النوازل في بلاد شنقيط دراسة فقهية خلال القرنين ال- ١٣ و١٤ الهجري

أيوب ولد محمد محمود

ماجستير في الفقه

كلية العلوم الإسلامية

١٤٣٧هـ /٢٠١٦ م

النوازل في بلاد شنقيط دراسة فقهية خلال القرنين ال- ١٣ و١٤ الهجري

أيوب ولد محمد محمود
MFQ١٢٣AX٧٨٦

بحث تكميلي مقدم للحصول على درجة الماجستير في الفقه
كلية العلوم الإسلامية

المشرف

الأستاذ المشارك/ الدكتور خالد حمدي عبد الكريم

شعبان ١٤٣٧هـ /مايو ٢٠١٦م

بسم الله الرحمن الرحيم

الاعتماد

تم اعتماد بحث الطّالب: أيوب ولد محمد محمود

من الآتية أسماؤهم:

The thesis of EYOUB MOHAMED MAHMOUD YACOUB has been approved
By the following**:**

المشرف

الاسم :.....

التوقيع:.....

المشرف على التعديلات

الاسم :.....

التوقيع:.....

رئيس القسم

الاسم :.....

التوقيع:.....

عميد الكلية

الاسم :.....

التوقيع:.....

عمادة الدراسات العليا

الاسم :.....

التوقيع:.....

صفحة التحكيم

عضو لجنة المناقشة	الاسم	التوقيع
رئيس الجلسة	.....	.....
المناقش الخارجي الأوّل	.....	.....
المناقش الخارجي الثاني	.....	.....
المناقش الداخلي الأوّل	.....	.....
المناقش الداخلي الثاني	.....	.....
ممثل الكلية	.....	.....

إقرار

أقر بأن هذا البحث من عملي وجدي إلا ما كان من المراجع التي أشرت إليها، وأقر بأن هذا البحث بكامله ما قدم من قبل، ولم يقدم للحصول على أي درجه عليمة من أي جامعة، أو مؤسسة تربوية أو تعليمية أخرى.

اسم الطالب: أيوب ولد محمد محمود

التوقيع: .....

التاريخ: .....

DECLARATION

I acknowledge that this research is my own work except the resources mentioned in the references and I acknowledge that this research was not presented as a whole before to obtain any degree from any university ،educational or other institutions .

Name of student :EYOUB MOHAMED MAHMOUD YACOUB

Signature..……

Date……

حقوق الطبع

جامعة المدينة العالمية

إقرار بحقوق الطبع وإثبات مشروعية الأبحاث العلمية غير المنشورة

حقوق الطبع ٢٠١٦ © محفوظة

أيوب ولد محمد محمود

النوازل في بلاد شنقيط

دراسة لمناهج الفقهاء خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين

لا يجوز إعادة إنتاج أو استخدام هذا البحث غير المنشور في أيّ شكل أو صورة من دون إذن مكتوب موقع من الباحث إلاّ في الحالات الآتية:

١- يمكن الاقتباس من هذا البحث بشرط العزو إليه .

٢- يحق لجامعة المدينة العالمية ماليزيا الاستفادة من هذا البحث بمختلف الطرق وذلك لأغراض تعليميّة، لا لأغراض تجاريّة أو تسوقيّة.

٣- يحق لمكتبة جامعة المدينة العالميّة بماليزيا استخراج نسخ من هذا البحث غير المنشور؛ إذا طلبتها مكتبات الجامعات، ومراكز البحوث الأخرى.

أكدّ هذا الإقرار :

الاسم :

التوقيع:.....

التاريخ:....

الإهداء

أهدي هذا العمل المتواضع إلى المتثبتين من العلماء والميسرين من المفتين في ثقة وأخص رمزهم الشيخ يوسف القرضاوي -أطال الله بقاءه- الذي أنار الله به الدياجير في عصر الظلم والانحطاط والتقاعس وإلى روح العلامة محمد شيخن ولد اباه رحمه الله حامل لواء فقه التيسير في شنقيط!!

الشكر والتقدير

مع إكمال هذا البحث أتقدم إلى أستاذي المشرف الدكتور خالد حمدي بأسمى آيات العرفان والتبجيل على ما قدم من نصح وتوجيه وإرشاد؛ فلولاه بعد عون الله لما قام هذا البحث على ساقه؛ فالله يجزيه خيرا ويكافئه إحسانا بإحسان.

الملخص

تتناول هذه الدراسة فقه النوازل في بلاد شنقيط مقتصرة على بلاد شنقيط كحيز جغرافي وعلى القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين كحيز زمني محدود، وقد انطلق الباحث من إشكالية مواجهة الفقهاء الشناقطة للنوازل في بيئتهم الصحراوية البدوية، متبعا عدة مناهج حسب الدراسة منها؛ المنهج الوصفي التاريخي في تتبعي لملامح الحياة العلمية والاجتماعية في بلاد شنقيط، والمنهج الوصفي كذلك في حديثي عن الشق النظري المتعلق بالنوازل والفتاوى، كما اتبعت المنهج الاستنباطي التحليلي فقمت بتحليل الفتاوى التي اخترتها، ذاكرا الخلاف في مضمونها إن كان، غير غافل عن المنهج التاريخي، وقد جاءت الرسالة في فصلين تناول الأول منهما؛ منهج الفقهاء الشناقطة في التصدي للنوازل خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر، والثـــــانـــي: نماذج تطبيقية لتعامل الفقهاء الشناقطة مع النوازل ومراعاتهم لمقاصد التشريع وقواعد الفقه، وقد خلص البحث إلى نتائج أهمها؛١:أن البيئة الشنقيطية البدوية كانت لها خصوصيات كثيرة، فرضت على فقهائها إيجاد أجوبة شرعية شافية ومقنعة عما تطرحه من قضايا ونوازل، ٢: إن أهم النوازل والقضايا التي أثارت جدلا وخلافا بين الفقهاء في شنقيط، كانت ناتجة أو متعلقة بخاصيتي السيبة والبداوة.٣: كان ظاهرا مراعاة الفقهاء الشناقطة، للتيسير في فتاواهم. ٤:اعتبر المفتون الشناقطة الذرائع قاعدة مآلية بالنظر إلى ماتفضي إليه مقاصد الأحكام التكليفية، وقد أوصى الباحث بالاهتمام أكثر بمثل هذه الدراسات، فمن واجب طلبة العلـــــم نحو دينهم وعلمائهم السعي لخدمة العلماء بنشر علمهم وبيان مناهجهم في معالجة النوازل.

Abstract

This study is concerned with the Islamic Jurisprudence that pertains to recurrent developments in Chinguetti; it is، in terms of geographical consideration، limited to Chinguetti.; and in terms of period limited to ١٣th and ١٤th centuries of Islamic Calendar. The problem set forth by the researcher revolves around how the Jurists in Chinguetti tackle the daily and recurrent developments they are faced with in their desert and Bedouin environment. To achieve this، the researcher، therefore، uses several methods or approaches: descriptive and historiographical in order to investigate the characteristics underlying intellectual as well as social life in Chinguetti. In addition، he also uses the descriptive method to examine the theoretical framework related to recurrent developments and Fatwas (an official Islamic legal verdict). Furthermore، the researcher، even though espouses historiographical approach، uses deductive as well as analytical approach to scrutinize the fatwas which have been chosen as samples by pointing out the differences in content if there is any. Hence، the thesis is divided into two chapters: the first one is an attempt to explore the approach that the Jurists in Chinguetti used during ١٣th and ١٤th to confront the then recurrent developments; the second one is an exposition of practical examples of how the Jurists in Chinguetti dealt with such recurrent happenings while taking into account the principles and objectives of legislating on the one hand، and the rules of Fiqh (Islamic Jurisprudence) on the other. The study concludes that: ١- the desert and Bedouin nature of Chinguetti had so many distinctive characteristics that forced the Jurists، there، to find conclusive and convincing answers to issues and happenings they were faced with; that: ٢- the most issues and happenings that elicited intellectual dispute and controversy are owing to the Bedouin as well as nature of Chinguetti; that: ٣- the Jurists of Chinguetti obviously sought، in the process of making legal verdicts، easiness and lenience; that: ٤- Muftis of Chinguetti considered means as ends in view of the fact of the result to which obligatory provisions may lead. Finally، the researcher makes the recommendation that such studies must be given more consideration and attention. Moreover، he makes it incumbent and duty-bound upon students، towards their scholars، to serve them، first by disseminating their scholarship and by displaying their methods in dealing with recurrent happenings and developments. Researchers in general and Mauritanians in particular should be concerned with the heritage dealing with recurrent developments in Chinguetti since such heritage is affluent and full of insight well-known to a learned person; and Allah knows better.

المحتويات

الاعتماد ..... د

إقرار ..... و

DECLARATION ..... ز

الإهداء ..... ط

الشكر والتقدير ..... ي

الملخص ..... ك

Abstract ..... ل

المقدمة ١

إشكالية البحث ٢

أهداف البحث ٣

أهمية الموضوع ٣

الدراسات السابقة ٤

منهج الدراسة ٥

الصعوبات والعقبات: ٧

تمهيد تاريخي ٨

أولا: التعريف ببلاد شنقيط: ٨

ثانيا: تعريف النوازل والألفاظ ذات الصلة ١٢

الألفاظ ذات الصلة: ١٣
الفصـــــل الأول: ١٥
منهج الفقهاء الشناقطة في التصدي للنوازل خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر ١٥
توطئة: ١٧
المطلب الأول : النوازل والفتوى الرسمية: ١٧
المطلب الثاني: النوازل والفتوى الأهلية: ١٩
المطلب الثالث: الفتوى في عهد الاستعمار: ٢٠
نماذج من الفتاوي في عهد الاستعمار: ٢١
المبحث الثاني: المنهج الشنقيطي في التصدي لأهم النوازل الفقهية: ٢٢
توطئة: ٢٢
المطلب الأول: مناهج وخصائص فتاوى النوازل عند الشناقطة..... ٢٣
أولا: مناهج علماء شنقيط في الإفتاء: ٢٣
ثانيا: السمات العامة للفتوى الشنقيطية ٢٦
ثالثا: خصائص الفتوى الشنقيطية..... ٢٩
المطلب الثاني: أهمية الفتوى..... ٣٣
المطلب الثالث: أهم مصادر فتاوى النوازل عند الشناقطة..... ٣٥
الفصل الثاني: ٣٩
نماذج تطبيقية لمراعاة الفقهاء الشناقطة لمقاصد التشريع والقواعد الفقهية في أحكام النوازل ٣٩
توطئة: ٣٩

المطلب الأول: حفظ مقصد الدين: ٤١
أولا: حفظ الدين من جهة الوجود: ٤١
ثالثا: حفظ الدين من جهة العدم ٤٣
المطلب الثاني: مراعاة مقصد حفظ النفس: ٤٦
أولا: المقصود بحفظ النفس: ٤٧
ثانيا: مراعاة حفظ النفس من جانب الوجود: ٤٨
ثالثا: مراعاة حفظ النفس من جانب العدم: ٥٠
المطلب الثالث: مراعاة مقصد حفظ العقل..... ٥٣
أولا: معنى العقل والمراد بحفظه: ٥٣
ثانيا: مراعاة حفظ العقل من جانب الوجود: ٥٦
ثالثا: مراعاة حفظ العقل من جانب العدم: ٥٨
المطلب الرابع: مراعاة مقصد حفظ النسل (النسب) ٦٠
أولا: تعريف النسل والنسب والعرض..... ٦٠
ثانيا: مراعاة حفظ النسل من جانب الوجود ٦٥
ثالثا: حفظ النسل من جانب العدم: ٦٨
المطلب الخامس: مراعاة حفظ المال ٧٠
أولا: مقصد حفظ المال ٧٠
ثانيا: مراعاة حفظ المال من جانب الوجود: ٧٢
التقويم بالعروض في أرض لا سكة فيها..... ٧٢

ثالثا: مراعاة حفظ المال من جانب العدم: ٧٥
المبحث الثاني: مراعاة الفتوى الشنقيطية لأصول وقواعد مقاصدية: ٧٨
المطلب الأول: قاعدة سد الذرائع في الفتاوى الشنقيطية: ٧٨
تمهيد ٧٨
أولا: موقف العلماء منه: ٧٨
ثانيا: حجيته ٧٩
مراعاة الفتاوى الشنقيطية لسد الذريعة: ٨٠
ترك القصاص في القتل العمد ٨٠
المطلب الثاني: قاعدة المصلحة المرسلة ومراعاتها في النوازل الشنقيطية ٨٣
تمهيد: ٨٣
أولا: تعريف المصلحة المرسلة: ٨٣
ثانيا: الأسباب الداعية إلى الأخذ بها: ٨٥
أدلة المانعين ٨٦
ثالثا: شروط العمل بها: ٨٧
مراعاة المصلحة المرسلة في الفتاوى الشنقيطية ٨٧
إخراج زكاة الفطر بالصاع من غير المعشرات ٨٨
دفع الزكاة في المداراة ٨٩
المطلب الثالث: مراعاة قاعدة العادة محكمة (العرف) في نوازل الشناقطة: ٩٠
أولا: التعريف اللغوي: ٩٠

ثانيا: تعريف العادة والعرف في الاصطلاح: ٩١
ثانيا: أهمية قاعدة العادة محكمة ٩٢
ثالثا: أدلة اعتبار العادة والعرف ٩٣
رابعا: شروط العمل بالعرف والعادة ٩٤
مراعاة العرف والعاد ة في الفتاوى الشنقيطية ٩٦
المطلب الرابع: مراعاة قاعدة الأمور بمقاصدها في نوازل الشناقطة ٩٨
تمهيد ٩٨
أولا: تعريفها: ٩٩
المعني الاصطلاحي: ١٠١
ثانيا: دليل العمل بالقاعدة: ١٠١
ثالثا: من صيغ القاعدة ١٠٢
رابعا: مستثنياتها: ١٠٣
مراعاة" قاعدة: الأمور بمقاصدها" في الفتاوى الشنقيطية: ١٠٤
المطلب الخامس: مراعاة قاعدة المشقة تجلب التيسير في النوازل الشنقيطية: ١٠٦
تمهيد: ١٠٦
أولا: تعريف قاعدة المشقة تجلب التيسير: ١٠٦
ثانيا: أدلتها: ١٠٧
ثالثا: ضوابط المشقة التي تجلب التيسير: ١١٠
رابعا: التخفيفات الواردة في الشرع بسبب المشقة: ١١٠

خامسا: أسباب التخفيف في الشرع: ١١١
سادسا: القواعد المتفرعة عن هذه القاعدة: ١١٢
مراعاة قاعدة المشقة تجلب التيسير في الفتاوى الشنقيطية: ١١٢
الخاتمة..... ١١٦
التوصيات: ١١٩
فهرس الآيات القرآنية ١٢٠
فهرس الأحاديث..... ١٢٢
فهرس المصادر والمراجع.....**خطأ! الإشارة المرجعية غير معرّفة.**

المقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن اهتدى بهداه ..

وبعد

فقد عُرفت بلاد المنكب البرزخي، شنقيط (موريتانيا) بجهود علمائها ودعاتها في نشر العلم والمعرفة في الغرب الإفريقي، وعدة مناطق من العالم، وبالرغم من صعوبة الحياة في هذه الأرض الصحراوية، وطبيعة جوّها القاسي فإن الشناقطة تجاوزوا كل تلك العقبات ليتعلموا ويعلموا ويدونوا، فقد أقبل الشناقطة على اكتساب العلوم والمعارف، منذ أن دخل الإسلام ديارهم، واطمأنت إليه نفوسهم، وترسخت في أذهانهم تعاليمه، فشكّل الدين بذلك مصدر ثقافتهم ومنبع تفكيرهم وميدان أخذهم وعطائهم، وعلى هذا يكون هؤلاء الملثمون[1] قد اكتسبوا رصيدهم المعرفي في ظل الإسلام، خدمة له واستجابة لمقتضياته، فاتخذوا اللغة العربية وآدابها آلتهم اللسانية، والسنة المحمدية مرجعيتهم والتمسك بهدي النبي صلى الله عليه وسلم بغيتهم والاتباعُ نهجهم، وإذا كانت الفكرة الشائعة هي أن العلم إنتاج حضاري مرتبط بالتقري والسكن في مكان واحد فإن الشناقطة خرقوا هذه القاعدة فأنتجوا حضارة أعجبت كل من لقي واحدا منهم سواء في المغرب أو المشرق وخير شاهد على ذلك علماء شنقيط الذين شكلوا سفارات علمية حيث حلوا وارتحلوا، وإن من لوازم بقاء هذا الدين واستمرارية رسالته إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها؛ شمول شريعته لجميع نواحي الحياة وميادينها، واستيعابه لكل مستجدات الحياة ومتغيراتها. لذا فقد اتخذت الشريعة مسلكين في بيان أحكامها:

أولهما: النصوص الخاصة: وذلك في ثوابت الحياة التي لا تقبل التغير، ولا التجدد.

وثانيهما: النصوص والقواعد العامة: فيما يقبل التغير، والتجدد على مر العصور.

---

(١) أهل شنقيط: لكثرة استخدامهم للعمائم واللثام.

وبهذا حوت الشريعة الغراء كل نوازل العباد كما قال: الشافعي رحمه الله " فليست تنزل بأحد من أهل الدين نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها [1]"، ومن منطلق شمول الشـــريعة لجميع مستجدات الحياة، واستيعابها لمتغيراتها؛ يكون للمجتهد والمفتي والقاضي البـــاب مفتوحـــا لاستخراج الأحكام من مظانها، والحكم بما يظهر من حق بعد تحري الأدلة واستنباط ما خفي من الأحكام من النصوص الخاصة والعامة، وهذا ما نروم البحث فيه ضمن هذا الحيز الزمني والجغرافي، تحت عنوان:

"النـــوازل في بلاد شنقيـــــط: دراسة لمناهج الفقهاء خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر

إشكالية البحث

يتعرض هذا الموضوع إلى البحث في ثنايا النوازل والفتاوى الشنقيطية وما دارت عليه من حيـــث التأصيل والقياس والعرف ومراعاتها لمقاصد الشرع !! وقواعد الفقه، والإشكال الذي يثيره هـــذا البحث، ويحاول الإجابة عنه ـــ حسب الجهد والطاقة ـــ يتمثل في استنطاق فترة صامتة من تاريخ شنقيط العلمي، ظلت تعج بنوازلها ووقائعها الفقهية، مكتسبة خصوصيتها من حياة أبناء الصحراء المتسمة بقدر من القسوة، لنتبين عن طريق هذا الاستنطاق مدى عمق الفكر الشنقيطي المقاصدي.

ويكمن هذا في طرح التساؤلات الآتية:

- كيف واجه المجتمع الشنقيطي النوازل الفقهية؟ وما هو دور العلماء الشناقطة في التصـــدي لهذه النوازل؟
- وهل انطلق العلماء في تناول فتوى النوازل من مذهب فقهي معين؟ أم انطلقوا من عـــدة مذاهب فقهية حاضرة، وكيف وفقوا بينها؟
- وهل أصابت الفتاوى الشنقيطية المفصلَ في النوازل، أم جانبت الاجتـــهاد الصـــحيح في بعضها؟

(١) الشافعي، الرسالة، ط١، ص ٢٠.

أهداف البحث

- يسعى هذا البحث إلى تحقيق أهداف عدة أهمها:
- ١: الوقوف على حقيقة الفتاوى والنوازل في المجال الشنقيطي خلال التاريخ المذكور
- ٢: معرفة المناهج الاستدلالية التي اعتمد عليها الفقهاء والمفتون في هذا الركن القصي من العالم الإسلامي
- ٣: التعرف على القواعد الفقهية التي اعتمد عليها فقهاء شنقيط في فتاواهم ونوازلهم
- ٤: بيان أهم العوامل التي أثرت على التكييف الفقهي لفقهاء شنقيط.

أهمية الموضوع

تكمن أهمية هذا الموضوع في وقوفه على حقبة علمية زمنية ذات أهمية خاصة، واستخلاصه لتجربة علماء أجلاء ودورهم في التصدي للنوازل بالفتوى المؤصلة المبنية على مقاصد هذا الدين، والمستنيرة بنور الوحيين.

إن الوقوف على هذه التجربة الشنقيطية تنير الطريق أمام الباحث والعالم المجتهد في تعامله مع نوازل هذا العصر التي تكثر يوما بعد يوم، نظرا لمستجدات العصر ولا يخفى ما عرفه المجتمع الإسلامي في العقود الأخيرة من تغيرات جذرية في شتى المناحي والمجالات، وما أعقب ذلك من كثرة القضايا والوقائع والنوازل المستجدة التي تحتاج إلى أجوبة وحلول؛ انطلاقا من تنزيل سليم للأحكام يُراعى فيه جلب المصالح ودرء المفاسد وفق مقاصد الشريعة وغاياتها، وبناء عليه كان لابد من تجديد النظر في مسألة الفتوى، وبيان ارتباطها بالاجتهاد الفقهي، والتأكيد على التزام أصولها وآدابها، فبصلاحها تستقيم أحوال الناس في دينهم ودنياهم، وبفسادها يضل المستهدي، ويزلّ المسترشد، فوجب على المفتي أن يدرك أهمية الفتوى، وأن يُعدّ لها عدتها، وأن يستيقن خطورة التصدي لها بغير هدى وبصيرة، فهي توقيع عن الله عز وجل، وإخبار عنه سبحانه وتعالى بحكمه.

وتبيانا لأهمية مقام الفتوى في الإسلام، وتوضيحا لأصولها وقوانينها رمنا خوض غمار هذا البحث ونتوقع الخروج بمسائل ونتائج كثيرة؛ يعتبر هذا العصر بأمس الحاجة إليها.

الدراسات السابقة

تعد المؤلفات في النوازل؛ فتواها وأقضيتها كثيرة جداً لا تحصى، وبخاصة في الوقت الحاضر، فالاهتمام بدراسة النوازل الفقهية كبير سواء في مجال التأليف أم البحوث والدراسات، أم ما تصوره مجالس الفتاوى في كثير من البلاد الإسلامية كذلك يُعد مصدراً مهمّاً لدراسة النوازل.

وما تزال الجهود الساعية لبعث التراث العلمي الشنقيطي عموما، والنوازلي منه خصوصا متواضعة، في ظل عدم مبالاة من الجهات الرسمية في البلد، وعزوف كثير من الباحثين عن تجشم عناء البحث العلمي الجاد.

وليس البعد المقاصد في الفتاوى الشنقيطية إلا مجالا من تلك المجالات، التي لم تجد – حسب علمي– الزخم الذي تستحق.

وبعد سعيي للحصول على كتابات حديثة حول موضوع الفتاوى الشنقيطية وقفت على العناوين التالية:

- المجموعة الكبرى الشاملة لفتاوى ونوازل وأحكام أهل غرب وجنوب غرب الصحراء: للدكتور يحي بن البراء، وهو كتاب رائع من اثني عشر مجلدا جمع فيه المؤلف كما هائلا من الفتاوى الشنقيطية، وقد اعتمدت عليه أساسا في الفتاوى التي درستها.
- كتاب البادية: للشيخ محمد المامي، تعرض فيه المؤلف لعدد من القضايا التي تخص أهل البادية، وقد استفدت منه كثيرا في كل من الجانب النظري والتطبيقي للبحث.
- مكانة أصول الفقه في الثقافة المحظرية الموريتانية: لمحمد محفوظ بن أحمد، وهو كتاب قيم استفدت منه كثيرا في الجانب النظري للبحث.
- النزعة الاجتهادية في الفتاوى الموريتانية، للدكتور محمد الحسن بن اعبيدي،
- جهود علماء شنقيط في المقاصد العقدية، لأحمد ولد محمد اتليميدي.

ويتفق هذا البحث من حيث الموضوع مع كتاب: "الفتاوى الكبرى ليحيى ابن البراء" حيث جمع صاحب هذا المؤلف الكثير جدا من الفتاوى الشنقيطية بما لها من خصائص، وما يجمعها من سمات مشتركة في ظروف القطر الشنقيطي والمذهب الفقهي المشترك، وهو موضوع هذا البحث،

إلا أنه كذلك يختلف معه من حيث الفترة الزمنية المدروسة، إذ يركز هذا البحث فقط على القرنين الثالث عشر والرابع عشر، بينما يورد ابن البراء الفتاوى والنوازل من الحادي عشر ويستمر في جمعها حتى يصل إلى القرن الحالي الخامس عشر الهجري، غير أنه معتن بجمع النوازل فقط من غير دراسة لها وتحليل، وهذا ما يحاول هذا البحث تلافيه في دراسة استنطاقية لهذه الفتاوى من الناحية المقاصدية.

وأما الكتاب الثاني: البادية: فإنه يركز فيه المؤلف على أحوال أهل البادية فقط وما يعرض لهم من النوازل الخاصة بظروفهم المحيطة، وهو ما لم يتبعه هذا البحث حيث عرض للنوازل في شتى البيئات الشنقيطية من بدو وحضر.

بينما تناولت المصنفات الأخرى زوايا معينة خاصة تتعلق بالجهاد أحيانا والعقيدة أحيانا أخرى، ولئن اجتمع بحثنا مع هذه الكتب من حيث الموضوع العام "النوازل" فإن يختلف معها من حيث تخصيص المواضيع ودراستها.

ومهما تعددت المصنفات في المجال فإنه ستبقى لهذا البحث سماته الخاصة ومجاليه الزماني والمكاني الذي يعتبر إضافة نوعية إلى مجال البحث في فقه النوازل والفتاوى الشنقيطية.

منهج الدراسة

من المعلوم أنه لا بد في العلم من منهج يقوّم خطوات البحث، وينظم عملية التفكير، للوصول إلى الأحكام الصائبة؛ ولعل الحاجة إلى منهج علمي محكم تزداد كلما اعتاضت المسائل الشائكة بكثرة ملابِساتها وظروفها على الحل..

وفقه النوازل يندرج في سلك "القسم الشائك" من أقسام العلم، لارتباطها بالشق النظري والتطبيقي، لذلك كان لابد من أن يؤصل منهج في البحث والدراسة يكفل صحة النتائج وسلامتها.

وسيكون منهج دراستنا في هذا البحث يرتكز على ما يلي:

لقد اعتمدت المنهج الوصفي التاريخي في تتبعي لملامح الحياة العلمية والاجتماعية في بلاد شنقيط، والمنهج الوصفي كذلك في حديثي عن الشق النظري المتعلق بالنوازل والفتاوى.

كما اتبعت في الشق التطبيقي من هذا البحث (الفصل الثاني) منهجا يجمع بين الاستقراء والانتقاء، فبعد تتبع كثير من الفتاوى الشنقيطية قمت بانتقاء ما أراه منها ذا حمولة مقاصدية، ثم وضعت عنوانا للفتوى المدروسة يلخص مدار المبحث فيها مع نظرة تحليلية تستحضر المؤثرات الزمانية والمكانية.

كما اتبعت المنهج الاستنباطي التحليلي فقمت بتحليل الفتاوى التي اخترتها، ذاكرا الخلاف في مضمونها إن كان، ثم حاولت الوقوف على البعد المقاصدي فيها، إما بتوضيحه إن كان المفتي صرح به، أو باستنباطه وإبرازه إن اكتفى المفتي بالتلميح إليه، مع محاولة الترجيح بين الآراء انطلاقا من مقاصد الشريعة العامة أو الخاصة.

وفي الجانب الشكلي، اعتمدت المعايير المحددة مسبقا في البحث العلمي من طرف الجامعة، من حيث الخطوط والمقاسات والشكل العام.

- التركيز على موضوع البحث وتجنب الاستطراد.
- ترقيم الآيات وبيان سورها وقد اعتمدت رواية حفص عن عاصم.
- تخريج الأحاديث مع بيان درجتها إن لم تكن في الصحيحين، فإن كانت في الصحيحين أو أحدهما فأكتفي بالعزو إليهما.
- التعريف بالمصطلحات وشرح الغريب.
- العناية بقواعد اللغة العربية، والإملاء، وعلامات الترقيم.
- إتباع الرسالة بالفهارس الفنية المتعارف عليها.

الصعوبات والعقبات:

ما من باحث إلا ويجد في طريق بحثه بعض الصعوبات قلت أو كثرت، ولست نشازا في هذا؛ فقد حظيت من تلك الصعوبات بنصيب، مما كان لها الأثر البالغ على هذا البحث، فلم يخرج على الوجه الذي كنت أطمح له.

وذلك لأسباب أهمها:

- ندرة إن لم أقل انعدام المصادر في الجانب التطبيقي من هذا البحث.
- ضيق الوقت المخصص للبحث.

هذا مع أنني مقر بالقصور والتقصير، فعلى القارئ له أن يأخذ الثمرة، ويقوم الخلل، ويغض عن الزلل؛ فالناقد بصير كما قيل، والله جل وعلا هو المتفرد بالكمال.

تمهيد تاريخي

أولا: التعريف ببلاد شنقيط:

نتطرق ضمن هذا التمهيد إلى معرفة حدود وتسمية هذه البلاد التي نود أن ندرس النوازل فيها أو على الأقل نماذج من النوازل فيها، ولا بد قبل أن ندخل في صلب الحديث عن النوازل أن نعطي الحدود الجغرافية لهذه البلاد فبلاد شنقيط (موريتانيا) اليوم ليست هي شنقيط الأمس، فهناك أسماء كثيرة أطلقت على هذه البلاد التي تعرف الآن ب"الجمهورية الإسلامية الموريتانية" ذلك أن كل واحد من هذه الأسماء له دلالة تاريخية خاصة، إما أن يعبر عن حقبة زمنية تاريخية متميزة أو زعامة من الزعامات التي سادت البلاد فترة ما، أو وصف جامع مانع ذي دلالة سياسية واجتماعية وفقهية، وقد تتداخل وتتقاطع هذه التسميات، وقد تختلف اختلافا يسيرا إلا أنها تجمع على أن حدود البلاد جنوبا نهر صنهاجة "نهر السينغال" وشمالا الساقية الحمراء حدود المملكة المغربية، والجزائر، وشرقا "أزواد" (دولة مالي) وغربا بحر بني الزناقية "المحيط الأطلسي" وبالرغم من أنه كانت هناك دول تحكم بعض مناطق هذه البلاد مثل مملكة غانا التي حكمت بعض مناطق البلاد كأوكار والحوض قبل نهاية القرن الثالث عشر الميلادي وكانت تدعى مملكة أوكار وعاصمتها الأولى أودغست ومملكة مالي التي بسطت نفوذها على مناطق كثيرة من البلاد حتى القرن السادس عشر الميلادي وبالرغم من ذلك فإن التسميات التي اشتهرت بها هذه البلاد عند المؤلفين والرحالين هي: "صحراء الملثمين"، "بلاد التكرور"، "بلاد صنهاجة"، "بلاد شنقيط" "بلاد لمغافرة" "الأرض السائبة" "المنكب البرزخي" "بلاد على فترة من الأحكام" "البلاد المغربية الصحراوية البيضانية" "تراب البيظان" ولاحقا "موريتانيا" وخاصة بعد الاستقلال، تعددت الأسماء والمسمى يكاد يكون واحدا وإنما اختلفت التسميات باختلاف المرحلة الزمنية التاريخية وبحسب المنظور الذي ينظر إلى المسمى منه فتسميتها صحراء الملثمين وجيهة؛ لأن سكان البلاد خلال القرون الإسلامية الأولى صنهاجيون من قبائل لمتونه وكدالة ومسوفة، وكان شعارهم اللثام وقد مدحهم به الشاعر أبو محمد بن حامد الكاتب[1] إذ قال:

قوم لهم شرف العلا من حمير—وإذا انتموا صنهاجة فهم هم

لما حووا علياء كل فضيلة —غلب الحياء عليهم فتلثموا.

---

(١) النحوي، **شنقيط المنارة والرباط**، ب د ط، ص١٩.

أما تسميتها ببلاد التكرور فإن كلمة التكرور كانت تطلق على مدينة تقع على ضفة نهر السينغال وكانت عاصمة دولة إسلامية في السودان الغربي تحالفت مع المرابطين في الصحراء في عهد يحي بن عمر سنة ٤٤٨هـ، وقد أطلق هذه التسمية على البلاد صاحب فتح الشكور[١]، وذكرها أحمد الله بن محمد الملقب أنباله في كتابه[٢]واعتمدها بعد ذلك باب ولد الشيخ سيديا. وأما تسميتها ببلاد شنقيط فهو اسم اشتق لها من اسم مدينة شنقيط التي أنشأت سنة ستين وستمائة (٦٦٠) هجرية وكانت عاصمة العلم ومنطلق الحجيج آنذاك وكان علماء البلاد إذا خرجوا عنها يعرفون أنفسهم بشنقيط؛ لأنها، أقرب المراكز الحضارية المعروفة آنذاك وأشهرها بالبلاد وعرفت البلاد بهذا الاسم في العهود الأخيرة أي ابتداء من القرن الثاني عشر الهجري وعرف أصحابها في بلاد المشرق بالشناقطة وقد أُطلق هذا الاسم على البلاد كثير من المتأخرين والمعاصرين من المؤلفين مثل سيد عبد الله بن الحاج إبراهيم العلوي، وأحمد بن الأمين، والمختار بن حامد وأحمد ولد الحسن، والخليل النحوي ومحمد المختار ولد اباه و يحي ولد البراء وغيرهم، أما تسميتها ببلاد المغافرة: وهي مجموعة قبلية من بني حسان وفدت إلى بلاد شنقيط من القرن السابع إلى التاسع (٩/٧) الهجري؛ لأن هؤلاء سيطروا على هذه البلاد وشكلوا فيها إمارات ومشيخات قبلية في القبلة وآدرار والحوض دامت بعض هذه الإمارات حتى الاحتلال الأجنبي واندثر بعضها قبله، وأما تسميتها بتراب البيظان أو البلاد المغربية الصحراوية والبيضانية فهي أسماء أطلقت قديما وحديثا أطلقها صاحب كتاب الروض المعطار وأطلقه الكتاب والرحالة الفرنسيون في عهد الاحتلال تمييزا لها عن أرض السودان المحاذية للنهر جنوبا كما سماها باب ولد الشيخ سيديا البلاد المغربية الصحراوية البيضانية، وهي تسمية تحاول الجمع والمنع فهي مغربية؛ لأنها تشكل جزءا من المغرب الإسلامي وتمييزا لها عن حوض البحر المتوسط وبيضانية تمييزا لها عن بلاد البرابرة في الشمال والسودان في الجنوب والجنوب الشرقي وكثيرا ما أطلق على هذه البلاد بلاد المغرب والمغرب الأقصى قال الشيخ سيد محمد ولد الشيخ سيديا.

ألفيتم الدين بقطر المغرب == طارت به في الجو عنقا مغرب*

---

(١) البرتلي، محمد بن أبي بكر الصديق، **فتح الشكور في معرفة علماء التكرور**، وهو كتاب يهتم بتراجم علماء هذه البلاد لمؤلفه محمد بن أبي بكر الصديق البرتلي من أهم علماء البلاد توفي ١٢١٩هـ.

(٢) نعني كتابه "إرشاد الحكام إلى الأحكام فيما يزعم أهل تيشيت من الخصام"

* يشير البيت إلى سعة انتشار الدين في بلاد المغرب، والغرض من ذكره: الاستشهاد بتسميته لهذه البلاد ب "بلاد المغرب"

وقال ابن اغشممت المجلسي[1]:

هذا وقد شاع بأقصى المغرب == هجر الوضوء لا لخوف العطب*.

وأما تسميتها بالأرض السائبة أو المنكب البرزخي أو بلاد على فترة من الأحكام وهي ألفاظ متقاربة المعنى تؤدي معنى واحدا بتعبير مختلف؛ لأن هذه التسمية تنطبق على مرحلة زمنية تميزت فيها هذه البلاد بغياب سلطة مركزية وهي الفترة التي أعقبت نهاية دولة المرابطين وامتدت حتى تكوين الدولة الحديثة – الاستقلال ١٩٦٠م- باستثناء بعض الفترات الخاطفة ولعل هذه التسميات ذات دلالة فقهية أطلقها الفقهاء كالشيخ محمد المامي[2]. وسيد عبد الله بن الحاج إبراهيم وباب ولد الشيخ سيديا وغيرهم على هذه البلاد تعبيرا عن شعورهم بفراغ سياسي كبير يترتب عليه تعطل في كثير من فقه الأحكام السلطانية بسبب غياب الإمام أو السلطان، وقد يكون ذلك سبب تعلق بعضهم بسلطان المغرب وإعلان البيعة له لإحساسهم بشغور هذا المنصب في بلادهم واعتقادهم بضرورة نصب الإمام الذي هو جزء من الدين، ذلك أن الفقه الإسلامي يلزم الأمة بعقد البيعة لإمام يقيم العدل ويقوم بأمر الله ويجاهد في سبيل الله؛ فهذا عبد الله بن ياسين[3] شيخ المرابطين ومعلمهم الأول يقول للمصامدة[4] بعد أن سألهم عن ربهم ونبيهم عليه الصلاة والسلام فأجابوا بأن ربهم الله وأن نبيهم محمد ــ صلى الله عليه وسلم ــ قال مالكم بدلتم وغيرتم هلا قدمتم عليكم إماما يحكم بينكم بشريعة الإسلام وسنة النبي صلى الله عليه وسلم بمعنى أن

---

(١)محمد مولود ولد غشممت عالم جليل من قبيلة المجلس "مدلش" توفي ١٣٢٧هـ من مؤلفاته نظم في الطهارة وآخر في مخارج الحروف. " حمين، **القضاء والنوازل في بلاد شنقيط**، ط١، ص٧١"

* يتطرق البيت إلى ظاهرة متفشية في بلاد المغرب وهي الصلاة برخصة التيمم دائما، وتجنب الوضوء الا لخوف مرض. ومحل الشاهد ذكر بلاد المغرب كعلم على هذه البلاد.

(٢) – الشيخ محمد المامي الشمشوي أحد أجلاء علماء البلاد وفقهائها الكبار ألف مائة كتاب في الأصول ألف بالعربية والحسانية له كتاب البادية وجمان البادية والدولاب والميزابية واسمه محمد المامي بن البخاري وكان يدعوا للجهاد وإقامة الإمامة الكبرى توفي ١٢٨٢هـ (مفاد الطول والقصر على نظم المختصر، محمد الخضر بن مايابَ، مخطوط بمكتبة أهل محمد الخضر ص:٢٠)

(٣) عبد الله بن ياسين الخزولي الجزولي أسس رباطه المشهور وآوت إليه الناس للعلم والعمل والتدين حتى بلغوا ألف شخص دعا إلى جهاد صنهاجة وسمى أتباعه المرابطين، انظر الفاسي، **الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس**، ط١، ص١٢٤.

(٤) المراكشي، **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب**، ط٣، ص ٤٢٨- ٤٣٣.

شعيرة إقامة الإمامة الكبرى حاضرة في ذهن معلم المرابطين قبل أي شعيرة أخرى كالصلاة والزكاة والحج...إلخ"[1].

وكانت حركة ناصر الدين[2]، محاولة لإقامة سلطة مركزية في البلاد أو جزء منها على الأقل[3] وقد عبر عن هذا الإحساس كثيرون منهم الشيخ محمد المامي إذ يقول: "في توليته

وقلتم لا جهاد بلا إمام -- نبايعه فهلا تنصبونا

وباب أحمد بن محمد امبارك اللمتوني الذي يبكي على الدولة الصنهاجية:

و لم تنتبه من بعد لمتون دولة -- و لم يك في بنيانها بعد ظل.

ولعل هذه التسميات التي تشير إلى نوع من الفوضى في النظام السياسي لصيقة بموضوع القضاء في بلاد شنقيط؛ إذ القضاء إحدى الولايات العامة التي تفتقر إلى وجود ولاية عظمى تعين القضاة وتحدد اختصاصاتهم وتتولى تنفيذ أحكامهم بالقوة إذا اقتضى الأمر ذلك ففي غياب السلطة المركزية لا يمكن لهذه الأحكام أن تنفذ بالجبر لفقد السلطة الكفيلة بتنفيذها، وسترى عند نقاشنا للأحكام الصادرة عن هذه السلطة القضائية. كيف كانوا يحكمون في ظل هذه الفوضى السياسية ومدى ما لأحكامهم من قوة الشيء المقضي به. كما أنه لا بد هنا أن نتساهل في تحديد السلطة المركزية فنعتبر أن الإمارة أو جماعة القبيلة أو القبائل المجتمعة المتحالفة تقوم مقام السلطان في تدبير شؤون الدين والدنيا ومن ذلك نصب القضاة ووضع المواثيق التي تنظم الأفراد المشمولين في هذه الدائرة، ولن نكون بدعا في ذلك إذ هو رأي فقهاء البلاد يدفعهم إلى ذلك عاملان: أحدهما: ما ذكره ابن هلال[4]. في الدر النثير[5]، في باب الغصب من أن جماعة العدول تنوب في البلاد السائبة

---

(١) المرجع السابق نفسه.

(٢) ناصر الدين هو أبو بكر أبن أهم إمام الدولة الناصرية وقائد شُربّه قام بفتوحات ضد السودان الوثنيين في الجنوب واستشهد في وقعة ترتلاس١٠٨٤هـ. انظر اليدالي، **أمر الولي ناصر الدين ضمن نصوص من التاريخ الموريتاني**، ط١، ص ١٢.

(٣) ولد السعد، **حرب شربه** ، ط١، ص ٢٣.

(٤) إبراهيم بن هلال بن علي، أبو إسحاق الصنهاجي نسبا الفلالي السجلماسي: فقيه من علماء المالكية. كان مفتي سجلماسة في المغرب الأقصى وعالمها. ووفاته بها. له كتب منها (النوازل – ط) جزآن، رتبه علي بن أحمد الجزولي، و (الدر النثير على أجوبة أبي الحسن الصغير – ط) و (الأجوبة – ط) فقه، و (شرح البخاري) أربعة أسفار، و (شرح مختصر خليل)، انظر، الزركلي، **الأعلام**، ط١٥، ٧٨/١.

(٥) الزويلي، **الدر النثير على أجوبة أبي الحسن الصغير**، ط حجرية، ص ٨٢.

عن السلطان وحيث يتعذر الإنهاء إلى السلطان أي تقوم مقامه في كل حكم حتى في الحدود والقصاص وكذا إن كان فيه سلطان غير عدل أو يضيع الحدود، والثاني: ضرورة ملء الفراغ السياسي الناجم عن عدم سلطة مركزية لها الأمر والنهي وفي نوازل العلوي سيد عبد الله بن الفاغ سيد أحمد أن تقليد القضاة يكون بنصب الإمام أو جماعة المسلمين في بلد لا سلطان فيه أو يتعذر الوصول إليه ولهذا كانت كل قبيلة تعين قاضيا أو أكثر لحل خلافاتها وخصوماتها والدفاع عن حقوقها هذا عن موريتانيا الأمس جغرافيا وسياسيا وعن تسمياتها في تلك الفترات الماضية، أما موريتانيا اليوم فتكاد تدل دلالة مطابقة على موريتانيا التي يتحدث عنها التاريخ مع اختلاف بينهما في بعض أجزاء البلاد التي كانت من الناحية السياسية والثقافية جزءا من موريتانيا أو من صحراء الملثمين إلا أنها في النظام الدولي الحالي جزء من دول أخرى وذلك مثل أزواد وتمبكتو والصحراء الغربية. وموريتانيا اليوم محصورة بين دائرتي عرض ١٤.٤٣ و ٢٧.٢٠ شمالا وبين خطي طول ٤.٤٠ و١٧.٠٤ غربا بمساحة قدرها ١٠٣٠٧٠٠كلم وحدودها الطبيعية والسياسية مضبوطة في كتب الجغرافيا هذا ما حاولنا التأطير به لهذا البحث من الناحية الجغرافية.

ثانيا: تعريف النوازل والألفاظ ذات الصلة

نتطرق هنا إلى تعريف كلمة "النوازل" والعبارات الدالة عليها مع اختلاف اللفظ.

النوازل لغة: جمع نازلة. والنازلة: هي الشديدة من شدائد الدهر تنزل بالقوم[١]، قال ابن فارس: "النون والزاي واللام: كلمة صحيحة، تدل على هبوط شيء ووقوعه".[٢]

اصطلاحاً: لم أقف على تعريف دقيق للنوازل، ويمكن أن أعرفها – من خلال القراءة المتنوعة – بأنها: الواقعات والمسائل المستجدة التي تنزل بالعالم الفقيه؛ فيستخرج لها حكماً شرعياً.

وقد شاع استخدام هذا المصطلح (النوازل) في الواقعات المتعلقة بالعبادات والمعاملات التي يحتاج الناس إلى معرفة حكمها الشرعي.

ومن الواضح: أن هذه التسمية مشتقة من المعنى اللغوي، حيث إن النازلة عندما تنزل بالناس – سواء أكانت دينية، أم سياسية، أم اقتصادية، أم اجتماعية – تُحدث في نفوسهم شيئًا من الخوف

---

(١) ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ب د ط، مادة "نزل"، ٢٧٣/١ .

(٢) ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ب د ط، مادة "نزل"، ٢٧٣/١ .

والقلق؛ فيهرعون إلى الفقهاء لاستجلاء آرائهم، والاستهداء بأقوالهم، فإذا أفتى الفقيه وأصدر الحكم الشرعي؛ فإن النفوس تهدأ وتلزم تلك الفتاوى.

الألفاظ ذات الصلة:

استخدم الفقهاء ألفاظًا أخرى تدل على معنى النوازل وهي:

١-الفتاوى: وهي الأجوبة عما يشكل من المسائل الشرعية.

ومن ذلك: فتاوى ابن أبي زيد القيرواني (ت٣٨٦هـ)، وفتاوى ابن رشد (ت٥٢٠هـ)، وفتاوى الشاطبي (ت٧٩٠هـ)، وفتاوى البُرزُلي (ت٨٤١هـ).

واشتهر هذا المصطلح عند الحنفية والمالكية.

٢- الأجوبة أو الجوابات، أو الأسئلة، أو الأسئلة والأجوبة: ويقصد بها أجوبة المفتي عن الأسئلة التي قدمت إليه ليفتي فيها في أمر مشكل.

ومن المؤلفات في ذلك: الأجوبة لأبي الحسن علي بن محمد القابسي (ت٤٠٣هـ)، والأسئلة لمحمد بن إبراهيم بن عباد (ت٧٩٢هـ)، وأسئلة وأجوبة لأحمد بن قاسم الجذامي الفاسي (ت٧٧٨هـ).

٣- العمل أو العمليات: وهي ما اتفق أهل بلد ما على العمل به، كعمل أهل فاس.

ومن ذلك: ((العمل الفاسي)) الذي نظمه الشيخ عبد الرحمن الفاسي (ت١٠٩٦هـ) في منظومة ضمنها حوالي ثلاثمائة مسألة مما جرى به العمل بفاس، وقد شرحها و لم يتمها، وشرحها القاضي العميري وأبو القاسم السجلماسي (ت١٢١٤هـ)، وشرحها الشيخ المهدي الوزاني في كتابه: ((تحفة الأكياس بشرح عمليات فاس))، كما شرحها - شرحاً وسطاً - العلامة عبد الصمد كنون في كتابه: ((جنى زهر الآس في شرح نظم عمل فاس)). وهذه الشروح مطبوعة على الحجر، والأخير منها على الورق بمطبعة الشرق بمصر، وشرح الناظم والعميري والمهدي الوزاني فهي في عالم المخطوطات. ومن المؤلفات في ذلك أيضاً: ((منظومة عمل سوس)) لأبي زيد عبد الرحمن الجشتمي، و((منظومة عمل تطوان)) لأبي العباس أحمد الرهوني التطواني.

٤ الأحكام: وهي غالبًا ما تتعلق بأبواب الأقضية، والمعاملات المستجدة.

ومن ذلك: كتاب ((الأحكام)) للقاضي أبي المطرف عبد الرحمن بن قاسم الشعبي المالقي (ت٤٩٧هـ).

وهو من أوائل من صنف في هذا اللون من الفقه المالكي. ومنها: جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكام للبرزلي (ت٨٤١هـ).

الفصـــــل الأول:

منهج الفقهاء الشناقطة في التصدي للنوازل خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر

وفيه: توطئة ومبحثان:

توطئة:

لقد ظل فقهاء شنقيط يغرفون من بحار علومهم الشرعية ليرووا ظمأ الناس إذا ما تجددت حوادث تقتضي الاجتهاد، فقاموا باستخراج فتاوى النوازل من القواعد والأصول والنصوص الشرعية حتى كانت هذه الثروة الفقهية الضخمة إرثا حضاريا لا غنى عنه دقة وشمولا في شتى المباحث الشرعية عبر عصور متعددة، لقد كانت للعلماء الشناقطة أساليب خاصة يتبعونها في تناولهم لأي نازلة تتطلب جوابا شافيا يبين حكم الله تعالي فيها، " ذلك أنه لا يوجد في الواقع أي فن عرفته هذه الساحة الثقافية ـــ الشنقيطية ـــ إلا تناوله كتابها وكيفوه مع مناهجهم وحسب ذوقهم الخاص وتناولهم المرجعي المعهود، ولا شك أن الدولة المرابطية بما استقدمت من علماء أجلاء أفذاذ قد دونت في عهدها الكثير من الفتاوى إلا أن عوادي الزمن عَدت على النصوص الكتابية، ولقد حفظ لنا التاريخ أن مجلس القاضي إبراهيم الأموي كان مجلس علم وتدريس وفتوى وقضاء وتركها كلمة باقية في عقبه إلى اليوم. إلا أن الفتوى ظهرت أول ما ظهورا محفوظا عند علماء "تنبكتو" و"تيشيت" التي كانت من أولى مراكز الإشعاع الثقافي في المنطقة، وترسخت ظاهرة الإفتاء بعد ذلك وفي القرون اللاحقة، وتلمس ذلك من خلال عملية تقص للفتاوى والمفتين المعروفين في الفترة ما بين القرن ١٦م والنصف الأول من القرن ١٨م فقد أحصى محمد المختار بن السعد ٢٥٠ مفتيا. منهم ٨٥ كانت لهم مجامع إفتائية ضخمة أحيانا ومرتبة حسب أبواب الفقه، ويعتبر القرن ١٧م قرن ظهور المجامع الإفتائية الكبرى في بلاد شنقيط مع محمد بن المختار بن الأعمش ت١١٠٧هـ، ومحمد بن أبي بكر بن هاشم الغلاوي ١٠٩٨ هـ ،والقاضي عبد الله بن حبيب العلوي ت ١١٠٢ هـ[1]، والذي يهمنا هنا إنما هو النوازل والفتوى في القرنين الثالث

(١) ولد السعد، **الفتاوى والتاريخ دراسة لمظاهر الحياة الاقتصادية والاجتماعية في موريتانيا من خلال فقه النوازل**، ط١، ص، ١٥-١٦.

عشر والرابع عشر هجري (١٣ــ ١٤هــ) وتأتي هذه الحقبــة في فتــرة الإمــارات الحســانية والاستعمار الفرنسي.

المبحث الأول: الفتوى في عهد الإمارات الحسانية

توطئة:

كانت الإمارات الحسانية (النظام القبلي) بدائية التنظيم لا توجد فيها مؤسسات حكم رسمي، وكان الأمر يقتصر على منصب الأمير والقاضي فلم يكن هناك منصب رسمي للفتوى لكن أمرا ء بني حسان كانوا يلجؤون في النوازل الفقهية إلى قاضي الإمارة أو غيره من القضاة الأهلية أو من الفقهاء الآخرين من الزوايا: يستفتونهم في النوازل التي تعرض لهم، ومع ذلك وقع شبه تنصيب رسمي لبعض المفتين، فعلى سبيل المثال: في إمارة "آدرار" كان "أهل الحاج " الجكنيون ــ وهم مشيخة أمراء آل عثمان بن لفظيل، وأساتذتهم التقليديون ــ هم الذين تسند إليهم مهام الإفتاء والاستشارة الدينية والفقهية، وتمنح أسرة القطب الشهير العلامة محمد بن عبد الودود شيخ هؤلاء الأمراء مهمة الإفتاء من طرف أمراء آل عثمان، ويذكر بعض الباحثين أن لمرابط :أحمد محمود بن عبد الودود من "أهل الحاج المختار " كان مع الأمير بكار بن أسويد أحمد وكان بكار ينهي إليه أمور الإفتاء والتدريس والإمامة وفصل الخصومات، هذا على سبيل المثال إلا أن الفتوى تأخذ منحيين من حيث الشكل والمضمون : الفتوى الرسمية والفتوى الأهلية.

المطلب الأول : النوازل والفتوى الرسمية:

المراد بالفتوى الرسمية تلك الفتوى التي يكون المفتي فيها مولّى من طرف سلطة كالأمير مثلا، أو تلك الفتوى الواقعة أمام الأمير، أو التي حررت بطلب من الأمير، ويدخل في الفتوى الرسمية تلك الفتوى التي يكون موضوعها إشكالية كبرى لها أثرها في المجتمع أو واقعها الإعلامي، وهذا النوع من الفتوى ــ الرسمية، ليس هو الغالب في تلك الإمارات، ولقد ظل المفهوم يتداخل في الذاكرة الاجتماعية ما بين العالم والقاضي والمفتي إذ قل ما تجد عالما إلا ويمارس القضاء الأهلي على الأقل، ومن الأمثلة على ما يمكن أن نسميه فتاوى رسمية في تلك الفترة ما وقع على مستوى إمارة اترارزة حيث تذكر الروايات عدة أمثلة منها: أن الأمير محمد لحبيب حكم عنده ذات يوم بالقتل على رجل قتل زوجته من لدن قاضيه، وبعد تقديم الرجل للقتل ذكر للأمير أن أحمد فال بن محمذن فال بن ألمين بن المختار بن الفغ موسى اليعقوبي[1] دخلا لقرية فقال الأمير للقاضي: " حان أحمد فال

(١) هو: أحمد فال بن محمذن فال بن ألمين بن المختار بن الفغ موسى اليعقوبي، (ت ١٢٦٤هـ، ١٨٤٧م) فقيه متميز وقاض مشهور من قبيلة "إديقب" (أهل تفغَ موسى) يعرف بلقب: أحمد فال الناظم لكثرة أنظامه واشتهارها بين الناس واستحسان أهل العلم لها، أخذ عن عدة شيوخ منهم والده محمذن فال وعن مولود بن أحمد لجواد اليعقوبي، رحل إلى المغرب وقضى بها

يحكم لك الدم " وهذه بالحسانية تعبير عن عملية يقوم بها غير الذابح تقي الذابح من التلطيخ بالدم، فاستخدمها الأمير في استفتاء أحمد فال عن قتل الرجل، فأرسل الأمير إليه وسأله عن حكم هذا الرجل، فقال أحمد فال: هل للرجل ولد من الزوجة المقتولة؟ قال الأمير نعم، قال أحمد فال إن الرجل لا يقتل ؛لأن الدم لولده فأطلق الأمير سراح الرجل[1].

وكعادة أحمد فال نظم هذه الإجابة فقال:

الزوج إن يكن لزوجه قتل == فالقتل ثابت عليه في الملل

إلا إذا كان له منها ولد == فيسقط القود عن أبي الولد

ونحو هذا ما يروى من شأن محمد لحبيب أو ابنه سيدي مع المختار بن محمدا المجلسي: (أبت) فقد أراد القاضي محنض باب بن أعبيد الديماني الحكم بالقصاص على شخص[2] فأقبل " أبت" على الجماعة والأمير حاضر، فلما رآه الأمير قال للقاضي محنض باب: توقف عن كتابة الحكم وتنفيذه حتى نسمع ما يأتي به "اظويلع". (يعني "أبت" ، وكان به عرج) فتوقف القاضي و أمر "أبت" بالتكلم فقال: إن القتيل ترك حملا ولا يقتص من قاتله حتى يولد الحمل ويبلغ ويمتنع من الدية والعفو فتوقف الحكم بالقصاص[3].

وهذان المثالان يشيران إلى سعة نطاق ومضمون الفتوى وقابلية تحولها من أهلية إلى رسمية كما يشيران إلى مصدريتها للقضاء وتقديمها عليه أحيانا ويدلان كذلك على بساطة ممارسة هذه الخطط الدينية وبعدها من التكلف فتحكيم الأمير لهذا المفتي تولية له منه للقضاء في هذه المسألة على الأقل.

زمنا وممن أخذ عنه: ابنه: محمد مولود (آدّ) ومحمد عثمان ابن اغشممت المجلسي، وأخوه محمد مولود، له من الآثار: نظم في السبعة المطالب (التوحيد) ونظم في أسماء الله الحسنى، وشرح على عبيد ربه في النحو، والكثير من الأنظام الضابطة لمسائل فقهية، يمكن أن تجمع في مجلد، وهو دفين "انتفاشيت". انظر السعد، **الفتاوى والتاريخ**، مرجع سابق. ص ٤٩)

(١)ولد السعد، **الفتاوى والتاريخ**، ط١، ص، ، ٤٩.

(٢) كان محنض باب في عهدي محمد لحبيب (١٨٢٩ ــ ١٨٦٠) قاضي إمارة "أترارزه"، والمرجع في النوازل الفقهية، ومارس بنفسه تنفيذ الحدود في غياب السلطة التنفيذية، مما يتم عن صرامته الدينية ونفوذه السياسي القوي. **الفتاوى والتاريخ** ، ص: ٤٩.

(٣) الفتاوى والتاريخ (م.س) ٢٠٨.

وهذا يذكرنا باختلاف الفقهاء في قوله عليه الصلاة والسلام (واغد يا أنيس على امرأة هذا فإن اعترفت فأرجعها،[1].

ومن أحسن ما خرج به أن النبي صلى الله عليه وسلم إنما بعثه قاضيا إذ لا يسمح إقرار خارج مجلس الحكم ولا ينقل الإقرار بالزنا إلا بأربعة شهود . وقد نظم هذه المسألة بعضهم فقال:

وقوله اغد يا أنيس أولا-- ببعثه حاكم أفضل الملا.

المطلب الثاني: النوازل والفتوى الأهلية:

المراد بالفتوى الأهلية تلك التي لا يكون المفتي الذي أفتى بها منصبا من طرف سلطة (دولة أو إمارة) بخلاف الفتوى الرسمية فإن صاحبها منصب من طرف سلطة رسمية، وقد عرف المجتمع الشنقيطي الفتوى الأهلية أكثر من الفتوى الرسمية؛ لأن منصب الإفتاء لم يكن منصبا رسميا شأن الخطط الأخرى في غالب أمرها، في ذلك العصر بل الأمر يقتصر على الأمير والقاضي كما تقدم.

وعلى كل حال فإن الفتوى الأهلية هي: الإخبار العفوي عن حكم الله فيما يعرض للمجتمع.

ولها الكثير من الأمثلة التي لا تحصى، مثل فتوى:

الگصري بن محمد بن المختار عن مسافر للحج أو غيره؛ و لم يؤد زكاة ماله..

حيث سئل عمن سافر للحج أو غيره وأقام أعواما في السفر وله مال فيه الزكاة أو وجبت فيه بعده و لم يخرجها في السفر إما لضرورة تلحقه في سفره إن هو أخرجها، أو لصبره حتى يعلم سلامة المال، أو لعدم مبالاته بها، فلما قدم وجد المال قد تلف هل تسقط عنه الزكاة عملا بقول الشيخ خليل: " وإن تلف جزء نصاب بعد الحول و لم يكن الأداء سقطت"، أم لا تسقط عنه والحالة كذلك؟

فكان جوابه أن قال: قال علي الأجهوري ناقلا عن اللخمي: " وعلى من أراد سفرا أن يوكل من يخرج عنه، أي الزكاة عند حولها إن علم أنه لا يعود إلا بعده. فإن لم يفعل صار متعديا، فتصير الزكاة في ذمته، فحينئذ يجب عليه إخراجها وإن كان محتاجا على أحد قولي مالك في اعتبار موضع المالك وكذا على القول بجواز نقلها. وأما على قول سحنون فيؤخر حتى يصل إلى بلده قاله أبو الحسن".

---

(١) أخرجه البخاري في **الصحيح**، كتاب الحدود، باب الوكالة في الحدود،٣/ ١٠٢، رقم ٢٣١٤.

وحينئذ فلا ريب من عدم سقوط الزكاة عند تلف المال لتفريطه في إخراجها. بعدم الوكالة على إخراجها، حيث سافر عن المال وهو نصاب وعلم أنه لا يرجع من سفره إلا بعد الحول، ويؤيد هذا قول الشيخ خليل: وضمن اعتقاده أنه يرجع من سفره قبل الحول، فهي ساقطة عنه بلا شك لعدم تفريطه في إخراجها بعدم وكالته عليها، إذ لا تجب عليه الوكالة على إخراجها والحال كذلك، وتكون المسألة حينئذ من أفراد قول الشيخ خليل: "وإن تلف جزء نصاب..." وكذلك على قول سحنون القائل بتأخيره لها حتى يقدم من سفره إلى بلده. -والله تعالى أعلم[1].

المطلب الثالث: الفتوى في عهد الاستعمار:

توطئة:

كان للفتوى دور بارز في عهد الاستعمار الفرنسي وذلك نظرا إلى الإشكاليات التاريخية الكبرى التي طرحت عند مجيء المستعمر حيث كان نازلة جديدة حدثت في الساحة الشنقيطية مما يستدعي العلماء في ذلك العصر -بطبيعة موقعهم- أن يبينوا مواقف الشريعة الإسلامية من هذا العصر، ولكن مواقفهم منه جاءت متباينة حيث رأى بعضهم أن الأولى مهادنته لعدم قدرة أهل البلاد في ذلك الظرف الصعب على مواجهته ممن رأى هذا الرأي العلامة باب بن الشيخ سيديا والشيخ سعد أبيه والعلامة محمد الأمين بن أحمد زيدان الجكني وأصدروا في ذلك فتاوي بعضها شفهي وبعضها مكتوب بل إن منها ما كان على شكل رسائل وكتابات كفتوى باب المشهورة التي تحدث فيها عن استعمار الغرب للبلاد الإسلامية وعن الضمانات التي التزموا بها وقطعوها على أنفسهم، وفتوى الشيخ سعد أبيه التي تحرم قتال الفرنسيين تغليبا لدرء المفسدة وتدعى : "**رسالة إلى العامة والخاصة بوجوب مسالمة الفرانسة**"، بينما رأى آخرون وجوب الجهاد وحمل السلاح في وجه هذا المستعمر الغاشم ومقاومته بكل الوسائل الممكنة ورأوا أنه لا فائدة من الاستقرار تحت المستعمر وكان على رأس هؤلاء العلامة الشيخ ماء العينين بن الشيخ محمد فاضل الذي كان له دور بارز في إذكاء المقاومة ضد المستعمر و العلامة محمد العاقب بن مايابى والشيخ محمد الخضر وشقيقه محمد حبيب الله وقد هاجر هؤلاء الثلاثة عن البلاد هروبا بدينهم[2].

---

(١) البراء، **المجموعة الكبرى لفتاوى غرب الصحراء**، ط١، ٦/: ٢٠٧٨/٢٠٧٩.

(٢) الشنقيطي، **الوسيط في ترجمة أدباء شنقيط**، ط٥، ص٣٦١.

نماذج من الفتاوي في عهد الاستعمار:

هناك كثير من الفتاوي أصدرها علماء في عهد الاستعمار وخصوصا الفتاوي الأهلية على الرغم من أن المستعمر الفرنسي – بطبيعة الحال – لم يتخذ للإفتاء منصبا رسميا إلا أن ذلك لم يجد من الإفتاء بل إن قدوم المستعمر كان نازلة غير مسبوقة في الساحة الشنقيطية فكان عامل صدور فتاوى من العلماء الشناقطة ومثار جدل فقهي بينهم – كما قدمنا- إلا أن أقوالهم جاءت متباينة منه فأفتى بعضهم بوجوب قتاله وأفتى آخرون بمهادنته فكانت تلك الفتاوى من أبرز ما صدر من الفتاوى في عهد الاستعمار وهي مشهورة متداولة، ومن أمثلة الفتاوى التي صدرت في عهد الاستعمار – وهي كثيرة – فتوى: محمد الأمين الشنقيطي حين سئل عن حكم السلم في الأوراق النقدية والفلوس والنحاس فأجاب بعدم جوازه في مذهب مالك فسئل عن دليل المنع فأجاب بأن له ثلاثة أوجه:

- أن فلوس النحاس لا توجد غالبا في الأماكن التي وقع فيها السؤال والمسلم فيه يشترط وجوده غالبا عند الحلول في البلد المعين لقبضه أو بلد العقد إن لم يعين للقبض محل.
- أنهم في باب العين سووا بين العين وبين فلوس النحاس فلا يسلم عندهم دينا ولا درهم في فلوس نحاس.
- أن المنع لأجل التهمة وذلك سدا للذريعة قال خليل في مختصره : ومنع للتهمة ما كثر قصده[1].

(١) عليش، **منح الجليل شرح مختصر خليل**، ب ط، ٥/ ٧٦.

المبحث الثاني: المنهج الشنقيطي في التصدي لأهم النوازل الفقهية

وفيه توطئة وثلاثة مطالب:

توطئة:

لم يكن المجتمع الشنقيطي بدعا من المجتمعات الإسلامية وإنما كان يتأسى بالسلف الصالح ويخطو آثاره في التعامل مع خطة الإفتاء مدركا مالها من مكانة سامية وتبعات جسيمة واضعا معايير ضابطة ومقاييس ثابتة للتعامل معها عارفا ما تتطلبه من مستلزمات مع معرفة ما لبنيته من خصائص.

وإن وجد من بين المفتين من أثرت عليه بعض العوامل إلا أن هؤلاء قلة، وإذا كان الأصل في الفتوى أن تكون غير مقيدة وغير خاضعة لتنظيم أو تقنين بأن تسند إلى أشخاص بالتعيين من قبل السلطة بل شأنها أن تبقى مرسلة يتصدى لها كل من أنس من نفسه القدرة ، وإذا كان المشارقة قد أخضعوها للتقنين واعتبروها منصبا رسميا من مناصب الدولة منذ القديم فإنها في بلاد شنقيط ظلت مرسلة من كل قيد، فلا تحجير على المفتي، ولا تدخل في شؤونه، فكل من بلغ رتبة الإفتاء يتبوأ هذا المنصب ويفتي الناس بما يراه ولعل هذا من عوامل ازدهارها في البلاد ، فهي حرة كممارسة العلوم الأخرى إلا أنها غير حرة بحيث يصبح من أخطأ خطأ واحدا في فتوى مثارا للنقد والسخرية، فلا يكاد يخلوا حي أو أسرة من وجود مفت يلجأ إليه في النوازل، ويستأنس برأيه في الحادثات على أن الفتوى وإن ظلت هكذا مرسلة فإن هذا لا يعني أن كل واحد كان في استطاعته أن يتولى الإفتاء في قضايا الناس، ولا أن الشناقطة تركوا الباب مفتوحا على مصراعيه، ولا أغمضوا أعينهم عن ما يلحق هذه الخطة من ضرر وفساد ولا سكتوا عن كل ما لا يليق بقداسة هذا المنصب الجليل، فهناك سمات عامة للفتوى الشنقيطية وأهمية كبيرة لمناهج فتاوى الشناقطة، كما أن هناك أهمية كبيرة كذلك لخصائصها وسماتها وهذا ما سنتطرق إليه في المطالب التالية.

المطلب الأول: مناهج وخصائص فتاوى النوازل عند الشناقطة

أولا: مناهج علماء شنقيط في الإفتاء:

لقد كانت للعلماء الشناقطة أساليب خاصة يتبعونها في تناولهم لأي نازلة تتطلب جوابا شافيا يبين حكم الله تعالي فيها، " ذلك أنه لا يوجد في الواقع أي فن عرفته هذه الساحة الثقافية الشنقيطية إلا تناوله كتابها، وكيفوه مع مناهجهم وحسب ذوقهم الخاص وتناولهم المرجعي المعهود"[1].

وسنتناول تلك الأساليب على مستوى الشكل، ثم على مستوى المضمون:

أ- : على مستوى الشكل:

ونعني به القالب الخارجي الذي كانت تقدم فيه الفتوى الشنقيطية، سواء من طرف المستفتي بطريقة استفتائه وما تتضمنه من أساليب متعددة لطرح النازلة، أو من طرف المفتي الذي كان يعمد أيضا في كيفية إجابته إلى أساليب متعددة، وإن ظل الأسلوب الشكلي العام لتلك الفتاوى متشابها إلى حد كبير.

لقد كان الشناقطة عندما تنزل بهم نازلة ما في العبادات أو المعاملات يبادرون إلى حضرة الفقيه لمعرفة الحكم الشرعي فيها، ذلك أن الشعب المتدين في شنقيط كانت أغلبيته دائما تستحضر في أي نازلة قولة عبد الرحمن الأخضري في مختصره: " ولايحل له أن يفعل فعلاًحتى يعلم حكم الله فيه ويسأل العلماء ويقتدي بالمتبعين لسنة محمد (صلى الله عليه وسلم) الذين يدلون على طاعة الله،ويحذرون من اتباع الشيطان"[2].

- **طرق الاستفتاء:** تتنوع وسائل الاستفتاء لدى أهل شنقيط، فتارة تتم عن طريق مراسلة الفقيه، حيث يقوم المستفتي بصياغة النازلة المسؤول عنها إن كانت له القدرة العلمية على ذلك، وإن لم يكن له مستوى علمي يستطيع به كتابة السؤال بصيغة علمية، بحث عن من يصوغه له، ثم يتم إرساله إلى المفتي للحصول على الجواب الشرعي، وتارة يقوم الشخص أو الحي الذي نزلت به النازلة ببعث شخص أو أشخاص إلى فقيه ما يُختار حسب منزلته العلمية، أو صلاحه، أو قرب مكانه ليجيب عن تلك النازلة، إلا أن المستفتي في شنقيط لم يكن يكتفي أحيانا برأي مفت واحد في النازلة التي يستفتي عنها، فيضرب أكباد الإبل أو يبعث الرسائل المتعددة إلى علماء عدة، إما

---

(١) أحمد، **مكانة أصول الفقه في الثقافة المحظرية الموريتانية**، ط١، ص، ١٥٦.

(٢) الأزهري، **هداية المتعبد السالك على متن الأخضري في الفقه على مذهب السادة المالكية**، ب ط، ص، ١٦، ١٧.

للاستفسار عن النازلة بداية، أو لطلب تسليم قول مفت آخر فيها، ثم إن هناك ظاهرة وجدت بشكل مطرد عند الشناقطة؛ وهي استفتاء العالم لغيره من علماء عصره، وذلك إما لكون العالم المُستفتِى مشغولا عن الإجابة، كما نجده في سؤال بعث به العلامة محمد سالم بن عبد الودود إلى العلامة محمد سالم بن المحبوبي اليدالي يقول فيه: " أخي محمد سالم بن المختار بن المحبوبي السلام عليكم ورحمة الله وبركاته، وبعد: فقد تعلمون ما أنا فيه من شغل عن المطالعة، فالرجاء أن تبحثوا لنا عن قول القائلة[1] فوق هل يثبت بإقرارها كسائر العقوبات؟ أو ينظر إلى ما يقتضيه من خروج عن عصمة الزوج فلا يقبل قولها في صدوره منها إلا ببينة مفسرة؟ وعلى الأول هل الردة بقصد البينونة داخلة في ضمن القاعدة، نصا من المعاملة بنقيض المقصود؟ أو يتخرج فيها قولا المحنثة اللذان ذكرهما الحطاب في مبحث الإكراه في الطلاق؟ فالرجاء أن تكتبوا لنا بما تقفون عليه في الموضوعين معزوا. شكر الله تعالى سعيكم آمين. محمد سالم بن محمد عالي بن عبد الودود[2]، أو لعدم وجود المراجع المطلوبة لإجابة السؤال الموجه إليه، كما نجده في فتوى للعلامة محنض بابه بن اعبيد الديماني يقول فيها مجيبا للسائل: " وبعد فإن بطء الإجابة خير من عدم الإصابة، وقد أبطأ جوابي لكم؛ لأني لا أعتمد على فهمي في مثل هذا حتى أدعمه بنقل من كتاب معتمد"[3]، إلى غير ذلك من الأسباب التي يضيق المقام عن ذكرها.

طرق إجابة المستفتِي: أما بالنسبة لجواب المفتي عن الفتوى، فلم يكن يختلف اختلافا كثيرا من مفت لآخر من حيث الشكل والمنهج، فطريقة الإجابة تكون تابعة في الغالب لطريقة السؤال، حيث تتم إجابة السؤال المكتوب بفتوى مكتوبة، والسؤال الشفوي بفتوى شفوية، إلا أن يختار المفتي توثيق الفتوى بالكتابة، أو يطلب المستفتي منه ذلك، ثم إن المفتي قد يكتب الفتوى لا عن سؤال سائل؛ بل للرد على فتوى لعالم آخر يرى أنها مجانبة للصواب، أو لتبيين حكم الله تعالى في نازلة ما، وقد تكون الفتوى منثورة وهو الغالب في فتاوى الشناقطة، غير أنهم في أحيان كثيرة يعمدون إلى كتابتها منظومة في بحر الرجز غالبا، وفي غيره من بحور الشعر أحيانا، وقد يجمعون بين نثر الفتوى ونظمها، والسبب في كتابتها منظومة يكون في الغالب لكون السؤال ورد منظوما، فيتم

---

(١) أي: قولها لكلمة الكفر كما يفهم من السياق فيما بعد.

(٢) البراء، **المجموعة الكبرى الشاملة لفتاوى ونوازل وأحكام أهل غرب وجنوب غرب الصحراء**، ط١، ٣٣٧٠/٨، ٣٣٧١،

(٣)البراء، **المجموعة الكبرى**، المرجع السابق، ٣١٢٠/٨.

الرد عليه في البحر والروي، وقد يريد المفتي رسوخ الفتوى في الأذهان فيعمد إلى نظمها، وقد كان الفقهاء الشناقطة يخاطبون المجتمع بلغة عصره التي يفهم متجنبين وعورة المصطلحات الصعبة وخشونة الألفاظ الغريبة، متوخين السهولة والدقة، ولا شك أن أفهام مستويات العقول المتفاوتة ليست أمرا سهلا، وقد راعى الشناقطة ذلك في أساليبهم في الفتوى، فكانوا يستخدمون اللغة السهلة القريبة والمأنوسة قصد إفهام كافة المستويات، وقد يكتسي الجواب صبغة الاختصار عندما يكون هناك مسوغ لعدم إطالته، كما إذا كان السائل عاميا لا يحتاج لبسط البيان، والتوسع في الاستدلال، وقد يطول تارة ويمتد وتورد فيه النقول والحجج نظرا لما يتطلبه المقام، ولما يتسم به صاحبه من قوة في البحث، وبسطة في العلم فيكون رسالة أو كتابا، وإذا كان موضوع الفتوى متعلقا ببدعة أخذت تنتشر فإنه يسلك مسلك التوجيه والإرشاد والتحذير، في ختام الفتوى يوقعها المفتي باسمه وهو بمثابة الشاهد على النسبة إليه، وهو صنف من التوثيق مألوف لدى المفتين والمؤلفين، والغالب في فتاوى الشناقطة أن تكون غير مؤرخة، ولو أرخ الشناقطة فتاواهم لأمكن استنتاج الكثير منها.

ب: على مستوى المضمون:

إن أول خطوة كان يقوم بها المفتي الشنقيطي بعد طرح النازلة عليه هو تصورها، أي وضعها في إطارها الفقهي العام، من عبادات أو معاملات، ثم تصنيفها في بابها الفقهي، من صلاة وزكاة، أو بيع ونكاح، أو غيرها، ثم يبدأ في البحث عن الحكم الشرعي للنازلة المستفتى عنها، مستخدما قدراته العلمية، فإما أن يستحضر نصا من كتاب أو سنة يحتوى على حكم عين النازلة، أو يدرجها تحت قاعدة فقهية كلية، أو يقيسها على فرع تشترك معه في العلة، وإما أن يرجع إلى مظنة الحكم الشرعي لتلك النازلة في الكتب المختلفة، وربما جمع بين ذلك كله، إلا أن المفتي الشنقيطي أثناء بحثه عن حكم النازلة، يظل دائما يستحضر حال المستفتي ومقاصده، والملابسات التي تحيط بالقضية المستفتى عنها، والبيئة التي حدثت فيها، ومصالح المستفتين الدنيوية والأخروية، والمآلات التي قد تترتب على فتواه، يضاف إلى ذلك أن المفتي كان في غالب الأحيان محكوما بمبدإ التخفيف والتسهيل على الناس، وتلك خصوصية من أهم خصوصيات الفتوى الشنقيطية التي سنعرض لها فيما بعد ـــ -إن شاء الله-، وقد يكتفي المفتي بنقل النصوص الدالة على حكم النازلة دون أن يعلق عليها، وذلك إما لقطعية النص في المسألة، وإما لجعل العهدة على صاحب النص تورعا منه،

ونجد أن المفتين الشناقطة قد لا يكتفون بذكر رأي واحد في المسألة فيوردون أقولا متعددة؛ بل يذكرون أقوالا من خارج المذهب، ولعلهم يقصدون بذكر الأقوال والمذاهب المتعددة طمأنة السائل، بالحكم الذي يرجحونه، أو للاستئناس بها فيما قد يكون في القول به تخفيف على المستفتي، وإن خالف مشهور المذهب، لقد كان علماء الشناقطة يتحرجون كثيرا من الإفتاء دون الاعتماد على المصادر والمراجع مظنة المحكم الشرعي للنازلة، لذلك يتأخرون في الجواب إن تكن تلك المصادر والمراجع متوفرة لديهم، يقول عبد الله بن سيدي محمد(الراجل) بن الداه بن داداه الأبييري:"... وقد تأخر عنك الجواب لقلة الكتب هنا، وكنت أحب أن أكتب لك في المسألة جوابا شافيا محتويا على ما قيل فيها. وكنت أرجو أن تأتيني كتب من القرية وعدني أهلها أنهم سيأتونني بها، و لم يقع ذلك. فلما لم تأتني تلك الكتب كتبت لك كلما وجدت منها"[1].

ثم إنهم كانوا يتسمون بصرامة شديدة فيما يتعلق بالأمانة العلمية، من حيث نسبة الأقوال إلى قائليها، وإرجاعها إلى مصادرها على طريقة القدماء في ذكر اسم الكتاب ومؤلفه وأحيانا الباب الذي تدخل تحته المسألة، دون ذكر لجزء والصفحة، وقد تواضع الشناقطة على أساليب متعددة لتوثيق الأقوال، ونسبتها إلى قائليها، فتتردد لديهم كلمة " ما نصه" كثيرا في بداية نقلهم لمحل الاستشهاد، فيقولون مثلا: وقد جاء في شرح الحطاب على مختصر الشيخ خليل " ما نصه"، وكانوا ينبهون على أدنى تصرف في النص الذي يستشهدون به، وذلك بعبارات مختلفة، نحو: " انتهى المراد منه مع حذف"، و" انتهى كلامه بعد حذف في أوله"[2]، وبذلك صارت الأمانة العلمية عندهم ذات قداسة خاصة.

ثانيا: السمات العامة للفتوى الشنقيطية

لقد اشترط الشناقطة الكثير من الشروط في المفتي والتزموا بها واعتبروا الخارج عنها ساقط الفتوى فمن هذه الشروط ما هو أخلاقي ومنها ما هو علمي ومن أبرز تلك الشروط:

-مطابقة أقوال المفتي لأفعاله، لذلك قال محمد حبيب الله بن مايابى بأنه يكون فعله مقتفيا لقوله وأما الفاسق فلا يجوز استفتاؤه في الدين؛ لأنه لا يؤمن أن يدخل فيه ما ليس منه أو يخرج منه ما هو منه.

---

(١) البراء، **المجموعة الكبرى**، ط١، المرجع السابق، ٣١٢٨/٨.

(٢) البراء، **المجموعة الكبرى**، ط١، ٣٨٨٥/٩.

كما كانوا يشترطون ويؤكدون على اتباع السنة في المفتي وعدم التساهل في الفتوى ينقل محمد حبيب الله بن مايابى عن ابن فرحون المالكي "فإن كان المفتي مبتدعا أو متساهلا في الفتوى كما إذا كان يفتي بغير الأرجح أو المشهور فلا يجوز له الإفتاء، ويجب عزله وصرفه عن الإفتاء والقضاء"[1]، إلى غير ذلك من الشروط؛ قال النابغة الغلاوي[2]:

ولم يجز تساهل في الفتوى-- بل تحرم الفتوى بغير الأقوى

وكل عالم بذاك عرفا --عن الفتاوى والقضاء صرفا

فإذا تأملنا هذا رأينا ما كان الشناقطة يشعرون به من خطر الفتوى وعظم تبعاتها.

ويمكننا أن نتلمس أهم سمات المنهج الشنقيطي في الفتوى فيما يلي:

١- اختيار المشهور من الأقوال دون غيره من الضعيف معتبرين أنهم من المقلدين الذين لا يسوغ لهم مراعاة دليل المخالف بل يكونون مقيدين بمشهور المذهب، ولا يخفى ما في ذلك من الورع ونكران الذات مع أن الشناقطة أثروا ساحة الفقه بنوازل كانت لهم فيها آثار معتبرة.

٢- الاعتماد على النص من الكتب الفقهية المعتمدة لدى المالكية والاستشهاد به.

٣- مراعاة أعراف وعادات المجتمع.

٤- التزام الوسطية في الفتوى والحرص على درء المشقة وجلب التيسير وذلك اتباعا لمقاصده الشريعة السمحة إذ من المعلوم أن الذي يتفق مع مقاصد الشريعة السمحة هو ما كان من الأحكام جاريا على المعهود الوسط بين الشدة والخفة فلا يحمل المستفتي على التشديد ولا يفتح له باب الخفة والمفضي إلى التحلل من أحكام الشرع. فالشريعة تنحوا هذا المنحى الوسط في الأمور وتقصد الاعتدال في كل ما يقوم به المكلفون من أعمال، ومن المعلوم أن حمل الناس على ما هو الأورع ينبئ عن تشدد ليس من أدب المحررين إذ لا يعامل العالم الناس عموما إلا بما هو الراجح والمشهور لكن يعمل هو بالأورع احتياطا في خاصة نفسه دون حمل الناس عليه، ومن كلام الفقهاء: "إنما العلم عندنا الرخصة من ثقة، فأما التشديد فيحسنه كل أحد[3]"

---

(١) ابن فرحون، **تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام**، ط١، ٧٤/١.

(٢)الغلاوي، **بوطلحية**، ط٢، ص، ٦٥.

(٣) ابن الصلاح، **أدب المفتي والمستفتي**، ط٢، ص، ١١٢.

٥- التزام الثبات على ما كانوا يرونه حقا وصوابا دون أن يزحزحهم تكرر السؤال أو محاورة المستفتي عن الحق.

ثالثا: خصائص الفتوى الشنقيطية:

هناك فكرة شائعة مؤداها أن العلم إنتاج حضري لا يقوم إلا حيث "يكثر العمران وتعظم الحضارة.. لأنه من جملة الصنائع[1]" كما يقول ابن خلدون، وبموجب هذه النظرية المجربة فإنه لم يكن متوقعا من أفراد قبائل الصحراء، الذين "لا يعرفون حرثا ولا زرعا ولا فاكهة.. يقيم أحدهم عمره لا يأكل خبزا[2]"، أن يستوعبوا علم هذه الحضارة الإسلامية الكبيرة؛ بل ويسهموا فيها بما هي أهل له. هؤلاء القوم قرروا في وقت مبكر الخروج من " آزوكي" وغيرها من الحواضر، وانتشروا في الصحارى والسهول المقفرة متنقلين دوما، لموجب أو حتى لغير داع؛ لأن الحركة أصبحت جزءا من حياتهم، فإن لم تكن انتجاعا فهي من باب الذوق والرفاهية، وكانت لذلك آثار على الثقافة والتفكير عندهم، حيث يهيئ "المجهول" والسكون اللامتناهي للصحراء جوا مناسبا لاعتماد الخارق الذي يعبر عنه بمظاهر مختلفة: إيجابة كـــ"الفتح" أو سلبية كـــ" السلب" و" التازبوت"[3]؛ علما بأن الأسباب الشرعية لهذا الخارق تكون متوفرة غالبا، بما للناس من صدق الإيمان والتعلق بالله وطيب المكسب والمطعم، وكلها موجب لاستجابة الدعاء وصدق الفراسة[4]، كما نتجت عن تلك الحياة البدوية نوازل وحوادث خاصة بتكلك البيئية الخاصة جدا، استدعت من الفقهاء البحث لها عن أحكام شرعية، انطلاقا من حقيقتين ميزتا المجتمع الشنقيطي.

أولها: البداوة:

فغالبية أهل شنقيط كانوا بدوا رحلا - كما تقدم- و"السلف – كما يقول العلامة الشنقيطي الشيخ محمد المامي – لم يفتوا في نوازل أهل البادية؛ فقد شاع في علمائنا من لدن مسكة بن بارك الله فيه وابن محم ابن رازقة أن جل مسائل أهل البادية الخاصة بهم غير متكلم فيها، وغير مصنف فيها، أي: لم تدون ولم تجمع، فقام تفريقها في الكتب الذي صار سببا لجهلها مقام العدم؛ لأن

---

(١) ابن خلدون، **المقدمة**، ب ط، ص،٤٠٥.

(٢) الناصري، **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**، ب د ط، ٣/٢.

(٣)الفتح هنا إلقاء الله العلم والمعرفة في قلب الشخص دون مجهود تعلم. والسلب نزع هذا العلم منه دفعة، ولو كان اكتسبه بجهد وتعلم. أما " التازبوت"، أو" التازبّة" فهي كلمة عامية معناها انتقام الله لعباده الصالحين، وعقابه لمن يظلمهم بمصائب تحل به فورا. (ماء العينين بن أماتي بن النعمان، الشيخ محمد بن سيدي محمد السباعي الموريتاني (١١٧٢هـــ ١٢٦٣هـــ)، بحث لنيل شهادة الليصانص في الشريعة الإسلامية، المعهد العالي للدراسات والبحوث والإسلامية، نواكشوط، ١٩٨٥/١٩٨٦م.)

(٤) أحمد، **الأصول في المحظرة الموريتانية**، ط١، ص، ٨٧، ٨٨.

التصانيف مدنية؛ وإنما تكلم أهلها غالبا على مسائلهم الخاصة أو على المسائل الجامعة بيننا وبينهم وسكتوا عن غالب المسائل الخاصة بأهل البادية"[١] "وأحكام أهل البادية الخاصة بهم مسكوت عنها في الكتب"[٢]، وقد "خُص أهل البادية بأحكام تترتب على مصالحهم[٣]" لا توجد في الكتب الحضرية.

ثانيهما: السيبة[٤]:

وتعني عدم وجود سلطة مركزية تسير حياة المجتمع بنصب القضاة والقيام على تنفيذ أحكامهم، فالبلاد – كما يقول الشيخ محمد المامي – " ليس فيها أمير السياسة.. وهو مانع من المواثبة"[٥]، وليس فيها " القاضي الذي يجلب الخصم بخاتم ورسول"[٦] فالتنفيذ معدوم، ولا يتم الحكم دونه.. كما ضاعت الأحكام الكثيرة المنوطة بأرض الإمام. فإنا لله وإنا إليه راجعون"[٧] ، وكما يقول متوجعا:

يامن لقطر به الأحكام ضائعة--- يكِشُّ في كل ظل منه تنِّين

لبعده من مسافات بهاعرفت ---عدوى القضاء فما فيها مساكين[٨] .

ويقول: "... فإن بلادنا في فترة، وهي: السيبة – بفتح الباء، بالحسانية- كما في التاج الإكليل، وليس هذا عشر الضائع فيها من فرائض الله المتعلقة بالإمام وأمنائه، كالحجاب والاستئذان، والحدود كلها، فالمتأسف يتأسف على أكثر من هذا وعلى هذا أيضا"[٩]، لقد كان من الطبيعي أن تنتج عن تلك الخصوصيتين السابقتين، نوازل وحوادث كثيرة، تحتاج إلى اجتهاد وتخريج فقهي،

---

(١) المامي، **البادية**، ط١، ص،٢٤٥.

(٢) المامي، **البادية**، ط١، المرجع السابق، ص ٢٤٧.

(٣) المامي، **البادية**، ط١، المرجع السابق، ص ٥٣٣.

(٤)كان يطلق على أرض شنقيط اسم " البلاد السائبة" وهي صفة تبين ما كانت عليه البلاد من " سيبة" أي فوضى وانفلات من قبضة السلطان. (ينظر النحوي، **شنقيط المنارة والرباط**، ط ١، ص١٨).

(٥) المامي، **البادية**، ط١، ص، ١٨٦.

(٦) المامي، **البادية**، ط١، المرجع السابق ، ٣٤١.

(٧) المامي، **البادية**، ط١، المرجع السابق ٣٣٩.

(٨) المامي، **الدلفين**، ط١، ص، ٦٣٥،.

(٩) المامي، **البادية**، ط١، ص، ٣٣٢.

يوجد أجوبة شرعية شافية له، وهذا ما تنبه له العلامة الشيخ محمد المامي في وقت مبكر، مما دعاه إلى القول: إنه ما دام السلف لم يتكلموا على نوازل أهل البادية فإن الحل الوحيد لهذه الأزمة أن يجتهد فقهاء البادية لاستخراج أحكام شرعية، إلا أن هذا التوجه الذي سار فيه الشيخ محمد المامي كان يقف في وجهه عائق كبير، وهو أن بعض فقهاء ذلك العصر " قد منع النظر في النوازل"[١]. على معاصريهم، وذهبوا إلى أنه " يمنع الكلام فيها على أمثل المقلدين"[٢]، بحجة أن الإفتاء خاص بالمجتهدين، وهم مفقودون، كما قال الشيخ محمد المامي:

بقينا وعصر الاجتهادات قد مضى فما الرأي إن لم يفت فينا مقلد؟![٣].

بل ذهب هؤلاء إلى أن المقلدين – بمفهوم القدماء للمصطلح – مفقودون أيضا في عصرهم وبيئتهم؛ لأن المقلد الذي نص عليه المتقدمون هو مجتهد الترجيح، وهو مفقود في ذلك العصر الذي لا يوجد فيه إلا جاهل في رأيهم[٤]، لكن هؤلاء كانوا يعيشون تناقضا كبيرا بين هذا الموقف النظري، وموقفهم التطبيقي المناقض له تماما فهم – كما يقول الشيخ محمد المامي- " لا تمر بهم سبعة أيام إلا اجتهدوا في نازلة، ويردون حيلة من التمس لهم السلامة باطلة، ومن حلية القبول عاطلة"[٥] .

وكيف لا يجتهدون وأحكام البادية غير منصوص عليها؟ فلا بد من الاجتهاد " وإلا عطلت الأحكام إن لم ينظر في النوازل أمثل المقلدين مع فقد المجتهدين الثلاثة"[٦]. على أن بعضهم كان يجمد على النص ويقف حماره في العقبة إذا لم يجد نصا، فيترك العامة حيارى لا يدرون ما يأتون وما يذرون، يقول الشيخ محمد المامي: " فقد فرض بعض علمائنا هذه وأمثالها في العين

---

(١) المامي، **البادية**، ط١، ص ١٦٨.

(٢) المامي، **البادية**، ط١، ص ١٦٧.

(٣) المامي، **البادية**، ط١، ص ١٦٨.

(٤) المامي، **رد الضوال الهمل**، ط١، ص ١٤٤.

(٥) المامي، **البادية**، ط١، ص ١٦٨.

(٦) المامي، **رد الضوال والهمل**، ص ١٢٧.

خاصة، ووقف حماره في أرض لا عين فيها جمودا منه على النص، والجمود على النص من غير ملاحظة القواعد ضلال وإضلال" [1].

تلك الخصوصية المتجلية في الضرورات الشديدة المتحققة التي تطبع حياة " هذه الطائفة من الأمة التي ألجأها الضرورة إلى التبدي"[2]، وسيطرةِ عادات لم يُنص عليها، أو لا توافق المشهور والراجح؛ فرضت على المفتين الشناقطة الناظرين في النوازل الميل إلى المرونة والتيسير وإن بمستويات مختلفة، ولعل الشيخ محمد المامي خير من يمثل مدرسة التيسير والتسهيل تلك؛ بل ورائدها بلا منازع؛ حيث يذهب في اعتبار ضرورات المجتمع وعاداته إلى أبعد حد؛ فيقول: " وما أجاءني إلى جذع نخلة هذا العلم الغريب[3] إلا مخاض ضرورات البادية وعوائدهم، وهم يصدق عليهم أنهم قطر من المسلمين ولهم ضرورات وعوائد، والضرورات والعوائد مما تبنى عليه الأحكام"[4]، ويقول: " هذا مع أنا وجدناهم لا يتزحزحون عما اعتادوه من مسائلهم؛ فتقربنا إلى الله بإخبارهم أن لهم فيه شبهة، لحديث أبي موسى ومعاذ "يسروا ولا تعسروا وبشروا ولا تنفروا"[5]. وعندي أنهم لو ضيق عليهم لاقتحموا النهي بلا شبهة"[6]، ويمثل الشيخ لتلك العادات بـــ " ثقب الأذنين للأخراص"[7]مع أن الغزالي قد قال فيه: " قرب أن يدعى في تحريمه الإجماع"، ونقل ابن الحاج في مدخله: " غير أن أحمد قال بجوازه"[8].

وقد ذكر العلامة المختار بن حامدن جملة من المسائل التي عمل الشناقطة فيها بخلاف مشهور المذهب نزوعا إلى التيسير والتخفيف، حيث يقول: " وقد جرى العمل على أشياء تخالف مشهور

---

١ المامي، **الجمان**، ط١، ص ٤٨٧.

(٢) المامي، **البادية**، ط١، ص ١٢٣.

(٣) يعني التخريج الفقهي الذي ينبه على ضرورته في عصره وقطره.

(٤) المامي، **الجمان**، ط١، ص ٤٩٢.

(٥) أخرجه البخاري في **الصحيح**، كتاب الأدب، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم يسروا ولا تعسروا وكان يحب التخفيف واليسر على الناس،٨/٣٠. ٦١٢٤.

(٦)المامي، **الجمان**، ط١، ص ٣٢٥.

(٧) المامي، **البادية**، ط١، ص ٥٣٥.

(٨) المامي، **البادية**، ط١، ص ٣٧٨.

المذهب المالكي، دعت إليها المصلحة المرسلة، والكلي الحاجي، وبذلك ترجع لمشهور المذهب. منها:

- ترك القصاص، وتعويضه بالدية المغلظة لتوقفه على السلطان.
- قسم معاملة الأضياف بالنوبة على البيوت.
- مواجرة الراعي بالحلائب.
- شراء لبن الحلوبة في الضرع.
- خلط الطاحنة حبوب العائلات، ثم تعطي كلا حظه بالتخمين.
- القراض بالعروض، على خلاف المشهور من المذهب.
- التعامل على استغلال الدواب، على أن للعامل نصف الحاصل، وللعامل النصف مثلا[1]

المطلب الثاني: أهمية الفتوى

"إن الله أرسل رسله الكرام (عليهم السلام) ليبلغوا أحكامه ويعلموا الناس، ليهلك من هلك عن بينة، ويحيى من حيي عن بينة، وهذا لا يمكن إلا بأداء رسالة التبليغ، والفتوى هي إحدى هذه الوسائل التي تقيم الحجة على المكلفين، فلا تسير أمور الناس على مر الأزمان والدهور إلا إذا كانت جارية على شريعة الله، وهذا الدور ينتصب له المفتون"[2]، والفتوى منصب رفيع، وله أثر خطير، مارسه وقعد أسسه رسول الله صلى الله عليه وسلم ـــ الذي هو أول المفتين من هذه الأمة، وأرفعهم قدرا وأصدقهم قولا، وأحسنهم قصدا، والمفتي خليفة للنبي صلى الله عليه وسلم،ـــ ونائب عنه في أداء وظيفة البيان، وقد تولى هذه الخلافة بعد النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه الكرام، ثم أهل العلم بعدهم على مر العصور. قال الإمام الشاطبي: " المفتي مخبر عن الله كالنبي، وموقع للشريعة على أفعال المكلفين بحسب نظره كالنبي، ولذلك سمو أولي الأمر وقرنت طاعتهم بطاعة الله ورسوله في قوله تعالى:

---

(١) حامد، **حياة موريتانيا**: الجزء الثقافي، ط١، ص٩٢.

(٢) كركار، **أثر العرف في تغير الفتوى**، ط١، (ص ٩٢.

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ٥٩ ﴾[1]، والأدلة على هذا المعنى كثيرة[2]، ونقل النووي عن العلماء قولهم: "المفتي موقع عن الله تعالى"[3]، ومن هنا سمى الإمام ابن قيم الجوزية كتابه " إعلام الموقعين عن رب العالمين"، وفي هذا قال الإمام القرافي: "مثال الحاكم والمفتي مع الله تعالى مثال قاضي القضاة – ولله المثل الأعلى- يولي شخصين أحدهما نائبه في الحكم، والآخر ترجمان"[4]، وقد عرف السلف (رضي الله عنهم) للفتوى كريم مقامها وعظيم مترلتها، وأثرها في دين الله وحياة الناس[5]، فكانوا يتهيبونها ويتريثون في أمرها، ويتوقفون في أحيان كثيرة عن إجابة السؤال، بل ويعظمون من يقول: (لا أدري فيما لا يدري)، وينكرون أشد الإنكار على من يتسلق أسوار الفتوى ولَّما يتأهل لها، مستحضرين ما جاء في الصحيح عن عبد الله بن عمرو العاص قال سمعت رسول الله ـــ صلى الله عليه وسلم ـــ يقول: {إن الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من العباد، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء، حتى إذا لم يبق عالما اتخذ الناس رؤوسا جهالا فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا}[6]، ويرى الإمام ابن القيم أن فتوى المفتي وإن لم تكن لازمة مثل حكم القاضي إلا أن عليه من الخطر أكثر مما على القاضي، ذلك أن حكم القاضي "جزئي خاص لا يتعدى إلى غير المحكوم عليه وله؛ فالمفتي يفتي حكما عاما كليا أن: من فعل كذا ترتب عليه كذا، ومن قال كذا لزمه كذا، والقاضي يقضي قضاء معينا على شخص معين، فضاؤه خاص ملزم، وفتوى العالم عامة غير ملزمة، وكلاهما أجره عظيم وخطره كبير"[7]، والفتوى رغم ما فيها من خطور ة ضرورة شرعية، وإذا انعدمت في مجتمع لاستحالت حياة الناس؛ بحيث لا يجدون من يعلمهم حكم الله في عباداتهم، ومعاملاتهم وسائر شؤونهم[8].

---

(١) النساء: الآية ٥٩.

(٢) الشاطبي، **الموافقات**، ط٢، ٨٨/٦.

(٣) النووي، **آداب الفتوى والمفتي والمستفي**، ط١، ص ١٤.

(٤) القرافي، **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام**، ط٢، ص ٤٣.

(٥) القرضاوي، **الفتوى بين الانضباط والتسيب**، ط١، ص٢٠.

(٦) أخرجه البخاري في **صحيح البخاري** ، كتاب العلم ، باب كيف يقبض العلم، ١٠٠/٣١/١.

(٧) ابن القيم، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، ط١، ٧٣/٢.

(٨) كركار، **أثر العرف في تغير الفتو**، ط١، ص٩٧.

المطلب الثالث: أهم مصادر فتاوى النوازل عند الشناقطة

لم تعرف هذه البلاد شنقيط بعد قيام الدولة المرابطية باستثناء حالات شاذة ـــ مذهبا غير مذهب مالك، وهي الفترة التي بدأ الكتاب والمؤرخون يتحدثون فيها عن هذه البلاد بشكل واضح، أما فيما قبل ذلك فقد انتشرت مذاهب مختلفة بعضها عقدي، وبعضها فقهي: كالخوارج ، والرافضة ، والشيعة... وقد ساد مذهب الأوزاعي فترة من الزمن، كما كان لمذهب أبي حنيفة والشافعي بعض الأتباع[1] ، وقد ظل مذهب الإمام مالك يترسخ في بلاد شنقيط منذ العهد المرابطي " فقد جاء عبد الله بن ياسين وأهل الصحراء على غير مذهب بدليل المحاورة التي جرت بين يحي ابن إبراهيم الكدالي وأبي عمران الفاسي، حين مر عليه قادما من الحج في طريقه إلى الصحراء ، فسأله الفقيه أبو عمران ما مذهبكم؟ فقال يحي: ما لنا علم من العلوم ولا مذهب من المذاهب لأننا في الصحراء منقطعين لا يصل إلينا إلا بعض التجار الجهال، هدفهم البيع والشراء ولا علم عندهم[2].

من هنا يمكن القول أن دخول المذهب المالكي بشكل فعلي كان مع قدوم عبد الله بن ياسين وقيام الدولة المرابطية، وذلك أن ابن ياسين تلميذ لوجاج بن زلوا للمطي السوسي، ووجاج تلميذ لأبي عمران الفاسي، وهذا الأخير شيخ المالكية بالقيروان[3]، وتعزز رسوخ المذهب المالكي في الصحراء، بعد ذلك بقدوم أبي بكر بن عمر إلى الصحراء، مصطحبا معه الإمام أبا بكر الحضرمي وإبراهيم الأموي ... وغيرها من علماء المالكية ، قضاة ، ومرشدين للصحراء ، ولم يزل المذهب المالكي يتعزز في بلاد شنقيط بسبب بعض الهجرات القادمة من المغرب وربما من الأندلس بعد سقوط هذه الأخيرة[4]؛ كل العوامل السابقة جعلت المذهب المالكي يضرب بجذوره العميقة في البيئة الشنقيطية حتى صار الشناقطة مالكيين قاسميين خليليين لا يخرجون عن المذهب قيد أنملة،

---

(١) حمين، **التاريخ القضائي وكبريات النوازل القضائية في موريتانيا**،٧٥ نقلا عن رسالة " الفتوى الموريتانية بين نصية المذهب المالكي والتحديات المعاصرة (بحث الاجازة إعداد الطالب : سيدي ولد المصطفى بالمعهد العالي ٢٠٠٣ــ ٢٠٠٤ .

(٢) البكري، **المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب**،ط١، ص١٦٥.

(٣) البكري، المرجع السابق، ص١٦٤ ــ ١٦٥.

(٤) من ذلك وصول الحاج يعقوب والحاج عثمان وعبد الرحمن الصائم مؤسس مدينة وادان ٥٣٦هـ، وجاء الشريف عبد المومن بن صالح والحاج عثمان إلى البلاد فأسس مدينة تيشيت ٥٣٦هـ وكانا قرآ على القاضي عياض، ومن ذلك نزوح أفراد من تارودانت جنوب المغرب إلى الصحراء في القرن الثامن الهجري فكونوا حلف " تشمش" وتعاقدوا على التمسك بالكتاب والسنة والصبر ومفارقة الظلمة، ينظر: حامد، **حياة موريتانيا الجزء الثقافي**، ط١، ص ٦.

أما عن تاريخ الفتوى في البلاد، فإنه بالرغم من دخول الإسلام المبكر إلى المنطقة (النصف الأول من القرن الثاني الهجري) فإن المنطقة لم تحقق – على ما يبدو اكتفاءها المعرفي- إلا في القرن ١٠هـ ١٦م، فلم نعثر قبل هذا القرن على فتاوى لمفتين محليين إذا استثنينا ما أوردته الكتب الإخبارية عن الإفتاءات التي كان يصدرها على الأرجح ابن ياسين من حين لآخر، وما ذكره القاضي عياض من أن لمتاد بن بلعين اللمتوني "والمثل يضرب بفتياه في بلاد الصحراء"[١] بينما كان الاستفتاء معروفا في المنطقة منذ القرن ٥هـ على الأقل[٢]، تقدمت الإشارة إلى أن المذهب المالكي يعتبر المنبع الفقهي الذي يصدر عنه الشناقطة في أمورهم الفقهية، فلا غرو إذن أن يكون كذلك هو مرجع الفتوى الأساسي للمفتي الشنقيطي، "فالشناقطة كلهم مالكيون وهم في المالكية قاسميون لا يحيدون في الغالب عن رواية ابن القاسم، ثم هم خليليون يعتمدون ما رواه خليل ابن اسحاق المصري في مختصره مرجحا ما ورد عن محمد بن القاسم العتقي من مذهب مالك"[٣]، والدارس لفتاوى علماء شنقيط يدرك للوهلة الأولى استمداد أصحابها من أمهات كتب المذهب المالكي، ومن تلك الأمهات التي يرجعون إليها أمهات أربع وهي :

المدونة : وهي سماعُ ابن القاسم من مالك دونها أسد بن الفرات، وأخذها عنه سحنون وعاد بها إلى ابن القاسم فعرضها عليه فصحح فيها واستدرك فنسبت إلى سحنون.

العتبية: وهي المستخرجة، جمعها محمد بن عتب الأندلسي، أخذها عن سحنون.

الواضحة: لعبد الملك بن حبيب الأندلسي سماعا من عبد الملك ابن الماجشون ومطرف.

الموازية : ألفها محمد بن إبراهيم، المعروف بابن المواز المصري. وقد اختلف الفقهاء في المفاضلة بين هذه الأمهات ولكن المغاربة ومنهم الشناقطة أجمعوا على ترجيح المدونة على العتبية والواضحة[٤]، ومن الكتب المالكية المعتمدة عند الشناقطة في التدريس والفتوى تلك التي أشار إليها النابغة الغلاوي في نظمه " بوطليحية"، وتمثل الكتب المتقدمة الإطار العام للمراجع الفقهية للمفتي

---

(١) السبتي، **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، ط٢، ٨/٨٠.

(٢) ولد السعد، محمد المختار، **الفتاوى والتاريخ**، ط١، ص ٤٢-٤٣.

٣ النحوي، **شنقيط المنارة والرباط**، ط١، ص ١٩٧.

(٤) النحوي، **شنقيط المنارة والرباط**، ط١ ١٨٤ ١٨٥

الشنقيطي، إلا أن مختصر خليل خاصة وشروحه وحواشيه نالت نصيب الأسد من الدراسة والعناية لدى الشناقطة، لذلك نجدهم أخذوه بأسانيد مختلفة عن طريق الأجهوري، واللقاني، والسمهوري والحطاب، ووضعوا عليه شروحا وهمامش وتعليقات كثيرة[1]، أوصلها المختار بن حامدن إلى ما يربو على الخمسين[2]، ولا يستغرب ذلك في مجتمع ظل إلى وقت قريب يعتبر دراسة المختصر شرطا للرجولة وسمة من سمات النضج، وإذا ما قمنا بتتبع بسيط لجملة من الفتاوى الشنقيطية نرى بوضوح كيف أن مختصر خليل كان المصدر المسيطر – بلا منازع- على تلك الفتاوى، حتى صاروا يطلقون عليه لفظة "النص" دون أن يبينوا مقصودهم، معتمدين في ذلك على المعهود في ذهن القارئ، ولعلنا لا نتوقع كثيرا من المفتين الشناقطة ـــ كغيرهم من غالبية علماء المالكية ـــ الذين يقرون على أنفسهم بالتقليد أن يعتمدوا في مصادرهم على الكتاب والسنة؛ ذلك أنهم يرون النظر الاستنباطي من الكتاب والسنة خاصا بالمجتهد الذي يرون انقطاعه بعد القرون المزكاة، إلا أن ذلك لا يعني خلو فتاواهم بشكل تام من التأصيل المعتمد على أدلة القرآن والسنة، إضافة إلى ما سبق ذكره من المصادر المعتمدة في فتاوى الشناقطة، احتلت كتب الفتاوى والنوازل حيزا كبيرا، حيث كثر نقلهم عن كتب نوازل مشهورة: كنوازل الورزازي، والمعيار للونشريسي، ونوازل علي الأجهوري، ونوازل هارون، وغيرها، كما اعتمد المفتون في أحيان كثيرة على فتاوى محلية لعلماء شناقطة، كنوازل محمد المختار بن الأعمش العلوي ونوازل الشريف محمد بن فاضل الشريف، ونوازل الكصري بن محمد المختار بن عثمان الإيدلبي، ونوازل سيدي عبد الله بن الحاج ابراهيم، وغيرها.

---

(١) حمين، **التاريخ القضائي**، ط١، ص٥٩.

(٢) حامد، **حياة موريتانيا**، ط١، ص٨.

الفصل الثاني

نماذج تطبيقية لمراعاة الفقهاء الشناقطة لمقاصد التشريع والقواعد الفقهية في أحكام النوازل

توطئة:

خلال دراستنا لنماذج مختارة من النوازل والفتاوى الشنقيطية خلال هذه الحقبة (ق ١٣-١٤هـ)، لا بد أن نحدد زاوية الدراسة؛ والمنطلق الفقهي الذي ترجع إليه هذه النماذج وندرسها من خلاله، ولعل الأقرب إلينا في هذ البحث هو الانطلاق من مرامي التشريع، ومقاصد الفقه التي تبنى عليها الأحكام، وتصوغ لها الأدلة الفقهية، فالشريعة الإسلامية جاءت لإسعاد الإنسان في الدنيا والآخر، وقد راعت كل ظروفه وأحواله في ذلك فقامت على حفظ المقومات الخمس للإنسان، ويمثل حفظ الكليات الخمس الكبرى لُبَّ مقاصد الشريعة الإسلامية، لذلك اخترنا في سعينا لتتبع أثار تلك المقاصد في الفتاوى الشنقيطية أن نجعل من الكليات الخمس عناوين نبحث انطلاقا منها ضالتنا خلال هذا المبحث، ولكن قبل الولوج إلى مطالب هذا الزاوية، لا بأس أن نقف – باختصار- على مفهوم تلك الكليات، وعلى الترتيب بينها والخلاف الواقع فيه بين العلماء؛ يقول الشيخ سيدي عبد الله بن الحاج إبراهيم الشنقيطي شارحا قوله في مراقي السعود:

دين ونفس ثم عرض نسب.... مال إلى ضرورة تنتسب

يعني أن الضروريات وهي أصول المصالح منها: حفظ الدين وهو الحكمة المقصودة من قتل المرتد والزنديق وأصحاب البدع المضلة، ومنها – أي الضروريات - حفظ النفس وهو الحكمة المقصودة من ترتب القصاص على القتل، ومنها حفظ العقل وهو الحكمة المقصودة من ترتب الحد على الإسكار، ومنها حفظ النسب وهو الحكمة المقصودة من ترتب حد الزنا على الزاني، ومنها حفظ المال وهو الحكمة المقصودة من ترتب حد السرقة وحد قطع الطريق عليهما من ترتب الضمان على المتلفات"[1]، والضروريات الخمس مرتبة ترتيبا أولويا، حسب المكانة والأهمية، وتظهر نتيجة ذلك الترتيب عند التعارض بينها بتقديم الأول ثم الذي يليه، قال في شرح مراقي السعود:"ما ذكر من الضروريات مرتب، فكل واحد منها دونما قبله في الرتبة فيقدم عليه عند

(١) ابن الحاج إبراهيم، **نشر البنود على مراقي السعود**، ط١، ١٦٢/٢.

التعارض، إلا حفظ المال وحفظ العرض فإنهما معا في آخر رتبة"[1]، إلا أن الخلاف وقع بين العلماء في ترتيب تلك الضروريات، عل النحو التالي:

أولاً:تقديم الدين على غيره من الكليات، وهذ امذهب جمهور الأصوليين [2]إذ هو غاية خلق الجن والإنس وبه سعادة الدنيا والآخرة.

ثانياً:ترتيب الضروريات الأخرى، تقديم النفس على غيرها من الضروريات الأخرى، وقد اتفق الأصوليون الذين رتبوا هذه المقاصد على تقديم النفس على بقيةالأمور الأخرى[3].

ثالثاً: تقديم بقية الأمور على قولين: الأول: بين النسل والعقل، فقدم الآمدي[4] وابن الحاجب[5]وغيرهما النسب على العقل، وقدم ابن السبكي[6] وسيدي عبد الله في مراقي السعود[7] العقل على النسب.

الثاني: في الترتيب بين العرض والمال، فقدم بعضهم العرض، وقيل العكس والذي يظهر أن العرض على قسمين:

١: منه ما يرجع إلى حفظ النسب فهذا مقدم على المال.

٢: ومنه ما لايرجع إلى حفظ النسب،كشتم الإنسان بغير القذف كوصفه بالبخل والظلم فهذالايقدم على المال[8].

---

(١) ابن الحاج إبراهيم، **نشر البنود على مراقي السعود**، ط١. السابق نفسه.

(٢) عبد الخالق، **المقاصد العامة للشريعة**، ط١، ص ٣٦.

(٣)عبد الخالق، **المقاصد العامة للشريعة**، ط١، ص ٤٢.

(٤) الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، ط١، ١٨٩/٤.

(٥) السبكي، **رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب**، ط١، ٦٤٣/٤.

(٦) العطار، **حاشية العطار على جمع الجوامع**، ط١، ٣٢٢/٢.

(٧) ابن الحاج إبراهيم، **نشر البنود على مراقي السعود**، ط١، ١٦٢/٢

(٨) ابن الحاج إبراهيم، **نشر البنود على مراقي السعود**، ط١. ١٦٢/٢.

المطلب الأول: حفظ مقصد الدين:

"إن المحافظة على الدين هي أهم المقاصد الشرعية، فهو لب المقاصد كلها وروحها، وجذرها، وما عداه فهو متفرع عنه محتاج إليه، احتياج الفرع إلى أصله، لا يستقيم إلا به، ولا يؤدي ثمرته ويؤتي أكله إلا بتغذيته"[1]، ومصلحة الدين متفاوتة منها ما يقع في رتبة الضروري والأصل بالنسبة لبقية المصالح، وهذه المرتبة هي التصديق والاعتراف بوجود الحقيقة الكبرى وهي مرتبة الإيمان بالله واليوم الآخر. ومنها ما يقع في رتبة الحاجة، وهي العبادة والعمل بناء على الأوامر الجازمة، وهذه مرتبة على توابع الإيمان المكملة لمقصوده كالصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، ومنها ما يقع موقع التزيين والتحسين، وهي نوافل الخير وكل الأعمال التي تعتمد على أوامر غير جازمة، وهذه تلي المرتبة الثانية وتكملها، مثل: نوافل الصلوات، والصدقات، والصيام، والحج"[2]، وفي هذا المطلب سنحاول مرورا بتعريف "الدين" أن نتلمس أثر مراعاة الشناقطة لهذه الكلية المهمة في فتاواهم، وذلك على النحو التالي:

أولا: حفظ الدين من جهة الوجود:

لقد أولى علماء الشناقطة أهمية كبيرة لحفظ كلية الدين في فتاواهم المختلفة، فلم تكن تغيب عن ذهن أحدهم محورية هذه الكلية في مقاصد الشارع وهو يحرر فتوى شرعية في أي مجال من مجالات الدين أو الدنيا، وهنا نورد أمثلة لمراعاة الشناقطة لكلية حفظ الدين من جانب الوجود، وذلك بالإفتاء بما يوجد هذه الكلية ويحافظ عليها في الواقع.

١: الحج والصلاة في الطائرة

لقد طرحت في بلاد شنقيط بعد نشوء الدولة الحديثة – موريتانيا – نازلة تتعلق بحكم الصلاة في الطائرة هل هو الصحة أم البطلان؟ الأمر الذي يترتب عليه حكم الحج على متنها ممن وجد إليه سبيلا، ذلك أنه يلزم منه تفويت أوقات الصلاة؛ فذهب بعض علماء شنقيط إلى الإفتاء ببطلان الصلاة في الطائرة، حيث فهموه من حد ابن عرفة للسجود بقوله: " مسُّ الأرض أوما اتصل بها

---

(١) اليوبي، **مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية**، ط١، ص ١٩٢.

(٢) العالم، **المقاصد العامة للشريعة الإسلامية**، ط٢، ص ٢٢٦، ٢٢٧.

من سطح محلا لمصل كالسرير بالجبهة والأنف"[1]، فعدم اتصال الطائرة بسطح الأرض جعلهم يبطلون الصلاة فيها، وبناء على ذلك أسقطوا الحج على متنها من طرف من استطاع إليه سبيلا، ولا يخفى ما في هذا القول من ضعف، حيث لم يرد هذا التقييد بملامسة الأرض في الكتاب أو السنة أو الإجماع، كما قال الإمام محمد (بُدَّاه) بن البوصيري[2]، في مقابل الفتوى المتقدمة أفتى جل أهل العلم في شنقيط بصحة الصلاة في الطائرة، ووجوب الحج على من استطاعه على متنها، منطلقين من عدم وجود نص صريح في المسألة يدعم أيا من الطرفين[3]، إلا أنهم استدلوا بأن الصلاة في الطائرة صلاة كاملة الأركان والشروط، ولا دليل على بطلانها من كتاب ولا سنة ولا إجماع؛ بل ولا من كلام أحد من أصحاب المذاهب[4].

يقول العلامة بداه بن البوصيري في فتوى مطولة له بعنوان: (بيان عدم سقوط الحج في الطائرة) : "... فالحج واجب كتابا وسنة وإجماعا، فلا يسقط وجوبُه عمن وجد زادا أو راحلة ولو طائرة"، إلى أن يقول: "... ومما يزيد ما تقدم إيضاحا أن راكب الطائرة أولى بالعذر من غيره؛ لأن صاحبها لا يقدر على النزول إلا في محال مخصوصة وأوقات معلومة، والله تعالى أمرنا بالصلاة على كل حال سواء كنا على وجه الأرض، أو في بطنها كصاحب البئر، أو كنا رجالا أو ركبانا، قال ابن العربي:عند قوله تعالى: ﴿ حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلۡوُسۡطَىٰ وَقُومُواْ لِلَّهِ قَٰنِتِينَ ﴿٢٣٨﴾ ﴾[5]؛ ما نصه: "أمر الله سبحانه بالمحافظة على الصلوات في كل حال من صحة ومرض، وحضر وسفر، وقدرة وعجز، وخوف وأمن، لا تسقط عن المكلف بحال، ولا يتطرق إلى فرضيتها اختلال. وقد قال صلى الله علي هوسلم: { صل قائما، فإن لم تستطع فقاعدا، فإن لم تستطع فعلى جنب}"[6]، وذكر رحمه الله تعالى أن صلاة الخوف تفعل على أي حال أمكنت باستقبال وغيره، إلى أن قال: " والمقصود من ذلك أن تفعل الصلاة كيفما أمكن، ولاتسقط بحالة لو لم يتفق

---

(١) الرصاع، **شرح حدود ابن عرفة**، ط١، ١٢٤/١.

(٢) البراء، **المجموعة الكبرى** ، ط١، ١٦١٧/٥.

(٣) البراء، **المجموعة الكبرى** ، ط١، ١٦١٨/١٦١٧٥/٥.

(٤) البراء، **المجموعة الكبرى**، ط١، ١٦١٠/٥.

(٥) سورة البقر: الآية ٢٣٨.

(٦) أخرجه البخاري في صحيح البخاري، كِتَاب تَقْصِيرِ الصَّلَاةِ - بَاب إِذَا لَمْ يُطِقْ قَاعِدًا صَلَّى عَلَى جَنْبٍ، ٢٧٠/١-٢٧١،رقم الحديث١٠٦٦.

فعلها إلا بالإشارة بالعين للزم فعلها؛ كذلك إذا لم يقدر على حركة سائر الجوارح، وبهذا المعنى تميزت عن سائرالعبادات؛ فإن العبادات كلها تسقط بالأعذار، ويترخص فيها بالرخص الضعيفة، ولذلك قال علماؤنا، وهي مسألة عظمى، إن تارك الصلاة يقتل؛ لأنها أشبهت الإيمان الذي لايسقط بحال"[1]. قال جامعها: فإذا فهمت ما تقدم من النصوص حق فهمه، وعلمت أن الله تعالى أباح ركوب السفن، وأباح الصلاة فيها على قدر القدرة، تبين لك أن الطائرة سفينة مثلها تجوز فيها الصلاة على قدر الطاقة، وإن ركبتها تبين لك أن إمكان السجود عليها أيسر من إمكانه على سفينة الماء... فالطائرة من الشأن الواقع في هذا الزمان، وتتعلق بها الأحكام كغيرها. ولا بد أن يوجد في كل زمن من يجري نوازله على المنصوصات حتى تقوم الساعة، وإلا انقطع التكليف"[2]، ففي الفتوى المتقدمة يتضح بجلاء انطلاق الشيخ من مبدإ حفظ دعامتين أساسيتين من دعائم الدين الإسلامي، ألا وهما الصلاة والحج، فهو يصحح الصلاة في الطائرة؛ لأنها كاملة الأركان والشروط أولا، وثانيا: لأنها الدعامة الأولى في الإسلام، وقد تضافرت الأدلة الشرعية على التأكيد على حفظها والعناية بها، بحيث خصت بعدم سقوط وجوبها، حتى في حال السفر والمرض الشديد؛ بل يظل المسلم مطالبا بأدائها ولو بالإيماء، أو برموش العين، ثم إنه يرى في فتواه وجوب الحج على المستطيع له باستقلال الطائرة، لكونه فريضة من فرائض الإسلام الخمس، يجب أداؤها بتوفر الزاد والراحلة، فليس لإسقاطها بحجة حرمة الصلاة في الطائرة معنى كما رأينا فالقول بصحة الصلاة والحج على متن الطائرة، حكمان يخدم كل منهما الفريضة في الثاني بالحفظ والإقامة، وهنا يظهر لنا أن فتاوى القائلين بصحة الصلاة في الطائرة، ووجوب الحج فيها على المستطيع، ومن بينها الفتوى المتقدمة، قد راعت بعناية مقصدا عظيما من مقاصد الشريعة الإسلامية، يتمثل في حفظ دعامتين أساسيتين تندرجان ضمن كلية حفظ الدين من جانب الوجود.

ثالثا: حفظ الدين من جهة العدم

أوردنا في المطلب السابق مثالا للفتاوى الشنقيطية التي راعت كلية حفظ الدين من جانب الوجود، وفي هذا المطلب نورد مثالا لمراعاة هذه الكلية من جانب العدم.

---

(١) ابن العربي، **أحكام القرآن**، ط٣، ١/٢٠٢- ٢٠٣

(٢)البراء ـــ **المجموعة الكبرى**، ط١، ٧ /١٦٣٧- ١٦٣٨.

ونقصد بمراعاتها من جهة العدم درأ كل ما قد يخل بها في أي جانب من جوانبها، وذلك بجهاد عدو الدين الخارجي، ومحاربة البدع داخل المجتمع المسلم ومعاقبة أصحابها، وتحريم المعاصي وتعزير أهلها.

تعليم الأبناء في مدارس النصارى:

لقد أثار قيام المستعمر بفتح مدارس عصرية للتعليم في شنقيط إبان استعماره لها جدلا كبيرا في أوساط المجتمع الشنقيطي، تمثل في اختلاف الفقهاء حول حكم تعليم الأبناء في تلك المدارس، حيث انقسموا إلى طائفتين:

الطائفة الأولى: - وهي الأقل- قالت بجواز تعليم الصبيان في مدارس المستعمر بشرط أن يكون ما يدرس فيها من قبيل اللغة الفرنسية، والعلوم العصرية، و لم يدرس فيها ما يعارض الدين الإسلامي، أو يمس من مكانته، واحتجت هذه الطائفة بأن تعلم لسان المستعمر ربما زاد في العقل والأدب، ولا ينقص من الدين، بل فيه حفظ للدين بما يتعلمه الأبناء من اللسان الأجنبي والعلوم العصرية[1].

الطائفة الثانية: — وهي الأكثر- قالت بحرمة دراسة الأبناء في مدارس المستعمر، إلا أن في هذه الطائفة من لمح إلى إمكانية جواز ذلك إذا قُررت في تلك المدارس العلوم الشرعية إلى جانب العلوم المعاصرة، وعين في كل مدرسة رجال أكفاء يقومون على تربية الأبناء[2]؛ سئل العلامة المختار بن سيدي بن أحمد بن ابْلول الحاجي: "عن من جعل صبيا من المسلمين في هذا الزمان في مدرسة النصارى لقراءتهم وما يقرأ معها من اللغة والنحو، هل يجوز له ذلك أم لا؟... وهل من تكلم بكلام النصارى مستحسِنا له لا لدفع مضرة ولا لجلب منفعة يجوز له ذلك أم لا؟ أجيبوا رحمكم الله فإن الباطل كاد يغلب.

فأجاب: بسم الله الرحمن الرحيم أما بعد فإن الحكم على الشيء فرع عن تصوره، والأحكام الشرعية منها ذاتي ومنها عرضي، وما بالذات غير ما بالعرض، وأيضا فإنه يلزم قبل أن نفتي علمنا بجميع الدروس المقررة للطلبة في تلك المدارس، هل فيها ما يتصادم مع الدين الإسلامي؟ وعن الإدارة فيها هل من شأنها السعي في تشويه الدين في أعين المسلمين؟ فإن قلب الصبي جوهرة ساذجة قابلة لكل ما ينقش فيها كما قيل، وقد يرشد له الحديث الصحيح" [كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه][3]، فالصبي محتاج أولا قبل الدخول في أي شيء على

---

(١) البراء، **المجموعة الكبرى**، ط١، ٢٩٨٢/٧، فما بعدها.

(٢) البراء، **المجموعة الكبرى**، ط١، ٧/ ٢٩٩١.

(٣) أخرجه البخاري في **صحيح البخاري**، كتاب الجنائز، باب ما قيل في أولاد المشركين، ٢/٣، الحديث رقم ١٣٨٣.

التنبيه والتثبيت على الفطرة الإسلامية، وعلى الأبوين ومعلميه حراسة تلك العقيدة، والسهر عليها وإلا فقد ضيعوا ما أوجب الله عليهم من حقوق صبيانهم... لكن بقي أن هذه العلوم العصرية النافعة في أمور الدنيا السالمة من محاربة العقيدة لا قوام لأية أمة دونها... ولكن قال بعض: العلوم العصرية لا ثمرة لها على أولاد المسلمين؛ بل هي ضرر ما لم تقترن أولا بتربية دينية صحيحة وتسري معها جنبا إلى جنب، وهذا يفسر لك أيها الأخ الكريم سبب اختلاف علماء القطر في حكم دخول هذه المدارس المسؤول عنها بين من حرمها ومن أوجبها، فمن أوجبها نظر إلى أنها وسيلة لحفظ الدين، وغاب عنه أنها وسيلة لهدمه، والسبب الذي تنصرت بواسطته أقاليم الأندلس التي استولى عليها الإسبانيون أولا هو مجرد هذه المدارس... فكان يجب على أولي الأمر منهم من رؤسائهم وعلمائهم أن يعظهم ما وقع لإخوانهم من عرب الأندلس المسلمين، فيجتمعوا لدرس الأمر الذي تسلم به عقائدهم وتستقيم به أخلاقهم وميولهم على جادة الدين الإسلامي، فيعينوا لكل مدرسة رجالا أكفاء علما ونصيحة ورجولية للسهر على مصلحة أبنائهم"[1]، بعد عرض هذه الفتوى يمكننا القول إن أصحاب الرأي القائلين بحرمة تعليم الصغار في مدارس المستعمر الفرنسي كانوا يشعرون بأهمية حفظ دين المجتمع من جهة العدم، وذلك بالوقوف بحزم أمام كل المساعي والأفكار التي تحاول النيل من مكانته في قلوب الناس وحياتهم، والفتوى السابقة تندرج ضمن عشرات الفتاوى التي صدرت من قبل الفقهاء الشناقطة المتوجسين من مخططات الاستعمار الفرنسي آنذاك، تلك الفتاوى التي مثلت جزء من مقاومة ثقافية شرسة واجه بها أهل شنقيط المحتل الغازي، وكان العلماء ومحاظرهم قطب الرحى فيها؛ فخرج المستعمر يجر أذيال الخيبة، دون أن تنجح مخططاته كما أراد لها، وبقي المجتمع الشنقيطي مجتمعا محافظا تسوده أخلاق الإسلام، وإن وجدت فيه المخالفات الشرعية، إلا أنها ظلت تتوارى عن عين المجتمع الرافض لها.

المطلب الثاني: مراعاة مقصد حفظ النفس:

سنتحدث في هذا المطلب – إن شاء الله- عن المقصود بحفظ النفس، ثم نورد أمثلة لمراعاة حفظ النفس من جانبي الوجود والعدم في الفتاوى الشنقيطية.

---

(١)البراء، **المجموعة الكبرى**، ط١، ٧/٢٩٩٠، ٢٩٩١

أولا: المقصود بحفظ النفس:

"لقد عنيت الشريعة الإسلامية بالنفس عناية فائقة، فشرعت من الأحكام ما يوجب المصالح لها، ويدفع المفاسد عنها، وذلك مبالغة في حفظها وصيانتها، ودرء الاعتداء عنها؛ لأنه بتعريض الأنفس للضياع والهلاك يُفقد المكلف الذي يتعبد لله سبحانه وتعالى، وذلك بدوره يؤدي إلى ضياع الدين"[1].

ومعنى حفظ النفس – كما يقول العلامة الطاهر بن عاشور- حفظ الأرواح من التلف أفرادا وعموما؛ لأن العالم مركب من أفراد الإنسان، وفي كل نفس خصائصها التي بها بعض قيام العالم...

والمراد النفوس المحترمة في نظر الشريعة وهي المعبر عنها بالمعصوم الدم، ألا ترى أنه يعاقب الزاني المحصن بالرجم مع أن حفظ النسب دون حفظ النفس، ويلحق بحفظ النفوس من الإتلاف حفظ بعض أطراف الجسد من الإتلاف، وهي الأطراف التي يترل إتلافها مترلة إتلاف النفس، في انعدام المنفعة بتلك النفس مثل: الأطراف التي جعلت في إتلافها خطأً الدية كاملة[2]، والحقيقة أن حفظ النفس يشمل حفظ كل جزء ممن الجسم، وإن كان مما لا دية كاملة فيه؛ لأن إتلاف هذا الجزء – وإن كان لا يفوت منفعة النفس- إما أن يدخل عليها الحرج والمشقة (كإتلاف يد واحدة أو عين واحدة)، وإما أن يجعلها تعيش بشكل غير تام أو غير لائق (كإتلاف الحاجبين أو أحدهما، والشريعة الإسلامية الغراء قاصدة إلى دفع هذا وذاك عن النفس، وإن اختلفت رتبة قصدها إليهما من الحاجي إلى التحسيني[3]، وليس المراد بحفظ النفس حفظها من الجانب المادي فقط، بل المراد عصمة الذات الإنسانية في عناصرها المادية والمعنوية، وذلك إقامة لأصلها الذي يعد المحور الذي تدور عليه عمارة الأرض، ويتحقق به معنى الاستخلاف فيها[4]، "وأما غير ذلك كنفس المحارب فليست مما عنيت الشريعة بحفظه؛ لكون عدائه للإسلام ومحاربته له، أعظم في نظر

---

(١) اليوبي، **مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة الشرعية**، ط١، ص٢١١.

(٢) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ط١، ص ٣٠٣.

(٣) محمد، **مقاصد الشريعة عند الإمام مالك بن النظرية والتطبيق**،ط١، ص٢٨٦.

(٤) محمد، **مقاصد الشريعة عند الإمام مالك بن النظرية والتطبيق**، ط١، ص ٢٨٧.

الشريعة من إزهاق نفسه، وقد تكون النفس معصومة بالإسلام أو الجزية أو الأمان، ويجيز الشرع للإمام إزهاقها بالقصاص، أو الرجم وليس هذا من قبيل عدم العناية بها والمحافظة عليها، بل لكون مصلحة حفظها عورضت بمصلحة أعظم فأخذ بأعظم المصلحتين"[1].

ثانيا: مراعاة حفظ النفس من جانب الوجود:

لقد وضعت الشريعة الوسائل الكفيلة -بإذن الله – بحفظ النفس من التعدي عليها، وذلك بتحريم الاعتداء، وسد الذرائع المؤدية إلى القتل، وتشريع القصاص، وضرورة إقامة البينة في قتل النفس، وتأخير تنفيذ القصاص في من وجب عليه إذا خيف من قتله على غيره، وقد أخذ الشناقطة تلك الوسائل كلها بعين الاعتبار، وحاولوا أن يكيفوها مع بيئتهم السائبة التي لا حكم فيها إلا لسلطان القوة.

العقوبة بالمال

من النوازل التي طرحت في المجتمع الشنقيطي خلال "فترة السيبة" مسألة حكم العقوبة بالمال، في حال تعذرت إقامة الحد على الجاني، فكانت لهم في ذلك فتاوى كثيرة مال أكثرها إلى القول بجوازها، وقبل أن نتعرض لتلك الفتاوى نقول: إن الاختلاف في حكم العقوبة المالية قديم بين العلماء، فقال بعضهم بمنعها مستدلا بنسخها[2]، وذهب جمهورهم إلى بقاء حكم الجواز، وأنها لم تُنْسَخ/ فَرأى علماء الحديث أن السُّنن والآثار قد جاءت بالعقوبات المالية كما جاءت بالعقوبات البدنية[3]، وأهل المدينة يَرَون العقوبات المالية مشروعة حيث مضت بها سنة (رسول الله صلى الله عليهع وسلم) وسنة خلفائه الراشدين[4]، وبعض صُوَر العقوبات المالية قولٌ عند الشافعي باعتبار ما بَلَغَه من الحديث[5]، ولئن كان العلماء اختلفوا قديما في العقوبة بالمال تعزيرا في غير الحدود، فإن علماء شنقيط ذهبت الغالبية العظمى منهم إلى القول بجوازها حتى في ما فيه حد شرعي، إن

---

(١) اليوبي، **مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة**، ط١، ص٢١١.

(٢) ابن عبد البر، **الاستذكار**، ط١، ٦/ ٥٣٦.

(٣) الشيرازي، **المهذب في فقه الإمام الشافعي**، ط١، ١/ ٤٦٢.

(٤) ابن تيمية، **فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية**، ط٣، ٢٠/ ٣٨٤.

(٥) ابن تيمية، **فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية**، ط٣، ٢٠/ ٣٨٤. المرجع السابق.

أمكنت نيابتها عن الحدود لتعسر إقامتها في بلادهم الخالية من السلطان، بل حكى عنهم الشيخ محمدالأمين بن محمد الصبار البوصادي الإجماع على ذلك بقوله: " العقوبة المالية في هذه البلاد التي لاحاكم فيها من الأمور المجمع على جوازها"[1].

وهو ما يتضح من خلال الفتويين التاليتين:

١: "سئل محمد حمى الله بن أحمد بن الإمام أحمد الشريف التيشيتى عن العقوبة بالمال هل قال بها أحد من أئمتنا أم لا؟ فأجاب: "الشيخ البرزلي أفتى بجوازها واستدل عليه بوجوه، وأملى في ذلك جزءا، ورد عليه في ذلك الشيخ أبو العباس الشماع... وكلاهما – والله أعلم – مفروض مع وجود الإمام وتمكنه من إقامة الحدود وإجراء الأحكام الشرعية على أصلها، ولا شك أن العدول عنها لغيرها حينئذ مع إمكانها تبديل للأحكام، وحكم بغير ما أنزل الله الموصوف فاعله بالظلم والفسق، وقبح ذلك لا يخفى، وأما مع عدم الإمام وعدم التمكن من إقامة الحدود، ولم تبلغها الاستطاعة، وكانت العقوبة بالمال دافعة للمفسدة حاصلا بها الزجر والاستطاعة تبلغها، تنزلت منزلة الحدود، وليس المراد أن الحد يسقط بذلك، ولكن ذلك غاية ما تصله الاستطاعة في الوقت دفعا للمفسدة ما أمكن، فإن أمكن بعد ذلك إقامة الحد أقيم إن اقتضت الشريعة إقامته، والظالم أحق أن يحمل عليه"[2]، والفتوى السابقة من أقدم الفتاوى في هذه المسألة، حيث إن جل المفتين فيما بعدها اعتمدوا عليها في فتاواهم.

٢: وأفتى الشيخ محمد المامي في نفس المسألة بقوله: " لا يبعد أن يعاقب بالمال في الحدود إن عدمت العقوبة الشرعية كما هو محكي في زماننا هذا، ومتصور في بلادنا التي لم تفرد بالتصنيف، ولا سيما مع قاعدة أن الأحكام الشرعية تابعة للمصالح، فإن المحاربين ونحوهم إن لم يزجروا بشيء ﴿ لَّهُدِّمَتْ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَٰتٌ وَمَسَٰجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا ٱسْمُ ٱللَّهِ كَثِيرًا ۗ وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِىٌّ عَزِيزٌ ﴿٤٠﴾ ﴾ [3]"[1]. من خلال

---

(١) البراء، **المجموعة الكبرى**، ط١، ١٢/ ٦٠٧٥.

(٢) البراء، **المجموعة الكبرى**، ط١، ١/ ٦٠٦٧، ٦٠٦٨.

(٣) سورة الحج: ٤٠.

الفتويين السابقتين نجد أن الشناقطة راعوا في هذه المسألة مقصد الشارع من إقامة الحدود، الذي هو زجر المعتدي عن أذية النفوس بالقصاص، فقالوا: ما دامت تلك الحدود مستحيلة الإقامة لفقد السلطان، وما يترتب عن إقامتها بدونه من مفاسد يكون في الغالب أشد مما ينتج عن تركها، فلا بأس إن استطعنا زجر الجاني وتعزيره بعقوبة مالية أن نلزمه بها، ويكون في ذلك حفظ لأنفس الخلق من عدوان المعتدين.

ونخلص من الفتويين إلى ما يلي:

١: أن إقامة الحدود في بلاد شنقيط كانت متعطلة لعدم وجود سلطة مركزية، وفي ذلك ما فيه من ضياع لمقصد تشريع القصاص المذكور في قوله تعالى: ﴿ وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٧٩﴾ ﴾ (٢)

٢: أن العقوبة بالمال يجوز إحلالها مكان الحدود في حال عدم التمكن من إقامتها لانعدام السلطان الذي يقيمها.

٣: أن العقوبة المالية النائبة عن الحدود قد تحقق ما يحققه الحد من حفظ للنفوس.

٤: أن معاقبة الجاني بالمال في حال تعذر القصاص منه وإن لم تحقق المقصد الشرعي كاملا، فإنها تبقى أحسن من تركه يتمادى في غيه دون رادع أو وازع.

ثالثا: مراعاة حفظ النفس من جانب العدم:

لئن كانت الشريعة الإسلامية أولت حفظ النفس أهمية كبيرة من جهة الوجود بما شرعته من أحكام، فإنها سعت كذلك إلى حفظ نفوس الناس من جانب العدم، وذلك بتحريم كل ما يثبت ضرره على النفوس ماديا أو معنويا، وسنحاول من خلال المثال التالي الوقوف على مدى مراعاة الشناقطة لمقصد حفظ النفس من جانب العدم.

التدخين:

---

(١) المامي، **البادية**، ط١، ص ٣٢٢.

(٢) سورة البقرة الآية: ١٧٩.

اختلفت آراء علماء شنقيط حول حكم التدخين منذ ظهوره في القرن العاشر الهجري، فكثرت فيه التآليف والفتاوى، وحاول كل فريق أن يتعلق بما أمكنه من نصوص الشريعة، تلك الآراء التي يمكن حصرها في مذاهب ثلاثة:

١: ذهب أصحاب الرأي الأول إلى حلية التدخين، مستدلين بعدم ورود نص بتحريمه، وما كان كذلك فهو مباح؛ لكون الأصل في الأشياء الإباحة ما لم يرد دليل بحرمتها؛ يقول امحمد بن أحمد يور بن محمذن الديماني:

يـــــــــا منكرا حِلِّيةَ الدخانِ أفي الحديث ذا أم القـــــــرآنِ

أم جـــا في الإجماع أو القياسِ لابد للبنيان من أســـــــاسِ[١]

ويقول الشيخ الفقيه محمد بن المختار بن الأعمش: " مذهب الأكثرين التحريم، ومذهب المحققين الجواز"[٢].

١- أصحاب الرأي الثاني قالوا بحرمة التدخين بصورة مطلقة، مستدلين بأنه من الخبائث التي بعث النبي صلى الله عليه وسلم بتحريمها، ولم يهتموا كثيرا بثبوت ضرره من عدمه، ومن أبرز هؤلاء الشيخ سيدي عبد الله بن الحاج إبراهيم صاحب كتاب " مراقي السعود" الذي حمل على الدخان بشدة، فأفتى فيها وألف، ووصفها بأنها: " عُشبة مشؤومة"[٣].

٢- أصحاب الرأي الثالث: - ومنهم العلامة: المختار بن سيدي بن أحمد بن ابلول الحاجي-ذهبوا إلى تحريم التدخين أو كراهته في حق من ثبت ضرره عليه، ولم يروا حرمته على من لم يثبت أنه يضره؛ يقول المختار بن سيدي بن أحمد بن ابلول الحاجي: " أما الدخان فاحتج من حرمه بثلاثة أوجه: تغييب العقل ولم يقل أحد بإرقاده، وأما إسكاره فلم يقل به ذو تحصيل فلا يلتفت إلى قائله، وأما الإفتار فهو مشاهد في بعض الأشخاص في بعض الأحوال، ولكن قد تقرر شرعا أن المفتر لا يحرم منه إلا القدر المؤثر في العقل، فهذا الوجه

---

(١) البراء، **المجموعة الكبرى**، ط١، ٧/ ٢٥٥٤، ٢٥٥٥.

(٢) البراء، **المجموعة الكبرى**، ط١، مرجع سابق،٧/ ٢٥٥٠.

(٣) ابن الحاج إبراهيم، **فتاوى العلامة سيدي عبد الله بن الحاج إبراهيم**، ط١، ص ٥٦٤.

لا ينتج إلا تحريم المؤثر في العقل من الدخان. والوجه الثاني: أنه مضر بالبدن، وهذا لا ينتج إلا تحريمه على من يضر بدنه... الحاصل أن الذي يقتضيه الدليل عندي استحباب تركها..."[1]، ومن الفقهاء من قال بالبحث عن ضررها فإن وجد فلا مفر من التحريم كالشيخ أحمدُ بمب بن حبيب الله البكي الذي يقول في جواب سؤال عن التدخين: " أحكام الشرع خمسة تؤول إلى ثلاثة: فرض، وندب، وحرام، ومباح، ومكروه، فأي مسألة لم تجد لها آية ولا حديثا ولا نصا معتمدا زنها بميزان المصلحة والمضرة، فإن جلبت مصلحة كبيرة فحزها للواجب، وصغيرةً فحزها للمندوب، وإن جلبت مضرة كبيرة فحزها للحرام، وصغيرةً فحزها للمكروه، وإن لم تجلب لا مصلحة ولا مضرة فذلك هو المباح، إن شئت فاستعملها وإن شئت فاترك"[2]، ويقول الشيخ محمد سالم بن محمد عالي بن عبد الودود المباركي: " الكلام فيه – يعني التدخين- للأطباء وليس للفقهاء، فإذا أقر الأطباء أنه نافع فهو مباح على قاعدة إباحة ما ينفع، وإذا كان ضارا فهو حرام على القاعدة الفقهية في تحريم ما يضر"[3]، ورغم الخلاف الواقع في العصور المتقدمة بين الفقهاء كما عرضناه، فإنه في الوقت الحاضر يكاد الإجماع يقع بين علماء البلاد على تحريم استعمال جميع أنواع التبغ، بعدما أثبت الطب الحديث ضرره المتيقن.

يقول الشيخ محنض بابه بن امَّيْن من المعاصرين[4]

وعذر من جوز التدخينا من علماء المتقدمينا

عدم علمهم بما من الضرر فيه وذاك الضرر الآن ظهر

نخلص مما سبق إلى ما يلي:

أن علماء الشناقطة الذين أفتوا بحلية التدخين لم تكن فتاواهم غاضة الطرف عن مكانة حفظ النفس، ووجوب تحريم كل ما يجلب الضرر لها، وإنما ذهبوا إلى ما ذهبوا إليه تمسكا بأصل الإباحة

---

(١)البراء، **المجموعة الكبرى**، ط١، ٧/ ٢٥٥٦.

٢ البراء، **المجموعة الكبرى**، ط١، ٧/ ٢٥٥٤.

٣ البراء، **المجموعة الكبرى**، ط١، ٧/ ٢٥٥٧.

٤ ابن امين، **سلم الضعاف المرتقين لدرجات التائبين المتقين**، ط١، ٢/ ٣٠٧

في الأشياء، مع عدم ثبوت الضرر باستعمالها، ولو وصل إليهم ما وصل إلى غيرهم في شأنها من موجبات التحريم، ككونها ضارة لكانوا سابقين إلى الإفتاء بحرمتها، أن أغلبية علماء شنقيط مراعاةً منهم لمقصد حفظ النفس بادروا إلى الإفتاء بحرمة التدخين أو كراهته، بمجرد الاشتباه في ضرره على النفوس، وكان الضرر آنذاك لما يثبت بعد.

المطلب الثالث: مراعاة مقصد حفظ العقل

"لقد فضل الله الإنسان بالعقل وميزه به عن سائر الحيوانات التي تشاركه في بقايا المزايا، وبهذا العقل صار الإنسان خليفة الله في أرضه، وسخر له ما في البر والبحر بواسطة هذا العقل، وكلفه بعبادته وطاعته اعتمادا على وجود العقل، وكون العقل مصلحة عظمى، وقيمة عليا، وميزة كبرى لا يماري فيه أحد، وجلب مصالح الدنيا والآخرة يحتاج إلى الشرع، والشرع لا يقوم إلا على العقل؛ لأنه أساس التكليف"[1]، وفي هذا المطلب سنتناول معنى حفظ العقل، ثم ندلف إلى نماذج من مراعاة الفتاوى الشنقيطية لهذا المقصد العظيم من جانب الوجود ثم من جانب العدم.

أولا: معنى العقل والمراد بحفظه:

تشعبت الآراء في تعريف العقل وبيان حقيقته والمقصود به؛ لأنه يأتي استعماله لمعان كثيرة؛ قال صاحب العقائد النسفية: "هو سبب للعلم، وما ثبت منه بالبداهة فهو ضروري كالعلم بأن كل شيء أعظم من جزئه، وما ثبت بالاستدلال فهو كسبي"[2]، وفي كتاب معيار العلم للإمام الغزالي: " أما العقل فهو اسم مشترك تطلقه الجماهير والفلاسفة والمتكلمون على وجوه مختلفة لمعان مختلفة، والمشترك لا يكون له حد جامع، أما الجماهير فيطلقونه على ثلاثة أوجه: **الأول**: يراد به صحة الفطرة الأولى في الناس، فيقال لمن صحت فطرته الأولى: إنه عاقل، فيكون حده أنه: قوة بها يجود التمييز بين الأمور القبيحة والحسنة.**والثاني**: يراد به ما يكتسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكلية، فيكون حده أنه: معان مجتمعة في الذهن تكون مقدمات تستنبط بها المصالح والأغراض.**والثالث**: معنى آخر يرجع إلى وقار الإنسان وهيئته، ويكون حده أنه: هيئة محمودة للإنسان في حركاته وسكناته وهيآته وكلامه واختياره، يقول الغزالي: ولهذا الاشتراك يتنازع الناس

---

(١) العالم، **المقاصد العامة للشريعة الإسلامية**، ط١، ص ٣٢٥.

(٢) التفتزاني، **شرح العقائد النسفية**، ط١، ص ٢٠-٢١.

في تسمية الشخص الواحد عاقلا فيقول واحد: هذا عاقل، ويعني به صحة الغريزة، ويقول الآخر: ليس بعاقل ويعني به عدم التجارب وهو المعنى الثاني، وأما الفلاسفة فاسم العقل عندهم مشترك يدل على ثمانية معان مختلفة: العقل الذي يريده المتكلمون، والعقل النظري، والعقل العملي، والعقل الهيولاني، والعقل بالملكة، والعقل بالفعل، والعقل المستفاد، والعقل الفعال"[1]، مما تقدم يظهر أن العقل قوة في نفس الإنسان يستطيع عن طريقها إدراك العلوم وتحصيل المعارف، وله عدة إطلاقات ومعان مختلفة عند العلماء والحكماء والعامة، والذي نقصده هو القوة الإدراكية التي تلي قوة الحواس، وفي مجال يفوق مجال الحواس، ودون مجال الوحي الإلهي الذي يأتي عن طريق الرسل لهداية العقل الإنساني إلى سواء السبيل ويجنبه الزلل والضلال، ويخرجه من الظلمات إلى النور"[2]، هذا ومعنى حفظ العقل حفظ عقول الناس من أن يدخل عليها خلل؛ لأن دخول الخلل على العقل مؤد إلى فساد عظيم من عدم انضباط التصرف، فدخول الخلل على عقل الفرد مفض إلى فساد جزئي، ودخوله على عقول الجماعات وعموم الأمة أعظم[3]، والمحافظة على سلامة العقل من المفسدات أمر متفق عليه في بداهة العقول، وقد جاءت الشرائع جميعا بالمحافظة عليه[4].

وفي سبيل تحقيق هذا المقصد العظيم:

١- جاءت الشريعة بأحكام تقي العقول من الإفساد العضوي؛ كالنهي عن المسكرات والمخدرات، ومن الفساد بواسطة وسائل الإعلام[5].

٢- كما جاءت بالدعوى المشددة للتفكير والتعقل والتدبر، والنهي عن تقليد الآباء

والحكام دون دليل، والمطالبة بالبرهان ونفي الخرافات.

---

(١) الغزالي، **معيار العلم في المنطق**، ب د ط، ص٢٨٦، ٢٨٧.

(٢) العالم، **المقاصد العامة للشريعة الإسلامية**، ط١، ص ٣٢٨.

(٣) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ط١، ص ٣٠٣، ٣٠٤.

(٤) اليوبي، **مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة الشرعية**، ط١، ص ٢٣٥.

(٥) يرى الدكتور جمال عطية أن حفظ العقل لا يقف عند حفظ عقل الأمة من هذه المفسدات ، بل يمتد إلى حفظه من تأثير وسائل الإعلام التي تقوم بعمليات غسيل المخ بشكل جماعي، وتحاصر العقول فلا تعطيها إلا ما تريد من أخبار وتحليلات، وما تريد إليه من تضييع الأوقات فيما يضر ولا يفيد، وتربية العقول على مناهج تفكير فاسدة تقوم على تقديس السلطة وتبرير الخطأ والعصبية والجاهلية، وقديما قال أحد الفراعنة:
﴿ يَٰقَوۡمِ لَكُمُ ٱلۡمُلۡكُ ٱلۡيَوۡمَ ظَٰهِرِينَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَمَن يَنصُرُنَا مِنۢ بَأۡسِ ٱللَّهِ إِن جَآءَنَاۚ قَالَ فِرۡعَوۡنُ مَآ أُرِيكُمۡ إِلَّا مَآ أَرَىٰ وَمَآ أَهۡدِيكُمۡ إِلَّا سَبِيلَ ٱلرَّشَادِ ٢٩ ﴾ [سورة غافر آية ٢٩]،انظر، عطية، **نحو تفعيل المقاصد**، ط١، ص١٦١.

٣- كما جاءت بفريضة طلب العلم، وفضل العلماء، والحث على تعلم القراءة

والكتابة، كما بين العلماء ما يعتبر فرض عين، وما يعتبر فرض كفاية، من العلوم المختلفة الدينية والدنيوية، و بينوا آداب العالم والمتعلم، وفي كل من هذه المراحل هناك ما يعتبر من الضروريات، وما يعتبر من الحاجيات، وما يعتبر من التحسينيات[1].

(١) عطية، **نحو تفعيل المقاصد**، ط١، المرجع السابق نفسه.

ثانيا: مراعاة حفظ العقل من جانب الوجود:

الحث على طلب العلم:

مر معنا قريبا أن الشريعة الإسلامية جاءت بطلب العلم فقد قال سبحانه وتعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم أول ما قال: ﴿ ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ ۝١ ﴾ [1]، وبينت في نصوص كثيرة فضل العلماء وعظم منزلتهم عند الله تعالى، وكل ذلك للنهوض بعقل الإنسان وتزكيته، حتى يحقق مهمة الاستخلاف التي أنزله الله إلى الأرض من أجلها.

وسعيا لتحقيق هذا المقصد العظيم عُنِيَ الشناقطة في فتاواهم ومؤلفاتهم وأشعارهم كثيرا بالعلم، ودعوا إليه؛ يقول العلامة محمد بن حنبل الحسني في قصيدته البائية[2] الرائعة حاضا على طلب العلم:

جرع النفس على تحصيله مضض المرين ذلٍّ وسَغَبْ
ودع المال إلى تَطلابِه تكتسبْه فلنعم المكتسبْ
وهو حَلْيُ المرء في أقرانه وهْوعند الموت زحزاح الكُربْ
وهو نور المرء في اللحد وإذ ينسِل الأقوام من كل حدبْ
ياغريبا يطلب العلم اصطبر إن مبْدَا العلم من قبل غربْ
ما سعى في الربح ساع سعيكم بل سواكم سعيه جِدُّ نصبْ
بادروا العلم بدارا قبل أن يبغَت الحيْنُ بهول وشغبْ
صاح لا تُلفَ بجهل راضيا فذووا الجهل كأمثال الخُشُبْ

وقد لبى الناس دعوته، واتخذوا العلم قسيما للمال فرغبوا عن المال، وكان لهم في إقبالهم على المحظرة رهبانية علم وهوى عذري عميق، فكانت هذه الروح نتيجة وسببا في آن لانتشار

(١) سورة العلق، الآية ١.
(٢) النحوي، **بلاد شنقيط المنارة والرباط**، ط١، ص ٨٣.

العلم"[1]، ويذهب الشيخ ابن متالي في فتوى له إلى حد بعيد في الحث على العلم ونصرته فيفضل تعلم اللغة على التفرغ للعبادة، فيقول:

تعلم اللغة شرعا فضـــــل على التخلي لعبـــــادة العلي

يؤخذ ذا من قوله: وعلما آدم الاسماء، الزم التعلـــما[2]

ومراده أن الملائكة ما أمروا بالسجود لآدم إلا لفضل كان له عليهم وما كان هذا الفضل إلا بالعلم، لا بالعبادة لأن الملائكة لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون، فما فضلهم آدم إلا بما علمه الله إياه، وقد كان الشناقطة يفتون بأن طلب العلم فرض عين، واجب على كل مسلم ذكرا كان أو أنثى، وأن تركه معصية:

وطلب العلم وجوبُه شَمَلْ جمع الذكور والإناث كالعملْ

وتـــــارك التعليم عاص أبدا إن كـــــــــان تركه بلا عذر بدا[3].

وكان علماء شعب شنقيط المحافظ لا يرون بأسا في خروج المرأة لتعلم العلم، بل منهم من قال بوجوب الخروج عليها لتتعلم[4] ما يلزمها تعلمه من أمور الدين، إن لم تجد من يعلمها في البيت؛ يقول الشيخ محمذن بن محمد بن بكاك الديماني: إن خروج المرأة تعتريه الأحكام الخمسة "... فالواجب خروجها مستورة سالمة من الخلوة الحرام لتتعلم ما يجب عليها من أمر دينها الذي لا تناله في بيتها"[5].

ويقرن العلامة يحي بن أحمد فال بين الجهل والكفر فيقول:

ألا فاعلمـــــوا أن التعلم تركـــــــه إلى الكفر داع بل بســـاحته الكفرُ

فجاهـــــــل فرض لا لديه فريضـــة وليس لـــه شفع وليس له وتـْـــــرُ

(١) النحوي، **بلاد شنقيط المنارة والرباط**، ط١، ص ٨٣

(٢) النحوي، **بلاد شنقيط المنارة والرباط**، ط١، ص ٨٣

(٣)النحوي، **بلاد شنقيط المنارة والرباط**، ط١، ص ٨٣

(٤) البراء، **المجموعة الكبرى**، ط١، ١٢/ ٦٣٦٧.

(٥)النحوي، **بلاد شنقيط المنارة والرباط**، ط١، ص ٨٣

فإن عاش يوما عاش عيشا مذمما وإن مات لاقته المهـــــانة والخسرُ[1]

مما تقدم نتبين أن علماء الشناقطة قد وعوا بشكل لافت محورية المحافظة على عقول المجتمع بالتربية والتعليم، فلم يدخروا في سبيل تحقيق هذا المقصد الشرعي العظيم، كثير جهد ولا قليله، فتعلموا، وعلموا وربوا، ونصحوا بكل أساليب البيان المؤثرة.

ثالثا: مراعاة حفظ العقل من جانب العدم:

راعت الشريعة الإسلامية حفظ عقول الناس بما حرمت عليهم من كل ما قد يؤثر في صحة عقولهم، سواء كان ذلك المؤثر ماديا كالخمر والمخدرات وغيرها، مما يغيب عقل الإنسان، فتترتب عنه عربدة توقعه في مختلف الفواحش، أو كان المؤثر معنويا كالاعتقادات والخرافات الباطلة، المخالفة للحنيفية السمحة التي جاء بها الإسلام مطهرة لعقول البشر من جميع أنواع الزيغ والإلحاد.

وسنورد في هذا المطلب أمثلة لسعي العلماء الشناقطة لتحقيق هذا المقصد الشرعي، في بيئة بدوية بعيدة عن الحضارة، كانت تعج بكثير من الخرافات المضرة بعقول الناس وفطرهم السليمة.

محاربة السحر: السحر ذمه الله تعالى في كتابه العزيز، وحذر منه النبي صلى الله عليه وسلم في صحيح الأحاديث، وذهب المالكية[2] إلى قتل الساحر إذا حُكم بكفره، وثبت عليه بالبينة لدى الإمام، ولذلك نجد فتاوى شنقيطية كثيرة تحرم السحر المشتمل على الكفر، وقتل السحرة إن لم ينتهوا بعد تحذيرهم. يقول الشيخ سيدي محمد بن الشيخ سيدي المختار الكنتي في فتوى له: " والقول الفصل عندي فيما أرى أن السحرة الذين كانوا كفارا، وما عندهم من السحر سر الكفرة... ثم أسلموا، يُتقدم إليهم بتحريم السحر وكونه كفرا يقتل فاعله، فإن عثر عليه بعد التقدم قتل من غير استتابة"[3].

لِكْزَانَهْ[4]:

(١) النحوي، النحوي، **بلاد شنقيط المنارة والرباط**، ط١، ص ٨٣٨٤.
(٢) المواق، **التاج والإكليل لمختصر خليل**، ط١، ٣٧١/٨.
(٣) البراء، **المجموعة الكبرى**، ط١، ١٢/ ٦٥٨٥.
(٤) نوع من الضرب بالحصى تعمله النساء، ويدعين من خلاله الاطلاع على بعض المغيبات التي ستحدث في المستقبل.

أفتى الشناقطة كذلك بحرمة وسيلة أخرى من وسائل الاستخفاف بالعقول واللعب بها عمت بها البلوى في أرض السيبة، وهي الضرب بالحصى تطلعا إلى علم ما في غدٍ، وهو أمر لا يعلمه إلا الله سبحانه؛ ففي فتوى للشيخ عبد الرحمن القاسم بن محمد أحمد بن سيدي إبراهيم الغلاوي[1]:"... ومن هذا حرموا لكزانه وما في معناها، قال:

ومـــــــا يُرى تطرُّقـــــا للغيْبِ فذلك الحـــــــرام دون ريْبِ

وذاك كالتخطيط في الترابِ لأنه فـــــــــراسة الكـــــــذابِ

وقال ابن أحمدُّ فال في منظومته[2]

وجنِّبن لِكْزَانَ فالإِكـــْــــــــزانا فاعلُهـــــــــا قد قلَّد الشيطانا

معصية عمت بها البلوى دعِ تسلمْ ولا تسلمُ إن لم تـــدعِ".

ويرى الشيخ في هذه الفتوى أن النساء المشتغلات بضرب الحصى والتنجيم، يجب على أولياء الأمور من علماء وغيرهم زجرهن وتعزيرهن على ذلك حتى ينتهين فيقول:

"... ويلزمهن التعزير الشديد، وكذلك دعواهن أن الأموات ينزلون عليهن، كذب وباطل لا صحة له ولا معول عليه. فالواجب على ولاة الأمور مع هؤلاء النسوة زجرهن وتأديبهن، وتفريق جموعهن ومنع من يأتي لهن، وحملهن على طريق الشرع المحمدي"[3] .

التطير:

لقد كانت الطيرة ظاهرة منتشرة في أهل شنقيط على نطاق واسع، حتى تطيروا بكل أيام الأسبوع، فمنعوا في كل واحد منها عملا من الأعمال التي تتطلبها حياة الإنسان، فتشاءموا بالسفر في يوم الأربعاء، والغسيل في يوم السبت على سبيل المثال، إلا أن العلماء لم يكونوا ليرضوا عن

---

(١) البراء، **المجموعة الكبرى**، ط١، ٢/٣٤٠.

(٢) البراء، **المجموعة الكبرى**، ط١، ٧/ ٦٦١٧، ٦٦١٨.

(٣) البراء، **المجموعة الكبرى**، ط١، ١٢/ ٦٦١٧، ٦٦١٨.

ذلك التطير؛ لورود النهي عنه في الحديث[1] الصحيح، نظرا لما فيه من الاعتراض على قدر الله سبحانه، وتحريم ما لم يتزِّل بتحريمه سلطانا، علاوة على ما فيه من خطر على عقول الناس، واعتقادهم الضرر في ما لا يضر ولا ينفع، وهو أمر يؤدي بهم إلى الشرك بالله تعالى؛ يقول محمد أحمد (آبَّ) بن سيدي إبراهيم بن أحمد بن رمظان بن عمار الصغير الغلاوي:

سافر متى شئتَ وقُصَّ واحْـــــــــــلِقِ وانكِـــــح وفي لُبسٍ وغســـــــل أطْلقِ

وقل متى شئتِ اضْفِري واستغفري من اتِّبـــــاع قـــــــــــائلٍ لا تضفـــِري

لا أعملُ اليومَ من الشرك الخفِـــــــي ومـــــــــــا من الشرك فخيـــــــرُه نُفِي"[2].

في نهاية هذا المطلب نخلص إلى أن الفتاوى الشنقيطية قد أولت كلية حفظ العقل أهمية بالغة، استشعارا لما يترتب على حفظه من حفظ لباقي الكليات التي جاءت الشريعة الإسلامية بالمحافظة عليها، حتى تتحقق عبادة الله تعالى وخلافته في الأرض على الوجه الذي أمر به سبحانه، إلا أن ذلك لا يعني عدم وجود فئة من الفقهاء الشناقطة تساهلت وغضت الطرف، بل ربما ساهمت في أحيان كثيرة في ترسيخ البدع والخرافات التي أفسدت على كثير من الناس عقولهم ودينهم.

المطلب الرابع: مراعاة مقصد حفظ النسل (النسب)

أولا: تعريف النسل والنسب والعرض:

النسل: الولد، ونسل نسلا من باب ضرب كثر نسله، ويتعدى إلى مفعوله، يقال نسلت الولد نسلا أي ولدته، وأنسلتها بالألف لغة، ونسلت الناقة بولد كثير، وتناسلوا؛ توالدوا،[3] ويطلق

---

(١) عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله – صلى الله عليه وسلم –: «لا عدوى ولا طيرة. وإن كان الشؤم في شيء ففي الدار، والمرأة، والفرس». أخرجه البخاري في **صحيح البخاري**، كتاب: الطب، باب: الطيرة، (١٠/١٨٠، ١٨١).

(٢) البراء، **المجموعة الكبرى**، ط١، ١٢/ ٦٦٣٧.

(٣) الفيومي، **المصباح المنير**، ب د ط، ٢/ ٦٠٤.

النسل على الخلف والذرية، ويراد بالنسل في الشرع أيضا الولد والذرية التي تعقب الآباء وتخلفهم في بقاء المسيرة الطويلة للنوع البشري[1].

وأما النسب فهو: العزو يقال: نسبته إلى أبيه نسبا من باب طلب: عزوته إليه انْتَسَبَ إليه اعتزى والاسم:النِّسْبَةُ[2]، فالمراد بالنسب إلحاق الأولاد بآبائهم[3].

وأما العرض فهو لغة: البدن، والنفس، وما يمدح ويذم من الإنسان سواء كان نفسه أو سلفه أو من يلزمه أمره، والعرض: الحسب[4]، والعرض بهذا المفهوم أوسع من أن يقتصر على المساس بالجانب الجنسي، فهو يشمل إلى جانب ذلك ما يتصل بكرامة الإنسان وسمعته وحرمة حياته الخاصة[5].

النسل:

ليس هناك خلاف في عد حفظ النسل من الضروري، يقول الشيخ الطاهر بن عاشور: "لأن النسل هو خلفة أفراد النوع، فلوتعطل يؤول تعطيله إلى اضمحلال النوع وانتقاصه كما قال لوط لقومه: ﴿ وَتَقْطَعُونَ ٱلسَّبِيلَ ﴾ [6] على أحد التفسيرين، فبهذا المعنى لاشبهة في عدّه من الكليات؛ لأنه يعاد لحفظ النفوس، فيجب أن يحفظ ذكور الأمة من الاختصاء مثلا، ومن ترك مباشرة النساء باطِّراد العزوبة، ونحوذلك، وأن تحفظ إناث الأمة من قطع أعضاء الأرحام التي بها الولادة، ومن تفشي إفساد الحمل في وقت العلوق، وقطع الثدي، فإنه يكثر الموت في الأطفال بعسر الإرضاع الصناعي، على كثير من النساء وتعذره في البوادي"[7].

✓ **النسب:**

---

(١) العالم، **المقاصد العامة**، ط١، ص ٣٩٣.

(٢) الفيومي، **المصباح المنير**، ط١، ٢/ ٦٠٢.

(٣) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، ط١، ص ٣٠٦.

(٤) الفيومي، **المصباح المنير**، ط١، ص٢/ ٤٠٤.

(٥) عطية، **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، ط١، ص ١٤٦.

(٦) سورة العنكبوت: الآية ٢٩.

(٧) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، ط١، ص ٣٠٤، ٣٠٥.

إذا كان العلماء اتفقوا على عد النسل من الضروري، فإنهم لم يتفقوا على عد النسب منه، بل اختلفوا فيه؛ فمنهم من جعله ضروريا، ومنهم من جعله حاجيا، يقول العلامة ابن عاشور: "وأما حفظ الأنساب ويعبر عنه بحفظ النسل فقد أطلقه العلماء و لم يبينوا المقصود منه، ونحن نفصل القول فيه، وذلك أنه إذا أريد حفظ الأنساب أي النسل من التعطيل فظاهر عده من الضروري، وأما إن أريد بحفظ النسب حفظ انتساب النسل إلى أصله، وهو الذي لأجله شرعت قواعدالأنكحة، وحرم الزنا وفرض له الحّد، فقد يقال إن عدّه من الضروريات غير واضح، إذليس بالأمة من ضرورة إلى معرفة أن زيدا ابن عمرو، وإنما ضرورتها في وجودأفرادالنوع، وانتظام أمرهم، ولكن في هذه الحالة مضرة عظيمة، وهي الشك في انتساب النسل إلى أصله يزيل من الأصل الميل الجبلي الباعث عن الذبّ عنه، والقيام عليه، بما فيه بقاؤه وصلاحه، وكمال جسد هو عقله، بالتربية والإنفاق على الأطفال إلى أن يبلغوا مبلغ الاستغناء عن العناية، وهي مضرة لاتبلغ مبلغ الضرورة؛ لأن في قيام الأمهات بالأطفال كفاية ما لتحصيل المقصود من النسل، وهو يزيل من الفرع الإحساس بالمبرة والصلة والمعاونة والحفظ عند العجز، فيكون بهذا المعنى بالنظر إلى تفكيك جوانبه من قبيل الحاجي"[1]، وممن يؤيد عد النسب في الحاجيات الدكتور الريسوني، فهو يعتبره خادما للنسل، أو من مكملات الضروري[2]، وقد رأى الدكتور جمال الدين عطية أن حفظ النسب من الضروريات حيث يقول: "والذي يبدو لي هو سلامة رأي ابن عاشور في إطار البحث في الكليات عموما، أما الإطار الذي اخترناه وهو توزيع المقاصد على المجالات الأربعة[3] فنرى اعتبار حفظ النسب في إطار مقاصد الأسرة من الضروريات"[4]، وقد اهتم العلماء الشناقطة بالتصدى للنوازل في هذا الشأن وتبيين أهمية الحفاظ على النسب، وما يمكن به إلحاق الولد، نظرا لما يتر تب على ذلك من تلاحم للمجتمع وتحمل لمسؤولية الأبناء ومعرفة الرحم ومراعاة الحقوق؛ من أمثلة ذلك فتوى الشيخ:العلامة محمد أمانة الله بن جار الله الشنقيطي، حين سئل: هل يلحق الولد الأخير بالرجل ممن طلقها وهي حامل؟ فقال[5]:

---

(١) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، ط١، ص ٣٠٥.

(٢) الريسوني، **نظرية المقاصد عند الشاطبي**، ط٢، ص ٦٣، ٦٤.

(٣) هي: الفرد، والأسرة، والأمة، والإنسانية.

(٤) عطية، **نحو تفعيل المقاصد**، ط١، ص ١٥٢، ١٥٣.

(٥) ابن جار الله، **النوازل الفقهية للعلامة: محمد أمانة الله بن جار الله**، ط١، ص٦١.

الحمد لله وما توفيق إلابالله وبعد فقد سئلت عن من طلق زوجته وهي حامل ووضعت ثم بعد ذلك بزمن أتت بولد آخر، فهل يلحق هذا الولد الأخير بذلك الرجل أولا؟ فقلت في الجواب والله أعلم أنه لا يلحق به لأن قول خليل (وإن أتت بعدها بولد لدون أقصى أمد الحمل لحق به إلا أن ينفيه بلعان) محله في عدة الإقراء والأشهر دون عدة الوضع والفرق بينهما أن عدة الإقراء والأشهر دليلهما على براءة الرحم ظني بخلاف عدةالوضع فدليلها على براءة الرحم قطعي ففي عبدالباقي عند قول خليل (فإن تخللهما فنفاسان) مانصه : تنبيه إذا كان بين الولدين ستة أشهر فأكثر فهما حملان فتنقضي العدة بوضع الأول وإن كان أقل من ذلك فهو حمل واحد فلاتنقضي العدة إلا بوضع الثاني إلى أن قال: وفائدة انقضاء العدة بوضع الأول، مع أن العقد عليها مع شغل بطنهما حرام لعدم لحوق الثاني لمن لحق به الأول".

العرض:

كما اختلف العلماء في النسب اختلفوا كذلك في العرض، فمنهم من عده ضروريا، ومنهم من عده حاجيا، وعلى رأس من يرونه حاجيا العلامة الطاهر بن عاشور حيث يقول: " وأما عد العرض في الضروري فليس بصحيح، والصواب أنه من قبيل الحاجي، والذي حمل بعض العلماء مثل تاج الدين السبكي في (جمع الجوامع) على عده في الضروري هو ما رأوه من ورود حد القذف في الشريعة، ونحن لا نلتزم الملازمة بين الضروري وبين ما في تفويته حد، ولذلك لم يعده الغزالي وابن الحاجب ضروريا"[1].

ومن أصحاب هذا القول الدكتور الريسوني حيث يقول: "... ولو جاز لنا أن نضيف ضرورة النسب وضرورة العرض لجاز لنا أن نضيف – من باب أولى- ضرورة الإيمان، وضرورة العبادة، وضرورة الكسب، وضرورة الأكل... إلى غير ذلك من الضروريات الحقيقية المندرجة في الضرورات الخمس، والخادمة لها... والحق أن ما كان هذا شأنه فهو مكمل للضروري"[2]، أما عن أصحاب الرأي القائل بأن العرض ضروري فقد دافع الشوكاني عن هذه الزيادة في الضروريات الخمس؛ فقال: وقد زاد بعض المتأخرين سادسا، وهو حفظ الأعراض، فإن عادة

---

(١) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، ط١، ص ٣٠٥، ٣٠٦.

(٢) الريسوني، **نظرية المقاصد**، ط١، ص ٦٣، ٦٤.

العقلاء بذل نفوسهم وأموالهم دون أعراضهم، وما فدي بالضروري فهو بالضرورة أولى، وقد شرع في الجناية عليه بالقذف الحد، وهو أحق بالحفظ من غيره، فإن الإنسان قد يتجاوز عمن جنى على نفسه أو ماله، ولا يكاد أحد أن يتجاوز عمن جنى على عرضه، ولهذا يقول قائلهم:

يهون علينا أن تصاب جسومنا ... وتسلم أعراض لنا وعقول[1]"

ومن مناصري إضافة العرض إلى الضروريات الدكتور القرضاوي، وقد استدل على ذلك بالحديث الصحيح: (كل المسلم على المسلم حرام دمه وعرضه وماله) ، فقد قرن الرسول صلى الله عليه وسلم العرض بالدم وقدمه على المال[2]، ويرى الشناقطة الأهمية البالغة للمحافظة على العرض؛ بل يقدمونه على المال، ونجد ذلك من خلال فتاويهم، حيث يقول العلامةمحمذن فال بن متالي حين سئـــل هل إباحة الشخص ماله لغيره في المستقبل نافذة أم لا؟ فأجـــاب: بأن له إذنه ما لم ينسخه وليس المال كالعرض فمن قال ألق مالي في البحر لم يلزمه ولو قال أقذفني حدّ"[3]، هذا ولعل القول بكون العرض أحد الضرورات هو ما تطمئن إليه النفس، إذا ما نظرنا لمكانته في الدين الإسلامي الذي جاء متمما لمكارم الأخلاق، ومن المعلوم أن العرب قبل الإسلام كان للعرض عندهم معنى خاص، حيث يستهينون بأنفسهم وأموالهم من أجل حماية أعراضهم وصيانتها، فلا يوجد في لغات العالم كلها كلمة ترادف حرفيا كلمة العرض في لغة الضاد، بقي أن نشير إلى قوة العلاقة بين النسل والنسب والعرض، فإن القذف بالزنى أو بنفي النسب فيه زعزعة الثقة في آصرة النسب، وزعزعة الثقة في النسب تضر بالنسل لا محالة، والعكس صحيح، فإن سلامة الأعراض تؤدي إلى قوة الثقة في الأنساب، مما يخدم النسل والإنجاب.

---

(١) الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، ط١، ١٣٠/٢.

(٢) القرضاوي، **مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية**، ط١، ص ٥٥- ٥٦.

(٣) البراء، **المجموعة الكبرى**، ط١، ١٢٣٤/٨.

ثانيا: مراعاة حفظ النسل من جانب الوجود

"إن للزواج مقصدا أصليا ومقاصد تبعية مكملة للمقصد الأصلي، فالمقصد الأصلي يتمثل في المحافظة على النسل وحفظه من الانقطاع، وما عداه مما يقصد الإنسان من منافع الزواج يعتبر من المقاصد التبعية المكملة والمتممة للمقصود الأصلي"(١).

وفي هذه النقطة نتناول نماذج من الفتاوى الشنقيطية التي راعى أصحابها مقصد حفظ النسل من جانب الوجود.

(١) العالم، **المقاصد العامة**، ط١، ص ٤٠٣.

جبر الثيب:

من المعروف في مشهور المذهب المالكي أن للأب جبر ابنته البكر على الزواج ممن رأى أن مصلحتها في الزواج منه، لكن في مشهور المذهب أيضا أن الثيب لا يجبرها وليها، فهي مالكة أمر نفسها[1]، إلا أن هناك في شنقيط من العلماء من أفتى بخلاف هذا المشهور، فذهب إلى القول بجبر الثيب، وهي فتوى مشهورة للعلامة محمد الأمين بن أحمد زيدان يقول فيها إن "الثيب التي ظهر فسادها وعجز وليها عن صونها، تجبر إذا كان الزوج يمنع فسادها أو يقلله"[2]، فهو بهذه الفتوى يسعى للمحافظة على كلية النسل المتضمنة لحفظ النسب والعرض، فلا يجد ضيرا في الخروج عن مشهور المذهب، إن تحقق المقصد الشرعي بذلك، فحقيقة الفساد المقصود يقول الشيخ محمد الأمين: " يشمل الخوف عليها من الزنا ومن القبلة ومن اللمس ونحو ذلك"[3].

طلاق الغضبان:

أثار إفتاء شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم في القرن الثامن الهجري بعدم وقوع طلاق الغضبان شديد الغضب[4] جدلا كبيرا بين الفقهاء آنذاك، وامتحن الشيخ وتلميذه بسببه محنة عظيمة، إلا أننا نجد شيخا شنقيطيا في القرن الثالث عشر الهجري – وهو الشيخ محمد المامي بن البخاري البَرَكي – يفتي بنفس الفتوى دون أن يخشى أي عاقبة لذلك، فيقول: "الحمد لله، والذي في عُدتي من كتب الفقه أن طلاق الغضب لا يلزم، وتقييده بأشد الغضب قول آخر، لا سيما إن كان للزوجين ولد يضر به الفراق... والولد الواحد عيال، وطلاق الغضب مقول بسقوطه مع عدم العيال"[5]، ففي هذه الفتوى – الغريبة ربما- نجد الشيخ التفت إلى مقصد المحافظة على الأسرة، فأفتى بغير المشهور لتظل الأسرة المستفتى في شأنها متماسكة؛ لأن تفككها تترتب عليه مفاسد كثيرة، منها ضياع الأبناء وتشردهم وفساد أنفسهم ودينهم وعقولهم، وانطلاقا من المبدأ نفسه يفتي الشيخ الزين بن محمد المختار(خطري) بن الشيخ بن محمد الأمين بن الإمام

---

(١) الدسوقي، **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، ب د ط، ٢/ ٢٢٢.

(٢) البراء، **المجموعة الكبرى**، ط١، ٨/ ٣١٧٤.

(٣) البراء، **المجموعة الكبرى**، ط١، ٨/ ٣١٧٤.

(٤) ابن القيم، **إغاثة اللهفان في حكم طلاق الغضبان**، ب د ط.

(٥) ابن البراء، **المجموعة الكبرى**، ط١، ٨/ ٣٣٨٨.

القلاوي فيقول: " أما بعد فقد طلب مني بعض الإخوة التخفيف عليه في ضرر نزل به في شأن زوجته التي حملته الغيرة وشدة الغضب على أن استرعى[1] أنه كلما لفظ الطلاق ردعا فإنه لا يريد به إلا ردعها عن ما هي فيه من سوء المعاشرة، حتى لفظ لها الطلاق مرتين تحت الاسترعاء، ثم طلقها ثالثة قطعية، فحزن وحزنت هي مما وقع فيهما من شدة الضرر في العيال من تعليق قلب كل واحد منهما بالآخر حتى خافا على دينهما ودنياهما. فجاءا إلى أحد القضاة يريدان منه رفع الضرر فحكم عليهما بالثلاث، فاشتد الحزن عليهما لأنهما لا يستطيعان الصبر على الفرقة، أو أسبقية أحد لها قبله لشدة تعلق قلب كل واحد بالآخر، واحتاج العيال لهما معا، وذلك من المصلحة، فجاءا إلي يريدان مني ما أنفعهما في دينهما ودنياهما وما يعتمدان عليه في سلامة آخرتهما وما يرد عنهما الشماتة بين الأعداء في الدنيا، فنظرت في أمرهما، فإني إذا سلمت الأمر لما حكم به القاضي أو بصحة لزوم الثلاث بتضييق بعض الفقهاء لم نر طريقا إلى حليتهما، وإن أخذت لهما بما يوجد للمضطر شديد الاضطرار والاحتياج وجدنا لهما ما يسلمهما في الآخرة ويعذرهما العلماء في الدنيا، وأما الجهال والفسقة فلا يلتفت إلى كلامهم، أو إلى فتواهم كما قيل:

وليس في فتواه مفت يُتَّبعْ إن لم يضف للدين والعلم الورع

واعلم أن الورع في الفتوى أن يعطى لكل ذي حق حقه، فحق المضطر: الفتوى بالتوسيع، وحق السالم من الاضطرار والفاسق والمنافق: التضييق، ليرجع إلى الأصل الذي هو المشهور"[2]، فالشيخ أسقط في هذه الفتوى طلاق الثلاث عن المطلق وجعلها واحدة، اعتبارا منه لحالة الغضب التي كانت تغشاه فيطلق دون أن يقصد إلى ذلك، مع مراعاة حاله التي تستدعي التيسير عليه بما يكون له في نجاة في الدنيا والآخرة، وتكون فيه محافظة على دوام آصرة الزواج الذي يحقق مقصدا عظيما من مقاصد الشرع، وسواء سلمنا ما جاء في الفتويين أو اختلفنا معه لما قد يحدثه من تسيب وتلاعب بعصمة الزواج، فإننا نرى أن الشيخين اجتهدا في رفع الحرج في الفتويين، وراعيا أهمية

---

(١) الاسترعاء هو طلب الرعي، أي حفظ الشهادة ليقوم المسترعي عند الحاجة بطلبها، وحقيقته أن يشهد إنسان شاهدين فأكثر أن ما عقد عليه أو سيعقد عليه من الدار الفلانية أو غيرها عقد معاوضة غير ملزم له، وإنما فعله خوفا على نفسه أو ماله أو ولده، وأنه يقوم به متى ما قدر عليه وأمن مما يخافه، ولا بد فيه من معرفة الشهود وجه الإكراه فيه. انظر ابن الحاج إبراهيم، **فتاوى العلامة سيدي عبد الله بن الحاج إبراهيم**، ط١، ص ٤١٧.

(٢) البراء، **المجموعة الكبرى**، ط١، ٨/ ٣٣٩٢

المحافظة على تماسك البيت المسلم، فلن يخلوا – بإذن الله- من أحد الأجرين، والفتوى بغير المشهور حرام– كما يقول الشيخ بن أشفغ موسى اليعقوبي- ، اللهم إلا أن تكون ثمة ضرورة فادحة، فالضرورة تبيح المحظورات، فكيف بالمختلف فيه[1].

ثالثا: حفظ النسل من جانب العدم:

حرص الشناقطة على مراعاة حفظ النسل وتوابعه من جانب العدم في الآراء التي كانت تحملها فتاواهم التوجيهية التربوية، فحالوا أن ينفوا بسلطان العلم كلما يمكن أن يخرم هذه الكلية المهمة، ولكي نقف على نماذج تطبيقية لتلك المراعاة اخترنا مثالين لدراستهما.

الزواج بالجن[2]:

يقول الشيخ عبد الله بن سيدي محمد (الراجل) بن الداه بن دادَّاهْ الأبييري: " اتفق جميع العلماء على منع تزوج آدمية بجني؛ لأنه يؤدي إلى أن كل امرأة زنت أو حملت ابنا، تقول إنها متزوجة بجني، وذلك يؤدي إلى كثرة الأبناء الذين لا آباء لهم، ويؤدي إلى ضيعتهم؛ لأن النساء عاجزات عن نفقة الأولاد والآباء غير موجودين، فيؤدي ذلك إلى ضياع كثير من الأنفس..."[3]، في الفتوى السابقة التي لا تخلوا من غرابة وطرافة معا، يبدو سد الذريعة إلى كل ما من شأنه الإخلال بحفظ النسل واضحا، فلا يعقل أن يترك العنان لكل من تدعي الزواج بمغيب لا يدرى هل هو صدق أم بهتان، حتى ولو أحسنا الظن بمدعية الزواج من الجان لصلاحها وتقواها، يبقى فتح الذريعة إلى دعاوى أهل الفسق والأهواء أمرا خطيرا يهدد سفينة المجتمع بالغرق في بحار الشهوات

---

(١) البراء، **المجموعة الكبرى**، ط١، ٨/ ٣٣٨٧.

(٢) وهو أمر محل خلاف بين العلماء من حيث تصوره عقلا وشرعا، ونورد فيه هنا ما جاء في الأشباه والنظائر حيث قال ابن نجيم: " قال في السراجية: لا تجوز المناكحة بين بني آدم والجن وإنسان الماء لاختلاف الجنس (انتهى) وتبعه في منية المفتي والفيض، وفي القنية: سئل الحسن البصري رضي الله عنه عن التزويج بجنية فقال: يجوز بلا شهود، ثم رقم آخر فقال: لا يجوز، ثم رقم آخر: يصفع السائل لحماقته (انتهى)، وفي يتيمة الدهر في فتاوى أهل العصر: سئل علي بن أحمد عن التزويج بامرأة مسلمة من الجن؛ هل يجوز إذا تصور ذلك أم يختص الجواز بالآدميين؟ فقال: يصفع هذا السائل لحماقته وجهله"" ابن نجيم، **الأشباه والنظائر**، ط١، ص ٢٨٢.

(٣) البراء، **المجموعة الكبرى**، ط١، ٨/ ٣١٣٢.

والشبهات، بل والخرافات، فكانت هذه الفتوى وغيرها من فتاوى العلماء سدا منيعا حاول من خلاله العلماء صيانة الأنساب والأعراض من كل الشوائب والأهواء.

منع جبر البكر:

"سئل الشيخ الناجي بن محمد فال بن محمود الجكني هل يجوز في الإسلام جبر البنت على الزواج؟

فأجاب: قضية جبر البنت ليست من الثوابت في الفقه، بمعنى أنها متغيرة حسب الزمان، ولذلك اختلف فيها علماء السلف، فذهب الحنفية[1] والأوزاعي والثوري وأحمد في إحدى رواياته[2] إلى منع جبر البنت مستدلين بحديث أبي هريرة: (لا تنكح البكر حتى تستأذن) [3]... وذهب الإمام مالك[4] ومن وافقه من الأئمة إلى جواز جبر البنت، ولم يوافقوا على حديث منع جبر البنت. هذا عن الجبر الذي يقع من الأب لمصلحة البنت وحدها حتى لا يفوتها الزواج من مرغوب فيه إلى غير ذلك، أما إذا كان لمصلحة الأب المادية فيتأكد أن نبرئ منه علماء الأمة ولا ننسب إليهم زواجه؛ لأنه بيع تحت اسم الزواج ولا عبرة بالأسماء... فبعض الأزواج يكفيه أن يشتري جسما بلا روح ولا يبالي بعد ذلك بحقوق الزوجية، فتضيع الحكمة من الزواج ويتحول إلى صراع بين الأسرة، وكذلك بعض الآباء اليوم لا يحق له أن يكون وليا على ابنته لافتقاده العطف والشفقة أحرى أن يجبرها... واختلاف العلماء مظهر من مظاهر سعة الشريعة وصلاحيتها لكل عصر، ومن قواعدهم الأحكام تتغير بتغير الزمان"[5].

من خلال الفتوى السابقة تبين لنا كيف خرج الفقيه عن مشهور المذهب المالكي إلى غيره من المذاهب، ليفتي بعدم جواز جبر الولي موليته البكر على الزواج ممن لا مصلحة لها في الزواج منه، أو لمصلحة مادية يطلبها الأب من وراء تزويجها إياه، ولا يخفى أن تزويج البنت بدون رضاها

---

(١) ابن مازه، **المحيط البرهاني في الفقه النعماني**، ط١، ص ٥٥.

(٢) المقدسي، **الكافي في فقه الإمام أحمد**، ط١، ١٩/٣.

(٣) أخرجه البخاري في **صحيح البخاري**، كتاب النكاح، ٢٥/٩، الحديث رقم ٦٩٦٨.

(٤) الدمياطي، **الشامل في فقه الإمام مالك**، ط١، ٣٢١/١.

(٥) البراء، **المجموعة الكبرى**، ط١، ٨/ ٣٢١٢، ٣٢١٣.

يخل خللا كبيرا بمقصد المودة والوئام الذين يعتبران من أهم مقاصد النكاح، ولا يمكن تحققهما إلا بوجود التفاهم والرضى قبل العقد.

المطلب الخامس: مراعاة حفظ المال

أولا: مقصد حفظ المال

" من الحقائق التي لا يشك فيها أحد: أن المال ضرورة من ضرورات الحياة، التي لا غنى عنها للإنسان في قوته ولباسه ومسكنه، فالمال يشبع حاجاته الضرورية والحاجية والتحسينية.

وقد ذكر المال في القرآن في مواطن كثيرة، وفي السنة النبوية كذلك، وهو أحد أمرين هما زينة الحياة الدنيا كما أخبر الله سبحانه وتعالى بذلك حين قال:

﴿ ٱلْمَالُ وَٱلْبَنُونَ زِينَةُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَٱلْبَٰقِيَٰتُ ٱلصَّٰلِحَٰتُ خَيْرٌ عِندَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا ﴿٤٦﴾ ﴾[1] .

والشارع لم يحدد للمال معنى خاصا كما حدد معنى غيره من الألفاظ كالصلاة والزكاة والحج، والربا، والنكاح، بل تركه لعرف الناس. فالعربي الذي نزل بلغته القرآن عندما يسمع لفظة (المال) يفهم المراد منها كما يفهم المراد من السماء والأرض،

ولذا درج بعض أصحاب المعاجم اللغوية على القول بأن المال معروف، وقال فيه بعضهم: هو كل ما ملكته من جميع الأشياء، فكل ما يقبل الملك فهو مال سواء أكان عينا أو منفعة"[2].

ويقال مُلت تمال، ومِلت ، وتمولت، كله: كثر مالك[3] وفي النهاية لابن الأثير: " المال في الأصل: ما يملك من الذهب والفضة، ثم أطلق على كل ما يقتنى ويملك من الأعيان. وأكثر ما يطلق المال عند العرب على الإبل، لأنها كانت أكثر أموالهم.

ومال الرجل وتمول، إذا صار ذا مال. وقد موله غيره. ويقال: رجل مال: أي كثير المال، كأنه قد جعل نفسه مالا، وحقيقته: ذو مال، ومنه الحديث «ما جاءك منه وأنت غير مشرف عليه

---

(١) سورة الكهف: الآية ٣٦.

(٢) العالم، **المقاصد العامة**، ط١، ص ٤٦٧، ٤٦٨.

٣ ابن منظور، **لسان العرب**، ط٣، مادة "مول" ٦٣٦/١١.

فخذه وتموله» أي اجعله لك مالا، وقد تكرر ذكر «المال» على اختلاف مسمياته في الحديث. ويفرق فيها بالقرائن."[1].

فالمال في اللغة إذن اسم للقليل والكثير من المقتنيات...ولكن العرف قد يغلب إطلاق المال على نوع معين.

وأما المال في اصطلاح الفقهاء فقريب منه في اللغة، وقد اختلفت عباراتهم في تعريفه، ولكنها مع اختلافها تتقارب في المراد والمفهوم، فقد عرفه بعضهم بأنه ما يميل إليه الطبع ويمكن ادخاره لوقت الحاجة.

وعرفه بعضهم بأنه ما يجري فيه البذل والمنع[2].

وعرفه الشاطبي فقال: "وأعني بالمال ما يقع عليه الملك ويستبد به المالك عن غيره إذا أخذه من وجهه، ويستوي في ذلك الطعام والشراب واللباس على اختلافها، وما يؤدي إليها من جميع المتمولات"[3].

ولكن الشرع الإسلامي لا يعتبر كل مال صالحا للانتفاع مباح الاقتناء والاستغلال، بل من الأموال ما لايباح الانتفاع به للمسلم، ولا يجوز له تملكه ولا ادخاره كالخمر والخنزير، ونحوهما، فهذا غير مباح الانتفاع به، وملكية المسلم لذلك ملكية غير محترمة، لا غرم على من أتلفه في يده، ويسمى هذا النوع من المال مال غير متقوم في حق المسلم؛ لأن الشرع لا يعترف له بقيمته، إذ لا يباح الانتفاع به في حال السعة والاختيار، ولكنه يباح له في حال العسر والاضطرار، والمال الذي اعترف الشارع بقيمته الذاتية يسمى مالا متقوما، ويباح الانتفاع به بكل طرائق الانتفاع المشروعة وهو محترم ومصون، ومن تعدى غرم وألزم قيمته أو مثله، على حسب الأحوال والقواعد الشرعية"[4]، هذا، وأما المراد بحفظ المال فهو: "حفظ أموال الأمة من الإتلاف ومن الخروج إلى أيدي غير الأمة بدون عوض، وحفظ أجزاء المال المعتبرة عن التلف بدون عوض... وحفظ

---

(١) ابن الأثير، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، ب د ط، مادة "مول"، ٣٧٣/٤.

(٢) القياتي، **مقاصد الشريعة عند الإمام مالك**، ط١، ٢/ ٥٢٤.

(٣) الشاطبي، **الموافقات**، ط١، ص ٢٢٦.

(٤) العالم، **المقاصد العامة**، ط١، ص ٤٧٠، ٤٧١.

الأموال الفردية يؤول إلى حفظ مال الأمة، وبه يحصل الكل بحصول أجزائه"[1]؛ فحفظ المال إذن يقصد به حفظ مال الفرد، وحفظ مال الأمة، وهذا الحفظ يتحقق بأمرين:

الأول: حفظ المال من جانب الوجود، أي ما يقيم أركانه ويثبت قواعده.

والثاني: حفظ المال من جانب العدم: أي ما يدرأ عنه الاختلال الواقع أو المتوقع.

وهو ما سنعرض له في المطلبين المواليين.

ثانيا: مراعاة حفظ المال من جانب الوجود:

إن المعاملات المندرجة ضمن أبواب الفقه راجعة إلى حفظ المال من هذا الجانب؛ كتشريع البيع وتحريم الربا وإبطال وجه التماثل بينهما، كما يتم حفظ المال من هذا الجانب بسماح ملكية الأفراد له والاستثمار به على الوجه المشروع وتداوله بينهم، قال الشاطبي: "حفظ المال راجع إلى مراعاة دخوله في الأملاك"[2]، ومن هذا القبيل أيضا تنميته بالاستثمار حتى لا يفنى، ويتم هذا بتيسير سبل التعامل وتنظيمها بين الناس، وذلك على أساس من العدل والرضا، كما تجب مراعاة توزيعه بالعدل والقسطاس[3].

وفي هذا المطلب نحاول الوقوف على تطبيقات لمراعاة فتاوى علماء شنقيط لكلية حفظ المال من جانب الوجود.

التقويم بالعروض في أرض لا سكة فيها:

من المسائل التي طرحت لأهل البادية في القطر الشنقيطي مسألة التقويم بالعروض حيث إنه حينها لا توجد عندهم سكة* للتعامل فيما بينهم، وقد تعرض الشيخ محمد المامي –رحمه الله – لهذه المسألة في كتاب "جمان البادية" فقال بلزوم اعتبار التقويم بالعروض لضرورة بلاد " لا توجد فيها

---

(١) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، ط١، ص ٣٠٤.

(٢) الشاطبي، **الموافقات**، ط١، ص٧٣٨، ٧٣٩.

(٣) القياتي، محمد، **مقاصد الشريعة عند الإمام مالك**، ط١، ٢/ ٥٢٦.

* سكة: أي عملة محلية للتداول.

السكة –كما يقول الشيخ – من "آقميني" إلى "واد نون"[1] فكيف يكون التقويم بها وهي معدومة؟.. فالتقويم بها إذا عدمت مؤد إلى إبطال الحق فيحرم... وأيضا فالتقويم بالعروض في أرض لا سكة فيها تشهد له الأصول؛ لأن الغالب فيما لم يوجد من الحقوق المتعينة البدل لا الإسقاط، كشهادة غير العدول بأرض لا عدول فيها... فإذا تمهد هذا تعين للقيمة في كل بلد ما يغلب التعامل به فضلا عن وجوده كبني المخاض في أرض بني دليم[2]، والأكسية فيها طورا... ثم إني أتوب إلى الله من هذا القياس الصحيح الذي ألجأ إليه التقريب لأفهام العامة، وسنوضح لك أن المسألة إجماعية، ولا يصار إلى القياس مع وجود الإجماع، والإجماع على هذه المسألة ليس إجماع الأمة فقط، بل إجماع الملل والنحل على اعتبار الضرورات الست التي منها حفظ المال، والمال في البادية إن أتلف وتوقف قضاؤه على وجود الدنانير والدراهم ضاع فلم يحفظ؛ فأين إجماع الملل على وجوب حفظه.

لا يحتاج النص السابق إلى كبير تعليق في نظري، فمن الواضح أنه نص ذو حمولة مقاصدية كبيرة، حيث بنى الشيخ رأيه في مسألة التقويم بالعروض على مراعاة حفظ المال التي هي واجبة في كل ملة، وهو إذ يرجح رأيه يستدل له بأدلة كثيرة، إلا أنه يظل واثقا من رأيه في المسألة بمجرد بنائها على المقاصد، ولو افتُرض عدم وجود الدليل عليه، فالنص ينم عن رؤية مقاصدية ثاقبة كان يتمتع بها الشيخ محمد المامي رحمه الله.

المداراة[3]:

تباينت آراء فقهاء البلاد الشنقيطية من عصر إلى آخر بشأن المداراة، فبينما أكد الرعيل الأول على إلزاميتها بالنسبة لجميع أفراد القبيلة بمفهومها الواسع، قال الرعيل الثاني: إن المدار في لزوم المداراة إنما هو على النفع والدفع، في حين أعرب الرعيل الثالث من الفقهاء عن إمكانية الاستغناء عنها في المناطق التي تتوفر على مستوى معين من التنظيم السياسي والاجتماعي الممركز[4].

---

(١)آقميني وواد نون منطقتان في موريتانيا.

(٢) بنو دليم قبيلة موريتانية.

(٣) يقصد بالمداراة ما كان يدفعه الزوايا في بلاد شنقيط للظلمة من بني حسان لكي لا يغيروا على أموالهم من مواش وغيرها.

(٤) ولد السعد، **الفتاوى والتاريخ**، ط١، ص٩٣.

وهنا نورد فتاوى شنقيطية تعرضت لحكم مداراة الظلمة بما يتفق معهم على دفعه لهم شهريا أو سنويا مقابل كف أيديهم عن أموال الزوايا الذين لا سلطان لهم سوى سلطان العلم والدين، يقول الشيخ محمد المختار بن الأعمش: " رأيت حكما قضى به قاضي وادان محمد بن عبد الله بن أحمد الوادايي – رحمه الله ورضي عنه- بلزوم المداراة على جميع ما اشتمل عليه وادان من قطانها وطارئها وما انضاف إليهم، وأن من لم يعطها منهم تؤخذ منه كرها، ويباع فيها ملكه شرعا، وهذا مما لا شك فيه، وحكم هذا القاضي حق الصواب ولزوم المداراة للجميع ظاهر، حيث ترتبت في ذمة مانعها، لا يسقطها عنه مضي زمن ولا طول مدة، ولا تبرأ ذمته إلا بدفعها، وإلا فجميع ما هنالك من المسلمين خصماؤه يوم القيامة؛ إذ لكل واحد منهم حق فيها"[1]، ويفهم من رأي قاضي وادان وشدة تأكيد ابن الأعمش عليه، مدى أهمية المداراة بوصفها مجنًّا لحماية الأموال والأنفس من فتك أصحاب الشوكة بالنسبة لزوايا المنطقة في القرن السابع عشر (الميلادي)، كما ينم الموقف عن عدم انصياع البعض لها وما كان يطرحه ذلك من مشاكل تصدى لها فقهاء ذلك القرن والقرون التي تليه حسب متطلبات ظروف وقتهم ومصالح مجموعاتهم[2].

ويبين الشيخ سيدي عبد الله بن الحاج إبراهيم الطريقة التي ينبغي أن تقسم بها المداراة المستحقة، فهل تضرب على قدر المال أو المكلفين أو البيوت؟ " فأجاب: والله تعالى أعلم: أنها على المال؛لأنها دفعت لحفظه من الظلمة، والحكم يدور مع العلة وجودا وعدما، لا على المكلفين أو البيوت لعدم الخوف عليهم، ولو فرضنا أن أحدهما هو الخائف فقط أو مع غيره لكانت على المخوف عليه جمعا أو أفرادا"[3].

ويتجلى اهتمام الفقهاء بقضية المداراة أكثر، بالنظر إلى قولهم بأخذها حتى من مال اليتيم المنهي عن قربانه بنص القرآن الكريم.، يقول الشيخ سيدي عبد الله بن الحاج إبراهيم: "لا يحل أخذما ينوب اليتيم من الضيافات ونحوها من المداراة إلا إذا خيف عليه من أولئك الظلمة، وتحقق أنهم يظلمونه إن لم يعط ما نابه، وحينئذ يؤخذ من ماله ما ينوبه"[4].

---

(١) المامي، **البادية**، ط١، ص ٢١٤.

(٢) ولد السعد، **الفتاوى والتاريخ**، ط١، ص٨٥.

(٣) ابن الحاج إبراهيم، **فتاوى العلامة سيدي عبد الله بن الحاج إبراهيم**، ط١، ص ٣٧٧، ٣٧٨.

(٤) ابن الحاج إبراهيم، **فتاوى العلامة سيدي عبد الله بن الحاج إبراهيم**، ط١، ص٣١٢- ٣١٣.

مما سبق يتضح لنا ما يؤكد عليه الشيخ محمد المامي من أن الفقهاء" كأنهم جعلوا المدارة سورا للزوايا في بلاد الفترة، ويؤيده أن زاوية البيت لا بد لها من سور... فيكون في ذلك دفع الضرر عنهم"[1]، فالغرض إذن من المداراة هو تحقيق مصلحة حفظ أموال الزوايا الذين لا سلطان لهم يحميهم من بطش أمراء الصحراء، ويوضح ذلك أن الفقهاء كانوا مستعدين للإفتاء بإبطال المداراة متى زال الداعي إليها؛ يقول الشيخ محمد المامي: "قد تستغني المصلحة العامة عن المداراة كمنطقة القبلة في بعض الأزمان لظهور العدل واستغناء بعض أهل البلد عن بعض في الأمور الجامعة، فيرجع إلى الأصل الذي هو عدم اللزوم"[2].

نخلص مما سبق إلى أن تباين آراء الفقهاء ذوي المرجعية النظرية الواحدة، من مسألة المداراة نابع من تباين ظروف البلاد ومتطلباتها الأمنية والسياسية والعلاقات بين مختلف فئاتها الاجتماعية[3]، فكانت الفتوى في شأنها تدور مع المصالح وجودا وعدما.

ثالثا: مراعاة حفظ المال من جانب العدم:

لم تكن عين علماء شنقيط الساهرة على حفظ مصالح الناس الدينية والدنيوية تتعامى عن إبداء حكم الشرع في كل نازلة تنزل في بلادهم، وخصوصا ما يتعلق من تلك النوازل بالمال، سواء كان مالا فرديا أو جماعيا، فلا بأس إذن أن نقف على ما يبين حرصهم على حفظ المال بشكل عام، من خلال بيان الحكم الشرعي في نازلة عمت شهرتها جميع بلاد شنقيط.

وَنكَاله:

يقصد بهذه الكلمة – التي يبدو أن أصلها غير عربي– تناوب حي ما أو جماعة على إعداد كل منهم طعاما – لحما أو غيره – لأصحابه من ماله في يوم نوبته، وعادة ما تكون النساء هن من يقمن على تسييرها.

---

(١) المامي، **البادية**، ط١، ص٣١٤.

(٢)المامي، **البادية**، ط١، ص٣١٤.

(٣) ولد السعد، **الفتاوى والتاريخ**، ط١، ص ٩٣.

وقد وقع جدل في بلاد شنقيط حول حكم "ونكَاله"ما بين محرم لها لما فيها من الغرر البين، ودخولها في بيع طعام بطعام إلى أجلوهو ربا، وبين مبيح لها في بعض وجوهها، وذلك ما سنقف عليه في الفتويين التاليتين:

ففي فتوى للشيخ محمذن فال بن متالى: "جرى عمل أهل الزمن على اصطناع "ونكَاله " بالحسانية وهي على ضربين: الأول أن يأتي كل واحد بطعام ويخلطون الجميع ثم يأكلون منه، فهذا النوع كمسألة النِّهد المتقدمة وحكمها الجواز، والضرب الثاني: أن ينفرد أحدهم يوما بطعام يصنعه فيه، ثم الثاني يوما آخر، ثم كذلك إلى أن ينتهوا عن آخرهم، فهذا الضرب لا يخلوا أن يكون على سبيل المكارمة واصطناع المعروف دون التشوف والترقب للتماثل وعدمه، فهذا أيضا من باب المعروف وهو جائز على ما شهره بعضهم، أو يكون على سبيل المكايسة وطلب المثل أو الفضيلة وهذا بيع محض، وهذا والله أعلم يترل عليه جواب أصبغ حيث سئل عن الطعام بالدور يعمل هذا اليوم على أن يعمل الآخر غدا؟ فقال:(لا يجوز وأراه من بيع الطعام بالطعام على غير يد بيد)"[1].

ويقول الشيخ محنض بابه بن اعبيد الديماني: "الحمد لله وحده وصلى الله على من لا نبي بعده وبعد: فإنما يعمل من "وَنكَالَه" لا يجوز منه إلا ما وقع الاشتراك في شياه قبل ذبحها؛ بأن يأتي كل واحد بشاة ويراها أصحابه ثم بعد الرؤية يشتركون في كل واحدة على وجه التبايع، وإلا أن تكون كل شاة يشتروها بينهم، وأما أن يشتري كل واحد شاة فيذبحها ثم كذلك فلا يجوز بوجه؛ لأنه لحم بحيوان أو لحم بلحم غير يد بيد، أو بيع جزء من شاة مرئية بجزء من أخرى مجهولة وكل ذلك حرام"[2].

نستخلص من الفتويين السابقتين أن لوَنكاله أربع صور:

أ: أن يأتي كل فرد من الجماعة أو الحي بطعامه فيخلطونه ثم يشتركون فيه، وهذه الصورة جائزة.

---

(١) البراء، **المجموعة الكبرى**، ط١، ٨/ ٣٩٨٩.

٢ البراء، **المجموعة الكبرى**، ط١، ٩/ ٣٩٨٨.

ب: أن ينفرد كل بصناعة الطعام للجماعة في يوم، سواء كان ذبيحة أو غيرها، ويكون ذلك على سبيل المكارمة، فهذه الصورة حكمها الجواز أيضا.

ج: أن يأتي كل من أصحاب "ونكاله" بشاته التي سيشترك بها في "ونكاله" قبل الذبح فيعرضها أصحابه فيرضونها، فهذه الصورة جائزة كذلك.

د: أن تخلو ونكاله من إحدى الصور السابقة فحينئذ تكون حراما؛ لما فيها من الإخلال بمقصد حفظ المال، لما تشتمل عليه من شبهة الربا، والغرر الكبير، وأكل أموال الناس بغير طيب أنفسهم.

المبحث الثاني مراعاة الفتوى الشنقيطية لأصول وقواعد مقاصدية

المطلب الأول: قاعدة سد الذرائع في الفتاوى الشنقيطية:

تمهيد:

قبل الحديث عن سد الذرائع في الفتاوى الشنقيطية يحسن بنا أن ننبه إلى مسألتين مهمتين:

الأولى: أن سد الذرائع لا يعني دائما الإغلاق أي المعنى الأصلي كما سنجد في التعريف، بل قد يعني أيضا الفتح، وقد يكون ذلك الفتح واجبا إذا أدى لواجب، ومندوبا إذا أدى لمندوب[1].

الثانية: أن سد الذرائع من الأصول التي تميز بها الإمام مالك في درجة اعتماده حتى اعتبر من خواص مذهبه، ذلك أنه من أوسع المذاهب الاجتهادية اعتمادا على رعاية مصالح الناس وأعرافهم ولذا كان العمل بالمصلحة المرسلة أصلا مستقلا من أصول التشريع عنده، وليس سد الذرائع إلا تطبيقا عمليا من تطبيقات العمل بالمصلحة[2].

أولا: موقف العلماء منه:

لا شك أن الإمامين مالك بن أنس وأحمد بن حنبل رحمهما الله كانا أكثر أخذا بسد الذرائع من أبي حنيفة والشافعي، لكن ذلك لا يعني أن الأخيرين لم يأخذا به فهو أصل في الفقه الإسلامي أخذ به جميع الفقهاء، وإن اختلفوا في مقدار الأخذ، إلا أنهم لم يختلفوا في أنه أصل ثابت ومقرر، وهو وإن لم يعتبره الإمامان أبو حنيفة والشافعي أصلا مستقلا، إلا أنه كان داخلا في الأصول المقررة عندهما[3].

---

(١) القرافي، **الذخيرة**، ط١، ١٥٣/١.

(٢) البرهاني، **سد الذرائع في الشريعة الإسلامية**، ط١، ص٦١٥.

(٣) أبو زهرة، محمد، **أصول الفقه**، ب د ط، ص ٢٩٣، ٢٩٤.

ثانيا: حجيته:

استند الفقهاء في سد الذرائع إلى أدلة كثيرة من الكتاب والسنة، وقد ذكر ابن القيم منها تسعة وتسعين وجها في كتابه إعلام الموقعين[1].

ومن تلك الأدلة؛ قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَسُبُّواْ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّواْ ٱللَّهَ عَدۡوَۢا بِغَيۡرِ عِلۡمٖۗ ﴾[2]، فقد نهى سبحانه وتعالى في هذه الآية عن سب الأوثان مع أنها باطل محض، ولكن سبها قد يؤدي إلى سب الكفار لله تعالى.

ومنها أيضا قوله تعالى:

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا وَقُولُواْ ٱنظُرۡنَا وَٱسۡمَعُواْۗ وَلِلۡكَٰفِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٞ ١٠٤ ﴾[3]، فقد نهي المسلمون عن هذا القول؛ لأن اليهود جعلوا منه شتما للنبي عليه الصلاة والسلام، وقد كان هذا سدا للذريعة.

وقد وردت أحاديث كثيرة تدل على حجية سد الذرائع، نذكر منها:

أن النبي صلى الله عليه وسلم كفَّ عن قتل المنافقين مع ظهورهم ووضعهم الفتن خلال المسلمين[4]

---

(١) ابن القيم، **إعلام الموقعين**، ط١، ٥/٥، فما بعدها.

(٢) سورة الأنعام، الآية ١٠٨.

٣ سورة البقرة، الآية رقم ١٠٤.

(٤) حَدَّثَنَا أَبُو مُصْعَبٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا مَالِكٌ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَزِيدَ اللَّيْثِيِّ، عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَدِيِّ بْنِ الْخِيَارِ، أَنَّهُ حدثه، عن النبي صَلى الله عَلَيه وَسَلم: أنه بَيْنَمَا هو جَالِسٌ بَيْنَ ظَهْرَانَيِ النَّاسِ، إِذْ جَاءَهُ رَجُلٌ فَسَارَّهُ، فَلَمْ ندْرِ مَا سَارَّهُ بِهِ حَتَّى جَهَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلى الله عَلَيه وَسَلم، فَإِذَا هُوَ يَسْتَأْذِنُهُ فِي قَتْلِ رَجُلٍ مِنَ الْمُنَافِقِينَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلى الله عَلَيه وَسَلم حِينَ جَهَرَ: أَلَيْسَ يَشْهَدُ أَنَّ لا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ صَلى الله عَلَيه وَسَلم، فَقَالَ الرَّجُلُ: بَلَى وَلاَ شَهَادَةَ لَهُ يا رسول الله، فَقَالَ: أَلَيْسَ يُصَلِّي، قَالَ: بَلَى وَلاَ صَلاَةَ لَهُ، فَقَالَ صَلى الله عَلَيه وَسَلم: أُولَئِكَ الَّذِينَ نَهَانِي اللَّهُ عَنْهُم". موطأ الإمام مالك، باب جامع الصلاة، الحديث رقم ٨٤.

وما ذاك إلا لأن قتلهم ذريعة لأن يقال: إن محمدا يقتل أصحابه.

أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى الدائن عن أن يأخذ هدية من المدين، لئلا يؤدي إلى الربا واتخاذ الهدايا بدل الفوائد[1].

ومنها النهي عن شراء الرجل صدقته،[2] ولو وجدها تباع في السوق سدا لذريعة العود فيما خرج عنه لله ولو بعوض، وقد يكون ذريعة إلى التحايل على الفقير بأن يدفع إليه صدقة ماله ثم يستردها بطريق الشراء بغبن فاحش .

مراعاة الفتاوى الشنقيطية لسد الذريعة:

تعج كتب الفتاوى الشنقطية بالأمثلة التي تبين إعمالهم الواسع لقاعدة سد الذرائع، ذلك أنها تبدو من أكثر أصول المذهب تحقيقا للمصالح التي تتطلبها بيئتهم البدوية الميلئة بالإكراهات والخصوصيات، إلا أننا خشية الإطالة سنقتصر من تلك الأمثلة على مثال واحد نحاول من خلال تتبع ملامح مراعاتهم لهذه القاعدة.

ترك القصاص في القتل العمد:

من المعروف في الفقه الإسلامي أن أغلب الجنايات يلزم فيها القصاص إذا كانت من باب العمد أو شبه العمد، وخاصة جناية القتل التي تعتبرها الشريعة الإسلامية جُرما شنيعا يقترب من الإشراك بالله تعالى[3]، كما أن إعمال الحدود الشرعية وعدم تعطيلها وتعميمها على الجميع، من الشريف إلى الوضيع ومن الغني إلى الفقير، يعتبر كذلك فرضا مكتوبا يجب السعي إلى إقامته، ويأثم الكل إن لم

---

(١) أخرجه ابن ماجة،الحديث رقم ٢٤٣٢.

(٢) أخرجه أحمد في **مسنده:** برقم (٢١٩٦)، ٤٢/٣، وابن ماجه في **سننه:** برقم (٢٣٦٢). وصححه الألباني في سنن ابن ماجه.

٣ يقول الله تعالى في محكم التنزيل: ﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا ﴿٩٣﴾ ﴾ [سورة النساء: الآية: ٩٣].

يقوموا بتهيئة ظروفه وأسبابه قدر المستطاع، يضاف إلى ذلك أن تطبيق الحدود الشرعية هو الضامن لوحدة الجماعة، ودرعها الواقي من الفتنة والفساد[1].

إلا أن تلك المسلمات السابقة أثارت في ظل الوضعية السياسية والاجتماعية للبلد جدلا بين الفقهاء الشناقطة، حيث اجتهدوا في بلورة الحكم الشرعي المتعلق بتطبيق الحدود في واقع له خصوصياته ومميزاته.

وقد انقسم الفقهاء حول تطبيق حد القصاص في حق القاتل عمدا إلى فريقين:

فريق رأى أن الحدود من الأحكام المقررة بالشرع فلا يجور الاجتهاد فيها ولا تعديلها، وإن لم تتحقق المصلحة بتطبيقها فلن تتحقق بتعطيلها، وقد ذهب إلى هذا الرأي علماء أجلاء في البلد.

ومن أبرز أصحاب هذا الرأي الشيخ محنض بابه بن اعبيد الذي خاض مناظرات عدة مع بعض علماء عصره انتصارا للقول بالقَوَد؛ ومن ذلك قوله في فتوى له: " وبعد فإن الله أعلم بمصالح عباده وقد شرع لهم القصاص لجلب مصلحة الحياة بدرئه لمفسدة العداء والفساد، فمن تصدق به كان له كفارة يكفر تمكينه من نفسه مما أتاه من أوزاره"[2]، فلا يرى الشيخ في فتواه السابقة أي مصلحة لتعطيل حد القصاص في القتل العمد، وعليه فلا معنى للتحول عنه إلى الدية.

أما الفريق الثاني من الفقهاء –ومنهم العلامة محمد يحي بن محمد المختار الولاتي- فرأى أن وضعية البلاد الفوضوية تبرر الاجتهاد في العقوبة، والأخذ بالدية بدل القصاص في العمد، تكييفا للحكم مع مصالح المجتمع ومقاصد الشارع، واعتبارا للمآل في حالة إقامة الحد.

ونكتفي من الفتاوى الكثيرة لأصحاب هذا الرأي بفتوى للعلامة محمد يحي بن محمد المختار الولاتي يقول فيها : "قوله تعالى: ﴿ وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَـٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٧٩﴾ ﴾ [3] فإن مضمون هذه الآية تعليل للأمر بالقصاص في قوله تعالى: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى

(١) البراء، **الفقه والمجتمع والسلطة**، ط١، ص ٧٦.

(٢)البراء، **الفقه والمجتمع والسلطة**، ط١، ص ٧٩- ٨٠.

(٣) سورة البقرة: الآية ١٧٩.

ٱلْقَتْلَى ﴿١٧٨﴾ ﴾[1]، ومفهوم العلة أنه إذا لم يكن فيه حياة بأن كان يجُرُّ إلى القتال بين أهل القتيل الذين يطلبون القصاص، وبين أهل القاتل كما في هذه البلاد السائبة، أنه لا يكون مشروعا؛ بل يكون حراما؛ لأن القصاص شرع لجلب المصلحة، فإذا كان في طلبه مفسدة أكبر منه وجب تركه؛ لأن القاعدة الشرعية المجمع عليها أن درء المفاسد مقدم على جلب المصالح؛ ولا شك أن إثارة الحرب بين أهل القتيل وأهل القاتل أعظم مفسدة من ترك القصاص، ومقيد أيضا في آية سورة الإسراء بما إذا كان ولي المقتول ظلما منصورا، أي معانا من السلطان في استيفاء القصاص من الجاني، وهي قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ۗ وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا فَلَا يُسْرِف فِّى ٱلْقَتْلِ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ مَنصُورًا ﴿٣٣﴾ ﴾[2]، وهذان القيدان مفقودان في هذه البلاد السائبة، فإن طلب القصاص فيها ليس فيه حياة، بل يثير الحرب بين الطالبين وبين أهل القاتل ظلما، وليس فيها سلطان مطاع ينصر ولي المقتول في استيفاء حقه من الجاني، فليس القصاص فيها مشروعا أصلا لانتفاء شرطه الذي ثبتت به مشروعيته، وإنما المشروع فيها الدية"[3].

لقد بنى أصحاب هذا القول رأيهم على أساسين:

الأول: كون البلاد خالية من السلطان، والحدود لا يقيمها سوى السلطان.

الثاني: مراعاة ما يؤول إليه تنفيذ القصاص في صاحب القتل العمد من انتصار ذويه له فتتواصل سلسلة القتل.

هكذا إذن يتضح لنا أصحاب الرأي الأخير أرادوا سد ذريعة الفساد والقتل الذي يترتب عن إقامة الحدود بدون وجود السلطان النصير، الذي يقوم على الأخذ بحق أولياء الدم في القصاص، فدرء مفسدة الهرج مقدمة عندهم على مصلحة إقامة الحدود، التي لا يرونها متحققة بإقامتها – كما في الفتوى السابقة–، ذلك أن المقصد الشرعي من القصاص هو ردع الظلمة وزجرهم عن الاعتداء على دماء الناس؛ لأن المقتول في القصاص يكون لهم عبرة، وهو ما لا يحققه

---

(١) سورة البقرة: الآية ١٧٨.

(٢) سورة الإسراء: الآية ٣٣.

(٣) البراء، **المجموعة الكبرى**، ط١، ٥٩٤٣/١٢.

القصاص في البلاد السائبة، بل إنه يُنتج العكس، فيتحول عدد القتلى من واحد إلى عشرات القتلى، فكان أخذ الدية بدل القصاص أقرب إلى تحقيق المقصد الشرعي من الردع والزجر.

هنا نرى هذه الفتوى مبنية على أصل شرعي عظيم وهو اعتبار المآل، وقد تقدم معنا أنه الأساس المتين الذي تقوم عليه قاعدة سد الذرائع عند الإمام مالك.

المطلب الثاني: قاعدة المصلحة المرسلة ومراعاتها في النوازل الشنقيطية

تمهيد:

قبل الحديث عن مختلف التعاريف التي وضعها العلماء للمصلحة المرسلة، وما أثير حول مدى حجيتها من عدمه، ننبه إلى أن مبحث المصالح المرسلة من أهم المباحث التي تلح الساحة العلمية الراهنة على إيلائها مزيدا من التحقيق والتأصيل، باعتبارها أهم دليل تبعي يلاذ به في العصر الحاضر لبيان حكم الشرع في المستجدات التي تعم بها البلوى وتؤثر ـــ بطريقة مباشرة أو غير مباشرة ـــ في حياة المجتمعات، وذلك لكونه يقوم على مراعاة أمينة لمقاصد الشرع، ويعتد اعتدادا رصينا بمآلات الأفعال، ولا يخفى ما لهذين البعدين من أهمية علمية ومنهجية وموضوعية في ضمان الوصول إلى حكم الشرع في مستجدات العبادات والمعاملات والمناكحات والجنايات والسياسات ونحوها[1].

أولا: تعريف المصلحة المرسلة:

رأى الغزالي في المستصفى والزركشي في البحر[2] أن المصالح تنقسم إلى ثلاثة أقسام من حيث اعتبار الشارع لها وعدم اعتباره إياها، يقول الغزالي: "وقد اختلف العلماء في جواز اتباع المصلحة المرسلة، ولا بد من كشف معنى المصلحة وأقسامها فنقول: المصلحة بالإضافة إلى شهادة الشرع ثلاثة أقسام : قسم شهد الشرع لاعتبارها، وقسم شهد لبطلانها، وقسم لم يشهد الشرع لا لبطلانها ولا لاعتبارها.

---

(١) سانو، **المصالح المرسلة مفهومها ومجالات توظيفها وتطبيقاتها المعاصرة**، ط١، ص٢.

(٢) الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، ط١، ١٩٣/٤.

أما ما شهد الشرع لاعتبارها، فهي حجة، ويرجع حاصلها إلى القياس، وهو اقتباس الحكم من معقول النص والإجماع .. والقسم الثاني ما شهد الشرع لبطلانها ...

القسم الثالث: ما لم يشهد له من الشرع بالبطلان ولا بالاعتبار نص معين، وهذا في محل النظر"[1].

والمراد بالمصالح المرسلة هو النوع الثالث من هذا التقسيم، كما عند الشاطبي، حيث يقول: "المصالح المرسلة يرجع معناها إلى اعتبار المناسب الذي لا يشهد له أصل معين، فليس له على هذا شاهد شرعي على الخصوص، ولا كونه قياسا، بحيث إذا عرض على العقول تلقته بالقبول"[2].

وهناك من يتحدث عنها، ولكن تحت اسم آخر، وهو المناسب المرسل كما عند الآمدي في الإحكام حيث يقول : "المناسب هو الذي لم يشهد له أصل من أصول الشريعة بالاعتبار بطريق من الطرق المذكورة، ولا ظهر إلغاؤه في صورة ويعبر عنه بالمناسب المرسل"[3].

وأيا كان الاسم الذي اعتمد لها من المصالح المرسلة أو المناسب المرسل، أو حتى ما يذكره بعض العاصرين ويعتبره أولى لما له -في رأيه- من قدرة على إقناع عامة المعارضين والنافين لحجية هذا الدليل ومصدريته[4]، كالمصالح الفرعية أو المصالح غير المنصوص عليها أو المصالح المسكوت عنها، فإنها تلك المصالح التي لم يرد في شأنها نص معين مباشر باعتبارها أو إلغائها، ولكنها مشمولة بنصوص الشرع ومقاصده الكلية، ومشمولة أيضا بالنصوص الخاصة الواردة في المصالح المعتبرة[5].

ثانيا: الأسباب الداعية إلى الأخذ بها:

لا يجوز الأخذ بالمصالح المرسلة بلا قيد، بل لابد من توافر أسباب معينة تدعوا إلى الأخذ بها، يمكن ردها إلى ما يلي:

---

(١) الغزالي، **المستصفى**، ط١، ص ١٧٣.

(٢) الشاطبي، **الاعتصام**، ط١، ٣٥٢/٢.

(٣) الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، ط١، ٣١٥/٣

(٤) سانو، **المصالح المرسلة**، ط١، ص١٣.

(٥) سانو، **المصالح المرسلة**، ط١، ص١٣.

أ: جلب المنافع، وهي الأمور التي يحتاج إليها المجتمع لتوفير حياة تقوم على أسس قوية.

ب: درء المفاسد، وهي الأمور التي تفضي إلى إلحاق الضرر بأفراد المجتمع سواء كان ذلك الضرر ماديا أو معنويا.

جـ: تغير الزمان، أي اختلاف الناس في أخلاقهم وعاداتهم وأوضاع حياتهم المعيشة العامة عما كانت عليه، فكل واحد من هذه الأسباب السابقة يدعوا إلى سلوك طريق الاستصلاح باستحداث الأحكام العامة التي يترتب على تشريعها تحقيق السعادة لأفراد المجتمع[1].

ورغم وجاهة هذه الدواعي إلا أن ذلك لم يمنع من اختلاف قوي حول جواز الأخذ بالمصالح المرسلة، كان الجمهور فيه في الطرف الرافض لها مقابل الإمام مالك وأحمد بن حنبل، اللذين يريان ضرورة الأخذ بها، وفيما يلي نورد أبرز الأدلة التي استند عليها كل من الطرفين:

ـ أدلة المجيزين:

استند المجيزون إلى أدلة عديدة منها:

١ ـ إجماع الصحابة على العمل بالمصالح المرسلة:

فقد ورد عنهم العمل بها وبناء الأحكام عليها في كثير من القضايا والوقائع المستجدة، دون أن ينكر ذلك عليهم أحد، ولذلك أمثلة نذكر منها ما يلي :

أ ـ جمع القرءان : وقد كان ذلك بإشارة من عمر على أبي بكر الصديق رضي الله عنهما، بعد أن رأى القتل كثر في القراء يوم اليمامة، وقد قال الشاطبي إن ما فعله أبو بكر ثم عثمان من بعده فيه مصلحة تناسب تصرفات الشرع؛ لأن ذلك يرجع إلى حفظ الشريعة[2].

ب ـ تضمين الصناع: فقد قضى الخلفاء الراشدون بتضمين الصناع أموال الناس التي تحت أيديهم من أجل المحافظة عليها، وقد كان ذلك باجتهاد من الإمام علي (رضي الله عنه)

---

(١) صالح، **المصلحة المرسلة وتطبيقاتها المعاصرة**، ع١، ص ٣٥٨.

(٢) الشاطبي، **الاعتصام**، ط١، ٣٥٤/٢.

وقد قال: لا يصلح الناس إلا ذلك، أي الحكم بالضمان، ووجه المصلحة في التضمين أن الناس لهم حاجة إلى الصناع، وهم يغيبون عن الأمتعة في كثير من الأحيان، فلو لم يثبت تضمينهم مع الحاجة إليهم لأدى ذلك إلى ترك الاستصناع أو ضياع الأموال[1].

٣ ـــــ أن مصالح العباد في تجدد مستمر فالاقتصار على الأحكام المبنية على المصالح التي نص الشارع على اعتبارها يؤدي إلى تعطيل الكثير من مصالحهم وإلحاق الضرر بهم، مما يجعل هذه الشريعة عاجزة عن الوفاء بكل متطلبات الأفراد، وغير قادرة على مسايرة الزمن، وهذا لا يتفق مع كونها الشريعة الناسخة، كما أنه لا يحقق خلودها وصلاحيتها المستمرة بالإضافة إلى رمي هذه الشريعة بالجمود[2].

٤ ـــــ أنا إذا قطعنا بأن المصلحة الغالبة على المفسدة معتبرة قطعا عند الشرع، ثم غلب على ظننا أن هذا الحكم مصلحته غالبة على مفسدته، تولد من هاتين المقدمتين ظنٌّ أن هذه المصلحة معتبرة شرعا، والعمل بالظن واجب[3].

أدلة المانعين:

١ ـــــ إن بناء الأحكام على المصالح المرسلة يفتح الباب أمام أهل الأهواء للانطلاق من أحكام الشريعة وإيقاع الظلم بالعباد باسم المصلحة، فيطلقون المصلحة ولا يتقيدون بالمشروع منها وإطلاق المصلحة لم يقل به أحد،[4].

وأجيب عنه بأن القائلين ببناء الأحكام على المصلحة لم يقولوا ذلك بإطلاق، وإنما بشروط سنبينها لاحقا.

---

(١) الشاطبي، **الاعتصام**، ط١، ٢ /٣٥٦، ٣٥٧.

(٢) سانو، **المصلحة المرسلة وتطبيقاتها**، ط١، ص ٣٦١.

(٣)سانو، **المصلحة المرسلة وتطبيقاتها**، ط١، ص٣٦١.

(٤) الغزالي، **المنخول**، ط٣، ٤٥٥- ٤٥٦.

٢ ـــــ إن العمل بالمصلحة المرسلة عمل بما لا يشهد له دليل من الكتاب أو السنة، فهو إذا عمل بالظن المجرد، والأصل عدم العمل بالظن لاحتمال الوقوع في الخطإ واتباع الهوى، وأصول الشريعة ومقاصدها تنأى عن القول بالهوى والتشهي.

وأجيب عن هذا بأن الإجماع منعقد على جواز العمل بالظن المستند إلى دليل، فيكون العمل بالمصلحة المرسلة عمل بالدليل لا بالهوى والتشهي[١].

ثالثا: شروط العمل بها:

لا يجوز العمل بالمصلحة المرسلة عند القائلين بها قبل توفر جملة من الشروط هي كالتالي:

أ ـــــ ألا تخالف دليلا شرعيا قطعي الثبوت والدلالة، فإذا خالفت دليلا شرعيا قطعي الثبوت والدلالة فإنه لا يعمل بها إطلاقا، أما إذا خالفت المصلحة المرسلة دليلا شرعيا ظني الثبوت أوالدلالة، والمصلحة المرسلة ثابتة ثبوتا قطعيا، فإن المصلحة المرسلة تخصص النص عند بعض الفقهاء، كأن يكون الدليل عاما غير قطعي[٢].

ب ـــــ أن تكون عامة بحيث تحقق منفعة لأكبر عدد من الناس، وعلى هذا لا يصح العمل بالمصلحة المرسلة التي يترتب عليها تحقيق مصلحة خاصة[٣].

جـ ـــــ أن تكون معقولة في ذاتها، بحيث لو عرضت على أهل العقول السليمة تلقوها بالقبول[٤].

مراعاة المصلحة المرسلة في الفتاوى الشنقيطية:

للمصلحة المرسلة مكانة مهمة في أصول المذهب المالكي - كما رأينا في المطلب السالف- جعلته يواكب مصالح المكلفين بما يرفع عنهم المشقة والحرج، لذلك وجدت المصلحة المرسلة

---

(١) الآمدي، **الإحكام**، ط١، ٣٢/٤.

(٢) الشاطبي، **الاعتصام**، ط١، ٣٥٤/١.

(٣) اليوبي، **مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة الشرعيةط١، ص** ٥٣٢.

(٤) أبو زهرة، **أصول الفقه**، ب د ط، ص٢٨٠.

مساحة كبيرة في التخريج الفقهي لدى مالكية الشناقطة، فبنوا فتاواهم عليها في كثير من الوقائع التي تستجد في بيئتهم الاستثنائية.

وفي هذه الفقرة نحاول استجلاء تلك المكانة من خلال فتاوى استند أصحابها على المصلحة المرسة في بيان الحكم الشرعي.

وقبل أن نلج إلى تلك التطبيقات نقف مع نص للشيخ محمد المامي يقول فيه:"اعلم أن السياسة تتداخل مع المصالح المرسلة، وأكثرها أيضا تدخل في قاعدة ارتكاب أخف الضررين، وانظر مسألة أستاذ المغرب سيدي عبد الله بن محمد بن الغاظي، فإنه قيل: إنه قتل ثلاثين رجلا في سبِّ أبيه، فقيل له في ذلك، فقال: (لم أفعل ذلك انتصارا لنفسي ولا لأبي، وإنما فعلته انتصارا للعلم الذي في صدره فإنهم استخفوا به)، وانظر ما وجه هذا!، فلعله مصلحة مرسلة من جهة أن سب العلماء يناسبه الزجر عنه عند أهل العقول السليمة، حتى يتزجر السابُّ أو يزيد على ذلك حسما للمادة"[1].

فالنص يكشف عن مبالغة في الأخذ بالمصالح المرسلة، فقد حاول الشيخ أن يدرج ما قام به سيدي عبد الله من قتل لسابِّي أبيه في دائرة المصلحة المرسلة، وإن كان لا يجزم بذلك، إلا أنه يلمح إليه، فكأن في قوله تلمس العذر للقاتل.

إخراج زكاة الفطر بالصاع من غير المعشرات[2]:

من المعلوم أن زكاة الفطر تخرج من غالب قوت أهل البلد، إلا أن ذلك القوت قد يكون من غير المعشرات التي وردت في الحديث: " فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر صاعا من تمر، أو صاعا من شعير على العبد والحر، والذكر والأنثى، والصغير والكبير من المسلمين، وأمر بها أن تؤدى قبل خروج الناس إلى الصلاة" [3]فما هو المعيار الذي يعرف به القدر الواجب إخراجه، يُجيب الشيخ سيدي عبد الله بن الحاج إبراهيم عن ذلك، بعد أن يبين الأشياء التي تخرج منها

---

(١) المامي، **الجمان**، ط١، ص٤٨٢.

(٢) هي الحبوب التي فيها زكاة العشر.

٣ أخرجه البخاري في **صحيح البخاري**، كتاب الزكاة، باب فرض صدقة الفطر، ١٣٠/٢، الحديث رقم ١٥٠٣.

زكاة الفطر حيث يقول:"ما يُخرج في زكاة الفطر على ثلاثة أقسام: قسم يخرج سواء كان من جل عيش أهل البلد أم لا، بأن كان نادرا في العيش أو لم يكن عيشا أصلا مع وجوده أو عدمه أصلا، وهو القمح والشعير والسلت فهذه فيما بينها يجزئ الأعلى عن الأدنى ولا عكس، وقسم لا يخرج إلا عن نفسه وهو باقي المعشرات إذا كان جل عيش أهل البلد في رمضان، وقسم المشهور فيه أنه يُخرج عن نفسه فقط وهو غير المعشرات على المشهور، قال الشبيبي: إنه يخرج مقدار عيش الصاع واستظهره الحطاب، وقال البرزلي: يخرج كيل الصاع واستبعده ابن ناجي معللا بأن اللحم واللبن ونحوهما لا يعرف فيهما الكيل، قلت: الصواب ما قال البرزلي؛ لأنه ظاهر كلام خليل لأنه قال: يجب بالسنة صاع، ثم قال: إلا أن يقتات غيره فيجب فيه الصاع إذ الأصل إبقاء ما كان على ما كان عليه؛ ولأن النبي صلى الله عليه وسلم فرض صاعا، فمن قال بمسد الصاع في غير المعشرات حاملا الصاع في كلام الشارع على مجازه قلنا له: المجاز لا بد فيه من قرينة تصرف عن الحقيقة إليه، ولا قرينة هنا، فيجب حمله على حقيقته كما هو مقرر في الأصول. ويؤيد أيضا قول البرزلي قياس الاستقراء فتقول استقرأنا ما تخرج منه زكاة الفطر في عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم فوجدناه مكيل الصاع، فنقيس عليه غيره، والاستقراء حجة... وترجح المصالح المرسلة أيضا ما قاله البرزلي؛ لأن مسد الصاع من غير المعشرات يشق إخراجه أو يعسر على كثير من الناس، والضرورة يعمل من أجلها بالقول الضعيف فضلا عن المشهور"[1].

فرأينا كيف أن الشيخ رجح قول البرزلي بإخراج كيل الصاع من غير المعشَّرات كاللحم واللبن بناء على أن ذلك مصلحة مرسلة، يلزم الأخذ بها؛ لأن تقدير ما يسُد مسدَّ الصاع من غير المعشرات فيه عنت ومشقة على الناس، زيادة على أنه خلاف مشهور المذهب.

دفع الزكاة في المداراة[2]:

تقدم في المبحث الأخير من الفصل السابق أن الشناقطة اختلفوا حول حكم المداراة التي تدفع للظلمة والمتسلطين لكف أيديهم عن أموال الزوايا، وكان رأي القائلين بها مبنيا على المصلحة المرسلة التي تتمثل في حفظ أموال المستضعفين من سطوة الأعداء، وهنا نجد أصحاب الرأي نفسه

(١) ابن الحاج إبراهيم، **فتاوى الشيخ سيدي عبد الله بن الحاج إبراهيم**، ط١، ١٦٠- ١٦٢.

(٢) يقصد بالمداراة ما كان يدفعه الزوايا في بلاد شنقيط للظلمة من بني حسان لكي لا يغيروا على أموالهم من مواش وغيرها.

يذهبون إلى جواز دفع زكاة المال في مداراة الظلمة، فقد نقل الشيخ محمد المامي في كتاب البادية عن علماء بارزين أنهم أفتوا بدخول المداراة في عبارة "سبيل الله" المذكورة في آية مصارف الزكاة؛ يقول الشيخ محمد المامي رحمه الله: " المداراة من سبيل الله، وهو شأن المجاهد من كسوته ونفقته وغير ذلك، والمجاهد مقدم على سائر المصارف كما أفتى بذلك حبيب الله بن القاضي، وكما عد محمد بن المختار بن الأعمش الشنجيطي أن المداراة من سبيل الله، وأفتى بأنها مصرف للزكاة، إذا كان في البد مساكين وغيرهم "[1]، لقد صنف هؤلاء العلماء المداراة على أنها مصلحة مرسلة كما تقدم، ثم صنفوا كذلك دفع الزكاة والصدقة والحبس على غير المعينين في المداراة على أنه مصلحة مرسلة أخرى، بشرط أن يكون في البلد المدارَى عنه مساكين، "فيكون في ذلك صدقة عليهم ودفع للضرر عنهم وعن غيرهم، فلا شك أن ذلك أفضل من الصدقة عليهم، خاصة على قول إمام الحرمين وأبيه: أن أجر الكفاية أفضل من فرض العين؛ لأن السعي في سقوط الإثم عن جميع الأمة أفضل من السعي في سقوط الإثم عن المفرد"[2]، فتبين بذلك أن هذا الأصل ذا الصلة الوثيقة بمقاصد الشريعة كان حاضرا باستمرار في أذهان المفتين الشناقطة.

المطلب الثالث: مراعاة قاعدة العادة محكمة (العرف) في نوازل الشناقطة:

أولا: التعريف اللغوي:

العادة لغة: جمع عادات وعوائد. مأخوذة من العَوْد، أو المعاودة، بمعنى تكرار الشيء مرة بعد أخرى، قال ابن فارس: العين والواو والدال أصلان صحيحان، يدلُّ أحدهما على تثنيةٍ في الأمر... وهو العَوْد... والعَادة: الدُّرْبة والتّمادِي في شيء حتّى يصير له سجيّةً[3].

وفي لسان العرب: والعادة الديدنُ يُعاد إليه... وتعوَّد الشيءَ واستعاده صار عادةً له..[4]

---

(١) المامي، **البادية**، ط١، ص ٣٤٠.

(٢) المامي، **البادية**، ط١، ص ٣١٣.

(٣) ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ب د ط، مادة "عود" ١٨٢/٤.

(٣) ابن منظور، **لسان العرب**، ط١، مادة "عود" ٣١٨/٣.

العرف في اللغة: ضد النُّكر، قال ابن فارس: "العين والراء والفاء أصلان صحيحان، يدلُّ أحدُهما على تتابُع الشيء متّصلاً بعضُه ببعض، والآخر على السكون والطُّمَأنينة.. والعُرْف: المعروف، وسمّي بذلك لأنّ النفوس تسكُن إليه"[1]، فيلاحظ أن المعاني التي ذكرها علماء اللغة لكلمة العادة قريبة من معنى العرف، فقد اشترطوا فيها لتكون عادة تكررها مرة بعد أخرى، واشترط في العرف تتابعه واستمراره، أي أن العادة يمكن أن تصير عرفاً إذا استمرت بعد تكررها..

ثانيا: تعريف العادة والعرف في الاصطلاح:

انطلاقاً من المعنى اللغوي للعادة والعرف بنى الفقهاءت عريفهم للعادة وجعلوها مرادفة للعرف.

جاء في التعريفات للجرجاني: العادة ما استمر الناس عليه على حكم المعقول وعادو إليه مرة بعد أخرى[2].

وقال القرافي في الذخيرة: "العادة:غلبة معنى من المعاني على الناس "[3].

وفي الموسوعة الفقهية الكويتية: "العادة عبارة عما استقر في النفوس من الأمور المتكررة المقبولة عند الطبائع السليمة"[4].

ولاتعارض بين هذه التعريفات السابقة؛ لأن العادة مأخوذة من المعاودة، وهي بتكررها ومعاودتها مرةبعدأخرى صارت معروفة مستقرة في النفوس والعقول، متلقاة بالقبول من غير علاقة عقلية ولاقرينة حتى غلبت على معاملات الناس، واطرد تبينهم سواء في جميع البلاد أو بعضها"[5].
والعرف:ما استقر في النفوس من جهة شهادة العقول وتلقته الطباع بالقبول، واستمر الناس عليه مما لا ترده الشريعة وأقرهم عليه[6].

---

(١) ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ب د ط، مادة "عرف" ٢٨١/٤.

(٢) الجرجاني، **التعريفات**، ط١، ص١٨٨.

(٣) القرافي، **الذخيرة**، ط١، ١٥١/١.

(٤) **الموسوعة الفقهية الكويتية**، ط١، ٢١٥/٢٩.

(٥) السدلان، **القواعد الفقهية الكبرى وما تفرع عنها**، ط١، ص٣٣٤.

(٦) الجرجاني، **التعريفات**، ط١، ص١٩٢.

والصلة بين العادة والعرف،أنهما بمعنى واحد من حيث المصدق – أي من حيث ما يدل عليه لفظاهما اصطلاحا ويصدقان عليه، وهو العادة المعروفة- وإن كانا مختلفين من حيث المفهوم – اللغوي- حيث إن مفهوم كل واحد منهما مختلف عن الآخر. فالعادة هي العود والتكرار، والعرف هو المتعارف[1].

وأما كلمة **محكمة**: فهي اسم مفعول من التحكيم ومعنى التحكيم القضاء والفصل بين الناس: أي أن العادة هي المرجع للفصل عند النزاع[2].

ثانيا: أهمية قاعدة العادة محكمة

إن موضوع هذه القاعدة يعد موضوعا غضا يستجيب لحل كثير من المسائل والقضايا الجديدة؛ ذلك لأنه يتضمن كثيرا من المسائل التي تتمتع بسعة ومرونة بجانب كونها محيطةبكثيرمن الفروع والمسائل، فمن أمعن النظر في هذه القاعدة- و لم ينكر تغير الأحكام المبنيةعلى الأعراف والمصالح بتغير الزمان-أدرك سعة آفاق الفقه الإسلامي وكفاءتها لكاملة لتقديم الحلول الناجعة للمسائل والمشاكل المستحدثة وصلاحيته لمسايرة ركب الحياة، ومناسبته لجميع الأزمنة والأمكنة، وهذا من أعظم القابلية للخلود في مباني الشريعة وفقهها، وعلى هذا الأساس قرر الفقهاء عليها أحكاما كثيرة [3]، ويكفي في هذا المقام أن ننقل نصا للشاطبي الذي يبين أهمية هذه القاعدة بوضوح، حيث يقول- رحمه الله – : "لولا أن اطراد العادات معلوم لما عرف الدين من أصله، فضلا عن تعرف فروعه؛ لأن الدين لا يعرف إلا عند الاعتراف بالنبوة، ولاسبيل إلى الاعتراف بها إلا بواسطة المعجزة، ولامعنى للمعجزة إلا أنها فعل خارق للعادة، ولايحصل فعل خارق للعادة إلا بعد تقرير اطراد العادة في الحال والاستقبال كما اطردت في الماضي "[4].

" ولما نظر الفقهاء إلى هذا المعنى ورأوا اعتبار العرف والعادة في التشريع وبناء الأحكام عليهما؛ لم يغفلوا ذلك وهم يقعدون القواعد أو يخرجون الفروع والمسائل المفرعة على هذه القواعد، فقد

---

(١) البورنو، **الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية**، ص٢٦٧.

(٢) السدلان، **القواعد الفقهية وما تفرع عنها**، ط١، ص٣٣٤.

(٣) السدلان، **القواعد الفقهية الكبرى وما تفرع عنها**، ط١، ص٣٢٦- ٣٢٧.

(٤) الشاطبي، **الموافقات**، ط١، ص ٣٨٧.

ذكروا أكثر من قاعدة تتعلق بالعرف وتحكيمه في الواقع والصرفات... من هذه القواعد: قاعدة "العادة محكمة"؛ ولأن العرف هو الطابع العام الغالب على جميع هذه القاعدة وفروعها، فيمكن أن نضعها تحت نظرية العرف"[1]، ويمكن تقسيم أنحاء أهمية العرف وحاجة الفقيه إلى لحظها وإدراكها إلى الأنحاء الأربعة التالية:

١- حاجة الفقيه إلى العرف في فهم نصوص الشريعة نفسها.

٢- حاجة الفقيه إلى العرف حال تعامله مع المدونات والكتب الفقهية.

٣- حاجة الفقيه إلى العرف لفهم الواقع، وتحقيق المناط، وتنزيل الأحكام على الحوادث[2].

ثالثا: أدلة اعتبار العادة والعرف:

استدل العلماء على مشروعية الأخذ بالعادة والعرف بقول الله تعالى: ﴿ خُذِ ٱلۡعَفۡوَ وَأۡمُرۡ بِٱلۡعُرۡفِ وَأَعۡرِضۡ عَنِ ٱلۡجَٰهِلِينَ ١٩٩ ﴾ [3] [فقد استدل بها بعض الفقهاء على اعتبار العرف في التشريع...قال القرافي في الفروق في حديثة عن اختلاف الزوجين في متاع البيت " أن القول لمن شهدت له العادة: لنا قوله تعالى: ﴿ خُذِ ٱلۡعَفۡوَ وَأۡمُرۡ بِٱلۡعُرۡفِ ﴾ فكل ما شهدت به العادة قضي به؛ لظاهر هذه الآية إلا أن يكون هناك بينة"[4].

ومما استدل به العلماء على هذه القاعدة أيضا قوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا ١١٥ ﴾ [5]

---

(١) السدلان، **القواعد الفقهية الكبرى وما تفرع عنها**، ط١، ص ٣٢٦.

(٢) قوته، **العرف حجيته وأثره في فقه المعاملات المالية عند الحنابلة**، ط١، ٥٨/١.

(٣) سورة الأعراف: الآية١٩٩.

(٤) القرافي، **الفروق**، ب د ط، ٢٧٦/٣.

(٥) سورة النساء: الآية ١١٥.

ومن يخالف الرسول صلى الله عليه وسلم من بعد ما ظهر له الحق، ويسلك طريقًا غير طريق المؤمنين، وما هم عليه من الحق، نتركه وما توجَّه إليه، فلا نوفقه للخير، وندخله نار جهنم يقاسي حرَّها، وبئس هذا المرجع والمآل.

فوجه الدلالة الوعيد لمن خالف أمر الرسول، واتبع غير سبيل المومنين وما تعارفوا عليه وحكموا به.

واستدلوا على مشروعية هذه القاعدة من السنة بما أثر عنه صلى الله عليه وسلم في الاعتداد بالعرف الجاري بين الناس، فقد روى البخاري في صحيحة عن عائشة رضي الله عنها: أن هندا بنت عتبة قالت يا رسول الله " إن أبا سفيان رجل شحيح وليس يعطيني ما يكفيني وولدي إلا ما أخذت منه وهو لا يعلم فقال صلى الله عليه وسلم: " خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف"[(١)]، قال النووي في شرح مسلم: "في الحديث فوائد، وذكر منها: اعتماد العرف في الأمور التي ليس فيها تحديد شرعي"[(٢)]، وقال الإمام عز الدين بن عبد السلام: "ومن أدلة العرف أيضا: قوله صلى الله عليه وسلم: (خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف) ولم تكن هند عارفة بكون المعروف مُدَّيْنِ في حق الغني، ومدا في حق الفقير، ومدا ونصفا في حق المتوسط"[(٣)]، إلى غير ذلك من الأدلة الكثيرة التي يضيق المقام عن سردها.

رابعا: شروط العمل بالعرف والعادة:

ليست كل عادة صالحةَ لبناء الأحكام عليها، وجعلِها حجة معتبرة، وإنما العادة التي اعتبرها الفقهاء وجعلوها حجة وحكماً هي التي تتوافر فيها الشروط الآتية:

الشرط الأول: أن تكون مطردة أو غالبة؛ ولهذا قال الفقهاء: "إنما تعتبر العادة إذا اطردت أوغلبت"[(٤)]. والمراد هنا منا طراد العادة بين متعارفيها: أن يكون عملهم بها مستمراً في جميع الحوادث لا يتخلف، وقد يعبر عن الاطراد بالعموم، والمراد من غلبة العرف: أن يكون جريان أهله

---

(١) أخرجه البخاري في **الصحيح**، كتاب النفقات، باب نفقة المرأة إذا غاب عنها زوجها ونفقة الولد، الحديث رقم، ٥٠٤٤.

(٢) النووي، **شرح النووي على مسلم**، ط٢، ٨/١٢.

(٣) ابن عبدالسلام، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، ب د ط، ١٠١/١.

(٤) ابن نجيم، **الأشباه والنظائر**، ط١، ص٩٤.

عليه حاصلاً في أكثر الحوادث؛ فاشتراط الاطراد أوالغلبة في العرف معناه: اشتراط الأغلبية العملية فيه،لأجل اعتباره حاكماً في الحوادث"[١].

الشرط الثاني: أن تكون العادة المراد تحكيمها في التصرفات قائمة عند إنشائها، ومعناه:"أن يكون حدوث العادة سابقاً على وقت التصرف، ثم يستمر إلى زمانه فيقارنه، سواء أكان التصرف قولا أوفعلا"[٢]، يقول ابن نجيم في الأشباه والنظائر: "العرف الذي تحمل عليه الألفاظ إنماهو المقارن السابق دون المتأخر؛ ولذا قالوا لاعبرة بالعرف الطارئ"[٣].

الشرط الثالث: أن لايكون في العادة تعطيل لنص ثابت، أو أصل قاطع في الشريعة: أي أن العرف لايكون معتبراً في التشريع إذا خالف النص الشرعي من كتاب أو سنة، ومعنى هذا الشرط: أن تكون عادات الناس موافقة للأحكام التي أفادتها الأدلة فلو خالفتها بطل اعتبارها؛ كتعارف الناس على شرب الخمر، ولعب الميسر...إلخ[٤].

الشرط الرابع: أن لا يعارض العرف تصريح بخلافه، وهذا الشرط يختص بالعرف الذي يترل مترلة النطق بالأمر المتعارف؛ وهو أن لايوجد قول أوعمل يفيد عكس مضمونه. وهو بمعنى قاعدة فقهية بعنوان: "لا عبرة للدلالة في مقابلة التصريح"، فإن مجالها في الأحكام المتعلقة بالتعبير عن الإرادة، من إيجاب وقبول، وإذن ومنع، ورضى ورفض، ونحوذلك [٥].

ويوضح ذلك ما جاء في شرح مجلة الأحكام العدلية: " إن العرف يكون حجة إذا لم يكن مخالفا لنص أوشرط لأحد المتعاقدين كما لواستأجر شخص آخر؛ لأن يعمل له من الظهر إلى العصر فقط بأجرة معينة فليس للمستأجر أن يلزم الأجير العمل من الصباح إلى المساء بداعي أن عرف البلدة كذلك"[٦].

---

(١) الزرقا، **المدخل الفقهي العام**، ط١، ٨٩٧/٢، ٨٩٨.

(٢) أبو سنه، **العرف والعادة في رأي الفقهاء**، ب د ط، ص ٩٥.

(٣) ابن نجيم، **الأشباه والنظائر**، ط١، ص ١٠١.

(٤) السدلان، **القواعد الفقهية الكبرى وما تفرع عنها**، ط١، ص ٣٥٨.

(٥) السدلان، **القواعد الفقهية الكبرى وما تفرع عنها**، ط١، ص ٣٥٨- ٣٦٠.

(٦) أفندي، **درر الحكام شرح مجلة الأحكام**، ط١، ٤٢/١. .

مراعاة العرف والعاد ة في الفتاوى الشنقيطية

تميزت قاعدة "العادة محكمة" أو الأخذ بمقتضى العرف بحضور لافت في الفتاوى الشنقيطية، ربما لم تحظ به أي قاعدة فقهية أخرى، فقد بنى الشناقطة الأحكام التي يصدرونها في كثير من تلك الفتاوى على مبدأ تحكيم العادة والعرف، الأمر الذي يمكن تفسيره بأنهم كانوا على مستوى كبير من فهم واقعهم الذي كانت له خصوصيات تقتضي منهم أن يفهموا النصوص الشرعية على ضوئها، حتى تتحقق المقاصد الشرعية من وضع الأحكام، وينقاد لها المكلفون دون أن يشعروا بعنت أو حرج.

وسنقف -إن شاء الله- في هذه الفقرة على أمثلة تكشف جزءا من ذلك الحضور اللافت للقاعدة المذكورة.

عرف الحياء:

للحياء في الشريعة الإسلامية منزلة عظيمة كما هو معلوم، إلا أن الشناقطة يحتفون بالحياء احتفاء يتجاوز في كثير من الأحيان الحدود المطلوبة شرعا، ففي أغلب المجتمعات القبلية الشنقيطية يمنع عرف الحياء على الشخص أن يتحدث في أمور الزواج، أو غيره من أمور العلاقة بين الرجل والمرأة مع أبيه، أو أخيه أو ابن عمه الأكبر منه في السن، وقد راعى المفتون هذا العرف في فتاواهم؛ يقول الشيخ محمدن مَنَّا بن عبد الصمد بن عبد الملك الآبَّييري:" بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله على ما أسبغ من أفضاله والصلاة والسلام على سيدينا محمد وآله، أما بعد فإن طلاق المرأة نفسها موقوف على إجازة الزوج إياه، ولا يدل عليها سكوته حين أوقعته بحضرة أخ له أسن منه، وإن كانت تحثه على طلاقها وتوعده بأن لا تساكنه إن لم يطلقها"[1]

في الفتوى السابقة راعى الشيخ عرف الحياء القاضي بعدم تحدث الزوج المذكور مع زوجته أمام أخيه الأكبر منه، فلم يعتبر سكوته على تطليقها نفسَها قبولا، وهكذا نكتشف فقه هذا الشيخ، فرفضُ الزوج لقولها أمام أخيه الأكبر منه فيه مشقة نفسية عظيمة كما هو مشاهد، فكانت مراعاة هذا العرف رافعة للمشقة عنه.

---

(١) البراء، **المجموعة الكبرى**، ط١، ٣٣٥٠/٨.

إثبات الرضاع بشهادة المرأة الواحدة:

وفي الفتوى التالية يعتبر الشيخ سيد عبد الله بن الحاج إبراهيم العادة ويحكمها فيقول:" بإثبات الرضاع بالمرأة الواحدة إذا عم وشاع قبل إرادة النكاح، وإن أريد فلا يثبت الحرمة إن حصلت الريبة والتهمة، ويثبت بها ولو لم يوجد إلا العادة بناء على أنها كالشاهدين، ولا التفات هنا إلى أنها كالشاهد الواحد، وإن قال به بعضهم لترجيح الأول بالمصلحة التي كثيرا ما يرجح بها الضعيف فضلا عن المشهور، والعادة محكمة كما هو أحد الأصول الأربعة التي تتفرع منها الفروع والفصول، والمصلحة هي أنا إذا لم نثبت الرضاع إلا بشهادة امرأتين تزوج قطعا كثير من المراضع محارمهم لقلة مبالاتهن بالإشهاد، مع أنه كثيرا ما يتعذر الإشهاد لو أرادته مع قلة كذبهن في ذلك قبل إرادة النكاح، بشرط أن تكون المرأة غير معروفة بالكذب، ولا تهمة تلحقها من ذلك، والجمود على النصوص أبدا ضلال وإضلال"[1]، فهو يحكِّم العادة التي تقضي بثبوت الرضاع بقول امرأة واحدة، ويدعم رأيه بالمصلحة، ذلك أن الإرضاع إذا قلنا بعدم ثبوته إلا بشهادة امرأتين كان ذلك ذريعة إلى تزوج الكثيرين بمحارمهم، ويختم الشيخ بقوله: إن الجمود على ما جاءت به النصوص، وعدم مراعاة أعراف الناس ضلال عن الحق وإضلال للخلق.

المكيال:

لا غرو في تلك البلاد البعيدة عن مركز الحضارة، أن تكون هناك خصوصية في أشياء كالمكيال والميزان، وهذا نص للشيخ محمد المامي يتحدث عن المعيار الشرعي اللازم في الكيل والوزن؛ "يقول الشيخ محمد المامي – رحمه الله- " المكيال الشرعي لا يعم المكيلات، وإنما قطعنا به في المعشرات، إذ لا بد فيها من الكيل الشرعي لتوقف زكاتها عليه كالزرع والتمر والزبيب، وأما اللبن واللحم والخبز ونحو ذلك فلا معيار له شرعا، وإنما معياره العادة؛ فإن كانت كيلا فلا يوزن، وإن كان وزنا فلا يكال؛ لأن الخروج عن العادة خروج إلى غيرها خروج عن المعلوم إلى المجهول"[2]، فما يدخل في المكيلات وما يدخل في الموزونات إذن موكول لعرف أهل البلد، فقد

(١) ابن الحاج إبراهيم، **فتاوى العلامة سيدي عبد الله بن الحاج إبراهيم**، ط١، ص ١٨٧.

(٢) المامي، **البادية**، ط١، ص ٣١٦-٣١٧.

يكون الشيء موزونا في بلد ويكون مكيلا في بلد آخر والعكس، فالعادة إذن هي التي تعصم في هذه الحالة من الجهالة في الموزون والمكيل.

العادة المخالفة للشرع:

تقدم معنا أن من شروط العمل بالعرف أن لا يخالف نصا شرعيا، وهو ما نجده الشناقطة معتبرا في الفتوى التالية؛"سئل الشيخ محمد فاضل بن سيدي بن باهيم البوصادي عما تعوده مجتمعنا من أن فترة العرس لابد أن تستمر أسبوعا أو أربعة أيام أو ثلاثة أو غير ذلك، حسب ما يحلو لأم الزوجة أو زميلاتها، فهل لهذه المسألة أصل في شريعتنا؟ فأجاب: إن ما اعتاده هؤلاء النساء من منع الزوج أسبوعا من البناء بزوجته بعد أن دفع لها الحال من صداقتها أمر لا يجوز، بل هو حرام، بل تسليمها إليه والحالة هذه واجب شرعا... وهذه العادة السيئة المخالفة للشرع يجب على المسلمين نبذها والقضاء عليها ما أمكن، وقد قال في ذلك محمد مولود رحمه الله:

والعرف إن صادم أمر الباري يجب أن ينبذ في البـــــــــــــراري"[1].

وقد نبذت الفتوى السابقة في العراء العرف المتمثل في منع الزوجة عن زوجها، وهي عادة قديمة في تلك البلاد، لكنها بدأت تتقلص في السنوات الأخيرة بفعل الوعي والتحضر، وليست الفتوى السابقة سوى مثال واحد على كثير من العادات والأعراف التي أفتى علماء شنقيط بعدم اعتبارها بسبب مخالفتها للشرع.

المطلب الرابع: مراعاة قاعدة الأمور بمقاصدها في نوازل الشناقطة:

تمهيد:

إن مقاصد العباد ونياتهم محل نظر الشارع الحكيم، العالم بما يترتب على ما أمر به عباده، فقد عني القرآن الكريم بمقاصد المكلفين ونياتهم عناية فائقة تفوق الاهتمام بأي مسألة أخرى، كما عنيت بذلك سنة المصطفى صلى الله عليه وسلم؛ ذلك لأن الأعمال لها تأثير في القلب فإذا أنيطت بالقصد الصحيح والنية الخالصة أحيت القلب وأيقظته، وإذا لم تقترن الأعمال بالمقاصد الشرعية

(١) ابن البراء، **المجموعة الكبرى**، ط١، ٣١٣١/٨.

والنوايا الطيبة أماتت القلب وأعمته، وعدت في ميزان الأعمال هباء منثورا وسرابا خادعا لا يظفر صاحبها بغاية ولا يروح رائحة نعيم؛ فميزان الأعمال القصد والنية، ومن وراء ذلك العمل[1].

هذا ومن المعلوم أن مطابقة مقاصد المكلفين لقصد الشارع من أهم الغايات التي سعى الشارع إلى تحقيقها؛ يقول الإمام أبو إسحاق الشاطبي: " المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبدا لله اختيارا، كما هو عبد لله اضطرارا"[2].

أولا: تعريفها:

تتكون القاعدة من لفظين هما الأمور والمقاصد وبالتالي لا بد أن نعرف أجزاءها أولا، ثم نعرف مجموعها ثانيا.

المعنى اللغوي:

الأمور: جمع أمر ومعناه الحادثة[3]، أو الشأن ومنه قوله تعالي: ﴿ أَلَآ إِلَى ٱللَّهِ تَصِيرُ ٱلْأُمُورُ ﴿٥٣﴾ ﴾[4]

ويقال أمر فلان مستقيم وقال تعالي: ﴿ وَمَآ أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ ﴿٩٧﴾ ﴾[5]، أي أقواله وأفعاله كلها، ويأتي الأمر بمعني طلب الفعل وهو فعل الأمر وجمعه أوامر، ومنه الأمر عند الأصوليين للوجوب، وهو ليس مقصودا هنا، بل المقصود هنا عمل الجوارح ومنها اللسان، وفعله: القول، ومنها القلب و فعله: الاعتقاد[6].

---

(١) السدلان، **القواعد الفقهية الكبرى وما تفرع عنها**، ط١، ٤١.

(٢) الشاطبي، **الموافقات**، ط١، ص ٣١٨.

(٣) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، ط٨، مادة "أمر" ٣٤٤.

(٤) سورة الشورى الآية ٥٣.

(٥) سورة هود، الآية ٩٧.

(٦) الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، ط١، ص ٢٤-٢٥.

والمقاصد: لغة فإن "القاف والصاد والدال أصول ثلاثة، يدل أحد معانيها على إتيان شيء وأمه، والآخر على اكتناز الشيء، والأصل: قصدته قصدا ومقصدا[1].

وفي لسان العرب: " أصل (قصد) ومواقعها في كلام العرب الالتزام والتوجه والنهود والنهوض نحو الشيء على اعتدال كان ذلك أو جور"[2]، "والقصد الاستقامة والاعتماد والأم، قصده، وله، يقصده، وضد الإفراط، كاقتصاد"[3].

واصطلاحا: عرّف الإمام ابن عاشور المقاصد بقوله: "مقاصد التشريع العامة هي: المعاني الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة"[4].

وعرف علال الفاسي مقاصد الشريعة بأنها: "الغاية منها والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها"[5]، وعرّف الشيخ عبد الله بن بيه المقاصد بأنها: "هي المعاني المفهومة من خطاب الشارع ابتداء، وكذلك المرامي والمرامز والحكم المستنبطة من الخطاب، وما في معناه من سكوت بمختلف دلالاته، مدركة للعقول البشرية متضمنة لمصالح العباد معلومة بالتفصيل أو في الجملة"[6]، والواضح من هذه التعريفات أنها متحدة في المعنى؛ وإن تباينت مبانيها؛ فالخلاف بينها لفظي لا معنوي، ومن خلال ما سبق يمكن أن نعرف المقاصد بأنها:المعاني والدلالات الظاهرة والمستنبطة من خطاب الشارع؛ والرامية إلى المصالح العامة للعباد.

المعني الاصطلاحي:

إن قاعدة "الأمور بمقاصدها" على وجازة لفظها، وقلة كلماتها تعتبر من جوامع الكلم، فهي ذات معنى متسع يشمل كل ما يصدر عن الإنسان من قول أو فعل... ومغزى هذه القاعدة "أن أعمال

---

(١) ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ب د ط، مادة "قصد"، ٥/٩٥.

(٢) ابن منظور، **لسان العرب**، ط١، مادة "قصد" ص ٣٦٤٣.

(٣) الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، ط١، مادة "قصد" ، ٣١٠.

(٤) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ط١، ص ٥١.

(٥) الفاسي، علال، **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، ط٥، ص ٧.

(٦) ابن بيه، **مشاهد من المقاصد**، ط١، ص ٣٢.

المكلف وتصرفاته من قولية، أوفعلية تختلف نتائجها وأحكامها الشرعية التي تترتب عليها باختلاف مقصود الشخص وغايته وهدفه من وراء تلك الأعمال والتصرفات"[1].

ومعنى عبارة الفقهاء "الأمور بمقاصدها" أن حكم الأمور بمقاصد فاعلها، فمن قتل غيره بلا مسوغ مشروع إذا كان عامد فله حكم، وإذا كان مخطئا فله حكم آخر، ومن قال لآخر: خذ هذه الدراهم، فإن نوى التبرع كان هبة، وإلا كان قرضا واجب الإعادة[2].

ثانيا: دليل العمل بالقاعدة:

يستدل لهذه القاعدة بعدة أدلة من القرآن والسنة:

فمن القرآن:

- قوله تعالى في سورة البقرة:
﴿ لَّا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغۡوِ فِيٓ أَيۡمَٰنِكُمۡ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتۡ قُلُوبُكُمۡۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٞ ٢٢٥ ﴾ [3].

ويأتي وجه الدلالـــة هنا في عدم المؤاخذة بما لم يقصد المتكلم أو الحالف؛ قال أبوجعفر: "اختلف أهل التأويل في تأويل قوله:" لايؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم"،وفي معنى"اللغو"[4]، فقال بعضهم في معناه: لا يؤاخذكم الله بما سبقتكم به ألسنتكم من الأيمان على عجلة وسرعة، فيوجب عليكم به كفارة إذا لم تقصدوا الحلف واليمين. وذلك كقول القائل:"فعلت هذا والله، أو: أفعله والله، أو: لا أفعله والله"، على سبوق المتكلم بذلك لسانُه، بما وصل به كلامه من اليمين"[5].

- وقوله تعالى في سورة الأحزاب: ﴿ وَلَيۡسَ عَلَيۡكُمۡ جُنَاحٞ فِيمَآ أَخۡطَأۡتُم بِهِۦ وَلَٰكِن مَّا تَعَمَّدَتۡ قُلُوبُكُمۡۚ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورٗا رَّحِيمٗا ٥ ﴾ [6].

---

(١) الزرقا، **المدخل الفقهي العام**، ط١، ٩١٠/٢.

(٢)الزرقا، **المدخل الفقهي العام**، ط١، ٩١٠/٢

(٣) سورة البقرة: الآية ٢٢٥.

(٤) الطبري، **جامع البيان في تأويل القرآن**، ط١، ٤٢٧/٤.

(٥)الطبري، **جامع البيان في تأويل القرآن**، ط١، ٤٢٧/٤.

(٦) سورة الأحزاب: الآية ٥.

ويظهر وجه الدلالة في الآية، في رفع الحرج والإثم عن المخطئ، ووقوعه على الذي يتعمد الفعل ويقصده بالنية.ففي تفسير الطبري: " ﴿وَلَيۡسَ عَلَيۡكُمۡ جُنَاحٞ فِيمَآ أَخۡطَأۡتُم بِهِۦ﴾ يقول: ولا حرج عليكم ولا وزر في خطأ يكون منكم في نسبة بعض من تنسبونه إلى أبيه، وأنتم ترونه ابن من ينسبونه إليه، وهو ابن لغيره ﴿وَلَٰكِن مَّا تَعَمَّدَتۡ قُلُوبُكُمۡۚ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورٗا رَّحِيمٗا﴾ يقول: ولكن الإثم والحرج عليكم في نسبتكم إلى غير أبيه، وأنتم تعلمونه ابن غير من تنسبونه إليه"[1].

وأما أدلتها من السنة فقد ذكرها السيوطي في كتابه الأشباه والنظائر[2]، ونقتصر منها على حديث واحد.

وهو: حديث عمر بن الخطاب أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : (إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ مانوى...)[3].

وهو أصل لهذه القاعدة.

ثالثا: من صيغ القاعدة[4]:

- العبرة بالقصد والمعنى لا باللفظ والمبنى.
- لا ثواب إلا بنية.
- كل ما كان له أصل فلا ينتقل عن أصله بمجرد النية.
- الأيمان مبنية على الألفاظ والمقاصد.
- مقاصد اللفظ على نية اللافظ.
- إدارة الأمور في الأحكام على قصدها.
- المقاصد والاعتقادات معتبرة في التصرفات والعادات.

الطبري، **جامع البيان في تأويل القرآن**، ط١، ٢٠/ ٢٠٧.

(٢) السيوطي، **الأشباه والنظائر**، ط١، ص ٨-٩.

(٣)أخرجه البخاري في **الصحيح**، كتاب بدء الوحي، باب بدء الوحي. الحديث رقم ١.

(٤) السدلان، **القواعد الكبرى وما تفرع عنها**، ط١، ص ٣٤٤.

رابعا: مستثنياتها:

نقصد بهذه المستثنيات الأمور التي تصح أو يثاب عليها أو يعاقب ولو لم ينوها صاحبها، فتكون بذلك خارجة عن عموم "إنما الأعمال بالنيات" ونذكر من هذا النوع:

١ - "وأما التروك: كترك الزنا وغيره، فلم يحتج إلى نية لحصول المقصود منها وهو اجتناب المنهي بكونه لم يوجد، وإن يكن نية، نعم يحتاج إليها في حصول الثواب المترتب على الترك"[١].

٢- "ما صورة فعله كافية في تحصيل مصلحته كأداء الديون ورد الغصوب ودفع الودائع ونفقات الزوجات والأقارب والدواب ونحو ذلك صورة هذا الفعل تحصل مقصودة وإن لم يحصل به التقرب فإذا فعل ذلك من غير قصد ولا نية وقع ذلك واجبا مجزئا ولا يلزم فيه الإعادة ولا ثواب فيه حتى ينوي به امتثال أمر الله تعالى "[٢].

٣- لا تجري النية بين أمرين مباحين لا تختلف بالقصد صفتهما، كما لو وقع الخلاف في كون البيع صدر هزلا أو مواضعة؛ لأن الاختلاف بين الهزل والمواضعة لا يترتب عليه ثمرة، إذ كل منهما لا يفيد تمليكا ولا تملكا[٣].

٤ـــ القربات التي لا لبس فيها كالإيمان بالله وتعظيمه وإجلاله والتهليل والتسبيح والذكر إلخ فإن الأجر فيها لا يحتاج إلي نية لتعينها لله ما لم يقصد الرياء[٤].

٥ - الألفاظ الصريحة في بابها وذلك لانصرافها إلي مدلولها بالنص كصريح الطلاق[٥].

٦ - الأعيان في العقود إذا كانت الأغراض منها متعينة، فلا يحتاج العقد إلي تعيين المنفعة المرادة منها، كالبساط والثوب والكتاب، فإن المنفعة المرادة منها متعينة و معروفة، فمن أجرها لا يحتاج أن يبين فيما يستخدمها[١]

---

(١) السيوطي، **الأشباه والنظائر**، ط١، ص ٨.

(٢) القرافي، **الفروق**،ط١، ٢/٥٠.

(٣) الزرقا، **شرح القواعد الفقهية**، ط١، ص٥٣.

(٤) السدلان، **القواعد الفقهية الكبرى وما تفرع عنها**، ط١، ص٥٤.

(٥) السدلان، **القواعد الفقهية الكبرى وما تفرع عنها**، ط١، ص٥٥.

مراعاة" قاعدة: الأمور بمقاصدها" في الفتاوى الشنقيطية:

قاعدة الأمور بمقاصدها قاعدة جليلة في الدين الإسلامي كما رأينا في المطلب السابق، لذلك وجدت في مكانتها اللائقة في المنظومة الفقهية الشنقيطية، ومنها الفتاوى، ولو تتبعناها لوجدنا أمثلة كثيرة لإعمال هذه القاعدة، ولكن لضيق المقام نقتصر منها على أمثلة ثلاث.

من ارتدت طلبا للبينونة:

سئل الشيخ محمد سالم بن المختار بن المحبوبي اليدالي: هل الردة بقصد البينونة داخلة ضمن القاعدة نصا من المعاملة بنقيض المقصود؟، فأجاب: "بمقتضى كون الإقرار إنما يوجب حكما مترتبا على قائله فقط تكون من أقرت بالردة مؤاخذة بإقرارها فيما يتعلق بها كالاستتابة ونحوها، بخلاف ما يتعلق بغيرها كعصمة الزوج فإن الخروج منها يكون متوقفا على بينة مفصلة لحق الزوج في ذلك، وإذا بنينا على أن إقرارها يثبت به كل ذلك فإن الردة بقصد البينونة داخلة في نص القاعدة كما ذكره الزقاق وشارحه المنجور... وفي عبد الباقي عند قول المصنف[٢]: (لا ردته فبائنة)[٣] أن ذلك مقيد في ردة المرأة بما إذا لم تقصد بذلك فسخ النكاح وإلا لم ينفسخ"[٤]، في هذه الفتوى مراعاة لقصد المكلف الذي هو الزوجة هنا، فلما قصدت بارتدادها عن الإسلام أن تبين من زوجها وجبت معاملتها بنقيض قصدها، وهو أن تبقى في عصمة الزوج، وعليه لا يكون هناك أثر لارتدادها إلا في ما يتعلق باستتابتها كي ترجع إلى دينها.

الوسائل إذا لم تترتب عليها المقاصد لم تشرع:

وأجاب الشيخ سيدي عبد الله بن الحاج إبراهيم: "أن من أعطى ديتين من ثالثة لإصلاح ذات البين وغاية الرضى، فلم يحصل من ذلك إلا ضد المقصود وغاية العداوة أن له رد الجميع؛ لأن الوسائل

---

(١) السدلان، **القواعد الفقهية الكبرى وما تفرع عنها**، ط١، ص٥٥.

(٢) يقصد بالمصنف الشيخ خليل في مختصره.

(٣) الجندي، **المختصر**، ط١، ص ١٠١.

(٤) البراء، **المجموعة الكبرى**، ط١، ٨/٣٣٧٠-٣٣٧١.

إذا لم تترتب عليها المقاصد لم تشرع كما هو أحد الأصول الخمسة المبني عليها الفقه، وأحرى إذا ترك المجني عليهم الدية المعتادة وأرادوا أخذ ما زاد على ذلك... والحكم يدور مع العلة وجودا وعدما فقد عدمت العلة التي هي الإصلاح فينعدم الحكم الذي هو التمسك بذلك الزائد"[1] في الفتوى السابقة أفتى الشيخ برجوع المال إلى صاحبه الذي دفعه من أجل إصلاح ذات البين ولكن غرضه لم يتحقق، وقد بنى المفتي فتواه على قاعدة جزئية داخلة تحت قاعدتنا (الأمور بمقاصدها)، فكان في ذلك مراعاة؛ لأن عدم مراعاتها في هذه المسألة المستفتى عنها يترتب عليه ضياع مال المصلح سدى؛ لأن مقصده بدفعه لم يتحقق.

المتزوجة في العدة:

سئل الشيخ محمد الأمين بن حنكوش العلوي: عمن شهد عليها ثلاثة شهود بأنها تزوجت في عدتها، لكونها لم تمكث بعد طلاقها من زوجها الأول وتزويجها المذكور إلا أربعين يوما، وهي عالمة بذلك، ما يلزم في ذلك؟، فأجاب: " اعلم بأن الأمر إن كان كما وصف فهو نكاح فاسد متفق على فساده يفسخ قبل البناء وبعده، وبأنها تجب عليها التوبة ورد الصداق إن قبضته لكونها غرته، فترده هي أو وليها معاملة لها بنقيض مقصودها الفاسد؛ لأن القاعدة الأصولية أن من استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه"[2].

يرى الشيخ محمد الأمين في الفتوى السابقة أن من تزوجت في العدة عالمة، وهي تقصد بذلك – فيما يبدو –تفويت الارتجاع على زوجها الأول أنها يفسخ نكاحها قبل البناء وبعده، انطلاقا من قاعدتين:

الأولى: المعاملة بنقيض قصدها الفاسد الذي سعت إلى تحقيقه.

الثاني: أن من استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه مما سعى إليه.

لا شك أن الفتاوى السابقة تبين مدى حضور هذه القاعدة الكبيرة في أذهان علماء شنقيط، مما جعلها تنعكس بشكل واضح على آرائهم الفقهية في الفتاوى.

---

(١) ابن الحاج إبراهيم، **فتاوى العلامة سيدي عبد الله**، ط١، ص ٥٢٦.

(٢) البراء، **المجموعة الكبرى**، ط١، ٨/٣٣١٦-٣٣١٧.

المطلب الخامس: مراعاة قاعدة المشقة تجلب التيسير في النوازل الشنقيطية:

تمهيد:

تعتبر قاعدة المشقة تجلب التيسير من أهم القواعد الفقهية الكبيرة، والتي تتفرع عنها قواعد مهمة، وقد أولى فقهاء الإسلام لهذه القاعدة عناية كبيرة، لكونها "من الدعائم والأسس التي يقوم عليها الفقه الإسلامي وأصوله"(١)، وفي ما يلي نبين معنى هذه القاعدة، و بعض أدلتها، وضوابطها ، والتخفيفات الواردة في الشرع وأسبابها، والقواعد الفقهية المتفرعة عن هذه القاعدة.

أولا: تعريف قاعدة المشقة تجلب التيسير:

- **في اللغة:**

معنى المشقة في أصل اللغة كما جاء في اللسان: " شَقَّ عليَّ الأمرُ يَشقُّ شَقّاً ومَشقّة أَي ثَقُل عليّ والاسم الشِّقُّ بالكسر، قال الأَزهري ومنه قوله صلى الله عليه وسلم:{لولا أَن أَشُقَّ على أُمّتي لأَمَرْتُهم بالسِّواك عند كلِّ صلاة}(٢) المعنى لولا أَن أُثَقِّلَ على أُمتي من المَشَقّة وهي الشدة"(٣)، فالمشقة إذن تعني الجهد والعناء والتعب والشدة.

وأما التيسير فمن: " يَسَرَ يَيْسِرُ وياسَرَه: لايَنَهُ أَنشد ثعلب:

قوم إِذا شُومِسُوا(٤) جَدَّ الشِّماسُ بهم ذاتَ العِنادِ وإِن ياسَرْتَهُمْ يَسَرُوا

وياسَرَه أَي ساهَلَه"(٥)، فالتيسير هو السهولة والليونة.

فالمعنى اللغوي الاجمالي للقاعدة هو: " أن الصعوبة والعناء تصبح سببا للتسهيل"(٦).

---

(١) السدلان، **القواعد الفقهية الكبرى وما تفرع عنها**، ط١، ص ٢١٦ .

(٢)أخرجه البخاري في **الصحيح** ، كتاب الجمعة، باب السواك، الحديث رقم ٨٨٧.

(٣) ابن منظور، **لسان العرب**، ط١، مادة "شفق"، ٢٣٠١ .

(٤) ابن منظور، **لسان العرب**، ط١، مادة "شمس" ، ٢٣٢٥.

(٥)ابن منظور، **لسان العرب**، ط١، مادة "شمس" ، مادة: (يسر). ٣٢١٤

(٦) السدلان، **القواعد الفقهية الكبرى وما تفرع عنها**، ط١، ص٢٢١.

- **أما المعنى الشرعي الاصطلاحي** لها فهو: " أن الأحكام التي ينشأ عنها في تطبيقها حرج على المكلف ومشقة في نفسه وماله فالشريعة تخففها بما يقع تحت قدرة المكلف دون عسر أو إحراج"[1].

ثانيا: أدلتها:

لهذه القاعدة أدلة كثيرة من الكتاب والسنة، تدل على رفع الحرج ودفع المشقة ومشروعية الأخذ بالرخصة، كما وقعالإجماع على عدم التكليف بما لا يطاق، مما يدل على أن رفع الحرج والتيسير والتخفيف من أسمى مقاصد الشرع المطهر.

وقد ذكر أدلة هذه القاعدة غير واحد من العلماء مثل ابن نجيم والسيوطي ، ويمكن إيراد هذه الأدلة كما يلي :

أـــ الأدلة من القرآن:

١ـــ قوله تعالى: ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾[2] .

قال الحافظ السيوطي ـــ رحمه الله ـــ " فهذه الآية أصل القاعدة الكبرى التي تقوم عليها تكاليف هذه الشريعة، وهي أصل لقاعدة عظيمة ينبني عليها فروع كثيرة وهي أن (المشقة تجلب التيسير)، وهي إحدى القواعد الخمس وتحتها من القواعد.. والفروع ما لايحصى كثرة والآية أصل في جميع ذلك [3].

٢ـــ قوله تعالى: ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ [4].

ووجه الدلالة في الآية هو رفع الحرج والمشقة "قَوْلُهُ تَعَالَى: (مِنْ حَرَجٍ) أَيْ مِنْ ضِيقٍ، وهذه الآية تدخل في كثير من الأحكام، وهي مما خص الله بها هذه الأمة. روى معمر عن قتادة قال: أعطيت

---

(١) السدلان، **القواعد الفقهية الكبرى وما تفرع عنها**، ط١، ٢٢٠.

(٢) سورة البقرة: الآية ١٨٥.

(٣) السيوطي، **الإكليل في استنباط التنزيل**، ط١، ص ٤١.

(٤) سورة الحج: الآية ٧٨.

هذه الأمة ثلاثا لم يعطها إلا نبي: كان يقال للنبي اذهب فلا حرج عليك، وقيل لهذه الأمة:" وما جعل عليكم في الدين من حرج". والنبي شهيد على أمته، وقيل لهذه الأمة:" لتكونوا شهداء على الناس". ويقال للنبي: سل تعطه، وقيل لهذه الأمة:" ادعوني أستجب لكم"[1].

٤- قوله تعالى: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَاۚ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْۗ ﴾[2]، ووجه الدلالة من الآية حيث رفع الحرج والتكليف بما لا يطاق، قال في جامع أحكام القرآن: " قوله تعالى: (لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَاۚ) التكليف هو الأمر بما يشق عليه. وتكلفت الأمر تجشمته، حكاه الجوهري. والوسع: الطاقة والجدة. وهذا خبر جزم. نص الله تعالى على أنه لا «٣» يكلف العباد من وقت نزول الآية عبادة من أعمال القلب أو الجوارح إلا وهي في وسع المكلف وفي مقتضى إدراكه وبنيته، وبهذا انكشفت الكربة عن المسلمين في تأولهم أمر الخواطر"[3].

بـــ – الأدلة من السنة:

١ـــ ما رواه البخاري في صحيحه عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه و سلم قال إن الدين يسر ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه فسددوا وقاربوا وأبشروا واستعينوا بالغدوة والروحة وشيء من الدلجة[4].وجه الدلالة: بيان أن الدين يسر.. والدعوة إلى نبذ التكلّف والمشقة..

٢ـــ ما ثبت في الصحيحين عن أنس بن مالك أن النبي صلى الله عليه و سلم قال:" يسروا ولا تعسروا وبشروا ولا تنفروا"[5] وجه الدلالة دعوته صلى الله عليه وسلم إلى التيسير في الأمور والابتعاد عن ما ينفر في الدين من التزمت والغلو..

---

(١) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن** "تفسير القرطبي"، ط٢، ٩٩/١٢.

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٨٦.

(٣) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، تفسير القرطبي، ط٢، ٤٢٩/٣.

(٤) أخرجه البخاري في **الصحيح**، كتاب الإيمان، باب الدين يسر، الحديث رقم ٣٩.برقم: ٣٩ .

(٥) أخرجه البخاري في **الصحيح**، كتاب الأدب، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم يسروا ولا تعسروا وكان يحب التخفيف واليسر على الناس، الحديث رقم، ٦٩.

٣ــ ما رواه مسلم في صحيه عن أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ -صلى الله عليه وسلم- قَالَ لَوْلاَ أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي لأَمَرْتُهُمْ بِالسِّوَاكِ عِنْدَ كُلِّ صَلاَةٍ[١] وجه الدلالـــة، أنه صلى الله عليه وسلم خاف على أمته المشقة فلم يكلفهم ما لا يطيقون.

والناظر في هذه الأحاديث يجدها قد انتظمت في ثلاثة جوانب على اختلاف موضوعاتها والمناسبات التي وردت فيها:

١ــ فبعضها يتناول يسر هذا الدين وسماحته ورفع الحرج عن العباد.

٢ــ وقسم منها يتعرض لأوامر النبي ــ صلى الله عليه وسلم ــ بالتخفيف ونهي الناس عن التعمق والتشديد.

٣ــ وباقيها في بيان ما ترك النبي ــ صلى الله عليه وسلم ــ من القرب خشية المشقة[٢].

جـــ الإجماع:

قال الشاطبي ــ رحمه الله ــ " الإجماع على عدم وقوعه (أي التكليف بما يشق) وجودا في التكليف، وهو يدل على عدم قصد الشارع إليه، و لو كان واقعا لحصل في الشريعة التناقض والاختلاف، وذلك منفي عنها؛ فإنه إذا كان وضع الشريعة على قصد الإعنات والمشقة -وقد ثبت أنها موضوعة على قصد الرفق والتيسير- كان الجمع بينهما تناقضا واختلافا، وهي مترهة على ذلك"[٣].

ثالثا: ضوابط المشقة التي تجلب التيسير:

بعد أن بينا معنى هذه القاعدة والأدلة على اعتبارها، لا بد من أن نذكر ضابط المشقة التي تجلب التيسير إذ ليست كل مشقة معتبرة وجالبة للتسهيل والترخص، وقد بين الإمام العز بن عبد السلام

---

(١) أخرجه البخاري في **الصحيح**، كتاب الجمعة، باب السواك يوم الجمعة، الحديث رقم ٨٨٧.

(٢) السدلان، **القواعد الفقهية الكبرى وما تفرع عنها**، ط١، ص٢٢٧.

(٣) الشاطبي، **الموافقات**، ط١، ص ٢٩.

هذه المسألة غاية البيان،وتبعه في ذلك كل من ابن نجيم والسيوطي ـــ رحمهم الله جميعا ـــ فقد قسموا المشقة إلى ضربين:

الضرب الأول: مشقة لا تنفك العبادة عنها كمشقة الوضوء والغسل في شدة السَّبَرات، وكمشقة إقامة الصلاة في الحر والبرد، ولا سيما صلاة الفجر، وكمشقة الصوم في شدة الحر وطول النهار، فمثل هذه المشاق لا أثر له في إسقاط العبادات والطاعات ولا في تخفيفها؛ لأنها لو أثرت لفاتت مصالح العبادات والطاعات.

الضرب الثاني: مشقة تنفك عنها العبادات غالبا، وهي أنواع:

النوع الأول: مشقة عظيمة فادحة كمشقة الخوف على النفوس والأطراف ومنافع الأطراف، فهذه مشقة موجبة للتخفيف والترخيص.

النوع الثاني: مشقة خفيفة كأدنى وجع في إصبع أو أدنى صداع أو سوء مزاج خفيف، فهذا لافتة إليه ولا تعريج عليه؛ لأن تحصيل مصالح العبادة أولى من دفع مثل هذه المشقة التي لا يؤبه لها.

النوع الثالث: مشاق واقعة بين هاتين المشقتين مختلفة في الخفة والشدة، فما دنا منها من المشقة العليا أوجب التخفيف، وما دنا منها من المشقة الدنيا لم يوجب التخفيف إلا عند أهل الظاهر[1].

رابعا: التخفيفات الواردة في الشرع بسبب المشقة:

ذكر الإمام العز بن عبد السلام وتبعه ابن نجيم والسيوطي أنواعا من التخفيفات التي وردت في الشرع بسبب المشقة وقسموها إلى ستة أنواع :

الأول: تخفيف إسقاط كإسقاط الجمعة والحج والعمرة والجهاد بالأعذار.

الثاني: تخفيف تنقيص كالقصر.

---

(١) ابن عبدالسلام، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، ب د ط، ١٣/٢.

الثالث: تخفيف إبدال كإبدال الوضوء والغسل بالتيمم، والقيام في الصلاة بالقعود والاضطجاع أو الإيماء والصيام بالإطعام .

الرابع: تخفيف تقديم كالجمع وتقديم الزكاة على الحول وزكاة الفطر في رمضان والكفارة على الحنث .

الخامس: تخفيف تأخير كالجمع وتأخير رمضان للمريض والمسافر، وتأخير الصلاة في حق مشتغل بإنقاذ غريق أو نحوه.

السادس: تخفيف ترخيص كصلاة المستجمر مع بقية النجو وشرب الخمر للغصة[1].

خامسا: أسباب التخفيف في الشرع:

لقد ذكرنا آنفا أنواع التخفيفات التي وردت في الشرع وفيما يلي نذكر بعضا من أسبابها التي أوجبتها لكون هذه الأسباب مظنة للمشقة الموجبة للتيسير، فمن أهم هذه الأسباب:

١ــ السفر: كرخصة القصر والفطر والمسح أكثر من يوم وليلة.

٢ــ المرض: ورخصه كثيرة كالتيمم عند مشقة استعمال الماء وعدم الكراهة في الاستعانة بمن يصب عليه أو يغسل.

٣ــ الإكراه: ويجوز لمن أكره على فعل شيء أن يفعله تخليصا لنفسه من الهلاك، كالتلفظ بكلمة الكفر عند الإكراه، فلا يلزم المكره شيئا لقيام العذر الشرعي وهو الإكراه .

٤ــ النسيان: فكل ما فعله المكلف نسيانا، معوف عنه رفعا للمشقة والحرج والعنت.

٥ــ الجهل: ومثاله كأن يجهل الشفيع ببيع شريكه، فإنه يعذر بذلك في تأخير طلب الشفعة.

٦ــ وعموم البلوى كالصلاة مع النجاسة المعفو عنها كدم القروح والدمامل والبراغيث.

٧ــ النقص: والمراد به نقصان جهة التكليف بما يسقط معه التكليف كله أو بعضه، وذلك مثل الصغر أو الجنون فإنهما يسقطان التكليف عن الصبي والمجنون كتفويض أمر أموالهما إلى الولي[2].

---

(١) ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، ب د ط، ١٢/٢.

(٢) ابن نجيم، **الأشباه والنظائر**، ط١، ص ٧٥-٨١.

سادسا: القواعد المتفرعة عن هذه القاعدة:

لقد تفرعت عن هذه القاعدة الكبرى قواعد أخرى منها[1].

١ــ قاعدة : الضرورات تبيح المحظورات.

٢ــ قاعد : إذا ضاق الأمر اتسع.

٣ــ قاعدة : إذا اتسع الأمر ضاق.

٤ــ قاعدة : ما أبيح للضرورة يقدر بقدرها.

٥ــ قاعدة : ما جاز لعذر بطل بزواله.

٦ــ قاعدة : الاضطرار لا يبطل حق الغير.

هذه هي أهم الفروع المندرجة تحت هذه القاعدة، وتلك هي أهم مباحثها.

مراعاة قاعدة المشقة تجلب التيسير في الفتاوى الشنقيطية:

في مجتمع بدوي كالمجتمع الشنقيطي من المُسلَّم أن يوجد كثير من المشاقِّ التي تتطلب التيسير والتخفيف عن المكلفين، سواء في عباداتهم أو عاداتهم، وهو ما أخذه الفقيه الشنقيطي بعين الاعتبار فسعى إلى تكييف الأحكام الشرعية ليتحقق ذلك التخفيف والتيسير، وانطلاقا من قاعدة المشقة تجلب التيسير نجد الشيخ محمد المامي أباح جميع المسائل التي بحث في كتاب البادية، أو جعلها من باب الشبهة على الأقل، كما يقول: " وأما الجواب عن السؤال الثاني- وهو أني ذهبت إلى التحليل في جميعها و لم أذهب إلى التحريم، وفي ذلك فتح باب لا ينسد — فهو أن الداعي إلى هذا أمران، أحدهما: عدم وجود النصوص على الأحوال، والثاني: التسهيل على هذه الطائفة من الأمة التي ألجأتها الضرورة إلى التبدي"[2]، ويقول: " ومقصودنا التيسير ونفي الحرج عن أهل هذا القرن بأن لا ييأسوا من الاجتهاد إذا تعين على أماثلهم"[3]، ويقول: " ومقصودنا من هذا الموضوع البحث عن بعض ما يظهر منعه بما يدل على جوازه، أو يصيره شبهة، فيكون أقرب إلى الجواز كما قال

---

(١) السدلان، **القواعد الكبرى وما ترفع عنها**، ط١، ص ٣٤٥.

(٢) المامي، **المرجان**، ط١، ص ٤٩٠.

(٣) المامي، **البادية**، ط١، ص ٤٠٧- ٤٠٨.

الرامي في الغزال: إلا أكن قتلته فقد أفسدت معشاه، ومرادنا التسهيل"[1]، وبنظرة مقاصدية عميقة يرى الشيخ محمد المامي أنه لا ينبغي الإقدام على منع ما تدعوا إليه ضروراتهم، كما يقول في مسألة اللباس: " وما لم يمكن ككشف الأطراف لضرورة الرحيل، لا للتبرج، فلا أقدم على وجوب ستره"[2]، فالإفتاء في النوازل ينبغي أن يراعي الأحوال والأزمنة المختلفة، كما يقول:

وللنوازل أحكام وأزمنة تنوعت مثل الأَحوال الأزامين[3]

ويقول: "الضرورة العامة إنما يطلب فيها الجواز، لكن المصلحة المختلفة باختلاف الأحوال والأزمان تقتضي وجوب الفتوى بالحكم الجائز وغيره من ما اقتضته المصلحة"[4].

الغدير المتغير بفضلات المواشي:

يقول العلامة سيدي عبد الله بن الحاج إبراهيم: " اعلم أن الغدير الذي ترده الماشية فتروث فيه وتبول حتى يتغير أحد أوصافه بذلك أفتى فيه مالك بعدم الطهورية بناء على انفكاكه عن ذلك غالبا، وفي المجموعة عنه لا ينبغي الوضوء به ولا أُحرِّمه، قال الباجي: لأنه مما لا ينفك عنه غالبا، فاختلف قوله فيه لتردده هل يمكن الاحتراز منه فيضر أو لا؟ فلا يضر، إذا تقرر هذا فإن غدران البادية الغالب فيها عُسر الاحتراز عن ذلك جزما بما تردد فيه الإمام لأنه سمع – لكونه حضريا- ونحن رأينا، ومن رأى ليس كمن سمع، فالواجب التطهير به إن لم يجد غيره، إلا إذا أمكن الاحتراز منه بأن سبق الناس الماشية إلى الماء وأمكن التحصين عليه، وإلا فلا يضر... وعسر الاحتراز أصل عند مالك يجلب العفو في الماء والنجاسة، وهو من الأصول الأربعة التي عليها مدار الفقه"[5]، يذهب الشيخ سيدي عبد الله في الفتوى السابقة إلى محاولة التخفيف والتيسير عن أهل البادية الذين لا يجدون لطهارتهم سوى الغدران التي تردها الحيوانات – بمختلف أنواعها- ببولها وروثها، مما يؤدي إلى تغير الماء. ولا شك أن في احتراز أهل البادية من تلك المياه مشقة عظيمة، خصوصا في

---

(١) المامي، **البادية**، ط١، ص ٣٠٤.

(٢) المامي، **البادية**، ط١، المرجع السابق، ٣٢٤.

(٣) المامي، **البادية**، ط١، ص ٤٠٨.

(٤) المامي، **البادية**، ط١، ص ٣٨٥.

(٥) ابن الحاج إبراهيم، **فتاوى العلامة سيدي عبد الله بن الحاج إبراهيم**، ط١، ص٨٥-٨٩.

الفترات التي تقل فيها المياه كفترة الصيف في بلاد الصحراء، فكان في إفتاء الشيخ بجواز الطهارة بتلك المياه -إن لم يوجد غيرها- رفعا لمشقة عظيمة، وهنا يتجلى الفهم المقاصدي الثاقب لهذا الشيخ.

وبنفس الفهم المقاصدي نجد الشيخ محمد بن المختار العلوشي يفتي لما سئل " عن حكم الماء اليسير إذا تغير بالعرصة وماء القربة إذا تغير بالدهن؟

فأجاب: بأنه طهور لعسر الاحتراز في الأولين وللإصلاح في الثالث، وعسر الاحتراز أصل من أصول مالك التي بني عليها مذهبه"[1].

الانضباط في اعتبار المشقة:

قد يظن ظان أن مراعاة المشقة كانت أمرا منفلتا غير منضبط عند الشناقطة، وليس الأمر كذلك، حيث إننا نجد فتاوى كثيرة كانت حازمة في موقفها من التوسع في الأخذ بالمشقة؛ يقول الشيخ محمد يحي الولاتي بن محمد المختار الداودي: "وأما قوله وهل يكفي في العذر بالمرض في الماء وقوع الألم من الماء أو من البرد ببعض الجوارح، فيتيمم أم لا فيمسح المريض؟ فجوابه – والله أعلم تعالى- أن ذلك لا يكفي في إباحة الانتقال إلى التيمم، بل يجب عليه غسل الأعضاء الصحيحة والمسح على العضو المألوم إذا غسل الأعضاء الصحيحة لا يضره"[2]، هكذا يذهب الشيخ إلى إلزام المريض أن يغسل ما يمكنه غسله من الأعضاء السليمة، ثم يمسح على العضو الذي يتألم منه، فالشيخ بذلك يضيق الذريعة إلى التوسع في الأخذ بالمشقة، خصوصا أن من المشقات ما لا تنفك عنه العبادة، وهو غير معتبر شرعا كما قرره العلماء.

في نهاية هذا الفصل يمكننا القول إن تلك الأصول والقواعد التي تضمنها كانت حاضرة بقوة في الفتاوى الشنقيطية، وليس ما أوردناه سوى غيض من فيض، وقطرة من يم.

---

(١) البراء، **المجموعة الكبرى**، ط١، ١٣٤٩/٥.

(٢) البراء، **المجموعة الكبرى**، ط١، (١٤٠٣/٥).

الخاتمة

بعد هذه الجولة العلمية أختم بحثي بعـــرض أهم النتائج والفوائد المهمة التي توصلت إليها، وقد وقف بعـــون الله وتوفيقه على حقائـــق هامـــة أسجلـــها فيما يلي:

١: إن البيئة الشنقيطية البدوية كانت لها خصوصيات كثيرة، فرضت على فقهائها إيجاد أجوبة شرعية شافية ومقنعة عما تطرحه من قضايا ونوازل، دون الجمود على ما هو مسطور في كتب المتقدمين.

٢: إن أهم النوازل والقضايا التي أثارت جدلا وخلافا بين الفقهاء في شنقيط، كانت ناتجة أو متعلقة بخاصيتين كبيرتين عرفتهما تلك البلاد:

السيبة: وهو مصطلح تردد كثيرا على ألسنة علماء شنقيط، ويعني عدم خضوعها لأي سلطان.

البداوة: وتعني أن المجتمع الشنقيطي في غالبيته العظمى كان مجتمعا بدويا، لا توجد كثير من نوازله فيما هو مدون من كتاب الفقه، ذلك أن تلك الكتب في الغالب لمؤلفين مدنيين لا عهد لهم بالبداوة وأحكامها.

٣: التزم المفتون الشناقطة في إفتائهم بالمذهب المالكي، وجروا على قـــواعده في الأخذ بالأقوال والروايات واستنباط الأحكـــام، وكانوا في مالكيتهم قاسميين، وفي قاسميتهم خليلين بامتياز، إلا أن ذلك لم يمنعهم من الخروج عن مشهور المذهب في نوازل معينة، جلبا لمصلحة أو درءا لمفسدة، أو رفعا لمشقة غير معتادة.

٤: عايش المفتون الشناقطة القضايا الاجتماعية والسياسية التي كانت في مجتمعهم، فقد كانت فتاواهم مرتبطة بالواقع ارتباطا وثيقا، فاستطاعوا بذلك أن يثبتوا قدرة الشريعة الإسلامية على التكيّف مع الأحوال المتغيّرة في مجتمعهم البدوي، واتّصفوا بواقعية كبيرة، ومرونة واسعة أسهمتا في بقاء الشريعة معظمة محترمة بين أفراد المجتمع.

٥: اتّسم منهج العلماء الشناقطة بالتيسير ورفع الحرج مراعـــاةً للمصالح، إلا أنهم لم يشاؤوا أن يكون التيسير في الفتاوى على حساب الالتزام بالشريعة، بل أن يكون بالقدر الذي لايفضي إلى انخرام مقاصدها؛ وإلاّ لزم ارتفاع جميع التكاليف أوأكثرها، فهذا هو الطريق الوسط الذي جاءت به الشريعة.

٦: راعى المفتون الشناقطة في فتاواهم - بشكل لافت – أعراف المستفتين وعاداتهم، فالعرف عندهم ذو منزلة تشريعية عظيمة، لكونه دليلا من جملة الأدلة التي بنى الله عليها الأحكام، وماجرى به العرف فهو بمثابة ماتم اشتراطه؛ لذلك جعلوه أحد القواعد الأساسية التي يعتمدون عليها في فتاواهم، خاصة في نوازل الأيمان، والطلاق، والمعاملات، فقرّروا أنّ الأحكام تتغيّر بتغيّر العادات والأعراف.

٧: اهتم الشناقطة في فتاواهم بمآلات الأفعال التي هي محل الحكم والفتوى، فـــكانوا قبل أن يبيّنوا آراءهم الفقهية في النازلة ينظرون إلى آثار ذلك الحكم، فإن كان محققا للمصلحة أمضوه، وإن كان مؤديا إلى مفسدة منعوه.

٨: اعتبر المفتون الشناقطة الذرائع قاعدة مآلية بالنظر إلى ما تفضي إليه مقاصد الأحكام التكليفية؛ لأنّ هذه القاعدة تحسم سبلا لتذرّع بما هو جائز إلى ما يناقض مقصود الشرع، فالشريعة مبنية على الاحتياط، والأخذ بالحزم والتحرّز مما عسى أن يكون طريقا إلى مفسدة، وهو أصل من أصول الشريعة راجع إلى ما هو مكمّل إما لضروري أوحاجي أوتحسيني؛ لأنّ سد الذرائـــع ما هو إلا تطبيق عملي من تطبيقات العمل بالمصلحة، فبمراعاة الذرائع تعطي الوسائل حكما لمقاصد تحليلا وتحريما.

٩:راعى الشناقطة في فتاواهم مقاصد المكلفين ونياتهم؛ وربطوا بين مقاصد الشارع ومقاصد المكلفين، فحملوا تصرّفاتهم وأفعالهم على نـــيّاتهم ومقاصدهم – سلبا وإيجابا -؛ ذلك أن قصد الشارع مـــن المكلف هو أن يكـــون قصده في تصرفاته موافقاً وتابعا لقصده تعـــالى من التكليف.

هذا ولا أزعم أنّي وفيت الموضوعحقه من البحث،ولاأنّيألممت بجميع جوانبه، فما هو إلا عمل بشري متواضع لا بد فيه من نقائص، ولهذا فإني أقترح:

التوصيات:

١: الاهتمام أكثر بمثل هذه الدراسات، فمن واجب طلبة العلـــــم نحو دينهم وعلمائهم السعي – كل بما آتاه الله من قدرة – لخدمة العلماء بنشر علمهم وبيان مناهجهم في معالجة النوازل، ليستمر نفعهم وعطاؤهم.

٢: على الباحثين عموما والموريتانيين منهم بشكل خاص أن يهتموا بدراسة التراث النوازلي الشنقيطي، خصوصا بعد صدور "المجموعة الكبرى الشاملة لفتاوى ونوازل وأحكام أهل غرب وجنوب غرب الصحراء "للدكتور يحي بن البراء، في اثني عشر جزءا، فقد جمع كماً هائلا من الفتاوى والنوازل الشنقيطية، التي تمثل كنوزا ما زالت مغلقة؛ لذلك أدعوا إلىضرورة الاهتمام بهذه الموسوعة، ودراسة جوانبها المختلفة، والتي بقيت غير معروفة سواء ماكان منها متعلقا بالمقاصد الشرعية، أو الفقه وأصوله، أو التاريخ والسياسة، أوالأدب...أو سواها من الدرر المكنونة التي تحتويها المجموعة، وغيرها من كتب النوازل والفتاوى.

وبعد هذا الجهد القليل، والعمل المتـــواضع ممن قلّت بضاعته في العلم، آملا أن أكون قد شاركت مشاركة مفيدة في تتبع آثار المقاصد في فتاوى الشناقطة، فما كان صوابا فمن الله، وماكان خطأً فمن نفسي ومن الشيطان.

وأخيرا أسأل الله العظيم أن ينفعنا بماعلمنا وأن يرزقنا الصدق والإخلاص في القول والعمل، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

فهرس الآيات القرآنية

﴿ وَتَقۡطَعُونَ ٱلسَّبِيلَ ﴾ العنكبوت الآية ٢٩.	٥٦
﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖۚ ﴾ الحج الآية ٧٨.	١٠٢
﴿ۚ وَلَيۡسَ عَلَيۡكُمۡ جُنَاحٞ فِيمَآ أَخۡطَأۡتُم بِهِۦ وَلَٰكِن مَّا تَعَمَّدَتۡ قُلُوبُكُمۡۚ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورٗا رَّحِيمٗا ٥ ﴾ الأحزاب الآية ٥.	٩٦
﴿ ٱلۡمَالُ وَٱلۡبَنُونَ زِينَةُ ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَاۖ وَٱلۡبَٰقِيَٰتُ ٱلصَّٰلِحَٰتُ خَيۡرٌ عِندَ رَبِّكَ ثَوَابٗا وَخَيۡرٌ أَمَلٗا ٤٦ ﴾ الكهف الآية ٤٦.	٦٤
﴿ حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلۡوُسۡطَىٰ وَقُومُواْ لِلَّهِ قَٰنِتِينَ ٢٣٨ ﴾ البقرة الآية ١٣٨.	٣٩
﴿ خُذِ ٱلۡعَفۡوَ وَأۡمُرۡ بِٱلۡعُرۡفِ وَأَعۡرِضۡ عَنِ ٱلۡجَٰهِلِينَ ١٩٩ ﴾ الأعراف الآية ١٩٩.	٨٨
﴿ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَىۖ ١٧٨ ﴾ البقرة الآية ١٧٨.	٧٦
﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفۡسًا إِلَّا وُسۡعَهَاۚ لَهَا مَا كَسَبَتۡ وَعَلَيۡهَا مَا ٱكۡتَسَبَتۡۗ ﴾ البقرة الآية ٢٨٦.	١٠٣
﴿ لَّا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغۡوِ فِيٓ أَيۡمَٰنِكُمۡ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتۡ قُلُوبُكُمۡۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٞ ٢٢٥ ﴾ البقرة الآية ٢٢٥.	٩٦
﴿ لَّهُدِّمَتۡ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٞ وَصَلَوَٰتٞ وَمَسَٰجِدُ يُذۡكَرُ فِيهَا ٱسۡمُ ٱللَّهِ كَثِيرٗاۗ وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ٤٠ ﴾ الحج الآية ٤٠	٤٥
﴿ وَلَا تَقۡتُلُواْ ٱلنَّفۡسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلۡحَقِّۗ وَمَن قُتِلَ مَظۡلُومٗا فَقَدۡ جَعَلۡنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلۡطَٰنٗا فَلَا يُسۡرِف فِّي ٱلۡقَتۡلِۖ إِنَّهُۥ كَانَ مَنصُورٗا ٣٣ ﴾ الإسراء الآية ٣٣.	٧٧
﴿ وَلَكُمۡ فِي ٱلۡقِصَاصِ حَيَوٰةٞ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ١٧٩ ﴾ البقرة الآية ١٧٩.	٧٦
﴿ وَلَكُمۡ فِي ٱلۡقِصَاصِ حَيَوٰةٞ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ١٧٩ ﴾ البقرة الآية ١٧٩.	٤٦
﴿ وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا ١١٥ ﴾ النساء الآية١١٥.	٨٨

٣٠	﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ٥٩ ﴾ النساء الآية ٥٩.
٧٤	﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا وَقُولُواْ ٱنظُرۡنَا وَٱسۡمَعُواْۗ وَلِلۡكَٰفِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٞ ١٠٤ ﴾ البقرة الآية ١٠٤.
١٠٢	﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ ﴾البقرة الآية ١٨٥.
٧٤	﴿ وَلَا تَسُبُّواْ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّواْ ٱللَّهَ عَدۡوَۢا بِغَيۡرِ عِلۡمٖۗ ﴾ الأنعام الآية ١٠٨.
٥٠	﴿ يَٰقَوۡمِ لَكُمُ ٱلۡمُلۡكُ ٱلۡيَوۡمَ ظَٰهِرِينَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَمَن يَنصُرُنَا مِنۢ بَأۡسِ ٱللَّهِ إِن جَآءَنَاۚ قَالَ فِرۡعَوۡنُ مَآ أُرِيكُمۡ إِلَّا مَآ أَرَىٰ وَمَآ أَهۡدِيكُمۡ إِلَّا سَبِيلَ ٱلرَّشَادِ ٢٩ ﴾ غافر الآية ٢٩.
٥١	﴿ ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ ١ ﴾ العلق الآية ١.
٧٥	﴿ وَمَن يَقۡتُلۡ مُؤۡمِنٗا مُّتَعَمِّدٗا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدٗا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمٗا ٩٣ ﴾ النساء الآية: ٩٣.
٩٤	﴿ أَلَآ إِلَى ٱللَّهِ تَصِيرُ ٱلۡأُمُورُ ٥٣ ﴾ الشورى الآية ٥٣.
٩٤	﴿ وَمَآ أَمۡرُ فِرۡعَوۡنَ بِرَشِيدٖ ٩٧ ﴾ هود الآية ٩٧.

فهرس الأحاديث

واغد يا أنيس على امرأة هذا فإن اعترفت فأرجعها	١٧
يسروا ولا تعسروا وبشروا ولا تنفروا	٣٠
إن الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من العباد،	٣٢
صل قائما، فإن لم تستطع فقاعدا، فإن لم تستطع فعلى جنب	٤٠
كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه	٤١
لا عدوى ولا طيرة. وإن كان الشؤم في شيء ففي الدار، والمرأة، والفرس	٥٥
لا تنكح البكر حتى تستأذن	٦٤

أنه بَيْنَمَا هو جَالِسٌ بَيْنَ ظَهْرَانَيِ النَّاسِ	٧٦
نهى الدائن عن أن يأخذ هدية من المدين	٧٥
النهي عن شراء الرجل صدقته	٧٥
فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر صاعا من تمر	٨٣
إن أبا سفيان رجل شحيح وليس يعطيني ما يكفيني	٨٨
إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ مانوى	٩٧
لولا أَن أَشُقَّ علي أُمّتي لأَمَرْتُهم بالسِّواك عند كلِّ صلاة	١٠١-١٠٣
إن الدين يسر ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه	١٠٣
يسروا ولا تعسروا وبشروا ولا تنفروا	١٠٣

فهرس المصادر والمراجع

١- ابن الأثير، المبارك بن محمد بن محمد بن محمد. ١٣٩٩هـ /١٩٧٩م، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي -محمود محمد الطناحي، ب د ط. بيروت: المكتبة العلمية.

٢- ابن البراء، يحيى، ب د ت. **الفقه والمجتمع والسلطة**، ط١، نواكشوط: المعهد الموريتاني للبحث العلمي.

٣- ابن الحاج إبراهيم، سيد عبد الله. ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م. **فتاوى العلامة سيدي عبد الله بن الحاج إبراهيم**. تحقيق ونشر: محمد الأمين بن محمد بيب، ط١، دبي: دار الإمام مالك.

٤- ابن الحاج إبراهيم، سيدي عبد الله. ١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م، **نشر البنود على مراقي السعود**، ط١، دار الرشاد الحديثة.

٥- ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م، أدب **المفتي والمستفتي**، ط٢، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم.

٦- ابن العربي، أبو بكر، ١٤٢٤ه/٢٠٠٣م، **أحكام القرآن لأبي بكر بن العربي**، ط٣، بيروت: دار الكتب العلمية.

٧- ابن القيم، محمد بن أبي بكر، ١٤٢٣ه، إعلام **الموقعين عن رب العالمين**، ط١، السعودية: دار ابن الجوزي.

٨- ابن القيم، محمد بن أبي بكر، ب د ت، **إغاثة اللهفان في حكم طلاق الغضبان**، ب د ط، جدة: مجمع الفقه الإسلامي.

٩- ابن امين، محنض بابه، ب د ت، **سلم الضعاف المرتقين لدرجات التائبين المتقين**، ط١، نواكشوط: دار الرضوان.

١٠- ابن بيه، عبد الله بن الشيخ المحفوظ، ٢٠١٠م، **مشاهد من المقاصد**، ط١، الرياض: دار وجوه للنشر والتوزيع.

١١- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، ١٤٢٦ه/٢٠٠٥م، **فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية**، ط٣، بيروت: دار الوفاء.

١٢- ابن جار الله، محمد أمانة الله. ٢٠١٣/٢٠١٤م. **تحقيق النوازل الفقهية للعلامة: محمد أمانة الله بن جار الله**، (بحث المتريز) لـ محمد الأمين ولد محمد جار الله، إشراف الدكتور: محمد ولد محمدا ولد النابغة، المعهد العالي للدراسات والبحوث الإسلامية.

١٣- ابن خلدون، عبد الرحمن، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م، **المقدمة**، تحقيق درويش الجويدي، ب د ط، بيروت: المكتبة العصرية.

١٤- ابن عاشور، محمد الطاهر، ٢٠٠٠م، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ط١، بيروت: دار السلام.

١٥- ابن عبد البر، يوسف، ٢٠٠٠م، الاستذكار، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية.

١٦- ابن عبد السلام، العز، ١٤١٤ هـ /١٩٩١م، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، ب د ط، القاهرة: دار أم القرى.

١٧- ابن مازه، محمود البخاري، ١٤٢٤ هـ /٢٠٠٤م، **المحيط البرهاني في الفقه النعماني**، تحقيق عبد الكريم سامي الجندي، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية.

١٨- ابن منظور، محمد بن مكرم، ١٤١٤ه، لسان **العرب**. ط٣، بيروت: دار صادر.

١٩- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، ١٤١٩ هـ /١٩٩٩م، **الأشباه والنظائر**، تحقيق الشيخ زكريا عميرات، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية.

٢٠- أبو زهرة، محمد، ب د ت. **أصول الفقه**، ب د ط، بيروت: دار الفكر العربي.

٢١- أبو سنه، أحمد فهمي، ١٩٤٨م، العرف **والعادة في رأي الفقهاء**، ب د ط، مصر: مطبعة الأزهر.

٢٢- أحمد، محمد محفوظ، ١٤١٦هـ / ١٩٩٦ م، **مكانة أصول الفقه في الثقافة المحظرية الموريتانية**، ط١، موريتانيا: المكتب العربيُّ للخدمات الثَّقافيَّة.

٢٣- الأزهري، صالح عبد السميع، ب د ت، **هداية المتعبد السالك على متن الأخضري في الفقه على مذهب السادة المالكية**، ب د ط، الخرطوم: دار الكتب السودانية.

٢٤- الأصفهاني، الحسين بن محمد، ١٣١٢ه، **المفردات في غريب القرآن**، ط١، دمشق – بيروت: دار القلم، الدار الشامية.

٢٥- أفندي، علي حيدر، ١٤١١ه/ ١٩٩١م، **درر الحكام شرح مجلة الأحكام**، تحقيق وتعريب: المحامي فهمي الحسيني، ط١، بيروت: دار الجيل.

٢٦- الدمياطي، بهرام بن عبد الله، ١٤٢٩هـ /٢٠٠٨م، **الشامل في فقه الإمام مالك**، ط١، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث.

٢٧- الآمدي، علي بن محمد، ١٤٠٤ه، **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق سيد الجميلي، ط١، بيروت: دار الكتاب العربي.

٢٨- البراء، يحيى بن البراء، ١٤٣٠ هـ/ ٢٠٠٩م، **المجموعة الكبرى لفتاوى غرب الصحراء**، ط١، نواكشوط: دار الرضوان.

٢٩- البرهاني، محمد هاشم، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٥م، **سد الذرائع في الشريعة الإسلامية**، ط١، دمشق: دار الفكر.

٣٠- البرونو، محمد صدقي، ١٤١٦هـ/ ١٤٩٤م، **الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية**، ب د ط، بيروت: مؤسسة الرسالة.

٣١- البكري، أبو عبيد، ١٨٥٧م، **المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب**، ط١، بغداد: مكتبة المثنى.

٣٢- التفتزاني، سعد الدين، ١٤٠٧ه/ ١٩٨٧م، **شرح العقائد النسفية**، ط٢، مصر: مكتبة الكليات الأزهرية.

٣٣- الجرجاني، علي بن محمد، ١٤٠٥ه، **التعريفات**، ط١، بيروت، دار الكتاب العربي.

٣٤- الجندي، خليل بن إسحاق، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م، **مختصر** العلامة خليل بن أحمد الجندي، ط١، القاهرة: دار الحديث.

٣٥- حامد، المختار بن حامد، ١٩٩٠م، **حياة موريتانيا**: الجزء الثقافي، ط١، بيروت: الدار العربية للكتاب.

٣٦- حمين، محمذن ولد سيد بن حمين، ٢٠٠٣م، **التاريخ القضائي وكبريات النوازل القضائية في موريتانيا**. نواكشوط: المعهد العالي.

٣٧- الدسوقي، محمد بن عرفة، ب د ت، **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، ب د ط، بيروت: دار الفكر.

٣٨- الرصاع، محمد، ١٩٩٣م، **شرح حدود ابن عرفة**، ط١، بيروت: دار الغرب الإسلامي.

٣٩- الريسوني، أحمد، ١٤١٢ هـ /١٩٩٢م، **نظرية المقاصد عند الشاطبي**، ط٢، الدار العالمية للكتاب الإسلامي.

٤٠- الزرقا، مصطفى، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م، **المدخل الفقهي العام**، ط١، دمشق: دار القلم.

٤١- الزركشي، محمد بن عبد الله، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م، **البحر المحيط في أصول الفقه**، ط١، دار الكتبي.

٤٢- الزويلي، إبراهيم بن هلال، ب د ت، **الدر النثير على أجوبة أبي الحسن الصغير**، ط حجرية.

٤٣- السبتي، عياض بن موسى، ١٤٠٣ه/١٩٨٣م، **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، تحقيق محمد بن تاويت الطنجي، ط٢، المملكة المغربية: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المملكة المغربية.

٤٤- السبكي، عبد الوهاب بن علي، ١٩٩٩ م / ١٤١٩هـ، **رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب**، تحقيق علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، ط١، بيروت: عالم الكتب.

٤٥- السدلان، صالح بن غانم، ١٤١٧ه /١٩٩٧م، **القواعد الفقهية الكبرى وما تفرع عنها**، ط١، دار بلنسية للنشر والتوزيع.

٤٦- السعد، محمد المختار، ٢٠٠٠م، **الفتاوى والتاريخ دراسة لمظاهر الحياة الاقتصادية والاجتماعية في موريتانيا من خلال فقه النوازل**، ط١، بيروت: دار الغرب الإسلامي.

٤٧- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م. **الإكليل في استنباط التنزيل**، تحقيق، سيف الدين عبد القادر الكاتب، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية.

٤٨- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، ١٤١١هـ /١٩٩٠م، **الأشباه والنظائر**، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية.

٤٩- الشاطبي، إبراهيم بن موسى، ٢٠٠٩م، **الموافقات**، تعليق وتحقيق عبد الله دراز، ط٢، بيروت: دار الكتب العربية.

٥٠- الشاطبي، إبراهيم بن موسى، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م، **الاعتصام**، تحقيق: أحمد عبد الشافي، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية.

٥١- الشنقيطي، أحمد الأمين، ١٤٢٢هـ / ٢٠٠٢ م، **الوسيط في ترجمة أدباء شنقيط**، ط٥، مصر: الشركة الدولية للطباعة.

٥٢- الشوكاني، محمد بن علي، ١٤١٩هـ /١٩٩٩م، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، تحقيق الشيخ أحمد عزو عناية، ط١، دمشق: دار الكتاب العربي.

٥٣- الشيرازي، أبو إسحاق، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م. **المهذب في فقه الإمام الشافعي**، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية.

٥٤- صالح، عبد الله محمد، ٢٠٠٠م، **المصلحة المرسلة وتطبيقاتها المعاصرة**، مجلة جامعة دمشق. العدد ١، المجلد ١٦.

٥٥- الطبري، محمد بن جرير، ١٤٢٠ هـ /٢٠٠٠ م، **جامع البيان في تأويل القرآن**، تحقيق أحمد محمد شاكر، ط١، مؤسسة الرسالة.

٥٦- العالم، يوسف حامد، ١٤١٥ه، **مقاصد العامة للشريعة الإسلامية**، ط٢، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

٥٧- عبد الخالق، عبد الرحمن، ١٩٨٥/١٤٠٥ه، **المقاصد العامة للشريعة**، ط١، الكويت: مكتبة الصحوة الإسلامية.

٥٨- العطار، حسن، ١٤٢٠ه/١٩٩٩م، **حاشية العطار على جمع الجوامع**، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية.

٥٩- عطية، جمال، ١٤٢٤ه/٢٠٠٣م، **نحو تفعيل المقاصد**، ط١، دمشق: دار الفكر المعاصر.

٦٠- عليش، محمد بن أحمد، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م، **منح الجليل شرح مختصر خليل**، ب د ط، بيروت: دار الفكر.

٦١- الغزالي، محمد بن محمد أبو حامد، ١٤١٣هـ /١٩٩٣م، **المستصفى**. بيروت: دار الكتب العلمية، ط١.

٦٢- الغزالي، محمد بن محمد، ١٤١٩ هـ/ ١٩٩٨م، **المنخول**، تحقيق الدكتور محمد حسن هيتو، ط٣، دمشق: دار الفكر المعاصر.

٦٣- الغزالي، محمد بن محمد، ١٩٦١م، **معيار العلم في المنطق**، ب د ط، مصر: دار المعارف.

٦٤- الغلاوي، محمد بن اعمر، ١٤٢٥ه/٢٠٠٤م، **بوطلحية**، ط٢، المكتبة المكية: مؤسسة الريان.

٦٥- الفاسي، ابن أبي زرع. ١٩٧٢م، **الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس**، ب د ط، الرباط.

٦٦- الفاسي، علال، ١٩٩٣م، **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ط٥**، بيروت: دار الغرب الإسلامي.

٦٧- الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب، ١٤٢٦ هـ /٢٠٠٥ م، **القاموس المحيط**، ط١، لبنان، بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع.

٦٨- الفيومي، أحمد بن محمد بن علي، ب د ت. **المصباح المنير**، ب د ط، بيروت: المكتبة العلمية.

٦٩- القرافي، أحمد بن إدريس، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م، **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام**، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، ط٢، بيروت: مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب.

٧٠- القرافي، أحمد بن إدريس، ١٩٩٤م، **الذخيرة**، تحقيق محمد حجي، ط١، بيروت: دار الغرب الإسلامي.

٧١- القرافي، أحمد بن إدريس، ب د ت، **الفروق**، ب د ط، عالم الكتب.

٧٢- القرضاوي، يوسف، ١٩٨٨م، **الفتوى بين الانضباط والتسيب**، ط١، دار الصحوة للنشر والتوزيع.

٧٣- القرضاوي، يوسف، ١٤١٤ه/١٩٩٣م، **مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية**، ط١، مؤسسة الرسالة.

٧٤- القرطبي، محمد بن أحمد، ١٣٨٤هـ /١٩٦٤ م، **الجامع لأحكام القرآن** "تفسير القرطبي"، تحقيق حمد البردوني وإبراهيم أطفيش، ط٢، القاهرة: دار الكتب المصرية.

٧٥- قوته، عادل بن عبد القادر، ١٤١٨ه/١٩٩٧م، **العرف حجيته، وأثره في فقه المعاملات المالية عند الحنابلة**، ط١، المكتبة المكية.

٧٦- كركار، جمال، ١٤٣٠/٢٠٠٩م، **أثر العرف في تغير الفتوى**، ط١، بيروت: دار ابن حزم.

٧٧- ماء العينين بن أماتي بن النعمان، ١٩٨٥/١٩٨٦م، **الشيخ محمد بن سيدي محمد السباعي الموريتاني** (١١٧٢هـ ١٢٦٣هـ)، بحث لنيل شهادة الليصانص في الشريعة الإسلامية، المعهد العالي للدراسات والبحوث والإسلامية، نواكشوط.

٧٨- المامي، محمد، ١٤٢٨/٢٠٠٧م، **الجمان**، ط١، موريتانيا: نواكشوط، نشر زاوية الشيخ محمد المامي.

٧٩- المامي، محمد، ١٤٢٨/٢٠٠٧م، **البادية**، ط١، موريتانيا: نواكشوط، نشر زاوية الشيخ محمد المامي.

٨٠- المامي، محمد، ١٤٢٨/٢٠٠٧م، **رد الضوال الهمل**، ط١، موريتانيا: نواكشوط.

٨١- المامي، محمد، ١٤٢٨/٢٠٠٧م، **قصيدة الدلفين**، ط١، موريتانيا: نواكشوط، نشر زاوية الشيخ محمد المامي.

٨٢- محمد، أحمد القياتي محمد، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م، **مقاصد الشريعة عند الإمام مالك بن النظرية والتطبيق**، ط١، بيروت: دار السلام.

٨٣- المقدسي، محمد بن قدامة، ١٤١٤ هـ /١٩٩٤م، **الكافي في فقه الإمام أحمد**، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية.

٨٤- المواق، محمد بن يوسف، ١٤١٦هـ/١٩٩٤م، **التاج والإكليل لمختصر خليل**، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية.

٨٥- **الموسوعة الفقهية الكويتية**، ١٤٢٧هـ، الكويت: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية.

٨٦- الناصري، أحمد بن خالد، ب د ت، **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**، ب د ط، الدار البيضاء: دار الكتاب.

٨٧- النووي، يحيى بن شرف، ١٤٠٨ه، **آداب الفتوى والمفتي والمستفتي**، تحقيق بسام عبد الله الجابي، ط١، دمشق: دار الفكر.

٨٨- النووي، يحيى بن شرف، ١٣٩٢ه، **شرح النووي على مسلم**، ط٢، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

٨٩- اليدالي، محمد، ١٩٩٠م، **أمر الولي ناصر الدين ضمن نصوص من التاريخ الموريتاني**، تحقيق الدكتور محمذن ولد باباه، ط١، تونس.

٩٠- اليوبي، محمد سعد بن أحمد بن مسعود، ١٤١٨ه/١٩٩٨م، **مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية**، ط١، دار الهجرة.