منهج الاستدلال على الحكم في النازلة عند الفقهاء الشناقطة

د/ الشيخ التجاني احمدي
المعهد العالي للدراسات والبحوث الإسلامية - موريتانيا

الملخص:

يقوم البحث على عرض قواعد وأصول المذهب المالكي التي يتأسس عليها، وخاصة تلك التي يختص ويتميز بها، والتي تخول للمفتي - بحكم طبيعتها - الاجتهاد، وذلك لإظهار الفسحة الموجودة في مذهبنا لإعمال الرأي والإجابة على الجديد من الحادثات والنوازل، وهذه الأصول؛ من قبيل الأخذ بالمصالح المرسلة، وسد الذرائع، واعتبار الأعراف والعادات، والنظر في المقاصد والغايات، والضروريات وترتيبها، عملت واعتملت في الواقع الفقهي الشنقيطي، ومصداق ذلك الاجتهادات والحلول التي قدمها فقهاء هذه البلاد بفضل استنادهم إلى هذه الأصول، وهو ما أدى إلى مطابقة اجتهاداتهم لواقع البلاد وانسجامها معه.

هذا المنهج الاستدلالي نريد من خلال هذا البحث أن نبين خصائصه من المرونة والسهولة، وقيمته التشريعية الكبرى، سواء في بروزه مستندا للكثير من الأحكام العملية التفصيلية، أو في سلطانه الواسع في استنباط الأحكام وتجديدها وتعديلها إطلاقا وتقييدا، وتعميما وتخصيصا.

وقد قسمت البحث إلى مبحثين، تحدثت في الأول منهما عن طبيعة المنهج الاستدلالي الشنقيطي ومكانته وتأثيره، أما المبحث الثاني فكان عن قواعد الاستدلال من حيث الخصائص والسمات، ونماذج من الاستخدام.

الكلمات المفتاحية: الاستدلال، منهج الاستدلال، الحكم في النازلة، الفقهاء الشناقطة.

Abstract :

Judging the calamity according to the Chinguetti jurists; using the Reasoning methodology.

This research is based on explaining the Maliki school's fundamentals and rules, which is based on them; especially those characterized by. These ones allow the Mufti to observe matters attentively as far as its nature is concerned, to show the amplitude in our doctrine for independent reasoning and answering the new occurrences and calamities. These principles are the absolute interests (public interests) and the prohibition of what may lead to committing sins, and take in consideration customs and traditions and judge the legal objectives, targets and necessities and their assortments. Therefore, I've worked and rankled in the Chinguetti jurisprudential fact and the confirmation of these reasoning and solutions that have been given by the jurists of this country; thanks to these principles that lead to confront their reasoning with the fact of the country and accord with it.

This deductive methodology, we want through this research to show its characteristics that vary from flexibility, simplicity and its great legislative value; whether in its rise which is based on a lot of detailed, practicable judgments or in its absolute domination in deriving, mending and adapting judgments on the absolute and contained term; general and allocation one.

I have divided this research into two themes: in the first one I have talked about the nature of the Chinguetti Reasoning methodology and its rank and influence while the second was about the reasoning rules as far as its characteristics, tokens and some use' samples.

المقدمة:

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد...

فإنه إذا كان المذهب المالكي يتأسس على قواعد أصولية ومصادر استنباط متعددة، منها ما يشترك فيه مع المذاهب الأخرى كالقرآن والسنة والإجماع والقياس، ومنها ما يختلف فيه معها جملة وتفصيلا فيكاد ينفرد به ويتميز، وكان من بين هذه الأخيرة ما يخول المفتين - بحكم طبيعته الدلالية والمقصدية - الاجتهاد، مما ترك

فسحة في إعمال الرأي للإجابة على الجديد من الحادثات والنوازل. وكان باب الاجتهاد قد سُدَّ منذ القرن الخامس الهجري لما رآه العلماء من ضعف الوازع الديني في النفوس واشتداد حمأة التعصب المذهبي، فقد كانت النتيجة اللازمة المترتبة على ذلك أن يولغ في إعمال تلك الأصول المتسعة والمرنة، إذ كان فيها هامش حرية لا تتيحه الأصول الأخرى التي يعد النظر فيها من اختصاص أهل الاجتهاد المطلق، ونظرا لما استطاعت بالفعل حله من المشاكل والنازلات التي لا توجد فيها فتاوى جاهزة مأثورة.

وهذه الأصول من قبيل: الأخذ بالمصالح المرسلة، وسد الذرائع، واعتبار الأعراف والعادات، والنظر في المقاصد والغايات، والضروريات وترتيبها، مثلت هذه الأصول المالكية المرنة بوابة الاجتهاد في بلاد شنقيط، ومن ينظر إلى كتب الفتاوى سيجد كما هائلا من الفتاوى التي أثارت نقاشات وخلافات ومناظرات، استعملت فيها هذه الأصول وأدت إلى اجتهادات وحلول مطابقة لواقع هذه البلاد ومنسجمة معه.

هذه الأدلة نريد من خلال هذا البحث أن نبين خصائصها من المرونة والسهولة، وقيمتها التشريعية الكبرى، سواء في بروزها مستَنَداً للكثير من الأحكام العملية التفصيلية أو في سلطانها الواسع في استنباط الأحكام وتجديدها وتعديلها إطلاقا وتقييدا، وتعميما وتخصيصا. ثم كيف ظلت حاضرة في أذهان الفقهاء الشناقطة عموما، وجلية في ممارساتهم ومواقفهم بالخصوص. وأيضا سلاسة استخدامها من لدن ممارسي خطة الفتوى وفصل الخصام في هذه البلاد. وذلك من خلال المحاور الآتية:

المحور الأول: طبيعة المنهج الاستدلالي الفقهي الشنقيطي

لخص العلامة سيد المختار الكنتي الأصول المعتمدة عند الشناقطة، وطريقة الاستنباط عن طريق عرض منهجه في كتابه (فتح الوهاب) - وهو لا يختلف عن كثير من الفقهاء الشناقطة -، حيث يقول: "... فحيث تركت ما ذكر - وهو الأدلة الشرعية المتفق عليها - فبسبب استنباطي أصحه أصلا، والاستنباط لغة استخراج ما صح وترجح بسبب موافقته لنص كتاب الله وسنة رسوله أو موافقته لجلي قياس، حيث عجز عن موافقة المسألة للكتاب والسنة"[1]. ويضيف في هذا الصدد بموضع آخر: "... أو يظهر لي ما لا يوافق الكتاب والسنة، وقد قلّد الناس فيه بعض أهل الفروع من

المتأخرين، فأخالفه بما معي من علم الكتاب والسنة والأصول الفقهية ونصوص الأمهات المعتبرة، أو يأتي القول مجملا غير مبين في الفروع المتقدمة فأفصّله فأخصِّصَ العموم، وأقيّد الإطلاق، وأبيّن الشروط، وأترك المتروك، وأعتبر المعتبر بالأدلة التي لا يجاوزها ولا يرغب عنها ذو بصيرة في العلم"[2].

وسنرى من خلال عرض بعض هذه الأصول الخاصة، كم كانت مرنة ومطواعا في أيدي ممارسي خطة الفتوى وفصل الخصام، وإلى أي مدى ظلت ذات قيمة تشريعية كبرى. نذكر منها:

1- العمل على سد الذرائع: وهو أصل اعتمده مالك في الكثير من الأحكام وتوسع فيه تلامذته من بعده، حتى اشتهر به هذا المذهب، وعدَّه البعض من خصائصه المميزة. ويتلخص هذا الأصل في قواعد فقهية مشتهرة ومنتجة، كقاعدة "المعاملة بنقيض القصد الفاسد"، وقاعدة "ما يوصل إلى الحرام حرام". يقول سيدي عبد الله بن الحاج إبراهيم (ت. 1233هـ) مشيرا إلى هذا الأصل ومنبها على أهميته في بناء الأحكام:

سَدُّ الذَّرَائِعِ إِلَــى الْمُحَــرَّمِ حَتْمٌ كَفَتْحِهَا إِلَى الْمُنْحَتِمِ

قال في شرحه نشر البنود: "وهذا من سد الذريعة الذي هو من أصول مالك الخمسة التي يدور عليها الفقه"[3].

وقاعدة سد الذريعة ترتكز بالأساس على المقاصد والمصالح إذ تقوم على أساس أن الشارع ما شرع أحكامه إلا لتحقيق مقاصدها من جلب المصالح ودرء المفاسد. فإذا أصبحت أحكامه تستعمل ذريعة لغير ما شرعت له ويتوسل بها إلى خلاف مقاصدها الحقيقية، فإن الشرع لا يقر إفساد أحكامه وتعطيل مقاصده[4].

2- الأخذ بالمصالح المرسلة: ويعرف هذا المبدأ بالاستصلاح: ويعني اعتبار المصالح المرسلة في اصطلاح الفقهاء تشريع الحكم في واقعة لا نص فيها ولا إجماع، بناء على مراعاة مصلحة مرسلة أو مطلقة، وهي التي لم يرد عن الشارع في اعتبارها أو إلغائها أي دليل. وذلك مثل ما إذا حدثت حادثة لم يشرع لها الشارع حكما ولم تتحقق فيها علة اعتبرها لحكم من أحكامه، ووُجِد في هذه الحادثة أمر مناسب لتشريع حكم بحيث يكون من شأن سَنّه أن يدفع ضررا أو يحقق نفعا.

ذلك أن الصلاح والفساد في الأفعال يعتبران أثرا وثمرة لأحكام الشارع على الأشياء من تحريم وإباحة وإيجاب وليس العكس. فأحكام الله تعالى ليست متأخرة عن المصالح بل المصالح سابقة لها. وأغلب العلماء على أنه لا حسن ولا قبح ذاتيين في الأفعال. فما به تتم مصالح العباد في ما يتراءى لنا من معاملات وأنكحة وعمران وغير ذلك ليس سببا ذاتيا لهذه المصالح بل لا يعدو أن يكون سببا جعليا، ربط الله بينه وبين أمر ما برباط التأثير. بل قد لا يعدو أن يكون علامة مجردة وضعها الله تدل على ما نحسب أنه نتيجة ومسبب له كما قال بذلك كثير من العلماء. فليس إذن للموازين العقلية والتجريبية أن تستقل بفهم مصالح العباد أو تنسيقها، إذ لو صح ذلك لكانت الشريعة محكومة بخبرات الناس وأفكارهم، ولما صح أن المصلحة فرع عن الدين فهي محكومة به ضبطا بل ومتوقفة عليه وجودا.

ويعد الاستصلاح أخصب الطرق التشريعية فيما لا نص فيه؛ ذلك لأن اعتماد مصلحة اعتبرها الشارع بأي نوع من أنواع الاعتبار يعدُّ تشريعا سائغا وواردا بالقياس. فوسائل المنفعة تُعْطَى حُكْمَ المنفعة ذاتها. وشرط المنفعة ووسائلها أن لا تقترن بها أضرار راجحة على المنفعة المترقبة أو مساوية لها. ورابطة الوسيلة بالمنفعة إن لم تكن متيقنة أو مظنونة، فإنها ملغاة.

أما التشريع بناء على مصلحة ألغى الشارع اعتبارها فهو غير سائغ ولا مقبول. ولا شك أن مالكا قد اعتبر المصلحة المرسلة فكان يخصص بها النص العام غير القطعي، ويرد بها خبر الآحاد إن كان مناقضا أو معارضا لها. يقول مُحمَّد المختار بن انباله (ت 1364هـ): "لكن المعول عليه فيما يظهر لي - والله تعالى أعلم - لزومُها. يعني الدية. لأن مالكا كثيرا ما يبني مذهبه على المصالح"[5].

ويقول النابغة الغلاوي (ت 1245هـ) مشيرا إلى هذا الأصل ومرجحا له[6]:

ورجحوا بالدرء للمفاسد وبالمصالح لقول كاسد

يقول الفقيه محمد أحمد يعمر: "نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع. ومقصود الشرع من الخلق خمسة، وهو: أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم. فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة. وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعها مصلحة... وإذا فسرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع، فلا وجه للخلاف في اتباعها، بل يجب القطع بكونها حجة،

وحيث ذكرنا خلافا فذلك عند تعارض مصلحتين ومقصودين، وعند ذلك يجب ترجيح الأقوى"[7].

وهكذا لا يجوز بناء حكم على مصلحة إذا كان في ذلك مخالفة لنص كتاب أو سنة أو قياس تم الدليل على صحته، أو إجماع، إلا إذا كان الإجماع قد تأسس على اعتبار مصلحة دنيوية غير ثابتة، فيجوز أن يتغير حينئذ ذلك الإجماع بإجماع آخر إذا تغيرت المصلحة الأولى وقامت مصلحة غيرها. وهذا هو المقصود بالقاعدة الفقهية "الأحكام تتغيّر بتغيّر الأزمان".

3- **اعتبار الأعراف والعادات**: وهو مبدأ قد يكون له مستند في عمل أهل المدينة باعتباره مصدرا للأحكام، كما يجد ترجمته العملية في كون العادة إذا تقادمت بين الناس وجهل أصلها ولم تصطدم بالنص ينبغي أن يلتمس لها وجه شرعي.

وقد اعتمد الأخذ بالأعراف والعادات في المذهب المالكي كثيرا كما تدل على ذلك القواعد الفقهية المتضافرة في هذا المعنى من مثل: "العادة محكمة والعرف قاض"، و"ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن"، و"المعروف عرفا كالمشروط شرطا"، و"العادة محكمة ما لم تخالف الشرع"، و"العادة إحدى حجج الشرع فيما لا نص فيه"، و"الجمود على الروايات من غير نظر إلى العادات ضلال وإضلال"[8].

وبالرغم من أهمية العادات والأعراف في الأحكام فإنها ليست أصلا من أصول التشريع كما نبه على ذلك الفقهاء أكثر من مرة. فلا يؤخذ منها حكم من أحكام الشريعة الخمسة. فالشرع إنما يعتبر العادة في شيئين: لفظ نقل من معناه اللغوي لأمر خصه العرف به سواء كان العرف عاما كمناولة الأرض الشجر والبناء والعكس، أو خاصا كاستعمال لفظ الدابة في الفرس في بعض البلدان. أو غلبة معنى من المعاني على جميع البلاد أو بعضها[9].

ولا تعتبر البتة في تكليف ولا وضع. وإنما اعتبرها الشرع في شهادتها في مثل بيان بعض المقاصد والمقادير وفي ترجيح بعض الدعاوي على بعضها باعتبارها أقوى المرجحات. ولا تتعدى ذلك إلى إثبات الحكم الشرعي نفسه. بل إذا شهدت العادة بقي النظر فيما يترتب على شهادتها من الحكم الشرعي. والناظر في ذلك إما مقلد وإما مجتهد. والمجتهد إنما يستنبط الأحكام ويأخذها من أصولها التي هي الكتاب والسنة والإجماع. ولم يذكر أحد أن العادة لهن رابع. فالعرف وجلب المصالح ودرء المفاسد

وقوة الدليل أسباب لإجراء العمل بالقول غير المشهور لا أنها في نفسها ترجَح على المشهور.

أما المسائل التي مدركها العرف والعادة كالإطلاق في النفوذ في المعاملات والإطلاق أيضا في الوصايا والأيمان وجميع مسائل الفقه المحمولة على العوائد كألفاظ الطلاق والعتق والقذف ونحو ذلك يتعين الإفتاء فيها والحكم بالعادة ويتغير الإفتاء فيها عند تغير العادة المتجددة، ولذا لا يختص الترجيح بالعرف بالمجتهد بل المقلد الصرف يدركه. لأن العرف سبب ظاهر فيشترك في إدراكه الخاص والعام. فكل ما هو في الشريعة يتبع العوائد يتغير الحكم فيه عند تغير العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجددة.

ومن هذا الباب ما جرى به العمل، فيعمل به؛ لأن العمل لا يكون جريانه إلا لمصلحة. وقد نص الإمام المازري على ذلك. وأن القاضي لا يخرج عن عمل بلده، لئلا ينسب للحيف، وإن ذلك يوجب التهمة في حقه. قال: "ومقتضى الدليل خلافه وأن القاضي إنما يتبع الدليل". وقال أبو سعيد بن لب: "إن القول القديم إذا قيل فيه إنه جرى به العمل لا يجوز مخالفته". ومرادهم بذلك أنه يأتي في الأكثر مخالفا للمشهور. وذلك يشق على بعض الفقهاء. لأن المشهور يجب اتباعه في الفتوى والقضاء.

وقد انتصر الشيخ الأعلم الأورع محمد المختار بن أحمد فال رضي الله تعالى عنه في كتابه للمشهور. وأنكر تقديم العمل عليه، وبحث مع القائلين بذلك. ورد عليهم وأطال في ذلك. وقال إنه لم ير ذلك إلا للمجاصي من أعلام القرن الثاني عشر[10].

قال مثله أيضا الشيخ العلوي في مراقي السعود، فإنه قال:

وقدم الضعيف إن جرى عمل به لأجل عمل قد اتصل

قال في نشر البنود ما نصه: "يعني أنه يجب تقديم القول الضعيف في العمل به على المشهور إذا تخالفا، إذا ثبت العمل بشهادة العدول إذا كان العمل موافقا لقول، وإن كان شاذا لا كل عمل. لكن يشترط لجريان العمل بالضعيف أن يكون لسبب اتصل بنا، أي وجد عندنا من حصول مصلحة، أو درء مفسدة. وإلا فلا نعمل بالضعيف الجاري به عمل فاس مثلا لجلب مصلحة أو درء مفسدة، ليس كذلك موجودا في بلادنا"[11].

يقول ابنُ عَبدَم (مُحَمَّد) بن عَبد الله الدَّيماني[12]:

الناس في المعاملات يعقدون عقودهم على الذي يعتقدون
من أجل ذا العادة مثل الشرط ومن يقل بغير ذا فمخطي

ويقول مُحَمَّذِن (امَّينْ) بن مَحَنض بابَه بن اعبَيدْ الدَّيماني[13]:

وعمل الناس بغير المذهب لحاجة جوزه كل أبي
وشرعي الوجه التمس لما جرى من عادة تقادمت بين الورى
على خلاف أو وفاق المذهب إذ ارتباط عمل بمذهب
معين أو راجح عنه أبى لنا لزومَه الهداة النجبا

وقال سيدي عَبدُ الله بن الحاج إبراهيم العَلوي في مراقي السعود[14]:

وذكر ما ضعف ليس للعمل إذ ذاك عن وفاقهم قد انحظل
بل للترقي في مدارج السنا ويعرف المدرك من به اعتنى
وكونه يلجي إليه الضرر ولم يكن يشتد فيه الخور
وثبت العزو وقد تحققا ضرا من الضر به تعلقا

4- النظر في الضرورات وترتيبها: وهو أصل من أصول المذهب المالكي تعبر عنه القواعد الفقهية التالية: "الضرورات تبيح المحظورات"، و"الضرورة تقدر بقدرها"، و"الضرر الأكبر ينفي الضرر الأصغر" الخ. ومفهوم الضرورة الذي اعتمد عليه العلماء يقوم على مبدأ "لو كانت الدنيا ميتة لأباح الله منها سد الحاجة". يقول مُحمَّد بن البراء (ت: 1361هـ): "فمن المعلوم عند أهل المذهب أن الضررين إذا اجتمعا يسقط أصغرهما لأكبرهما"[15].

5- المقاصد والغايات: وهو مبدأ يقوم على مراعاة مقاصد المكلفين عموما وأثر ذلك في التصرفات والمعاملات. وهو تطبيق للقاعدة "الأمور بمقاصدها". يقول ابن العربي: "كلام الناس يرتبط بالأغراض والمقاصد. والمقصود من الحبس التعقيب فدخل فيه ولد الولد. والمقصود من الصدقة التمليك فدخل فيه الأدنى خاصة، ولم يدخل فيه من بعد إلا بدليل"[16].

يقول سيدي عَبدُ الله بن الحاج ابراهيم العَلوي: "إن الشرع قاض بتقديم المصلحة العامة للناس على المصلحة الخاصة لبعضهم. من ذلك منع الجزارين من

شراء البقرة القوية على الحرث وذات النسل على الذبح. قال ابن الحاجب لما فيه من المنفعة العامة"[17].

6- القواعد الفقهية المعروفة في أدبيات المذهب المالكي والتي تعطي مجالا وفسحة للنظر والترجيح بل والإنشاء، وذلك لشكل صياغتها أولا ثم لمراهنتها على الحادثات والوقائع الطارئة. من هذه القواعد نذكر: العلة تدور مع معلولها وجودا وعدما، المعلل بالمظان لا يتخلف فيه الحكم بتخلفها، العادة محكمة ما لم تخالف الشرع، الحقيقة تترك بدلالة العادة، المشقة تجلب التيسير، الضرر يُزال، الأمور بمقاصدها، الضرورات تبيح المحظورات، الضرورة تقدر بقدرها، الأمر إذا ضاق اتسع، عموم البلوى من موجبات التخفيف، المعروف عرفا كالمعروف شرطا، الأصل بقاء ما كان على ما كان، الأصل فيما يعرض من الأمور العدم، التصرف على الرعية منوط بالمصلحة. يقول عبيدة في فتوى له: "ومن لم تكن له قاعدة في المسألة تلاعبت به فروع المذهب تقلبه ظهرا لبطن"[18].

يقول الشيخ سيدي المختار الكنتي في فتوى له: "لأن من لم تثبته قاعدة أصل تلاعبت به أقوال المذاهب"[19].

7- عمل الاختيار الفقهي: فتباين آراء فقهاء المذهب في القضية الواحدة يُخول المفتي - زيادة على القواعد السالفة الذكر - فرصة الاختيار ولزوم الإفتاء بما يراه منها واردا. وهذا الاختيار القائم على الترجيح يعكس بلا ريب موقفا تأويليا نابعا من منزلة المفسر وقيوده الاجتماعية والثقافية وأطره العقدية، إذ المفتي ليس في حل من الروابط والمحددات الاجتماعية الآسرة.

ومن ذلك قول سيد المختار الكنتي حين ذكر خلاف علماء المالكية في وجوب الرفع من الركوع، حيث علّق قائلا: "... وروي عن مالك، أنه كان يرى أن الرفع سنّة، ووجه ذلك التمسك بظاهر القرآن في الأمر بالركوع والسجود ولم يذكر الرفع، وهذا الوجه بعيد ولو صحّ عن مالك"[(20)].

8- اعتماد التخريج داخل المذهب وهو نوع من القياس على أقوال أصحاب المذهب. والتخريج في مصطلح الفقهاء أعم من القياس وهو الاستدلال العام فيدخل فيه التلازم واللزوم والعادة وغير ذلك.. وهو ينقسم عند الفقهاء إلى نوعين:

- تخريج على قواعد الإمام وهو أعلى مراتبه.

- تخريج على نصوصه[21].

يقول الشيخ مُحمَّد المامي: "قلت أيضا إن ثم كلام ابن رشد صريح في التخريج لغير ضرورة، ونحن إنما نريد جواز ارتكاب الشاذ الذي هو تخريج العامي للضرورة التي هي فقدان مرتبة مجتهد التخريج في الزمن الأول، وأماثل طلبة زماننا هذا هم مقصودنا بالعامي" وكلاهما لا يختص بنوع القياس الكبير الذي يجري فيه ذكر العلة[22].

لقد مثلت هذه المبادئ المرنة التي هي من أدلة المذهب المالكي المعتمدة كما أسلفنا بوابة للاجتهاد في هذه المنطقة. وسنرى في الفصل الموالي عند الحديث عن النوازل والإشكالات التي سببت بين العلماء خلافات ومناظرات إلى أي مدى استعملت هذه الأصول وما الذي أدت إليه من اجتهادات وحلول قد لا تكون مطابقة لما هو الواقع في بلاد أخرى.

المحور الثاني: خصوصية الواقع الاجتهادي النوازلي الشنقيطي

هناك خصوصيات عديدة للتراث الإفتائي الشنقيطي، منها المرونة، والواقعية، وغير ذلك، إلا أني سأركز هنا على الخصوصيات الأكثر التصاقا بالبيئة الشنقيطية، والتي خلفت أثرا على هذا الإنتاج الفقهي الإفتائي، مما يعطينا صورة واضحة عن خصوصية المحلية التي قد لا يتقاسمهما من المدارس الفقهية المالكية الأخرى في العموم، وهنا سأبحث في خاصيتين هامتين، هما: إشكالية الاجتهاد والتقليد وأثرهما على الفتوى، والتأسيس لفقه بدوي محلي.

أولا/ طرح إشكالية الاجتهاد والتقليد والتبصر والاتباع بإلحاح:

لما كان التعمق في دراسة الحديث والقرآن فضلا لا يأخذ بها إلا العدد القليل من العلماء نظرا لعدم برمجته في المحضرة الموريتانية غالبا، فإنه من الطبيعي أن يميل الناس أكثر إلى الفروع ويرضون بها. خاصة أن ثمت أحاديث تشنع على القائل بالرأي في القرآن من مثل: (من قال في القرآن برأيه أو بما لا يعلم فليتبوأ مقعده من النار)[23]. وأن العلماء يقولون: "كفانا الأولون مؤونة الاستنباط من القرآن والحديث". ويرون أنه إذا وجد تفسير لا إشكال فيه وقد اكتنفته النصوص القواطع والظواهر والآلة المحسوسة فلا يُعدل عنه إلى عبارة تفسيرية مؤولة أو محتملة أو مفسرة بما لا

يزيل إشكالها أو مشكلة نَبَتْ عنها الأفهام، وقد خالفت النصوص كلها وطيرتها إلى الجو قوة البراهين القاطعة.

لذا لم يظهر في المنطقة تيار كبير يدعو إلى الاجتهاد صراحة، وإنما كانت هنالك آراء تظهر تارة وتخفت أخرى تطالب به أو تدعيه. ويبدو أن أول بحث لمسألة ضرورة الاجتهاد، جاء متأخرا نسبيا أي في بداية القرن الثالث عشر الهجري أي أواخر الثامن عشر الميلادي. وقليل هم أولئك الذين صرحوا بتأهلهم للاجتهاد وقالوا بذلك وطبقوه في الواقع.

فقد ذهب بعض العلماء، وإن كانوا قلائل، إلى ضرورة الاجتهاد صراحة، وذلك عن طريق نبذ الفروع باعتبارها اجتهادات غير ملزمة، إذ هي محكومة بسياقاتها الزمنية والبيئية. خاصة أن معظم النصوص الشرعية قد جاءت في صورة مبادئ كلية وأحكام عامة ولم تتعرض للجزئيات والتفصيلات والكيفيات إلا فيما كان من شأنه الدوام والثبات.

لقد مثلت هذه المسألة أهم نقاش دار على مدى القرون الأربعة الأخيرة التي طالتها مدونتنا. وقد جاءت مباحث هذه الإشكالية على شكل نصوص متمحضة للموضوع تارة، أو على شكل نصوص تثير من حيث منهجها في الاستنباط والاستدلال والإحالة مثل هذا الإشكال تارة، أو على شكل نصوص تتعرض ضمنا للموضوع وإن كانت سيقت بالأساس لغرض غيره.

وبالفعل فأبرز نقطة دار حولها النقاش بين علماء المنطقة تظل بلا خلاف مسألة الاجتهاد والتقليد أو التبصر والاتباع. فقد ذهب أغلب أهل العلم من الشناقطة إلى أن التقليد وهو "العمل بقول الغير من غير حجة ملزمة أو بدون البحث عن حجته أو دليله"، في هذه القرون المتأخرة أصبح أمرا لازما. لا لأنهم يقرون بأن هذه الأصول استنفدت طاقتها، بل لما يحذرون منه من اتباع الهوى وكثرة الجهل.

قال سيدي عبد الله بن الحاج إبراهيم في مراقي السعود[24]:

والمجمع اليوم عليه الأربعه وقَفْوُ غيرِها الجميعُ منعه

لقد اتُّخذ قرارٌ أصولي من قبل علماء المالكية المغاربة والشناقطة عموما، وقضى بسد أبواب الاجتهاد منذ القرن الخامس الهجري الذي يعتبر آخر زمن الجيل القدوة المعروف بالسلف الصالح. وأكد القرار على ضرورة التزام التقليد والاطمئنان

إليه سبيلا يبرئ الذمة ويقي من زلات البدع، بل دعا صراحة إلى التشبث بالفقه المالكي وبالخصوص في صياغته القاسمية الخليلية.

فقد دأب أغلب الفقهاء على الحض على التقليد، وظلوا يناضلون القائلين بالاجتهاد ويردونهم إلى ضرورة لزوم التقليد.

ومن هؤلاء الفقيه المامون بن محمذن الصوفي اليعقوبي، حيث يقول في الرد على أحد دعاة الاجتهاد في شنقيط، هو العلامة لمجيدري بن حبل[25]:

رويدك دون الاجتهاد مهامهٌ تقاصرَ عنها ناجياتُ الخواطر

فحسبك أن المازري أحاله على عصره من كابر بعد كابر

فغاصوا إلى ما غاص منها وخلصوا خلاصة مفهوم من الحق ظاهر

فكم من عموم خصصوه ومطلق تقيد من يجهلهما لم يناظر

لعمرك إنا والفروع لحسبنا وقوف على أعيانها بالنواظر

ويذهب نفس المذهب النابغة بن اعمر الغلاوي فيقول[26]:

والاجتهاد في بلاد المغرب طارت به في الجو عنقا مغرب

فصاحباه اليوم منسيان فذكره وحذفه سيان

ويؤكد سيدي عبد الله بن الحاج إبراهيم في رسالته المسماة "طرد الضوال والهمل عن الكروع في حياض مسائل العمل" على أنه "بالرغم من ترجح جانب غير المشهور على المشهور إذا ما لابست الأول مصلحة، فإن ذلك لا يعني إطلاق هذا الحكم؛ بل إنه يخص أهل النظر والترجيح. أما مقلدو هذا الزمان فلا يفتون ولا يحكمون إلا بالمشهور وإذا حكموا بغيره نُقض"[27].

وقد حدا الأمر بالفقيه عبد الحي بن التاب الأنتابي: إلى"الطلب من معالي السيد وزير العدل والتوجيه الإسلامي بواسطة السلم الإداري توجيه الأئمة نظرا إلى ما هو مفصل من نصوص المذهب المالكي المعمول به في هذه البلاد من أن الإمام وغيره مطالب بالعمل بالمشهور من المذهب. وذلك نظرا لازدراء أئمة المساجد بكلام أئمة الدين الذين هم العمدة في فهم الكتاب والسنة والمراد من ألفاظهما وناسخهما ومنسوخهما ومطلقهما ومقيدهما. وكان هذا وسيلة إلى انحلال الدين وهدم قواعده

المسلمة منذ أكثر من ثلاثة عشر قرنا. ونظرا إلى قاعدة الأصول المشار إليها في مراقي السعود بقوله "من لم يكن مجتهدا فالعمل منه بمعنى النص مما يُحظل" يعني أن من لم يبلغ رتبة الاجتهاد لكونه لم تتوفر فيه شروطه لا يجوز له الاعتماد على ما يظهر له هو من الكتاب والسنة بدون أن ينظر إلى ما فهمه قبله الأئمة وذهبوا إليه في مذاهبهم المأخوذة من معاني الكتاب والسنة"[28].

وبالرغم من تشبث هؤلاء بالتقليد فإنهم يقبلون ببعض التجاوزات كالعمل بغير المشهور والراجح. وهذا أمر دأب عليه المالكية عموما.

وفي مقابل هؤلاء نجد أن خندق الدعاة إلى الاجتهاد ظل يزداد باستمرار وإن أخذ المنضمون إلى القول به مذاهب متباينة تذهب من الإخبار به إلى تركه من لازم الخبر. فقد كان عمر الخطاط بن مُحمَّد بن الطالب جبريل الولاتي (ت: 1107هـ) يذهب إلى النظر وترك التقليد. ومثله مُحمَّد امبارك اللمتوني الذي دعا إلى الخروج عن الفروع وأعلن نفسه مجتهدا في أبيات فيها مشهد طريف، يقول[29]:

الحمد لله الذي قد منحا إياي في بعض العلوم منحا

نلت بها ملكة تستنبط حكما له أدلة تستنبط

وكذلك مُحمَّد يحيى بن سليمة (ت. 1354هـ) الذي يقول:

ولست دون مالك والشافعي وأحمد والحنفي التابعي

ومن القائلين به صراحة نرى الشيخ مُحمَّد المامي الذي أحس بالحاجة الملحة إلى الاجتهاد في عصره ومصره فقال: "فحاشى الذي أنزل في كتابه: [**وَمَن يَقْنَطُ مِن رَّحْمَةِ رَبِّهِ إِلَّا الضَّالُّونَ**] (الحجر: 56)". ورحم أصحاب الأعراف لما كانوا في رحمته يطمعون من أن يجعل علينا أهل القرن الثالث عشر حرجين يخلي عصرنا من المجتهدين ويمنع الكلام في نوازلنا على أمثل المقلدين، ولقد منع النظر في النوازل معاصرون لا تمر بهم سبعة أيام إلا اجتهدوا في نازلة"[30].

ويقول أيضا: "وقول من قال إن الاجتهاد انقطع منذ زمن بعيد وطارت به عنقاء مغرب غير حجة لا عقلا ولا شرعا. أما عقلا فظاهر. وأما شرعا فلم يوجد ما يقتضيه بل ما يثبته كقوله: (مَثَلُ أُمَّتِي مَثَلُ الْمَطَرِ لا يُدْرَى أَوَّلُهُ خَيْرٌ أَمْ آخِرُهُ)[31]، وقوله: (لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ عَلَى الْحَقِّ لَا يَضُرُّهُمْ مَنْ خَذَلَهُمْ حَتَّى يَأْتِيَ أَمْرُ اللَّهِ وَهُمْ كَذَلِكَ)[32]. والحنبليون يمنعون خلو العصر منه، قال السيوطي:

جاز خلو العصر من مجتهد ومطلقا يمنـــع قول أحمد

فقوله: "جاز" يقتضي عدم المنع وجواز الوقوع. فالمجتهد يجب عليه اتباع ظنه إلا إذا جرى العمل بخلافه فلا يخرج عنه لئلا يتهم بالميل عن الحق"[33].

وهناك من نص على أن فلانا مثلا بلغ درجة الاجتهاد، ومن ذلك ما قال به الفقيه المختار بن ألما اليدالي: "إن شيخه القدوة محنض بابه بلغ درجة مجتهد الترجيح. ونقل ذلك عن الفقيه محمذن فال بن متالي، حيث يقول: الشيخ خليل صاحب المختصر والشيخ محنض بابه كل منهما مجتهد الترجيح"[34].

كما نجد أيضا الكثير من الفقهاء من أهل الفروع الذين دعوا إلى الاجتهاد من أمثال: حيمدَّ بن انجبنان التندغي في نظم سماه "الماشي في أحكام المعاش" أتى فيه باستظهارات وتخريجات له متميزة، وكمُحمَّد بن مُحمَّد المختار العلوي (ت 349هـ) في رسالة له في ذم التقليد، وكبداه بن البوصيري في عدة تآليف في موضوع الاجتهاد يدعم فيها من يرى الأخذ به. منها كتاب "القول السديد في الرد على أهل التقليد"، وكتاب "القول المبين في الرد على من قال بالتزام مذهب معين"[35]....

ويلخص الشيخ مُحمَّد المامي هذا المناخ السجالي الذي تعرفه الساحة بقوله: "إني لما رأيت علماء الوقت بين حيزين: حيز أصولي ينحو نحو الاجتهاد ولم يدَّعِهِ ولم يدعُ له، ويذم التقليد ولم يغن عنه غيره بل لم يستغن هو عنه. وحيز ينحو نحو الفقه ويقول نحن خليليون ولم يبلغوا مقاصده. ولا يكاد أحد الحيزين يجمع مسائل الفقه المستبحرة ومسائل الأصول المبيحة للفتيا، وكلاهما يطعن في الآخر و[**كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَىٰ سَبِيلًا**] (الإسراء: 84). فأهل الأصول يذمون الفقهاء بجهل كثير من مسائل الأصول يزري بالفاضل جهله فضلا عن المفتي. والمقتصرون على الفقه يذمونهم بعدم استحضارهم لكثير من مسائل الفقه هم أدرى به وأحفظ"[(36)].

ومع اكتساح تيار التقليد الساحة الفقهية الشنقيطية، إلا أنه مع ذلك من تتبع التراث الإفتائي والنوازلي الشنقيطي يرى أن شكلا ما من الاجتهاد قد ظل يفرض على الفقهاء نفسه سواء تعلق الأمر بطبيعة النوازل التي يعالجون أو بشكل الاستدلال الفقهي الذي يستعملون.

من أجل ذلك نظل نسمع دائما صدى أو رجعا خافتا تارة وباديا تارة أخرى للأخذ بالاجتهاد وإن كان لا يتجاسر غالبا على الدعوة له جهارا إلا مع نزر يسير من العلماء الذين عرفوا جراء ذلك الكثير من التعنيت والنقد. ذلك لأن عملية الإفتاء وهي نشاط يقوم على أساس التكييف والفهم والتقدير تظل ذاتية إلى حد كبير.

ثانيا/ التأسيس للفقه البدوي:

يتّسم المذهب المالكي بالواقعية، فقد حرص مالك رحمه الله تعالى وتلامذته من بعده، على التشبث بما يقع وينزل، وتجنب الافتراضات النظرية الصرف.

ويزكّي ذلك أن أصول المالكية مبنيّة على الجمع بين النظر والأخذ بالأثر، ومراعاة المقاصد، وما تعارف عليه الناس في حياتهم ومعاملاتهم مما لا يتعارض وأدلّة الشرع. وقد جرى العمل على أشياء تخالف مشهور المذهب المالكي، دعت إليها المصلحة المرسلة، والكلّي الحاجي. وقد تجلّى التأسيس للفقه البدوي في مسألتين:

المسألة الأولى: ما جرى به العمل

فقد جرى العمل على أشياء تخالف مشهور المذهب المالكي، دعت إليها المصلحة المرسلة، وبذلك ترجع لمشهور المذهب، منها: ترك القصاص، وتعويضه بالدية المغلظة. لتوقفه على السلطان. ومنها: قَسْم معاملة الأضياف بالنّوبَة على البيوت. ومنها: مؤاجرة الراعي بالحلائب، وشراء لبن الحلوبة في الضرع. ومنها: خلْط الطّاحنة حبوب العائلات ثم تعطي كلاً حظه بالتخمين. ومنها: القراض بالعروض، على خلاف مشهور المذهب. ومنها: التعامل على استغلال الدّواب، على أن للعامل نصف الحاصل، ولربّ الدّابة النصف مثلا[37]. هذه المسائل مما جرى به العمل في القطر الشنقيطي.

المسألة الثانية: مراعاة الفقهاء الشناقطة للعادات البدوية

وهذا المشروع وضعه العلامة محمد المامي بن البخاري في كتابه "البادية"؛ والهدف هو إنتاج فقه يراعي الخصوصية البدوية لهذه البلاد، فهي تتميز بانعدام السلطان وتعطّل أحكامه، والعادات والأعراف في العيش، والضّرورات التي تفرضها البيئة القاسية، والحل والتّرحال.

فهو يقول: "إن التصانيف مدنية، وإنما تكلّم أهلها غالبا على مسائلهم المتعلّقة بهم، أو على المسائل الجامعة بيننا وبينهم، وسكتوا عن غالب المسائل الخاصّة بأهل

البادية، إما لعدم تصورها عندهم، وإما لحرمة الكلام عليهم في عرف غير عرف بلدهم"[38].

والخصوصية البدوية أنتجت قضايا فقهية إشكالية، فمن الإشكالات الناتجة عن غياب العمران، غياب الاستئذان لتعود الناس على الخيام البدوية المفتوحة. وأيضا شيوع التبرج لعسر المحافظة على ستر العورة في الترحال وتعود الناس عليه. ومنها: اختلاف المكاييل والمقادير لعدم وجود معيار موحد عند أهل البادية. ويرى الشيخ محمد المامي أن المكيال الشرعي لا يعم المكيلات، وإنما يقطع به في المعشرات؛ إذ لابد فيها من الكيل الشرعي لتوقف زكاتها عليه في الزرع والتمر والزبيب، وأما اللبن واللحم والخبز ونحوه فلا معيار له شرعا؛ وإنما معياره العادة. فإن كانت كيلا فلا يوزن، وإن كانت وزنا فلا يكال؛ لأن الخروج عن العادة إلى غيرها خروج عن المعلوم إلى المجهول[39].

أما الإشكالات السياسية الناتجة عن غياب السلطان، والتي قدم لها حلولا تراعي أحوال الناس: رد "ألاي": وهو المال الذي انتزعه مجموعة من أصحاب الشوكة من أصحابه بالقوة ثم استرجعته مجموعة أخرى يقع مالكوه تحت حمايتها. فأفتى بأن تلك الأموال لمن ردّها، وليس لربّ المال إلا أجرة المثل[40].

ومنها أيضا المداراة: وهي المال الذي تعطيه فئة من المجتمع تسمّى بالزوايا وهم المشتغلون بالتعليم، لفئة متغلبة مسيطرة، على وجه الصدقة، وهي بمثابة السور الذي يحمي هؤلاء المساكين من المتغلّبين، وهو أفضل – عنده - من الصدقة عليهم[41].

المحور الثالث: منهج مراعاة قواعد الاستدلال في النصوص الإفتائية الشنقيطية

إن المسائل الفقهية التي سنختارها في التمثيل لمراعاة الفقهاء الشناقطة لقواعد الاستدلال التي عملوا بها، تعكس التطبيق العملي لهذه القواعد على صعيد الواقع، وهي تبين بجلاء قدرة منهجهم على رعاية أصول وقواعد الشرع الحكيم، وسنتبين ذلك من خلال عرض منهجهم في مراعاة المقاصد الشرعية وسد الذرائع والأعراف والعادات، وذلك من خلال النقط الآتية:

أولا/ منهج مراعاة المقاصد الشرعية:

يمتاز المنهج الفقهي الشنقيطي بحضور واعتبار المصالح العامة، وهي حقيقة يشهد عليها واقع فتاوى الشناقطة، فهم ينظرون في أحكامهم إلى الحِكم والمعاني

والغايات التي بمجموعها يتحقق النفع العام للناس في حياتهم ومن خلال التشريعات التي تسيّر وتحدد مسار حياتهم، وهي من مضامين المقاصد الشرعية، التي طلب الشارع من الخلق حفظها أو توقيعها.

ولا ريب أن الشرع يرعى المصالح العامة لما تحققه من نفع لجماعة المسلمين، كما يرعى المصالح الخاصة ما دامت لا تتعارض مع مصلحة الأغلبية، وإلا قدمت عليها، وهذا يتطلب موازنة دقيقة من الفقيه النوازلي. وسنعرض لنماذج من نوازل الشناقطة في هذا المجال، ففي نوازل الشناقطة نجد نازلة سئل عنها الفقيه مُحَمَّد الأمين بن أحمَد زَيدان الجَكني، وهي عن امرأة نشزت غاية النشوز وخرجت عن بيت زوجها وآذته بما يؤذي الرجال. وبعد ذلك رجعت لبيته وأقامت معه نحو شهر وأذية اللسان باقية. فوقعت بينهما فتنة فسئلت عن ذلك فقالت: قلت له: "يحرگ بوك"، فضربني فبقي أثر خدش في صفحة عنقي وأثر لطمة في ذراعي. وهي شريفة والزوج شريف. هل ذلك الضرب يطلق به أم لا؟ وهل يفرق بين قويه وضعيفه؟ وهل قصد التأديب بالضرب شرع في هذا الزمان أم لا؟ فأجاب: "...الذي يمكن من أحكام النشوز في هذا الزمان هو رد الصداق وسقوط الإنفاق لا الائتمان عليها وضربها. أما الضرب فلقول خليل: "إن ظن إفادته". والمشاهدة تدل على أنه يزيد الفساد حتى يحصل منه ما لا يقدر على رده إلا بالفراق والتباغض، والمطلوب خلاف الأمرين. وأما الائتمان فلتصريح عبد الباقي وسلمه بناني بأن قول خليل: "وبالعكس ائتمناه عليها أو خالعا له بنظرهما"، محله إن استوت المصلحة في الأمرين، وإلا تعين ما به المصلحة. ولاشك أن إيداعها له يؤدي إلى مضاربتهما بالليل والنهار والمشاتمة والخيانة في البيت، ويظهر العيب، ولا خير في هذا. وضرب الزوجة ضعيفه وقويه مختلفان لا متفقان. قويه جدا لا يسلم غالبا من الشينة وهي بينونة بنفسها. وخفيفه من باب الضرر إن فعل بجيرانها لا تطلق به، وإن فعل بها وحدها كان لها التطليق به"[42].

كما نجد في نازلة أخرى سئل عنها الفقيه أحمَد الحَبيب (الناتي) بن مُحَمَّد بن سيدي أحمَد لحبيب الجَكني، وهي عن أصل (أجْمَجْ) ومبناه وأساسه إنما هو شرط سحنون على عبده في صلب العقد ألا يسرق زيتونه وإلا فأمر الزوجة في يده. وهو شرط متعين المصلحة لأنه مانع من محرَّم مع أنه بدعة. ونظير ذلك أن يشترط إنسان على آخر ألا يتصف بفسق ما وألا يأتي المفسدة الفلانية أو أن يأتي مصلحة تعارضها مفسدة. وأما شرطه عليه ألا يتزوج فلا تتمحض فيه المصلحة لأنه مانع من مأذون فيه ومستحب. لأمر النبي ﷺ بكثرة التناكح والتناسل[43]. أو واجب إذ قد تغشاه الفتنة من

مُعينة حتى يخشى الزنا أو ما دونه من الحرام ويبقى له من التعلق بزوجته ما يمنعه من طلاقها، أو إلا بعسر. فإذا طلقها لزم على طلاقها ما يلزم في الأولى ويبقى في أي حرج. والحرج منفي من الدين ضرورة. وهو قد يكون في المحظور المجمع عليه فكيف لا يبقى الواجب أو المندوب أو المباح على الأصل. وتُرفع العوارض البدعية المانعة مما ذكر. ولا خصوصية للرجال بظهور مفاسد (أچمچ) بل النساء مثلهم لأنهن كثيرا ما يطلقن أنفسهن وهن مكرهات على التطليق، لتعيير النساء إذا لم يوقعنه، لما في طباعهن من الجبلة على شدة الحياء من كل ما يومئ إلى الميل للرجال وإلى كراهية الفراق معهم. ولو فرضنا وجود مصلحة للمرأة في عدم التزوج لعارضتها مفسدة لها ومفسدة للرجل كما مرّ. ودرء المفاسد أولى من جلب المصالح، كما هو مقرر في أصول المالكية ومباني مذهبهم. ومفسدة غيرة المرأة بالتزوج عليها أكبر منها مفسدة الطلاق، وهي مكرهة بشدة الحياء. لأن الأولى دنيوية فقط والأخرى دنيوية وأخروية. لأن حق الله تعالى لا يسقط بالإسقاط. وقد قال أبو عبد الله المقري: "إذا التقى ضرران نُفي الأصغر للأكبر". وقال الزقاق: "الأكبر الضرين يُنفى الأصغر". فمن تأمل هذا منصفا وكان له أدنى مسكة من الفهم أجاب بمنع (أچمچ) وعدم لزومه اليوم لانتفاء شرط ثبوت الخلاف فيه وهو تمحض المصلحة"[44].

كما سئل مُحَمَّد عالي بن عَبد الوَدود (عَدّود) المُبارَكي عن حكم عمل النساء في المكاتب والمصانع وغيرها؟ فأجاب: "الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى، لا حول ولا قوة إلا بالله، اللهم سلم. لا أعلم وجه منع ولا حجر ولا حرج في تصرف الإنسان وعمله واكتسابه في وجوه المكاسب الشرعية من تجارة مأذون فيها عن تراض وحرفة مهمة من كتابة أو ترجمة، أو غزل، أو نسج، أو خياطة بالمعروف. ولاسيما على الحر البالغ المحتاج بحيث لا تخلو مع رجل في بيت. ولا شك أن من تتبع سير الناس من عصر الصحابة والتابعين ومغازيهم وتراجمهم وقف على كثير من ذلك. كما أنه لا شك أنه "تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور"[45]، وأن سد الذرائع المحققة أو المظنونة معتبر شرعا. كما أن الضرورات كذلك. فليأمرهن المجتمع الإسلامي وأولو الأمر بالتحفظ والتستر وترك ما لا يعني وما لا ينبغي. وليقيموا لهن حفظة كما عليهم حفظة. وليعملن بضروراتهن وحاجاتهن وضرورات المجتمع وحاجاته ما يناسبهن من الأعمال فيما يؤمن من المجالس والمجامع والله المستعان. ولتستبرئ لدينها وعرضها"[46].

كما سئل مُحَمَّد المُختار بن أحمَدُّ بن انبالَّ المَسلمي في قضية المداراة، فأجاب: "... أن المعول عليه فيما يظهر لي والله تعالى أعلم لزوم المداراة لأن مالكا كثيرا ما يبني مذهبه على المصالح، ولأن الناس لا بد لهم من قائم بأمورهم. وهذه أمور لا بد من ارتكابها حماية لبيضة العشيرة وإلا ضاعت القبيلة والحلفاء. ويلزم من عدم لزوم المداراة ترك القائم بأمورهم لهم وبذلك أشد الفساد، ولكن يجب عليه أي القائم بأمور الناس إجراء الأمور على الأوضاع الشرعية بأن يقصد بذلك وجه الله تعالى وأن يضرب مداراته على قدر المال"[47].

كما أجاب عن هذه المسألة أيضا الفقيه مُحَمَّد مَحمود بن أحمَدُ بن أوّاهُ الأبيَيري: حيث قال: "فالذي تقتضيه قواعد الشريعة وفروعها أن كل شيء دفعته الجماعة من مالها أو اشترته لتنفقه فيما يغلب على ظنها أنه يستجلب به الحمد للقبيلة أو يدفع عنها به الذم أو يفرق عنها جمعا أو يجمع لها متفرقا أو يزيدها مكانة في قلوب الناس، أو كان في تركه الاستخفاف بها أو احتقارها أو عدم المبالاة بها، فإنه يجب على جميعها حاضرها وغائبها ولا يخرج عنه إلا من لا يدخل في إطلاق اسم القبيلة. لأن ما فيه من جلب مصلحة أو درء مفسدة حسيتين أو معنويتين حاصل لمسمى تلك القبيلة وهو سبب لزومه لجميعها. ويجب على جماعة الحل والعقد، وهم من تمد لهم الأيدي عند النوائب، القيام فيه على حسب العدل والاتفاق على التعاون على جميع ما ذكر لما فيه من المداراة عن القبيلة. والمداراة تارة تكون عن الأنفس، وتارة تكون عن الأعراض، وتارة تكون عن الأموال. والقيام بمصالح القبيلة واجب على الكفاية، ولا يتم إلا بالتعاون عليه، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. وترك القيام بمصالحها حرام لما يؤدي إليه من الفساد فيها ووسيلة ترك القيام بالمصالح عدم التعاون. وكل ما يؤدي إلى الحرام حرام"[48].

كما يجيب الفقيه مُحَمَّد الأمين بن سيدي عَبدُ الله بن الحاج إبراهيم العَلوي: عن مسألة صلح ماسنه وشرفاء تيشيت، حيث يقول: "إن الصلح الواقع بين ماسنه وشرفاء تيشيت عن المُدّ والمواساة على أن يعطيهم الشرفاء ذلك المد عن كل بعير حامل للزرع وعلى المواساة التي كانوا يواسونهم بها، فاسد وباطل ومنقوض شرعا. لأن الصلح كما قال خليل على غير المدعي بيع أو إجارة. وعلى بعضه هبة. والصلح المذكور ليس واحدا من هذه الثلاثة لعدم شرط واحد من شروطها. لأن المصالح به والمصالح فيه لا بد أن يكونا معلومي المقدار. وهنا مجهول كل منهما. قال ابن عاصم:

والتركات ما تكون الصلح مع علم مقدار لها يصح

ولا يجوز الصلح عن الطعام بطعام إلى أجل معلوم وأحرى إلى أجل مجهول. قال ابن عاصم:

والصلح في المطعوم بالمطعوم نسيئة ردَّ على العموم

وقال:

وجائز في البيع جاز مطلقا فيه وما اتقي فيه بتقى

وقال ﷺ: (الصلح جائز إلا صلحا أحل حراما أو حرم حلالا)[49]. وهذا أحل حراما. وقال عبد الباقي: "الصلح لغة معناه قطع التنازع". وهذا إدوام النزاع. وقال في الرسالة: "الصلح جائز إلا ما جر إلى حرام". إذا تقرر هذا علمت أن الصلح المذكور منقوض شرعا. ولا يشهد لصحته نص ولا كتاب ولا سنة ولا إجماع. فلمن شاء من أهله فسخه بحالة الاتفاق والاختبار فضلا عن حالة التباغض والإضرار كما هو المشاهد من أحوال أهل اليوم. فالواجب نقضه وحسم مادته وبقاء كل منهما على حدته في ضيافته وغيرها من نوائبه بحيث تعذر الوفاق تعيّن الفراق. فالمُد المذكور لا بد أن يكون ضيافة أو مداراة. فإن كان ضيافة لا يلزم فيها الاشتراك. فإن شاء أهلها اتفقوا وإن شاؤوا تفرقوا. وإن كانت مداراة فالإسلام يأباها إذ لا مداراة لمسلم على مسلم. قال ﷺ: (المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه لمن يظلمه)[50]. فهذا هو الحق الذي ما عليه غبار وغيره ظلم يخلي الديار ويعمر القبور من عذاب النار"[51].

كما يجيب العلامة مَحَنض بابَه بن اعبَيدْ الدَّيماني عن مسألة قسمة الحيوان المحبس بتًّا، حيث يقول: "إن قسمة الحيوان المحبس بتًّا فيها مصالح منها السلامة من قسمة اللبن في الضروع، وعدم اتكال بعض أهله على بعض في القيام بمصالحه وغير. لكن قال ابن سلمون إن قسمة الحبس بالبَتِّ لا تجوز اتفاقا. والذي عندي والله تعالى أعلم أني لا آمر بها لمنع ابن سلمون لها، ولا أنهى عنها لما فيها من المصالح الظاهرة في الحيوان، فإذا وقعت أمضيتها. وفائدتها أن من تلف ما بيده لا يرجع على غيره. وأما زكاة الحيوان فيعتبر فيها مجموع الحيوان لأن الملك للواقف. ابن عات الموثق جرى العمل عندنا ببيع ما لا نفع فيه منها وكذا جرى بقسمها لما يدخل من الضرر في الإشاعة فيها. وروى علي بن زياد عن مالك أنها تقسم"[52].

كما سئل العلامة سيدي عَبدُ الله بن الحاج إبراهيم العَلوي عن الضرورة هل تبيح جميع المحظورات أو لا تبيح إلا بعضها؟ فأجاب: "إن الضرورة عند الفقهاء هي المشقة. والمشقة ثلاثة أقسام: مشقة في المرتبة العليا فيُعفى عنها إجماعا كما لو كان فيها هلاك أو شديد أذى وهو ما يقرب من الهلاك كالمرض الشديد وزوال بعض الأعضاء. وهذه إن خاف تجب إزالتها. قال تعالى: [وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ] (البقرة: 195). ومما اتفقت عليه الأمم وجوب حفظ النفس. وقال خليل: "ووجب إن خاف هلاكا أو شديد أذى". ومشقة في المرتبة السفلى لا يُعفى عنها إجماعا. وهي ما كان مطلق مشقة كمشقة الماء البارد في الشتاء. ومشقة بين المشقتين فاختلفوا في إلحاقها بالأولى أو الثانية. وهي ما كان فيها مرض أو زيادته أو تأخر برء أو تكررت تكررا يقوم مقام المرض كما في مسائل "وعُفي عما يعسُر". وإذا تقرر هذا فقد قال القرافي: "كل مأمور شق فعله على العباد سقط الأمر به وكل منهي عنه شق تركه سقط النهي عنه". والضرورة تبيح بعض المحظورات وهو ما كان ارتكابه أخف منها كخمر لغصة. وما كان مساويا ففيه خلاف. فالمكلف يُخير فيه كالساقط على جريح يقتله إن استمر أو كفئه إن لم يستمر. وما كان ارتكابه أشد ضررا لا تبيحه كأكل المضطر لجسم نبي. ولذا يقيدون قاعدة "الضرر يزال" أي بغير ضرر أكبر منه. قال في المنهج: تبيح محظورا ضرورة كما لذي اضطرار وخلاف عُلما في كسفاتج ربا وسائس بسالم وأخضر بيابس في سَنَة ونجس كعك إلخ. والسَّنة المجاعة. قال خليل: "كسفتجة إلا أن يعم الخوف"[53].

ثانيا/ منهج مراعاة سد الذرائع:

الذريعة وجه آخر من وجوه رعاية مقاصد الشارع، فهي "تقوم على أساس أن الشرع ما شرعت أحكامه إلا لتحقيق مقاصدها من جلب المصالح ودرء المفاسد، فإذا أصبحت أحكامها ذريعة لغير ما شرعت له، ويتوسّل بها إلى خلاف مقاصدها الحقيقية، فإن الشارع لا يقرّ إفساد أحكامه وتعطيل مقاصده، ولا يجوز لأهل الشريعة أن يقفوا مكتوفي الأيدي، أمام هذا التحريف للأحكام عن مقاصدها، بدعوى عدم مخالفة ظواهرها ورسومها"[54].

وقد راعى الفقهاء الشناقطة في منهجهم في الفتوى سد الذرائع، ومن ذلك ما قاله العلامة سيدي المختار الكنتي في التلذذ بالحائض: "يمنع التلذّذ بما تحت إزارها، وذلك بأن يطأها بين فخذيها، فيحرم لأنه ذريعة إلى الوطء"[55].

كما يقول في مسألة الصلاة في محجة الطريق: "... من المواضع التي تكره فيها الصلاة محجّة الطريق لأنها مأوى الحيات والشياطين وذريعة التعرض للمار حيث كانت جديدة مسلوكة، بخلاف الدّاثرة فإنّ الصلاة فيها غير مكروهة"[56].

ثالثا/ منهج مراعاة الأعراف والعادات:

يمتاز منهج الشناقطة بإجابته المباشرة على المسائل والوقائع الناشئة في المجتمع، وعدم اهتمامه بشكل كبير بدراسة الافتراضات وإيجاد الحلول لقضايا قد تقع وقد لا تقع.

ونذكر من عمل فقهاء الشناقطة بهذا الأصل، الاسترعاء، فقد سئل عنها الفقيه مُحَمَّد حِمى الله بن أحمَد بن الإمام أحمَد الشريف التشيتي، وصورتها كما في السؤال الآتي: سئل عمن خطب امرأة فأبت من التزويج به إلا بطلاق التي في عصمته فطلقها. ثم إنه بعد ما تزوج بالمخطوبة ادعى أن المطلقة في عصمته هل تسمع دعواه بذلك أم لا؟ فأجاب: "لا يخلو من أن يدعي أنه طلقها طلاقا رجعيا وراجعها أو أنه طلقها بعد ما استرعي لطلاقها. وعلى الأول فدعواه لا فائدة معها للمخطوبة فيما ألجأته إليه. بل لا يتم لها مقصودها إلا بالبينونة. فالطلاق بائن على ما أفتى به العلامة محمد بن المختار بن الأعمش والفقيه أحمد بن أحمد بن الحاج والفقيه محمد بن أبي بكر بن الهاشم وشيخ أشياخنا الفقيه الحاج الحسن... وهو واضح لأن الطلاق وقع في مقابلة نكاح الثانية لو امتنعت لحكم عليها بإحدى خصلتين: إما أن تجيب إلى النكاح أو تدفع إلى الزوج ما أصدق في الأولى التي فارقها بسبب وعدها. لأنه وعد مُورّط. فطلاقه غير خال من عوض على كل تقدير. قاله محمد بن أبي بكر بن الهاشم. استدارك: وكون الطلاق بائنا أيضا هو دليل جواب الرسموكي حيث منع أن يسترعي المطلق في هذه المسألة قائلا: لأن الاسترعاء إنما هو في التبرعات؛ فدليله أن هذا غير تبرع، والله تعالى أعلم. انتهى. قلت: وقد أفتى الفقيه أحمد بن أحمد بن الفقيه محمد بن حبيب بأن الطلاق المذكور رجعي على المشهور. ولكن لا يعول على فتواه لمخالفته لما عليه العمل في هذه البلاد من كونه بائنا لاتفاق أولائك الأشياخ على الفتوى به. إذ العمل يرجح غير المشهور في البلد المعمول به فيه كما في كريم علمكم. فما أفتى به، على فرض التسليم له فيه، لا ينبغي التعويل عليه في هذه البلاد لما ذكرناه"[57].

كما يقول الفقيه كاشف الكرب عن نازلة الحبس المعقب: "والغالب في أحباس أهل القطر الإطلاق. ويُعبِّر عنه الأقدمون بالحبس على معيَّن. والأصح فيه أنه يرجع

بعد موت المحبَّس عليه إلى أقرب فقراء عصبة المحبِّس. وصار بالعرف معقبا في جميع هذا القطر وفي قطر المغرب. فمن أطلق منهم وكان عرفه الحجب استدل على قصده بعرفه.

ومن هذا أيضا مسألة قسمة الحبس البت، فقد سئل عنها الفقيه سيدي بن بالّيل التاشدبيتي، وقد أجاب بقوله: "لا يخالف في قسمة البت إلا معاند. والخلاف الذي فيه أو المشهور أو الاتفاق على منعه، لا يجوز ذكره اليوم. لأن العمل اليوم على قسمه بتا. وهو قول ابن أيمنَ وابن الماجشون. وموافق لقول ابن محسود بجواز بيعه للضرورة وقول ذكره أبو الحسن في شرح المدونة وانعقد (عليه) الاجماع من المتأخرين لما فيه من المصلحة ودرء المفسدة والسلامة من الربا وضيعة الحبس. وقد قلت: "بقسمة الحبُس بالبت جرى عمل من بدل كذا من حضرا لأنها بها المصالح بدت وغيرها بفعلها قد عُدمت"[58].

الخاتمة:

وفي ختام هذا البحث أود أن أقول: إن ما قدمته يمثل منهج الشناقطة في الاستدلال على الحكم في النازلة، من حيث الأسس والآلية والتنفيذ، وذلك من خلال عرض مناهج المفتين في مراعاة قواعد الاستدلال، وتطبيقها على المسائل والوقائع المستفتى عنها. وبعد البحث في كل هذه القضايا ومناقشتها وتحليلها، تبينت خصوصية هذا المنهج الاستدلالي المحلية، وتأثيره على النصوص الإفتائية لدى علماء هذا البلد. وقد توصلت إلى جملة نتائج تبين مظاهر وخصائص هذا الفقه النوازلي المالكي الشنقيطي؛ ويمكن إجمالها في النقط الآتية:

- أثار نقاش فقهاء الشناقطة لمسائل فقهية كثيرة، مسألة الاجتهاد الذي عمل به فقهاء الشناقطة تصريحا أو تلويحا.

- اهتم الفقهاء الشناقطة بمنهج رعاية المقاصد وسد الذرائع والعادات والأعراف، في اجتهادهم وفتاويهم الفقهية، وهو ما أكدته جملة النصوص المأثورة عنهم في مختلف المسائل والقضايا والنوازل الفقهية، وذلك باعتبارها أصولا قام عليها منهج الشناقطة في الفتوى في النازلة.

- هناك خصائص ومميزات لمنهج الاستدلال في حكم النازلة للشناقطة، متمثلة في الواقعية، ومراعاة الأعراف والعادات، تؤكد على أن الفقيه الشنقيطي في بنائه

للحكم الشرعي يستند على ضوابط شرعية أصولية ومنهجية، توازن بين المصالح والمفاسد، والكليات والجزئيات، يرجح من خلالها الفقيه القوي ويقدم الأولويات.

- من خلال عرض منهج الشناقطة في الاستدلال على الحكم في النازلة تبين أنهم يركزون على أصول مرنة طوعوها ليمارسوا من خلالها خطة الفتوى بكل يسر وتيسير، مما أعطى ثمرة فقهية ثرية وغنية.

- ولعل من نتائج هذا البحث أنه توسع في إلقاء نظرة موسعة على جوانب هامة من منهج الاستدلال الفقهي الشنقيطي ونتائجه على صعيد الفتاوى والنوازل، وكرّس الجهد المستطاع في قراءة واستقراء هذا المنهج.

الهوامش:

[1]- فتح الوهاب، ص: (128/1).
[2]- نفسه، ص: (134/1).
[3]- نشر البنود على مراقي السعود، لسيدي عبد الله بن الحاج إبراهيم، تحقيق الدكتورين: الشيخ التجاني احمدي والتاه بن محمدن بن اجمد، دار الضياء الكويت، 2016م، (299/2).
[4]- يُنظر فتوى محمد يحيى الولاتي عن الأعراف، المجموعة الكبرى، ليحيى البراء، (98/4) رقم الفتوى 78.
[5]- يُنظر المجموعة الكبرى (275/9).
[6]- نظم بوطليحية للنابغة الغلاوي، تحقيق: يحيى البراء، المكتبة المكية، ط2، 2004م، ص: (88).
[7]- يُنظر المجموعة الكبرى (80/4).
[8]- يُنظر طرد الضوال والهمل عن الكروع في حياض مسائل العمل، لسيدي عبد الله بن الحاج إبراهيم، الناشر زاوية سيدي عبد الله، ط2 1435هـ/ 2014م، ص 20.
[9]- يُنظر فتوى محمد يحيى الولاتي عن الأعراف، المجموعة الكبرى (59/4) رقم الفتوى 78.
[10]- يُنظر المجموعة الكبرى (77/4).
[11]- نشر البنود (382/2).
[12]- يُنظر المجموعة الكبرى (84/4).
[13]- يُنظر المجموعة الكبرى (84/4).
[14]- نشر البنود (380/2).
[15] - المجموعة الكبرى (225/4).
[16]- أحكام القرآن، لابن العربي، تعليق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة: الثالثة، 1424 هـ - 2003 م، (434/1).
[17]- طرد الضوال، ص 25.

[18]- يُنظر المجموعة الكبرى (233/11).
[19] - نفسه (233/11).
[20]- يُنظر: فتح الوهاب، فصل أركان الصلاة وفرائضها، ص: (502/1).
[21]- يُنظر: التخريج عند الفقهاء والأصوليين، يعقوب عبد الوهاب الباحسين، مكتبة الرشد، الرياض، 1414هـ، ص (19-51).
[22]- كتاب البادية، للشيخ محمد المامي، تقديم: العلامة محمد سالم ولد عدود، المكتبة الوطنية، نواكشوط، ص: 85.
[23] - خرجه النسائي في (فضائل القرآن)، 109/ 110، والترمذي في سننه، حديث رقم: 2951، وأحمد في المسند، الأحاديث: 2069 ، 2429 ، 2976 ، 3025.
[24]- نشر البنود، (406/2)
[25]- يُنظر: المجموعة الكبرى (124/4).
[26]- نظم بوطليحية للنابغة الغلاوي، تحقيق: يحيى البراء، المكتبة المكية، ط2، 2004م، ص: (88).
[27]- طرد الضوال والهمل عن الكروع في حياض مسائل العمل، ص 34.
[28] - يُنظر: المجموعة الكبرى (397/4).
[29] - يُنظر: نفسه (541/4).
[30] - كتاب البادية، ص 95.
[31]- سنن الترمذي، حديث رقم: 2795.
[32]- صحيح مسلم، حديث رقم: 1920.
[33]- يُنظر: المجموعة الكبرى (207/7).
[34]- يُنظر: نفسه (78/1).
[35]- يُنظر: المجموعة الكبرى، (22/1).
[36] - كتاب البادية، ص 154.
[37]- يُنظر: فتح الوهاب، (166/2، 210).
[38]- كتاب البادية، ص: (48-49).
[39]- نفسه، ص (91).
[40]- نفسه، ص (110).
[41]- نفسه، ص: (89).
[42]- يُنظر: المجموعة الكبرى (581/7).
[43]- قال رسول الله ﷺ: "تناكحوا، تكاثروا، تناسلوا، فإني مباهٍ بكم الأمم يوم القيامة" [أخرجه البيهقي عن سعيد بن أبي هلال في سننه.].
[44]- يُنظر: المجموعة الكبرى (304/7).
[45]- مقولة مروية عن عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه، ينظر: الاعتصام، للشاطبي، دار ابن عفان، السعودية، 1412هـ / 1992م، ج 1، ص 476.
[46]- يُنظر: المجموعة الكبرى (417/7).
[47]- يُنظر: نفسه (275/9).

[48]- يُنظر المجموعة الكبرى (277/9).
[49] - سنن الترمذي، أبواب الأحكام، باب ما ذكر عن رسول الله ﷺ في الصلح بين الناس، حديث رقم 1352.
[50]- صحيح البخاري، كتاب المظالم، باب لا يظلم المسلم المسلم ولا يسلمه، حديث رقم: 2310.
[51]- يُنظر: المجموعة الكبرى (309/9).
[52]- يُنظر: نفسه (301/10).
[53]- يُنظر: نفسه (66/4).
[54]- نظرية المقاصد. الريسوني. ص.73-74.
[55]- فتح الوهاب، ص: (381/1).
[56]- نفسه، ص: (410/1).
[57]- يُنظر: المجموعة الكبرى (253/7).
[58]- يُنظر: نفسه (306/10).