبس على التهم:

رأى الإباضية جواز الحبس على التهم على تفصيل عندهم في ذلك⁽¹⁾، وقد خرَّج الكدمي هذا القول على أصل المصالح المرسله؛ حيث سئل عن دليل ثبوت الأخذ بالتهمة عند الإباضية فأجاب بقوله: «معي أنه صلح اصطلاح عليه المسلمون نظرا منهم للإسلام وأهله. قلت له: ولو لم يعلم أن ذلك مما يثبت بسنة عن النبي ﷺ؟ قال: لا أعلم ذلك منصوصاً»⁽²⁾.

ودليل اعتباره المصلحة في هذا الحكم قوله بعدم ترك هذه العقوبة إذا كان فيها صلاح للرعية فقال: «لا يعجبني ترك ذلك إذا وقع بمعنى النظر أن به صلاحاً للإسلام وأهله، وفي تركه خوف الفساد، إلا أن يخاف منه أشد ما يرجى به من الفساد»⁽³⁾. والقاعدة أن تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة.

وإذا ثبت تأصيل هذا الرأي على دليل المصلحة المرسله فهو -عند النظر- تخصيص بها لعموم قول النبي ﷺ: «لو يعطى الناس بدعواهم لادّعى ناس دماء رجالهم وأموالهم، ولكن اليمين على المدعى عليه»⁽⁴⁾.

ووجه التخصيص أنه ثبت بالحديث عدم جواز الحكم على أحدٍ إلا بالبينة العادلة، إذ الأصل براءة الذمة، ولكن خصّ المتهم من هذا العموم رعاية للمصلحة العامة، وحفظاً لحقوق العباد من الإهدار. على أن الحبس على التهمة مما ثبت فعله عن النبي ﷺ؛ حيث روى أصحاب السنن «أنّ النبيّ ﷺ حبس رجلاً في تهمته»⁽⁵⁾. فيكون الحكم حينئذ ثابتاً بالنص، ولعل الكدمي لم يبلغه ما ثبت من أخبار في الموضوع، أو لم يصح ذلك عنده، إلا أن يكون الحبس عند الإباضية يُلحق به نوع تأديب زيادة على الحبس، كربط بقيد أو غير ذلك دون ضرب؛ لأن الثابت في السنة هو مجرد الحبس، كما أن المذهب على عدم جواز الضرب بالتهمة. قال الشيخ اطفيش: «ولا يُضرب المتهم عندنا ليُقرّ ولو قويت

(1) ينظر تفاصيل هذه الأحكام عند: أبو زكرياء، الإيضاح في الأحكام، 3/ 183 وما بعد. اطفيش، شرح النيل، 17/ 127 وما بعد.

(2) الكدمي، الجامع المفيد، 1/ 84.

(3) نفسه، 1/ 84-85.

(4) أخرجه مسلم عن ابن عباس، واللفظ له، كتاب الأفضية، باب اليمين على المدعى عليه، ر: 1711. وأخرجه البخاري عنه أيضاً بلفظ قريب منه، كتاب تفسير القرآن، باب ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ﴾، ر: 4552.

(5) أخرجه كل من: أبي داود، واللفظ له، كتاب الأفضية، باب في الحبس في الدين وغيره، ر: 3630. والترمذي، أبواب الديات، باب ما جاء في الحبس في التهمة، ر: 1417. والنسائي، كتاب قطع السارق، باب امتحان السارق بالضرب والحبس، ر: 4876.

التهمة»⁽¹⁾.

وغاية التحرير في هذه المسألة تخريجها على مسلك التخصيص بالمصلحة، استئناسا بما أصَّله الكدمي، والعبرة بمعرفة طرائق الفقهاء في التأصيل، ومناهجهم في الاستدلال.

وإذا تبين لنا صحة هذا المسلك لدى الإباضية من الجانب الأصولي، وحضوره في التفرع الفقهي، تجدر الإشارة إلى من سبق إلى تناول وجه نظر الإباضية في هذه المسألة، ومناقشة ما ذهب إليه⁽²⁾.

أ- مناقشة رأي الباحث محمود آل هرموش:

يرى الباحث محمود آل هرموش عدم صحة تخصيص النص بالمصلحة، متبعا في ذلك مذهب البوطي في المسألة⁽³⁾، وقد نسب هذا الرأي إلى الجمهور ومنهم الإباضية فقال: «والإباضية مع الجمهور في أنهم يمنعون الاجتهاد في مقام النصوص، ومن عباراتهم الرشيقة في ذلك: "لا حظ للنظر مع وجود الأثر"، والنظر شامل للقياس والمصلحة، لذلك فإن المصلحة لا يمكن أن تعارض النص»⁽⁴⁾.

وحاصل ما نسبته إلى الإباضية في المسألة يقوم على أمرين هما:

أولاً: أن المصلحة لا يمكن أن تعارض النص، لأنه لا اجتهاد مع النص، وقد مر مناقشة هذه الدعوى في المبحث الأول⁽⁵⁾.

ثانياً: أن من ضوابط المصلحة المرسله أن لا تعارض النص، وإلا كانت ملغاة، وقد نسب إلى الإباضية القول بهذا الضابط، استناداً إلى قاعدتهم المذكورة آنفاً⁽⁶⁾، على أن الإباضية لم ينصوا على هذا الضابط في كتبهم الأصولية المشهورة.

وعند ملاحظة ما ذهب إليه الباحث في المسألة، وما بنى عليه من أحكام نجد أنه يعود إلى مشكلة

(1) اطفيش، شرح النيل، 134/17.

(2) هما الباحثان: مصطفى اتيرن في بحثه: المصلحة المرسله عند الإباضية بين النظرية والتطبيق من خلال اجتهادات المتأخرين، رسالة ماجستير، 2003/2002م. والباحث محمود آل هرموش في كتابه: مقاصد الشريعة بين المذهب الإباضي والمذاهب الإسلامية الأخرى، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، 1437هـ/2016م.

(3) ينظر: آل هرموش، مقاصد الشريعة، 182/1 وما بعدها.

(4) نفسه، 213/1.

(5) ينظر المبحث الأول من هذا الفصل، ص220.

(6) ينظر: آل هرموش، نفسه، 1/210، 212.

ضبط المصطلح، وبالتحديد فيما يتعلق بالمصطلحات الثلاثة: المصلحة المرسلة، والتعارض، والنص؛ حيث لم يدقق في مفاهيمها، فكان ما بنى عليه من الأحكام غير سديد، ولا يمثل رأي الإباضية في المسألة.

أما ما تعلق بمصطلح المصلحة المرسلة فقد تبين قوله في تعريفها؛ حيث عرفها في سياق الكلام عن مسألة التعارض بأنها: «المصلحة التي لم تستند إلى أصل بالاعتبار ولا بالإهدار»⁽¹⁾، بينما عرفها في موضع سابق بأنها: «ما لم يدل دليل خاص على اعتباره ولا على إلغائه»⁽²⁾، ووضّح مراده فيه بقوله: «وإنما قلنا "لم يدل عليها دليل خاص" للتنبيه على أن المصلحة ليست مجردة عن أصل، وإلا لم تكن شرعا، بل هوى نفس لا طائل تحته»⁽³⁾.

وبيان هذا الاختلاف من حيث إن التعريف الأول -عند التحقيق- تعريف للمصلحة الغربية التي فقدت الاعتبار الخاص والعام. أما ما ذكره في التعريف الثاني فهو ما عليه محققو الأصوليين؛ حيث إن مدلول الإرسال هنا عن شهادة الأصل المعين، دون الأصل الكلي⁽⁴⁾.

وإذا فسّرنا المصلحة المرسلة بهذا المعنى لم يُتردّد في حجيتها، ولا في إمكان معارضتها للنص؛ لأن التعارض في هذا المقام بين دليلين شرعيين على الصحيح.

أما مصطلح التعارض فقد فسّره بمعنى التناقض⁽⁵⁾، كما جعل التخصيص بمعنى التقديم، لذلك اعتبر تخصيص النص بالمصلحة أيلا إلى الإهمال⁽⁶⁾، والحقيقة أن التعارض أعم من التناقض⁽⁷⁾، وفي التخصيص جمع بين الدليلين، وهو مقتضى القول بالإعمال، وليس في العمل بهذا المنهج تقديم للمصلحة على النص، كما نسبه إلى القائلين بجواز التخصيص⁽⁸⁾.

وبهذا يتبين لنا عدم صحة ما نسب إلى الإباضية في هذه المسألة، وأنه مبين لقواعدهم الأصولية، وفروعهم الفقهية⁽⁹⁾.

(1) نفسه، 1/184.

(2) نفسه، 1/166.

(3) نفسه، 1/167.

(4) ينظر ما حققناه سابقا في معنى المصلحة المرسلة، ص120.

(5) ينظر: آل هرموش، مقاصد الشريعة، 1/185، 217.

(6) ينظر: نفسه، 1/211، 215-216.

(7) ينظر المبحث الأول من هذا الفصل، ص218.

(8) ينظر: نفسه، 1/182، 213.

(9) يقارن ما أوردناه هنا بما ذكر سابقا في المبحثين الأول والثاني، لأن الموضوع مترابط الأطراف، متكامل الأجزاء.

ب- مناقشة رأي الباحث مصطفى إتييرن:

لم ينف الباحث مصطفى إتييرن عن الإباضية القول بالتخصيص بالمصلحة، بل صرح بأنهم «يخصّصون النص الظني بالمصلحة الراجعة تحقيقاً لمناطه، وتجسيدا فعليا له، لا تعطيلاً ولا افتئاتا عليه»⁽¹⁾. أما ما يتعلق بالنصوص القطعية فلا مجال لتخصيصها بالمصالح، لأنها تعتبر من قبيل الملغاة⁽²⁾.

إلا أنه قد بدا منه تردّد في توظيف مصطلح التخصيص أو التقديم أو التفسير المصلحي، وهذا ما يظهر في هذا النص حيث يقول: «بل الإباضية يفسرون النصوص على مقتضى المصلحة، بحيث تترأى لغير المحقق الممتثبت أنهم يخصّصون النص بمطلق المصلحة، كما نسب إلى المالكية خطأ. فالإباضية والمالكية سواء في تقديم المصلحة على النص الظني بطريق التفصيل والبيان، لا بطريق التعطيل والافتئات»⁽³⁾.

ثم اعتبر كل ما سبق من قبيل التفسير المصلحي للنصوص، وذلك في سياق بيانه أن النص الظاهر مما يمكن تأويله بالمصلحة، فقال: «أما الظاهر (...) فيجوز تفسيره تفسيراً مصلحياً يعمل روحه، وليس ذلك تخصيصاً، ولا معارضة بالمصلحة، بل هو فهم عميق للنص»⁽⁴⁾.

وتحرير المقام أن القول بالتخصيص فرع الحكم بالتعارض بين المصلحة والنص، وهو على نوعين؛ إما تخصيص النص بالمصلحة المستنبطة منه، وهو داخل ضمن التفسير المصلحي⁽⁵⁾، وإما تخصيص النص بمصلحة من خارج، وقد تبين موقف الإباضية منه في هذا المبحث.

وإذا تقرر هذا فلا إشكال في نسبة القول بالتعارض والتخصيص بالمصالح إلى الإباضية، طالما أنه منهج جارٍ على أصول الاجتهاد، وشهدت له كليات الشرع بالاعتبار، خاصة مع ثبوت عمل الصحابة به، وليس في هذا مصادمة للنصوص ولا إبطال للأحكام، فليتأمل.

وختاماً يمكن إجمال أهم نتائج هذا الفصل فيما يأتي:

أولاً: إن الأصل في علاقة المصلحة بالنص هو التوافق والتعاقد، لأن الشارع لا يمكن أن يكلف بما فيه مفسدة للعباد، كما أن حصول التعارض بينهما ممكن من حيث الظاهر، كالواقع بين الأدلة

(1) إتييرن، المصلحة المرسلّة، ص 80.

(2) نفسه، ص 42.

(3) نفسه، ص 79.

(4) نفسه، ص 42.

(5) ينظر ما حررناه في مسألتي التعارض والتفسير المصلحي للنصوص في المبحث السابقين.

الأخرى، وإذا حصل ذلك فالمنطق الأصولي يقضي بإزالة هذا التعارض بمسلك الجمع أو الترجيح. ثانيا: من أهم المناهج التي يتحقق بها مسلك الجمع بين النص والمصلحة؛ التفسير المصلي للنصوص، وهو منهج أصيل، أخذ به الأئمة في فهم نصوص الكتاب والسنة، كما وظفه فقهاء الإباضية في استنباط الأحكام من النصوص، كما شهدت به فروعهم الفقهية.

وتتجلى في هذا المنهج تكامل الآليات المنهجية في تفسير النصوص الشرعية، وذلك بتوظيف أداتي اللغة والعقل في سبر أغوار النصوص، وكشف معانيها، واستجلاء أبعادها الدلالية، وفي ذلك تجسيد لمبدأ تعاضد الوحي مع العقل، وتحقيق الانسجام بين النصوص والمصالح.

ثالثا: تخصيص النص بالمصلحة مسلك ثانٍ للجمع بينهما عند التعارض، وقد شهدت له قواعد الشريعة بالاعتبار، أهمها قاعدة الاستثناء، كما أنه منهج جارٍ على أصول الاجتهاد المقررة لدى علماء الأصول، لذا فقد عمل به الأئمة والفقهاء، وفروعهم شاهدة على ذلك، وإن كان بأسماء أخرى.

رابعا: إن موقف المدرسة الإباضية لا يشدُّ عن الموقف العام من تخصيص النصوص بالمصالح، وقد توافق لديهم الرأي الأصولي مع التطبيق الفقهي، كما دلت عليه اجتهاداتهم في الفروع.

كما تبين لنا تنزيل هذا المنهج على قواعد الضرورة والحاجة والضرر، لذا فإن ما يخرج من تطبيقات على هذه القواعد في الفقه الإباضي وكان فيه معنى الاستثناء من النص العام، تعدُّ جارية على أصل التخصيص بالمصلحة، وفق الضوابط المذكورة في محلها من كتب القواعد الفقهية⁽¹⁾.

وأخيرا يمكن القول: إن مسلك تخصيص النص بالمصلحة تتجلى أهميته في أمرين؛ أحدهما تحقيق وحدة الشريعة، واتساق منطقتها التشريعي. والآخر: تجسيد أصل مراعاة الشريعة للمصالح، وتأكيد صلاحيتها لحياة الإنسان، مهما تجدد العمران، واختلف الزمان والمكان.

(1) ينظر: أرشوم، القواعد الفقهية عند الإباضية، 2/454، 2/536، 3/8.

الفصل الرابع:

الأصول الاجتهادية المبنية على المصلحة

* المبحث الأول: المصلحة المرسلة

- ⊖ المطلب الأول: مفهوم المصطلح
- ⊖ المطلب الثاني: حجية المصلحة المرسلة
- ⊖ المطلب الثالث: تطبيقات المصلحة المرسلة

* المبحث الثاني: الاستحسان

- ⊖ المطلب الأول: مفهوم الاستحسان وأنواعه
- ⊖ المطلب الثاني: حجية الاستحسان المصلحي
- ⊖ المطلب الثالث: تطبيقات الاستحسان المصلحي

* المبحث الثالث: سدُّ الذرائع

- ⊖ المطلب الأول: مفهوم سدِّ الذرائع
- ⊖ المطلب الثاني: حجية سدِّ الذرائع
- ⊖ المطلب الثالث: تطبيقات سدِّ الذرائع

* المبحث الثالث: العرف

- ⊖ المطلب الأول: مفهوم العرف وعلاقته بالمصلحة
- ⊖ المطلب الثاني: تطبيقات العرف

تمهيد حول علاقة الفصلين الأخيرين بالنظرية:

يشكّل الفصلان الباقيان الإطار العملي للنظرية من ناحيتين: الأولى: ناحية الاستدلال؛ حيث يجلي الفصل الرابع الوظيفة الاستدلالية للمصلحة لدى فقهاء الإباضية المتقدمين، وهذا في إطار ما يسمى بالاجتهاد المصلحي.

أما الناحية الثانية فتتجلى في الموازنة؛ حيث يبرز الفصل الأخير معيارية المصلحة في التغليب والترجيح، من خلال الكشف عن المعايير المعتمدة لدى الفقهاء عند عملية الموازنة. هذا، والدور الاستدلالي للمصلحة يتجلى فيما يعرف في كتب الأصول بالأدلة التبعية، حيث سنتناول ما لها صلة بالمصلحة، محاولاً تبيان موقف الإباضية من هذه الأدلة، تنظيراً وتطبيقاً.

المبحث الأول: المصلحة المرسلّة

سبق في الفصل الأول بيان مفهوم المصلحة المرسلّة لدى عامة الأصوليين⁽¹⁾. ومتعلق البحث هنا هو رصد هذا المصطلح في التراث الأصولي الإباضي ومقصود مؤلفيه فيه، وكذا بيان موقفهم من حيث الحجية وشروط الاستدلال، ثم نعرّج على تطبيقات هذا الأصل من خلال آثار الإمامين.

المطلب الأول: مفهوم المصطلح:

لا نجد حضوراً لهذا المصطلح في بواكير التأليف الفقهي لدى فقهاء الإباضية إلى حدود القرن الرابع الهجري، إلا ما يذكر من لفظ المصلحة وما اشتق منها، بل الحال نفسها لدى كتب المتقدمين من عامة أهل الأصول، حيث تشير الدراسات إلى أن انتشاره كان من زمن الجويني، ثم اختلفت عبارات الأصوليين من بعده في الدلالة عليه⁽²⁾.

وبتتبع الكتب الأصولية للأئمة الثلاثة: الوارجلاني والشمّاحي والسالمي نجد أن المصلحة المرسلّة ترد عندهم بهذه الأسماء: الاستدلال، القياس المرسل، المصالح المرسلّة، الاستصلاح. وبيانها في الآتي:

1- الاستدلال؛ حيث ورد عند الوارجلاني فقط، وجعله القسم السادس من أقسام القياس، فقال: «القياس السادس: قياس الاستدلال: اعلم أن الاستدلال قد قال به طوائف من الفقهاء وأنكره

(1) ينظر أعلاه: ص 120.

(2) ينظر: عبد النور وآخرون، معجم المصطلحات المقاصدية، ص 815. ولعل أهم دراسة في نشأة هذا المصطلح وتطوره هي للباحث: نعمان جعيم، بعنوان: المصلحة المرسلّة: دراسة في نشأة المصطلح وتطور المفهوم (مرجع سابق).

بعضهم، والأصل فيه: وهو معنى مشعر بالحكم من لوائح وإشارات مذكورة عن الأمم السابقة في القرآن فنصوبها علمًا للقياس عليها، لا يستند إلى شيء من قواعد الشريعة⁽¹⁾.

والعبارة التي تدل على المراد قوله: «وهو معنى مشعر بالحكم من لوائح وإشارات... فنصوبها علما للقياس عليها»، ومعلوم أن المصلحة المرسله نوع من القياس، وقد اصطلح عليها بعضهم بالقياس المرسل أو قياس المصالح⁽²⁾.

كما أنه يشير إلى المعنى المصلحي المناسب للعقول، إلا أن الشرع لم يشهد باعتباره كما قال: «لا يستند إلى شيء من قواعد الشريعة»، غير أن ظاهر هذه العبارة يفيد أن هذا النوع من المصالح عنده لا دليل في الشرع على اعتبارها سواء بالجزء أم بالكل.

وتجدر الإشارة إلى أن الاستدلال عنده يتناول أيضا دليل الاستحسان، حيث قال: «ولنا صفوًا إلى الاستدلال في أحكام الكتمان كما تقدمت»⁽³⁾. وذلك لما لعلاقة الاستحسان بالمصلحة عموما.

هذا، ويرى بعض الباحثين أن الجويني أول من وظف مصطلح "الاستدلال" للدلالة على معنى المصلحة المرسله⁽⁴⁾، وقد عرف إمام الحرمين هذا المصطلح بقوله: «الاستدلال وهو: معنى مشعر بالحكم مناسب له فيما يقتضيه الفكر العقلي من غير وجدان أصل متفق عليه»⁽⁵⁾. ويبدو في هذا النص نوع تقارب مع عبارة الوارجلاني السابقة، وهذا يطرح احتمال اتباعه للجويني في الاصطلاح⁽⁶⁾.

2- القياس المرسل: ذكره السالمي في سياق بيانه للفروع المخرجة في المذهب على أصل المصلحة المرسله، حيث قال: «فإن القائل بجميع ذلك من أصحابنا لم يكن له مستند إلا القياس المرسل، وهو النظر فيما يعود نفعه للإسلام وظهور العدل، ولم يكن شيء من ذلك بعينه ولا بجنسه معتبرا بنص الشارع أو الإجماع»⁽⁷⁾.

وقد أطلق بعض العلماء هذا المصطلح على معنى المصلحة المرسله، كابن رشد الذي عرفه

(1) الوارجلاني، العدل والإنصاف (مخ): 158 و-158 ظ. (مطبوع): 81/2 - 82. تم تصحيح النص بين المخطوط والمطبوع لوجود خلل في بعض المواضع في كل منهما!.

(2) ينظر: ابن رشد، بداية المجتهد، 31/2، 120/3. حسان، نظرية المصلحة، ص 99.

(3) الوارجلاني، العدل والإنصاف، 82/2. وقد ذكر الاستحسان والفروع المخرجة عليه في موضع سابق. ينظر: 73/2.

(4) ينظر: جعيم، المصلحة المرسله: دراسة في نشأة المصطلح وتطور المفهوم، ص 467.

(5) الجويني، البرهان، 161/2.

(6) وإذا ثبت هذا، فإنه يؤكد صحة ما افترضناه سابقا من استفادة الوارجلاني من برهان الجويني في تأليف العدل والإنصاف.

(7) السالمي، طلعة الشمس، 211-212/2.

بقوله: «هو الذي لا يستند إلى أصل منصوص عليه في الشرع إلا ما يعقل من المصلحة الشرعية فيه»⁽¹⁾.

لذا فالمصلحة المرسلة -على التحقيق- نوع من أنواع القياس كما ذهب إلى ذلك الوارجلاني، إلا أنه قياس كلي يعتمد إلحاق نازلة بأصل معتبر اعتبارا كلياً بجامع المصلحة المترتبة على ذلك⁽²⁾.

3- المصالح المرسلة: ورد المصطلح بهذه العبارة عند الشماخي والسالمي، وهو المشهور لدى العلماء؛ حيث يقول الشماخي: «أما المصالح المرسلة، فقد تقدمت في تقسيم المناسب، وتقدم أنها تنقسم إلى: ما علم إلغاؤه وإهداره، فلا يعتبر. وما لم يعلم، بل مصالح لم يشهد لها الشرع بالإلغاء ولا بالاعتبار وإن كانت على سنن المصالح، لكن تلقته العقول بالقبول»⁽³⁾.

أما السالمي فعرفها بقوله: «المصالح المرسلة: وهي عبارة عن وصف مناسب ترتبت عليه مصلحة العباد، واندفعت به عنهم مفسدة، لكن الشارع لم يعتبر ذلك الوصف بعينه ولا بجنسه في شيء من الأحكام، ولم يعلم منه إلغاء له، وبذلك سمي مرسلًا؛ لأن المرسل في اللغة: المطلق، فكان هذا الوصف المناسب قد أطلق عن الاعتبار والإهدار»⁽⁴⁾. وقال في سياق ذكر أقسام المناسب من حيث الاعتبار وعدمه: «وأما القسم الرابع: وهو ما لم يدل دليل على اعتباره ولا إلغائه، فهو المرسل، ويُعبّر عنه بالمصالح المرسلة، وبالاستصلاح»⁽⁵⁾.

إلا أن الإرسال عند الشماخي مبين للإرسال عند السالمي، وقد تقدّم بيان ذلك من قبل⁽⁶⁾.

4- الاستصلاح:

وهو من المصطلحات المتداولة في كتب الأصول عامة، وقد ورد عند السالمي فقط كما في العبارة السابقة.

ومن تعريفاته لدى المعاصرين قول عبد الوهاب خلاف: «هو تشريع الحكم في واقعة لا نص فيها ولا إجماع، بناء على مراعاة مصلحة مرسلة»⁽⁷⁾.

(1) ابن رشد، بداية المجتهد، 31/2.

(2) ينظر: عبد النور وآخرون، معجم المصطلحات المقاصدية، ص 545.

(3) الشماخي، شرح مختصر العدل، ص 588.

(4) السالمي، طلعة الشمس، 268/2.

(5) نفسه، 208/2.

(6) ينظر أعلاه: ص 120.

(7) خلاف، مصادر التشريع فيما لا نص فيه، ص 85-86. وينظر تعريفها لدى: البوطي، ضوابط المصلحة، ص 364. الزرقا،

إلا أن أصحاب "معجم مصطلحات الإباضية" عرفوه على نحو مغاير فقالوا: «هو وصف مناسب ترتبت عليه مصلحة العباد، واندفعت به عنهم مفسدة، لكن الشارع لم يعتبر ذلك الوصف بعينه ولا بجنسه في شيء من الأحكام، ولم يعلم منه إلغاء له»⁽¹⁾.

ومن الملاحظ أنه ذات تعريف السالمي السابق للمصلحة المرسلة، وهو عند التأمل تعريف للمناسب المرسل لا للاستصلاح⁽²⁾؛ ذلك أن الاستصلاح اسم يعبر عن عملية بناء الأحكام الشرعية على مقتضى المصالح، إذ في لفظ الاستصلاح دلالة على طلب المصلحة والقصد إليها في استنباط ذلك الحكم، لذا فهو يطلق على عمل المجتهد، لا على حقيقة المصلحة أو نوع الوصف المناسب.

على أنه تجدر الإشارة إلى ورود لفظ "الاستصلاح" لدى ابن بركة، ولكن في سياق مسألة عقدية تتعلق بإجابة الله دعاء العاصي أو الكافر، حيث رأى أن الإجابة لا تكون على جهة التشریف فقط، «بل يجوز أن يكون على سبيل الاستصلاح له والاستدعاء بذلك إلى طاعته»⁽³⁾؛ أي أن الله تعالى قد يجب دعاءهما إذا كان في ذلك مصلحة للداعي في سلوكه سبيل الإيمان، أو عودته إلى جادة الطاعة. ومن الواضح أن المقصود عند ابن بركة المعنى اللغوي للاستصلاح لا معناه في الاصطلاح.

ويبدو لي أن مدلول "الاستصلاح" أوسع من إطلاقه على المصلحة المرسلة؛ إذ هو كل اجتهاد في استنباط حكم بناء على مراعاة المصلحة، سواء أكان على سبيل الابتداء أم الاستثناء أم الترجيح، وعليه يكون هذا المصطلح شاملاً لكل الأدلة الاجتهادية المبينة على المصلحة وهي: المصلحة المرسلة، الاستحسان، سد الذرائع، مراعاة الخلاف.

من خلال ما سبق يمكن القول إن المصطلح في التراث الأصولي الإباضي شهد تنوعاً في العبارة وتطوراً في الاستعمال؛ فقد بدأ بمصطلح "الاستدلال" من لدن الوارجلاني، والذي يعبر عن البدايات الأولى لمفهوم المصلحة المرسلة في التراث الأصولي، ثم تطور المصطلح في العصور اللاحقة لدى الشماخي والسالمي، حيث شهد حضور التسمية المشهورة لدى المتأخرين من الأصوليين، مع ملاحظة تنوع الاستعمال لدى السالمي. ويمكن إرجاع ذلك إلى اختلاف روافد كل من العلماء الثلاثة في بناء مادتهم الأصولية.

=

المدخل الفقهي العام، 98/1.

(1) مجموعة باحثين، معجم المصطلحات الإباضية، 564/2.

(2) ذكر أصحاب المعجم هذا التعريف بنصه في مصطلح المناسب المرسل !! ينظر: 915/2.

(3) الجامع، 229/1.

بيد أنه يلاحظ اختلاف المراد بالإرسال لدى الشماخي والسالمي؛ حيث فسره الأول بعدم الاعتبار، بينما فسره الثاني بالإطلاق عن الاعتبار والإهدار، سواء أكان بأصل خاص أم عام. أما الوارجلاني فيبدو -حسب عبارته السابقة- أنه يرى عدم اعتبار الشرع لهذه المصلحة مطلقاً. وهذا ما يقتضي الحديث عن حجية هذه المصلحة وصحة الاستدلال بها لدى الإباضية.

المطلب الثاني: حجية المصلحة المرسلة:

إن الناظر في الخلاف الحاصل في هذه المسألة ليلحظ تعدد الأقوال، بل وتضاربها بالنسبة إلى الإمام أو المذهب الواحد، وبذلك تشعب الخلاف، واشتبهت المسألة. ولهذا الاضطراب أسباب عديدة، لعل أهمها يرجع إلى عدم تحرير محل النزاع، نظراً لاشتباه المراد بهذا النوع من المصالح. وقد أشار الغزالي إلى هذا الاضطراب بقوله: «وفي كلام الأصوليين أيضاً نوع اضطراب فيه. ومعظم الغموض في هذه القواعد منشؤه الاكتفاء بالتراجم والمعاهد، دون التهذيب بالأمثلة»⁽¹⁾.

ويمكن تصنيف عامة المذاهب في المسألة إلى اتجاهين: اتجاه يرى المنع، وآخر يقول بالحجية على اختلاف بينهم في الشروط⁽²⁾.

هذا من الناحية الأصولية؛ أما من الناحية الفقهية فقد صرح بعض العلماء أن عامة المذاهب يأخذون بهذا النوع من المصالح من حيث الجملة، ويبنون عليه الأحكام في فروعهم الفقهية، وفي هذا يقول القرافي: «أما المصلحة المرسلة فالمنقول أنها خاصة بنا، وإذا افتقدت المذاهب وجدتهم إذا قاسوا وجمعوا وفرقوا بين المسألتين لا يطلبون شاهداً بالاعتبار لذلك المعنى الذي به جمعوا وفرقوا، بل يكتفون بمطلق المناسبة، وهذا هو المصلحة المرسلة، فهي حيثئذ في جميع المذاهب»⁽³⁾. وهو الأمر الذي أكده المعاصرون من خلال دراسة فروع المذاهب الأربعة واجتهادات أئمتهم⁽⁴⁾.

وإذا تقرر هذا، فما موقف أصوليي الإباضية وفقهائهم من الاستدلال بالمصالح المرسلة؟ وما هي شروطهم في ذلك؟

(1) الغزالي، شفاء الغليل، ص 207-208.

(2) ينظر تحرير الخلاف في هذه المسألة عند: بوركاب، المصالح المرسلة، ص 98 وما بعد. عبد النور زين العابدين، رأي الأصوليين في المصلحة المرسلة والاستحسان، 1/ 255 وما بعد.

(3) القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص 306. ولابن دقيق العيد قول في الموضوع. ينظر: الزركشي، البحر المحيط، 8/ 84.

(4) ينظر: البوطي، ضوابط المصلحة، ص 419. حسان، نظرية المصلحة، ص 609. البغا، أثر الأدلة المختلف فيها، ص 45.

الفرع الأول: الموقف من حجية المصلحة المرسلية:

لم تفصل المصادر الإباضية في الاحتجاج لهذا النوع من المصالح، وإنما نجد له تجسيدا في اجتهادات الفقهاء المدونة في آثارهم الفقهية⁽¹⁾، لهذا كانت المادة النظرية عزيزة في هذا الجانب.

أما الوارجلاني فقد ذكر قياس الاستدلال ولم ينسب قولاً للإباضية في المسألة⁽²⁾، غير ما نسبه إلى بعض الفقهاء على سبيل الإجمال، حيث قال: «فأجازه بعض الفقهاء بشرط أن يكون سالما من المبطلات، ونصبوه علماً على طلب المصلحة»⁽³⁾، كما لا نجد له رأياً صريحاً في الموضوع، إلا ما يمكن الاستئناس به فيما أورده حول شروط صحة التعليل بمسلك المناسبة، حيث قال: «شروطه ثلاثة: الإخالة والمناسبة والإشعار. ويسلم من المبطلات وهي ثلاثة: رد المنصوص، وهدم القواعد، ومصادمة الإجماع. فإذا وجدت الثلاثة وسلم من الثلاثة، ولم يمنع التعليل وجه من التأويل أجريت العلل على وجوهها»⁽⁴⁾.

وإذا كان الاستدلال بالمصلحة المرسلية نوعاً من القياس الكلي، وكان المناسب المرسل من أقسام الوصف المناسب؛ فيمكن القول إن المصالح المرسلية حجة عنده متى توفرت فيها هذه الشروط، وانتفت عنها الموانع، إلا أن الإشكال يظل متعلقاً بدرجة الاعتبار لهذه المصالح من حيث قربها أو بعدها عن الأجناس والأنواع المعتبرة شرعاً.

أما أبو العباس الشماخي فقد أورد الخلاف في المسألة على سبيل الإيجاز، دون بيان لرأيه ولا موقف المذهب في المسألة!⁽⁵⁾

ويعدُّ السالمي أصرح من نسب إلى الإباضية العمل بهذا الأصل، حيث قال بعد أن ذكر خلاف العلماء في الاحتجاج به: «وأنت إذا تأملت مذهب الأصحاب -رحمهم الله تعالى- وجدتهم يقبلون هذا النوع من المناسب، ويعللون به لما دلَّ عليه مجملًا؛ أي وإن لم يدلَّ دليل على اعتباره بعينه أو جنسه،

(1) ينظر: السالمي، طلعة الشمس، 2/ 210. باجو، منهج الاجتهاد عند الإباضية، ص 718.

(2) نسب الباحث مهني التيواجني إلى الوارجلاني غير هذا، حيث قال: «قد صرح الوارجلاني بأن اعتبار المصلحة من منهج التشريع في المذهب بشرط أن يكون سالما من المبطلات» (التيواجني، دراسة وتحقيق شرح مختصر العدل والإنصاف لأبي العباس الشماخي، ص 109. ولم أجد -حسب اطلاعي- نصاً صريحاً للوارجلاني في المسألة، غير تلك العبارة الواردة أعلاه، ومن عادته التصريح بأصول المذهب، ولعل التيواجني قد وهم في فهم هذه العبارة.

(3) الوارجلاني، العدل والإنصاف، 2/ 81.

(4) الوارجلاني، نفسه، 2/ 79.

(5) ينظر: الشماخي، شرح مختصر العدل، ص 588.

فإنَّ الأدلَّةَ الشرعيةَ دالَّةٌ على اعتبار المصالح مطلقاً، كما في قوله تعالى: ﴿فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الَّتِي تَمَىٰ قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ﴾ [البقرة:220]، مع أن المقاصد الشرعية إنما اعتبرت المصالح جملة وتفصيلاً، فينبغي إلحاق ما لم يُعلم اعتباره منها بما عُلم اعتباره، لعلنا بمراعاة الأصلية منه تعالى تفضلاً على خلقه، وتكرماً على عباده، لا وجوباً ولا إيجاباً⁽¹⁾.

والملاحظ في نص السالمي جعله المصالح المرسله مستندة في اعتبارها إلى الأصل الكلي القاضي بمصلحة الشريعة، وهذا فيما يبدو أبعد الأجناس في اعتبار المصالح، غير أنه لا يكفي شاهداً بمفرده على اعتبار المصلحة المرسله؛ لأنَّ من المصالح ما هي في دائرة الملغاة شرعاً، فكان لزاماً البحث عن شاهد أدنى من ذلك، لتحصل غلبة الظن في اعتباره وعدم إلغائه، إضافة إلى تقييد العمل بهذا الأصل بجملة من الشروط، وهذا ما ذهب إليه القائلون بالحجية، فما قول الإباضية في المسألة؟

الفرع الثاني: شروط العمل بالمصلحة المرسله:

لا تسعفنا المصادر الأصولية الإباضية بذكر شروط العمل بالمصلحة المرسله إلا لماماً، لذا فما نوره من الشروط عبارة عن استنتاجات مبنية على التحليل والتفكيك لما توفر بين أيدينا من النصوص العامة المتعلقة بشروط التعليل والقياس.

هذا، وقد ذكر الباحث مصطفى إتييرن شروط العمل بالمصلحة المرسله لدى الإباضية، غير أنه لم يُحلل إلى مصدر إباضي في الموضوع، كما أن غالب ما ذكره مستفاد مما أورده المعاصرون في المسألة⁽²⁾.

وعليه فمحاولتنا في هذه المسألة ذاتية التأسيس، تنطلق من نصوص الإباضية أنفسهم، مع الاستفادة مما أورده غيرهم في هذا المجال، سواء من القدامى أو المحدثين⁽³⁾.

ويبدو أن أوضح نص يمكن الاستئناس به في التمهيد لهذه الشروط قول الوارجلاني عن شروط التعليل بمسلك المناسبة، حيث عددها في ثلاثة هي: «الإخالة والمناسبة والإشعار»، مع شرط سلامته من المبطلات وهي ثلاثة: «رد المنصوص، وهدم القواعد، ومصادمة الإجماع». ثم صرح بأنه «إذا

(1) السالمي، طلعة الشمس، 2/210.

(2) ينظر: إتييرن، المصلحة المرسله عند الإباضية، ص 40-43. ويبدو أنه أول من ذكر هذه الشروط من الباحثين الإباضيين.

(3) ينظر: الشاطبي، الاعتصام، 3/47-57. البوطي، ضوابط المصلحة، ص 127 وما بعد.

وجدت الثلاثة، وسلم من الثلاثة، ولم يمنع التعليل وجه من التأويل، أجريت العلل على وجوهها⁽¹⁾.
وارتباط المصالح المرسله بمبحث المناسبة جلي في رجوعها إلى نوع المناسب المرسل.

وتأسيساً على هذا يمكن حصر شروط الاستدلال بالمصلحة المرسله عند الإباضية في أربعة هي:
أولاً: أن تكون مندرجة تحت مقاصد الشريعة: وهذا في حقيقته شرط كاشف؛ ذلك أن المصلحة المرسله هي مصلحة شرعية ابتداءً، ومقتضى القول بشرعيتها أن يثبت دخولها تحت مقصود شرعي كما بيّناه في أول هذا البحث⁽²⁾، ولعل هذا هو المقصود بالإشعار عند الوارجلاني.

وهذا الشرط مستفاد أيضاً مما ذكره الشماخي والسالمي في شروط العلة المستنبطة أن تكون مشتملة على حكمة مقصودة للشارع⁽³⁾، هذا إذا كانت العلة وصفاً، فإذا كانت مصلحة كانت أولى بهذا الشرط. ويعبر بعض الأصوليين عن هذا الشرط بالملاءمة⁽⁴⁾، وهي المراد بالاعتبار بالأصل الكلي أو العام لهذه المصلحة، فإذا فقدت الملاءمة كانت من صنف الغريب أو الملقى.

ثانياً: أن لا تصادم نصاً ولا إجماعاً: بحيث يؤدي ذلك إلى إبطال الحكم المنصوص، وإلا كانت ملغاة، وهذا مضمون ما أورده الوارجلاني في سلامة العلة من المبطلات الثلاثة: رد المنصوص، وهدم القواعد، ومصادمة الإجماع. كما استفيد مما ذكره الشماخي والسالمي في شروط العلة أن لا تخالف نصاً ولا إجماعاً⁽⁵⁾، وإلا كانت فاسدة الاعتبار.

وعبرنا بالمصادمة بدل المعارضة لأنها أدل على الإبطال، أما مجرد المعارضة فلا تدل إلغاء المصلحة بإطلاق، لجواز تعارض المصلحة مع النص، كما حرر سابقاً⁽⁶⁾.

وهذا الشرط وسابقه مبيّان على ما تقرّر في أصول الاجتهاد بالرأي عند الإباضية أن يكون مؤسساً على الأدلة الشرعية الثلاثة: الكتاب والسنة والإجماع، وغير مخالف لها⁽⁷⁾، وفي هذا يقول الكدمي: «الحقّ كلّهُ إنما يدرك من كتاب الله تبارك وتعالى، أو سنة رسوله ﷺ، أو إجماع المحقّين من أمة محمد

(1) الوارجلاني، العدل والإنصاف، 79/2.

(2) ينظر أعلاه: ص 73.

(3) ينظر: الشماخي، شرح مختصر العدل، ص 540. السالمي، طلعة الشمس، 177/2.

(4) ينظر: الغزالي، شفاء الغليل، ص 209. الشاطبي، الاعتصام، 47/3.

(5) ينظر: الشماخي، شرح مختصر العدل، ص 556. السالمي، طلعة الشمس، 171/2.

(6) ينظر أعلاه: ص 217.

(7) ينظر: باجو، منهج الاجتهاد عند الإباضية، ص 155-156.

ﷺ، أو حجة العقل مما وافق فيه هذه الأصول الثلاثة»⁽¹⁾.

ومما يشهد بصحة هذا الشرط ما صرح به ابن بركة فيما يتخذُه الحاكم من تدابير رعيًا لمصلحة الرعيّة مبيّنًا شرطه، حيث قال: «وللإمام أن يسوّي بين رعيّته فيما يراه صلاحًا لهم، ما لم يخالف بذلك نصًّا من الكتاب أو السنة أو الإجماع»⁽²⁾.

وإن كان هذا الشرط متعلّقًا بالقاعدة الفقهية التي نصّها: "تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة"؛ فإنّ أظهر ما يكون العمل بالمصالح المرسلّة في باب السياسة الشرعية.

ثالثًا: أن تتعلّق بمحلّ معقول المعنى: وهذا تحديد لمجال العمل بالمصلحة، وذلك أن يكون في مجال العادات والمعاملات وما تعلق بأمور الإيالات، إذ الأصل فيها المعقولية، ولا تكون في مجال العبادات وما جرى مجراها إلا ما قوي معناه وظهرت علته؛ لأن الأصل فيها التوقيف، كما أن الاستدلال بالمصلحة نوع من القياس، وهو فرع تعقل المعنى، وقد قرّر ابن بركة أن «القياس لا يجوز إلا على علة، ولا يجوز أن يقاس إلا على معلول»⁽³⁾، وإلا آل الأمر إلى الابتداع في الدين، وتشريع ما لم يأذن به الله.

كما أن هذا الشرط مستفاد من تقسيم الأحكام إلى معلّلة وغير معلّلة لدى أصوليي الإباضية، ومنهم الوارجلاني الذي جعل أحكام الشريعة خمسة أقسام من حيث المعقولية، وجعل القسم الخامس مما لا يجري فيه القياس لعدم درك معانيها على التفصيل، وتبعه في هذا الشماخي والسالمي⁽⁴⁾.

رابعًا: أن لا تعارضها مفسدة مساوية أو أرجح منها: وهذا شرط يتعلّق بمسلك الموازنة بين المصالح والمفاسد عند التعارض، حيث يتعين العمل بالراجح منها جلبًا أو درءًا؛ فإذا أدى العمل بمصلحة إلى تفويت مصلحة أولى منها، أو إلى جلب مفسدة مساوية أو راجحة عليها، كان حقّها الإهمال.

وهذا الشرط وإن كانت تقتضيه الأصول العامة المقررة في التعارض والترجيح، فهو مستفاد أيضا مما يصطلح عليه الأصوليون بـ "انحرام بالمناسبة"، والذي يعتبر قادحا من قواعد العلة⁽⁵⁾. كما نجد

(1) المعبر، 1/ 13.

(2) الجامع، 3/ 1293. ورد هذا النص في سياق حكم الخليفة عمر ﷺ بتأييد حرمة الزواج بسبب النكاح في عدة المميّنة.

(3) الجامع، 1/ 235.

(4) ينظر أعلاه، ص 157.

(5) ينظر: الشماخي، شرح مختصر العدل، ص 597. السالمي، طلعة الشمس، 2/ 242. السعدي، مباحث العلة، ص 698.

تجليات هذا الشرط لدى الفقهاء في القواعد الفقهية المتعلقة بالموازنة بين المضارّ والمفاسد⁽¹⁾.
والحق أن هذا الشرط ميزان معتبر في الاجتهاد الاستصلاحي بمختلف مسالكه، وهو من الأصول
التي تقوم عليها نظرية المآل.

وإذا تقرر هذا، فإن ما ذكره الباحث مصطفى إتييرن من الشروط وإن كان منقولاً عن غيره، فإن
بعضها يتفق مع ما أوردناه، غير أن جوانب الإضافة في هذا البحث تكمن في تأصيل هذه الشروط من
مصادر الإباضية أنفسهم.

إلا أنه قد جانب الصواب في البعض الآخر؛ منها ما ذكره في عدم المعارضة للقياس الصحيح⁽²⁾،
ويبدو أنه تابع البوطي في هذا الشرط⁽³⁾، وتقريره راجع إلى اعتباره دليل القياس أقوى من دليل
المصلحة، وهذا غير مسلم به من عدة جهات⁽⁴⁾.

أما ما ذكره من اشتراط المصلحة أن تكون عامة لا جزئية⁽⁵⁾، فلا دليل عليه من أصول الإباضية،
بل هذا ينافي الأصل العام القاضي باعتبار المصالح مطلقاً، سواء أكانت عامة أم خاصة متى كانت
ملائمة لمقاصد الشريعة. كما أن تعبيره بالجزئية في مقابل العامة غير دقيق، لأن الجزئية يقابلها الكلية،
والعامة يقابلها الخاصة، على أن تحريره لهذا الشرط لم يكن دقيق الصياغة⁽⁶⁾.

وإذا تحقق المراد من بيان هذه الشروط من حيث التأصيل، فلنحصل تمام المطلوب من جانب
التطبيق، وذلك بالنظر في استدلالات فقهاء الإباضية بالمصالح المرسلة، من خلال إيراد جملة من
الفروع التي يمكن تخرجها على هذا الأصل.

المطلب الثالث: تطبيقات فقهية:

لابد من التنبيه إلى أن ما سنورده من تطبيقات على هذا الدليل، هي حسب ما يراه الباحث من

(1) من القواعد المشتهرة في هذا الباب: درء المفاسد أولى من جلب المصالح، الضرر لا يزال بمثله، الضرر الأشد يزال
بالضرر الأخف، وغيرها. ينظر هذه القواعد عند الإباضية عند: أرشوم، القواعد الفقهية عند الإباضية، 3/136 وما بعد.

(2) ينظر: إتييرن، المصلحة المرسلة عند الإباضية، ص 43.

(3) ينظر: البوطي، ضوابط المصلحة، ص 229.

(4) قوة المصلحة المرسلة ترجع إلى قوة الأصل الكلي الذي تسند إليه، وهذا قد يكون أقوى من الأصل المعين المعتمد
في القياس. وهو ما قرره المحققون من أهل الأصول. ينظر: الشاطبي، الموافقات، 1/32. ابن عاشور، مقاصد الشريعة
الإسلامية، ص 245. الريسوني، نظرية المقاصد، ص 377.

(5) ينظر: إتييرن، المصلحة المرسلة عند الإباضية، ص 43.

(6) وهذا لما عرّب عن الجزئية بالمصلحة الشخصية الذاتية، ومن المعلوم اختلاف كل منهما في المفهوم والماصدق.

انطباق مداركها على مفهوم المصلحة المرسله، فأمكن تخرجها على هذا الأصل، إلا إذا كانت عبارة الإمامين تفيد ذلك تصریحاً أو تلميحاً إلى جهة هذا الدليل.

وقد تم تصنيف هذه التطبيقات حسب مجالات الأحكام كما في الآتي:

أولاً: باب العبادات:

❖ وجوب مواساة الفقراء:

إذا نزلت بالفقراء حاجة من جوع، ووقع عليهم ضرر بسبب ذلك، ولم يوجد من مال الزكاة ما يدفع لهم في حينه، فيرى ابن بركة أنه يجب على المسلمين حالئذ أن يدفعوا لهم من مالهم ما يرفع عنهم هذا الضرر، ويحيوا به نفوسهم، وإلا كانوا آثمين⁽¹⁾.

ودليله هنا مصلحة حفظ النفس وإزالة الضرر، وهما من المصالح الكلية المعتبرة قطعاً، وسبيل تحقيق هذه المصالح يكون بتعاون المجتمع المسلم على حفظ أنفس إخوانهم الفقراء عند الأزمات، إذا لم يكن من الزكاة ما يكفي لسد هذه الحاجة النازلة، وهذه المواساة تأخذ حكم الوجوب الذي يترتب عليه إثم الترك والتهاون؛ نظراً لحرمة النفس وعلو مرتبتها في سلم المصالح.

هذا، وقد استشهد ابن بركة على رأيه بجملة من النصوص الدالة على أن في المال حقوقاً واجبة غير الزكاة منها: قوله تعالى في آية البر: ﴿وَعَاتَى أَلْمَالِ عَلَىٰ حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَعَاتَىٰ الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنِينَ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾ [البقرة: 177]، حيث فسّر معنى التقوى بقوله: «يعني أنهم اتقوا النار، والنار إنما تُتقى بأداء الفرائض، فهذا يدل على وجوب أشياء في الأموال غير الزكاة»⁽²⁾.

ومنها قوله ﷺ: «ليس بمؤمن من بات شبعان وجاره طاو»⁽³⁾.

فاستنبط من هذين النصين «أن المسلمين لا يتركون الفقراء بسوء الحال وهم يقدرون على تغيير حالهم من غير المفروض»⁽⁴⁾.

❖ تقدير سهم العاملين عليها، وحكم سهم المؤلفة قلوبهم:

يقرر الكدومي أن مذهب الإباضية في تقدير نصيب العاملين عليها من الوعاء الزكوي راجع إلى نظر

(1) الجامع، 2/ 990.

(2) الجامع، 2/ 991.

(3) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه عن ابن عباس بلفظ قريب، كتاب الإيمان والرؤيا، باب، ر: 30359. وأخرجه البخاري في الأدب المفرد بمعناه، باب لا يشبع دون جاره، ر: 112.

(4) الجامع، 2/ 991. ويقصد بالمفروض: مال الزكاة.

الإمام واجتهاده المصلحي، حيث قال: «إنما يُعطون منها ما رآه الإمام باجتهاد النظر والمشورة على أهل البصر، واختلاف منازل العاملين في فضلهم وفقدهم وكثر عولهم وقلة عنايتهم، وكلُّ هذا مما لا يخرج عندي إلا بالنظر»⁽¹⁾.

ويتجلى النظر المصلحي للإمام في مراعاة حاجة كلِّ فئة، وتقدير ما يناسبها من الزكاة حسب تفاضلهم واختلاف أحوالهم.

وأما سهم المؤلفة قلوبهم فقد حكى اختلاف فقهاء المذهب في ديمومته بعد وفاة النبي ﷺ؛ حيث فذهب فريق منهم إلى كونه خاصاً بزمن النبي ﷺ، فيكون زائلاً بوفاة. بينما اختار الفريق الآخر بقاء ذلك السهم، وإنما كان للنبي ﷺ بحكم الإمامة؛ لذا فإنَّ للإمام ما كان للرسول ﷺ في التقدير المصلحي لصرف هذا السهم، تحقيقاً لمقصد تشريعه من إعزاز الإسلام، وكسر شوكة أعدائه⁽²⁾.

وقد رجَّح الكدومي هذا القول نظراً لهذا المعنى؛ حيث إن الحاكم هو بمنزلة النبي ﷺ في مقام الولاية والإمامة للمسلمين، «وإذا ثبت ذلك للنبي ﷺ في قوته، ونصر الله له بملائكته، وإظهاره له على عدوه، فأشبه ذلك أن يكون لمن ينزل بتلك المنزلة غيره في معنى إعزاز الدين ونصره وإحياء أهله»⁽³⁾.

وهو نظرٌ مصلحيٌّ دقيق في اعتبار سهم المؤلفة قلوبهم مصرفاً دائماً مستمراً متى ثبتت أسبابه وتحققت مقاصده، وهو الذي صحَّحه الشيخ اطفيش حيث قال: «والصحيح أن سهم المؤلفة قلوبهم باقٍ إلى يوم القيامة إذا خيف منهم لضعف الإسلام»⁽⁴⁾.

ثانياً: باب المعاملات:

❖ وجوب حفظ المال:

إن حفظ المال مصلحة كلية قطعاً، دلَّت عليها نصوص الوحي، وشهدت لها الأحكام بالاعتبار⁽⁵⁾، وبناء على هذه المصلحة نصَّ ابن بركة على وجوب تحري المسلم وضع ماله عند ثقة؛ فقال: «يجب على المؤمن إذا أراد أن يستودع ماله أحداً من الناس ألا يُودعه إلا ثقة عنده أميناً معه؛ لأن الواجب عليه حفظ ماله وترك إضاعته. وقد نهى رسول الله ﷺ عن إضاعة المال، والمودع ماله غير الأمين مضيع له، وقد عرض له للتلف، وفعل فيه ما قد نُهي عن فعله، ومن فعل ما نُهي عنه فغير

(1) الزيادات، 2/ 452.

(2) ينظر: الزيادات، 2/ 453.

(3) الزيادات، 2/ 454.

(4) اطفيش، هميان الزاد إلى دار المعاد، 7-2/ 174. وينظر تفصيل المسألة عند: السالمي، معارج الآمال، 7/ 554.

(5) ينظر كلية حفظ المال في المبحث الثالث من الفصل الأول، ص 133.

آمن عليه من الإثم»⁽¹⁾.

وقد رتب ابن بركة على هذا الحكم الإثم لمخالفته نهى النبي ﷺ من جهة، ونظرا إلى مفسدة المآل المتمثل في تضييع المال؛ إذ كلُّ فعلٍ أدَّى إلى تفويت مقصود شرعي فهو معصية لأنه مفسدة. كما نصَّ على وجوب حفظ المسلم مال أخيه متى كان قادر على ذلك⁽²⁾، مستدلا في ذلك بالمصلحة الكلية المتمثلة في حفظ المال من جهة، ومصلحة التعاون من جهة أخرى⁽³⁾، وفي هذا يقول: «فمن البرِّ والتقوى التعاون على البرِّ والتقوى، وفعل الخير إدخال السرور والنفعة على الأخ المسلم في حفظ نفسه وماله»⁽⁴⁾.

والنصوص التي تشهد باعتبار مصلحة التعاون كثيرة، وقد استدل ابن بركة بقوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾ [المائدة:2]، وقوله عز وجل: ﴿وَأَفْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [الحج:77].

❖ جواز المضاربة في مختلف المجالات:

يذهب ابن بركة إلى عدم جواز استعمال المضارب مال المضاربة في مجال الزراعة وشراء العقارات، وهذا الحكم يفسر في حال عدم اتفاق الطرفين على نوع المضاربة. وقد استدل ابن بركة على رأيه بدليل العرف حيث قال: «لأن ذلك لا يُعرف كله في متاجر الناس، ولا يُسمون به تجاراً»⁽⁵⁾، بينما حكى الجواز عن بعض فقهاء المذهب، إذ لم يروا ذلك تعدياً من المضارب، «إذا رأى الصلاح في ذلك لنفسه ولرب المال»⁽⁶⁾.

وتعليل المجيزين بالمصلحة ظاهر في المسألة؛ وتتجلى هذه المصلحة في الربح والنماء، وهي المقصد من عقد المضاربة، فكانت كل وسيلة محققة لهذا المقصد جائزة؛ لأن للوسائل أحكام المقاصد. وهذا الرأي أنسب لمقصد نماء الأموال، نظرا لتغير الأحوال، وتبدل الأعصار، كما أنه موافق لأصل الحل في المعاملات.

ثالثا: السياسة الشرعية:

إن أهم مجال تتجلى فيه العمل بالمصالح المرسله ما تعلق بالفقه السياسي، فهو الميدان الفسيح

(1) الجامع، 4/ 1796.

(2) ينظر: نفسه، 4/ 1803.

(3) ينظر التأسيس لمعنى التعاون وتطبيقاته الفقهية في المبحث الثاني من الفصل الثاني، ص 167.

(4) نفسه، 4/ 1804.

(5) الجامع، 4/ 1702.

(6) الجامع، 4/ 1702.

للاجتهاد المصلحي، والمجال الرحب لنظر العقول فيما يعود على الأمة بالنماء، ويرقى بها معارج السؤدد والتمكين، وهنا نصُّ الفقهاء على أن تصرف الحاكم في الرعية منوط بالمصلحة.

ونظراً للدور المنوط بالحاكم في إصلاح الرعية وتدبير شأنها العام، فقد صرَّح الكدمي بأنه «واجب ذلك على الحكام أن يقوموا بمصالح أهل الإسلام»⁽¹⁾.

وفيما يلي بعض الفروع التي يمكن تخريجها على هذا الأصل:

❖ مشروعية التعزير على الغش والتزوير:

ينص ابن بركة على أن من واجبات الحاكم منع الغش في الأسواق بمختلف صورته، ككتمان العيوب في البيوع، أو ما يحدث من الغش من أرباب الصنائع؛ «لأن في ذلك ظلماً من بعضهم لبعض (...)، وقد روي عن النبي ﷺ قال: «من غشنا فليس منا»»⁽²⁾.

كما نص على أن للحاكم إصدار العقوبات على تزوير العملات وما يحدث من الغش في موازينها، حيث قال: «وللإمام أن يمنع في عمل المغشوش من الدراهم وغيرها (...)، وما يصنعه أهل الصناعات من الأمتعة وأهل الأسواق، وله أن يزجر عن ذلك، ويعاقبهم عليه بما يراه زجراً لهم، وأدعى لهم إلى التوبة مما هم عليه من الفعل»⁽³⁾.

وقد استدل على مشروعية التعزير على هذه الأفعال بجرمة الغش شرعاً، وما يترتب على ذلك من مفسدة الظلم، حيث يقول: «إنَّ الغش منكر وظلم منهم لبعضهم بعضاً». وإذا ثبت اعتبار الشرع لهذه المفساسد، اقتضى ذلك وجوب درئها بتشريع ما يناسب من العقوبات تحقيقاً لمصلحة الزجر.

❖ مشروعية الحبس بالتهمة:

رأى الإباضية جواز الحبس على التُّهم، وقد أصل الكدمي هذا الرأي بدليل المصالح المرسله؛ حيث سئل عن دليل ثبوت الأخذ بالتهمة عند الإباضية فأجاب بقوله: «معني أنه صلح اصطلاح عليه المسلمون نظراً منهم للإسلام وأهله»⁽⁴⁾.

كما صرَّح بأنه لا يعلم في ذلك نصاً ثابتاً عن النبي ﷺ، غير أنه رأى شبهها بحكم القسامة، إذ إنها لا تخرج عنده إلا على معنى التهمة⁽⁵⁾، كما رأى أنها نوع من التعزير، وهذا الحكم يخرج على أصل النظر

(1) الزيادات، 4/ 61.

(2) الجامع، 4/ 2067. والحديث تقدم تخريجه.

(3) الجامع، 1/ 309.

(4) الكدمي، الجامع المفيد، 1/ 84.

(5) نفسه.

المصلحي.

ومما يدل على اعتباره المصلحة في هذا الحكم ما رآه من عدم صحة ترك هذه العقوبة إذا كان فيها تحقيق مصالح على مقتضى الاجتهاد المصلحي، وفي هذا يقول: «لا يعجبني ترك ذلك إذا وقع بمعنى النظر أن به صلاحًا للإسلام وأهله، وفي تركه خوف الفساد، إلا أن يخاف منه أشدّ ما يرجى به من الفساد»⁽¹⁾. كما أرجع تقدير مدة الحبس إلى اجتهاد الحاكم أو القاضي⁽²⁾، والقاعدة فيما سبق أن تصرّف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة.

ويمكن تحليل هذه المسألة ببيان عناصر الاستدلال بالمصلحة المرسله وفق ما ذكرناه من الشروط:

- 1- الملاءمة لتصرفات الشارع (شاهد الاعتبار) المتمثل في حكم القسامه وفي الحكم بالتعزير، ودخولها تحت مظلة مقاصد الشريعة، وذلك في تحقيقها مصالح للأمة من إقامة العدل، ودفع الظلم.
 - 2- معقولية الحكم من حيث تعلّقه بباب السياسة الشرعية، وهو أولى الأبواب بأصل الاستصلاح.
 - 3- أن لا تؤدي مصلحة الحبس إلى مفسدة تربو عليها وإلا كانت مرجوحة متروكة.
- وفي ختام هذا المبحث يمكن تلخيص أهم نتائجه في الآتي:

تقرر أن المصلحة المرسله من الأصول الاجتهادية المعتمدة عند الإباضية، وقد تم تأييد ذلك على المستويين النظري والتطبيقي.

على أن هذا الاجتهاد الاستصلاحي قد تقرّرت أصوله النظرية في الفصول السابقة من هذه الدراسة، فكان ما أوردناه هنا من باب بناء الأصول على الأصول.

كما حاولت الدراسة استنباط شروط العمل بهذا الأصل لدى الإباضية، والتأصيل لذلك من خلال مصادرهم الفقهية والأصولية، حيث تحدّدت في أربعة شروط.

وعليه، فقد تأكدت الفرضية التي تقضي باعتبار جميع المذاهب الفقهية لهذا الأصل المصلحي في الاجتهاد، وأن الخلاف المحكي في كتب الأصول يحتاج إلى إعادة تحرير للمفهوم وتحديد محل النزاع.

وهنا يجدر التنبيه إلى أمرين:

أولاً: قد يقع الخلط بين كون المصلحة المرسله حجّة من حيث الجملة، ودليلاً على واقعة معينة من حيث التفصيل، والأولى الفصل بين الجهتين؛ حيث إن المصلحة المرسله من حيث هي داخلة في

(1) نفسه، 1/84-85.

(2) نفسه، 1/86.

مقاصد الشريعة حجة، ودليل متفق عليه بين العلماء؛ لأنها ترجع إلى أصل مقطوع به وهو رعاية الشريعة للمصالح.

أما من حيث التفصيل وكون ذلك الأمر المستحدث مصلحة شرعية يبنى الحكم عليها، فإن الأمر يؤول إلى تحقيق المناط وتطبيق الأصل الكلي على الجزئيات، فإذا توفرت فيها الشروط الآتية الذكر صحَّ العمل بها، وإلا كانت مردودة⁽¹⁾.

وهذا هو مقتضى قول الغزالي: «إذا فسرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع فلا وجه للخلاف في اتباعها، بل يجب القطع بكونها حجة. وحيث ذكرنا خلافاً فذلك عند تعارض مصلحتين ومقصودين، وعند ذلك يجب ترجيح الأقوى»⁽²⁾.

ثانياً: الاستدلال بالمصلحة المرسلة يؤول إلى إحدى صور ثلاث⁽³⁾:

الأولى: الاستدلال بالعموم المعنوي أو عموم الأصل الكلي المستفاد بالاستقراء، بحيث إذا ثبت هذا الأصل عند المجتهد فإنه يحقُّ مناطه على الفروع المستجدة، وهو جوهر الاستدلال بالقواعد الفقهية أو المقاصدية.

الثانية: الاستدلال بالمصلحة المرسلة انطلاقاً من الفرع المستجد؛ حيث يلاحظ فيه المجتهد مصلحة جزئية لكن لا يشهد لها نصٌّ معيَّن بالاعتبار، ثم يلاحظ أنها تندرج تحت قاعدة كلية، فتكون مرسلة في خصوصها ومعتبرة في جنسها، وهي طريقة الأصوليين.

الثالثة: الاستدلال بطريق القياس الواسع، وهو المسمى بقياس أيضاً المصالح أو المعاني، ومعناه أن يُستخرج من الأصل مناط عام يحقُّ مصلحة، فيقاس عليه حكم الفرع الذي يتحقَّق فيه هذا المنط العام، تحقيقاً لتلك المصلحة.

(1) يمكن توضيح هذا بدليل السنة، فهي مقطوع بها وحجة من حيث الإجمال، أما من حيث التفصيل فلا بد على المجتهد من التحقق من الراوية من حيث صحتها وضعفها، حتى يقرر صحة الاحتجاج بها من عدمه.

(2) الغزالي، المستصفي، 1/430.

(3) ينظر: حسان، نظرية المصلحة، ص 103-106.

المبحث الثاني: الاستحسان

يعدُّ أصل الاستحسان من أكثر الأصول التي دار حولها الخلاف في حجيتها، نظراً لعدم تحرُّر معناه، ولا الوقوف على مقصود أصحابه فيه، وقد اشتهر فيه النزاع بين أصحاب أبي حنيفة والشافعي.

وإن الناظر في كتب الأصول يجد ذلك التباين في تعريف هذا المصطلح، والاضطراب في تفسير المراد منه، فصار من المصطلحات المتشابهة ذات المعاني المتعددة. وقد شكَّل هذا عاملاً رئيساً في غموض محل النزاع، وعدم تقرُّر الخلاف على مورد متَّحد. كما أن كتب الأصول الإباضية لم تكن بمعزل عن هذا الاضطراب في المصطلح، كما سيتضح لنا بعد حين.

ونظراً لتشعُّب الخلاف في هذه المسألة واتساع أطرافها من جهة، ولما سبق من دراسات متخصصة في هذا الموضوع من جهة أخرى، فإن هذه الدراسة تحاول عرض رؤية الإباضية وموقفهم من هذا الدليل⁽¹⁾، من حيث المفهوم والحجية والتطبيق، من خلال المصادر المعتمدة في هذا البحث.

المطلب الأول: مفهوم الاستحسان وأنواعه:

الفرع الأول: مفهوم الاستحسان:

الاستحسان في اللغة: عدُّ الشيء حسناً، واستحسن الشيء: اعتقده حسناً⁽²⁾، ومن معانيه أيضاً: طلب الأحسن من الأمور⁽³⁾. كما يطلق ويراد به فعل المستحسن وهو رؤية الشيء حسناً. يقال: استحسنت كذا أي رأيتُه حسناً⁽⁴⁾.

أما في الاصطلاح: فقد ذهب أهل الأصول في تعريفه مذاهب شتى، وكلُّ حاول إبانة معناه وتفسير مقتضاه من زاوية مذهبه الفقهي، وقد كان تعدُّد استعماله لدى الفقهاء أثراً في الخلاف في المصطلح⁽⁵⁾. ونحاول هنا بيان استعمال هذا المصطلح وتجليه مفهومه عند الإباضية من خلال تراثهم الأصولي والفقهي.

(1) من أهم الدراسات السابقة في هذا الموضوع ما حرره مصطفى باجو في: منهج الاجتهاد عند الإباضية، ص 724 وما بعد.

(2) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، 13/117. الجرجاني، التعريفات، ص 18.

(3) ينظر: السرخسي، أصول السرخسي، 2/200. الكفوي، الكليات، ص 107.

(4) ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع، 5/118.

(5) من أحسن من استوفى تعاريفه تحريراً وتحقيقاً: شلبي، تعليل الأحكام، ص 352 وما بعد. حاتم باي، الأصول الاجتهادية، ص 240 وما بعد.

أولاً: مصطلح الاستحسان عند الأصوليين:

بتتبع حضور هذا المصطلح في مؤلفات الأعلام الثلاثة: الوارجلاني، والشمّاحي، والسالمي، أمكن الوقوف على معانيه عندهم، وبيان ذلك في الآتي:

أ- الوارجلاني: ورد عنده في عدة مواطن من كتابه الأصولي مع تباين في المفهوم؛ منها:

1/ الاستحسان بمعنى تساوي الأشباه، وذلك عند عدم إمكان إلحاق الفرع بأكثر الأصلين شَبْهًا: « فإن تساويا فهو نفس الاستحسان »⁽¹⁾، وقد جعله هنا أحد قسيمي القياس الخفي، حيث قال: «إن القياس الخفي على وجهين: قياس شبه وقياس الاستحسان»⁽²⁾.

والملاحظ أن الوارجلاني جعل الاستحسان هنا ضمن أنواع القياس، بل قريباً من معنى قياس الشبه. ونجد عند الحنفية ما يقرب من هذا المعنى للاستحسان؛ حيث يعرفه أبو بكر الجصاص بأنه: «ترك القياس إلى ما هو أولى منه وذلك على وجهين: أحدهما: أن يكون فرع يتجاذبه أصلاً يأخذ الشبه من كل واحد منهما، فيجب إلحاقه بأحدهما دون الآخر، لدلالة توجبه»⁽³⁾.

2/ تقديم قياس خفي على قياس جلي: اعتبر الاستحسان هنا أحد قسيمي القياس الخفي كذلك، إلا أن معناه يختلف عن السابق؛ حيث أورد خلاف أئمة المذاهب في حجيته، فنسب القول به إلى أبي حنيفة ومالك، بينما حكى عن الشافعي المنع، كما ذكر جملة من الفروع لدى الحنفية والمالكية، والتي تخرّج عندهم على أصل الاستحسان⁽⁴⁾.

وبالنظر فيما ذكره من الفروع فإنه يظهر فيها معنى تقديم قياس خفي على قياس جلي، أو العدول عن الأصل العام إلى دليل أقوى. وهو المعنى المشهور للاستحسان عند الحنفية، ومن أوضح تعاريفه لديهم ما نقل عن أبي الحسن الكرخي قوله: «الاستحسان هو أن يعدل الإنسان عن أن يحكم في المسألة بمثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه؛ لوجه أقوى يقتضي العدول عن الأول»⁽⁵⁾.

وعلاقة الاستحسان بالقياس الخفي أن أحد الأصلين يقتضيه قياس ظاهر، والآخر قياس خفي يدرك بالتأمل، فيترجّح لكونه أقوى أثراً.

(1) الوارجلاني، العدل والإنصاف، 2/ 72.

(2) نفسه، 2/ 71.

(3) الجصاص، الفصول في الأصول، 4/ 234.

(4) ينظر: الوارجلاني، العدل والإنصاف، 2/ 73-74.

(5) البخاري، كشف الأسرار، 4/ 4.

3/ «الاستحسان قول بتقليد، لا تقييد ولا دليل ولا برهان»⁽¹⁾، والاستحسان بهذا المعنى يعدُّ من قسم المذموم، وخارجاً عن الاعتبار لدى العلماء. غير أن الذي يجعل هذا مشكلاً أنه أورده ضمن أقسام أدلة الشرع، حيث قسمها إلى ثلاثة: أصل، ومعقول أصل، واستصحاب حال الأصل. وجعل الأخير ثلاثة أقسام هي: «براءة الذمة، وشغل الذمة، والاستحسان»⁽²⁾.

ولم يبن لي تفسير واضح لهذا الأمر، وتظلُّ المسألة محلَّ إشكال في تراث الوارجلاني، ولعل هذا من دلائل اضطراب معنى الاستحسان عنده.

ب- أما الشَّمَاخي: فقد أورد خمس تعريفات للاستحسان، وهي المتداولة لدى الأصوليين، مبيِّناً الاتفاق في ثلاثة منها، بينما سكت عن الباقي، وعبارته: «واختلف في تفسيره: فقيل دليل وقع في نفس المجتهد يعسر عليه التعبير به. وقيل: العدول من قياس إلى قياس أقوى، ولا نزاع على قبوله على هذا التفسير اتفاقاً. وقيل تخصيص قياس بأقوى منه، ولا نزاع في قبوله أيضاً اتفاقاً. وقيل: العدول إلى خلاف النظر للدليل أقوى، ولا نزاع أيضاً في هذا. وقيل: العدول عن حكم الدليل إلى العادة لمصلحة الناس، كدخول الحمام قبل تعيين الأجرة، ومقدار ما يسكب من الماء، ومقدار ما يمكث فيه، وهذا كله مجهول»⁽³⁾.

أما المعنى الأول فيعتبر من أضعف تعاريف الاستحسان، إذ اعترض عليه أهل الأصول، لأن ما لا يمكن التعبير عنه لا يعتبر من أدلة الشريعة⁽⁴⁾. وأما التعريف الأخير فيظهر فيه معنى الاستثناء، ومقتضى العدول وهو المصلحة.

ج- وعلى ذلك جرى السالمي في بيان الاختلاف في تعريفه، وذكر ثلاثة منها مع تعليقات أهل الأصول عليها، يتعلق الأول منها بما ذكره الشَّمَاخي أولاً، والثاني بمعنى العدول للمصلحة، والثالث بمعنى تقديم قياس على آخر لقوته⁽⁵⁾.

ثم فسّر الاستحسان على نحو أعم بأنه: «العدول عن دليل أوهى إلى دليل أقوى»⁽⁶⁾.

(1) الوارجلاني، العدل والإنصاف، 14/1.

(2) نفسه.

(3) الشَّمَاخي، شرح مختصر العدل، ص 589. وهي التعاريف التي أوردها ابن الحاجب في المختصر. ينظر: شرح العضد، 575/3.

(4) ينظر: الغزالي، المستصفي، 413/1. الشاطبي، الاعتصام، 93/3. الزركشي، البحر المحيط، 103/8.

(5) ينظر: السالمي، طلعة الشمس، 271/2.

(6) السالمي، نفسه، 272/2.

وحاصل ما تقدم أن أصولي الإباضية لم يخرجوا عن الإطار العام لمفاهيم الاستحسان المتداولة لدى الأصوليين، وقد بدا الاضطراب في معناه لدى الوارجلاني، فجاء إعماله على نحو متباين، ولعل أهم عامل في ذلك هو عدم استقرار معانيه في تلك الفترة كما آل إليه الحال عند المتأخرين.

على أن غالب ما ذكره هؤلاء الأعلام دال على المعنيين الرئيسين للاستحسان وهما: إما تقديم قياس خفي على قياس ظاهر. وإما العدول عن الأصل العام لدليل المصلحة.

ثانيا: مصطلح الاستحسان عند الإمامين:

من خلال الاطلاع على آثار الإمامين فإننا نجد حضورا لهذا المصطلح في عدة موارد، سواء أكان بصيغة المصدر (استحسان)، أم الفعل (استحسن، يستحسن...). وعند النظر في هذه الموارد نجد أنه ورد مقصودا به معناه اللغوي على الأغلب، وفي بعضها قصد به المعنى الاصطلاحي، وفيما يلي بيانها:

أ- الاستحسان بالمعنى اللغوي: ويستعمل في معنيين:

أحدهما: التعبير عن اختيار رأي فقهي على وجه التفضيل، أو لبيان صحته وعدم فساده؛ ومن أمثله ما جاء عند ابن بركة في مسألة اختصاص طرفين في أخذ اللقيط حيث قال: «وإن وجد المنبوذ رجلان فتشاجرا فيه لم يخرج من أيديهما إذا قاما بما يجب من أمره، فإذا كان دار كل واحد منهما بالبعد من دار الآخر فإني أستحسن أن أفرع بينهما، فمن جرت له القرعة دفعته إليه على ما قال بعض أصحابنا بالقرعة عند التشاجر بين المختلفين في الحقوق»⁽¹⁾.

ومثاله عند الكدمي ما ورد في حكم زيادة لفظ "وبجمده" في تسييح الركوع والسجود، حيث قال: «روي عن بعض أهل العلم أنه كان يقول: سبحان ربي العظيم وبجمده، في ركوعه؛ فسئل عن ذلك فقال: إنما ذلك عن قومنا فاستحسنه»⁽²⁾، وقد فسر الكدمي هذا المعنى بأنه إن قال المصلي: «سبحان ربي العظيم وبجمده في الركوع، وفي السجود سبحان ربي الأعلى وبجمده، فحسن ذلك»⁽³⁾.

أما الثاني فيستعمل فيه لفظ الاستحسان بمعنى الاستحباب؛ كالذي ورد عند ابن بركة تعليقا على من قال من فقهاء المذهب بأن الجُنُب لا ينبغي له الأكل والشرب والخروج إلى الناس حتى يتطهر، قال: «فهذا عندي أنه قاله من طريق الاستحباب والاستحسان»⁽⁴⁾.

(1) الجامع، 4/ 1816.

(2) الزيادات، 1/ 457.

(3) الزيادات، 1/ 458.

(4) شرح جامع ابن جعفر، ص 107.

ومثله ما ورد عند الكدمي في قول بعض الفقهاء بأن أقلّ التسييح في صلاة الفريضة ثلاث، وأوسطه خمس، وأكثره سبع، حيث قال مبيّناً وجه هذا الرأي: «ولعل هذا يخرج في معاني الاستحسان، لا على معاني الحجر واللازم»⁽¹⁾.

ب- الاستحسان بالمعنى الاصطلاحي:

ورد عند ابن بركة مصطلح الاستحسان قاصداً به المعنى الاصطلاحي المتداول لدى أهل العلم؛ حيث جاء في أغلب المواضع مبيّناً دليل الحنفية في المسألة الفقهية إما في سياق النقد أو الحكاية⁽²⁾.

كما جاء ذكر الاستحسان عنده في مقام الاستدلال في موضع واحد، وذلك في مسألة كراء الوكيل لحمل السلعة إلى الموكل، حيث ذهب الإباضية إلى أن الكراء غير لازم على الموكل؛ لأنه أمره بالشراء ولم يأذن له في الحمل، بينما اختار ابن بركة القول بلزوم الكراء على الموكل، مستدلاً بالاستحسان والعرف، حيث قال: «وأما من طريق الاستحسان والعادة بين الناس، فالنظر يوجب عندي هذا الضمان على المأمور، ويوجب له الكراء على الأمر، من قبل أن الأمر بالشراء يقتضي تسليم المبيع إلى الأمر»⁽³⁾.

ولعل هذا استحساناً بالعرف، ويظهر فيه معنى الاستثناء عن الأصل العام لدليل العرف، نظراً للمصلحة المترتبة على ذلك، والتي تتمثل في إرساء العدل في الأموال وضمان الحقوق في المعاملات.

ويتلخّص مما سبق ثبوت الاستعمال لمصطلح الاستحسان في تراث الإمامين على معنييه اللغوي والاصطلاحي؛ أما اللغوي فللتعبير عن وجه الاستحباب في ذلك الحكم، أو للإشارة إلى اختيار ذلك الرأي. وأما من حيث معناه الاصطلاحي فقد ورد عند ابن بركة دالاً على معنيين؛ أحدهما يتعلق بالاستحسان الحنفي، ويفيد الآخر معنى الاستثناء عن الأصل العام لوجه المصلحة.

الفرع الثاني: أنواع الاستحسان وتحرير محل النزاع:

إن تعدد أنواع الاستحسان يتوقف على تبيان المراد منه لدى أهل الفقه والأصول؛ حيث يمكن

(1) الزيادات، 1/467-468.

(2) ورد بهذا المعنى في كتاب الجامع 8 مرات. ينظر مثلاً: الجامع، 3/1397، 1407، 1564.

(3) الجامع، 3/1543.

رد مختلف تعاريف الاستحسان وعبارات العلماء فيه إلى معنيين رئيسين هما⁽¹⁾:

أولاً: معنى عام: وهو استثناء مسألة جزئية عن حكم نظائرها لوجه اقتضى ذلك العدول، سواء كان الاستثناء مقررًا بالنص أو بالاجتهاد، وهو قريب مما عبر عنه الكرخي بقوله: «الاستحسان هو أن يعدل الإنسان عن أن يحكم في المسألة بمثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه لوجه أقوى يقتضي العدول عن الأول»⁽²⁾؛ وقوله: "أن يعدل الإنسان" تقييد لهذا الاستحسان بأن يكون من عمل المجتهد، فيخرج منه ما كان استحساناً بالنص.

ثانياً: معنى خاص: وهو ترجيح قياس خفي على قياس آخر، وهو الاستحسان الذي اختص به الحنفية. قال البزدوي: «إنما الاستحسان عندنا أحد القياسين»⁽³⁾، وقد اعتبره الجصاص من أغمض أنواع الاستحسان وأدق مسالكه؛ لأن الترجيح هنا يحتاج إلى دقيق نظر وعميق فكر⁽⁴⁾.

أما الاستحسان بمعناه العام فيدخل فيه كل أنواع الاستحسان، سواء كان بالنص أو بالإجماع، أو المصلحة أو العادة، أو غير ذلك. أما بالمعنى الثاني فيكون خاصاً بالاستحسان القياسي.

وبناء على هذا يمكن حصر أنواع الاستحسان في ثلاثة هي:

الاستحسان النصي: ويشمل ما كان استحساناً بالكتاب أو بالسنة.

الاستحسان المصلي: ويدخل ضمنه كل من الاستحسان بالضرورة والمصلحة والعادة، وهو الذي تميز به المالكية، قال الشاطبي: «الاستحسان، وهو -في مذهب مالك- الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي»⁽⁵⁾.

الاستحسان القياسي: وهو ما تضمن تقديم قياس على آخر، وهو ما اختص به الحنفية من حيث الاصطلاح. على أن هذا النوع من الاستحسان لا يخرج في الحقيقة عن دليل القياس، قال السرخسي: «فهذا الحنفي وإن اختص باسم الاستحسان لمعنى فهو لا يخرج من أن يكون قياساً شرعياً»⁽⁶⁾.

ووفق هذا التقسيم الثلاثي يتحرر الخلاف ويتضح موضع النزاع، وبيان ذلك في الآتي:

1/ محل الاتفاق: لا شك أن ما كان استحساناً بالنص أو بالإجماع لا خلاف فيه بين العلماء؛ لأنه

(1) ينظر: مونة، الاجتهاد الاستثنائي، ص 138-139.

(2) البخاري، كشف الأسرار، 4/4. وينظر: ابن السمعاني، قواطع الأدلة، 2/270. الأمدي، الأحكام، 4/158.

(3) البخاري، نفسه، 4/4.

(4) ينظر: الجصاص، الفصول في الأصول، 4/234.

(5) الشاطبي، الموافقات، 5/193-194. وينظر: حاتم باي، الأصول الاجتهادية، ص 273 وما بعدها.

(6) السرخسي، أصول السرخسي، 2/206.

آيل إلى الأخذ بالكتاب أو السنة أو الإجماع، وهي أدلة متفق عليها.

على أن في إطلاق اسم الاستحسان عليها نظرا من حيث اعتبار الاستحسان في كتب الأصول ضمن الأدلة التبعية، أو مسالك الاستدلال فيما لا نص فيه، وهذه الأحكام إنما ثبتت بالنصوص لا بدليل الاستحسان، وعليه فإن إدراج هذه الأدلة الثلاثة ضمن أنواع الاستحسان لا يساعده الاصطلاح ولا التقسيم المنهجي لموضوعات الأصول، وإذا كان من فائدة لإيرادها فليكن على سبيل التأصيل لهذا الدليل، وبيان الاعتبار الشرعي لهذا المسلك على أنه خطة اجتهادية، لا تخرج عن منهج التشريع في تقرير الأحكام.

ويمكن اعتبار الاستحسان القياسي محل اتفاق أيضا لدى القائلين بالقياس؛ لأنه يرجع إلى الترجيح بين الأقيسة، ولا خلاف بين هؤلاء في ترجيح الأقوى منها عند التعارض، قال الشاطبي: «والأخذ بأقوى القياسين متفق عليه»⁽¹⁾. وإذا كان من خلاف فإنما هو حاصل في مدى اعتبار قوة أحدهما ورجحانه على الآخر، فلا نزاع حينئذ إلا في التطبيق.

2/ محل الخلاف: يتحدد في الاستحسان المصلحي الذي يقتضي عدول المجتهد بحكم المسألة وقطعها عن نظائرها لوجه المصلحة، وهو في حقيقته تقديم مقتضى المصلحة المرسل على الأصل العام من نص أو قياس أو قاعدة عامة، والخلاف فيه يرجع إلى صحة ترجيح الاستدلال المرسل على النص والقياس.

فتحصّل من هذا أن النزاع يرجع إلى مسألتين أصوليتين؛ تتعلق إحداهما بتخصيص النص بالمصلحة المرسل، وتتصل الأخرى بتخصيص العلة⁽²⁾.

ولما كان بحث الاستحسان هنا متعلقا بنظرية المصلحة فسنتصر على هذا النوع من دليل الاستحسان في بيان حجته عند الإباضية، وكذا التطبيقات الفقهية التي تتخرّج عليه.

المطلب الثاني: حجية الاستحسان المصلحي:

بالنظر في التراث الأصولي الإباضي نجد تصريحاً للأصوليين في أخذ الإباضية بهذا الدليل في بعض المسائل، لكن على سبيل الإجمال لا التفصيل.

حيث نجد الوارجلاني يحكي الخلاف المشهور بين أئمة الفقه في حجته، ناسبا العمل به إلى أبي حنيفة ومالك، بخلاف الشافعي، ثم يصرح بأن الإباضية استدلووا به في بعض المسائل، قائلا: «ولأهل

(1) الشاطبي، الاعتصام، 67/3.

(2) ينظر: حاتم باي، الأصول الاجتهادية، ص 289-293.

الدعوة في بعض المسائل طرفٌ منه»⁽¹⁾.

وفي هذا النص دلالة على عدم توسُّع الإباضية في الأخذ به في فروع الأحكام على خلاف الحنفية والمالكية. وقد تبعه الشماخي في هذه النسبة بقوله: «ولأصحابنا ميل إلى جوازه في بعض الأحكام»⁽²⁾.

وأما السالمي فقد أورد عدة فروع تخرج على أصل الاستحسان عند الحنفية، ثم قال: «وبعض هذه المسائل موجود في المذهب على هذا الحال الذي ذكره، والبعض الآخر يقبله المذهب لوجود نظائره فيه»⁽³⁾.

وقوله هذا دليل على عمل فقهاء الإباضية بهذا المنهج في الاستدلال وإن لم يسموه استحساناً، وربما يتخرج عندهم على أصل آخر أو قاعدة فقهية؛ إذ عمل الفقيه الاستنباط، وعلى الأصولي الاصطلاح.

هذا من حيث الإجمال، دون تفصيل منهم في أنواع الاستحسان الذي عمل به فقهاء المذهب في الفروع، بيد أننا نجد لدى الوارجلاني إشارة إلى بعض أحكام الفقه المبنية على هذا الدليل، وذلك في قوله: «والذي عندي أن أمور الكتمان بنيت [كلها] أو جلها على الاستحسان»⁽⁴⁾.

وفي موضع لاحق عند كلامه عن قياس الاستدلال والذي ربطه بالعمل بالمصلحة؛ جعل أحكام الكتمان مما تخرَّج عليه حيث قال: «ولنا صفوٌّ إلى الاستدلال في أحكام الكتمان كما تقدَّمت»⁽⁵⁾.

ويقصد بالكتمان⁽⁶⁾ المرحلة التي تكون فيها الأمة في حال ضعف وعدم قدرة على إقامة الإمامة الشرعية، حيث رأى الإباضية سقوط أحكام الحدود في هذه المرحلة، وبعض الأحكام الأخرى التي هي من وظائف الإمام⁽⁷⁾، ووجه المصلحة في هذا النظر - كما يبدو - هو المحافظة على تماسك المجتمع الإباضي، والقيام بأدنى الواجبات الجماعية، حتى لا يؤول الأمر إلى الانحلال والزوال.

(1) الوارجلاني، العدل والإنصاف، 73 / 2.

(2) الشماخي، شرح مختصر العدل، ص 589.

(3) السالمي، طلعة الشمس، 273 / 2.

(4) الوارجلاني، العدل والإنصاف، 74 / 2.

(5) نفسه، 82 / 2.

(6) الكتمان مسلك من مسالك الدين الأربعة عند الإباضية، وتتمثل في: الظهور، الدفاع، الشراء، الكتمان. (ينظر: مجموعة باحثين، معجم مصطلحات الإباضية، 1 / 455).

(7) ينظر: الوارجلاني، العدل والإنصاف، 41-42 / 2.

ولعل تأصيله لأحكام الكتمان بدليل الاستحسان يتجلى في كونها من باب السياسة الشرعية التي تستدعي النظر المصلحي، وقرينة ذلك ذكره في معرض الاستدلال الذي اعتبره مسلكا من مسالك الاستصلاح⁽¹⁾.

كما يظهر وجه الاستثناء فيما رآه الإباضية من أحكام في هذه الحالة، التي هي عدول عن الأصل الذي يقتضي إقامة شرع الله على أتم مطلوب وأكمل وجه.

لذا يمكن القول إن أحكام الكتمان عند الإباضية تخرج على أصل الاستحسان بالمصلحة، وهذا مما يؤكد عملهم بهذا الأصل وحضور معناه في آثارهم تطبيقا.

وإذا تبين الموقف الأصولي الإباضي من حجية هذا الدليل، فيمكن بناء حجته على نحو آخر يتجلى في تأسيسه على ثلاثة قواعد أصولية هي: الاستثناء، والاستصلاح، والترجيح.

أولا: قاعدة الاستثناء⁽²⁾:

يمثل دليل الاستحسان أجلى صور العدول عن الأصول القياسية العامة والعمومات النصية، لما يؤول في الأخذ بها إلى نتائج ضرورية، أو توقع المكلف في الضيق والخرج. لذا كان هذا الدليل سبيلا معاجلة غلو الاطرادات القياسية، وصرف مطلقات النصوص أن تؤدي إلى نقيض مقاصدها الشرعية.

ولقد جاء الوحي مقررًا هذا المنهج في التشريع، بما يعبر عنه بقاعدة الاستثناء، حيث تعتبر من أجل قواعد الشريعة التي تؤكد أصل معقولية الشريعة ومراعاتها لمصالح العباد، وهو منطوق سارٍ في شتى أحكامها، عبادات وعادات ومعاملات، وقد تشرب العقل الفقهي هذا المنهج منذ زمن الصحابة، وأعمله الفقهاء في اجتهاداتهم وفتاويهم حيث نجد تجلياته في القواعد الفقهية المتعلقة بدفع الضرورة ورفع الخرج.

كما أنها القاعدة التي تتأسس عليها نظرية المآل، التي تحافظ على وحدة التشريع، وتصون أحكام الشارع من التناقض عند التطبيق؛ ذلك أن حكم الأصل إذا كان مشتملا على مصلحة لكنه يؤدي عند تطبيقه إلى مفسدة أعظم، فإن الشريعة تعتبر الجهة الغالبة وترتب الحكم على وفقها بترجيح ضرر المآل على مصلحة الحال، ويعدُّ الاجتهاد الاستحساني أهم الخطط الإجرائية لهذه النظرية⁽³⁾.

على أنه قد سبق وأن بينا هذه القاعدة في مسألة تخصيص النص بالمصلحة، وتم الكشف عن

(1) ينظر: نفسه، 2/ 81.

(2) حول علاقة الاستحسان بقاعدة الاستثناء ينظر: مونة، الاجتهاد الاستثنائي، ص 143.

(3) ينظر: السنوسي، اعتبار المآلات، ص 292 وما بعد.

أصالتها وحضورها في العقل الفقهي الإباضي بما يغني عن تكراره هنا⁽¹⁾.

ثانياً: قاعدة الاستصلاح⁽²⁾:

إن حجية الاستحسان المصلحي تقوم على أساس حجية المصلحة، التي تعتبر الدليل المقتضي للعدول عن الأصل العام. ولا شك أن المصلحة المقصودة هنا هي المصلحة المرسلّة، لذا كان هذا النوع من المصلحة الإطار العام الذي يستند إليه منهج الاستحسان المصلحي، ولمّا تميّز المذهب المالكي بأصل الاستصلاح، كان أخذهم بالاستحسان شكلاً من أشكال العمل بالمصالح، وقبسا من نظرية المصلحة عندهم⁽³⁾، وقد عبر ابن رشد الحفيد عن هذا بقوله: «ومعنى الاستحسان في أكثر الأحوال: هو الالتفات إلى المصلحة والعدل»⁽⁴⁾.

وإذا تقرر هذا، فإن حجية هذا النوع من الاستحسان يتأسس على ما تقرر لدينا سابقاً في تأصيل نظرية المصلحة عند الإباضية، وفي فقه الإمامين على وجه الخصوص؛ حيث تأكد بالاستقراء اعتبارهم الاستصلاح أصلاً مكيناً في منظومة الاستدلال، حيث شهدت فروعهم الفقهية وآراؤهم الاجتهادية بمراعاة أحوال الضرورة والحاجة في التكليف، ولحاظ مقاصد الشارع في الأحكام، فكانت خطة الاستحسان جاريةً على مهيع الاستصلاح عندهم، ومحققةً لأصل مصلحية الشريعة الثابت بالقطع.

هذا، وتتجلى علاقة الاستحسان بالمصلحة في كونه منهجاً استدالياً يعالج مآلات الأحكام إذا أدت إلى نتائج ضرورية لسوء التطبيق، أو إلى إيقاع المكلف في حرج وضيق، فالاجتهاد الاستحساني يقضي باستثناء هذه المسألة عن نظائرها، والحكم بما يناسب مقتضى العدل والمصلحة، لذلك عبّر الحنفية عن الاستحسان بأنه «ترك القياس والأخذ بما هو أوفق للناس. وقيل: الاستحسان طلب السهولة في الأحكام فيما يتلى فيه الخاص والعام»⁽⁵⁾. وجعل السرخسي حاصل هذه المعاني في أن الاستحسان هو: «ترك العسر ليسر وهو أصل في الدين»⁽⁶⁾.

وعليه، فإن جوهر عملية الاستحسان المصلحي تشمل في المحافظة على مقصود الشارع في التشريع، كما أنها تجسيد لأصل مراعاة الشريعة للمصالح بمراتبها الثلاث، من خلال نظر المجتهد في

(1) ينظر أعلاه: ص 246.

(2) ينظر: السنوسي، نفسه، ص 186، 197، 228.

(3) ينظر: الريسوني، نظرية المقاصد، ص 86-87.

(4) ابن رشد، بداية المجتهد، 3/ 201.

(5) السرخسي، المبسوط، 10/ 145.

(6) نفسه، 10/ 145.

مآلات تطبيق القواعد القياسية والأصول العامة على المحالّ الجزئية، ومدى تحقيقها للمقاصد الكلية القطعية.

ولما بين الاستحسان المصلحي والمصالح المرسلّة من العلاقة الوثيقة فإنه من الجدير التنبيه إلى ما ذكره العلماء من الفرق بينها في الاستدلال؛ حيث إن العمل بالاستحسان هو العمل بمصلحة على وجه الاستثناء من أصل عام من نصٍّ أو قياسٍ أو قاعدة كلية، في حين أن العمل بالمصلحة المرسلّة لا يظهر فيها وجه الاستثناء، بل يثبت الحكم بها على سبيل التأسيس والإنشاء⁽¹⁾. وهو ما نبه إليه الشاطبي حين ذكر جملة من الفروع التي تتخرج على أصل الاستحسان، حيث قال: «فإن قيل: فهذا من باب المصالح المرسلّة لا من باب الاستحسان؛ قلنا: نعم، إلا أنهم صوروا الاستحسان تصوير الاستثناء من القواعد، بخلاف المصالح المرسلّة»⁽²⁾.

ثالثاً: قاعدة الترجيح:

إن حقيقة الاستحسان - في معناه العام - تتمثل في عمل المجتهد بأقوى الدليلين، وهو ما عبر عنه غير واحد من العلماء، كالذي حكاه الباجي عن ابن خويز مناداً إذ فسّر الاستحسان بأنه «القول بأقوى الدليلين»⁽³⁾، وأيده ابن العربي بقوله: «الاستحسان عندنا وعند الحنفية هو العمل بأقوى الدليلين»⁽⁴⁾، وبه فسّر السالمي دليل الاستحسان بأنه: «العدول عن دليل أوهى إلى دليل أقوى»⁽⁵⁾.

أما ما يتعلق بالاستحسان المصلحي فإن مقتضاه يرجع إلى تقديم مصلحة المآل على مقتضى الأصل العام من قياس وغيره، وذلك لقوة الوجه المقتضي للعدول والتمثّل في الأصل المصلحي الكلي، وقد قرر الشاطبي أن «الأصل الكلي إذا كان قطعياً قد يساوي الأصل المعين، وقد يربو عليه بحسب قوة الأصل المعين وضعفه، كما أنه قد يكون مرجوحاً في بعض المسائل، حكم سائر الأصول المعينة المتعارضة في باب الترجيح، وكذلك أصل الاستحسان على رأي مالك، يبنى على هذا الأصل؛ لأن معناه يرجع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس»⁽⁶⁾.

وإذا ثبت هذا، فلا يصح ما ذهب إليه الباحث محمود هرموش في نسبة تقديم القياس على

(1) ينظر: حسان، نظرية المصلحة، ص 267. حاتم باي، الأصول الاجتهادية عند المالكية، ص 391.

(2) الشاطبي، الاعتصام، 3/ 69.

(3) الباجي، أحكام الفصول في أحكام الأصول، 2/ 693.

(4) ابن العربي، أحكام القرآن، 2/ 278.

(5) السالمي، طلعة الشمس، 2/ 272.

(6) الشاطبي، الموافقات، 1/ 33.

المصلحة إلى الجمهور ومنهم الإباضية، قائلًا: «فإن أئمة الإباضية موافقون لجمهور أهل العلم في تقديم القياس على المناسب أو المصالح. وهذا أمر معروف»⁽¹⁾. على أن عبارته غير محررة، وكان الأولى به أن يقيد المناسب بالمرسل.

كما يردُّ كلامه من جهة ثبوت أخذ المالكية والحنفية بالاستحسان، وهو في أغلب صورته تقديم للمصلحة على القياس⁽²⁾.

وعليه، فإن جوهر دليل الاستحسان يؤول إلى أصل الموازنة بين المصالح والمفاسد وترجيح ما غلب منها، وبيان ذلك أن الحكم الأصلي إذا أدى تطبيقه إلى مفسد أعظم من مصلحة تشريعه، أو لازم التكليف به مشاق غير معتادة، فإن مقتضى الموازنة اعتبار الجهة الغالبة بترتيب الحكم المناسب لدفع المفسدة ورفع الحرج، ترجيحاً لضرر المآل على مصلحة الأصل.

ولا ريب أن العمل بالراجح من المصالح أو المفاسد جارٍ على ميزان الشريعة في الاعتبار؛ ذلك أن جهة القصد في التكليف بالأحكام تتجه إلى الغالب منهما عادة؛ «فالمصلحة إذا كانت هي الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة في حكم الاعتياد، فهي المقصودة شرعاً، ولتحصيلها وقع الطلب على العباد (...)، فإن تبعها مفسدة أو مشقة، فليست بمقصودة في شرعية ذلك الفعل وطلبه. وكذلك المفسدة إذا كانت هي الغالبة بالنظر إلى المصلحة في حكم الاعتياد، فرفعها هو المقصود شرعاً، ولأجله وقع النهي»⁽³⁾.

وإذا تبين ذلك، فلا خلاف بين العلماء في أصل الترجيح بين الأدلة، والأخذ بأقوى الظنون عند التعارض، قال المطيعي: «والأصل العام الذي اتفق عليه الجميع في باب الترجيح بجميع أنواعه تقديم غلبة الظن، فما أفاد الظن الغالب مقدم على ما أفاد المغلوب»⁽⁴⁾. كما صحَّح السالمي القول بوجود العمل بالراجح، مستنداً إلى إجماع العلماء على العمل بالأرجح وترك المرجوح⁽⁵⁾.

وقد تقرر أصل التغليب والترجيح نظرية راسخة في أصول الشريعة، شهدت لها كلياتها وجزئياتها بالاعتبار، وبها أخذ فقهاء الإسلام من لدن الصحابة الكرام، وعملوا بها في الاجتهاد والتفريع

(1) آل هرموش، مقاصد الشريعة، 218/1.

(2) ينظر: شلي، تحليل الأحكام، ص 382. حاتم باي، الأصول الاجتهادية عند المالكية، ص 283-284.

(3) الشاطبي، الموافقات، 2/46.

(4) المطيعي محمد نجيت، سلم الوصول لشرح نهاية السؤل (بهاشم نهاية السؤل للإسنوي)، 4/522-523.

(5) السالمي، طلعة الشمس، 2/281. وينظر الخلاف في العمل بالراجح عند: الحفناوي، التعارض والترجيح عند الأصوليين، ص 290-295. بنيونس الولي، ضوابط الترجيح عند وقوع التعارض لدى الأصوليين، ص 195-206.

للأحكام، بل إن العمل بالأرجح منطق العقل القويم، ودأب الطبع السليم⁽¹⁾.

بناء على هذا التأصيل، يمكن القول إن الاستحسان المصلحي غير خارج عن مقتضى الأدلة، لذا فهو أصل كلي جارٍ على قواعد منهج التشريع، وعلى مهيع الفقهاء في الاستدلال والتفريع، وهذا ما سيتأكد لنا تطبيقاً عملياً لدى فقهاء الإباضية في المطلب الآتي.

المطلب الثالث: تطبيقات الاستحسان المصلحي:

في مستهل هذا المطلب يجدر التنبيه إلى أمرين يتعلقان بمنهج التطبيق:

أولاً: إن ما سيذكر من تطبيقات على هذا الأصل من الفقه الإباضي لم يصرح فيها أصحابها بدليل الاستحسان، غير أن الباحث رأى أن مدركها يتخرج على أصل الاستحسان المصلحي، وأن طريقة الفقيه في الاستدلال للمسألة ينطبق عليها معنى هذا الأصل.

ثانياً: نظراً للتداخل بين دليلي المصلحة المرسلة والاستحسان المصلحي فإننا نلاحظ أن بعض الفروع خرجها العلماء عليهما، وذلك لاختلاف جهة النظر إلى دليل المسألة⁽²⁾، غير أن مسلك الاستحسان يجري على سبيل الاستثناء من القواعد، بخلاف المصالح المرسلة، كما بيّناه آنفاً. وعلى هذا يمكن تخريج بعض الفروع الآتي ذكرها على دليل المصلحة المرسلة، نظراً لاستناد هذا النوع من الاستحسان إلى قاعدة الاستصلاح، ولا مشاحة في الاصطلاح.

ولما كانت آثار الإمامين عينة للدراسة ومجالاً للتطبيق، فقد تحصل لدينا عدد من المسائل التي يمكن تخريجها على أصل الاستحسان المصلحي، غير أننا ننتقي جملة منها مع مراعاة تنوع موضوعاتها:

المسألة الأولى: نزع البئر إذا سقطت فيه نجاسة:

تطرق فقهاء الإباضية إلى حكم البئر الممتنّجس ماؤه، وكيفية تطهيره على تفصيل في المسألة، حيث ذهب بعضهم إلى أن ماء البئر إذا غلبت عليه النجاسة أن تنزح كلها إذا كان قليلاً، أو بعضها إذا كان ماؤها كثيراً، على اختلاف بينهم في تقدير عدد النزع⁽³⁾.

(1) من أحسن الدراسات التي أصلت لهذه النظرية دراسة أحمد الريسوني الموسومة بـ: نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية.

(2) وهذا خصوصاً عند المالكية. قال شلبي: «وملاحظهم في ذلك الاعتبار؛ فباعتبار إخراجها من عموم الدليل سموها استحساناً، وباعتبار أنه لم يرد فيها نص معين ولم يرد من الشارع اعتبارها بذاتها أو إلغاؤها سموها مصلحة مرسلة». تحليل الأحكام، ص 387. وانظر تحليل مسألة تضمين الصناعات بتخريجها على هذين الدليلين عند: حاتم باي، الأصول الاجتهادية، ص 392.

(3) ينظر: الشماخي، الإيضاح، 1/97 وما بعد. السالمي، معارج الآمال، 1/558 وما بعد.

وصرح ابن بركة في هذه الحالة (أي نزع البعض) أن «القياس أن الماء قد فسد كله كما لو كان في الأواني، ولكن رأوا أن ذلك يؤول إلى مشقة في باب العباد»⁽¹⁾. قال السالمي معلقا عليه: «أي: والمشقة تجلب التيسير، فمن ثم يسر علينا في تطهير البئر بنزع بعضها دون الباقي»⁽²⁾.

إذن، فالأصل أن البئر إذا تغير ماؤها بنجاسة أن تطهيرها يكون بنزحها كلها مثل الإناء، ولكن نظرا للمشقة الواقعة في هذا العمل لتعذر النزع الكلي؛ استثنيت البئر من هذا الأصل، وأعطي لها حكم آخر من باب الاستحسان، وهو تقدير النزع بمقدار معين رفعا للخرج، ولا شك أن رفع الحرج أصل مقصود شرعا.

المسألة الثانية: وضع المحرم زاده على رأسه:

من المعلوم أن تغطية الرأس من محظورات الإحرام، ومن فعل ذلك فعليه الفدية، قال الكدمي: «وفي قول أصحابنا: إنه إذا غطي رأسه متممدا ولو لساعة واحدة فعليه دم»⁽³⁾.

غير أن الفقهاء اختلفوا في وجوب الفدية على المحرم إذا حمل ما يحتاج إليه من زاد على رأسه⁽⁴⁾؛ وقد حكى الكدمي الخلاف في المذهب، واختار القول بالترخيص وعدم الفداء إن كان الزاد في حكم الحاجة أو الضرورة، قياسا على جواز عقد الهميان. قال: «ويعجبي إن كان على معنى ضرورة إلى ذلك من زاده ليومه أو لمثل طعامه في مسافته تلك التي يخاف على نفسه من ترك الضرورة، واضطر إلى ذلك أن لا يكون عليه فداء»⁽⁵⁾، وإن كان على غير هذا النحو أعجبي الفداء دما»⁽⁶⁾.

ووجه الاستحسان في رأي الكدمي أنه استثنى حمل المحرم زاده على رأسه من أصل حظر تغطية الرأس؛ اعتبارا لمعنى الضرورة والحاجة، وفي ذلك مراعاة لمصلحة رفع الضرر ودفع الحرج عن المكلف.

كما أيد رأيه بشاهد قريب يتمثل في إباحة لبس المحرم للمنطقة والهميان لنفقته⁽⁷⁾.

(1) الجامع، 1/ 637.

(2) السالمي، معارج الآمال، 1/ 566.

(3) الزيادات، 3/ 81.

(4) ينظر: النووي، المجموع، 7/ 252-253. ابن قدامة، المغني، 3/ 300. الخطاب، مواهب الجليل، 3/ 145.

(5) في الكتاب: "إلا أن يكون عليه فداء". ولعل الصواب ما أثبتناه، ليستقيم سياق المسألة.

(6) الزيادات، 3/ 83.

(7) ينظر: الزيادات، 3/ 78. وينظر المسألة عند: ابن عبد البر، الاستذكار، 4/ 21-22. ابن قدامة، المغني، 3/ 284.

المسألة الثالثة: حكم التسعير:

ثبت في السنة عن أنس بن مالك قال: غلَا السَّعْرُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، سَعْرٌ لَنَا، فَقَالَ: «إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسْعَرُ، الْقَابِضُ، الْبَاسِطُ، الرَّزَّاقُ، وَإِنِّي لَأَرْجُو أَنْ أَلْقَى رَبِّي وَلَيْسَ أَحَدٌ مِنْكُمْ يَطْلُبُنِي بِمَظْلَمَةٍ فِي دَمٍ وَلَا مَالٍ»⁽¹⁾.

فمقتضى هذا الحديث عدم جواز جبر الناس على البيع بسعر محدد لما في ذلك من الظلم، وعلى هذا نص فقهاء الإباضية، قال ابن بركة: «فلا يجوز لهذا الخبر أن يسعّر أحد على الناس أموالهم، وأن لا يجبرهم على بيعها بغير طيب نفوسهم من إمام ولا غيره»⁽²⁾، ووجه المنع أن الناس مسلطون على أموالهم، والتسعير جبر عليهم، وإلزام لهم بالبيع عن غير رضا، وذلك مناف لشرط الرضا في البيوع المنصوص عليه في قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾ [النساء: 29]⁽³⁾.

ولكن ذهب الإمامان إلى القول بالجواز استحساناً للضرورة؛ حيث نصّ ابن بركة على أنه «إذا بلغ الناس حال الضرورة من الحاجة إلى الطعام، وعزم أصحاب الطعام على ما في أيديهم واستغنائهم عنه مع سوء حال الناس والشدة، جاز للإمام أخذ أصحاب الطعام ببيع ما في أيديهم بالثمن الذي يكون عدلاً في قيمته ويجبرهم على ذلك»⁽⁴⁾.

وبمثله صرح أبو سعيد الكدومي، مبيناً ضابط التسعير الجائز وغير الجائز بقوله: «يجوز الأول في الحكرة وحين الضرر أن يجبر على البيع بسعر البلد. وأما في غير الضرورة والحكرة فلا يجوز التسعير على الناس»⁽⁵⁾.

تتجلى صورة الاستحسان المصلحي في هذه المسألة في كون الأصل عدم جواز التسعير كما دلت عليه السنة، ولكن استثنى الإمامان من عموم هذا النص حال الضرورة، وقالوا بالجواز رعيًا للمصلحة العامة المستندة إلى أصل رفع الحرج وهو مقصد كلي قطعي⁽⁶⁾.

(1) أخرجه الترمذي، واللفظ له، أبواب البيوع، باب ما جاء في التسعير، ر: 1314. وأبو داود، كتاب البيوع، باب في التسعير، ر: 3451. وأخرجه الربيع عن ابن عباس بلفظ قريب، كتاب البيوع، باب في الربا والانفساخ والغش، ر: 585.

(2) الجامع، 4/ 2066.

(3) ينظر: السالمي، شرح الجامع الصحيح، 3/ 232.

(4) الجامع، 4/ 2066.

(5) الزيادات، 3/ 315.

(6) يمكن تخريج المسألة على أصل تخصيص النص بالمصلحة، بالقول: ثبت النهي عن التسعير في عموم الأحوال، ولكن خص هذا العام بحال الضرورة والحاجة العامة للناس، فاقضى ذلك القول بالجواز رعيًا لهذه المصلحة المعتبرة. كما يمكن تخريجها على أصل تخصيص النص بالعلة المستنبطة منه بالقول: نهي عن التسعير تحقيقاً لمقصد العدل بين الناس في

وقد ساق ابن بركة اعتراضا على هذا الرأي بقوله: «فإن قال قائل: فلمَ منعتم من التسعير للإمام وقد جَوِّزتموه؟ قيل له: جَوِّزناه في حال الضرورة»⁽¹⁾.

فيرى أن مناط الترخيص هو الضرورة، والرخص في معناها استثناء عن الأصل المانع أو المحرّم لمقصود شرعي من جلب مصلحة أو دفع مفسدة، وقد ثبت أن الضرورات من المعاني التي اعتبرها الشارع وأباح عندها المحظورات.

المسألة الرابعة: حكم بيع سلعة مغصوبة:

من الشروط المقررة في عقد البيع القدرة على تسليم المبيع نفيا للغرر، لذلك كان بيع المغصوب ممنوعا لهذه العلة، غير أن الكدمي رأى جواز هذا البيع إذا كان المشتري على علم بذلك، وله القدرة على استرداده من يد الغاصب، حيث يقول: «فالباع جائز فيه، وليس ذلك من علل المعدوم؛ لأن المشتري قد علم بالعيب الذي عرض له واشتراه على ذلك، ولأنه لا يقع فيه إضاعة المال؛ لأنه يمكن أن يقدر عليه»⁽²⁾.

وقد أورد الشيخ أحمد الخليلي هذه المسألة عن الكدمي وخرّجها على أصل المصلحة المرسلّة، حيث قال: «وهو في ذلك يستند إلى المصلحة المرسلّة التي تعود إلى رفع المظالم، ويمكن⁽³⁾ أيضا أن يكون نظر إلى مقصد شرعي وهو رفع الظلم عن المظلومين»⁽⁴⁾.

كما يمكن تخريج المسألة على أصل الاستحسان المصلحي؛ نظرا لما فيها من الاستثناء عن الأصل العام القاضي بعدم صحة البيع في هذه الحال، ووجه المصلحة في هذا الاستحسان يتجلى في الإعانة على رفع الظلم عن المسلم كما صرح بذلك الخليلي، ولا شك في كونه مصلحة مقصودة شرعا.

المسألة الخامسة: جواز أخذ الأجرة على أداء الشهادة:

يقرر ابن بركة أن الأصل عدم جواز أخذ الأجرة على أداء الشهادة لمن تحمّلها؛ لأنها فرض عين،

التجارة، ودفعها للظلم عن الباعة إذا غلا السعر لأسباب خارجية بغير فعل منهم، واعتبار ذلك مناط النهي، ولكن إذا أدى عدم التسعير إلى ضد مقصوده، ووقع به الظلم على الناس في معاشهم، فيتغير الحكم دورانا مع حكمته وهي العدل.

(1) الجامع، 4/ 2066-2067.

(2) الزيادات، 3/ 243.

(3) في المطبوع: "ويذكر"، ولعل الصواب ما أثبتناه.

(4) الخليلي أحمد، التأصيل الفقهي عند الإمام أبي سعيد الكدمي، ندوة قراءات في فكر الكدمي، ص 58.

والفروض العينية لا يجوز أخذ الأجرة عليها. قال: «فإن امتنع من أدائها إلا بعوض يأخذه على أداء الفرض الذي لزمه من أدائه لم يكن له ذلك، وكان عليه رده إلى من أخذه منه»⁽¹⁾.

غير أنه رأى جواز أخذ الأجرة في حالتين؛ أولهما: عند أداء الشهادة تطوعاً: «فإذا أدى الشهادة مرة سقط عنه الفرض، وجاز له أخذ العوض على إقامتها مرة ثانية»⁽²⁾.

أما الثانية: إذا خاف الشاهد على نفسه أو عياله ضرراً بسبب الاشتغال بأداء الشهادة؛ حيث قال: «فإن كان الشاهد يخاف على نفسه ضرراً يؤدي به إلى تلفه أو تلف عياله بالاشتغال في أداء الشهادة من طلب قوته أو قوت عياله، كان الاشتغال لفرض نفسه أولى أن يبتدىء به، وإن دفع المشهود له عوضاً ليقوم به رمقه ويسد به خلته، كان عليه أداء الشهادة، وجاز له ما صار إليه من العوض»⁽³⁾.

وصورة الاستحسان تتجلى في هذه الحالة؛ ذلك أنه اعتبر لحاق الضرر بالشاهد سبباً لاستثناء هذه الصورة عن الحكم العام، ومقتضى ذلك القول بجواز أخذ الأجرة دفعا لهذه المفسدة، ومن قواعد الشريعة الكلية أنه لا ضرر ولا ضرار.

كما أيد رأيه مستشهداً بمسألة جواز أخذ الوصي عوضاً من مال اليتيم إن خاف العجز عن القيام بشؤونه؛ لاشتغاله بطلب القوت لنفسه أو لعياله، ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ^ط وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [النساء:6]⁽⁴⁾.

ويلاحظ أن في إيراد هذه المسألة طلباً لشهادة الأصل القريب على المصلحة التي علل بها الحكم، لتكون مصلحة ملاءمة لتصرفات الشرع، غير غريبة ولا نابية عن الأصول.

وفي ختام هذا التأصيل يمكن تسجيل ما يلي:

أولاً: اعتبار الاستحسان المصلحي من الأصول المقررة في الاجتهاد عند الإباضية، تأصيلاً من حيث قيامه على قواعد شرعية صحيحة عندهم، وتمثل في الاستثناء، والاستصلاح، والتغليب.

وتأكد هذا من حيث التطبيق بتخريج جملة من فروع المذهب واجتهادات الإمامين على هذا الأصل المصلحي، حيث تبين لنا من خلال هذه التطبيقات تعلق الاستحسان عندهم بشتى مجالات الأحكام، متى توفرت مقتضياته، دون تفريق بين العبادات ولا غيرها من الأبواب.

كما يلاحظ في فقه الإمامين إيراد الشواهد من النصوص على صحة المصلحة المستند إليها في

(1) الجامع، 3/ 1578.

(2) الجامع، 3/ 1579.

(3) الجامع، 3/ 1578-1579.

(4) الجامع، 3/ 1579.

الاجتهاد الاستحساني؛ تحقيقاً لشرط الملاءمة في العمل بالمصالح المرسله، وضبطاً لمسالك الاستدلال.

والناظر في هذه التطبيقات يجد أن الاجتهاد الاستحساني طريق لتشريع الرخص وإباحة المحظور استثناءً من أصل التحريم، وذلك عند هجوم المشاقّ ونزول العسر في التكليف؛ طلباً لليسر والتخفيف، على أنه منهج سارٍ على أعلام مرسومة، وقواعد معلومة، منضبط بقانون الشرع وميزانه في التشريع.

وختاماً يمكن القول إن الاستحسان المصلحي لا يخرج عن نطاق ما تقرر لدى الفقهاء من العمل بالقواعد الفقهية المتعلقة بالمشقة والضرر، وبناء على هذا فلا خلاف في حجّيته من حيث الأصل.

المبحث الثالث: سدُّ الذرائع

المطلب الأول: المفهوم وتحريم محل النزاع:

الفرع الأول: مفهوم سدِّ الذرائع:

أولاً: من حيث اللغة؛ فالذرائع جمع: ذريعة، وهي: الوسيلة، والسبب إلى الشيء. يقال: تذرَّع فلان بذريعة، أي: توسَّل. وفلان ذريعتي إليك، أي سببي الذي أتسبَّبُ به إليك⁽¹⁾. وأما السدُّ فمن معانيه: المنع والإغلاق⁽²⁾.

ثانياً: أما من حيث الاصطلاح فسدُّ الذرائع تعاريف عديدة؛ ويمكن تعريفها بأنه: «منع الوسيلة الجائزة إذا أفضت إلى محظور»⁽³⁾.

ولتحريم المراد بهذا الأصل عند العلماء يمكن القول: إن سدُّ الذرائع خطة اجتهادية تتضمن حكم المجتهد ببطان فعل مشروع أو منع وسيلة مباحة؛ نظراً لما تؤدي إليه من مفساد، أو تفضي إلى ارتكاب محرَّم شرعاً.

والملاحظ هنا أن سبب المنع أمران: إما إفضاء الفعل إلى ارتكاب محرَّم بالنص، فيحكم المجتهد بحرمته بناء على حرمة نتيجته، أو إفضاؤه إلى مفساد عظيمة، فيحكم بالمنع بناء على مفسدة المآل.

وسدُّ الذرائع بهذا المفهوم شامل لما قصد فيه المكلف التوسُّل إلى الحرام، وهو المتعلق بباب الحيل، وما أدى إلى مفسدة ولو لم يقصده المكلف اعتباراً لمآل الحكم، دون النظر في حقيقة القصد. وعليه فإن مبدأ سدِّ الذرائع هو النظر في نتائج المآل؛ «فإذا كانت الوسائل تفضي إلى مفساد ناتجة عن المحظور المتذرَّع إليه؛ فإن الباب يحسم ويمنع، بغض النظر عن قصد كل فرد»⁽⁴⁾.

وهنا ينجر الكلام إلى تجلية الفرق بين سدِّ الذرائع وإبطال الحيل، لما بينهما من الشبه المعنوي والتداخل الوظيفي، ويمكن بيان ذلك من ثلاث جهات⁽⁵⁾:

أولاً: جهة القصد، فأصل سدِّ الذرائع ينظر فيه إلى الأثر المترتب على الفعل دون النظر إلى قصد

(1) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، 8/96. الزبيدي، تاج العروس، 21/12.

(2) ينظر: ابن منظور، نفسه، 3/207.

(3) ينظر تعاريف سدِّ الذرائع عند: البرهاني محمد هشام، سدِّ الذرائع في الشريعة الإسلامية، ص 74 وما بعد.

(4) حاتم باي، الأصول الاجتهادية عند المالكية، ص 444-445. وينظر: أبو زهرة، مالك، 434-435.

(5) ينظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 336. حاتم باي، نفسه، ص 442-447.

المكلف، أما التحيل فيتشترط في منعه قصد الفاعل إلى ارتكاب المحرم تذرُّعاً بالمباح. ولا خلاف في أن من قصد إلى الحرام فإن فعله باطل لمناقضة قصد الشارع. يقول حاتم باي: «الذرائع إنما موضوعها المنع من الوسائل التي يخشى أن تتخذ وسائل لإحلال المحرم، فالنظر الأولي لم يكن متجهاً إلى خصوص قصود الناس؛ لأن من الناس من يقصد ومنهم من لا يقصد؛ لكن حمايةً لمحارم الله منع الباب وحسنت الذريعة»⁽¹⁾.

ثانياً: جهة العموم والخصوص؛ من حيث إن إبطال التحيل نظر إلى آحاد الناس وأفرادهم، فمناط المنع متعلق بقصد المكلف ذاته في الفعل. بينما يتعلق النظر في سد الذرائع بالعموم دون اعتبار لخصوص الأفراد في تحقق القصد.

ثالثاً: جهة تلازم إبطال قصد الشارع، حيث إن من لوازم الحيل إبطال قصد الشارع جزماً، بسبب قصد المكلف إلى الممنوع. بينما يتنفي هذا التلازم في سد الذرائع نظراً لتفاوت مراتب إفضاء الوسيلة إلى المحظور.

أما وجه التداخل بينهما فيرجع إلى أن إبطال الحيل تحقيق لمعنى سدّ الذرائع، لذلك كان القول بتجويزها إبطالا لهذا الأصل الكلي، وفي هذ يقول ابن تيمية: «واعلم أن تجويز الحيل يناقض سدّ الذرائع مناقضة ظاهرة، فإن الشارع سدّ الطريق إلى ذلك المحرم بكل طريق، والمحتمل يريد أن يتوسل إليه»⁽²⁾.

فتبين بهذا أن بين منع الحيل وسدّ الذرائع عموماً وخصوصاً؛ إذ كل ما هو من إبطال للحيل يتجلى فيه معنى سدّ الذرائع بالمعنى العام، بينما الذي يمنع سدّاً للذريعة قد لا يظهر فيه معنى الحيلة لانتفاء القصد، وهذا ما يستدعي الوقوف عند موطن الخلاف في هذا الأصل تحريراً محل النزاع.

الفرع الثاني: تحرير محل النزاع:

إنّ ما نصّ عليه الشارع من حرمة الوسائل المفضية إلى المفساد لا يدخل في مراد العلماء بهذا الأصل، وإن كان تحريم الشارع لها تحريم الوسائل لا المقاصد، فإنّ حكمها ثابت بالنص، أما العمل بسدّ الذرائع فإنه ينبنى على نظر المجتهد، لذلك عدّ هذا الأصل من مسالك الاجتهاد بالرأي.

كما أنّ الخلاف في سدّ الذرائع ليس في الوسائل المفضية إلى الحرام قطعاً من باب التلازم العقلي أو العادي، وليس فيما أفضى إليه نادراً، كما أنه ليس فيما ظهر فيه القصد وعلم؛ لأن الأمور بمقاصدها اتفاقاً. وإنما موطن النزاع في حكم المجتهد بجرمة الذريعة المباحة لظنّ إفضائها إلى الحرام، حيث إن

(1) حاتم باي، نفسه، ص 444.

(2) ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، 6 / 181.

محلَّ الخلاف بين العلماء في نقل الحكم من الإباحة إلى الحظر على سبيل الظن⁽¹⁾.

ويمكن تجلية العمل بالظن في هذا الأصل من جهتين: من جهة إفضاء الوسيلة المباحة إلى الحرام، ومن جهة ترجيح مفسدة المآل المظنون على مصلحة الوسيلة المشروعة.

وهذا الظن يحصل بناء على تقدير المجتهد لما يلحظه في واقع الناس، وما يخبره من أحوالهم وعاداتهم، وهذا مما لا يتأتى ضبطه في كل حال، ويختلف مدركه من مجتهد لآخر، فكان مظنة لاضطراب الأحكام، والأصل في التشريع الضبط والإحكام.

يقول ابن عاشور مبينا سبب الخلاف: «وقسم قد يتخلف مآله إلى فساد تخلفاً قليلاً أو كثيراً. وهذا القسم بعضه كان سبباً للتشريع المنصوص، مثل منع بيع الطعام قبل قبضه، وبعضه لم يحدث موجه في زمانه ﷺ، فكانت أنظار الفقهاء فيه من بعده متخالفة. فربما اتفقوا على حكمه، وربما اختلفوا، وذلك تابع لمقدار اتضاح الإفضاء إلى المفسدة وخفائه، وكثرته وقلته، ووجود معارض ما يقتضي إلغاء المفسدة وعدم المعارض، وتوقيت ذلك الإفضاء ودوامه»⁽²⁾.

هذا، وقد شهر الخلاف في المسألة بين أئمة المذاهب الأربعة، حيث حكي القول بالذرائع عن مالك وأحمد، بينما نسب المنع إلى أبي حنيفة والشافعي⁽³⁾، وهذا نظراً للخلاف المشهور في بيوع الآجال.

غير أن بعضهم رأى أن جميع العلماء أخذوا بأصل سدِّ الذرائع، وعملوا به في الفروع الفقهية، وإن لم يسموه بذلك الاسم⁽⁴⁾.

المطلب الثاني: حجّية سدِّ الذرائع:

حسب اطلاعي على المصادر الأصولية الإباضية المعتمدة في هذه الدراسة، فلم أقف على تصريح مؤلفيها بهذه القاعدة، ولا بيان لموقف علماء الإباضية منها، غير أننا نجد معناها مجسّداً لديهم في الفروع، وروحها سارية في جملة من قواعد الفقه، كقاعدة الأمور بمقاصدها، وقاعدة الاحتياط، مما يدل على اعتدادهم بأصل سدِّ الذرائع، كما صرح بذلك علماء هذا العصر منهم الشيخ الخليلي الذي قال: «وإذا عدنا إلى آثار أصحابنا رحمهم الله وجدنا أنهم قد تشجّعوا في توسيع باب سدِّ الذرائع بقدر ما لا

(1) ينظر: حاتم باي، الأصول الاجتهادية عند المالكية، ص 467.

(2) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 338.

(3) ينظر: الباجي، أحكام الفصول، 2/ 695-696. ابن بدران، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد، ص 296. البغا، أثر الأدلة المختلف فيها، ص 573.

(4) ينظر: أبو زهرة، مالك، ص 445. البرهاني، سدِّ الذرائع، ص 607.

نجده عند غيرهم⁽¹⁾، وهو ما أكده الباحث مصطفى باجو، حيث صرح بأن في كتب الفروع عناية بهذه القاعدة، تجلت في كثير من اجتهادات فقهاءه، وبخاصة في أبواب النكاح والبيوع. وقد استشهد بجملة من المسائل من شتى الأبواب الفقهية⁽²⁾.

أما من حيث التأصيل العام، فقد تطرقت بعض الدراسات المعاصرة إلى تأصيل هذه القاعدة، وتبيان الأدلة النصية الناهضة بحجيتها على وجه التفصيل⁽³⁾، وقد سبقهم إلى ذلك ابن القيم في إعلام الموقعين؛ حيث استدل من تسعة وتسعين وجها على أصالة هذا المسلك، وتقرره منهجا في التشريع⁽⁴⁾.

غير أننا نحاول التأصيل لهذه القاعدة من زاوية أخرى، وذلك ببيان المرجع النظري الذي تتأسس عليه، والإطار المنهجي الذي تحتكم إليه، مع محاولة الإسقاط على أصول الاجتهاد عند الإباضية.

ويمكن القول ابتداء إن أصل سد الذرائع متقارب مع أصل الاستحسان في التأصيل، لجريانهما على ذات الأسس المنهجية المقتضية للحجية؛ بحيث يرجعان إلى إطار نظري واحد وهو اعتبار المآل، وينبنيان على قواعد مشتركة وهي الاستثناء، والاستصلاح، والترجيح أو التغليب.

غير أن طريقة الاستثناء في سد الذرائع تسير في عكس اتجاه الاستحسان؛ ذلك أن الاستحسان استثناء من حكم المنع إلى الإباحة والجواز، بينما العمل بسد الذرائع يكون فيه العدول من الإباحة إلى الحظر.

وفيما يأتي تحرير لحجية هذا الأصل المصلحي من خلال ثلاث قواعد منهجية كلية هي:

أولاً: للوسائل حكم المقاصد⁽⁵⁾:

بالنظر في موارد الأحكام نلفى أنها تنقسم إلى قسمين رئيسين:

قسم المقاصد: وهي المتضمنة للمصالح والمفاسد في ذاتها.

قسم الوسائل: وهي الطرق المفضية إلى المقاصد، وحكمها تابع لحكم ما أفضت إليه⁽⁶⁾.

وبيان ذلك أن الله تعالى شرع الأحكام وجعلها وسائل لتحقيق مقاصد تتمثل في جلب المصالح

(1) الخليلي، الفتاوى، الكتاب الثالث، ص 434.

(2) ينظر: باجو، منهج الاجتهاد عند الإباضية، ص 763-768.

(3) ينظر: البرهاني، سد الذرائع، ص 339 وما بعد. السنوسي، اعتبار المآلات، ص 121 وما بعد.

(4) ينظر: ابن القيم، إعلام الموقعين، 5/5-65.

(5) ينظر تحرير هذه القاعدة عند: ابن عبد السلام، القواعد الكبرى، 1/165 وما بعد. القرافي، الفروق، 2/59 وما بعد. وينظر

بعض تطبيقاتها في الفقه الإباضي عند: آل هرموش، القواعد الفقهية الإباضية، 2/418 وما بعد.

(6) ينظر: القرافي، الفروق، 2/61.

ودرء المفسد، وجعل الوسيلة تابعة لحكم المقصود، لذلك اختلفت رتب الوسائل باختلاف نوع المقاصد ورتبها، قال القرافي: «الوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل، وإلى أقبح المقاصد أقبح الوسائل، وإلى ما يتوسط متوسطة»⁽¹⁾.

وعلى هذا فإن قانون الشرع في تشريع الأحكام هو اعتبار المقاصد وما أفضى إليها، «فإذا حَرَّمَ الربُّ تعالى شيئاً، وله طرق ووسائل تُفضي إليه فإنه يجرمها ويمنع منها، تحقيقاً لتحريمه، وتثبيتاً له، ومنعاً أن يقرب حمّاه، ولو أباح الوسائل والذرائع المفضية إليه لكان ذلك نقضاً للتحريم، وإغراءً للنفوس به. وحكمته تعالى وعلمه تأبى ذلك كل الإباء»⁽²⁾.

لذلك كان المعيار الشرعي في اعتبار تصرفات المكلفين، صحة أو فساداً، جوازاً أو حظراً؛ هو مدى موافقتها أو مناقضتها لمقاصد الشارع في التشريع، ويجلي الشاطبي هذا المعنى بقوله: «لما ثبت أن الأحكام شرعت لمصالح العباد كانت الأعمال معتبرة بذلك؛ لأنه مقصود الشارع فيها كما تبين، فإذا كان الأمر في ظاهره وباطنه على أصل المشروعية؛ فلا إشكال، وإن كان الظاهر موافقاً والمصلحة مخالفة؛ فالفعل غير صحيح وغير مشروع؛ لأن الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها، وإنما قصد بها أمور آخر هي معانيها، وهي المصالح التي شرعت لأجلها؛ فالذي عمل من ذلك على غير هذا الوضع؛ فليس على وضع المشروعات»⁽³⁾.

هذا من حيث قصد المكلف، أما من حيث اعتبار المآل، فإن النظر في نتائج الأفعال معتبر شرعاً سواء كانت الأفعال موافقة أو مخالفة⁽⁴⁾، بحيث إذا أدى الفعل المشروع إلى مفسدة تربو على مصلحة الأصل، أو فوات مصلحة أعظم من مصلحة الأصل، فإنه يمنع بناء على هذا المآل الفاسد، إذ إن البقاء على أصل المشروعية مما يناقض معقولية التشريع، ويضاد مقاصد الشارع.

ومن هنا انبثقت قاعدة الذرائع كإجراء مآلي يمنع إحداث المضار، ويسد منافذ الفساد، ويعمل على تحقيق التوازن بين الوسائل والغايات، والانسجام بين الجزئيات والكليات⁽⁵⁾.

وعليه، فتكون هذه قاعدة توثيقاً للأصل العام في المحافظة على مقاصد التشريع، وخطة اجتهادية تسير في فلك مراعاة المصالح ودرء المفسد.

(1) نفسه.

(2) ابن القيم، إعلام الموقعين، 4/ 553.

(3) الشاطبي، الموافقات، 3/ 120-121.

(4) ينظر: الشاطبي، نفسه، 5/ 177.

(5) ينظر: السنوسي، اعتبار المآلات، ص 77.

ثانيا: منطلق التغليب:

قد تقدم تأصيل قاعدة الترجيح، وتحرير أصل العمل بالظن في دليل الاستحسان، غير أننا نشير هنا إلى موطن التغليب وموضع الظن في قاعدة الذرائع، وما تستند إليه من الأدلة والقواعد.

وتحرير المقام أن حكم المجتهد بسدّ الذرائع ينبني على ظنه إفضاء وسيلة مشروعة إلى غاية ممنوعة، ومقدار الظن في هذا الإفضاء هو محلُّ إشكال بين كونه غالبا أو دون ذلك، بحيث يصلح أن يكون راجحا على حكم الأصل.

هذا، وقد تقرر في الشريعة صحة العمل بالظن في الأحكام، بل إن سياسة التشريع تشهد بأصل الحكم بغلبة الظن، كإعطاء الأسباب حكم مسيبتها المؤدية إليها غالبا، تنزيلا للسبب منزلة المسبب، وإقامة للمظنة مقام المئنة⁽¹⁾، وذلك كتحریم قليل المسكر لأنه داع إلى كثيره، وقطع أسباب الزنا والفاحشة بتحریم دواعيها حسما لطرق الفساد، وفي أحكام البيوع الكثير من المناهي التي تمنع غشيان همى الربا، وكذا النهي عن قطع الأيدي في الغزو⁽²⁾؛ لأنه مظنة تولد الحمية والارتداد إلى الكفر، ونظرا لهذا المال الفاسد قضى الصحابة بقياسه على غيره من الحدود⁽³⁾.

كما تشهد بصحته تصرفات الشارع في تقرير الأحكام، حيث بنى كثيرا منها على المظنات الغالبة، وإن كان المراد حقيقة ما تؤدي إليه، إلا أن الشارع ربط الحكم بها ضبطا لقوانين التشريع، كما نجد ذلك في ربط التكليف بالبلوغ، لأنه مظنة نضج العقل، وربط بعض الرخص بالسفر لاقتران المشقة به عادة، وربط الزكاة بالنصاب لأنه مظنة الغنى، وغير ذلك كثير. وعلى هذا المهيع سار الأصوليون في منهج تعليل الأحكام، ونوطها بالمظنات روما للضبط والإحكام.

وقد جعل ابن بركة هذا المعنى أصلا في حرمة شرب المسكر مطلقا وإن لم يسكر قليله، ودليله في ذلك أن علة التحريم هي الإسكار، ولما كان الشرب طريقا إليه حرّمه ولو لم يتحقق السكر بذاته، لأنه وسيلة إلى السكر⁽⁴⁾.

هذا، ونجد الشاطبي ينصُّ على أن وضع التشريع جارٍ على مقتضى الأغلب، قصد الضبط لأموال التكليف، حيث يقول: «ولما كان قصد الشارع ضبط الخلق إلى القواعد العامة، وكانت العوائد قد جرت بها سنة الله أكثرية لا عامة، وكانت الشريعة موضوعة على مقتضى ذلك الوضع؛ كان من الأمر

(1) ينظر: الريسوني، نظرية التقريب والتغليب، 160-162.

(2) تقدم تخريجه.

(3) ينظر: شلبي، تعليل الأحكام، ص 52-53. السنوسي، اعتبار المآلات، 152-153.

(4) ينظر: الجامع، 4/ 1965.

الملتفت إليه إجراء القواعد على العموم العادي، لا العموم الكلي التام⁽¹⁾. وقد استدل بجملة من الأمور الثابتة بالشرع على نحو ما ذكر سابقا، ثم قرر أن سائر قواعد التكليف على مقتضى هذا الوضع، ولا عبرة باحتمال تخلف بعض الجزئيات لأنه قليل نادر.

وجريا على هذا المنطق التشريعي، نصّ الفقهاء على بعض القواعد المتضمنة لهذا المعنى منها قولهم: "مظنة الشيء تقوم مقام حقيقته"⁽²⁾، وقواعد أخرى جرت على صيغة السؤال كقولهم: "هل العبرة بالحال أو بالمآل؟"، و"المتوقّع هل يجعل كالواقع؟"⁽³⁾. كما نصوا على أن الحكم يبنى على الغالب لا النادر⁽⁴⁾، وأن العبرة بالغالب الشائع لا النادر⁽⁵⁾، وأن النادر ملحق بالغالب⁽⁶⁾، وغير ذلك من الألفاظ والصيغ المتقاربة في المعنى.

كما نجد مضمون هذه القواعد حاضرا لدى فقهاء الإباضية⁽⁷⁾، ومنهم الإمام أبو سعيد الكدمي⁽⁸⁾، الذي أكد في غير ما موضع على أن أحكام التكليف مبنية على الغالب، كقوله: «إنما يقضى بالأغلب»⁽⁹⁾، ونصّه على «أنّ الأكثر هو الغالب حكمه»⁽¹⁰⁾. ونلاحظ اعتماده على هذا الأصل كثيرا في أحكام الطهارات والنجاسات.

يقول السالمي معززا هذا المعنى: «الحكم بالأغلب من الأمور قاعدة مستمرة عند كثير من الفقهاء، وعليها عوّل أبو سعيد رَحِمَهُ اللهُ في كثير من المواضع، وهي نوع من الاستقراء الذي هو نوع من الاستدلال»⁽¹¹⁾.

وما يجدر ملاحظته في هذا النص إشارة السالمي إلى الأساس المنهجي الذي يستند إليه الحكم

(1) الشاطبي، الموافقات، 4/14.

(2) ينظر: البورنو محمد صدقي، موسوعة القواعد الفقهية، 10/707.

(3) ينظر: ابن السبكي، الأشباه والنظائر، 1/98. السيوطي، الأشباه والنظائر، ص178.

(4) ينظر: البورنو، موسوعة القواعد الفقهية، 3/212.

(5) ينظر: نفسه، 7/382.

(6) ينظر: نفسه، 12/449.

(7) ينظر: أرشوم، القواعد الفقهية عند الإباضية، 3/509 وما بعد.

(8) ينظر تطبيقات قاعدة "العبرة للغالب" عند: الجابري، المدرسة الفقهية عند الكدمي، ص205-207. غير أنه أوجز في الشرح والتحليل، والموضوع بحاجة إلى مزيد بيان وتفصيل، لأهميته في التأصيل الفقهي عند الكدمي.

(9) المعبر، 3/182.

(10) المعبر، 4/146.

(11) السالمي، جوابات الإمام السالمي، 4/159.

بالأغلب من عادات الناس، والمتمثل في الاستقراء المعتمد لدى العلماء طريقاً من طرق الاستدلال، بل هو أساس المنهج التجريبي الذي تقوم عليه العلوم المادية المعاصرة.

وإذا تقرر هذا فلا خلاف في العمل بسدِّ الذرائع بناءً على ما يغلب لدى المجتهد من ظنِّ إفضائها إلى المفساد، وإذا كان من نزاعٍ فمن حيث حصول هذا الظن الغالب المستفاد من الدلائل والقرائن المحتفة بالواقعة، ومدى رجحانه على أصل المشروعية⁽¹⁾. وهو ما نبه إليه الشاطبي في آخر تقريره لقاعدة الذرائع بقوله: «فقد ظهر أن قاعدة الذرائع متفق على اعتبارها في الجملة، وإنما الخلاف في أمر آخر»⁽²⁾. وعلق عليه عبد الله دراز مبيناً أن الخلاف إنما في المناط الذي يتحقق فيه التدرُّع⁽³⁾.

ثالثاً: منطق الموازنة:

إذا كان الحكم بمنع الوسيلة المفضية إلى الحرام قائماً على منطق التغليب، فإن الحكم بالمنع بناءً على المآلات الفاسدة يقوم على منطق الموازنة بين المصالح والمفاسد؛ إذ الذرائع التي يجب سدُّها هي التي غلب فيها فساد مآلها ورجح على مصلحة أصلها، ومأخذ هذا الأصل هو الشرع نفسه، وفي هذا يبيِّن ابن عاشور أن «اعتبار الشريعة بسدِّ الذرائع يحصل عند ظهور غلبة مفسدة المآل على مصلحة الأصل. فهذه هي الذريعة الواجب سدُّها»⁽⁴⁾.

وعلى هذا يفسَّر ما اعتُبر من الذرائع التي يجب سدُّها، وما لم يعتبر كذلك، وذلك نظراً إلى قوة مفسدة المآل ومدى رجحانها على مصلحة الأصل، وبناءً على قوة الظن في إفضاء الفعل المشروع إلى المآل الممنوع، وهذا أصل مطَّرد في أصول الشريعة. قال الشاطبي: «وبحسب عظم المفسدة في الممنوع يكون اتِّساع المنع في الذريعة وشدَّته»⁽⁵⁾.

كما يذهب ابن عاشور أن وجه الاعتبار لبعض الذرائع دون بعض: «ما هو عندي إلا التوازن بين ما في الفعل -الذي هو ذريعة- من المصلحة وما في مآله من المفسدة، فترجع إلى قاعدة تعارض المصالح والمفاسد (...) فما وقع منعه من الذرائع قد عظم فيه فساد مآله على صلاح أصله، مثل

(1) من القواعد المختلف فيها بين الفقهاء قاعدة: «إذا تعارض الأصل والغالب هل يؤخذ بالأصل أو الغالب؟»، ويبدو أن الخلاف في سدِّ الذرائع مما يخرج على هذه القاعدة لأنها أعم، والله أعلم. ينظر: الزركشي، المنشور في القواعد، 1/311. البورنو، موسوعة القواعد الفقهية، 1-277/1.

(2) الشاطبي، الموافقات، 5/185.

(3) نفسه، هامش رقم (4).

(4) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 336.

(5) الشاطبي، الاعتصام، 1/177.

حفر الآبار في الطرقات. وما لم يقع منه قد غلب صلاح أصله على فساد مآله كزراعة العنب»⁽¹⁾. ووفق هذا الميزان الشرعي، يقرّر المجتهد ما يُمنع سدّاً للذريعة، وما يُترك على الأصل، وهو ما جرى عليه منطوق البحث الفقهي عموماً، ولدى فقهاء الإباضية خصوصاً، حيث يمكن لحظ ذلك جلياً في قواعد الفقه المتضمنة لمعنى الموازنة، منها: درء المفاسد مقدّم على جلب المصالح، وارتكاب أخفّ الضررين، ويتحمّل الضرر الخاص لدفع الضرر العام... الخ⁽²⁾.

هذا، وقد قرر السالمي في الأصول أنه إذا «تعارض دليلاً أو علتان في أحدهما تحصيل مصلحة، وفي الآخر دفع مفسدة، ولم يمكن الجمع بينهما بوجه، قدّم الدافع للمفسدة على الجالب للمصلحة؛ لأن دفع المفسدة أهم من تحصيل المصلحة»⁽³⁾.

ولما كان انبناء منطق هذه القاعدة على تقدير رجحان مفسدة المآل على مصلحة الأصل، فإنه يظلّ نظراً متعلّقاً بالظروف وواقع الحال الذي تعلق به الحكم، فإذا تغيّرت الأحوال وجب على الفقهاء استتفاف النظر في هذه الأحكام، بناء على تغيّر مناسباتها، واستنباط الحكم المناسب لها، وقد تقرّر لدى العلماء أنه لا ينكر تغيّر الأحكام بتغيّر الظروف والأحوال.

وعلى هذا، ينبغي أن تفهم اجتهادات الفقهاء ضمن سياقها التاريخي ونسقتها الحضاري، ومن أفن الرأي طرد الأحكام المبنية على العوارض والعادات من غير نظر إلى مدى تحقّق مناسباتها في المستجدات.

وإذا تقرّر سد الذرائع أصلاً معتبراً في الشريعة، وقاعدة نابعة من منهج التشريع، فلا شك في كونه أصلاً معتدّاً به لدى فقهاء الإباضية؛ ذلك أن العقل الفقهي إذا تشرب منطوق التشريع وفهم عن الشارع مراده في الأحكام، فإنه يسلك طريقه في الاستدلال ويتبع شريعته في الاستنباط. وفي هذا يقول الشيخ أحمد الخليلي: «سدّ ذرائع الفساد مطلب شرعي وأصل فقهي، دلت عليه دلائل الكتاب والسنة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة والسلام، وعول عليه أهل العلم في الأحكام»⁽⁴⁾.

وفيما يأتي تطبيق على هذا التأصيل، من خلال تحليل بعض آراء المذهب التي نحسبها تخرج على هذا الأصل.

(1) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 337.

(2) سيأتي تفصيل ذلك في الفصل الأخير من هذه الدراسة. وينظر تطبيقات هذه القواعد في الفقه الإباضي عند: أرشوم، القواعد الفقهية عند الإباضية، 3/ 148 وما بعدها.

(3) السالمي، طلعة الشمس، 2/ 177.

(4) الخليلي، الفتاوى، الكتاب الثالث، ص 432.

المطلب الثالث: تطبيقات أصل سدِّ الذرائع:

تم تصنيف هذه التطبيقات إلى أربع مجموعات، ثلاث منها تجلي عمل الفقهاء بهذا الأصل في الاجتهاد، أما الرابعة فتبين تركهم العمل به في بعض المسائل.

أولاً: القول بالكراهة سداً للذريعة: وفيه مسألتان:

1/ كراهة القبلة للصائم:

ذهب جمهور الإباضية إلى القول بكراهية القبلة للصائم⁽¹⁾، وعلل ابن بركة قول المذهب بالأخذ بالأحوط، لأن القبلة من دواعي الجماع المفسد للصوم⁽²⁾. وفي موضع آخر علق على حديث عمر رضي الله عنه⁽³⁾ بقوله: «وخبر عمر يدل على جواز القبلة للصائم، وإنما يكره من كره إذا خيف منها؛ لأنها من دواعي الجماع»⁽⁴⁾.

ووجه العمل بسد الذرائع في هذه المسألة بأن القبلة طريق إلى الجماع طبعاً، ونظراً لهذا المال فُضِّل تركها احتياطاً لصحة العبادة، ومعلوم أن في العمل بسد الذرائع وجهاً من الاحتياط.

2/ كراهة تناول النبيذ غير المسكر:

روى أبو سعيد الخدري أن رَسُولَ اللَّهِ ﷺ «نَهَى أَنْ يُنْبَدَ فِي الدُّبَاءِ وَالْمَزْفَتِ وَالنَّقِيرِ وَالْحَتِّمْ»⁽⁵⁾. وحكمة النهي عن الانتباز في هذه الأوعية سدُّ ذريعة شرب المسكر؛ لأن هذه الأنواع مما يسرع في تخمير ما ينتبذ فيها، فتكون مظنة لشرب المسكرات.

وذهب الإباضية إلى عدم جواز شرب النبيذ المتخذ في هذه الأوعية المنصوصة، وقالوا بجواز ما انتبذ في جلود الغنم فقط⁽⁶⁾، غير أن ابن بركة ذهب إلى كراهة ذلك، فقال: «لسنا ننهاهم عنه تحريماً،

(1) ينظر: الجامع، 2/ 1099. الزيادات، 2/ 532. السالمي، معارج الآمال، 8/ 293.

(2) ينظر: الجامع، 2/ 1083.

(3) أخرج أبو داود في سننه عن عمر بن الخطاب قال: هَشَشْتُ فِقَبَلْتُ وَأَنَا صَائِمٌ، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، صَنَعْتُ الْيَوْمَ أَمْرًا عَظِيمًا، قَبَلْتُ وَأَنَا صَائِمٌ، قَالَ: «أَرَأَيْتَ لَوْ مَضَمَضْتَ مِنَ الْمَاءِ وَأَنْتَ صَائِمٌ؟»، كِتَابُ الصَّوْمِ، بَابُ الْقِبْلَةِ لِلصَّائِمِ، ر: 2384. وأخرجه أحمد في مسنده عنه بلفظ قريب، ر: 137.

(4) الجامع، 2/ 1099.

(5) أخرجه الربيع في مسنده عن أبي سعيد الخدري، كتاب الأشربة من الخمر والنبيذ، باب في الأشربة من الخمر والنبيذ، ر: 631. وأخرجه النسائي في سننه عن أبي هريرة بزيادة: «..وَكُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ» كتاب الأشربة، تحريم كل شراب أسكر، ر: 5589.

(6) ينظر: الجامع، 4/ 1972. الاستقامة، 3/ 179. البسيوي، الجامع، 3/ 1890-1891.

وإنما ننهاهم تنزهاً عنه»⁽¹⁾.

وقد بنى القول بالكراهة على أصل سد الذرائع، لأنه مظنة السكر، إضافة إلى اعتباره ذلك من خوارم المروءات، فكان الأولى بالمؤمن التنزه عنه، وفي هذا يقول: «إن كثيراً من الحلال قد يجب أن يتركه المؤمن ويتنزه عنه لما ينقص منه ويضع من قدره»⁽²⁾.

ومما يجلي عمله بهذا الأصل هنا استشهاده بفعل عمر رضي الله عنه في نهيه حذيفة بن اليمان عن تزوج الكتابية، لما في ذلك من دواعي الركون إلى دينها كما قال تعالى: ﴿أُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ﴾ [البقرة: 221]، إضافة إلى ما رآه من أن تزويجه إليها ينقص من منزلته ويحط من قدره⁽³⁾.

ثم قاس على فعل عمر قوله في النبيذ فقال: «وكذلك قولنا في النهي عن شرب النبيذ، فإن كان حلالاً فإننا نهى عنه؛ لأن شربه ينقص من شاربه ويقل من هيئته، ولما يحدث مع شربه من السكر الذي يلزم فيه الحد»⁽⁴⁾.

ثانياً: من استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه:

هذه من القواعد الفقهية التي يظهر فيها العمل بسد الذرائع، وقد نص عليها العلماء في كتب القواعد، وخرّجوا عليها جملة من الفروع لدى جمهور المذاهب⁽⁵⁾.

ونجد في فقه الإباضية ما يدل على عنايتهم بهذه القاعدة في جملة من الفروع⁽⁶⁾، كما نلفى في آثار ابن بركة التصريح بمضمون هذه القاعدة، وفيما يلي بيان ذلك من خلال هاتين المسألتين:

1/ نكاح المميتة أو خطبتها في العدة:

اتفق الإباضية على أن من تزوج امرأة في عدة الوفاة فإنها تحرم عليه حرمة مؤبدة؛ لأنه ركب ما نهى الله عنه، واختلفوا فيمن خطبها في العدة؛ حيث قال بعضهم بالتحريم المؤبد؛ لأنه خالف نهى الله تعالى، وكان في فعله استعجالاً لأمر لم يحن أوانه، فناسب ذلك حرمانه من آثاره الشرعية عقوبة له.

قال ابن بركة: «ولا يجوز أن يخطب إلى المميتة نفسها وهي في العدة، فمن فعل ذلك كان عاصياً

(1) الجامع، 4/ 1974.

(2) الجامع، 4/ 1974.

(3) ينظر: الجامع، 4/ 1975. وينظر في تحليل هذه المسألة: شلي، تعليل الأحكام، ص 59-61.

(4) الجامع، 4/ 1975.

(5) ينظر: السيوطي، الأشباه والنظائر، ص 152. الونشريسي، إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك، ص 134. الزرقا، شرح القواعد الفقهية، ص 471.

(6) ينظر: أرشوم، القواعد الفقهية عند الإباضية، 1/ 496.

لنهي الله تعالى له عن ذلك لقوله: ﴿لَا تُؤَاعِدُوهُنَّ سِرًّا﴾ [البقرة:235]، فإن توافقا على ذلك فتزوجها وهي في العدة، أو بعد انقضاء العدة للمواعدة التي كانت بينهما، لم يجوز لهما الإقامة على نكاحهما وفرق بينهما، وحرمت عليه أبدا في قول أصحابنا، ولم أعلم بينهم في ذلك خلافا⁽¹⁾.

وقد حكى ابن بركة اتفاق المشاركة في مسألة الخطبة، ولكن الواقع أن فيه خلافا، إلا أن يكون مراده الاتفاق في مسألة النكاح فقط⁽²⁾.

والقول بالحرمة المؤبدة بسبب النكاح هو المروي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه⁽³⁾، وبه أخذ المالكية⁽⁴⁾. وقد أصل ابن بركة فعل الخليفة عمر بقاعدة سدّ الذرائع حيث قال: «وقيل: إن عمر بن الخطاب رَحِمَهُ اللهُ حَكَمَ بِذَلِكَ، وَلَعَلَّه جَعَلَهُ عِقَابًا لِمَا لَثَلَا يَتَّهَكُّ النَّاسُ مِثْلَ هَذَا الْفِعْلِ وَيُرَكَّبُونَ نَهْيَ اللَّهِ تَعَالَى. وَلِلْإِمَامِ أَنْ يَسْوِيَ بَيْنَ رَعِيَّتِهِ فِيمَا يَرَاهُ صَالِحًا لَهُمْ، مَا لَمْ يَخَالَفْ بِذَلِكَ نَصًّا مِنَ الْكِتَابِ أَوْ السُّنَّةِ أَوْ الْإِجْمَاعِ»⁽⁵⁾.

فالتعليل واضح بهذا الأصل، وذلك سدًا لمنافذ الفساد، وتحقيقًا لمصلحة الزجر من ارتكاب المحارم. ويلاحظ في هذا النص ربطه أصل الذرائع بقاعدة الاستصلاح، بل عده خطة يُعتمد عليها في باب السياسة الشرعية، وذلك فيما يتّخذها الحاكم من الإجراءات الردعية الجالبة للمصالح، والدافعة للمفاسد.

إضافة إلى ما سبق، نجد ابن بركة يستشهد بمسألة حرمان القاتل من الميراث للدلالة على صحة الاستدلال بهذا الأصل، حيث قال: «ألا ترى إلى القاتل حُرْمَ بتعدّيه الإرثَ عمن يرثه؛ لطمعه بتعجيل ما كان يستحقُّ بغير معصية؛ فكانت المعصية عقوبةً له وحرمانًا لما كان يستحقُّه؛ لركوبه نهْيَ اللهِ تبارك وتعالى»⁽⁶⁾.

(1) الجامع، 3/ 1293.

(2) ينظر تفصيل هذه المسألة عند: السالمي، الجوابات، 4/ 106-108.

(3) ينظر: مالك، الموطأ، كتاب النكاح/ باب جامع ما لا يجوز من النكاح، ر: 27. عبد الرزاق، المصنف، كتاب النكاح، باب نكاحها في عدتها، ر: 10540.

(4) ينظر: مالك، المدونة، 2/ 23. الخطاب، مواهب الجليل، 3/ 415.

(5) الجامع، 3/ 1293.

(6) الجامع، 3/ 1293.

2/ جماع المرأة في الدبر أو المحيض:

المشهور في المذهب أن من جامع امرأته في الدبر بعمد فإنها تحرم عليه أبداً، وقال بعضهم بذلك بالوطء في الحيض أيضاً⁽¹⁾.

ومن جملة أدلتهم في المسألة استدلالهم بقاعدة الاستعجال المفيدة لمعنى سدّ الذرائع⁽²⁾. ويؤصل ابن ابن بركة مسألة الوطء في المحيض بدليل القياس حيث يقول: «ودليل من طريق القياس يدل على صحة ما قلنا، أنّاً لمّا رأينا الأمة قد أجمعت على حرمان قاتل العمد ممن يصير ماله إليه في الحال الثانية، فلما تسرّع إلى ارتكاب ما نهى عن فعله مُنِعَ من الإرث الذي كان يستحقّه بترك ما ركب مما نهى عن فعله. فكذلك الواطئ في الحيض المتممّ لركوب ما نهى عنه لا يستحقّ ما كان يستحقّه بترك ما نهى عن فعله من الوطء في الحيض»⁽³⁾. وفي هذا تعبير عن قاعدة: "من استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه".

وهو المعنى الذي علّل به حكم حرمان القاتل من الميراث، حيث لاحظ ابن بركة وجود هذه العلة في مسألة الوطء في الحيض، فألحقها بمسألة حرمان القاتل، وعدى إليها حكم تأييد حرمة الزوجة الذي اقتضاه العقوبة بالحرمان.

هذا، وإن كان المعنى المشترك بين الأصل والفرع هو متضمن لمعنى سدّ الذرائع، فلما رآه ابن بركة معنى مناسباً معتبراً في التشريع قاس عليه غيره.

كما أيّد قوله برأي عمر رضي الله عنه في مسألة المنكوحه في العدة السابقة الذكر، وجعل هذا مما يصحّ فيه النظر من جهة العقوبة، حيث قال: «ونحو هذا قد يجري مجرى العقوبات»⁽⁴⁾.

ثالثاً: تصرفات المريض مرض الموت:

1/ التصرفات المالية:

حكى ابن بركة عن الإباضية قولهم بصحة إقرار الحرّ البالغ المميّز وثبوتة على نفسه، سواء أكان

(1) ينظر: الجامع، 1/ 217. اطفيش: شرح النيل، 6/ 456، 464. السالمي، الجوابات، 4/ 340-342.

(2) ينظر: السالمي، نفسه، 4/ 326. الخليلي، الفتاوى، الكتاب الثاني، ص 119

(3) الجامع، 1/ 220. ناقش المشرف تأصيل ابن بركة بالقياس مبديا الفرق بين الصوتين؛ «إذ الوارث ممنوع من ذلك المال ابتداءً، وحقه ناشئ لاحقاً ومشروط بوفاة المورث، بينما الزوج مباح له وطء زوجته في حال الطهر، ثم طراً عليها الحيض مانعاً مؤقتاً. فاختلقت صورتان، فلا يستقيم القياس. وأما من باب العقوبات كما ذكره ابن بركة فمفهوم، ولكن هل تحرم الفروج بقياس ظني».

(4) الجامع، 1/ 221.

الإقرار حال الصحة أم المرض، وسواء أقرّ لوارث أم أجنبي⁽¹⁾. وقال: «الذي عليه جلّ أصحابنا ومعتمد مذهبهم وتجري به الأحكام بينهم ما ذكرنا في صدر المسألة أن الإقرار في الصحة والمرض للوارث وغير الوارث ثابت له»⁽²⁾.

وخالف في هذا الفقيهان أبو زياد⁽³⁾ وأبو معاوية⁽⁴⁾، واستثنوا إقرار المريض للوارث بحق، إلا أن يحدّده ويبيّن سببه، وإلا كان باطلاً. وذكر علة استثنائهم أن المريض تلحقه التهمة في قصد المحاباة أو الإضرار بالورثة⁽⁵⁾، فكان حكمهما ببطالان هذا الإقرار نظراً لهذه المآلات الفاسدة.

وردّ ابن بركة على هذا بأن المآل المتوقع في الإضرار بالورثة وارد في إقراره حال صحته أيضاً، وإذا كان كذلك وجب إجراء العلة على الوجهين، وإبطال الإقرار حال الصحة أيضاً⁽⁶⁾.

لكن يمكن أن يجاب عن هذا بأن التهمة في مرض الموت أقوى منها في الصحة، ولهذا المعنى حصل التفريق عند الفقهاء بين حالي الصحة والمرض في نفاذ التصرفات، وقد اعتبر السالمي أن الحجر على تصرفات المريض أقطع للمفاسد⁽⁷⁾.

أما إذا خرج إقراره على معنى البيع فقد ذهب إلى بطلانه؛ «لأن هذا بيع المرض وفيه تعلّق حق الورثة؛ لأن المرض كالحجر، فالمريض وإن كان مالكا للمال فهو كالمحجور عليه وإن كان مالكا لماله، فإذا كان بيع المحجور عليه ماله لا يجوز، فبيع المريض أيضا لا يجوز وإن كان مالكا لماله»⁽⁸⁾.

ونجد عند الكدومي التفريق بين تصرفات المريض؛ حيث سئل: «عن رجل قال في مرضه الذي مات فيه: قد جعلت لفلان في مالي كسوته ونفقته ما دام حياً ثم مات؛ هل يثبت لفلان شيء مما خلف من المال إذا كان فلان هذا أجنبياً؟ قال: معي إن جعل له ذلك وصية فهو ثابت في ثلث ماله، وإن

(1) الجامع، 3/ 1526.

(2) الجامع، 3/ 1527.

(3) الوضاح بن عقبة أبو زياد: (حي: 237هـ/ 851م): من علماء نزوى، وأحد فقهاء إباضية عمان، شارك في الحياة العلمية والسياسية في عصره، له أجوبة متفرقة في كتب الأثر. (ينظر: السعدي، معجم الفقهاء والمتكلمين، 3/ 298، ر: 948).

(4) عزان بن الصقر اليماني أبو معاوية (ت: 268هـ/ 882م): من أجلة علماء الإباضية خلال القرن الثالث، عرف بالزهد والورع، تولى القضاء للإمام الصلت بن مالك بعد وفاة شيخه محمد بن محبوب، أخذ العلم عنه كثيرون، وله أجوبة متفرقة في كتب الأثر. (ينظر: السعدي، معجم الفقهاء والمتكلمين، 2/ 346، ر: 557).

(5) ينظر: الجامع، 3/ 1526-1527.

(6) الجامع، 3/ 1527.

(7) السالمي، الجوابات، 3/ 503.

(8) الجامع، 3/ 1530-1531.

كان عطية أو هبة لم يثبت عندي، وإن جعله إقراراً ثبت عندي في رأس ماله؛ لأنَّ الجعل يختلف».

2/ طلاق الفار:

ذهب الإباضية إلى أن من طلق امرأته طلاق الثلاث في مرض الموت فإنها ترثه في العدة، معاملة بنقيض مقصوده⁽¹⁾. وقد سئل الكدمي عن من طلق زوجته ثلاث تطليقات في المرض هل ترثه؟ فقال: «معى أنها ترثه إذا مات وهي في العدة. قالوا هذا وليس بينهم فيه اختلاف»⁽²⁾.

وقد اعتبره الإباضية من أنواع طلاق الضرار؛ لأنه مظنة القصد إلى مضارّة المرأة بجرمانها من الميراث، إلا إن طلبت هي ذلك؛ ففي مسألة أخرى سئل الكدمي عن المرأة المطلقة بثلاث تطليقات إذا مات زوجها وهي في العدة هل ترثه؟ قال: «معى أنها لا ترثه إلا أن يصحّ أنه طلقها طلاق الضرار»⁽³⁾.

وهو القول المنسوب إلى الصحابة، وقضى به الخليفة عمر رضي الله عنه⁽⁴⁾.

أما وجه سدِّ الذرائع في هذه المسألة، فهو اتخاذ الطلاق وسيلة لغرض الإضرار بالزوجة بجرمانها من الميراث، فحكم الفقهاء بثبوت حقها في الميراث درءاً لهذا الضرر. والملاحظ أنهم لم يمنعوا وقوع الطلاق، وإنما منعوا آثاره في حق الإرث.

هذا، ويجلي السالمي تأصيل هذه المسألة بقوله: «وجهه الحمل على الأغلب من أحوال المطلّقين في المرض، فإن غالب أحوالهم يريدون الإضرار، والحكم بالأغلب من الأمور قاعدة مستمرة عند كثير من الفقهاء»⁽⁵⁾. وهذا تصريح بأن أصل الذرائع لا ينظر إلى القصد، وإنما يعتبر غالب الأحوال.

رابعاً: ترك العمل بسدِّ الذرائع:

قد يرجّح الفقيه ترك العمل بهذه القاعدة إن رأى البقاء على أصل المشروعية أولى، وبيان هذا من خلال المسألتين الآتيتين:

(1) البسيوي، الجامع، 3/ 1610.

(2) الكدمي، الجامع المفيد، 4/ 88.

(3) الكدمي، الجامع المفيد، 4/ 84-85.

(4) ينظر: مالك، الموطأ، باب طلاق المريض، 2/ 571، ر: 40. أبو غانم، المدونة، ص 234. ابن القيم، إعلام الموقعين، 5/ 91.

(5) السالمي، الجوابات، 4/ 159. وراجع -غير مأمور- ما ذكرناه في الاحتجاج لقاعدة الذرائع في منطق التغليب تحديداً.

1/ بيوع الذرائع:

من أشهر تطبيقات سدّ الذرائع مسألة بيوع الذرائع، أو بيوع الآجال، ومن أشهر صورها: أن يبيع الرجل سلعة إلى أجل، ثم يشتريها في نفس المجلس بأقل من ثمنها الأول نقداً. والخلاف مشهور بين المذاهب في هذه المسألة⁽¹⁾، وقد ذهب جمهور الإباضية إلى القول بالحرمة لأنه ذريعة إلى الربا⁽²⁾.

إلا أننا نجد أبا سعيد الكدومي يرى احتمال صواب الآراء في المسألة، كلُّ بما ذهب إليه وما استدل به من الأدلة، غير أنه صحَّح مذهب من قال بالجواز على شرط افتراق مجلس العقد الثاني عن العقد الأول⁽³⁾؛ لأن هذا مما ينفي التهمة، وبيعد قصد التحيل على الربا.

2/ بيع العنب لمن يتخذه خمراً:

يرى الإمامان جواز بيع العنب والتمر لمن يتخذ منه الخمر إذا لم يصرح بذلك حال التعاقد، وفي هذا يقول ابن بركة: «فإن قال لنا قائل: أيجوز بيع العنب لمن يتخذ منه الخمر، والبسر ممن يتخذ منه الفضيخ⁽⁴⁾، إذا لم يقل إنما اشتريته منكم لأتخذ منه الخمر والفضيخ؟ قيل له: يجوز ولا نأمر به، بل ننتهي عنه⁽⁵⁾». فلم يأخذ في هذه المسألة بسدّ الذرائع المقتضي لفساد البيع، لعدم قيام البيّنة أو العلم بعصره خمراً، لجواز أن يشتريه لمنافع مباحة.

وإليه ذهب الكدومي فقال: «لا يبين لي علة تمنع بيع العصير والعنب لأنه حلال، ولأنّ المشتري مخاطب بأن لا يفعل ذلك، فإن وقعت الصفقة من البائع على شرط ذلك بطل البيع معي من طريق الشرط (...). وإن لم يشترط، فإنما ذلك ظنون يظنها البائع في المشتري، ولا حقيقة⁽⁶⁾ أنه يفعل ذلك⁽⁷⁾».

(1) ينظر: ابن رشد، بداية المجتهد، 3/ 160. الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، 4/ 466.

(2) ينظر: اطفيش، شرح النيل، 8/ 72. السالمي، الجوابات، 5/ 174. الخليلي الفتاوى، الكتاب الثالث، ص 486.

(3) ينظر: الزيادات، 3/ 468-469.

(4) نوع من الأشربة المسكرة. قَالَ رَجُلٌ لَابْنِ عُمَرَ: مَا الْفُضِيخُ؟ قَالَ: يُدَقُّ الْبُسْرُ ثُمَّ يُصْنَعُ فِي جَرَّةٍ، ثُمَّ يُجْعَلُ عَلَيْهِ تَمْرٌ وَيُصَبُّ عَلَيْهِ الْمَاءُ، وَيَتْرَكُ حَتَّى يَطِيبَ. (ينظر: الحربي، غريب الحديث، 2/ 554).

(5) الجامع، 4/ 1674.

(6) في المطبوع «والحقيقة أنه». وما أثبتناه ورد في نسخة (أ) على ما ذكره المحقق في الهامش، ولعله الأصوب ليستقيم المعنى.

(7) الزيادات، 3/ 475-476.

ونجد التعليل عند الكدومي أظهر لمعنى الترك لقاعدة الذرائع في هذه المسألة، وهو عدم وجود ظنٍّ معتبرٍ راجحٍ على أصل مشروعية البيع وحليته للمشتري. على أنه رأى احتمال الصواب فيمن قال بالكراهة لوجه يحتمل ذلك⁽¹⁾.

من خلال ما مضى من التطبيقات يمكن تسجيل النتائج الآتية:

أولاً: إن اعتبار الفقيه للذريعة إما لإفضائها إلى الحرام أو المحظور كما هو في مسألتى قبلة الصائم، وشرب النبيذ. وإما لما ينتج عنها من مفسد ومضار، كما هو الحال في تصرفات المريض، ومسألة الجماع في الحيض أو الدبر، التي يبدو فيها معنى الترهيب من ارتكاب المناهي الشرعية.

ثانياً: إن مدار الأخذ بسد الذرائع هو قوة التهمة وظهور القصد إلى الحرام، أو غلبة مفسدة المآل على مصلحة الوسيلة؛ لذلك عند ضعف هذه الموجّهات يرجح ترك العمل به، والبقاء على أصل المشروعية.

ثالثاً: قد يكون العمل بسد الذرائع يقف عند القول بالكراهة، ولا يصل إلى مرتبة حرمة الفعل أو بطلانه، كما هو في القول بكراهة القبلة للصائم، وكراهة شرب النبيذ الحلال.

ولعل مما يلاحظ في عمل الفقهاء بقاعدة الذرائع اعتبارهم إياها من المرجحات عند تعارض الأقوال، حيث يلجأ المجتهد إلى اختيار ما كان أقرب إلى سدّ الذرائع مع توفر الدواعي إلى ذلك.

(1) ينظر: الزيادات، 2/ 476.

المبحث الرابع: العرف

إن العرف من الأصول المعتمدة في شريعة الإسلام، وجرى العمل بها في شتى فروع الأحكام، كما أنه من الأصول الدالة على اعتبار المصالح في التشريع، لذلك كان محل عناية من الفقهاء في الاجتهاد والفتوى. ونحاول في الآتي بيان حضور هذا الأصل في فقه الإباضية من خلال آثار الإمامين، بعد تجلية مفهومه وعلاقته بالمصالح.

المطلب الأول: مفهوم العرف وعلاقته بالمصلحة:

الفرع الأول: مفهوم العرف:

أولاً: في اللغة:

يطلق العُرف على عدة معانٍ، أرجعها ابن فارس إلى أصلين، قال: «العين والراء والفاء أصلان صحيحان، يدل أحدهما على تتابع الشيء متصلًا ببعضه ببعض، والآخر على السكون والطمأنينة (...) والمعروف اسم مفعول من العرف، سمي بذلك لأن النفوس تسكن إليه»⁽¹⁾.

وجاء في اللسان: «والعرف والعارفة والمعروف واحد: ضد النكر، وهو كل ما تعرفه النفس من الخير، وتبسأ به وتطمئن إليه»⁽²⁾.

وأكثر ما ورد في القرآن على صيغة "معروف"، وفسره الراغب بأنه: «اسم لكل فعلٍ يعرف بالعقل أو الشرع حسنه»⁽³⁾. كما وردت كلمة "العُرف" في آية ﴿وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ﴾ [الأعراف: 199]، وقال الراغب في معناها: «والعرف: المعروف من الإحسان»⁽⁴⁾. وفسره ابن عطية بأنه «كل ما عرفته النفوس مما لا ترده الشريعة»⁽⁵⁾.

وحاصل ما تقدم أن المعنى اللغوي للعرف هو كل أمر استحسنة العقل، واطمأنت إليه النفس.

ثانياً: في الاصطلاح:

لا يخرج المعنى الاصطلاحي عما ورد في اللغة، وله تعاريف عديدة، من أسبقها ما نقله فهمي أبو

(1) ابن فارس، مقاييس اللغة، 4/ 281.

(2) ابن منظور، لسان العرب، 9/ 239.

(3) الراغب، المفردات في غريب القرآن، ص 561.

(4) نفسه.

(5) ابن عطية، المحرر الوجيز، 2/ 491.

سُنَّة عن الفقيه الحنفي أبي البركات النسفي حيث قال: «العرف ما استقرَّ في النفوس من جهة العقول، وتلقَّته الطباع السليمة بالقبول»⁽¹⁾. وعرفه الجرجاني بلفظ قريب منه⁽²⁾. ومن تعاريف المعاصرين قول مصطفى الزرقا: «عادة جمهور قوم في قول أو فعل»⁽³⁾.

هذا، ومن ألصق الألفاظ بمصطلح "العرف" لفظ "العادة"، ويغلب استعماله لدى الفقهاء، ومنه القاعدة الفقهية الكبرى: "العادة محكمة".

ومن أعم تعريفاته وأنسبها لاستعمال الفقهاء قول ابن أمير الحاج: «العادة هي الأمر المتكرر من غير علاقة عقلية»⁽⁴⁾. فيكون بذلك مصطلح العادة أعم وأشمل من مصطلح العرف⁽⁵⁾.

أما ورود المصطلح في الفقه الإباضي؛ فقد ورد في آثار الإمامين بألفاظ متعددة دالة عليه منها: التعارف، العرف، العادة، العادات، سُنَّة البلد.

الفرع الثاني: علاقة العرف بالمصلحة:

لما ثبتت حجية العرف بصريح الكتاب وصحيح السنة؛ أثرت الحديث عن علاقته بالمصلحة؛ لأنها محلُّ النظر في هذا البحث، حيث يمكن تجلية هذا الارتباط من مدخلي الفطرة، والتيسير.

أولاً: الفطرة:

يمكن التمهيد لهذا بالأصل العام الذي يقضي بمراعاة الشريعة لمصالح العباد في العاجل والآجل، وأن الشارع قصد في أحكامه جلب المصالح ودرء المفاسد. ولما ثبت بالقطع هذا الأصل لزم القطع بأنه لا بد من اعتبار الشارع للعوائد في التكليف، وحجة ذلك كما يقول الشاطبي: «لأنه إذا كان التشريع على وزانٍ واحدٍ دلَّ على جريان المصالح على ذلك؛ لأن أصل التشريع سبب المصالح، والتشريع دائم كما تقدم، فالمصالح كذلك، وهو معنى اعتباره للعادات في التشريع»⁽⁶⁾.

ولما ثبتت مصلحة الشريعة؛ كانت أحكامها جارية على مقتضى العقول، وسارية على سنن الفطرة، فناسب ذلك ديمومتها على مرِّ الأعصار، وعمومها لمختلف الأحوال، وشمولها لشتى البقاع.

(1) أبو سنة، العرف والعادة، ص 8.

(2) قال في التعريفات: «العرف: ما استقرت النفوس عليه بشهادة العقول، وتلقته الطباع بالقبول». (ص 149).

(3) الزرقا، المدخل الفقهي العام، 2/ 872.

(4) ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، 1/ 282.

(5) عن العلاقة بين العرف والعادة ينظر: أبو سنة، العرف والعادة، ص 13. الباحثين، قاعدة العادة محكمة، ص 49.

(6) الشاطبي، الموافقات، 2/ 494-495. ومقصود الشاطبي بالعادات هنا ما هو جارٍ على مقتضى الفطر والغرائز.

واقترضاء لهذا الأصل المصلحي العام اعتبرت الشريعة ما تعارف عليه الناس، وجرت به عوائدهم في معاشهم وشؤون حياتهم، على أن يكون موافقا لأصولها، ومحققا لمقصدها الكلي في جلب المصالح ودرء المفاسد، لهذا نجد الشارع أقر بعض الأعراف التي جرت في مجتمعات العرب قبل الإسلام، مما كان محمودا حسنا، سواء ما تعلق بالعادات أو المعاملات.

هذا، ونجد ابن بركة يستدل على «أن الله تعالى تعبد عباده بما يتعارفون فيما بينهم، ويتجاوزونه فيما جرت به عاداتهم، ما لم يقيم على تحريمه دليل من كتاب أو سنة أو إجماع من الأمة؛ لأن جواز ذلك حسن في العقل»⁽¹⁾. وفي هذا النص تصريح منه بأن ما قضت العقول بحسنه جارٍ على مقتضى الشرع، ما لم يدل دليل صحيح على الإلغاء والمنع.

وإذا كانت أعراف الناس مما هدت إليها العقول، واطمأنت إليها النفوس، وشهدت لها الفطر السليمة بالقبول؛ فإن مقتضى التكليف اعتبارها وعدم إلغائها جريا على حكمة الشريعة وسننها في التشريع.

لذلك، نلاحظ أن الشارع الحكيم يثبت أصول الأحكام، ويقرر بعض التشريعات على مقتضى الإطلاق والعموم، ويكفل تقييدها وتحديدتها إلى العرف، مما يسمح بمرونة الشريعة، ويمكّنها من استيعاب متغيرات الزمان والمكان.

وقد سار الفقهاء على هذا المهيح الواسع، اهتداء بمنهج الحكيم في التشريع، فاعتبروا أعراف الناس وعاداتهم في الاجتهاد والتفريع، وهذا ما نلفاه في شتى فروع الأحكام، وتشهد بهذا قواعد الفقه المتعلقة بالعادة والعرف.

وحاصل ما تقدم أن إقرار الشريعة الاحتكام إلى الأعراف والعادات لمن شواهد وصف الإسلام بأنه دين الفطرة، وفي هذا يقول ابن عاشور: «من هنا تعلم أن القضاء بالعوائد يرجع إلى معنى الفطرة»⁽²⁾.

وتأسيسا على مقتضى الفطرة والقول بمصلحية الشريعة، يمكن إرجاع ما ينشأ في واقع الناس من أعراف متجددة، وما تفرزه الحضارة المدنية من أساليب في الحياة متعدّدة، مما لم يرد في خصوصها نصّ بالاعتبار أو الإلغاء؛ أقول يمكن إرجاعها إلى قاعدة الأصل في المنافع الإباحة وفي المضارّ التحريم، فما ثبت أنها خير وصالح وعدل رُدّ إلى أصل الإباحة، وما كان فيها من شرّ وفساد وضرر رُدّ إلى أصل الحظر.

(1) التعارف، ص 83.

(2) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 187.

ثانيا: التيسير ورفع الحرج:

من لوازم القول بمصلحة الشريعة جريان تكاليفها في الخلق على مقتضى اليسر والسماحة، وهذا ما دلت عليه النصوص الشرعية، وشهدت به الفروع الفقهية، فكان من الأصول الكلية الثابتة بالقطع.

وتحقيقاً لمقصد التيسير، راعت الشريعة ما تعارف عليه الناس، وألغت الطباع من أمور حياتهم، ما كان موافقاً لمعاني العدل ومحققاً لمحاسن الأخلاق؛ لأن في إلغاء ما جرت به العادات إيقاع للحرج الشديد بالناس، والشريعة لم تُرد في تكاليفها إعنات العباد. قال السرخسي: «وفي نزع الناس عن عَادَتِهِمْ حَرَجٌ بَيِّنٌ»⁽¹⁾. لذلك كان العمل بالعرف -على التحقيق- امثالاً للدليل العام الموجب لنفي الحرج عن الأنام، وهو قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج:78].

وقد كان هذا الأصل الكلي هو ما استند إليه ابن بركة في التأصيل لصحة العمل بما اطمأنت إليه النفوس، وجرت به العادات بين الناس، حيث يرشد السائل في خاتمة بحثه لهذه المسألة إلى أن جميع ما استدلَّ به «يؤول إلى معنى واحدٍ، يبيِّن أنَّ الدين قد يسره الله على عباده، ولم يكلفهم ما يعجزون عنه تبارك وتعالى، بل كلفهم وسعهم فيما يدخلون فيه ويخرجون منه؛ لأنه رحيم بخلقه، متفضل على عباده، وقد قال الله عز وجل: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ □، وقال الله عز وجل: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا﴾ [النساء:28]»⁽²⁾.

كما يبين ابن بركة في موضع آخر ناقلاً عن شيخه أبي مالك أن معتمد العمل بالعرف في المعاملات هو ما يطمئن إليه القلب، وتسكن له النفس، حيث قال: «هذا يرجع فيه إلى ما تسكن إليه النفس، ويعلم بالقلب، وأن النفس لا تخرج بمثل هذا»⁽³⁾.

ولما كان رفع الحرج مبدأً راسخاً في شريعة الإسلام، وأصلاً مطرداً في الأحكام، كان اعتبار العرف من الأصول المحققة لهذا المبدأ العام، والمنسجمة مع مقاصد التشريع. لذا كان لزاماً على المجتهد الخبرة بعادات الناس، ومعرفة أعرافهم، ليكون تنزيل الأحكام على مقتضى مناطاتها، محققاً بذلك مقاصدها وغاياتها التشريعية.

إذ ليس من شأن الراسخين الجمود على آثار السابقين، دون تمييز بين الثابت منها والمتغير، وفي هذا يقول القرافي: «والجمود على المنقولات أبداً ضلالٌ في الدين، وجهلٌ بمقاصد علماء المسلمين

(1) السرخسي، المبسوط، 197/12.

(2) التعارف، ص 133.

(3) التعارف، ص 101.

والسلف الماضين»⁽¹⁾، ويقول ابن القيم مبيِّناً مغبّة الإهمال لهذا الأصل: «ومن أفتى الناس بمجرد المنقول في الكتب على اختلاف عرفهم وعوائدهم وأزمنتهم وأحوالهم وقرائن أحوالهم فقد ضلّ وأضلّ، وكانت جنايته على الدّين أعظم من جناية من طبّب الناس كلّهم على اختلاف بلادهم وعوائدهم وأزمنتهم وطبائعهم بما في كتاب من كتب الطبّ على أبدانهم»⁽²⁾.

نظراً لما سبق بيانه في انبناء العرف على أصل المصلحة، ولما دلت عليه النصوص الأخرى في ثبوت حجّيته، كان هذا الأصل محلّ اعتبار من جميع فقهاء الإسلام من مختلف مذاهبهم⁽³⁾. وفيما يأتي بيان لعناية الإباضية به في فقههم من خلال آثار الإمامين.

المطلب الثاني: تطبيقات العرف:

لا يختلف الإباضية عن غيرهم من المذاهب الفقهية في الاعتداد بالعرف في فروع الأحكام؛ حيث نجد في فقههم إعمالاً لهذا الأصل في كثير من أبواب الفقه، وإن لم يفصلوا قواعده ومباحثه النظرية⁽⁴⁾. ومع ذلك فإننا نجد في تضاعيف آثارهم شذرات تأصيلية تفيد حجّية العرف عندهم، وأثره في بناء الأحكام، منها قول الكدّمي: «وقد يخرج في معنى الاطمئنان والتعارف وما تجري به العادات ما يشبه معنى الحكم الثابت في الأصول، فتصبح بذلك العادات والتعارف في معنى ما يشبه الأحكام الثابتة»⁽⁵⁾. وهذا نص جلي في أن للعرف سلطاناً في الفقه الإسلامي، إذ تثبت به الأحكام كما تثبت بالأدلة الشرعية الأخرى. وقد ورد في هذا المعنى من القواعد قولهم: الثابت بالعرف كالثابت بدليل شرعي⁽⁶⁾.

كما بيّن أن الأحكام تثبت على الناس على مقتضى الأغلب، وما تطمئنُّ إليه نفوسهم فيما يجري به

(1) الفروق، 1/ 323. وقال في الإحكام: «إن إجراء الأحكام التي مُدْرَكُهَا العوائد مع تغيّر تلك العوائد خلاف الإجماع وجهالة في الدّين، بل كلّ ما هو في الشريعة يتّبع العوائد: يتغيّر الحكم فيه عند تغيّر العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجدّدة» (الإحكام في تمييز الفتاوى من الأحكام، ص 218).

(2) ابن القيم، إعلام الموقعين، 4/ 470.

(3) ينظر: القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص 353. أبو سنة، العرف والعادة، ص 23.

(4) ينظر: باجو: منهج الاجتهاد عند الإباضية، ص 747. وينظر في تطبيقات قاعدة "العادة محكمة" عند الإباضية: أرشوم، القواعد الفقهية، 3/ 375 وما بعدها. وبخصوص تطبيقاتها عند الكدّمي ينظر: الجابري، المدرسة الفقهية عند الكدّمي، 204، 353-355.

(5) المعتمر، 4/ 83.

(6) ينظر: البورنو، موسوعة القواعد الفقهية، 2/ 537.

العرف بينهم، حيث يقول: «فكان حكم الأغلب والتعارف والاطمئنان فيما تجري به أمور الناس عامة»⁽¹⁾. هذا، ونجد ابن بركة يجعل عرف المجتمع المسلم حكماً فيما يقبح من الأفعال فينهى عنها؛ من ذلك جعله مناط النهي عن بيع النبيذ ولو كان حلالاً استثناع المسلمين لبيع الخمر والنبيذ، وتقبيحهم لأهلها حيث قال: «لما وجدنا المسلمين جميعاً يستعظمون فعل الخمّارين والنّبّاذين، ويضربون بهم الأمثال في الحسنة وقبح الفعل، ولم نجد أحداً من المسلمين أباح ذلك، علمنا أن ما كان عند المسلمين قبيح فهو عند الله قبيح، كما أن ما كان عند المسلمين حسن فهو عند الله حسن»⁽²⁾.

ولعل أهم عمل تأصيلي للإباضية في هذا المجال، الرسالة التي ألفها ابن بركة والمسمّاة بـ "كتاب التعارف"⁽³⁾، والتي تعرّض فيها للتأصيل لحجّة العمل بالظاهر والظن الغالب؛ حيث حشد الكثير من الأدلة والشواهد المفيدة لصحة العمل. وفي هذا الإطار تناول العرف، والذي عدّه ابن بركة من دلائل صحة العمل بالظاهر، لما يحدثه من سكون في النفس واطمئنان في القلب، مبيّناً أن ما تعارف عليه الناس حجة يُعتدُّ بها في بناء الأحكام⁽⁴⁾.

هذا، ونظراً لأهمية العرف وسلطانه في الفقه، فقد تعددت لدى الفقهاء استعمالاته، وتنوعت تبعاً لذلك مجالاته، وقد حاول جملة من الباحثين استقراء هذه المجالات وتعداد أنواعها⁽⁵⁾. واستفادة مما ذكره هؤلاء يمكن تبيان أهم وجوه إعمال العرف لدى الفقهاء في الآتي:

أولاً: العرف الذي يكون دليلاً على مشروعية الحكم، وهذا يرجع إلى دليل الإجماع أو الاستصلاح⁽⁶⁾.

ثانياً: العرف الذي يُرجع إليه في تطبيق الأحكام المطلقة، وهذا يتجلى في مظهرين:

1/ تقييد مطلقات النصوص وتبيين مجملاتها، كمقدار كفارة اليمين، وأجرة الرضاع. وفي هذا يقول الفقهاء: «كل ما ورد به الشرع مطلقاً، ولا ضابط له فيه ولا في اللغة يُرجع فيه إلى العرف»⁽⁷⁾.

2/ المرجع في ضبط الحقوق وتحديد الالتزامات، كأجرة المثل، وصدّاق المثل، ونسبة الربح.

(1) المعتمر، 4/ 84.

(2) الجامع، 4/ 1976.

(3) ينظر التعريف بهذا الكتاب في الفصل التمهيدي، ص 29.

(4) ينظر مثلاً: التعارف، ص 95-105، 137-154.

(5) ينظر: أبو سنة، العرف والعادة، ص 27. الباحثين، العادة محكمة، ص 141-166.

(6) ينظر: أبو سنة، نفسه، ص 39-40.

(7) الزركشي، المشور في القواعد، 2/ 391. السيوطي، الأشباه والنظائر، ص 98.

ثالثاً: العرف الذي ينزل منزلة التصريح، ويظهر أثره في عموم التصرفات، وكذا الالتزامات والحقوق المدنية، خاصة ما تعلق بالشروط العرفية. ومن القواعد الدالة على هذا المعنى: الإذن العرفي كالإذن اللفظي، المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً، المعروف بين التجار كالمشروط بينهم، وغيرها.

رابعاً: العرف القولي: ويظهر سلطانه في الالتزامات والعقود الدائرة على الألفاظ كالإيمان، وألفاظ النكاح والطلاق، والوصايا، والأوقاف.

على أن الفصل الحدّي بين هذه المجالات هو من الصعوبة بمكان، وإنما الغرض تبين مدى اتساع سلطان العرف في الشرع، ودوره الوظيفي في الاجتهاد، خاصة من جهة الإفتاء والقضاء؛ حيث إن أعظم آثاره تتجلى في اعتباره مرجعاً عند الاختلاف، وحكماً حال النزاع؛ إقامة للقسط وإحفاً للعدل بين العباد؛ لذلك صاغ الفقهاء القاعدة بلفظ: العادة محكمة.

ووفق ما سبق من الوجوه يمكن تبيان طريقة فقهاء الإباضية في العمل بالعرف، ونظراً لكثرة الفروع والمسائل، نورد بعضها على سبيل الانتقاء، بما يحقق المقصود ويفي بالغرض المنشود.

أولاً: الضبط والتحديد:

تتمثل وظيفة العرف هنا كونه مرجعاً في تفصيل مجملات النصوص، وتحديد مطلقاته، وكذا في ضبط ما لم يصرح به الأطراف في العقود والالتزامات.

أ- ما تعلق بالنصوص الشرعية:

- تحديد مقدار الإطعام في الكفارة: أناط الشارع مقدار الإطعام في كفارة اليمين بالعرف معبراً بلفظ "الأوسط"، حيث قال جل جلاله: ﴿فَكَفَّرْتَهُمْ إِطْعَامَ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ﴾ [المائدة: 89]، حيث ذهب ابن بركة إلى تحديد مقدار الإطعام بأكلتين، مستدلاً بالعرف والسنة. أما من العرف حيث قال: «فأما الكتاب فيقول الله: ﴿مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ﴾ [المائدة: 89]، والمعتاد من طعام الناس لأهلهم في كل يوم أكلتان»⁽¹⁾.

ب- ما تعلق بتصرفات الناس وعاداتهم:

- الدعوى في ملكية أثاث البيت: وهذا فيما إذا مات أحد الزوجين، وادّعى الآخر ملكية ما في البيت من أغراض. وقد اختلف الإباضية في حكم هذه الدعوى؛ حيث حكى ابن بركة عن الأكثر أن

(1) الجامع، 3/ 1231.

القول في ذلك قول الحيّ. وذهب بعضهم إلى أنه «لا يصدّق الحيّ منهما»⁽¹⁾ إلا فيما يملك من طريق العادة بين الزوجين (...). ولا يصدّق كل واحد منهما فيما ليس من شأنه واتخاذها لنفسه»⁽²⁾. واعتبر ابن بركة أن أصحاب هذا الرأي ضبطوا النزاع بما يجري به العرف بين الناس⁽³⁾.

- الاختلاف في مقدار الربح في المضاربة:

حكى ابن بركة عن جمهور المذهب أنه إذا اختلف المضارب ورب المال في مقدار الربح، كان للمضارب ربح المثل على عُرْف ذلك البلد في مثل تلك التجارة. بينما ذهب البعض إلى أن له أجرة مثله بقدر عنائه⁽⁴⁾.

وكلا القولين احتكما إلى العرف في تقدير الحق، سواء أكان ربحاً أم أجرة. وقد رجّح ابن بركة قول الجمهور، حيث قال: «والذي ذكرناه في صدر هذا الفصل من وجوب ربح المثل أولى، بشرط كان بينهما واختلفا فيه أو غير شرط»⁽⁵⁾.

- ضبط كراء الدواب:

أما من حيث الزمن؛ فقد جعل الكدمي العرف حكماً في تحديد وقت كراء الدواب، كأن يكثرها ليوم أو ليلة؛ إذ المرجع في تحديد وقت البداية والنهاية لليوم أو الليلة - إذا لم ينصّ عليه في العقد - إلى عادة الناس وتعارفهم في مثل هذه الأمور⁽⁶⁾.

وفي سياق كراء الدواب يرجع الكدمي تفاصيل تجهيز الدابة إلى عرف الناس، وكذا ما يلزم لأجل الحمل أو ركوب الأشخاص، وعلى ذلك تمضي أمورهم، فما لم يختلفوا ومضواً على ذلك فهو جائز⁽⁷⁾. وهكذا يحكم العرف في هذه العقود مهما تبدّل الزمان، وتطوّرت الوسائل، وتجدّد العمران.

ثانياً: العرف الذي ينزل منزلة التصريح:

وعلى هذا النوع من العرف تجري الكثير من المسائل الواردة في كتاب "التعارف"؛ وقد جاء

(1) جاء في الطبعة الجديدة: "منها". والتصويب من الطبعة القديمة، (2/ 266).

(2) الجامع، 3/ 1498.

(3) الجامع، 3/ 1498.

(4) ينظر: الجامع، 4/ 1704.

(5) الجامع، 4/ 1704.

(6) ينظر: الزيادات، 4/ 143.

(7) ينظر: الزيادات، 4/ 145.

بعضها في نمط أسئلة وجهها ابن بركة إلى شيخه أبي مالك، فمن جملتها:

- بيع المعاطاة: حيث سأل شيخه قائلاً: «ما تقول في هذه البياعات التي تجرى بين العامة ممن يسلم المشتري الدرهم إلى التمار والخباز، ولم يقل له: بع لي به، أو قال له، فيقبض منه، ويسلم إليه، يأخذ وينصرف؛ أتقول: إن كان أحدهما ملك ما صار له فقد طاب له أكله؟ قال: نعم»⁽¹⁾.

كما سألته عن مسألة أخرى تشبهها، حيث تعاقد شخصان، «ولم يكن بينهما خطاب في ذلك من ذكر بيع، أيا كان هذا بيعاً صحيحاً؟ قال: نعم»⁽²⁾. كما أجابه بجواز مبايعة الأعجمي والصبيان بغير قول.

وقد أرجع أبو مالك صحة هذه التصرفات إلى العرف قائلاً: «فإن إجازة ذلك على التعارف بين الناس، وإذا كانت سنة البلد بمبايعة الصبيان والعجم جائزة بينهم، فالتعارف يوجب إجازة ذلك»⁽³⁾.

- دخول غرف الأسواق والانتفاع بما فيها دون إذن: حيث سأل ابن بركة شيخه عن حكم غرف تكون في الأسواق يدخلها الناس من أجل الأكل بغير استئذان في النهار، ويستعملون ما فيها من أغراض كالماء والأواني؟ فأجابه بجواز ذلك كله بناء على أنه مما تعارف عليه الناس⁽⁴⁾.

ولما سألته عن دخولها في الليل بغير إذن لم ير جواز ذلك، فسأله عن الفرق بقوله: «لم فرقت بين الليل والنهار؟ قال: لأن النهار وقت لدخول الناس وإذن من أهله لهم، وليس في الليل تعارف لإجازتهم للناس بالدخول إليهم، إلا أن تستوي إباحتهم للناس في الليل كإباحتهم في النهار، فيجوز الدخول إليهم في الليل. وإنما قلنا لا يجوز الدخول إليهم في الليل؛ لأنه ليس في ذلك تعارف ولا عادة»⁽⁵⁾. ومناطق الفرق هو العرف كما يدل عليه نص الجواب.

- الخروج بالمضاربة إلى خارج البلد:

اختلف فقهاء الإباضية في حكم خروج المضارب إلى بلدان أخرى من أجل المضاربة؛ فأجاز البعض ذلك إن لم يوجد شرط مانع، واختار آخرون المنع إن لم يكن إذن من صاحب المال.

أما ابن بركة فرأى الاحتكام إلى عرف التجار وإلى طبيعة المضاربة، حيث قال: «والنظر يوجب عندي أن المضارب والمضاربة المقصودة بذلك المال يراعى الحال فيهما؛ فإن كان المضارب معروفاً بالمضاربات إلى أماكن معروفة، وجرت العادة منه في التجارة في بر أو بحر فهو على عادته،

(1) التعارف، ص 140-141.

(2) التعارف، ص 141.

(3) التعارف، ص 142-143.

(4) ينظر: التعارف، ص 149-152.

(5) التعارف، ص 150.

وكذلك إذا أراد بذلك المال تجارة لا تعرف بالمصر الذي هو فيه كان له الخروج إلى حيث تكون تلك التجارة بذلك المال ما لم يمنعه شرط⁽¹⁾.

وتظهر أهمية العرف في هذه المسألة في حفظ مصلحة كلا الطرفين، وإقامة العدل عند التنازع والاختلاف، أو حصول الضرر على أحدهما.

- كراء الوكيل لحمل السلعة إلى الموكل دون إذنه:

أورد ابن بركة مسألة فيما إذا أمر الموكل وكيلاه بشراء سلعة من بلد آخر، فقام الوكيل بشرائها واكترى لحملها إلى صاحبها، فإن الكراء لا يلزم الموكل من حيث الأصل؛ لأنه لم يأذن له في حمله، وإنما أمره بالشراء فقط.

ولكنه رأى من باب الاستحسان بالعرف أن الكراء يلزم الموكل وإن لم ينص على ذلك، حيث قال: «وأما من طريق الاستحسان والعادة بين الناس، فالنظر يوجب عندي هذا الضمان على المأمور، ويوجب له الكراء على الأمر، من قبل أن الأمر بالشراء يقتضي تسليم المبيع إلى الأمر، فمن حيث كان مأمورا بالتسليم ولم يقدر على تسليمه إلا بالكراء، صار الكراء كالمنطوق به وإن لم يكن في الحقيقة نطق به»⁽²⁾. وهو مضمون قاعدة: الإذن العرفي كالإذن اللفظي.

- المرأة تحيض قبل أداء طواف الزيارة:

اختلف الفقهاء في حبس الحمال على المرأة الحائض في الحج إذا لم تطف طواف الزيارة⁽³⁾. وخرج الكدومي قول المذهب على أن الحمال ليس له أن يدع المرأة إذا تم عقد الكراء بينهما؛ لأن هذا مما يضر بها، وفي تركها للطواف فساداً لحجها؛ كما أن هذه الحال مما هو معروف في عادة النساء، فيكون داخلاً في العقد ولو لم تشترطه المرأة باللفظ، حيث قال مبيّن مدرك هذا الرأي: «لأن تركه لها مما يضر بها، ولأن هذا مما لا يتعرى إن ثبت في شرطها ولو لم تشترطه، ولأن ذلك معروف في النساء»⁽⁴⁾. وهو مضمون قاعدة: الثابت بالعادة كالثابت بالنص.

- الخلاف في نفقة المضارب لأجل السفر:

اختلف فقهاء الإباضية في نفقة المضارب إذا سافر لأجل المضاربة هل النفقة من نفسه أو من

(1) الجامع، 4/ 1702.

(2) الجامع، 3/ 1543.

(3) ينظر: ابن المنذر، الإشراف، 3/ 382.

(4) الزيادات، 3/ 141.

المال؟ وقد حكى الكدومي عنهم ثلاثة أقوال: قول بأن النفقة من رأس المال بالمعروف. وقول بأن لا نفقة له إلا أن يشترط ذلك في العقد. وقول بأن المرجع في ذلك إلى العرف، وقد عدّه أقرب الأقوال إلى الصواب. ونصه: «قال من قال: إن كان سنّة البلد أن له النفقة في المضاربة فله النفقة، وإن لم يكن كذلك فلا شيء له. فهذا أقرب ما قيل في ذلك»⁽¹⁾.

ثالثا: العرف القولي:

المراد بالعرف القولي هو: «أن يشيع بين الناس استعمال بعض الألفاظ في معنى معيّن، بحيث يصبح ذلك المعنى هو المفهوم المتبادر منها إلى أذهانهم عند الإطلاق، بلا قرينة ولا علاقة عقلية»⁽²⁾.

ومما يتخرج عليه من الفروع في المذهب:

- ألفاظ الأيمان والطلاق:

درج الفقهاء على تحكيم العرف في تفسير ألفاظ الناس في الأيمان والطلاق، وحمل معانيها في الحنث على معهود الاستعمال، وما جرت به عاداتهم في الكلام. وفي هذا المعنى يصوغ ابن بركة ضابطا فقهيا بقوله: «أيمان الناس على عرفهم وعاداتهم»⁽³⁾. وقال أيضا: «إنما الأيمان على المقاصد والعادات، مع تعلّق الأسماء بمسمياتها»⁽⁴⁾، وقد خرّج عليها كثيرا من مسائل الأيمان⁽⁵⁾.

ومما ذكره تخريجا على هذه القاعدة من أحكام الطلاق قول المذهب فيمن قال لامرأته: "أنت طالق إن لم أضرب فلانا"، فضربه وهو ميّت، أنه لا يحنث⁽⁶⁾؛ حيث رأى ابن بركة أن ضرب الأموات ليس بضرِبٍ، وهو غير مراد في لفظ المطلّق؛ «لأن أيمان الناس على عرفهم وعاداتهم، وما يقصدونه في أيمانهم أن الضرب لإدخال المكروه على المضروب والالم الذي يوجد مع الضرب»⁽⁷⁾. وهذا ما لا يتحقّق في الميّت.

(1) ينظر: الزيادات، 4/ 31.

(2) الزرقا، المدخل الفقهي العام، 2/ 875.

(3) الجامع، 3/ 1334.

(4) الجامع، 3/ 1217.

(5) ينظر: الجامع، 3/ 1216-1218.

(6) ينظر: الجامع، 3/ 1334.

(7) الجامع، 3/ 1334.

- ألفاظ الوصايا:

يصرح ابن بركة أن لفظ الأرامل في عرف الاستعمال يراد به النساء دون الرجال، لذلك يرى أن «من أوصى للأرامل من قرابته فهو للنساء ممن لا أزواج لهم، ولا يدخل في هذه الوصية الأرامل من الرجال وإن كان لا أزواج لهم؛ لأن الأرامل اللواتي تعرفهم العامة ويقصدون إلى تسميتهم، ويقصدون بالقربة فيهم فهم النساء دون الرجال»⁽¹⁾.

من خلال ما سبق تبين لنا سلطان العرف واتساع أثره في الفقه الإسلامي، والذي تجلّى في الأدوار التي يضطلع بها في بناء الأحكام؛ تفسيراً وتحديداً وتقييداً. والملاحظ أن أغلب الفروع تعلقت بالعرف العملي، ودون ذلك العرف القولي، مما يفسر أهمية الأول ودوره في الاجتهاد.

كما تؤكد لنا عناية الإباضية بهذا الأصل في فروعهم، واعتباره في اجتهاداتهم، مما يجعل خبرة الفقيه بعرف الناس ركيزة أساسية في عمليتي الإفتاء والقضاء، تحقيقاً للمقصد العام في تشريع الأحكام بجلب المصالح ودرء المفاسد.

(1) الجامع، 4/ 2015. قد ورد عند العرب ما يفيد إطلاق لفظ الأرملة على الرجل الفقير أو الذي ماتت زوجته. (ينظر: ابن منظور، لسان العرب، 11/ 296-297. الزبيدي، تاج العروس، 29/ 101-102).

الفصل الخامس:

فقه الموازنات

* المبحث الأول: الموازنة بين المصالح

- ⊖ المطلب الأول: الموازنة عند ابن بركة
- ⊖ المطلب الثاني: الموازنة عند الكدمي

* المبحث الثاني: الموازنة بين المفاسد

- ⊖ المطلب الأول: الموازنة عند ابن بركة
- ⊖ المطلب الثاني: الموازنة عند الكدمي

* المبحث الثالث: الموازنة بين المصالح والمفاسد

- ⊖ المطلب الأول: الموازنة عند ابن بركة
- ⊖ المطلب الثاني: الموازنة عند الكدمي

تمهيد:

إن الله شرع الأحكام لغايات مقصودة، جلباً للمصالح ودرءاً للمفاسد، وكلف المجتهدين بتعرف هذه المقاصد واعتبارها في الاستنباط والتنزيل. غير أن المصالح والمفاسد ليست على وزان واحد في نظر الشارع، فالواجبات أولى من المندوبات، والمنهيات أوكد من المكروهات، وكبائر المعاصي أشدّ مقتاً من صغائرها؛ والفعل على حسب ما تضمن من مصلحة أو مفسدة يتوجّه خطاب الشارع إليه أمراً أو نهياً⁽¹⁾، وعلى قدرهما يعظم أمره أو يصغر، ويترتب عليه الجزاء ثواباً أو عقاباً. وفي هذا يقول الشاطبي: «ما عظمه الشرع في الأمور فهو من أصول الدين، وما جعله دون ذلك فمن فروعه وتكميلاته، وما عظم أمره في المنهيات فهو من الكبائر، وما كان دون ذلك فهو من الصغائر، وذلك على مقدار المصلحة أو المفسدة»⁽²⁾.

على أن المصالح والمفاسد ليست متمخضة الوقوع في الدنيا، فما من مصلحة إلا وتشوبها مفسدة أو مشقة، كما أن المفسدة لا تنفك عنها -عادة- مصلحة أو لذة، وهي سنة الله الجارية في هذه الحياة الفانية، ابتلاء لعباده واختباراً.

كما أن المصالح المقصودة بالجلب، والمفاسد المقصودة بالدرء إنما يجري في نظر الشارع على مقتضى ما غلب⁽³⁾. وهو ما بيّنه الشاطبي بقوله: «فالمصلحة إذا كانت هي الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة في حكم الاعتقاد، فهي المقصودة شرعاً، ولتحصيلها وقع الطلب على العباد (...)، فإن تبعها مفسدة أو مشقة، فليست بمقصودة في شرعية ذلك الفعل وطلبه. وكذلك المفسدة إذا كانت هي الغالبة بالنظر إلى المصلحة في حكم الاعتقاد، فرفعها هو المقصود شرعاً، ولأجله وقع النهي (...)، فإن تبعها مصلحة أو لذة، فليست هي المقصودة بالنهي عن ذلك الفعل، بل المقصود ما غلب في المحل»⁽⁴⁾.

لذلك وجب على المجتهد الموازنة بين المفاسد والمصالح عند التعارض، وتقديم الجهة الراجحة في العمل، فتجلب أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما، كما تُدرأ أشد المفسدتين بارتكاب

(1) وهو الأمر الذي قرره القرافي في الفرق (136) حيث قال في أوله: «اعلم أن الأوامر تتبع المصالح، كما أن النواهي تتبع المفاسد...»، وله فيه كلام نفيس. (ينظر: الفروق، 3/164 وما بعد). بل اعتبر الشاطبي أن الأوامر والنواهي إن كانت متساوية في الدلالة من جهة اللفظ، فإن «التفرقة بين ما هو منها أمر وجوب أو نداء، وما هو نهي تحريم أو كراهة، لا تعلم من النصوص، وإن علم منها بعض؛ فالأكثر منها غير معلوم، وما حصل لنا الفرق بينها إلا باتباع المعاني، والنظر إلى المصالح، وفي أي مرتبة تقع». (الموافقات، 3/419).

(2) الشاطبي، الموافقات، 1/338.

(3) في التأصيل لهذا المعنى ينظر: الريسوني، نظرية التقريب والتغليب، ص 331 وما بعد.

(4) الشاطبي، الموافقات، 2/46.

أخفهما. وهذا المنهاج جارٍ على أصول الشريعة وقواعدها⁽¹⁾، كما أنه نظر مستقيم على ميزان العقل، ومتفق عليه بين ذوي الفطر السليمة. قال ابن عبد السلام: «اعلم أن تقديم الأصل فالأصلح ودرء الأفسد فالأفسد مركز في طباع العباد نظرا لهم من ربّ الأرباب»⁽²⁾.

وقد فقه العلماء قانون التشريع في تراتبية الأحكام، وتفاوت المصالح والمفاسد، سواء في ذاتها، أو حين التعارض فيما بينها، إذ حاولوا ضبط موازين الترجيح ومعايير التغليب، وذلك بالنظر إلى موضوع المصلحة من عدة جهات، فنشأت بذلك التقسيمات من حيث رتبها، ونوعها، والعلم بوقوعها، إلى غير ذلك. وتولّد تبعا لهذا ما اصطُح عليه في هذا العصر بـ "فقه الأولويات" و "فقه الموازنات".

وعلى هذا النسق، تأتي هذه الدراسة لتحاول الوقوف عند جهود فقهاء الإباضية في عملية الموازنة، ومقاربة معاييرهم في التغليب، وقواعدهم في الترجيح، متخذة فقه الإمامين نموذجا للدراسة، مع التنبيه إلى تقدّم شيء من التأصيل لهذا الموضوع في فصول سابقة⁽³⁾.

ويفترض النظر العقليّ تقسيم أشكال الموازنة بين المصالح والمفاسد بناء على أوجه التعارض فيما بينها، وذلك على النحو الآتي: 1- الموازنة بين المصالح. 2- الموازنة بين المفاسد. 3- الموازنة بين المصالح والمفاسد. وعلى هذا سيتم تصنيف التطبيقات الفقهية وتحليل مضامينها.

على أنه تجدر الإشارة إلى أن جلب المصلحة ودرء المفسدة وجهان لعملة واحدة، لذا يمكن أن تتعدّد زوايا النظر إلى المسألة، وتختلف اعتبارات التصنيف تبعا لذلك، ولكن العبرة بالمعيار، ولا مشاحة بعد ذلك في الاختيار.

(1) من القواعد التي قررها الفقهاء في هذا المجال: «الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف»، «يختار أهون الشرين» أو «أخف الضررين»، «إذا تعارض مفسدتان روعي أعظمهما ضررا بارتكاب أخفهما».

(2) ابن عبد السلام، القواعد الكبرى، 9/1. وينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 54/20.

(3) ينظر ما تم تحريره في مسألة تعارض المصلحة مع النص، وما تعلق بحجية كلٍّ من المصلحة المرسلّة والاستحسان وسد الذرائع.

المبحث الأول: الموازنة بين المصالح

المطلب الأول: الموازنة عند ابن بركة:

❖ الموازنة بين برّ الوالدين والتطوع في الحجّ والجهاد:

يعدُّ كلُّ من برّ الوالدين من جهة، وجهاد التطوع وحجّ النافلة من جهة أخرى، طاعتين مشروعيتين في الإسلام، ولكن إذا تزامنت إحداهما مع الأخرى، فأيهما يقدّم في الامتثال؟

تقتضي الموازنة عند ابن بركة تقديم واجب البرّ بالوالدين على السفر للحجّ أو الجهاد، حيث قال: «ألا ترى أن ما أمر الله به من صحبتها وأوجبته عليه من المعروف لهما أولى من التطوع في الحجّ والغزو»⁽¹⁾. لهذا فإنه يرى أن من حقّ الوالدين أن يمنعا ولدهما من جهاد التطوع، ومن حجّ النفل إذا لم يدخل فيه بإحرام⁽²⁾.

وإذا كان هذا في مقابل عبادة من أعظم عبادات النوافل، فإنه يقول بعدم الجواز إذا كان السفر لتجارة أو غير ذلك مما يدخل في باب الترف والمفاخرة وتكثير الأموال؛ وعدّه من العقوق إذا منعاه من ذلك⁽³⁾.

ويستدل على هذه الموازنة بقوله: «إن الله تعالى فرض عليه برّهما وأمره بشكرهما، وفي غيبته عنهما قد يلحقهما بفقده من التالم لهما ما يصير ضدّ ما أمره الله به من برّهما، ومواصلته إياهما، فيكون تاركا لفرض لزمه لنفلٍ يختاره بدلاً منه»⁽⁴⁾.

غير أنه يستثني من هذه الموازنة حال الضرورة؛ كأن يكون السفر طلباً للقوت لشدة الفاقة، أو غير ذلك من الضرورات، حيث قال: «وإذا كان للضرورة لا يجد من بدأ فهو في موضع عذر، ويصير الفرض هذا»⁽⁵⁾. أي الفرض اللازم والحاضر في حقه هو ذلك السفر.

المطلب الثاني: الموازنة عند الكدمي

أولاً: الموازنة بين أداء صلاة العيد وأداء فريضة الوضوء:

إذا حضرت صلاة العيد وخاف المصلي فوت الجماعة إن توضأ، فيرى الكدمي جواز التيمم في

(1) الجامع، 3/ 1157.

(2) الجامع، 3/ 1156.

(3) الجامع، 3/ 1156-1157.

(4) الجامع، 3/ 1156-1157.

(5) الجامع، 3/ 1157.

هذه الحال؛ تقدماً لطاعة صلاة العيد على طاعة الوضوء، وعلل ذلك بقوله: «لأنه عندي تعتبر صلاتها بالتيّم والقيام بسننها أفضل؛ لأنها سنّة في الجماعة لا على الانفراد، ولا تقوم هذه الصلاة إلا بالجماعة، (...)» وعندني أيضا أن صلاتها في جماعة هي السنة الواجبة، لأن الأصل فيها جماعة⁽¹⁾.

ومأخذ رأي الكدمي يتجلى في أن الاشتغال بالوضوء إذا كان يفوت سنّة واجبة، يبيح العدول إلى بدله الشرعي وهو التيمم؛ تحقيقاً لمصلحة أداء هذه الشعيرة التي لا يمكن أداؤها إلا في جماعة. كما يمكن أن يخرج هذا التقديم على اعتبار أولوية ما ليس له بدل على ما له بدل.

وهنا يضع الكدمي القاعدة العامة في المفاضلة بين مصالح الطاعات من خلال مسألة التيمم فيقول: «ومعني أنه في معنى جواز التيمم ولو لم يكن عذر يقوم للجوء إليه، يكون في حالة تقديم طاعة أو صلاة أو قراءة لازمة لا يمكنه تركها (...). ويخرج معي أن التيمم يكون مناسباً في كل حالة من حالات لزوم العمل، كالصلاة على الميت في وقت لا يسع التأخير فيه لو قام المصلي بالوضوء، أو حضور الجماعة في العيدين، أو قراءة للقرآن الكريم في ورد لازم، فكل ذلك عذرٌ يجيز التيمم ولو وجد الماء، وكان مع وجوده حال الاضطرار إلى تقديم التيمم لتحقيق مصلحة مؤكدة»⁽²⁾.

ويلاحظ في فقه الكدمي التوسع في الأخذ برخصة التيمم ولو مع وجود الماء، إذا كان ذلك سبيلاً لأداء واجب مضيق، سواء أكان عينياً أم كِفائياً، لكن مع التنبيه إلى أن هذا التقديم يحقق مصلحة مؤكدة الوقوع، لا مظنونة ولا موهومة.

كما يمكن أن ينظر إلى هذا التقديم من جهة الأصل والتكملة؛ حيث إن العبادة أصل، وفرض الوضوء مكملٌ وخادم لها، فإذا أدى الاهتمام بالمكمل إلى فوات الأصل، اقتضى الأمر تركه محافظة على الأصل؛ ذلك أنه إذا اعتبرنا مصلحة العبادة في مرتبة الضروري، فإن مصلحة الوضوء تعتبر في مرتبة التحسيني أو المكمل للضروري، ولا شك أن الضروري مقدّم على ما سواه؛ «لأنه إذا ثبت أن الضروري هو الأصل المقصود، وأن ما سواه مبني عليه كوصف من أوصافه أو كفرع من فروع، لزم من اختلاله اختلال الباقي، لأن الأصل إذا اختل، اختل الفرع من باب أولى»⁽³⁾.

وهو القانون الذي تجري عليه أحكام العبادات، حيث نلاحظ أن الشروط إذا أدت إلى إبطال أصلها كانت ساقطة الاعتبار محافظة على الأصل، ولا شك أن اعتبار الأصل مقدّم على اعتبار الفرع. وقد قرّر الشاطبي هنا قاعدة جليّة تكشف عن هذا السنن التشريعي بقوله: «كل تكملة فلها - من حيث هي

(1) المعتبر، 4/ 174.

(2) المعتبر، 4/ 175.

(3) الشاطبي، الموافقات، 2/ 33.

تكملة- شرط، وهو أن لا يعود اعتبارها على الأصل بالإبطال، وذلك أن كل تكملة يفضي اعتبارها إلى رفض أصلها، فلا يصح اشتراطها عند ذلك»⁽¹⁾.

ثانيا: الموازنة بين طلب العلم ونوافل الطاعات:

يقيم الكدومي موازنة دقيقة بين عبادة طلب العلم وبين غيره من الطاعات، حيث بنى الموازنة على أساسين هما: أولا: رتبة الطاعة (فريضة أو نافلة). ثانيا: كونها مقدّمة أو نتيجة.

أما من حيث رتبة الطاعة من جهة الحكم، فإذا وقع التزاحم بين الفرائض فيرى أن فريضة طلب العلم مقدّم على فريضة العبادة؛ لأنه لا خير في عبادة على جهل، ولا يعبد الله إلا بعلم⁽²⁾، وبهذا يكون طلب العلم مقدّمة لصحة العبادة، فصار مما لا يتم الواجب إلا به، فثبت تقديمه.

وعلى هذا تجري الموازنة بين النوافل، حيث يرى تقديم نافلة طلب العلم على ما سواه من أعمال البرّ، ووجه التقديم ما عبّر عنه بقوله: «إنما كان طلب العلم خيرا من جميع أبواب البرّ ولو كان نفلا، إذا كانت جميع أبواب البرّ أصلا، ولا يبلغ إلى شيء من أبواب البرّ من لازم ولا نفل إلا به، فكان الاشتغال به ولو كان نفلا (...). خير من الاشتغال بجميع الأشياء من النوافل إذا كان دليلا على جميع الأشياء، وأنه إذا لزم شيء من الأشياء غيره لم يقدر عليها ولم يوصل إليها إلا به، وكان بعدمه بطلان اللوازم»⁽³⁾.

وهذا ما تقرّر سابقا من حيث أولوية طلب العلم لكونه سبيلا إلى معرفة الواجب في العبادة، ودليلا إلى التمييز بين الفرض والنفل، والصحيح والفساد، وفي هذا يقول أيضا: «العبادة باطلة عند جهل اللازم، وإنما تثبت العبادة بعلم اللازم»⁽⁴⁾.

وأما إذا كان التعارض بين فرض و نفل فإن الفرض أولى من جميع الجهات، ويؤكد هذا ما أجاب به سائله عن أفضلية طلب العلم أو السعي في طلب المال بقوله: «إذا كان ذلك كله فضيلة فلا أعلم شيئا أفضل من طلب العلم إذا كان هو وطلب المعاش جميعا فضيلة، وأما إذا كان طلب المعاش فريضة وطلب العلم فضيلة فالفرض أولى من الفضيلة»⁽⁵⁾.

(1) نفسه، 26/2.

(2) ينظر: المعتبر، 22/1.

(3) المعتبر، 23/1.

(4) المعتبر، 24/1.

(5) الجامع المفيد، 27/1.

ثالثاً: الموازنة بين طاعة الزوج وصوم القضاء:

يرى أبو سعيد أن المرأة إذا كان عليها قضاء من رمضان؛ فإن لها أن تؤخره برأ بزوجه، وأداءً لحقه عليها، مع رجاء ثوابها على ذلك، وعلل مشروعية تقديم حق الزوج على واجب القضاء بقوله: «لأن برّه وطاعته فريضة حاضرة، وبدل ما عليها من الصوم موسعة فيه»⁽¹⁾.

ووجه التقديم ظاهر هنا، حيث اعتبر حق الزوج فريضة حاضرة عليها، بينما فرض القضاء موسع لجواز التأجيل، وإذا صح هذا ثبت تقديم الفرض الحاضر على الفرض المؤجل.

وفي مسألة أخرى مقابلة لتلك، سئل الكدمي عن حكم صوم الرجل صوم النافلة دون استشارة لزوجها في ذلك؟ فأجاب بقوله: «معي أن له ذلك ما لم يكن صومه ذلك يضرُّ بها في قضاء حقتها الذي يجب عليه لها»⁽²⁾.

ثم سئل عن بيان هذا الحق، فقال: «معي أنه قيل: جميع ما يجب عليه لها من التصرف في قضاء حقوقها، وما يجب عليه من معاشرتها»⁽³⁾.

فحقتها شامل لما تعلق بأداء متطلبات القوامه، وما تعلق بحق الفراش، فإذا تبين لحاق الضرر بها بسبب هذا الصيام فقد صرح بعدم جواز فعل ذلك، «وعليه أن يقوم لها بحقها في جميع أحواله اللازمة عليه، إلا أن يكون ذلك عن رأيها في غير مضرة تبين له بها»⁽⁴⁾.

ويمكن تبيان معيار الترجيح هنا من جهتين؛ جهة تعارض حكم تحسني من حفظ الدين، بحكم ضروري أو حاجي من حفظ النسل، والتحسني حقه التأخير إذا عارض ما هو أولى منه.

والجهة الثانية تتعلق بالموازنة بين مصلحة الفعل ومفسدة المأل؛ حيث إن صوم النافلة أمر مشروع، ولكن ترتب عنه مآلات ضرورية متعلقة بحق الغير، ومعلوم أن الشريعة لم تقصد في تشريع الأحكام إلحاق الضرر بالآخرين، ومن قواعدها القطعية الكلية أن لا ضرر ولا ضرار.

وقد تقرر لدينا سابقاً مركزية معنى الضرر في فقه الكدمي، وأثره في الاستثناء⁽⁵⁾، ويتجلى دوره هنا معياراً في الموازنة بين الأحكام.

(1) المعتبر، 3/ 32-33.

(2) الجامع المفيد، 1/ 28.

(3) نفسه.

(4) نفسه.

(5) ينظر أعلاه: ص 257.

من خلال ما سبق من التطبيقات؛ يمكن استخلاص معايير الموازنة عند الإمامين من ثلاث جهات:

أولاً: من جهة رتبة الحكم: تقديم الفرض على النفل، وتقديم الفرض المضيق على الموسع، والحاضر على الآجل، وما ليس له بدل على ما له بدل.

ثانياً: من جهة رتبة المصلحة: تقديم المصلحة الضرورية على ما دونها، وتأخير التحسيني إذا عارض ما هو أولى منه.

ثالثاً: من جهة وظيفة الحكم: تقديم الأصل على الفرع أو المكمل على المكمل له. وتقديم المقدمة على النتيجة، واللازم على الملزوم.

المبحث الثاني: الموازنة بين المفاسد

دلّت أحكام الشريعة ونصوصها على طرق الموازنة بين المفاسد عند تزامهما، وبين المضارّ عند اجتماعها، فمن القواعد المقررة في هذا الشأن قولهم: "إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما ضررا بارتكاب أخفهما"، و"الضرر الأشدُّ يزال بالضرر الأخفُّ"، و"يختار أهون الشرّين".

وكلها قواعد ترشد العقل الفقهي إلى أوجه الترجيح بين المفاسد، وتبصره إلى ضرورة الاعتبار للأقوى أثرا. وفيما يأتي جملة من المسائل الفقهية التي يمكن تخريجها على هذا النوع من الموازنة.

المطلب الأول: الموازنة عند ابن بركة:

يلاحظ في فقه ابن بركة حضور آلة الموازنة عنده في عديد من المسائل الفقهية، ونظرا لكثرتها نتقي بعضا منها، مع بيان أوجه التغليب ومعايير الترجيح، وننظم هذه المسائل في فرعين.

الفرع الأول: ما تعلق بأحكام الإكراه:

تتعلق بنظرية الإكراه مسائل كثيرة، مختلفة صورها ومتعددة أحوالها، وقد أورد ابن بركة جملة منها مبينا أحكامها الشرعية، وفق ما يراه أقرب إلى عدل الشريعة، وأنسب لمقاصد التشريع.

أولا: ما تعلق بكلية حفظ الدين:

المسألة الأولى:

يرى ابن بركة أنه إذا أكره مسلم على النطق بكلمة الكفر، وغلب على ظنه أنه إن لم يفعل ذلك قتل، «فإنَّ له أن يُظهر له ما أراد منه بلسانه ويكره ذلك بقلبه، وكذلك إن خاف منه أن يضربه الضرب الشديد الذي يؤدي إلى تلف نفسه»⁽¹⁾.

وهنا تعارضت مفسدة الدين مع مفسدة هلاك النفس، وكلاهما متعلق بأمر جزئي لا كلي، فقدّم حفظ النفس على الدين لمعنيين: أحدهما الإبقاء على النفس، والآخر أن النطق جارٍ على اللسان دون اعتقاد من القلب، فلم تتحقق مفسدة الدين على الحقيقة، إلا ما تعلق بإشعار العدو بالانتصار ونيل المراد.

على أن أصل هذا التقديم ثابت بنص الكتاب في قوله تعالى: ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [النحل: 106].

(1) الجامع، 1/ 293.

غير أن هذه الرخصة تزول إذا تعلّق الإكراه بما دون القتل والتعذيب، وفي هذا يقول: «وإن خاف الحبس دون القتل والضرب، وأمن به العطش والجوع اللذان يؤديان إلى التلف، فليس له أن يقول ذلك، ولا يصوّبه ولا يزكّيه في فعله»⁽¹⁾.

وهنا نزلت مصلحة حفظ النفس إلى ما دون الضروري، فلا تتقدم على مصلحة حفظ الدين، وعليه فإن الحكم يتغيّر تبعاً لمقتضى هذه الموازنة.

المسألة الثانية:

إذا تعلّق التهديد بالمال، بحيث خاف المكره إذا لم ينطق بكلمة الكفر أن يؤخذ ماله، وهنا فرّق ابن بركة بين حالتين:

الأولى: «إن كان ما يأخذه من ماله يؤديه إلى هلاكه وهلاك عياله فله أن يقول»⁽²⁾؛ ووجه الجواز هنا متعلق بما يترتب على ذهاب المال من إضرار بالنفس أو الأهل، فقدّم حفظ المال هنا على حفظ الدين اعتباراً لهذا المال الفاسد، فصار التعارض بين مفسدة النفس ومفسدة الدين، كما أن الضرر واجب الإزالة في حكم الشرع، ويدفع بقدر الإمكان.

الثانية: «إن كان ما يأخذ منه لا يضره كثير الضرر، وله ما يقيته ويقيت عياله، أو يرجع إلى كفاية وسلامة، فليس له أن يصوّب الكفر لأجل المال»⁽³⁾. فهنا يقدم حفظ الدين إن كان ذهاب المال لا يبلغ بالمكره إلى مرتبة الضرورة.

ثانياً: ما تعلّق بكيفية حفظ النفس:

المسألة الأولى:

سئل ابن بركة إن أكره مسلم على قتل آخر، وهُدّد بالقتل، فهل له أن يجيئ نفسه بهذا الفعل؟ فأجاب بقوله: «ليس له أن يجيئ نفسه بتلف غيره، ولا يفدي النفس بمثلها، وإنما يجوز أن يفديها بدونها»⁽⁴⁾.

ووجه التقديم أن ليست نفسه بأولى من نفس غيره؛ لأنها معصومة الدم، فتساوت المفسدتان في الاعتبار، والقاعدة أن الضرر لا يزال بمثله.

(1) الجامع، 1/ 293.

(2) الجامع، 1/ 293.

(3) الجامع، 1/ 293.

(4) الجامع، 1/ 295. وينظر: الكندي، بيان الشرع، 6/ 124.

المسألة الثانية:

وإن أكره على الزنا وهُدِّد بالقتل، فلم ير جواز ذلك أيضاً، وحجته أن «الزنا ظلم للمرأة فليس له أن يظلم غيره ليحيي نفسه»⁽¹⁾.

ولم يعتبر رضا المرأة مؤثراً في الحكم؛ لأن الله تعالى لم يأذن لها أن ترضى بهذه المعصية، حيث قال: «فرضاها بما لم يجعل الله الرضاء لها به لا يصير غير ظلمٍ منه لها. كما أن لو رضي رجل بأن يقتله هذا المؤمن ليخلص به نفسه إذا أكرهه الجبار على أن يقتله لم يكن له ذلك، لأن الله لم يجعل له الرضى بذلك»⁽²⁾.

إذن فليس له أن يحيي نفسه بفعل محرم من الكبائر، مع ما يترتب عنه من إلحاق الضرر بالغير، ولم يرد في الشرع ما يبيح الزنا للرجل عند الاضطرار.

المسألة الثالثة:

أما إن أكره على قذف محصنة، أو يكذب في حق أحد من المسلمين، فأجاب بقوله: «نعم إذا خاف على نفسه القتل أو الضرب الشديد المؤدي إلى الهلاك»⁽³⁾.

وقد استدل على جواز القذف والقذف في هذه الحال بقوله: «إنَّ قَذْفَ الْمُحْصَنَاتِ هُوَ كَذِبٌ عَلَيْهِنَّ، وَكَذَلِكَ الْقَوْلُ فِي الْمُؤْمِنِ بِمَا لَيْسَ فِيهِ وَلَا يَشْبَهُهُ هُوَ كَذِبٌ. وَقَدْ أَبَاحَ اللَّهُ جَلًّا ذَكَرَهُ عِنْدَ الْإِضْطِرَارِ الْكُذْبَ لِقَوْلِهِ: ﴿إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ [النحل:106]، فعذره في هذا الحال وهو يقول: "إن الله ثالث ثلاثة" وهذا أعظم الكذب؛ لأنه كذب على الله تعالى، فالكذب على المسلمين أيسر إذا لم يعرف المعاريض، فأما إذا عرف المعاريض فليس له أن يقول إذا قدر⁽⁴⁾ على ذلك»⁽⁵⁾.

ووجه التقديم هنا يتمثل في أولوية حفظ النفس على حفظ العرض، وقد أيد ابن بركة ترجيحه بتشريع رخصة النطق بكلمة الشرك مع أنه أعظم الكذب، ولكن الشارع أجاز التقية هنا اعتباراً لحفظ النفس.

لكن يبقى الأمر محل نظر إن ترتب على هذا القذف أو القذف إلحاق ضرر بالبريء.

(1) الجامع، 1/ 296-297.

(2) الجامع، 1/ 297.

(3) الجامع، 1/ 295-296.

(4) هذا في الطبعة القديمة (1/ 192)، وفي الطبعة الجديدة: عذب.

(5) الجامع، 1/ 296.

المسألة الرابعة:

أما إن تعلق الإكراه بدفع المال، فهنا تعارضت مفسدة النفس مع مفسدة المال، وله صورتان:
الأولى: إن تعلق الأمر بدفع المكره ماله للمكره، فيقرر ابن بركة وجوب الدفع في هذه الحال، حيث يقول: «لا يجوز إلا أن يدفعه إليه إذا كان عنده أنه يقتله إن لم يدفعه إليه، وعليه أن يفدي نفسه بالمال وإلا كان عاصيا لربه»⁽¹⁾.

ويستدل لصحة ما ذهب إليه بقوله: «إن الله أوجب عليه أن تكون نفسه أثر عنده من ماله، وأن ينفق ماله في صلاح نفسه، فلا صلاح لنفسه أكثر ولا أولى من أن يفدي نفسه من القتل»⁽²⁾.

وهذا النص صريح في أولوية حفظ النفس على حفظ المال، كما يلحظ فيه اعتباره لمقاصد الشارع في تشريعه للأحكام؛ لأنها المعيار في الترجيح، والميزان في التقديم والتأخير.

كما عضد نظره بمسألة اضطرار الإنسان في حال العطش الشديد إلى شراء الماء فقال: «وكذلك لو وجده بملكه كله ليشرب من خاف على نفسه الموت من العطش أن يشتريه بجميع ماله ولا يقتلها، وهو يقدر على فدائها»⁽³⁾.

ثم يؤكد مجدداً أولوية حفظ النفس على حفظ المال ولو أدى ذلك إلى ذهاب ماله كله، قائلاً: «فإن قال: فإن كانت نجاته من هذا الجبار بجميع ملكه هل له أن يدفع إليه؟ قيل له: نعم، عليه أن يجيي نفسه بما يقدر عليه»⁽⁴⁾.

وقد قرر ابن بركة هذه الأولوية بقوله: «للمسلم أن ينفق ماله في صلاح نفسه وماله وأهله، وليبق⁽⁵⁾ على نفسه الكثير بما يُصالح عليه من القليل»⁽⁶⁾.

الثانية: إن تعلق الأمر بفداء المكره نفسه بمال غيره، حيث رأى جواز ذلك مع وجوب الضمان، سواء أكان هذا المال وديعة عنده أم لا. بل صرح بأنه يجب عليه أن ينقذ نفسه بهذا المال إن كان وديعة عنده، ولا يقاتل من أجلها، إذا كان في غالب الاعتياد أنه يُقتل، كأن يكون وحده مقابل عشرة،

(1) الجامع، 1/297-298.

(2) الجامع، 1/298.

(3) الجامع، 1/298.

(4) الجامع، 1/299.

(5) أثبت المحقق في الهامش من نسخة (ج): "وليفنق". ولعله الأرجح.

(6) الجامع، 4/1878.

بل تكون محاربتة لهم في هذه الحال قتلاً منه لنفسه⁽¹⁾.

ورغم معارضة هذا الرأي للأصل العام الذي يقضي بجرمة مال المسلم، إلا أنه استدل على القول بالجواز في هذه الحال من جهتين:

إحدهما: قوله: «على صاحب هذا المال إذا علم بظلم الجبار له، وأنه يريد قتله، وقدر على تخليصه به، كان عليه أن يخلصه من القتل بهذا المال»⁽²⁾، وقد بين في موضع سابق بأنه يجب على المسلمين أن ينفقوا أموالهم في مصالح إخوانهم؛ لأنه يدخل ضمن واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر⁽³⁾.

والثانية: إجماع العلماء على جواز إحياء المسلم نفسه بمال أخيه بغير إذنه، إذا اضطر إلى ذلك ولم يجد غيره، مع وجوب الضمان لصاحب المال⁽⁴⁾.

ولكن إذا أمن المكره على نفسه من الهلاك، وأكره بما دون القتل أو الضرب، كأن يهدد بجس لا يؤدي إلى هلاك نفسه أو إلحاق ضرر بها؛ فإنه لا يجوز له حينئذ أن يفدي نفسه بمال غيره شيئاً⁽⁵⁾.

المسألة الخامسة:

أما إذا أكره على تناول محرم كشراب خمر أو أكل ميتة فأجاب بقوله: «نعم إذا خاف على نفسه؛ لأن الله جل ذكره قد أباح ذلك في الاضطرار بقوله عز وجل: ﴿فَمَنْ أَضْطَرَّ فِي مَخْصَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [المائدة:3]، وقال عز وجل: ﴿فَمَنْ أَضْطَرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [البقرة:173]»⁽⁶⁾.

والتعارض هنا حاصل إما بين حفظ النفس وحفظ العقل، أو بين ضروري وتحسيني من كلية حفظ النفس، وتقتضي الموازنة في كلا صورتين تقديم ضروري حفظ النفس على غيره اتفاقاً، وهذا لما تقرر في الشرع من إباحة المحظور عند الاضطرار كما استدل به ابن بركة أعلاه.

وتأصيل هذه الموازنة ما بينه الشاطبي بقوله: «بيان ذلك أن حفظ المهجة مهم كلي، وحفظ

(1) الجامع، 300/1.

(2) الجامع، 301/1.

(3) الجامع، 300/1.

(4) ينظر: الجامع، 301/1.

(5) الجامع، 302/1.

(6) الجامع، 295/1.

المروءات مستحسن، فحرمت النجاسات حفظاً للمروءات، وإجراءً لأهلها على محاسن العادات، فإن دعت الضرورة إلى إحياء المهجة بتناول النجس، كان تناوله أولى⁽¹⁾.

الفرع الثاني: مسائل متفرقة:

أولاً: ما تعلق بالسياسة الشرعية:

إن أجلى صور الموازنة تظهر فيما تعلق بالفقه السياسي، حيث يستدعي النظر في شؤون الدولة والرعية، الموازنة بين الأخطار وتقدير المآلات، جلباً لأتم المصالح وأكملها، ودرءاً لأشد المفسد وأعظمها. وفيما يلي جملة من المسائل المتعلقة بهذا الشأن:

المسألة الأولى: بين مفسدة ذهاب نفس واحدة ومفسدة هزيمة الأمة:

تتمثل هذه الموازنة فيما إذا أسر العدو أحداً من المسلمين، فطلب مالا كثيراً لفدائه، وإلا قتلوه، فيرى ابن بركة في هذه الحال عدم فدائه بالمال إذا أدى ذلك إلى ضعفهم وانهزامهم أمام عدوهم، حيث يقول: «إذا دفعوه إليه أضعفهم، وقوي به عليهم، واستولى به على جميعهم، أو ضعفوا به عن عدوهم، فهو أشد ضرراً منه عليهم، فحيث لا يدفعون إليه شيئاً ولا يلزمهم؛ لأن قتل واحد أيسر على المسلمين من جميعهم، أو ذهاب الحق من أيديهم»⁽²⁾.

ونلاحظ أن ابن بركة يوازن بين مفسدة خاصة تتمثل في قتل أسير مسلم، وأخرى عامة تتعلق بانهزام الأمة واستيلاء العدو عليها بسبب دفع مال كثير لأجل فدائه، ولا شك أن المفسدة العامة أشد من الخاصة، وإذا تعيّن حصول أحد الضررين؛ فإن الضرر الخاص يُتحمل لدفع ضررٍ عام، كما أن الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف.

كما يمكن أن ينظر إلى هذه الموازنة من زاوية الكليات الخمس، حيث إن قتل العدو لأسير مسلم متعلق بجزئي حفظ النفس، أما استيلاء العدو على الأمة متعلق بكلي حفظ الدين، ولا ريب في هذه الحال تقديم كلي الدين على جزئي حفظ النفس.

وقد أصبغ الغزالي هذا الترجيح بقوله: «نحن نعلم أن الشرع يؤثر الكلي على الجزئي؛ فإن حفظ أهل الإسلام عن اصطلام الكفار أهم في مقصود الشرع من حفظ دم مسلم واحد، فهذا مقطوع به من

(1) الشاطبي، الموافقات، 2/26.

(2) الجامع، 1/299.

مقصود الشرع»⁽¹⁾.

المسألة الثانية: بين مفسدة ذهاب الأمة ومفسدة إعطاء المال:

وصورة هذه المسألة أن يضطرّ الحاكم إلى مصالحة عدوه بدفع مال إليه، إذا كان في حالة ضعف عن قتاله، فيرى ابن بركة جواز ذلك بشرط طلب الحاكم النصر من إخوانه المسلمين، وسعيه إلى إعداد ما استطاع من القوة، وعدم الركون إلى عدوه⁽²⁾.

ويستدل ابن بركة على هذا الرأي بقوله: «ويدل على أن للإمام وللمسلمين أن يصلحوا عدوهم عند الضعف والعجز عن محاربتهم، والحذر على أن يستولي على مملكته بعد قتل أصحابه لقول الله تعالى: ﴿فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ﴾ [محمد:35]، فمنعهم عن مصالحة عدوهم على هذه الشريطة إذا كانوا هم الأعلى. ففي هذا دليل على أن عدم الشريطة وهي الاستظهار على عدوهم يوجب جواز ما بوجوده منع من مصالحتهم»⁽³⁾.

وإن كان ابن بركة لم يقدّم استدلاله على قانون الترجيح بين المفسد، فيمكن تبيان هذا من خلال الموازنة بين مفسدة تقديم المال، وبين مفسدة ذهاب الأمة باستيلاء عدوها عليها، ولا شك أن هذه أعظم أثراً وأشدّ ضرراً من الأولى، فإذا ترتب على مصالحة العدو بالمال دفع شرهم عن الأمة، فيختار أهون الشرين دفعا لأعظمهما.

ثانياً: فقه النهي عن المنكر:

يقيم ابن بركة موازنة بين المنكر الواقع وبين مآل النهي عنه، وذلك في مسألة إنكار الواحد على الجماعة، حيث يقيّد وجوب النهي في هذه الحال بقوله: «ليس عليه أن ينكر على الجماعة إلا عند الطمع الغالب عليه، والأمن على نفسه، وأنهم يقبلون منه، إلا أن يكون قادراً عليهم»⁽⁴⁾.

وعليه فإن مرجّحات واجب النهي المحقق لمقاصده أمران هما: رجاء قبول النصيحة، والأمن من وقوع الضرر على نفس الناصح، إلا أن تكون له سلطة على أهل المنكر فيجب عليه النهي عندئذ. وفي هذا النظر ترجيح لمفسدة ضرر النفس على مفسدة المنكر المتعلق بحفظ الدين⁽⁵⁾.

(1) الغزالي، المستصفى، 1/ 425.

(2) الجامع، 4/ 1877.

(3) الجامع، 4/ 1877.

(4) الجامع، 1/ 284.

(5) للغزالي تفصيل بديع في أحوال الإنكار وما يحكم فيها بالإقدام أو بالإحجام. ينظر: إحياء علوم الدين، 2/ 319 وما بعد.

وافترض اعتراضاً على هذا الرأي بحديث النبي ﷺ: «المقتول دون ماله شهيد»⁽¹⁾ فأجاب عن هذا الاعتراض مبيّناً صحيح الاستدلال بهذا الحديث قائلاً: «والمعنى في ذلك أن الإنسان إذا قاتل على ماله يرجو أن يظفر به ويمتنع من تعديّه، فقتله المتعدّي فهو شهيد؛ لا أنّه إذا جاءه مائة رجل بالسلح فله أن يقاتلهم مع علمه أنّه لا يبلغ منهم مراده من المنع، وأن قتاله لهم إنّما يؤدي إلى قتله دون سلامته، فهذا قاتل لنفسه، وألقى بيده إلى التهلكة»⁽²⁾.

وعليه، فعند الموازنة بين حفظ النفس وحفظ الدين في شأن النهي عند المنكر، تكون النفس أولى بالتقديم عند غلبة الظن أو القطع بحصول الضرر، وإلا كان إلقاء للنفس إلى التهلكة، وهو محرم في الشريعة.

ثالثاً: إلقاء المتاع حفظاً للنفس من الغرق:

وصورة المسألة أن يخشى أهل السفينة الغرق عند هيجان البحر، فيغلب على ظنهم إنقاذ أنفسهم من الهلاك بإلقاء بعض ما فيها من المتاع. وقد نسب ابن بركة إلى بعض فقهاء عمان القول بأن «لهم أن يلقوا ما فيها من حمولة الناس وأموالهم ليخلصوا أنفسهم من الموت إذا رجوا ذلك بإلقاء أموال الناس في البحر، ويضمنوا القيمة»⁽³⁾.

وتتجلى عملية الموازنة هنا بين مفسدة هلاك المال وهلاك النفس، ولما كانت مصلحة حفظ النفس أولى من مصلحة حفظ المال في نظر الشرع، اقتضى الحكم بإتلاف المال إبقاءً للنفس، وقد تقرر في القواعد أنه إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أحفهما.

رابعاً: دخول البيوت بغير إذن عند حالات الضرورة:

حكى ابن بركة قول الفقهاء في جواز دخول البيوت دون إذن في بعض الأحوال، كسماع استغاثة، أو نشوب حريق، أو أي إنقاذ من الأخطار، حيث قال: «فقد أجاز الفقهاء دخول البيوت المحرم عليهم دخولها بغير إذن (...) والبيت الذي فيه الحريق، وما كان في هذا المعنى»⁽⁴⁾.

ووجه الموازنة في هذه المسألة هو وقوع التعارض بين مفسدة الدخول بغير إذن وهو منهي عنه شرعاً، وبين مفسدة الضرر الواقع على أهل البيت، وإذا كان تشريع أمر الاستئذان في رتبة التحسينيات،

(1) أخرجه الربيع في مسنده عن ابن عباس، كتاب الجهاد، باب في عدة الشهداء، ر: 448. وأخرجه البخاري عن عبدالله بن عمرو بلفظ: «مَنْ قُتِلَ دُونَ مَالِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ»، كتاب المظالم والغصب، باب من قاتل دون ماله، ر: 2480.

(2) الجامع، 1/ 285.

(3) الجامع، 1/ 302.

(4) التعارف، 120-121.

فإن الضرر الواقع لا يخلو أن يكون في رتبة الضروري أو الحاجي، وبناء على هذا تدرأ أعظم المفسدين بارتكاب أدناهما، جلبًا لأعظم المصالح⁽¹⁾.

المطلب الثاني: الموازنة عند الكدمي:

أولاً: الضمان في إتلاف النفس وإتلاف المال:

ينبه الكدمي إلى التفاوت بين حرمة النفس والمال في نظر الشرع، من حيث ضمان التلف اللاحق بهما، مبيِّناً أنَّ الإنسان أشدُّ في الحكم بالضمان من المال؛ ذلك «لأن الأموال ليس الحكم فيها بمنزلة الإنسان»⁽²⁾.

وقد مثَّل لهذا الأمر بمسألةٍ عند فقهاء المذهب وهي: «من رأى رجلاً قد أحاط به هلكة وهو قادر على استخراجها فلم يخرجها حتى هلك ضمن، ولا ضمان في الأموال في مثل هذا (...). وأما إذا كان مما يتعلق عليه في ذمته فقد قصر في هذا، وهو آثم ولا ضمان عليه. وقد قيل أيضاً في الأموال بمثل ما قيل في الإنسان، والإنسان أشدُّ»⁽³⁾.

فيشير الكدمي هنا إلى أن اهتمام الشريعة بحفظ النفس أكثر من حفظ المال، وهذا ظاهر في مسائل الضمان عند التلف، لذلك تقدم مراعاة حفظ الأنفس عند التعارض مع ما دونها. وقد تقدم في فصول هذه الدراسة تحرير الكلام حول أهمية كليتي النفس والمال عند فقهاء الإباضية⁽⁴⁾.

ثانياً: مسائل تتعلق بالصلاة والمساجد:

1/ مسألة دخول الحائض والجنب المسجد:

نص الكدمي على عدم جواز دخول الحائض ولا النفساء ولا الجنب المسجد، إلا عند وجود عذر شرعي مبيح للدخول، وقد بيَّن أنواع الأعذار بقوله: «وذلك كخوف من ضرر على أحد منهم يقع على نفسه أو خوف يقع على ماله، أو خطر يقع على دينه»⁽⁵⁾.

(1) يمكن تخريج هذه المسألة على أصل الاستحسان للضرورة، أو تخصيص النص بالمصلحة.

(2) الزيادات، 4/ 243.

(3) الزيادات، 4/ 244.

(4) ينظر أعلاه: ص 127.

(5) المعبر، 4/ 121.

وصورة التعارض في هذه المسألة تتجلى بين مفسدة دخول الحائض وغيرها المسجد، ومفسدة لحاق الضرر بالنفس أو الدين أو المال. وإذا اعتبرنا الضرر الذي يلحق هذه الكليات الثلاث من مرتبة الضروري أو الحاجي، ودخول الحائض المسجد من مرتبة التحسيني، فلا شك أن مفسدة الأولى أشد من الثانية نظرا إلى المراتب، ومقتضى ذلك درء الأعظم بارتكاب الأدنى.

2/ مسألة إرضاع المرأة الصبي داخل الصلاة:

سئل الكدمي عن امرأة أرادت أن تصلي، ومعها صبي يصيح عليها؛ فهل لها أن تتركه يصيح وتصلي، أم تبدأ به فتسكته قبل الصلاة؟ فقال: «معي أنه إذا شغلها عن حفظ صلاتها أو خافت عليه الضرر كان لها أن تحمله وترضعه في الصلاة»⁽¹⁾. وهو الذي حكاه ابن بركة عن فقهاء المذهب⁽²⁾.

وتتصور هذه المسألة في حالة الخوف من فوات وقت الصلاة، وعدم التمكن من الجمع بين الأمرين لضيق الوقت، فاستدعى ذلك القيام بفعل الحمل والإرضاع أثناء الصلاة.

ويلاحظ في هذه المسألة حصول تعارض بين مفسدة حمل الصبي وإرضاعه أثناء الصلاة؛ لكونه عملا خارجا عن حدودها، وبين مفسدة وقوع الضرر على الصبي، ولا ريب أن الضرر الواقع بالنفس أولى من مفسدة العمل داخل الصلاة، إذا اعتبرنا هذا الحكم من رتبة المكمل لأصل الصلاة وليس من ضرورياتها.

وإذا تقرر هذا ثبت تقديم دفع مفسدة الصبي على مفسدة الصلاة، فاقضى ذلك الحكم بجواز ذلك الفعل من المرأة داخل الصلاة، كما أنه يترتب على هذا التقديم مصلحة: الأولى رعي مصلحة الصبي، والثانية المحافظة على أداء الصلاة في وقتها. ولا شك أن هذه المآلات أقوى أثرا من مفسدة العمل.

هذا، وقد ثبت في الشرع جواز العمل في الصلاة عند الضرورة، كالنص على قتل الحية والعقرب⁽³⁾. كما اعتبر الكدمي الضرورة وحفظ النفس مناط العمل الجائز في الصلاة فقال: «لا يجوز العمل في الصلاة إلا لمعنى الضرورة والخوف على النفس»⁽⁴⁾.

(1) الجامع المفيد، 4/ 215. ويمكن إدراج هذا المثال تحت أصل الاستحسان للضرورة.

(2) ينظر: الجامع، 2/ 807.

(3) أخرج أبو داود -واللفظ له- وابن ماجه وغيرهما عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «اقتُلُوا الْأَسْوَدَيْنِ فِي الصَّلَاةِ: الْحَيَّةَ، وَالْعَقْرَبَ». سنن أبي داود، كتاب الصلاة، باب العمل في الصلاة، ر: 921. سنن ابن ماجه، كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب ما جاء في قتل الحية والعقرب في الصلاة، ر: 1245.

(4) الزيادات، 2/ 178.

ثالثاً: الموازنة بين المحرمات عند الضرورات:

أبدع الكدمي في بيان مراتب الحرام من الطعام والشراب بمختلف الأنواع والأضرب، قصد بيان الأولى عند الاضطرار، إذ ليس الحكم فيها سواء في نظر الشريعة⁽¹⁾.

فمما نص عليه أن الحلال الطاهر الذي خالطته النجاسة ولم تغيّرهُ أولى من النجس المحرم. وأما إذا غلبته النجاسة، فيصير في حكم النجس، وينتقل إليه معناه واسمه⁽²⁾.

ومن صور الموازنة عنده أن ميتة الحلال أولى من ميتة الحرام عند الاضطرار؛ ذلك أن الأولى ورد فيها النص في الكتاب صراحة، لذا يرى أنه لا يجوز للمضطر أن يتناول الثانية إذا وجد الأولى، حيث قال معللاً: «لأن هذه التي رخص له الكتاب فيها فهي أصل الرخصة التي تقع عليها»⁽³⁾.

إلا أنه في "الاستقامة" صرح بأن ذلك من قبيل فعل الأولى؛ لذلك لا يَأثم المضطر إذا ترك ميتة الحلال وتناول الأخرى، حيث قال: «ولا يبين لي أنه إن أكل من لحم الخنزير ميتاً، وترك ميتة الأنعام أن يكون بذلك آثماً على وجه الدينونة، ولا يلزمه في ذلك براءة ولا ترك ولاية؛ لأن الأصل كله محرم رجس»⁽⁴⁾.

وفي مسألة اضطرار المحرم إلى تناول محظور إنقاذاً لنفسه من الهلاك، يَبين أن مذهب الإباضية هو تقديم تناول الطعام المحرم على تناول الصيد؛ لأن مفسدته أعظم من مفسدة غيره، وفي هذا يقول: «إذا اضطرَّ المحرم إلى الصيد أو الميتة أو لحم الخنزير، وكل ما كان من المحرمات، أكل الميتة أو لحم خنزير، ولم يأكل الصيد؛ لأن عليه الجزاء في أكل الصيد، ولا جزاء عليه في الميتة ولحم الخنزير»⁽⁵⁾. وهو ما صرح به ابن بركة حيث قال: «وإذا اضطرَّ المحرم إلى أكل ميتة أو صيدٍ وانفقاً له، أكل الميتة لأنها محللة له في حال الاضطرار، فإذا عدم الميتة جاز له أكل الصيد وذبحه، وعليه الجزاء»⁽⁶⁾.

ويبدو أن وجه الترجيح عندهم أن ما ترتب عليه الجزاء أشدُّ مفسدة مما لم يترتب عليه ذلك، كما أن إباحة الميتة ولحم الخنزير ثابت بالنص، فكان أولى بالتناول عند الاضطرار.

(1) ينظر: المعتمر، 3/ 102 وما بعد.

(2) ينظر: المعتمر، 3/ 103.

(3) المعتمر، 3/ 108.

(4) الاستقامة، 3/ 132-133.

(5) الاستقامة، 3/ 132.

(6) الجامع، 3/ 1179.

غير أنه يمكن الموازنة بين هذه المحظورات من زاوية أخرى هي: أن الصيد حلال الأصل، وحرمة ثبتت لسبب مؤقت، فكان محرماً لغيره. أما الميتة ولحم الخنزير فالأصل فيهما الحرمة، وما استثنيا إلا للضرورة، ولا شك أن ما كان محرماً لغيره أخف حرمة مما كان محرماً الأصل، وما كانت حرمة على سبيل التأقيت أهون مما حرمة على سبيل التأييد؛ وبناء على هذا ترتكب أدنى المفسدتين عند الاضطرار، جرياً على سنن الشرع في ترتيب الأحكام⁽¹⁾.

ومما ذكره الكدمي من صور الموازنة بين المحرمات عند الاضطرار: إذا اجتمع لدى المضطر طعام محرّم كميتة أو لحم خنزير، ومال للغير، فأيهما المباح في حقه؟ حيث حكى الكدمي في "المعتبر" ثلاثة أقوال في المذهب: قول بتقديم المحرمات النجسة، وقول بالتخير، وقول بتقديم مال الغير. ولم يصرح باختياره في المسألة⁽²⁾.

وقد أورد ذات المسألة في "الاستقامة"، وحرر الخلاف دون حكاية مذهب التخير، وأصل كل رأي بيان علته، فقال ما نصه:

«قال من قال: يأكل الميتة ولا يأكل المحجورات من المغصوب والسرقه؛ لأن ذلك محجور وعليه فيه الضمان.

وقال من قال: يأكل من المغصوب ويدين بالضمان، ولا يأكل من الميتة؛ لأن هذا موضع ما لو قدر عليه بشراء من ربّه، كان عليه أن يشتري ذلك ويدين بأدائه (...). وليس هو بمغتصب فيأثم بالغصب، وهو مباح له وهو حلال طاهر، والميتة ولحم الخنزير مباح عند الاضطرار رجس»⁽³⁾.

(1) بعد أن حررت هذا، وجدت السالمي قد اختار هذا القول وأصله بقوله: «والمختار عندي أن يأكل الصيد ويترك الميتة، ويعتقد الجزاء. وإنما اخترت هذا مع وجوب الجزاء عليه لأنه حرام لغيره، والأول حرام لعينه، وما كان حراماً لغيره فهو أخف حرمة من الآخر». (مشارك أنوار العقول، ص 161).

(2) ينظر: المعتبر، 3/ 103-104.

اختلف الباحثون في بيان وجهة نظر الكدمي في هذه المسألة؛ حيث جعل مصطفى باجو قول الكدمي متأرجحاً بين القول الأول والثالث نظراً لاضطراب نص المعتبر، بينما ذكر مصطفى أرشوم أن اختيار الكدمي هو القول الأول، إلا أنني لم أجد له نصاً صريحاً في المعتبر على هذا الاختيار، غير العبارة الواردة في سياق القول بالتخير: «والأفضل له أن يختار ما يتعلق عليه فيه حكم، حتى لا يقع عليه الحكم والضمان معاً» (المعتبر، 3/ 104)، لكن يبدو أنها تابعة للقول وليست اختياراً له، على أن هذه العبارة ساقطة من كتاب بيان الشرع (7/ 162)، لذا يحتمل أن تكون مدرجة وليست من أصل النص. والله أعلم. (ينظر: باجو، القواعد الفقهية عند الإمام أبي سعيد الكدمي من خلال كتابه المعتبر، ندوة القواعد الشرعية، ص 255. أرشوم، القواعد الفقهية عند الإباضية، 2/ 575). إلا أن الراجح عنده ما نص عليه في الاستقامة كما سيتبين في آخر المسألة.

(3) الاستقامة، 3/ 133.

ثم بيّن وجه كلّ رأي ومأخذه قائلاً: «فلعلّ الضمان وحجّر أموال الناس أباح من أباح له الميتة، وترك أموال الناس. ولعلّ الرّجس من المحجورات على غير الاضطرار أباح له من أباح أكل أموال الناس بالدينونة وترك المحجورات من الرّجس في الأصل»⁽¹⁾.

وعليه، فإن وجه ترجيح الميتة عند هؤلاء هو ثبوت الحرمة في أموال الناس مع وجوب الضمان فيها عند الإلتلاف.

أما وجه الرأي الثاني فكون الميتة ولحم الخنزير حرام الأصل، فكانت حرمة أشدّ من حرمة الأموال. وهو اختيار الكدّمي حيث قال: «وهذا القول أحبُّ إلينا أن يأكل من الحلال الطاهر من أموال الناس، ولا يأكل من الميتة ولا من لحم الخنزير ولو كان ذكياً؛ لأن هذه أصلها مباح، وإن أكل من لحم الخنزير المذكى جاز له ذلك»⁽²⁾.

هذا، وقد تناول ابن بركة هذه المسألة، ونسب القول بأكل مال الغير إلى الجمهور⁽³⁾. وهو ما رجّحه السالمي لكونه حراماً لغيره حيث قال: «وقد عرفت أن ما كان حراماً لغيره أخفّ حرمة بما حرم لعينه، فهو الأولى بالقصد، وإلا وجب عند الضرورة»⁽⁴⁾.

وفي ختام هذا المبحث يمكن استخلاص أهم معايير الموازنة في الآتي:

أولاً: نوع المصلحة: ويقصد به الكليات المقصدية، حيث تبين لنا أولوية كل من الدين والنفس على الكليات الأخرى بشرط كونها في مرتبة واحدة، مع تفصيل في الترجيح بين كليتي النفس والدين.

ثانياً: رتبة المصلحة: وهذا من حيث كونها ضرورية أو حاجية أو تحسينية، والترتيب الأولوي بين هذه الثلاث محل اتفاق بين العلماء، وهي معيار مرجّح عند تعارض الكليات فيما بينها.

ثالثاً: شمول المصلحة: أي كونها عامة أو خاصة، ولا شك في تقديم ما هو أعم وأشمل على ما هو أخص وأضيق.

(1) الاستقامة، 3/ 133.

(2) الاستقامة، 3/ 133.

(3) ينظر: الجامع، 1/ 301.

(4) السالمي، مشارق أنوار العقول، ص 162.

المبحث الثالث: الموازنة بين المصالح والمفاسد

تمهيد:

إن الموازنة بين المصالح والمفاسد من أهم المجالات التي يظهر فيها دور العقل في التشريع، بناء على تقديره للمصالح والمفاسد، وتقييمه لآثارها في الحال والمآل، ثم اختيار الأكمل من جهة رعي المصالح، والأنسب لمقصود الشارع.

هذا، وقد تناول الأصوليون والفقهاء هذا الموضوع بالتأصيل والتطبيق، حيث نجد طرفاً منه لدى أهل الأصول عند حديثهم عن انخراط المناسبة، التي تعتبر قادحاً من قوادح عليّة الوصف المناسب⁽¹⁾، وقد بيّنه السالمي بقوله: «اعلم أنه إذا عارضت المصلحة التي تكون مقصوداً للمستدلّ مفسدة راجحة عليها، أو مساوية لها، فإن ذلك يكون قادحاً في قياس المستدل؛ لأنه مصلحة مع مفسدة مساوية أو راجحة؛ لأن دفع الضرر أهم، فيجب الحمل عليه، وأما إذا كانت المفسدة مرجوحة فلا تقدر»⁽²⁾.

وعليه فإن مناط إهمال مناسبة الوصف فيما إذا عارض المصلحة المترتبة عليه مفسدة راجحة أو مساوية لها. أما تقديم المفسدة الراجحة على المصلحة المرجوحة فظاهر في منطق التغليب، وأما ترجيح المفسدة على المصلحة عند التساوي فوجهه أن عناية الشارع بترك المنهيات أشدّ من عنايته بفعل المأمورات⁽³⁾، وفي هذا يقول السالمي: «فإن تعارض دليلان أو علتان، في أحدهما تحصيل مصلحة، وفي الآخر دفع مفسدة، ولم يمكن الجمع بينهما بوجه؛ قدّم الدافع للمفسدة على الجالب للمصلحة؛ لأن دفع المفسدة أهم من تحصيل المصلحة»⁽⁴⁾. واعتباراً لهذا المعنى صاغ الفقهاء القاعدة المشهورة: "درء المفاسد أولى من جلب المصالح"⁽⁵⁾.

وحاصل معيار الموازنة بين المصالح والمفاسد هو اعتبار الغالب منهما لتعنين العمل بالراجح، أما عند التساوي فقبل بترجيح المفسدة على المصلحة للمعنى السابق، وقيل بالتخيير، وقيل بالتوقف⁽⁶⁾.

(1) ينظر: الأمدي، الأحكام، 3/276. الشماخي، شرح مختصر العدل، ص597. السعدي، مباحث العلة، ص698.

(2) السالمي، طلعة الشمس، 2/242.

(3) الشاطبي، الموافقات، 5/300. السيوطي، الأشباه والنظائر، ص87.

(4) السالمي، طلعة الشمس، 2/177.

(5) ينظر: المقري، القواعد، 2/443. السيوطي، الأشباه والنظائر، ص87. أرشوم، القواعد الفقهية عند الإباضية، 3/217.

(6) ينظر: ابن عبد السلام، القواعد الكبرى، 1/136. السنوسي، اعتبار المآلات، ص465.

على أن القول بالتساوي من جميع الجهات نادر الحصول في الواقع، فيكون الأمر نظرياً أكثر منه عملياً.

المطلب الأول: الموازنة عند ابن بركة:

أولاً: فداء الأسرى بالمال بين مفسدة الوسيلة ومصصلحة المآل:

تقرر سابقاً تأكيد ابن بركة على أولوية حفظ النفس، ووجوب فدائها بالمال عند الإكراه. ومما يجري على هذا المهيح، ما ذهب إليه من وجوب فداء المسلمين أسراهم من أيدي أعدائهم بشرط أن لا يؤدي ذلك إلى إضعافهم واستقواء العدو عليهم، على نحو ما تقرر في المبحث السابق.

وفي هذا يقول: «على الإمام أن يخلصه⁽¹⁾ من بيت المال، فإن لم يكن إماماً فعلى المسلمين تخليصه، إلا أن يكون المال الذي يطلبه إذا دفعوه إليه أضعفهم، وقوي به عليهم»⁽²⁾. ودليله في هذا ما رآه من واجب نصرة المسلمين للأسير؛ حيث نصَّ بأن «عليهم أن يخلصوه بأنفسهم وأن يقاتلوا عنه ليخلصوه إذا رجوا ذلك، وكان الغالب على ظنهم أن يقدروا على تخليصه، فتخليصهم إياه بالمال أيسر»⁽³⁾.

أما الدليل على وجوب دفع المال لأجل ذلك إذا تعيَّن فيئنه بقوله: «على المسلمين أن يأمروا بالمعروف وينهوا عن المنكر إذا رجوا القدرة على ذلك بأنفسهم وسلاحهم ودوابهم»⁽⁴⁾. حيث رأى أن إنفاق المسلمين أموالهم من أجل إنقاذ إخوانهم يدخل ضمن واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

على أنه يمكن الموازنة في هذه المسألة بين مفسدة الوسيلة المتمثلة في دفع المال للأعداء مما يكون سبباً في استقوائهم، وبين مصلحة المآل المتمثلة في تحرير أنفس مؤمنة وإنقاذها من الهلاك، ولمَّا ثبتت أولوية حفظ النفوس في نظر الشارع، قدمت مصلحة المآل على مفسدة دفع المال.

ويجلي القرافي وجه الترجيح هنا باعتبار «الدفع وسيلة إلى المعصية بأكل المال، ومع ذلك فهو مأمور به لرجحان ما يحصل من المصلحة على هذه المفسدة»⁽⁵⁾.

(1) أي: الأسير.

(2) الجامع، 1/ 299.

(3) الجامع، 1/ 299.

(4) الجامع، 1/ 300.

(5) القرافي، الفروق، 2/ 62. وينظر تأصيل المسألة عند: حاتم باي، الأصول الاجتهادية عند المالكية، ص 451-452.

ثانيا: بين مصلحة عمارة الأرض ومفسدة الحاكم الجائر:

يحكي ابن بركة اتفاق علماء الإباضية على جواز إقامة المسلم في بلده إذا غلب عليه حاكم باغ، مع جواز إعمارها بمختلف الصنائع والأعمال، ولو علم أنهم يأخذون منه الجبايات بغير وجه حق، ويستعينون بها على ظلمهم وبغيهم⁽¹⁾.

ولم يعتبر الفقهاء جانب المفسدة الحاصلة من هذا الإعمار، والمتمثلة في استقواء الظلمة بهذه الأموال المستفادة من الإعمار في جانب المصلحة المحققة لأصحابها كما قال ابن بركة: «إذا كانوا إنما يزرعون ويعمرون لنفع أنفسهم وستر عيالهم، وإصلاح أحوالهم وللمسلمين أيضا»⁽²⁾.

غير أنه قيّد هذا الجواز بقيد مهم يتمثل في اعتبار قصد المكلفين من هذا الإعمار؛ بحيث إذا كان قصدهم تقوية الحاكم الجائر وإعانتة على ظلمه وقع عليهم الإثم، وصار فعلهم حينئذ مفسدة. وأما إذا كانت نيّتهم «أن يزرعوا لأنفسهم ولنفقة عيالهم وصالح للمسلمين فلا إثم عليهم»⁽³⁾.

وعلى ذات النسق يطرح ابن بركة سؤالا عبارته: «من أين جاز للمسلم أن يقيم في بلدٍ يعلم أنّه يُظلم فيه، ويناله بسبب إقامته الذلُّ والظلم؟»⁽⁴⁾، حيث إن السؤال يتضمن إشكالا يتعلق بمسند هذا الجواز، رغم ما يتضمنه من المفاسد المحققة؟

أما جوابه فكان مؤسساً على قاعدة التغليب، حيث قال: «لا يحرم على المسلم أن يفعل فعلاً تناله منفعة جزيلة، وينجو به من ذلّ الفقر، وإن⁽⁵⁾ كان يعلم أنّه يناله بعض الذلّ والظلم، إذا كان يعلم الذي يناله من عزّ الغنى أكثر»⁽⁶⁾.

فالملاحظ في هذا الجواب أنه جارٍ على قواعد الموازنة بين المصالح والمفاسد المتضمنة في هذه النازلة، ويتجلى هذا الأمر بوضوح في هاتين العبارتين: "منفعة جزيلة"، "أكثر"، واللذان تدلان على التغليب، وتفيدان رجحان المصلحة على المفسدة، فكان مقتضى هذه الموازنة هو الحكم بالجواز.

(1) الجامع، 1/305.

(2) الجامع، 1/305.

(3) الجامع، 1/306.

(4) الجامع، 1/306.

(5) في الطبعة الجديدة: "إن". والتصحيح من بيان الشرع. (ينظر: الكندي، بيان الشرع، 6/156).

(6) الجامع، 1/306.

هذا، وقد أيد ابن بركة نظره المصلحي بذكر الشواهد التي تفيد ملاءمة هذه الموازنة لقواعد الشريعة وأحكامها، حيث يمكن إيراد هذه الشواهد مرتبة حسب قوتها الحجاجية في الآتي⁽¹⁾:

أولاً: إباحة الله تعالى مفاداة المشركين في قوله: ﴿حَتَّىٰ إِذَا أَتَّخِذْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَتَاقَ فَمَا مَثًّا بَعْدَ وَإِمَا فِدَاءً﴾ [محمد:4]، ولو تضمن ذلك تقوية لهم.

ثانياً: قبول الرسول ﷺ لفداء أسرى المشركين في غزوة بدر، وقد رجعوا فحاربوه في غزوة أحد، ولم يكن قصده عوئاً منه لهم، ولا تقوية على محاربتهم، وإنما فعل ذلك رجاء حصول التوبة والإيمان منهم.

ثالثاً: جواز مفاداة المسلمين أسراهم وتخليصهم من يد عدوهم بالمال، ولو كان في ذلك تقوية لهم، على نحو ما بيناه في المسألة السابقة.

رابعاً: جواز عمل المسلم أجيراً لأهل الذمة إذا احتاج إلى ذلك، لينال به عزاً يرفعه عن الفقر وذل المسألة، ولو تضمن ذلك العمل شيئاً من إذلال النفس واحتمال المكروه.

كل هذه الشواهد تجعل ابن بركة يقرر هذه القاعدة المصلحية المهمة في عملية الموازنة بين المصالح والمفاسد، حيث يقول: «يجوز للمؤمن أن يحتل بعض الظلم والمكروه الذي هو دون غيره، إذا كانت نيته أن يزرع لمنفعة نفسه وستر عياله»⁽²⁾. وتفهم العبارة في سياق ما ذكر في أول المسألة.

ثالثاً: بين مصلحة عمارة المسجد ومفسدة المنكر الواقع فيه:

وصورة المسألة عند ابن بركة أن يقيم صلاة الجمعة حاكمٌ جائر، أو تتضمن الخطبة منكرًا، فهل الواجب على المسلم -إذا لم يستطع الإنكار- أن يدع الجمعة ولا يقصد إلى مسجد يقام فيه المنكر؟ فكان جوابه ما نصه: «ليس يجب عليه أن يدع المسجد لأن فيه معصية، ولا يكن قصده إلى استماع المعصية، بل لا يكون قصده إلا إلى الصلاة وفعل الطاعة»⁽³⁾.

وتتجلى الموازنة في هذه المسألة بين مصلحة عمارة المسجد بالصلوات، ومفسدة المنكر الواقع فيه، حيث رجح المصلحة على المفسدة لعدم إمكان دفعها، كما أنه يترتب على ذلك فوات مصلحة إقامة الصلوات والجمعات، وهي مفسد أعظم من الأولى، فاقضى ذلك تغليب جانب

(1) ينظر: الجامع، 307/1.

(2) الجامع، 307/1.

(3) الجامع، 912/2.

المصلحة مع التنبيه إلى نية المكلف في حضور الصلوات أن يكون قاصدا لفعل الطاعة، والأمر بمقاصدها.

وقد أيد نظره بما إذا كان يجنب المسجد مكان يستمع فيه المنكر، ولم يطق المسلمون دفعه، فلا يجب عليهم تعطيل صلاة الجماعة ولا هدم المسجد، لأجل هذه المفسدة.

كما أنه لا يجوز تعطيل فرض الجنائز وترك حق الموتى، بسبب ما يقع فيها من منكرات وبدع، وقد استشهد بقول الحسن البصري لصاحبه لما هم بالانصراف عن جنازة سمع فيها نوحا: «يا هذا إن كنت كلما سمعت منكرا تركت لأجله معروفا أسرع ذلك في دينك»⁽¹⁾.

وهذه الموازنة بين مصلحة الطاعات ومفسدة المعاصي ذكرها الشاطبي في الموافقات في حال ما إذا كان الإقدام على المصلحة لا يخلو من التعرض للمفسدة حيث قال: «ومن هذا الأصل⁽²⁾ أيضا تستمد قاعدة أخرى، وهي أن الأمور الضرورية أو غيرها من الحاجة أو التكميلية إذا اكتفتها من خارج أمور لا ترضى شرعا، فإن الإقدام على جلب المصالح صحيح على شرط التحفظ بحسب الاستطاعة من غير حرج»⁽³⁾. ومثل لذلك بطلب العلم وإقامة الجنائز وغير ذلك من الوظائف الشرعية إذا لم يقدر على إقامتها إلا بالتعرض للمفسدة، وعلل هذا الترجيح بقوله: «فلا يُخرج هذا العارض تلك الأمور عن أصولها؛ لأنها أصول الدين وقواعد المصالح، وهو المفهوم من مقاصد الشارع، فيجب فهمهما حق الفهم، فإنها مثار اختلاف وتنازع»⁽⁴⁾.

حقا إنه موطن دقيق الفهم، لا يتأتى إلا لمن كان ذا ملكة راسخة، وبصيرة نافذة، مدركة لأسرار التكليف، ومحيطة بمقاصد التشريع، ومن لم يكن كذلك خفي عليه كنه المسألة، وسر التحقيق، وربما رمى مخالفه بالجهل والتضليل، ووصمهم بالتحريف والتبديل.

رابعا: بين مصلحة حفظ النفس ومفسدة الفرار من العدو:

تتعلق هذه المسألة بفقه الجهاد، حيث يرى ابن بركة أنه إذا رأى قائد جيش المسلمين كثرة القتل في أصحابه، وخاف أن يأتي العدو عليهم جميعا، أنه يجوز له في هذه الحال «الهرب عنه ببقية أصحابه، والامتناع عنهم بما يقيهم به من جبل أو بلد أو ما يمنعه، إلى أن يجد الأنصار على عدوه، ولا يقيم

(1) الجامع، 2/ 912. وانظر: الجاحظ، البيان والتبيين، 2/ 54. ابن خلكان، وفيات الأعيان، 2/ 70.

(2) يقصد أصل اعتبار المآل.

(3) الشاطبي، الموافقات، 5/ 199.

(4) نفسه، 5/ 200.

بأصحابه للقتل، والحياة لهم أنفع وللمسلمين، وأرجأ لبقاء الدولة⁽¹⁾. وقد نصَّ على أن جمهور المذهب على خلاف هذا القول⁽²⁾.

بل ذهب إلى أن جيش المسلمين إذا نقص عن نصف عدد العدو (وهو حد وجوب الجهاد من حيث العدد عند ابن بركة)، وصاروا في حال من يقتل نفسه لعدم القدرة على مواجهة العدو، فلا يجوز لهم القتال عندئذ، بل يجب عليهم حفظ أنفسهم بالفرار والامتناع⁽³⁾.

ولو أن الفرار من العدو يتضمن مفسدة ارتكاب النهي المنصوص عليه في الآية: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا لَقِيْتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا رَحَقًا فَلَا تُلُوهُمُ الْأَدْبَارَ﴾ [الأنفال:15]، إلا أنه رأى أن مناط النهي لا ينطبق على هذه الحال حيث قال: «الآية خوطب بها من لزمه الفرض، والفرض يلزم من كملت له المعاني التي ذكرناها مع لقاء العدو، فالفرض لزم من كان في قدرته محاربة العدو، فإذا كان الفرض بالشرائط وجب، وهو العدد والسلاح، ثم عدت الشرائط أو بعضها، زال ما بوجوده وجب الفرض»⁽⁴⁾.

ثم بين علة القول بجواز الفرار بقوله: «لأن الله جل ذكره منع الإنسان أن يقتل نفسه ويلقي بها إلى التهلكة، وأمره بإحيائها بقوله جل ذكره: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة:195]، وقوله: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النساء:29]»⁽⁵⁾.

وعليه فإن مدرك هذا الرأي يتجلى في أمرين: أحدهما أن فرض الجهاد قد زال عنهم لما بلغوا حدَّ الضعف، وفقدان الاستطاعة والقوة لمقابلة العدو. والآخر أن مواصلتهم المعركة وهم في هذه الحال إلقاء بأنفسهم إلى التهلكة، والله تعالى نهى عن ذلك وعن قتل النفس بصريح النصوص.

فاقتضى النظر في هذه المسألة الموازنة بين مصلحة حفظ نفوس الجند ومفسدة الفرار من العدو، ولا شك أن النفس أولى بالرعاية وأجدر بالحفظ في نظر الشارع، فرجحت على جانب المفسدة، وقد قال ابن بركة في هذا الشأن: «الحياة لهم أنفع وللمسلمين، وأرجأ لبقاء الدولة»⁽⁶⁾.

(1) الجامع، 4/ 1879.

(2) ينظر: الجامع، 4/ 1879.

(3) الجامع، 4/ 1881.

(4) الجامع، 4/ 1881.

(5) الجامع، 4/ 1879.

(6) الجامع، 4/ 1879.

المطلب الثاني: الموازنة عند الكدمي:

أولاً: الموازنة بين مصلحة الوضوء ومفسدة ضياع المال:

سئل الكدمي عن بيده متاع، وحضر وقت الصلاة، وخاف إن ذهب للوضوء أن يضيع ماله بسرق أو غيره، فهل يجوز له التيمم في هذه الحال؟
فأجاب بقوله: «معي أنه إذا خاف على ماله الضياع والتلف، ولم يجد من يثق به يأتمنه عليه؛ فقد قيل إن الخائف كمن لم يجد الماء»⁽¹⁾.

وسئل عن صورة أخرى تشبهها، تتعلق بمن أوتمن على مال، كحارسٍ على متاعٍ أو مراكبٍ أو غير ذلك، وخاف إن ذهب إلى موضع الماء ليتوضأ أن يضيع ما أوتمن عليه، فأجاب بقوله: «معي أنه إذا خاف على ماله، أو على ما قد لزمه حفظه بوجه من الوجوه، فعندي أنه قيل إن له العذر في ذلك، ويتيمم إن لم يجد ماء حيث يأمن، على قول من يقول إن الخائف كمن لم يجد الماء»⁽²⁾.

ومقتضى الموازنة في المسألتين واحد؛ حيث تعارضت مصلحة طهارة الوضوء مع مفسدة ضياع المال. وإذا اعتبرنا مصلحة الطهارة من تحسينيات حفظ الدين⁽³⁾، وضياع المال في رتبة الحاجيات أو الضروريات، ثبت رجحان المفسدة على المصلحة في هذه المسألة.

ولما كان رعي مفسدة المال أولى، مع ثبوت البدل عن الماء عند قيام الأعدار، شرع التيمم محافظة على المال، وقد ثبت لدى الفقهاء أن الخوف سبب مبيح للأخذ بهذه الرخصة⁽⁴⁾ كما نصَّ عليه الكدمي.

كما يستفاد من هذه المسألة مشروعية العدول عن الوضوء إلى التيمم إذا ترتب عليه مصلحة حفظ المال، وهو ما نجده عند الكدمي، حيث صرَّح بأن المسلم إذا خاف على ماله الضياع إذا ذهب إلى الماء، «فليس عليه أن يضيِّع ماله ما كان منه قليلاً أو كثيراً، ويتيمم ويصلِّي، ويحفظ ماله»⁽⁵⁾، وفي هذا تأكيد لأولوية حفظ المال على فرض الوضوء.

هذا، وقد جاء في الشرع ما يفيد هذا التقديم، وذلك في قصة نزول آية التيمم، حيث ضاع عقد لعائشة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا في أحد الأسفار، فأقام النبي ﷺ في موضع ليس فيه ماء قصد التماسه، وأقام الناس معه

(1) الجامع المفيد، 4/ 242.

(2) الجامع المفيد، 4/ 180.

(3) ينظر: الشاطبي، الموافقات، 2/ 22. اليوبي، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 330.

(4) ينظر: الشماخي، الإيضاح، 1/ 279. السالمي، معارج الآمال، 1/ 650.

(5) الجامع المفيد، 4/ 161.

وليس معهم ماء⁽¹⁾. وقد استنبط عامر الشماخي⁽²⁾ من هذه الحادثة معنى حرص الشريعة على حفظ المال ولو على حساب الماء للطهارة قائلاً: «ألا ترى إلى رسول الله ﷺ إنما أقام على غير ماء لأجل العقد وهو مال الغير لئلا يذهب؛ فجعل اشتغاله بحفظ المال أعظم من اشتغاله بطلب الماء»⁽³⁾. كما أن هذا الرأي أخذ بحجزة التيسير ورفع الحرج، وهو من المقاصد الشرعية القطعية التي ثبتت مراعاتها في أحكام العبادات خاصة، وشرع من الرخص ما يحقق هذا المقصد الكلي.

ثانياً: الموازنة بين مصلحة التعزير ومفسدة أذى النفس والعيال:

سئل الكدمي عن من ثبت عليه الحبس، ولم يكن له مال يقوت به عياله، وليس لهم من يقوم عليهم بأمر النفقة، كما لا يمكن للحاكم أن يعولهم من بيت المال؟

حيث رأى الكدمي في هذه الحال أنه يجوز للحاكم أو القاضي أن يطلقه بشرط الرقابة، وقد علل رأيه بقوله: «لأنه لا يحمل عليه الضرر في نفسه ولا في عياله، وليس من عقوبة المسلمين العذاب بالجوع، ولا يصح ذلك»⁽⁴⁾.

فالكدمي وازن بين مصلحة الحبس، وبين المفسدة المترتبة عليه وهي الضرر اللاحق بالنفس والعيال، فرأى أن هذا الضرر يربو على مصلحة التعزير، فاقتضى الحكم بإطلاقه من الحبس دفعا لهذا الضرر، وتقديما لدرء المفاسد على جلب المصالح، على أن الشريعة لا تقصد من تشريع الأحكام إلحاق الضرر بالعباد.

وعليه، إذا نتج من تطبيق الأحكام -سواء أكانت نصية أم اجتهادية- مآلات ضرورية؛ فإن المنطق التشريعي يقضي باستثناء هذه الأحوال من الحكم العام اعتبارا لهذا المآل، والحكم بما هو أنسب لمقصد التشريع، وأقرب إلى إحقاق العدل، على نحو ما أصلناه في الفصول السابقة⁽⁵⁾.

(1) أخرج القصة عن عائشة كل من: الربيع في المسند، كتاب الطهارة، باب فرض التيمم والعذر الذي يوجبه، ر: 166. والبخاري في الصحيح، كتاب تفسير القرآن، باب قوله: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ [النساء: 43]، ر: 4607. ومالك في الموطأ، كتاب الطهارة، باب في التيمم، ر: 89.

(2) عامر بن علي الشماخي، أبو ساكن (ت: 792هـ/1389م): من أشهر علماء إباضية نفوسة بليبيا، مجدد المذهب، ومرجع الفتوى في زمانه، تخرّج على يديه ثلة من العلماء. من أشهر مؤلفاته: «كتاب الإيضاح» في الفقه. (ينظر: محمد باباعمي وآخرون، معجم أعلام الإباضية، 2/ 240، ر: 529).

(3) الشماخي، الإيضاح، 1/ 280.

(4) الجامع المفيد، 1/ 83.

(5) ينظر تأصيل قاعدة الاستثناء فيما سبق، ص 246، 292.

ثالثاً: الموازنة بين واجب الأمر بالمعروف ومفسدة وقوع الضرر:

للقيام بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر شروط وأحكام، من أهمها القدرة. قال الكدمي: «وأما الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، فهما فريضتان على من أطاقهما، لأنهما عملان على من أطاق العمل بهما»⁽¹⁾.

ويوضح أبو سعيد معنى القدرة بأن يكون الأمر أو الناهي قادراً على الإنكار، «ولم يخش من إنكاره ذلك [أن] يتوَلَّد عليه ضرر في دينه أو نفسه أو ماله»⁽²⁾. ويفهم من هذا أن من خشي من قيامه بهذا الواجب من وقوع ضرر في دينه أو نفسه أو ماله، سقط عنه هذا الواجب، دفعا لهذا الضرر المتوقع.

فالموازنة في هذه المسألة حاصلة بين مصلحة الأمر والنهي، وبين مفسدة الضرر الواقع على الدين أو النفس أو المال، وقد رأى الكدمي أن ما يترتب على أداء هذا الواجب من مضارّ تربو على مصلحته، فاقتضى ذلك عنده ترجيح مفسدة المال على مصلحة الواجب وإن كانت متعلقة بحفظ الدين.

ويلاحظ أن الكدمي حدد نوع الضرر هنا بما يلحق بالدين أو النفس أو مال دون تحديد لمقداره، ويبدو أنه يتأرجح بين كونه في مرتبة الضروري أو الحاجي⁽³⁾. لكن هذا مشكل من حيث تعلق فرض الأمر بالمعروف بكلية حفظ الدين، فكيف يتقدم عليها ما تعلق بحفظ النفس أو المال.

ومحاولة لرفع هذا الإشكال، يمكن أن يقال إنه إن تعلق تطبيق هذا الواجب بخصوص الأفراد فيراعى فيه مصلحة المكلف؛ إذ الشارع لم يُرد في التكليف إيقاع الضرر بالمكلفين، بل ثبت قصده إلى رفع الحرج عنهم إذا لحقهم ضرر أو مشقة في تطبيقهم للأحكام، وشواهد هذا كثيرة في أبواب العبادات، ومثاله القريب ترخيص الشارع في النطق بكلمة الكفر عند الإكراه حفظاً للمهجة.

على أنه يمكن النظر إلى المسألة من زاوية أخرى، وهي كون واجب الأمر والنهي فرضاً كفاً منوط بالقدرة، كما دل عليه كلام الكدمي أول المسألة، وهو مدلول الحديث المشهور: «مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ، وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ»⁽⁴⁾. ولما

(1) المعتمر، 2/ 211.

(2) المعتمر، 2/ 211.

(3) أي أن دفعه يحقق مصلحة ضرورية أو حاجية. وقد تقرر في مبحث تحديد المصطلحات أن مفهوم الضرر عند الكدمي يتنزل على معنيين. ينظر: ص 88.

(4) أخرجه مسلم عن أبي سعيد الخدري، كتاب الإيمان، باب بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان، ر: 49. والترمذي مثله، أبواب الفتن، باب ما جاء في تغيير المنكر باليد أو باللسان أو بالقلب، ر: 2172.

كان الذي يلحقه ضرر بسبب هذا الإنكار لا يعتبر قادراً، كان الفرض عنه ساقطاً، وهذا مما يؤكد أصل مراعاة الشريعة لمصالح الإنسان، ومع ذلك يبقى محل النظر هنا في اعتبار وقوع الضرر حالة من أحوال العجز التي تسقط عن المكلف واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وفي ختام هذا المبحث يجدر الإشارة إلى أن معايير الموازنة وقواعد الترجيح لا تخرج عما استخلصناه من المبحثين السابقين، حيث تتجلى أهمها في اعتبار رتبة المصلحة، ونوعها، وشمول أثرها.

على أنه مما يلاحظ في التطبيقات السابقة اهتمام الإمامين بالنظر في مآلات الأحكام، واعتبارهم لنتائج الأفعال عند التطبيق، وكان هذا جلياً في مراعاتهم لمعاني الضرر الواقع على العباد، وهذا يكشف عن أثر نظرية المآل في عملية الموازنة، والتي تعدّ أصلاً مكيناً في الاجتهاد التنزيلي.

هذا، وإن القانون الذي تنتظم تحته جميع مسائل التعارض بين المصالح والمفاسد هو ترجيح الأقوى؛ لأنه الميزان الذي جرت عليه أحكام الشريعة، وهو ما قرره الغزالي في ختام تحريره لأصل الاستصلاح حيث قال: «وحيث ذكرنا خلافاً فذلك عند تعارض مصلحتين ومقصودين، وعند ذلك يجب ترجيح الأقوى»⁽¹⁾.

وختاماً يمكن القول إن الموازنة بين المصالح والمفاسد من أهم المسالك التي تكشف عن الجانب التطبيقي لنظرية المصلحة لدى فقهاء الإباضية، وتبرز آثارها العملية في فروعهم الفقهية، وما غير ذلك من الأصول والقواعد، كسدّ الذرائع والاستحسان المصلحي وتخصيص النص بالمصلحة؛ إلا تعبيرات عن هذا النسق العام الذي يجري عليه الاستدلال الفقهي، ويقوم عليه النظر الاجتهادي؛ وعليه فإن أصل الموازنة الذي يقوم على منطق التغليب والتقريب يعدّ الخيط الناظم لمسالك الاستدلال المصلحي، والإطار المنهجي الذي يحكم نظر الفقيه عند استنباط أحكام النوازل.

(1) الغزالي، المستصفى، 1/430.

الخاتمة

بعد هذه الرحلة العلمية في أفانين النظرية، يمكن تلخيص ما توصلت إليه الدراسة من نتائج بتصنيفها إلى ثلاثة أقسام؛ أستهلها بعرض خلاصة النظرية، وأثني بنتائج عامة حول موضوع البحث، ثم أختتم بأفاق البحث وتوصياته.

أ- خلاصة النظرية

أولاً: أسس النظرية (الإطار النظري):

1- المدخل المصطلحي:

- تبين أن لفظ "المصلحة" لم يكن ذا قوة اصطلاحية في النص الفقهي الإباضي خلال القرن الرابع الهجري؛ نظراً لقلّة حضوره في النص من جهة، كما كان استعماله وفق معناه اللغوي أو العرفي؛ لذا يمكن القول إنه لم يبلغ بعد مرتبة المصطلح العلمي في هذه الفترة المبكرة من تاريخ المدرسة الفقهية الإباضية.

- كشفت الدراسة المصطلحية عن الألفاظ التي يمكن اعتبارها مصطلحات مفتاحية لنظرية المصلحة عند الإباضية من خلال نصوص الإمامين، وتتمثل في أربع هي: العلة، المعنى، الضرر، الضرورة.

2- معقولة الشريعة:

- إذا كان العقل مناط التكليف قطعاً، فلا بد أن تكون أحكام الشريعة جارية على مقتضى العقول، بحيث يمكن درك حكمها وغاياتها التشريعية، وهو مقتضى القول بفطرية الدين الإسلامي.

- من لوازم القول بمعقولة الشريعة القول بعليّة أحكامها إجمالاً وتفصيلاً، وهو الأصل الذي أخذ به الإباضية تأصيلاً وتطبيقاً.

3- مصلحة الشريعة:

- من المبادئ المسلّمة في نظرية المصلحة القول بمصلحة الشريعة، ونعني به مراعاة الشريعة لمصالح العباد، وهو ما جرى عليه البحث الأصولي في مسلك المناسبة. هذا وإن لم نجد في تراث الإمامين تصريحاً بهذا الأصل الكلي القطعي، فإنّ استدلالاتهم القياسية، وتعليقاتهم الفقهية إقراراً بهذا المبدأ ضمناً، كما تم تأصيله عندهم من مدخل الإيمان بحكمة الشارع، والتنصيص على مقصد يسر الشريعة.

- من المظاهر التطبيقية التي تعبر عن أصل مصلحة الشريعة عند الإباضية أمران:

أولاً: حضور الكليات الخمس في فقه الفروع، وبالأخص كليات النفس والمال، ومن خلال ذلك تجلّى الاجتهاد المقاصدي لدى فقهاءهم؛ حيث كانت المصلحة المحور الذي تنتظم تحته الفروع، والمناط الذي يشدُّ بأطراف المسائل، مع الاهتداء بالنصوص الشرعية، والتبصُّر بالقواعد الكلية.

ثانياً: قيام الاجتهاد المصلحي على معاني مصلحة كلية تتجلّى أهمها في أربع كليات: التعاون، المشقة والحرج، الظلم، الضرر والضرورة. حيث تبين اعتماد فقهاء المذهب على هذه المعاني في التأصيل، واعتبارها مناطات في التعليل.

وإن تلك المعاني يترتب عليها مصالح شرعية، نجملها في أربع هي: اليسر، العدل، الأمن، التآلف، والتي يمكن اعتبارها كليات المصالح التي تتضمنها نظرية المصلحة، والمقاصد العامة التي يقوم عليها الاجتهاد المقاصدي في الفقه الإباضي.

4- مرجعية المصلحة بين العقل والنقل:

- لا خلاف بين العلماء في قدرة العقل على إدراك ما في الأفعال من حُسن وقُبْح، أو صلاح وفساد، وهذا مسلّم به حتى عند القائلين بنفي التحسين والتقييح العقليين.

- أجمع العلماء على أن الحاكمية لله وحده، وأنه لا حكم للعقل بعد ورود الشرع، وأما مراد القائلين بالتحسين والتقييح العقليين بمعنى إدراك العقل أن الله حُكماً في ذلك الفعل، لا أن العقل هو الموجب والمحرم بذاته؛ لذا فإنّ ما يُنسب إلى المعتزلة من القول بالحاكمية المطلقة للعقل بجانب للصواب.

- اختلف علماء الإباضية في مسألة التحسين والتقييح، وتطوّر موقفهم عبر القرون؛ حيث كان المتقدمون أقرب إلى مذهب المعتزلة وبعض الماتريدية، بينما توافق الرأي عند متأخريهم مع الاتجاه الأشعري.

- لا يمكن أن يستقلّ العقل عن الوحي في درك المصالح الشرعية، فإذا كان العقل مدركاً، فإنّ الوحي مرشد، ومقتضى القول بحاكمية الشرع اعتباره المرجع والمحدد لموازين الصلاح والفساد في الأفعال، وما العقل إلا آلة إدراك وليس مصدر تشريع.

ثانياً: القواعد المنهجية (الإطار المنهجي):

1- نظرية الاعتبار:

- جرياً على ما تقرّر في مرجعية المصلحة، لم يكن الاجتهاد المصلحي عند الإباضية غفلاً عن أيّ ضوابط شرعية ومعايير علمية، تقيّد منهج الاستدلال، وتضبط طرق التعليل بالمصالح، وهو الأمر الذي اعتنى به الأصوليون من الإباضية تنظيراً في مسلك المناسبة، كما التزم به العقل الفقهي تطبيقاً في الفروع.

- تتنزّل مسالك الاعتبار لدى الفقهاء على نوعين؛ جزئي، وآخر كلي، ويصطلح عليهما بالشاهد

الخاص والشاهد العام.

- تقرّر أن المصلحة المرسلّة معتبرة اعتباراً كلياً، وقد ثبتت حجّيتها عند الإباضية على المستويين النظري والتطبيقي، وهذا يؤكّد صحة الفرضية التي تقضي باعتبار جميع المذاهب الفقهيّة لهذا الأصل المصلحي في الاجتهاد، لذا فإنّ الخلاف المحكي في كتب الأصول يحتاج إلى إعادة تحرير للمفهوم، وتحديد محلّ النزاع.

- حاولت الدراسة استنباط شروط الإباضية في العمل بالمصالح المرسلّة، والتأصيل لذلك من مصادرهم الفقهيّة والأصولية، حيث توصّلت إلى تحديدها في أربعة شروط هي: 1- أن تكون مندرجة تحت مقاصد الشريعة. 2- أن لا تصادم نصّاً ولا إجماعاً. 3- أن تتعلّق بمحلّ معقول المعنى. 4- أن لا تعارضها مفسدة مساوية أو أرجح منها.

2- تعليل الأحكام:

- إن الموقف الفقهي لدى الإباضية جارٍ على أصل التعليل لكلّ الأحكام دون تفریق بينها، حتى يقوم الدليل على التبعّد. بينما مشى الموقف الأصولي على أصل التفریق بين الأحكام المعلّلة وغير المعلّلة، حيث كان المعهود عندهم قصر التبعّد في مجال العبادات وما يلحق بها من المقدّرات، واعتبروا باقي الأحكام على أصل التعليل.

- تباين الموقف الأصولي عن الموقف الفقهي العام في مسألة التعليل بالحكمة، حيث كان التعليل بها منهجاً معتبراً لدى الفقهاء من لدن الصحابة رضوان الله عليهم، وهو ما ثبت بالاستقراء في اجتهادات فقهاء الإباضية.

كما تأكد ثبوت منهج التعليل بحكمة السبب عندهم من حيث الأصل، على اختلاف بينهم في بعض المسائل بين نوطها بحكمتها أو بسببها، كما ثبت أخذهم بالقياس في الأسباب مع توسّع فيه، وقد أبدينا تحفظاً فيما يتعلق بالقياس في الكفارات تحديداً، مع بيان وجهة نظرنا في مسألة القياس في الأسباب عموماً.

أما موقف أصوليي الإباضية في مسألة التعليل بالحكمة فقد بدأ متبايناً من حيث التناول، ولم يكن متّحداً في الاختيار، كما أنهم سلكوا المنهج الأصولي العام في بحث المسألة، ولم يقيّدوا نظرهم باجتهادات فقهاء المذهب، وهذا جرياً على منهج مدرسة المتكلمين.

3- علاقة المصلحة بالنص:

- إن الأصل في علاقة المصلحة بالنص هو التوافق والتعاقد، كما أن حصول التعارض بينهما ممكن من حيث الظاهر، كالواقع بين الأدلة الأخرى، وإذا حصل ذلك فالمنطق الأصولي يقضي بإزالة هذا التعارض بمسلك الجمع أو الترجيح.

- ذهب الإباضية مذهب الجمهور في جواز معارضة المصالح المعتبرة للنصوص، وما نُسب إليهم خلاف هذا بجانب للصواب، ولا يستقيم وقواعدهم في الاجتهاد في النصوص.

4- الموازنة بالتقريب أو التغليب:

- إن أصل الموازنة الذي يقوم على منطق التغليب والتقريب يعدُّ الخيط الناظم لمسالك الاستدلال المصلحي، والإطار المنهجي الذي يحكم نظر الفقيه عند استنباط الأحكام.

- يمكن تلخيص معايير الموازنة وقواعد الترجيح عند فقهاء الإباضية بتصنيفها إلى ناحيتين: الأولى: ناحية الحكم من حيث رتبته. الثانية: ناحية المصلحة، وينظر إليها من ثلاث جهات: من حيث رتبته، ونوعها، ومدى شمولها.

- النظر في مآلات الأحكام أصل معتبر في عملية الموازنة، وقد بدأ عناية فقهاء الإباضية به في الفروع، وكان مراعاتهم للمآلات الضرورية على وجه الخصوص.

على أن هذا النظر المآلي تتجلى مسالكه في بعض الخطط الإجرائية لنظرية المصلحة، وبيانها في الآتي:

ثالثاً: الخطط الإجرائية:

ويقصد بها المسالك التطبيقية للقواعد المنهجية لنظرية المصلحة، والتي تعبر عن طرق الفقهاء في الاجتهاد المصلحي؛ حيث تبين لنا من خلال الاستقراء اعتداد الإباضية بهذه المسالك نظرياً وتطبيقياً، والتي يمكن تلخيصها في الآتي:

1- التفسير المصلحي للنصوص: وهو أهمُّ مسلكٍ يترجم العلاقة التعاضدية بين المصلحة والنص، وقد كان هذا المنهج حاضراً في التراث الفقهي الإباضي؛ حيث تجلّى لنا استحضارهم للمعاني المصلحية في استنباط الأحكام، وكذا عنايتهم بالمقاصد وأثر ذلك في التوجيه الدلالي للنصوص، وذلك على نحوٍ يوفّق بين الألفاظ والمعاني، ويوائم بين النصوص وروح التشريع.

2- تخصيص النصّ بالمصلحة: يعدُّ المسلك الثاني الذي يحقق الانسجام بين النصوص والمصالح عند التعارض، وهو منهج استنباطي أصيل شهدت له قواعد الشريعة بالاعتبار، أهمُّها قاعدة الاستثناء؛ لذا فقد عمل به فقهاء الإباضية في الاجتهاد، كما أنه لا يشدُّ عن قواعدهم المعتبرة في الأصول.

3- الاستحسان: يعتبر الاستحسان المصلحي من الأصول المقررة في الاجتهاد عند الإباضية، تأصيلاً من حيث قيامه على قواعد شرعية صحيحة عندهم، وتتمثل في: الاستثناء، والاستصلاح، والتغليب.

وقد تأكّد هذا من حيث التطبيق بتخريج جملة من فروع المذهب، واجتهادات الإمامين خصوصاً

على هذا الأصل المصلحي، حيث تبيّن لنا من خلال هذه التطبيقات تعلق الاستحسان عندهم بشتى مجالات الأحكام، متى توفّرت مقتضياته.

4- سدُّ الذرائع: تقرّر سدُّ الذرائع أصلاً معتبراً في الشريعة، وقاعدةً نابعةً من منهج التشريع، والعقل الفقهي إذا تشرّب هذا المنهج، وفهم عن الشارع مراده في الأحكام، سلك طريقه في الاستدلال، وأتبع شريعته في الاستنباط.

وهذا ما يفسّر حضور هذا الأصل عند الإباضية في كتبهم الفقهية، رغم غيابه عن مدوناتهم الأصولية؛ حيث نجد معناه مجسّداً عندهم في الفروع، وروحه سارية في جملة من قواعد الفقه.

- تبيّن من خلال التطبيق الفقهي أنّ مدار الأخذ بسدِّ الذرائع توفّر أحد أمرين: أولهما: قوة التهمة وظهور القصد إلى الحرام. والآخر: غلبة مفسدة المآل على مصلحة الوسيلة؛ لذلك عند ضعف هذه الموجّهات يرجّح الفقيه ترك العمل به، والبقاء على أصل المشروعية.

5- العرف: تأكّد لنا عناية الإباضية بهذا الأصل في فروعهم، واعتباره في اجتهاداتهم، مما يجعل خبرة الفقيه بأعراف الناس ركيزة أساسية في عمليتي الإفتاء والقضاء، تحقيقاً للمقصد العام في تشريع الأحكام بجلب المصالح ودرء المفاسد.

- تبيّن أن هذا الأصل ليس دليلاً مثبتاً ولا مؤسساً للأحكام على التحقيق، وإنما هو دليل مقيد ومفسّر لما ثبت بالنصوص والأدلة الأخرى، وما كان من ظاهره الاستدلال به لمستجدّات الأحوال، فإنه يعود في جوهره إلى دليل المصلحة المرسلّة.

أما علاقة هذا الأصل بالمصالح فتتجلى في انبثائه على قاعدة مقصدية كلية تتمثل في أصل رفع الحرج، كما أنه من مقتضيات الفطرة، لذلك كان في مراعاة الشريعة للأعراف والعادات تجسيداً لأصل مراعاتها لمصالح العباد، وتحقيقاً لمقصد اليسر والسماحة.

ب- النتائج العامة

أولاً: حول فقه الإمامين:

- تميّزت شخصية الإمام ابن بركة بعدة خصائص أهّلته ليتبوأ منزلة عالية بين أعلام المدرسة الإباضية، وتتجلى أهمّها في التمكن من آليات الاجتهاد، مع استقلال فكري، وانفتاح على معارف العصر، دون تعصّب ولا تقليد. وقد استطاع بهذه المؤهّلات العلمية أن يصنع نموذجاً علمياً في البحث الفقهي له مقوماته الذاتية، وخصائصه المنهجية، والتي يمكن إجمالها في ثلاثية: التأصيل، والمقارنة، والنقد.

لهذا تعدّ جهود هذا الإمام مرحلة أساسية في سيرورة الفقه الإباضي، كما كان لمدرسته الفقهية دوراً مكيّناً في تطوير البناء الفقهي للمدرسة الإباضية أصولاً وفروعاً.

- يمكن إجمال خصائص المدرسة الفقهية الكُدمية في: النسبية، والانفتاح، والنقد، والاستقلالية.
- تجلّى في فقه الكدمي الاهتمام بالتأصيل لفروع المذهب، وبيان أقوال فقهاءه وتمحيصها قوة وضعفاً، مستخدماً طريقة التخريج، بحيث يمكن اعتباره أبرز من أدخل هذه المنهجية في التصنيف الفقهي في المذهب.

لهذا كانت لمدرسة الكدمي إسهامٌ جليٌّ في إرساء قواعد المذهب، وتشديد بنيانه ببيان أصوله وفروعه؛ لذا نجد هذا الإمام في غالب اجتهاداته لا يميل إلى الخروج عن أقوال المذهب، خلافاً لمعاصره ابن بركة.

- تميّز كلٌّ من الإمامين بمنهجٍ في الاستدلال بالمصالح؛ حيث نجد ابن بركة ينحو منحى التدليل القياسي، وذلك بإيراد الشواهد التي تُفيد اعتبار تلك العلة أو ذلك الحكم، تأييداً لاجتهاده المصلحي، مما يدلُّ على هيمنة دليل القياس في فكره الفقهي، وهو يمثّل نمطاً من أنماط الاجتهاد لدى عامة الفقهاء في ذلك العصر، كما يُفصح هذا عن العقلية الأصولية التي يتمييز بها هذا الإمام.

أما الكدمي فقد تميّز بتلك العقلية الاستقرائية التي تتخذ من المعاني الكلية سنداً في الاجتهاد المصلحي، ولعلّ هذا ما يفسّر اهتمامه بدقائق الفروع، وجزئيات المسائل، وتخريجها على أصولها الصحيحة، على أن هذا النمط من الاستدلال أنسب بمجال القواعد الفقهية، لذلك نلاحظ في آثاره حضوراً بارزاً لجانب التقعيد الفقهي.

- يمكن تلخيص الخصائص المنهجية لمدرسة ابن بركة في التأصيل والاستنباط؛ وفي ثنائية التخريج والاستقراء بالنسبة إلى مدرسة الكُدمي.

ثانياً: حول نظرية المصلحة عموماً وما تعلق بها من القضايا الأصولية:

- اختار الباحث أن يكون للمصلحة معنى اصطلاحياً خاصاً في علوم الشريعة، يحمل خصائص متوافقة مع مجاله التداولي، يتمايز بها عن المعنى اللغوي والعرفي العام.

- اشتهر في كتب الأصول التقسيم الثلاثي للمصلحة بحسب شهادة الشرع، واقترح الباحث تقسيماً ثنائياً، وذلك أن تكون إما معتبرة أو ملغاة. وكل قسم يتضمن مرتبتين بحسب شهادة الاعتبار أو الإلغاء.

- تقرر أن المصلحة المرسلة شهدت أصول الشريعة لجنسها بالاعتبار، وعليه فلا ينبغي الخلاف في حجّيتها، ولا التردّد في صحة الاستدلال بها؛ وهو ما تقرر لدى الفقهاء من مختلف المذاهب. أما ما يذكر في كتب الأصول من خلاف في حجّيتها، فما هو إلا خلاف نظري يرجع إلى الاختلاف في المصطلح، أو إلى أمر آخر يتعلق بإعمال الدليل، لا إلى أصل حجّيته.

- إن مراد الأصوليين من التعليل في سؤال: هل الأصل في الأحكام التعليل؟ هو المعنى القياسي؛ لأنه محل نظر الأصولي، وعليه تقوم عملية القياس. أما التعليل بمعناه العام الكلّي فهو خارج عن محل

النزاع، وغير مراد في السؤال؛ نظراً لاتفاق العلماء على عليّة الشريعة ومعقولة أحكامها.
 - توسّع بعض المعاصرين في تناولهم لمسألة التعليل بالحكمة، وخرجوا بها عن سياقها الأصولي،
 لذا فالأجدر إعادة المسألة إلى إطارها العلمي، ودراستها وفق المفهوم المراد عند الأصوليين.
 - يرى الباحث أن مصطلح "الاستصلاح" يصدق على كلّ اجتهادٍ في استنباط حكم بناء على
 مراعاة المصلحة، سواء أكان على سبيل الابتداء أم الاستثناء أم الترجيح، وبهذا يكون مدلوله شاملاً
 لكل الأدلة الاجتهادية المبنية على المصلحة؛ كالمصلحة المرسلّة، والاستحسان، وسدّ الذرائع،
 وغيرها.

ج- آفاق البحث وتوصياته

1- ما يتعلق بالمصطلح:

تحرير مفاهيم أهم المصطلحات المتداولة في التراث الأصولي، ورصد تطورها التاريخي منذ عصر
 التأسيس، معتمداً في ذلك منهج الدراسة المصطلحية⁽¹⁾.

2- ما يتعلق بالموضوع:

* دراسة نظرية التعليل عند الإباضية عموماً، ومناهج التعليل عند الفقهاء خلال القرون الأربعة
 الأولى على الخصوص؛ حيث يشكّل هذا الموضوع الأساس النظري للاجتهاد القياسي ثم المقاصدي.
 * دراسة نظرية الاعتبار بين الأصوليين والفقهاء، والتي تعدّ أهمّ مسلكٍ منهجيّ ضابطٍ للاجتهاد
 العقلي، وإن كانت مسأله التأسيسية ثاوية في مسلك المناسبة، إلا أنه يحتاج إلى عرض جديد وفق رؤية
 معاصرة.

* بحث مسألة التحسين والتنقيح من مدخل الفطرة؛ لأنه الموافق لمنهج القرآن، وبه يمكن الخروج
 بالمسألة من حيز الجدال الكلامي -على أهميته النظرية في بابه- إلى نطاق البحث الأصولي، وبذلك
 تضيق شقّة الخلاف، وتخفّ حدة النزاع.

3- ما يتعلق بالمنهج:

* الاتباع في تدريس علم الأصول طريقة الربط بين المسائل الأصولية المتشابهة في المضمون،
 والمختلفة في اللفظ، حتى تنتظم المسائل في ذهن الطالب، وتتكامل صورها ولا تتعارض، وذلك مثل
 الربط بين كلّ من: التعليل بالحكمة وتنقيح المناط والقياس في الأسباب.

(1) يعد الدكتور الشاهد البوشيخي مؤسس هذا المنهج ومطور أدواته، وله كتاب بعنوان: دراسات مصطلحية، نشر: دار
 السلام، مصر، 1433هـ/2012م. ومن أهم الدراسات المنجزة على هذا المنوال رسالة دكتوراه لفريد الأنصاري
 الموسومة بـ "المصطلح الأصولي عند الشاطبي".

* الربط بين القواعد الأصولية والفقهية في التدريس، على نحو العلاقة الوثيقة التي نجدها بين أصل سدّ الذرائع أو الاستحسان، وبين جملة من القواعد المتداولة في الفقه الإسلامي.

هذا، وأرجو أن تكون هذه الدراسة كشفت عن أهمّ معالم النظرية، وأبانت عن أسسها وقواعدها المنهجية، وفق رؤية أصحابها، دون شطط في التأويل، ولا اعتساف في التنزيل. ولا ريب أنه تتّصل بالموضوع جوانب تحتاج إلى نظرات أعمق، وتحليلات أدق، وحسي أنني بذلت جهدي، وحاولت وسعي، فمن وجد فيه أي مثلب، ووقعت عينه على عيب، فليصلحه بجميل النقد، وحسن القول، وأستغفر الله من كلّ زلل، ويتقبّل مني صالح العمل.

ورجائي أنني قد أسهمت بهذا الإنجاز العلمي في إبراز جهود علماء هذه المدرسة في ميدان الفقه والأصول، والتعريف بدورهم في إرساء دعائم الاجتهاد، آملاً أن تكون هذه الدراسة لبنة تضاف إلى صرح المعرفة الإسلامية، ومكسبا يعزّز مكانة الشريعة في قلوب المسلمين، ويعلي شأنها أمام النظريات الوضعية المعاصرة.

والله من وراء القصد وهو يهدي إلى سواء السبيل

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

مساء الأربعاء يوم 14 شوال 1424هـ، الموافق لـ 26 ماي 2021م.

مسقط، سلطنة عمان

قائمة المصادر والمراجع

أ- آثار ابن بركة والكدي:

ابن بركة، أبو محمد عبد الله بن محمد:

1. التعارف، تح: بدر بن سيف الراجحي، ذاكرة عمان، مسقط-سلطنة عمان، ط.1، 1434هـ/2013م.
 2. شرح جامع ابن جعفر، جمع وترتيب: شمسة بنت عبد الله الحوسنية، مكتبة مسقط، مسقط-سلطنة عمان، ط.1، 1433هـ/2012م.
 3. كتاب التقييد، مخطوط ضمن مجموع، الناسخ: عبدالله بن عمر بن زياد، تاريخ النسخ: 963هـ، مكتبة السالمي، بديعة، سلطنة عمان، رقم: 250.
 4. كتاب الجامع، تح: مصطفى بن صالح باجو، وزارة التراث والثقافة، سلطنة عمان، د.ت⁽¹⁾.
 5. كتاب الجامع، تح: عيسى يحيى الباروني، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، 1998م⁽²⁾.
 6. كتاب المبتدأ، ضبط نصه: سلطان بن مبارك الشيباني، ذاكرة عمان، مسقط-سلطنة عمان، ط.1، 1435هـ/2014م.
 7. مثورة أبي محمد، جمع وترتيب: شمسة بنت عبد الله الحوسنية، ذاكرة عمان، مسقط-سلطنة عمان، ط.1، 1437هـ/2016م.
- الكدي، أبو سعيد محمد بن سعيد:
8. الاستقامة، تح: محمد أبو الحسن، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، 1405هـ/1985م.
 9. جوابات الشيخ أبي سعيد، مخطوط، 647 صفحة، الناسخ: ثابت بن مسعود بن عيسى الخضوري، تاريخ النسخ: 19 رجب 1112هـ، دائرة المخطوطات بوزارة التراث، سلطنة عمان، رقم: 2513.
 10. الجامع المفيد من جوابات أبي سعيد، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، 1405هـ/1985م.
 11. زيادات أبي سعيد الكدي على كتاب الإشراف لابن المنذر النيسابوري، تح: إبراهيم بن علي بولرواح، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، ط.1، 1432هـ/2011م.
 12. المعبر، تح: محمد أبو الحسن، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، 1405هـ/1985م.

(1) هذه الطبعة هي المعتمدة في التوثيق وهي الأحدث.

(2) عند التوثيق من هذه الطبعة أشير إلى ذلك بعبارة: "الطبعة القديمة".

ب- المصادر المخطوطة:

المنحى، نجاد بن موسى (ت513هـ):

13. الأكلة وحقائق الأدلة، 251 صفحة، النسخ: إبراهيم بن سيف بن أحمد الكندي، تاريخ النسخ:

14 صفر 1344هـ، نسخة مصورة لدى الباحث.

الوارجلاني، يوسف بن إبراهيم (ت570هـ):

14. العدل والإنصاف في معرفة أصول الفقه والاختلاف، 178 ورقة، النسخ: أبو بكر بن إبراهيم بن

أحمد بنعناق، تاريخ النسخ: 10 جمادى الأولى 1162هـ، نسخة مصورة لدى الباحث.

ج- المصادر والمراجع المطبوعة:

أولاً: الكتب:

ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي (597هـ):

15. غريب الحديث، عبد المعطي أمين القلعجي، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط.1، 1405هـ/1985م.

ابن الحاجب، أبو عمرو عثمان بن عمر (646هـ):

16. مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل، تح: نذير حمادو، دار ابن حزم، بيروت-لبنان، ط.1، 1427هـ/2006م.

ابن السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي (771هـ):

17. الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، د.م، ط.1، 1411هـ/1991م.

18. جمع الجوامع، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط.2، 1424هـ/2003م.

ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله (543هـ):

19. أحكام القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط.3، 1424هـ/2003م.

ابن المرزقي، أحمد بن يحيى الزبيدي (840هـ):

20. منهاج الوصول إلى معاني معيار العقول في علم الأصول، تعليق وتخرىج: محمود سعد، مؤسسة الإخلاص للطباعة والنشر، بنها، د.ت.

ابن المنذر، أبو بكر محمد النيسابوري (319هـ):

21. الإشراف على مذاهب العلماء، تح: صغير أحمد الأنصاري، مكتبة مكة الثقافية، رأس الخيمة-الإمارات العربية المتحدة، ط.1، 1425هـ/2004م.

22. الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف، تح: أبو حماد صغير أحمد بن محمد حنيف، دار طيبة، الرياض- المملكة العربية السعودية، ط.1، 1405هـ/1985م.

ابن النجار، محمد بن أحمد الفتوحى (972هـ):

23. شرح الكوكب المنير، تح: محمد الزحيلي، نزيه حماد، مكتبة العبيكان، الرياض، 1413هـ/1993م.

ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد (861هـ):

24. فتح القدير، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط.1، 1424هـ/2003م.

25. المسامرة في شرح المسامرة، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ط.1، 2006م.

ابن أمير حاج، أبو عبد الله محمد بن محمد (879هـ):

26. التقرير والتحبير، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.2، 1403هـ/1983م.

- ابن بدران، عبد القادر الدمشقي (1346هـ):
27. المدخل إلى مذهب الإمام أحمد، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط.2، 1401هـ.
- ابن تيمية أحمد بن عبد الحلیم (728هـ):
28. الرد على المنطقيين، دار المعرفة، بيروت-لبنان، د.ت.
29. الفتاوى الكبرى، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.1، 1408هـ/1987م.
30. مجموع الفتاوى، تح: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية-المملكة العربية السعودية، 1416هـ/1995م.
- ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني (852هـ):
31. فتح الباري شرح صحيح البخاري، بتعليقات عبد العزيز بن باز، تصحيح: محب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، 1379م.
- ابن خلكان، أبو العباس أحمد بن محمد (681هـ):
32. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1971م.
- ابن دقيق العيد، تقي الدين محمد بن علي (702هـ):
33. إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، تح: محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، 1372هـ/1953م.
- ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد الحنبلي (795هـ):
34. جامع العلوم والحكم، تح: شعيب الأرنؤوط- إبراهيم باجس، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط.7، 1422هـ/2001م.
- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد القرطبي (595هـ):
35. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الحديث، القاهرة، 1425هـ/2004م.
- ابن عاشور، محمد الطاهر (1393هـ):
36. التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م.
37. مقاصد الشريعة الإسلامية، تح: محمد الحبيب ابن خوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 1425هـ/2004م.
- ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله القرطبي (463هـ):
38. الاستذكار، تح: سالم محمد عطا، محمد علي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.1، 1421هـ/2000م.

- ابن عبد السلام، عز الدين عبد العزيز (660هـ):
 39. القواعد الكبرى، "قواعد الأحكام في إصلاح الأنام"، تح: نزيه كمال حماد، عثمان جمعة ضميرية، دار القلم، دمشق، ط.1، 1421هـ/2000م.
- ابن عطية، عبد الحق بن غالب الأندلسي (542هـ):
 40. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تح: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.1، 1422هـ.
- ابن فارس، أبو الحسين أحمد الرازي (395هـ):
 41. معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ/1979م.
- ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد (620هـ):
 42. روضة الناظر وجنة المناظر، مؤسسة الريان، د.م، ط.2، 1423هـ/2002م.
43. المغني، مكتبة القاهرة، د.م، 1388هـ/1968م.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر (751هـ):
 44. إعلام الموقعين عن رب العالمين، تح: مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط.1، 1423هـ.
45. مفتاح دار السعادة، تح: عبد الرحمن بن حسن بن قائد، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط.1، 1432هـ.
46. مدارج السالكين، تح: محمد المعتمد بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط.3، 1416هـ/1996م.
- ابن مداد، محمد بن عبد الله (917هـ):
 47. السيرة، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، 1984م.
- ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم (711هـ):
 48. لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط.3، 1414م.
- أبو زهرة، محمد (1394هـ):
 49. أصول الفقه، دار الفكر العربي، د.م، د.ت.
 50. مالك، دار الفكر العربي، د.م، د.ت.
- أبو سنة، أحمد فهمي:
 51. العرف والعادة في رأي الفقهاء، مطبعة الأزهر، د.م، 1947هـ.
- أبو غانم، بشر بن غانم الخراساني (ق 3هـ):
 52. مدونة أبي غانم الخراساني، تحقيق وترتيب: يحيى بن عبد الله النبھاني، إبراهيم بن محمد العساكر،

مكتبة الجيل الواعد، سلطنة عمان، ط.1، 1427هـ/2006م.

أحمد ذيب:

53. استثمار النص الشرعي بين الظاهرية والمقتصدية، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط.1، 2015م.

الإسنوي، جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن (772هـ):

54. نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط.1، 1420هـ/1999م.

اطفيش، أحمد بن يوسف (1332هـ):

55. تيسير التفسير، تح: إبراهيم بن محمد طلاي، وزارة التراث والثقافة، سلطنة عمان، ط.2، 1439هـ/2018م.

56. شرح عقيدة التوحيد، تح: مصطفى بن الناصر وينتن، جمعية التراث، القرارة-الجزائر، ط.1، 1422هـ/2001م.

57. شرح كتاب النيل وشفاء العليل، دار الفتح، بيروت؛ دار التراث العربي، ليبيا؛ مكتبة الإرشاد، جدة، ط.2، 1392هـ/1972م.

58. هميان الزاد إلى دار المعاد، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، 1409هـ/1988م.

آل خليفين، أبو الوليد سعود بن حميد (1373هـ):

59. كشف الكرب في ترتيب أجوبة الإمام القطب، ضبط نصه وراجعته: جابر بن سليمان فخار، وزارة التراث والثقافة، سلطنة عمان، ط.2، 1437هـ/2016م.

آل هرموش، محمود مصطفى عبود (1442هـ):

60. القواعد الفقهية الإباضية، دراسة مقارنة بالمذاهب الفقهية الإسلامية، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، ط.1، 1435هـ/2014م.

61. مقاصد الشريعة بين المذهب الإباضي والمذاهب الإسلامية الأخرى، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، ط.1، 1437هـ/2016م.

الألباني، محمد ناصر الدين (1420هـ):

62. إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، المكتب الإسلامي، بيروت، ط.2، 1405هـ/1985م.

الأمدي، سيف الدين علي بن محمد (631هـ):

63. الإحكام في أصول الأحكام، علق عليه: عبد الرزاق عفيفي، دار الصمعي، المملكة العربية السعودية، ط.1، 1424هـ/2003م.

64. غاية المرام في علم الكلام، تح: حسن محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1391هـ/1971م.
- الأنصاري، محمد بن نظام الدين (1225هـ):
65. فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط.1، 1423هـ/2002م.
- الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد (756هـ):
66. شرح مختصر المنتهى لابن الحاجب، تح: محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط.1، 1424هـ/2004م.
67. المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، د.ت.
- أيمن علي صالح:
68. أثر تعليل النص على دلالاته، دار المعالي، عمان، ط.1، 1420هـ/1999م.
- باجو مصطفى بن صالح:
69. منهج الاجتهاد عند الإباضية، ط.1، مكتبة الجيل الواعد، مسقط- سلطنة عمان، 1426هـ/2005م.
- الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف (474هـ):
70. إحكام الفصول في أحكام الأصول، تح: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1415هـ/1995م.
- الباحسين، يعقوب بن عبد الوهاب:
71. الاستحسان، مكتبة الرشد، الرياض، ط.1، 1428هـ/2007م.
72. قاعدة العادة محكمة، مكتبة الرشد، الرياض، ط.2، 1433هـ/2012م.
73. القواعد الفقهية، مكتبة الرشد، الرياض، ط.1، 1418هـ/1998م.
- الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب (403هـ):
74. التقريب والإرشاد (الصغير)، تح: عبد الحميد بن علي أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، ط.2، 1418هـ/1998م.
- البخاري، عبد العزيز بن أحمد (730هـ):
75. كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، تح: عبد الله محمود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.1، 1418هـ/1997م.
- البرهاني، محمد هشام:
76. سد الذرائع في الشريعة الإسلامية، دار الفكر، دمشق، ط.1، 1406هـ-1985م.

بزا عبد النور:

77. فقه المقاصد والمصالح بين العز بن عبد السلام وأبي إسحاق الشاطبي، دراسة مقارنة، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، ط.1، 1435هـ/2014م.

78. نظرية التعليل في الفكرين الكلامي والأصولي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا-الولايات المتحدة الأمريكية، ط.1، 1432هـ/2011م.

بزا عبد النور وآخرون:

79. معجم المصطلحات المقاصدية، إشراف وتحرير: أحمد الريسوني، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، ط.1، 1438هـ/2017م.

البيسيوي، أبو الحسن علي بن محمد (حي:364هـ):

80. جامع أبي الحسن البيسيوي، تح: سليمان بن إبراهيم بابيز الوارجلاني - داود بن عمر بابيز الوارجلاني، وزارة التراث والثقافة، سلطنة عمان، د.ت.

بشير بن محمد بن محبوب، أبو المنذر (290هـ):

81. مجموع ثلاث رسائل، تحقيق وتقديم: عبد الرحمن السالمي، ويلفرد مادلونغ، Harrassowitz Verlag, Allemagne, 2011.

البصري، أبو الحسين محمد بن علي (436هـ):

82. المعتمد في أصول الفقه، تح: خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.1، 1403هـ.

البطاشي، سيف بن حمود (1420هـ):

83. إتحاف الأعيان في تاريخ بعض علماء عمان، مكتب المستشار الخاص لجلالة السلطان للشؤون الدينية والتاريخية، ط.4، 1437هـ/2016م.

البغا، مصطفى ديب:

84. أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي، دار الإمام البخاري، دمشق، د.ت.

بلتاجي، محمد:

85. مناهج التشريع الإسلامي في القرن الثاني الهجري، دار السلام، القاهرة- مصر، ط.2، 1428هـ/2007م.

بوركاب، محمد أحمد:

86. المصالح المرسله وأثرها في مرونة الفقه الإسلامي، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي-الإمارات العربية المتحدة، ط.1، 1423هـ/2002م.

البورنو محمد صدقي الغزي:

87. موسوعة القواعد الفقهية، مؤسسة الرسالة، بيروت- لبنان، ط.1، 1424هـ/2003م.

البوطي، محمد سعيد رمضان (1434هـ):

88. ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، دار الفكر، دمشق، ط.4، 2005م.

التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر (793هـ):

89. شرح التلويح على التوضيح، وبهامشه: التوضيح في حل غوامض التنقيح، لصدر الشريعة عبيد الله

بن مسعود المحبوبي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د.ت.

التيواجني، مهني عمر:

90. أشعة من الفقه الإسلامي (3) الفقه والتشريع مدخلا وتاريخا، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية،

سلطنة عمان، 1419هـ/1998م.

الجابري، خليفة بن يحيى:

91. المدرسة الفقهية عند إمام المذهب أبي سعيد محمد بن سعيد الناعبي الكدمي، دن، ط.1،

1439هـ/2018م.

جبرين أيمن الأيوبي:

92. مقاصد الشريعة في تخصيص النص بالمصلحة وتطبيقاتها في الفقه الإسلامي، دار النفائس،

الأردن، ط.1، 1432هـ/2011م.

الجرجاني، علي بن محمد (816هـ):

93. التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط.1، 1403هـ/1983م.

جنيم، نعمان:

94. تجديد المنهج في دراسة أصول الفقه، دار النفائس، الأردن، ط.1، 1441هـ/2020م.

95. طرق الكشف عن مقاصد الشارع، دار النفائس، الأردن، ط.1، 1435هـ/2014م.

96. المحرر في مقاصد الشريعة الإسلامية، دار النفائس، الأردن، ط.1، 1440هـ/2019م.

الجوهري أبو نصر إسماعيل بن حماد (393هـ):

97. تاج اللغة وصحاح العربية، تح: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط.4،

1407هـ/1987م.

الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله (478هـ):

98. البرهان في أصول الفقه، تح: صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان،

ط.1، 1418هـ/1997م.

99. التلخيص في أصول الفقه، تح: عبد الله جولم النبالي، بشير أحمد العمري، دار البشائر الإسلامية،

بيروت، د.ت.

الجيطالي، إسماعيل بن موسى (750هـ):

100. قناطر الخيرات، تح: سيد كسروي حسن، خلاف محمود عبد السميع، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط.1، 1422هـ/2001م.
- حاتم باي:
101. الأصول الاجتهادية التي يبنى عليها المذهب المالكي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط.1، 1432هـ/2011م.
- حرب أحمد حلمي:
102. الصلة بين أصول الفقه وعلم الكلام في مسألتي التحسين والتقييح وتعليل أفعال الله تعالى، دار النور، عمان-الأردن، ط.1، 2015م.
- الحربي، إبراهيم بن إسحاق (285هـ):
103. غريب الحديث، تح: سليمان إبراهيم محمد العايد، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط.1، 1405هـ.
- حسان، حسين حامد (1442هـ):
104. نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، دار النهضة العربية، د.م، 1971م.
- الحسني، إسماعيل:
105. نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط.1، 1416هـ/1995م.
- الخطاب، أبو عبد الله محمد (954هـ):
106. مواهب الجليل لشرح مختصر الخليل، دار الفكر، د.م، ط.3، 1412هـ/1992م.
- الحفناوي، محمد إبراهيم:
107. التعارض والترجيح عند الأصوليين وأثرهما في الفقه الإسلامي، دار الوفاء، المنصورة، ط.2، 1408هـ/1987م.
- الخادمي، نور الدين بن مختار:
108. المصلحة الملغاة في الشرع الإسلامي وتطبيقاتها المعاصرة، مكتبة الرشد، الرياض-المملكة العربية السعودية، ط.1، 1426هـ/2005م.
109. المناسبة الشرعية وتطبيقاتها المعاصرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا-الولايات المتحدة الأمريكية؛ دار ابن حزم، بيروت-لبنان، ط.1، 1427هـ/2006م.
- خليفة بابكر الحسن:
110. تخصيص النصوص بالأدلة الاجتهادية عند الأصوليين، مكتبة التوبة، الرياض-المملكة العربية السعودية، ط.1، 1436هـ/2015م.

الخليلي، أحمد بن حمد:

111. برهان الحق، الكلمة الطيبة، مسقط-سلطنة عمان، ط.1، 1437هـ / 2016م.

112. الفتاوى، إعداد ومراجعة: قسم الفتوى بمكتب الإفتاء، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، 1434هـ / 2013م.

113. شرح غاية المراد في نظم الاعتقاد، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، ط.3، 1436هـ / 2015م.

الدبوسي، أبو زيد عبيد الله بن عمر (430هـ):

114. تقويم الأدلة في أصول الفقه، تح: خليل محيي الدين الميس، دار الكتب العلمية، د.م، ط.1، 1421هـ / 2001م.

الدريني، فتحي (1434هـ):

115. بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط.1، 1414هـ / 1994م.

116. النظريات الفقهية، منشورات جامعة دمشق، سوريا، ط.4، 1417هـ / 1997م.

دوست أبو القاسم علي:

117. الفقه والمصلحة، ترجمة: محمود العيداني، دار المعارف الحكيمة، بيروت-لبنان، ط.1، 1438هـ / 2017م.

الدويبي، فيصل بن عامر:

118. المصلحة عند الأصوليين، حقيقتها وطرق معرفتها، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط.1، 1437هـ.

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر (606هـ):

119. الكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل، تح: أحمد حجازي السقا، دار الجليل، بيروت، ط.1، 1413هـ / 1992م.

120. المحصول، تح: طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، ط.3، 1418هـ / 1997م.

الراغب الحسين بن محمد الأصفهاني (502هـ):

121. المفردات في غريب القرآن، تح: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، دمشق؛ الدار الشامية، بيروت، ط.1، 1412هـ.

رائد، نصري جميل أبو مؤنس:

122. منهج التعليل بالحكمة وأثره في التشريع الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا-الولايات المتحدة الأمريكية، ط.1، 1428هـ / 2007م.

الربيع بن حبيب الفراهيدي (حوالي 170هـ):

123. الجامع الصحيح مسند الربيع بن حبيب، ترتيب: أبو يعقوب يوسف بن إبراهيم الوارجلاني، مكتبة مسقط، سلطنة عمان، ط.1، 1415هـ/1994م.
- الروكي، محمد:
124. نظرية التعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء، منشورات كلية الآداب العلوم الإنسانية، الرباط، المملكة المغربية، ط.1، 1414هـ/1994م.
- الريامي، علي بن سعيد:
125. قضية عزل الإمام الصلت بن مالك الخروصي، بيت الغشام، مسقط-سلطنة عمان، ط.1، 2015م.
- الريسوني أحمد وآخرون:
126. التجديد الأصولي: نحو صياغة تجديدية لعلم أصول الفقه، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط.1، 1435هـ/2014م.
- الريسوني أحمد، ومحمد جمال باروت:
127. الاجتهاد، النص، الواقع، المصلحة، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط.1، 1420هـ/2000م.
- الريسوني، أحمد:
128. نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، الدار العالمية للكتاب الإسلامي؛ المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط.4، 1416هـ/1995م.
129. نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية، دار الكلمة، مصر، ط.4، 1434هـ/2013م.
- الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق (1205هـ):
130. تاج العروس من جواهر القاموس، تح: مجموعة من المحققين، دار الهداية، د.م، د.ت. الزحيلي، وهبة:
131. أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر، دمشق-سورية، ط.1، 1406هـ/1986م.
132. الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، دمشق-سورية، ط.2، 1405هـ/1985م.
133. نظرية الضرورة الشرعية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط.4، 1405هـ/1985م.
- الزرقا، أحمد محمد (1357هـ):
134. شرح القواعد الفقهية، دار القلم، دمشق، ط.2، 1409هـ/1989م.
- الزرقا، مصطفى أحمد (1420هـ):
135. المدخل الفقهي العام، دار القلم، دمشق، ط.1، 1418هـ/1998م.
- الزركشي، محمد بن بهادر (794هـ):

136. البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتبي، د.م، ط.1، 1414هـ/1994م.
137. المشور في القواعد، المشور في القواعد، تح: تيسير فائق أحمد محمود، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، ط.2، 1405هـ.
- الزركي نجم الدين قادر كريم:
138. الاجتهاد في مورد النص، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط.1، 1427هـ/2006م.
- الزليعي، جمال الدين عبد الله بن يوسف (762هـ):
139. نصب الراية لأحاديث الهداية، تح: محمد عوامة، مؤسسة الريان للطباعة والنشر، بيروت-لبنان؛ دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة-السعودية، ط.1، 1418هـ/1997م.
- سالم بن نصيرة:
140. جدلية النص والمصلحة في التشريع الإسلامي، الدار الشامية، بيروت، ط.1، 1437هـ/2016م.
- السالمي، محمد بن عبد الله:
141. الروض النضير، دن، سلطنة عمان، ط.1، 1414هـ/1993م.
- السالمي، نور الدين عبد الله بن حميد (1332هـ):
142. تحفة الأعيان بسيرة أهل عمان، مكتبة الجيل الواعد، مسقط-سلطنة عمان، ط.1، 1437هـ/2016م.
143. جوابات الإمام السالمي، تنسيق ومراجعة: عبد الستار أبو غدة، مكتبة الإمام السالمي، بديّة-سلطنة عمان، 2010م.
144. شرح الجامع الصحيح، الجزء الثالث، نشر: سعود بن حمد بن نور الدين السالمي، د.م، د.ت.
145. طلعة الشمس شرح شمس الأصول، تح: عمر حسن القيام، مكتبة الإمام السالمي، بديّة-سلطنة عمان، 2010م.
146. اللّمة المرضية من أشعة الإباضية، اعتنى بها: سلطان بن مبارك الشيباني، ذاكرة عمان، مسقط سلطنة عمان، ط.1، 1435هـ/2014م.
147. معارج الآمال على مدارج الكمال بنظم مختصر الخصال، تح: سليمان بن إبراهيم بابيز وأخرون، مكتبة الإمام السالمي، بديّة-سلطنة عمان، 2010م.
148. مشارق أنوار العقول، تعليق: أحمد بن حمد الخليلي، تح: عبد المنعم العاني، مكتبة الإمام نور الدين السالمي، سلطنة عمان، د.ت.
- السبكي، تقي الدين علي (756هـ)، وابنه تاج الدين عبد الوهاب (771هـ):
149. الإبهاج في شرح المنهاج، تح: أحمد جمال الزمزمي-نور الدين عبد الجبار صغيري، دار البحوث

- للدراستات الإسلامية وإحياء التراث، دبي - الإمارات العربية المتحدة، ط.1، 1424هـ/2004م.
- السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد (490هـ):
150. أصول السرخسي، تح: أبو الوفا الأفغاني، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط.1، 1414هـ/1993م.
151. المبسوط، دار المعرفة، بيروت، 1414هـ/1993م.
- السعدي فهد بن علي:
152. معجم الفقهاء والمتكلمين الإباضية (قسم المشرق)، مكتبة الجيل الواعد، سلطنة عمان، ط.1، 1428هـ/2007م.
- السعدي، عبد الحكيم عبد الرحمن:
153. مباحث العلة في القياس عند الأصوليين، دار البشائر الإسلامية، بيروت - لبنان، ط.2، 1421هـ/2000م.
- السمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد (489هـ):
154. قواطع الأدلة في أصول الفقه، تح: محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط.1، 1418هـ/1999م.
- السندي، أبو الحسن محمد بن عبد الهادي (1138هـ):
155. حاشية السندي على سنن ابن ماجه، دار الجيل، بيروت، د.ت.
- السنوسي، عبد الرحمن:
156. اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط.1، 1424هـ.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (911هـ):
157. الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، د.م، ط.1، 1411هـ/1991م.
- الشاطي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى (790هـ):
158. الاعتصام، تح: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، مكتبة التوحيد، المنامة - البحرين، ط.1، 1421هـ/2000م.
159. الموافقات، تح: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، ط.1، دار ابن عفان، الخبر - المملكة العربية السعودية، 1417هـ - 1997م.
- الشتيوي، محمد بن علي الجيلاني:
160. علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام، مكتبة حسن العصرية، بيروت - لبنان، ط.1، 1431هـ/2010م.

- الشقصي، خميس بن سعيد (1070هـ):
161. منهج الطالبين وبلاغ الراغبين، مكتبة مسقط، سلطنة عمان، ط.1، 1427هـ/2006م.
- شلي، محمد مصطفى (1418هـ):
162. تعليل الأحكام، دار السلام، القاهرة، ط.1، 1438هـ/2017م.
- الشماخي، أبو العباس أحمد بن سعيد (928هـ):
163. شرح مختصر العدل والإنصاف، دراسة وتحقيق: مهني بن عمر التيواجني، بحث مرقون، الجامعة الزيتونية، تونس، 1411هـ/1990م.
- الشماخي، عامر بن علي (792هـ):
164. الإيضاح، وزارة التراث والثقافة، سلطنة عمان، ط.5، 1424هـ/2005م.
- الشوكاني، محمد بن علي (1250هـ):
165. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تح: الشيخ أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، د.م، ط.1، 1419هـ/1999م.
- الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي (476هـ):
166. شرح اللمع، تح: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت-لبنان، ط.1، 1408هـ/1988م.
- الصائغي، سالم بن سعيد (حي:1233هـ):
167. لباب الآثار، تح: عبد الحفيظ شلي، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، 1404هـ/1984م.
- صليبا جميل:
168. المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت-لبنان، 1982م.
- الصوافي، سعيد بن راشد:
169. الإمام ابن بركة: حياته، عصره، كتابه الجامع، خزائن الآثار، سلطنة عمان، ط.1، 1441هـ/2020م.
- الطوفي، نجم الدين سليمان بن عبد القوي (716هـ):
170. التعيين في شرح الأربعين، تح: أحمد حاج محمد عثمان، مؤسسة الريان (بيروت - لبنان)، المكتبة المكيّة (مكة - المملكة العربية السعودية)، ط.1، 1419هـ/1998م.
171. شرح مختصر الروضة، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط.1، 1407هـ/1987م.
- عباس حسن (1398هـ):

172. النحو الوافي، دار المعارف، د.م، د.ت.
عبد الجبار أبو الحسن بن أحمد الأسد آبادي (415هـ):
173. شرح الأصول الخمسة، تح: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ط.3، 1416هـ/1996م.
174. المغني في أبواب التوحيد والعدل، تح: مصطفى السقا، دن، القاهرة، 1965م.
العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله (395هـ):
175. الفروق اللغوية، تح: الشيخ بيت الله بيات، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط.1، 1412هـ.
العطار، حسن بن محمد (1250هـ):
176. حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، دار الكتب العلمية، د.م، د.ت.
العوا، محمد سليم:
177. التعليل بالحكمة جوازه ووقوعه في الشريعة والفقه: عمل العلامة الشيخ محمد مصفى شلبي نموذجاً، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، ط.1، 1436هـ/2014م.
- العوتي، سلمة بن مسلم (ق6هـ):
178. كتاب الضياء، تح: سليمان بن إبراهيم بابيز الوارجلاني-داود بن عمر بابيز الوارجلاني، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، ط.1، 1436هـ/2015م.
عياض بن موسى السبتي (544هـ):
179. إكمال المعلم بفوائد مسلم، تح: يحيى إسماعيل، دار الوفاء، مصر، ط.1، 1419هـ/1998م.
الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي (505هـ):
180. إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، د.ت.
181. أساس القياس، تح: فهد بن محمد السرحان، مكتبة العبيكان، الرياض، 1413هـ/1993م.
182. شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، تح: حمد الكبيسي، ط.1، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1390هـ/1971م.
183. المستصفي من علم الأصول، تح: محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، ط.1، 1417هـ/1997م.
184. المنحول من تعليقات الأصول، تح: محمد حسن هيتو، ط.3، دار الفكر المعاصر، بيروت-
دار الفكر، دمشق، 1419هـ/1998م.
- الفيروزآبادي، أبو طاهر محمد بن يعقوب (817هـ):
185. القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث، إشراف: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، ط.8، 1426هـ/2005م.

- الفيومي، أبو العباس أحمد بن محمد (770هـ):
186. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية، بيروت، د.ت.
القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس (684هـ):
187. الإحكام في تمييز الفتاوى من الأحكام، اعتنى به: عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، بيروت - لبنان، ط.2، 1416هـ/1995م.
188. أنوار البروق في أنواء الفروق، ضبطه وصححه: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط.1، 1418هـ/1998م.
189. شرح تنقيح الفصول، دار الفكر، بيروت-لبنان، 1424هـ/2004م.
190. نفائس الأصول في شرح المحصول، تح: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، ط.1، 1416هـ/1995م.
الكاساني، أبو بكر بن مسعود (578هـ):
191. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان، ط.2، 1394هـ/1974م.
الكفوي، أيوب بن موسى (1049هـ):
192. الكليات، تح: عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، د.ت.
الكندي، محمد بن إبراهيم (507هـ):
193. بيان الشرع، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، 1408هـ/1988م.
لالاند أندريه:
194. موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط.2، 2001م.
مالك بن أنس (179هـ):
195. المدونة، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1415هـ/1995م.
مجمع اللغة العربية:
196. المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1403هـ/1983م.
مجموعة من الباحثين:
197. معجم مصطلحات الإباضية، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، ط.2، 1433هـ/2012م.
محمد بن موسى باباعمي وآخرون:
198. معجم أعلام الإباضية، من القرن الأول الهجري إلى العصر الحاضر، قسم المغرب الإسلامي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط.2، 1421هـ/2000م.

- المسعودي، زهران بن خميس:
199. الإمام ابن بركة السليمي البهلوي ودوره الفقهي في المدرسة الإباضية من خلال كتابه "الجامع"،
وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، ط.1، 1421هـ/2000م.
- مصطفى زيد (1398هـ):
200. المصلحة في التشريع الإسلامي، دار اليسر، مصر، د.ت.
- المطيعي، محمد بخت:
201. سلم الوصول لشرح نهاية السؤل (بهامش نهاية السؤل للإسنوي)، دار الكتب العلمية، بيروت-
لبنان، ط.1، 1420هـ/1999م.
- المعولي، المعتصم بن سعيد:
202. المعتمد في فقه الحج والعمرة، دن، ط.3، 1434هـ/2013م.
- المقري، أبو عبد الله محمد بن محمد (758هـ):
203. القواعد، تح: أحمد بن عبد الله بن حميد، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، د.ت.
- المناوي، محمد بن تاج العارفين (1031هـ):
204. فيض القدير شرح الجامع الصغير، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط.1، 1356هـ.
- المنذري، محمد بن ناصر:
205. صلات عمان الخارجية وأبعادها السياسية والحضارية: من صدر الإسلام حتى نهاية القرن الرابع
الهجري، مكتبة مسقط، سلطنة عمان، ط.1، 1439هـ/2018م.
- منون عيسى:
206. نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأصول، إدارة الطباعة المنيرية، د.م، ط.1، د.ت.
- منير بن رابع يوسف:
207. التفسير المصلحي لنصوص القرآن بين مدرستي الأحناف والمالكية، مركز نماء للبحوث
والدراسات، بيروت، ط.1، 2015م.
- الميداني، عبد الرحمن حسن حبنكة (1425هـ):
208. ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، دار القلم، دمشق، ط.4، 1414هـ/1993م.
- ميرعلي إحسان:
209. المقاصد العامة للشريعة الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة، دار الثقافة للجميع، دمشق-
سورية، ط.1، 1430هـ/2009م.
- النملة، عبد الكريم بن علي:
210. المذهب في علم أصول الفقه المقارن، مكتبة الرشد، الرياض، ط.1، 1420هـ/1999م.

النووي محي الدين بن شرف (676هـ):

211. المجموع شرح المذهب، مع تكملة السبكي ومحمد نجيب المطيعي، دار الفكر، د.ت.

الوارجلاني، يوسف بن إبراهيم (570هـ):

212. الدليل والبرهان، تح: سالم بن حمد الحارثي، وزارة التراث والثقافة، سلطنة عمان، ط.2،

1427هـ/2006.

213. العدل والإنصاف في معرفة أصول الفقه والاختلاف، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة

عمان، 1404هـ/1984م.

وائل حلاق:

214. تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام، ترجمة: أحمد موصللي، دار المدار الإسلامي، بيروت-

لبنان، ط.1، 2007م.

215. نشأة الفقه الإسلامي وتطوره، ترجمة: رياض الميلادي، دار المدار الإسلامي، بيروت-لبنان،

ط.1، 2007م.

الونشريسي، أحمد بن يحيى (914هـ):

216. إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام أبي عبد الله مالك، تح: الصادق بن عبد الرحمن الغرياني، دار

ابن حزم، بيروت، ط.1، 1427هـ/2006م.

اليوبي، محمد سعد بن أحمد:

217. مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، دار الهجرة، المملكة العربية السعودية،

ط.1، 1418هـ/1998م.

يوسف حامد العالم:

218. المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا-الولايات

المتحدة الأمريكية، ط.2، 1415هـ/1995م.

ثانياً: الرسائل الجامعية والبحوث والمقالات:

إتيرن مصطفى:

219. المصلحة المرسله عند الإباضية بين النظرية والتطبيق من خلال اجتهادات المتأخرين،

ماجستير، إشراف: مصطفى باجو، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، 2002/2003م.

آل ثاني، سليم بن سالم:

220. المقاصد الشرعية من خلال تخرجات الإمام أبي سعيد الكدومي، أعمال ندوة تطور العلوم

الفقهية (القواعد الشرعية)، ط.4، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، 1433هـ/2012م.

أيمن علي صالح:

221. إشكالية تعارض المصلحة مع النص ومعايير الموازنة بينهما، مجلة الشريعة والقانون، جامعة الإمارات العربية المتحدة، عدد46، أبريل 2011، ص21-70.
222. تحقيق معنى العلة الشرعية، دراسة تحليلية نقدية، المجلة الأحمدية، دائرة الشؤون الإسلامية والعمل الخيري بدبي، عدد25، ذو القعدة 1431هـ/ أكتوبر 2010، ص75-154.
223. العلة والحكمة والتعليل بالحكمة: دراسة مصطلحية، مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، مجلد31، عدد2، 31 ديسمبر 2017، ص65-114.
224. فوائد تعليل الأحكام الشرعية: دراسة أصولية، مجلة العلوم الشرعية، جامعة القصيم، المجلد13، العدد4، رجب 1441هـ/ مارس 2020م، ص3027-3095.
225. التعليل بالمظنة لا بالحكمة: دراسة أصولية، مجلة الصراط، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر، مجلد20، عدد38، ديسمبر 2018م، ص48-77.
226. قراءة نقدية في مصطلح النص في الفكر الأصولي، مجلة إسلامية المعرفة، السنة التاسعة، عدد33-34، 1424هـ/ 2003م.

باجو، مصطفى:

227. القواعد الفقهية عند الإمام أبي سعيد الكدومي من خلال كتابه "المعتبر"، أعمال ندوة تطور العلوم الفقهية (القواعد الشرعية)، ط.4، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، 1433هـ/ 2012م.

باحاني: بالحاج بن محمد:

228. القياس عند الإباضية وأثره في الفروع الفقهية، ماجستير، إشراف: مصطفى بن صالح باجو، جامعة الجنان، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، طرابلس، لبنان، 1432هـ/ 2011م.

بعوشي عبد الله بن باعلي:

229. الإمام جابر بن زيد ومنهجه في الاجتهاد الفقهي، ماجستير، إشراف: محمد خالد المنصور، الجامعة الأردنية، الأردن، 2004م.

بكلي إبراهيم بن عبد الله:

230. قول الصحابي عند علماء مدونة الإمام أبي غانم الخراساني وأثره في الفروع الفقهية، ماجستير، إشراف: محمد توفيق رمضان، جامعة دمشق، كلية الشريعة، سوريا، 1436هـ/ 2015م.

جابر فخار:

231. مصطلح العلة عند ابن بركة من خلال كتابه "الجامع": المفهوم والتوظيف، مجلة الدراسات الإسلامية، جامعة عمار ثليجي، الأغواط، مجلد9، عدد1، 1442هـ/ 2021م، ص343-375.

جغيم، نعمان بن مبارك:

232. المصلحة المرسلّة: دراسة في نشأة المصطلح وتطور المفهوم، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت، مجلس النشر العلمي، مارس 2017، مج 32، ع 108، ص 461-510.

الحكمي علي بن عباس:

233. حقيقة الخلاف في التعليل بالحكمة وأثره في الفقه الإسلامي، مجلة جامعة أم القرى، السنة السابعة، العدد 9، 1414هـ/ 1994م.

السعدي جابر بن علي:

234. ابن بركة وآرائه الأصولية، ماجستير، إشراف: عبد المعز عبد العزيز حريز، الجامعة الأردنية، الأردن، 1994م.

الشقصي، هلال بن سيف:

235. الإمام أبو سعيد الكدمي حياته وأثاره، بحث تخرج، معهد العلوم الشرعية، سلطنة عمان، 2002م.

الشيخ صالح خالد:

236. التعليل المقاصدي لأحكام الأسرة، ماستر، إشراف: باحمد رفيس، جامعة غرداية، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، الجزائر، 1437هـ/ 2016م.

عشاب محمد:

237. تعارض المصلحة مع النص، دراسة في المراتب والضوابط، ماجستير، إشراف: عيسى قرقب- أبو بكر لشهب، الجامعة الإفريقية العقيد أحمد درايا، أدرار، 2005-2006م.

عمر محمد مونة:

238. الاجتهاد الاستثنائي وأهميته في تنزيل الأحكام الشرعية، أطروحة دكتوراه، إشراف: محمود صالح جابر، الجامعة الأردنية، الأردن، 2008م.

كتاب ندوة قراءات في فكر ابن بركة البهلوي، المنتدى الأدبي التابع لوزارة التراث والثقافة، سلطنة عمان، ط 1، 1422هـ/ 2001م، واعتمدت منه البحوث الآتية:

239. التيواجني مهني عمر: ابن بركة ودوره في أصول الفقه.

240. الخليلي، أحمد بن حمد: ابن بركة والبحث العلمي.

241. الدسوقي إبراهيم: قضايا دلالية في كتاب الجامع.

242. الراشدي مبارك بن عبدالله: الشيخ العلامة ابن بركة العماني وكتابه التقييد.

243. السيابي، أحمد بن سعود: الإمام ابن بركة، حياته وفكره ومدرسته.

كتاب ندوة قراءات في فكر أبي سعيد الكدمي، المنتدى الأدبي التابع لوزارة التراث والثقافة، سلطنة عمان، ط.1، 1422هـ/2001م، واعتمدت منه البحوث الآتية:

244. الخليلي، أحمد بن حمد: التأصيل الفقهي عند الإمام أبي سعيد الكدمي.

245. السابعي، ناصر بن سليمان: كتاب الاستقامة للإمام أبي سعيد الكدمي، تحليل ودراسة.

246. السعدي، عبد الحكيم: قراءات في كتاب المعتمر، دراسة وتحليل.

247. السيابي، أحمد بن سعود: الإمام أبو سعيد الكدمي حياته وفكره.

الميساوي، محمد الطاهر:

248. التعليل والمناسبة والمصلحة: بحث في بعض المفاهيم التأسيسية لمقاصد الشريعة، مجلة

إسلامية المعرفة، مج13، عدد52، ربيع 2008م، ص13-53.

د- المصادر الرقمية:

249. معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، إشراف وإنجاز: مجمع الفقه الإسلامي الدولي التابع

لمنظمة التعاون الإسلامي، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية.

250. المكتبة الشاملة، الإصدار: 3.65.

251. الموسوعة الفقهية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، 2007م.

الفهارس العامة:

- ☞ فهرس الآيات القرآنية.
- ☞ فهرس الأحاديث والآثار.
- ☞ فهرس القواعد المقاصدية والأصولية والفقهية.
- ☞ فهرس الأعلام.
- ☞ فهرس المصطلحات المعرّفة في البحث.

فهرس الآيات القرآنية

سورة البقرة:

- 155..... [البقرة: 43] ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: 43]
- ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ وَالْحَمَّ الْخَنِزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [البقرة: 173] 339، 130
- ﴿وَعَاتَى أَمْالَ عَلَىٰ حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَعَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾ [البقرة: 177] 275
- ﴿وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: 185] 198
- ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: 185] 180، 164، 160
- ﴿وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصَّيَامَ إِلَىٰ اللَّيْلِ﴾ [البقرة: 187] 200
- ﴿وَلَا تَقْلُقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: 195] 353، 132
- ﴿فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَىٰ قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ وَإِنْ تُخَالطُوهُمْ فَاخُونُكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ﴾ [البقرة: 220] 271
- ﴿أُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ﴾ [البقرة: 221] 308
- ﴿لَا تَوَاعِدُوهُنَّ سُرًّا﴾ [البقرة: 235] 309
- ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا﴾ [البقرة: 239] 198
- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ﴾ [البقرة: 267] 135
- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ۚ ۲۷۸ فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [البقرة: 278-279] 136
- ﴿وَلَا يَأَبَ السُّهْدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا﴾ [البقرة: 281] 137
- ﴿وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ﴾ [البقرة: 281] 137
- ﴿فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي ءُؤْتِمِنَ أَمْنَتَهُ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ﴾ [البقرة: 282] 133
- ﴿وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ ءِثْمٌ قَلْبُهُ﴾ [البقرة: 282] 137
- ﴿لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: 286] 231، 105

سورة آل عمران:

- 230..... [آل عمران: 97] ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: 97]

سورة النساء:

- 141..... [النساء: 05] ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَمًا﴾ [النساء: 05]

- ﴿فَإِنْ عَانَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾ [النساء: 06] 196
- ﴿وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [النساء: 06] 297
- ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا﴾ [النساء: 28] 160، 318
- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾ [النساء: 29] 133
- ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾ [النساء: 29] 295
- ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ۞٢٩﴾ [النساء: 29] 128، 132، 353
- ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ [النساء: 43] 355
- ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمُنَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حُكِمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [النساء: 58] 133
- ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ كَانَ بِكُمْ أَذَىٰ مِنْ مَطَرٍ أَوْ كُنْتُمْ مَرَضَىٰ أَنْ تَضَعُوا أَسْلِحَتَكُمْ﴾ [النساء: 102] 198

سورة المائدة:

- ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا﴾ [المائدة: 02] 167
- ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَىٰ الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَىٰ الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [المائدة: 02] 125، 168، 194، 277
- ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَىٰ الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ﴾ [المائدة: 02] 165، 166
- ﴿فَمَنْ أَضَلُّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرٍ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [المائدة: 03] 339
- ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَادْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [المائدة: 04] 255
- ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِّنْ حَرَجٍ﴾ [المائدة: 06] 205
- ﴿أَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [المائدة: 08] 167
- ﴿مِنَ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: 32] 129
- ﴿فَكَفَّرْتُمُوهَا بِإِطْعَامِ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِّنَ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ﴾ [المائدة: 89] 321
- ﴿مِنَ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ﴾ [المائدة: 89] 321

سورة الأنعام:

- ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ﴾ [الأنعام: 153] 69

سورة الأعراف:

- ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ [الأعراف: 54] 99
- ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِهِمْ مِّنْ جَنَّةٍ﴾ [الأعراف: 184] 92
- ﴿وَأَمْرٌ بِالْغَرْفِ﴾ [الأعراف: 199] 315

سورة الأنفال:

- ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا لَقِيْتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحْفًا فَلَا تُوَلُّوهُمُ الْآدْبَارَ﴾ [الأنفال: 15] 353
 ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أُمَّتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [الأنفال: 27] 133

سورة التوبة:

- ﴿مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ﴾ [التوبة: 91] 194
 ﴿وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَنٍ﴾ [التوبة: 100] 92

سورة يوسف:

- ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [يوسف: 40] 99

سورة النحل:

- ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَنِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: 90] 167
 ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [النحل: 106] 337، 335، 245

سورة الأنبياء:

- ﴿وَأَصْلَحْنَا لَهُ زَوْجَةً﴾ [الأنبياء: 90] 69

سورة الحج:

- ﴿وَأَفْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [الحج: 77] 277، 125
 ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: 78] 318، 164، 160

سورة المؤمنون:

- ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأُزْوَاجِهِمْ هِ إِلَّا عَلَىٰ أَرْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ ۚ فَمَنْ أَتَّبَعَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ﴾ [المؤمنون: 5-7] 143

سورة العنكبوت:

- ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ [العنكبوت: 45] 156

سورة الروم:

- ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم: 30] 97

سورة محمد:

﴿حَتَّىٰ إِذَا اتَّخَذْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَتَاقَ فِيمَا مَثًا بَعْدُ وَإِنَّمَا فِدَاءٌ﴾ [محمد: 04]..... 351

﴿فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلَامِ وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ﴾ [محمد: 35]..... 341

سورة الحشر:

﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾ [الحشر: 02]..... 92

سورة الطلاق:

﴿لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَاءً آتِلَهَا﴾ [الطلاق: 07]..... 107، 105

سورة القيامة:

﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى ۗ﴾ [القيامة: 36]..... 107

سورة الغاشية:

﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْآبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ۗ﴾ [الغاشية: 17]..... 92

فهرس الأحاديث والآثار

- «أَتَى بِرَجُلٍ لِيُصَلِّيَ عَلَيْهِ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «صَلُّوا عَلَيَّ صَاحِبِكُمْ، فَإِنَّ عَلَيْهِ دَيْتًا»، قَالَ أَبُو قَتَادَةَ: هُوَ عَلَيٌّ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «بِالْوَفَاءِ»، قَالَ: بِالْوَفَاءِ، فَصَلَّى عَلَيْهِ. 230.....
- «إِذَا ضَاعَ لِلرَّجُلِ مَتَاعٌ، أَوْ سُرِقَ لَهُ مَتَاعٌ، فَوَجَدَهُ فِي يَدِ رَجُلٍ يَبِيعُهُ، فَهُوَ أَحَقُّ بِهِ، وَيَرْجِعُ الْمَشْتَرِي عَلَى الْبَائِعِ بِالثَّمَنِ»..... 171.....
- «اغْنُوهُمْ عَن طَوَافِ هَذَا الْيَوْمِ»..... 239.....
- «الْمَتَوَفَّى عَنْهَا زَوْجُهَا لَا تَلْبَسُ الْمَعْصِفَ مِنَ الثِّيَابِ، وَلَا الْمَمَشَقَةَ، وَلَا الْحُلِيَّ، وَلَا تَخْتَضِبُ، وَلَا تَكْتَحِلُ»... 236... «أَمَرْتُ أَنْ أَقَاتَلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَإِذَا قَالُوا حَقْنُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّهَا وَحَسَابِهِمْ عَلَى اللَّهِ»..... 133.....
- «أَمَرْتُ أَنْ أَقَاتَلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ»..... 249.....
- «إِنَّ الَّذِي حَرَّمَ شَرِبَهَا حَرَّمَ بَيْعَهَا»..... 116.....
- «إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ عَلَيْكُمْ: عُقُوقَ الْأُمَّهَاتِ، وَوَادَ الْبَنَاتِ، وَمَنْعَ وَهَاتِ، وَكَرِهَ لَكُمْ قَيْلَ وَقَالَ، وَكَثْرَةَ السُّؤَالِ، وَإِضَاعَةَ الْمَالِ»..... 136.....
- «أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ حَبَسَ رَجُلًا فِي تُهْمَةٍ»..... 259.....
- «إِنَّمَا فَعَلَ مَا أَمَرَهُ اللَّهُ بِهِ مِنْ حِفْظِ غَيْبِ مَالِ أَخِيهِ الْمُسْلِمِ وَالْحِفْظِ عَلَيْهِ، وَمَا أَمَرَهُ النَّبِيُّ ﷺ مِنَ التَّعْرِيفِ لَهَا».. 140.....
- «بُعِثْتُ بِالْحَنِيفِيَّةِ السَّهْلَةِ»..... 160.....
- «جَاءَتْ امْرَأَةٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ ابْنَتِي تُؤْفِي عَنْهَا زَوْجَهَا وَقَدْ اشْتَكَيْتَ عَيْنَهَا أَفْتَكْحَلُهَا؟ فَقَالَ لَهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «لَا» ثَلَاثًا»..... 236.....
- «حُرِّمَ لِيَأْسُ الْحَرِيرِ وَالذَّهَبِ عَلَى ذُكُورِ أُمَّتِي وَأَحِلَّ لِإِنَاثِهِمْ»..... 257.....
- «خُذْهَا، فَهِيَ لَكَ أَوْ لِأَخِيكَ أَوْ لِلذُّنْبِ». ثُمَّ قِيلَ لَهُ: مَا تَقُولُ فِي ضَالَّةِ الْإِبِلِ؟ فَاحْمَرَّ وَجْهَهُ وَغَضِبَ وَقَالَ: «مَا لَكَ وَلَهَا؟ مَعَهَا حِذَاؤُهَا وَسِقَاؤُهَا تَرُدُّ الْمَاءَ وَتَأْكُلُ الشَّجَرَ حَتَّى يَجِدَهَا رَبُّهَا»..... 166، 237.....
- «خُذِي مِنْ أَمْوَالِهِ مَا يَكْفِيكَ وَيَكْفِي عِيَالِكَ بِالْمَعْرُوفِ»..... 169.....
- «دِمَاؤُكُمْ وَأَمْوَالُكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ»..... 139، 128.....
- «رَخَّصَ لِعَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ، وَالزُّبَيْرِ فِي قَمِيصٍ مِنْ حَرِيرٍ، مِنْ حِكَّةٍ كَانَتْ بِهِمَا»..... 257.....
- «ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ حَرَقُ النَّارِ»..... 237.....
- «عَارِيَةٌ مَضْمُونَةٌ»..... 171.....
- «عَرَفْتُهَا سَنَةً، فَإِنْ جَاءَكَ مُدْعِيهَا بِوَصْفِ عِفَاصِهَا وَوَكَايَتِهَا فَهِيَ لَهُ، وَإِلَّا فَانْتَفِعْ بِهَا»..... 232.....
- «غَلَا السَّعْرُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، سَعَّرْنَا، فَقَالَ: «إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسْعَرُّ، الْقَابِضُ، الْبَاسِطُ، الرَّزَّاقُ، وَإِنِّي لَأَرْجُو أَنْ أَلْقَى رَبِّي وَلَيْسَ أَحَدٌ مِنْكُمْ يَطْلُبُنِي بِمَظْلَمَةٍ فِي دَمٍ وَلَا مَالٍ»..... 294.....
- «فَإِذَا وَقَعَتِ الْحُدُودُ وَصَرَفَتِ الطَّرِيقَ فَلَا شَفْعَةَ»..... 206.....
- «فِي الْغَنَمِ فِي أَرْبَعِينَ شَاةً شَاةً»..... 240.....

- 230..... قوله ﷺ لما سئل عن السبيل فقال: «الرَّادُّ وَالرَّاحِلَةُ»
- 258..... «لَا تَقْرَأُ الْحَائِضُ وَلَا الْجُنُبُ شَيْئًا مِنَ الْقُرْآنِ»
- 245..... «لَا تَقْطَعُ الْأَيْدِي فِي الْغَزْوِ»
- 115..... «لَا صَمْتٌ يَوْمَ إِلَى اللَّيْلِ وَلَا وَصَالٌ فِي الصِّيَامِ»
- 256 ، 88 «لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ»
- 132..... «لَا وِفَاءَ فِي نَذْرِ عَقْدٍ فِي مَعْصِيَةِ اللَّهِ»
- 133..... «لَا يَحِلُّ مَالُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِلَّا بِطَيْبٍ مِنْ نَفْسِهِ»
- 167..... «لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ سِوَى الْمَلَائِكَةِ، وَمَلْعُونٌ مَنْ ضَارَ مُسْلِمًا أَوْ غَرَّهُ»
- 228..... وَقَالَ بَعْضُهُمْ: بَلْ نُصَلِّي، لَمْ يُرَدِّ مِنَّا ذَلِكَ، فَذَكَرَ لِلنَّبِيِّ ﷺ، فَلَمْ يُعَنَّفْ وَاحِدًا مِنْهُمْ»
- 258..... «لَا يَقْرَأُونَ الْقُرْآنَ وَلَا يَطُؤُونَ مُصْحَفًا بِأَيْدِيهِمْ حَتَّى يَكُونُوا مُتَوَضِّئِينَ»
- 226..... «لَا يَقْضِي الْقَاضِي وَهُوَ غَضَبَانٌ»
- 245..... «لَيْسَ الْكُذَّابُ الَّذِي يُصْلِحُ بَيْنَ النَّاسِ، فَيَنْمِي خَيْرًا، أَوْ يَقُولُ خَيْرًا»
- 275..... «لَيْسَ بِمُؤْمِنٍ مَنْ بَاتَ شَبَعَانَ وَجَارَهُ طَاوًا»
- 170..... «لَيْسَ لِعِرْقٍ ظَالِمٍ حَقٌّ»
- 234..... «لَيْسَ هَذَا بِالَّذِي قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، إِنَّمَا هُوَ أَنْ يَأْتِيَ الرَّجُلُ السَّلْعَةَ عِنْدَ غَلَائِهَا فَيُعَالِي بِهَا، فَأَمَّا أَنْ يَأْتِيَ الشَّيْءَ وَقَدْ اتَّصَعَ فَيَشْتَرِيهِ وَيَضَعُهُ فَإِذَا احْتِاجَ النَّاسُ إِلَيْهِ أَخْرَجَهُ فَذَلِكَ خَيْرٌ»
- 134..... «لِيَعْمَدَ أَحَدَكُمْ إِلَى أَخَذِ حَبْلٍ فَيَحْتَطِبَ بِهِ حَطْبًا وَلِيَحْمِلَهُ عَلَى ظَهْرِهِ فَيَأْتِيَ بِهِ إِلَى السُّوقِ فَيَبِيعَهُ فَيَأْكُلُ مِنْهُ وَيَتَصَدَّقُ خَيْرٌ مِنْ أَنْ يَأْتِيَ رَجُلًا أَعْطَاهُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ فَيَسْأَلُهُ أَعْطَاهُ أَوْ مَنَعَهُ»
- 168..... «مَطْلُ الْمَوْسَرِ ظَلَمٌ»
- 237..... «مَنْ آوَى ضَالَّةً فَهُوَ ضَالٌّ مَا لَمْ يُعْرِفْهَا»
- 278 ، 170 ، 169..... «مَنْ غَشَانَا فَلَيْسَ مِنَّا»
- 42..... «نَهَى النَّبِيُّ ﷺ عَنْ صَوْمِ يَوْمِ الشُّكِّ»
- 307..... «نَهَى أَنْ يُنْبَذَ فِي الدُّبَابِ وَالْمَرْقَاتِ وَالنَّقِيرِ وَالْحَنْتَمِ»
- 231..... «نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنِ السَّوْمِ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ، وَعَنْ ذَبْحِ ذَوَاتِ الدَّرِّ»
- 116..... «نَهَى عَنْ صَوْمِ يَوْمِ الْجُمُعَةِ إِلَّا أَنْ يَصُومَ قَبْلَهُ أَوْ بَعْدَهُ»
- 232..... «هُوَ مَالُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ»

فهرس القواعد المقاصدية والأصولية والفقهية

- إذا أخذ الله ما وهب أسقط ما أوجب 94
- إذا تعارضت مفسدتان رُوعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما 342، 335
- الإذن العرفي كالإذن اللفظي 324، 321
- ارتكاب أخف الضررين 306
- الأصل انتفاء الحكم لانتفاء سببه 153
- الأصل في الأبضاع التحريم 144
- الأصل في المنافع الإباحة وفي المضار التحريم 317
- الاضطرار لا يبطل حق الغير 178، 174
- إعمال الدليلين أولى من إهمال أحدهما 251
- الأمر بمقاصدها 351، 300، 299، 255، 86
- إن مقصد الشارع لا يجوز أن يكون غير مصلحة 85
- أن يكون قصد المكلف في العمل موافقاً لقصد الشارع في التشريع 150
- تُجلبُ أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما، وتُدرأُ أشد المفسدتين بارتكاب أدناهما 328
- تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة 278، 277، 273، 259
- الثابت بالعادة كالثابت بالنص 324
- الثابت بالعرف كالثابت بدليل شرعي 319
- الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة 245
- حفظ النفس مقدّم على حفظ المال 256
- الحكم يبنى على الغالب لا النادر 304
- الحكم يدور مع حكمته وجوداً وعدمًا 195
- الحكم يدور مع علته وجوداً وعدمًا 235، 196، 153
- الخطأ في الأموال لا يزِيل الضمان 141
- الخطأ في الأموال يوجب الضمان 173
- درء المفاسد أولى على جلب المصالح 348، 306
- دفع المفسدة أهم من تحصيل المصلحة 348
- الرخص لا تناط بالمعاصي 131
- الشريعة معلّلة بتحقيق المصالح للعباد 152
- الضرر الأشدُّ يزال بالضرر الأخف 340، 335
- الضرر الخاص يُتحمّل لدفع ضررٍ عامٍّ 340
- الضرر لا يزال بمثله 336

- الضرر يزال 256 ، 179 ، 89
- الضرورات تبيح المحظورات 256 ، 245 ، 178 ، 174 ، 130
- الضرورة تقدر بقدرها 178
- العادة محكمة 321 ، 319 ، 316 ، 254 ، 30
- العبرة بالغالب الشائع لا النادر 304
- عناية الشارع بترك المنهيات أشد من عنايته بفعل المأمورات 348
- كلُّ فعلٍ أدَّى إلى تفويت مقصود شرعي فهو معصية لأنه مفسدة 276
- كلُّ قصد يخالف قصد الشارع باطل 176
- كل ما أمر به الشرع فهو مصلحة مقصودة بالجلب 112
- كلُّ ما وقع عليه الضياع فهو محجور 197
- كلُّ من ابتغى في التكاليف ما لم تشرع له فعمله باطل 150
- لا اجتهاد مع النص 218
- لا تكليف بما لا يطاق 161
- لا حظٌّ للنظر مع النص والإجماع 217
- لا حظٌّ للنظر مع وجود الأثر 260 ، 218
- لا ضرر ولا إضرار في الإسلام 184 ، 183 ، 179
- لا ضرر ولا ضرار 333 ، 297 ، 183 ، 179 ، 89
- لا ينكر تغير الأحكام بتغير الظروف والأحوال 306
- للسائل حكم المقاصد 301 ، 277 ، 168 ، 71
- ليس مع الاضطرار اختيار 174
- ما جاز لعذر بطل بزواله 178
- ما حرم استعماله حرم بيعه 116
- ما لا يحقق مقصوده عند الاضطرار فهو مردود الاعتبار 117
- المتوقع هل يجعل كالواقع؟ 304
- مراعاة الشريعة لمصالح العباد في العاجل والآجل 358 ، 159
- المشقة تجلب التيسير 293 ، 162 ، 130 ، 89
- مظنة الشيء تقوم مقام حقيقته 304
- المعروف بين التجار كالمشروط بينهم 321
- المعروف عرفا كالمشروط شرطا 321
- من استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه 310 ، 308
- النادر ملحق بالغالب 304
- هل العبرة بالحال أو بالمآل؟ 304

302.....	الوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل، وإلى أقبح المقاصد أقبح الوسائل
99.....	وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا
306.....	يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام
335.....	يختار أهون الشرين
62.....	يغتفر في البقاء ما لا يغتفر في الابتداء
254، 30	اليقين لا يزول بالشك

فهرس الأعلام

- 245..... إبراهيم عليه السلام
- 254 ، 253 ابن المرتضى الزيدي
- 198 ، 180 ، 130 ، 65 ، 63 ، 54 ، 53 ، 49 ابن المنذر النيسابوري
- 237 ، 233 ، 231 ابن حجر العسقلاني
- 291..... ابن خويز منداد
- 269 ، 227 ابن دقيق العيد
- 290 ، 266 ، 250..... ابن رشد الحفيد
- 294..... ابن عبد البر
- 315..... ابن عطية الأندلسي
- 315 ، 173 ، 84 ، 69..... ابن فارس
- 294 ، 248 ، 229 ، 131 ، 114 ، 78..... ابن قدامة
- 319 ، 302 ، 301 ، 225 ، 224 ، 99 ، 98..... ابن قيم الجوزية
- 46..... أبو إبراهيم محمد بن سعيد الإزكوي
- ، 187 ، 176 ، 150 ، 121 ، 120 ، 119 ، 114 ، 102 ، 101 ، 97 ، 96 ، 94 ، 89 ، 84 ، 83 ، 73..... أبو إسحاق الشاطبي
- ، 290 ، 287 ، 286 ، 283 ، 274 ، 272 ، 271 ، 256 ، 251 ، 250 ، 248 ، 247 ، 246 ، 243 ، 224 ، 220 ، 188
- 364 ، 354 ، 352 ، 348 ، 340 ، 339 ، 331 ، 328 ، 316 ، 305 ، 304 ، 303 ، 302 ، 292 ، 291
- 225..... أبو إسحاق الشيرازي
- 316..... أبو البركات عبد الله بن أحمد النسفي
- 312 ، 307 ، 239 ، 24 ، 22 ، 21 أبو الحسن البسيوي
- 285 ، 282 أبو الحسن الكرخي
- 46..... أبو الحسن محمد بن الحسن النزوي
- 27..... أبو القاسم غسان بن محمد
- 286 ، 155 ، 101..... أبو المظفر السمعاني
- 266 ، 265 ، 222 ، 208 ، 193 ، 123 ، 103 ، 101 ، 94..... أبو المعالي عبد الملك الجويني
- 166 ، 108 ، 25 ، 23..... أبو المنذر بشير بن محمد بن محبوب
- 300 ، 291 أبو الوليد الباجي
- 47..... أبو بكر أحمد بن محمد بن الحسن السعالي
- 103..... أبو بكر الباقلاني
- 286 ، 282 ، 199..... أبو بكر الجصاص
- 291 ، 251 ، 250 ، 240 أبو بكر بن العربي

- أبو حامد الغزالي 71، 72، 73، 80، 82، 83، 86، 88، 94، 95، 99، 101، 111، 112، 119، 120، 121،
122، 150، 186، 188، 192، 194، 199، 204، 216، 220، 226، 227، 233، 240، 248، 249، 250،
269، 272، 279، 280، 340، 357
- أبو حنيفة النعمان 36، 102، 193، 250، 281، 282، 287، 300
أبو زيد الدبوسي 194
أبو سعيد الخدري 307، 356
أبو سفيان بن حرب 168، 169
أبو عبد الله محمد بن روح بن عربي الكندي 46
أبو عبد الله محمد بن زاهر 24، 28
أبو عثمان رمشقي بن راشد 46
أبو علي موسى بن مخلد السمدي 47، 58
أبو عمرو عثمان بن عمر ابن الحاجب 113، 118، 119، 209
أبو مالك غسان بن محمد الصلاني 21، 22، 23، 24، 25، 27، 28، 29، 166، 318، 322، 323
أبو محمد عبد الله بن محمد بن أبي المؤثر 46
أبو محمد عبد الله بن محمد بن زنباع 47
أبو مروان سليمان بن الحكم 22
أبو مسلم العوتبي 25، 26، 27، 37، 219، 239
أبو موسى الأشعري 257
أبو هلال الحسن بن عبد الله العسكري 69
أبو يحيى عبد العزيز بن خالد 22، 23
أبو يعقوب يوسف الوارجلاني 13، 108، 123، 156، 157، 208، 209، 211، 248، 253، 265، 266، 267،
268، 270، 271، 272، 273، 282، 283، 284، 287، 288
- أحمد الخليلي 26، 49، 51، 56، 57، 60، 202، 296، 300، 301، 306
أحمد الريسوني 18، 71، 223، 225
أحمد الشماخي 13، 70، 80، 81، 107، 108، 112، 113، 114، 118، 119، 123، 137، 156، 157،
199، 200، 201، 208، 209، 210، 211، 253، 258، 267، 268، 270، 272، 273، 282، 283، 287
- أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية 97، 102، 299، 329
أحمد فهمي أبو سنة 316
أم سلمة أم المؤمنين 236
أمامة بنت أبي الربيع 164
أحمد بن يوسف اطفيش 57، 90، 109، 203، 230، 233، 237، 259، 276، 310، 313
أنس بن مالك 133، 245، 294
أيمن صالح 82، 83، 189، 191

- بدر الدين الزركشي 227 ، 226 ، 194 ، 193 ، 149 ، 97
- بشير بن محمد بن محبوب 23
- ثابت بن مسعود بن عيسى بن حجي الخضوري 59
- جابر بن زيد 258 ، 198 ، 169
- جاعد بن خميس الخروصي 48
- جمال الدين الإسنوي ، 99
- جمال الدين عطية 18
- حاتم باي 300 ، 299
- حذيفة بن اليمان 308
- حسين حامد حسان 72
- حفص بن راشد 48 ، 22 ، 21
- خليفة بن يحيى الجابري ، 158 ، 10
- دوست أبو القاسم علي ، 68
- الراغب الأصفهاني 173
- رائد نصري جميل 80
- الزبير بن العوام 257
- زهرة بن خميس المسعودي 10
- زيد بن ثابت 232
- سرحان الإزكوي 13
- سعيد بن المسيب 234
- سعيد بن عبد الله الرحيلي 45 ، 44 ، 27 ، 23 ، 21
- سليم بن سالم آل ثاني 47
- سيف بن حمود البطاشي 46
- سيف الدين الآمدي 210 ، 209 ، 193 ، 192 ، 191 ، 188 ، 152 ، 119 ، 88
- الشريف الجرجاني 316
- شمس الأئمة السرخسي 318 ، 290 ، 286 ، 281 ، 155
- شمسة الحوسنية 37 ، 36
- شهاب الدين القرافي 349 ، 319 ، 318 ، 302 ، 301 ، 269 ، 121 ، 103 ، 100 ، 99
- صفوان بن أمية 171
- الصلت بن مالك الخروصي ، 56 ، 55 ، 49 ، 48 ، 25
- صليبا جميل 17
- عامر بن علي الشماخي 355
- عبد الجبار المعتزلي 103 ، 102 ، 101 ، 100

- عبد الحكيم السعدي 61 ، 48.
- عبد الرحمن بن عَوْفٍ 257.
- عبد الله بن حميد السالمي¹³ ، 24 ، 25 ، 44 ، 45 ، 48 ، 49 ، 50 ، 51 ، 52 ، 54 ، 56 ، 57 ، 70 ، 81 ، 84 ، 90 ، 106 ، 107 ، 109 ، 110 ، 112 ، 113 ، 119 ، 123 ، 131 ، 152 ، 157 ، 161 ، 174 ، 179 ، 197 ، 198 ، 199 ، 201 ، 202 ، 203 ، 208 ، 210 ، 211 ، 226 ، 233 ، 236 ، 237 ، 239 ، 240 ، 253 ، 254 ، 257 ، 265 ، 266 ، 267 ، 268 ، 270 ، 271 ، 272 ، 273 ، 276 ، 282 ، 283 ، 288 ، 291 ، 292 ، 293 ، 295 ، 304 ، 306 ، 307 ، 309 ، 310 ، 311 ، 312 ، 313 ، 346 ، 347 ، 348 ، 354
- عبد الله بن عباس 88 ، 116 ، 128 ، 133 ، 168 ، 230 ، 232 ، 237 ، 245 ، 259 ، 275 ، 294 ، 341
- عبد الله بن عمر البيضاوي 88 ، 152
- عبد الله بن عمر 133 ، 228 ، 230 ، 236 ، 239 ، 240 ، 249 ، 258
- عبد الله بن عمرو بن العاص 40
- عبدالله بن محمد بن محبوب 23
- عبد الوهاب خلاف 267
- العز بن عبد السلام 70 ، 73 ، 96 ، 101 ، 244 ، 301 ، 329
- عزان بن الصقر اليمودي 311
- عضد الدين الإيجي 70 ، 95
- علي بن أبي طالب 231
- علي عباس الحكمي 190 ، 191
- عمر بن الخطاب 77 ، 253 ، 273 ، 307 ، 308 ، 309 ، 310 ، 312
- فتحي الدريني 17 ، 242
- فخر الإسلام البزدوي 286
- الفخر الرازي 70 ، 72 ، 95 ، 99 ، 150 ، 152 ، 173 ، 192
- فيصل بن عامر الذويبي 71 ، 72
- قضاة بن مالك بن حمير 44
- كمال الدين بن الهمام 240
- مالك بن أنس 121
- محمد أبو زهرة 120 ، 218 ، 298 ، 300
- محمد الطاهر بن عاشور⁶⁹ ، 70 ، 71 ، 84 ، 85 ، 97 ، 121 ، 151 ، 162 ، 165 ، 274 ، 298 ، 300 ، 305 ، 306
- 317
- محمد بخيت المطيعي 292
- محمد بن إبراهيم الكندي 58
- محمد بن إدريس الشافعي 26 ، 36 ، 118 ، 121 ، 281 ، 282 ، 287 ، 300
- محمد بن جعفر الإزكوي 32 ، 36 ، 38 ، 50 ، 51 ، 52 ، 53 ، 162 ، 284

- 191..... محمد بن علي الشوكاني
- 311 ، 166 ، 108 ، 90 ، 32 ، 27 ، 23 ، 21 محمد بن محبوب
- 111..... محمد بوركاب
- 26..... محمد حسام الدين
- ، 133 ، 132 ، 128 ، 116 ، 115 ، 114 ، 105 ، 100 ، 91 ، 88 ، 77 ، 61 ، 42 ، 40 ، 15 ، 6 ، 6 محمد رسول الله ﷺ
- ، 172 ، 171 ، 170 ، 169 ، 168 ، 167 ، 166 ، 164 ، 152 ، 141 ، 140 ، 139 ، 138 ، 137 ، 136 ، 135 ، 134 ، 176 ، 177 ، 192 ، 195 ، 199 ، 200 ، 206 ، 228 ، 229 ، 230 ، 231 ، 232 ، 234 ، 236 ، 237 ، 238 ، 245 ، 249 ، 250 ، 253 ، 257 ، 258 ، 259 ، 272 ، 275 ، 276 ، 278 ، 294 ، 307 ، 341 ، 344 ، 351 ، 355
- 111 محمد سعد اليوبي
- 274 ، 271 ، 269 ، 267 ، 260 ، 243 ، 216 ، 120 ، 119 ، 118 ، 78 ، 73 ، 72..... محمد سعيد رمضان البوطي
- 274 ، 273 ، 271 ، 262 ، 261 ، 260 ، 9..... مصطفى إتييرن
- 316 ، 17 مصطفى أحمد الزرقا
- 301 ، 254 ، 158 ، 13..... مصطفى بن صالح باجو
- 243 ، 69 مصطفى زيد
- 301 ، 291 ، 261 ، 260 ، 218 ، 217 ، 216 ، 186 ، 9..... مصطفى عبود آل هرموش
- 228 ، 223 منير يوسف
- 270 ، 158 ، 57 ، 35 ، 31 ، 13 مهني بن عمر التيواجني
- 44..... ناصر بن سليمان السابعي
- 155..... نجاد بن موسى المنحي
- 243 ، 242 ، 217 ، 216 ، 204 ، 153 ، 72 نجم الدين الطوفي
- 266 ، 265 ، 243 ، 155 ، 153 ، 151 ، 118 ، 113 ، 86 ، 85 ، 68 نعمان جغيم
- 112..... نور الدين الخادمي
- 200..... هاشم بن غيلان
- 168..... هند بنت عتبة
- 311..... الوضاح بن عقبة
- 313 ، 229 ، 193 ، 178 ، 171 وهبة الزحيلي

فهرس المصطلحات المعرفة في البحث

الإرسال.....	118
الاستحسان القياسي	286
الاستحسان المصلحي.....	286
الاستحسان النصي	286
الاستحسان	284 ، 281
الاستدلال	265
الاستصلاح	267
التخصيص بالمصلحة	242
التخصيص	242
التعارض	215
التعبد	150
التعليل الجزئي	152
التعليل القياسي	153
التعليل الكلي	151
التعليل المصلحي العام	151
التعليل المصلحي	154
التعليل المقاصدي	154
التعليل بالحكمة	188 ، 186 ، 154
التعليل بالمصلحة	190
التعليل	189 ، 148
التفسير المصلحي للنصوص	222
التفسير المقاصدي للنصوص	222
التقصيد	154
حكمة الحكم	190 ، 81
حكمة السبب	190 ، 80
الحكمة	189 ، 80
سدّ الذرائع	298
الضرر	88
العرف القولي	325
العرف	322 ، 315

82 ، 80.....	العلة
282.....	القياس الخفي
266.....	القياس المرسل
69.....	المصلحة
265 ، 118	المصلحة المرسلة
111.....	المصلحة المعتبرة
112	المصلحة الملغاة
88.....	المضرة
84.....	المعنى
87.....	المفسدة
85.....	مقاصد الشريعة
85.....	المقصد
78.....	المنفعة
214.....	النص
246.....	النظر في المآل
17.....	النظرية
18 ، 17.....	النظرية الفقهية

فهرس المحتويات:

إهداء:.....

شكر وعرفان:.....

الرموز والاختصارات:.....

مقدمة:..... 6

الفصل التمهيدي:

المبحث الأول: مفهوم النظرية..... 17

المبحث الثاني: ابن بركة ومدرسته الفقهية..... 20

المطلب الأول: المسيرة العلمية:..... 20

• الفرع الأول: النسب والمولد والوفاة:..... 20

• الفرع الثاني: مسيرته العلمية:..... 22

• الفرع الثالث: مكانته العلمية:..... 25

المطلب الثاني: آثاره الفقهية:..... 26

• الفرع الأول: كتاب التقييد:..... 27

• الفرع الثاني: كتاب التعارف:..... 29

• الفرع الثالث: كتاب الجامع:..... 30

• الفرع الرابع: أعمال علمية أخرى:..... 36

المطلب الثالث: خصائص مدرسته الفقهية:..... 38

المبحث الثالث: أبو سعيد الكدمي ومدرسته الفقهية..... 44

المطلب الأول: المسيرة العلمية:..... 44

• الفرع الأول: النسب والمولد والوفاة:..... 44

• الفرع الثاني: مسيرته العلمية:..... 45

• الفرع الثالث: مكانته العلمية:..... 48

المطلب الثاني: آثاره الفقهية:..... 49

• الفرع الأول: كتاب المعتمر:..... 50

• الفرع الثاني: كتاب الزيادات على كتاب الإشراف لابن المنذر:..... 53

- 55..... الفرع الثالث: كتاب الاستقامة:.....
- 57..... الفرع الرابع: جوابات أبي سعيد:.....
- 60..... المطلب الثالث: خصائص مدرسته الفقهية:.....

الفصل الأول:

مفهوم المصلحة ومرجعيتها وأقسامها

- 69..... المبحث الأول: المصلحة: المفهوم والمصطلحات ذات الصلة.....
- 70..... المطلب الأول: المفهوم العام للمصلحة:.....
- 70..... الفرع الأول: المعنى اللغوي:.....
- 71..... الفرع الثاني: المعنى الاصطلاحي:.....
- 75..... المطلب الثاني: مفهوم المصلحة عند الإمامين:.....
- 75..... الفرع الأول: الدراسة الإحصائية لموارد المصطلح:.....
- 79..... الفرع الثاني: علاقات المصطلح:.....
- 92..... المبحث الثاني: المصلحة بين الشرع والعقل.....
- 92..... المطلب الأول: درك المصلحة بالعقل:.....
- 92..... الفرع الأول: حجية العقل ومكانته عند الإمامين:.....
- 95..... الفرع الثاني: درك المصلحة بالعقل عند الأصوليين:.....
- 100..... المطلب الثاني: مسألة التحسين والتقبيح:.....
- 100..... الفرع الأول: العرض العام للمسألة:.....
- 106..... الفرع الثاني: مذهب الإباضية في المسألة:.....
- 114..... المبحث الثالث: أقسام المصلحة.....
- 114..... المطلب الأول: من حيث اعتبار الشرع لها وعدم اعتباره:.....
- 114..... الفرع الأول: المصلحة المعتبرة:.....
- 115..... الفرع الثاني: المصلحة الملغاة:.....
- 121..... الفرع الثالث: المصلحة المرسلة:.....
- 126..... المطلب الثاني: الكليات الخمس عند الإباضية:.....
- 126..... الفرع الأول: الكليات الخمس في كتب الأصول:.....
- 127..... الفرع الثاني: الكليات الخمس في فقه الإمامين:.....

الفصل الثاني:

التعليل المصلي عند الإباضية

- المبحث الأول: مفهوم التعليل وأنواعه..... 152
- المطلب الأول: مفهوم التعليل والتعبد: 152
- الفرع الأول: مفهوم التعليل: 152
- الفرع الثاني: مفهوم التعبد: 154
- المطلب الثاني: أنواع التعليل: 155
- الفرع الأول: التعليل الكلي: 155
- الفرع الثاني: التعليل الجزئي: 156
- المطلب الثالث: هل الأصل في الأحكام التعليل؟ 159
- الفرع الأول: الموقف الأصولي: 159
- الفرع الثاني: الموقف الفقهي: 161
- المبحث الثاني: التعليل المصلي في فقه الإمامين 163
- المطلب الأول: مصلحة الشريعة: 163
- المطلب الثاني: المعاني المصلحية الكلية: 166
- المبحث الثالث: التعليل بالحكمة عند الإباضية 190
- المطلب الأول: مفهوم التعليل بالحكمة وتحرير محل النزاع: 190
- الفرع الأول: مفهوم التعليل بالحكمة: 190
- الفرع الثاني: تحرير محل النزاع واتجاهات العلماء في المسألة: 194
- المطلب الثاني: الموقف الفقهي من التعليل بالحكمة: 197
- الفرع الأول: التعليل بحكمة السبب: 198
- الفرع الثاني: التعليل بالمصلحة: 209
- المطلب الثالث: الموقف الأصولي من التعليل بالحكمة: 212

الفصل الثالث:

علاقة المصلحة بالنص

- المبحث الأول: المصلحة والنص: سؤال التعارض؟ 218
- المطلب الأول: تحديد المفاهيم: 218
- المطلب الثاني: حكم التعارض بين النص والمصلحة: 219

- 220 الفرع الأول: الاتجاهات في معارضة المصلحة للنص:
- 223 الفرع الثاني: القول العدل في المسألة:
- 226 المبحث الثاني: التفسير المصلي للنصوص
- 226 المطلب الأول: المفهوم والتأصيل:
- 226 الفرع الأول: تحديد المفهوم:
- 228 الفرع الثاني: تأصيل هذا المنهج:
- 233 المطلب الثاني: التطبيق الفقهي:
- 234 الفرع الأول: توجيه دلالة النص:
- 238 الفرع الثاني: أثر المصلحة في دلالة النص بالتخصيص أو التعميم:
- 247 المبحث الثالث: تخصيص النص بالمصلحة
- 247 المطلب الأول: المفهوم والتأصيل:
- 247 الفرع الأول: مفهوم التخصيص بالمصلحة:
- 248 الفرع الثاني: تأصيل هذا المنهج:
- 257 المطلب الثاني: رأي الإباضية في المسألة:
- 257 الفرع الأول: الموقف الأصولي:
- 259 الفرع الثاني: الموقف الفقهي:

الفصل الرابع:

الأصول الاجتهادية المبنية على المصلحة

- 271 المبحث الأول: المصلحة المرسله
- 271 المطلب الأول: مفهوم المصطلح:
- 275 المطلب الثاني: حجية المصلحة المرسله:
- 276 الفرع الأول: الموقف من حجية المصلحة المرسله:
- 277 الفرع الثاني: شروط العمل بالمصلحة المرسله:
- 280 المطلب الثالث: تطبيقات فقهيّة:
- 287 المبحث الثاني: الاستحسان
- 287 المطلب الأول: مفهوم الاستحسان وأنواعه:
- 287 الفرع الأول: مفهوم الاستحسان:
- 291 الفرع الثاني: أنواع الاستحسان وتحرير محل النزاع:

293.....	المطلب الثاني: حجة الاستحسان المصلحي:
299.....	المطلب الثالث: تطبيقات الاستحسان المصلحي:
305	المبحث الثالث: سدُّ الذرائع
305.....	المطلب الأول: المفهوم وتحرير محل النزاع:
305	• الفرع الأول: مفهوم سد الذرائع:
306	• الفرع الثاني: تحرير محل النزاع:
307.....	المطلب الثاني: حجّة سدّ الذرائع:
314.....	المطلب الثالث: تطبيقات أصل سد الذرائع:
322	المبحث الرابع: العرف
322.....	المطلب الأول: مفهوم العرف وعلاقته بالمصلحة:
322	• الفرع الأول: مفهوم العرف:
323	• الفرع الثاني: علاقة العرف بالمصلحة:
326.....	المطلب الثاني: تطبيقات العرف:

الفصل الخامس:

فقه الموازنات

337	المبحث الأول: الموازنة بين المصالح.....
337.....	المطلب الأول: الموازنة عند ابن بركة
337.....	المطلب الثاني: الموازنة عند الكدمي
342	المبحث الثاني: الموازنة بين المفاسد
342.....	المطلب الأول: الموازنة عند ابن بركة
342	• الفرع الأول: ما تعلق بأحكام الإكراه
347.....	• الفرع الثاني: مسائل متفرقة:
350.....	المطلب الثاني: الموازنة عند الكدمي:
355	المبحث الثالث: الموازنة بين المصالح والمفاسد.....
356.....	المطلب الأول: الموازنة عند ابن بركة:
361.....	المطلب الثاني: الموازنة عند الكدمي
365	الخاتمة:.....
373	قائمة المصادر والمراجع.....

396	فهرس الآيات القرآنية.....
400	فهرس الأحاديث والآثار.....
402	فهرس القواعد المقاصدية والأصولية والفقهية.....
405	فهرس الأعلام.....
410	فهرس المصطلحات المعرّفة في البحث.....
412	فهرس المحتويات:.....
418	ملخص البحث باللغة العربية.....
419	Research Summary.....



ملخص البحث باللغة العربية

تطرق الدراسة موضوعاً أصولياً مقاصدياً متجدداً، من زاوية تراثية، حيث تهدف إلى تقديم صورة شاملة عن نظرية المصلحة عند الإباضية من خلال نتائجهم الفقهي والأصولي، في بناء منهجي، محاولاً استيعاب المفصل الأساسية للموضوع عبر مسلك الاستقراء، وعرضها في أسلوب إقناعي يقوم على منهج التعليل والتدليل.

ويحاول البحث الإجابة عن ثلاثة أسئلة رئيسة هي: ما أسس النظرية؟ ما هي قواعدها المنهجية؟ ما هي خططها الإجرائية؟

أما مفصل الدراسة فهي تشتمل على فصل تمهيدي وخمسة فصول، ثم خاتمة تتضمن أهم النتائج المتوصل إليها؛ حيث احتوى الفصل التمهيدي على التعريف بشخصية الإمامين ابن بركة والكدمي من حيث مسيرتهما وآثرهما العلمية، مع الوقوف على أهم خصائص مدرستهما الفقهية.

هذا، وتشترك الفصول الثلاثة الأولى في بحث أسس النظرية وقواعدها المنهجية؛ حيث خصص الأول لدراسة مصطلح المصلحة، والمصطلحات ذات الصلة في التراث الفقهي، ثم سؤال المرجعية في إدراك المصالح. أما الفصل الثاني فتمحّض لمسائل التعليل، وكان الفصل الثالث لدراسة علاقة المصلحة بالنص توافقاً وتعارضاً، مع بيان أهم المسالك المنهجية الكفيلة برفع التعارض، وتحقيق الانسجام والتكامل. وفي الفصل الرابع عرضٌ لموقف الإباضية من الأدلة الاجتهادية المبينة على المصلحة، تأصيلاً وتطبيقاً، وخصّص الفصل الأخير لموضوع فقه الموازنات عند الإمامين، محاولاً اكتشاف أهم قواعد الموازنة والترجيح بين المصالح والمفاسد.

وقد أبانت الدراسة عن منطلق البحث الفقهي لدى علماء الإباضية في التعامل مع المصالح والنصوص، حيث كان الاجتهاد المصلحي عموماً قائماً على أساس معقولة الأحكام ومصالحية التشريع جملة وتفصيلاً، متخذاً قواعد منهجية ضابطة للنظر العقلي، وخطط إجرائية كفيلة بسداد الفهم، وسلامة التطبيق لمقررات التشريع، بما يحقق مقاصدها المنشودة.

كما كشفت الدراسة عن تميّز كلٍّ من الإمامين بمنهج في الاستدلال بالمصالح؛ حيث كان ابن بركة ينحو منحى التدليل القياسي تأييداً لاجتهاده المصلحي، مما يدل على هيمنة دليل القياس في فكره الفقهي، أما الكدمي فقد تميز بتلك العقلية الاستقرائية التي تتخذ من المعاني الكلية سنداً في النظر المصلحي.

The theory of interest (maṣlaḥa) in the Ibadi school and its jurisprudential applications through the texts of Ibn Baraka and Abū Sacīd Al-Kudamī

Research Summary

This study deals with a renewed topic related to the Foundations of Jurisprudence (Uṣūl al- Fiqh) and Higher Objectives of the Sharia (Maqāṣid al-Sharī'a) from a heritage point of view. It aims to provide a comprehensive picture of the theory of interest (*maṣlaḥa*) in the Ibadi school through its books of jurisprudence and the foundations of jurisprudence in a methodical way trying to cover all the main parts of the topic using the inductive methodology and present it in persuasive style based on the method of reasoning and demonstration.

This research tries to answer three main questions:

What are the theory foundations? What are its methodological bases? What are its procedural plans?

This research has an introductory chapter and five main chapters and a conclusion that includes the most important results. The introductory chapter contains a biography of the two imams; Ibn Baraka and Al-Kudamī in terms of their scientific legacy and career while standing on the most important characteristics of their jurisprudential schools.

The first three chapters discuss the theory foundations and its methodological bases. The first chapter is devoted to studying the term "interest" and related terms in the jurisprudential heritage then the reference question in realizing interests. As for the second chapter it is purely for reasoning issues and the third chapter studies the relationship of interest to the text in agreement and conflict with an explanation of the most important methodological approaches that can remove conflict and achieve harmony and integration. The fourth chapter has a presentation of the Ibadi position on jurisprudential evidences which are based on interest its backgrounds and applications. The final chapter is devoted to the subject of balancing jurisprudence in the point of view of the two imams trying to find the most important rules of balancing and weighing between interests and disadvantages.

This study has shown the logic of the jurisprudence research among the Ibadi scholars in dealing with interests and texts as the maṣlaḥa based ijtihad was built on the basis of the rules' rationality and interest legislation using methodological rules controlling rational thinking and procedural plans to ensure the proper understanding and application of the legislation decisions in order to achieve its desired objectives.

The study also revealed that each of the two imams was distinguished by an approach to infer interest; where Ibn Baraka tends to standard deduction as it supports his point of view in interest based ijtihad which shows the dominance of the evidence of analogy on his jurisprudential thought but Al-Kudamī is distinguished by inductive reasoning that uses the overall meanings as a support in the interest perspective.