

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

نيابة العمادة

المكلفة بالدراسات العليا والبحث العلمي

والعلاقات الخارجية

جامعة الحاج لخضر - باتنة

كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية

قسم الشريعة

الاجتهاد المقاصدي عند الإمام أبي الوليد الباجي وتطبيقاته الفقهية من خلال كتابه المنتقى

بحث مقدم لنيل درجة الدكتوراه في الفقه والأصول

إشراف:

الأستاذ الدكتور صالح بوبشيش

إعداد الطالب:

فؤاد بن عبيد

لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الرتبة العلمية	الصفة	الجامعة الأصلية
سعيد فكرة	أستاذ التعليم العالي	رئيساً	جامعة الحاج لخضر باتنة
صالح بوبشيش	أستاذ التعليم العالي	مشرفاً ومقرراً	جامعة الحاج لخضر باتنة
مسعود فلوسي	أستاذ التعليم العالي	عضواً مناقشاً	جامعة الحاج لخضر باتنة
كمال لدع	أستاذ التعليم العالي	عضواً مناقشاً	جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة
نذير حمادو	أستاذ التعليم العالي	عضواً مناقشاً	جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة
عبد القادر جدي	أستاذ محاضر	عضواً مناقشاً	جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة

السنة الجامعية 1429 هـ - 1430 هـ / 2008م - 2009م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شكر وتقدير

اللهم لك الحمد والشكر لا إله إلا أنت، بسطت بالخيرات يدك وهديت بالوحي عبادك، وقدّرت كل شيء تقديرا ويسرت الصعب تيسيرا، وعلمت الإنسان ما لم يعلم. لك الحمد حمدا يدوم بدوامك، ولك الحمد حمدا يخلد بنعمائك. وصلّ اللهم على سيّدنا محمد وعلى آل سيّدنا محمد كما صليت على سيّدنا إبراهيم وعلى آل سيّدنا إبراهيم، في العالمين إنّك حميد مجيد، وبعد .

أتوجّه بالشكر والتقدير والعرفان إلى الأستاذ الدكتور "صالح بوشيش" الذي تكرم علينا بقبول إشرافه على هذه الأطروحة، والذي وجدت فيه الجدية والخبرة، والاهتمام والدقة في متابعة البحث، رغم انشغالاته الكثيفة في إدارة الجامعة. كما أتوجّه بالشكر والتقدير والعرفان إلى الأستاذ الدكتور "عبد المجيد النجار"، الذي لم يخل علينا بقبول مشاركته بالإشراف على هذا البحث، والذي استفدت من توجيهاته المنهجية، وملاحظاته الموضوعية، وأفكاره العميقة التي جمعت بين الأصالة والمعاصرة.

كما أشكر المجلس العلمي لكلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية على موافقتهم بتناول موضوع البحث أطروحة للدكتوراه. وأشكر أيضا عميد الكلية؛ الأستاذ الدكتور "سعيد فكرة" الذي شجّع على إنجاز البحث وذلّ عقباته الإدارية.

كما لا يفوتني أن أتقدّم بالشكر والتقدير لمدير المعهد الأوروبي للعلوم الإنسانية بباريس، ولكل طاقمه الإداري خصوصا أمينة المكتبة- لما حظيت به من قبول التبرص عندهم، ولما لقيته من مساعدة وحفاوة الاستقبال.

كما لا يفوتني أن أتقدّم بالشكر والتقدير والعرفان إلى الحسين الفاضل؛ الأخ كمال عمروسي، والدكتور جمال سعادنة، على مساعدتهم لي في إخراج هذا البحث.

وأنتقدّم بالشكر والتقدير إلى كل من قدّم لي يد العون والمساعدة؛ ماديا أو معنويا، بالكثير أو القليل، من قريب أو من بعيد، وأخصّ بالذكر زوجتي الفاضلة التي شجّعتني على إنجاز البحث، وتفهمّت انشغالي المكثف به، وصبرت وتحملت غيابي عن العائلة طيلة سنة تقريبا تفرّغا للبحث.

وفي الأخير لا يسعني إلا أن أسأل الله تعالى أن يوفّقنا في تطوير وترقية مستوى البحث العلمي الأكاديمي لخدمة المعارف الإسلامية وترويجها أصيلة سمحاء، صالحة فعّالة.

ولله الحمد والمِنَّة، وبه التوفيق والعصمة.

مقدمة البحث

مقدمة البحث

أهمية الموضوع

الحمد لله رب العالمين الهادي بكتابه إلى النور وعلم اليقين، والصلاة والسلام على البشير النذير محمد بن عبد الله الصادق الأمين، والسراج المنير لكتاب رب العالمين، وعلى آله وصحبه حفظة نهجه المبين، وعلى من تبعهم بإحسان إلى يوم الدين. وبعد

إن نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة التي فصلت وبينت الفروع، هي المصدر الأساس للفقه الإسلامي، وهي النور المبين الهادي إلى الصراط المستقيم، وسعادة الدارين، إلا أن هذا النور يحتاج إلى تدبر وتأمل ونظر في فهمه وكيفية تطبيقه، وفي اعتماد مرجعيته فيما يستجد من أحداث لا نجد لها في كتاب أو سنة نصا على أحكامها، مما يقتضي الاجتهاد في كل الأحوال. ولا بد للاجتهاد -بعد انقضاء عصر الوحي- من أن يرتكز على أصول فقهية معتمدة، ومنهج أصولي أساسه الكتاب والسنة، يتوصل به المجتهد إلى الحكم، وهو يستفرغ جهده ويبدل غاية وسعه، إما في درك الأحكام الشرعية وإما في تطبيقها بما يجده أقرب إلى مقاصد الشريعة الإسلامية.

ويأتي الاجتهاد المقاصدي على رأس كل اجتهاد؛ إذ بدون إدراك لمقاصد الشريعة أو اعتبار لها، سيحدث انزلاقٌ كبيرٌ في إصدار الحكم، من شأنه أن يجرّف المكلف عما أراده الشارع الحكيم، لذلك اشترط الأصوليون فهم المقاصد في الاجتهاد. فالاجتهاد بالمقاصد يكون أصوب وأدق، وأوفق لملاءمة أحكام الشريعة الإسلامية، سواء تعلق الاجتهاد المقاصدي بالجانب الاستنباطي من النصوص، أو بالجانب التطبيقي فيما لا نص فيه؛ فيحتاج إلى المقاصد في الاجتهاد الاستنباطي لفهم المدلولات اللغوية لألفاظ النصوص، ويحتاج إليها عند تمحيص أدلة الأحكام من حيث مناسبتها لأن تكون مقصودا للشارع، كما يُحتاج إلى الاجتهاد المقاصدي في التعامل مع المسائل المستجدة المشتركة مع مسائل منصوصة الحكم بعد تحقيق أو تنقيح أو تخريج مناط حكمها عبر مسالك العلة المعروفة عند الأصوليين. كما يُحتاج إلى الاجتهاد المقاصدي في الجانب التطبيقي أيضا -أو فقه التطبيق كما يسميه البعض- الذي يتطلب معرفة حال المكلف، وملابسات النوازل والوقائع والمستجدات، ومراعاة الخصوصيات

المحيطة، للوصول إلى إيقاع الحكم على الواقعة بحيث يتحقق مقصود الشارع الحكيم من خلال النظر في مآلات تطبيق الأحكام. كما يحتاج إلى الاجتهاد المقاصدي في حوار مختلف الأديان والثقافات والحضارات.

ويعتبر المذهب المالكي أكثر المذاهب عناية بالاجتهاد المقاصدي؛ لما لأصوله من ارتباط وثيق وصلة قوية بمقاصد الشريعة، كما هو واضح في علاقة الاجتهاد المقاصدي بالمصالح المرسله، وسد الذرائع والاستحسان الذي يؤول إلى رعاية المصلحة في الأحكام الاجتهادية، والذي يشكل تسعة أعشار العلم عند الإمام مالك كما نُقل عنه¹، ولا يكون هذا الاجتهاد المقاصدي فيما لا نص فيه وحسب، بل يكون حاضرا حتى في فهم النص أيضا. فلا نتصور بعد ذلك فقيها مالكيًا لا يلتفت إلى المقاصد الشرعية في اجتهاده الاستنباطي أو التطبيقي.

وكتاب المنتقى الذي أردت أن أجعله ميدانا تطبيقيا للبحث، هو شرح لموطأ مالك كما هو معروف، وصاحبه الإمام الباجي قد سلك فيه -في عموم تعرضه لمختلف المسائل في شرحه للموطأ- مسلك الاجتهاد المقاصدي الذي سأعمل على إبرازه في هذا البحث، وقد عبر الباجي نفسه عما يتضمن فيه، باستعماله "المعنى" الذي طالما عني به قدامى الفقهاء والأصوليين في المقاصد، كما جاء في تعبير الحكيم الترمذي والجويني والغزالي والرازي وغيرهم، فقد قال الباجي في كتابه المنتقى المستخلص من كتاب الاستيفاء: «ورغبت أن أقتصر فيه عن الكلام في معاني ما يتضمنه ذلك الكتاب من الأحاديث والفقه وأصل ذلك من المسائل بما يتعلق بها في أصل كتاب الموطأ ليكون شرحا له وتنبها على ما يستخرج من المسائل منه ويشير إلى الاستدلال على تلك المسائل والمعاني التي يجمعها وينصها...»². كما تحدث عن مسلكه الاجتهادي في شرحه للموطأ فقال: «فلا يعتقد الناظر في كتابي أن ما أوردته من الشرح والتأويل والقياس والتنظير طريقة القطع عندي حتى أعيب من خالفها وأدم من رأى غيره وإنما هو مبلغ اجتهادي وما أدى إليه نظري»³.

¹ انظر: الشاطبي، الموافقات، 4/565.

² الباجي، المنتقى، 2/1، 3.

³ المصدر نفسه، 3/1.

وهكذا نجد آثار الاجتهاد المقاصدي ودلالاته عند الإمام الباجي ليس في كتابه المنتقى فحسب، بل نلحظه منها متبعا في بقية كتبه الأخرى.

ومما سبق، يمكننا أن نركز أهمية موضوع البحث في الوقوف على المعالم والملامح المعرفية لأهم شخصية أصولية في المذهب المالكي في القرن الخامس الهجري؛ هي شخصية الإمام الباجي. وفي إبراز الدور المحوري للاجتهاد المقاصدي في معرفة الأحكام الشرعية عموما، واستنباطها فيما لا نص فيه خصوصا. وفي الكشف عن الكثير من مقاصد الأحكام الفرعية، ومقاصد الألفاظ في النصوص. وفي إبراز الأصول الحقيقية للمذهب المالكي، من خلال مسالك الاجتهاد المقاصدي الذي يعنيه بحثنا هذا. وفي إثبات ضرورة الاهتمام بالاجتهاد المقاصدي تأصيلا وتطبيقا وتفعيلا، وبيان دوره في استمرارية الحركة الفكرية والتجديدية لدى فقهاء المسلمين في مواجهة كل مستجد تفرزه الحركة المتسارعة للحياة. وفي إسهام موضوع البحث في التوجيه التعليمي والتربوي نحو بناء عقل مسلم غائي مقاصدي شرعي واقعي فعال. وفي الوقوف على أهمية كتاب المنتقى شرح الموطأ، باعتبار الموطأ مدونة للسنة، وشرحه المنتقى يتضمن مختلف الأحكام الفقهية ومقاصدها المعتمدة.

أسباب اختيار الموضوع

من الأسباب التي دفعتني لاختيار موضوع هذا البحث، أذكر:

1- اهتمامي بالموضوعات المتعلقة بمقاصد الشريعة الإسلامية عموما، وعند أصوليي المذهب المالكي خصوصا. وقناعتي بأن الاجتهاد المقاصدي هو المنهج الكفيل بتحقيق المشروعية والصلاحية لما يطرحه المسلمون اليوم من معارف شرعية، وهو الكفيل بإنتاج فقه الحضارة، وضمان استمرارية الشريعة الإسلامية وخلودها وتفعيلها في واقع الناس لتحقيق سعادة الدارين. لذلك اخترت محور الاجتهاد المقاصدي موضوعا للبحث.

2- إن ملاحظتي لوجود فتور في الاهتمام بالدراسات والتحقيقات حول المذهب المالكي في العالم الإسلامي اليوم - سيما في بلاد المشرق منه - دفعتني إلى محاولة الإسهام بالقدر الذي يوفقي الله إليه لتناول المذهب المالكي بالبحث والدراسة، من خلال النظر في أهم مصنف فيه وهو الموطأ، لعل ذلك يكون إسهاما في التعريف ببعض أصول المذهب المالكي ومسالكه.

3- وجدت أن البعض ينظر إلى المذهب المالكي على أنه مذهب فروع لا أصول؛ إذ يهتم بأحكام المسائل دون النظر في أدلتها، فدفعني ذلك إلى البحث في الاجتهاد المقاصدي عند المالكية، الذي يمثل ذروة الاهتمام بأصول الفقه وقواعده، مما قد يزيل الغبار عن حقيقة مسالك المالكية ومنهجهم في الاجتهاد.

4- اعتمدت كتاب المنتقى شرح الموطأ للإمام الباجي ميدانا تطبيقيا للبحث، لأن الموطأ هو المصدر الأساس بعد القرآن الكريم في اجتهاد فقهاء المالكية على الحد الأدنى، والمنتقى يمثل أهم مصدر شارح للموطأ، كما أن صاحبه الباجي من أبرز أعلام المالكية في الحديث والفقه والأصول وفن المناظرة والجدل، وكتابه المنتقى لم أجد أو أسمع -حسب اطلاعي- من خصّه بالبحث والدراسة بشكل مستقل، خصوصا فيما يتعلق بالاجتهاد المقاصدي، مما دفعني إلى اعتماده في البحث للوقوف على منهجه وبعض ميزاته بما يخدم البحث، دون أن أدعي تحقيقه أو استيفاء حقه من الدراسة والبحث.

5- لقد تناولت في رسالة الماجستير موضوع المقاصد الشرعية في القرآن الكريم، فأحببت أن أستفيد من بحثي ذلك في استكمال مسيرتي العلمية فيما يتصل بموضوع المقاصد، لذلك اخترت موضوع الاجتهاد المقاصدي.

6- وجدت أن البحث في الاجتهاد المقاصدي، يقتضي الوقوف العميق على تأمل وفهم مختلف موضوعات أصول الفقه والتشريع الإسلامي، مما يكون لي حافزا ومساعدة على الفهم العميق والدقيق لمباحث علم الأصول.

إشكالية البحث وأهدافه

بناء على أهمية الموضوع فإنه يمكننا أن نبحت إشكالية مدى إسهام الباجي في بناء أسس نظرية المقاصد من خلال شرحه المنتقى، وعليه فهناك تساؤلات عدة تطرح نفسها ويستوجب تناولها بالبحث والدراسة أهمها:

1- ماذا نعي بالاجتهاد المقاصدي؟ وما مدى تفعيل الإمام الباجي للاجتهاد المقاصدي فيما قرره من أحكام فقهية قد جمع أغلبها في كتابه المنتقى؟ وهل يكون الإمام الباجي باعتماده

الاجتهاد المقاصدي من خلال كتابه المنتقى، قد أدى دورا حقيقيا في البناء الأصولي للمذهب المالكي؟ وهل أسهم في بناء نظرية المقاصد التي تجلّت معالمها في القرن الثامن الهجري؟

2- وكيف يكون الاجتهاد المقاصدي آلة تضمن الاستمرارية للشريعة الإسلامية فهما وتطبيقا واستيعابا لمناحي الحياة كلها صغيرها وكبيرها في كل زمان ومكان؟ وهل يمكننا الاستفادة اليوم من اجتهادات الباجي المقاصدية لإثرائها واستثمارها في معالجة العديد من قضايا العصر ومعضلاته، معالجة شرعية فعّالة صلاحية؟

ومن خلال هذه التساؤلات في إشكالية البحث، يمكننا تحقيق **الأهداف** التالية:

- 1- إبراز شخصية الإمام الباجي، ومكانته العلمية.
 - 2- إبراز أهمية الاجتهاد المقاصدي في استمرارية وخلود وتفعيل الشريعة الإسلامية تأصيلا وفهما وتطبيقا.
 - 3- إبراز الاجتهاد المقاصدي عند الإمام الباجي من خلال الآراء الفقهية والأصولية التي تبناها.
 - 4- تسليط الضوء على كتاب المنتقى شرح الموطأ، والوقوف على مسالك الإمام الباجي في اجتهاده المقاصدي أثناء شرحه لمختلف الأحاديث، وتناوله لمختلف المسائل والأحكام بالتعليل والتوجيه والاستدلال والترجيح في مختلف كتب وأبواب شرحه للموطأ.
 - 5- ربط الخلف بمنهج السلف في سلوكهم طريق الاجتهاد المقاصدي، الذي يوجّه نحو بناء عقل مسلم تحليليٍّ غائيٍّ تعليليٍّ مقاصديٍّ.
- وبناء على ما بيناه من أهمية موضوع الاجتهاد المقاصدي، وعلى ما أثرناه من إشكالية، وما حددناه من أهداف، وانطلاقا من دوافع اختياري للبحث، وقع انتخابي لهذا الموضوع الموسوم بـ:

(الاجتهاد المقاصدي عند الإمام أبي الوليد الباجي)

وتطبيقاته الفقهية من خلال كتابه المنتقى).

الدراسات السابقة والجديد الذي جاءت به هذه الدراسة

لا شك من وجود الكثير من الدراسات التي تناولت بعض جوانب هذا الموضوع، كالبحوث والدراسات التي تناولت الآراء الأصولية للإمام أبي الوليد الباجي، ومناظراته وآثاره، نذكر منها -بحسب اطلاعنا-: كتاب للأستاذ الدكتور صالح بوبشيش، عنوانه: الإمام أبو الوليد الباجي وآراؤه الأصولية، أصله أطروحة دكتوراه. ورسالة ماجستير للباحث المغربي العربي البوهالي، عنوانها: بنية الفكر الأصولي لدى الباجي. ورسالة ماجستير للباحث المصري صلاح الدين شلي، عنوانها: القاضي أبو الوليد الباجي وأثره في أصول الفقه. وكتاب للأستاذ الدكتور عبد المجيد تركي، عنوانه: مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية بين ابن حزم والباجي. وغيرها من أمثال هذه الدراسات التي استفدت منها كثيرا في هذا البحث.

كما توجد بحوث ودراسات أخرى تناولت موضوع المقاصد، الذي نال حظا كبيرا من الدراسة والبحث، بدءا بالشاطبي في كتابه الموافقات، وابن عاشور في كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية، وانتهاء بما كتبه الباحثون والأكاديميون اليوم. كما توجد أيضا الكثير من الدراسات التي تناولت موضوع الاجتهاد. لكن كل تلك الدراسات لم تتطرق إلى الاجتهاد المقاصدي عند الباجي، ولم تبين مدى إسهامه في بناء نظرية المقاصد، وهو ما ستختص به هذه الدراسة.

وموضوع الاجتهاد المقاصدي لم أجد -بحسب إطلاعي- إلا القليل من الدراسات حوله، لعل أهمها: كتاب الاجتهاد المقاصدي حجيته، ضوابطه، مجالاته. للدكتور نور الدين بن مختار خادمي. الذي يعدّ دراسة مستقلة في الاجتهاد المقاصدي. كما لم اعثر -بحسب إطلاعي- على بحث مستقل بدراسة كتاب المنتقى شرح الموطأ، ولم أجد من أخص الإمام الباجي بالبحث في اجتهاده المقاصدي بشكل مستقل.

لذلك آمل أن يسלט موضوع هذا البحث الضوء على موضوع الاجتهاد المقاصدي، وعلى بعض ما تضمنه كتاب المنتقى للباجي، وأن يبرز معالم ثبوت الاجتهاد المقاصدي عند الباجي، ومنهجه في ذلك، وأن يبرز العديد من مقاصد الأحكام الشرعية في مختلف أبواب الفقه، راجيا أن يكون ذلك من الجديد الذي يضاف إلى الدراسات التي تُعنى بالآراء الأصولية عند أعلام المذهب المالكي، ومن الجديد الذي يخدم موضوع الاجتهاد المقاصدي خصوصا، ونظرية المقاصد عموما.

المنهجية المعتمدة في الدراسة

سلكت في هذا البحث منهجا مركبا من المنهج التاريخي، والمنهج الاستقرائي، والمنهج التحليلي؛ فاحتياج البحث إلى المنهج التاريخي يقتضيه التعرض إلى تتبع الفترة الزمنية التي نشأ وبرز فيها الإمام الباجي، وإلى بعض ملامح العصر الأندلسي. وإلى تطور الاجتهاد المقاصدي حتى عصر الباجي.

واحتياج البحث إلى المنهج الاستقرائي يقتضيه تتبع الآراء الأصولية فيما يتعلق بالاجتهاد المقاصدي للإمام الباجي، وكذا تتبع تعامله الأصولي مع مختلف المسائل الفقهية في شرحه للموطأ في كتابه المنتقى، لإبراز اجتهاده المقاصدي عند تعامله مع النصوص أو مع المسائل التي لم يرد فيها نص خاص، وكذا تتبع معظم اعتباراته للمقاصد من الألفاظ والأحكام في مختلف أبواب الفقه التي تضمنها شرحه المنتقى للموطأ، وتجميعها في محاور منسجمة الموضوع.

واحتياج البحث إلى المنهج التحليلي يعد نتيجة حتمية لعملية الاستقراء، فأثبات الاجتهاد المقاصدي عند الإمام الباجي يقتضي دراسة تحليلية لما يمكن جمعه من أقوال وآراء واستدلالات وأحكام أقرها، لمختلف المسائل الفقهية خصوصا تلك المتضمنة في كتابه المنتقى. وباعتماد هذا المنهج المركب، يمكن بناء موضوع البحث بناء منهجيا يمكن الباحث من بلوغ الأهداف المسطرة، والخروج بنتائج موضوعية علمية، قد تشكل إضافة إلى المعرفة.

الطريقة المعتمدة في كتابة هذه الرسالة

1- المحافظة على شكل ونمط الآيات القرآنية كما هي في المصحف الشريف وفق الرسم العثماني، وكتابتها بين قوسين متميزين مع تخريج سورها وآياتها.

2- كتابة الأحاديث عموما مشكولة مميزة مكتوبة بين شولتين موثقة بالإحالة إلى مصادرها الأصلية مخرجة الكتاب والباب. كما تخرج الأحاديث غالبا على الكتب التسعة؛ البخاري ومسلم والترمذي والنسائي وأبي داود وابن ماجه وأحمد ومالك والدارمي، إلا إذا انفرد بالحديث أحدهم، فإنه يُشار غالبا إلى انفرده بالحديث.

- 3- التعرّض إلى شرح بعض المصطلحات الفقهية وغيرها، والألفاظ الغامضة الواردة في متن البحث، مع اعتماد مصادرها في توثيقها.
- 4- تخريج بحور الأشعار المذكورة في البحث.
- 5- محاولة ذكر ترجمة وافية لمعظم الأعلام المذكورين في المتن بالاستناد إلى مصادر التراجم المعروفة ما أمكن.
- 6- الحرص على توثيق كل النصوص التي استشهد بها في البحث، مع وضعها بين شولتين، والإشارة إلى مصادرها في الهامش، وذلك لما تقتضيه الأمانة العلمية في البحث.
- 7- الاستعانة أحيانا ببعض المخططات التوضيحية التي تلخّص ما يمكن شرحه في العديد من الصفحات.
- 8- استهلال الفصل التمهيدي والقسمين النظري والتطبيقي وأبوابهما بمقدمة تتناول إطلالة عامة مقتضبة على لبّ ومحتوى موضوع البحث فيها. واختتام الفصل التمهيدي وكل باب من القسمين بخاتمة تمثل عصارة ما بحث فيها. ثم ختم البحث كلّه بإبراز أهم النتائج المتوصّل إليها.
- 9- التركيز في كتاب المنتقى على مواضع الاجتهاد المقاصدي للباجي فقط، دون سواها مما يتعلّق بكتاب المنتقى والمنهج العام للباجي فيه.
- 10- الاستناد إلى نسختين من طبعتين مختلفتين لكتاب المنتقى للباجي؛ الأولى: المنتقى شرح موطأ مالك، تحقيق محمد عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1999م، تسع مجلدات. والثانية: كتاب المنتقى شرح موطأ الإمام مالك، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ط2. مجددة من ط1، 1332هـ، سبعة أجزاء في سبع مجلدات. لكن الطبعة التي اعتمدت كطبعة رئيسة في البحث هي الطبعة الأولى، لذلك لا يُكرّر ذكر معلومات طبعتها، فإذا أُحيل إلى الطبعة الثاني، مُيزت عن الأولى بذكر معلوماتها البيبليوغرافية كاملة.
- 11- الرجوع إلى بعض كتب البايجي المخطوطة، والاستفادة منها خصوصا في التعرّف على بعض عناوين مصنفات البايجي، واسمه الحقيقي.

12- وضع فهارس للبحث تشمل: فهرسا للآيات الكريمة، وفهرسا للأحاديث الشريفة، وفهرسا للآثار، وفهرسا للقواعد الفقهية والأصولية، وفهرسا للأشعار، وفهرسا للأعلام، وفهرسا للأماكن والقبائل، وفهرسا للكتب المذكورة في المتن، وفهرسا للمصادر والمراجع المعتمدة في البحث، وفهرسا للموضوعات.

13- تقديم ملخص عام حول البحث باللغة العربية، وآخر باللغة الإنجليزية، وآخر باللغة الفرنسية.

الصعوبات التي واجهت البحث

من الطبيعي جدا أن تواجه أي باحث بعض الصعوبات وهو يخوض غمار البحث ومن أبرز الصعوبات التي واجهتني:

1- كثرة الالتزامات والانشغالات العائلية التي تفرض عليّ صرف الكثير من الوقت والجهد والاهتمام، مما يشتت الذهن عن التركيز في مواضيع البحث التي تحتاج إلى قوة التركيز وعمق التفكير والاسترسال والتواصل في الانشغال بها.

2- غيابي عن العائلة بسبب التفرغ للبحث في باريس أثر في ظروف العائلة وفي متابعتي لشؤون أبنائي، مما انعكس سلبيًا على تركيزي على البحث في بعض الأوقات. ومع ذلك لا أنكر أن تواجدي بباريس في إطار برنامج الأساتذة الممنوحين لاستكمال بحث الدكتوراه كان مفيدًا.

3- ندرة المراجع التي تناولت موضوع الاجتهاد المقاصدي كبحث مستقل.

لكن كل ذلك لم يثنني على تحدي ظروف الخاصة في العزم والإصرار على استكمال مشوار البحث، وخوض غماره والغوص في لجهه بشكل جدي وموضوعي، حتى أتمه بعون الله تعالى ورعايته ولطفه. فمهما كانت الصعوبات في طريق الباحث، لا شك أن إصراره على أن يرى بحته النور، يمثّل شرفاً له في سلوكه طريق طلب العلم، ومصدراً للمتعة والانبساط والانتعاش، وإضافة إلى المعرفة الإنسانية، ورصيداً لا ينضب لحسناته في الآخرة.

خطة البحث

انطلاقاً من التساؤلات التي عُرِضت في إشكالية البحث، وتحقيقاً للأهداف المسطرة فيه، سلكت خطة من فصل تمهيدي، وقسمين؛ نظري وتطبيقي.

أما الفصل التمهيدي فقد خُصَّص للتعريف بأبي الوليد الباجي وعصره، فتضمّن ثلاثة مباحث؛ الأول في عصر الإمام الباجي، والثاني في الإمام الباجي، نشأته ووفاته، والثالث في شيوخ الإمام الباجي وتلامذته وآثاره.

أما القسم النظري من البحث، فقد تناول موضوع الاجتهاد المقاصدي وثبوته عند أبي الوليد الباجي، وتضمّن باين؛ الأول: في الاجتهاد المقاصدي كما انتهى إليه عند الباجي وأهميته في معرفة الأحكام الشرعية. والثاني: في الاجتهاد المقاصدي عند الإمام أبي الوليد الباجي.

وقد تضمّن الباب الأول من هذا القسم، ثلاثة فصول؛ الأول: في الاجتهاد، تطوره، مجاله وأهميته. والثاني: في المقاصد الشرعية، نشأتها، ضرورتها وطرق إثباتها. والثالث: في الاجتهاد المقاصدي، تطوره وأهميته في معرفة الأحكام الشرعية.

كما تضمّن الباب الثاني من هذا القسم هو الآخر ثلاثة فصول؛ الأول: في ثبوت الاجتهاد المقاصدي في الفكر الأصولي للإمام الباجي. والثاني: في مصادر وضوابط الاجتهاد المقاصدي عند الإمام الباجي. والثالث: في منهج الإمام الباجي في سلوكه طريق الاجتهاد المقاصدي.

أما القسم التطبيقي من البحث؛ فقد تناول التطبيقات الفقهية للاجتهاد المقاصدي عند الباجي من خلال كتابه المنتقى، وتضمّن باين؛ الأول: في الاجتهاد المقاصدي للباجي في مجال العبادات. والثاني: في مجال المعاملات.

وقد تضمّن الباب الأول أربعة فصول تناولت أركان الإسلام؛ فكان الأول: في الاجتهاد المقاصدي للباجي في كتاب الصلاة. والثاني: في كتاب الزكاة. والثالث: في كتاب الصيام. والرابع: في كتاب الحج.

كما تضمّن الباب الثاني أيضا أربعة فصول تناولت موضوع المعاملات الأسرية والمالية والسياسة الشرعية؛ فكان الأول في: الاجتهاد المقاصدي للباجي في كتابي النكاح والطلاق. والثاني: في كتاب البيوع. والثالث: في كتاب القضاء. والرابع: في كتابي العقول والحدود. ليختتم البحث بعد ذلك بخاتمة تتضمن أبرز النتائج التي توصل إليها، وأهم الاقتراحات التي يرجى تحقيقها. وفيما يلي رسم عام لخطة البحث:

المقدمة

فصل تمهيدي: التعريف بالإمام أبي الوليد الباجي

المبحث الأول : عصر الإمام الباجي

المبحث الثاني : الإمام الباجي، نشأته ووفاته

المبحث الثالث : شيوخ الإمام الباجي وتلامذته وآثاره

خاتمة الفصل التمهيدي

القسم النظري: الاجتهاد المقاصدي وثبوته عند أبي الوليد الباجي

الباب الأول: الاجتهاد المقاصدي كما انتهى إليه عند الباجي وأهميته في معرفة الأحكام

الشرعية

الفصل الأول: الاجتهاد، تطوره، مجاله وأهميته

الفصل الثاني: المقاصد الشرعية، نشأتها، ضرورتها وطرق إثباتها

الفصل الثالث: الاجتهاد المقاصدي، تطوره وأهميته في معرفة الأحكام الشرعية

خاتمة الباب الأول

الباب الثاني: الاجتهاد المقاصدي عند الإمام أبي الوليد الباجي

الفصل الأول: ثبوت الاجتهاد المقاصدي في الفكر الأصولي للإمام الباجي

الفصل الثاني: مصادر وضوابط الاجتهاد المقاصدي عند الإمام الباجي

الفصل الثالث: منهج الإمام الباجي في سلوكه طريق الاجتهاد المقاصدي

خاتمة الباب الثاني.

القسم التطبيقي: التطبيقات الفقهية للاجتهاد المقاصدي عند الباجي من خلال كتابه المنتقى

الباب الأول: التطبيقات الفقهية للاجتهاد المقاصدي عند الباجي في مجال العبادات.

الفصل الأول: الاجتهاد المقاصدي للباجي في كتاب الصلاة

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي للباجي في كتاب الزكاة

الفصل الثالث: الاجتهاد المقاصدي للباجي في كتاب الصيام

الفصل الرابع: الاجتهاد المقاصدي للباجي في كتاب الحج

خاتمة الباب الأول

الباب الثاني: التطبيقات الفقهية للاجتهاد المقاصدي عند الباجي في مجال المعاملات.

الفصل الأول: الاجتهاد المقاصدي للباجي في كتابي النكاح، والطلاق

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي للباجي في كتاب البيوع

الفصل الثالث: الاجتهاد المقاصدي للباجي في كتاب الأفضية

الفصل الرابع: الاجتهاد المقاصدي للباجي في كتابي العقول والحدود

خاتمة الباب الثاني

خاتمة البحث

فصل تمهيدي

التعريف بالإمام أبي الوليد الباجي

ويتضمن ثلاثة مباحث؛

الأول: في عصر الإمام الباجي.

والثاني: في الإمام الباجي، نشأته ووفاته.

والثالث: في شيوخ الإمام الباجي وتلامذته وآثاره

فصل تمهيدي: التعريف بالإمام أبي الوليد الباجي

أفضّل قبل البحث في صلب الموضوع أن أفرد الإمام الباجي بفصل تعريفى مستقل يتضمن ثلاثة مباحث؛ أتعرض في الأول إلى عصر الإمام الباجي، وأتناول في الثاني مولده ونشأته ووفاته، وفي الثالث شيوخه وتلامذته وآثاره.

المبحث الأول: عصر الإمام الباجي

من المفيد أن أتعرض إلى عصر الإمام الباجي ببعض الوصف والتحليل قبل التعرض إلى شخصيته؛ إذ كثيرا ما تبرز معالم الشخصية وقيمتها من خلال إبراز معالم بيئتها السياسية والاجتماعية والعلمية، وإبراز مختلف مواقفها من الأحداث التي عايشتها. لذلك تضمّن هذا المبحث ثلاثة مطالب، الأول حول الوضع السياسي لعصر الإمام الباجي، والثاني حول الوضع الاجتماعي، والثالث حول الوضع العلمي.

المطلب الأول: الوضع السياسي

لقد عاش الإمام الباجي في القرن الخامس الهجري، القرن الذي كثرت فيه الاضطرابات السياسية والحروب والفتن الداخلية في بلاد الأندلس¹. وإذا أردنا أن نحدد العصر الذي عاشه الإمام الباجي في جلّ حياته، فإننا نعدّ عصر ملوك الطوائف هو العصر الذي يعكس

¹ إن الأندلس هي التي تمثل اليوم أسبانيا والبرتغال، وهي شبه جزيرة سماها الإغريق إيبيريا، ثم سماها البربر واندالوس وعربها العرب إلى الأندلس نسبة إلى الوندال الذين سكنوها، بينما سماها الرومان أسبانيا. كان إقليما واسعا تقدر مساحته بحوالى ستة مائة الف كيلومترا مربعا وكان غنيا بالثروات والخيرات، لطلما تغنى به الشعراء، فقد وصفها محمد بن سفر أحد شعراء القرن السادس الهجري بقوله:

في أرض أندلس تلتذ نعماء	ولا تفارق فيها القلب سراء
وكيف لا تبهج الأبصار رؤيتها	وكل روض بما في الوشى صنعاء
أغارها فضة والمسك تربتها	والخزّ روضتها والدرّ حصباء

انظر: المقري، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق، إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط1، 1968، 134/1، وما بعدها.

وانظر: العبادي، في تاريخ المغرب والأندلس، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، (د.ط). ص17. وانظر: حسين مؤنس، موسوعة تاريخ الأندلس، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، (د.ط)، 10/1. وانظر: محمد رضوان الداية، في الأدب الأندلسي، دار الفكر، دمشق، ط1، سنة 2000م، ص112.

بيئته السياسية، والذي مثل أسوأ صورة سياسية وأحطّ مصير للأمة الإسلامية منذ الفتح الإسلامي لبلاد الأندلس، لولا أن تدارك المرابطون الوضع بما يحفظ ماء الوجه في واقعة الزلاّقة¹.

وقبل الوقوف أمام ذلك الواقع السياسي المزري بالوصف والتحليل، ينبغي أن نعود قليلا إلى ما قبل عصر الباجي ونتتبع الأحداث السياسية التي أسهم بعضها في إفراز واقع سياسي ممزّق مأسوي في بلاد الأندلس سماه المؤرخون عصر ملوك الطوائف. لذلك سأتطرق أولا إلى عصر الحكم الأموي الذي سبق عصر ملوك الطوائف، ثم أتطرق ثانيا إلى عصر ملوك الطوائف، فيكون المطلب في فرعين:

الفرع الأول: عصر الحكم الأموي

يمكننا أن نقسم مراحل الحكم في هذه الفترة إلى ثلاث مراحل، مرحلة الولاية الأموية، ثم مرحلة الإمارة الأموية، وأخيرا مرحلة الخلافة الأموية.

1- مرحلة الولاية الأموية

وأقصد بها يوم كانت الأندلس ولاية من ولايات الخلافة الأموية غير مستقلة عن إدارة دمشق عاصمة الخلافة، وتمتد هذه المرحلة من الفتح الإسلامي سنة اثنتين وتسعين للهجرة إلى ظهور الإمارة الأموية سنة مائة وثمانية وثلاثين للهجرة². وكان أمير القيروان هو من يعين ولاية الأندلس في غالب الأحيان، كما قد تعيّنهم الخلافة مباشرة، أو يختارهم أهل الأندلس أحيانا³. وقد كان يسكن الأندلس أيام الفتح قوم يسمون القوط⁴، دخلوا أسبانيا أغرابا بعد تدهور

¹ هي الموقعة التي انتصر فيها المرابطون على الأسبان بقيادة يوسف بن تاشفين سنة 479هـ، 1086م. انظر: العبادي، في تاريخ المغرب والأندلس، ص77.

² انظر: المقرئ، نوح الطيب، 1/299، 230. وانظر: العبادي، في تاريخ المغرب والأندلس، ص75. وانظر: يوسف فرحات، ويوسف عيد، معجم الحضارة الأندلسية، دار الفكر العربي للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2000م. ص9.

³ انظر: العبادي، في تاريخ المغرب والأندلس، ص81. وانظر: حسين مؤنس، موسوعة تاريخ الأندلس، 1/187، وما بعدها.

⁴ القوط شعب جرمانى قديم اسكندينا في الأصل، كانوا مسيحيين على المذهب الأريوسي، ثم تحولوا إلى الكاثوليكية في عهد ملكهم ريكاريدو، عاشوا صراعا دائما مع الأمبراطورية الرومانية، وكانوا مستقرين في اسكندينا ثم هاجروا إلى الجنوب وقد انقسموا إلى فرقتين، الفيزيقوط Vesu Gut أي القوط الغربيين، والأوستروقوط Austra Gut أي

الأمبراطورية الرومانية، وقد دام ملكهم بالأندلس إلى يوم الفتح ما يزيد على ثلاثة قرون، وكانوا يدينون بالديانة النصرانية، وقد اتخذوا طليطلة دار مملكة لهم، وآخر ملوكهم لُذريق الذي كان حاكماً ظالماً مستبداً¹.

لقد بدأ الفتح بأمر من الخليفة الأموي الوليد بن عبد الملك²، بوضع خطة مع قائده على المغرب موسى بن نصير³، الذي أمر طارق بن زياد¹ بالعبور إلى العدو الاسبانية فبدأ فتح

القوط الشرقيين، فأما القوط الشرقيون سيطروا على قسم من بلاد البلقان ثم تلاشت دولتهم سنة 555 م، بينما احتل القوط الغربيون روما سنة 410 م، ثم جلوا عنها واستقروا جنوب غربي فرنسا، ودخلوا اسبانيا سنة 411 م، وانتزعوا برشلونة من الوندال سنة 414 م، ثم اتخذوا طليطلة عاصمة لهم إلى تاريخ الفتح الإسلامي سنة 711 م، وقد توالى على ملكهم ستة وثلاثون ملكاً، كان أول ملوكهم في اسبانيا يوريك الذي حكم حتى سنة 486 م، وآخر ملوكهم لُذريق الذي أزال المسلمون في عهده دولة القوط إلى الأبد. انظر: حسين مؤنس، موسوعة تاريخ الأندلس، 14/1. وانظر: السيد عبد العزيز سالم، قرطبة حاضرة الخلافة في الأندلس، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، سنة 1971 م، 19/1. وانظر: المقرئ، نفع الطيب، 139/1. وانظر: المنجد في الأعلام، عبد الله العلايلي، وحسن الأمين، ومجموعة من المؤلفين، ص443.

¹ انظر: المقرئ، نفع الطيب، 139/1. وانظر: حسن مؤنس، موسوعة تاريخ الأندلس، 14/1، 16.

² هو الوليد بن عبد الملك بن مروان بن الحكم، ولد سنة 48هـ، من ملوك الدولة الأموية في الشام ولي بعد وفاة أبيه سنة 86هـ. بلغت الدولة في عهده أوج عزها، ومن رجاله موسى بن نصير، ومولاه طارق بن زياد. وقد وجه قادته لفتح البلاد، ففتحت بخارى، وسمرقند، وبلاد الهند وأطراف الصين، وبلاد المغرب والأندلس، وكان مهتماً بالبناء والعمران، فقد أعاد بناء المسجد النبوي بالمدينة المنورة، وصفح الكعبة والميزاب والأساطين بمكة، وبنى المسجد الأقصى في القدس، والجامع الأموي بدمشق، وأمر عماله على البلدان بإصلاح الطرق وحفر الآبار، وهو أول من أحدث المستشفيات في الإسلام، كما اهتم بالخدمات الاجتماعية. توفي سنة 96هـ ودفن بدمشق. انظر: الزركلي، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط5، سنة 1980 م، 121/8.

³ انظر: العبادي، في تاريخ المغرب والأندلس، ص54. وانظر: المقرئ، نفع الطيب، 230/1.

وموسى بن نصير هو أبو عبد الرحمن بن عبد الرحمن بن زيد اللخمي بالولاء ولد سنة 19هـ، نشأ بدمشق، وأصله من وادي القرى بالحجاز، وهو من التابعين روى عن تميم الداري، وقد ولي موسى غزو البحر لمعاوية، وخدم بني مروان، وغزا إفريقية وتولاها وكل المغرب في عهد الوليد بن عبد الملك، وأقام بالقيروان، وكانت الولاة من قبله، استعمل طارق بن زياد في فتح الأندلس، ثم لحق به لإتمام الفتح بها سنة 93هـ، ورجع إلى دمشق مع طارق بأمر من الوليد سنة 96هـ، ولما ولي سليمان بن عبد الملك عزله ونكبه إلى أن توفي بالحجاز سنة 97هـ. وكانت سياسته قائمة على إطلاق الحريات الدينية لأهلها، وإبقاء أملاكهم وقضائهم في أيديهم، ومنحهم الاستقلال الداخلي على أن يؤدوا جزية كانت أقل مما كانوا يدفعونه لحكومة القوط.

انظر: ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، تحقيق علي شيري، دار الفكر، بيروت، ط1، 1998 م، 211/61، وما بعدها. وانظر: الزركلي، الأعلام، 33/7.

الأندلس سنة 92هـ واستمر طارق في الفتح إلى أن عضّده موسى بن نصير بعد مرور سنة من ذلك وأتم معه فتح بقية البلاد².

ثم توالى الولاة على حكم الأندلس ستّاً وأربعين سنة؛ من الفتح 5 شوال 92هـ إلى تولى عبد الرحمن الداخل الإمارة في 10 ذي الحجة 138هـ، وكان آخر ولاة الأندلس وقتئذ يوسف بن عبد الرحمن الفهري، «وههنا انتهى الولاة الذين ملكوا الأندلس من غير موارثة، أفراداً، عددهم عشرون فيما ذكر ابن سعيد، ولم يتعدّوا في السّمة لفظ الأمير.»³. وقد يكون من الطبيعي أن تعاني الأندلس في هذه المرحلة من الاضطرابات وعدم الاستقرار؛ لاضطرار الفاتحين إلى الحروب، ولظهور النزاعات والفتن الداخلية، وللسمات السياسية، والاجتماعية، والثقافية المتميزة للوافدين، والجديدة على هذه الأرض التي لم تعرف لنهجهم مثيلاً من قبل⁴.

2- مرحلة الإمارة الأموية

ويقصد بها يوم أصبحت الأندلس إمارة مستقلة عن الخلافة العباسية في بغداد يتوارثها البيت الأموي زهاء قرنين من الزمان، وقد جعلها البعض مرحلة من عصر الدولة الأموية التي تشمل معها مرحلة الخلافة الأموية في الأندلس⁵. وتمتد مرحلة الإمارة الأموية في الأندلس من دخول عبد الرحمن الداخل⁶ قرطبة سنة 138هـ إلى تولى عبد الرحمن الناصر¹ بداية حكمه قبل أن يحول الإمارة إلى خلافة سنة 316هـ.

¹ هو طارق بن زياد الليثي بالولاء ولد سنة 50هـ، فاتح الأندلس، أصله من البربر، أسلم على يد موسى بن نصير، وكان من أشد رجاله، ولي على طنجة سنة 89هـ، وغزا الأندلس سنة 92هـ، ثم استدعاه الوليد إلى الشام فقصدها مع موسى سنة 96هـ، وقد اضطرت أقوال المؤرخين حول خاتمة أعماله. انظر: الزركلي، الأعلام، 217/3.

² انظر: المقرئ، نفع الطيب، 231/1، 258، 259. وانظر: العبادي، في تاريخ المغرب والأندلس، ص66. وانظر: حسين مؤنس، موسوعة تاريخ الأندلس، 17/1، وما بعدها. وانظر: العبادي، في تاريخ المغرب والأندلس، ص65.

³ انظر: المقرئ، نفع الطيب، 299/1.

⁴ انظر: العبادي، في تاريخ المغرب والأندلس، ص81. وانظر: حسن مؤنس، موسوعة تاريخ الأندلس، 14/1، 187، وما بعدها.

⁵ انظر: العبادي، في تاريخ المغرب والأندلس، ص75.

⁶ هو عبد الرحمن بن معاوية بن هشام بن عبد الملك بن مروان، يكنى بأبي المطرف، ولد بالشام سنة 113هـ، وتوفي بالأندلس سنة 172هـ كان يعرف بعبد الرحمن الداخل؛ لأنه أول داخل من ملوك بني مروان إلى الأندلس، وكان أبو جعفر

لقد بدأت هذه المرحلة بدخول عبد الرحمن الداخل قرطبة وإعلانه قيام دولة أموية جديدة مستقلة عن الخلافة العباسية التي كان يتولاها يوم ذاك أبو جعفر المنصور ثاني خلفاء العباسيين، والذي كان يطمح إلى ضم الأندلس إلى الخلافة العباسية. وكان عبد الرحمن الداخل قد نجح من القتل الذي تعرض له الأمويون من طرف السفاح الخليفة العباسي الأول غداة قيام الدولة العباسية في ربيع الأول 132هـ، ففر إلى أحواله البربر بالمغرب من قبيلة نفزة في المغرب الأقصى ثم بعث إلى الأندلس لينشروا له الدعوة ويمهدوا له القدوم، إلى أن زحف إلى قرطبة وواجه يوسف بن عبد الرحمن الفهري والي الأندلس في موقعة المصارة يوم الجمعة 10 ذي الحجة 138هـ²، وانتصر فيها ودخل قرطبة وصلى بالناس صلاة الجمعة معلنا فيها قيام دولته الجديدة جاعلا من الأندلس دولة مستقلة عن المغرب والمشرق معا³. وهكذا أسس عبد الرحمن الداخل إمارة مستقلة وراثية في الأندلس دون أن يتسمى بالخلافة وقد دام حكم الأمويين في مرحلة إمارة الأندلس مائة وثمانية وسبعين سنة، أي ما يقارب قرنين من الزمان، توالى على الحكم فيها بعد عبد الرحمن الداخل ثماني من ذريته⁴. وقد بدأت تتجلى في هذه الفترة بوادر الحضارة الإسلامية في الأندلس، وتنتعش العلوم والفنون والآداب، ويشجع أصحابها، ويشاد العمران وتتطور الصنائع، رغم ما كان يعتري بلاد الأندلس من اضطرابات بين الفينة والأخرى، وطغيان وظلم بعض حكامها وفساد أخلاقهم، كل ذلك لم يمنع من تأجج نشاط

المنصور يسميه صقر قریش لما رأى أنه فعل بالأندلس ما فعل، وكان يسمى بالأمير، وكان من أهل العلم والعدل، وله أدب وشعر، ومن شعره يتشوق إلى معاهده بالشام قوله:

أقر من بعضى السلام لبعضى	أبها الراكب الميمم أرضى
وفؤادي ومالكيه بأرض	أن جسمى كما علمت بأرض
وطوى البين عن جفوني غمضى	قدر البين بيننا فافترقنا
فعمسى باجتماعنا سوف يقضى	قد قضى الله بالفراق علينا

انظر: الضبي، بغية الملتبس، تحقيق روحية عبد الرحمن السوفي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997م، ص18، 19. وانظر: المقرئ، نفع الطيب، 329/1 وما بعدها

¹ ستأتي ترجمته في محلها عند ذكر مرحلة الخلافة.

² انظر: العبادي، في تاريخ المغرب والأندلس، ص94. وانظر: موسوعة تاريخ الأندلس، حسين مؤنس، موسوعة تاريخ الأندلس، 50/1.

³ انظر: العبادي، في تاريخ المغرب والأندلس، ص94. وانظر: المقرئ، نفع الطيب، 282/1 وما بعدها.

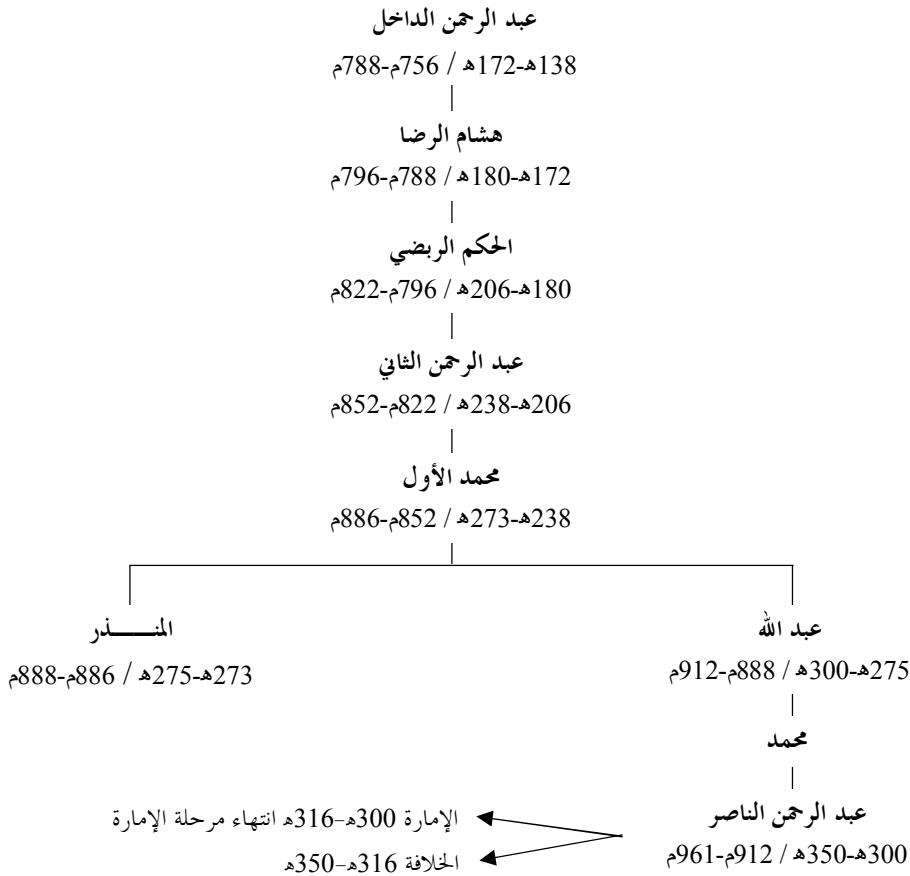
⁴ انظر: العبادي، في تاريخ المغرب والأندلس، من ص107 إلى ص157. وانظر: المقرئ، نفع الطيب، 300/1.

الحركة العلمية بكل أصنافها، ومن التطور المدني، سيّما في فترة عبد الرحمن الثاني لما كان يتصف به من علم وثقافة وشغف بالفنون والآداب¹. وفيه قال أحد الشعراء يوم تولى الحكم²:

بدا الهلال جديداً والمملك غضّ جديداً
يا نعمة الله زيدي إن كان فيك مزيداً
إن كان للصوم فطرٌ فأنت للدهر عيداً

وإجمالاً فلقد كانت محصلة هذه الفترة -فترة الإمارة- ممهدة لأزهى العصور الأندلسية، بل كانت تمثل قسماً في العصر النير للحضارة الإسلامية³، رغم ما اعتراها من اضطرابات وفتن داخلية وفساد في الحكم.

وفيما يلي مخطط يوضح توالي الحكام الأمويين في مرحلة إمارة الأندلس.



¹ انظر: العبادي، في تاريخ المغرب والأندلس، ص155.

² انظر: المقرئ، نفع الطيب، 1/354.

³ لقد اعتبر العبادي أن عصر الدولة الأموية هو أزهى العصور الأندلسية، ثم قسّم هذا العصر إلى قسمين: الأول كانت فيه الأندلس إمارة، والثاني أصبحت فيه خلافة. انظر: العبادي، في تاريخ المغرب والأندلس، ص75 وما بعدها.

3- مرحلة الخلافة الأموية

وأعني بها الفترة التي تحولت فيها إمارة الأندلس إلى خلافة إسلامية قائمة بذاتها مستقلة سياسيا وروحيا، دامت أزيد من قرن من الزمان من تاريخ إعلانها سنة 316هـ إلى تاريخ سقوط آخر خلفاء بني أمية سنة 422هـ¹.

فقد بدأت هذه المرحلة بإعلان عبد الرحمن الثالث² -ثامن أمراء بني أمية- عن تسمية نفسه بأمر المؤمنين³ وتلقبه بالناصر لدين الله بعد ست عشرة سنة من توليه إمارة الأندلس سنة 300هـ، وتحكمه في زمام بلاد الأندلس التي كادت قبل توليه أن تنقسم إلى طوائف ودويلات⁴. وعبد الرحمن الناصر لم يتحكم ويحسم أمره في أوضاع الأندلس الداخلية فحسب، بل تحكم أيضا بمحنة عالية في السياسة الخارجية للبلاد؛ ودام حكمه نصف قرن من الزمان إلى أن توفي سنة 350هـ، وعمره ثلاث وسبعون سنة. ثم تولى الخلافة بعده ابنه الحكم الثاني المستنصر بالله⁵ من سنة 350هـ إلى سنة 366هـ. وكان رجل علم وثقافة قد جمع العديد من الكتب النادرة من كل مكان، وأسس مكتبة ضخمة لم يعرف لها مثيل من قبل، وقد سار على سيرة أبيه في إدارته للبلاد ومعالجته لشؤون السياسة الخارجية، إلى أن توفي سنة 366هـ بعد حكم دام خمس عشرة

¹ انظر: العبادي، في تاريخ المغرب والأندلس، ص76. ويرى البعض أن فترة الخلافة الأموية تنتهي بسقوط الدولة العامرية سنة 399هـ؛ لما حدث بعد ذلك من صراع على اقتسام ولايات الأندلس وتعدد الخلفاء في وقت واحد. انظر: صالح بوبشيش، الإمام أبو الوليد الباجي وآراؤه الأصولية، مكتبة الرشد ناشرون، الرياض، ط1، 2005 م، ص28.

² هو عبد الرحمن بن محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الرحمن الثاني، ولد سنة 277هـ، وكان والده محمد قد قتله أخوه المطرف بن عبد الله زمن ولاية أبيهما عبد الله، وترك ابنه عبد الرحمن وهو ابن عشرين يوما، فاحتضنه جده عبد الله، وعلمه وأدبه ودرّبه على الإدارة وممارسة الحكم. تولى الحكم بعد وفاة جدّه وله اثنتان وعشرون سنة، وكان شهما صارما، اتصلت ولايته إلى أن مات في صدر رمضان سنة خمسين وثلاثمائة. انظر ترجمته في: الحميدي، جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس، تحقيق روحية عبد الرحمن السويقي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، سنة 1997م. ص18. وانظر: المقري، نفع الطيب، 354/1، وما بعدها.

³ وانظر: المقري، نفع الطيب، 330/1.

⁴ انظر: العبادي، في تاريخ المغرب والأندلس، ص168.

⁵ هو الحكم بن عبد الرحمن الناصر، ولد بقرطبة سنة 302هـ/914 م تولى الخلافة وهو ابن سبع وأربعين سنة، كان حسن السيرة، ضليعا في معرفة الأنساب، جامعا للعلوم، محبا لها، مكرما لأهلها، يستحضر العلماء من البلدان النائية، وجمع من الكتب ما لم يجمعه أحد من الملوك قبله هناك، حتى بلغت مكتبته أربع مائة ألف مجلد، اتصلت ولايته إلى أن مات في صفر سنة ست وستين وثلاثمائة 366هـ/976م. انظر: الحميدي، جذوة المقتبس، ص19. وانظر: الزركلي، الأعلام، 267/2.

سنة، ولم يترك من الذرية سوى طفلاً صغيراً دون العاشرة من عمره يدعى هشام¹. وكان صغر سنه دافعاً لنشوء الخلافات وانقسام الناس بين مؤيد لتوليته أمر الخلافة ممن كان شديد الولاء لأبيه الحكم أو ممن أراد استغلال ذلك لمآربه الخاصة، وبين منكر لذلك ممن يطمح إلى الخلافة من بني أمية، أو ممن ينظر إلى مقامها بمنطق وموضوعية؛ كونه مقاماً لا يناسب الصبية، ولا يعدّ العوبة حتى يقع في أيديهم. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا، هو كيف يتولى أمر المسلمين صبيّ دون العاشرة من عمره، ويتسمى خليفة للمسلمين؟! فهل الخلافة لعبة صبية؟ إلى هذا الحد يهان المسلمون -على سعة بلادهم وما فيها من علماء وفقهاء، وأدباء، ووجهاء، وقادة، وغير ذلك من نخب الأمة الإسلامية- فيتولى أمرهم صبيّ دون العاشرة من عمره؟ وهل يجيز الشرع الإسلامي تولية صبيّ أمر المسلمين وهو لا يملك حتى الولاية على نفسه؟ في الحقيقة لم يكن الأمويون يتحرون الشرع كأولوية في أمر الخلافة، فقد كان هشام الأموي الوحيد من ذرية الحكم المستنصر، وكان ولياً للعهد زمن أبيه، وقد تنازع القوم في توليته بعد أبيه كما ذكرنا سابقاً، لكن الذي أسهم في توليته خليفة للمسلمين، وأصرّ على ذلك هو محمد بن أبي عامر المنصور² بالتنسيق مع صبح والدة هشام التي دعمت المنصور بكل ما تملك لإتمام ذلك، فاستفاد

¹ انظر: العبادي، في تاريخ المغرب والأندلس، من ص210، إلى ص222.

وهشام هو بن الحكم بن عبد الرحمن الناصر، ولد بقرطبة سنة 355هـ/966م يكنى أبا الوليد، وأمه صبح، تولى الخلافة بعد وفاة أبيه وله من العمر عشرة أعوام وأشهر، كان طوال فترة حكمه متغلباً عليه لا ينفذ له أمر، فكان أبو عامر المنصور هو المدير الفعلي لشؤون الخلافة ثم ولداه بعد موت أبيهما المنصور، ثم قام عليه أبناء عمومته فخلعوه سنة 399هـ، وكان خليفة في قفص، ضعيف الشخصية منشغلاً بالنزهات ولعب الصبيان وفي كبره بمجالسة النساء ومحادثة الإماء، قتل سرا في قرطبة بعد أن امتلكها سليمان المستعين سنة 403هـ/1013م. انظر: الحميدي، جذوة المقتبس، ص21. وانظر: العبادي، في تاريخ المغرب والأندلس، ص225. وانظر: الزركلي، الأعلام، 8/85.

² هو محمد بن عبد الله بن أبي عامر المعافري القحطاني، ولد سنة 328هـ/940م، وقيل 326هـ، من أسرة عربية قديمة بمنية الأصل تنسب إلى قبيلة معافر اليمنية. دخل جده الأكبر عبد الملك إلى الأندلس مع طارق بن زياد وعاش بالجزيرة الخضراء، ثم قدم شاباً إلى قرطبة فأتم دراسته بجامعها فبرع في ذلك، وقد سلك سبيل القضاة أول الأمر، ثم فتح دكاناً عند باب قصر الخليفة، ليكتب فيه للناس الطلبات وسرعان ما استهوى الجمهور بذكائه ومهارته وبلغ خبره السيدة صبح زوجة الحكم وأم هشام، وكانت في حاجة لمثل هذا الرجل ليدير لها أملاكها الخاصة، فاستخدمته عندها، فولاه الحكم أمانة دار السكة، ثم ولاه قضاء بعض النواحي بكورة رية، ثم رفاه إلى الإشراف على أموال الزكاة والموارث في إشبيلية، وعلى إدارة الشرطة فيها، ثم جعله وكيلاً لولده هشام ولي العهد. وتولى الحجابة في عهد هشام المؤيد، دام له الحكم 27 سنة، غزا فيها بلاد الإفرنج 56 غزوة لم ينهزم له فيها جيش. انظر: الحميدي، جذوة المقتبس، ص69، 70. وانظر: العبادي، في تاريخ المغرب والأندلس، ص227. وانظر: الزركلي، الأعلام، 6/226.

المنصور من صبا الخليفة ودعم أمه، وغير معادلة منطق الحكم، فأدخل أسلوبا جديدا فيه؛ بأن تبقى السلطة الروحية للخليفة هشام كرمز للدولة الإسلامية، ويتولى هو السلطة التنفيذية وإدارة شؤون البلاد، وقد نجح في ذلك أيما نجاح. فتلقب بالمنصور وأصبح يدير شؤون البلاد بحنكة وحكمة ودهاء من موقع الحجابة التي تعادل رئاسة الوزراء اليوم¹. وقد تفاخر بنفسه وقبيلته معافر فأنشد قائلا²:

فَسُدَّتْ بِنَفْسِي أَهْلَ كُلِّ سِيَادَةٍ وَفَاخَرْتُ حَتَّى لَمْ أَجِدْ مِنْ أَفَاخِرُ
رَفَعْنَا الْمَعَالِي بِالْعَوَالِي حَدِيثَةً وَأَوْرَثْنَاهَا فِي الْقَدِيمِ مَعَاْفِرُ

إلا أنه لم يغتر ليعلن الخلافة لنفسه، بل كان يدير البلاد باسم الخليفة الأموي هشام المؤيد، ويدعو له، وهذا مازاد حنكته قوة، وإدارته اقتدارا وتحكما، وحكمه سعة وبسطة، وشخصيته حبا وسمعة، إلى أن مات سنة 392هـ، أثناء رجوعه من حملة له على إمارة قشتالة، وسنه خمس وستون سنة، بعد حكم له دام سبع وعشرين سنة، ودفن بصحن قصره بمدينة سالم Medinaceli³، وقد نقش على قبره هذان البيتان⁴:

آثَارُهُ تَنْبِيكَ عَنْ أَحْبَارِهِ حَتَّى كَأَنَّهُ بِالْعِيَانِ تَرَاهُ
تَاللَّهِ لَا يَأْتِي الزَّمَانُ بِمِثْلِهِ أَبَدًا وَلَا يَحْمِي الثُّغُورَ سِوَاهُ

وبعد موته رجع ابنه عبد الملك إلى قرطبة، والتقى بالخليفة واستصدر منه كتابا بتوليته الحجابة مكان أبيه، فكان له ذلك، وتلقب بالمظفر بالله⁵. ولم يدم حكمه أكثر من ثماني سنوات، وتوفي سنة 399هـ⁶. تولى الحجابة بعد وفاته، أخوه عبد الرحمن الملقب بشنجول⁷،

¹ انظر: العبادي، في تاريخ المغرب والأندلس، ص230، 231.

² وانظر: المقرئ، نفع الطيب، 1/400.

³ انظر: سعدون نصر الله، تاريخ العرب السياسي في الأندلس، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 1998م، ص152. وانظر: العبادي، في تاريخ المغرب والأندلس، ص247، 248.

⁴ انظر: المقرئ، نفع الطيب، 1/398.

⁵ انظر: العبادي، في تاريخ المغرب والأندلس، ص248، 249.

⁶ انظر: المرجع نفسه، ص250. وقد ذكر بعض المؤرخين أن وفاته كانت بسبب تناوله شربة مسمومة بتحريض من أخيه عبد الرحمن. انظر: سعدون نصر الله، تاريخ العرب السياسي في الأندلس، ص156.

⁷ يلقبه العامة شنجول لأنه حفيد ملك نافر: سانشو غرسية، أو شنجه النصراني الذي تزوجت ابنته بأبيه المنصور، واعتنقت الإسلام، وهي التي كانت تدعو ابنها عبد الرحمن هذا بشنجول تذكرا لأبيها، وكان منصرفا إلى التنزه والغناء،

وكان عمره 25 سنة، وكان شابا مغرورا أحقق طائشا ضعيف الشخصية¹ وكان من جرأته وحماقته أن طلب من هشام المؤيد ولاية العهد، فوافق المؤيد على ذلك، ولقب عبد الرحمن نفسه بألقاب الخلافة مثل ناصر الدولة، والناصر لدين الله، والمأمون، وكان هذا الحدث أهم عامل من عوامل الاضطراب، إذ أنكرت العامة تسميته بألقاب الخلافة، ولم يرض الأمويون بخروج الأمر من أيديهم، فثار محمد بن هشام بن عبد الجبار بن عبد الرحمن الناصر- وكان فاسقا خليعا²- على هشام المؤيد وخلعه، وولى الأمر من بعده، وتلقب بالمهدي، وقتل عبد الرحمن بن المنصور العامري وصلبه، وموته تنتهي دولة بني عامر سنة 399هـ³ بعد أن كانت تحكم في ظل الخلافة الأموية.

وهنا تبدأ مرحلة أشد اضطرابا وفتنا -وهي المرحلة التي ولد فيها الإمام الباجي صاحب موضوع بحثنا هذا- يُعزل أو يُقتل فيها خليفة ليقوم محله خليفة آخر في فترات زمنية قصيرة، إلى أن خرج الأمر من أيدي الأمويين أول الأمر سنة 407هـ، ووقع في أيدي الحموديين، فتأسست بذلك دولة جديدة هي الدولة الحمودية، وزالت مؤقتا الدولة الأموية بعد استمرار في الحكم دام 268 سنة. ثم توالى الأحداث بالتقاتل والحروب على السلطة بين الحموديين والأمويين⁴، إلى أن اجتمع أهل قرطبة وقرروا خلع الحموديين وإعادة الأمويين من جديد، فبوع هشام⁵ وهو بالثغور، في ربيع الأول سنة 418هـ⁶، وتلقب بالمعتد بالله ودخل قرطبة سنة 420هـ، لكن حكمه لم يدم سوى سنتين، إذ أقبل أهل قرطبة أنفسهم وخلعوه سنة 422هـ، لعدم كفاءته

بجاهرا بالفتك وشرب الخمر. انظر: ابن عذارى، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق ومراجعة، ج.س. كولان، وإليقى بروقنسال، دار الثقافة، بيروت، ط2، 1980م، 38/3.

¹ انظر: العبادي، في تاريخ المغرب والأندلس، ص250.

² انظر: ابن عذارى، البيان المغرب، 80/3.

³ انظر: العبادي، في تاريخ المغرب والأندلس، ص253، 254. وانظر: سعدون نصر الله، تاريخ العرب السياسي في الأندلس، ص161.

⁴ انظر: سعدون نصر الله، تاريخ العرب السياسي في الأندلس، ص169.

⁵ هو هشام بن محمد بن عبد الملك بن عبد الرحمن الناصر، ولد سنة 364هـ، كان مقيما في الثغور بالبونت يوم بايعه أهل قرطبة في ربيع الأول سنة 418هـ، وبقي مترددا في الثغور بعد بيعته إلى أن استقر رأيه على القدوم إلى قرطبة، فدخلها في 8 ذي الحجة سنة 420هـ. انظر: الحميدي، جذوة المقتبس، ص28.

⁶ انظر: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، دار صادر، بيروت، 1982م. 282/9، 283.

لإدارة شؤون البلاد، وكان الذي تولى الأمر هو أبو الحزم بن جهور¹ شيخ قرطبة، فأبطلوا رسم الخلافة، وأمروا بإخراج هشام المعتد بالله²، «ونودي في الأسواق والأرباض لا يبقى بقرطبة أحد من بني أمية ولا يكتفهم أحد»³. وهكذا تحول الحكم في قرطبة إلى نظام شبيه بالحكم الجمهوري عرف في كتب التاريخ بحكم الجماعة⁴. وبذلك تنتهي دولة بني أمية إلى الأبد.

وبسقوط الخلافة، وفي هذا الجو من الفتن والاضطرابات، تدخل بلاد الأندلس أسوأ مشاهد تاريخها السياسي، رسمتها الانقسامات إلى دويلات مستقلة متنازعة، عرفت مرحلتها بعصر ملوك الطوائف التي عايشها صاحب موضوع بحثنا؛ الإمام الباجي. ويرى بعض المؤرخين أنّ سقوط الخلافة الأموية بالأندلس كان يوم وفاة الحكم المستنصر بالله⁵، فتولية هشام المؤيد وهو صبي كانت خطأ، واستيلاء بن أبي عامر على إدارة شؤون الخلافة وتفرد به بذلك كان خطأ، وتوريث أبنائه الحجابة كان خطأ، ومطالبة عبد الرحمن بن المنصور بولاية العهد وطمعه في الخلافة كان خطأ، تراكت كل تلك الأخطاء لتؤجج الوضع الذي كان يبدي استعدادا للفتنة، إضافة إلى ما ذكره سعدون نصر الله من عوامل ساعدت على سقوط الخلافة الأموية بالأندلس، كالصراع بين العرب والبربر، والصراع بين العرب أنفسهم، وقيام نظام إقطاعي أدى إلى التمرد على الحكومة المركزية بقرطبة، والجاليات المستعربة التي كانت تبث الفتنة والتفرقة، وتزود الأعداء من نصارى الشمال بالأخبار والمعلومات⁶، كل ذلك قاد الخلافة الأموية

¹ هو أبو الحزم جهور بن محمد بن جهور بن عبيد الله، كان من وزراء الدولة العامرية، قدم الرياسة، موصوفاً بالفضل وبالدهاء، لم يدخل في أي فتنة قبل ذلك حتى خلا له الجو، وتمكن، تولى أمر تدبير قرطبة، بعد خلع هشام المعتد بالله، وكان سالكا لطريق الصالحين، أمنت في عهده قرطبة، سار على حسن التدبير إلى أن مات سنة 435هـ، وتولى أمر قرطبة بعده ابنه أبو الوليد. انظر: الحميدي، جذوة المقتبس، ص29. وانظر: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، 284/9.

² ذكر الحميدي، أنّ هشام المعتد بالله بقي معتقلا، ثم هرب ولحق بابن هود بلاردة، فأقام هناك إلى أن مات ودفن بها سنة 427، ولا عقب له. انظر: الحميدي، جذوة المقتبس، ص29.

³ انظر: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، 284/9. وانظر: ابن عذارى، البيان المغرب، 152/3. انظر: سعدون نصر الله، تاريخ العرب السياسي في الأندلس، ص187، 188، 189.

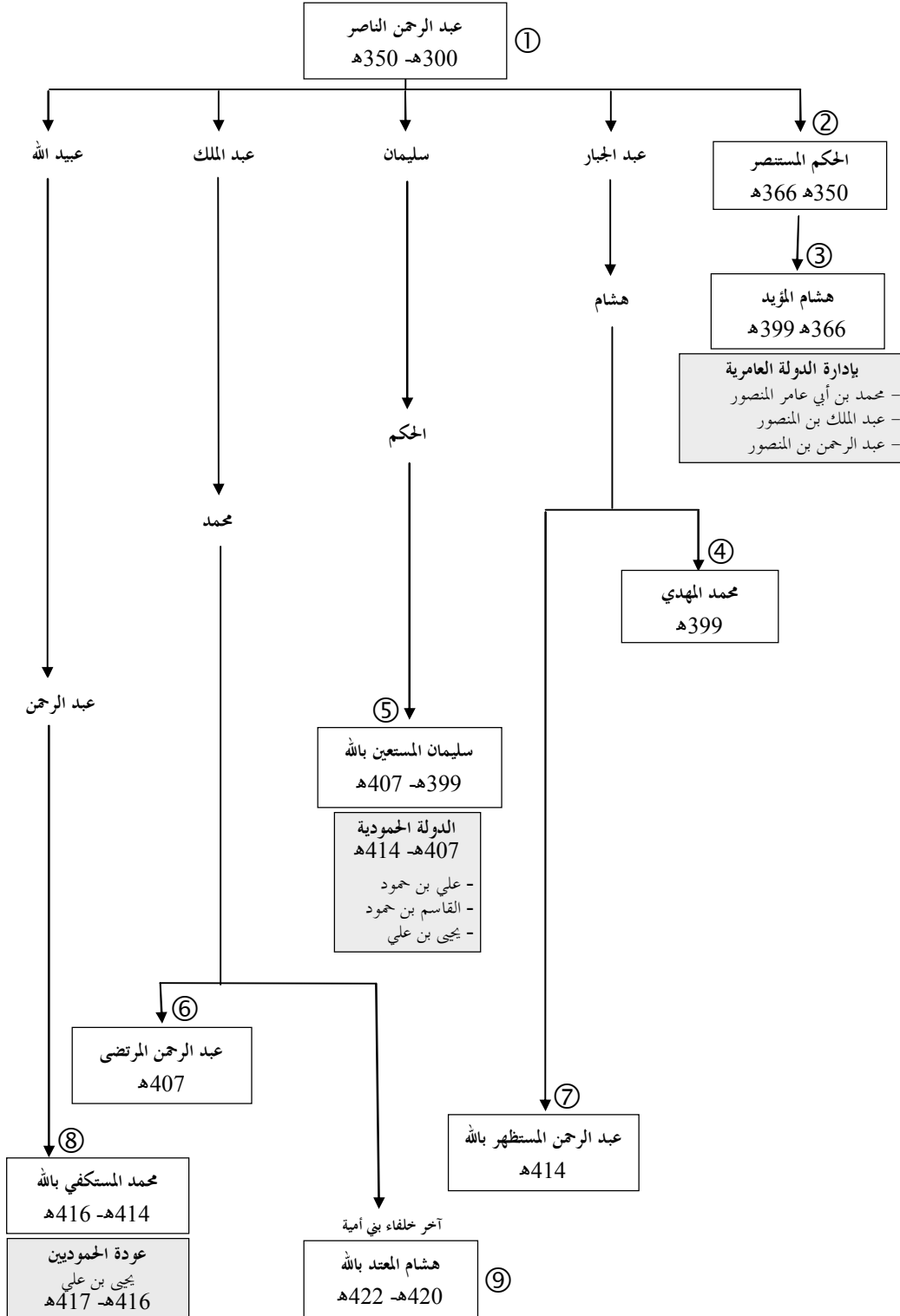
⁴ انظر: العبادي، في تاريخ المغرب والأندلس، ص254.

⁵ انظر: إبراهيم بيضون، الدولة العربية في أسبانيا من الفتح حتى سقوط الخلافة، دار النهضة العربية، بيروت، 1980م، ص377.

⁶ انظر: سعدون نصر الله، تاريخ العرب السياسي في الأندلس، هامش ص210.

بالأندلس إلى الزوال الأبدي، ووضع البلاد على فوهة الانقسامات والصراعات، توجت بميلاد عهد جديد مليء بالفتن والاضطرابات عايشه صاحب موضوع بحثنا الإمام الباجي بكل فصوله هو عصر ملوك الطوائف.

وفيما يلي مخطط يوضح توالي الخلفاء الأمويين في عصر الخلافة الأموية بالأندلس:



الفرع الثاني: فترة ملوك الطوائف

وهو العصر الذي تفككت فيه بلاد الأندلس إلى دويلات طائفية ضعيفة متنازعة، وتمتد هذه الفترة من سقوط الخلافة الأموية في الأندلس سنة 422هـ إلى دخول المرابطين من المغرب إلى الأندلس بقيادة يوسف بن تاشفين، وانتصارهم على الأسبان في موقعة الزلاقة سنة 479هـ¹. وهي الفترة التي عايش آلامها الإمام الباجي في جل حياته، والذي كان له دور في محاولة إطفاء الفتنة الطائفية، ورد كيد النصارى المتربصين بالأندلس الدوائر، إلى أن توفي قبل أن يحضر دخول المرابطين الأندلس، ويشهد انتصارهم على الأسبان.

لقد بدأت هذه الفترة بسقوط الخلافة الأموية بالأندلس وإجلاء الأمويين من قرطبة، وتولّي أبي الحزم بن جهور شؤون إدارتها بشكل شوري عرفت حكومته بحكومة الجماعة. وكانت قرطبة -عاصمة الخلافة- تمثل مقياسا للنفوذ في بلاد الأندلس؛ إذ يرمز التحكم فيها إلى التحكم في معظم بلاد الأندلس، إلاّ أنّ هذا المقياس أصبح ساقطا بسقوط الخلافة الأموية، مما أدى إلى تعميم الفوضى في الأندلس، وشراسة مطامع ذوي النفوذ في الاستيلاء على مختلف مناطق البلاد، فانقسمت إلى دويلات صغيرة يديرها مختلف الطوائف المتصارعة أفرزت ثلاث وعشرين دويلة²، حتى قال ابن الخطيب في ذلك³:

حتى إذا سلك الخلافة انتثر وذهب العين جميعا والأثر
قام بكل بقعة مليك وصاح فوق كل غصن ديك

ومن هذه الدويلات نذكر، دولة بني جهور بقرطبة، ودولة بني عباد بإشبيلية، ودولة بني الأفطس ببطليوس، ودولة بني ذي النون بطليطلة، ودولة بني زيري الصنهاجي بغرناطة، ودولة بني هود بسرقسطة، ودولة بني حمود بمالقة، ودولة بني صمادح بالمريّة، والعامريون ببلنسية. وتلقب كل هؤلاء الملوك بألقاب الخلافة، كالمأمون، والمعتمد، والمعتمد، والمستعين، والمتوكل، والمعتمد، وغير ذلك، وتشتتوا وتنازعوا حتى فتحوا شهية أعدائهم طمعا في الاستلاء على بلادهم، مما جعل ألفونسو السادس ملك الأسبان يقول بكل استعلاء وتهكم

¹ انظر: العبادي، في تاريخ المغرب والأندلس، ص77.

² انظر: سعدون نصر الله، تاريخ العرب السياسي في الأندلس، ص210.

³ انظر: المرجع نفسه، ص211.

وسخرية: «كيف أترك قوماً مجانين تسمى كل واحد منهم باسم خلفائهم وملوكهم وأمرائهم المعتضد، والمعتمد، والمعتمد، والمتوكل، والمستعين، والأمين والمأمون وكل واحد منهم لا يسئل في الذب عن نفسه سيفاً ولا يرفع عن رعيته ضيماً ولا حيفاً»¹. وأجاد الشاعر أبو الحسن بن رشيقي القيرواني في وصف تلك الألقاب حين قال²:

مما يزهدي في أرض أندلس تلقيب معتضد فيها ومعتمد
ألقاب مملكة في غير موضعها كاهلر يحكي انتفاخا صولة الأسد

ولا بأس بذكر بعض الأحداث التي وقعت في هذه الفترة، بالتطرق إلى أشهر هذه الممالك، والتي نذكر منها:

1 - دويلة بني جهور في قرطبة (422-462هـ)

لقد ذكرنا سابقاً أن القرطبيين - بعد إجلائهم للأمويين وإلغائهم للخلافة - اختاروا زعيم قرطبة وشيخها أبا الحزم بن جهور حاكماً عليهم، والذي رأى أن يكون نمط حكمه شورى، فشكل ما سمي بحكومة الجماعة التي تدير - برئاسته - شؤون قرطبة، وقد نجح في إدارته للحكم، وتحكم في شؤون البلاد، فساد فيها الهدوء والأمن، حتى أصبحت ملاذاً للزعماء الفارين الذين خلعوا عن إماراتهم. دام حكمه بهذا الاستقرار إلى أن توفي سنة 435هـ³. فخلفه ابنه محمد أبو الوليد الذي تلقب بالرشيد، وقد اتخذ لحكمه مستشارين من العلماء، أمثال المؤرخ الكبير أبو مروان بن حيان، والشاعر الوزير ابن زيدون⁴. إلا أن أبا الوليد لم يتحكم في شؤون الحكم بسبب تسلط ابنه عبد الملك الذي كان يعتمد على صداقته مع ابن عباد صاحب إشبيلية، الذي استنجد به عندما أراد ابن ذي النون - صاحب طليطلة - الاستيلاء على قرطبة، وقد لى ابن عباد نداء عبد الملك وأرسل جيشاً إلى قرطبة، لكنه اقتحمها وملكها في شعبان سنة 462هـ، واعتقل عبد الملك مع أبيه ونفاهما إلى جزيرة شلطيخ، وبذلك سقطت دولة بني جهور

¹ انظر: المرجع السابق، ص 213.

² وانظر: المقرئ، نفح الطيب، 214/1.

³ انظر: سعدون نصر الله، تاريخ العرب السياسي في الأندلس، ص 198. وانظر: ابن عذارى، البيان المغرب، 187/3.

⁴ انظر: سعدون نصر الله، تاريخ العرب السياسي في الأندلس، ص 198.

بعد أن دامت أربعين سنة، ثم أصبحت قرطبة تابعة لمملكة إشبيلية قد عيّن عليها ابن عباد ابنه المعتمد¹.

2- دويلة بني عباد في إشبيلية (414-484هـ)

تنتمي هذه الدولة إلى مؤسسها الأول القاضي أبي القاسم محمد بن إسماعيل بن قريش بن عباد، والذي استقر أجداده في إشبيلية بعد دخولهم مع المسلمين إلى الأندلس. والعباديون شاميون ينتسبون إلى قبيلة لحم العربية². وقد بدأ ظهور بني عباد في إشبيلية إثر عموم الفوضى بعد سقوط الدولة العامرية؛ إذ كان يتولى القضاء بإشبيلية يومها إسماعيل والد محمد أبي القاسم، والذي تخلى عن القضاء لشيخوخته، وعيّن مكانه ابنه محمداً أبا القاسم. وبعد صراع الحموديين فيما بينهم وخروجهم من إشبيلية التي حكموها إلى قرطبة، اجتمع أهل إشبيلية على ثلاثة زعماء لإدارة شؤون المدينة، وهم: القاضي محمد بن إسماعيل بن عباد، والفقير أبو عبد الله الزبيدي، والوزير أبو محمد بن عبيد الله بن مريم، لكن ابن عباد كان الأقوى فيهم فأصبح هو الحاكم الفعلي لإشبيلية سنة 414هـ³. وسار ابن عباد في تنظيم شؤون إشبيلية بتحكم واقتدار، ثم طمع في ضم بعض المدن إلى مملكته، فهاجم مدينة باجة -محل ميلاد صاحب موضوع بحثنا الباجي- التي كانت تابعة لابن الأفطس صاحب مملكة بطليوس، فأصبحت تابعة لمملكة إشبيلية سنة 421هـ. وبعد وفاته، خلفه ابنه عباد بن محمد بن إسماعيل، وتلقب بالمعتضد بالله، والذي خطط وعمل للسيطرة على غرب الأندلس، وفعلاً فقد اتسعت مملكته وقوي أمره، لكنه رغم ذلك فقد اضطر سنة 455هـ إلى دفع الجزية إلى فرديناند (فرناندو) ملك قشتالة⁴. وبعد وفاته سنة 461هـ، خلفه ابنه محمد الذي ولد بمدينة باجة في ربيع الأول سنة 431هـ، واشتهر بلقب المعتمد، وكان قد ابتدأ حكمه بعمل عسكري ضم به قرطبة إلى مملكته سنة 462هـ، وعين عليها ابنه عباداً، لكن لم يدم له ذلك حتى انتزعها منه ابن ذي النون صاحب طليطلة سنة 467هـ، فاستعان المعتمد بالأعداء النصارى لمواجهة خصومه، وتعاون مع ألفونسو السادس بن فرديناند في ضم غرناطة إلى مملكة ابن عباد على أن تكون الذخائر لألفونسو، إلا أن هذا الأخير استغل

¹ انظر: المرجع السابق، ص200.

² انظر: ابن عذارى، البيان المغرب، 195/3.

³ انظر: سعدون نصر الله، تاريخ العرب السياسي في الأندلس، ص200، وما بعدها.

⁴ انظر: المرجع نفسه، ص202، 203.

تعاون الملوك معه على بعضهم البعض فاستولى على طليطلة التي كانت أول قلعة إسلامية تسقط في أيدي النصارى ببلاد الأندلس. وفي هذا الجو من التصارع والتنازع شعر ألفونسو بقدرته على إسقاط جميع دول الطوائف فبدأ بشن الغارات، وأخذ الجزية عن ملوك سائر البلاد، حتى على المعتمد بن عباد الذي تعاون معه، فقد أرسل إليه اليهودي بن شالب يطلب منه دفع الجزية مضاعفة طمعا في بلاده، لكن المعتمد قتل اليهودي ورفض تقديم الجزية، وعزم على مواجهة ألفونسو، واستمع إلى إشارة الفقهاء، وبعث إلى يوسف بن تاشفين يستنجده¹، وكانت الاستجابة سريعة، والنصر حليف المسلمين، والهزيمة للنصارى المعتدين في واقعة الزلاقة.

3- دويلة بني الأفطس في بطليوس (418-487هـ)

وهي الدولة التي كانت تضم -فيما تضم بداية الأمر- مدينة باجة قبل أن يضمها ابن عباد إلى إشبيلية، وهي محل ميلاد الإمام أبي الوليد الباجي، الذي صار قاضيا لصاحبها المتوكل بن الأفطس في أيامه. وبنو الأفطس من مشاهير ملوك الطوائف، ينسبون إلى جدّهم أبي محمد عبد الله بن محمد بن مسلمة، المعروف بابن الأفطس، الذي كان من أهل المعرفة والدهاء والسياسة²، والذي استقر في بطليوس أيام الحكم المستنصر بالله، وكان فيها مستشارا لحاكمها "سابور" الذي سيطر على ما تحت يديه من الملك بعد سقوط الدولة الأموية، فتابع ابن الأفطس خدمة مملكته بطليوس إلى أن توفي "سابور"، فاستولى بن الأفطس عبد الله بن محمد على بلاد غرب الأندلس إلى أن توفي سنة 437هـ³، فولى بعده ابنه محمد بن عبد الله، وكان شاعرا أدبيا عالما شجاعا، تلقب بالمظفر، ذكر له تأليف ضخم يسمى المظفري في خمسين مجلداً⁴. وقد وقعت بينه وبين جيرانه من ملوك الطوائف كإبن عباد، وابن ذي النون نزاعات وحروب، كما قصده بالحرب الملك فرديناند، الذي جيّش جيشه لاحتلال الجزيرة الأيبيرية، وشرع في غزو بلاد المسلمين بالأندلس طمعا فيها لما رأى من تفرقهم وتنازعهم، فخرج إليه بن الأفطس محمد بن عبد الله لكنه لم يقدر على رده ولا ردّه، فاتفق معه على أتاوة قدرها خمسة آلاف دينار

¹ انظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 28/5. وانظر: المقرئ،

نفتح الطيب، 439/1. وانظر: سعدون نصر الله، تاريخ العرب السياسي في الأندلس، ص205.

² انظر: حسين مؤنس، موسوعة تاريخ الأندلس، 26/2. وانظر: ابن عذارى، البيان المغرب، 235/3.

³ انظر: حسين مؤنس، موسوعة تاريخ الأندلس، 26/2. وانظر: ابن عذارى، البيان المغرب، 236/3.

⁴ وانظر: المقرئ، نفتح الطيب، 442/1. وانظر: ابن عذارى، البيان المغرب، 236/3.

تدفع كل عام¹. ولما هلك الملك فرديناند سنة 458هـ، ولي بعده ابنه ألفونسو السادس (أذفونش) الذي عاث في أرض المسلمين نهباً واستيلاءً وعدواناً وفساداً. ولما تولى المتوكل بن الألفونس مملكة بطليوس رفض تأدية الجزية لألفونسو، وكتب إليه رسالة عيّره فيها وعيّر أسلافه وأظهر فيها عزّة وشجاعة ونبلاً، ومن جهة أخرى بعث إلى أمراء وملوك الطوائف يدعوهم إلى التوحد، ويستنهض فيهم همّة العزة والجهاد في سبيل الله، «فندب المتوكل قاضيه الفقيه أبا الوليد الباجي ليطوف على حواضر الأندلس يدعو إلى لم الشعث وتوحيد الكلمة ومدافعة العدو، ولكن مهمة القاضي لم تكمل بالنجاح لأن ضعف الأمراء وانحياز مقومات الدولة وتخاذل الشعب فرضت على الحكام استرضاء العدو. عندئذ كتب المتوكل إلى الأمير يوسف بن تاشفين يصور له محنة الأندلس ويستنصره.»² وهنا يبرز الدور السياسي العظيم الذي يقوم به الفقهاء أيام تلك المحنة، وعلى رأسهم صاحب موضوع بحثنا الإمام الباجي، وهو الدور الذي أثمر انتصار المسلمين، وانهمزام أعداء الدين في واقعة الزلاقة. وهكذا صمد المتوكل إلى أن قتل فيما بعد على يد جيش يوسف بن تاشفين، وفيه قال ابن عبدون³:

الدهر يفجع بعد العين بالأثر فما البكاء على الأشباح والصّور

4- دويلة بني ذي النون في طليطلة (427-478هـ)

يعدّ بنو ذي النون من البربر الذين كانوا يخدمون الدولة العامرية⁴، وكان أول من تولى منهم الحكم بطليطلة بطلب من أهلها هو إسماعيل بن عبد الرحمن بن ذي النون، ولما توفي خلفه ابنه يحيى بن إسماعيل الذي تلقب بالمأمون، وكانت له دولة كبيرة، وكانت بينه وبين ملوك الطوائف نزاعات وحروب، غلب فيها على قرطبة، وبلنسية⁵، وجرت بينه وبين ابن هود صاحب سرقسطة حروب كانت الغلبة فيها لابن هود، إلى أن فرّ المأمون يحيى بن ذي النون واستنجد بجيوش النصارى على بني هود حتى تمكّن منهم، ثم صالح بني هود بطلب من أهل طليطلة، وردّ النصارى إلى بلادهم، لكن ابن هود مكر بالمأمون بن ذي النون وانتزع منه بعض

¹ انظر: ابن عذارى، البيان المغرب، 3/238. وانظر: حسين مؤنس، موسوعة تاريخ الأندلس، 2/32.

² انظر: سعدون نصر الله، تاريخ العرب السياسي في الأندلس، ص214.

³ انظر: المقرئ، نفع الطيب، 1/442.

⁴ انظر: ابن عذارى، البيان المغرب، 3/276. وانظر: حسين مؤنس، موسوعة تاريخ الأندلس، 2/51.

⁵ وانظر: المقرئ، نفع الطيب، 1/440.

حصونه، ودامت بينهما الفتنة لثلاث سنوات انطفأت بموت سليمان بن هود سنة 438هـ¹. فلما دام خطر بني هود، اتجه ابن ذي النون نحو ابن الأفطس صاحب بطليوس، فجرت له معه حروب عدة². ولما استفحل أمر ألفونسو بن فرديناند، كان قد تولى على طليطلة حفيد المأمون القادر بن ذي النون بعد وفاة جده سنة 467هـ، فضايقه ألفونسو وحاصر طليطلة إلى أن سقطت في يده يوم الثلاثاء مستهل صفر 478هـ، 25 أيار 1085 م³، وكان سقوطها حدثا عظيما أنذر ببداية ضياع كل بلاد الأندلس، خصوصا وأن طليطلة تمثل الوسط الجغرافي للأندلس، وفي ذلك يقول الشاعر الطليطلي ابن العسال⁴:

حثوا رواحلكم يا أهل أندلس فما المقام بها إلا من الغلط
السلك ينثر من أطرافه وأرى سلك الجزيرة منثورا من الوسط
من جاور الشر لم يأمن عواقبه كيف الحياة مع الحيات في سفت

5- دويلة بني هود في سرقسطة (410-536هـ)

ومن أشهر ملوكهم المقتدر بالله، وابنه يوسف المؤمن الذي كان عالما رياضيا، ولما توفي ولي بعده ابنه المستعين الذي استشهد سنة 503هـ في معركة ضد جيوش النصارى التي زحفت إلى سرقسطة، فتولى بعده ابنه عبد الملك عماد الدولة الذي أرغم على الخروج من سرقسطة سنة 512هـ، فتولى الأمر ابنه سيف الدولة الذي دخل في حروب ضد جيوش النصارى، إلى أن اتفق معهم على الخروج من سرقسطة والانتقال إلى طليطلة التي لقي فيها حتفه⁵.

كانت هذه بعض أشهر الطوائف التي تناولنا جوانب من وقائعها، وفيما يلي جدول يضم بعض ملوك الطوائف وعواصمهم وتواريخ حكمهم:

¹ انظر: حسين مؤنس، موسوعة تاريخ الأندلس، 56/2. وانظر: ابن عذارى، البيان المغرب، 282/3.

² انظر: حسين مؤنس، موسوعة تاريخ الأندلس، 56/2.

³ انظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، 27/5. وانظر: المقرئ، نفع الطيب، 441/1. وانظر: سعدون نصر الله، تاريخ

العرب السياسي في الأندلس، ص213.

⁴ انظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، 28/5.

⁵ انظر: المقرئ، نفع الطيب، 441/1.

ملوك الطوائف	عواصم الممالك	موقع العاصمة في الأندلس	فترة الحكم
بنو زيري (الصنهاجيون)	غرناطة	الجنوب الشرقي	403-483هـ/1012-1090م كان آخر من حكمها بني الأحمر، آخر ملوك الأندلس 629-897هـ/1321-1491م
بنو حمود	مالقة	أقصى الجنوب	407-460هـ/1016-1067م
بنو هود	سرقسطة	الشمال الشرقي بالثغر الأعلى	410-536هـ/1019-1141م
بنو عامر	بلنسية	أقصى الشرق	412-478هـ/1021-1085م
بنو عباد	إشبيلية	الجنوب	414-484هـ/1023-1091م
بنو الأفطس	بطليوس	الغرب، بالثغر الأدنى، وبالقرب منها وقعت معركة الزلاقة	418-487هـ/1023-1094م
بنو جهور	قرطبة	الوسط الجنوبي	422-462هـ/1031-1070م
بنو ذي النون	طليطلة	الوسط الشمالي، بالثغر الأوسط	427-478هـ/1035-1085م
بنو صمادح	المرية	أقصى الجنوب الشرقي	433-484هـ/1041-1091م

قراءة في عصر ملوك الطوائف

من خلال تتبع الأحداث والوقائع التي جرت في عصر ملوك الطوائف عصر -صاحب موضوع بحثنا- يمكننا أن نسجل القراءات التالية:

1- إن تشتت بلاد الأندلس وتفرق المسلمين إلى دويلات وطوائف يعود -حسب رأيي- إلى عاملين أساسيين هما:

أ- سقوط الخلافة الإسلامية وتنحي رداؤها و هيمنتها على بلاد الأندلس كان عاملا أساسيا في تعرض المسلمين وبلادهم إلى التفرقة والتشتت وعرضة لأطماع ذوي النفوذ من المسلمين أصحاب المصالح الدنيوية الشخصية والقومية في اقتسام البلاد وتبديد قواها، مما أدى إلى التنازع والتقاتل بينهم، وأتاح للأعداء -المتربصين بالبلاد الدوائر من الفرنجة- الانقضاض على بلاد المسلمين بلداً بلداً ومملكة مملكة.

ب - الاستعداد الذي كان يحمله الوضع السياسي والمتمثل في التيارات القومية والطائفية التي كانت على أهبة الانفجار السياسي، والتي يمكن حصرها في ثلاث تيارات كبيرة¹:

- **التيار الأول:** يمثله الذين وُلدوا في بلاد الأندلس ويمثلون أهلها، سواء كانوا من أصول عربية أم بربرية أم صقلبية أم غير ذلك، وهؤلاء من عرفوا بأهل الجماعة، والذين ينتسب إليهم بنو جهور بقرطبة، وبنو عباد بإشبيلية، وبنو هود بسرقسطة، وغيرهم.

- **التيار الثاني:** يمثله المغاربة، وهم من البربر الذين لم يولدوا بالأندلس، بل قدموا إليها حديثا و نفذوا فيها، كالصنهاجيين بغرناطة، والحموديين بمالقة.

- **التيار الثالث:** يمثله الصقلابة، وهم الذين كانوا في الأصل عبيد سبي الشعوب السلافية، الذين بيعوا إلى عرب الأندلس، وكذلك الذين جُلبوا من البلاد الأوروبية عموما إلى قرطبة وهم أطفال، ثم أعددهم المسلمون إعدادا عسكريا، واستخدموهم في أعمال القصر والحرس والجيش، لكنهم بعد ذلك نفذوا في الدولة الأموية حتى صار منهم القواد والوزراء، فاستغلوا فرصة التشتت والتمزق بعد سقوط الخلافة، وتحالفوا مع العامريين؛ لأنهم كانوا -من قبل- مماليك المنصور بن أبي عامر وأبنائه، فاستقلوا بشرق الأندلس بمنطقة "دانية" والجزر الشرقية.

ونتيجة استقلال كل ملك بمملكته، تضاربت المصالح وطمع كل في مملكة صاحبه، فظهرت الفتن والحروب بين أبناء التيار الواحد حتى استعان بعضهم على بعض بالأعداء، وأفنى بعضهم بعضا.

¹ وقد ذكر العبادي أنها تمثل ثلاثة أحزاب كبيرة. انظر: العبادي، في تاريخ المغرب والأندلس، ص 255 وما بعدها. إلا أنني أرى أن وصفها بالتيارات أدق؛ لأنها لم تكن متوافقة تماما فيما بينها بشكل يجعلها أحزابا، بل كانت متنازعة ومتحاربة وإن كانت تمثل اتجاهها واحدا بحكم أصولها القومية.

2- اتصف عصر ملوك الطوائف بكثرة الفتن والاضطرابات والحروب، كما اتصف معظم الملوك بالبذخ والترف والانغماس في الملذات والفساد، والأكثر ألماً من ذلك؛ أن تحالف الملوك مع النصارى ضد بعضهم البعض، فتخاذلوا وضعفوا أمام أعدائهم، ورضوا بأداء الجزية لهم لتأمين ملكهم¹.

3- لقد مهد عصر ملوك الطوائف لسقوط الأندلس في أيدي الفرنجة، إذ يمكن عدّه بداية نفوذ أسبانيا المسيحية التي وجدت -بقيادة ملكها ألفونسو السادس بن فرديناند- الأرضية مهيأة، والفرصة سانحة لإخراج المسلمين من كل الجزيرة الأيبيرية، وضم الأندلس إلى حاضرة النصرانية الأوروبية، ولذلك كانت هذه الحرب مقدسة عند ألفونسو بدافع الدين والقومية، وقد عرفت عندهم بحرب الاسترداد².

4- لقد كان لظهور حركة الفقهاء دور سياسي كبير وفَعَّال عمل على إنقاذ البلاد وتعبئة الشعوب واستنهاض الهمم، وتذكير الملوك وترشيدهم وتحذيرهم من الخطر المحدق بهم من أعدائهم الحقيقيين، وتوجيههم نحو الوحدة ولمّ الشمل ومواجهة عدو الإسلام المشترك. وقد بدأت هذه - كما سبق ذكره - بجهود صاحب موضوع بحثنا الإمام أبي الوليد الباجي الذي طاف حواضر الأندلس داعياً إلى توحيد الكلمة ولمّ الشعث وتوجيه الجهود والقوى نحو مواجهة العدو الخارجي، والذي كان اجتهاده مضمياً وبنّاء في سبيل تحقيق هذا المقصد، إلاّ أنّه توفي قبل إتمام مشروعه الجهادي. كما حرك بعد ذلك مؤتمر قرطبة بزعامة الفقهاء الهمم والاستعداد في نفوس بعض الملوك كالمتموكل بن الألفطس صاحب بطليوس، والمعتمد بن عباد صاحب إشبيلية، وعبد الله بن بُلكّين الصنهاجي صاحب غرناطة، لمواجهة العدو مواجهة جادة تنهي طموحه، وقد توجت تلك الحركة بالاستنجاد بالمرابطين، فندب الفقهاء لهذه المهمة، وتشكلت بعثة تضم قاضي قرطبة "ابن أدهم"، وقاضي بطليوس "ابن مقانا"، وقاضي غرناطة "ابن القليعي"، وأضيف إليهم وزير المعتمد "ابن زيدون"³. واتجهت البعثة إلى يوسف بن تاشفين الذي استجاب للطلب، وكان النصر تاجاً لتلك الجهود، تجلّت معالمه في واقعة الزلاقة يوم

¹ سعدون نصر الله، تاريخ العرب السياسي في الأندلس، ص212.

² انظر: المرجع نفسه، ص212.

³ انظر: المرجع نفسه، ص221 وما بعدها. وانظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، 28/5.

الجمعة 12 رجب 479هـ / 23 أكتوبر 1086م¹، ما حفظ للمسلمين ماء الوجه، وأعاد لهم العزة والشرف، وهزم ألفونسو وجيوشه، وكسر شوكته وحطم طموحه.

المطلب الثاني: الوضع الاجتماعي

إنه لمن المفيد أن نتعرف على الوضع الاجتماعي الأندلسي بشكل عام حتى نحدد الموقع الاجتماعي للباجي في البيئة التي عايشها، والذي يلقي بظلاله على نشأته وتكوين شخصيته عموماً. وعرض الحالة الاجتماعية الأندلسية لا يمكن أن يسعها هذا البحث؛ كونه غير مخصص لهذا الموضوع، لذلك سوف نقتصر على بيان العناصر السكانية المكونة للمجتمع الأندلسي من مسلمين وغيرهم، وعلى التطرق إلى بعض الظواهر الاجتماعية السائدة من دين وطبقات اجتماعية، وبعض التقاليد، فيكون المطلب في فرعين؛ الأول: في بيان العناصر السكانية المكونة للمجتمع الأندلسي. والثاني: في بيان بعض الظواهر الاجتماعية السائدة في الأندلس.

الفرع الأول: العناصر السكانية المكونة للمجتمع الأندلسي

لقد كان النصراري -إبان الفتح الإسلامي- يشكلون الغالبية من سكان الأندلس التي قطنها القوط وبقايا الرومان إلى جانب العنصر اليهودي الذي كان حاضراً في المجتمع الأندلسي آنذاك²، ولما استوطن الفاتحون المسلمون -من عرب وبربر- بلاد الأندلس شكلوا عناصر جديدة لمكونات ذلك المجتمع، مما سمح باختلاط مختلف الأجناس بعضها ببعض، فكان من الطبيعي أن تتولد طبقة جديدة هجينة تحسب على المسلمين، تضاف إلى العناصر السابقة المكونة للمجتمع الأندلسي.

وبشكل عام، يمكننا -باعتبار الانتماء إلى الإسلام وعدم الانتماء إليه- أن نقسم المجتمع الأندلسي إلى مسلمين وغير مسلمين، ونقسم المسلمين باعتبار قومياتهم وأصولهم إلى عرب وبربر ومولدين وصقالبة، ونقسم غير المسلمين إلى نصراري ويهود. محددتين في الأثناء

¹ انظر: سعدون نصر الله، تاريخ العرب السياسي في الأندلس، ص 242. انظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، 29/5، وقد رجّح أن واقعة الزلاقة في منتصف رجب.

² انظر: العبادي، في تاريخ المغرب والأندلس، ص: 106.

موقع الإمام أبي الوليد الباجي من هذه التشكيلة الاجتماعية. ونبيّن ذلك بتعريف موجز لكل قسم من العناصر السكانية المكونة للمجتمع الأندلسي.

1- العناصر السكانية المسلمة في الأندلس

ويعود أصلها إلى الفاتحين المسلمين من العرب والبربر، الذين اختلطوا بأهالي الأندلس الأصليين وتزاوجوا معهم، فأثمر ذلك ظهور طبقة جديدة لجيل مسلم جديد يضاف إلى المسلمين الأصليين سمي بالمولدين. كما يصنف في التركيبة السكانية للمسلمين أولئك الأسبان الذين أسلموا إبان الفتح الإسلامي وأطلق عليهم اسم المسالمة. ويضاف أيضا إلى تركيبة المسلمين أولئك الذين جُلبوا من خارج الأندلس من عبيد وأسرى، ثم ربّوا تربية إسلامية، وقد عرفوا باسم الصقالبة. وبذلك تكون العناصر المكونة للتركيبة الاجتماعية لمسلمي سكان الأندلس مكونة من العرب، والبربر، والمسالمة، والمولدين، والصقالبة¹.

أ- العرب

لقد كان تواجد الجنس العربي منذ الفتح الإسلامي في جيش طارق بن زياد عند دخوله الأندلس سنة 92هـ، إلا أنّ عددهم كان فيه قليلا نسبة إلى أغلبية العنصر البربري². لكن لم تمر سنة حتى ازداد عدد العرب بشكل كبير إثر دخول موسى بن نصير الأندلس سنة 93هـ بجيشه الذي كان العرب فيه يشكلون الأغلبية العظمى³. وقد ذكر المقرئ أن العرب الذين استوطنوا الأندلس منهم العدنانيون ومنهم القحطانيون الذين يشكلون الأغلبية⁴. ويتنسب إلى العدنانيين كل من بني أمية، وبني هاشم، وأكثرهم سكنوا إشبيلية⁵. كما ينسب إليهم أيضا الشاميون، وهم القيسية أو المضرية الذين ينتمي إليهم بلج بن بشر صاحب الحملة على الأندلس سنة 123هـ، الذي دخل بجيشه الشامي الأندلس فكثرت تواجدهم بها، وهؤلاء منهم أعيان قرطبة،

¹ انظر: عبد السلام بن المختار شقور، مقال: البيوتات الأندلسية، منشور في السجل العلمي لندوة الأندلس، قرون من التقلبات والعطاءات، القسم الأول، التاريخ والفلسفة، لجنة التحرير، عبد الله بن علي الزيدان وآخرون، 256/1. وانظر: العبادي، في تاريخ المغرب والأندلس، ص145. وانظر: محمد رضوان الداية، في الأدب الأندلسي، ص21، وما بعدها.

² انظر: المقرئ، نفح الطيب، 231/1. وانظر: حسين مؤنس، موسوعة تاريخ الأندلس، 17/1.

³ انظر: حسين مؤنس، موسوعة تاريخ الأندلس، 20/1.

⁴ انظر: المقرئ، نفح الطيب، 290/1، 293.

⁵ انظر: المصدر نفسه، 290/1.

وأكثرهم سكان إشبيلية وغرناطة وطليلة. أما القحطانيون، فهم المعروفون في الأندلس باليمنية، وهم الأكثر عدداً بها، وكانوا في الأولين ممن دخل بلاد الأندلس إبان الفتح، وكانوا يدعون بالبلديين؛ أي العرب الذين قاموا بالفتح واستقروا في بلاد الأندلس، حيث كان أغلبهم من اليمنية، وكانوا يشعرون أنهم أولى من غيرهم بأمر البلاد¹، وكان الملك فيهم أرسخ من غيرهم إذا استثنينا الأمويين². ويعود أنساب اليمنية إلى جذمين، كهلان بن سبأ، وحمير بن سبأ³. ومن كهلان، الأزدي، ومن الأزدي من ينتسب إلى الأنصار أهل المدينة المنورة، وهؤلاء من يشكل الجم الغفير في بلاد الأندلس⁴، وقد سكنوا طليطلة، وهم أكثر القبائل في شرق وغرب الأندلس. ومن الأزدي من ينتسب إلى المعافر، ومنهم المنصور بن أبي عامر صاحب الأندلس⁵. ومن كهلان أيضاً من ينسب إلى لحم، ومنهم بنو عباد أصحاب إشبيلية. ومنهم من ينسب إلى جذام، كبني هود ملوك سرقسطة. ومن كهلان من ينسب إلى كنده، التي منها من ينسب إلى تُجيب⁶، وإلى تُجيب ينتسب صاحب موضوع بحثنا الإمام أبي الوليد الباجي، فهو عربي يمني كهلاني كندي تجيبي.

أما جذم حمير، فمنهم الأصبحيون من أعيان قرطبة، ومنهم اليحصبيون والهوزيون من أعيان إشبيلية، ومنهم الكلبيون الذين كان لهم الدور الفعال في التمكين لعبد الرحمن الداخل⁷، وإليهم ينتسب بنو جهور ملوك قرطبة ووزراؤها⁸.

وكثيراً ما تقع المنازعات والحروب بين اليمنية والشامية، وغالبا ما كان البربر يقفون إلى جانب اليمنية. وقد تسبب ذلك الصراع في تشتت سكان عرب الشامية وانتشارهم في مختلف بلاد الأندلس؛ فقد قام أبو الخطار حسام بن ضرار الكلبي عند توليه الحكم -وهو من

¹ انظر: حسين مؤنس، موسوعة تاريخ الأندلس، 29/1. وانظر: محمد الداية، في الأدب الأندلسي، ص21.

² انظر: المقرئ، نفع الطيب، 293/1.

³ انظر: المصدر نفسه، 293/1.

⁴ انظر: المصدر نفسه، 294/1.

⁵ انظر: المصدر نفسه، 295/1.

⁶ انظر: المصدر نفسه، 296/1.

⁷ انظر: العبادي، في تاريخ المغرب والأندلس، ص92. وانظر: المقرئ، نفع الطيب، 328/1. وانظر: حسين مؤنس،

موسوعة تاريخ الأندلس، 49/1.

⁸ انظر: المقرئ، نفع الطيب، 298/1.

اليمنية- بتوزيع جند الشام بعد القضاء على قائده بلج بن بشر على مختلف الأمصار، فأسكن جند مصر ناحية باجة وتدمر، وأسكن جند حمص ناحية إشبيلية، وأسكن جند فلسطين ناحية شدونة، وأسكن جند الأردن ناحية مالقة، وأسكن جند دمشق البيرة وغرناطة، وجند قنسرين ناحية جيان¹.

وبهذا توزع السكان ذووا الأصول العربية على مختلف بلدان الأندلس، وحكموا معظم البلاد، كما كان لهذا التواجد العربي الكثيف أثر كبير في تطوير الحضارة الإنسانية في الأندلس². وقد كان من العرب جل الحكام والأمراء والوزراء والقادة والوجهاء، وجل البيوتات الأندلسية الكبيرة³، وجل الشعراء والعلماء والفقهاء ومنهم فقيها أبو الوليد الباجي.

ب- البربر

لقد سكن البربر بلاد الأندلس مع بداية الفتح الإسلامي إثر دخولهم لها مع جيش طارق بن زياد؛ إذ كانوا يشكلون الأغلبية العظمى فيه، ولم تنقطع هجرتهم إلى الأندلس طوال تواجد المسلمين فيها؛ بدافع الحملات العسكرية حيناً، وبدوافع اجتماعية واقتصادية وعلمية حيناً آخر، إلا أنهم عانوا من الصراعات العنصرية، خصوصاً من طرف الشامية من العرب، الذين كانوا يظنون أن الدولة دولتهم، وأنهم أهل الحكم والسياسة والقيادة⁴. وقد تسبب ذلك في قيام ثورة البربر الذين أنكروا سيادة العرب وسياستهم القمعية⁵، وكان ما كان من طالعة بلج بن بشر سنة 123هـ/741م الذي قاد الجيش الشامي وأخذ ثورة البربر، مما دفع بالكثيرين من البربر إلى الهجرة الجماعية نحو بلاد المغرب تاركين أراضيهم وممتلكاتهم وراءهم، مما أفرغ أراضي واسعة من السكان بشمال نهر تاجة من الأندلس، وساعد على سهولة استيطان

¹ انظر: عبد السلام شقور، مقال: البيوتات الأندلسية، السجل العلمي لندوة الأندلس، 252/1. وانظر: حسين مؤنس، موسوعة تاريخ الأندلس، 35/1.

² انظر: المقرئ، نفح الطيب، 154/3، وما بعدها.

³ انظر: عبد السلام شقور، مقال: البيوتات الأندلسية، السجل العلمي لندوة الأندلس، 256/1.

⁴ انظر: حسين مؤنس، موسوعة تاريخ الأندلس، 33/1.

⁵ انظر: العبادي، في تاريخ المغرب والأندلس، ص86.

النصارى لها فيما بعد¹. ولكن، توافد بعد ذلك العنصر البربري من بلاد المغرب إلى الأندلس، بدعوة من عبد الرحمن الناصر مرة، وبدخول جيش الحموديين مرة أخرى، وفي عصر ملوك الطوائف بزعامة زاوي بن زيري مرة ثالثة²، وهو عصر الإمام الباجي. وبهذا كان للعنصر البربري وجود معتبر في سكان الأندلس، وقد انتشروا في كافة المدن الأندلسية، ومن أشهر بيوتاتهم، مكناسة، وزناتة، ومصمودة، وصنهاجة، إلا أن تلك البيوتات على رغم انتشارها في بلاد الأندلس، لم يصل عددها إلى ربع البيوتات ذات الأصل العربي³.

وقد برز البربر في شتى حقول العمل والمعرفة، فكان جلهم صناعا وحرفيين وعمالا وفلاحين، سكنوا المناطق الجبلية الوعرة، واستصلحوا أراضيها، واعتنوا بتربية المواشي، فكانوا يعرفون بمهارتهم في الزراعة وتربية الماشية والدواجن. وقد اندمجوا في المجتمع الأندلسي عن طريق التزاوج، وأتقنوا اللغة العربية وتعاملوا بها⁴، بل وكان منهم العلماء والفقهاء⁵ والقواد والأمراء والملوك خصوصا في عصر ملوك الطوائف، إذ منهم بنو زيري الذين استقلوا بغرناطة، وبنو ذي النون الذين استقلوا بطليطلة، إلا أن جيل البربر الذي قدم إلى الأندلس أواخر القرن الرابع الهجري، وعاش القرن الخامس الهجري لم يندمج كسلفه في المجتمع الأندلسي، وظل محافظا على بربريته، خصوصا لما استقل العنصر البربري ببعض الممالك الأندلسية⁶.

¹ انظر: حسين مؤنس، موسوعة تاريخ الأندلس، 34/1. وانظر: يوسف فرحات، ويوسف عيد، معجم الحضارة الأندلسية، ص9.

² انظر: مريم قاسم طويل، مملكة غرناطة في عهد بني زيري البربري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، سنة 1994، ص244.

³ انظر: عبد السلام شقور، مقال: البيوتات الأندلسية، السجل العلمي لندوة الأندلس، 256/1. وانظر: مريم قاسم طويل، مملكة غرناطة، ص244.

⁴ انظر: مريم قاسم طويل، مملكة غرناطة، ص244.

⁵ ومن أمثالهم يحيى بن يحيى الليثي، راوي الموطأ عن مالك، والذي انتقلت إليه رئاسة المذهب المالكي، وهو من أصل بربري، من بيوتات مصمودة. انظر: المقرئ، نفع الطيب، 9/2. وانظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، 144/6.

⁶ انظر: مريم قاسم طويل، مملكة غرناطة، ص244، 245.

ج- المسالمة

وهم النصارى الأسبان الذين كانوا يسكنون الأندلس إبان الفتح الإسلامي، ثم اعتنقوا الدين الإسلامي طواعية بعد الفتح الإسلامي¹. قد يكون ذلك بدافع الاقتناع بالحق الذي أظهره لهم الدين الإسلامي، أو بدافع المعاملات الإسلامية الرفيعة التي تلقوها من المسلمين في قبال ما كانوا يلقونه من غلظة وظلم وحرمان إبان الحكم القوطي، وقد يكون منهم من أسلم بدافع تحسين الوضع المعيشي، والتزلف إلى المسلمين والتخلص من دفع الجزية²، وأيا كان الدافع فالمهم أنهم أسلموا وانصهروا في بوتقة المجتمع المسلم، وقد عدّهم الفاتحون المسلمون جزءا منهم لهم ما لهم من حقوق وعليهم ما عليهم من واجبات وفقا لتعاليم الدين الإسلامي الحنيف. «وقد اختلطوا بالعرب عن طريق الزواج والولاء، واتخذ بعضهم الأنساب العربية ليثبتوا أنهم قديمو العهد بالإسلام ومنهم من نسي أصله، ومنهم من ظل على نسبه القديم مثل بني مرتين Martin، وبني بشكوال Pascual، وبني غرسيّة Garcia، وبني غومس Gomez، ومنهم من أضاف إلى اسمه العربي المقطع الأسباني "أون" On الدال على التفخيم³ فأصبح حزم حزمون، وزيد زيدون، وحفص حفصون، وظل قسم منهم يتعصب لأصله العجمي، كما أتقنوا اللغة العربية وتمكنوا من الكتابة، فبرز منهم الأدباء والشعراء.»⁴

د- المولدون

وهم الذين وُلدوا في الأندلس بعد الفتح الإسلامي من آباء مسلمين من العرب والبربر الفاتحين، ومن أمهات أسبانيات من أهالي البلاد الأصليين ونشأوا على الإسلام، وقد كانوا يشكلون الأكثرية من سكان الأندلس أيام أمراء بني أمية⁵، ومن أمثالهم -ممن حكم الأندلس- الأمير هشام الرضا بن عبد الرحمن الداخل الذي تولى الإمارة في الفترة ما بين 172هـ، و180هـ، والذي وُلد في الأندلس من جارية أسبانية تدعى حلال، ونشأ نشأة كاملة في بيئة أندلسية

¹ انظر: المرجع السابق، ص246. وانظر: محمد الداية، في الأدب الأندلسي، ص21.

² انظر: مريم قاسم طويل، مملكة غرناطة، ص244.

³ انظر: تعليق الباتول بن علي في تحقيقها لكتاب فصول الأحكام وبيان ما مضى عليه العمل عند الفقهاء والحكام، للبايجي، طبع وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، سنة 1990م، هامش ص78.

⁴ انظر: مريم قاسم طويل، مملكة غرناطة، ص246.

⁵ انظر: العبادي، في تاريخ المغرب والأندلس، ص106، وهامش ص111.

بجته¹. وقد كان من المولدين الحكام والأمراء والقادة والفقهاء والأدباء والشعراء، إلى جانب العوام فيهم، وقد تعلموا - بسبب انتسابهم إلى أمهات أسبان - لغة أمهاتهم الرومانسية إلى جانب اللغة العربية، كما أخذوا عنهن بعض العادات والتقاليد الأسبانية. التي امتزجت بالتقاليد العربية.

هـ - الصقالبة

يعود أصل تسمية الصقالبة إلى بلاد السلاف الممتدة من بحر قزوين شرقا إلى البحر الأدرياتي غربا، إذ كان يطلق عليهم "سلافينو" Slaveninu التي تدل على سكان هذه البلاد، ثم عرفت هذه التسمية في اللغة اليونانية بـ "سكلافينو" Sklabeno² ولما كانت بعض القبائل الجرمانية تسيي رجال ونساء الشعوب السلافية وتبيعها للأندلسيين أصبح اسم Sklavos المعروف به السلاف يقود إلى معنى العبد كما يعبر عنه باللغة الفرنسية Esclave وقد أطلق عليهم الأندلسيون اسم الصقالبة، ثم عمّموا هذا الاسم على كل العبيد الذين جلبوا من مختلف البقاع النصرانية واستخدموا في قصر الخلافة. وكان تجار الرقيق خصوصا اليهود منهم يجلبون هؤلاء الصقالبة وهم أطفال ثم يبيعونهم إلى الأمراء الذين يقومون بتربيتهم تربية إسلامية، ويدربونهم كحرس، ويجندونهم في الجيش، ويعلمونهم إدارة شؤون القصر، حتى يصبحوا على درجة عالية من الكفاءة تؤهلهم إلى استلام مناصب هامة في الدولة، فهم الأمناء الثقة وحافظو الأسرار والمخلصون المتفانون في خدمة الخلفاء الأمويين، وهم الذين لا يملكون قبيلة ولا عشيرة ولا حامية يخشى منها معارضة النظام القائم أو مناهضته، أو الغدر به. لكن بعد ذلك «تعددت أجناسهم ودولهم حتى صاروا بمرور الوقت يشكلون طبقة خاصة في المجتمع الإسلامي، وبخاصة مجتمعات الحواضر الكبرى خصوصا أن كثيرا منهم عاشوا في بلاط الخلفاء وقصور الوزراء وكبار الموسرين واستطاعوا أن يجمعوا ثروات ضخمة، وبعضهم تميز بما حصل عليه من ثقافة وعلم وأدب.»³ وقد بدأ دورهم يبرز بوضوح ونفوذهم يشتد في عهد الحكم الربضي بن هشام بن عبد الرحمن الداخل، إذ أصبحت سيطرتهم على القصر ونفوذهم في الدولة - من

¹ انظر: المرجع السابق، ص111.

² انظر: وفاء عبد الله بن سليمان المزروع، مقال نفوذ الصقالبة في الأندلس في عصر الإمارة والخلافة، منشور في السجل العلمي لندوة الأندلس، القسم الأول، 92/1.

³ انظر: وفاء المزروع، مقال: نفوذ الصقالبة في الأندلس في عصر الإمارة والخلافة، السجل العلمي لندوة الأندلس، 94/1.

خلال خدمتهم للخليفة- أكثر وضوحا من أي عنصر بشري آخر. إلا أن هؤلاء الصقالبه الذين حظوا بثقة الخلفاء الأمويين لم يحظوا بتلك الثقة نفسها لدى عامة الناس، بل كانوا محل حقد وبغض لديهم لتمتعهم بالامتيازات دون العامة، وتمليكهم مختلف الضياع والمزارع والممتلكات، وسيطرتهم على زمام الأمور، فكان من الطبيعي أن يقف عامة الناس منهم هذا الموقف وهم يرون قرب هذا العنصر الاجتماعي الدخيل من السلطة الحاكمة وتميزه عنهم، كما كان من الطبيعي أن يخشى الناس من هؤلاء الذين يرون فيهم الخطر المحدق بهم إن اشتد عودهم وصاروا حكاما عليهم. وفعلا كان ذلك الذي حدث في عصر ملوك الطوائف، إذ استأثر الصقالبه بشرق الأندلس وقامت لهم دويلات مستقلة في "بلنسية" و"طرطوشة" و"ودانية" و"المرية" وغيرها¹.

2- العناصر السكانية غير المسلمة في الأندلس

وهي العناصر التي كانت تشكل سكان الأندلس قبل مجيء الفاتحين المسلمين من نصارى ويهود، وبقيت على دينها بعد الفتح الإسلامي، غير أنها تأثرت بالثقافة العربية الإسلامية واندجت في المجتمع المسلم رغم محافظتها على دينها كحق من حقوقها، رعته الدولة وحفظته لها انطلاقا من الرؤية الإسلامية لأهل الذمة، ولذلك لم تعان هذه الفئة من أي اضطهاد أو تهميش في المجتمع الإسلامي. ويمكن تقسيم هذه الفئة في الأندلس إلى قسمين، نصارى ويهود.

أ- النصارى

وهم السكان الذين تواجدوا من أيام القوط قبل الفتح الإسلامي في بلاد الأندلس، وبقوا بعد الفتح على ديانتهم المسيحية جيلا بعد جيل، إلا أنهم لم يكونوا يشعرون بالغبرة في المحيط الاجتماعي الإسلامي بالأندلس، بل وجدوا كل التسامح والتعايش مع المسلمين، يزاولون شعائرهم الدينية ويقرعون نواقيسهم في بيئة إسلامية بشكل عادي بين المسلمين إلى درجة أن

¹ انظر: محمد الداية، في الأدب الأندلسي، ص24. وانظر: وفاء المزروع، مقال: نفوذ الصقالبه في الأندلس في عصر الإمارة والخلافة، السجل العلمي لندوة الأندلس، 94/1، وما بعدها.

اقتحمت طقوسهم أدبيات وأشعار المسلمين، وأصبحت تشكل جزءاً من أذواقهم الثقافية، كالذي نجده في بعض أشعار ابن حزم حينما قال¹:

أَتَيْتَنِي وَهَلَالِ الْجَوِّ مَطَّلَعٌ قُبَيْلَ قَرَعِ النَّصَارَى لِلنَّوَاقِيسِ

ونتيجة لهذا التعايش السلمي اندمج النصارى في المجتمع الإسلامي إلى درجة التأثير بالثقافة والتقاليد العربية، كارتداء الزي العربي، واتخاذ الأسماء العربية، وتعلم اللغة العربية والتعامل بها، والإقبال على تعلم الشعر والأدب، والإسهام في حركة الترجمة من العربية إلى اللاتينية، ونشر الثقافة العربية الإسلامية في أوروبا²، حتى عُرف هؤلاء باسم المستعربين³ Mozarabes؛ كونهم تعربوا طواعية لغة وزيا وكانوا يمثلون جزءاً هاماً وفعالاً من سكان الأندلس، يشاركون المسلمين في كل نشاطاتهم المهنية والحرفية والثقافية والسياسية وحتى العسكرية⁴.

ب- اليهود

لقد كان تواجد اليهود في أسبانيا قديماً، وكان عددهم فيها كبيراً سيماً في نواحي طليطلة وغرناطة والبيرة⁵، وكانوا يشتغلون بالتجارة والأعمال المالية والحسابية في دواوين الحكومة القوطية قبل الفتح الإسلامي، إلا أنهم كانوا مُبغضين من طرف القوط بسبب عقيدتهم وتعاطيهم الربا⁶ مما جعلهم يتعرضون للكثير من الضغوط والمضايقات كانت من أهم أسباب مساعدتهم للفتاحين المسلمين عند فتح الأندلس كرد فعل لما عانوه من ظلم وسوء معاملة واططهاد النصارى القوط لهم⁷. وبعد الفتح الإسلامي ازداد عددهم، وتحسن وضعهم لما وجدوه من حرية الاعتقاد وممارسة الطقوس، وحسن معاملة ومعاشرة المسلمين لهم، بل وإتاحة

¹ ابن حزم، طوق الحمامة في الألفة والألف، تحقيق صلاح الدين القاسمي، الدار التونسية للنشر، تونس، 1985، ص238. والبيت من البحر البسيط.

² انظر: محمد الداية، في الأدب الأندلسي، ص22.

³ انظر: العبادي، في تاريخ المغرب والأندلس، ص145. وانظر: مريم قاسم طويل، مملكة غرناطة، ص247.

⁴ انظر: العبادي، في تاريخ المغرب والأندلس، ص145.

⁵ انظر: عمر بن ميرة، مقال: جوانب من تاريخ أهل الذمة في الأندلس الإسلامية، منشور في: السجل العلمي لندوة الأندلس، القسم الأول، 219/1.

⁶ انظر: العبادي، في تاريخ المغرب والأندلس، ص50.

⁷ انظر: مريم قاسم طويل، مملكة غرناطة، ص250.

الفرص لهم للتفوق في شتى المجالات شأنهم شأن بقية المسلمين، وفعلا قد مارسوا مهنا مختلفة بكل حرية في مقدمتها التجارة خصوصا بالرقيق، كما مارسوا مهنة استنساخ الكتب، ومهنة الطب¹، وغيرها من المهن والحرف، وقد اندمجوا في المجتمع الإسلامي الأندلسي، وأتقنوا اللغة العربية إلى جانب لغتهم العبرية، وكان لهم نفوذ في الدولة -خصوصا في عصر ملوك الطوائف- إلى درجة أن تولوا مناصب عالية في إدارة الدولة، كمنصب صاحب الشرطة موسى بن يعقوب بن عزرا في دولة بني زييري، ومنصب الوزير الأول اسماعيل بن نغالة ثم ابنه يوسف في عهدي حبوس بن مكناس وابنه باديس بن حبوس². وقد أثار التسامح وحسن معاملة المسلمين الطمع في أنفس اليهود للاستيلاء على بعض الدويلات والاستقلال بالحكم فيها، مستغلين في ذلك ضعف السلطة الإسلامية وتصارع أمراء المسلمين أيام ملوك الطوائف، فقد خطط ابن نغالة للاستيلاء على غرناطة سنة 459هـ/1069م، وكاد أن يحقق مبتغاه لولا ثورة العامة ضده، وقتل العديد من المعتدين من اليهود الذين تجاوزوا حدهم في طموحهم السياسي البائس³.

وهكذا كانت الأندلس طيلة التواجد الإسلامي مزدهمة بمختلف الأجناس التي تتعايش سويا بمختلف أديانها، فاندجت في المجتمع الإسلامي وارتبطت به في المعاملات الاجتماعية اليومية عن طريق المتاجرة والمصاهرة بل وفي مختلف المعاملات الثقافية والسياسية، ولا نجد حدوث أي قمع لأهل الذمة سوى من تجاوز الحدود بالإجرام أو الخيانة أو محاولة الثورة ضد الدولة، أو أي تجاوز للوضع القانوني الذي يحدد الحقوق والواجبات، وهذا لم يكن خاصا بأهل الذمة فحسب، بل يجري نفاذه حتى بين المسلمين.

وعموما لم يجد أهل الذمة من المسلمين سوى حسن المعاشرة والاحترام وحرية الاعتقاد في ممارسة الطقوس، وغير ذلك مما تمليه شريعة الإسلام العادلة السمحاء.

¹ يذكر أن الخليفة عبد الرحمن الناصر اتخذ طبيبه الخاص من اليهود، ويدعى حسداي بن شبروط. انظر: محمد الدايدة، في الأدب الأندلسي، ص24.

² انظر: مريم قاسم طويل، مملكة غرناطة، ص252.

³ انظر: عمر بن ميرة، مقال: جوانب من تاريخ أهل الذمة في الأندلس الإسلامية، السجل العلمي لندوة الأندلس، 220/1.

الفرع الثاني: الظواهر الاجتماعية السائدة في الأندلس

نلقي الضوء في هذا الفرع على بعض الظواهر الاجتماعية السائدة في المجتمع الأندلسي، فنركز على الدين السائد في الأندلس والمذهب الذي تذهبوا به، كما نتعرض إلى مختلف الطبقات الاجتماعية في الأندلس، وإلى بعض التقاليد الأندلسية.

أولاً: الدين

كان الدين السائد والرسمي في الأندلس هو الدين الإسلامي إلى جانب النصرانية واليهودية، وكان الأغلب عند الأندلسيين " إقامة الحدود وإنكار التهاون بتعطيلها، وقيام العامة في ذلك وإنكاره إن تهاون فيه أصحاب السلطان"¹. وكانت الحياة الدينية في الأندلس بادئ الأمر متأثرة بالشام؛ إذ كان المذهب السائد عند الأندلسيين هو مذهب الأوزاعي²، الذي اهتم بالتشريعات الحربية وأحكام الجهاد، فوافق اهتمامات الأندلسيين في بداية فترتهم التي قامت على الحروب والغزوات³، ثم حلَّ محلّه المذهب المالكي الذي بدأ انتشاره في عهد الأمير هشام الرضا بن عبد الرحمن الداخل⁴، ثم ساد الأندلس طيلة فترة التواجد الإسلامي بها، ويذكر أن جماعة من فقهاء الأندلس الذين درسوا على أيدي الإمام مالك في المدينة هم من كان لهم الفضل في دعم انتشار المذهب المالكي، من أمثال زياد بن عبد الرحمن الملقب بشبطين⁵، ويحيى بن يحيى

¹ انظر: المقرئ، نفح الطيب، 220/1.

² هو أبو عمرو عبد الرحمن بن عمرو بن يحمّد الأوزاعي شيخ الإسلام وعالم أهل الشام. ولد سنة 88هـ. وكان يسكن محلة الأوزاع بباب الفراءيس بدمشق، ثم تحوّل إلى بيروت مرابطاً إلى أن مات، وقيل أنّه ولد ببلبك ولم يكن من الأوزاع بل نزل فيهم، ويعود أصله إلى سبي أهل اليمن وقيل السند. عاش يتيماً فقيراً، وكانت صنعته الكتابة والترسل. توفي ببيروت ودفن بها سنة 157هـ. وكان له مذهب مستقل مشهور عمل به فقهاء الشام مدة وفقهاء الأندلس ثم اندرس. وأول من نقل مذهبه إلى الأندلس هو القاضي الغرناطي أسد بن عبد الرحمن السبائي (ت150هـ) بينما يذكر ابن حزم أنه كان صعصعة بن سلام الشامي (ت192هـ). انظر: الشيرازي، طبقات الفقهاء، تحقيق خليل الميس، دار القلم، بيروت (دط)، ص71. وانظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرنؤوط، ومحمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، ط9، 1413هـ، 107/7. وما بعدها. وانظر: العبادي، في تاريخ المغرب والأندلس، ص109.

³ انظر: المرجع نفسه، ص109.

⁴ انظر: محمد بن حسن شرحبيلي، تطور المذهب المالكي في الغرب الإسلامي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، 2000م، ص17، 30. وانظر: العبادي، في تاريخ المغرب والأندلس، ص114.

⁵ هو أبو عبد الله زياد بن عبد الرحمن بن زهير بن ناشدة بن وائل اللحمي، سمع من الإمام مالك الموطأ، وله كتاب سماع زياد في فتاوى الإمام مالك. روى عنه يحيى بن يحيى الموطأ قبل رحلته من الأندلس، وكان زياد أول من أدخل الموطأ إلى

الليثي¹ الذي لقبه الإمام مالك بعامل الأندلس والذي روى الموطأ عنه². ويعود انتشار المذهب المالكي بالأندلس إلى أسباب نذكر منها:

- 1- كون معظم الجيوش العربية التي دخلت الأندلس من الحجازيين، ولم يكن تمثيل للعنصر العراقي فيها، مما يبرر تواصل الحجازيين بذويهم وثقافة بيئتهم وتأثرهم بمدرسة الحديث دون مدرسة الرأي، ساعد ذلك على اتصال الأندلسيين بالإمام مالك والأخذ بأرائه ومذهبه³.
- 2- كان الحكم في الأندلس مستقلاً عن الخلافة العباسية في المشرق التي كان المذهب الحنفي مذهبها الرسمي، فكان اعتناق الأندلسيين للمذهب المالكي يأتي في سياق تحقيق النزعة الاستقلالية عن خصوصيات العباسيين⁴.

3- معارضة الإمام مالك للعباسيين الذين ضايقوه على إثر فتواه بالتحلل من بيعتهم بقوله: ليس على مكره يمين أو طلاق، والتي فيها إشارة إلى مساندته لثورة العلويين سنة 145هـ، وإجازته لمبايعة محمد النفس الزكية. فبعض العباسيين للإمام مالك أسهم في احتضان الأندلسيين لمذهبه نكاية بهم وانتقاماً له. سيّما عندما يضاف إلى ذلك ما ثبت من الإعجاب الذي أبداه

الأندلس. انظر: عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، تحقيق محمد سالم هاشم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998م، 187/1.

¹ هو أبو محمد يحيى بن يحيى بن بكير بن وسلاس بن شملل بن صيغا، من مصمودة طنجة ينتمي إلى بني ليث، دخل أبوه الأندلس مع جيش طارق بن زياد، سمع الموطأ أولاً من زياد، وكان لقاؤه للإمام مالك سنة 179 هـ السنة التي توفي فيها الإمام مالك، سمع منه ومن الليث وابن وهب، ثم اقتصر على ابن القاسم فتفقّه به. وقد سماه الإمام مالك بعامل أهل الأندلس، وكان له الفضل في نشر المذهب المالكي، وكانت له مكانة عند حكام الأندلس، وقد انتهت إليه رئاسة المالكية. توفي سنة 234 هـ. انظر: المصدر نفسه، 310/1.

² انظر: المقرئ، نفع الطيب، 9/2. انظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، 144/6. وانظر: محمد شرحبيلي، تطور المذهب المالكي، ص20، وما بعدها. وانظر: العبادي، في تاريخ المغرب والأندلس، ص118.

³ انظر: العبادي، في تاريخ المغرب والأندلس، ص115.

⁴ انظر: مصطفى الهروس، المدرسة المالكية الأندلسية إلى نهاية القرن الثالث الهجري نشأة وخصائص، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، ط1997م، ص77 وما بعدها. وانظر: محمد شرحبيلي، تطور المذهب المالكي، ص26، 27. وانظر: العبادي، في تاريخ المغرب والأندلس، ص115.

الإمام مالك أمام طلبته من الأندلسيين بالأمير هشام الرضا، الذي مدحه بقوله: نسأل الله أن يزيّن حرمانا بملككم، وقد بلغ ذلك هشام فحمل الناس على مذهب الإمام مالك¹.

4- تشابه وتوافق طبيعة الأندلسيين - كما ذكر ابن خلدون - مع طبيعة أهل الحجاز في البساطة والبعد عن التعقيدات الفكرية، وغلبة نزعة أهل الحديث على عقلياتهم، وترددهم على الحجاز في سفرهم إلى الحج دون المرور بالعراق الذي لم يكن في طريقهم، كل ذلك كان سببا مدعما ومحفزا لأخذهم بالمذهب المالكي².

5- سعة العلم الذي وجده طلبة الأندلس في المدينة عند الإمام مالك، وأسس ومبادئ المذهب المالكي التي يقوم عليها، خصوصا ما يتعلق بالمصالح المرسلّة، أو اعتبار المصلحة عموما، وهو ما قد يبرر ثبوت اعتبار الباجي للمقاصد الشرعية في الأحكام، إذ أثمر تكوينه المعرفي على أسس المذهب المالكي عقلية مقاصدية تجلّت معالمها في اجتهاده المقاصدي المستخلص من تعليقه وتقريره لمختلف المسائل والأحكام الفقهية خصوصا في شرحه المنتقى.

وأعتقد أن السبب الرئيس والأساس والمباشر في انتشار المذهب المالكي في الأندلس هو إرادة السلطة الأموية الحاكمة بالأندلس في تمكينه؛ يؤكد ذلك القرار الرسمي الذي اتخذته الأمير هشام الرضا باعتماد المذهب المالكي مذهبا رسميا للدولة، وكذلك ما ثبت من منشور الحكم المستنصر في أيامه بمنع مخالفة المذهب المالكي في الأندلس³. ثم وجدت الإرادة السياسية المناخات المناسبة والاستعدادات الموضوعية والعلمية لانتشار المذهب المالكي في الأندلس.

¹ انظر: المقرئ، نفع الطيب، 230/3. وانظر: محمد شرحبيلي، تطور المذهب المالكي في الغرب الإسلامي، ص25. وانظر: العبادي، في تاريخ المغرب والأندلس، ص116.

² انظر: ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، دار الكتب العلمية، بيروت ط3، 2006م، 480/1، 481.

وانظر: العبادي، في تاريخ المغرب والأندلس، ص116، 117.

³ كتب الحكم المستنصر (ت366هـ) منشورا رسميا جاء فيه: " وكل من زاغ عن مذهب مالك أنه ممن رين على قلبه وزين له سوء عمله، وقد نظرنا طويلا في أخبار الفقهاء، وقرأنا ما صنف من أخبارهم إلى يومنا هذا، فلم نر مذهباً من المذاهب غيره أسلم منه... فالاستمسك به نجاة إن شاء الله". انظر: محمد شرحبيلي، تطور المذهب المالكي في الغرب الإسلامي، ص188.

ومهما كان من أمر، فإنّ الدين الإسلامي -عموما- قد لعب دورا فعالا في توحيد المجتمع الأندلسي واندماج وتعايش مختلف أجناسه وأعراقه وأطيافه، وهذا ما شهد به المستشرقون المتخصصون في الحضارة الأندلسية¹.

ثانيا: طبقات المجتمع الأندلسي

لم تكن الثروة في الأندلس موزعة توزيعا عادلا على السكان؛ إذ كانت هناك الطبقة الخاصة أو الأرستقراطية التي كانت تستأثر بالثروة والممتلكات والامتيازات، والتي كان يمثلها أفراد الأسرة الحاكمة وكبار القادة، وكبار الملاكين وكبار التجار الأغنياء، وكان معظم أفراد هذه الطبقة يميل إلى الترف والبذخ والغناء والصيد والبهو والعبث والفساد عموما². كما كانت هناك الطبقة المتوسطة، من تجار متوسطين، وحرفيين وأصحاب الصناعات وموظفي الدولة وفلاحين مزارعين متوسطين، وكل هؤلاء كانوا قريبين من السلطة لحفظ مصالحهم، لكنهم أسهموا بشكل فعال في تطوير الصناعة وتحريك التجارة وإنماء الفلاحة، وترقية وتنمية بلاد الأندلس عموما. وكانت هناك الطبقة الدنيا الكادحة المسحوقة، وهي الأكثرية في بلاد الأندلس، والتي كان يمثلها صغار التجار والمزارعون والحرفيون، والأجراء، والعاطلون عن العمل³، وأغلب طلاب العلم، ومنهم صاحب موضوع بحثنا الإمام الباجي الذي عاش بداية حياته فقيرا.

ثالثا: تقاليد المجتمع الأندلسي

من الطبيعي أن يتّصف الأندلسيون بالتقاليد العربية عموما، سواء شامية أم حجازية أم عراقية، ولا عجب، فمعظمهم من أصول عربية، لكن لم يمنع ذلك من تأثرهم ببعض تقاليد سكان الأندلس الأصليين، أو البربر، فامتزج ذلك كله ليعطي تركيبة ثقافية جديدة تميّز بها المجتمع الأندلسي؛ فقد حافظ الأمراء الأوائل على التقاليد الشامية بحكم انتمائهم إلى بني أمية، لكن في عهد الأمير هشام بن عبد الرحمن بدأ التأثير بالتقاليد الحجازية التي توجت بغلبة المذهب

¹ كما شهد بذلك ليفي بروفنسال LEVI-PROVENÇAL أكبر المتخصصين المستشرقين الفرنسيين في موضوع التجربة الأندلسية. انظر: حسين إدريس عزوزي، مقال: التجربة الأندلسية في دراسات المستشرقين، منشور في: السجل العلمي لندوة الأندلس، القسم الثاني، 192/2.

² انظر: مريم قاسم طويل، مملكة غرناطة، ص 261.

³ انظر: المرجع نفسه، ص 264.

المالكي في الأندلس. وفي عهد عبد الرحمن الأوسط اتجه التأثير نحو حضارة بغداد، فتدفقت التقاليد العراقية بنفوذ آدابها وفنونها¹، فشاعت الأسماء العراقية للأبناء، وشاعت الأزياء العراقية في اللباس والزينة، وشاعت فنون الزخرفة والبناء والعمران، وصناعة المنسوجات، كما يُذكر أن دخول زرياب² إلى الأندلس كان له الحظ الأوفر في نقل الذوق العراقي في اللباس، واختيار الألوان بحسب المواسم وفي تأثيث البيوت بل وفي طريقة طهي وتقديم الأطعمة والأشربة، وفي تصفيف الشعر وفي أساليب الأناقة، وفي الموسيقى والفنون³. دون أن ننسى دور طلبة العلم والفقهاء الذين سافروا إلى العراق في نقل بعض التقاليد العراقية ولو بشكل غير مباشر، ومنهم صاحب موضوع بحثنا الإمام أبو الوليد الباجي. هذا فضلا عما اتصف به المجتمع الأندلسي من حبه للنظافة واتخاذ الحمامات وتحسين البساتين واحتياطهم في تدبير المعاش، واستقباحهم للتسوّل وحبهم للعلوم والفنون⁴، واحتفالهم بالأعياد الدينية والقومية، وإقامة الولائم والأفراح في الزواج والختان، ولباس البياض بدل السواد في الأحزان، كما انتشرت مجالس الطرب والغناء، والتغني بالموشحات والزجل، إلى غير ذلك من التقاليد الأندلسية⁵.

¹ انظر: السيد عبد العزيز سالم، بحوث إسلامية في التاريخ والحضارة والآثار، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1991م، ص448 وما بعدها. وانظر: العبادي، في تاريخ المغرب والأندلس، ص130.

² هو أبو الحسن علي بن نافع الملقب بزرياب، مولى المهدي العباسي، ولد سنة 172هـ، نابغة الموسيقى، وكان شاعرا مطبوعا، عالما ببعض الفنون عارفا بأحوال الملوك ونوادر العلماء، كان حسن الصوت، وقد غنى في صباه بين يدي هارون الرشيد. سافر إلى الشام، ومنها إلى الأندلس سنة 207هـ، وأقام بقرطبة، واتخذ عبد الرحمن بن الحكم ندما له ومغنيا. وقد علّم أهل قرطبة الكثير من الأشياء، حتى فن التجميل واستعمال معجون الأسنان. توفي بقرطبة سنة 243هـ. انظر: الزركلي، الأعلام، 28/5.

³ انظر: السيد عبد العزيز سالم، بحوث إسلامية في التاريخ والحضارة والآثار، ص453، 454. وانظر: العبادي، في تاريخ المغرب والأندلس، ص133. انظر: مريم قاسم طويل، مملكة غرناطة، ص255. وانظر: خالد الصمدي، مدرسة فقه الحديث بالغرب الإسلامي من النشأة إلى نهاية القرن السابع الهجري، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، دار أبي رقرق للطباعة والنشر، الرباط، ط1، 2006م، 142/2، وما بعدها.

⁴ انظر: المقرئ، نفح الطيب، 223/1، 150/3.

⁵ انظر: خالد الصمدي، مدرسة فقه الحديث بالغرب الإسلامي، 146/2، 147.

المطلب الثالث: الوضع العلمي

نبين في هذا المطلب ازدهار الحركة العلمية بالأندلس رغم تديني وضعها السياسي، لفهم البيئة التي أثمرت أمثال الباجي، والمكانة المرموقة التي كان يشغلها بين علماء عصره، وتأثره بالثقافة المشرقية التي أضفت إلى تكوينه الفقهي العمق تكويناً معرفياً في مجال الكلام والجدل، أسهم في تمكينه من إنتاج الخطاب المقاصدي الذي تجلّى في اجتهاداته المقاصدية ضمن شروحه لمختلف المسائل، ومنها الفقهية التي تناولها في كتابه المنتقى شرح موطأ الإمام مالك. وقد تضمّن هذا المطلب ثلاثة فروع؛ الأول: في إبراز اهتمام أهل الأندلس بالجانب العلمي، والثاني: في وصف للازدهار العلمي الذي بلغته الأندلس خصوصاً في عصر ملوك الطوائف، والثالث: في تتبع الحركة العلمية لفقهاء الأندلس.

الفرع الأول: اهتمام أهل الأندلس بالجانب العلمي

ونبرز فيه اهتمام كل من السلطة الحاكمة بالأندلس من ملوك وأمراء ووزراء، وكذلك اهتمام عوام الناس وعموم المجتمع الأندلسي، بالعلم والعلماء والتعلم والتعليم وما يتعلّق بذلك عموماً.

أولاً: اهتمام الحكام بالعلم والعلماء

لقد ترك تقدير حكام الأندلس للعلماء أثراً في النهوض بالعلم وبناء الحضارة بالأندلس، فقد عمل الحكام على إكرام أهل العلم والأدب والشعر، وتقدير الفقهاء وتقرييهم منهم، فاتصف عصرهم عموماً بتقارب بين الفقهاء والأمراء، «ولا عجب إذا حدث هذا التقارب بين الفقهاء والأمراء في الأندلس، فقد كان كل منهما بحاجة إلى الآخر، الأمراء بحاجة إلى الفقهاء لإضفاء الصبغة الشرعية على حكمهم، والفقهاء بحاجة إلى الأمراء لمباشرة شؤون الجمهور، لأنهم مكلفون بإصلاح الرعية والراعي»¹، كما حصل ذلك يوم استعانة ملوك الطوائف بالفقهاء في إخماد الفتن الداخلية، وفي حماية الأندلس من المخاطر الخارجية، كالدور الذي لعبه القاضي أبو بكر بن أدهم عندما أرسله المعتمد بن عباد سفيراً لدى يوسف بن

¹ عبد الحميد بن صخرية، شعر الفقهاء في الأندلس من القرن الخامس إلى نهاية القرن الثامن الهجري، أطروحة دكتوراه في الأدب العربي القديم، إشراف العربي دحو، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة باتنة، السنة الجامعية 2004-2005 م. ص8.

تاشفين داعيا أياه إلى الجواز للأندلس، والدور الذي لعبه القاضي أبو الوليد الباجي في سفارته إلى المرية وغيرها يؤلف بين ملوك الأندلس على نصرته الدين والبلاد غير أنه توفي قبل إتمام غرضه¹. كما اهتم الأمراء بالمجالس العلمية، ولم يدخروا جهدا في توجيه أبنائهم إلى أهل العلم لتعلم، وفي استقدام مشاهير العلماء لمجالسهم؛ فقد كان الأمير محمد بن عبد الرحمن بن الحكم محبا للعلوم مؤثرا لأهل الحديث وكان له مستوى علمي رفيع، وكذلك الأمير عبد الرحمن الناصر لدين الله الذي تعلم من قاسم بن أصبغ -قبل ولايته- ووجه إليه أبنائه للأخذ عنه، ومنهم ولي عهده الحكم². وكان الحكم المستنصر عالما كثير العناية بالكتب من أي فن من فنون العلم كانت، وكان بتشجيعه ومساعدته وأمره قد ألف له العلماء في مختلف العلوم كتباً عدة وموسوعات، كالذي كتبه ابن الحارث في الفقه والتاريخ، والذي كتبه خالد بن سعد القرطبي في رجال الأندلس، والذي كتبه محمد بن يوسف التاريخي الوراق في مسالك إفريقيا وأخبار ملوكها، والذي ألفه عبد الله بن مغيث في أشعار خلفاء بني أمية، والذي ألفه إسحاق بن سلمة القيني في أخبار الأندلس، وما ألفه الخشني في مجال العلوم الشرعية، ومحمد بن أحمد بن مفرج القاضي في الحديث، وأبو عبد الله محمد، وأخوه أبو محمد عبد الله ابنا أبان بن عيسى في الفقه المالكي³. كما اهتم حكام الأندلس بإنشاء مكتبات عظيمة تجمع أعدادا هائلة من نفاثس الكتب في شتى العلوم والفنون، قيل أنها بلغت أربعمئة ألف مجلد في عهد الحكم بقصره الملكي بمدينة الزهراء، والذي كان يهتم أيضا بجذب العلماء ومجالستهم⁴. إضافة إلى أن العديد من ملوك الطوائف ووزرائهم كانوا قد بلغوا مستوى رفيعا من العلم والأدب؛ فمن ملوك إشبيلية كان القاضي محمد بن إسماعيل بن عباد شاعرا أدبيا، وكذلك المعتمد بن عباد المعروف بالشاعر الملك، وكصاحب دانية مجاهد العامري حيث كان من أكابر علماء عصره في اللغة وعلوم القرآن، وكان بلاطه مجمعا لطائفة من أشهر علماء العصر وفي مقدمتهم ابن عبد البر،

¹ انظر: ابن عذارى، البيان المغرب، 4/132.

² انظر: محمد شرحبيلي، تطور المذهب المالكي في الغرب الإسلامي، ص173.

³ انظر: المرجع نفسه، ص175، 179 وما بعدها.

⁴ انظر: المقرئ، نفع الطيب، 1/385 وما بعدها. وانظر: ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، 4/175. وانظر: محمد شرحبيلي، تطور المذهب المالكي في الغرب الإسلامي، ص183، وما بعدها. وانظر: العبادي، في تاريخ المغرب والأندلس، ص210.

وكصاحب مرسية أبي عبد الرحمن محمد بن أحمد بن طاهر حيث كان من أعظم علماء الأندلس وكتابها أيام الطوائف، وابن زيدون القرطبي الشاعر الوزير، والجغرافي الكبير أبو عبيد البكري ابن أحد الأمراء، وكان من ملوك بني هود بسرقسطة المقتدر بن هود فيلسوفا رياضيا فلكيا وابنه رياضيا، وكان من ملوك بني الأفتس ببطليوس المظفر بن الأفتس الذي كان أديب عصره وله تأليف، وعلى رأس كل هؤلاء الإمام الموسوعة الوزير ابن حزم، وغيرهم¹. وقد كان من تقدير حكام الأندلس للعلماء أن أشركوهم في الحكم وفي المشورة وتسيير شؤون الدولة خصوصا في القضاء، مثلما كان الشأن بالنسبة ليحيى بن يحيى الليثي مع الأمير عبد الرحمن بن الحكم، الذي كان لا يستقضي قاضيا ولا يعقد عقدا ولا يمضي في الديانة أمرا إلا عن رأيه وبعد مشورته، وسار الأمر أيضا على ما كان عليه مع عبد الملك بن حبيب الذي خلف يحيى، وكذلك الحكم المستنصر الخليفة العالم فقد بلغ من تقديره لأبي عبيد الجيري أن أسكنه معه في قصره الزهراء، وكذلك فعل ابن أبي عامر مع أبي العباس أحمد بن عبد الله بن ذكوان؛ إذ ولّاه القضاء وجعله من خاصته ومحله فوق الوزراء، وكان لأبي الوليد الباجي الصيت الذائع والقبول عند كثير من ملوك الطوائف، ومنهم ولاة ميورقة بعد أن غلب على ابن حزم فيها²، وكان من درجة اهتمام ملوك الطوائف -عصر الباجي- بالعلم والعلماء أن تفاخر بعضهم على بعض بما عندهم من عالم، فقد ذكر المقرئ ذلك في نقله لرسالة أبي الوليد الشقندي، جاء فيها: «ولما ثار بعد انتشار هذا النظام ملوك الطوائف وتفرقوا في البلاد، كان في تفرقهم اجتماع على النعم لفضلاء العباد، إذ نفقوا سوق العلوم وتباروا في المثوبة على المنشور والمنظوم، فما كان أعظم مباحاتهم إلا قول: العالم الفلاني عند الملك الفلاني، والشاعر الفلاني مختص بالملك الفلاني»³، ويذكر محمد عبد الوهاب خلاف: أن التنافس كان واضحا بين ملوك الطوائف للاستئثار بفقهاء قرطبة وجذبهم ليشغلوا الخطط المختلفة بها⁴. وكان من اهتمام أبي

¹ انظر: المقرئ، نفع الطيب، 1/441، 442. وانظر: صالح بوبشيش، الإمام أبو الوليد الباجي وآراؤه الأصولية، ص40،

41. وانظر: خالد الصمدي، مدرسة فقه الحديث بالغرب الإسلامي، 2/183.

² انظر: محمد شرحبيلي، تطور المذهب المالكي في الغرب الإسلامي، ص168، 169، 171، 172.

³ انظر: المقرئ، نفع الطيب، 3/190.

⁴ انظر: عبد الحميد بن صخرية، شعر الفقهاء في الأندلس، ص17.

الحزم بن جهور -زعيم قرطبة- بالتعليم أن خصّص أوقاتا يزور فيها المدارس ويمتحن المدرسين ويجزل لهم العطاء¹.

ثانيا: اهتمام عموم المجتمع الأندلسي بالتعليم والتعلم

لقد أحب الأندلسيون العلم وشغفوا به شغفا كبيرا وتعودوا على تعليم أبنائهم منذ نعومة أظافرهم، حتى قيل: «وكان يتعذر أن يوجد فلاح أندلسي لا يعرف القراءة والكتابة في حين كان ملوك أوروبا لا يقدرّون أن يكتبوا أسماءهم في توقيعاتهم»². وقد أسندت مهمة التعليم في عصر الطوائف إلى المعلم في الكتاب أو السقيفة، الذي كان يقوم بتعليم الأطفال نظير أجر معين يأخذه من والد الطفل أو يتلقى أجره من الحكومة نظير عمله في المساجد لإقامة الأذان والصلاة أو من الأموال التي ترصدها الحكومة من أموال الأحباس³، فكان التعليم عموما مجانيا تتكفل به الدولة، إلا من اختار لأبنائه معلمين خاصين، وكان المجتمع بضغطة يفرض نوعا من إجبارية التعليم؛ إذ كان التجار وأصحاب الحرف والصناعات يرفضون العمال الأميين ويختارون من يعرف القراءة والكتابة⁴. وقد كان من اهتمام عامة الناس بالعلوم أن يتعلم أحدهم حبا للعلم دون إرادته التخصص أو بلوغ درجة العلماء، فقد حكى ابن بشكوال صاحب الصلة: «أنه كان في سوق قرطبة باعة عنب وتين يستطيع الواحد منهم أن يقرأ من الذاكرة أمامك كتاب معاني القرآن لأبي جعفر النحاس»⁵، وقد شهد المستشرقون أنفسهم على المستوى التعليمي الذي عمّ الأندلسيين، فقال المستشرق دوزي: «كان كل فرد في الأندلس يعرف القراءة والكتابة على حين كانت أوروبا المسيحية تتخبط في دياجير الجهالة إذا استثنينا منهم رجال الدين، وعلى العموم كان أفراد الطبقة الراقية بأوروبا في جهل تام وظلام دامس»⁶. كما أن التعليم بالأندلس لم يقتصر فقط على الذكور بل كان تعليم البنات شائعا

¹ انظر: صلاح الدين عبد العزيز شليبي، القاضي أبو الوليد الباجي وأثره في أصول الفقه، رسالة ماجستير، بإشراف عبد الله شحاتة، كلية دار العلوم جامعة القاهرة، رقم 264 مكتبة دار العلوم بجامعة القاهرة، سنة 1988، ص15.

² انظر: عبد الحميد بن صخرية، شعر الفقهاء في الأندلس، ص21.

³ انظر: خالد الصمدي، مدرسة فقه الحديث بالغرب الإسلامي، 182/2.

⁴ انظر: صلاح الدين شليبي، القاضي أبو الوليد الباجي وأثره في أصول الفقه، ص25.

⁵ انظر: المرجع نفسه، ص16.

⁶ انظر: المرجع نفسه، ص17.

عند الأندلسيين، حتى صار بعضهن أستاذات يُدرّسن أمهات الكتب، كإشراق السويداء¹. وكان يُعدّ اقتناء الكتب امتيازاً في المجتمع الأندلسي حتى عند العوام، قال المقرئ نقلاً عن علي بن سعيد وهو يروي ما قاله والده عن قرطبة: «وهي أكثر بلاد الأندلس كتباً، وأشدّ الناس اعتناءً بجزائن الكتب، صار ذلك عندهم من آلات التعيين والرياسة، حتى إن الرئيس منهم الذي لا تكون عنده معرفة يحتفل في أن تكون في بيته خزانة كتب، وينتخب فيها ليس إلا لأن يقال: فلان عنده خزانة كتب، والكتاب الفلاني ليس هو عند أحد غيره، والكتاب الذي هو بخط فلان قد حصله وظفر به»².

فكان لاهتمام المجتمع الأندلسي -حكماً وجمهوراً- بالعلم والعلماء أثر بالغ في تطور العلوم والفنون، أوجد مناخاً ملائماً ومساعدات لازدهار الحضارة الأندلسية أيما ازدهار.

الفرع الثاني: ازدهار العلوم في الأندلس

لقد كان لاهتمام أمراء الأندلس وملوكها بالعلوم والآداب والفنون وتشجيعهم ومساعدتهم للعلماء أثر عظيم في ازدهار العلوم وتطورها في الأندلس، وكما ذكرنا من قبل، أنه «اجتمع في قرطبة علماء كثيرون، ومكتبة ضخمة، وملك عالم، اجتمعوا في وقت واحد، وهذا يدل على مدى ازدهار العلمي الذي تمتعت به الأندلس»³.

فقد ازدهرت في عهد الحكم بن هشام العلوم والصناعات والفنون، وبرز في هذا المجال علماء أجلاء من أمثال عباس بن فرناس في الفلسفة والكيمياء الصناعية والموسيقى، ويحيى الغزال الجياني في الفلسفة والفلك⁴. كما ازدهرت في عهد ملوك الطوائف علوم الطب والهندسة والرياضيات، فقد برز الزرقالي القرطبي صاحب الجداول الفلكية، وأبو القاسم أصبغ بن السمرق في علم النجوم والهندسة والطب، وأبو الوليد هشام الوقيش في الهندسة، والمقتدر بن هود وولده

¹ انظر: المرجع السابق، ص17.

² انظر: المقرئ، نفع الطيب، 462/1.

³ انظر: العبادي، في تاريخ المغرب والأندلس، ص212.

⁴ انظر: محمد محمد أحمد ولد مادريك الموريتاني، في تحقيقه لكتاب الكافي في فقه أهل المدينة المالكي لابن عبد البر، مكتبة

الرياض الحديثة، الرياض، ط2، 1980م، 38/1.

المؤتمن في الرياضيات والفلك، وأبو القاسم خلف بن عباس القرطبي في الطب وغيرهم في مجالات مختلفة¹

وإنه لمن العجيب أن تزدهر العلوم في الوقت الذي اضطرت فيه الأوضاع السياسية خصوصا في عصر ملوك الطوائف عصر صاحب موضوع بحثنا الباجي، العصر الذي كثرت فيه الفتن وتششت الأندلس وتردّت الأوضاع السياسية أيما تردّ، ولكن «الانحطاط السياسي لا يعني دائما الانحطاط الفكري، فقد كان الفكر في غرناطة متوهجا بعبقريات نادرة لعلها كانت خلاصة الثروة الفكرية في الأندلس طوال قرون»²، وكذلك الأمر في قرطبة التي أصبحت قبله العلماء والأدباء، فالتقهقر السياسي لم يواكبه تقهقرا علميا. وربما يعود ذلك لإسهام الحكام أنفسهم في النهضة العلمية بما كانوا عليه من مستوى علمي، ولارادتهم في تثبيت دعائم ملكهم عبر الاهتمام بالعلم وجذب العلماء، ولمكانة العلم والعلماء في المجتمع الأندلسي، وتكوين الذهنية الأندلسية وتربيتها أجيالا بعد أجيال على تقدير العلم والعلماء، وحرية القضاء ودوره في ازدهار الحركة العلمية، ولتنافس العلماء ومحاولة كل منهم الانتصار لرأيه أو مذهبه، وغيرها من العوامل التي صانت الحركة العلمية المزدهرة من تأثيرها بانعكاسات التقهقر السياسي الذي ساد بلاد الأندلس آنذاك³.

الفرع الثالث: الحركة العلمية لفقهاء الأندلس

تتضح هذه الحركة -أكثر ما تتضح- في رحلات الفقهاء الكثيفة إلى المشرق خصوصا، وفي السمة الموسوعية التي اتسم بها فقهاء الأندلس، وفي شيوع المناظرات العلمية بين العلماء والفقهاء، كل ذلك أسهم في تشكيل ثراء معرفي متنوع أنتج دفعا قويا للحركة العلمية في الأندلس نحو الازدهار، لا يزال بريقها يلعب في أفق المعرفة الإنسانية إلى حد اللحظة. فتضمّن هذا الفرع ثلاث نقاط:

¹ انظر: المقرئ، فح الطيب، 375/3. وانظر: صلاح الدين شلي، القاضي أبو الوليد الباجي وأثره في أصول الفقه، ص23.

² انظر: عبد الحميد بن صخرية، شعر الفقهاء في الأندلس، ص16.

³ انظر: صلاح الدين شلي، القاضي أبو الوليد الباجي وأثره في أصول الفقه، ص16.

1- رحلات الفقهاء العلمية إلى المشرق

إن تنقل طلبة العلم ورحلاتهم، من العناصر المهمة التي أسهمت في التطور العلمي والازدهار الحضاري في الأندلس، وكانت تقليدا حميدا متبعا عند الأندلسيين، وامتيازاً ووساماً يفتخر به الراحل، وقد أكثر طلبة العلم لأهل الأندلس من رحلتهم إلى المشرق حتى تعذّر إحصاؤهم¹. ولا ضير في ذلك، فقد قال ابن خلدون: «فالرحلة لا بد منها في طلب العلم لاكتساب الفوائد والكمال، بلقاء المشايخ ومباشرة الرجال.»².

وقد أكد هذه الأهمية أبو بكر بن العربي الذي وقف تحسّراً على ما آل إليه فقهاء المالكية المتأخرون، واصفاً ما أنقذهم الله به من علوم الراحلين إلى المشرق بقوله: «ولولا أن الله تعالى من بطائفة تفرّقت في ديار العلم وجاءت بلباب منه كالقاضي أبي الوليد الباجي، وأبي محمد الأصيلي، فرشوا من ماء العلم على هذه القلوب الميتة، وعطروا أنفاس الأمة الزفرة، لكان الدين قد ذهب...»³

ولم تكن الحالة المعيشية والوضع الاجتماعي عائقاً أمام أولئك في العزم على الرحلة لطلب العلم رغم كلفتها؛ فلم يكن المعسر ليثنيه عُسر حاله عن مراد التحصيل العلمي، كما لم يكن الميسور مستغنياً عن الرحلة برفاهية عيشه، فالكل كان همّه التحصيل العلمي في رحلته إلى المشرق، ويذكر أنّه كان من الراحلين: من الميسورين الفقيه المالكي عبد الملك بن حبيب، ومن المعسرين -وهم الأغلب- ابن وضاح، وصاحب موضوع بحثنا الباجي الذي استغرقت رحلته إلى المشرق لطلب العلم ثلاثة عشر عاماً. ولم يكن أحدهم يرتحل إلى المشرق عادة حتى يجمع علوم بلده ويكون على درجة عالية من العلم وجودة الفهم⁴. وكان لتلك الرحلات إلى المشرق دور في تطور المذهب المالكي في مجالات عدّة، كالخلاف الفقهي وعلم الأصول والكلام والمناظرة وغيرها من العلوم الشرعية رواية ودراية⁵.

¹ انظر: المقرئ، نفح الطيب، 5/2. وانظر: محمد شرحبيلي، تطور المذهب المالكي في الغرب الإسلامي، ص191، وما بعدها.

² ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، 627/1.

³ انظر: محمد شرحبيلي، تطور المذهب المالكي في الغرب الإسلامي، ص193.

⁴ انظر: المرجع نفسه، ص196، 197، 199.

⁵ انظر: المرجع نفسه، ص201.

وقد ذكر ابن خلدون عن فضل الرحلة في فتح الآفاق وتطوير العلوم، وهو يتحدث عن الحنفية، فقال: «فكثرت تأليفهم ومناظراتهم مع الشافعية، وحسنت مباحثهم في الخلافات، وجاؤوا منها بعلمٍ مستظرفٍ وأنظارٍ غريبةٍ، وهي بين أيدي الناس، وبالمغرب منها شيء قليل نقله إليه القاضي بن العربي وأبو الوليد الباجي في رحلتهم»¹. وقد افتخر ابن العربي بهذه المنقبة فقال عن نفسه: «كل من رحل لم يأت بمثل ما أتيت به من العلم إلا الباجي»²، «ولعلّه يقصد علم الجدل والمناظرة والأصول الذي عادة ما يُتهم أهل المغرب بالتقصير في جانبه، والذي لولاه لما كان للباجي أن يعيد الاعتبار للمذهب بعد أن نكل ابن حزم بأهله»³.

ولعلّ في رحلة الباجي إلى المشرق تبريراً لما سنحاول إثباته من بروز اجتهاده المقاصدي في تعليل وتقرير الأحكام وفي الاستدلال عليها وترجيح آراء مذهبه، إذ من الطبيعي أن يتأثر بالتنوع المعرفي في المشرق وأن يستفيد من علوم الكلام والجدل التي أسهمت دون شك في تكوين ذهنية غائية جعلته مضطرباً في معاني الأحكام واعتبار المقاصد أثناء مناقشته لمختلف المسائل الفقهية.

2- الموسوعية لدى فقهاء الأندلس

قد برز أعلامٌ «اتسمت ثقافتهم بالطابع الموسوعي، حيث شملت فروعاً متباينة من المعرفة جمعوا فيها بين حفظ القرآن الكريم والأحاديث النبوية، وبين معرفة بالعربية وبصر بالفتوى، واضطلاع في علوم الكلام والفرائض والحساب واللغة والأدب»⁴.

فقد كان -في عهد الحكم بن هشام- العالم عباس بن فرناس جامعاً للشعر والفلسفة والكيمياء الصناعية والموسيقى، وكان يحيى الغزال الجياني جامعاً للشعر والفلسفة وعلم الفلك، وكان -في عهد عبد الرحمن الناصر- الشاعر الفقيه محمد بن عمر بن لبابة بن عبد ربه صاحب العقد الفريد، جامعاً للنحو والشعر والفقه، وكان -في عهد المنصور- القاضي عبد الرحمن بن

¹ ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، 479/1.

² انظر: المقرئ، نوح الطيب، 29/2.

³ انظر: محمد شحبيلى، تطور المذهب المالكي في الغرب الإسلامي، ص 201.

⁴ انظر: عبد الحميد بن صخرية، شعر الفقهاء في الأندلس، ص 22.

فطيس جامعا لعلوم الحديث والقرآن والسير والأخبار¹. وكان من أعلام الفقهاء في القرن الخامس الهجري «ابن حزم القرطبي الذي ألف في مختلف نواحي الفكر البشري من الفقه والحديث، والأصول إلى المنطق والفلسفة والكلام... إلى التاريخ والأدب والشعر والخطابة والأنساب... ومن أكبر أعلام المالكية في هذا القرن: أبو الوليد سليمان بن خلف التجيبي كان معاصرا لابن حزم، علا شأنه ذكرا بسبب مساجلاته ومجادلاته مع ابن حزم، وبسبب مؤلفاته... ومن أشهر المحدثين في هذا العصر الفقيه المالكي الأندلسي الكبير ابن عبد البر يوسف النمر... له مؤلفات جليلة...»²، فقد كان الباجي جامعا لعلوم الفقه والأصول والكلام والحديث والتفسير والأدب، ولا شك أن هذه الموسوعية قد أهّلتها للاجتهد عموما، ولا اعتبار المقاصد في الأحكام خصوصا.

3- شيوع المناظرات العلمية بين فقهاء الأندلس

لقد كان السبب الرئيس والمباشر في عقد المناظرات هو «التنافس الشديد بين أمراء الطوائف في تقريب العلماء واحتضان الشعراء والأدباء في قصورهم... فما تفوق أحد المتناظرين إلا من تفوق الأمير»³، كما كانت هناك عوامل ساعدت على شيوع المناظرات خصوصا في القرن الخامس الهجري منها: بروز حركة الاجتهاد وتطورها، وثبوت صفة التسامح الديني والتعايش لدى الأندلسيين مع الآخر المخالف التي مهّدت لحوار الملل الأخرى، وغيرها من العوامل. وقد ذكر المصطفى الوضيبي عاملين أساسيين لشيوع المناظرات؛ الأول داخلي، والثاني خارجي⁴. أما الداخلي فيتمثل في العامل السياسي والعامل الثقافي، فذكر في العامل السياسي ما

¹ انظر: محمد أحمد أحيدر ولد مادريك الموريتاني، في تحقيقه لكتاب الكافي لابن عبد البر، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، ط2، 1980م، 38/1، وما بعدها

² انظر: عبد الحميد بن صخرية، شعر الفقهاء في الأندلس، ص22، 23.

³ انظر: صالح بوشيش، الإمام أبو الوليد الباجي وآراؤه الأصولية، ص41.

⁴ انظر: المصطفى الوضيبي، المناظرة في أصول التشريع الإسلامي، دراسة في التناظر بين ابن حزم والباجي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، ط سنة 1998م، ص16، وما بعدها.

سبق ذكره من تنافس ملوك الطوائف في جلب العلماء، مما نشط الحركة العلمية بإقامة الملوك للمناظرات لنصرة آرائهم ومذاهبهم، ثم ضرب لذلك أمثلة منها¹:

- جلسة أحمد بن هود لسماع مناظرة المؤتمن والباجي حول موضوع فلسفي

- جلسة والي ميورقة ابن رشيق سنة 439هـ لمناظرة ابن حزم للباجي

- جلسة السلطان محمد لمناظرة بقي بن مخلد للفقهاء

- جلسة المعتصم بالله لمناظرة الفقهاء حول التفسير والحديث.

وذكر في العامل الثقافي أنه يتمثل في التيارات الفكرية والدينية التي عرفتها الأندلس في القرن الخامس الهجري، كاليهود والنصارى، والفلاسفة وعلماء الكلام والفرق السياسية واختلاف الفقهاء. فكان لابن حزم مناظرات مع اليهود، ومناظرات مع المسيحيين². وكان للباجي مناظرة في ردّه على كتاب الراهب المسيحي ولاين الطلاع مناظرة لنصراني بقرطبة، وكانت هناك مناظرات حول الفلسفة ومشروعيتها بين ابن حزم وفقهاء المالكية، ثم بين ابن حزم والباجي خاصة، وأيضاً بين الباجي وابن هود حول الفلسفة³.

وأما العامل الخارجي، فيتجلى في اتصال الحضارة الأندلسية بالمشرق، عن طريق الكتب الكثيرة التي دخلت الأندلس، وعن طريق رحلة الفقهاء النشطة إلى المشرق، وعن طريق الوافدين على الأندلس من المشرق، مما أسهم في تواجدهم الثقافة المشرقية من علوم وآداب وفلسفة وجدل وكلام وغيرها، وقد كان المشرق العباسي غنياً بمختلف الثقافات والمذاهب الفقهية والكلامية والفلسفية، «وكان ولع الأندلسيين بكل ما هو شرقي عجباً»⁴، وقد استفاد الباجي المالكي عند رحلته إلى المشرق من جهابذة فن المناظرة والجدل كأبي الطيب الطبري والإمام أبي

¹ انظر: المرجع السابق، ص25، 29. وانظر: عبد المجيد تركي، مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية بين ابن حزم والباجي، ترجمة وتحقيق عبد الصبور شاهين، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1994م، ص62.

² انظر: المصطفى الوظيفي، المناظرة في أصول التشريع الإسلامي، دراسة في التناظر بين ابن حزم والباجي، ص21، 22، 23.

³ انظر: المرجع نفسه، ص25.

⁴ الحميدي، جذوة المقتبس، ص109، 110.

إسحاق الشيرازي والإمام الصيرمي، والدماغاني¹، مما ساعده على خوض غمار المناظرات، وهياًه للاجتهد المقاصدي.

وفي الحقيقة فإن أهم محور تناولته المناظرات بين الباجي وابن حزم، كان يدور حول جدلية الحرفية والغائية في استنباط الأحكام²، والتي بينت الاتجاه الغائي للباجي ما يفسر ميوله إلى الاجتهاد المقاصدي في تقريره وتعليله للأحكام.

كما جرت مناظرات أخرى في غير المجالات الفقهية، كمناظرة أبي الوليد بن رشد الفيلسوف لأبي بكر بن زهر الطبيب حول الأفضلية في العلم بين قرطبة وإشبيلية³

فبالرغم من كون الأوضاع السياسية في فترة ملوك الطوائف فترة مضطربة متدنية بائسة، إلا أن الحركة العلمية كانت ثرية نشطة على أوجها، أمنت مناخا علميا مزدهرا كان له أثر في حياة الباجي العلمية التي كان ملؤها الجهد والعطاء، وكان له أثر في تموقع الباجي الموقع المرموق والمقدّر في المجتمع الأندلسي حكاما ومحكومين، علماء ومتعلمين.

المبحث الثاني: الإمام الباجي، نشأته ووفاته

نتناول هذا المبحث في أربعة مطالب؛ الأول: في اسم الباجي ونسبه، والثاني: في مولده، والثالث حول نشأته، والرابع: في وفاته.

المطلب الأول: اسمه ونسبه

يتضمن هذا المطلب كما هو واضح فرعين؛ الأول في اسم الباجي، والثاني في نسبه.

الفرع الأول: اسمه

هو أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب بن وارث التُّجَيْمِي التميمي البَطْلَيْوسِي الباجي القُرْطُبِي الذهبي الأندلسي المالكي، الحافظ الفقيه الأصولي المتكلم المفسر

¹ انظر: المصطفى الوضيفي، المناظرة في أصول التشريع الإسلامي، دراسة في التناظر بين ابن حزم والباجي، ص33، وما بعدها. وانظر: عبد الحميد تركي، مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية بين ابن حزم والباجي، ص78، وما بعدها.

² انظر: عبد الحميد تركي، مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية بين ابن حزم والباجي، ص83.

³ انظر: المقرئ، نفح الطيب، 155/1.

الأديب الشاعر صاحب التصانيف¹. وقد وجدت في إحدى مخطوطات كتبه مذكورا فيها اسم جدّه الأول ابن سعيد بخط واضح بدل ابن سعد²، كما ورد ذلك أيضا في تذكرة الحفاظ للذهبي³، وفي طبقات الحفاظ للسيوطي⁴، بينما ورد في ترتيب المدارك أنّه ابن سعدون⁵، وهو شاذ، وكذلك ذكر ابن الأثير أنه بن أسعد⁶ وهو شاذ أيضا، إلا أن اسم جدّه الأول الأكثر

¹ انظر ترجمته: ابن فرحون، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، تحقيق مأمون بن محي الدين الجنّان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1996، ص197. وانظر: عياض، ترتيب المدارك، 347/2. وانظر: ابن الأثير، اللباب في تهذيب الأنساب، دار صادر، بيروت، 103/1. وانظر: الكتبي، فوات الوفيات، تحقيق علي محمد بن يعوض الله، وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000م، 450/1. وانظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، 408/2. وانظر: ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، 224/22. وانظر: المقرئ، نفع الطيب، 67/2، 76. وانظر: ياقوت الحموي، معجم الأدباء، تحقيق إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1993، 1387/3. وانظر: ابن كثير، البداية والنهاية، تحقيق علي شيري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1988م، 150/12. وانظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 535/18. وكتاب تذكرة الحفاظ، تحقيق، زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998م، 246/3. وانظر: السيوطي، طبقات المفسرين، تحقيق علي محمد عمر، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1396هـ، ص52. وطبقات الحفاظ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1403هـ، ص439. وانظر: الداودي، طبقات المفسرين، تحقيق عبد السلام عبد المعين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2002م، ص145. وانظر: الزركلي، الأعلام، 125/3. وانظر: عمر كحالة، معجم المؤلفين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ط)، 261/4.

² جاء في مخطوط قواعد الإسلام للباجي: "بسم الله الرحمن الرحيم، وصلي الله على سيدنا محمد وآله، كتاب فيه قواعد الإسلام ومراد الدين وما يجب معرفته في علم الدين تأليف أبي الوليد بن سعيد بن أيوب الباجي رحمه الله تعالى ورضي عنه"، بينما اقتضت بعض كتبه المخطوطة الأخرى في بداية الصفحة على ذكر "أبي الوليد سليمان بن خلف الباجي" فقط، وأخرى لم ترد على كتابة "أبي الوليد الباجي، أو الباجي فقط". انظر مخطوط قواعد الإسلام، رقم 4574، الخزانة الحسينية، الرباط، المملكة المغربية. وانظر: مخطوطة جواب على رسالة الراهب، رقم 538، ميكروفيلم رقم 144، مكتبة الإسكندرية، مصدرها، دير الإسكوريال، أسبانيا. وانظر: مخطوط كتاب الحدود، رقم 1514، ميكروفيلم رقم 445، مكتبة الإسكندرية، مصدره، دير الإسكوريال، أسبانيا. تاريخ النسخ 631هـ. وانظر: مخطوط الإشارة، رقم 1107، ميكروفيلم رقم 305، مكتبة الإسكندرية، مصدره، دير الإسكوريال، أسبانيا. وانظر مخطوطة وصية الباجي، رقم 732، ميكروفيلم رقم 202، مكتبة الإسكندرية، مصدرها، دير الإسكوريال، أسبانيا. تاريخ النسخ 749هـ.

³ انظر: الذهبي، تذكرة الحفاظ، 246/3. بينما ذكره الذهبي في كتاب آخر، أنّه بن سعد، انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 536/18.

⁴ انظر: السيوطي، طبقات الحفاظ، ص439. بينما ذكر السيوطي في كتاب آخر، أنّه بن سعد. انظر: السيوطي، طبقات المفسرين، ص52.

⁵ ذكره القاضي عياض في الطبقة العاشرة لفقهاء المالكية، انظر: عياض، ترتيب المدارك، 347/2.

⁶ انظر: ابن الأثير، اللباب، 103/1.

تداولوا في كتب التراجم هو سعد، وحتى الذهبي والسيوطي اعتمدا في موضع من موضعين اسم ابن سعد في ترجمتهما للباجي، بل ما وقفت عليه -في إحدى المخطوطات- من ذكر الباجي نفسه لأجداده في وصيته لابنيه يؤكد أن جدّه "سعد"، حيث قال لهما: «جدنا سعد ثم كان بنو سعد سليمان وخلف وعبد الرحمن وأحمد»¹. لذلك يرجح أن اسم جده الأول سعد وليس سعيد أو غيره². إلا أن ذاك الشذوذ في ذكر اسم جدّه الأول لم ولن يحدث أي خلل أو اضطراب في ضبط شخصية الباجي وتحديدتها ودراستها وتحليلها وتمييزها عن غيرها من الشخصيات التي عُرفت بالباجي؛ ذلك أنه لا توجد إلا شخصية واحدة -كجزئي حقيقي كما يقول المنطقة- تُعرف بأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي، التي تحدثت عنها مختلف التراجم بمزايا وأحداث واحدة، وبكيفيات وأساليب متقاربة. فالكل متفق على أن اسمه سليمان، وكنيته أبو الوليد -رغم عدم ثبوت ابن له يسمى الوليد- ويعرف بالقاضي أبي الوليد الباجي.

الفرع الثاني: نسبه

هو عربي الأصول، يعود نسبه -كما ذكرنا في اسمه- إلى قبيلة تُجيب، وهي قبيلة عربية أصيلة من العرب العاربة بطن من بطون كنده، عرفوا باسم جدّهم "تجيب" كانوا يسكنون بحضرموت في عهد الهمداني³. وقد ذكرنا سابقا عند تعرضنا إلى الوضع الاجتماعي في الأندلس أن العرب الذين استوطنوا الأندلس منهم العدنانيون، ومنهم القحطانيون الذين يشكلون الأغلبية، والذين عُرفوا في الأندلس باليمينية وكانوا في الأولين ممن دخل بلاد الأندلس إبان الفتح، وكانوا يدعون بالبلديين؛ أي العرب الذين قاموا بالفتح واستقروا في الأندلس، وذكرنا أن أنساب اليمينية يعود إلى جذمين، كهلان بن سبأ، وحمير بن سبأ. ومن كهلان من ينسب إلى كنده، التي منها من ينسب إلى تُجيب⁴، وإلى تُجيب ينتسب صاحب موضوع بحثنا الإمام أبو الوليد الباجي، فهو عربي يمعي كهلاني كندي تجيبي. وقد كثر نسل التجيبين،

¹ انظر مخطوطة وصية الباجي، رقم 732، ميكروفيلم رقم 202، مكتبة الأسكندرية، مصدرها، دير الإسكوريال، أسبانيا. تاريخ النسخ 749هـ. الورقة 2. السطر 11. وقد كتب فيها اسم سعد مشكولا بسكون العين.

² انظر: صالح بوشيش، الإمام أبو الوليد الباجي وآراؤه الأصولية، ص 53.

³ انظر: عمر كحالة، معجم قبائل العرب، دار العلم للملايين، بيروت، ط2، 1968م، 1/116.

⁴ انظر: المقرئ، نفح الطيب، 1/290، وما بعدها.

وأصبحت لهم بيوتات في بطليوس، وسرقسطة، والمرية، وقلعة أيوب وغيرها، وكان منهم الأمراء والوجهاء والعلماء¹.

أما تسمية صاحب موضوع بحثنا بالباجي، فنسبة إلى باجة² الأندلس، "BEJA"، مدينة قديمة بغرب الأندلس³، التي تقع اليوم جنوب البرتغال، إلى الجنوب الشرقي من لشبونة على بعد 140 كلم منها⁴، وقد نُسب إليها الباجي قبل انتقاله إلى قرطبة وقد كان والدا الباجي يسكنان في قرية تابعة لباجة تعرف "بيني ثروان".

وأما التيميم، فنسبة إلى بني تميم، قبائل عربية كثيرة، وأما البطليوسي نسبة إلى بطليوس "BADAJOS"، وهي مدينة أندلسية، تقع اليوم في الجنوب الغربي من أسبانيا مع الحدود الشرقية للبرتغال.

والقرطبي نسبة إلى قرطبة التي استقر فيها أهله بعد مجيئهم إليها. وأما الذهبي فنسبة إلى مهنة ضرب ورق الذهب للغزل التي كان يمتنها الباجي مع التدريس بعد عودته من رحلته المشرقية إلى الأندلس سنة 439هـ⁵

المطلب الثاني: تاريخ ومكان مولد الإمام الباجي

إن الذي عليه جمهور المترجمين أن الباجي ولد يوم الثلاثاء منتصف ذي القعدة سنة 403هـ¹، بمدينة بطليوس عاصمة بني الأفطس في عهد ملوك الطوائف، ومن المترجمين من شذ في

¹ انظر: انظر: صلاح الدين شلي، القاضي أبو الوليد الباجي وأثره في أصول الفقه، ص33.

² يعرف العديد من الأماكن بباجة غير باجة الأندلس، منها: باجة بتونس، وباجة بأصفهان، وباجة بمصر بقرب الفيوم، وباجة بالصين مدينة على ضفة نهر الصين. وقد أعزى صلاح الدين شلي تعدد هذا الاسم في مواطن مختلفة إلى زمن الفتوحات القديمة لبلاد الرومان، التي كانت تفتح صلحا، وكان معنى باجة هو الصلح في لغة العجم، فسميت باسم نوع الفتح، لكن هذا يحتاج إلى تحقيق ونظر، فقد قيل أن باجة تعني بالرومانية القديمة البقرة الحلوب. انظر: ابن الأثير، اللباب، 103/1. وانظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، ط1، 1996م، 164/1، 314. وانظر: صلاح الدين شلي، القاضي أبو الوليد الباجي وأثره في أصول الفقه، ص35.

³ انظر: العربي البوهالي، بنية الفكر الأصولي لدى الباجي، بحث دبلوم الدراسات العليا في الشريعة الإسلامية، جامعة القرويين كلية الشريعة، آيت ملول، أكادير، المغرب، الموسم الجامعي، 1998-1999م، ص16.

⁴ انظر: ياقوت الحموي، معجم الأدباء، هامش 1387/3. وانظر: تحقيق إحسان عباس لكتاب وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، لابن خلكان، هامش 409/2.

⁵ انظر: ابن فرحون، الدياج، ص198. وانظر: عياض، ترتيب المدارك، 349/2. انظر: المقرئ، نفع الطيب، 76/2.

ذكر سنة ميلاده؛ فذكر أنها سنة 404هـ²، ومنهم من شذ فذكر أن شهر ميلاده ذو الحجة³، لكن ما يؤكد تاريخ ميلاده الذي عليه الجمهور، هو ما ذكره تلميذ الباجي أبو علي الغساني حيث قال: «سمعت أبا الوليد يقول مولدي في ذي القعدة سنة ثلاث وأربعمائة»⁴، وكذلك ما ذكره ابن بشكوال من أن القاضي محمد بن أبي الخير كتب بخط يده أن شيخه الباجي ولد يوم الثلاثاء في النصف من ذي القعدة سنة ثلاث وأربعمائة بمدينة بطليوس⁵، وكذلك ما ذكره تلميذه ابن غزلون الأموي، من أنه رأى تاريخ ولادة شيخه الباجي بخط أمه، وكانت فقيهة، فكان سنة 403هـ⁶. فبحسب القرائن والأدلة التي شهد بها معاصروه، وبحسب ما هو عليه جمهور المترجمين، فإن مولد الباجي كان منتصف ذي القعدة 403هـ، وبحسب تحويل التاريخ الهجري إلى الميلادي، فقد كان مولده يوم الخميس 28 ماي 1013م⁷، فإن كان يوم الثلاثاء كما ذكر بعض معاصريه، فيكون 26 ماي 1013م، باعتبار أن المنتصف من ذي القعدة لا يقصد به ذات اليوم، وإنما يقصد به أيام المنتصف منه أي 13، 14، 15، وهذا الذي أرجحه، لوجود قرينة تحديد يوم ولادته بالثلاثاء.

أما مكان ولادته، فقد ذكر فيها ثلاثة أقوال⁸؛ الأول بباجة، والثاني ببطليوس، والثالث بقرطبة؛ فذكر جمهور المؤرخين والدارسين أنه ولد بباجة بعد انتقال أسرته من بطليوس وقبل

¹ انظر: عياض، ترتيب المدارك، 351/2. انظر: المقرئ، نفع الطبيب، 76/2. وانظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، 409/2. وانظر: السيوطي، طبقات المفسرين، ص53.

² نقل ابن عساكر أن ابن غزلون سأل الباجي عن مولده فقال ولدت أربع وأربعمائة. إلا أن ابن عساكر سرعان ما يذكر غير هذا التاريخ. انظر: ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، 226/22.

³ ذكر الذهبي، أن مولده في ذي الحجة، وهو مخالف لما عليه المصادر الأصلية، انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 544/18.

⁴ انظر: عياض، ترتيب المدارك، 351/2.

⁵ انظر: صلاح الدين شليبي، القاضي أبو الوليد الباجي وأثره في أصول الفقه، ص36.

⁶ انظر: ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، 226/22.

⁷ عن طريق عملية تحويل التاريخ الهجري إلى الميلادي، انظر مواقع الأنترنت مثل موقع (www.sandroses.com) وموقع (www.islamicfinder.org) وغيرهما.

⁸ انظر: صالح بويشيش، الإمام أبو الوليد الباجي وآراؤه الأصولية، ص57.

انتقلهم إلى قرطبة¹، وذكر تلميذه ابن أبي الخير أنه ولد ببطليوس ثم انتقل مع أسرته إلى باجة ومنها إلى قرطبة، وذكر ابن بشكوال أنه ولد بقرطبة بعد انتقال أجداده من بطليوس إلى باجة ثم استقرارهم في قرطبة². وما شد به ابن بشكوال مستبعد، لما أقره تلميذ الباجي من ولادته في بطليوس، وهو ما ذكره أيضا ابن بشكوان مناقضا به رأيه، كما أن فيما ذكره جل المترجمين من أن أصله من بطليوس ثم انتقل أجداده إلى باجة الأندلس ثم استقروا في قرطبة³، يوحي أن ميلاده كان في باجة بعد انتقال أجداده وقبل استقرار أسرته، يضاف إلى ذلك ما ذكره ابن بشكوال نفسه في قوله: «هو من باجة غرب الأندلس من قرية تعرف ببني ثروان رحل وأبواه منها، وبقية قرابته بالقرية المذكورة»⁴، ما يشير إلى ميلاده في قرية بني ثروان التابعة لباجة. ومما سبق يستبعد احتمال ولادته بقرطبة لما ذكرناه من شهادة بعض معاصريه، وعدم قول جمهور المترجمين له بذلك. ويضاف إلى ذلك كله ما توصل إليه بعض من حقق في مكان ميلاده، أنه كان باجة الأندلس⁵. وفي الحقيقة لا أرى تناقضا في القول بولادته ببطليوس أو بباجة؛ ذلك أن باجة كانت تابعة لبطليوس عاصمة تلك الناحية⁶، أي عاصمة بني الأفطس في بداية عهد ملوك الطوائف، فلا ضير في أن ينسب إلى بطليوس من كان باجياً المولد ذلك الوقت، تماما كما رأينا قبل قليل أن الباجي يُنسب ميلاده إلى باجة رغم ميلاده الفعلي في قرية تابعة لها وهي قرية بني ثروان. وعليه يمكننا القول: إن الباجي ولد بقرية بني ثروان بباجة التابعة لبطليوس.

المطلب الثالث: نشأة الإمام الباجي

ونتناول فيه نشأته الاجتماعية والعلمية، فيكون المطلب في فرعين:

¹ انظر: عياض، ترتيب المدارك، 347/2. وانظر: ابن فرحون، الدياج، ص197. وانظر: المقرئ، نفع الطيب، 76/2. وانظر: الداودي، طبقات المفسرين، ص145. انظر: ابن الأثير، اللباب، 103/1. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 536/18. وانظر: الذهبي، تذكرة الحفاظ، 246/3. وانظر: ياقوت الحموي، معجم الأدباء، 1387/3.

² انظر: صالح بوبشيش، الإمام أبو الوليد الباجي وآراؤه الأصولية، ص57، 58.

³ كما ذكر ابن فرحون في الدياج، ص197. وعياض، في ترتيب المدارك، 347/2. والذهبي، في سير أعلام النبلاء، 536/18. وغيرهم.

⁴ انظر: صالح بوبشيش، الإمام أبو الوليد الباجي وآراؤه الأصولية، ص59.

⁵ انظر: المرجع نفسه، ص59.

⁶ كانت باجة تابعة لابن الأفطس صاحب مملكة بطليوس، ثم هاجمها ابن عباد وضمها إلى مملكة إشبيلية سنة 421هـ/1030 م. انظر ما ذكرناه بالتفصيل في فترة ملوك الطوائف عند تعرضنا للوضع السياسي.

الفرع الأول: النشأة الاجتماعية

1- أسرته

لقد تفتّحت عينا أبي الوليد الباجي في بيت تديّن وتقوى وعلم ونباهة¹، فأبوه معروف بالتقوى والصلاح، وكذلك أمه كانت مع عفتها وصلاحها، فقيهة بنت فقيه وأخت فقيه أديب، كما عُرف إخوته بالصلاح والعفاف والجهاد؛ فكان واحداً منهم صاحب الصلاة بسرقسطة، وكان آخر مجاهدا من أدل الناس ببلاد العدو في الغزو²، فلا عجب إذن أن تنتج أسرة ذاك مناخها، نجما ساطعا لامعا فقيها أصوليا متكلما أديبا شاعرا متدينا كالإمام أبي الوليد الباجي.

ووالده: هو خلف بن سعد بن أيوب بن وارث التجيبي، وصفه ابنه سليمان بالصلاح والتقوى والزهد، فقال في وصيته لابنيه: «وكان أوفراً بالصلاح والتدين والتورع والتعبّد في جدكم خلف؛ كان مع جاهه وحاله واتّساع دنياه، منقبضا عنها متقلّلا منها، ثم أقبل على العبادة والاعتكاف إلى أن توفي رحمه الله»³. وكان عمله الرئيس التجارة، إلا أنّ ذلك لم يمنعه من حضور مجالس العلم والمواظبة عليها، فكان يجلس في حلقة ابن شماخ وكان معجبا بأسلوبه، حتى تمنى أن يكون له ولد مثله، ووجود مثل هذا الإحساس يبرّر ما وصل إليه ابنه الباجي من علم وقدر، وبتوجيه من ابن شماخ لازم خلف أبا بكر القبري سنة بقرطبة، فأعجب به وزوّجه ابنته أم الباجي⁴

أما والدته: فهي بنت أبي بكر محمد بن موهب القبري التجيبي القرطبي المشهور بالحصار، العالم الفقيه⁵، وقد نالت ابنته -أم الباجي- منه العلم الوفير، وكذلك من أخيها -

¹ انظر: عياض، ترتيب المدارك، 351/2.

² انظر: ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، 227/22.

³ انظر مخطوطة وصية الباجي، رقم 732، ميكروفيلم رقم 202، مكتبة الإسكندرية، مصدرها، دير الإسكوريال، أسبانيا. تاريخ النسخ 749هـ. الورقة 2. السطر 12.

⁴ انظر: ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، 226/22، 227.

⁵ هو أبو بكر محمد بن موهب القبري التجيبي المعروف بالحصار، جد الإمام الباجي لأمه، أخذ العلم ببلده ثم رحل إلى المشرق وأخذ فيه علم المعاني والكلام والجدل، وتعرض للاضطهاد بسبب أفكاره الغريبة عن الأندلسيين، حيث نفاه

خال الباجي - عبد الواحد بن محمد أبي شاعر (ت456هـ) أحد شيوخ الباجي، فكانت بذلك فقيهة¹.

أما إخوته: فللباجي أربعة إخوة؛ علي وعمر ومحمد وإبراهيم، عرفوا بالصلاح والجهاد والنبيل، كما ذكر الباجي ذلك عنهم في وصيته لابنيه، حيث قال: «ثم كان بنو خلف: عمّا كما علي وعمر، وأبو كما سليمان، وعمّا كما محمد وإبراهيم، فلم يكن في أعمامكما إلا مشهوراً بالحج والجهاد والصلاح والعفاف»².

وأما أبنائه: فقد كان للباجي خمسة أبناء، توفي له ثلاثة منهم في حياته، ابنان ماتا وهو بالمشرق، فتألم لذلك وراثهما في قصيدة طويلة منها قوله³:

رعى الله قبرين استكانا ببلدة	هما اسكناها في السواد من القلب
لئن غيبا عن ناظري تبوءا	فؤادي لقد زاد التباعد في القرب
يقر لعيني أن أزور رباهما	وألصق مكنون الترائب بالترب
وأبكي وأبكي ساكنيها لعلي	سأنجد من سحب وأمطر من سحب

أما الثالث فهو محمد، وكنيته أبو الحسن، قال عنه عياض: «كان نبيلاً ذكياً مرجوا»⁴، توفي في حياة أبيه بسرقسطة سنة 472هـ، وكان لوفاته أثر بالغ في نفس أبيه، حتى رثاه بقوله⁵:

أحمدُ إن كنتُ بعدك صابراً	صبرَ السليمِ لما به لا يسلمُ
ورزئتُ قبلك بالنبي محمدٍ	ولرؤؤهُ أدهى لدي وأعظمُ

المنصور إلى مراكش، وبعد عودته لازم بيته إلى أن توفي بقرطبة سنة 406هـ. له تأليف منها: شرح رسالة شيخه ابن أبي زيد القيرواني. انظر: الضبي، بغية الملتبس، ص112. وانظر: ابن فرحون، الديباج، ص366.

¹ انظر: الحميدي، جذوة المقتبس، ص150. وانظر: الضبي، بغية الملتبس، ص289، وانظر: ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، 22/226.

² انظر: مخطوطة وصية الباجي، الورقة 2. السطر 15، 16، 17.

³ انظر: عياض، ترتيب المدارك، 2/351. وانظر: المقرئ، نفع الطيب، 2/75. وانظر: ياقوت الحموي، معجم الأدباء، 3/1389.

⁴ عياض، ترتيب المدارك، 2/351.

⁵ انظر: المقرئ، نفع الطيب، 2/75.

إلى أن يقول:

فلئن جزعتُ فإنَّ ربِّي عاذرٌ ولئن صبرتُ فإنَّ صبري أكرمُ

وأما من بقي من أبنائه حياً في حياته؛ بنتٌ زوّجها المحدث الفقيه أبا العباس¹، أحد تلامذته، وابنٌ اسمه أحمد وكنيته أبو القاسم، تتلمذ على أبيه، وروى عنه رواياته وكتبه، وهو من صلّى على أبيه يوم وفاته، وخلف أباه في حلقة، وأخذ عنه بعض أصحاب أبيه بعده، وقد سكن سرقسطة مع أبيه، وله رحلة إلى المشرق؛ بغداد والحجاز واليمن، وتوفي بجدّة بعد الحج سنة 493هـ، وكان زاهدا عالما فقيها أصوليا متكلماً²، قال عنه ابن بشكوال: «من أفهم الناس وأعلمهم، وله تواليف حسان تدل على حذقه ونبه»³، ومنها: معيار النظر، والعقيدة في المذاهب السديدة، وسر النظر في الأصول، والبرهان على أن أوّل الواجبات الإيمان، كماله نظم وأدب، وقد جمع شعر أبيه⁴.

وعموماً فإن أسرة الباجي كانت أسرة صلاح وعفة وتدين وعلم، وحسبنا ما ذكره عياض في وصفه لتلك الأسرة، فقال: «إخوة جلة نبلاء، وبيته بيت علم ونباهة»⁵؛ فوالد صالح زاهد متدين محبّ للعلم والعلماء، وأمّ فقيهة، وخال عالم، وإخوة صالحون مجاهدون، كفيل بتهيئة جو مناسب وبيئة خصبة لإثمار عالم جليل مثل الإمام أبي الوليد الباجي.

2- مستواه المعيشي ومهنته

أما عن مستواه المعيشي، فقد كان في عداد الطبقة الدنيا أوّل حياته، شأنه شأن أكثر طلبة العلم، فأجر نفسه في المشرق حتى يكفي نفقته، واشتغل في الأندلس بضرب ورق الذهب، لذلك يدعى الذهبي، ثم اشتغل بالقضاء، واتسعت حاله بقية حياته، وحسبنا في بيان مهنته ومصدر ومستوى معيشته، ما ذكره القاضي عياض من أن الباجي «كان في رحلته وأول

¹ هو أحمد بن عبد الملك بن موسى بن عبد الملك بن أبي حمزة أبو العباس، أحد تلامذة الباجي، كان محدثاً فقيها لغويًا مشرفاً على علم التواريخ، من بيت علم وأصالة، توفي سنة 533هـ. انظر: ابن فرحون، الديباج، ص120.

² انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 18/545، 546.

³ انظر: العربي البوهالي، بنية الفكر الأصولي لدى الباجي، ص22.

⁴ انظر: ابن فرحون، الديباج، ص103. وانظر: المقرئ، نفع الطيب، 2/76، 656. وانظر: عياض، ترتيب المدارك، 351/2. وانظر: عمر كحالة، معجم المؤلفين، 1/237.

⁵ انظر: عياض، ترتيب المدارك، 2/351.

وروده الأندلس مقبلاً من دنياه حتى احتاج في سفره إلى القصد بشعره، واستأجر نفسه مدّة مقامه ببغداد... لحراسة درب، فكان يستعين بإجارته على نفقته، وبضوئه على مطالعته. ثم ورد الأندلس وحالته ضيّقة فكان يتولى ضرب ورق الذهب للغزل والأنزال ويعقد الوثائق... إلى أن فشا علمه وعرف وشهرت تواليفه... وعظم جاهه وقربه الرؤساء وقدروه قدره، واستعملوه في الأمانات والقضاء وأجزلوا صلاته، فاتسعت حاله وتوفر كسبه حتى مات من مال وافر خطير، وكان يصحب الرؤساء ويرسل بينهم ويقبل جوائزهم... وولي قضاء مواضع من الأندلس تصغر عن قدره...»¹

الفرع الثاني: النشأة العلمية

ونبحث في هذا الفرع نشأة الباجي العلمية منذ نعومة أظفاره في الأندلس إلى طلبه للعلم في رحلته إلى المشرق، لنبرز بعد ذلك مكانته العلمية في بلاد الأندلس.

أولاً: طلبه العلم

1- في الأندلس

بدأت حياة الباجي العلمية بتلقي تعليمه على أسرته كعادة الأندلسيين، ثم انتقل إلى مدارس ومساجد قرطبة التي كانت تقام بها حلقات الدرس بإشراف كبار فقهاء المالكية فبدأ بدراسة اللغة والأدب كعادة أهل الأندلس، «فاستظهر أكثر دواوينه، وحمل لواء منشوره وموزونه، وجعل الشعر بضاعته...»²، ثم «مال إلى علم الديانة»³، فاتّجه إلى دراسة العلوم الشرعية كغالب أهل الأندلس، وتفقه قبل أن يرحل إلى المشرق على أيدي كبار علماء الأندلس⁴

¹ انظر: المصدر السابق، 349/2.

² قول لابن بسام نقله أحمد البراز في تحقيقه لكتاب التعديل والتجريح لمن خرّج عنه البخاري في الصحيح للباغي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، 1991م، 101/1. وانظر: المقرئ، نفح الطيب، 68/2 بعبارات أخرى.

³ انظر: المقرئ، نفح الطيب، 68/2.

⁴ سيأتي ذكرهم عند التعرض إلى شيوخ الباجي

2- في المشرق

لقد جرت عادة الأندلسيين على الرحلة إلى المشرق لطلب العلم، ولم يشذ عن هذه العادة سوى القليل، أمثال ابن عبد البر، وابن حزم، كما كان دافع أداء واجب الحج عاملاً مهماً في الاتجاه نحو المشرق والوقوف على المخزون المعرفي الذي اشتهر به، والأخذ مباشرة من علمائه والتلمذ على أيدي جهابذته، فكان للرحلة وقع محمود لدى الأندلسيين، سيّما المتعلمين منهم، حيث كانت تعدّ امتيازاً ومحل افتخار عندهم، وقد أدركوا أنّه لا يصل -غالباً- إلى المعالي إلا من أوصل دراسته الأندلسية برحلة إلى المشرق يستكمل بها مشواره العلمي، ويعتلي بها منابر السؤدد في بلاده، وقد ألمح الباجي إلى ذلك في شعره حين قال¹:

ما هالي صعب المرام ولا الذي تستبعد الأيام عندي يبعد
أستقرب الهدف البعيد بهمة أدنى منازلها السها والفرقد
أسري إذا اعتكر الظلام وقادني أمل مطالبه العلاء والسؤدد

وكانت رحلة الباجي إلى المشرق سنة 426هـ، وعمره لم يتجاوز الثالثة والعشرين². وسنتطرق إلى محطات رحلته بدءاً بالحجاز ثم العراق ثم الشام فمصر.

أ- الحجاز

وصل الباجي إلى الحجاز سنة 426هـ، وكانت مكة محلاً لأوّل قدومه إلى المشرق، بقي بها مدة حجه أربع مرات متتالية³. وقد ذكر الباجي عن نفسه أنّه أقام بمكة مدة، ولم يحدد كم هي، قال في المنتقى: «وأما التنعيم فإني أقمت بمكة مدّة، وسمعت أكثر الناس يذكرون أنّها خمسة أميال، ولم أسمع في ذلك خلافاً مدة مقامي بها»⁴، وقد لزم فيها شيخه أبا ذر الهروي (ت434هـ)

¹ انظر: العربي البوهالي، بنية الفكر الأصولي لدى الباجي، ص25.

² انظر: ابن فرحون، الديباج، ص197. وانظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، 408/2. وانظر: عياض، ترتيب المدارك، 347/2. وانظر: المقرئ، نفع الطيب، 71/2. وانظر: ابن كثير، البداية والنهاية، 150/12. وانظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 536/18. وتذكرة الحفاظ، 246/3. وانظر: الداودي، طبقات المفسرين، ص145.

³ انظر: عياض، ترتيب المدارك، 347/2. وانظر: ابن فرحون، الديباج، ص197. انظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، 408/2. وانظر: المقرئ، نفع الطيب، 69/2.

⁴ الباجي، كتاب المنتقى شرح موطأ الإمام مالك، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ط2. مجددة من ط1، 1332هـ، 192/7.

ثلاثة أعوام، يتعلّم منه علوم الحديث والفقّه المالكي، ويتولى خدمته¹، مما يؤكّد أن مدة إقامته في مكة لم تقل عن ثلاثة أعوام.

ب- العراق

رحل الباجي إلى بغداد سنة 430هـ، وأقام بها ثلاثة أعوام² عكف فيها على طلب العلم وملازمة العلماء المشهورين المتضلعين بالعراق؛ فأخذ علم القراءات، واللغة والحديث، والفقّه وأصول الفقّه على مختلف المذاهب، والجدل والكلام والمناظرة³، ما يفسّر تمكّنه من الاجتهاد المقاصدي، وقدرته على استخلاص المعاني في تعليقه وتقريره للأحكام واستدلالاته عليها وترجيحاته فيها، مما سنّثته في تطبيقنا لاجتهاده المقاصدي على شرحه المنتقى.

كما رحل الباجي إلى الموصل، وقضى بها عاماً، درس فيه على القاضي السمني أصول الفقّه، وعلم الكلام⁴.

ج- الشام

ورحل الباجي إلى دمشق وسمع بها من ابن السمسار وطبقته⁵.

ورحل إلى حلب سنة 437هـ، ولم ينو الإقامة بها، إلا أن أهلها أصروا على إقامته بها لما وجدوه فيه من فقاهاة وقدرة على المناظرة والجدل، فأقام بها سنة درّس فيها وتولى القضاء⁶

د- مصر

ورحل إلى مصر وسمع فيها من أبي محمد بن الوليد وغيره⁷.

¹ انظر: عياض، ترتيب المدارك، 347/2. وانظر: المقرئ، نفع الطيب، 69/2.

² انظر: عياض، ترتيب المدارك، 348/2.

³ انظر: المقرئ، نفع الطيب، 71/2.

⁴ انظر: عياض، ترتيب المدارك، 348/2. وانظر: المقرئ، نفع الطيب، 71/2. وانظر: السيوطي، طبقات المفسرين، ص 53. وانظر: الذهبي، تذكرة الحفاظ، 246/3.

⁵ انظر: عياض، ترتيب المدارك، 348/2. وانظر: ابن فرحون، الديباج، ص 197. وانظر: ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، 224/22. وانظر: الذهبي، تذكرة الحفاظ، 246/3. وانظر: الداودي، طبقات المفسرين، ص 145.

⁶ انظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، 409/2. وانظر: ابن كثير، البداية والنهاية، 150/12.

⁷ انظر: عياض، ترتيب المدارك، 348/2. وانظر: ابن فرحون، الديباج، ص 197.

وعموما فقد دامت رحلة الباجي إلى المشرق ثلاثة عشر عاما، جال فيها - كما مرّ بنا- العديد من قلاع العلم والمعرفة، وأخذ عن فطاحلة العلم وأساطين المعرفة، وخاض فنون الأدب والحديث والفقهاء والكلام والجدل، «فرجع إلى الأندلس بعد ثلاث عشرة سنة بعلم غزير، حصله مع الفقر والتقنّ باليسير»¹، وكانت عودته إلى الأندلس سنة 439هـ، وقد أخذه الحنين إلى الأهل والبلد، بعد أن أنهى المهمة التي سافر من أجلها، وحصل علما غزيرا. ومما سبق يمكننا أن نقدر -وبعملية حسابية بسيطة- أن الباجي قد ارتحل من الأندلس سنة 426هـ، وأقام بالحجاز من 426هـ إلى بداية 430هـ، ثم أقام ببغداد من سنة 430هـ إلى بداية 434هـ، ثم أقام بالموصل من 434هـ إلى 435هـ، ثم أقام بدمشق من 435هـ إلى 437هـ، ثم أقام بجلب من سنة 437هـ إلى سنة 438هـ، ثم أقام بمصر من سنة 438هـ إلى سنة 439هـ، ثم عاد إلى الأندلس سنة 439هـ. وقد رحل من الأندلس وعمره ثلاث وعشرون سنة، وعاد إلى الأندلس وعمره خمس وثلاثون سنة.

ثانيا: مكانته العلمية

لا عجب لمن تنقل بين عواصم العلم وأخذ من كبار العلماء وتخلّق بأخلاقهم، وألمّ بمختلف العلوم والفنون، أن يرقى إلى مكانة عالية بين العلماء فضلا عن عموم الناس؛ فقد بلغ الباجي درجة لم يبلغها أغلب أقرانه، إذ كان أدبيا شاعرا فقيها أصوليا متكلمنا مناظرا حسن التأليف كثير التصنيف، وحسبنا ما أثنى عليه أقرانه من علماء عصره ومن جاء بعدهم²؛ فقد قال عنه القاضي أبو بكر بن العربي: «وكل من رحل لم يأت بمثل ما أتيت به أنا والقاضي أبو الوليد الباجي»³، وقال عنه أيضا: «ولولا أن الله تعالى منّ بطائفة تفرّقت في ديار العلم، وجاءت بلباب منه كالقاضي أبي الوليد الباجي وأبي محمد الأصيلي فرشوا من ماء العلم على هذه القلوب الميتة، وعطّروا أنفاس الأمة الزفرة لكان الدين قد ذهب، ولكن تدارك الباري سبحانه بقدرته ضرر هؤلاء بنفع هؤلاء»⁴ وقال عن فضله ابن حزم: «لو لم يكن لأصحاب المذهب المالكي بعد عبد الوهاب إلا مثل أبي الوليد لكفاهم»⁵، وقال عنه تلميذه وصاحبه

¹ انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 537/18. وتذكرة الحفاظ، 246/3. وانظر: السيوطي، طبقات المفسرين، ص53.

² انظر بالتفصيل: أحمد البراز في تحقيقه لكتاب التعديل والتجريح للباجي، 101/1.

³ انظر: المقرئ، نفح الطيب، 29/2.

⁴ انظر: ابن فرحون، الدياج، ص200.

⁵ انظر: المقرئ، نفح الطيب، 68/2، 69.

الحافظ أبو علي الصديقي: «هو أحد أئمة المسلمين لا يسأل عن مثله ما رأيت مثله»¹. وقال عنه القاضي عياض: «كان أبو الوليد رحمه الله، فقيها نظاراً محققاً راوية محدثاً، يفهم صيغة الحديث ورجاله، متكلماً أصولياً فصيحاً شاعراً مطبوعاً، حسن التأليف متقن المعارف»². كما أثنى عليه الأمير أبو نصر بن ماكولا في كتابه الإكمال فقال عنه: «متكلم فقيه أديب شاعر... وحضرت مجالسه وكان جليلاً رفيع القدر والخطر»³، كما ذكر الضبي ذلك عنه فقال: «فقيه محدث إمام مقتدر مشهور عالم متكلم... وكان علم عصره علماً وديانة»⁴. وقال عنه المقرئ: «برع في الحديث وعلله ورجاله، وفي الفقه وغوامضه وخلافه، وفي الكلام ومضايقه... ورجع إلى الأندلس بعلم جم»⁵.

ولم تكن له هذه المكانة وذاك القدر عند العلماء وعامة الناس فحسب، بل كان له ذلك بين الأمراء والحكام أيضاً، إلى درجة أنهم كانوا يتباهون بانتمائه إلى مجالسهم، فقد كتب أمير "دانية" مجاهد العامري إلى المظفر حاكم بطليوس، يطلب منه مشاركة الباجي في علمه فقال: «... والفقيه الحافظ أبو الوليد الباجي غدى نعمتك ونشأة دولتك، هو من آحاد عصره في علمه، وأفراد دهره في فهمه، وما حصل امرؤ من علماء الأندلس متفقهها على مثل حظه وقسمه... ولك فيه جمال وفخر... لكن شددت عليه يدي وجعلته علم بلدي، يشاور في الأحكام ويهتدى إليه في الحلال والحرام، قد ساهمتك به وشاركتك فيه، كما تساهمنا وتشاركنا في الأحوال السلطانية والأمور الدينية»⁶، وكان المقتدر بن هود صاحب سرقسطة يتباهي بوجود الباجي إلى جنبه، فقال الفتح بن خاقان: «... وكان المقتدر يباهي بانحياشه إلى سلطانه وإيثاره لحضرتة باستيطانه، ويحتفل فيما يرثيه له ويجريه، وينزل في مكانه متى يوافيه»⁷.

¹ انظر: عياض، ترتيب المدارك، 349/2. وانظر: المقرئ، نفع الطيب، 67/2.

² انظر: عياض، ترتيب المدارك، 348/2.

³ انظر ابن ماكولا، الإكمال في رفع الارتباب عن المؤلف والمختلف في الأسماء والكنى والأنساب، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، 468/1. كما ذكر ذلك أيضاً: عياض، ترتيب المدارك، 348/2. والذهبي، تذكرة الحفاظ، 247/3.

⁴ الضبي، بغية الملتبس، ص 261.

⁵ انظر: المقرئ، نفع الطيب، 71/2. وانظر العبارات نفسها: الذهبي، تذكرة الحفاظ، 246/3.

⁶ انظر: صلاح الدين شلي، القاضي أبو الوليد الباجي وأثره في أصول الفقه، ص 49.

⁷ انظر: المرجع نفسه، ص 49.

فأثرت نشأة الباجي العلمية من بداية تعلمه بالأندلس إلى نهاية رحلته بالمشرق، عالماً موسوعياً متضلّعا في مختلف العلوم والفنون من لغة وأدب وشعر وحديث وفقه وأصول وكلام وجدل، «ولكن أبلغ ما كان في الفقه وإتقانه، على طريقة النظّار من البغداديين وحنّاق القرويين والقيام بالمعنى والتأويل»¹، وهو ما يعكس اعتباره للمقاصد في شرحه للعديد من المسائل والأحكام الفقهية التي تعرّض لها في كتبه، سيّما كتابه المنتقى شرح موطأ الإمام مالك، الذي أظهر فيه اجتهاده المقاصدي الذي نعمل على إبرازه في ما سيأتي من أبواب هذا البحث.

المطلب الرابع: تاريخ ومكان وفاة الإمام الباجي

لقد كان الباجي متواجداً في "المرية" وهو يؤدي واجبه الديني والوطني في سفارته لجمع كلمة ملوك الطوائف لمواجهة خطر "الفونسو السادس" ملك قشتالة العدو المتربص ببلاد الأندلس، فوفاه الأجل بما ليلة الخميس بين صلاتي المغرب والعشاء، ليلة التاسع عشر من رجب 474هـ²؛ وبحسب تحويل التاريخ الهجري إلى الميلادي، فقد كانت وفاته مساء الأربعاء 22 ديسمبر 1081م³. وقد قال ابن بشكوال: «وقرأت بخط محمد بن أبي الخير شيخنا رحمه الله، قال: توفي القاضي أبو الوليد رحمه الله بالمرية ليلة الخميس بين العشائين، وهي ليلة تسع عشرة خالية من رجب»⁴، وذكر القاضي عياض، أنّه توفي بالمرية سنة أربع وسبعين لسبع عشرة خلّت من رجب⁵، وصلى على الباجي ابنه أبو القاسم ودفن يوم الخميس بعد صلاة العصر بمدينة الـمرية "ALMERIA" على شاطئ البحر الأبيض المتوسط جنوب الأندلس⁶. وقد ذكر ابن

¹ انظر: عياض، ترتيب المدارك، 348/2.

² وهما السنة والمكان اللذان ذكرتهما معظم مصادر التراجم، مثل: عياض، ترتيب المدارك، 351/2. والمقري، نفع الطيب، 76/2، 77. وابن خلكان، وفيات الأعيان، 409/2. والسيوطي، طبقات المفسرين، ص54. وابن كثير، البداية والنهاية، 150/12، إلا أنّه ذكر أن وفاته في التاسع والعشرين من رجب.

³ عن طريق عملية تحويل التاريخ الهجري إلى الميلادي، انظر مواقع الأنترنت مثل موقع (www.sandroes.com) وموقع (www.islamicfinder.org) وغيرهما.

⁴ انظر: العربي البوهالي، بنية الفكر الأصولي لدى الباجي، ص52.

⁵ انظر: عياض، ترتيب المدارك، 351/2. وذكر ذلك أيضا: ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، 229/22.

⁶ انظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، 409/2. وانظر: المقري، نفع الطيب، 76/2. وانظر: الكتيبي، فوات الوفيات،

الأثير أن وفاة الباجي كانت في حدود سنة ثمانين وأربعمائة¹، فكان تقديره ظنيًا يفتقر إلى الجزم. ومن الغريب أن يذكر ابن فرحون أن وفاته كانت سنة 494هـ²، وما هو معلوم أن ابنه أبو القاسم الذي صَلَّى عليه، وخَلَفَه في حلَقته من بعد وفاته، قد وافته المنية بعد أدائه مناسك الحج سنة 493هـ، فبحسب رواية ابن فرحون، كيف يصلي أبو القاسم على أبيه وقد مات قبله بسنة؟! الأمر الذي يفند رواية ابن فرحون ومن قال بها، إلا إذا حدث تصحيف في كتابة تسعين بدل سبعين لتقارب صورتهم. فكانت الدقة والقطع فيما ذكره جمهور المترجمين والمؤرخين أن وفاته كانت ما ذكرناه سابقاً؛ مساء يوم الأربعاء، أي ليلة الخميس ما بين العشائين الثامن عشر من رجب أي ليلة التاسع عشر منه سنة 474هـ. الموافق لمساء لأربعاء 22 ديسمبر 1081م، بمدينة المرية ودفن بها على الساحل يوم الخميس بعد صلاة العصر.

المبحث الثالث: شيوخ الإمام الباجي وتلامذته وآثاره

نتعرض في هذا المبحث - كما هو واضح من عنوانه - إلى شيوخ الباجي في الأندلس وفي المشرق، وإلى تلامذته الذين أخذوا ورووا عنه، وإلى بعض آثاره العلمية الفقهية والأصولية والكلامية والأدبية وغيرها. فيكون المبحث في ثلاثة مطالب؛ الأول في شيوخ الباجي، والثاني في تلامذته، والثالث في آثاره.

المطلب الأول: شيوخ الإمام الباجي

لقد تتلمذ الباجي على أيدي علماء أجلاء كثر في الأندلس وفي المشرق، أغلبهم من العراق، وسنبداً بذكر بعض شيوخه في الأندلس بحسب تاريخ وفاتهم تصاعدياً، ثم نتطرق إلى بعض شيوخه في المشرق.

¹ انظر: ابن الأثير، اللباب، 1/103.

² انظر: ابن فرحون، الدياج، ص200. ذكر أن وفاته في أربع وتسعين وأربعمائة،

أولاً: شيوخه بالأندلس

- 1- أبو بكر خلف بن أحمد بن خلف الرهوني، المعروف بابن الرحوي المتوفى سنة 420هـ من فقهاء أهل طليطلة، روى عن أبي محمد بن أبي زيد القيرواني في رحلته إلى المشرق، كان عارفاً بالأحكام عالماً بالمسائل. حدث عنه أبو الوليد الباجي وتفقه على يديه¹.
- 2- أبو الوليد يونس بن عبد الله بن محمد بن مغيث، المعروف بابن الصفار (338-429هـ) من أعيان أهل العلم، كان قاضي الجماعة بقرطبة، وصاحب الصلاة والخطبة بجامعها، له مصنفات عديدة، كثير الرواية، وقد أخذ عنه الإمام الباجي بقرطبة اللغة والنحو والحديث².
- 3- أبو محمد مكّي بن أبي طالب بن محمد بن مختار حموش القيسي القيرواني (355-437هـ)، أصله من القيروان ودخل الأندلس سنة 393هـ، ونزل قرطبة، أخذ عن شيوخ المشرق، ودرّس بجامع قرطبة، كان فقيهاً مقرئاً أديباً له تواليف كثيرة، درس عنه الباجي بقرطبة التفسير وعلوم القرآن³.
- 4- أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن محمد بن فورثش، (381-453هـ)، قاضي سرقسطة، وكان أحد فقهاء الثغور، أخذ عنه الباجي بالأندلس وحدث عنه⁴.
- 5- أبو شاكر عبد الواحد بن محمد بن موهب القبري التجيبي المعروف بابن القبري (377-456هـ) خال الباجي، نشأ في قرطبة، وسكن شاطبة وولي الأحكام بها، وولي

¹ انظر: عياض، ترتيب المدارك، 2/319. وانظر: ابن فرحون، الديباج، ص183.

² انظر: عياض، ترتيب المدارك، 2/305. وانظر: ابن فرحون، الديباج، ص444. وانظر: الذهبي، تذكرة الحفاظ، 3/246. وسير أعلام النبلاء، 18/536. وانظر: السيوطي، طبقات المفسرين، ص53. وانظر: الداودي، طبقات المفسرين، ص145.

³ انظر: عياض، ترتيب المدارك، 2/304. وانظر: ابن فرحون، الديباج، ص424. وانظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 18/536. وتذكرة الحفاظ، 3/246. وانظر: الداودي، طبقات المفسرين، ص145. وانظر: السيوطي، طبقات المفسرين، ص53.

⁴ انظر: عياض، ترتيب المدارك، 2/339. وانظر: ابن فرحون، الديباج، ص197. وانظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 18/536. وتذكرة الحفاظ، 3/246. وانظر: الداودي، طبقات المفسرين، ص145.

القضاء والخطبة ببلنسية، فقيه محدث أديب خطيب شاعر، استجاز له والده من محمد بن أبي زيد القيرواني، أخذ عنه الباجي بالأندلس¹.

6- أبو الأصبع عيسى بن سهل بن عبد الله الأسدي الجياني المالكي (413-486هـ) من أهل قرطبة، صنّف في الأحكام، روى عنه الباجي².

7- أبو عمر أحمد بن محمد بن فرج الغافقي، من علماء أهل سرقسطة، كان أديبا شاعرا، له تأليف، أخذ منه الباجي، وحدث عنه "الواضحة" لعبد الملك بن حبيب³.

ثانيا: شيوخه بالحجاز

1- أبو النجيب عبد الغفار بن عبد الواحد الأرموي (ت433هـ) الحافظ، من شيوخ الباجي بمكة وبغداد⁴، ويرجح البعض أن الباجي سمع منه في الحجاز بمكة، لأنه أكثر السماع بها من أبي ذر الهروي⁵. وقد ذكر الباجي أنّه استفاد منه في الحديث⁶.

2- أبو ذر عبد الله بن أحمد بن محمد بن عبد الله بن محمد بن غفير الأنصاري الهروي (355-434هـ)، الحافظ المالكي، شيخ الحرم، المتضلع في اللغة والأصول، أصله من هراة، رحل إلى المشرق، وسمع من شيوخ كثير بمصر وبغداد والشام، منهم الباقلاني، وابن القصار، وابن فورك، واستقر بجوار مكة، وله مصنفات منها: "المسند الصحيح المخرج من البخاري ومسلم" و"مسانيد الموطأ"، و"فضائل مالك". لازمه الباجي بالحجاز ثلاثة أعوام يسمع منه الحديث

¹ انظر: عياض، ترتيب المدارك، 2/358. وانظر: ابن فرحون، الدياج، ص197. وانظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 179/18.

² انظر: ابن فرحون، الدياج، ص197. وانظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 19/25.

³ انظر: العربي البوهالي، بنية الفكر الأصولي لدى الباجي، ص78.

⁴ انظر: عياض، ترتيب المدارك، 2/348.

⁵ انظر: ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، 36/391. وانظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 17/447، وانظر: العربي البوهالي، بنية الفكر الأصولي لدى الباجي، ص64.

⁶ الباجي، التعديل والتجريح لمن خرّج عنه البخاري في الصحيح، تحقيق أحمد البزار، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، 1991م، 1/249.

ويخدمه، وله أثر كبير في حياة الباجي العلمية¹، فأكثر نسخ البخاري الصحيحة بالمغرب إما رواية الباجي عن أبي ذر بسنده، وإما رواية أبي علي الصديقي بسنده². وهو من مصادر الباجي في كتابه "التعديل والتجريح"، حيث قال: «وأسانيد ما ذكرت فيه عن صحيح البخاري فحدثنا به أبو ذر قراءة عليه... وما ذكرته فيه عن تاريخ البخاري فأخبرنا به أبو ذر قراءة عليه... وما أخرجته فيه عن مسلم فأخبرنا به أبو ذر... وما أخرجته فيه عن عبد الرحمن بن أبي حاتم فأجازه لنا أبو ذر... وما كان فيه من تاريخ ابن معين فأخبرنا به أبو ذر...»³. وقد ذُكر للباجي رواية الكثير من كتب شيخه أبي ذر الهروي⁴.

3- أبو بكر محمد بن علي بن محمد المطوعي، سمع منه الباجي بمكة، وروى عنه "المدخل إلى معرفة الإكليل" للحاكم، و"تأويل مشكل الحديث" لابن فورك⁵.

4- محمد بن سعيد أبوبكر بن سختويه الإسفرائي سمع منه الباجي بالحجاز، وروى عنه "أسامي شيوخ البخاري الذين روى عنهم في الصحيح" لابن عدي بن القطان⁶.

ثالثاً: شيوخه بالشام

1- أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد العزيز بن الطَّبَّيز الحلبي، (331-431هـ)، أخذ عنه الباجي بدمشق⁷.

2- أبو الحسن محمد بن عوف بن أحمد بن محمد بن عبد الرحمن المزني الدمشقي (ت431هـ)، الإمام المحدث، سمع منه الباجي بدمشق¹.

¹ انظر: عياض، ترتيب المدارك، 2/275. وانظر: الباجي، التعديل والتجريح، 1/249. وانظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، 2/408. وانظر: ابن فرحون، الدياج، ص197، 311. وانظر: الذهبي، تذكرة الحفاظ، 3/202، 246. وسير أعلام النبلاء، 17/555. 18/537. وانظر: السيوطي، طبقات المفسرين، ص53.

² انظر: المقرئ، نفع الطيب، 2/71.

³ الباجي، التعديل والتجريح، 1/244 إلى 248.

⁴ انظر: العربي البوهالي، بنية الفكر الأصولي لدى الباجي، ص65، وما بعدها.

⁵ انظر: ابن فرحون، الدياج، ص197.

⁶ انظر: ابن فرحون، الدياج، ص197.

⁷ انظر: الذهبي، تذكرة الحفاظ، 3/246. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 18/537. وانظر: الداودي، طبقات المفسرين، ص145.

3- أبو الحسن علي بن موسى السمسار، المعروف بابن السمسار (ت433هـ) محدث،
سمع منه الباجي في الشام².

4- السكن أحمد بن محمد بن أحمد بن محمد بن جميع الصيداوي (ت437هـ)، سمع منه
الباجي بدمشق³.

رابعاً: شيوخه بالعراق

1- أبو بكر محمد بن المؤمل الوراق، غلام الأبهري (344-434هـ) مالكي، سمع منه
الباجي ببغداد⁴. وقال عنه البغدادي: «كتبنا عنه، وكان سماعه صحيحاً وكان أمياً لا يحسن أن
يكتب»⁵.

2- أبو الحسين محمد بن عبد الواحد بن علي بن رزمة البزاز، (351-435هـ) من
محدثي بغداد، سمع منه الباجي ببغداد⁶.

3- أبو القاسم عبيد الله بن أحمد بن عثمان الأزهرى الدبثائي الصيرفي (355-435هـ)،
سمع منه الباجي ببغداد⁷.

4- أبو عبد الله الحسين بن علي بن محمد بن جعفر الصيرمي (351-436هـ)، إمام
الحنيفة في زمانه، له تصانيف، وكان قاضياً، سمع منه الباجي ببغداد، وأخذ عنه الفقه⁸.

¹ انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 551/17، 537/18.

² انظر: عياض، ترتيب المدارك، 348/2. وانظر: 246/3. وسير أعلام النبلاء، 537/18. وانظر: الداودي، طبقات
المفسرين، ص145.

³ انظر: عياض، ترتيب المدارك، 348/2. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 537/18. وتذكرة الحفاظ، 246/3. وانظر:
السيوطي، طبقات المفسرين، ص53. وانظر: الداودي، طبقات المفسرين، ص145.

⁴ انظر: عياض، ترتيب المدارك، 321/2.

⁵ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، دار الكتب العلمية، بيروت، دط، 12/33.

⁶ انظر: عياض، ترتيب المدارك، 348/2. وذكره بأبي رومة. وانظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 514/17، 537/18.

⁷ انظر: الذهبي، تذكرة الحفاظ، 246/3. وسير أعلام النبلاء، 537/18. وانظر: السيوطي، طبقات المفسرين، ص53.
وانظر: الداودي، طبقات المفسرين، ص145.

⁸ انظر: عياض، ترتيب المدارك، 348/2. وانظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 537/18. وتذكرة الحفاظ، 246/3. وانظر:
ابن فرحون، الدياج، ص197. انظر: ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، 225/22.

- 5- أبو الحسن علي بن محمد بن الحسن الحربي المعروف بابن قشيش النحوي (356-437هـ)، كان متفقها بمذهب الإمام مالك، سمع منه الباجي ببغداد¹.
- 6- أبو محمد الحسن بن أبي طالب محمد بن الحسن بن علي البغدادي الخلال (352-439هـ)، الحافظ، خرّج المسند على الصحيحين، سمع منه الباجي ببغداد².
- 7- أبو طالب محمد بن محمد بن إبراهيم بن غيلان البزاز (347-440هـ)، سمع منه الباجي ببغداد³.
- 8- أبو عبد الله محمد بن علي بن عبد الله بن محمد الصوري (376-441هـ)، محدث حافظ فقيه مالكي، له شعر وتصانيف، لزمه الباجي ثلاثة أعوام، وقال فيه: «الصوري أحفظ من رأيناه»، وروى عنه كتاب "الاستدراكات" للدارقطني⁴.
- 9- أبو جعفر محمد بن أحمد بن محمد السمناني القاضي (361-444هـ) حنفي أشعري، لازمه الباجي سنة بالموصل، وأخذ عنه الفقه وأصول الفقه وعلم العقليات⁵. وكان له تأثير في التكوين الأصولي للباجي، حتى ذكره في كتابه "إحكام الفصول" تسعا وثلاثين مرة⁶.
- 10- أبو إسحاق إبراهيم بن عمر بن أحمد البرمكي (361-445هـ) حنبلي المذهب كانت له حلقة الفتوى بجامع المنصور سمع منه الباجي ببغداد⁷.
- 11- أبو القاسم علي بن المحسن بن علي التنوخي (365-447هـ) كان قاضيا، سمع منه الباجي ببغداد¹.

¹ انظر: عياض، ترتيب المدارك، 2/348.

² انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 18/537. وتذكرة الحفاظ، 3/205. وانظر، السيوطي، طبقات الحفاظ، ص425.

³ انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 18/537. وتذكرة الحفاظ، 3/246. وانظر: الداودي، طبقات المفسرين، ص145.

⁴ انظر: الباجي، التعديل والتجريح، 1/249. وانظر: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، 3/103. وانظر: الذهبي، تذكرة

الحفاظ، 3/246. وانظر، السيوطي، طبقات الحفاظ، ص427. وانظر: عمر كحالة، معجم المؤلفين، 11/24.

⁵ انظر: عياض، ترتيب المدارك، 2/348. وانظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 17/651. وانظر: الخطيب البغدادي، تاريخ

بغداد، 1/355. وانظر: ابن فرحون، الديباج، ص197. وانظر: ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، 22/227.

⁶ انظر: الباجي، إحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق عبد الحميد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1،

1986، من 169 إلى 770. وانظر: العربي البوهالي، بنية الفكر الأصولي لدى الباجي، ص71.

⁷ انظر: عياض، ترتيب المدارك، 2/348. وانظر: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، 6/139.

12- أبو الطيب طاهر بن عبد الله بن طاهر بن عمر الطبري (348-450هـ) القاضي الفقيه الأصولي انتهت إليه رئاسة الشافعية، استوطن بغداد ودرّس فيها وولي القضاء. أثنى عليه تلميذه أبو إسحاق الشيرازي فقال: «لم أر ممن رأيت أكمل اجتهادا وأشدّ تحقيقا وأجود نظرا منه»²، عُمّر طويلا، صنّف في مسائل الخلاف والجدل والأصول، من مصنفاته: "التعليق" و"المجرد" و"شرح الفروع". لازمه الباجي وتفقه به في بغداد، وكان يصفه بشيخ الفقهاء ببغداد وكبيرهم³، وقد أحال إليه في كتابه إحكام الفصول.

13- أبو طالب محمد بن علي بن الفتح الحربي المعروف بالعشاري (366-451هـ)، الحافظ المحدث الفقيه، له تصنيف، سمع منه الباجي ببغداد، وروى عنه كتاب "الأفراد والغرائب من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم" للدارقطني⁴.

14- أبو الفضل محمد بن عبيد الله بن أحمد بن محمد بن عمرو البزاز البغدادي (372-452هـ) الفقيه الأصولي، إمام المالكية ببغداد، تفقه به الباجي، وحدث عنه بكتب أبي محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر (ت422هـ) مثل: "الملخص في أصول الفقه"، و"شرح الرسالة"، و"الإشراف على مسائل الخلاف"، و"المعونة"⁵.

15- أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (392-463هـ)، الحافظ الأصولي المؤرخ، من كبار الشافعية، محدث الشام والعراق، أخذ عنه الباجي علوم الحديث ببغداد، وروى عنه تأليفه، مثل: "تقييد العلم"، و"الجامع لأخلاق الراوي وآداب

¹ انظر: عياض، ترتيب المدارك، 348/2. وانظر: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، 115/12.

² الشيرازي، طبقات الفقهاء، ص230.

³ انظر: المصدر نفسه، ص230. وانظر: عياض، ترتيب المدارك، 348/2. وانظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، 408/2. وانظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 537/18. وتذكرة الحفاظ، 246/3. وانظر: ابن فرحون، الديباج، ص197. وانظر: عمر كحالة، معجم المؤلفين، 37/5.

⁴ انظر: عياض، ترتيب المدارك، 348/2، وقد ذكره بابن العشاري. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 48/18. وانظر: عمر كحالة، معجم المؤلفين، 33/11. وقد ذكره بابن العشاري.

⁵ انظر: عياض، ترتيب المدارك، 321/2، وقد رجّح أنّ اسمه محمد بن عبد الله. وانظر: ابن فرحون، الديباج، ص197، 369. وانظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 73/18، 537. وتذكرة الحفاظ، 246/3. وانظر: السيوطي، طبقات المفسرين، ص53. وانظر: الداودي، طبقات المفسرين، ص145.

السامع"، و"شرف المحدثين"، ويعد الخطيب من مصادر الباجي في كتابه "التعديل والتجريح".¹ كما أنه أخذ بدوره من الباجي كما سيأتي في تلاميذه.

16- أبو إسحاق جمال الدين إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي (393-476هـ) الفقيه الأصولي الشافعي المشهور، ولد بفيروزآباد، وتفقه بشيراز، ثم ارتحل إلى بغداد فتفقه بها على كبار العلماء، وكان فصيحاً قوي المناظرة، حتى ضرب به المثل فقليل:

يقد ويفري في اللقاء كأنه لسان أبي إسحاق في مجلس النظر

تولى التدريس في المدرسة النظامية، له تصانيف في الأصول والفروع والخلاف، انتهت إليه رئاسة الشافعية. تفقه به الباجي وأخذ منه علم الأصول والجدل، وتأثر به، وروى عنه كتبه: "التبصرة"، و"اللمع"، و"المعونة" في الجدل، وقد أحال إليه الباجي كثيراً في مؤلفاته؛ فقد أحال إليه في كتابه المنهاج ست عشرة مرة، وفي غيره من كتبه.²

17- أبو عبد الله محمد بن علي بن محمد بن الحسين الدامغاني (398-478هـ) رئيس الحنفية بعد شيخه الصيرمي، كان عارفاً بفقهاء المذاهب بارعاً في الجدل والمناظرة، له تصانيف، تولى منصب قاضي القضاة بعد ابن ماكولا (ت447هـ)، أخذ عنه الباجي ببغداد.³

خامساً شيوخه بمصر

بحسب ما عثرت عليه أن الشيخ الوحيد الذي أخذ عنه الباجي بمصر⁴ هو:

¹ انظر: الباجي، التعديل والتجريح، 1/249. وانظر: عياض، ترتيب المدارك، 2/348. وانظر: ابن فرحون، الديباج، ص197. وانظر: ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، 5/37، 22/225. وانظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، 2/408. وانظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 18/270. وتذكرة الحفاظ، 3/221، 246.

² انظر: عياض، ترتيب المدارك، 2/348. وانظر: ابن فرحون، الديباج، ص197. انظر: ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، 22/227. انظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، 2/408. وانظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 18/453. وانظر: أحمد البزار، في تحقيق كتاب: التعديل والتجريح للباجي، 1/65.

³ انظر: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، 310/9. وانظر: عياض، ترتيب المدارك، 2/348. وانظر: ابن فرحون، الديباج، ص197. وانظر: عمر كحالة، معجم المؤلفين، 11/48.

⁴ لقد ذكر عياض، وابن فرحون، أن أبا الوليد الباجي سمع بمصر من أبي محمد بن الوليد وغيره، إلا أنهما لم يذكرهما غيره. انظر: عياض، عياض، ترتيب المدارك، 2/348. وانظر: ابن فرحون، الديباج، ص197.

أبو محمد عبد الله بن الوليد بن سعد بن بكر الأنصاري (360-448هـ) الفقيه المالكي، أندلسي أصله من قرمونة، تفقّه بالأندلس ثم رحل إلى الحجاز وأخذ من أبي ذر الهروي وغيره، واستوطن مصر، سمع منه الباجي بمصر، وروى عنه كتب أبي جعفر النحاس؛ "العالم والمتعلم في معاني القرآن"، و"إعراب القرآن"، و"ناسخ القرآن ومنسوخه". وروى عنه كذلك كتاب "الهداية والإرشاد" لأبي نصر أحمد بن محمد الكلاباذي (ت398هـ)، ورسالة مالك في الرد على القدرية لعبد الله بن وهب¹.

المطلب الثاني: تلامذة الإمام الباجي

بعد أن تحصّل الباجي من المشرق على علم جمّ في مختلف العلوم، أثناء رحلته الطويلة التي قضاها في طلب العلم وتحصيله على أيدي كبار العلماء ورؤساء المذاهب، عاد إلى الأندلس واستقر بها يدرّس ويعلم وقد اجتمع إليه ما لا يعدّ من طلبة العلم، لما لمسوه فيه من علم وفضاهة وقوة النظر وعلو القدر، خصوصاً بعد تفوّقه في مناظرة ابن حزم، ولتعدّر ذكر هذا الجمع الغفير من تلامذته، نكتفي بذكر أشهرهم، جلّهم من الأندلس، مرتبين بحسب التسلسل التصاعدي لتواريخ وفاتهم.

1- أبو عبد الله محمد بن أبي نصر فتوح بن عبد الله بن فتوح بن حميد الأسدي الحميدي الأندلسي (420-448هـ). أصله من قرطبة، محدّث حافظ أصولي أديب مؤرخ، أخذ عن الباجي وكذلك عن ابن عبد البر وابن حزم، وكانت صحبته لابن حزم والأخذ عنه أكثر من غيره، ورغم إجلاله للباجي إلا أنّه لم يفردّه بترجمة في جذوة المقتبس. ورحل إلى المشرق، له عدّة تصانيف منها: "جذوة المقتبس في أخبار علماء الأندلس"، "تاريخ الإسلام"².

2- أبو عمرو يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (368-463هـ) الفقيه المحدث الحافظ المؤرخ، عالم بالقراءات وبالحلاف، له تصانيف عديدة،

¹ انظر: عياض، عياض، ترتيب المدارك، 2/278. وانظر: ابن فرحون، الديباج، ص197. وانظر: أحمد البزار، في تحقيق كتاب: التعديل والتجريح للباجي، 1/76.

² انظر: المقرئ، نفح الطيب، 2/112. وانظر: الذهبي، تذكرة الحفاظ، 3/246. وسير أعلام النبلاء، 18/538، 19/120. وانظر: الداودي، طبقات المفسرين، ص146.

أهمها: " كتاب التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد"، روى عن الباجي رغم أنه أسن منه. قال عنه الباجي: «لا أعلم في الكلام على فقه الحديث مثله فكيف أحسن منه»¹.

3- أبو بكر أحمد بن ثابت الخطيب البغدادي (392-463هـ) وقد مرّ بنا في ذكر شيوخ الباجي، ولكنه هو الآخر أخذ من الباجي²، ولا ضير في أن يأخذ الشيخ من تلميذه ويروى عنه، إذ لا ينقص ذلك من مقامه شيئاً، بل يزيد فيه.

4- أبو القاسم أحمد بن سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب الباجي التجيبي الأندلسي (ت493هـ) ابن أبي الوليد الباجي وتلميذه، سكن سرقسطة، تفقه بأبيه، وبرع في الأصول والكلام والخلاف، له تصانيف منها: "العقيدة في المذاهب السديدة" و"معيار النظر" وخلف أباه في حلقاته بعد وفاته وأخذ عنه بعض أصحاب أبيه بعده، وله رحلة إلى المشرق لطلب العلم توفي فيها بجدّة. ويقال أنه تخلّى عن تركة أبيه لتورعه عما كان يأخذه أبوه من جوائز وهدايا الملوك والأمراء³.

5- أبو علي الحسين بن محمد بن أحمد الغساني الجياني الأندلسي (427-498هـ) من علماء الحديث بقرطبة، إمام في معرفة الحديث ورجاله، روى عن الباجي وغيره، له مصنفات في الحديث والرجال منها: "تقييد المهمل وتمييز المشكل في رجال الصحيحين"، و"أسماء رجال سنن أبي داود"، و"الأنساب"⁴.

6- أبو بكر محمد بن حيدرة بن مفوز بن أحمد بن مفوز المعافري الشاطبي (463-505هـ)، من أهل شاطبة، كان محدثاً حافظاً أديباً شاعراً، له رد على ابن حزم، أجاز له الباجي في صغره⁵.

¹ انظر: الذهبي، تذكرة الحفاظ، 246/3.

² انظر: ابن كثير، البداية والنهاية، 150/12. وانظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 537/18، 538. وانظر: أحمد البزار، في تحقيق كتاب: التعديل والتجريح للباقي، 166/1.

³ انظر: عياض، ترتيب المدارك، 348/2، 351. وقد ذكره في تلامذة الباجي وقال سيأتي ذكره، إلا أنه لم يتعرض إلى ترجمته فيما بعد، ولعله سقط في الكتابة أو التحقيق. وانظر: ابن فرحون، الديباج، ص103. وانظر: المقرئ، فنج الطيب، 656/2. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 545/18، 546. وانظر: عمر كحالة، معجم المؤلفين، 237/1.

⁴ انظر: ابن فرحون، الديباج، ص198. وانظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 545/18، 148/19.

⁵ انظر: الذهبي، تذكرة الحفاظ، 36/4. وسير أعلام النبلاء، 421/19. وانظر: السيوطي، طبقات الحفاظ، ص456.

7- أبو القاسم أحمد بن إبراهيم بن أحمد المرسي الأندلسي المعروف بابن أبي ليلي (449-514هـ)، حافظ فقيه، تولى قضاء مدينة شلب إلى وفاته، روى عن أبي الوليد الباجي وغيره¹.

8- أبو علي الحسين بن محمد بن فيرة بن حيون الصدي السرقسطي، المعروف بابن سُكْرَة (452-514هـ)، أصله من سرقسطة، حافظ إمام في الحديث والفقه، سمع وروى عن الكثير من العلماء ومنهم الباجي، ورحل إلى المشرق لطلب العلم، ثم عاد فاستقر في الأندلس بمرسية وتولى القضاء فيها، من تأليفه: "التعليقة الكبرى في الخلاف"، و"المعجم"².

9- أبو بكر عبد الله بن طلحة بن محمد بن عبد الله اليابري الإشيلي (ت518هـ) فقيه أصولي نحوي مفسر، أصله من يابرة وسكن إشبيلية، رحل إلى المشرق، وتوفي بمكة، روى عن الباجي وغيره، وله تصانيف منها: "شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني"، و"كتاب الرد على ابن حزم"³.

10- أبو عبد الله محمد بن عبد العزيز بن أبي الخير الأنصاري (ت518هـ) القاضي، من أهل سرقسطة، محدث فقيه مقرئ، أخذ من أبي الوليد الباجي وغيره⁴.

11- أبو بكر محمد بن الوليد بن محمد بن خلف بن سليمان بن أيوب الفهري الطرطوشي المالكي، المعروف بابن أبي رندقة (451-520هـ)، محدث فقيه أصولي مفسر، نشأ بطرطوشة بلدة بالأندلس، ثم صحب أبا الوليد الباجي بسرقسطة، وتفقه به، وأخذ منه مسائل الخلاف، وقد أجاز له الباجي، رحل إلى المشرق وأخذ من علمائه، واستقر بالإسكندرية وتوفي بها، له تصانيف منها: "الكتاب الكبير في الخلاف"، و"مختصر تفسير الثعالبي"⁵.

¹ انظر: ابن فرحون، الديباج، ص111.

² انظر: المقرئ، نفع الطيب، 2/90. وانظر: ابن فرحون، الديباج، ص198، 173. وانظر: الذهبي، تذكرة الحفاظ، 35/4.

³ انظر: المقرئ، نفع الطيب، 2/648. وانظر: عمر كحالة، معجم المؤلفين، 6/65.

⁴ انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 18/538. وتذكرة الحفاظ، 3/246. وانظر: الداودي، طبقات المفسرين، ص146.

⁵ انظر: المقرئ، نفع الطيب، 2/85. وانظر: ابن فرحون، الديباج، ص198، 371.

12- أبو العباس أحمد بن عبد الملك بن موسى بن أبي حمزة (443-533هـ) صهر الباجي وزوج ابنته، من أهل مرسية، كان محدثاً فقيهاً بارعاً في علوم اللغة، مشرفاً على علم التواريخ¹.

المطلب الثالث: الآثار العلمية للإمام الباجي

نظراً لتلقي الباجي من كبار علماء زمانه ومشاهيرهم في الأندلس والمشرق، ولتلقى الكثير من مشاهير الفقهاء والعلماء على يديه، ولاهتمامه العلمي الكبير الذي بلغ به درجة رفيعة من الفقه والعلم والقدر، فلا عجب في أن يترك آثاراً علمية مهمة، ما فتئت تحكي قدره العالي ومكانة العلمية المتميزة، وما زالت منهلاً يغترف منه العلماء والمحققون والمدرسون والطلبة والمتقنون إلى يوم الناس هذا. وقد تنوعت آثاره العلمية وتعددت؛ فمنها ما هو في الفقه وأصوله، ومنها ما هو في الحديث وعلومه، ومنها ما هو في الكلام والجدل والمناظرات، ومنها ما هو في الأدب والشعر. وستعرض في هذا الفرع إلى أشهر مصنفاته وأشعاره ومناظراته.

الفرع الأول: مصنفات الباجي

للباجي مصنفات كثيرة²، حتى عرف بصاحب التصانيف³، وقد ذكر أبو بكر بن الخير أنها بلغت ثلاثين تأليفاً⁴، فضلاً عن رسائله ووصاياه، وستعرض إلى ذكر جلّها في مختلف العلوم، من فقه وأصول، وكلام وحديث وأدب، وسوف نذكرها بشكل عابر مشيرين بالاعتماد على بعض الدراسات إلى وضعية الكتاب من حيث الطبع والتحقيق وغير ذلك⁵.

¹ انظر: ابن فرحون، الديباج، ص120. وانظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 398/21.

² انظر مصنفاته عند كل من: عياض، ترتيب المدارك، 350/2، 351. والمقري، نفع الطيب، 69/2. وانظر: ابن فرحون، الديباج، ص200. والذهبي، سير أعلام النبلاء، 538/18. والسيوطي، طبقات المفسرين، ص54. والداودي، طبقات المفسرين، ص146. وكحالة، معجم المؤلفين، 261/4. وغيرها.

³ انظر: الكتبي، فوات الوفيات، 450/1. وانظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 536/18. وغيرهما.

⁴ انظر: تحقيق أحمد البزار لكتاب التعديل والتجريح للباجي، 165/1. وانظر تحقيق الباتول لكتاب فصول الأحكام، للباجي، ص151.

⁵ انظر: صالح بويشيش، الإمام أبو الوليد الباجي وآراؤه الأصولية، من ص107 إلى 120. وانظر: العربي البوهالي، بنية الفكر الأصولي لدى الباجي، ص127، وقد جمع المعلوات في جدول مفصل. وانظر: صلاح الدين شلي، القاضي أبو الوليد الباجي وأثره في أصول الفقه، من 86 إلى 96.

1- مصنفاته في الفقه

- الاستيفاء. غير محقق وغير مطبوع. لم يتمه الباجي.
- المنتقى. محقق أكثر من تحقيق، ومطبوع، وهو اختصار وتبسيط لكتابه الاستيفاء.
- الإيماء. مفقود، وهو عبارة عن مستخلص من كتاب المنتقى.
- فصول الأحكام وبيان ما مضى عليه العمل عند الفقهاء والحكام. محقق أكثر من تحقيق، ومطبوع.
- شرح المدونة. مفقود، لم يتمه الباجي.
- المهذب في اختصار المدونة. غير محقق وغير مطبوع
- مختصر المختصر في مسائل المدونة. غير محقق وغير مطبوع.
- كتاب المقتبس في علم مالك بن أنس. مفقود، لم يتمه الباجي.
- مسألة اختلاف الزوجين في الصداق. غير محقق وغير مطبوع.
- مسألة الجنائز. غير محقق وغير مطبوع
- مسألة غسل الرجلين. غير محقق وغير مطبوع
- مسألة مسح الرأس. غير محقق وغير مطبوع
- رسالة بشرح حديث البينة على المدعي واليمين على من أنكر. محقق

2- مصنفاته في أصول الفقه

- إحكام الفصول في أحكام الأصول¹. محقق أكثر من تحقيق، ومطبوع، من أول ما ألف الباجي.
- الإشارة في أصول الفقه¹. محقق أكثر من تحقيق ومطبوع، وهو مختصر لكتابه إحكام الفصول

¹ يوجد منه مخطوط تحت رقم 976، بمكتبة الخزانة الحسينية، القصر الملكي، الرباط، المملكة المغربية. خطّه عبد الله بن محمد بن عبد الجبار سنة 1124هـ. 237 صفحة،

- الحدود في الأصول². محقق ومطبوع

- رفع الالتباس في صحة التعبد بالقياس. مفقود.

3- مصنفاة في الحديث وعلومه

- اختلاف الموطآت. مفقود.

- التعديل والتجريح لمن خرّج عنه البخاري في الصحيح. محقق أكثر من تحقيق

ومطبوع.

- رسالة تحقيق المذهب في أن النبي صلى الله عليه وسلم كتب. محقق أكثر من تحقيق

ومطبوع.

4- مصنفاة في علوم القرآن

- تفسير القرآن. لم يتمه، مفقود

- الناسخ والمنسوخ. لم يتمه، مفقود

5- مصنفاة في علم الكلام والجدل

- التسديد إلى معرفة طرق التوحيد. مفقود

- المنهاج في ترتيب الحجاج. محقق ومطبوع، وله عناوين مختلفة.

- مختصر مشكل الآثار للطحاوي³. غير محقق وغير مطبوع.

- فرق الفقهاء. مفقود.

- التبيين عن سبيل المهتدين. مفقود، وهو مختصر لكتاب فرق الفقهاء.

¹ يوجد منه مخطوط تحت رقم 1107، ميكروفيلم رقم 305، بمكتبة الإسكندرية، مصدرها، دير الإسكوريال، أسبانيا. 14 صفحة.

² يوجد منه مخطوط تحت رقم 1514، ميكروفيلم رقم 445، بمكتبة الإسكندرية، مصدره دير الإسكوريال، أسبانيا. تاريخ النسخ 631هـ. 22 صفحة.

³ ذكره صلاح شلي، نقلا عن كتاب المعتصر من المختصر الذي أشار فيه صاحبه يوسف موسى الحنفي إلى اختصار الباجي له. كما ذكر شلي أنه توجد نسخة مخطوطة منه بالمتحف البريطاني. انظر: صلاح الدين شلي، القاضي أبو الوليد الباجي وأثره في أصول الفقه، ص94.

- مسائل الخلاف. غير محقق وغير مطبوع.

- رسالة الرد على الراهب الفرنسي¹. محقق أكثر من تحقيق ومطبوع ومترجم

6- مصنفاته في اللغة الأدب

- تهذيب الزاهر لابن الأنباري. مفقود

- وصيته لابنيه². محققة ومطبوعة ضمن تحقيق بعض كتب الباجي³.

7- مصنفات أخرى

- الانتصار لأعراض الأئمة الأخيار. مفقود

- سنن الصالحين وسنن العابدين. محقق ومطبوع⁴.

- قواعد الإسلام. مخطوط⁵

- فهرسة الباجي (فيه مختلف آثاره ومصنفاته ورسائله). غير محقق وغير مطبوع.

الفرع الثاني: أشعار الباجي

لقد كان الباجي فصيحاً شاعراً مطبوعاً شغفاً بالشعر¹، له شعر في المدح وفي الرثاء وفي الوصف وفي الزهد، وقد ذكر أنّ ابنه أبا القاسم جمع ديوان شعره، لكنه مفقود²، ونذكر من أشعاره:

¹ يوجد منها مخطوطة تحت رقم 538، ميكروفيلم رقم 144، مكتبة الإسكندرية، مصدره، دير الإسكوريال، أسبانيا. 17 صفحة.

² يوجد منها مخطوطة تحت رقم 732، ميكروفيلم رقم 202، مكتبة الإسكندرية، مصدرها، دير الإسكوريال، أسبانيا. تاريخ النسخ 749هـ. 12 صفحة.

³ انظر وصية الباجي، في تحقيق إبراهيم باحس عبد المجيد لكتاب سنن الصالحين وسنن العابدين لأبي الوليد الباجي، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2003م. 881/2.

⁴ وقد أشار البوهالي في بحثه أنه في حكم المفقود، وهو خطأ منه. فقد حصلت على نسخة مطبوعة بتحقيق إبراهيم باحس عبد المجيد، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2003م. لعله لم يقف عليها أيام بحثه. انظر: العربي البوهالي، بنية الفكر الأصولي لدى الباجي، ص127

⁵ لم تذكره العديد من الدراسات. وقد اطلعت على مخطوطة منه كتب في بدايتها: "كتاب فيه قواعد الإسلام ومراد الدين وما يجب معرفته في علم الدين، تأليف أبي الوليد سليمان بن سعيد ابن أيوب الباجي". في 30 صفحة تضمن أبواباً في العقائد والفقهاء. انظر مخطوط قواعد الإسلام، رقم 4574، الخزانة الحسنية، الرباط، المملكة المغربية.

1- في مدح الملوك والأمراء

جاء في مدح الباجي للأمير معز الدولة أبي علوان قوله³: (الطويل)

محلُّ الهوى من سرِّ حبِّك أهلٌ وصرْفُ النَّوى عن شملِ شوقي غافلٌ
وللهِ طيفٌ لا يُسلمُ كأنما له من سُهادى في الزيارة عاذلٌ
غدا نافرًا لا أستطيعُ اقتناصه ولو أن لي يوم الكتيبِ حبائلُ
تبيت جفوني صادياتٍ من الكرى ولكنَّها من مساء دمعي نواهلُ

وفي قصيدة أخرى قال في مدح الأمير نفسه⁴: (الطويل)

لرِيَّاهمُ في عَرَفِ رَبْعِكَ عُنوان ومِنْ حُسْنِهِمْ في حُسْنِ مَغْنَاكَ تبيانُ
وفيك من الحيِّ الذين تحمَّلوا مخايلُ أغصانِ تَميسُ وكُثبانُ
سرِّنا كما يسري الخيالُ وغُضِّضَتْ على ركبنا من ناظِرِ الليلِ أجفانُ
لبسنا برودَ الليلِ حتى تشقَّقتْ جيوبُ تضيءُ بالصباحِ وأردانُ
حويتَ معزَّ الدولة الملكِ فاعتزى بذكرِكَ في الآفاقِ مُلكُ وسلطانُ
فللمجدِ سلكٌ قد أُجيدَ نظامه وأنتَ لذاك السلكِ دُرٌّ ومرجانُ
وفي مدح المعتضد بن عباد قال⁵:

عبادُ استعبد البرايا بأنعمِ فاقَتِ النعائمُ
مديحه ضمنَ كلِّ قلبٍ حتى تغنَّتْ به الحمائمُ

2- في رثاء الأهل

جاء في رثاء الباجي ولديه، قوله⁶: (الطويل)

¹ انظر: عياض، ترتيب المدارك، 348/2، 351.

² انظر: المصدر نفسه، 351/2.

³ انظر: عبد الحميد بن صخرية، شعر الفقهاء في الأندلس، ص 57.

⁴ انظر: المرجع نفسه، ص 57.

⁵ انظر: المقرئ، نفع الطيب، 76/2. وانظر: ياقوت الحموي، معجم الأدباء، 1389/3.

⁶ انظر: عياض، ترتيب المدارك، 351/2، وانظر: المقرئ، نفع الطيب، 75/2. وانظر: ياقوت الحموي، معجم الأدباء،

رعى الله قبرين استكانا ببلدة
 لئن عُيِّيا عن ناظري وتبوا
 يقرُّ بعيني أن أزورَ ثراهما
 وأبكي وأبكي ساكنيها لعلني
 فما ساعدت وُرُق الحمام أخوا أسى
 ولا استعذبت عيناى بعدهما كرى
 أحنُّ ويثني اليأس نفسي عن الأسى
 هما أُسْكِنَاهَا فِي السَّوَادِ مِنَ الْقَلْبِ
 فَوَادِي لَقَدْ زَادَ التَّبَاعُدُ فِي الْقُرْبِ
 وَأَلْصَقَ مَكْنُونِ التَّرَائِبِ بِالتَّرْبِ
 سَأَجِدُ مِنْ صَحْبٍ وَأَسْعِدُ مِنْ سَحْبِ
 وَلَا رَوْحَ رُوحِ الصَّبَا عَنْ أَخِي كَرْبِ
 وَلَا ظَمِئْتُ نَفْسِي إِلَى الْبَارِدِ الْعَذْبِ
 كَمَا اضْطَرَّ مَحْمُولٌ عَلَى الْمَرْكَبِ الصَّعْبِ

- وقد أفرد ابنه محمد بمرثية جاء فيها قوله¹: (الكامل)

أحمد إن كنت بعدك صابراً
 ورزئتُ قبلك بالنبيِّ محمد
 فلقد علمت بأنني بك لاحق
 لله ذكرٌ لا يزالُ بخاطري
 فإذا نظرتُ فشخصه مُتَحَيَّلِ
 وبكل أرض لي من أجلك لوعة
 فإذا دعوت سواك حاداً عن اسمه
 حُكْمُ الرَّدَى وَمَنَاهِجُ قَدِ سَنَّهَا
 صَبَرَ السَّلِيمَ لَمَّا بِهِ لَا يَسْلَمُ
 وَلرِزْوَهُ أَدهَى لَدَيَّ وَأَعْظَمُ
 مِنْ بَعْدِ ظَنِّي أَنِّي مُتَقَدِّمُ
 مُتَصَرِّفٌ فِي صَبْرِهِ مُتَحَكِّمُ
 وَإِذَا أَصْخَتْ فَصَوْتُهُ مَتَوَهِّمُ
 وَبِكُلِّ قَبْرِ وَقْفَةٍ وَتَلَوِّمُ
 وَدَعَا بِاسْمِكَ مَقُولٌ بِكَ مَغْرَمُ
 لِأُولَى التُّهَى وَالْحَزْنُ قَبْلُ مَتَمُّ

3- في الزهد والوعظ والتوبة

قال الباجي²: (المتقارب)

إذا كنت أعلم علم اليقين
 فلم لا أكون ضئيلاً بها
 بأن جميع حياتي كساعة
 وأجعلها في صلاح وطاعة

- وفي قصيدة أخرى يقول¹: (الطويل)

¹ انظر: المقرئ، نفع الطيب، 75/2.

² انظر: عياض، ترتيب المدارك، 351/2. وانظر: الكنتي، فوات الوفيات، 451/1. وانظر: المقرئ، نفع الطيب، 74/2. وانظر: ياقوت الحموي، معجم الأدباء، 1389/3. وانظر: ابن كثير، البداية والنهاية، 150/12. وانظر: السيوطي، طبقات المفسرين، ص54.

فإنك عنها راحلٌ لمعادٍ
فإنَّ جهادَ النَّفسِ خيرُ جهادٍ
فيعتدُّ منْ أغراضها بعتادٍ
وإنَّ قُصَارَى أهلها إلى النَّفادِ

تبلِّغ إلى الدنيا بأيسرِ زادٍ
وجاهدْ في اللذاتِ نفسَكَ جاهداً
فما هذه الدُّنيا بدارٍ إقامةٍ
وما هي إلا دارٌ هُوَ وفتنةٍ
- وقال في الندم والتوبة²: (الكامل)

أو صادقاً عن الهدى جائراً
في موقفٍ ألقاك لي ضائراً
إن لم ألقَ الله لي عاذراً
"ووجدوا ما عملوا حاضراً"
يتلو الكتابَ العربي التَّيراً
مُبتهلاً مستعبراً مُستغفراً
ييلُ منْ أدمعه تربَ الثرى
ففي السُّرى بُعيتنا لا في الكرى
عند الصُّباحِ يحمد القومُ السُّرى

يا قلبُ إمَّا تُلهي كاذباً
تشغلي عن عملٍ نافعٍ
أحرِبُ بأن تسلمي نادماً
وحاق بي ما جاء عن ربنا
قد أفلحَ القانتُ في جنحِ الدُّجى
فقائماً وراكعاً وساجداً
له حنينٌ وشهيقٌ وبُكا
إنَّا لسفرُ نبتغي نيلَ المدى
منْ ينصبِ الليلَ ينلُ راحتهُ
وقال أيضاً³:

ولم يُثني عنها وعودٌ ولا وعدٌ
وما خيرُ عمرٍ إمَّا خيره العُدُّ
تضمُّهم أرضٌ ويستترهم لحدُّ
لوعظٍ نذيرٍ ليس من سمعه بدُّ

إلهي، قد أفنيتُ عمري بطلاة
وضيَّعته ستين عاماً أعدها
وقدِّمتُ إخواني وأهلي فأصبحوا
وجاء نذيرُ الشيبِ لو كنتُ سامعاً
وقال أيضاً⁴:

ومالي سوى خالقي راحماً

تداركتُ منْ خطي نادماً

¹ انظر: عبد الحميد بن صخرية، شعر الفقهاء في الأندلس، ص127.

² انظر: المرجع نفسه، ص131، 132.

³ انظر: العربي البوهالي، بنية الفكر الأصولي لدى الباجي، ص113.

⁴ انظر: صلاح الدين شلبي، القاضي أبو الوليد الباجي وأثره في أصول الفقه، ص53.

فلا رفعت صرعتي إن رفعت
أموت وأدعو إلى من يموت
يبدائي إلى غير مولاهما
بماذا أكفر هذا بما

وقال واعظاً¹:

إِذَا كُنْتَ تَعْلَمُ أَنْ لَا مَحِيدَ
فَاعْصِ الْإِلَهَ بِمَقْدَارِ مَا
لِذِي الذَّنْبِ عَنْ هَوْلِ يَوْمِ الْحِسَابِ
تُحِبُّ لِنَفْسِكَ سُوءَ الْعَذَابِ

4- في الوصف

قال الباجي في وصف القلم وكأنه بشرٌ ينطق²: (المتقارب)

واسمَرُ يَنْطِقُ فِي مَشْيِهِ
عَلَى سَاحَةِ لَيْلِهَا مَشْرِقُ
وَيَسْكُتُ مَهْمَا أَمَرَ الْقَلَمُ
مَنِيرٌ وَأَبْيَضُهَا مَدْلُهُمْ
وَشَبَهَتْهَا بِيَاضِ الْمَشِيبِ
يَخَالِطُ نَوْرَ سَوَادِ اللَّمَمِ

وغير هذا كثير مما ذكر له من شعر في مختلف المجالات.

الفرع الثالث: مناظرات الباجي

لقد ذكرنا سابقاً أن الباجي تلقى في العراق علوم الكلام وفنون الجدل والمناظرة، خصوصاً من أبي إسحاق الشيرازي وأبي الطيب الطبري والصيرمي والدامغاني والسمناني، مما جعله متطلعاً في فن الجدل والمناظرة، ولعل ذلك ما يبرر اجتهاده المقاصدي، وتتبعه لمعاني الأحكام، لما لهذا الفن من علاقة وطيدة بالمقاصد الشرعية، وبالأصول عموماً³. وقد أجرى الباجي مناظرات عدّة مع غيره من الفقهاء، مشافهة ومراسلة وتأليفاً، نذكر منها:

1- مناظرة أبي الوليد الباجي لابن حزم حول مشروعية الفلسفة⁴: لقد خاض ابن حزم مناظرات عدّة مع فقهاء الأندلس قبل مجيء الباجي، كانت له فيه الغلبة والانتصار، قد يعود

¹ انظر: الكتبي، فوات الوفيات، 451/1.

² انظر: عبد الحميد بن صخرية، شعر الفقهاء في الأندلس، ص190.

³ انظر: المصطفى الوضيفي، المناظرة في أصول التشريع الإسلامي، دراسة في التناظر بين ابن حزم والباجي، ص42.

⁴ انظر: المرجع نفسه، ص25.

ذلك لضعف المالكية في فنون الجدل والكلام، لاقتصارهم في تكوينهم على علوم الفقه، كتركيزهم على دراسة المدونة والمستخرجة¹، وقد وصف المقرئ بن حزم بذلك فقال: «لم يكن بالأندلس من يشتغل بعلمه، فقصرت السنة الفقهاء عن مجادلته وكلامه...»²، ولعل ذلك ما جعلهم يستنجدون بالباجي صاحب الخبرة في الكلام والجدل لمناظرة ابن حزم بعد عودته من المشرق إلى الأندلس³. فكانت أول مناظرة للباجي مع ابن حزم سنة 439هـ في ميورقة، في حضرة ابن رشيق برع فيها الباجي وهزم خصمه، ومن يومها بدأ أقول بنجم ابن حزم⁴.

2- وله أيضا مناظرة أخرى مع ابن حزم دارت حول كيفية طلبهما العلم⁵. ومناظرات حول مسائل الرأي والقياس والحديث والتقليد وغير ذلك⁶، وهي المناظرات التي برز فيها الباجي في الدفاع عن مذهبه إلى أن قال فيه ابن حزم معترفا بجلاله وسعة علمه: «لو لم يكن لأصحاب المذهب المالكي بعد عبد الوهاب إلا مثل أبي الوليد لكفاهم»⁷. لكن توجد بعض الدراسات التي حققت في الكثير من مناظرات الباجي مع ابن حزم وخلصت إلى أن نتيجة المناظرات إجمالا كانت سجالا بين الباجي وابن حزم⁸.

3- مناظرة أبي الوليد الباجي لابن هود حول الفلسفة⁹.

¹ انظر: المصطفى الوضيبي، المناظرة في أصول التشريع الإسلامي، ص28.

² انظر: المقرئ، نفع الطيب، 67/2.

³ انظر: المصدر نفسه، 68/2.

⁴ انظر: المصطفى الوضيبي، المناظرة في أصول التشريع الإسلامي، دراسة في التناظر بين ابن حزم والباجي، ص29. وانظر:

عبد المجيد تركي، مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية بين ابن حزم والباجي، ص62.

⁴ انظر: المصطفى الوضيبي، المناظرة في أصول التشريع الإسلامي، دراسة في التناظر بين ابن حزم والباجي، ص28.

⁵ انظر: المقرئ، نفع الطيب، 77/2.

⁶ انظر: المصطفى الوضيبي، المناظرة في أصول التشريع الإسلامي، دراسة في التناظر بين ابن حزم والباجي ص31. وهي

مفصلة في كتاب عبد المجيد تركي، مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية بين ابن حزم والباجي، من ص93 إلى ص463.

⁷ انظر: المقرئ، نفع الطيب، 68/2، 69.

⁸ للتفصيل انظر: صلاح الدين شليبي، القاضي أبو الوليد الباجي وأثره في أصول الفقه، ص75.

⁹ انظر: المصطفى الوضيبي، المناظرة في أصول التشريع الإسلامي، دراسة في التناظر بين ابن حزم والباجي، ص25.

4- مناظراته لأبي حفص الهوزني¹ بمرسية حول مكان بقرب زمزم قيل أنه ملك ليهودية، ووصل الأمر في هذه المسألة -مع الأسف- إلى تكفير من يقول بوجود هذا المكان. وقد فند الباجي ذلك كون المسألة لا علاقة لها بموضوع الاعتقاد والإيمان².

5- ومن مناظراته، يوم كثر الكلام على قوله بكتابة النبي صلى الله عليه وسلم يوم الحديبية، فقام أمير "دانية" بجمع عدد من الفقهاء وعقد بينهم وبين الباجي مناظرة شفوية في الموضوع، برع فيها الباجي بإثبات حجته³. إلا أن الملاحظ، أن الباجي صرح بنفي الكتابة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في كتابه المنتقى عند تعرضه لمسألة جواز الأمية في القاضي متى كان عارفا بالأحكام، فقال عنها: «والأظهر عندي الجواز لأن إمام المرسلين وأفضل الحكام كان لا يكتب»⁴.

6- مناظراته لأبي بكر بن الصائغ وابن سهل بين يدي أمير دانية إقبال الدولة علي بن مجاهد⁵.

7- ومن المناظرات التي جرت عن طريق المراسلة، مناظرته للفقهاء أبي محمد عبد الله بن المعافري (ت475هـ) الذي ردّ على قول الباجي بأن النبي صلى الله عليه وسلم قد كتب برسالته التحذير من ترك الواضحة والتنبيه على غلط القائل كتب في يوم الحديبية النبي الأمي⁶. وكان

¹ هو أبو حفص عمر بن حسين الهوزني، من أهل إشبيلية وعلمائها، كان متفنا في علوم كثيرة، سكن شرق الأندلس، وله رحلة إلى المشرق وسماح بالحجاز ومصر وغيرها، وله مع القاضي أبي الوليد الباجي منازعات، ثم عاد فسكن إشبيلية، ثم قتله المعتضد عباد سنة 460هـ. انظر: عياض، ترتيب المدارك، 2/364.

² انظر: الباتول، في تحقيق كتاب فصول الأحكام للباقي، ص72. وانظر: أحمد البزار، في تحقيق كتاب: التعديل والتجريح للباقي، 1/92.

³ انظر: عياض، ترتيب المدارك، 2/350. وانظر: المصطفى الوضيبي، المناظرة في أصول التشريع الإسلامي، دراسة في التناظر بين ابن حزم والباقي، ص81.

⁴ الباقي، كتاب المنتقى شرح موطأ الإمام مالك، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ط2. مجددة من ط1، 1332هـ، 184/5.

⁵ انظر: أحمد البزار، في تحقيق كتاب: التعديل والتجريح للباقي، 1/92.

⁶ انظر: المصطفى الوضيبي، المناظرة في أصول التشريع الإسلامي، دراسة في التناظر بين ابن حزم والباقي، ص41.

الباجي قد وضع كتابا في هذه المسألة الجدلية، سماه " تحقيق المذهب من أن النبي كتب"، والذي وصل الحد ببعض مخالفيه أن كفروه بدعوى مخالفته لصريح القرآن¹.

8- وما يمكن عدّه من مناظرات الباجي عن طريقة المراسلة، ردّه على رسالة الراهب الفرنسي التي دعا فيها المقتدر بن هود حاكم سرقسطة إلى النصرانية، بطلب من المقتدر وانتدابه الباجي للرد عليه.²

¹ انظر: عياض، ترتيب المدارك، 2/350.

² انظر: مخطوطة جواب على رسالة الراهب، رقم 538، ميكروفيلم رقم 144، مكتبة الأسكندرية، مصدرها، دير الإسكوريال، أسبانيا. وانظر: المصطفى الوضيفي، المناظرة في أصول التشريع الإسلامي، دراسة في التناظر بين ابن حزم والباجي، ص41.

خاتمة الفصل التمهيدي

لقد كانت فترة ملوك الطوائف فترة اضطرابات وحروب وفتن عايش آلامها صاحب موضوع بحثنا الإمام أبو الوليد الباجي. إلا أن ذلك الوضع السياسي المأسوي، لم يكن عائقاً في طريق الباجي وأمثاله من العلماء لسلوكهم دروب العلم، فقد كانت للباجي رحلة طويلة إلى المشرق نال بها درجات العلى في التلقي عن كبار العلماء أمثال أبي ذر الهروي، وأبي إسحاق الشيرازي، والدامغاني والسمناني وغيرهم، فاستكمل بذلك تكوينه العلمي في شتى العلوم والفنون، خصوصاً الحديث، وأصول الفقه، وفنون المناظرة والجدل والكلام التي أكثر ما أخذها عن علماء العراق، والتي أسهمت في بناء عقله بناءً غائباً مقاصدياً، ألقى بظلاله على طريقة معالجته للمسائل الفقهية والأصولية، وهذا ما سببته في الأبواب اللاحقة، خصوصاً من خلال كتابه المنتقى، الذي سلك فيه طريق الاجتهاد المقاصدي؛ في فهمه للألفاظ وشرحه للنصوص واستدلاله على الأحكام وتعليقه لها وترجيحه فيما بينها. وليس أدلّ على نبوغه وبروزه على رأس المذهب المالكي في عصره، من شهادة كبار العلماء على فضله ومكانته العلمية أمثال ابن العربي، والقاضي عياض، وغيرهما، بل ليس أدلّ من اعتراف خصمه ابن حزم، وهو من هو، على فضله ومكانته وعلوّ قدره العلمي، بعد مناظرات حامية الوطيس، أظهر فيها الباجي مذهبه المالكي بحجة جديدة، أسهمت في استقراره إلى يوم الناس هذا. لقد كان الباجي جديراً باعتلاء منصب رئاسة مذهبه، بما أثرى به ساحته المعرفية من كثرة التصانيف في مختلف الفنون، حتى عُرف بصاحب التصانيف. فقد كان قاضياً محدثاً فقيهاً أصولياً مفسراً أديباً شاعراً، أخذ عنه الكثيرون في مختلف العلوم، وروى عنه الكثيرون الحديث وبعض كتبه، وكان من فضله وعلمه أن تنافس عليه الأمراء والملوك فيمن يختصّ بالباجي كقاضي له، أو كمستشار أو مفتي أو نحو ذلك. كما أن اهتمام الباجي واشتغاله الكبير بالعلم والتعليم، لم يثنه عن الإسهام - كغيره من الفقهاء - في العمل على استقرار الوضع السياسي، بالسعي في سفارته للإصلاح بين أمراء الطوائف ولمّ شمل المسلمين وتوحيد كلمتهم في مواجهة عدوّهم وعدوّ الإسلام الحقيقي - ألفونسو وجيوشه - الذي كاد أن يمحي الإسلام والمسلمين من خارطة شبه جزيرة إيبيريا، لو لم تُضنّ جهود الفقهاء تلك، باستنفار جيش المرابطين الذي أنقذ الوضع بانتصار عظيم حققه في واقعة الزلاقة، حُفظ به ماء وجه المسلمين، واستقرّ به الوضع في الأندلس ردحاً من الزمن.

القسم النظري

الاجتهاد المقاصدي وثبوتة عند أبي الوليد الباجي

ويتضمن بابين ؛

الأول: في الاجتهاد المقاصدي كما انتهى إليه عند الباجي وأهميته في معرفة

الأحكام الشرعية.

والثاني: في الاجتهاد المقاصدي عند أبي الوليد الباجي

القسم النظري: الاجتهاد المقاصدي وثبوتة عند أبي الوليد الباجي

نتعرّض في هذا القسم إلى ما يتعلّق بمفهوم الاجتهاد المقاصدي، كمصطلح الاجتهاد، ومصطلح المقاصد، لتعرّف بعد ذلك على مفهوم الاجتهاد المقاصدي. كما نتعرّض فيه إلى نشأة وتطور الاجتهاد المقاصدي عموماً، من بعد وفاة النبيّ صلى الله عليه وسلم إلى القرن الخامس الهجري عصر الإمام الباجي، وننظر مدى إسهام الباجي في حركة الاجتهاد المقاصدي. ونتعرّض في هذا القسم إلى إبراز معالم ثبوت الاجتهاد المقاصدي للباجي من خلال تتبّع كتبه الفقهية والأصولية خصوصاً، لاكتشاف مصادره وضوابطه ومنهجه في سلوكه طريق الاجتهاد المقاصدي. وسنبحث ذلك في باين؛ الأول: في الاجتهاد المقاصدي كما انتهى إليه عند الباجي وأهميته. والثاني: في الاجتهاد المقاصدي عند أبي الوليد الباجي

الباب الأول

الاجتهاد المقاصدي كما انتهى إليه عند الباجي وأهميته في معرفة الأحكام الشرعية

ويتضمن ثلاثة فصول؛

الأول: في الاجتهاد، تطوره، مجاله وأهميته.

والثاني: في المقاصد الشرعية، نشأتها، ضرورتها وطرق إثباتها.

والثالث: في الاجتهاد المقاصدي، تطوره وأهميته في معرفة الأحكام الشرعية

الباب الأول: الاجتهاد المقاصدي كما انتهى إليه عند الباجي وأهميته في معرفة الأحكام الشرعية

لقد دأب الفقهاء والعلماء على إعمال المقاصد الشرعية في الكثير من اجتهاداتهم الفقهية سيما فيما استجد عندهم من وقائع ونوازل مما لا نص فيه من كتاب أو سنة، فراحوا يستمدون التشريع من فهمهم لروح الشريعة الإسلامية وأسرارها ومعاني وعلل نصوصها المتعلقة، ومن مراعاتهم للمصلحة المنضبطة، ومن كليات التشريع، لتكون لهم سندا فيما يستنبطونه من أحكام، منضبتين في ذلك بضوابط الشريعة الإسلامية. فكان هذا منهجهم -ولا يزال- منذ انقطاع الوحي بوفاة النبي صلى الله عليه وسلم وانتهاء عصر النص، إلى عصر الباجي الأندلسي الذي نحن بصدد البحث حول اجتهاده المقاصدي، وما توقفنا عند عصر الباجي إلا لما يتطلبه البحث، وإلا فقد كان منهج الاجتهاد المقاصدي ولا يزال محققا لاستمرار أحكام الشريعة الإسلامية وخلودها وصلاحتها عبر الأزمنة والأمكنة وفي كل الأحوال. وقد رافق إعمال الفقهاء للمقاصد في اجتهادهم تطور في حركة الاجتهاد، وتفعيل لها في واقع الناس. وصاحب موضوع بحثنا الباجي، أحد هذه الرموز التي كان لها الفضل في ثراء وإثراء وتطوير حركة الاجتهاد عموما والاجتهاد المقاصدي خصوصا في القرن الخامس الهجري. ونريد في هذا الباب أن نتعرض إلى ذلك بالكشف والدراسة والتحليل، لتسليط الضوء على ما أسهم به الباجي في مسيرة تطوير حركة الاجتهاد المقاصدي من خلال آثاره الثرية. وباعتبار أن مصطلح الاجتهاد المقاصدي لفظ مركب، فإنه يتعين علينا أن نتعرض إلى الاجتهاد ثم إلى المقاصد لتتضح صورته بشكل أدق، يتخلل ذلك، التعرض إلى تطور كل من حركة الاجتهاد عموما وفن المقاصد خصوصا من بعد عصر النص إلى عصر الباجي. فيكون الباب في ثلاثة فصول؛ الأول: في الاجتهاد، تطوره، مجاله وأهميته. والثاني: في المقاصد الشرعية، نشأتها، ضرورتها وطرق إثباتها. والثالث: في الاجتهاد المقاصدي، تطوره وأهميته في معرفة الأحكام الشرعية.

الفصل الأول: الاجتهاد، تطوره، مجاله وأهميته

نتناول في هذا الفصل تحديد وتأصيل مفهوم الاجتهاد مع التعرّض إلى تطوره من بعد عصر النص إلى عصر الباجي، والتعرّض إلى مجاله لبيان ما يجتهد فيه وما ليس فيه اجتهاد، كما نتناول فيه أهمية الاجتهاد وآفاقه، التي يمكن أن تؤمّن لنا تفعيل حركة الاجتهاد للإجابة عن مسائل الواقع ونوازله ومستجداته الكثيرة من جهة، وللبحث عن كيفية إنشاء واقع يتناسب مع أحكام الشريعة الإسلامية ومقاصدها من جهة أخرى. وبذلك تضمّن الفصل ثلاثة مباحث؛ الأول: في مفهوم الاجتهاد. والثاني: في نشأة الاجتهاد وتطوره إلى عصر الباجي. والثالث: في مجال الاجتهاد وأهميته.

المبحث الأول: مفهوم الاجتهاد

ينبغي لتناول مفهوم الاجتهاد أن نتطرّق إلى معناه في اللغة وفي اصطلاح الفقهاء، لذلك يُبحث هذا المبحث في مطلبين؛ الأول: في تحديد الاجتهاد لغة. والثاني: في تحديد مفهومه اصطلاحاً.

المطلب الأول: الاجتهاد لغة

الاجتهاد في اللغة: بذل الوسع في طلب الأمر، وهو افتعال من الجهد، بفتح الجيم وضمّها، أي بذل الجهد. والجهد والجُهد: الطاقة، وقيل: الجُهد المشقة والمبالغة والغاية. والجُهد الوسع والطاقة، وقيل هما لغتان في الوسع والطاقة، أما في المشقة والغاية فالفتح لا غير. وجَهَدَ واجتهد كلاهما: جدّ، واجتهد الرجل في كذا أي جدّ فيه وبالغ. قال الأزهري: الجُهد بلوغك غاية الأمر الذي لا تألو على الجُهد فيه. وقال الفراء: بلغت به الجُهد أي الغاية. ويقال جَهَدَ دابته وأجهدها، إذا حمل عليها في السير فوق طاقتها¹.

¹ انظر: ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت. ط1، دت، مادة جهد، 133/3، 135. وانظر: الرازي، مختار الصحاح، تحقيق محمود خاطر، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط جديدة، 1995 م، ص48. وانظر: المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، تحقيق محمد رضوان الداية، دار الفكر، بيروت، ط1، 1410هـ، ص638. وانظر: الأنصاري، الحدود الأنيقة، ص82. وانظر: الجرجاني، التعريفات، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1405هـ، ص23.

وقد ورد لفظ "جهد" في القرآن الكريم في خمسة مواضع تدل على بذل الوسع والغاية والطاقة وهي: في قوله تعالى: ﴿ وَيَقُولُ الَّذِينَ آمَنُوا أَهَؤُلَاءِ الَّذِينَ أَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ إِنَّهُمْ لَمَعَكُمْ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَأَصْبَحُوا خَاسِرِينَ ﴾¹. وقوله تعالى: ﴿ وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَتْهُمْ آيَةٌ لَيُؤْمِنَنَّ بِهَا قُلُوبٌ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾². وقوله تعالى: ﴿ وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مَنْ يَمُوتُ بَلَى وَعَدًّا عَلَيْهِ حَقًّا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾³. وقوله تعالى: ﴿ وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ أَمَرْتَهُمْ لَيَخْرُجُنَّ قُلُوبُهُمْ لَئِنْ لَمْ يَأْمُرْهُمُ اللَّهُ لَيَكُونُنَّ أَهْدَى مِنَ الْغَيْبِ إِذْ يَخْبِرُهُمْ أَنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴾⁴. وقوله تعالى: ﴿ وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَهُمْ نَذِيرٌ لَيَكُونُنَّ أَهْدَى مِنَ الْغَيْبِ إِذْ يَخْبِرُهُمْ أَنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴾⁵. وجاء لفظ الجهد بالضم في قوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾⁶ وهو الشيء القليل يعيش به المقل على جهد العيش، وذكر صاحب معاني القرآن، أن جهدهم قرئت بالضم وبالفتح، وهما لغتان. بمعنى واحد عند البصريين، وقال بعض الكوفيين الجهد المشقة، والجهد الطاقة. فمعنى لا يجدون إلا جهدهم: أي الذين لا يجدون إلا طاقتهم وما تبلغه قوتهم وهم الفقراء.⁷

وقد ذكر الباجي قول محمد بن خويز منداد بأن حدّ الاجتهاد هو: «بذل الوسع في بلوغ الغرض»⁸. هكذا مطلقا دون ذكر لقيود الكلفة والمشقة. بينما عرّف الغزالي الاجتهاد بأنه:

¹ سورة المائدة، الآية 53.

² سورة الأنعام، الآية 109.

³ سورة النحل، الآية 38.

⁴ سورة النور، الآية 53.

⁵ سورة فاطر، الآية 42.

⁶ سورة التوبة، الآية، 79.

⁷ انظر: النحاس، معاني القرآن الكريم، تحقيق محمد علي الصابوني، طبع جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط1، 1409هـ، 237/3. وانظر: الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (دط)، 147/10.

⁸ انظر: الباجي، كتاب الحدود في الأصول، تحقيق نزيه حماد، مؤسسة الزعي للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1973م، ص64. وقد ذكره على أساس أنه ليس بمجد فقهي. بينما عرّف الباجي الاجتهاد بالحد نفسه في كتابه المنهاج. انظر: الباجي، كتاب المنهاج في ترتيب الحجاج، تحقيق عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1987م، ص13.

«عبارة عن بذل الجهود واستفراغ الوسع في فعل من الأفعال، ولا يستعمل إلا فيما فيه كلفة وجهد؛ فيقال اجتهد في حمل حجر الرحي ولا يقال اجتهد في حمل خردلة، لكن صار اللفظ في عرف العلماء مخصوصا ببذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة والاجتهاد التام أن يبذل الوسع في الطلب بحيث يحس من نفسه بالعجز عن مزيد طلب»¹. ولو أن الغزالي أشار إلى استعمال اللفظ في المنقول² عند الفقهاء خاصة، إلا أن تعريفه تضمن المعنى اللغوي للفظ الاجتهاد بشكل عام. وقال الآمدي: «أما الاجتهاد فهو في اللغة عبارة عن استفراغ الوسع في تحقيق أمر من الأمور مستلزم للكلفة والمشقة»³. دون أن يفصل في بيان الحسي من الأمور والمعنوي منها. وقال الشوكاني عن حد الاجتهاد: «هو في اللغة مأخوذ من الجهد وهو المشقة والطاقة فيختص بما فيه مشقة ليخرج عنه ما لا مشقة فيه»⁴.

واستنادا إلى ما سبق، يمكننا القول أن الاجتهاد لغة: هو بذل الوسع والطاقة لتحقيق غرض ما، مما يتطلب الكلفة والمشقة، سواء كان حسيا كالعمل البدني والإنفاق المالي، أو معنويا كالنشاط الفكري. أو هما معا كالاجتهاد في التقرب إلى الله تعالى بالقيام والصيام والتفكير والتدبر والذكر ونحو ذلك.

المطلب الثاني: الاجتهاد اصطلاحا

ذكر شيخ الباجي؛ أبو إسحاق الشيرازي أن الاجتهاد: «هو بذل الوسع وبذل الجهود في طلب الحكم الشرعي ممن هو أهله. ولا يسمى كل من فعل ذلك مجتهدا حتى يكون عارفا بطرق الاجتهاد»⁵. فأمّا إذا لم يكن عارفا بطرقه فلا يسمى مجتهدا وإن أفرغ الوسع والطاقة في

¹ الغزالي، المستصفى في علم الأصول، تحقيق محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1997م، 382/2.

² يقصد باللفظ المنقول اللفظ الذي وُضع أولا لمعنى خاصبه، ثم انتقل استعماله ثانيا إلى معنى آخر بينه وبين المعنى الأول مناسبة، مع هجران المعنى الأول.

³ الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1404هـ، 169/4.

⁴ الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، تحقيق أبي مصعب محمد سعيد البدري، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط7، 1997م، ص417.

⁵ وقد ذكر عن المعرفة بطرق الاجتهاد أن يكون المجتهد عارفا بطرق الأحكام وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس، وأن يكون عارفا بأقسام الكلام وموارده ومصادره، وبمقدار من اللغة والنحو ما يؤهله لمعرفة خطاب الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم، وأن يعرف أحكام أفعال الرسول صلى الله عليه وسلم وما تقتضيه من أحكام، وأن يعرف الناسخ والمنسوخ وأحكام النسخ، وأن يكون عارفا بإجماع السلف وخلافهم في الحوادث، وأن يكون عارفا بالقياس والاجتهاد

ذلك.»¹. فنلاحظ في تعريف الشيرازي أنه أعطف بذل المجهود على بذل الوسع، وإن كان بذل الوسع تعبيراً كافياً ومتضمناً لبذل الجهد، فبينهما عموم وخصوص مطلق، كما أن بذل المجهود لا يعبر عن الاجتهاد بدقّة؛ ذلك أن المجهود قد يكون ضئيلاً، فلا يعبر بالضرورة عن بذل الوسع، فالإكتفاء بلفظ بذل الوسع أشمل وأدقّ. وقد عرّف الباجي الاجتهاد ببذل الوسع في طلب صواب الحكم². دون تقييد الحكم بالشرعي وبالعملي، للاحتراز عن غير الشرعي كالعقلي والوضعي واللغوي وغير ذلك، وللاحتراز عن غير العملي كالعقائدي والأخلاقي. ودون تقييد طلب صواب الحكم بطريق الاستنباط، للاحتراز عن طلبه بطريق الاستفتاء ومجرّد الاطلاع ونحو ذلك. أما الغزالي فبعد أن عرّف الاجتهاد لغة، تطرّق إلى ما صار إليه مفهوم الاجتهاد عند الفقهاء، فقال: «صار اللفظ في عرف العلماء مخصوصاً ببذل المجهود وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة. والاجتهاد التام أن يبذل الوسع في الطلب بحيث يحس من نفسه بالعجز عن مزيد طلب.»³. فقد قيّد الغزالي التعريف بالمجتهد أي الفقيه المؤهل للاجتهاد، وليس من أيّ كان. كما قيّد التعريف بالأحكام الشرعية، دون احتراز عن غير العملية، وقد شمل تعريفه كلا من الأحكام القطعية والأحكام الظنية دون تمييز. أما الأمدي فقد جاء في تعريفه الاصطلاحي للاجتهاد قوله: «وأما في اصطلاح الأصوليين، فمخصوص باستفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه. فقولنا استفراغ الوسع كالجنس للمعنى اللغوي والأصولي وما وراءه خواص مميزة للاجتهاد بالمعنى الأصولي، وقولنا في طلب الظن احتراز عن الأحكام القطعية، وقولنا بشيء من الأحكام الشرعية ليخرج عنه الاجتهاد في المعقولات والمحسوسات وغيرها، وقولنا بحيث يحس من النفس العجز عن المزيد فيه ليخرج عنه اجتهاد المقصر في اجتهاده مع إمكان الزيادة عليه فإنه لا يعدّ في اصطلاح الأصوليين اجتهاداً معتبراً.»⁴. فقد قيّد الأمدي تعريفه بالأحكام الظنية. إلا أن قوله

والأصول التي تعلّل ويعلّل بها والتي لا تعلّل ولا يتعلّل بها، وأن يكون عارفاً بترتيب الأدلة ووجوه الترجيحات، ويجب أن يكون ثقة مأموناً. انظر: الشيرازي، شرح اللّمع، تحقيق عبد الحميد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1988م، 1033/2، وما بعدها.

¹ الشيرازي، شرح اللّمع، 1043/2.

² انظر: الباجي، كتاب الحدود، ص64.

³ الغزالي، المستصفى، 382/2.

⁴ الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، 169/4.

استفراغ الوسع يعني عن قوله: «على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه». كما أن عدم تقييده استفراغ الوسع بالفقيه أو المجتهد، لا يمنع التعريف من دخول غير المجتهد. وقوله بشيء من الأحكام، لا يمنع من دخول من استفراغ وسعه في المسألة والمسائلين، فإن كان ذلك اجتهاداً في اللغة فإنه ليس في الاصطلاح باجتهاد. وقرئاً من هذا التعريف، عرف الأنصاري الاجتهاد اصطلاحاً بأنه: استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل الظن بالحكم¹. دون أن يبين نوع الحكم، للاحتراز عن غير الأحكام الشرعية، كما قيد تعريفه بالأحكام الظنية. وقد بسط الشوكاني الكلام في المعنى الاصطلاحي للاجتهاد فقال: «وقيل هو في الاصطلاح بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي بطريق الاستنباط، فقولنا بذل الوسع يخرج ما يحصل مع التقصير فإن معنى بذل الوسع أن يحس من نفسه العجز عن مزيد طلب ويخرج بالشرعي: اللغوي والعقلي والحسي فلا يسمى من بذل وسعه في تحصيلها مجتهداً اصطلاحاً، وكذلك بذل الوسع في تحصيل الحكم العلمي فإنه لا يسمى اجتهاداً عند الفقهاء، وإن كان يسمى اجتهاداً عند المتكلمين، ويخرج بطريق الاستنباط نيل الأحكام من النصوص ظاهراً أو حفظ المسائل أو استعلامها من المفتي أو بالكشف عنها في كتب العلم، فإن ذلك وإن كان يصدق عليه الاجتهاد اللغوي فإنه لا يصدق عليه الاجتهاد الاصطلاحي، وقد زاد بعض الأصوليين في هذا الحد لفظ "الفقيه" فقال: "بذل الفقيه الوسع" ولا بد من ذلك فإن بذل غير الفقيه وسعه لا يسمى اجتهاداً اصطلاحاً، ومنهم من قال هو استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي فزاد قيد الظن لأنه لا اجتهاد في القطعيات، ومنهم من قال هو طلب الصواب بالأمارات الدالة عليه². وما يفهم من قول الشوكاني أنه أقرّ بالتعريف الذي أورده بلفظ "قيل"؛ لأنه راح يشرحه ويبين القيود فيه والاحترازات، ثم أضاف إليه قيد الفقيه. ولم أعر -فيما بحثت- على تعريف خاص نسبه إلى نفسه بل اكتفى بذكر تعريفات مختلفة لبعض الفقهاء، مع بعض التعليقات التي يفهم منها أنه اختار لتعريف الاجتهاد اصطلاحاً بأنه: بذل الفقيه الوسع في نيل ظن بحكم شرعي عملي بطريق الاستنباط. واكتفى العدوي المالكي بالقول: إن الاجتهاد بذل الوسع في تحصيل الحكم وهو في موضع الحال والتقدير³. دون أن أن يحترز عن غير الأحكام الشرعية، فلا يمنع

¹ انظر: الأنصاري، الحدود الأنيقة، ص 82.

² الشوكاني، إرشاد الفحول، ص 417، 418.

³ انظر: العدوي المالكي، حاشية العدوي، تحقيق يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر، بيروت، 1412هـ، 1/154.

تعريفه من دخول ما هو أجنبي عن الاجتهاد الاصطلاحي كالأحكام العقلية والحسية وغيرها. كما أنه لم يقيّد تعريفه بطريق الاستنباط، احترازاً عن تحصيل الحكم بالاستفتاء ومجرد الاطلاع ونحو ذلك. وقد عرفه المطهري بأنه «يعني القدرة على تكييف المتغيرات واستيعابها وتوفير الأحكام الشرعية للمكلفين بما ينسجم مع روح الإسلام ومقاصده ويجسد أطروحاته ونظرياته في الحياة وصلاحيته لإدارة شؤونها المختلفة»¹. والملاحظ أنه اختزل استفراغ الوسع في لفظ "القدرة"، أي تحقيق القدرة يتضمن بذل الوسع، أو هو الهدف السلوكي من بذل الفقيه لوسعه، فالفقيه يبذل وسعه كي يكون قادراً على الاستنباط، كما نلاحظ أنه اختزل تحصيل الحكم الشرعي واستنباطه في قوله توفير الأحكام الشرعية للمكلفين، فلفظ "توفير الأحكام" يتضمن الهدافة في جهد الفقيه؛ إذ ليس هو تحصيل الحكم لمعرفته فقط، بل لكون المكلف بحاجة إلى توفيره له. فالهدف العام هو انقياد المكلف للحكم، وليس مجرد العلم بالحكم، وإن كان العلم به طريقاً لازماً للامتثال له، وكل هذا قد ذكره الأصوليون الذين تعرّضوا لمفهوم الاجتهاد ولو بعبارات مختلفة، إلا أن الجديد الصريح في تعبير المطهري، هو إلحاقه موضوعات الواقع، وإدارة شؤون الحياة بمسؤولية الفقيه في اجتهاده؛ إذ مع لزوم قدرته على استنباط الأحكام، ينبغي أن يمتلك القدرة أيضاً على استيعاب الواقع وتكييف المتغيرات بما ينسجم مع مقاصد الإسلام. أي لا بد للمجتهد من تحصيل الحكم وتشخيص الواقع محل الحكم وضبط الرابط الشرعي بينهما. وقد أشار ابن القيم إلى هذه المسؤولية بقوله: «ولا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم: أحدهما: فهم الواقع والفقه فيه واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتى يحيط به علماً، والنوع الثاني: فهم الواجب في الواقع، وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه أو على لسان قوله في هذا الواقع، ثم يطبق أحدهما على الآخر... فالعالم من يتوصل بمعرفة الواقع والتفقه فيه إلى معرفة حكم الله تعالى ورسوله»² ولعلّ الشاطبي قد عبّر عن هذا القسم من عمل المجتهد بتحقيق المناط في قوله: «الاجتهاد على ضربين؛ أحدهما: لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف، وذلك عند قيام الساعة. والثاني: يمكن

¹ انظر: إبراهيم العبادي، الاجتهاد والتجديد، دراسة في مناهج الاجتهاد عند الإمام الخميني والشهيد المطهري والصدر، دار الهداي، بيروت، ط1، 2000م، ص76.

² ابن القيم، أعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، دط، 1996م،

أن ينقطع قبل فناء الدنيا. فأما الأول: فهو الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط، وهو الذي لاخلاف بين الأمة في قبوله، ومعناه أن يثبت الحكم بمُدركه الشرعي، لكن يبقى النظر في تعيين محله... وأما الضرب الثاني... فثلاثة أنواع؛ أحدها: المسمى بتنقيح المناط¹... والثاني: المسمى بتخريج المناط²... والثالث: هو نوع من تحقيق المناط...³. وقال أيضا: «قد يتعلق الاجتهاد بتحقيق المناط فلا يفتقر في ذلك إلى العلم بمقاصد الشارع، كما أنه لا يفتقر فيه إلى معرفة علم العربية لأن المقصود من هذا الاجتهاد إنما هو العلم بالموضوع على ما هو عليه»⁴. كما أشار أبو زهرة إلى مسؤولية المجتهد في التعامل مع تطبيق الأحكام في الواقع عندما ذكر تعريف بعض الأصوليين للاجتهاد بأنه استفراغ الجهد وبذل غاية الوسع، إما في استنباط الأحكام الشرعية وإما في تطبيقها⁵.

وعليه ومما سبق -مما استفدناه من آراء الفقهاء والعلماء- يمكننا أن نعرّف الاجتهاد اصطلاحاً بأنه:

استفراغ الفقيه لوسعه لامتلاك القدرة على استنباط الأحكام الشرعية العملية، وربطها بالوقائع ربطاً شرعياً وموضوعياً.

فاستفراغ الفقيه لوسعه، احتراز عن الجهد الضئيل.

¹ أي أن يكون الوصف المعتبر في الحكم مذكوراً مع غيره في النص، فينقح بالاجتهاد، حتى يميز ما هو معتبر مما هو ملغى. انظر: الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت، ط6، 2004م، 4/468.

² وهو راجع إلى أن النص الدال على الحكم لم يتعرّض للمناط، فكأنه أخرج بالبحث، وهو الاجتهاد القياسي. انظر: المرجع نفسه، 4/469. وقد ذكر أبو زهرة أن تخريج المناط هو تعرف الوصف الذي يصلح علة إذا لم يكن بياناً للعلة من النصوص بالعبارة أو الإشارة أو الإيماء، ولم يكن إجماعاً على علة، وذلك أساس من أسس الاجتهاد القياسي. أما تنقيح المناط فهو أن تكون هناك علة للحكم قد تستفاد من مجموع ما اشتمل عليه فيتعرف الوصف الذي يصلح علة من بين هذه الأوصاف، ويستبعد الوصف الذي يكون غير مناسب، حتى ينتهي المجتهد إلى الوصف المناسب الذي يصلح علة. أما تحقيق المناط هو النظر في معرفة وجوه في آحاد الصور التي ينطبق عليها وتدخل في عمومها بعد أن تكون العلة نفسها قد عرفت بطرق المعرفة المختلفة. انظر: محمد أبو زهرة، أصول الفقه، دار الفكر العربي، القاهرة، د ط، 2004م، ص223، 224.

³ الشاطبي: الموافقات، 4/463 إلى 468.

⁴ المرجع نفسه، 4/527.

⁵ انظر: محمد أبو زهرة، أصول الفقه، ص341.

وامتلاك القدرة، إشارة إلى الهدف السلوكي من استفراغ الوسع، والذي ينبغي أن يتحقق في الفقيه كملكة، وليس كحالة عرضية عابرة أو بعض الحالات التي قد يُوفَّق فيها لتحصيل الحكم الشرعي.

والاستنباط، عن طريق أساليب وأدوات فهم نصوص الكتاب والسنة وكيفية استنباط الأحكام منها، وعن طريق بقية الأدلة الإجمالية، والقواعد الأصولية، ومقاصد الشريعة، وبتنقيح المناط أو تخرجه. احتراز عما يتحصل عليه من حكم عن طريق الاستفتاء ومجرد الاطلاع ونحو ذلك. واحتراز عما لا استنباط فيه كالأحكام الشرعية العملية قطعية الثبوت والدلالة.

والأحكام، تشمل ما فيه نص، وما لا نص فيه، من أحكام تكليفية ووضعية. والشرعية، نسبة إلى الشارع الحكيم، احتراز عما هو ليس بشرعي، كالأحكام العقلية واللغوية والوضعية وغيرها.

والعملية، احتراز عما ليس بعملية كالأحكام الشرعية العقائدية والأخلاقية.

وربطها بالوقائع، احتراز عن خروج الواقع المعيش -بنوازله وأحداثه ومستجداته- عن مسؤولية المجتهد، الذي ينبغي أن يمتلك القدرة على تحقيق المناط وفهم الواقع وتشخيصه وتكليفه مع أحكام الشريعة وقواعدها ومقاصدها.

وربطا شرعيا، احتراز عما ليس شرعيا مما يخضع للأهواء والأمزجة والتركيبات النفسية والاجتماعية الفردية، والتجارب الخاصة والإنسانية، فلا بد من مراعاة الأدلة الشرعية الجزئية، والقواعد الشرعية الكلية، ومقاصد الشريعة، لتكون ضابطا له في إضفاء الصفة الشرعية على حكم الواقعة، وإلحاقها بالأدلة الجزئية أو الكلية.

وموضوعيا، إشارة إلى فهم وتشخيص الواقعة محل الحكم وموضوعه لتحقيق الانسجام بينها وبين الحكم الشرعي المستنبط لها بما يحقق توجيه الواقع نحو تحقيق مقاصد الشريعة الإسلامية عموما التي تؤمن العدل ومصالح العباد بشكل عام.

ومن هنا يتبين لنا أن الاجتهاد ملكة وليس حالة عرضية عابرة، كما أن له علاقة ذاتية بالوقائع والمستجدات مما يتطلب فهمها والقدرة على ربطها بالشرع وتوجيهها نحو تحقيق مقاصده في تأمين مصالح العباد.

المبحث الثاني: نشأة الاجتهاد وتطوره إلى عصر الباجي

لنبداً ببحث نشأة الاجتهاد وتطوره من نقطة اتفاق العلماء على جواز الاجتهاد، وهي مرحلة اجتهاد الصحابة رضوان الله عليهم بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم¹، كون مسألة الاجتهاد قبل هذه الفترة تحتاج إلى مبحث مستقل بذاته -قد تناولته البحوث المتخصصة في موضوع الاجتهاد- لما تضمنته من خلاف متشعب بين العلماء. كما أن فترة وجود النبي صلى الله عليه وسلم هي مرحلة النص، وإن كانت هناك اجتهادات فيصوبها الوحي أو يقرها النبي صلى الله عليه وسلم، فتؤول إجمالاً إلى النص وإن اعتبرت في البدء اجتهاداً، إلا ما أجازه النبي صلى الله عليه وسلم من اجتهاد الرأي في القضاء. ثم نتطرق بعد ذلك إلى مرحلة التابعين ومن بعدهم إلى القرن الخامس الهجري عصر الباجي. فيكون المبحث في أربعة مطالب؛ الأول: في اجتهاد الصحابة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم. والثاني: في الاجتهاد في فترة التابعين. والثالث: في الاجتهاد في فترة أئمة المذاهب. والرابع: في الاجتهاد من بعد استقرار المذاهب الأربعة إلى عصر الباجي.

المطلب الأول: اجتهاد الصحابة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم

لا شك أن معايشة الصحابة رضوان الله عليهم لرسول الله صلى الله عليه وسلم وتربيته لهم قد أكسبهم مع العلم القدرة على فهم الشريعة الإسلامية والاستئناس بروحها ومقاصدها. كما أن وفاة النبي صلى الله عليه وسلم تعدّ حدًا لانتهاء الوحي واختتام الرسالة واكتمال الدين، ومن الطبيعي بعد وفاته صلى الله عليه وسلم وتفرّق الصحابة في الأمصار واتساع رقعة الإسلام واختلاط الأجناس، أن تحدث أقضية ونوازل ومستجدات شأن كل زمان ومكان، علماً أن الأحكام الشرعية الجزئية متناهية والأحداث غير متناهية، مما يتطلب الاجتهاد في استنباط الأحكام الشرعية العملية لما يعرض لهم من أحداث وأقضية تفتقد إلى نص تشريعي جزئي قطعي الثبوت والدلالة. وفعلاً فقد تصدى جمّ من الصحابة للاجتهاد في هذه الحالات وهم على أهلية كبيرة من العلم والمعرفة بالكتاب والسنة وروح التشريع ولسان العرب. وكان أغلبهم متواجداً لوقت طويل في المدينة وبعضهم في مكة مما سهّل اجتماعهم ومعرفة آرائهم

¹ انظر: الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، 4/181.

والأخذ من بعضهم البعض، ما جعل اجتهاداتهم أدقّ وإجماعهم أغلب. ولو أنهم لم يكونوا على درجة واحدة من العلم والمعرفة والفقاهة، كما أن السنة لم تكن مدونة في عهدهم حتى تحضر كمرجع مهيبٍ للجمع في كل الأوقات والأمكنة، «فكان عليهم أن يفسروا ويبيّنوا ما يحتاج إلى التفسير والتبيين من نصوص الأحكام، وكان عليهم أن ينشروا بين المسلمين ما حفظوا من آيات القرآن وأحاديث الرسول الكريم، كما كان على عاتقهم أن يفتوا الناس فيما يطراً لهم من وقائع وأقضية لا نص فيها»¹. وكان اجتهادهم يتمحور حول الكتاب والسنة؛ بالنظر إلى دلالات نصوصهما، وباستخدام القواعد الكلية المقررة فيهما، وإلى مقاصد التشريع فيهما، ففاسوا واستحسنوا واستصلحوا ولجئوا إلى العرف وسد الذرائع، كما اتسع اجتهادهم ليشمل مصالح الأمة وشؤون إدارة الدولة². إلا أنهم لم يكونوا في تلك الفترة يسمون طرق اجتهادهم بالمصطلحات التي عُرفت عند الفقهاء والأصوليين فيما بعد. وكانوا يتورعون في الفتوى ولا يتوسعون فيها، ويحيل بعضهم على بعض، ولا يفتون إلا فيما يقع من مسائل؛ فقد روي عن الشعبي عن مسروق قال: «سألت أبي بن كعب عن شيء فقال: أكان هذا؟ قلت: لا، قال: فأجمنا³ حتى تكون، فإن كان اجتهدنا لك رأينا...»⁴. كما كانوا يفضلون اجتماع الرأي في المسألة الواحدة عن رأي الواحد فيهم؛ فعن عبيدة قال: «قال علي: اجتمع رأيي ورأي عمر على عتق أمهات الأولاد، ثم رأيت بعد أن أرقهن، فقلت له: إن رأيك ورأي عمر في الجماعة أحب إليّ من رأيك وحده في الفرقة»⁵. وعن المسيّب بن رافع قال: «كأنوا إذا نزلت بهم قضية ليس فيها من رسول الله صلى الله عليه وسلم أثر اجتمعوا لها وأجمعوا فالحق فيما رأوا فالحق فيما رأوا»⁶. فبرزت حركة الاجتهاد الجماعي بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم بشكل ملحوظ، ما ساعد على تحقق الإجماع في الكثير من المسائل، حتى أصبحت أمثلة الإجماع عند الأصوليين تقتصر في أغلبها على إجماع الصحابة، ولعل ذلك كان ثمرة توجيه النبي

¹ عبد السلام السليمان، الاجتهاد في الفقه الإسلامي ضوابطه ومستقبله، طبع وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، دط، 1996م، ص115.

² انظر: المرجع نفسه، ص115.

³ يريد اتركها وأرحنا منها. يقال أجمّ نفسك، أي أرحها. انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة جهم، 106/12.

⁴ انظر: ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، دار الكتب العلمية، بيروت، دط، 1398هـ، 58/2.

⁵ انظر: المرجع نفسه، 60/2.

⁶ رواه الدارمي في سننه، كتاب المقدمة، باب التورع عن الجواب فيما ليس فيه كتاب وسنة.

صلى الله عليه وسلم لهم؛ فعن سعيد بن المسيّب عن علي بن أبي طالب قال: «قلت: يا رسول الله الأمر ينزل بنا لم ينزل فيه قرآن ولم تمض منك فيه سنة. قال: أجمعوا العالمين أو قال العابدين من المؤمنين اجعلوه شورى بينكم ولا تفضوا فيه برأي واحد»¹. ولو أنّ ابن عبد البر قد ضعّف هذا الحديث، إلا أن الواقع آنذاك كان يحكي هذه الحالة. والصحابة - كما ذكرنا سابقاً - لم يكونوا على درجة واحدة من الفقه، فقد عُرف منهم بالإفتاء ما يقارب المائة والنيف والثلاثين ما بين رجل وامرأة، وكان المكثرون منهم سبعة؛ عمر بن الخطاب، وعلي بن أبي طالب، وعبد الله بن مسعود، وعائشة أم المؤمنين، وزيد بن ثابت، وعبد الله بن عباس، وعبد الله بن عمر². وقد اشتهر بالمدينة المنورة: أبو بكر وعمر وعثمان وعلي وزيد بن ثابت وأبي بن كعب وعبد الله بن عمر وعائشة. وبمكة عبد الله بن عباس. وبالكوفة علي بن أبي طالب وعبد الله بن مسعود. وبالبحرين أنس بن مالك وأبو موسى الأشعري. وبالشام معاذ بن جبل وعبادة بن الصامت. وبمصر عبد الله بن عمرو بن العاص. وكانت مصادر الصحابة المعتمدة في اجتهادهم هي الكتاب والسنة، والقياس أو الرأي، والإجماع ومراعاة المصلحة³.

المطلب الثاني: الاجتهاد في فترة التابعين

لقد عاش التابعون بجنب صغار الصحابة، فأخذوا عنهم العلم وتعلّموا منهم الاجتهاد وطرقه. فبعد تفرّق الصحابة في الأمصار تعدّدت مراكز العلم والاجتهاد، فأخذ أهل المدينة علمهم عن أصحاب زيد بن ثابت وعبد الله بن عمر. وأهل مكة عن أصحاب عبد الله بن عباس. وأهل العراق عن أصحاب عبد الله بن مسعود وعلي بن أبي طالب⁴. وبذلك تشكلت المذاهب الفقهية في المدرسة السنية. كما أخذت مدرسة الشيعة عن علي بن أبي طالب وذريته

¹ وقد قال ابن عبد البر أن في إسناده من لا يحتج به ويعول عليه. انظر: ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، 59/2.

² انظر: ابن القيم، أعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، دط، 1996م، 10/1.

³ انظر الشاطبي، 390/4. وانظر: محمد الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، دار الكتب العلمية، بيروت، دط، ص76، 83، 97، وما بعدها. وانظر: عبد السلام السليماني، الاجتهاد في الفقه الإسلامي، ص120.

⁴ انظر: ابن القيم، أعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، دط، 1996م، 17/1.

في المدينة وفي العراق¹. إلى أن صار المفتون والمجتهدون في كل الأمصار حتى في اليمن والقيروان والأندلس. وقد شاعت في هذه الفترة رواية الحديث وظهور الكذب فيه². إلى أن قام عمر بن عبد العزيز بتدوين الحديث، وقد كان الوضع في الحديث من بين العوامل التي أدت إلى انقسام العلماء إلى أهل الرأي وأهل الحديث، فكانت مدرسة الحديث بالحجاز وكان على رأسها سعيد بن المسيّب، بينما كانت مدرسة الرأي بالعراق وكان على رأسها إبراهيم النخعي. وكانت مدرسة الحديث تبحث في النصوص والآثار أكثر من بحثها في العلل والمعاني واستعمال الرأي والقياس، بينما كانت مدرسة الرأي تبحث في العلل والمعاني وتحقيق المصالح وإعمال القياس أكثر من بحثها في الآثار قياساً بأهل الحديث، فالفرق كان في النظر إلى الجهة الغالبة على المدرسة في اعتمادها الآثار أو المعاني، وإلا فكل من الآثار والمعاني كانت حاضرة في اجتهاد الفريقين بنسب متفاوتة؛ «والحقيقة أن الرأي كان بالعراق، والحديث أيضاً كان به، وكان بالمدينة رأي بجوار الحديث، بيد أنهما يفترقان بين أمرين؛ أحدهما: في أن مقدار الرأي عند أهل العراق أكثر منه عند أهل الحجاز. وثانيهما: في نوع الاجتهاد بالرأي، فأكثر الاجتهاد بالرأي عند أهل العراق كانوا يسيرون فيه على منهاج القياس، وأما الرأي عند أهل الحجاز، فكان يسير على منهاج المصلحة»³. وممن اشتهر بالاجتهاد والإفتاء ورواية الحديث من التابعين في هذه الفترة: بالمدينة المنورة، الفقهاء السبعة؛ سعيد بن المسيّب الذي يُعدّ مذهبه أصل المذهب المالكي، وعروة بن الزبير، والقاسم بن محمد، وخارجة بن زيد، وأبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام، وسليمان بن يسار، وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود. وقد قيل نظم في أسمائهم جاء فيه⁴:

إذا قيل في العلم سبعة أبحر روايتهم ليست عن العلم خارجة
فقل: هم عبيد الله عروة قاسم سعيد أبو بكر سليمان خارجة

¹ انظر: عبد السلام السليمان، الاجتهاد في الفقه الإسلامي، ص120.

² انظر: محمد الحضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص89، وما بعدها. وانظر: عبد السلام السليمان، الاجتهاد في الفقه الإسلامي، ص184، وما بعدها.

³ انظر: محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة، دط، 1996م، ص260.

⁴ انظر: ابن القيم، أعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، دط،

وبرز إلى جانبهم كل من علي بن الحسين زين العابدين، ونافع مولى عبد الله بن عمر، وابن شهاب الزهري، ومحمد الباقر وغيرهم. أما في مكة فقد اشتهر من الفقهاء عطاء بن أبي رباح، ومجاهد بن جبر، وعكرمة، وغيرهم. وفي العراق اشتهر في الكوفة إبراهيم النخعي الذي يُعدّ مذهبه أصل المذهب الحنفي، وعامر بن شرحبيل الشعبي، وسعيد بن جبير، وعلقمة بن قيس النخعي، والأسود بن يزيد النخعي، وشريح بن الحارث الكندي، ومسروق بن الأجدع الهمداني. واشتهر بالبصرة، الحسن البصري، ومحمد بن سيرين، وقتادة الدوسي، وأبو العالية الرياحي. واشتهر بالشام مكحول، وعمر بن عبد العزيز، وقبيصة بن ذؤيب، ورجاء الكندي. واشتهر باليمن طاوس بن كيسان، ووهب الصنعاني، ويحيى بن أبي كثير، واشتهر بمصر أبو الخير مرثد اليزبي، ويزيد بن أبي حبيب وغير هؤلاء¹. وكان هؤلاء الأثر البالغ في تأسيس المذاهب الفقهية فيما بعد. وقد اتصفت هذه الفترة بالاجتهادات الفردية، والإفتاء في المسائل الجزئية، ولم يظهر الاجتهاد الجماعي آنما²، لعلّ ذلك راجع إلى طبيعة الحكم الأموي الذي لا شك أنّه يؤثر في توجيه الاجتهاد نحو المسائل التي لا تتعلق بالحكم والدولة والأمة، أو توجيهه بما يخدم استراتيجية الأسرة الحاكمة آنذاك ولا يتعارض معها، باستثناء ما قام به عمر بن عبد العزيز عند توليه المدينة من جمع فقهاء المدينة السبع وثلاثة آخرين وجعلهم كهيئة استشارية له³. كما تشعبت الآراء في هذه الفترة لظهور الفرق السياسية، وشيوع الكذب في الرواية، وتفرّق التابعين في الأمصار، وتداخل العرب مع شعوب العجم، فاتصفت حركة الاجتهاد بالصعوبة والتشعب، إلا أنّها مع ذلك لم تخرج عن المصادر التي اعتمدها الصحابة وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس أو الرأي بمعناه الواسع الذي يشمل المعاني والمصالح وغيرها⁴.

¹ انظر: ابن القيم، أعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، دط، 1996م، 19/1، وما بعدها. وانظر: محمد الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، من ص 99 إلى ص 109.

² انظر: عبد السلام السليمان، الاجتهاد في الفقه الإسلامي، ص 199، وما بعدها.

³ انظر: عبد الحميد السوسوه الشرفي، الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط 1، 1998م، ص 51. وانظر: إيمان أحمد خليل، الاجتهاد الجماعي ودور الجامع الفقهية في تحقيقه في عصرنا الحاضر، رسالة ماجستير، إشراف محمد بلتاجي حسن، قسم الشريعة الإسلامية، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، سنة 2002م، رقم 1408 مكتبة دار العلوم بجامعة القاهرة، ص 166.

⁴ انظر: عبد السلام السليمان، الاجتهاد في الفقه الإسلامي، ص 207.

المطلب الثالث: الاجتهاد في فترة أئمة المذاهب الأربعة

عمل العباسيون في عهدهم على التواصل مع الفقهاء حتى يضيفوا الصبغة الدينية على حكمهم، مما فتح المجال للفقهاء ودفع بحركة الاجتهاد نحو مزيد من التطور، وجعلهم يسهمون في متطلبات الدولة وشؤونها خصوصا ما يتعلق بالقضاء والزكاة وبالجانب التعليمي والمعرفي؛ فتوسع الاجتهاد وظهرت التوايف وتكونت المذاهب الفقهية. فقد قرّب هارون الرشيد أبا يوسف وجعله قاضي القضاة، فأسهم ذلك في تأليفه كتاب "الخراج"، وأراد أبو جعفر المنصور أن يجعل من موطأ الإمام مالك أصح كتاب معتمد بعد كتاب الله تعالى، وهكذا دفعت حرية الاجتهاد وحركته إلى ظهور مذهب الحسن البصري، ومذهب أبي حنيفة، ومذهب الأوزاعي، وسفيان الثوري والليث بن سعد ومالك وسفيان بن عيينة والشافعي، وبعدها مذهب إسحاق بن راهوية ومذهب أبي ثور وأحمد بن حنبل وداود الظاهري وابن جرير الطبري، وغيرها من المذاهب، وقد انقرض معظمها وبقيت المذاهب الأربعة في المدرسة السنية.

فكان الإمام أبو حنيفة النعمان بن ثابت (80-150هـ) من مدرسة الرأي بالكوفة، لم يشهد بعد حركة تأليف واسعة، لكنه أسهم باجتهاده وفتاواه بما أثرى حركة الاجتهاد الفقهي؛ فقد أجاب على ثمانين وثلاثين ألف مسألة في العبادات، وخمسة وأربعين ألف مسألة في المعاملات¹. وقد بُني مذهبه أساسا على فتاوى علي بن أبي طالب وعبد الله بن مسعود وقضايا شريح بن الحارث الكندي، وفقه علقمة بن قيس النخعي (ت62هـ) ثم مسروق بن الأجدع الهمداني (ت104هـ) وأخيرا شيخه حماد بن أبي سليمان (ت120هـ)، وكما استفاد من إبراهيم النخعي، استفاد أيضا من مدرسة الحديث فقد أخذ عن الشعبي وغيره. وقد أكثر أبو حنيفة من الفروع، إلى درجة الإفتاء في مسائل فرضية لم يحصل لها وقوع².

والمراجع الأولى التي تضمّنت الفقه الحنفي، هي ما كتبه محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني (ت189هـ)، وهي: المبسوط، والزيادات، والجامع الصغير، والسير الصغير، والسير الكبير، والجامع الكبير، وتسمى الأصول، والتي حظيت باهتمام من جاء بعد ذلك من فقهاء

¹ انظر: المرجع السابق، ص218.

² انظر: المرجع نفسه، ص219.

الحنفية¹. والأصول التي اعتمد عليها أبو حنيفة في اجتهاده هي الكتاب والسنة والإجماع وأقوال الصحابة والقياس والاستحسان والعرف والحيل الشرعية².

وظهر المذهب المالكي نسبة إلى مؤسسه الإمام مالك بن أنس بن مالك الأصبحي (93-179هـ) من مدرسة الحديث، تلقى الحديث عن ابن هرمز ونافع مولى بن عمر، وكان شيخه في الفقه ربيعة الرأي. وكان الإمام مالك أول من ألف فأجاد التأليف باعتماده التصنيف والترتيب والتبويب، وكتابه الموطأ أول تأليف في الحديث والذي يشتمل على الفقه أيضاً، فكان كتابه ولا يزال من الكتب المعتمدة في الفقه والحديث، «اعتمد فيه على منهج سليم يعتمد النص الحديثي والأثر المنقول عن الصحابة وأهل المدينة، وعقب ذلك باجتهاداته الخاصة وترجيحاته»³. وهو أول من تكلم عن غريب الحديث، وله تأليف عديدة رواها غيره، ذكرها القاضي عياض⁴. وفي هذه الفترة لم ينفصل الفقه عن علم الحديث. إلا أن معظم فقه الإمام مالك واجتهاداته لم يدونها هو بنفسه، بل دونها فيما بعد من طرف تلامذته الذين تفرقوا في الأمصار؛ «فكان بالعراق منهم القاضي إسماعيل وطبقته... وكان بمصر ابن القاسم⁵ وأشهب⁶ وابن عبد الحكم⁷ والحارث بن مسكين وطبقتهم. ورحل من الأندلس يحيى بن يحيى الليثي، ولقي مالكا، وروى عنه كتاب الموطأ... ورحل بعده عبد الملك بن حبيب⁸؛ فأخذ عن ابن

¹ انظر: المرجع السابق، ص 223.

² انظر: المرجع نفسه، ص 224 إلى 231.

³ محمد بن حسن شرجيلي، تطور المذهب المالكي في الغرب الإسلامي، ص 297.

⁴ انظر: عياض، ترتيب المدارك، 109/1.

⁵ هو أبو عبد الله عبد الرحمن بن القاسم العتقي الإمام فقيه الديار المصرية، سمع مالك بن أنس وتفقه به وعبد الرحمن بن شريح وبكر بن مضر ونافع بن أبي نعيم، وحدث عنه أصبغ بن الفرج والحارث بن مسكين وغيرهما، قال عنه النسائي ثقة مأمون. توفي سنة 191 هـ. انظر: الذهبي، تذكرة الحفاظ، 260/1.

⁶ هو أبو عمرو أشهب بن عبد العزيز بن داود بن إبراهيم القيسي المعافيري الجعدي، روى عن الإمام مالك والليث، وغيرهما، تفقه بالإمام مالك والمدنيين والمصريين، وقرأ على نافع، انتهت إليه رئاسة المالكية بمصر بعد وفاة ابن القاسم. انظر: عياض، ترتيب المدارك، 187/1.

⁷ هو أبو محمد عبد الله بن عبد الحكم بن أعين بن الليث، فقيه مالكي، صدوق ثقة، أعلم أصحاب مالك بمختلف قومه، ولد بمصر سنة 155 هـ. سمع مالكا والليث والزهرري وابن عيينة وغيرهم، وروى عن ابن وهب وابن القاسم وأشهب. وصنف كتابا اختصر فيه أسمعته. توفي بمصر سنة 214 هـ. انظر: المصدر نفسه، 304/1.

⁸ ستأتي ترجمته لاحقا

القاسم وطبقته، وبث مذهب مالك في الأندلس، ودوّن فيه كتاب الواضحة. ثم دَوّن العُتبي¹ من تلامذته كتاب العُتبية. ورحل من إفريقية أسد بن الفرات²... وجاء إلى القيروان بكتابه وسمي بالأسدية... فقرأ بها سُحنون³ على أسد ثم ارتحل إلى المشرق ولقي ابن القاسم وأخذ عنه وعارضه بمسائل الأسدية، فرجع عن كثير منها. وكتب سُحنون مسائلها ودونها... فكانت تسمى المدونة... ولم يزل علماء المذهب يتعاهدون هذه الأمهات بالشرح والإيضاح والجمع...⁴. وقد عمل على نشر الموطأ في الأمصار العديد ممن رووه عنه، فنشره بالعراق محمد بن الحسن، وبالأندلس يحيى بن يحيى الليثي، وبمصر عبد الرحمن بن القاسم وعبد الله بن الحكم وأشهب، وبالقيروان أسد بن الفرات⁵... وكذلك دَوّن تلامذته المسائل التي سئل وأجاب عنها الإمام مالك، ودوّنت في المدونة؛ فهي تنسب إليه من جهة الرواية، وتنسب إلى تلامذته من جهة التدوين.

وأما عن الأصول المعتمدة عند الإمام مالك في اجتهاده فقد ذكرها هو بنفسه عندما تحدّث عما في الموطأ فقال: «فيه حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وقول الصحابة والتابعين ورائي، وقد تكلمت برأي على الاجتهاد، وعلى ما أدركت عليه أهل العلم ببلدنا،

¹ هو أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن عتبة، القرطبي الفقيه المالكي، قيل هو مولى لآل عتبة بن أبي سفيان، سمع من يحيى بن يحيى الليثي، وسحنون، وأصبغ وغيرهم، كان حافظاً للمسائل جامعا لها عالما بالنوازل. توفي سنة 255 هـ. له كتابه الفقهي المشهور بالمستخرجة. انظر: عياض، ترتيب المدارك، 449/1.

² هو أبو عبد الله أسد بن الفرات بن سنان، مولى بني سليم من قيس، قائد فقيه مالكي، تولى القضاء والإمارة، أصله من خراسان، تفقه بعلي بن زياد بتونس، ثم رحل إلى المشرق فجمع الموطأ من الإمام مالك، ثم رحل إلى العراق ولقي أبا يوسف ومحمد بن الحسن وغيرهما. سمع عن ابن القاسم في مصر ما حفظه عن الإمام مالك، وجمع المسائل في كتابه الأسدية. وتوفي في حصار سرقوسة من غزوة صقلية وهو أمير الجيش وقاضيه، سنة 213 هـ، وقبره بصقلية. انظر: المصدر نفسه، 270/1، وما بعدها.

³ هو أبو سعيد سحنون بن سعيد بن حبيب التنوخي، الفقيه المالكي القيرواني، ولد سنة 260 هـ، أخذ العلم عن مشايخ القيروان بملول، وابن أشرس وغيرهما، ثم رحل إلى تونس ومصر والحجاز، وأخذ عن ابن القاسم وابن وهب وأشهب وابن الماجشون وسفيان بن عيينة وغيرهم، صنّف المدونة، وعنه انتشر علم مالك في المغرب. توفي بالقيروان سنة 240 هـ. انظر: المصدر نفسه، 339/1، وما بعدها.

⁴ انظر: ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، 481/1، 482.

⁵ انظر: عبد السلام السليمان، الاجتهاد في الفقه الإسلامي، ص 253.

ولم أخرج عن جملتهم إلى غيره.¹ فلا شك أن الإمام مالك اعتمد في اجتهاده على الكتاب والسنة، كما يشمل الاجتهاد عنده القياس والمصالح المرسله والاستحسان وسد الذرائع. وقد بين صراحة اعتماده على عمل أهل المدينة². وعموماً فإن الأصول التي تعتمد عليها المدرسة المالكية هي: الكتاب والسنة والإجماع والقياس وعمل أهل المدينة وأقوال الصحابة والتابعين والمصلحة المرسله والاستحسان وسد الذرائع والاستصحاب والعرف وشرع من قبلنا.

وظهر المذهب الشافعي نسبة إلى مؤسسه الإمام محمد بن إدريس الشافعي (150-204هـ) تفقه بمكة على مسلم بن خالد، وأخذ بها الحديث على سفيان بن عيينة، ثم ارتحل إلى المدينة وأخذ الحديث عن الإمام مالك، كما روى الحديث عن غيرهما. اجتمع لديه علم أهل الرأي وعلم أهل الحديث، وكان من أبرز معالم تطور الاجتهاد لديه هو تأصيل الأصول وتقعيد القواعد؛ فصنّف لأول مرة كتاب في أصول الفقه، الذي مثله كتابه الرسالة إلى جانب بعض ما كتبه في كتابه الأم، فكان لهذا النوع من التدوين أثر بالغ في دفع وضبط حركة الاجتهاد فيما بعد، وتقنين طرق وأساليب استنباط الأحكام من النصوص وضبط الاجتهاد فيما لا نص فيه. وقد قام الإمام الشافعي بتدوين فقهه بنفسه، كما أسهمت رحلاته وتنقلاته المتعددة بين الحجاز والعراق ومصر على نشر فقهه ومذهبه. وقد اعتمد الشافعي على خمسة أصول للاستدلال مرتبة كما يلي: القرآن والسنة الثابتة، ثم الإجماع، ثم الأخذ بقول الصحابي إذا لم يُعلم له مخالف من الصحابة، ثم الاختيار من أقوال الصحابة عند اختلافهم، ثم القياس³.

وظهر المذهب الحنبلي الذي ينسب إلى مؤسسه الإمام أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل (164-241هـ) عاش في بغداد ورحل إلى الكوفة والبصرة والشام ومكة والمدينة، وروى عن أكابر المحدثين كسفيان بن عيينة وإبراهيم بن سعد وعباد بن عباد ويحيى بن أبي زائدة وطبقتهم⁴، وتفقه على الشافعي. وكان أحمد بن حنبل محدثاً إلى جانب كونه فقيهاً، إلا أن التحديث كان صفته الغالبة، حتى قال عنه ابن خلدون: «فأما أحمد بن حنبل، فمقلدوه قليل

¹ انظر: عياض، ترتيب المدارك، 102/1.

² انظر: المصدر نفسه، 102/1، 103.

³ انظر: الشافعي، الرسالة، تحقيق عبد الفتاح بن ظافر كِبارة، دار النفائس، ط1، 1999م، ص22، 295، وما بعدها.

⁴ انظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، 63/1. وانظر: الذهبي، تذكرة الحفاظ. 15/2

لبعد مذهبه عن الاجتهاد وأصالته في معاضدة الرواية، وللإخبار بعضها ببعض»¹. لكنه لم يدون فقهه كما دون المسند رغم أن فترته كانت فترة اتساع حركة التدوين. وقد اعتنى تلامذة مذهبه من بعده بجمع آرائه وفتاواه فدونها مرتبة مبنية شكلت مادة للفقه الحنبلي، كالذي فعله أبو بكر أحمد بن محمد الخلال (ت311هـ) في تصنيفه لكتاب "الجامع الكبير"، رغم أنه لم يعاصر الإمام أحمد، وإنما روى فقهه عن الطبقة الأولى مثل إبراهيم الحربي، وإبراهيم بن هانئ وولده إسحاق، وولدي الإمام بن حنبل صالح وعبد الله، وأبي طالب المشكاني، وأبي بكر المروزي وغيرهم². والأصول التي اعتمدها الإمام أحمد بن حنبل في اجتهاده الفقهي خمسة هي: النصوص، ثم فتاوى الصحابة إذا لم يعرف لها مخالف، ثم الاختيار من أقوال الصحابة عند اختلافهم، ثم المرسل من الحديث، ثم القياس عند الضرورة³.

وعموماً قد اتصفت هذه الفترة بديناميكية اجتهادية كبيرة في مجال الفقه، برزت معالمها في ظهور مجتهدين مستقلين بإطلاق، لكل منهم أصوله وضوابطه التي منها ما يشترك المجتهد فيها مع غيره ومنها ما يتميز بها عنهم. كما أثمرت اتساعاً في الفتوى وفي تفریع المسائل، وظهور الاصطلاحات الفقهية. وأثمرت أيضاً تدفقاً في حركة التصنيف والتأليف في الحديث والفقه والأصول تواكبت مع إرادة الدولة في تفعيل وترتيب نشاط الكتابة والتدوين⁴ - خصوصاً تدوين السنة - وتدفقاً في رحلات طلبه العلم، وتلقي الجم الغفير من تلامذة الأمصار على أيدي رؤساء المذاهب أو أصحابهم وتلامذتهم. مما أدى إلى انتشار واسع للمذاهب الفقهية في البلاد الإسلامية، وتفعيل حركة الاجتهاد.

ويضاف إلى هذه المذاهب الفقهية الأربعة، المذهب الظاهري والمذهب الجعفري والمذهب الزيدي والمذهب الإباضي.

¹ انظر: ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، 479/1.

² انظر: عبد السلام السليمان، الاجتهاد في الفقه الإسلامي، ص 304، 305.

³ انظر: ابن القيم، أعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، دط، 1996م، 24/1، وما بعدها.

⁴ انظر: إيمان أحمد خليل، الاجتهاد الجماعي ودور الجامع الفقهية في تحقيقه في عصرنا الحاضر، ص 167.

ولم يكن الاجتهاد الفقهي بعد ذلك سوى داخل كل مذهب أو في عمومها إلى يوم الناس هذا.

المطلب الرابع: الاجتهاد من بعد استقرار المذاهب الأربعة إلى عصر الباجي

سرت روح التقليد في هذه الفترة حتى في أوساط العلماء؛ إذ بدل أن يستنبطوا من الكتاب والسنة، لجأوا إلى الانكباب على كتب الأئمة وما روي عنهم، يدرسونها ويتعرفون على طرق استنباط الأئمة منها، ومنهم من يؤلف في أحكام إمامه بالجمع أو بالشرح أو بالاختصار¹. لقد كانت هذه الصفة الغالبة في هذه الفترة، إلا أن ذلك لا يعني انعدام التجديد في حركة الاجتهاد، بل برز نشاط بعض العلماء في إظهار علل الأحكام التي استنبطها أئمتهم، وهم الذين يطلق عليهم بعلماء التخريج، أي اشتغالهم بتخريط المناط في الأحكام²، ويعتبر الباجي أحد المجتهدين الذين اشتغلوا بهذا النمط من الاجتهاد، وذلك ما سنبرزه في دراستنا التطبيقية على كتابه المنتقى من خلال اعتباره للمقاصد الشرعية في العديد من المسائل الفقهية المالكية التي تناولها بالشرح والتعليق. وهذا الاتجاه الغائي والمقاصدي بدأ في الانتشار فاتحاً باب الفتوى والاجتهاد بشكل واسع، في تعليل الأحكام التي قال بها أئمتهم وفي الترجيح بين الآراء المختلفة في المذهب الواحد، وفي نصره المذهب. كما برزت تأليفات نوعية في أصول الفقه، ككتاب التبصرة للشيرازي، وكتاب البرهان للجويني، وكتاب إحكام الفصول للباجي، وكتاب المستصفي للغزالي، وغيرها. كما اتسمت حركة الاجتهاد في هذه الفترة بشيوع التعصبات المذهبية، وشيوع الجدل والمناظرات العلمية بين فقهاء مختلف المذاهب³، بل وأحياناً بين فقهاء المذهب الواحد⁴، مما دفع إلى تفعيل وتنشيط حركة التأليف في الجدل وفي المسائل الخلافية. ومن فقهاء ومجتهدي هذه الفترة صاحب موضوع بحثنا الإمام أبي الوليد الباجي صاحب التصانيف.

¹ انظر: محمد الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص219.

² انظر: المرجع نفسه، ص223.

³ انظر: المرجع نفسه، ص226، 232.

⁴ كما رأينا من قبل مناظرة أبي الوليد الباجي مع بعض أصحاب مذهبه حول كتابة النبي صلى الله عليه وسلم.

ولما تعلق موضوع الاجتهاد في بحثنا هذا بالباجي المالكي، كان من اللائق أن نركز على تطوره في المذهب المالكي، الذي فرضه تفاعل المذهب المالكي مع حياة الناس وواقعهم خصوصاً في الأندلس في عصر الباجي، الذي كثرت فيه التأليف على الموطأ وكتاب المدونة؛ فكان لعبد الملك بن حبيب (ت238هـ) شرح للموطأ. وكان لمحمد بن سحنون (ت256هـ) تفسير الموطأ. وكان ليحيى بن زكرياء بن مزين (ت259هـ) تدریس وتأليف في الموطأ. وكان لمحمد بن يحيى بن الحذاء (ت410هـ) كتاب الاستنباط لمعاني السنن والأحكام من أحاديث الموطأ. وكان لعبد الرحمن بن مروان القنازعي (ت413هـ) تفسير للموطأ. وكان ليونس بن محمد بن مغيث (ت429هـ) كتاب الموعب في تفسير الموطأ. وكان لمروان بن علي البوني (ت440هـ) شرح الموطأ. وكان ليوسف بن عمر بن عبد البر (ت463هـ) كتابه المشهور التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد. وكان لصاحب موضوع بحثنا سليمان بن خلف الباجي (ت474هـ) كتابه المشهور المنتقى شرح موطأ مالك. وكان لمحمد بن عبد الله بن العربي (ت543هـ) كتاب المسالك في شرح موطأ مالك¹. وكذلك كان الأمر بالنسبة إلى أمهات الفقه المالكي؛ كمدونة سحنون، وعُتبية العُتبي، وموازية ابن المواز²، وواضحة ابن حبيب، والتي تناولها العديد من الفقهاء بالشرح والاختصار والتعليق. ولا شك أن تلك الشروح قد تضمنت تعليقات للآراء وترجيحات لها عن غيرها، ومحاولة الانطلاق منها في نصره آراء المذهب المالكي، وربط مختلف الفروع الفقهية بالواقع المعيش ومسائل الناس المطروحة، وكل ذلك بحاجة إلى اجتهاد، وهو ما لمسناه في كتاب المنتقى لأبي الوليد الباجي محل دراستنا هذه. كما اهتموا بتخصيص النوازل بالتأليف، كنوازل أبي المطرف عبد الرحمن المالقي (ت499هـ)، ونوازل أحمد بن سعيد اللخمي (ت516هـ)، ونوازل أبي القاسم أحمد بن ورد (ت540هـ)³. مما يبرز اهتمامهم بالاجتهاد التطبيقي الذي يُعنى -فيما يُعنى- بالنوازل. كما عادت في هذه الفترة بعض بوادر الاجتهاد الجماعي خصوصاً في مجالس القضاء بالأندلس، والتي كان يحضرها جمع من الفقهاء للتشاور في الأحكام، وكان يسمى

¹ انظر: محمد بن حسن شرحبيلي، تطور المذهب المالكي في الغرب الإسلامي، ص298 وما بعدها.

² هو محمد بن إبراهيم بن رباح الإسكندراني المعروف بابن المواز، فقيه مالكي، ولد بمصر سنة 180 هـ، تفقّه بابن الماجشون وأصبح وابن عبد الحكم وغيرهم، خرج هارباً إلى الشام إلى أن توفي بدمشق سنة 269 هـ. وله كتابه الفقهي المشهور بالموازية من أجل ما ألفه قدماء المالكيين. انظر: عياض، ترتيب المدارك، 405/1.

³ انظر: محمد بن حسن شرحبيلي، تطور المذهب المالكي في الغرب الإسلامي، ص366، 367.

بمجلس الشورى، كما ظهر حكم الجماعة بقرطبة، وكان يوسف بن تاشفين بالمغرب قد اتخذ لنفسه عددا من الفقهاء كهيئة استشارية له، لا يقطع أمرا إلا بمراجعتهم واستشارتهم¹، إلا أن ذلك لم يكن كافيا في تطوير حركة الاجتهاد أكثر وأعمق مما كانت عليه. فلم يكن الغالب بشكل بارز سوى المذاهب الأربعة إلى جانب بعض المذاهب الأخرى، وكان الجهد منصباً على اختصار الكتب المدونة بعبارات قليلة لمسائل كثيرة، فكانت أشبه ما تكون بالألغاز كما علق عليها الخضري².

المبحث الثالث: مجال الاجتهاد وأهميته

تعرّض في هذا المبحث إلى بيان ما يمكن أن يجتهد فيه وما لا يمكن، إذ ما يجتهد فيه يحتاج إلى ضبط من الشريعة الإسلامية، قد تعرّض الفقهاء والعلماء إلى بيانه مما فيه نص ومما لا نص فيه. كما نبرز في هذا المبحث أهمية الاجتهاد في تحقيق منهج شريعة السماء السمحاء، مع التعرّض إلى بعض آفاقه. فتضمّن هذا المبحث مطلبين؛ الأول في تحديد مجال الاجتهاد. والثاني: في أهميته وآفاقه.

المطلب الأول: مجال الاجتهاد

لقد أشرنا سابقا إلى أن الاجتهاد يهدف عموما إلى تحصيل الأحكام الشرعية العملية بالاستنباط، ويلزم لتحديد مجال الاجتهاد، أن نعرف نوع هذه الأحكام الشرعية العملية، والتي منها القطعية والظنية؛ فالأحكام القطعية هي التي ثبتت بالدليل القاطع الذي لا يحتمل الشك أو التأويل، نصا أو إجماعا أو قياسا، فهي ثابتة لا تتغير بتغير الزمان والمكان. أما الأحكام الظنية فهي التي لم ترد على النحو الذي وردت به القطعية منها، وهي قابلة للتغير بتغير الزمان والمكان³. ومن الأحكام الشرعية العملية القطعية التي نقلت إلينا بالتواتر جيلا بعد جيل من عهد النبوة، فرض الصلوات الخمس، وعدد ركعاتها، ووجوب الزكاة، وصوم رمضان، وحج

¹ انظر: إيمان أحمد خليل، الاجتهاد الجماعي ودور الجامع الفقهي في تحقيقه في عصرنا الحاضر، ص 169.

² انظر: محمد الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص 251.

³ انظر: محمد الدسوقي، الاجتهاد في الفقه الإسلامي، دراسات في الإسلام يصدرها المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، العدد 147، السنة الثالثة عشر، 15 يوليو 1973م. ص 31.

البيت على المستطيع، وغير ذلك من الأحكام الواجبة، وكحرمة الخمر والسرقه والزنا والربا وغيرها مما هو معلوم من الدين بالضرورة، والتي ثبتت بالنص قطعي الثبوت والدلالة، كما ضمّ البعض إلى ذلك القواعد الكلية المأخوذة من النصوص الشرعية القطعية، والمستنبطة من الاستقراء التام لها، مثل قاعدة "لا ضرر ولا ضرار"، وقاعدة "لا يعبد الله إلا بما شرع"، وقاعدة "الحدود تدرأ بالشبهات" ونحو ذلك¹. وإن كانت تمثل قسما من النصوص الشرعية، لا تخرج عنها. أما الأحكام الشرعية العملية الظنية فمثل مقدار الرضاع الذي ثبتت به الحرمة، ومقدار ما يمسح من الرأس في الوضوء وغير ذلك، ويمكن أن نضم إليها بعض القواعد الأصولية أو الفقهية التي تتفرع عليها الأحكام، مثل: حجية الاستحسان، وحجية عمل أهل المدينة، والترجيح بين القياس وخبر الآحاد، وغيرها كثير². وقد تعرّض الشيرازي إلى أنواع الأحكام، فذكر أن منها العقلي والشرعي، ثم بين مجال الاجتهاد في الأحكام الشرعية فقال: «وأما الشرعية فـضربان: ضرب لا يسوغ فيها الاجتهاد، وضرب يسوغ فيه الاجتهاد. فأما ما لا يسوغ فيه الاجتهاد فعلى ضربين: أحدهما: ما علم من دين رسول الله صلى الله عليه وسلم ضرورة كالصلوات الخمس المفروضة... والثاني: ما لم يعلم من دين الله عزّ وجلّ ولا عن رسوله صلى الله عليه وسلم ضرورة، كالأحكام التي بينت بإجماع الصحابة وفقهاء الأعصار... وأما ما يسوغ فيه الاجتهاد، وهو المسائل التي يختلف فيها فقهاء الأمصار على قولين وأكثر...»³. وقال ابن القيم: «الأحكام نوعان: نوع لا يتغير عن حالة واحدة وهو عليها، لا بحسب الأزمنة ولا الأمكنة ولا اجتهاد الأئمة، كوجوب الواجبات وتحريم المحرمات والحدود المقدرة بالشرع على الجرائم ونحو ذلك، فهذا لا يتطرق إليه تغيير ولا اجتهاد يخالف ما وضع عليه. والنوع الثاني ما يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له زمانا ومكانا وحالا كمقادير التعزيزات وأجناسها وصفاتها فإن الشارع ينوع فيها بحسب المصلحة.»⁴. أي أن الثابت من الأحكام الذي لا اجتهاد فيه يكون فيما فيه نص قطعي ثبوتا ودلالة، أما المتغير منها بتغير الزمان والمكان والأحوال، فيكون فيما فيه نص

¹ انظر: محمد الدسوقي، الاجتهاد في الفقه الإسلامي، ص33.

² انظر: المرجع نفسه، ص35.

³ الشيرازي، اللمع في أصول الفقه، تحقيق محي الدين ديب مستو، ويوسف علي بديوي، دار الكلم الطيب، ودار ابن كثير، دمشق وبيروت، ط2، 1997م، ص259.

⁴ ابن القيم، إغاثة اللهفان، تحقيق محمد حامد الفقى، دار المعرفة، بيروت، 1/330.

ظني، أو فيما لا نص فيه أصلاً، وهو مجال الاجتهاد إجمالاً¹. وقد حصر الماوردي الاجتهاد في ثمانية أقسام تشمل ما فيه نص وما ليس فيه نص؛ كاستخراج علّة النص، وكضبط مدلول النص، وكالترجيح بين احتمالات النص، وكالكشف عن عموم ومخصصات النص، وفيما لم يرد فيه نص². وللتفصيل بعض الشيء في بيان مجال الاجتهاد، نتطرق إليه فيما فيه نص وفيما لا نص فيه، وفي المسائل التي حصل فيها إجماع، أو جرى عليها قياس.

1- مجال الاجتهاد فيما فيه نص وفيما لا نص فيه: إنّ خلاصة الأمر في معرفة مجال الاجتهاد فيما فيه نص وفيما لا نص فيه، هو ما استخلصه عبد الوهاب خلاف في القاعدة التي أورد نصها بأنه لا مُسوّغ للاجتهاد فيما فيه نص صريح قطعي وذلك في قوله: «فالمخالصة: أن مجال الاجتهاد أمران: ما لا نص فيه أصلاً؛ وما فيه نص غير قطعي، ولا مجال للاجتهاد فيما فيه نص قطعي.»³. وقد ذكرنا سابقاً أن النصوص متناهية والأحداث غير متناهية، وأن ما له نص قد يكون قطعي الثبوت والدلالة، وقد يكون قطعي الثبوت ظني الدلالة، وقد يكون ظني الثبوت ظني الدلالة، وقد يكون ظني الثبوت ظني الدلالة، فيكون الحكم ثابتاً إذا كان قطعي الثبوت قطعي الدلالة، كتحريم الزنى، والخمر والسرقة، ووجوب الصلاة، وغير ذلك، وهنا تجري القاعدة القائلة بأنه لا اجتهاد مع نص، سواء كان النص قرآنياً أم نبوياً، وأما إن كان الحكم قطعي الثبوت لكنه ظني الدلالة، فيلتجأ المجتهد هنا للبحث في طرق بيان وتفسير وتأويل النص بقواعد أصولية للوصول إلى الحكم الشرعي وهو ما يسمى بالاجتهاد التفسيري⁴، ويشمل نصوص القرآن والسنة المتواترة. وأما إن كان الحكم قطعي الدلالة لكنه ظني الثبوت - كما هو في سنة الآحاد - فحتى مع وضوحه وعدم قابليته للتأويل، فهو بحاجة إلى اجتهاد لتبين طريقه، وقد ينسخ أو يخصص أو يقيد في عهد الرسالة. أما إن كان الحكم ظني الثبوت ظني الدلالة،

¹ انظر: فؤاد بن عبيد، مقال إشكالية الثابت والمتغير في الأحكام الفقهية، مجلة الإحياء، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية، جامعة الحاج لخضر، باتنة، العدد 12، سنة 2007م، ص416.

² انظر: الشوكاني، إرشاد الفحول، ص432، 433. وانظر: البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، دار الفكر، دمشق، ط4، 2005م، ص147.

³ عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، تحقيق محمد بشير حلاوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2007م، ص174.

⁴ انظر: عبد السلام السليمان، الاجتهاد في الفقه الإسلامي، ص40.

فبيحث المجتهد عن ثبوت النص، ويبحث أيضا عن تفسيره وبيانه وتأويله. أما إن كانت الواقعة التي تتطلب حكما فقهيا لم يرد بشأنها نص، ولم يتحقق فيها إجماع، يكون هنا مجال الاجتهاد أوسع، فبيحث المجتهد في إمكانية إلحاقها بمثيلاهما من النظائر فيقيس بها إن حقق مناط الحكم، وإلا فإنه يلتجأ إلى الاستحسان أو المصالح المرسلة أو العرف أو غير ذلك، إلى أن يقترب إلى مراد الشارع في استنباطه للحكم الفقهي¹.

2- مجال الاجتهاد في مسائل محل الإجماع: حتى وإن انتقل المجتهد إلى اعتماد الإجماع كأصل في استنباط حكم ما، فإن هذا الأصل هو الآخر فيه ما هو قطعي وما هو ظني؛ فثبوت الإجماع الصريح في مسألة محددة بشكل قطعي لا مجال للاجتهاد فيه، بينما للاجتهاد مجال فيما ثبت من إجماع سكوتي. قال عبد الوهاب خلاف: «وأما الإجماع من جهة أنه قطعي الدلالة على حكمه أو ظني، فهو نوعان أيضا؛ أحدهما: إجماع قطعي الدلالة على حكمه، وهو الإجماع الصريح؛ بمعنى أن حكمه مقطوع به لا سبيل إلى الحكم في واقعة بخلافه، ولا مجال للاجتهاد في واقعة بعد انعقاد إجماع صريح على حكم شرعي فيها. وثانيهما: إجماع ظني الدلالة على حكمه وهو الإجماع السكوتي. بمعنى أن حكمه مظنون ظنا راجحا ولا يخرج عن الواقعة عن أن تكون مجالا للاجتهاد لأنه عبارة عن رأي جماعة من المجتهدين لا جميعهم»².

3- مجال الاجتهاد في مسائل القياس: أما القياس فهو الآخر بحاجة إلى تحديد مجال الاجتهاد فيه؛ وقد ذكر الباجي أن القياس حمل أحد المعلومين على الآخر في إثبات حكم أو إسقاطه بأمر جامع بينهما³، وقريبا منه ذكر الغزالي، أن القياس هو حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما، أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من إثبات حكم أو صفة لهما، أو نفيهما عنهما⁴. وهو منهج يصلح تطبيقه لاستنباط أحكام فقهية لما استجد من وقائع ونوازل، لكنه منضبط بمعرفة العلة الجامعة بين الأصل والفرع والتي تمثل مناط الحكم، ويكون الاجتهاد في معرفة العلة بتحقيق مناط الحكم، أو تنقيحه، أو تخريجه⁵، فما كان معلوما قطعيا بالنص

¹ انظر: فؤاد بن عبيد، مقال إشكالية الثابت والمتغير في الأحكام الفقهية، ص 410.

² عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ص 39.

³ انظر: الباجي، كتاب الحدود، ص 69.

⁴ الغزالي، المستصفى، 2/236.

⁵ انظر: المصدر نفسه، 2/237.

والإجماع من مناطات الأحكام فهو قطعي لا اجتهاد فيه، أما ما كان معلوما بالظن، ففيه الاجتهاد في استنباط الحجة الأقوى والأقرب إلى مراد الشارع في تحديد مناط الحكم ورودا ودلالة¹. وقد وضّح الباجي أنّ أقسام قياس العلة ثلاثة²: جليّ وواضح وخفي؛ فأما الجليّ منها ما علمت علته قطعاً إمّا بنص أو فحوى الخطاب³ أو إجماع أو غير ذلك، وأما الواضح فما ثبت بضرب من الظاهر أو العموم، بينما الخفي ما ثبتت علته بالاستنباط. فواضح أن الجليّ لا اجتهاد فيه، بينما يجري الاجتهاد في الواضح والخفي.

وخلاصة القول: إنّ لا اجتهاد في الأحكام الشرعية العملية قطعية الثبوت قطعية الدلالة فهي لا تقبل التأويل، إنما مجال الاجتهاد هو:

في نص من الكتاب ظني الدلالة؛ أي قابل للتأويل. وفي نص من السنة قطعي الثبوت ظني الدلالة. وفي نص من السنة ظني الثبوت قطعي الدلالة. وفي مسائل الإجماع السكوتي. وفي تحقيق المناط. وفي تنقيح المناط. وفي تخريج المناط. وفي المقاصد الشرعية الظنية. وفيما لانص فيه ولا إجماع ولا قياس. وبعبارة مقتضبة يمكننا القول: إنّ الاجتهاد يجري في كل مظنة بمخالفة مراد الشارع الحكيم ثبوتاً ودلالة.

المطلب الثاني: أهمية الاجتهاد وآفاقه

تتجلى أهمية الاجتهاد في العديد من النقاط نذكر منها:

- تحقيق خضوع وانقياد العباد لرب العباد والعمل في مختلف شؤون الحياة ومتطلباتها وفق مراد الشارع الحكيم.

- الفهم الصحيح والدقيق والمنضبط لروح التشريع ومقاصد الشريعة الإسلامية.

- الإجابة عن مختلف الوقائع والنوازل بحسب مراد الشارع الحكيم.

¹ انظر: فؤاد بن عبيد، مقال إشكالية الثابت والمتغير في الأحكام الفقهية، ص312.

² انظر: الباجي، إحكام الفصول، ص627.

³ فحوى الخطاب: هو ما يفهم من الخطاب نفسه من قصد المتكلم بعرف اللغة، أو هو تنبيه اللفظ على ما هو أبلغ منه، ويجري مجرى النص. انظر: الباجي، كتاب الحدود، ص51. والإشارات في أصول الفقه المالكي، تحقيق نورالدين مختار الخادمي، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2000م، ص94. وكتاب المنهاج في ترتيب الحجج، ص12.

- إزالة الشبهات العالقة ببعض المسائل الشرعية، أو المحاكاة من طرف المغرضين ودحضها بشكل علمي وموضوعي.
- تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية في واقع الناس وتنظيم حياتهم وتقنين شؤونهم وفق متطلباتها.
- تحقيق وتقويم الموروث المعرفي الإسلامي الذي وصل إلينا من روايات وفقه وأصول، وغيرها، والعمل على تجديد ما يلزم تجديده.
- التصدي للدعوات الفاسدة الهدامة والمفرقة المضعفة للأمة الإسلامية.
- تبليغ رسالة الإسلام إلى العالم الإنساني بأسلوب حكيم متأصل واضح موضوعي وصحيح.
- كما تبرز أهمية الاجتهاد الجماعي بشكل أفضل من الاجتهاد الفردي؛ كونه أوسع استيعابا للوقائع وأكثر شمولاً وأدق نظراً لحيثياتها وأوضح دلالة وأقوى حجة وأصلح تطبيقاً وأدعى إلى توحد الأمة الإسلامية¹.

وقد عُرف العصر الحديث بتدفق التطورات التقنية وتسارع في حركة ظهور الاختراعات العلمية وسعة الخدمات وكثرة الاحتياجات وتداخل الثقافات وتيسر التنقلات والاتصالات والمعلومات وانتشار واسع لوسائل الإعلام والاتصال، واعتماد العمل المؤسسي في مختلف شؤون الحياة، ومحاولة عولمة كل شؤون الحياة الإنسانية، بما فيها الأزمات، مما أفرز واقعا مليئا بالنوازل والمستجدات التي غالبا ما لا يوجد لها نص شرعي أو أصل يعتمد عليه في تقرير أحكامها الشرعية، مما يجعل تفعيل حركة الاجتهاد أمرا ضروريا ومهما ولازما يوجب على أهل الاجتهاد التصدي لاستنباط الأحكام الشرعية لهذه المستجدات. قال الشاطبي: «...الوقائع في الوجود لا تنحصر، فلا يصح دخولها تحت الأدلة المنحصرة، ولذلك احتيج إلى فتح باب الاجتهاد من القياس وغيره، فلا بد من حدوث وقائع لا تكون منصوفا على حكمها، ولا يوجد للأولين فيها اجتهاد؛ وعند ذلك فإما أن يُترك الناس فيها مع أهوائهم، أو ينظر فيها بغير

¹ للتفصيل أكثر في أهمية الاجتهاد الجماعي، انظر: إيمان أحمد خليل، الاجتهاد الجماعي ودور الجامع الفقهي في تحقيقه في عصرنا الحاضر، ص46.

اجتهاد شرعي، وهو أيضا اتباع للهوى، وذلك كله فساد، فلا يكون بد من التوقف لا إلى غاية، وهو معنى تعطيل التكليف لزوما، وهو مؤد إلى تكليف ما لا يطاق فإذا لا بد من الاجتهاد في كل زمان، لأن الوقائع المفروضة لا تختص بزمان دون زمان.¹ ولا تتوقف مسؤولية المجتهد في استنباط أحكام النوازل فحسب، بل ويلزم الاجتهاد أيضا في تفعيل أحكام الشريعة الإسلامية لإنشاء واقع ملائم لمقاصدها عموما؛ ذلك أن الاجتهاد قد ينطلق من الواقع ويصعد إلى النص في محاولة استنباط الأحكام الشرعية التي تجيب عن مسائل الواقع، والذي يمكن أن نسميه اجتهادا إخباريا، لأنه كشف عن مراد الشارع. كما قد ينطلق الاجتهاد من النص إلى الواقع في محاولة تطبيق أحكام النصوص الشرعية ومقاصد الشريعة الإسلامية في الواقع، والذي يمكن أن نسميه اجتهادا إنشائيا، لأنه إيجاد لواقع جديد، والذي لا يمكننا أن نستثنيه من مسؤولية المجتهد في عصرنا الحديث، إلا أن هذا النوع من الاجتهاد يتطلب جهودا إضافية قياسا بالاجتهاد الإخباري؛ ذلك أنه بحاجة إلى تمكن المجتهد من فهم واقعه بمختلف ثقافته واتجاهاته فهما دقيقا، كما يتطلب قدرة على تغيير الواقع وقيادة الجماهير وقبولها له واقتناعها برؤيته، ولن يتحقق ذلك في عصرنا الحديث إلا بالعمل المؤسساتي، وليس بالجلوس في زوايا المساجد للتعليم والوعظ والإرشاد، أو في دور الإفتاء للفتوى والبت في المنازعات والخصومات، وإن كانت ضرورية إلا أنها ليست بكافية كما يقول علماء الرياضيات.

وأقل مقدار من العمل المؤسساتي الذي يمكن أن يشكل نقطة انطلاق في تفعيل حركة الاجتهاد عموما، هو إنشاء مؤسسات الاجتهاد الجماعي، وبحمد الله قد ظهر في العصر الحديث اتجاه نحو هذا الأسلوب من الاجتهاد، فقد قال أبو الحسن الندوي: «لزم الآن فتح باب الاجتهاد ولكن بشروطه المبينة في كتب أصول الفقه، ويستحسن ألا يكون فرديا -إلا إذا اقتضت الضرورة- وأن يكون عملا مجتمعا أكاديميا»²، وقال القرضاوي: «ينبغي في القضايا الجديدة أن نتقل من الاجتهاد الفردي إلى الاجتهاد الجماعي، الذي يتشاور فيه أهل العلم في القضايا المطروحة، وخصوصا فيما يكون له طابع العموم، ويهم جمهور الناس»³. بل وبدأت

¹ الشاطبي، الموافقات، 476/4.

² عبد السلام السليمان، الاجتهاد في الفقه الإسلامي، ص451.

³ يوسف القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، دار القلم، الكويت، ط1، 1996م، ص182.

بعض البوادر في تفعيل حركة الاجتهاد من خلال المؤتمرات والمجمعات الفقهية التي أشرنا إليها سابقا عند تعرضنا لتطور حركة الاجتهاد، إلا أن المؤسف أن فقهاء العالم الإسلامي اليوم لا يمتلكون القرار السياسي، وحكامه يفتقدون إلى الإرادة السياسية، فلم تقتصر أعمال المجمعات الفقهية إلا على الفتوى واستنباط بعض الأحكام الخاصة بالنوازل والمستجدات، أو تقنين بعض ما يتعلق بشؤون الأسرة والأحوال الشخصية، في حين أنه ينبغي مزيد من الجهد في معالجة المشكلات الإنسانية، وفي تبليغ رسالة الإسلام للعالم الإنساني، وفي توعية الفقهاء للجماهير الإسلامية وقيادتها لها والوصول برضاها إلى تغير الواقع بما يتلاءم وأحكام الشريعة الإسلامية ومقاصدها، وما يحقق العدل والتعايش والتعاون والرفاه في العالم الإنساني، فالعلماء هم ورثة الأنبياء¹.

وحتى تنجح هذه المؤسسات الاجتهادية في العالم الإسلامي اليوم، ينبغي أن تتصف بالاستقلالية عن الأنظمة السياسية، كما ينبغي أن تتخطى المذهبية، وتتجنب التعصب لها، وأن تتعامل معها كواقع موجود، فإنه لن يتوصل أتباع أحد المذاهب إلى إلغاء الآخر برأي أو استدلال أو محاضرة أو كتاب ونحو ذلك، بل ينبغي أن تشكل كل المذاهب الإسلامية وكل الموروث المعرفي الإسلامي وجميع أوطان العالم الإسلامي، بل وأوطان تواجد الجاليات الإسلامية، ميدانا موضوعيا لاجتهاد فقهاء الأمة الإسلامية في العصر الحديث؛ فيتخذ القرآن الكريم أصلا لكل الأصول، الذي هو بحمد الله محفوظ لا خلاف للأمة حول قطعية ثبوت نصوصه، كما تُتخذ كتب الروايات والأحاديث التي بين أيدي المسلمين اليوم، وكذا أمهات الفقه وأصوله لمختلف المذاهب الإسلامية مرجعا شرعيا للفتوى والاجتهاد مع التحقيق والتنقيح والتمحيص والتقويم والتجديد. وقد تحدّث القرضاوي عن الاجتهاد الجماعي المنشود فقال: «وهذا الاجتهاد الجماعي المنشود يتمثل في صورة مجمع علمي إسلامي عالمي يضم الكفايات العليا من فقهاء المسلمين في العالم، دون نظر إلى إقليمية أو مذهبية، أو جنسية... يجب أن يتحرر

¹ حديث شريف أخرجه كل من: الترمذي في سننه، كتاب العلم عن رسول الله، باب ما جاء في فضل الفقه على العبادة. وأبوداود في سننه، كتاب العلم، باب الحث على طلب العلم. وابن ماجه في سننه، كتاب المقدمة، باب فضل العلماء والحث على طلب العلم. وأحمد في مسنده، كتاب مسند الأنصار، باب باقي حديث أبي الدرداء. والدارمي في سننه، كتاب المقدمة، باب في فضل العلم والعالم.

من الضغوط السياسية والاجتماعية معا»¹. وفعلا توجد مبادرات بهذا الشأن، لعل أبرزها ما قام به محمد مصطفى المراغي سنة 1935م، حيث شكّل لجنة من كبار العلماء تتكون من اثني عشر عضوا من المذاهب الأربعة تصدّت للفتوى والاجتهاد في الوقائع والنوازل². كما يوجد اليوم اتجاه يدعو إلى هذه الرؤية، فقد قال مصطفى الزرقاء: «ويرى بعض المفكرين من علماء العصر أن مجموعة المذاهب الاجتهادية يجب أن تُعدّ كمذهب واحد كبير في الشريعة الإسلامية، وكل مذهب فردي منها كالْمذهب الحنفي والمالكي والشافعي والحنبلي وغيرها يعتبر في هذا المذهب العام الكبير، كالآراء والأقوال المختلفة في المذهب الفردي الواحد، فيرجع علماء الأمة ويختارون منها للتقنين في ميدان القضاء والفتوى ما هو أوفى بالحاجة الزمنية ومقتضيات المصلحة في كل عصر، وهذا رأي سديد»³.

ومع هذه الآراء السديدة والمتزايدة اليوم في التأسيس للاجتهاد الجماعي، يطرح تساؤل مهم، وهم من الذي يجتهد في هذه المؤسسات؟ وبغض النظر عن الإجابة السريعة والمعتادة والمتداولة في بيان شروط المجتهد، فإنه يتعين على كل مجتهد وغير مجتهد من مفكرين ومثقفين وطلبة وساسة أن يفكروا في الكيفية التي تؤمن للأمة تخريج وإعداد مجتهدين مؤهلين لهذه المهمة، وذلك بإعداد المناهج والطرق والأساليب التعليمية والإعلامية الفعالة التي تحدد ملامح المجتهد وفق الشريعة الإسلامية من الطور التعليمي الابتدائي إلى الطور الجامعي. وهذا بدوره يحتاج إلى زمن وجهد وتعاون من العلماء وغيرهم في إيجاد وتفعيل العمل المؤسساتي لتحقيق هذا الغرض.

¹ يوسف القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ص 183.

² انظر: إيمان أحمد خليل، الاجتهاد الجماعي ودور الجامع الفقهي في تحقيقه في عصرنا الحاضر، ص 176.

³ انظر: عبد السلام السليمان، الاجتهاد في الفقه الإسلامي، ص 354.

الفصل الثاني: المقاصد الشرعية، نشأتها، ضرورتها وطرق إثباتها

نتناول في هذا الفصل تطور اهتمام الفقهاء والأصوليين بالمقاصد الشرعية كمضامين وعناوين، مسميات وأسماء، منذ عهد الصحابة رضي الله عنهم إلى عصر الباجي، من خلال اجتهاداتهم وفتاواهم وكتابتهم الفقهية والأصولية، لتبرز مساهمة الباجي ومكانته بين علماء المقاصد في القرن الخامس الهجري. وما اهتمام الفقهاء والأصوليين بالمقاصد الشرعية إلا لضرورتها في درك الأحكام الفقهية فهماً وترجيحاً واستنباطاً وتطبيقاً، لذلك تطوّر الاهتمام بها بشكل ملحوظ من كونها مسميات بغير أسمائها، إلى اعتبارها كمسميات بأسمائها، إلى تخصيصها بالبحث والتأصيل، إلى إفرادها بالكتابة والتأليف، إلى أن تبلورت لتتخذ شكلها المستقل من قبل الشاطبي ومحمد الطاهر بن عاشور من بعده. ولضبط موضوع المقاصد أكثر، سنتعرّض في هذا الفصل إلى طرق إثباتها، حتى يتحدد الإطار الذي تُعرف به المقاصد الشرعية. ولعلّه من الأفضل أن نتطرّق قبل ذلك كلّه إلى تحديد وتأصيل مفهوم المقاصد الشرعية حتى لا نتيه في ظلمة غموض المصطلح. وبذلك يكون الفصل في ثلاثة مباحث؛ الأول: في مفهوم المقاصد الشرعية. والثاني: في نشأتها وضرورتها. والثالث: في طرق إثباتها.

المبحث الأول: مفهوم المقاصد الشرعية

ينبغي لتناول مفهوم المقاصد الشرعية أن نتطرّق إلى معناها في اللغة وفي اصطلاح الفقهاء، لذلك يُبحث هذا المبحث في مطلبين؛ الأول: في تحديد مفهوم المقاصد الشرعية لغة. والثاني: في تحديد مفهومها اصطلاحاً.

المطلب الأول: المقاصد الشرعية لغة

المقاصد الشرعية صفة وموصوف تحتاج إلى بيان التعريف اللغوي لكل منهما، لذلك نتناول المعنى اللغوي للموصوف وهو المقاصد، ثم للصفة وهي الشرعية.

1- معنى المقاصد لغة: المقاصد جمع مقصد، والمقصد مصدر ميمي على زنة مفعّل

مأخوذ من الفعل قَصَدَ، ويقال قصد يقصد قصداً ومقصداً. وللقصد معاني عدّة نذكر منها:

استقامة الطريق كما في قوله تعالى: ﴿وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ﴾¹، أي على الله تبين الطريق المستقيم بالحجج والبراهين، وطريق قاصد أي سهل مستقيم، وسفر قاصد أي سهل قريب، كما في قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا﴾².
ويأتي المقصد بمعنى الإرادة والاختيار والتعمد، فيقال قَصَدَ الجرمية، أي تعمدها واختارها.

ويأتي بمعنى الاعتدال والتوسط وعدم الإفراط أو التفريط، ومنه لفظ الاقتصاد³.
وقال ابن جني: أصل مادة "ق ص د" ومواقعها في كلام العرب: الاعتزام والتوجه والنهوض والنهوض نحو الشيء على اعتدال كان ذلك أو جور⁴.
ومن هذه المعاني يمكننا أن نعرّف المقاصد لغة بما يمكن أن يخدم التعريف الاصطلاحي لها، فنقول: إن المقاصد جمع مقصد أو قصد وهي بمعنى الأهداف والأغراض والغايات التي يرمي إليها المتصرف بتصرفاته القولية أو الفعلية.

2- معنى الشرعية لغة: الشَّرْع مصدر شَرَعَ أي سنَّ وبدأ، والشرعية والشرع والمشرعة: المواضع التي ينحدر إلى الماء منها، ومشرعة الماء مورد الشاربة التي يشرعها الناس فيشربون منها ويستقون. والشرعية مورد الإبل إلى الماء الجاري، ثم استعير لكل طريقة موضوعة بوضع إلهي ثابت من نبي من الأنبياء⁵. فالشرعية والشرعة ما سنَّ الله من الدين وأمر به⁶. والشرع أيضا بمعنى البيان والإظهار.

¹ سورة النحل، الآية: 9.

² سورة التوبة، الآية: 42.

³ انظر: ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ص185. وانظر: قلعه جي، وقنيبي، معجم لغة الفقهاء، دار الفنائس، بيروت، ط2، 1988م، ص364.

⁴ انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة قصد، 3/353.

⁵ انظر: أبو البقاء، الكليات، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1993م، ص524.

⁶ انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة شرع، 8/175، 176. وانظر قلعه جي، معجم لغة الفقهاء، ص260.

ومما تقدّم من المعاني اللغوية يمكننا القول: إن شرع وشرعية وشرعي بمعنى واحد، والشرعية صفة للطريق ومنهاجه الظاهر البيّن الموصل إلى مورد الماء الذي لا انقطاع له. وقد استعير اللفظ فيما هو موضوع بوضع إلهي ثابت عن الأنبياء، فأصبح اللفظ من المنقول¹.
ومن خلال ما تعرّضنا إليه من مدلول لغوي للمقاصد، وللشرعية، يمكننا أن نعرّف المقاصد الشرعية لغويًا بأنها: الأهداف والغايات الواضحة الموثوقة التي يرمي المتصرف الوصول إليها من خلال تصرفاته القولية والفعلية.

المطلب الثاني: المقاصد الشرعية اصطلاحاً

إن مصطلح المقاصد الشرعية، ومقاصد الشرع ومقاصد الشريعة تستعمل كلّها في معنى واحد². ولا بد من التطرّق أولاً إلى بيان المعنى الاصطلاحي للشريعة ليّتّضح المعنى الاصطلاحي للمقاصد الشرعية.

فالشريعة كما عرفها الدريني هي: «ما أنزل الله تعالى على نبيّه صلى الله عليه وسلم وحيا من كتاب الله أو سنة، فهي النصوص المقدّسة التي تضمّنها الكتاب العزيز والسنة الثابتة المطهرة»³. وجاء في معجم لغة الفقهاء أنّ الشريعة: «اسم للأحكام الجزئية التي يتهدّب بها المكلف معاشاً ومعاداً، سواء كانت منصوطة من الشارع أو راجعة إليه. والشرع كالشريعة كل فعل أو ترك مخصوص من نبي من الأنبياء صريحاً أو دلالة، بإطلاقه على الأصول الكلية مجاز وإن كان شائعاً، والشرعي ما لا يستند وضع الاسم له إلا من الشرع كالصلاة ذات الركوع والسجود. وقد يطلق على المندوب والمباح يقال: شرع الله الشيء: أي أباحه، وشرعه: أي

¹ انظر: فؤاد بن عبيد، المقاصد الشرعية في القرآن الكريم، سورة النساء نموذجاً، رسالة ماجستير، إشراف حسن رمضان فحلة، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية، جامعة الحاج لخضر باتنة، الجزائر، السنة الجامعية 2003-2004م، ص11.

² انظر: أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، الدار العلمية للكتاب الإسلامي، الرياض، ط4، 1995م، ص15.

³ محمد فتحي الدريني، بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1994م، 16/1.

طلبه وجوبا أو ندبا.¹ فهذا المعنى تصبح المقاصد الشرعية حقا للشارع الحكيم وراجعة إليه دون سواه.

ولما كانت المقاصد الشرعية غير معهودة في اصطلاح المتقدمين من الفقهاء قديما كما هو الحال عند المتأخرين منهم، لم يكن ثمة تعريف خاص بها عندهم، سوى ما يمكن استنتاجه من إشارات وتلميحات في كتبهم الأصولية²، وذلك من خلال تعرّضهم إلى موضوع المقاصد الشرعية باستخدام تعبيرات أخرى كالمعنى والعلّة والحكمة والقصد، والمقصود، إلا أن التعبير عن المقاصد الشرعية بالمعنى كان هو السائد في استخدامات المتقدمين من الفقهاء³.

فعند الطبري⁴ نجد المقاصد هي المعاني من خلال حصره لمقصدتين من تشريع الزكاة في قوله: «والصواب من ذلك عندي: أن الله جعل الصدقة في معنيين، أحدهما: سد خلة المسلمين، والآخر: معونة الإسلام وتقويته...»⁵. فنلاحظ أن طبيعة المعنيين الذين ذكرهما هي طبيعة مقاصدية مصدرها الله تعالى، وكأته يعرف المقاصد الشرعية بأنها المعاني التي جعلها الله تعالى في تشريعه للأحكام.

وعند الغزالي⁶ نجد وضوحا أكثر في إشارته إلى معنى المقاصد؛ فقد ذكر في كتابه شفاء الغليل عند تعرّضه إلى مسلك المناسبة في مسالك العلّة أنّ: «المعاني المناسبة: ما تشير إلى وجوه المصالح وأماراتها... والمصلحة ترجع إلى جلب منفعة أو دفع مضرة، والعبارة الحاوية لها: أن المناسبة ترجع إلى رعاية أمر مقصود... وما انفك عن رعاية أمر مقصود، فليس مناسبا. وما

¹ قلعه جي، معجم لغة الفقهاء، ص524.

² انظر: أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص17. وانظر: محمد سعد اليوبي، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، دار الهجرة، الرياض، ط1، 1998م، ص33.

³ انظر: أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص27.

⁴ هو أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير الأملي الطبري، الإمام الحافظ المفسر، أحد الأعلام، له مصنفات كثيرة منها: جامع البيان، وتهذيب الآثار، وتاريخ الأمم والملوك، توفي سنة 310هـ. انظر: الزركلي، الأعلام، 6/159.

⁵ انظر: أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص27.

⁶ هو أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الغزالي الطوسي، ولد بطوس سنة 450هـ، وكان والده يغزل الصوف ويبيعه. لازم الغزالي إمام الحرمين الجويني وتلمذ عليه، ثم عاد إلى موطنه، توفي سنة 505هـ. له العديد من التصانيف منها البسيط، والوسيط والوجيز والمستصفي، والمنحول، وشفاء الغليل، وإحياء علوم الدين وغيرها. انظر: مقدمة كتابه إحياء علوم الدين، دار الفكر، بيروت، ط2، 1989م، 3/1.

أشار إلى رعاية أمر مقصود، فهو: المناسب»¹. وكانّ الغزالي قد عرّف المقاصد الشرعية بأنها: المعاني المناسبة التي تشير إلى جلب منفعة أو دفع مضرة.

وقريبا من إشارة الغزالي إلى معنى المقاصد، ذهب العز بن عبد السلام في كتابه قواعد الأحكام عندما تحدّث عن مقاصد القرآن فقال: «ومعظم مقاصد القرآن الأمر باكتساب المصالح وأسبابها، والزجر عن اكتساب المفسد وأسبابها»². نلاحظ في تعبيره بالأمر والزجر إشارة إلى التكاليف الشرعية بالوجوب والندب والكرهية والحرام، كما أناط دائرة الأحكام التكليفية بالمصالح والمفاسد في إشارة منه إلى المقاصد، وكأته يعرف المقاصد الشرعية بأنها: تكاليف الله تعالى لعباده الرامية إلى جلب المصالح وأسبابها، ودرء المفسد وأسبابها.

وحتى عند الشاطبي الذي اهتم بالمقاصد كبحت مستقل، لم يتعرّض في كتابه الموافقات إلى تعريف خاص بالمقاصد الشرعية، وقد برّر الريسوني ذلك بوضوح المقاصد لديه، وأن ما كتبه في الموافقات موجه إلى الراسخين في علوم الشريعة³، ومع ذلك يمكننا عند التأمل في كتابه الموافقات أن ننتزع تعريفا للمقاصد الشرعية من خلال بعض إشاراته إليه؛ كالذي جاء في قوله: «الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها، وإنما قصد بها أموراً أخرى هي معانيها، وهي المصالح التي شرعت لأجلها...»⁴، وهذا ما أشار إليه عبد المجيد النجار وهو يناقش تعريف المقاصد عند الشاطبي، فقال: «...إلا أنّ ثنانيا التحليل والتفريع انطوت على ما يمكن أن نجتمع منه تعريفاً يحدد حقيقتها. ومن ذلك أنّ الشاطبي عندما يقسم مقاصد الشريعة إلى ضرورية وحاجية وتحسينية، يتحدّث عنها في سياق أنّها: ما تحفظ به مصلحة الإنسان في الدين والدنيا...»⁵.

¹ الغزالي، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، تحقيق حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد 1390هـ، 1971م، ص159.

² العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنعام، مؤسسة الريان، بيروت، ط2، 1998م ص9.

³ انظر: أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص17.

⁴ الشاطبي، الموافقات، 2/660.

⁵ عبد المجيد النجار، مقال مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة بين الشاطبي وابن عاشور، مجلة العلوم الإسلامية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، الجزائر، السنة 2، العدد2، ماي 1987م، ص34.

ومنه يمكننا أن ننتزع تعريفاً للشاطبي، وكأنه يعرف المقاصد الشرعية بأهمها: معاني الأعمال والتكاليف التي شرّعت لحفظ مصالح الإنسان في الدنيا والآخرة.

أما عند المتأخرين من العلماء والباحثين فقد اهتم معظمهم بإعطاء حدّ للمقاصد الشرعية، فقد عرف الطاهر بن عاشور المقاصد بحسب أقسامها، إذ ذكر تعريفاً للمقاصد العامة، وآخر للمقاصد الخاصة؛ فقال عن المقاصد العامة أنها: «المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها. ويدخل في هذا أيضاً معان من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها»¹. أما عن المقاصد الخاصة فقد عرفها بالقول: «هي الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة. ويدخل في ذلك كل حكمة روعيت في تشريع أحكام تصرفات الناس»² ثم أعطى أمثلة على ذلك. وقد اعتبر البعض أن تعريف ابن عاشور بهذا التقسيم إلى تعريف للمقاصد العامة وتعريف للمقاصد الخاصة، لا يمنح المقاصد الشرعية تعريفاً شاملاً مطلقاً ودقيقاً؛ فقد انتقد اليوبي تخصيص ابن عاشور بتعريف المقاصد العامة بقوله: «وهذا التعريف خاص بالمقاصد العامة للشريعة كما هو واضح، فيكون من هذه الحيشة غير صالح لتعريف المقاصد بمعناها العام الشامل للمقاصد الخاصة والعامة...»³. كما انتقد أيضاً تعريف ابن عاشور للمقاصد الخاصة فقال: «يلاحظ أن الشطر الأول من تعريف المقاصد الخاصة صالح لتعريف المقاصد العامة، وهو في قوله: "هي الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة". فهذا يصدق على تعريف المقاصد العامة، ويلاحظ عليه -أيضاً- التعبير بالكيفيات، إذ أن ذلك لا يعطي معنى دقيقاً للمقاصد ولو قال الحكم أو الأهداف أو نحوها مما بينها وبين المقاصد مناسبة لغوية لكان أولى»⁴. ويلاحظ على اليوبي في انتقاده لتعريف ابن عاشور للمقاصد الخاصة، أنه ركز على

¹ محمد الطاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر. ص51.

² ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص146.

³ اليوبي، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، ص35.

⁴ المرجع نفسه، ص35.

شطر من كلام ابن عاشور وتوقف عند قوله " لتحقيق مقاصد الناس النافعة"، غافلا تتمّة الكلام الذي قيّد به ابن عاشور تعريفه للمقاصد الخاصة؛ حينما ذكر أنّها الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة. فقيّد " في تصرفاتهم الخاصة" يُخرج المقاصد العامة من التعريف، فلا يبقى سوى ما يخص المقاصد الخاصة؛ ذلك أن التصرفات الخاصة هي المتعلقة بمختلف أبواب المعاملات كمقاصد النكاح والطلاق والبيوع ونحوها. إلا أن الذي يمكن ملاحظته في تعريف ابن عاشور للمقاصد الخاصة هو تضمّنه للدور؛ إذ عرّف المقاصد بالكيفيات المقصودة، فنجد أن المعرّف هو نفسه المعرّف؛ إذ عرّف المقاصد بالمقاصد. بينما نجد تعريفه للمقاصد العامة شاملا جامعا لعناصر المعرّف؛ فقد ذكر المعاني والحكم، وضبطها بانتسابها للشارع الحكيم، وذكر شمولها للأحكام الشرعية. ولو لم يكن تعريفه للمقاصد العامة مانعا من دخول الخاصة فيها - في قوله: " بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة" - لكان تعريفه جامعا مانعا يصلح كحد للمقاصد الشرعية بإطلاق.

أما علال الفاسي¹ فقد ذكر تعريفا شاملا للمقاصد بقوله: «المراد بمقاصد الشريعة: الغاية منها والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها.»²، وقد علّق كل من الريسوني واليوي على أن هذا التعريف جامع وموجز وواضح.³

كما اقترح أحمد الريسوني تعريفا جاء فيه قوله: «إنّ مقاصد الشريعة هي الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد»⁴، ثم قسمها إلى ثلاثة أقسام؛ عامة وخاصة وجزئية، زيادة في توضيح التعريف. وقد علّق اليوي على أن هذا التعريف لم يبتعد عن تعريف علال الفاسي، كما أنّه غير جامع للمقاصد الخاصة⁵. ولعلّ اليوي لم ينتبه إلى ما أردفه الريسوني

¹ هو محمد علال بن عبد الواحد بن عبد السلام الفاسي الفهري، ولد بفاس سنة 1908م، وتعلّم بالقرويين، توفي سنة 1974م، ومن مصنفاته: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ودفاع عن الشريعة. انظر: الزركلي، الأعلام، 4/246.

² علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، دار الغرب الإسلامي، ط5، 1993م، ص7.

³ انظر: أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص18. وانظر: اليوي، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، ص35.

⁴ أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص19.

⁵ انظر: اليوي، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، ص36.

من بيان بتقسيم المقاصد، والقسمة جزء من التعريف؛ إذ يوجد من التعريفات ما يعرف بذكر أقسامه، وهو التعريف بالرسم الناقص كما يقول المناطقة¹، لذلك لم يكتف الريسوني بالتعريف العام للمقاصد الشرعية، بل زاد التعريف وضوحاً بذكر أقسام المقاصد، والمتبع للأقسام التي ذكرها يجد التوسع في المعنى والتصريح بتحقيق كل المصالح العامة منها والخاصة المتعلقة بالأدلة أو الأحكام الخاصة، وهو في الجملة مراده من معنى المقاصد الشرعية.

وقد عرف وهبة الزحيلي المقاصد الشرعية بأنها: «هي المعاني والأهداف الملحوظة في جميع أحكامه أو معظمها أو هي الغاية من الشريعة والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها»². وكما علق اليوبي فإن هذا التعريف مركب من تعريف ابن عاشور في شرطه الأول وتعريف الفاسي في شرطه الثاني³.

أما اليوبي، فبعد أن انتقد العديد من تعريفات العلماء والباحثين، استخلص تعريفاً للمقاصد جاء فيه قوله بأنها: «هي المعاني والحكم ونحوها التي راعاها الشارع من التشريع عموماً وخصوصاً من أجل تحقيق مصالح العباد»⁴، ثم ذكر شرحاً لتعريفه وضح فيه أنه يريد العلة التي تعني المعنى المناسب للحكم، والحكمة التي يترتب عليها جلب المصالح ودرء المفاسد، ثم ذكر "ونحوها" ليسع بها بعض الألفاظ التي تطلق على المقاصد كالمهدف والغاية والفائدة والثمرة، كما ذكر العموم والخصوص ليسع تعريفه المقاصد العامة والخاصة. ولولا شرحه لتعريفه لبقى التعريف غامضاً، فلو لم نفهم من شرحه أنه يريد بالعموم والخصوص المقاصد العامة والخاصة، لاحتملنا أنه ربما يريد بها عموم الناس وآحادهم. كما أن اقتصاره على مراعاة الشرع للمقاصد في قوله: "التي راعاها الشارع" لا تشمل كل المقاصد التي اعتبرها الشارع الحكيم؛ ذلك أن المراعاة تكون من جانب الوجود والوقوع، بينما أغفل اعتبار الشارع لها من جهة الإيجاد والإيقاع، ومثاله: قصد الشارع في حصول التقوى من الصيام في قوله تعالى:

¹ الرسم الناقص: هو التعريف بالخاصة وحدها، أو التعريف بأقسام الشيء.

² وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر، دمشق، ط1، 1986م، إصدار سنة 1996م، 1017/2.

³ انظر: اليوبي، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، ص36.

⁴ المرجع نفسه، ص37.

﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾¹، فالتقوى إنما يوجد لها - من بين ما يوجد لها - الصيام، فالتشريع أوجد لها، ولم تكن موجودة ليراعيها التشريع، كما هو الحال في مقصد حفظ النفس؛ فهذا المقصد موجود في الفطرة وفي المجتمعات العقلانية، والشارع الحكيم يراعيه بتشريعاته وأحكامه.

كما جاء تعريف عبد المجيد النجار للمقاصد شاملا لمقاصد الدين عقيدة وشرعية، وليس مقتصرًا فقط على الأحكام الشرعية العملية، فذكر أن المقصود بالمقاصد الشرعية: «هو الغاية التي من أجلها وضعت تلك الشرعية في كلياتها وجزئياتها متحرية أن تجري حياة الإنسان المشرع له على ما فيه خيره وصلاحه»²، مشيرًا إلى أن الغاية من وضع الشرعية هي خلافة الإنسان في الأرض من خلال بعديه الفردي والجماعي.

ومما سبق، نلاحظ أن جلّ من تعرّض إلى التعريف الاصطلاحي للمقاصد الشرعية قد استعمل لفظ المعنى أو الحكمة أو الغاية أو الهدف، كما أشار جلّهم إلى انتسابها إلى الشارع الحكيم، وأنها ترتبط بجلب المصالح ودرء المفاسد، كما لوحظ في مجملها قسما للمقاصد العامة وقسما للمقاصد الخاصة وقسما للمقاصد الجزئية³، وعليه يمكننا - بالاستفادة من تلك التعاريف - أن نقترح التعريف التالي:

المقاصد الشرعية: هي المعاني والعلل والحكم والأهداف والغايات الواضحة التي وضعها أو راعاها الشارع الحكيم أو ترجع إليه استنادا إلى عموم تشريعه أو ما يختص ببعض أبوابه أو إلى أحكامه الجزئية، الموصلة إلى تحقيق سعادة الإنسان الحقيقية في العاجل والآجل بجلب المصالح ودرء المفاسد.

المبحث الثاني: نشأة علم المقاصد وضرورته

ونتطرق فيه إلى مسيرة الاهتمام بالمقاصد الشرعية، قبل أن تعرف بمصطلحاتها إلى أن تداولها الفقهاء والأصوليون كمضامين ومصطلحات. وبحسب ما يتطلبه بحثنا هذا، فإننا سنتبع

¹ سورة البقرة، الآية: 183.

² عبد المجيد النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 2006م، ص16.

³ للتفصيل أكثر في أقسام المقاصد، انظر: فؤاد بن عبيد، المقاصد الشرعية في القرآن الكريم، ص64، وما بعدها.

حضور المقاصد في نصوص الكتاب والسنة، ثم تطور الاهتمام بها من عصر الصحابة رضي الله عنهم إلى عصر الباجي. لتعرض بعد ذلك إلى ضرورتها في الاستنباطات الفقهية. فتضمن المبحث مطلبين؛ الأول: في نشأة علم المقاصد وتطوره إلى عصر الباجي. والثاني: في ضرورة الفقه المقاصدي في معرفة الأحكام الشرعية.

المطلب الأول: نشأة علم المقاصد وتطوره إلى عصر الباجي

إنَّ جلَّ العلوم لا تظهر عادة بشكل مستقل كامل دفعة واحدة، بل تكون في البدء متضمنة في علوم سبقتها بالظهور، ثم تتبلور شيئاً فشيئاً بالتحقيق والتنقيح والإثراء لتأخذ هيئتها المستقلة المتميزة، كما هو الحال في العديد من العلوم التي تفرّعت عن الفلسفة. وهكذا فإنَّ مقاصد الشريعة الإسلامية كانت متضمنة في علم أصول الفقه، ومباحثها ماثورة في مباحث القياس والاستصلاح، وبشكل أدق ضمن مباحث العلة والمناسبة والمصلحة وما يرتبط بها، إلى أن جاء الشاطبي وأعطاه هيئتها المستقلة المتميزة¹. وهكذا كانت المقاصد الشرعية حاضرة في النصوص، وفي اجتهادات وفتاوى الصحابة والتابعين، ثم ظهرت ماثورة في كتب الفقهاء بالتواكب مع انتشار حركة التدوين، إلى أن ظهرت بمصطلحاتها وضوابطها وأقسامها ونحو ذلك. ويمكن أن نحدّد لنشأتها وتطورها إلى عصر الباجي مرحلتين؛ مرحلة مراعاتها واعتبارها كمسمى من غير اسم، أي كمضامين من غير عناوين، ثم مرحلة اعتبارها ومراعاتها كمسمى واسم، وعليه فيكون المطلب في فرعين؛ الأول: من بداية الوحي إلى القرن الثالث الهجري. والثاني: من نهاية القرن الثالث إلى القرن الخامس الهجري.

الفرع الأول: من بداية الوحي إلى القرن الثالث الهجري

لم تكن المقاصد متداولة كمصطلح في هذه الفترة، فكانت مسمى ومضامين من غير اسم وعناوين. فقد كانت معتبرة في خطاب الشارع الحكيم، في كل من القرآن والسنة؛ إذ حفلت نصوص القرآن الكريم بالمعاني والعلل والحكم والأغراض في بيانها للعديد من المسائل العامة وحتى لبعض الأحكام الشرعية الجزئية؛ فقد عبّر القرآن الكريم عن إرادة الله تعالى في

¹ انظر: طه جابر العلواني، مقال إغفال المقاصد والأولويات وأثره السليبي على العقل المسلم، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، عدد خاص بمقاصد الشريعة، بيروت، ص 85-25، العدد 8، السنة 1990م، ص 7.

التيسير والتخفيف ورفع الحرج عن عباده في التكليف، فقال تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾¹. وقال تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾². وقال تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا﴾³. بل وذكر بعض المقاصد حتى في تشريعه لأركان الإسلام، فأشار تعالى إلى مقصد الصلاة فقال: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾⁴. وأشار إلى مقصد الزكاة فقال: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾⁵. وأشار إلى مقصد الصوم فقال: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾⁶. وأشار إلى مقصد الحج فقال: ﴿لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ﴾⁷. إلى غير ذلك من الأمثلة العديدة التي أشارت فيها النصوص القرآنية إلى مقاصد التشريع.

كما عبّرت السنة الشريفة على لسان نبينا محمد صلى الله عليه وسلم على العديد من المقاصد في نصوصها؛ كما اشارته صلى الله عليه وسلم إلى مقصد التيسير في قوله: «فَإِنَّمَا بُعِثْتُمْ مُيسِّرِينَ وَلَمْ تُبْعَثُوا مُعَسِّرِينَ»⁸. وفي قوله أيضا: «إِنَّ الدِّينَ يُسْرٌ»⁹. وكإشارته إلى مقصد رفع الحرج في قوله: «عِبَادَ اللَّهِ وَضَعَ اللَّهُ الْحَرَجَ»¹⁰. وإشارته إلى مقصد دفع الضرر في قوله: «لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ»¹¹. وكما في إشارته أيضا إلى بعض المقاصد في العديد من الأحكام الجزئية، أو

¹ سورة البقرة، الآية: 185.

² سورة المائدة، الآية: 6.

³ سورة النساء، الآية: 28.

⁴ سورة العنكبوت، الآية: 45.

⁵ سورة التوبة، الآية 103.

⁶ سورة البقرة، الآية: 183.

⁷ سورة الحج، الآية: 28.

⁸ رواه البخاري، كتاب الوضوء، باب صب الماء على البول في المسجد. ورواه غيره

⁹ رواه البخاري، كتاب الإيمان، باب الدين يسر. ورواه غيره

¹⁰ رواه ابن ماجه في سننه، كتاب الطب، باب ما أنزل الله من داء إلا أنزل له شفاء. ورواه غيره

¹¹ رواه مالك في الموطأ، كتاب الأفضية، باب القضاء في المرفق. ورواه غيره

الأحكام الخاصة ببعض أبواب المعاملات وغيرها؛ كذكره للمقصد من الاستئذان في قوله: «إِنَّمَا جُعِلَ الْإِسْتِئْذَانُ مِنْ أَجْلِ الْبَصْرِ»¹. وكذكره لمقاصد الزواج في قوله: «يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ مَنْ اسْتَطَاعَ الْبَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ فَإِنَّهُ أَغْضُ لِلْبَصْرِ وَأَحْصَنُ لِلْفَرْجِ وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَعَلَيْهِ بِالصَّوْمِ فَإِنَّهُ لَهُ وَجَاءٌ»². وغيرها كثير مما تضمنته الأحاديث الشريفة من مقاصد شرعية واضحة.

وقد كانت المقاصد أيضا معتبرة عند الصحابة رضوان الله عليهم كمسمى من غير اسم، ومن ذلك ما أجمع عليه الصحابة من جمع القرآن الكريم في الصحف بمقصد حفظ الدين ومنع ضياع القرآن، ومن ذلك ما اعتمده الصحابة من مقصد المصلحة وحفظ المال في قضائهم بتضمين الصناعات³، قال علي رضي الله عنه: «لا يصلح الناس إلا ذاك»⁴. ومن ذلك ما أجاب به ابن عباس رضي الله عنه سائله عن المقصد من جمع النبي صلى الله عليه وسلم بين صلاتي الظهر والعصر في الحضر، فقال مبرزاً المقصد من الجواز: «أَرَادَ أَنْ لَا يُخْرِجَ أَحَدًا مِنْ أُمَّتِهِ»⁵. وفي رواية أخرى: «قَالُوا يَا ابْنَ عَبَّاسٍ مَا أَرَادَ بِذَلِكَ قَالَ التَّوَسُّعَ عَلَى أُمَّتِهِ»⁶. وغيرها من الأمثلة.

وهكذا حذا حذو الصحابة من جاء بعدهم من فقهاء التابعين وتابع التابعين، الذين كانوا معتبرين للمقاصد الشرعية في فهمهم واستنباطاتهم للأحكام وفي فتاواهم مما يستجد من وقائع ونوازل، إلا أنها لم تعرف عندهم بمسمياتها الاصطلاحية، بل كانت حاضرة في قياساتهم، وفي تعليقاتهم للنصوص والأحكام، وفي تنبيههم على الحكم المفهومة من الأحكام، وفي مراعاتهم لجلب المصالح ودرء المفاسد، وكل ذلك آيل إلى اعتبارهم للمقاصد الشرعية التي كانت تعرف عندهم بعلم الشريعة وأسرار الشريعة، ومعاني الأحكام، وحكمة التشريع ونحو ذلك⁷.

¹ رواه البخاري، كتاب الاستئذان، باب الاستئذان من أجل البصر. ورواه غيره

² رواه البخاري، كتاب النكاح، باب من لم يستطع الباءة فليصم. ورواه غيره

³ انظر: الشاطبي، الموافقات، 390/4، وما بعدها.

⁴ رواه البيهقي في سننه الكبرى، كتاب الإجارة، باب ما جاء في تضمين الأجراء.

⁵ رواه مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الجمع بين الصلاتين في الحضر. ورواه غيره

⁶ رواه أحمد في مسنده، كتاب ومن مسند بني هاشم، باب باقي مسند ابن عباس.

⁷ انظر: البيوي، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، ص44، 45. وانظر: عبد المجيد النجار، مقاصد

الشريعة بأبعاد جديدة، ص22.

فالمقاصد الشرعية في فترة الوحي وما بعده إلى القرن الثالث الهجري، كانت حاضرة بموضوعها ومضمونها ومسمّاها، إلا أن الفقهاء لم يتداولوها بأسمائها، ولم يخصّصوا لها اصطلاحاتها المعروفة اليوم، بل كانت عندهم هي المعاني والحكم والعلل والمصالح ونحو ذلك.

الفرع الثاني: من نهاية القرن الثالث إلى القرن الخامس الهجري

وهي مرحلة ظهور المقاصد الشرعية كمصطلح تداوله العلماء، أي ظهورها كاسم ومسمى؛ مضامين وعناوين. ففي القرنين الثالث والرابع الهجريين برز علماء اهتموا بالمقاصد الشرعية، ليس على مستوى المضامين والمسميات فحسب، بل على مستوى الاستعمال اللفظي للمقاصد، بل ومنهم من أفرد بعض كتبه في مقاصد الأحكام، كالحكيم الترمذي¹ الذي اهتم ببيان مقاصد العبادات، واعتنى بتعليل الأحكام والبحث عن أسرارها، وقد قيل أنه أول من كتب في المقاصد بشكل صريح؛ فقد كتب الصلاة ومقاصدها، والحج وأسرارها، وعلل الشريعة². كما ظهر إلى جانبه من اهتم ببحث المقاصد الشرعية من العلماء أمثال أبي منصور الماتريدي³ الذي كتب مأخذ الشرائع. وأمثال القفال الشاشي⁴ الذي كتب محاسن الشريعة. وأمثال الباقلاني⁵ الذي كتب الأحكام والعلل، وكتب البيان عن فرائض الدين وشرائع الإسلام. وكان لهذه الكتب صلة وتأثير فيما قيل بعد ذلك عن مقاصد الشريعة⁶.

وفي القرن الخامس الهجري برز اهتمام أكثر بمباحث المقاصد الشرعية، وظهرت بحوث تناولت موضوع المقاصد بشكل صريح، اهتم أصحابها ببيان أنواع المقاصد وأقسامها ومراتبها

¹ هو أبو عبد الله محمد بن علي، فيلسوف صوفي، من أوائل من اهتم بمقاصد الشريعة من العلماء، له مصنفات منها: الصلاة ومقاصدها، والحج وأسرارها، وعلل الشريعة. توفي سنة 285هـ. انظر: الزركلي، الأعلام، 6/272.

² انظر: أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص40. وانظر: البيوي، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، ص47.

³ هو أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي، من علماء الكلام. من تصانيفه، التوحيد، وأوهام المعتزلة، وتأويلات القرآن، ومآخذ الشريعة في أصول الفقه، توفي بسمرقند سنة 333هـ. انظر: الزركلي، الأعلام، 7/19.

⁴ هو أبو بكر محمد بن علي بن إسماعيل الشاشي المعروف بالقفال الكبير، محدث فقيه أديب، ولد سنة 291هـ، من تصانيفه: أصول الفقه، ومحاسن الشريعة. توفي سنة 365هـ. انظر: الزركلي، الأعلام، 6/274.

⁵ هو أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر، القاضي المتكلم، انتهت إليه رئاسة الأشاعرة، ولد بالبصرة سنة 338هـ، له تصانيف، وتوفي سنة 403هـ. انظر: الزركلي، الأعلام، 6/176.

⁶ انظر: أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص43، وما بعدها.

وقواعدها. ونذكر من أبداع في هذا المجال: إمام الحرمين الجويني¹، وتلميذه أبا حامد الغزالي؛ فكان الجويني أول الداعين إلى الفكر المقاصدي ببحوث صريحة، من خلال كتابه البرهان، فأكثر من ذكرها ونبّه إلى أهمية مراعاتها² حتى قال: «ومن لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي، فليس على بصيرة في وضع الشريعة...»³. والمتتبع لكتابه البرهان يلمس ثراءً في اعتباره للمقاصد الشرعية، حتى في المسائل الفرعية العبادية، فقد ذكر عن مقاصد التيمّم قوله: «... والوجه الآخر: أنّ التيمّم أقيم بدلا غير مقصود في نفسه، ومن أمعن النظر ووفاه حقه تبيّن أنّ الغرض من التيمّم إدامة الدربة في إقامة وظيفة الطهارة... فلو أقام الرجل الصلاة من غير طهارة ولا بدل عنها، لتمرّنت نفسه على إقامة الصلاة من غير طهارة، والنفس ما عودتها تتعود، وقد يفضي ذلك إلى ركون النفس إلى هواها وانصرافها عن مراسم التكليف ومغزاها...»⁴. كما تعرّض للمقاصد في مجال المعاملات، فذكر مقاصد النكاح⁵، وذكر المقاصد الحاجية للبيع فقال: «ومن الأصول الشاهدة في ذلك أن البيع إنما جوزه الشرع لمسيس الحاجات إلى التبادل في الأعواض...»⁶

والملفت أن "الجويني" أول من نبّه إلى تقسيم المقاصد في باب خاص جعله الثالث في كتاب القياس أسماء: في تقاسيم العلل والأصول. إذ قال في المسألة 901: «هذا الذي ذكره هؤلاء أصول الشريعة، ونحن نقسمها خمسة أقسام...»⁷، والتأمل في تقسيماته الخمسة يجدها تدور حول أقسام المقاصد الضرورية والحاجية والتحسينية. فنّبّه إلى تقسيم المقاصد إلى ضرورية

¹ هو أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن حيويه الطائي السننسي، الفقيه الأصولي المتكلم، إمام الحرمين، ولد سنة 419هـ، وتوفي سنة 478هـ، من أشهر مؤلفاته: البرهان في أصول الفقه، والورقات في أصول الفقه، والإرشاد في علم الكلام. انظر: الزركلي، الأعلام، 6/176.

² انظر: أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص48.

³ الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997م، 101/1.

⁴ المصدر نفسه، 2/75.

⁵ المصدر نفسه، 2/75.

⁶ المصدر نفسه، 2/76.

⁷ المصدر نفسه، 2/79.

وحاجية وتحسينية، وأشار إلى أن بعض الضروريات كلية، كما أشار إلى بعض قواعد المقاصد. وهذا ما ذكره عنه أيضا بعض الباحثين¹.

أما أبو حامد الغزالي الذي يُعدّ امتدادا لشيخه الجويني، فقد تميزت كتاباته في المقاصد بالفيض والوضوح كما هو في "شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل"، وفي كتابه "المستصفى في علم الأصول" الذي ذكر فيه صراحة أهمية المقاصد في فهم الأحكام، كما يُعدّ أول من نبّه بوضوح إلى الأصول الخمسة أو الضرورات الخمس التي يعتبر حفظها مقصود الشرع فقد ذكر في القطب الثاني في أدلة الأحكام وهو يتحدث عن الاستصلاح في الأصل الرابع قوله: «...أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة، ولسنا نعني به ذلك، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكننا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم. فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة»². وقد تميز عرض أبي حامد الغزالي للمقاصد بذكر الضروريات الخمس، وأنها مقصود الشرع، وبإضافة المكملات والتتمات إلى كل قسم من أقسام المقاصد، وبالتعرّض إلى الطرق التي تعرف بها المقاصد³.

والملاحظ أن معظم الباحثين في المقاصد تداولوا أسماء هؤلاء العلماء ممن اهتمت بالمقاصد كاسم ومسمى في القرنين الرابع والخامس الهجريين، إلا أنّهم لم يتطرقوا إلى ظهور المقاصد كاسم ومسمى عند أبي الوليد الباجي، وكتابه المنتقى يطفح بحضورها في العديد من المسائل الفرعية التي تطرّق إلى شرحها في مختلف أبواب الفقه؛ نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: تعرّضه إلى مقصد التخفيف في تعليقه لقراءة النبي صلى الله عليه وسلم بقصار السور في صلاة العشاء، حيث قال: «يحتمل أن يكون فعل ذلك لأنه قصد التخفيف»⁴، وتعرّضه إلى مقصد

¹ انظر: أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص49. وانظر: اليوبي، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، ص48 إلى 50.

² الغزالي، المستصفى، 416/1، 417.

³ انظر: اليوبي، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، ص50 إلى 53.

⁴ الباجي، المنتقى شرح موطأ مالك، تحقيق محمد عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1999م،

الإعلان للنكاح من وجوب إجابة الدعوة للوليمة في قوله: «ومن جهة المعنى أن حكمها حكم الشهادة لأن المقصود بها الإعلان للنكاح والإثبات لحكمه»¹، وتعرضه إلى مقصد حفظ النسب من عدّة المطلقة في موضع سكنائها الزوجية في قوله: «فإن المقصود منه حفظ النسب، ولحق الله به تعلق، فيغلظ لذلك، فليس للزوجة إسقاطه»²، وإشارته إلى مقصد حفظ النفس بقوله: «والشرع قد ورد بحفظ الدماء والاحتياط لها»³، وغير ذلك كثير، وقد خصصنا له باباً مستقلاً في إبراز اعتبار الباجي للمقاصد في مختلف أبواب الفقه. إلا أن الباجي لم يركز في إشاراتِهِ إلى المقاصد على بيان أقسامها ومراتبها كما فعل الجويني والغزالي.

وهكذا شكّل الإنتاج المعرفي المتعلق بالمقاصد الشرعية من قبل فقهاء القرنين الرابع والخامس الهجريين، مادة دسمة وأرضية صلبة لمن جاء بعدهم؛ فتوسّع اهتمام العلماء بالمقاصد الشرعية من بعد عصر الباجي عن طريق الرازي، والآمدي، وابن الحاجب، والبيضاوي، والعز بن عبد السلام في كتابه القواعد، والقرافي في كتابه الفروق والطوفي في شرحه لحديث لا ضرر ولا ضرار، وغيرهم، إلى أن ارتقى إلى مرحلة البحوث المستقلة عن طريق الشاطبي الذي أفرده بالبحث في كتابه الموافقات، وقفز به إلى مستوى العلوم المستقلة، ثم أفرده ابن عاشور بالتأليف وقفز به قفزة أخرى أكثر دقة وضبطاً وسعة واستقلالية في كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية، وبشكل أقل فعل علال الفاسي في كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها. ثم كثر الاهتمام بعلم المقاصد من طرف العلماء والباحثين في العصر الحديث، الذين ألقوا في المقاصد الشرعية بشكل خاص واشتهروا ببحوثهم العلمية المتخصصة، وأبدعوا في شرح وتوسيع وترتيب وتفعيل المقاصد الشرعية، من أمثال: "الريسوني" في كتابه "نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي"، و"إسماعيل الحسني" في كتابه "نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور"، و"يوسف العالم" في كتابه "المقاصد العامة للشريعة الإسلامية"، و"محمد اليوبي" في كتابه "مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية" وطه جابر العلواني في كتابه مقاصد الشريعة، وعبد المجيد

¹ المصدر السابق، 169/5.

² المصدر نفسه، 381/5.

³ المصدر نفسه، 224/7.

النجار في كتابه مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، وجمال الدين عطية في كتابه نحو تفعيل مقاصد الشريعة وغيرهم، وغير ذلك كثير من الدراسات والبحوث الجامعية.

المطلب الثاني: ضرورة الفقه المقاصدي في معرفة الأحكام الشرعية.

إن العلة الغائية - في التعبيرات الفلسفية - هي التي تنصدر أولوية العلة الأخرى كالعلة الفاعلة، والعلة الصورية، والعلة المادية¹، فهي التي يكون المعلول لأجلها. والحياة تتحدد بالغايات الموجهة إلى أي سلوك نقوم به؛ إذ المقصد هو الذي يحدد لي: لماذا أعرف؟ ولماذا أفعل؟ ولماذا أنظر؟ ولماذا أطبق؟ بل وبه تتحدد الكيفيات والوسائل والطرق الموصلة إليه، وبه يمكن تقويم أي منهج من المناهج وتمييزه عن بقية المناهج المغايرة². والعلة الغائية في الأحكام الشرعية، هي العلة التي نصّب الشارع الحكم لأجلها، كما عبّر الشيرازي عن العلة في الشرع بأنها المعنى الذي يقتضي الحكم³. وبذلك تكون المعرفة بالعلل الغائية للشريعة التي تمثل مقاصدها، النقطة المحورية في فهم واستنباط أحكام الشريعة. فضرورة الفقه المقاصدي الذي يعني العلم بالمقاصد وبالعلل الغائية لأحكام الشريعة الإسلامية ضرورة ملحة، إذ به تُضمن استمرارية وديمومة الرسالة المحمدية، فلا يمكن للفقيه أن يقتصر على العلة والمعاني المنصوص عليها صراحة، بل يلزمه استنباط العلة والمعاني والمقاصد من النصوص كي تكون موجّها له في اجتهاده خصوصاً فيما لا نص فيه، وإلا فلن يكون بعد النص اجتهاد كما جاء في قول الشيرازي: «ولو كان لا يجوز التعليل إلا بما ثبت بنص، لم يبق بعد الكتاب والسنة ما يجتهد فيه»⁴. وبالفقه المقاصدي يضمن الفقيه تعامله الإيجابي مع الشريعة والواقع، قال ابن عاشور وهو يتحدث عن وقوع تصرف الفقهاء على خمسة أنحاء، مؤكداً احتياج الفقيه للمقاصد في

¹ العلة الغائية: هي ذاك الدافع في الفاعل لإنجاز الفعل، أي ما يكون المعلول لأجلها، مثل الهدف الذي يأخذه الإنسان بعين الاعتبار لأفعاله الاختيارية وهو يقوم بأفعاله من أجل الوصول إليه، فتكون الغاية علة، وأفعاله الموصلة إليها معلولاتها. والعلة الفاعلة: هي تلك التي يوجد منها المعلول أي هي السبب في وجود الفعل. والعلة المادية: هي العنصر الذي يشكل الأرضية لظهور المعلول مع بقاء العلة ضمنه، مثل العناصر المكونة للنباتات، فالنبات معلول، ومواده كالماء واليخضور علة المادية. والعلة الصورية: أي الشكلية وهي الصورة التي بها تظهر المادة بمظهرها المعروف، مثل الصورة النباتية. انظر: سميح دغيم، موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1998م، 809/1.

² انظر: فؤاد بن عبيد، المقاصد الشرعية في القرآن الكريم، ص29.

³ انظر: الشيرازي، اللّمع في أصول الفقه، ص215.

⁴ المرجع نفسه، ص219.

النحو الرابع فيما يحدث للناس ما ليس له نظير في الشرع: «فالفقيه بحاجة إلى معرفة مقاصد الشريعة في هذه الأنحاء كلها. أما في النحو الرابع فاحتياجه فيه ظاهر وهو الكفيل بدوام أحكام الشريعة الإسلامية للعصور والأجيال التي أتت بعد عصر الشارع والتي تأتي إلى انقضاء الدنيا، وفي هذا النحو أثبت مالك رحمه الله حجية المصالح المرسله...»¹. لذلك لا يمكن للفقيه الوقوف عند الحرفية النصية والجمود عند النصوص الجزئية، بل الضرورة ملحة لمعرفة الفقيه لمقاصد الشريعة حتى يجعل منها كليات شرعية تشريعية يدور معها الحكم حيثما دارت مع تغير الزمان والمكان والحال². وحرّي بالفقه المقاصدي أن يقود علم أصول الفقه نحو الانفتاح على القضايا الأساسية أو مستجدات العصر الحالي أو أيّ عصر، وربط الواقع بالوحي ربطاً يحدد للفقيه المجتهد تغيير أو تقرير ذلك الواقع. قال ابن عاشور: «... والتحقق أن للشريعة مقامين: المقام الأول: تغيير الأحوال الفاسدة وإعلان فسادها... والتغيير قد يكون إلى شدة على الناس رعيًا لمصالحهم، وقد يكون إلى تخفيف إبطالاً لغلوهم... والمقام الثاني: تقرير أحوال صالحة قد اتبعها الناس... إلا أن هذه الفضائل والصالحات ليست متساوية الفشو في الأمم والقبائل، فلذلك لم يكن للشريعة العامة غنية عن تطرق هذه الأمور ببيان أحكامها من وجوب أو ندب أو إباحة، وتحديد حدودها التي تناط أحكامها عندها...»³. كما أشار ابن عاشور أيضاً في كتابه " المقاصد " إلى ضرورة الفقه المقاصدي في توحيد أو تقريب رأي الفقهاء، وضرورته في تشريع المصالح الطارئة، حيث قال: «هذا كتاب قصدت منه إلى إملاء مباحث جليلة من مقاصد الشريعة الإسلامية والتمثيل لها والاحتجاج لإثباتها لتكون نبراساً للمتفقيين في الدين ومرجعاً بينهم عند اختلاف الأنظار وتبدل الأعصار، وتوسلاً إلى إقلال الاختلاف بين فقهاء الأمصار... إذا كان القصد إغاثة المسلمين ببلالة تشريع مصالحهم الطارئة متى نزلت الحوادث واشتبكت النوازل...»⁴. وتتجلى أيضاً ضرورة الفقه المقاصدي في تحديد المعايير التي تُضبط بها المصالح وفق مراد الشارع الحكيم، فالأصوليون يبحثون في المقاصد الشرعية لتكون مستنداً

¹ ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 15.

² انظر: طه جابر العلواني، مقال إغفال المقاصد والأولويات وأثره السلبي على العقل المسلم، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، ص 5.

³ ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 102، 103.

⁴ المرجع نفسه، ص 5.

للفقيه في تشخيص مصلحة يطلب جلبها أو مفسدة يطلب درؤها، وليس الهدف من بحث المقاصد هو إنشاء الإطار المعرفي أو المنهجي الأكاديمي الذي يدخل في ما يسمى بـ"أسلمة المعرفة" - وإن كان يحقق ذلك بالعرض لا بالطلب، باعتباره إثراء وثناء في المعرفة الإسلامية - لكن هدفه الأساس هو ربط الواقع بالوحي تغييراً وتقريراً من خلال طلب المصلحة الشرعية في العاجل والآجل، لما بين المقاصد والمصالح من علاقة وطيدة لا تنفك ولا تتخلف إذ المصالح هي ثمرة المقاصد الشرعية¹. إلا أن تلك المصالح ليست من السهولة. يمكن أن يعرفها أيّاً كان، بل لا بد من تصدّي مجتهدين لإدراكها وفق ضوابط الشرع وقواعده تحقيقاً لمراد الشارع الحكيم، وهذا لن يتأتى إلا لمن كان عارفاً بمقاصد الشريعة الإسلامية عارفاً بمآلات الأفعال، فقد نبّه الشاطبي على ضرورة الفقه المقاصدي في مجالات صعبه الاجتهاد تظهر فيها المصلحة وتختفي المفسدة في مآلتها، كما قد تظهر فيها المفسدة وتختفي المصلحة في مآلتها، إذ قال في المسألة العاشرة من كتاب الاجتهاد: «النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً كانت الأفعال موافقة أو مخالفة. وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو الإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، مشروعاً لمصلحة فيه تُستجلب أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآلاً على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك. فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية فرمما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعاً من إطلاق القول بالمشروعية، وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية رما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية وهو مجال للمجتهد صعب المورد، إلا أنه عذب المذاق، محمود الغب جار على مقاصد الشريعة.»².

فالفقيه بحاجة ماسة إلى فهم مقاصد الشريعة حتى يعالج بها واقع الأمة المعيش، فليس الأهم أن نفهم العالم بل الأهم أن نطوره، فضرورة الفقه المقاصدي تتجلى في جهتين مختلفتين فهي من جهة الوحي ضرورة كشف واستنباط، ومن جهة الواقع ضرورة تقرير أو تغيير، وأي تفریط في

¹ انظر: فؤاد بن عبيد، المقاصد الشرعية في القرآن الكريم، ص30.

² الشاطبي، الموافقات، 552/4، 553.

الفقه المقاصدي سيسبب هوة كبيرة بين المجتهد والوحي من جهة، وبين المجتهد والواقع من جهة أخرى، وتنجر عن ذلك آثار سلبية نذكر منها¹:

- 1- توجيه النصوص على غير مراد الشارع، بحسب الأهواء ومحدودية الفهم.
- 2- بقاء الفكر الإسلامي حبيس دائرة الفروع الفقهية، وابتعاده عن بقية شؤون الحياة
- 3- الابتعاد عن الواقع والعجز عن قيادته، وتقديم نموذج متكلف لحياة بائدة.
- 4- اتهام الوحي بالقصور وإظهاره بمظهر التخلف والجمود، أو المثالية في أحسن الأحوال.

5- هيمنة النظر الكلامي والفقهي المجردين، ورواج الجدل العقيم.

6- القصور والتكاسل عن البحث والاجتهاد الفعّال وتجميد العقل المسلم، وتقلّص الإنتاج المعرفي، وهيمنة النظرة الضيقة التي تحصّن أصحابها بالقداسة الدينية، وكبت الإبداع بتحريم الخروج عن التقليد، والحمل على الخروج عن كل ما جاء به الأولون، والانشغال بالمظاهر والعناوين دون الغوص في المحتويات والمضامين.

7- اعتماد لغة إقصاء الرأي المخالف و بروز الصراعات المذهبية.

وعموماً فإن ضرورة الفقه المقاصدي ضرورة حتمية للمجتهد؛ فيستعين بالمقاصد الشرعية في فهم النصوص، وفي إدراك الأحكام الشرعية، بل وحتى في فهم بعض الأحكام الجزئية، كما يستعين بالمقاصد في مسائل التعارض والترجيح، وفي استنباط علل الأحكام لتتخذ أساساً للقياس، وفي استنباط الأحكام التي لا نص فيها ولا إجماع ولا أصل لها يقاس عليه، كما يستعين بالمقاصد في توجيه الفتوى²، بل ويستعين بالمقاصد عموماً في تبليغ رسالة الإسلام صحيحة نقية سليمة واضحة محكمة مقنعة مرضية منجية مسعدة، إلى البشرية جمعاء.

¹ للتفصيل أكثر انظر: فؤاد بن عبيد، المقاصد الشرعية في القرآن الكريم، ص 31، 32.

² للتفصيل أكثر، انظر: نعمان جُعيم، طرق الكشف عن مقاصد الشارع، دار النفائس، الأردن، ط 1، 2002م، من ص 43 إلى 58.

المبحث الثالث: طرق إثبات المقاصد الشرعية

يعتقد البعض أنه لا سبيل إلى معرفة مقاصد الشرع إلا من خلال النص الصريح من الشارع نفسه، كما يقف البعض الآخر منهم على طرف نقيض، باعتقادهم أن ظواهر النصوص لا تشكل أداة لمعرفة مقاصد الشرع، بل مقاصد الشارع شيء آخر يتضمنه باطن النصوص، وكثيراً ما تغيب عنا حقائقه. ورأى البعض الآخر أنه لا سبيل إلى معرفة علل الأحكام ومعانيها أصلاً، وبالتالي لا نملك أداة لمعرفة مقاصد الشرع، بينما بالغ البعض الآخر في اعتباره للعلل والمعاني واستخدام القياس حتى قدّمه على بعض النصوص. إلا أن الذي عليه سواد علماء الأمة وفتاوحاتها هو اعتبار النصوص وظواهرها مع النظر إلى معانيها وحكمها وعللها، كما علّق الشاطبي على هذا الاتجاه بقوله: «...وهو الذي أمّه أكثر العلماء الراسخين، فعليه الاعتماد في الضابط الذي به يعرف مقصد الشارع...»¹. ولذلك سوف نورد آراء بعض علماء هذا الاتجاه المعتمد في تحديد طرق معرفة المقاصد الشرعية وكيفية فهمها ومن هؤلاء نذكر:

1- طرق معرفة المقاصد عند "العز بن عبد السلام"

لقد ربط العز بن عبد السلام المقاصد بالمصالح ربطاً يكاد يحقق الترادف بين المصطلحين. ذلك ما يتضح في كتابه "قواعد الأحكام في مصالح الأنام"، إذ يمكننا اعتباره أنه يتحدث عن المقاصد في كثير من المواطن التي يتحدث فيها عن المصالح ومن ذلك: تخصيصه لفصل أسماء فيما تعرف به مصالح الدارين ومفاسدهما. والتأمل في فصله هذا يمكنه أن يدرك أن العز بن عبد السلام قد حدد ستة طرق تعرف بها مقاصد الشرع، وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس والعقل والعرف؛ ذلك ما يتّضح في قوله: «أما مصالح الدارين وأسبابها ومفاسدها فلا تعرف إلا بالشرع، فإن خفي منها شيء طلب من أدلة الشرع وهي: الكتاب والسنة والإجماع والقياس المعبر والاستدلال الصحيح، وأما مصالح الدنيا وأسبابها ومفاسدها فمعروفة بالضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتررات، فإن خفي شيء من ذلك طلب من أدلته، ومن أراد أن يعرف المتناسبات والمصالح والمفاسد راجحها مرجوحها، فليعرض ذلك

¹ الشاطبي، الموافقات، 2/666.

على عقله بتقدير أن الشرع لم يرد به ثم يبيّن عليه الأحكام فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك إلا ما تعبد الله به عباده، ولم يقفهم على مصلحته أو مفسدته، وبذلك تعرف حسن الأعمال وقبحها...»¹؛ إلا أن "العز بن عبد السلام" لم يفصّل في تحديد الكيفيات وأدوات الفهم للمقاصد الشرعية بشكل دقيق مُدعّم بأمثلة من الشرع والسير، ولو أنه أشار إلى ذلك على وجه الإجمال.

2- طرق معرفة المقاصد عند "الشاطبي"

لقد حدد الشاطبي أربعة طرق لمعرفة مقاصد الشرع: من مجرد التصريح بالأمر والنهي، ومن اعتبار علل الأمر والنهي، ومن اعتبار الأصلي والتابعي في مقاصد الشرع، ومن سكوت الشارع. ذلك ما يتضح من الجهات التي وضعها الشاطبي بعد أن ذكر القسم الذي يمثل الضابط الذي به يعرف مقصد الشارع، حين قال: «فقول -وبالله التوفيق- إنه يعرف من جهات: إحداها: مجرد الأمر والنهي الابتدائي التصريحي... والثانية: اعتبار علل الأمر والنهي، ولماذا أمر بهذا الفعل؟ ولماذا نهى عن هذا الآخر؟ والعلة إما أن تكون معلومة أو لا. فإن كانت معلومة اتبعت، فحيث وجدت وجد مقتضى الأمر والنهي من القصد أو عدمه كالنكاح لمصلحة التناسل، والبيع لمصلحة الانتفاع بالمعقود عليه، والحدود لمصلحة الازدجار. وتعرف العلة هنا بمسالكها المعلومة في أصول الفقه... والجهة الثالثة: أن للشارع في شرح الأحكام العادية والعبادية مقاصد أصلية ومقاصد تابعة. مثال ذلك النكاح؛ فإنه مشروع للتناسل على القصد الأول، ويليه طلب السكن، والازدواج، والتعاون على المصالح الدنيوية والأخروية؛ من الاستمتاع بالحلال... وما أشبه ذلك فجميع هذا مقصود للشارع من شرع النكاح، فمنه منصوص عليه أو مشار إليه. ومنه ما علم بدليل آخر ومسلك استقرئ من ذلك المنصوص. وذلك أن ما نص عليه من هذه المقاصد التوابع هو مثبت للمقصد الأصلي، ومقوّ لحكمته، ومستدع لطلبه وإدامته، ومستجلب لتوالي التراحم والتواصل والتعاطف الذي يحصل به مقصد الشارع الأصلي من التناسل. والجهة الرابعة: -مما يعرف به مقصد الشارع- السكوت عن شرع التسبب، أو عن شرعية العمل مع قيام المعنى المقتضي له. وبيان ذلك أن سكوت الشارع عن الحكم على ضربين: أحدهما: أن يسكت عنه لأنه لا داعية له تقتضيه، ولا موجب يقدر

¹ العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ص10.

لأجله؛ كالنوازل التي حدثت بعد رسول الله ﷺ فإنها لم تكن موجودة ثم سكت عنها مع وجودها، وإنما حدثت بعد ذلك فاحتاج أهل الشريعة إلى النظر فيها وإجرائها على ما تقرر في كليتها. وما أحدثه السلف الصالح راجع إلى هذا القسم كجمع المصحف وتدوين العلم... والثاني: أن يسكت عنه وموجبه المقتضي له قائم، فلم يقرر فيه حكم عند نزول النازلة زائد على ما كان في ذلك الزمان. فهذا الضرب السكوت فيه كالنص على أن قصد الشارع أن لا يزداد فيه ولا ينقص... ومثال هذا سجود الشكر في مذهب مالك...¹. فنلاحظ أن الشاطبي قد تطرّق بشكل صريح ومفصّل ودقيق إلى الطرق التي تعرف بها مقاصد الشرع ولعله - فيما أعلم - أول من تناول ذلك بهذا البيان والوضوح. غير أن بعض الباحثين قد أشكلوا على "الشاطبي" في اقتصاره على هذه الطرق الأربعة؛ فهناك من ذكر أن "الشاطبي" اكتفى بذكر هذه الطرق الأربعة دون أن يدرج ضمنها الفهم المباشر من نصوص القرآن الواضحة في دلالتها على مقصد الشارع². لكن التأمل في مسالك "الشاطبي" يجد أن فهم مقاصد الشرع فهما مباشرا من القرآن الكريم قد تضمّن المسلك الثاني الذي أورده عندما تحدث عن اعتبار علل الأمر والنهي، التي يمكن أن تُعرف - فيما تُعرف - بصريح البيان من القرآن الكريم أو السنة الشريفة، فنعلم أنه مقصد الشارع من التشريع، وهذا إدراج ضمني للفهم المباشر لنصوص القرآن الكريم في هذا المسلك؛ إذ فهمنا للعلل العامة - جزئية أو كلية - من النصوص واضحة التعليل، هو فهم لمقاصد الشارع من نصوصه مباشرة. كما تضمّن الفهم المباشر من النصوص المسلك الثالث الذي يتّضح من خلال مثاله عن مقاصد النكاح الذي أورده قبل هذه الأسطر، عندما قال: «فجميع هذا مقصود للشارع من شرع النكاح، فمنه منصوص عليه أو مشار إليه. ومنه ما علم بدليل آخر ومسلك استقرئ من ذلك المنصوص»، فقد يسمح استقراء النصوص بفهم المقاصد منها فهما مباشرا. إذن يمكننا القول: إن "الشاطبي" لم يخصص للفهم من النصوص الواضحة في القرآن الكريم مسلكا إلى جانب المسالك الأخرى، لكن لا يمكننا نفي إدراجه ذلك ضمّنيا في مسالكه الأربعة. وإن كانت الدقّة تتطلّب تمييز مسلك الفهم المباشر من النصوص عن بقية المسالك، والذي عبّر عنه النجار في كتابه مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة،

¹ الشاطبي، الموافقات، 666/2، وما بعدها.

² انظر: عبد الحميد النجار، مقال مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة بين الشاطبي وابن عاشور، مجلة العلوم الإسلامية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، ص47.

بمسلك البيان النصي¹. وإن أجرينا هذه الملاحظة، وطلبنا الدقة في بيان مسالك الكشف عن المقاصد، فإننا نجد أيضا أن الشاطبي لم يذكر إلى جانب مسالكه الأربعة مسلك استقراء نصوص الشريعة وتصرفاتها كمسلك مستقل متميز - وإن كان متضمنا فيما ذكره من مسالك - والغريب في الأمر أنه تطرق إلى الاستقراء كمسلك لمعرفة مقاصد الشرع في مواضع أخرى؛ كما جاء في سياق حديثه عن دليل اعتبار الشارع للمقاصد الثلاثة في المسألة التاسعة من النوع الأول لكتاب المقاصد قوله: «ودليل ذلك استقراء الشريعة، والنظر في أدلتها الكلية والجزئية، وما انطوت عليه من هذه الأمور العامة، على حد الاستقراء المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص، بل بأدلة منضاف بعضها إلى بعض مختلفة الأغراض بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة،... فلم يعتمد الناس في إثبات قصد الشارع في هذه القواعد على دليل مخصوص، ولا على وجه مخصوص، بل حصل لهم ذلك من الظواهر، والعمومات، والمطلقات، والمقيدات، والجزئيات الخاصة في أعيان مختلفة، ووقائع مختلفة، في كل باب من أبواب الفقه، وكل نوع من أنواعه، حتى ألفوا أدلة الشريعة كلها دائرة على الحفظ على تلك القواعد»². وأكد انتهاجه مسلك الاستقراء بقوله: «والمعتمد إنما هو أنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراء لا ينازع فيه الرازي ولا غيره»³. ومهما يكن من أمر، فالشاطبي قد وضع أرضية متماسكة متينة لطرق معرفة المقاصد وهو ابتكار يليق بمن أراد - من العلماء - أن يعتمد في بناء صرح مشيد في أدوات وطرق فهم المقاصد الشرعية ومعرفتها، وكما قال النجار وهو يرر - بكل أدب وموضوعية - عدم إدراج "الشاطبي" للفهم المباشر من نصوص القرآن في مسالكه: «... وكل هذه الصفات طبيعية في المباحث المبتكرة، إذ العلوم والمباحث تمر بمراحل متعددة تتطور فيها من الجزئية والاختلاط إلى الكلية والتخصص...»⁴.

¹ انظر: عبد الحميد النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، ص 29.

² الشاطبي، الموافقات، 2/362.

³ المرجع نفسه، 2/322.

⁴ عبد الحميد النجار، مقال مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة بين الشاطبي وابن عاشور، مجلة العلوم الإسلامية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، ص 47.

3- طرق معرفة المقاصد عند "ابن عاشور"

لقد اعتمد ابن عاشور منهج التركيب الذي تجتمع فيه العناصر الجزئية لتشكّل قواعد كلية، فجمع بذلك شتات الموضوع خصوصاً ما جاء به "الشاطبي" ليجعل منه كلياً مقنناً مجموعاً في عناصر محدودة واضحة. فيكون بذلك قد دفع بالمقاصد الشرعية نحو مرحلة جديدة أكثر عمقا وتقنيا كما ذكر عنه النجار في قوله: «...وما رسمه ابن عاشور يعتبر مرحلة ثانية مبنية على الأولى¹، وهي مرحلة تنحو منحى التنظير والتقنين، وهكذا العلوم فإنها تتجه من الجزئية إلى الكلية ومن التشتت إلى التقنن.»² فقد نبّه ابن عاشور إلى خطورة التساهل أو الخطأ في إثبات مقاصد الشرع، فقال: «على الباحث في مقاصد الشريعة أن يطيل التأمل ويجيد التثبت في إثبات مقصد شرعي، وإياه والتساهل والتسرع في ذلك، لأن تعيين مقصد شرعي كلي أو جزئي أمر تتفرع عنه أدلة وأحكام كثيرة في الاستنباط، خفي الخطأ فيه خطر عظيم»³. وقد أورد ثلاثة طرق تعرف بها مقاصد الشريعة، وهي: استقراء الشريعة في تصرفاتها من خلال استقراء أدلة أحكامها، والاستخلاص المباشر لمقاصد الشريعة من التصريحات النصية للقرآن الكريم، والاستخلاص المباشر لنصوص السنة المتواترة؛ يتضح ذلك جلياً عند تطرقه إلى طرق إثبات المقاصد الشرعية حيث قال: «الطريق الأول: وهو أعظمها استقراء الشريعة في تصرفاتها وهو على نوعين أعظمها: استقراء الأحكام المعروفة عللها الآئل إلى استقراء تلك العلل المثبتة بطرق مسالك العلة، فإن استقراء العلل حصول العلم بمقاصد الشريعة... كما يستنتج من استقراء الجزئيات تحصيل مفهوم كلي حسب قواعد المنطق... ومثال آخر: وهو أننا نعلم النهي عن خطبة المسلم على خطبة مسلم آخر أو أن يسوم على سومه ونعلم أن علة ذلك هو ما في ذلك من الوحشة التي تنشأ عن السعي في الحرمان من منفعة مبتغاة، فنستخلص من ذلك مقصداً هو دوام الأخوة بين المسلمين فنستخدم ذلك المقصد لإثبات الجزم بانتفاء حرمة الخطبة بعد الخطبة والسوم بعد السوم، إذا كان الخاطب الأول والسائم الأول قد أعرضاً عما رغبا فيه. النوع الثاني من هذا الطريق: استقراء أدلة أحكام اشتركت في علة بحيث يحصل لنا اليقين بأن

¹ يقصد المرحلة التي رسمها الإمام الشاطبي.

² عبد المجيد النجار، مقال مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة بين الشاطبي وابن عاشور، مجلة العلوم الإسلامية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، ص49.

³ ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص40.

تلك العلة مقصد مراد للشارع...ومن هذا القبيل كثرة الأمر بعق الرقاب الذي دلنا على أن من مقاصد الشريعة حصول الحرية. الطريق الثاني: أدلة القرآن الواضحة الدلالة... فالقرآن لكونه متواتر اللفظ قطعياً يحصل اليقين بنسبة ما يحتوي عليه إلى الشارع تعالى. ولكنه لكونه ظني الدلالة تسنى لنا أخذ مقصد شرعي منه يرفع الخلاف عند الجدل في الفقه... الطريق الثالث: السنة المتواترة، وهذا الطريق لا يوجد له مثال إلا في حالتين: الحال الأول: المتواتر المعنوي الحاصل من مشاهدة عموم الصحابة عملاً من النبي ﷺ فيحصل لهم علم بتشريع في ذلك يستوي فيه جميع المشاهدين، وإلى هذا الحال يرجع قسم المعلوم من الدين بالضرورة، وقسم العلم الشرعي القريب من المعلوم ضرورة مثل مشروعية الصدقة الجارية المعبر عن بعضها بالحُبس... وأمثلة هذا العلم في العبادات كثيرة ككون خطبة العيدين بعد الصلاة. الحال الثاني: تواتر عملي يحصل لآحاد الصحابة من تكرر مشاهدة أعمال رسول الله ﷺ بحيث يستخلص من مجموعها مقصداً شرعياً...»¹. والملاحظ أن ابن عاشور لم يذكر ما تعرض إليه الشاطبي من طريق الأمر والنهي الابتدائيين الصريحين، كما نلاحظ أنه أضاف طريق الاستقراء. وعلى كل، فإن ابن عاشور قد أجاد في تحديد المحاور الكبرى لإثبات مقاصد الشرع بحيث تصبح منهلاً لكل من أراد التعرف على طرق إثبات المقاصد وفهمها، بشكل أكثر شمولاً وعمقاً لما تعرض إليه الشاطبي، فكان ابن عاشور كاملاً والمتمم لما بدأه الشاطبي كما هو حال التطور في العلوم².

ومما تقدم يمكننا أن نجتمع ما جاء به الشاطبي وما جاء به ابن عاشور من بيان لطرق إثبات المقاصد الشرعية، فنجعلها في أربعة طرق هي: مجرد الأمر والنهي التصريحيين الابتدائيين، وأدلة القرآن الواضحة الدلالة، وأدلة السنة المتواترة. واستقراء أدلة الشريعة الإسلامية وأحكامها وتصرفاتها. كما تحتاج هذه الطرق إلى الاستعانة بأدوات فهم المقاصد الشرعية كمباحث الألفاظ ودلالاتها، ومسالك العلة³. ولهذين المبحثين تفصيل في علم اللغة وعلم أصول الفقه لا

¹ المرجع السابق، ص 20، 21.

² انظر: عبد الحميد النجار، مقال مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة بين الشاطبي وابن عاشور، مجلة العلوم الإسلامية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، ص 49.

³ انظر: البيوي، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، ص 125 إلى 175.

يتسع مقام بحثنا هذا للتفصيل فيهما. والملاحظ أن الباجي لم يتعرّض في كتبه — بحسب اطلاعي — إلى طرق الكشف عن مقاصد الشريعة الإسلامية.

الفصل الثالث: الاجتهاد المقاصدي، تطوره وأهميته في معرفة الأحكام الشرعية

إنَّ البحث في الاجتهاد المقاصدي لا يخرج عن دائرة ما بحثناه في الفصلين السابقين من موضوع الاجتهاد وموضوع المقاصد، إلا أننا سنتناول هذا الفصل ببعض التخصيص لنوع الاجتهاد المرتبط بالمقاصد الشرعية، فبين الاجتهاد والاجتهاد المقاصدي عموم وخصوص مطلق؛ إذ كل اجتهاد مقاصدي اجتهاد، لكن ليس كل اجتهاد هو اجتهاد مقاصدي. ونتعرّض في هذا الفصل إلى تطور الاجتهاد المقاصدي - بعد انقطاع الوحي وانتهاء عصر النص بوفاء النبي صلى الله عليه وسلم - ابتداء من عهد الصحابة رضي الله عنهم، باعتمادهم المقاصد ومراعاتها واعتبارها في اجتهاداتهم خصوصا فيما لا نص فيه، وانتهاء إلى عصر الباجي، الذي لا نحدده بزمن وفاته بالضبط، ولكن عصره الذي يمثل القرن الخامس الهجري. وفيه نبرز إسهام الباجي وإضافاته إلى المعرفة المقاصدية من خلال اجتهاده المقاصدي عموما. ومن المفيد قبل ذلك أن نتعرّض إلى مفهوم الاجتهاد المقاصدي حتى نحدد المجال والإطار الذي نبحت فيه، ثم نتعرض بعد ذلك إلى أهمية الاجتهاد المقاصدي، وضوابطه الشرعية. فيكون الفصل في ثلاثة مباحث؛ الأول: في مفهوم الاجتهاد المقاصدي. والثاني: في نشأة الاجتهاد المقاصدي وتطوره إلى عصر الباجي. والثالث: في ضوابط الاجتهاد المقاصدي وأهميته في معرفة الأحكام الشرعية.

المبحث الأول: مفهوم الاجتهاد المقاصدي

لقد مرّ بنا مفهوم الاجتهاد ومفهوم المقاصد، ومفهوم الاجتهاد المقاصدي لا يتعد كثيرا عن مفهوميهما، بل يمكن اعتباره تركيبا من مفهوميهما، لذلك سوف لن نضيف عن تعريفيهما سوى ما يختص به الاجتهاد من أعمال المقاصد واعتبارها فيه، وعليه يمكننا -انطلاقا من التعريف السابق للاجتهاد، وللمقاصد- أن نقترح تعريفا لغويا واصطلاحيا للاجتهاد المقاصدي كما يلي:

1- التعريف اللغوي

لقد ذكرنا سابقا ما مفاده أن الاجتهاد لغة: بذل الوسع والطاقة لتحقيق غرض ما، مما يتطلّب الكلفة والمشقة، حسيا كان أم معنويا. وذكرنا أن المقاصد لغة: الأهداف والغايات

الواضحة الموثوقة التي يرمي المتصرف الوصول إليها من خلال تصرفاته القولية والفعلية. وعليه يمكننا أن نعرّف الاجتهاد المقاصدي لغة بأنه:

بذل الوسع والطاقة لتحقيق غرض يتطلّب الكلفة، باستعمال الأهداف والغايات الواضحة المتعلقة بذلك الغرض.

2- التعريف الاصطلاحي

لم أجد - فيما بحثت - تعريفا اصطلاحيا واضحا خاصا بالاجتهاد المقاصدي، سوى ما أشار إليه الخادمي في كتابه الاجتهاد المقاصدي؛ بأن الاجتهاد المقاصدي هو: «العمل بمقاصد الشريعة والالتفات إليها، والاعتداد بها في عملية الاجتهاد الفقهي»¹.

والملاحظ في هذا التعريف، أنّه مفتقر إلى وضوح الاجتهاد ووضوح المقاصد؛ إذ يفهم هذا التعريف من كان له تصوّر مسبق للاجتهاد وللمقاصد، لكنّه بهذه الصورة متضمّن على الدور؛ إذ نحن بصدد تعريف الاجتهاد المقاصدي، فإذا بنا نعرفه "بالعمل بالمقاصد.. وفي عملية الاجتهاد". ولعلّ الخادمي - لما رآه من وضوح في معنى الاجتهاد والمقاصد - وجّه تعريفه، ليختص بالاجتهاد المقاصدي ما هو اجتهاد فقهي خاصّ بإعمال المقاصد دون غيره من أنواع الاجتهاد، ولذلك عرّفه بنحو هذا التعريف في موضع آخر فقال: «هو اعتبار المقصد ومراعاته في عملية استنباط الأحكام»². لكن أرى أن المصطلح - كلفظ مفرد³ - بحاجة إلى حدّ، لما له من علاقة ذاتية ووطيدة ببحثنا هذا، ولما له من كثرة اهتمامٍ وسعة تداولٍ بين الباحثين في أيامنا هذه، حتى يتخذ موقعه ضمن المصطلحات الأصولية والقواميس الفقهية والأصولية، لذلك لا مناص من تحرّي بعض الدقة في تعريفه وتمييزه عن غيره من أنواع الاجتهاد. لأجل ذلك لا بأس بالاستعانة بما عرّف به كلفظ مركب للوصول إلى منحه تعريفا - كلفظ مفرد واسم علم - يقترب إلى الدقة والتمييز.

¹ نور الدين مختار الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، مكتبة الرشد ناشرون، الرياض، ط1، 2005م، ص26.

² نور الدين الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، ص139.

³ مع أنّ الاجتهاد المقاصدي لفظ مركّب من لفظ الاجتهاد ولفظ المقاصد، إلا أنّه يمكننا اعتباره كلفظ مفرد يدل على مسمى واحد. كدلالة لفظ "عبد الله" على شخص ما، دون اعتبار لدلالة لفظ "عبد" على العبدية، أو لفظ "الله" على اسم الجلالة المعبود.

فقد ذكرنا سابقا في تعريف الاجتهاد اصطلاحا بأنه: استفراغ الفقيه لوسعه لامتلاك القدرة على استنباط الأحكام الشرعية العملية، وربطها بالوقائع ربطا شرعيا وموضوعيا. كما ذكرنا في تعريف المقاصد الشرعية بأنها: المعاني والعلل والحكم والأهداف والغايات الواضحة التي وضعها أو راعاها الشارع الحكيم أو ترجع إليه استنادا إلى عموم تشريعه أو ما يختص ببعض أبوابه أو إلى أحكامه الجزئية، الموصلة إلى تحقيق سعادة الإنسان الحقيقية في العاجل والآجل بجلب المصالح ودرء المفاسد.

وعليه يمكننا الاستفادة من فحوى التعريفين والاعتماد على مفاصل مضمونيهما والوقوف عند ما يعتبر جنسا وفصلا في تعريفيهما، فنعرّف الاجتهاد المقاصدي اصطلاحا بأنه:

استفراغ الفقيه لوسعه لامتلاك القدرة على استنباط الأحكام الشرعية العملية عن طريق اعتبار ومراعاة المعاني والعلل والمصالح والحكم والأهداف والغايات الشرعية الواضحة.

وبهذا التعريف ينفصل الاجتهاد المقاصدي عن غيره من مسميات الاجتهاد وأنواعه، وإن كان لونا من ألوان الاجتهاد لا يخرج عنه؛ إلا أنه حُصِّ بطريق متميز يبحث في العلل ومسالكها والمعاني وأسرارها والمصالح ومآلاتها لتستعمل في استنباط الأحكام الفقهية وفق ضوابط شرعية، وتطبيقها في الواقع بما يحقق مصالح العباد في العاجل والآجل في الدنيا والآخرة.

المبحث الثاني: نشأة الاجتهاد المقاصدي وتطوره إلى عصر الباجي

لقد تطرّقنا إلى نشأة الاجتهاد عموما منذ عهد الصحابة رضي الله عنهم إلى عصرنا الحديث، وبالطريقة نفسها نتطرّق إلى نشأة الاجتهاد المقاصدي، لكن هذه المرة بشكل خاص نعتد فيه على صورة واحدة من صور الاجتهاد؛ هي الصورة التي تُعدّ فيها المقاصد، فتعمل في عملية استنباط الأحكام. ولا شك أن ذلك مستمدّ من أسلوب القرآن الكريم والسنة الشريفة في اعتبار المعاني والمقاصد في العديد من أحكام الشريعة الإسلامية كما سبق أن بيّنا ذلك في مبحث المقاصد. وقد كان الاجتهاد المقاصدي مُمارسا منذ عهد الصحابة إلى التابعين وتابعيهم ومن بعدهم، إلا أنه لم يكن يُعرف بهذا المصطلح، بل كان ضمن ما عرف عندهم بالرأي أو بالاجتهاد عموما، لكنّه كان منهجا تطبيقيا متبعا خصوصا في استنباط أحكام النوازل والمستجدات، إلى أن أصبح اليوم أكثر ضرورة، يتطلّبها واقع اليوم بتسارع أحداثه وسعة تطوره

وكثرة نوازله وتداخل الثقافات والحضارات فيه. ونبين في هذا المبحث تطور الاجتهاد المقاصدي حتى عصر الباجي، عبر أربع مراحل؛ الأولى: في عهد الصحابة. والثانية: في عهد التابعين وتابعيهم. والثالثة: في عهد أئمة المذاهب. والرابعة: من بعد استقرار المذاهب الفقهية إلى عصر الباجي فيكون المبحث في أربعة مطالب.

المطلب الأول: في عهد الصحابة

لم يكن الاجتهاد المقاصدي كمصطلح متداول بين الصحابة، لكنّه كان حاضراً كمنهج متّبع في فهمهم وفتاواهم وقضائهم وإدارتهم لشؤون الدولة، فبعد انقطاع الوحي بوفاة النبي صلى الله عليه وسلم، لم يكن بُدّاً من ممارسة الاجتهاد فيما لا نص فيه، وقد اتسعت رقعة المسلمين، وتفرّق الصحابة في الأمصار، وتداخلت العرب مع العجم، وامتزجت التقاليد والأعراف، وكثرت النوازل والمستجدات، غير أنّ النصوص متناهية والأحداث غير متناهية. ولما كانت معاني النصوص وعللها وحكمها أداة ناجعة في إعمال القياس، وفي إقرار المصلحة، وفي غيرهما من أساليب الاجتهاد، وكانت مقاصد التشريع أداة ضامنة لاستمرار الشريعة الإسلامية في مواكبة أي زمان ومكان وحال، اعتمد الصحابة الاجتهاد المقاصدي كمنهج تطبيقي شرعي حقّق نجاحاً في معالجة العديد من قضايا وشؤون زمانهم. قال البوطي: «الحقيقة الواضحة لمن استعرض عصر الصحابة أنهم لم يكونوا يتوانون عن ترتيب الأحكام وفق المصالح متى لمسوا فيها الخير ووجدوا أنّها مندرجة ضمن مقاصد الشارع.»¹ ومن أمثلة اعتبارهم للمقاصد الشرعية في اجتهادهم نذكر:

1- اعتبارهم لمقصد حفظ الدين

ما اتفق عليه الصحابة من جمع القرآن الكريم في عهد أبي بكر الصديق رضي الله عنه، وكتابه في مصحف إمام في عهد عثمان بن عفان رضي الله عنه، ولم يرد نص بما صنعوا، فكان اجتهاداً منهم بقصد حفظ كلام الله تعالى الذي يحقّق مقصد حفظ الشريعة والدين.²

¹ البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، ص365.

² انظر: الشاطبي، الاعتصام، تحقيق أحمد عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1991م، 354/2، 355.

2- اعتبارهم لمقصد حفظ النفس من جهة العدم بالزجر والردع

كقتل الجماعة بالواحد، بقصد الزجر والردع على التواطؤ والاشتراك في قتل النفس فقد روي: «أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ قَتَلَ نَفْرًا خَمْسَةً أَوْ سَبْعَةً بِرَجُلٍ وَاحِدٍ قَتَلُوهُ قَتْلَ غِيْلَةٍ وَقَالَ عُمَرُ لَوْ تَمَالَأَ عَلَيْهِ أَهْلُ صَنْعَاءَ لَقَتَلْتُهُمْ جَمِيعًا»¹. وما ذلك إلا استنادا إلى المصلحة المرسله، ومراعاة لمقصد حفظ النفس وحقن الدماء. وهو مذهب الإمام مالك والإمام الشافعي² «فلو لم يقتصّ منهم لكان ذلك إهدارا لدم بريء وتعطيلا لحكم القصاص الثابت بالكتاب، وفتح لباب الجنايات دون تعرض للعقوبة الرادعة عنها»³

3- اعتبارهم لمقصد حفظ العقل

كاتفاق الصحابة على حدّ شارب الخمر ثمانين جلدة، لما اتّسعت رقعة الدولة الإسلامية، وانتشرت ظاهرة شرب الخمر بعد وفاة النبي صلى اله عليه وسلم، فعلوا ذلك زجرا وردعا لتحقيق مقصد حفظ العقل، وسدّا لذريعة الافتراء والفساد⁴

4- اعتبارهم لمقصد حفظ المال

كتجويزهم قطع الصلاة لإدراك الدابة الشاردة. بقصد حفظ المال من الضياع، ودفع مشقة العودة إلى الأهل على غير الدابة⁵.

5- اعتبارهم لمقصد التيسير والتخفيف والرفق ودفع المشقة ونفي الضرر

كقول ابن مسعود رضي الله عنه: «أَلَا وَإِيَّاكُمْ وَالتَّنَطُّعَ وَالتَّعَمُّقَ وَالبِدْعَ وَعَلَيْكُمْ بِالْعَيْقِ»⁶. وقول عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «نُهَيْنَا عَنِ التَّكْلِيفِ»⁷. وقول عُمَيْرِ بْنِ إِسْحَاقَ: «لَمَنْ أَدْرَكَتْ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَكْثَرُ مِمَّنْ سَبَقَنِي مِنْهُمْ

¹ رواه مالك في الموطأ، كتاب العقول، باب ما جاء في الغيلة والسحر.

² انظر: الشاطبي، الاعتصام، 361/2.

³ البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، ص369.

⁴ انظر: الشاطبي، الاعتصام، 356/2. وانظر: البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، ص369، 370.

⁵ انظر: نور الدين الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، ص75.

⁶ رواه الدارمي في سننه، كتاب المقدمة، باب من هاب الفتيا وكره التنطع والتبدع.

⁷ رواه البخاري في صحيحه، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب ما يكره من كثرة السؤال وتكلف ما لا يعنيه.

فَمَا رَأَيْتُ قَوْمًا أَيْسَرَ سِيرَةً وَلَا أَقْلَ تَشْدِيدًا مِنْهُمْ»¹. ومن أمثلة ذلك، تعطيل عمر بن الخطاب رضي الله عليه لحد السرقة عام المجاعة، بقصد الرفق والتخفيف على من اضطر إليها لسد جوعته. ومنها «الحكم بطلاق المفقود عنها زوجها بعد أربع سنين ولم تعلم حياته أو موته، والمقصد هو نفي الضرر عن الزوجة بسبب الغربة وطول الانتظار»².

6- اعتبارهم لمقصد تحقيق المصلحة والمنفعة وحفظ الحقوق

ما ذكره الشاطبي من أن الخلفاء الراشدين قضوا بتضمين الصّناع، وأن الإمام عليًا كرم الله وجهه قال في المسألة: «لا يصلح الناس إلا ذاك»³، قال الشاطبي: «ووجه المصلحة فيه أن الناس لهم حاجة إلى الصناع، وهم يغيبون عن الأمتعة في غالب الأحوال، والأغلب عليهم التفریط وترك الحفظ، فلو لم يثبت تضمينهم مع مسيس الحاجة إلى استعمالهم لأفضى ذلك إلى أحد أمرين: إما ترك الاستصناع بالكلية، وذلك شاق على الخلق، وإما أن يعملوا ولا يضمنوا ذلك بدعواهم الهلاك والضياع، فتضيع الأموال، ويقل الاحتراز، وتتطرق الخيانة؛ فكانت المصلحة التضمين. وهذا معنى قوله: لا يصلح الناس إلا ذاك»⁴. ومن أمثلة ذلك أيضا، «تدوين الدواوين ووضع السجلات واتخاذ السجون وضرب العملة ومراقبة الأسعار والأسواق وفصل القضاء عن الإمارة وضبط التاريخ الهجري، وغير ذلك مما له صلة بتنظيم الإدارة وبعث المؤسسات وتحديد المواقيت والآجال ووضع أدوات التعامل الاقتصادي، ومما يسهّل حركة المجتمع ويضمن حقوق أفرادِهِ ويحقق أهداف الدولة ومصالحها في الداخل والخارج»⁵. ومنها: «فتوى عمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم بتوريث المبتوتة في مرض الموت لمعاملة الزوج بنقيض مقصوده، والمقصد هو حفظ حقوق الغير وعدم تفويتها إلا بوجه شرعي»⁶، لأن الزوج إنما قصد التخلص من الزوجة لحرمانها حقها في الميراث وللإضرار بها، ولو أنه قام بعمل مشروع في حد ذاته.

¹ رواه الدارمي في سننه، كتاب المقدمة، باب كراهية الفُتيا.

² انظر: نور الدين الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، ص76.

³ رواه البيهقي في سننه الكبرى، كتاب الإجارة، باب ما جاء في تضمين الأجراء.

⁴ الشاطبي، الاعتصام، 356/2، 357.

⁵ انظر: نور الدين الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، ص76.

⁶ انظر: المرجع نفسه، ص76.

والأمثلة عديدة في ثبوت الاجتهاد المقاصدي في عهد الصحابة، وهو ما أثبتته العديد من العلماء والباحثين، وقد مثل البوطي لذلك بأمثلة عديدة في كتابه ضوابط المصلحة، إلى أن قال عنهم: «لم يكونوا يترددون في الاجتهاد في ضوء المصالح الملائمة لتصرفات الشارع والمندرجة ضمن مقاصده، وإن لم يجدوا لها شاهدا من نص يدل عليها أو أصل يقيسونها عليه»¹

المطلب الثاني: في عهد التابعين

استمر الاجتهاد المقاصدي في عهد التابعين كما كان عليه في عهد الصحابة، ومن الطبيعي أن يعمل التابعون بعمل الصحابة وقد أخذوا عنهم وتلقوا منهم العلم والمنهج والسلوك الذي أخذه الصحابة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، فالتجأوا إلى اعتبار العلل والحكم والمعاني ومراعاة المصلحة ونحو ذلك في استنباط الأحكام الشرعية، فقد روي عن إبراهيم النخعي أنه كان يقول: «إن أحكام الله تعالى لها غايات هي حكم ومصالح راجعة إلينا»². وسواء كان التابعي من مدرسة الحديث أو مدرسة الرأي فإن الكل كان يُعمل المعاني ويعتبر المصالح وإن كان ذلك بصورة متفاوتة بينهما، وكما ذكرنا في بحوث سابقة، أن هذا لا يعني بأن أهل الحديث لا يعملون بالرأي، كما لا يعني أن أهل الرأي لا يعملون بالحديث، إنما الاعتبار في ذلك ما يغلب على المدرسة من استعمال. وقد كان أهل الحديث يميّزون باعتمادهم اجتهادات عمر بن الخطاب رضي الله عنه التي كانت تركز أساساً على مراعاة المصلحة، حتى ذكر أنه أكثر ما كان يطلق مصطلح الرأي عند أهل المدينة المنورة على معنى المصلحة، لسيرهم في اجتهادهم بالرأي على منهاج المصلحة، بينما كان المصطلح أكثر ما يطلق عند أهل العراق على معنى القياس، لسيرهم في اجتهادهم بالرأي على منهاج القياس³، وكلاهما متضمن للمقاصد الشرعية، التي كانوا يجتهدون - فيما يجتهدون - بحسبها. إلا أن أهل الرأي كانوا أكثر استعمالاً للاجتهاد المقاصدي قياساً بأهل الحديث⁴. وقد علق البوطي على قول البحري لشريح، حين قال له: ما الذي أحدثت في القضاء؟ فقال شريح: إن الناس قد أحدثوا

¹ البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، ص 372.

² انظر: نور الدين الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، ص 78.

³ انظر: محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ص 260.

⁴ انظر: نور الدين الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، ص 79.

فأحدثت، قال البوطي: «وليس معنى الذي أحدثه من القضاء أنه خالف فيه كتابا أو سنة، وإنما معناه أنه قائم على المصلحة الداخلة ضمن عموم مقاصد الشارع، دون أن يشهد له شاهد من نص أو قياس...»¹.

ومن أمثلة اجتهاداتهم المقاصدية، ما رواه السرخسي من تجويز ابن أبي ليلى لشهادة الصبيان على بعضهم في الجراحات²، فلو توقفت الشهادة على العدول من الناس لما حُلت مشاكل الصبيان، «فهذا اجتهاد مبني.. على الاستصلاح الذي لا يعتمد إلا على تحري مقاصد الشارع الملائمة مع ما عهد من أحكامه»³. وهو مذهب الإمام مالك، وهو الاجتهاد المقاصدي نفسه الذي اعتمده الباجي في المسألة كما سنرى لاحقا في الباب التطبيقي من هذا البحث. ومن أمثلة اجتهاداتهم، تضمين الصناع لمقصد حفظ أموال الناس وأمتعتهم كما ذهب إلى ذلك شريح القاضي، وكما قال الشافعي: «كان ابن أبي ليلى يقول: هم ضامنون لما هلك عندهم وإن لم تكن أيديهم فيه»⁴، وهكذا في مسائل أخرى عديدة كإجازة التسعير وإمضاء الطلاق الثلاث، وعدم قبول توبة من تاب بعد تكرار التلصص وقطع الطريق، وإبطال نكاح المحلل وغير ذلك، مما أعملوا فيه المقاصد الشرعية في اجتهادهم⁵.

المطلب الثالث: الاجتهاد المقاصدي في عهد أئمة المذاهب

لقد ذكرنا سابقا عند تطرقنا إلى تطور الاجتهاد أن فترة ظهور المذاهب الفقهية شهدت حركة واسعة في التدوين وترتيب مختلف أبواب الفقه وتقعيد الأصول، فكان الاجتهاد المقاصدي -إلى جانب الكتاب والسنة والإجماع- أكثر بروزا وأوسع استعمالا خصوصا فيما لا نص فيه، يتجلى ذلك في مختلف استعمالهم للقياس والاستحسان ومراعاة المصلحة ونحو ذلك؛ فاعتمد الإمام مالك في اجتهاده على التوفيق بين المصلحة والنص، كما جمع الإمام

¹ البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، ص372، 373.

² انظر: السرخسي، المبسوط، دار المعرفة، بيروت، 1406هـ، 136/16، 153/30.

³ انظر: البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، ص375.

⁴ انظر: الشافعي، كتاب الأم، دار الفكر، بيروت، ط2، 1983م، 101/7.

⁵ انظر: نور الدين الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، ص82. وانظر: البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية،

ص372، وما بعدها.

الشافعي بين فقه أهل الحديث وفقه أهل الرأي¹، وأخذ كل من الإمام مالك والإمام أبي حنيفة بالاستحسان. كما كان التفات الإمام مالك إلى المصلحة والمقصود من الحكم بارزاً في العديد من آرائه، ومن ذلك ردّه للحديث الذي رواه هو نفسه «عَنْ نَافِعٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ الْمُتَّبَاعِينَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بِالْخِيَارِ عَلَى صَاحِبِهِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا إِلَّا بَيْعَ الْخِيَارِ. قَالَ مَالِكٌ: وَلَيْسَ لِهَذَا عِنْدَنَا حَدٌّ مَعْرُوفٌ وَلَا أَمْرٌ مَعْمُولٌ بِهِ فِيهِ»²، وفسره أصحابه بأنه أراد أن المجلس لا ينضبط، وأنه ينافي مقصد الشريعة من انعقاد العقود³. كما أكد القاضي عياض اعتماد الإمام مالك على المقاصد في الترجيح، فقال عند تعرّضه إلى الاعتبار الثالث في ترجيح الإمام مالك من طريق الاعتبار والنظر: «...وهو الالتفات إلى قواعد الشريعة ومجامعها وفهم الحكمة المقصودة بها من محاسن، وزجرا على مناكر وفواحش، وإباحة لما به مصالح هذا العالم وعمارة هذه الدار ببني آدم.»⁴ وقد أكد الشاطبي اعتماد الإمام مالك على المقاصد في اجتهاده خصوصا في مجال العادات، فبعد أن ذكر التزام الإمام مالك في العبادات بعدم الالتفات إلى المعاني، قال عن التفاتة إليها في مجال العادات: «بخلاف قسم العادات الذي هو جار على المعنى المناسب الظاهر للعقول؛ فإنه استرسل فيه استرسال المدلل العريق في فهم المعاني المصلحية، نعم مع مراعاة مقصود الشارع أن لا يخرج عنه ولا يناقض أصلا من أصوله»⁵. وهكذا الأمر عند الإمام الشافعي، فقد ذكر عنه الزنجاني قوله: «ذهب الشافعي رضي الله عنه إلى أن التمسك بالمصالح المستندة إلى كليّ الشرع، وإن لم تكن مستندة إلى الجزئيات الخاصة المعيّنة، جائز... واحتج في ذلك بأن الوقائع الجزئية لا نهاية لها وكذلك أحكام الوقائع لا حصر لها، والأصول الجزئية التي تقتبس منها المعاني والعلل محصورة متناهية، والمتناهي لا يفي بغير المتناهي. فلا بد إذن من طريق آخر يتوصل به إلى إثبات الأحكام الجزئية، وهي التمسك بالمصالح المستندة إلى أوضاع الشرع ومقاصده على نحو كليّ، وإن لم يستند إلى

¹ انظر: محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ص418، 460.

² رواه مالك في الموطأ، كتاب البيوع، باب بيع الخيار. ورواه غيره

³ انظر: بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص16. وانظر: بمينة ساعد بوسعادي، مقاصد الشريعة وأثرها في الجمع

والترجيح بين النصوص، دار ابن حزم، ط1، 2007م، ص78.

⁴ عياض، ترتيب المدارك. 40/1.

⁵ الشاطبي، الاعتصام، 366/2.

أصل جزئي.»¹. كما «شكّلت المصلحة المرسلّة ميدانا رحبا لدى أئمة الفقه في اعتبار المقاصد في عملية الاستنباط ودراسة القضايا والنوازل»². وذكر الشاطبي اعتبار أئمة المذاهب للمعاني وقولهم بالمصالح المرسلّة، فقال: «وذهب مالك إلى اعتبار ذلك، وبني الأحكام عليه على الإطلاق، وذهب الشافعي ومعظم الحنفية إلى التمسك بالمعنى الذي لم يستند إلى أصل صحيح، لكن بشرط قربه من معاني الأصول الثابتة...»³. وأخذ أئمة المذاهب الأربعة «بالقياس الموسّع أو القياس الكلي، الذي هو إلحاق الواقعة بنظائرها بجامع مقصدي كلي، كمقصد حفظ الدين والعقل، أو نفي الضرر والغرر، وغير ذلك»⁴. وأخذ معظمهم بالاستحسان وفيه «الالتفات إلى مقصود الشارع، وهو المصلحة والعدل»⁵. كما استعملوا أصل العرف في تحقيق مقاصد الشريعة لتكريس مكارم الأخلاق وتركية النفس وإصلاح الفرد والمجتمع، وللتيسير على الناس ورفع الحرج عنهم وتسهيل معاملاتهم وإمضاء احتياجاتهم، يتجلى ذلك في العديد من اجتهاداتهم في مجال المعاملات ضمن أبواب النكاح والبيوع وغيرها، كما هو الشأن في مسألة القسامة والدية على العاقلة والسلم والنفقة والكفاءة بين الزوجين ووسائل التعبير وغيرها⁶. وهكذا تأسست مرحلة وضع منهج لاستنباط الأحكام الشرعية، يشتمل على الأدلة الإجمالية، والقواعد الكلية والضوابط الشرعية وغير ذلك مما تتطلبه عملية الاجتهاد، الذي رُوِيَ فيه ضبط مسالك العلة، وشروط القياس، وضوابط الاستصلاح والاستحسان وغير ذلك. وقد تجلّى اجتهادهم المقاصدي أكثر في النوازل والمستجدات التي طرأت في عصرهم مما لم يرد فيها نص ولا إجماع، ومن أمثلة ذلك: «ضرب المتهم بالسرقة للاستنطاق عند مالك، والمقصد هو حملته على عدم الإنكار المفضي إلى زجر الجناة وحفظ المال»⁷.

¹ الزنجاني، تخريج الفروع على الأصول، تحقيق محمد أديب صالح، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1398هـ، ص320، 322.

² انظر: نور الدين الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، ص88.

³ الشاطبي، الاعتصام، 2/351.

⁴ انظر: نور الدين الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، ص87.

⁵ الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1992م، ص71.

⁶ انظر: البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، ص93 وما بعدها، ص292 وما بعدها.

⁷ نور الدين الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، ص90.

ومن ذلك « كراهية صيام ستة أيام من شوال عند مالك، والمقصد هو درء بدعة اعتقادها جزءاً من رمضان... فقد نظروا إلى مقاصدها... فإذا كان القصد من صيام ستة أيام من شوال الاقتداء بما رغب فيه الرسول صلى الله عليه وسلم فهو حسن، وإن كان المقصد تكملة رمضان واعتقاد الوجوب في ذلك فإن الأمر يعد غير جائز»¹.

ومن ذلك ما ذكره ابن القيم عن مذهب الإمام أحمد بن حنبل من نفي المخنث بمقصد منع الفساد وحفظ العرض، إلى بلد يأمن فيه على عرضه، ويأمن الناس فيه من الفساد². وما ذهب إليه الإمام الشافعي من حكم وجوب القصاص أو الدية أو التعزير في حق من يتراجع عن شهادته بعد أن أوجبت القصاص أو الحد في المشهود عليه، وما ذلك إلى مراعاة لمقصد حفظ الأعراس وحفظ الدماء والنفوس³. ومن ذلك، «الحجر على المدين ويبيع ماله جبراً عند جمهور الأئمة، والمقصد هو حفظ حقوق الدائن وزجر الماطلين، وقد رأى أبو حنيفة أن يجبر على الأداء بالملازمة والحبس والإكراه البدني لأنه ظالم، دون أن يُحجر عليه»⁴. وهكذا في الكثير من المسائل «كضمان الخياط، ومقصده هو عينه مقصد الاستصناع، وهو يتمثل في حفظ الحقوق من الضياع، وعدم تعطيل مصالح الناس بسبب التلف بدون ضمان... وكجواز اكتحال المرأة المتوفى عنها زوجها بغرض التداوي من الرمد، والمقصد هو نفي الحرج عنها»⁵. إلى غير ذلك من الأمثلة الكثيرة.

المطلب الرابع: الاجتهاد المقاصدي بعد استقرار المذاهب الفقهية إلى عصر الباجي

أخذ الاجتهاد المقاصدي بعد عصر أئمة المذاهب الفقهية بالتوسّع والتطور؛ فقد اتسع استعمالها واعتبارها في استنباط الأحكام الشرعية، والاستدلال بها في تعليل الأحكام وتقريرها وترجيح بعضها على بعض، وقد تواكب ذلك مع كثرة التصانيف وشروح كتب الأحاديث والمتون الفقهية، وإرادة إثبات أتباع المذاهب لمذاهبهم بتعليل مختلف المسائل الفرعية الواردة في

¹ المرجع السابق، ص91. وانظر: الشاطبي، الموافقات، 20/3.

² انظر: ابن القيم، أعلام الموقعين، تحقيق محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، دط، 1996م، 4/287.

³ انظر: الشافعي، كتاب الأم، 57/7.

⁴ انظر: نور الدين الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، ص91.

⁵ انظر: المرجع نفسه، ص91.

كتب مذاهبهم، وقد أكد الشاطبي رجوع الفقهاء بعد عصر أئمة المذاهب إلى إعمال المقاصد فيما يستنبطونه من أحكام فرعية انطلاقاً من أصول مذاهبهم، فذكر في سياق حديثه عن الاجتهاد القياسي المتعلق بالمعاني والمصالح، قوله: «وإلى هذا النوع يرجع الاجتهاد المنسوب إلى أصحاب الأئمة المجتهدين كإبن القاسم وأشهب في مذهب مالك، وأبي يوسف ومحمد بن الحسن في مذهب أبي حنيفة، والمزني والبيوطي في مذهب الشافعي؛ فإنهم على ما حكى عنهم يأخذون أصول إمامهم وما بنى عليه في فهم ألفاظ الشريعة، ويفرغون المسائل ويصدرون الفتاوى على مقتضى ذلك، وقد قبل الناس أنظارهم وفتاويهم وعملوا على مقتضاها، خالفت مذهب إمامهم أو وافقته، وإنما كان كذلك لأنهم فهموا مقاصد الشرع في وضع الأحكام، ولولا ذلك لم يحل لهم الإقدام على الاجتهاد والفتوى...»¹.

ومن أمثلة الفقهاء الذين راعوا واعتبروا المقاصد في اجتهاداتهم وفي فهمهم للنصوص، نذكر الحكيم الترمذي (ت320هـ) الذي علّل -على سبيل المثال- النهي عن إسبال الثوب بالكبر والخيلاء، فإن تحقق مقصد التواضع وانتفى الكبر والخيلاء مع إسبال الثوب لم يتعلّق به النهي، هذا ما يفهم من اجتهاده المقاصدي الذي جاء فيه قوله: «وأما قوله: " نهى عن تسبيل الإزار"² فذاك من أجل الكبر والخيلاء... وعامة الأحاديث التي جاءت في النهي عن جرّ الإزار إنّما هو مع الشرط قال: " من جرّ الإزار خيلاء"³ فدلّ هذا أنّ المنهي عنه جرّ الإزار إذا كان خيلاء»⁴. ومن أمثلة اعتبارهم للمقاصد ولو كان على خلاف مذاهبهم، ما حكى عن الفقيه المالكي عبد الرحيم بن أشرس⁵ الذي استفتى الفقيه المالكي البهلول بن راشد⁶ في نازلة فقال:

¹ الشاطبي، الموافقات، 526/4، 527.

² رواه أحمد في مسنده، كتاب أول مسند البصريين، باب حديث جابر بن سليم الهجيمي.

³ رواه أحمد في مسنده، كتاب المكثرين من الصحابة، باب باقي مسند عبد الله بن عمر. ورواه غيره بلفظ آخر.

⁴ انظر: يمينة ساعد بوسعادي، مقاصد الشريعة وأثرها في الجمع والترجيح بين النصوص، ص90. نقلاً عن كتاب المنهيات للترمذي ص20.

⁵ هو أبو مسعود عبد الرحيم من أهل تونس كان حافظاً، سمع من الإمام مالك ومن ابن القاسم. انظر: عياض، ترتيب المدارك، 187/1.

⁶ هو أبو عمر البهلول بن راشد، من أهل القيروان، ثقة مجتهد، سمع من الإمام مالك والثوري والليث بن سعد وغيرهم، قال عنه الإمام مالك أنه عابد بلده. انظر: المصدر نفسه، 187/1.

«رجل طلبه السلطان فأخفيته، وحلفت بالطلاق ثلاثاً ما أخفيته. قال بهلول: مالك يقول: إنّه يحنث في زوجته. قال ابن أشرس: وأنا قد سمعته يقوله، وإنما أردت غير هذا. فقال: ما عندي غير ما تسمع. قال فترددت إليه ثلاثاً لا يقول فيها البهلول إلا قوله الأول، فلما كان في الرابعة قال له: يا ابن أشرس، شر ما أنصفتم الناس، إذا أتوكم في نوازلهم قلتهم: قال مالك، قال مالك، فإذا نزلت بكم النوازل طلبتم لها الرخص! الحسن يقول: لا حنث عليه، فقال ابن أشرس: الله أكبر، قلدها الحسن»¹. فنلاحظ هنا أن البهلول قد اجتهد مقاصدياً؛ إذ بمراعاته لمقصد التيسير ورفع الحرج عن ابن أشرس أفتى بقول فقيه آخر غير إمامه. وهكذا أمثلة الاجتهاد المقاصدي للفقهاء عديدة بعد فترة استقرار المذاهب، كما هو جارٍ أيضاً في عصر الباجي، إذ نجد شيخه الشيرازي مثلاً، أشار إلى حكم جواز النظر إلى وجه المرأة بمقصد الحاجة إلى ذلك، فقال: «فأما إباحة النظر إلى وجه المرأة، فلأن الحاجة تدعو إلى ذلك في المعاملات والشهادات وغير ذلك»². وأشار إلى مقصد دفع المشقة في إسقاط الصلاة عن الحائض مفرقا مقاصديا بينها وبين قضاء الصوم، فقال: «وأما إسقاط الصلاة عن الحائض، فإنما تسقط لأن الصلوات تكثر، فلو أوجبنا عليها القضاء إذا طهرت، أدى إلى المشقة، والصوم في السنة مرة، فلا يشق إيجاب قضاؤه»³. ولا شك أن الباجي قد تأثر بشيخه، فنجد كتابه المنتقى شرح موطأ مالك، يطفح بتعليل الأحكام وتوجيه الآراء توجيهها مقاصديا والذي خصصنا له قسماً تطبيقياً، وقفنا فيه على أهم اعتبارات الباجي للمقاصد في اجتهاده. ومن أمثلة الاجتهاد المقاصدي في الترجيح بين الأحكام، ما ذكره الغزالي في مسألة الإكراه في كلمة الردة، وفي شرب الخمر، وأكل مال الغير، وفي مسألة التترس وترجيح قتل النفس المسلمة لحماية الإسلام والمسلمين، فقال: «ولذلك قطعنا بكون الإكراه مبيحاً لكلمة الردة وشرب الخمر وأكل مال الغير وترك الصوم والصلاة، لأن الحذر من سفك الدم أشد من هذه الأمور... فإذا منشأ الخلاف في مسألة الترس الترجيح... إذ نقول في مسألة الترس: مخالفة مقصود الشرع حرام، وفي الكف عن قتال الكفار مخالفة لمقصود الشرع، فكان حراماً. فإن قيل لا ننكر أن مخالفة مقصود الشرع حرام، ولكن لا نسلم أن هذه

¹ انظر: محمد بن حسن شريحيلي، تطور المذهب المالكي في الغرب الإسلامي، ص 374، 375.

² الشيرازي، التبصرة في أصول الفقه، تحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2003م، ص 250.

³ المرجع نفسه، ص 250.

مخالفة. قلنا قهر الكفار واستعلاء الإسلام مقصود، وفي هذا استئصال الإسلام واستعلاء الكفر. فإن قيل فالكف عن المسلم الذي لم يذنب مقصود، وفي هذا مخالفة المقصود. قلنا هذا مقصود وقد اضطررنا إلى مخالفة أحد المقصودين، ولا بد من الترجيح، والجزئي محتقر بالإضافة إلى الكلي، وهذا جزئي فلا يعارض بالكلي...»¹. وكانوا يصرحون تارة بلفظ المقصد والمقاصد والمقصود، وتارة أخرى يعبرون عن ذلك بالمعنى والعلة والحكمة والغرض والسّر ونحو ذلك، وتارة ثالثة يذكرون المقصد بمسماه، فيذكرون جلب المصلحة ودرء المفسدة ورفع الحرج والمشقة ودفع الضرر والتيسير والتخفيف والرفق والزجر والردع وتحقيق العدل وحفظ الدماء والأموال ونحو ذلك. كما تطوّرت تداول المقاصد كمصطلح أصولي، فبدأ البحث في أنواع المقاصد وأقسامها ومراتبها وضرورتها في درك الأحكام الشرعية، كما هو عند الجويني والغزالي والعز بن عبد السلام وغيرهم.

وهكذا أصبح الاجتهاد المقاصدي من أهم ما يقوم به المجتهد في فهم النصوص وآراء الفقهاء، وفي استنباط الأحكام الشرعية، حتى عدّ الكثير من العلماء معرفة المقاصد من شروط الاجتهاد؛ فقد قال الجويني: «ومن لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي، فليس على بصيرة في وضع الشريعة...»²، وهو ما أكّده الشاطبي فيما بعد، حيث قال: «إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين: أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها. والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها...»³، وقال: «فالحاصل أنه إنما يلزم في هذا الاجتهاد المعرفة بمقاصد المجتهد فيه... فالاجتهاد في الاستنباط من الألفاظ الشرعية يلزم فيه المعرفة بمقاصد ذلك المناط من الوجه الذي يتعلق به الحكم لا من وجه غيره وهو ظاهر.»⁴

¹ الغزالي، المستصفى، 430/1، 431.

² الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997م، 101/1.

³ انظر الشاطبي، الموافقات، 477/4.

⁴ انظر: المرجع نفسه، 529/4.

المبحث الثالث: ضوابط الاجتهاد المقاصدي وأهميته في معرفة الأحكام الشرعية

لا شك أن التشريع الإسلامي لم يترك عملية الاجتهاد المقاصدي دون قيد أو شرط، بل ضبطها بما لا يخرج عن منهجه وإطاره العام وأهدافه العليا، حتى يتجه بنسق واحد نحو تحقيق خلافة الإنسان لله تعالى في الأرض وتحقيق العدل فيها والسعادة في الدارين. كما أن منهج الاجتهاد المقاصدي وفق الضوابط الشرعية، ضمان لاستمرارية الشريعة الإسلامية وصلاحياتها وخلودها، فيه تتحقق الصحة والصلاحية، المشروعية والمنفعة، ومن هنا تتجلى أهميته في استنباط الأحكام الشرعية خصوصاً فيما لا نص فيه مما يستجد من حوائج ومتطلبات وتطلعات الناس والمجتمعات والدول. وعليه فقد تضمن المبحث كما هو واضح من خلال عنوانه، مطلبين؛ الأول: في ضوابط الاجتهاد. والثاني: في أهميته.

المطلب الأول: ضوابط الاجتهاد المقاصدي

إن ضوابط الاجتهاد المقاصدي تتضمن ضوابط الاجتهاد وضوابط المقاصد الشرعية، ونريد هنا أن نبرز أهم الضوابط التي تلزم الاجتهاد المقاصدي حتى لا يتيه المجتهد بين تجميد النص وتمييعه، فلا تبقى للنص روح مع وجوده، ولا رائحة بعد إبعاده، والضوابط الشرعية صمّام أمان؛ يمنع الجمود على حرفية النص كما يمنع الإفراط في التأويل بما يتعد عن النص، وهي صمّام أمان؛ يمنع إبعاد الواقع عن النص، كما يمنع الانزلاق مع متطلبات الواقع وإملاءاته بعيداً عن النص. ومن هذه الضوابط نذكر¹:

- 1- انسجام الاجتهاد المقاصدي مع الغاية الكبرى للتشريع، ودخوله ضمن الخط العام الذي يحقق العبودية لله وحده، ويحقق خلافة الإنسان لله تعالى في الأرض.
- 2- شمولية الاجتهاد المقاصدي لمختلف المسائل والوقائع وشؤون الحياة، المستمدة من شمولية الإسلام، أي يمتلك الطاقة في التصدي الناجع لأي مسألة، ولأي واقع معيش، ولأي شأن من شؤون الحياة، مطّرد صالح لكل زمان ومكان وحال.
- 3- تحقيق الاجتهاد المقاصدي للقيم القرآنية والسنية والانسجام معها في تقرير أو تغيير واقع ما.

¹ للتفصيل أكثر، انظر: نور الدين الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، من ص143 إلى ص162.

4- معقولة المعاني الملحوظة والمعتبرة فيه؛ إذ الاجتهاد المقاصدي يبحث فيما هو معقول المعنى، فلا ينبغي أن تتناقض الاستدلالات المقاصدية مع العقل السليم.

5- أن لا يتعارض مع نص قطعي الثبوت قطعي الدلالة. وكما ذكرنا في مبحث الاجتهاد أن هذا النوع من النصوص لا مجال للاجتهاد فيه. قال أبو زهرة: «فإن المصلحة التي تعارض النص هي من قبيل الأهواء النفسية والانحرافات الفكرية، وهي تحكيم للأهواء في النصوص الدينية، وجعلها حاکمة على هذه النصوص بالبقاء والإبقاء»¹. وقال البوطي عن النص قطعي الثبوت: «فإذا اتضحت قطعية دلالاته، اتضح سقوط احتمال المصلحة المظنونة في مقابله حتى وإن كان لها شاهد من أصل تقاس عليه»²

6- أن لا يتعارض الاجتهاد المقاصدي مع مجموع مدلولات النص ظني الدلالة؛ ذلك أن النص ظني الدلالة يحتمل العديد من التأويلات، فبالاجتهاد المقاصدي يتمكن الفقيه من ترجيح إحداها بما يقترب إلى مراد الشارع الحكيم ومقصوده، وبما يقوي احتمال تحقيق المصلحة، لكن لا ينبغي أن يفرض في الاجتهاد المقاصدي حتى يخرج عن مجمل تلك التأويلات، فإن مجموعها يُعدّ في الجملة نصاً قطعي الدلالة، وإن كانت ظنية الدلالة وحدانا. وكما ذكر البوطي، أن الاجتهاد الذي يعارض جميع دلالات الظاهر المحتملة هو اجتهاد باطل في مقابل النص³، فلا يمكن مثلاً أن نتوهم مقصداً ونصفه بالشرعي في الدلالة على أن القرء مثلاً لا يعني الحيض ولا الطهر، بل يعني شيئاً آخر ينسجم مع تحقيق مصلحة معينة، فخرج الاجتهاد المقاصدي عن مدلولي القرء بالحيض والطهر، هو خروج عن الانضباط الشرعي، بينما يكون الاجتهاد المقاصدي شرعياً ومنضبطاً عندما يستعمل الفقيه المقاصد في ترجيح أحد مدلولي القرء عن الآخر لا يخرج عنهما.

7- أن لا يتعارض الاجتهاد المقاصدي مع الإجماع، وقد ذكرنا سابقاً أن الإجماع منه ما هو قطعي ومنه ما هو ظني، قال عبد الوهاب خلاف: «وأما الإجماع من جهة أنه قطعي الدلالة على حكمه أو ظني، فهو نوعان أيضاً: أحدهما: إجماع قطعي الدلالة على حكمه، وهو

¹ أبو زهرة، أصول الفقه، ص340.

² البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، ص144.

³ المرجع نفسه، ص146.

الإجماع الصريح؛ بمعنى أن حكمه مقطوع به لا سبيل إلى الحكم في واقعته بخلافه، ولا مجال للاجتهاد في واقعة بعد انعقاد إجماع صريح على حكم شرعي فيها. وثانيهما: إجماع ظني الدلالة على حكمه وهو السكوتي. بمعنى أن حكمه مظنون ظنا راجحا ولا يخرج الواقعة عن كونها مجالا للاجتهاد لأنه عبارة عن رأي جماعة من المجتهدين لا جميعهم»¹. فالإجماع القطعي كالنص القطعي، لا ينبغي أن يعارضه اجتهاد مقاصدي، بل ليس هو ضمن مجال الاجتهاد أصلا. بينما الاجتهاد الظني، كالإجماع السكوتي مثلا، فإنه قابل للنظر والاجتهاد وتحري المصلحة والمقصد المنوط به مما قد يتحقق في زمان ومكان، وقد يغيب عن غيرهما، أو قد يُعدّ أديًا لا يتغير بتغير الزمان والمكان والحال، «ومجرد الاتفاق في عصر على حكم لمصلحة لا يكفي في أبديته، بل لا بد مع هذا الاتفاق من اتفاق آخر على أنه دائم لا يتغير»².

8- أن لا يتعارض الاجتهاد المقاصدي مع قياس صحيح أُعمل فيه الوصف المناسب المعبر شرعا؛ وان لا يعتمد في قياس تُعدّ فيه مناسبة ملغاة شرعا، ذلك أن المناسب ثلاثة أقسام مناسبة عدّة الشارع الحكيم كالمناسب المؤثر والملائم، ومناسب ألغاه وهو المناسب الملغى، ومناسب لم يعتبره ولم يلغاه وهو المناسب المرسل³. فالاعتبار بالمصالح والمنافع الداخلة في مقاصد الشارع إن لم يكن لها شاهد بالاعتبار أو الإلغاء⁴.

9- عدم تفويت الاجتهاد المقاصدي لمصلحة مساوية أو أهم منها، فيقدّم مقصد حفظ الدين على حفظ النفس، وحفظ النفس على حفظ العقل، وحفظ العقل على حفظ النسل، وحفظ النسل على حفظ المال، وتقدّم الكليات الضرورية على الحاجية، والحاجية على التحسينية، والمقاصد المتعلقة بعموم الناس على المتعلقة بأحاديهم، والمقاصد القطعية على الظنية، والأصلية على التبعية، وهكذا

¹ عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ص39.

² انظر: نور الدين الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، ص153.

³ انظر: الغزالي، المستصفى، 306/2، 307. وانظر: أبو زهرة، أصول الفقه، ص220، 221. وانظر: عبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط7، 1997م، ص208، وما بعدها.

⁴ انظر: البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، ص342.

المطلب الثاني: أهمية الاجتهاد المقاصدي في معرفة الأحكام الشرعية

إن مقاصد التشريع هي إطار الحياة، وبوصلة السيرورة الإنسانية، وهي الكفيلة بتوجيه الرؤية الكونية للإنسان، بحيث يعرف من أين جاء؟ ولماذا وجد؟ وكيف يحيى ويعيش؟ وإلى أين يصير؟ ونحن ندين بدين الإسلام وملتزم بتشريعاته، لا نجد إشكالا في تغير الزمان والمكان، عندما نلاحظ المقاصد الشرعية كمنهج يتدخل في أدنى الجزئيات المستجدة التي لانص فيها ولا إجماع، ولا لها أصل يقاس عليه، كونها تشكل الإطار المرجعي الدائم الذي يضمن استمرارية الشريعة وصلاحتها وخلودها. قال عبد المجيد تركي في سياق حديثه عن كتاب (دفاع عن الشريعة) لعلال الفاسي: «المشكلة المحورية التي أبرزها بدقة هي مشكلة الاجتهاد في غيبة النص؛ ويذكر المؤلف هنا ميزة عظيمة في الشريعة الإسلامية وهي أنها لا تعتمد في شيء من الأحكام التي تقع باسمها على غير الشريعة نفسها. ومثال ذلك أننا في غيبة نص جلي، أو سابقة واضحة، لا نلجأ مطلقا إلى ضمير الملك، كما يفعل الإنجليز، ولا إلى مفاهيم العدالة أو الإنصاف أو القانون الطبيعي، على نمط اللاتينين اليوم والرومان بالأمس والإغريق الغابرين. إننا على العكس نبحث عن مقاصد الشريعة، ونرجع إلى السياسة الشرعية للبحث عن طريق التفكير والنظر في الأحكام، وعن الوسائل التي تكفل إلحاق الأشباه بالنظائر.»¹

وقال الريسوني: «لا شك أن الفقه هو أكثر العلوم الإسلامية -وأكثر العلوم إطلاقا- ارتباطا بواقع الناس وبحياتهم العملية، وهو لأجل ذلك يحتاج إلى مرونة كبيرة سواء في أحكامه، أو حتى في قواعده. فالفقهاء -سواء كانوا مفتين أو قضاة، أو ولاة، أو غير ذلك- بحاجة إلى إمكانات تشريعية واسعة جدا، حتى يستطيعوا مواكبة الحياة في تنوعاتها، وتطوراتها، وتعقيداتها اللامحدودة...»². كما أشار قبل ذلك إمام الحرمين إلى أنه: «إذا وقعت الواقعة فأحوج المجتهد إلى طلب الحكم فيها فينظر أولا في نصوص الكتاب، فإن وجد مسلكا دالا على الحكم فهو المراد وإن أعوزه انحدر إلى نصوص الأخبار المتواترة، فإن وجدته وإلا انحط إلى نصوص أخبار الآحاد... فإن عدم المطلوب في هذه الدرجات لم يخض في القياس بعد، ولكنه ينظر في كليات

¹ عبد المجيد تركي، مناظرات في أصول الشريعة بين ابن حزم والباجي، ص516.

² أحمد الريسوني، نظرية التقريب والتغليب، دار الكلمة، مصر، ط1، 1997م، ص83.

الشرع ومصالحها العامة.¹ وهو ما نعينه بالاجتهاد المقاصدي. وقد أشار العز بن عبد السلام إلى أهمية الاجتهاد المقاصدي في استنباط أحكام شرعية مما لم يرد فيه نص ولا إجماع ولا هي محل قياس، قال: «من تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها، وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها، وإن لم يكن فيها إجماع ولا نص ولا قياس خاص، فإن فهم نفس الشرع يوجب ذلك.»² كما تعرض الشاطبي إلى أهمية المقاصد في عملية الاجتهاد، بل جعل فهمها شرطاً من شروطه، حيث قال عن الاجتهاد: «إن تعلق بالمعاني من المصالح والمفاسد... فلا يلزم في ذلك العلم بالعريضة، وإنما يلزم العلم بمقاصد الشرع من الشريعة جملة وتفصيلاً.»³ وقال: «إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين. أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها. والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها.»⁴ وتحدث عما يقتضيه تزايد الأحداث والوقائع ومحدودية النصوص الشرعية الجزئية من ضرورة الاجتهاد عموماً والمقاصدي خصوصاً فقال الشاطبي: «...الوقائع في الوجود لا تنحصر، فلا يصح دخولها تحت الأدلة المنحصرة، ولذلك احتيج إلى فتح باب الاجتهاد من القياس وغيره، فلا بد من حدوث وقائع لا تكون منصوصاً على حكمها، ولا يوجد للأولين فيها اجتهاد. وعند ذلك فيما أن يُترك الناس فيها مع أهوائهم، أو ينظر فيها بغير اجتهاد شرعي، وهو أيضاً اتباع الهوى، وذلك كله فساد، فلا يكون بد من التوقف لا إلى غاية، وهو معنى تعطيل التكليف لزوماً، وهو مؤد إلى تكليف ما لا يطاق فإذا لا بد من الاجتهاد في كل زمان، لأن الوقائع المفروضة لا تختص بزمان دون زمان.»⁵

وتعرض ابن عاشور إلى أهمية المقاصد للمجتهد في استنباط الأحكام، وتقليص دائرة الاختلاف، وترجيح الأدلة، من خلال بيانه لسبب كتابته كتاب المقاصد حيث قال:

«هذا كتاب قصدت منه إلى إملاء مباحث جليلة من مقاصد الشريعة الإسلامية والتمثيل لها والاحتجاج لإثباتها لتكون نبراساً للمتفقهين في الدين ومرجعاً بينهم عند اختلاف

¹ الجويني، البرهان، تحقيق عبد العظيم الديب، دار الأنصار، القاهرة، ط2، 874/2، 875.

² العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، 120/2.

³ الشاطبي، الموافقات، 525/4.

⁴ المرجع نفسه، 477/4.

⁵ المرجع نفسه، 476/4.

الأنظار، وتبدل الأعصار، وتوسلا إلى إقلال الاختلاف بين فقهاء الأمصار، ودرية لأتباعهم على الإنصاف، في ترجيح بعض الأقوال على بعض تطاير شرر الخلاف...»¹. وقال صراحة: «فالفقيه بحاجة إلى معرفة مقاصد الشريعة»². وأشار علال الفاسي إلى أن أهمية المقاصد تكمن في كونها معالم ثابتة وقواعد كلية تشكل بذلك مرجعا صالحا لكل زمان ومكان وحال ينهل منه المجتهدون في استنباطهم، وبيانهم للتشريع الإسلامي، حيث قال: «مقاصد الشريعة هي المرجع الأبدي لاستقاء ما يتوقف عليه التشريع والقضاء في الفقه الإسلامي»³. وقد فصل ابن عاشور في بيان أهمية الاجتهاد المقاصدي في معرفة الأحكام الشرعية، فذكر أوجه احتياج الفقيه إلى المقاصد في خمسة أنحاء⁴: المدلولات اللغوية للنصوص، وتعارض الأدلة والترجيح، والقياس، والنوازل، والعبادات المحضة. ثم بين وجه احتياج الفقيه للمقاصد في هذه الأنحاء الخمسة؛ فذكر في النحو الأول: للجزم بأن اللفظ منقول شرعا بما يوافق المقاصد الشرعية، لا بما يخالفها، سيما عند تعدد المعاني. وذكر في النحو الثاني: التنقيب في المعارض من خلال قوة وضعف المناسب للدليل، كون المقصد مناسباً للدليل فيقوى به، ويمكن أن نستفيد من هذا النحو في إعادة قراءة الكثير من الآراء أو الفتاوى التي قد تعارض المقاصد الشرعية... وأعطى ابن عاشور مثالا لذلك فقال: «ألا ترى أن عمر بن الخطاب لما استأذن عليه أبو موسى الأشعري ثلاثا فلم يجبه فرجع أبو موسى فبعث عمر وراءه فلما حضر عتب عليه انصرافه فذكر أبو موسى أنه سمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه إذا لم يؤذن للمستأذن بعد ثلاث ينصرف فطلبه عمر بالبينة على ذلك من رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال له مشيخة الأنصار لا يشهد لك إلا أصغرنا وهو أبو سعيد الخدري. فلما شهد بذلك عند عمر اقتنع عمر وعلم أن كثيرا من الأنصار يعلم ذلك لأنه كان في شك قوي أن يكون معارض أصل الاستئذان بأن يقيد بثلاث ويرجع بعد الثلاث، لأن في ذلك بيانا للإجمال الذي في قول الله تعالى: ﴿فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّىٰ يُؤْذَنَ لَكُمْ﴾⁵. وبعكس ذلك نجده لما تردد في أخذ الجزية من الجوس فقال له عبد

¹ ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص5.

² المرجع نفسه، ص15.

³ علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص55.

⁴ ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص15، 16، 17، 18.

⁵ سورة النور، الآية: 28.

الرحمن بن عوف: سمعت رسول الله يقول: " سُنُّوا بهم سنة أهل الكتاب " قبله ولم يطلب شهادة على ذلك لضعف شكه في المعارض بخلاف حاله في قضية استئذان أبي موسى.¹

وأما في النحو الثالث: فالقياس يعتمد على العلة، والعلل قد تحتاج إلى معرفة المقاصد الشرعية. فتتعدى إلى أحكام جديدة. قال القرافي: «لا يجوز التخريج حينئذ إلا لمن هو عالم بتفاصيل أحوال الأقيسة والعلل ورتب المصالح وشروط القواعد»². وقال وهبة الزحيلي جاعلا المقاصد شرطه الثامن والأخير من شروط الاجتهاد: «الثامن: أن يدرك مقاصد الشريعة العامة في استنباط الأحكام؛ لأن فهم النصوص وتطبيقها على الوقائع متوقف على معرفة هذه المقاصد، فمن يريد استنباط الحكم الشرعي من دليله يجب أن يعرف أسرار الشريعة ومقاصدها العامة في تشريع الأحكام؛ لأن دلالة الألفاظ على المعاني قد تحمل أكثر من وجه، ويرجح واحدا منها ملاحظة قصد الشارع، وقد تحدث أيضا وقائع جديدة لا يعرف حكمها بالنصوص الشرعية، فيلجأ إلى الاستحسان أو المصلحة المرسلة أو العرف ونحوها، بواسطة مقاصد الشريعة العامة من التشريع. والمراد من هذه المقاصد: حفظ مصالح الناس بجلب النفع لهم ودفع الضرر عنهم؛ لأنه ثبت بالاستقراء أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في الدنيا والآخرة معا»³. وذكر ابن عاشور في النحو الرابع، فيما لا نص فيه ولا إجماع ولا قياس أنه: هو الكفيل بدوام الشريعة واستمرارها، «وفي هذا النحو أثبت مالك رحمه الله حجية المصالح المرسلة، وفيه أيضا قال الأئمة بمراعاة الكليات الشرعية الضرورية وألحقوا بها الحاجية والتحسينية وسموا الجميع بالمناسب... وفي هذا النحو هرع أهل الرأي إلى إعمال الرأي والاستحسان... كما أنكر مالك على القائلين من السلف بخيار المجلس في البيع فقال في الموطأ "وليس لهذا عندنا حد محدود ولا أمر معمول به". وفسره أصحابه بأنه أراد أن المجلس لا ينضبط وأنه ينافي مقصد الشريعة من انعقاد العقود»⁴

¹ المرجع السابق، ص16، 17.

² شهاب الدين القرافي، الفروق، دار إحياء الكتب العربية، 141/2.

³ وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، 1077/2.

⁴ ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص15، 16.

وفي النحو الخامس: بمقدار ما يتحصل على مقاصد الشريعة بمقدار ما يتقلص هذا النحو الذي هو مظهر حيرة.

كما تعرض العديد من الباحثين المعاصرين إلى أهمية الاجتهاد المقاصدي، فقد أشار جمال الدين عطية إلى فوائده منها¹: بيان كمال الشريعة الإسلامية، والاطمئنان على الإيمان، وأن يعرف المؤمن مشروعية ما يعمل، وردّ مزاعم المشكّكين، وبيان التوافق بين الأحاديث الصحيحة والمصالح الشرعية، ومنع التحيل، وفتح الذرائع وسدها، وفي الترجيح، والجمع بين الكليات العامة والأدلة الخاصة، واعتبار المآلات، والتوسع والتجديد في الوسائل، والتقريب بين المذاهب وإزالة الخلاف.

كما ذكر الريسوني أن من فوائد المقاصد²: اعتبارها قبلة المجتهدين، وأنها منهج فكر ونظر، وأنها تزيل الكلل وتسدد العمل (من عرف ما قصد، هان عليه ما وجد)، وفي خدمة الدعوة، والتوسع والتجديد في الوسائل.

وذكر سميح عبد الوهاب الجندي في كتابه أهمية المقاصد في الشريعة الإسلامية:

«أن أهمية المقاصد الشرعية تخفف عن المكلف الكثير من الأعباء لأنها قائمة على التيسير ورفع الحرج والمشقة وعدم تحمله ما لا يطيق، ومن ناحية الاجتهاد فإن علم المقاصد فتح الباب أمام المجتهدين ليقبل الخلاف بينهم ويستمر الاجتهاد دون ما توقف خاصة أمام كل المستجدات والمستحدثات من النوازل التي لم تكن فيمن سبق وهذا ما أكد خلود هذه الشريعة وصلاحيته، وقد استفاد المجتهدون من علم المقاصد فوائد كثيرة: أولها: الاستعانة بالمقاصد في مسائل التعارض والترجيح. ثانيها: الاستعانة بالمقاصد في فهم بعض الأحكام الشرعية. ثالثها: الاستعانة بالمقاصد في فهم النصوص وتوجيهها. رابعها: أهمية المقاصد في توجيه الفتوى. خامسها: الحاجة إلى معرفة المقاصد في استنباط علل الأحكام الشرعية لتتخذ أساس للقياس. سادسها: تحكيم المقاصد في الاعتبار بأقوال الصحابة والسلف من الفقهاء واستدلالهم.

¹ جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، دار الفكر، دمشق، ط1، سنة 2001م، ص178 إلى 184.

² انظر: أحمد الريسوني، الفكر المقاصدي قواعده وفوائده، دار الهادي، ط1، 2003م، من ص76 إلى 103.

سابعها: الحاجة إلى العلم بالمقاصد في التعامل مع أخبار الآحاد. ثامنها: استنباط الأحكام للوقائع المستجدة مما لم يدل عليه دليل ولا وجد له نظير يقاس عليه.¹

كما أننا اليوم، بحاجة إلى الفكر المقاصدي في تبليغ رسالة الإسلام، وفي حوار الأديان والثقافات والحضارات. وما أحسن ما نبّه إليه الغزالي في كتابه المستصفى وهو يبيّن أهمية الاجتهاد المقاصدي في الوعظ والتبليغ بقوله: «معرفة باعث الشرع ومصلحة الحكم استمالة للقلوب إلى الطمأنينة والقبول بالطبع والمسارة إلى التصديق، فإن النفوس إلى قبول الأحكام المعقولة الجارية على ذوق المصالح أميل منها إلى قهر التحكم ومرارة التعبد ومثل هذا الغرض استحباب الوعظ وذكر محاسن الشريعة ولطائف معانيها وكون المصلحة مطابقة للنص، وعلى قدر حذقه يزيدها حسنا وتأكيدها»².

فدون إدراك لمقاصد الشريعة أو اعتبار لها، يتعرض مآل الحكم الصادر إلى انزلاقات كبيرة، من شأنها أن تحرف المكلف عما أراده الشارع الحكيم. وضرورة الاجتهاد المقاصدي -الذي يتطلب العلم بمقاصد الشريعة الإسلامية وأحكامها- ضرورة ملحة إذ به تضمن استمرارية وديمومة الرسالة المحمدية. وبه يضمن الفقيه تعامله الإيجابي مع الشريعة والواقع. كما سبق أن ذكرنا ما قاله "ابن عاشور" وهو يتكلم عن وقوع تصرف الفقهاء على خمسة أنحاء، مؤكداً احتياج الفقيه للمقاصد في النحو الرابع فيما يحدث للناس ما ليس له نظير في الشرع، حيث قال: «الفقيه بحاجة إلى معرفة مقاصد الشريعة في هذه الأنحاء كلها. أما في النحو الرابع فاحتياجه فيه ظاهر وهو الكفيل بدوام أحكام الشريعة الإسلامية للعصور والأجيال التي أتت بعد عصر الشارع والتي تأتي إلى انقضاء الدنيا، وفي هذا النحو أثبت مالك رحمه الله حججاً المصالح المرسله...»³. لذلك لا يمكن للفقيه الوقوف عند الحرفية النصية والجمود عند النصوص الجزئية، بل الضرورة ملحة لمعرفة الفقيه لمقاصد الشريعة وروحها، حتى يجعل منها كليات شرعية تشريعية تُدرك بها الأحكام، وتدور معها حيثما دارت مع تغير الزمان والمكان. فالفقيه

¹ سميح عبد الوهاب الجندي، أهمية المقاصد في الشريعة الإسلامية وآثارها في فهم النصوص استنباط الحكم، دار الإيمان، اسكندرية، ط 2003م، ص 108، 109.

² الغزالي، المستصفى، 369/2.

³ ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 15.

الذي يبني اجتهاده على المقاصد الشرعية الكلية سواء كانت ضرورية كالكليات الخمس، أو حاجية، أو تحسينية، سوف لن يتيه ولن يجتار، بل ستشكل له هذه المقاصد بوصلة هداية ومنهجاً منضبطاً وإطاراً موجّهاً نحو تحقيق مراد الشارع فيما يستنبطه من أحكام. وهذا ما تضمّنه قول الشاطبي الذي جاء فيه: «تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: أحدها: أن تكون ضرورية. والثاني: أن تكون حاجية، والثالث: أن تكون تحسينية. فأما الضرورية: فمعناها أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تخر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهاجر وفوت حياة. وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين... فأصول العبادات راجعة إلى حفظ الدين من جانب الوجود؛ كالإيمان، والنطق بالشهادتين، والصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، وما أشبه ذلك. والعادات راجعة إلى حفظ النفس والعقل من جانب الوجود أيضاً؛ كتناول المأكولات، والمشروبات، والملبوسات، والمسكنات، وما أشبه ذلك. والمعاملات راجعة إلى حفظ النسل والمال من جانب الوجود، وإلى حفظ النفس والعقل أيضاً، لكن بواسطة العادات. والجنايات -ويجمعها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر- ترجع إلى حفظ الجميع من جانب العدم. والعبادات والعادات قد مثّلت. والمعاملات ما كان راجعاً إلى مصلحة الإنسان مع غيره، كانتقال الأملاك بعبوض أو بغير عبوض، بالعقد على الرقاب أو المنافع أو الأفضاع. والجنايات ما كان عائداً على ما تقدم بالإبطال فشرع فيها ما يدرأ ذلك الإبطال ويتلافى تلك المصالح؛ كالقصاص والديات للنفس، والحد -للعقل، وتضمين قيم الأموال- للنسل، والقطع والتضمين -للمال، وما أشبه ذلك.»¹

فقد أعطى الشاطبي أمثلة عديدة للمقاصد التي تراعى في استنباط الحكم الشرعي. ومن الأمثلة التي نوردتها في أهمية الاجتهاد المقاصدي في معرفة الأحكام الشرعية، ما توصل إليه الباجي من وجوب الزكاة في التين، رغم قول الإمام مالك بعدم الزكاة في الفواكه؛ فنظر الباجي إلى المقصد من عدم الزكاة في الفواكه، فذكر أنه لكونها مما لا يقتات، لكنّه تحقق من أن التين في بلدهم مما يقتات، فاستنبط حكم تعلق الزكاة به، فقال بعد أن أورد قول الإمام مالك في المسألة: « وهذا كما قال إنه لا اختلاف عند أهل المدينة فيما ذكره أنه لا زكاة في شيء من

¹ الشاطبي، الموافقات، 324/2، 325، 326.

الفواكه مما ذكر من ذلك وما لم يسمه، وأضاف مالك، رحمه الله، التين إلى جملتها لأنه لم يكن يبلده، وإنما كان يستعمل عندهم على معنى التفكه لا على معنى القوت... فأما التين، فإنه عندنا بالأندلس قوت، وقد أحقه مالك بما لا زكاة فيه. ويحتمل أصله في ذلك القولان، أحدهما: أنه لا زكاة فيه؛ لأن الزكاة إنما شرعت فيما كان يقتات بالمدينة، ولم يكن التين يقتات بها، فلم يتعلق به حكم الزكاة، وإن تعلق بالزبيب والتمر لما كانا مقتاتين بها، والثاني: أن حكم الزكاة متعلق بالتين قياساً على الزبيب والتمر، وإن لم يكن التين مقتاتاً بالمدينة، قال ابن نافع وعلي عن مالك: ألحق العلماء بالحنطة والشعير ما أشبه ذلك من الحبوب، فكان الأرز بالعراق أكثر من البر والذرة باليمن أكثر¹. لاحظ أن الباجي قد صرح بحصر علة تشريع الزكاة في الثمار بالاقتيات حين قال: " لأن الزكاة إنما شرعت فيما كان يقتات بالمدينة"، لذلك خالف رأي الإمام مالك في زكاة التين، مبرراً ذلك بعدم اقيات أهل المدينة للتين، وإنما هو عندهم للتفكه، فيكون رأي الإمام مالك في عدم تعلق الزكاة بالتين صائباً بهذا الاعتبار، لكن الباجي قرّر تعلق الزكاة بالتين لعلّة الاقيات في بلاد الأندلس، وبهذا يتبين أنه أناط وجوب الزكاة في الثمار بمقصد الاقيات؛ فمادام المقصد من الانتفاع بالتين في بلاده هو الاقيات، تعلق به حكم الزكاة وإن كان فاكهة.

ومن أمثلة الاجتهاد المقاصدي في ترتيب الأولويات، ما ذهب إليه القرضاوي من عدم لزوم إخراج صدقة الفطر من جنس الأطعمة؛ فالأولى ربما في بعض البيئات مثلاً أن تُخرج نقداً، تحقيقاً لمقصدها وهو إغناء الفقير. قال القرضاوي: «لا أرى مبرراً للتشديد في ضرورة إخراج صدقة الفطر من الأطعمة في كل البيئات في عصرنا... فليست هي مقصودة لذاتها، إنما المقصود إغناء الفقير في هذا اليوم الأغر عن السؤال والطواف»². كما أعمل الاجتهاد المقاصدي في تجويز رمي الجمار يوم العيد في الحج بعد الزوال مراعاة لمقصد التيسير ورفع الحرج، وعدم الإحلال بمقصد الذكر، قال: «ولا أرى معنى للتشديد في رمي الجمار في الحج قبل الزوال، وإن ترتّب على ذلك شدة الزحام وموت المئات تحت الأقدام... فليس في الشرع ما يدل على أن هذا أمر مقصود لذاته، بل المقصود هو ذكر الله، والمطلوب هو التيسير ورفع الحرج»³.

¹ الباجي، المنتقى، 271/3، 272.

² يوسف القرضاوي، في فقه الأولويات، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1999م، ص39.

³ المرجع نفسه، ص39.

وعموماً ومما سبق يمكننا القول أنه لا يمكن تصورنا لاجتهاد فقهي دون اعتبار أو مراعاة للمقاصد الشرعية؛ لِمَا للاجتهاد المقاصدي من أهمية بالغة سبق ذكرها، والتي يمكن جمعها في النقاط التالية:

- 1- أن الاجتهاد المقاصدي كفيل بتوجيه الرؤية الكونية للإنسان
- 2- أن الاجتهاد المقاصدي هو الإطار المرجعي الدائم الذي يضمن صلاحية الشريعة الإسلامية واستمرارها وخلودها.
- 3- أنه لا يمكن أن نتصور مجتهداً ينسب اجتهاده إلى الشرع، دون استيعابه للمقاصد الشرعية فهما وتطبيقاً. فهو بحاجة إليها، في المدلولات اللغوية للنص، وفي معالجة تعارض الأدلة، وفي القياس، وفي النوازل والمستجدات.
- 4- لا يمكن للمجتهد أن يتفاعل مع الواقع تفاعلاً إيجابياً وشرعياً دون اعتبار للمقاصد الشرعية.
- 5- أن الاجتهاد المقاصدي كفيل بترتيب الأولويات في تطبيق وترجيح الأحكام الفقهية.
- 6- أن الاجتهاد المقاصدي هو بوصلة أي مشروع يعمل على بناء الفرد والمجتمع والحضارة، ويوجه نحو سعادة الدنيا والآخرة. وبه يتوجه أصحاب المشروع الإسلامي توجيهها مؤصلاً مرتباً مخططاً هادفاً.
- 7- أن الاجتهاد المقاصدي يبني العقل المسلم بناءً غائياً تحليلياً تحليلياً استدلالياً تقويمياً.
- 8- أن الاجتهاد المقاصدي هو الوسيلة الناجعة في حوار مختلف المذاهب والأديان والثقافات والحضارات.
- 9- الاستفادة من الفكر المقاصدي في نظرنا الشرعية إلى مختلف الوسائل، خصوصاً التكنولوجية الحديثة، التي تذلل عقبات الحاجة والتخلف، في شتى المجالات العلمية، والصحية، والاجتماعية، والاقتصادية،...

خاتمة الباب الأول

لقد رأينا كيف كان الاجتهاد المقاصدي ولا يزال ديدن الفقهاء والعلماء في التعامل مع الأحكام الشرعية فهما واستنباطا وترجيحا وتطبيقا، لضرورته وأهميته في تحقيق استمرارية أحكام الشريعة الإسلامية وصلاحتها وخلودها، وفي تفعيلها في إدارة مختلف شؤون الحياة وفق الضوابط الشرعية. وفي صياغة فقه الحضارة الإنسانية وفق مراد الشارع الحكيم. ومن خلال تعريفنا للاجتهاد المقاصدي بأنه: استفراغ الفقيه الوسع لامتلاك القدرة على استنباط الأحكام الشرعية العملية عن طريق اعتبار ومراعاة المعاني والعلل والمصالح والحكم والأهداف والغايات الشرعية الواضحة. وجدنا أن الباجي كان ممن أسهم في تطوير حركة الاجتهاد المقاصدي في القرن الخامس الهجري، فكان ممن اهتم بالمقاصد الشرعية كاسم ومسمى، من خلال تصانيفه العديدة، سيما الفقهية والأصولية منها، لذلك يمكنه عدّه واحداً العلماء الذين أثروا علم المقاصد في القرن الخامس الهجري إلى جانب الجويني والغزالي وغيرهما. كما رأينا تطور حركة الاجتهاد المقاصدي منذ عهد الصحابة رضي الله عنهم إلى عصر الباجي، فوجدنا الاجتهاد المقاصدي حاضرا عند الصحابة والتابعين في فتاواهم وفهمهم للنصوص، ولو لم يكونوا في تلك الفترة يسمون طرق اجتهادهم بالمصطلحات التي عُرفت عند الفقهاء والأصوليين لاحقا، لكن الاجتهاد المقاصدي كان حاضرا كمنهج متبع في فهمهم وفي فتاواهم وفي قضائهم وفي إدارتهم لشؤون الدولة؛ وفي أقيستهم، وفي تعلياتهم للنصوص والأحكام، وفي تنبيههم على الحكم المفهومة من الأحكام، وفي مراعاتهم لجلب المصالح ودرء المفاسد، وكل ذلك آيل إلى اعتبارهم للمقاصد الشرعية التي كانت تعرف عندهم بعلم الشريعة وأسرار الشريعة، ومعاني الأحكام، وحكمة التشريع ونحو ذلك، وكانت مصادرهم المعتمدة في اجتهادهم هي الكتاب والسنة، والقياس أو الرأي، والإجماع ومراعاة المصلحة وأخذ بعضهم عن بعض. وفي فترة أئمة المذاهب الفقهية توسع الاجتهاد المقاصدي وظهرت التوايف في الحديث وبوبت المسائل الفقهية وظهر التعيد في الأصول، وتكونت المذاهب الفقهية، وبرزت معالمها في ظهور مجتهدين مستقلين بإطلاق، لكل منهم أصوله وضوابطه التي منها ما يشترك المجتهد فيها مع غيره ومنها ما يتميز بها عنهم، كما اتسعت الفتوى وُفِّرت المسائل، وظهرت الاصطلاحات الفقهية، ونشطت حركة التصنيف والتأليف في الحديث والفقه والأصول، فكان الاجتهاد المقاصدي أكثر بروزا وأوسع

استعمالاً خصوصاً فيما لا نص فيه، يتجلى ذلك في مختلف استعمالاتهم للقياس والاستحسان ومراعاة المصلحة ونحو ذلك. ثم سرت بعد ذلك روح التقليد، فانكبّ العلماء على كتب أئمة مذاهبهم يتدارسونها ويشرحونها ويختصرونها ويستخلصون منها طرق الاستنباط. إلا أن ذلك لم يمنع من بروز فقهاء مجتهدين أعلام، أبدعوا تأليفاً في الفقه وفي الأصول على مذاهبهم، مستندين إلى اجتهاداتهم المقاصدية في الكثير من الفروع الفقهية، فكان لهم الفضل في تطوير حركة الاجتهاد المقاصدي والتأسيس لعلم المقاصد، بدءاً بالحكيم الترمذي، إلى الشيرازي إلى الجويني والغزالي، ومن بينهم صاحب موضوع بحثنا أبو الوليد الباجي الذي تجلّى اجتهاده المقاصدي فيما صنّفه في الفقه والأصول — والذي استفاد دون شك من منهج شيوخه بالعراق — وذلك ما يمكن إبرازه فيما يأتي من مباحث.

الباب الثاني

الاجتهاد المقاصدي عند الإمام أبي الوليد الباجي

ويتضمن ثلاثة فصول؛

الأول: في ثبوت الاجتهاد المقاصدي في الفكر الأصولي للإمام الباجي.

والثاني: في مصادر وضوابط الاجتهاد المقاصدي عند الإمام الباجي.

والثالث: في منهج الإمام الباجي في سلوكه طريق الاجتهاد المقاصدي

الباب الثاني: الاجتهاد المقاصدي عند الإمام أبي الوليد الباجي

تتضح معالم الاجتهاد المقاصدي عند الباجي من خلال اعتباره لها في مختلف المسائل الفقهية والأصولية؛ في استدلالاته وإثباتاته لآرائه وردوده على مخالفيه، وفي تعليقاته وترجيحاته لمختلف الأحكام والآراء والأخبار، وفي شروحه وتأويلاته لمختلف الألفاظ والنصوص. مصرّحاً تارة بألفاظ المقاصد، ومعبراً عنها تارة أخرى بالعلة والمعنى وبالوجه ونحو ذلك، ومستخدماً لمضامينها تارة ثالثة. مشيراً إلى بعض القضايا التي تخدم المقاصد كنظرية، كإشارته إلى المقاصد الكلية والترتيب فيما بينها، وإشارته إلى المقاصد الأصلية والتبعية، وغير ذلك. كما كان للقواعد الفقهية والأصولية حضور في اجتهاده المقاصدي. وكان في كل ذلك منضبطاً بالضوابط الشرعية، ومستنداً إلى الأصول فيما سلكه من منهج قويم في استدلالاته المقاصدية. ذلك وغيره مما سنحاول إبرازه في ثلاثة فصول من هذا الباب؛ الأول: في ثبوت الاجتهاد المقاصدي في الفكر الأصولي للإمام الباجي. والثاني: في مصادر وضوابط الاجتهاد المقاصدي عند الإمام الباجي. والثالث: في منهج الإمام الباجي في سلوكه طريق الاجتهاد المقاصدي.

الفصل الأول: ثبوت الاجتهاد المقاصدي في الفكر الأصولي للإمام الباجي

المتفحص في كتب الباجي خصوصا الفقهية منها، يجده يتناول المسائل بالنظر إلى معاني الآثار ومقاصد الأحكام، ولا شك أنه قد تأثر بمنهج شيوخه في العراق كأبي إسحاق الشيرازي والدماغاني، والسمناني، وهذا ما أشار إليه القاضي عياض في ترجمته للباجي، حين قال: «كان أبو الوليد الباجي رحمه الله، فقيها نظارا محققا راوية محدثا... متكلمًا أصوليا فصيحًا شاعرا مطبوعا، حسن التأليف، متقن المعارف. له في هذه الأنواع تصانيف مشهورة جليلة، ولكن أبلغ ما كان في الفقه وإتقانه، على طريق النظار من البغداديين وخذاق القرويين والقيام بالمعنى والتأويل...»¹. وسنبرز في هذا الفصل، ثبوت اعتبار الباجي للمقاصد في اجتهاده من خلال المسائل الفقهية والأصولية التي تعرض لها في مختلف كتبه، بالتصريح بها أو بمضامينها وبالتلميح إليها وبالتعبير عنها بالعلّة والغرض والإرادة والوجه والمعنى، وبإشارته إلى بعض المقاصد الكلية الضرورية والأصلية والتبعية، وبتوجيهه لمختلف الآراء والأقوال توجيهها مقاصديا، وترجيحه بينها. كما سنشير في هذا الفصل إلى بعض من تأثر بهم الباجي في اجتهاده المقاصدي، وبعض من أثر فيهم بدوره في سلوكهم طريق الاجتهاد المقاصدي. فتضمّن الفصل لذلك ثلاثة مباحث؛ الأول: في الاعتبار بالعلّة والمعنى ونحوهما والقواعد الفقهية والأصولية في الاجتهاد المقاصدي للباجي. والثاني: في التوجيه المقاصدي لمختلف الآراء الفقهية والترجيح بينها. والثالث: في مدى تأثر الباجي بمن سبقه وتأثيره على من لحقه في سلوكه طريق الاجتهاد المقاصدي.

المبحث الأول: الاعتبار بالعلّة والمعنى ونحوهما والقواعد الفقهية والأصولية في الاجتهاد

المقاصدي للباجي.

ونبيّن فيه استخدامات الباجي للفظ المقاصد، ولمضامينها، وتعبيره عنها بالعلّة والمعنى ونحوهما، في تعليقاته للأحكام وتقديره لها وفي استدلالاته وتوجيهاته للآراء، كم نبيّن استخداماته لبعض القواعد الفقهية والأصولية فيما ذهب إليه من اجتهاد مقاصدي. فيكون

¹ عياض، ترتيب المدارك، 348/2.

المبحث في أربعة مطالب؛ الأول: في التصريح بالمقاصد في تعليقه وتقريره للأحكام. والثاني: في اعتباره بالعلّة ونحوها في اجتهاده المقاصدي. والثالث: في اعتباره بالمعنى في اجتهاده المقاصدي. والرابع: في استخدامه للقواعد الفقهية والأصولية في اجتهاده المقاصدي.

المطلب الأول: التصريح بالمقاصد في تعليقه وتقريره للأحكام

لقد استخدم الباجي المقاصد في العديد من المسائل الفقهية التي تطرّق إليها بالشرح والتعليل والاستنباط، فنجد تارة يذكر لفظ المقصد ونحوه باسمه، وتارة يذكر المقصد بمسماه وموضوعه؛ كالتيسير ورفع المشقة ورفع الحرج ودفع الضرر ونحو ذلك، وتارة أخرى يتعرّض إلى ذكر المقاصد الضرورية الكلية؛ كحفظ النفس، وحفظ النسل، وحفظ المال ونحوها. ونبين في هذا المطلب معالم ثبوت الاجتهاد المقاصدي للباجي من خلال تصريحه بالمقاصد كألفاظ، ومضامين، وكليات ضرورية، فيكون المطلب في ثلاثة فروع؛ الأول: في تصريحه بلفظ المقصد ونحوه. والثاني: في تصريحه بمضامين المقاصد. والثالث: في تصريحه بالمقاصد الكلية الضرورية.

الفرع الأول: تصريح الباجي بلفظ المقصد ونحوه

لقد صرّح الباجي بذكر المقاصد في شرحه وتعليقه للعديد من المسائل الفقهية خصوصاً في كتابه المنتقى، والأمثلة في ذلك كثيرة، نذكر منها:

1- تأويله لقراءة النبي صلى الله عليه وسلم بسورة التين والزيتون في صلاة العشاء بمقصد التخفيف، واستند الباجي إلى ذلك في قوله بالعمل بهذا المقصد عند الصلاة بالناس، مراعاة لحالهم، ذلك ما يوضّحه قوله: «وقراءة النبي صلى الله عليه وسلم بهذه السورة في صلاة العشاء، وهي صلاة العتمة، يحتمل أن يكون فعل ذلك لأنه قصد التخفيف... وللإمام أن يقصد من السور ما يليق بالجماعة في تلك الصلاة، فإن لم يكن ما يمنع الإتمام والإكمال وعرف أحوال من معه، فالإتمام أفضل، والتخفيف جائز، والله أعلم»¹.

¹ الباجي، المنتقى، 41/2.

2- استتباط الباجي من ترك النبي صلى الله عليه وسلم للباس الخميصة المعلّمة¹ في الصلاة، حكما عاما في كراهية الاشتغال عن الصلاة بالنظر إلى غيرها، مستندا إلى مقصد الخشوع والتفرغ إلى الصلاة والإقبال عليها. حيث قال: «...وهذا يدل على كراهية الاشتغال عن الصلاة بالنظر إلى غيرها...والقصد إلى التفرغ لها، والإقبال عليها...»².

3- تأويل الباجي لصلاة النبي صلى الله عليه وسلم في بيت مُليكة جدّة أنس بن مالك التي دعت له طعام³، بأنها صلاة نافلة وليست صلاة الضحى، رغم أن الإمام مالك أورد الحديث في باب سبحة الضحى، وقد علّل الباجي ذلك -من بين ما علّل- صراحة بأن مقصود النبي صلى الله عليه وسلم من صلاة النافلة ببيت مُليكة إنما كان لتعليمهم الصلاة، قال الباجي: «(فصل) وقوله: فصلى لنا ركعتين ثم انصرف، يقتضي في الأغلب أنها نافلة؛ لأن الفرائض إنما كان يصليها في مسجده، وليس في الحديث ما يدل على أنها كانت صلاة الضحى. وقد أدخل مالك هذا الحديث في باب سبحة الضحى، وقد تقدم من حديث أنس أنه لم ير رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي الضحى إلا مرة في دار رجل من الأنصار سأله أن يصلي في بيته ليتخذ مكانه مصلى، ولكنه يتخرج ذلك على وجهين، أحدهما: أن يكون مالك قد بلغه أن صلاته في دار مُليكة كانت ضحى، وأنه لما اعتقد فيها أن المقصود منها التعليم دون الوقت لم يعتقد أنها صلاة الضحى. والوجه الثاني أن يكون مالك لم يبلغه ذلك، ولكنه لما كانت صلاة الضحى عنده نافلة محضة، ناب ذكر هذه النافلة عن ذكرها وقام مقامها»⁴. فكان من بين ما احتمله الباجي في تبرير عدم اعتقاد الإمام مالك بأنها صلاة الضحى رغم إدراجه الحديث في باب سبحة الضحى، هو اعتباره لمقصد التعليم من الصلاة.

¹ الخميصة: كساء صوف رقيق يكون له في الأغلب علم، وكانت من لباس أشرف العرب. والخميصة كساء أسود مربع له علمان، وهو الثوب المخطط من الصوف. انظر: المصدر السابق، 97/2. وانظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط، قدم له وعلق عليه، أبو الوفا نصر الهوري المصري الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، سنة 2004م، مادة خمس، ص640.

² الباجي، المنتقى، 98/2.

³ الحديث رواه مالك في الموطأ مرفوعا عن أنس بن مالك، كتاب الصلاة، باب جامع سبحة الضحى، كما رواه غيره.

⁴ الباجي، المنتقى، 274/2.

4- ذكر الباجي - في تعليقه استعمال الكافور في تغسيل الميت وتحنيطه - بصريح اللفظ أن تطيب الريح هو المقصود من التحنيط، أثناء تحدّثه عن وصية أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنهما بتحنيطها وتطيب ثيابها مما يتبخر به إذا ماتت، قال: «والأصل في ذلك أن الميت يحتاج إلى تطيب ريحه وريح كفنه، فإن ذلك من إكرامه وصيانتة لئلا تظهر منه ريح مكروهة، ولذلك شرع في غسله الكافور ليطيب ريحه ولتخفى ريح كريهة إن كانت. وقولها: ثم حنطوني: الحنوط ما يجعل في جسد الميت وكفنه من الطيب والمسك والعنبر والكافور وكل ما الغرض منه ريحه دون لونه لأن المقصود منه ما ذكرنا من الرائحة دون التجمل باللون.»¹

5- تعليقه صراحة بمقصد الإعلان للنكاح في إثبات حكم وجوب إجابة دعوة وليمة النكاح دون الوجوب في غيرها من الولائم، حيث قال: «... وروى ابن المواز عن مالك أنه قال: الوليمة التي يجب أن تؤتى وليمة النكاح وما سمعت أنه يجب أن تؤتى غيرها من الأصنعة. وأرى أن تجاب الدعوة إلا من عذر، وبهذا قال أبو حنيفة. وقال الشافعي: إجابة وليمة العرس واجبة، ولا أرخص في ترك غيرها من الدعوات التي لا يقع عليها اسم وليمة كالإملاك، والنفاس، والختان، وحادث سرور... ووجه وجوبها، الأمر بذلك، والأمر يقتضي الوجوب. ومن جهة المعنى أن حكمها حكم الشهادة لأن المقصود بها الإعلان للنكاح والإثبات لحكمه، هذا المشهور من مذهب مالك وأصحابه.»²

6- تصريحه - في كتابه المنهاج - بأن طلب الولد من مقاصد النكاح، وهو ما يدخل في مقصد حفظ النسل، قال الباجي صراحة: «... لأن الولد مقصود في النكاح، وقلما يخلو منه نكاح، ولهذا أمر النبي صلى الله عليه وسلم بالنكاح لطلب الولد...»³

7- تعليل الباجي صراحة بمقصد حفظ النسب، أثناء تعرّضه إلى مسألة موضع عدّة المطلقة؛ إذ ذكر أن سكنها حيث كانت مع زوجها، هو موضع عدّتها، حيث قال: «... وهو

¹ المصدر السابق، 2/467.

² المصدر نفسه، 5/169.

³ الباجي، كتاب المنهاج في ترتيب الحجاج، ص184.

موضع سكنها مع زوجها، وذلك أن السكنى، وإن كانت حقا من حقوق الزوجية، فإن المقصود منه حفظ النسب، ولحق الله به تعلق، فيغلظ لذلك، فليس للزوجة إسقاطه.¹

8- تصريحه في تحريم التفاضل أن المقصد هو تجنب الربا، في سياق حديثه عن اختلاف الفقهاء في تحديد علة تحريم التفاضل، إذ استدل على صحة رأي أصحابه القائلين بعلّة الاقتيات بمقصد تجنب الربا، فقال: «والدليل لنا على صحة ما ذهبنا إليه أن النبي صلى الله عليه وسلم نص على التماثل في الأربع المسميات على ما تقدم في الحديث، فلنا فيه دليلان، أحدهما: أنه صلى الله عليه وسلم لما نص على أربعة أشياء مختلفة الأسماء والجنس، علمنا أنه قصد إلى ذكر أنواع الجنس الذي يجري فيه الربا... فإن الجنس لا يخرج عن حكم الأربع المسميات التي نص عليها. ووجه ثان، وهو أنه لا خلاف أنه قصد ذكر هذه الأربع المسميات إلى التنبيه على علة الربا فيها، فأتى بألفاظ مختلفة الجنس والمعنى، وهذا يقتضي أن العلة أحص صفة توجد فيها.»²

9- ذكره صراحة - عند تعرّضه إلى مسألة الدية في قطع اللسان - أن المنفعة المقصودة من اللسان هي الكلام، وبذلك علّل قول الإمام مالك بثبوت الدية في قطع بعضه بمقدار ما يمنع من الكلام، فقال: «وقال مالك: إن قطع منه ما منع بعض الكلام، ففيه بقدر ما منع من كلامه. ووجه ذلك، أن المنفعة المقصودة من اللسان الكلام...»³.

وغيرها من الأمثلة التي تعرّض فيها صراحة إلى القول بالمقاصد تصريحاً باسمها، مما يثبت اعتباره للمقاصد في العديد من تأويلاته وتفسيراته وتعليقاته للأحكام.

الفرع الثاني: تصريح الباجي بمضامين المقاصد

لقد كان الباجي معتبراً للمقاصد في العديد من اجتهاداته؛ إذ صرّح في الكثير من المواطن بمضامين المقاصد ومسمياتها في اجتهاده المقاصدي؛ كتصريحه بمقصد الرفق ومقصد التخفيف، ومقصد دفع الضرر ورفع المشقة والخرج، ومقصد العدل، ومقصد الردع، ومقصد جلب المصلحة ودرء المفسدة، وغيرها من المقاصد التي عالج بها المسائل الفرعية، نذكر من ذلك:

¹ الباجي، المنتقى، 381/5

² المصدر نفسه، 189/6.

³ المصدر نفسه، 39/9.

1- تصريجه بمقصد الرفق

ومن ذلك تعليل الباجي بمقصد الرفق، جواز جلوس المصلي المستمع لخطبة الجمعة محتبًا أو مادًا رجله، رفقا بحاله، ومعونة له على الإنصات والتمعن في كلام الخطيب، فقال: «والأصحابنا في صفة الجلوس مسائل نذكرها، فأولها الاحتباء، روى ابن نافع عن مالك: لا بأس أن يجتبي الرجل يوم الجمعة والإمام يخطب، وله أن يمدّ رجله لأن ذلك معونة له على ما يريده من أمره، فليفعل من ذلك ما هو أرفق به.»¹

كما علّل الباجي بمقصد الرفق القول بعدم التنفل بين أذان المغرب والإقامة، فقال: «وقال ابن حبيب: يستحب التنفل بعد الأذان إلا في المغرب. قال القاضي: وعندي أنه يجب أن يزداد وبإثر الأذان للجمعة، والأصل في ذلك أن صلاة المغرب مأمور بتقديمها بأثر الأذان للاختلاف باختصاصها بذلك الوقت ولما في تعجيلها من الرفق بالناس لفطر الصائم وانصراف المتصرف جميع نهاره إلى بيته فكان تعجيلها أولى من التنفل قبلها، فمن آثر التنفل تنفل بعدها وأما الجمعة فإن الأذان تتعقبه الخطبة وهي تمنع التنفل، والله أعلم.»²

ومن ذلك أيضا تعليل الباجي لجمع النبي صلى الله عليه وسلم بين الصلاتين في سفره لتحقيق مقصد الرفق بالناس. وكما يتحقق ذلك في السفر، فإنه يتحقق أيضا في المرض، وفي المطر، وعند الخوف. قال الباجي: «قوله: كان يجمع بين الظهر والعصر في سفره إلى تبوك، يعني أنه عليه السلام كان يفعل ذلك على وجه الرفق بالمصلي، وذلك على حد أربعة أوجه، أحدها: السفر، والثاني: المرض، والثالث: المطر، والرابع: الخوف، والجمع إنما يكون بين صلاتين بينهما اشتراك في الوقت، وهما الظهر والعصر والمغرب والعشاء.»³

وفي مسائل الحج علّل الباجي تقديم ابن عمر رضي الله عنه نساءه وصبيانته من مزدلفة إلى منى على الناس قبل أن يزدحموا للرحم، بالرفق بهم لضعفهم، فقال: «وقوله: كان يقدم أهله حتى يصلي الصبح. معنى... وإنما خص بذلك نساءه وصبيانته للضعف عن زحمة الناس، فأراد بذلك الرفق بهم على حسب ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك لما كان التعريس

¹ المصدر السابق، 140/2.

² المصدر نفسه، 18/2.

³ المصدر نفسه، 234/2، 235.

الذي هو فرض المبيت بالمزدلفة قد وجد منهم. ولم يبق إلا فضيلة الوقوف مع الإمام، فرخص لهم في ذلك لضعفهم، وقد بين ذلك بقوله: ويرموا قبل أن يأتي الناس.¹

2- تصريحه بمقصد التخفيف

ومن ذلك، تعليل الباجي بمقصد التخفيف قول ابن عمر رضي الله عنه بصلاة المسافرين في رحالهم عند اشتداد البرد، فقال: «قوله: ألا صلوا في الرحال، دليل على السفر، فأذن لهم أن يصلوا في رحالهم بصلاته إذا كان إماما ولذلك احتاج أن يبيح لهم الصلاة في الرحال لشدة البرد والريح، ويحتمل أن يكون أذن لهم أن يصلوا في رحالهم أفذاذا أو يؤم كل طائفة منهم رجل منهم، فأراد التخفيف عنهم بالأذان بالصلاة في الرحال.»²

ومن ذلك، تعليل الباجي بالتخفيف لحكم عدم لزوم الأذان للمسافر، في قوله: «وهذا يدل على نحو ما ذكرناه عن أصحابنا، أن الأذان لا يلزم المسافر لأن السفر موضع تخفيف ولعدم المسجد والإمام...»³.

وفي مسألة زكاة ما يخرص⁴ من الثمار، ذكر الباجي مقصد التخفيف على أرباب الأموال في تعليقه للتغاضي والتسامح في مقدار ما يمكن نقصانه فيما يخرصونه من ثمار بساتينهم لتزكيتها، فقال: «ومن جهة المعنى أن التخفيف في الأموال مشروع؛ لأن صاحب الحائط يكون له الجار المسكين، فلا بد أن يطعمه ويهدي إليه، ولا يكاد أن يسلم حائط من أكل طائر وأخذ إنسان مار، فيخفف عنه لهذا المعنى.»⁵

3- تصريحه بمقصد رفع المشقة

ومن ذلك، تعليل الباجي بمقصد رفع المشقة جواز إفطار المريض في رمضان ولو لم يخف الهلاك، بناء على ما صرح به من أن المقصد من جواز إفطار المسافر هو رفع المشقة، قال

¹ المصدر السابق، 38/4.

² المصدر نفسه، 21/2.

³ المصدر نفسه، 22/2.

⁴ الخَرْصُ: هو تقدير الثمار على رؤوس الشجر بالتخمين والحزْرُ والظن. انظر: المجددي، التعريفات الفقهية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، سنة 2003م. ص86. وانظر: سعدي أبو جيب، القاموس الفقهي لغة واصطلاحا، دار الفكر، دمشق، ط1، 1982، طبعة مصححة سنة 2003م. ص115.

⁵ الباجي، المنتقى، 252/3، 253.

الباجي: «...واستدل مالك رحمه الله، على جواز فطره لمشقة الصيام عليه بقوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾¹. قال فأرخص الله للمسافر في الفطر في السفر، وهو أقوى على الصيام من المريض الذي يتعبه الصيام، فجعل جواز الفطر للمسافر يسير المشقة، دليلا على جواز الفطر للمريض الذي يلحقه من مشقة الصيام أكثر من ذلك، وهذا من باب الاستدلال بالأولى؛ لأنه إذا كان أصل علة الفطر في السفر المشقة، وكان مشقة المريض أشد، فبأن يباح لنا الفطر معها أولى. وهذا احتجاج على من أنكر الفطر للمريض إلا لخوف الهلاك دون ما ذكرنا، وما أعلم أحدا قال به، ولكنه لعله خاف اعتراض معترض به فتبرع بالحجة عليه.»²

وفي باب الصوم أيضا أشار الباجي إلى مقصد رفع المشقة في حكم إباحة الإفطار لمن يجد مشقة شديدة في صومه، أو يخاف المرض، أو يحتاج إلى التداوي لحفظ صحته، فقال: «مسألة: ويبيح الفطر ما قدمنا ذكره من المشقة وخوف زيادة المرض أو تجدده أو طول مدته، ويبيحه مع ذلك الحاجة إلى التداوي إذا لم يكن إلا بالفطر، وخيف من تأخير المرض أو تجدده أو طول أمره أو المشقة الشديدة...»³.

وفي مسائل الحج، علّل الباجي بمقصد رفع المشقة جواز الدخول إلى مكة دون إحرام لمن يتردد عليها كالأكرياء والحطابين، لما يجدونه من مشقة بتكرار الإحرام، قال الباجي: «فهؤلاء لا بأس بدخولهم مكة بغير إحرام، ولا خلاف في ذلك لأن المشقة تلحقهم بتكرار الإحرام والإتيان بجميع النسك.»⁴.

وفي مسائل السلم -وهو تقديم الثمن وتأخير السلعة- علّل الباجي بمقصد رفع المشقة، التقدير بالكيل أو الوزن لا بالعدد، ما كان صغيرا مما يُبَيِّس ويُدَّخِر، كاللوز والبندق ونحوهما، رغم إمكانية العد في تقديرها، لما في عدّها من مشقة، فاعتبارا منه لمقصد رفع المشقة، قرّر حكم تقديرها كيلا أو وزنا لا عددا في بيع السلم، فقال: «مسألة: وأما ما صغر، وكان مما يبيّس

¹ سورة البقرة، الآية: 184.

² المصدر نفسه، 62/3.

³ المصدر نفسه، 87/3.

⁴ المصدر نفسه، 341/3.

ويدّخر كاللوز والبندق، وقلوب الصنوبر، فإنه لا يسلم فيه إلا كيلا، حكى ذلك ابن حبيب، قال: ولا يسلم فيه عددا، وهذا الذي ذكره ابن حبيب يبين؛ لأن المشقة تلحق بعدده لصغره، وإنما يتأتى فيه الكيل أو الوزن، فإن كان ذلك عرفه ببلد السلم حمل عليه.¹

4- تصريحه بمقصد نفي الحرج

ومن ذلك، تعليل الباجي بمقصد نفي الحرج إباحة النبي صلى الله عليه وسلم للصلاة في ثوب واحد، فقد يتحرّج من لا يملك إلا ثوبا واحدا، إن لزم ثوبان للصلاة. قال الباجي: «قوله صلى الله عليه وسلم: أو لكلكم ثوبان²، مع سؤال السائل إباحة للصلاة في ثوب واحد، الإشارة إلى نفي الحرج اللاحق في المنع من ذلك إذ ليس كل الناس يجد ثوبين...»³.

5- تصريحه بمقصد دفع الضرر

ومن ذلك، ما جاء في مسألة الإيلاء -وهو الحلف على أن لا يطأ الرجل امرأته مدة- حيث علّل الباجي بمقصد دفع الضرر، تحديد مدة الإيلاء بأربعة أشهر، ليحدد الزوج موقفه بعد ذلك، إما بالطلاق، أو بالإرجاع، حتى لا يضر بالمرأة، فقال: «فإن توقيفه إنما هو ليفيء إلى ما كان عليه قبل إيلائه، والفيئة الرجوع، قال الله تعالى: ﴿حَتَّى تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ﴾⁴ أي ترجع أو تطلق إن امتنع من الفيئة؛ لأنه ليس له الإضرار.»⁵

كما استدل الباجي -في مسائل الأقضية- بمقصد دفع الضرر، على اشتراط المخالطة في استحلاف المدعى عليه، فقال: «في الذي يدّعي على رجل حقا إن كانت بينهما مخالطة أو ملابسة، أحلف المدعى عليه، وإن لم يكن شيء من ذلك، لم يحلفه... والدليل على ما نقوله، أن مجرد الدعوى لا يوجب حكما إلا لوجه ضرورة، واستحلاف المدعى عليه مضرة تلحقه، فلا يجوز أن يؤدي باليمين بمجرد الدعوى عليه إلا أن تكون ضرورة...»⁶.

¹ المصدر السابق، 303/6، 304.

² رواه مالك في الموطأ، كتاب الصلاة، باب الرخصة في الصلاة في الثوب الواحد. ورواه غيره

³ الباجي، المنتقى، 228/2.

⁴ سورة الحجرات، الآية: 9.

⁵ المصدر نفسه، 238/5، 239.

⁶ المصدر نفسه، 211/7.

واستدل الباجي أيضا بمقصد دفع الضرر في مسألة إحياء الأرض الموات القريبة من العمران لتقرير حكم عدم جواز إحيائها إلا بإذن الإمام، فقال: «مسألة: وأما التي تقرب من العمران، فلا يجيئها أحد إلا بإذن الإمام... والدليل على ما نقوله، قول النبي صلى الله عليه وسلم: "وليس لعرق ظالم حق"¹ والذي يجيئ بقرب العمران قد يظلم في إحيائه، ويستضر الناس بذلك لتضييقه عليهم في مسارحهم وعمارهم ومواضع مواشيهم ومرعى أغنامهم، فاحتاج إلى نظر الإمام واجتهاده في ذلك. قال سحنون في المجموعة: وقد أقطع عمر العتيق، وهو قرب المدينة، واحتج أشهب في المجموعة لقوله بأن ذلك مقتضى قوله صلى الله عليه وسلم: "من أحيا أرضا مواتا فهي له"² وذلك عام فيما قرب أو بعد، وإنما يستحب له ذلك لا فيما قرب من العمران لثلا يكون فيه ضرر على أحد.³

وفي مسألة أذية الجيران باتخاذ المحلات الصنائع أو الخدمات المؤذية، كمحلات الرحي والضرب والكير، والحمامات والأفران ونحو ذلك، علل الباجي بمقصد دفع الضرر منع أي نشاط تجاري أو صناعي أو خدماتي يتسبب في أذية الجيران، فقال: «ووجه ذلك أن ضرر الفرن والحمام بالجيران بالدخان الذي يدخل في دورهم ويضر بهم، وهو من الضرر الكثير المستدام، وما كان بهذه الصفة منع إحدائه على من يستضر به... وأما ما كان صوتا شديدا أو يستدام كحوانيت الكمادين تتخذ عند دار الرجل، أو حوانيت الصفارين، أو الرحا التي لها الصوت الشديد، فإنه ضرر يمنع منه، والله أعلم.»⁴ كما كان الباجي معتبرا لمقصد دفع الضرر في ترجيحه لقول من قال بمنع الحمام والفرن إذا نقص ثمن الدار بسبب جوارهما له، وإن لم يضر بالدخان والحرارة، كون إنقاص ثمن الدار بسببهما ضرر لصاحب الدار. قال الباجي: «وتنازع شيوخنا رحمهم الله تعالى في الحمام والفرن إذا أحدث بقرب دار رجل وليس يضر ذلك بداره،

¹ رواه البخاري في صحيحه، عن عمرو بن عوف، كتاب المزارعة، باب من أحيا أرضا مواتا. ورواه عن سعيد بن زيد كل من الترمذي في سننه، كتاب الأحكام عن رسول الله، باب ما ذكر في إحياء أرض موات. وأبو داود في سننه، كتاب الحراج والإمارة والفيء، باب في إحياء الموات. ورواه أحمد في مسنده، عن عبادة بن الصامت، كتاب باقي مسند الأنصار، باب أخبار عبادة بن الصامت. ورواه مالك في موطنه، عن الزبير بن العوام، كتاب الأفضية، باب القضاء في عمارة الموات.

² رواه البخاري في صحيحه، كتاب المزارعة، باب من أحيا أرضا مواتا.

³ الباجي، المنتقى، 379/7، 380.

⁴ المصدر نفسه، 403/7، 404.

غير أنّه ينقص من ثمنها فقال بعضهم: ذلك ضرر يجب قطعه من أجل ما يتقى من وقوع النار، ومن اجتماع الناس إلى ذلك لكثرة ترددهم، وبه أقول... فكل من ذهب إلى أن يخس شيئاً من ثمن دار جاره أو غيره بفعل يفعله مُنع من ذلك، وقال بعضهم: لا يمنع من ذلك، وليس بشيء. ¹ وكأنه أراد القول: إنه حيثما يكون الضرر يجب أن يُدفع، فالمقصد الشرعي هو دفع الضرر.

6- تصريحه بمقصد العدل

ومن ذلك، تعليل الباجي إباحة حرص الثمار في النخيل والكرم بمقصد تحقيق العدل بدفع الضرر عن مستحقي الزكاة وعن أرباب الأموال سواء؛ فيخمن ويحرز ما على النخيل من الرطب تمراً، وما على الكرم من العنب زبيبا، لتقدير ما يخرج منها للزكاة، ثم يُخلى بينها وبين أربابها ينتفعون منها قبل نضحها وتزكيتها، فينتفع مستحقوا الزكاة، وينتفع أرباب الأموال، ولا يلحق الضرر بأيّ منهم. قال الباجي: «ودليلنا من جهة المعنى أن الزكاة تجب في هذه الثمار إذا بدا صلاحها، والعادة جارية بأن يأكل أهلها منها رطبا وعنبا، ويبيعون ويعطون ويتصرفون، فإن أبخنا ذلك لهم دون حرص أتى على التمرة، فلم يبق للمساكين ما يزكى إلا اليسير فيضر ذلك بهم، وإن منعنا أرباب الأموال التصرف فيها قبل أن يبس أضر ذلك بهم. فكان وجه العدل بين الفريقين أن يحرص الأموال ثم يخلى بينها وبين أربابها ينتفعون بها ويتصرفون فيها ويأخذون من الزكاة بما تقرر عليهم في الحرص، فيصلون هم إلى الانتفاع بأموالهم على عادتهم، ويصل المساكين إلى حقهم من الزكاة. ²»

وفي مسائل الزكاة أيضا، علّل الباجي بمقصد تحقيق العدل بين أرباب الأموال ومستحقي الزكاة، حكم وجوب ترك الماشية المختلطة بين مالكين أو أكثر، على حسب ما كانت عليه قبل أو ان الصدقة من تجميع أو تفريق، بحيث لا تغير الماشية وقت الزكاة تبعا لمصلحة أصحابها فيقع الضرر على المستحقين، أو يغير الساعي حالها من تجميع وتفريق لمصلحة المستحقين، فيقع الضرر على أصحابها. قال الباجي: «لأن الخلطة لما كان لها تأثير في الزكاة تارة بتخفيف

¹ الباجي: فصول الأحكام وبيان ما مضى عليه العمل عند الفقهاء والحكام، تحقيق الباتول بن علي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، ط سنة 1990م، ص332.

² الباجي، المنتقى، 251/3.

وتارة بتشكيل على وجه العدل بين أرباب الماشية ومستحق الزكاة كان ذلك حكماً لازماً للخلطة...»¹

7- تصريحه بمقصد الردع

ومن ذلك، تصريح الباجي بمقصد الردع في تعليقه لتشريع قطع يد السارق، حيث قال: «... إذ القطع شرع للردع عن أموال الناس، ولو عزا هذا عن القطع لتسبب إلى أخذ أموال الناس بهذا الوجه، والله أعلم وأحكم.»² وذكر صراحة مقصد الردع من قطع السارق في كتابه المنهاج، فقال: «... بأنّ القطع في السرقة إنما وضع للردع والزجر...»³

ومن ذلك تعليل الباجي بمقصد الردع مسألة تغريب الرجل الزاني، قال في ذلك صراحة: «... وإنما يغرب الرجل عقوبة لينقطع عن منافعه...»⁴.

وفي مسألة منع قاتل العمد من الميراث، ذكر الباجي صراحة أنّ المقصد من ذلك هو الردع، فقال: «وأما قاتل العمد، فلا يرث من المال ولا من الدية... ومن جهة المعنى أنه ردع لمن أراد استعجال الميراث بقتل الموروث، فمنع من ذلك ردعاً لهذا، والله أعلم وأحكم.»⁵

8- تصريحه بمقصد جلب المصلحة ودرء المفسدة

ومن ذلك، ذكر الباجي في مباحث القياس، أن القياس يؤول عموماً إلى جلب المصلحة ودرء المفسدة، ذلك ما يمكن استخلاصه من قوله: «إن الحكم بالقياس إنما يحسُن في ما علم البارئ تعالى أن الحكم به فيه مصلحة، ويقبُح في ما علم البارئ أن الحكم به مفسدة؛ فقد نهي عن القبيح. كما أنه من أباح لغيره أخذ ثوب من ماله لما فيه من المنفعة ودفع الضرر يحسُن منه أن يمنعه من أخذ مثله إذا كان في ذلك مضرّة للآخر.»⁶

¹ المصدر السابق، 215/3.

² المصدر نفسه، 181/9، 182.

³ الباجي، كتاب المنهاج في ترتيب الحجاج، ص28.

⁴ الباجي، المنتقى، 141/9.

⁵ المصدر نفسه، 85/9.

⁶ الباجي، إحكام الفصول في أحكام الأصول، ص533.

وفي مسألة تعيّن الاجتهاد للإمام في تحديد عقوبة قاطع الطريق، ضبط الباجي ذلك بمقصد تحقيق المصلحة ودرء المفسدة، فقال: «مسألة: إذا ثبت أنه على التخيير، فإنه تخيير متعلق باجتهاد الإمام، ومصروف إلى نظره ومشورة الفقهاء بما يراه أتم للمصلحة وأذنب عن الفساد...»¹.

ومن ذلك، تعبير الباجي بمقصد تحقيق المصلحة في مسألة تضمين الصنّاع تبعاً لقول الإمام مالك، وكذا في تعليقه للنهي عن تلقي الركبان، وعن بيع الحاضر للبادي، وعن ضمن الأكرياء الطعام، فقال: «قال مالك في المدونة والموازية وغيرها: وذلك لمصلحة الناس، وإذ لا غنى بالناس عنهم، كما نهي عن تلقي السلع وبيع الحاضر للبادي للمصلحة، وبمثل ذلك ضمن الأكرياء الطعام خاصة للمصلحة...»².

كما عبّر الباجي بمنع الذريعة إلى الفساد، في إشارة منه إلى مقصد درء المفسد، في القول بعدم فسخ عقد النكاح قبل البناء وفسخه بعد البناء إن عُدّ الإشهاد، فقال: «مسألة: وإذا عقد النكاح ولم يحضره شهود، ثم أقر وأشهدا عليه قبل البناء لم يفسخ النكاح، وإن بنى ولم يشهد فقد روى محمد عن أشهب عن مالك يفرق بينهما، ورواه ابن حبيب عن مالك. ووجه ذلك إن تعري عقد النكاح من الشهادة لا ذريعة فيه إلى الفساد، وتعري الوطاء والبناء من الشهادة فيه الذريعة إلى الفساد، فمنع منه لذلك، ولو جاز لكل من وجد مع امرأة في خلوة أو أقر بجماعها أن يدعي النكاح لارتفع حد الزنا عن كل زان والتعزير في الخلوة، فمنع من ذلك ليرتفع هذا المعنى، فمتى وقع البناء على الوجه الممنوع، فسخ ما ادعي من النكاح.»³.

الفرع الثالث: تصريح الباجي بالمقاصد الكلية الضرورية وإشارته إلى الترتيب بينها

أولاً: تصريجه بالمقاصد الكلية

لم يكن الباجي بمنأى عمن تعرّض للمقاصد الكلية في القرن الخامس الهجري، إلا أنه لم يخصصها بالذكر مجتمعة كمقاصد كلية ضرورية كما فعل الجويني وتلميذه الغزالي، لكنّه ذكرها صراحة بمسمياتها مبثوثة في كتبه في مختلف المسائل الفرعية التي تناولها بالشرح والبيان،

¹ الباجي، المنتقى، 207/9.

² المصدر نفسه، 461/7.

³ المصدر نفسه، 101/5.

والتعليل والترجيح؛ فقد تعرّض الباجي في العديد من المسائل الفقهية إلى ذكر بعض المقاصد الكلية الضرورية، كمقصد حفظ الدين، ومقصد حفظ النفس، ومقصد حفظ النسل، والنسب، والعرض، ومقصد حفظ المال. المقاصد التي استعملها في تعليقه للأحكام الفقهية، وفي تقريرها، وفي شرحه لمختلف الآراء الفقهية، والترجيح بينها. نذكر من ذلك:

1- إشارته إلى مقصد حفظ الدين في العديد من المسائل منها: ما علّل به من مقصد حفظ الدين في حكم جواز اتخاذ سيوف من فضة، معبراً عن ذلك بإعزاز الدين، حيث قال: «مسألة: وأما ما يباح من الفضة للرجل ففي ثلاثة أشياء: السيف والخاتم والمصحف... وأما السيف فإن فيه إعزاز الدين وإرهابا على المشركين، وأما المصحف فإن فيه إعزاز القرآن وجمالا للمصحف». ¹ فتعليقه بإعزاز الدين والقرآن، هو اعتبار منه لمقصد حفظ الدين في الحكم. ومنها إشارته إلى مقصد حفظ الدين بالتبع مع تحقق مقصد حفظ النفس من تشريع صلاة الخوف، أثناء ترجيحه لصفقتها بحسب مذهبه، حيث ذكر قوله: «فكان ما قلناه أولى لأن صلاة الخوف إنما شرعت لحفظ المسلمين ولحمايتهم من عدوهم... وإنما دخلها التغيير لفائدة التحرز والحفظ من المشركين». ² وحفظ المسلمين من عدوهم والحفظ من المشركين هو حفظ لأنفسهم وحفظ لدينهم، لأنهم ما خرجوا إلا لنصرة الدين وحفظه، فحفظ أنفسهم يتضمّن حفظ الدين، مما يبيّن اعتباره للمقصد في المسألة.

2- إشارته إلى مقصد حفظ النفس في العديد من المسائل منها: تعليقه لقول الإمام مالك بالترخيص لصاحب الحفر الشديد بالإفطار في رمضان، حيث قال: «...وقد أرخص مالك، رحمه الله، لصاحب الحفر الشديد أن يفطر ويتداوى. وجه ذلك أن التداوي هاهنا يقوم مقام الغذاء في حفظ الصحة، فإذا خيف من تأخره شيء مما ذكرنا أبيض الفطر له كالأكل». ³ ففي تعليقه بحفظ الصحة إشارة إلى اعتباره لمقصد حفظ النفس في المسألة. ومنها إشارته إلى مقصد حفظ النفس باستعمال عبارة حفظ الدماء، عند تعرّضه إلى مسألة جواز شهادة الصبيان في الجراح بينهم، حيث قال: «إنما أجزت شهادتهم للضرورة التي قدمنا ذكرها من أنهم

¹ المصدر السابق، 3/155.

² المصدر نفسه، 2/366.

³ المصدر نفسه، 3/87.

ينفردون باللعب بما تكثر به الجراح، وربما أدت إلى القتل، والشرع قد ورد بحفظ الدماء والاحتياط لها...»¹. وفي ذلك تصريح مطلق باعتبار الشرع لمقصد حفظ النفس.

3- إشارته إلى مقصد حفظ النسل في تعليقه لقول الإمام مالك في منع العزل -وهو الإنزال خارج الفرج- عن المرأة الحرة إلا باستئذنها، حيث قال: «قوله: "لا يعزل عن المرأة الحرة إلا بإذنها"، هو قول جماعة الفقهاء، وذلك أن للحرة حقا في الاستمتاع، وطلب النسل...»².

4- تصريجه بحفظ النسب في العديد من المسائل منها، ما ذكره من مقصد من تشريع النكاح في تعليقه لعدم صحّة عقد النكاح لاثنين حفظا للأنساب، حيث قال: «النكاح شرع لتخليص الأنساب والسّفاح محرّم لخلطها، فلذلك لم يجوز أن يطرأ نكاح على نكاح.»³. وأيضا ما علّل به عدم امتلاك الزوجين إسقاط حق اعتداد الزوجة المطلقة في سكنها الزوجية حفظا للنسب، حيث قال: «...وذلك أن السكنى، وإن كانت حقا من حقوق الزوجية، فإن المقصود منه حفظ النسب، ولحق الله به تعلق، فيغلظ لذلك، فليس للزوجة إسقاطه.»⁴. ومن ذلك ما ذكره من بطلان دعوى استلحاق الولد من غير ثبوت وطء من نكاح أو ملك يمين أو نسب معروف، حفظا للأنساب، فقال: «...أن النسب إنما يؤثر فيه الاستلحاق إذا كان ثمّ نسب معروف من ملك يمين أو نكاح، فإذا لم يكن ثمة سبب يقوي الدعوى وجب أن تبطل؛ لأنه لو ثبت بمجرد الدعوى لكثير تعرض الدعوى في ذلك، وفسدت الأنساب.»⁵. كما أشار إلى مقصد حفظ النسب من تشريع الاستبراء والعدة للمرأة، فقال: «... والشرع موضوع على تخليص الأنساب، ولهذا شرعت العدة والاستبراء.»⁶. فذكر اعتبار الشرع مطلقا لحفظ النسب. كما صرّح بحفظ النسب في حمله لأمر الله تعالى في قوله: على وجوب السكنى للمطلقة المبتوتة، خلافا لقول الحنابلة بحمله على الندب، والذين استدلوا بأنه من لا تجب لها النفقة لا يجب لها

¹ المصدر السابق، 224/7.

² المصدر نفسه، 471/5.

³ الباجي، كتاب المنهاج في ترتيب الحجاج، ص204.

⁴ الباجي، المنتقى، 381/5.

⁵ المصدر نفسه، 334/7.

⁶ المصدر نفسه، 81/5، 82.

السكنى قياسا بالأجنبية، فاستدل الباجي بمقصد حفظ النسب على ترجيح مذهبه؛ مميّزا بين المقصد من النفقة والمقصد من السكنى، حيث قال: «والطريق في الجواب عنه، أن يتكلم على القياس بما يفقه ليسلم له الاستدلال بالآية فيقول: إن النفقة في مقابلة التمكين من الاستمتاع، والمبتوتة غير ممكنة، فلذلك لم تجب لها؛ وليس كذلك هذا فإنه لحرز النسب وحفظه فأشبهه العدة.»¹.

5- إشارته إلى مقصد حفظ العرض في بعض المسائل نذكر منها؛ ما أشار إليه في مسألة تغسيل الميت في سياق حديثه عن تغسيل المحرم، في قوله: «... فشرع غسله وحنوطه لتنظيفه وستره؛ لأن في تركه من غير غسل هتكا لحرمة، وإظهارا لما يجب أن يستر من حاله. يدل على ذلك أنه لا بد أن يفعل ذلك به، وإن مات طاهرا، ولذلك شرع تكفينه وستر وجهه ورأسه لئلا يظهر منه إلا ظاهر جماله...»². فمراعاته لعدم هتك حرمة الميت، وستره، وإظهار جماله، يوضح اعتبار الباجي لمقصد حفظ العرض. كما أشار إلى مقصد حفظ العرض بشكل أوضح في مناقشته لمسألة عدد الشهود وجنسهم في الجراح، ممثلا لها بالتغليظ في الشهادة على الزنا، فقال: «... ووجدنا التغليظ في الشهادة من جهتين، من جهة العدد، وله أقل وأكثر، ومن جهة الذكورة، فلما أن كان الزنا يتعلق به سفك الدم، وإتلاف حرمة العرض، وتدخل به المعرفة على الأهل والقراة، تغلظ بالوجهين بأكثر العدد، والذكورة.»³. فذكر صراحة إتلاف الزنا للعرض، وفيه تعليل بحفظ العرض. وفي مسألة تغريب المرأة الزانية، أشار الباجي إلى مقصد حفظ العرض من منع تغريبها، فقال: «فإن التغريب على الحر الذكر دون المرأة ودون العبد... ومن جهة المعنى أن المرأة عورة، وفي تغريبها تعريض لها لزوال الستر عنها...»⁴. وفي ذلك كله إشارة إلى اعتباره لحفظ العرض في اجتهاده المقاصدي.

6- تصريحه بمقصد حفظ المال في العديد من المسائل، نذكر منها: ذكر المقصد صراحة في تعليقه لحكم جواز تأبط كيس كبير من المال اضطرارا أثناء الصلاة، وإن تسبب ذلك في عدم

¹ الباجي، كتاب المنهاج في ترتيب الحجاج، ص74.

² الباجي، المنتقى، 330/3، 331.

³ المصدر نفسه، 195/7.

⁴ المصدر نفسه، 141/9.

قدرة وضع الكفين على الأرض، تماما كقول الإمام مالك بجواز ذلك لممسك فرسه أثناء الصلاة، فقد علل الباجي كل ذلك بمقصد حفظ المال، بقوله: «وقد روى موسى بن معاوية عن ابن القاسم فيمن صلى بكيس كبير تحت إبطه يخاف أن يضعه في الأرض أن يختطف، فلا يقدر على وضع كفيه على ركبتيه، ولا في الأرض: يجزئه ذلك، كقول مالك في ممسك عنان فرسه. ومعنى ذلك أن ضرورة حفظ المال جوزت له كما أباحت للخائف على فرسه إمساكه، وإن منعه ذلك من إتمام فرضه بوضع يده على الأرض في سجوده، ولو ترك وضع يده على الأرض في سجوده من غير ضرورة لما أجزأه ذلك، ولأعاد إليه أبدا، وكذلك يجب أن يكون الحامل لكيس تحت إبطه لغير ضرورة ولا مخافة...»¹. ومن ذلك ما استدل به الباجي في التفريق بين ولاية البضع وولاية المال على البكر الراشدة العانس التي لها الحق في التصرف في مالها، في سياق تقريره لحكم جواز الكفالة والضمان من البكر الراشدة العانس، فقال: «...أن الولاية في البضع لا تزول بالرشد، والولاية في المال تزول بالرشد؛ لأنها تراد لحفظ المال، فإذا حفظ المال بالرشد زالت ولاية المال، وبقيت ولاية البضع؛ لأنها تراد لحفظ البضع مما يغيب، فمعناها باقية ما بقيت المرأة فيه، والله أعلم وأحكم.»². وقال مستدلا بمقصد حفظ المال على رجحان مذهبه في مسألة عدم جواز تصرف البكر الراشدة في مالها: «...ودليل آخر، وهو أن المعنى المعتبر في الرشد هو المعرفة بمصالح المال ومنافعه وتثميته والحفظ له، وذلك لا يحصل إلا بمباشرة الناس ومعاملتهم والتصرف معهم، وقد علم من حال البكر الانقباض عن معاملة الناس ومباشرتهم، وذلك يقتضي جهلها بصلاح مالها ومنافعه وتثميته مع الحياء الغالب المانع من المراجعة فيه، والمنع منه، فوجب أن يكون النكاح شرطا في الرشد الذي يقتضي تسليم المال إلى اليتيمة كالبلوغ، ونحرر منه دليلا فنقول إنه معنى يمنع في الغالب القيام بحفظ المال وتثميته، فوجب أن يمنع من التصرف فيه كعدم البلوغ.»³. كما أشار في كتابه المنهاج إلى مقصد حفظ المال من قطع يد السارق فقال صراحة: «...بأن القطع في السرقة إنما وضع للردع والزجر حفظا لأموال الناس...»⁴

¹ المصدر السابق، 291/2.

² المصدر نفسه، 486/7.

³ المصدر نفسه، 23/5.

⁴ الباجي، كتاب المنهاج في ترتيب الحجاج، ص28.

ومما سبق نجد أن الباجي كان معتبرا لمقاصد حفظ الدين وحفظ النفس وحفظ النسل والنسب والعرض، عند تعرضه لمناقشة مختلف المسائل الفرعية، مما يثبت إشارته إلى بعض المقاصد الكلية الضرورية.

ثانيا: إشارته إلى الترتيب بين المقاصد الكلية

من خلال استعمال الباجي للمقاصد الكلية الضرورية في شرحه للعديد من المسائل الفقهية، يمكننا أن نستخلص إشارة إلى تعرضه للترتيب بين بعض المقاصد الكلية الضرورية، كتقديمه لحفظ النفس على حفظ العرض، وحفظ العرض على حفظ المال، وكتقديمه لمقصد حفظ النسب على حفظ العرض. ويمكننا أن نستخلص ذلك مما تناوله الباجي في المثالين التاليين:

المثال الأول: عند تحدث الباجي عن مدى جواز شهادة النساء في الجراح، ذكر مختلف آراء أصحاب مذهبه في ذلك، ثم وجهها مقاصديا؛ مشيرا في الأثناء إلى مقاصد حفظ النفس وحفظ العرض وحفظ المال، جاعلا عدد الشهود وجنسهم مرتبطا بمدى أثر الفعل المشهود عليه؛ فإن كان له أثر في النفس وفي العرض وفي المال جميعا، كان التشدد في أمر الشهود؛ إذ يُطلب العدد الأكثر كما تطلب الذكورة، وإن كان له أثر في النفس فقط، تُطلب العدد الأقل من الشهود مع لزوم الذكورة فيهم، أما إن تعلق الأثر بالمال فقط، لم تلزم حتى الذكورة في الشهود. هذا ما تضمنه قول الباجي عند حديثه عن شهادة النساء، جاء فيه: «ووجدنا التخليط في الشهادة من جهتين، من جهة العدد، وله أقل وأكثر، ومن جهة الذكورة، فلما أن كان الزنا يتعلق به سفك الدم، وإتلاف حرمة العرض، وتدخل به المعرة على الأهل والقراة، تغلظ بالوجهين بأكثر العدد، والذكورة. ولما كان قتل العمد يتعلق به سفك الدم خاصة، تعلق بأقل العددين والذكورة، ولما كانت الأموال أقلها رتبة لم يتعلق بذكورة ولا عدد، فثبت بشهادة رجل وامرأتين وباليمين مع شاهد واحد، ووجدنا الجراح تنوع نوعين، فمنها ما يصغر ويقل خطره، ويؤمن تعديه إلى النفس غالبا، فلم يدخله التخليط، وثبت بما تثبت به الأموال، ومنها ما عظم وعظم خطره ويخاف تعديه إلى النفس، فدخله التخليط الذي حصل في القتل لما يخاف أن يكون سببا إليه. ووجه قول ابن القاسم أن الشهادة بما دون النفس شهادة بجراح لا تتناول النفس، ولا سفك الدم، فثبتت بشهادة رجل وامرأتين، وبشهادة رجل ويمين.

أصل ذلك ما صغر من الجراح، ويحتمل عندي أن يكون ابن القاسم يرى الاحتياط في إثبات القتل والجراح بالشاهدين واليمين، كما يرى ذلك في إثباتها بشهادة الصبيان، وإنما تغلظ النفس بعدد الأيمان والحالفين، ولذلك اعتبر العدالة والذكورة في الشاهد بالقتل، والله أعلم.¹

فيفهم من كلام الباجي، أن التشدد في عدد الشهود وجنسهم في الجراح والأموال، مرتبط بمقاصد حفظ النفس، وحفظ العرض، وحفظ المال، التي علل بها الأحكام. كما يمكننا أن نستشف من كلام الباجي إشارة إلى ترتيب المقاصد الكلية الضرورية؛ إذ قدم مقصد حفظ النفس، على مقصد حفظ العرض، وقدم الاثنين على مقصد حفظ المال؛ ذلك أنه قدّم ما تعلق بسفك الدم وهتك العرض على ما تعلق بسفك الدم فقط، ما يعني أن سفك الدم هو العامل المشترك بينهما، فإذا ضم إليه هتك العرض قدّم على سفك الدم، وفيه بيان على تقديم حفظ النفس على حفظ العرض، وواضح أنه أحرّ حفظ المال عنهما. غير أنه ربّب التعليل في الشهادة عددا وجنسا، بتقديم العرض على النفس، وما ذلك إلا لما ذكره في مثال الزنا، من تعلقه بإتلاف النفس، مع إتلافه لحرمة العرض، فكان التعليل من جهة اعتباره لاجتماع مقصد حفظ العرض مع حفظ النفس في الزنا، دون اقتصاره على مقصد حفظ العرض لوحده.

المثال الثاني: في سياق تعرّض الباجي إلى مسألة خلافية بين المالكية، والشافعية، تتعلق

بحكم وجوب نفي الولد باللعان، رجّح رأي المالكية القائل بوجوبه بمجرد اللعان، على ما اشترطته الشافعية من لزوم اقتران اللعان بالقذف. وقد استدل الباجي بمقصد حفظ النسب، مشيرا إلى رتبته الضرورية التي تفوق ضرورة مقصد حفظ العرض. يستخلص ذلك من قوله الذي جاء فيه: «... فأما نفي الولد، فإن المذهب أنه يجب به اللعان، وإن عرا عن القذف. وقال الشافعي: لا يلاعن حتى يقترن به القذف. والدليل على ما نقوله أن ضرورته إلى نفي الولد أشد من ضرورته إلى قذفها؛ لأن به حاجة إلى أن يزيل عن نفسه نسبا ليس منه، وذلك يصح بنفي الولد أكثر مما يصح بالقذف، فإذا جاز له أن يلاعن بالقذف لحاجته إليه فلاّن يلاعن لنفي الحمل وحاجته أكد أولى وأحرى.»² نلاحظ أن الباجي قد أشار إلى الترتيب فيما بينها، فقدّم مقصد حفظ النسب على مقصد حفظ العرض عندما جعل الملاعنة بنفي الولد لحفظ نسبه

¹ الباجي، المنتقى، 195/7.

² المصدر نفسه، 325/5.

أولى من الملاعنة بالقذف. وحتى وإن كانت الضرورة تتعلق بالملاعن النافي للولد، فهي تتضمن أولوية عامة لمقصد حفظ النسب على حفظ العرض.

ومما سبق نستخلص أن الباجي قد أشار إلى الترتيب بين بعض المقاصد الكلية الضرورية؛ فقدّم حفظ النفس على حفظ النسب، وقدّم هذا على حفظ العرض، وقدم الجميع على حفظ المال.

ثالثاً: إشارته إلى المقاصد من جهة الوجود ومن جهة العدم

في سياق تعرضنا إلى إشارات الباجي إلى المقاصد الكلية الضرورية، استوقفنا مسألة من المسائل تعرض فيها الباجي إلى مقصد حفظ النفس، استخلصنا منها إشارته إلى المقاصد من جهة الوجود ومن جهة العدم. ذلك ما تبرزه المسألة التي استدلّ فيها الباجي بمقصد حفظ النفس في مسألة القصاص في جراح الدماغ وهو يشرح قول الإمام مالك في المسألة، حيث قال: «وهذا على ما قال، أن المأمومة وهي التي يصل منها إلى الدماغ قدر مغرز إبرة فأكثر، والجائفة، وهي التي يصل منها إلى الجوف مثل ذلك، وليس في شيء منها قود، وبهذا قال أكثر الفقهاء، وهو المروي عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه... والدليل على ما نقوله، أن معنى القصاص أن يحدث عليه مثل ما جنى، ولما كان الغالب من هذه الجناية أنها لا تقف على ما انتهت إليه في المحني عليه، بل تؤدي إلى النفس، لم يجز القصاص فيها؛ لأن قصد القصاص قصد إلى إتلاف النفس.»¹ فصرّح الباجي أنّ القصد من منع القصاص في جراح الدماغ هو حفظ النفس من الموت، لأن القصاص يؤدي إلى إتلاف النفس. فنلاحظ إشارته إلى مقصد حفظ النفس من جهة العدم ومن جهة الوجود؛ فقد أشار إلى المقصد من جهة العدم عندما ذكر صراحة أنّ مقصد القصاص هو إتلاف النفس، أي إعدامها لتكون رادعا وزاجرا في حفظ النفوس، كما أشار إلى مقصد حفظ النفس من جهة الوجود حينما أقرّ حكم عدم جواز القصاص في المأمومة حتى لا تُتلف النفس، أي للحفاظ على وجودها وسلامتها. فمن جهة العدم كانت النفس بالنفس تحقيقاً لمقصد حفظ النفس، ومن جهة الوجود لم يجز إتلاف نفس من غير نفس تحقيقاً لمقصد حفظ النفس.

¹ المصدر السابق، 46/9.

المطلب الثاني: الاعتبار بالعلّة ونحوها في الاجتهاد المقاصدي للباجي

لقد عبّر الباجي عن المقاصد بالعلّة وبعض ألفاظها، وبالغرض، وبالإرادة، وبالوجه، في شرحه للعديد من المسائل الفرعية التي تعرّض إليها في بعض كتبه، وفي كل ذلك دلالة على اعتباره للمقاصد في اجتهاده المقاصدي. ومن أمثلة ذلك نذكر:

1- تعبير الباجي بلفظ العلة للإشارة إلى مراعاة مقصد النظافة والطهارة، في حكم الصلاة في مبارك الإبل. ففي شرح الباجي للحديث الذي جاء فيه: «مَالِك، عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ رَجُلٍ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ لَمْ يَرَ بِهِ بِأَسًا أَنَّهُ سَأَلَ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَمْرٍو بْنَ الْعَاصِ أَصْلِي فِي عَطَنِ الْإِبِلِ؟ فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ: لَا وَلَكِنْ صَلِّ فِي مُرَاحِ الْغَنَمِ.»³. نقل الباجي ما ذكر من علل مختلفة لمنع الصلاة في مبارك الإبل، وجوازها في مرائب الغنم، ولا يظهر من شرح الباجي أي رفض لأي من هذه التعليقات، ما دامت تمتع من الصلاة في مبارك الإبل بكل وجه. والذي استوقفني من تعرض الباجي إلى هذه المسألة، هو استفادته مما ذكر من تعليقات ليجعله مقصداً لذلك الحكم، يدور الحكم معه وجوداً وعدمًا؛ فبعد ذكره لمن ذهب إلى تعليل منع الصلاة في مبارك الإبل بالنجاسة، ذهب إلى استعمال مقصد الطهارة، للاستدلال على جواز الصلاة في مبارك الإبل، إذا سلمت من النجاسة، فليس المقصود من المنع هو المبارك ذاتها، وإنما المقصود هو ما يغلب عليها من النجاسة عادة، فإن أمن أحدهم ذلك، بتيقن طهارتها، أو بتطهيرها، فله أن يصلي فيها. وهو الحكم الذي لم يرد في قول عبد الله بن عمرو، ولا في رأي أحد من أصحاب مالك، مما يبرز الاجتهاد المقاصدي للباجي في المسألة، الذي عبّر عنه بالعلّة، فقال: «وذكر أصحابنا في المنع من الصلاة في مبارك الإبل عللاً مختلفة، فذهبت طائفة إلى أنه لا يصلى في أعطان الإبل لأنها يستتر بها للبول والغائط، فلا تكاد تسلم مباركها من النجاسة،

¹ العطن: موضع بروك الإبل، أي مبارك الإبل. ومبركها حول الحوض انظر: المصدر السابق، 327/2. وانظر: القاموس المحيص، الفيروزآبادي، مادة العطن، ص1225.

² المراح: مرائب الغنم، أي مكان مبيت الغنم. انظر: الباجي، المنتقى، 327/2.

³ انفرد به مالك في الموطأ، كتاب الصلاة، باب العمل في جامع الصلاة، الحديث رقم 405 في المنتقى.

وعلى هذا التعليل تجوز الصلاة في مباركها إذا أمنت النجاسة ببسط ثوب أو تيقن طهارة أو غير ذلك.¹

كما أن الباجي استعمل مقصد النظافة، إلى جانب مقصد الطهارة، في استنباط حكم جواز الصلاة في مبارك الإبل، عندما أورد قول من علل المنع بالزفورة وثقل الرائحة، مستأنسا بحديث ابن عمر. قال الباجي: «وقال قوم: المنع من ذلك لزفورهما وثقل رائحتها والصلاة قد سنت النظافة لها وتطيب المساجد بسببها، وأشبه هذه الوجوه أنه يكره الصلاة في معاطنها لما يتكرر من النجاسة فيها، فإذا تيقنت الطهارة جازت...»²

2- استعمال الباجي للفظ العلة في التعبير عن مقصد رفع المشقة ومقصد الرفق ومقصد الاشتغال بالعبادة، عند تعرضه إلى التمييز بين حكم الجمع بين صلاتي الظهر والعصر في عرفة الذي ألحقه بالواجب، وبين حكم الجمع في السفر الذي ألحقه بالإباحة. معللاً ذلك بما هو عام أو ما هو شائع وغالب من المقاصد في موضع عرفة وفي حالة السفر؛ فمقصد الانشغال بالدعاء والتفرغ له بعرفة هو مقصد عام، والجمع بين الصلاتين يسمح بالتفرغ لعبادة مشروعة، لذلك ألحقه بالواجب. بينما مقصد دفع المشقة عن المسافر ليس بعام، فالمشقة قد تقترن بالسفر وقد لا تقترن به، وإن كان الشائع غالباً اقتران السفر بالمشقة، كما أن تفرغ المسافر بعد الجمع لا يشترط أن يكون للعبادة، لذلك ألحق الجمع في السفر بالإباحة. ذلك ما يتضح من قول الباجي عن علة الجمع في الموضعين: «... وإنما يجوز تقديم الصلاة قبل وقتها المختار إلى وقتها على وجه الضرورة، وعلة الجمع مختلفة في الموضعين؛ لأنه إنما جمع بينهما بعرفة لحاجة الناس إلى الاشتغال بالدعاء والتفرغ له إلى غروب الشمس، فشرع تقديمها لذلك، ولما كانت العلة عامة وأصلها للشريعة لحقت بالواجب. وأما علة المسافر بمعنى المشقة التي تلحقه بالنزول لصلاة العصر، وهي علة غير عامة، ولكنها شائعة وهي الرفق بالإنسان دون التفرغ للشريعة فأوجبت الإباحة.»³ فعبر بالعلة عن مقصد الرفق، ومقصد دفع المشقة، ومقصد الانشغال بالعبادة والتفرغ لها.

¹ الباجي، المنتقى، 327/2.

² المصدر نفسه، 328/2.

³ المصدر نفسه، 245/2.

3- تعبير الباجي بالعلّة عن مقصد دفع المشقة في تقريره لحكم جواز إفطار المريض في رمضان دون اعتبار لمقدار المرض، أو خوف من الهلاك، قياساً على حكم جواز إفطار المسافر، حيث قال: «...لأنه إذا كان أصل علّة الفطر في السفر المشقة، وكان مشقة المريض أشد، فبأن يباح لنا الفطر معها أولى. وهذا احتجاج على من أنكر الفطر للمريض إلا لخوف الهلاك دون ما ذكرنا...»¹

4- استخلاص الباجي علّة الحكم من حديث النبي صلى الله عليه وسلم للإشارة بما إلى مقصد رفع الأذى والمشقة، في شرحه لقول الإمام مالك بالترخيص للمحرم حلق رأسه للضرورة، حيث قال: «ولذلك قال مالك: وإنما أرخص في ذلك للضرورة، وكذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم لكعب بن عجرة وقد رأى كثرة ما به من القمل، وأن ذلك مما يتأذى به، فسأله: أيؤذيك هوامك؟ فلما قال: نعم، قال له: احلق رأسك. وأمره بالفدية²، فعلق بإباحة ذلك بالتأذي بالهوام، فلا يجوز إلا على ذلك، لأن النبي صلى الله عليه وسلم جعل علّة الإباحة من الحظر الأذى، والله أعلم.»³

5- تعبير الباجي بالعلّة عن مقصد تجنب الربا في الاقتصار على الأجناس الأربعة التي يجري فيها الربا⁴، فقال مستدلاً على ترجيح مذهبه في المسألة: «والدليل لنا على صحة ما ذهبنا إليه أن النبي صلى الله عليه وسلم نص على التماثل في الأربع المسميات على ما تقدم في الحديث، فلنا فيه دليلان، أحدهما: أنه صلى الله عليه وسلم لما نص على أربعة أشياء مختلفة الأسماء والجنس، علمنا أنه قصد إلى ذكر أنواع الجنس الذي يجري فيه الربا... ووجه ثان، وهو أنه لا خلاف أنه قصد ذكر هذه الأربع المسميات إلى التنبيه على علّة الربا فيها، فأتى بألفاظ

¹ المصدر السابق، 62/3.

² الحديث بهذا اللفظ رواه مالك في الموطأ، كتاب الحج، باب فدية من حلق قبل أن ينحر. الحديث رقم 931 في المنتقى.

³ الباجي، المنتقى، 141/4.

⁴ وهي الأجناس الأربعة المذكورة في حديث "أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: التَّمْرُ بِالتَّمْرِ وَالْحِنْطَةُ بِالْحِنْطَةِ وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ وَالْمِلْحُ بِالمِلْحِ مِثْلًا بِمِثْلٍ يَدًا بِيَدٍ فَمَنْ زَادَ أَوْ اسْتَرَادَ فَقَدْ أَرَبَى إِلَّا مَا اخْتَلَفَتْ أَلْوَانُهُ". أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب المساقاة، باب الصرف وبيع الذهب بالورق، والنسائي في سننه، كتاب البيوع، باب بيع التمر بالتمر. وابن ماجه في سننه، كتاب التجارات، باب الصرف وما لا يجوز متفاضلاً يداً بيد. وأحمد في مسنده، كتاب باقي مسند المكثرين، باب مسند أبي هريرة.

مختلفة الجنس والمعنى، وهذا يقتضي أن العلة أخص صفة توجد فيها... ولو أراد عموم العلة لاكتفى باسم واحد منها؛ لأنه لا خلاف أن كلما كثرت أوصاف العلة كانت أخص، وكلما قلت كانت أعم.»¹

6- تعبير الباجي - في كتابه المنهاج - بالعلة عن مقصد الردع والزجر لحفظ أموال الناس، في ترجيحه لرأي المالكية بوجوب قطع النباش كالسارق، خلافا لقول الأحناف، فقال: «استدلال المالكي على الحنفي في وجوب قطع النباش، بأن القطع في السرقة إنما وضع للردع والزجر حفظاً لأموال الناس... وهذه العلة موجودة في الكفن، فوجب على سارقه القطع.»²

7- تعبير الباجي - في كتابه المنهاج أيضا - بالعلة للإشارة إلى مقصد الحرية، فقال في تعليقه لحكم منع نكاح المسلم الأمة الكافرة: «... وعلى أن العلة عندي اتقاء استرقاق الكافر ولد المسلم إذا وُجد...»³

8- تعبير الباجي بالغرض على مقصد التخليط والتشديد في مسألة منع المرور بين يدي المصلي، أثناء شرحه للحديث الذي جاء فيه: «مَالِكُ، عَنْ أَبِي النَّضْرِ مَوْلَى عُمَرَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ بُسْرِ بْنِ سَعِيدٍ أَنَّ زَيْدَ بْنَ خَالِدِ الْجُهَنِيِّ أَرْسَلَهُ إِلَى أَبِي جُهَيْمٍ يَسْأَلُهُ مَاذَا سَمِعَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْمَارِّ بَيْنَ يَدَيْ الْمُصَلِّي، فَقَالَ: أَبُو جُهَيْمٍ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَوْ يَعْلَمُ الْمَارُّ بَيْنَ يَدَيْ الْمُصَلِّي مَاذَا عَلَيْهِ لَكَانَ أَنْ يَقِفَ أَرْبَعِينَ خَيْرًا لَهُ مِنْ أَنْ يَمُرَّ بَيْنَ يَدَيْهِ. قَالَ أَبُو النَّضْرِ: لَا أَذْرِي أَقَالَ أَرْبَعِينَ يَوْمًا أَوْ شَهْرًا أَوْ سَنَةً.»⁴ فعند تعرض الباجي في شرحه لهذا الحديث، إلى مسألة الوقوف أربعين؛ لم يعط أهمية للبحث في تمييز

¹ الباجي، المنتقى، 189/6.

² الباجي، كتاب المنهاج في ترتيب الحجج، ص28.

³ المصدر نفسه، ص184.

⁴ رواه مالك في الموطأ، كتاب الصلاة، باب التشديد في أن يمر أحد بين يدي المصلي، الحديث رقم 359 في المنتقى. وأخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصلاة، باب إثم المار بين يدي المصلي. ومسلم في صحيحه، كتاب الصلاة، باب منع المار بين يدي المصلي. والترمذي في سننه، كتاب الصلاة، باب ما جاء في كراهية المرور بين يدي المصلي. والنسائي في سننه، كتاب القبلة، باب التشديد في المرور بين يدي المصلي وبين سترته. وأبو داود في سننه، كتاب الصلاة، باب ما ينهى عنه من المرور بين يدي المصلي. وابن ماجه في سننه، كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب المرور بين يدي المصلي. وأحمد في مسنده، كتاب مسند الشاميين، باب حديث أبي جهيم بن الحارث بن الصمة. والدارمي في سننه، كتاب الصلاة، باب كراهية المرور بين يدي المصلي.

الأربعين؛ أهى للأيام، أم للشهور، أم للسنوات؟ بل أولى اهتمامه بالمقصد من ذلك؛ إذ بين أنه للتغليظ والتشديد في أمر من يمر بين يدي المصلي، معبرا عن ذلك بلفظ "الغرض"، ذلك ما يتضح من قوله: «(فصل) وقول أبي النضر: لا أدري أقال: أربعين يوما أو شهرا أو سنة، يقتضي أنه قد نص له على أحدهما¹، وشك أبو النضر فيما ذكر بسر من ذلك، والغرض به معلوم وهو التغليظ في المرور بين يدي المصلي، وإشارة إلى عظيم ما يرتكبه المار بين يديه.»²

9- تعبير الباجي بالغرض، على مقصد تأنيس الزوجة وبسطها، في مسألة حقها في مقام الزوج عندها، وملازمته لها مدة كافية عقب الزواج بها، حيث قال: «...ومن جهة المعنى أن الغرض تأنيس المرأة وبسطها وإذهاب ما يلحقها من الانقباض والحجل...»³.

10- تعبير الباجي بالإرادة، لبيان مقصد النبي صلى الله عليه وسلم من أمره للنساء بتغسيل ابنته المتوفية بماء وسدر وأن يجعلن في الأخير الكافور⁴؛ فذكر أنه يريد من استعمال الكافور تطيب الرائحة، وعلى أساس تحقيق هذا المقصد يمكن استعمال غير الكافور، إن انعدم ووجد غيره مما يطيب الرائحة ويحقق المقصد. قال الباجي: «(فصل) وقوله: واجعلن في الآخرة كافورا، يريد بذلك تطيب الرائحة وبقاء الطيب في أن يجعل في آخر غسلة، وإنما خص الكافور بذلك؛ لأنه أقوى الأرائح الطيبة مع ما فيه من التجمير ومنع ما في الميت من النتن. وقد قال أشهب إن عدم أو عظمت مؤنته طيب الميت بغيره أو ترك.»⁵. وأشار الباجي إلى هذا المقصد أيضا في الخبر الذي جاء في باب النهي عن تتبع الجنابة بنار، الذي جاء فيه: «مَالِكُ، عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنْ أَسْمَاءَ بِنْتِ أَبِي بَكْرٍ أَنَّهَا قَالَتْ لِأَهْلِهَا: أَجْمِرُوا ثِيَابِي إِذَا مِتُّ، ثُمَّ

¹ هكذا وردت، والظاهر أن الأصح: أحدها؛ لأنه ذكر اليوم، والشهر، والسنة.

² الباجي، المنتقى، 278/2.

³ المصدر نفسه، 63/5.

⁴ الحديث رواه البخاري في صحيحه، كتاب الجنائز، باب غسل الميت ووضوئه بالماء والسدر. ومسلم في صحيحه، كتاب الجنائز، باب في غسل الميت. والترمذي في سننه، كتاب الجنائز عن رسول الله، باب ما جاء في غسل الميت. والنسائي في سننه، كتاب الجنائز، باب الكافور في غسل الميت. وأبو داود في سننه، كتاب الجنائز، باب كيف غسل الميت. وابن ماجه في سننه، كتاب ما جاء في الجنائز، باب ما جاء في غسل الميت. وأحمد في مسنده، كتاب مسند القبائل، باب حديث أم عطية الأنصارية اسمها نسبية. ومالك في الموطأ، كتاب الجنائز، باب غسل الميت.

⁵ الباجي، المنتقى، 453/2، 454.

حَنْطُونِي، وَلَا تَذُرُوا عَلَيَّ كَفَنِي حِنَاطًا، وَلَا تَتَّبِعُونِي بِنَارٍ»¹. فعبر الباجي في شرحه لهذا الخبر باستعمال ألفاظ العلة، كلفظ "لئلا" ولفظ "الغرض" للتعبير عن مقصد تطيب الريح من التحنيط بالكافور ونحوه. قال الباجي: «والأصل في ذلك أن الميت يحتاج إلى تطيب ريحه وريح كفته، فإن ذلك من إكرامه وصيانتة لئلا تظهر منه ريح مكروهة، ولذلك شرع في غسله الكافور ليطيب ريحه ولتخفى ريح كريهة إن كانت. وقولها: ثم حنطوني: الحنوط ما يجعل في جسد الميت وكفته من الطيب والمسك والعنبر والكافور وكل ما الغرض منه ريحه دون لونه لأن المقصود منه ما ذكرنا من الرائحة دون التجمل باللون»².

11- تعبير الباجي ببعض ألفاظ العلة، ولفظ "الوجه"، كما يتضح من قوله عند تعرضه إلى شرح الحديث سابق الذكر، المتضمن فهي أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنهما عن إتباعها بنار في وصيتها إن هي ماتت، فذكر تعليقات لتهيئها، وأشار إلى أن المقاصد معتبرة في الشريعة الإسلامية، بل جعل ما هو مقصود شرعا معيارا لقبول أو مخالفة بعض الأفعال التي كانت تمارس في الجاهلية. فقال: «(فصل) وقولها: ولا تتبعوني بنار، قال ابن حبيب: إنما ذلك للتفاؤل بالنار، ويحتمل أيضا أن يكون هذا من أفعال الجاهلية فشرعت مخالفته إذا لم يكن له وجه مقصود في الشريعة، ويحتمل أن يمنع؛ لأنه كان يفعل على وجه الظهور والتعالي، والله أعلم»³. وفي قوله: "إنما ذلك للتفاؤل"، "فشرعت مخالفته"، "على وجه الظهور والتعالي"، إشارات إلى اعتباره للمقاصد بألفاظ العلة ولفظ "الوجه"

12- استخدام الباجي لتعبير "الوجه" في تعليقه المقاصدي للعديد من المسائل. نذكر على سبيل المثال: ذكره في مسألة تغسيل الميت أن الواجب غسله بالماء، وما زاد عليه من سدر، فإنما هو لمقصد تنظيف الميت، مما يلحق بجسده من أقدار، أو روائح كريهة. معبرا عن المقصد بالوجه، حيث قال: «... وقول مالك: إن الغسل أولا هو الفرض، فوجب أن يكون بالماء

¹ انفرد به مالك في الموطأ، كتاب الجنائز، باب النهي عن تتبع الجنائز بنار، الحديث رقم 525 في المنتقى.

² الباجي، المنتقى، 467/2.

³ المصدر نفسه، 468/2.

وحده، وما بعد ذلك فإنما هو على وجه التنظيف والتطيب فلا يضره ما خالطه مما يزيد في تنظيفه.¹»

13- استخدام الباجي للفظ الوجه في تعليقه بمقصد الرفق من جمع النبي صلى الله عليه وسلم بين الظهر والعصر في السفر، حيث قال: «قوله: كان يجمع بين الظهر والعصر في سفره إلى تبوك، يعني أنه عليه السلام كان يفعل ذلك على وجه الرفق بالمصلي...»². وغير هذه الأمثلة كثير مبثوث في كتبه، عبّر فيه الباجي بألفاظ العلة والغرض والإرادة والوجه، استخدمت كلها فيما ذهب إليه من اجتهاد مقاصدي.

المطلب الثالث: الاعتبار بالمعنى في الاجتهاد المقاصدي للباجي

لقد ذكرنا في مبحث المقاصد من الباب الأول، أن التعبير عن المقاصد الشرعية بالمعنى كان هو السائد في استخدامات المتقدمين من الفقهاء، والباجي واحد ممن استخدم لفظ المعنى للتعبير عن المقصد؛ فقد عبّر به في أغلب المسائل التي راعى فيها المقاصد من الأحكام، ومن أمثلة ذلك نذكر:

1- تعبيره بالمعنى عن مقصد إتقان الصلاة وإتمامها على أحسن وجه، من حكم كراهة رفع صوت البعض على البعض بالقرآن أثناء الصلاة، عند شرحه للحديث الذي جاء فيه: «مَالِكٌ، عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ الْحَارِثِ التَّمِيمِيِّ، عَنْ أَبِي حَازِمٍ التَّمَّارِ، عَنْ أَبِي بِيَّاضٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَرَجَ عَلَى النَّاسِ وَهُمْ يُصَلُّونَ وَقَدْ عَلَتْ أَصْوَاتُهُمْ بِالْقِرَاءَةِ فَقَالَ: إِنَّ الْمُصَلِّيَّ يُنَاجِي رَبَّهُ فَلْيَنْظُرْ بِمَا يُنَاجِيهِ بِهِ وَلَا يَجْهَرْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ بِالْقُرْآنِ.»³ فذكر الباجي أن المقصد من منع إعلاء الصوت بالقرآن عند الصلاة، هو تحقيق إتقانها وإتمامها على أحسن وجه، بترك كل المكروهات المقتضية للنقص، ورفع الصوت بالقراءة واحد منها، معبراً عن المقصد بالمعنى، في قوله: «(فصل) وقوله: صلى الله عليه وسلم:

¹ المصدر السابق، 453/2.

² الباجي، المنتقى، 234/2، 235.

³ رواه مالك في الموطأ، كتاب الصلاة، باب العمل في القراءة. وأخرجه أحمد في مسنده، كتاب أول مسند الكوفيين، باب حديث البياضي.

إن المصلي يناجي ربه، تنبيه على معنى الصلاة، والمقصود بها ليكثر معنى الاحتراز من الأمور المكروهة المدخلة للنقص فيها، والإقبال على أمور الطاعة المتممة لها. ¹»

2- تعبيره بالمعنى عن مقصد النظافة من تغسيل الميت بماء وسدر دون الاكتفاء بالماء فقط، لتنظيفه مما يلحق بجسده من أقدار، أو روائح كريهة. وعلى أساس اعتبار هذا المقصد، تعرض الباجي إلى مسألة انعدام السدر عند التغسيل، هل يجزي غيره بدلا عنه؟ فذكر الباجي في المسألة جواز استعمال غير السدر، إن وُجد ما يحقق المقصد من استعماله، وهو النظافة؛ فإن وُجدت مادة منظفة أخرى، استعملت، وأجزأت عن السدر، رغم أن الحديث ² صريح في ذكر السدر دون غيره، وهذا ما يبرز الاجتهاد المقاصدي للباجي باستعماله لفظ المعنى، ذلك ما تضمنه قوله: «(فصل) وقوله: بماء وسدر على معنى المبالغة في الغسل والتنظيف؛ لأن السدر غاسول، وهذا إذا وجد، فإن عدمه فما يقوم مقامه مما يعين على التنظيف والغسل...» ³.

3- تعبير الباجي بالمعنى للإشارة إلى مقصد الإمهال للتوبة، في تحديد عدد الجمعات التي قد يُعذر المتخلف عنها، أثناء شرحه للحديث الذي جاء فيه: «مَالِكُ، عَنْ صَفْوَانَ بْنِ سُلَيْمٍ، قَالَ مَالِكُ: لَا أَدْرِي أَعَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَمْ لَا؟ أَنَّهُ قَالَ: مَنْ تَرَكَ الْجُمُعَةَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِنْ غَيْرِ عُذْرٍ وَلَا عِلَّةٍ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قَلْبِهِ.» ⁴. فقد فسر الباجي - في شرحه لهذا الحديث - أن المقصد من تحديد عدد الجمعات بالثلاثة للتي تُترك من المكلف من غير عذر معتبر، هي إمهال المكلف المتهاون لعله يتوب إلى الله فيقلع عن تهاونه في الجمعة الرابعة، فالوقت كاف ومناسب للإقلاع عن هذا الذنب، وإلا فصاحبه - بعد هذه المهلة - قد طبع على قلبه، فلا يكاد يتعظ أو يتذكر، وقد عبّر الباجي على المقصد من ذلك بالمعنى، فقال: «هذا الحديث يدل على

¹ الباجي، المنتقى، 43/2.

² الحديث هو ما شرحه الباجي في المنتقى رقم 516. وقد رواه مالك في الموطأ، كتاب الجنائز، باب غسل الميت، كما رواه غيره.

³ الباجي، المنتقى، 453/2.

⁴ رواه مالك في الموطأ، كتاب الصلاة، باب القراءة في صلاة الجمعة والاحتباء ومن تركها من غير عذر، الحديث رقم 240 في المنتقى. وأخرجه من طريق أبي الجعد الضمري، كل من: الترمذي في سننه، كتاب الجمعة عن رسول الله، باب ما جاء في ترك الجمعة من غير عذر. والنسائي في سننه، كتاب الجمعة، باب التشديد في التخلف عن الجمعة. وأبو داود في سننه، كتاب الصلاة، باب التشديد في ترك الجمعة. وابن ماجه في سننه، كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب ما جاء فيمن ترك الجمعة من غير عذر.

وجوب إتيان الجمعة... وأما معنى اعتبار العدد في الحديث، والله أعلم، فانتظار للهيئة وإمهال منه تعالى عبده للتوبة، ومعنى الطبع على القلب أن يجعل بمنزلة المختوم عليه لا يصل إليه شيء من الخير، نسأل الله العصمة بفضله.¹

4- تعبير الباجي بالمعنى للإشارة إلى مقصد الإشعار بالانتماء إلى الإسلام، في تعليقه لرفع ابن عمر الأذان وقت الإغارة، حيث ذكر عنه: «... وكان يؤذن في صلاة الصبح على معنى إظهار شعار الإسلام لما كان وقت الإغارة، وهو الوقت الذي كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يغير إذا لم يسمع الأذان ويمسك إذا سمعه، فكان ابن عمر يؤذن لذلك».² ثم استعمل الباجي مقصد إعلان شعار الإسلام ليقدر أحكام الأذان في الحضر وفي السفر، معبرا عن ذلك بلفظ "المعنى"؛ فلما كان المقصد من رفع الصوت بالأذان هو الإعلام عن حال صاحبه، كان حكمه غير لازم فيمن كان بجوار المسلمين؛ إذ لا حاجة من الإعلام بحاله، وهو بين المسلمين. قال الباجي معبرا بالمعنى على المقصد من ذلك: «مسألة: إذا ثبت ذلك، فإن الأذان مأمور به في أوقات الصلوات خاصة في المواضع التي يلزم الدعاء فيها إليها، وهي المساجد ومواضع الأئمة، وهذه المواضع التي نصبت لإقامة الصلوات وأمر الناس بإتيانها لذلك، وأما الفذ والجماعة في غير مسجد ودون ائتمام، فإن كان ذلك في الحواضر لم يجب عليهم أذان لأن معنى شعار الإسلام قد سقط عنهم بقيام أهل المصر به، ولا يجب ذلك عليهم للدعاء إلى الصلاة لأن موضع منصوب لإقامة الصلاة فيدعى الناس إليه، فإن أذنوا فحسن لأنه ذكر الله تعالى وإعلام بوقت الصلاة وأخذ بحظ من إظهار شعار الإسلام. وأما إن كان ذلك في أرض قفر أو سفر فقد قال الشيخ أبو محمد لا أذان عليه لأنه ليس من أهل الجماعة وهذا يحتاج إلى تفصيل فإن كان الأمير مع جماعة في سفر أو وحده فإن من سنته الأذان لأنه جماعة وقد نصب موضعه لإقامة الصلاة فلزم أن يدعو إلى الصلاة قال القاضي أبو الوليد وإن كان غير إمام فالظاهر عندي أن الأذان مشروع لأنه شعار الإسلام...»³

¹ الباجي، المنتقى، 142/2.

² المصدر نفسه، 22/2.

³ المصدر نفسه، 15/2.

5- تعبير الباجي بالمعنى للإشارة إلى مقصد تجنب المارة بين يدي المصلي، من حكم استحباب تقريب السترة من المصلي بينه وبين المارة، فقال: «مسألة: وأما مكانه مما يستتر به، فإنه يستحب أن يقرب منه. وقد روى ابن القاسم عن مالك: ليس من الصواب أن يصلي وبينه وبين سترته قدر صفين، والدنو من السترة حسن لما رواه سهل أنه كان بين مصلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وبين الجدار ممر الشاة. ومن جهة المعنى أن دنوه من السترة أقرب له من امتناع المار بين يديه، وإذا بعد عنها أمكن المار من المرور بين يديه.»¹

6- تعبير الباجي بالمعنى عن مقصد التخفيف عن أرباب الأموال في مسألة زكاة ما يحرص من الثمار، إذ عللّ التغاضي والتسامح في مقدار ما يمكن نقصانه فيما يحرصونه من ثمار بساكنينهم لتزكيتهم بمقصد التخفيف، فقال: «ومن جهة المعنى أن التخفيف في الأموال مشروع؛ لأن صاحب الحائط يكون له الجار المسكين، فلا بد أن يطعمه ويهدي إليه، ولا يكاد أن يسلم حائط من أكل طائر وأخذ إنسان مار، فيخفف عنه لهذا المعنى.»²

7- تعبير الباجي بالمعنى عن مقصد حفظ المال، للاستدلال على صحة مذهبه في مسألة عدم جواز تصرف البكر الراشدة في مالها، فقال: «...ودليل آخر، وهو أن المعنى المعتبر في الرشد هو المعرفة بمصالح المال ومنافعه وتثميته والحفظ له، وذلك لا يحصل إلا بمباشرة الناس ومعاملتهم والتصرف معهم، وقد علم من حال البكر الانقباض عن معاملة الناس ومباشرتهم، وذلك يقتضي جهلها بصلاح مالها ومنافعه وتثميته مع الحياء الغالب المانع من المراجعة فيه، والمنع منه، فوجب أن يكون النكاح شرطاً في الرشد الذي يقتضي تسليم المال إلى اليتيمة كالبوغ، ونحرر منه دليلاً فنقول: إنه معنى يمنع في الغالب القيام بحفظ المال وتثميته، فوجب أن يمنع من التصرف فيه كعدم البلوغ.»³

8- تعبير الباجي بالمعنى عن مقصد تأنيس الزوجة وبسطها في مسألة حق الزوجة في مقام الزوج عندها، وملازمته لها مدة كافية عقب الزواج بها، فقال: «...ومن جهة المعنى أن

¹ المصدر السابق، 283/2.

² المصدر نفسه، 252/3، 253.

³ المصدر نفسه، 23/5.

الغرض تأنيس المرأة وبسطها وإذهاب ما يلحقها من الانقباض والخجل، وهذا من حقوقها، وقد حكى القاضي أبو الحسن أنه حق لهما جميعاً، وهو قول صحيح عندي.¹

9- تعبير الباجي بالمعنى عن مقصد حفظ النسب، في مسألة عدم جواز وطء الرجل امرأة حاملاً من غيره حتى تضع، فقال: «...ومن جهة المعنى أن ذلك يوقع تلييساً في النسب، والشرع موضوع على تخليص الأنساب، ولهذا شرعت العدة والاستبراء.»²

10- تعبير الباجي بالمعنى عن مقصد دفع الضرر عن المطلقة، من حكم إجبار الرجل على رجعة مطلقة الحائض، فقال: «...ومن جهة المعنى أنه مضار بتطويل العدة، فمنع من ذلك وأجبر على الرجعة.»³

11- تعبير الباجي بالمعنى للإشارة إلى مقصد حفظ العرض في مسألة تغريب المرأة الزانية، وللإشارة إلى مقصد الزجر والردع في تغريب الرجل الزاني، فقال: «(فصل) وقوله: "أنه صلى الله عليه وسلم جلد ابنه⁴ مائة وغرّبه عاماً"⁵ نص في تغريب الزاني... (مسألة) إذا ثبت ذلك، فإن التغريب على الحر الذكر دون المرأة ودون العبد... ومن جهة المعنى أن المرأة عورة، وفي تغريبها تعريض لها لزوال الستر عنها، والأمة حق السيد متعلق بمنافعها، وإنما يغرب الرجل عقوبة لينقطع عن منفعه...»⁶

12- تعبير الباجي بالمعنى للإشارة إلى مقصد حفظ المال، في تعليقه عدم تسليم مال الصغير إليه حتى يونس منه الرشد، فقال: «ومن جهة المعنى أن الصغير إنما يخاف عليه إفساد المال...»⁷.

¹ المصدر السابق، 63/5.

² المصدر نفسه، 81/5، 82.

³ المصدر نفسه، 372/5.

⁴ الحديث عن ابن أحد رجلين اختصما عند رسول الله صلى الله عليه وسلم.

⁵ رواه مالك في الموطأ، كتاب الحدود، باب ما جاء في الرجم. كما رواه غيره.

⁶ الباجي، المنتقى، 141/9.

⁷ المصدر نفسه، 527/7.

13- تعبير الباجي بالمعنى عن مقصد الردع في مسألة منع قاتل العمدة من الميراث فقال: «ومن جهة المعنى أنه ردع لمن أراد استعجال الميراث بقتل الموروث، فمنع من ذلك ردعا لهذا، والله أعلم وأحكم.»¹

14- تعبير الباجي بالمعنى عن المقصد من تحريم الخمر في قياس النبيذ عليه؛ إذ ذكر أن المقصد من تحريم الخمر هو تجنب الفجور مستدلا بالقرآن الكريم، قال الباجي: «فلما كان التحريم ثابتا في الخمر بأن كثيرها يدعو إلى الفجور، وهو معنى قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ ﴾»² كانت الخمر محرمة لهذا المعنى. ولما كان المعنى موجودا في النبيذ المسكر، واختلف العلماء في حكمه، كان فرعا وجب إلحاقه به.»³

15- تعبير الباجي بالمعنى للإشارة إلى المقصد، في بيانه لمفهوم الاستدلال بالأولى؛ فقال: «الاستدلال بالأولى وهو أن يبين في الفرع المعنى الذي علق عليه الحكم في الأصل وزيادة»⁴، ثم أعطى مثلا أشار فيه إلى مقصد تحقيق العدل في ردّ شهادة أهل الذمة من باب أولى من ردّ شهادة المسلم الفاسق، وعلّة الفسق مانعة من تحقيق العدل لكليهما.

وغير هذا كثير، مما يبين استخدام الباجي للفظ المعنى في إرادة المقصد من الحكم، كما هو شأن الكثير من العلماء حتى القرن الخامس الهجري.

المطلب الرابع: استخدام الباجي للقواعد الفقهية والأصولية في اجتهاده المقاصدي

المتتبع لكتب الباجي الأصولية والفقهية، يجد أنه يستخدم بعض القواعد الفقهية والأصولية في اجتهاده المقاصدي. كما يجد استخدامه لألفاظ المقاصد في تحديده لبعض المفاهيم الأصولية وبيان المقصود منها، واستناده إلى بعض المباحث الأصولية في اجتهاده المقاصدي،

¹ المصدر السابق، 85/9.

² سورة المائدة، الآية: 91

³ الباجي، كتاب الحدود، ص71.

⁴ الباجي، كتاب المنهاج في ترتيب الحجج، ص27.

كاستخدامه للمقاصد في الترجيح بين الأخبار ودلالة النصوص، واستخدامه للمقاصد في إثبات مشروعية القياس، واستخدامه لمبدأ سد الذرائع في اجتهاده المقاصدي ومن أمثلة ذلك نذكر:

1- استناد الباجي إلى بعض القواعد الفقهية في اجتهاده المقاصدي، كاعتباره لمقصد التيسير ورفع المشقة عن الناس انطلاقاً من قاعدة "الضرورات تبيح المحظورات"، وذلك في مسألة حكم جواز التفاضل وزناً في الذهب أو الفضة بالدرهم، لحاجة الناس إلى الدراهم وضرورة ذلك عند تعذر الصرف،، هذا ما يتبين في قوله الذي جاء فيه: «وجه رواية الجواز على الكراهية ما احتج به من ضرورة الناس إلى الدراهم، وتعذر الصرف إلا في ذلك الموضع مع حاجة الناس إلى الاستعجال، وانحياز المسافر للمرور مع أصحابه، وخوفه على نفسه في الانفراد، ويخاف إن غاب عنه ذهبه أن لا يعطاه، ويمطل به، والضرورة العامة تبيح المحظور. وأما اليوم فقد صار الضرب بكل بلد واتسع الأمر، فلا يجوز له.»¹. وهكذا يتبين أن الباجي لاحظ الضرورة في تحقيق مقصد التيسير ورفع المشقة على الناس في جواز مثل هذا التفاضل، فإن انعدمت الضرورة انعدمت الإباحة.

2- استناد الباجي ضمناً إلى قاعدة "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب" في تعميمه للمقصد من طلب الاعتبار، في مناقشته لدلالة الآية في قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يٰٓأُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾²، دون اقتصره على السبب الذي ورد فيه من الإخبار عن بني النضير. مبيّناً أن فائدة الخطاب هي معرفة المقصد منه لتعميمه، ذلك ما يستخلص من قوله: «لو وجب قصر ذلك على سببه لم يقع بذلك اتعاظ ولا ازدجار ولبطلت فائدة الآية وقصد الموعظة، لأن السامع لذلك يقصره على شقاق مخصوص ونوع من الكفر مخصوص، فليس يقع به الازدجار. وهذا باطل باتفاق.»³.

3- اعتبار الباجي صراحة للمقصد من الخطاب، في تعريفه لبعض المصطلحات الأصولية، فذكر في كتابه الحدود: أن حدّ البيان هو: «الإيضاح. ومعنى ذلك أن يوضح الأمر

¹ الباجي، المنتقى، 228/6.

² سورة الحشر، الآية: 2.

³ الباجي، إحكام الفصول، ص556.

والناهي أو المخبر أو المجاب عما يقصد إلى إيضاحه...»¹. وكذلك فعل في تعريفه للمفسر، فذكر أنه: «ما فهم المراد به من لفظه، ولم يفتقر في بيانه إلى غيره. ومعنى ذلك أن لفظ التفسير يقتضي تبين ما يقصد إلى تفسيره...»². وفي تعريفه لفحوى الخطاب، ذكر أن حدّه هو: «ما [يفهم] من نفس الخطاب من قصد المتكلم بعرف اللغة»³. وفي كتابه المنهاج عرف لحن الخطاب بأنه: «ما فهم من قصد المتكلم ما لم يوضع له لفظه...»⁴. فنلاحظ اعتبار الباجي للمقاصد من الألفاظ من خلال تعريفاته لبعض المصطلحات الأصولية.

4- استخدام الباجي في اجتهاده المقاصدي لقاعدة "العام يعمل بعمومه حتى يرد ما يخصه"، وقاعدة "المطلق يعمل بإطلاقه حتى يرد ما يقيدّه". ومن أمثلة ذلك: ما يستخلص من استناده إلى تقييد المطلق في الاستدلال المقاصدي على عدم جواز إحياء ما قرب إلى العمران من الأراضي إلا بإذن الإمام تحقيقاً لمقصد دفع الضرر عن الناس، خلافاً لقول الإمام الشافعي بجواز ذلك بغير إذن الإمام، فاستدلّ الباجي بتضمّن قول النبي صلى الله عليه وسلم: «مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَيْتَةً فَهِيَ لَهُ، وَلَيْسَ لِعِرْقٍ ظَالِمٍ حَقٌّ»⁵، على تقييد حكم جواز الإحياء بقوله: «وليس لعرق ظالم حق»، فقيّد الحكم بعدم الإضرار بالناس. قال الباجي: «مسألة: وأما التي تقرب من العمران، فلا يجيها أحد إلا بإذن الإمام، رواه سحنون عن مالك وابن القاسم عن أشهب خلافاً للشافعي في قوله: يجيها من شاء بغير إذن الإمام... والدليل على ما نقوله، قول النبي صلى الله عليه وسلم: "وليس لعرق ظالم حق" والذي يجي بقرب العمران قد يظلم في إحيائه، ويستضر الناس بذلك لتضييقه عليهم في مسارحهم وعمارتهم ومواضع مواشيهم ومرعى أغنامهم، فاحتاج إلى نظر الإمام واجتهاده في ذلك»⁶. كما استند الباجي إلى قاعدة العموم في تمييزه بين ما قرب وما بعد من الأراضي في تحقيق مقصد دفع الضرر عن الناس، فاستند إلى رأي أشهب في حمله الحديث على العموم في استنباط حكم استحباب إحياء أرض موات بعيدة على

¹ الباجي، كتاب الحدود، ص41.

² المصدر نفسه، ص46.

³ المصدر نفسه، ص51. وكتاب إحكام الفصول، ص508.

⁴ الباجي، كتاب المنهاج في ترتيب الحجج، ص12.

⁵ رواه البخاري في صحيحه، كتاب المزارعة، باب من أحيا أرضاً مواتاً.

⁶ الباجي، المنتقى، 379/7.

العمران دون إذن الإمام مادام ذلك غير محلٍّ بمقصد دفع الضرر. قال الباجي: «واحتج أشهب في المجموعة لقوله بأن ذلك مقتضى قوله صلى الله عليه وسلم: "من أحميا أرضا مواتا فهي له" وذلك عام فيما قرب أو بعد، وإنما يستحب له ذلك لا فيما قرب من العمران لثلا يكون فيه ضرر على أحد.»¹

5- استخدام الباجي لقاعدة العموم في اعتباره لمقصد تجنب الربا من تعميمه لمنع التفاضل في غير ما ذكر من مطعومات في حديث الربويات الستة²، إذ عرض آراء الفقهاء فيها، منتقدا رأي الظاهرية المتوقف عند لفظ الحديث. قال الباجي: «...وذهب فقهاء الأمصار وجماعة الناس إلى أن هذه المسميات أصول في تحريم التفاضل لفروع لاحقة بها على اختلافهم في أعيان تلك الفروع؛ لاختلاف المعاني المتعدية إليها. وذهب أهل الظاهر إلى أن تحريم التفاضل مقصور عليها دون سائر المطعومات. والدليل على تحريم التفاضل في الأربعة قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾³، والربا الزيادة، فوجب أن يكون التفاضل حراما في كل شيء لحق العموم إلا ما خصه الدليل.»⁴

6- استدلال الباجي بالمقاصد في مسائل الترجيح في الأخبار عند التعارض، كاستدلاله -في باب ترجيحات المتون- بثبوت المقصد ووضوحه في الخبر، في ترجيحه للخبر المتضمن للحكم المنطوق على الخبر المتضمن للحكم المحتمل المختلف فيه، حيث قال: «أن يكون ما تضمنه أحد الخبرين من الحكم منطوقا به، والآخر محتملا، فيقدم المنطوق بحكمه لأن الغرض فيه أبين والمقصود فيه أجلى.»⁵ ومن أنواع ترجيحه للأخبار من جهة المتن، تقديمه -مقاصديا- للخبر الذي يقصد به بيان الحكم على الخبر الذي لا يقصد به ذلك؛ إذ الأخذ بما قصد به بيان الحكم أولى. وقد مثل الباجي ذلك بقوله: «وذلك مثل أن يستدل المالكي في طهارة جلود

¹ المصدر السابق، 380/7.

² الحديث هو ما أخرجه مسلم في كتاب المساقاة، باب الصرف وبيع الذهب بالورق، جاء فيه: "عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الصَّامِتِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ وَالْبُرُّ بِالْبُرِّ وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ وَالْمِلْحُ بِالمِلْحِ مِثْلًا بِمِثْلٍ سَوَاءٌ بِسَوَاءٍ يَدًا بِيَدٍ فَإِذَا اخْتَلَفَتْ هَذِهِ الْأَصْنَافُ فَبِيعُوا كَيْفَ شِئْتُمْ إِذَا كَانَ يَدًا بِيَدٍ".

³ سورة البقرة، الآية: 275.

⁴ الباجي، المنتقى، 188/6.

⁵ الباجي: الإشارات في أصول الفقه المالكي، ص110.

السَّبَّاع بقوله صلى الله عليه وسلم: "إيُّما إيهاب دبغ فقد طهر"¹. فيعارضه الشافعي بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه نهى عن جلود السَّبَّاع أن تفترش². فيقول المالكي: خبرنا أولى؛ لأنَّه قصد به بيان حكم الطهارة، وخبركم لم يقصد به ذلك، بل يجوز أن يكون إيُّما نهى عن ذلك لما في افتراشه من الخيلاء والسرف والتشبه بالأعاجم، ويمكن أن يكون نهيه عن افتراشها تعبداً محضاً وإن كانت طاهرة، فكان ما بيناه أولى.³

7- تقديمه للخبر المصرَّح بالمقصد، على الأصول إذا خالفها، خلافاً للأحناف القائلين بأن الخبر إذا خالف الأصول المقطوع بصحتها وجب اطراحه، فردَّ الباجي بالقول: «إن هذا غير صحيح، بل يجب أن يقدّم الخبر على الأصول لأننا نعلم قصد صاحب الشرع بالحمل على الأصول من جهة الاستنباط والاستدلال وغلبة الظن؛ فإذا صرَّح النبي صلى الله عليه وسلم بمقصوده في الخبر، كان ذلك أولى...»⁴

8- ترجيحه المقاصدي بين دلالة النصوص على الأحكام، بترجيح دلالة العام على دلالة الخاص، وتقديمه للنص العام الذي لم يخص عن النص المخصص باعتبار المقاصد من النصوص. وتقديمه للنص الذي قصد به الحكم عن النص الذي لم يقصد به الحكم، ومن أمثلة ذلك، ترجيح الباجي لرأي مذهبه بعموم آية منع الجمع بين الأختين لكل ما وقع بالنكاح أو

¹ رواه مسلم في صحيحه، كتاب الحيض، باب طهارة جلود الميتة بالدباغ. ورواه الترمذي في سننه، كتاب اللباس عن رسول الله، باب ما جاء في جلود الميتة إذا دبغت. ورواه النسائي في سننه، كتاب الفرع والعتيرة، باب جلود الميتة. ورواه أبو داود في سننه، كتاب اللباس، باب في أهب الميتة. ورواه ابن ماجة في سننه، كتاب اللباس، باب لباس جلود الميتة إذا دبغت. ورواه أحمد في مسنده، كتاب ومن مسند بني هاشم، باب بداية مسند عبد الله بن عباس. ورواه مالك في موطئه، كتاب الصيد، باب ما جاء في جلود الميتة. ورواه الدارمي في سننه، كتاب الأضاحي، باب الاستمتاع بجلود الميتة.

² رواه الترمذي في سننه، كتاب اللباس عن رسول الله، باب ما جاء في النهي عن جلود السباع. ورواه النسائي في سننه، كتاب الفرع والعتيرة، باب النهي عن الانتفاع بجلود السباع. ورواه أبو داود في سننه، كتاب اللباس، باب في جلود النمر والسباع. ورواه أحمد في مسنده، كتاب أول مسند البصريين، باب حديث أسامة الهذلي. ورواه الدارمي في سننه، كتاب الأضاحي، باب النهي عن لبس جلود السباع.

³ الباجي، كتاب المنهاج في ترتيب الحجاج، ص230. وانظر باللفظ نفسه: الباجي، إحكام الفصول، ص749. إلا أنه ذكر في الإحكام معارضة الحنفي بدل معارضة الشافعي.

⁴ الباجي، كتاب المنهاج في ترتيب الحجاج، ص89.

بملك اليمين في قوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾¹. خلافا لمن قال بعموم إباحة ملك اليمين في قوله تعالى: ﴿وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾² فقال: «في هذا استعمال آيتنا أولى، لأنه قصد بها بيان ما أبيض جمعه في النكاح وما منع منه، وآيتكم إنما قصد بها بيان الحالة التي أجاز فيها نكاح الإيماء، والآية التي قصد بها بيان الحكم المختلف فيه أولى من الآية التي لم يقصد بها ذلك؛ ولهذا قال علي وعثمان: "أحلتها آية وحرمتها آية والتحريم أولى"؛ أو يقول: آيتكم مخصوصة بالأمهات والبنات وآيتنا لم يطراً عليها تخصيص فكان الأخذ بها أولى»³

9- استخدام الباجي للاستدلال المقاصدي في إثبات مشروعية القياس، كالذي أثبتته ضمناً من مشروعية الاجتهاد المقاصدي في استدلاله على مشروعية القياس، عندما أشار إلى دلالة النص على الاجتهاد في طلب المعنى من الحكم، في مثال تحريم الخمر، وتحريم التفاضل في البر، فقال: «فلا فرق أن يقول لنا تعالى: "حرّمت عليكم التفاضل في البر" في صحّة امتثال الفعل وتركه، وبين أن يقول: "حرّمت عليكم التفاضل في البرّ لأنه مقتات جنس، فقيسوا عليه كل مساوٍ له في صفته". فكلا الأمرين يصحّ امتثاله وتركه. وكذلك إذا دلنا بغير القول والنص فقال لنا: "متى حرّمت عليكم الخمر ويبيع البرّ متفاضلاً فقد علّقت حكم التحريم على معنى فيه، وكلفتم الاجتهاد في طلب ذلك المعنى الذي علّقت التحريم عليه وأمرتمكم باعتبار حاله بالتفسير والنظر في الأصول، وأسقطت عنكم المأثم في خطأ ذلك المعنى الذي علّقت عليه الحكم، وجعلت لكم على اجتهادكم أجراً، وإن أصبتموه جعلت لكم أجراً للاجتهاد والإصابة. والفرض الذي أوجبت عليكم هو الاجتهاد في طلب ذلك المعنى»⁴. كما أشار إلى مشروعية الاجتهاد المقاصدي بقوله: «...ما جاز أن يكون علّة بالنطق جاز أن يكون علّة بالاستنباط»⁵. وقال: «ما جاز أن يعلّق الحكم عليه نطقاً، جاز أن يستنبط ويعلّق الحكم عليه

¹ سورة النساء الآية: 23.

² سورة النساء: الآية: 36.

³ المصدر نفسه، ص73.

⁴ الباجي، إحكام الفصول، ص534، 535. كما ذكر المثال نفسه في إشارته إلى مشروعية الاجتهاد المقاصدي في ص562.

⁵ المصدر نفسه، ص645.

كالصفات والمعاني»¹. والمقصد علة ومعنى، ولا يكون الاستنباط إلا بالاجتهاد. وفي ذلك بيان لإشارته إلى مشروعية الاجتهاد المقاصدي في بعض فصول إثباته لمشروعية القياس. وفي مباحث إثبات القياس أيضا اجتهد الباجي مقاصديا في الاستدلال بقوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَأْتُوا إِلَى الْأَبْصَرِ﴾² على أن المقصد من الاعتبار هو الانزجار والاعتاظ، والمقصد من طلبه الاعتبار هو قياس حال بحال ليحصل الاعتاظ، فقال: «وإنما سمي الاعتاظ والفكر والرواية اعتبارا لأنه مقصود به التسوية بين الأمر وبين مثله والحكم في أحد المثلين بحكم الآخر. وبهذا يحصل الانزجار والاعتاظ»³.

10- اعتبار الباجي أن فهم المقصد من النص مسوغ من مسوغات أعمال القياس في غير الحادثة المخصوصة، حيث قال: «...العلة المنصوص عليها من باب القياس؛ وذلك أنه إذا قال: "أقتلوا هذا لأنه شاق الله ورسوله" ورأينا آخر قد شاق الله ورسوله، وورد الشرع بالقياس، حكمنا له بمثل حكمه لمساواته له في علة الحكم. وسواء كان هذا بنص على العلة أو دليل من إشارة أو رمز أو ما يفهم منه المقصد بوجه»⁴.

11- اعتبار الباجي للمعاني والمقاصد في النصوص في استدلاله على القياس من جهة السنة، كتعليقه على قول النبي صلى الله عليه وسلم في نهيه عن ادّخار لحوم الأضاحي، كي يتصدّقوا بها على القادمين من الأمصار يوم الأضحى: «إِنَّمَا نَهَيْتُكُمْ مِنْ أَجْلِ الدَّافَةِ»⁵. علّق الباجي بالقول: «فأخبر أن نهيه صلى الله عليه وسلم يقع لمعنى يجب اعتباره ويزول الحكم بزواله. وهذا تنبيه منه على تطلب معنى أو امره ونواهيته»⁶. فاستفاد الباجي من الحديث في إثبات الاجتهاد المقاصدي، إذ تراعى المعاني في الأحكام لإجراء القياس بحسبها، فالأمور بمقاصدها.

¹ المصدر السابق، ص 647.

² سورة الحشر، الآية: 2.

³ المصدر نفسه، ص 553.

⁴ المصدر نفسه، ص 557.

⁵ رواه مسلم في صحيحه، كتاب الأضاحي، باب بيان ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث. ورواه غيره

⁶ الباجي، إحكام الفصول، ص 574.

12- اعتبار الباجي لقياس الأولى في اجتهاده المقاصدي، كاستنباطه لحكم جواز الجمع بين الصلاتين، اعتبارا لمقصد دفع المشقة، واستنادا لقاعدة قياس الأولى. قال الباجي: «...وأما الخوف، فهل يجمع بين الصلاتين لخوف العدو؟ قال ابن القاسم في العتبية: لم أسمع لأحد ولو فعله لم أر به بأسا. ووجه ذلك أن هذا عذر تلحق به المشقة، ومشقته أكثر من مشقة السفر والمرض والمطر، فإذا كان الجمع يجوز في السفر والمطر والمرض، فبأن يجوز للخوف من العدو أولى...»¹.

13- استناد الباجي إلى مبدأ سد الذرائع في اجتهاده المقاصدي، كاستخدامه لمبدأ سد الذريعة في اعتباره لمقصد تجنب الغش ونفي التهمة في التقييط، في حكم جواز مراطة ذهب بذهب وإن لم يتساويا في الجودة، مشترطا لجواز ذلك شرطين؛ الأول: أن لا تكون مثل هذه المراطة ذريعة إلى التهمة في التقييط، والثاني: أن لا تكون رداءة الذهب بسبب الغش، كأن تختلط بنحاس ونحوه من غير الذهب. ذلك ما يتضح من قول الباجي في هذه المسألة، جاء فيه بعد عرضه لقول الإمام مالك: «وهذا كما قال: إن من راطل ذهبا بذهب وأحد الذهبين من جنسين، فإن كان لم يعلم بمقدار الجيد من الرديء، لم تجز المراطة، ولا المبايعه كلها، وإن علم مقدار ذلك، لم يخل أن يكون أحد الذهبين من جنس الذهب المفردة مساوية لها في الجودة والنفاق أو لا تكون إحدهما مساوية لها. فالظاهر من المذهب جواز ذلك، سواء كانت الذهب التي معها أفضل أو أدون، وهذا إلا وجه فيه لمنع الذريعة؛ لأن مساواة إحدى الذهبين الذهب التي في عوضها تنفي التهمة التي تلحق من جهة التقييط، فموجود إلا أن يحمل التقييط على وجه الذريعة والتهمة في ذلك، فيبعد أيضا، وهذا ما لم يكن رداءة أحد الذهبين من غش نحاس فيها، وإنما هي الرداءة في غش الذهب، فإن كانت مغشوشة بنحاس، لم تجز المراطة بها، قاله الشيخ أبو إسحاق، وأن ما قال مالك في الذهب المفردة بالذهب المفردة.»²

14- استناد الباجي إلى مبدأ سد الذرائع في اعتباره لمقصد حفظ المال، كاستدلاله بقول القاضي أبي محمد، في تعليل ترك تضمين الصناعات سدا لذريعة إتلاف الأموال، وتحقيقا

¹ الباجي، المنتقى، 241/2.

² المصدر نفسه، 269/6.

لمقصد الشرع من حفظها. قال الباجي: «قال القاضي أبو محمد: لأن ذلك تتعلق به مصلحة ونظر للصناع وأرباب السلع، وفي تركه ذريعة إلى إتلاف الأموال...»¹.

15- وفي مسائل الاعتكاف، استند الباجي إلى مبدأ سد الذريعة في تعليقه بمقصد عدم الانشغال بغير العبادة لحكم استحباب قضاء المعتكف حاجته في بيت غيره، لا في بيته حتى لا ينشغل بشؤون بيته إن هو قضى حاجته فيها، قال الباجي: «ويستحب للمعتكف أن يكون موضع حاجته في غير داره؛ لأن في رجوعه إلى داره، ودخوله إليه ذريعة إلى الاشتغال ببعض ما يظهر إليه فيه ويراه منه...»².

16- وفي مسائل النكاح استند الباجي إلى مبدأ سد الذرائع في تحقيق مقصد منع الفساد من فسخ عقد الزواج إن عُدَّ الإشهاد عليه بعد البناء، إذ لو لم يتطلب الوطاء الشهود على عقد النكاح لادّعى الزناة صحة نكاحهم تضليلاً للناس وهروباً من الحد، وفي ذلك ذريعة لانتشار الفساد وتبريره، قال الباجي: «مسألة: وإذا عقد النكاح ولم يحضره شهود، ثم أقر وأشهدا عليه قبل البناء لم يفسخ النكاح، وإن بنى ولم يشهد فقد روى محمد عن أشهب عن مالك يفرق بينهما، ورواه ابن حبيب عن مالك. ووجه ذلك إن تعري عقد النكاح من الشهادة لا ذريعة فيه إلى الفساد، وتعري الوطاء والبناء من الشهادة فيه الذريعة إلى الفساد، فمنع منه لذلك، ولو جاز لكل من وجد مع امرأة في خلوة أو أقر بجماعها أن يدعي النكاح لارتفع حد الزنا عن كل زان والتعزير في الخلوة، فمنع من ذلك ليرتفع هذا المعنى، فمتى وقع البناء على الوجه الممنوع، فسخ ما ادعي من النكاح...»³.

والأمثلة في ذلك كثيرة، تثبت اعتبار الباجي للمقاصد باستخدام القواعد الفقهية والمباحث الأصولية، مما يبرز اجتهاده المقاصدي.

¹ المصدر السابق، 461/7.

² المصدر نفسه، 103/3، 104.

³ المصدر نفسه، 101/5.

المبحث الثاني: التوجيه المقاصدي لمختلف الآراء الفقهية والترجيح بينها

المتتبع لطريقة تعرّض الباجي لمختلف المسائل الفقهية، خصوصا التي تضمنها كتابه المنتقى، يجده كثيرا ما يعرض مختلف الآراء في المذهب الواحد، أو لمذاهب مختلفة، ثم يوجهها توجيهها مقاصديا، كما يلتجئ أحيانا عديدة إلى اعتبار المقاصد في الآراء والأقوال لمختلف الأحكام، ليرجّح بينها ترجيحا مقاصديا. وهذا ما سنبرزه في هذا المبحث ضمن مطلبين؛ الأول: في توجيه الباجي مقاصديا للآراء الفقهية. والثاني: في الترجيح المقاصدي للباجي بين الآراء الفقهية.

المطلب الأول: توجيه الباجي مقاصديا للآراء الفقهية

كثيرا ما يعمل الباجي على توجيه مختلف الآراء الفقهية توجيهها مقاصديا، يتجلى ذلك خصوصا في كتابه المنتقى، إذ يذكر رأيا لصاحبه في مسألة ما، أو رأيين أو أكثر، ثم يعلّلها مقاصديا بقوله: "ووجه ذلك" أو نحو ذلك، لكنه تارة يرجّح بين الآراء، وتارة يكتفي بذكر أوجهها المقاصدية دون ترجيح بينها، ومن أمثلة ذلك نذكر:

1- توجيهه لقول الإمام مالك بلزوم الأذان في مساجد الجماعات وعدم لزومه لمن صلى لوحده في حواضر المسلمين إلا إذا كان في غنمه أو باديته، توجيهها مقاصديا؛ إذ علّل ذلك بمقصد رفع شعار المسلمين، فقال بعد أن أورد قول الإمام مالك في المسألة: «ووجه ذلك أن من كان في غنمه أو باديته معتزلا عن الحواضر التي يقام فيها الأذان في المساجد يحتاج إلى شعار المسلمين، وهو الأذان، ليحترم بشعار الإسلام وتجنّبه سرايا المسلمين وجيوشهم...ومن صلّى وحده في حواضر المسلمين وبلادهم استغنى عن الأذان، لأن الأذان في المساجد وعند الإمام شعار له ولغيره ممن سكن ذلك البلد.»¹

2- توجيهه لمختلف الآراء توجيهها مقاصديا، كالذي انتهجه في مسألة خلافية بين المالكية، تتعلق بحكم لبس الحرير في الغزو، فذكر رأي ابن حبيب بالجواز، ثم ذكر رأي الإمام مالك بعدمه، مبينا حجة كل منهما؛ إذ استدل الإمام مالك بحرمته في الغزو قياسا على القطع بحرمته في غيره، بينما استدل ابن حبيب استدلالا مقاصديا؛ فذكر أن المقصد في الغزو إظهار

¹ المصدر السابق، 9/2.

عظمة المسلمين بالمباهاة وإرهاب العدو، ولباس الحرير مما يحقق هذا المقصد. قال الباجي: «وأما الغزو، فأجاز ابن حبيب لبسه والصلاة فيه، ومنع غيره من أصحابنا، وقال أبو محمد: أن ما حكاه ابن حبيب خارج عن مذهب مالك. وجه ما قاله ابن حبيب أن الغزو موضع مباهاة وإرهاب على العدو. ووجه ما ذهب إليه مالك أن ما لا يجوز في غير الغزو من اللباس، فإنه لا يجوز في الغزو كالذهب والفضة.»¹ فاكتفى الباجي بذكر أوجه الآراء دون أن يرجح بينها.

3- توجيه الباجي لقول الإمام مالك بأفضلية الإطعام عن العتق والصيام - في مسألة التكفير عن الإفطار العمدي - توجيهها مقاصدياً؛ إذ علل ذلك بأن الإطعام أعمّ نفعاً، مشيراً إلى تحقيقه لمقصد حفظ النفوس، ذلك ما يمكن استخلاصه من قول الباجي الذي جاء فيه: «إذا قلنا إن الكفارة على التخيير، فقد روى ابن الماجشون² عن مالك أنه قال: الإطعام أفضل، وجرى عليه العراقيون. ووجه ذلك أن الإطعام أعم نفعاً لأنه يجبا به جماعة لا سيما في أوقات الشدائد والمجاعات...»³

4- توجيه الباجي مقاصدياً لرأي الإمام مالك في تكريهه لأن يسافر بالمرأة ابن زوجها، حيث اجتهد رأيه في بيان المقصد من هذا الحكم؛ بأنه للرفق بالمرأة، وحفظ عرضها، إذ استند الباجي إلى ما يجري عادة من عداوات وقلة المراعاة بين الربائب وزوجات الآباء، مما قد يؤدي في رفقة السفر إلى إهمال المرأة، وعدم سترها، لذلك كره الإمام مالك خروج هذا النوع من قرابة ذوي المحرم بالمرأة المسافرة. فنفهم من ذلك أن الباجي قد خلص إلى مقصد المراعاة والإشفاق والستر من حكم الكراهية التي ذكره الإمام مالك في المسألة، وهو ما يشير عموماً إلى مراعاته لمقصد الرفق ومقصد حفظ العرض، قال الباجي: «مسألة: إذا ثبت ذلك، فقد كره مالك أن يخرج بها ابن زوجها وإن كان ذا محرم منها. قال الإمام أبو الوليد: ووجه

¹ المصدر السابق، 41/2.

² هو أبو مروان عبد الملك بن عبد العزيز بن عبد الملك بن عبد العزيز بن أبي سلمة، بن الماجشون، أصله من خراسان، فقيه فصيح، مفتي أهل المدينة، وكان ضريح البصر. انظر: عياض، ترتيب المدارك، 207/1.

³ الباجي، المنتقى، 46/3.

ذلك عندي ما ثبت للربائب من العداوات وقلة المراعاة في الأغلب، فلا يحصل لها منه الإشفاق والستر والحرص على طيب الذكر.»¹

5- توجيه الباجي مقاصديا لقول ابن حبيب في مسألة عدد أيام الوليمة، بإقامتها ثمانية أيام لمن يقدر على ذلك؛ إذ ذكر الباجي أن المقصد من ذلك هو إشهار النكاح والتوسعة على الناس، حيث قال: «...وقال ابن حبيب: فمن وسع الله عليه، فليو لم من يوم ابتئاته إلى مثله. ووجه ذلك أن يريد به الإشهار لنكاحه والتوسعة على الناس، ولا يقصد به المباهاة والسمعة...»².

6- توجيه الباجي مقاصديا لقول ابن القاسم بجواز الجمع في الصلاة عند الخوف؛ إذ ذكر أن المقصد من رآيه هو دفع المشقة، قال: «...وأما الخوف، فهل يجمع بين الصلاتين لخوف العدو؟ قال ابن القاسم في العتبية: لم أسمعه لأحد ولو فعله لم أر به بأسا. ووجه ذلك أن هذا عذر تلحق به المشقة، ومشقته أكثر من مشقة السفر والمرض والمطر، فإذا كان الجمع يجوز في السفر والمطر والمرض، فبأن يجوز للخوف من العدو أولى...»³

7- توجيه الباجي مقاصديا لتحديد النبي صلى الله عليه وسلم لوقت زكاة الفطر؛ إذ أشار أن وجه ذلك هو تحقيق مقصد الانتفاع والمنع من التسوّل، حيث قال: «والأصل في ذلك ما روي عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر بزكاة الفطر قبل خروج الناس إلى الصلاة»⁴. ووجه ذلك أن دفعها إلى المساكين في ذلك الوقت سبب إلى انتفاعهم بها ذلك اليوم وفطرهم بها، وبذلك يستغنون عن التطوف في ذلك اليوم على الناس في المصلى ومنعاً لهم من النظر عليه والانتفاع بها في أول يوم الفطر.»⁵

¹ المصدر السابق، 161/4.

² المصدر نفسه، 168/5.

³ المصدر نفسه، 241/2.

⁴ رواه البخاري في صحيحه، كتاب الزكاة، باب الصدقة قبل العيد. والنسائي في سننه، كتاب الزكاة، باب فرض زكاة رمضان على المسلمين دون المعاهدين. وأحمد في مسنده، كتاب مسند المكثرين من الصحابة، باب مسند عبد الله بن عمر بن الخطاب.

⁵ الباجي، المنتقى، 310/3.

8- توجيه الباجي لرأي الإمام مالك وأبي إسحاق الشيرازي في كيفية الوقوف بعرفة، نحو تحقيق مقصد الخشوع والتضرع في الدعاء، قال الباجي: «...فمن وقف غير راكب، فليكن وقوفه للدعاء قائما، فإذا عيي، فليجلس، قاله مالك. وقال الشيخ أبو إسحاق: المشي يقف قائما أو جالسا كل بقدر طاقته. ووجه ذلك أنه أبلغ في التضرع والرغبة والخضوع، وأما الراكب فتلك الحال أبلغ حالاته.»¹

9- توجيه الباجي مقاصديا لرأي ابن القاسم بمنع اشتراء الطعام جزافا دون رؤيته، وبكيل غير الكيل المعلوم عند الناس؛ إذ علل الحكم صراحة بمقصد تجنب الغرر. حيث قال: «ولا خلاف على مذهب ابن القاسم أن من ابتاع طعاما أو غيره مما له قدر بحيث للناس كيل معلوم [بغير] ذلك الكيل أنه لا يجوز، وإنما يجوز ذلك عنده في التبن والعلف بحيث لا كيل للناس. ووجه منعه القصد إلى الغرر للعدول عن المقادير المعروفة وابتياح صبرة غير مرئية.»²

10- توجيه الباجي بمقصد الردع والتعليم، لقول ابن القاسم بتأديب الصبي إذا جنى جناية، في قوله: «وإذا جنى الصبي أدب، إن كان يعقل ما يصنع، قاله ابن القاسم. ووجه ذلك أنه يفهم الزجر، والعقوبة والتعزير إنما وضعا للردع والزجر والتعليم...»³. فأشار الباجي - عموما- أن المقصد من العقوبات والتعازير هو الردع والزجر والتعليم.

يتبين لنا من خلال هذه الأمثلة -وشبهاتها كثيرة- أن الباجي كثيرا ما يوجه المسائل والآراء توجيهها مقاصديا، دون أن يكتفي بعرضها، مما يثبت اجتهاده المقاصدي، وهو منهجه المتبع خصوصا في كتابه المنتقى.

المطلب الثاني: الترجيح المقاصدي للباجي بين الآراء الفقهية

في العديد من المسائل الفرعية لمختلف أبواب الفقه، يعرض الباجي مختلف الآراء ثم يرجح بينها ترجيحا مقاصديا؛ إذ يستند إلى المقاصد -بألفاظ مختلفة- في بيانه لأوجه الترجيح بين الآراء، إلى جانب استناده أحيانا إلى أدلة أخرى. ومن أمثلة ذلك نذكر:

¹ المصدر السابق، 34/4.

² المصدر نفسه، 333/6.

³ المصدر نفسه، 19/9.

1- ترجيحه لصفة رفع اليدين في الصلاة، بالكيفية التي قال بها شيوخه العراقيون، على الكيفية التي قال بها سحنون، وذلك بالاستناد إلى مقصد التيسير إلى جانب استناده إلى السنة، حيث قال: «مسألة: وأما صفة الرفع، فالذي عليه شيوخنا العراقيون أن تكون يدها قائمتين تحاذي كفاه منكبيه وأصابعه أذنيه. وروي عن سحنون أنهما تكونان منصوبتين ظهورهما إلى السماء وبطونهما إلى الأرض. قال القاضي أبو الوليد: والأول عندي أولى؛ لأننا نتمكن بذلك من الجمع بين الحديثين¹، ولأنه أبعد في التكلف وأيسر في الرفع.»²

2- ترجيح الباجي مقاصدياً قول الإمام مالك بقراءة المأموم خلف الإمام فيما أسر فيه وعدم قراءته خلفه فيما جهر فيه، على قول ابن وهب³ وأشهب ومن قال بقولهما بعدم قراءة المأموم خلف الإمام مطلقاً، أسر الإمام أم جهر، حيث استدل الباجي بمقصد تحقيق الخشوع في الصلاة، على رجحان قول الإمام مالك، فقال: «والدليل على صحة ما ذهب إليه مالك أنا إنما منعنا المأموم من القراءة حال جهر الإمام للإنصات إليه، وذلك معدوم عند الإسرار، فاستحب له أن يقرأ لأنه إذا لم يشغل نفسه بالتفكير في قراءة الإمام إذا جهر، ولم يشغل نفسه بالتدبير ولا يقرأ هو إذا أسر الإمام تفرغ للوسواس، وحديث النفس وما يشغله عن الصلاة، فاستحب له أن يقرأ.»⁴

3- ترجيح الباجي مقاصدياً قول الإمام مالك على قول الإمام أبي حنيفة، في مسألة زكاة المعدن المستخرج؛ إذ قال الإمام مالك بأدائها يوم إخراجها، بينما اشترط الإمام أبو حنيفة حولان الحول لتأدية زكاة المعدن المستخرج. فاستدل الباجي على رجحان قول الإمام مالك بمقصد تحقق النماء فيما يستخرج من معادن وقت إخراجها، وهو ما يؤول إلى اعتباره لمقصد تنمية الأموال وحفظها فيما ذهب إليه من ترجيح، فقال موافقاً لرأي الإمام مالك: «وهذا كما

¹ يقصد حديث بن عمر الذي رواه مالك في الموطأ، كتاب الصلاة، باب ما جاء في افتتاح الصلاة، ورواه غيره. وحديث بن الحويرث الذي رواه البخاري في صحيحه، كتاب الأذان، باب رفع اليدين إذا كبر وإذا ركع وإذا رفع. ورواه غيره.

² الباجي، المنتقى، 29/2.

³ هو عبد الله بن وهب بن مسلم القرشي مولى يزيد بن رمانة، فقيه المالكية بمصر. روى عن الإمام مالك والليث، والثوري وغيرهم، تفقه بالإمام مالك والليث، وابن الماجشون وغيرهم، وقيل لم يكتب الإمام مالك لأحد بالفقيه إلا إلى ابن وهب. توفي بمصر سنة 197 هـ. انظر: عياض، ترتيب المدارك، 187/1.

⁴ الباجي، المنتقى، 59/2.

قال: إنّه لا يعتبر فيما يخرج من المعدن حول، خلافاً لأبي حنيفة في قوله: إنّه لا زكاة فيه حتى يحول عليه الحول. والدليل على ما نقوله أن الحول إنما شرع في العين والماشية لتكامل النماء، ولما كان الزرع يتكامل نماءه عند حصاده ثم لا تتأني فيه بعد ذلك تلك التنمية، وإن تأتت فيه غيرها بالتجارة لم يعتبر فيه بعد ذلك حول، ثم وجدنا المعدن يتكامل نماءه من جهة الأرض عند إخراجها، ثم لا يتأني فيه مثل تلك التنمية، وإن تتأني فيه التنمية بوجه آخر فوجبت فيه الزكاة عند ظهوره، وإن لم ينتظر به الحول كالزرع.¹

4- ترجيح الباجي مقاصدياً لرأي من قال بكراهية لباس المعصفر للمحرم - وهو الثوب المصبوغ بالصبغ الأصفر - على رأي الإمام الشافعي القائل بإباحته للمحرم. فاستدل الباجي بمقصد منع الترفه والاستمتاع من محظورات الإحرام في ترجيحه لمن قال بقول أصحابه، فقال: «... وقد روى ابن عبدوس² عن أشهب أنه كره لباس المعصفر... وبقولنا قال أبو حنيفة في هذه المسألة أنه كره المعصفر المقدم للرجال والنساء. وقال الشافعي هو مباح على كل حال. والدليل على ما نقوله أن هذا صبغ له ردغ على الجسد يحصل الاستمتاع منه بالزينة والرائحة، فكان المحرم ممنوعاً من لبسه كالمصبوغ بالزعفران والورس والله أعلم.»³

5- ترجيح الباجي مقاصدياً رأي مذهبه على مذهب الشافعية والأحناف، في مسألة وقوع الطلاق حال الحيض؛ فاستدل - فيما استدل - بمقصد دفع الضرر عن المطلقة، في ترجيح رأي المالكية القائل بإجبار المطلق حال الحيض على الرجعة، على رأي الشافعية والأحناف القائل بعدم إجباره، فقال: «... ومن طلق منهم حائضاً أجبر على الرجعة خلافاً لأبي حنيفة والشافعي في قولهما: يؤمر بها ولا يجبر. ووجه ذلك ما تقدم من الحديث من قوله صلى الله عليه وسلم: "فتلك العدة التي أمر الله أن يطلق لها النساء"⁴. ومن جهة المعنى أنه مضار بتطويل العدة، فمنع من ذلك وأجبر على الرجعة.»⁵

¹ المصدر السابق، 148/3.

² هو سعيد بن عبدوس، القاضي المغني الفقيه المالكي الأندلسي، من أهل طليطلة، لقي الإمام مالك وسمع منه الموطأ، توفي سنة 180 هـ. انظر: عياض، ترتيب المدارك، 1/199.

³ الباجي، المنتقى، 326/3، 327.

⁴ رواه مالك في الموطأ، كتاب الطلاق، باب ما جاء في الأقراء وعدة الطلاق وطلاق الحائض. ورواه غيره.

⁵ الباجي، المنتقى، 372/5.

6- ترجيح الباجي مقاصديا، رأي مذهبه على مذهب الأحناف، في مسألة جواز بيع بعض الجنس ببعضه إلى أجل متفاضلا إذا اختلفت المنافع المقصودة فيه، فاستدل الباجي بما يُقصد من منافع في الجنس، إن اختلفت جاز التفاضل، فالعبرة بالمقصد منها في ثبوت الجواز. قال الباجي: «الباب الثالث: في [أنه عند] اختلاف المنافع يصح بيع بعض الجنس ببعضه إلى أجل متفاضلا، هو مذهب مالك. وقال أبو حنيفة: إن ذلك لا يجوز مع اختلاف المنافع إذا كانا من جنس... وهذه المسألة عندنا مبنية على أن اختلاف المنافع هي المعبرة في الجنس، فإذا ثبت لنا هذا ثبت جواز التفاضل...»¹.

7- ترجيح الباجي مقاصديا مذهب الإمام مالك على مذهب الإمامين الشافعي وأبي حنيفة في مسألة بيع الثمر جزافا؛ إذ استدل بمقصد تجنب الغرر على صحة مذهب الإمام مالك القائل بجواز استثناء الثلث من ثمر بستان بيع جزافا مادام البيع قد سلم من الغرر، على القول بعدم جواز استثناء أي شيء منه. فبعد أن أورد الباجي قول الإمام مالك في المسألة، قال: «وهذا كما قال أن مذهب أهل المدينة على ما ذكره، أن من باع ثمرة حائطه جزافا، فإن له أن يستثنى منه كيلا ما بينه وبين الثلث، خلافا لأبي حنيفة والشافعي في قولهما: لا يجوز أن يستثنى منه قليلا ولا كثيرا. والدليل على صحة ما ذهب إليه مالك أن هذا استثناء لا يدخل غررا في المبيع، فلم يمنع صحة العقد. أصل ذلك إذا استثنى جزءا شائعا.»²

8- ترجيح الباجي مقاصديا قول الإمام مالك على قول الإمامين الشافعي وأبي حنيفة في اشتراط الخلطة بين المتنازعين، حتى يُستحلف المدعى عليه؛ فاستدل الباجي بمقصد دفع الضرر في ترجيح مذهبه القائل باشتراطها، خلافا للإمامين الشافعي وأبي حنيفة اللذين لم يشترطها، فقال: «قوله: في الذي يدعى على رجل حقا إن كانت بينهما مخالطة أو ملابسة، أحلف المدعى عليه، وإن لم يكن شيء من ذلك، لم يحلفه، هذا قول عمر بن عبد العزيز والفقهاء السبعة بالمدينة، وبه قال مالك. وقال أبو حنيفة والشافعي: يستحلف المدعى عليه من غير إثبات خلطة. والدليل على ما نقوله، أن مجرد الدعوى لا يوجب حكما إلا لوجه ضرورة، واستحلاف المدعى عليه مضره تلحقه، فلا يجوز أن يؤدي باليمين بمجرد الدعوى عليه إلا أن

¹ المصدر السابق، 28/6، 29.

² المصدر نفسه، 183/6.

تكون ضرورة، بأن يكون من الأمور التي تقع عليه كثيرا من غير مخالطة، ولذلك تأثير في الشرع...»¹

9- ترجيح الباجي مقاصديا رأي مذهبه على رأي الإمام الشافعي ومن قال بقوله، في مسألة إحياء أرض موات قريية من العمران؛ فاستدل -فيم استدل- بمقصد رفع الظلم ودفع المضرة، على صحة رأي مذهبه القائل بعدم جواز إحياء أرض موات قريية من العمران إلا بإذن الإمام، خلافا لرأي الإمام الشافعي القائل بجواز ذلك بغير إذن الإمام، قال الباجي: «وأما التي تقرب من العمران، فلا يحييها أحد إلا بإذن الإمام، رواه سحنون عن مالك وابن القاسم عن أشهب خلافا للشافعي في قوله: يحييها من شاء بغير إذن الإمام. ورواه ابن عبدوس عن أشهب، قال سحنون: وبه قال كثير من العلماء من أصحابنا وغيرهم. والدليل على ما نقوله، قول النبي صلى الله عليه وسلم: "وليس لعرق ظالم حق"² والذي يحيي بقرب العمران قد يظلم في إحيائه، ويستضر الناس بذلك لتضييقه عليهم في مسارحهم وعمارهم ومواضع مواشيهم ومرعى أغنامهم، فاحتاج إلى نظر الإمام واجتهاده في ذلك.»³ فاستند الباجي إلى الحديث في استخلاص المقصد من المنع ليرجح به رأي مذهبه.

10- ترجيح الباجي مقاصديا رأي الإمام مالك على رأي الإمام أبي حنيفة في دية جراح الرأس المذهبة للعقل؛ إذ قال الإمام مالك بلزوم دية العقل وأرش الموضحة⁴، بينما قال الإمام أبو حنيفة بدية العقل فقط، فذكر الباجي أن الصحيح ما قاله الإمام مالك؛ اعتبارا لمقصد حفظ العقل وحفظ النفس، بينما كان اعتبار الإمام أبي حنيفة مشيرا إلى مقصد حفظ العقل فقط. ومحل النزاع في المسألة هي محل العقل؛ إذ أشار الإمام أبو حنيفة أن محل الرأس، بينما استدل الباجي أن محل القلب، وبحسب ذلك يكون شح الرأس قد أتلف عليه منفعة ليست في عضو الشجّة، فيكون قد أتلف عقله الذي محل القلب، وأتلف أيضا جزءا من بدنه وهو

¹ المصدر السابق، 211/7.

² رواه مالك في الموطأ، كتاب الأفضية، باب القضاء في عمارة الموات. ورواه غيره.

³ الباجي، المنتقى، 379/7، 380.

⁴ الموضحة: هي الشجّة التي توضح العظم أي تبيّنه. انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة وضح، 635/2.

الرأس، أي أحلّ بمقصد حفظ العقل وأحلّ أيضا بمقصد حفظ النفس، فلزمه دية إتلاف العقل، ودية جراح الرأس¹.

11- ترجيح الباجي مقاصديا قول مذهبه ومن قال به، على أحد قولي الإمام الشافعي في مسألة إقامة الحد على شهود الزنا إن لم يكتمل عددهم؛ فاستدل -فيم استدل- بمقصد دفع المضرة وحفظ العرض، على رجحان رأي مذهبه القائل بحدّ الشهود حدّ القذف إذا لم يكتمل عددهم، خلافا لما روي عن الشافعي بعدم الحد. قال الباجي: «مسألة: إذا كمل عدد الشهود في الزنا، أقيم الحد على من شهد عليه، وإن لم يكمل عددهم، حدّ الشهود حدّ القذف. وبه قال أبو حنيفة، وهذا أحد قولي الشافعي، وله قول آخر: لا حدّ عليهم... ودليلنا من جهة المعنى أنهم أدخلوا المضرة عليه، بإضافة الزنا إليه بسبب لم يوجب الحدّ عليه، فكانوا قذفة كمن قذفه ابتداء»².

فهذه بعض الأمثلة التي تبرز معالم ثبوت الاجتهاد المقاصدي للباجي من خلال استخداماته للمقاصد وإشاراته إليها في بيان أوجه ترجيحاته بين مختلف الآراء الفقهية.

المبحث الثالث: مدى تأثير الباجي بمن سبقه وتأثيره على من لحقه في سلوكه طريق الاجتهاد المقاصدي

إن من طبيعة العلماء الفحول أن يتأثروا ويؤثروا، والباجي واحد من هؤلاء. فقد تتلمذ كما سبق وأن رأينا في عرضنا لحياته، على شيوخ كبار في مختلف الأمصار، الذين تركوا بصماتهم في الفكر المقاصدي للباجي بشكل أو بآخر، خصوصا وقد تلقى فنون المناظرة والجدل من كبار علماء العراق، مما أسهم في بناء عقل غائي مقاصدي أزهر كفاءة عالية في تعامله مع مختلف المسائل الفقهية والأصولية تعاملًا مقاصديًا، وأثر منهجا للاجتهاد المقاصدي قد تضمنته مختلف كتبه الفقهية والأصولية. وقد كان للعديد ممن جاء بعده من العلماء حظ في الانتفاع من تلك الثمرة، فنهلوا من اجتهاداته المقاصدية، لتكون لهم عون وسند فيما يشرحون من نصوص أو يؤولون من ألفاظ، أو فيما يقررون من أحكام أو يعللون أو يستدلّون أو يرجحون. وليس

¹ انظر: الباجي، كتاب الحدود، ص34.

² الباجي، المنتقى، 153/9، 154.

بالضرورة أن يشير الباجي إلى من تأثر بهم، كما ليس من الضرورة أن يشير إليه من تأثر به، وإنما قد يستخلص ذلك من خلال من أكثر الباجي من الاستشهاد بهم فيما ذهب إليه من استدلال مقاصدي في مختلف المسائل، كما يستخلص من أثر فيهم من خلال استشهادهم بما ذهب إليه الباجي من اجتهاد مقاصدي ولو بالإشارة والإيماء والتلميح بوجه من الوجوه. وبهذا يتضمّن المبحث مطلبين؛ الأول: في مدى تأثر الباجي بمن سبقه في سلوكه طريق الاجتهاد المقاصدي. والثاني: في مدى تأثير الباجي على من لحقه من العلماء في اجتهادهم المقاصدي.

المطلب الأول: مدى تأثر الباجي بمن سبقه في سلوكه طريق الاجتهاد المقاصدي

لا شك أن الباجي قد استند كثيرا إلى ما ورد من تعليقات مقاصدية في القرآن والسنة وأقوال الصحابة والتابعين، وأقوال بعض شيوخه، وبعض أصحاب مذهبه، وأقوال الإمام مالك خصوصا، ذلك ما تطفح به كتبه سيما الفقهية منها، وعلى الأخص كتابه المنتقى شرح الموطأ، ولو أردنا أن نحصي المسائل التي تأثر فيها بالتعليقات المقاصدية لكل من سبقه بما فيهم النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة رضي الله عنهم، لما وسعها هذا البحث. لذلك سوف نقتصر على تأثره ببعض أقوال أصحاب مذهبه ومن سواهم من شيوخه ومعاصريه. والمستخلص من تتبع كتب الباجي، أن أكثر من استند إليهم في اجتهاده المقاصدي هم عبد الملك بن حبيب، والقاضي أبو محمد عبد الوهاب، وشيخه أبو إسحاق الشيرازي. وقد اقتصرنا على هؤلاء خصوصا، لوضوح استنادهم إلى التعليقات المقاصدية في الأحكام، وكثرة استناد الباجي إليهم في ذلك. وعليه يكون المطلب -بحسب التسلسل في تاريخ الوفاة- في ثلاثة فروع؛ الأول في: تأثره بابن حبيب. والثاني في: تأثره بالقاضي عبد الوهاب. والثالث في: تأثره بشيخه أبي إسحاق الشيرازي.

الفرع الأول: تأثر الباجي بابن حبيب¹ (ت291هـ)

كثيرا ما يستشهد الباجي بالتعليقات المقاصدية لابن حبيب في مختلف المسائل الفقهية، يعرضها أحيانا، ويرجّح بها أحيانا أخرى رأيه عن خالفه من الآراء، ومن أمثلة ذلك نذكر:

1- تأثر الباجي برأي ابن حبيب في قوله باستحباب تأخير صلاة العشاء في الشتاء، وفي رمضان -خلافًا لقول الإمام الشافعي، وأحد قولي الإمام مالك- لأن الليل في الشتاء يطول، فلا يسبب ذلك مشقة على الناس. ولأن الناس في رمضان أحوج إلى سعة الوقت بعد إفطارهم، فيكون تأخير صلاة العشاء من باب الرفق بهم. فما قال به ابن حبيب كان متضمنًا لمقصد الرفق ودفع المشقة. وهذا ما اعتمده ورجّحه الباجي في قوله: «وقد قال ابن حبيب: إنه يستحب تأخيرها في الشتاء شيئًا، وهذا لطول الليل، وهذا وجه حسن لأنه ليس في ذلك مشقة على الأمة، ويستحب تأخيرها في رمضان أكثر من ذلك شيئًا توسعة على الناس في إفطارهم، وهذا أيضا وجه صحيح لما فيه من الرفق بالناس.»²

2- تأثر الباجي باعتماد ابن حبيب للمقاصد فيما ذهب إليه من تقرير للأحكام، كالذي قال به ابن حبيب: من أفضلية أداء الصلاة أوّل الوقت لأفراد الناس، بينما تتعيّن الأفضلية في جماعات المساجد تبعًا لما يحقق من مقصد الرفق بالناس. قال الباجي: «... وقال ابن حبيب: أول الوقت أحب إلينا في الأوقات كلها للعامة في ذات أنفسها، فأما الأئمة في المساجد والجماعات، فذلك على ما هو أرفق بالناس، ويستحب في الصيف تأخير الظهر إلى

¹ هو أبو مروان عبد الملك بن حبيب بن سليمان السلمى الأندلسي القرطبي، الفقيه المالكي النحوي الشاعر الأديب النسابة، أخذ بالأندلس عن صعصعة بن سلام والغازي بن قيس وزباد شبطون. ثم رحل وسمع ابن الماحشون وإبراهيم بن المنذر وعبد الله بن نافع الزيدي وعبد الله بن المبارك وأصبع ابن الفرج وطبقتهم، ثم رجع إلى الأندلس بعلم حمّ، فنزل البيرة ثم استقرّ بقرطبة بطلب من الأمير عبد الرحمن بن الحكم الذي رتبّه في طبقة المفتين بها، فأقام مع يحيى بن يحيى الليثي وكان الذي بينهما يسيء جدا، ولما مات يحيى انفرد ابن حبيب وحده برئاسة المذهب. وقد أخذ عنه ابنه محمد وعبد الله، وبقي بن مخلد، ومطرف بن قيس، وابن الواضح وغيرهم. ولابن حبيب تواليف كثيرة منها كتب الواضحة في السنن والفقه، والجوامع، وفضائل الصحابة، وغريب الحديث، وطبقات الفقهاء والتابعين، وإعراب القرآن، وقد ذكر له أكثر من خمسين كتابا. وتوفي ببلدة البيرة سنة 291هـ، وقيل سنة 293هـ. انظر: عياض، ترتيب المدارك، 381/1. وانظر: الذهبي، تذكرة الحفاظ، 91/2.

² الباجي، المنتقى، 226/1.

وسط الوقت وما بعده قليلا لأن الناس يقيلون ويستحب تعجيلها في الشتاء في أول الوقت حين تميل الشمس عن أفق المواجه للقبلة لأن الناس لا يقيلون ...»¹

3- تأثر الباجي بقول ابن حبيب، الذي تضمن إشارة إلى مقصد تحقيق الخشوع في الصلاة من حكم جواز مناداة المصلي بالكلام اليسير، بالحد الذي لا يخرج عن الانشغال بالصلاة إلى الانشغال بما يريد المنادي. فقد عرض الباجي قول ابن حبيب في المسألة، وراح يشرحه، ويوضح ما تضمنه من مقاصد أشار إليها ابن حبيب، ذلك ما يستخلص من قوله الذي جاء فيه: «قال ابن حبيب: سواء كان في مكتوبة أو نافلة، فأما إن كان كثيرا لا يعيه إلا مع الإقبال عليه والاشتغال عن صلاته، فإن ذلك لا يجوز... وقد قال ابن حبيب: إذا سمع المأموم ذكر النبي صلى الله عليه وسلم في الصلاة والخطبة فصلى عليه، أنه لا بأس بذلك، ولا يجهر به ولا يكثر منه. ومعنى قوله: ولا يجهر به، لئلا يخلط على الناس. ومعنى قوله: ولا يكثر، لئلا يشتغل بذلك عن صلاته... وقد قال ابن حبيب في واضحته: ما جاز للرجل أن يتكلم به في صلاته من معنى الذكر والقراءة، فرفع بذلك صوته لينبه به رجلا أو ليستوقفه، فذلك جائز...»².

4- تأثر الباجي بابن حبيب في ترجيحه لرأيه في إحدى مسائل الزكاة، تتعلق بالتخفيف على أرباب الأموال في حرص ثمار بساتينهم -خلافًا للمشهور من مذهب الإمام مالك- إذ تتعذر الدقة في التقدير، كما قد تتعرض الغلة إلى النقص جرّاء ما تتعرض له في الغالب من حيوانات أو مارة من الناس أو نحو ذلك، فذكر الباجي وجهين في المسألة، من قال بالتخفيف، ومن قال بخلافه، مرجّحا مقاصديا قول ابن حبيب الذي تضمن إشارة إلى مقصد التخفيف والتوسعة. قال الباجي: «مسألة: وهل يخفف في الحرص عن أرباب الأموال أم لا؟ المشهور من مذهب مالك أنه لا يلغى له شيء. وقال ابن حبيب: يخفف عنهم ويوسع عليهم. وقال الشيخ أبو محمد: هذا خلاف مذهب مالك... ومن جهة المعنى أن التخفيف في الأموال مشروع؛ لأن صاحب الحائط يكون له الجار المسكين، فلا بد أن يطعمه ويهدي إليه، ولا يكاد أن يسلم حائط

¹ المصدر السابق، 261/1، 262.

² المصدر نفسه، 51/2.

من أكل طائر وأخذ إنسان مار، فيخفف عنه لهذا المعنى.¹ فنلاحظ هنا وضوح اعتماد الباجي على ما أشار إليه ابن حبيب من تعليل مقاصدي، في ترجيح رأيه ترجيحاً مقاصدياً؛ إذ قال ابن حبيب بالتخفيف، وقد رجّح الباجي رأيه بمقصد التخفيف.

5- تأثر الباجي بقول ابن حبيب في التعليل بمقصد التيسير ودفع المشقة، لحكم جواز بيع الأعدال على البرنامج² دون رؤية، إذ أشار ابن حبيب إلى مقصد التيسير ودفع المشقة، واستفاد منه الباجي في التفريق بين بيع ما في الأعدال وبيع ما في الأكيسة الكبيرة من سلع، والثياب المطوية التي لا تعرف أوصافها. فذكر الباجي التعليلات المقاصدية لابن حبيب ثم بنى عليها الأحكام، حيث قال: «قال ابن حبيب: لكثرة ثياب الأعدال، وعظم المؤنة في فتحها ونشرها... فلذلك أجاز بيع الأعدال على البرنامج؛ لأنه يبيع على صفة، ولم يجز بيع الساج³ في الجراب والقبطي المطوي؛ لأنه يبيع على غير صفة ولا رؤية.⁴»

6- استشهاد الباجي بالتعليل المقاصدي لابن حبيب في قوله بمنع الدباغ الذي يؤذي الجيران وكذا الحمامات والأفران، سواء كان الضرر قديماً أم حديثاً، خلافاً لما قاله سحنون. وما ذلك إلا لتعليل ابن حبيب الحكم بمقصد دفع الضرر. قال الباجي: «وإذا لم يُعلم الضرر إن كان حديثاً أو قديماً فهو محمول على الحدوث حتى يثبت أنه على القدم، قاله غير واحد من شيوخنا، وعليه العمل. وفي كتاب سحنون: يحمل على القدم. وليس به عمل. وقد قال ابن حبيب:

¹ المصدر السابق، 252/3، 253.

² الأعدال: جمع عدل، وهو نصف الحمل يكون على أحد جنبي البعير، وقال الأزهري: العدل اسم حمل معدول بحمل أي مسوئ به، أي يمكن اعتبارها نوعاً من أنواع حاويات السلع وصناديقها. والبيع على البرنامج - كما ذكر ابن عبد البر - هو بيع ثياب أو سلع على صفة موصوفة، والثياب حاضرة لا يوقف على عينها لغيبها في عدلها، ولا ينظر إليها، فأجاز ذلك مالك. وذكر الزرقاني أن البيع على البرنامج معناه الورقة المكتوبة فيها ما في الحاوية من أوصاف السلعة. انظر: ابن عبد البر، التمهيد، تحقيق مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري، نشر وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 1387هـ. 14/13. وانظر: الزرقاني: شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411هـ. 401/3.

وانظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة عدل، 432/11.

³ السياج: هو الطيلسان الضخم، أي ضرب من الأكيسة. انظر: الرازي، مختار الصحاح، ص134. وانظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة سوج، 302/2.

⁴ الباجي، المنتقى، 406/6.

ويمنع الدباغ الذي يوذى جيرانه بنتن دباغه لأنه ضرر وكذلك دخان الأفران والحمامات، سواء كان ذلك حادثاً أو قديماً...»¹.

الفرع الثاني: تأثره بالقاضي عبد الوهاب² (363-422هـ)

ليس من قبيل الصدفة أو المجاملة أن يربط ابن حزم الباجي بالقاضي عبد الوهاب في أهلية تمثيل المذهب المالكي، لولا ما لمس من تشابه في موضوعية وعمق ودقة النظر في أسلوب التفكير ومنهج التحليل لمختلف القضايا الكلامية والأصولية والفقهية، فقد قال ابن حزم عن مكانة الباجي: «لو لم يكن لأصحاب المذهب المالكي بعد عبد الوهاب إلا مثل أبي الوليد لكفاهم»³. والمتتبع لكتب الباجي يلمس تأثره بالقاضي عبد الوهاب -الذي غالباً ما يذكره بالقاضي أبي محمد- من خلال كثرة استشهاده به خصوصاً في المسائل الفقهية، والذي يعيننا في هذا المطلب هو بيان تأثر الباجي بالتعليقات المقاصدية التي قال بها القاضي أبو محمد، من خلال استناده إليه في العديد من المسائل الفرعية، التي نذكر منها:

¹ الباجي: فصول الأحكام، ص333.

² القاضي عبد الوهاب هو: أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر التغلبي البغدادي، الفقيه المالكي والشاعر الأديب، ولد ببغداد سنة 363هـ، أحد أئمة المالكية العراقيين، تتلمذ لأبي بكر الأهمري، وابن القصار، والباقلاني وغيرهم، وتولى القضاء بعدة جهات من العراق ثم توجه إلى مصر ونشر العلم بها، وتوفي بها سنة 422هـ. له تواليف منها: النصر لمذهب مالك، والمعونة بمذهب عالم المدينة، والإفادة في أصول الفقه، والتلقين، والإشراف على مسائل الخلاف. انظر: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، 32/11. وانظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، 220/3. وانظر: عمر كحالة، معجم المؤلفين، 236/6. وقد ذكر ترجمته عبد المجيد التركي في تحقيقه لكتاب المنهاج للباجي. إلا أن عبد المجيد التركي قد ترجم له في تحقيقه لكتاب أحكام الفصول في أحكام الأصول في العديد من المسائل؛ كالمسألة 51، والمسألة 191، والمسألة 699، وغيرها كثير، على أساس أنه القاضي أبو محمد (ت 438هـ): عبد الله بن يوسف بن عبد الله الجويني والد إمام الحرمين، لكن يبدو أن ذلك خطأ منه؛ لأن الباجي يستدل بالقاضي أبي محمد المالكي، وليس بأبي محمد الجويني الشافعي، بدليل وصفه- في أحكام الفصول في المسألة 51- بأصحابنا في قوله: "...وبه قال القاضي أبو محمد والشيخ أبو تمام وغيرهما من أصحابنا". انظر: الباجي، أحكام الفصول. ص195، 837، 875. وانظر: الباجي، كتاب المنهاج في ترتيب الحجج، ص25.

³ انظر: المقرئ، نفع الطيب، 1968م، 68/2، 69.

1- استناد الباجي إلى قول القاضي أبي محمد في منع المرأة الحاد¹ عن مطلق التزيين، اعتباراً لمقصد منع التزيين من حكم إحداد المرأة، خلافاً لما قال به بعض أصحابه من اقتصار الزينة على لبس الذهب والفضة. قال الباجي شارحاً لقول الإمام مالك: «قوله: "لا تلبس الحاد شيئاً من الحلبي خاتماً، ولا خلخالاً ولا غيره"، قال ابن مزين: سألت عيسى، فقلت له: من فضة والذهب؟ قال: نعم. وروى ابن المواز، عن مالك: لا تلبس حلبياً، وإن كان حريراً ولا حرصاً فضة²، ولا غيره، وفي الجملة إن كل ما تلبسه المرأة على وجه ما يستعمل عليه الحلبي من التحمل، فلا تلبسه الحاد. ولعل عيسى إنما قصر ذلك على الفضة والذهب لما كان هذا المعروف ببلده، ولم يكن حلبي الحرير، ولم يتخذ بها، ولم ينص أصحابنا على الجوهر واليواقيت والزمرد، وهو داخل تحت قوله: "ولا غير ذلك من الحلبي"، فكل ما يقع عليه هذا الاسم ممنوع عنده، والله أعلم. قال القاضي أبو محمد: وجميع ما يتزين به النساء لأزواجهن³. وفي تعميم القاضي عبد الوهاب لجميع الزينة، إشارة إلى اعتباره لمقصد منع التزيين في حكم الإحداد كمعيار ومقياس لأي نوع من الزينة كانت، سواء تناولتها النصوص والأقوال أم لم تتناولها. وهذا الذي استند إليه الباجي في اجتهاده المقاصدي.

2- تأثر الباجي بالتعليل المقاصدي للقاضي أبي محمد في مسألة عدم جواز بيع ثمر البستان كيلاً بالحرص، أي بتقدير كيلها على رؤوس الشجر بالتخمين والحزر والتحري، وقد استشهد الباجي بتعليل القاضي أبي محمد ذلك بمقصد تجنب الغرر، فقال: «...وأما إن باعه على أن فيه كذا وكذا صاعاً على التحري، فقد قال الشيخ أبو القاسم: ذلك غير جائز. قال القاضي أبو محمد: لأن التحري فيه من باب الغرر...»⁴.

¹ الإحداد: من الحد وهو المنع، يقال أحدت المرأة إحداداً، وحدت تحد فهي حادّ ومحدّ، إذا امتنعت من الزينة، بينما يطلق الحداد على الثياب السود التي يجزن بها. وشرعاً: الإحداد امتناع المرأة المتوفى عنها زوجها من الزينة كلها من لباس وطيب وغيرهما، وترك كل ما يدعو إلى الأزواج من زينة، حتى تقضي عدتها بشهورها أو بوضع حملها. وحكمه الوجوب على المتوفى عنها زوجها. انظر: ابن عبد البر، التمهيد، 315/17. وانظر: الزرقاني، شرح الزرقاني، 295/3. وانظر: النووي، تحرير ألفاظ التنبيه، ص 285. وانظر: العبدري، التاج والإكليل، 154/4. وانظر: البعلي، المطلع، ص 349.

² الحُرس: الحلقة الصغيرة من الحلبي كهيئة القرط وغيرها. انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة حرص، 22/7.

³ الباجي، المنتقى، 480/5.

⁴ المصدر نفسه، 180/6، 181.

3- تأثر الباجي بالتعليل المقاصد للقاضي أبي محمد في قوله بتضمين الصناع؛ إذ علّل ذلك بمقصد تحقيق المصلحة وبمقصد حفظ المال، وقد استند إليه الباجي -فيما استند- في تقريره لحكم تضمين الصناع. فقال: «...قال القاضي أبو محمد: لأن ذلك تتعلق به مصلحة ونظر للصناع وأرباب السلع، وفي تركه ذريعة إلى إتلاف الأموال...»¹.

5- تأثر الباجي بالقاضي أبي محمد في مسألة جراح الأسنان، عندما رجّح رأيه على رأي الإمام الشافعي ترجيحاً مقاصدياً، استند فيه إلى الاستدلال المقاصدي الذي استدل به القاضي أبو محمد على وجوب الدية في السن إذا ضربت فاسودت، ووجوب دية أخرى إذا طرحت. لردع الجاني، ولتحقيق مقصد حفظ منافع الأعضاء، وحفظ الجمال الإنساني. هذا ما تضمّنه قول الباجي وهو يشرح قول الإمام مالك في المسألة، جاء فيه: «قوله: "إن اسودت السن ففيها العقل تاماً، ثم طرحت ففيها العقل أيضاً تاماً" يريد اسودادها يوجب فيها العقل التام. قال القاضي أبو محمد، خلافاً للشافعي في قوله: إذا ضربت فاسودت ففيها حكومة. قال: والدليل على ما نقوله، أنه إذا اسودت فقد ذهبت منفعتها، فوجب بذلك الدية، قال: ثم إذا طرحت بعد ذلك، وجبت دية أخرى لذهاب الجمال بها...»²

الفرع الثالث: تأثره بشيخه أبي إسحاق الشيرازي³ (393-476هـ)

من الطبيعي أن يتأثر التلميذ بشيخه، وكان أبو إسحاق الشيرازي أكثر الشيوخ العراقيين تأثيراً على الباجي، ولا يحتاج إثبات ذلك إلى كثير عناء للمتتبع لمختلف كتب الباجي التي تفتح بكثرة ذكره لشيخه واستشهاده بأقواله. وما يعيننا في هذا المطلب، هو الاقتصار على بيان تأثر الباجي بشيخه الشيرازي فيما ذهب إليه من اجتهاد مقاصدي، فقد استشهد الباجي بآراء شيخه أبي إسحاق الشيرازي في العديد من المسائل التي علّل فيها الأحكام تعليلاً مقاصدياً، ومن ذلك نذكر على سبيل المثال:

1- استشهاد الباجي في مسألة تمتيع المطلقة¹، بقول أبي إسحاق الشيرازي بعدم استحقات المفارقة لزوجها باللعان² في التمتع؛ لأن القصد من تمتيع المطلقة هو تسليتها عن

¹ المصدر السابق، 461/7.

² المصدر نفسه، 56/9.

³ سبق وأن ذكرنا ترجمته عند تعرّضنا إلى شيوخ الباجي في الفصل التمهيدي

الفراق، وفراق اللعان لا يتناسب مع تسليية المفارقة به. وهذا ما استشهد به الباجي في قوله: «...وكذلك المفارقة عن مقابحة كالملاعنة، فلا متعة لها. قال الشيخ أبو إسحاق: لأن المتعة تسليية عن الفراق، والملاعن لا يريد تسليية من لاعن من الزوجات.»³

2- تأثر الباجي بشيخه أبي إسحاق الشيرازي، في تعليقه المقاصدي لتشريع الأقراء الثلاثة للمطلقة حتى تحلّ للزواج؛ إذ استدل الباجي بمقصد براءة الرحم من العدة الذي قال به الشيرازي على صحة مذهبه القائل بأن القراء يعني الطهر. قال الباجي: «...وذلك يقتضي أن زمان الطهر هو الذي يسمى عدة، وهو الذي يطلق فيه النساء، ولا خلاف أن من طلق في حال الحيض، لم تعدد بذلك الحيض، ومن طلق في حال طهر، فإنها تعدد عندنا بذلك الطهر، فكان ذلك أولى. قال القاضي أبو إسحاق: ولأن الأقراء إنما شرعت للعلم ببراءة الرحم، أو لتغلب على الظن براءته، فإذا حاضت حيضة كانت من العلامة على براءة الرحم، فإذا حاضت الثانية والثالثة تأكد ما يراد من براءة الرحم، فحلت للأزواج، ولم تنتظر بقية الحيض؛ لأن آخر الحيض أضعف من أوله، فلا معنى لمراقبته.»⁴

3- تأثر الباجي بالاجتهاد المقاصدي لشيخه الشيرازي في مسألة عدم جواز المراتلة⁵ بين الذهب الجيد والرديء، إن كانت رداءة أحد الذهبين من غش نحاس فيها، فاستشهد الباجي بقول شيخه الشيرازي المتضمن لمقصد تجبّب الغش من الحكم، وقطع الذريعة إليه. قال الباجي: «...إن من راطل ذهباً بذهب وأحد الذهبين من جنسين، فإن كان لم يعلم بمقدار الجيد من الرديء، لم تجز المراتلة، ولا المبايعه كلها، وإن علم مقدار ذلك، لم يخل أن يكون

¹ تتميع المطلقة: هو ما يوجب للمطلقة إرضاء لها وإحساناً إليها حين الطلاق، بما يقدر عليه المطلق بحسب ماله، وهي مستحبة عند المالكية. وتطلق المتعة على كل ما ينتفع به من طعام وأثاث ولباس وغير ذلك. انظر: ابن جزري، القوانين الفقهية لابن جزري، (د.ط)، ص159. وانظر: البعلي، المطلع، تحقيق محمد بشير الأدلبي، المكتب الإسلامي، بيروت، 1981م، ص327. وانظر: القونوي، أنيس الفقهاء، تحقيق أحمد بن عبد الرزاق الكبيسي، دار الوفاء، جدة، ط1، 1406هـ، ص142. وانظر: المحمدي، التعريفات الفقهية، ص193.

² اللعان: هو حلف زوج على زنا زوجته أو نفي حملها اللازم له، وحلفها على تكذيبه إن أوجب نكاحها حدّها بحكم قاض. انظر: العدوي، حاشية العدوي، 139/2.

³ الباجي، المنتقى، 353/5.

⁴ المصدر نفسه، 366/5.

⁵ المراتلة: هي عرفاً بيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة وزناً. انظر: الزرقاني، شرح الزرقاني، 363/3.

أحد الذهبين من جنس الذهب المفردة مساوية لها في الجودة والنفاق أو لا تكون إحداهما مساوية لها. فالظاهر من المذهب جواز ذلك، سواء كانت الذهب التي معها أفضل أو أدون، وهذا إلا وجه فيه لمنع الذريعة؛ لأن مساواة إحدى الذهبين الذهب التي في عوضها تنفي التهمة التي تلحق من جهة التقسيط، فموجود إلا أن يحمل التقسيط على وجه الذريعة والتهمة في ذلك، فيبعد أيضاً، وهذا ما لم يكن رداءة أحد الذهبين من غش نحاس فيها، وإنما هي الرداءة في غش الذهب، فإن كانت مغشوشة بنحاس، لم تجز المراتلة بها، قاله الشيخ أبو إسحاق، وأن ما قال مالك في الذهب المفردة بالذهب المفردة»¹

4- استشهاد الباجي بقول شيخه الشيرازي، في مسألة دية قطع جزء من اللسان؛ إذ قال بثبوت الدية فيما قطع من اللسان بما يمنع الكلام، فتضمن قوله هذا مقصد حفظ قدرة التكلم للإنسان، الذي استند إليه الباجي في بيانه لحكم الدية في قطع اللسان، وتصريحه بمقصد حفظ قدرة التكلم الذي يؤول إلى حفظ النفس عموماً. ذلك ما يستخلص من قول الباجي الذي جاء فيه: «...وقال الشيخ أبو إسحاق: إن قطع منه ما منع الكلام أو بح أو غن، ففيه الدية. وقال مالك: إن قطع منه ما منع بعض الكلام، ففيه بقدر ما منع من كلامه. ووجه ذلك، أن المنفعة المقصودة من اللسان الكلام...»².

المطلب الثاني: مدى تأثير الباجي على من لحقه من العلماء في اجتهادهم المقاصدي

لا شك أن العلماء يفيض بعضهم على بعض، ولا تكاد تجد عالماً إلا وقد أثر على غيره ولو بوجه ما، فكيف بالباجي وهو من شهد له الخصم قبل الصديق على أهليته وكفاءته وعلو شأنه وسعة سيطه، كشهادة ابن حزم في حقه كما ذكرنا سابقاً. والذي يهمنا في هذا المطلب، هو التركيز على تأثير بعض العلماء بالباجي -بعد عصره- فيما ذهب إليه من اجتهادات مقاصدية. ولا يمكن لهذا المطلب أن يسع كل من تأثروا بالباجي في هذا المجال، لكثرتهم، ولتعدد تتبع كتبهم بالاستقراء والاستنباط لأجل هذا البحث، لذلك اقتصرنا على بعضهم كأمثلة نموذجية للمطلب. معتمدين في ذلك على بعض من شرح الموطأ، كالسيوطي والزرقاني، لعلاقة شرحهم بشرح الباجي المنتقى، وعلى الشاطبي، لارتباطه وكتابه الموافقات

¹ الباجي، المنتقى، 269/6.

² المصدر نفسه، 39/9.

بعلم المقاصد، وما في ذلك من علاقة ولو من بعيد بالاجتهاد المقاصدي للباجي. فتضمّن المطلب ثلاثة فروع؛ الأول: في تأثير السيوطي. والثاني: في تأثير الزرقاني. والثالث: في تأثير الشاطبي.

الفرع الأول: مدى تأثير السيوطي¹ بالباجي

لقد كثرت استشهادات السيوطي بالباجي في كتابه تنوير الحوالك شرح موطأ مالك، ولا غرابة أن يعتمد شارح الموطأ بعد الباجي -فيما يعتمد- على المنتقى، بل الغرابة أن لا يعتمد عليه، والسيوطي واحد ممن اعتمدوا على شرح الباجي في المنتقى، في الفقه وفي الحديث والرجال وفي اللغة، وغير ذلك. والذي يهمننا هو استشهاده بالباجي فيما ذهب إليه من اجتهاد مقاصدي -رغم كونه شافعي المذهب والباجي مالكي- غير أن هذا المطلب لا يمكن أن يسع كل استشهادات السيوطي بالباجي في اجتهاده المقاصدي لكثرتها، لذلك سوف نقتصر على بيان بعضها مما استخلصناه من استشاداته بشروح الباجي للأحاديث، وبتأويلاته المقاصدية للألفاظ، وتعليقاته المقاصدية للأحكام، ونحو ذلك. هذا ما نبرزه في النقاط التالية:

1- استشهاد السيوطي بتأويل الباجي لتعبير النبي صلى الله عليه وسلم بخروج الخطايا من أعضاء المؤمن إن هو توضاً²، بقوله: إنَّ المقصد من اللفظ هو غفران الذنوب التي ارتكبتها عن طريق تلك الأعضاء، دون اختصاص الأعضاء بالذنوب، أو بالعفو عن العقاب³.

¹ هو: أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد بن سابق بن الفخر بن همام الدين الخضري الأسويطي المصري الشافعي، عالم مشارك في أنواع العلوم، قال عن نفسه أنه متبحر في سبعة علوم؛ التفسير والحديث والفقه والنحو والمعاني والبيان والبديع. ولد سنة 849هـ، ونشأ في القاهرة، وتوفي بها سنة 911هـ. له مؤلفات كثيرة منها: تنوير الحوالك شرح موطأ مالك، وتجريد أحاديث الموطأ، والدر المنثور في التفسير المنثور، والمزهر في اللغة، والآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعية، والأشباه والنظائر، وغيرها. انظر: عمر كحالة، معجم المؤلفين، 5/128. وانظر: تحقيق محمد عبد المنعم رابع، لكتاب الآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعية، للسيوطي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2007م، 5/1. وانظر: تحقيق محمد حسن اسماعيل لكتاب الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، للسيوطي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001م، 1/15.

² الحديث رواه مالك في موطئه، كتاب الطهارة، باب جامع الوضوء. كما رواه غيره.

³ انظر: السيوطي، تنوير الحوالك، تحقيق محمد عبد العزيز الخالدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997م،

2- في شرحه لحديث النبي صلى الله عليه وسلم «... وَكَوْ يَعْلمُونَ مَا فِي الْعَمَّةِ وَالصُّبْحِ لَأَتُوهُمَا وَكَوْ حَبِوًا»¹، استشهد السيوطي بالتعليل المقاصدي للباقي، الذي ذكر أن المقصد من تخصيص هاتين الصلاتين، هو الصبر على مشقة العبادة.²

3- استشهد السيوطي بالتعليل المقاصدي للباقي في النهي عن التكلف من وقوف المؤذن بباب الأمير والسلام عليه ودعوته للصلاة، وأن النهي عن ذلك، هو بمقصد التواضع ونفي المباهاة.³

4- في شرح السيوطي للحديث: «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَرَجَ عَلَى النَّاسِ وَهُمْ يُصَلُّونَ وَقَدْ عَلَتْ أَصْوَاتُهُمْ بِالْقِرَاءَةِ فَقَالَ إِنَّ الْمُصَلِّيَّ يُنَاجِي رَبَّهُ فَلْيَنْظُرْ بِمَا يُنَاجِيهِ بِهِ وَلَا يَجْهَرْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ بِالْقُرْآنِ.»⁴، استند إلى قول الباقي في تصريحه أن المقصد من تنبيه النبي صلى الله عليه وسلم، هو تحقق الخشوع في الصلاة والإقبال عليها.⁵

5- في شرحه لحديث النبي صلى الله عليه وسلم الذي جاء فيه: «اَكْلَفُوا مِنْ الْعَمَلِ مَا لَكُمْ بِهِ طَاقَةٌ.»⁶، استشهد السيوطي بتفسير الباقي للحديث بمقصد رفع المشقة.⁷

7- في شرحه للحديث الذي جاء فيه: «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَا تَرَوْنَ فِي الشَّارِبِ وَالسَّارِقِ وَالزَّانِي وَذَلِكَ قَبْلَ أَنْ يُنْزَلَ فِيهِمْ قَالُوا اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ قَالَ هُنَّ فَوَاحِشٌ وَفِيهِنَّ عُقُوبَةٌ وَأَسْوَأُ السَّرِقَةِ الَّذِي يَسْرِقُ صَلَاتَهُ قَالُوا وَكَيْفَ يَسْرِقُ صَلَاتَهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ لَا يُنِمُّ رُكُوعَهَا وَلَا سُجُودَهَا»⁸ استشهد السيوطي بما علل به الباقي صراحة أن المقصد

¹ رواه مالك في موطئه، كتاب النداء للصلاة، باب ما جاء في النداء للصلاة. كما رواه غيره.

² انظر: السيوطي، تنوير الحوالك، ص 87.

³ انظر: المصدر نفسه، ص 91.

⁴ انفرد به مالك في الموطأ، كتاب النداء للصلاة، باب العمل في القراءة.

⁵ انظر: السيوطي، تنوير الحوالك، ص 101.

⁶ انفرد به مالك في الموطأ، كتاب النداء للصلاة، باب ما جاء في صلاة الليل.

⁷ انظر: السيوطي، تنوير الحوالك، ص 140.

⁸ انفرد به مالك في الموطأ، كتاب النداء للصلاة، باب العمل في جامع الصلاة.

من أسلوب النبي صلى الله عليه وسلم في تمثيله بسرقة الصلاة، هو التعليم، وتعظيم شعائر الله وعدم الاستخفاف بها، والحفاظ على ما أآمن المكلف من أدائه¹.

8- استشهاد السيوطي بما أوله الباجي من مخاطبة النبي صلى الله عليه وسلم الناس يوم خسوف الشمس، يا أمة محمد²، بمقصد الرأفة والإشفاق على أمته³.

9- استشهاد السيوطي بتعليل الباجي بمقصد التضرع من تحديد كيفية رفع اليدين في الدعاء⁴.

11- استشهاد السيوطي بتأويل الباجي لتسليم النبي صلى الله عليه وسلم أول ثمرة المدينة الذي كان يؤتى به إليه للتبرك، إلى أصغر وليد يراه، بمقصد إدخال السرور على الأطفال⁵.

12- استشهاد السيوطي بإشارة الباجي إلى مقصد حفظ الدين في تعليقه لعفو النبي صلى الله عليه وسلم عن شتمه إلا أن تنتهك حرمة الله⁶.

13- استناد السيوطي إلى قول الباجي بمقصد منع الأذى عن الناس، والتحذير من الأشرار، في جواز ذكرهم وذكر أوصافهم، نافية أن يكون ذلك من باب الغيبة نفيًا مقاصديًا⁷.

14- استشهاد السيوطي بما ذكره الباجي من مقصد الوقار في النهي من المشي في نعل واحدة⁸.

15- استشهاد السيوطي بتعليل الباجي بمقصد النظافة، ودفع الأذى، وتكريس مكارم الأخلاق، من النهي عن النفخ في الشراب¹.

¹ انظر: السيوطي، تنوير الحوالك، ص185.

² الحديث رواه مالك في موطنه، كتاب النداء للصلاة، باب العمل في صلاة الكسوف. كما رواه غيره.

³ انظر: السيوطي، تنوير الحوالك، ص199.

⁴ انظر المصدر نفسه، ص225.

⁵ انظر: المصدر نفسه، ص638.

⁶ انظر: المصدر نفسه، ص651.

⁷ انظر: المصدر نفسه، ص651، 711.

⁸ انظر: المصدر نفسه، ص661.

17- في شرحه لحديث النبي صلى الله عليه وسلم «مَا نَقَصَتْ صَدَقَةٌ مِنْ مَالٍ»²، استشهد السيوطي باعتبار الباجي -صراحة- لمقصد حفظ المال وتنميته في شرحه للحديث، باعتبار أن الصدقة سبب لتنمية المال وحفظه³.

ومما سبق من الأمثلة يتضح جلياً أن للباجي تأثيراً على السيوطي فيما ذهب إليه من اجتهاد مقاصدي، فقد استشهد بتأويلاته وتعليقاته المقاصدية في الكثير من المواضع في شرحه للموطأ، واستند إليه في العديد منها. إلا أنه لا يمكننا الادعاء، أن الباجي لوحده كان الموجه لأقوال السيوطي، بل كثيراً ما يستشهد بغيره كابن عبد البر والقاضي عياض وغيرهما. والذي يمكن أن نستخلصه من شرح السيوطي لأحاديث الموطأ، وتعليقه للأحكام، أن الباجي كان واحداً ممن تأثر بهم السيوطي فيما ذهب إليه من اجتهاد مقاصدي.

الفرع الثاني: مدى تأثير الزرقاني⁴ بالباجي

لقد جاء شرح الزرقاني لأحاديث الموطأ متأخراً كثيراً عن شرح الباجي، وكان بين الفترتين شروحات عديدة للموطأ، إلا أن أكثر استشهادات الزرقاني في شرحه، كانت بأقوال الباجي، فشرحه للموطأ يطفح بالاستشهاد بالباجي بقدر لا يتمكن معه من جمعها في هذا البحث، بل يلزم لذلك بحثاً مستقلاً بذاته. والذي يهمننا هنا هو تأثير الزرقاني بالاجتهادات المقاصدية للباجي، في اعتماده عليه واستشهاده بشروحه للنصوص، وتأويلاته المقاصدية لألفاظها، وتعليقاتها المقاصدية للأحكام، ونحو ذلك. وفيما يلي إبراز لبعض المواطن التي استشهد الزرقاني فيها بالاجتهاد المقاصدي للباجي:

¹ انظر: المصدر السابق، ص 668.

² رواه مالك في موطئه، كتاب الجامع، باب ما جاء في التعفف عن المسألة. كما رواه غيره.

³ انظر: السيوطي، تنوير الحوالك، ص 722.

⁴ هو: أبو عبد الله محمد بن عبد الباقي بن يوسف بن أحمد بن علوان الزرقاني المصري الأزهرى المالكي، ولد بالقاهرة سنة 1055هـ، وتوفي بها سنة 1122هـ. من كتبه: شرح موطأ مالك، وتلخيص المقاصد الحسنة، وصول الأماني في الحديث،

وشرح البيقونية. انظر: الزركلي، الأعلام، 184/6

- 1- استشهاد الزرقاني أيضا كالسيوطي بتأويل الباجي لتعبير النبي صلى الله عليه وسلم بخروج الخطايا من أعضاء المؤمن إن هو توضأ، بمقصد غفران الذنوب التي اكتسبها الإنسان عن طريق تلك الأعضاء، دون اختصاص الأعضاء بالذنوب، أو بالعفو عن العقاب¹.
- 2- استناد الزرقاني إلى الباجي في تأويله لقوله تعالى: ﴿عَلِمَ أَنَّ لَنْ تُحْصَوْهُ﴾²، أن المقصد هو تنبيه المكلف على التقصير وتخفيفه على الجد في العبادة، لئلا يتكل على عمله³.
- 3- في مسألة سفر المرأة مع ربيبتها، ابن زوجها، استشهاد الزرقاني بتعليل الباجي لتكريه الإمام مالك ذلك، مراعاة لمقصد الرفق والعناية وحسن العشرة، وتجنب العداوة بين الناس⁴.
- 5- استشهاد الزرقاني بالباجي في مراعاة مقصد النظافة ومكارم الأخلاق، من النهي عن النفخ في الإيلاء⁵.
- 6- استشهاد الزرقاني - كما فعل السيوطي - بتعليل الباجي للنهي عن المشي في نعل واحدة، بمقصد الوقار⁶.
- 7- استشهاد الزرقاني بقول الباجي في اعتباره لمقصد الإشهار في النكاح من جواز تكرار الوليمة أكثر من يومين، واستحبها أسبوعا لأهل السعة دون مباحة⁷.
- 8- ترجيح الزرقاني لرأي الباجي القائل بلزوم استئذان المرأة في عزلها سواء كانت حرّة أم أمة، بحجة مراعاة مقصد حفظ النسل⁸.

¹ انظر: الزرقاني، شرح الزرقاني، 101/1

² سورة المزمل، الآية: 20.

³ انظر: المصدر نفسه، 110/1

⁴ انظر: المصدر نفسه، 534/2، 502/4.

⁵ انظر: المصدر نفسه، 371/4

⁶ انظر: المصدر نفسه، 347/4

⁷ انظر: المصدر نفسه، 208/3

⁸ انظر: المصدر نفسه، 295/3

- 9- استشهاد الزرقاني بما اعتبره الباجي في مسألة السلف، أن المقصد منه تحقيق المنفعة للمستلّف، لذلك لا يجوز انتفاع المسلّف بما سلّفه، فلا ينمّي ماله بما سلّفه لغيره¹.
- 11- في اعتبار الزرقاني لمقصد دفع الضرر من منع جوار الأفران والحمامات ونحوها للمساكن إن أضرت بأهلها، استشهاد بالباجي في اعتباره لمقصد دفع الضرر، واستيفاء الحقوق، والردع عن استدامة الظلم، عند تناوله للمسألة².
- 12- إقرار الزرقاني باعتبار الباجي للمقاصد دون الألفاظ في تأويله لقول عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «وَاللَّهِ لَيَمُرَّنَّ بِهِ وَكَلَّوْ عَلَى بَطْنِكَ»³ لمحمد بن مسلمة لما امتنع عن إمرار الضحّاك بن خليفة لخليج الماء بأرضه، وهو له نافع وغير ضار، قال الزرقاني: «قال الباجي فيه اعتبار المقاصد لا الألفاظ إن كانت يمين عمر على معنى الحكم عليه إذ لا خلاف أن عمر لا يستجيز أن يمر به على بطن محمد...»⁴.
- 13- استشهاد الزرقاني بقول الباجي في إشارته إلى مقصد التيسير ورفع الحرج ونفسي التكلّف في الضيافة، في تعيينه لمدة الضيافة، ولأقوات من نزل عندهم من أجناد المسلمين⁵.
- 13- استشهاد الزرقاني بالباجي في اعتباره لمقصد الاقتيات والادخار في التين، في قوله بثبوت الزكاة فيه خلافاً لقول الإمام مالك الذي كان يراه فاكهة عندهم⁶.
- 14- استشهاد الزرقاني بالباجي في تحقيق مقصد الرفق بأرباب الأموال في الزكاة، من عدم تحري النوع الجيد من الثمار لإخراجه في الزكاة، بل تُخرج من أوساط المال⁷.
- 15- استشهاد الزرقاني بالباجي في تعليقه لجواز الاتجار بأموال اليتامى، بمقصد تنمية الأموال وحفظها¹.

¹ انظر: المصدر السابق، 438/3

² انظر: المصدر نفسه، 40/4

³ انفرد به مالك في الموطأ، كتاب الأقضية، باب القضاء في المرافق.

⁴ الزرقاني، شرح الزرقاني، 43/4

⁵ انظر: المصدر نفسه، 187/2

⁶ انظر: المصدر نفسه، 182/2

⁷ انظر: المصدر نفسه، 173/2.

فالممتنع لشروحات الزرقاني -مما ذكرناه وغيره- يجد أن الزرقاني كان في شرحه للموطأ، كثير الاستشهاد بأقوال الباجي المقاصدية، بل كثيرا ما يصرّح بترجيحه لرأي الباجي، ويوافق تعليلاته المقاصدية، مما يثبت تأثره بالباجي فيما ذهب إليه من اجتهادات مقاصدية، أكثر مما ذكرناه من تأثر السيوطي، ولعلّ أبرز الأسباب في ذلك، كون الزرقاني مالكي كالباجي خلافا للسيوطي الشافعي.

الفرع الثالث: مدى تأثر الشاطبي² بالباجي

إنّ الممتنع للشاطبي في كتابه الموافقات -باعتباره كتاب مقاصد- لا يجد ذكرا كثيرا للباجي فيما ذهب إليه من اجتهادات مقاصدية؛ فلم يتعرّض إلى ذكره سوى سبع مرّات، بعضها لا يمتّ إلى المقاصد بصلة. لكنّ المتأمل في بعض استشهاداته بالباجي، يجد إشارات وتلميحات توحى بتأثره بالباجي فيما ذهب إليه من اجتهاد مقاصدي ولو بوجه من الوجوه، ذلك ما يمكن استخلاصه من الأمثلة التالية:

1- اعتبار الشاطبي لمقصد إحياء السنة، في مطالبته من يقتدى بهم، بالعمل بالمندوب حتى يظهر للناس فيعملوا به. ذكر ذلك في بيانه لعدم التسوية بين المندوب والمباح في الترك، وأنّ في ترك المندوب إخلالا بأمر كلي فيه، ومن المندوبات ما هو واجب بالكل فيؤدي تركه مطلقا إلى الإخلال بالواجب، فبعد أن استدل الشاطبي بحديث النبي صلى الله عليه وسلم: «...وَمَنْ أَحْيَا سُنَّتِي فَقَدْ أَحْيَانِي وَمَنْ أَحْبَبَنِي كَانَ مَعِيَ فِي الْجَنَّةِ»³، استند إلى ما نقله الباجي من تعليق مقاصدي للمسألة، فقال: «... فجعل العمل بالسنة إحياء لها، فليس بيانها مختصا بالقول. وقد قال مالك في نزول الحاج بالمحصب من مكة وهو الأبطح: استحب للأئمة ولمن يقتدى به أن لا يجاوزوه حتى ينزلوا به، فإن ذلك من حقهم؛ لأن ذلك أمر قد فعله النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء فيتعين على الأئمة ومن يقتدى به من أهل العلم إحياء سننه والقيام به،

¹ انظر: المصدر السابق، 143/2.

² هو: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي المالكي الشهير بالشاطبي، فقيه أصولي، لغوي مفسر، ولد بغرناطة سنة 730هـ، وتوفي سنة 790هـ. له العديد من المصنفات، أهمها: الموافقات، وكتاب الاعتصام. انظر: عمر كحالة، معجم المؤلفين، 118/1.

³ رواه الترمذي في سننه، كتاب العلم عن رسول الله، باب ما جاء في الأخذ بالسنة واجتناب البدع.

لتلا يترك هذا الفعل جملة ويكون للنزول بهذا الموضوع حكم النزول بسائر المواضع لا فضيلة للنزول به، بل لا يجوز النزول به على وجه القربة. هكذا نقل الباجي¹.

2- يظهر مخالفة الشاطبي للباجي في قوله بأن ما جاز أن يكون علة بالنطق جاز أن يكون علة بالاستنباط، في استدلاله على صحة أن يكون الاختلاف علة². لكن لم يلبث الشاطبي أن استدرك بموافقة الباجي إن كان قصده بالعلة ما كان مناسباً مُتَعَقِّلَ المعنى لا ما كان تعبدياً محضاً، ولو أن الشاطبي لام الباجي على عدم تفصيله ذلك. قال الشاطبي: «على أن الباجي حكى خلافاً في اعتبار الخلاف في الأحكام، وذكر اعتباره عن الشيرازي، واستدل على ذلك بأن ما جاز أن يكون علة بالنطق جاز أن يكون علة بالاستنباط، ولو قال الشارع إن كل ما لم تجتمع أمي واختلفوا في جواز أكله فإن جلده يطهر بالدباغ لكان ذلك صحيحاً فكذلك إذا علق هذا الحكم عليه بالاستنباط. وما ظاهر الأمرين، أحدهما: أن هذا الدليل مشترك الإلزام ومنقلب على المستدل به؛ إذ لقائل أن يسلم، أن ما جاز أن يكون علة بالنطق جاز أن يكون علة بالاستنباط، ثم يقول لو قال الشارع: إن كل ما لم تجتمع أمي على تحليله واختلفوا في جواز أكله فإن جلده لا يطهر بالدباغ، لكان ذلك صحيحاً، فكذلك إذا علق الحكم بالاستنباط، ويكون هذا القلب أرجح؛ لأنه مائل إلى جانب الاحتياط، وهكذا كل مسألة تفرض على هذا الوجه. والثاني: أنه ليس كل جائز واقعا، بل الوقوع محتاج إلى دليل؛ ألا ترى أننا نقول يجوز أن ينص الشارع على أن مس الحائط ينقض الوضوء، وأن شرب ماء السخن يفسد الحج، وأن المشي بنعل يفرق بين الزوجين، وما أشبه ذلك، ولا يكون هذا التجويز سبباً في وضع الأشياء المذكورة عللاً شرعية بالاستنباط، فلما لم يصح ذلك، دل على أن نفس التجويز ليس بمسوغ لما قال. فإن قال إنما أعني ما يصح أن يكون علة لمعنى فيه من مناسبة أو شبه، والأمثلة المذكورة لا معنى فيها يستند إليه في التعليل، قيل: لم تفصل أنت هذا التفصيل، وأيضا فمن طرق الاستنباط ما لا يلزم فيه ظهور معنى يستند إليه كالإطراد والانعكاس ونحوه، ويمكن أن يكون الباجي أشار في الجواز إلى ما في الخلاف من المعنى المتقدم ولا يكون بين

¹ الشاطبي، الموافقات، 290/3.

² انظر: الباجي، أحكام الفصول، ص 645.

القولين خلاف في المعنى.¹ وبغض النظر عن التفاصيل، فإنّه يظهر في ثنايا مناقشة الشاطبي لهذه المسألة -سيّما آخر قوله- موافقته للباجي على مشروعية الاجتهاد المقاصدي، والبحث في العلل المناسبة للأحكام محل الاختلاف.

3- في المسألة السادسة من كتاب لواحق الاجتهاد، استشهد الشاطبي في الاستدلال على طريقة الاجتهاد المقاصدي الشرعي وخلافه للاستدلال المنطقي، بما أشار إليه الباجي من عدم صحة الاستدلال بالقياس المنطقي في تحقيق المناط، إذ لا يلزمنا في القياس الشرعي مقدمتان للحصول على نتيجة كما هو عند المناطقة²، قال الشاطبي بعد أن أسرد أمثلة واستدلالات: «... فلا احتياج إلى ضوابط المنطق في تحصيل المراد في المطالب الشرعية، وإلى هذا المعنى والله أعلم أشار الباجي في إحكام الفصول، حين رد على الفلاسفة في زعمهم، أن لا نتيجة إلا من مقدمتين، ورأى أن المقدمة الواحدة قد تنتج...»³.

ومما سبق، لا يمكننا الزعم أن الشاطبي قد تأثر بالباجي في صياغة نظرية المقاصد كما هي مفصّلة عناصرها في كتابه الموافقات، لكن يمكننا القول أن للاجتهاد المقاصدي عند الباجي حضوراً في الفكر المقاصدي للشاطبي ولو بوجه ما.

نستخلص مما سبق أن للاجتهاد المقاصدي عند الباجي تأثيراً على من لحق بعده من العلماء، خصوصاً شراح الموطأ، كالسيوطي والزرقاني، فكان استشهادهم به في تأويلاته المقاصدية لألفاظ النصوص، وفي تعليقاته المقاصدية للأقوال والأحكام ونحو ذلك. كما كان إسهامه حاضراً عند الشاطبي -ولو بقلة- فيما أبدعه من نقلة لمباحث المقاصد من مستوى المضامين والأسماء والاستخدامات المنعزلة، إلى مستوى النظرية والبحوث العلمية المستقلة المنسّقة.

كما نستخلص أن الاجتهاد المقاصدي للباجي كان محلّ اهتمام وعناية ممن جاء بعده من العلماء، الأمر الذي يشير إلى قوة ما ذهب إليه الباجي من اجتهادات مقاصدية، وهو ما

¹ الشاطبي، الموافقات، 517/4، 518.

² انظر: الباجي، إحكام الفصول، ص 529.

³ الشاطبي، الموافقات، 681/4.

يجعله حرياً بالوقوف عنده بالبحث والدراسة والاستفادة منه في تعقل معاني الأحكام، وفي استكمال مسار النظرية المقاصدية في الشريعة الإسلامية.

الفصل الثاني: مصادر وضوابط الاجتهاد المقاصدي عند الإمام الباجي

نتناول في هذا الفصل المصادر التي اعتمدها الباجي في اجتهاده المقاصدي، والضوابط التي انضبط بها فيما اعتبره من مقاصد في اجتهاده. وذلك من خلال ما استخلصناه من تتبعنا لمختلف أحاديث الموطأ التي شرحها في كتابه المنتقى، ومختلف المسائل التي تعرض لها في بعض كتبه الأخرى. فتضمّن الفصل مبحثين؛ الأول: في بيان مصادر الاجتهاد المقاصدي عند الإمام الباجي. والثاني: في ضوابط الاجتهاد المقاصدي عند الإمام الباجي.

المبحث الأول: مصادر الاجتهاد المقاصدي عند الإمام الباجي

لم يشذ الباجي عن غيره من الأصوليين في استنباط الأحكام من الكتاب والسنة والإجماع والقياس وأقوال الصحابة والمصالح المرسلة والعرف وسد الذرائع، كما لم يشذ عن الأصول المالكية في استناده إلى عمل أهل المدينة فيما ذهب إليه من اجتهاد مقاصدي، فكانت تلك الأصول من مصادر الباجي في الاستدلال المقاصدي على الأحكام، وفي تحليلها، وتقريرها والترجيح بينها. ونبرز فيما يلي مصادر الاجتهاد المقاصدي عند الباجي من خلال عرض أمثلة تثبت استناده إلى تلك المصادر الأصولية واستخدامه لها في اعتباره للمقاصد فيما قرّره من أحكام. فتضمّن المبحث أربعة مطالب؛ الأول: في استناده إلى الكتاب والسنة. والثاني: في استناده إلى الإجماع والقياس. والثالث: في استناده إلى عمل أهل المدينة وأقوال الصحابة. والرابع: في استناده إلى العرف وسد الذرائع.

المطلب الأول: استناده إلى الكتاب والسنة

وسنبرز ذلك بأمثلة من أقواله وشروحه وآرائه وتعليقاته واستدلالاته التي استند فيها إلى أدلة الكتاب والسنة فيما ذهب إليه من اجتهاد مقاصدي، فتضمّن المطلب فرعين؛ الأول: في استناده إلى الكتاب. والثاني: في استناده إلى السنة.

الفرع الأول: استناده إلى الكتاب

من أمثلة استناد الباجي إلى أصل القرآن الكريم كمصدر من مصادر اجتهاده المقاصدي نذكر:

1- تعليل الباجي في تقريره لحكم اختصاص زكاة الفطر بالمسلمين دون غيرهم، بمقصد تطهير المسلمين، وذلك بالاستناد إلى الدليل القرآني، حيث قال: «... والزكاة إنما هي تطهير للمسلمين، قال الله تعالى: ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا ﴾¹، فلا تعلق لها بالكفار؛ لأنها لا تطهرهم ولا تزكيهم...»².

2- اعتبار الباجي لمقصد رفع الأذى، في استنباطه لحكم جواز حلق رأس المحرم من كل ما يؤذيه مع الفدية، من خلال فعل علي بن أبي طالب بابنه الحسين رضي الله عنهما، إذ استند إلى نص الكتاب والسنة فيما ذهب إليه من اجتهاد مقاصدي. قال الباجي: «فصل: وقوله: ثم إن حسيناً أشار إلى رأسه. يريد أنه تأذى بشعره أو بهوام في رأسه، فأمر علي رضي الله عنه برأسه فحلق، وذلك يقتضي أن لكل من به أذى من رأسه أن يحلق ويفتدي. والأصل في ذلك قوله تعالى: ﴿ فَن كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ ﴾³ وقد ورد حديث كعب بن عجرة⁴ بتفسير ذلك.»⁵

3- تعليل الباجي لمسألة تحديد مدة الإيلاء⁶ بأربعة أشهر، بمقصد دفع الضرر عن الزوجة، مميّزا بين الإيلاء اللغوي، والإيلاء الشرعي، رابطا معنى الإيلاء بمقصد الإضرار بالزوجة، وقد استند في ذلك إلى القرآن الكريم، فقال: «والدليل على ما نقوله أن الإيلاء الشرعي تعتبر فيه معان قررها الشرع من أن يكون الحالف، إنما قصد الإضرار بالزوجة في

¹ سورة التوبة، الآية: 103.

² الباجي، المنتقى، 303/3.

³ سورة البقرة، الآية: 196.

⁴ الحديث هو: «مَالِك، عَنْ حُمَيْدِ بْنِ قَيْسٍ، عَنْ مُجَاهِدِ أَبِي الْحَجَّاجِ، عَنْ ابْنِ أَبِي لَيْلَى، عَنْ كَعْبِ بْنِ عُجْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَهُ: لَعَلَّكَ آذَاكَ هَوَامُّكَ؟ فَقُلْتُ: نَعَمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: احْلِقْ رَأْسَكَ وَصُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ أَوْ أَطْعِمْ سِتَّةَ مَسَاكِينَ أَوْ انْسُكْ بِشَاةٍ». رواه مالك في الموطأ، كتاب الحج، باب فدية من حلق قبل أن ينحر.

⁵ الباجي، المنتقى، 28/4.

⁶ الإيلاء: هو اليمين على ترك وطء المنكوحة مدة، كقول الرجل لزوجته مثلا: والله لا أجامعك أربعة أشهر أو أكثر بقصد الإضرار. انظر: المحددي، التعريفات الفقهية، ص 40.

ذلك؛ لأن الله تعالى قد منع من إمساك النساء على وجه الإضرار بهن، فقال عز وجل: ﴿وَلَا تُسِيكُوهُنَّ ضِرَارًا لِنَعْدُوهُنَّ﴾¹ «...»².

4- استناد الباجي إلى القرآن الكريم في استدلاله على مقصد الإذلال والإصغار من أخذ الجزية عن أهل الكفر، وهو يردّ على مطالبة الشوافع بدليل يؤكد هذا المقصد: قال الباجي: «... فيقول الشافعي: ما الدليل على أنها تؤخذ للإذلال والإصغار لأهل الكفر؟ فيقول المالكي: قوله تعالى: ﴿فَنِلُّوا الَّذِينَ لَا يُلْمُونَكَ بِاللَّهِ وَلَا بِأَيِّومِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ، وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾³». فاستنبط مقصد الإذلال والإصغار في حكم الجزية من لفظ النص القرآني. وغير هذه الأمثلة عديد، ما يثبت استناد الباجي إلى أصل الكتاب كمصدر من مصادر اجتهاده المقاصدي.

الفرع الثاني: استناده إلى السنة

من أمثلة استناد الباجي إلى أصل السنة النبوية الشريفة كمصدر في اجتهاده المقاصدي، نذكر:

1- استعمال الباجي لمقصد النظافة، إلى جانب مقصد الطهارة، في استنباط حكم جواز الصلاة في مبارك الإبل، بعد أن أورد قول من علل منع الصلاة فيها بالزفورة وثقل الرائحة، مستندا في ذلك إلى أصل السنة، قال الباجي: «وقال قوم: المنع من ذلك لزفورتها وثقل رائحتها. والصلاة قد سنت النظافة لها وتطيب المساجد بسببها، وأشبه هذه الوجوه أنه يكره الصلاة في معاطنها لما يتكرر من النجاسة فيها، فإذا تيقنت الطهارة جازت لما روي عن نافع، قال: رأيت ابن عمر يصلي إلى بعيره، فقال: رأيت النبي صلى الله عليه وسلم يفعله⁵». فلما لم

¹ سورة البقرة، الآية: 231.

² الباجي، المنتقى، 5/ 248.

³ سورة التوبة، الآية: 29.

⁴ الباجي، كتاب المنهاج في ترتيب الحجاج، ص 208.

⁵ الحديث رواه البخاري في صحيحه، كتاب الصلاة، باب الصلاة في مواضع الإبل. ورواه غيره.

يتأكد النبي صلى الله عليه وسلم، وكذلك ابن عمر رضي الله عنهما، من نظافة المكان فضلا عن طهارته لما أقاموا الصلاة في ذلك الموضع. فكان الباجي معتبرا لمقصد النظافة والطهارة في تقرير حكم الجواز أو المنع، ومصدره في ذلك أصل السنة.

2- استناد الباجي إلى أصل السنة في تقريره لحكم وجوب تحوُّز الإمام في صلاة الجماعة بمقصد التخفيف ودفع المشقة والمضرة على الناس، فقال في شرحه لحديث النبي صلى الله عليه وسلم المتعلق بهذه المسألة²: «قوله صلى الله عليه وسلم: إذا صلى أحدكم بالناس فليخفف، يريد التخفيف من القراءة والركوع والسجود وغير ذلك من الأقوال والأفعال... وقوله: فإن فيهم الضعيف والسقيم والكبير، يريد أن الضعيف لا يستطيع التطويل فيضر به، ولا يجوز له الخلاف على الإمام فينقطع عن الجماعة، وكذلك الكبير والسقيم، فيجب على الإمام أن يصلي صلاة يتجوز فيها بحيث لا يشق على أحدهم. (فصل) وقوله صلى الله عليه وسلم: وإذا صلى أحدكم لنفسه، يريد أن يصلي وحده، فليطول ما شاء، فإن تطويله ذلك لا يضر بغيره.»³.

3- استناد الباجي -فيما استند- إلى أصل السنة عند تقريره لحكم جواز حلق رأس المحرم من أي أذى ثم يفندي، لمقصد رفع المشقة والأذى، فقال: «... أن لكل من به أذى من رأسه أن يحلق ويفندي... وقد ورد حديث كعب بن عجرة⁴ بتفسير ذلك.»¹

¹ الباجي، المنتقى، 328/2.

² الحديث هو: «مَالِك، عَنِ أَبِي الزُّنَادِ، عَنِ الْأَعْرَجِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِذَا صَلَّى أَحَدُكُمْ بِالنَّاسِ فَلْيَخْفَفْ، فَإِنْ فِيهِمْ الضَّعِيفُ وَالسَّقِيمُ وَالْكَبِيرُ، وَإِذَا صَلَّى أَحَدُكُمْ لِنَفْسِهِ فَلْيُطَوِّلْ مَا شَاءَ». رواه مالك في الموطأ، كتاب الصلاة، باب العمل في صلاة الجماعة. وأخرجه البخاري، في كتاب الأذان، باب إذا صلى لنفسه فليطول ما شاء. ومسلم في صحيحه، كتاب الصلاة، باب أمر الأئمة بتخفيف الصلاة في تمام. والترمذي في سننه، كتاب الصلاة، باب ما جاء إذا أم أحدكم الناس فليخفف. والنسائي في سننه، كتاب الإمامة، باب ما على الإمام من التخفيف. وأبو داود في سننه، كتاب الصلاة، باب في تخفيف الصلاة. وأحمد في مسنده، كتاب باقي مسند المكثرين، باب مسند أبي هريرة.

³ الباجي، المنتقى، 202/2. وانظر: ابن عبد البر، التمهيد، 9/19، 10.

⁴ الحديث هو: «مَالِك، عَنِ حُمَيْدِ بْنِ قَيْسٍ، عَنِ مُجَاهِدِ أَبِي الْحَجَّاجِ، عَنِ ابْنِ أَبِي لَيْلَى، عَنِ كَعْبِ بْنِ عُجْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَهُ: لَعَلَّكَ آذَاكَ هَوَامُّكَ؟ فَقُلْتُ: نَعَمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ:

4- استناد الباجي إلى أصل السنة في ترجيحه المقاصدي لقول أصحاب مذهبه بعدم جواز إحياء أرض موات تقرب من العمران إلا بإذن الإمام، خلافاً لقول الإمام الشافعي الذي لم يشترط إذن الإمام في الجواز، فبلحاظ الباجي لمقصد دفع الظلم والضرر الذي استند فيه إلى أصل السنة رجح قول أصحابه عن قول غيرهم، فقال: «مسألة: وأما التي تقرب من العمران، فلا يجيئها أحد إلا بإذن الإمام، رواه سحنون عن مالك وابن القاسم عن أشهب خلافاً للشافعي في قوله: يجيئها من شاء بغير إذن الإمام. ورواه ابن عبدوس عن أشهب، قال سحنون: وبه قال كثير من العلماء من أصحابنا وغيرهم. والدليل على ما نقوله، قول النبي صلى الله عليه وسلم: "وليس لعرق ظالم حق"² والذي يجيئ بقرب العمران قد يظلم في إحيائه، ويستضر الناس بذلك لتضييقه عليهم في مسارحهم وعمارهم ومواقع مواشيهم ومرعى أغنامهم، فاحتاج إلى نظر الإمام واجتهاده في ذلك...»³.

5- استناد الباجي إلى حديث «لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ»⁴، في تقريره لحكم منع أذية الجار لجاره -بمختلف الحرف والصناعات- بمقصد دفع الضرر على الجار، فقال في شرحه: «فأما الضرر على هذا التأويل، فمثل ما يحدثه الرجل في عرضته مما يضر بجيرانه من بناء حمام أو فرن للخبز أو لسبك ذهب أو فضة أو كبير لعمل الحديد أو رحي مما يضر بالجيران... ووجه ذلك أن ضرر الفرن والحمام بالجيران بالدخان الذي يدخل في دورهم ويضر بهم، وهو من الضرر الكثير المستدام، وما كان بهذه الصفة منع إحدائه على من يستضر به.»⁵

أَحْلِقُ رَأْسَكَ وَصُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ أَوْ أَطْعِمُ سِتَّةَ مَسَاكِينَ أَوْ أَنْسُكُ بِشَاةٍ». رواه مالك في الموطأ، كتاب الحج، باب فدية من حلق قبل أن ينحر.

¹ الباجي، المنتقى، 28/4.

² رواه مالك في الموطأ، كتاب الأفضية، باب القضاء في عمارة الموات. ورواه غيره

³ الباجي، المنتقى، 379 / 7، 380.

⁴ رواه مالك في الموطأ، كتاب الأفضية، باب القضاء في المرافق. وأخرجه مرفوعاً عن ابن عباس كل من: ابن ماجه في سننه، كتاب الأحكام، باب من بنى في حقه ما يضر بجاره. وأحمد في مسنده، كتاب ومن مسند بني هاشم، باب بداية مسند عبد الله بن عباس.

⁵ الباجي، المنتقى، 403 / 7، 404.

المطلب الثاني: استناده إلى الإجماع والقياس

وسنبرز ذلك بأمثلة من أقواله وشروحه وآرائه وتعليقاته واستدلالاته التي استند فيها إلى الإجماع، وإلى مباحث القياس فيما ذهب إليه من اجتهاد مقاصدي، فتضمّن المطلب فرعين؛ الأول: في استناده إلى الإجماع. والثاني: في استناده إلى القياس.

الفرع الأول: استناده إلى الإجماع

لقد احتجّ الباجي -في كتابه الأحكام- بأصل الإجماع على مشروعية الاجتهاد المقاصدي؛ إذ استدل بهذا الأصل على احتياج القياس إلى دليل يدل على صحّة العلة المستنبطة، أي اعتبار المقصد في النص، وهو ما عبّر عنه بطلب المعنى في عملية القياس. هذا ما يمكن استخلاصه من قول الباجي الذي جاء فيه: «ذهب قوم من المتفكّهة إلى أن القياس لا يحتاج إلى أكثر من تشبيه الشيء بالشيء على ما يقع بالنفس، دون اعتبار معنى زائد على ذلك يطلبه القائل... وذهب الجمهور من أصحابنا وغيرهم إلى أنه يحتاج إلى دليل يدل على صحّة العلة. قال القاضي أبو الوليد رضي الله عنه وهو الصحيح عندي. والدليل على ما نقوله إجماع الأمة على وجوب الاجتهاد في الأحكام. ولو كان ما قالوه صحيحاً لبطل معنى الاجتهاد والبحث والنظر ولكان العلماء والعامّة سواء.»¹ فاستدلال الباجي بالإجماع على وجوب الاجتهاد، في سياق حديثه عن طلب المعنى في النص، هو استدلال بأصل الإجماع على مشروعية الاجتهاد المقاصدي.

ومن أمثلة استناد الباجي إلى الإجماع في اجتهاده المقاصدي، استدلاله بمقصد استيفاء الحجة وإقامة العدل في تعدية حكم منع القضاء في كل حالة تُخلّ بمقصد إقامة العدل باستيفاء الحجة، قياساً بما أجمع عليه من مقصد في منع القضاء حال الغضب، قال الباجي في تمثيله لما يعرف في القياس الجلي من علة عن طريق الإجماع: «وأما الإجماع، فمثل قوله صلى الله عليه وسلم: "لا يقضي القاضي وهو غضبان"² لا خلاف أن المنع من ذلك إنما كان لأجل أن

¹ الباجي، أحكام الفصول، ص 632.

² رواه البخاري في صحيحه، كتاب الأحكام، باب هل يقضي القاضي أو يفتي وهو غضبان. ومسلم في صحيحه، كتاب الأفضية، باب كراهة قضاء القاضي وهو غضبان. والترمذي في سننه، كتاب الأحكام عن رسول الله، باب ما جاء لا يقضي القاضي وهو غضبان. والنسائي في سننه، كتاب آداب القضاء، باب ذكر ما ينبغي للحاكم أن يجتنبه. وأبوداود في

الغضب مانع له من استيفاء حجة الخصم والإصغاء إليه، فيجب أن يمنعه من الحكم كل ما لحق به ووجدت هذه العلة فيه.¹ فأشار الباجي إلى مقصد تحقيق العدل، باستناده إلى أصل الإجماع حول مقصد استيفاء الحجّة من منع القضاء حال الغضب. وعليه يمكن اعتبار هذا المقصد المجمع عليه في تعدّيته ولحاظه في غير حالة الغضب، كالجوع والتعب ونحو ذلك.

الفرع الثاني: استناده إلى القياس

لا شك من ارتباط مباحث القياس بموضوع المقاصد وتقاطعهما معا في تحقيق المصلحة الشرعية، فالمقاصد قد تمثل العلة الجامعة بين الأصل والفرع، ولا يمكن إجراء قياس دون علة جامعة. وقد كان القياس مصدرا من مصادر الباجي في اجتهاده المقاصدي، إذ استخدمه في تقرير العديد من الأحكام الفقهية تقريرا مقاصديا، مشيرا إلى بعض أوجهه أحيانا بلفظ الأولى، وهو ما يعتبره الباجي من جملة القياس في الأصول، بينما يسميه البعض الاستدلال بالأولى². ومن أمثلة اعتماده على القياس في اجتهاده المقاصدي، نذكر:

1- اعتماده على القياس كمصدر من مصادر اجتهاده المقاصدي، في مسألة الجمع في الصلاة، فباعباره لمقصد الرفق ودفع المشقة في جواز جمع الصلاة للمسافر، قرّر حكم جواز الجمع في الصلاة لمن به مرض لا يمكنه من الوضوء بعد الوضوء في كل صلاة، وكذلك لمن خاف من العدو. فبعد أن أورد الباجي حكم جواز الجمع في الصلاة للمسافر، قال: «...ومعنى ذلك أن الجمع بين الصلاتين إنما شرع للرفق بالمسافر لمشقة النزول والركوب عليه والتأخر عن أصحابه، ولم يجر أداء الفريضة على الراحة، فخفض عليه الجمع بينهما في وقتها... مسألة: وأما من يشق عليه تجديد الوضوء والتحرك للصلاة وقتا بعد وقت، فقد روى ابن القاسم عن مالك أنه يجمع بين الظهر والعصر في آخر وقت الظهر، وأول وقت العصر. والدليل على ذلك أن المشقة التي تلحقه بما ذكر أشد من المشقة التي تلحق المسافر عند النزول والركوب، فإذا جاز للمسافر الجمع بينهما لمشقة السفر، فبأن يجوز ذلك لمشقة المرض أولى... وأما الخوف، فهل

سننه، كتاب الأقضية، باب القاضي يقضي وهو غضبان. وابن ماجه في سننه، كتاب الأحكام، باب لا يحكم الحاكم وهو غضبان. وأحمد في مسنده، كتاب أول مسند البصريين، باب حديث أبي بكر.

¹ الباجي، كتاب المنهاج في ترتيب الحجاج، ص 26.

² انظر: الباجي، إحكام الفصول، ص 672.

يجمع بين الصلاتين لخوف العدو؟ قال ابن القاسم في العتبية: لم أسمعه لأحد ولو فعله لم أر به بأسا. ووجه ذلك أن هذا عذر تلحق به المشقة، ومشقته أكثر من مشقة السفر والمرض والمطر، فإذا كان الجمع يجوز في السفر والمطر والمرض، فبأن يجوز للخوف من العدو أولى...»¹.

2- اعتماد الباجي على أصل القياس في اعتبار الحنطة والشعير والسلت والعلس² تُعدُّ جنسا واحدا، يُخرج من مجموعها زكاة واحدة إذا بلغ مجموعها النصاب، مراعاة لمقصد المنفعة الواحدة المتفقة بين هذه الأصناف، والتي بها تُعتبر جنسا واحدا. قياسا بالدرهم والدنانير التي تخرج الزكاة من مجموعها إذا بلغ النصاب، لاشتراكها في مقصد التنمية. جاء في المنتقى: «قال القاضي أبو الوليد رضي الله عنه: والأظهر عندي في تعليل ذلك تشابه الحنطة والسلت في الصورة والمنفعة وهما أقرب تشابها من الحنطة والعلس. وقد سلم لنا المخالف العلس، فيلزمه تسليم السلست، وإذا سلم السلست لحق به الشعير... ولذلك لما كان المقصود من الدنانير والدرهم التجارة والتصرف للتنمية، ضم أحدهما إلى الآخر مع اختلاف الأسماء والصور...»³. فلما كان القياس جاريا في الدرهم والدنانير لاشتراكهما في مقصد التنمية، كذلك يجري القياس في الحنطة والشعير والسلت والعلس لاشتراكها في المقصد من الانتفاع بها.

3- وهكذا الأمر في مسألة زكاة التين التي قال بها الباجي قياسا على ما يقتات، خلافا لقول الإمام مالك، بأنه لا زكاة في التين. وقد برّر الباجي قول الإمام مالك بأن التين لم يكن مما يقتات عندهم بالمدينة، بينما هو مما يقتات بديار الأندلس، فقاسه الباجي بالزبيب والتمر. كما قاس الباجي المسألة كلها بقياس العلماء الأرز والذرة على الحنطة والشعير فيما يُخرج للزكاة من الحبوب المقتاتة. مما يدل على اعتماد الباجي على أصل القياس فيما ذهب إليه من اجتهاد مقاصدي. قال الباجي: «فأما التين، فإنه عندنا بالأندلس قوت، وقد ألحقه مالك بما لا زكاة فيه. ويحتمل أصله في ذلك القولين، أحدهما: أنه لا زكاة فيه؛ لأن الزكاة إنما شرعت فيما كان يقتات بالمدينة، ولم يكن التين يقتات بها، فلم يتعلق به حكم الزكاة، وإن تعلق بالزبيب

¹ الباجي، المنتقى، 2/236، 237، 238، 241.

² السلست: حب بين الحنطة والشعير لا قشر له. وجاء في القاموس المحيط، السُّلْتُ: ضرب من الشعير، وهو الحامض منه. والعلس: ضرب من البُر، تكون حبتان في قشر. انظر: المصدر نفسه، 3/264. وانظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مادة سلت، ص 180. ومادة علس، ص 583.

³ الباجي، المنتقى، 3/264، 265.

والتمر لما كانا مقتاتين بها، والثاني: أن حكم الزكاة متعلق بالتين قياسا على الزبيب والتمر، وإن لم يكن التين مقتاتا بالمدينة، قال ابن نافع وعلي عن مالك: ألحق العلماء بالحنطة والشعير ما أشبه ذلك من الحبوب، فكان الأرز بالعراق أكثر من البر والذرة باليمن أكثر.¹

4- استناد الباجي إلى القياس في مسألة زكاة الخضر مستعملا مقصد الاقتيات مناطا جامعا بين الأصل والفرع، ليرجح قول الإمام مالك والإمام الشافعي القائل بعدم الزكاة في الخضر، على قول الإمام أبي حنيفة القائل بتعلق الزكاة بها. قال الباجي: «وقوله: وليس في القضب ولا في البقول كلها صدقة، هذا قول مالك والشافعي وجميع أصحابهما. وقال أبو حنيفة: في جميع البقول الزكاة إلا القضب والحشيش والحطب... ودليلنا من جهة القياس أنه نبت لا يقتات، فلم تجب فيه الزكاة كالحشيش والقضب.»²

5- استخدام الباجي لأصل القياس فيما ذهب إليه من اجتهاد مقاصدي في مسألة اللعان لنفي الولد، إذ استدل بقياس الأولى في تحقيق مقصد حفظ النسب، على وجوب نفي الولد بمجرد اللعان، خلافا لقول الإمام الشافعي باشتراط اقترانه بالقذف، إذ يرى الباجي أن تحقيق مقصد حفظ النسب باللعان أولى من تحقيقه بالقذف. قال الباجي: «... فأما نفي الولد، فإن المذهب أنه يجب به اللعان، وإن عرا عن القذف. وقال الشافعي: لا يلاعن حتى يقترن به القذف. والدليل على ما نقوله أن ضرورته إلى نفي الولد أشد من ضرورته إلى قذفها؛ لأن به حاجة إلى أن يزيل عن نفسه نسبا ليس منه، وذلك يصح بنفي الولد أكثر مما يصح بالقذف، فإذا جاز له أن يلاعن بالقذف لحاجته إليه فلا أن يلاعن لنفي الحمل وحاجته أكد أولى وأحرى.»³

6- استخدام الباجي لأصل القياس في اجتهاده المقاصدي الذي أوضحه في قوله بوجوب قطع النبّاش، قياسا على قطع السارق، تحقيقا لمقصد الردع والزجر. قال الباجي في التمثيل لقياس الأولى: «ومن ذلك الاستدلال ببيان العلة، نحو أن يقول في قطع النبّاش: إنَّ

¹ المصدر السابق، 271/3، 272.

² المصدر نفسه، 272/3.

³ المصدر نفسه، 325/5.

القطع شرع في السرقة للردع والزجر، وقد ثبت أن الأكفان تحتاج في حفظها إلى مثل ذلك من الردع والزجر، فوجب أن يقطع سارقها.¹

7- إثبات الباجي وجوب الجزية على الوثني قياساً على الكتابي، تحقيقاً لمقصد الإصغار والإذلال، حيث قال: «وذلك مثل قولنا في وجوب الجزية على الوثني: إن الجزية شرعها الباري سبحانه لتؤخذ من الكفار صغاراً لهم وإذلاً؛ وقد ثبت أن كفر الوثني أشد من كفر أهل الكتاب؛ فإذا جاز أن يذل أهل الكتاب بأخذ الجزية فبأن يجوز إذلال أهل الأوثان بذلك أولى وأحرى. وهذا قياس في الحقيقة، لأنه قاس الوثني على الكتابي في وجوب أخذ الجزية، وجعل العلة في ذلك الكفر.»².

المطلب الثالث: استناده إلى عمل أهل المدينة وأقوال الصحابة

وسنبرز ذلك بأمثلة من أقواله وشروحه وآرائه وتعليقاته واستدلالاته التي استند فيها إلى عمل أهل المدينة وأقوال الصحابة فيما ذهب إليه من اجتهاد مقاصدي، فتضمن المطلب فرعين؛ الأول: في استناده إلى عمل أهل المدينة. والثاني: في استناده إلى أقوال الصحابة.

الفرع الأول: استناده إلى عمل أهل المدينة

لقد وضّح الباجي في كتابه الأحكام، أن حجية عمل أهل المدينة، فيما طريقه النقل واتصال العمل به في المدينة على وجه لا يخفى مثله، لا فيما طريقه الاستنباط والاجتهاد، ثم استدل الباجي على أن المقصد من اعتبار حجية عمل المدينة هو حصول العلم والقطع واليقين بالفعل أو القول، ممثلاً لذلك بقوله: «ولذلك من دخل المدينة ولا علم له بموضع قبر النبي صلى الله عليه وسلم، فاسترشد عن المسجد والقبر، فأرشده رجل أو إثنان إلى القبر ولم ينكر عليه أحد ذلك بمحض جماعة من أهل المدينة، وقع له العلم بأن الذي أرشده إليه هو قبر النبي صلى الله عليه وسلم.»³. فبيّن الباجي أن المقصد من هذا الطريق في الاستدلال هو حصول العلم

¹ انظر: الباجي، أحكام الفصول، ص 672.

² انظر: المصدر نفسه، ص 672.

³ الباجي، أحكام الفصول، ص 481.

والقطع بثبوت الخبر، وعمل أهل المدينة فيما طريقه النقل واتصال العمل به محقق لهذا المقصد، فيصير حجة يُعوّل عليه.

ومن أمثلة ذلك: استناد الباجي إلى عمل أهل المدينة في اعتبار مقصد دفع الضرر في حكم خلع المرأة من زوج أضرّ بها، وذلك من خلال شرحه لقول الإمام مالك الذي جاء فيه: «قَالَ مَالِكٌ فِي الْمُفْتَدِيَةِ الَّتِي تَفْتَدِي مِنْ زَوْجِهَا أَنَّهُ إِذَا عَلِمَ أَنَّ زَوْجَهَا أَضْرَّ بِهَا وَضَيَّقَ عَلَيْهَا، وَعَلِمَ أَنَّهُ ظَالِمٌ لَهَا مَضَى الطَّلَاقُ، وَرَدَّ عَلَيْهَا مَالَهَا، قَالَ: فَهَذَا الَّذِي كُنْتُ أَسْمَعُ، وَالَّذِي عَلَيْهِ أَمْرُ النَّاسِ عِنْدَنَا.»¹ فاستند الإمام مالك في الحكم إلى عمل أهل المدينة، وقد أقرّ الباجي بما نقله الإمام مالك عن عمل أهل المدينة، مستندا إلى هذا الأصل في تقريره لعدم لزوم فدية المرأة التي تخالغ زوجها قد أضرّ بها، باعتباره طلاقا. معللا ذلك بمقصد دفع الضرر، ومعضدا له بأدلة من الكتاب، فقال: «وهذا كما قال: إن المفتدية إذا كان افتداؤها لإضرار زوجها، وظلمه لها، لم يلزمها ما افتدت به، وذلك أن إضرار زوجها بما لا يجوز له، بل هو ممنوع منه. وفي العتبية من رواية ابن القاسم عن مالك فيمن علم من امرأته بالزنى، لم يكن له أن يضارها حتى تفتدي، ومن الإضرار بما الموجب لرد ما أخذ منها، أن يؤثر عليها ضررها، ولا يفى بحقتها في نفسه وماله. وذلك أنه لا يجوز له أن يجبسها إذا لم ترض بالأثرة عليها، وإنما له أن يمسكها من غير إضرار بها بأثرة ولا غيرها، أو يفارقها لقوله تعالى: ﴿فَأَمْسَاكُ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحُ بِإِحْسَانٍ﴾²... (فصل) وقوله: "إذا علم أنه أضرّ بها أو ضيق عليها، وعلم أنه ظالم لها، مضى الطلاق، ورد عليها ما لها". يريد أن ما التزمه من طلاق الخلع يلزمه؛ لأنه أوقعه باختياره، ويرد ما أخذ منها من العوض، ولا يأخذ منها ما كانت التزمته له من نفقة ورضاع. رواه عيسى، عن ابن القاسم؛ لأنها دفعته إليه غير محتاجة لرفعه، وإنما دفعته إليه لتتخلص بذلك من ضرره وظلمه، ولا يحل له أن يأخذ على ترك الظلم والتعدي عوضا، فعلى هذا يرد ما أخذ منها، ويسقط عنها ما التزمته من نفقة وأجرة رضاع، قاله مالك. والأصل في ذلك قوله تعالى ﴿وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْنَهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ﴾³، «...»¹.

¹ قول مالك ذكره في الموطأ، كتاب الطلاق، باب ما جاء في الخلع، الحديث 1172 في المنتقى.

² سورة البقرة، الآية: 229

³ سورة النساء، الآية: 19.

الفرع الثاني: استناده إلى أقوال الصحابة

كاستناد الباجي الكثير إلى قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه في اجتهاده المقاصدي، وبدرجة أقل إلى غيره من الصحابة، ومن أمثلة ذلك نذكر:

1- استناد الباجي إلى قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «اتَّجِرُوا فِي أَمْوَالِ الْيَتَامَى لَأَتَأْكُلَهَا الزَّكَاةُ»² -الذي تضمن مقصد تنمية المال وحفظه- في الرد على رأي الأحناف القائل بأن المقصودة بقوله: «لا تأكلها الزكاة» هو النفقة؛ لأن النفقة هي التي تفني الأموال، بينما الزكاة تبقى على مادون النصاب ولا تفني كل المال، فاستدلّ الباجي بما تضمنه قول عمر من مقصد حفظ المال ولو كان قليلاً؛ ذلك أن إتلاف مقدار قليل منه هو إتلاف له، سيما وقد تعلق به حكم الزكاة التي تأتي على إنزال مقداره دون النصاب حولاً بعد حول إن بقي على حاله دون استثمار. قال الباجي: «وما اعترض به من أن الزكاة لا تستغرق المال غير صحيح؛ لأنها إن لم تستغرقه فإنما تذهب بأكثره، ولا يبقى منه إلا أقل من النصاب، وهذا في حكم إتلاف جميعه، ولو أن رجلاً أكل لرجل مالا جسيماً ولم يبق منه إلا عشرين ديناراً أو ثلاثين ديناراً صح منه أن يقول له: أكلت مالي، فلا معنى لاعتراضهم، وإنما اضطروهم إلى هذا التعنيف في التأويل قولهم: إن أموال اليتامى لا زكاة فيها»³.

2- اعتبار الباجي لمقصد التعبّد من ثبات حكم الرمل في الأشواط الثلاثة الأولى من الطواف، رغم زوال الحكمة من ذلك؛ التي كانت تتمثل في إظهار قوة المسلمين أيام المشركين في مكة. وقد استند الباجي في ذلك إلى قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه الذي بيّنه في قوله: «وقد أراد عمر بن الخطاب أن يترك الرمل، ثم استدامه، فقال: ما لنا وللرمل، إنما كنا راءينا به المشركين، وقد أهلكهم الله، ثم قال: شيء صنعه رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا نحسب أن نتركه، وقد فعله النبي صلى الله عليه وسلم بعد الفتح، وبعد أن ثبت الإسلام بمكة، وزالت عنه المرآة بذلك للمشركين...»⁴.

¹ الباجي، المنتقى، 305/5، 306.

² انفرد به مالك في الموطأ، كتاب الزكاة، باب زكاة أموال اليتامى والتجارة لهم فيها. الحديث رقم 655 في المنتقى.

³ الباجي، المنتقى، 159/3.

⁴ المصدر نفسه، 493/3، 494.

3- استناد الباجي إلى اعتبار عمر بن الخطاب رضي الله عنه لمقصد ترك الترفه والتزيين للمحرم، في جواز غسل المحرم لرأسه بالماء؛ إذ غسله لا يخل بهذا المقصد، ولا يزيل الشعث، بل قد يزيد فيه. قال الباجي معللاً حكم جواز غسل المحرم رأسه بالماء: «ووجه ذلك ما قاله عمر بن الخطاب، رضي الله عنه: لا يزيد الماء البارد الشعر إلا شعثاً، وإنما يكره غسل الرأس بما يزيل الشعث أو يسبب قتل شيء من الحيوان كالخطمي ونحوه فمن غسل رأسه به افتدى.»¹

4- استناد الباجي إلى التعليل المقاصدي لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه في مسألة تضمين الصناع؛ إذ ذكر أن المقصد من ذلك هو تحقيق مصلحة الناس. فذكر الباجي أن هذه المصلحة تتحقق أيضاً في النهي عن تلقي الركبان، وفي ضمان الأكرياء الطعام وغير ذلك. قال الباجي: «وقال علي بن أبي طالب رضي الله عنه: لا يصلح الناس إلا ذلك. قال مالك في المدونة والموازية وغيرها: وذلك لمصلحة الناس، وإذا لا غنى بالناس عنهم، كما نهى عن تلقي السلع وبيع الحاضر للبادي للمصلحة، ويمثل ذلك ضمن الأكرياء الطعام خاصة للمصلحة، وما أدركت العلماء إلا وهم يضمنون الصناع.»²

5- استناد الباجي إلى التعليل المقاصدي لأمر المؤمنين عائشة رضي الله عنها، في مسألة جواز تقبيل الصائم لزوجته إن سلم من إثارة الشهوة، اعتباراً لمقصد تملك النفس عن الشهوة في جواز تقبيل الصائم زوجته إن سلم من فساد صومه بالاشتفاء. قال الباجي: «قولها: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقبل وهو صائم، تقول: وأيكم أملك لنفسه من رسول الله صلى الله عليه وسلم، تنبيه على أن القبلة قد تؤول بصاحبها إلى إفساد الصوم، وأن النبي صلى الله عليه وسلم إن كان يقبل، فإنه كان يملك نفسه ملكاً لا يجوز معه إفساد صومه، فمن يملك نفسه هذا الملك حتى يقتدى به في استئان القبل، ولا تبقى على نفسه عاقبته، وأما من قد وقع منه هذا الفعل فسلم فلا شيء عليه، ولا يفسد صومه لأن النبي صلى الله عليه وسلم كان يفعل ذلك ولا يفسد صومه.»³

¹ المصدر السابق، 318/3.

² المصدر نفسه، 461/7.

³ المصدر نفسه، 30/3.

6- استناد الباجي في اجتهاده المقاصدي إلى قول عبد الله بن عمر رضي الله عنهما الذي أشار إلى أن المقصد من خطبة عرفة هو تعليم الناس أمر الحج، عندما روى ما كان يفعله أبوه في عرفة. ذكر الباجي ذلك في قوله: «قوله: "خطب الناس بعرفة" يريد يوم عرفة، وخطبته ليست للصلاة، وإنما هي لتعليم الحاج، ولذلك قال: "وعلمهم أمر الحج" يريد أنه علمهم من أحكامه ما يستقبلونه من المبيت بالمزدلفة وجمع المغرب والعشاء بها والوقوف بها بعد طلوع الفجر والدفع منها إلى منى ورمي جمرة العقبة يوم النحر، ثم الذبح والنحر، ثم الحلاق ثم طواف الإفاضة لمن أراد تعجيله أو تأخيرها، ثم المبيت بمنى ورمي الجمار أيام التشريق، وحكم التعجيل والتأخير والنفر والتحصيب.»¹

المطلب الرابع: استناده إلى العرف وسد الذرائع

وسنبرز ذلك بأمثلة من أقواله وشروحه وآرائه وتعليقاته واستدلالاته التي استند فيها إلى أصل العرف، وإلى استخدام مبدأ سد الذرائع فيما ذهب إليه من اجتهاد مقاصدي، فتضمن المطلب فرعين؛ الأول: في استناده إلى العرف. والثاني: في استخدامه لمبدأ سد الذرائع.

الفرع الأول: استناده إلى العرف

في شرح الباجي لحديث زيد بن أسلم -«أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: مَا يَجِلُّ لِي مِنْ امْرَأَتِي وَهِيَ حَائِضٌ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَتَشُدَّ عَلَيْهَا إِزَارُهَا، ثُمَّ شَأْنُكَ بِأَعْلَاهَا.»² - استند إلى أصل العرف في تحديد المعنى من سؤال السائل؛ فالمقصود منه عرفاً هو الاستمتاع بالوطء، ولا يُظن أنه أراد السؤال عن حليّة مصافحتها أو النظر إليها أو الكلام معها أو نحو ذلك. قال الباجي: «قوله: ما يجل لي من امرأتي وهي حائض، وإن كان لفظاً عاماً فهو خاص بالاستمتاع بالوطء؛ لأنه إذا وقع السؤال على عين من الأعيان انصرف بالعرف والعادة إلى المنافع المقصودة منه، والمقصود من المرأة الاستمتاع والوطء، فكان السؤال على ما يجل له من وطئها في حال حيضها...»³. فاستند الباجي إلى العرف في تحديد

¹ المصدر السابق، 109/4.

² رواه مالك في الموطأ، كتاب الطهارة، باب ما يجل للرجل من إمرأته وهي حائض. والدارمي في سننه، كتاب الطهارة، باب مباشرة الحائض.

³ الباجي، المنتقى، 438/1.

المقصد من اللفظ، وإخراجه من العموم إلى التخصيص بالعرف؛ وقد ذهب الباجي وخويز منداد إلى القول بجواز تخصيص العموم بعادة المخاطبين، خلافا للقاضي أبي محمد الذي أجاز ذلك في الأعراف القولية دون الفعلية¹، وخلافا للمشهور عند جمهور الأصوليين بالمنع من ذلك مطلقا².

وفي مسائل السلم - وهو تقديم الثمن وتأخير السلعة - استند الباجي إلى أصل العرف في تسليم ما كان صغيرا مما يُبَسُّ ويُدَّخَر، كاللوز والبندق ونحوهما، بالكيل أو الوزن، مراعاة لمقصد التيسير ودفع المشقة بحسب الأعراف. قال الباجي: «وأما ما صغر، وكان مما يبَسُّ ويدَّخَر كاللوز والبندق، وقلوب الصنوبر، فإنه لا يسلم فيه إلا كيلا، حكى ذلك ابن حبيب، قال: ولا يسلم فيه عددا، وهذا الذي ذكره ابن حبيب يَبِّن؛ لأن المشقة تلحق بعدده لصغره، وإنما يتأتى فيه الكيل أو الوزن، فإن كان ذلك عرفه ببلد السلم حمل عليه.»³ وهذا ما يثبت ربط الباجي مقصد دفع المشقة بأعراف الناس في تحديد كيفية تقدير ما يبَسُّ ويدَّخَر.

الفرع الثاني: استخدامه لمبدأ سد الذرائع

لقد كان الباجي معتبرا للمقاصد من الأقوال والأفعال في استخدامه لمبدأ سد الذرائع؛ فإذا قرّر فساد المقصد من لفظ أو فعل معيّن، منع ما يؤدي إليه وإن كان في ذاته جائزا، استنادا إلى مبدأ سد الذرائع. ومن أمثلة ذلك نذكر:

1- استناد الباجي إلى سد الذريعة في تأويله لقوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا أَنْظِرْنَا وَأَسْمَعُوا وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾⁴، إذ اعتبر أن المقصد من قول الكفار "راعنا" هو سب النبي صلى الله عليه وسلم والنيل منه، فمُنِعَ المؤمنون من مخاطبة النبي صلى الله عليه وسلم بلفظ "راعنا" سدا للذريعة سب النبي صلى الله عليه وسلم، فالإشكال ليس في ذات اللفظ بل في المقصد من استخدامه، وما مُنِعَ المؤمنون من مخاطبة النبي صلى الله عليه وسلم به إلا سدا للذريعة إلى تحقق مقصد الكفار الخبيث. قال الباجي في إثبات

¹ انظر: الباجي، إحكام الفصول، ص 269.

² انظر: صالح بوبشيش، الإمام أبو الوليد الباجي وآراؤه الأصولية، ص 196.

³ الباجي، المنتقى، 6 / 303، 304.

⁴ سورة البقرة، الآية: 104.

المنع من الذرائع: «والدليل على ما نقوله. وجه الدليل من الآية أنه تعالى فهمي المؤمنين عن أن يقولوا "راعنا" لأن أهل الكفر كانوا إذا خاطبوا النبي صلى الله عليه وسلم بهذا اللفظ أرادوا به سبّه، فممنع المؤمنين أن يخاطبوا بهذا اللفظ، وإن كان لا يصحّ أن يريد به مؤمن شيئاً من ذلك. وهذا معنى الذريعة.»¹ فكان استخدام الباجي لمبدأ سد الذريعة بمقصد درء الفساد.

2- استناد الباجي إلى مبدأ سد الذرائع في اعتباره لمقصد منع الفساد من حكم التفريق بين الزوجين إذا تم البناء دون أن يحضر نكاحهما شهود، وعدم فسخ النكاح قبل البناء إذا لم يحضره شهود في الأول ثم أشهد عليه قبل البناء. قال الباجي: «مسألة: وإذا عقد النكاح ولم يحضره شهود، ثم أقر وأشهدا عليه قبل البناء لم يفسخ النكاح، وإن بنى ولم يشهد فقد روى محمد عن أشهب عن مالك يفرق بينهما، ورواه ابن حبيب عن مالك. ووجه ذلك إن تعري عقد النكاح من الشهادة لا ذريعة فيه إلى الفساد، وتعري الوطاء والبناء من الشهادة فيه الذريعة إلى الفساد، فممنع منه لذلك، ولو جاز لكل من وجد مع امرأة في خلوة أو أقر بجماعها أن يدعي النكاح لارتفع حد الزنا عن كل زان والتعزير في الخلوة، فممنع من ذلك ليرتفع هذا المعنى، فمتى وقع البناء على الوجه الممنوع، فسخ ما ادعي من النكاح.»² فكان المقصد من استخدام الباجي لمبدأ سد الذرائع هو تحقيق درء الفساد ومنعه.

3- استناد الباجي إلى مبدأ سد الذرائع في منعه لمراطة ذهب بذهب مختلفين في الجودة، إذا كان ذلك ذريعة إلى التهمة في التقسيط، اعتباراً منه لمقصد تجنب الغش. قال الباجي: «إن من راطل ذهباً بذهب وأحد الذهبين من جنسين، فإن كان لم يعلم بمقدار الجيد من الرديء، لم تجز المراتلة، ولا المبايعة كلها، وإن علم مقدار ذلك، لم يخل أن يكون أحد الذهبين من جنس الذهب المفردة مساوية لها في الجودة والنفاق أو لا تكون إحداها مساوية لها. فالظاهر من المذهب جواز ذلك، سواء كانت الذهب التي معها أفضل أو أدون، وهذا إلا وجه فيه لمنع الذريعة؛ لأن مساواة إحدى الذهبين التي في عوضها تنفي التهمة التي تلحق من جهة التقسيط، فموجود إلا أن يحمل التقسيط على وجه الذريعة والتهمة في ذلك،

¹ الباجي، إحكام الفصول، ص 690.

² الباجي، المنتقى، 101/5.

فيبعد أيضا...»¹. فاستخدم الباجي مبدأ سد الذرائع في تحقيق مقصد تجنب الغش ونفي التهمة، وحفظ أموال الناس وأعراضهم عموماً.

المبحث الثاني: ضوابط الاجتهاد المقاصدي عند الإمام الباجي

لم يكن الباجي -وهو الفقيه الأصولي- ليجتهد مقاصدياً دونما أي ضابط شرعي، بل نجده لا يعتد بمقصد ما، إذا كان مخالفاً لأصل من الأصول أو لقاعدة من القواعد. مما يثبت انضباطه بالضوابط الشرعية فيما انتهجه من اجتهاد مقاصدي. ولبين ذلك نذكر بعض الأمثلة الأصولية والفرعية التي وردت في بعض كتبه الفقهية والأصولية، التي تبرز ضوابطه الشرعية في اجتهاده المقاصدي، ومنها:

1- عدم اعتبار الباجي للمعنى والمقصد في إعمال القياس حال وجود أحكام وردت بالنص أو الإجماع في الحادثة محل البحث. يتضح ذلك في ردّه على مانعي القياس المستدلين بوجود أحكام مفرقة بين تماثلات وأحكام متفقة بين مختلفات، حيث قال: «وأما الجواب عن تفصيل ما ذكره من التفرقة بين المتفق في الصفة والتسوية بين المختلف، فإنّ هذه أحكام وردت بالنص والإجماع ولا يدعى لشيء من ذلك علة معلومة. وليست كل الأحكام معللة، وإنّما يعلّل منها ما دلّت الشريعة على تعليله.»². فنلاحظ انضباطه بدلالة النصوص على العلل والمقاصد ولو بوجه ما، فيفهم أنّ الأصل العام عند الباجي، أن تُستمد مشروعية المقصد من مشروعية النص.

2- اعتبار الباجي أنّ المقصد من النص -الذي عبّر عنه بالعلة والمعنى- إنّما يستنبط بالدليل والاجتهاد، كما أنّ تعدّيته إلى فرع من الفروع يحتاج أيضاً إلى دليل واجتهاد، فقد ذكر الباجي في مباحث القياس في كتابه الإحكام قوله: «ذهب قوم من المتفكّهة إلى أنّ القياس لا يحتاج إلى أكثر من تشبيه الشيء بالشيء على ما يقع بالهفس، دون اعتبار معنى زائد على ذلك يطلبه القائل... وذهب الجمهور من أصحابنا وغيرهم إلى أنّه يحتاج إلى دليل يدل على صحة العلة. قال القاضي أبو الوليد رضي الله عنه وهو الصحيح عندي. والدليل على ما نقوله إجماع

¹ المصدر السابق، 6/ 269.

² الباجي، إحكام الفصول، ص 545.

الأمة على وجوب الاجتهاد في الأحكام. ولو كان ما قالوه صحيحا لبطل معنى الاجتهاد والبحث والنظر ولكان العلماء والعامة سواء.¹ وقال في موضع آخر في سياق استدلاله عن صحة العلة الواقفة: «ودليل ثالث وهو أن العلة تستنبط بالدليل ثم تُعدى بعد معرفتها بالدليل.»² فالمقصد من الحكم لا يفهم بالهوى والتشهي، وإنما يحتاج إلى دليل يكشف عنه، وتُستنبط به مشروعيتها، ومشروعية استخدامه في غير المحل الذي ورد فيه.

3- ضبط الباجي اعتبار المقاصد بعدم مخالفتها للأصول، ذلك ما أشار إليه في بيانه لنوع العلة الفاسدة في القياس في قوله: «إن الناس قد اختلفوا في جواز تخصيص العلة، ولم يختلف أحد من القائسين في إفساد كل علة خالفت الأصول.»³ ومن أمثلة ذلك:

أ- عدم أخذ الباجي برأي من استدل بمقصد الرفق في جواز الصلاة قاعدا مطلقا. ففي شرحه للحديث الذي جاء في الموطأ: «- مَالِكُ، عَنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ، عَنْ مَوْلَى لِعَمْرٍو بْنِ الْعَاصِ أَوْ لِعَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ الْعَاصِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ الْعَاصِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: صَلَاةٌ أَحَدِكُمْ وَهُوَ قَاعِدٌ مِثْلُ نَصْفِ صَلَاتِهِ وَهُوَ قَائِمٌ.»⁴، بين الباجي -بداية- أن المقصود من اللفظ «صلاة أحدكم»، هو الأجر بمعنى أجر صلاة القاعد مثل نصف أجر صلاة القائم، وقد انضبط الباجي في اجتهاده -لبيان المقصود من الصلوات- بالكتاب و السنة، وبالقواعد الأصولية في استدلاله لبيان أي صلاة، وبأي حال تكون؟ كقاعدة: العام يعمل بعمومه ما لم يرد الدليل بتخصيصه. فقد استعمل الباجي كل ذلك لتمييز صلاة الفرض عن النافلة، وتمييز حال المصلي؛ المستطيع عن غيره، ولا يعمل مقصد التيسير والرفق بإطلاق، بل إذا بلغ المصلي فعلا من العجز ما يجعله في حاجة إلى

¹ المصدر السابق، ص 632.

² المصدر نفسه، ص 633.

³ المصدر نفسه، ص 662.

⁴ رواه مالك في الموطأ، كتاب الصلاة، باب فضل صلاة القائم على صلاة القاعد، الحديث رقم 302 في المنتقى. وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب جواز النافلة قائما وقاعدا وفعل بعض الركعة قائما وبعضها قاعدا. والنسائي في سننه، كتاب قيام الليل وتطوع النهار، باب فضل صلاة القائم على صلاة القاعد. وابن ماجه في سننه، كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب صلاة القاعد على النصف من صلاة القائم. وأحمد في مسنده، كتاب مسند المكثرين، باب مسند عبد الله بن عمرو بن العاص. والدارمي في سننه، كتاب الصلاة، باب صلاة القاعد على النصف من صلاة القائم.

مراعاة تلك المقاصد. قال الباجي في شرحه للحديث: «معنى قوله صلى الله عليه وسلم: صلاة أحدكم وهو قاعد مثل نصف صلاته وهو قائم، يريد أجر صلاة القاعد مثل نصف أجر صلاة القائم، لأن الصلاة لا تتبع، فلا يصح نصفها دون سائرهما، وهذا اللفظ وإن كان عاما يقتضي أن كل صلاة يصلّيها القاعد على كل حال، فهي مثل نصف صلاة القائم إلا أن الدليل قد دل على أن المراد بذلك بعض الصلوات وبعض الحالات. وأصل ذلك أن القيام ركن من أركان الصلاة، وشرط في صحة الفرض منها مع القدرة عليها. والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾¹ ولا خلاف في ذلك فثبت بذلك وجوب القيام. وروي عن عمران بن حصين أنه قال: كانت بي بواسير، فسألت النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: «صلّ قائما، فإن لم تستطع فقاعدا، فإن لم تستطع، فعلى جنب»². فخص بهذا الخبر من الآية من لم يستطع القيام، وبقيت الآية على عمومها في المستطيعين. وقد ثبت بحديث عائشة المروي بعد هذا جواز الجلوس في التنفل مع القدرة على القيام، فخصت بذلك الآية أيضا على قول من زعم أنها تتناول الفرض والنفل، وبقيت عامة في المستطيعين القيام في الفريضة»³. ثم خلص الباجي إلى النتيجة التي اعتمدها في قوله: «وثبت بذلك أن صلاة القاعد إنما تكون على النصف من صلاة القائم في موضعين، أحدهما: من صلى الفريضة غير مستطيع القيام، والثانية: من صلى النافلة مستطيعا أو غير مستطيع»⁴. لكنه بعد ذلك أورد قولاً مخالفاً لرأيه؛ إذ يرى من قال به، أنه لا فرق بين النافلة والفرض في جواز الصلاة قاعداً، ولا فرق بين المستطيع وغير المستطيع، وإنما الفرق في الأجر؛ فلمن قعد مع استطاعته على القيام نصف أجر القائم، أما من قعد لعدم استطاعته على القيام، فلا ينقص من أجره شيئاً. وقد استند القائلون بذلك في اجتهادهم، إلى مقصد الفرق في جواز من صلى قاعداً وهو قادر على القيام وله من الأجر نصف ما للقائم، وإلى مقصد دفع الضرر والمشقة، في جواز من صلى قاعداً وهو غير قادر على القيام، وله من الأجر ما للقائم. والشاهد عندنا هنا، هو أن المخالفين لرأي الباجي قد اجتهدوا اجتهاداً

¹ سورة البقرة، الآية: 238.

² رواه بهذا اللفظ: البخاري في صحيحه، كتاب الجمعة، باب إذا لم يطق قاعداً صلى على جنب. وأبو داود في سننه، كتاب الصلاة، باب في صلاة القاعد.

³ الباجي، المنتقى، 213/2، 214.

⁴ المصدر نفسه، 214/2.

مقاصديا في بيان الأحكام، بينما لم يرض به الباجي، لما تقدم ذكره، من مخالفة هذا الاعتبار المقاصدي للأدلة التي استند إليها الباجي، والتي تمنع اعتبارنا لمقصد الرفق في القول بحصول القاعد من صلاة الفريضة دونما عذر على نصف أجر القائم، قال الباجي: «وقال ابن حبيب عن ابن الماجشون في تأويل قول النبي صلى الله عليه وسلم: صلاة القاعد مثل نصف صلاة القائم: إنهم كانوا يستطيعون أن يصلوا قياما إلا أن القعود كان أرفق بهم، فأما من أقعده المرض والضعف في مكتوبة أو نافلة، فإن صلاته قاعدا في الثواب مثل صلاته قائما. قال الإمام أبو الوليد: وما ذكرته عندي أظهر، وحكى القاضي أبو إسحاق أن الحديث ورد في النوافل لأنها ليست بواجبة، فالإتيان بها على حال الجلوس على النصف من الإتيان بها على حال القيام، وهذا التخصيص يحتاج إلى دليل، وبالله التوفيق . مسألة: إذا ثبت ذلك، ففي هذا مسألتان، إحداهما: في وصف من تجوز له صلاة الفريضة جالسا، والثانية: في وصف صلاته. فأما من تجوز له صلاة الفريضة قاعدا، فهو المقعد الذي لا يقدر على القيام أو المريض الذي لا يستطيع بحال. وقال محمد بن مسلمة: من لا يقدر على القيام إلا بمشقة صلى جالسا. قال الإمام أبو الوليد: وعندي أن ذلك كالمريض والمسافر في السفينة. ووجه ذلك الحديث المتقدم: صل قائما، فإن لم تستطع فقاعدا. فرع: وأما من أراد أن يقدر عينيه ويصلي جالسا أربعين يوما، ففي الواضحة عن مالك: لا بأس بذلك. ووجه ذلك أنه عذر مانع من القيام يجوز له الصلاة جالسا، فلا يمنع من الأفعال المؤدية إلى ذلك إذا كان فيها منفعة ما لم يمنع المسافر من السفر الذي يسبب الفطر والقصر والتميم عند عدم الماء»¹. وعندما أراد الباجي أن يشير إلى مقصد تحديد أجر صلاة القاعد بنصف أجر صلاة القائم، ذكر أن المقصد من ذلك هو التنشيط على القيام، والندب إلى فضله، فقال في شرحه لحديث آخر² في هذا الباب: «(فصل) وقوله صلى الله عليه وسلم: صلاة القاعد مثل نصف صلاة القائم، تنشيطا لهم على القيام، وندب إلى فضله، وتذكير لهم لئلا يجتزؤا بالقعود مع القدرة على القيام لما فيهم من ألم الوعك وشدة المرض»³. فنلاحظ أن هذا المقصد الذي ذكره الباجي ينسجم و ماذهب إليه؛ من أن صلاة القاعد مثل نصف

¹ المصدر السابق، 214/2.

² الحديث الذي رواه مالك من طريق عبد الله بن عمرو بن العاص، كتاب الصلاة، باب فضل صلاة القائم على صلاة القاعد، رقم: 303 في المنتقى.

³ الباجي، المنتقى، 216/2.

صلاة القائم، إنما تصح في القاعد لصلاة الفريضة لعدم الاستطاعة، ولصلاة النافلة مع الاستطاعة أو مع عدمها. وفيما سبق نجد انضباط الباجي بالأصول وقواعدها فيما ذهب إليه من اجتهاده المقاصدي في تقرير الأحكام وتعليلها والترجيح بينها.

ب- عدم اعتبار الباجي للاستدلال بالمقاصد إن عارض ذلك نصاً صريحاً متفقاً عليه، كالذي جاء في شرحه للحديث الذي جاء فيه: «- مَالِكُ، عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: اجْعَلُوا مِنْ صَلَاتِكُمْ فِي بُيُوتِكُمْ.»¹، ذكر قول من أول الصلاة التي أمر الرسول صلى الله عليه وسلم أن تجعل في البيت، بأنها من صلاة الفريضة، وذكر ما ذهبوا إليه من تعليل بمقصد الإقتداء، إلا أنه خطأ قولهم هذا، ولم يأخذوا باستدلالهم المقاصدي في ذلك؛ إذ مقصد الإقتداء -وإن كان معتبراً- لا يبرر وحده بإطلاق إرادة صلاة الفرض في الحديث، وإلا تناقضت مع ما ورد من أحاديث تؤكد إنكار النبي صلى الله عليه وسلم التخلف عن صلاة الجماعة في المسجد²، مما يرد احتمال أن يكون المراد من الصلاة المذكورة، صلاة الفرض. وإلا لوقع التعارض. قال الباجي: «قوله: اجعلوا من صلاتكم في بيوتكم، ذهب بعض الناس إلى أن المراد بذلك أن يجعل بعض فرضه في بيته ليقندي به أهله، وهذا ليس بصحيح، لأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يختلف عنه أنه قد أنكر التخلف عن حضور الجماعات في المساجد والنساء كن يخرجن في ذلك الزمان إلى المساجد فيتعلمن ويقندين بصلاة النبي صلى الله عليه وسلم، وأيضاً فقد كان يقدر أن يعلم أهله بالقول.»³ واستناداً إلى ما ثبت عند الباجي من إنكار النبي صلى الله عليه وسلم للتخلف عن صلاة الفرض في المسجد جماعة، حمل الصلاة

¹ رواه مالك في الموطأ، كتاب الصلاة، باب العمل في جامع الصلاة، الحديث رقم 399 في المنتقى.

ومثله، أخرجه من طريق عبد الله بن عمر، كل من: البخاري في صحيحه، كتاب الصلاة، باب كراهية الصلاة في المقابر. ومسلم في صحيحه، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب استحباب صلاة النافلة في بيته وجوازها في المسجد. والترمذي في سننه، كتاب الصلاة، باب ما جاء في فضل صلاة التطوع في البيت. والنسائي في سننه، كتاب قيام الليل وتطوع النهار، باب الحث على الصلاة في البيوت والفضل في ذلك. وأبو داود في سننه، كتاب الصلاة، باب في فضل التطوع في البيت. وابن ماجه في سننه، كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب ما جاء في التطوع في البيت. وأحمد في مسنده، كتاب مسند المكثرين، باب مسند عبد الله بن عمر بن الخطاب.

² كالحديث الذي رواه مالك في الموطأ، كتاب الصلاة، باب فضل صلاة الجماعة على صلاة الفرد، الحديث رقم 286 في المنتقى.

³ الباجي، المنتقى، 320/2.

المقصودة في الحديث على صلاة النافلة، مدعماً ذلك ببيان المقصد من أفضليتها في البيوت؛ إذ ذكر أن المقصد من ذلك هو التستر بها عن الناس، وما التستر إلا لمقصد إخلاص الأعمال لله تعالى وحده، وتجنب ما قد يدعو إلى الرياء وفساد الأعمال. ذلك ما تضمنه قول الباجي الذي جاء فيه: «قال القاضي أبو الوليد، رحمه الله: وإنما معنى ذلك عندي، والله أعلم، أنه أراد صلاة النافلة... ووجه ذلك أن إتيانه بالنافلة في بيته أفضل من أن يأتي بها في مسجده، وهذا حكم النوافل كلها التستر بما أفضل يبين ذلك ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: أفضل الصلاة صلاة أحدكم في بيته إلا المكتوبة¹». ²

وبهذا يكون الباجي قد عالج المسألة معالجة علمية موضوعية؛ فأبطل من أول الصلاة على أنها صلاة فريضة بمقصد الإقتداء، لأن هذا المقصد غير معدوم عند الصلاة في المسجد خلف الإمام، فلا تختص به البيوت لوحدها، فضلاً عن كون ذلك التأويل مخالفاً لما صحّ من الأحاديث. ثم أزال التعارض الذي قد يتوهم من جملة الأحاديث، فميز صلاة الفريضة عن صلاة النافلة؛ إذ لم يكن ثمة تعارض بين إنكار النبي صلى الله عليه وسلم التخلف عن صلاة الفريضة جماعة في المسجد، وبين تفضيله لصلاة النافلة في البيت، ثم علّل الباجي بمقصد التستر، الذي ينسجم مع حكم أفضلية صلاة النافلة في البيوت. وهذا كله مما يبرز انضباط الباجي في اجتهاده المقاصدي بالضوابط الشرعية.

ج- عدم إفراط الباجي في استعمال المقاصد، وانضباطه بالضوابط الشرعية في اجتهاده المقاصدي، كانضباطه بشروط صحة الصلاة في تأكيده على عدم جواز الصلاة عريانا، رغم وجود الداعي المقاصدي في ذلك، والمتمثل فيما استخلصه من مقصد في الحديث الذي شرّحه³، والذي علّل فيه بمقصد التيسير ورفع الحرج حكم جواز الصلاة في ثوب واحد. دون القبول بتعددية المقصد في تجويز الصلاة عريانا، وإن تطلّبت الصلاة عريانا المشقة والحرج مع وجود ثوب واحد. قال الباجي: «قوله صلى الله عليه وسلم: أو لكلكم ثوبان، مع سؤال السائل

¹ رواه البخاري في صحيحه، كتاب الأذان، باب صلاة الليل. ورواه مسلم في صحيحه، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب استحباب صلاة النافلة في بيته وجوازها في المسجد. ورواه مالك في موطنه، كتاب النداء للصلاة، باب فضل صلاة الجماعة على صلاة الفرد. ورواه غيرهم.

² الباجي، المنتقى، 320/2، 321.

³ الحديث ما رواه مالك في الموطأ، كتاب الصلاة، باب الرخصة في الصلاة في الثوب الواحد. كما رواه غيره.

إباحة للصلاة في ثوب واحد، الإشارة إلى نفي الحرج اللاحق في المنع من ذلك إذ ليس كل الناس يجد ثوبين، وليس في عدم الرجل الثوبين يلبسهما في صلاته، دليل على أنها تجزئه الصلاة في ثوب واحد إذا وجدتهما كما أن عدمه للثوب الواحد لا يدل على أجزاء صلاته عريانا مع وجوده.¹ وفي هذا بيان لاجتهاد الباجي في استنباطه المقصد من النص، وانضباطه بدلالته، وبالأحكام القطعية.

4- تقديم الباجي خبر الواحد على القياس في الدلالة على المقصد، كون الخبر يدلّ على المقصد بالتصريح، بينما يدل عليه القياس بالاستنباط والظن؛ فقد ذكر الباجي في استدلاله على إبطال الاحتجاج بالقياس إذا عورض بالخبر بقوله: «ومما يدلّ على ذلك أن القياس يدلّ على قصد صاحب الشرع من طريق الظن والاستنباط، والخبر يدلّ على قصده من طريق التصريح، فكان الرجوع إلى التصريح أولى.»² ويمكن أن نستخلص هنا، إشارة الباجي إلى المقاصد القطعية والمقاصد الظنية، وتقديمه القطعية على الظنية في الترجيح.

5- ومن ضوابط الاجتهاد المقاصدي التي رعاها الباجي، اشتراطه في تجويزه لرواية الخبر بمقصوده لا بلفظه، أن يكون الراوي حافظا عالما بمقصد الحديث، فإن جهل المقصد من الخبر، لا يعتد بروايته على المعنى. قال الباجي: «فصل: تجويز رواية الراوي الخبر على المعنى دون اللفظ إذا كان الراوي له عالما حافظا وعلم المقصود بالخبر علما بيّنا...»³. ولا شك أن العلم بالمقصد من الخبر يحتاج إلى فقاها ونباهة ونظر واجتهاد.

6- لم ير الباجي في ردّه على من قال: أن المقصود بتعليل الأحكام طلب الحكم في الفرع، ضرورة في تعدية العلة إلى الفروع لإثبات الأحكام بمجرد معرفتها من حكم الأصل، فقد تقتصر العلة على الأصل ولا تتعدى إلى غيره، وليس دائما تستنبط معاني الأحكام وعللها لتعديتها إلى الفروع، بل قد يقتصر المقصد من الحكم على أصله دون سواه، فإن تطلّب الأمر تعديته إلى الفروع، احتاج ذلك إلى اجتهاد. قال الباجي: «أما هم فاحتج من نصر قولهم بأن المقصود بالتعليل طلب حكم الفرع لأن حكم الأصل ثابت بإجماع، فاعتبر التأثير فيه. وهذا غير

¹ الباجي، المنتقى، 228/2.

² الباجي، إحكام الفصول، ص 668.

³ المصدر نفسه، ص 384.

صحيح؛ لأننا لا نسلّم أنّ المقصود بتعليل الأصل طلب حكم الفرع، بل المجتهد ينظر في علّة الأصل ولم يخطر بقلبه بعدُ أنّ هناك فرعا. فإذا ثبت له علّة الأصل نظر، فإن تعدّت إلى فرع عدّاهما، وإلاّ قصرها على أصلها.¹ والمقصد علّة، واستنباطه لا يقود بالضرورة إلى استخدامه في غير محلّه، فالعلّة الواقفة علّة صحيحة عند الباجي، وبه قال أصحاب الإمام مالك وأكثر أصحاب الإمام الشافعي، خلافا لما قاله أصحاب الإمام أبي حنيفة بأنها باطلة². فإن تطلّب الأمر استخدام المقصد وتعديته احتاج ذلك إلى اجتهاد، كما احتاج استنباط المقصد ابتداء إلى اجتهاد، وهو ما نعيه بالاجتهاد المقاصدي.

7- عدم قول الباجي بارتباط الحكم بالمقصد ارتباط العلة بالمعلول، إذ اعتبر إمكانية وجوب الحكم دون وجود المعنى والمقصد منه، وعدم المقصد يصحّ أن يكون في حد ذاته مقصدا للحكم، مفرقا بين العلة العقلية التي تلزم ذلك، والعلّة الشرعية التي لا تلزم ذلك، فقال في ردّه على من استدلّ بوجوب الحكم لوجود المعنى والمقصد، بحسب قولهم أن النفي لا يجوز أن يكون علّة: «احتجوا بأن الذي يوجب الحكم وجود المعنى، فلا يوجب الحكم عدم المعنى كالأحكام العقلية. والجواب أن العلة العقلية علل موجبة؛ وليست كذلك علل الشرع، وإنما هي أمارات وعلامات؛ ولا يمتنع أن يجعل صاحب الشرع عدم صفة أمانة لإثبات حكم، كما لو نصّ على ذلك.»³ فلم يعتبر الباجي هنا المقاصد الشرعية في الأحكام عللا عقلية، بل اعتبرها أمارات وعلامات، قد تتخلّف ولا يتخلّف الحكم. فليست العلاقة بين الأحكام ومقاصدها علاقة عقلية بين العلة والمعلول، وإنما هي علاقة شرعية، نصّب الشرع لها أمارات وعلامات لها معنى يمكن تعقله، وقد يكون عدم وجودها، مقصدا في حد ذاته من وجوب الحكم. وكأن الباجي لا يعمل بقاعدة دوران الحكم مع علته وجودا وعدما، إلا باعتبار العلة علّة عقلية. والظاهر أنّ الشاطبي قد نحا نحو الباجي في ذلك، عندما قال -بعد أن ضرب أمثلة عن مقصد الشارع في رفع المشقة بالنهي في الأحكام في سياق حديثه عن نسيية المشقة عند المكلفين-: «وحاصل هذا كله، أنّ النهي لعلّة معقولة المعنى مقصودة للشارع، وإذا كان كذلك

¹ المصدر السابق، ص 653، 654.

² المصدر نفسه، ص 633.

³ المصدر نفسه، ص 645.

فالفهي دائر مع العلة وجودا وعدما.¹ ما يفهم منه التزام الشاطبي بما ضبطه الباجي من علة عقلية لا شرعية في إجراء قاعدة دوران الحكم مع علته وجودا وعدما، وإن كان ذلك لا يمنع من تعقل العلة الشرعية باعتبارها مقصدا شرعيا.

8- عدم قول الباجي أيضا بزوال الحكم عند زوال مقصده إذا ثبت النص في تقرير الحكم دون تصريح، أو استنباط مسلم به لعلّة الحكم ومقصده، عندما مثل لذلك - في ردّه على الأحناف في مسألة ادعاء نسخ الخبر، إن ورد لعلّة كانت موجودة يومها، فإن زالت العلة وجب أن يزول الحكم - بقوله: «وذلك مثل أن يستدلّ المالكي في إراقة الخمر بما روي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى أبا طلحة أن يخلل الخمر وأمره بإراقتها، فدل أن ذلك لا يجوز. فيقول الحنفي: إنما ورد هذا أوّل ما حرّمت الخمر، وكانوا قد ألفوا شربها، فنهى عن تحليلها وأمر بإراقتها تغليظا لأمرها ليرتدع الناس عن شربها؛ والدليل على ذلك أنه أمر بتخريق الظروف ولا خلاف أن ذلك لا يجب إلا أن يدل على أن المنع من التخلل إنما كان لما ذكرناه؛ وقد زال هذا المعنى فزال الحكم. والجواب أننا لا نسلم أنه حرّم التحليل لهذه العلة؛ فإن الصحابة كانوا لا يخالفون رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما أمرهم به وبينهاهم عنه، فلا يحتاج مع النهي إلى تغليظ آخر لمنعهم؛ وأيضا فإنه لو جاز أن يقال: إن ذلك لهذا المعنى، وقد زال، لجاز أن يقال أيضا في الحد: إنما شرّع لقرب عهدهم بشربها، فأوجه ليرتدعوا عنها، وقد تقادم العهد بالتحريم فيجب أن يزول ذلك.»² وبالطريقة نفسها انتهج الباجي في ردّه على مُدّعي الأحناف، فمثل بثبات حكم الاضطباع في الطواف رغم زوال المقصد منه يوم شرّع، فقال: «كما أن الاضطباع كان لإظهار الجلد للكفار حين قالوا: إن حمى يثرب فهكت أصحاب محمد. وقد زال هذا المعنى، ولم يزل الاضطباع والرمل.»³ فليس بالضرورة أن يزول الحكم إذا زال مقصده.

ومما سبق يمكننا أن نستخلص الضوابط التي عمل بها الباجي في اجتهاده المقاصدي في

النقاط التالية:

¹ الشاطبي، الموافقات، 442/2.

² الباجي، كتاب المنهاج في ترتيب الحجاج، ص 116.

³ المصدر نفسه، ص 116.

- 1- يكون المجتهد معتبرا للمقاصد إذا دلت الشريعة عليها بوجه من الوجوه.
- 2- يحتاج اعتبار المقاصد في الأحكام إلى دليل يدل عليها، وإلى نظر واستنباط.
- 3- لا يُعمل بالمقصد إذا خالف الحكم به نصاً من كتاب أو سنة، أو خالف إجماعاً.
- 4- لا يُعمل بالمقصد إذا أخلّ اعتباره بالقواعد الأصولية.
- 5- يقدم المجتهد خبر الواحد على القياس في دالتهما على المقصد عند التعارض.
- 6- لا تقبل رواية الخبر بمقصوده ومعناه، إذا كان الراوي غير عالم بالمقصود من الخبر علماً بيّناً.
- 7- لا يلزم من استنباط مقصد في الأصل ضرورة تعديته إلى الفرع، فقد يقتصر المقصد على الأصل فقط.
- 8- تحتاج تعديّة المقاصد إلى غير محلها من الفروع إلى نظر واستدلال.
- 9- ليس بالضرورة أن يزول الحكم إذا زال المقصد.

الفصل الثالث: منهج الإمام الباجي في سلوكه طريق الاجتهاد المقاصدي

لقد سلك الباجي في اجتهاده المقاصدي منهجا واضحا منضبطا، لا يحتاج اكتشافه إلى كثير عناء؛ فالمتتبع لمناقشته مختلف المسائل الفرعية والأصولية في مختلف كتبه، يجد - كما بينا سابقا - استناده إلى الكتاب والسنة ومختلف الأصول، وانضباطه بالضوابط الشرعية، فيما يذهب إليه من استدلال مقاصدي. كما يجد أن الباجي قد سلك في اعتباره للمقاصد في الأحكام والألفاظ منهجا استأنس فيه بأدلة الكتاب والسنة وإن لم تتضمن تعليلا مقاصديا، واستند فيه غالبا إلى الأحاديث الصحيحة والمرفوعة، واستعمل فيه المقاصد كمرجح بين الأخبار، ولم يجمد فيه على حرفية النص، وخالف فيه أحيانا آراء مذهبه، بل رجح فيه آراء مذاهب أخرى على آراء مذهبه ترجيحا مقاصديا، كما يجد إشارات الباجي إلى المقاصد الأصلية والتبعية فيما ذهب إليه من اجتهاد مقاصدي. ومن خلال تتبع بعض كتب الباجي، خصوصا المنتقى، يمكننا أن نبرز منهجه في تعامله المقاصدي مع مختلف المسائل الفقهية والأصولية في أربعة مباحث؛ الأول: في الاستشهاد بالكتاب والسنة. والثاني: في الأخذ بأقوى الأخبار، واعتماد المقاصد في الترجيح بينها وفهم ألفاظها. والثالث: في الترجيح بالمقاصد مخالفة للمذهب. والرابع: في اعتماد المقاصد التبعية إضافة إلى الأصلية.

المبحث الأول: الاستشهاد بالكتاب والسنة

يستشهد الباجي بأدلة الكتاب والسنة في اجتهاده المقاصدي من غير أن تتضمن تلك الأدلة على تعليقات مقاصدية للأحكام، وإنما يعضد اجتهاده المقاصدي باستشهاده ببعض أدلة الكتاب والسنة الدالة على الحكم. فعلى سبيل المثال نذكر ما استدل به على معنى قرب المرأة، بأنه يستعمل في المنفعة المقصود من قرب المرأة وهو الاستمتاع بها بالوطء، في تفسيره للنهي عن قرب المرأة التي لا تحل، مستشهدا بدليل من النص القرآني. قال الباجي: «لا تقرها» يريد منعه من وطئها والاستمتاع بها، وهذا اللفظ إذا استعمل، وإنما معناه المنع من المنفعة المقصودة المعتادة من ملك العين، ولذلك قال تعالى: ﴿وَلَا تُقْرَبُوا هَذِهِ الشَّجَرَةَ﴾¹، وإنما أراد المنع من أكلها، ثم بين

¹ سورة البقرة، الآية: 35.

ذلك بأن قال عز وجل: ﴿فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتَ لَهَا سَوَآءُهُمَا وَقَالَ أَلَمَ أَهْكَمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ﴾ [كذا]¹، ولما كان المقصود من المرأة الوطء والاستمتاع بها كان المنع من أن يقرها منعا من وطئها.²

ومن أمثلة ذلك ما رجّحه الباجي من تحريم التفاضل في كل ما يقتات قياسا بما صرّحت به السنة من برّ وشعير وتمر وملح، وذلك بمقصد تجنب الربا في التفاضل، مستأنسا في استدلاله بنص من الكتاب. قال الباجي: «... وذهب فقهاء الأمصار وجماعة الناس إلى أن هذه المسميات أصول في تحريم التفاضل لفروع لاحقة بها على اختلافهم في أعيان تلك الفروع؛ لاختلاف المعاني المتعدية إليها. وذهب أهل الظاهر إلى أن تحريم التفاضل مقصور عليها دون سائر المطعومات. والدليل على تحريم التفاضل في الأربعة قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾³، والربا الزيادة، فوجب أن يكون التفاضل حراما في كل شيء لحق العموم إلا ما خصه الدليل.⁴»

ومن أمثلة ذلك استشهاده بالقرآن والسنة في ترجيحه مقاصديا قول من قال بمنع الحمّام والفرن من الجوار إذا أنقص ذلك من أثمان الدار المجاورة لهما، ولو لم يضرا صاحبها بدخائهما وحرّهما؛ ذلك أنّ إنقاص ثمن الدار بسبب جوارهما ضرر بصاحب الدار. قال الباجي: «وتنازع شيوخنا رحمهم الله تعالى في الحمّام والفرن إذا أحدث بقرب دار رجل وليس يضر ذلك بداره، غير أنّه ينقص من ثمنها فقال بعضهم: ذلك ضرر يجب قطعه من أجل ما يتقى من وقوع النار، ومن اجتماع الناس إلى ذلك لكثرة ترددهم، وبه أقول، لقول الله عزّ وجلّ: ﴿وَلَا

¹ هكذا وردت خطأ في المنتقى، لكن الصحيح هو: قوله تعالى: ﴿فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتَ لَهَا سَوَآءُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ﴾ طه: 121. والظاهر الأصح أنه يريد الاستشهاد بقوله تعالى: ﴿فَدَلَّهُمَا يَبْغُورًا فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتَا سَوَآءَهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكَ الشَّجَرَةِ وَأَقُلَّ لَكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكَاغِبٌ عَلَيْكُمُ الثَّمِينُ﴾ الأعراف: 22. وورد أيضا ما يشير إلى ذلك في قوله تعالى: ﴿فَوَسَّوَسَ لَهَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهَا مَا وُورِيَ عَنْهَا مِنْ سَوَآءِيهَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَتَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ﴾ الأعراف: 20.

² الباجي، المنتقى، 5/126.

³ سورة البقرة، الآية: 275.

⁴ المصدر نفسه، 6/188.

بَخَسُوا التَّكَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ¹. وقد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "أوصاني جبريل عليه السلام عن الله تعالى بالجار حتى ظننت أنه سيورثه"². فكل من ذهب إلى أن يبخس شيئاً من ثمن دار جاره أو غيره بفعل يفعله مُنْع من ذلك، وقال بعضهم: لا يمنع من ذلك، وليس بشيء.³

ومن أمثلة ذلك، ما استدل به في مسألة منع إزالة التراب بالمسح على الأرض أثناء الصلاة، إلا إذا كان التراب يتسبب في تأذي المصلي، فبمقصد دفع الضرر ورفع الأذى ذكر الباجي جواز ذلك مراعاة لهذا المقصد، لكنه عضد ذلك بدليل من السنة ولو لم تصرح بالمقصد، ولو لم يروها الإمام مالك في الموطأ. حيث قال: «مسح الحصباء في الصلاة لإزالة ما عليه من التراب، وهو في الجملة ممنوع لمعنيين، أحدهما: الاشتغال عن الصلاة. والثاني: ترك التواضع لله عز وجل، فإذا دعت إلى ذلك ضرورة من تراب يؤذي أو غير ذلك، فليمسح مرة واحدة لما رواه معيقب أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: لا تمسح، يعني الأرض، وأنت تصلي، فإن كنت ولا بد فواحدة تسوي بها الحصباء.⁴»⁵.

وفي مسألة التخفيف على أرباب الأموال في تقدير ما يخرج من زكاة الثمار، رجّح الباجي حكم جواز التخفيف في التقدير بمقصد الرفق والتخفيف والتوسعة على أرباب الأموال، مستأنسا بدليل من السنة لتعضيد ما رجّحه مقاصدياً. قال الباجي: «مسألة: وهل يخفف في الخرص على أرباب الأموال أم لا؟ المشهور من مذهب مالك أنه لا يلغى له شيئاً. وقال ابن

¹ سورة الأعراف، الآية: 85.

² رواه عن أبي هريرة كل من: أحمد في مسنده، كتاب باقي مسند المكثرين، باب باقي مسند أبي هريرة. وابن ماجه في سننه، كتاب الأدب، باب حق الجوار. كما روي في معناه عن غير أبي هريرة أيضاً.

³ الباجي: فصول الأحكام، ص 332.

⁴ الحديث لم يروه مالك في الموطأ، وإنما رواه كل من: البخاري في صحيحه، كتاب الجمعة، باب مسح الحصى في الصلاة. ومسلم في صحيحه، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب كراهة مسح الحصى وتسوية التراب في الصلاة. والترمذي، في سننه، كتاب الصلاة، باب ما جاء في كراهية مسح الحصى في الصلاة. والنسائي في سننه، كتاب السهو، باب الرخصة فيه مرة. وأبو داود في سننه، كتاب الصلاة، باب في مسح الحصى في الصلاة. وابن ماجه في سننه، كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب مسح الحصى في الصلاة. وأحمد في مسنده، كتاب باقي مسند الأنصار، باب حديث معيقب. والدارمي في سننه، كتاب الصلاة، باب النهي عن مسح الحصى.

⁵ الباجي، المنتقى، 284/2.

حبيب: يخفف عنهم ويوسع عليهم. وقال الشيخ أبو محمد: هذا خلاف مذهب مالك، وحكى القاضي أبو محمد الروائين عن مالك. وجه القول الأول أن هذا تقدير للمال المزكى، فلم يشرع فيه تخفيف كعد الماشية والدنانير والدراهم. ووجه القول الثاني ما روي عن سهل بن أبي حثمة أنه قال: أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: إذا خرصتم فخذوا الثلثين ودعوا الثلث، فإن لم تدعوا الثلث، فدعوا الربع¹. ومن جهة المعنى أن التخفيف في الأموال مشروع؛ لأن صاحب الحائط يكون له الجار المسكين، فلا بد أن يطعمه ويهدي إليه، ولا يكاد أن يسلم حائط من أكل طائر وأخذ إنسان مار، فيخفف عنه لهذا المعنى².

ومن أمثلة ذلك ما ذكره من حكم جواز الصلاة في مبارك الإبل إذا تيقنت طهارتها، اعتبارا لمقصد النظافة والطهارة في الصلاة، مستأنسا بنص السنة في حكم الجواز. قال الباجي: «وقال قوم: المنع من ذلك لظهورها وثقل رائحتها والصلاة قد سنت النظافة لها وتطيب المساجد بسببها، وأشبه هذه الوجوه أنه يكره الصلاة في معاطنها لما يتكرر من النجاسة فيها، فإذا تيقنت الطهارة جازت لما روي عن نافع، قال: رأيت ابن عمر يصلي إلى بعيره، فقال: رأيت النبي صلى الله عليه وسلم يفعله³». ⁴

والذي لاحظته، أن الباجي لا يكاد يستند إلى مقصد في بيانه، أو استدلاله، أو استنباطه للأحكام، إلا ويعضد ما ذهب إليه بجملة من الأحاديث أو الأخبار، مما يبين تورع الباجي في اجتهاده المقاصدي عن الاستقلال بالرأي دون الانضباط بالأدلة الشرعية.

¹ رواه الترمذي في سننه، كتاب الزكاة عن رسول الله، باب ما جاء في الخرص. والنسائي في سننه، كتاب الزكاة، باب كم يترك الخراص. وأحمد في مسنده، كتاب أول مسند المدنيين أجمعين، باب بقية حديث سهل بن أبي حثمة. و الدارمي في سننه، كتاب البيوع، باب في الخرص.

² الباجي، المنتقى، 252/3، 253.

³ الحديث رواه البخاري في صحيحه، كتاب الصلاة، باب الصلاة في مواضع الإبل. ورواه غيره.

⁴ الباجي، المنتقى، 328/2.

المبحث الثاني: الأخذ بأقوى الأخبار، واعتماد المقاصد في الترجيح بينها وفهم ألفاظها

من منهج الباجي في اجتهاده المقاصدي، عدم اعتماده على الأحاديث الضعيفة وإن رويت في الموطأ، مثال ذلك: عند تعرّض الباجي إلى شرح حديث بن أبي المخارق البصري¹ المتضمّن لوضع النبي صلى الله عليه وسلم اليدين إحداهما على الأخرى في الصلاة، ذكر روايتين عن الإمام مالك في ذلك؛ تقول إحداهما بالاستحباب، والأخرى بالمنع، لكن الباجي رجّح القول بالاستحباب لمقصد تحقق الخشوع في الصلاة، إلا أنه لم يعوّل على حديث عبد الكريم بن أبي المخارق الذي رواه الإمام مالك، لضعفه²، بل عضد ما ذهب إليه من ترجيح مقاصدي بحديث صحيح مسند رواه وائل بن حجر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، والذي لم يروه الإمام مالك في الموطأ. هذا ما تضمّنه قول الباجي الذي جاء فيه: «ووجه استحسان وضع اليد اليمنى على اليسرى في الصلاة الحديث المتقدم³. ومن جهة المعنى أن فيه ضرباً من الخشوع، وهو مشروع في الصلاة.»⁴

ومن منهج الباجي في اجتهاده المقاصدي، عدم اكتفائه بالحديث المرسل أو الموقوف، بل يعضده بالحديث المرفوع المتصل إن وجد، مثال ذلك: ترجيحه مقاصدياً لصفة صلاة

¹ الحديث هو: «- مَالِك، عَنْ عَبْدِ الْكَرِيمِ بْنِ أَبِي الْمُخَارِقِ الْبَصْرِيِّ أَنَّهُ قَالَ: مِنْ كَلَامِ النَّبِيِّ إِذَا لَمْ تَسْتَحْيِ فَافْعَلْ مَا شِئْتَ، وَوَضِعُ الْيَدَيْنِ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فِي الصَّلَاةِ، يَضَعُ الْيُمْنَى عَلَى الْيُسْرَى، وَتَعْجِيلُ الْفِطْرِ، وَالِاسْتِيْنَاءُ بِالسَّحُورِ». انفراد به مالك في الموطأ، كتاب الصلاة، باب وضع اليدين إحداهما على الأخرى في الصلاة.

² قال ابن عبد البر: "وعبد الكريم هذا ضعيف لا يختلف أهل العلم بالحديث في ضعفه...". انظر: ابن عبد البر، التمهيد، 65/20.

³ استدلل الباجي في شرحه للحديث، بحديث مسند إلى النبي صلى الله عليه وسلم من طرق صحاح، رواه وائل بن حجر؛ «أنه رأى النبي صلى الله عليه وسلم، رفع يديه حين دخل في الصلاة كبر ثم التحف في ثوبه، ثم وضع يده اليمنى على اليسرى». والذي لم يروه مالك في الموطأ، وإنما رواه مسلم في صحيحه، كتاب الصلاة، باب وضع يده اليمنى على اليسرى بعد تكبيرة الإحرام. وأبو داود في سننه، كتاب الصلاة، باب رفع اليدين في الصلاة. كما رواه غيرهما. والظاهر أن الباجي قد استدلل بهذا الحديث لما رآه من ضعف في الحديث الذي رواه الإمام مالك عن بن أبي المخارق. انظر: الباجي، المنتقى، 287/2.

⁴ المصدر نفسه، 287/2.

الخوف التي قال بها الإمام مالك والإمام الشافعي¹، خلافا للصفة التي قال بها الإمام أبو حنيفة²، مراعيًا في ذلك مقصد حفظ النفس و حفظ الدين في صفة صلاة الخوف، ومعضداً ترجيحاً المقاصدي بحديث سهل بن أبي حثمة المرفوع المتصل³، دون أن يكتفي بالمرسل من حديث يزيد بن رومان⁴، أو بالموقوف على سهل بن أبي حثمة⁵، الذين رواهما الإمام مالك في الموطأ، واللذين كان الباجي يشرحهما عند تعرضه إلى المسألة. فاحتجّ بالمرفوع المتصل من حديث سهل بن أبي حثمة، والذي لم يروه الإمام مالك بهذه الصفة، ولم يكتف بالحديث نفسه لما أورده الإمام مالك مرسلًا، فضلًا عن الموقوف.

وفي المسألة نفسها يتضح منهج الباجي في استناده إلى المقاصد كدليل مرجح، في الترجيح بين خبرين متساويين؛ فنجد مثلاً، عند ذكره للصفتين الواردين في صلاة الخوف، استدل على الصفة الأولى التي قال بها الإمام مالك والإمام الشافعي بما ذكرناه من حديث سهل بن أبي حثمة المرفوع المتصل، وكذلك استدل على الصفة المخالفة التي قال بها الإمام أبو حنيفة بحديث ابن مسعود⁶ المرفوع المتصل أيضاً، وبهذا تساوت قوة الحديثين، بينما اختلفت بينهما

¹ تبقى طائفة وجاه العدو، ويصلي الإمام بالطائفة الأخرى ركعة ثم يثبت قائماً، فيتموا لأنفسهم ثم ينصرفوا وجاه العدو، ثم تأتي الطائفة الثانية فيصلي بهم الركعة الباقية من صلاته، ثم يثبت جالساً، ويتموا لأنفسهم، ثم يسلم بهم. الصفة رواها الإمام مالك في الموطأ، كتاب الصلاة، باب صلاة الخوف

² «أن يقف الجيش وراء الإمام صفين، فيكبر الإمام ويكبر الصفان، فيصلّي الإمام بالصف الذي يليه ركعة والصف الآخر وجاه العدو ثم يذهب الصف الأول إلى وجاه العدو ويأتي الصف الثاني، فيصلي بهم الإمام ركعة ثم يقضي الذين صلى بهم الركعة الثانية مكانهم، ثم يذهبون إلى مصاف أصحابهم، ويأتي أولئك فيقضون ركعة». انظر: الباجي، المنتقى، 365/2.

³ رواه كل من: البخاري في صحيحه، كتاب المغازي، باب غزوة ذات الرقاع. و مسلم في صحيحه، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب صلاة الخوف. والترمذي في سننه، كتاب الجمعة عن رسول الله، باب ما جاء في صلاة الخوف. والنسائي في سننه، كتاب صلاة الخوف، دون ذكر الباب. وأبو داود في سننه، كتاب الصلاة، باب من قال يقوم صف مع الإمام وصف وجاه العدو... وابن ماجه في سننه، كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب ما جاء في صلاة الخوف. وأحمد في مسنده، كتاب مسند المكيين، باب حديث سهل بن أبي حثمة. والدارمي في سننه، كتاب الصلاة، باب في صلاة الخوف.

⁴ رواه الإمام مالك في الموطأ مرسلًا، في كتاب الصلاة، باب صلاة الخوف. الحديث رقم 436 في المنتقى.

⁵ رواه الإمام مالك موقوفاً على سهل بن أبي حثمة في كتاب الصلاة، باب صلاة الخوف الحديث رقم 437 في المنتقى.

⁶ هو ما أخرجه أبو داود مرفوعاً متصلاً في سننه، كتاب الصلاة، باب من قال يصلي بكل طائفة ركعة ثم يسلم فيقوم كل صنف فيصلون لأنفسهم ركعة. وأخرجه أيضاً، أحمد مرفوعاً منقطعاً، في مسنده، كتاب مسند المكثرين من الصحابة، باب مسند عبد الله بن مسعود.

صفة صلاة الخوف، فعالج الباجي ذلك بترجيح مقاصدي، فرجّح الصفة التي جاءت بها رواية سهل بن أبي حثمة، على الصفة التي جاءت بها رواية ابن مسعود؛ ذلك أن الرواية الأولى تتناسب مع تحقيق مقصد حفظ المسلمين من عدوّهم، أي حفظ أنفسهم ودينهم، بينما قد تخلّ به الرواية الثانية، فرجّح بذلك الرواية الأولى عن الثانية. هذا ما تضمّنه قوله في المسألة، الذي جاء فيه: «ودليل ثالث وهو أن الخبرين لو تساويا ولم يكن يرجح أحدهما على الآخر بشيء مما ذكرناه لوجب أن يسقط، ويرجع إلى سائر أدلة الشرع، وإذا رجعنا إليها فكان ما قلناه أولى لأن صلاة الخوف إنما شرعت لحفظ المسلمين ولحمايتهم من عدوهم، وما قلناه هو الذي يقع به التحرز لأن إحدى الطائفتين تكون أبدا في غير صلاة لتحفظ الطائفة المصلية، وعلى ما ذهب إليه أبو حنيفة تكون الطائفتان أبدا مصليتين، فلا تبقى طائفة تحفظ المسلمين، فيكون تغير صلاة الخوف لغير فائدة، وإنما دخلها التغيير لفائدة التحرز والحفظ من المشركين.»¹

ومن منهج الباجي، تعضيدته لاجتهاده المقاصدي بأحاديث لم يروها الإمام مالك في الموطأ، والتي تعمل من جهة أخرى على تعضيد قول الإمام مالك، أو بعض ما أخبر به من بلاغات، ومن أمثلة ذلك نذكر:

استدلال الباجي بحديث أبي هريرة الذي لم يروه الإمام مالك، في التعليل بمقصد الوقار في الصلاة من حكم كراهية ترك المنكبين عارين في الصلاة، رغم أنه كان بصدد شرح حديث رواه الإمام مالك في الموطأ للمسألة نفسها²، والظاهر أن الباجي قد التجأ إلى ذلك، لأن حديث الموطأ ليس بدرجة الوضوح الذي عليه حديث أبي هريرة الذي لم يروه الإمام مالك، حتى يعلّل به مقصد الوقار من الحكم. قال الباجي: «مسألة: وأما مقدار الفضيلة للرجال بأن يكون على كتفيه ثوب يسترهما ويكره أن لا يلقي على كتفيه من ثوبه شيئا إذا أمكنه ذلك، لما روى أبو هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا يصلي أحدكم في الثوب الواحد

¹ الباجي، المنتقى، 366/2.

² الحديث هو: «- مَالِك، عَنِ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عُمَرَ بْنِ أَبِي سَلَمَةَ أَنَّهُ رَأَى رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي فِي ثَوْبٍ وَاحِدٍ مُشْتَمِلًا بِهِ فِي بَيْتِ أُمِّ سَلَمَةَ وَأَضِعًا طَرْفِيهِ عَلَى عَاتِقِيهِ». رواه مالك في الموطأ، كتاب الصلاة، باب الرخصة في الصلاة في الثوب الواحد. ورواه غيره

ليس على منكبیه منه شيء¹. ومن جهة المعنى أن في ذلك خروجاً عن الوقار المشروع في الصلاة².

ومن أمثلة ذلك أيضاً: عدم اكتفاء الباجي في اجتهاده المقاصدي، بما قاله الإمام مالك من استحباب إخراج زكاة الفطر بعد طلوع فجر يوم العيد، وقبل الغدو إلى المصلی، بل استدلل على الحكم بحديث لم يروه الإمام مالك في الموطأ، ليستند إليه في تعليل الحكم بمقصد الاستغناء، بانتفاع الفقراء في ذلك الوقت بما يعطى لهم من زكاة. والظاهر أن الباجي قد التجأ إلى الاستدلال بالحديث لتعزيد ما قاله الإمام مالك في المسألة. قال الباجي مقراً بما ذهب إليه الإمام مالك: «وهذا كما قال إنه يستحب أن يخرج زكاة الفطر بعد طلوع الفجر قبل الغدو إلى المصلی. والأصل في ذلك ما روي عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر بزكاة الفطر قبل خروج الناس إلى الصلاة³. ووجه ذلك أن دفعها إلى المساكين في ذلك الوقت سبب إلى انتفاعهم بها ذلك اليوم وفطرهم بها، وبذلك يستغنون عن التطوف في ذلك اليوم على الناس في المصلی ومنعاً لهم من النظر عليه والانتفاع بها في أول يوم الفطر⁴.

والأمر أكثر وضوحاً وتصريحاً، في اعتماد الباجي على حديث مرفوع ومتصل في اجتهاده المقاصدي، في حكم عدم جواز بيع ما ليس في الملك، معللاً الحكم بمقصد تجنّب الغرر في البيوع، دون أن يكتفي بما أورده الإمام مالك في المسألة نفسها، مما بلغه من حديث موقوف

¹ أخرجه كل من البخاري في صحيحه، كتاب الصلاة، باب إذا صلى في الثوب الواحد فليجعل على عاتقه. و مسلم في صحيحه، كتاب الصلاة، باب الصلاة في ثوب واحد وصفة لبسه. والنسائي في سننه، كتاب القبلة، باب صلاة الرجل في الثوب الواحد ليس على عاتقه منه شيء. وأبو داود في سننه، كتاب الصلاة، باب جُماع أثواب ما يصلى فيه. وأحمد في مسنده، كتاب باقي مسند المكثرين، باب مسند أبي هريرة. والدارمي في سننه، كتاب الصلاة، باب الصلاة في الثوب الواحد.

² الباجي، المنتقى، 226/2.

³ رواه البخاري في صحيحه، كتاب الزكاة، باب الصدقة قبل العيد. والنسائي في سننه، كتاب الزكاة، باب فرض زكاة رمضان على المسلمين دون المعاهدين. وأحمد في مسنده، كتاب مسند المكثرين من الصحابة، باب مسند عبد الله بن عمر بن الخطاب. أما رواية الإمام مالك في الموطأ عن ابن عمر لم تذكر قبل خروج الناس إلى الصلاة، وإنما توجد رواية ذكرت: "أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ كَانَ يَبْعَثُ بِزَكَاةِ الْفِطْرِ إِلَى الَّذِي تُجْمَعُ عِنْدَهُ قَبْلَ الْفِطْرِ بِيَوْمَيْنِ أَوْ ثَلَاثَةٍ". رواه مالك، كتاب الزكاة، باب وقت إرسال زكاة الفطر.

⁴ الباجي، المنتقى، 310/3.

على ابن عمر رضي الله عنهما¹. والظاهر أن الباجي التجأ إلى ذلك الحديث الذي لم يروه الإمام مالك في الموطأ، لتقوية اجتهاده المقاصدي في المسألة، وتعضيد ما أخبر به الإمام مالك. قال الباجي: «وأما البيع، فإنه أيضا ممنوع من تعلقه بما ليس عنده؛ لأننا قد قلنا إنه يجب أن يكون معينا، ويكون في ملكه، فإن لم يكن في ملكه، وكان معينا لم يصح لما فيه من الغرر؛ لأنه لا يمكنه تخليصه، وإذا لم يقدر على تخليصه، لم يمكنه تسليمه، وما لا يمكن تسليمه لا يصح بيعه، ولذلك لم يجز بيع العبد الآبق والجمل الشارد، والطائر في الهواء، والسماك في البحر، وغير ذلك مما لا يمكن تسليمه. والدليل على ذلك ما رواه أبو عبد الرحمن، أخبرنا زياد بن أيوب، أخبرنا هشيم، أخبرنا أبو بشر عن يوسف بن ماهك عن حكيم بن حزام، قال: "سألت النبي صلى الله عليه وسلم، فقلت: يا رسول الله، يأتي الرجل يسألني البيع ليس عندي، فأبيعه منه، ثم أبتاعه من السوق، قال: لا تبع ما ليس عندك."² وهذا عندي أشبه إسنادا ورد موصولا لهذا المتن، والله أعلم.³

ومن منهج الباجي في اجتهاده المقاصدي، تجويزه رواية الحديث بمقصوده ومعناه دون لفظه ومبناه لمن علم بمقصد الخبر، خلافا لمن قال بعدم جواز نقل الحديث إلاً بألفاظه. قال الباجي: «فصل: تجويز رواية الراوي الخبر على المعنى دون اللفظ إذا كان الراوي له عالما حافظا وعلم المقصود بالخبر علما بيّنا...»⁴

ومن منهج الباجي، استناده إلى عدم ورود السنة مع وجود المقتضى في تعضيد اجتهاده المقاصدي. ومن ذلك استفادته من عدم ورود السنة بثبوت زكاة الخضر مع وجود المقتضي، في ترجيح قول الإمامين مالك والشافعي على قول الإمام أبي حنيفة ترجيحاً مقاصدياً؛ ذكر فيه أن المقصد من زكاة النبت هو الاقتيات، وعدم تعلق الزكاة بالخضر لعدم تحقق مقصد الاقتيات فيها. قال الباجي: «وقوله: وليس في القضب ولا في البقول كلها صدقة، هذا قول مالك

¹ رواه مالك في الموطأ، كتاب البيوع، باب العينة وما يشبهها.

² رواه الترمذي في سننه، كتاب البيوع عن رسول الله، باب ما جاء في كراهية بيع ما ليس عندك. والنسائي في سننه، كتاب البيوع، باب بيع ما ليس عند البائع. وأبو داود في سننه، كتاب البيوع، باب في الرجل يبيع ما ليس عنده. وابن ماجه في سننه، كتاب التجارات، باب النهي عن بيع ما ليس عندك وعن ربح ما لم يضمن. وأحمد في مسنده، كتاب مسند المكيين، باب حديث حكيم بن حزام عن النبي.

³ الباجي، المنتقى، 6/ 284، 285.

⁴ الباجي، إحكام الفصول، ص 384.

والشافعي وجميع أصحابهما. وقال أبو حنيفة: في جميع البقول الزكاة إلا القضب والحشيش والخطب. والدليل على ما نقوله أن الخضر كانت بالمدينة في زمن النبي صلى الله عليه وسلم بحيث لا يخفى ذلك عليه، ولم ينقل إلينا أنه أمر بإخراج شيء منها، ولا أن أحدا أخذ منها زكاة، ولو كان ذلك لنقل كما نقل زكاة سائر ما أمر به النبي صلى الله عليه وسلم فثبت أنه لا زكاة فيها. ودليلنا من جهة القياس أنه نبت لا يقتات، فلم تجب فيه الزكاة كالحشيش والقضب.¹

ومن منهج الباجي في اجتهاده المقاصدي، عدم توقّفه عند حرفية النص، فلم يكن الباجي ليجمد على حرفية النص عندما يُتعلّق المعنى من الحكم، ويُعرف المقصد منه، فإنّه يجتهد مقاصدياً لتعدية الحكم إلى ما لم يشملها اللفظ من النص، فقد قال في كتابه الإحكام: «أن المقصود بالعلل المعنى دون اللفظ»². ومن أمثلة ذلك نذكر:

ورود النص بتحديد الاستحمار بثلاثة أحجار، وهو ما رواه الإمام مالك «عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سُئِلَ عَنِ الْأَسْتِطَابَةِ، فَقَالَ: أَوْلَا يَجِدُ أَحَدُكُمْ ثَلَاثَةَ أَحْجَارٍ». ³ فعند شرح الباجي لهذا الحديث، علّل تحديد الاستحمار بثلاثة أحجار بمقصد تحقق النقاء، وانطلاقاً من هذا التعليل المقاصدي، استنبط حكم جواز الاستحمار بغير ما حدّده النص، كالخرق ونحوها وكل ما يمكن أن يحقق المقصد من الاستحمار وهو النقاء، دون أن يتقيّد بلفظ النص قال الباجي: «الاستطابة هي الاستحمار بالأحجار، مأخوذ من الطيب، فلما سئل عن ذلك قال صلى الله عليه وسلم: أولاً يجد أحدكم ثلاثة أحجار، يريد بذلك تسهيل الأمر وتيسيره؛ لأن المحدث لا يكاد يعدم مثل هذا، وعلقه بالثلاثة من الأحجار؛ لأنه مما يقع به الإنقاء في الغالب، وإنما قصر على الأحجار؛ لأنه أكثر ما يستعمل في الاستطابة وتتهيأ إزالة عين النجاسة به...مسألة: فإن استحمر بغير ذلك من الخرق والقشب وما في معناهما جاز،

¹ الباجي، المنتقى، 272/3.

² الباجي، إحكام الفصول، ص 662.

³ رواه مالك في الموطأ، كتاب الطهارة، باب جامع الوضوء، الحديث رقم 55 في المنتقى. وروى مثله، النسائي في سننه، كتاب الطهارة، باب الاجتراء في الاستطابة بالحجارة دون غيرها. وأبو داود في سننه، كتاب الطهارة، باب الاستنجاء بالحجارة. وابن ماجه في سننه، كتاب الطهارة وسننها، باب الاستنجاء بالحجارة والنهي عن الروث والرمة. وأحمد في مسنده، كتاب مسند الأنصار، باب حديث خزيمه بن ثابت. والدارمي في سننه، كتاب الطهارة، باب الاستطابة.

خلافاً لزيد في قوله: لا يجوز شيء من ذلك. ودليلنا أن هذا ظاهر منفصل منق لا حرمة له فجاز الاستجمار به كالأحجار.¹

ومن أمثلة ذلك أيضاً: عدم جمود الباجي على حرفية النص الذي تضمن حكم استحباب استتار المصلي ولو كان لوحده في صحراء، إذ كان الاعتبار عند الباجي هو المقصد من هذا الحكم؛ وأنه لمنع التمكين من المرور بين يدي المصلين، فلا حاجة إلى السترة إن أمن المصلي من ذلك. فعند شرح الباجي للحديث الموقوف الذي جاء فيه: «مَالِكٌ أَنَّهُ بَلَغَهُ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ كَانَ يَسْتَتِرُ بِرَأْسِهِ إِذَا صَلَّى.»²، رجّح ما فعله عروة بن الزبير من الصلاة في الصحراء من غير سترة³؛ إذ لا حاجة للسترة، وقد أمن المصلي مرور المارة بين يديه. وقد ردّ الباجي قول ابن حبيب الذي يظهر وقوفه عند حرفية النص في هذه المسألة، حينما قال بلزوم السترة سواء أمن المصلي المارة أم لم يأمن. قال الباجي: «ما فعله عروة رضي الله عنه من ذلك هو الصواب؛ لأن السترة إنما وضعت بين يدي المصلي لتستره مما يمر بين يديه، فإذا كان في موضع يأمن فيه أن يمر أحد بين يديه، فلا معنى لها، وإنما يحتاج إليها حيث يخاف أن يمر أحد بين يديه، وهذا هو المشهور من مذهب مالك، رحمه الله. وقد قال ابن حبيب: من شأن المصلي أن لا يصلي إلا إلى سترة في سفر كان أو حضر، أمن أن يمر أحد بين يديه أو لم يأمن...»⁴.

ومن أمثلة ذلك أيضاً: تجويز الباجي الإسراع إلى الصلاة عند الإقامة، إذا لم يخل الإسراع إليها بالوقار والسكينة، مخالفاً بذلك ظاهر اللفظ من حديث أبي هريرة الذي كان يشرحه، والذي جاء فيه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إِذَا تُؤبَّ بِالصَّلَاةِ، فَلَا تَأْتُوهَا وَأَنْتُمْ تَسْعَوْنَ، وَأَتُوهَا وَعَلَيْكُمْ السَّكِينَةُ، فَمَا أَدْرَكْتُمْ فَصَلُّوا، وَمَا فَاتَكُمْ فَأْتُوا، فَإِنَّ أَحَدَكُمْ فِي صَلَاةٍ، مَا كَانَ يَعْمِدُ إِلَى الصَّلَاةِ.»⁵. فاستفاد الباجي من ذكر السكينة، ليجعلها المقصد من منع

¹ الباجي، المنتقى، 338/1.

² انفرد به مالك في الموطأ، كتاب الصلاة، باب سترة المصلي في السفر.

³ في الخبر: «مَالِكٌ، عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ أَنَّ أَبَاهُ كَانَ يُصَلِّي فِي الصَّحْرَاءِ إِلَى غَيْرِ سُرَّةٍ». انفرد به مالك في الموطأ، كتاب الصلاة، باب سترة المصلي في السفر.

⁴ الباجي، المنتقى، 283/2، 284.

⁵ رواه مالك في الموطأ، كتاب الصلاة، باب ما جاء في النداء للصلاة، الحديث رقم 146 في المنتقى. وأخرجه البخاري، في كتاب الأذان، باب لا يسعى إلى الصلاة وليأت بالسكينة والوقار. وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب المساجد ومواضع

الإسراع إلى الصلاة، فإن تحقق مقصد السكينة والوقار مع الإسراع إلى الصلاة، لم يكن في الإسراع إليها بأس، خلافا لظاهر اللفظ بالنهي. قال الباجي: «وقوله: ولا تأتوها وأنتم تسعون، السعي هنا الجري، منع في إتيان الصلاة لما في ذلك من ترك الوقار المشروع فيها وفي القصد إليها، وأما الإسراع الذي لا ينافي الوقار والسكينة لمن سمع الإقامة وخاف أن يفوته بعض الصلاة، فذلك جائز.»¹

ومن أمثلة ذلك أيضا: عدم وقوف الباجي عند حرفية النص في شرحه للحديث الموقوف عن ابن عمر، الذي رواه الإمام مالك، جاء فيه: «مَالِكُ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ سَالِمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ أَبِيهِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ، أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ قُبْلَةَ الرَّجُلِ امْرَأَتُهُ، وَجَسَّهَا بِيَدِهِ، مِنْ الْمَلَامَسَةِ، فَمَنْ قَبَلَ امْرَأَتَهُ، أَوْ جَسَّهَا بِيَدِهِ، فَعَلَيْهِ الْوُضُوءُ.»²، فقد استند الباجي إلى المقصد من ملامسة المرأة؛ فإن كانت الملامسة بمقصد اللذة لزم الوضوء، وإلا فلا يلزم، فالأصل هو مقصد اللذة سواء حصلت دون قصد أو قصدت دون حصول، خلافا لظاهر اللفظ في النص الذي يفيد إعادة الوضوء من مطلق الملامسة. وكان الباجي يقر قاعدة مفادها: أنه حيثما وجدت لذة أو قصدت باللامسة كان عليه وضوء، وحيثما لم توجد ولم تقصد فلا وضوء عليه وإن ثبتت الملامسة. قال الباجي: «مسألة: إذا ثبت ذلك، فإن التقاء البشريتين يكون على ضربين، أحدهما: أن يفعل على وجه اللذة، فهذا القدر يجب به الوضوء. والثاني: أن يكون لغير لذة، فهذا لا يجب منه الوضوء، وبه قال النخعي ومالك... (فصل) وقوله: فمن قبل امرأته أو جسها بيده فعليه الوضوء، لفظ عام يحتمل أن يريد به من فعل ذلك ملتذا، ولذلك خصه بامرأته؛ لأن قبلة الرجل امرأته في الأغلب لا تنفك من لذة، وجسها بيده لا يكون إلا للذة، بخلاف لمس يدها لتناول شيء أو مناولته، هذا الذي قاله أصحابنا. والذي من مذهب مالك وأصحابه أن الوضوء

الصلاة، باب استحباب إتيان الصلاة بوقار وسكينة والنهي عن إتيانها سعيًا. ورواه الترمذي في سننه، كتاب الصلاة، باب ما جاء في المشي إلى المسجد. والنسائي في سننه في كتاب الإمامة، باب السعي إلى الصلاة، وأبو داود في سننه في كتاب الصلاة، باب السعي إلى الصلاة وابن ماجه في سننه كتاب المساجد والجماعات، باب المشي إلى الصلاة. وأحمد في مسنده، كتاب باقي مسند المكثرين، باب باقي مسند أبي هريرة. ورواه الدارمي في سننه، كتاب الصلاة، باب كيف يمشي إلى الصلاة.

¹ الباجي، المنتقى، 8/2.

² انفرد به مالك في الموطأ، كتاب الطهارة، باب الوضوء من قبلة الرجل لإمرأته. الأثر رقم 93 في المنتقى.

إنما يجب بقصد اللذة دون وجودها، فمن قصد اللذة بلمسه فقد وجب عليه الوضوء، التذ بذلك أو لم يلتذ...»¹.

المبحث الثالث: الترجيح بالمقاصد مخالفةً للمذهب

من منهج الباجي في اجتهاده المقاصدي، مخالفته أحيانا لرأي الإمام مالك، ومن أمثلة ذلك: اعتباره لمقصد الاقتيات في ثبوت الزكاة في التين، مخالفاً لرأي الإمام مالك القائل بعدم الزكاة فيه، وما خالف الباجي الإمام مالك في هذه المسألة، إلا لاعتباره مقصد الاقتيات في التين، بينما لم يعتبره الإمام مالك فيه. قال الباجي: «وهذا كما قال إنه لا اختلاف عند أهل المدينة فيما ذكره أنه لا زكاة في شيء من الفواكه مما ذكر من ذلك وما لم يسمه، وأضاف مالك، رحمه الله، التين إلى جملتها لأنه لم يكن ببلده، وإنما كان يستعمل عندهم على معنى التفكه لا على معنى القوت... فأما التين، فإنه عندنا بالأندلس قوت، وقد ألحقه مالك بما لا زكاة فيه... لأن الزكاة إنما شرعت فيما كان يقتات بالمدينة...»². كما أكد الباجي ذلك أيضاً بإجزاء التين في زكاة الفطر خلافاً لقول الإمام مالك، بمراعاة المقصد نفسه، فقال: «مسألة: وأما التين، فقال مالك: لا يخرج في زكاة الفطر، وقد ترجح فيه في المستخرجة، وهذا على قوله: إن الزكاة لا تجزئ فيه، وإن الربا لا يتعلق به، وذلك أنه لم يره من الأقوات لما لم يكن بلد يقتات فيه. قال القاضي أبو الوليد رضي الله عنه: والصواب عندي أنه من الأقوات، وأن تجزئ فيه الزكاة والربا ويخرجه في زكاة الفطر من يتقوته، والله أعلم وأحكم.»³.

ومن منهج الباجي في اجتهاده المقاصدي، مخالفته أحيانا للمشهور من مذهبه باعتبار مقاصدي، كمخالفته للمشهور من مذهبه القائل بعدم استثناء شيء في مقدار الزكاة مما يُخرص ويُقدّر بالتخمين من ثمار البستان، بينما قال الباجي بجواز الاستثناء إلى الثلث، مستندا إلى أصل السنة، ومعللاً ذلك بمقصد الرفق بأصحاب الثمار والتخفيف عنهم. قال الباجي: «مسألة: وهل يخفف في الخرص على أرباب الأموال أم لا؟ المشهور من مذهب مالك أنه لا يلغى له شيئاً... ومن جهة المعنى أن التخفيف في الأموال مشروع؛ لأن صاحب الحائط يكون له الجار المسكين، فلا بد

¹ الباجي، المنتقى، 1/390.

² المصدر نفسه، 3/271، 272.

³ المصدر نفسه، 3/307.

أن يطعمه ويهدي إليه، ولا يكاد أن يسلم حائط من أكل طائر وأخذ إنسان مار، فيخفف عنه لهذا المعنى.»¹

ومن منهج الباجي في اجتهاده المقاصدي، اعتماده على المقاصد في ترجيحه لرأي مذاهب أخرى على رأي مذهبه؛ فقد رجح قول الإمامين أبي حنيفة والشافعي على قول مذهبه في مسألة استخدام الأمة أم الولد، إذ يرى أصحاب مذهبه، بأنه ليس للرجل استخدامها فيما يشق، وإنما له الاستمتاع بها فقط، بينما رجح الباجي قول من قال بجواز الاستخدام مع الاستمتاع، معللاً ذلك بمقصد الخدمة والاستمتاع من ملكها. قال الباجي «(الباب الثالث في حكم ما بقي له من التصرف والمنفعة فيها وفي ولدها) وذلك أن السيد بقي له في أم ولده الاستمتاع. وروى ابن المواز عن ابن القاسم: ليس للرجل في أم ولده أن يعنتها في الخدمة، وإن كانت ذبيئة وتبتذل في الحوائج الخفيفة مما لا تبتذل فيه الرفيعة. وقال القاضي أبو محمد: استخدامها فيما يقرب ولا يشق. وقال أبو حنيفة والشافعي: له فيها الخدمة والاستمتاع. قال القاضي أبو الوليد رضي الله عنه: وهو الأظهر عندي؛ لأنه المقصود من ملكها، وهي باقية على حكم ذلك الملك...»².

ومن منهج الباجي في اجتهاده المقاصدي، عرضه في العديد من المواضع لآراء مختلفة في المسألة الواحدة، ثم يوجهها مقاصدياً دون أن يرجح بينها، وتوجد لذلك أمثلة عديدة في كتابه المنتقى، نذكر منها: ماجاء في بيانه لمسألة بيع جالب الطعام بأقل من سعر الناس في السوق، إذ ذكر رأي من قال بالسماح للجالب الحط من سعر المبيع عن سعر الناس في السوق مطلقاً، ورأي من قال بخلافه مستثنياً بيع القمح والشعير، ثم وجه الباجي الرأيين توجيهاً مقاصدياً؛ فعلل الرأي الأول بمقصد رواج الطعام والرفق بالناس، وعلل الرأي الثاني بمقصد حفظ سعر السوق، إلا أنه لم يتعرض صراحة إلى إبداء رأيه في ترجيح أحد الرأيين. هذا ما يمكن استخلاصه من قول الباجي في المسألة، جاء فيه: «...وأما الجالب، ففي كتاب محمد³: لا يمنع الجالب أن يبيع في السوق دون بيع الناس. وقال ابن حبيب: لا يبيعون ما عدا القمح والشعير إلا بمثل سعر

¹ المصدر السابق، 252/3، 253.

² المصدر نفسه، 7 / 370.

³ يعني به كتاب الموازية لمحمد بن المواز. بحسب تتبعي لكتابه المنتقى.

الناس، وإلا رفعوا كأهل الأسواق. وجه ما في كتاب محمد أن الجالب يسامح ويستدام أمره ليكثر ما يجلبه، مع أن ما يجلبه ليس من أقوات البلد، وهو يدخل الرفق عليهم بما يجلبه، فربما أدى التحجير عليه إلى قطع الميرة¹، والبائع بالبلد إنما يبيع أقواتهم المختصة بهم، ولا يقدر على العدول بها عنهم في الأغلب، ولهذا فرقنا بينهما في الحكرة وقت الضرورة. ووجه ما قاله ابن حبيب، أن هذا بائع في السوق فلم يكن له أن يحط عن سعره؛ لأن ذلك مفسد لسعر الناس كأهل البلد.. فأما جالب القمح والشعير فقال ابن حبيب يبيع كيف شاء إلا أن لهم في أنفسهم حكم أهل السوق.»².

المبحث الرابع: اعتماد المقاصد التبعية إضافة إلى الأصلية

من منهج الباجي في اجتهاده المقاصدي إشارته إلى المقاصد التبعية مع المقصد الأصلي، ومن أمثلة ذلك:

اعتباره لمقصد تجنب مزاحمة الرجال في تعليه لحكم استحباب مبادرة خروج النساء من المسجد قبل الرجال فور انتهاء الصلاة، الحكم الذي بينه في شرحه لحديث عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها³؛ لكنّه إلى جانب هذا المقصد عرض مقاصد أخرى تابعة؛ فذكر أن مبادرة النساء في الخروج وقت الظلام -بحسب الحديث- هو لمقصد الاستتار بالظلام، وذكر مقصدا تبعية آخر من مبادرتهم بالخروج، هو مراعاة شغلهم في البيوت. قال الباجي: «وقد قال بعض من فسر هذا الحديث: إن فيه دليلا على مبادرة خروج النساء من المسجد لئلا يزاحمن الرجال. قال القاضي أبو الوليد رضي الله عنه: والذي يقتضيه عندي ظاهر اللفظ اتصال خروجهن بانقضاء الصلاة لقولها: ليصلي الصبح فينصرف النساء، والفاء في العطف تقتضي التعقيب، ويصح أن يبادرن بالخروج لما ذكر هذا المفسر من أن يسلمن من مزاحمة الرجال، ويصح أن يفعلن ذلك اغتناما لستر الظلام لهن، ويصح أن يفعلن ذلك مبادرة إلى مراعات

¹ الميرة: هي الطعام ونحوه، مما يجلب للبيع. انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة مير، 5/ 188 .

² الباجي، المنتقى، 6/ 350.

³ الحديث هو: «عَنْ عَائِشَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهَا قَالَتْ: إِنْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِيُصَلِّي الصُّبْحَ فَيَنْصَرِفُ النِّسَاءُ مُتَلَفِّعَاتٍ بِمُرُوطِهِنَّ مَا يُعْرَفْنَ مِنَ الْعَلَسِ» رواه مالك في الموطأ، كتاب وقوت الصلاة، باب وقوت الصلاة. ورواه غيره.

بيوتهم، وفعل ما يلزمهم فعله من أمور ديناهن.¹ فنلاحظ أن الباجي قد ذكر عن مقصد مبادرتهم بالخروج من المسجد ثلاث احتمالات؛ الأول للسلامة من مزاحمة الرجال، والثاني لاغتنام ستر الظلام، والثالث لمراعاة بيوتهم. قد تجتمع دفعة واحدة في صلاة معينة، لكن المقصد الأصلي والاحتمال القوي المرتبط بالحكم -حسب رأيي- هو مقصد السلامة من مزاحمة الرجال؛ ذلك لأن احتمال اغتنام ستر الظلام يصح لو أبيع للنساء حضور صلوات الظلام فقط، لكنه أبيع لمن حضور كل الصلوات في المسجد، الليلية منها والنهارية، إذن لا عبرة بهذا المقصد إن حضرن لصلاتي الظهر والعصر، فيضعف حينئذ هذا الاحتمال أن يكون مقصدا أصليا في الحكم، أما احتمال مراعاة بيوتهم، فضعيف أيضا؛ لأن مراعاة الانشغال ليس مقتصرًا على النساء دون الرجال، خصوصا في زماننا هذا الذي يتطلب السرعة وكثرة الانشغالات رجالا ونساء على السواء، كما أن التشريع ليس موضوعا للحادثة فحسب بل هو لكل زمان ومكان وحال؛ إذ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب كما يقول الأصوليون. فيبقى الاحتمال الأول هو الأقوى لأن يكون مقصدا أصليا من الوصف المذكور "لئلا يزاحمن الرجال" وإن استفيد من ذلك اغتنام فرصة الظلام، والمبادرة إلى الانشغالات الدنيوية، إلا أننا يمكن اعتبارها مقاصد تبعية للمقصد الأصلي. فيظهر أن العلة من مبادرتهم بالخروج هي تجنب مزاحمة الرجال، وإن انتفت العلة انتفى الحكم؛ إذ الحكم يدور مع علته وجودا وعدما، فاليوم مثلا، ما هو معروف في مجتمعاتنا وما هو عليه أغلب عمران مساجدنا، أنه تُتخذ مخارج خاصة بالنساء، تأمين معها النساء من مزاحمة الرجال بشكل أكيد، فلا اعتبار حينئذ بحكم استحباب مبادرتهم بالخروج من المسجد بعد انقضاء الصلاة.

ومن أمثلة ذلك أيضا: اعتبار الباجي لمقصد الانضباط وتجنب الفوضى في المساجد، ومقصد الحفاظ على أوقات الصلاة، كمقاصد تبعية، من تقريره لحكم منع إقامة أكثر من صلاة جماعة في المسجد للصلاة الواحدة والاكتفاء بصلاة الإمام الراتب، إلى جانب إشارته إلى المقصد الأصلي من ذلك، وهو حفظ وحدة المسلمين، هذا ما يمكن استخلاصه من قوله الذي جاء فيه: «...وأصل هذا أن الإمام الراتب للمسجد له إقامة الصلاة فيه دون غيره، فإذا جمع فيه الصلاة ثم أتت طائفة أخرى لم يكن لها أن تجمع فيه لأن الأئمة يجب الاجتماع إليهم والاتفاق على

¹ الباجي، المنتقى، 214/1.

تقديمهم، فإذا ثبت ذلك لم يجز الاختلاف عليهم، ولو جاز الجمع في مسجد مرتين لكان ذلك داعية إلى الافتراق والاختلاف... ووجه آخر، أنه لو وسع في مثل هذا الأمر لأدى إلى أن لا تراعى أوقات الصلوات ولأخّر من شاء وصلّى بعد ذلك في جماعة، وقصر الناس على إمام واحد داع إلى مراعاة صلاته والمبادرة إلى إدراك الصلاة معه.¹

ومن أمثلة ذلك أيضا: إشارته إلى مقصد حفظ الصّحة بالتبع مع ذكره لمقصد رفع المشقة، في تعليقه لقول الإمام مالك بجواز إفطار صاحب الحفر الشديد دفعا لما يلاقيه من مشقة. قال الباجي: «مسألة: ويبيح الفطر ما قدمنا ذكره من المشقة وخوف زيادة المرض أو تجدده أو طول مدته، ويبيحه مع ذلك الحاجة إلى التداوي إذا لم يكن إلا بالفطر، وخيف من تأخيره المرض أو تجدده أو طول أمره أو المشقة الشديدة... وقد أرخص مالك، رحمه الله، لصاحب الحفر الشديد أن يفطر ويتداوى. وجه ذلك أن التداوي هاهنا يقوم مقام الغذاء في حفظ الصحة، فإذا خيف من تأخره شيء مما ذكرنا أبيح الفطر له كالأكل.»²

ومن أمثلة ذلك أيضا: ما يستخلص من إشارة الباجي بالتبع إلى مقصد تحقيق العدل بين المزارعين، في تعليقه لاختلاف مقدار زكاة ما يُسقى بالرش والآلات، على ما يُسقى طبيعيا دون كلفة، إلى جانب تعليقه ذلك بمقصد الرفق في تخفيف نسبة الزكاة على من تكلف في سقي ثماره وحبوبه، ذلك ما يمكن استخلاصه من قول الباجي في المسألة، الذي جاء فيه: «وقال ابن حبيب: البعل ما شرب بعروقه من غير سقي سماء ولا غيرها، والسيح ما سقته السماء، وهذا شيء لا أراه يكون إلا بمطر، إلا أنها على كل يأخذها سقي النيل، والله أعلم. فهذا فيه العشر لقلة مؤنة سقيه. وأما النضح، فهو الرش والصب، فما سقي بالنضح هو ما يسقى بما يستخرج من الآبار بالمغرب أو بالسانية ويستخرج من الأنهار بآلة، ففي هذا نصف العشر لكثرة مؤنته، وهذا أصل في أن لشدة النفقة وخفتها تأثيرا في الزكاة.»³

ومن أمثلة ذلك أيضا: ما علّل به حديث النبي صلى الله عليه وسلم في مسألة رجعة الزوجة المطلقة في حيضها، من أن المقصود الأصلي هو التمكّن من وطئها في طهرها، لكنه

¹ المصدر السابق، 16/2، 17.

² المصدر نفسه، 87/3.

³ المصدر نفسه، 248/3.

أشار أيضا إلى مقاصد تبعية أخرى كمقصد دفع الضرر عن المطلقة في حيضها، ومقصد الإصلاح بين الزوجين في الرجعة. قال الباجي: « (فصل) وقوله صلي الله عليه وسلم: "مره فليراجعها حتى تطهر، ثم تحيض، ثم تطهر، ثم إن شاء طلق، وإن شاء أمسك"¹. قال شيوخنا البغداديون: معنى ذلك أن يمسكها في الطهر؛ ليتمكن من الوطء إن شاء؛ لأن مقصود النكاح المبتدأ والرجعة الوطء. فلذلك شرع له أن يمسكها في طهر يكون له فيه الوطء إن شاء، لئلا يكون ارتجاعه لغير مقصود النكاح، فيكون على معنى الإضرار، قال الله تعالى: ﴿ وَلَا تُنكِهُنَّ ضِرَارًا لِنَعْنَدُوا ﴾² وقال تعالى: ﴿ وَبِعُولِهِنَّ أَحَقُّ بِرِيحِنَ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا ﴾³، فشرط إرادة الإصلاح في الرجعة، والله تعالى أعلم، أن يكون على سنة النكاح ومقتضاه ومقصوده.⁴

هذا أهم ما استخلصناه من منهج الباجي في اجتهاده المقاصدي، إلا أنه يمكننا القول: إن الباجي -بحسب تتبع كتبه الفقهية والأصولية- لم يعط تعريفا للمقاصد، ولم يتعرض إلى أقسامها وأنواعها، ولم يثبت طرق معرفتها، ونحو ذلك. ولعل ذلك من الطبيعي حتى عصره؛ إذ لم تبلور مباحث المقاصد بعد كمباحث مستقلة، ولم تبحث إلى زمان الباجي كنظرية بشكل فعال، وإنما بحثت كعلل ومعاني وكمقاصد شرعية في حد ذاتها، لفهم النصوص واستنباط الأحكام والترجيح بين الآراء، فلا نجد من تعرض من العلماء إلى القرن الخامس الهجري إلى بعض مباحث المقاصد كنظرية، إذا استثنينا الجويني وتلميذه الغزالي⁵. ونسبة إلى عمر نظرية المقاصد في هذه الفترة، يمكننا أن نعتبر -مما بيناه سابقا- أن الباجي واحد ممن أسهموا في التأسيس لهذه النظرية، من خلال ما يستخلص من إشارات له لبعض مباحث النظرية بشكل مبثوث في كتبه الفقهية والأصولية خصوصا، وإن لم يكن بشكل مستقل ومستوعب لمباحث نظرية المقاصد، باعتبار زمانه كان بداية ظهور بوادر اهتمام العلماء بالمقاصد الشرعية كنظرية ونسق فكري. وهذا ما أقره أحد الباحثين، عندما أثبت أن فترة القرن الخامس الهجري تمثل بداية

¹ رواه مالك في الموطأ، كتاب الطلاق، باب ما جاء في الأقران وعدة الطلاق وطلاق الحائض. ورواه غيره.

² سورة البقرة، الآية: 231.

³ سورة البقرة، الآية: 228.

⁴ الباجي، المنتقى، 5/ 374.

⁵ انظر: الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص 48، 49. وانظر: اليوبي، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، ص 47 وما بعدها.

العمر الحقيقي لنظرية المقاصد، «حيث تكوّنت فيه الإرهاسات الأولى، ثم تلا ذلك مرحلة النضج، ثم فترة طويلة من الركود، تتسم بالتكرار والنمطية دون تجديد، ثم جاءت مرحلة الشرح والاستدراك، وأعقب ذلك سكون لا حياة فيه»¹. وما كان لهذه النظرية أن تتبلور كمبحث مستقل عند الشاطبي، وبعده عند ابن عاشور، لولا تلك الجهود الجبارة لعباقرة الفقه الإسلامي من أصوليي القرن الخامس الهجري الذين أبدعوا في وضع حجر أساس هذه النظرية، ومن بينهم صاحب موضوع بحثنا؛ الإمام أبو الوليد الباجي. ولا شك أن اليوم قد شهدت نظرية المقاصد اهتماماً فعالاً، ونهضة جديدة، من طرف العلماء والباحثين والأكاديميين، نأمل أن تشكّل إضافة جادة وفعالة في تاريخ الفكر المقاصدي للفقه الإسلامي.

¹ عبد الرحمن يوسف القرضاوي، مقاصد الشريعة بين ابن تيمية وجهود الأصوليين من القرن الخامس الهجري إلى الثامن الهجري، رسالة ماجستير، إشراف محمد بلتاجي حسن، قسم الشريعة، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، سنة 2000م، رقم 1312 مكتبة دار العلوم بجامعة القاهرة. ص 15.

خاتمة الباب الثاني

لقد رأينا مما سبق كيف برزت معالم ثبوت الاجتهاد المقاصدي في الفكر الأصولي للبايجي؛ إذ وجدناه في ثنايا كتبه مصرّحاً بلفظ المقاصد في اجتهاداته الأصولية والفقهية، وفي شروحه للأحاديث وتأويله للألفاظ. كما وجدناه معتبرا للمقاصد في تقريره للأحكام وتعليقه لها والترجيح بينها، من خلال ذكره لمضامين المقاصد، كدفع الضرر والمشقة، والتيسير ورفع الحرج، وجلب المصلحة ودرء المفسدة وغيرها، ومعبّراً عن المقاصد أحيانا بالعلّة وبعض ألفاظها، وبالغرض، وبالإرادة، وبالوجه، في شرحه للعديد من المسائل الفرعية التي تعرّض إليها في بعض كتبه، وكثيرا ما يعبر عن المقاصد الشرعية بالمعنى، الذي كان سائدا في استخدامات المتقدمين من الفقهاء. كما تعرّض الباجي في العديد من المسائل الفقهية إلى ذكر بعض المقاصد الكلية الضرورية، كمقصد حفظ الدين، ومقصد حفظ النفس، ومقصد حفظ النسل، ومقصد حفظ النسب، ومقصد حفظ العرض، ومقصد حفظ المال. إضافة إلى إشارته إلى الترتيب بينها؛ فقدّم مقصد حفظ النفس على مقصد حفظ النسب، وقدّم هذا على مقصد حفظ العرض، وقدم الجميع على حفظ المال. كما أشار إلى المقاصد من جهة الوجود ومن جهة العدم، وأشار إلى المقاصد الأصلية والتبعية، والقطعية والظنية. وكثيرا ما نجد الباجي يعمل على توجيه مختلف الآراء الفقهية توجيهها مقاصديا، دون الاكتفاء بعرضها، يتجلى ذلك خصوصا في كتابه المنتقى، إذ يذكر رأيا لصاحبه في مسألة ما، أو رأيين أو أكثر، ثم يعلّلها مقاصديا بقوله: "وجه ذلك" أو نحو ذلك، لكنه تارة يرجّح بين الآراء مقاصديا، وتارة يكتفي بذكر أوجهها المقاصدية دون ترجيح بينها. كما رأينا استخدامه لبعض القواعد الفقهية والأصولية في اجتهاده المقاصدي، واستخدامه لألفاظ المقاصد في الحدود الأصولية لتحديد بعض المفاهيم الأصولية وبيان المقصود منها. ورأينا استناده إلى بعض المباحث الأصولية في اجتهاده المقاصدي، كاستخدامه للمقاصد في إثبات مشروعية القياس، واستخدامه لمبدأ سد الذرائع في اجتهاده المقاصدي، واستخدامه للمقاصد في الترجيح بين الأخبار ودلالة النصوص. والمتتبع لكتب الباجي يلمس تأثره -فيما ذهب إليه من اجتهاد مقاصدي- ببعض أقوال أصحاب مذهبه ومن سواهم من شيوخه ومعاصريه؛ فأكثر من استند إليهم في اجتهاده المقاصدي؛ عبد الملك بن حبيب، والقاضي أبو محمد عبد الوهاب، وشيخه أبو إسحاق الشيرازي. ومن الطبيعي أن يكون لمثل الباجي تأثير

فيمن لحقه من العلماء كبعض شراح الموطأ مثل السيوطي والزرقاني، كما يمكن ملاحظة بصماته في الفكر المقاصدي للشاطبي. ووجدنا أن مصادر الاجتهاد المقاصدي عند الباجي هي الكتاب والسنة والإجماع وعمل أهل المدينة والقياس وأقوال الصحابة والعرف وسد الذرائع. ووجدنا الباجي غير مجتهد مقاصديا بالهوى والتشهي، بل سالكا لمنهج منضبط بالضوابط الشرعية، كضرورة احتياج اعتبار المقاصد في الأحكام إلى نظر واستنباط وإلى دليل يدل عليها، واحتياج تعدية المقاصد إلى غير محلها من الفروع -أيضا- إلى نظر واستدلال، وكعدم العمل بالمقصد إذا خالف الحكم به نصاً من كتاب أو سنة، أو إجماع، أو أحلّ اعتباره بالقواعد الأصولية، وكعدم قبول رواية الخبر بمقصوده ومعناه، إذا كان الراوي غير عالم بالمقصود من الخبر علماً بيّناً، وكعدم تقديمه للقياس على خبر الواحد في دالتهما على المقصد عند التعارض.

وعموماً كان منهج الباجي في سلوكه طريق الاجتهاد المقاصدي، مستندا على الكتاب والسنة وبقية الأصول والقواعد الأصولية. كما كان يعضد اجتهاده المقاصدي ببعض أدلة الكتاب والسنة الدالة على الحكم، ولو لم تتضمن تلك الأدلة تعليقات مقاصدية للأحكام، وإنما كان يستأنس بها فيما ذهب إليه من استدلال مقاصدي في بعض المسائل. وكان من منهجه في اجتهاده المقاصدي، عدم اعتماده على الأحاديث الضعيفة وإن رويت في الموطأ، وعدم اكتفائه بالحديث المرسل أو الموقوف، بل يعضده بالحديث المرفوع المتصل -إن وجد- للدلالة على المقصد. وكان يعضد اجتهاده المقاصدي بأحاديث لم يروها الإمام مالك في الموطأ، والتي تعمل من جهة أخرى على تعضيد قول الإمام مالك، أو بعض ما أخبر به من بلاغات. ومن منهج الباجي، استناده إلى المقاصد كدليل مرجح، في الترجيح بين خبرين متساويين. ومن منهج الباجي، استناده إلى عدم ورود السنة مع وجود المقتضى، في استدلاله المقاصدي. ومن منهجه في اجتهاده المقاصدي، عدم توقّفه عند حرفية النص عندما يُتعلّق المعنى من الحكم ويُعرف المقصد منه، فإنّه يجتهد مقاصدياً لتعدية الحكم إلى ما لم يشمله اللفظ من النص. ومن منهج الباجي في اجتهاده المقاصدي، تجويزه رواية الحديث بمقصوده ومعناه دون لفظه ومبناه لمن علم بمقصد الخبر. ومن منهج الباجي في اجتهاده المقاصدي، مخالفته أحيانا لرأي الإمام مالك، باعتباره للمقصد الذي لم يعتبره الإمام مالك، ومخالفته أحيانا للمشهور من مذهبه باعتبار مقاصدي. ومن منهج الباجي في اجتهاده المقاصدي، اعتماده على المقاصد في ترجيحه لرأي

مذاهب أخرى على رأي مذهبه. لكننا نجد الباجي في العديد من المواضع، يكتفي بعرض مختلف الآراء في المسألة الواحدة، ثم يوجهها مقاصدياً دون أن يرجح بينها. والذي يمكن ملاحظته في منهج الباجي في اجتهاده المقاصدي بشكل بارز، أنه لم يتعرض إلى المقاصد كنظرية، وكنسق فكري وأصولي، أو كمبحث مستقلّ ولو في بعض أجزاءه ومواضيعه، إنما تعرّض إلى المقاصد من خلال اجتهاداته الفقهية والأصولية بغرض فهم النصوص واستنباط الأحكام منها، والاستدلال عليها، وتعليلها، والترجيح بينها، والترجيح بين مختلف الآراء. ولا شك أن ذلك يمثل رصيذاً معرفياً ثرياً، قد أسهم من قريب أو بعيد في بناء أسس نظرية المقاصد، التي بدأت إرهاباً في القرن الخامس الهجري، زمان العطاء الأصولي والفقهي والمعرفي الثري للإمام أبي الوليد الباجي.

القسم التطبيقي
التطبيقات الفقهية للاجتهاد المقاصدي
عند الباجي من خلال كتابه المنتقى

ويتضمن باين؛

الأول: في التطبيقات الفقهية للاجتهاد المقاصدي عند الباجي في مجال العبادات.

والثاني: في التطبيقات الفقهية للاجتهاد المقاصدي عند الباجي في مجال المعاملات.

القسم التطبيقي: التطبيقات الفقهية للاجتهاد المقاصدي عند الباجي من خلال كتابه المنتقى

يمثل هذا القسم الجانب التطبيقي لهذا البحث، إذ سنبرز فيه الاجتهاد المقاصدي للباقي من خلال اعتباره للمقاصد في معالجته للعديد من المسائل الفقهية التي تضمنها شرحه للأحاديث التي رواها الإمام مالك في الموطأ، آخذين بعين الاعتبار كل أنواع الأحاديث التي شرحها الباقي؛ من مرفوعة إلى النبي صلى الله عليه وسلم، إلى آثار موقوفة على الصحابي، إلى مقطوعة عند التابعي، إلى أقوال للإمام مالك مما ورد في الموطأ. وقد قمنا باستقراء تام لما جاء من شرح في المنتقى لمختلف أبواب كتب الموطأ، ووقفنا عند ما استخلصناه من تصريح أو إشارة للباقي إلى المقاصد في مناقشته لمختلف المسائل، ثم اخترنا أوضحها لنصنفها ضمن فصول ومطالب وفروع بحسب ما عثرنا عليه من اعتبار للباقي لها في المسألة التي تناول شرحها، إذ نذكر الحديث محل المسألة التي اعتبر فيه المقصد، ثم نورد الشاهد من قول الباقي الذي تضمن اعتباره للمقصد، ثم نعلق عليه بإبراز محل استعماله للمقصد ومستنده في ذلك، وغير ذلك من الملاحظات. وباعتبار إمكانية تقسيم المسائل الشرعية الفقهية التي تضمنها المنتقى إلى عبادات ومعاملات، سنبحث هذا القسم في باين؛ الأول في التطبيقات الفقهية للاجتهاد المقاصدي للباقي في مجال العبادات، والثاني في مجال المعاملات.

الباب الأول

التطبيقات الفقهية للاجتهاد المقاصدي عند الباجي في مجال العبادات

ويتضمن أربعة فصول؛

الأول: في الاجتهاد المقاصدي للباجي في كتاب الصلاة.

والثاني: في الاجتهاد المقاصدي للباجي في كتاب الزكاة.

والثالث: في الاجتهاد المقاصدي للباجي في كتاب الصيام.

والرابع: في الاجتهاد المقاصدي للباجي في كتاب الحج

الباب الأول: التطبيقات الفقهية للاجتهاد المقاصدي عند الباجي في مجال العبادات

يتضمن هذا الباب التطبيقات الفقهية للاجتهاد المقاصدي عند الباجي في المسائل التي تناولها بالشرح في كتابه المنتقى، والتي تتعلق أساساً بمسائل العبادات، إذ اخترنا أوضح اعتبارات الباجي للمقاصد في شرحه لمختلف كتب العبادات التي تمثل أركان الإسلام، وهي الصلاة والزكاة والصيام والحج، آخذين بعين الاعتبار كل ما أشار إليه الباجي من مقاصد سواء كانت علياً؛ كالتعبّد والإخلاص لله تعالى، أو كليات ضرورية كحفظ الدين والنفس والعرض والمال، أو مقاصد عامة إجمالاً؛ كالعدل والرفق والتيسير ورفع المشقة ودفع الضرر وتحقيق المنفعة، أو خاصة؛ كالخشوع في الصلاة، والتطهير في الزكاة، وتملّك النفس في الصوم، والإعلان بالحج في أعمال الحج، أو جزئية متعلقة بمختلف الأحكام الجزئية؛ كالاقتيات في زكاة الثمار، وترك الترفه في لباس المحرم، وغيرها من الأمثلة مما استُخلص من شرح الباجي بحسب ما عثرنا عليه من اعتباره للمقاصد في مجال العبادات، التي صنّفت ضمن أربعة فصول؛ الأول: في الاجتهاد المقاصدي للباجي في كتاب الصلاة. والثاني: في كتاب الزكاة. والثالث: في كتاب الصوم. والرابع: في كتاب الحج. ثم ختمنا الباب بجدول يضمّ أهم النتائج المستخلصة فيه من كل فصل.

الفصل الأول: الاجتهاد المقاصدي للباجي في كتاب الصلاة

نبرز في هذا الفصل الاجتهاد المقاصدي للباجي من خلال اعتباره للمقاصد عند تعرّضه لمختلف المسائل الواردة في شرحه للأحاديث التي رواها الإمام مالك في الموطأ في العديد من أبواب كتاب الصلاة، آخذين بعين الاعتبار كل ما أشار إليه الباجي من مقاصد سواء كانت عليا كالإخلاص لله تعالى، أو عامة كالتييسير ورفع المشقة، أو خاصة كالخشوع في الصلاة، وغيرها من المقاصد التي كان معتبرا لها في تعليقه لبعض الأحكام وفي تقريرها واستنباطها وتعميمها، وكان معتبرا لها في توجيهه لبعض الآراء وتأويله لبعض الأقوال، وكان معتبرا لها في بعض استدلالاته وترجيحاته وأقيسته، مستندا في ذلك عموما إلى أصل السنة حيناً، وإلى أقوال بعض أصحاب مذهبه حيناً آخر، وإلى القياس حيناً ثالثاً، وغالبا ما يستند إلى النظر وإلى الوصف المناسب والملائم لعلّة الحكم، مصرحا بالمقصد حيناً ومشيرا إليه في أغلب الأحيان. ولقد استقرأنا شرحه المنتقى لكتاب الصلاة ووفقا عند أهم اعتبارات له للمقاصد في تعليقه وتقريره للأحكام وفي استدلالاته عليها وترجيحاته بينها عند تعرّضه لمختلف المسائل المتعلقة بأحكام الصلاة، ثم رُتّب ذلك ضمن مباحث بحسب المقاصد وموضوعات الأحكام، إذ قد يُسترسل في المبحث وقد يُقتضب فيه بحسب ما استخلص من مقاصد صرّح بها الباجي أو أشار إليها في شرحه لمختلف المسائل، فتضمن الفصل في كتاب الصلاة ثمانية مباحث؛ الأول: في اعتبار الباجي لمقصد اجتماع المسلمين وتوحدتهم في صلاة الجماعة. والثاني: في اعتبار الباجي لمقاصد الرفق والتخفيف والتييسير ورفع المشقة والخرج في أحكام الصلاة. والثالث: في اعتبار الباجي لمقصد الخشوع والإتقان في أحكام الصلاة. والرابع: في اعتبار الباجي لمقصد حفظ المال في جواز حمل كيس كبير أثناء الصلاة. والخامس: في اعتبار الباجي لمقصد النظافة والجمال في الاستعداد لصلاة الجمعة. والسادس: في اعتبار الباجي لمقصد التذكر والاتعاظ والتعلّم في أحكام الصلاة. والسابع: في اعتبار الباجي لمقصد الإخلاص في الاستتار بالتنفل. والثامن: في اعتبار الباجي لمقاصد حفظ العرض والنفس والدين في أحكام الصلاة.

المبحث الأول: اعتبار الباجي لمقصد اجتماع المسلمين وتوحيدهم في صلاة الجماعة

نبرز في هذا المبحث الاجتهاد المقاصدي للباجي من خلال اعتباره لمقصد اجتماع المسلمين وحفظ وحدتهم، في تعليقه وتقريره لأحكام تتعلق بصلاة الجماعة في شرحه لما ورد في الموطأ من أحاديث أو أقوال للإمام مالك، وتناول ذلك في مطلبين؛ الأول: في اعتبار الباجي لمقصد اجتماع المسلمين في التنبيه لصلاة الجماعة. والثاني: في اعتبار الباجي لمقصد حفظ وحدة المسلمين في صلاة الجماعة.

المطلب الأول: اعتبار الباجي لمقصد اجتماع المسلمين في التنبيه لصلاة الجماعة

نبين في هذا المطلب اعتبار الباجي لمقصد تحقق اجتماع المسلمين في المسجد من وسيلة النبي صلى الله عليه وسلم في دعوة الناس إلى صلاة الجماعة لما فيها من فضيلة، وذلك من خلال شرحه للحديث المرفوع الذي رواه الإمام مالك في باب ما جاء في النداء للصلاة، جاء فيه:

«-مَالِكُ، عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ؛ أَنَّهُ قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ أَرَادَ أَنْ يَتَّخِذَ خَشَبَتَيْنِ، يُضْرَبُ بِهِمَا لِيَجْتَمَعَ النَّاسُ لِلصَّلَاةِ، فَأَرَى عَبْدُ اللَّهِ بْنُ زَيْدٍ الْأَنْصَارِيُّ ثُمَّ مِنْ بَنِي الْحَارِثِ بْنِ الْخَزْرَجِ، خَشَبَتَيْنِ فِي النَّوْمِ. فَقَالَ: إِنَّ هَاتَيْنِ لَنَحْوُ مِمَّا يُرِيدُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. فَقِيلَ: أَلَا تُؤَدُّونَ لِلصَّلَاةِ؟ فَأَتَى رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حِينَ اسْتَيْقَظَ، فَذَكَرَ لَهُ ذَلِكَ، فَأَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْأَذَانِ..»¹

لقد انتبه الباجي -في شرحه لهذا الحديث- إلى الاجتهاد المقاصدي للنبي صلى الله عليه وسلم، عندما اجتهد في نوع الوسيلة المتخذة للإعلام بقصد اجتماع الناس للصلاة؛ فأراد أن يتخذ خشبتين يُضرب بهما لتنبههم بالصوت الذي تحدثانه إلى أوان صلاة الجماعة. قال الباجي:

«قوله: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد أراد أن يتخذ خشبتين يضرب بهما، دليل على أن النبي صلى الله عليه وسلم كان له الاجتهاد في أمور الشريعة ما لم ينص له على الحكم، ولذلك أداه اجتهاده إلى اتخاذ الخشبتين لاجتماع الناس للصلاة، فلما رأى عبد الله بن زيد الأذان صار إليه ولو أمره باتخاذ الخشبتين لم يعدل عن ذلك لرؤيا رآها عبد الله بن زيد،

¹ انفرد به مالك في الموطأ، كتاب الصلاة، باب ما جاء في النداء للصلاة. الحديث رقم 143 في المنتقى.

وإنما أراد بذلك صلى الله عليه وسلم، اجتماع الناس للصلاة لفضيلة الجماعة وإقامة الصلاة في المساجد. ¹»

نلاحظ أن الباجي قد علل عدول النبي صلى الله عليه وسلم عن اتخاذ خشبتين يُضرب بهما إلى اتخاذ الأذان، بمقصد اجتماع المسلمين في المسجد لصلاة الجماعة، وليس بمقصد الالتزام بالرؤيا التي رآها عبد الله بن زيد. كما نلاحظ أن الباجي قد أشار في شرحه إلى ثبوت الاجتهاد المقاصدي للنبي صلى الله عليه وسلم حينما قال: «ولذلك أداه اجتهاده إلى اتخاذ الخشبتين لاجتماع الناس للصلاة»، مما يدل استناده إلى أصل السنة فيما ذهب إليه من تعليل مقاصدي.

المطلب الثاني: اعتبار الباجي لمقصد حفظ وحدة المسلمين في صلاة الجماعة

نبيّن في هذا المطلب اعتبار الباجي لمقصد الحفاظ على وحدة المسلمين وعدم تفرقهم من تقريره لحكم منع إقامة أكثر من صلاة جماعة في المسجد للصلاة الواحدة والاكتفاء بصلاة الإمام الراتب، وذلك من خلال شرح الباجي لقول الإمام مالك الذي ورد في الموطأ في باب عن النداء يوم الجمعة هل يكون قبل أن يحل الوقت؟ والذي شرح منه قول الإمام مالك في مسألة عدم جواز إعادة الصلاة لمن أذن ثم انتظر الناس فلم يأت به أحد فصلى، جاء فيه:

«و سئِلَ مَالِكُ عَنْ مُؤَذِّنٍ أَذَّنَ لِقَوْمٍ، ثُمَّ انْتَضَرَ هَلْ يَأْتِيهِ أَحَدٌ، فَلَمْ يَأْتِهِ أَحَدٌ؛ فَأَقَامَ الصَّلَاةَ، وَصَلَّى وَحْدَهُ، ثُمَّ جَاءَ النَّاسُ بَعْدَ أَنْ فَرَغَ، أَيُعِيدُ الصَّلَاةَ مَعَهُمْ؟ قَالَ: لَا يُعِيدُ الصَّلَاةَ، وَمَنْ جَاءَ بَعْدَ انْصِرَافِهِ، فَلْيُصَلِّ لِنَفْسِهِ وَحْدَهُ.» ²

فوافق الباجي قول الإمام مالك في المسألة محتجا بمقصد توحيد المسلمين ومنع اختلافهم وافتراقهم. قال الباجي:

«وهذا كما قال، وأصل هذا أن الإمام الراتب للمسجد له إقامة الصلاة فيه دون غيره، فإذا جمع فيه الصلاة ثم أتت طائفة أخرى لم يكن لها أن تجمع فيه لأن الأئمة يجب الاجتماع

¹ الباجي، المنتقى، 3/2.

² انظر: المصدر نفسه، 16/2.

إليهم والاتفاق على تقديمهم، فإذا ثبت ذلك لم يجز الاختلاف عليهم، ولو جاز الجمع في مسجد مرتين لكان ذلك داعية إلى الافتراق والاختلاف...»¹.

فلاحظ أن الباجي قد علل منع إقامة أكثر من صلاة جماعة الإمام الراتب في المسجد بمقصد حفظ وحدة المسلمين، مستندا في ذلك إلى النظر كما يظهر من تعليقه المقاصدي.

ثم ذكر مقصدا آخر لذلك؛ وهو مراعاة أوقات الصلاة والحفاظ عليها، إذ قد يؤدي تعدد الجماعات في المسجد الواحد للصلاة الواحدة، إلى الفوضى والاضطراب، يتضح ذلك من قوله:

«ووجه آخر، أنه لو وسع في مثل هذا الأمر لأدى إلى أن لا تراعى أوقات الصلوات ولآخر من شاء وصلى بعد ذلك في جماعة وقصر الناس على إمام واحد داع إلى مراعاة صلاته والمبادرة إلى إدراك الصلاة معه.»².

فيفهم من قوله أنه أشار بالتبع إلى مقصد الانضباط والحفاظ على أوقات الصلاة في حكم عدم جواز إقامة أكثر من صلاة جماعة الإمام الراتب في المسجد.

المبحث الثاني: اعتبار الباجي لمقاصد الرفق والتخفيف والتيسير ورفع المشقة والحرج في أحكام الصلاة

نبرز في هذا المبحث الاجتهاد المقاصدي للباجي من خلال اعتباره لمقاصد الرفق والتخفيف والتيسير ورفع المشقة والحرج، في تعليقه وتقريره للأحكام، وفي تأويلاته لبعض الأقوال والآراء، وفي استدلالاته وترجيحاته وبعض أقيسته، أثناء شرحه لما جاء في الموطأ من أحاديث تتعلق بمسائل الصلاة وأحكامها. وبتناول ذلك في ثلاثة مطالب؛ الأول: في اعتبار الباجي لمقصد الرفق في أفضلية عدم التنفل بعد أذان المغرب. والثاني: في اعتبار الباجي لمقصد التخفيف والتيسير ورفع المشقة في أحكام الصلاة. والثالث: في اعتبار الباجي لمقصد رفع الحرج من إباحة الصلاة في ثوب واحد.

¹ المصدر السابق، 16/2.

² المصدر نفسه، 17/2.

المطلب الأول: اعتبار الباجي لمقصد الرفق في أفضلية عدم التنفل بعد أذان المغرب

نبين في هذا المطلب اعتبار الباجي لمقصد الرفق بالناس في تقريره لأفضلية عدم التنفل بعد أذان المغرب والتعجيل بالصلاة، وذلك من خلال شرحه لقول الإمام مالك الذي ورد في الموطأ في باب عن النداء يوم الجمعة هل يكون قبل أن يجل الوقت؟ والذي تعرّض فيه لشرح قوله في مسألة الجماعة تصلى بإقامة غير المؤذن، لانشغال المؤذن بالتنفل بعد الأذان. والتي جاء فيها:

«و سئل مالك عن مؤذنٍ أذنَ لِقَوْمٍ، ثُمَّ تَنَفَّلَ. فَأَرَادُوا أَنْ يُصَلُّوا بِإِقَامَةِ غَيْرِهِ؟ فَقَالَ: لَا بِأَسَ بِذَلِكَ، إِقَامَتُهُ، وَإِقَامَةُ غَيْرِهِ سَوَاءٌ.»¹

استفاد الباجي -عند تعرضه لهذه المسألة في شرحه- من إظهار مقصد الرفق بالناس من تعجيل صلاة المغرب بعد الأذان؛ إذ هو وقت إفطار الصائم، وهو وقت عودة المنشغلين سائر يومهم إلى بيوتهم عادة، فلا ينبغي أن يطال عليهم رفقا بهم. فبعد أن ذكر استحباب التنفل بعد الأذان إلا في المغرب، عقب بالقول:

«وقال ابن حبيب: يستحب التنفل بعد الأذان إلا في المغرب. قال القاضي: وعندي أنه يجب أن يزداد ويأثر الأذان للجمعة، والأصل في ذلك أن صلاة المغرب مأمور بتقديمها بأثر الأذان لاختلاف باختصاصها بذلك الوقت ولما في تعجيلها من الرفق بالناس لفطر الصائم وانصراف المتصرف جميع نهاره إلى بيته فكان تعجيلها أولى من التنفل قبلها، فمن آثر التنفل تنفل بعدها وأما الجمعة فإن الأذان تتعقبه الخطبة وهي تمنع التنفل، والله أعلم.»²

نلاحظ أن الباجي قد علل أفضلية الامتناع من التنفل عقب أذان المغرب، والتعجيل بالصلاة، بمقصد الرفق بالناس؛ الصائم منهم والمنصرف إلى بيته على عادة الناس في هذا الوقت، كما نلاحظ أنه صرح بهذا المقصد مستندا إلى النظر كما يظهر من شرحه.

¹ انظر: المصدر السابق، 18/2.

² المصدر نفسه، 18/2.

المطلب الثاني: اعتبار الباجي لمقصد التخفيف والتيسير ورفع المشقة في أحكام الصلاة

نبرز الاجتهاد المقاصدي للباجي في هذا المطلب من خلال اعتباره لمقصد التخفيف والتيسير ورفع المشقة في بعض المسائل المتعلقة بأحكام الصلاة، التي وقفنا عندها أثناء تتبعنا لشرحه كتاب الصلاة في كتابه المنتقى. وقد جمعنا ذلك في تسعة فروع؛ الأول: في اعتبار الباجي لمقصد التخفيف ورفع المشقة في الصلاة عند الشدة. والثاني: في اعتبار الباجي لمقصد التخفيف في الأذان للمسافر. والثالث: في اعتبار الباجي لمقصد التخفيف في القراءة في صلاة العشاء. والرابع: في اعتبار الباجي لمقصد التخفيف من تخصيص رمضان بالقيام. والخامس: في اعتبار الباجي لمقصد التيسير في صفة رفع اليدين في الصلاة. والسادس: في اعتبار الباجي لمقصد رفع المشقة في قراءة المسافر في الصلاة. والسابع: في اعتبار الباجي لمقصد رفع المشقة في تخفيف صلاة الجماعة. والثامن: في اعتبار الباجي لمقصد رفع المشقة في الجمع بين الصلاتين. والتاسع: في اعتبار الباجي لمقصد رفع المشقة في مسافة قصر الصلاة.

الفرع الأول: اعتبار الباجي لمقصد التخفيف ورفع المشقة في الصلاة عند الشدة

نبين في هذا الفرع اعتبار الباجي لمقصد التخفيف ورفع المشقة في جواز الصلاة فرادى في الرحال عند برد أو مطر أو ريح ونحو ذلك، وذلك من خلال شرحه للحديث المرفوع الذي رواه الإمام مالك في باب النداء في السفر وعلى غير وضوء، جاء فيه:

«-مَالِكُ، عَنْ نَافِعٍ؛ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ أَذَّنَ بِالصَّلَاةِ فِي لَيْلَةٍ ذَاتِ بَرْدٍ وَرِيحٍ، فَقَالَ: أَلَّا صَلُّوا فِي الرَّحَالِ¹. ثُمَّ قَالَ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَأْمُرُ الْمُؤَدِّنَ؛ إِذَا كَانَتْ لَيْلَةٌ بَارِدَةً، ذَاتُ مَطَرٍ، يَقُولُ: أَلَّا صَلُّوا فِي الرَّحَالِ²»

¹ الرحال: جمع رحل، وهو المنزل والمسكن، وقد يسمى ما يستصعبه الانسان في سفره من الأثاث رحلا. انظر: المصدر السابق، هامش 21/2. وانظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مادة رحل، ص 1018.

² رواه مالك في الموطأ، كتاب الصلاة، باب النداء في السفر وعلى غير وضوء، الحديث رقم 153 في المنتقى. وأخرجه البخاري، في كتاب الأذان، باب الرخصة في المطر والعلّة، أن يصلي في رحله. وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الصلاة في الرحال في المطر. والنسائي في سننه، كتاب الأذان، باب الأذان في التخلف عن شهود الجماعة في الليلة المطيرة، وأبو داود في سننه، كتاب الصلاة، باب التخلف عن الجماعة في الليلة الباردة أو الليلة المطيرة. وابن ماجه في سننه، كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب الجماعة في الليلة المطيرة. وأحمد في مسنده، كتاب باقي مسند

فقد أوّل الباجي عمل ابن عمر تأويلاً مقاصدياً؛ إذ ذكر أنّه أراد بذلك التخفيف على الناس ورفع المشقة عنهم، فقال:

«قوله: ألا صلوا في الرحال، دليل على السفر، فأذن لهم أن يصلوا في رحالهم بصلاته إذا كان إماماً ولذلك احتاج أن يبيح لهم الصلاة في الرحال لشدة البرد والريح، ويحتمل أن يكون أذن لهم أن يصلوا في رحالهم أفذاذاً أو يؤم كل طائفة منهم رجل منهم، فأراد التخفيف عنهم بالأذان بالصلاة في الرحال.»¹

فلاحظ أن الباجي قد صرّح بمقصد التخفيف في تعليقه لإذن ابن عمر بالصلاة في الرحال ولو أفذاذاً، مستنداً في ذلك إلى النظر.

ثم تطرق الباجي في شرحه، إلى بيان قياس ابن عمر فيما ذهب إليه من ترخيص الصلاة في الرحال حال الريح، بما رخص به النبي صلى الله عليه وسلم في حال المطر؛ إذ قيس الريح بالمطر. والشاهد هنا أن الباجي ذكر أن مناط الحكم في القياس هو المقصد؛ فلما كان مقصد رفع المشقة متحققاً في حال الريح كما هو متحقق في حال المطر، كان حكم حال المطر متعدياً إلى حكم حال الريح، فالاجتهاد هنا اجتهاد مقاصدي بتحقيق المنط، أشار الباجي إليه في قوله:

«واستدل ابن عمر على ذلك بما كان النبي صلى الله عليه وسلم يأمر مؤذنه في الليلة الباردة ذات المطر، والنبي صلى الله عليه وسلم إماماً لهم، فقياس ابن عمر حال الريح بحال المطر، والعلة الجامعة بينهما المشقة اللاحقة...»².

فلاحظ أن الباجي قد ذكر أن المشقة هي العلة الجامعة في قياس ابن عمر لترخيص الصلاة في الرحال، وفي ذلك إشارة إلى استناده إلى مقصد رفع المشقة فيما أوّل به قياس ابن عمر رضي الله عنه. إلا أننا لا نلاحظ أن ابن عمر قد علّل ما قرّره من حكم، فضلاً على أن

المكثرين من الصحابة، باب باقي مسند عبد الله بن عمر. ورواه الدارمي في سننه، كتاب الصلاة، باب الرخصة في ترك الجماعة إذا كان مطر في السفر.

¹ الباجي، المنتقى، 21/2.

² المصدر نفسه، 21/2.

يشير إلى مقصد رفع المشقة، بل كان ذلك من اجتهاد الباجي الذي اعتمد فيه على النظر كما يظهر من شرحه للحديث.

الفرع الثاني: اعتبار الباجي لمقصد التخفيف في الأذان للمسافر

نبين في هذا الفرع اعتبار الباجي لمقصد التخفيف من حكم عدم لزوم الأذان للمسافر، وذلك من خلال شرحه للأثر المقطوع الذي رواه الإمام مالك في باب ما جاء في النداء للصلاة، جاء فيه:

«مَالِكُ، عَنِ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ؛ أَنَّ أَبَاهُ قَالَ لَهُ: إِذَا كُنْتَ فِي سَفَرٍ، فَإِنْ شِئْتَ أَنْ تُؤَدِّنَ وَتُقِيمَ فَعَلْتَ، وَإِنْ شِئْتَ فَأَقِمْ وَلَا تُؤَدِّنَ.»¹

فذكر الباجي أن عدم لزوم الأذان على المسافر، إنما هو لمقصد التخفيف عنه؛ إذ السفر غالباً ما يقترن بالمشقة، التي غالباً ما تراعى في أحكام الشريعة، فرأى الباجي أنه لما كان السفر محل مشقة وعناء، كانت أحكامه محل تخفيف وتيسير؛ فكان مقصد التخفيف علة لعدم لزوم الأذان على المسافر. قال الباجي:

«وهذا يدل على نحو ما ذكرناه عن أصحابنا أن الأذان لا يلزم المسافر لأن السفر موضع تخفيف ولعدم المسجد والإمام، وأما ما شرع من أذان المسافر في الصبح أو غيرها لإظهار شعار الإسلام، فلا يلزم لزومه في مساجد الجماعات وموضع الإمام.»²

فلاحظ أن الباجي قد أشار إلى مقصد التخفيف في تعليقه لعدم لزوم الأذان للمسافر، مستندا في ذلك إلى النظر.

وحتى ما ذكره الباجي من تشريع أذان الصبح للمسافر، فقد حمّله على تحقيق مقصد إظهار شعار الإسلام. فمدار اجتهاد الباجي في لزوم الأذان أو عدمه كان في كل الحالات مداراً مقاصدياً، مما يبرز اجتهاده المقاصدي في المسألة.

¹ انفرد به مالك في الموطأ، كتاب الصلاة، باب ما جاء في النداء للصلاة، الحديث رقم 155 في المنتقى.

² الباجي، المنتقى، 22/2.

الفرع الثالث: اعتبار الباجي لمقصد التخفيف في القراءة في صلاة العشاء

نبين في هذا الفرع اعتبار الباجي لمقصد التخفيف من قراءة قصار السور في صلاة العشاء، وذلك من خلال شرحه للحديث المرفوع الذي رواه الإمام مالك في باب القراءة في المغرب والعشاء، جاء فيه:

«-مَالِكُ، عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ، عَنْ عَدِيِّ بْنِ ثَابِتِ الْأَنْصَارِيِّ، عَنْ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ أَنَّهُ قَالَ: صَلَّيْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْعِشَاءَ فَقَرَأَ فِيهَا بِالَّتَيْنِ وَالزَّيْتُونَ.¹»

أول الباجي -في شرحه لهذا الحديث- قراءة النبي صلى الله عليه وسلم بسورة التين والزيتون في صلاة العشاء بمقصد التخفيف، كما رأى أن يؤخذ بهذا المقصد عند الصلاة بالناس، مراعاة لحالهم، قال الباجي:

«قوله: أنه صلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم العشاء، فقرأ فيها بالتين والزيتون، إخبار عن مشاهدته للصلاة وبيان لسماحه لما أراد أن يخبر به من الحكم، وقراءة النبي صلى الله عليه وسلم بهذه السورة في صلاة العشاء، وهي صلاة العتمة، يحتمل أن يكون فعل ذلك لأنه قصد التخفيف، على أنها من السور التي يقرأ بها الإمام في هذه الصلاة، مع سلامة الحال لأن ما يختص بالصلوات من السور ليست على قدر واحد، بل منها ما يكون تخفيفاً عن الجماعة، ومنها ما يكون إتماماً مع الأخذ بالحظ من التخفيف الذي يلزم فيها، وللإمام أن يقصد من السور ما يليق بالجماعة في تلك الصلاة، فإن لم يكن ما يمنع الإتمام والإكمال وعرف أحوال من معه، فالإتمام أفضل، والتخفيف جائز، والله أعلم.²»

¹ رواه مالك في الموطأ، كتاب الصلاة، باب القراءة في المغرب والعشاء، الحديث رقم 171 في المنتقى. وأخرجه البخاري، في كتاب الأذان، باب القراءة في العشاء. وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الصلاة، باب القراءة في العشاء. والترمذي في سننه، كتاب الصلاة، باب ما جاء في القراءة في صلاة العشاء. والنسائي في سننه، كتاب الافتتاح، باب القراءة فيها بالتين والزيتون، وأبو داود في سننه، كتاب الصلاة، باب قصر قراءة الصلاة في السفر. وابن ماجه في سننه، كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب القراءة في صلاة العشاء وأحمد في مسنده، كتاب أول مسند الكوفيين، باب حديث البراء بن عازب.

² الباجي، المنتقى، 41/2.

فلاحظ أن الباجي قد صرح بمقصد التخفيف في تعليقه لقراءة النبي صلى الله عليه وسلم بقصار السور، كما أن ذكره لهذا المقصد على وجه الاحتمال دليل على اجتهاده المقاصدي الذي قد استند فيه إلى النظر كما يظهر ذلك من شرحه.

الفرع الرابع: اعتبار الباجي لمقصد التخفيف من تخصيص رمضان بالقيام

نبين في هذا الفرع اعتبار الباجي لمقصد التخفيف من الحظ على صلاة الليل في رمضان دون سائر العام، وذلك من خلال شرحه للحديث المرفوع الذي رواه الإمام مالك في باب صلاة النبي صلى الله عليه وسلم في الوتر، جاء فيه:

«مَالِكٌ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي سَعِيدٍ الْمَقْبُرِيِّ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ أَنَّهُ سَأَلَ عَائِشَةَ زَوْجَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَيْفَ كَانَتْ صَلَاةَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي رَمَضَانَ؟ فَقَالَتْ: مَا كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَزِيدُ فِي رَمَضَانَ وَلَا فِي غَيْرِهِ عَلَى إِحْدَى عَشْرَةَ رَكْعَةً، يُصَلِّي أَرْبَعًا، فَلَا تَسْأَلُ عَنْ حُسْنِهِنَّ وَطَوْلِهِنَّ ثُمَّ يُصَلِّي أَرْبَعًا فَلَا تَسْأَلُ عَنْ حُسْنِهِنَّ وَطَوْلِهِنَّ، ثُمَّ يُصَلِّي ثَلَاثًا، فَقَالَتْ عَائِشَةُ: فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَتَنَامُ قَبْلَ أَنْ تُوتِرَ؟ فَقَالَ: يَا عَائِشَةُ إِنَّ عَيْنِي تَنَامَانٍ وَلَا يَنَامُ قَلْبِي.»¹

ذكر الباجي في شرحه للحديث جواب السيدة عائشة رضي الله عنها عن عدد الركعات التي كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي بها ليله، فذكرت أنها إحدى عشر ركعة، ثم نبهت إلى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ما كان يخص ذلك برمضان، بل ويصلها أيضا في غيره، إلا أن السائل - لما وجدته من الحظ على رمضان - اقتصر في سؤاله على الصلاة في رمضان. فاستفاد الباجي من سؤال أبي سلمة وجواب السيدة عائشة عن فعل النبي صلى الله عليه وسلم، ليستنتج مقصد التخفيف من الحظ على الصلاة في رمضان دون سائر العام؛ يتبين ذلك مما جاء في شرح الباجي لهذا الحديث، حيث قال:

¹ رواه مالك في الموطأ، كتاب الصلاة، باب صلاة النبي في الوتر، الحديث رقم 258 في المنتقى. وأخرجه البخاري، في كتاب الجمعة، باب قيام النبي بالليل في رمضان وغيره. ومسلم في صحيحه، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب صلاة الليل وعدد ركعات النبي في الليل وأن الوتر ركعة وأن الركعة صلاة صحيحة. والترمذي في سننه، كتاب الصلاة، باب ما جاء في وصف صلاة النبي بالليل والنسائي في سننه، كتاب قيام الليل وتطوع النهار، باب كيف الوتر بثلاث. وأبو داود في سننه، كتاب الصلاة، باب في صلاة الليل. وأحمد في مسنده، كتاب باقي مسند الأنصار، باب حديث السيدة عائشة.

«... وإنما قصر السؤال على رمضان لما رأى من الحض على صلاة رمضان، فظن لذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يخصه بصلاة، فأخبرته عائشة أن فعله كان في رمضان وغيره سواء، وفي ذلك بيان أن حظه لنا على صلاة رمضان لما علم من ضعفنا عن إقامة ذلك في جميع العام، فحضنا على أفضل أوقات العام.»¹

فلاحظ أن الباجي قد استنتج من الحديث، أن المقصد من حض النبي صلى الله عليه وسلم على صلاة رمضان -أي القيام- دون سائر أوقات العام، هو التخفيف عن أمته لعدم قدرتها على الالتزام بالقيام سائر العام، وبهذا المقصد ميّز قدرة قيام النبي صلى الله عليه وسلم عن قدرة غيره عليه، مستندا إلى الحديث في استنباط مقصد التخفيف.

الفرع الخامس: اعتبار الباجي لمقصد التيسير في صفة رفع اليدين في الصلاة

نبيّن في هذا الفرع اعتبار الباجي لمقصد التيسير في مسألة تحديد صفة رفع اليدين حذو المنكبين في الصلاة، وذلك من خلال شرحه للحديث المرفوع الذي رواه الإمام مالك في باب ما جاء في افتتاح الصلاة، جاء فيه:

«-مَالِكُ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنِ سَالِمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ؛ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ إِذَا افْتَتَحَ الصَّلَاةَ، رَفَعَ يَدَيْهِ حَذْوَ مَنْكِبَيْهِ، وَإِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنْ الرُّكُوعِ، رَفَعَهُمَا كَذَلِكَ أَيْضًا، وَقَالَ: سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمِدَهُ، رَبَّنَا وَلَكَ الْحَمْدُ. وَكَانَ لَا يَفْعَلُ ذَلِكَ فِي السُّجُودِ.»²

تعرض الباجي في شرحه لهذا الحديث إلى مسألة خلافية تتعلق بالكيفية التي يرفع بها المصلي يديه عند افتتاح الصلاة أو عند الرفع من الركوع؛ فمنهم من رأى أنهما ترفعان قائمتين،

¹ الباجي، المنتقى، 163/2.

² رواه مالك في الموطأ، كتاب الصلاة، باب ما جاء في افتتاح الصلاة، الحديث رقم 159 في المنتقى. وأخرجه البخاري، في كتاب الأذان، باب رفع اليدين إذا كبر وإذا ركع وإذا رفع. وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الصلاة، باب استحباب رفع اليدين حذو المنكبين مع تكبيرة الإحرام والركوع وفي الرفع من الركوع وأنه لا يفعله إذا رفع من السجود. والترمذي في سننه، كتاب الصلاة، باب ما جاء في رفع اليدين عند الركوع. والنسائي في سننه، كتاب الافتتاح، باب رفع اليدين حذو المنكبين، وأبو داود في سننه، كتاب الصلاة، باب رفع اليدين في الصلاة. وأحمد في مسنده، كتاب مسند المكثرين من الصحابة، باب مسند عبد الله بن عمر. ورواه الدارمي في سننه، كتاب الصلاة، باب القول بعد رفع الرأس من الركوع.

كفيهما حذو المنكبين، وأصابعهما حذو الأذنين، ومنهم من رأى أنهما ترفعان منصوبتين، ظهورهما باتجاه السماء، وبطونهما باتجاه الأرض. وقد ذكر الباجي ترجيحه للرأي الأول. والذي يعيننا هنا في ترجيحه، هو استناده إلى مقصد التيسير في الأخذ بالكيفية الأولى دون الثانية؛ إذ الأولى أيسر في الرفع، بينما في الثانية صعوبة وتكلف. وهذا ما يبرز اجتهاده المقاصدي في الأحكام الفقهية، قال الباجي:

«مسألة: وأما صفة الرفع، فالذي عليه شيوخنا العراقيون أن تكون يداه قائمتين تحاذي كفاه منكبیه وأصابعه أذنيه. وروي عن سحنون أنهما تكونان منصوبتين ظهورهما إلى السماء وبطونهما إلى الأرض. قال القاضي أبو الوليد: والأول عندي أولى؛ لأننا نتمكن بذلك من الجمع بين الحديثين¹ ولأنه أبعد في التكلف وأيسر في الرفع.»²

فلاحظ أن الباجي قد رجح الرأي الأول ترجيحاً مقاصدياً؛ إذ استدل بمقصد التيسير في أخذه بالرأي الأول في تحديد كيفية رفع اليدين في الصلاة، مستنداً في ذلك إلى النظر، ومستأنساً بالسنة كما يظهر من شرحه للمسألة.

الفرع السادس: اعتبار الباجي لمقصد رفع المشقة في قراءة المسافر في الصلاة

نبين في هذا الفرع اعتبار الباجي لمقصد رفع المشقة من أفضلية تخفيف القراءة في الصلاة عند السفر، وذلك من خلال شرحه للأثر الموقوف الذي رواه الإمام مالك في باب القراءة في الصباح، جاء فيه:

«-مَالِكُ، عَنْ نَافِعٍ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ كَانَ يَقْرَأُ فِي الصُّبْحِ فِي السَّفَرِ بِالْعَشْرِ السُّورِ
الْأُولَى مِنَ الْمُفْصَلِ³ فِي كُلِّ رَكْعَةٍ بِأَمِّ الْقُرْآنِ وَسُورَةٍ.»⁴

¹ يقصد حديث بن عمر سابق الذكر، وحديث بن الحويرث الذي جاء فيه أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان إذا كبر رفع يديه حتى يجاذي بما أذنيه. انظر: الباجي، المنتقى، 29/2.

² المصدر نفسه، 29/2.

³ المفصل: السور، ابتداء من سورة الحجرات إلى سورة الناس.

⁴ انفرد به مالك في الموطأ، كتاب الصلاة، باب القراءة في الصباح، الخبر رقم 181 في المنتقى.

ذكر الباجي في شرحه لهذا الأثر، قول الإمام مالك في مسألة القراءة بسور المفصل في صلاة الصبح في السفر، ثم استخلص أولوية التخفيف في القراءة في الصلاة، معللاً ذلك بمقصد رفع المشقة، قال الباجي:

«معنى ذلك أن عبد الله بن عمر كان يقرأ في صلاة الصبح في سفره بالسور التي ذكرها لا يكاد يخرج منها، وذلك لتمهله وتأنيه وقلة عجلته، وإلا فالغالب من حال الأسفار العجلة. وقد قال مالك: يقرأ فيها بالسماذ ذات البروج¹، وسبح اسم ربك الأعلى²، والأكرياء يعجلون الناس ولأن السفر تقصر فيه الصلاة، ويحذف فيه بعض أركانها لما فيه من المشقة والحاجة إلى استصحاب الرفقة، فبأن يخفف القراءة فيها أولى وأحرى إلا أن يكون الرجل في خاصة نفسه، فلا بأس أن يطيل ما أراد، والله أعلم»³.

فلاحظ أن الباجي قد قرر أفضلية التخفيف في قراءة المسافر في الصلاة لمقصد رفع المشقة، والذي يشمل أيضاً ما ذكره من حاجة المسافر إلى استصحاب الرفقة، إذ قد تتسبب الإطالة في الصلاة إلى فقد الرفقة، وفي ذلك أيضاً مشقة على المسافر، فلمقصد رفع المشقة عنه، كان الأولى تخفيفه في قراءة الصلاة. والملاحظ أن الباجي قد استند إلى النظر فيما ذهب إليه من اجتهاد مقاصدي.

الفرع السابع: اعتبار الباجي لمقصد رفع المشقة في تخفيف صلاة الجماعة

نبين في هذا الفرع اعتبار الباجي لمقصد رفع المشقة من وجوب تجوز الإمام في صلاته بالناس والتخفيف عليهم، وذلك من خلال شرحه للحديث المرفوع الذي رواه الإمام مالك في باب العمل في صلاة الجماعة، جاء فيه:

¹ سورة البروج، الآية: 1.

² سورة الأعلى، الآية: 1.

³ الباجي، المنتقى، 50/2.

«-مَالِكُ، عَنْ أَبِي الزُّنَادِ، عَنِ الْأَعْرَجِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِذَا صَلَّى أَحَدُكُمْ بِالنَّاسِ فَلْيُخَفِّفْ، فَإِنَّ فِيهِمُ الضَّعِيفَ وَالسَّقِيمَ وَالْكَبِيرَ، وَإِذَا صَلَّى أَحَدُكُمْ لِنَفْسِهِ فَلْيُطَوِّلْ مَا شَاءَ.»¹

لقد قال الباجي في شرحه لهذا الحديث، بوجوب تجوُّز الإمام في صلاته بالناس؛ بأن يخفف القراءة والركوع والسجود، ذلك ما يظهر من ذكره للفظ «فيجب»، وإلا لكان قد استعمل لفظ ينبغي، أو الأولى، أو الأخرى، أو الأفضل، أو نحو ذلك مما لا يظهر الوجوب². كما استفاد الباجي من ألفاظ الحديث ليرز المقصد من الحكم؛ وأنه التخفيف ودفع المشقة عن الناس، ودفع الضرر الذي قد يلحق بالمعدورين منهم، إذ قد يتسبب التطويل في الصلاة جماعة لمن لا يقدر عليه في ترك الجماعة، أو في إحداث ضرر ما به، وهذا مخالف لمقاصد الشريعة الإسلامية، من دفع المشقة والضرر على الناس. هذا ما يفهم من شرح الباجي لهذا الحديث في قوله:

¹ رواه مالك في الموطأ، كتاب الصلاة، باب العمل في صلاة الجماعة، الحديث رقم 296 في المنتقى. وأخرجه البخاري، في كتاب الأذان، باب إذا صلى لنفسه فليطول ما شاء. ومسلم في صحيحه، كتاب الصلاة، باب أمر الأئمة بتخفيف الصلاة في تمام. والترمذي في سننه، كتاب الصلاة، باب ما جاء إذا أم أحدكم الناس فليخفف. والنسائي في سننه، كتاب الإمامة، باب ما على الإمام من التخفيف. وأبو داود في سننه، كتاب الصلاة، باب في تخفيف الصلاة. وأحمد في مسنده، كتاب باقي مسند المكثرين، باب مسند أبي هريرة.

² لقد ذكر ذلك أيضا الزرقاني في قوله: «...وفي ذلك استحباب طول القراءة في الصبح، وقد استحبه مالك وجماعة وذلك في الشتاء أكثر منه في الصيف، وأما اليوم فواجب التخفيف لقوله صلى الله عليه وسلم: من أم الناس فليخفف، فإن فيهم الضعيف والسقيم والكبير وذا الحاجة، ومن صلى لنفسه فليطول ما شاء. وقال لمعاذ: أفتان أنت يا معاذ، اقرأ باسم ربك، والشمس وضحاها ونحو ذلك. وقال عمر لبعض من طول من الأئمة: لا تبغضوا الله إلى عباده. وإذا أمر بالتخفيف في الزمن الأول فما ظنك باليوم». وأقول: فإذا خشي الزرقاني على الناس مشقة التطويل في زمانه، فما ظنك باليوم. بينما ذكر ابن عبد البر حكم استحباب التخفيف، فقال: " قال أبو عمر: لا أعلم بين أهل العلم خلافا في استحباب التخفيف لكل من أم قوما على ما شرطنا من الإتيان بأقل ما يجزئ، والفريضة والنافلة ثم جمعهم سواء في استحباب التخفيف فيما إذا صليت جماعة بإمام... ". لكنه بعد ذلك وعند تعرضه لحديث تجوز النبي صلى الله عليه وسلم في صلاته لبكاء الصبي، قال بوجوب التخفيف للكبير والضعيف وذي الحاجة فقال: " فإذا جاز التخفيف والتجوز في الصلاة لمثل ما في هذا الحديث، فكذلك يجوز ويجب من أجل الضعيف والكبير وذي الحاجة، فكيف وقد ورد فيه النص الثابت والحمد لله ". انظر: الزرقاني، شرح الزرقاني، 248/1.

«قوله صلى الله عليه وسلم: إذا صلى أحدكم بالناس فليخفف، يريد التخفيف من القراءة والركوع والسجود وغير ذلك من الأقوال والأفعال... (فصل) وقوله: فإن فيهم الضعيف والسقيم والكبير، يريد أن الضعيف لا يستطيع التطويل فيضرب به، ولا يجوز له الخلاف على الإمام فينقطع عن الجماعة، وكذلك الكبير والسقيم، فيجب على الإمام أن يصلي صلاة يتجاوز فيها بحيث لا يشق على أحدهم. (فصل) وقوله صلى الله عليه وسلم: وإذا صلى أحدكم لنفسه، يريد أن يصلي وحده، فليطول ما شاء، فإن تطويله ذلك لا يضر بغيره.»¹

فلاحظ أن الباجي قد علل تخفيف الإمام في صلاة الجماعة بتجنيب الناس ما يشق عليهم، وفيه إشارة إلى اعتباره لمقصد رفع المشقة في تقريره للحكم. كما نلاحظ أنه جعل مقصد رفع المشقة مناطاً لتعيين التخفيف أو التطويل في الصلاة؛ فالذي يصلي منفرداً لا يشق على غيره فله أن يطول ما شاء، بينما قد يشق على غيره من يصلي بالناس، لذلك وجب عليه التجوز والتخفيف في صلاته. وواضح من لفظ الحديث أن الباجي قد استند إلى أصل السنة فيما ذهب إليه من اجتهاد مقاصدي.

الفرع الثامن: اعتبار الباجي لمقصد رفع المشقة في الجمع بين الصلاتين

نبين في هذا الفرع اعتبار الباجي لمقصد رفع المشقة من حكم جواز الجمع بين الصلاتين اللتين بينهما اشتراك في الوقت؛ كالظهر والعصر، أو المغرب والعشاء، وذلك من خلال شرحه للحديث المرفوع الذي رواه الإمام مالك في باب الجمع بين الصلاتين في الحضر والسفر، جاء فيه:

«-مَالِكُ، عَنْ دَاوُدَ بْنِ الْحُصَيْنِ، عَنِ الْأَعْرَجِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَجْمَعُ بَيْنَ الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ فِي سَفَرِهِ إِلَى تَبُوكَ.»²

علل الباجي جمع رسول الله صلى الله عليه وسلم بين صلاتين في سفره، بالرفق بالمصلي، ثم عمم حكم الجواز إلى كل ما يمتثل الشدة والمشقة، من سفر، أو مرض، أو مطر، أو خوف. قال الباجي:

¹ الباجي، المنتقى، 202/2. وانظر: ابن عبد البر، التمهيد، 9/19، 10.

² انفرد به مالك في الموطأ، كتاب الصلاة، باب الجمع بين الصلاتين في الحضر والسفر، الحديث رقم 322 في المنتقى.

«قوله: كان يجمع بين الظهر والعصر في سفره إلى تبوك، يعني أنه عليه السلام كان يفعل ذلك على وجه الرفق بالمصلي، وذلك على حد أربعة أوجه، أحدها: السفر، والثاني: المرض، والثالث: المطر، والليل والرابع: الخوف، والجمع إنما يكون بين صلاتين بينهما اشتراك في الوقت، وهما الظهر والعصر والمغرب والعشاء.»¹

ومع أن الباجي قد علل جمع النبي صلى الله عليه وسلم بين الصلاتين بالرفق بالمصلي، إلا أنه يمكننا أن نفهم منه اعتباره لمقصد رفع المشقة فيما قرره من حكم الجواز في غير السفر أيضاً، باعتبار أن الرفق بالمصلي يعني رفع المشقة عنه، التي غالباً ما يجدها في السفر والمرض والمطر والليل والخوف. وذلك ما يؤكد استدلال الباجي بإشارته إلى مقصد رفع المشقة في مسألة التقديم والتأخير في الجمع بين الظهر والعصر في السفر؛ إذ يكون التقديم عند الارتحال وقت الزوال أو بعده، والتأخير عند الارتحال قبل الزوال، وكل ذلك منوط بالرفق ورفع المشقة على المصلي، لما يجده الراكب في السفر من عناء ومشقة في النزول والصعود من وإلى مركبه. قال الباجي:

«مسألة: إذا ثبت ذلك، فإن الجمع في السفر بين الظهر والعصر على وجهين، أحدهما: أن يرتحل عند الزوال، فيجمع حينئذ بين الصلاتين الظهر والعصر، والثاني أن يرتحل قبل الزوال، فيؤخر الظهر إلى آخر وقتها فيصليها ثم يصلي بعدها العصر في أول وقتها. والدليل على ذلك حديث معاذ بن جبل المتقدم²، ومعنى ذلك أن الجمع بين الصلاتين إنما شرع للرفق بالمسافر لمشقة النزول والركوب عليه والتأخر عن أصحابه، ولم يجز أداء الفريضة على الراحلة، فخفف عليه الجمع بينهما في وقتها،...»³

¹ الباجي، المنتقى، 234/2، 235.

² يعني ما ذكره من قبل، من حديث معاذ بن جبل، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان في غزوة تبوك إذا زاغت الشمس قبل أن يرتحل جمع بين الظهر والعصر، فإن رحل قبل أن تزيغ الشمس أحر الظهر حتى ينزل إلى العصر، وفي المغرب مثل ذلك إن غابت الشمس قبل أن يرتحل جمع بين المغرب والعشاء وإن ارتحل قبل أن تغيب الشمس أحر المغرب حتى ينزل للعشاء ثم جمع بينهما. انظر: المصدر نفسه، 235/2.

³ المصدر نفسه، 236/2.

وما يؤكد أيضا اعتبار الباجي لمقصد رفع المشقة في جواز الجمع بين الصلاتين، هو استناده إلى هذا المقصد في استدلاله على أولوية جواز جمع الصلاة للحاضر قبل المسافر، إذا كان ممن يشق عليه تجديد الوضوء والمضي إلى الصلاة في كل وقت. قال الباجي:

«مسألة: وأما من يشق عليه تجديد الوضوء والتحرك للصلاة وقتا بعد وقت، فقد روى ابن القاسم عن مالك أنه يجمع بين الظهر والعصر في آخر وقت الظهر، وأول وقت العصر. والدليل على ذلك أن المشقة التي تلحقه بما ذكر أشد من المشقة التي تلحق المسافر عند النزول والركوب، فإذا جاز للمسافر الجمع بينهما لمشقة السفر، فبأن يجوز ذلك لمشقة المرض أولى.»¹

فانطلاقاً من قول الإمام مالك في تجويز الجمع للحاضر الذي يشق عليه تجديد الوضوء، نلاحظ أن الباجي قد استعمل قياس الأولى في تقريره لحكم جواز الجمع بين الصلاتين للحاضر المريض، بمنأى جامع بين حالة الحضر وحالة السفر، وهو لحوق المشقة بالمصلي. كما نلاحظ أن الباجي قد صرح بعلّة المشقة في تعليل جواز الجمع للمسافر، ثم عمّم حكم الجواز لكل من تلحقه المشقة وإن كان في الحضر، وفي ذلك كَلّه إشارة إلى اعتبار الباجي لمقصد رفع المشقة فيما ذهب إليه من اجتهاد مقاصدي.

وبالطريقة نفسها، وفي موضع آخر²، استند الباجي أيضا إلى مقصد رفع المشقة في استدلاله على جواز الجمع في الصلاة في حال الخوف؛ إذ قال:

«...وأما الخوف، فهل يجمع بين الصلاتين لخوف العدو؟ قال ابن القاسم في العتبية: لم أسمع لأحد ولو فعله لم أر به بأسا. ووجه ذلك أن هذا عذر تلحق به المشقة، ومشقته أكثر من مشقة السفر والمرض والمطر، فإذا كان الجمع يجوز في السفر والمطر والمرض، فبأن يجوز للخوف من العدو أولى...»³

¹ المصدر السابق، 237/2، 238.

² ذكر الباجي ذلك في شرحه لحديث ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم، الذي رواه مالك في الموطأ، كتاب الصلاة، باب الجمع بين الصلاتين في الحضر والسفر، الحديث رقم 325 في المنتقى.

³ الباجي، المنتقى، 241/2.

فلاحظ أن الباجي قد استند إلى الاجتهاد المقاصدي فيما لا نص فيه؛ إذ لم يرد نص خاص بالجمع في الخوف، بل لم يرد فيه قول للإمام مالك، كما يتبين ذلك من تصريح ابن القاسم، بأنه لم يسمعه لأحد، وإن لم يكن في فعله بأس. لكن الباجي قاس الخوف على السفر في لحوق المشقة، بل جعل المشقة في الخوف أكثر، فجواز الجمع بين الصلاتين في الخوف يكون أولى، وهو استخدام لقياس الأولى كما هو واضح في شرحه، بمنأى جامع هو لحوق المشقة بالمصلي، وفي ذلك كله إشارة من الباجي إلى اعتباره لمقصد رفع المشقة فيما قرّره من حكم.

وإضافة إلى ذلك، فقد ذكر الباجي أيضا وفي موضع آخر¹، جواز الجمع بين المغرب والعشاء في الحضر، معللا ذلك بمقصد رفع المشقة أيضا، معتبرا أن كل ما يؤدي إلى التعميم بالصلاة وإيصالها إلى الظلمة الحالكة، هو مشقة للمصلي ينبغي رفعها وتجنبها، وذلك يجمع صلاة العشاء إلى صلاة المغرب. قال الباجي:

«مسألة: ويجمع بين المغرب والعشاء في الطين والظلمة، وإن لم يكن مطر، قال ابن القاسم: قال ابن حبيب: والجمع جائز إذا كان المطر والوحل، وإن لم تكن ظلمة أو كان المطر المضر، ولم يكن وحل ولا ظلمة. ووجه ذلك أن هذه كلها مشاق تمنع التعميم بالصلاة، فأبيح أداء الصلاة في وقت يمكن الانصراف منها، وقد بقي من ضوء الشفق ما يخفف المشقة.»²

فلاحظ أن الباجي قد قرّر حكم جواز الجمع بين الصلاتين في الطين والظلمة، وأقر حكم الجواز في المطر المضر، كل ذلك لمقصد رفع المشقة عن المصلي.

وعموما ومما سبق نجد أن الباجي قد كان معتبرا لمقصد رفع المشقة في تعميمه للحالات التي يجوز فيها للمصلي أن يجمع بين الصلاتين - في الحضر فضلا عن السفر - وإن لم يرد فيها نص جزئي، مما يبرز اجتهاده المقاصدي في المسألة، الذي نلاحظ أنه استند فيه إلى النظر وإلى قياس الأولى كما يظهر ذلك من شروحه السابقة.

¹ ذكر الباجي ذلك في شرحه لخبر ابن عمر، الذي رواه مالك في الموطأ، كتاب الصلاة، باب الجمع بين الصلاتين في الحضر والسفر، الحديث رقم 326 في المنتقى.

² الباجي، المنتقى، 245/2.

الفرع التاسع: اعتبار الباجي لمقصد رفع المشقة في مسافة قصر الصلاة

نبين في هذا الفرع اعتبار الباجي لمقصد رفع المشقة من تحديد قدر المسافة التي يشرع عندها تقصير الصلاة، وذلك من خلال شرحه للأثر الموقوف الذي رواه الإمام مالك في باب ما يجب فيه قصر الصلاة، جاء فيه:

«مَالِكُ، عَنْ نَافِعٍ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ كَانَ إِذَا خَرَجَ حَاجًّا أَوْ مُعْتَمِرًا قَصَرَ الصَّلَاةَ بِذِي الْحُلَيْفَةِ.»¹

بعد أن ذكر الباجي - في شرحه لهذا الأثر - قدر مسافة التقصير؛ بأنها كما هو المشهور عن الإمام مالك ثمانية وأربعين ميلاً، تحدّث عن عدم جواز التقصير في الميل والميلين، معللاً ذلك بعدم لحوق المشقة بهذه المسافة غالباً، فيُفهم أن المشقة تلحق غالباً بمن قطع مسافة أطول، وهي المسافة التي يشرع عندها التقصير كما ذكر الإمام مالك، فيكون التقصير عند تلك المسافة بقصد رفع المشقة، ويكون عدم جواز التقصير في المسافات الأقل لانعدام المشقة غالباً، وبهذا يكون مقصد رفع المشقة هو الحكمة من جواز التقصير أو عدمه. هذا ما يفهم من الاستدلال المقاصدي الذي أظهره الباجي في قوله:

«ودلينا على أنه لا يجوز القصر في الميل والميلين أن هذه مسافة لا تلحق المشقة بقطعها غالباً، فلم يتعلق بها حكم القصر كالخروج إلى المسجد والسوق.»²

وإنما ذكر الميل والميلين - حسب ما أرى - ليس على سبيل التحديد، بل لإظهار المسافة التي لا تلحق بها المشقة غالباً، وإلا لجاز التقصير في ثلاثة أميال فما بعدها. أما ما ذكر في الأثر من التقصير بذي الحليفة - وهي التي لا تبعد عن المدينة بقدر مسافة القصر - فذاك ما خص به سفر العمرة والحج، قال الباجي:

«قوله: كان إذا خرج حاجاً أو معتمراً، خص سفره بالحج والعمرة لأنهما مما لا خلاف في قصر الصلاة فيه.»³

¹ انفرد به مالك في الموطأ، كتاب الصلاة، باب ما يجب فيه قصر الصلاة، الحديث رقم 332 في المنتقى.

² الباجي، المنتقى، 252/2.

³ المصدر نفسه، 251/2.

فلاحظ مما سبق، أن الباجي قد علل عدم جواز التقصير فيما يقل عن مسافة القصر بعدم لحوق المشقة بمن قطع هذه المسافة، فيفهم منه أنه غالباً ما تلحق المشقة بمن يقطع مسافة القصر، ولذلك يتعين له التقصير في الصلاة، وفي ذلك إشارة إلى اعتباره لمقصد رفع المشقة في تعليل الحكم، مستندا في ذلك إلى النظر كما يظهر من شرحه.

المطلب الثالث: اعتبار الباجي لمقصد رفع الحرج من إباحة الصلاة في ثوب واحد

نبين في هذا المطلب اعتبار الباجي لمقصد رفع الحرج من إباحة الصلاة في ثوب واحد، وذلك من خلال الحديث المرفوع الذي رواه الإمام مالك في باب الرخصة في الصلاة في الثوب الواحد، جاء فيه:

«-مَالِكُ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ سَائِلًا سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ الصَّلَاةِ فِي ثَوْبٍ وَاحِدٍ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَوْ لِكُلِّكُمْ ثَوْبَانِ.¹»

لقد فهم الباجي أن في حديث النبي صلى الله عليه وسلم إشارة إلى مقصد رفع الحرج؛ إذ علل به حكم إباحة الصلاة في ثوب واحد إذا لم يجد الرجل سواه ليلبسه، قال الباجي:

«قوله صلى الله عليه وسلم: أو لكلكم ثوبان، مع سؤال السائل إباحة للصلاة في ثوب واحد، الإشارة إلى نفي الحرج اللاحق في المنع من ذلك إذ ليس كل الناس يجد ثوبين، وليس في عدم الرجل الثوبين يلبسهما في صلاته، دليل على أنها تجزئه الصلاة في ثوب واحد إذا وجدتهما كما أن عدمه للثوب الواحد لا يدل على أجزاء صلاته عرياناً مع وجوده.»²

¹ رواه مالك في الموطأ، كتاب الصلاة، باب الرخصة في الصلاة في الثوب الواحد، الحديث رقم 313 في المنتقى. وأخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصلاة، باب الصلاة في الثوب الواحد ملتحقاً به. ومسلم في صحيحه، كتاب الصلاة، باب الصلاة في ثوب واحد وصفة لبسه. والنسائي في سننه، كتاب القبلة، باب الصلاة في الثوب الواحد. وأبو داود في سننه، كتاب الصلاة، باب جماع أثواب ما يصلى فيه. وابن ماجه في سننه، كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب الصلاة في الثوب الواحد. وأحمد في مسنده، كتاب باقي مسند المكثرين، باب مسند أبي هريرة. والدارمي في سننه، كتاب الصلاة، باب الصلاة في الثوب الواحد.

² الباجي، المنتقى، 228/2.

نلاحظ أن الباجي قد استند إلى حديث النبي صلى الله عليه وسلم في استنتاج مقصد رفع الحرج عند تأويله لقول النبي صلى الله عليه وسلم: "أَوْ لِكُلِّكُمْ ثَوْبَانِ". ثم استدل بهذا المقصد على حكم جواز الصلاة في ثوب واحد وإن كان للمصلي ثوبان، لكنه نبه بعد ذلك إلى حكم عدم جواز الصلاة عرياناً مع وجود الثوب الواحد، ولم يجر مقصد رفع الحرج في هذه الحالة، وفي ذلك إشارة إلى عدم إفراطه في استعمال المقاصد وتقييده وانضباطه بالضوابط الشرعية والأحكام الثابتة فيما ذهب إليه من اجتهاد مقاصدي في المسألة.

المبحث الثالث: اعتبار الباجي لمقصد الخشوع والإتقان في أحكام الصلاة

نبرز في هذا المبحث الاجتهاد المقاصدي للباجي، من خلال اعتباره لمقصد الإتقان والخشوع في تعليقه بإتمام الصلاة، لبعض من أحكامها، وما يتعلق به من تهيين لها بالوقار والسكينة، ومحافظة عليها وإتقان لها وخشوع فيها، ما يحقق عموماً الخشوع في العبادات والإتقان في كل شيء، يتضح ذلك في تعليقات الباجي لبعض أحكام الصلاة وتقريراته واستنباطاته لها، وفي تأويلاته للأقوال، وفي استدلالاته وترجيحاته للآراء، أثناء شرحه لمختلف المسائل التي تضمنتها الأحاديث الواردة في الموطأ في كتاب الصلاة. وقد جمعنا ذلك في مطلبين: الأول: في اعتبار الباجي لمقصد الوقار والسكينة في الصلاة. والثاني: في اعتبار الباجي لمقصد إتمام الصلاة والحفاظ عليها والخشوع فيها.

المطلب الأول: اعتبار الباجي لمقصد الوقار والسكينة في الصلاة

نبرز الاجتهاد المقاصدي للباجي في هذا المطلب، فيما عثرنا عليه من اعتباره لمقصد الوقار والسكينة -المحقق لمقصد إتمام الصلاة وإتقانها عموماً- من خلال شرحه لبعض المسائل المتعلقة بأحكام الصلاة، كتجنب الجري إلى الصلاة، وستر الكتفين فيها. فتضمن المطلب فرعين؛ الأول: في اعتبار الباجي لمقصد الوقار والسكينة في تجنب الجري إلى الصلاة. والثاني: في اعتبار الباجي لمقصد الوقار في ستر الكتفين في الصلاة.

الفرع الأول: اعتبار الباجي لمقصد الوقار والسكينة في تجنب الجري إلى الصلاة

نبين في هذا الفرع اعتبار الباجي لمقصد الوقار والسكينة في منع الإتيان إلى الصلاة جارياً، وذلك من خلال شرحه للحديث المرفوع الذي رواه الإمام مالك في باب ما جاء في النداء للصلاة، جاء فيه:

«مَالِكُ، عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ يَعْقُوبَ، عَنْ أَبِيهِ، وَإِسْحَاقَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ؛ أَنَّهُمَا أَخْبَرَاهُ أَنَّهُمَا سَمِعَا أَبَا هُرَيْرَةَ يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِذَا تُوبَّ بِالصَّلَاةِ، فَلَا تَأْتُوهَا وَأَنْتُمْ تَسْعَوْنَ، وَأْتُوهَا وَعَلَيْكُمْ السَّكِينَةُ، فَمَا أَدْرَكْتُمْ فَصَلُّوا، وَمَا فَاتَكُمْ فَاتِمُّوا، فَإِنَّ أَحَدَكُمْ فِي صَلَاةٍ، مَا كَانَ يَعْمِدُ إِلَى الصَّلَاةِ.»¹

عند تعرض الباجي إلى مسألة السعي إلى الصلاة عند الإقامة في شرحه لهذا الحديث، علل النهي عن الإسراع إليها بما يسببه الجري من ترك للوقار والسكينة، مما قد يؤدي إلى الاضطراب والهيجان وعدم الخشوع والطمأنينة. قال الباجي:

«وقوله: ولا تأتوها وأنتم تسعون، السعي هنا الجري، منع في إتيان الصلاة لما في ذلك من ترك الوقار المشروع فيها وفي القصد إليها، وأما الإسراع الذي لا ينافي الوقار والسكينة لمن سمع الإقامة وخاف أن يفوته بعض الصلاة، فذلك جائز.»²

والذي يظهر أن الباجي قد استند إلى حديث النبي صلى الله عليه وسلم في الإشارة إلى مقصد الوقار والسكينة، ذلك ما يتضح من لفظ الحديث: "وَأْتُوهَا وَعَلَيْكُمْ السَّكِينَةُ". كما نلاحظ أن الباجي لم يقف عند حرفية اللفظ في منع الإسراع مطلقاً، بل جعل مدار حكم المنع من إتيان الصلاة هو مقصد الوقار والسكينة، فاعتباراً لهذا المقصد علل عدم جواز الجري إلى

¹ رواه مالك في الموطأ، كتاب الصلاة، باب ما جاء في النداء للصلاة، الحديث رقم 146 في المنتقى. وأخرجه البخاري، في كتاب الأذان، باب لا يسعى إلى الصلاة وليأت بالسكينة والوقار. وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب استحباب إتيان الصلاة بوقار وسكينة والنهي عن إتيانها سعيًا. ورواه الترمذي في سننه، كتاب الصلاة، باب ما جاء في المشي إلى المسجد. والنسائي في سننه في كتاب الإمامة، باب السعي إلى الصلاة، وأبو داود في سننه في كتاب الصلاة، باب السعي إلى الصلاة وابن ماجه في سننه كتاب المساجد والجماعات، باب المشي إلى الصلاة. وأحمد في مسنده، كتاب باقي مسند المكثرين، باب باقي مسند أبي هريرة. ورواه الدارمي في سننه، كتاب الصلاة، باب كيف يمشي إلى الصلاة.

² الباجي، المنتقى، 8/2.

الصلاة، واعتباراً لهذا المقصد قرّر حكم جواز الإسراع إلى الصلاة إن خيف فواتها ولم يخل بمقصد الوقار والسكينة، فجعل مقصد الوقار والسكينة مناطاً لحكم منع أو جواز الإسراع إلى الصلاة عند الإقامة.

والذي يلاحظ في شرح الباجي لهذه المسألة، أنه أجاز الإسراع الذي لا ينافي الوقار والسكينة لمن سمع الإقامة، وخاف أن يفوته بعض الصلاة، فذكر خوف فوات بعض الصلاة، في حين أن النبي صلى الله عليه وسلم قد نبّه في ذيل الحديث إلى أنه لا خوف على ذلك، حينما قال: "فإن أحدكم في صلاة، ما كان يعمد إلى الصلاة"، فيكون عندئذ خوف فوات الصلاة غير محذور لدى الساعي، ولا مبرر له في الإسراع إليها عند الإقامة. فيبقى المناسبات المناسبة الوحيد هو ما ذكره الباجي من خوف ترك الوقار والسكينة فقط. فيكون الإسراع جائزاً لا لخوف فوات الصلاة، وإنما لضمان عدم إخلاله بمقصد السكينة والوقار.

ويؤيد هذا، ما أكّده الباجي من جواز الإسراع إلى الصلاة إذا لم يخل بمقصد الوقار والسكينة، عند تعرضه لحكم من حرك فرسه ليدرك الصلاة، الذي ذكره في شرحه للأثر الوقوف، الذي رواه الإمام مالك في الباب نفسه، جاء فيه:

«مَالِكٌ عَنْ نَافِعٍ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ سَمِعَ الْإِقَامَةَ وَهُوَ بِالْبَقِيعِ فَأَسْرَعَ الْمَشْيَ إِلَى الْمَسْجِدِ»¹. قال الباجي:

«إسراع عبد الله بن عمر كان من غير جري ولا خروج عن حد الوقار والسكينة المأمور بهما في إتيان الصلاة، وهذا جائز فعله ومندوب إليه، وقد تقدم ذكره. وقال مالك فيمن سمع مؤذن الحرس فحرك فرسه ليدرك الصلاة: لا بأس به. قال القاضي أبو الوليد ومعنى ذلك عندي أن يحركه للإسراع في المشي دون جري ولا خروج عن حد الوقار، والله أعلم»².

فلاحظ أن الباجي قد ضبط الجواز في صفة السعي إلى الصلاة بعدم الإخلال بالوقار والسكينة، وفي ذلك إشارة إلى اعتباره لمقصد الوقار والسكينة في تعليقه وتقريره لأحكام الجواز أو المنع من السعي إلى الصلاة عند إقامتها. مما يبرز اجتهاده المقاصدي في هذه المسألة.

¹ انفرد به مالك في الموطأ، كتاب الصلاة، باب ما جاء في النداء للصلاة، الحديث رقم 152 في المنتقى.

² الباجي، المنتقى، 20/2.

الفرع الثاني: اعتبار الباجي لمقصد الوقار في ستر الكتفين في الصلاة

نبين في هذا الفرع اعتبار الباجي لمقصد الوقار في فضيلة إلقاء الثوب على الكتفين في الصلاة وكراهية تركهما عاريين، وذلك من خلال شرحه للحديث المرفوع الذي رواه الإمام مالك في باب الرخصة في الصلاة في الثوب الواحد، جاء فيه:

«مَالِكُ، عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عُمَرَ بْنِ أَبِي سَلَمَةَ أَنَّهُ رَأَى رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي فِي ثَوْبٍ وَاحِدٍ مُشْتَمِلًا بِهِ فِي بَيْتِ أُمِّ سَلَمَةَ وَاضِعًا طَرْفَيْهِ عَلَى عَاتِقَيْهِ¹.»²

ذكر الباجي في شرحه لهذا الحديث أن الكلام فيه يقع في باين؛ الأول: في مقدار الملبوس، والثاني: في صفة الملبوس واللباس. وعند تطرقه للكلام في مقدار الملبوس ذكر أن له مقدارين؛ مقدار الفرض، ومقدار الفضل. والذي يهمننا هنا هو ما ذكره من مقاصد في شرحه. ففي مسألة مقدار الفضل، وبعد أن حدّد الفضيلة في لباس الرجال بوضع ثوب يستر الكتفين في الصلاة، وبيّن حكم كراهة من لا يستر كتفيه فيها، مستندا إلى قول النبي صلى الله عليه وسلم، علّل ذلك بالخروج عن الوقار المشروع في الصلاة، مما يوضح استناده إلى مقصد الوقار في بيان فضيلة إلقاء الثوب على الكتفين وعدم تركهما عاريين في الصلاة، ذلك ما تضمنه قوله الذي جاء فيه:

«مسألة: وأما مقدار الفضيلة للرجال بأن يكون على كتفيه ثوب يسترهما ويكره أن لا يلقي على كتفيه من ثوبه شيئا إذا أمكنه ذلك، لما روى أبو هريرة قال: قال رسول الله صلى الله

¹ العاتق: ما بين المنكب والعتق، وموضع الرداء من المنكب. انظر: المصدر السابق، 2/216. وانظر: الفيروز آبادي، القاموس المحيط مادة عتق، ص 920.

² رواه مالك في الموطأ، كتاب الصلاة، باب الرخصة في الصلاة في الثوب الواحد، الحديث رقم 312 في المنتقى. وأخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصلاة، باب الصلاة في الثوب الواحد ملتحفا به. ومسلم في صحيحه، كتاب الصلاة، باب الصلاة في ثوب واحد وصفة لبسه. والترمذي في سننه، كتاب الصلاة، باب ما جاء في الصلاة في الثوب الواحد. والنسائي في سننه، كتاب القبلة، باب الصلاة في الثوب الواحد. وأبو داود في سننه، كتاب الصلاة، باب جُمَاعُ أَثْوَابِ مَا يُصَلِّي فِيهِ. وابن ماجه في سننه، كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب الصلاة في الثوب الواحد. وأحمد في مسنده، كتاب أول مسند المدنيين أجمعين، باب حديث عمر بن أبي سلمة.

عليه وسلم: "لا يصلي أحدكم في الثوب الواحد ليس على منكبيه منه شيء"¹. ومن جهة المعنى أن في ذلك خروجاً عن الوقار المشروع في الصلاة.²

فلاحظ أن الباجي قد عللَ أفضلية ستر المنكبين بالثوب في الصلاة بمقصد الوقار في الصلاة، مستندا في ذلك إلى النظر، ومستفيدا من مشروعية الوقار في الصلاة كما يظهر من شرحه. كما نلاحظ أنه عضد الحكم بحديث أبي هريرة، رغم أن الإمام مالك لم يروه في الموطأ، مما يدل على اجتهاده في استنباط الأحكام من السنة دون تقيّد بالموطأ.

وفي باب صفة الملابس واللباس، استعمل الباجي المقصد ذاته في تعليل استحباب لبس المصلي ثيابه في الصلاة على أفضل هيئة؛ بتحاشي تشمير الأكمام وشد الثياب ونحو ذلك. قال الباجي:

«مسألة: ويستحب أن يلبس المصلي ثيابه على أفضل هيئتها من السكينة والوقار؛ لأن السكينة والوقار مشروع في الصلاة، فإن خالف هذه الصفة بأن يشمر كفه أو يشد ثيابه بحزام أو فعل ذلك لشغل هو فيه، فالأفضل أن يزيل ذلك عنه ويصلي الصلاة على الهيئة المستحبة، فإن صلى على حال التشمير أجزاءه ولم يخرج، وإن فعل ذلك لصلاته فقد أساء وخالف السنة لأنه قصد الصلاة بما يخالفها وتهمي لها بما يضاد هيئتها إلا أنه مع ذلك تجزئه صلاته.»³

ففي هذه المسائل، يتجلى اعتبار الباجي لمقصد الوقار في بيان أحكام الكراهة والاستحباب في اللباس وصفته ومقداره، مما يجعل المناط في اللباس ما يحقق مقصد الوقار بشكل عام، دون التوقف عند كل حالة وشكل فيما يتخذها الناس من لباس حسب تنوع تقاليدهم وأعرافهم مما لا يخالف الشرع.

¹ أخرجه كل من البخاري في صحيحه، كتاب الصلاة، باب إذا صلى في الثوب الواحد فليجعل على عاتقه. ومسلم في صحيحه، كتاب الصلاة، باب الصلاة في ثوب واحد وصفة لبسه. والنسائي في سننه، كتاب القبلة، باب صلاة الرجل في الثوب الواحد ليس على عاتقه منه شيء. وأبو داود في سننه، كتاب الصلاة، باب جُماع أثواب ما يصلى فيه. وأحمد في مسنده، كتاب باقي مسند المكثرين، باب مسند أبي هريرة. والدارمي في سننه، كتاب الصلاة، باب الصلاة في الثوب الواحد.

² الباجي، المنتقى، 226/2.

³ المصدر نفسه، 227/2.

المطلب الثاني: اعتبار الباجي لمقصد إتمام الصلاة والحفاظ عليها والخشوع فيها

نبرز في هذا المطلب الاجتهاد المقاصدي للباجي، من خلال اعتباره لمقصد إتمام الصلاة والمحافظة عليها والخشوع فيها في شرحه للعديد من المسائل المتعلقة بأحكام الصلاة، التي وقفنا عليها في كتابه المنتقى، وجمعناها في تسعة فروع: الأول: في اعتبار الباجي لمقصد إتمام الصلاة في الفتح على الإمام. والثاني: في اعتبار الباجي لمقصد الحفاظ على الصلاة في النوم قبل العشاء. والثالث: في اعتبار الباجي لمقصد الخشوع في منادة المصلي. والرابع: في اعتبار الباجي لمقصد الخشوع في القراءة خلف الإمام. والخامس: في اعتبار الباجي لمقصد الخشوع في النظر إلى اللباس المعلم في الصلاة. والسادس: في اعتبار الباجي لمقصد الخشوع في المرور بين يدي المصلي. والسابع: في اعتبار الباجي لمقصد الخشوع في مسح التراب أثناء الصلاة. والثامن: في اعتبار الباجي لمقصد الخشوع في القبض في الصلاة. والتاسع: في اعتبار الباجي لمقصد الخشوع في تقديم الغائط على الصلاة.

الفرع الأول: اعتبار الباجي لمقصد إتمام الصلاة في الفتح على الإمام

الفتح على الإمام: هو تلقين الإمام عند احتياجه إليه في القراءة حين استغلاقتها عليه¹. ونبين في هذا الفرع اعتبار الباجي لمقصد إتمام الصلاة وأدائها على أتم وجه من حكم جواز الفتح على الإمام في الصلاة، وذلك من خلال شرحه للأثر المقطوع الذي رواه الإمام مالك في باب العمل في القراءة، جاء فيه:

«-مَالِكُ، عَنِ يَزِيدَ بْنِ رُوْمَانَ أَنَّهُ قَالَ: كُنْتُ أَوْصَلُ إِلَى جَانِبِ نَافِعِ بْنِ حَبِيبِ بْنِ مُطْعِمٍ فَيُعْمِرُنِي² فَأَفْتَحُ عَلَيْهِ، وَنَحْنُ نُصَلِّي³.»

ذكر الباجي جواز الفتح على الإمام في صلاة الفريضة إن كان المصليان في صلاة واحدة، أو المرتج¹ في صلاة والفتاح في غير صلاة، واستدل على ذلك استدلالاً مقاصدياً؛ إذ

¹ انظر: المجددي، التعريفات الفقهية، ص 162.

² الغمز: الإشارة باليد، أو بالعين، أو الجفن، أو الحاجب. انظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط مادة غمز، ص 543.

³ انفرد به مالك في الموطأ، كتاب الصلاة، باب العمل في القراءة، الأثر رقم 177 في المنتقى.

رأى أن المقصد من الفتح على الإمام، هو إعانته على إتمام صلاته على أحسن وجه، وهو ما رجّح به قول الإمام مالك بالجواز على قول الكوفيين بالكرهية. إذ جاء في استدلاله على المسألة قوله:

«والدليل على جواز ذلك أن الفتح على الإمام معونة على إتمام صلاته، وإصابة القراءة، فكان ذلك بمنزلة الإنصات عند إصابة القراءة.»²

فلاحظ أن الباجي قد رجّح قول الإمام مالك ترجيحاً مقاصدياً، مستدلاً بالمعونة على إتمام الصلاة على حكم جواز الفتح، وفي ذلك إشارة إلى اعتباره لمقصد إتقان الصلاة وإتمامها فيما قرره من حكم، مستنداً إلى النظر فيما ذهب إليه من استدلال مقاصدي.

ثم تطرق الباجي إلى ذكر حالة يكون فيها المصليان في صلاتين مختلفتين، فذكر عدم جواز الفتح لأحدهما على الآخر، والشاهد هنا، أنه استعمل الاستدلال المقاصدي في هذه المسألة أيضاً؛ إذ ذكر أن العلة في ذلك هو انشغال الفاتح عن صلاته بصلاة غيره، فيخرج عن الخشوع ويدخله الاضطراب والسهو، مما يغزر بفرضه ويحدث النقص في صلاته، وهذا مخالف لمقصد إتقان الصلاة وأدائها على أتم وجه. قال الباجي:

«مسألة: وإن كانا في صلاتين مختلفتين لا يفتح أحدهما على الآخر لأن فيه اشتغالاً للفتاح عن صلاته بصلاة غيره، وتغريراً بفرضه، وربما أداه ذلك إلى السهو، وإدخال نقص في العبادة.»³

وفي قوله إشارة إلى استعمال مقصد إتقان الصلاة في تقرير حكم منع الفتح للمصلين أحدهما على الآخر إن كانا في صلاتين مختلفتين.

وللمقصد نفسه أجاز الباجي النظر إلى المصحف للمصلي المرتجح إن تعلق الأمر بسورة الفاتحة، مخصصاً ما عمّمه الإمام مالك من عدم تجويزه للنظر إلى كل آية المصحف؛ فاستثنى

¹ الرّنج: استغلاق القراءة على القارئ، والمرتجح، هو الذي أرتجح عليه، أو أرتجّح عليه أي استغلق عليه القراءة، فلم يقدر عليها كأنه أطبق عليه الباب. انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة رتج، 280/2. وانظر: الرازي، مختار الصحاح، ص98.

² الباجي، المنتقى، 47/2.

³ المصدر نفسه، 47/2.

الباجي سورة الفاتحة، باعتبارها محل صحة أو بطلان الصلاة، معللاً ذلك بالضرورة التي يستدعيها إتمام الفرض، وفي ذلك إشارة إلى اعتباره لمقصد إتقان الصلاة. قال الباجي:

«قال مالك: ولا ينظر في مصحف إن كان بين يديه. قال القاضي أبو الوليد، رحمه الله: وذلك عندي إذا أرتج عليه في غير أم القرآن، وأما إن أرتج في أم القرآن، فليستدع الفتح عليه من حيث أمكنه وليغمز من يصلي معه ولينظر في مصحف إن كان قريباً منه، فإن ذلك مما تدعو الضرورة إليه لتمام فرضه، والله أعلم وأحكم.»¹

وفي كل الأحوال، نلاحظ - من خلال هذه المسألة - أن الباجي قد منح مقاصدياً في اجتهاده؛ إذ جعل مقصد إتقان الصلاة وأدائها على أتم وجه مناطاً لأحكام الجواز وعدمه في مسألة تصويب أو إتمام قراءة المصلي بالفتح عليه أو بغير ذلك مما يحقق مقصد إتقان الفرض وإتمامه بخشوع ووقار.

الفرع الثاني: اعتبار الباجي لمقصد الحفاظ على الصلاة في النوم قبل العشاء

نبين في هذا الفرع اعتبار الباجي لمقصد الحفاظ على الصلاة في وقتها من حكم كراهية النوم قبل صلاة العشاء، وذلك من خلال شرحه للأثر المقطوع الذي رواه الإمام مالك في باب ما جاء في صلاة الليل، جاء فيه:

«-مَالِكُ، أَنَّهُ بَلَغَهُ أَنَّ سَعِيدَ بْنَ الْمُسَيَّبِ كَانَ يَقُولُ: يُكْرَهُ النَّوْمُ قَبْلَ الْعِشَاءِ وَالْحَدِيثُ بَعْدَهَا.»²

¹ المصدر السابق، 48/2.

² رواه مالك في الموطأ، كتاب الصلاة، باب ما جاء في صلاة الليل، الحديث رقم 255 في المنتقى. وأخرج مثله مرفوعاً إلى النبي من طريق أبي برزة الأسلمي، كل من: البخاري في صحيحه، كتاب مواقيت الصلاة، باب ما يكره من النوم قبل العشاء. ومسلم في صحيحه، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب استحباب التبكير بالصبح في أول وقتها... والترمذي، في سننه، كتاب الصلاة، باب ما جاء في كراهية النوم قبل العشاء والسمر بعدها. والنسائي في سننه، كتاب المواقيت، باب أول وقت الظهر. وأبو داود في سننه، كتاب الصلاة، باب في وقت صلاة النبي وكيف كان يصليها. وأحمد في مسنده، كتاب أول مسند البصريين، باب حديث أبي برزة الأسلمي.

علل الباجي - في شرحه لهذا الأثر - حكم كراهية النوم قبل صلاة العشاء، بمقصد الحفاظ على الصلاة؛ لما في النوم ذلك الوقت من تغرير بالصلاة، وغلبة احتمال فواتها وتضييع وقتها. قال الباجي:

«يعني كراهية النوم قبل العشاء لما فيه من التغرير بصلاة العشاء وتعرضها للفوات، فقد يذهب به النوم حتى يفوت وقتها، ومعنى كراهية الحديث بعدها أن ذلك يمنع من صلاة الليل،...»¹.

نلاحظ أن الباجي قد علل حكم الكراهة بالتغرير بالصلاة، وفي ذلك إشارة إلى اعتباره لمقصد الحفاظ على الصلاة من كراهية النوم قبل العشاء، بل وفي تعليقه لحكم كراهية الحديث بعد العشاء إشارة إلى المقصد ذاته؛ إذ للحفاظ على صلاة الليل ينبغي للمرء أن يتهيأ لها بالنوم بعد العشاء مباشرة، ولا ينشغل بالحديث الذي يؤدي إلى السهر فيكسل عن صلاة الليل. كما نلاحظ أن الباجي قد استند إلى النظر فيما ذهب إليه من تعليل مقاصدي.

الفرع الثالث: اعتبار الباجي لمقصد الخشوع في مناداة المصلي

نبين في هذا الفرع اعتبار الباجي لمقصد الخشوع في الصلاة وتجنب الانشغال بغيرها من حكم جواز مناداة المصلي بالأمر اليسير، وذلك من خلال شرحه للحديث المرفوع الذي رواه الإمام مالك في باب ما جاء في أم القرآن، جاء فيه:

«-مَالِكُ، عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ يَعْقُوبَ أَنَّ أَبَا سَعِيدٍ مَوْلَى عَامِرِ بْنِ كُرَيْزٍ أَخْبَرَهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَادَى أَبِيَّ بْنَ كَعْبٍ، وَهُوَ يُصَلِّي، فَلَمَّا فَرَغَ مِنْ صَلَاتِهِ لَحِقَهُ فَوَضَعَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَدَهُ عَلَى يَدِهِ، وَهُوَ يُرِيدُ أَنْ يَخْرُجَ مِنْ بَابِ الْمَسْجِدِ، فَقَالَ: إِنِّي لَأَرْجُو أَنْ لَا تَخْرُجَ مِنَ الْمَسْجِدِ حَتَّى تَعْلَمَ سُورَةَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِي التَّوْرَةِ وَلَا فِي الْإِنْجِيلِ وَلَا فِي الْقُرْآنِ مِثْلَهَا، قَالَ أَبِيُّ: فَجَعَلْتُ أُبْطِئُ فِي الْمَشْيِ رَجَاءَ ذَلِكَ ثُمَّ قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ السُّورَةَ الَّتِي وَعَدْتَنِي؟ قَالَ: كَيْفَ تَقْرَأُ إِذَا افْتَتَحْتَ الصَّلَاةَ قَالَ: فَقَرَأْتُ:

¹ الباجي، المنتقى، 2/158.

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، حَتَّى أَتَيْتُ عَلَى آخِرِهَا، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: هِيَ هَذِهِ السُّورَةُ وَهِيَ السَّبْعُ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنُ الْعَظِيمُ الَّذِي أُعْطِيتُ.»¹

استفاد الباجي من فعل الرسول صلى الله عليه وسلم مع أبي بن كعب، في انتزاع حكم جواز مناداة المصلي بالكلام اليسير، واضعا المعيار في ذلك بالحد الذي لا يخرجه عن الانشغال بالصلاة إلى الانشغال بما يريده المنادي؛ مما يفهم منه أنه جعل مقصد الخشوع مناطا لحكم الجواز. قال الباجي:

«إن حمل الخبر على ظاهره من أن النبي صلى الله عليه وسلم علم بصلاة أبي، أفاد جواز مناداة المصلي، وذلك بالأمر اليسير مما لا يشغله عن صلاته، ويمكنه أن يعيه مع الاشتغال بصلاته والإقبال عليها.»²

ففي قول الباجي إشارة إلى تعليل حكم جواز مناداة المصلي بالأمر اليسير، بمقصد تحقيق الخشوع في الصلاة، يتضح ذلك في تقييده للحكم بقوله: "مما لا يشغله عن صلاته، ويمكنه أن يعيه مع الاشتغال بصلاته والإقبال عليها".

والذي يظهر أيضا في شرح الباجي لهذا الحديث أنه قد تأثر بآراء ابن حبيب؛ التي غالبا ما تضمنت التعليل المقاصدي، فراح يذكر قوله في المسألة ثم يشرحه وكأنه يشرح الحديث. جاء في المنتقى:

«قال ابن حبيب: سواء كان في مكتوبة أو نافلة، فأما إن كان كثيرا لا يعيه إلا مع الإقبال عليه والاشتغال عن صلاته، فإن ذلك لا يجوز، ولذلك لم يخبر النبي صلى الله عليه وسلم أيًا في الصلاة بما أخبره به بعد الفراغ منها... وقد قال ابن حبيب: إذا سمع المأموم ذكر النبي صلى الله عليه وسلم في الصلاة والخطبة فصلى عليه، أنه لا بأس بذلك، ولا يجهر به ولا يكثر منه. ومعنى قوله: ولا يجهر به، لثلا يخلط على الناس. ومعنى قوله: ولا يكثر، لثلا يشتغل بذلك عن صلاته، ويحتمل أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم إنما استدعى منه أن يجيبه بلفظ القرآن.

¹ رواه مالك في الموطأ، كتاب الصلاة، باب ما جاء في أم القرآن، الحديث رقم 182 في المنتقى. ومثله أخرج البخاري، عن أبي سعيد بن المعلى، وليس أبي بن كعب، كتاب تفسير القرآن، باب ما جاء في خاتمة الكتاب. وأخرجه الترمذي في سننه، كتاب فضائل القرآن عن رسول الله، باب ما جاء في فضل فاتحة الكتاب.

² الباجي، المنتقى، 50/2.

وقد قال ابن حبيب في واضحته: ما جاز للرجل أن يتكلم به في صلاته من معنى الذكر والقراءة، فرفع بذلك صوته لينبه به رجلا أو ليستوقفه، فذلك جائز...»¹.

فيتضح أن الباجي قد استند إلى قول ابن حبيب فيما ذهب إليه من تعليل مقاصدي؛ إذ نلاحظ مدى التطابق بين تعليل الباجي السابق وتعليل ابن حبيب الذي جاء في قوله: " فأما إن كان كثيرا لا يعيه إلا مع الإقبال عليه والاشتغال عن صلاته، فإن ذلك لا يجوز "، إلا أن الباجي أضاف تعليلا آخر لقول ابن حبيب يتعلق بمنع الجهر بالمناداة، فذكر أنه لتجنب الخلط على الناس، ومهما يكن من تعليل فإن كل ما ذكره الباجي يصبّ في اعتباره لمقصد تحقيق الخشوع في الصلاة فيما قرره من حكم.

وبالاستفادة من هذا الحديث، اجتهد الباجي أيضا اجتهادا مقاصديا في بيان حكم جواز التجوز في صلاة النافلة للإقبال على من يكلمه، مبينا أن المقصد من ذلك هو حسن عشرة المسلمين، باعتباره مقصدا تبعا لمسألتنا هذه. قال الباجي:

«(فصل) وقوله: فلما فرغ من صلاته لحقه، يريد أنه أجابه حين أمكنته الإجابة على أسرع ما أمكنه، ولعله قد تجوز في صلاته. وقد قال ابن حبيب: من أتاه أبوه أو أمه ليكلمه وهو في نافلة، يبادر الأمر بالتسبيح ويوجز لهما في صلاته ويكلمهما، وكذلك قال ابن حبيب، فيمن جلس إلى مصلي نافلة، وهو يريد أن يكلمه فليجوز في صلاته ثم يقبل عليه. ووجه ذلك ما ندب إليه المسلمون من حسن العشرة مع إتمام النافلة والتمكن من العودة إليها إن أراد الزيادة فيها.»².

فنلاحظ أن الباجي قد أشار في تعليله لحكم جواز التجوز في الصلاة إلى مقصد آخر بالتبع، وهو مقصد حسن العشرة بين المسلمين، والذي يؤول إلى مقصد دوام الأخوة بين المسلمين³، مستندا في ذلك إلى النظر. ومع ذلك لم يخل تعليله من الإشارة إلى مقصد الخشوع

¹ المصدر السابق، 51/2.

² المصدر نفسه، 51/2.

³ وهو المقصد الذي استخلصه ابن عاشور من حكم النهي عن الخطبة على الخطبة، والسوم على السوم. انظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص20.

وإتقان الصلاة عندما قيد الجواز بتحقيق المقصد في قوله: "ووجه ذلك ما ندب إليه المسلمون من حسن العشرة مع إتمام النافلة".

الفرع الرابع: اعتبار الباجي لمقصد الخشوع في القراءة خلف الإمام

نبين في هذا الفرع اعتبار الباجي لمقصد الخشوع في قراءة المأموم فيما أسر الإمام، وإنصاته فيما جهر، وذلك من خلال شرحه لثلاثة آثار مقطوعة تحكي مضمونا واحدا رواها الإمام مالك في باب القراءة خلف الإمام فيما لا يجهر فيه الإمام بالقراءة، جاء فيها:

«-مَالِكُ، عَنِ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ أَنَّهُ كَانَ يَقْرَأُ خَلْفَ الْإِمَامِ فِيمَا لَا يَجْهَرُ فِيهِ الْإِمَامُ بِالْقِرَاءَةِ.»

«-مَالِكُ، عَنِ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ وَعَنْ رَبِيعَةَ بْنِ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَنَّ الْقَاسِمَ بْنَ مُحَمَّدٍ كَانَ يَقْرَأُ خَلْفَ الْإِمَامِ فِيمَا لَا يَجْهَرُ فِيهِ الْإِمَامُ بِالْقِرَاءَةِ.»

«-مَالِكُ عَنِ يَزِيدَ بْنِ رُوْمَانَ أَنَّ نَافِعَ بْنَ جُبَيْرِ بْنِ مُطْعِمٍ كَانَ يَقْرَأُ خَلْفَ الْإِمَامِ فِيمَا لَا يَجْهَرُ فِيهِ بِالْقِرَاءَةِ.»

قَالَ مَالِكُ: وَذَلِكَ أَحَبُّ مَا سَمِعْتُ إِلَيَّ فِي ذَلِكَ.¹

وقد علل الباجي إيراد الإمام مالك لهذه الروايات الثلاث بقصد تقوية دليبه في قراءة المأموم فيما أسر الإمام، وإنصاته فيما جهر. قال الباجي:

«معاني هذه المتون واحدة، وإنما أورد مالك في ذلك عمل الأئمة والفقهاء ليقوى بذلك تأويله في الحديث المتقدم وأن المراد به قراءة المأموم، وذكر أنه أحب الأقوال إليه في ذلك على اختلافها، وهو المشهور من قول مالك أن المأموم يقرأ خلف الإمام فيما أسر فيه ولا يقرأ خلفه فيما جهر فيه.»²

¹ انفرد بها مالك في الموطأ، كتاب الصلاة، باب باب القراءة خلف الإمام فيما لا يجهر فيه الإمام بالقراءة. الأحاديث رقم:

185، 186، 187. في المنتقى.

² الباجي، المنتقى، 59/2.

ثم أورد الباجي آراء من خالف الإمام مالك من أصحابه¹ في المسألة، ممن قال بعدم قراءة المأموم خلف الإمام مطلقاً؛ أسرّ الإمام أم جهر، والشاهد هنا، أن الباجي رجّح قول الإمام مالك ترجيحاً مقاصدياً؛ إذ اعتبر أن المقصد من السكوت عند قراءة الإمام، هو الإنصات إليه، لما يدعو إلى الخشوع عادة، وهذا المقصد ينعدم عند إسرار الإمام، فليس ثمة ما يدعو إلى الإنصات، فتكون قراءة المأموم عندئذ انشغال بها عما سواها، مما يدعو إلى الخشوع في الصلاة، ذلك ما يتضح من استدلال الباجي الذي جاء فيه قوله:

«والدليل على صحة ما ذهب إليه مالك أنا إنما منعنا المأموم من القراءة حال جهر الإمام للإنصات إليه، وذلك معدوم عند الإسرار، فاستحب له أن يقرأ لأنه إذا لم يشغل نفسه بالتفكير في قراءة الإمام إذا جهر، ولم يشغل نفسه بالتدبر ولا يقرأ هو إذا أسر الإمام تفرغ للوسواس، وحديث النفس وما يشغله عن الصلاة، فاستحب له أن يقرأ.»²

فلاحظ أنّ استدلال الباجي على حكم استحباب سكوت المأموم عند جهر الإمام بالقراءة، واستحباب قراءته عند إسرار الإمام بها، كان استدلالاً مقاصدياً؛ اعتبر فيه مقصد الخشوع في الصلاة والانشغال بها دون سواها، علة في ترجيح قول الإمام مالك في المسألة. كما نلاحظ استناده إلى النظر فيما ذهب إليه من استدلال مقاصدي.

الفرع الخامس: اعتبار الباجي لمقصد الخشوع في النظر إلى اللباس المعلن في الصلاة

نبين في هذا الفرع اعتبار الباجي لمقصد الخشوع في الصلاة وإتقانها على أتم وجه في حكم كراهية الانشغال في الصلاة بالنظر إلى الألبسة المعلنمة، وذلك من خلال شرحه للحديث المرفوع الذي رواه الإمام مالك في باب النظر في الصلاة إلى ما يشغلك عنها، جاء فيه:

¹ كقول ابن وهب، وأشهب. انظر: المصدر السابق، 59/2.

² المصدر نفسه، 59/2.

«-مَالِكُ، عَنِ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَبِسَ خَمِيصَةً¹ لَهَا عَلَمٌ ثُمَّ أَعْطَاهَا أَبَا جَهْمٍ وَأَخَذَ مِنْ أَبِي جَهْمٍ أَنْبِجَانِيَّةً²، لَهُ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ وَكَيْفَ؟ فَقَالَ: إِنِّي نَظَرْتُ إِلَى عِلْمِهَا فِي الصَّلَاةِ.»³

استنبط الباجي من ترك النبي صلى الله عليه وسلم للباس الخميصة المعلّمة في الصلاة، حكما عاما في كراهية الاشتغال عن الصلاة بالنظر إلى غيرها، مستندا إلى مقصد الخشوع والتفرغ إلى الصلاة والإقبال عليها. قال الباجي:

«(فصل) وقول أبي جهم: يا رسول الله ولم؟ سؤال عن معنى كراهيته للخميصة مخافة أن يكون حدث فيها تحريم لبسها، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: إني نظرت إلى علمها في الصلاة، وهذا يدل على كراهية الاشتغال عن الصلاة بالنظر إلى غيرها، يقبله فيها دون تكلف ولا قصد، ولا امتناع من كل ما يشغل فيها، والقصد إلى التفرغ لها، والإقبال عليها، وإن لم يحرم علينا أن نلبس من الثياب خيرها، ولا ما يمكن أن ينظر إليه في الصلاة، فلذلك لم يمنع أبا جهم من لبسها، ويحتمل أن يفعل ذلك النبي صلى الله عليه وسلم لأحد معنيين، أحدهما: أن يكون قد فرض عليه من ذلك ما لم يفرض على غيره، والثاني: أن يكون صلى الله عليه وسلم أراد أن يأتي بالصلاة على أكمل وجوهاها ويزيل عن نفسه كل ما يكون سببا لإدخال النقص فيها بالشغل عنها، وإن لم يكن ذلك واجبا فهو مندوب إليه.»⁴

¹ الخَمِيصَةُ: كساء صوف رقيق يكون له في الأغلب علم، وكانت من لباس أشرف العرب. والخميصة كساء أسود مربع له علمان، وهو الثوب المخطط من الصوف. انظر: المصدر السابق، 97/2. وانظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مادة خمص، ص 640.

² الأَنْبِجَانِيَّةُ: كساء صوف غليظ. قال ثعلب يقال أنبجانية بفتح الباء وكسرهما في كل ما كثف والتفّ، يقال شاة أنبجانية إذا كان صوفها كثيرا ملتفا. وهو كساء غليظ لازخارف فيه ولا تطريز. انظر: الباجي، المنتقى، 98/2.

³ رواه مالك في الموطأ، كتاب الصلاة، باب النظر في الصلاة إلى ما يشغلك عنها، الحديث رقم 215 في المنتقى. وأخرجه البخاري، في كتاب الصلاة، باب إذا صلى في ثوب له أعلام ونظر إلى علمها. وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب كراهة الصلاة في ثوب له أعلام. والنسائي في سننه، كتاب القبلة، باب الرخصة في الصلاة في خميصة لها أعلام، وأبو داود في سننه، كتاب الصلاة، باب النظر في الصلاة. وابن ماجه في سننه، كتاب اللباس، باب لباس رسول الله، وأحمد في مسنده، كتاب باقي مسند الأنصار، باب حديث السيدة عائشة.

⁴ الباجي، المنتقى، 98/2.

والذي يخدم بحثنا فيما قاله الباجي، هو ذكره لمقصد التفرغ للصلاة والخشوع فيها وأدائها على أتم وجه وأكمله في تقريره لحكم كراهية النظر في الصلاة إلى غيرها عموماً، مستعملاً صراحة اللفظ: " والقصد إلى التفرغ لها " في قوله، ومستنداً إلى النظر فيما ذهب إليه من تعليل مقاصدي.

الفرع السادس: اعتبار الباجي لمقصد الخشوع في المرور بين يدي المصلي

نبين في هذا الفرع اعتبار الباجي لمقصد الخشوع والإقبال على الصلاة، من منع المرور بين يدي المصلي، بل ومناولة الشيء بين يديه والتكلم عن يمينه ويساره، وذلك من خلال شرحه للأثر الموقوف الذي رواه الإمام مالك في باب التشديد في أن يمر أحد بين يدي المصلي، جاء فيه:

«—مَالِكُ، عَنِ نَافِعٍ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ كَانَ لَا يَمُرُّ بَيْنَ يَدَيْ أَحَدٍ وَلَا يَدْعُ أَحَدًا يَمُرُّ بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُوَ يُصَلِّي.»¹

أشار الباجي في شرحه لهذا الأثر إلى مقصد الخشوع والإقبال على الصلاة من منع المرور بين يدي المصلي، مستفيداً من هذا المقصد في استنباط حكم المنع لمن يناول أحداً شيئاً بين يدي المصلي، بل وعلل بالمقصد ذاته، ما ذهب إليه الإمام مالك من كراهية التكلم على يمين ويسار المصلي. ذلك ما تضمنه قول الباجي:

«قوله: كان لا يمر بين يدي أحد، لما جاء في ذلك من التغليظ على من مر بين يدي المصلي... فرع: ومن باب المرور بين يدي المصلي مناولة الشيء بين يديه؛ لأن ذلك مما يشغل المصلي ويقطع عليه الإقبال على صلاته، وإنما يمنع المرور بين يديه بهذا المعنى. وقد روى ابن القاسم عن مالك في المجموعة أنه كره أن يتكلم من عن يمين المصلي ومن على يساره. قال: وحسن أن يتأخر عنهما. ووجه ذلك ما ذكرناه أنه مما يشغل المصلي بما يجري بين يديه، فإذا تأخر عنهما فقد صار مصلياً خلفهما.»²

¹ انفرد به مالك في الموطأ، كتاب الصلاة، باب التشديد في أن يمر أحد بين يدي المصلي، الحديث رقم 362 في المنتقى.

² الباجي، المنتقى، 279/2.

فنلاحظ أن الباجي قد علّل منع المرور بين يدي المصلي، وكراهية التكلم من عن يمينه ويساره، بشغل المصلي عن الإقبال على صلاته، معتبراً أن مناولة الشيء بين يديه داخل في المرور بين يديه، وفي ذلك كلاً إشارة إلى اعتباره لمقصد الخشوع في الصلاة، مستنداً إلى النظر فيما ذهب إليه من اجتهاد مقاصدي.

الفرع السابع: اعتبار الباجي لمقصد الخشوع في مسح التراب أثناء الصلاة

نبين في هذا الفرع اعتبار الباجي لمقصد الخشوع من منع مسح الأرض لموضع السجود في الصلاة، أو الانشغال بمسح الجبهة من التراب، وذلك من خلال شرحه للأثر الموقوف الذي رواه الإمام مالك في باب مسح الحصباء في الصلاة، جاء فيه:

«-مَالِكُ، عَنْ أَبِي جَعْفَرِ الْقَارِيِّ أَنَّهُ قَالَ: رَأَيْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ إِذَا أَهْوَى لِيَسْجُدَ مَسَحَ الْحَصْبَاءَ لِمَوْضِعِ جَبْهَتِهِ مَسْحًا خَفِيفًا.»¹

أكد الباجي في شرحه لهذا الأثر أن إزالة التراب بالمسح في الصلاة فعل ممنوع مطلقاً، إلا أنه قيّد بضرورة دفع الأذى جواز مسح الأرض لموضع السجود في الصلاة إذا كان المسح خفيفاً مرة واحدة، معللاً ذلك بالاشتغال عن الصلاة، وترك التواضع لله تعالى. قال الباجي:

«مسح الحصباء في الصلاة لإزالة ما عليه من التراب، وهو في الجملة ممنوع لمعنيين، أحدهما: الاشتغال عن الصلاة. والثاني: ترك التواضع لله عز وجل، فإذا دعت إلى ذلك ضرورة من تراب يؤذي أو غير ذلك، فليمسح مرة واحدة لما رواه معيقب أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: لا تمسح، يعني الأرض، وأنت تصلي، فإن كنت ولا بد فواحدة تسوي بها الحصباء.»²

¹ انفرد به مالك في الموطأ، كتاب الصلاة، باب مسح الحصباء في الصلاة، الحديث رقم 369 في المنتقى.

² الحديث لم يروه مالك في الموطأ، وإنما رواه كل من: البخاري في صحيحه، كتاب الجمعة، باب مسح الحصى في الصلاة. ومسلم في صحيحه، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب كراهة مسح الحصى وتسوية التراب في الصلاة. والترمذي، في سننه، كتاب الصلاة، باب ما جاء في كراهية مسح الحصى في الصلاة. والنسائي في سننه، كتاب السهو، باب الرخصة فيه مرة. وأبو داود في سننه، كتاب الصلاة، باب في مسح الحصى في الصلاة. وابن ماجه في سننه، كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب مسح الحصى في الصلاة. وأحمد في مسنده، كتاب باقي مسند الأنصار، باب حديث معيقب. والدارمي في سننه، كتاب الصلاة، باب النهي عن مسح الحصى.

والملاحظ أن استدلال الباجي بالمنع المطلق كان استدلالاً مقاصدياً، كما أن استدلاله بالتقييد المذكور، كان استدلالاً مقاصدياً أيضاً؛ ذلك أنه علّل المنع، بالانشغال عن الصلاة بالمسح، وترك الخشوع والتواضع لله تعالى، لما يظهر به الماسح من استعلاء عن وضع جبهته على التراب، وعلّل الاستثناء في الجواز، بضرورة دفع الأذى. فكان مقصد الخشوع مناطاً لحكم المنع أو الجواز في المسألة، لما يتضمّن الخشوع من تحقيق التواضع لله عز وجل، الذي نعتبره مقصداً تبعياً للخشوع، وكان مقصد رفع الأذى مناطاً لاستثناء جواز المسح، والذي نعتبره أيضاً مقصداً تبعياً بالنسبة لمسألتنا هذه. وفي كل الأحوال فإن الباجي كان معتبراً للمقاصد في مناقشته للمسألة، مما يثبت اجتهاده المقاصدي، الذي يظهر أنه استند فيه إلى النظر. كما نلاحظ أيضاً أن الباجي قد عضد الحكم بحديث "معقيب" رغم عدم رواية الإمام مالك له في الموطأ، مما يدل على استشهاده بالسنة في اجتهاده المقاصدي ولو ثبتت خارج الموطأ.

وما يؤكد اعتبار الباجي لمقصد الخشوع في مسألة مسح التراب أثناء الصلاة، هو ما جاء في شرحه للأثر الموقوف الذي رواه الإمام مالك في الباب نفسه، جاء فيه:

«-مَالِكُ، عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ أَنَّهُ بَلَغَهُ أَنَّ أَبَا ذَرٍّ كَانَ يَقُولُ: مَسْحُ الْحَصْبَاءِ مَسْحَةٌ وَاحِدَةٌ وَتَرَكُهَا خَيْرٌ مِنْ حُمْرِ النَّعَمِ.»²

فقد علل الباجي أيضاً في شرحه لهذا الأثر، بمقصد الخشوع، وترك الانشغال عن الصلاة، والاضطرار إلى رفع الأذى، في تحديد أحكام الجواز والمنع في مسألة مسح الأرض من الحصباء أو التراب في الصلاة. قال الباجي:

«قوله: مسح الحصباء مسحة واحدة، يقول: المباح من ذلك مرة واحدة؛ لأن في الزائد على ذلك شغلا عن الصلاة لما لا يحتاج إليه في الصلاة. وأما المسحة الواحدة، فإنه يحتاج إليها المصلي ليزيل شغله عن الصلاة بما يحصل على جبهته من التراب أو يتأذى به، فيضطر إلى مسحه من جبهته، فيحصل الاشتغال بمسح الجبهة، والاشتغال قبل ذلك بما حصل عليها من

¹ الباجي، المنتقى، 284/2.

² انفرد به مالك في الموطأ، كتاب الصلاة، باب مسح الحصباء في الصلاة، الحديث رقم 370 في المنتقى.

التراب والمتأذى به إلى أن يمسه فلذلك أبيع له مسحه الحصباء مرة واحدة، لأنها أخف مما يؤول إليه تركها من الشغل كما ذكرناه.¹

فلاحظ أن تعليقه للمسألة يؤول في إجماله إلى إشارته لتحقيق مقصد الخشوع في الصلاة.

الفرع الثامن: اعتبار الباجي لمقصد الخشوع في القبض في الصلاة

نبين في هذا الفرع اعتبار الباجي لمقصد الخشوع من وضع اليمنى على اليسرى في الصلاة، وذلك من خلال شرحه للحديث المرفوع الذي رواه الإمام مالك في باب وضع اليدين إحداهما على الأخرى في الصلاة، جاء فيه:

«-مَالِكُ، عَنْ عَبْدِ الْكَرِيمِ بْنِ أَبِي الْمُخَارِقِ الْبَصْرِيِّ² أَنَّهُ قَالَ: مِنْ كَلَامِ النَّبِيِّ إِذَا لَمْ تَسْتَحْ فَأَفْعَلْ مَا شِئْتَ، وَوَضِعُ الْيَدَيْنِ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فِي الصَّلَاةِ، يَضَعُ الْيُمْنَى عَلَى الْيُسْرَى، وَتَعْجِيلُ الْفِطْرِ، وَالِاسْتِيْنَاءُ بِالسَّحُورِ.»³

ذكر الباجي في شرحه لهذا الحديث، اختلاف الروايات عن الإمام مالك في وضع اليمنى على اليسرى في الصلاة، وذكر في ذلك روايتين؛ إحداهما تقول بالاستحسان، والأخرى بالمنع، وفي تبريره لوجه الاستحسان، أشار إلى مقصد الخشوع في الصلاة، الذي علل به -من بين ما علل- وجه استحسان وضع اليمنى على اليسرى في الصلاة، مستندا إلى حديث ابن حجر الذي لم يروه الإمام مالك في الموطأ. قال الباجي:

¹ الباجي، المنتقى، 284/2.

² يذكر أن: عبد الكريم بن أبي المخارق ضعفه كل من أحمد بن حنبل، ويحيى بن معين، وقال عنه أيوب السخيتاني: أنه ليس بثقة، وذكر النسائي أنه متروك، وقال ابن حبان عنه: كثير الوهم فاحش الخطأ، وذكر ابن عدي، أن الضعف على رواياته بين. قال ابن عبد البر: "وعبد الكريم هذا ضعيف لا يختلف أهل العلم بالحديث في ضعفه... وكان مؤدب كتاب وكان حسن السمعة غر مالكا منه سمته ولم يكن من أهل بلده فيعرفه... ولم يخرج مالك عن عبد الكريم بن أبي المخارق حكما في موطئه وإنما ذكر فيه عنه ترغيبا وفضلا...". انظر: ابن عبد البر، التمهيد، 65/20.

³ انفرد به مالك في الموطأ، كتاب الصلاة، باب وضع اليدين إحداهما على الأخرى في الصلاة، الحديث رقم 373 في المنتقى.

«ووجه استحسان وضع اليد اليمنى على اليسرى في الصلاة الحديث المتقدم¹. ومن جهة المعنى أن فيه ضرباً من الخشوع، وهو مشروع في الصلاة.»²

فلاحظ إشارته إلى تحقيق مقصد الخشوع في تعليقه الحكم، مستندا إلى النظر، ومستأنسا بما صح من السنة فيما ذهب إليه من تعليل مقاصدي، ولو لم ترو في الموطأ.

الفرع التاسع: اعتبار الباجي لمقصد الخشوع في تقديم الغائط على الصلاة

نبين في هذا الفرع اعتبار الباجي لمقصد الخشوع والإقبال على الصلاة وعدم الانشغال بغيرها من مسألة التفرغ لقضاء الحاجة، وتقديم الغائط -لمن أراده- على الصلاة، وذلك من خلال شرحه للحديث المرفوع الذي رواه الإمام مالك في باب النهي عن الصلاة والإنسان يريد حاجته، جاء فيه:

«-مَالِكُ، عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ الْأَرْقَمِ كَانَ يَكُونُ أَصْحَابَهُ، فَحَضَرَتْ الصَّلَاةُ يَوْمًا، فَذَهَبَ لِحَاجَتِهِ ثُمَّ رَجَعَ، فَقَالَ: إِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: إِذَا أَرَادَ أَحَدُكُمْ الْغَائِطَ، فَلْيَبْدَأْ بِهِ قَبْلَ الصَّلَاةِ.»³

ذكر الباجي في شرحه لهذا الحديث، مسألة مزاحمة الغائط لفعل الصلاة، فاستند إلى الحديث في لزوم التفرغ للغائط قبل الصلاة، وأضاف إلى ذلك قول الإمام مالك فيمن شرع في الصلاة أنه يقطعها عند حاجته إلى الغائط إلا ما خف من ذلك، كما ذكر حكم إعادة الصلاة

¹ استدلل الباجي في شرحه للحديث، بحديث أسند عن النبي صلى الله عليه وسلم من طرق صحاح، رواه وائل بن حجر؛ أنه رأى النبي صلى الله عليه وسلم، رفع يديه حين دخل في الصلاة كبر ثم التحف في ثوبه، ثم وضع يده اليمنى على اليسرى. والذي لم يروه مالك في الموطأ، وإنما رواه مسلم في صحيحه، كتاب الصلاة، باب وضع يده اليمنى على اليسرى بعد تكبيرة الإحرام. وأبو داود في سننه، كتاب الصلاة، باب رفع اليدين في الصلاة. كما رواه غيرهما. وأظن أن الباجي استدلل بهذا الحديث لما رآه من ضعف في الحديث الذي رواه الإمام مالك عن بن أبي المخارق. انظر: الباجي، المنتقى، 287/2.

² المصدر نفسه، 287/2.

³ رواه مالك في الموطأ، كتاب الصلاة، باب النهي عن الصلاة والإنسان يريد حاجته، الحديث رقم 376 في المنتقى. وأخرجه الترمذي في سننه، كتاب الطهارة عن رسول الله، باب ما جاء إذا أقيمت الصلاة ووجد أحدكم الخلاء فليبدأ بالخلاء. والنسائي في سننه، كتاب الإمامة، باب العذر في ترك الجماعة. وأبو داود في سننه، كتاب الطهارة، باب أيصلي الرجل وهو حافن. وابن ماجه في سننه، كتاب الطهارة وسننها، باب ما جاء في النهي للحاقن أن يصلي. وأحمد في مسنده، كتاب أول مسند المدنيين أجمعين، باب حديث عبد الله بن أرقم.

لمن يعجله الغائط ويتمادى في صلاته. والذي يعنينا في هذا البحث أن الباجي قد أوّل قول النبي صلى الله عليه وسلم، وعلل ما قاله الإمام مالك في تفرّيعات المسألة، باعتبار مقاصدي أشار فيه إلى مقصد الخشوع الذي يتطلب الانشغال بالصلاة، ذلك ما يتضح من قوله:

« (فصل) وقوله صلى الله عليه وسلم: إذا أراد أحدكم الغائط فليبدأ به قبل الصلاة، ليتفرغ لها ويخلو سره للإقبال عليها، فإن بدأ بالصلاة، فلا يخلو أن يكون يجد من الحاجة إلى إتيان الغائط الشيء الخفيف الذي لا يشغله عن الصلاة، ويعجله عنها، أو يعجله [كذا]¹، ففي المجموعة من رواية ابن نافع عن مالك: ينصرف إماما كان أو مأموماً. ووجه ذلك أنه مأمور بتقديم الغائط قبل الصلاة لمعنى التفرغ لها، ولا يكون ذلك في مسألتنا إلا بقطع ما شرع فيه منها. مسألة: فإن لم ينصرف وتمادى على صلاته وبه من الحقن ما يعجله ويشغله، فإن عليه الإعادة. »².

فلاحظ أن الباجي جعل المناط في قطع الصلاة أو التماذي فيها لمن احتاج إلى الغائط، هو عدم الانشغال بغير الصلاة كما في قوله: " ليتفرغ لها ويخلو سره للإقبال عليها " أو في قوله: " لمعنى التفرغ لها "، وفي ذلك إشارة إلى اعتباره لمقصد الخشوع في الصلاة من حكم الابتداء بالغائط قبل الصلاة، وقطع الصلاة لمن عجله الغائط، وإعادة الصلاة لمن عجله الغائط وتمادى في صلاته. والظاهر أن الباجي قد استند إلى النظر في الوصف المناسب والملائم للحكم فيما ذهب إليه من تعليل مقاصدي.

المبحث الرابع: اعتبار الباجي لمقصد حفظ المال في جواز حمل كيس كبير أثناء الصلاة

لعله من الغريب أن يُدرج مقصد حفظ المال في أبواب الصلاة، لكن هذا الذي عثرنا عليه فعلاً من تتبعنا لثنايا شرح الباجي لما ورد في الموطأ من أحاديث في كتاب الصلاة؛ إذ وجدناه معتبراً لمقصد حفظ المال في تعليله لحكم جواز تأبط كيس كبير أو ثقيل أثناء الصلاة لمن خاف على ماله من وضعه في الأرض، وذلك من خلال شرحه للحديث المرفوع الذي سبق

¹ الصحيح هو: "الذي لا يشغله عن الصلاة ويعجله عنها، ويجد من ذلك ما يشغله ويعجله، فإن وجد الشيء الخفيف جازت صلاته، وإن وجد من ذلك ما يشغله ويعجله ففي المجموعة...". انظر طبعة أخرى: الباجي، كتاب المنتقى شرح موطأ الإمام مالك، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ط2. مجددة من ط1، 1332هـ، 282/1.

² الباجي، المنتقى، 290/2.

ذكره وتخرجه، والذي رواه الإمام مالك في باب النهي عن الصلاة والإنسان يريد حاجته، جاء فيه:

«-مَالِكُ، عَنِ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ الْأَرْقَمِ كَانَ يَوْمًا أَصْحَابَهُ، فَحَضَرَتِ الصَّلَاةُ يَوْمًا، فَذَهَبَ لِحَاجَتِهِ ثُمَّ رَجَعَ، فَقَالَ: إِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: إِذَا أَرَادَ أَحَدُكُمْ الْغَائِطَ، فَلْيَبْدَأْ بِهِ قَبْلَ الصَّلَاةِ.»

لقد سبق وأن ذكرنا أن الباجي قد أول هذا الحديث بالتعليل بمقصد الخشوع الذي يتطلب الانشغال بالصلاة في مسألة قضاء الحاجة، وسببنا هنا استفادة الباجي من تعليله ذلك لقيس به مسألة الحمل الثقيل في الصلاة؛ إذ استند إلى المقصد نفسه في تقرير حكم منع صحة الصلاة لمن يحمل ثقلا لا يستطيعه إلا بتكلف. تماما كالذي يتكلف في إمساكه عن الحدث. قال الباجي:

«ومن جهة المعنى أن استدامته لمدافعة الحدث عمل كثير في الصلاة شاغل عنها يمنع استدامتها، فوجب أن يكون مفسدا لها كسائر الأعمال، وذلك أنه لا يمكنه دفعه إلا باستدامة ضم شديد لوركيه، وتكلف إمساكه بمنزلة من يحمل في الصلاة حملا ثقيلا لا يستطيعه إلا بتكلف، وعمل متتابع، فإنه يمنع صحة الصلاة.»¹

ثم استثنى الباجي من منع الحمل الثقيل في الصلاة، من كان حملة له للضرورة؛ كمن يحمل كيسا كبيرا يخاف اختطافه إن هو وضعه، أو من يمسك بعنان فرسه، يخاف ضياعه. فذكر الباجي قول المالكية بالجواز في هذه المسألة، ثم استدل على ذلك استدلالا مقاصديا؛ ذاكرة أن مقصد حفظ المال، هو مناط الجواز في المسألة. هذا ما يتبين في شرح الباجي عندما قال:

«وقد روى موسى بن معاوية عن ابن القاسم فيمن صلى بكيس كبير تحت إبطه يخاف أن يضعه في الأرض أن يختطف، فلا يقدر على وضع كفيه على ركبته، ولا في الأرض: يجزئه ذلك، كقول مالك في ممسك عنان فرسه. ومعنى ذلك أن ضرورة حفظ المال جوزت له كما أباحت للخائف على فرسه إمساكه، وإن منعه ذلك من إتمام فرضه بوضع يده على الأرض في سجوده، ولو ترك وضع يده على الأرض في سجوده من غير ضرورة لما أجزأه ذلك، ولأعاد

¹ المصدر السابق، 2/291.

إليه أبداً، وكذلك يجب أن يكون الحامل لكيس تحت إبطه لغير ضرورة ولا مخافة، فكذلك الضّام لوركيه لأجل الحقن، والله أعلم. ¹»

فلاحظ أن الباجي قد أناط حكم جواز حمل كيس كبير في الصلاة لخوف الضياع أو الاختطاف بمقصد ضرورة حفظ المال. مستندا إلى الوصف المناسب للعلّة كما يفهم من شرحه. كما نلاحظ من خلال استقراء شرح الباجي من بداية المنتقى إلى هذا الموضوع، أنّه استعمل ولأول مرة بشكل صريح مقصد حفظ المال كمقصد ضروري، قبل أن يذكره الغزالي من بعده ضمن المقاصد الضرورية الخمسة². وإن كان غيره قد ذكره كمقصد من المقاصد دون الإشارة إلى الضروريات منها.

المبحث الخامس: اعتبار الباجي لمقصد النظافة والجمال في الاستعداد لصلاة الجمعة

نبيّن في هذا المبحث اعتبار الباجي لمقصد النظافة والجمال في مسألة الغسل والتطيّب والتزين يوم الجمعة، وذلك من خلال شرحه للحديث المرفوع الذي رواه الإمام مالك في باب العمل في غسل يوم الجمعة، جاء فيه:

«مَالِكُ، عَنْ نَافِعٍ، عَنْ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِذَا جَاءَ أَحَدُكُمْ الْجُمُعَةَ فَلْيَغْتَسِلْ.»³

ذكر الباجي في شرحه لهذا الحديث ما يتعلق بمسألة الغسل للجمعة، ثم ذكر لزوم التطيّب والتزين مع الغسل على وجه الاستحباب، معللاً ذلك بالتنظّف والتجمل. قال الباجي:

¹ المصدر السابق، 291/2.

² انظر: الغزالي، المستصفى، 416/1. وانظر: البيهقي، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، ص52.

³ رواه مالك في الموطأ، كتاب الصلاة، باب العمل في غسل يوم الجمعة، الحديث رقم 225 في المنتقى. وأخرجه البخاري، في كتاب الجمعة، باب فضل الغسل يوم الجمعة. وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الجمعة، الحديث يلي مباشرة الكتاب دون باب. والترمذي في سننه، كتاب الجمعة عن رسول الله، باب ما جاء في الاغتسال يوم الجمعة. والنسائي في سننه، كتاب الجمعة، باب الأمر بالغسل يوم الجمعة. وابن ماجه في سننه، كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب ما جاء في الغسل يوم الجمعة، وأحمد في مسنده، كتاب مسند المكثرين، باب باقي مسند عبد الله بن عمر. والدارمي في سننه، كتاب الصلاة، باب الغسل يوم الجمعة.

«مسألة: ويلزم الآتي للجمعة مع الغسل الطيب والزينة وحسن الهيئة، قاله ابن حبيب. ويستحب له أن يتفقد فطرة جسده من قص شاربه وأظفاره وبتف إبطه وسواكه واستحداده¹، إن احتاج إليه. ووجه ذلك أن التجمل فيه مشروع، وهذه كلها من باب التجمل والتنظف.»²

فلاحظ أن الباجي قد ذكر أن الحكمة من استحباب ما ذكره من أعمال للاستعداد لصلاة الجمعة هي التجمل والتنظف، ما يثبت اعتباره لمقصد النظافة والجمال فيما قرره من حكم. مستندا إلى العلة المناسبة والملائمة للحكم كما يظهر من شرحه.

كما أشار الباجي أيضا إلى مقصد النظافة والجمال في تعليقه لحدith النبي صلى الله عليه وسلم على تخصيص ثياب للجمعة، وذلك من خلال شرحه للحدith المرفوع الذي رواه الإمام مالك في باب الهيئة وتخطي الرقاب واستقبال الإمام يوم الجمعة، جاء فيه:

«-مَالِكُ، عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ أَنَّهُ بَلَغَهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَا عَلَى أَحَدِكُمْ لَوْ اتَّخَذَ ثَوْبَيْنِ لِجُمُعَتِهِ سِوَى ثَوْبَيْ مَهْنَتِهِ.»³

قال الباجي في شرحه للحدith:

«هذا حض من النبي صلى الله عليه وسلم على التجمل للجمعة في اللباس كما حض على التطيب والغسل والسواك لأنه يوم عيد، فكان التجمل مسنونا فيه كالفطر والأضحى.»⁴

وفيما ذكره إشارة إلى اعتباره لمقصد النظافة والجمال في تأويله لقول النبي صلى الله عليه وسلم، الذي يظهر استناده إليه في استنباط المقصد.

¹ الاستحداد: هو حلق العانة، وهو استفعال من الحديد، سمي استحدادا لاستعمال الحديد وهي الموسيقى في إزالة شعر العانة، وهو سنة باتفاق. انظر: ابن دقيق العيد، شرح عمدة الأحكام، دار الكتب العلمية، بيروت (د.ط)، 85/1. وانظر: الشوكاني، نيل الوطار، دار الجيل، بيروت، ط 1973م، 133/1.

² الباجي، المنتقى، 109/2.

³ رواه مالك في الموطأ، كتاب الصلاة، باب الهيئة وتخطي الرقاب واستقبال الإمام يوم الجمعة، الحدith رقم 236 في المنتقى. وأبو داود في سننه، كتاب الصلاة، باب اللبس للجمعة. وأخرج مثله ابن ماجه في سننه بإسناد آخر، كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب ما جاء في الزينة يوم الجمعة.

⁴ الباجي، المنتقى، 139/2.

المبحث السادس: اعتبار الباجي لمقصد التذكر والاتعاظ والتعلم في أحكام الصلاة

نبرز في هذا المبحث الاجتهاد المقاصدي للباجي من خلال اعتباره لمقصد التذكر والاتعاظ والتعلم في شرحه لبعض المسائل التي تضمنها العديد من الأحاديث التي رواها الإمام مالك في الموطأ والمتعلقة ببعض أحكام الصلاة، كأحكام صلاة الجمعة وصلاة النافلة والإحلال بأفعال الصلاة. وقد تضمن المبحث خمسة مطالب: الأول: في اعتبار الباجي لمقصد التذكر والاتعاظ والتعلم في خطبة الجمعة. والثاني: في اعتبار الباجي لمقصد إتمام العظة في استقبال الخطيب للناس في الجمعة. والثالث: في اعتبار الباجي لمقصد التعلم في قراءة سورة الجمعة. والرابع: في اعتبار الباجي لمقصد التعلم في صلاة النبي بمستضيفيه. والخامس: في اعتبار الباجي لمقصد التعلم في أسلوب سؤال النبي (ص) أصحابه.

المطلب الأول: اعتبار الباجي لمقصد التذكر والاتعاظ والتعلم في خطبة الجمعة

نبين في هذا المطلب اعتبار الباجي لمقصد التذكر والاتعاظ والتعلم من حكم وجوب الإنصات لخطبة صلاة الجمعة، وذلك من خلال شرحه للحديث المرفوع الذي رواه الإمام مالك في باب ما جاء في الإنصات يوم الجمعة والإمام يخطب، جاء فيه:

«-مَالِكُ، عَنْ أَبِي الزُّنَادِ، عَنِ الْأَعْرَجِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِذَا قُلْتَ لِصَاحِبِكَ أَنْصِتْ وَالْإِمَامُ يَخْطُبُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ فَقَدْ لَعَوْتَ.»¹

بعد أن ذكر الباجي -في شرحه للحديث- مختلف الآراء في مسألة الإنصات، خلص إلى وجوب الإنصات لخطبة الجمعة، ثم تتطرق إلى مسألة من تكلم فيها، وبين أن الكلام إما أن يكون فيه عبادة، أو لا عبادة فيه، وذكر منع ما لا عبادة فيه قل أم كثر، أما ما فيه عبادة فقد

¹ رواه مالك في الموطأ، كتاب الصلاة، باب ما جاء في الإنصات يوم الجمعة والإمام يخطب، الحديث رقم 226 في المنتقى. وأخرجه البخاري، في كتاب الجمعة، باب الإنصات يوم الجمعة والإمام يخطب... وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الجمعة، باب في الإنصات يوم الجمعة في الخطبة. والترمذي في سننه، كتاب الجمعة عن رسول الله، باب ما جاء في كراهية الكلام والإمام يخطب. والنسائي في سننه، كتاب الجمعة، باب الإنصات للخطبة يوم الجمعة. وأبو داود في سننه، كتاب الصلاة، باب الكلام والإمام يخطب. وابن ماجه في سننه، كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب ما جاء في الاستماع للخطبة والإنصات لها، وأحمد في مسنده، كتاب باقي مسند المكثرين، باب مسند أبي هريرة. والدارمي في سننه، كتاب الصلاة، باب في الاستماع يوم الجمعة عند الخطبة والإنصات.

جوز الباجي قليله ومنع كثيره، والشاهد هنا، أن الباجي ذكر المنع لكثير الكلام ولو كان قراءة القرآن، مستندا إلى المقصد من خطبة الجمعة في استدلاله؛ فذكر أن المقصد من الإنصات لخطبة الإمام، هو الاتعاظ والتذكر والتعلم الذي لا ينبغي للمستمع أن يضيع فرصة الاستفادة منها. قال الباجي:

«مسألة: إذا ثبت ذلك، فإن ما يتكلم به من حضر الجمعة على ضربين، ضرب فيه عبادة كقراءة القرآن، وذكر الله تعالى، وضرب لا عبادة فيه، فقليله وكثيره ممنوع، لما ذكرناه. وأما ما فيه عبادة، فإن كثيره ممنوع؛ لأن الخطبة مشروعة لمعنى التذكير والوعظ، وأمر الإمام ونهيه وتعليمه فهو ذكر مخصوص يفوت ما قصد بها، وما يأتي به من الذكر والتسبيح وقراءة القرآن لا يفوته. وأما يسير الذكر فإنه على ضربين ضرب يختص به كحمد الله عند العطاس، والتعوذ من النار عند ذكرها، فهذا خفيف؛ لأنه ليس يشغل عن الإصغاء، ولا يمنع من الإنصات إلى الخطبة.»¹

فنلاحظ أن الباجي قد علل منع التكلم أثناء الخطبة ولو بما فيه عبادة إن كان كثيرا، بمقصد التذكر والاتعاظ والتعلم من الإنصات إلى خطبة الجمعة، بل وأشار إليه أيضا عندما علل جواز الكلام الذي فيه عبادة إن كان يسيرا خفيفا، بعدم إشغال المصلي عن الإنصات للخطبة، ما يجعله مستفيدا من تذكير ووعظ وتعليم خطيب الجمعة بخطبته، ومحققا لمقصد الاتعاظ والتذكر والتعلم من خطبة الجمعة، كما يظهر استناده إلى النظر فيما ذهب إليه من تعليل مقاصدي.

وفي موضع آخر للمسألة نفسها، أشار الباجي إلى المقصد نفسه، في استدلاله على عدم وجوب الإنصات وعدم منع التكلم وقت جلوس الإمام على المنبر، وقبل أن يشرع في الخطبة، وذلك من خلال شرحه للأثر الموقوف الذي رواه الإمام مالك في الباب نفسه، جاء فيه:

«-مَالِكُ، عَنْ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ ثَعْلَبَةَ بْنِ أَبِي مَالِكٍ الْقُرَظِيِّ أَنَّهُ أَخْبَرَهُ أَنَّهُمْ كَانُوا فِي زَمَانِ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ يُصَلُّونَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ حَتَّى يَخْرُجَ عُمَرُ، فَإِذَا خَرَجَ عُمَرُ وَجَلَسَ عَلَى الْمِنْبَرِ وَأَذَّنَ الْمُؤَدِّثُونَ، قَالَ ثَعْلَبَةُ: جَلَسْنَا نَتَحَدَّثُ، فَإِذَا سَكَتَ الْمُؤَدِّثُونَ وَقَامَ عُمَرُ يَخْطُبُ

¹ الباجي، المنتقى، 2/113.

أَنْصَتْنَا، فَلَمْ يَتَكَلَّمْ مِنَّا أَحَدٌ. قَالَ ابْنُ شَهَابٍ: فَخُرُوجُ الْإِمَامِ يَقْطَعُ الصَّلَاةَ وَكَلَامُهُ يَقْطَعُ الْكَلَامَ.¹»

فقد استند الباجي إلى الاجتهاد المقاصدي في إثبات عدم وجوب الإنصات في وقت جلوس الإمام على المنبر، أو وقت جلوسه بين الخطبتين؛ باعتبار أن الإمام لا يخطب في هذين الوقتين، ولا يوجد فيهما ما يدعو إلى الإنصات، ولا يتحقق مقصد التذكر والاعتاظ والتعلم في هذا الوقت، فينتفي حكم الوجوب بانتفاء مقصده. فبعد أن ذكر الباجي قول الإمام مالك بعدم وجوب الإنصات إذا قعد الإمام، وقول أبي حنيفة بوجوبه، رجّح قول الإمام مالك ترجيحاً مقاصدياً؛ تضمنه شرح المنتقى الذي جاء فيه:

«(فصل) ومعنى قوله: وجلسنا نتحدث، يقتضي المنع من الصلاة في ذلك الوقت، وإباحة الكلام لأنه أخبرهم أنهم كانوا على صلاة، حتى إذا خرج عمر وجلس على المنبر جلسوا يتحدثون، وهذا أبين في تركهم ما كانوا عليه وانتقالهم إلى حال أخرى غيرها، وهو الحديث. وأما الإنصات، فليس بواجب في ذلك الوقت، وهذا قول مالك. وقال أبو حنيفة: يجب الإنصات إذا قعد الإمام على المنبر. وقبل أن يشرع في الخطبة. والدليل على ذلك أن الإنصات، إنما هو للإصغاء إلى الخطبة وقبل أن يبتدئ الإمام بالخطبة لم يوجد ما يصغى له. ولم يلزم بعد حكم الإنصات للخطبة، فلا معنى له، ولا يلزم على هذا الإنصات بين الخطبتين، لأن حكم الإنصات قد لزم.²»

نلاحظ أن الباجي قد رجّح قول الإمام مالك بالاستدلال على عدم وجوب الإنصات وإباحة التكلم قبل شروع الإمام في الخطبة، بعلّة الإصغاء للخطبة، كما نلاحظ استناده إلى هذه العلة في تقرير حكم إباحة التكلم بين الخطبتين أيضاً، عندما قاس جلوس الإمام ما بين الخطبتين، بجلوسه على المنبر قبل الشروع في الخطبة، بعلّة جامعة هي غياب الداعي للإصغاء وهو حديث الخطيب. ولا يكون الإصغاء إلى الخطبة إلا للتذكر والاعتاظ والتعلم، مما يشير إلى اعتباره لمقصد التذكر والاعتاظ والتعلم في خطبة الجمعة.

¹ انفرد به مالك في الموطأ، كتاب الصلاة، باب ماجاء في الإنصات يوم الجمعة والإمام يخطب، الحديث رقم 227 في المنتقى.

² الباجي، المنتقى، 2/114.

وعند تتطرق الباجي إلى مسألة الصلاة والإمام يخطب، ذكر قول الإمام مالك بمنعها ومن قال بقوله، وذكر مخالفة الشافعي لقول الإمام مالك، ثم رجح قول الإمام مالك باستدلال مقاصدي؛ إذ المقصد هو التذكر والاتعاظ والتعلم بالإنصات إلى الخطبة، والصلاة في ذلك الوقت تصرفه عن الإنصات لها. هذا ما يتبين في تعرض الباجي إلى هذه المسألة، حيث قال:

«مسألة: وأما من جاء والإمام يخطب، فإنه يجلس ولا يركع، هذا مذهب مالك وجماعة أصحابه، وبه قال أبو حنيفة والثوري. وقال الشافعي: يركع من دخل يوم الجمعة، والإمام يخطب. ودليلنا على ذلك، ما تقدم من الأدلة على وجوب الإنصات، والمصلي لا يمكنه الإنصات لما يلزمه من القراءة.»¹

كما استند الباجي إلى المقصد نفسه، في منع الإشارة إلى المتكلم أثناء الخطبة ليصمت؛ ففي الأثر الموقوف الذي جاء فيه:

«-مَالِكُ، عَنْ نَافِعٍ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ رَأَى رَجُلَيْنِ يَتَحَدَّثَانِ وَالْإِمَامُ يَخْطُبُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ فَحَصَبَهُمَا² أَنْ اصْمُتَا.»³

صوّب الباجي ما ذهب إليه الإمام مالك من منع حتى الإشارة إلى من يتحدث في الخطبة، باعتبارها انشغالا عن الإنصات، وتفويت لمقصد الخطبة، قال الباجي:

«وفي الجملة، فإن مقتضى مذهب مالك أن لا يشير إليهما، وهو الصواب لأن الإشارة إليهما أن يصمتا بمنزلة أن يقول لهما: اصمتا، في ترك الإنصات للخطبة، وقد سمى النبي صلى الله عليه وسلم من فعل ذلك لاغيا، والله أعلم.»⁴

فنلاحظ أن الباجي قد بين مخالفة مذهب الإمام مالك لما فعله ابن عمر رضي الله عنهما، معللا ذلك بما تمنعه الإشارة من الإنصات والإصغاء للخطبة، وفيه إشارة إلى اعتباره

¹ المصدر السابق، 115/2.

² الحَصْبُ: الرمي بحجارة صغيرة، وحصبه، رماه بالحصي. انظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مادة حصب، ص102. وانظر: الباجي، المنتقى، 117/2.

³ انفرد به مالك في الموطأ، كتاب الصلاة، باب ماجاء في الإنصات يوم الجمعة والإمام يخطب، الحديث رقم 229 في المنتقى.

⁴ الباجي، المنتقى، 117/2.

لمقصد التذكر والاتعاظ والتعلم في خطبة الجمعة، لأن الإنصات والإصغاء لا يكون عادة إلا لتحقيق هذا المقصد.

كما صوّب الباجي قول ابن شهاب بجواز الكلام بعد إتمام الخطبة ونزول الإمام للصلاة، والذي رواه الإمام مالك في الباب نفسه، إذ جاء فيه:

«-مَالِكُ، أَنَّهُ سَأَلَ ابْنَ شِهَابٍ عَنِ الْكَلَامِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ إِذَا نَزَلَ الْإِمَامُ عَنِ الْمِنْبَرِ قَبْلَ أَنْ يُكَبِّرَ، فَقَالَ ابْنُ شِهَابٍ: لَا بَأْسَ بِذَلِكَ.»¹

فقد علّل الباجي ما ذهب إليه ابن شهاب، بالمقصد ذاته من الإنصات للخطبة، حيث قال:

«فهذا الحديث من قول ابن شهاب، ومعناه صحيح لأن الأمر بالإنصات، إنما كان لأجل الخطبة، فإذا انقضت الخطبة وزال حكمها، فلا يوجب الإنصات إلا الإحرام بالصلاة، وذلك مباح في حال الإقامة، ولا خلاف فيه.»²

فنلاحظ كيف جعل الباجي معيار وجوب الإنصات أوعدم وجوبه، هو وجود الخطيب في حال تحدّث في خطبة الجمعة، ما يدعو إلى تحقق مقصد التذكر والاتعاظ والتعلم في الخطبة.

المطلب الثاني: اعتبار الباجي لمقصد إتمام العظة في استقبال الخطيب للناس في الجمعة

نبين في هذا المطلب اعتبار الباجي لمقصد إتمام الموعظة على أبلغ وجه في مسألة استدبار الإمام القبلة عند الخطبة، واستقباله للناس فيها، وذلك من خلال شرحه لقول الإمام مالك الذي ورد في الأثر الموقوف المروي في باب الهيئة وتخطي الرقاب واستقبال الإمام يوم الجمعة، جاء فيه:

¹ انفرد به مالك في الموطأ، كتاب الصلاة، باب ماجاء في الإنصات يوم الجمعة والإمام يخطب، الحديث رقم 231 في المنتقى.

² الباجي، المنتقى، 118/2.

«-مَالِكُ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ بْنِ حَزْمٍ عَمَّنْ حَدَّثَهُ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ: لَأَنْ يُصَلِّيَ أَحَدُكُمْ بِظَهْرِ الْحَرَّةِ خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَقْعُدَ حَتَّى إِذَا قَامَ الْإِمَامُ يَخْطُبُ جَاءَ يَتَخَطَّى رِقَابَ النَّاسِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ.

قَالَ مَالِكُ: السُّنَّةُ عِنْدَنَا أَنْ يَسْتَقْبِلَ النَّاسُ الْإِمَامَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَخْطُبَ مَنْ كَانَ مِنْهُمْ يَلِي الْقِبْلَةَ وَغَيْرَهَا.»¹

أشار الباجي في شرحه لقول الإمام مالك الوارد في هذا الأثر، إلى مقصد إتمام العظة على أتم وجه، وشدّ انتباه الناس إليها في تعليقه لاستقبال الخطيب للناس في الجمعة. قال الباجي: «وهذا كما قال وعليه جمهور الفقهاء وعمل الناس، وذلك أن الإمام قد ترك استقبال القبلة واستقبلهم بوجهه ليكون ذلك أبلغ في وعظهم وأتم في إحضارهم أفهامهم فعليهم أن يستقبلوه إجابة له وطاعة وإقبالا على كلامه ووقت استقباله هو إذا قام يخطب.»²

فلاحظ أن الباجي قد أشار إلى أن الحكمة في استقبال الإمام للناس في خطبة الجمعة، هي لشدّ انتباههم وإحضار أفهامهم، حتى تكون موعظته لهم أبلغ وأتم، فمشاهدتهم له ومشاهدته لهم وهو يخطب أدعى للفهم والتركيز وشدّ الانتباه، مما يحقق مقصد إتمام العظة من الخطبة، الذي أشار إليه الباجي بالاستناد إلى النظر كما يظهر من شرحه. ولا شك أن هذا المقصد معتبر اليوم في الطرق البيداغوجية لإنجاح العملية التعليمية.

المطلب الثالث: اعتبار الباجي لمقصد التعلم في قراءة سورة الجمعة

نبين في هذا المطلب اعتبار الباجي لمقصد تعلم أحكام الجمعة من استحباب تخصيص صلاتها بقراءة سورة الجمعة، وذلك من خلال شرحه للحديث المرفوع الذي رواه الإمام مالك في باب القراءة في صلاة الجمعة والاحتباء ومن تركها من غير عذر.

¹ انفرد به مالك في الموطأ، كتاب الصلاة، باب الهيئة وتخطي الرقاب واستقبال الإمام يوم الجمعة، الحديث رقم 238 في المنتقى.

² الباجي، المنتقى، 2/140.

«-مَالِكُ، عَنْ ضَمْرَةَ بْنِ سَعِيدِ الْمَازِنِيِّ، عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْتَةَ بْنِ مَسْعُودٍ أَنَّ الضَّحَّاكَ بْنَ قَيْسٍ سَأَلَ النُّعْمَانَ بْنَ بَشِيرٍ مَاذَا كَانَ يَقْرَأُ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ عَلَى إِثْرِ سُورَةِ الْجُمُعَةِ؟ قَالَ: كَانَ يَقْرَأُ هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْعَاشِيَةِ.»¹

تعرض الباجي في شرحه لهذا الحديث إلى آراء العلماء في مسألة استحباب قراءة سورة الجمعة في صلاة الجمعة، فذكر قول الإمام مالك ومن وافقه باستحباب قراءتها، ثم ذكر قول من رأى خلاف ذلك، ثم رجح ما ذهب إليه الإمام مالك بدليلين، الأول الحديث المذكور، والثاني المقصد الذي يفهم من تخصيص صلاة الجمعة بقراءة سورة الجمعة؛ فذكر أن المقصد من ذلك -معبراً عنه بالمعنى- هو تضمن سورة الجمعة أحكام الجمعة، ولقصد تعلمها كانت قراءتها أولى من قراءة غيرها، قال الباجي:

«والدليل على ما ذهب إليه مالك حديث ضمرة بن سعيد المذكور ومن جهة المعنى أن هذه السورة تختص بتضمن أحكام الجمعة فكانت أولى بذلك من غيرها وأشبهه بالحال.»²

فلاحظ أن الباجي قد استدل -فيما استدل- على رجحان قول الإمام مالك، بتضمن سورة الجمعة على أحكام الجمعة، وهو ما يفهم منه مقصد تعلم أحكامها من استحباب قراءتها، مستندا في ذلك على مناسبة وملاءمة هذه العلة للحكم كما يظهر ذلك من شرحه.

المطلب الرابع: اعتبار الباجي لمقصد التعلم في صلاة النبي بمستضيفيه

نبين في هذا المطلب اعتبار الباجي لمقصد التعلم من صلاة النبي للنافلة بمستضيفيه في بيتهم، وذلك من خلال شرحه للحديث المرفوع الذي رواه الإمام مالك في باب جامع سبحة الضحى، جاء فيه:

¹ رواه مالك في الموطأ، كتاب الصلاة، باب القراءة في صلاة الجمعة والاحتباء ومن تركها من غير عذر، الحديث رقم 239 في المنتقى. وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الجمعة، باب ما يقرأ في صلاة الجمعة. والنسائي في سننه، كتاب الجمعة، باب ذكر الاختلاف على النعمان بن بشير في القراءة من صلاة الجمعة. وأبو داود في سننه، كتاب الصلاة، باب ما يقرأ به في الجمعة. وابن ماجه في سننه، كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب ما جاء في القرآن في الصلاة يوم الجمعة، وأحمد في مسنده، كتاب أول مسند الكوفيين، باب حديث النعمان بن بشير عن النبي. والدارمي في سننه، كتاب الصلاة، باب القراءة في صلاة الجمعة.

² الباجي، المنتقى، 141/2.

«-مَالِكُ، عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي طَلْحَةَ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ جَدَّتَهُ مُلَيْكَةَ دَعَتْ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِطَعَامٍ، فَأَكَلَ مِنْهُ ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: قَوْمُوا فَلِأَصْلِي لَكُمْ، قَالَ أَنَسٌ: فَقُمْتُ إِلَى حَصِيرٍ لَنَا قَدْ اسْوَدَّ مِنْ طُولِ مَا لَبِسَ، فَنَضَحْتُهُ بِمَاءٍ، فَقَامَ عَلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَصَفَفْتُ أَنَا وَالْيَتِيمُ وَرَأَهُ وَالْعَجُوزُ مِنْ وَرَائِنَا، فَصَلَّى لَنَا رَكْعَتَيْنِ ثُمَّ انْصَرَفَ.»¹

تحدث الباجي في شرحه لهذا الحديث عن فعل النبي صلى الله عليه وسلم في بيت مليكة التي دعته لطعام؛ إذ دعاهم إلى صلاة النافلة معه، وذكر الباجي أن المقصد من ذلك هو تخصيصهم بالبركة، أو تعليماً لهم بكيفية الصلاة، قال الباجي:

«وقوله صلى الله عليه وسلم: قوموا فلاصل لكم، يريد أن يخصهم ببركة صلاته ودعائه أو يريد أن يعلمهم بالمشاهدة والقرب.»²

فلاحظ أن الباجي قد أول فعل النبي صلى الله عليه وسلم باحتمال قصده إلى تعليمهم الصلاة، ولست أدري لماذا استعمل الباجي التخيير بين إرادة المقصدين بـ "أو" ولم يستعمل العطف؛ إذ لا مانع -حسب ما أظن- من إرادة النبي صلى الله عليه وسلم للمقصد معاً؛ البركة والتعليم. كما يظهر استناده إلى النظر في تأويله.

ثم ذكر الباجي أن هذه الصلاة ليست صلاة الضحى؛ إذ لا يوجد ما يدل على ذلك، مبرراً إدراج الإمام مالك لهذا الحديث في باب صلاة الضحى رغم اعتقاده بأنها ليست صلاة الضحى؛ بأن ذلك يعود -من بين ما ذكر- إلى وقوع هذه النافلة في وقت الضحى، إلا أن المقصد منها قد صرفها عن كونها مخصوصة بصلاة الضحى؛ لأن المقصد من فعل الرسول صلى

¹ رواه مالك في الموطأ، كتاب الصلاة، باب جامع سبحة الضحى، الحديث رقم 356 في المنتقى. وأخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصلاة، باب الصلاة على الحصير. ومسلم في صحيحه، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب جواز الجماعة في النافلة والصلاة على حصير وخمرة وثوب وغيرها من الطاهرات. والترمذي في سننه، كتاب الصلاة، باب ما جاء في الرجل يصلي ومعه الرجال والنساء. والنسائي في سننه، كتاب الإمامة، باب إذا كانوا ثلاثة وامرأة. وأبو داود في سننه، كتاب الصلاة، باب إذا كانوا ثلاثة كيف يقومون. وأحمد في مسنده، كتاب باقي مسند المكثرين، باب مسند أنس بن مالك. والدارمي في سننه، كتاب الصلاة، باب في صلاة الرجل خلف الصف وحده.

² الباجي، المنتقى، 273/2.

الله عليه وسلم هذا، هو تعليم مستضيفه، لا بيان الوقت، وهذا ما يبرز الاستدلال المقاصدي للباجي في تأويل بعض تصرفات الإمام مالك. ذاك ما يتضح من شرحه الذي جاء فيه:

«(فصل) وقوله: فصلى لنا ركعتين ثم انصرف، يقتضي في الأغلب أنها نافلة؛ لأن الفرائض إنما كان يصليها في مسجده، وليس في الحديث ما يدل على أنها كانت صلاة الضحى. وقد أدخل مالك هذا الحديث في باب سبحة الضحى، وقد تقدم من حديث أنس أنه لم ير رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي الضحى إلا مرة في دار رجل من الأنصار سأله أن يصلي في بيته ليتخذ مكانه مصلى، ولكنه يتخرج ذلك على وجهين، أحدهما: أن يكون مالك قد بلغه أن صلاته في دار مُليكة كانت ضحى، وأنه لما اعتقد فيها أن المقصود منها التعليم دون الوقت لم يعتقد أنها صلاة الضحى. والوجه الثاني أن يكون مالك لم يبلغه ذلك، ولكنه لما كانت صلاة الضحى عنده نافلة محضة، ناب ذكر هذه النافلة عن ذكرها وقام مقامها.»¹

والذي يعيننا في هذه المسألة، هو تصريح الباجي بمقصد التعلم في تأويله لفعل النبي صلى الله عليه وسلم، بل وفي تبرير اعتقاد الإمام مالك بأنها ليست صلاة الضحى.

المطلب الخامس: اعتبار الباجي لمقصد التعلم في أسلوب سؤال النبي (ص) أصحابه

نبين في هذا المطلب اعتبار الباجي لمقصد التعلم من سؤال سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم أصحابه ليبين لهم قبح الإخلال بالصلاة، وذلك من خلال شرح الباجي للحديث المرفوع الذي رواه الإمام مالك في باب العمل في جامع الصلاة، جاء فيه:

«-مَالِكُ، عَنِ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ، عَنِ الثُّعْمَانِ بْنِ مُرَّةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَا تَرَوْنَ فِي الشَّارِبِ وَالسَّارِقِ وَالزَّانِي، وَذَلِكَ قَبْلَ أَنْ يُنَزَلَ فِيهِمْ، قَالُوا: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ، قَالَ: هُنَّ فَوَاحِشٌ وَفِيهِنَّ عُقُوبَةٌ وَأَسْوَأُ السَّرِقَةِ الَّذِي يَسْرِقُ صَلَاتَهُ، قَالُوا: وَكَيْفَ يَسْرِقُ صَلَاتَهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: لَا يُتِمُّ رُكُوعَهَا وَلَا سُجُودَهَا.»²

ذكر الباجي في شرحه لهذا الحديث، رأي أصحابه في المقصد من سؤال النبي صلى الله عليه وسلم: ما ترون في الشارب والسارق والزاني، وأنه كما -ذكروا- اختبار منه صلى الله

¹ المصدر السابق، 274/2.

² انفرد به مالك في الموطأ، كتاب الصلاة، باب العمل في جامع الصلاة، الحديث رقم 398 في المنتقى.

عليه وسلم لأصحابه بمسائل العلم، لكن الباجي رأى مقصداً آخر من ذلك غير الذي ذكره، وهو مقصد التعلّم، بتقريب التعليم وتبسيطه عليهم؛ بحجة أنه يتدرج معهم بالانتقال بهم من أيسر القضايا وأوضحها، للوصول بهم إلى ما يريد إثباته وتعليمه لهم، فبيّن لهم أن الإخلال بالصلاة أسوأ مما تصوره وسلّموا به من فواحش الخمر والسرقه والزنا، ذلك ما بيّنه قول الباجي في شرحه للحديث، والذي جاء فيه:

«قوله: ما ترون في الشارب والسارق والزاني، اختبار منه صلى الله عليه وسلم بمسائل العلم على حسب ما يختبر به العالم أصحابه، وهو الذي قاله أصحابنا في هذا الحديث.

قال القاضي أبو الوليد، رضي الله عنه: ويحتمل عندي وجهاً آخر، وهو أن يكون أراد بذلك تقريب التعليم إليهم، فقرر معهم حكم قضايا يسهل عليهم ما أراد تعليمهم إياها لأنه صلى الله عليه وسلم إنما قصد أن يعلمهم أن الإخلال بإتمام الركوع والسجود كبيرة من الكبائر، وهي أسوأ مما تقرر عندهم أنه فاحشة.¹»

فنلاحظ أن الباجي قد أوّل أسلوب النبي صلى الله عليه وسلم في بيانه قبح الإخلال بالصلاة لأصحابه، بتقريب التعليم عليهم، ثم ذكر صراحة أنه قصد أن يعلمهم ذلك، مما يبيّن اعتبار الباجي لمقصد التعلّم في أسلوب سؤال النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه، مستندا في ذلك إلى النظر كما يظهر من شرحه. ولا شك أن هذا الأسلوب في تبسيط التعليم وتيسيره، والتدرج من المعلوم المسلّم عليه إلى المجهول، هو أسلوب ناجع معتمد اليوم في طرائق التعليم.

المبحث السابع: اعتبار الباجي لمقصد الإخلاص في الاستتار بالتنفل

نبيّن في هذا المبحث اعتبار الباجي لمقصد الإخلاص لله تعالى وحده من أفضلية التنفل في البيوت، وذلك من خلال شرحه للأثر الموقوف الذي رواه الإمام مالك في باب فضل صلاة الجماعة على صلاة الفرد، جاء فيه:

¹ الباجي، المنتقى، 319/2.

«-مَالِكُ، عَنْ أَبِي النَّضْرِ مَوْلَى عُمَرَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ بُسْرِ بْنِ سَعِيدٍ أَنَّ زَيْدَ بْنَ ثَابِتٍ قَالَ: أَفْضَلُ الصَّلَاةِ صَلَاتُكُمْ فِي بُيُوتِكُمْ إِلَّا صَلَاةَ الْمَكْتُوبَةِ.»¹

أشار الباجي في شرحه لهذا الحديث إلى أن المقصد من تفضيل التنفل في البيوت، هو الإخلاص لله تعالى؛ ذلك أن التنفل في البيت أدعى إلى إخلاص الأعمال لله تعالى، لما يؤمنه هذا الفعل من استتار في عبادة الله عن أعين الناس، قال الباجي:

«معنى ذلك أن صلاة المكتوبة إظهارها والاجتماع إليها أفضل، وأما التنفل ففي البيوت لأن إخفاءها والاستتار بها أفضل، وقد جعل لها النبي صلى الله عليه وسلم فضيلة على التنفل في المسجد، فقد قال عليه السلام: "صلوا أيها الناس في بيوتكم، فإن أفضل الصلاة صلاة المرء في بيته إلا المكتوبة"². وروى ابن القاسم عن مالك أن التنفل في البيوت أحب إليه من التنفل في مسجد النبي صلى الله عليه وسلم إلا للغرباء، فإن تنفلهم في مسجد النبي صلى الله عليه وسلم أحب إليه.»³

فلاحظ أن الباجي قد علل أفضلية التنفل في البيوت بأفضلية إخفائها والاستتار بها، ولعله استند إلى النظر في حصر الوصف المناسب للعلة في الحكم، لكن قد لا تنحصر العلة من أفضلية التنفل في البيوت فيما ذكره الباجي من الاخفاء والاستتار، بل قد تشمل أيضا تنوير البيوت ببركة الصلاة وعدم إخلائها من أعمال العبادات المختلفة، وعدم جعلها كالقبور، كما

¹ رواه مالك في الموطأ، موقوفا على زيد بن ثابت، كتاب الصلاة، باب فضل صلاة الجماعة على صلاة الفرد، الحديث رقم 286 في المنتقى. بينما رواه مرفوعا إلى النبي صلى الله عليه وسلم من طريق زيد بن ثابت نفسه، كل من: البخاري في صحيحه، في كتاب الأذان، باب صلاة الليل. ومسلم في صحيحه، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب استحباب صلاة النافلة في بيته وجوازها في المسجد. والترمذي في سننه، كتاب الصلاة، باب ما جاء في فضل صلاة التطوع في البيت. والنسائي في سننه، كتاب قيام الليل وتطوع النهار، باب الحث على الصلاة في البيوت والفضل في ذلك. وأبو داود في سننه، كتاب الصلاة، باب في فضل التطوع في البيت. وأحمد في مسنده، كتاب مسند الأنصار، باب حديث زيد بن ثابت عن النبي. والدارمي في سننه، كتاب الصلاة، باب صلاة التطوع في أي موضع أفضل.

² هذا الحديث رواه الإمام مالك - كما سبق وأن ذكرنا - موقوفا على زيد بن ثابت، بينما رواه غيره مرفوعا إلى النبي صلى الله عليه وسلم عن زيد بن ثابت، وهو ما استدلل به الباجي هنا.

³ الباجي، المنتقى، 193/2.

هو وارد في حديث النبي صلى الله عليه وسلم: «لَا تَجْعَلُوا بُيُوتَكُمْ مَقَابِرَ...»¹، وتشمل أيضا تعليم الأبناء والأهل والأصحاب لأحكام الصلاة، كما مر معنا من صلاة النبي صلى الله عليه وسلم بمسضيفيه في بيوتهم²، وتشمل أيضا تربية الأطفال بتعويدهم على الصلاة والحفاظ عليها، وغير ذلك من المعاني التي قد تعدُّ أوصافا مناسبة لعلة أمر النبي صلى الله عليه وسلم بصلاة التطوع في البيوت. وعلى هذا الأساس قد يكون الباجي -حسب ظني- قد استند إلى تنقيح المناط في تحديد الوصف المناسب للعلة في الحكم عندما ميّزها عن الصلاة المكتوبة، جاعلا علة إخفاء العبادة والاستتار بها مناطا لحكم الاستحباب، وفي ذلك إشارة إلى اعتباره لمقصد الإخلاص لله تعالى في الحكم. كما نلاحظ أن الباجي لم يكتف بما رواه الإمام مالك من حديث موقوف على زيد بن ثابت، بل عضد تقريره للحكم بما هو أقوى في الاستدلال؛ إذ استدل بحديث زيد بن ثابت، لكنه مرفوع إلى النبي صلى الله عليه وسلم، رغم أن رواية الرفع عن زيد بن ثابت لم ترد في الموطأ عند الإمام مالك، وهذا دليل على تورّع الباجي ودقته في استنباط الأحكام الشرعية.

المبحث الثامن: اعتبار الباجي لمقاصد حفظ العرض والنفس والدين في أحكام الصلاة

نبرز في هذا المبحث الاجتهاد المقاصدي للباجي من خلال اعتباره لمقاصد حفظ العرض، وحفظ النفس، وحفظ الدين، في تعليقه للأحكام، وترجيحه للآراء، وللروايات المختلفة، وفي تعميمه للحكم إلى غير محلّه، وذلك فيما عثرنا عليه بين طيّات شرحه لمختلف المسائل التي تضمنتها أحاديث الموطأ والمتعلقة بأحكام الصلاة، كأحكام الإمامة وصلاة الخوف. ونتناول ذلك في مطلبين؛ الأول: في اعتبار الباجي لمقصد حفظ العرض في إمامة ولد الزنا. والثاني: في اعتبار الباجي لمقصد حفظ النفس والدين في صلاة الخوف.

¹ الحديث رواه عن أبي هريرة كل من: مسلم في صحيحه، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب استحباب صلاة النافلة في بيته وجوازها في المسجد. والترمذي في سننه، كتاب فضائل القرآن عن رسول الله، باب ما جاء في فضل سورة البقرة وآية الكرسي. وأبو داود في سننه، كتاب المناسك، باب زيارة القبور. وأحمد في مسنده، كتاب باقي مسند المكثرين، باب مسند أبي هريرة.

² انظر الحديث الذي سبق تخريجه، الذي رواه مالك في الموطأ، كتاب الصلاة، باب جامع سبحة الضحى، الحديث رقم 356 في المنتقى.

المطلب الأول: اعتبار الباجي لمقصد حفظ العرض في إمامة ولد الزنا

نبين في هذا المطلب اعتبار الباجي لمقصد حفظ العرض. بمنع تعريض النفس إلى الإهانة والظعن والسب، من حكم كراهية إمامة ولد الزنا، ومن فيه شيء من النقائص الرذيلة، وذلك من خلال شرحه للأثر المقطوع الذي رواه الإمام مالك في باب العمل في صلاة الجماعة، جاء فيه:

«مَالِكُ، عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ أَنَّ رَجُلًا كَانَ يَوْمُ النَّاسِ بِالْعَقِيقِ، فَأَرْسَلَ إِلَيْهِ عُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ فَهَاهُ. قَالَ مَالِكُ: وَإِنَّمَا نَهَاهُ لِأَنَّهُ كَانَ لَا يُعْرِفُ أَبَوْهُ.»¹

تعرض الباجي في شرحه لهذا الحديث إلى ذكر منزلة الإمامة ورفعة شأن الإمام بين المسلمين، كما يفهم من كلامه أن الإمام هو قدوة للناس، ومحل أنظارهم، فيما يصدر منه، أو ما يتصف به، فإن تصدى للإمامة رجل لا يُعرف أبوه، لا شك أنه سيصبح محل حديث الناس وانتقادهم؛ إذ سيتعرض لا محالة إلى الظعن والسباب وما شاكل من الإهانات التي تمس بعرض الإنسان، وقد نهى الشرع عن ذلك، وكان من مقاصده في العديد من الأحكام، حفظ العرض. وبالاستناد إلى هذا المقصد رجّح الباجي قول الإمام مالك بكراهية إمامة من لم يُعرف أبوه للناس على من خالفه الرأي، حتى يحمي عرضه مما سيلحق به من أذى؛ فلا ينبغي أن يعطي مبررا للناس يجعلونه به عرضة لشتائمهم وسبابهم، ذلك هو دليل الباجي في تعليل كراهية إمامته، والذي يتضح من قوله:

«اختلف الناس في ولد الزنا، هل يكون إماما راتبا، فذهب مالك إلى أنه يكره ذلك، فإن أمّ، جازت صلاة من ائتم به، وهو قول الليث والشافعي. وقال عيسى بن دينار: لا تكره إمامة ولد الزنا إذا كان في نفسه أهلا لذلك، وبه قال الأوزاعي والثوري ومحمد بن عبد الحكم. والدليل على صحة ما ذهب إليه مالك أن موضع الإمامة موضع رفعة، وكمال ينافس صاحبه، ويجسد على موضعه، ومن كان بهذه الصفة كره له أن يعرض نفسه لألسنة الناس، ويستشرف الظعن والسب. ومما يدل على ذلك أن موضع الإمامة موضع رفعة وتقدم على الناس في أهم

¹ انفرد به مالك في الموطأ، كتاب الصلاة، باب العمل في صلاة الجماعة، الحديث رقم 298 في المنتقى.

أمر الدين وأجل عبادة المسلمين، وهي مما يلزمه الخلفاء ويقوم به الأمراء، والإمامة موضع شرف ورفعة وعلو منزلة، فيكره أن يقوم لذلك من فيه شيء من النقائص المرذولة،...»¹.

نلاحظ أن الباجي قد رجّح قول الإمام مالك ترجيحاً مقاصدياً؛ إذ استدل بالإشارة إلى مقصد حفظ العرض على صحة ما ذهب إليه الإمام مالك من حكم كراهية إمامة ولد الزنا للناس، كما استدل أيضاً بالمكانة الرفيعة والشريفة للإمامة في الإسلام وبين المسلمين في تقرير حكم كراهية إمامة من به نقائص رذيلة عموماً، وفي ذلك إشارة إلى اعتباره لمقصد حفظ العرض في تعميمه لحكم الكراهة إلى كل من به نقائص مرذولة، مستنداً إلى الوصف المناسب والملائم للحكم فيما ذهب إليه من اجتهاد مقاصدي.

المطلب الثاني: اعتبار الباجي لمقصد حفظ النفس والدين في صلاة الخوف

نبيّن في هذا المطلب اعتبار الباجي لمقصد حفظ النفس وحفظ الدين في بيانه لصفة صلاة الخوف، وذلك من خلال شرحه للحديث المرفوع الذي رواه الإمام مالك في باب صلاة الخوف، جاء فيه:

«مَالِكُ، عَنْ يَزِيدَ بْنِ رُوْمَانَ، عَنْ صَالِحِ بْنِ خَوَاتٍ عَمَّنْ صَلَّى مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ ذَاتِ الرَّقَاعِ صَلَاةَ الْخَوْفِ أَنْ طَائِفَةً صَفَّتْ مَعَهُ وَصَفَّتْ طَائِفَةٌ وَجَاهَ الْعَدُوِّ فَصَلَّى بِالنَّبِيِّ مَعَهُ رُكْعَةً ثُمَّ تَبَتَ قَائِمًا وَأَتَمُّوا لِأَنْفُسِهِمْ ثُمَّ أَنْصَرَفُوا فَصَفُّوا وَجَاهَ الْعَدُوِّ وَجَاءَتْ الطَّائِفَةُ الْأُخْرَى فَصَلَّى بِهِمُ الرُّكْعَةَ الَّتِي بَقِيَتْ مِنْ صَلَاتِهِ ثُمَّ تَبَتَ جَالِسًا وَأَتَمُّوا لِأَنْفُسِهِمْ ثُمَّ سَلَّمَ بِهِمْ.»².

¹ الباجي، المنتقى، 203/2.

² هكذا رواه الإمام مالك في الموطأ مرسلًا، في كتاب الصلاة، باب صلاة الخوف، الحديث رقم 436 في المنتقى. بينما رواه موقوفًا على سهل بن أبي حثمة في الحديث رقم 437 في المنتقى. والفرق بين الحديثين، أن المرسل الذي ذكره فيه تأخير تسليم النبي (ص) حتى تتم الطائفة الثانية صلاحها فتسلم بسلامه، وهو الذي أحبه مالك كما روى عنه عبد الرحمن بن مهدي وابن وهب والقعني، بينما ذكر في الحديث الموقوف على سهل بن أبي حثمة، أن النبي (ص) يسلم بعد انتهائه من صلاته مباشرة تاركًا الطائفة الثانية يتمون صلاحهم لأنفسهم ثم يسلمون لأنفسهم. وهذا الحديث رواه مرفوعًا ومتصلًا عن سهل بن أبي حثمة كل من: البخاري في صحيحه، كتاب المغازي، باب غزوة ذات الرقاع. ومسلم في صحيحه، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب صلاة الخوف. والترمذي في سننه، كتاب الجمعة عن رسول الله، باب ما جاء في صلاة الخوف. والنسائي في سننه، كتاب صلاة الخوف، دون ذكر الباب. وأبو داود في سننه، كتاب الصلاة، باب من قال يقوم

تناول الباجي في شرحه لهذا الحديث، صفة صلاة الخوف، فذكر لها صفتين؛ صفة حكمتها رواية ابن رومان السابقة، والتي عضدها الباجي برواية عن سهل بن أبي حثمة الذي صلاها مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ممن صلى معهم كما وردت في إحدى الروايات¹، وصفة رويت عن عبد الله بن مسعود². أما الصفة الأولى فهي ما بينته الرواية السابقة الواردة في الموطأ، وبها قال الإمام مالك والإمام الشافعي، بينما الصفة الثانية، فهي: «أن يقف الجيش وراء الإمام صفين، فيكبر الإمام ويكبر الصفان، فيصلّي الإمام بالصف الذي يليه ركعة والصف الآخر وجاه العدو ثم يذهب الصف الأول إلى وجاه العدو ويأتي الصف الثاني، فيصلّي بهم الإمام ركعة ثم يقضي الذين صلى بهم الركعة الثانية مكانهم، ثم يذهبون إلى مصاف أصحابهم، ويأتي أولئك فيقضون ركعة»³. وبها قال الإمام أبو حنيفة.

وقد ناقش الباجي الصفتين، مرجحاً الصفة الأولى، التي جاءت في رواية الموطأ، وذكر لذلك ثلاث أدلة. والذي يهمنا في هذا البحث، هو دليله الثالث الذي استدل فيه بمقصد حفظ النفس وحفظ الدين -الذي عبّر عنه بحفظ المسلمين وحمايتهم من عدوهم- في ترجيحه لما ذهب إليه الإمام مالك والإمام الشافعي من صفة صلاة الخوف، مما يبرز جلياً الاجتهاد المقاصدي للباجي، الذي تضمنه قوله:

«ودليل ثالث وهو أن الخبرين لو تساويا ولم يكن يرجح أحدهما على الآخر بشيء مما ذكرناه لوجب أن يسقط، ويرجع إلى سائر أدلة الشرع، وإذا رجعنا إليها فكان ما قلناه أولى لأن صلاة الخوف إنما شرعت لحفظ المسلمين ولحمايتهم من عدوهم، وما قلناه هو الذي يقع به التحرز لأن إحدى الطائفتين تكون أبداً في غير صلاة لتحفظ الطائفة المصلية، وعلى ما ذهب

صف مع الإمام وصف وجاه العدو... وابن ماجه في سننه، كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب ما جاء في صلاة الخوف. وأحمد في مسنده، كتاب مسند المكين، باب حديث سهل بن أبي حثمة. والدارمي في سننه، كتاب الصلاة، باب في صلاة الخوف.

¹ هو ما رواه غير مالك - كما ذكرنا في الهامش سابقاً - مرفوعاً ومتصلاً عن سهل بن أبي حثمة. انظر: الباجي، المنتقى، 364/2.

² هي ما أخرجه أبو داود مرفوعاً متصلاً في سننه، كتابه الصلاة، باب من قال يصلي بكل طائفة ركعة ثم يسلم فيقوم كل صف فيصلون لأنفسهم ركعة. وأخرجه أيضاً، أحمد مرفوعاً منقطعاً، في مسنده، كتاب مسند المكثرين من الصحابة، باب مسند عبد الله بن مسعود.

³ الباجي، المنتقى، 365/2.

إليه أبو حنيفة تكون الطائفتان أبدا مصليتين، فلا تبقى طائفة تحفظ المسلمين، فيكون تغير صلاة الخوف لغير فائدة، وإنما دخلها التغيير لفائدة التحرز والحفظ من المشركين.¹

فلاحظ أن الباجي قد ذكر أن الفائدة من صفة صلاة الخوف بالكيفية التي قال بها الإمام مالك ومن وافقه هي التحرز والحفظ من المشركين، كما حصر الباجي المقصد من تشريع صلاة الخوف في حفظ المسلمين وحميتهم؛ وفيه إشارة إلى مقصد حفظ أنفسهم من القتل، وحفظ دينهم لأنهم في قتال أعداء الله والدين، وانتصارهم انتصار للدين وحماية له. ولا مانع في توجيه الاستدلال المقاصدي للباجي في هذه المسألة نحو اعتباره لمقصد حفظ الأمة أيضا.

وما يؤكد أيضا اعتباره لمقصد حفظ الدين، هو ما تابع به الباجي شرحه للحديث، إذ جاء فيه قوله:

«(فصل) وقوله: وأتموا لأنفسهم، يعني أكملوا صلاتهم ليتفرغوا للقاء العدو وحفظ النبي صلى الله عليه وسلم وحفظ الطائفة الثانية، قال ابن حبيب يتمون الصلاة أفذاذا.²»

فنلمح من شرح الباجي للحديث إشارة إلى مقصد حفظ الدين؛ ذلك أن حفظ المسلمين من عدوهم هو حفظ للدين، وحفظهم للنبي صلى الله عليه وسلم هو حفظ للدين، إذ لو هلك المسلمون وانهمزوا، أو أصاب قيادتهم المتمثلة في النبي صلى الله عليه وسلم مكروه، لانعكس سلبا على الدين نفسه، ولتعرض الدين إلى الانكفاء والضياع.

كما نلاحظ أن الباجي لم يفرد دليله بالمقاصد، وإنما ذكرها إضافة لما قدمه من استناد إلى ظاهر دلالة اللفظ القرآني³، وإلى النظر في سند الروايات⁴. ثم استند إلى الاستدلال المقاصدي كمرجح عند تساوي الخبرين المختلفين؛ إذ عضد صفة صلاة الخوف التي قال بها الإمام مالك، بحديث سهل بن أبي حثمة المرفوع المسند المتصل، ولم يكتف بالمرسل من حديث يزيد بن رومان، أو بالموقوف على سهل بن أبي حثمة، اللذين رواهما الإمام مالك في الموطأ، ثم

¹ المصدر السابق، 366/2.

² المصدر نفسه، 367/2.

³ آية صلاة الخوف، الآية 102 من سورة النساء.

⁴ انظر: المصدر نفسه، 365/2.

عالج مشكلة تساوي السندين من حديثي ابن مسعود وابن أبي حثمة، بترجيح هذا الأخير ترجيحاً مقاصدياً؛ إذ أن رواية ابن مسعود لا تحقق المقصد من صلاة الخوف، بينما تحقّقه الصفة التي رواها سهل بن أبي حثمة فضلاً عن كون روايته مرفوعة مسندة متصلة.

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي للباقي في كتاب الزكاة

عند استقراءنا لشرح الباقي كتاب الزكاة في كتابه المنتقى، وقفنا عند أوضح اعتبارات له للمقاصد في مناقشته لمختلف المسائل والأحكام المتعلقة بالزكاة؛ إذ كان معتبرا لها في تعليقه للأحكام وفي تمييزه بينها وبين محلاتها، وفي استدلالاته وترجيحاته، وفي بعض أقيسته، وفي تأويله للأقوال، وتوجيهه للآراء إلى المعاني المقاصدية عموما. مستندا في ذلك -إجمالا- إلى أدلة من الكتاب والسنة، استدلالا بها أو استثناسا بها، وإلى بعض أقوال وتعليقات عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وأقوال وتعليقات الإمام مالك، وأقوال وآراء بعض أصحاب مذهبه، كما استند إلى القياس في بعض اجتهاداته المقاصدية، وإلى النظر في غالب الأحيان، مصرّحا بالمقصد تارة ومشيرا إليه بألفاظ مختلفة تارة أخرى. ذلك ما سيبيّنه هذا الفصل الذي تضمّن سبعة مباحث؛ الأول: في اعتبار الباقي لمقصد حفظ المال وتنميته في أحكام الزكاة. والثاني: في اعتبار الباقي لمقصد حفظ الدين في اتخاذ سيوف من فضة. والثالث: في اعتبار الباقي لمقصد المنفعة في أحكام الزكاة. والرابع: في اعتبار الباقي لمقصد العدل في زكاة المشية. والخامس: في اعتبار الباقي لمقصد الرفق في زكاة الحبوب والثمار. والسادس: في اعتبار الباقي لمقصد الاقتيات في زكاة الثمار. والسابع: في اعتبار الباقي لمقصد التطهير في اختصاص زكاة الفطر بالمسلمين.

المبحث الأول: اعتبار الباقي لمقصد حفظ المال وتنميته في أحكام الزكاة

نبرز في هذا المبحث الاجتهاد المقاصدي للباقي من خلال اعتباره لمقصد حفظ المال وتنميته في بعض أحكام الزكاة، أثناء شرحه لبعض الأحاديث التي رواها الإمام مالك في بعض أبواب كتاب الزكاة، التي وقفنا فيها على أوضح اعتبارات الباقي لهذا المقصد عند تعرضه لمختلف المسائل بالشرح والتفصيل، فتضمن المبحث ثلاثة مطالب؛ الأول: في اعتبار الباقي لمقصد تنمية المال في حولان الحول. والثاني: في اعتبار الباقي لمقصد تنمية المال وحفظه من الاتجار في أموال اليتامى. والثالث: في اعتبار الباقي لمقصد تنمية المال وحفظه في زكاة العروض.

المطلب الأول: اعتبار الباجي لمقصد تنمية المال في حولان الحول

نبين في هذا المطلب اعتبار الباجي لمقصد حفظ المال وتنميته من وجوب حولان الحول على المال من يوم قبضه حتى تتعين فيه الزكاة، وذلك من خلال شرحه للأثر الموقوف الذي رواه الإمام مالك في باب الزكاة في العين من الذهب والورق، جاء فيه:

« -مَالِكُ، عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ عُقْبَةَ مَوْلَى الزُّبَيْرِ أَنَّهُ سَأَلَ الْقَاسِمَ بْنَ مُحَمَّدٍ عَنِ مَكَاتِبِ آلِهِ فَأَقْطَعَهُ بِمَالٍ عَظِيمٍ، هَلْ عَلَيْهِ فِيهِ زَكَاةٌ، فَقَالَ الْقَاسِمُ: إِنَّ أَبَا بَكْرٍ الصِّدِّيقَ لَمْ يَكُنْ يَأْخُذُ مِنْ مَالٍ زَكَاةً حَتَّى يَحُولَ عَلَيْهِ الْحَوْلُ. قَالَ الْقَاسِمُ بْنُ مُحَمَّدٍ: وَكَانَ أَبُو بَكْرٍ إِذَا أُعْطِيَ النَّاسَ أَعْطِيَاتِهِمْ يَسْأَلُ الرَّجُلَ هَلْ عِنْدَكَ مِنْ مَالٍ وَجِبْتَ عَلَيْكَ فِيهِ الزَّكَاةُ؟ فَإِذَا قَالَ: نَعَمْ، أَخَذَ مِنْ عَطَائِهِ زَكَاةً ذَلِكَ الْمَالِ، وَإِنْ قَالَ: لَا، أَسْلَمَ إِلَيْهِ عَطَاءَهُ، وَلَمْ يَأْخُذْ مِنْهُ شَيْئًا»³

ذكر الباجي في شرحه لهذا الحديث لزوم حولان الحول لتأدية زكاة المال لمن قبضه من كتابة أو قطاعة، ثم علل ذلك بتنمية المال؛ إذ تزكيتة في حين قبضه نوع من إتلافه، بينما يمنحه حولان الحول عليه فرصة زمنية كافية لتنمية هذا المال، وهذا مما يفهم اليوم جيدا في مجال الاستثمار والتنمية الاقتصادية عموما. والتعليل الذي ذكره الباجي يؤول في النهاية إلى مقصد من المقاصد الشرعية الضرورية، وهو مقصد حفظ المال، ذلك ما يمكن استنتاجه مما ذكره الباجي في المسألة، بعد أن تحدث عن الحول كوقت للوجوب، قال:

«مسألة: إذا ثبت ذلك، فما أخذه من كتابة وقطاعة فلا زكاة فيه حتى يحول عليه الحول من يوم يقبضه، وإنما ضرب الحول من يوم قبضه المال أو قبض وكيله لأنه من حينئذ يتمكن من تنميته، وإنما ضرب الحول للتنمية، فيجب أن يكون الاعتبار بوقت التمكّن من التنمية، وهو وقت القبض»⁴.

¹ المكاتب: تعهد العبد بدفع مال لسيده مقابل عتقه. انظر: الباجي، المنتقى، 125/3.

² مقاطعة المكاتب: أخذ مال معجل منه دون ما كوتب عليه ليعجل به عتقه، وهي فائدة لا زكاة على مستفيدها حتى يحول الحول عليها. انظر: المصدر نفسه، 125/3.

³ انفرد به مالك في الموطأ، كتاب الزكاة، باب الزكاة في العين من الذهب والورق. الحديث رقم 647 في المنتقى.

⁴ الباجي، المنتقى، 126/3.

فلاحظ أن الباجي قد صرح بمقصد التنمية في تعليقه بوجوب حولان الحول على ما يقبض من مال فيه الزكاة، مستندا في ذلك إلى النظر كما يظهر من شرحه.

ويتبين هذا المقصد أيضا، في شرح الباجي للأثر الموقوف، الذي رواه الإمام مالك في الباب نفسه، جاء فيه:

« -مَالِكُ، عَنِ نَافِعٍ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ كَانَ يَقُولُ: لَا تَجِبُ فِي مَالٍ زَكَاةٌ حَتَّى يَحُولَ عَلَيْهِ الْحَوْلُ¹. »

وهنا ميّز الباجي في اشتراط حولان الحول بين الماشية والعين من جهة، وبين الزرع والثمار وما يخرج من المعادن من جهة أخرى؛ فذكر وجوب الحول في الماشية والعين، ولزوم إخراج الزكاة في حين حصاد الحب والثمار وإخراج المعدن دون انتظار حولان الحول. والذي يهمننا هنا، أن الباجي علّل ذلك بحصول النماء في جنس الماشية والعين بحولان الحول، بينما يكون النماء متحققا في جنس الزرع والثمار وإخراج المعدن حين الحصول على غلتها، وبذلك يكون المقصد من شرط حولان الحول أو عدمه، هو تحقق التنمية في الأموال، ولا شك أن هذا المناط آيل إلى مقصد حفظ المال. هذا ما تضمّنه شرح الباجي الذي جاء فيه:

« قوله: لا تجب في مال زكاة حتى يحول عليه الحول، يريد بذلك الماشية والعين، فأما الزرع والثمار وما يخرج من المعدن، فإن الزكاة فيه ساعة يحصل منه النصاب، ولا يراعى في شيء من ذلك الحول، والفرق بينهما أن الحول إنما ضرب في العين والماشية لتكامل النماء فيهما، فإذا مرت مدة لتكامل النماء فيها وجبت الزكاة، وأما الزرع والمعدن وما أشبههما، فإن تكامل نمائه عند حصاد الحب وخروج العين من المعدن، ولا نماء له بعد ذلك من جنس النماء الأول، وإنما له بعد ذلك نماء من جنس آخر، وهو تصريف الزكاة التي يعتبر فيها الحول، فلذلك وجبت الزكاة في الحب يوم الحصاد، قال الله تعالى: وآتوا حقه يوم حصاده²»³.

¹ انفرد به مالك في الموطأ، كتاب الزكاة، باب الزكاة في العين من الذهب والورق. الحديث رقم 649 في المنتقى.

² سورة الأنعام، الآية: 141

³ الباجي، المنتقى، 130/3.

فنلاحظ أن الباجي قد صرّح بعلّة تكامل النماء في المكاسب، في تمييزه بين الماشية والعين من جهة وبين الزروع والمعادن من جهة أخرى فيما قرّره من حكم وجوب حولان الحول أو عدمه، كما نلاحظ أنّه استند إلى النظر فيما ذهب إليه من تعليل مقاصدي.

كما أشار الباجي أيضا إلى مقصد تنمية المال في موضع آخر¹، شرح فيه قولاً للإمام مالك، استدل في شرحه بتكامل النماء في الماشية والعين في وجوب حولان الحول عليها لتأدية زكاتها، بينما تخرج زكاة الزرع يوم حصاده باعتبار تحقق كمال نمائه في هذا الوقت، وكذلك زكاة المعدن يوم إخراجِه باعتبار تحقق كمال نمائه لحظة إخراجِه. وفي ذلك إشارة عامة إلى مقصد تنمية الأموال وحفظها. قال الباجي:

« وهذا كما قال: إنّه لا يعتبر فيما يخرج من المعدن حول، خلافاً لأبي حنيفة في قوله: إنّه لا زكاة فيه حتى يحول عليه الحول. والدليل على ما نقوله أن الحول إنما شرع في العين والماشية لتكامل النماء، ولما كان الزرع يتكامل نماءه عند حصاده ثم لا تتأتى فيه بعد ذلك تلك التنمية، وإن تأتت فيه غيرها بالتجارة لم يعتبر فيه بعد ذلك حول، ثم وجدنا المعدن يتكامل نماءه من جهة الأرض عند إخراجِه، ثم لا يتأتى فيه مثل تلك التنمية، وإن تتأتى فيه التنمية بوجه آخر فوجبت فيه الزكاة عند ظهوره، وإن لم ينتظر به الحول كالزرع. »².

فنلاحظ أن الباجي قد رجّح رأي مذهبه ترجيحاً مقاصدياً، اعتبر فيه تحقق النماء دليلاً على وجوب تأدية زكاة المعدن يوم إخراجِه.

وتعرض الباجي كذلك لبيان المقصد نفسه في شرحه لقول الإمام مالك في موضع آخر³، الذي يتّضح فيه - أكثر - اعتباره لمقصد التنمية من حولان الحول في الماشية والعين، حيث قال مقرأً لرأي الإمام مالك:

« وهذا كما قال إن الزكاة واجبة في أموال التنمية، ومنها العين سواء صرفها أهلها بتنمية أو لم يصرفوا لأن التنمية ممكنة فيها، وإن تجروا بها ونموها مراراً، فإن الزكاة لا تجب عليهم إلا مرة واحدة في الحول لأن هذه المدة قد قدرها الشرع لتكامل النماء، وربما أمكن تنميتها في بعض

¹ قول مالك، في كتاب الزكاة، باب الزكاة في المعادن. انظر: الباجي، المنتقى، 147/3.

² الباجي، المنتقى، 148/3.

³ قول مالك، في كتاب الزكاة، باب زكاة العروض. انظر: الباجي، المنتقى، 188/3.

العام، وربما تعذر في بعضه، فقدر الشرع هذه المدة لتكامل النماء، وذلك عدل بين من تجر في ماله مرارا، ومن لم يتجر به أصلا كزكاة الماشية إنما هي مرة في الحول، وإن كان من الماشية ما ينمو مرتين بالولادة، ومنها ما لا يجب جملة، فالزكاة مبنية على مثل هذا من التعديل في الأموال، والله أعلم¹.

يتبين مما سبق أن الباجي قد علل وجوب حولان الحول أو عدمه في المكاسب تعليلا مقاصديا، أشار فيه إلى مقصد تنمية الأموال وحفظها فيما قرره من أحكام تتعلق بالزكاة، مستدلا به في ترجيح رأي مذهبه، مستندا في ذلك إلى النظر ومستفيدا من أقوال الإمام مالك في المسألة.

المطلب الثاني: اعتبار الباجي لمقصد تنمية المال وحفظه من الاتجار في أموال اليتامى

نبيّن في هذا المطلب اعتبار الباجي لمقصد تنمية المال وحفظه في مسألة الاتجار في أموال اليتامى لثلاث تاكلها الزكاة، وذلك من خلال شرحه للأثر الموقوف الذي رواه الإمام مالك في باب زكاة أموال اليتامى والتجارة لهم فيه، جاء فيه:

« -مَالِكُ، أَنَّهُ بَلَغَهُ أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ قَالَ أَتَجَرُوا فِي أَمْوَالِ الْيَتَامَى لَأَنَّهُمْ تَأْكُلُهَا الزَّكَاةُ² ».

بيّن الباجي في شرحه لهذا الحديث ضرورة تنمية مال اليتيم واستثماره، وذلك بالاتجار به أو دفعه لمن يتجر به مع جلب الأرباح لليتيم، في إشارة منه إلى مقصد تنمية المال الذي يؤول عموما إلى مقصد حفظ المال. ذلك ما يتضح من قوله:

« قوله: اتجروا في أموال اليتامى، إذن منه في إدارتها وتنميتها وذلك أن الناظر لليتيم إنما يقوم مقام الأب له، فمن حكمه أن ينمي ماله ويثمره له ولا يثمره لنفسه لأنه حينئذ لا ينظر لليتيم، وإنما ينظر لنفسه، فإن استطاع أن يعمل فيه لليتيم، وإلا فليدفعه إلى ثقة يعمل فيه لليتيم على وجه القراض بجزء يكون له فيه من الربح وسائرته لليتيم³ ».

¹ الباجي، المنتقى، 188/3.

² انفرد به مالك في الموطأ، كتاب الزكاة، باب زكاة أموال اليتامى والتجارة لهم فيها. الحديث رقم 655 في المنتقى.

³ الباجي، المنتقى، 158/3.

ثم ناقش الباجي - بعد ذلك - رأي الأحناف في معنى الزكاة المقصودة بقوله: «لا تأكلها الزكاة» حيث قالوا بأنها تعني النفقة؛ لأن النفقة هي التي من شأنها أن تفني الأموال، بينما الزكاة تبقى على مادون النصاب ولا تفني كل المال ولا تستغرقه كله. والذي يعيننا في هذا البحث هو ردّ الباجي الذي استدللّ فيه بمبدأ ضرورة حفظ المال ولو كان قليلاً؛ ذلك أن إتلاف أكثره مع بقاء أقله هو إتلاف له، وهذا يقودنا إلى القول باعتبار الباجي لمقصد حفظ المال في استدلاله في المسألة، من خلال بيانه لضرورة تنمية مال اليتيم، من أن يُترك عرضة للإتلاف، سيما وقد تعلق به حكم الزكاة التي تأتي على إنزال مقداره دون النصاب حولاً بعد حول إن بقي على حاله دون استثمار. هذا ما يمكن استنتاجه من جملة ما جاء في شرح الباجي للمسألة، حيث قال:

« وما اعترض به من أن الزكاة لا تستغرق المال غير صحيح؛ لأنها إن لم تستغرقه فإنما تذهب بأكثره، ولا يبقى منه إلا أقل من النصاب، وهذا في حكم إتلاف جميعه، ولو أن رجلاً أكل لرجل مالا جسيماً ولم يبق منه إلا عشرين ديناراً أو ثلاثين ديناراً صح منه أن يقول له: أكلت مالي، فلا معنى لاعتراضهم، وإنما اضطروهم إلى هذا التعنيف في التأويل قولهم: إن أموال اليتامى لا زكاة فيها»¹.

ومما سبق نلاحظ أن الباجي قد وجّه قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه نحو مقصد تنمية المال، كما رجح بمقصد حفظ المال وتنميته رأي مذهبه القائل بوجوب الزكاة في أموال اليتامى، كما يبدو مما سبق استفادته من قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه ثم استناده إلى النظر فيما ذهب إليه من استدلال مقاصدي.

المطلب الثالث: اعتبار الباجي لمقصد تنمية المال وحفظه في زكاة العروض

العروض: جمع عَرَض، في اللغة المتاع، من ثياب وأمتعة البيت وأمتعة التاجر وهو الذي لا يدخله كيل ولا وزن ولا يكون حيواناً ولا عقاراً وهو في الأصل غير النقدين من المال، وذكر صاحب الفواكه الدواني، أن العروض هي ما عدا النقود وماشية الأنعام، وألحق بها ما في عينه الزكاة ونقص عن النصاب، أو كمل وأخرجت زكاة عينه، وهي إما للفتنة - أي للاقتناء -

¹ المصدر السابق، 159/3.

فلا زكاة فيها، وإما للتجارة ففيها الزكاة، وإما للإدارة وإما للاحتكار ففي وجوب الزكاة فيها شروط¹.

ونبين في هذا المطلب اعتبار الباجي لمقصد تنمية المال وحفظه من لزوم الزكاة في عروض التجارة، وذلك من خلال شرحه للأثر المقطوع الذي رواه الإمام مالك في باب زكاة العروض، جاء فيه:

« -مَالِكُ، عَنِ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ، عَنِ زُرَيْقِ بْنِ حَيَّانَ، وَكَانَ زُرَيْقٌ عَلَى جَوَازِ مِصْرَ فِي زَمَانِ الْوَلِيدِ وَسُلَيْمَانَ وَعُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ، فَذَكَرَ أَنَّ عُمَرَ بْنَ عَبْدِ الْعَزِيزِ كَتَبَ إِلَيْهِ: أَنْ انْظُرْ مَنْ مَرَّ بِكَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ، فَخُذْ مِمَّا ظَهَرَ مِنْ أَمْوَالِهِمْ مِمَّا يُدِيرُونَ مِنَ التِّجَارَاتِ مِنْ كُلِّ أَرْبَعِينَ دِينَارًا دِينَارًا، فَمَا نَقَصَ فَبِحِسَابِ ذَلِكَ حَتَّى يَبْلُغَ عِشْرِينَ دِينَارًا، فَإِنْ نَقَصَتْ ثُلُثَ دِينَارٍ فَدَعَهَا، وَلَا تَأْخُذْ مِنْهَا شَيْئًا، وَمَنْ مَرَّ بِكَ مِنْ أَهْلِ الذِّمَّةِ فَخُذْ مِمَّا يُدِيرُونَ مِنَ التِّجَارَاتِ مِنْ كُلِّ عِشْرِينَ دِينَارًا دِينَارًا، فَمَا نَقَصَ فَبِحِسَابِ ذَلِكَ حَتَّى يَبْلُغَ عَشْرَةَ دِنَانِيرٍ، فَإِنْ نَقَصَتْ ثُلُثَ دِينَارٍ فَدَعَهَا، وَلَا تَأْخُذْ مِنْهَا شَيْئًا، وَاکْتُبْ لَهُمْ بِمَا تَأْخُذُ مِنْهُمْ كِتَابًا إِلَى مِثْلِهِ مِنَ الْحَوْلِ. »²

ذكر الباجي ما يؤخذ في الزكاة من التجار عن تجارهم أهما في العين والعروض، ثم علل أخذها في العروض بمقصد النماء والاستثمار فيها؛ أي لكونها محل استثمار ونماء كما هو في العين، قال الباجي في شرحه للمسألة:

«وقوله: مما يديرون من التجارات، يستغرق العروض وغيرها، وهو في العرض أظهر؛ لأن التجارة إنما تدار بها والربح والنماء إنما يقصد فيها، ويادارتها بالبيع والشراء. ووجه آخر أن سائر الأموال لا يراعى فيها الإدارة من غيرها، ولا بد من أخذ الزكاة من العين على كل حال. وأما العروض فهي التي يفرق بين المقتنى منها، فلا تؤخذ منه الزكاة، وبين ما يدار منها في التجارة فيؤخذ منه الزكاة، فكان الأظهر أنه أراد بذلك زكاة العروض. »³

¹ انظر: الزرقاني، شرح الزرقاني، 148/2. وانظر: النفراوي المالكي، الفواكه الدواني، دار الفكر، بيروت، 1415هـ، 331/1. وانظر: أبو الحسن المالكي، كفاية الطالب، تحقيق يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر، بيروت، 1412هـ، 605/1. وانظر: الجددى، التعريفات الفقهية، ص146.

² انفرد به مالك في الموطأ، كتاب الزكاة، باب زكاة العروض. الحديث رقم 662 في المنتقى.

³ الباجي، المنتقى، 178/3.

وبعد أن أورد الباجي قول الجمهور في حصول زكاة العروض التي يدار منها في التجارة دون العروض المقتنى منها، ذكر قول داود المخالف للجمهور في هذه المسألة؛ الذي قال بعدم الزكاة في العروض مطلقاً، سواء المقتنى منها أو المتجر بها، ثم رجّح الباجي قول الجمهور مستنداً إلى أدلة من الكتاب والسنة والقياس، والذي يعيننا في بحثنا هذا هو المناط الذي استند إليه الباجي في دليل القياس؛ إذ استعمل مقصد النماء والاستثمار مناطاً لقياس عروض التجارة على العين، فيكون بموجب ذلك تعين الزكاة في عروض التجارة كما هو متعين في العين. وهذا ما يبرز الاجتهاد المقاصدي للباقي في هذه المسألة الفقهية؛ ذلك ما يتضمنه قوله:

«ودليلنا من جهة القياس أن هذا مال مرصد للنماء والزيادة، فجاز أن تجب فيه الزكاة كالعين»¹.

ولا شك أن اعتبار الشارع للنماء والاستثمار في المال، يؤول في النهاية إلى اعتباره لمقصد حفظ المال.

ونلاحظ مما سبق أن الباجي قد استعمل مقصد تنمية المال واستثماره في تأويله لقول عمر بن عبد العزيز بإدارة التجارات في العروض وغيرها، كما استعمل المقصد نفسه مناطاً جامعاً في قياسه العروض بالعين في استنباط حكم وجوب الزكاة فيها، كما نلاحظ أنه استند إلى النظر في استدلاله المقاصدي، إلا أن ذلك لم يخلُ من استشاده بأوجه من أدلة الكتاب والسنة، وأظن أن ذلك احتياطاً وتورّعاً منه في ضبط اجتهاده المقاصدي بالأدلة النصية ولو بوجه ما.

المبحث الثاني: اعتبار الباجي لمقصد حفظ الدين في اتخاذ سيوف من فضة

نبين في هذا المبحث اعتبار الباجي لمقصد حفظ الدين من حكم إباحة الفضة في السيوف للرجال، وذلك من خلال شرحه لقول الإمام مالك الذي ورد في الموطأ في باب ما لا زكاة فيه من التبر والحلي والعنبر، جاء فيه:

¹ المصدر السابق، 179/3.

« قَالَ مَالِكٌ: مَنْ كَانَ عِنْدَهُ تَبْرٌ¹ أَوْ حَلِيٌّ مِنْ ذَهَبٍ أَوْ فِضَّةٍ لَا يُتَنَفَعُ بِهِ لِلْبَيْسِ، فَإِنَّ عَلَيْهِ فِيهِ الزَّكَاةَ فِي كُلِّ عَامٍ يُوزَنُ فَيُؤْخَذُ رُبْعُ عَشْرِهِ إِلَّا أَنْ يَنْقُصَ مِنْ وَزْنِ عِشْرِينَ دِينَارًا عَيْنًا أَوْ مِائَتِي دِرْهَمٍ، فَإِنْ نَقَصَ مِنْ ذَلِكَ فَلَيْسَ فِيهِ زَكَاةٌ، وَإِنَّمَا تَكُونُ فِيهِ الزَّكَاةُ إِذَا كَانَ إِنَّمَا يُمْسِكُهُ لِغَيْرِ اللَّبْسِ، فَأَمَّا التَّبْرُ وَالْحَلِيُّ الْمَكْسُورُ الَّذِي يُرِيدُ أَهْلُهُ إِصْلَاحَهُ وَبَيْسَهُ، فَإِنَّمَا هُوَ بِمَنْزِلَةِ الْمَتَاعِ الَّذِي يَكُونُ عِنْدَ أَهْلِهِ فَلَيْسَ عَلَى أَهْلِهِ فِيهِ زَكَاةٌ»².

تعرّض الباجي في شرحه لقول الإمام مالك، مسألة إباحة الفضة للرجال في السيف والخاتم والمصحف، والذي يعيننا هنا في هذا البحث، هو تعليله لاتخاذ سيوف من فضة، بإعزاز الدين وإرهاب المشركين، التعليل الذي يؤول إلى مقصد حفظ الدين. هذا ما يمكن استخلاصه من قول الباجي الذي جاء فيه:

« مسألة: وأما ما يباح من الفضة للرجل ففي ثلاثة أشياء: السيف والخاتم والمصحف. والأصل في ذلك ما روى أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم اتخذ خاتماً من فضة ونقشه محمد رسول الله³، وأما السيف فإن فيه إعزاز الدين وإرهاباً على المشركين، وأما المصحف فإن فيه إعزاز القرآن وجمالاً للمصحف. »⁴.

نلاحظ أن الباجي قد علل إباحة اتخاذ الرجال لسيوف من فضة بإعزاز الدين، ما يشير إلى اعتباره لمقصد حفظ الدين في تعليله للحكم، مستندا في ذلك إلى النظر كما يبدو من شرحه للمسألة.

¹ التَّبْرُ: هو الذهب والفضة قبل أن يضربا دنانير ودرهم؛ يعني غير مصوغ فإذا ضربا كانا عينا، أو فتات الذهب والفضة قبل أن يصاغوا، فإذا صيغا فهما ذهب وفضة. انظر: المجددي، التعريفات الفقهية، ص51. وانظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مادة التبر، ص381.

² قول مالك في الموطأ، كتاب الزكاة، باب ما لا زكاة فيه من التبر والحلي والعنبر. انظر: الباجي، المنتقى، 154/3.

³ رواه البخاري في صحيحه، كتاب اللباس، باب اتخاذ الخاتم ليختتم به الشيء أو ليكتب به إلى أهل الكتاب وغيرهم. وكذلك رواه كل من مسلم، والنسائي، وأبوداود، وأحمد.

⁴ الباجي، المنتقى، 155/3.

المبحث الثالث: اعتبار الباجي لمقصد المنفعة في أحكام الزكاة

نبرز في هذا المبحث الاجتهاد المقاصدي للباجي من خلال اعتباره لمقصد تحقق المنفعة المرجوة من الحكم، عند تعرضه للعديد من مسائل الزكاة، أثناء شرحه للعديد من الأحاديث الواردة في الموطأ في أبواب مختلفة من كتاب الزكاة، والتي تتبعناها ووقفنا عند أوضح اعتبارات الباجي للمقصد، فتضمن المبحث خمسة مطالب؛ الأول: في اعتبار الباجي لمقصد المنفعة في ما يؤخذ من الغنم في الزكاة. والثاني: في اعتبار الباجي لمقصد المنفعة في جمع أجناس الماشية في الزكاة. والثالث: في اعتبار الباجي لمقصد المنفعة في حرص الثمار. والرابع: في اعتبار الباجي للمنفعة المتفقه المقصودة في زكاة الحبوب. والخامس: في اعتبار الباجي لمقصد تحقق الانتفاع في وقت إخراج زكاة الفطر.

المطلب الأول: اعتبار الباجي لمقصد المنفعة في ما يؤخذ من الغنم في الزكاة

نبين في هذا المطلب اعتبار الباجي لمقصد تحقيق المنفعة من انتقاء ما يؤخذ من الغنم في الزكاة مما فيه منفعة للنسل، فلا يخرج فيها التيسر ولا المعيبة، نبين ذلك من خلال شرحه للأثر الموقوف الذي رواه الإمام مالك في باب صدقة الماشية، جاء فيه:

« -مَالِكُ، أَنَّهُ قَرَأَ كِتَابَ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ فِي الصَّدَقَةِ قَالَ: فَوَجَدْتُ فِيهِ: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ كِتَابُ الصَّدَقَةِ... وَلَا يُخْرَجُ فِي الصَّدَقَةِ تَيْسٌ وَلَا هَرْمَةٌ وَلَا ذَاتُ عَوَارٍ إِلَّا مَا شَاءَ الْمُصَدِّقُ وَلَا يُجْمَعُ بَيْنَ مُفْتَرِقٍ وَلَا يُفَرَّقُ بَيْنَ مُجْتَمِعٍ خَشْيَةَ الصَّدَقَةِ، وَمَا كَانَ مِنْ خَلِيطَيْنِ فَإِنَّهُمَا يَتَرَاكِعَانِ بَيْنَهُمَا بِالسَّوِيَّةِ، وَفِي الرَّقَّةِ إِذَا بَلَغَتْ خَمْسَ أَوْاقٍ رُبْعَ الْعُشْرِ. ¹ »

أشار الباجي في شرحه لهذا الأثر إلى مقصد المنفعة في تعيين حالة ما يخرج من الغنم في الزكاة؛ إذ التي لا ترجى منها منفعة لا تؤخذ للزكاة، وإنما يؤخذ في الزكاة ما كان فيها رجاء

¹ رواه مالك في الموطأ، كتاب الزكاة، باب صدقة الماشية، الحديث رقم 665 في المنتقى. ومثله أخرج مرفوعاً إلى النبي صلى الله عليه وسلم عن ابن عمر كل من الترمذي في سننه، كتاب الزكاة عن رسول الله، باب ما جاء في زكاة الإبل والغنم. وأبو داود في سننه، كتاب الزكاة، باب في زكاة السائمة. وابن ماجه في سننه كتاب الزكاة، باب صدقة الغنم. وأحمد في مسنده، كتاب مسند المكثرين، باب مسند عبد الله بن عمر بن الخطاب. والدارمي في سننه، كتاب الزكاة، باب في زكاة الغنم.

الحلب والنسل وغير ذلك من المنافع، لذلك علل الباجي بهذا المقصد منع أخذ التيس والهزمة وذات العيب من الغنم، فقال:

« (فصل) وقوله: ولا يخرج في الصدقة تيس ولا هزمة ولا ذات عوار، التيس هو الذكر من المعز، وهو الذي لم يبلغ حد الفحولة، فلا منفعة فيه لضراب ولا لدر ولا نسل، وإنما يؤخذ في الزكاة ما فيه منفعة للنسل، والهزمة التي قد أضرب بها الكبر وبلغت فيه حدا لا تكون فيه ذات در ولا نسل، وذات العوار هي ذات العيب»¹.

نلاحظ أن الباجي قد علل منع إخراج التيس والهزمة والمعيبة من الغنم تعليلا مقاصديا عندما قال بضرورة مراعاة المنفعة فيها، ما يشير إلى اعتباره لمقصد تحقيق المنفعة في تقريره للحكم، والذي يظهر من شرحه أنه استند إلى النظر فيما ذهب إليه من تعليل مقاصدي.

المطلب الثاني: اعتبار الباجي لمقصد المنفعة في جمع أجناس الماشية في الزكاة

نبين في هذا المطلب اعتبار الباجي لمقصد المنفعة من جمع الضأن مع الماعز فيما يخرج من الغنم للزكاة، وذلك من خلال شرحه لقول الإمام مالك الذي ورد في الموطأ في باب ما جاء في صدقة البقر.

« - قَالَ مَالِكُ: فِي الرَّجُلِ يَكُونُ لَهُ الضَّأْنُ وَالْمَعَزُ أَنَّهَا تُجْمَعُ عَلَيْهِ فِي الصَّدَقَةِ فَإِنْ كَانَ فِيهَا مَا تَجِبُ فِيهِ الصَّدَقَةُ صُدِّقَتْ وَقَالَ إِنَّمَا هِيَ غَنَمٌ كُلُّهَا وَفِي كِتَابِ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ وَفِي سَائِمَةِ الْغَنَمِ إِذَا بَلَغَتْ أَرْبَعِينَ شَاةً شَاةً² ».

لقد أقر الباجي ما ذهب إليه الإمام مالك في القول بجمع الماعز إلى الضأن لتحديد النصاب فيها على أساس أنها جميعا من الغنم، ثم علل الباجي هذا القول بما يحققه كل من الضأن والماعز من منفعة على حد السواء، مما يدل على استناده إلى مقصد تحقيق المنفعة في المسألة. قال الباجي:

¹ الباجي، المنتقى، 197/3.

² قول مالك في الموطأ، كتاب الزكاة، باب ما جاء في صدقة البقر. انظر: الباجي، المنتقى، 200/3.

«ومن جهة المعنى أن الزكاة موضوعة على أن يجمع فيها من الأجناس ما تقارب في المنفعة، والجنس كالخنطة والشعير والعلس والزبيب والسَّمْسَم والعَرَاب من الإبل والبخت، والمنفعة في الضأن والماعز واحدة، فلذلك جمعا في الزكاة»¹.

كما أشار أيضا إلى المقصد نفسه في شرحه لقول الإمام مالك فيما يتعلق بجنس الإبل والذي ورد في الباب نفسه، جاء فيه:

« قَالَ مَالِكُ : وَكَذَلِكَ الْإِبِلُ الْعَرَابُ وَالْبُخْتُ² يُجْمَعَانِ عَلَى رَبِّهِمَا فِي الصَّدَقَةِ، وَقَالَ : إِنَّمَا هِيَ إِبِلٌ كُلُّهَا، فَإِنْ كَانَتْ الْعَرَابُ هِيَ أَكْثَرُ مِنَ الْبُخْتِ وَلَمْ يَجِبْ عَلَى رَبِّهَا إِلَّا بَعِيرٌ وَاحِدٌ، فَلْيَأْخُذْ مِنَ الْعَرَابِ صَدَقَتَهَا، فَإِنْ كَانَتْ الْبُخْتُ أَكْثَرَ فَلْيَأْخُذْ مِنْهَا، فَإِنْ اسْتَوَتْ فَلْيَأْخُذْ مِنْ أَيْتِهْمَا شَاءَ. »³.

فعلّل الباجي الجمع في الزكاة في أجناس الإبل أيضا بمقصد تحقيق المنفعة الواحدة أو المتقاربة، حيث قال:

« ومن جهة المعنى أن المنفعة فيها مقاربة مع تشابهها في الصورة كالضأن والماعز فيؤخذ البعير الواحد من الإبل من أكثر النوعين كمثل ما ذكرنا في الضأن والماعز... »⁴.

كما كان التعليل بمقصد تحقيق المنفعة الواحدة أو المتقاربة حاضرا أيضا عند الباجي فيما يتعلق بجنس البقر، عند شرحه لما ورد من قول للإمام مالك في المسألة، جاء فيه:

« قَالَ مَالِكُ وَكَذَلِكَ الْبَقَرُ وَالْجَوَامِيسُ تُجْمَعُ فِي الصَّدَقَةِ عَلَى رَبِّهَا وَقَالَ إِنَّمَا هِيَ بَقَرٌ كُلُّهَا... »⁵.

فأقر الباجي ما ذهب إليه الإمام مالك من جمع البقر والجواميس في الزكاة، معللا ذلك بمقصد المنفعة التي يحققها سويا. قال الباجي في شرحه:

¹ الباجي، المنتقى، 201/3.

² العراب: الجمال العربية. والبخت: جمال طويلة الأعناق، وهي الجمال الخراسانية. انظر: المصدر نفسه، 202/3. وانظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مادة عرب، ص140. ومادة: بخت، ص174.

³ قول لمالك في الموطأ، كتاب الزكاة، باب ما جاء في صدقة البقر. انظر: الباجي، المنتقى، 202/3.

⁴ المصدر نفسه، 202/3.

⁵ قول لمالك في الموطأ، كتاب الزكاة، باب ما جاء في صدقة البقر. انظر: المصدر نفسه، 203/3.

« وهذا كما قال إن البقر والجواميس يجمعان في الزكاة لتقاربهما في الجنس والمنفعة، وحكمها إذا لم يجب فيها غير تبيع أو مسنة حكم ما ذكرنا من الإبل والغنم. »¹.

ومما سبق نلاحظ أن الباجي قد استند إلى مقصد المنفعة في تعليقه لجمع الضأن مع الماعز، والإبل العراب مع البخت، والبقر مع الجواميس في إخراج الزكاة فيها، باعتبارها جنسا واحدا تحقق منفعة واحدة في كل صنف من الأصناف الثلاثة المذكورة. كما نلاحظ أنه استند إلى النظر في تعليقه المقاصدي، ولعله استفاد من إشارة الإمام مالك في قوله: " فَإِنَّهَا بَقْرُ كُلِّهَا " أي تشترك في كل ما يتّصف به البقر، حتى في المنفعة المرجوة منه.

المطلب الثالث: اعتبار الباجي لمقصد المنفعة في خرص الثمار

الخرص: بالفتح هو التخمين وبالكسر المقدر المحمّن، فهو الحِزْرُ، والتخمين، والحدس، والتقدير بالظن، يقال خرص النخل والكرم: حزر ما عليه من الرطب تمرا، ومن العنب زيبيا². وبيّن في هذا المطلب اعتبار الباجي لمقصد تحقق المنفعة من حكم جواز تقدير الثمار على رؤوس شجر النخيل والأعناب بالتخمين والحزر لتحديد مقدار ما يخرج في الزكاة، وذلك من خلال شرحه لقول الإمام مالك الذي ورد في الموطأ في باب زكاة ما يخرص من ثمار النخيل والأعناب، جاء فيه:

« قَالَ مَالِكُ: الْأَمْرُ الْمُجْتَمَعُ عَلَيْهِ عِنْدَنَا أَنَّهُ لَا يُخْرَصُ مِنَ الثَّمَارِ إِلَّا النَّخِيلُ وَالْأَعْنَابُ، فَإِنَّ ذَلِكَ يُخْرَصُ حِينَ يَبْدُو صِلَاحُهُ، وَيَجْلُ بَيْعُهُ، وَذَلِكَ أَنَّ ثَمَرَ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ يُؤْكَلُ رُطْبًا وَعَنْبًا، فَيُخْرَصُ عَلَى أَهْلِهِ لِلتَّوَسُّعَةِ عَلَى النَّاسِ، وَلَيْلًا يَكُونُ عَلَى أَحَدٍ فِي ذَلِكَ ضَيْقٌ، فَيُخْرَصُ

¹ المصدر السابق، 203/3.

² انظر: ابن عبد البر، التمهيد، 142/9. وانظر: الباجي، المنتقى، 250/3. وانظر: الزرقاني، شرح الزرقاني، 171/2. وانظر: البعلي، المطلع، ص 132. وانظر: النووي، تحرير ألفاظ التنبيه، ص 112. وانظر: ابن عرفة: حاشية الدسوقي، تحقيق محمد عليش، دار الفكر، بيروت 1/452. وانظر: الدردير، الشرح الكبير، تحقيق محمد عليش، دار الفكر، بيروت، ط 1، 1410هـ، ص 452/1. وانظر: المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، تحقيق محمد رضوان الداية، دار الفكر، بيروت، ط 1، 1410هـ، ص 310. وانظر: المحمدي، التعريفات الفقهية، ص 86. وانظر: سعدي أبو جيب، القاموس الفقهي لغة واصطلاحا، ص 115. وانظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مادة خرص، ص 639.

ذَلِكَ عَلَيْهِمْ ثُمَّ يُخَلَّى بَيْنَهُمْ وَبَيْنَهُ يَأْكُلُونَهُ كَيْفَ شَاءُوا ثُمَّ يُؤَدُّونَ مِنْهُ الزَّكَاةَ عَلَى مَا خُرِصَ عَلَيْهِمْ»¹

أقر الباجي - في شرحه - قول الإمام مالك في مسألة الخرص في النخيل والأعناب، ثم استدل على الحكم بدليلين من السنة، ودليل مقاصدي؛ أشار فيه إلى مقصد تحقيق المنفعة إلى جانب إشارته إلى دفع الضرر عن الناس وإقامة العدل بينهم، حتى يتحقق انتفاع الأغنياء بما يملكون وانتفاع الفقراء بما يتصدق به عليهم. والذي يعيننا في بحثنا هذا، هو ما ذكره من استدلال مقاصدي في المسألة جاء فيه:

«ودليلنا من جهة المعنى أن الزكاة تجب في هذه الثمار إذا بدا صلاحها، والعادة جارية بأن يأكل أهلها منها رطباً وعنباً، ويبيعون ويعطون ويتصرفون، فإن أجبنا ذلك لهم دون خرص أتى على التمرة، فلم يبق للمساكين ما يزكى إلا اليسير فيضر ذلك بهم، وإن منعنا أرباب الأموال التصرف فيها قبل أن يبيس أضر ذلك بهم. فكان وجه العدل بين الفريقين أن يخرص الأموال ثم يخلى بينها وبين أربابها ينتفعون بها ويتصرفون فيها ويأخذون من الزكاة بما تقرر عليهم في الخرص، فيصلون هم إلى الانتفاع بأموالهم على عادتهم، ويصل المساكين إلى حقهم من الزكاة»².

فنلاحظ أن الباجي قد استدل - فيما استدل - على جواز الخرص في النخيل والأعناب بمقصد تحقق المنفعة، كما يمكننا ملاحظة إشارته لمقصد دفع الضرر ومقصد تحقق العدل كمقاصد تبعية نسبة إلى ما خصصناه من مقصد معتبر في هذه المسألة. ولعل الباجي قد استند إلى قول الإمام مالك فيما ذهب إليه من استدلال مقاصدي، عندما أشار الإمام مالك إلى مقصد التوسعة في تعليقه لجواز الخرص في ثمار النخيل والأعناب في قوله سابق الذكر: "فِيخْرَصُ عَلَى أَهْلِهِ لِلتَّوَسُّعَةِ عَلَى النَّاسِ، وَلِئَلَّا يَكُونَ عَلَى أَحَدٍ فِي ذَلِكَ ضَيْقٌ". والذي يفهم من التوسعة هنا، هو ما يؤول إلى تحقق الانتفاع لكل من المركزي والمركبي عليه، أي ما يشير إلى مقصد المنفعة من الحكم.

¹ قول للملك في الموطأ، كتاب الزكاة، باب زكاة ما يخرص من ثمار النخيل والأعناب. انظر: الباجي، المنتقى، 250/3.

² المصدر نفسه، 251/3.

كما ميّز الباجي بين ما يؤكل رطبا، وما يؤكل يابسا، فذكر احتياج الأول إلى الخرص للزكاة، بينما لا يجوز في الثاني، بل تتعين زكاته بعد حصاده، وقد استند الباجي في بيان هذه التمايز في الحكم إلى مقصد تحقيق المنفعة، قال الباجي مقراً ما ذهب إليه الإمام مالك في المسألة:

« وهذا كما قال إن ما لا يؤكل رطبا وإنما يؤكل يابسا بعد حصاده، فإنه لا يخرص؛ لأن الخرص إنما هو لحاجة انتفاع أهلها بها رطبا، وهذه لا تؤكل رطبة فتحتاج إلى الخرص؛ ولأن النخيل والأعناب ثمارها بارزة ظاهرة عن أكمامها فيتهدأ فيها الخرص، وهذه ثمرةها وحبوبها متوارية في أوراقها، فلا يتهدأ فيها الخرص. »¹

وميّز الباجي أيضا بين النخل والعنب من جهة، وبين الزيتون من جهة أخرى؛ فأقر ما ذهب إليه الإمام مالك من الخرص في النخل والعنب، وعدم الخرص في الزيتون، مستندا إلى المقصد نفسه من تحقيق المنفعة من عدم الخرص في الزيتون؛ لأنه مما لا يؤكل رطبا، ولا ينتفع به إلا بعد جنيته وتغيير حاله. قال الباجي وهو يشرح قول الإمام مالك في عدم الخرص في الزيتون:

«(فصل) وقوله: ولا يخرص شيء من الزيتون في شجره، صحيح لأنه لا فائدة في ذلك إذ لا فرق فيه لأرباب الأموال؛ لأنه ليس مما يؤكل رطبا ولا منفعة في ذلك للمساكين؛ لأن الأيدي لا تسرع إليه بالأكل إلا بعد عمل وتغيير؛ لأن ثمرة مستورة في الورق لا يكاد يتهدأ فيها الخرص على التحقيق، بخلاف النخل والعنب. »²

فنلاحظ أن الباجي قد علل صراحة عدم جواز الخرص فيما يؤكل يابسا بعد حصاده، وفي الزيتون أيضا، بمقصد تحقق المنفعة المرجوة من أكل الثمار؛ فلا يحتاج إلى الخرص من الثمار ما كان الانتفاع به بعد يبسه وحصاده، وإنما يحتاج إلى الخرص ما كان الانتفاع به متحققا وهو رطب في شجره قبل نزعته. كما يظهر أن الباجي قد استند إلى النظر فيما ذهب إليه من تعليل مقاصدي في هذه المسألة.

¹ المصدر السابق، 253/3.

² المصدر نفسه، 259/3.

المطلب الرابع: اعتبار الباجي للمنفعة المتفقة المقصودة في زكاة الحبوب

نبين في هذا المطلب اعتبار الباجي لمقصد المنفعة الواحدة المتفقة في جمع أنواع مختلفة من الحبوب في جنس واحد لإخراج الزكاة منها، أي اعتبارها شيئاً واحداً يقدر النصاب من مجموعها، وتُخرج الزكاة من مجموعها، نبين ذلك من خلال شرح الباجي لقول الإمام مالك الذي ورد في الموطأ في باب ما لا زكاة فيه من الثمار، جاء فيه:

« قَالَ مَالِكُ: الْحِنْطَةُ كُلُّهَا السَّمْرَاءُ وَالْبَيْضَاءُ وَالشَّعِيرُ وَالسُّلْتُ¹ كُلُّ ذَلِكَ صِنْفٌ وَاحِدٌ، فَإِذَا حَصَدَ الرَّجُلُ مِنْ ذَلِكَ كُلِّهِ خَمْسَةَ أَوْسُقٍ² جُمِعَ عَلَيْهِ بَعْضُ ذَلِكَ إِلَى بَعْضٍ، وَوَجَبَتْ فِيهِ الزَّكَاةُ، فَإِنْ لَمْ يَبْلُغْ ذَلِكَ فَلَا زَكَاةَ فِيهِ. »³

بعد أن أورد الباجي آراء مخالفة لما ذهب إليه مالك، في جمع الشعير والسلت إلى الحنطة، وإخراج الزكاة من مجموعها إذا بلغ النصاب، رجح رأي الإمام مالك، مستندا في ترجيحه إلى مقصد تحقيق المنفعة الواحدة المتفقة بين هذه الأصناف. قال الباجي:

« وقد صرح مالك بأن القطاني⁴ في البيوع أجناس مختلفة، وهي عنده في الزكاة جنس واحد. وقد عول أصحابنا في هذه المسألة على فصلين من جهة المعنى، أحدهما: أن هذه الثلاثة أشياء أعني الحنطة والشعير والسلت لا ينفك بعضها عن بعض في المنبت والمحصد، فكانت جنسا واحدا كالحنطة والعلس⁵ والشعير والسلت. والصنف الثاني هو أن منافع هذه الأصناف الثلاثة متقاربة ومقاصدها متساوية، فحكم لها بأنها جنس واحد كالسمراء والمحمولة. قال القاضي أبو الوليد رضي الله عنه: والأظهر عندي في تعليل ذلك تشابه الحنطة والسلت في الصورة والمنفعة

¹ السلت: حب بين الحنطة والشعير لا قشر له. انظر: المنتقى، أبو الوليد الباجي، 264/3. وجاء في القاموس المحيط، السُّلْتُ: ضرب من الشعير، وهو الحامض منه. انظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مادة سلت، ص180.

² الوسق: ستون صاعا، والصاع أربعة أمداد، والمد رطل وثلاث. انظر: الباجي، المنتقى، 123/3. وانظر: الجدي، التعريفات الفقهية، ص237. وانظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مادة وسق، ص942.

³ قول لمالك في الموطأ، كتاب الزكاة، باب ما لا زكاة فيه من الثمار. انظر: الباجي، المنتقى، 264/3.

⁴ القطاني: جمع قطنية، وهي الحبوب. انظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مادة قطن، ص1234.

⁵ العلس: ضرب من البر، تكون حبتان في قشر. انظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مادة علس، ص583.

وهما أقرب تشابهاً من الحنطة والعلس. وقد سلم لنا المخالف العلس، فيلزمه تسليم السلت، وإذا سلم السلت لحق به الشعير...»¹.

فلاحظ أن الباجي قد علّل اعتبار الحنطة والعلس والشعير والسلت جنساً واحداً في الزكاة، بالتشابه بينها، وبالمنفعة المقصودة منها، واستدل -فيما استدل- باعتبار المنفعة الواحدة المتفقة بين ما ذكر من الحبوب، في ترجيح رأي مذهبه في المسألة، مستندا في ذلك إلى ما عوّل عليه أصحابه كما ذكر في شرحه.

كما دعم الباجي تعليله للمسألة، بتمثيله لجمع هذه الأصناف المتقاربة بالدرهم والدنانير، التي تجمع لمقصد واحد بينها وهو التنمية، مع اختلاف أسمائها وصورها، فكذلك تجمع أصناف الحبوب مادام المقصد في كل منها هو تحقيق المنفعة الواحدة المتفقة. قال الباجي، بعد أن تحدث عن أصناف مختلفة الأسماء والصور ومتفقة المنفعة:

«...ولذلك لما كان المقصود من الدنانير والدرهم التجارة والتصرف للتنمية، ضم أحدهما إلى الآخر مع اختلاف الأسماء والصور.»².

فيفهم من قوله هذا، أنه استدل على ما سبق من قول الإمام مالك بقياس ما ذكر من الحبوب بالدنانير والدرهم في ثبوت زكاة واحدة لمجموعها، بجامع بينهما هو المنفعة الواحدة المتفقة المقصودة. أي أن الباجي قام بتحقيق المناط في قياسه؛ إذ مناط الحكم الموجود في اعتبار الدرهم والدنانير جنساً واحداً في الزكاة، هو المنفعة الواحدة المتفقة بينهما، وهذا المناط محقق في القمح والعلس والشعير والسلت، فيكون حكمها حكم الزكاة في جنس واحد.

وبمقصد المنفعة المتفقة أيضاً، علّل الباجي قول الإمام مالك بجمع الزبيب الأسود مع الأحمر، حيث جاء في الموطأ:

«قال مالك: وَكَذَلِكَ الزَّبِيبُ كُلُّهُ أَسْوَدُهُ وَأَحْمَرُهُ، فَإِذَا قَطَفَ الرَّجُلُ مِنْهُ خَمْسَةَ أَوْسُقٍ وَجَبَتْ فِيهِ الزَّكَاةُ، فَإِنْ لَمْ يَبْلُغْ ذَلِكَ، فَلَا زَكَاةَ فِيهِ.»³

¹ الباجي، المنتقى، 426/3، 265.

² المصدر نفسه، 265/3.

³ قول لمالك في الموطأ، كتاب الزكاة، باب ما لا زكاة فيه من الثمار. انظر: المصدر نفسه، 266/3.

قال الباجي في شرحه، مبرزاً مقصد تحقيق المنفعة الواحدة:

« وهذا كما قال أن الزبيب كله جنس واحد أسوده وأحمره يجمع في الزكاة؛ لأن منفعته واحدة ومعظم مقصوده سواء، وإن جاز أن يكون في بعضه مقاصد وأغراض ليست في سائره إلا أن معظم المقاصد متفق، وعلى هذا تجري الزكاة والجمع فيها واعتبار أجناسها. ¹»

فلاحظ أن الباجي قد صرح بمقصد المنفعة المتفقة في جمع الأنواع في جنس واحد كي تجري فيه الزكاة كجنس واحد، جاعلاً هذا المقصد معياراً في اعتبار الجنس الواحد فيما تجب فيه الزكاة من أنواع متشابهة، فيحدد النصاب وتخرج الزكاة من مجموع أنواع الجنس.

المطلب الخامس: اعتبار الباجي لمقصد تحقق الانتفاع في وقت إخراج زكاة الفطر

نبين في هذا المطلب اعتبار الباجي لمقصد تحقق الانتفاع أول اليوم من حكم استحباب إخراج زكاة الفطر بعد طلوع فجر العيد وقبل الصلاة، وذلك من خلال شرحه لقول الإمام مالك الذي ورد في الموطأ في باب وقت إرسال زكاة الفطر، جاء فيه:

« -قال مالك: إِنَّهُ رَأَى أَهْلَ الْعِلْمِ يَسْتَجِبُونَ أَنْ يُخْرِجُوا زَكَاةَ الْفِطْرِ إِذَا طَلَعَ الْفَجْرُ مِنْ يَوْمِ الْفِطْرِ قَبْلَ أَنْ يَغْدُوا إِلَى الْمُصَلَّى. قَالَ مَالِكٌ وَذَلِكَ وَاسِعٌ إِنْ شَاءَ اللَّهُ أَنْ تُؤَدَّى قَبْلَ الْغَدْوِ مِنْ يَوْمِ الْفِطْرِ وَبَعْدَهُ. ²»

فعند تعرض الباجي إلى شرح قول الإمام مالك هذا، أقرّ حكم استحباب إخراج زكاة الفطر بعد طلوع فجر يوم العيد، وقبل الغدو إلى المصلى، ثم علّل ذلك تعليلاً مقاصدياً؛ بين فيه أن المقصد من ذلك هو حصول انتفاع المستحقين للزكاة بما يعطى لهم أول يوم العيد، فيستغنون بذلك عن السؤال وقد سُدّت حاجتهم، فيفرحوا بعيدهم كما يفرح المستغنون. قال الباجي:

« وهذا كما قال إنه يستحب أن يخرج زكاة الفطر بعد طلوع الفجر قبل الغدو إلى المصلى. والأصل في ذلك ما روي عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر بزكاة الفطر قبل

¹ المصدر السابق، 266/3.

² قول لمالك في الموطأ، كتاب الزكاة، باب وقت إرسال زكاة الفطر. انظر: المصدر نفسه، 309/3.

خروج الناس إلى الصلاة¹. ووجه ذلك أن دفعها إلى المساكين في ذلك الوقت سبب إلى انتفاعهم بها ذلك اليوم وفطرهم بها، وبذلك يستغنون عن التطوف في ذلك اليوم على الناس في المصلى ومنعاً لهم من النظر عليه والانتفاع بها في أول يوم الفطر.²

فلاحظ هنا أيضاً أن الباجي قد علّل بمقصد الانتفاع من استحباب إخراج زكاة الفطر بعد طلوع الفجر، بعد تعضيده للحكم الذي قال به الإمام مالك بحديث ابن عمر عن وقت زكاة الفطر، الذي لم يرو لفظه الإمام مالك. كما نلاحظ أنه استند إلى النظر في إشارته إلى مقصد الانتفاع في تعليقه الحكم كما يظهر ذلك من شرحه للمسألة.

المبحث الرابع: اعتبار الباجي لمقصد العدل في زكاة الماشية

نبرز في هذا المبحث الاجتهاد المقاصدي للباجي من خلال اعتباره لمقصد إقامة العدل وتحقيقه في أحكام تتعلق بزكاة الماشية، وذلك أثناء شرحه لأثرين موقوفين على عمر بن الخطاب رضي الله عنه، رواهما الإمام مالك في بايين مختلفين من كتاب الزكاة، فتضمن المبحث مطلبين؛ الأول: في اعتبار الباجي لمقصد العدل في زكاة خلطة الماشية. والثاني: في اعتبار الباجي لمقصد العدل فيما يؤخذ من الماشية في الزكاة.

المطلب الأول: اعتبار الباجي لمقصد العدل في زكاة خلطة الماشية

ذكر ابن عبد البر، أن الخلطة في الماشية: أن تكون غنم كل واحد من الخلطاء يعرفها بعينها ولكنها مختلطة مع غيرها في مرعاها وراعيها وفحلها ومسقاها ومرايحها، فإذا كان كذلك زكى جميع الخلطاء زكاة الواحد، والصفات الموجبة لحكم الخلطة ست؛ الراعي، والمسرح، والفحل، والمراح، والمبيت، والمستقى. وأقل ما يكونان به خليطين من هذه الأوصاف

¹ رواه البخاري في صحيحه، كتاب الزكاة، باب الصدقة قبل العيد. والنسائي في سننه، كتاب الزكاة، باب فرض زكاة رمضان على المسلمين دون المعاهدين. وأحمد في مسنده، كتاب مسند المكثرين من الصحابة، باب مسند عبد الله بن عمر بن الخطاب. أما رواية الإمام مالك في الموطأ عن ابن عمر لم تذكر قبل خروج الناس إلى الصلاة، وإنما توجد رواية ذكرت: "أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ كَانَ يَبْعَثُ بِزَكَاةِ الْفِطْرِ إِلَى الَّذِي تُجْمَعُ عِنْدَهُ قَبْلَ الْفِطْرِ بِيَوْمَيْنِ أَوْ ثَلَاثَةٍ." رواه مالك، كتاب الزكاة، باب وقت إرسال زكاة الفطر.

² الباجي، المنتقى، 310/3.

وصفان فصاعدا، وقيل إن الراعي وحده إذا اجتمعا عليه كانا به خليطين¹. وقد عرّف ابن عرفة الخلطة: أنها اجتماع نصابي نوع نعم مالكين فأكثر فيما يوجب تزكيتهما على مالك واحد².

ونبيّن في هذا المطلب اعتبار الباجي لمقصد تحقيق العدل بين أرباب الماشية ومستحقي الزكاة من حكم وجوب ترك الماشية على حسب ما كانت عليه قبل أو ان الصدقة من تجميع أو تفريق، وذلك من خلال شرحه للأثر الموقوف الذي رواه وشرحه الإمام مالك في باب صدقة الخلاء، جاء فيه:

« قَالَ مَالِكُ: وَقَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ: لَا يُجْمَعُ بَيْنَ مُفْتَرِقٍ وَلَا يُفْرَقُ بَيْنَ مُجْتَمِعٍ خَشِيَةَ الصَّدَقَةِ أَنَّهُ إِنَّمَا يَعْنِي بِذَلِكَ أَصْحَابَ الْمَوَاشِي. قَالَ مَالِكُ: وَتَفْسِيرُ «لَا يُجْمَعُ بَيْنَ مُفْتَرِقٍ» أَنْ يَكُونَ النَّفَرُ الثَّلَاثَةَ الَّذِينَ يَكُونُ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ أَرْبَعُونَ شَاةً قَدْ وَجَبَتْ عَلَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ فِي غَنَمِهِ الصَّدَقَةُ، فَإِذَا أَظْلَهُمُ الْمَصَدَّقُ³ جَمَعُوها لِيَلَّا يَكُونَ عَلَيْهِمْ فِيهَا إِلَّا شَاةٌ وَاحِدَةٌ فَنَهَوْا عَنْ ذَلِكَ. وَتَفْسِيرُ قَوْلِهِ: وَلَا يُفْرَقُ بَيْنَ مُجْتَمِعٍ، أَنَّ الْخَلِيطِينَ يَكُونُ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةٌ شَاةٍ وَشَاةٌ، فَيَكُونُ عَلَيْهِمَا فِيهَا ثَلَاثُ شِيَاهٍ، فَإِذَا أَظْلَهُمَا الْمَصَدَّقُ فَرَقًا غَنَمَهُمَا، فَلَمْ يَكُنْ عَلَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا إِلَّا شَاةٌ وَاحِدَةٌ، فَنَهَوْا عَنْ ذَلِكَ فَقِيلَ لَا يُجْمَعُ بَيْنَ مُفْتَرِقٍ وَلَا يُفْرَقُ بَيْنَ مُجْتَمِعٍ خَشِيَةَ الصَّدَقَةِ. »⁴

أقر الباجي قول الإمام مالك في المسألة، ثم أشار إلى أن المقصد من ذلك هو تحقيق العدل بين أرباب الأموال ومستحقي الزكاة؛ بحيث لا تغير الماشية وقت الزكاة، تبعا لمصلحة أصحابها، فيقع الضرر على المستحقين، أو يغير الساعي حالها من تجميع وتفريق لمصلحة المستحقين، فيقع الضرر على أصحابها. قال الباجي:

«وهذا كما قال أن معنى الحديث الوارد ما ذهب إليه؛ لأن الخلطة لما كان لها تأثير في الزكاة تارة بتخفيف وتارة بتثقل على وجه العدل بين أرباب الماشية ومستحق الزكاة كان ذلك

¹ انظر: ابن عبد البر، الكافي في فقه أهل المدينة المالكي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1407هـ، ص107.

² انظر: النفراوي، الفواكه الدواني، 1/344. وانظر: المغربي أبو عبد الله، مواهب الجليل، دار الفكر، بيروت، ط2، 1398هـ، 2/266.

³ المصدّق: عامل الزكاة. أي أخذ الصدقات من جهة الإمام. انظر: الباجي، المنتقى، 3/218. وانظر: المجددي، التعريفات الفقهية، ص208.

⁴ قول لملك في الموطأ، كتاب الزكاة، باب صدقة الخلاء. انظر: الباجي، المنتقى، 3/215.

حكما لازما للخلطة، ولم يكن لأرباب الأموال التخفيف دون التثقيل كما لم يكن لمستحقي الزكاة عليهم التثقيل دون التخفيف فكما ليس للساعي إذا كانت التفرقة أفضل للزكاة أن يفرق الماشية المجتمعة، وإذا كان الجمع أفضل له أن يجمع الماشية المتفرقة، فكذلك ليس لأرباب الأموال أن يفعلوا من ذلك ما هو الأرجح لهم والأخف عليهم وليتركوا الماشية على حسب ما كانت عليه قبل أو ان الصدقة يجري فيها حكم الزكاة على ذلك من تخفيف أو تثقيل.¹

نلاحظ أن الباجي قد علّل حكم لزوم مقدار الزكاة في الخلطة سواء بالتخفيف أو التثقيل بمقصد تحقيق العدل بين أرباب الماشية ومستحقي الزكاة؛ فلا ميل إلى تفريق الماشية أو تجميعها في الخلطة لغرض انتفاع طرف دون آخر، بل تبقى الخلطة على ما هي عليه سواء تحقق الانتفاع أكثر لأرباب المواشي أو للفقراء في مقدار ما يخرج من الزكاة، فلا يتضرر أيّ منهم لما تحقّقه زكاة الخلطة من عدل بينهم. كما يلاحظ أن الباجي قد استند إلى النظر في تعليقه المقاصدي بإقامة العدل، إلا أن ذلك لا يمنع من احتمال استفادته من قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه حين علّل بالقول: "خشية الصدقة"، كما يظهر أنه استفاد أيضا من قول الإمام مالك سابق الذكر، في ما أشار إليه من مقصد إقامة العدل في المسألة.

المطلب الثاني: اعتبار الباجي لمقصد العدل فيما يؤخذ من الماشية في الزكاة

نبين في هذا المطلب اعتبار الباجي لمقصد تحقيق العدل من أخذ الوسط من الماشية بين الجيدة والرديئة في الزكاة، وذلك من خلال شرحه للأثر الموقوف الذي رواه الإمام مالك في باب ما جاء فيما يعتد به من السخل في الصدقة، جاء فيه:

«مَالِكُ، عَنْ ثَوْرِ بْنِ زَيْدِ الدِّيَلِيِّ، عَنْ ابْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سُفْيَانَ الثَّقَفِيِّ، عَنْ جَدِّهِ سُفْيَانَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ بَعَثَهُ مُصَدِّقًا فَكَانَ يُعَدُّ عَلَى النَّاسِ بِالسَّخْلِ² فَقَالُوا: أَتَعُدُّ عَلَيْنَا بِالسَّخْلِ وَلَا تَأْخُذُ مِنْهُ شَيْئًا، فَلَمَّا قَدِمَ عَلَى عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ ذَكَرَ لَهُ ذَلِكَ، فَقَالَ عُمَرُ: نَعَمْ تَعُدُّ

¹ المصدر السابق، 215/3.

² السخل: الصغيرة من أولاد الغنم. ولد الشاة. انظر: المجددي، التعريفات الفقهية، ص112. وانظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط، السخلة، ص1027.

عَلَيْهِمْ بِالسَّخْلَةِ يَحْمِلُهَا الرَّاعِي، وَلَا تَأْخُذُهَا، وَلَا تَأْخُذُ الْأَكُولَةَ وَلَا الرَّبِيَّ وَلَا الْمَاخِضَ¹ وَلَا فَحْلَ
الْغَنَمِ، وَتَأْخُذُ الْجَذْعَةَ وَالشَّنِيَةَ² وَذَلِكَ عَدْلٌ بَيْنَ غِذَاءِ³ الْغَنَمِ وَخِيَارِهِ.⁴

بيّن الباجي في شرحه لما أمر به عمر بن الخطاب رضي الله عنه عامله على الزكاة، من حال الماشية التي يأخذها، أن المقصد من ذلك هو تحقيق العدل بين أرباب الأموال، ومستحقي الزكاة؛ لذلك كان التكليف بأخذ الحال الوسط من الماشية؛ ذلك أن أخذ جيدها مضر بأرباب الأموال، وأخذ رديئها مضر بمستحقي الزكاة، فكان الأخذ بأوسطها حالاً هو المأمور به، تحقيقاً لمقصد العدل. هذا ما علّق عليه الباجي في بيان ما صوّب به عمر بن الخطاب رضي الله عنه عامله على الزكاة، قال الباجي :

«... وهو نحو ما قدمناه من أن الزكاة مبنية على المساواة بين أرباب الأموال، ومستحقي الزكاة، والنصاب لا يخلو في الغالب من الجيد والرديء والوسط، فلو كلف رب الماشية أن يدفع من أفضلها لأضر ذلك به، ولو أخذ منه من أردئها لم ينتفع مستحقو الزكاة بما يدفع إليهم منها، ولا يصح أن يؤخذ من كل شاة بعضها، فعدل بين الفريقين بأن يؤخذ من وسط الماشية، ولذلك بين عمر ما ترك لهم من جيد الماشية، ولا يأخذ منها كالأكولة والرّبي والماخض، ومحل الغنم في جنب الرديء الذي لا يأخذ منه من السخلة، وذات العوار، فكما يحسب الجيد، ولا يأخذ منه كذلك يحسب الرديء، ولا يأخذ منه، ويأخذ الوسط من ذلك...»⁵.

¹ الأكولة: هي شاة اللحم التي تسمن لتؤكل، أو التي تعزل للأكل. والرّبي: الشاة إذا ولدت، وإذا مات ولدها أيضاً، والحديثة التاج. والماخض: التي في بطنها ولد ودنا ولدها وضربها الطلق؛ أي وجع الولادة. أو هي الملقحة الحامل عموماً. انظر: الباجي، المنتقى، 221/3. وانظر: المجددي، التعريفات الفقهية، ص34، ص190. وانظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مادة رجب، ص115، ومادة مخض، ص675.

² الجذعة: من الغنم ما أتى عليه أكثر الحول، ومن البقر وذوات الحافر في الثالثة، ومن الإبل في الخامسة. الشنية: من الغنم ما تم له حول، ومن البقر ما تم له حولان، ومن الإبل ما تم له خمسة أحوال. انظر: المجددي، التعريفات الفقهية، ص70، ص67. وانظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مادة جذع، ص728.

³ الغذاء: جمع غذي، صغار المواشي، الصغيرة السخلة من الغنم. انظر: الباجي، المنتقى، 219/3. وانظر: المجددي، التعريفات الفقهية، ص157. وانظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مادة غذي، ص1323.

⁴ انفرد به مالك في الموطأ، كتاب الزكاة، باب ما جاء فيما يعتد به من السخل في الصدقة. الحديث رقم 667 في المنتقى.

⁵ الباجي، المنتقى، 219/3.

فنلاحظ أن الباجي قد علل أخذ الأوسط حالا من الماشية للزكاة بتحقيق العدل بين أرباب المواشي ومستحقي الزكاة، في إشارة منه إلى مقصد العدل في المسألة، كما نلاحظ أنه استند إلى النظر في إشارته إلى مقصد تحقيق العدل، مستفيدا من قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه، بأمر الساعي أن لا يأخذ خيار المال ولا رديئه وإنما يأخذ الوسط.

المبحث الخامس: اعتبار الباجي لمقصد الرفق في زكاة الحبوب والثمار

نبرز الاجتهاد المقاصدي للباجي في هذا المبحث من خلال اعتباره لمقصد الرفق بالمركين من الناس في أحكام تتعلق بزكاة الحبوب والثمار، مما استخلص من شرحه لما جاء في الموطأ في باب زكاة ما يخرص من ثمار النخيل والأعناب، وقد وقفنا عند مسألتين اتضح لنا فيها اعتبار الباجي لهذا المقصد في تقريره للأحكام، فتضمن المبحث مطلبين؛ الأول: في اعتبار الباجي لمقصد الرفق في زكاة ما يسقى بالنضح. والثاني: في اعتبار الباجي لمقصد الرفق في زكاة ما يخرص من الثمار.

المطلب الأول: اعتبار الباجي لمقصد الرفق في زكاة ما يسقى بالنضح

السقي بالنضح هو الرش والصب. مما يستخرج من الآبار والأنهار بآلة، وفي زكاته نصف العشر¹.

ونبين في هذا المطلب اعتبار الباجي لمقصد الرفق بالمركي في التمييز بين ما يسقى طبيعيا، وما يسقى بتكلف المؤونة في مقدار ما يزكى به من الحب أو الثمر، وذلك من خلال شرحه للحديث المرفوع الذي رواه الإمام مالك في باب زكاة ما يخرص من ثمار النخيل والأعناب، جاء فيه:

« -مَالِكُ، عَنِ الثُّقَيْفِ عِنْدَهُ، عَنِ سُلَيْمَانَ بْنِ يَسَارٍ، وَعَنْ بُسْرِ بْنِ سَعِيدٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: فِيمَا سَقَتِ السَّمَاءُ وَالْعُيُونُ وَالْبَعْلُ² الْعُشْرُ، وَفِيمَا سُقِيَ بِالنَّضْحِ نَصْفُ الْعُشْرِ. »¹

¹ انظر: المصدر السابق، 248/3. وانظر: الزرقاني، شرح الزرقاني، 175/2.

² البعل: نبات يشرب بعروقه لا بسقيه. وجاء في القاموس المحيط، البعل: كل نخل وشجر وزرع لا يسقى. انظر: الباجي، المنتقى، 247/3. وانظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مادة بعل، ص 980.

ذكر الباجي أن تحديد نسبة العشر فيما كان مصدر سقيه طبيعياً؛ كالمطر، أو العيون، ونحو ذلك، ونسبة نصف العشر فيما كان مصدر سقيه جهداً بشرياً، ثم علل ذلك بما يتكلفه الإنسان من مؤونة؛ فالحب أو الثمر الذي يكون مصدر سقيه طبيعياً، لا يتحمل صاحبه مؤونة سقيه، بينما يتحملها من يعمل على سقي أرضه بشق وسائل السقي التي تتطلب جهوداً مادية وإنفاقات مالية، لذلك خفف الشرع في نسبة زكاة ما يسقى بعمل صاحبه رفقا بالمزارعين، وتحقيق العدل بينهم. هذا ما تضمنه قول الباجي في شرحه للحديث، جاء فيه:

« وقال ابن حبيب: البعل ما شرب بعروقه من غير سقي سماء ولا غيرها، والسيح ما سقته السماء، وهذا شيء لا أراه يكون إلا بمطر، إلا أنها على كل يأخذها سقي النيل، والله أعلم. فهذا فيه العشر لقلة مؤونة سقيه. وأما النضح، فهو الرش والصب، فما سقي بالنضح هو ما يسقى بما يستخرج من الآبار بالمغرب أو بالسانية ويستخرج من الأنهار بآلة، ففي هذا نصف العشر لكثرة مؤنته، وهذا أصل في أن لشدة النفقة وخفتها تأثيراً في الزكاة.²»

نلاحظ أن الباجي قد علل تقدير زكاة ما ينضح بنصف العشر، بكثرة ما يتحمله صاحبها من مؤونة، وفي ذلك إشارة إلى تعليقه بمقصد الرفق في تقرير الحكم، الذي يفهم أيضاً من قوله: " وهذا أصل في أن لشدة النفقة وخفتها تأثيراً في الزكاة ". كما نلاحظ بالتبع إشارته إلى مقصد تحقيق العدل في تمييزه بين السقي الطبيعي والسقي البشري. والذي يظهر من شرحه أنه استند إلى النظر فيما ذهب إليه من تعليل مقاصدي.

¹ رواه مالك في الموطأ، كتاب الزكاة، باب زكاة ما يخرصن ثمار النخيل والأعناب، الحديث رقم 674 في المنتقى. ومثله أخرج مرفوعاً إلى النبي صلى الله عليه وسلم عن سليمان، وبسر، عن أبي هريرة، كل من: الترمذي في سننه، كتاب الزكاة عن رسول الله، باب ما جاء في الصدقة فيما يسقى بالأنهار وغيرها. وابن ماجه في سننه كتاب الزكاة، باب صدقة الزروع والثمار. وأخرجه من طريق عبد الله بن عمر، مرفوعاً إلى النبي صلى الله عليه وسلم، كل من: البخاري في صحيحه، كتاب الزكاة، باب العشر فيما يسقى من ماء السماء وبالماء الجاري. والنسائي في سننه، كتاب الزكاة، باب ما يوجب العشر وما يوجب نصف العشر. وأبو داود في سننه، كتاب الزكاة، باب صدقة الزرع. وأخرجه كذلك، من طريق معاذ بن جبل، مرفوعاً إلى النبي صلى الله عليه وسلم، كل من: أحمد في مسنده، كتاب مسند الأنصار، باب حديث معاذ بن جبل. والدارمي في سننه، كتاب الزكاة، باب العشر فيما سقت السماء وما سقى بالنضح.

² الباجي، المنتقى، 248/3.

المطلب الثاني: اعتبار الباجي لمقصد الرفق في زكاة ما يخرص من الثمار

نبين في هذا المطلب اعتبار الباجي لمقصد الرفق بأرباب الأموال في مسألة التخفيف على من يخرص ثمار حائطه لتركيتها، وذلك من خلال شرحه لقول الإمام مالك، الذي ورد في الموطأ في باب زكاة ما يخرص من ثمار النخيل والأعناب، وقد سبق ذكره كاملاً¹، وإنما نورد هنا ما يتعلق بمسألتنا هذه، فقد جاء في قوله:

« قَالَ مَالِكٌ :... فَيُخْرِصُ ذَلِكَ عَلَيْهِمْ ثُمَّ يُخَلِّي بَيْنَهُمْ وَبَيْنَهُ يَأْكُلُونَهُ كَيْفَ شَاءُوا ثُمَّ يُؤَدُّونَ مِنْهُ الزَّكَاةَ عَلَى مَا خُرِصَ عَلَيْهِمْ. »²

فالذي يبرز الاجتهاد المقاصدي للباجي في هذه المسألة، هو معالجته لمشكلة طرحها تتعلق بمدى التخفيف عن أرباب الأموال في الخرص للرفق بهم؛ إذ تتعذر الدقة في التقدير، كما قد تتعرض الغلّة إلى النقص جرّاء ما تتعرض له في الغالب من حيوانات، أو مارة من الناس أو نحو ذلك، فذكر الباجي وجهين في المسألة، من قال بالتخفيف، ومن قال بخلافه، والظاهر أن الباجي رجّح القول بالتخفيف، عند بيانه للمقصد من ذلك، والذي عبّر عنه - كعادته - بجهة المعنى. ذلك ما تضمنه قول الباجي الذي جاء فيه:

« مسألة: وهل يخفف في الخرص على أرباب الأموال أم لا؟ المشهور من مذهب مالك أنه لا يلغى له شيئاً. وقال ابن حبيب: يخفف عنهم ويوسع عليهم. وقال الشيخ أبو محمد: هذا خلاف مذهب مالك، وحكى القاضي أبو محمد الروائين عن مالك. وجه القول الأول أن هذا تقدير للمال المزكى، فلم يشرع فيه تخفيف كعد المشية والدنانير والدراهم. ووجه القول الثاني ما روي عن سهل بن أبي حثمة أنه قال: أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: إذا خرصتم فخذوا الثلثين ودعوا الثلث، فإن لم تدعوا الثلث، فدعوا الربع³. ومن جهة المعنى أن التخفيف في

¹ ذكرنا ذلك عند تعرّضنا إلى اعتبار الباجي لمقصد المنفعة في خرص الثمار من هذا البحث.

² قول لمالك في الموطأ، كتاب الزكاة، باب زكاة ما يخرص من ثمار النخيل والأعناب. انظر: الباجي، المنتقى، 250/3.

³ رواه الترمذي في سننه، كتاب الزكاة عن رسول الله، باب ما جاء في الخرص. والنسائي في سننه، كتاب الزكاة، باب كم يترك الخارص. وأحمد في مسنده، كتاب أول مسند المدنين أجمعين، باب بقية حديث سهل بن أبي حثيمة. والدارمي في سننه، كتاب البيوع، باب في الخرص.

الأموال مشروع؛ لأن صاحب الحائط يكون له الجار المسكين، فلا بد أن يطعمه ويهدي إليه، ولا يكاد أن يسلم حائط من أكل طائر وأخذ إنسان مار، فيخفف عنه لهذا المعنى.¹

فلاحظ أن الباجي قد علّل التخفيف على أرباب الأموال في زكاة ما يخرصون، بما يلحقهم من حتمية استهلاك وضياع وإتلاف بعض الثمار لأسباب واقعية ذكرها، فإن بقي المقدار على ما كان عليه يوم الخرص لأضرّ ذلك بهم، لذلك أبيح لهم التغاضي على الثلث أو الربع تخفيفاً عليهم، وفي ذلك إشارة إلى مقصد الرفق بهم. والظاهر هنا أن الباجي قد مال عن المشهور من مذهب الإمام مالك القائل بثبات مقدار الخرص في الزكاة إلى قول ابن الحبيب القائل بالتخفيف والتوسعة، الذي يشير إلى مقصد الرفق، والذي يظهر أن الباجي قد استند إليه في تعليقه. كما نلاحظ أن الباجي -على عادته- قد استأنس في استدلاله المقاصدي بحديث سهل المذكور، أي إلى أصل السنة وإن لم ترو من طريق الإمام مالك، بل وإن خالف المشهور من مذهبه.

المبحث السادس: اعتبار الباجي لمقصد الاقتيات في زكاة الثمار

نبرز في هذا المبحث الاجتهاد المقاصدي للباجي من خلال اعتباره لمقصد الاقتيات في أحكام تتعلق بزكاة بعض الثمار، أثناء شرحه لمسائل ترتبط بزكاة الثمار في باين مختلفين من كتاب الزكاة، وقفنا فيها عند أوضح اعتبارات الباجي لهذا المقصد، فتضمن المبحث مطلبين؛ الأول: في اعتبار الباجي لمقصد الاقتيات في زكاة التين. والثاني: في اعتبار الباجي لمقصد الاقتيات فيما يتعلق بزكاة الفطر من الثمار.

المطلب الأول: اعتبار الباجي لمقصد الاقتيات في زكاة التين

نبين في هذا المطلب اعتبار الباجي لمقصد الاقتيات في تقريره لحكم وجوب الزكاة في التين خلافاً للإمام مالك، وذلك من خلال شرحه لقول الإمام مالك الذي ورد في الموطأ في باب ما لا زكاة فيه من الفواكه والقضب والبقول، جاء فيه:

¹ الباجي، المنتقى، 252/3، 253.

« قَالَ مَالِكٌ: السُّنَّةُ الَّتِي لَا اخْتِلَافَ فِيهَا عِنْدَنَا، وَالَّذِي سَمِعْتُ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ أَنَّهُ لَيْسَ فِي شَيْءٍ مِنَ الْفَوَاكِهِ كُلِّهَا صَدَقَةُ الرُّمَّانِ وَالْفَرَسِكِ¹ وَالتَّيْنِ وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ وَمَا لَمْ يُشْبِهْهُ إِذَا كَانَ مِنَ الْفَوَاكِهِ. قَالَ: وَلَا فِي الْقَضْبِ² وَلَا فِي الْبُقُولِ كُلِّهَا صَدَقَةٌ وَلَا فِي أَثْمَانِهَا إِذَا بِيَعَتْ صَدَقَةٌ حَتَّى يَحُولَ عَلَى أَثْمَانِهَا الْحَوْلُ مِنْ يَوْمِ بَيْعِهَا وَيَقْبِضُ صَاحِبُهَا ثَمَنَهَا وَهُوَ نَصَابٌ³. »

لقد ذكر الباجي في شرحه لقول الإمام مالك، أن التين من جملة الفواكه التي لا زكاة فيها، لكنه بين أن التين لم يكن موجودا كنبت ببلد الإمام مالك، لذلك كان يستعمل عندهم للتفكه دون الاقتيات؛ فأشار الباجي إلى أن مقصد الاقتيات والادخار، هو مناط الزكاة؛ فما كان للاقتيات من الفواكه ببلد ما، تعلق به حكم الزكاة، بينما لا يتعلق به الحكم إن كان في بلد آخر للتفكه دون الاقتيات. وذكر مثال التين، الذي لا يعدّ من قوت أهل المدينة، لذلك أفتى الإمام مالك بعدم تعلق الزكاة به، إلا أنه يعدّ من قوت أهل الأندلس بلد الباجي، لذلك أفتى الباجي بتعلق الزكاة به، وليس ذلك إلا تمسكا من الباجي بالمقاصد في اجتهاده؛ إذ اعتبر في المسألة مقصد الاقتيات، ولم يعتبر فيها خاصية التفكّه. قال الباجي:

« وهذا كما قال إنه لا اختلاف عند أهل المدينة فيما ذكره أنه لا زكاة في شيء من الفواكه مما ذكر من ذلك وما لم يسمه، وأضاف مالك، رحمه الله، التين إلى جملتها لأنه لم يكن ببلده، وإنما كان يستعمل عندهم على معنى التفكه لا على معنى القوت. وقال عبد الملك بن حبيب: الزكاة واجبة في كل ثمرة لشجرة ذات ساق، سواء كان مما يدخر كالجوز والفسق، أو لا يدخر كالرمان والفرسك، وبه قال أبو حنيفة. والدليل على ما نقوله أن هذا ليس بمقتات مدخر، فلم تجب فيه الزكاة كالحشيش. فأما التين، فإنه عندنا بالأندلس قوت، وقد ألحقه مالك بما لا زكاة فيه. ويحتمل أصله في ذلك القولين، أحدهما: أنه لا زكاة فيه؛ لأن الزكاة إنما شرعت فيما كان يقتات بالمدينة، ولم يكن التين يقتات بها، فلم يتعلق به حكم الزكاة، وإن تعلق بالزبيب والتمر لما كانا مقتاتين بها، والثاني: أن حكم الزكاة متعلق بالتين قياسا على الزبيب والتمر، وإن لم

¹ الفرسك: الخوخ، أو ضرب منه أجرد أحمر. انظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مادة فرسك، ص 964.

² القضب: كل شجرة طالت وبسطت أغصانها، وما قطعت من الأغصان للسهم أو القسي. انظر: المصدر نفسه، مادة قضب، ص 152.

³ قول لمالك في الموطأ، كتاب الزكاة، باب ما لا زكاة فيه من الفواكه والقضب والبقول. انظر: الباجي، المنتقى، 271/3.

يكن التين مقتاتا بالمدينة، قال ابن نافع وعلي عن مالك: ألحق العلماء بالحنطة والشعير ما أشبه ذلك من الحبوب، فكان الأرز بالعراق أكثر من البر والذرة باليمن أكثر.¹

نلاحظ أن الباجي قد صرّح بحصر علة تشريع الزكاة في الثمار بالاقتيات حين قال: " لأن الزكاة إنما شرعت فيما كان يقتات بالمدينة"، لذلك خالف رأي الإمام مالك في زكاة التين، مبرراً ذلك بعدم اقتيات أهل المدينة للتين، وإنما هو عندهم للتفكّه، فيكون رأي الإمام مالك في عدم تعلق الزكاة بالتين صائباً بهذا الاعتبار، لكن الباجي قرّر تعلق الزكاة بالتين لعلّة الاقتيات في بلاد الأندلس، وبهذا يتبيّن أنّه أناط وجوب الزكاة في الثمار بمقصد الاقتيات؛ فمادام المقصد من الانتفاع بالتين في بلاده هو الاقتيات، تعلق به حكم الزكاة وإن كان فاكهة. وبالمقصد نفسه رجّح المشهور من مذهبه على عدم تعلق الزكاة بما لا يقتات، كالجوز والفسق والرمان، كما نلاحظ أن الباجي قد استعمل مقصد الاقتيات مناطاً جامعاً في قياسه التين بالتمر والزبيب. والذي يظهر أنه استند إلى النظر في بيان مقصد الاقتيات، وإلى ربطه المسألة بثبوت قياس الأرز والذرة بالقمح والشعير في تعلق الزكاة بها، وما ذلك إلا لعلّة الاقتيات.

كما تعرض الباجي إلى زكاة الخضروات، وذكر رأي الإمام مالك والإمام الشافعي بعدم تعلق الزكاة بها، ثم ذكر رأي الإمام أبي حنيفة المخالف لذلك؛ والقائل بتعلق الزكاة بها، ثم استدل على رأي الإمام مالك بدليلين؛ الأول من السنة؛ إذ لم ينقل أحد أنّ النبي صلى الله عليه وسلم أمر بإخراج الزكاة من الخضروات رغم وجودها في عصره وبلده، أي عدم ثبوت سنة في المسألة مع وجود المقتضي. والدليل الثاني -وهو ما يعيننا في هذا البحث- أنه استدل بالقياس، وكان المناط الذي استند إليه، هو مقصد الاقتيات؛ فإن كان النبت مما يقتات به تعلقت به الزكاة، وإلا فلا زكاة فيه. وهذا ما يبرز الاجتهاد المقاصدي للباقي في المسألة؛ حيث قال فيها:

«(فصل) وقوله: وليس في القضب ولا في البقول كلها صدقة، هذا قول مالك والشافعي

وجميع أصحابهما. وقال أبو حنيفة: في جميع البقول الزكاة إلا القضب والحشيش والخطب. والدليل على ما نقوله أن الخضر كانت بالمدينة في زمن النبي صلى الله عليه وسلم بحيث لا يخفى ذلك عليه، ولم ينقل إلينا أنه أمر بإخراج شيء منها، ولا أن أحداً أخذ منها زكاة، ولو كان ذلك

¹ المصدر السابق، 271/3، 272.

لنقل كما نقل زكاة سائر ما أمر به النبي صلى الله عليه وسلم فثبت أنه لا زكاة فيها. ودليلنا من جهة القياس أنه نبت لا يقتات، فلم تجب فيه الزكاة كالحشيش والقضب.¹

فلاحظ أن الباجي قد استفاد من عدم ورود السنة بثبوت زكاة الخضر مع وجود المقتضي. كما نلاحظ أنه رجح رأي مذهبه -ومن وافقهم- ترجيحاً مقاصدياً؛ إذ استدل - فيما استدل - على عدم تعلق الزكاة بالخضروات بقياسه على الحشيش والقضب. بمنطج جامع بينها هو عدم الاقتيات، وفي ذلك إشارة إلى اعتباره لمقصد الاقتيات في المسألة، المقصد الذي استند فيه إلى النظر بحسب ما يظهر من شرحه.

المطلب الثاني: اعتبار الباجي لمقصد الاقتيات فيما يتعلق بزكاة الفطر من الثمار

نبين في هذا المطلب اعتبار الباجي لمقصد الاقتيات في تعيين جنس الحبوب والثمار التي تُخرج في زكاة الفطر، وذلك من خلال شرحه للحديث المرفوع الذي رواه الإمام مالك في باب مكيلة زكاة الفطر، جاء فيه:

« -مَالِكُ، عَنِ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ، عَنْ عِيَّاضِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَعْدِ بْنِ أَبِي سَرْحٍ الْعَامِرِيِّ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا سَعِيدٍ الْخُدْرِيَّ يَقُولُ: كُنَّا نُخْرِجُ زَكَاةَ الْفِطْرِ صَاعًا مِنْ طَعَامٍ أَوْ صَاعًا مِنْ شَعِيرٍ أَوْ صَاعًا مِنْ تَمْرٍ أَوْ صَاعًا مِنْ أَقِطٍ أَوْ صَاعًا مِنْ زَبِيبٍ، وَذَلِكَ بِصَاعِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. »²

ذكر الباجي في شرحه لهذا الحديث، قول الإمام مالك في جنس بعض الحبوب التي تجزئ في زكاة الفطر، كالحمص والعدس والجلبان، مما لم تذكر تفصيلاً في الحديث، والتي أناط حكمها بمقصد الاقتيات، ثم ذكر قول من خالف الإمام مالك في إجزائها لزكاة الفطر. لكن الباجي علل ذلك كله بمقصد الاقتيات؛ فالذي أجاز فيها زكاة الفطر، كان معتبراً لها مما يقتات به في الغالب،

¹ المصدر السابق، 272/3.

² رواه مالك في الموطأ، كتاب الزكاة، باب مكيلة زكاة الفطر، الحديث رقم 693 في المنتقى. وأخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الزكاة، باب صدقة الفطر صاع من طعام. ومسلم في صحيحه، كتاب الزكاة، باب زكاة الفطر على المسلمين من التمر والشعير. والترمذي في سننه، كتاب الزكاة عن رسول الله، باب ما جاء في صدقة الفطر. والنسائي في سننه، كتاب الزكاة، باب الزبيب. وأبو داود في سننه، كتاب الزكاة، باب كم يؤدي في صدقة الفطر. وابن ماجه في سننه، كتاب الزكاة، باب صدقة الفطر. وأحمد في مسنده، كتاب باقي مسند المكثرين، باب مسند أبي سعيد الخدري. والدارمي في سننه، كتاب الزكاة، باب في زكاة الفطر.

والذي لم يجزها، كان معتبرا لها مما لا يقتات به في الغالب، فكان المناط إذاً في إجرائها أو عدمه، هو الاقتيات في الغالب أو عدمه. هذا ما يتبين في استدلال الباجي على المسألة، حيث قال:

« مسألة: وأما القطاني، الحمص والعدس والجلبان، فهل يجزئ إخراج الفطرة منها أم لا؟ قال مالك في المختصر: يخرج من كل ما تجب فيه الزكاة إذا كان ذلك قوته. وروى عنه ابن القاسم: لا يخرج من القطاني، قال ابن حبيب: وإن كان قوته. وجه القول الأول أن هذا حب يقتات غالباً تجزئ في عينه الزكاة، فجاز إخراجها في زكاة الفطر كالقمح والشعير. ووجه الرواية الثانية أن هذه حبوب تستعمل غالباً بمعنى التأدم، وإصلاح الأقوات، فلم يجز إخراجها في زكاة الفطر كالأبزار.¹»

فلاحظ أن الباجي علّل ما يجوز فيه زكاة الفطر بمقصد الاقتيات، مستندا في ذلك إلى قول الإمام مالك كما يظهر من سياق شرحه للمسألة.

ثم خالف الباجي رئيس مذهبه في مسألة زكاة الفطر في التين؛ فبينما يرى الإمام مالك عدم إجزاء زكاة الفطر فيه، يرى الباجي إجزاءها فيه، مستندا إلى مقصد الاقتيات في التين. قال الباجي:

« مسألة: وأما التين، فقال مالك: لا يخرج في زكاة الفطر، وقد ترجح فيه في المستخرجة، وهذا على قوله: إن الزكاة لا تجزئ فيه، وإن الربا لا يتعلق به، وذلك أنه لم يره من الأقوات لما لم يكن بلد يقتات فيه. قال القاضي أبو الوليد رضي الله عنه: والصواب عندي أنه من الأقوات، وأن تجزئ فيه الزكاة والربا ويخرجه في زكاة الفطر من يتقوته، والله أعلم وأحكم.²»

والملاحظ أن الباجي لم يخالف إمامه في أصل المسألة، بل في بعض فروعها ومصاديقها؛ فكل من الإمام مالك والباجي متفقان في مناط الحكم المتمثل في مقصد الاقتيات؛ فإن كان المقصد من جنس حب أو ثمر معين هو الاقتيات في بلد ما أو زمان ما، أجزأ في زكاة الفطر، وإن لم يكن لم يجز ما لم تنص عليه الأدلة صراحة. والحال أن الإمام مالك لا يعتبر التين مما يقتات به في بلده،

¹ الباجي، المنتقى، 306/3.

² المصدر نفسه، 307/3.

فلا يجزي في زكاة الفطر، بينما يعدّ التين مما يقتات به في بلد الباجي، فأجاز إخراج زكاة الفطر منه، فجوهر الخلاف أن الباجي قال بثبوت الاقتيات في التين، بينما لم يقل به الإمام مالك.

المبحث السابع: اعتبار الباجي لمقصد التطهير في اختصاص زكاة الفطر بالمسلمين

نبين في هذا المبحث اعتبار الباجي لمقصد التطهير في اختصاص المسلمين بحكم وجوب زكاة الفطر عليهم وعنهم، وذلك من خلال شرحه للحديث المرفوع الذي رواه الإمام مالك في باب مكيلة زكاة الفطر، جاء فيه:

« -مَالِكُ، عَنِ نَافِعٍ، عَنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَارَضَ زَكَاةَ الْفِطْرِ مِنْ رَمَضَانَ عَلَى النَّاسِ صَاعًا مِنْ تَمْرٍ أَوْ صَاعًا مِنْ شَعِيرٍ عَلَى كُلِّ حُرٍّ أَوْ عَبْدٍ ذَكَرٍ أَوْ أُتْنَى مِنَ الْمُسْلِمِينَ. ¹ »

ذكر الباجي في شرحه لهذا الحديث، أن زكاة الفطر واجبة على المسلمين كما هي واجبة عن المسلمين دون غيرهم، وقد استدل على ذلك -فيما استدل- بمقصد التطهير من زكاة الفطر، والتطهير لا يتعلق بغير المسلمين؛ إذ لو أخرج الكافر زكاة الفطر لما كانت له تزكية وتطهير وهو باق على كفره. قال الباجي:

« (فصل) وقوله: من المسلمين، يقتضي اختصاص هذا الحكم بالمسلمين؛ لأنه قيد الحكم بهذه الصفة ولم يطلقه، والأصل براءة الذمة، فيجب استصحاب ذلك حتى يدل الدليل على إشغالها بالشرع، وعلى أن في الحديث ما يدل على اختصاص هذا الحكم بالمسلمين، وانتفائه عن غيرهم، وذلك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سمي ما يخرج زكاة، والزكاة إنما هي تطهير للمسلمين، قال الله تعالى: ﴿ حُذِّمْنَ أَمْوَالُهُمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا ﴾ ² فلا تعلق لها بالكفار؛ لأنها لا

¹ رواه مالك في الموطأ، كتاب الزكاة، باب مكيلة زكاة الفطر، الحديث رقم 692 في المنتقى. وأخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الزكاة، باب صدقة الفطر على العبد وغيره من المسلمين. ومسلم في صحيحه، كتاب الزكاة، باب زكاة الفطر على المسلمين من التمر والشعير. والترمذي في سننه، كتاب الزكاة عن رسول الله، باب ما جاء في صدقة الفطر. والنسائي في سننه، كتاب الزكاة، باب فرض زكاة رمضان على المسلمين دون المعاهدين. وأبو داود في سننه، كتاب الزكاة، باب كم يؤدي في صدقة الفطر. وابن ماجه في سننه كتاب الزكاة، باب صدقة الفطر. وأحمد في مسنده، كتاب مسند المكثرين، باب مسند عبد الله بن عمر بن الخطاب. والدارمي في سننه، كتاب الزكاة، باب في زكاة الفطر.

² سورة التوبة، الآية. 103:

تطهرهم ولا تزكيتهم. فإن قيل إن التقييد بصفة الإسلام، إنما حصل فيمن تجب عليه الزكاة، لا فيمن تجب عنه، ولذلك تكون طهارة وزكاة. فالجواب أن التقييد ورد في الحديث بعد ذكر من تجب عليه، ومن لا تجب فيجب أن تصرف إلى جميعهم، ولو قلنا: إنما تنصرف إلى جميعهم دون بعض لكان انصراف ذلك إلى من تجب عنه أولى؛ لأنه أقرب مذكور إلى هذه الصفة.¹

فلاحظ أن الباجي قد صرح بأن الزكاة إنما هي تطهير للمسلمين، إشارة إلى مقصد التطهير من حكم وجوبها. كما نلاحظ أنه قد استدل -فيما استدل- بمقصد التطهير في إثبات اختصاص حكم زكاة الفطر بالمسلمين دون غيرهم، خصوصاً فيمن تجب عنهم؛ لأن غير المسلمين لا يخرجون الزكاة عليهم ولا ينقادون إلى الشرع، إنما يقع الإشكال فيمن يتولاهم المسلم من غير المسلمين أخرج عنهم زكاة الفطر أم لا؟ وهنا علل الباجي عدم تعلق زكاة الفطر بهم، بمقصد التطهير؛ إذ غير المسلم لا تحقق زكاة الفطر عنه التطهير له، والزكاة شرعت للتطهير، فلا تجب زكاة الفطر عن غير المسلم. كما نلاحظ أن الباجي قد استند إلى النص القرآني فيما ذهب إليه من اجتهاد مقاصدي.

كما أشار الباجي في موضع آخر إلى هذا المقصد نفسه، وهو يشرح قول الإمام مالك في المسألة، الذي ورد في الموطأ في باب من لا تجب عليه زكاة الفطر، جاء فيه:

« مَالِكٌ: لَيْسَ عَلَى الرَّجُلِ فِي عَيْدِ عَيْدِهِ وَلَا فِي أَحْبَرِهِ وَلَا فِي رَقِيقِ امْرَأَتِهِ زَكَاةٌ إِلَّا مَنْ كَانَ مِنْهُمْ يَخْدُمُهُ وَلَا بُدَّ لَهُ مِنْهُ، فَتَجِبُ عَلَيْهِ، وَلَيْسَ عَلَيْهِ زَكَاةٌ فِي أَحَدٍ مِنْ رَقِيقِهِ الْكَافِرِ مَا لَمْ يُسَلِّمْ لِتِجَارَةٍ كَانُوا أَوْ لِعَيْرِ تِجَارَةٍ. »²

فبيّن الباجي في شرحه، أن المقصد من زكاة الفطر هو تطهير الرقاب، وهذا غير معتبر في الكفار. قال الباجي:

« وقوله: ولا زكاة عليه في رقيقه إذا لم يكونوا مسلمين لتجارة كانوا أو غيرها، لأنهم ليسوا من أهل الطهارة على ما تقدم ذكره، وليست هذه الزكاة من زكاة الأموال، فتجب فيهم عليه إذا كانوا للتجارة، وإنما هي زكاة على وجه الطهارة لمن أخرجت عنه، فسواء كانوا للتجارة

¹ الباجي، المنتقى، 303/3.

² قول مالك في الموطأ، كتاب الزكاة، باب من لا تجب عليه زكاة الفطر. انظر: الباجي، المنتقى، 311/3.

أو لغيرها، لم يخرج عنهم. وإنما يختلف حكمهم إذا كانوا للتجارة أو غيرها في زكاة القيمة، فإنهم إذا لم يكونوا للتجارة زكيت قيمتهم كسائر العروض والحيوان، فلا يعتبر هناك إسلام ولا حرية، وليست كذلك هذه الزكاة، فإنها مختصة بالرقاب، ولذلك لا يخرج عن غير بني آدم وتخرج عن الأحرار، فليست من زكاة الأموال، وإنما هي من معنى طهارة بني آدم، فمن كان من أهل الطهارة، وهم المسلمون، لزمته ولزمت عنه، ومن لم يكن من أهل الطهارة لم تلزمه، ولو تلزم عنه، والله أعلم وأحكم. ¹.

فلاحظ أن الباجي قد علل أيضا بمقصد التطهير عدم لزوم إخراج الزكاة عن غير المسلم، مميزا بالمقصد نفسه بين زكاة العبيد التي تجري مجرى العروض والحيوانات والأموال وغير ذلك، وبين زكاة الفطر التي تتضمن مدلولاً معنوياً لا يتعلق إلا بالمسلمين كبارهم وصغارهم ذكورهم وإناثهم سادتهم وعبيدهم، فلا تلزم إلا على المسلمين وعنهم.

¹ الباجي، المنتقى، 312/3.

الفصل الثالث: الاجتهاد المقاصدي للباجي في كتاب الصيام

نبرز في هذا الفصل الاجتهاد المقاصدي للباجي من خلال اعتباره لها في ما يتعلق بأحكام الصيام أثناء شرحه لمختلف الأحاديث الواردة في الموطأ للعديد من أبواب كتاب الصيام، فقد كان معتبرا للمقاصد - في شرحه لهذا الكتاب - في تقريره للأحكام وتعليقها، وفي سد الذرائع، وفي استدلاله بفحوى الخطاب، مستندا في ذلك إلى أقوال بعض الصحابة والتابعين، وآراء بعض أصحاب مذهبه، ومستفيدا من بعض أقوال واستدلالات الإمام مالك، مشيرا إلى بعض المقاصد التي استخلصناها من استقراءنا لشرح كتاب الصيام في المنتقى، والتي تضمنها هذا الفصل في خمسة مباحث؛ الأول: في اعتبار الباجي لمقصد تملك النفس عن الشهوة في تقبيل الصائم. والثاني: في اعتبار الباجي لمقصد المنفعة والردع في كفارة الإفطار. والثالث: في اعتبار الباجي لمقصد رفع المشقة في رخصة الإفطار. والرابع: في اعتبار الباجي لمقصد الاحتياط للصوم في كراهية الاستيائك. والخامس: في اعتبار الباجي لمقصد تجنب المعتكف الانشغال عن الاعتكاف.

المبحث الأول: اعتبار الباجي لمقصد تملك النفس عن الشهوة في تقبيل الصائم

نبين في هذا المبحث اعتبار الباجي لمقصد تملك النفس عن الشهوة في جواز تقبيل الصائم زوجته إن سلم من فساد صومه بالاشتواء، وذلك من خلال شرحه للحديث المرفوع الذي رواه الإمام مالك في باب ما جاء في التشديد في القبلة للصائم، جاء فيه:

«-مَالِكُ، أَنَّهُ بَلَغَهُ أَنَّ عَائِشَةَ زَوْجَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَتْ إِذَا ذَكَرَتْ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُقْبَلُ وَهُوَ صَائِمٌ تَقُولُ: وَأَيْكُمْ أَمَلِكُ لِنَفْسِهِ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.»¹

¹ رواه مالك في الموطأ، كتاب الصيام، باب ما جاء في التشديد في القبلة للصائم، الحديث رقم 590 في المنتقى. ومثله أخرج البخاري في صحيحه، كتاب الصوم، باب المباشرة للصائم. ومسلم في صحيحه، كتاب الصيام، باب بيان أن القبلة في الصوم ليست محرمة على من لم تحرك شهوته. والترمذي في سننه، كتاب الصوم عن رسول الله، باب ما جاء في مباشرة الصائم. وأبو داود في سننه، كتاب الصوم، باب القبلة للصائم. وابن ماجه في سننه كتاب الصيام، باب ما جاء في القبلة

أشار الباجي في شرحه لهذا الحديث، إلى أن المقصد من التشديد في تقبيل الصائم لزوجته، هو مخافة أن لا يتملك نفسه فتتحرك شهوته، مما قد يؤدي إلى الإنزال وفساد الصوم، أما إن تيقن من تملك نفسه عن ذلك، فلا إشكال في أن يقبل زوجته وهو صائم. قال الباجي:

«قولها: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقبل وهو صائم، تقول: وأيكم أملك لنفسه من رسول الله صلى الله عليه وسلم، تنبيه على أن القبلة قد تؤول بصاحبها إلى إفساد الصوم، وأن النبي صلى الله عليه وسلم إن كان يقبل، فإنه كان يملك نفسه ملكا لا يجوز معه إفساد صومه، فمن يملك نفسه هذا الملك حتى يقتدى به في استئنان القبل، ولا تبقى على نفسه عاقبته، وأما من قد وقع منه هذا الفعل فسلم فلا شيء عليه، ولا يفسد صومه لأن النبي صلى الله عليه وسلم كان يفعل ذلك ولا يفسد صومه.»¹

وهنا يتبين أن الباجي لم يمنع القبلة لذاتها، كما أنه لم يجزها وقوفا عند اللفظ في الحديث، وإنما جعل مناط الحكم فيها هو مقصد تملك النفس؛ إن تيقن المقبل الصائم من تملك نفسه عن الإثارة، كان له ذلك ولا حرج، أما إن خاف عدم تملك نفسه، والتغريب بصومه، كان الأولى تركه.

كما بين الباجي هذا المقصد أيضا، في شرحه للأثر المقطوع الذي رواه الإمام مالك في باب ما جاء في التشديد في القبلة للصائم، جاء فيه:

«قَالَ يَحْيَى: قَالَ مَالِكُ: قَالَ هِشَامُ بْنُ عُرْوَةَ: قَالَ عُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ: لَمْ أَرِ الْقُبْلَةَ لِلصَّائِمِ تَدْعُو إِلَى خَيْرٍ.»²

قال في شرحه: «قوله: لم أر القبلة تدعو إلى خير، يريد أنها من دواعي الجماع والإنزال، وهذا مما يفسد الصوم، فليس في قصدها والفعل بها لمن لا يملك نفسه، إلا التغريب

للصائم. وأحمد في مسنده، كتاب باقي مسند الأنصار، باب حديث السيدة عائشة. والدارمي في سننه، كتاب الصوم، باب الرخصة في القبلة للصائم.

¹ الباجي، المنتقى، 30/3.

² رواه مالك في الموطأ، كتاب الصوم، باب ما جاء في التشديد في القبلة للصائم. ملحق بالحديث رقم 590 في المنتقى. وروى نحوه الدارمي في سننه، كتاب الصوم، باب الرخصة في القبلة للصائم. ورد أن عروة قال: أَمَا إِنَّهَا لَا تَدْعُو إِلَى خَيْرٍ.

بصومه، وأما من ملك نفسه وعرف الانقياد على كل حال، فلا حرج عليه فيها لما تقدم ذكره.¹

وذكر الباجي أيضا هذا المقصد، في شرحه للأثر الموقوف الذي رواه الإمام مالك في الباب نفسه، جاء فيه:

«مَالِكُ، عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبَّاسٍ سُئِلَ عَنِ الْقُبْلَةِ لِلصَّائِمِ فَأَرْخَصَ فِيهَا لِلشَّيْخِ وَكَرِهَهَا لِلشَّابِّ.»²

فجعل الباجي -انطلاقاً من هذا الأثر- مقصد تملك النفس مناطاً لحكم الترخيص أو الكراهة، مستفيداً من عادة المسنين ضعف الإثارة الجنسية في الغالب، ومن عادة الشباب قوتها غالباً. هذا ما يتبن من قول الباجي في شرحه الذي جاء فيه:

«قوله: سئل عن القبلة فأرخص فيها للشيخ، وكرهها للشاب، إنما ذلك؛ لأن الشيخ في الغالب يملك نفسه؛ لأنه ليس فيه من الشهوة والشدة إلى معاني الجماع ما في الشاب، فهو يأمن عاقبة القبلة، ولا يتيقن أن يتسبب منها ما يفسد صومه، وأما الشاب فلا يقدر في الغالب على ملك نفسه لحدته وشرهه إلى أمر النساء وقوة شهوته، فربما أفضى به الأمر إلى أن يمي لإفراط الشهوة عليه، فيفسد صومه، وإنما هذا على الغالب من أحوال الناس، وقد يكون في الشباب من يأمن هذا ويملك نفسه فيه، فلا جناح عليه.»³

فيتبين مما سبق أن الباجي قد استند إلى مقصد تملك النفس عن الإثارة الجنسية في تقريره لحكم المنع أو الجواز في تقبيل الصائم لزوجته، وفي تعليقه لترخيص التقبيل للشيخ وكرهيته للشاب. كما يظهر من شرحه لما سبق من أحاديث استناده إلى إشارة عائشة رضي الله عنها، وعروة بن الزبير، وأيضاً إلى الواقع والنظر، فيما ذهب إليه من اجتهاد مقاصدي في المسألة.

¹ الباجي، المنتقى، 30/3، 31.

² انفرد به مالك في الموطأ، كتاب الصوم، باب ما جاء في التشديد في القبلة للصائم. الحديث رقم 591 في المنتقى.

³ الباجي، المنتقى، 30/3.

المبحث الثاني: اعتبار الباجي لمقصدي المنفعة والردع في كفارة الإفطار

نبين في هذا المبحث اعتبار الباجي لمقصدي المنفعة والردع في مسألة تفضيل إحدى الكفارات الثلاث؛ العتق أو الصيام أو الإطعام، في الإفطار العمدي في رمضان، وذلك من خلال شرحه للحديث المرفوع الذي رواه الإمام مالك في باب كفارة من أفطر في رمضان، جاء فيه:

«-مَالِكُ، عَنْ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ حُمَيْدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَجُلًا أَفْطَرَ فِي رَمَضَانَ، فَأَمَرَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يُكْفَرَ بِعِتْقِ رَقَبَةٍ أَوْ صِيَامِ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ أَوْ إِطْعَامِ سِتِّينَ مِسْكِينًا، فَقَالَ: لَا أَجِدُ فَأْتِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِعَرَقٍ تَمُرٍ فَقَالَ: خُذْ هَذَا فَتَصَدَّقْ بِهِ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا أَجِدُ أَحْوَجَ مِنِّي، فَضَحِكَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى بَدَتْ أَنْيَابُهُ ثُمَّ قَالَ: كُلُّهُ.»¹

عند تناول الباجي - في شرحه لهذا الحديث - مسألة التكفير عن الإفطار العمدي، ذكر ما ذهب إليه الإمام مالك من القول بإجزاء التخيير بين إحدى الكفارات؛ العتق، أو الصيام، أو الإطعام، ثم تناول مسألة الأفضلية في ذلك، فذكر قول من يرى أن الإطعام أفضل، وقول من يرى أن العتق أفضل، والظاهر أن الباجي أقر هذه الآراء لما نيّطت به من مقصد تحقيق المنفعة، فحيثما تتحقق المنفعة للفرد أو المجتمع، يكون التفضيل لنوع الكفارة المناسب للمقصد، هذا ما يتضح من شرح الباجي الذي جاء فيه:

«فرع: إذا قلنا إن الكفارة على التخيير، فقد روى ابن الماجشون عن مالك أنه قال: الإطعام أفضل، وجرى عليه العراقيون. ووجه ذلك أن الإطعام أعم نفعا لأنه يجيا به جماعة لا سيما في أوقات الشدائد والمجاعات، وأما العتق فإن فيه إسقاط نفقة، وتكليف المعتق نفقته

¹ رواه مالك في الموطأ، كتاب الصيام، باب كفارة من أفطر في رمضان، الحديث رقم 600 في المنتقى. وأخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصوم، باب إذا جامع في رمضان ولم يكن له شيء فتصدق عليه فليكفر. ومسلم في صحيحه، كتاب الصيام، باب تغليظ تحريم الجماع في نهار رمضان على الصائم... والترمذي في سننه، كتاب الصوم عن رسول الله، باب ما جاء في كفارة الفطر في رمضان. وأبو داود في سننه، كتاب الصوم، باب كفارة من أتى أهله في رمضان. وابن ماجه في سننه كتاب الصيام، باب ما جاء في كفارة من أفطر يوما في رمضان. وأحمد في مسنده، كتاب باقي مسند المكثرين، باب باقي مسند أبي هريرة. والدارمي في سننه، كتاب الصوم، باب في الذي يقع على امرأته في شهر رمضان نهارا.

ومؤنته، والمتأخرون من أصحابنا يراعون في ذلك الأوقات والبلاد، فإن كانت أوقات شدة ومجاعة، فالإطعام عندهم أفضل، وإن كان وقت خصب ورخاء، فالعتق أفضل.¹

كما أقرّ الباجي أيضا قول من أفتى بأفضلية الصيام في الكفارة، بالنظر إلى المقصد المعتر في ذلك؛ فقد يكون صيام شهرين، عقوبة تردع صاحب الكفارة عما اقترفه من مخالفة شرعية، في الوقت الذي قد لايشكّل العتق أو الإطعام أي ردع لصاحب الكفارة؛ فتكون كفارة الصيام محققة لمقصد الردع عن انتهاك حرمت الصوم. قال الباجي:

«...وقد أفتى الفقيه أبو إبراهيم من استفتاه في ذلك من أهل الغنى الواسع، بالصيام، لما علم من حاله أنه أشق عليه من العتق والإطعام، وأنه أردع له عن انتهاك حرمة الصوم، والله أعلم وأحكم.»²

وفي كل الأحوال، نلاحظ أن الباجي قد كان معتبرا للمقاصد في إقراره لمختلف الآراء في المسألة، فاستند إلى مقصد تحقيق المنفعة، في اعتبار أفضلية الإطعام، أو العتق، كما استند إلى مقصد الردع، في اعتبار أفضلية الصوم. معتمدا في ذلك على رأي المتأخرين من أصحابه، ورأي الفقيه أبو إبراهيم.

المبحث الثالث: اعتبار الباجي لمقصد رفع المشقة في رخصة الإفطار

نبرز الاجتهاد المقاصدي للباجي في هذا المبحث، من خلال اعتباره لمقصد رفع المشقة في ما يتعلق بالرخصة في إفطار الصائم؛ كالترخيص للمسافر والمريض ولن به شدة عموما. ونتناول ذلك في مطلبين؛ الأول: في اعتبار الباجي لمقصد رفع المشقة في إفطار المريض والمسافر. والثاني: في اعتبار الباجي لمقصد رفع المشقة في الإفطار عند الشدة.

¹ الباجي، المنتقى، 46/3.

² المصدر نفسه، 47/3.

المطلب الأول: اعتبار الباجي لمقصد رفع المشقة في إفتار المريض والمسافر

نبين في هذا المطلب اعتبار الباجي لمقصد رفع المشقة من الترخيص للمسافر والمريض الإفتار في رمضان، وذلك من خلال شرحه لقول الإمام مالك الذي ورد في الموطأ في باب ما يفعل المريض في صيامه، جاء فيه:

«قَالَ يَحْيَى سَمِعْتُ مَالِكًا يَقُولُ: الْأَمْرُ الَّذِي سَمِعْتُ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ أَنَّ الْمَرِيضَ إِذَا أَصَابَهُ الْمَرَضُ الَّذِي يَشُقُّ عَلَيْهِ الصِّيَامُ مَعَهُ وَيَتَعَبُهُ وَيَبْلُغُ ذَلِكَ مِنْهُ، فَإِنَّ لَهُ أَنْ يُفْطِرَ، وَكَذَلِكَ الْمَرِيضُ الَّذِي اشْتَدَّ عَلَيْهِ الْقِيَامُ فِي الصَّلَاةِ وَبَلَغَ مِنْهُ، وَمَا اللَّهُ أَعْلَمُ بِعُذْرٍ ذَلِكَ مِنَ الْعَبْدِ، وَمِنْ ذَلِكَ مَا لَا تَبْلُغُ صِفَتَهُ، فَإِذَا بَلَغَ ذَلِكَ صَلَّى، وَهُوَ جَالِسٌ، وَدَيْنُ اللَّهِ يُسْرٌ، وَقَدْ أَرَخَصَ اللَّهُ لِلْمُسَافِرِ فِي الْفِطْرِ فِي السَّفَرِ، وَهُوَ أَقْوَى عَلَى الصِّيَامِ مِنَ الْمَرِيضِ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى فِي كِتَابِهِ: فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ¹. فَأَرَخَصَ اللَّهُ لِلْمُسَافِرِ فِي الْفِطْرِ فِي السَّفَرِ، وَهُوَ أَقْوَى عَلَى الصَّوْمِ مِنَ الْمَرِيضِ، فَهَذَا أَحَبُّ مَا سَمِعْتُ إِلَيَّ، وَهُوَ الْأَمْرُ الْمُجْتَمَعُ عَلَيْهِ.»²

ذكر الباجي في شرحه، الاستدلال المقاصدي للإمام مالك على حكم الترخيص للمريض في الإفتار عند الصوم، دونما تقدير لغلبة المرض إلى درجة المشاركة على الهلاك، بل المناط في ذلك هو ما يلحق المريض من مشقة الصوم، فرخص له الشرع الإفتار دفعا للمشقة، إذ الترخيص ثابت في السفر مع يسير المشقة، فكيف به في حال المرض والمشقة فيه أشد. قال الباجي:

«...واستدل مالك رحمه الله، على جواز فطره لمشقة الصيام عليه بقوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾³. قال فأرخص الله للمسافر في الفطر في السفر، وهو أقوى على الصيام من المريض الذي يتعبه الصيام، فجعل جواز الفطر للمسافر يسير المشقة، دليلا على جواز الفطر للمريض الذي يلحقه من مشقة الصيام أكثر من ذلك،

¹ سورة البقرة، الآية: 184.

² قول لمالك في الموطأ، كتاب الصوم، باب ما يفعل المريض في صيامه. لا يحمل رقما وإنما ألحق بالباب في المنتقى.

³ سورة البقرة، الآية: 184.

وهذا من باب الاستدلال بالأولى؛ لأنه إذا كان أصل علة الفطر في السفر المشقة، وكان مشقة المريض أشد، فبأن يباح لنا الفطر معها أولى. وهذا احتجاج على من أنكر الفطر للمريض إلا لخوف الهلاك دون ما ذكرنا، وما أعلم أحدا قال به، ولكنه لعله خاف اعتراض معترض به فتبرع بالحجة عليه.¹

وهنا يبين الباجي أن نوع الاستدلال المستعمل هو الاستدلال بالأولى، أي بمفهوم الموافقة الأولى، أي بفحوى الخطاب، كما هو عند جمهور الأصوليين، وهو دلالة النص كما هو عند الأحناف، والذي يهمننا هنا، هو استعمال المقصد في الاستدلال بالأولى؛ فمقصد دفع المشقة هو مناط حكم ترخيص الإفطار في السفر، وهذا المقصد أولى اعتبارا عند المريض، فيكون حكمه بترخيص الإفطار من باب أولى. ونلاحظ هنا أن الباجي قد استند إلى استدلال الإمام مالك فيما أقره من اجتهاد مقاصدي.

المطلب الثاني: اعتبار الباجي لمقصد رفع المشقة في الإفطار عند الشدة

نبين في هذا المطلب اعتبار الباجي لمقصد رفع المشقة في تقريره لحكم إباحة الإفطار من حدوث أي شدة للصائم، نتيجة مرض أو كبر سن أو عمل شاق ونحو ذلك، وذلك من خلال شرحه لما رواه الإمام مالك من حديث موقوف في باب فدية من أفطر في رمضان من علة، جاء فيه:

«-مَالِكُ، أَنَّهُ بَلَغَهُ أَنَّ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ كَبِرَ حَتَّى كَانَ لَا يَقْدِرُ عَلَى الصِّيَامِ فَكَانَ يَفْتَدِي.»²

ذكر الباجي إباحة الإفطار لمن يجد مشقة شديدة في صومه، أو يخاف المرض، أو يحتاج إلى التداوي لحفظ الصحة، ويفهم من ذلك أن الباجي استند -فيما استند- إلى مقصد دفع المشقة في بيان الحكم؛ فحيثما تكون المشقة التي لا تطاق عادة، حكم الشرع بأحكام تعمل على دفعها وتجنبها. هذا ما تضمنه قول الباجي في المسألة، الذي جاء فيه:

¹ الباجي، المنتقى، 62/3.

² انفرد به مالك في الموطأ، كتاب الصوم، باب فدية من أفطر في رمضان من علة. الحديث رقم 620 في المنتقى.

«مسألة: ويبيح الفطر ما قدمنا ذكره من المشقة وخوف زيادة المرض أو تجدده أو طول مدته، ويبيحه مع ذلك الحاجة إلى التداوي إذا لم يكن إلا بالفطر، وخيف من تأخيره المرض أو تجدده أو طول أمره أو المشقة الشديدة...»¹

كما ذكر الباجي في المسألة نفسها، ترخيص الإمام مالك لصاحب الحفر الشديد أن يفطر، لما يلاقيه من شدة لا تطاق نتيجة العمل الشاق الذي قد يتسبب في هلاك صحته ونفسه أثناء الصوم. وحمل الباجي ذلك على مقصد حفظ النفس، الذي عبّر عنه بحفظ الصحة، حيث قال:

«...وقد أرخص مالك، رحمه الله، لصاحب الحفر الشديد أن يفطر ويتداوى. وجه ذلك أن التداوي هاهنا يقوم مقام الغذاء في حفظ الصحة، فإذا خيف من تأخره شيء مما ذكرنا أبيع الفطر له كالأكل.»²

وهنا إشارة إلى مقصد حفظ النفس بالتبع، مع ما أشار إليه الباجي من مقصد رفع المشقة في ترخيص الإفطار للصائم المجهد بالعمل الشاق. وعموما فنلاحظ أن الباجي قد علّل الترخيص في إفطار الصائم عند الشدة التي لا تطاق بأي سبب من الأسباب، بمقصد رفع المشقة على المكلف، كما نلاحظ أن الباجي قد استند إلى النظر مستفيدا من ترخيص الإمام مالك لصاحب الحفر الشديد بالإفطار، فيما ذهب إليه من تعليل مقاصدي.

المبحث الرابع: اعتبار الباجي لمقصد الاحتياط للصوم في كراهية الاستياك

نبين في هذا المبحث اعتبار الباجي لمقصد الاحتياط للصوم من إشارته بمنع التغير به في تقريره لحكم كراهية استياك الصائم بالسواك الرطب، وذلك من خلال شرحه لقول الإمام مالك الذي ورد في الموطأ في باب جامع الصيام، جاء فيه:

«-مَالِكٌ أَنَّهُ سَمِعَ أَهْلَ الْعِلْمِ لَا يَكْرَهُونَ السَّوَاكَ لِلصَّائِمِ فِي رَمَضَانَ فِي سَاعَةٍ مِنْ سَاعَاتِ النَّهَارِ لَا فِي أَوَّلِهِ وَلَا فِي آخِرِهِ، وَلَمْ أَسْمَعْ أَحَدًا مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ يَكْرَهُ ذَلِكَ وَلَا يَنْهَى عَنْهُ.»¹

¹ الباجي، المنتقى، 87/3.

² المصدر نفسه، 87/3.

الظاهر أن الباجي قد قيّد ما ذهب إليه الإمام مالك من إطلاق في جواز استعمال السواك للصائم في رمضان؛ إذ ميّز بين السواك اليابس، والرطب، وفصل في حكميهما؛ فذكر جواز الصائم استعمال اليابس وكرهية استعماله الرطب. وقد استند في اجتهاده هذا إلى التعليل بمنع التغيرير بالصوم إشارة منه إلى مقصد الاحتياط للصوم من الفساد؛ إذ السواك الرطب قد تختلط مادته بالريق، ويصل شيء من طعامه إلى الحلق مما قد يتسبب في فساد الصوم. قال الباجي في المسألة:

«مسألة: وهذا إذا كان السواك يابساً فإن كان رطباً، له طعم فإنه يكره السواك به في جميع النهار لموضع التغيرير بالصوم، لأنه يخاف أن يسبق شيء من طعامه إلى حلق الصائم، فيفسد صومه، فلا يجوز أن يغزر بالفرض لموضع الفضيلة، وهي السواك. ومعنى ذلك أن ما يجعله الصائم باختياره في فمه، ويصل باختياره إلى موضع فطره على ضربين: مكروه ومباح، فأما المكروه فمثل الطعام بمضغه للصبي ولحسه المداد وذوق القدر، فإن ابن نافع روى عن مالك في المجموعة: يكره ذلك للصائم... ووجه ذلك أنه أمر يمكن الامتناع منه دون ضرر ولا عون فيه على الصوم بل فيه تغيرير بالصوم. فرع: فمن فعل شيئاً من ذلك فمجه، فقد سلم. قال ابن حبيب: ولا شيء عليه، فإن دخل جوفه شيء منه، فقد روى ابن نافع عن مالك في المجموعة: عليه القضاء. قال ابن الماجشون: إن تعمد عليه الكفارة، وإن لم يتعمد، فلا كفارة عليه. قال القاضي أبو الوليد، رضي الله عنه: وهذا عندي حكم السواك الرطب وما له طعم مما يتعمد الإنسان وضعه في فيه مما يمنع منه لما ذكرناه.»²

نلاحظ أن الباجي قد علّل حكم كراهية استيائك الصائم بالرطب من السواك، بمنع التغيرير بالصوم، وفيه إشارة إلى اعتباره لمقصد الاحتياط للصوم من الفساد، كما نلاحظ أنّه علّل بالمقصد نفسه حكم كراهية مضغ الصائم الطعام للصبي ولحسه المداد وذوق القدر. كما يلاحظ أن الباجي قد استند إلى النظر فيما ذهب إليه من تعليل مقاصدي.

¹ قول للمالك في الموطأ، كتاب الصوم، باب جامع الصيام. لا يحمل رقماً وإنما ألحق بالباب في المنتقى.

² الباجي، المنتقى، 90/3، 91.

المبحث الخامس: اعتبار الباجي لمقصد تجنب المعتكف الانشغال عن الاعتكاف

وقد لحقنا ما يتعلق بالاعتكاف، في كتاب الصوم؛ لأن الاعتكاف لا ينفك عن الصوم الذي هو من شروطه، وقد شرح الباجي المسألة التي نحن بصددتها في كتاب الصيام بحسب تصنيف الموطأ الذي وردت فيه المسألة في كتاب الصيام باب خروج المعتكف للعيد¹.

ونبيّن في هذا المبحث اعتبار الباجي لمقصد تجنب المعتكف الانشغال بشؤون البيت من حكم استحباب قضاء حاجته في بيت غيره، وذلك من خلال شرحه للأثر المقطوع الذي رواه الإمام مالك في باب خروج المعتكف للعيد، جاء فيه:

«عَنْ زِيَادِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ مَالِكٍ، عَنْ سُمَيٍّ مَوْلَى أَبِي بَكْرٍ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَنَّ أَبَا بَكْرٍ بْنَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ اعْتَكَفَ، فَكَانَ يَذْهَبُ لِحَاجَتِهِ تَحْتَ سَقِيْفَةٍ فِي حُجْرَةٍ مُغْلَقَةٍ فِي دَارِ خَالِدِ بْنِ الْوَلِيدِ، ثُمَّ لَمَّا يَرْجِعُ حَتَّى يَشْهَدَ الْعِيدَ مَعَ الْمُسْلِمِينَ.»²

علّل الباجي حكم استحباب قضاء المعتكف حاجته في بيت غيره، بسد ذريعة الانشغال بشؤون بيته إن هو قضى حاجته فيها؛ إذ غالباً ما يتعرض للكثير من مستلزمات الأسرة إن هو تردد على بيته لقضاء حاجته مما يخل باعتكافه. قال الباجي: «قوله: كان يذهب لحاجته تحت سقيفة في حجرة مغلقة في دار خالد بن الوليد، يريد أنها كانت غير منزله، ويستحب للمعتكف أن يكون موضع حاجته في غير داره؛ لأن في رجوعه إلى داره، ودخوله إليه ذريعة إلى الاشتغال ببعض ما يظهر إليه فيه ويراه منه. قال ابن كنانة في المدينة: لا يدخل بيته ولا يرجع إليه لشيء ولا يتوضأ إلا في غيره، وليس النبي صلى الله عليه وسلم كغيره، ويستحب أن يكون ذلك في أقرب المواضع يمكنه إلى موضع معتكفه. قال عيسى عن ابن القاسم: إنما يقصد إلى أقرب المواضع إليه، وإن كان منزله لم يتعد إلى غيره مما هو أبعد منه.»³

¹ انظر: المصدر السابق، 94/3.

² انفرد به مالك في الموطأ، كتاب الاعتكاف، باب خروج المعتكف للعيد. الحديث رقم 633 في المنتقى. ونلاحظ هنا أن رواية يحيى بن يحيى الليثي، عن مالك كانت بواسطة زياد بن عبد الرحمن؛ لأنه يذكر أن يحيى سمع الموطأ من مالك بلا واسطة، إلا ثلاثة أبواب من كتاب الاعتكاف؛ باب خروج المعتكف إلى العيد، وباب قضاء الاعتكاف، وباب النكاح في الاعتكاف. انظر: الباجي، المنتقى، 30/1.

³ المصدر نفسه، 103/3، 104.

فملاحظ أن الباجي قد كان معتبرا لمقصد تجنب الانشغال بشؤون البيت عن عبادة الاعتكاف، في تعليقه لحكم استحباب قضاء حاجة المعتكف في بيت غيره، كما نلاحظ أنه استعمل المقصد لسد ذريعة الانشغال عن الاعتكاف، كما نلاحظ أنه استند إلى النظر فيما ذهب إليه من تعليق مقاصدي. والظاهر أن هذا الحكم يصدق فيما إذا لم يكن في المسجد جناحا خاصا لقضاء الحاجة، فإن وُجد في المسجد، فالظاهر أن قضاء الحاجة فيه أولى من قضائها خارجه، ولو في بيت غيره؛ لأن ذلك أدعى لتحقيق مقصد تجنب الانشغال عن الاعتكاف.

الفصل الرابع: الاجتهاد المقاصدي للباقي في كتاب الحج

لإبراز الاجتهاد المقاصدي للباقي في عبادة الحج، قمنا باستقراء ما تَضَمَّنَه كتابه المنتقى من شرح لما ورد في الموطأ من أحاديث في كتاب الحج، واستخلصنا منه ما اعتبره الباقي من مقاصد عند تعرضه لمختلف المسائل الفقهية فيه. وسنبيِّن في هذا الفصل اعتبار الباقي للمقاصد في تعليقه للأحكام وفي تقريرها والتمييز بينها، وفي بعض أقيسته، وفي استدلالاته وترجيحاته لبعض الآراء عموماً ولمذهبه خصوصاً، مستندا في ذلك إلى أصل الكتاب والسنة حيناً، وإلى أقوال بعض الصحابة وأقوال الإمام مالك وبعض أصحاب مذهبه حيناً آخر، وإلى بعض الأحكام الشرعية المرتبطة بالمقاصد حيناً ثالثاً، وإلى النظر في أغلب الأحيان. ولبيان ذلك تَضَمَّنَ الفصل عشرة مباحث؛ الأول: في اعتبار الباقي لمقصد ترك الترفه في أحكام الإحرام. والثاني: في اعتبار الباقي لمقصد رفع المشقة ودفع الضرر في أحكام المحرم. والثالث: في اعتبار الباقي لمقصد النظافة في غسل المحرم. والرابع: في اعتبار الباقي لمقصد الإعلان بالحج وإجابة الداعي به في التلبية. والخامس: في اعتبار الباقي لمقصد التغليظ لحرمة مكة في حكم صيد حمامها. والسادس: في اعتبار الباقي لمقصد التعبد والتضرع في أعمال الحج. والسابع: في اعتبار الباقي لمقصد اتصال السعي بالطواف من البدء بالصفاء. والثامن: في اعتبار الباقي لمقصد الاحتياط للعبادة من تفريق الزوجين في قضاء الحج. والتاسع: في اعتبار الباقي لمقصد الرفق في بعض أعمال الحج. والعاشر: في اعتبار الباقي لمقصد التعليم في خطبة عرفة.

المبحث الأول: اعتبار الباقي لمقصد ترك الترفه في أحكام الإحرام

نبرز في هذا المبحث الاجتهاد المقاصدي للباقي في بعض أحكام المتعلقة بالمحرم، وذلك من خلال اعتباره لمقصد ترك الترفه فيما قرره من أحكام تتعلق بمحظورات الإحرام، كمنع الاستمتاع بالزينة من اللباس والطيب وكل ما يزيل الشعث ويحقق الترفه، أثناء شرحه لبعض ما رواه الإمام مالك من أحاديث في الموطأ في أبواب مختلفة، فتضمَّن المبحث أربعة مطالب؛ الأول: في اعتبار الباقي لمقصد ترك الترفه في غسل رأس المحرم. والثاني: في اعتبار الباقي لمقصد ترك الترفه في لباس المحرم. والثالث: في اعتبار الباقي لمقصد ترك الترفه في حلق المحرم موضع الحجامة. والرابع: في اعتبار الباقي لمقصد ترك الترفه في نظر المحرم إلى المرأة.

المطلب الأول: اعتبار الباجي لمقصد ترك الترفه في غسل رأس المحرم

نبين في هذا المطلب اعتبار الباجي لمقصد ترك الترفه في جواز غسل المحرم رأسه، إذ ليس في غسله قتل لدوابه ولا إزالة لشعثه، ما يخشى أن يحقق بعض الترفه للمحرم، وفي ذلك إشارة إلى مقصد ترك الترفه في الحكم. نبين ذلك من خلال شرح الباجي لحديثين رواهما الإمام مالك في باب غسل المحرم.

جاء في الحديث الأول:

«مَالِكُ، عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حُنَيْنٍ، عَنْ أَبِيهِ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبَّاسٍ وَالْمِسُورَ بْنَ مَخْرَمَةَ اخْتَلَفَا بِالْأَبْوَاءِ فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ: يَغْسِلُ الْمُحْرِمُ رَأْسَهُ، وَقَالَ الْمِسُورُ بْنُ مَخْرَمَةَ: لَا يَغْسِلُ الْمُحْرِمُ رَأْسَهُ، قَالَ: فَأَرْسَلَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبَّاسٍ إِلَى أَبِي أَيُّوبَ الْأَنْصَارِيِّ فَوَجَدْتُهُ يَغْتَسِلُ بَيْنَ الْقَرْنَيْنِ، وَهُوَ يُسْتَرُ بِثَوْبٍ، فَسَلَّمْتُ عَلَيْهِ فَقَالَ: مَنْ هَذَا فَقُلْتُ: أَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ حُنَيْنٍ، أَرْسَلَنِي إِلَيْكَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبَّاسٍ أَسْأَلُكَ كَيْفَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَغْسِلُ رَأْسَهُ، وَهُوَ مُحْرِمٌ، قَالَ: فَوَضَعَ أَبُو أَيُّوبَ يَدَهُ عَلَى الثَّوْبِ فَطَاطَأَهُ حَتَّى بَدَأَ لِي رَأْسُهُ ثُمَّ قَالَ لِإِنْسَانٍ يَصُبُّ عَلَيْهِ: اصْبُبْ، فَصَبَّ عَلَى رَأْسِهِ ثُمَّ حَرَّكَ رَأْسَهُ بِيَدَيْهِ فَأَقْبَلَ بِهِمَا وَأَدْبَرَ، ثُمَّ قَالَ: هَكَذَا رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَفْعَلُ.»¹

احتمل الباجي في شرحه لهذا الحديث المرفوع، أن إنكار المسور بن مخرمة غسل المحرم رأسه، إنما كان خشية قتل دواب الرأس، وإزالة الشعث الذي يقصد الشارع -فيما يقصد- إظهاره في المحرم. مما يبين إشارة الباجي إلى مقصد ترك المحرم للترفه، بمنعه من بعض مظاهره؛ كمنع إزالة الشعث وقتل دواب الرأس، فبيّن الباجي من الحديث جواز غسل المحرم لرأسه، لكن دون شدة قد تؤدي إلى قتل دواب الرأس أو سقوط الشعر، مضيفاً إلى ذلك بيان حكم حظر انغماس المحرم في الماء، الذي قد يؤدي أيضاً إلى قتل دواب الرأس. قال الباجي:

¹ رواه مالك في الموطأ، كتاب الحج، باب غسل المحرم، الحديث رقم 699 في المنتقى. وأخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الحج، باب الاغتسال للمحرم. ومسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب جواز غسل المحرم بدنه ورأسه. وأبو داود في سننه، كتاب المناسك، باب المحرم يغسل. وابن ماجه في سننه كتاب المناسك، باب المحرم يغسل رأسه. وأحمد في مسنده، كتاب باقي مسند الأنصار، باب حديث أبي أيوب الأنصاري. والدارمي في سننه، كتاب المناسك، باب في الاغتسال في الإحرام.

«ولعل المسور بن مخرمة إنما أنكر ذلك خشية قتل الدواب في الرأس، وإزالة الشعث على حسب ما توقع يعلى بن أمية من الصب على رأس عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، وليس في إمرار اليد على الرأس قتل لها ولا إزالتها عن موضعها إلا مثل ما في صب الماء على الرأس خاصة، ولذلك كانا مباحين. فأما الانغماس في الماء، فإنه محظور عند مالك، رحمه الله، على المحرم؛ لأنه ربما زال القمل بكثرة الماء عن الشعر، فيأتي من قتل الدواب بما حظر عليه، ومنع منه.»¹

وجاء في الحديث الثاني:

«-مَالِكُ، عَنْ حُمَيْدِ بْنِ قَيْسٍ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ أَبِي رَبَاحٍ أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ قَالَ لِيَعْلَى بْنِ أُمِّيَةَ وَهُوَ يَصُبُّ عَلَى عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ مَاءً، وَهُوَ يَغْتَسِلُ: اصْبُبْ عَلَيَّ رَأْسِي، فَقَالَ يَعْلى: أَتُرِيدُ أَنْ تَجْعَلَهَا بِي إِنْ أَمَرْتَنِي صَبَبْتُ، فَقَالَ لَهُ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ: اصْبُبْ فَلَنْ يَزِيدَهُ الْمَاءُ إِلَّا شَعْتًا.»²

فقد أشار الباجي في شرحه لهذا الأثر الموقوف إلى مقصد ترك الترفه، بإبقاء المحرم على الشعث، ومنع قتل دواب الرأس بغسله؛ فإن كان الغسل غير مزيل للشعث ولا لدواب الرأس، فلا مانع منه، قال الباجي:

«ووجه ذلك ما قاله عمر بن الخطاب، رضي الله عنه: لا يزيد الماء البارد الشعر إلا شعثًا، وإنما يكره غسل الرأس بما يزيل الشعث أو يسبب قتل شيء من الحيوان كالخطمي ونحوه فمن غسل رأسه به افتدى.»³

فنلاحظ من شرح الباجي للحديثين السابقين، أنه أشار إلى مقصد ترك الترفه، بمنع إزالة الشعث، وقتل دواب الرأس، مبررا به سؤال المسور بن مخرمة في الحديث المرفوع، ومعللا به ما ذكر من أحكام، مستندا في ذلك إلى قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وإلى النظر فيما يخص مسألة الانغماس في الماء.

¹ الباجي، المنتقى، 317/3.

² انفرد به مالك في الموطأ، كتاب الحج، باب غسل المحرم. الحديث رقم 700 في المنتقى.

³ الباجي، المنتقى، 318/3.

المطلب الثاني: اعتبار الباجي لمقصد ترك الترفه في لباس المحرم

نبرز في هذا المطلب الاجتهاد المقاصدي للباجي من خلال اعتباره لمقصد ترك الترفه في أحكام تتعلق بلباس المحرم، المقصد الذي أشار إليه في شرحه بعبارات مختلفة؛ كمنع الترفه ومنع الزينة ومنع إزالة الشعث ومنع التطيب، التي نعتبرها جميعاً آيلة إلى مقصد ترك الترفه. وسنبحث ذلك في ثلاثة فروع؛ الأول: في اعتبار الباجي لمقصد ترك الترفه فيما ينهى عنه من لباس. والثانية: في اعتبار الباجي لمقصد ترك الترفه في لبس المحرم للثياب المعصفر. والثالثة: في اعتبار الباجي لمقصد ترك الترفه في لبس المحرم للمنطقة.

الفرع الأول: اعتبار الباجي لمقصد ترك الترفه فيما ينهى عنه من لباس

نبين في هذا الفرع اعتبار الباجي لمقصد ترك الترفه في بيانه لما ينهى عنه من لبس الثياب في الإحرام، وذلك من خلال شرحه للحديث المرفوع الذي رواه الإمام مالك في باب ما ينهى عنه من لبس الثياب في الإحرام، جاء فيه:

«مَالِكُ، عَنْ نَافِعٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا يَلْبَسُ الْمُحْرِمُ مِنَ الثِّيَابِ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا تَلْبَسُوا الْقُمُصَ وَلَا الْعَمَائِمَ وَلَا السَّرَاوِيْلَاتِ وَلَا الْبِرَانِسَ وَلَا الْخِفَافَ إِلَّا أَحَدًا لَا يَجِدُ نَعْلَيْنِ فَلْيَلْبَسْ خُفَّيْنِ وَلْيَقْطَعْهُمَا أَسْفَلَ مِنَ الْكَعْبَيْنِ، وَلَا تَلْبَسُوا مِنَ الثِّيَابِ شَيْئًا مَسَّهُ الرَّعْفَرَانُ وَلَا الْوَرَسُ»¹.

¹ الورس: نبت أصفر طيب الرائحة يصبغ به. انظر: المصدر السابق، 3/321. وانظر: القاموس المحيط، الفيروز آبادي، مادة ورس، ص603.

² رواه مالك في الموطأ، كتاب الحج، باب ما ينهى عنه من لبس الثياب في الإحرام، الحديث رقم 703 في المنتقى. وأخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الحج، باب ما لا يلبس للمحرم من الثياب. ومسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب ما يباح للمحرم بحج أو عمرة وما لا يباح وبيان تحريم الطيب عليه. والترمذي في سننه، كتاب الحج عن رسول الله، باب ما جاء فيما لا يجوز للمحرم لبسه. والنسائي في سننه، كتاب مناسك الحج، باب النهي عن لبس البرانس في الإحرام. وأبو داود في سننه، كتاب المناسك، باب ما يلبس للمحرم. وابن ماجه في سننه، كتاب المناسك، باب ما يلبس المحرم من الثياب. وأحمد في مسنده، كتاب مسند المكثرين، باب مسند عبد الله بن عمر بن الخطاب. والدارمي في سننه، كتاب المناسك، باب ما يلبس المحرم من الثياب.

فسر الباجي منع المحرم من لبس المخيط، بمقصد منع الترفه الذي يحصل عادة باللباس والزينة ونحو ذلك، ويبيّن أنه ينبغي للمحرم أن يظهر بمظهر الشعث والعزوف عن مظاهر زينة الدنيا. قال الباجي:

«(فصل) وقوله صلى الله عليه وسلم: لا تلبسوا القمص ولا سراويلات ولا البرانس، مستوعبا في منع المحرم المخيط على الصورة التي لا تحصل غالبا إلا بالخياطة، وهي القميص وما في معناه من الجبة والفرو، والسراويل وما في معناه من الثياب، والبرنس وما في معناه من الغفارة، وما يوضع في الرأس من قلنسوة وغيرها، وذلك أنه إنما تحصل التفرقة بلبس الثياب على الوجه المقصود بتلك الخياطة والمحرم ممنوع عن الترفه، ولذلك منع من حلق الشعر وإلقاء التفت وإزالة القمل عن جسده وأمر بالتشعث»¹

فلاحظ أن الباجي قد علّل حكم منع لباس الثياب وحلق الشعر وإزالة الشعث، بمنع المحرم من الترفه، وفي ذلك إشارة إلى اعتباره لمقصد ترك الترفه في تقرير الحكم.

كما استعمل المقصد نفسه، في بيان جواز بعض الألبسة بكيفيات معينة للمحرم؛ إذ علّل جواز ذلك بعدم حصول الترفه بها للمحرم؛ فقال:

«وأما ما كان مخيطا، وهو على الصورة التي يحصل عليها بالنسج المعتاد دون الخياطة كالمئزر المرقوع، فلا بأس بلبسه؛ لأن الترفه لا يحصل بتلك الخياطة ولا منفعة فيها إلا لستر العورة أو دفع المضرة عن الجسد والمحرم مأمور بها، فلذلك لم يمنع ما يختص بهما من اللباس. ولذلك لو لبس القميص أو البرنس أو السراويلات على الوجه الذي يلبس عليه ما ليس بمخيط، لما كان بذلك بأس مثل أن يلقي القميص على كتفيه، ويأخذ كميته أمامه وكذلك البرنس والقباء؛ لأن ذلك ليس يحصل له دون الخياطة التي يحصل المنع بلبسها»².

وهكذا الأمر في منع لبس العمائم والخفاف للمحرم، فقد علّل الباجي ذلك بالمقصد نفسه في قوله:

¹ الباجي، المنتقى، 321/3، 322.

² المصدر نفسه، 322/3.

«(فصل) وأما قوله: لا تلبسوا العمائم، فإن لبس العمائم، وما في معناها من القلانس ممنوع؛ لأن المحرم مأمور بالشعث والعمة تمنع منه... (فصل) وقوله: ولا الخفاف إلا أن لا يجد نعلين، منع من لبس الخفين لما فيهما من صيانة الرجل وترفّعه، إلا أن تدعو إليهما ضرورة لعدم النعلين، فليقطعهما أسفل من الكعيعين ويلبسهما...»¹

فلاحظ أن الباجي قد جعل مقصد ترك المحرم للترفه مناطا لجواز أو حرمة نوع اللباس وكيفية لبسه، مستندا إلى النظر فيما أظهره من تعليل مقاصدي.

الفرع الثاني: اعتبار الباجي لمقصد ترك الترفّعه في لبس المحرم للثياب المعصفر

الثياب المعصفر: الثوب المصبوغ بالصبغ الأصفر، وأصل العُصْفَرُ: نبت يهرى اللحم الغليظ، وعصفر ثوبه صبغه به، فتعصفر².

ونبيّن في هذا الفرع اعتبار الباجي لمقصد ترك الترفّعه من حكم كراهية لبس المحرم للثياب المعصفر، قياسا باللباس المصبوغ بالزعفران والورس الذي يحصل به الترفّعه بالاستمتاع بزينته وطيبه، وذلك من خلال شرحه للأثر الموقوف الذي رواه الإمام مالك في باب لبس الثياب المصبغة في الإحرام، جاء فيه:

«-مَالِكُ، عَنِ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنِ أَبِيهِ، عَنِ أَسْمَاءَ بِنْتِ أَبِي بَكْرٍ أَنَّهَا كَانَتْ تَلْبَسُ الثِّيَابَ الْمُعْصَفَرَاتِ الْمُشَبَّعَاتِ وَهِيَ مُحْرَمَةٌ لَيْسَ فِيهَا زَعْفَرَانٌ.»³

فقد علّق الباجي، بأن أسماء رضي الله عنها لبست المعصفر الذي لا ينحل على الجسد منه شيء، ومع ذلك قال: ولو تركت لبسه كان أفضل؛ لأنه يراها من أهل العلم ممن يتخذهم الناس قدوة. والمهم -في بحثنا- أن الباجي بعد أن ذكر موافقة الأحناف لرأي أصحابه، ومخالفة الإمام الشافعي لهم، جعل مناط المنع من لباس المعصفر هو منع الاستمتاع بالزينة والعطر، ومنع حصول الترفه للمحرم، ما يشير إلى اعتباره لمقصد ترك المحرم للترفّعه. قال الباجي:

¹ المصدر السابق، 322/3.

² انظر: الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مادة عصفر، ص466.

³ انفرد به مالك في الموطأ، كتاب الحج، باب لبس الثياب المصبغة في الإحرام. الحديث رقم 706 في المنتقى.

«قوله: كانت تلبس الثياب المعصفرات المشبعت وهي مُحْرَمَة، يدل على استباحتها لها، ولعله كان من المقدم الذي لا ينتقض على الجسد منه شيء... ولو تركت لبسه كان أفضل فإنها كانت قدوة من أهل العلم... وقد روى ابن عبدوس عن أشهب أنه كره لباس المعصفر، وإن كان لا ينتقض لمن لا يقتدى به. وبقولنا قال أبو حنيفة في هذه المسألة أنه كره المعصفر المقدم للرجال والنساء. وقال الشافعي هو مباح على كل حال. والدليل على ما نقوله أن هذا صيغ له ردغ على الجسد يحصل الاستمتاع منه بالزينة والرائحة، فكان المحرم ممنوعاً من لبسه كالمصبوغ بالزعفران والورس والله أعلم.»¹

نلاحظ أن الباجي قد رجّح رأي مذهبه -ومن قال به- ترجيحاً مقاصدياً؛ إذ اعتبر أن حصول الاستمتاع بالزينة والرائحة من لباس المعصفر، علّة يستند إليها في تقرير حكم منع لباس المحرم للمعصفر منع كراهية، قياساً باللباس المصبوغ بالزعفران والورس، الذي ورد النهي عنه في حديث ابن عمر رضي الله عنهما، الذي سبق ذكره في المسألة الأولى من هذا الفرع، الذي لم يتوقف فيه الباجي عند بيان حكم اللباس المصبوغ بالزعفران والورس، كما نص عليهما الحديث، بل استند في اجتهاده إلى مقصد ترك الترفه في حكم منع لباس المعصفر الذي لم يرد لفظه في الحديث، مادام يحصل به الترفه والاستمتاع بزِينته ورائحته، رغم إباحة لبسه بحسب ما هو مبين في الحديث الموقوف عن أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنهما. كما يبدو استناده إلى النظر فيما أشار إليه من مقصد كما يظهر من شرحه.

الفرع الثالث: اعتبار الباجي لمقصد ترك الترفه في لبس المحرم للمنطقة

الْمِنْطَقَةُ، ما يشد به وسط الإنسان². وسنبيّن في هذا الفرع اعتبار الباجي لمقصد ترك المحرم للترفه من حكم منع لبسه المنطقة إذا شدّ بها وسطه للترفه، وذلك من خلال شرحه للأثر الموقوف الذي رواه الإمام مالك في باب لبس المحرم المنطقة، جاء فيه:

«-مَالِكُ، عَنِ نَافِعٍ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ كَانَ يَكْرَهُ لُبْسَ الْمِنْطَقَةِ لِلْمُحْرَمِ.»³

¹ الباجي، المنتقى، 326/3، 327.

² انظر: المصدر نفسه، 327/3. وانظر: الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مادة نطق، ص 939.

³ انفرد به مالك في الموطأ، كتاب الحج، باب لبس المحرم المنطقة. الحديث رقم 707 في المنتقى.

تحدث الباجي في شرحه هذا الأثر عن منع المحرم لبس المنطقة لغير حاجة، مستندا إلى مقصد ترك الترفه، ثم ذكر جواز استعمالها بقصد الحاجة والضرورة إليها، فقال:

«قوله: كان يكره لبس المنطقة للمحرم، يحتمل أن يريد لبسها لغير حاجة إليها؛ لأن المنطقة مما تستعمل وتشد على الجسد ليرتفه بلبسها، فلا يجوز للمحرم لبسها على ذلك الوجه، فإن لبسها لحاجته إليها كحمل نفقته، ولم يرتفه في لبسها بشد إزاره، وإنما شدها تحت إزاره، فلا بأس بذلك، ولا فدية عليه؛ لأن ذلك مما تدعو الضرورة إليه، ولا بدل لها من الملبوس المعتاد كالسراويل والنعلين اللذين لهما بدل من الملبوس المعتاد، وإن شد المنطقة لغير الوجه الذي ذكرناه أو شدها لذلك فوق إزاره، فعليه الفدية.»¹

فلاحظ أن الباجي قد ميز بين منع لبس المنطقة للمحرم وبين جواز لبسها، بالمقصد من لبسها؛ فإن كان للترفه، كان حكم المنع مع ترتب فدية على لبسها، وإن كان لغيره من حاجة أو ضرورة، كان الجواز ولا يترتب على لبسها فدية. كما يبدو أن الباجي قد استند إلى النظر فيما أشار إليه في تعليقه من مقصد ترك المحرم للترفه.

المطلب الثالث: اعتبار الباجي لمقصد ترك الترفه في حلق المحرم موضع الحجامة

نبين في هذا المطلب اعتبار الباجي لمقصد ترك الترفه من حكم وجوب الفدية لمن حلق شعر موضع الحجامة من رأسه للترفه والانتفاع بإماطة الأذى، وذلك من خلال شرحه للحديث المرفوع الذي رواه الإمام مالك في باب حجامة المحرم، جاء فيه:

«-مَالِكُ، عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ، عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ يَسَارٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ احْتَجَمَ، وَهُوَ مُحْرِمٌ فَوْقَ رَأْسِهِ، وَهُوَ يَوْمئِذٍ بِلَحْيَيْ جَمَلٍ، مَكَانُ بَطْرِيقِ مَكَّةَ.»²

¹ الباجي، المنتقى، 328/3.

² رواه مالك في الموطأ، كتاب الحج، باب حجامة المحرم، الحديث رقم 767 في المنتقى. وأخرجه عن عبد الله ابن بجينة، كل من: البخاري في صحيحه، كتاب الحج، باب الحجامة للمحرم. ومسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب جواز الحجامة للمحرم. والنسائي في سننه، كتاب مناسك الحج، باب حجامة المحرم وسط رأسه. وابن ماجه في سننه، كتاب الطب، باب موضع الحجامة. وأحمد في مسنده، كتاب باقي مسند الأنصار، باب حديث عبد الله بن مالك ابن بجينة. والدارمي في سننه، كتاب المناسك، باب الحجامة للمحرم.

جعل الباجي - في شرحه لهذا الحديث - حصول الترفه والانتفاع بإماطة الأذى مناطا لوجوب الفدية أو عدمه من حجامه المحرم في موضع الرأس؛ فإن لزم ذلك إزالة شعر يسير دون قصد الترفه وإماطة الأذى، فلا تجب عليه فدية، وإنما عليه إطعام قبضة من طعام. وهذا ما يشير إلى اعتبار الباجي لمقصد ترك المحرم للترفه في المسألة. قال الباجي:

«مسألة: ومن حلق موضع المحاجم ناسيا أو جاهلا، ففي كتاب محمد عليه الفدية، قال: وذلك أنه أطاق أذى، وكل ما فيه إماطة أذى فعليه الفدية فيه وإن قل، وإن كان لغير إماطة أذى ولا منفعة جاهلا أو ناسيا فعليه في الشعرة والشعرات قبضة طعام، ووجه ذلك أن الفدية إنما تجب بالترفه والانتفاع بإماطة الأذى، فإذا حصل ذلك بحلق يسير الشعر وجبت الفدية بحصول الانتفاع الكثير، وبحصول الانتفاع بإماطة الأذى، وإذا كان لغير منفعة مقصودة، فإنه لا يحصل الترفه إلا بحلق الشعر الكثير أو جميع الرأس أو أكثره، فإذا حصل ذلك لم يخل من الانتفاع والترفه، فتجب به الفدية، وأما إذا حلق شعرة أو شعرات يسيرة لغير منفعة مقصودة، فإنه لا يحصل له بذلك انتفاع ولا ترفه، فلا تجب عليه فدية، وعليه أن يطعم قبضة من طعام لذلك، وبالله التوفيق.»¹

نلاحظ أن الباجي قد جعل حكم وجوب الفدية للمحرم الذي حلق موضع المحاجم، مرتبطا بحصول الترفه والانتفاع بإماطة الأذى، مما يشير عموما إلى اعتباره لمقصد ترك الترفه في الحكم، كما يظهر أنه استند إلى قول محمد بن المواز وما جاء في كتابه الموازية فيما ذهب إليه من اجتهاد مقاصدي.

المطلب الرابع: اعتبار الباجي لمقصد ترك الترفه في نظر المحرم إلى المرأة

نبين في هذا المطلب اعتبار الباجي لمقصد ترك الترفه من كراهية نظر المحرم إلى نفسه في المرأة، سداً لذريعة التزني وإزالة الشعث وما يكون عموما سببا في حصول الترفه للمحرم، وذلك من خلال شرحه للأثر الموقوف الذي رواه الإمام مالك في باب ما يجوز للمحرم أن يفعله، جاء فيه:

¹ الباجي، المنتقى، 411/3.

«-مَالِكُ، عَنْ أَيُّوبَ بْنِ مُوسَى أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ نَظَرَ فِي الْمِرْآةِ لِشَكْوَى كَانَتْ بَعَيْنَيْهِ، وَهُوَ مُحْرَمٌ.»¹

تعرض الباجي في شرحه لهذا الأثر إلى مقصد منع إزالة الشعث للمحرم من حكم كراهية النظر إلى نفسه في المرآة؛ ذلك أن النظر فيها ذريعة للجوء إلى تزيين نفسه وتسوية شعره وإزالة الشعث عن نفسه، مما قد يوقعه في محظورات الإحرام، وقد يحصل ذلك عن غفلة منه ومن دون انتباه. قال الباجي:

«وفي العتبية من رواية أشهب عن مالك أنه كره للمحرم أن تنظر وجهها في المرآة. ومعنى ذلك والله أعلم، ما رواه محمد عن مالك أنه قال: إنما ذلك خيفة أن ترى شعثاً، فتصلحه، وليس من شأن المحرم تسوية الشعر، ومن فعل فلا شيء عليه ويستغفر الله. ووجه ذلك ما قدمناه من أنه ليس من محظورات الإحرام، وإنما يخاف عليه إزالة شيء من الشعر، فليستغفر الله لتعرضه لذلك... ومعنى ذلك أن النظر في المرآة إنما يكون غالباً لإصلاح الوجه وتزيينه وإزالة ما فيه من شعث، وذلك من ممنوعات الإحرام، فإذا نظر فيه لوجع به، فلا بأس بذلك لأنه قد قصد به ما هو مباح له.»²

فنلاحظ أن الباجي قد ذكر عن الإمام مالك تعليلاً لحكم كراهية نظر المحرم إلى نفسه في المرآة بالخوف من التزيين وإزالة الشعث، كما علل عدم ترتب شيء على من فعل ذلك، بسد الذريعة إلى التزيين وإزالة الشعث، وفي ذلك إشارة من الباجي إلى مقصد ترك المحرم للترفه فيما قرره من حكم في المسألة.

المبحث الثاني: اعتبار الباجي لمقصد رفع المشقة ودفع الضرر في أحكام المحرم

نبرز في هذا المبحث الاجتهاد المقاصدي للباجي من خلال اعتباره لمقصد رفع المشقة ودفع الضرر في بعض الأحكام المتعلقة بالمحرم؛ ونبحث ذلك في مطلبين؛ الأول: في اعتبار الباجي لمقصد رفع المشقة في أحكام المحرم. والثاني: في اعتبار الباجي لمقصد دفع الضرر في قتل المحرم للحيوانات العدوانية.

¹ انفرد به مالك في الموطأ، كتاب الحج، باب ما يجوز للمحرم أن يفعله. الحديث رقم 785 في المنتقى.

² الباجي، المنتقى، 460/3.

المطلب الأول: اعتبار الباجي لمقصد رفع المشقة في أحكام الحرم

نتناول في هذا المطلب إبراز اعتبار الباجي لمقصد رفع المشقة في بعض الأحكام المتعلقة بالحرم؛ كالأفضلية في وقت دخوله مكة، وحكم من يتكرر دخوله إليها، وحكم حلق من يتأذى بهوام الرأس. ونبحث ذلك في ثلاثة فروع؛ الأول: في اعتباره لمقصد رفع المشقة في تجنب الحرم دخول مكة آخر النهار. والثاني: في اعتباره لمقصد رفع المشقة في إحرام المتردد على مكة. والثالث: في اعتباره لمقصد رفع المشقة في حلق الحرم المتأذي.

الفرع الأول: اعتبار الباجي لمقصد رفع المشقة في تجنب الحرم دخول مكة آخر النهار

نبين في هذا الفرع اعتبار الباجي لمقصد رفع المشقة من تجنب دخول الحرم مكة آخر النهار، وذلك من خلال شرحه للأثر الموقوف الذي رواه الإمام مالك في باب غسل الحرم، جاء فيه:

«-مَالِكٌ عَنْ نَافِعٍ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ كَانَ إِذَا دَنَا مِنْ مَكَّةَ بَاتَ بِذِي طُوًى بَيْنَ الثَّنَيْتَيْنِ حَتَّى يُصْبِحَ، ثُمَّ يُصَلِّي الصُّبْحَ، ثُمَّ يَدْخُلُ مِنَ الثَّنِيَّةِ الَّتِي بِأَعْلَى مَكَّةَ، وَلَا يَدْخُلُ إِذَا خَرَجَ حَاجًّا أَوْ مُعْتَمِرًا حَتَّى يَغْتَسِلَ قَبْلَ أَنْ يَدْخُلَ مَكَّةَ إِذَا دَنَا مِنْ مَكَّةَ بِذِي طُوًى وَيَأْمُرُ مَنْ مَعَهُ، فَيَغْتَسِلُونَ قَبْلَ أَنْ يَدْخُلُوا.»¹

احتمل الباجي -من بين ما احتمل- أن المقصد من تجنب عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، دخول مكة آخر النهار، هو رفع المشقة التي قد تلحق الحرم القادم إلى مكة من سفر؛ إذ يلزمه عند دخولها أن يباشر بالطواف والسعي، وفي ذلك من العناء وضيق الوقت ما قد يشق على القادم من سفر آخر النهار، بينما ترفع المشقة عنه عندما يبيت خارج مكة حتى يصبح فيجمع عافيته وقواه، ويدخلها نهاراً قادراً على مباشرة الطواف والسعي، وله من سعة الوقت ما يمكنه من ترتيب أحواله وتأمين راحلته ومتاعه. قال الباجي:

¹ رواه مالك في الموطأ، كتاب الحج، باب غسل الحرم، الحديث رقم 701 في المنتقى. وأخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الحج، باب النزول بذي طوى قبل أن يدخل مكة. ومسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب استحباب المبيت بذي طوى عند إرادة دخول مكة والاعتسال لدخولها ودخولها نهاراً. والنسائي في سننه، كتاب مناسك الحج، باب دخول مكة. وأبو داود في سننه، كتاب المناسك، باب دخول مكة. وأحمد في مسنده، كتاب مسند المكثرين، باب مسند عبد الله بن عمر بن الخطاب. والدارمي في سننه، كتاب المناسك، باب في دخول البيت نهاراً.

«قوله: إن عبد الله بن عمر كان يبيت بذي طوى، وهو ربض من أرباض مكة، حكمه حكمها، حتى يصبح، فيصلي الصبح، ثم يدخل. يحتمل أن يكون ابن عمر رضي الله عنه، واطب على هذا لما رأى من فعل النبي صلى الله عليه وسلم، أو لأن الدخول في آخر النهار فيه مشقة؛ لأنه يضيق ما بقي من آخره عن قضاء ما يلزم الوارد في قدومه، وما لا بد له من أحوال نفسه، فكيف بما ينضاف إلى ذلك، بل يقدم عليه من قصد به البيت والطواف والركوع والسعي. وربما ترك راحلته ورحله، وربما ترك ذلك لغير حافظ، والأمر في الليل أشد منه في النهار، فأثر المبيت بذي طوى لمن يقدم آخر النهار، وقدم ليلاً حتى يدخل في أول النهار، فيتمكن من الطواف والسعي وترك راحلته بين الوارد والصادر، فلا ينفرد بها من يريد اغتياله فيها، ولم يفسخ في قضاء حوائجه المختصة به.»¹

ثم علل الباجي بالمقصد نفسه، ما نقله عن الإمام مالك من اغتسال المحرم بعد دخوله مكة، إذ له من السعة ما يمكنه من ترتيب أحواله ومراعاتها قبل الاغتسال، فإذا أنهى أشغاله اغتسل ثم ربط اغتساله بالطواف والسعي، بينما يلزمه السعي والطواف فور دخوله مكة إن هو اغتسل خارجها، قال:

«وقد قال مالك: الغسل لدخول مكة بذي طوى، يريد من جاء من جهتها، قيل: له فمر الظهران، قال: الذي سمعت بقرب مكة، وإنما ذلك لأن من سنة الوارد أن يتصل طوافه بدخوله، فلذلك قدم غسله لثلاثاً يفصل بين الدخول والطواف بطلب الماء والاعتسال. قال مالك ومن اغتسل بعد دخول مكة فواسع.

ووجه ذلك أنه قد يتعذر وتلحق المشقة بمراعاته والاستعداد له مع شغل الوارد ومؤنة السفر.»²

فلاحظ مما سبق أن الباجي قد علل تجنب دخول المحرم مكة آخر النهار، وعلل اغتساله بعد دخولها، برفع المشقة عنه، مستندا في ذلك إلى النظر، ومستفيدا من قول الإمام مالك.

¹ الباجي، المنتقى، 318/3، 319.

² المصدر نفسه، 319/3.

ومن خلال ما تقدم يتضح الاجتهاد المقاصدي للباقي في بيانه للأحكام.

الفرع الثاني: اعتبار الباقي لمقصد رفع المشقة في إحرام المتردد على مكة

نبين في هذا الفرع اعتبار الباقي لمقصد رفع المشقة من جواز عدم إحرام من يتردد على مكة بتكرار دخوله إليها، وذلك من خلال شرحه للحديث المرفوع الذي رواه الإمام مالك في باب مواقيت الإهلال، جاء فيه:

«مَالِكُ، عَنْ نَافِعٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: يُهَلُّ أَهْلُ الْمَدِينَةِ مِنْ ذِي الْحُلَيْفَةِ، وَيُهَلُّ أَهْلُ الشَّامِ مِنَ الْجَحْفَةِ، وَيُهَلُّ أَهْلُ نَجْدٍ مِنْ قَرْنٍ. قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ: وَبَلَّغَنِي أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: وَيُهَلُّ أَهْلُ الْيَمَنِ مِنْ يَلْمَلَمَ.»¹

ذكر الباقي في شرحه لهذا الحديث حكم عدم جواز تأخير الإحرام عن مواقيته إلا لضرورة، ثم تعرض إلى مسألة من يتكرر دخولهم إلى مكة كالأكرباء ونحوهم، فذكر جواز دخولهم مكة بغير إحرام، معللاً ذلك بإشارته إلى مقصد رفع المشقة. قال الباقي:

«قوله صلى الله عليه وسلم: يهل أهل المدينة من ذي الحليفة، توقيت منه صلى الله عليه وسلم لأهل كل بلد وجهة موضع إحرامهم، ومعنى ذلك أنه لا يجوز تأخير الإحرام لمريد النسك عن ذلك الموضع إلا لضرورة، ولا خلاف في ذلك لمن أراد النسك، وأما من لم يردّه وأراد دخول مكة، فإنه على ضربين: أحدهما أن يكون دخوله مكة يتكرر كالأكرباء والخطابين، فهؤلاء لا بأس بدخولهم مكة بغير إحرام، ولا خلاف في ذلك لأن المشقة تلحقهم بتكرار الإحرام والإتيان بجميع النسك. مسألة: والضرب الثاني أن يندر دخوله مكة، فهذا قد اختلف الناس فيه، فقال مالك: لا يجوز له دخول مكة بغير إحرام، وقال الزهري: يجوز له

¹ رواه مالك في الموطأ، كتاب الحج، باب مواقيت الإهلال، الحديث رقم 719 في المنتقى. وأخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الحج، باب ميقات أهل المدينة ولا يهلوا قبل ذي الحليفة. ومسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب مواقيت الحج والعمرة. والترمذي في سننه، كتاب الحج عن رسول الله، باب ما جاء في مواقيت الإحرام لأهل الآفاق. والنسائي في سننه، كتاب مناسك الحج، باب المواقيت ميقات أهل المدينة. وأبو داود في سننه، كتاب المناسك، باب في المواقيت. وابن ماجه في سننه، كتاب المناسك، باب مواقيت أهل الآفاق. وأحمد في مسنده، كتاب مسند الكثيرين، باب مسند عبد الله بن عمر بن الخطاب. والدارمي في سننه، كتاب المناسك، باب المواقيت في الحج.

ذلك. والدليل لقول مالك أن هذا قاصد إلى مكة لا يتكرر دخوله إليها، فلزمه الإحرام كالقاصد للنسك...»¹.

فملاحظ أن الباجي قد علل جواز دخول مكة دون إحرام لمن يتكرر دخوله إليها، بلحوق المشقة من تكرر إحرامهم وإتيانهم بالنسك، كما رجح قول الإمام مالك بعدم جواز دخول مكة بغير إحرام لمن ندر دخوله إليها ولو لم يرد النسك، بأنه قاصد مكة لا يتردد دخوله إليه، أي لا تلحقه المشقة كما تلحق من يتكرر دخوله إليها، وفي ذلك كله ما يشير إلى اعتبار الباجي لمقصد رفع المشقة في الحكم، مستندا في ذلك النظر، ومستفيدا من قول الإمام مالك.

الفرع الثالث: اعتبار الباجي لمقصد رفع المشقة في حلق المحرم المتأذي

نبين في هذا الفرع اعتبار الباجي لمقصد رفع المشقة في حكم جواز حلق المحرم رأسه مع الفدية إذا تأذى بهوام الرأس، وذلك من خلال شرحه للحديث المرفوع الذي رواه الإمام مالك في باب فدية من حلق قبل أن ينحر، جاء فيه:

«-مَالِكُ، عَنْ عَبْدِ الْكَرِيمِ بْنِ مَالِكِ الْجَزْرِيِّ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي لَيْلَى، عَنْ كَعْبِ بْنِ عُجْرَةَ أَنَّهُ كَانَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُحْرِمًا فَأَذَاهُ الْقَمْلُ فِي رَأْسِهِ، فَأَمَرَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يَحْلِقَ رَأْسَهُ، وَقَالَ: صُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ أَوْ أَطْعِمْ سِتَّةَ مَسَاكِينَ مُدَّيْنِ مُدَّيْنِ لِكُلِّ إِنْسَانٍ أَوْ انْسُكُ بِشِئَاءٍ، أَيَّ ذَلِكَ فَعَلْتَ أَجْزَأَ عَنكَ»².

يرى الباجي -في شرحه لهذا الحديث- أن النبي صلى الله عليه وسلم، قد ندب إلى حلق الرجل المحرم رأسه لما وجده من أذى؛ إنما كان ذلك لمقصد رفع المشقة التي لا يطيقها المرء عادة، ورفع الأذى الذي يلحق بالإنسان. هذا ما يستخلص من قول الباجي الذي جاء فيه:

¹ الباجي، المنتقى، 341/3.

² رواه مالك في الموطأ، كتاب الحج، باب فدية من حلق قبل أن ينحر، الحديث رقم 930 في المنتقى. وأخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الحج، باب قوله تعالى: فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه... ومسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب جواز حلق الرأس للمحرم إذا كان به أذى ووجوب الفدية... والترمذي في سننه، كتاب الحج عن رسول الله، باب ما جاء في المحرم يخلق رأسه في إحرامه ما عليه. والنسائي في سننه، كتاب مناسك الحج، باب في المحرم يؤذيه القمل في رأسه. وأبو داود في سننه، كتاب المناسك، باب في الفدية. وابن ماجه في سننه، كتاب المناسك، باب فدية المحصر. وأحمد في مسنده، كتاب أول مسند الكوفيين، باب حديث كعب بن عجرة.

«قوله: "أنه كان مع رسول الله صلى الله عليه وسلم محرماً" يريد أنه كان معه محرماً، وكان ذلك في عمرة الحديبية، فأذاه القمل في رأسه، فأمره رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يخلق رأسه، والأمر وإن كان يقتضي الوجوب أو الندب ولا تكون الإباحة أمراً، فقد يحتمل أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم ندبه إلى ذلك، ورآه الأفضل له، فقد نهي الإنسان عن أذى نفسه وتحمل المشقة الخارجة عن العادة المؤذية التي لا يطيقها الإنسان غالباً في العبادات...»¹.

وإلى هذا المقصد أيضاً أشار الباجي في موضع آخر وهو يشرح قول الإمام مالك في باب جامع الفدية الذي تعرض فيه إلى مسألة الترخيص للمحرم حلق رأسه للضرورة، حيث قال الباجي:

«ولذلك قال مالك: وإنما أرخص في ذلك للضرورة، وكذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم لكعب بن عجرة وقد رأى كثرة ما به من القمل، وأن ذلك مما يتأذى به، فسأله: أيؤذيك هوامك؟ فلما قال: نعم، قال له: احلق رأسك. وأمره بالفدية²، فعلق بإباحة ذلك بالتأذي بهوام، فلا يجوز إلا على ذلك، لأن النبي صلى الله عليه وسلم جعل علة الإباحة من الحظر الأذى، والله أعلم.»³.

فنلاحظ مما سبق أن الباجي قد علل حكم جواز المحرم حلق رأسه مع الفدية، برفع المشقة التي لا تطاق عادة، كما يظهر استفادته من الحديث النبوي الشريف، وإلى قول الإمام مالك من ذكر علة التأذي بهوام الرأس في حكم جواز حلقه، ما يشير إلى مقصد رفع المشقة في المسألة.

كما أشار الباجي إلى المقصد نفسه من حكم جواز حلق المحرم المتأذي بهوام الرأس، أثناء شرحه للحديث الموقوف الذي رواه الإمام مالك في باب جامع الهدى، جاء فيه

«-مَالِكُ، عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ، عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ خَالِدِ الْمَخْزُومِيِّ، عَنْ أَبِي أَسْمَاءَ مَوْلَى عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرٍ أَنَّهُ أَخْبَرَهُ أَنَّهُ كَانَ مَعَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرٍ فَخَرَجَ مَعَهُ مِنَ الْمَدِينَةِ، فَمَرُّوا عَلَى

¹ الباجي، المنتقى، 131/4.

² الحديث بهذا اللفظ رواه مالك في الموطأ، كتاب الحج، باب فدية من حلق قبل أن ينحر. الحديث رقم 931 في المنتقى.

³ الباجي، المنتقى، 141/4.

حُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ، وَهُوَ مَرِيضٌ بِالسُّقْيَا¹، فَأَقَامَ عَلَيْهِ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ حَتَّى إِذَا خَافَ الْفَوَاتَ خَرَجَ، وَبَعَثَ إِلَى عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ وَأَسْمَاءَ بِنْتِ عُمَيْسٍ، وَهُمَا بِالْمَدِينَةِ، فَقَدِمَا عَلَيْهِ ثُمَّ إِنَّ حُسَيْنًا أَشَارَ إِلَى رَأْسِهِ، فَأَمَرَ عَلِيٌّ بِرَأْسِهِ فَحُلِقَ ثُمَّ نَسَكَ عَنْهُ بِالسُّقْيَا، فَنَحَرَ عَنْهُ بَعِيرًا. قَالَ يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ: وَكَانَ حُسَيْنٌ خَرَجَ مَعَ عُثْمَانَ بْنِ عَفَّانَ فِي سَفَرِهِ ذَلِكَ إِلَى مَكَّةَ.²

استفاد الباجي - في شرحه لهذا الحديث - من موقف علي بن أبي طالب رضي الله عنه؛ حينما أمر بحلق رأس الحسين رضي الله عنه وقد تأذى بشعره أو بهوام في رأسه، في الاستناد إلى المقصد من هذه الإجازة للوصول إلى قاعدة كلية تقتضي جواز حلق رأس كل من به أذى؛ فيفهم أن المقصد من حكم هذا الجواز هو رفع المشقة التي لا تطاق. هذا ما يمكن استخلاصه من قول الباجي في المسألة، جاء فيه:

«فصل: وقوله: ثم إن حسينا أشار إلى رأسه. يريد أنه تأذى بشعره أو بهوام في رأسه، فأمر علي رضي الله عنه برأسه فحلق، وذلك يقتضي أن لكل من به أذى من رأسه أن يحلق ويفتدي. والأصل في ذلك قوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذَى مِنْ رَأْسِهِ فَعِدْيَةٌ مِنْ صِيَامِهِ أَوْ صَدَقَةٌ أَوْ﴾³ وقد ورد حديث كعب بن عجرة⁴ بتفسير ذلك.⁵»

فلاحظ أن الباجي قد أصّل لاجتهاده المقاصدي في هذه المسألة بدليل من الكتاب والسنة.

¹ السقيا: موضع بين مكة والمدينة، وهو من المدينة. انظر: المصدر السابق، 27/4.

² انفرد به مالك في الموطأ، كتاب الحج، باب جامع الهدي، الحديث رقم 863 في المنتقى.

³ سورة البقرة، الآية: 196.

⁴ الحديث هو: «مَالِكٌ، عَنْ حُمَيْدِ بْنِ قَيْسٍ، عَنْ مُجَاهِدِ أَبِي الْحَجَّاجِ، عَنْ ابْنِ أَبِي لَيْلَى، عَنْ كَعْبِ بْنِ عُجْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَهُ: لَعَلَّكَ أَذَاكَ هَوَامُكَ؟ فَقُلْتُ: نَعَمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اخْلُقْ رَأْسَكَ وَصُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ أَوْ أَطْعَمْ سِتَّةَ مَسَاكِينَ أَوْ أَنْسُكْ بِشَاةٍ». رواه مالك في الموطأ، كتاب الحج، باب فدية من حلق قبل أن ينحر. الحديث رقم 931 في المنتقى.

⁵ الباجي، المنتقى، 28/4.

المطلب الثاني: اعتبار الباجي لمقصد دفع الضرر في قتل الحرم للحيوانات العدوانية

نبين في هذا المطلب اعتبار الباجي لمقصد دفع الضرر عن النفس وعن الزاد، في بيانه لما يجوز للمحرم قتله من الدواب، انطلاقاً من الحديث المرفوع الذي رواه الإمام مالك في باب ما يقتل المحرم من الدواب، جاء فيه:

«-مَالِكُ، عَنْ نَافِعٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: خَمْسٌ مِنَ الدَّوَابِّ لَيْسَ عَلَى الْمُحْرِمِ فِي قَتْلِهِنَّ جُنَاحٌ، الْغُرَابُ وَالْحِدَاةُ وَالْعَقْرَبُ وَالْفَأْرَةُ وَالْكَلْبُ الْعَقُورُ.»¹

ذكر الباجي في شرحه لهذا الحديث القاعدة العامة التي رواها عن شيوخه المالكية من أهل العراق؛ من أنه كل ما يتدئ بالضرر غالباً، فإن للمحرم قتله ابتداءً في الحل والحرم ولا شيء عليه في ذلك، ثم أشار إلى اجتماع الأصناف الخمسة من الحيوانات المذكورة في الحديث في توقع الضرر منها، فأجيز قتلها لمقصد دفع الضرر، هذا ما يتبين من قول الباجي في شرحه الذي جاء فيه:

«...والذي ذهب إليه شيوخنا المالكيون من أهل العراق في تفسير هذا الحديث، أن كل ما يتدئ بالضرر غالباً، فإن للمحرم قتله ابتداءً، في الحل والحرم ولا شيء عليه في ذلك. وإنما الخمس الدواب المنصوص عليها جامعة لأنواع ذلك، وهي الغراب والحدأة والعقرب والفأرة والكلب العقور، وهو كل ما يعدو ويفترس ويخيف الإنسان من الأسد والنمر والفهد والذئب وغيرها.»²

¹ رواه مالك في الموطأ، كتاب الحج، باب ما يقتل المحرم من الدواب، الحديث رقم 779 في المنتقى. وأخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الحج، باب ما يقتل المحرم من الدواب. ومسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب ما يندب للمحرم وغيره قتله من الدواب في الحل والحرم. والنسائي في سننه، كتاب مناسك الحج، باب ما يقتل المحرم من الدواب قتل الكلب العقور. وأبو داود في سننه، كتاب المناسك، باب ما يقتل المحرم من الدواب. وابن ماجه في سننه، كتاب المناسك، باب ما يقتل المحرم. وأحمد في مسنده، كتاب مسند الكثيرين، باب مسند عبد الله بن عمر بن الخطاب. والدارمي في سننه، كتاب المناسك، باب ما يقتل المحرم في إحرامه.

² الباجي، المنتقى، 449/3.

والملاحظ هنا أن الباجي قد ذكر أصنافاً لم تذكر في الحديث، كالأسد والنمر، بينما ذكر رأي الإمام أبي حنيفة بعدم جواز قتل الأسد والنمر إن لم تعتد على الإنسان. وهنا استدل الباجي على قوله بالدلالة اللغوية من جهة، وبالقياس من جهة أخرى؛ فذكر من جهة اللغة أن لفظ الكلب العقور، هو كل ما يعقر الإنسان مما يتكلم، وهذا منطبق على الأسد والنمر ونحوهما. وذكر من جهة القياس، إلحاق الأسد والنمر وغيرهما بالذئب والكلب العقور، لوجود جامع بينهما، هو إلحاق الضرر من عدوانها واقتراسها، وهذا الذي جعله الباجي مناطاً في قياسه، وهو ما يعيننا في بحثنا هذا؛ إذ جعل مقصد دفع الضرر مناطاً لتعدية الحكم إلى غير الأصناف التي ذكرت في الحديث الشريف، ما يبرز الاجتهاد المقاصدي للباجي الذي يتبين في قوله:

«ودليلنا من جهة القياس أن هذا حيوان يلحق الضرر من جهته بالعدوان والافتراس غالباً، فجاز للمحرم أن يبتدئه بالقتل كالذئب والكلب العقور.»¹

ومما ثبت أيضاً الاجتهاد المقاصدي للباجي في فهمه لروح الحديث السابق دون جموده على حرفية نصّه، هو جعله مقصد دفع الضرر عن النفس مناطاً لحكم الجواز أو المنع في قتل بعض أنواع السباع التي لم تذكرها الروايات؛ مبيناً عدم لزوم الفدية على من قتلها لابتدائها بالضرر ودفاعاً عن النفس. هذا ما يتبين في قوله الذي جاء في شرحه لقول الإمام مالك في مسألة قتل المحرم شيئاً من الطير غير الغراب والحدأة من سباع الطير؛ حيث قال:

«(فصل) وقوله: وإن قتل المحرم شيئاً من الطير غيرهما ودّاه، يريد أن من قتل غير الغراب والحدأة من سباع الطير أو غير سباعها ودّاه، ولا خلاف على المذهب أنه لا يجوز قتلها ابتداءً. ومن قتلها فعليه الفدية، فإن ابتدأت بالضرر، فلا جزاء على قاتلها على المشهور من المذهب، فيمن عدت عليه سباع الطير أو غيره من الوحش. وقال أشهب: عليه في الطير الفدية، وإن ابتدأت بالضرر. وقال أصبغ²: من عدى عليه من سباع الطير، فقتله ودّاه بشاة. قال ابن

¹ المصدر السابق، 450/3.

² هو أبو عبد الله أصبغ بن الفرّج بن سعيد بن نافع مولى عبد العزيز بن مروان، من أفقه أهل مصر، كان قد رحل إلى المدينة لسمع من الإمام مالك فدخلها يوم مات، وصحب ابن القاسم وأشهب وابن وهب، وسمع منهم وتفقه معهم،

حبيب: وهذا من أصبغ غلط، واحتج ابن القاسم في المبسوط بأن الإنسان أعظم حرمة من الصيد، وإن قتله الإنسان دفعا عن نفسه، فلا شيء عليه، والله أعلم.¹

فبيّن الباجي أن حكم جواز قتل غير ما ذكر في الحديث من أنواع الطيور دون فدية، مرتبط بابتدائها بالضرر، وفي ذلك إشارة إلى اعتباره لمقصد دفع الضرر في المسألة. كما يظهر تأثيره بتعليل ابن القاسم الذي احتج على الحكم بدفاع لإنسان عن نفسه.

كما جعل الباجي أيضا مقصد دفع الضرر مناطا لحكم عدم جواز قتل الحيوان المتوحش الذي لا يبتدئ بالضرر غالبا، سواء كان مأكول اللحم أم غير مأكول اللحم، فلا يجوز للمحرم قتله، ومن فعل فعلية الجزاء، مخالفا بذلك رأي الإمام الشافعي الذي اقتصر في تعيين الحرمة في مأكول اللحم وفي السبع دون سواهما. قال الباجي مستدلا على هذا الحكم في ترجيح رأي مذهبه على من خالفهم:

«(فصل) وقال الشافعي: كل حيوان يحرم أكله فإنه مباح للمحرم قتله إلا السبع، وهو المتولد بين الذئب والضبع، وأما الصيد الذي يستباح أكله فذلك يحرم على المحرم صيده. والدليل على ما نقوله قوله تعالى: ﴿وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمَّتْ حُرْمَتُهُ﴾² والصيد اسم واقع على كل متوحش يصطاد، سواء كان مما يؤكل لحمه أو مما لا يؤكل لحمه،... ومن جهة القياس أن هذا وحشي لا يبتدئ بالضرر غالبا فوجب الجزاء على من قتله محرما كالضبع والثعلب.»³

فمقاس حرمة المحرم قتل ما لا يؤكل لحمه من الحيوانات المتوحشة، على حرمة قتله ما يؤكل لحمه، بجامع بينهما هو عدم ابتدائها بالضرر غالبا، وفي ذلك إشارة إلى اعتباره لمقصد دفع الضرر في المسألة.

وعند تحدث الباجي عن الغراب والحدأة والفأرة، لم يعلل جواز قتلها بدفع الضرر عن النفس؛ إذ لا يخشى منها ذلك عادة، ولكنه علل ذلك بمقصد دفع ضررها عن زاد المحرم، إذ

وأخرج عنه البخاري، وتفقه عليه ابن المواز وابن حبيب وغيرهما. توفي بمصر سنة 225 هـ. انظر: عياض، ترتيب المدارك، 325/1.

¹ الباجي، المنتقى، 456/3.

² سورة المائدة، الآية: 96.

³ المصدر نفسه، 450/3.

يتوقع اتلافها لطعامه وثيابه في غفلة منه أو نوم، وهي مما لا يمكن الاحتراز منها عادة، فجاز للمحرم قتلها بمقصد دفع الضرر عن الزاد. قال الباجي:

«فأما الغراب والحدأة، فإن مضرتهما، ليست بأنه يخاف أن يقتلا أحدا في الغالب، ولكنهما يكثران في الغالب، ويغتفلان الناس فيأخذان الأزواد واللحمان، ولا يمكن الاحتراز منهما لكثرتهما، ودنوهما من الناس، والفأرة تختص بقرض الثياب، والمزاود وإفساد الطعام، ولا يمكن الاحتراز منهما، والعقرب تؤذي باللدغ، ولا يمكن الاحتراز منه، لا سيما في حال النوم والاضطجاع، والكلب العقور يؤذي بالعقر والفرس والإجاجة مع ما فيه من القوة على ذلك، وأنه إذا عدا لم يكن يستطاع دفعه، فأبيح للمحرم دفع ذلك باغتفاله، وطلب غرته لأنه إذا كان متحرزا، فقصدته لم يستطع في الغالب دفعه.»¹

كما علّل الباجي بالمقصد نفسه جواز قتل الحيات في الحرم، وذلك من خلال شرحه للأثر الموقوف الذي رواه الإمام مالك في الموطأ، جاء فيه:

«-مَالِكٌ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ أَمَرَ بِقَتْلِ الْحَيَّاتِ فِي الْحَرَمِ.»²

فذكر الباجي أن المقصد من جواز قتل الحيات هو دفع الضرر من الأذى المتوقع ابتداءه منها عادة؛ إذ لا يمكن الاحتراز منها. حيث قال:

«أمر عمر بقتل الحيات في الحرم لما قدمناه من أن أذهن لا يمكن الاحتراز منه إلا بابتدائها بالقتل، ولو تركت إلى أن تبدئ هي لابتدأت به في وقت نوم أو غفلة، فلا يمكن مدافعتها فيه مع ما طبعت عليه من أنها لا تنفك من الأذى، ولا تنصرف أن لا تعدو وهي شائعة في جنسها.»³

وفي تعليقه هذا إشارة إلى مقصد دفع الضرر في حكم جواز قتل الحيات في الحرم.

وعموما، ومما سبق، نلاحظ أن الباجي قد علّل ما ذكر في الحديث من جواز قتل المحرم لأصناف الحيوانات الخمسة، وما ذكر في الأثر من جواز قتل الحيات، بدفع الضرر المتوقع

¹ المصدر السابق، 3/450.

² انفرد به مالك في الموطأ، كتاب الحج، باب ما يقتل المحرم من الدواب. الحديث رقم 782 في المنتقى.

³ الباجي، المنتقى، 3/452.

منها ابتداء، ثم عمّم الحكم في كل حيوان يعدو ويفترس، قصد دفع الضرر المتوقع من أذاهما، مرجحاً رأي مذهبه في ذلك ترجيحاً مقاصدياً؛ إذ استعمل مقصد دفع الضرر المتوقع مناطاً جامعاً في قياسه لبقية الحيوانات العدوانية، على ما ذكر في الحديث من حيوانات، وكذلك استعمل عدم توقع الضرر مناطاً جامعاً في قياسه حكم حرمة قتل الحيوان المتوحش الذي لا يؤكل لحمه، والذي لا يبتدئ بالضرر غالباً، على حرمة قتله للمتوحش الذي يؤكل لحمه، مرجحاً بذلك رأي مذهبه على من خالفهم، ما يشير في مآله إلى اعتباره لمقصد دفع الضرر. كما لم يقتصر الباجي على اعتباره لمقصد دفع الضرر فيما يتعلق بالنفس فقط، بل عمّمه في كل ما يلحق الإنسان، في نفسه وفي زاده أيضاً، كما هو ظاهر في تعليقه لجواز قتل المحرم الغراب والحدأة. وفي ذلك كلّ إشارة من الباجي إلى مقصد دفع الضرر في تقريره لما جاء من أحكام تتعلق بقتل المحرم للحيوانات العدوانية. مما يثبت اجتهاده المقاصدي في المسألة، والتي يظهر أنه استند فيها عموماً إلى رأي شيوخه من مالكية العراق، وإلى قول ابن القاسم وإلى النظر.

المبحث الثالث: اعتبار الباجي لمقصد النظافة في غسل المحرم

نبرز في هذا المبحث الاجتهاد المقاصدي للباجي من خلال اعتباره لمقصد النظافة في أحكام اغتسال الحاج أو المعتمر. ونبحث ذلك في مطلبين؛ الأول: في اعتبار الباجي لمقصد النظافة في تغسيل الميت المحرم. والثاني: في اعتبار الباجي لمقصد النظافة في استحباب الغسل في أعمال الحج.

المطلب الأول: اعتبار الباجي لمقصد النظافة في تغسيل الميت المحرم

نبين في هذا المطلب اعتبار الباجي لمقصد النظافة من لزوم تغسيل الميت المحرم وتكفينه وتغطية رأسه، وسقوط ما كان عليه محظوراً بالإحرام، لانقضاء عمله بموته. نبين ذلك من خلال شرحه للأثر الموقوف الذي رواه الإمام مالك في باب تخمير المحرم وجهه، جاء فيه:

«مَالِكُ، عَنِ نَافِعٍ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ كَفَّنَ ابْنَهُ وَأَقْدَمَ بَنَ عَبْدِ اللَّهِ وَمَاتَ بِالْجُحْفَةِ مُحْرِمًا، وَحَمَّرَ رَأْسَهُ وَوَجْهَهُ، وَقَالَ: لَوْلَا أَنَا حُرْمٌ لَطَيَّنَاهُ.»

قَالَ مَالِكٌ: وَإِنَّمَا يَعْمَلُ الرَّجُلُ مَا دَامَ حَيًّا، فَإِذَا مَاتَ فَقَدْ انْقَضَى الْعَمَلُ.¹

ذكر الباجي رأي الإمام مالك في تغطية رأس الميت المحرم عند تكفينه، كما فعل ابن عمر رضي الله عنهما، ثم ذكر رأي من خالفه في ذلك كالإمام الشافعي الذي قال بعدم تغطية رأس الميت المحرم، وقد ردّ الباجي الحديث الذي استدلوا به² بكونه دالا على اختصاصه بذلك الحكم، ولا يتعدى محلّه. والذي يهمننا هنا، هو ذكر الباجي لاستدلال الإمام مالك بأن الميت قد انقضى عمله فلا يصحّ منه الإحرام، ولا تصبح تغطية رأسه بعد موته عملا محظورا، ثم ذكر الباجي -جدلا- إمكانية تنفيذ ما استدل به الإمام مالك؛ أنه إن كانت أعمال الإحرام ساقطة عن الميت المحرم لموته، فلم لا يسقط عنه الغسل وهو عبادة كأعمال الإحرام؟

فجاء جواب الباجي حول هذه المسألة، مستندا إلى المقصد من أعمال تجهيز الميت؛ إذ ذكر أن المقصد من الغسل والتكفين والتطيب وتغطية الرأس، هو تنظيف الميت وستره، ومنع هتك حرمة، وإظهار لجماله، وهذا ما يحتاج إليه الميت، ولا يحتاج إلى أعمال الإحرام بعد موته. هذا ما تضمّن قول الباجي الذي جاء فيه:

«(فصل) وقوله: وإنما يعمل الرجل ما دام حيا، على ما تقدم من أن الرجل إذا مات، فقد انقضى عمله، فلا يصح منه إحرام ولا غيره من الطاعات. فإن قيل فهذا يبطل غسل الميت، فإنه يعمل به بعد الموت، وإن كان من العبادات، فكذلك استدامة صفة الإحرام من كشف الرأس واجتناب الطيب. فالجواب أن الغسل إنما هو تنظيف لظاهر الجسد؛ لأنه لا يخلو من شيء يخرج منه من دم وغيره مع ما يصحب المريض من تغير الريح بطول المرض، وقلّة

¹ انفرد به مالك في الموطأ، كتاب الحج، باب تخمير المحرم وجهه. الحديث رقم 711 في المنتقى.

² استدلوا بأن النبي صلى الله عليه وسلم قال في المحرم الذي وقعت به ناقته: "غسلوه بماء وسدر وكفونوه ولا تخمروا رأسه ولا وجهه، فإنه يبعث يليي". والحديث رواه عن ابن عباس رضي الله عنهما كل من: البخاري في صحيحه، كتاب الجنائز، باب الخنوط للميت. ومسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب ما يفعل بالمحرم إذا مات. والترمذي في سننه، كتاب الحج عن رسول الله، باب ما جاء في المحرم يموت في إحرامه. والنسائي في سننه، كتاب مناسك الحج، باب في كم يكفن المحرم إذا مات. وأبو داود في سننه، كتاب الجنائز، باب المحرم يموت كيف يصنع به. وابن ماجه في سننه، كتاب المناسك، باب المحرم يموت. وأحمد في مسنده، كتاب ومن مسند بني هاشم، باب مسند عبد الله بن عباس. والدارمي في سننه، كتاب المناسك، باب في المحرم إذا مات ما يصنع به.

وقد ذكر الباجي بأن النبي(ص) علل بما لا طريق لنا إلى معرفته، فدّل على اختصاصه. انظر: الباجي، المنتقى، 330/3.

الاعتسال، فشرع غسله وحنوطه لتنظيفه وستره؛ لأن في تركه من غير غسل هتكاً لحرمة، وإظهاراً لما يجب أن يستر من حاله. يدل على ذلك أنه لا بد أن يفعل ذلك به، وإن مات طاهراً، ولذلك شرع تكفينه وستر وجهه ورأسه لئلا يظهر منه إلا ظاهر جماله، وليس كذلك منع الميت من الطيب وتغطية الرأس، فإنه ليس فيه شيء مما يحتاج الميت إليه بل هو ضد ما يحتاج إليه من ستر وتطيب رائحته فافترقا...»¹.

نلاحظ أن الباجي قد عللَّ عدم بطلان غسل الميت المحرم رغم بطلان ما يتعلق بمحظورات الإحرام كالنَّطِيبِ وتغطية الرأس، بمقصد التنظيف الذي يحقق الجمال والستر للميت، وبذلك برَّر قول الإمام مالك من أن محظورات الإحرام يعمل بها المحرم مادام حياً، فإذا مات لم تلزمه، بينما يلزمه ما يتعلق بتجهيزه، وهذا ما يبرز الاجتهاد المقاصدي للباقي في ترجيحه لقول الإمام مالك في هذه المسألة، الذي استند فيها إلى النظر كما يبدو من شرحه. كما يمكننا أن نلاحظ في شرح الباجي اعتباره أيضاً لمقصد الستر وحفظ العرض بالتبع نسبة إلى ما خصصناه من مقصد في هذا الفرع

المطلب الثاني: اعتبار الباجي لمقصد النظافة في استحباب الغسل في أعمال الحج

نبين في هذا المطلب اعتبار الباجي لمقصد النظافة في حكم استحباب اغتسال الحاج في أعمال الحج، وذلك من خلال شرحه لقول الإمام مالك في الموطأ في باب وقوف الرجل وهو غير طاهر ووقوفه على دابته، جاء فيه:

«قال يحيى: سئل مالك هل يقف الرجل بعرفة أو بالمزدلفة، أو يرمي الجمار، أو يسعى بين الصفا والمروة، وهو غير طاهر؟ فقال: كلُّ أمرٍ تصنعه الحائض من أمر الحج فالرجل يصنعه، وهو غير طاهر، ثم لا يكون عليه شيء في ذلك، ولكن الفضل أن يكون الرجل في ذلك كله طاهراً، ولا ينبغي له أن يتعمد ذلك.»²

والذي يهمننا في شرح الباجي لهذه المسألة، هو ما ذكره من مقصد تحقق النظافة من

الغسل في أعمال الحج، مشبهاً ذلك بغسل الجمعة؛ قال الباجي:

¹ المصدر السابق، 330/3، 331.

² رواه يحيى بن يحيى الليثي في موطأ مالك، كتاب الحج، باب وقوف الرجل وهو غير طاهر ووقوفه على دابته. انظر:

الباجي، المنتقى، 33/4.

«(فصل) وقوله: والفضل أن يكون الرجل طاهرا في ذلك كله. يريد أنه أفضل؛ لأنه مما شرعت فيه الطهارة استحبابا. وقد روى ابن وهب عن مالك: واستحب بعض العلماء التطهير للسعي، ولرمي الجمار، ولوقوف عرفة ومزدلفة، ومن لم يفعل فلا شيء عليه. وهذا الغسل إنما هو غسل للتنظيف كغسل الجمعة وغسل دخول مكة، ولكنه يقوى أن الطهارة مشروعة لهذه المناسك مع نظافة الأعضاء، فهذا قال: ولا ينبغي لأحد أن يتعمد ذلك. أي ولا ينبغي له أن يتعمد الوقوف على غير طهارة، وقاله ابن الماجشون.»¹

فالملاحظ أن الباجي قد حصر مقصد الغسل في التنظيف باستعماله أداة الحصر "إنما" في قوله: "وهذا الغسل إنما هو غسل للتنظيف"، ولم يبيّن الباجي مستنده في بيان هذا المقصد من الغسل، إلا ما أعمله من نظر. ولعلّه يريد المقصد التبعية من الغسل؛ إذ المقصد الأصلي منه هو الطهارة، التي تعدّ المقصد التعبدي المعنوي للغسل، وإن كان له مقاصد تابعة بالعرض، كالنظافة مثلا، التي قد تتحقق بفعل الغسل، وقد لا تتحقق؛ إذ الغسل بالكيفية الشرعية المخصوصة، قد لا يزيل الشعث، ولا هوام الرأس، ولا يحقق النظافة بالضرورة².

المبحث الرابع: اعتبار الباجي لمقصد الإعلان بالحج وإجابة الداعي به في التلبية

نبرز في هذا المبحث الاجتهاد المقاصدي للباجي من خلال اعتباره لمقصد الإعلان بالحج ومقصد إجابة الداعي به، فيما يتعلق بأحكام في التلبية، كاستحباب رفع الصوت بها، وتعيين موضع وزمان قطعها، ولأجل ذلك تضمّن المبحث مطلبين؛ الأول: في اعتبار الباجي لمقصد الإعلان بالحج في رفع الصوت بالتلبية. والثاني: في اعتبار الباجي لمقصد إجابة الداعي بالحج في موضع قطع التلبية.

¹ المصدر السابق، 34/4.

² لقد أشرنا إلى هذه المسألة في كتاب الصلاة، باب العمل في غسل يوم الجمعة، عند تعرضنا لحديث الموطأ رقم 225 في المنتقى.

المطلب الأول: اعتبار الباجي لمقصد الإعلان بالحج في رفع الصوت بالتلبية

نبين في هذا المطلب اعتبار الباجي لمقصد الإعلان بالحج من استحباب رفع الصوت بالتلبية، وذلك من خلال شرحه للحديث المرفوع الذي رواه الإمام مالك في باب رفع الصوت بالإهلال، جاء فيه:

«-مَالِكُ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَمْرٍو بْنِ حَزْمٍ، عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ بْنِ الْحَارِثِ بْنِ هِشَامٍ، عَنْ خَلَادِ بْنِ السَّائِبِ الْأَنْصَارِيِّ، عَنْ أَبِيهِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: أَتَانِي جَبْرِيلُ فَأَمَرَنِي أَنْ أَمُرَ أَصْحَابِي أَوْ مَنْ مَعِيَ أَنْ يَرْفَعُوا أَصْوَاتَهُمْ بِالتَّلْبِيَةِ أَوْ بِالِإِهْلَالِ، يُرِيدُ أَحَدَهُمَا.»¹

ذكر الباجي -في شرحه لهذا الحديث- أن مقصد رفع الصوت بالتلبية هو الإعلان عن شعائر الحج، مشبها ذلك برفع الآذان، قال الباجي:

«فصل: وأما رفع الصوت بالتلبية، لما كانت التلبية من شعائر الحج كان من سنتها الإعلان به ليحصل المقصود منها كالآذان وليس له أن يرفع صوته حتى يشق على نفسه ولكن على قدر طاقته وبجسب ما لا يتأدى إلا به.»²

ونلاحظ هنا أن الباجي قد استعمل لفظ المقصود كإشارة صريحة إلى بيان مقصد الإعلان بالحج من رفع الصوت بالتلبية. كما استعمل الباجي اللفظ نفسه في بيان وجه قول الإمام مالك بمنع رفع الصوت بالإهلال في بقية المساجد عدا المسجد الحرام ومسجد الخيف لأنهما مقصودان للحج، بينما بقية المساجد غير مقصودة لأعمال الحج. قال الباجي:

«وهذا كما قال إن المحرم لا يرفع صوته بالإهلال في غير مسجد منى، والمسجد الحرام من مساجد الجماعات، وهذا المشهور من مالك... ووجه قول مالك المشهور عنه أن المساجد مبنية للصلاة، وذكر الله تعالى، وتلاوة القرآن، فلا يصح رفع الصوت فيها بما ليس من

¹ رواه مالك في الموطأ، كتاب الحج، باب رفع الصوت بالإهلال، الحديث رقم 730 في المنتقى. وأخرجه الترمذي في سننه، كتاب الحج عن رسول الله، باب ما جاء في رفع الصوت بالتلبية. والنسائي في سننه، كتاب مناسك الحج، باب رفع الصوت بالإهلال. وأبو داود في سننه، كتاب المناسك، باب كيفية التلبية. وأحمد في مسنده، كتاب أول مسند المدنين أجمعين، باب حديث السائب بن خلاد أبي سهلة.

² الباجي، المنتقى، 354/3.

مقصودها لأنه لا تعلق لشيء منها بالحج، وأما المسجد الحرام ومسجد الخيف، فللحج اختصاص بهما من الطواف والصلاة أيام منى، ولسبب الحج بنيا، فلذلك استحباب رفع الصوت فيهما بالتلبية.¹

فلاحظ أن الباجي قد استعمل مقصد الاعلان بالحج في تعليقه لقول الإمام مالك باستحباب رفع الصوت بالتلبية في المسجد الحرام ومسجد الخيف دون غيرهما من المساجد. والظاهر من شرحه أنه استند إلى النظر فيما ذهب إليه من تعليل مقاصدي.

المطلب الثاني: اعتبار الباجي لمقصد إجابة الداعي بالحج في موضع قطع التلبية

نبيّن في هذا المطلب اعتبار الباجي لمقصد إجابة الداعي بالحج في مسألة قطع التلبية عند الموضع الذي دعا إليه، وذلك من خلال شرحه للأثر الموقوف الذي رواه الإمام مالك في باب قطع التلبية، جاء فيه:

«-مَالِكُ، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِيهِ أَنْ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ كَانَ يُلَبِّي فِي الْحَجِّ حَتَّى إِذَا زَاغَتِ الشَّمْسُ مِنْ يَوْمِ عَرَفَةَ قَطَعَ التَّلِيَةَ.

قَالَ مَالِكُ: وَذَلِكَ الْأَمْرُ الَّذِي لَمْ يَزَلْ عَلَيْهِ أَهْلُ الْعِلْمِ يَبْدُونَ.²»

علّل الباجي قول الإمام مالك في قطع التلبية بعد زيف الشمس من يوم عرفة كما ورد في الحديث، بمقصد إجابة الداعي بالحج؛ إذ الموضع الذي دعا إليه الداعي إلى الحج هو عرفة، ووقتها عند ميول الشمس عن كبد السماء، فيلي الحاج إلى أن يصل إلى موضع وزمان دعوة داعيه إلى الحج، فيكون بذلك قد أدى المقصد من التلبية بتحقيق إجابته الدعوة بالحج، فلا حاجة لاستمرار تليته بعد ذلك. وبهذا استدل الباجي على صحة قول الإمام مالك في المسألة، حيث قال:

«والدليل على صحة ما ذهب إليه مالك مما تعلق به أصحابنا أن التلبية إجابة الداعي بالحج، فإذا انتهى إلى الموضع الذي دعي إليه، فقد أكمل التلبية فلا معنى لاستدامتها بعد ذلك.»¹

¹ المصدر السابق، 354/3.

² انفرد به مالك في الموطأ، كتاب الحج، باب قطع التلبية. الحديث رقم 737 في المنتقى.

وفيما استدل به الباجي إشارة إلى مقصد إجابة الداعي بالحج من قطع التلبية بعد زيغ الشمس من يوم عرفة.

كما أشار الباجي أيضا إلى هذا المقصد، في شرحه للأثر المقطوع عن عروة بن الزبير، الذي جاء فيه:

«-مَالِكُ، عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ أَنَّهُ كَانَ يَقْطَعُ التَّلْبِيَةَ فِي الْعُمْرَةِ إِذَا دَخَلَ الْحَرَمَ.»²

فبيّن الباجي أن التلبية تنقطع ببلوغ مقصدها؛ فتقطع في العمرة بدخول الحرم، وفي الحج بعرفة. قال الباجي:

«قوله: أنه كان يقطع التلبية في العمرة إذا دخل الحرم، على حسب ما تقدمت الرواية عن عبد الله بن عمر من قطعه التلبية في العمرة إذا دخل الحرم، وذلك أن المعتمر إنما يقصد من الحل إلى الحرم، وإليه دعي فإذا وصل إليه من البعد، فقد انقطعت تلبيته وكمل مقصده، فأما الحاج، فليس ذلك بنهاية مقصده وإنما نهاية مقصده عرفة.»³

فلاحظ أن الباجي قد علّل قطع التلبية بتحقيق إجابة الداعي بالنسك، فإن كان النسك عمرة، قطعت التلبية عند الدخول إلى الحرم؛ لأن الحرم مقصد الداعي بالعمرة، وإن كان النسك حجاً، قطعت التلبية بعد زيغ الشمس من يوم عرفة، لأنهما زمان ومكان مقصد الداعي بالحج، مما يشير إلى اعتبار الباجي لمقصد إجابة الداعي بالحج في قطع التلبية. كما يظهر استناده إلى النظر فيما ذهب إليه من تعليل مقاصدي.

المبحث الخامس: اعتبار الباجي لمقصد التغليظ لحرمة مكة في حكم صيد حمامها

نبيّن في هذا المبحث اعتبار الباجي لمقصد التغليظ في حرمة مكة في حكم التكفير بشاة جزاء صيد الحرم لحمامها، بخلاف صيده لحمام بقية أماكن الحل الأخرى التي يتعيّن فيه جزاء

¹ الباجي، المنتقى، 365/3.

² انفرد به مالك في الموطأ، كتاب الحج، باب قطع التلبية في العمرة. الحديث رقم 753 في المنتقى.

³ الباجي، المنتقى، 383/3.

قيمته، نبين ذلك من خلال شرح الباجي لقول الإمام مالك الذي ورد في الموطأ في باب الحكم في الصيد، جاء فيه:

«قَالَ مَالِكُ: قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَلِكَ صِيَامًا لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ."¹

قَالَ مَالِكُ: فَالَّذِي يَصِيدُ الصَّيْدَ وَهُوَ حَلَالٌ ثُمَّ يَقْتُلُهُ وَهُوَ مُحْرَمٌ بِمَنْزِلَةِ الَّذِي يَتَبَاعُهُ وَهُوَ مُحْرَمٌ ثُمَّ يَقْتُلُهُ، وَقَدْ نَهَى اللَّهُ عَنْ قَتْلِهِ، فَعَلَيْهِ جَزَاؤُهُ. قَالَ مَالِكُ: وَالْأَمْرُ عِنْدَنَا أَنَّ مَنْ أَصَابَ الصَّيْدَ وَهُوَ مُحْرَمٌ حُكِمَ عَلَيْهِ بِالْجَزَاءِ.²»

تعرض الباجي في تفسيره لآية الصيد التي أوردها الإمام مالك، إلى مسألة تتعلق بحكم صيد حمام مكة، فذكر قول الإمام مالك؛ بأن جزاءه يكون بشاة، بخلاف غيره من حمام الحل الذي يكفر بقيمته، وقد علل الباجي هذا الحكم الخاص بحمام مكة بمقصد التغليظ لحرمة مكة، وبهذا المقصد رد رأي الإمام أبي حنيفة القائل بتعيين جزاء القيمة في حمام مكة، ورد رأي الإمام الشافعي الذي قال بتعيين شاة في حمام الحل؛ إذ ليس لحمام الحل حرمة الاختصاص بمكة. وهذا ما يبرز الاجتهاد المقاصدي للباجي في ترجيح ما ذهب إليه الإمام مالك في هذه المسألة. قال الباجي:

«مسألة: وهذا حكم الصيد كله إلا حمام مكة، فقد قال مالك: فيه شاة، وبه قال عمر وابن عباس وابن عمر وسعيد بن المسيب وقتادة. وقال أبو حنيفة ليس فيها إلا قيمتها وبه قال النخعي. والدليل على صحة ما قاله مالك أنه إجماع الصحابة حكم به عمر وأفتى به ابن عمر في المواسم، فلم ينكر ذلك أحد ولا خالفه، فثبت أنه إجماع. ودليلنا من جهة المعنى أن الشاة في الحمامة ليست من جهة الصورة، ولكن التغليظ لحرمة مكة، فألحقت بما له مثل من النعم في الهدى، وأقل ذلك شاة. مسألة: وأما حمام الحل، فحكمه حكم سائر الطير يضمن بقيمته، وبه

¹ سورة المائدة، الآية: 95.

² المصدر نفسه، 3/436، 446.

قال قتادة وقال الشافعي: في حمام الحل شاة، وبه قال عطاء. والدليل على ما نقوله أن هذا مما لا مثل له من النعم، ولا له حرمة الاختصاص بالبيت أو بالحرم، فلم تجب فيه شاة كالعصفور.¹

فلاحظ أن الباجي قد علل استثناء مكة في تكفير المحرم الصائد لحمامها بشاة دون غيرها من أماكن الحل، بمقصد التخليص لحرمتها، وعلل أيضا بالمقصد نفسه تعيين قيمة الحمام في تكفير من اصطاده محرما في الحل. كما نلاحظ أنه استدل -فيما استدل- بالمقصد نفسه في ترجيح رأي مذهبه، مستندا في ذلك إلى النظر كما يظهر من شرحه.

المبحث السادس: اعتبار الباجي لمقصد التبعّد والتضرع في أعمال الحج

نبرز في هذا المبحث الاجتهاد المقاصدي للباجي من خلال اعتباره لمقصد التبعّد فيما يتعلّق بالطواف، واعتباره لمقصد التضرّع فيما يتعلّق بدعاء السعي وعرفة، فنضمّن المبحث مطلبين؛ الأول: في اعتبار الباجي لمقصد التبعّد من الرمل في الطواف. والثاني: في اعتبار الباجي لمقصد التضرّع في صفة دعاء السعي وعرفة.

المطلب الأول: اعتبار الباجي لمقصد التبعّد من الرمل في الطواف

الرمل في الطواف هو الإسراع فيه بالخشب، وقال أبو القاسم الجوهري الرمل أن يثب في مشيه وثبا خفيفا يهز منكبيه وليس بالوثب الشديد، وذلك من حكم طواف القدوم.²

ونبيّن في هذا المطلب اعتبار الباجي لمقصد التبعّد بالحكم رغم ارتفاع حكمته، وذلك في تقريره لثبات واستدامة حكم استحباب الرمل في الأشواط الثلاثة الأولى للمحرم الطائف بالبيت رغم زوال المشركين عنه، الذين شرّع الرمل لمراءاتهم قوة وجلد المسلمين. نبيّن ذلك من خلال شرح الباجي للحديث المرفوع الذي رواه الإمام مالك في باب الرمل في الطواف، جاء فيه:

«مَالِك، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّهُ قَالَ: رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَمَلَ مِنَ الْحَجَرِ الْأَسْوَدِ حَتَّى انْتَهَى إِلَيْهِ ثَلَاثَةَ أَطْوَافٍ.

¹ المصدر السابق، 438/3، 439.

² انظر: المصدر نفسه، 493/3.

قَالَ مَالِكٌ: وَذَلِكَ الْأَمْرُ الَّذِي لَمْ يَزَلْ عَلَيْهِ أَهْلُ الْعِلْمِ بِلَدِّنَا.¹

توصل الباجي في شرحه لحديث جابر رضي الله عنه في مسألة الرمل عند الأشواط الثلاثة الأولى، إلى لزوم استدامة هذا الحكم حتى وإن كان القصد من الرمل هو إظهار قوة المسلمين وجلدهم آنذاك؛ فلو ينعدم الحكم بانعدام مقصده، لما ثبت الرمل في طواف النبي صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع، وقد زال المشركون من مكة وقتها، ولم يعد المسلمون بحاجة إلى إظهار جلدهم. فإن كان الحكم يدور مع علته وجودا وعدما، فإنه لا يدور مع حكمته وجودا وعدما؛ وهذا ما أورده الباجي وهو يستند إلى رأي عمر بن الخطاب رضي الله عنه في المسألة؛ قال الباجي:

«وقد أراد عمر بن الخطاب أن يترك الرمل، ثم استدامه، فقال: ما لنا وللرمل، إنما كنا راعينا به المشركين، وقد أهلكهم الله، ثم قال: شيء صنع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا نحب أن نتركه، وقد فعله النبي صلى الله عليه وسلم بعد الفتح، وبعد أن ثبت الإسلام بمكة، وزالت عنه المراة بذلك للمشركين، رواه جابر بن عبد الله لحديث حجة الوداع.²»

ثم أقرّ الباجي ما اختاره الإمام مالك من رمل الطائف من الحجر الأسود إلى أن ينتهي إليه ثلاث مرات دون مشي، ثم يمشي بقية الأشواط الأربعة، عملا برواية جابر، مخالفاً بذلك ما ذهب إليه ابن عباس رضي الله عنه من المشي بين الركنين حتى في الأشواط الثلاثة الأولى في روايته التي ذكر فيها قوله: «قَدِمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَصْحَابُهُ فَقَالَ الْمُشْرِكُونَ: إِنَّهُ يَقْدَمُ عَلَيْكُمْ وَقَدْ وَهَنَهُمْ حُمَى يَثْرِبَ، فَأَمَرَهُمُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يَرْمُلُوا الْأَشْوَاطَ الثَّلَاثَةَ، وَأَنْ يَمْشُوا مَا بَيْنَ الرُّكْنَيْنِ، وَلَمْ يَمْنَعُهُ أَنْ يَأْمُرَهُمْ أَنْ يَرْمُلُوا الْأَشْوَاطَ كُلَّهَا إِلَّا الْإِبْقَاءُ

¹ رواه مالك في الموطأ، كتاب الحج، باب الرمل في الطواف، الحديث رقم 799 في المنتقى. وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب استحباب الرمل في الطواف والعمرة وفي الطواف الأول من الحج. والنسائي في سننه، كتاب مناسك الحج، باب الرمل من الحجر إلى الحجر. وابن ماجه في سننه، كتاب المناسك، باب الرمل حول البيت. وأحمد في مسنده، كتاب باقي مسند المكثرين، باب مسند جابر بن عبد الله. والدارمي في سننه، كتاب المناسك، باب من رمل ثلاثاً ومشى أربعاً.

² الباجي، المنتقى، 493/3، 494.

عَلَيْهِمْ»¹. فالأصل في طواف الأشواط الثلاثة الأولى - كما وضّح الباجي - هو الرمل مطلقاً، أما علّة مشي الصحابة فيها بين الركنين كان لمقصد الإبقاء عليهم واستعادة أنفاسهم حينما يتوارون عن أنظار المشركين ليس إلا، كما هو واضح فيما جاء في رواية ابن عباس رضي الله عنهما من حصر العلّة في قوله: "وَلَمْ يَمْنَعُهُ أَنْ يَأْمُرَهُمْ أَنْ يَرْمُلُوا الْأَشْوَاطَ كُلَّهَا إِلَّا الْإِبْقَاءُ عَلَيْهِمْ"، فلما زالت العلّة زال حكم التوقف عن الرمل ما بين الركنين في الأشواط الثلاثة الأولى؛ فالحكم يدور مع علّته وجوداً وعدمًا. هذا ما يتضح في شرح الباجي لحديث جابر رضي الله عنه، حيث قال:

«(فصل) وقوله: رمل من الحجر الأسود حتى انتهى إليه ثلاثة أطواف، يقتضي أن الطواف كان بين الركنين اليماني والأسود، وقد تقدم من حديث ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر أصحابه أن يمشوا بين الركنين، وتأول أنه إنما أمرهم بذلك لأنهم كانوا يراءون المشركين بالجلد، وكان المشركون على قعيقعان، فكان المسلمون إذا ظهروا لهم رملوا ليروهم الجلد والقوة، وإذا استتروا بالبيت فكانوا بين الركنين اليمانيين مشوا إبقاء لقوتهم. والذي اختاره مالك أن يرمل الطائف من الحجر الأسود حتى ينتهي إليه ثلاث مرات. والأصل في ذلك حديث جابر بن عبد الله المتقدم، وإنما حكى فعله في حجة الوداع، وهو آخر ما فعل. وذكر عبد الله بن عباس فعله في عمرة القضية، والآخر أولى أن يتبع من فعل النبي صلى الله عليه وسلم مع أن جابر بن عبد الله عاين ما حكاه في عام حجة الوداع، واهتبل ذلك اهتبالاً أورد جميع فعله منذ خرج من المدينة إلى أن عاد إليها، وتحفظ ذلك. وابن عباس إنما روى عن غيره فإنه لم يشاهد عام القضية لصغره مع أنه يحتمل أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم ترك الرمل ما بين الركنين، وإن كان مشروعاً لحاجته إلى الإبقاء على أصحابه، فلما ارتفعت هذه العلّة لزم استدامة الرمل المشروع»².

¹ رواه البخاري في صحيحه، كتاب الحج، باب كيف كان بدء الرمل. وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب استحباب الرمل في الطواف والعمرة وفي الطواف الأول من الحج. والنسائي في سننه، كتاب مناسك الحج، باب العلة التي من أجلها سعى النبي بالبيت. وأبو داود في سننه، كتاب المناسك، باب في الرمل. وأحمد في مسنده، كتاب مسند بني هاشم، باب بداية مسند عبد الله بن عباس.

² الباجي، المنتقى، 494/3.

والذي نلاحظه هنا، أن الباجي اعتمد مقصد التعبد في مشروعية استدامة الرمل في الطواف في الأشواط الثلاثة الأولى، دون اعتبار للمقصد من تركه، والذي أوضحته رواية ابن عباس رضي الله عنه من الإبقاء على أصحابه، كون هذا المقصد كان علة للحكم يومها، أما وقد انعدمت العلة، فلا لزوم لبقاء حكم المشي بين الركنين في الأشواط الثلاثة الأولى. كما أن الباجي من جهة أخرى لم تؤثر فيه معرفة مقصد الرمل - بإظهار قوة وجلد المسلمين أمام المشركين - في إبطال حكمه وقد زال المشركون اليوم عن الكعبة؛ فنفهم أن الباجي في مناقشته لهذه المسألة، قد أبطل حكم المشي بين الركنين لأن المقصد منه كان يمثل علة للحكم، بينما أبقى على حكم الرمل رغم زوال المشركين لأن المقصد كان يمثل حكمة الحكم. كما أن الفرق واضح بين الأمرين؛ إذ انعدام العلة يؤدي بالضرورة إلى انعدام الحكم، بينما لا يؤدي بالضرورة انعدام الحكمة إلى انعدام الحكم. فإن لم تُعتبر تلك الحكمة في الرمل اليوم لزوال لازمها، يبقى المقصد من الرمل هو مجرد التعبد بما فعله النبي صلى الله عليه وسلم، كما أشار الباجي فيما رواه عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه في ذلك.

المطلب الثاني: اعتبار الباجي لمقصد التضرع في صفة دعاء السعي وعرفة

نبرز في هذا المطلب الاجتهاد المقاصدي للباجي من خلال اعتباره لمقصد التضرع في صفة الدعاء التي يستحب أن يلتزمها الحاج في بعض أعمال الحج، كصفة الدعاء على الصفا والمروة، وصفة الدعاء يوم عرفة. ونتناول ذلك في فرعين: الأول: في اعتبار الباجي لمقصد التضرع في صفة رفع اليدين للدعاء على الصفا والمروة. الثاني: في اعتبار الباجي لمقصد التضرع في صفة الدعاء بعرفة.

الفرع الأول: اعتبار الباجي لمقصد التضرع في صفة رفع اليدين للدعاء على الصفا

والمروة

نبين في هذا الفرع اعتبار الباجي لمقصد التضرع من بيانه لكيفية رفع اليدين عند دعاء الساعي على الصفا والمروة، وذلك من خلال شرحه للحديث المرفوع الذي رواه الإمام مالك في باب البدء بالصفا في السعي، جاء فيه:

«-مَالِكُ، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ إِذَا وَقَفَ عَلَى الصَّفَا يُكَبِّرُ ثَلَاثًا وَيَقُولُ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ، يَصْنَعُ ذَلِكَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ وَيَدْعُو، وَيَصْنَعُ عَلَى الْمَرْوَةِ مِثْلَ ذَلِكَ.»¹

ناقش الباجي - في شرحه لهذا الحديث - قولي الإمام مالك وابن حبيب في مسألة رفع اليدين عند الدعاء على الصفا في السعي؛ فذكر أن الإمام مالك ضعف أصل الرفع، بينما قال به ابن حبيب، وقد وافق الباجي ابن حبيب في مشروعية أصل رفع اليدين عند الدعاء، إلا أنه خالفه في صفة رفعهما، فبينما يرى ابن حبيب أن رفعهما يكون حذو المنكبين وبطنيهما إلى الأرض، فإن الباجي يرى أن الدعاء يكون برفعهما وبطنيهما إلى السماء، مستندا في اجتهاده إلى مقصد الدعاء؛ وهو التضرع والطلب، وهذا المقصد إنما يتناسب مع رفع اليدين وبطنيهما إلى السماء. كما احتل الباجي أن تضعيف الإمام مالك لرفع اليدين في دعاء الصفا، كان تضعيفا لما ذكره ابن حبيب من صفة رفعهما لا لأصل رفعهما، فضلا عن غياب الرفع في حديث جابر. وبهذا يكون الباجي قد استند ضمينا إلى مقصد التضرع والطلب في بيان كيفية الدعاء عند الصفا والمروة، مما يبرز اجتهاده المقاصدي. هذا ما يتبين من مناقشته لهذه المسألة، حيث قال:

«مسألة: وهل يرفع يديه على الصفا والمروة عند الدعاء؟ قال ابن القاسم: كان رفع اليدين عند مالك ضعيفا على الصفا والمروة. وقال ابن حبيب: يرفع يديه. وجه قول مالك ما روي من حديث جابر في الدعاء، ولم يذكر رفع اليدين مع استقصائه أقواله وأفعاله في الحج، حتى أنه لم ينقل أحد من ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم ما نقل. ووجه قول ابن حبيب أنه موضع دعاء وتضرع وسؤال ورغبة ورفع اليدين في مثل هذا مشروع. فرع: فإذا قلنا بقول ابن حبيب في رفع اليدين، فكيف صفة رفعهما؟ قال ابن حبيب: يرفعهما حذو منكبيه وبطونهما إلى الأرض، ثم يكبر ويهلل ويدعو. قال القاضي أبو الوليد رضي الله عنه: وعندي أن دعاء

¹ رواه مالك في الموطأ، كتاب الحج، باب البدء بالصفا في السعي، الحديث رقم 819 في المنتقى. وأخرجه النسائي في سننه، كتاب مناسك الحج، باب التكبير على الصفا. وأبو داود في سننه، كتاب المناسك، باب صفة حجة النبي. وابن ماجه في سننه، كتاب المناسك، باب حجة رسول الله.

التضرع والطلب إنما هو برفع اليدين وبطونهما إلى السماء، وإنما يكون ما ذكره ابن حبيب عند الذكر والتعظيم، ولعله هو الذي ضعّف مالك، رحمه الله.¹

فلاحظ أن الباجي قد رجّح ضمناً قول ابن حبيب عن قول الإمام مالك في مشروعية أصل رفع اليدين للدعاء على الصفا والمروة ترجيحاً مقاصدياً، غير أنه خالفه في صفة رفعهما، بأن ترفعا وبطونهما إلى السماء، معللاً ذلك تعليلاً مقاصدياً، ويمكننا أن نختزل ترجيحه لأصل الرفع وتعليله لصفته في قوله: "وعندي أن دعاء التضرع والطلب إنما هو برفع اليدين وبطونهما إلى السماء". كما نلاحظ أنه استند إلى النظر فيما ذهب إليه من اجتهاد مقاصدي.

الفرع الثاني: اعتبار الباجي لمقصد التضرع في صفة الدعاء بعرفة

نبين في هذا الفرع اعتبار الباجي لمقصد التضرع في بيانه لصفة الحاج التي يستحب أن يكون عليها عند دعائه بعرفة، ووضعيتها التي يفضل أن يتخذها، حتى يكون أبلغ في التضرع والرغبة والخضوع عند الدعاء، كتقريره لحكم استحباب وقوف الحاج راكباً على راحلته بعرفة. نبين ذلك من خلال شرح الباجي لقول الإمام مالك الذي ورد في الموطأ في باب وقوف الرجل وهو غير طاهر ووقوفه على دابته، جاء فيه:

«قال يحيى: وسئل مالك عن الوقوف بعرفة للراكب أينزل أم يقف ركباً؟ فقال: بل يقف ركباً إلا أن يكون به أو بدابته علة، فالله أعذر بالعدر.»²

تطرق الباجي في شرحه لقول الإمام مالك في مسألة استحباب الوقوف راكباً بعرفة، إلى المقاصد المحتملة لهذا الحكم؛ إذ أشار إلى أن المرء يكون أقدر على التضرع بالدعاء، وأشد انشغالا به، عندما يكون مرتاحاً أكثر غير متعب، ويتحقق ذلك بكونه راكباً مطمئناً لا يوجد ما يشغله عن الدعاء والتضرع إلى الله. وهكذا الأمر بالنسبة إلى الماشي الذي يستحب له الوقوف عند الدعاء، أو الجلوس لمن لا يقدر على الدعاء، والكل حسب طاقته، حتى يحقق مقصد قوة التضرع في الدعاء. هذا ما يتضح من شرح الباجي للمسألة في قوله:

¹ الباجي، المنتقى، 525/3.

² رواه يحيى بن يحيى الليثي في موطأ مالك، كتاب الحج، باب وقوف الرجل وهو غير طاهر ووقوفه على دابته. انظر: الباجي، المنتقى، 34/4.

«قوله: بل يقف راكبا. على وجه الاستحباب للوقوف على الراحلة. والأصل في ذلك ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه وقف على بعيره، وقد تقدم من حديث أم الفضل بنت الحارث¹، ويحتمل ذلك معنيين، أحدهما: طلب القوة والاستظهار على الدعاء والثاني: أن الإنفاق مشروع في الحج، وله تعلق بالمال، وقطع السفر كالجهد... مسألة: إذا ثبت ذلك، فمن وقف غير راكب، فليكن وقوفه للدعاء قائما، فإذا عيى، فليجلس، قاله مالك. وقال الشيخ أبو إسحاق: الماشي يقف قائما أو جالسا كل بقدر طاقته. ووجه ذلك أنه أبلغ في التضرع والرغبة والخضوع، وأما الراكب فتلك الحال أبلغ حالاته.»²

والملاحظ هنا أن الباجي قد عضد قول الإمام مالك في المسألة بالاستناد إلى فعل النبي صلى الله عليه وسلم، من حديث أم الفضل بنت الحارث. كما يتضح أن الباجي قد ذكر هذا المقصد على وجه الاحتمال مما يبيّن أن المقصد من هذا الحكم عند الباجي هو مقصد ظني لا قطعي. والمهم أنه علل الصفة التي يستحب أن يكون عليها الحاج في دعاء عرفة بمقصد التضرع إلى الله، مستندا في ذلك إلى النظر كما يظهر من شرحه.

المبحث السابع: اعتبار الباجي لمقصد اتصال السعي بالطواف من البدء بالصفاء

نبيّن في هذا المبحث اعتبار الباجي لمقصد تحقق اتصال السعي بالطواف من حكم بدء السعي بالصفاء دون المروة، ليتم السعي بعد الطواف مباشرة دون الخروج من المسجد الحرام، وذلك من خلال شرحه للحديث المرفوع الذي رواه الإمام مالك في باب البدء بالصفاء في السعي، جاء فيه:

¹ عَنْ أُمِّ الْفَضْلِ بِنْتِ الْحَارِثِ، أَنَّ نَاسًا تَمَارَوْا عِنْدَهَا يَوْمَ عَرَفَةَ فِي صِيَامِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ بَعْضُهُمْ: هُوَ صَائِمٌ، وَقَالَ بَعْضُهُمْ: لَيْسَ بِصَائِمٍ فَأَرْسَلْتُ إِلَيْهِ بِقَدَحٍ لَبْنٍ وَهُوَ وَاقِفٌ عَلَى بَعِيرِهِ فَشَرِبَ. رواه مالك في الموطأ، كتاب الحج، باب صيام يوم عرفة. الحديث رقم... في المنتقى.

² الباجي، المنتقى، 34/4.

«-مَالِكُ، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّهُ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ حِينَ خَرَجَ مِنَ الْمَسْجِدِ وَهُوَ يُرِيدُ الصَّفَا وَهُوَ يَقُولُ: نَبْدَأُ بِمَا بَدَأَ اللَّهُ بِهِ، فَبَدَأُ بِالصَّفَا.»¹

تعرض الباجي في شرحه لهذا الحديث إلى المقصد من بدء السعي من الصفا دون المروة؛ فبيّن أن الصفا أقرب إلى الكعبة من المروة، ثم إن المروة تقع خارج المسجد، فلو ابتداء الساعي سعيه من المروة للزمه الخروج من المسجد بعد طوافه، ومروره بالمسعى دون سعي، ولأجل ذلك باتّصال السعي بالطواف. قال الباجي:

«...وهذا حكم السعي بين الصفا والمروة أن يبدأ بالصفا. والأصل فيه فعل النبي صلى الله عليه وسلم وقوله: نبدأ بما بدأ الله به. وبدأ بالصفا. ومن جهة المعنى أن الصفا أقرب إلى البيت، فيخرج إليها الحاج أو المعتمر من السعي بخطوات يسيرة، ثم يرقى إلى الصفا، ثم يتوجه منها إلى المروة ساعياً في نسكه، ولو بدأ أولاً بالمروة لخرج إليها من المسجد، فمر بأكثر المسعى وهو غير ساع، وذلك بمنزلة أن يقصد الإنسان إلى أن يطوف بأكثر البيت قبل طوافه، ولا يعتد به، فكان البدء بالصفا أولى.»²

فقد علّل الباجي بدء الساعي بالصفا، بتحقيق اتصال السعي بالطواف. ولم أجد هنا دليلاً جزئياً قد استند إليه الباجي في اجتهاده المقاصدي لبيان المقصد من البدء بالصفا في الحديث، سوى بعض الأحكام المتعلقة بالسعي؛ كلزوم اتصال السعي بالطواف، وعدم الخروج من المسجد قبل أدائه إلا لضرورة، وعدم اعتبار الشوط إن ابتدأه الساعي بالمروة³، والتي قد يكون الباجي توصل من خلالها إلى مقصد ربط السعي بالطواف دون الخروج من المسجد من حكم بدء الساعي بالصفا.

¹ رواه مالك في الموطأ، كتاب الحج، باب البدء بالصفا في السعي، الحديث رقم 818 في المنتقى. وأخرجه الترمذي في سننه، كتاب الحج عن رسول الله، باب ما جاء أنه يبدأ بالصفا قبل المروة. والنسائي في سننه، كتاب مناسك الحج، باب ذكر الصفا والمروة. وأبو داود في سننه، كتاب المناسك، باب صفة حجة النبي. وابن ماجه في سننه، كتاب المناسك، باب حجة رسول الله. وأحمد في مسنده، كتاب باقي مسند المكثرين، باب باقي مسند جابر بن عبد الله.

² الباجي، المنتقى، 522/3.

³ انظر: المصدر نفسه، 522/3.

المبحث الثامن: اعتبار الباجي لمقصد الاحتياط للعبادة من تفريق الزوجين في قضاء الحج

نبين في هذا المبحث اعتبار الباجي لمقصد الاحتياط للعبادة حتى لا تفسد بما يتوقع حصوله للحاج المحرم من وطء لزوجته، في حكم التفريق بين الزوجين عند قضاء حجتهما الذي فسد قبل ذلك بالوطء وقت الإحرام، احتياطا لسلامة قضاء الحج من الوطء. نبين ذلك من خلال شرح الباجي للأثر الموقوف الذي رواه الإمام مالك في باب هدي المحرم إذا أصاب أهله، جاء فيه:

«مَالِكٌ أَنَّهُ بَلَغَهُ أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ وَعَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ وَأَبَا هُرَيْرَةَ، سُئِلُوا عَنْ رَجُلٍ أَصَابَ أَهْلَهُ وَهُوَ مُحْرِمٌ بِالْحَجِّ؟ فَقَالُوا: يَنْفُذَانِ لِرُجُوعِهِمَا حَتَّى يَقْضِيَا حَجَّهُمَا، ثُمَّ عَلَيْهِمَا حَجٌّ قَابِلٌ وَالْهَدْيُ. قَالَ: وَقَالَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ: وَإِذَا أَهْلًا بِالْحَجِّ مِنْ عَامٍ قَابِلٍ تَفَرَّقَا حَتَّى يَقْضِيَا حَجَّهُمَا.»¹

تناول الباجي - في شرحه لهذا الأثر - فصلا في بيان قول علي رضي الله عنه، فيما ذهب إليه من لزوم تفريق الزوجين الذين أفسدا حجتهما بالوطء، إذا أهلا بحج لعام جديد. وقد استدل الباجي استدلالا مقاصديا في ترجيحه لهذا الحكم، إلى جانب استدلاله بأصل الإجماع. والذي يعنينا في هذا البحث، هو استناده إلى المقاصد في ترجيحه لهذا الرأي في المسألة؛ إذ بين أن المقصد - الذي عبر عنه بالمعنى - من حكم التفريق بين هذين الزوجين، هو الاحتياط لعبادتهما، حتى يسلمتا فيما يقضيان من حج من احتمال الفساد بالوطء من جديد، خصوصا وقد ظهر منهما ما يدل على احتمال تسرعهما إلى فساد الحج بالوطء. قال الباجي:

«فصل: وقول علي رضي الله عنه: وإذا أهلا بالحج من عام قابل تفرقا حتى يقضيا حجتهما. وبه قال الشافعي. وقال أبو حنيفة: ليس عليهما أن يتفرقا. والدليل على ما نقوله قول علي وابن عباس، ولا مخالف لهما من الصحابة، فثبت أنه إجماع. ومن جهة المعنى أنه قد ظهر منهما من التسرع إلى الفساد في العبادة بالوطء ما يخاف عليهما مثله في القضاء، والقضاء واجب تسليمه من الوطء، فيلزم أن يفرق بينهما احتياطا للعبادة.»²

¹ رواه مالك في الموطأ، كتاب الحج، باب هدي المحرم إذا أصاب أهله، الحديث رقم 850 في المنتقى.

² الباجي، المنتقى، 4/4.

فلاحظ أن الباجي قد رجّح رأي مذهبه ومن يقول به ترجيحاً مقاصدياً، إذ استدل - فيما استدل - على لزوم التفريق بين الزوجين في قضاء الحج الذي فسد بالوطاء، بمقصد الاحتياط للعبادة، ضماناً لصحتها وتحاشياً لفسادها. كما نلاحظ أنه استند إلى النظر فيما ذهب إليه من تعليل مقاصدي.

المبحث التاسع: اعتبار الباجي لمقصد الرفق في بعض أعمال الحج

نبرز في هذا المبحث الاجتهاد المقاصدي للباجي من خلال اعتباره لمقصد الرفق في بعض أعمال الحج؛ كالرمي، والدفع من عرفة. ولبين ذلك تضمّن المبحث مطلبين؛ الأول: في اعتبار الباجي لمقصد الرفق في سبق النساء والصبيان إلى منى للرمي. والثاني: في اعتبار الباجي لمقصد الرفق في كيفية سير النبي صلى الله عليه وسلم عند دفعه من عرفة.

المطلب الأول: اعتبار الباجي لمقصد الرفق في سبق النساء والصبيان إلى منى للرمي

نبين في هذا المطلب اعتبار الباجي لمقصد الرفق بالنساء والصبيان من حكم قدومهم من مزدلفة إلى منى لصلاة الصبح بها قبل وفود الناس إليها، ليتمكنوا من رمي العقبة قبل ازدحام الناس. وذلك من خلال شرح الباجي للأثر الموقوف الذي رواه الإمام في باب تقديم النساء والصبيان، جاء فيه:

«-مَالِكُ، عَنْ نَافِعٍ، عَنْ سَالِمٍ وَعَبِيدِ اللَّهِ ابْنَيْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّ أَبَاهُمَا عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ كَانَ يُقَدِّمُ أَهْلَهُ وَصِبْيَانَهُ مِنَ الْمَزْدَلِفَةِ إِلَى مَنَى حَتَّى يُصَلُّوا الصُّبْحَ بِمَنَى، وَيَرْمُوا قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَ النَّاسُ.»¹

وضّح الباجي أن فعل بن عمر رضي الله عنهما إنما أراد به الرفق بالنساء والصبيان لضعفهم عن مزاحمة الناس، وهذا ما يدل على التفات الباجي إلى مقاصد الحكم في شرحه لهذا الأثر. قال الباجي:

¹ رواه مالك في الموطأ، كتاب الحج، باب تقديم النساء والصبيان، الحديث رقم 868 في المنتقى. وأخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الحج، باب من قدّم ضعفه أهله ليل فيقفون بالمزدلفة ويدعون ويقدم إذا غاب القمر. ومسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب استحباب تقديم دفع الضعفة من النساء وغيرهن من مزدلفة إلى منى في أواخر الليل قبل زحمة الناس واستحباب المكث لغيرهم حتى يصلوا الصبح بمزدلفة.

«قوله: كان يقدم أهله وصبيانهم من المزدلفة إلى منى. السنة المبيت بالمزدلفة، والوقوف بها بعد صلاة الفجر... فصل: وقوله: كان يقدم أهله حتى يصلي الصبح بمنى. يقتضي أن التقدم كان قبل الصبح، وأن ذلك كان بمقدار ما يأتون منى لصلاة الصبح أو قبل ذلك، فتجب صلاة الصبح وهم بها، وإنما خص بذلك نساءه وصبيانهم للضعف عن زحمة الناس، فأراد بذلك الرفق بهم على حسب ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك لما كان التعريس الذي هو فرض المبيت بالمزدلفة قد وجد منهم. ولم يبق إلا فضيلة الوقوف مع الإمام، فرخص لهم في ذلك لضعفهم، وقد بين ذلك بقوله: ويرموا قبل أن يأتي الناس.»¹

والملاحظ أن الباجي قد علل الترخيص للنساء والصبيان بسبقهم في قدوم منى وصلاة الصبح بها، بمقصد الرفق بهم، مستفيدا في بيانه لهذا المقصد من الحكم الشرعي المختص بالمبيت بالمزدلفة؛ الذي لا يعدّ ركنا من أركان الحج كعرفة، كما أنه يجزي النزول بها ثم الارتحال عنها قبل الفجر². ومن جهة أخرى فقد استند الباجي إلى حديث النبي صلى الله عليه وسلم المتعلق بالترخيص للنساء والصبيان كي يرموا قبل أن يأتي الناس³، والذي فيه إشارة إلى مقصد الرفق بهم لضعفهم.

كما يتضح اعتبار الباجي لهذا المقصد أيضا، في شرحه لأثر موقوف آخر رواه الإمام مالك في الباب نفسه، الذي جاء فيه:

«-مَالِكُ أَنَّهُ بَلَغَهُ أَنَّ طَلْحَةَ بْنَ عُبَيْدِ اللَّهِ كَانَ يُقَدِّمُ نِسَاءَهُ وَصَبِيَّانَهُ مِنَ الْمُزْدَلِفَةِ إِلَى مِنْى.»⁴

وهنا نجد أن الباجي - في شرحه لهذا الأثر - قد استند إلى مقصد الرفق في بيان أفضل الأوقات لتقديم الضعفة، إذ اعتبر أن تقديمهم من المزدلفة إلى منى قبل الفجر يكون أبلغ في الرفق

¹ الباجي، المنتقى، 38/4.

² انظر: المصدر نفسه، 38/4.

³ كما في حديث ابن عباس: «حَدَّثَنَا عَلِيُّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ أَخْبَرَنِي عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي يَزِيدَ سَمِعَ ابْنَ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا يَقُولُ أَنَا مِمَّنْ قَدَّمَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَيْلَةَ الْمُزْدَلِفَةِ فِي ضَعْفَةِ أَهْلِهِ». أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الحج، باب من قدم ضعفة أهله لليل فيقفون بالمزدلفة ويدعون ويقدم إذا غاب القمر.

⁴ رواه مالك في الموطأ، كتاب الحج، باب تقديم النساء والصبيان، الحديث رقم 870 في المنتقى.

بهم حتى يتمكنوا من صلاة الصبح. معنى ثم الرمي قبل إتيان الناس. هذا ما يتضح من شرحه الذي جاء فيه:

«قوله: كان يقدم نساءه وصبياناه من المزدلفة. لم يبين وقت التقديم، فيحتمل أن يكون قدمهم قبل الفجر، فيصلوا. بمعنى على ما تقدم في حديث أسماء، ويحتمل أن يكون قدمهم بعد الفجر وقبل الوقوف إلا أن الرفق بهم أبلغ في تقديمهم قبل الفجر؛ لأنه أحلى لهم، وأمكن من أن يصلوا منى ويرموا، وينزلوا قبل تضايق الناس والله أعلم.»¹

فلاحظ أن الباجي علل أفضلية قدوم النساء والصبيان إلى منى قبل الفجر، بأنه أبلغ في الرفق بهم، ما يشير إلى اعتباره لمقصد الرفق، ويبرز اجتهاده المقاصدي في ترجيح أفضلية الأوقات في هذه المسألة، مستندا في ذلك إلى النظر.

المطلب الثاني: اعتبار الباجي لمقصد الرفق في كيفية سير النبي عند دفعه من عرفة

نبين في هذا المطلب اعتبار الباجي لمقصد الرفق من سنة النبي صلى الله عليه وسلم في طريقة سيره عندما يدفع من عرفة، وذلك من خلال شرحه للحديث المرفوع الذي رواه الإمام مالك في باب السير في الدفعة، جاء فيه:

«—مَالِكُ، عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ أَنَّهُ قَالَ: سُئِلَ أُسَامَةُ بْنُ زَيْدٍ، وَأَنَا جَالِسٌ مَعَهُ، كَيْفَ كَانَ يَسِيرُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ حِينَ دَفَعَ؟ قَالَ: كَانَ يَسِيرُ الْعُنُقَ² فَإِذَا وَجَدَ [فَجْوَةً]³ نَصَّ. قَالَ مَالِكُ: قَالَ هِشَامُ بْنُ عُرْوَةَ: وَالتَّصُّ فَوْقَ الْعُنُقِ.»⁴

¹ الباجي، المنتقى، 39/4.

² يسير العنق: نوع من السير معروف فيه رفق. انظر: المصدر نفسه، 41/4.

³ قال ابن عبد البر: هكذا قال يحيى: فرجة، وتابعه جماعة، منهم: أبو المصعب وابن بكير وسعيد بن عفير، وقالت طائفة منهم ابن وهب وابن القاسم والقعني: فإذا وجد فجوة، والفجوة والفرجة سواء في اللغة. انظر: المصدر نفسه، 41/4.

⁴ رواه مالك في الموطأ، كتاب الحج، باب السير في الدفعة، الحديث رقم 872 في المنتقى. وأخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الحج، باب السير إذا دفع من عرفة. ومسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب الإفاضة من عرفات إلى المزدلفة. والنسائي في سننه، كتاب مناسك الحج، باب كيف السير من عرفة. وأبو داود في سننه، كتاب المناسك، باب الدفعة من عرفة. وأحمد في مسنده، كتاب مسند الأنصار، باب حديث أسامة بن زيد حب رسول الله. والدارمي في سننه، كتاب المناسك، باب كيف السير في الإفاضة من عرفة.

أشار الباجي في تعليقه على كيفية سير النبي صلى الله عليه وسلم عند الدفع من عرفة، إلى أن المقصد من ذلك هو الرفق بالناس، حيث قال:

«(فصل) وقوله: كان يسير العنق. يريد ضرباً من السير ليس بالشديد رفقا بالناس وتحريزاً من أذاهم وليقتدوا به في رفق بعضهم على بعض، ويحترز بعضهم من أذى بعض، وهذا ما كان في جماعة الناس وزحامهم، فإذا وجد فجوة، وهي الفرجة من الأرض يريد ليس فيها أحد، نص، يريد أنه أسرع في السير؛ لأن النصّ أرفع من السير، وهذا يقتضي أن سنة المشي في الدفع الإسراع، وإنما يمسك عن بعضه لمانع من زحام أو غيره.»¹

والملاحظ أن مقصد الرفق بالناس الذي استخلصه الباجي من كيفية سير النبي صلى الله عليه وسلم، لم تشر إليه رواية أسامة بن زيد، وإنما هو مقصد توصل إليه الباجي بنظره، خصوصاً وأن الرواية تبين أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا وجد فرجة أسرع قليلاً في المشي، فيفهم من سيره بلطف عند ازدحام الناس أنه يهدف إلى الرفق بالناس، وإرشادهم إلى الرفق ببعضهم البعض.

المبحث العاشر: اعتبار الباجي لمقصد التعليم في خطبة عرفة

نبين في هذا المبحث اعتبار الباجي لمقصد تعليم الحاج أحكام الحج من إقامة خطبة عرفة، وذلك من خلال شرحه للأثر الموقوف الذي رواه الإمام مالك في باب الإفاضة، جاء فيه:

«-مَالِكُ، عَنْ نَافِعٍ وَعَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ خَطَبَ النَّاسَ بِعَرَفَةَ، وَعَلَّمَهُمْ أَمْرَ الْحَجِّ، وَقَالَ لَهُمْ فِيمَا قَالَ: إِذَا جِئْتُمْ مِنِّي فَمَنْ رَمَى الْجَمْرَةَ، فَقَدْ حَلَّ لَهُ مَا حَرَّمَ عَلَى الْحَاجِّ إِلَّا النَّسَاءَ وَالطَّيْبَ، لَا يَمَسُّ أَحَدٌ نِسَاءً وَلَا طَيْبًا حَتَّى يَطُوفَ بِالْبَيْتِ.»²

أشار الباجي -في شرحه لهذا الأثر- إلى مقصد تعليم الحاج من خطبة عرفة، وأنها ليست للصلاة. قال الباجي:

¹ الباجي، المنتقى، 42/4.

² انفرد به مالك في الموطأ، كتاب الحج، باب الإفاضة، الحديث رقم 914 في المنتقى.

«قوله: "خطب الناس بعرفة" يريد يوم عرفة، وخطبته ليست للصلاة، وإنما هي لتعليم الحاج، ولذلك قال: "وعلمهم أمر الحج" يريد أنه علمهم من أحكامه ما يستقبلونه من المبيت بالزدلفة وجمع المغرب والعشاء بها والوقوف بها بعد طلوع الفجر والدفع منها إلى منى ورمي جمرة العقبة يوم النحر، ثم الذبح والنحر، ثم الحلاق ثم طواف الإفاضة لمن أراد تعجيله أو تأخيره، ثم المبيت بمنى ورمي الجمار أيام التشريق، وحكم التعجيل والتأخير والنفر والتحصيب.¹»

والملاحظ أن الباجي قد علل إقامة خطبة عرفة بقول عبد الله بن عمر رضي الله عنهما: "وعلمهم أمر الحج"، مما يظهر استناده إليه في الإشارة إلى مقصد التعليم من خطبة عرفة. ولهذا المقصد أثر في بعض الأحكام الجزئية؛ فلا يترتب على الحاج الذي لم يقم الخطبة أو لم يحضرها أي شيء يفسد حجه، كما يجوز أن تقام صلاة الظهر بدونها خلافاً لصلاة الجمعة أو صلاة العيدين؛ فخطبة عرفة لا تتعلق بالصلاة وإنما يقصد بها تعليم الحاج مناسكهم.

وفي مسألة أخرى استند الباجي إلى هذا المقصد نفسه في ترجيح قول ابن حبيب، بأنه من أتى بخطبة عرفة قبل الزوال بيسير أنها تجزئه، لأن دخول الوقت شرط للصلاة، بينما خطبة عرفة ليست للصلاة، وإنما المقصد منها تعليم الحاج، مدعماً ذلك بما قاله الإمام مالك في المسألة. هذا ما يتبين من شرح الباجي للحديث المرفوع الذي رواه سالم بن عبد الله² حيث قال في شرحه:

«فالسنة تعجيل الصلاة في ذلك اليوم ليتعجل الوقوف. وقد قال ابن حبيب: يبدأ بالخطبة إذا زالت الشمس أو قبل الزوال بيسير، قدر ما يفرغ من الخطبة، وقد زالت الشمس.

¹ الباجي، المنتقى، 109/4.

² الحديث هو: "عَنْ سَالِمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّهُ قَالَ كَتَبَ عَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ مَرْوَانَ إِلَى الْحَجَّاجِ بْنِ يُوْسُفَ أَنْ لَا تُخَالِفَ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ فِي شَيْءٍ مِنْ أَمْرِ الْحَجِّ قَالَ فَلَمَّا كَانَ يَوْمَ عَرَفَةَ جَاءَهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ حِينَ زَالَتْ الشَّمْسُ وَأَنَا مَعَهُ فَصَاحَ بِهِ عِنْدَ سُرَادِقِهِ أَيْنَ هَذَا فَخَرَجَ عَلَيْهِ الْحَجَّاجُ وَعَلَيْهِ مِلْحَفَةٌ مُعَصْفَرَةٌ فَقَالَ مَا لَكَ يَا أَبَا عَبْدِ الرَّحْمَنِ فَقَالَ الرَّوَّاحُ إِنْ كُنْتُ تُرِيدُ السُّنَّةَ فَقَالَ أَهْدِهِ السَّاعَةَ قَالَ نَعَمْ قَالَ فَأَنْظِرْنِي حَتَّى أُفِيضَ عَلَيَّ مَاءً ثُمَّ أَخْرَجَ فَنَزَلَ عَبْدُ اللَّهِ حَتَّى خَرَجَ الْحَجَّاجُ فَسَارَ بَيْنِي وَبَيْنَ أَبِي فَقُلْتُ لَهُ إِنْ كُنْتُ تُرِيدُ أَنْ تُصِيبَ السُّنَّةَ الْيَوْمَ فَاقْصُرْ الْخُطْبَةَ وَعَجِّلِ الصَّلَاةَ قَالَ فَجَعَلَ الْحَجَّاجُ يَنْظُرُ إِلَيَّ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ كَيْمَا يَسْمَعُ ذَلِكَ مِنْهُ فَلَمَّا رَأَى ذَلِكَ عَبْدُ اللَّهِ قَالَ صَدَقَ سَالِمٌ". رواه مالك في الموطأ في كتاب الحج، باب الصلاة في البيت وقصر الصلاة وتعجيل الخطبة بعرفة، الحديث 890 في المنتقى.

قال الشيخ أبو محمد: وفي قول ابن حبيب هذا نظر، وقد قال أشهب في كتابه: إذا خطب قبل الزوال، لم يجزه، وليعد الخطبة، إلا أن يكون قد صلى الظهر يريد بعد الزوال، فتجزئه. وهذا التأويل من الشيخ أبي محمد فيه نظر؛ لأنه قد عاد فيه إلى ما أنكره على ابن حبيب. وقوله: إلا أن يكون قد صلى الظهر، إنما يريد أشهب، أنه لا يعيد الخطبة بعد الصلاة لأنه قد فات وقتها، وهي نافلة. وأما الصلاة فقد علم أنها لا ترجى قبل الزوال، فلا معنى لاشتراط ذلك فيها. والذي يتحقق من الخلاف بين ابن حبيب وأشهب أن ابن حبيب يرى أن يؤتى بالخطبة قبل الزوال وأشهب يمنع من ذلك، ويرى إعادتها لمن فعل ذلك إلا أن يفوت بفعل الصلاة، والصلاة لا تكون إلا بعد الزوال على كل حال، وإنما جاز ذلك لأن الخطبة ليست للصلاة، وإنما هي تعليم للحاج، ولذلك لم يغير حكم الصلاة في الجهر، ولم يتقدم الأذان عليها، فلم يكن من شرطها أن يكون وقتها وقت الصلاة، وإنما من حكمها ذلك لما شرع من اتصالها بالصلاة، والله أعلم... وقال الشافعي: يخطب الإمام يوم عرفة، وكذلك يقول جميع أصحابنا المغاربة والمدنيون، يقولون: يخطب الإمام، إلا أنهم لا يجعلون للخطبة حكم الخطبة للصلاة فيما نذكره، وإنما يجعلون لها حكم التعليم ولا يبعد أن يكون ابن حبيب إنما قال: يخطب بعرفة قبل الزوال؛ لأنها ليست للصلاة، ولو كانت للصلاة لوجب أن يشتركا في الوقت. وقد قال مالك: كل صلاة يخطب لها، فإنه يجهر فيها بالقراءة، فقليل له: فعرفة يخطب فيها، ولا يجهر لها بالقراءة، فقال: إنما تلك للتعليم، ومما يبين أنها ليست للصلاة أن المؤذن لا يؤذن إلا بعد الخطبة، ولو كانت الخطبة للصلاة لوجب أن يؤذن في أول الخطبة كالجمعة.¹

فلاحظ أن الباجي كما أقرّ تعليل جواز إقامة الخطبة قبل الزوال بمقصد التعليم، أقرّ أيضاً حكم عدم الجهر بالصلاة ظهر عرفة رغم ارتباطها بخطبة عرفة بمقصد التعليم من خطبة عرفة، بخلاف غيرها كخطبة الجمعة والعيدين. كما يظهر من شرحه استناده إلى قول الإمام مالك وقول أصحابه المغاربة والمدنيين في ما ذهب إليه من اجتهاد مقاصدي.

¹ الباجي، المنتقى، 68/4، 69، 70.

خاتمة الباب الأول

تتضمن الخاتمة جدولاً يضم أهم النتائج المستخلصة من اعتبار الباجي للمقاصد في شرحه المنتقى في مجال العبادات، نبيّن فيه المقصد المعتبر، وفيه استعمله الباجي، وإلى أي شيء استند إليه في اعتباره، كما نسجّل فيه بعض الملاحظات التي تبرز تصريح الباجي للمقصد أو إشارته إليه، وبعض إشارات إلى المقاصد التبعية نسبة إلى ما تناولناه من مقصد، وغيرها من الملاحظات. ويشمل الجدول كل الفصول الأربعة التي تناولناها بالكشف والدراسة والتحليل.

أولاً: كتاب الصلاة

ملاحظات	المستند	استعماله	المقصد المعتبر
- أشار إلى المقصد بالقول: " وإنما أراد بذلك صلى الله عليه وسلم، اجتماع الناس للصلاة لفضيلة الجماعة وإقامة الصلاة في المساجد "	- أصل السنة	- في تعليل عدول النبي صلى الله عليه وسلم عن اتخاذ خشيتين يُضرب بهما إلى اتخاذ الأذان - في ثبوت الاجتهاد المقاصدي للنبي صلى الله عليه وسلم	مقصد اجتماع المسلمين في التنبية لصلاة الجماعة
- أشار إلى المقصد بالقول: " ولو جاز الجمع في مسجد مرتين لكان ذلك داعية إلى الافتراق والاختلاف " - أشار بالتبع إلى مقصد الانضباط والحفاظ على أوقات الصلاة	- النظر	- في تعليل منع إقامة أكثر من صلاة جماعة الإمام الراجح في المسجد.	مقصد حفظ وحدة المسلمين في صلاة الجماعة
أشار إلى المقصد بالتصريح: " ولما في تعجيلها من الرفق بالناس "	- النظر	- في تعليل أفضلية الامتناع من التنفل عقب أذان المغرب، والتعجيل بالصلاة	مقاصد الرفق والتخفيف والتيسير ورفع المشقة والحرج في أحكام الصلاة
- صرح بمقصد التخفيف بالقول: " فأراد التخفيف عنهم بالأذان بالصلاة في الرحال "	- النظر	- في تعليل إذن ابن عمر بالصلاة في الرحال ولو أفذاذا. - في تأويل قياس ابن عمر الريح بالمطر في الترخيص	مقصد التخفيف ورفع المشقة في الصلاة عند الشدة
أشار إلى المقصد بالقول: " لأن السفر موضع تخفيف " - أشار بالتبع إلى مقصد إظهار شعار الإسلام في تشريع أذان الصبح للمسافر	- النظر	- في تعليقه لعدم لزوم الأذان للمسافر.	مقصد التخفيف في الأذان للمسافر

المقصد المعبر	استعماله	المستند	ملاحظات
مقصد التيسير في صفة رفع اليدين في الصلاة	- في ترجيح كيفية رفع اليدين في الصلاة؛ بأن تكونا قائمتين.	- النظر	- أشار إلى المقصد بالقول: " ولأنه أبعد في التكلف وأيسر في الرفع " - وافق شيوخه العراقيين وخالف سحنون - استأنس بالسنة
مقصد تخفيف القراءة في صلاة العشاء	- في تعليل قراءة النبي صلى الله عليه وسلم بقصر السور	- النظر	صرح بالمقصد في قوله: " لأنه قصد التخفيف " - ذكره لهذا المقصد على وجه الاحتمال دليل على اجتهاده المقاصدي
مقصد رفع المشقة في قراءة المسافر في الصلاة	- في تقرير أفضلية التخفيف في قراءة المسافر في الصلاة	- النظر	أشار بالقول: " لما فيه من المشقة والحاجة إلى استصحاب الرفقة "
مقصد التخفيف من تخصيص رمضان بالقيام	- في تعليل الحض على قيام رمضان دون سائر أوقات العام - في تمييز قدرة قيام النبي صلى الله عليه وسلم عن قدرة غيره عليه.	- إلى الحديث في استنباط مقصد التخفيف	- أشار إلى المقصد بالقول: " لما علم من ضعفنا عن إقامة ذلك في جميع العام "
مقصد رفع المشقة في تخفيف صلاة الجماعة	- في تعليل وجوب تخفيف الإمام في صلاة الجماعة. - مناطا لتعين التخفيف أو التطويل في الصلاة	- استنبطه من الحديث، أي استند إلى أصل السنة	- أشار إلى المقصد بالقول: " صلاة يتحوز فيها بحيث لا يشق على أحدهم "
مقصد رفع المشقة في الجمع بين الصلاتين	- في تعليل جمع النبي صلى الله عليه وسلم بين الصلاتين - في تقريره لحكم الجواز في غير السفر أيضا - في الاستدلال على مسألة التقديم والتأخير في الجمع بين الظهر والعصر في السفر - مناطا جامعا في قياس الأولى في تقريره لأولوية جواز الجمع بين الصلاتين للحاضر المريض والخائف عن المسافر - في تقريره لحكم جواز الجمع بين الصلاتين في الطين والظلمة - وفي تعليله لحكم الجواز في المطر المضر	- النظر - قياس الأولى	- استند إلى الاجتهاد المقاصدي فيما لا نص فيه؛ إذ لم يرد نص خاص بالجمع في الخوف، بل لم يرد فيه قول للإمام مالك - صرح بالقول: " فإذا جاز للمسافر الجمع بينهما لمشقة السفر، فبأن يجوز ذلك لمشقة المرض أولى " -
مقصد رفع المشقة في مسافة قصر الصلاة	- في تعليل عدم جواز التقصير فيما يقل عن مسافة القصر فيفهم منه أنه غالبا ما تلحق المشقة بمن يقطع مسافة القصر، ولذلك يتعين له التقصير في الصلاة	- النظر	- أشار إلى المقصد بالقول: " أن هذه مسافة لا تلحق المشقة بقطعها غالبا "

ملاحظات	المستند	استعماله	المقصد المعبر
<p>- صرّح بالمقصد في قوله: " الإشارة إلى نفي الحرج اللاحق في المنع من ذلك "</p> <p>- نَبّه إلى حكم عدم جواز الصلاة عرباناً مع وجود الثوب الواحد، ولم يجري مقصد رفع الحرج في هذه الحالة، وفي ذلك إشارة إلى عدم إفراطه في استعمال المقاصد وتقيده وانضباطه بالضوابط الشرعية والأحكام الثابتة فيما ذهب إليه من اجتهاده مقاصدي في المسألة</p>	<p>- استند إلى حديث النبي صلى الله عليه وسلم في استنتاج مقصد رفع الحرج بتأويل اللفظ</p>	<p>- في تأويل قول النبي صلى الله عليه وسلم: " أَوْ لِكُلِّكُمْ ثَوْبَانٍ ."</p> <p>- في الاستدلال على حكم جواز الصلاة في ثوب واحد وإن كان للمصلي ثوبان.</p>	<p>مقصد رفع الحرج من إباحة الصلاة في ثوب واحد</p>
<p>- لم يقف عند حرفية اللفظ</p>	<p>- حديث النبي صلى الله عليه وسلم</p>	<p>- في تعليل عدم جواز الجري إلى الصلاة</p> <p>- في تقرير حكم جواز الإسراع إلى الصلاة إن خيف فواتها ولم يخل بمقصد الوقار والسكينة</p> <p>- مناطا لحكم منع أو جواز الإسراع إلى الصلاة عند الإقامة.</p> <p>- في ضبط الجواز في صفة السعي إلى الصلاة</p>	<p>مقصد الخشوع والإتقان في أحكام الصلاة</p> <p>مقصد الوقار والسكينة في تجنب الجري إلى الصلاة</p>
<p>- أشار إلى المقصد بالقول: " ومن جهة المعنى أن في ذلك خروجاً عن الوقار المشروع في الصلاة "</p> <p>- عضّد الحكم بحديث أبي هريرة، رغم أن الإمام مالك لم يروه في الموطأ، مما يدل على اجتهاده في استنباط الأحكام من السنة دون تقيده بالموطأ.</p>	<p>- النظر</p> <p>- مشروعية الوقار في الصلاة</p>	<p>- في تعليل أفضلية ستر المنكبين بالثوب في الصلاة</p> <p>- في تعليل استحباب لبس المصلي ثيابه في الصلاة على أفضل هيئة</p>	<p>لمقصد الوقار في ستر الكتفين في الصلاة</p>
<p>- أشار إلى المقصد بالقول: " الفتح على الإمام معونة على إتمام صلاته "</p> <p>- خصّص سورة الفتح لما عمّمه الإمام مالك من عدم تجويزه للنظر إلى كل آيٍ المصحف.</p>	<p>- النظر</p>	<p>- في ترجيحه لقول الإمام مالك بالاستدلال على جواز الفتح على الإمام في صلاة الفريضة إن كان المصليان في صلاة واحدة، أو المرتج في صلاة والفتاح في غير صلاة</p> <p>- في تقرير حكم منع الفتح للمصليين أحدهما على الآخر إن كانا في صلاتين مختلفتين</p> <p>- في تقرير حكم جواز النظر إلى المصحف للمصلي المرتج في سورة الفاتحة.</p>	<p>مقصد إتمام الصلاة في الفتح على الإمام</p>
<p>- أشار إلى المقصد بالقول: " مما لا يشغله عن صلاته، ويمكنه أن يعيه مع الاشتغال بصلاته والإقبال عليها "</p> <p>- أشار إلى مقصد تبعية وهو دوام الأخوة بين المسلمين</p>	<p>- قول ابن حبيب</p> <p>- النظر في المقصد التبعية</p>	<p>- في تعليل حكم جواز مناداته المصلي بالأمر اليسير</p> <p>- في تعليل حكم جواز التجوز في الصلاة للإقبال على من يكلمه</p>	<p>مقصد الخشوع في مناداته المصلي</p>

ملاحظات	المستند	استعماله	المقصد المعبر
- اشارة إلى المقصد بالقول: " للإناصات إليه ". وبالقول: " تفرغ للوسواس، وحديث النفس وما يشغله عن الصلاة"	- النظر	- في ترجيح قول مالك بالاستدلال على حكم استحباب سكوت المأموم عند جهر الإمام بالقراءة، واستحباب قراءته عند إسرار الإمام بها	مقصد الخشوع في القراءة خلف الإمام
صريح بالقول: " والقصد إلى التفرغ لها "	- النظر	- في تقريره لحكم كراهية النظر في الصلاة إلى غيرها عموماً	مقصد الخشوع في النظر إلى اللباس المعلم في الصلاة
- اشارة إلى المقصد بالقول: " لما فيه من التفرير بصلاة العشاء وتعريضها للفوات "	- النظر	- في تعليل كراهية النوم قبل العشاء - في تعليل كراهية الحديث بعد العشاء	مقصد الحفاظ على الصلاة في النوم قبل العشاء
أشار إلى المقصد بالقول: " لأن ذلك مما يشغل المصلي ويقطع عليه الإقبال على صلاته، وإنما يمنع المرور بين يديه بهذا المعنى "	- النظر	- في تعليل منع المرور بين يدي المصلي - في تعليل كراهية التكلم من عن يمينه ويساره - في استنباط حكم منع مناولة الشيء بين يدي المصلي.	مقصد الخشوع في المرور بين يدي المصلي
- أشار إلى المقصد بالقول: " الاشتغال عن الصلاة - أشار بالتبع إلى مقصد التواضع لله، ومقصد رفع الأذى - استدلال بحديث لم يروه مالك	- النظر - الاستئناس بالسنة ولو خارج الموطأ	- في تعليل منع مسح الأرض لموضع السجود في الصلاة، أو الانشغال بمسح الجبهة من التراب	مقصد الخشوع في مسح التراب أثناء الصلاة
- لم يعتمد على حديث ابن أبي المخارق في الموطأ لضعفه، واستند إلى غيره مما صح	- النظر - الاستئناس بالسنة من غير رواية مالك	- في تعليل استحسان وضع اليد اليمنى على اليسرى في الصلاة	مقصد الخشوع في القبض في الصلاة
أشار إلى المقصد بالقول: " ليتفرغ لها ويخلو سره للإقبال عليها " وبالقول: " لمعنى التفرغ لها "	- النظر في الوصف المناسب والملائم للحكم	- في تأويل قول النبي صلى الله عليه وسلم - في تعليل قول مالك في المسألة - مناطا في قطع الصلاة أو التماذي فيها لمن احتاج إلى الغائط	مقصد الخشوع في تقديم الغائط على الصلاة
- صريح بالمقصد بالقول: " ومعنى ذلك أن ضرورة حفظ المال جوزت له " - استعمل ولأول مرة بشكل صريح مقصد حفظ المال كمقصد ضروري	- النظر إلى الوصف المناسب للعلّة	- في تعليل حكم جواز تأبط كيس كبير أو ثقيل أثناء الصلاة لمن خاف على ماله من وضعه في الأرض - مناطا لحكم جواز حمل كيس كبير في الصلاة	مقصد حفظ المال في حمل كيس المال في الصلاة
أشار إلى المقصد بالقول: " وهذه كلها من باب التحمل والتنظيف "	- العلة المناسبة والملائمة للحكم - استند إلى الحديث في استنباط المقصد	- في بيان الحكمة من استحباب ما ذكره من أعمال للاستعداد لصلاة الجمعة - في تأويل قول النبي صلى الله عليه وسلم بتخصيص ثوب للجمعة.	مقصد النظافة والجمال في الاستعداد لصلاة الجمعة

ملاحظات	المستند	استعماله	المقصد المعبر
<p>- صرّح بالمقصد بالقول: "لأن الخطبة مشروعة لمعنى التذكير والوعظ، وأمر الإمام ونهيه وتعليمه"</p> <p>- أشار إلى المقصد بالقول: "والدليل على ذلك أن الإنصات، إنما هو للإصغاء إلى الخطبة"</p>	- النظر	<p>- في تعليل منع التكلم أثناء الخطبة ولو بما فيه عبادة إن كان كثيرا.</p> <p>- في تعليل جواز الكلام الذي فيه عبادة إن كان يسيرا خفيفا.</p> <p>- في ترجيح قول الإمام مالك بالاستدلال على عدم وجوب الإنصات وإباحة التكلم قبل شروع الإمام في الخطبة.</p> <p>- في تقرير حكم إباحة التكلم بين الخطبتين أيضا.</p> <p>- في قياس جلوس الإمام ما بين الخطبتين، بجلوسه على المنبر قبل الشروع في الخطبة، بعلّة جامعة هي غياب الداعي للإصغاء وهو حديث الخطيب.</p> <p>- في تصويب مذهب مالك بمنع حتى الإشارة إلى المتحدث.</p>	<p>مقصد التذكر والاعتاظ والتعلم في خطبة الجمعة</p>
<p>أشار إلى المقصد بالقول: "ليكون ذلك أبلغ في وعظهم وأتم في إحضارهم أفهامهم"</p>	- النظر	<p>- في إشارته إلى الحكمة من استقبال الإمام للناس في خطبة الجمعة</p>	<p>مقصد إتمام العظة في استقبال الخطيب للناس في الجمعة</p>
<p>أشار إلى المقصد بالقول: "ومن جهة المعنى أن هذه السورة تختص بتضمن أحكام الجمعة"</p>	- مناسبة وملاءمة هذه العلة للحكم	<p>- في الاستدلال على رجحان قول الإمام مالك باستحباب قراءتها سورة الجمعة في صلاة الجمعة</p>	<p>مقصد التعلم في قراءة سورة الجمعة</p>
<p>أشار إلى المقصد بالقول: "أو يريد أن يعلمهم"</p> <p>- صرّح بالمقصد في قوله: "أن المقصود منها التعليم دون الوقت"</p>	- النظر	<p>- في تأويل فعل النبي صلى الله عليه وسلم.</p> <p>- في تبرير اعتقاد الإمام مالك بأنها ليست صلاة الضحى</p>	<p>مقصد التعلم في صلاة النبي بمسضيفيه</p>
<p>- صرّح بالمقصد قائلا: "إنما قصد أن يعلمهم"</p> <p>- هذا الأسلوب في تبسيط التعليم وتيسيره، والتدرج من المعلوم المسلّم عليه إلى المجهول، هو أسلوب ناجع معتمد اليوم في طرائق التعليم.</p>	- النظر	<p>- في تأويل أسلوب النبي صلى الله عليه وسلم في بيانه قبح الإخلال بالصلاة لأصحابه</p>	<p>مقصد التعلم في أسلوب سؤال النبي(ص) أصحابه</p>

ملاحظات	المستند	استعماله	المقصد المعبر
- أشار إلى المقصد بالقول: " لأن إخفاءها والاستتار بها أفضل " - عضد تقريره للحكم بحديث زيد بن ثابت المرفوع إلى النبي صلى الله عليه وسلم، رغم عدم رواية مالك له بالرفع وهذا دليل على تورع الباجي ودقته في استنباط الأحكام الشرعية	- النظر في تنقيح المناط لحصر الوصف المناسب للعلة في الحكم	- في تعليل أفضلية التنفل في البيوت	مقصد الإخلاص في الاستتار بالتنفل
- أشار إلى المقصد بالقول: " كره له أن يعرض نفسه لألسنة الناس، ويستشرف الطعن والسب " -	- الوصف المناسب والملائم للحكم في تعليقه	- في ترجيح قول الإمام مالك بكرامية إمامة ولد الزنا - في تعميمه لحكم الكراهة إلى كل من به نقائص مردولة	مقصد حفظ العرض في إمامة ولد الزنا
- أشار إلى المقصد بالقول: " لأن صلاة الخوف إنما شرعت لحفظ المسلمين ولحمايتهم من عدوهم ". وبالقول: " وإنما دخلها التغيير لفائدة التحرز والحفظ من المشركين " - يمكن توجيه المقصد إلى حفظ الأمة - عضد صفة صلاة الخوف التي قال بها الإمام مالك، بحديث سهل بن أبي حنيفة المسند المتصل المرفوع، ولم يكتف بالمرسل من حديث يزيد بن رومان، أو بالموقوف على سهل بن أبي حنيفة، الذين رواهما الإمام مالك في الموطأ، ثم عالج مشكلة تساوي السندين من حديثي ابن مسعود وابن أبي حنيفة، بترجيح هذا الأخير ترجيحاً مقاصدياً	- النظر - استفاد بالاستناد إلى ظاهر دلالة اللفظ القرآني، وإلى النظر في سند الروايات.	- في ذكر الفائدة من صفة صلاة الخوف بالكيفية التي قال بها الإمام مالك ومن وافقه - في تعليل تشريع صلاة الخوف - في ترجيح الصفة التي قال بها مالك عند تساوي الخبرين المختلفين.	مقاصد حفظ العرض والدين في أحكام الصلاة

ثانياً: كتاب الزكاة

ملاحظات	المستند	استعماله	المقصد المعبر
صرح بمقصد التنمية بالقول: " لأن هذه المدة قد قدرها الشرع لتكامل النماء، وربما أمكن تنميتها في بعض العام " -	- النظر - استفاد من أقوال الإمام مالك في المسألة.	- في تعليل وجوب حولان الحول على ما يقبض من مال فيه الزكاة - في تمييزه بين المكاسب فيما قرره من حكم وجوب حولان الحول أو عدمه - في ترجيح رأي مذهبه على وجوب تأدية زكاة المعدن يوم إخراجها.	مقصد حفظ المال وتنميته في أحكام الزكاة

الملاحظات	المستند	استعماله	المقصد المعبر
أشار إلى المقصد بالقول: " إذن منه في إدارتها وتنميتها " وبالقول: " وهذا في حكم إتلاف جميعه "	- استفادته من قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه - النظر	- في توجيه قول عمر بن الخطاب رضي الله بالاجتار في أموال اليتامى - في ترجيح رأي مذهبه القائل بوجوب الزكاة في أموال اليتامى	مقصد تنمية المال من الاجتار في أموال اليتامى
التجأ إلى الاجتهاد المقاصدي بعد الاستئناس بأوجه من أدلة الكتاب والسنة	- النظر - الاستئناس بأدلة من الكتاب والسنة	- في تأويله لقول عمر بن عبد العزيز بإدارة التجارات في العروض وغيرها - مناطا جامعا في قياسه العروض بالعين في استنباط حكم وجوب الزكاة فيها	مقصد تنمية المال وحفظه في زكاة العروض
عبر عنه بإعزاز الدين	- النظر	- في تعليل إباحة اتخاذ الرجال لسيوف من فضة	لمقصد حفظ الدين في اتخاذ سيوف من فضة
أشار إلى المقصد بالقول: " وإنما يؤخذ في الزكاة ما فيه منفعة للنسل "	- النظر	- في تعليل منع إخراج التيس والهرمة والمعيبة من الغنم في الزكاة	مقصد المنفعة في ما يؤخذ من الغنم في الزكاة
	- النظر - استفاد من قول الإمام مالك	- في تعليله لجمع الضأن مع الماعز، والإبل العراب مع البخت، والبقر مع الجواميس في إخراج الزكاة فيها	مقصد المنفعة في جمع أجناس الماشية في الزكاة
- عبر عن المقصد بالقول: " فيصلون هم إلى الانتفاع بأموالهم على عادتهم، ويصل المساكين إلى حقهم من الزكاة. " وبالقول: " لأن الخرص إنما هو لحاجة انتفاع أهلها بما رطب " - أشار إلى مقصد دفع الضرر ومقصد تحقق العدل كمقاصد تبعية	- قول الإمام مالك المشير إلى علة التوسعة ورفع الضيق على الناس - النظر	- في استدلاله على حكم جواز الخرص في ثمار النخيل والأعناب. - في تمييز بين ما يؤكل رطبا، وما يؤكل يابسا، إذ يحتاج الرطب إلى الخرص للزكاة، بينما لا يجوز في اليابس، بل تتعين زكاته بعد حصاده - في تعليل عدم جواز الخرص في الزيتون	مقصد المنفعة في خرص الثمار
- صرح بالقول: " لأن منفعته واحدة ومعظم مقصوده سواء، وإن جاز أن يكون في بعضه مقاصد وأغراض ليست في سائرته إلا أن معظم المقاصد متفق "	- رأي أصحابه - تحقيق المناط في قياس الحبوب بالدرهم والدنانير	- في تعليل اعتبار الحنطة والعلس والشعير والسلت جنسا واحدا في الزكاة - في ترجيح رأي مذهبه في المسألة - مناط جامع في قياسه زكاة الحبوب بزكاة الدراهم والدنانير - في تعليل قول الإمام مالك بجمع الزبيب الأسود مع الأحمر - معيارا في اعتبار الجنس الواحد فيما تجب فيه الزكاة من أنواع متشابهة	المنفعة المشتركة المقصودة في زكاة الحبوب

ملاحظات	المستند	استعماله	المقصد المعبر	
- عبّر عن المقصد بالقول: " دفعها إلى المساكين في ذلك الوقت سبب إلى انتفاعهم بها ذلك اليوم " - عضّد قول مالك بحديث لم يروه مالك.	- النظر	- في تعليل حكم استحباب إخراج زكاة الفطر بعد طلوع الفجر قبل الغدو إلى المصلى	مقصد تحقق الانتفاع في وقت إخراج زكاة الفطر	
- أشار إلى المقصد بالقول: " على وجه العدل بين أرباب الماشية ومستحق الزكاة "	- النظر - استفاد من تعليل عمر بن الخطاب، ومالك	- في تعليل حكم لزوم مقدار الزكاة في الخلطة سواء بالتخفيف أو التثقيل دون تفریق أو تجميع	مقصد العدل في خلطة الماشية في الزكاة	مقصد العدل في زكاة الماشية
- أشار إلى المقصد بالقول: " فعدل بين الفريقين بأن يؤخذ من وسط الماشية "	- النظر - استفاد من قول عمر	- في تعليل أخذ الأوسط حالاً من الماشية للزكاة	مقصد العدل فيما يؤخذ من الماشية في الزكاة	
- أشار إلى المقصد بالقول: " ففي هذا نصف العشر لكثرة مؤنته، وهذا أصل في أن لشدة النفقة وخفتها تأثيراً في الزكاة " - أشار بالتبع إلى مقصد تحقيق العدل	- النظر	- في تعليل تقدير زكاة ما ينضح بنصف العشر	مقصد الرفق في زكاة ما يسقى بالنضح	مقصد الرفق في زكاة الحبوب والثمار
- عبر عنه بالمعنى في قوله: "فيخفف عنه لهذا المعنى " - استأنس في استدلاله المقاصدي بأصل السنة وإن لم ترو من طريق الإمام مالك. - خالف المشهور من مذهبه.	- قول ابن الحبيب القائل بالتخفيف	- في تعليل التخفيف على أرباب الأموال في زكاة ما يخرصون.	مقصد الرفق في زكاة ما يخرص من الثمار	
- أشار إلى المقصد بالقول: " لأن الزكاة إنما شرعت فيما كان يقتات بالمدينة " - خالف رأي الإمام مالك في زكاة التين - استفاد من عدم ورود السنة بثبوت زكاة الخضر مع وجود المقتضي	- النظر - إلى ربط المسألة بثبوت قياس الأرز والذرة بالقمح والشعير في تعلق الزكاة بها، وما ذلك إلا لعلّة الاقتيات.	- في تبريره لرأي مالك في عدم تعلق الزكاة بالتين - في تعليل تعلق الزكاة بالتين في بلاد الأندلس - استعماله مناطاً جامعاً في قياسه التين بالتمر والزبيب. - في ترجيح مذهبه بعدم الزكاة في الفستق والجوز والرمان - في ترجيح مذهبه بعدم تعلق الزكاة بالخضروات - مناطاً جامعاً في قياسه الخضر بالحشيش والقضب	مقصد الاقتيات في زكاة التين	مقصد الاقتيات في زكاة الثمار

ملاحظات	المستند	استعماله	المقصد المعبر
- خالف مالك في إجزاء التين في زكاة الفطر لثبوت علة الاقتيات عند الباجي وعدمها عند مالك	- قول الإمام مالك	- في تعليل جواز الزكاة في الحمص والعدس والجلبان - في إجزاء التين في زكاة الفطر خلافاً لمالك	مقصد الاقتيات في ثمار زكاة الفطر
- أشار إليه بالقول: " والزكاة إنما هي تطهير للمسلمين "	- النص القرآني	- في الاستدلال على اختصاص حكم زكاة الفطر بالمسلمين دون غيرهم، خصوصاً فيمن تجب عنهم - في التمييز بين زكاة العبيد التي تجري بجرى العروض والحيوانات والأموال وغير ذلك، وبين زكاة الفطر التي لاتلزم إلا على المسلمين وعنهم.	مقصد التطهير في اختصاص زكاة الفطر بالمسلمين

ثالثاً: كتاب الصيام

ملاحظات	المستند	استعماله	المقصد المعبر
	-إشارة عائشة رضي الله عنها - إشارة عروة ابن الزبير - الواقع - النظر	- في تقريره لحكم المنع أو الجواز في تقبيل الصائم لزوجته - في تعليقه لترخيص التقبيل للشيخ وكرهيته للشباب	مقصد تملك النفس عن الشهوة في تقبيل الصائم
- أشار إلى المقصد بالقول: " إن الإطعام أعم نفعاً " - أشار إلى المقصد بالقول " وأنه أردع له عن انتهاك حرمة الصوم "	- رأي المتأخرين من أصحابه - رأي الفقيه أبي إبراهيم.	- في إقراره لمن اعتبر أفضلية الإطعام أو العتق - في إقراره لم اعتبر أفضلية الصوم.	مقصد المنفعة والردع في كفارة الإفطار
- أشار إلى المقصد بالقول: "لأنه إذا كان أصل علة الفطر في السفر المشقة"	- إلى استدلال الإمام مالك عن طريق فحوى الخطاب من النص القرآني	- في الاستدلال بالأولى على ترخيص الإفطار في المرض منه في السفر، أي استعماله في مفهوم الموافقة من نص القرآن(فحوى الخطاب)	مقصد رفع المشقة في إفطار المريض والمسافر
-أشار إليه بالقول " ويبيح الفطر ما قدمنا ذكره من المشقة " - أشار بالتبع إلى مقصد حفظ النفس الذي عبر عنه بحفظ الصحة	- النظر - الاستفادة من ترخيص الإمام مالك لصاحب الحفر الشديد بالإفطار.	- في تعليل الترخيص في إفطار الصائم عند الشدة التي لا تطاق	مقصد رفع المشقة في إفطار عند الشدة
أشار إلى المقصد بالقول: " لموضع التفرير بالصوم "	- النظر	- في تعليل حكم كراهية استيائك الصائم بالرطب من السواك - في تعليل حكم كراهية مضغ الصائم الطعام للصبي ولحسه المداد وذوق القدر.	مقصد الاحتياط للصوم في كراهية الاستيائك

المقصد المعبر	استعماله	المستند	ملاحظات
مقصد تجنب المعتكف الانشغال عن الاعتكاف	- في تعليل حكم استحباب قضاء حاجة المعتكف في بيت غيره - في سد ذريعة الانشغال عن الاعتكاف	- النظر	أشار إلى المقصد بالقول: " لأن في رجوعه إلى داره، ودخوله إليه ذريعة إلى الاشتغال ببعض ما يظهر إليه فيه ويراها منه "

رابعاً: كتاب الحج

المقصد المعبر	استعماله	المستند	ملاحظات
مقصد ترك الترفه في غسل رأس المحرم	- في تبرير سؤال المسور بن مخزوم في الحديث - في تعليل حكم جواز غسل الرأس، وحكم منع الانغماس في الماء.	- قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه. - النظر	أشار إلى المقصد بمنع إزالة الشعث
مقصد ترك الترفه فيما ينهى عنه من لباس	- في تعليل حكم منع لباس الثياب وحلق الشعر وإزالة الشعث - مناطا لجواز أو حرمة نوع اللباس وكيفية لبسه	- النظر	أشار إلى المقصد بالقول: والحرم ممنوع عن الترفه. وبالقول: منع من لبس الخفين لما فيهما من صيانة الرجل وترفيهه
مقصد ترك الترفه في لبس المحرم للثياب المعصفر	- في ترجيح رأي مذهبه القائل بكراهية لبس المحرم للمعصفر - في القياس المعصفر باللباس المصبوغ بالزعفران والورس الوارد في حديث ابن عمر	- النظر	أشار إليه بالقول: أن هذا صبيغ له ردغ على الجسد يحصل الاستمتاع منه بالزينة والرائحة
مقصد ترك الترفه في لبس المحرم للمنطقة	- في التمييز بين من لبس المنطقة للترفه وبين من لبسها لحاجة أو ضرورة.	- النظر	أشار إلى المقصد بالقول: لأن المنطقة مما تستعمل وتشد على الجسد ليرتفه بلبسها
مقصد ترك الترفه في حلق المحرم موضع الحجامة	- في تعليل حكم وجوب الفدية أو عدم وجوبها للمحرم الذي حلق موضع المحام	- قول محمد بن المواز	
مقصد ترك الترفه في نظر المحرم إلى المرأة	- في تعليل حكم كراهية نظر المحرم إلى نفسه في المرأة - في سد الذريعة إلى التزين وإزالة الشعث.	- قول الإمام مالك.	أشار إليه بالقول: لإصلاح الوجه وتزيينه وإزالة ما فيه من شعث
مقصد رفع المشقة في تجنب المحرم دخول مكة آخر النهار	- في تعليل تجنب المحرم دخول مكة آخر النهار واغتساله بعد دخولها	- النظر - الاستفادة من قول الإمام مالك	عبّر عنه بقوله: لأن الدخول في آخر النهار فيه مشقة وقوله: تلحق المشقة بمراعاته
مقصد رفع المشقة في إحرام المتردد على مكة	- في تعليل جواز دخول مكة دون إحرام لمن يتكرر دخوله إليها - في ترجيح قول الإمام مالك بعدم جواز دخول مكة بغير إحرام لمن ندر دخوله إليها ولو لم يرد النسك.	- النظر - الاستفادة من قول الإمام مالك	- عبّر عن المقصد بقوله: لأن المشقة تلحقهم بتكرار الإحرام
مقصد رفع المشقة في حلق المحرم المتأذي	- في تعليل حكم جواز حلق المحرم رأسه مع الفدية إذا تأذى بهوم الرأس.	- إشارة حديث النبي صلى الله عليه وسلم - إشارة قول الإمام مالك - إشارة النص القرآني	عبّر عنه بالقول عن النبي: هي الإنسان عن أذى نفسه وتحمل المشقة الخارجة عن العادة

ملاحظات	المستند	استعماله	المقصد المعبر
	- رأي شيوخه من مالكية العراق - قول ابن القاسم - النظر.	- في تعليل ما ذكر في الحديث من جواز قتل المحرم لأصناف الحيوانات الخمسة - في تعليل ما ذكر في الأثر من جواز قتل الحيات - في ترجيح رأي مذهبه القائل بجواز قتل المحرم للأسد والنمر خلافاً لأبي حنيفة. والقائل بجرمة قتل الحيوان المتوحش سواء يؤكل لحمه أو لا يؤكل. - في قياسه لبقية الحيوانات العدوانية، على ما ذكر في الحديث من حيوانات	مقصد دفع الضرر في قتل المحرم للحيوانات العدوانية
- عبّر عنه بالقول: فشرع غسله وحنوطه لتنظيفه وستره - يمكننا تسجيل اعتبار الباجي أيضاً لمقصد الستر وحفظ العرض بالتبع نسبة إلى ما خصصناه من مقصد النظافة	- النظر	- في تعليل لزوم تغسيل الميت المحرم وتكفينه وتغطية رأسه، وسقوط ما كان عليه محظوراً بالإحرام، لانقضاء عمله بموته	مقصد النظافة في تغسيل الميت المحرم
- حصر المقصد بالنظافة، في حين أن ذلك مقصد تبعي في الغسل، بينما المقصد الأصلي هو تبدي معنوي	- النظر	- في تعليل استحباب الغسل في أعمال الحج	مقصد النظافة في استحباب الغسل في أعمال الحج
- صرح بالقول: من سنتها الإعلان به ليحصل المقصود منها	- النظر	- في تعليل رفع الصوت بالتلبية - في تعليل قول الإمام مالك باستحباب رفع الصوت بالتلبية في المسجد الحرام ومسجد الخيف دون غيرهما من المساجد	مقصد الإعلان بالحج في رفع الصوت بالتلبية
أشار بالقول: فأما الحاج، فليس ذلك بنهاية مقصده وإنما نهاية مقصده عرفة	- النظر	- في تعليل قطع التلبية بعد زيف الشمس من يوم عرفة. والاستدلال على صحة ما ذهب إليه مالك - في تعليل قطع التلبية عند الدخول إلى الحرم في العمرة	مقصد إجابة الداعي بالحج في موضع قطع التلبية
	- النظر	- في تعليل استثناء مكة في تكفير المحرم الصائد لحمامها بشاة دون غيرها من أماكن الحل - في تعليل تعيين قيمة الحمام في تكفير من اصطاده محرماً في الحل - في ترجيح رأي مذهبه	مقصد التغليظ لحرمة مكة في حكم صيد حمامها
أشار إلى المقصد بما قاله عمر: شيء صنعه رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا نحب أن نتركه. وأيضاً بقول الباجي: والآخر أولى أن يتبع من فعل النبي صلى الله عليه وسلم.	- قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه	- في تقرير ثبات واستدامة حكم استحباب الرمل في الأشواط الثلاثة الأولى للمحرم الطائف بالبيت رغم زوال المشركين عنه، الذين شرع الرمل لمراءاتهم قوة وجلد المسلمين	مقصد التعبّد من الرمل في الطواف

ملاحظات	المستند	استعماله	المقصد المعتبر
- خالف قول الإمام مالك في المسألة - وافق قول ابن حبيب في أصل الرفع وخالفه في صفته.	- النظر	- في ترجيحه لمشروعية أصل رفع اليدين للدعاء على الصفا والمروة - في تعليقه لصفة رفعهما، بأن ترفعا ويطونها إلى السماء	مقصد التضرع في صفة رفع اليدين للدعاء على الصفا والمروة
أشار إلى ظنية المقصد بما احتمله من تعليل	- النظر	- في تعليل الصفة التي يستحب أن يكون عليها الحاج في دعاء عرفة	مقصد التضرع في صفة الدعاء بعرفة
	- بعض الأحكام المتعلقة بالسعي؛ كلزوم اتصال السعي بالطواف، وعدم الخروج من المسجد قبل أدائه إلا لضرورة، وعدم اعتبار الشوط إن ابتدأه الساعي بالمروة	- في تعليل بدء الساعي بالصفا الوارد في الحديث	مقصد اتصال السعي بالطواف من البدء بالصفا
	- النظر	- في الاستدلال على لزوم التفريق بين الزوجين في قضاء الحج الذي فسد بالوطة - في ترجيح مذهبه	مقصد الاحتياط للعبادة من تفريق الزوجين في قضاء الحج
- أشار إلى المقصد بالقول: "فأراد بذلك الرفق بهم" - وبالقول: "إلا أن الرفق بهم أبلغ في تقديمهم قبل الفجر"	- استفاد من الحكم الشرعي المختص بالمبيت بالمزدلفة - استند إلى حديث النبي صلى الله عليه وسلم المتعلق بالترخيص للنساء والصبيان - النظر	- في تعليل الترخيص للنساء والصبيان بسبقهم في قدوم منى وصلاة الصبح بها - في ترجيح أفضلية الأوقات (قبل الفجر)	مقصد الرفق في سبق النساء والصبيان إلى منى للرمي مقصد الرفق في بعض أعمال الحج
أشار إليه بقوله: "وليقتدوا به في رفق بعضهم على بعض"	- النظر	- في تعليل سير النبي بلطف عند ازدحام الناس	مقصد الرفق في كيفية سير النبي عند دفعه من عرفة
أشار إلى المقصد بالقول: "وإنما هي لتعليم الحاج"	- استفاد من إشارة ابن عمر إلى مقصد التعليم - قول الإمام مالك - قول أصحابه - المغاربة والمدنيين	- في تعليل إقامة خطبة عرفة - في ترجيح قول ابن حبيب، بأنه من أتى بخطبة عرفة قبل الزوال يبسير أنها تجزئه - في تعليل حكم عدم الجهر بالصلاة ظهر عرفة رغم ارتباطها بخطبة عرفة	مقصد التعليم في خطبة عرفة

الباب الثاني

التطبيقات الفقهية للاجتهاد المقاصدي عند الباجي في مجال المعاملات

ويتضمن أربعة فصول؛

الأول: في الاجتهاد المقاصدي للباجي في كتابي النكاح، والطلاق.

والثاني: في الاجتهاد المقاصدي للباجي في كتاب البيوع.

والثالث: في الاجتهاد المقاصدي للباجي في كتاب الأفضية.

والرابع: في الاجتهاد المقاصدي للباجي في كتابي العقول والحدود.

الباب الثاني : التطبيقات الفقهية للاجتهاد المقاصدي عند الباجي في مجال المعاملات

يتضمن هذا الباب التطبيقات الفقهية للاجتهاد المقاصدي عند الباجي في المسائل التي تناولها بالشرح في كتابه المنتقى، والتي تتعلق أساساً بقضايا المعاملات الأسرية، والمالية، والسياسة الشرعية، إذ اخترنا أوضح اعتبارات الباجي للمقاصد في شرحه لكتابي النكاح والطلاق، وكتاب البيوع، وكتاب الأقضية، وكتابي العقول والحدود، بحسب ترتيبها في الموطأ، آخذين بعين الاعتبار كل ما أشار إليه الباجي من مقاصد سواء كانت كليات ضرورية؛ كحفظ النفس والعرض والنسب والمال، أو مقاصد عامة إجمالاً؛ كجلب المصالح ودرء المفاسد وتحقيق العدل والرفق والتيسير ورفع المشقة ودفع الضرر، أو خاصة؛ كالاستمتاع في النكاح، وتجنب الغرر في البيوع، والردع في العقوبات، أو مقاصد جزئية متعلقة بمختلف الأحكام الجزئية؛ كالإشهار في الوليمة، والتسليية في تمتيع المطلقة، وصلاح الثمار في توقيت بيعها، وحفظ الجمال في دية العين، وغيرها من الأمثلة مما استخلص من شرح الباجي بحسب ما عثرنا عليه من اعتباره للمقاصد في مجال المعاملات، التي صنفت ضمن أربعة فصول؛ الأول: في الاجتهاد المقاصدي للباجي في كتابي النكاح والطلاق. والثاني: في كتاب البيوع. والثالث: في كتاب الأقضية. والرابع: في كتاب العقول والحدود. ثم ختمنا الباب بجدول يضم أهم النتائج المستخلصة فيه من كل فصل.

الفصل الأول: الاجتهاد المقاصدي للباقي في كتابي النكاح، والطلاق

نعمل في هذا الفصل، على إبراز الاجتهاد المقاصدي للباقي، من خلال ما استخلصناه من تصريح أو تلميح إلى المقاصد في شرحه لما أورده الإمام مالك في الموطأ، في كتابي النكاح والطلاق، اللذين يمكن تصنيفهما ضمن المعاملات الأسرية. وقد وجدنا الباقي - في شرحه لهذين الكتابين - معتبرا لمقصد حفظ المال، ومقصد الاستمتاع، ومقصد تأنيس الزوجة، ومقصد صلة الرحم، ومقصد حفظ النسب والنسل، ومقصد منع الفساد، ومقصد إشهار الزواج، ومقصد دفع الضرر والمشقة، ومقصد تسلية المطلقة، ومقصد براءة الرحم، فيما أقره من أحكام تتعلق بالنكاح والطلاق، مستخدما هذه المقاصد في تعليقه للأحكام وتقريره لها، وفي تمييزه بينها، وفي دلالات الألفاظ، وفي بعض الأقيسة، وفي بعض ترجيحاته، وفي توجيهه لآراء عموما، مستندا في ذلك - إجمالا - إلى أدلة نصية، وإلى القياس، وإلى بعض آثار الصحابة والتابعين، وإلى قول الإمام مالك وأصحابه، وغالبا ما يستند إلى إعمال النظر، مما يثبت عموما اجتهاده المقاصدي في هذا الكتاب. ونبحث في هذا الفصل، اعتبار الباقي للمقاصد مما جمعناها في عشرة مباحث؛ الأول: في اعتبار الباقي لمقصد حفظ المال في تصرف البكر الراشدة. والثاني: في اعتبار الباقي لمقصد الاستمتاع في أحكام النكاح. والثالث: في اعتبار الباقي لمقصد تأنيس الزوجة في ملازمتها. والرابع: في اعتبار الباقي لمقصد صلة الرحم فيما لا يجمع بينهما بنكاح. والخامس: في اعتبار الباقي لمقصد منع الفساد في إشهاد النكاح. والسادس: في اعتبار الباقي لمقصد إشهار الزواج. والسابع: في اعتبار الباقي لمقصد دفع الضرر والمشقة في أحكام الطلاق. والثامن: في اعتبار الباقي لمقصد حفظ النسب والنسل في أحكام الطلاق. والتاسع: في اعتبار الباقي لمقصد التسلية من تمتيع المطلقة. والعاشر: في اعتبار الباقي لمقصد براءة الرحم في عدة المطلقة.

المبحث الأول: اعتبار الباقي لمقصد حفظ المال في تصرف البكر الراشدة

نبين في هذا المبحث، اعتبار الباقي لمقصد حفظ المال، من حكم عدم جواز تصرف البكر في مالها حتى تدخل بيتها ويختبر رشدها، وذلك من خلال شرحه لما ورد في الموطأ من قول للإمام مالك، في باب استئذان البكر والأيم في نفسيهما، جاء فيه:

«قَالَ مَالِكٌ: وَلَيْسَ لِلْبِكْرِ جَوَازٌ فِي مَالِهَا حَتَّى تَدْخُلَ بَيْتَهَا وَيُعْرَفَ مِنْ حَالِهَا.»¹

استدل الباجي - في شرحه لقول الإمام مالك في هذه المسألة - بمقصد حفظ المال في جواز تصرف البكر الراشدة في مالها بعد دخول بيتها؛ موضحاً أن البلوغ ليس علامة على الرشد، إنما تكون علامة الرشد بالاختبار في حسن التصرف في المال وحسن استثماره وحفظه ومعرفة مصالحه ومنافعه والقدرة على تحقيق مقصد حفظه عموماً، ولذلك جعل زواجها شرطاً في تسليم المال لها، لأن ذلك ما يكون غالباً وصفاً للرشد ومحققاً لمقصد حفظ المال. هذا ما يتّضح في ترجيح الباجي لقول الإمام مالك، وهو يناقش هذه المسألة، حيث قال مقراً لرأي الإمام مالك:

«وهذا كما قال إنه ليس للبكر جواز في مالها، يعني أنه لا يجوز لها فيه فعلها، ولا عقودها حتى تدخل بيتها، يريد بناء زوجها بها، ويعرف من حالها، يريد أن يعرف رشدها وتمضي مدة يعلم بها أنها قد خبرت أحوال الناس وعرفت وجوه مصالحها... والبكر على ثلاثة أضرب على ما قدمناه، فأما الصغيرة، فلا خلاف نعلمه في أنه لا يجوز لها النظر في مالها. وأما البالغ، فإن مالكا لا يجوز فعلها في مالها، يتيمة كانت أو ذات أب. وقال أبو حنيفة والشافعي: يجوز فعلها في مالها بنفس بلوغها. والدليل على ما نقوله أن من لا يعتبر الأب رضاها في إنكاحها، فإن له النظر لها في مالها كالصغيرة. ودليل آخر، وهو أن المعنى المعتبر في الرشد هو المعرفة بمصالح المال ومنافعه وتثميته والحفظ له، وذلك لا يحصل إلا بمباشرة الناس ومعاملتهم والتصرف معهم، وقد علم من حال البكر الانقباض عن معاملة الناس ومباشرتهم، وذلك يقتضي جهلها بصلاح مالها ومنافعه وتثميته مع الحياء الغالب المانع من المراجعة فيه، والمنع منه، فوجب أن يكون النكاح شرطاً في الرشد الذي يقتضي تسليم المال إلى اليتيمة كالبلوغ، ونحور منه دليلاً فنقول إنه معنى يمنع في الغالب القيام بحفظ المال وتثميته، فوجب أن يمنع من التصرف فيه كعدم البلوغ.»²

فملاحظ، أن الباجي قد اعتبر تحقيق مقصد حفظ المال معياراً للرشد، الذي يترتب عليه جواز التصرف في المال، كما نلاحظ، أنه ميّز بين البلوغ والرشد، تمييزاً مقاصدياً، مرجحاً به

¹ قول مالك في الموطأ، كتاب النكاح، باب استئذان البكر والأيم في أنفسهما. الحديث رقم 1084 في المنتقى.

² الباجي، المنتقى، 23/5.

مذهبه عمّن خالفهم من المذاهب. منطلقاً من قول الإمام مالك، ومستنداً إلى النظر فيما قرّره من حكم في المسألة.

المبحث الثاني: اعتبار الباجي لمقصد الاستمتاع في أحكام النكاح

يتضمّن هذا المبحث دلائل وإشارات في اعتبار الباجي لمقصد الاستمتاع وإباحة الوطء من بعض أحكام النكاح، وذلك من خلال ما استخلص في شرحه لبعض ما أورده الإمام مالك في الموطأ من أحاديث في أبواب مختلفة من كتاب النكاح. وتتناول ذلك في خمسة مطالب؛ الأول: في اعتبار الباجي لمقصد الاستمتاع في خيار ردّ الزوج المغيّب. والثاني: في اعتباره لمقصد الاستمتاع في فساد نكاح المحلل. والثالث: في اعتبار الباجي لمقصد الاستمتاع في عقد النكاح. والرابع: في اعتبار الباجي لمقصد الاستمتاع في حرمة وطء من استمتع بها الأب. والخامس: في اعتبار الباجي لمقصد الاستمتاع في معنى قرب المرأة.

المطلب الأول: اعتبار الباجي لمقصد الاستمتاع في خيار ردّ الزوج المغيّب

نبيّن في هذا المطلب، اعتبار الباجي، لمقصد الاستمتاع في حكم جواز ردّ الزوج المغيّب -الذي نعني به كلا الزوجين- بما يمنع الاستمتاع ببعضهما، وذلك من خلال شرحه للأثر الموقوف الذي رواه الإمام مالك في باب ما جاء في الصداق والحباء، جاء فيه:

«-مَالِكُ، عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيْبِ أَنَّهُ قَالَ: قَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ: أَيُّمَا رَجُلٍ تَزَوَّجَ امْرَأَةً وَبِهَا جُنُونٌ أَوْ جَذَامٌ أَوْ بَرَصٌ¹ فَمَسَّهَا فَلَهَا صَدَاقُهَا كَامِلًا، وَذَلِكَ لِزَوْجِهَا غُرْمٌ عَلَيَّ وَلِيَّهَا.»²

أشار الباجي -في شرحه لهذا الأثر- إلى مقصد من المقاصد التبعية للنكاح، وهو مقصد الاستمتاع؛ حيث ذكر خيار الزوج في ردّ الزوجة ذات العيوب المذكورة، لما في ذلك من مانع في حصول استمتاع الزوج بها، في إشارة منه إلى ذاك المقصد، قال الباجي:

¹ الجذام: داء يقطع اللحم ويسقطه، فهو علّة تنتهي إلى تآكل الأعضاء وسقوطها، وهو من الأمراض المعديّة. والبرص: بياض يظهر في ظاهر الجلد ويغور. انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة جذم، 88/12، ومادة برص، 5/7. وانظر:

الزرقاني، شرح الزرقاني، 531/2. وانظر: المجددي، التعريفات الفقهية، ص 69، 44.

² انفرد به مالك في الموطأ، كتاب النكاح، باب ما جاء في الصداق والحباء. الحديث رقم 1087 في المنتقى.

«قوله رضي الله عنه: "أبما رجل تزوج امرأة وبها جنون أو جذام أو برص فمسها، فلها صداقها كاملاً" يريد أن ما بها من الجنون والجذام والبرص لا يوجب استباحة بضعها دون عوض، ولا بد بذلك من عوض، وإن كان للزوج ردها بهذه العيوب المؤثرة في المنع من الاستمتاع المقصود بعقد النكاح.»¹

كما استدل الباجي في ترجيحه لرأي مذهبه، على رأي الإمام أبي حنيفة في ثبوت خيار الرد للزوج إذا وجد عيباً في زوجته يمنع من الاستمتاع، وذلك بقياس المسألة، على ثبوت خيار ردّ الزوجة للزوج العنين، الذي يقول به الإمام أبو حنيفة. قال الباجي في مسألة ثبوت الخيار لكل واحد من الزوجين بالعيوب المؤثرة في منع الاستمتاع:

«أما ثبوت الخيار بذلك، فهو قول مالك، وبه قال الشافعي، وهو المروي عن علي وعمر رضي الله عنهما، وقال أبو حنيفة: لا خيار للزوج بشيء من ذلك. ودليلنا من جهة القياس أن هذا أحد الزوجين، فجاز أن يرد بعيب يمنع المقصود من الاستمتاع كالزوج، وذلك أن أبا حنيفة وافقنا على أن الزوج يرد بالجب والعنة»².

فالملاحظ هنا، أن الباجي قد استند في قياسه إلى مقصد الاستمتاع من النكاح، كمنافذ جامع بين الأصل والفرع في الحكم، مما يبرز اجتهاد المقاصدي.

كما استند الباجي إلى ذات المقصد، في مخالفته لابن حبيب، عند تعرضه للمعاني التي تعدّ عيباً في الزوجة، والتي تقتضي خيار الرد؛ فبينما يعتبر ابن حبيب أن القرع الفاحش مما يقتضي الردّ به، يرى الباجي - كبقية أصحابه - عدم جواز الردّ به؛ لما يرى من عدم تأثير القرع

¹ الباجي، المنتقى، 31/5، 32.

² الجبّ: القطع، والمحبوب، مقطوع الذكر، وقيل مع الخصيتين. والعنة: تطلق على الرجل العنّين، أي الذي لا يأتي النساء ولا يريدهن، يقال عن الرجل عنة، أي عجز عن الجماع لمرض أو شيء يصيبه، وقيل هي فرط صغر الذكر والاعتراض لعدم القدرة على الوطء لعلّة. انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة جب، 249/1، ومادة عنن، 291/13. وانظر: المحلدي، التعريفات الفقهية، ص 153، 194. وانظر: سعدي أبو حبيب، القاموس الفقهي، ص 57، 263. وانظر: الجيبي، كتاب شرح غريب ألفاظ المدونة، تحقيق محمد محفوظ، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 2، 2005م، ص 85. وانظر: أبو الحسن المالكي، كفاية الطالب، 119/2.

³ الباجي، المنتقى، 32/5.

في تحقيق مقصد الاستمتاع، فيكون الباجي قد استند إلى هذا المقصد في ترجيحه للأظهر من مذهب مالك في هذه المسألة، حيث قال:

«مسألة: وأما القرع الفاحش¹، فإن ابن حبيب قال: له الردّ به لأنه من معنى الجذام والبرص، ولم أر ذلك لغيره من أصحابنا، والأظهر من المذهب أنه لا يرد به؛ لأنه مما يرجى برؤه في الأغلب، ولا يمنع المقصود من الاستمتاع، ولا يؤثر فيه كالجرب، ونحوه»².

كما استند الباجي أيضا إلى المقصد نفسه، عندما تعرض إلى أنواع العيوب الأخرى التي لا يثبت بها خيار الرد للزوج، جاعلا مناط ما يثبت به الخيار وما لا يثبت هو مقصد الاستمتاع، إذا لم تكن السلامة من العيب مما اشترطه الزوج، قال الباجي:

«مسألة: وأما ما سوى ذلك من العيوب، فإنه لا يرد به، إلا أن يشترط الصحة كالعمى والعمور والعرج، ونحو ذلك من العاهات، فإن اشترط الصحة فله الرد، وإلا لم ترد، وكذلك لو وجدها لغية لم يكن له ردها إلا أن يتزوجها على نسب. ووجه ذلك أن هذا معنى لا يؤثر في الاستمتاع، فلا يوجب خيار الرد بالعيب كما لو كانت شاربة خمر. قال ابن حبيب: إلا أن يشترط الخاطب لنفسه في ذلك، فيكون له إلا السوداء، فإنه يكون ذلك له، وإن لم يشترطه إذا لم يكن في أهلها سواد؛ لأن ذلك كالشرط، ويجب على هذا أن يعلم الزوج بذلك، ويتزوج على أن أهلها لا أسود فيهم، وإلا فليس في معنى الشرط، والله أعلم»³.

نلاحظ مما سبق، أن الباجي قد جعل حكم خيار الرد للزوج منوطا بمدى تحقق مقصد الاستمتاع؛ فإن كان في المرأة ما يمنع الاستمتاع بها نهائيا جاز خيار الرد، وإن لم يكن ذلك أو كان بشكل مؤقت فقط فليس للزوج خيار الرد. وكذلك الأمر بالنسبة لخيار رد الزوجة للزوج. وكما استند الباجي إلى هذا المقصد في تعليل الحكم، استدل به أيضا في ترجيحه لرأي مذهبه وفي استخدامه كمناط جامع فيما أعمله من قياس. والذي نلمسه، أن الباجي قد اعتمد على النظر في اجتهاده المقاصدي فيما قرّره من حكم في المسألة.

¹ القرع: هو ذهاب شعر الرأس من داء أو آفة، وهو الصلع. انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة قرع، 262/8. وانظر:

الرازي، مختار الصحاح، ص222. وانظر: سعدي أبو حبيب، القاموس الفقهي، ص300.

² الباجي، المنتقى، 33/5.

³ المصدر نفسه، 33/5.

المطلب الثاني: اعتبار الباجي لمقصد الاستمتاع في فساد نكاح المحلل

نبين في هذا المطلب، اعتبار الباجي لمقصد الاستمتاع في تقريره لفساد الأنكحة التي يقصد بها التحليل دون الوطاء والاستمتاع، وذلك من خلال شرحه للأثر المقطوع الذي رواه الإمام مالك في باب نكاح المحلل وما أشبهه، جاء فيه:

«-مَالِكٌ أَنَّهُ بَلَغَهُ أَنَّ الْقَاسِمَ بْنَ مُحَمَّدٍ سُئِلَ عَنْ رَجُلٍ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ الْبَتَّةَ ثُمَّ تَزَوَّجَهَا بَعْدَهُ رَجُلٌ، آخَرُ فَمَاتَ عَنْهَا قَبْلَ أَنْ يَمْسَسَهَا، هَلْ يَحِلُّ لِرَجُلٍ لِرِزْوَجِهَا الْأَوَّلِ أَنْ يُرَاجِعَهَا؟ فَقَالَ الْقَاسِمُ بْنُ مُحَمَّدٍ: لَا يَحِلُّ لِرِزْوَجِهَا الْأَوَّلِ أَنْ يُرَاجِعَهَا.

قَالَ مَالِكٌ: فِي الْمُحَلَّلِ¹ إِنَّهُ لَا يُقِيمُ عَلَى نِكَاحِهِ ذَلِكَ حَتَّى يَسْتَقْبِلَ نِكَاحًا جَدِيدًا فَإِنْ أَصَابَهَا فِي ذَلِكَ فَلَهَا مَهْرُهَا.»²

تعرض الباجي - في شرحه لهذا الأثر - إلى حكم فساد نكاح المحلل، كونه لا يحقق مقاصد الشرع من النكاح؛ فإن كان المقصود من عقد نكاح ما، هو تحليل المرأة فقط دون وطئها لتحل لزوجها الأول، فهو نكاح فاسد، إذ المقصد من النكاح الوطاء والاستمتاع، فلا صحة لنكاح ما لم يتحقق. كما أوماً الباجي في شرحه لقول الإمام مالك إلى مقاصد النكاح - وإن لم يذكرها تفصيلاً - عندما اعتبر أن نكاح المحلل الذي يتم لمقصد التحليل لغير النكاح فقط، يكون خارجاً عما وضعه الشارع الحكيم من مقاصد للنكاح، كحفظ النسل، والمودة، والسكن، وإتيان الوطر، وغض البصر، وحفظ الفرج، وغير ذلك، هذا ما يمكن فهمه من شرحه لقول الإمام مالك في المسألة، جاء فيه:

¹ المحلل: هو الذي يتزوج المطلقة ثلاثاً بعد العدة، بشرط أن يطلقها بعد موافقته إياها لتحل للزوج الأول الذي يسمى المحلل له. وذكر الزرقاني عن مالك قوله: "أن المحلل لا يقيم نكاحه ذلك لفساده حتى يستقبل نكاحاً جديداً، فإن أصابها في ذلك الفاسد فلها مهرها عليه". انظر: الزرقاني، شرح الزرقاني، 3/180، 181. وانظر: الآبي الأزهرى، الثمر الداني شرح رسالة القيرواني، المكتبة الثقافية، بيروت، ص461. وانظر: المجددي، التعريفات الفقهية، ص198. وانظر: سعدي أبو حبيب، القاموس الفقهي، ص100. وانظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة حلل، 11/167. وانظر: الرازي، مختار الصحاح، ص63.

² رواه مالك في الموطأ، كتاب النكاح، باب نكاح المحلل وما أشبهه. الحديث رقم 1098 في المنتقى.

«فأما العقد فأن يكون المقصود به الرغبة في النكاح مع صحة العقد... وهذا كما قال، وذلك أنه لما كان نكاح المحلل نكاحا فاسدا لمنافاته مقتضى النكاح ومقصوده، لأن المقصود به إباحة البضع لغير الناكح فوجب أن يفسخ. وقد ذكر القاضي أبو محمد في ذلك قياسا وذلك أنه قال: إن هذا عقد وقع على وجه محذور استحق عاقده به اللعن فوجب أن يكون باطلا أصل ذلك شراء الخمر.»¹

نلاحظ أن الباجي قد علل ما ذكره من حكم في المسألة تعليلا مقاصديا؛ إذ جعل مقصد الوطاء والاستمتاع معيارا في صحة النكاح؛ فإن حصل عقدٌ بقصد مخالفة هذا المقصد فسد العقد. كما نلاحظ أن الباجي قد استند إلى النظر فيما ذهب إليه من تعليل مقاصدي في تقريره للحكم في هذا الموضوع. ولا يُبعد احتمال استفادة الباجي مما ذكره ابن عبد البر من قول للإمام مالك في المسألة، أشار فيه إلى جواز النكاح إن عرا من مقصد التحلل، وكان بمقصد الرغبة فيه، قال ابن عبد البر: «... كذلك المبتوتة لا يجلها عقد النكاح عليها حتى يدخل بها زوجها ويوطأها وطأ صحيحا، ولهذا قال مالك في نكاح المحلل: إنه يحتاج أن يكون نكاح رغبة لا يقصد به التحليل...»²

المطلب الثالث: اعتبار الباجي لمقصد الاستمتاع في عقد النكاح

نبين هنا، اعتبار الباجي لمقصد الاستمتاع في عقد النكاح، من خلال تصريحه بمقصد إباحة الوطاء من هذا العقد، وذلك أثناء شرحه للأثر الموقوف الذي رواه الإمام مالك في باب ما جاء في الرجل يملك المرأة وقد كانت تحته ففارقها، جاء فيه:

«-مَالِكُ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنِ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنِ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ: فِي الرَّجُلِ يُطَلَّقُ الْأَمَةَ ثَلَاثًا ثُمَّ يَشْتَرِيهَا: إِنَّهَا لَا تَحِلُّ لَهُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ.»³

تعرض الباجي - في شرحه لهذا الأثر - إلى ترجيح رأي القائلين بعدم جواز نكاح الأمة المطلقة ثلاثا إلا بعد أن تتزوج من غير مطلقها، مستدلا في ذلك بالتمييز بين المقصدين؛ مقصد

¹ الباجي، المنتقى، 76/5.

² ابن عبد البر، التمهيد، 229/13.

³ انفرد به مالك في الموطأ، كتاب النكاح، باب ما جاء في الرجل يملك المرأة وقد كانت تحته ففارقها. الحديث رقم 1109 في المنتقى.

عقد النكاح وعقد البيع، إذ ذكر صراحة أن المقصد من عقد النكاح هو إباحة الوطاء، بينما لا يلزم بالضرورة أن يحقق عقد الشراء هذا المقصد، كما أن مقصد عقد النكاح في الاستمتاع وإباحة الوطاء هو أقوى من مقصد عقد الشراء، فبين الباجي أن عدم إباحة الوطاء بعقد النكاح للأمة المطلقة ثلاثا يدل على عدم إباحته بعقد الشراء من باب أولى. وهو اجتهاد مقاصدي يتضح في قول الباجي:

«قوله: "في الرجل يشتري الأمة بعد أن طلقها ثلاثا لا تحل له حتى تنكح زوجا غيره" على معنى أنه إذا طلقها ثلاثا فقد حرم عليه الاستمتاع بها بكل سبب، وعلى كل وجه إلا بعد زوج. وروي عن ابن عباس وطاوس وغيرهما: أنه يحل له بملك اليمين وإن كان طلقها ثلاثا، ولم تتزوج غيره. والدليل على ما نقوله، وهو قول فقهاء الأمصار، أن عقد النكاح في إباحة الوطاء أقوى من عقد الشراء بدليل أنه مقصوده، فإذا لم يستبح وطأها بعقد النكاح، فبأن لا نبیح له وطأها بملك اليمين، أولى وأحرى.»¹

والملاحظ أن الباجي قد استعمل قياس الأولى في العقدین؛ النكاح والشراء، مستندا إلى مقصد الاستمتاع وإباحة الوطاء كجامع بين الأصل والفرع، ومصرحا بلفظ "المقصود" من عقد النكاح، كما أنه استعمل الدليل المقاصدي في ترجيحه لرأي مذهبه في المسألة، والظاهر أن الباجي قد عَضد دليله المقاصدي بقول الفقهاء. وفي كل الأحوال، فقد كان واضحا أن الباجي قد استند إلى المقاصد في استدلاله على المسألة، مما يبرز اجتهاده المقاصدي عموما.

المطلب الرابع: اعتبار الباجي لمقصد الاستمتاع في حرمة وطء من استمتع بها الأب

نبين في هذا المطلب اعتبار الباجي لمقصد الاستمتاع في حرمة وطء أمة كانت للأب. وذلك من خلال شرحه للأثر الموقوف الذي رواه الإمام مالك في باب النهي عن أن يصيب الرجل أمة كانت لأبيه، جاء فيه:

¹ الباجي، المنتقى، 121/5.

«-مَالِكٌ أَنَّهُ بَلَغَهُ أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ وَهَبَ لِابْنِهِ جَارِيَةً، فَقَالَ: لَا تَمَسَّهَا، فَإِنِّي قَدْ كَشَفْتُهَا.»¹

ذهب الباجي إلى رأي الإمام مالك ومن وافقه في حرمة وطء الرجل للأمة التي كان قد تلذذ بها أبوه ولو على سبيل النظر ونحوه؛ أي وإن لم يطأها أبوه، وإنما حصل له استمتاع وتلذذ بملامستها أو حتى بالنظر إليها. مخالفاً بذلك رأي من قال بحرمة ذلك فقط في حال المباشرة والإنزال. وقد استدل الباجي في ترجيح رأي الإمام مالك في هذه المسألة بمقصد الاستمتاع؛ فإن قصد الأب اللذة والاستمتاع بالنظر إليها أو بملامستها وإن لم يباشرها، حُرِّمَ على ابنه وطؤها، أمّا إن لم يقصد ذلك بملامستها أو النظر إليها لم تحرم. قال الباجي:

«فصل: وقوله رضي الله عنه: "إِنِّي قَدْ كَشَفْتُهَا" يريد أنه قد كشف عنها ونظر إلى بعض ما تستره من جسدها على وجه طلب اللذة والاستمتاع منها. قال ابن حبيب: من ملك أمة فتلذذ منها بتقبيل أو تجريد أو مباشرة أو ملاحظة أو مغامرة أو نظر إلى شيء من محاسنها نظر شهوة، فكل ذلك يحرم على ابنه، وعلى أبيه التلذذ بشيء منها، إن ملكها بعده. ورواه ابن المواز عن مالك، وزاد: وكذلك إن نظر إلى ساقها أو معصمها تلذذاً، فلا تحل لابنه ولا لأبيه. وقال القاضي أبو الحسن: إن نظره إلى فرجها أو غيره من جسدها لا يحرمها، وقال: والدليل لذلك أنه نظر إلى جسدها من غير مباشرة، ولا إنزال، فلم تحرم بذلك على ابنه. أصل ذلك إذا نظر إلى وجهها من غير لذة. والدليل لصحة قول مالك أن هذا استمتاع مباح، فوجب أن تحرم به على الابن كالوطء. مسألة: فأما إن نظر إليها عند اشترائه، أو مرض فقامت عليه واطلعت على عورته، ومست ذلك منه، أو مرضت فقام هو عليها، ففي كتاب ابن المواز عن مالك: لا يحرمها ذلك على أبيه ولا على ابنه. قال أصبغ: وذلك عندي إذا صح هذا ولم يكن شيء من اللذة بقلب ولا بصر ولا يد ولا فعل. ووجه ذلك أنه لم يوجد منه استمتاع ولا قصد إلى الالتذاد بها، فلم يحرم على ابنه كاستخدامها.»²

¹ انفرد به مالك في الموطأ، كتاب النكاح، باب النهي عن أن يصيب الرجل أمة كانت لأبيه. الحديث رقم 1115 في المنتقى.

² الباجي، المنتقى، 125/5، 126.

فنلاحظ أن الباجي قد استعمل صراحة لفظ "قصد إلى الالتذاذ" في نفيه لحصول الاستمتاع على من يقوم بخدمة المريضة. كما نلاحظ أنه جعل مقصد الاستمتاع مناطا في حلية أو حرمة وطء الرجل الأمة التي كانت تحت أبيه، مما يبرز اجتهاده المقاصدي في المسألة، الذي استند فيه إلى قول الإمام مالك وبعض أصحابه، وعلى بعض ما استخلصناه مما استند إليه - في غير هذا المحل - من آثار مقطوعة¹.

المطلب الخامس: اعتبار الباجي لمقصد الاستمتاع، في معنى قرب المرأة

نبين في هذا المطلب، اعتبار الباجي لمقصد الاستمتاع من المنع في قرب المرأة التي لا تحل، وذلك من خلال شرحه للأثر المقطوع الذي رواه الإمام مالك في باب النهي عن أن يصيب الرجل أمة كانت لأبيه جاء فيه:

«-مَالِكُ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْمُجَبَّرِ أَنَّهُ قَالَ: وَهَبَ سَالِمُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ لِابْنِهِ جَارِيَةً فَقَالَ: لَا تَقْرَبْهَا، فَإِنِّي قَدْ أَرَدْتُهَا، فَلَمْ أَنْشَطْ إِلَيْهَا.»²

تعرض الباجي - في شرحه لهذا الأثر - إلى المقصد من قرب المرأة، وهو ما اعتاده الناس من الوطء والاستمتاع، فإن ورد النهي عن قربها، جاء بمعنى النهي عن الاستمتاع بها، لأن ذلك هو المقصود منه. قال الباجي:

«"لا تقربها" يريد منعه من وطئها والاستمتاع بها، وهذا اللفظ إذا استعمل، فإنما معناه المنع من المنفعة المقصودة المعتادة من ملك العين، ولذلك قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا هَذِهِ الشَّجَرَةَ﴾³، وإنما أراد المنع من أكلها، ثم بين ذلك بأن قال عز وجل: ﴿فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتَ لهُمَا سَؤَأَهُمَا

¹ كالتى تنسب إلى سالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب، أو القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق رضي الله عنهم. انظر: الباجي، المنتقى، 126/5، 127.

² انفرد به مالك في الموطأ، كتاب النكاح، باب النهي عن أن يصيب الرجل أمة كانت لأبيه. الحديث رقم 1116 في المنتقى.

³ سورة البقرة، الآية: 35.

وقال ألم أنهكما عن هذه الشجرة ﴿كذا﴾¹، ولما كان المقصود من المرأة الوطء والاستمتاع بها كان المنع من أن يقربها بها منعا من وطئها.²

فنلاحظ هنا، أن الباجي قد استند إلى القرآن الكريم في الاستدلال على المقصد السلوكي من اللفظ؛ إذ في لفظ القرب إشارة إلى حصول الانفعال، فإن كان يتناسب مع الأكل في قرب الشجرة فإنه يتناسب مع الاستمتاع في قرب المرأة. فباعتبار الباجي لمقصد الاستمتاع في المرأة، يكون النهي عن قربها نهيا عن الاستمتاع بها. إلا أن الباجي قد اقتصر على حصر المقصود من المرأة في الوطء والاستمتاع فقط؛ في حين أن المقصد من المرأة عموما يتعدى ذلك إلى غيره من مقاصد التعاون والتآزر والشراكة والمودة والسكن، ونحو ذلك، كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾³. ولعل الباجي قد اقتصر على ما ذكره من مقصد، على نحو التخصيص في مناقشة ما يتعلق بلفظ القرب في المسألة، وإلا فلا تقتصر المقاصد من المرأة على الوطء والاستمتاع فقط.

المبحث الثالث: اعتبار الباجي لمقصد تأنيس الزوجة في ملازمتها

نبين في هذا المبحث اعتبار الباجي لمقصد تأنيس الزوجة وبسطها من ملازمة الزوج لها والمقام عندها مدة كافية عقب الزواج بها، وذلك من خلال شرحه للأثر الموقوف الذي رواه الإمام مالك في باب المقام عند الأيم والبكر، جاء فيه.

¹ هكذا وردت خطأ في المنتقى، لكن الصحيح هو: قوله تعالى: ﴿فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَّتْ لُهُمَا سَوْءَ تَهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾ طه: 121. والظاهر الأصح أنه يريد الاستشهاد بقوله تعالى: ﴿فَدَلَّهُمَا بِغُرُورٍ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجْرَةَ بَدَّتْ لُهُمَا سَوْءَ تَهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكَ الشَّجْرَةِ وَأَقْلَلْ لَكُمَا إِنْ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوًّا مُبِينًا﴾ الأعراف: 22. وورد أيضا ما يشير إلى ذلك في قوله تعالى: ﴿فَوَسَّوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوْءَ تَيْهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجْرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَائِكَةً أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ﴾

¹ الأعراف: 20.

² الباجي، المنتقى، 126/5.

³ سورة الروم، الآية: 21.

«-مَالِكٍ عَنِ حُمَيْدِ الطَّوِيلِ، عَنِ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ: لِلْبَكْرِ سَبْعٌ وَلِلثَّيْبِ ثَلَاثٌ¹. قَالَ مَالِكٌ: وَذَلِكَ الْأَمْرُ عِنْدَنَا.»¹

ذكر الباجي في سياق حديثه عن حق الزوجة في المقام عندها، أن المقصد من ذلك هو تأنيس المرأة وبسطها، بل ورجح أن يكون هذا المقصد من حق الزوجين معا، حيث قال:

«ووجه قولنا بأنه من حقوق الزوجة قوله في حديث أنس: "للبكر سبع وللثيب ثلاث" وقد أسنده ابن وهب في غير الموطأ. ومن جهة المعنى أن الغرض تأنيس المرأة وبسطها وإذهاب ما يلحقها من الانقباض والنجس، وهذا من حقوقها، وقد حكى القاضي أبو الحسن أنه حق لهما جميعا، وهو قول صحيح عندي.»²

كما فرّق الباجي بين البكر والثيب، الطارئة والقديمة، معتبرا لمقصد التأنيس والبسط من جهة الزوجة ولمقصد التلذذ من جهة الزوج؛ فالبكر والطارئة أكثر احتياجا للمؤانسة والبسط بطول المقام، كما أن الزوج أكثر ميولا إلى البكر والطارئة من الثيب والقديمة. واستنادا إلى حديث أنس بن مالك، سابق الذكر، استدل الباجي استدلالا مقاصديا في تبرير الفرق في الإقامة بين البكر والثيب فقال:

«ودليلنا من جهة المعنى أن الطارئة يلحقها من الاستيحاش والانقباض ما يحتاج به إلى التأنيس، وذلك لا يكون إلا بطول المقام عندها، ولما كانت البكر أكثر حياء وانقباضا احتاجت من التأنيس أكثر مما تحتاجه الثيب، وهذا التعليل على أصل من جعله حقا للزوجة. وأما على أصل من جعله حقا للزوج، فقد قال القاضي أبو محمد: لما كان التذاذ الزوج بالطارئة أكثر من التذاذ بالقديمة جعل له من المقام عندها ما يصل به إلى ذلك.»³

¹ رواه مالك في الموطأ، كتاب النكاح، باب المقام عند الأيم والبكر، الحديث رقم 1094 في المنتقى. وأخرجه البخاري في صحيحه، كتاب النكاح، باب العدل بين النساء. ومسلم في صحيحه، كتاب الرضاع، باب قدر ما تستحقه البكر والثيب من إقامة الزوج عندها عقب الزواج. والترمذي في سننه، كتاب النكاح عن رسول الله، باب ما جاء في القسمة للبكر والثيب. وأبو داود في سننه، كتاب النكاح، باب في المقام عند البكر. وابن ماجه في سننه كتاب النكاح، باب الإقامة على البكر والثيب. والدارمي في سننه، كتاب النكاح، باب الإقامة عند الثيب والبكر إذا بنى بها.

² الباجي، المنتقى، 63/5.

³ الباجي، المنتقى، 65/5.

نلاحظ أن الباجي قد علل المسألة تعليلاً مقاصدياً، مستنداً إلى النظر، وإلى ما قاله القاضي أبو محمد على ما يظهر. وفي كل الأحوال، فقد اجتهد الباجي مقاصدياً في شرحه للمسألة.

المبحث الرابع: اعتبار الباجي لمقصد صلة الرحم فيما لا يجمع بينهما بنكاح

نبين في هذا المبحث اعتبار الباجي لمقصد صلة الرحم ومنع قطيعته من حكم منع الجمع بالنكاح بين المرأة وعمتها أو خالتها. وذلك من خلال شرحه للحديث المرفوع الذي رواه الإمام مالك في باب ما لا يجمع بينه من النساء، جاء فيه:

«-مَالِكُ، عَنِ أَبِي الزُّنَادِ، عَنِ الْأَعْرَجِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا يُجْمَعُ بَيْنَ الْمَرْأَةِ وَعَمَّتِهَا وَلَا بَيْنَ الْمَرْأَةِ وَخَالَتِهَا.»¹

تطرق الباجي -في شرحه للحديث- إلى بيان المقصد من تحريم الجمع في النكاح بين المرأة وعمتها أو المرأة وخالتها؛ إذ ذكر أن المقصد من ذلك هو الحفاظ على استمرارية التواصل في القرابة، لأن الضرائر عادة ما تحصل بينهن القطيعة، التي لا شك أن لها أثراً خطيراً في قطع الرحم وتبديد وشائج القرابة، بينما النكاح سبيل إلى صلة الأرحام وربط الأنساب ومد جسور التواصل بين الأسر والقبائل والشعوب، فما كان ينبغي له أن يكون سبباً في قطع الأرحام، لذلك كان المقصد من منع الجمع في النكاح بين المرأة وعمتها أو خالتها هو منع القطيعة ومواصلة الرحم، وهذا ما أشار إليه الباجي في قوله:

«مسألة: فأما ما لا يجمع بينهما بعقد النكاح، فإن الأصل فيه قوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا»¹، والعمة مع ابنة

¹ رواه مالك في الموطأ، كتاب النكاح، باب ما لا يجمع بينه من النساء، الحديث رقم 1099 في المنتقى. وأخرجه البخاري في صحيحه، كتاب النكاح، باب لا تنكح المرأة على عمتها. ومسلم في صحيحه، كتاب النكاح، باب تحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها في النكاح. والترمذي في سننه، كتاب النكاح عن رسول الله، باب ما جاء لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها. والنسائي في سننه، كتاب النكاح، باب الجمع بين المرأة وعمتها. وأبو داود في سننه، كتاب النكاح، باب ما يكره أن يجمع بينهن من النساء. وابن ماجه في سننه كتاب النكاح، باب لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها. وأحمد في مسنده، كتاب باقي مسند المكثرين، باب باقي مسند أبي هريرة. والدارمي في سننه، كتاب النكاح، باب الحال التي يجوز للرجل أن يخاطب فيها.

أخيها والخالة مع بنت أختها بمثابة الأختين في ذلك. والأصل فيه من جهة السنة الحديث المتقدم. ومن جهة المعنى أن الأختين والعممة والخالة مع ابنة الأخ وابنة الأخت، ممن يلزم بعضهن لبعض المواصلة للرحم القريبة الوشيحة، وغيره الضرائر تورث القطيعة، وتمنع المواصلة، فمنع من الجمع بينهما لذلك؛ لأنه سبب لما فهمنا عنه من القطيعة، ومانع مما يجب عليهما من المواصلة.²

والملاحظ أن الباجي قد استند إلى دليل من السنة ودليل مقاصدي في بيان حكم منع الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها، إلا أننا لا نجد له مستندا فيما ذهب إليه من بيان للمقصد من الحكم، سوى ما هو متعارف عليه من سلوك الضرائر عادة، وطبائع النفوس البشرية. فلعل الباجي قد استند إلى الواقع والنظر فيما ذهب إليه من تعليل مقاصدي.

المبحث الخامس: اعتبار الباجي لمقصد منع الفساد في إشهاد النكاح

نبين في هذا المبحث اعتبار الباجي لمقصد منع الفساد وسد الذريعة إليه، من حكم لزوم الإشهاد في عقد الزواج، وذلك من خلال شرحه للأثر الموقوف الذي رواه الإمام مالك في باب جامع ما لا يجوز من النكاح، جاء فيه:

«-مَالِكُ، عَنْ أَبِي الزُّبَيْرِ الْمَكِّيِّ أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ أُتِيَ بِنِكَاحٍ لَمْ يَشْهَدْ عَلَيْهِ إِلَّا رَجُلٌ وَامْرَأَةٌ، فَقَالَ: هَذَا نِكَاحُ السَّرِّ وَلَا أُحِيزُهُ، وَلَوْ كُنْتُ تَقَدَّمْتُ فِيهِ لَرَجَمْتُ.»³

تعرض الباجي -في شرحه لهذا الأثر- إلى مسألة الإشهاد في عقد النكاح؛ إذ ذكر قول من قال بعدم فسخ العقد قبل البناء وفسخه بعد البناء إن عدم الإشهاد، معللاً ذلك بمقصد منع الفساد؛ إذ لو لم يتطلب الوطاء الشهود على عقد النكاح لادّعى الزناة صحة نكاحهم تضليلاً للناس وهروباً من الحد، وفي ذلك ذريعة لانتشار الفساد وتبريره، فبين الباجي أن المقصد من الإشهاد هو منع مثل هذا الفساد، حيث قال:

¹ سورة النساء، الآية 23.

² الباجي، المنتقى، 78/5.

³ انفرد به مالك في الموطأ، كتاب النكاح، باب جامع ما لا يجوز من النكاح. الحديث رقم 1105 في المنتقى.

«مسألة: وإذا عقد النكاح ولم يحضره شهود، ثم أقر وأشهدا عليه قبل البناء لم يفسخ النكاح، وإن بنى ولم يشهد فقد روى محمد عن أشهب عن مالك يفرق بينهما، ورواه ابن حبيب عن مالك. ووجه ذلك إن تعري عقد النكاح من الشهادة لا ذريعة فيه إلى الفساد، وتعري الوطاء والبناء من الشهادة فيه الذريعة إلى الفساد، فمنع منه لذلك، ولو جاز لكل من وجد مع امرأة في خلوة أو أقر بجماعها أن يدعي النكاح لارتفع حد الزنا عن كل زان والتعزير في الخلوة، فمنع من ذلك ليرتفع هذا المعنى، فمتى وقع البناء على الوجه الممنوع، فسخ ما ادعي من النكاح. قال ابن القاسم إن دخل ولم يشهد إلا شاهدا واحدا، فسخ النكاح ويتزوجها بعد أن تستبرئ بثلاث حيض إن أحب.»¹

نلاحظ أن الباجي قد فرّق في فسخ العقد بين ما قبل البناء وما بعده، فيمكن استدراك صحة العقد بالإشهاد قبل البناء، لكن ذلك لا يصح بعده، وقد علّل الباجي ذلك بمدى تحقق الفساد وعدمه، فالمقصد من ذلك كله هو منع الفساد. كما نلاحظ أن الباجي قد استند إلى قول مالك وأصحابه في تقرير الحكم، لكنه استند -فيما يظهر- إلى مبدأ سد الذرائع، وإلى الواقع والنظر في تعليقه المقاصدي.

المبحث السادس: اعتبار الباجي لمقصد إشهار الزواج

نعمل في هذا المبحث على إبراز اعتبار الباجي لمقصد إشهار الزواج، وذلك من خلال ما استخلص من شرحه لحديثين أوردهما الإمام مالك في الموطأ في باب ما جاء في الوليمة. ونبحت ذلك في مطلبين؛ الأول: في اعتبار الباجي لمقصد الإشهار في الوليمة. والثاني: في اعتبار الباجي لمقصد الإشهار في إجابة الدعوة.

المطلب الأول: اعتبار الباجي لمقصد الإشهار في الوليمة

نبين في هذا المطلب اعتبار الباجي لمقصد إشهار الزواج وإظهاره من حكم استحباب إقامة الوليمة له، وذلك من خلال شرحه للحديث المرفوع الذي رواه الإمام مالك في باب ما جاء في الوليمة، جاء فيه:

¹ الباجي، المنتقى، 101/5.

«-مَالِكُ، عَنْ حُمَيْدِ الطَّوِيلِ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ عَوْفٍ جَاءَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَبِهِ أَثْرٌ صُفْرَةٌ، فَسَأَلَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَخْبَرَهُ أَنَّهُ تَزَوَّجَ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: كَمْ سُقَّتَ إِلَيْهَا؟ فَقَالَ: زِنَةٌ نَوَاةٍ مِنْ ذَهَبٍ، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَوْلِمَ وَلَوْ بِشَاةٍ»¹.

تعرض الباجي - في شرحه لهذا الحديث - إلى المقصد من ندب إطعام الناس في النكاح؛ حيث ذكر أن المقصد الأصلي من ذلك هو إشهار هذا النكاح وإظهاره وإكثار الشهود عليه. كما أشار الباجي أيضا إلى مقاصد تبعية للوليمة؛ كالمكارمة والمواساة. قال الباجي:

«فصل: وقوله صلى الله عليه وسلم: "أولم ولو بشاة" والوليمة طعام النكاح، قاله صاحب العين، وأمره صلى الله عليه وسلم بذلك على معنى الندب إليها لما فيها من إشهار النكاح وإظهاره، بل هو صفة من صفاته التي تميز بها مما هو ممنوع من السفاح. وقد روى ابن المواز عن مالك أنه قال: أستحب الإطعام في الوليمة، وكثرة الشهود في النكاح ليشتهر، وثبت معرفته، فهذا في الوليمة مع ما يقترون من ذلك من كرم الأخلاق، ومكارمة الإخوان، ومواساة أهل الحاجة.»².

نلاحظ أن الباجي قد استند إلى قول الإمام مالك في إبراز مقصد الإشهار من حكم استحباب الوليمة، ثم أضاف مقاصد تبعية لذلك، كالمكارمة والمواساة، مستندا في ذلك إلى النظر.

كما استند الباجي إلى فائدة الإشهاد في تفضيله تقديم الوليمة قبل البناء، وإن كانت تجوز بعد البناء لما تحققه من مقصد الإشهار. قال الباجي:

¹ رواه مالك في الموطأ، كتاب النكاح، باب ما جاء في الوليمة، الحديث رقم 1127 في المنتقى. وأخرجه البخاري في صحيحه، كتاب النكاح، باب الصفرة للمتزوج. ومسلم في صحيحه، كتاب النكاح، باب الصداق وجواز كونه تعليم قرآن وخاتم حديد وغير ذلك. والترمذي في سننه، كتاب النكاح عن رسول الله، باب ما جاء في الوليمة. والنسائي في سننه، كتاب النكاح، باب الرخصة في الصفرة عند التزويج. وأبو داود في سننه، كتاب النكاح، باب قلة المهر. وابن ماجه في سننه كتاب النكاح، باب الوليمة. وأحمد في مسنده، كتاب باقي مسند المكثرين، باب مسند أنس بن مالك. والدارمي في سننه، كتاب النكاح، باب في الوليمة.

² الباجي، المنتقى، 165/5.

«وقد روى ابن المواز عن مالك: أرى أن يولم بعد البناء. وفي العتبية من رواية أشهب عن مالك: لا بأس أن يولم بعد البناء... قال ابن حبيب: وكان النبي صلى الله عليه وسلم يستحب الإطعام على النكاح عند عقده وعند البناء. ولفظ عند البناء يقتضي قرب البناء، ويحتمل أن يريد به قبله وبعده وكيفما كان، فليس فيه منع؛ لأن منه شهرة النكاح، وهذا لا يعدم لتقدمه ولا لتأخيره، إلا أن تقدم إشهارة قبل البناء ويتصل البناء به عندي أفضل كالإشهاد، فأما تأخيره، فإنه عارٍ من فائدة الإشهاد الذي شرع تقدمه على البناء ومنع تقدم البناء قبل وجود شيء منه كالإشهاد، وهي عادة الناس اليوم في الوليمة...»¹

كما نلمس الاجتهاد المقاصدي للباقي في المسألة عندما برّر -فيما برّر- قول الإمام مالك بجواز الوليمة بعد البناء، بتحقيق مقصد الرضا بين الزوجين مضافاً إلى ما ذكره من تحقق مقصد الإشهار. ذلك ما تضمنه التبرير المقاصدي للباقي عندما علّق على قول الإمام مالك بقوله:

«...فيحتمل أن يكون مالك قال ذلك لمن فاته قبل البناء، ويحتمل أن يكون اختار ذلك؛ لأنه لا يقتصر عليه في إشهار النكاح، وإنما يشهر أولاً بالإشهاد، وهذه زيادة في الإشهار تختص بإشهار البناء، ويكون فيه معنى الرضا بما اطلع عليه من حال الزوجة، فعلى هذا يختص بما بعد البناء، والله أعلم.»²

كما تعرض الباقي إلى مسألة عدد أيام الوليمة، فذكر إباحة إقامتها أكثر من يوم ما لم يقصد بها المباهاة والفخر؛ بل برّر وليمة ابن سيرين لثمانية أيام، بمقصد الإشهار والتوسعة على الناس. قال الباقي:

«... وقد أومأ ابن سيرين ثمانية أيام، ودعا في بعضها أبي بن كعب. وقال ابن حبيب: فمن وسع الله عليه، فليولم من يوم ابتناؤه إلى مثله. ووجه ذلك أن يريد به الإشهار لنكاحه والتوسعة على الناس، ولا يقصد به المباهاة والسمعة... وأما إذا قال لهم في أول يوم بتكرّر: على

¹ المصدر السابق، 166/5.

² المصدر نفسه، 166/5.

طعام ثمانية أيام، فإن هذا نوع من المباهاة والفخر، فإذا تكرر في فعل من الأفعال مقصد ما حمل عليه، وجعل ذلك مقتضاه.¹

وفي كل الأحوال نلاحظ أن الباجي قد عالج مسألة الوليمة معالجة مقاصدية، مستندا في ذلك إلى قول الإمام مالك وبعض أصحابه حيناً، ومستقلاً برأيه حيناً آخر بإعمال الواقع والنظر، مما يبرز اجتهاده المقاصدي عموماً.

المطلب الثاني: اعتبار الباجي لمقصد الإشهار في إجابة الدعوة

نبين في هذا المطلب اعتبار الباجي لمقصد إشهار الزواج في تقريره لحكم وجوب استجابة الدعوة إلى وليمة العرس، وذلك من خلال شرحه للحديث المرفوع الذي رواه الإمام مالك في باب ما جاء في الوليمة، جاء فيه:

«-مَالِكُ، عَنْ نَافِعٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِذَا دُعِيَ أَحَدُكُمْ إِلَى وِلِيمَةٍ فَلْيَأْتِهَا.»²

ذكر الباجي -في شرحه لهذا الحديث- اختلاف الفقهاء في نوع الوليمة التي يجب فيها إجابة الدعوة، ثم ذكر رأي الإمام مالك في أن إجابة الدعوة تلزم في وليمة العرس، ثم علل ذلك بمقصد الإشهار الذي يتحقق في وليمة العرس دون غيرها، ذلك ما يتضح من قوله:

«...وعلى حسب هذا اختلف الفقهاء في الحكم، فروى ابن القاسم عن مالك في المدينة: إنما هذا في طعام العرس، وليس طعام الإملاك مثله. قال القاضي أبو الوليد، رضي الله عنه: والذي عندي أن الإملاك حين العقد، وأن العرس حين البناء، وهذا الذي يلزم لما في الوليمة من إشهاره. وروى ابن المواز عن مالك أنه قال: الوليمة التي يجب أن تؤتى وليمة

¹ المصدر السابق، 168/5.

² رواه مالك في الموطأ، كتاب النكاح، باب ما جاء في الوليمة، الحديث رقم 1129 في المنتقى. وأخرجه البخاري في صحيحه، كتاب النكاح، باب حق إجابة الوليمة والدعوة... ومسلم في صحيحه، كتاب النكاح، باب الأمر بإجابة الداعي إلى دعوة. والترمذي في سننه، كتاب النكاح عن رسول الله، باب ما جاء في إجابة الداعي. وأبو داود في سننه، كتاب الأطعمة، باب ما جاء في إجابة الدعوة. وابن ماجه في سننه كتاب النكاح، باب إجابة الداعي. وأحمد في مسنده، كتاب مسند الأكثرين من الصحابة، باب مسند عبد الله بن عمر بن الخطاب. والدارمي في سننه، كتاب النكاح، باب في إجابة الوليمة.

النكاح وما سمعت أنه يجب أن تؤتى غيرها من الأصنعة. وأرى أن تجاب الدعوة إلا من عذر، وبهذا قال أبو حنيفة. وقال الشافعي: إجابة وليمة العرس واجبة، ولا أرخص في ترك غيرها من الدعوات التي لا يقع عليها اسم وليمة كالإملاك، والنفاس، والختان، وحادث سرور... ووجه وجوبها، الأمر بذلك، والأمر يقتضي الوجوب. ومن جهة المعنى أن حكمها حكم الشهادة لأن المقصود بها الإعلان للنكاح والإثبات لحكمه، هذا المشهور من مذهب مالك وأصحابه.¹

نلاحظ أن الباجي قد استدل على وجوب استجابة دعوة وليمة العرس بدليل من السنة، من خلال تطبيقه لقاعدة الأمر يقتضي الوجوب، ثم عضده بمعنى مقاصدي عبر فيه بلفظ صريح أن المقصود بالوليمة الإعلان للنكاح والإثبات لحكمه، مما يبرز اجتهاده المقاصدي في المسألة الذي يظهر أنه استند فيه إلى رأي الإمام مالك وأصحابه.

المبحث السابع: اعتبار الباجي لمقصد دفع الضرر والمشقة في أحكام الطلاق

نبين في هذا المبحث اعتبار الباجي لمقصد دفع الضرر ومقصد دفع المشقة في بعض أحكام الطلاق، مما استخلصناه من شرحه لبعض ما ورد في الموطأ من أحاديث في بعض أبواب كتاب الطلاق. ونبحث ذلك في نقطتين:

أولاً: اعتبار الباجي لمقصد دفع الضرر

وقد استخلصنا ثلاثة مسائل من شرح الباجي، اعتبر فيها مقصد دفع الضرر فيما قرره من أحكام؛ المسألة الأولى في الإيلاء، والثانية في الخلع، والثالثة في عدّة المطلقة.

المسألة الأولى: اعتبار الباجي لمقصد دفع الضرر في الإيلاء

الإيلاء: لغة الامتناع، ثم استعمل لأجل اليمين، فمن حلف فقد آلى. ويستعمل في الشرع في القسم على الامتناع من وطء الزوجة، فاصطلاحاً هو اليمين على ترك وطء المنكوحه مدة، كقول الرجل لزوجته مثلاً: والله لا أجامعك أربعة أشهر أو أكثر بقصد الإضرار.²

¹ الباجي، المنتقى، 169/5.

² انظر: المصدر نفسه، 229/5، 230. وانظر: الزرقاني، شرح الزرقاني، 224/3. وانظر: أبو الحسن المالكي، كفاية الطالب، 131/2. وانظر: الجي، كتاب شرح غريب ألفاظ المدونة، ص89. وانظر: المحددي، التعريفات الفقهية، ص40.

ونبيّن في هذه المسألة مقصد دفع الضرر عن الزوجة من تحديد أربعة أشهر كحد أقصى للإيلاء، وذلك من خلال شرح الباجي للأثرين الموقوفين اللذين رواهما الإمام مالك في باب الإيلاء، جاء فيهما:

«-مَالِكُ، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ: إِذَا أَلَى الرَّجُلُ مِنْ امْرَأَتِهِ، لَمْ يَقَعْ عَلَيْهِ طَلَاقٌ، وَإِنْ مَضَتْ الْأَرْبَعَةُ أَشْهُرًا حَتَّى يُوقَفَ، فَإِمَّا أَنْ يُطَلَّقَ، وَإِمَّا أَنْ يَفِيءَ. قَالَ مَالِكٌ: وَذَلِكَ الْأَمْرُ عِنْدَنَا.»¹

«-مَالِكُ، عَنْ نَافِعٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ: أَيُّمَا رَجُلٍ أَلَى مِنْ امْرَأَتِهِ، فَإِنَّهُ إِذَا مَضَتْ الْأَرْبَعَةُ الْأَشْهُرَ، وَقِفَ حَتَّى يُطَلَّقَ أَوْ يَفِيءَ، وَلَا يَقَعْ عَلَيْهِ طَلَاقٌ إِذَا مَضَتْ الْأَرْبَعَةُ الْأَشْهُرَ حَتَّى يُوقَفَ.»²

لقد أسهب الباجي كثيرا في تناوله لموضوع الإيلاء في العديد من المسائل عند شرحه للأثرين الموقوفين على الصحابين؛ علي بن أبي طالب، وعبد الله بن عمر، رضي الله عنهما. والذي يستوقفنا هنا، هو ما يخدم بحثنا هذا، من ذكره للمقصد من تحديد مدة الإيلاء بأربعة أشهر، ليحدد الزوج موقفه بعد ذلك، إما بالطلاق، أو بالإرجاع؛ فقد ذكر الباجي أن المقصد من ذلك؛ أنه وقت كاف لتأديب الزوجة بذلك، وتجاوزه يلحق الضرر بها ويمثل تعسفا للزوج في حق الزوجة المولى على الامتناع منها، فكان المقصد من تحديد الزمن هو دفع الضرر المتوقع عليها. هذا ما تضمنه شرح الباجي الذي منه قوله:

«فصل: والثاني أن ذلك إنما يكون عند الإمام أو الحاكم، فهو الذي يوقفه ويحكم عليه بما يؤديه إليه اجتهاده، فإنه حكم مختلف فيه، فإنما يجتهد في إنفاذه من له ولاية حكم. فإذا رأى التوقيف، فإن توقيفه إنما هو ليفيء إلى ما كان عليه قبل إيلائه، والفيئة الرجوع، قال الله تعالى: ﴿حَتَّى تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ﴾³ أي ترجع أو تطلق إن امتنع من الفيئة؛ لأنه ليس له الإضرار. وقد

¹ انفرد به مالك في الموطأ، كتاب الطلاق، باب الإيلاء. الحديث رقم 1155 في المنتقى.

² رواه مالك في الموطأ، كتاب الطلاق، باب الإيلاء، الحديث رقم 1156 في المنتقى. وأخرجه البخاري في صحيحه،

كتاب الطلاق، باب قوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ يُؤَلُّونَ مِن نِّسَابِهِمْ رَيْبُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (٢٣٦) وَإِنْ عَزَمُوا

أَطْلَقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (٢٣٧) البقرة: 226، 227.

³ سورة الحجرات، الآية: 9.

روي أن هذه الآية إنما نزلت في المشركين، كان الرجل منهم إذا كره المرأة، وعنت عليها آلى منها، ثم يتركها معلقة، لا هي ذات زوج، ولا هي مطلقة، فتنزوج يريد بذلك الإضرار بها، فمنع الله من ذلك، وجعل للأزواج مدة أربعة أشهر في تأديب المرأة بالهجر لقوله تعالى: ﴿وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ﴾¹، وقد آلى النبي صلى الله عليه وسلم من نسائه شهرا. وقد قيل: إن الأربعة الأشهر هي المدة التي لا تستطيع ذات الزوج أن تصبر عنه أكثرها. وروي أن عمر ابن الخطاب رضي الله عنه، كان يطوف ليلة بالمدينة فسمع امرأة تنش:

ألا طال هذا الليل واسود جانبه وأرقني إذ لا خليل ألاعبه
فوالله لولا الله تخشى عواقبه لزعرع من هذا السرير جوانبه
مخافة ربي والحياء يكفني وأكرم زوجي أن تنال مراكمه

فلما كان من الغد استدعى عمر تلك المرأة، فقال لها: أين زوجك؟ فقالت: بعثت به إلى العراق، واستدعى نساء، وسألهن عن المرأة كم مقدار ما تصبر المرأة عن زوجها، فقلن شهرين، ويقل صبرها في ثلاثة، ويفقد صبرها في أربعة، فجعل عمر مدة غزو الرجل أربعة أشهر، فإذا مضت أربعة أشهر استرد الغازين، ووجه بقوم آخرين، وهذا والله أعلم، يقوي اختصاص أجل الإيلاء بأربعة أشهر.²

كما تطرق الباجي في موضع آخر إلى بيان المقصد نفسه من حكم الإيلاء، وهو يميز بين الإيلاء اللغوي، والإيلاء الشرعي، فقال:

«والدليل على ما نقوله أن الإيلاء الشرعي تعتبر فيه معان قررهما الشرع من أن يكون الخالف، إنما قصد الإضرار بالزوجة في ذلك؛ لأن الله تعالى قد منع من امسك النساء على وجه الإضرار بمن، فقال عز وجل: ﴿وَلَا تُسِيكُوهُنَّ ضِرَارًا لِنَعْنَدُوا﴾³ ...⁴»

¹ سورة النساء، الآية: 34.

² الباجي، المنتقى، 238/5، 239.

³ سورة البقرة، الآية: 231.

⁴ المصدر نفسه، 248/5.

فقد استعمل الباجي مقصد دفع الضرر في التمييز بين الإيلاء اللغوي والإيلاء الشرعي مصرّحاً بقصد دفع الضرر. وعموماً فقد استند في إبرازه لهذا المقصد إلى النص القرآني، وإلى موقف عمر بن الخطاب رضي الله عنه من مدة الغزو للجنود. كما نلمس أثناء شرحه إشارة إلى مقصد تأديب الزوجة من الإيلاء فيما ذكرناه من شرحه.

المسألة الثانية: اعتبار الباجي لمقصد دفع الضرر في الخلع

الخُلْع: لغة النزاع والإزالة، مأخوذ من الخَلَعِ النزاع، سمي به لأن كلا من الزوجين لباس للآخر، فكأنه بمفارقة الآخر قد خلعه. وشرعا الخُلْع: إزالة العصمة بعوض من الزوجة أو غيرها، وهو طلقة بائنة لا رجعة فيها على المشهور، وخالعت المرأة زوجها؛ طلبت أن يطلقها بفدية من مالها، وحكمه الجواز¹.

ونبيّن في هذه المسألة اعتبار الباجي لمقصد دفع الضرر في حكم خلع المرأة من زوج أضرّ بها، وذلك من خلال شرحه لقول مالك في باب ما جاء في الخلع، جاء فيه:

«قَالَ مَالِكٌ فِي الْمُفْتَدِيَةِ الَّتِي تَفْتَدِي مِنْ زَوْجِهَا أَنَّهُ إِذَا عَلِمَ أَنَّ زَوْجَهَا أَضَرَ بِهَا وَضَيَّقَ عَلَيْهَا، وَعَلِمَ أَنَّهُ ظَالِمٌ لَهَا مَضَى الطَّلَاقُ، وَرَدَّ عَلَيْهَا مَالَهَا، قَالَ: فَهَذَا الَّذِي كُنْتُ أَسْمَعُ، وَالَّذِي عَلَيْهِ أَمْرُ النَّاسِ عِنْدَنَا.»²

أقرّ الباجي بما قاله الإمام مالك في المرأة التي تخالعت زوجها قد أضرّ بها، أنه لا يلزمها فدية، باعتباره طلاقاً. وقد علّل الباجي ذلك بمقصد دفع الضرر، فقال:

«وهذا كما قال: إن المفتدية إذا كان افتدائها لإضرار زوجها، وظلمه لها، لم يلزمها ما افتدت به، وذلك أن إضرار زوجها بما لا يجوز له، بل هو ممنوع منه. وفي العتبية من رواية ابن القاسم عن مالك فيمن علم من امرأته بالزنى، لم يكن له أن يضارها حتى تفتدي، ومن الإضرار بها الموجب لرد ما أخذ منها، أن يؤثر عليها ضررها، ولا يفى بحقها في نفسه وماله.

¹ انظر: ابن عرفة، حاشية الدسوقي، 347/2. وانظر: الزرقاني، شرح الزرقاني، 238/3. وانظر: الدردير، الشرح الكبير، 347/2. وانظر: النفراوي، الفواكه الدواني، 34/2. وانظر: أبو الحسن المالكي، كفاية الطالب، 110/2. وانظر: الآبي الأزهري، الثمر الداني شرح رسالة القيرواني، ص468. وانظر: سعدي أبو حبيب، القاموس الفقهي، ص120. وانظر: المحمدي، التعريفات الفقهية، ص89.

² قول مالك ذكره في الموطأ، كتاب الطلاق، باب ما جاء في الخلع، الحديث 1172 في المنتقى.

وذلك أنه لا يجوز له أن يجسها إذا لم ترض بالأثرة عليها، وإنما له أن يمسكها من غير إضرار بها بأثرة ولا غيرها، أو يفارقها لقوله تعالى: ﴿فَأَمْسَاكُ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحُ بِإِحْسَنٍ﴾¹... (فصل) وقوله: "إذا علم أنه أضربها أو ضيق عليها، وعلم أنه ظالم لها، مضى الطلاق، ورد عليها ما لها". يريد أن ما التزمه من طلاق الخلع يلزمه؛ لأنه أوقعه باختياره، ويرد ما أخذ منها من العوض، ولا يأخذ منها ما كانت التزمته له من نفقة ورضاع. رواه عيسى، عن ابن القاسم؛ لأنها دفعته إليه غير محتاجة لرفعه، وإنما دفعته إليه لتتخلص بذلك من ضرره وظلمه، ولا يحل له أن يأخذ على ترك الظلم والتعدي عوضاً، فعلى هذا يرد ما أخذ منها، ويسقط عنها ما التزمته من نفقة وأجرة رضاع، قاله مالك. والأصل في ذلك قوله تعالى ﴿وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذَهَبُوا بِبَعْضِ مَاءِ آتِيَتْموهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ﴾²،...³

فلاحظ هنا، أن الباجي قد استند إلى قول الإمام مالك وعمل أهل المدينة في بيان مقصد دفع الضرر في حكم المرأة المختلعة من زوج أضربها. معضداً ذلك بالنص القرآني. كما أنه استند إلى هذا المقصد في تقرير حكم منع إعطائها الفدية عن نفسها، ومنع حبسها، وإيثار الضرة عليها.

المسألة الثالثة: اعتبار الباجي لمقصد دفع الضرر في عدة المطلقة

نبين في هذه المسألة اعتبار الباجي لمقصد دفع الضرر من حكم إجبار من طلق امرأته وهي حائض على الرجعة، حتى لا تطول عدتها، فلا تبدأ من وقت حيضها، بل تكون في هذا الوقت في بيت زوجها، ولا تطلق حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر كي لا تتضرر بتطويل العدة عليها. نبين ذلك من خلال شرح الباجي للحديث المرفوع الذي رواه الإمام مالك في باب ما جاء في الأقراء وعدة الطلاق وطلاق الحائض جاء فيه:

«-مَالِكُ، عَنْ نَافِعٍ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ وَهِيَ حَائِضٌ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَسَأَلَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ ذَلِكَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مُرُّهُ فَلْيُرَاجِعْهَا فَلْيُمْسِكْهَا حَتَّى تَطْهَرَ، ثُمَّ تَحِيضَ، ثُمَّ تَطْهَرَ،

¹ سورة البقرة، الآية: 229

² سورة النساء، الآية: 19.

³ الباجي، المنتقى، 306، 305/5.

ثُمَّ إِنْ شَاءَ أَمْسَكَهَا بَعْدُ، وَإِنْ شَاءَ طَلَّقَ قَبْلَ أَنْ يَمَسَّ، فَتِلْكَ الْعِدَّةُ الَّتِي أَمَرَ اللَّهُ أَنْ يُطَلَّقَ لَهَا
النِّسَاءُ.¹»

تطرق الباجي - في شرحه للحديث - إلى مسألة وقوع الطلاق حال الحيض؛ فذكر رأي المالكية بإجبار فاعل ذلك على الرجعة، بخلاف من قال بعدم الإجماع والاكْتفاء بأمره بذلك؛ والذي يهمننا في المسألة، هو استدلال الباجي على صحة ما ذهب إليه استدلالاً مقاصدياً إلى جانب إشارته إلى حديث النبي صلى الله عليه وسلم؛ فقد أشار الباجي إلى مقصد دفع الضرر بتطويل العدة عن المرأة التي تطلق حال حيضها؛ فيجب إرجاعها حتى يقع طلاقها في طهرها لتبدأ عدتها منه، لا منذ حال حيضها فتطول بذلك عدتها. قال الباجي:

«قال محمد: ومن طلق منهم حائضاً أجبر على الرجعة خلافاً لأبي حنيفة والشافعي في قولهما: يؤمر بها ولا يجبر. ووجه ذلك ما تقدم من الحديث من قوله صلى الله عليه وسلم: "فتلك العدة التي أمر الله أن يطلق لها النساء". ومن جهة المعنى أنه مضار بتطويل العدة، فمنع من ذلك وأجبر على الرجعة.»²

وقال في مسألة أخرى:

«مسألة: وإن أجبر على الارتجاع، فارتجع، فلما طهرت طلقها ثانية، قال ابن القاسم: بئس ما صنع، ولا أجبره على الرجعة. وجه كراهية طلاقه أن النبي صلى الله عليه وسلم أمره أن يراجع، ثم يمسك حتى تطهر، ثم تحيض، وهذا عام في إيقاع الطلاق في الطهر الأول، وإنما لم يجبر على الارتجاع؛ لأنه ليس في هذا الطلاق تطويل للعدة، فلم يتعلق به حق للزوجة.»³

¹ رواه مالك في الموطأ، كتاب الطلاق، باب ما جاء في الأقراء وعدة الطلاق وطلاق الحائض، الحديث رقم 1195 في المنتقى. وأخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الطلاق، باب قوله تعالى يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن. ومسلم في صحيحه، كتاب الطلاق، باب تحريم طلاق الحائض بغير رضاها وأنه لو خالف وقع الطلاق ويؤمر برجعته. والترمذي في سننه، كتاب الطلاق واللعان عن رسول الله، باب ما جاء في طلاق السنة. والنسائي في سننه، كتاب الطلاق، باب وقت الطلاق للعدة التي أمر الله عز وجل أن تطلق لها النساء. وأبو داود في سننه، كتاب الطلاق، باب في طلاق السنة. وابن ماجه في سننه، كتاب الطلاق، باب طلاق السنة. وأحمد في مسنده، كتاب مسند المكثرين من الصحابة، باب مسند عبد الله بن عمر بن الخطاب. والدارمي في سننه، كتاب الطلاق، باب السنة في الطلاق.

² الباجي، المنتقى، 372/5.

³ المصدر نفسه، 373/5.

وأشار الباجي إلى هذا المقصد أيضا في موضع آخر إلى جانب أشارته أيضا إلى مقصد الإصلاح من الرجعة؛ حيث قال:

«(فصل) وقوله صلي الله عليه وسلم: "مره فليراجعها حتى تطهر، ثم تحيض، ثم تطهر، ثم إن شاء طلق، وإن شاء أمسك". قال شيوخنا البغداديون: معنى ذلك أن يمسكها في الطهر؛ ليتمكن من الوطء إن شاء؛ لأن مقصود النكاح المبتدأ والرجعة الوطء. فلذلك شرع له أن يمسكها في طهر يكون له فيه الوطء إن شاء لئلا يكون ارتجاعه لغير مقصود النكاح، فيكون على معنى الإضرار، قال الله تعالى: ﴿وَلَا تُسْكُوهُنَّ ضَرَارًا لِنَعْتَدُوا﴾¹ وقال تعالى: ﴿وَبُعُولَهُنَّ أَحَقُّ بِرِدْهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا﴾²، فشرط إرادة الإصلاح في الرجعة، والله تعالى أعلم، أن يكون على سنة النكاح ومقتضاه ومقصوده.»³

فلاحظ هنا أن الباجي قد استفاد من تعليل القرآن الكريم في مسألة ارتجاع الزوجة، لبيان مقصد دفع الضرر، والإشارة إلى مقصد الإصلاح من حكم الرجعة، إضافة إلى استناده إلى السنة في بيان الحكم، وإلى النظر في استعمال المقصد في ترجيح ما ذهب إليه الإمام مالك في المسألة، الأمر الذي أشار إليه الباجي في استدلاله؛ حيث قال في ختام مناقشته للمسألة:

«والدليل على صحة ما ذهب إليه مالك ما تقدم من الأثر، والنظر والله أعلم.»⁴

ثانيا: اعتبار الباجي لمقصد دفع المشقة في كفارة الظهار

الظهار تشبيه المسلم المكلف امرأته أو أجزاءها بمحرمة عليه تحريما مؤبدا بنسب أو مصاهرة أو رضاع، وظاهر من امرأته، إذا قال لها أنت عليّ كظهر أمي، فتحرم عليه بعدئذ

¹ سورة البقرة، الآية: 231.

² سورة البقرة، الآية: 228.

³ المصدر نفسه، 374/5.

⁴ المصدر نفسه، 374/5.

حتى يكفر بعق رقبة مؤمنة، فإن لم يجد فصيام شهرين متتابعين، فإن لم يستطع فإطعام ستين مسكينا، وحكمها الحرمة¹.

وسنبيّن هنا اعتبار الباجي لمقصد دفع المشقة من حكم الانتقال من الصيام إلى الإطعام في كفارة الظهار، وذلك من خلال شرحه للأثر المقطوع الذي رواه الإمام مالك وما تلاه من قول له في باب إيلاء العبد من كتاب الطلاق، جاء فيه:

«مَالِكٌ، عَنِ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ أَنَّهُ قَالَ فِي رَجُلٍ تَظَاهَرَ مِنْ أَرْبَعَةِ نِسْوَةٍ لَهُ بِكَلِمَةٍ وَاحِدَةٍ إِنَّهُ لَيْسَ عَلَيْهِ إِلَّا كَفَّارَةٌ وَاحِدَةٌ.

قَالَ مَالِكٌ وَعَلَى ذَلِكَ الْأَمْرُ عِنْدَنَا. قَالَ مَالِكٌ: قَالَ اللَّهُ تَعَالَى فِي كَفَّارَةِ الْمُتَظَاهِرِ: فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسًا فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسًا [كذا]² فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فِإِطْعَامُ سِتِّينَ مَسْكِينًا.³»

تعرض الباجي - في شرحه لهذا الأثر المقطوع - إلى موضوع كفارة الظهار، إذ تناول مسألة المريض الذي يطمع البرء، أيعدل إلى الإطعام في التكفير عن ظهاره؟ فذكر رأيين في المسألة؛ رأي من قال بعدم جواز ذلك، إلا لمن كان لا يأمل البرء من مرضه، ورأي أجاز ذلك في حالة طول مرضه، واحتياجه إلى زوجته، وإن آمل البرء من مرضه، والذي يهمننا هنا، هو أن الباجي استعمل المقاصد في تفسيره للرأي الثاني، إذ علّل جواز العدول إلى الإطعام، للتكفير عن

¹ انظر: أبو عبد الله المغربي، مواهب الجليل، 111/4. وانظر: الزرقاني، شرح الزرقاني، 229/3. وانظر: النفراوي، الفواكه الدواني، 47/2. وانظر: أبو الحسن المالكي، كفاية الطالب، 134/2. وانظر: سعدي أبو جيب، القاموس الفقهي، ص 239. وانظر: المحمدي، التعريفات الفقهية، ص 140.

² هكذا وردت الآيتين في المنتقى؛ متداخلتين في آية واحدة، فكانت الآية 3 من سورة المجادلة ناقصة؛ والظاهر أن الإمام مالك قد ذكر جزء من الآية 3 مفصولة، ثم تطرق إلى الآية 4 من سورة المجادلة مفصولة؛ لأن الأصح هو قوله تعالى:

﴿وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسًا ذَلِكَ نُوعُظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ

﴿٢﴾ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسًا فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فِإِطْعَامُ سِتِّينَ مَسْكِينًا ذَلِكَ لِتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ

وَرَسُولِهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٤﴾ المجادلة: 3، 4

³ انفرد به مالك في الموطأ، كتاب الطلاق، باب إيلاء العبد. الحديث رقم 1162، في المنتقى.

الظهار ومعاشرة الزوجة، بمقصد دفع المشقة التي قد لا يتحملها الزوج بالابتعاد عن زوجته. هذا ما تضمنه قول الباجي في المسألة، حيث ذكر:

«مسألة: ومن صام عن ظهاره حين لم يجد رقبة، فمرض في أثناء الصيام، فقد روى زياد بن جعفر، عن مالك: أنه إن كان مرضه مما لا يطعم بالبرء منه، فإنه يطعم، وإن كان على غير ذلك، انتظر أن يبرأ أو يبقى على ما كان صام. وفي المدونة عن أشهب، عن ابن القاسم: أنه إن طال مرضه، واحتاج إلى امرأته، جاز له أن يطعم، وإن رجا البرء. وجه القول الأول أنه إذا كان مما يرجو البرء منه، انتظر ذلك؛ لأنه من الموانع التي تعرض في استدامة الصوم، كالحيض يعرض للمرأة في شهري التتابع، فلا يجوز الإطعام، وإن كان لا يرجى، فليس من أهل الصيام، فكان فرضه الإطعام. ووجه القول الثاني إن حصلت له المشقة بالحاجة إلى أهله مع طول المرض، وخوف العنت، جاز له الانتقال إلى الإطعام كالإعسار، والله أعلم.»¹

والملاحظ هنا أن الباجي أعطى تفسيراً لكل رأي دون ترجيح لرأي على آخر، أو تعليق على أي رأي؛ والظاهر أن الباجي لم يرد تناقضاً في الرأيين، إذ يمكن اعتبار الحكم في الرأي الأول مطلقاً، والحكم في الرأي الثاني مقيداً بمشقة الحاجة إلى الزوجة؛ أي جواز الانتقال من الصوم إلى الإطعام لمقصد دفع المشقة، وفي كل الأحوال فالباجي قد اجتهد اجتهاداً مقاصدياً في بيانه لهذه المسألة، مستنداً - كما يظهر - إلى النظر وإلى القياس بالإعسار في تعليقه المقاصدي لحكم الانتقال إلى الإطعام في كفارة الظهار.

المبحث الثامن: اعتبار الباجي لمقصد حفظ النسب والنسل في أحكام الطلاق

نعمل في هذا المبحث على إبراز اعتبار الباجي لمقصد حفظ النسب وحفظ النسل فيما يتعلق ببعض أحكام الطلاق، وقد جُمع حفظ النسب مع حفظ النسل في هذا المبحث لتداخلهما معاً؛ إذ مقصد حفظ النسب يؤول عموماً إلى مقصد حفظ النسل، فبينهما عموم وخصوص مطلق. وسنبحث مقصد حفظ النسب أولاً، ثم حفظ النسل ثانياً.

¹ الباجي، المنتقى، 266/5، 267.

أولاً: اعتبار الباجي لمقصد حفظ النسب

وقد استخلصنا مسألتين من شرح الباجي، تناول فيهما مقصد حفظ النسب، تتعلق الأولى بحكم نفي الولد باللعان، وتتعلق الثانية بعدة المطلقة.

المسألة الأولى: اعتبار الباجي لمقصد حفظ النسب من نفي الولد باللعان.

اللَّعَان: مصدر لاعن لا مصدر لعن؛ فلعن قياسي للملاعنة وهو مطلق الطرد والإبعاد، أما لاعن فسماعي للَّعَان، وهو طرد وإبعاد كل طرف الآخر. وشرعا كما عرفه ابن عرفة: هو حلف زوج على زنا زوجته أو نفي حملها اللازم له، وحلفها على تكذيبه إن أوجب نكالها حدّها بحكم قاض. وذكر الزرقاني أنه: كلمات معلومة جعلت حجة للمضطر إلى قذف من لَطَّخ فراشه وألحق العار به أو إلى ولد، وسميت لعانا لاشتمالها على كلمة اللعن تسمية الكل باسم البعض، ولأن كلا المتلاعنين يبعد عن الآخر بها، وهو مختص بالزوجين وله أربعة أركان؛ الأول الملاعن، والثاني الملاعنة، وهما الزوجان، والثالث السبب، وهو دعوى رؤية الزنا أو نفي الحمل، والرابع اللفظ، وله صفة محددة. ويحصل اللعان في المسجد بحضور جماعة من الناس. وحكمه الوجوب إن كان لنفي النسب، والجواز مع أفضلية الستر إن كان لرؤية الزنا¹.

وسنبيّن في هذه المسألة اعتبار الباجي لمقصد حفظ النسب من حكم وجوب نفي الولد بمجرد اللعان. وذلك من خلال شرحه للحديث المرفوع الذي رواه الإمام مالك في باب ما جاء في اللعان، جاء فيه:

¹ انظر: مالك ابن أنس، المدونة الكبرى، برواية سحنون بن سعيد عن عبد الرحمن ابن القاسم العتقي، دار صادر، بيروت، ط1، 2005 م، 105/6. وانظر: العدوي، حاشية العدوي، 139/2. وانظر: الزرقاني، شرح الزرقاني، 241/3. وانظر: العبدري، التاج والإكليل، دار الفكر بيروت، ط2، 1398هـ، 132/4. وانظر: ابن جزّي، القوانين الفقهية، ص161. وانظر: النفراوي، الفواكه الدواني، 50/2. وانظر: أبو الحسن المالكي، كفاية الطالب، 139/2 وما بعدها. وانظر: الآبي الأزهري، الثمر الداني شرح رسالة القيرواني، ص478 وما بعدها. وانظر: الدردير، الشرح الكبير، 457/2.

«-مَالِكُ، عَنْ نَافِعٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّ رَجُلًا لَاعَنَ امْرَأَتَهُ فِي زَمَانِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَتَتْهُ مِنْ وَلَدِهَا، فَفَرَّقَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَيْنَهُمَا وَالْحَقَّ الْوَلَدَ بِالْمَرْأَةِ.»¹

تعرض الباجي - في شرحه لهذا الحديث - إلى مسألة خلافية بين المالكية، والشافعية، تتعلق بحكم وجوب نفي الولد باللعان؛ فقالت المالكية بوجوبه بمجرد اللعان، بينما اشترطت الشافعية اقتران اللعان بالقذف. وقد رجح الباجي رأي المالكية بدليل مقاصدي؛ إذ استدل بمقصد حفظ النسب، مبيناً رتبته الضرورية التي تفوق ضرورة مقصد حفظ العرض الذي أشار إليه بالقذف. هذا ما يمكن استخلاصه من قول الباجي في المسألة، الذي جاء فيه:

«... فأما نفي الولد، فإن المذهب أنه يجب به اللعان، وإن عرا عن القذف. وقال الشافعي: لا يلاعن حتى يقترن به القذف. والدليل على ما نقوله أن ضرورته إلى نفي الولد أشد من ضرورته إلى قذفها؛ لأن به حاجة إلى أن يزيل عن نفسه نسبا ليس منه، وذلك يصح بنفي الولد أكثر مما يصح بالقذف، فإذا جاز له أن يلاعن بالقذف لحاجته إليه فلا أن يلاعن لنفي الحمل وحاجته أكد أولى وأحرى.»²

نلاحظ هنا أن الباجي قد استعمل مقصد حفظ النسب في ترجيح رأي مذهبه. كما نلاحظ أنه أشار إلى بعض المقاصد الكلية التي نعتها بالضرورية، كمقصد حفظ النسب ومقصد حفظ العرض، وإن تعلقت الضرورة بالملاعن، كما أشار إلى الترتيب فيما بينها، فقدم مقصد حفظ النسب على مقصد حفظ العرض عندما جعل الملاعنة بنفي الولد لحفظ نسبه أولى من الملاعنة بالقذف، ففي ذلك إشارة عامة إلى أولوية مقصد حفظ النسب على حفظ العرض. كما نجده قد التجأ - حسب ما يفهم من شرحه - إلى قياس الأولى في إثبات وجوب نفي الولد

¹ رواه مالك في الموطأ، كتاب الطلاق، باب ما جاء في اللعان، الحديث رقم 1176 في المنتقى. وأخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الفرائض، باب ميراث الملاعنة. ومسلم في صحيحه، كتاب اللعان، دون ذكر الباب. والترمذي في سننه، كتاب الطلاق واللعان عن رسول الله، باب ما جاء في اللعان. والنسائي في سننه، كتاب الطلاق، باب نفي الولد باللعان وإلحاقه بأمه. وأبو داود في سننه، كتاب الطلاق، باب في اللعان. وابن ماجه في سننه، كتاب الطلاق، باب اللعان. وأحمد في مسنده، كتاب مسند المكثرين من الصحابة، باب مسند عبد الله بن عمر بن الخطاب. والدارمي في سننه، كتاب النكاح، باب في اللعان.

² الباجي، المنتقى، 325/5.

باللعان دون حاجة إلى اقترانه بالقذف؛ إذ قاس على صحّة اللعان وتحققه بالقذف صحّة اللعان وتحققه في نفي الولد من باب أولى.

المسألة الثانية: اعتبار الباجي لمقصد حفظ النسب في عدة المطلقة

نبين في هذه المسألة اعتبار الباجي لمقصد حفظ النسب من اعتداد المطلقة في سكنائها. وذلك من خلال شرحه للأثر الموقوف الذي رواه الإمام مالك في باب ما جاء في عدة المرأة في بيتها إذا طلقت فيه، جاء فيه:

«- مَالِكُ، عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ، عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ وَسُلَيْمَانَ بْنِ يَسَارٍ أَنَّهُ سَمِعَهُمَا يَذْكُرَانِ أَنَّ يَحْيَى بْنَ سَعِيدِ بْنِ الْعَاصِ طَلَّقَ ابْنَةَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَكَمِ الْبَتَّةَ، فَانْتَقَلَهَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَكَمِ، فَأَرْسَلَتْ عَائِشَةُ أُمُّ الْمُؤْمِنِينَ إِلَى مَرْوَانَ بْنِ الْحَكَمِ، وَهُوَ يَوْمَئِذٍ أَمِيرُ الْمَدِينَةِ، فَقَالَتْ أَتَقِ اللَّهَ وَارْدُدِ الْمَرْأَةَ إِلَى بَيْتِهَا. فَقَالَ مَرْوَانُ، فِي حَدِيثِ سُلَيْمَانَ: إِنَّ عَبْدَ الرَّحْمَنِ غَلَبَنِي، وَقَالَ مَرْوَانُ فِي حَدِيثِ الْقَاسِمِ: أَوْ مَا بَلَغَكَ شَأْنَ فَاطِمَةَ بِنْتِ قَيْسٍ، فَقَالَتْ عَائِشَةُ: لَا يَضُرُّكَ أَنْ لَا تَذْكُرَ حَدِيثَ فَاطِمَةَ، فَقَالَ مَرْوَانُ: إِنْ كَانَ بِكَ الشَّرُّ، فَحَسْبُكَ مَا بَيْنَ هَذَيْنِ مِنَ الشَّرِّ.»¹

تعرض الباجي - في شرحه لهذا الأثر الموقوف - إلى مقصد حفظ النسب؛ الذي ربطه بمسألة موضع عدة المطلقة؛ إذ ذكر أن سكنائها حيث كانت مع زوجها، هو موضع عدتها، معللاً ذلك بمقصد حفظ النسب؛ وإن كانت هذه السكنى من الحقوق الزوجية، فإن حق الله في حفظ النسب أكبر، فلا يملك أيّ من الزوجين إسقاط هذا الحق. هذا ما تضمنه شرح الباجي للمسألة، جاء فيه قوله:

¹ رواه مالك في الموطأ، كتاب الطلاق، باب ما جاء في عدة المرأة في بيتها إذا طلقت فيه، الحديث رقم 1205 في المنتقى. وأخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الطلاق، باب قصة فاطمة بنت قيس. ومسلم في صحيحه، كتاب الطلاق، باب المطلقة ثلاثاً لا نفقة لها. وأبو داود في سننه، كتاب الطلاق، باب من أنكر ذلك على فاطمة بنت قيس. وابن ماجه في سننه، كتاب الطلاق، باب هل تخرج المرأة في عدتها؟

«وانتقال عبد الرحمن ابنته، يريد من موضع عدتها، وهو موضع سكنها مع زوجها، وذلك أن السكنى، وإن كانت حقا من حقوق الزوجية، فإن المقصود منه حفظ النسب، ولحق الله به تعلق، فيغلظ لذلك، فليس للزوجة إسقاطه.»¹

فالملاحظ هنا، أن الباجي قد ذكر صراحة مقصد حفظ النسب في المسألة، بل ونجده قد أشار أيضا - في موضع آخر - إلى مقصد حفظ النسب في مناقشته لمسألة عدّة الكتابية التي توفي عنها زوجها، فذكر لذلك روايتين؛ الأولى تقول بالإجبار على العدة كالمسلمة، والثانية تقول باستبراء الرحم بثلاثة أشهر. فقال مبرّرا الرواية الثانية في المسألة:

«ووجه الرواية الثانية أنه يتعلق بعدتها حقان، حق للمخلوق، وهو حفظ النسب، وحق لله تعالى. فأما حق المخلوق، فذلك يلزمها، ولا يبرئها إلا استبراء رحمها، وذلك يحصل بالأشهر الثلاثة، وما زاد على ذلك، فحق لله تعالى، ولا يصح منها أداء حقوقه إلا بعد الإيمان به.»²

وعموما، فإن الباجي قد استعمل مقصد حفظ النسب في تعليل حكم مكوث المطلقة في بيت زوجها أثناء عدتها، مستندا إلى النظر فيما اعتبره من مقصد في المسألة.

ثانيا: اعتبار الباجي لمقصد حفظ النسل من الاستئذان في العزل

العزل هو الانزال خارج الفرج حذرا عن الحمل، ولا يجوز عن الحرّة إلا بإذنها³.

ونبيّن هنا اعتبار الباجي لمقصد حفظ النسل من استئذان الحرّة في العزل، وذلك من خلال شرحه لقول الإمام مالك الذي ذكره في باب ما جاء في العزل، جاء فيه:

«قَالَ مَالِكٌ: لَا يَعْزَلُ الرَّجُلُ الْمَرْأَةَ الْحُرَّةَ إِلَّا بِإِذْنِهَا، وَلَا بِأَسْ أَنْ يَعْزَلَ عَنْ أُمَّتِهِ بِغَيْرِ إِذْنِهَا، وَمَنْ كَانَتْ تَحْتَهُ أُمَّةٌ قَوْمٍ، فَلَا يَعْزَلُ إِلَّا بِإِذْنِهِمْ.»⁴

¹ الباجي، المنتقى، 381/5

² المصدر نفسه، 459/5.

³ انظر: ابن جزّي، القوانين الفقهية، ص141. وانظر: الزرقاني، شرح الزرقاني، 291/3. وانظر: المحمدي، التعريفات الفقهية، ص146.

⁴ قول لمالك في الموطأ، كتاب الطلاق، باب ما جاء في العزل. ذكره في الحديث رقم 1246 في المنتقى.

أشار الباجي - في شرحه لقول الإمام مالك - إلى مقصد حفظ النسل، مبررا به حكم عدم جواز العزل عن المرأة الحرة إلا بإذنها؛ فالعزل قد يسلب المرأة حقها في الاستمتاع، كما يسلب حقها في الولد، والملاحظ أن الباجي قد أجرى هذا الحكم حتى في الأمة، ما دامت في حاجة إلى هذا المقصد من النكاح، قال الباجي:

«قوله: "لا يعزل عن المرأة الحرة إلا بإذنها"، هو قول جماعة الفقهاء، وذلك أن للحرة حقا في الاستمتاع، وطلب النسل، فلما لم يكن له أن يمتنع من وطئها، لم يكن له أن يمتنع من إكمالها. وأما الأمة، فإن لسيدها أن يعزل عنها كما له أن يمتنع من وطئها، ومن كانت زوجته أمة قوم، فإن حق سادتها متعلق بطلب الولد؛ لأنه يكون رقيقا لهم، فلذلك لا يجوز للزوج أن يعزل إلا بإذنها. قال القاضي أبو الوليد رضي الله عنه: وعندي أن للأمة فيه حقا، قد ثبت بعقد النكاح، فلا يجوز له أن يعزل إلا بإذنها وإذنها؛ لأنه وطئ زوجته، فللزوجة فيه حق، والله أعلم.»¹

نلاحظ أن الباجي قد استعمل مقصد حفظ النسل إلى جانب حق الاستمتاع، في تعليل لزوم استئذان الزوجة الحرة في العزل، ثم استنبط به لزومه حتى في الأمة، مستندا في بيان المقصد، إلى القياس. بمناط جامع هو ثبوت الزوجية كما يظهر من شرحه.

المبحث التاسع: اعتبار الباجي لمقصد التسلية من تمتيع المطلقة

تمتيع المطلقة: هو ما يوجب للمطلقة إرضاء لها وإحسانا إليها حين الطلاق، بما يقدر عليه المطلق بحسب ماله، وهي مستحبة عند المالكية. وتطلق المتعة على كل ما ينتفع به من طعام وأثاث ولباس وغير ذلك.²

ونبين في هذا المبحث اعتبار الباجي لمقصد التسلية عن الفراق من حكم تمتيع المطلقة، وذلك من خلال شرحه للأثر الموقوف الذي رواه الإمام مالك في باب ما جاء في متعة الطلاق، جاء فيه:

¹ الباجي، المنتقى، 471/5

² انظر: ابن جزري، القوانين الفقهية، ص159. وانظر: البعلي، المطلاع، ص327. وانظر: القونوي، أنيس الفقهاء، ص142. وانظر: المحددي، التعريفات الفقهية، ص193.

«-مَالِكٌ أَنَّهُ بَلَغَهُ أَنَّ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ عَوْفٍ طَلَّقَ امْرَأَةً لَهُ، فَمَتَّعَ بِوَلِيدَةٍ.»¹

ذكر الباجي - في شرحه لهذا الأثر الموقوف - مسألة المرأة التي تطلق بعد البناء بها، ثم تراجع أنه لا يعطى لها شيء لتمتعها به، ثم علل الباجي ذلك بالاستناد إلى المقصد من هذا التمتع؛ إذ ذكر أن المقصد منه هو تسليّة المرأة عن الفراق، وهذا المقصد يتحقق بشكل أعظم في المرأة التي أرجعها زوجها، فلم تعد بذلك بحاجة إلى التمتع بالعطية وقد تحقق المقصد من متعة الطلاق. هذا ما يتضح في قول الباجي في المسألة؛ جاء فيه:

«مسألة: فإن طلقها بعد البناء بها، ثم راجعها قبل أن يمتعها، فلا متعة لها، قاله ابن وهب وأشهب؛ لأن المتعة تسليّة عن الفراق والتسليّة بالارتجاع أعظم، والله أعلم... مسألة: وكل فرقة من قبل المرأة قبل البناء أو بعده، فلا متعة فيها. ووجه ذلك أنها اختارت الفراق، فلا تسلي عن المشقة التي تلحق بها.»²

والملاحظ أن الباجي لم يستند هنا إلى دليل جزئي من الكتاب أو السنة في تحديد هذا المقصد من متعة الطلاق. والظاهر أن الباجي قد تأثر برأي الشيخ أبي إسحاق؛ الذي نقل عنه قوله بمقصد التسليّة من متعة الطلاق في مسألة عدم تمتع الملائع، ورد ذلك في قول الباجي:

«فأما من تردّ شيئاً مما أخذت، فكيف يزداد عليه، وكذلك المفارقة عن مقابحة كالملائعنة، فلا متعة لها. قال الشيخ أبو إسحاق: لأن المتعة تسليّة عن الفراق، والملائع لا يريد تسليّة من لاعن من الزوجات.»³

وعموماً فقد أشار الباجي إلى مقصد التسليّة من تمتع المطلقة، مستعملاً هذا المقصد في تعليل منع التمتع لمن ارتجعت من زوجها، ولمن لاعنها زوجها. مستنداً في ذلك إلى النظر، وإلى رأي شيخه أبي إسحاق.

¹ انفرد به مالك في الموطأ، كتاب الطلاق، باب ما جاء في متعة الطلاق. الحديث رقم 1186 في المنتقى.

² الباجي، المنتقى، 354/5.

³ المصدر نفسه، 353/5.

المبحث العاشر: اعتبار الباجي لمقصد براءة الرحم في عدّة المطلقة

وقد استخلصنا مسألتين من شرح الباجي، أشار فيهما إلى مقصد براءة الرحم وسلامته من الحمل؛ تتعلق الأولى بالأقراء، وتتعلق الثانية بعدّة المطلقة التي ارتفع عنها الحيض؛ فيكون المبحث في مطلبين:

المطلب الأول: اعتبار الباجي لمقصد براءة الرحم من تشريع الأقراء

نبين في هذا المطلب اعتبار الباجي لمقصد حصول العلم ببراءة الرحم من الاعتداد بثلاثة قروء، وذلك من خلال شرحه الذي لما جاء في الموطأ في باب ما جاء في الأقراء وعدة الطلاق وطلاق الحائض؛ إذ بدأ الباجي هذا الباب بشرحه للمعاني اللغوية المحتملة للقراء، وأقوال اللغويين في ذلك، واختلاف الفقهاء في معنى القراء؛ أهو الطهر أم الحيض؟ وسرده لبعض الأدلة القرآنية والسنية والمقاصدية في بيان ذلك. فأراد الباجي أن يرحح رأي مذهبه القائل بأن القراء إنما يراد به الطهر، وليس الحيض، فالتجأ إلى البيان اللغوي، كما التجأ إلى دليل القرآن والسنة في الاستدلال بعدة المطلقة على صحة دلالة القراء على الطهر. والذي يهمننا في هذا البحث هو التجاء الباجي -فيما التجأ إليه- إلى المقاصد في ترجيح رأي مذهبه في المسألة؛ إذ استند إلى قول القاضي أبي اسحاق الذي علل دلالة القراء على الطهر دون الحيض تعليلاً مقاصدياً؛ حيث ذكر أن المقصد من الأقراء الثلاثة هو وقوع العلم ببراءة الرحم، وهذا متحقق في بداية الحيضة الثالثة، فتحل للأزواج من حينها ولا يلزمها أن تنتظر انتهاء مدة حيضتها. وبهذا يتبين أن مقصد حصول العلم ببراءة الرحم من تشريع الأقراء للمعتدة قد دلّ على أن المراد بالقراء هو الطهر وليس الحيض. قال الباجي:

«ولا خلاف أنه إنما يؤمر بالطلاق وقت الطهر، فيجب أن يكون هو المعتبر به في

العدة، فإنه قال تعالى: ﴿فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ﴾¹، يعني وقتاً تعتد به. ثم قال تعالى ﴿وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ﴾²، يريد ما تعتد به المرأة المطلقة، وهو الطهر الذي تطلق فيه، وقال النبي صلى الله عليه وسلم: "مره فليراجعها، ثم ليمسكها حتى تطهر، ثم تحيض، ثم تطهر، فتلك العدة التي أمر الله أن

¹ سورة الطلاق، الآية: 1.

² سورة الطلاق، الآية: 1.

يطلق لها النساء"¹. وذلك يقتضي أن زمان الطهر هو الذي يسمى عدة، وهو الذي يطلق فيه النساء، ولا خلاف أن من طلق في حال الحيض، لم تعدد بذلك الحيض، ومن طلق في حال طهر، فإنها تعدد عندنا بذلك الطهر، فكان ذلك أولى. قال القاضي أبو إسحاق: ولأن الأقراء إنما شرعت للعلم ببراءة الرحم، أو لتغلب على الظن براءته، فإذا حاضت حيضة كانت من العلامة على براءة الرحم، فإذا حاضت الثانية والثالثة تأكد ما يراد من براءة الرحم، فحلت للأزواج، ولم تنتظر بقية الحيض؛ لأن آخر الحيض أضعف من أوله، فلا معنى لمراقبته.²

نلاحظ أن الباجي قد استعمل مقصد براءة الرحم في الاستدلال على معنى القرء بالطهر إلى جانب ما استدل به من الكتاب والسنة، مرجحاً رأي مذهبه في ذلك، كما يلاحظ أنه استند إلى قول أبي إسحاق في بيان المقصد من تشريع الأقراء الثلاثة الذي رجح به مذهبه القائل بدلالة القرء على الطهر.

المطلب الثاني: اعتبار الباجي لمقصد براءة الرحم في المطلقة التي ارتفع عنها الحيض

نبين في هذا المطلب اعتبار الباجي لمقصد براءة الرحم والسلامة من الحمل من حكم انتظار المطلقة التي ارتفع عنها الحيض تسعة أشهر، لتعتد بعدها بثلاثة أشهر. وذلك من خلال شرحه للأثر الموقوف الذي رواه الإمام مالك في باب ما جاء في عدة المرأة في بيتها إذا طلقت فيه. جاء فيه:

«-مَالِكُ، عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ وَعَنْ يَزِيدَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ قُسَيْطِ اللَّيْثِيِّ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيْبِ أَنَّهُ قَالَ: قَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ: أَيُّمَا امْرَأَةٍ طَلَّقَتْ فَحَاضَتْ حَيْضَةً أَوْ حَيْضَتَيْنِ، ثُمَّ

¹ رواه مالك في الموطأ، كتاب الطلاق، باب ما جاء في الأقراء وعدة الطلاق وطلاق الحائض، الحديث رقم 1195 في المنتقى. وأخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الطلاق، باب قوله تعالى يأيتها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن. ومسلم في صحيحه، كتاب الطلاق، باب تحريم طلاق الحائض بغير رضاها وأنه لو خالف وقع الطلاق ويؤمر برجعته. والترمذي في سننه، كتاب الطلاق واللعان عن رسول الله، باب ما جاء في طلاق السنة. والنسائي في سننه، كتاب الطلاق، باب وقت الطلاق للعدة التي أمر الله عز وجل أن تطلق لها النساء. وأبو داود في سننه، كتاب الطلاق، باب في طلاق السنة. وابن ماجه في سننه، كتاب الطلاق، باب طلاق السنة. وأحمد في مسنده، كتاب مسند المكثرين من الصحابة، باب مسند عبد الله بن عمر بن الخطاب. والدارمي في سننه، كتاب الطلاق، باب السنة في الطلاق.

² الباجي، المنتقى، 366/5.

رَفَعَتْهَا حَيْضَتُهَا، فَإِنَّهَا تَنْتَظِرُ تِسْعَةَ أَشْهُرٍ، فَإِنْ بَانَ بِهَا حَمْلٌ فَذَلِكَ، وَإِلَّا اعْتَدَّتْ بَعْدَ التَّسْعَةِ أَشْهُرٍ ثَلَاثَةَ أَشْهُرٍ ثُمَّ حَلَّتْ.¹

استدل الباجي بأصل الإجماع في حكم المطلقة التي ارتفع عنها الحيض بعد الحيضة الأولى أو الثانية، ألها تنتظر تسعة أشهر لتعتد بعدها بثلاثة أشهر، والذي يهمننا في بحثنا هذا، هو استدلال الباجي أيضا على المسألة بالمقصد من الانتظار تسعة أشهر؛ حيث ذكر ألها مدة الحمل عادة، وهي كافية كي تتأكد المطلقة من براءة رحمها فتعتد بعد ذلك ثلاثة أشهر لتحل للزواج، وهذا ما بيّن الاجتهاد المقاصدي للباجي الذي تضمنه قوله في المسألة، جاء فيه:

«مسألة: المعتدة من الطلاق على ضربين، حائض، وغير حائض. فأما الحائض، فهي التي قد رأت الحيض، ولو مرة في عمرها، ثم لم تبلغ سن اليأس منها، فهذه إذا طلقت، فحكمها أن تعتد بالأقراء، فإن لم تر حيضا، انتظرت تسعة أشهر، وهذا مذهب عمر، وبه قال ابن عباس والحسن البصري. وقال أبو حنيفة والشافعي: تنتظر الحيض أبدا. والدليل على ما نقوله أن هذا إجماع الصحابة؛ لأنه روي عن عمر وابن عباس، وليس في الصحابة مخالف. ومن جهة المعنى أن التسعة الأشهر مدة الحمل المعتاد، فالغالب أن يظهر بها حمل إن كان بها، أو تتحقق المرأة علاماته وتحس به. فإذا سلمت من ذلك كله، فالظاهر سلامتها من الحمل، إذا لم توجد منها ريبه غير ارتفاع الحيض، وقد يرتفع كثيرا من غير حمل، فلا يدل ارتفاعه على الحمل، فإذا انقضت التسعة، ولا تمس شيئا، اعتدت بثلاثة أشهر. قال مالك وأصحابه، وأكثره من قول أشهب: لأن لها حينئذ حكم اليائسة من الحيض.»²

نلاحظ أن الباجي قد استعمل مقصد براءة الرحم في تعليل حكم انتظار تسعة أشهر للمطلقة التي ارتفع عنها الحيض، مستدلا بهذا المقصد على الحكم، كما يظهر من شرحه أنه استند إلى الواقع والنظر في بيانه للمقصد.

¹ انفرد به مالك في الموطأ، كتاب الطلاق، باب جامع عدّة الطلاق. الحديث رقم 1211 في المنتقى.

² الباجي، المنتقى، 395/5.

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي للباجي في كتاب البيوع

نبرز في هذا الفصل اعتبار الباجي للمقاصد في العديد من الأحكام الفقهية الواردة في العديد من أبواب كتاب البيوع؛ اعتباره لها في تعليل الأحكام وتقريرها، وفي توجيه مختلف آراء الفقهاء في المسألة الواحدة، يرحح بعضها أحيانا ترجيحاً مقاصدياً، واعتباره لها في فهم الأحكام من ألفاظ النصوص؛ إذ لا يقف عند حرفية اللفظ، بل يعتبر في النص المقصد منه، ويعتبر في المكلف المقصد من اقتناء المبيعات في تقريره للأحكام، مستندا في اجتهاده المقاصدي - عموماً - إلى أدلة من الكتاب والسنة، وإلى أقوال الإمام مالك وبعض أصحابه مذهبه، وإلى بعض القواعد الفقهية، وإلى العرف وواقع الناس، وإلى النظر في أغلب الأحيان. الأمر الذي يثبت اجتهاده المقاصدي في تقريره للأحكام وفق الطوابط الشرعية.

ولأجل ذلك، تضمّن هذا الفصل ستة مباحث؛ الأول: في اعتبار الباجي للمنفعة المقصودة من المبيع في أحكام البيوع. والثاني: في اعتبار الباجي لمقصد حفظ المال ورواجه في البيوع. والثالث: في اعتبار الباجي لمقاصد تجنب الغرر والغش والربا في البيوع. والرابع في اعتبار الباجي لمقصد دوام الأخوة بين الناس في البيوع. والخامس في اعتبار الباجي لمقاصد التيسير ودفع المشقة، ودفع الضرر، والرفق، والتوسعة ورفع التضيق على الناس في البيوع. والسادس في اعتبار الباجي لمقصد رواج الطعام في أحكام بيع الطعام.

المبحث الأول: اعتبار الباجي للمنفعة المقصودة من المبيع في أحكام البيوع

نبرز في هذا المبحث الاجتهاد المقاصدي للباجي من خلال تعامله مع النصوص في تقرير الأحكام؛ إذ نجد أنه لا يقف عند حرفية اللفظ في تقرير حكم بيع ما، بل ينظر إلى المقصد من البيع وإلى غرض المشتري من المبيع والمنافع المقصودة التي انعقد البيع لأجلها ليقرر الحكم في مسألة من المسائل. وليبيان ذلك تضمّن المبحث ستة مطالب؛ الأول: في اعتبار الباجي لنوع المنفعة من المبيع في بيع التفاضل. والثاني: في اعتبار الباجي لتحقيق الانتفاع بالثمار في صحة بيعها. والثالث: في اعتبار الباجي لمقصد صلاح الثمار في توقيت بيعها. والرابع: في اعتبار لصفة الثمر المقصود في التمييز بين أحكام بيع الثمار. والخامس: في اعتبار الباجي لمقصد

المكلف من الانتفاع في بيع الطعام بالطعام. والسادس: في اعتبار الباجي لنوع المنفعة في بيع الحيوان باللحم.

المطلب الأول: اعتبار الباجي لنوع المنفعة من المبيع في بيع التفاضل

التفاضل من الفضل وهو الزيادة، والتفاضل في البيع، وقوع الزيادة في أحد المبيعين على الآخر في بيع بعضهما ببعض، والتفاضل في الموزون الازدیاد في الوزن، وفي المكيل الازدیاد في الكيل، أما إذا اختلفت الأجناس وكانت موزونة مأكولة مطعومة فلا ربا فضل فيها، ويحرم التفاضل في البيع بشرطين؛ أحدهما أن يكون كل واحد من المطعومين ربويا، والآخر أن يكونا من جنس واحد¹.

ونبيّن في هذا المطلب اعتبار الباجي لنوع المنفعة المقصودة من المبيع كميّار للتمييز بين جنسين، لتقرير حكم جواز التفاضل بينهما في البيع، وذلك من خلال شرحه لما ورد

«قَالَ مَالِكٌ: وَالْأَمْرُ عِنْدَنَا أَنَّهُ لَا بَأْسَ بِأَنْ يَبْتَاعَ الْعَبْدَ التَّاجِرَ الْفَصِيحَ بِالْأَعْبُدِ مِنَ الْحَبَشَةِ أَوْ مِنْ جِنْسٍ مِنَ الْأَجْناسِ، لَيْسُوا مِثْلَهُ فِي الْفَصاحَةِ وَلَا فِي التَّجَارَةِ وَالنَّفَادِ وَالْمَعْرِفَةِ، لَا بَأْسَ بِهَذَا أَنْ تَشْتَرِي مِنْهُ الْعَبْدَ بِالْعَبْدَيْنِ أَوْ بِالْأَعْبُدِ إِلَى أَجَلٍ مَعْلُومٍ، إِذَا اختلفَ فَبَانَ اختلفَ لَهُ، فَإِنْ أَشَبَهُ بَعْضُ ذَلِكَ بَعْضًا حَتَّى يَتَقَارَبَ فَلَا يَأْخُذُ مِنْهُ أَثْنَيْنِ بَوَاحِدٍ إِلَى أَجَلٍ، وَإِنْ اختلفَ أَجْناسُهُمْ.

قَالَ مَالِكٌ: وَلَا بَأْسَ بِأَنْ تَبِيعَ مَا اشْتَرَيْتَ مِنْ ذَلِكَ قَبْلَ أَنْ تَسْتَوْفِيَهُ إِذَا انْتَقَدَتْ ثَمَنُهُ مِنْ غَيْرِ صَاحِبِهِ الَّذِي اشْتَرَيْتَهُ مِنْهُ.»²

لقد أورد الباجي أربعة أبواب في شرحه لقول الإمام مالك في مسألة التفاضل بين الأجناس، مخصصا بابا في اعتبار المنفعة المقصودة من الجنس في تقرير حكم التفاضل، أسماه: الباب الرابع في تبين المنافع المقصودة التي يتبين بها معنى الجنس³. اعتبر فيه نوع المنفعة من شيء

¹ انظر: ابن عبد البر، التمهيد، 135/5. وانظر: الآبي الأزهرى، الثمر الداني شرح رسالة القيرواني، ص496. وانظر: ابن حزمي، القوانين الفقهية، ص168. وانظر: أبو عبد الله المغربي، مواهب الجليل، 300/4. وانظر: المحمدي، التعريفات الفقهية، ص165.

² قول لملك ذكره في الموطأ، كتاب البيوع، باب ما جاء في بيع العربان، الحديث 1274 في المنتقى.

³ انظر: الباجي، المنتقى، 30/6.

ما، معيارا في تصنيف الأجناس؛ فإن كانت المنفعة المقصودة من شيئين مختلفة، اعتبرنا جنسين مختلفين يجوز التفاضل بينهما وإن سميا باسم واحد. فاتحاد الجنس منوط بالمنفعة الواحدة المقصودة، قال الباجي:

«الأصل في ذلك أن معنى الجنس عندنا في هذا الباب ما انفرد بالمنفعة المقصودة منه، فإذا اختلف الشيطان في المنفعة المقصودة منهما كانا جنسين مختلفين، وإن سميا باسم واحد...»¹
وقد بين قبل ذلك، في الباب الثالث من هذه المسألة، أن هذا الاعتبار هو مذهب الإمام مالك، مستدلا بالقرآن الكريم في ترجيحه لمذهبه، جاء ذلك في قوله:

«الباب الثالث: في أن اختلاف المنافع يصح بيع بعض الجنس ببعضه إلى أجل متفاضلا [كذا]²، هو مذهب مالك. وقال أبو حنيفة: إن ذلك لا يجوز مع اختلاف المنافع إذا كانا من جنس. والدليل على ما نقوله، قوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ﴾³ وهذا عام. وهذه المسألة عندنا مبنية على أن اختلاف المنافع هي المعتبرة في الجنس، فإذا ثبت لنا هذا ثبت جواز التفاضل...»⁴
ثم ذكر لذلك أمثلة لبعض الحيوانات التي يُعتبر فيها مقصد المنفعة الواحدة، دون اعتبار لصغرها وكبرها، قال:

«مسألة: إذا ثبت ذلك، فإن اختلاف المنافع في الجنس يكون على ضربين، أحدهما: أن تختلف منافعهما للصغر والكبر. والثاني: أن تختلف للتناهي في المنفعة المقصودة من ذلك الجنس. فأما الصغر والكبر، فإنه يختلف باختلاف جنس الحيوان، فإن كان الحيوان مما تصح فيه الحرية كبني آدم، ففي الواضحة: أن الرقيق صنف واحد، ذكوره وإناثه، صغاره وكباره، عجميه وعربيه، والقياس عندي أن يكون صغيره جنسا مخالفا لكبيره؛ لأن المنافع التي يتميز بها الجنس من التجارة والصنائع لا تصح من الصغير.

¹ المصدر السابق، 30/6.

² هكذا ورد التعبير في المنتقى، وقد تأكدت من ذلك في غير الطبعة التي اعتمدها. ولعل الأوضح، هو: الباب الثالث في أنه عند اختلاف المنافع، يصح بيع بعض الجنس ببعضه إلى أجل متفاضلا.

³ سورة النساء، الآية: 29.

⁴ الباجي، المنتقى، 28/6، 29.

مسألة: فإن كان مما لا تصح فيه الحرية، فلا يخلو أن يكون مما المقصود منه الأكل، فإن كان مما لا يقصد منه الأكل كالخيل والبغال والحمير، فإن جنس صغارها مخالف لكبارها؛ لأن المقصود من كبارها غير المقصود من صغارها. وإن كان مما يقصد منه الأكل كالإبل والبقر والغنم والطيور، فإنه على ثلاثة أقسام، أحدها: أن يكون فيه مع ذلك عمل مقصود¹ كالإبل والبقر، فهذا القسم لا خلاف أن صغاره مخالف لكباره. والثاني: لا يكون فيه عمل مقصود ولا منفعة مقصودة، فهذا لا خلاف في أن صغاره من جنس كبارها كالحجل واليمام. والقسم الثالث: أن لا يكون فيه عمل مقصود، وتكون فيه منفعة مقصودة من لبس ونحوه. فهل يختلف جنسها بالصغر والكبر أم لا؟ روى ابن المواز، عن مالك في ذلك روايتين، إحداهما: لا تختلف؛ لأن المقصود من هذا الحيوان الأكل، ويستوي في ذلك صغاره وكباره. والثانية: تختلف بذلك؛ لأن المقصود من كبار الغنم الدر والنسل، وهو منفعة مقصودة كالعمل في الإبل والبقر...»²

فلاحظ هنا أن الباجي قد اعتمد على مراعاة المقصد من الانتفاع من جنس ما في بيان حكم الجواز أو عدمه في مسألة التفاضل بين أنواع الجنس الواحد، كما أنه جعل المقصد ذاته مناطاً للحكم في إعماله القياس في مسألة صغار الرقيق وكبارهم. والظاهر من شرحه، أنه استند إلى أصل مذهبه، وقد صرح بما ذكره بن المواز عن الإمام مالك في تعليقه المقاصدي للمسألة. وعلى أي حال فالباجي قد وجه المسألة والآراء فيها توجيهاً مقاصدياً، مما يبرز اجتهاده المقاصدي في تقرير حكم التفاضل في البيع.

المطلب الثاني: اعتبار الباجي لتحقيق الانتفاع بالثمار في صحة بيعها

نبين في هذا المطلب اعتبار الباجي لمقصد تحقيق الانتفاع من منع بيع الثمار قبل بدو صلاحها. وذلك من خلال شرحه للحديث المرفوع الذي رواه الإمام مالك في باب النهي عن بيع الثمار حتى يبدو صلاحها، جاء فيه:

¹ يقصد به غير الأكل والتناسل واللباس والزينة وما شابهه، فيريد بالعمل المقصود، الركوب، والتحميل، والحرق، والسقي، ونحو ذلك.

² الباجي، المنتقى، 30/6، 31.

«-مَالِك، عَنْ نَافِعٍ، عَنْ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ بَيْعِ الثَّمَارِ حَتَّى يَبْدُوَ صَلَاحُهَا، نَهَى الْبَائِعَ وَالْمُسْتَشْتَرِيَ.»¹

ذكر الباجي -في شرحه لهذا الحديث- حكم عدم جواز بيع الزرع ونحوه إلا بشرط القطع، معللاً ذلك تعليلاً مقاصدياً؛ إذ يبين أن المقصد من اشتراء الزرع ونحوه من الحبوب هو تحقق الانتفاع بها، ولا يتحقق هذا المقصد إلا بتحقيق بيس هذه الزروع ليتم قطعها عادة بعد ذلك، فاشترط الباجي حصول قطعها في صحة البيع، تحقيقاً للمقصد من اقتنائها، حيث قال:

«مسألة: ولا يباع الزرع إذا أفرك، ولا الفول إذا أحضر، ولا الحمص والجلبان، إلا بشرط القطع؛ لأن بدو منفعته المقصودة اليبس، واستغناؤه عن الماء، وإنما يؤكل البلح، وعلى هذا حكم الجوز واللوز والفسق عندي، والله أعلم وأحكم.»²

والمتبع لشرح الباجي لهذا الحديث، يجد أنه قد استند في مسألة بيع الزروع إلى هذا الحديث الذي تناول شرحه، وكذلك إلى حديث آخر³ استدل به في مسألة أخرى، ولعله أيضاً، قد استند إلى رأي ابن عبد الحكم في المسألة، حين قال:

¹ رواه مالك في الموطأ، كتاب البيوع، باب النهي عن بيع الثمار حتى يبدو صلاحها، الحديث رقم 1283 في المنتقى. وأخرجه البخاري في صحيحه، كتاب البيوع، باب بيع الثمار قبل أن يبدو صلاحها. ومسلم في صحيحه، كتاب البيوع، باب النهي عن بيع الثمار قبل بُدُو صلاحها. والترمذي في سننه، كتاب البيوع عن رسول الله، باب ما جاء في كراهية بيع الثمرة حتى يبدو صلاحها. والنسائي في سننه، كتاب البيوع، باب بيع الثمر قبل أن يبدو صلاحه. وأبو داود في سننه، كتاب البيوع، باب في بيع الثمار قبل أن يبدو صلاحها. وابن ماجه في سننه، كتاب التجارات، باب النهي عن بيع الثمار قبل أن يبدو صلاحها. وأحمد في مسنده، كتاب مسند المكثرين من الصحابة، باب مسند عبد الله بن عمر بن الخطاب. والدارمي في سننه، كتاب البيوع، باب في النهي عن بيع الثمار حتى يبدو صلاحها.

² الباجي، المنتقى، 146/6.

³ ذكر الباجي استدلاله بحديث رواه إسحاق بن أبي طلحة الأنصاري عن أنس، قال: «نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المحاقلة والمخابرة». لكن لم أجد -فيما بحثت- هذا الحديث بهذا اللفظ مروياً عن أنس، بل روي أكثر ماروي عن جابر، عند البخاري، ومسلم، والترمذي، والنسائي، وأبي داود، وأحمد، كما رواه النسائي أيضاً عن ابن عمر، وعن رافع بن خديج، وكل من أبي داود وأحمد عن زيد بن ثابت. إلا أنني وجدت أن رواية أنس فيما أخرجه البخاري عنه أنه قال: «نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المحاقلة والمخاضرة والملماسة والمنابدة والمزائبة». كتاب البيوع، باب بيع المخاضرة. فذكر المخاضرة، ولم يذكر المخابرة. فالمخاضرة: بيع الثمار والحبوب قبل أن يبدو صلاحها. انظر: المحمدي، التعريفات الفقهية، ص198. بينما المخابرة: هي مزارعة الأرض على الثلث أو الربع. انظر: الجرجاني، التعريفات، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1405هـ، 264. والعجيب أن الباجي قد ذكر في

«فرع: فإن بيع الفول أو الحنطة أو العدس أو الحمص على الإطلاق قبل يبسه، وبعد أن أفرك، فقد قال ابن عبد الحكم: يفسخ فيه البيع ويرد، وحكمه حكم بيع الثمرة قبل بدو صلاحها»¹.

وحتى وإن استند الباجي إلى رأي ابن عبد الحكم في إقرار الحكم، فقد استقل باجتهاده المقاصدي عندما علل ذلك الحكم تعليلاً مقاصدياً، وكذا عندما أجرى قياساً على الجوز واللوز والفسق، بجامع مقاصدي بين الأصل والفرع، هو مقصد تحقق الانتفاع. كما نلاحظ أنه استعمل هذا المقصد في تعليل حكم منع بيع الثمر قبل بدو الصلاح، مستنداً إلى النظر في بيان المقصد كما يظهر من شرحه.

المطلب الثالث: اعتبار الباجي لمقصد صلاح الثمار في توقيت بيعها

نبيّن في هذا المطلب اعتبار الباجي للمقصد من اللفظ دون التوقف عند حرفيته؛ إذ بيّن أنّ المقصد من منع بيع الثمار حتى طلوع الثريا، هو ظهور صلاحها وضمان إزهاؤها في هذا الوقت عادة، وليس لذات طلوع الثريا، هذا ما سنوضحه من شرحه للأثر الموقوف الذي رواه الإمام مالك في باب النهي عن بيع الثمار حتى يبدو صلاحها، جاء فيه:

«-مَالِكُ، عَنِ أَبِي الزُّنَادِ، عَنِ خَارِجَةَ بِنِ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ، عَنِ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ أَنَّهُ كَانَ لَا يَبِيعُ ثَمَارَهُ حَتَّى تَطْلُعَ الثُّرَيَّا»².

شرحه تعريفاً للمخابرة غير هذا التعريف؛ إذ نقل عن صاحب العين، أن المخابرة بيع الثمرة قبل بدو صلاحها! انظر: الباجي، المنتقى، 146/6. في حين أن حديث زيد بن ثابت واضح في تحديد معنى المخابرة، وهو ما أخرجهم أحمد: في كتاب مسند الأنصار، باب حديث زيد بن ثابت عن النبي. « حَدَّثَنَا كَثِيرٌ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ ثَابِتِ بْنِ الْحَجَّاجِ قَالَ قَالَ زَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ نَهَانَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْمُخَابَرَةِ قُلْتُ وَمَا الْمُخَابَرَةُ قَالَ يَأْجُرُ الْأَرْضَ بِنِصْفٍ أَوْ بِثُلُثٍ أَوْ بِرُبُعٍ ». ولعلّ الأصح الذي ينسجم مع استدلال الباجي هو المخاضرة، وإنما قد يكون ثمة خطأ مطبعي، أو تصحيف من ناسخ المخطوط، أو اشتباه من المحقق!

¹ الباجي، المنتقى، 146/6.

² الثريا: من الكواكب، سميت لغزارة نوائها، وقيل سميت بذلك لكثرة كوكبها مع صغر مرآتها. وتقول العرب: طلوع الثريا بالغدوات في الصيف، والثريا إذا طلعت هذا الوقت هبت البوارح ورمضت الأرض وعطشت الرعيان. قال الباجي: إن طلوع الثريا مع الفجر إنما يكون في النصف الآخر من شهر مايه، وهو شهر أيار، وفي ذلك يبدو صلاح الثمار بالحجاز، ويظهر الإزهاء فيها، وتنجو من العاهة في الأغلب. وقال ابن عبد البر: وطلوعها صباحاً لاثنتي عشر ليلة تمضي من شهر أيار وهو شهر ماي، فنهى رسول الله عن بيع الثمار حتى يبدو صلاحها، معناه عندهم، لأنه من بيوع الغرر فإذا بدا

يبين الباجي - في شرحه لهذا الأثر الموقوف - أن اللفظ الدال على طلوع الثريا ليس هو المقصود لذاته في تحديد وقت جواز بيع الثمار، وإنما المقصود منه هو إزهاء الثمر وبدو صلاحه. قال الباجي:

«وأما طلوع الثريا، فليس بحد يتميز به وقت جواز البيع من وقت منعه، وقد روى القعني عن مالك في المبسوط أنه قال: ليس العمل على هذا، ومعنى ذلك عندي أنه لا يباح بيع الثمرة بنفس طلوع الثريا حتى يبدو صلاحها، وإنما معنى ذلك في الحديث أنه كان لا يبيع إلا بعد طلوعها، وليس فيه أنه لم يكن يبيع ذلك بعد طلوع الثريا إلا الأزهاء، والله أعلم.»²

والملاحظ هنا أن الباجي لم يقف عند حرفية اللفظ في تحديد وقت جواز بيع الثمار، بل التفت إلى المقصد من النص في تقرير الحكم، والظاهر أنه استند إلى قول الإمام مالك في المسألة، ثم أعمل النظر في اجتهاده المقاصدي.

ويمكننا اليوم أن نستفيد من هذا الاجتهاد المقاصدي، في جواز بيع الثمار متى بدا صلاحها؛ إذ يمكن لها أن تنضج اليوم - كما هو معروف - في أي وقت من السنة من خلال طرق التكنولوجيا الزراعية الحديثة، والتي تقلص - في الأغلب - من احتمال فساد المحصول من العاهات، دون انتظار طلوع الثريا لضمان سلامتها من العاهة.

المطلب الرابع: اعتبار الباجي لصفة الثمر المقصود في التمييز بين أحكام بيع الثمار

نبين في هذا المطلب اعتبار الباجي للمقصد من اشتراء الثمر في التمييز بين حكم بيع الثمر الذي له أصل ثابت كالنخل والشجر، وبين ما ليس له أصل ثابت كالقثاء³ والبطيخ

صلاحها ارتفع الغرر في الأغلب. وقال الزرقاني: وطلوعها صباحا يقع في أول فصل الصيف، وذلك ثم اشتداد الحر وابتداء نضج الثمار وهو المعتبر في الحقيقة وطلوع النجم علامة له. انظر: الباجي، المنتقى، 6/151. وانظر: ابن عبد البر، التمهيد، 2/193. وانظر: الزرقاني، شرح الزرقاني، 3/337. وانظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة ثراء، 14/112. ومادة شكاء، 14/441.

¹ رواه مالك في الموطأ، كتاب البيوع، باب النهي عن بيع الثمار حتى يبدو صلاحها، الحديث رقم 1286 في المنتقى. وأخرجه البخاري في صحيحه، كتاب البيوع، باب بيع الثمار قبل أن يبدو صلاحها.

² الباجي، المنتقى، 6/152.

³ القثاء: الخيار. انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة قثاء، 1/128. وانظر: الرازي، مختار الصحاح، ص 218.

ونحوهما، وذلك من خلال شرحه لقول الإمام مالك في الموطأ في باب النهي عن بيع الثمار حتى يبدو صلاحها، جاء فيه:

«قَالَ مَالِكُ: وَالْأَمْرُ عِنْدَنَا فِي بَيْعِ الْبَطِيخِ وَالْقَثَاءِ وَالْخَرْبِزِ وَالْجَزْرِ، إِنَّ بَيْعَهُ إِذَا بَدَأَ صِلَاحُهُ حَلَالٌ جَائِزٌ، ثُمَّ يَكُونُ لِلْمُشْتَرِي مَا يَنْبِتُ حَتَّى يَنْقَطِعَ ثَمْرُهُ وَيَهْلِكَ، وَكَيْسَ فِي ذَلِكَ وَقْتُ يُؤَقَّتُ، وَذَلِكَ أَنْ وَقْتَهُ مَعْرُوفٌ عِنْدَ النَّاسِ، وَرُبَّمَا دَخَلَتْهُ الْعَاهَةُ، فَقَطَعَتْ ثَمْرَتَهُ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَ ذَلِكَ الْوَقْتُ، فَإِذَا دَخَلَتْهُ الْعَاهَةُ بِجَائِحَةٍ تَبْلُغُ الثُّلْثَ فَصَاعِدًا، كَانَ ذَلِكَ مَوْضُوعًا عَنِ الَّذِي ابْتَاعَهُ.»¹

لقد فرّق الباجي - في شرحه لقول الإمام مالك - بين المبيع من الثمر الذي له أصل ثابت كالنخيل وسائر الأشجار، وبين ما ليس له أصل ثابت كالقثاء والبطيخ، فقال:

«(فصل) وقوله: "ثم يكون للمشتري ما ينبت حتى ينقطع ثمرة"، يريد في القثاء والبطيخ، وما ليس له أصل ثابت مما يحدث شيئاً بعد شيء ولا يتميز. ووجه ذلك عندي أنه إنما يشتري ثمرة على المعروف من حال مثله في قوة نباته ونعومته وطيب أرضه وما عرف من نجاته مثل هذا فيها، فإذا اشترى الأصول على هذا كان له ما يخرج منها إلى آخر وقتها، ولا يلزم على هذا أن يقال لو تعلق البيع بأصلها لما حرم بيعها قبل بدو صلاح نباتها، ولجاز أن تباع قبل أن يبدو ذلك منها كما يجوز ذلك في النخل وسائر الشجر؛ لأن النخل والشجر لها أصل ثابت باق، ولذلك تتبع الأرض بمجرد العقد. ووجه آخر، وهو أن المقصود من شراء المقائى ثمرتها؛ لأن سائرها لا قيمة له، والشجر المقصود من سائرها الأصل، وفي الغالب معظم الثمرة لها وإن كان بعض الثمرة لها، فلها القيمة الكثيرة.»²

والملاحظ أن الباجي قد ميّز بين ما له أصل وما ليس له أصل من الثمار، تمييزاً مقاصدياً؛ إذ اعتبر أن الشجرة قد تكون هي ذاتها المقصد من ابتياعها، بينما المقصد من ابتياع القثاء والبطيخ ونحوهما - مما لا أصل لها ثابت - هو الثمر ذاته، وبهذا الاعتبار يكون للمشتري ما ينبت حتى ينقطع ثمرة، خاص بالقثاء والبطيخ ونحوهما. وبهذا يبرز الاجتهاد المقاصدي للباجي في المسألة، مستندا في ذلك إلى النظر.

¹ قول لمالك ذكره في الموطأ، كتاب البيوع، باب النهي عن بيع الثمار حتى يبدو صلاحها، الحديث 1286 في المنتقى.

² الباجي، المنتقى، 153/6.

المطلب الخامس: اعتبار الباجي لمقصد المكلف من الانتفاع في بيع الطعام بالطعام

نبين في هذا المطلب اعتبار الباجي للمقصد من الانتفاع بالطعام المبيع في جواز التفاضل في بيع الطعام بالطعام من جنس واحد إذا تغير أحدهما بالصناعة حتى خرج عن جنس أصله بغير النار. وذلك من خلال شرحه لقول الإمام مالك الذي أورده في باب بيع الطعام بالطعام لا فضل بينهما، جاء فيه:

«قَالَ مَالِكُ: وَلَا يُبَاعُ شَيْءٌ مِنَ الطَّعَامِ وَالْأُدْمِ¹ إِذَا كَانَ مِنْ صِنْفٍ وَاحِدٍ اثْنَانِ بِوَاحِدٍ، فَلَا يُبَاعُ مُدٌّ² حِنْطَةٍ بِمُدِّي حِنْطَةٍ، وَلَا مُدٌّ تَمْرٍ بِمُدِّي تَمْرٍ، وَلَا مُدٌّ زَيْبٍ بِمُدِّي زَيْبٍ وَلَا مَا أَشْبَهَ ذَلِكَ مِنَ الْحُبُوبِ، وَالْأُدْمِ كُلِّهَا إِذَا كَانَ مِنْ صِنْفٍ وَاحِدٍ، وَإِنْ كَانَ يَدًا بِيَدٍ إِنَّمَا ذَلِكَ بِمَنْزِلَةِ الْوَرَقِ بِالْوَرَقِ وَالذَّهَبِ بِالذَّهَبِ لَا يَحِلُّ فِي شَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ الْفَضْلُ، وَلَا يَحِلُّ إِلَّا مِثْلًا بِمِثْلٍ يَدًا بِيَدٍ.»³

تطرق الباجي - في شرحه لقول الإمام مالك - إلى مسألة تغير جنس الطعام بالصناعة، ثم ذكر لذلك ضريين؛ ما يخرج المصنوع عن جنس أصله، وما يجمع بينه وبين ما ليس من أصله، ثم ذكر للضرب الأول قسمين؛ ما يكون بالنار وما لا يكون بالنار، وعند تطرقه إلى القسم المتعلق بتغير الجنس بغير نار، تحدث عن حكم التفاضل في الطعام بين ما بقي على أصل جنسه وما تغير بغير نار، فأناط الجواز أو عدمه بالمقصد من الانتفاع بهذا البيع؛ فإن كان المقصد من اشتراء أصل جنس من الطعام بجنسه من الطعام بعد تغيره بغير نار هو الانتفاع بما سيتحول إليه، كالذي تغير بغير نار، فهذا لا يجوز التفاضل فيه، بل يباع مثلاً بمثل يدا بيد، وأما إن كان

¹ الأدم: بالضم، والإدام، ما يؤكل مع الخبز من الطعام. انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة ادم، 9/12. وانظر: المجددي، التعريفات الفقهية، ص20.

² المد: مكيال يعدل ملء الكفين، وأصله مقدر بأن يمد الرجل يديه فيملاً كفيه طعاماً، فهو حفتان بالكفين من قوت الحافن، وهو مكيال رطل وثلاث عند المالكية والشافعية، ورتلان عند أبي حنيفة. انظر: الزرقاني، شرح الزرقاني، 2/200. وانظر: النفراوي، الفواكه الدواني، 1/126. وانظر: المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، ص645. وانظر: أبو عبد الله المغربي، مواهب الجليل، 2/365. وانظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة مدد، 3/400. وانظر: الرازي، مختار الصحاح، ص258. وانظر: المجددي، التعريفات الفقهية، ص199.

³ قول لمالك ذكره في الموطأ، كتاب البيوع، باب بيع الطعام بالطعام لا فضل بينهما، الأحاديث 1324، 1325، 1326 في المنتقى.

المقصد من اشتراطه هو الانتفاع به على حاله الأصلي دون تغيير، فهذا يجوز فيه التفاضل. ووضح الباجي هذه المسألة بأمثلة من بيع العصير بالعنب، والعنب بالخل، فقال:

«مسألة: وأما القسم الذي يكون تغييره بغير نار مما يتغير بطول المدة وينتقل إلى قلى [قلى] الطعام الثابت له بنهاية النضح كتخلل العصير. وأما اعتبار طول المدة فلانا [كذا]¹ إنما نراعي في الجنس المنافع والمقاصد، فإذا بيع العصير بالعنب، وهو مما يمكن أن يصير عصيرا من وقته أو في مدة يسيرة، فالمقصود من العنب العصير فيدخله المزابنة² والتفاضل فيما لا يحل التفاضل فيه. وإذا بيع العنب بالخل والخل لا يتأتى من العنب إلا بعد مدة طويلة، فليس بمقصود من العنب كما لا يقصد الخل بشراء التمر، ولا يقصد التمر بشراء الخل، ويجوز التفاضل فيهما لبعدهما تغيير أحدهما إلى الآخر.»³

فلاحظ أن الباجي قد استعمل مقصد تعيين حالة الانتفاع بالطعام في التمييز بين ما يجوز فيه التفاضل في بيع الطعام بالطعام وما لا يجوز فيه، مستندا في ذلك إلى النظر. كما نجد أن الباجي قد اعتبر مقصد تعيين حالة الانتفاع بالمبيع، أيضا، معيارا في تمييز الأجناس المختلفة

¹ ورد اللفظ في الطبعة التي اعتمدها بصورة "فلانا"، وهو لفظ لا يؤدي إلى معنى واضح ومفهوم، وقد وجدته في طبعة أخرى للمنتقى، " .. فلا، لأنا.. " وهو اللفظ الأنسب في السياق. انظر الباجي، كتاب المنتقى، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ط2. 420/3.

² المزابنة: مفاعلة من الزين وهو الدفع الشديد، سمي به البيع المخصوص لأن كل واحد من المتبايعين يزين أي يدفع الآخر عن حقه بما يزداد منه فإذا وقف أحدهما على ما يكره تدافعا فيحرص أحدهما على فسخ البيع والآخر على إمضائه. ومذهب الإمام مالك في المزابنة، أنها بيع مجهول بمعلوم أو مجهول بمجهول. مجهول من جنس واحد، وروي عنه أنه قال: المزابنة كل شيء من الجزاف الذي لا يعلم كيله ولا وزنه ولا عدده فلا يجوز ابتياعه بشيء من صفته من الكيل أو الوزن أو العدد. وجاء في المدونة: أن المزابنة اشتراء التمر في رؤوس النخل بالتمر، وقيل هي بيع الرطب على النخيل بتمر مجذوذ مثل كيله تقديرا. وقال ابن جزري: المزابنة هي بيع شيء رطب يبابس من جنسه، كبيع التمر بالرطب والزبيب بالعنب والقمح بالعجين. وقد نهي عن ذلك؛ لأنه بيع مجازفة ومخاطرة من غير كيل ولا وزن. انظر: مالك ابن أنس، المدونة الكبرى، 544/11. وانظر: ابن عبد البر، التمهيد، 314/2. وانظر: ابن جزري، القوانين الفقهية، ص169. وانظر: الزرقاني، شرح الزرقاني، 345/3. وانظر: أبو الحسن المالكي، كفاية الطالب، 223/2. وانظر: الدردير، الشرح الكبير، 60/3. وانظر: العبدري، التاج والإكليل، 366/4. وانظر: الآبي الأزهري، الثمر الداني شرح رسالة القيرواني، ص513. وانظر: البعلي، المطلع، ص240. وانظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة زين، 195/13. وانظر: الرازي، مختار الصحاح، ص113. وانظر: الجرحاني، التعريفات، ص270. وانظر: المحمدي، التعريفات الفقهية، ص202.

³ الباجي، المنتقى، 323/6.

من الطعام؛ إذ يُعتبر الاختلاف في أجناس المبيعات باعتبار اختلاف المقاصد من الانتفاع بها، مما يترتب عليه جواز التفاضل بينها في البيع، كبيع صاعين من حنطة بصاع من تمر. وقد ذكر الباجي هذا التمييز المقاصدي عند شرحه لقول الإمام مالك في حكم جواز التفاضل بين الأجناس المختلفة في البيع، قال الباجي مؤيداً قول الإمام مالك:

«وهذا كما قال أن ما اختلفت منافعه والمقاصد منه فتبين ذلك فيه، فهذا الذي يعبر عنه بأثما جنسان مختلفان، فلا بأس أن يؤخذ من أحدها اثنان بواحد من الآخر، وكذلك سائر الأجناس المختلفة.»¹

فلاحظ أن الباجي قد قرر الحكم -مستفيداً من قول الإمام مالك- باعتبار المقاصد من الانتفاع بالمبيع، وليس باعتبار ذات المبيع، مما يبرز اجتهاده المقاصدي.

المطلب السادس: اعتبار الباجي لنوع المنفعة في بيع الحيوان باللحم

نبين في هذا المطلب اعتبار الباجي للمنفعة المقصودة من الحيوان في جواز بيع الخيل والبغال والحمير باللحم. وذلك من خلال شرحه لمرسل سعيد بن المسيّب الذي رواه الإمام مالك في باب بيع الحيوان باللحم، جاء فيه:

«-مَالِكُ، عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيْبِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ بَيْعِ الْحَيَوَانِ بِاللَّحْمِ.»²

ذكر الباجي -في شرحه لهذا الحديث- قول الإمام مالك في المسألة، إذ بين تجويزه بيع الخيل والبغال والحمير باللحم، مبرزاً أن الاعتبار في ذلك هو اختلاف مقصد الانتفاع فيه؛ فاللحم يباع للأكل، بينما تشتري الخيل والبغال والحمير لغير الأكل عادة، وبهذا الاعتبار تكون أجناساً مختلفة، يجوز التفاضل بينها. قال الباجي:

«...وأما الخيل والبغال والحمير، فقد قال مالك: لا بأس بها باللحم نقداً أو إلى أجل؛ لأن ذلك لم تجر العادة بأكله ولأن منافعها المقصودة منها غير الأكل.»³

¹ المصدر السابق، 328/6.

² انفرد به مالك في الموطأ، كتاب البيوع، باب بيع الحيوان باللحم. الحديث رقم 1337 في المنتقى.

³ الباجي، المنتقى، 366/6.

ولست أدري، هل التعليل المقاصدي المذكور هنا في هذا القول، تابع لقول الإمام مالك، أم هو استئناف لقول الباجي؟ والظاهر، أنه من رأي الباجي؛ لأنه عودنا أن يذكر آراء الفقهاء في الأحكام، ثم يوجهها توجيهها مقاصديا، كما لا يمنع ذلك من استفادته من رأي الإمام مالك في تعليل الأحكام، فقد وجدت في المدونة أن الإمام مالك قال في المسألة ما رواه سحنون وهو يسأل ابن القاسم:

«قلت: ما قول مالك في الدواب والبعال والحمير باللحم؟ قال: قال مالك: لا بأس به إذا بيد وإلى أجل؛ لأن الدواب ليس مما يؤكل لحومها.»¹

فلاحظ هنا، أن تعليل الإمام مالك قد تضمن إجماع باختلاف المنافع المقصودة بين اللحم وبين الدواب، فليس بعيدا أن يكون الباجي قد استفاد من قول الإمام مالك في اعتباره لمقصد الانتفاع في تقرير الحكم.

المبحث الثاني: اعتبار الباجي لمقصد حفظ المال ورواجه في البيوع

نبيّن في هذا المبحث اعتبار الباجي لمقصد حفظ المال ورواجه في شرحه لما جاء في الموطأ من قول للإمام مالك عقب ما رواه من حديث مقطوع في باب ما جاء في العهدة، جاء فيه:

«مَالِكُ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ حَزْمٍ أَنَّ أَبَانَ بْنَ عَثْمَانَ وَهَيْشَامَ بْنَ إِسْمَاعِيلَ كَانَا يَذْكُرَانِ فِي خُطْبَتَيْهِمَا عَهْدَةَ الرَّقِيقِ² فِي الْيَوْمِ الثَّلَاثَةِ مِنْ حِينَ يُشْتَرَى الْعَبْدُ أَوْ الْوَلِيدَةُ وَعَهْدَةُ السَّنَةِ.

¹ مالك بن أنس، المدونة الكبرى، كتاب السلم، ما جاء في اللحم بالدواب والسباع، 104/9.

² عهدة الرقيق: معناها تعلق المبيع بضمان البائع مدة معينة من عيب أو استحقاق، وكونه مما يدركه من النقص على وجه مخصوص لمدة معلومة، وذلك أن البيع فيما فيه العهدة لازم لا خيار فيه، ولكنه مترقب مراعى، فإن سلم في مدة العهدة علم لزومه للمبتاع والبائع جميعا، وإن أصابه نقص علم لزومه للبائع وثبت الخيار للمبتاع في إرضائه أو رده كعيب دلس به البائع لا يعلم براءته من التدليس بالعيب الذي ظهر في مدة العهدة. انظر: الباجي، المنتقى، 57/6. وانظر: سعدي أبو حبيب، القاموس الفقهي، ص265.

قَالَ مَالِكٌ: مَا أَصَابَ الْعَبْدُ أَوْ الْوَلِيدَةُ فِي الْأَيَّامِ الثَّلَاثَةِ مِنْ حِينَ يُشْتَرَى حَتَّى تَنْقُضِيَ الْأَيَّامَ الثَّلَاثَةَ، فَهُوَ مِنَ الْبَائِعِ، وَإِنَّ عَهْدَةَ السَّنَةِ مِنَ الْجُنُونِ وَالْبُرْصِ وَالْجُدَامِ فَإِذَا مَضَتْ السَّنَةُ، فَقَدْ بَرِيَ الْبَائِعُ مِنَ الْعَهْدَةِ كُلِّهَا.¹

فعند تعرض الباجي إلى مسألة اشتراط بائع الرقيق بالعهدَة وضع الثمن بيد عدل إلى انتهاء العهدَة، ذكر عن لزوم هذا الوقف روايتين عن الإمام مالك؛ إحداهما تلزم الوقف والأخرى لا تلزم، ثم علل الرواية الأولى بإمكانية إفلاس المشتري، والثانية بالتغيرير بالمال، ما يشير إلى اعتباره لمقصد حفظ المال. قال الباجي:

«وهل للبائع إيقاف الثمن على يد عدل؟ عن مالك في ذلك روايتان، قال في الموازية: يجب إيقافه. وقال في المبسوط والعتبية: ليس عليه ذلك، إلا أن يتطوع به. وجه الرواية الأولى أن من حجة البائع أن يقول: أخاف فلسه وذهاب ما بيده، وأن يفسد تسليمه إلي، فإن لم يجوز ذلك، فليستوثق لي بوضعه على يد عدل. ووجه الرواية الثانية أنه إذا لم يجب تسليمه إلى البائع، لم يلزم إخراجه من ذمة المبتاع إلى يد أمانة؛ لأن ذلك تغيرير بالمال.»²

والذي نلاحظه هنا، أن الباجي قد ذكر الروايتين عن الإمام مالك في مسألة إيقاف البائع الثمن على يد عدل من حيث الوجوب وعدمه، ثم عللها دون أن يتطرق إلى الترجيح بينهما بشكل صريح. إلا أن الذي يهمننا هنا، هو التفات الباجي إلى مقصد حفظ المال الذي برّر به الرواية الثانية، عندما أشار إليه بالتغيرير بالمال في تعليقه لعدم لزوم إخراج المال من ذمة المبتاع إلى يد أمانة، بل ويمكن اعتبار تعليقه للرواية الأولى داخلا تحت مقصد حفظ المال، عندما أشار إليه بإمكانية الإفلاس في تعليقه لحجة البائع في وجوب إيقاف الثمن، مما يبرز اجتهاده المقاصدي في كل حال.

وهذا الذي ذكره الباجي إنما يتعلق بعهدَة الثلاثة أيام، أما في عهدَة السنة، فذكر أن النقد -أي الذهب والفضة- فيها لازم، وقد نفهم من ظاهر لفظه عن عهدَة السنة، أنه يرجح القول بعدم لزوم النقد في عهدَة الثلاثة أيام، إلا أن الذي يهمننا هنا، أن الباجي قد وجّه تبريره

¹ انفرد به مالك في الموطأ، كتاب البيوع، باب ما جاء في العهدَة. الحديث رقم 1276 في المنتقى.

² الباجي، المنتقى، 67/6.

لزوم النقد في عهدة السنة نحو مقصد حفظ المال ورواجه، بتقريره لحكم عدم جواز تجميد الأموال لمدة سنة، هذا ما يتضح من قوله في المسألة:

«فصل: وأما عهدة السنة، فالنقد فيها لازم؛ لأن ما يتقى فيها نادر شاذ، فلا يجوز منع النقد لسبب متوقع نادر، ولأن هذه مدة سقطت فيها النفقة عن البائع بالبيع، فكان له أخذ الثمن. أصل ذلك بعد انقضاء العهدة.»¹

فقد أشار الباجي إلى مقصد رواج المال عندما علل لزوم النقد في عهدة السنة بمنع رواجه لسبب متوقع نادر، مما يشير إلى عدم جواز تجميد الأموال، تحقيقاً لمقصد رواجهها. والملاحظ أن الباجي قد استند إلى النظر في اجتهاده المقاصدي في هذه المسألة كما يظهر من شرحه.

المبحث الثالث: اعتبار الباجي لمقاصد تجنب الغرر والغش والربا في البيوع

يتضمن هذا المبحث - كما هو واضح من خلال عنوانه - ثلاثة مطالب؛ الأول في اعتبار الباجي لمقصد تجنب الغرر في البيوع، والثاني في اعتباره لمقصد تجنب الغش، والثالث في اعتباره لمقصد تجنب الربا. وقد جمعنا هذه المقاصد الثلاثة في مطلب واحد، لتقارب آثارها في المخاطرة والمخادعة والتلاعب والفساد.

المطلب الأول: اعتبار الباجي لمقصد تجنب الغرر في البيوع

الغرر: هو الخطر. ويبيع الغرر: هو البيع الذي فيه خطر انفساخه بهلاك المبيع، فهو ما يعرض للهلكة، أي ما يكون مجهول العاقبة لا يدري أيكون أم لا، كجهل ثمن أو مئتمن أو أجل، وعرفه المازري: بأنه ما تردد بين السلامة والعطب، وذكر نهي النبي صلى الله عليه وسلم عنه، لأنه من أكل أموال الناس بالباطل على تقدير أن لا يحصل المبيع. كما عرفه ابن عرفة: بأنه ما شك في حصول أحد عوضيه والمقصود منه غالباً. وذكر ابن عبد البر في الكافي: أن بيع الغرر من البيوع الفاسدة وجملة معنى الغرر أنه كل ما يتبايع به المتبايعان مما يدخله الخطر والقمار وجهل معرفة المبيع والإحاطة بأكثر صفاته، فإن جهل منها اليسير أو دخلها الغرر في

¹ المصدر السابق، 68/6.

القليل ولم يكن يقصد إلى موافقة الغرر، فليس من بيوع الغرر المنهى عنها. وقد ذكر ابن جزري عشرة أنواع من الغرر؛ الأول في تعذر التسليم، والثاني في الجهل بجنس الثمن أو المثلون، والثالث في الجهل بصفة أحدهما، والرابع في الجهل بمقدار أحدهما، والخامس في الجهل بالأجل، والسادس في حصول بيعتين في بيعة واحدة، والسابع في بيع ما لا ترجى سلامته، والثامن في البيع بطريقة الحصى، والتاسع في بيع المنابذة، والعاشر في بيع الملامسة¹.

نبرز في هذا المطلب اعتبار الباجي لمقصد تجنب الغرر في بعض المسائل التي تعرّض إليها في شرحه لبعض الأحاديث التي أوردها الإمام مالك في بعض أبواب كتاب البيوع، وستتناول ذلك في ستة فروع؛ الأول: في اعتبار الباجي لمقصد تجنب الغرر من منع بيع الثمار قبل بدو صلاحها. والثاني: في اعتبار الباجي لمقصد تجنب الغرر في بيع الثمر بالخرص. والثالث: في اعتبار الباجي لمقصد تجنب الغرر في بيع الثمر جزافاً. والرابع: في اعتبار الباجي لمقصد تجنب الغرر من بيع ما ليس في الملك. والخامس: في اعتبار الباجي لمقصد تجنب الغرر في بيع الطعام تفاضلاً. والسادس: في اعتبار الباجي لمقصد تجنب الغرر في بيع الملامسة والمنابذة.

الفرع الأول: اعتبار الباجي لمقصد تجنب الغرر من منع بيع الثمار قبل بدو صلاحها

نبين في هذا الفرع اعتبار الباجي لمقصد تجنب الغرر فيما أقره من حكم عدم جواز بيع الثمار قبل بدو صلاحها، وذلك من خلال شرحه لثلاثة أحاديث مرفوعة رواها الإمام مالك في باب النهي عن بيع الثمار حتى يبدو صلاحها، جاء في الأول:

«مَالِك، عَنْ نَافِعٍ، عَنْ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ بَيْعِ الثَّمَارِ حَتَّى يَبْدُوَ صِلَاحُهَا، نَهَى الْبَائِعَ وَالْمُشْتَرِيَ.»²

¹ انظر: ابن عبد البر، الكافي، ص363. وانظر: ابن جزري، القوانين الفقهية، ص169، 170. وانظر: الزرقاني، شرح الزرقاني، 3/396. وانظر: أبو الحسن المالكي، كفاية الطالب، 2/194. وانظر: المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، ص536. وانظر: الجرحاني، ص69. وانظر: المحمدي، التعريفات الفقهية، ص48، 157. وانظر: سعدي أبو جيب، القاموس الفقهي، ص272.

² رواه مالك في الموطأ، كتاب البيوع، باب النهي عن بيع الثمار حتى يبدو صلاحها، الحديث رقم 1283 في المنتقى. وأخرجه البخاري في صحيحه، كتاب البيوع، باب بيع الثمار قبل أن يبدو صلاحها. ومسلم في صحيحه، كتاب البيوع، باب النهي عن بيع الثمار قبل بدو صلاحها. والترمذي في سننه، كتاب البيوع عن رسول الله، باب ما جاء في كراهية بيع الثمرة حتى يبدو صلاحها. والنسائي في سننه، كتاب البيوع، باب بيع الثمر قبل أن يبدو صلاحه. وأبوداود في سننه،

تعرض الباجي في شرحه لهذا الحديث، إلى آراء أصحابه في تعليل حكم النهي عن بيع الثمار حتى يبدو صلاحها، ونجده - في الحقيقة - قد ذكر رأيين؛ يتحدث الأول عن المقصد من اشترائها قبل بدو صلاحها، الذي لا يكون إلا لاسترخاص أثمانها، في حين أن المقصد الطبيعي من اشترائها هو الانتفاع بأكلها، الذي لا يتحقق إلا يبدو صلاحها. بينما يتحدث الرأي الثاني عن مقصد تجنب الغرر الأكثر توقعا لحصوله عند بيعها قبل بدو صلاحها. ومهما يكن، فإن الباجي لم يخرج من اعتباره لمقصد تجنب الغرر، إلا ما أراد بيانه من سعة وضيق دائرة احتمال الغرر في الرأيين. ذلك ما يمكن استخلاصه من قوله:

«(فصل) إذا ثبت ذلك، وأن فهمه صلى الله عليه وسلم عن بيع الثمار حتى يبدو صلاحها، اختلف أصحابنا في تعليل ذلك، فقال محمد بن مسلمة: إن الغرر موجود قبل بدو الصلاح وبعده، ولكنه لا غرض في شرائها قبل بدو الصلاح إلا مجرد الاسترخاص لا غير ذلك؛ لأنها قد تسلم فترخص عليه أو يتلف بعضها إذا كان أقل من الثلث، فيكون غالبا وبعد بدو الصلاح له غرض في ذلك من الانتفاع بها وأكلها رطبة، فلذلك جاز هذا وعفي عن الغرر لأجله، وقال غيره من أصحابنا: إن الغرر قبل بدو الصلاح أكثر وبعد بدو الصلاح يقل ويندر، وكثير الغرر يبطل العقود، ويسيره معفو عنه فيها إذ لا يمكن تسليمها منه.»¹

والملاحظ أن الباجي قد ذكر تعليل أصحابه، دون أن يتدخل برأي أو ترجيح لقول محمد بن مسلمة بتعليله بالاسترخاص في غرض المشتري للثمار قبل بدو صلاحه، أو لغيره ممن علل بكثرة توقع الغرر في بيعها قبل بدو صلاحها. لكنه - وبشكل عام - يبدو مقرا بالاتجاه المقاصدي في تعليل الأحكام متبعا بذلك أصحابه من المذهب المالكي، عندما أشار إلى أن المقصد من حكم منع بيع الثمار قبل بدو صلاحها هو تفادي الغرر المحقق غالبا في هذا الوقت، بينما يكون تحققه نادرا بعد بدو صلاحه فيعفى عن يسيره.

كتاب البيوع، باب في بيع الثمار قبل أن يبدو صلاحها. وابن ماجه في سننه، كتاب التجارات، باب النهي عن بيع الثمار قبل أن يبدو صلاحها. وأحمد في مسنده، كتاب مسند المكثرين من الصحابة، باب مسند عبد الله بن عمر بن الخطاب. والدارمي في سننه، كتاب البيوع، باب في النهي عن بيع الثمار حتى يبدو صلاحها.

¹ الباجي، المنتقى، 143/6، 144.

وفي السياق نفسه، نورد أيضا إشارة الباجي إلى مقصد تجنب الغرر من منع بيع الثمار قبل بدو صلاحها مظهرا لهذا المقصد في قول محمد بن مسلمة، وذلك من خلال شرحه لحديث مرفوع ثانٍ رواه الإمام مالك في الباب نفسه، جاء فيه:

«-مَالِكُ، عَنْ حُمَيْدِ الطَّوِيلِ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ بَيْعِ الثَّمَارِ حَتَّى تُزْهِىَ، فَقِيلَ لَهُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَمَا تُزْهِى؟ فَقَالَ: حِينَ تَحْمَرُ. وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِذَا مَنَّعَ اللَّهُ الثَّمَرَ فَبِمَ يَأْخُذُ أَحَدُكُمْ مَالَ أَخِيهِ.»¹

فقد تعرض الباجي -في شرحه لهذا الحديث- إلى مقصد تجنب الغرر من منع بيع الثمر قبل بدو صلاحه، مدعما تعليله المقاصدي، بما رواه القاضي أبو اسحاق عن محمد بن مسلمة، أنه قال: «إن بيع الثمرة قبل بدو الصلاح، غرر، لا فائدة فيه؛ لأنه لا ينتفع المبتاع بها، فلا يقصد إلا مجرد الغرر. وأما بعد بدو صلاحها، فإنه قصد الانتفاع بها، وذلك يرفع فساد الخوف من إتلافها...»².

وبهذا يتضح أنه مهما اختلف تعليل محمد بن مسلمة الوارد في شرح الباجي لهذا الحديث، مع غيره ممن أشار الباجي إلى تعليلهم في شرحه للحديث السابق، فإن الجميع متفق على أن مقصد تجنب الغرر هو مناط حكم عدم جواز بيع الثمار قبل بدو صلاحها، المقصد الذي أقره الباجي في شرحه للمسألة.

وفي السياق نفسه أيضا، نورد إشارة الباجي إلى مقصد تجنب الغرر من منع بيع الثمار قبل بدو صلاحها مستندا إلى قول الإمام مالك، وذلك من خلال شرحه لحديث مرفوع ثالث رواه الإمام مالك في الباب نفسه، جاء فيه:

¹ رواه مالك في الموطأ، كتاب البيوع، باب النهي عن بيع الثمار حتى يبدو صلاحها، الحديث رقم 1284 في المنتقى. وأخرجه البخاري في صحيحه، كتاب البيوع، باب إذا باع الثمار قبل أن يبدو صلاحها ثم أصابته عاهة فهو من البائع. ومسلم في صحيحه، كتاب المساقاة، باب وضع الحوائج. والترمذي في سننه، كتاب البيوع عن رسول الله، باب ما جاء في كراهية بيع الثمرة حتى يبدو صلاحها. والنسائي في سننه، كتاب البيوع، باب بيع الثمر قبل أن يبدو صلاحه. وابن ماجه في سننه، كتاب التجارات، باب النهي عن بيع الثمار قبل أن يبدو صلاحها. وأحمد في مسنده، كتاب باقي مسند

المكثرين، باب مسند أنس بن مالك.

² الباجي، المنتقى، 151/6.

«-مَالِكُ، عَنِ أَبِي الرَّجَالِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ حَارِثَةَ، عَنِ أُمِّهِ عَمْرَةَ بِنْتِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ بَيْعِ الثَّمَارِ حَتَّى تَنْجُو مِنَ الْعَاهَةِ.»¹

فعند تعرض الباجي لشرح هذا الحديث، استدلل بقول الإمام مالك في اعتبار مقصد تجنب الغرر، قال الباجي:

«وقول مالك: "أن بيع الثمار قبل بدو صلاحها من الغرر"، يريد لما نهى عنه صلى الله عليه وسلم من منع ذلك بسبب العاهات المتكررة عليها في أكثر الأعوام، وإذا كان من الغرر، وجب أن يكون بيعه غير جائز.»²

ومن خلال ما سبق يتبين لنا أن الباجي كان معتبرا لمقصد تجنب الغرر في تقرير حكم عدم جواز بيع الثمار حتى يبدو صلاحها، مستندا في ذلك إلى إشارات نصوص السنة، وإلى تعليل الإمام مالك، وتعليل أصحاب مذهبه، مما يبرز اجتهاده المقاصدي في المسألة.

الفرع الثاني: اعتبار الباجي لمقصد تجنب الغرر في بيع الثمر بالخرص

لقد سبق أن ذكرنا أن الخرص: هو تقدير الثمار على رؤوس الشجر بالتخمين والخزر.³

ونبين في هذا الفرع اعتبار الباجي لمقصد تجنب الغرر من حكم عدم جواز بيع ثمر البستان كيلاً بالخرص، وذلك من خلال شرحه للأثر المقطوع الذي رواه الإمام مالك في باب ما يجوز في استثناء الثمر، جاء فيه:

«-مَالِكُ، عَنِ رَبِيعَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَنَّ الْقَاسِمَ بْنَ مُحَمَّدٍ كَانَ يَبِيعُ ثَمَرَ حَائِطِهِ⁴ وَيَسْتَنْثِي مِنْهُ.»¹

¹ رواه مالك في الموطأ، كتاب البيوع، باب النهي عن بيع الثمار حتى يبدو صلاحها، الحديث رقم 1285 في المنتقى. وأحمد في مسنده، كتاب باقي مسند الأنصار، باب باقي المسند السابق.

² الباجي، المنتقى، 6/151.

³ سبق تعريفه في البحث. انظر: الاجتهاد المقاصدي في كتاب الزكاة، اعتبار الباجي لمقصد المنفعة في خرصالثمار.

⁴ الحائط هنا هو البستان. سمي به لأنه حائط لا سقف له، يحيط بما فيه من نخيل وكرم ونحو ذلك. انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة حوط، 7/280. وانظر: الرازي، مختار الصحاح، ص54. وانظر: المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، ص263.

ذكر الباجي - في شرحه لهذا الأثر - حكم عدم جواز بيع ثمر الحائط بالتحري بالخزر والتخمين في تحديد مقدار كيله ليبيعه كيلاً، معللاً ذلك بوقوع الغرر الكثير في مثل هذا البيع، مفرقا بينه وبين بيع الثمر جزافاً؛ إذ يبيعه جزافاً لا خلاف في جوازه لسلامته من الغرر، لأنه مرئي غير مجهول. فنفهم من ذلك، أن الباجي قد استند إلى التعليل المقاصدي في بيان الحكم؛ إذ أنط الجواز وعدمه في بيع ثمر الحائط بمقصد تجنب الغرر، فمتى تحقق المقصد كان الجواز، ومتى كان الغرر كان المنع. هذا ما يمكن أن نستشفه من شرح الباجي للمسألة التي جاء فيها قوله:

«قوله: "كان يبيع ثمر حائطه"، بيع ثمر حائطه على ثلاثة أضرب أحدها أن يبيع منه مكيلة معروفة. والثاني: أن يبيع الجميع على أن فيه كذا وكذا صاعاً بالخرص. والثالث: أن يبيعه منه جزافاً... وأما إن باعه على أن فيه كذا وكذا صاعاً على التحري، فقد قال الشيخ أبو القاسم: ذلك غير جائز. قال القاضي أبو محمد: لأن التحري فيه من باب الغرر، وقاسه على الصبرة من الطعام²، لا يجوز بيعها على التحري على أن فيها عدد أصوع. ووجه هذا عندي أن الاعتبار في مقدار ما يبيعه بالتحري والكيل يكثر به الغرر والخطر لاجتماعهما. وأما أن يبيعه جزافاً، فإن ذلك جائز، ولا خلاف فيه. ووجه ذلك أنه مرئي يتأتى فيه الخزر فجواز بيعه جزافاً.»³

والذي نلاحظه، أن الباجي قد استند إلى قول أبي القاسم في بيان الحكم، واستند إلى القاضي أبي محمد في بيان التعليل، ثم سجّل اجتهاده المقاصدي في المسألة، عندما ميّز بين ما يباع كيلاً بالتحري وما يباع جزافاً، فمنع الأول وأجاز الثاني بتعليل مقاصدي أشار فيه إلى مقصد تجنب الغرر، مستندا في ذلك إلى النظر.

¹ انفرد به مالك في الموطأ، كتاب البيوع، باب ما يجوز في استثناء الثمر. الحديث رقم 1291 في المنتقى.

² الصبرة من الطعام: ما جمع من الطعام بلا كيل ولا وزن بعضه فوق بعض كالكومة، فهي الكومة المجموعة، وقيل سميت بذلك لإفراغ بعضها على بعض، يقال صبرت المتاع وغيره إذا جمعته وضممت بعضه إلى بعض، ويقال اشترت الشيء صبرة، أي بلا وزن ولا كيل. انظر: البعلي، المطلع، ص238. وانظر: النووي، تحرير ألفاظ التنبيه، ص176. وانظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة صبر، 441/4. وانظر: الرازي، مختار الصحاح، ص149.

³ الباجي، المنتقى، 180/6، 181.

الفرع الثالث: اعتبار الباجي لمقصد تجنب الغرر في بيع الثمر جزافا

نبين في هذا الفرع اعتبار الباجي لمقصد تجنب الغرر من حكم جواز استثناء ما كان دون الثلث من بيع ثمر الحائط جزافا، وذلك من خلال شرحه لما ورد من قول للإمام مالك في الموطأ في باب ما يجوز في استثناء الثمر، جاء فيه:

«قَالَ مَالِكُ: الْأَمْرُ الْمُجْتَمَعُ عَلَيْهِ عِنْدَنَا أَنَّ الرَّجُلَ إِذَا بَاعَ ثَمْرَ حَائِطِهِ أَنَّ لَهُ أَنْ يَسْتَثْنِي مِنْ ثَمْرٍ حَائِطِهِ مَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ ثُلُثِ الثَّمْرِ لَا يُجَاوِزُ ذَلِكَ، وَمَا كَانَ دُونَ الثُّلُثِ، فَلَا بَأْسَ بِذَلِكَ.»¹

عرض الباجي - في شرحه لقول الإمام مالك - رأيي الإمامين الشافعي وأبي حنيفة، المخالفين لرأي الإمام مالك، والقائلين بعدم جواز استثناء شيء من ثمر الحائط عند بيعه جزافا، ثم رجح رأي الإمام مالك ترجيحا مقاصديا؛ إذ أشار إلى اعتبار مقصد تجنب الغرر في هذا البيع، ومادام استثناء دون الثلث لا يدخل الغرر في المبيع، فلا إشكال في صحة البيع؛ قال الباجي:

«وهذا كما قال أن مذهب أهل المدينة على ما ذكره، أن من باع ثمرة حائطه جزافا، فإن له أن يستثنى منه كيلا ما بينه وبين الثلث خلافا لأبي حنيفة والشافعي في قولهما: لا يجوز أن يستثنى منه قليلا ولا كثيرا. والدليل على صحة ما ذهب إليه مالك أن هذا استثناء لا يدخل غررا في المبيع، فلم يمنع صحة العقد. أصل ذلك إذا استثنى جزءا شائعا.»²

والملاحظ أن الباجي قد استند إلى مقصد تجنب الغرر في ترجيحه لقول الإمام مالك في المسألة، كما نلاحظ أنه أجرى القياس في تقرير حكم الجواز؛ إذ قاس مسألة استثناء دون الثلث من الثمر المباع جزافا، على ما يستثنى من قدر شائع، مستعملا مقصد تجنب الغرر مناطا جامعا بين الأصل والفرع، مما يبرز اجتهاده المقاصدي في المسألة، الذي استند فيه إلى النظر كما يظهر من شرحه.

¹ قول للمالك ذكره في الموطأ، كتاب البيوع، باب ما يجوز في استثناء الثمر، الحديث 1293 في المنتقى.

² الباجي، المنتقى، 183/6.

الفرع الرابع: اعتبار الباجي لمقصد تجنب الغرر من بيع ما ليس في الملك

نبين في هذا الفرع اعتبار الباجي لمقصد تجنب الغرر في حكم عدم جواز بيع الإنسان ما ليس عنده. من خلال شرحه لإحدى بلاغات الإمام مالك التي رواها في باب العينة وما يشبهها، جاء فيها:

«-مَالِكُ أَنَّهُ بَلَغَهُ أَنَّ رَجُلًا أَرَادَ أَنْ يَبْتَاعَ طَعَامًا مِنْ رَجُلٍ إِلَى أَجَلٍ، فَذَهَبَ بِهِ الرَّجُلُ الَّذِي يُرِيدُ أَنْ يَبِيعَهُ الطَّعَامَ إِلَى السُّوقِ، فَجَعَلَ يُرِيهِ الصُّبْرَ، وَيَقُولُ لَهُ: مِنْ أَيِّهَا تُحِبُّ أَنْ أَتَبَاعَ لَكَ؟ فَقَالَ الْمُتَبَاعُ: أَتَبِيعُني مَا لَيْسَ عِنْدَكَ، فَأَتَى عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ، فَذَكَرَا ذَلِكَ لَهُ، فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ لِلْمُتَبَاعِ: لَا تَبْتَاعَ مِنْهُ مَا لَيْسَ عِنْدَهُ، وَقَالَ لِلْبَائِعِ: لَا تَبِيعَ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ.»¹

ذكر الباجي -في شرحه لهذا الأثر الموقوف- حكم عدم جواز بيع الإنسان ما ليس في ملكه، معللاً ذلك بالغرر الذي يكتنف مثل هذا البيع، قال الباجي:

«وأما البيع، فإنه أيضا ممنوع من تعلقه بما ليس عنده؛ لأننا قد قلنا إنه يجب أن يكون معيناً، ويكون في ملكه، فإن لم يكن في ملكه، وكان معيناً لم يصح لما فيه من الغرر؛ لأنه لا يمكنه تخليصه، وإذا لم يقدر على تخليصه، لم يمكنه تسليمه، وما لا يمكن تسليمه لا يصح بيعه، ولذلك لم يجوز بيع العبد الآبق² والجمل الشارد، والطائر في الهواء، والسمك في البحر، وغير ذلك مما لا يمكن تسليمه. والدليل على ذلك ما رواه أبو عبد الرحمن، أخبرنا زياد بن أيوب، أخبرنا هشيم، أخبرنا أبو بشر عن يوسف بن ماهك عن حكيم بن حزام، قال: "سألت النبي صلى الله عليه وسلم، فقلت: يا رسول الله، يأتي الرجل يسألني البيع ليس عندي، فأبيعه منه، ثم أبتاعه من السوق، قال: لا تبع ما ليس عندك."³ وهذا عندي أشبهه إسناداً ورد موصولاً لهذا المتن، والله أعلم.»¹

¹ رواه مالك في الموطأ، كتاب البيوع، باب العينة وما يشبهها، الحديث رقم 1318 في المنتقى

² العبد الآبق: هو العبد المملوك الذي يهرب ويفر من سيده ومالكه قصداً من غير خوف ولا كد عمل. انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة أبق، 3/10. وانظر: الجرجاني، التعريفات، ص20.

³ رواه الترمذي في سننه، كتاب البيوع عن رسول الله، باب ما جاء في كراهية بيع ما ليس عندك. والنسائي في سننه، كتاب البيوع، باب بيع ما ليس عند البائع. وأبو داود في سننه، كتاب البيوع، باب في الرجل يبيع ما ليس عنده. وابن

فلاحظ أن الباجي قد أشار إلى مقصد تجنب الغرر في تعليقه للحكم، كما أنه استعمل هذا المقصد في تعليقه لحكم عدم جواز البيع في الأمثلة التي ذكرها. والذي نلاحظه أيضاً، أنه لم يكتف بـخبر ابن عمر الذي بلغ الإمام مالك، بل استند أيضاً في استدلاله على الحكم، بحديث حكيم بن حزام عن النبي صلى الله عليه وسلم، والذي لم يروه الإمام مالك في الموطأ. ما يثبت اعتماد الباجي -فيما يعتمد- على أصل السنة في اجتهاده المقاصدي، ولو لم ترد عن طريق الموطأ.

ونجد اليوم أن بيع ما ليس في الملك كان أحد أسباب الأزمة المالية التي طالت أميركا وأوروبا والتي تفجرت في أكتوبر 2008، لما في هذا البيع من غرر محقق أثبتته الواقع؛ فبيع أرباح وهمية لعقار أو سلع أو آليات مثلاً من طرف بنك لا يملكها إلى بنك آخر، وهذا بدوره إلى بنك آخر، وهكذا يباع ما ليس في الملك من بنك إلى بنك بأرباح متزايدة، حتى تصبح قيمة العين أضعافاً مضاعفة لقيمتها الحقيقية، أثبت الواقع بعد فترة زيف وغرر ومخاطرة هذا النوع من التعامل في البيوع، وتبين خيال ووهم القيمة النقدية الحقيقية في البنوك مما تسبب في إفلاسها، مؤثراً سلباً على النشاط الاقتصادي برمته. فلو تعاملت هذه البنوك وفق أحكام الشريعة الإسلامية، ولو كانت معتبرة لمقصد تجنب الغرر، لما وقعت في أزمة شلت حركة الاقتصاد وأثبتت إخفاق التجربة الرأسمالية. فليس اليوم لهذه الدول المتأزمة مالياً إلا أن توجه نظرها إلى الاستفادة من أحكام الشريعة الإسلامية -سيّما ما يتعلق ببيوع الغرر- تحقيقاً لمنفعتها.

الفرع الخامس: اعتبار الباجي لمقصد تجنب الغرر في بيع الطعام تفاضلاً

نبيّن في هذا الفرع اعتبار الباجي لمقصد تجنب الغرر والمخاطرة، من جواز التفاضل² في بيع جنسين مختلفين من الطعام، وذلك من خلال شرحه لما ورد في الموطأ من قول للإمام مالك في باب بيع الطعام بالطعام لا فضل بينهما، جاء فيه:

ماجة في سننه، كتاب التجارات، باب النهي عن بيع ما ليس عندك وعن ربح ما لم يضمن. وأحمد في مسنده، كتاب مسند المكين، باب حديث حكيم بن حزام عن النبي.

¹ الباجي، المنتقى، 284/6، 285.

² سبق شرحه

«قَالَ مَالِكٌ: وَلَا تَحِلُّ صُبْرَةٌ¹ الْحِنْطَةِ بِصُبْرَةِ الْحِنْطَةِ، وَلَا بَأْسٌ بِصُبْرَةِ الْحِنْطَةِ بِصُبْرَةِ التَّمْرِ يَدًا بِيَدٍ، وَذَلِكَ أَنَّهُ لَا بَأْسَ أَنْ يُشْتَرَى الْحِنْطَةُ بِالتَّمْرِ جِزَافًا. قَالَ مَالِكٌ وَكُلُّ مَا اخْتَلَفَ مِنْ الطَّعَامِ وَالْأَدْمِ فَبَانَ اخْتِلَافُهُ فَلَا بَأْسَ أَنْ يُشْتَرَى بَعْضُهُ بِبَعْضٍ جِزَافًا يَدًا بِيَدٍ فَإِنْ دَخَلَهُ الْأَجَلُ فَلَا خَيْرَ فِيهِ وَإِنَّمَا اشْتَرَاءُ ذَلِكَ جِزَافًا كَاشْتِرَاءِ بَعْضِ ذَلِكَ بِالذَّهَبِ وَالْوَرَقِ جِزَافًا.»²

لقد علل الباجي جواز التفاضل في بيع جنسين مختلفين من الطعام بمقصد تجنب الغرر -الذي جاء في تصريحه وفيما يفهم من تعبيره بالغبن والمغابنة والمخاطرة- إذ ربط جواز البيع الجزاف من عدمه بمدى تحقق هذا المقصد، هذا ما يتضح من قوله:

«(فصل) وقوله: "ولا بأس بصيرة الحنطة بصيرة التمر يدا بيد"، ووجه ذلك أن التفاضل جائز بينهما وليس واحد منهما من جنس الآخر، فالجهل بالتساوي فيهما لا يمنع صحة البيع كما لا يمنع العلم بالتفاضل، وليس هذا بمنزلة الجنس الواحد مما لا يجوز فيه التفاضل، فلا يجوز بعضه ببعض جزافاً مع تجويز التساوي والتفاضل؛ لأن الجنسين لما اختلفت الأغراض فيهما وتباين أمرهما لم تقصد المغابنة في الكيل بينهما، ولا قصد كل واحد منهما أن يكون ما أخذ من الكيل أكثر مما أعطى؛ لأن له في ذلك غرضاً غير الغبن في القدر هو أبين منه وأظهر، وهو مخالفة منفعة ما أعطى لمنفعة ما أخذ، وإذا كانا من جنس واحد وتقاربا، كان الأظهر أنه إنما قصد كل واحد منهما غبن صاحبه في القدر، وذلك من باب المخاطرة التي تمنع صحة البيع والمبادلة فإذا تفاوتت المقادير حتى تبين أن أحدهما أكثر من الآخر جاز ذلك بينهما لعدم معنى الغرر والمخاطرة بزيادة الكيل ونقصه.»³

فنلاحظ أن الباجي قد علل حكم جواز التفاضل بين جنسين مختلفين من الطعام بمقصد تجنب الغرر، مستندا في ذلك إلى النظر.

كما علل أيضا بالمقصد نفسه، ما ذكره ابن القاسم من حكم عدم جواز اشتراء الطعام جزافاً دون رؤيته، وبكيل غير الكيل المعلوم عند الناس، فقال:

¹ سبق شرحها.

² تابع لقول مالك في الموطأ، كتاب البيوع، باب بيع الطعام بالطعام لا فضل بينهما، الأحاديث 1324، 1325، 1326 في المنتقى.

³ الباجي، المنتقى، 329/6.

«ولا خلاف على مذهب ابن القاسم أن من ابتاع طعاما أو غيره مما له قدر بحيث للناس كيل معلوم [بغير] ذلك الكيل أنه لا يجوز، وإنما يجوز ذلك عنده في التبن والعلف بحيث لا كيل للناس. ووجه منعه القصد إلى الغرر للعدول عن المقادير المعروفة وابتیاع صبرة غير مرئية.»¹

نلاحظ أن الباجي قد علل حكم اشتراء الطعام -المتعارف عند الناس كيله- بكيل غير معلوم، تعليلا مقاصديا، مصرحا بمقصد تجنب الغرر في قوله: " ووجه منعه القصد إلى الغرر"، مستندا في ذلك إلى النظر كما يظهر من شرحه.

الفرع السادس: اعتبار الباجي لمقصد تجنب الغرر في بيع الملامسة والمنازدة

اللامسة: مفاعلة من اللمس، وبيع الملامسة، هو بيع الثوب المطوي من غير نشره ولا علم ما فيه، أو يتاعه بالليل ولا يتأمله، بل يكتفي في لزوم البيع بلمسه، فهو عموما أن تشتري المتاع بأن تلمسه ولا تتأمله مع عدم وجود المشقة في نشره. والمنازدة: مفاعلة من النبذ، أي الطرح، وبيع المنازدة، أن يطرح الرجل إلى الرجل ثوبه، ويطرح الآخر ثوبه، فيقول كل واحد منهما هذا بهذا، فيلزم البيع بينهما بمجرد النبذ، دون تأمل منهما بنظر أو تقليب. أي أن يرمي أو يطرح أو يلقي المتبايعان بثوبيهما، فيوجب البيع بينهما. وقد ورد النهي في بيع الملامسة والمنازدة.²

ونبيّن في هذا الفرع اعتبار الباجي لمقصد تجنب الغرر من حكم فساد عقد بيع الملامسة والمنازدة؛ وذلك من خلال شرحه للحديث المرفوع الذي رواه الإمام مالك في باب الملامسة والمنازدة، جاء فيه:

¹ المصدر السابق، 333/6.

² انظر: مالك بن أنس، المدونة الكبرى، 206/10. انظر: ابن عبد البر، التمهيد، 9/13. وانظر: الزرقاني، شرح الزرقاني، 400/3. وانظر: الدردير، الشرح الكبير، 56/3. وانظر: العبدري، التاج والإكليل، 362/4. وانظر: النفراوي، الفواكه الدواني، 108/2. وانظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة لمس، 210/6. ومادة نبذ، 512/3.

«مَالِك، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى بْنِ حَبَّانَ، وَعَنْ أَبِي الزِّنَادِ، عَنِ الْأَعْرَجِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنِ الْمُلَامَسَةِ وَالْمُنَابَذَةِ.»¹

«قَالَ مَالِكُ: وَالْمُلَامَسَةُ أَنْ يَلْمَسَ الرَّجُلُ الرَّجُلَ الثَّوْبَ وَلَا يَنْشُرُهُ وَلَا يَتَبَيَّنُ مَا فِيهِ أَوْ يَتَّبَعَهُ لَيْلًا وَلَا يَعْلَمُ مَا فِيهِ، وَالْمُنَابَذَةُ أَنْ يَنْبِذَ الرَّجُلُ إِلَى الرَّجُلِ ثَوْبَهُ وَيَنْبِذَ الْآخَرُ إِلَيْهِ ثَوْبَهُ عَلَى غَيْرِ تَأْمُلٍ مِنْهُمَا، وَيَقُولُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا: هَذَا بِهَذَا، فَهَذَا الَّذِي نُهِيَ عَنْهُ مِنَ الْمُلَامَسَةِ وَالْمُنَابَذَةِ.»²

لقد أوماً الباجي إلى مقصد تجنب الغرر في تعرضه لهذه المسألة؛ إذ لم يذكر فيها المقصد صراحة، بل أشار إليه عندما تحدث عن لزوم العلم بالمبيع، لأن الجهل به يدخل الغرر في البيع، هذا ما يستخلص من تعليقه النهي عن الملامسة والمنابذة، بما يترتب عليهما من جهل بحال المبيع وأوصافه، فالمقصد من النهي هو تجنب الغرر، من خلال العلم بالمبيع، الذي إن تحقق لدى المشتري مع تمكين البائع له من التقليب والنشر والنظر في المبيع كان البيع صحيحاً ولو اكتفى المشتري باللامسة، مادام مقصد تجنب الغرر متحققاً. هذا ما يفهم من شرح الباجي للمسألة، حين قال:

«نَهَى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ بَيْعِ الْمُلَامَسَةِ وَالْمُنَابَذَةِ يَقْتَضِي فَسَادَهُ، وَإِنَّمَا سُمِّيَ بَيْعَ مِلَامَسَةٍ وَمُنَابَذَةٍ؛ لِأَنَّهُ لَا حَظَّ لَهُ مِنَ النَّظَرِ وَالْمَعْرِفَةِ لِصِفَاتِهِ إِلَّا لَمَسَهُ أَوْ أَنْ يَكُونَ بِيَدِ صَاحِبِهِ حَتَّى يَنْبِذَهُ إِلَيْهِ، وَاللَّمْسُ لَا يَعْرِفُ بِهِ الْمُبْتَاعُ مَا يَحْتَاجُ إِلَى مَعْرِفَتِهِ مِنْ صِفَاتِ الْمُبْعِ الَّذِي يَخْتَلِفُ ثَمَنُهُ بِاخْتِلَافِهَا وَيَتَفَاوَتُ. وَمَعْنَى ذَلِكَ أَنَّ الْبَيْعَ انْعَقَدَ عَلَى هَذَا الشَّرْطِ، وَأَمَّا لَوْ أَمَكَّنَهُ الْبَائِعُ مِنَ تَقْلِيْبِهِ وَالنَّظَرِ إِلَيْهِ، وَلَمْ يَشْتَرِطْ عَلَيْهِ الْاِمْتِنَاعَ مِنْ ذَلِكَ، فَاقْتَنَعَ الْمُبْتَاعُ بِلَمْسِهِ، فَإِنَّهُ لَا يَكُونُ بَيْعَ مِلَامَسَةٍ، لَا يَمْنَعُ ذَلِكَ صِحَّةَ الْعَقْدِ، وَإِنَّمَا يَمْنَعُهُ مَا قَدَّمْنَاهُ وَاللَّهُ أَعْلَمُ.»³

1 رواه مالك في الموطأ، كتاب البيوع، باب الملامسة والمنابذة، الحديث رقم 1347 في المنتقى. وأخرجه البخاري في صحيحه، كتاب البيوع، باب بيع المنابذة. والترمذي في سننه، كتاب البيوع عن رسول الله، باب ما جاء في الملامسة والمنابذة. والنسائي في سننه، كتاب البيوع، باب بيع المنابذة. وابن ماجه في سننه، كتاب التجارات، باب ما جاء في النهي عن المنابذة واللامسة. وأحمد في مسنده، كتاب باقي مسند المكثرين، باب باقي مسند أبي هريرة.

² قول مالك ملحق بالحديث. انظر: الباجي، المنتقى، 405/6.

³ المصدر نفسه، 405/6.

فيفهم من قول الباجي أنه كان معتبرا لمقصد تجنب الغرر في تقريره لحكم صحة العقد وجواز البيع بالاختصار على اللمس دون التقليب إذا اقتنع المشتري بذلك مع تمكين البائع له من التقليب، فلم يقف الباجي عند حرفية اللفظ؛ إذ لم يكن الاعتبار بذات الملامسة في تقرير الحكم، بل الاعتبار بحصول العلم بحال المبيع من عدمه، تحقيقا لمقصد تجنب الغرر، لذلك لم يعتبر اختصار البيع باللمس مع العلم باللموس بيع ملامسة. كما نلاحظ أيضا أن الباجي قد استفاد من شرح الإمام مالك للملامسة التي أناطها بالجهل بالمبيع، ثم أعمل النظر فيما ذهب إليه من اجتهاد مقاصدي.

المطلب الثاني: اعتبار الباجي لمقصد تجنب الربا في التفاضل

نبين في هذا المطلب اعتبار الباجي لمقصد تجنب الربا في التفاضل، من خلال شرحه للحديث المرفوع الذي رواه الإمام مالك في باب ما يكره من بيع الثمر، إلا أننا سنعتمد في بيان اعتبار الباجي للمقصد، على ما أورده في شرحه من حديث الربويات الستة، عندما تعرض لشرح حديث الموطأ الذي جاء فيه:

«-مَالِكُ، عَنْ ابْنِ عَبْدِ الْحَمِيدِ بْنِ سُهَيْلِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيْبِ، عَنْ أَبِي سَعِيدِ الْخُدْرِيِّ وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اسْتَعْمَلَ رَجُلًا عَلَى خَيْبَرَ، فَجَاءَهُ بِتَمْرٍ حَنِيبٍ¹، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَكُلْتُ تَمْرَ خَيْبَرَ هَكَذَا؟ فَقَالَ: لَا وَاللَّهِ، يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّا لَنَأْخُذُ الصَّاعَ مِنْ هَذَا بِالصَّاعَيْنِ وَالصَّاعَيْنِ بِالثَّلَاثَةِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا تَفْعَلْ ذَلِكَ، بَعْ الْجَمْعَ بِالذَّرَاهِمِ ثُمَّ ابْتَعْ بِالذَّرَاهِمِ جَنِيًّا.»²

¹ الجنيب: الذي ليس فيه خلط، والجمع: المختلط. وقيل الجنيب من التمر، هو المتين. انظر: المصدر السابق، 6/193.

² رواه مالك في الموطأ، كتاب البيوع، باب ما يكره من بيع التمر، الحديث رقم 1294 في المنتقى. وأخرجه البخاري في صحيحه، كتاب البيوع، باب إذا أراد بيع تمر بتمر خير منه. ومسلم في صحيحه، كتاب المساقاة، باب بيع الطعام مثلا بمثل. والنسائي في سننه، كتاب البيوع، باب بيع التمر بالتمر متفاضلا. وأحمد في مسنده، كتاب باقي مسند المكثرين، باب مسند أبي سعيد الخدري. والدارمي في سننه، كتاب البيوع، باب في بيع الطعام مثلا بمثل.

تطرق الباجي - في شرحه لهذا الحديث - إلى حديث الربويات الستة¹، إذ عرض آراء الفقهاء فيها، منتقدا رأي الظاهرية المتوقف عند لفظ الحديث، مستندا إلى مقصد تجنب الربا في تحريم التفاضل، غير مقتصر في ذلك على ما ذكر في الحديث من مطعومات، مستدلا بقاعدة العموم في تحريم التفاضل من خلال دلالة تحريم الربا في النص القرآني. ذلك ما يتضح في قوله:

«...وذهب فقهاء الأمصار وجماعة الناس إلى أن هذه المسميات أصول في تحريم التفاضل لفروع لاحقة بها على اختلافهم في أعيان تلك الفروع؛ لاختلاف المعاني المتعدية إليها. وذهب أهل الظاهر إلى أن تحريم التفاضل مقصور عليها دون سائر المطعومات. والدليل على تحريم التفاضل في الأربعة قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾²، والربا الزيادة، فوجب أن يكون التفاضل حراما في كل شيء لحق العموم إلا ما خصه الدليل»³.

فالملاحظ، أن الباجي قد نحا منحى مقاصديا في التعامل مع لفظ حديث الربويات الستة، إذ لم يقف عند حرفيته، بل اعتبر المقصد منه - وهو منع ربا الفضل - معيارا في حرمة التفاضل في كل شيء مما لم يتناوله حديث الربويات الستة. وقد استند الباجي في اجتهاده المقاصدي إلى رأي الفقهاء، وإلى الدليل القرآني، مستخدما قاعدة العموم.

¹ الحديث هو ما أخرجه مسلم في كتاب المساقاة، باب الصرف وبيع الذهب بالورق، جاء فيه: "عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الصَّامِتِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ وَالْبُرُّ بِالْبُرِّ وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ مِثْلًا بِمِثْلٍ سَوَاءً بِسَوَاءٍ يَدًا بِيَدٍ فَإِذَا اخْتَلَفَتْ هَذِهِ الْأَصْنَافُ فَبِيعُوا كَيْفَ شِئْتُمْ إِذَا كَانَ يَدًا بِيَدٍ". لكن الباجي قد اعتمد رواية أبي هريرة التي أخرجهما مسلم، في الكتاب والباب نفسهما، جاء فيها: "عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: التَّمْرُ بِالتَّمْرِ وَالجَنْطَةُ بِالجَنْطَةِ وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ وَالمِلْحُ بِالمِلْحِ مِثْلًا بِمِثْلٍ يَدًا بِيَدٍ فَمَنْ زَادَ أَوْ اسْتَزَادَ فَقَدْ أَرَبَى إِلَّا مَا اخْتَلَفَتْ أَلْوَانُهُ". وقد أخرج هذا الحديث أيضا، النسائي في سننه، كتاب البيوع، باب بيع التمر بالتمر. وابن ماجه في سننه، كتاب التجارات، باب الصرف وما لا يجوز متفاضلا يدا ييدا. وأحمد في مسنده، كتاب باقي مسند المكثرين، باب مسند أبي هريرة. أما ما رواه مالك فهو ما أورده في كتاب البيوع، باب ما جاء في الصرف، من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال: "قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الذَّهَبُ بِالْوَرَقِ رَبًّا إِلَّا هَاءَ وَهَاءَ وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ رَبًّا إِلَّا هَاءَ وَهَاءَ وَهَاءَ وَهَاءَ".

² سورة البقرة، الآية: 275.

³ الباجي، المنتقى، 188/6.

كما أن الباجي - في سياق تحدّثه عن اختلاف الفقهاء في تحديد علة تحريم التفاضل - أظهر رأي أصحابه القائلين بعلّة الاقتيات، وردّ رأي الإمام الشافعي القائل بعلّة الطعم، باستدلال مقاصدي يتّضح في قوله:

«والدليل لنا على صحة ما ذهبنا إليه أن النبي صلى الله عليه وسلم نص على التماثل في الأربع المسميات على ما تقدم في الحديث، فلنا فيه دليلاً، أحدهما: أنه صلى الله عليه وسلم لما نص على أربعة أشياء مختلفة الأسماء والجنس، علمنا أنه قصد إلى ذكر أنواع الجنس الذي يجري فيه الربا، ولم يذكر الخربز¹ والبطيخ؛ ليدل به على الفواكه الرطبة، ولا ذكر السقمونيا²، ولا الطباشير، ولا الأسارون؛ لينبه به على الأدوية، ولا ذكر الجير، ولا الرماد؛ لينبه به على المكيل والموزون. فكان الظاهر من ذلك أنها ليست من أنواع الجنس، فإن الجنس لا يخرج عن حكم الأربع المسميات التي نص عليها. ووجه ثان، وهو أنه لا خلاف أنه قصد ذكر هذه الأربع المسميات إلى التنبيه على علة الربا فيها، فأتى بألفاظ مختلفة الجنس والمعنى، وهذا يقتضي أن العلة أخص صفة توجد فيها. ووجدنا التمر يؤكل قوتا، ويؤكل حلاوة، وتفكها، فلولا اقتران الحنطة والشعير به، للحقت به الحلاوات، والفواكه خاصة، ووجدنا الشعير يؤكل من أدنى الأقوات، ويكون علفاً، فلولا اقتران الحنطة والتمر به؛ لجاز أن يلحق به أدنى الأقوات خاصة دون أعلاها، ولجاز أن يلحق به العلف من القضب والقرط. ووجدنا الملح مما يصلح الأقوات ويطيبها، فلولا اقتران القمح والشعير به؛ لجاز أن يلحق به الأقوات المصلحة، ولجاز أن يلحق به الماء، والبقول التي يصلح بها الطبخ. ووجدنا البر أرفع الأقوات، وما يقتات عاماً، فلولا اقتران التمر والشعير به؛ لقصرنا حكمه على رفيع الأقوات، ومنعنا الربا أن يجري في أدونها أو يجري في الأرز وغيره مما لا يعم اقتياتته، ولو أراد عموم العلة لاكتفى باسم واحد منها؛ لأنه لا خلاف أن كلما كثرت أوصاف العلة كانت أخص، وكلما قلت كانت أعم.»³

¹ الخربز: أصله فارسي، وهو البطيخ. انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة خربز، 345/5.

² السقمونيا: دواء يشرب للإسهال. انظر: الجرجاني، التعريفات، ص141. وانظر: المناوي، التوقيف على مهمات

التعاريف، ص342.

³ الباجي، المنتقى، 189/6.

فلاحظ أن الباجي قد جعل مقصد تجنب الربا مسلّمًا انطلق منها في استدلاله على رجحان رأي مذهبه القائل بعلّة الاقتيات فيما ذكر من مطعومات في الحديث، عندما قال: "لا خلاف أنه قصد ذكر هذه الأربع المسميات إلى التنبيه على علة الربا فيها " كما أنّه أجاد في تنقيح مناط الحكم، بكثرة ودقة ما أورده من أمثلة المطعومات التي أثبت بها أن المناط المشترك بينها جميعا هو الاقتيات، الذي بتحقيقه يجرى اعتبار مقصد تجنب الربا في تحريم التفاضل.

المطلب الثالث: اعتبار الباجي لمقصد تجنب الغش في البيوع

نبرز في هذا المطلب الاجتهاد المقاصدي للباجي في أحكام بعض البيوع من خلال اعتباره لمقصد تجنب الغش في البيوع، في شرحه لأثرين مقطوعين رواهما الإمام مالك في باين مختلفين من كتاب البيوع، وستناول في ذلك في فرعين؛ الأول: في اعتبار الباجي لمقصد تجنب الغش في بيع الذهب والفضة. والثاني: في اعتبار الباجي لمقصد تجنب الغش في المراطلة.

الفرع الأول: اعتبار الباجي لمقصد تجنب الغش في بيع الذهب والفضة

نبيّن في هذا الفرع اعتبار الباجي لمقصد تجنب الغش من عدم جواز قطع الدنانير والدرهم من الذهب والفضة لبيعها أو قرضها مقطعة، وذلك من خلال شرحه للأثر المقطوع الذي رواه الإمام مالك في باب بيع الذهب بالورق عينا وتبرا، جاء فيه:

«-مَالِكُ، عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ أَنَّهُ سَمِعَ سَعِيدَ بْنَ الْمُسَيَّبِ يَقُولُ: قَطَعُ الذَّهَبَ وَالْوَرِقَ مِنَ الْفَسَادِ فِي الْأَرْضِ.»¹

فقد علّل الباجي -في شرحه لهذا الأثر- عدم جواز قطع الدرهم والدنانير برواج الغش في الذهب والفضة، فقررّ الحكم بعدم جواز ذلك، لمقصد تجنب الغش بين الناس، قال الباجي:

«قوله: "إن قطع الذهب والورق من الفساد في الأرض" يريد قطع الدنانير الصحاح والدرهم الصحاح من الفساد في الأرض، وذلك على ضربين، أحدهما: أن يقطعها لبيعها مقطعة، فإنه من الفساد؛ لأنه يتسبب إلى إدخال الغش في الذهب والورق؛ لأنه إذا قطعت صغارا أدخل بينها المغشوش، وتسامح الناس بإنفاق اليسير منه في الجملة، وخفي على كثير من

¹ انفرد به مالك في الموطأ، كتاب البيوع، باب بيع الذهب بالورق عينا وتبرا. الحديث رقم 1310 في المنتقى.

الناس تمييزه من غيره. والضرب الثاني: قرضها في البلد الذي يجري فيه عددا لمنفقها عددا، فتبقى عنده ما قد قرض منها حبة من كل مثقال، فيستعضل ذلك، فهذا لا يجوز؛ لأنه من الغش. ووجه ذلك أن الذي يأخذ منه إنما يأخذه على أنه وازن، ولا فرق بين أن يغش بنقصه أو يغش بإدخال الداخل في جودته. وقد قال الشيخ أبو إسحاق: يؤدب كاسر الدنانير والدرهم قال الله تعالى: ﴿ قَالُوا يَشْعَبُ أَصْلُوتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ تَتْرَكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا أَوْ أَنْ نَفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَشَاءُ ﴾¹، قال: كانوا يكسرون الدنانير والدرهم. وقال سعيد بن المسيب هو من الفساد في الأرض...»²

فالملاحظ أن الباجي قد علل حكم عدم جواز تكسير الدرهم والدنانير وتقطيعها للتعامل بها في بيع أو قرض، بمقصد تجنب الغش، كما نلاحظ أنه استند في بيان الحكم إلى خبر سعيد بن المسيب، وربما أيضا إلى رأي الشيخ أبو إسحاق، الذي استدل بنص قرآني، لكنه أشار إلى مقصد تجنب الغش بالاستناد إلى الواقع والنظر.

الفرع الثاني: اعتبار الباجي لمقصد تجنب الغش في المرافعة

المرافعة: بيع النقد بنقد من نوعه وزنا. وذكر الزرقاني: أن المرافعة مفاعلة من الرطل، وهي عرفا بيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة وزنا. وللإشارة فإن بيع العين بالعين ينقسم إلى ثلاثة أقسام؛ الأول إذا اختلف جنس العوضين كذهب وفضة وعكسه، فيسمى الصرف. والثاني: إذا اتحد جنس العوضين كذهب بذهب وفضة بفضة وكان البيع بينهما بالعدد، فيسمى المبادلة. أما الثالث: إذا اتحد جنس العوضين وكان بيعهما وزنا، فهو المرافعة التي نعنيها في مسألتنا هاته³.

ونبين في هذا الفرع اعتبار الباجي لمقصد تجنب الغش والذريعة إليه، من حكم جواز مرافعة ذهب بذهب إذا علم مقدار الجيد من الرديء، وسلم من تهمة التقييط. وذلك من خلال تعرضه لشرح الأثر المقطوع الذي رواه الإمام مالك في باب المرافعة، جاء فيه:

¹ سورة هود، الآية: 87.

² الباجي، المنتقى، 241/6.

³ انظر: المصدر نفسه، 269/6. وانظر: الزرقاني، شرح الزرقاني، 363/3. وانظر: أبو عبد الله المغربي، مواهب الجليل،

«-مَالِكُ، عَنْ يَزِيدَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ قُسَيْطِ اللَّيْثِيِّ أَنَّهُ رَأَى سَعِيدَ بْنَ الْمُسَيَّبِ يُرَاطِلُ
الذَّهَبَ بِالذَّهَبِ، فَيُفْرِغُ ذَهَبَهُ فِي كِفَّةِ الْمِيزَانِ، وَيُفْرِغُ صَاحِبُهُ الَّذِي يُرَاطِلُهُ ذَهَبَهُ فِي كِفَّةِ
الْمِيزَانِ الْأُخْرَى، فَإِذَا اعْتَدَلَ لِسَانَ الْمِيزَانِ أَخَذَ وَأَعْطَى.»¹

ذكر الباجي - في شرحه لهذا الأثر - قول الإمام مالك في مسألة المراتلة، ثم تعرض إلى حكم جواز مراتلة ذهب بذهب وإن لم يتساويا في الجودة، مشترطاً لجواز ذلك شرطين؛ الأول: أن لا تكون مثل هذه المراتلة ذريعة إلى التهمة في التقسيط، والثاني: أن لا تكون رداءة الذهب بسبب الغش، كأن تختلط بنحاس ونحوه من غير الذهب. هذا ما يتضح من قول الباجي في هذه المسألة، جاء فيه بعد عرضه لقول الإمام مالك:

«وهذا كما قال: إن من راطل ذهباً بذهب وأحد الذهبين من جنسين، فإن كان لم يعلم بمقدار الجيد من الرديء، لم تجز المراتلة، ولا المبايعة كلها، وإن علم مقدار ذلك، لم يخل أن يكون أحد الذهبين من جنس الذهب المفردة مساوية لها في الجودة والنفاق أو لا تكون إحداهما مساوية لها. فالظاهر من المذهب جواز ذلك، سواء كانت الذهب التي معها أفضل أو أدون، وهذا إلا وجه فيه لمنع الذريعة؛ لأن مساواة إحدى الذهبين الذهب التي في عوضها تنفي التهمة التي تلحق من جهة التقسيط، فموجود إلا أن يحمل التقسيط على وجه الذريعة والتهمة في ذلك، فيبعد أيضاً، وهذا ما لم يكن رداءة أحد الذهبين من غش نحاس فيها، وإنما هي الرداءة في غش الذهب، فإن كانت مغشوشة بنحاس، لم تجز المراتلة بها، قاله الشيخ أبو إسحاق، وأن ما قال مالك في الذهب المفردة بالذهب المفردة.»²

فيفهم من ذلك أن الباجي قد قرّر حكم عدم جواز المراتلة بعلّة الغش والذريعة إلى التهمة في التقسيط، وفي ذلك إشارة إلى اعتباره لمقصد تجنب الغش في تقرير الحكم؛ فإن تحقق المقصد كان الجواز في هذه المراتلة، وإلا فلا. كما نلاحظ أن الباجي قد استند إلى النظر وإلى قول أبي إسحاق، كما يظهر من شرحه.

¹ انفرد به مالك في الموطأ، كتاب البيوع، باب المراتلة. الحديث رقم 1312 في المنتقى.

² الباجي، المنتقى، 269/6.

المبحث الرابع: اعتبار الباجي لمقصد دوام الأخوة بين الناس في البيوع

نبين في هذا المبحث اعتبار الباجي لمقصد دوام الأخوة بين الناس في تقريره للزوم الاحتياط من الاختلاف والتخاصم في البيوع، وذلك من خلال شرحه للأثر المقطوع الذي رواه الإمام مالك في باب ما جاء في العهدة، جاء فيه:

«مَالِكُ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ حَزْمٍ أَنَّ أَبَانَ بْنَ عُمَانَ وَهَشَامَ بْنَ إِسْمَاعِيلَ كَانَا يَذْكُرَانِ فِي خُطْبَتَيْهِمَا عَهْدَةَ الرَّقِيقِ¹ فِي الْأَيَّامِ الثَّلَاثَةِ مِنْ حِينَ يُشْتَرَى الْعَبْدُ أَوْ الْوَلِيدَةُ وَعَهْدَةَ السَّنَةِ.

قَالَ مَالِكُ: مَا أَصَابَ الْعَبْدُ أَوْ الْوَلِيدَةُ فِي الْأَيَّامِ الثَّلَاثَةِ مِنْ حِينَ يُشْتَرَى حَتَّى تَنْقُضِيَ الْأَيَّامُ الثَّلَاثَةَ، فَهُوَ مِنَ الْبَائِعِ، وَإِنْ عَهْدَةَ السَّنَةِ مِنَ الْجُنُونِ وَالْبَرَصِ وَالْجُدَامِ فَإِذَا مَضَتْ السَّنَةُ، فَقَدْ بَرَأَ الْبَائِعُ مِنَ الْعَهْدَةِ كُلِّهَا.»²

ذكر الباجي في شرحه لقول الإمام مالك في المسألة، أن للمبيع من الرقيق عهدتين؛ عهدة ثلاثة أيام، وعهدة سنة، وذلك ليتبين حال المبيع، فلا يتهم أحد المتبايعين الآخر بالتغريب، تحرزا من وقوع الخصومات بين الناس، وتحقيقا لمقصد دوام الأخوة بينهم، قال الباجي بعد أن استدل بحديث عهدة الرقيق³:

«ودليلنا من جهة المعنى أن الرقيق يمكنه الإفهام والإخبار عما يجده من أسباب المرض، ومقدمات العلل، فيتبعه سيده لذلك قبل أن يتبين مرضه، فحكم فيه بالعهدة، ليتبين أمره،

¹ عهدة الرقيق: معناها تعلق المبيع بضمان البائع مدة معينة من عيب أو استحقاق، وكونه مما يدركه من النقص على وجه مخصوص لمدة معلومة، وذلك أن البيع فيما فيه العهدة لازم لا خيار فيه، ولكنه مترقب مراعى، فإن سلم في مدة العهدة علم لزومه للمبتاع والبائع جميعا، وإن أصابه نقص علم لزومه للبائع وثبت الخيار للمبتاع في إمضائه أو رده كعيب دلس به البائع لا يعلم براءته من التدليس بالعيب الذي ظهر في مدة العهدة. انظر: الباجي، المنتقى، 57/6. وانظر: سعدي أبو جيب، القاموس الفقهي، ص265.

² انفرد به مالك في الموطأ، كتاب البيوع، باب ما جاء العهدة. الحديث رقم 1276 في المنتقى.

³ الحديث هو: ما رواه قتادة عن الحسن بن عتبة بن عامر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: عهدة الرقيق ثلاثة أيام. رواه أبو داود في سننه، كتاب البيوع، باب في عهدة الرقيق. وابن ماجه في سننه، كتاب التجارات، باب عهدة الرقيق. وأحمد في مسنده، كتاب مسند الشاميين، باب حديث عتبة بن عامر الجهني عن النبي.

ويتضح حاله. ووجه آخر، وهو أن هذا وجه احتياط، لا يتعلق بالتدليس، ويقتضى الاختلاف في البيوع والتخاصم، فجاز أن يعتبر فيه بثلاثة أيام.¹

وبعض النظر عن موضوع الحكم المتعلق بالرقيق، والذي لا يعنينا في زماننا هذا، إلا أن الذي نستفيدة من شرح الباجي للمسألة، هو تعليقه لحكم البيع بالعهد، بالاحتياط من الاختلاف والتخاصم في البيوع عموماً، ما يمكن أن نفهم منه إشارة إلى مقصد دوام الأخوة بين الناس في البيوع، كما نلاحظ أن الباجي قد استند إلى أصل السنة، وإلى قول الإمام مالك في بيان الحكم، ثم وجه ذلك توجيهاً مقاصدياً، بإعمال الواقع والنظر، مما يبرز اجتهاده المقاصدي في المسألة.

المبحث الخامس: اعتبار الباجي لمقاصد التيسير ودفع المشقة، ودفع الضرر، والرفق، والتوسعة ورفع التضيق على الناس في البيوع

سنبحث هذا المبحث في أربعة مطالب؛ الأول في اعتبار الباجي لمقصد التيسير ودفع المشقة في البيوع، والثاني في اعتباره لمقصد دفع الضرر في البيوع، والثالث في اعتباره لمقصد الرفق في بيع الطعام قبل القبض، والرابع في اعتباره لمقصد التوسعة ورفع التضيق على الناس في منع الاحتكار.

المطلب الأول: اعتبار الباجي لمقصد التيسير ودفع المشقة في البيوع

نبرز في هذا المطلب اعتبار الباجي لمقصد التيسير ودفع المشقة في بعض البيوع، وذلك من خلال تعرّضه لثلاث مسائل في شرحه لثلاثة أحاديث رواها الإمام مالك في الموطأ. فتناول ذلك في ثلاثة فروع: الأول: في اعتبار الباجي لمقصد التيسير ودفع المشقة في بيع الذهب والفضة بالدرهم تفاضلاً. والثاني: في اعتبار الباجي لمقصد التيسير ودفع المشقة في بيع السلم. والثالث: في اعتبار الباجي لمقصد التيسير ودفع المشقة في البيع على البرنامج

¹ الباجي، المنتقى، 57/6، 58.

الفرع الأول: اعتبار الباجي لمقصد التيسير ودفع المشقة في بيع الذهب والفضة بالدراهم تفاضلا

نبين في هذا الفرع اعتبار الباجي لمقصد التيسير ودفع المشقة، من حكم جواز التفاضل وزناً في الذهب أو الفضة بالدراهم لحاجة الناس إلى الدراهم وضرورة ذلك عند تعذر الصرف. وذلك من خلال شرحه للحديث المرفوع الذي رواه الإمام مالك في باب بيع الذهب بالورق عيناً وتبراً¹، جاء فيه:

«-مَالِكُ، عَنْ مُوسَى بْنِ أَبِي تَمِيمٍ، عَنْ أَبِي الْحُبَابِ سَعِيدِ بْنِ يَسَارٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: الدِّينَارُ بِالدِّينَارِ وَالدَّرْهَمُ بِالدَّرْهَمِ لَا فَضْلَ بَيْنَهُمَا.»²

ذكر الباجي -في شرحه لهذا الحديث- حكم تحريم التفاضل في الذهب والفضة بالدراهم وزناً، وأنه يجب التساوي فيها، ثم ذكر وجهها لقول الإمام مالك بجواز ذلك مع الكراهية، محتجاً بضرورة حاجة الناس إلى الدراهم عند تعذر الصرف، قال الباجي:

«واختلف قول مالك في الرجل يأتي دار السكة، فيدفع إليهم فضة وزناً، ويأخذ منهم وزناً دراهم، ويعطيهم أجرة العمل، فقال مرة: أرجو أن يكون خفيفاً. وذكره ابن المواز ورواه عيسى عن ابن القاسم، ومنع من ذلك عيسى بن دينار، وحكاه ابن حبيب عن جماعة من أصحاب مالك، وبه قال أبو حنيفة والشافعي. وجه رواية الجواز على الكراهية ما احتج به من ضرورة الناس إلى الدراهم، وتعذر الصرف إلا في ذلك الموضع مع حاجة الناس إلى الاستعجال، وانحياز المسافر للمرور مع أصحابه، وخوفه على نفسه في الانفراد، ويخاف إن غاب عنه ذهبه أن لا يعطاه، ويمطل به، والضرورة العامة تبيح المحظور. وأما اليوم فقد صار الضرب بكل بلد واتسع الأمر، فلا يجوز له.»³

¹ التبر: هو الذهب والفضة قبل أن يضربا دنانير ودراهم؛ يعني غير مصوغ فإذا ضربا كانا عينا. فهو ما كان من الذهب والفضة غير مضروب. انظر: المحددي، التعريفات الفقهية، ص51. وانظر: سعدي أبوجيب، القاموس الفقهي، ص48.

² رواه مالك في الموطأ، كتاب البيوع، باب بيع الذهب بالورق عيناً وتبراً، الحديث رقم 1301 في المنتقى. وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب المساقاة، باب الصرف وبيع الذهب بالورق نقداً. والنسائي في سننه، كتاب البيوع، باب بيع الدينار بالدينار. وأحمد في مسنده، كتاب باقي مسند المكثرين، باب باقي مسند أبي هريرة.

³ الباجي، المنتقى، 228/6.

فيفهم من قول الباجي، أنه جعل الجواز وعدمه في المسألة، مرتبطا بمقصد التيسير ودفع المشقة عن الناس، لحاجتهم الملحة والمستعجلة إلى قضاء حوائجهم وتأمين مصالحهم، فيكون الجواز مع وجودها وينعدم بانعدامها، مستندا في ذلك إلى القاعدة الفقهية، القائلة بأن الضرورات تبيح المحظورات. كما نجد أنه قد حرّك الحكم من الجواز إلى عدمه، عندما اعتبر أن مقصد التيسير محقق، وأن المشقة غائبة، بهذا الشأن، في بلدان زمانه، فلا ضرورة تقتضي مفاضلة الذهب أو الفضة بالدراهم وزنا، فلا تكون المبادلة إلا بالتساوي. وهذا ما يبرز اجتهاده المقاصدي في المسألة.

الفرع الثاني: اعتبار الباجي لمقصد التيسير ودفع المشقة في بيع السلم

السلم: ويقال له السلف، وهو في اللغة التقديم، واصطلاحا: هو تقديم الثمن وتأخير السلعة، سمي سلما لتسليم الثمن دون العوض، فهو اسم لعقد يوجد الملك للبائع في الثمن عاجلا وللمشتري في الثمن آجلا، فهو نوع من البيوع يُعجل فيه الثمن وتضبط السلعة بالوصف إلى أجل معلوم، أي يتقدم فيه رأس المال ويتأخر الثمن إلى أجل. وعموما هو بيع الآجل بالعاجل. وقد دل على جوازه الكتاب والسنة والإجماع، ولجوازه شروط في رأس المال، وفي السلم فيه، وفي الآجل؛ فيشترط في رأس المال أن يكون معلوما، معينا، مما يحل تملكه، معجلا، مغايرا للسلم فيه. ويشترط في السلم فيه أن يكون مؤجلا، موجودا، مما ينقل، ومما يحل تملكه، مضمونا في الذمة، معلوم الجنس والقدر والصفة. أما في الآجل فيشترط أن يكون معلوما، ومما تتغير في مثله الأسواق¹.

ونبيّن في هذا الفرع اعتبار الباجي لمقصد التيسير ودفع المشقة، في تقدير السلعة في بيع السلم بالوزن أو الكيل دون العدد فيما صغر مما يُبيس ويدّخر، كاللوز ونحوه، وذلك من خلال شرحه للأثر الموقوف الذي رواه الإمام مالك في باب السلف في الطعام، جاء فيه:

¹ انظر: الدردير، الشرح الكبير، 3/195. وانظر: أبو الحسن المالكي، كفاية الطالب، 2/229 وما بعدها. وانظر: النفراوي، الفواكه الدواني، 2/98. وانظر: القونوي، أنيس الفقهاء، ص218. وانظر: الجرجاني، التعريفات، ص160. وانظر: المحددي، التعريفات الفقهية، ص48. وانظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة سلف، 9/158.

«-مَالِكُ، عَنْ نَافِعٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّهُ قَالَ: لَا بَأْسَ بِأَنْ يُسَلِّفَ الرَّجُلُ الرَّجُلَ فِي الطَّعَامِ الْمَوْصُوفِ بِسِعْرِ مَعْلُومٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى، مَا لَمْ يَكُنْ فِي زَرْعٍ لَمْ يَبْدُ صَلَاحُهُ، أَوْ تَمَّرٍ لَمْ يَبْدُ صَلَاحُهُ.»¹

تطرق الباجي - في شرحه لهذا الخبر الموقوف - إلى لزوم التقدير في المسلم؛ ما كان من المكيل يقدر كيلا، وما كان من الموزون يقدر وزنا، وما كان من المعدود يقدر عددا، ثم تطرق إلى ما كان صغيرا مما يُبَيِّس ويُدَّخِر، كاللوز والبندق ونحوهما، فبالرغم من إمكانية العد في تقديرها، فإنها تقدر بالكيل أو الوزن لا بالعدد، وقد علل الباجي ذلك لما يلحق من عدّها من مشقة، فاعتبارا منه لمقصد التيسير ودفع المشقة، قرّر حكم تقديرها كيلا أو وزنا لا عددا في بيع السلم. قال الباجي:

«مسألة: وأما ما صغر، وكان مما يبَيِّس ويدَّخِر كاللوز والبندق، وقلوب الصنوبر، فإنه لا يسلم فيه إلا كيلا، حكى ذلك ابن حبيب، قال: ولا يسلم فيه عددا، وهذا الذي ذكره ابن حبيب بيّن؛ لأن المشقة تلحق بعدده لصغره، وإنما يتأتى فيه الكيل أو الوزن، فإن كان ذلك عرفه ببلد السلم حمل عليه.»²

فنلاحظ أن الباجي قد علل لزوم الكيل أو الوزن في بيع السلم، فيما صغر مما يبَيِّس ويدَّخِر بحصول المشقة في بيعه عددا، ما يشير إلى اعتباره لمقصد التيسير ودفع المشقة، الذي استند فيه إلى النظر كما يظهر من شرحه. كما نلاحظ أن الباجي قد استند إلى رأي ابن حبيب في تقرير الحكم، إلا أن ابن حبيب، حصر التقدير في بيع السلم في هذه الصغار بالكيل دون غيره، عندما ذكر أنه لا يسلم فيه إلا كيلا، بينما خالفه الباجي في ذلك؛ عندما أجاز التقدير فيها بالكيل، وبالوزن أيضا، إذا كان ذلك من عرف بلد السلم، فيفهم من ذلك أنه جعل مناط التقدير فيها هو مقصد التيسير ودفع المشقة، بحسب الأعراف، مما يبرز اجتهاده المقاصدي في كل حال.

¹ انفرد به مالك في الموطأ، كتاب البيوع، باب السلف في الطعام. الحديث رقم 1323 في المنتقى.

² الباجي، المنتقى، 303/6، 304.

الفرع الثالث: اعتبار الباجي لمقصد التيسير ودفع المشقة في البيع على البرنامج

البيع على البرنامج - كما ذكر ابن عبد البر - هو بيع ثياب أو سلع غيرها على صفة موصوفة، والثياب حاضرة لا يوقف على عينها لغيبتها في عدلها، ولا ينظر إليها، فأجاز ذلك مالك¹. وذكر الزرقاني أن البيع على البرنامج معناه الورقة المكتوبة فيها ما في الحاوية من أوصاف السلعة². وذكر الدردير أن البرنامج بفتح الباء وكسر الميم، أي الدفتر المكتوب فيه أوصاف ما في العدل من الثياب المبيعة لتشتري على تلك الصفة للضرورة³.

ونبيّن في هذا الفرع اعتبار الباجي لمقصد التيسير ودفع المشقة، من حكم جواز بيع الأعدال على البرنامج دون رؤية، وذلك من خلال شرحه لما ورد من قول للإمام مالك في الموطأ في باب الملامسة والمنازعة، جاء فيه:

«قَالَ مَالِكُ: وَيَبْعُ الْأَعْدَالَ⁴ عَلَى الْبَرْنَامَجِ مُخَالَفٌ لِبَيْعِ السَّاجِ⁵ فِي جَرَابِهِ⁶ وَالثَّوْبِ فِي طِيِّهِ وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ، فَرَقَ بَيْنَ ذَلِكَ الْأَمْرِ الْمَعْمُولُ بِهِ وَمَعْرِفَةُ ذَلِكَ فِي صُدُورِ النَّاسِ وَمَا مَضَى مِنْ عَمَلِ الْمَاضِينَ فِيهِ، وَأَنَّهُ لَمْ يَزَلْ مِنْ يُبِيعُ النَّاسَ الْجَائِزَةَ وَالتَّجَارَةَ بَيْنَهُمُ الَّتِي لَا يَرُونَ بِهَا بَأْسًا؛ لِأَنَّ بَيْعَ الْأَعْدَالِ عَلَى الْبَرْنَامَجِ عَلَى غَيْرِ نَشْرِ لَأ يَرَادُ بِهِ الْعَرُّ، وَلَيْسَ يُشْبَهُ الْمَلَامَسَةَ.»⁷

علّل الباجي جواز بيع ما في الأعدال على الوصف دون نشرها وتقليبها، لما يلحق ذلك من مشقة في إعادة ترتيبها في كل مرة يتعرض لها السائمون، فضلا على ما يتطلبه ذلك من مؤونة الخدمة لإعادتها في أعدلها، فلمقصد التيسير ودفع المشقة، كان الجواز في إحلال

¹ انظر: ابن عبد البر، التمهيد، 14/13.

² انظر: الزرقاني: شرح الزرقاني، 401/3.

³ انظر: الدردير، الشرح الكبير، 24/3.

⁴ الأعدال: جمع عدل، وهو نصف الحمل يكون على أحد جنبي البعير، وقال الأزهري: العدل اسم حمل معدول بجمل أي مسوئ به، أي يمكن اعتبارها نوعًا من أنواع حاويات السلع وصناديقها. انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة عدل، 432/11.

⁵ السياج: هو الطيلسان الضخم، أي ضرب من الأكيسة. انظر: المصدر نفسه، مادة سوج، 302/2. وانظر: الرازي، مختار الصحاح، ص134.

⁶ الجراب: المزود، أو الوعاء. انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة جرب، 261/1. وانظر: الزرقاني: شرح الزرقاني، 401/3.

⁷ قول لملك ذكره في الموطأ، كتاب البيوع، باب الملامسة والمنازعة، الحديث 1347 في المنتقى.

الوصف محل الرؤية، بينما لا تلحق المشقة عادة، بمن يبيع ثيابا مطوية، أو سلعة في أكياس، فلا مناص من رؤيتها ونشرها وتقليبها، دون الاكتفاء بالوصف، أو الملامسة في بيعها. قال الباجي:

«والوجه الثاني أن الأعدال تلحق المشقة والمؤنة بإعادتها إلى حالها، ولا يكون ذلك في غالب الحال إلا بالأجرة، وصانع يتولى ذلك، والسائمون يتكروون، وليس كل من يسوم وينظر إلى المبتاع [يشتره، فرب إنسان لا يوافقه وآخر يوافق، ولا يبلغ ثمنه الذي يرضي البائع، وترك المبتاع]¹ دون شد وإعادة إلى الحال الأولى تغييره، وتذهب بجماله، وتنقص من ثمنه. فإن ترك دون أن يعاد إلى الشد تغير، وإن أعيد إلى الشد بعد رؤية كل مساوم له، وربما تكرر ذلك وطال، لحقت بذلك مشقة وعظمت المؤنة، والنفقة، فلهذه الضرورة جاز أن تقوم الصفة، مقام رؤية المبتاع والنظر إليه، وليس كذلك الثوب المدرج في جرابه، وإن إخراج منه ونظره إليه، وردده فيه، ليست فيه مشقة، ولما جرت العادة أن يعمل ذلك بأجرة، فلا تلحق فيه نفقة. وإن طال ذلك وتكرر، فلم يجوز أن ينتقل عن بيعه على الرؤية إلى بيعه على الصفة لغير ضرورة؛ لأنه ليس في ذلك غرض غير مجرد الغرر، وذلك جائز يمنع صحة العقد، وذلك بمنزلة أن يبيع رجل من رجل ثوبا بيده لا مضرة في نشره وتقليبه على الصفة دون الرؤية لم يجوز ذلك؛ لأنه لا يجوز الانتقال من الرؤية إلى الصفة، إلا لضرورة، والله أعلم.»²

نلاحظ أن الباجي قد علل حكم جواز قيام الصفة مقام رؤية المبتاع والنظر إليه في بيع الأعدال على البرنامج، بلحوق المشقة في نشر محتوياتها، كما علل عدم جواز ذلك في بيع ما في الجراب، بعدم لحوق المشقة بنشر محتوياتها، ما يشير إلى اعتباره لمقصد التيسير ودفع المشقة في البيع على البرنامج. كما نلاحظ أن الباجي قد استند إلى النظر في تعليقه المقاصدي من خلال ما يظهر في شرحه، لكن ذلك لا يمنع من تأثره بقول ابن حبيب في تعليقه لهذه المسألة؛ عندما تحدث عن جواز بيع الأعدال على البرنامج، مفرقا بينه وبين بيع ما في الأكياس، نقل الباجي ذلك عنه فقال:

¹ هذا المقطع غير موجود في الطبعة التي اعتمدها - لعله سقط في الطبع، أو تصحيف من المحقق - وقد وجدته تاما في طبعة دار الكتاب الإسلامي، انظر الباجي، كتاب المنقى شرح موطأ الإمام مالك بن أنس، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، 2، 45/5.

² الباجي، المنتقى، 406/6، 407.

«قال ابن حبيب: لكثرة ثياب الأعدال، وعظم المؤنة في فتحها ونشرها، ويصح الفرق بينهما من وجهين، أحدهما: أن يكون الساج المدرج في جرابه والثوب القبطي المدرج في طيه يمنع المبتاع من نشرهما، ولا يوصفان له بصفتيها، وإنما يشتري كل واحد منهما على ما هو عليه دون صفة يلزمها البائع ويبيع الأعدال على البرنامج إنما هو يبيعها على ما تضمنه البرنامج من صفتها المستوعبة لما يحتاج إلى معرفة من صفتها التي تختلف الأثمان والأغراض باختلافها، فلذلك جاز بيع الأعدال على البرنامج؛ لأنه يبيع على صفة، ولم يجوز بيع الساج في الجراب والقبطي المطوي؛ لأنه يبيع على غير صفة ولا رؤية.»¹

وعلى أي حال، فالباجي وإن تأثر بتعليل ابن حبيب، فإنه يبدو أكثر صراحة ودقة في الإشارة إلى مقصد التيسير ودفع المشقة من الحكم، مما يثبت اجتهاده المقاصدي في المسألة.

كما يمكننا اليوم، أن نستفيد من هذا الاجتهاد المقاصدي للباجي في هذه المسألة؛ فنستند إلى مقصد التيسير ودفع المشقة، في تقرير حكم جواز بيع ما في الحاويات ونحوها - مما يتعذر نشره - على البرنامج، الذي يتطلب وصفا وافيا لنوع السلعة وحالها وقدرها، مكتوبا في بطاقة بيانات خاصة. كما يمكننا أن نستند إلى المقصد نفسه في تقرير حكم جواز ما يعرف اليوم بالتجارة الإلكترونية، إذا سلمت من الغرر.

المطلب الثاني: اعتبار الباجي لمقصد دفع الضرر في البيوع

نبرز في هذا المطلب الاجتهاد المقاصدي للباجي من خلال اعتباره لمقصد دفع الضرر في البيوع، وذلك في شرحه لحديثين أوردهما الإمام مالك في باين مختلفين من كتاب البيوع، فنتناول ذلك في فرعين، الأول: في اعتبار الباجي لمقصد دفع الضرر في منع الاحتكار. والثاني: في اعتبار الباجي لمقصد دفع الضرر في تلقي الركبان.

الفرع الأول: اعتبار الباجي لمقصد دفع الضرر في منع الاحتكار

الحكرة: أصلها الجمع والإمساك، والحكر، ادّخار الطعام للتربص، وصاحبه محتكر، وقال ابن سيده: الاحتكار جمع الطعام ونحوه مما يؤكل واحتباسه انتظار وقت الغلاء به. وقال الجوهري: احتكار الطعام حبسه يتربص به الغلاء وهو الحكرة. وعند المالكية، الاحتكار هو

¹ المصدر السابق، 406/6.

الادخار للمبيع، وطلب الربح بتقلب الأسواق، فأما الادخار للقوت، فليس من باب الاحتكار. فيتعلق المنع بمن يشتري في وقت الغلاء أكثر من مقدار قوته¹.

ونبيّن في هذا الفرع اعتبار الباجي لمقصد دفع الضرر من حكم منع الاحتكار في الطعام وغيره عند توقع الضرر، وذلك من خلال شرحه للأثر الموقوف الذي رواه الإمام مالك في باب الحكرة والتربص، جاء فيه:

«-مَالِكٌ أَنَّهُ بَلَغَهُ أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ قَالَ: لَا حُكْرَةَ فِي سَوْقِنَا، لَا يَعْمِدُ رَجَالٌ بِأَيْدِيهِمْ فُضُولٌ مِنْ أَذْهَابٍ إِلَى رِزْقٍ مِنْ رِزْقِ اللَّهِ نَزَلَ بِسَاحَتِنَا، فَيَحْتَكِرُونَهُ عَلَيْنَا، وَلَكِنْ أَيُّمَا جَالِبٍ جَلَبَ عَلَى عَمُودِ كَبِدِهِ فِي الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ، فَذَلِكَ ضَيْفٌ عُمَرَ فَلْيَبِيعْ كَيْفَ شَاءَ اللَّهُ، وَلْيُمْسِكْ كَيْفَ شَاءَ اللَّهُ.»²

لقد تعرض الباجي -في شرحه لهذا الأثر- إلى بيان ما يمنع من احتكاره؛ فذكر ما روي عن الإمام مالك في قوله:

«فالذي رواه ابن المواز وابن القاسم عن مالك، أن الطعام وغيره من الكتان والقطن وجميع ما يحتاج إليه في ذلك سواء، فيمنع من احتكاره ما أضر ذلك بالناس.»³

ثم علّل الباجي ذلك بحاجة الناس إلى هذه الأشياء، فإن منعت منهم بالاحتكار ألحقت المضرة بهم؛ فلمقصد دفع الضرر عن الناس، كان حكم الاحتكار في هذه الأشياء ممنوعاً. قال الباجي معقبا على ما سبق من رأي الإمام مالك:

«ووجه ذلك أن هذا مما تدعو الحاجة إليه لمصالح الناس، فوجب أن يمنع من إدخال المضرة عليهم باحتكاره كالطعام.»⁴

فلاحظ أن الباجي قد علّل حكم منع الاحتكار وقت الحاجة تعليلاً مقاصدياً، عندما أشار إلى مقصد دفع الضرر عن الناس في ذلك، ولعلّه استفاد من إشارة الإمام مالك إلى هذا

¹ انظر: المصدر السابق، 345/6. وانظر النووي، تحرير ألفاظ التنبيه، ص186. وانظر: الجرجاني، التعريفات، ص26. وانظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة حكر، 208/4.

² انفرد به مالك في الموطأ، كتاب البيوع، باب الحكرة والتربص. الحديث رقم 1329 في المنتقى.

³ الباجي، المنتقى، 347/6.

⁴ المصدر نفسه، 347/6.

المقصد عندما اشترط منع الاحتكار بحصول المضرة في قوله السابق: " فيمنع من احتكاره ما أضر ذلك بالناس ". لكنه على أي حال، قد وجه قول الإمام مالك في الحكم توجيهها مقاصديا، مما يثبت اجتهاده المقاصدي في المسألة.

الفرع الثاني: اعتبار الباجي لمقصد دفع الضرر في تلقي الركبان

تلقي الركبان: هو أن يستقبل الحضري البدوي قبل وصوله إلى بلد ليشتري منه سلعته بأقل الأثمان، ليزيد من ثمنها عند إدخالها إلى سوق البلد¹.

ونبيّن في هذا الفرع اعتبار الباجي لمقصد دفع الضرر، بتمكين الناس من أثمان السلع، من حكم منع تلقي الركبان، وذلك من خلال شرحه للحديث المرفوع الذي رواه الإمام مالك في باب ما ينهى عنه من المساومة والمبايعة، جاء فيه:

«-مَالِكُ، عَنِ أَبِي الزُّنَادِ، عَنِ الْأَعْرَجِ، عَنِ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا تَلْقُوا الرُّكْبَانَ لِلْبَيْعِ، وَلَا يَبِيعُ بَعْضُكُمْ عَلَى بَيْعِ بَعْضٍ، وَلَا تَتَّاجِسُوا، وَلَا يَبِيعُ حَاضِرٌ لِبَادٍ، وَلَا تُصَرُّوا الْإِبِلَ وَالْغَنَمَ، فَمَنْ ابْتَاعَهَا بَعْدَ ذَلِكَ، فَهُوَ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ بَعْدَ أَنْ يَحْلُبَهَا، إِنْ رَضِيَهَا أَمْسَكَهَا، وَإِنْ سَخِطَهَا رَدَّهَا وَصَاعًا مِنْ تَمْرٍ.»²

ذكر الباجي في شرحه لهذا الحديث مسألة النهي لمن يتلقى جالب السلع خارج السوق قبل أن يرد بها السوق، فيشتريها منه، بقصد الزيادة في أثمانها عند إعادة بيعها في السوق، ثم علّل ذلك بمقصد دفع الضرر عن الناس، وتمكينهم من اشتراء السلع دون غلاء، قال الباجي:

«(فصل) وقوله: " ولا تلقوا الركبان " يحتمل أن يريد صلى الله عليه وسلم تلقي من يجلب السلع، فيبتاع منهم قبل ورود أسواقها ومواضع بيعها، وسواء كان التلقي فيما بعد عن

¹ انظر: المجددي، قواعد الفقه، دار الصدف ببلشرز، كراتشي، ط1، 1407هـ، 1986م، ص236.

² رواه مالك في الموطأ، كتاب البيوع، باب ما ينهى عنه من المساومة والمبايعة، الحديث رقم 1364 في المنتقى. وأخرجه البخاري في صحيحه، كتاب البيوع، باب النهي للبائع أن لا يُحفلّ بالإبل والبقر والغنم... ومسلم في صحيحه، كتاب البيوع، باب تحريم بيع الرجل على بيع أخيه... والترمذي في سننه، كتاب البيوع عن رسول الله، باب ما جاء كراهية تلقي البيوع. والنسائي في سننه، كتاب البيوع، باب النهي عن المصرة. وأبو داود في سننه، كتاب البيوع، باب من اشترى مصرة فكرهها. وابن ماجه في سننه، كتاب التجارات، باب النهي عن تلقي الجلب. وأحمد في مسنده، كتاب باقي مسند المكثرين، باب مسند أبي هريرة. والدارمي في سننه، كتاب البيوع، باب في النهي عن تلقي البيوع.

موضع البيع أو قرب. قال ابن حبيب عن مالك وأصحابه: وإن كان على مسيرة يوم أو يومين من الحاضرة. ووجه ذلك أن هذا فيه مضرة عامة على الناس؛ لأن من تلقاها أو اشتراها غلاها على الناس، وانفرد ببيعها، فمنع من ذلك ليصل بائعوها بها إلى البلد، فيبيعونها في أسواقها، فيصل كل أحد إلى شرائها والنيل من رخصها.¹

فقد علل الباجي حكم منع تلقي الركبان بالمضرة التي تلحق بعامة الناس، إشارة منه إلى مقصد دفع الضرر من الحكم. ولعله قد استفاد من إشارة الإمام مالك إلى المقصد نفسه في النهي عن تلقي الركبان فيما روي عنه قوله: «وكما نهي عن تلقي الركبان واحتكار الطعام لمصلحة العامة فمنع الخاص من بعض منافعه لما فيه من الضرر بالعامة»².

كما استند الباجي إلى المقصد نفسه، في تقريره لحكم جواز اشتراء السلع من السفن الراسية بالسواحل، إلا إذا قصد المشتري المضرة بالناس في الأسواق. قال الباجي:

«مسألة: وما أرسى بالساحل من السفن بالتجار، فلا بأس أن يشتري منهم الرجل الطعام وغيره، فيبيعه بها إلا أن يقصد الضرر والفساد، فلا يصلح لأنه من باب الحكرة»³

فلاحظ أن الباجي، قد كان معتبرا للمقصد في تقريره حكم الجواز أو المنع؛ فلا يجوز تلقي الركبان لمقصد دفع الضرر عن الناس، ويجوز تلقي السفن في مراسيها، ما لم يقصد الإضرار بسوق الناس، أي ما لم يخل بمقصد دفع الضرر. كما نلاحظ أن الباجي قد استند إلى الواقع والنظر - مع احتمال استفادته من قول الإمام مالك - فيما ذهب إليه من اجتهاد مقاصدي.

المطلب الثالث: اعتبار الباجي لمقصد الرفق في بيع الطعام قبل القبض

نبين في هذا المطلب اعتبار الباجي لمقصد الرفق، من حكم جواز من ابتاع طعاما أن يبيعه قبل قبضه، الذي ذكره فيما صح من عقود المعاوضة على وجه الإرفاق، وذلك من خلال شرحه للحديث المرفوع، الذي رواه الإمام مالك في باب العينة وما يشبهها، جاء فيه:

¹ الباجي، المنتقى، 525/6، 526.

² انظر: العبدري، التاج والإكليل، 295/5.

³ الباجي، المنتقى، 527/6.

«-مَالِكُ، عَنْ نَافِعٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ ابْتِغَى طَعَامًا فَلَا يَبِيعُهُ حَتَّى يَسْتَوْفِيَهُ»¹.

تطرق الباجي -في شرحه لهذا الحديث- إلى جواز لمن اشترى طعاما أن يبيعه قبل قبضه، باعتبار منه لمقصد الرفق المتحقق في عقود المعاوضة، كالإقالة والشركة والتولية²، فمتى تطلب البيع الرفق جاز، ومتى غاب عنه لم يجز؛ قال الباجي:

«مسألة: وأما ما صح أن يقع من عقود المعاوضة على وجه الإرفاق³، ووجه المغابنة⁴ كالإقالة والشركة والتولية، فإن وقع على وجه الرفق، فإنه يصح أن يلي البيع في الطعام قبل القبض. ووجه وقوعه على الرفق أن يكون على حسب ما وقع عليه البيع فيه، فإن تغير عنه لزيادة ثمن أو صفة أو نقص أو مخالفة في جنس ثمن أو أجل خرج عن وجه الرفق إلى البيع الذي لا يجوز. والأصل في جواز ذلك إذا وقع على وجه الرفق، ما رواه سحنون في المدونة عن ابن

¹ رواه مالك في الموطأ، كتاب البيوع، باب العينة وما يشبهها، الحديث رقم 1313 في المنتقى. وأخرجه البخاري في صحيحه، كتاب البيوع، باب الكيل على البائع والمعطي. ومسلم في صحيحه، كتاب البيوع، باب بطلان بيع المبيع قبل القبض. والنسائي في سننه، كتاب البيوع، باب النهي عن بيع ما اشترى من الطعام بكيل حتى يستوفي. وأبو داود في سننه، كتاب البيوع، باب في بيع الطعام قبل أن يستوفي. وابن ماجه في سننه، كتاب التجارات، باب النهي عن بيع الطعام قبل ما لم يقبض. وأحمد في مسنده، كتاب مسند المكثرين من الصحابة، باب مسند عبد الله بن عمر بن الخطاب. والدارمي في سننه، كتاب البيوع، باب النهي عن بيع الطعام قبل القبض.

² الإقالة: في اللغة رفع وإسقاط. وفي الشرع رفع عقد البيع وإزالته بعد وقوعه. والشركة: اختلاط النصيبين فصاعدا بحيث لا يتميز، ثم أطلق على العقد وإن لم يوجد اختلاط النصيبين. والتولية: أصلها أن تجعله واليا، ومنها بيع التولية، وعند الفقهاء هو بيع المشتري بثمانه بلا فضل.

وأجاز الإمام مالك وأصحابه الإقالة والشركة والتولية في الطعام قبل أن يستوفي بتمثل الثمن لا زيادة فيه ولا نقصان، فلا بأس بالإقالة في الطعام المكيل قبل قبضه، وهو أن يقبل البائع المشتري أو العكس، ولا بأس بالشركة في الطعام قبل قبضه وهو أن يشرك غيره في بعضه، ولا بأس بالتولية في الطعام قبل قبضه وهو أن يولي ما اشتراه لآخر. انظر: ابن عبد البر، الكافي، ص320. وانظر: المالكي، كفاية الطالب، 2/193. وانظر: المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، ص81، ص429، ص98. وانظر: القونوي، أنيس الفقهاء، ص212، ص193، ص263. وانظر: المجددي، التعريفات الفقهية، ص32، ص122، ص65.

³ الإرفاق: هو هنا- من خلال السياق- الانتفاع؛ أرفقه، بمعنى نفعه. انظر: الرازي، مختار الصحاح، ص105.

⁴ المغابنة: هي الخديعة في البيع والشراء واليسير منها ما يُقوّم به مُقوّمٌ والفاحش منها ما لا يدخل تحت تقويم المقومين. وغبت في البيع غبنا، إذا غفلت عنه يبعها كان أو شراء. انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة غبن، 13/310. وانظر: الرازي، مختار الصحاح، ص196. وانظر: المجددي، التعريفات الفقهية، ص156.

القاسم عن سليمان بن يسار عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن عن سعيد بن المسيب أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "من ابتاع طعاما، فلا يبيعه حتى يستوفيه إلا ما كان من شركة أو تولية أو إقالة"¹... ومن جهة المعنى أن هذه العقود مبنية على المعروف والمواصلة دون المغابنة والمكايسة... فإذا وقعت هذه العقود على وجه الرفق، وعريت من المغابنة والمكايسة² كانت مباحة كالقرض...»³

فلاحظ هنا أن الباجي قد اعتبر تحقق مقصد الرفق مناطا لجواز مثل هذا البيع، كما أنه استند إلى دليل من السنة في اجتهاده المقاصدي.

المطلب الرابع: اعتبار الباجي لمقصد التوسعة ورفع التضييق على الناس في منع الاحتكار

نبين في هذا المطلب اعتبار الباجي لمقصد التوسعة ورفع التضييق على الناس من حكم منع الاحتكار، وذلك من خلال شرحه للأثر الموقوف الذي رواه الإمام مالك في باب الحكرة والتربص، جاء فيه:

«-مَالِكٌ أَنَّهُ بَلَغَهُ أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ قَالَ: لَا حُكْرَةَ فِي سُوقِنَا، لَا يَعْمِدُ رَجَالٌ بِأَيْدِيهِمْ فَضُولٌ مِنْ أَذْهَابٍ إِلَى رِزْقٍ مِنْ رِزْقِ اللَّهِ نَزَلَ بِسَاحَتِنَا، فَيَحْتَكِرُونَهُ عَلَيْنَا، وَلَكِنْ أَيَّمَا جَالِبِ جَلَبٍ عَلَى عَمُودٍ كَبِدِهِ فِي الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ، فَذَلِكَ ضَيْفٌ عُمَرَ فَلْيَبِيعْ كَيْفَ شَاءَ اللَّهُ، وَلْيُمْسِكْ كَيْفَ شَاءَ اللَّهُ.»⁴

علل الباجي -في شرحه لهذا الأثر- حكم منع الاحتكار في سوق المدينة بمقصد التوسعة ورفع التضييق على الناس، فقال:

¹ لم أجد - فيما بحثت عنه في كتب الحديث التسعة - هذا الحديث مرويا عن طريق سعيد بن المسيب، بل وجدته مرفوعا، عن نافع عن عبد الله بن عمر، وعن طاوس عن عبد الله بن عباس، وعن أبي الزبير عن جابر بن عبد الله. كما لم أجد رواية تتضمن المقطع: "إلا ما كان من شركة أو تولية أو إقالة" الذي ذكره الباجي.

وقد ذكر سحنون في المدونة هذا الحديث بهذا اللفظ عن سعيد بن المسيب. انظر: مالك بن أنس، المدونة الكبرى، 81/9.

² المكايسة: هنا - بحسب السياق - من الكيسان، وهو إسم للغدر. انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة كيس، 201/6.

³ الباجي، المنتقى، 274/6.

⁴ انفرد به مالك في الموطأ، كتاب البيوع، باب الحكرة والتربص. الحديث رقم 1329 في المنتقى.

«قوله رضي الله عنه: "لا حكرة في سوقنا" يريد المنع من الاحتكار في سوق المدينة على ساكنها أفضل الصلاة والسلام؛ لأن غالب أحوالها غلاء الأسعار وقلة الأوقات وضيقها على المتقوتين بها، وذلك يمنع الادخار لما فيه من التضيق على الناس في أوقاتهم.»¹

ويلاحظ هنا أن التعليل المقاصدي للباجي في هذه المسألة، لم يبرز فيه استناده إلى نص، أو رأي صريح لمجتهد، بل الظاهر فيه استناده إلى الواقع والنظر. إلا ما يفهم من تلميحته إلى إجماع العلماء، على تقرير حكم منع الاحتكار في حال الضرورة والضيق، والذي يظهر في قوله، حين تطرّق إلى بيان معنى الوقت الذي يمنع فيه الادخار، فقال:

«إن لذلك حالتين، إحداهما: حال ضرورة وضيق، فهذا حال يمنع فيها من الاحتكار ولا خلاف نعلمه في ذلك. والثانية: حال كثرة وسعة، فهنا اختلف أصحابنا...»²

ولعل الباجي قد استند -في تعليقه المقاصدي- إلى ما علّل به الإمام أحمد الاحتكار المحرم، مما ذكره ابن قدامة بعد أن تحدث عن شروط تحريم الاحتكار قال:

«قال أحمد: الاحتكار في مثل مكة والمدينة والشغور فظاهر هذا أن البلاد الواسعة الكثيرة المرافق والجلب، كبغداد والبصرة ومصر، لا يحرم فيها الاحتكار؛ لأن ذلك لا يؤثر فيها غالباً. الثاني، أن يكون في حال الضيق بأن يدخل البلد قافلة فيتبادر ذوو الأموال فيشترونها ويضيقون على الناس، فأما إن اشتراه في حال الاتساع والرخص على وجه لا يضيق على أحد فليس بمحرم.»³

فنلاحظ هنا وجه التطابق الصريح، فيما يتعلق بمقصد رفع التضيق على الناس، بين الباجي والإمام أحمد في تعليلهما المقاصدي.

ولعل الباجي، قد استفاد من اشتراط الإمام مالك لعدم إلحاق الضرر بالسوق، عندما تناول هذه المسألة، كما هو واضح في المدونة، فيما نقله سحنون عن ابن القاسم قوله: «قال وسمعت مالكا يقول: الحكرة في كل شيء في السوق، من الطعام والزيت والأشياء والصوف،

¹ الباجي، المنتقى، 345/6.

² المصدر نفسه، 346/6.

³ ابن قدامة المقدسي، المغني، دار الفكر، بيروت، ط1، 1405هـ، 154/4.

وكل ما أضر بالسوق. قال: والعصفر¹ والسمن والعسل وكل شيء، قال مالك يمنع من يحتكره كما يمنع من الحب، قلت: فإن كان ذلك لا يضر بالسوق قال مالك فلا بأس بذلك. قلت: رأيت إن اشترى رجل في القرى، خرج إليها فاشترى فيها ليجلبها إلى السوق، وكان ذلك مضراً بالقرى يغلي عليهم أسعارهم، قال: سألت مالكا عن أهل الريف إذا احتاجوا إلى ما بالفسطاط² من الطعام فيأتون فيشترون من الفسطاط، فأراد أهل الفسطاط أن يمنعوا، وقالوا: هذا يغلي علينا ما في أسواقنا أترى أن يمنعوا؟ قال مالك: لا أرى أن يمنعوا من ذلك، إلا أن يكون ذلك مضراً بالفسطاط، فإن كان ذلك مضراً بهم وعند أهل القرى ما يحملهم منعوا من ذلك، وإلا تركوا. قال: فأرى القرى التي فيها الأسواق بمنزلة الفسطاط.³

فيفهم من قول الإمام مالك، أنه علّق الجواز في احتكار الجالب بمنع الضرر، الذي يتجلى في التصيق على الناس، وفي ذلك إشارة إلى اعتباره لمقصد التوسعة ورفع التصيق على الناس، الذي يحتمل أن يكون الباجي قد استفاد منه في تعليقه المقاصدي للحكم. ومهما يكن من أمر، فالمهم أن الباجي قد وجّه حكم منع الاحتكار توجيهها مقاصدياً، مما يبرز اجتهاده المقاصدي في تقريره للأحكام.

المبحث السادس: اعتبار الباجي لمقصد رواج الطعام في أحكام بيع الطعام

نبرز في هذا المبحث الاجتهاد المقاصدي للباجي في معالجته لبعض المسائل الفقهية الواردة في شرحه لبعض أحاديث الموطأ في كتاب البيوع، وذلك من خلال اعتباره للمقاصد في تعليقه وتقريره لبعض الأحكام المتعلقة ببيع الطعام. وتناول ذلك في مطلبين؛ الأول: في اعتبار الباجي لمقصد رواج الطعام في بيع الجالب للطعام. والثاني: في اعتبار الباجي لمقصد رواج الطعام في بيع الطعام قبل قبضه.

¹ العُصْفُرُ: صبغ يصبغ به، منه ريفيٌّ، ومنه برّيٌّ، وكلاهما نبت بأرض العرب. انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة عصفر، 581/4. وانظر: الرازي، مختار الصحاح، ص183.

² الفُسطاط: المدينة التي فيها مجتمع الناس. انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة فسط، 372/7.

³ مالك بن أنس، المدونة الكبرى، كتاب التجارة بأرض العدو، ما جاء في الحكرة، 291/10.

المطلب الأول: اعتبار الباجي لمقصد رواج الطعام في بيع الجالب للطعام

نبين في هذا المطلب اعتبار الباجي لمقصد رواج الطعام، من السماح لجالب الطعام للخط من سعر المبيع عن سعر الناس في السوق. وذلك من خلال شرحه للأثر الموقوف الذي رواه الإمام مالك في باب الحكرة والتربص، جاء فيه:

«-مَالِكُ، عَنْ يُونُسَ بْنِ يُونُسَ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ مَرَّ بِحَاطِبِ بْنِ أَبِي بَلْتَعَةَ، وَهُوَ يَبِيعُ زَبِيئًا لَهُ بِالسُّوقِ، فَقَالَ لَهُ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ: إِمَّا أَنْ تَزِيدَ فِي السَّعْرِ، وَإِمَّا أَنْ تُرْفَعَ مِنْ سُوقِنَا.»¹

ذكر الباجي -في شرحه لهذا الأثر- أنه من حط من سعر الناس أمر أن يلحق بسعرهم أو يقوم من السوق، ثم شرح المسألة مفصلة في أبواب، والذي يهمننا في بحثنا هذا، هو ما ذكره في الباب الثاني من بيان من يختص به حط السعر من البائعين، بين فيه أن الجالب هو من لا يُمنع من البيع في السوق إن حط من سعر الناس، ثم علل ذلك بمقصد رواج الطعام، لحاجة الناس إليه وعدم قطعه عليهم رفقا بهم. فبعد أن عرض الباجي حكم لزوم إلحاق البائع لسعره بسعر الناس في السوق أو يترك البيع، قال:

«لا خلاف في أن ذلك حكم أهل السوق والباعة فيه، وأما الجالب، ففي كتاب محمد²: لا يمنع الجالب أن يبيع في السوق دون بيع الناس. وقال ابن حبيب: لا يبيعون ما عدا القمح والشعير إلا بمثل سعر الناس، وإلا رفعوا كأهل الأسواق. وجه ما في كتاب محمد أن الجالب يسامح ويستدام أمره ليكثر ما يجلبه، مع أن ما يجلبه ليس من أقوات البلد، وهو يدخل الرفق عليهم بما يجلبه، فرما أدى التحجير عليه إلى قطع الميرة³، والبائع بالبلد إنما يبيع أقواتهم المختصة بهم، ولا يقدر على العدول بها عنهم في الأغلب، ولهذا فرقنا بينهما في الحكرة وقت الضرورة. ووجه ما قاله ابن حبيب، أن هذا بائع في السوق فلم يكن له أن يحط عن سعره؛ لأن

¹ انفرد به مالك في الموطأ، كتاب البيوع، باب الحكرة والتربص. الحديث رقم 1330 في المنتقى.

² يعني به كتاب الموازية لمحمد بن المواز. بحسب تبعية لكتابه المنتقى. وهذا ما أكدته الباتول في تحقيقها لكتاب فصول الأحكام للبايجي، هامش ص 274.

³ الميرة: هي الطعام ونحوه، مما يجلب للبيع. انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة مير، 188/5.

ذلك مفسد لسعر الناس كأهل البلد.. فأما جالب القمح والشعير فقال ابن حبيب يبيع كيف شاء إلا أن لهم في أنفسهم حكم أهل السوق.¹

فالملاحظ أن الباجي قد علّل ما جاء في كتاب محمد، كما علّل ما قاله ابن حبيب دون ترجيح صريح، أو إبراز لرأيه، إلا ما قد يفهم من قوله: " ولهذا فرقنا بينهما في الحكرة وقت الضرورة" أي بين أهل السوق والجالب من القرى، فكأنه عضّد ما جاء في كتاب محمد بقياسه المسألة على الاحتكار، ما يحمل على ترجيح ترجيحه لهذا الرأي. ومهما يكن الأمر، فالذي يهمنا هنا، هو إبراز اعتبار الباجي لمقصد رواج الطعام، وهذا متحقق في توجيهه المقاصدي للآراء في المسألة، بل هو متحقق حتى فيما يستنتج من رأي ابن حبيب عندما استثنى القمح والشعير -وهما من الطعام- من منع بيع الجالب لها في الأسواق دون سعر الناس. كما يمكننا أن نلاحظ أن الباجي قد استند إلى النظر في تعليقه المقاصدي، مستعملاً مقصد رواج الطعام في تعليقه للحكم، ويظهر أيضاً استعماله له كعلة جامعة فيما أشار إليه من قياس بالاحتكار في المسألة.

المطلب الثاني: اعتبار الباجي لمقصد رواج الطعام في بيع الطعام قبل قبضه

نبين في هذا المطلب اعتبار الباجي لمقصد رواج الطعام، من حكم عدم جواز بيعه قبل قبضه واستيفائه، وذلك من خلال شرحه للأثر الموقوف الذي رواه الإمام مالك في باب السُّلْفَةِ في العروض، جاء فيه:

«مَالِكُ، عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ، عَنْ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ أَنَّهُ قَالَ: سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبَّاسٍ وَرَجُلًا يَسْأَلُهُ عَنْ رَجُلٍ سَلَفَ² فِي سَبَائِبِ³، فَأَرَادَ بَيْعَهَا قَبْلَ أَنْ يَقْبُضَهَا، فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ تِلْكَ الْوَرَقُ⁴ بِالْوَرِقِ، وَكَرِهَ ذَلِكَ.

¹ الباجي، المنتقى، 350/6.

² سبق أن ذكرنا أن السُّلْفَ: هو السُّلْمُ، وهو تقديم الثمن وتأخير السلعة.

³ السبائب: جمع سببية وهي الشقة من الثياب أو الكتان من أي نوع كان. انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة سبب، 455/1. وانظر: الباجي، المنتقى، 378/6.

⁴ الورق: الدراهم المضروبة. انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة ورق، 375/10. وانظر: المجددي، التعريفات الفقهية، ص237.

قَالَ مَالِكٌ: وَذَلِكَ فِيمَا نُرَى وَاللَّهُ أَعْلَمُ أَنَّهُ أَرَادَ أَنْ يَبِيعَهَا مِنْ صَاحِبِهَا الَّذِي اشْتَرَاهَا مِنْهُ بِأَكْثَرِ مِنَ الثَّمَنِ الَّذِي ابْتَاعَهَا بِهِ، وَلَوْ أَنَّهُ بَاعَهَا مِنْ غَيْرِ الَّذِي اشْتَرَاهَا مِنْهُ، لَمْ يَكُنْ بِذَلِكَ بَأْسًا.¹

فقد عرض الباجي - في شرحه لهذا الأثر - رأي المالكية بعدم جواز بيع الطعام قبل استيفائه، مستثنياً غير الطعام من العروض والحيوان والثياب، فإن بيعه قبل استيفائه حلال، ثم عرض آراء بعض المذاهب في هذه المسألة، والذي يهمننا هنا، أن الباجي قد علل رأي مذهبه تعليلاً مقاصدياً؛ إذ ذكر أن حاجة الناس إلى الطعام تدعو إلى التمسك بحكم حرمة بيعه قبل استيفائه، بخلاف مقدار حاجتهم إلى غير الطعام مما يجوز بيعه قبل استيفائه، التعليل الذي يفهم منه اعتبار الباجي لمقصد رواج الطعام في تقرير الحكم. قال الباجي:

«مسألة: وأما ما خلا المطعوم، فإنه يجوز بيعه من بائعه ومن غيره قبل قبضه، سواء كان فيه حق توفية من عدد أو كيل، أو لم يكن فيه حق توفية، كالثوب المعين. وقال أبو حنيفة: كل ما ينقل ويحول، فإنه يبيعه [كذا]² قبل استيفائه، وكل ما لا ينقل، ولا يحول من الدور والأرضين وما أشبهها، فإنه يجوز بيعها قبل استيفائها. وقال الشافعي: لا يجوز بيع شيء من ذلك قبل استيفائه. وتعلق شيوخنا في ذلك بأن المطعوم بالناس حاجة إليه، فكان الاحتياط فيه واجبا.³»

فنلاحظ أن الباجي قد أشار إلى مقصد رواج الطعام في تعليله لحكم عدم جواز بيع الطعام قبل قبضه، عندما ذكر أن المطعوم بالناس حاجة إليه، كما يظهر استناده إلى رأي شيوخه في اجتهاده المقاصدي في هذه المسألة.

¹ انفرد به مالك في الموطأ، كتاب البيوع، باب السلفة في العروض. الحديث رقم 1342 في المنتقى.

² هكذا ورد اللفظ في الطبعة التي اعتمدها، واللفظ الصحيح المناسب للسياق هو ما وجدته في طبعة أخرى: " فإنه لا يجوز بيعه " بدلا من " فإن بيعه ". انظر: الباجي، كتاب المنقى شرح موطأ الإمام مالك بن أنس، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ط2. 31/5.

³ الباجي، المنتقى، 379/6.

الفصل الثالث: الاجتهاد المقاصدي للباجي في كتاب الأفضية

نبرز في هذا الفصل اعتبار الباجي للمقاصد في العديد من المسائل الفقهية الواردة في كتاب الأفضية؛ اعتباره لها في دلالة الألفاظ على معانيها، وفي تعليل الأحكام وتقريرها، وفي توجيه مختلف آراء الفقهاء وترجيحاتها، كما نبرز استناده في ذلك -إجمالاً- على الكتاب، والسنة، وآراء الإمام مالك وأصحاب مذهبه والنظر، مما يثبت اجتهاده المقاصدي في كتاب الأفضية عموماً، والذي يمكن تصنيفه ضمن السياسة الشرعية في مجال المعاملات.

ولإثبات ذلك، قمنا باستقراء كتاب الأفضية في المنتقى، ووقفنا عند أوضح اعتبارات الباجي للمقاصد، التي جمعناها في هذا الفصل، فتضمن خمسة مباحث؛ الأول: في اعتبار الباجي للمقاصد من الألفاظ في الأيمان. والثاني: في اعتبار الباجي لمقصد العدل في منع القضاء عند الغضب. والثالث: في اعتبار الباجي لمقصد الخدمة والاستمتاع من ملك اليمين. والرابع: في اعتبار الباجي لمقاصد حفظ النفس والنسب والعرض والمال في الأفضية. والخامس في اعتبار الباجي لمقصد دفع الضرر في الأفضية.

المبحث الأول: اعتبار الباجي للمقاصد من الألفاظ في الأيمان

نبين في هذا المبحث، اعتبار الباجي للمقاصد من الألفاظ دون الوقوف عند حرفيتها في مسألة الأيمان، عند شرحه لأثر موقوف أورده الإمام مالك في الموطأ في باب القضاء في المرافق، وذلك من خلال تأويله لقسم عمر بن الخطاب رضي الله عنه، في حكمه لنزاع بين محمد بن مسلمة والضحّاك بن خليفة، جاء فيه:

«مَالِك، عَنْ عَمْرِو بْنِ يَحْيَى الْمَازِنِيِّ، عَنْ أَبِيهِ، أَنَّ الضَّحَّاكَ بْنَ خَلِيفَةَ سَاقَ خَلِيجًا لَهُ مِنَ الْعُرَيْضِ، فَأَرَادَ أَنْ يَمُرَّ بِهِ فِي أَرْضِ مُحَمَّدِ بْنِ مَسْلَمَةَ، فَأَبَى مُحَمَّدٌ، فَقَالَ لَهُ الضَّحَّاكُ: لِمَ تَمْنَعُنِي، وَهُوَ لَكَ مَنَفَعَةٌ تَشْرَبُ بِهِ أَوَّلًا وَآخِرًا، وَلَا يَضُرُّكَ، فَأَبَى مُحَمَّدٌ، فَكَلَّمَ فِيهِ الضَّحَّاكُ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ، فَدَعَا عُمَرُ بْنَ الْخَطَّابِ مُحَمَّدَ بْنَ مَسْلَمَةَ، فَأَمَرَهُ أَنْ يُخَلِّيَ سَبِيلَهُ، فَقَالَ مُحَمَّدٌ: لَا، فَقَالَ عُمَرُ: لِمَ تَمْنَعُ أَحَاكَ مَا يَنْفَعُهُ، وَهُوَ لَكَ نَافِعٌ، تَسْقِي بِهِ أَوَّلًا وَآخِرًا، وَهُوَ لَكَ

يَضْرُكُ؟ فَقَالَ مُحَمَّدٌ: لَا وَاللَّهِ، فَقَالَ عُمَرُ: وَاللَّهِ لَيَمُرَّنَّ بِهِ، وَلَوْ عَلَيَّ بَطْنِكَ، فَأَمَرَهُ عُمَرُ أَنْ يَمُرَّ بِهِ، فَفَعَلَ الضَّحَّاكُ.¹»

تعرض الباجي - في شرحه لهذا الأثر الموقوف - إلى مناقشة قسم عمر بن الخطاب رضي الله عنه في قضائه؛ مبينا أن دلالة لفظ هذا القسم على معناه ليست حقيقية، جاعلا ما تُلَفِّظُ به عمر رضي الله عنه من قسم دليلا على اعتبار المقاصد دون الألفاظ في الإيمان، حيث قال صراحة:

«(فصل) وقول عمر لابن مسلمة: "والله ليمرن به، ولو على بطنك" دليل على اعتبار المقاصد دون الألفاظ في الإيمان؛ لأنه لا خلاف أن عمر لا يستجيز أن يمر به على بطن محمد، وإن كان يمينه على معنى التحكم عليه، فإن محمد بن مسلمة لا يسمح بمثل هذا، ولا يتحكم عليه بمثله. ويحتمل أن يريد به، ولو كنت ممن يخالف حكمي عليك بما أرى أنه الحق، وحرابت وأدت المحاربة إلى مالك، وإجرائه على بطنك لفعت ذلك في نصره الحكم بالحق. والأول أظهر، والله أعلم وأحكم.²»

فلاحظ هنا، أن الباجي قد ذكر صراحة اعتبار المقاصد دون الألفاظ في الإيمان، مستندا إلى النظر في تأويل قول عمر رضي الله عنه، مرجحا الرأي الأول من تأويله، القائل باعتبار المقصد دون حقيقة اللفظ، مما يبرز اجتهاده المقاصدي في المسألة.

المبحث الثاني: اعتبار الباجي لمقصد العدل في منع القضاء عند الغضب

نبين في هذا المبحث، اعتبار الباجي لمقصد تحقيق العدل في تعليقه باستيفاء القاضي لحجج الخصوم من منعه القضاء عند الغضب، وذلك من خلال شرحه للحديث المرفوع الذي أورده الإمام مالك في الموطأ، في باب الترغيب في القضاء بالحق، جاء فيه:

«-مَالِكُ، عَنِ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ زَيْنَبِ بِنْتِ أَبِي سَلَمَةَ، عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ، وَإِنَّكُمْ

¹ انفرد به مالك في الموطأ، كتاب الأفضية، باب القضاء في المرافق. الحديث رقم 1414 في المنتقى.

² الباجي، المنتقى، 416/7.

تَخْتَصِمُونَ إِلَيَّ، فَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَنْ يَكُونَ الْحَنَ¹ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ، فَأَقْضِي لَهُ عَلَى نَحْوِ مَا أَسْمَعُ مِنْهُ، فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ بِشَيْءٍ مِنْ حَقِّ أَخِيهِ، فَلَا يَأْخُذَنَّ مِنْهُ شَيْئًا، فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهُ قِطْعَةً مِنْ النَّارِ.»²

تعرض الباجي - في شرحه لهذا الحديث - إلى مسألة تعب القاضي؛ فذكر أنه ليس عليه أن يتعب نفسه بقضاء النهار كله خشية وقوعه في الخطأ، أو أن يكون جائعا، أو شديد الشبع، أو نحو ذلك، مما قد يخلّ بالعدل في قضاؤه. ثم استدل الباجي بحديث النبي صلى الله عليه وسلم - الذي لم أجده فيما بحثت عند الإمام مالك في الموطأ - الذي لم يذكر سوى نهي عن القضاء حال الغضب، ومن خلاله أشار إلى مقصد العدل بتعليقه لاستيفاء القاضي حجج الخصوم من منع القضاء عند الغضب، وقاس عليه كل حالة تمنع هذا المقصد في تقرير حكم منع القضاء. هذا ما يتضح من قوله في المسألة عندما تحدث عن مجلس القاضي وأدبه، حيث قال:

«وليقعد للناس في ساعات من النهار، وقال مالك في الموازية: إني أخاف أن يكثر، فيخطئ. قال في المجموعة: يكره للقاضي أن يقضي إذا دخله هم أو نعاس أو ضجر شديد، وفي غير هذا الموضوع، أو جوع يخاف على فهمه منه الإبطاء أو التقصير. وفي العتبية عن مالك: أنه ليقال لا يقضي القاضي وهو جائع، ولا أن يشبع جدا، فإن الغضب يحضر الجائع، والشبعان جدا يكون بطيئا، إلا أن يكون الأمر الخفيف الذي لا يضر به في فهمه. ووجه ذلك ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "لا يقضي القاضي وهو غضبان"³ فكل حالة منعه من استيفاء حجج الخصوم كما يمنع الغضب، كان له حكمه في المنع من ذلك، والله أعلم.»¹

¹ الحن: أي أبلغ وأعلم بالحجة. ورجل الحن بحجته، أي أعرف لها وأفطن وأجدل. انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة الحن، 129/7. وانظر: الباجي، المنتقى، 380/13.

² رواه مالك في الموطأ، كتاب الأفضية، باب الترغيب في القضاء بالحق، الحديث رقم 1379 في المنتقى. وأخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأحكام، باب موعضة الإمام للخصوم. ومسلم في صحيحه، كتاب الأفضية، باب الحكم بالظاهر واللحن بالحجة. والترمذي في سننه، كتاب الأحكام عن رسول الله، باب ما جاء في التشديد على من يقضى له بشيء ليس له أن يأخذه. وأبوداود في سننه، كتاب الأفضية، باب في قضاء القاضي إذا أخطأ. وابن ماجه في سننه، كتاب الأحكام، باب قضية الحاكم لا تُحلّ حراما ولا تحرّم حلالا. وأحمد في مسنده، كتاب باقي مسند الأنصار، باب حديث أم سلمة زوج النبي.

³ رواه البخاري في صحيحه، كتاب الأحكام، باب هل يقضي القاضي أو يفتي وهو غضبان. ومسلم في صحيحه، كتاب الأفضية، باب كراهة قضاء القاضي وهو غضبان. والترمذي في سننه، كتاب الأحكام عن رسول الله، باب ما جاء لا

فنلاحظ هنا، أن الباجي، قد استفاد من قول الإمام مالك في إناطته حكم منع القاضي من القضاء بضعف قدرته على استيفاء حجج الخصم، مما يكثر احتمال الخطأ في القضاء وظلم أصحاب الحقوق، فمتى تحقق استيفاء حجج الخصم كان للقاضي أن يقضي، ومتى غاب ذلك امتنع القاضي من القضاء، وما ذلك إلى لتحري تحقيق مقصد العدل، فباستبار هذا المقصد قاس الباجي حالة الغضب -الواردة بصريح اللفظ في الحديث- بكل حالة قد لا يتحقق معها مقصد العدل، دون أن يتوقف عند حرفية النص، فعمّم الحكم لكل حالة قد تمنع القاضي من تحقيق العدل وإن لم يرد فيها نص جزئي، مما يثبت اجتهاده المقاصدي فيما لا نص فيه، والذي استند فيه - كما يظهر - إلى قول الإمام مالك، وإلى النظر في الوصف المناسب للعلّة.

المبحث الثالث: اعتبار الباجي لمقصد الخدمة والاستمتاع من ملك اليمين

وقد أوردنا هذه المسألة -رغم زوالها هذا الزمان- لما تضمّنته من اجتهاد مقاصدي واضح قد سلكه الباجي في ترجيحه لرأي مخالف لمذهبه. فنبين في هذا المبحث، اعتبار الباجي لمقصد الخدمة والاستمتاع من ملك اليمين في جواز استخدامها وإن كانت أم ولد، وذلك من خلال شرحه للأثر الموقوف الذي أورده الإمام مالك في باب القضاء في أمهات الأولاد، جاء فيه:

«-مَالِكُ، عَنْ نَافِعٍ، عَنْ صَفِيَّةَ بِنْتِ أَبِي عُبَيْدٍ أَنَّهَا أَخْبَرَتْهُ أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ قَالَ: مَا بَالُ رِجَالٍ يَطُّونَ وَلِئِدَهُمْ، ثُمَّ يَدْعُوهُمْ يَخْرُجْنَ، لَا تَأْتِينِي وَكِيدَةٌ يَعْتَرِفُ سَيِّدُهَا أَنَّ قَدْ أَلَمَّ بِهَا إِلَّا قَدْ أَلْحَقَتْ بِهِ وَكَلَدَهَا، فَأَرْسَلُوهُنَّ بَعْدَ أَوْ أَمْسِكُوهُنَّ.»²

تعرض الباجي -في شرحه لهذا الخبر- إلى مسألة استخدام الأمة أم الولد والاستمتاع بها، فذكر رأي أصحاب مذهبه، بأنه ليس للرجل استخدام أم ولده، أو يستخدمها فيما لا يشق فقط، ثم ذكر رأي من خالفهم ممن أجاز للرجل استخدام أم ولده والاستمتاع بها، ثم رجّح هذا

يقضي القاضي وهو غضبان. والنسائي في سننه، كتاب آداب القضاء، باب ذكر ما ينبغي للحاكم أن يجتنبه. وأبوداود في سننه، كتاب الأفضية، باب القاضي يقضي وهو غضبان. وابن ماجه في سننه، كتاب الأحكام، باب لا يحكم الحاكم وهو غضبان. وأحمد في مسنده، كتاب أول مسند البصريين، باب حديث أبي بكر.

¹ الباجي، المنتقى، 136/7.

² انفرد به مالك في الموطأ، كتاب الأفضية، باب القضاء في أمهات الأولاد. الحديث رقم 1406 في المنتقى.

الرأي ترجيحاً مقاصدياً؛ إذ ذكر جواز ذلك للرجل مادام المقصد من ملك اليمين هو الخدمة والاستمتاع. قال الباجي:

«(الباب الثالث في حكم ما بقي له من التصرف والمنفعة فيها وفي ولدها) وذلك أن السيد بقي له في أم ولده الاستمتاع. وروى ابن المواز عن ابن القاسم: ليس للرجل في أم ولده أن يعنتها في الخدمة، وإن كانت دنيئة وتبتذل في الحوائج الخفيفة مما لا تبتذل فيه الرفيعة. وقال القاضي أبو محمد: استخدامها فيما يقرب ولا يشق. وقال أبو حنيفة والشافعي: له فيها الخدمة والاستمتاع. قال القاضي أبو الوليد رضي الله عنه: وهو الأظهر عندي؛ لأنه المقصود من ملكها، وهي باقية على حكم ذلك الملك، وإنما منع من تملكها غيره.»¹

نلاحظ هنا أن الباجي قد استعمل المقصد في بيان فوائد ملك اليمين لتقرير حكم جواز الخدمة والاستمتاع، مخالفاً بذلك رأي أصحاب مذهبه، مرجحاً رأي الإمام الشافعي والإمام أبي حنيفة، مستدلاً -صراحة- بالمقصد من ملك اليمين كدليل مرجح، الذي استند في التصريح به إلى النظر، مما يبرز عموماً اجتهاده المقاصدي في المسألة.

المبحث الرابع: اعتبار الباجي لمقاصد حفظ النفس والنسب والعرض والمال في الأقضية

نعمل -في هذا المبحث- على إبراز اعتبار الباجي لمقاصد حفظ النفس والنسب والعرض والمال، سواء كان بعضها مجتمعاً في شرحه لحديث واحد، أو متفرقاً في أحاديث وأبواب مختلفة، من خلال شرحه، لبعض ما أورده الإمام مالك في الموطأ من أحاديث. وسنتناول ذلك في خمسة مطالب؛ الأول: في اعتبار الباجي لمقاصد حفظ النفس والعرض والمال في عدد الشهود وجنسهم.، والثاني: في اعتبار الباجي لمقصد حفظ النفس في شهادة الصبيان في الجراح، والثالث: في اعتبار الباجي لمقصد حفظ النسب في استلحاق الولد، والرابع في اعتبار الباجي لمقصد حفظ المال في تضمين الصنّاع، والخامس في اعتبار الباجي لمقصد حفظ المال في حمالة البكر الراشدة.

¹ الباجي، المنتقى، 370/7.

المطلب الأول: اعتبار الباجي لمقاصد حفظ النفس والعرض والمال في عدد الشهود وجنسهم.

نبرز في هذا المطلب، اعتبار الباجي لمقاصد حفظ النفس والعرض والمال، عند مناقشته لمسألة عدد الشهود وجنسهم في الجراح، الذين يُتشدّد فيهم بحسب قوة تحقق المقاصد سالفه الذكر. وذلك من خلال شرحه للحدِيث المرفوع، الذي جاء فيه:

«مَالِك، عَن جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَن أَبِيهِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَضَى بِالْيَمِينِ مَعَ الشَّاهِدِ.»¹

فعند تحدث الباجي عن مدى جواز شهادة النساء في الجراح، ذكر مختلف آراء أصحاب مذهبه في ذلك، ثم وجهها مقاصدياً؛ مشيراً إلى مقاصد حفظ النفس، وحفظ العرض، وحفظ المال، جاعلاً عدد الشهود وجنسهم، مرتبطاً بمدى أثر الفعل المشهود عليه؛ فإن كان له أثر في النفس وفي العرض وفي المال جميعاً، كان التشدد في أمر الشهود؛ إذ يُطلب العدد الأكثر كما تطلب الذكورة، وإن كان له أثر في النفس فقط، تُلب الأقل من الشهود مع لزوم الذكورة فيهم، أما إن تعلق الأثر بالمال فقط، لم تلزم حتى الذكورة في الشهود. هذا ما تضمنه قول الباجي عند حديثه عن شهادة النساء، جاء فيه:

«فرع: وإذا قلنا تجوز في جراح العمد، فقد قال عبد الملك في المجموعة والواضحة: يجوز فيما صغر منها كالموضحة² والأصعب ونحو ذلك مما يؤمن على النفس، ولا يجوز فيما يخاف منه تلف النفس. وقال سحنون في المجموعة وكتاب ابنه: اختلف قول ابن القاسم في شهادة النساء فيما دون النفس، قال: والذي رجع إليه ابن القاسم أن ذلك لا يجوز، ولا

¹ رواه مالك في الموطأ، كتاب الأفضية، باب القضاء باليمين مع الشاهد، الحديث رقم 1386 في المتقى. هكذا رواه مالك مرسلًا، بينما أخرجه عن جابر متصلًا، كل من: الترمذي في سننه، كتاب الأحكام عن رسول الله، باب ما جاء في اليمين مع الشاهد. وابن ماجه في سننه، كتاب الأحكام، باب القضاء بالشاهد واليمين. وأحمد في مسنده، كتاب باقي مسند المكثرين، باب مسند جابر بن عبد الله.

² الموضحة: هي الشجة التي توضح العظم أي تبينه. وقيل هي التي تقشر الجلد التي بين اللحم والعظم أو تشققها حتى يبدو وضوح العظم، وهي التي يكون فيها القصاص خاصة، وأما غيرها من الشجاج ففيها دياهما. انظر: الجي، كتاب شرح غريب ألفاظ المدونة، ص113. وانظر: المجددي، التعريفات الفقهية، ص221. وانظر: سعدي أبو حبيب، القاموس الفقهي، ص382. وانظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة وضح، 635/2.

يعجبني. وجه قول ابن الماحشون وسحنون أن الشهادة معتبرة بما يثبت بها، ووجدنا التعليل في الشهادة من جهتين، من جهة العدد، وله أقل وأكثر، ومن جهة الذكورة، فلما أن كان الزنا يتعلق به سفك الدم، وإتلاف حرمة العرض، وتدخل به المعرة على الأهل والقراصة، تغلظ بالوجهين بأكثر العدد، والذكورة. ولما كان قتل العمد يتعلق به سفك الدم خاصة، تعلق بأقل العددين والذكورة، ولما كانت الأموال أقلها رتبة لم يتعلق بذكورة ولا عدد، فثبت بشهادة رجل وامرأتين وباليمين مع شاهد واحد، ووجدنا الجراح تنوع نوعين، فمنها ما يصغر ويقل خطره، ويؤمن تعديه إلى النفس غالباً، فلم يدخله التعليل، وثبت بما تثبت به الأموال، ومنها ما عظم وعظم خطره ويخاف تعديه إلى النفس، فدخله التعليل الذي حصل في القتل لما يخاف أن يكون سبباً إليه. ووجه قول ابن القاسم أن الشهادة بما دون النفس شهادة بجراح لا تتناول النفس، ولا سفك الدم، فثبت بشهادة رجل وامرأتين، وبشهادة رجل وبمين. أصل ذلك ما صغر من الجراح، ويحتمل عندي أن يكون ابن القاسم يرى الاحتياط في إثبات القتل والجراح بالشاهدين واليمين، كما يرى ذلك في إثباتها بشهادة الصبيان، وإنما تغلظ النفس بعدد الأيمان والحالفين، ولذلك اعتبر العدالة والذكورة في الشاهد بالقتل، والله أعلم.¹

فيفهم من كلام الباجي، أن التشدد في عدد الشهود وجنسهم في الجراح والأموال، مرتبط بمقاصد حفظ النفس، وحفظ العرض، وحفظ المال، التي علل بها الأحكام. كما نلاحظ أنه استند في اجتهاده المقاصدي إلى النظر، مستفيداً من آراء أصحاب مذهبه، كابن حبيب، وسحنون، وابن الماحشون. كما يمكننا أن نستشف من كلام الباجي إشارة إلى ترتيب المقاصد الكلية الضرورية؛ إذ قدم مقصد حفظ النفس، عن مقصد حفظ العرض، وقدم الإثنيين عن مقصد حفظ المال، غير أنه رتب التعليل في الشهادة عدداً وجنساً، بتقديم العرض على النفس، وما ذلك إلا لما ذكره في مثال الزنا، من تعلقه بإتلاف النفس، مع إتلافه لحرمة العرض، فكان التعليل نتيجة اجتماع مقصد حفظ العرض مع حفظ النفس، في الزنا، لا لمقصد حفظ العرض منعزلاً.

¹ الباجي، المنتقى، 195/7.

المطلب الثاني: اعتبار الباجي لمقصد حفظ النفس في شهادة الصبيان في الجراح

نبين في هذا المطلب، اعتبار الباجي لمقصد حفظ النفس، في بيانه لجواز شهادة الصبيان في الجراح، المقصد الذي عبّر عنه بوجوب الاحتياط للدماء، وبورود الشرع بحفظ الدماء، وذلك من خلال شرحه للأثر الموقوف، الذي جاء فيه:

«-مَالِكُ، عَنِ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ الزُّبَيْرِ كَانَ يَقْضِي بِشَهَادَةِ الصَّبِيَّانِ فِيمَا بَيْنَهُمْ مِنَ الْجِرَاحِ.»¹

فبعد أن ذكر الباجي أن هذا قول أهل المدينة، وهو ما ذهب إليه عليّ ومن تابعه، استدل عليه استدلالاً مقاصدياً؛ إذ بين أن قبول شهادة الصبيان بينهم ضرورة يتطلبها مقصد حفظ الدماء، الذي يؤول عموماً إلى مقصد حفظ النفس، قال الباجي:

«والدليل على ما ذهب إليه عليّ ومن تابعه، ما احتج به شيوخنا من أن الدماء يجب الاحتياط لها، والصبيان في غالب أحوالهم ينفردون في ملاحبتهم حتى لا يكاد أن يخالطهم غيرهم، ويجري بينهم من اللعب والترامي ما ربما كان سبباً للقتل والجراح، فلو لم يقبل بينهم إلا الكبار وأهل العدل، لأدى ذلك إلى هدر دمائهم وجراحهم، فقبلت شهادتهم بينهم على الوجه الذي يقع على الصحة في غالب الحال.»²

فالملاحظ - كما هو واضح - أن الباجي قد استند إلى احتجاج شيوخه في اعتبار مقصد حفظ الدماء في المسألة؛ إذ وجه الحكم توجيهها مقاصدياً. ولعل ذلك يتضح أكثر، في توجيهه لقول الإمام مالك في مسألة عدم جواز شهادة الصبيان بعد افتراقهم ومخالطتهم للكبار، حيث قال:

«فصل: وأما افتراقهم، ففي المجموعة من قول مالك، أنه إنما تجوز شهادتهم ما لم يفترقوا أو يجنبوا³، فلا تجوز. وجه ذلك أنها إنما أجزيت شهادتهم للضرورة التي قدمنا ذكرها

¹ انفرد به مالك في الموطأ، كتاب الأفضية، باب القضاء في شهادة الصبيان. الحديث رقم 1390 في المنتقى.

² الباجي، المنتقى، 220/7.

³ يجنبوا: من الخب، وهو الخداع والخبث والغش، يقال خبّب فلان غلامي، أي خدعه وأفسده. ومعنى قوله يجنبوا هنا: أن يدخل بينهم الكبار فيلقنهم الشهادة، ويزينوا لهم بالزيادة والنقصان، فإذا كان ذلك بطلت شهادتهم. انظر: ابن منظور،

من أنهم ينفردون باللعب بما تكثر به الجراح، وربما أدت إلى القتل، والشرع قد ورد بحفظ الدماء والاحتياط لها... وليس لهم من الضبط والثبات ما يمنعهم من الانتقال من قول إلى قول، ومن رأي إلى رأي، ولا علمت لهم عدالة يؤمن من ذلك وإنما يحكم بأول قولهم، وما ضبط منه قبل تفرقهم، [وأما تفرقهم]¹ ما لم تقيد شهادتهم قبل التفرق، فتبطل شهادتهم، فإن أشهد على شهادتهم قبل تفرقهم، لم يؤثر في شهادتهم تفرقهم، وهذا كله معنى قول مالك.²

فلاحظ أن الباجي قد علل قول الإمام مالك في المسألة تعليلاً مقاصدياً، وبيّن صراحة مراعاة الشرع لمقصد حفظ الدماء، فاستدل بذلك في تقريره لحكم جواز شهادة الصبيان بينهم ما لم يفتروا. وهذا ما يبرز اجتهاده المقاصدي.

المطلب الثالث: اعتبار الباجي لمقصد حفظ النسب في استلحاق الولد

نبيّن في هذا المطلب اعتبار الباجي لمقصد حفظ النسب، في مسألة استلحاق الولد بنسب عُرف من نكاح أو ملك يمين، أو لم يُعرف، وذلك من خلال شرحه للحديث المرفوع الذي جاء فيه:

«مَالِك، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ، عَنْ عَائِشَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهَا قَالَتْ: كَانَ عُتْبَةُ بْنُ أَبِي وَقَّاصٍ عَهْدًا إِلَى أَخِيهِ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ أَنَّ ابْنَ وَلِيدَةَ زَمْعَةَ مَنِي، فَأَقْبَضَهُ إِلَيْكَ، قَالَتْ: فَلَمَّا كَانَ عَامَ الْفَتْحِ، أَخَذَهُ سَعْدٌ، وَقَالَ: ابْنُ أَخِي، قَدْ كَانَ عَهْدًا إِلَيَّ فِيهِ، فَقَامَ إِلَيْهِ عَبْدُ بْنُ زَمْعَةَ، فَقَالَ: أَخِي وَأَبْنُ وَلِيدَةَ أَبِي وَوُلْدَ عَلِيٍّ فِرَاشِهِ، فَتَسَاوَقَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ سَعْدٌ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، ابْنُ أَخِي قَدْ كَانَ عَهْدًا إِلَيَّ فِيهِ، وَقَالَ عَبْدُ بْنُ زَمْعَةَ: أَخِي وَأَبْنُ وَلِيدَةَ أَبِي، وَوُلْدَ عَلِيٍّ فِرَاشِهِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: هُوَ لَكَ يَا عَبْدُ بْنُ زَمْعَةَ. ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ وَلِلْعَاهِرِ

لسان العرب، مادة خيب، 341/1. وانظر: الباجي، المنتقى، 224/7. وانظر: سعدي أبو جيب، القاموس الفقهي، ص111.

¹ هذا اللفظ غير موجود في طبعة المنتقى التي اعتمدها، وقد وجدته تاماً في طبعة دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، انظر الباجي، كتاب المنقى شرح موطأ الإمام مالك بن أنس، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ط2، 231/5.

² الباجي، المنتقى، 224/7.

الْحَجْرُ، ثُمَّ قَالَ لِسَوْدَةَ بِنْتِ زَمْعَةَ: احْتَجِي مِنْهُ، لِمَا رَأَى مِنْ شَبَّهِهِ بِعُتْبَةَ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ.
قَالَتْ: فَمَا رَأَاهَا حَتَّى لَقِيَ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ.¹

عرض الباجي - في شرحه لهذا الحديث - قولين لابن القاسم في مسألة استلحاق الولد بمن لم يعرف له نكاح أو ملك يمين؛ الأول قال فيه بإلحاق الولد به إن لم يتبين كذبه، والثاني قال فيه بعدم إلحاقه به حتى يثبت على أمه نكاح أو ملك يمين، ثم وجه الباجي القولين توجيهها مقاصديا، أشار فيه إلى مقصد حفظ النسب. ذلك ما يمكن استنتاجه من قوله في المسألة، الذي جاء فيه:

«وأما من استلحق ولدا، فلا يخلو أن لا يكون عرف له ملك أمة، ولا نكاحها، أو قد تقدم له ذلك فيها. فإن لم يعرف له ملك أمة بنكاح ولا بملك يمين، فقد اختلف فيه قول ابن القاسم، فقال مرة: يلحق ذلك به، ما لم يتبين كذبه، وإن لم يكن له نسب معروف، وبه قال مالك. وقال ابن القاسم أيضا: لا يلحق به حتى يتقدم له على أمه نكاح أو ملك يجوز أن يكون منهن، ولا يمنعه من ذلك نسب معروف، وبه قال سحنون. وجه القول الأول أن الأنساب موضوعة على الاستلحاق وأكثرها لا يثبت إلا بإقرار الأب بالوطاء أو بأنه ولده، فإذا لم يكن ثمة نسب مانع، لحق بمن استلحقه. ووجه القول الثاني أن النسب إنما يؤثر فيه الاستلحاق إذا كان ثمة نسب معروف من ملك يمين أو نكاح، فإذا لم يكن ثمة سبب يقوي الدعوى وجب أن تبطل؛ لأنه لو ثبت بمجرد الدعاوى لكثير تعرض الدعاوى في ذلك، وفسدت الأنساب.»²

فلاحظ أن الباجي كان معتبرا لمقصد حفظ النسب في توجيهه للقول الثاني بشكل أكثر وضوحا؛ إذ بين أن استلحاق الولد لمجرد الدعاوى يفسد الأنساب، بينما نجد أنه أقل وضوحا في إبراز المقصد عند توجيهه للقول الأول، لكن المتأمل فيما ذكره من شرط عدم وجود نسب يمنع ادعاء الولد، يمكنه أن يلحظ إشارته إلى مقصد حفظ النسب، فيكون الولد

¹ رواه مالك في الموطأ، كتاب الأقضية، باب القضاء بإلحاق الولد بأبيه، الحديث رقم 1401 في المنتقى. وأخرجه البخاري في صحيحه، كتاب البيوع، باب تفسير المشبهات. ومسلم في صحيحه، كتاب الرضاع، باب الولد للفراس وتوقي الشبهات. والنسائي في سننه، كتاب الطلاق، باب إلحاق الولد بالفراس إذا لم ينهه صاحب الفرش. وأبو داود في سننه، كتاب الطلاق، باب الولد للفراس. وابن ماجه في سننه، كتاب النكاح، باب الولد للفراس وللعاهر الحجر. وأحمد في مسنده، كتاب باقي مسند الأنصار، باب حديث السيدة عائشة. والدارمي في سننه، كتاب النكاح، باب الولد للفراس.

² الباجي، المنتقى، 334/7.

ملحقاً حيث يكون نسبه، فإن لم يعرف نسبه ألحق بإقرار الأب. وفي كل الأحوال، فقد وجّه الباجي الرايين توجيهها مقاصدياً؛ إذ أناط مسألة استلحاق الولد -عموماً- بمقصد حفظ النسب، مما يبرز اجتهاده المقاصدي، الذي يظهر أنه استند فيه إلى النظر.

المطلب الرابع: اعتبار الباجي لمقصد حفظ المال في تضمين الصناع

نبين في هذا المطلب اعتبار الباجي لمقصد حفظ المال في مسألة تضمين الصناع، وذلك من خلال شرحه لقول الإمام مالك الذي جاء فيه:

«قَالَ يَحْيَى سَمِعْتُ مَالِكاً يَقُولُ فِي الصَّبَاغِ يُدْفَعُ إِلَيْهِ الثَّوْبُ، فَيَخْطِي بِهِ، فَيَدْفَعُهُ إِلَى رَجُلٍ آخَرَ حَتَّى يَلْبَسَهُ الَّذِي أَعْطَاهُ إِيَّاهُ: إِنَّهُ لَا غُرْمَ عَلَى الَّذِي لَبَسَهُ، وَيَعْرَمُ الْعَسَّالُ لِصَاحِبِ الثَّوْبِ، وَذَلِكَ إِذَا لَبَسَ الثَّوْبَ الَّذِي دُفِعَ إِلَيْهِ عَلَى غَيْرِ مَعْرِفَةٍ بِأَنَّهُ لَيْسَ لَهُ، فَإِنْ لَبَسَهُ وَهُوَ يَعْرِفُ أَنَّهُ لَيْسَ ثَوْبُهُ، فَهُوَ ضَامِنٌ لَهُ.»¹

لقد بين الباجي -في شرحه لهذا القول- اقتضاء ضمان الصناع لما ضاع عندهم مما قبضوه، ثم ذكر قول من قال أن ذلك إجماع الصحابة رضوان الله عليهم، مبرزاً ما ذكره الإمام مالك من تحقيق مصلحة الناس، وما ذكره القاضي أبو محمد من تحقيق مقصد حفظ المال. قال الباجي:

«قوله: أن الصباغ يضمن ما أخطأ به من الثياب التي بعضها للقباض لها، يقتضي ضمان الصناع مما ضاع عندهم مما قبضوه على ما نفسره بعد هذا، وضمائمهم في الجملة مما أجمع عليه العلماء. وقال القاضي أبو محمد: أنه إجماع الصحابة، وقال علي بن أبي طالب رضي الله عنه: لا يصلح الناس إلا ذلك. قال مالك في المدونة والموازية وغيرها: وذلك لمصلحة الناس، وإذ لا غنى بالناس عنهم كما نهي عن تلقي السلع وبيع الحاضر للبادي للمصلحة، وبمثل ذلك ضمن الأكرياء الطعام خاصة للمصلحة، وما أدركت العلماء إلا وهم يضمنون الصناع. قال القاضي أبو محمد: لأن ذلك تتعلق به مصلحة ونظر للصناع وأرباب السلع، وفي تركه ذريعة إلى إتلاف الأموال، وذلك أن بالناس ضرورة إلى الصناع؛ لأنه ليس كل أحد يحسن أن يخيط ثوبه أو يقصره أو يطرزه أو يصبغه، فلو قلنا القول قول الصناع في ضياع الأموال، لتسرعوا إلى

¹ قول مالك ذكر في الموطأ، كتاب الأفضية، باب القضاء فيما يعطى العمال. انظر: الباجي، المنتقى، 460/7.

دعوى ذلك وللحق أرباب السلع ضرر؛ لأنهم بين أمرين، إما أن يدفعوا إليهم المتاع، فلا يؤمن منهم ما ذكرناه، أو لا يدفعوه، فيضر بهم، فكان تضمينهم خلافا للفريقين.¹

نلاحظ هنا أن الباجي قد انطلق في استدلاله على الحكم من إجماع الصحابة والعلماء، ثم علّله بمقصد حفظ المال، مستندا إلى قول القاضي أبي محمد الذي أشار فيه إلى المقصد مراعاة للمصلحة وسدا للذرائع، وإلى نظره الذي حلل به واقع الناس. كما نلاحظ أن الباجي قد أشار إلى المقصد بعبارات، كإتلاف المال وضياع المال. ويمكننا أن نسجل هنا أيضا إشارة الباجي إلى مقصد آخر بالتبع، وهو مقصد تحقيق المصلحة، الذي استند فيه إلى قول علي رضي الله عنه، وإلى قول الإمام مالك.

المطلب الخامس: اعتبار الباجي لمقصد حفظ المال في حمالة البكر الراشدة

الحمالة: هي الكفالة والضمان، ويقال للحميل ضامن وكفيل، بأن يلزم المتحمل إحضار ما تحمل به، وما يتحملة الإنسان، ويلتزمه في ذمته بالاستدانة ليدفعه في إصلاح ذات البين. وذكر ابن عبد البر: أن الحمالة والكفالة والضمان أسماء معناها واحد، فمن قال أنا كفيل بمالك على فلان أو أنا حميل أو زعيم فهو ضامن، والضمان في الحقوق الثابتة كلها جائز.²

ونبين في هذا المطلب اعتبار الباجي لمقصد حفظ المال في ذكره لمن تصح الحمالة منه في إقرار حكم جواز حمالة البكر الراشدة، وذلك من خلال شرحه لقول الإمام مالك الذي جاء فيه:

«قَالَ مَالِكٌ: فَأَمَّا الرَّجُلُ يَتَحَمَّلُ لَهُ الرَّجُلُ بَدَيْنِ لَهُ عَلَى رَجُلٍ آخَرَ، ثُمَّ يَهْلِكُ الْمُتَحَمِّلُ أَوْ يُفْلِسُ، فَإِنَّ الَّذِي تُحْمَلُ لَهُ يَرْجِعُ عَلَى غَرِيمِهِ الْأَوَّلِ.»³

أفرد الباجي -في شرحه لهذا القول- بابا في ذكر ما تصح الحمالة منه وتمييزه ممن لا تصح حمالته، تعرّض فيه إلى مسألة المرأة البكر العانس التي أونس رشدها؛ فذكر قولاً بجواز

¹ الباجي، المنتقى، 461/7.

² انظر: ابن عبد البر، الكافي، ص 398. وانظر: الباجي، المنتقى، 477/7. وانظر: ابن جزري، القوانين الفقهية، ص 213. وانظر: سعدي أبو جيب، القاموس الفقهي، ص 103.

³ قول مالك ذكر في الموطأ، كتاب الأفضية، باب القضاء في الحمالة والحول. انظر: الباجي، المنتقى، 477/7.

حمالتها، ثم أشار في تعليقه إلى مقصد حفظ المال، مستندا إلى التمييز بين ولاية المال التي تزول بالرشد وولاية البضع التي لا تزول بالرشد. قال الباجي:

«وأما البكر التي لم تعنس، فهي كالصغير في ذلك، وأما التي عنست وأونس رشدها في بيت والدها، ففي المدونة، أنه يجوز حملتها عند ابن القاسم، ووجدته في كتاب عبد الرحمن عن مالك. وقال مالك: لا تجوز هبتها، وكذلك كفالتها؛ بضعها بيد أبيها. ووجه ذلك أنه لما لم يسقط التعنيس ولاية الأب في البضع¹، لم يسقط في المال. وجه القول الأول، أن الولاية في البضع لا تزول بالرشد، والولاية في المال تزول بالرشد؛ لأنها تراد لحفظ المال، فإذا حفظ المال بالرشد زالت ولاية المال، وبقيت ولاية البضع؛ لأنها تراد لحفظ البضع مما يغيب، فمعناها باقية ما بقيت المرأة فيه، والله أعلم وأحكم.»²

فيلاحظ أن الباجي قد اعتبر أن المقصد من ولاية المال هو حفظه، فإن بلغ صاحب المال رشده حصل الاطمئنان بحفظ ماله فيصبح مالك أمره لتحقيقه مقصد حفظ المال، ولا حاجة له بولاية عليه بعد ذلك، وكذلك الأمر في البكر العانس الراشدة، لها أن تتصرف في مالها وتصح حملتها وإن بقيت تحت ولاية البضع. كما يمكننا أن نسجل هنا تصريح الباجي بمقصد حفظ البضع الذي ذكره بالتبع.

والظاهر من شرح الباجي، أنه ألح إلى ترجيح القول الأول؛ القائل بجواز حمالة البكر الراشدة خلافا لما ذكره الإمام مالك من قول بعدم جواز ذلك، لما نجده من استرسال في تعليقه المقاصدي لهذا القول. بل ويتضح لنا ترجيحه لهذا الرأي أكثر في موضع آخر، عندما استدل بالقرآن الكريم وبمقصد حفظ المال على شرط الرشد دون البلوغ في تولية الصغير والبكر والسفيه على أمواهم، خلافا للإمامين الشافعي وأبي حنيفة، اللذين اقتصرنا على البلوغ كعلامة على الرشد. قال الباجي:

¹ البُضع: بالضم، كناية عن الفرج، وأيضا هو اسم المباضة، بمعنى الجماع. وملك فلان بضع فلانة، إذا ملك عقدة نكاحها. وقد استعملت في تعريف النكاح على أنه عقد على البضع بعوض، أو عقد يرد على تملك منفعة البضع قصدا. انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة بضع، 8/14. وانظر: المحمدي، التعريفات الفقهية، ص45. وانظر: النووي، تحرير ألفاظ التنبيه، ص254. وانظر: الجرجاني، التعريفات، ص315. وانظر: أبو عبد الله المغربي، مواهب الجليل، 4/222.

² الباجي، المنتقى، 7/486.

«باب في الذين يحاز عليهم: والذي يحاز عليه هو الصغير والبكر البالغة والسفيه، واسم اليتيم بنطلق [كذا] ¹على جميعهم، وقد نص عليه شيوخنا... ولم يختلف في الصغير أنه إذا بلغ، لم يدفع إليه ماله حتى يؤنس رشده، قاله محمد، خلافا لأبي حنيفة والشافعي في قولهما: يدفع إليه ماله بنفس البلوغ. والدليل على ذلك قول الله تعالى: ﴿وَابْتُلُوا أَوْلِيَاءَكُمْ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾ ²، فجعل تعالى إيناس الرشيد شرطا في دفع المال إليهم بعد البلوغ. ومن جهة المعنى أن الصغير إنما يخاف عليه إفساد المال، وتأثير الرشيد في حفظ المال أكثر من تأثير البلوغ، فإذا روعي البلوغ، فبأن يراعى الرشيد أولى وأحرى.. وأما البكر البالغة، فحكمها حكم الصغير في الحجر ما لم تعنس...» ³.

يتضح مما سبق، أن الباجي قد راعى مقصد حفظ المال في حكم جواز الحمالة في الدين ونحوه مما يتعلق بالأموال للصغير الذي بلغ الرشيد وللبكر العانس المؤنس رشدها، وراعى المقصد نفسه في رفع التحجير عنهم. كما كان معتبرا لمقصد حفظ المال في تميزه لولاية المال عن ولاية البضع، وفي تميزه للرشيد عن البلوغ، مستندا في ذلك إلى النظر، ومستفيدا من آراء بعض أصحاب مذهبه التي وجهها توجيها مقاصديا، ومن دليل النص القرآني، مرجحا بهذا المقصد رأي مذهبه على مخالفه، مما يثبت اجتهاده المقاصدي في تقرير الحكم.

المبحث الخامس: اعتبار الباجي لمقصد دفع الضرر في الأقضية

نعمل - في هذا المبحث - على إبراز اعتبار الباجي لمقصد دفع الضرر في أبواب مختلفة من كتاب الأقضية، وذلك من خلال شرحه لبعض ما أورده الإمام مالك في الموطأ من أحاديث. وستناول ذلك في أربعة مطالب؛ الأول: في اعتبار الباجي لمقصد دفع الضرر في منع الاستحلاف من غير خلطة، والثاني: في اعتبار الباجي لمقصد دفع الضرر في منع إحياء أرض موات قرب العمران، والثالث في اعتبار الباجي لمقصد دفع الضرر في منع أذية الجار، والرابع في اعتبار الباجي لمقصد دفع الضرر في قسمة الأصول الثابتة.

¹ الأصح: يُطلق، أو ينطبق

² سورة النساء، الآية: 6.

³ الباجي، المنتقى، 527/7.

المطلب الأول: اعتبار الباجي لمقصد دفع الضرر في منع الاستحلاف من غير خلطة

نبين في هذا المطلب اعتبار الباجي لمقصد دفع الضرر في استدلاله على عدم جواز استحلاف المدعى عليه من غير إثبات خلطة مع المدعى، وذلك من خلال شرحه للأثر المقطوع الذي جاء فيه:

«-مَالِكُ، عَنْ جَمِيلِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْمُؤَدِّنِ أَنَّهُ كَانَ يَحْضُرُ عُمَرَ بْنَ عَبْدِ الْعَزِيزِ وَهُوَ يَقْضِي بَيْنَ النَّاسِ، فَإِذَا جَاءَهُ الرَّجُلُ يَدَّعِي عَلَى الرَّجُلِ حَقًّا، نَظَرَ، فَإِنْ كَانَتْ بَيْنَهُمَا مُخَالَطَةٌ أَوْ مُلَابَسَةٌ، أَحْلَفَ الَّذِي ادَّعَى عَلَيْهِ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ لَمْ يُحْلَفْهُ»¹.

لقد أقرّ الباجي - في شرحه لهذا الأثر - رأي الإمام مالك المبني على ما تقدم من خبر عمر بن عبد العزيز في المسألة، ثم أورد رأي الإمامين أبي حنيفة والشافعي، المخالف لرأي الإمام مالك، ثم رجح رأي الإمام مالك ترجيحاً مقاصدياً؛ إذ استدل بمقصد دفع الضرر في ترجيح حكم لزوم إثبات المخالطة بين المدعي والمدعى عليه حتى يستحلف المدعى عليه، وإلا فلا يجوز ذلك، هذا ما يتبين من شرح الباجي الذي جاء فيه:

«قوله: في الذي يدعي على رجل حقا إن كانت بينهما مخالطة أو ملابسة، أحلف المدعى عليه، وإن لم يكن شيء من ذلك، لم يحلفه، هذا قول عمر بن عبد العزيز والفقهاء السبعة بالمدينة²، وبه قال مالك. وقال أبو حنيفة والشافعي: يستحلف المدعى عليه من غير إثبات خلطة. والدليل على ما نقوله، أن مجرد الدعوى لا يوجب حكماً إلا لوجه ضرورة، واستحلاف المدعى عليه مضرّة تلحقه، فلا يجوز أن يؤدي باليمين بمجرد الدعوى عليه إلا أن

¹ انفرد به مالك في الموطأ، كتاب الأفضية، باب القضاء في الدعوى. الحديث رقم 1389 في المنتقى.

² الفقهاء السبعة بالمدينة هم: سعيد بن المسيب، وعروة بن الزبير بن العوام، والقاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق، وأبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث، وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة، وخارجة بن زيد بن ثابت، وسليمان بن يسار. كما ذكر عبد الله بن المبارك، سالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب، بدلا من أبي بكر بن عبد الرحمن بن الحارث. وقيل فيهم شعر:

ألا كل من لا يقتدي بأئمة فقسّمته ضيزي عن الحق خارجة
فخذهم: عبيد الله عروة قاسم سعيد أبو بكر سليمان خارجة

انظر: مالك ابن أنس، المدونة الكبرى، 176/13. وانظر: الشيرازي، طبقات الفقهاء، تحقيق خليل الميس، دار القلم، بيروت، ص 39 وما بعدها. وانظر: الخطيب البغدادي، الاحتجاج بالشافعي، تحقيق خليل إبراهيم ملاح خاطر، المكتبة الأثرية، باكستان، ص 70. وانظر: المجددي، التعريفات الفقهية، ص 166.

تكون ضرورة، بأن يكون من الأمور التي تقع عليه كثيرا من غير مخالطة، ولذلك تأثير في الشرع، وبذلك تقبل شهادة الصبيان في القتال لما كان يتعذر إثبات ذلك بشهادة العدول، والله أعلم وأحكم.¹

فلاحظ هنا، أن الباجي قد استند إلى مقصد دفع الضرر في إثبات حجة مذهبه في المسألة، والمتمثل في تعليل الحكم بما يلحق المدعى عليه من أذى ومضيعة للوقت وإهدارا للسمعة وكل ما هو ضرر قد يلحق به عموما، فأقر الحكم لمقصد دفع الضرر الذي رجح به مذهبه في المسألة، مما يبرز اجتهاده المقاصدي. كما نجد هنا، قد استند إلى النظر في استدلاله المقاصدي. وقد عثرنا على إشارة إلى هذا المقصد - قد تكون للإمام مالك - ذكرها الزرقاني في شرحه، إذ قال:

«وذهب الأئمة الثلاثة وغيرهم، إلى توجه اليمين على المدعى عليه، سواء كان بينهما خلطة أم لا، لعموم حديث ابن عباس في الصحيحين، أن النبي صلى الله عليه وسلم قضى باليمين على المدعى عليه²، لكن حملة مالك وموافقوه، على ما إذا كانت خلطة؛ لئلا يتنذر أهل السفه أهل الفضل بتحليفهم مرارا في اليوم الواحد فاشتطت الخلطة لهذه المفسدة.³ فيحتمل أن ينسب التعليل للإمام مالك، كما يحتمل أن ينسب للزرقاني، وفي احتمال انتسابه للإمام مالك يكون الباجي قد استفاد من تعليله للمسألة في اجتهاده المقاصدي. إلا أنني لم أجد هذا التعليل المذكورا مع الحكم في المدونة الكبرى⁴، مما يجعلني أرجح أن يكون التعليل منسوبا إلى الزرقاني، الذي قد يكون هو من استفاد من التعليل المقاصدي للباجي في المسألة. والذي أحتمله كثيرا، أن الجميع قد استند إلى الحديث الذي رواه مسلم جاء فيه: «عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ

¹ الباجي، المنتقى، 211/7.

² الحديث أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الشهادات، باب اليمين على المدعى عليه في الأموال والحدود. ومسلم في صحيحه، كتاب الأفضية، باب اليمين على المدعى عليه. والترمذي في سننه، كتاب الأحكام عن رسول الله، باب ما جاء في أن البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه. والنسائي في سننه، كتاب آداب القضاة، باب عظة الحاكم على اليمين. وأبو داود في سننه، كتاب الأفضية، باب اليمين على المدعى عليه. وابن ماجه في سننه، كتاب الأحكام، باب البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه. وأحمد في مسنده، كتاب ومن مسند بني هاشم، باب باقي المسند السابق (ابن عباس).

³ الزرقاني، شرح الزرقاني، 499/3.

⁴ انظر: مالك ابن أنس، المدونة الكبرى، في الرجل يدعي قبل الرجل كفالة ولا خلطة بينهما أتجب عليه اليمين أم لا؟

النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَوْ يُعْطَى النَّاسُ بِدَعْوَاهُمْ لَادَّعَى نَاسٌ دِمَاءَ رِجَالٍ وَأَمْوَالَهُمْ
وَلَكِنَّ الْيَمِينَ عَلَى الْمُدَّعَى عَلَيْهِ»¹، لما تَضَمَّنَه هذا الحديث من تعليل.

المطلب الثاني: اعتبار الباجي لمقصد دفع الضرر في منع إحياء أرض موات قرب العمران

نبين في هذا المطلب اعتبار الباجي لمقصد دفع الضرر من حكم عدم جواز إحياء أرض موات قريبة من العمران إلا بإذن الإمام، وذلك من خلال شرحه للحديث المرفوع الذي جاء فيه:

«مَالِكُ، عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَيْتَةً فَهِيَ لَهُ، وَلَيْسَ لِعِرْقٍ ظَالِمٍ حَقٌّ. قَالَ مَالِكُ: وَالْعِرْقُ الظَّالِمُ كُلُّ مَا احْتَفَرَ أَوْ أُخِذَ أَوْ غُرِسَ بغيرِ حَقٍّ.»²

تعرض الباجي -في شرحه لهذا الحديث- إلى مسألة إحياء أرض موات قريبة من العمران، فذكر رأي مذهبه؛ بعدم جواز ذلك إلا بإذن الإمام، ثم ذكر من خالفهم الرأي، كالإمام الشافعي الذي قال بجواز ذلك بغير إذن الإمام، ثم رجح رأي مذهبه ترجيحاً مقاصدياً؛ إذ أشار إلى مقصد دفع الضرر عن الناس من منع إحياء أرض موات قريبة من عمرانهم، ذلك ما يستشف من قوله في المسألة الذي جاء فيه:

«مسألة: وأما التي تقرب من العمران، فلا يجيئها أحد إلا بإذن الإمام، رواه سحنون عن مالك وابن القاسم عن أشهب خلافاً للشافعي في قوله: يجيئها من شاء بغير إذن الإمام. ورواه ابن عبدوس عن أشهب، قال سحنون: وبه قال كثير من العلماء من أصحابنا وغيرهم.

¹ الحديث رواه مسلم في صحيحه، كتاب الأفضية، باب اليمين على المدعى عليه. أخرجه أيضاً كل من: البخاري في صحيحه، كتاب تفسير القرآن، باب إن الذين يشتركون بعهد الله وإيمانهم ثمناً قليلاً أولئك لا خلاق لهم. والنسائي في سننه، كتاب آداب القضاة، باب عظة الحاكم على اليمين. وابن ماجه في سننه، كتاب الأحكام، باب البيعة على المدعي واليمين على المدعى عليه. وأحمد في مسنده، كتاب ومن مسند بني هاشم، باب باقي المسند السابق (ابن عباس).

² رواه مالك في الموطأ، كتاب الأفضية، باب القضاء في عمارة الموات، الحديث رقم 1407 في المنتقى. وأخرجه الترمذي في سننه، كتاب الأحكام عن رسول الله، باب ما ذكر في إحياء أرض الموات. وأبوداود في سننه، كتاب الخراج والإمارة والفيء، باب في إحياء الموات. كما أخرجه عن جابر مرفوعاً كل من: البخاري في صحيحه، كتاب المزارعة، باب من أحيا أرضاً مواتاً. وأحمد في مسنده، كتاب باقي مسند المكثرين، باب مسند جابر بن عبد الله. والدارمي في سننه، كتاب البيوع، باب من أحيا أرضاً مائة فهي له.

والدليل على ما نقوله، قول النبي صلى الله عليه وسلم: "وليس لعرق ظالم حق" والذي يجيي بقرب العمران قد يظلم في إحيائه، ويستضر الناس بذلك لتضييقه عليهم في مسارحهم وعمارهم ومواقع مواشيهم ومرعى أغنامهم، فاحتاج إلى نظر الإمام واجتهاده في ذلك. قال سحنون في المجموعة: وقد أقطع عمر العقيق، وهو قرب المدينة، واحتج أشهب في المجموعة لقوله بأن ذلك مقتضى قوله صلى الله عليه وسلم: "من أحيا أرضا مواتا فهي له"¹ وذلك عام فيما قرب أو بعد، وإنما يستحب له ذلك لا فيما قرب من العمران لئلا يكون فيه ضرر على أحد.²

نلاحظ هنا، أن الباجي، قد استند إلى رأي الإمام مالك وأصحاب مذهبه في تقرير الحكم، ثم استند في استدلاله على ترجيح ما ذهبوا إليه إلى الحديث نفسه مشيرا إلى تقييد إطلاقه. ولعل الشافعي -الذي خالفهم- قد رأى في الحديث تعميما وإطلاقا؛ لأي أرض ميتة، بعدت أم قربت، أذن الإمام فيها أم لم يأذن، بينما التفت الباجي إلى ما يومئ إلى التقييد بعدم الظلم، في ذيل الحديث، معتبرا أن محاولة إحياء ما قرب إلى العمران من أراضي قد يتسبب في أذية الناس والإضرار بهم، فهو إذن من الظلم، فلا يجوز ذلك إلا بإذن الإمام الذي لا شك أنه سيراعي عدم مضرة الناس في قراره. فنلاحظ أن الباجي قد أناط المسألة بمقصد دفع الضرر عن الناس، فلا تحي الأرض الميتة القريبة من العمران إلا بعد إذن الإمام، لمقصد دفع الضرر عن الناس، والإمام لا يأذن إلا بمراعاته لهذا المقصد.

كما يمكننا اليوم أن نستفيد من هذا الاجتهاد المقاصدي للباجي، في منع استغلال ما خلا من الأراضي الموجودة بين العمران أو حوالبه مما قرب إليه، فيمنع ذلك لمقصد دفع الضرر المتوقع؛ من تضييق على الناس، أو رفع السترة عليهم، أو منعهم من المساحات الخضراء، أو من فضاءات الراحة والتنزه والرياضة والترفيه، ونحو ذلك، أو منعهم من اتخاذ مساحات خاصة بركن السيارات وبالأسواق ونحو ذلك من مختلف الخدمات، كما يمكن لرئيس البلدية أن يراعي هذا المقصد في إذنه لمن يستغل تلك الأراضي، وذلك بعد وضعه لمخطط عمراني مدروس وفق مقاييس مضبوطة يتحقق فيها مقصد دفع الضرر عن الناس.

¹ رواه البخاري في صحيحه، كتاب المزارعة، باب من أحيا أرضا مواتا.

² الباجي، المنتقى، 379/7، 380.

المطلب الثالث: اعتبار الباجي لمقصد دفع الضرر في منع أذية الجار

نبين في هذا المطلب اعتبار الباجي لمقصد دفع الضرر من منع الناس من أي سلوك أو فعل يلحق الضرر والأذى بجيرانهم، وذلك من خلال شرحه للحديث المرفوع الذي جاء فيه:

«-مَالِكُ، عَنْ عَمْرِو بْنِ يَحْيَى الْمَازِنِيِّ، عَنْ أَبِيهِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ.»¹

عرض الباجي - في شرحه لهذا الحديث - عدة أمثلة في أذية الجار للجار وإلحاق الضرر به، مؤكدا لزوم منع أي ضرر يلحق بالجار، إلا ما كان خفيفا وغير مستدام، مما يشير إلى اعتباره لمقصد دفع الضرر في تقريره للحكم. هذا ما يمكن استنتاجه من قوله الذي جاء فيه:

«وليس استيفاء الحقوق في القصاص من هذا الباب؛ لأن ذلك استيفاء الحقوق أو ردع عن استدامة ظلم، وإنما الضرر فيما ليس فيه إلا مجرد الإضرار بصاحبه. فأما الضرر على هذا التأويل، فمثل ما يحدثه الرجل في عرضته مما يضر بجيرانه من بناء حمام أو فرن للخبز أو لسبك ذهب أو فضة أو كبير لعمل الحديد أو رحي مما يضر بالجيران، فقد قال ابن القاسم عن مالك في المجموعة: أن لهم منعه، وقاله في الدخان. قال: وأرى التنور خفيفا. ووجه ذلك أن ضرر الفرن والحمام بالجيران بالدخان الذي يدخل في دورهم ويضر بهم، وهو من الضرر الكثير المستدام، وما كان بهذه الصفة منع إحداثه على من يستضر به. (مسألة) فأما الرحا، فإن الذي ينال منها الجيران أمران، أحدهما: إفساد الجدران، [والثاني: صوتها، فأما إفساد الجدران]² فإن ثبت أن هذا يضر بالجدران يهدمها، فإنه من الضرر الذي يمنع، وأما صوتها، فقد روى ابن حبيب عن مطرف وابن الماجشون في الغسال والضراب يؤذي جاره وقع صوتهما، أنه لا يمنعها من ذلك، فيحتمل رواية ابن القاسم الخلاف في ذلك؛ لأنه لم يبين وجه الضرر الذي يمنع منه. ووجه القول الأول عندي، إنما ذلك في الصوت الصغير الذي ليس له كبير مضرة، أو

¹ رواه مالك في الموطأ، كتاب الأفضية، باب القضاء في المرافق، الحديث رقم 1412 في المنتقى. وأخرجه مرفوعا عن ابن عباس كل من: ابن ماجه في سننه، كتاب الأحكام، باب من بني في حق ما يضر بجاره. وأحمد في مسنده، كتاب ومن مسند بني هاشم، باب بداية مسند عبد الله بن عباس.

² هذا اللفظ غير موجود في طبعة المنتقى التي اعتمدها، وقد وجدته تماما في طبعة دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، انظر الباجي، كتاب المنقى شرح موطأ الإمام مالك بن أنس، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ط2، 41/6.

يكون في بعض الأوقات ولا يستدام، وأما ما كان صوتا شديدا أو يستدام كحوانيت الكمادين تتخذ عند دار الرجل، أو حوانيت الصغارين، أو الرحا التي لها الصوت الشديد، فإنه ضرر يمنع منه، والله أعلم. ووجه القول الثاني، أنه ضرر يصل إليه في منزله، فتعلق المنع به كضرر الرائحة. (مسألة)، وأما الدباغ يؤذي جيرانه بنتن دباغه، فقد روى ابن حبيب عن مطرف وابن الماجشون، يمنع منه. والفرق بينه وبين الصوت على أصلهما، أن هذا ضرر دائم فوجب أن يمنع منه كسائر ما يحدث من الضرر الممنوع.¹

فلاحظ أن الباجي قد أولّ الحديث بمقصد دفع الضرر على الجار، وأناط حكم منع أذية الجار لجاره -بمختلف الحرف والصناعات- بالضرر الذي يكثر ويستدام، والذي جعله قاعدة لكل ما اتصف بهذه الصفة، مشيرا إلى مقصد دفع الضرر في تقرير حكم المنع، مما يبرز اجتهاده المقاصدي في المسألة الذي يظهر استناده فيها -دون شك- إلى أصل السنة من الحديث المذكور، وإلى قول الإمام مالك وبعض أصحاب مذهبه، في بيان المقصد المذكور.

وبمكنا اليوم أن نستفيد من اجتهاد الباجي المقاصدي في هذه المسألة في بناء منظومة قانونية، والسهر على تطبيقها ومتابعتها، تكون خاصة بالمخططات العمرانية وبالترخيصات لمختلف نشاطات الحرف والصناعات، مع حظر بعض السلوكات التي تلحق الضرر الحقيقي، الكثير والمستدام، بالناس، فنكون بذلك قد استندنا إلى الشريعة الإسلامية في تنظيم بعض شؤوننا الاجتماعية من خلال تحقيقنا لمقصد دفع الضرر. والمؤسف، أن تطبيق هذه المنظومة القانونية لتحقيق هذا المقصد، نجده اليوم جدّيا وفعّالا في أغلب المجتمعات الغربية، بينما نجده في أغلب مجتمعاتنا الإسلامية -وفي أحسن الأحوال- حبرا على ورق، فلا يكاد يسلم جار من ضرر وأذية بعض ما ومن يحيط بسكناه، دون وازع أو رادع!

وتحقيق هذا المقصد يحتاج إلى حضور جدّي وفعّال للسلطة، في الضبط القانوني للمسألة وفي صرامة تطبيقه. كما يحتاج إلى تربية المجتمع المستدامة، من خلال برامج المنظومة التربوية، والإعلامية، ومن خلال الدور المسجدي، ونشاطات المجتمع المدني عموما.

¹ الباجي، المنتقى، 403/7، 404.

المطلب الرابع: اعتبار الباجي لمقصد دفع الضرر في قسمة الأصول الثابتة

نبين في هذا المطلب اعتبار الباجي لمقصد دفع الضرر الذي أشار إليه بجلب المنفعة ودرء المضرة والمفسدة، في قسمة الأصول الثابتة من دور وأراضي وحمامات ونحوها. وذلك من خلال شرحه لقول الإمام مالك الذي جاء فيه:

«قَالَ يَحْيَى: سَمِعْتُ مَالِكًا يَقُولُ فِيمَنْ هَلَكَ وَتَرَكَ أَمْوَالًا بِالْعَالِيَةِ وَالسَّافِلَةِ¹: إِنَّ الْبُعْلَ² لَا يُقَسَّمُ مَعَ النَّضْحِ إِلَّا أَنْ يَرْضَى أَهْلُهُ بِذَلِكَ، وَإِنَّ الْبُعْلَ يُقَسَّمُ مَعَ الْعَيْنِ إِذَا كَانَ يُشْبِهُهَا، وَإِنَّ الْأَمْوَالَ إِذَا كَانَتْ بِأَرْضٍ وَاحِدَةٍ الَّذِي بَيْنَهُمَا مُتْقَارِبٌ فَإِنَّهُ يُقَامُ كُلُّ مَالٍ مِنْهَا، ثُمَّ يُقَسَّمُ بَيْنَهُمْ، وَالْمَسَاكِينَ وَالْدُّورُ بِهَذِهِ الْمَنْزِلَةِ.»³

تعرض الباجي - في شرحه لهذا القول - إلى قسمة الأصول الثابتة، من دور وحمامات وأراضي ونحو ذلك، فذكر رأي مذهب الإمام مالك في أنها تقسم على أن يجمع كل واحد من الشركاء حصته منها في موضع واحد ليتنفع منه، لا أن يأخذ نصيبه من كل موضع على حده فيما يقسم من دور ونحوها كما هو رأي الإمامين الشافعي وأبي حنيفة، ثم رجح مذهبه ترجيحاً مقاصدياً؛ إذ احتج بمقصد جلب المنفعة من اجتماع الحصص في موضع واحد، بينما تتحقق المضرة والمفسدة عندما يأخذ كل شريك في القسمة حصته من كل موضع مستقلة عن المواضع الأخرى، فلا ينتفع أحدهم بما حصل عليه لقلّة قيمته ومنفعته مستقلاً. قال الباجي:

«فأما الأصول الثابتة، فإذا كانت كثيرة ذات أنواع، وكان كل نوع منها يهتمل القسمة، فأراد بعض الشركاء أن يجمع له حصته من جميعها في موضع واحد، وأراد بعضهم أن يعطى حصته من كل موضع، فإن مذهب مالك أن يجمع نصيب كل واحد من الشركاء في موضع منها بشروط تفسيرها بعد هذا، إن شاء الله. وقال أبو حنيفة والشافعي: يقسم لكل إنسان نصيبه من كل دار أو من كل أرض. والدليل على ما نقوله أن القسمة على العدد مع اتفاق المنافع والأماكن، أعود بالمنفعة وأبعد من المضرة؛ لأنه إذا قسم كل دار وكل أرض، قلت

¹ هما جهتان بالمدينة. انظر: المصدر السابق، 426/7.

² البعل: هو ما يشرب وينبت بعروقه من غير سقي، وما اكتفى بماء السماء. انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة بعل، 57/11. وانظر: المحمدي، التعريفات الفقهية، ص45. وانظر: الرازي، مختار الصحاح، ص24.

³ قول للمالك ذكر في الموطأ، كتاب الأفضية، باب القضاء في قسم الأموال، الحديث 1416 في المنتقى.

قيمتها، وفسد كثير من منافعها، ولذلك أثبتت الشفعة في الأملاك، وذلك مما ينمي قيمتها، ومن الأمر البين من حصلت له دار بكمالها أفضل من أن يحصل له من أربع دور من كل دار ربعها، فكان ما قلناه أولى.¹

فلاحظ أن الباجي قد استند إلى الدليل المقاصدي في ترجيحه لرأي مذهبه في هذه المسألة. كما أنه لم يتبين هنا أن الباجي قد استند إلى نص أو قياس أو رأي فقيه فيما بينه من مقصد، بل يظهر اعتماده على النظر، إلا ما يحتمل من تأثره برأي الإمام مالك وابن القاسم، مما ذكره في موضع آخر في سياق حديثه عن قسمة الحمام ونحوه عندما قال:

«(فصل) وأما الماجل² والحمام والبيت الصغير، فقد قال مالك: لا يقسم الحمام وغيره مما في قسمته ضرر... (فرع) إذا ثبت ذلك فقد قال ابن حبيب: لا يقسم الحمام، ولا الفرن، ولا الرحا، ولا البئر، ولا العين، ولا الساقية، ولا الدكان، ولا الجدار، ولا الطريق، ولا الشجرة، وفي المجموعة: يقسم الجدار إن لم يكن فيه ضرر... ومعنى الضرر في ذلك على المشهور من مذهب ابن القاسم، أن لا يبقى فيه المنفعة الثابتة قبل القسمة، مثل الدار التي تقسم فيكون ما يصير لكل واحد منهم ما يسكن، وأما الحمام فلا يتصور ذلك فيه؛ لأنه لا يمكن أن يبقى نصيب كل واحد منهم حماما في الأغلب، ولذلك لا يقسم عند ابن القاسم، ويراعى مع ذلك أن لا تذهب القسمة معظم منفعه، وإن بقي على حكم منفعته...»³.

فلعلّ الباجي قد استند إلى رأي الإمام مالك وبعض أصحاب مذهبه في اجتهاده المقاصدي في هذه المسألة.

والظاهر أن ما رجّحه الباجي من مذهب الإمام مالك هو الأصح، لأنه الأنفع للناس، وغيره فيه مضرة لأصحاب الحصص في القسمة وللمجتمع عموما، إذ قد يتحصل كل واحد على حصة عديمة المنفعة والقيمة لا تصلح لشيء عندما تكون مستقلة، فلا صاحبها ينتفع بها ولا العامة تستفيد من فرصة استغلالها، الأمر الذي يخل بمقصد جلب المنفعة ودرء المضرة

¹ الباجي، المنتقى، 427/7.

² الماجل: حوض واسع يؤجل أي يجمع فيه الماء ثم يفجر إلى المزارع. انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة أجل، 12/11، ومادة مجل، 616/11.

³ الباجي، المنتقى، 432/7، 433.

والمفسدة. كما يمكن اعتبار ما سبق ذكره من حديث النبي صلى الله عليه وسلم "لا ضرر ولا ضرار"، دليلاً لترجيح ما ذهب إليه الباجي في اجتهاده المقاصدي.

الفصل الرابع: الاجتهاد المقاصدي للباقي في كتابي العقول والحدود

نعمل في هذا الفصل على إبراز الاجتهاد المقاصدي للباقي من خلال ما عثرنا عليه من تصريح أو إشارة إلى المقاصد في شرحه لما أورده الإمام مالك في الموطأ في كتابي العقول والحدود، اللذين يمكن تصنيفهما أيضا ضمن السياسة الشرعية. لكن من الجدير -قبل أن نبرز الاجتهاد المقاصدي للباقي في ذينك الكتابين- أن نحدد معنى العقول ومعنى الحدود، لتكون لنا عوناً يزيل الالتباس حال ذكر المصطاح.

فالعقول: جمع عَقْل، أي الدية هنا، وسميت الدية عقلاً لأنهم كانوا يأتون بالإبل فيعقلونها بفناء وليّ المقتول، ثم كثر استعمال ذلك حتى أطلق العقل على كل دية إبلاً كانت أو نقدًا. وعَقْل القتل يعقله عقلاً: أعطى ديتَه ودفعها. وعَقْل له دم فلان، إذا ترك القَوَدَ (أي القصاص) للدية. وعَقْل عن فلان، غُرِّمَ عنه جنايته، وذلك إذا لزمته دية فأذاها عنه. والعاقلة: هم العصبة، والقراية من قبل الأب، الذين يعطون دية قتل الخطأ. وقال الجبي: عاقلة الرجل، قبيلته التي تؤخذ عنه بدية الخطأ¹.

والحدود: جمع حدّ، في اللغة هو المنع، والفصل بين شيئين، والحاجز بينهما يمنع من اختلاطهما ببعضهما البعض، وحدّ الشيء منتهاه. وفي الشريعة، الحد: عقوبة مقدّرة وجبت حقاً لله عز وجلّ. وتطلق الحدود أيضا على محارم الله، وتطلق كذلك على ما قدره الله تعالى وحدّه مما لا يجوز للمكلف أن يتعداه كالموارث وغيرها، وسميت العقوبات المقدرة بالحدود لأنها تمنع من الوقوع في مثل ذلك الذنب، كما أنها زواجر عن محارم الله وحدوده، وأنها مقدرة لا يجوز فيها الزيادة ولا النقصان، لذلك فالتعزيرات لا تسمى حدوداً. والحدود ستة: حد الزنا وحد شرب الخمر وحد السكر وحد القذف وحد السرقة وحد قطع الطريق².

¹ انظر: الجبي، كتاب شرح غريب ألفاظ المدونة، ص112، 115. وانظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة عقل، 460/11. وانظر: الرازي، مختار الصحاح، ص187. وانظر: الزرقاني، شرح الزرقاني، 216/4. وانظر: النووي، تحرير ألفاظ التنبيه، ص311. وانظر: سعدي أبو جيب، القاموس الفقهي، ص258.

² انظر: الزرقاني، شرح الزرقاني، 165/4. وانظر: البعلي، المطلع، ص370. وانظر: القونوي، أنيس الفقهاء، ص173. وانظر: الجرجاني، التعريفات، ص113. وانظر: المجددي، التعريفات الفقهية، ص77.

ونبيّن في هذا الفصل الاجتهاد المقاصدي للباجي من خلال اعتباره للمقاصد في العديد من المسائل الفقهية الواردة في كتابي العقول والحدود، التي أشار فيها إلى مقصد حفظ الجمال في الخلق من جهة عدم، من خلال فرض الشرع لديات الجروح، وإلى مقصد الردع من خلال بعض أحكام العقوبات، وإلى مقصد حفظ الدماء والأنفس ومقصد حفظ قدرة التكلم للإنسان ومقصد حفظ حق الرضاع للولد في تقريره لبعض أحكام الجراح والديات. كما كان معتبرا في الحدود، لمقصد حفظ النفس في حكم منع إقامة الحد على الزانية الحامل وقت حملها، ولمقصد حفظ العرض في تقريره لحكم منع تغريبها إن زنت، ولمقصد حفظ المال من حكم قطع يد السارق، ولمقصد جلب المصلحة ودرء الفساد في اجتهاد الإمام في عقوبة قاطع الطريق. مستعينا بتلك المقاصد في تعليقه للأحكام، وفي استدلالاته واستنباطاته وترجيحاته، وفي استخدامها مناطات جامعة في بعض أقيسته، ومعالم في توجيهاته لمختلف الآراء. مستندا في ذلك -إجمالا- إلى أصل القياس، وإلى أقوال الإمام مالك وأصحاب مذهبه، وإلى الواقع والنظر، مما يثبت - عموما- اجتهاده المقاصدي. وقد وقفنا عند أوضح اعتبارات الباجي للمقاصد التي جمعناها في هذا الفصل، فتضمّن تسعة مباحث؛ الأول: في اعتبار الباجي لمقصد حفظ الجمال الإنساني في الجراح. والثاني: في اعتبار الباجي لمقصد الردع في العقوبة. والثالث: في اعتبار الباجي لمقصد حفظ النفس في الجراح. والرابع: في اعتبار الباجي لمقصد حفظ قدرة التكلم في دية اللسان. والخامس: في اعتبار الباجي لمقصد تأمين الرضاع للولد في دية قطع الثديين. والسادس: في اعتبار الباجي لمقصد حفظ النفس من منع حدّ الزانية الحامل. والسابع: في اعتبار الباجي لمقصد حفظ العرض في حكم تغريب الزانية وحد القذف. والثامن: في اعتبار الباجي لمقصد حفظ المال في حد السرقة. والتاسع: في اعتبار الباجي لمقصد جلب المصلحة ودرء الفساد في عقوبة قاطع الطريق.

المبحث الأول: اعتبار الباجي لمقصد حفظ الجمال الإنساني في الجراح

نعمل في هذا المبحث على إبراز اعتبار الباجي لمقصد حفظ الجمال الإنساني من خلال ما عثرنا عليه في شرحه لبعض ما أورده الإمام مالك في الموطأ من أحاديث في أبواب مختلفة. وسنتناول ذلك في خمسة مطالب؛ الأول: في اعتبار الباجي لمقصد حفظ الجمال الإنساني في جراح الأنف. والثاني: في اعتبار الباجي لمقصد حفظ الجمال الإنساني في جراح الشفة.

والثالث: في اعتبار الباجي لمقصد حفظ الجمال الإنساني في دية العين. والرابع: في اعتبار الباجي لمقصد حفظ الجمال الإنساني في موضحة الوجه. والخامس: في اعتبار الباجي لمقصد حفظ الجمال الإنساني في جراح الأسنان.

المطلب الأول: اعتبار الباجي لمقصد حفظ الجمال الإنساني في جراح الأنف

نبين في هذا المطلب اعتبار الباجي لمقصد حفظ الجمال الإنساني من حكم لزوم الدية في قطع غضروف الأنف. وذلك من خلال شرحه للحديث المرفوع، الذي رواه الإمام مالك في أول كتاب العقول، جاء فيه:

«-مَالِكُ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَمْرٍو بْنِ حَزْمٍ، عَنْ أَبِيهِ أَنْ فِي الْكِتَابِ الَّذِي كَتَبَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِعَمْرٍو بْنِ حَزْمٍ فِي الْعُقُولِ أَنَّ فِي النَّفْسِ مِائَةً مِنَ الْإِبِلِ وَفِي الْأَنْفِ إِذَا أُوعِبَ جَدْعًا مِائَةً مِنَ الْإِبِلِ وَفِي الْمَأْمُومَةِ ثَلَاثُ الدِّيَةِ وَفِي الْجَائِفَةِ مِثْلَهَا¹ وَفِي الْعَيْنِ خَمْسُونَ وَفِي الْيَدِ خَمْسُونَ وَفِي الرَّجْلِ خَمْسُونَ وَفِي كُلِّ أُصْبَعٍ مِمَّا هُنَالِكَ عَشْرٌ مِنَ الْإِبِلِ وَفِي السِّنِّ خَمْسٌ وَفِي الْمَوْضِحَةِ خَمْسٌ.»²

تعرض الباجي -في شرحه لهذا الحديث- إلى مسألة ثبوت الدية في قطع غضروف الأنف، فذكر رأياً مشهوراً في مذهبه عن لزومها في قطعه، معللاً ذلك بإشارته إلى تحقيق مقصد الجمال في الإنسان، فقد جاء في قوله:

¹ المأمومة: وهي التي تصادف أم الرأس وتدخل في الدماغ أو تصل إليه ولو بمدخل إبرة. وهي أشد الشجاج، فهي التي لا يبقى بينها وبين الدماغ إلا جلدة رقيقة وفيها ثلث الدية، وذكر ابن عبد البر، أن أهل العراق يقولون لها الأمة، وأهل الحجاز المأمومة.

والجائفة: تطلق على كل شجة تعم جوف الصدر أو الظهر أو البطن أو الرقبة. وهي الطعنة التي تصل إلى الجوف وتختص بالبطن والظهر عند المالكية، أي ما نفذ إلى البطن أو الظهر، وقال ابن عبد البر: "الجائفة كل ما حرق إلى الجوف من بطن أو ظهر أو ثغرة نحر". انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة شجع، 303/2، ومادة جوف، 34/9. وانظر: الجي، كتاب شرح غريب ألفاظ المدونة، ص114. وانظر: الرازي، مختار الصحاح، ص10، 50. وانظر: سعدي أبو جيب، القاموس الفقهي، ص23، 73. وانظر: المجددي، التعريفات الفقهية، ص68. وانظر: ابن عبد البر، التمهيد، 341/17، 365. وانظر: الزرقاني، شرح الزرقاني، 217/4. وانظر: أبو الحسن المالكي، كفاية الطالب، 396/2.

² رواه مالك في الموطأ، أول كتاب العقول، الحديث رقم 1502 في المنتقى. وأخرجه النسائي في سننه، كتاب القسامة، باب ذكر حديث عمرو بن حزم في العقول. والدارمي في سننه، كتاب الديات، باب كم الدية من الإبل.

«(فصل) وقوله: "في الأنف إذا أوعب جدعا مائة من الإبل" يريد إذا استوعب قطعه، وقد ذكر الشيخ أبو إسحاق قطع الأنف. قال: وفي الأنف ما جاء في الخبر إذا أوعب جدعا، وكذلك إذا قطع مارنه¹، فجعل استيعاب الجدع قطع جميع الأنف، وجعل في قطع مارن الأنف مثل ذلك. ويحتمل أن يكون معنى قوله: "وفي الأنف إذا أوعب جدعا" أي إذا استوعب منه بالقطع ما يسمى جدعا، ومن ذلك: وعبت الكلام، إذا استوفيت معناه. قال القاضي أبو محمد: إذا قطع مارنه، ففيه الدية، لما روي في الحديث: "وفي الأنف إذا أوعب جدعا الدية" فجعل قطع الأنف استيعابا للجدع، وإنما أراد بذلك أن قطع المارن، وهو ما فوق العظم الذي هو أصل الأنف. قال أشهب: هو المارن، وهو الأرنبية، وهو الروبة تبلغه إلى أن يكون جدعا كاملا، وما قطع منه بعد ذلك بأن يستأصل العظم أو بعضه، فزاد على الجدع الكامل. ولأشهب في المجموعة "روى ابن شهاب أن النبي صلى الله عليه وسلم قضى في الأنف بقطع مارنه فيه الدية كاملة" ولعله ذهب إلى تأويل حديث عمرو بن حزم، والله أعلم. وفي الموازية روى ابن القاسم وأشهب عن مالك أنه قال: للذي فيه من الأنف أن يقطع المارن دون العظم، ولو استؤصل من العظم، فإن فيه دية. وفي النوادر من رواية ابن نافع عن مالك: لا دية في الأنف، وإن ذهب شمه حتى يستأصل من أصله، قال الشيخ أبو محمد لا تستكمل فيه الدية إلا بهذا، وهذا شاذ، وفي كتاب الأبهري: إن أذهب شمه، والأنف قائم، ففيه الدية. وجه الرواية الأولى، وهي المشهورة، أن المارن عظم فيه منفعة كاملة، وجمال ظاهر، فوجبت الدية لجدعه أصل ذلك البصر. ووجه الرواية الثانية، التعلق بقوله صلى الله عليه وسلم: "وفي الأنف إذا أوعب جدعا الدية" وقد بينا تأويله على الرواية الأولى، والله أعلم.²

فالظاهر هنا، أن الباجي قد رجح الرأي المشهور من مذهبه، ترجيحا مقاصديا؛ إذ احتج بزوال المنفعة والجمال من قطع غضروف الأنف في القول بالدية فيه، مما يشير إلى اعتباره لمقصد الجمال إلى جانب المنفعة في المسألة. كما نلاحظ أنه استند إلى النظر، وإلى القياس في اجتهاده المقاصدي؛ إذ قاس الأنف على البصر لاشتراكهما في مقصد الجمال والمنفعة، فاستعمل

¹ المارن: ما لان من الأنف منحدرًا عن العظم، وفضل عن القصبية، فهو بهذا التعريف، ما يعرف اليوم بالغضروف. انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة مرن، 404/13. وانظر: المجددي، التعريفات الفقهية، ص 190.

² الباجي، المنتقى، 4/9.

المقصد مناطا جامعا في قياسه، كما استعمل المقصد كذلك في تعليل حكم وجوب الدية في قطع المارن.

المطلب الثاني: اعتبار الباجي لمقصد حفظ الجمال الإنساني في جراح الشفة

نبين في هذا المطلب اعتبار الباجي لمقصد حفظ الجمال الإنساني من ثبوت نصف الدية في قطع الشفة العليا كالسفلى، وذلك من خلال شرحه للأثر المقطوع الذي رواه الإمام مالك في باب ما فيه الدية كاملة، جاء فيه:

«-مَالِكُ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ: فِي الشَّفَتَيْنِ الدِّيَةُ كَامِلَةٌ، فَإِذَا قُطِعَتِ السُّفْلَى، فَفِيهَا ثُلُثُ الدِّيَةِ.»¹

ذكر الباجي -في شرحه لهذا الأثر- عدم الاختلاف في ثبوت الدية كاملة في قطع الشفتين، إنما الاختلاف في مقدار دية الشفة الواحدة؛ فيرى سعيد بن المسيب أن في الشفة السفلى ثلثي الدية، وقيل أن ثلثي الدية في الشفة العليا، بينما يرى الإمام مالك وأصحابه أنه في كل شفة نصف الدية، وهو الذي رجّحه الباجي ترجيحاً مقاصدياً أشار فيه إلى مقصد حفظ الجمال الإنساني. قال الباجي:

«قوله: "في الشفتين الدية كاملة" وهذا مما لم يختلف فيه، وإنما الخلاف فيما قال بعد ذلك إن في الشفة السفلى ثلثي الدية، فهذا الذي قاله ابن المسيب. قال ابن الموزان: في كل واحدة نصفها، وبه قال مالك وجميع أصحابه فيما علمنا، ولم يأخذ مالك بقول ابن المسيب: إن في السفلى ثلث [كذا]² الدية. قال في المجموعة: ولم يبلغني أن أحداً فرق بينهما غيره، وأراه وهما عليه، ولو ثبت عليه ما كان فيه حجة لكثرة من خالفه، والحجة أتم عليه أنه قال: إن السفلى أحمل للطعام واللعب، فإن في العليا من الجمال أكثر من ذلك، وقد تختلف يسرى اليدين ويمناهما في المنافع وتساويان في الدية، وبهذا قضى عمر بن عبد العزيز، وقاله كثير من

¹ انفرد به مالك في الموطأ، كتاب العقول، باب ما فيه الدية كاملة. الحديث رقم 1514 في المتقى.

² الأصح ثلثي، تبعاً لما ورد في الحديث.

التابعين. قال ابن حبيب، وقيل إن في العليا من الشفتين ثلثي الدية، وهو قول شاذ، والله أعلم وأحكم.¹

نلاحظ أن الباجي قد حاجج سعيد بن المسيب بما احتج به، وأضاف مقصد حفظ الجمال في الشفة العليا، فلو كان لإحدى الشفتين قيمة أكثر من الأخرى لكانت للشفة العليا، فالأنسب للحكم هو مناصفة الدية بين الشفة العليا والسفلى على السواء. والملاحظ أن الباجي قد اعتمد على رأي مذهبه وعلى القياس باليدين وعمل التابعين في تقريره للحكم، لكنه - كما يظهر من شرحه - قد استند إلى النظر في تعليل الحكم والاستدلال عليه استدلالاً مقاصدياً، عندما أشار إلى لزوم الدية في الشفة العليا تماماً كلزومها في الشفة السفلى لتحقيق مقصد حفظ الجمال الإنساني من جهة العدم.

المطلب الثالث: اعتبار الباجي لمقصد حفظ الجمال الإنساني في دية العين

نبين في هذا المطلب اعتبار الباجي لمقصد حفظ الجمال الإنساني من عدم لزوم الدية كاملة في العين التي ذهب بصرها وبقي شكلها سليماً قائماً، إنما يتعين الاجتهاد في تقدير الغرم لما نقص من منافعها، نبحت ذلك من خلال شرح الباجي للأثر الموقوف الذي رواه الإمام مالك في باب ما جاء في عقل العين إذا ذهب بصرها، جاء فيه:

«-مَالِكُ، عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ، عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ يَسَارٍ أَنَّ زَيْدَ بْنَ ثَابِتٍ كَانَ يَقُولُ فِي الْعَيْنِ الْقَائِمَةِ إِذَا طَفَّتْ: مِائَةُ دِينَارٍ.»²

فالذي يبرز اعتبار الباجي لمقصد حفظ الجمال - في شرحه لهذا الأثر - هو إشارته إليه في تقريره للاجتهاد في تقدير الغرم دون الدية كاملة في العين التي ذهب بصرها وبقيت قائمة على حالها؛ إذ برّر ذلك بما حظي به صاحب العين المصابة من سلامة شكلها في وجهه مما يبقى على جماله، فلما تحقق مقصد حفظ الجمال الإنساني سقطت الدية كاملة وتعين الاجتهاد في تقديرها بحسب ما نقص من منافعها. قال الباجي:

¹ الباجي، المنتقى، 36/9.

² انفرد به مالك في الموطأ، كتاب العقول، باب ما جاء في عقل العين إذا ذهب بصرها. الحديث رقم 1518 في المنتقى.

«وفي الموازية والمجموعة عن مالك: أن المجتمع عليه، أنه سمع أن ليس في العين القائمة التي ذهب بصرها فبقيت، إلا الاجتهاد... ومعنى ذلك أن منافعها قد ذهبت، وإنما بقي منها شيء من الجمال فلذلك كان فيها الاجتهاد، ولم يقدر عقلها، لأن ذلك إنما يكون في عضو باقي المنافع أو بعضها. والله أعلم.»¹.

وفي ما قاله إشارة إلى اعتباره لمقصد حفظ الجمال الإنساني في تعليقه لتعيين الاجتهاد في تقدير الدية في العين القائمة إذا طفتت، مستندا إلى قول الإمام مالك في الحكم، وإلى النظر في اجتهاده المقاصدي.

المطلب الرابع: اعتبار الباجي لمقصد حفظ الجمال الإنساني في موضحة الوجه

نبين في هذا المطلب اعتبار الباجي لمقصد حفظ الجمال الإنساني من تعين الزيادة في دية موضحة² الوجه عن موضحة الرأس، لما تركه من شين في الوجه يقبح منظره، وذلك من خلال شرحه للأثر المقطوع الذي رواه الإمام مالك في باب ما جاء في عقل الشجاج³، جاء فيه:

¹ الباجي، المنتقى، 42/9.

² الموضحة: سبق شرحها في كتاب الأفضية، ويراد بها هنا تحديدا، ما قاله الباجي: "معنى الموضحة من جهة اللغة ما أوضح عن العظم وأظهره بوصول الشجة إليه وقطع ما دونه من لحم وجلد وغير ذلك مما يستره، وهذا موجود من جهة اللغة في كل عضو من أعضاء الجسد، إلا أن أرش الموضحة الذي قدره الشرع بنصف عشر الدية، سواء عظمت الموضحة أو صغرت، إنما يختص بموضحة الرأس والوجه؛ لأن العظم واحد، وهو مججمة الرأس". انظر: المصدر نفسه، 44/9.

³ الشجة واحدة شجاج الرأس وهي عشر الحارصة وهي التي تقشر الجلد ولا تدميه والدامية وهي التي تدميه والباضعة وهي التي تشق اللحم شقا كبيرا والسحاق وهي التي يبقى بينها وبين العظم جلدة رقيقة فهذه خمس شجاج ليس فيها قصاص ولا أرش مقدر وتجب فيها حكومة، والموضحة وهي التي تبلغ إلى العظم وفيها خمس من الإبل ثم الهاشمة وهي التي تهشم العظم أي تكسره وفيها عشر من الإبل والمنقلة وهي التي ينقل منها العظم من موضع إلى موضع وفيها خمس عشرة من الإبل ثم المأمومة ويقال الآمة وهي التي لا يبقى بينها وبين الدماغ إلا جلدة رقيقة وفيها ثلث الدية والدامعة وهي التي تبلغ الدماغ وفيها أيضا ثلث الدية. والشجة الجرح يكون في الوجه والرأس فلا يكون في غيرهما من الجسم وجمعها شجاج. انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة شجاج، 303/2.

«-مَالِكُ، عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ أَنَّهُ سَمِعَ سُلَيْمَانَ بْنَ يَسَارٍ يَذْكُرُ أَنَّ الْمُوضِحَةَ فِي الْوَجْهِ مِثْلُ الْمُوضِحَةِ فِي الرَّأْسِ، إِلَّا أَنَّ تَعْيِبَ الْوَجْهِ، فَيُزَادُ فِي عَقْلِهَا مَا بَيْنَهَا وَبَيْنَ عَقْلِ نِصْفِ الْمُوضِحَةِ فِي الرَّأْسِ، فَيَكُونُ فِيهَا خَمْسَةٌ وَسَبْعُونَ دِينَارًا.»¹

تعرض الباجي - في شرحه لهذا الأثر - إلى قول الإمام مالك الذي خالف فيه سليمان بن يسار بخصوص مقدار الزيادة في موضحة الوجه عن الرأس؛ إذ يرى الإمام مالك أن الزيادة فيها تكون بالاجتهاد بحسب ما تتركه من شين، خلافاً لسليمان بن يسار الذي حددها بزيادة نصف دية موضحة الرأس في دية موضحة الوجه. والذي يهمننا هنا، هو ما أشار إليه الباجي من تعليل بمقصد حفظ الجمال الإنساني في تمييزه بين موضحة الوجه وموضحة الرأس، وفي تقريره لتعيين الاجتهاد في تقدير دية موضحة الوجه تبعاً لأثر القبح الذي يسببه الشين في الوجه. قال الباجي:

«(مسألة) وهذا إذا برئت على شين، لأنه عقل يختص بها لوصول الشجة إلى ذلك العظم، فأما إذا برئت على شين وهو قبح الأثر، فإنه يزداد في موضحة الوجه والرأس بقدر ما شأنه بالاجتهاد، شأنه قليلاً أو كثيراً، وهذا قول مالك في الموازية، وبه أخذ ابن القاسم. قال ابن القاسم: ولم يأخذ مالك بقول سليمان بن يسار: يزداد في موضحة الوجه ما بينها وبين نصف عقلها. وقال مالك: وما سمعت أن غيره قاله. وقال ابن نافع عن مالك: لا يزداد فيها شيء إلا أن يكون شيء منكراً، فيزداد في ذلك. وقال أشهب: لا يزداد لشينها شيء؛ لأن فيها دية موضحة. وجه قول مالك أن الوجه يختص بقبح المنظر دون الرأس؛ لأنه ظاهر، ولهذا المعنى تأثير في العمل كالذي في سائر الجسد، وإنما يختص عقل الموضحة بالشجة، ووصولها إلى عظم الدماغ، فأما الشين، فإنما هو معنى أزيد بعد ذلك، فيجب أن يكون فيه الاجتهاد. ووجه قول أشهب ما احتج به من أن دية الموضحة مقدرة لا تختلف بصغرها ولا كبرها، فلا تختلف بقبح أثرها كموضحة الرأس.»²

فلاحظ أن الباجي قد ذكر الرأيين؛ القائل بتعيين الاجتهاد في التقدير بحسب مقدار الأثر، والقائل بثبات القيمة دون اعتبار لمقدار الأثر، ثم بين حجّة كل رأي دون أن يبرز

¹ انفرد به مالك في الموطأ، كتاب العقول، باب ما جاء في عقل الشجاج. الحديث رقم 1519 في المنتقى.

² الباجي، المنتقى، 44/9، 45.

ترجيحا صريحا في المسألة، لكن المتأمل في مناقشته للمسألة يلمس إيماءه إلى ترجيح قول الإمام مالك القائل بتعيين الاجتهاد في التقدير؛ لما يجده من ذكره لهذا الحكم في بداية المسألة قبل إبداء الآراء، ولما يجده من استرسال في تعليل قول الإمام مالك بنظر منسوب إلى الباجي، بينما نلاحظه قد اكتفى في قول ابن اشهب بما ذكره هو نفسه من دليل في المسألة. والملفت أن الباجي قد علل رأي الإمام مالك تعليلا مقاصديا؛ أظهر فيه اعتباره لمقصد حفظ الجمال الإنساني في توجيهه للمسألة، مستفيدا من قول سليمان بن يسار عندما قال " إلا أن تعيب الوجه"، وقول الإمام مالك عندما أقرّ الزيادة في الشين بحسب الاجتهاد، ومستندا إلى النظر فيما ذهب إليه من اجتهاد مقاصدي.

المطلب الخامس: اعتبار الباجي لمقصد حفظ الجمال الإنساني في جراح الأسنان

نبيّن في هذا المطلب اعتبار الباجي لمقصد حفظ الجمال الإنساني من الدية في جروح الأسنان، وذلك من خلال شرحه للأثر المقطوع الذي رواه الإمام مالك في باب جامع عقل الأسنان، جاء فيه:

«-مَالِكُ، عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيْبِ أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ: إِذَا أُصِيبَتْ السِّنُّ فَاسْوَدَّتْ، فَفِيهَا عَقْلُهَا تَامًا، فَإِنْ طُرِحَتْ بَعْدَ أَنْ اسْوَدَّتْ، فَفِيهَا عَقْلُهَا أَيْضًا تَامًا»¹

تعرض الباجي -في شرحه لهذا الأثر- إلى مسألة خلافية في اسوداد السن وسقوطها، أفيهما دية كل على حده أم في اسودادها حكومة² وفي سقوطها دية؟ ثم رجّح رأي من قال بوجوب الدية في اسودادها ووجوبها ثانية في سقوطها، مستندا في استدلاله إلى مقصد حفظ الجمال الإنساني -إلى جانب المنفعة- من سلامة الأسنان، ذلك ما يتّضح من شرحه الذي جاء فيه:

¹ انفرد به مالك في الموطأ، كتاب العقول، باب جامع عقل الأسنان. الحديث رقم 1525 في المنتقى.

² الحكومة: أي شيء محكوم به، أي يحكم به الحاكم العارف بنسبة تقدر ما نقصمن الجناية، أي أن يقوم بعد يراء المحسني عليه، عبدا سالما بعشرة مثلا، ثم يقوم معيبا بتسعة مثلا، فالتفاوت بين القيمتين هو العشر، فيجب على الجاني نسبة ذلك في الدية. انظر: الدردير، الشرح الكبير، 4/269، 270. وانظر: أبو الحسن المالكي، كفاية الطالب، 393/2، 394. وانظر: الآبي الأزهرى، الثمر الداني شرح رسالة القيرواني، ص578.

«قوله: "إن اسودت السن ففيها العقل تاما، ثم طرحت ففيها العقل أيضا تاما" يريد اسودادها يوجب فيها العقل التام. قال القاضي أبو محمد، خلافا للشافعي في قوله: إذا ضربت فاسودت، ففيها حكومة. قال: والدليل على ما نقوله، أنه إذا اسودت فقد ذهبت منفعتها، فوجب بذلك الدية، قال: ثم إذا طرحت بعد ذلك، وجبت دية أخرى لذهاب الجمال بها... وفي الموازية، عن أشهب عن عمر وعلي وابن المسيب وعدد من التابعين: أنها إذا اسودت وجب عقلها، ولم يبلغني عن أحد من العلماء خلافة. وأما إذا طرحت بعد اسودادها، ففيها بعض الخلاف، قال ابن شهاب وأبو الزناد: ففيها حكومة كالعين القائمة. قال ابن المواز: العين القائمة لم تبق فيها منفعة؛ لأن السن السوداء بقيت فيها قوتها وأكثر منافعتها، فظاهر قوله، إن الأمر بالعكس، فما قاله القاضي أبو محمد من أن السن إذا اسودت فقد ذهب جمالها، وبقيت منفعتها [كذا]¹، فإنما وجبت الدية الأولى باسودادها لذهاب جمالها، ووجبت الدية الثانية لذهاب منفعتها، وهو الأظهر عندي، والله أعلم.»²

نلاحظ أن الباجي قال بقول سعيد بن المسيب في تقرير حكم ثبوت الدية في السن عند اسودادها ووجوبها عند سقوطها، أما الاستدلال المقاصدي في المسألة فقد أورد احتجاج القاضي أبي محمد واحتجاج ابن المواز، اللذين لم يختلفا في أصل الحكم، إنما كان اختلافهما في التعليل المقاصدي للزوم الدية في الاسوداد ولزومها في السقوط، ثم رجح الباجي -صراحة- التعليل المقاصدي لابن المواز، الذي لم يذكر تعليله -حسب ما يبدو- ليقارنه بالتعليل المقاصدي للقاضي أبي محمد، وإنما ذكره ردًا لرأي ابن شهاب وأبي الزناد، اللذين قالوا في سقوط السن بعد اسودادها حكومة دون دية، مستدلا بإحلال المجني بمقصد حفظ الجمال عند تسببه في اسودادها، وإحلاله بمقصد الانتفاع مع مقصد حفظ الجمال عند تسببه في سقوطها،

¹ ما نسب للقاضي أبي محمد في هذا الموضع، مخالف تماما لما ذكر من قوله بدءاً! ولعلّ الأصح الذي ينسجم مع السياق -حسب رأيي- هو تعليق الباجي على قول ابن المواز، بالقول: " فظاهر قوله، إن الأمر بالعكس مما قاله القاضي أبو محمد، من أن السن إذا اسودت، فقد ذهب جمالها، وبقيت منفعتها.. إلخ "، فما ذكر، من أن السن إذا اسودت... هو بيان لقول ابن المواز، الذي هو عكس قول أبي محمد. فلعلّه خطأ مطبعي، أو تصحيف من الناسخ، كتب: " فما " بدل أن يكتب: " مما "، وهذا الذي أرجحه؛ لأنني وجدت الخلل نفسه، عندما راجعت طبعة أخرى للمنتقى، لدار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ط2، مجدة للطبعة1، 1332هـ. 93/7.

² الباجي، المنتقى، 56/9.

فلئن لزمنا الدية في اسودادها فهي بعد سقوطها أكثر لزوما. وهذا الأسلوب في المحاججة يبرز الاجتهاد المقاصدي للباقي في المسألة، الذي يظهر أنه استند فيه إلى رأي القاضي أبي محمد وإلى ابن المواز، في اعتبار مقصد الجمال إجمالا، رغم اختلافهما في التعليل به تفصيلا. أما ما أشار إليه الباقي من مقصد الانتفاع في المسألة، فيمكننا اعتباره مقصدا تبعا نسبة إلى ما بحثناه في هذه لمطلب.

المبحث الثاني: اعتبار الباقي لمقصد الردع في العقوبة

نعمل في هذا المبحث على إبراز اعتبار الباقي لمقصد الردع في العقوبة من خلال ما عثرنا عليه في شرحه لما أورده الإمام مالك في باين مختلفين من الموطأ تضمننا مسألتين أشار فيهما الباقي إلى مقصد الردع في العقوبة، فتضمن المبحث مطلبين؛ الأول: في اعتبار الباقي لمقصد الردع في تأديب الصبي. والثاني: في اعتبار الباقي لمقصد الردع في منع القاتل من الميراث.

المطلب الأول: اعتبار الباقي لمقصد الردع في تأديب الصبي

نبين في هذا المطلب اعتبار الباقي لمقصد الردع والزجر من حكم تأديب الصبي الجاني، وذلك من خلال شرحه لما أورده الإمام مالك في باب ما جاء في دية الخطأ في القتل، جاء فيه:

«قَالَ مَالِكُ: الْأَمْرُ الْمُجْتَمَعُ عَلَيْهِ عِنْدَنَا أَنَّهُ لَا قَوْلَ بَيْنَ الصَّبِيَّانِ، وَإِنَّ عَمْدَهُمْ خَطَأً، مَا لَمْ تَجِبْ عَلَيْهِمُ الْحُدُودُ وَيَبْلُغُوا الْحُلْمَ، وَإِنَّ قَتْلَ الصَّبِيِّ لَا يَكُونُ إِلَّا خَطَأً، وَذَلِكَ لَوْ أَنَّ صَبِيًّا وَكَبِيرًا قَتَلَا رَجُلًا حُرًّا خَطَأً، كَانَ عَلَى عَاقِلَةٍ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا نِصْفُ الدِّيَةِ.»¹

لقد تعرض الباقي - في شرحه لهذا القول - إلى مسألة الصبي إذا جنى جنائيا، فذكر أنه يؤدب، ثم علل ذلك بتحقيق مقصد الردع مادام يعي ذلك، فقال:

¹ قول لملك ذكره في الموطأ، كتاب العقول، باب ما جاء في دية الخطأ في القتل، عقب الحديث 1507 في المنتقى.

«وإذا جنى الصبي أدب، إن كان يعقل ما يصنع، قاله ابن القاسم. ووجه ذلك أنه يفهم الزجر، والعقوبة والتعزير إنما وضعا للردع والزجر والتعليم، كما يؤدب على تعليم القرآن وغير ذلك مما ينتفع به، والله أعلم وأحكم»¹

نلاحظ أن الباجي قد علل العقوبة بتحقيق مقصد الردع والزجر والتعليم، وقد اكتفينا بذكر الردع، باعتبار كونه معبرا عما ذكره من زجر وتعليم؛ إذ الردع معناه الكف عن الشيء، فيقال ردعه فارتدع، أي كفه فكف²، فهو معبر عن الزجر، لأن الزجر هو المنع والنهي والانتهاز³، وكل ذلك يتضمّنه معنى الكف عن الشيء، وهو أيضا معبر عن مقصد التعليم في التأديب؛ إذ الردع يتضمن أيضا الكف عن التكاسل والتقاعد والجهل بالمعارف وبالآداب وغير ذلك.

كما نلاحظ أن الباجي قد استند إلى النظر في اجتهاده المقاصدي مستفيدا من قول ابن القاسم، وربما قاس المسألة على التأديب في تعليم القرآن.

ولا ينبغي أن نفهم من تأديب الصبي، العقوبة الجسدية فحسب، بل -حسب رأيي- أن يُجتنب ذلك في الصبي ما أمكن، وأن يُلتجأ إلى طرق أخرى في تأديبه، كالعقوبات المعنوية، بمنعه مما يشتهي، أو تكليفه ببعض الخدمات وما شابه، إن كان ذلك محققا لمقصد الردع من العقوبة.

المطلب الثاني: اعتبار الباجي لمقصد الردع في منع القاتل من الميراث

نبين في هذا المطلب اعتبار الباجي لمقصد الردع في حكم منع قاتل العمد من الميراث، وذلك من خلال شرحه لقول الإمام مالك الذي جاء في باب ما جاء في ميراث العقل والتغليظ فيه، جاء فيه:

«قَالَ مَالِكُ: الْأَمْرُ الَّذِي لَا اخْتِلَافَ فِيهِ عِنْدَنَا، أَنَّ قَاتِلَ الْعَمْدِ لَا يَرِثُ مِنْ دِيَّةٍ مَنْ قَتَلَ شَيْئًا، وَلَا مِنْ مَالِهِ، وَلَا يَحْجُبُ أَحَدًا وَقَعَ لَهُ مِيرَاثٌ، وَأَنَّ الَّذِي يَقْتُلُ خَطَأً لَا يَرِثُ مِنَ الدِّيَّةِ

¹ الباجي، المنتقى، 19/9.

² انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة ردع، 121/8.

³ انظر: المصدر نفسه، مادة زجر، 318/4.

شَيْئًا، وَقَدْ اخْتَلَفَ فِي أَنْ يَرِثَ مِنْ مَالِهِ؛ لِأَنَّهُ لَا يُتَّهَمُ عَلَى أَنَّهُ قَتَلَهُ لِرِثَتِهِ وَلِيَأْخُذَ مَالَهُ، فَأَحَبُّ إِلَيَّ أَنْ يَرِثَ مِنْ مَالِهِ، وَلَا يَرِثُ مِنْ دِينِهِ.»¹

ذكر الباجي - في شرحه لهذا القول - حكم منع قاتل العمد من ميراث مقتوله، مستدلاً على الحكم بإجماع الصحابة رضوان الله عليهم، معللاً ذلك بمقصد الردع لكل قاتل من أجل الميراث، حيث قال:

«مسألة: وأما قاتل العمد، فلا يرث من المال ولا من الدية، وهو قول عمر وعلي بن أبي طالب رضي الله عنهما. والدليل على صحة ذلك، إجماع الصحابة بلا خلاف فيه. ومن جهة المعنى أنه ردع لمن أراد استعجال الميراث بقتل الموروث، فمنع من ذلك ردعا لهذا، والله أعلم وأحكم.»²

فالملاحظ، أن الباجي قد استند إلى قول الإمام مالك في تقرير الحكم مستدلاً عليه بأصل الإجماع، إلا أنه لم يُظهر استناده إلى نص أو رأي من آراء أصحابه فيما ذكره من تعليل مقاصدي، سوى ما قد نلمسه من استفادته من تعليل الإمام مالك لحكم ثبوت الميراث في المال لقاتل الخطأ، بعدم قصده في الميراث، فلعلَّ الباجي قد استفاد من ذلك، ثم أعمل النظر فيما أشار إليه من مقصد الردع في منع قاتل العمد من الميراث.

المبحث الثالث: اعتبار الباجي لمقصد حفظ النفس في الجراح

نعمل في هذا المبحث على إبراز اعتبار الباجي لمقصد حفظ النفس من خلال ما عثرنا عليه في شرحه لما جاء من قول للإمام مالك في الموطأ في بابين مختلفين تضمننا مسألتين في الجراح أشار فيهما الباجي إلى مقصد حفظ النفس، فتضمّن المبحث مطلبين؛ الأول: في اعتبار الباجي لمقصد حفظ النفس في جراح الدماغ. والثاني: في اعتبار الباجي لمقصد حفظ النفس في الجائفة.

¹ قول للمالك ذكره في الموطأ، كتاب العقول، باب ما جاء في ميراث العقل والتغليظ فيه، عقب الحديث 1537 في المنتقى.

² الباجي، المنتقى، 85/9.

المطلب الأول: اعتبار الباجي لمقصد حفظ النفس في جراح الدماغ

نبين في هذا المطلب اعتبار الباجي لمقصد حفظ النفس في حكم عدم جواز القصاص في الجراح التي تصل إلى الدماغ، وذلك من خلال شرحه لقول الإمام مالك الذي ذكره في باب ما جاء في عقل الشجاج، جاء فيه:

«قَالَ مَالِكُ: الْأَمْرُ الْمُجْتَمَعُ عَلَيْهِ عِنْدَنَا أَنَّ الْمَأْمُومَةَ وَالْجَائِفَةَ لَيْسَ فِيهِمَا قَوْدٌ. قَالَ مَالِكُ: وَالْمَأْمُومَةُ مَا خَرَقَ الْعُظْمَ إِلَى الدِّمَاغِ، وَلَا تَكُونُ الْمَأْمُومَةُ إِلَّا فِي الرَّأْسِ.»¹

استدل الباجي على قول مالك بمقصد حفظ النفس؛ إذ اعتبر أن القصاص في المأمومة قد يؤدي إلى إتلاف نفس المجني، في حين أن المجني عليه لم تتلف نفسه، فيكون قصاص من غير حق. قال الباجي:

«وهذا على ما قال، أن المأمومة وهي التي يصل منها إلى الدماغ قدر مغرز إبرة فأكثر، والجائفة، وهي التي يصل منها إلى الجوف مثل ذلك، وليس في شيء منها قود، وبهذا قال أكثر الفقهاء، وهو المروي عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه. قال ابن المواز: أجمع الفقهاء على ذلك إلا ربيعة. والدليل على ما نقوله، أن معنى القصاص أن يحدث عليه مثل ما جنى، ولما كان الغالب من هذه الجناية أنها لا تقف على ما انتهت إليه في المجني عليه، بل تؤدي إلى النفس، لم يجز القصاص فيها؛ لأن قصد القصاص قصد إلى إتلاف النفس.»²

نلاحظ أن الباجي قد ذكر صراحة قصد إتلاف النفس من قصد القصاص، ما يفهم أن القصد من منع القصاص في المأمومة هو قصد حفظ النفس. كما نلاحظ في شرح الباجي للمسألة اعتباره لمقصد حفظ النفس من جهة عدم ومن جهة الوجود؛ فكان معتبرا له من جهة عدم عندما ذكر صراحة أن مقصد القصاص هو إتلاف النفس، أي إعدامها لتكون رادعا وزاجرا في حفظ النفوس، وكان معتبرا لمقصد حفظ النفس من جهة الوجود حينما أقر حكم عدم جواز القصاص في المأمومة حتى لا تُتلف النفس، أي للحفاظ على وجودها وسلامتها. فمن جهة عدم كانت النفس بالنفس تحقيقا لمقصد حفظ النفس، ومن جهة الوجود لم يجز

¹ قول للمالك ذكره في الموطأ، كتاب العقول، باب ما جاء في عقل الشجاج، عقب الحديث 1519 في المنتقى.

² الباجي، المنتقى، 46/9.

إتلاف نفس من غير نفس تحقيقاً لمقصد حفظ النفس، هذا ما يمكننا استخلاصه مما تقدم من شرح الباجي للمسألة، مما يثبت اجتهاده المقاصدي فيها، والذي - كما يظهر - أنه استند فيه إلى الواقع والنظر، مستفيداً من رأي الإمام مالك ومن وافقه من الفقهاء في تقرير الحكم.

المطلب الثاني: اعتبار الباجي لمقصد حفظ النفس في الجائفة

لقد ذكرنا سابقاً - عند تعرضنا إلى مقصد الجمال في جراح الأنف - أن الجائفة هي الطعنة التي تصل إلى الجوف، وتختص بالبطن والظهر عند المالكية. ونبين في هذا الفرع اعتبار الباجي لمقصد حفظ النفس في تعيين ثلث الدية في الجائفة، كاستثناء عن بقية الجراح التي يتعين الاجتهاد في تقدير ديتها، نبين ذلك من خلال إشارة الباجي إلى مقصد حفظ الدماء من ثبوت ثلث دية النفس في الجائفة، أثناء شرحه لما ورد من قول للإمام مالك في باب ما جاء في عقل الجراح في الخطأ، جاء فيه:

«قَالَ مَالِكٌ: وَلَيْسَ فِي الْجِرَاحِ فِي الْجَسَدِ إِذَا كَانَتْ خَطَأً عَقْلٌ إِذَا بَرَأَ الْجُرْحُ وَعَادَ لِهَيْئَتِهِ، فَإِنْ كَانَ فِي شَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ عَقْلٌ أَوْ شَيْنٌ، فَإِنَّهُ يُجْتَهَدُ فِيهِ إِلَّا الْجَائِفَةَ، فَإِنَّ فِيهَا ثُلُثَ الدِّيَةِ.»¹

تعرض الباجي - في شرحه لهذا القول - إلى بيان مقدار الدية في الجائفة التي استثنيت من بقية الجراح، ثم علل ذلك بمقصد حفظ الدماء، الذي يؤول إلى حفظ النفس. قال الباجي:

«(فصل) وقوله: "إلا الجائفة، فإن فيها ثلث النفس" يريد ثلث دية الإنسان مقدرة، وذلك لغورها وخطورها وصغرها، وأنها إن برئت، فأنها تبرأ غالباً على غير شين، فجعل فيها ثلث الدية تحرزاً للدماء وردعاً عنها، والله أعلم.»²

فلاحظ أن الباجي قد أشار إلى مقصد حفظ النفس بلفظ التحرز للدماء والردع عنها، معللاً بهذا المقصد حكم تعيين ثلث الدية في الجائفة، مستنداً إلى الواقع والنظر في ما ذهب إليه من اجتهاد مقاصدي.

¹ قول لمالك ذكره في الموطأ، كتاب العقول، باب ما جاء في عقل الجراح في الخطأ. انظر: الباجي، المنتقى، 21/9.

² الباجي، المنتقى، 23/9.

المبحث الرابع: اعتبار الباجي لمقصد حفظ قدرة التكلم في دية اللسان

نبين في هذا المبحث اعتبار الباجي لمقصد حفظ قدرة التكلم للإنسان من تقدير دية قطع اللسان، وذلك من خلال شرحه لما بلغ الإمام مالك فيما رواه في الموطأ في باب ما فيه الدية كاملة، جاء فيه:

«-مَالِكٌ أَنَّهُ بَلَغَهُ أَنَّ فِي كُلِّ زَوْجٍ مِنَ الْإِنْسَانِ الدِّيَةَ كَامِلَةً، وَأَنَّ فِي اللِّسَانِ الدِّيَةَ كَامِلَةً، وَأَنَّ فِي الْأُذُنَيْنِ إِذَا ذَهَبَ سَمْعُهُمَا الدِّيَةَ كَامِلَةً، اصْطَلَمَتَا¹ أَوْ لَمْ تُصْطَلَمَا، وَفِي ذَكَرِ الرَّجُلِ الدِّيَةَ كَامِلَةً، وَفِي الْأُنْثَيَيْنِ الدِّيَةَ كَامِلَةً.»²

تعرض الباجي في شرحه لهذا الحديث إلى مسألة الدية في قطع اللسان، فذكر أنها كاملة إذا قطع منه ما يمنع من الكلام، أما إن قطع منه ما يمنع بعض الكلام فقط قدرت الدية فيه بحسب عجزه عن الكلام، ثم علل الباجي ذلك بإشارته إلى مقصد حفظ القدرة على التكلم الذي تؤمّنه سلامة اللسان. قال الباجي:

«(فصل) وقوله: "وفي اللسان الدية كاملة" قال ابن المواز عن مالك: إذا قطع منه ما منع الكلام، وإن قطع منه ما لا يمنع الكلام، فقد قال ابن القاسم وأشهب في المجموعة: فيه الاجتهاد. وقال الشيخ أبو إسحاق: إن قطع منه ما منع الكلام أو بح أو غن، ففيه الدية. وقال مالك: إن قطع منه ما منع بعض الكلام، ففيه بقدر ما منع من كلامه. ووجه ذلك، أن المنفعة المقصودة من اللسان الكلام، ففي جميعه الدية وفي بعضه بعض الدية كالبصر والسمع. وقال ابن المواز: وإنما الدية فيه بقدر الكلام لا بقدر ما نقص من اللسان.»³

فقد ذكر الباجي صراحة، أن المنفعة المقصودة من اللسان هي الكلام، والتي ينبغي أن تصان في الإنسان، وبما علل ما ذهب إليه الإمام مالك من حكم، وفي ذلك إشارة إلى مقصد حفظ قدرة التكلم. والملاحظ أن الباجي قد اقتصر على هذه المنفعة في اللسان دون غيرها، مع

¹ الاصطلام: هو القطع من الأصل، أي الاستئصال. قال الزرقاني: اصطلمتا أو لم تصطلما، أي قطعنا أو لم تقطعا. انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة خوف، 340/12. وانظر: الزرقاني، شرح الزرقاني، 228/4. وانظر: المحمدي، التعريفات الفقهية، ص30.

² من بلاغات مالك في الموطأ، كتاب العقول، باب ما فيه الدية كاملة. الحديث رقم 1516 في المنتقى.

³ الباجي، المنتقى، 39/9.

أننا نعلم أن للسان منافع أخرى لا يمكن الاستغناء عنها، كدوره في الأكل، والبلع وغير ذلك، ولعلّ الباجي قد استند إلى قول الإمام مالك وبعض أصحابه لما اقتصروا على منفعة الكلام في اللسان لتقدير الدية في قطعه، والظاهر أنه اعتمد على آرائهم في اجتهاده المقاصدي في هذه المسألة، ولو أن هناك إشارة إلى استناده أيضا إلى القياس في تقرير الحكم؛ عندما شبه الدية في اللسان، بالدية في السمع والبصر.

المبحث الخامس: اعتبار الباجي لمقصد تأمين الرضاع للولد في دية قطع الثديين

نبين في هذا المبحث اعتبار الباجي لمقصد تأمين الرضاع للولد من ثبوت الدية كاملة في قطع ثديي المرأة، وذلك من خلال شرحه لما بلغ الإمام مالك فيما رواه في الموطأ في باب ما فيه الدية كاملة، جاء فيه:

«-مَالِكُ أَنَّهُ بَلَغَهُ أَنَّ فِي ثَدْيِي الْمَرْأَةِ الدِّيَةَ كَامِلَةً.»¹

عند تعرض الباجي إلى شرح هذا الحديث، ذكر أن المنفعة المقصودة من ثديي المرأة هو الرضاع، وبهذا الاعتبار أقرّ الباجي ثبوت الدية كاملة ولو قطعت الحلمتين فقط دون تمام الثديين مادام القطع قد أخلّ بتحقيق مقصد تأمين الرضاع للولد. قال الباجي:

«قوله رحمه الله: "أنه بلغه أن في ثديي المرأة الدية كاملة" معناه أن لهما منفعة مقصودة ورضاع الولد، قال ابن القاسم: إذا قطع الحلمتين وأبطل مجرى اللبن، ففيهما الدية. وروى ابن حبيب عن ابن الماجشون: أن حد ما يوجب الدية فيهما ذهاب الحلمتين. قال أشهب في المجموعة: إن كان أذهب منهما ما هو سداد لصدرها ومناولتها لولدها، ففيهما الدية، وإن كان على غير ذلك، ففيهما بقدر شينهما...»²

فالملاحظ أن الباجي قد استند إلى قول أصحاب مذهبه في التعليل المقاصدي لحكم ثبوت الدية في قطع الثديين، جاعلا مقصد تأمين الرضاع للولد مناطا لتعيين الدية فيما أصاب الثديين من جروح، إذ أثبت الحكم نفسه في قطع الحلمتين. ويمكن الاستفادة اليوم من اعتبار الباجي لهذا المقصد في مسائل حقوق الطفل، وحماية الطفولة، بتأمين الغذاء والصحة ونحو ذلك.

¹ من بلاغات مالك في الموطأ، كتاب العقول، باب ما فيه الدية كاملة. الحديث رقم 1517 في المنتقى.

² الباجي، المنتقى، 40/9.

المبحث السادس: اعتبار الباجي لمقصد حفظ النفس من منع حد الزانية الحامل

نبرز في هذا المبحث اعتبار الباجي لمقصد حفظ النفس في حكم منع إقامة الحد على الزانية الحامل وقت حملها، وذلك من خلال شرحه للحديث المرفوع الذي رواه الإمام مالك في باب ما جاء في الرحم، جاء فيه:

«-مَالِكُ، عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ زَيْدِ بْنِ طَلْحَةَ، عَنْ أَبِيهِ زَيْدِ بْنِ طَلْحَةَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي مُلَيْكَةَ أَنَّهُ أَخْبَرَهُ أَنَّ امْرَأَةً جَاءَتْ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَخْبَرَتْهُ أَنَّهَا زَنَتْ، وَهِيَ حَامِلٌ، فَقَالَ لَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اذْهَبِي حَتَّى تَضْعِي، فَلَمَّا وَضَعَتْ جَاءَتْهُ، فَقَالَ لَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اذْهَبِي حَتَّى تُرْضِعِيهِ، فَلَمَّا أَرْضَعْتَهُ، جَاءَتْهُ فَقَالَ: اذْهَبِي فَاسْتَوْدِعِيهِ، قَالَ فَاسْتَوْدَعْتُهُ ثُمَّ جَاءَتْ، فَأَمَرَ بِهَا فَرُجِمَتْ.»¹

فقد علل الباجي - في شرحه لهذا الحديث - المنع من إقامة الحد على الزانية الحامل، بحفظ الجنين الذي في بطنها؛ إذ لا يجب عليه قتل من غير حق، بل يجب أن يراعى في سلامته تأمين الرضاعة والكفالة له أيضا حتى لا يهلك بعد حد أمه وإن تطلب الأمر تأجيل حدّها إلى أن تتم رضاعته. وفي ذلك إشارة إلى مقصد الشارع لحفظ النفوس، الذي يتبين في قول الباجي، الذي جاء فيه:

«...لكنه منع من إقامة الحد عليها الحمل؛ لأن ما في بطنها لا يجب عليه قتل، سواء كان من زنا أو غيره... (فصل) وقوله: " فلما وضعتة جاءته، قال لها: اذهبي حتى ترضعيه " يحتمل أنه لم يكن له مال يسترضع منه، ولو كان له مال، ولم يقبل رضاع غيرها، فعلى هذا لا ترحم حتى تتم رضاعه، وقال ابن مزين: لأن هذا قتل للولد... (فصل) وقوله: " فلما أرضعته جاءته، فقال: اذهبي فاستودعيه " يحتمل أن يريد به وضعها إياه عند من يحضنه ويكفله؛ لأن طرحه سبب إلى هلاكه...»²

فقد أشار الباجي إلى مقصد حفظ النفس في تقريره لمنع الحد على الزانية الحامل، وفي مراعاته لحق رضاعة المولود وكفالاته، والظاهر أنه علل ما ورد من فعل النبي صلى الله عليه

¹ انفرد به مالك في الموطأ، كتاب الحدود، باب ما جاء في الرحم. الحديث رقم 1549 في المنتقى.

² الباجي، المنتقى، 138/9، 139.

وسلم تعليلاً مقاصدياً، بالاستناد إلى النظر، وإلى ما قاله ابن مزين. والمفيد من ذلك في بحثنا، أن الباجي قد وجه الحكم في هذه المسألة توجيهاً مقاصدياً، مما يثبت اجتهاده المقاصدي عموماً.

المبحث السابع: اعتبار الباجي لمقصد حفظ العرض في حكم تغريب الزانية وفي حد القذف

نعمل في هذا المبحث على إبراز اعتبار الباجي لمقصد حفظ العرض من خلال ما عثرنا عليه في شرحه لحديثين رواهما الإمام مالك في الموطأ في باين مختلفين. وتتناول ذلك في مطلبين؛ الأول: في اعتبار الباجي لمقصد حفظ العرض في منع الزانية من التغريب. والثاني: في اعتبار الباجي لمقصد حفظ العرض في حد القذف.

المطلب الأول: اعتبار الباجي لمقصد حفظ العرض في منع الزانية من التغريب

نبين في هذا المطلب اعتبار الباجي لمقصد حفظ العرض من خلال إشارته إليه في تعليقه بزوال السترة عن المرأة والتعريض لها، وذلك عند تقريره لحكم منع تغريب المرأة إن زنت، من خلال شرحه للحديث المرفوع الذي رواه الإمام مالك في باب ما جاء في الرجم، جاء فيه:

«مَالِكُ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ بْنِ مَسْعُودٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ وَزَيْدِ بْنِ خَالِدِ الْجُهَنِيِّ أَنَّهُمَا أَخْبَرَاهُ أَنَّ رَجُلَيْنِ اخْتَصَمَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ أَحَدُهُمَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَقْضِ بَيْنَنَا بِكِتَابِ اللَّهِ، وَقَالَ الْآخَرُ، وَهُوَ أَفْقَهُهُمَا: أَجَلْ يَا رَسُولَ اللَّهِ، فَاقْضِ بَيْنَنَا بِكِتَابِ اللَّهِ، وَأُذِنَ لِي فِي أَنْ أَتَكَلَّمَ، قَالَ: تَكَلَّمْ، فَقَالَ: إِنَّ ابْنِي كَانَ عَسِيفًا عَلَى هَذَا، فَزَنَى بِامْرَأَتِهِ، فَأَخْبَرَنِي أَنَّ عَلَى ابْنِي الرَّجْمَ، فَافْتَدَيْتُ مِنْهُ بِمِائَةِ شَاةٍ وَبِجَارِيَةٍ لِي، ثُمَّ إِنِّي سَأَلْتُ أَهْلَ الْعِلْمِ فَأَخْبَرُونِي، أَنَّ مَا عَلَى ابْنِي جَلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيبُ عَامٍ، وَأَخْبَرُونِي أَنَّ الرَّجْمَ عَلَى امْرَأَتِهِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَمَا وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَأَقْضِيَنَّ بَيْنَكُمَا بِكِتَابِ اللَّهِ، أَمَا غَنَمُكَ وَجَارِيَتُكَ فَرُدُّ عَلَيْكَ. وَجَلَدَ ابْنَهُ مِائَةً وَغَرَبَهُ عَامًا، وَأَمَرَ أَنْ يُسَأَلَ الْأَسْلَمِيَّ أَنْ يَأْتِيَ امْرَأَةَ الْآخَرِ، فَإِنْ اعْتَرَفَتْ رَجَمَهَا، فَاعْتَرَفَتْ فَرَجَمَهَا. قَالَ مَالِكُ وَالْعَسِيفُ الْأَجِيرُ.»¹

¹ رواه مالك في الموطأ، كتاب الحدود، باب ما جاء في الرجم، الحديث رقم 1550 في المنتقى. وأخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان والندور، باب كيف كانت يمينا النبي. ومسلم في صحيحه، كتاب الحدود، باب من اعترف على نفسه بالزنا. والترمذي في سننه، كتاب الحدود عن رسول الله، باب ما جاء في الرجم على الثيب. وأبوداود في سننه،

فقد تعرض الباجي - في شرحه لهذا الحديث - إلى مسألة التغريب في عقوبة الزنا؛ فبعد أن أثب حكم التغريب بالاستناد إلى النص، ذكر اقتصاره على الحر، الذكر دون المرأة، خلافاً للشافعي، محتجاً بمقصد حفظ العرض للمرأة الحرة، ومميزاً ذلك عن الأمة التي تتعلق منافعها بحق سيدها، إذ في تغريبها ضياع لمنافع وحقوق سيدها من غير وجه حق. ذلك ما يتضح من قول الباجي في المسألة:

«(فصل) وقوله: "أنه صلى الله عليه وسلم جلد ابنه مائة وغرّبه عاماً" نص في تغريب الزاني، وبه قال مالك والشافعي، وقال أبو حنيفة: لا تغريب على الزاني... (مسألة) إذا ثبت ذلك، فإن التغريب على الحر الذكر دون المرأة ودون العبد، خلافاً للشافعي، لما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "إذا زنت الأمة، فاجلدوها، ثم إن زنت فاجلدوها، ثم بيعوها ولو بضعير"¹. وهذا موضع تعليم فاقتضى أنه استوعب ما عليها. ومن جهة المعنى أن المرأة عورة، وفي تغريبها تعريض لها لزوال الستر عنها، والأمة حق السيد متعلق بمنافعها، وإنما يغرب الرجل عقوبة لينقطع عن منفعه، وأيضاً فإن العقوبة إذا لم تتبعض لم تلزم العبد بالزنا كالرجم»²

نلاحظ، أن الباجي قد استند إلى أصل السنة في إثبات الحكم، كما نلاحظ أنه رجح رأي مذهبه، بدليل من السنة، ثم عضّده بدليل مقاصدي؛ إذ جعل مناط المنع في تغريب المرأة الحرة الزانية هو حفظ الستر لها ليحفظ عرضها، أما الأمة الزانية فيحفظ لها ذلك ببيعها. كما يظهر أنه استند على النظر فيما ذهب إليه من تعليل مقاصدي. وبممكننا أيضاً أن نلاحظ في قول الباجي إيماءً إلى مقصد الردع في عقوبة تغريب الذكر الحر الزاني، وإلى مقصد حفظ الحقوق في

كتاب الحدود، باب المرأة التي أمر النبي برجمها من جهينة. وابن ماجه في سننه، كتاب الحدود، باب حد الزنا. وأحمد في مسنده، كتاب مسند الشاميين، باب بقية حديث زيد بن خالد الجهني عن النبي. والدارمي في سننه، كتاب الحدود، باب الاعتراف بالزنا.

¹ رواه البخاري في صحيحه، كتاب البيوع، باب بيع العبد الزاني. ومسلم في صحيحه، كتاب الحدود، باب رجم اليهود أهل الذمة في الزنا. والترمذي في سننه، كتاب الحدود عن رسول الله، باب ما جاء في إقامة الحد على الإمام. وأبوداود في سننه، كتاب الحدود، باب في الأمة تزني ولم تحصن. وابن ماجه في سننه، كتاب الحدود، باب إقامة الحدود على الإمام. وأحمد في مسنده، كتاب مسند الشاميين، باب بقية حديث زيد بن خالد الجهني عن النبي. ومالك في موطئه، كتاب الحدود، باب جامع ما جاء في حد الزنا. والدارمي في سننه، كتاب الحدود، باب في المماليك إذا زنوا يقيم عليهم سادقم الحد دون السلطان.

² الباجي، المنتقى، 141/9.

المنع من تغريب الأمة. وفي كل الأحوال، فقد نحا الباجي منحى مقاصديا في تقريره للحكم، مما يثبت اجتهاده المقاصدي عموما.

المطلب الثاني: اعتبار الباجي لمقصد حفظ العرض في حد القذف

نبين في هذا المطلب اعتبار الباجي لمقصد حفظ العرض من خلال تعليقه بإدخال المضرة على المقدوق بالزنا في تقريره لحكم حد القذف إذا لم يكتمل العدد في الشهود، وذلك من خلال شرحه لقول الإمام مالك الذي أورده في باب ماجاء فيمن اعترف على نفسه بالزنا، جاء فيه:

«قَالَ مَالِكٌ فِي الَّذِي يَعْتَرِفُ عَلَى نَفْسِهِ بِالزَّانَا، ثُمَّ يَرْجِعُ عَنْ ذَلِكَ، وَيَقُولُ: لَمْ أَفْعَلْ، وَإِنَّمَا كَانَ ذَلِكَ مِنِّي عَلَى وَجْهِ كَذَا وَكَذَا لِشَيْءٍ يَذْكُرُهُ: إِنَّ ذَلِكَ يُقْبَلُ مِنْهُ، وَلَا يُقَامُ عَلَيْهِ الْحَدُّ، وَذَلِكَ أَنَّ الْحَدَّ الَّذِي هُوَ لِلَّهِ لَا يُؤْخَذُ إِلَّا بِأَحَدٍ وَجْهَيْنِ، إِمَّا بَيِّنَةٍ عَادِلَةٍ تُثَبِّتُ عَلَى صَاحِبِهَا، وَإِمَّا بِاعْتِرَافٍ يُقِيمُ عَلَيْهِ حَتَّى يُقَامَ عَلَيْهِ الْحَدُّ، فَإِنْ أَقَامَ عَلَى اعْتِرَافِهِ، أُقِيمَ عَلَيْهِ الْحَدُّ.»¹

تعرض الباجي -في شرحه لهذا القول- إلى مسألة حد القذف الذي يقام على الشهود إن نقص عددهم عن الأربعة، خلافا لأحد قولي الشافعي، ثم رجح رأي مذهبه -ومن وافقهم- باستناده إلى أصل الإجماع، وإلى دليل مقاصدي أشار فيه إلى مقصد حفظ العرض، الذي عبّر عنه بإدخال المضرة على المقدوف. هذا ما يمكن استخلاصه من شرحه الذي جاء فيه:

«مسألة: إذا كمل عدد الشهود في الزنا، أقيم الحد على من شهد عليه، وإن لم يكمل عددهم، حدّ الشهود حدّ القذف. وبه قال أبو حنيفة، وهذا أحد قولي الشافعي، وله قول آخر: لا حدّ عليهم. قال القاضي أبو محمد: والدليل على ما نقوله أن ذلك إجماع الصحابة؛ لأن عمر جلد أبا بكر وصاحبه لما توقف زياد. وروى مثل ذلك عن علي. ودليلنا من جهة المعنى أنهم

¹ قول للملك ذكره في الموطأ، كتاب الحدود، باب ما جاء فيمن اعترف على نفسه بالزنا. عقب الحديث 1557 في المنتقى.

أدخلوا المضرة عليه، بإضافة الزنا إليه بسبب لم يوجب الحدّ عليه، فكانوا قذفة كمن قذفه ابتداء.»¹

نلاحظ، أن الباجي قد استند إلى أصل الإجماع في تقرير الحكم، ثم عضّده بدليل مقاصدي استند فيه إلى النظر كما يظهر من شرحه، معللاً إقامة الحد على الشهود الذين لم يكتمل عددهم الأربعة، بإدخال المضرة على المقذوف بإضافة الزنا إليه، وفي ذلك إشارة إلى مقصد حفظ العرض من جهة العدم، الذي يتحقق بالردع والزجر من عقوبة حد القذف.

المبحث الثامن: اعتبار الباجي لمقصد حفظ المال في حد السرقة

نبرز في هذا المبحث ما عثرنا عليه من اعتبار الباجي لمقصد حفظ المال من حكم قطع يد السارق، وذلك من خلال شرحه للحديث المرفوع الذي رواه الإمام مالك في باب ما يجب فيه القطع، جاء فيه:

«-مَالِكُ، عَنْ نَافِعٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَطَعَ فِي مِجَنٍّ² ثَمَنُهُ ثَلَاثَةُ دَرَاهِمٍ.»³

تعرض الباجي -في شرحه لهذا الحديث- إلى مسألة مقدار ما يكون فيه القطع من السرقة؛ فذكر قول الإمام مالك أنه من الورق ثلاثة دراهم، ومن الذهب ربع دينار. فإن سرق

¹ الباجي، المنتقى، 153/9، 154.

² المِجَنُّ: كل ما وقى من السلاح، كالترس والدرق، لأنه يوارى حامله أي يستره. انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة مجن، 400/13. وانظر: الرازي، مختار الصحاح، ص48. وانظر: المحمدي، التعريفات الفقهية، ص196. وانظر: ابن عبد البر، التمهيد، 375/14. وانظر: الزرقاني، شرح الزرقاني، 216/4. وانظر: الآبي الأزهرى، الثمر الداني شرح رسالة القيرواني، ص600.

³ رواه مالك في الموطأ، كتاب الحدود، باب ما يجب فيه القطع، الحديث رقم 1567 في المنتقى. وأخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الحدود، باب قول الله تعالى: "السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما" وفي كم يقطع. ومسلم في صحيحه، كتاب الحدود، باب حد السرقة ونصاها. والترمذي في سننه، كتاب الحدود عن رسول الله، باب ما جاء في كم تقطع يد السارق. والنسائي في سننه، كتاب قطع السارق، باب القدر الذي إذا سرقه السارق قطعت يده. وأبوداود في سننه، كتاب الحدود، باب ما يقطع فيه السارق. وابن ماجه في سننه، كتاب الحدود، باب حد السارق. وأحمد في مسنده، كتاب مسند المكثرين من الصحابة، باب مسند عبد الله بن عمر بن الخطاب. والدارمي في سننه، كتاب الحدود، باب ما تقطع فيه اليد.

مقدارا لا يبلغ النصاب المذكور لا يقطع، إلا إذا تكرّر ذلك حتى يصل به إلى النصاب في مجموع ما سرق، فإنه يقطع حينئذ، لكن الباجي ذكر قولاً ثانياً لبعض أصحابه مخالفاً للقول الأول؛ يرى أن القطع لا يتعين في السارق ما لم يبلغ النصاب في كلّ مرة، ولو تكرّر وبلغه في مجموعه، فالاعتبار - بحسب هذا الرأي - بالنصاب في المرة الواحدة من السرقة لا بمجموع عدد المرات. وقد علّل الباجي هذا القول بالتمسك بظاهر اللفظ في الحديث، لكنه علّل القول الأول تعليلاً مقاصدياً؛ إذ ذكر أن القطع في مثل تلك الحالة ردع لمقصد حفظ أموال الناس. هذا ما يمكن استخلاصه من قوله الذي جاء فيه:

«مسألة: ولو سرق ما لا قطع فيه، فلم يعلم به حتى سرق ما يكون فيه مع الأول القطع، ففي الموازية عن أشهب: لا قطع عليه حتى يسرق في مرة واحدة ما فيه القطع، قال: ولو سرق قمحا من بيت، فكان ينقل قليلاً قليلاً حتى اجتمع ما فيه القطع، فعليه القطع. وروى أبو زيد عن ابن القاسم في السارق يدخل البيت عشر مرات من ليلة، يخرج في كل مرة منه بقيمة درهم أو درهمن، فإنه لا يقطع حتى يخرج في مرة ما فيه ثلاثة دراهم. قال سحنون في موضع آخر: وإذا كان في فور واحد قطع، وهذا كله وجه التحييل، والله أعلم. وجه القول الأول قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾¹ وهذا عام من جهة المعنى، إذ القطع شرع للردع عن أموال الناس، ولو عزا هذا عن القطع لتسبب إلى أخذ أموال الناس بهذا الوجه، والله أعلم وأحكم. وجه القول الثاني أن القطع إنما يتعلق بإخراج ربع دينار من الخرز، وهذا لم يوجد منه ذلك، والله أعلم.»²

نلاحظ أن الباجي قد أورد القولين في المسألة، ثم علّلهما دون أن يذكر صراحة ترجيحاً لأحدهما، لكن المتأمل في شرحه للمسألة يلمس ميوله إلى القول الأول؛ إذ نجده قد استرسل في الاستدلال على القول الأول أكثر مما فعل في القول الثاني؛ كما أنه استند في القول الأول إلى دليل من الكتاب حمل لفظه على العموم، وإلى دليل مقاصدي، بينما لم يعلّل القول الثاني إلا بالتمسك بظاهر اللفظ في الحديث، وكذلك نلمس من قوله: " وهذا كله وجه التحييل " بعد ذكره للقول الثاني، إشارة إلى ترجيح القول الأول. والمهم، أننا نجد الباجي قد

¹ سورة المائدة، الآية: 38.

² الباجي، المنتقى، 181/9، 182.

وجه المسألة -فيما وجهها- توجيهها مقاصديا، مما يثبت اجتهاده المقاصدي عموما؛ إذ استعمل مقصد حفظ المال في تعليل حد السرقة، مستندا في ذلك إلى النظر كما يظهر من شرحه.

المبحث التاسع: اعتبار الباجي لمقصد جلب المصلحة ودرء الفساد في عقوبة قاطع الطريق

نبين في هذا المبحث اعتبار الباجي لمقصد جلب المصلحة ودرء الفساد في مسألة اجتهاد الإمام في أمر قاطع الطريق بالسلاح، وذلك من خلال شرحه للأثر المقطوع الذي أورده الإمام مالك في الموطأ في باب جامع القطع، جاء فيه:

«مَالِكٌ أَنَّ أَبَا الزُّنَادِ أَخْبَرَهُ أَنَّ عَامِلًا لِعُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ أَخَذَ نَاسًا فِي حِرَابَةٍ¹، وَلَمْ يَقْتُلُوا أَحَدًا، فَأَرَادَ أَنْ يَقْطَعَ أَيْدِيَهُمْ أَوْ يَقْتُلَ، فَكَتَبَ إِلَى عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ فِي ذَلِكَ، فَكَتَبَ إِلَيْهِ عُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ: لَوْ أَخَذْتَ بِأَيْسَرِ ذَلِكَ.»²

تعرض الباجي -في شرحه لهذا الأثر- إلى مسألة القاطع للطريق الذي يشهر سلاحه لأخذ أموال الناس، مستدلاً على عقوبته، بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْمَدِينِ﴾³، على أن لفظة "أو"، ظاهرها التخيير، وهو ما يتعلق باجتهاد الإمام في ذلك، الاجتهاد الذي ضبطه الباجي بمدى تحقق مقصد جلب المصلحة ودرء الفساد، هذا ما يتضح من شرحه للمسألة؛ حيث قال بعد أن أثبت التخيير من ظاهر الآية:

«مسألة: إذا ثبت أنه على التخيير، فإنه تخيير متعلق باجتهاد الإمام، ومصروف إلى نظره ومشورة الفقهاء بما يراه أتم للمصلحة وأذب عن الفساد، قاله مالك في الموازية. وليس ذلك على هوى الإمام، ولكن على الاجتهاد، يريد بقدر ما خبره. فإذا ثبت أنه على الاجتهاد، فإن للإمام أن يقتل المحارب، وإن لم يقتل ولا أخذ مالا، ولا يخلو من أحد أمرين، إما أن يكون

¹ الحرابية: الحَرْب، أن يُسلب الرجل ماله، والحرابية: قطع الطريق والاعتداء على الأمنين، فكل من قطع الطريق وأخاف السبيل فهو محارب، قال ابن الحاجب: الحرابية كل فعل يقصد به أخذ المال على وجه تتعدر الاستغاثة معه عادة. انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة حرب، 303/1. وانظر: أبو الحسن المالكي، كفاية الطالب، 407/2.

² انفرد به مالك في الموطأ، كتاب الحدود، باب جامع القطع. الحديث رقم 1578 في المنتقى.

³ سورة المائدة، الآية: 33.

طال أمره، وأخاف السبيل، أو أخذ بحضرة خروجه، فإن كان طال أمره وأخاف السبيل ولم يقتل ولا أخذ مالا، فقد قال محمد: هو مخير في قتله أو صلبه أو قطعه من خلاف أو ضربه ونفيه، وذلك بقدر ذنبه.¹

نلاحظ، أن الباجي قد أناط اجتهاد الإمام بتحقيق مقصد المصلحة ودرء الفساد، فالعبرة بمدى تحقق هذا المقصد في اختيار الإمام لواحدة من الأساليب التي تضمنتها الآية الشريفة لردع الجناة بما يضمن به إزالة الفساد لمصلحة المجتمع. كما أن الباجي قد أشار إلى ضبط الاجتهاد بما يبعده عن الهوى ويدخله دائرة الشرع، بالنظر فيه ومشاورة الفقهاء. كما يظهر أن الباجي قد استند إلى قول الإمام مالك فيما قرره للإمام من اجتهاد مقاصدي في المسألة.

¹ الباجي، المنتقى، 207/9.

خاتمة الباب الثاني

وتتضمّن جدولاً يضمّ أهمّ النتائج المستخلصة من اعتبار الباجي للمقاصد في شرحه المنتقى في مجال المعاملات، نبيّن فيه المقصد المعتمد، وفيه استعمله الباجي، وإلى أي شيء استند إليه في اعتباره، كما نسجّل فيه بعض الملاحظات التي تبرز تصريح الباجي للمقصد أو إشارته إليه، وبعض إشارات إلى المقاصد التبعية نسبة إلى ما تناولناه من مقصد، وغيرها من الملاحظات. ويشمل الجدول كل الفصول الأربعة التي تناولناها بالدراسة والتحليل.

أولاً: كتاب النكاح

ملاحظات	المستند	استعماله	المقصد المعتمد
	- النظر	- في تعليل حكم منع تصرف البكر في مالها. - في التمييز بين الرشد والبلوغ	مقصد حفظ المال في تصرف البكر الراشدة
- صرّح بأن: الاستمتاع هو المقصود بعقد النكاح	- النظر	- في تعليل حكم الخيار - في القياس كمناط جامع بين عيب الزوجة والزوج العنين - في معرفة معاني العيوب المحيضة لخيار الرد - في إثبات الجواز من عدمه في خيار الرد - في ترجيحه رأياً مذهبه	في خيار رد الزوج
	- النظر	- في تعليل حكم فسخ عقد النكاح - معياراً لصحة العقد أو فساده	في فساد نكاح الخلل
- صرّح بأنّه المقصود من عقد النكاح	- النظر	- في التمييز بين عقد النكاح وعقد البيع - في قياس الأولى - في ترجيحه لرأياً مذهبه	مقصد الاستمتاع في أحكام النكاح في عقد النكاح
- صرّح بلفظ: قصد إلى الالتذاذ	- قول مالك وبعض أصحابه - أثر التابعين	- في تعليل الحكم - معياراً في حرمة أو حلية الوطء	في حرمة وطء من استمتع بها الأب
- اقتصر في بيان المقصود من المرأة على الوطء فقط	- القرآن الكريم	- في دلالة لفظ القرب على معناه المراد	في معنى قرب المرأة
	- قول أحد أصحاب مذهبه - النظر	- في تعليل المقام عند الزوجة - في التفريق بين البكر والثيب في حق المقام	مقصد تأنيس الزوجة في ملازمتها
	- النظر	- في تعليل حكم منع الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها	مقصد صلة الرحم فيما لا يجمع بينهما بنكاح

ملاحظات	المستند	استعماله	المقصد المعتبر
	- مبدأ سد الذرائع - النظر	- تعليل حكم لزوم الإشهاد في عقد الزواج	مقصد منع الفساد في إشهاد النكاح
أضاف مقاصد تبعية، كالمكارمة والمواساة	- قول مالك وبعض أصحابه - النظر	- في تعليل الحكم	مقصد إظهار الزواج
- صرّح بلفظ: إنّ المقصود بالولاية الإعلان للنكاح	- قول مالك وأصحابه	- في تفسير معنى الحديث - في التمييز بين طعام العرس، وبقية أصنعة الأطعمة	في إجابة الدعوة

ثانياً: كتاب الطلاق

ملاحظات	المستند	استعماله	المقصد المعتبر
- صرّح بقصد الضرر - ألمح بالتبع إلى مقصد تأديب الزوجة	- النص القرآني - موقف عمر من مدة الغزو للجنود	- في تعليل مدة الإيلاء - في التمييز بين الإيلاء اللغوي والإيلاء الشرعي	مقصد دفع الضرر في الإيلاء
	- قول مالك - عمل أهل المدينة	- في تقرير بعض الأحكام كمنع افتداء الزوجة المختلعة من زوج أضر بها، ومنع حبسها، ومنع إثارة الضرائر عليها.	مقصد دفع الضرر في الخلع
أشار بالتبع إلى مقصد الإصلاح بين الزوجين في الرجعة	- النص القرآني - النظر	- في تعليل حكم رجعة المطلقة في الحيض - في ترجيح رأي المالكية القائل بالإجبار في إرجاع المطلقة في الحيض	مقصد دفع الضرر في عدّة المطلقة
	- النظر - القياس على الإعسار	- في تعليل حكم جواز الانتقال من الصيام إلى الإطعام في كفارة الظهار	مقصد دفع المشقة في كفارة الظهار
- أشار إلى المقاصد الضرورية كحفظ النسب وحفظ العرض. - أوماً إلى ترتيب المقصدين فقدم حفظ النسب على حفظ العرض	- قياس الأولى	- في ترجيح رأي مذهبه	مقصد حفظ النسب من نفي الولد باللعان.
- صرّح بالقول: المقصود منه هو حفظ النسب	- النظر	- في تعليل حكم مكوث المطلقة في بيت زوجها أثناء عدّتها	مقصد حفظ النسب في عدّة المطلقة
ذكر: طلب النسل	- القياس بمناسبات - جامع هو ثبوت الزوجية	- في تعليل لزوم استئذان الزوجة الحرة في العزل. - في استنباط لزوم الاستئذان حتى في الأمة	مقصد حفظ النسل من الاستئذان في العزل
	- النظر. - رأي شيخه أبو إسحاق.	- في تعليل منع التمتع لمن ارتجعت من زوجها ولن لاعنها زوجها.	مقصد التسلية من تمتع المطلقة
	- قول أبي إسحاق	- في الاستدلال على معنى القرء بالطهر - في ترجيح رأي مذهبه في ذلك.	مقصد براءة الرحم في عدّة المطلقة من تشريع الأقراء

ملاحظات	المستند	استعماله	المقصد المعترف
	- الواقع - النظر	- في تعليل حكم انتظار تسعة أشهر للمطلقة التي ارتفع عنها الحيض. - في الاستدلال على الحكم.	مقصد براءة الرحم في المطلقة التي ارتفع عنها الحيض

ثالثا: كتاب البيوع

ملاحظات	المستند	استعماله	المقصد المعترف
	- مذهب الإمام مالك.	- في بيان حكم الجواز أو عدمه في مسألة التفاضل بين أنواع الجنس الواحد - معيارا في تصنيف الأجناس إلى واحدة ومختلفة - في ترجيح مذهبه في جواز بيع بعض الجنس ببعضه إلى أجل متفاضلا - في القياس المتعلق بمسألة صغار وكبار الرقيق، بحسب ما يقصد من المنفعة	نوع المنفعة من المبيع في بيع التفاضل
	- النظر	- في تعليل حكم منع بيع الثمر قبل بدو الصلاح - في إجرا قياس الجوز واللوز والفسق على الزروع.	تحقق الانتفاع بالثمار في صحة بيعها
- يمكن الاستفادة من هذا المقصد في بيع الثمار متى ظهر صلاحها	- النظر - استفاد من قول مالك	- في تأويل دلالة لفظ طلوع الثريا.	مقصد صلاح الثمار في توقيت بيعها
	- النظر	- في التمييز بين ما له أصل وما ليس له أصل من الثمار في حكم البيع	صفة الثمر المقصود في التمييز بين أحكام بيع الثمار
صريح بالقول: إنما نراعي في الجنس المنافع والمقاصد	- النظر - بالاستفادة من قول مالك	- في التمييز بين ما يجوز فيه التفاضل في بيع الطعام بالطعام وما لا يجوز فيه - في تمييز الأجناس المختلفة من الطعام	مقصد المكلف من الانتفاع في بيع الطعام بالطعام
- صريح في تعليقه بالقول: لأن منافعها المقصودة منها غير الأكل	- النظر - احتمال استفادته من قول مالك في المدونة	- في تعليل جواز بيع الخيل والبغال والحمير باللحم.	نوع المنفعة في بيع الحيوان باللحم
أشار إليه بالإفلاس والتغريب ومنع النقد	- النظر	- في تعليل عدم لزوم إخراج المال من ذمة المبتاع إلى يد أمانة - في تعليل حجة البائع في وجوب إيقاف الثمن - في تعليل لزوم النقد في عهدة السنة - في تقرير حكم عدم جواز منع النقد لسبب متوقع نادر	مقصد حفظ المال ورواجه في البيوع
صريح بقصد الغرر	- إشارات - نصوص السنة - تعليل مالك وأصحاب مذهبه	- في تعليل حكم منع بيع الثمار قبل بدو صلاحها	مقصد تجنب الغرر من منع بيع الثمار قبل بدو صلاحها

ملاحظات	المستند	استعماله	المقصد المعترف	
	- القاضي أبي محمد - النظر	- في تعليل عدم جواز بيع ثمر البستان كيلا بالخرص - في التمييز بين البيع كيلا بالخرص والبيع جزافا	مقصد تجنب الغرر في بيع الثمر بالخرص	
	- النظر	- في ترجيحه لقول الإمام مالك - في قياس المسألة بما يستثنى من قدر شائع	مقصد تجنب الغرر في بيع الثمر جزافا	
- اعتمد في الحكم على حديث لم يرد في الموطأ - يمكن الاستفادة من مقصد منع الغرر في معالجة الأزمة المالية الحديثة	- النظر - استفاد من نص السنة	- في تعليل عدم جواز بيع الإنسان ما ليس في ملكه - في تعليقه لحكم عدم جواز البيع في أمثلة ذكرها	مقصد تجنب الغرر من بيع ما ليس في الملك	
صرح بالقول: " ووجه منعه القصد إلى الغرر "	- النظر	- في تعليل حكم جواز التفاضل بين جنسين مختلفين من الطعام - في تعليل حكم اشتراء الطعام المتعارف كيلاه، بكيل غير معلوم.	مقصد تجنب الغرر في بيع الطعام تفاضلا	
	- النظر - استفاد من قول مالك	- في تقرير حكم صحة العقد وجواز البيع بالاقصصار على اللمس دون التقلب إذا اقتنع المشتري بذلك مع تمكن البائع له من التقلب - في عدم اعتبار اقتصار البيع باللمس مع العلم باللمس ببيع ملامسة.	مقصد تجنب الغرر في بيع الملامسة والمنابذة	
- ذكر صراحة: " لا خلاف أنه قصد ذكر هذه الأربع المسميات إلى التنبيه على علة الربا فيها "	- رأي الفقهاء - الدليل القرآني	- في تعديده حرمة التفاضل في كل شيء مما لم يتناوله حديث الربويات الستة. - مسلمة في الوصول إلى استنباط علة الاقتيات في المطاعم الأربعة	مقصد تجنب الربا في التفاضل	
	- الواقع - النظر	- في تعليل حكم عدم جواز تكسير الدراهم والدنانير وتقطيعها للتعامل بها في بيع أو قرض	مقصد تجنب الغش في بيع الذهب والفضة	مقصد تجنب الغش في البيوع
	- النظر - أبي اسحاق	- في تقرير حكم عدم جواز المراطلة	مقصد تجنب الغش في المراطلة	
	- الواقع - النظر	- في تعليل حكم البيع بالعهد	مقصد دوام الأخوة بين الناس في البيوع	
	- رأي مالك - قاعدة الضرورات تبيح المحظورات	- في تعليل حكم جواز بيع الذهب والفضة بالدنانير وزناً مع الضرورة. - في تقرير حكم عدم جواز بيع التفاضل مع انعدام الضرورة	مقصد التيسير ودفع المشقة في بيع الذهب والفضة بالدراهم تفاضلا	مقصد التيسير ودفع المشقة في البيوع

ملاحظات	المستند	استعماله	المقصد المعترف	
	- النظر - العرف	- في تعليل لزوم الكيل أو الوزن في بيع السلم، فيما صغر مما يبيس ويدخر	مقصد التيسير ودفع المشقة في بيع السلم	
- نستفيد من المقصد في تقرير حكم جواز بيع ما في الحاويات على البرنامج - نستفيد من المقصد في تقرير حكم جواز التجارة الإلكترونية	- النظر - تعليل ابن حبيب	- في تعليل حكم جواز بيع الأعدال على البرنامج. - في تعليل عدم جواز بيع ما في الجراب على البرنامج	مقصد التيسير ودفع المشقة في البيع على البرنامج	
	- استفاد من إشارة الإمام مالك	- في تعليل حكم منع الاحتكار وقت الحاجة	مقصد دفع الضرر في منع الاحتكار	مقصد دفع الضرر في البيوع
	- النظر - الواقع - احتمال استفادته من قول مالك	- في تعليقه حكم عدم جواز تلقي الركبان - في تقريره لحكم جواز تلقي السفن	مقصد دفع الضرر في تلقي الركبان	
	- النظر - استفاد من نص السنة	- في تقرير حكم جواز من اشترى طعاما أن يبيعه قبل قبضه	مقصد الرفق في بيع الطعام قبل القبض	
	- الواقع - النظر - يحتمل استناده إلى تعليل الإمام أحمد - يمكن استفادته من قول الإمام مالك في المدونة	- في تعليل حكم منع الاحتكار	مقصد التوسعة ورفع التضييق على الناس في منع الاحتكار	
- لم يذكر ترجيحاً صريحاً بين الآراء	- النظر	- في تعليل حكم عدم منع الجالب أن يبيع في السوق دون بيع الناس - كعلة جامعة فيما أشار إليه من قياس بالاحتكار في المسألة	مقصد رواج الطعام في بيع الجالب للطعام	مقصد رواج الطعام في أحكام بيع الطعام
	- رأي شيوخ الباجي	- في تعليل حكم عدم جواز بيع الطعام قبل قبضه	مقصد رواج الطعام في بيع الطعام قبل قبضه	

رابعاً: كتاب الأقضية

ملاحظات	المستند	استعماله	المقصد المعترف
- صرح باعتبار المقاصد دون الألفاظ في الأيمان	- النظر	- في تأويل لفظ اليمين.	اعتبار المقاصد من الألفاظ في الأيمان

ملاحظات	المستند	استعماله	المقصد المعبر
- إشارة إلى المقصد بالقول: " فكل حالة منعه من استيفاء حجج الخصوم كما يمنعه الغضب، كان له حكمه في المنع "	- قول مالك - النظر في المناسب للعلة	- في استنباط العلة المناسبة للحكم من الحديث. - في قياس الحالات بالغضب وتعميم الحكم فيها	مقصد العدل في منع القضاء عند الغضب
- صرّح بأنه المقصود من ملكها	- رأي الشافعي وأبي حنيفة - النظر	- في بيان فوائد ملك اليمين - في ترجيح رأي الشافعي وأبي حنيفة	مقصد الخدمة والاستمتاع من ملك اليمين
- صرّح بحرمة تلف النفس، وإتلاف حرمة العرض - أشار إلى ترتيب المقاصد: حفظ النفس ثم العرض ثم المال	- أقوال بعض أصحاب مذهبه - النظر	- في تعليل شهادة الصغير والنساء في الجروح - في ترجيح حكم جواز شهادة النساء في الجروح - في تعليل عدد وجنس الشهود في الجراح والأموال	مقاصد حفظ النفس والعرض والمال في عدد الشهود وجنسهم.
- عبّر عن المقصد: بوجود الاحتياط للدماء، وورود الشرع بحفظ الدماء	- شيوخه - النظر	- في الاستدلال على حكم جواز شهادة الصبيان في الجروح - في تعليل قول مالك	مقصد حفظ النفس في شهادة الصبيان في الجراح
أشار إلى المقصد بقوله: فسدت الأنساب	- النظر	- في توجيه أقوال أصحاب مذهبه - في إبطال دعاوى الاستلحاق دون إثبات	مقصد حفظ النسب في استلحاق الولد
- أشار إلى المقصد بإتلاف الأموال وضياع الأموال - أشار بالتبع إلى مقصد تحقيق المصلحة	- قول أحد أصحاب مذهبه(القاضي أبو محمد) - مبدأ سد الذرائع - النظر	- في تعليل حكم ضمان الصنّاع	مقصد حفظ المال في تضمين الصنّاع
- صرّح بحفظ المال - أشار بالتبع إلى مقصد حفظ البضع	- أحكام ولاية المال وولاية البضع - النظر	- في توجيه الآراء - في التمييز بين ولاية المال، وولاية البضع - في التمييز بين الرشد والبلوغ	مقصد حفظ المال في حمالة البكر الراشدة
	- النظر - احتمال استناده إلى السنة(حديث ابن عباس)	- في تعليل الحكم - في ترجيح مذهبه	مقصد دفع الضرر في منع الاستحلاف من غير خلطة
- يمكننا اليوم الاستفادة من هذا المقصد في وضع المخططات العمرانية والقوانين الخاصة بها.	- دلالة لفظ الحديث التي تفيد تقييد الإطلاق بمقصد دفع الضرر - النظر	- في الاستدلال على الحكم - في ترجيح مذهبه - في تخصيص الحكم وتقييده	مقصد دفع الضرر في منع إحياء أرض موات قرب العمران
- يمكننا الاستفادة من هذا المقصد في وضع منظومة قانونية، وتربوية وإعلامية.	- السنة - قول مالك وأصحاب مذهبه	- في تأويل الحديث - في التمييز بين ما يمنع من حرف وأشغال وما لا يمنع.	مقصد دفع الضرر في منع أذية الجار
		- في الاستدلال على صحة مذهبه ورجحانه	مقصد دفع الضرر في قسمة الأصول الثابتة

خامسا: كتاب العقول

ملاحظات	المستند	استعماله	المقصد المعترف
	- النظر . - القياس على البصر	- في تعليل حكم وجوب الدية في قطع المارن. - كمناط جامع في قياسه بين الأنف والبصر	مقصد حفظ الجمال الإنساني في جراح الأنف
	- النظر - القياس باليدين	- في ردّ حجة سعيد بن المسيب . - في تعليل حكم لزوم الدية في الشفة العليا.	مقصد حفظ الجمال الإنساني في جراح الشفة
	- النظر	- في تعليل تعيين الاجتهاد في تقدير الدية في العين القائمة إذا طفتت.	مقصد حفظ الجمال الإنساني في دية العين
	- النظر	- في تعليل رأي الإمام مالك في المسألة	مقصد حفظ الجمال الإنساني في موضحة الوجه
- اعتبر بالتبع مقصد الانتفاع	- رأي القاضي أبي محمد - رأي ابن المواز	- في تعليل الحكم - في ردّ الرأي المخالف	مقصد حفظ الجمال الإنساني في جراح الأسنان
	- النظر	- في تعليل العقوبة	مقصد الردع في تأديب الصبي
	- النظر	- في تعليل الحكم	مقصد الردع في منع القاتل من الميراث
- صرح بمقصد إتلاف النفس - أشار إلى المقصد من جهة الوجود ومن جهة العدم	- الواقع - النظر	- في الاستدلال على حكم عدم القصاص في المأمومة	مقصد حفظ النفس في جراح الدماغ
صرّح بالتحرز للدماء والردع عنها	- الواقع - النظر	- في تعليل حكم تعيين ثلث الدية في الجائفة.	مقصد حفظ النفس في الجائفة
- صرّح بأن المنفعة المقصودة من اللسان هي الكلام. - اقتصر على منفعة الكلام في اللسان دون غيرها.	- قول مالك وبعض أصحاب مذهبه	- في تعليل حكم الدية في قطع اللسان	مقصد حفظ قدرة التكلم في دية اللسان
يمكن الاستفادة منه في قضايا حقوق الطفل وحماية الطفولة؛ غذائيا وصحيا	- قول أصحاب مذهبه	- في تعليل حكم ثبوت الدية في قطع الثديين - في تعدية الحكم إلى قطع الحلمتين قياسا على الثديين	مقصد تأمين الرضاع للولد في دية قطع الثديين

سادسا: كتاب الحدود

ملاحظات	المستند	استعماله	المقصد المعبر
	- النظر - قول ابن مزين	- في تعليقه حكم منع الحد على الزانية الحامل. - في تعليقه لحق رضاعة المولود وكفالاته.	مقصد حفظ النفس من منع حد الزانية الحامل
أوماً الباجي بالتبع إلى مقصد الردع، ومقصد حفظ الحقوق.	- النظر	- في تعليقه حكم منع تغريب المرأة الحرة إذا زنت	مقصد حفظ العرض في منع الزانية من التغريب
	- النظر	- في تعليقه حد القذف - في ترجيح مذهبه	مقصد حفظ العرض في حد القذف
أشار إلى المقصد بالردع عن أموال الناس	- النظر	- في تعليقه حد السرقة	مقصد حفظ المال في حد السرقة
أشار بقوله: أتم للمصلحة وأذب عن الفساد	- قول مالك	- في تقريره تعين الاجتهاد للإمام في عقوبة قاطع الطريق	مقصد جلب المصلحة ودرء الفساد في عقوبة قاطع الطريق

خاتمة البحث

خاتمة البحث

من خلال تتبعنا لحياة الإمام أبي الوكيل سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب بن وارث التُّجيبِي التميمي البَطْلَيْوسِي الباجي القُرطبي الذهبي الأندلسي المالكي (403هـ/1013م- 474هـ/1081م)، ومن خلال تتبعنا لمعالم ثبوت اجتهاده المقاصدي في كتبه الفقهية والأصولية، ومن خلال استقراءنا لمختلف المسائل الفقهية التي تناولها في شرحه لأحاديث الموطأ في كتابه المنتقى شرح موطأ مالك، يمكننا أن نسجل أهم النتائج البارزة التي توصلنا إليها من خلال كل ما قمنا به من دراسة وتحليل وتفصيل حول الاجتهاد المقاصدي عند الباجي وتطبيقاته الفقهية من خلال كتابه المنتقى. كما لا يفوتنا أن نسجل أهم الاقتراحات والتوصيات التي يتطلبها هذا البحث.

أولاً: أهم نتائج البحث

1- لقد أسهم تتلمذ الإمام الباجي عن علماء الأصول والجدل والكلام في العراق أمثال: أبي إسحاق الشيرازي، والدمغاني والسمناني، كما أسهمت أصول المالكية المستندة إلى مراعاة المصلحة، في بناء فكر الباجي بناءً غائباً مقاصدياً، ألقى بظلاله على طريقة معالجته للمسائل الفقهية والأصولية، مما يبرر سلوكه طريق الاجتهاد المقاصدي في تقريره للأحكام.

2- لقد أسهم الباجي بمناظراته وكثرة تصنيفاته ومختلف نشاطاته العلمية، في استقرار المذهب المالكي في الأندلس، ولعل لولاه لعمت الظاهرية واندرست المالكية. وليس أدل على نبوغه وبروزه على رأس المذهب المالكي في عصره، من شهادة كبار العلماء على فضله ومكانته العلمية، بل ليس أدل على ذلك، من اعتراف خصمه ابن حزم -وهو من هو- على فضله ومكانته وعلو قدره العلمي، بعد مناظرات حامية الوطيس، أظهر فيها الباجي مذهبه المالكي بحجة جديدة، أسهمت في استقراره إلى يوم الناس هذا.

3- إن التعريف الاصطلاحي للاجتهاد، الذي توصلنا إلى اقتراحه، هو:

استفراغ الفقيه الوسع، لامتلاك القدرة على استنباط الأحكام الشرعية العملية، وربطها بالوقائع ربطاً شرعياً وموضوعياً.

4- إن التعريف الاصطلاحي للمقاصد الشرعية، الذي توصلنا إلى اقتراحه، هو أنّها:

المعاني والعلل والحكم والأهداف والغايات الواضحة التي وضعها أو راعاها الشارع الحكيم أو ترجع إليه استنادا إلى عموم تشريعه أو ما يختص ببعض أبوابه أو إلى أحكامه الجزئية، الموصلة إلى تحقيق سعادة الإنسان الحقيقية في العاجل والآجل بجلب المصالح ودرء المفاسد.

5- إن التعريف الاصطلاحي للاجتهاد المقاصدي، الذي توصلنا إلى اقتراحه هو:

استفراغ الفقيه الوسع لامتلاك القدرة على استنباط الأحكام الشرعية العملية عن طريق اعتبار ومراعاة المعاني والعلل والمصالح والحكم والأهداف والغايات الشرعية الواضحة.

6- تتجلى أهمية الاجتهاد المقاصدي في نقاط عديدة منها:

أ- إن الاجتهاد المقاصدي كفيل بتوجيه الرؤية الكونية للإنسان.

ب- إن الاجتهاد المقاصدي هو الإطار المرجعي الدائم الذي يضمن صلاحية الشريعة الإسلامية واستمرارها وخلودها.

ج- إن الاجتهاد المقاصدي يبني العقل المسلم بناء غائيا تحليليا تحليليا استدلاليا تقويميا.

د- إن الاجتهاد المقاصدي هو الوسيلة الناجعة في حوار مختلف المذاهب والأديان و الثقافات والحضارات.

هـ- يمكننا الاستفادة من الفكر المقاصدي، في نظرتنا الشرعية إلى مختلف الوسائل، خصوصا التكنولوجية الحديثة، التي تذلل عقبات الحاجة والتخلف في شتى المجالات؛ العلمية، والصحية، والاجتماعية، والاقتصادية،...

7- لقد أسهم الباجي في تطوير حركة الاجتهاد المقاصدي في القرن الخامس الهجري، فكان ممن اهتم بالمقاصد الشرعية كاسم ومسمى، من خلال مصنفاته العديدة، سيما الفقهية والأصولية منها، ما يمكن اعتباره أحد العلماء الذين أثروا علم المقاصد في القرن الخامس الهجري إلى جانب الجويني والغزالي وغيرهما.

8- يبرز الاجتهاد المقاصدي في الفكر الأصولي للباجي في ثنايا كتبه، من خلال المسائل الفقهية والأصولية التي تعرض لها؛ حيث صريح بالمقاصد أو بمضامينها أو بالتلميح والإشارة إليها، أو بالتعبير عنها بالعلّة والغرض والإرادة والوجه، وكثيرا ما يعبر عنها بالمعنى،

الذي كان سائدا في استخدامات المتقدمين من الفقهاء ، كما تتضح تلك المعالم في توجيهاته لمختلف الآراء والأقوال وترجيحاته بينها، توجيهات وترجيحات مقاصدية.

9- تبرز اجتهادات الباجي المقاصدية، في تصريحاته بلفظ المقاصد في العديد من المسائل الأصولية والفقهية، وفي شروحه للأحاديث وتأويلاته للألفاظ. وفي اعتباره للمقاصد في تقريراته للأحكام وتعليقاته لها وترجيحاته بينها، من خلال ذكره لمضامين المقاصد، كدفع الضرر والمشقة، والتيسير ورفع الحرج، وجلب المصلحة ودرء المفسدة وغيرها.

10- لقد تعرّض الباجي في العديد من المسائل الفقهية إلى ما يمكن أن يخدم المقاصد كنظرية، وما يمكن أن نستفيد منه في بناء أسس علم المقاصد؛ كذكره لبعض مقاصد الشرع الكلية الضرورية، كمقصد حفظ الدين، ومقصد حفظ النفس، ومقصد حفظ النسل، ومقصد حفظ النسب، ومقصد حفظ العرض، ومقصد حفظ المال. وكإشارته إلى الترتيب بينها؛ إذ قدّم مقصد حفظ النفس على مقصد حفظ النسب، وقدّم هذا على مقصد حفظ العرض، وقدم الجميع على حفظ المال. وكإشارته إلى المقاصد من جهة الوجود ومن جهة العدم. وكإشارته إلى المقاصد الأصلية والتبعية، والقطعية والظنية.

11- لقد استخدم الباجي بعض القواعد الفقهية والأصولية في اجتهاده المقاصدي. كقاعدة، الضرورات تبيح المحظورات، وقاعدة لا ضرر ولا ضرار، وقاعدة العموم والخصوص، والإطلاق والتقييد. كما ربط بعض المباحث الأصولية باجتهاده المقاصدي، كاستخدامه للمقاصد في إثبات مشروعية القياس، واستخدامه لمبدأ سد الذرائع في اجتهاده المقاصدي، واستخدامه للمقاصد في الترجيح بين الأخبار ودلالة النصوص. كما استخدم ألفاظ المقاصد في بعض الحدود الأصولية لتحديد بعض المفاهيم الأصولية وبيان المقصود منها.

12- يظهر تأثير الباجي -فيما ذهب إليه من اجتهاد مقاصدي- ببعض أقوال أصحاب مذهبه ومن سواهم من شيوخه ومعاصريه؛ فأكثر من استند إليهم في اجتهاده المقاصدي؛ عبد الملك بن حبيب، والقاضي أبو محمد عبد الوهاب، وشيخه أبو إسحاق الشيرازي. ومن الطبيعي أن يكون لمثل الباجي تأثير فيمن لحقه من العلماء كـ بعض شارحي الموطأ مثل السيوطي والزرقاني، كما يمكن ملاحظة بصماته في الفكر المقاصدي للشاطبي.

- 13- مصادر الاجتهاد المقاصدي عند الباجي هي الكتاب والسنة والإجماع وعمل أهل المدينة والقياس وأقوال الصحابة والعرف وسد الذرائع.
- 14- يمكن استخلاص الضوابط الشرعية للاجتهاد المقاصدي للباقي في النقاط التالية:
- أ- عدم العمل بالمقصد إذا خالف الحكم به نصاً من كتاب أو سنة، أو إجماع، أو أحلّ اعتباره بالقواعد الأصولية.
- ب- ضرورة احتياج اعتبار المقاصد في الأحكام إلى نظر واستنباط وإلى دليل يدل عليها، واحتياج تعدية المقاصد إلى غير محلها من الفروع -أيضاً- إلى نظر واستدلال.
- ج- عدم قبول رواية الخبر بمقصوده ومعناه، إذا كان الراوي غير عالم بالمقصود من الخبر علماً بيّناً.
- د- عدم تقديم القياس على خبر الواحد عند التعارض، حال دلالتها الواضحة على المقصد.
- 15- ما يمكن استخلاصه من منهج للباقي في سلوكه طريق الاجتهاد المقاصدي

نذكر:

- أ- تعضيد اجتهاده المقاصدي ببعض أدلة الكتاب والسنة الدالة على الحكم، ولو لم تتضمن تلك الأدلة على تعليقات مقاصدية للأحكام.
- ب- عدم اعتماده على الأحاديث الضعيفة وإن رويت في الموطأ.
- ج- عدم اكتفائه بالحديث المرسل أو الموقوف، بل يعضّده بالحديث المرفوع المتصل -إن وجد- للدلالة على المقصد.
- د- تعضيد اجتهاده المقاصدي بأحاديث لم يروها الإمام مالك في الموطأ، والتي تعمل من جهة أخرى على تعضيد قول الإمام مالك، أو بعض ما أخرج به من بلاغات.
- هـ- استناده إلى المقاصد كدليل مرجّح، في الترجيح بين خريين متساويين.
- و- عدم جموده على حرفية النص عندما يُتعلّق المعنى من الحكم ويُعرف المقصد منه، فإنّه يجتهد مقاصدياً لتعدية الحكم إلى ما لم يشملها اللفظ من النص.

- ز- مخالفته أحيانا لرأي الإمام مالك، باعتباره للمقصد الذي لم يعتبره الإمام مالك، ومخالفته أحيانا للمشهور من مذهبه باعتبار مقاصدي.
- ح- اعتباره للمقاصد في ترجيحاته لآراء مذاهب أخرى على بعض آراء مذهبه.
- 16- يمكن اعتبار اجتهادات الباجي المقاصدية رصيذا معرفيا ثريا، قد أسهم بإشاراته من قريب أو بعيد في بناء أسس نظرية المقاصد، التي بدأت إرهاصاتها في القرن الخامس الهجري، إلى جانب إسهامات الجويني والغزالي.
- 17 — لقد استدل الباجي في كتابه الأحكام على مشروعية الاجتهاد المقاصدي، عند تعرّضه إلى مباحث إثبات القياس، ويظهر تأثر الشاطبي بذلك في كتابه الموافقات، من خلال الإشارات التي وافق بها الباجي في هذه المسألة.
- 18- الحصول على المقاصد الشرعية المعتبرة للكثير من الأحكام في مختلف المسائل الفقهية لمختلف أبواب الفقه وكتبه التي تضمنها شرح الباجي في كتابه المنتقى شرح موطأ مالك، والتي يمكن اعتبارها منهلا للباحثين في اكتشاف معقولية معاني مختلف الأحكام الفقهية الفرعية ومقاصدها.
- 19- يمكن الاستفادة اليوم، من اعتبارات الباجي للمقاصد في اجتهاده، للإسهام في معالجة بعض المعضلات والأزمات الحالية، نذكر من ذلك:
- أ- الإسهام في معالجة الأزمة المالية الحديثة خصوصا في أوروبا وأمريكا، من خلال إثراء ما اعتبره الباجي من مقصد تجنب الغش والغرر والربا في البيوع عموما، ومقصد تجنب الغرر في منع بيع ما ليس في الملك خصوصا.
- ب- الإسهام في معالجة قضايا التخطيط العمراني، من خلال إثراء ما اعتبره الباجي من مقصد دفع الضرر في منع إحياء أرض موات قرب العمران.
- ج- الإسهام في تفعيل التكافل الاجتماعي وحماية الطفولة ورفع الفقر والحرمان، من خلال إثراء ما اعتبره الباجي من مقصد تحقيق المنفعة في أحكام الزكاة، ومن مقصد تأمين الرضاع في دية قطع الشدين.
- د- تحقيق نظافة المحيط من خلال إثراء ما اعتبره الباجي من مقصد النظافة في بعض أحكام الصلاة وأحكام الحج.

هـ- رفع الجهل ومحو الأمية، من خلال إثراء ما اعتبره الباجي من مقصد التذكر والاعتاظ والتعلم في أحكام الصلاة.

و- تحقيق الأخوة بين الناس والأمن العام والسلام العالمي، من خلال إثراء ما اعتبره الباجي من مقصد دوام الأخوة بين الناس في بعض أحكام الصلاة وأحكام البيوع، ومن مقصد تجنب الغش والغرر في البيوع. وتكريس المصالحة بين الناس، من خلال اعتباره لمقصد دفع الضرر والمشقة في أحكام الطلاق.

ز- الإسهام في التنمية الاقتصادية عموماً، من خلال إثراء ما اعتبره الباجي من مقصد حفظ المال وتنميته في أحكام الزكاة، ومن مقصد رواج الأموال والأطعمة في أحكام البيوع. والإسهام في تنشيط وتفعيل التجارة الإلكترونية، والحركة التجارية خصوصاً في المواني، من خلال إثراء ما اعتبره الباجي من مقصد التيسير ودفع المشقة في البيع على البرنامج. وغير ذلك مما يمكن الاستفادة منه في توجيه مختلف شؤون الحياة اليومية ورسم استراتيجيات التنمية والتطور العلمي وفق مراد الشارع الحكيم، وهو ما يسميه البعض بفقهِ الحضارة.

20- ما يمكن اعتباره نقصاً -بحسب بحثنا ورأينا وإطلاعنا- في منهج الاجتهاد

المقاصدي للباجي نذكر:

أ- اكتفاء الباجي في العديد من المواضيع من كتابه المنتقى، بعرض آراء مختلفة في المسألة الواحدة، ثم يوجهها مقاصدياً دون أن يرجح بينها.

ب- عدم تعرّضه -بشكل واضح- إلى المقاصد كمنظريّة، وكنسق فكري وأصولي، أو كمبحث مستقلّ ولو في بعض أجزاءه ومواضيعه، إنّما تعرّض إلى المقاصد من خلال اجتهاداته الفقهية والأصولية بغرض فهم النصوص واستنباط الأحكام منها، والاستدلال عليها، وتعليلها، والترجيح بينها، وإن كانت تتضمنّ إشارات يمكن استثمارها في خدمة المقاصد كمنظريّة.

ثانياً: أهم الاقتراحات والتوصيات

- 1- الاستفادة من اجتهادات الباجي المقاصدية في مختلف المسائل الفقهية، لتصنيف معجم لمقاصد الأحكام الفقهية الفرعية، سواء كانت مقاصد عالية أو عامة أو خاصة أو جزئية.
 - 2- الاستفادة من الاجتهاد المقاصدي للباغي، في بلورة نظرية المقاصد، من خلال إنجاز بحث خاص، يجمع إشارات الباجي إلى ما يخدم نظرية المقاصد كبحث أصولي مستقل.
 - 3- البحث الدقيق والعميق في كتب علماء المقاصد من القرن الثامن الهجري إلى اليوم، لدراسة مدى إسهام وحضور جهود الباجي المقاصدية في فكرهم المقاصدي.
 - 4- تكثيف الدراسات والبحوث حول مصنفات الباجي، وصياغتها ضمن محاور مختلفة، دقيقة ومحددة المواضيع، في مختلف مجالات الفقه والأصول والحديث والجدل.
 - 5- من المواضيع التي أقترح البحث فيها؛ تخصيص دراسة حول الاشكالية الجدلية بين القياس المنطقي والقياس الفقهي عند الباجي والشاطبي.
 - 6- تخصيص ملتقيات علمية وعملية، يؤطرها أكاديميون في مختلف التخصصات، حول مدى استفادتنا من الاجتهادات المقاصدية للباغي في معالجة بعض الأزمت الأخرافية والاجتماعية والاقتصادية وغيرها، والخروج بتوصيات واقتراحات تقدم للمؤسسات التنفيذية المعنية كل بحسب اختصاصه، قصد الاستفادة منها في توجيه المجتمع نحو حياة أفضل وأليق بالإنسان.
- وختاماً أظنني قد بلغت المراد في معالجة ما عرضته من إشكالية البحث، وما سطرته من أهداف هذه الدراسة، من خلال ما تعرّضت إليه من تفاصيل وتحليل في ثنايا هذا البحث، دون ادّعاء للإحاطة بكل جوانبه، ودون ادّعاء لسلامته من النقص والخطأ. والله نسأل العفو واللطف، والسداد والتوفيق. والحمد لله الذي هو بالعزّ مذكور، وعلى السراء والضراء مشكور، وصلي اللهم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلّم تسليمًا.

الفهارس

وتتضمن؛

فهرس الآيات القرآنية

فهرس الأحاديث النبوية

فهرس الآثــار

فهرس القواعد الفقهية والأصولية

فهرس الأشــعار

فهرس الأعــلام

فهرس الأماكن والقبائل

فهرس الكتب المذكورة في المتن

فهرس المصادر والمراجع

فهرس الموضوعــوعات

فهرس الآيات القرآنية

فهرس الآيات القرآنية

الآيات	رقمها	الصفحة
سُورَةُ الْبَقَرَةِ		
﴿ وَلَا نَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ ﴾	35	466 ، 270
﴿ يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا ... ﴾	104	258
﴿ يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ ... ﴾	183	129 ، 126
﴿ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾	184	394 ، 183
﴿ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴾	185	129
﴿ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ ءَأْذَى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ ﴾	196	415 ، 245
﴿ وَبِعُولَتِنِ أَحَقُّ بِرِدْهِنَ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا ﴾	228	481 ، 287
﴿ فَاِمْسَاكُ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحُ بِإِحْسَنِ ﴾	229	479 ، 254
﴿ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِيَعْتَدُوا ﴾	231	287 ، 246 481 ، 477
﴿ وَقَوْمُوا لِلَّهِ قَلْبَيْنِ ﴾	238	262
﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾	275	271 ، 210 519

سُورَةُ النِّسَاءِ

﴿ وَأَبْنَاوُا لِيَنكِحَ حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ ءَانَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ ءَأْمَؤُلَهُمْ ﴾	6	555
﴿ وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذَهَبُوا بِبَعْضِ مَءَاتِيْتُهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَنْحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ ﴾	19	479 ، 254
﴿ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ ﴾	23	469 ، 212
﴿ يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخَلَقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا ﴾	28	129
﴿ لَا تَأْكُلُوا ءَأْمَؤَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَطْلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً ... ﴾	29	495
﴿ وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ ﴾	34	477
﴿ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ﴾	36	212

سُورَةُ الْمَائِدَةِ

129	6	﴿ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ ... ﴾
588	33	﴿ إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ... ﴾
587	38	﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ﴾
91	53	﴿ وَيَقُولُ الَّذِينَ ءَامَنُوا أَهَؤُلَاءِ الَّذِينَ أَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ ... ﴾
207	91	﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ ... ﴾
418	96	﴿ وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا ﴾

سُورَةُ الْأَنْعَامِ

91	109	﴿ وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَتْهُمْ آيَةٌ لَيُؤْمِنَنَّ بِهَا ... ﴾
----	-----	--

سُورَةُ الْأَعْرَافِ

272	85	﴿ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ ﴾
-----	----	---

سُورَةُ التَّوْبَةِ

246	29	﴿ قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ ... ﴾
120	42	﴿ لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا ﴾
91	79	﴿ وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ ... ﴾
386، 129	103	﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا ﴾

سُورَةُ هُودٍ

522	87	﴿ قَالُوا يَنْشَعِيبُ أَصْلَوْتِكَ تَأْمُرُكَ أَنْ نَتْرَكَ مَا يَعْبُدُ ءَابَاؤُنَا ... ﴾
-----	----	--

سُورَةُ الْجَحَانِ

- ﴿وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ﴾ 9 120
 ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مَنْ يَمُوتُ...﴾ 38 91

سُورَةُ الْحَجِّ

- ﴿لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ﴾ 28 129

سُورَةُ التَّوْبَةِ

- ﴿فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّى يُؤْذَنَ لَكُمْ﴾ 28 165
 ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ أَمَرْتَهُمْ لَيَخْرُجُنَّ قُلْ لَا تُفْسِمُوا...﴾ 53 91

سُورَةُ الْعَنْكَبُوتِ

- ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ 45 129

سُورَةُ الشُّورَى

- ﴿وَمَنْ ءَايَنَيْهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا...﴾ 21 467

سُورَةُ فَطْرٍ

- ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَهُمْ نَذِيرٌ...﴾ 42 91

سُورَةُ الْحَجَرَاتِ

- ﴿حَتَّى تَقَىءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ﴾ 9 476، 184

سُورَةُ الْحَبَشَةِ

208، 213

2

﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾

سُورَةُ الطَّلَاقِ

490

1

﴿فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ﴾ ﴿وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ﴾

سُورَةُ الْمُنَافِقِ

238

20

﴿عَلِمَ أَنْ لَنْ تُحْصَوْهُ﴾

فهرس الأحاديث النبوية

فهرس الأحاديث النبوية

الصفحة

طرف الحديث

حرف الألف

- 424 أتاني جبريلُ فأمرني أن أمر أصحابي أو من معي أن يرفعوا أصواتهم بالتلبية أو ...
- 364 اتخذ خاتماً من فضة ونقشه محمد رسول الله ...
- 264 اجعلوا من صلواتكم في يئوتكم
- 100 أجمعوا العالمين أو قال العابدين من المؤمنين اجعلوه شورى بينكم ...
- 407 احتجهم، وهو محرمٌ فوق رأسه، وهو يومئذٍ بلحبي جمل، مكان بطريق مكة
- 414، 198 احلق رأسك. وأمره بالفدية
- 336، 334 إذا أراد أحدكم العاط، فليبدأ به قبل الصلاة
- 317، 280 إذا ثوب بالصلاة، فلا تأتوها وأنتم تسعون، وأتوها وعليكم السكينة، ...
- 337 إذا جاء أحدكم الجمعة فليغتسل
- 380، 273 إذا خرصتم فخذوا الثلثين ودعوا الثلث ...
- 474 إذا دعي أحدكم إلى وليمة فليأتها
- 584 إذا زنت الأمة، فاجلدوها، ثم إن زنت فاجلدوها ...
- 309 إذا صلى أحدكم بالناس فليخفف، فإن فيهم الضعيف والسقيم والكبير، ...
- 340، 339 إذا قلت لصاحبك أنصت والإمام يخطب يوم الجمعة فقد لغوت
- 582 اذهبني حتى تضعي، فلما وضعت جاءته، ...
- 265 أفضل الصلاة صلاة أحدكم في بيته إلا المكتوبة
- 518 أكل تمر خبير هكذا؟ فقال: لا والله، ...

- 235 اَكْلُوا مِنَ الْعَمَلِ مَا لَكُمْ بِهِ طَاقَةٌ
- 583 أَمَا وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَأَقْضِيَنَّ بَيْنَكُمَا بِكِتَابِ اللَّهِ، ...
- ،218
374،277 أمر بزكاة الفطر قبل خروج الناس إلى الصلاة
- 129 إِنَّ الدِّينَ يُسْرٌ
- 235،202 إِنَّ الْمُصَلِّيَّ يُنَاجِي رَبَّهُ فَلْيَنْظُرْ بِمَا يُنَاجِيهِ بِهِ وَلَا يَجْهَرَ بِعَضُوكُمْ عَلَى بَعْضِ الْقُرْآنِ
- 352 أَنَّ طَائِفَةً صَفَّتْ مَعَهُ وَصَفَّتْ طَائِفَةٌ وَجَاءَ الْعُدُوُّ ...
- 543 إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ، وَإِنَّكُمْ تَخْتَصِمُونَ إِلَيَّ، فَلَعَلَّ بَعْضُكُمْ أَنْ يَكُونَ الْحَنَّ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ، ...
- 130 إِنَّمَا جُعِلَ الْإِسْتِثْنَانُ مِنْ أَجْلِ الْبَصْرِ
- 213 إِنَّمَا نَهَيْتُكُمْ مِنْ أَجْلِ الدَّافَةِ
- 434 أَنَّهُ وَقَفَ عَلَى بَعِيرِهِ ...
- 324 إِنِّي لَأَرْجُو أَنْ لَا تَخْرُجَ مِنَ الْمَسْجِدِ حَتَّى تَعْلَمَ سُورَةَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِي التَّوْرَةِ وَلَا فِي ...
- ،315
445،316 أَوْ لِكُلِّكُمْ ثَوْبَانِ
- 272 أوصاني جبريل عليه السلام عن الله تعالى بالجوار حتى ظننت أنه سيورته
- 279 أَوْلَا يَجِدُ أَحَدُكُمْ ثَلَاثَةَ أَحْجَارٍ
- 472 أَوْلِمَ وَلَوْ بِشَاةٍ ...
- 211 يُيْمَا إِيهَابٍ دَبِغٍ فَقَدْ طَهَرَ

حرف التاء

- 329،178 ترك النبي صلى الله عليه وسلم للباس الخميصة المعلمة

حرف الخاء

- 392 خُذْ هَذَا فَتَصَدَّقْ بِهِ ...

416 خَمْسٌ مِنَ الدَّوَابِّ لَيْسَ عَلَى الْمُحْرَمِ فِي قَتْلِهِنَّ جُنَاحٌ، العُرَابُ وَالْحِدَاةُ وَالْعَقْرَبُ وَ...

حرف الدال

526 الدِّينَارُ بِالدِّينَارِ وَالدَّرْهَمُ بِالدَّرْهَمِ لَا فَضْلَ بَيْنَهُمَا

حرف الراء

319 رَأَى رَسُولَ اللَّهِ (ص) يُصَلِّي فِي تَوْبٍ وَاحِدٍ مُشْتَمِلًا بِهِ فِي بَيْتِ أُمِّ سَلَمَةَ ...

426 رَأَيْتُ (ص) رَمَلَ مِنَ الْحَجَرِ الْأَسْوَدِ حَتَّى انْتَهَى إِلَيْهِ ثَلَاثَةَ أَطْوَافٍ

حرف السين

165 سُنُّوا بِهِمْ سَنَةَ أَهْلِ الْكِتَابِ

حرف الصاد

262 صَلَّ قَائِمًا، فَإِنْ لَمْ تَسْتَطِعْ فِقَاعِدًا، فَإِنْ لَمْ تَسْتَطِعْ، فَعَلَى جَنْبِ

261 صَلَاةٍ أَحَدِكُمْ وَهُوَ قَاعِدٌ مِثْلُ نِصْفِ صَلَاتِهِ وَهُوَ قَائِمٌ

352 صَلَّى مَعَ رَسُولِ اللَّهِ (ص) يَوْمَ ذَاتِ الرَّقَاعِ صَلَاةَ الْخَوْفِ ...

304 صَلَّيْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ (ص) الْعِشَاءَ فَقَرَأَ فِيهَا بِالتَّيْنِ وَالزَّيْتُونِ

413 صُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ أَوْ أَطْعِمْ سِتَّةَ مَسَاكِينَ مُدَّيْنِ مُدَّيْنِ لِكُلِّ إِنْسَانٍ أَوْ انْسُكْ بِشَاةٍ، أَيَّ ...

حرف العين

129 عِبَادَ اللَّهِ وَضَعَ اللَّهُ الْحَرَجَ

حرف الفاء

- 413 فَأَمَرَهُ رَسُولُ اللَّهِ (ص) أَنْ يَحْلِقَ رَأْسَهُ ...
- 392 فَأَمَرَهُ رَسُولُ اللَّهِ (ص) أَنْ يُكْفِرَ بِعِتْقِ رَقَبَةٍ ...
- 429 فَأَمَرَهُمُ النَّبِيُّ (ص) أَنْ يَرْمُوا الْأَشْوَابَ الثَّلَاثَةَ، وَأَنْ يَمْشُوا مَا بَيْنَ الرُّكْنَيْنِ، ...
- 386 فَفَرَضَ زَكَاةَ الْفِطْرِ مِنْ رَمَضَانَ عَلَى النَّاسِ صَاعًا مِنْ تَمْرٍ أَوْ صَاعًا مِنْ شَعِيرٍ عَلَى كُلِّ ...
- 485 فَفَرَّقَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) بَيْنَهُمَا وَالْحَقَّ الْوَلَدَ بِالْمَرْأَةِ
- 485 فَفَرَّقَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَيْنَهُمَا وَالْحَقَّ الْوَلَدَ بِالْمَرْأَةِ
- 567 فِي النَّفْسِ مِائَةً مِنَ الْإِبِلِ وَفِي الْأَنْفِ إِذَا أُوعِبَ جَدْعًا مِائَةً مِنَ الْإِبِلِ وَفِي الْمَأْمُومَةِ ثُلُثٌ ...
- 378 فِيمَا سَقَتِ السَّمَاءُ وَالْعُيُونُ وَالْبَعْلُ الْعُشْرُ، وَفِيمَا سُقِيَ بِالنَّضْحِ نِصْفُ الْعُشْرِ

حرف القاف

- 557 قضى باليمين على المدعى عليه
- 547 قضى باليمين مع الشاهد
- 586 قطع في مِجَنٍّ ثَمَنُهُ ثَلَاثَةُ دَرَاهِمٍ
- 346 قَوْمُوا فَلِأَصْلِي لَكُمْ ...

حرف الكاف

- 306 كَانَ إِذَا افْتَتَحَ الصَّلَاةَ، رَفَعَ يَدَيْهِ حَذْوَ مَنْكِبَيْهِ، ...
- 432 كَانَ إِذَا وَقَفَ عَلَى الصَّفَا يُكَبِّرُ ثَلَاثًا ...
- 297 كَانَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) قَدْ أَرَادَ أَنْ يَتَّخِذَ خَشَبَتَيْنِ، يُضْرَبُ بِهِمَا لِيَجْتَمَعَ ...

- 301 كَانَ يَأْمُرُ الْمُؤَدِّنَ؛ إِذَا كَانَتْ لَيْلَةٌ بَارِدَةً...
- 310 كَانَ يَجْمَعُ بَيْنَ الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ فِي سَفَرِهِ إِلَى تَبُوكَ
- 345 كَانَ يَقْرَأُ هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْعَاشِيَةِ
- 401 كَيْفَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَغْسِلُ رَأْسَهُ ...
- 439 كَيْفَ كَانَ يَسِيرُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ حِينَ دَفَعَهُ؟ ...



- 432 لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ، ...
- 513 لَا تَبِعْ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ
- 350 لَا تَجْعَلُوا بُيُوتَكُمْ مَقَابِرَ ...
- 403 لَا تَلْبَسُوا الْقُمُصَ وَلَا الْعَمَائِمَ وَلَا السَّرَاوِيلَاتِ وَلَا الْبِرَانِسَ وَلَا الْخِفَافَ إِلَّا أَحَدًا لَا يَجِدُ ...
- 533 لَا تَلْقُوا الرُّكْبَانَ لِلْبَيْعِ، وَلَا يَبِعْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَيْعِ بَعْضٍ، وَلَا تَنَاجَشُوا، وَلَا يَبِعْ حَاضِرٌ ...
- 331، 272 لَا تَمْسَحْ، يَعْنِي الْأَرْضَ، وَأَنْتَ تَصَلِي ...
- 129، 134
560، 248 لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ
- 469 لَا يُجْمَعُ بَيْنَ الْمَرْأَةِ وَعَمَّتِهَا وَلَا بَيْنَ الْمَرْأَةِ وَخَالَتِهَا
- 320، 276 لَا يَصَلِي أَحَدُكُمْ فِي الثَّوْبِ الْوَاحِدِ لَيْسَ عَلَى مَنْكَبِهِ مِنْهُ شَيْءٌ
- 544، 249 لَا يَقْضِي الْقَاضِي وَهُوَ غَضْبَانٌ
- 329 لَيْسَ خَمِيصَةً لَهَا عِلْمٌ ...
- 257 لَيْسَتْ عَلَيْهَا إِزَارُهَا، ثُمَّ شَأْنُكَ بِأَعْلَاهَا
- 558 لَوْ يُعْطَى النَّاسُ بِدَعْوَاهُمْ لَادَّعَى نَاسٌ دِمَاءَ رِجَالٍ ...
- 199 لَوْ يَعْلَمُ الْمَارُّ بَيْنَ يَدَيْ الْمُصَلِّيِّ مَاذَا عَلَيْهِ لَكَانَ أَنْ يَقِفَ أَرْبَعِينَ خَيْرًا لَهُ مِنْ أَنْ يَمُرَّ ...

حرف الميم

- 347، 235 مَا تَرَوْنَ فِي الشَّارِبِ وَالسَّارِقِ وَالزَّانِي ...
- 338 مَا عَلَيَّ أَحَدِكُمْ لَوْ اتَّخَذَ ثَوْبَيْنِ لَجُمُعَتِهِ سِوَى ثَوْبِي مَهْتَتِهِ
- 305 مَا كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَزِيدُ فِي رَمَضَانَ وَلَا فِي غَيْرِهِ عَلَى إِحْدَى ...
- 237 مَا نَقَصَتْ صَدَقَةٌ مِنْ مَالٍ
- 154 الْمُتَبَايَعَانِ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بِالْخِيَارِ عَلَى صَاحِبِهِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا إِلَّا بِيَعِ الْخِيَارِ.
- 479 مُرُهُ فَلْيُرَاجِعْهَا فَلْيَمْسِكْهَا حَتَّى تَطْهُرَ، ثُمَّ تَحِيضَ، ثُمَّ تَطْهُرَ، ثُمَّ إِنْ شَاءَ أَمْسِكْهَا بَعْدُ، ...
- 535 مَنْ ابْتِغَى طَعَامًا فَلَا يَبِيعُهُ حَتَّى يَسْتَوْفِيَهُ
- 558، 209 مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَيْتَةً فَهِيَ لَهُ ...
- 203 مَنْ تَرَكَ الْجُمُعَةَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِنْ غَيْرِ عَذْرِ وَلَا عِلَّةٍ طَبِعَ اللَّهُ عَلَى قَلْبِهِ

حرف النون

- 517 نَهَى عَنِ الْمَلَامَسَةِ وَالْمُنَابَذَةِ
- 509 نَهَى عَنِ بَيْعِ الثَّمَارِ حَتَّى تُزْهِىَ، ...
- 510 نَهَى عَنِ بَيْعِ الثَّمَارِ حَتَّى تَنْجُوَ مِنَ الْعَاهَةِ
- 507، 497 نَهَى عَنِ بَيْعِ الثَّمَارِ حَتَّى يَبْدُوَ صِلَاحُهَا، نَهَى الْبَائِعَ وَالْمُسْتَشْتَرِيَ
- 503 نَهَى عَنِ بَيْعِ الْحَيَوَانِ بِاللَّحْمِ
- 211 نَهَى عَنِ جُلُودِ السَّبَاعِ أَنْ تَفْتَرَشَ

حرف الواو

- 550 الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ، ...

235 وَكَوْ يَعْلَمُونَ مَا فِي الْعَتَمَةِ وَالصُّبْحِ لِأَتَوْهُمَا وَلَوْ حَبَوًّا

240 وَمَنْ أَحْيَا سُنَّتِي فَقَدْ أَحَبَّنِي وَمَنْ أَحَبَّنِي كَانَ مَعِي فِي الْجَنَّةِ

حرف الياء

130 يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ مَنْ اسْتَطَاعَ الْبَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ ...

412 يُيْهَلُ أَهْلُ الْمَدِينَةِ مِنْ ذِي الْحُلَيْفَةِ، وَيُيْهَلُ أَهْلُ الشَّامِ مِنَ الْجُحْفَةِ، وَيُيْهَلُ أَهْلُ نَجْدٍ ...

فهرس الآثار

فهرس الآثار

الصفحة

طرف الأثر

حرف الألف

- 360، 255 عمر: اتَّجِرُوا فِي أَمْوَالِ الْيَتَامَىٰ لَّا تَأْكُلْهَا الزَّكَاةُ
- 486 عائشة: اتَّقِ اللَّهَ وَارْجُدِ الْمَرْأَةَ إِلَىٰ بَيْتِهَا ...
- 99 علي: اجتمع رأيي ورأي عمر على عتق أمهات الأولاد، ثم رأيت بعد أن أرقهن ...
- 200 أسماء: أَحْمِرُوا ثِيَابِي إِذَا مِتُّ، ثُمَّ حَطُّونِي، وَلَا تَذَرُونِي عَلَيَّ كَفَنِي حِنَاطًا ...
- 573 سعيد ابن المسيب: إِذَا أُصِيبَتِ السِّنُّ فَاسْوَدَّتْ، فَفِيهَا عَقْلُهَا تَامًا ...
- 476 علي: إِذَا آلَى الرَّجُلُ مِنْ امْرَأَتِهِ، لَمْ يَقَعْ عَلَيْهِ طَلَاقٌ، وَإِنْ مَضَتْ الْأَرْبَعَةُ الْأَشْهُرَ ...
- 440 عمر: إِذَا جِئْتُمْ مِنِّي فَمَنْ رَمَى الْجَمْرَةَ، فَقَدْ حَلَّ لَهُ مَا حَرَّمَ عَلَيَّ الْحَاجُّ إِلَّا النَّسَاءَ وَ ...
- 303 عروة: إِذَا كُنْتَ فِي سَفَرٍ، فَإِنْ شِئْتَ أَنْ تُؤَذَّنَ وَتُقِيمَ فَعَلْتَ، وَإِنْ شِئْتَ فَأَقِمْ وَلَا تُؤَذَّنْ
- 130 ابن عباس: أَرَادَ أَنْ لَا يُخْرِجَ أَحَدًا مِنْ أُمَّتِهِ
- 402 عمر: اصْطَبَّ عَلَيَّ رَأْسِي، فَقَالَ يَعْلى: أَتُرِيدُ أَنْ تَجْعَلَهَا بِي إِذَا أَمَرْتَنِي صَبَّتُ، ...
- 401 أبو أيوب: اصْطَبَّ، فَصَبَّ عَلَيَّ رَأْسِي ثُمَّ حَرَّكَ رَأْسَهُ بِيَدَيْهِ فَأَقْبَلَ بِهِمَا وَأَدْبَرَ، ...
- 349 زيد بن ثابت: أَفْضَلُ الصَّلَاةِ صَلَاتُكُمْ فِي بُيُوتِكُمْ إِلَّا صَلَاةَ الْمَكْتُوبَةِ
- 301 عبد الله بن عمران: أَلَا صَلُّوا فِي الرَّحَالِ. ثُمَّ قَالَ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ص) كَانَ يَأْمُرُ ...
- 150 ابن مسعود: أَلَا وَإِيَّاكُمْ وَالتَّنَطُّعَ وَالتَّعَمُّقَ وَالبِدْعَ وَعَلَيْكُمْ بِالْعَتِيقِ
- 539 عمر: إِمَّا أَنْ تَزِيدَ فِي السَّعْرِ، وَإِمَّا أَنْ تُرْفَعَ مِنْ سَوْقِنَا
- 419 عمر: أَمَرَ بِقَتْلِ الْحَيَّاتِ فِي الْحَرَمِ
- 357 القاسم بن محمد: إِنَّ أَبَا بَكْرٍ الصَّدِيقَ لَمْ يَكُنْ يَأْخُذُ مِنْ مَالٍ زَكَاةً حَتَّى يَحُولَ عَلَيْهِ ...

- 362 عمر بن عبد العزيز: أَنْ أَنْظُرُ مِنْ مَرِّ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ، فَخُذْ مِمَّا ظَهَرَ مِنْ أَمْوَالِهِمْ ...
- 463 زيد بن ثابت: إِنَّهَا لَا تَحِلُّ لَهُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ
- 491 عمر: أَيَّمَا امْرَأَةٍ طَلَّقَتْ فَحَاضَتْ حَيْضَةً أَوْ حَيْضَتَيْنِ، ثُمَّ رَفَعَتْهَا حَيْضَتَيْهَا، ...
- 459 عمر: أَيَّمَا رَجُلٍ تَزَوَّجَ امْرَأَةً وَبِهَا جُنُونٌ أَوْ جُدَامٌ أَوْ بَرَصٌ فَمَسَّهَا فَلَهَا صَدَاقُهَا كَامِلًا، ...

حرف المَاء

- 540 ابن عباس: تِلْكَ الْوَرِقُ بِالْوَرِقِ، وَكَرِهَ ذَلِكَ
- 130 ابن عباس: التَّوَسُّعَ عَلَى أُمَّتِهِ

حرف الرَاء

- 342 ابن عمر: رَأَى رَجُلَيْنِ يَتَحَدَّثَانِ وَالْإِمَامُ يَخْطُبُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ فَحَصَبَهُمَا أَنْ اصْمُتَا
- 523 يزيد بن عبد الله: رَأَى سَعِيدَ بْنِ الْمُسَيَّبِ يُرَاطِلُ الذَّهَبَ بِالذَّهَبِ، فَيُفْرِغُ ذَهَبَهُ ...
- 329 أبو جعفر: رَأَيْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ إِذَا أَهْوَى لِيَسْجُدَ مَسَحَ الْحَصْبَاءَ لِمَوْضِعِ جَبْهَتِهِ ...

حرف السَيْن

- 318 ابن عمر: سَمِعَ الْإِقَامَةَ وَهُوَ بِالْبَقِيعِ فَأَسْرَعَ الْمَشْيَ إِلَى الْمَسْجِدِ

حرف الطَاء

- 489 عبد الرحمن بن عوف: طَلَّقَ امْرَأَةً لَهُ، فَمَتَّعَ بِوَلِيدَةٍ

حرف الفَاء

- 99 أبي بن كعب: فَأَجْمَنَا حَتَّى تَكُونَ، فَإِنْ كَانَ اجْتَهَدْنَا لَكَ رَأْيُنَا ...
- 556 عمر بن عبد العزيز: فَإِذَا جَاءَهُ الرَّجُلُ يَدَّعِي عَلَى الرَّجُلِ حَقًّا، نَظَرَ، فَإِنْ كَانَتْ بَيْنَهُمَا ...

- ابن عباس: فَأَرْحَصَ فِيهَا لِلشَّيْخِ وَكَرِهَهَا لِلشَّابِّ 391
 سعيد بن المسيب: فِي الشَّفَتَيْنِ الدِّيَّةُ كَامِلَةٌ، فَإِذَا قُطِعَتِ السُّفْلَى، فَفِيهَا ثُلَاثَا الدِّيَّةِ 569
 زيد بن ثابت: فِي الْعَيْنِ الْقَائِمَةِ إِذَا طَفَعَتْ: مِائَةُ دِينَارٍ 570

حرف القاف

- ابن عمر: قُبْلَةُ الرَّجُلِ امْرَأَتُهُ، وَجَسُّهَا بِيَدِهِ، مِنْ الْمَلَامَسَةِ، فَمَنْ قَبَلَ امْرَأَتَهُ، أَوْ... 281
 سعيد بن المسيب: قَطَعَ الذَّهَبِ وَالْوَرَقِ مِنَ الْفَسَادِ فِي الْأَرْضِ 521

حرف الكاف

- ابن عمر: كَانَ إِذَا خَرَجَ حَاجًّا أَوْ مُعْتَمِرًا قَصَرَ الصَّلَاةَ بِذِي الْحَلِيفَةِ 314
 ابن عمر: كَانَ إِذَا دَنَا مِنْ مَكَّةَ بَاتَ بِذِي طُوًى بَيْنَ الثَّنِيَّتَيْنِ حَتَّى يُصْبِحَ، ثُمَّ يُصَلِّي... 410
 زيد بن ثابت: كَانَ لَا يَبِيعُ ثِمَارَهُ حَتَّى تَطَّلِعَ الثُّرَيَّا 498
 ابن عمر: كَانَ لَا يَمُرُّ بَيْنَ يَدَيْ أَحَدٍ وَلَا يَدْعُ أَحَدًا يَمُرُّ بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُوَ يُصَلِّي 330
 أبو أسماء: كَانَ مَعَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرٍ فَخَرَجَ مَعَهُ مِنَ الْمَدِينَةِ، فَمَرُّوا عَلَى... 414
 يحيى بن سعيد: كَانَ يُؤْمُ النَّاسَ بِالْعَقِيقِ، فَأَرْسَلَ إِلَيْهِ عُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ فَنَهَاهُ. 351
 أبو بكر بن عبد الرحمن: كَانَ يَذْهَبُ لِحَاجَتِهِ تَحْتَ سَقِيفَةٍ فِي حُجْرَةٍ مُعْلَقَةٍ فِي دَارٍ... 398
 ابن عمر: كَانَ يَسْتَتِرُ بِرَاحِلَتِهِ إِذَا صَلَّى 280
 ابن عمر: كَانَ يُقَدِّمُ أَهْلَهُ وَصَبِيَّانَهُ مِنَ الْمَزْدَلِفَةِ إِلَى مَنَى حَتَّى يُصَلُّوا الصُّبْحَ بِمَنَى،... 437
 طلحة: كَانَ يُقَدِّمُ نِسَاءَهُ وَصَبِيَّانَهُ مِنَ الْمَزْدَلِفَةِ إِلَى مَنَى 438
 عروة: كَانَ يَقْرَأُ خَلْفَ الْإِمَامِ فِيمَا لَا يَجْهَرُ فِيهِ الْإِمَامُ بِالْقِرَاءَةِ 327
 ابن عمر: كَانَ يَقْرَأُ فِي الصُّبْحِ فِي السَّفَرِ بِالْعَشْرِ السُّورِ الْأُولِ مِنَ الْمُفْصَلِ فِي كُلِّ... 307
 عبد الله ابن الزبير: كَانَ يَقْضِي بِشَهَادَةِ الصَّبِيَّانِ فِيمَا بَيْنَهُمْ مِنَ الْجِرَاحِ 549

- 426 عروة: كَانَ يَقْطَعُ التَّلْبِيَةَ فِي الْعُمْرَةِ إِذَا دَخَلَ الْحَرَمَ
- 406 ابن عمر: كَانَ يَكْرَهُ لُبْسَ الْمِنْطَقَةِ لِلْمُحْرَمِ
- 425 علي: كَانَ يُلَبِّي فِي الْحَجِّ حَتَّى إِذَا زَاغَتِ الشَّمْسُ مِنْ يَوْمِ عَرَفَةَ قَطَعَ التَّلْبِيَةَ
- 524، 504 أبان وهشام: كَانَا يَذْكُرَانِ فِي خُطْبَتَيْهِمَا عَهْدَةَ الرَّقِيقِ فِي الْأَيَّامِ الثَّلَاثَةِ مِنْ حِينَ يُشْتَرَى...
- 405 أسماء: كَانَتْ تَلْبَسُ الثِّيَابَ الْمُعْصَفَاتِ الْمُشْبَعَاتِ وَهِيَ مُحْرِمَةٌ لَيْسَ فِيهَا زَعْفَرَانٌ
- 99 المسيب بن رافع: كَانُوا إِذَا نَزَلَتْ بِهِمْ قَضِيَّةٌ لَيْسَ فِيهَا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ (ص) أَثَرٌ...
- 340 ثعلبة: كَانُوا فِي زَمَانِ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ يُصَلُّونَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ حَتَّى يَخْرُجَ عُمَرُ...
- 395 أنس: كَبِرَ حَتَّى كَانَ لَا يَقْدِرُ عَلَى الصِّيَامِ فَكَانَ يَفْتَدِي
- 384 أبو سعيد الخدري: كُنَّا نُخْرِجُ زَكَاةَ الْفِطْرِ صَاعًا مِنْ طَعَامٍ أَوْ صَاعًا مِنْ شَعِيرٍ أَوْ...
- 321 يزيد بن رومان: كُنْتُ أَوْصَلُ إِلَى جَانِبِ نَافِعِ بْنِ جَبْرِ بْنِ مُطْعِمِ بْنِ فَيْعِزِ بْنِ فَاغْتَحَ عَلَيْهِ،...

حرف اللام

- 528 ابن عمر: لَا بَأْسَ بِأَنْ يُسَلِّفَ الرَّجُلُ الرَّجُلَ فِي الطَّعَامِ الْمَوْصُوفِ بِسَعْرِ مَعْلُومٍ إِلَى...
- 358 ابن عمر: لَا تَجِبُ فِي مَالٍ زَكَاةٌ حَتَّى يَحُولَ عَلَيْهِ الْحَوْلُ
- 466 سالم بن عبد الله: لَا تَقْرَبْهَا، فَإِنِّي قَدْ أَرَدْتُهَا، فَلَمْ أَنْشِطْ إِلَيْهَا
- 465 عمر: لَا تَمَسَّهَا، فَإِنِّي قَدْ كَشَفْتُهَا
- 536، 532 عمر: لَا حُكْرَةَ فِي سُوقِنَا، لَا يَعْمِدُ رِجَالٌ بِأَيْدِيهِمْ فُضُولٌ مِنْ أَذْهَابٍ إِلَى رِزْقٍ مِنْ...
- 196 عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرٍو بْنِ الْعَاصِ: لَا وَلَكِنْ صَلِّ فِي مَرَاكِ الْغَنَمِ
- 375 عمر: لَا يُجْمَعُ بَيْنَ مُفْتَرِقٍ وَلَا يُفْرَقُ بَيْنَ مُجْتَمِعٍ خَشِيَةَ الصَّدَقَةِ...
- 462 القاسم بن محمد: لَا يَحِلُّ لِزَوْجِهَا الْأَوَّلِ أَنْ يُرَاجِعَهَا
- 365 عمر: لَا يُخْرَجُ فِي الصَّدَقَةِ تَيْسٌ وَلَا هَرْمَةٌ وَلَا ذَاتُ عَوَارٍ إِلَّا مَا شَاءَ الْمُصَدِّقُ...
- 151، 130 علي: لَا يَصْلِحُ النَّاسُ إِلَّا ذَاكَ

- 344 أبو هريرة: لَأَنْ يُصَلِّيَ أَحَدُكُمْ بِظَهْرِ الْحَرَّةِ خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَقْعُدَ حَتَّى إِذَا قَامَ الْإِمَامُ ...
- 468 أنس: لِلْبَكْرِ سَبْعٌ وَلِلثَّيْبِ ثَلَاثٌ. قَالَ مَالِكٌ: وَذَلِكَ الْأَمْرُ عِنْدَنَا
- 390 عروة: لَمْ أَرَ الْقُبْلَةَ لِلصَّائِمِ تَدْعُو إِلَى خَيْرٍ
- 542 عمر: لِمَ تَمْنَعُ أَخَاكَ مَا يَنْفَعُهُ، وَهُوَ لَكَ نَافِعٌ، تَسْقِي بِهِ أَوْلًا وَآخِرًا، وَهُوَ لَا يَضُرُّكَ؟ ...
- 588 عمر بن عبد العزيز: لَوْ أَخَذْتَ بِأَيْسَرَ ذَلِكَ
- 150 عمر: لَوْ تَمَالَأَ عَلَيْهِ أَهْلُ صَنْعَاءَ لَقَتَلْتُهُمْ جَمِيعًا
- 420 ابن عمر: لَوْلَا أَنَا حُرْمٌ لَطَيَّبْنَاهُ
- 482 عروة: لَيْسَ عَلَيْهِ إِلَّا كَفَّارَةٌ وَاحِدَةٌ

حرف الميم

- 545 عمر: مَا بَالُ رِجَالٍ يَطُّونَ وَلَا يَدْعُوهُمْ، ثُمَّ يَدْعُوهُمْ يَخْرُجْنَ، لَا تَأْتِينِي وَليدَّةٌ يَعْتَرِفُ ...
- 150 ابن مسعود: مَا رَأَيْتُ قَوْمًا أَيْسَرَ سِيرَةً وَلَا أَقْلَّ تَشْدِيدًا مِنْهُمْ
- 332 أبو ذر: مَسْحُ الْحَصْبَاءِ مَسْحَةٌ وَاحِدَةٌ وَتَرَكُهَا خَيْرٌ مِنْ حُمْرِ النَّعَمِ
- 333 أبو المخارق: مِنْ كَلَامِ النُّبُوَّةِ إِذَا لَمْ تَسْتَحْ فَافْعَلْ مَا شِئْتَ، وَوَضِعُ الْيَدَيْنِ ...
- 572 سليمان بن يسار: الْمُوضِحَةُ فِي الْوَجْهِ مِثْلُ الْمُوضِحَةِ فِي الرَّأْسِ، إِلَّا أَنْ تَعِيبَ الْوَجْهَ ...

حرف النون

- 409 ابن عمر: نَظَرَ فِي الْمِرْآةِ لِشَكْوِ كَانِ بَعَيْنَيْهِ، وَهُوَ مُحْرَمٌ
- 376 عمر: نَعَمْ نَعُدُّ عَلَيْهِمْ بِالسَّخْلَةِ يَحْمِلُهَا الرَّاعِي، وَلَا تَأْخُذُهَا، وَلَا تَأْخُذُ الْأَكُولَةَ وَلَا ...
- 150 عمر: نُهَيْنَا عَنْ التَّكْلِيفِ

حرف الهاء

470

عمر: هَذَا نِكَاحُ السَّرِّ وَلَا أُجِيزُهُ، وَلَوْ كُنْتُ تَقَدَّمْتُ فِيهِ لَرَحِمْتُ

حرف الواو

543، 239

عمر: وَاللَّهِ لَيَمُرَّنَّ بِهِ وَلَوْ عَلَى بَطْنِكَ

حرف الياء

323

سعيد بن المسيب: يُكْرَهُ النَّوْمُ قَبْلَ الْعِشَاءِ وَالْحَدِيثُ بَعْدَهَا

436

عمر وعلي وأبو هريرة: يَنْفُذَانِ لَوَجْهِهِمَا حَتَّى يَقْضِيَا حَاجَّتَهُمَا، ثُمَّ عَلَيْهِمَا حَجٌّ ...

فهرس القواعد الفقهية والأصولية

فهرس القواعد الفقهية والأصولية

أولاً: فهرس القواعد الفقهية

هذا فهرس لأبرز القواعد الفقهية التي ذكرت في المتن تصريحاً أو تلميحاً.

حرف الألف

الأمور بمقاصدها

.....
123، 136، 137، 165، 209، 211، 213، 278،
281.

حرف الحاء

الحدود تدرأ بالشبهات

.....
111.

الخرج مرفوع

.....
128، 129، 155، 156، 158، 159، 167، 170،
177، 180، 184، 239، 265، 266، 299، 315.

حرف الدال

درء المفاسد أولى من جلب المصالح

.....
123، 126، 127، 130، 133، 137، 139، 148،
159، 164، 172، 180، 187، 188، 206، 259،
289، 456، 457، 562، 564.

حرف الضاد

الضرورات تبيح المحظورات

.....
190، 197، 206، 208، 221، 331، 332،
404، 405، 407، 526، 527، 549، 556، 601.

حرف اللام

لا ضرر ولا ضرار

.....
129، 186، 206، 245، 248، 271، 557،
559، 560، 561، 601.

حرف الميم

المشقة تجلب التيسير

.....
 167، 170، 182، 183، 226، 247، 258، 286،
 301، 303، 306، 308، 309، 310، 311، 312،
 313، 527، 528، 529، 530، 531.

ثانيا: فهرس القواعد الأصولية

هذا فهرس لأبرز القواعد الأصولية التي ذكرت في المتن تصريحا أو تلميحا.

حرف الألف

الأمر يقتضي الوجوب

.....179، 414، 475.

حرف الحاء

الحكم يدور مع علته وجودا وعدمًا

.....196، 267، 268، 285، 429، 430.

حرف العين

العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب
 العام يعمل بعمومه حتى يرد ما يخصه

.....208، 285.

.....
 209، 210، 211، 212، 258، 261، 262، 263،
 519، 520، 601.

حرف اللام

لا مُسوِّغٌ للاجتهاد فيما فيه نص صريح قطعي

.....94، 111، 112، 114.

.....110، 111، 139، 140.

لا يعبد الله إلا بما شرع



.601، 559، 387، 386، 332، 325، 209، 112

المطلق يعمل بإطلاقه حتى يرد ما يقيدده



.517

النهى يقتضي الفساد

فهرس الأشعار

فهرس الأشعار

البيت الشعري البحر الصفحة

حرف الألف

31	البيسط	قُبيل قرع النصارى للنوايس	أَتَيْتَنِي وَهَلالِ الجِوِ مَطْلَعُ
10	الطويل	حتى كأنه بالعيان تراه	آثاره تنبيك عن أخباره
80	الكامل	إن لم أَلقَ اللهُ لي عاذِرًا	أَحْرَبُ بأنِ تسلمني نادِمًا
79	الطويل	كما اضطر محمولٌ على المركبِ الصَّعبِ	أَحْنُ وَيُثْنِي اليأسُ نَفْسِي عنِ الأَسَى
101	الطويل	روايتهم ليست عن العلم خارجة	إذا قيل في العلم سبعة أبحر
79	المتقارب	بأن جميع حياتي كساعة	إذا كنتُ أعلمُ علمَ اليقينِ
81	الكامل	لِذي الدَّنْبِ عنِ هَوْلِ يَوْمِ الحِسابِ	إِذا كُنْتَ تَعْلَمُ أنْ لا مَحيدَ
58	الكامل	أدنى منازلها الشُّها والفرقد	أستقرب الهدف البعيد بهمّه
58	الكامل	أملٌ مطالبه العُلا والسؤدد	أسري إذا اعتكر الظلام وقادني
477	الطويل	وأرقني إذ لا خليل ألاعبه	ألا طال هذا الليل واسود جانبه
15	البيسط	كاهلر يحكي انتفاخا صولة الأسد	ألقاب مملكة في غير موضعها
80	الكامل	ولم يُثني عنها وَعَيدٌ ولا وعدٌ	إلهي، قد أفنيتُ عمري بطالة
55	الكامل	صبرَ السليم لما به لا يسلمُ	أحمد إن كنت بعدك صابراً
81	الكامل	بماذا أكفرُ هذا بما	أموت وأدعو إلى من يموت
7	مجزوء المبحث	فأنت للدهر عيدٌ	إن كان للصوم فطرٌ
80	الكامل	ففي السُرَى بُعِيتنا لا في الكَرَى	إنا لسفر نبتغي نيلَ المدى

حرف الباء

7 مجزوء المجتث و الملك غضّ جديدًا بدا الهلال جديدًا

حرف التاء

10 الكامل تالله لا يأتي الزمان بتمثله
 79 الطويل تبالغ إلى الدنيا بأيسر زاد
 80 الكامل تداركت من خطي نادما
 80 الكامل تشغلي عن عمل نافع
 78 الطويل تببت جفوني صاديات من الكرى
 أبدا ولا يحمي الثغور سواه
 فإتلك عنها راحل لمعاد
 ومالي سوى خالقي راحما
 في موقف ألقاك لي ضائرا
 ولكنها من مساء دمعي نواهل

حرف الخاء

14 الكامل حتى إذا سلك الخلافة انتثر
 19 البسيط حثوا رواحلكم يا أهل أندلس
 79 الكامل حاكم الردى ومناهج قد سنّها
 78 الطويل حويت معز الدولة الملك فاعتزى
 وذهب العين جميعا والأثر
 فما المقام بما إلا من الغلط
 لأولي النهى والحزن قبل متمم
 بذكر في الآفاق ملك وسلطان

حرف الدال

18 البسيط الدهر يفتح بعد العين بالأثر
 فما البكاء على الأشباح والصور

حرف الراء

79، 55 الطويل رعى الله قبرين استكانا ببلدة
 هما أسكنها في السواد من القلب

10 الطويل رفعنا المعالي بالعوالي حديثة وأورثناها في القديم معافر

حرف السين

78 الطويل سريننا كما يسري الخيالُ وغضضتُ على ركبتنا من ناظرِ الليل أجفانُ

19 البسيط السلك ينثر من أطرافه وأرى سلك الجزيرة منتورا من الوسط

حرف العين

78 مجزوء البسيط عبادُ استعبد البرايا بأنعم فاقت النعائم

81 المتقارب على ساحة ليلها مشرقٌ منير وأبيضها مدلمٌ

حرف الغين

78 الطويل غدا نافرًا لا أستطيع اقتناصه ولو أن لي يوم الكتيبِ حبات

حرف الفاء

79 الكامل فإذا دعوت سواك حادَ عن اسميه ودعاه باسمك مقولٌ بك مغرمٌ

79 الكامل فإذا نظرتُ فشخصه مُتخيّلٌ وإذا أصخّت فصوته متوهمٌ

81 الكامل فاعصِ الإله بمقدارِ ما تُحبُّ لِنَفْسِكَ سوءَ العذابِ

10 الطويل فسُدّت بنفسي أهل كل سيادة وفاخرت حتى لم أجد من أفاخرُ

80 الكامل فقائمًا وراكعًا وساجدًا مُبتهلًا مستعبرًا مُستغفرًا

101 الطويل فقل: هم عبيد الله عروة قاسم سعيد أبو بكر سليمان خارجة

55 الكامل فلئن جزعتُ فإنّ ربّي عاذر ولئن صبرتُ فإنّ صبري أكرمُ

80 الكامل فلا رفعت صرعتي إن رفعت يدايَ إلى غير مولاها

79	الكامل	من بعد ظني أنني متقدم	فلقد علمت بأني بك لاحق
78	الطويل	وأنتَ لذاك السلكِ دُرٌّ ومرجانُ	فللمجدِ سلكٌ قد أُجيدَ نظامه
79	المتقارب	وأجعلها في صلاحٍ وطاعةٍ	فلم لا أكونُ ضنينًا بها
79	الطويل	ولا رُوِّحتَ روحَ الصَّبَا عن أخي كربِ	فما ساعدتَ ورُقُّ الحمامِ أخوا أسَى
80	الطويل	فيعتدّ من أغراضها بعنادٍ	فما هذه الدنيا بدارٍ إقامةٍ
477	الطويل	لزعزِعَ من هذا السريرِ جوانبه	فوالله لولا الله تخشى عواقبه

حرف القاف

14	السرّيع	وصاح فوق كل غصن ديك	قام بكل بقعة مليك
80	الكامل	يتلو الكتابَ العربيّ التّبراً	قد أفلحَ القانتُ في جُحِّ الدجى

حرف اللام

55	الطويل	فؤادي لقد زاد التباعد في القرب	لئن غيبا عن ناظري تبوّءا
78، 55	الطويل	فؤادي لقد زاد التباعدُ في القُربِ	لئن غيبًا عن ناظري وتبوّآ
78	الطويل	جيوبٌ تضيءُ بالصباحِ وأردانُ	ليسنا برودَ الليلِ حتى تشققتُ
78	الطويل	ومن حُسنهم في حُسنِ مغناك تبيانُ	لربّاهم في عرّفِ ربّك عنوانُ
79	الكامل	متصرف في صبره متحكّم	لله ذكرٌ لا يزالُ بخاطري
80	الكامل	يبلُّ من أدمعه تربَ الثرى	له حينٌ وشهيقٌ وبكا

حرف الميم

58	الكامل	تستبعد الأيامُ عندي يبعد	ما هالني صعبُ المرامِ ولا الذي
78	الطويل	وصرّفُ التوى عن شملِ شوقي غافلُ	محلُّ الهوى من سرِّ حبِّك أهلُ
477	الطويل	وأكرم زوجي أن تنال مراكبه	مخافة ربي والحياء يكفني

78	مجزوء البسيط	حتى تغنت به الحمائم	مدبحه ضمن كل قلب
15	البسيط	تلقيب معتضد فيها ومعتد	مما يزهديني في أرض أندلس
19	البسيط	كيف الحياة مع الحيات في سفظ	من جاور الشر لم يأمن عواقبه
80	الكامل	عند الصبح يحمد القوم السرى	من ينصب الليل ينل راحته

حرف الواو

78، 55	الطويل	سأنجد من صحب وأسعد من سحب	وأبكي وأبكي ساكنيها لعلي
81	المتقارب	ويسكت مهما أمر القلم	واسمر ينطق في مشيه
79	الكامل	وبكل قبر وقفة وتلوّم	وبكل أرض لي من أجلك لوعة
80	الكامل	لوعظ نذير ليس من سمعه بد	وجاء نذير الشيب لو كنت سامعاً
80	الطويل	فإن جهاد النفس خير جهاد	وجاهد في اللذات نفسك جاهداً
80	الكامل	"ووجدوا ما عملوا حاضراً"	وحاق بي ما جاء عن ربنا
55	الكامل	ولرزوه أدهى لدي وأعظم	ورزت قبلك بالني محمد
81	المتقارب	يخالط نور سواد اللّم	وشبهتها ببياض المشيب
80	الكامل	وما خير عمر إتما خير العد	وضيغته ستين عاما أعدها
78	الطويل	مخايل أغصان تيس وكتبان	وفيك من الحي الذين تحملوا
80	الكامل	تضمهم أرض ويستترهم لحد	وقدمت إخواني وأهلي فأصبحوا
79	الطويل	ولا ظمنت نفسي إلى البارد العذب	ولا استعذبت عيناى بعدهما كرى
78	الطويل	له من سهادى في الزيارة عاذل	ولله طيف لا يسلم كاتما
80	الطويل	وإن قصارى أهلها إلى التفاد	وما هي إلا دار هو وفتنة

حرف الياء

80	الكامل	أو صادفاً عن الهدى جائراً	يا قلب إما تلهني كاذباً
----	--------	---------------------------	-------------------------

7	مجزوء المآئت	إن كان ففك مزفد	فا نعمة الله زفد
69	الطوفل	لسان أبل إسحاق فف مجلس النظر	فقد وفرفف فف اللقاء كأنه
78، 55	الطوفل	وأالصق مكنون الترائب بالترب	فقر بعفف أن أزور تراهما

فهرس الأعلام

فهرس الأعلام

483، 489، 492، 558، 559،
568، 572، 573، 574، 580،
581، 587

ابن أصبغ: قاسم 39
أصبغ: أبو القاسم بن السمح
42، (417)، 418، 465
إقبال الدولة: علي بن مجاهد 83
ألفونسو السادس
14، 16، 17، 18، 19، 22، 23،
62، 85

حرف الباء

الباجي: أبو الوليد (في معظم الصفحات)
باديس بن حبوس 32
الباقر: محمد بن علي 102
الباقلاني: أبو بكر 65، (131)
البخاري: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل
خ، 65، 66، 76
البرمكي: أبو إسحاق إبراهيم بن عمر بن أحمد 68
البراز: أبو الحسين محمد بن عبد الواحد بن علي
بن رزمة 67
البراز: أبو طالب محمد بن محمد بن إبراهيم بن
غيلان 68
أبو بكر الصديق 100، 149، 195، 357، 578
أبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث 101
أبو بكر المروزي 107
البكري: أبو عبيد 40
بلج بن بشر 24، 26
ابن بُلكين: عبد الله الصنهاجي 22
البهلول بن راشد (157)، 158

حرف الألف

ابن الأثير: الشيباني الجزري 49، 63
الأرموي: أبو النجيب عبد الغفار بن عبد الواحد
65
الأزهري 67، 90
الإسفرائي: أبو بكر محمد بن سعيد بن سختهويه 66
الأصيلي: أبو محمد 44، 60
الآمدي: أبو الحسن علي بن محمد 92، 93، 134
الأنصاري: أبو محمد عبد الله بن الوليد بن سعد
بن بكر 71
الأوزاعي (33)، 103، 351
ابن أبان بن عيسى: أبو عبد الله محمد 39
ابن أبان بن عيسى: أبو محمد عبد الله 39
إبراهيم الحربي 107
إبراهيم النخعي 101، 102، 103، 152
إبراهيم بن هانئ 107
أبي بن كعب 99، 100، 324، 325، 473
أحمد بن حنبل 103، 106، 107، 156، 333
أحمد بن سعيد اللخمي 109
أحمد بن سليمان بن خلف الباجي: أبو القاسم 72
ابن أدهم: أبو بكر القاضي 22، 38
إسحاق بن راهوية 103
أسد بن الفرات (105)
ابن أشرس: عبد الرحيم (157)، 158
أشهب: أبو عمرو بن عبد العزيز
(104)، 105، 157، 185، 188،
200، 209، 210، 215، 220،
221، 223، 248، 259، 406،
409، 417، 442، 471، 473

حبوس بن مكناس 32

ابن حبيب: عبد الملك

40، 44، 65، 104، 109، 181،
184، 188، 201، 215، 216،
217، 218، 225، (226)، 227،
228، 258، 259، 263، 273،
280، 283، 284، 286، 289،
300، 313، 325، 326، 338،
354، 379، 380، 382، 385،
397، 418، 432، 433، 441،
442، 445، 454، 460، 461،
465، 471، 473، 526، 528،
530، 531، 534، 539، 540،
548، 560، 561، 563، 570،
581، 594، 601

ابن الحذاء: محمد بن يحيى 109

ابن حزم الظاهري

31، 40، 45، 46، 47، 48، 58،
60، 71، 72، 73، 81، 82، 85،
229، 233، 599

الحسن البصري 492، 103، 102

الحسين بن علي بن أبي طالب 415، 245

الحسيني: إسماعيل 134

الحكم الربضي: ابن هشام 29، 7

حماد بن أبي سليمان 103

الحميدي: أبو عبد الله محمد بن أبي نصر فتوح 71

أبو حنيفة النعمان

103، 104، 154، 156، 157،
179، 220، 221، 222، 223،
224، 252، 267، 275، 276،
278، 279، 283، 341، 342،
353، 354، 359، 382، 383،
406، 417، 427، 436، 453،
458، 460، 475، 480، 492،
495، 512، 526، 541، 546،
554، 555، 556، 562، 584،
585، 595

ابن حيان: أبو مروان 15

حرف الحاء

خارجة بن زيد 498، 101

البوطي: محمد سعيد رمضان

112، 149، 152، 153، 161..

البوني: مروان بن علي 109

البيضاوي 134

حرف الراء

ابن تاشفين: يوسف 14، 17، 18، 22، 39

تركي: عبد المجيد ح، 163

الترمذي: الحكيم ب، خ، (131)، 157، 173

التنوخني: أبو القاسم علي بن المحسن بن علي... 68

حرف التاء

أبو ثور 103

حرف الجيم

أبو جعفر المنصور 6، 103

ابن أبي حمزة: أبو العباس أحمد بن عبد الملك

74، (56).....

الجندي: سميح عبد الوهاب 167

ابن جني 120

ابن جهور: أبو الحزم 12، 14، 15، 41

الجويني: إمام الحرمين

ب، (132)، 133، 134، 159،
172، 173، 188، 287، 600،
603

الجياي: أبو الأصبع عيسى بن سهل بن عبد الله

الأسدي 65

الجياي: يحيى الغزال 42، 45

الجيري: أبو عبيد 40

حرف الحاء

ابن الحاجب 134

الحارث بن مسكين 104

حرف الراء

- الرازي ب، 134، 142
 ربيعة الرأي 104
 رجاء الكندي 102
 ابن الرحوي: أبو بكر خلف بن أحمد بن خلف
 الرهوني 64
 ابن رشد: أبو الوليد 48
 الرشيد: أبو الوليد محمد بن أبي الحزم 15
 ابن رشيق: أبو الحسن 82، 47، 15
 الريسوي: أحمد
 123، 125، 126، 134، 163، 167

حرف الزاي

- زاوي بن زيري 27
 الزبيدي: أبو عبد الله 16
 الزحيلي: وهبة 166، 126
 الزرقاء: مصطفى 118
 الزرقالي: القرطي 42
 الزرقاني: أبو عبد الله محمد بن عبد الباقي
 233، 234، (237)، 238، 239، 240، 242، 248، 290، 522، 529، 557، 601
 زرياب: أبو الحسن علي بن نافع (37)
 ابن زهر: أبو بكر 48
 أبو زهرة: محمد 161، 96
 زيد بن ثابت
 100، 349، 350، 463، 447، 498، 570
 ابن زيدون: الوزير 15، 22، 40
 زين العابدين: علي بن الحسين 102

- الخادمي: نور الدين مختار 147
 ابن خاقان: الفتح 61
 الخشني 39
 أبو الخطار: حسام بن ضرار الكلبي 25
 ابن الخطيب 14
 الخطيب البغدادي: أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي
 69، 72
 خلاف: عبد الوهاب 40، 112، 113، 161
 الخلال: أبو بكر أحمد بن محمد 107
 الخلال: أبو محمد الحسن بن أبي طالب محمد بن الحسن بن علي 68
 ابن خلدون: عبد الرحمن بن محمد الحضرمي المغربي 35، 44، 45، 106
 ابن خوزيم: منداد 91
 بن أبي الخير القاضي: أبو عبد الله محمد بن عبد العزيز 52، 62، 73

حرف الدال

- الدارقطني 68
 الدامغاني: أبو عبد الله محمد بن علي بن محمد بن الحسين 48، 70، 81، 85
 داود الظاهري 103
 الدريني: محمد فتحي 121
 دوزي: المستشرق 41

حرف الذال

- ابن ذكوان: أبو العباس أحمد بن عبد الله 40
 ابن ذي النون: إسماعيل بن عبد الرحمن
 15، 16، 17، 18، 19

242، 240، 238، 237، 236
601، 290

حرف الشين

الشاشي: القفال (131).....

الشاطبي: أبو إسحاق

ح، 95، 115، 119، 123، 128،
134، 137، 139، 140، 141،
142، 143، 144، 151، 154،
155، 157، 159، 164، 169،
233، 234، (240)، 241، 242،
267، 268، 288، 603، 605

الشافعي: محمد ابن إدريس

70، 103، 106، 118، 150،
153، 154، 155، 156، 157،
179، 194، 209، 211، 221،
222، 223، 224، 226، 231،
240، 246، 248، 252، 267،
275، 278، 279، 283، 342،
351، 353، 383، 405، 406،
418، 421، 427، 428، 436،
442، 458، 460، 475، 480،
485، 492، 512، 520، 526،
541، 546، 554، 555، 556،
558، 559، 562، 585، 595

ابن شالب: اليهودي 17.....

شبطون: زياد بن عبد الرحمن (33).....

شريح بن الحارث الكندي 102، 103.....

شريح: القاضي 153.....

الشعبي: عامر بن شرحبيل..... 99، 102، 103

شنجول: عبد الرحمن بن محمد بن أبي عامر. (10).....

ابن شهاب الزهري

102، 281، 306، 315، 340،
341، 343، 392، 419، 463،
550، 568، 569، 574، 583

الشوكاني 92، 94.....

الشياني: محمد بن الحسن بن فرقد 103.....

الشيرازي: أبو إسحاق جمال الدين إبراهيم بن

علي بن يوسف

48، 69، 70، 81، 85، 92، 93،
111، 135، 158، 173، 176،

حرف السين

السرخسي 153.....

ابن سحنون: محمد 109.....

سحنون: أبو سعيد بن سعيد

(105)، 109، 185، 209، 220،
223، 228، 248، 307، 444،
484، 504، 535، 537، 547،
548، 551، 558، 559، 587

السفاح: العباسي 6.....

ابن سعيد: علي 42.....

سعيد بن جبير 102.....

سعيد بن المسيب

100، 101، 315، 323، 427،
459، 491، 503، 518، 521،
522، 523، 536، 539، 569،
570، 573، 574، 596

سفيان بن عيينة 106، 103.....

سفيان الثوري 351، 342، 103.....

ابن سُكْرَةَ: أبو علي الحسين بن محمد بن فيرة. 73.....

سليمان بن يسار

101، 378، 407، 486، 536،
570، 572، 573

ابن السمسار: أبو الحسن علي بن موسى

السمسار 67، 59.....

السمناني: القاضي أبو جعفر محمد بن أحمد بن

محمد

59، 68، 81، 85، 176، 599..

سهل بن أبي حثمة

273، 275، 276، 353، 354،
355، 380، 448

السويداء: إشراق 42.....

ابن سيرين: محمد 473، 102.....

سيف الدولة بن عبد الملك بن هود 19.....

السيوطي: جلال الدين

49، 50، 233، (234)، 235

الطوفي 134

عائشة: أم المؤمنين 100

..... 306، 305، 284، 262، 256
550، 486، 451، 391، 389

ابن عاشور: محمد الطاهر
..... ح، 126، 125، 124، 119، 119، 134، 135، 136، 143، 144
288، 168، 166، 165، 164

أبو العالية الرياحي 102

ابن عباد: القاضي أبو القاسم محمد بن إسماعيل ...
39، 16

عباد بن عباد: المحدث 106

عبادة بن الصامت 100

ابن عبد البر: أبو عمر يوسف بن عبد الله
..... 109، 100، 71، 58، 46، 39، 237، 374، 463، 506، 529
553

ابن عبد الحكم: أبو محمد عبد الله
498، 497، 351، (104)

عبد الرحمن الثاني: ابن الحكم 7

عبد الرحمن الداخل ... (5)، 6، 7، 25، 28، 29، 33

عبد الرحمن الناصر: عبد الرحمن الثالث
45، 39، 27، 11، (8)، 7، 5

عبد الله بن أحمد بن حنبل 107

عبد الله بن عباس
..... 427، 401، 391، 130، 100، 429، 430، 431، 436، 464
595، 557، 540، 492

عبد الله بن عمر بن الخطاب
..... 181، 154، 104، 102، 100، 182، 196، 197، 204، 218
246، 247، 257، 261، 273، 277، 278، 280، 281، 301
302، 306، 307، 308، 314، 318، 330، 331، 337، 342
358، 373، 374، 386، 403، 406، 409، 410، 411، 412
416، 420، 421، 426، 427

..... 219، 225، 231، 232، 233
601، 599، 289، 241

حرف الصاد

ابن الصائغ: أبو بكر 83

صالح بن أحمد بن حنبل 107

الصدفي: أبو علي 73، 66، 61

ابن الصفار: أبو الوليد يونس بن عبد الله بن محمد
بن مغيث 64

الصورى: أبو عبد الله محمد بن علي بن عبد الله
بن محمد 68

الصيداوى: السكن أحمد بن محمد بن أحمد بن
محمد بن جميع 67

الصيرفي: أبو القاسم عبيد الله بن أحمد بن عثمان
الأزهري الدبثائي 67

الصيرمي: أبو عبد الله الحسين بن علي بن محمد
بن جعفر 81، 70، 67، 48

حرف الضاد

الضبي 61

حرف الطاء

طارق بن زياد (4)، 5، 24، 26

أبو طالب المشكاني 107

ابن طاهر: أبو عبد الرحمن محمد بن أحمد 40

طاوس بن كيسان 464، 102

الطبري: أبو الطيب طاهر بن عبد الله 81، 69، 47

الطبري: بن جرير (122)، 103

ابن الطَّبَّيز: أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد
العزیز 66

الطرطوشي: أبو بكر محمد بن الوليد 73

- العلواني: طه جابر 135
- عماد الدولة: عبد الملك بن المستعين 19
- عمر بن الخطاب 99
- 100، 150، 151، 152، 165،
181، 239، 255، 256، 340،
341، 356، 360، 361، 365،
366، 374، 375، 376، 377،
378، 402، 419، 427، 429،
431، 436، 440، 459، 460،
465، 470، 477، 478، 479،
491، 492، 532، 536، 539،
542، 543، 545، 574، 585
- عمر بن عبد العزيز
101، 102، 222، 351، 362،
363، 556، 569، 588
- ابن عمروس: أبو الفضل محمد بن عبيد الله بن
أحمد بن محمد 69
- عمير بن إسحاق 150
- عياض: القاضي
55، 56، 61، 62، 85، 104،
105، 154، 176، 237، 384

حرف الغين

- الغافقي: أبو عمر أحمد بن محمد بن فرج 65
- الغزالي: أبو حامد ب،
91، 92، 93، 113، (122)،
123، 132، 133، 134، 158،
159، 168، 172، 173، 188،
287، 337، 600، 603
- ابن غزلون: الأموي 52
- الغساني: أبو علي الحسين بن محمد بن أحمد
الحياني 72

حرف الفاء

- الفرّاء 90
- ابن فرحون: إبراهيم بن نور الدين 63
- فرديناند (فرناندو) 16، 17، 18، 19، 22

- 437، 440، 441، 443، 452،
454، 474، 476، 479، 485،
497، 507، 513، 514، 528،
535، 586
- عبد الله بن عمرو بن العاص 261، 196، 100
- عبد الله بن مسعود
100، 103، 150، 275، 276،
353، 355، 448
- عبد الوهاب: القاضي أبو محمد بن علي بن نصر
60، 69، 82، 225، (229)،
230، 289
- عبيد الله بن عبد الله بن عتبة 583، 345، 101
- العتبي: أبو عبد الله محمد (105)، 109
- عثمان بن عفان 100، 149، 151، 212، 415
- العدوي: علي الصعيدي المالكي 94
- ابن عدي بن القطان 66
- ابن العربي: أبو بكر 44، 45، 60، 85
- عروة بن الزبير 101، 196، 391، 426
- العز بن عبد السلام
123، 134، 139، 140، 159،
164
- ابن عزرا موسى بن يعقوب 32
- ابن العسال 19
- العشاري: أبو طالب محمد بن علي بن الفتح
الحرابي 69
- عطاء بن أبي رباح 102، 402
- عطية: جمال الدين 135، 167
- عكرمة 102
- علال الفاسي (125)، 134، 163، 165
- علقمة بن قيس النخعي 102، 103
- علي بن أبي طالب
100، 103، 130، 151، 170،
212، 245، 252، 256، 383،
415، 425، 436، 460، 476،
549، 552، 553، 574، 577

القنازعي: عبد الرحمن بن مروان109

القيسي: إسحاق بن سلمة39

حرف الكاف

الكلاباذي: أبو نصر أحمد بن محمد71

حرف اللام

ابن لبابة: محمد بن عمر45

لذريق4

الليث بن سعد103

ابن أبي ليلى: أبو القاسم أحمد بن إبراهيم بن أحمد

المرسي73، 153

حرف الميم

المؤمن: يوسف بن هود19، 43، 47

الماتريدي: أبو منصور (131)

ابن ماکولا: أبو نصر61، 70

المأمون: يحيى بن إسماعيل بن ذي النون18، 19

مالك بن أنس: الأصبحي .(في معظم الصفحات)

المتوكل: ابن الأفظس17، 18، 22

مجاهد العامري39، 61

مجاهد بن جبر102

محمد بن الحسن105، 157

محمد بن عبد الرحمن بن الحكم39

ابن مخلد: بقي47

ابن مريم: أبو محمد بن عبيد الله16

المزني: أبو الحسن محمد بن عوف66، 157

ابن مزين: يحيى بن زكرياء

..... 109، 230، 582، 583، 597

المستعين: بن يوسف بن هود19

ابن فرناس: عباس42، 45

ابن فطيس: عبد الرحمن القاضي46

الفهري: يوسف بن عبد الرحمن5، 6

ابن فورتش: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن

محمد64

ابن فورك65، 66

حرف القاف

القادر بن ذي النون19

ابن القاسم: أبو عبد الله عبد الرحمن العتقي

(104)، 105، 157، 192، 193،

194، 205، 209، 214، 218،

219، 223، 248، 250، 251،

254، 283، 312، 313، 330،

336، 349، 385، 398، 418،

420، 432، 453، 471، 474،

478، 479، 480، 483، 504،

515، 516، 526، 532، 536،

537، 546، 547، 548، 551،

554، 558، 560، 563، 568،

572، 576، 580، 581، 587

.....

القاسم بن محمد

.....

101، 327، 357، 462، 486،

510، 540

ابن القبري: أبو شاكر عبد الواحد بن محمد64

القبري: أبو بكر محمد بن موهب54

قبيصة بن ذؤيب102

القراقي134، 166

القرضاوي: يوسف170

القرطي: أبو القاسم خلف بن عباس43

القرطي: خالد بن سعد39

ابن قشيش: أبو الحسن علي بن محمد بن الحسن

الحرابي68

ابن القصار65

ابن القليعي: القاضي22

المهدي: محمد بن هشام بن عبد الجبار بن عبد
الرحمن الناصر 11

حرف النون

نافع: مولى عبد الله بن عمر
102، 104، 154، 246، 273،
301، 307، 314، 318، 330،
337، 342، 358، 386، 403،
406، 410، 412، 416، 417،
420، 437، 440، 474، 476،
479، 485، 497، 507، 528،
535، 545، 586.

النجار: عبد المجيد
123، 127، 135، 141، 142،
143

النحاس: أبو جعفر 41، 71
ابن نغالة: يوسف بن إسماعيل 32
النفس الزكية: محمد 34

حرف الهاء

هارون الرشيد 103
الهروي: أبو ذر عبد الله بن أحمد
58، 65، 66، 71، 85
ابن هرمز 104
أبو هريرة
276، 280، 309، 310، 315،
317، 319، 320، 339، 344،
392، 436، 445، 469، 517،
518، 519، 526، 533، 583

هشام الرضا: ابن عبد الرحمن الداخل
7، 28، 33، 35

هشام بن الحكم: ابن عبد الرحمن الناصر (9)
الهوزني: أبو حفص بن حسين (83)

حرف الواو

الوراق: أبو بكر محمد بن المؤمل 67
الوضيفي: المصطفى 46

المستنصر بالله: الحكم الثاني (8)، 12، 17

مسروق بن الأجدع الحمداني 102، 103

مسلم بن خالد 106

أبو المطرف: عبد الرحمن المالقي 109

المطهري: مرتضى 95

المطوعي: أبو بكر محمد بن علي بن محمد 66

المظفر: محمد بن عبد الله بن الأفتس... 17، 40، 61

معاذ بن جبل 100، 311

ابن المعافري: أبو محمد عبد الله 83

المعتد بالله: هشام بن محمد بن عبد الملك بن عبد

الرحمن الناصر 11، (12)

المعتضد بالله: عباد بن محمد بن إسماعيل 16

المعتمد: محمد بن عباد بن محمد... 17، 22، 38، 39

معز الدولة: أبي علوان 78

ابن مغيث: عبد الله 39

ابن مغيث: يونس بن محمد 64، 109

ابن مفرج: محمد بن أحمد القاضي 39

ابن مفوز: أبو بكر محمد بن حيدرة المعافري... 72

المقتدر بالله: ابن هود 19

المقري: أحمد بن محمد التلمساني
24، 40، 42، 61، 82

المنصور: محمد بن أبي عامر
..... (9)، 10، 11، 12، 21، 25

مكي: أبو محمد بن أبي طالب حموش القيرواني 64

مليكة: جدّة أنس بن مالك 178، 346، 347

ابن المواز
179، 230، 283، 408، (109)

أبو موسى الأشعري 100، 165

موسى بن نصير (4)، 5، 24

..... 452، 465، 472، 473، 474،
496، 497، 526، 532، 546، 569،
574، 575، 578، 580، 596

106.....	يحيى بن أبي زائدة	42.....	الوقش: أبو الوليد هشام
105، 104، 40، (34).....	يحيى بن يحيى الليثي	(4).....	الوليد بن عبد الملك
134، 126، 125، 124.....	اليوبوي: محمد سعد	489، 468، 423، (220)، 71.....	ابن وهب: عبد الله
134.....	يوسف العالم	102.....	وهب الصنعاني
157، 103.....	أبو يوسف: القاضي		
		73.....	اليابري: أبو بكر عبد الله بن طلحة بن محمد
		102.....	يحيى بن أبي كثير

ملاحظة: الأرقام المتخنة بين قوسين تعني ورود ترجمة العلم في تلك الصفحة

فهرس الأماكن والقباثل

فهرس الأماكن والقبائل

حرف الباء

..... باجة: مدينة
16، 17، 26، (51)، 52،
53

..... البربر: شعب
6، 12، 18، 23، 24،
25، 26، 27، 28، 36

51..... البرتغال

28..... بنو بشكوال

100، 102، 106، 537..... البصرة: مدينة

..... بطليوس: مملكة

14، 16، 17، 18، 19،
20، 22، 40، 51، 52،
53، 61

..... بغداد

5، 37، 56، 57، 59،
60، 65، 67، 68، 69،
70، 106، 537

25، 50..... البلديون

14، 18، 20، 30، 65..... بلنسية: مدينة

26، 31..... البيرة: مدينة

حرف التاء

26..... تاجة: نهر

25، 50..... تجيب: قبيلة

26..... تدمر: بلد

51..... بنو تميم: قبيلة

حرف الثاء

51، 53..... بنو ثروان: قرية

حرف الألف

29..... الأدرياتي: البحر

26..... الأردن

25..... الأزد: قبيلة

14، 24، 28..... الأسيان

25..... الأصبيون

..... بنو الأفطس: مملكة

14، 17، 20، 40، 51،
53

..... الأندلس

(2)، 3، 4، 5، 6، 7، 8،
12، 13، 14، 15، 16،
17، 18، 19، 20، 21،
22، 23، 24، 25، 26،
27، 28، 29، 30، 31،
32، 33، 34، 35، 36،
37، 38، 39، 40، 41،
42، 43، 44، 45، 46،
47، 50، 51، 53، 56،
57، 60، 61، 62، 63،
64، 65، 71، 73، 74،
81، 82، 101، 104،
105، 109، 170، 251،
282، 382، 383، 450،
599

3، 22، 31، 51..... أسبانيا

..... إشبيلية

14، 15، 16، 17، 20،
21، 22، 24، 25، 26،
39، 48، 73

105..... إفريقية

..... بنو أمية

6، 7، 8، 9، 11، 12،
13، 14، 15، 24، 25،
28، 29، 30، 36، 39،

31، 41، 514..... أوروبا

27..... زناتة: قبيلة

39..... الزهراء: مدينة

32، 14..... بنو زيري: مملكة

حرف السين

10..... سالم: مدينة

14..... سرقسطة: مدينة

18، 19، 20، 21، 25،
40، 51، 54، 55، 56،
61، 64، 65، 72، 73،
84

حرف الشين

..... الشام

26، 33، 58، 59، 65،
66، 67، 69، 100،
102، 106، 412

36، 26، 25، 24..... الشاميون (أو الشامية)

26..... شدونة

29، 21..... الشعوب السلافية

15..... شلطيّش: جزيرة

حرف الصاد

30، 29، 24، 23، 21.. الصقالبة

20، 14..... بنو صمادح: مملكة

27..... صنهاجة: قبيلة

حرف الطاء

73، 30..... طرطوشة

..... طليطلة: مدينة

4، 14، 15، 16، 17،
18، 19، 20، 25، 27،
31، 64

حرف العين

11..... بنو عامر: مملكة

حرف الجيم

72، 56..... جدة

25..... جذام: قبيلة

22، 17..... الجزيرة الأيبيرية

26..... جيان

حرف الحاء

..... الحجاز

35، 56، 58، 60، 65،
66، 71، 101، 106

50..... حضرموت

26..... حمص

25..... حمير

20، 14..... بنو حمود: مملكة

11..... الحمودية: الدولة

27، 21، 16، 11..... الحموديون

حرف الدال

83، 61، 39، 30، 21.. دانية: منطقة

..... دمشق

3، 26، 59، 60، 66، 67

حرف الذال

18، 14..... بنو ذي النون: مملكة

حرف الراء

163، 23..... الرومان

حرف الزاي

20، 18، 17، 14، (3)، الزلاقة: واقعة

85، 22

83..... زمزم

51..... قلعة أيوب: بلد
 26..... قنسرين
 31، 30، 23، (3)..... القوط: شعب
 157، 105، 101، 64، 3، القبروان
 24..... القيسية

حرف الكاف

25..... الكلبيون
 50، 25..... كنده: قبيلة
 106، 103، 102، 100، الكوفة
 50، 25..... كهلان: قبيلة

حرف اللام

25، 16..... لحم: قبيلة
 51..... لشونة

حرف الميم

26، 21، 20، 14..... مالقة: مدينة
 المدينة: المنورة

100، 98، 35، 33، 25،
 106، 104، 102، 101،
 170، 169، 152، 111،
 236، 229، 222، 185،
 253، 252، 251، 244،
 290، 282، 279، 254،
 412، 383، 382، 314،
 450، 430، 415، 414،
 512، 486، 479، 477،
 556، 549، 537، 536،
 602، 591، 559

85، 22، 14، 3..... المرابطون
 28..... بنو مرتين
 83، 74، 73، 40..... مرسية
 المرية

51، 39، 30، 20، 14،
 63، 62

21، 14..... العامريون
 103، 34، 6..... بنو العباس
 50، 24..... العدنانيون
 35..... العراق
 67، 63، 59، 58، 37،
 69، 81، 85، 100،
 101، 102، 104، 105،
 106، 152، 170، 173،
 176، 224، 252، 383،
 416، 420، 453، 477،
 599

..... العرب
 28، 26، 25، 24، 12،
 50، 102، 120، 149

حرف العين

28..... بنو غرسية
 14..... غرناطة: مدينة
 25، 22، 21، 20، 16،
 26، 27، 31، 32، 43
 28..... بنو غومس

حرف الفاء

22، 20..... الفرنجية
 26..... فلسطين

حرف القاف

50، 24..... القحطانيون
 قرطبة: مدينة
 14، 12، 11، 10، 6، 5،
 15، 16، 18، 20، 21،
 22، 24، 25، 40، 41،
 42، 43، 47، 48، 51،
 52، 53، 54، 57، 64،
 65، 71، 72، 110

16..... قريش
 29..... قزوين: بحر
 62، 16، 10..... قشتالة: إمارة

حرف النون

النصارى
12.....
14، 16، 17، 18، 19،
22، 23، 27، 28، 30،
31، 47
6..... نفزة: قبيلة

حرف الميم

بنو هاشم
بنو هود: مملكة
24.....
21، 18، 19، 20، 21،
25، 40
25..... الهوزيون

حرف الباء

يابرة
اليحصيون
اليمن
اليمنية
اليهود
73.....
25.....
170، 102، 101، 56،
252، 383، 412
50، 26، 25.....
32، 31، 30، 29، 23،
47

المسالمة
28، 24.....

المستعربون
31.....

المصارعة: واقعة
6.....

مصر
.....

26، 28، 58، 59، 60، 65،
70، 71، 100، 102،
104، 105، 106، 537

مصمودة: قبيلة
27.....

المضرية
24.....

معافر: قبيلة
25، 10.....

مكة: المكرمة
59.....

58، 59، 65، 66، 73، 98،
100، 102، 106، 183،
240، 255، 400، 407،
410، 411، 412، 413،
415، 423، 426، 427،
428، 429، 452، 453،
537

مكناسة: قبيلة
27.....

الموصل
121، 68، 60، 59.....

المولدون
29، 28، 24.....

ميورقة
82، 47، 40.....

فهرس الكتب المذكورة في المتن

فهرس الكتب المذكورة في المتن

الصفحة

عنوان الكتاب

حرف الألف

147ح	الاجتهاد المقاصدي حجيته..ضوابطه..مجالاته (الخادمي)
131	الأحكام والعلل (الباقلاني)
68	الاستدراكات (الدارقطني)
109	الاستنباط لمعاني السنن والأحكام من أحاديث الموطأ (ابن الخذاء)
75ب	الاستيفاء (أبو الوليد الباجي)
105	الأسدية (أسد بن الفرات)
75	الإشارة في أصول الفقه (أبو الوليد الباجي)
69	الإشراف على مسائل الخلاف (ابن نصر)
69	الأفراد والغرائب من حديث رسول الله صَلَّى الله عليه وسلم (الدارقطني)
61	الإكمال (ابن ماكولا)
106	الأم (الشافعي)
ح	الإمام ابو الوليد الباجي وآراؤه الأصولية (العربي البوهالي)
77	الانتصار لأعراض الأئمة الأخيار (أبو الوليد الباجي)
72	الأنساب (أبو علي الجياني الأنداسي)
75	الإيماء (أبو الوليد الباجي)
68، 69، 75، 108، 242، 249، 253،	إحكام الفصول في أحكام الأصول (أبو الوليد الباجي)
260، 279، 603	اختلاف الموطآت (أبو الوليد الباجي)
76	أسامي شيوخ البخاري الذين روى عنهم في الصحيح (ابن عدي بن القطان)
66	أسماء رجال سنن أبي داود (أبو علي الجياني الأندلسي)
72	إعراب القرآن (أبو جعفر النحاس)
71	أهمية المقاصد في الشريعة الإسلامية (سميح عبد الوهاب الجندي)
168، 167	

حرف الباء

- 132، 108..... البرهان في أصول الفقه (الجويني)
- 56 البرهان على أن أول الواجبات الإيمان (أبو القاسم بن الباجي)
- 131 البيان عن فرائض الدين وشرائع الإسلام (القفال الشاشي)

حرف التاء

- 71 تاريخ الإسلام (الحميدي)
- 66 تأويل مشكل الحديث (ابن فورك)
- 108، 70..... التبصرة في أصول الفقه (أبو إسحاق الشيرازي) .
- 76 التبيين عن سبيل المهتدين (أبو الوليد الباجي)
- 49 تذكرة الحفاظ (الذهبي)
- 49 ترتيب المدارك (القاضي عياض)
- 76 التسديد إلى معرفة طرق التوحيد (أبو الوليد الباجي)
- 76 التعديل والتجريح لمن خرّج عنه البخاري في الصحيح (الباجي)
- 69 التعليق (أبو الطيب الطبري)
- 73 التعليقة الكبرى في الخلاف (أبو علي السرقسطي)
- 76 تفسير القرآن (أبو الوليد الباجي)
- 109 تفسير الموطأ (محمد بن سحنون)
- 69 تقييد العلم (تقييد العلم)
- 72 تقييد المهمل وتمييز المشكل في رجال الصحيحين (أبو علي الجياني الأندلسي)
- 109، 72 التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد (ابن عبد البر)
- 234 تنوير الحوالك شرح موطأ مالك (السيوطي)
- 77 تهذيب الزاهر لابن الأنباري (أبو الوليد الباجي) .

حرف الجيم

- 103 الجامع الصغير (الشيبياني)
- 107 الجامع الكبير (الشيبياني)
- 70 الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع (الخطيب البغدادي)
- 71 جذوة المقتبس في أخبار علماء الأندلس (الحميدي)

حرف الحاء

- الحج وأساراه (الترمذي) 131.....
 الحدود في الأصول (أبو الوليد الباجي) 208،76.....

حرف الخاء

- الخراج (أبو يوسف) 103.....

حرف الدال

- دفاع عن الشريعة (عبد المجيد تركي) 163.....

حرف الراء

- رجال الأندلس (خالد بن سعيد) 39.....
 الرد على ابن حزم (أبو بكر الإشبيلي) 73.....
 الرسالة (الشافعي) 106.....
 رسالة الرد على الراهب الفرنسي (أبو الوليد الباجي) 77.....
 رسالة بشرح حديث البينة على المدعي واليمين على من أنكر (أبو الوليد الباجي) 75.....
 رسالة تحقيق المذهب في أن النبي صلى الله عليه وسلم كتب (أبو الوليد الباجي) 76.....
 رفع الالتباس في صحة التعبد بالقياس (أبو الوليد الباجي) 76.....

حرف الزاي

- الزيادات (الشيبياني) 103.....

حرف السين

- سر النظر في الأصول (أبو القاسم) 56.....
 سنن الصالحين وسنن العابدين (أبو الوليد الباجي) 77.....
 السير الصغير (الشيبياني) 103.....
 السير الكبير (الشيبياني) 103.....

حرف الشين

- شرح الرسالة (ابن نصر) 69.....
 شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك (الزرقاني) 237.....

- 69..... شرح الفروع (أبو الطيب الطبري)
- 75..... شرح المدونة (أبو الوليد الباجي)
- 73..... شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني (الياربي الإشبيلي)
- 70..... شرف المحدثين (الخطيب البغدادي)
- 168 ،133 ،122 شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل (الغزالي)

حرف الصاد

- 131..... الصلاة ومقاصدها (الترمذي)
- 41..... الصلة (ابن بشكوال)

حرف الطاء

- 49..... طبقات الحفاظ (السيوطي)

حرف العين

- 71..... العالم والمتعلم في معاني القرآن (أبو جعفر النحاس)
- 105..... العُتبية (العتبي)
- 45..... العقد الفريد (ابن عبد ربه)
- 72..... العقيدة في المذاهب السديدة (أبو القاسم الباجي الأندلسي)
- 131..... علل الشريعة (الترمذي)

حرف الفاء

- 76..... فرق الفقهاء (أبو الوليد الباجي)
- 134..... الفروق (القرافي)
- 75..... فصول الأحكام وبيان ما مضى عليه العمل عند الفقهاء والحكام (أبو الوليد الباجي)
- 65..... فضائل مالك (أبو ذر الهروي)
- 77..... فهرسة الباجي (أبو الوليد الباجي)

حرف القاف

- 139 ،134 ،123 قواعد الأحكام في مصالح الأنام (العز بن عبد السلام)
- 77..... قواعد الإسلام (أبو الوليد الباجي)

حرف الكاف

73..... الكتاب الكبير في الخلاف (أبو بكر الطرطوشي)

حرف اللام

70..... اللمع في أصول الفقه (أبو إسحاق الشيرازي) ...

حرف الميم

131..... مأخذ الشرائع (أبو منصور الماتريدي)

505، 499، 418، 103..... المبسوط (الشيبياني)

69..... المجرد (أبو الطيب الطبري)

131..... محاسن الشريعة (القفال الشاشي)

75..... مختصر المختصر في مسائل المدونة (أبو الوليد الباجي)

73..... مختصر تفسير الثعالبي (أبو بكر الطرطوشي)

76..... مختصر مشكل الآثار للطحاوي (أبو الوليد الباجي)

66..... المدخل إلى معرفة الإكليل (الحاكم)

،504، 483، 256، 188، 109، 105، 82..... المدونة (الإمام مالك)

554، 552، 537، 535، 504

77..... مسائل الخلاف (أبو الوليد الباجي)

75..... مسألة اختلاف الزوجين في الصداق (أبو الوليد الباجي)

75..... مسألة الجنائز (أبو الوليد الباجي)

75..... مسألة غسل الرجلين (أبو الوليد الباجي)

75..... مسألة مسح الرأس (أبو الوليد الباجي)

109..... المسالك في شرح موطأ مالك (ابن عربي)

65..... مسانيد الموطأ (أبو ذر الهروي)

385، 282، 82..... المستخرجة (العيني)

133، 108..... المستصفى (الغزالي)

65..... المسند الصحيح المخرج من البخاري ومسلم (أبو ذر الهروي)

73..... المعجم (أبو علي السرقسطي)

121..... معجم لغة الفقهاء (قلعه جي)

70، 69..... المعونة (ابن نصر)

72، 56..... معيار النظر (أبو القاسم الباجي الأندلسي)
135..... مقاصد الشريعة (طه جابر العلواني)
164، 134، ح..... مقاصد الشريعة الإسلامية (ابن عاشور)
134..... مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية (محمد البيوي)
134..... مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها (علال الفاسي)
141، 135..... مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة (عبد المجيد النجار)
134..... المقاصد العامة للشريعة الإسلامية (يوسف العالم)
75..... المقتبس في علم مالك بن أنس (أبو الوليد الباجي)
69..... الملخص في أصول الفقه (ابن نصر)
..... مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية بين ابن حزم والباجي (عبد المجيد تركي)
ح.....
(في معظم الصفحات) المنتقى شرح موطأ مالك (أبو الوليد الباجي)
209، 199، 193، 187، 179، 76، 70... المنهاج في ترتيب الحجاج (أبو الوليد الباجي)
75..... المهذب في اختصار المدونة (أبو الوليد الباجي)
568، 552، 544، 505، 408، 188، 256 الموازية (محمد بن المواز)
588، 587، 574، 572، 571
603، 242، 240، 233، 134، 123، ح. الموافقات في أصول الشريعة (الشاطبي)
109..... الموعب في تفسير الموطأ (ابن مغيث)
(في معظم الصفحات) الموطأ (الإمام مالك)

حرف النون

71..... ناسخ القرآن ومنسوخه (ابو جعفر النحاس)
76..... الناسخ والمنسوخ (أبو الوليد الباجي)
135..... نحو تفعيل مقاصد الشريعة (جمال الدين عطية)
134..... نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي (الريسوني)
134..... نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور (إسماعيل الحسيني)
109..... النوازل (أبو المطرف المالقي)
109..... النوازل (أبو القاسم بن ورد)
109..... النوازل (ابن سعيد اللخمي)



71..... الهداية والإرشاد (أبو نصر الكلاباذي).....



263 ،105 ،65..... الواضحة (عبد الملك بن حبيب).....

39..... الوراق في مسالك إفريقياة واخبار ملوكها (محمد بن يوسف)

فهرس المصادر والمراجع

فهرس المصادر والمراجع

▪ القرآن الكريم



- الآبي الأزهري: صالح عبد السميع
- 1. الثمر الداني في تقريب المعاني شرح رسالة أبي زيد القيرواني، المكتبة الثقافية، بيروت.
- ابن الأثير: عز الدين علي بن محمد الشيباني الجزري (ت630هـ)
- 2. الكامل في التاريخ، دار صادر، بيروت، ط سنة 1982م.
- 3. اللباب في تهذيب الأنساب، دار صادر، بيروت.
- الألويسي: أبو الفضل شهاب الدين محمود (ت1270هـ)
- 4. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (دط).
- الآمدي: أبو الحسن علي بن محمد (ت631هـ)
- 5. الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1404هـ.
- الأنصاري: أبو يحيى زكريا بن محمد بن زكريا (ت926هـ)
- 6. الحدود الأنيفة، تحقيق مازن المبارك، دار الفكر، بيروت، ط1، 1411هـ.



- بوبشيش: صالح
- 7. الإمام أبو الوليد الباجي وآراؤه الأصولية، مكتبة الرشد ناشرون، السعودية، ط1، سنة 2005م.
- الباجي: أبو الوليد سليمان بن خلف الأندلسي (ت474هـ)
- 8. الإشارات في أصول الفقه المالكي، تحقيق نورالدين مختار الخادمي، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2000م.
- 9. إحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1986.

10. التعديل والتجريح لمن خرّج عنه البخاري في الجامع الصحيح، دراسة وتحقيق أحمد البزار، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، 1991م.
11. كتاب الحدود في الأصول، تحقيق نزيه حماد، مؤسسة الزعي للبطاعة والنشر، بيروت، ط1، 1973م.
12. سنن الصالحين وسنن العابدين، تحقيق إبراهيم باجس عبد المجيد، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2003م. في مجلدين ويتضمن وصيته لابنيه.
13. فصول الأحكام وبيان ما مضى عليه العمل عند الفقهاء والحكام، دراسة وتحقيق، الباتول بن علي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، ط سنة 1990م.
14. المنتقى شرح موطأ مالك، تحقيق محمد عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1999م. تسع مجلدات.
15. كتاب المنتقى شرح موطأ الإمام مالك، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ط2. مجددة من ط1، 1332هـ، سبعة أجزاء في سبع مجلدات.
16. كتاب المنهاج في ترتيب الحجاج، تحقيق عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1987م.
- البخاري: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل (ت265هـ)
 - 17. صحيح البخاري، دار الفكر، بيروت، 1401هـ.
 - البغدادي: أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب (ت463هـ)
 - 18. الاحتجاج بالشافعي، تحقيق خليل إبراهيم ملا خاطر، المكتبة الأثرية، باكستان.
 - 19. تاريخ بغداد، دار الكتب العلمية، بيروت، دط.
 - البغدادي: إسماعيل باشا البغدادي (ت1339هـ)
 - 20. هدية العارفين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (دط).
 - بوسعادي: يمينة ساعد
 - 21. مقاصد الشريعة وأثرها في الجمع والتجريح بين النصوص، دار ابن حزم، ط1، 2007م.

- البعلبي: أبو عبد الله محمد بن أبي الفتح الحنبلي (ت709هـ)
22. المطلع، تحقيق محمد بشير الأدلبي، المكتب الإسلامي، بيروت، 1981م.
- أبو البقاء: أيوب بن موسى الحسيني الكفوي
23. الكلبيات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1993م.
- البوطي: محمد سعيد رمضان
24. ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، دار الفكر، دمشق، ط4، 2005م.
- بياضون: إبراهيم
25. الدولة العربية في أسبانيا من الفتح حتى سقوط الخلافة، دار النهضة العربية، بيروت، 1980م.

حرف التاء

- تركي: عبد المجيد
26. مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية بين ابن جزم والباحي، ترجمة وتحقيق عبد الصبور شاهين، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1994م.
- الترمذي: أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة (ت279هـ)
27. سنن الترمذي، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلمية، بيروت.

حرف الجيم

- الجبي:
28. كتاب شرح غريب ألفاظ المدونة، تحقيق محمد محفوظ، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 2005م.
- الجرجاني: علي بن محمد بن علي (ت816هـ)
29. التعريفات، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1405هـ.
- ابن جزى: محمد بن أحمد بن جزى الكلبي الغرناطي (ت741هـ)
30. القوانين الفقهية لابن جزى، (د.ط).

- جُغيم: نعمان
 - 31. طرق الكشف عن مقاصد الشارع، دار النفائس، الأردن، ط1، 2002م.
 - الجندي: سميح عبد الوهاب.
 - 32. أهمية المقاصد في الشريعة الإسلامية وآثارها في فهم النص واستنباط الحكم، دار الإيمان، اسكندرية، ط 2003م.
 - أبو جيب: سعدي
 - 33. القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً، دار الفكر، دمشق، ط1، 1982، طبعة مصححة سنة 2003م.
 - الجويني: إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله (ت 478هـ)
 - 34. البرهان في أصول الفقه، تحقيق صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997م.
 - 35. البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم الديب، دار الأنصار، القاهرة، ط2.
- 
- الحموي: أبو عبد الله شهاب الدين ياقوت (ت 626هـ)
 - 36. معجم الأدباء، تحقيق إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1993.
 - 37. معجم البلدان، دار صادر، بيروت، ط1، 1996م.
 - الحميدي: أبو محمد بن أبي نصر فتوح بن عبد الله الأزدي الأندلسي (ت 488هـ)
 - 38. جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس، تحقيق، روحية عبد الرحمن السويفي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، سنة 1997م.
 - ابن حزم: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي (ت 456هـ)
 - 39. طوق الحمامة في الألفة والألف، تحقيق صلاح الدين القاسمي، الدار التونسية للنشر، تونس، ط سنة 1985.
 - ابن حنبل: أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد (ت 241هـ)
 - 40. مسند أحمد، وبهامشه منتخب كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، دار صادر، بيروت.

حرف الخاء

- الخادمي: نور الدين مختار
41. الاجتهاد المقاصدي حجيته.. ضوابطه.. مجالاته، مكتبة الرشد ناشرون، الرياض، ط1، 2005م.
- الخضري: محمد بك
42. الدولة الأموية، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط2، سنة 1997م.
43. تاريخ التشريع الإسلامي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، دت.
- ابن خلدون: عبد الرحمن بن محمد الحضرمي المغربي (ت808هـ)
44. تاريخ ابن خلدون المسمى كتاب العبر وديوان المبتدأ والخير في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، دار الكتب العلمية، بيروت ط3، 2006م.
- خلاف: عبد الوهاب
45. علم أصول الفقه، تحقيق محمد بشير حلاوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2007م.
- ابن خلكان: أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر (ت681هـ)
46. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت

حرف الدال

- دغيم: سميح
47. موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1998م.
- ابن دقيق العيد: تقي الدين أبي الفتح (ت702هـ)
48. شرح عمدة الأحكام، دار الكتب العلمية، بيروت (د.ط).
- الدردير: أبو البركات أحمد بن محمد بن أبي حامد العدوي (ت1201هـ)
49. الشرح الكبير، تحقيق محمد عليش، دار الفكر، بيروت.
- الدارمي: أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل (ت255هـ)
50. سنن الدارمي، طبع بعناية محمد أحمد دهمان، مطبعة الاعتدال، دمشق.

- **الدريبي: محمد فتحي**
51. بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1994م.
- **الدسوقي: محمد**
52. الاجتهاد في الفقه الإسلامي، دراسات في الإسلام يصدرها المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، العدد 147، السنة الثالثة عشر، 15 يوليو 1973م.
- **أبو داود: سليمان بن الأشعث السجستاني (ت275هـ)**
53. سنن أبي داود، تحقيق وتعليق سعيد محمد اللحام، دار الفكر، بيروت، ط1، 1990م.
- **الداودي: شمس الدين محمد بن علي بن أحمد (ت945هـ)**
54. طبقات المفسرين، تحقيق عبد السلام عبد المعين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2002م.
- **الداية: محمد رضوان**
55. في الأدب الأندلسي، دار الفكر، دمشق، ط1، سنة 2000م.

حرف الذال

- **الذهبي: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز (ت748هـ)**
56. سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرنؤوط، محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط9، 1413هـ.
- 57. كتاب تذكرة الحفاظ، تحقيق زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998م.

حرف الراء

- **الرازي: محمد بن أبي بكر عبد القادر (ت721هـ)**
58. مختار الصحاح، تحقيق محمود خاطر، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط جديدة، 1995 م.
- **الريسوني: أحمد**
59. الفكر المقاصدي قواعده وفوائده، دار الهادي، ط1، 2003م.
60. نظرية التقريب والتغليب، دار الكلمة، مصر، ط1، 1997م.
61. نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، الدار العلمية للكتاب الإسلامي، الرياض، ط4، 1995م.

62. نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1992م.



- الزحيلي: وهبة
- 63. أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر، دمشق، ط1، 1986م، إصدار سنة 1996م.
- الزرقاني: محمد بن عبد الباقي بن يوسف (ت1122هـ)
- 64. شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411هـ.
- الزركلي: خير الدين
- 65. الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط5، سنة 1980م.
- الزنجاني: أبو المناقب محمود بن أحمد (ت656هـ)
- 66. تخريج الفروع على الأصول، تحقيق محمد أديب صالح، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1398هـ.
- أبو زهرة: محمد بن أحمد بن مصطفى
- 67. أصول الفقه، دار الفكر العربي، القاهرة، د ط، 2004م.
- 68. تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة، د ط، 1996م.
- زيدان: عبد الكريم.
- 69. الوجيز في أصول الفقه، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط7، 1997م.



- سالم: السيد عبد العزيز
- 70. قرطبة حاضرة الخلافة في الأندلس، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، سنة 1971م.
- السرخسي: أبو بكر محمد بن أبي سهل (ت490هـ)
- 71. المبسوط، دار المعرفة، د ط، 1406هـ.

- **السليمانى: عبد السلام**
72. الاجتهاد في الفقه الإسلامى ضوابطه ومستقبله، طبع وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، دط، 1996م.
- **ابن سيده: أبو الحسن علي المرسي**
73. المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق عبد الحميد هندراوي، دار الكتب العلمية، بيروت.
- **السيوطى: جلال الدين أبو الفضل عبد الرحمن بن أبي بكر (ت911هـ).**
74. الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، تحقيق محمد حسن اسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001م.
- 75. تنوير الحوالك على موطأ مالك، تحقيق محمد عبد العزيز الخالدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997م.
- 76. طبقات الحفاظ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1403هـ.
- 77. طبقات المفسرين، تحقيق علي محمد عمر، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1396هـ.
- 78. اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعية، تحقيق محمد عبد المنعم رايح، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2007م.



- **شرحبيلي: محمد بن حسن**
79. تطور المذهب المالكي في الغرب الإسلامى حتى نهاية العصر المرابطى، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، ط 2000م.
- **الشرفى: عبد المجيد السوسوه**
80. الاجتهاد الجماعى في التشريع الإسلامى، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط1، 1998م.
- **الشافعى: أبو عبد الله محمد بن إدريس بن شافع بن عبيد (ت204هـ)**
81. الرسالة، تحقيق عبد الفتاح بن ظافر كِبارة، دار النفائس، ط1، 1999م.
- 82. كتاب الأم، دار الفكر، بيروت، ط2، 1983م.

- الشاطبي: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي (ت790هـ)
- 83. الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت، ط6، 2004م.
- 84. الاعتصام، تحقيق أحمد عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1991م.
- الشوكاني: محمد بن علي بن محمد بن عبد الله بن الحسن (ت1250هـ)
- 85. إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، تحقيق أبي مصعب محمد سعيد البدري، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط7، 1997م.
- 86. نيل الوطار، دار الجليل، بيروت، ط1973م.
- الشيرازي: أبو اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف (ت476هـ)
- 87. التبصرة في أصول الفقه، تحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2003م.
- 88. شرح اللمع، تحقيق عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1988م.
- 89. طبقات الفقهاء، تحقيق خليل الميس، دار القلم، بيروت، (دط)
- 90. اللمع في أصول الفقه، تحقيق محي الدين ديب مستو، ويوسف علي بديوي، دار الكلم الطيب، ودار ابن كثير، دمشق وبيروت، ط2، 1997م.

حرف الصاد

▪ الصمدي: خالد

- 91. مدرسة فقه الحديث بالغرب الإسلامي من النشأة إلى نهاية القرن السابع الهجري، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، دار أبي رقرق للطباعة والنشر، الرباط، ط1، 2006م.

حرف الصاد

▪ الضبي: أحمد بن يحيى بن أحمد بن عميرة (ت599هـ)

- 92. بغية الملتبس في تاريخ رجال أهل الأندلس، تحقيق روحية عبد الرحمن السويدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997م.

حرف الطاء

- **طويل: مریم قاسم**
- 93. مملكة غرناطة في عهد بني زيري البربري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، سنة 1994

حرف العين

- **ابن عبد البر: أبو عمر يوسف بن عبد الله النمري القرطبي (ت463هـ)**
- 94. التمهيد، تحقيق مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري، نشر وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 1387هـ.
- 95. جامع بيان العلم وفضله، دار الكتب العلمية، بيروت، دط، 1398هـ.
- 96. الكافي في فقه أهل المدينة المالكي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1407هـ.
- 97. الكافي في فقه أهل المدينة المالكي، تحقيق محمد محمد أحيدر ولد ماديك الموريتاني، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، ط2، 1980م
- **العبدري: أبو عبد الله، محمد بن يوسف بن أبي القاسم (ت897هـ)**
- 98. التاج والإكليل، دار الفكر بيروت، ط2، 1398هـ.
- **العبادي: إبراهيم**
- 99. الاجتهاد والتجديد، دراسة في مناهج الاجتهاد عند الإمام الخميني والشهيد المطهري والصدر، دار الهادي، بيروت، ط1، 2000م.
- **العبادي: أحمد مختار**
- 100. في تاريخ المغرب والأندلس، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، (د.د.ط).
- **عبد الشافي: محمد عبد اللطيف**
- 101. العالم الإسلامي في العصر الأموي، مكتبة المتنبّي، السعودية، ط4، سنة 2002م.
- **العدوي: علي الصعيدي العدوي المالكي.**
- 102. حاشية العدوي، تحقيق يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر، بيروت، 1412هـ.

- ابن عذاري: أحمد بن محمد المراكشي
103. البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق ومراجعة، ج.س. كولان، وإليقى بروقنسال، دار الثقافة، بيروت، ط2، سنة 1980م.
- ابن عساكر: أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله الشافعي.
104. تاريخ مدينة دمشق، تحقيق، علي شيري، دار الفكر، بيروت، ط1، 1998م.
- ابن عاشور: محمد الطاهر
105. مقاصد الشريعة الإسلامية، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، والمؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، دط، دت.
- ابن عرفة الدسوقي: أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد الأزهرى المالكي (ت1230هـ)
106. حاشية الدسوقي، تحقيق محمد عليش، دار الفكر، بيروت.
- العز بن عبد السلام: أبو محمد عز الدين عبد العزيز (ت660هـ)
107. قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مؤسسة الريان، بيروت، ط2، 1998م
- عطية: جمال الدين.
108. نحو تفعيل مقاصد الشريعة، دار الفكر، دمشق، ط1، سنة 2001م.
- العلايلي: الشيخ عبد الله، ومجموعة من المؤلفين
109. المنجد في الأعلام، دار المشرق، بيروت، ط15، سنة 1987م.
- عيد: يوسف، و يوسف فرحات
110. معجم الحضارة الأندلسية، دار الفكر العربي للطباعة والنشر، بيروت، ط1، سنة 2000م.
- عياض: القاضي أبو الفضل بن موسى اليحصبي السبي المالكي (ت544هـ)
111. ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، تحقيق محمد سالم هاشم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998م

حرف الغين

- الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد (ت505هـ)
- 112. المستصفي في علم الأصول، تحقيق محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1997م.
- 113. إحياء علوم الدين، دار الفكر، بيروت، ط2، 1989م.
- 114. شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، تحقيق حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1390هـ، 1971م.

حرف الفاء

- ابن فرحون: إبراهيم بن نور الدين المالكي (ت799هـ)
- 115. الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، تحقيق مأمون بن محي الدين الجنان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1996.
- الفاسي: علاء.
- 116. مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، دار الغرب الإسلامي، ط5، 1993م.
- الفيروز آبادي: مجد الدين محمد بن يعقوب (ت817هـ)
- 117. القاموس المحيط، قدم له وعلق عليه، أبو الوفا نصر الهوريني المصري الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، سنة 2004م

حرف القاف

- ابن قدامة: أبو محمد عبد الله بن أحمد المقدسي (ت620هـ)
- 118. المغني، دار الفكر، بيروت، ط1، 1405هـ.
- القرضاوي: يوسف
- 119. الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، دار القلم، الكويت، ط1، 1996م.
- 120. في فقه الأولويات، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1999م.
- قلعه جي: محمد رواس، وحامد صادق قنبي
- 121. معجم لغة الفقهاء، دار النفائس، بيروت، ط2، 1988م.

- القونوي: قاسم بن عبد الله بن أمير علي (ت978هـ)
122. أنيس الفقهاء، تحقيق أحمد بن عبد الرزاق الكبيسي، دار الوفاء، جدة، ط1، 1406هـ.
- ابن القيم: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الجوزية (ت751هـ)
123. أعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، دط، 1996م.
- 124. إغاثة اللفهان، تحقيق محمد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت، د ط.

حرف الكاف

- الكتي: محمد بن شاكر (764هـ)
125. فوات الوفيات، تحقيق علي محمد بن يعوض الله، وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000م.
- ابن كثير: أبو الفداء إسماعيل الدمشقي (774هـ)
126. البداية والنهاية، تحقيق علي شيري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1988م.
- كحالة: عمر رضا
127. معجم المؤلفين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ط.).
128. معجم قبائل العرب، دار العلم للملايين، بيروت، ط2، 1968م.

حرف الميم

- مؤنس: حسين
129. موسوعة تاريخ الأندلس، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، (د.ط).
- المجددي: محمد عميم الإحسان البركتي
130. التعريفات الفقهية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، سنة 2003م.
131. قواعد الفقه، دار الصدق ببلشرز، كراتشي، ط1، 1407هـ، 1986م.
- ابن ماجه: أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ت273هـ)
132. سنن ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت.

- مسلم: أبو الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري (ت261هـ)
133. الجامع الصحيح، دار الفكر، بيروت.
 - المغربي: أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن (ت954هـ)
134. مواهب الجليل، دار الفكر، بيروت، ط2، 1398هـ.
 - المقرئ: أحمد بن محمد التلمساني
135. نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق، إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط1،
1968.
 - مالك: ابن أنس الأصبحي، إمام دار الهجرة (ت179هـ)
136. المدونة الكبرى، برواية سحنون بن سعيد عن عبد الرحمن ابن القاسم العتقي، دار صادر،
بيروت، ط1، 2005 م.
 - ابن ماكولا: أبو نصر علي بن هبة الله (ت475هـ)
137. الإكمال في رفع الارتباب عن المؤلف والمختلف في الأسماء والكنى والأنساب، دار الكتاب
الإسلامي، القاهرة.
 - ابن منظور: محمد بن مكرم الإفريقي المصري (ت711هـ)
138. لسان العرب، دار صادر، بيروت. ط1، دت.
 - المنوفي: أبو الحسن المالكي، علي بن ناصر الدين (ت939هـ)
139. كفاية الطالب الرباني، تحقيق يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر، بيروت، 1412هـ.
 - المناوي: محمد عبد الرؤوف (ت1031هـ)
140. التوقيف على مهمات التعاريف، تحقيق محمد رضوان الداية، دار الفكر، بيروت، ط1، 1410هـ
- 

حرف النون
- النجار: عبد المجيد
141. مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 2006م.

- النحاس: أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل النحوي (ت338هـ)
142. معاني القرآن الكريم، تحقيق محمد علي الصابوني، طبع جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط1،
1409هـ.
- النسائي: أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي بن بحر (ت303هـ)
143. سنن النسائي، بشرح الحافظ جلال الدين السيوطي وحاشية الإمام السندي، دار الفكر، بيروت،
ط1، 1930م.
- نصر الله: سعدون
144. تاريخ العرب السياسي في الأندلس، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط1، سنة
1998م.
- النفراوي المالكي: أحمد بن غنيم بن سالم. (ت1126هـ)
145. الفواكه الدواني على رسالة أبي زيد القيرواني، دار الفكر، بيروت، نشر 1415هـ.
- النووي: أبو زكرياء يحيى بن شرف بن مري (ت676هـ)
146. تحرير ألفاظ التنبيه، تحقيق عبد الغني الدقر، دار القلم، دمشق، ط1، 1408هـ.

حرف الهاء

- الهروس: مصطفى
147. المدرسة المالكية الأندلسية إلى نهاية القرن الثالث الهجري نشأة وخصائص، وزارة الأوقاف
والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، ط 1997م.

حرف الواو

- الوضيفي: مصطفى
148. المناظرة في أصول التشريع الإسلامي، دراسة في التناظر بين ابن حزم والباجي، وزارة الأوقاف
والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، ط سنة 1998م.

حرف الباء

▪ البيوي: محمد سعد

149. مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، دار الهجرة، الرياض، ط1، 1998م.

ثانيا: المخطوطات

▪ الباجي: أبو الوليد سليمان بن خلف الأندلسي (ت474هـ)

150. مخطوط الإشارة، رقم 1107، ميكروفيلم رقم 305، 14 صفحة، مكتبة الأسكندرية، مصدرها، دير الإسكوريال، أسبانيا.

151. مخطوط إحكام الفصول في أحكام الأصول، المخطوط رقم 976، 237 صفحة، مكتبة الخزانة الحسينية، القصر الملكي، الرباط، المملكة المغربية. خطّه عبد الله بن محمد بن عبد الجبار سنة 1124هـ.

152. مخطوط جواب على رسالة الراهب، رقم 538، ميكروفيلم رقم 144، 17 صفحة، مكتبة الأسكندرية، مصدره، دير الإسكوريال، أسبانيا. (د.ت)

153. مخطوط قواعد الإسلام، المخطوط رقم 4574، 30 صفحة، مكتبة الخزانة الحسينية، القصر الملكي، الرباط، المملكة المغربية (د.ت).

154. مخطوط كتاب الحدود، رقم 1514، ميكروفيلم رقم 445، 22 صفحة، مكتبة الأسكندرية، مصدرها، دير الإسكوريال، أسبانيا. تاريخ النسخ 631هـ.

155. مخطوطة وصية الباجي، رقم 732، ميكروفيلم رقم 202، 12 صفحة، مكتبة الأسكندرية، مصدرها، دير الإسكوريال، أسبانيا. تاريخ النسخ 749هـ.

ثالثا: الرسائل الجامعية

▪ البوهالي: العربي

156. بنية الفكر الأصولي لدى الباجي، بحث دبلوم الدراسات العليا في الشريعة الإسلامية، إشراف الحسن العبادي، جامعة القرويين كلية الشريعة، آيت ملول، أكادير، المغرب، الموسم الجامعي، 1998-1999م.

▪ خليل: إيمان أحمد

157. - الاجتهاد الجماعي ودور المحامع الفقهية في تحقيقه في عصرنا الحاضر، رسالة ماجستير، إشراف محمد بلتاجي حسن، قسم الشريعة الإسلامية، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، سنة 2002م، رقم 1408 مكتبة دار العلوم بجامعة القاهرة.

▪ بن صخرية: عبد الحميد

158. - شعر الفقهاء في الأندلس من القرن الخامس إلى نهاية القرن الثامن الهجري، أطروحة دكتوراه في الأدب العربي القديم، إشراف العربي دحو، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة باتنة، السنة الجامعية 2004 - 2005 م.

▪ شلبي: صلاح الدين عبد العزيز

159. - القاضي أبو الوليد الباجي وأثره في أصول الفقه، رسالة ماجستير، إشراف عبد الله شحاتة، كلية دار العلوم جامعة القاهرة، سنة 1988م، رقم 264 مكتبة دار العلوم بجامعة القاهرة.

▪ بن عبيد: فؤاد

160. - المقاصد الشرعية في القرآن الكريم، سورة النساء نموذجاً، رسالة ماجستير، إشراف حسن رمضان فحلة، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية، جامعة الحاج لخضر باتنة، الجزائر، السنة الجامعية 2003 - 2004م.

▪ القرضاوي: عبد الرحمن يوسف

161. مقاصد الشريعة بين ابن تيمية وجمهور الأصوليين من القرن الخامس الهجري إلى الثامن الهجري، رسالة ماجستير، إشراف محمد بلتاجي حسن، قسم الشريعة، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، سنة 2000م، رقم 1312 مكتبة دار العلوم بجامعة القاهرة.

رابعاً: المقالات والمجالات

- شقور: عبد السلام بن مختار
162. مقال: البيوتات الأندلسية، السجل العلمي لندوة الأندلس، قرون من التقلبات والعطاءات، القسم الأول، التاريخ والفلسفة، لجنة التحرير، عبد الله بن علي الزيدان وآخرون، مطبوعات مكتبة الملك عبد العزيز العامة، الرياض، ط1، سنة 1996م.
- الطائي: سرمد
163. مقال: الشيخ الطاهر بن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة الإسلامية، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، عدد خاص بمقاصد الشريعة، بيروت، العدد 8، السنة 1990م.
- بن عبيد: فؤاد
164. مقال إشكالية الثابت والمتغير في الأحكام الفقهية، مجلة الإحياء، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية، جامعة الحاج لخضر، باتنة، الجزائر، العدد 12، سنة 2007م.
- عزوزي: حسين إدريس
165. مقال: التجربة الأندلسية في دراسات المستشرقين، منشور في: السجل العلمي لندوة الأندلس، قرون من التقلبات والعطاءات، عبد الله بن علي الزيدان وآخرون، مكتبة الملك عبد العزيز العامة، الرياض، ط1، 1996م، القسم الثاني، ص 192.
- العلواني: طه جابر
166. مقال إغفال المقاصد والأولويات وأثره السلبي على العقل المسلم، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، عدد خاص بمقاصد الشريعة، بيروت، العدد 8، السنة 1990م.
- المزروع: وفاء عبد الله بن سليمان
167. مقال نفوذ الصقلية في الأندلس في عصر الإمارة والخلافة، منشور في: السجل العلمي لندوة الأندلس، قرون من التقلبات والعطاءات، القسم الأول، التاريخ والفلسفة، لجنة التحرير، عبد الله بن علي الزيدان وآخرون، مطبوعات مكتبة الملك عبد العزيز العامة، الرياض، ط1، سنة 1996م.

▪ بن ميرة: عمر

168. مقال: جوانب من تاريخ أهل الذمة في الأندلس الإسلامية، منشور في: السجل العلمي لندوة الأندلس، قرون من التقلبات والعطاءات، القسم الأول، التاريخ والفلسفة، لجنة التحرير، عبد الله بن علي الزيدان وآخرون، مطبوعات مكتبة الملك عبد العزيز العامة، الرياض، ط1، سنة 1996م.

▪ النجار: عبد المجيد

169. مقال مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة بين الشاطبي وابن عاشور، مجلة العلوم الإسلامية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، الجزائر، السنة 2، العدد2، ماي 1987م.

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

شكر وتقدير

أ	مقدمة البحث
أ	أهمية الموضوع
ت	أسباب اختيار الموضوع
ث	إشكالية البحث وأهدافه
ح	الدراسات السابقة والجديد الذي جاءت به هذه الدراسة
خ	المنهجية المعتمدة في الدراسة
خ	الطريقة المعتمدة في كتابة هذه الرسالة
ذ	الصعوبات التي واجهت البحث
ر	خطة البحث

2	فصل تمهيدي: التعريف بالإمام أبي الوليد الباجي
2	المبحث الأول: عصر الإمام الباجي
2	المطلب الأول: الوضع السياسي
3	الفرع الأول: عصر الحكم الأموي
3	1- مرحلة الولاية الأموية
5	2- مرحلة الإمارة الأموية
8	3- مرحلة الخلافة الأموية
14	الفرع الثاني: فترة ملوك الطوائف
15	1- دويلة بني جهور في قرطبة (422-462هـ)
16	2- دويلة بني عباد في إشبيلية (414-484هـ)
17	3- دويلة بني الأفطس في بطليوس (418-487هـ)
18	4- دويلة بني ذي النون في طليطلة (427-478هـ)
19	5- دويلة بني هود في سرقسطة (410-536هـ)
20	قراءة في عصر ملوك الطوائف

- المطلب الثاني: الوضع الاجتماعي 23
- الفرع الأول: العناصر السكانية المكونة للمجتمع الأندلسي 23
- 1- العناصر السكانية المسلمة في الأندلس 24
- أ- العرب 24
- ب- البربر 26
- ج- المُسَالِمَة 28
- د- المولّدون 28
- هـ- الصقالبة 29
- 2- العناصر السكانية غير المسلمة في الأندلس 30
- أ- النصارى 30
- ب- اليهود 31
- الفرع الثاني: الظواهر الاجتماعية السائدة في الأندلس 33
- أولاً: الدين 33
- ثانياً: طبقات المجتمع الأندلسي 36
- ثالثاً: تقاليد المجتمع الأندلسي 36
- المطلب الثالث: الوضع العلمي 38
- الفرع الأول: اهتمام أهل الأندلس بالجانب العلمي 38
- أولاً: اهتمام الحكام بالعلم والعلماء 38
- ثانياً: اهتمام عموم المجتمع الأندلسي بالتعليم والتعلّم 41
- الفرع الثاني: ازدهار العلوم في الأندلس 42
- الفرع الثالث: الحركة العلمية لفقهاء الأندلس 43
- 1- رحلات الفقهاء العلمية إلى المشرق 44
- 2- الموسوعية لدى فقهاء الأندلس 45
- 3- شيوع المناظرات العلمية بين فقهاء الأندلس 46
- المبحث الثاني: الإمام الباجي، نشأته ووفاته 48
- المطلب الأول: اسمه ونسبه 48
- الفرع الأول: اسمه 48
- الفرع الثاني: نسبه 50
- المطلب الثاني: تاريخ ومكان مولد الإمام الباجي 51

- 53.....المطلب الثالث: نشأة الإمام الباجي
- 54.....الفرع الأول: النشأة الاجتماعية
- 54.....1- أسرته
- 56.....2- مستواه المعيشي ومهنته
- 57.....الفرع الثاني: النشأة العلمية
- 57.....أولاً: طلبه العلم
- 57.....1- في الأندلس
- 58.....2- في المشرق
- 58.....أ- الحجاز
- 59.....ب- العراق
- 59.....ج- الشام
- 59.....د- مصر
- 60.....ثانياً: مكانته العلمية
- 62.....المطلب الرابع: تاريخ ومكان وفاة الإمام الباجي
- 63.....المبحث الثالث: شيوخ الإمام الباجي وتلامذته وآثاره
- 63.....المطلب الأول: شيوخ الإمام الباجي
- 64.....أولاً: شيوخه بالأندلس
- 65.....ثانياً: شيوخه بالحجاز
- 66.....ثالثاً: شيوخه بالشام
- 67.....رابعاً: شيوخه بالعراق
- 70.....خامساً: شيوخه بمصر
- 71.....المطلب الثاني: تلامذة الإمام الباجي
- 74.....المطلب الثالث: الآثار العلمية للإمام الباجي
- 74.....الفرع الأول: مصنفات الباجي
- 75.....1- مصنفاته في الفقه
- 75.....2- مصنفاته في أصول الفقه
- 76.....3- مصنفاته في الحديث وعلومه
- 76.....4- مصنفاته في علوم القرآن
- 76.....5- مصنفاته في علم الكلام والجدل

77	6- مصنفاته في اللغة الأدب
77	7- مصنفات أخرى
77	الفرع الثاني: أشعار الباجي
78	1- في مدح الملوك والأمراء
78	2- في رثاء الأهل
79	3- في الزهد والوعظ والتوبة
81	4- في الوصف
81	الفرع الثالث: مناظرات الباجي
85	خاتمة الفصل التمهيدي

القسم النظري: الاجتهاد المقاصدي وثبوته عند أبي الوليد الباجي

الباب الأول: الاجتهاد المقاصدي كما انتهى إليه عند الباجي وأهميته في معرفة الأحكام الشرعية 89

90	الفصل الأول: الاجتهاد، تطوره، مجاله وأهميته
90	المبحث الأول: مفهوم الاجتهاد
90	المطلب الأول: الاجتهاد لغة
92	المطلب الثاني: الاجتهاد اصطلاحاً
98	المبحث الثاني: نشأة الاجتهاد وتطوره إلى عصر الباجي
98	المطلب الأول: اجتهاد الصحابة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم
100	المطلب الثاني: الاجتهاد في فترة التابعين
103	المطلب الثالث: الاجتهاد في فترة أئمة المذاهب الأربعة
108	المطلب الرابع: الاجتهاد من بعد استقرار المذاهب الأربعة إلى عصر الباجي
110	المبحث الثالث: مجال الاجتهاد وأهميته
110	المطلب الأول: مجال الاجتهاد
114	المطلب الثاني: أهمية الاجتهاد وآفاقه

الفصل الثاني: المقاصد الشرعية، نشأتها، ضرورتها وطرق إثباتها 119

المبحث الأول: مفهوم المقاصد الشرعية 119

- 119 المطلب الأول: المقاصد الشرعية لغة
- 121 المطلب الثاني: المقاصد الشرعية اصطلاحا
- 127 المبحث الثاني: نشأة علم المقاصد وضرورته
- 128 المطلب الأول: نشأة علم المقاصد وتطوره إلى عصر الباجي
- 128 الفرع الأول: من بداية الوحي إلى القرن الثالث الهجري
- 131 الفرع الثاني: من نهاية القرن الثالث إلى القرن الخامس الهجري
- 135 المطلب الثاني: ضرورة الفقه المقاصدي في معرفة الأحكام الشرعية.
- 139 المبحث الثالث: طرق إثبات المقاصد الشرعية
- 139 1- طرق معرفة المقاصد عند "العز بن عبد السلام"
- 140 2- طرق معرفة المقاصد عند "الشاطبي"
- 143 3- طرق معرفة المقاصد عند "ابن عاشور"
- 146 الفصل الثالث: الاجتهاد المقاصدي، تطوره وأهميته في معرفة الأحكام الشرعية
- 146 المبحث الأول: مفهوم الاجتهاد المقاصدي
- 146 1- التعريف اللغوي
- 147 2- التعريف الاصطلاحي
- 148 المبحث الثاني: نشأة الاجتهاد المقاصدي وتطوره إلى عصر الباجي
- 149 المطلب الأول: في عهد الصحابة
- 149 1- اعتبارهم لمقصد حفظ الدين
- 150 2- اعتبارهم لمقصد حفظ النفس من جهة العدم بالزجر والردع
- 150 3- اعتبارهم لمقصد حفظ العقل
- 150 4- اعتبارهم لمقصد حفظ المال
- 150 5- اعتبارهم لمقصد التيسير والتخفيف والرفق ودفع المشقة ونفي الضرر
- 151 6- اعتبارهم لمقصد تحقيق المصلحة والمنفعة وحفظ الحقوق
- 152 المطلب الثاني: في عهد التابعين
- 153 المطلب الثالث: الاجتهاد المقاصدي في عهد أئمة المذاهب
- 156 المطلب الرابع: الاجتهاد المقاصدي بعد استقرار المذاهب الفقهية إلى عصر الباجي
- 160 المبحث الثالث: ضوابط الاجتهاد المقاصدي وأهميته في معرفة الأحكام الشرعية
- 160 المطلب الأول: ضوابط الاجتهاد المقاصدي

- المطلب الثاني: أهمية الاجتهاد المقاصدي في معرفة الأحكام الشرعية 163
- خاتمة الباب الأول 172
- الباب الثاني: الاجتهاد المقاصدي عند الإمام أبي الوليد الباجي 175
- الفصل الأول: ثبوت الاجتهاد المقاصدي في الفكر الأصولي للإمام الباجي 176
- المبحث الأول: الاعتبار بالعلة والمعنى ونحوهما وبالقواعد الفقهية والأصولية في الاجتهاد المقاصدي للبايجي 176
- المطلب الأول: التصريح بالمقاصد في تعليقه وتقريره للأحكام 177
- الفرع الأول: تصريح الباجي بلفظ المقصد ونحوه 177
- الفرع الثاني: تصريح الباجي بمضامين المقاصد 180
- 1- تصريجه بمقصد الرفق 181
- 2- تصريجه بمقصد التخفيف 182
- 3- تصريجه بمقصد رفع المشقة 182
- 4- تصريجه بمقصد نفي الحرج 184
- 5- تصريجه بمقصد دفع الضرر 184
- 6- تصريجه بمقصد العدل 186
- 7- تصريجه بمقصد الردع 187
- 8- تصريجه بمقصد جلب المصلحة ودرء المفسدة 187
- الفرع الثالث: تصريح الباجي بالمقاصد الكلية الضرورية وإشارته إلى الترتيب بينها 188
- أولاً: تصريجه بالمقاصد الكلية 188
- ثانياً: إشارته إلى الترتيب بين المقاصد الكلية 193
- ثالثاً: إشارته إلى المقاصد من جهة الوجود ومن جهة العدم 195
- المطلب الثاني: الاعتبار بالعلّة ونحوها في الاجتهاد المقاصدي للبايجي 196
- المطلب الثالث: الاعتبار بالمعنى في الاجتهاد المقاصدي للبايجي 202
- المطلب الرابع: استخدام الباجي للقواعد الفقهية والأصولية في اجتهاده المقاصدي 207
- المبحث الثاني: التوجيه المقاصدي لمختلف الآراء الفقهية والترجيح بينها 216
- المطلب الأول: توجيه الباجي مقاصدياً للآراء الفقهية 216
- المطلب الثاني: الترجيح المقاصدي للبايجي بين الآراء الفقهية 219

المبحث الثالث: مدى تأثير الباجي بمن سبقه وتأثيره على من لحقه في سلوكه طريق الاجتهاد	
المقاصدي	224
المطلب الأول: مدى تأثير الباجي بمن سبقه في سلوكه طريق الاجتهاد المقاصدي	225
الفرع الأول: تأثير الباجي بابن حبيب (ت 291هـ)	226
الفرع الثاني: تأثيره بالقاضي عبد الوهاب (363-422هـ)	229
الفرع الثالث: تأثيره بشيخه أبي إسحاق الشيرازي (393-476هـ)	231
المطلب الثاني: مدى تأثير الباجي على من لحقه من العلماء في اجتهادهم المقاصدي	233
الفرع الأول: مدى تأثير السيوطي بالباجي	234
الفرع الثاني: مدى تأثير الزرقاني بالباجي	237
الفرع الثالث: مدى تأثير الشاطبي بالباجي	240
الفصل الثاني: مصادر وضوابط الاجتهاد المقاصدي عند الإمام الباجي	244
المبحث الأول: مصادر الاجتهاد المقاصدي عند الإمام الباجي	244
المطلب الأول: استناده إلى الكتاب والسنة	244
الفرع الأول: استناده إلى الكتاب	244
الفرع الثاني: استناده إلى السنة	246
المطلب الثاني: استناده إلى الإجماع والقياس	249
الفرع الأول: استناده إلى الإجماع	249
الفرع الثاني: استناده إلى القياس	250
المطلب الثالث: استناده إلى عمل أهل المدينة وأقوال الصحابة	253
الفرع الأول: استناده إلى عمل أهل المدينة	253
الفرع الثاني: استناده إلى أقوال الصحابة	255
المطلب الرابع: استناده إلى العرف وسد الذرائع	257
الفرع الأول: استناده إلى العرف	257
الفرع الثاني: استخدامه لمبدأ سد الذرائع	258
المبحث الثاني: ضوابط الاجتهاد المقاصدي عند الإمام الباجي	260
الفصل الثالث: منهج الإمام الباجي في سلوكه طريق الاجتهاد المقاصدي	270
المبحث الأول: الاستشهاد بالكتاب والسنة	270

- المبحث الثاني: الأخذ بأقوى الأخبار، واعتماد المقاصد في الترجيح بينها وفهم ألفاظها 274
- المبحث الثالث: الترجيح بالمقاصد مخالفة للمذهب 282
- المبحث الرابع: اعتماد المقاصد التبعية إضافة إلى الأصلية 284
- خاتمة الباب الثاني 289

القسم التطبيقي: التطبيقات الفقهية للاجتهاد المقاصدي عند الباجي من خلال كتابه المنتقى

- الباب الأول: التطبيقات الفقهية للاجتهاد المقاصدي عند الباجي في مجال العبادات 295
- الفصل الأول: الاجتهاد المقاصدي للباجي في كتاب الصلاة 296
- المبحث الأول: اعتبار الباجي لمقصد اجتماع المسلمين وتوحدتهم في صلاة الجماعة 297
- المطلب الأول: اعتبار الباجي لمقصد اجتماع المسلمين في التنبيه لصلاة الجماعة 297
- المطلب الثاني: اعتبار الباجي لمقصد حفظ وحدة المسلمين في صلاة الجماعة 298
- المبحث الثاني: اعتبار الباجي لمقاصد الرفق والتخفيف والتيسير ورفع المشقة والخرج في أحكام الصلاة 299
- المطلب الأول: اعتبار الباجي لمقصد الرفق في أفضلية عدم التنفل بعد أذان المغرب 300
- المطلب الثاني: اعتبار الباجي لمقصد التخفيف والتيسير ورفع المشقة في أحكام الصلاة 301
- الفرع الأولى: اعتبار الباجي لمقصد التخفيف ورفع المشقة في الصلاة عند الشدة 301
- الفرع الثاني: اعتبار الباجي لمقصد التخفيف في الأذان للمسافر 303
- الفرع الثالث: اعتبار الباجي لمقصد التخفيف في القراءة في صلاة العشاء 304
- الفرع الرابع: اعتبار الباجي لمقصد التخفيف من تخصيص رمضان بالقيام 305
- الفرع الخامس: اعتبار الباجي لمقصد التيسير في صفة رفع اليدين في الصلاة 306
- الفرع السادس: اعتبار الباجي لمقصد رفع المشقة في قراءة المسافر في الصلاة 307
- الفرع السابع: اعتبار الباجي لمقصد رفع المشقة في تخفيف صلاة الجماعة 308
- الفرع الثامن: اعتبار الباجي لمقصد رفع المشقة في الجمع بين الصلاتين 310
- الفرع التاسع: اعتبار الباجي لمقصد رفع المشقة في مسافة قصر الصلاة 314
- المطلب الثالث: اعتبار الباجي لمقصد رفع الحرج من إباحة الصلاة في ثوب واحد 315
- المبحث الثالث: اعتبار الباجي لمقصد الخشوع والإلتقان في أحكام الصلاة 316
- المطلب الأول: اعتبار الباجي لمقصد الوقار والسكينة في الصلاة 316

- 317 الفرع الأول: اعتبار الباجي لمقصد الوقار والسكينة في تجنب الجري إلى الصلاة
- 319 الفرع الثاني: اعتبار الباجي لمقصد الوقار في ستر الكتفين في الصلاة
- 321 المطلب الثاني: اعتبار الباجي لمقصد إتمام الصلاة والحفاظ عليها والخشوع فيها
- 321 الفرع الأول: اعتبار الباجي لمقصد إتمام الصلاة في الفتح على الإمام
- 323 الفرع الثاني: اعتبار الباجي لمقصد الحفاظ على الصلاة في النوم قبل العشاء
- 324 الفرع الثالث: اعتبار الباجي لمقصد الخشوع في مناداة المصلي
- 327 الفرع الرابع: اعتبار الباجي لمقصد الخشوع في القراءة خلف الإمام
- 328 الفرع الخامس: اعتبار الباجي لمقصد الخشوع في النظر إلى اللباس المعلم في الصلاة
- 330 الفرع السادس: اعتبار الباجي لمقصد الخشوع في المرور بين يدي المصلي
- 331 الفرع السابع: اعتبار الباجي لمقصد الخشوع في مسح التراب أثناء الصلاة
- 333 الفرع الثامن: اعتبار الباجي لمقصد الخشوع في القبض في الصلاة
- 334 الفرع التاسع: اعتبار الباجي لمقصد الخشوع في تقديم الغائط على الصلاة
- 335 المبحث الرابع: اعتبار الباجي لمقصد حفظ المال في جواز حمل كيس كبير أثناء الصلاة
- 337 المبحث الخامس: اعتبار الباجي لمقصد النظافة والجمال في الاستعداد لصلاة الجمعة
- 339 المبحث السادس: اعتبار الباجي لمقصد التذكر والاعتاظ والتعلم في أحكام الصلاة
- 339 المطلب الأول: اعتبار الباجي لمقصد التذكر والاعتاظ والتعلم في خطبة الجمعة
- 343 المطلب الثاني: اعتبار الباجي لمقصد إتمام العظة في استقبال الخطيب للناس في الجمعة
- 344 المطلب الثالث: اعتبار الباجي لمقصد التعلم في قراءة سورة الجمعة
- 345 المطلب الرابع: اعتبار الباجي لمقصد التعلم في صلاة النبي بمسضيفيه
- 347 المطلب الخامس: اعتبار الباجي لمقصد التعلم في أسلوب سؤال النبي(ص) أصحابه
- 348 المبحث السابع: اعتبار الباجي لمقصد الإخلاص في الاستتار بالتنفل
- 350 المبحث الثامن: اعتبار الباجي لمقصد حفظ العرض والنفس والدين في أحكام الصلاة
- 351 المطلب الأول: اعتبار الباجي لمقصد حفظ العرض في إمامة ولد الزنا
- 352 المطلب الثاني: اعتبار الباجي لمقصد حفظ النفس والدين في صلاة الخوف

356 الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي للباجي في كتاب الزكاة

- 356 المبحث الأول: اعتبار الباجي لمقصد حفظ المال وتنميته في أحكام الزكاة
- 357 المطلب الأول: اعتبار الباجي لمقصد تنمية المال في حولان الحول
- 360 المطلب الثاني: اعتبار الباجي لمقصد تنمية المال وحفظه من الاتجار في أموال اليتامى

- المطلب الثالث: اعتبار الباجي لمقصد تنمية المال وحفظه في زكاة العروض 361
- المبحث الثاني: اعتبار الباجي لمقصد حفظ الدين في اتخاذ سيوف من فضة 363
- المبحث الثالث: اعتبار الباجي لمقصد المنفعة في أحكام الزكاة 365
- المطلب الأول: اعتبار الباجي لمقصد المنفعة في ما يؤخذ من الغنم في الزكاة 365
- المطلب الثاني: اعتبار الباجي لمقصد المنفعة في جمع أجناس الماشية في الزكاة 366
- المطلب الثالث: اعتبار الباجي لمقصد المنفعة في خرص الثمار 368
- المطلب الرابع: اعتبار الباجي للمنفعة المتَّفقة المقصودة في زكاة الحبوب 371
- المطلب الخامس: اعتبار الباجي لمقصد تحقق الانتفاع في وقت إخراج زكاة الفطر 373
- المبحث الرابع: اعتبار الباجي لمقصد العدل في زكاة الماشية 374
- المطلب الأول: اعتبار الباجي لمقصد العدل في زكاة خلطة الماشية 374
- المطلب الثاني: اعتبار الباجي لمقصد العدل فيما يؤخذ من الماشية في الزكاة 376
- المبحث الخامس: اعتبار الباجي لمقصد الرفق في زكاة الحبوب والثمار 378
- المطلب الأول: اعتبار الباجي لمقصد الرفق في زكاة ما يسقى بالنضح 378
- المطلب الثاني: اعتبار الباجي لمقصد الرفق في زكاة ما يخرص من الثمار 380
- المبحث السادس: اعتبار الباجي لمقصد الاقتيات في زكاة الثمار 381
- المطلب الأول: اعتبار الباجي لمقصد الاقتيات في زكاة التين 381
- المطلب الثاني: اعتبار الباجي لمقصد الاقتيات فيما يتعلق بزكاة الفطر من الثمار 384
- المبحث السابع: اعتبار الباجي لمقصد التطهير في اختصاص زكاة الفطر بالمسلمين 386
- الفصل الثالث: الاجتهاد المقاصدي للباجي في كتاب الصيام** 389
- المبحث الأول: اعتبار الباجي لمقصد تملك النفس عن الشهوة في تقبيل الصائم 389
- المبحث الثاني: اعتبار الباجي لمقصد المنفعة والردع في كفارة الإفطار 392
- المبحث الثالث: اعتبار الباجي لمقصد رفع المشقة في رخصة الإفطار 393
- المطلب الأول: اعتبار الباجي لمقصد رفع المشقة في إفطار المريض والمسافر 394
- المطلب الثاني: اعتبار الباجي لمقصد رفع المشقة في الإفطار عند الشدة 395
- المبحث الرابع: اعتبار الباجي لمقصد الاحتياط للصوم في كراهية الاستياك 396
- المبحث الخامس: اعتبار الباجي لمقصد تجنب المعتكف الانشغال عن الاعتكاف 398

- 400 الفصل الرابع: الاجتهاد المقاصدي للباحي في كتاب الحج
- 400 المبحث الأول: اعتبار الباحي لمقصد ترك الترفه في أحكام الإحرام
- 401 المطلب الأول: اعتبار الباحي لمقصد ترك الترفه في غسل رأس المحرم
- 403 المطلب الثاني: اعتبار الباحي لمقصد ترك الترفه في لباس المحرم
- 403 الفرع الأول: اعتبار الباحي لمقصد ترك الترفه فيما ينهى عنه من لباس
- 405 الفرع الثاني: اعتبار الباحي لمقصد ترك الترفه في لبس المحرم للثياب المعصفر
- 406 الفرع الثالث: اعتبار الباحي لمقصد ترك الترفه في لبس المحرم للمنطقة
- 407 المطلب الثالث: اعتبار الباحي لمقصد ترك الترفه في حلق المحرم موضع الحمامة
- 408 المطلب الرابع: اعتبار الباحي لمقصد ترك الترفه في نظر المحرم إلى المرأة
- 409 المبحث الثاني: اعتبار الباحي لمقصد رفع المشقة ودفع الضرر في أحكام المحرم
- 410 المطلب الأول: اعتبار الباحي لمقصد رفع المشقة في أحكام المحرم
- 410 الفرع الأول: اعتبار الباحي لمقصد رفع المشقة في تجنب المحرم دخول مكة آخر النهار
- 412 الفرع الثاني: اعتبار الباحي لمقصد رفع المشقة في إحرام المتردد على مكة
- 413 الفرع الثالث: اعتبار الباحي لمقصد رفع المشقة في حلق المحرم المتأذي
- 416 المطلب الثاني: اعتبار الباحي لمقصد دفع الضرر في قتل المحرم للحيوانات العدوانية
- 420 المبحث الثالث: اعتبار الباحي لمقصد النظافة في غسل المحرم
- 420 المطلب الأول: اعتبار الباحي لمقصد النظافة في تغسيل الميت المحرم
- 422 المطلب الثاني: اعتبار الباحي لمقصد النظافة في استحباب الغسل في أعمال الحج
- 423 المبحث الرابع: اعتبار الباحي لمقصد الإعلان بالحج وإجابة الداعي به في التلبية
- 424 المطلب الأول: اعتبار الباحي لمقصد الإعلان بالحج في رفع الصوت بالتلبية
- 425 المطلب الثاني: اعتبار الباحي لمقصد إجابة الداعي بالحج في موضع قطع التلبية
- 426 المبحث الخامس: اعتبار الباحي لمقصد التغليظ لحرمة مكة في حكم صيد حمامها
- 428 المبحث السادس: اعتبار الباحي لمقصد التعبد والتضرع في أعمال الحج
- 428 المطلب الأول: اعتبار الباحي لمقصد التعبد من الرمل في الطواف
- 431 المطلب الثاني: اعتبار الباحي لمقصد التضرع في صفة دعاء السعي وعرفة
- 431 الفرع الأول: اعتبار الباحي لمقصد التضرع في صفة رفع اليدين للدعاء على الصفا والمروة
- 433 الفرع الثاني: اعتبار الباحي لمقصد التضرع في صفة الدعاء بعرفة
- 434 المبحث السابع: اعتبار الباحي لمقصد اتصال السعي بالطواف من البدء بالصفا
- 436 المبحث الثامن: اعتبار الباحي لمقصد الاحتياط للعبادة من تفريق الزوجين في قضاء الحج

- 437 المبحث التاسع: اعتبار الباجي لمقصد الرفق في بعض أعمال الحج
- 437 المطلب الأول: اعتبار الباجي لمقصد الرفق في سبق النساء والصبيان إلى منى للرمي
- 439 المطلب الثاني: اعتبار الباجي لمقصد الرفق في كيفية سير النبي عند دفعه من عرفة
- 440 المبحث العاشر: اعتبار الباجي لمقصد التعليم في خطبة عرفة
- 443 خاتمة الباب الأول
- 443 أولاً: كتاب الصلاة
- 448 ثانياً: كتاب الزكاة
- 451 ثالثاً: كتاب الصيام
- 452 رابعاً: كتاب الحج
- 456 الباب الثاني : التطبيقات الفقهية للاجتهاد المقاصدي عند الباجي في مجال المعاملات
- 457 الفصل الأول: الاجتهاد المقاصدي للباجي في كتابي النكاح، والطلاق
- 457 المبحث الأول: اعتبار الباجي لمقصد حفظ المال في تصرف البكر الراشدة
- 459 المبحث الثاني: اعتبار الباجي لمقصد الاستمتاع في أحكام النكاح
- 459 المطلب الأول: اعتبار الباجي لمقصد الاستمتاع في خيار ردّ الزوج المغيّب
- 462 المطلب الثاني: اعتبار الباجي لمقصد الاستمتاع في فساد نكاح المحلّل
- 463 المطلب الثالث: اعتبار الباجي لمقصد الاستمتاع في عقد النكاح
- 464 المطلب الرابع: اعتبار الباجي لمقصد الاستمتاع في حرمة وطء من استمتع بها الأب
- 466 المطلب الخامس: اعتبار الباجي لمقصد الاستمتاع، في معنى قرب المرأة
- 467 المبحث الثالث: اعتبار الباجي لمقصد تأنيس الزوجة في ملازمتها
- 469 المبحث الرابع: اعتبار الباجي لمقصد صلة الرحم فيما لا يجمع بينهما بنكاح
- 470 المبحث الخامس: اعتبار الباجي لمقصد منع الفساد في إسهاد النكاح
- 471 المبحث السادس: اعتبار الباجي لمقصد إسهاد الزواج
- 471 المطلب الأول: اعتبار الباجي لمقصد الإسهاد في الوليمة
- 474 المطلب الثاني: اعتبار الباجي لمقصد الإسهاد في إجابة الدعوة
- 475 المبحث السابع: اعتبار الباجي لمقصد دفع الضرر والمشقة في أحكام الطلاق
- 475 أولاً: اعتبار الباجي لمقصد دفع الضرر
- 475 المسألة الأولى: اعتبار الباجي لمقصد دفع الضرر في الإيلاء

- 478 المسألة الثانية: اعتبار الباجي لمقصد دفع الضرر في الخلع
- 479 المسألة الثالثة: اعتبار الباجي لمقصد دفع الضرر في عدّة المطلقة
- 481 ثانيا: اعتبار الباجي لمقصد دفع المشقة في كفارة الظهار
- 483 المبحث الثامن: اعتبار الباجي لمقصد حفظ النسب والنسل في أحكام الطلاق
- 484 أولا: اعتبار الباجي لمقصد حفظ النسب
- 484 المسألة الأولى: اعتبار الباجي لمقصد حفظ النسب من نفي الولد باللعان.
- 486 المسألة الثانية: اعتبار الباجي لمقصد حفظ النسب في عدّة المطلقة
- 487 ثانيا: اعتبار الباجي لمقصد حفظ النسل من الاستئذان في العزل
- 488 المبحث التاسع: اعتبار الباجي لمقصد التسلية من تمتيع المطلقة
- 490 المبحث العاشر: اعتبار الباجي لمقصد براءة الرحم في عدّة المطلقة
- 490 المطلب الأول: اعتبار الباجي لمقصد براءة الرحم من تشريع الأقراء
- 491 المطلب الثاني: اعتبار الباجي لمقصد براءة الرحم في المطلقة التي ارتفع عنها الحيض
- 493 **الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي للباجي في كتاب البيوع**
- 493 المبحث الأول: اعتبار الباجي للمنفعة المقصودة من المبيع في أحكام البيوع
- 494 المطلب الأول: اعتبار الباجي لنوع المنفعة من المبيع في بيع التفاضل
- 496 المطلب الثاني: اعتبار الباجي لتحقيق الانتفاع بالثمار في صحة بيعها
- 498 المطلب الثالث: اعتبار الباجي لمقصد صلاح الثمار في توقيت بيعها
- 499 المطلب الرابع: اعتبار الباجي لصفة الثمر المقصود في التمييز بين أحكام بيع الثمار
- 501 المطلب الخامس: اعتبار الباجي لمقصد المكلف من الانتفاع في بيع الطعام بالطعام
- 503 المطلب السادس: اعتبار الباجي لنوع المنفعة في بيع الحيوان باللحم
- 504 المبحث الثاني: اعتبار الباجي لمقصد حفظ المال ورواجه في البيوع
- 506 المبحث الثالث: اعتبار الباجي لمقاصد تجنب الغرر والغش والربا في البيوع
- 506 المطلب الأول: اعتبار الباجي لمقصد تجنب الغرر في البيوع
- 507 الفرع الأول: اعتبار الباجي لمقصد تجنب الغرر من منع بيع الثمار قبل بدو صلاحها
- 510 الفرع الثاني: اعتبار الباجي لمقصد تجنب الغرر في بيع الثمر بالحرص
- 512 الفرع الثالث: اعتبار الباجي لمقصد تجنب الغرر في بيع الثمر جزافا
- 513 الفرع الرابع: اعتبار الباجي لمقصد تجنب الغرر من بيع ما ليس في الملك
- 514 الفرع الخامس: اعتبار الباجي لمقصد تجنب الغرر في بيع الطعام تفضلاً

- 516 الفرع السادس: اعتبار الباجي لمقصد تجنب الغرر في بيع الملامسة والمنازدة
- 518 المطلب الثاني: اعتبار الباجي لمقصد تجنب الربا في التفاضل
- 521 المطلب الثالث: اعتبار الباجي لمقصد تجنب الغش في البيوع
- 521 الفرع الأول: اعتبار الباجي لمقصد تجنب الغش في بيع الذهب والفضة
- 522 الفرع الثاني: اعتبار الباجي لمقصد تجنب الغش في المراطلة
- 524 المبحث الرابع: اعتبار الباجي لمقصد دوام الأخوة بين الناس في البيوع
- المبحث الخامس: اعتبار الباجي لمقاصد التيسير ودفع المشقة، ودفع الضرر، والرفق، والتوسعة ورفع
- 525 التضييق على الناس في البيوع
- 525 المطلب الأول: اعتبار الباجي لمقصد التيسير ودفع المشقة في البيوع
- الفرع الأول: اعتبار الباجي لمقصد التيسير ودفع المشقة في بيع الذهب والفضة بالدرهم تفاضلا
- 526
- 527 الفرع الثاني: اعتبار الباجي لمقصد التيسير ودفع المشقة في بيع السلم
- 529 الفرع الثالث: اعتبار الباجي لمقصد التيسير ودفع المشقة في البيع على البرنامج
- 531 المطلب الثاني: اعتبار الباجي لمقصد دفع الضرر في البيوع
- 531 الفرع الأول: اعتبار الباجي لمقصد دفع الضرر في منع الاحتكار
- 533 الفرع الثاني: اعتبار الباجي لمقصد دفع الضرر في تلقي الركبان
- 534 المطلب الثالث: اعتبار الباجي لمقصد الرفق في بيع الطعام قبل القبض
- 536 المطلب الرابع: اعتبار الباجي لمقصد التوسعة ورفع التضييق على الناس في منع الاحتكار
- 538 المبحث السادس: اعتبار الباجي لمقصد رواج الطعام في أحكام بيع الطعام
- 539 المطلب الأول: اعتبار الباجي لمقصد رواج الطعام في بيع الجالب للطعام
- 540 المطلب الثاني: اعتبار الباجي لمقصد رواج الطعام في بيع الطعام قبل قبضه
- 542 **الفصل الثالث: الاجتهاد المقاصدي للباجي في كتاب الأقضية**
- 542 المبحث الأول: اعتبار الباجي للمقاصد من الألفاظ في الأيمان
- 543 المبحث الثاني: اعتبار الباجي لمقصد العدل في منع القضاء عند الغضب
- 545 المبحث الثالث: اعتبار الباجي لمقصد الخدمة والاستمتاع من ملك اليمين
- 546 المبحث الرابع: اعتبار الباجي لمقاصد حفظ النفس والنسب والعرض والمال في الأقضية
- 547 المطلب الأول: اعتبار الباجي لمقاصد حفظ النفس والعرض والمال في عدد الشهود وجنسهم
- 549 المطلب الثاني: اعتبار الباجي لمقصد حفظ النفس في شهادة الصبيان في الجراح

- المطلب الثالث: اعتبار الباجي لمقصد حفظ النسب في استلحاق الولد 550
- المطلب الرابع: اعتبار الباجي لمقصد حفظ المال في تضمين الصناع 552
- المطلب الخامس: اعتبار الباجي لمقصد حفظ المال في حمالة البكر الراشدة 553
- المبحث الخامس: اعتبار الباجي لمقصد دفع الضرر في الأفضية 555
- المطلب الأول: اعتبار الباجي لمقصد دفع الضرر في منع الاستحلاف من غير خلطة 556
- المطلب الثاني: اعتبار الباجي لمقصد دفع الضرر في منع إحياء أرض موات قرب العمران 558
- المطلب الثالث: اعتبار الباجي لمقصد دفع الضرر في منع أذية الجار 560
- المطلب الرابع: اعتبار الباجي لمقصد دفع الضرر في قسمة الأصول الثابتة 562
- الفصل الرابع: الاجتهاد المقاصدي للباجي في كتابي العقول والحدود 565**
- المبحث الأول: اعتبار الباجي لمقصد حفظ الجمال الإنساني في الجراح 566
- المطلب الأول: اعتبار الباجي لمقصد حفظ الجمال الإنساني في جراح الأنف 567
- المطلب الثاني: اعتبار الباجي لمقصد حفظ الجمال الإنساني في جراح الشفة 569
- المطلب الثالث: اعتبار الباجي لمقصد حفظ الجمال الإنساني في دية العين 570
- المطلب الرابع: اعتبار الباجي لمقصد حفظ الجمال الإنساني في موضحة الوجه 571
- المطلب الخامس: اعتبار الباجي لمقصد حفظ الجمال الإنساني في جراح الأسنان 573
- المبحث الثاني: اعتبار الباجي لمقصد الردع في العقوبة 575
- المطلب الأول: اعتبار الباجي لمقصد الردع في تأديب الصبي 575
- المطلب الثاني: اعتبار الباجي لمقصد الردع في منع القاتل من الميراث 576
- المبحث الثالث: اعتبار الباجي لمقصد حفظ النفس في الجراح 577
- المطلب الأول: اعتبار الباجي لمقصد حفظ النفس في جراح الدماغ 578
- المطلب الثاني: اعتبار الباجي لمقصد حفظ النفس في الجائفة 579
- المبحث الرابع: اعتبار الباجي لمقصد حفظ قدرة التكلم في دية اللسان 580
- المبحث الخامس: اعتبار الباجي لمقصد تأمين الرضاع للولد في دية قطع الثديين 581
- المبحث السادس: اعتبار الباجي لمقصد حفظ النفس من منع حدّ الزانية الحامل 582
- المبحث السابع: اعتبار الباجي لمقصد حفظ العرض في حكم تغريب الزانية وفي حد القذف 583
- المطلب الأول: اعتبار الباجي لمقصد حفظ العرض في منع الزانية من التغريب 583
- المطلب الثاني: اعتبار الباجي لمقصد حفظ العرض في حد القذف 585
- المبحث الثامن: اعتبار الباجي لمقصد حفظ المال في حد السرقة 586

- 588 المبحث التاسع: اعتبار الباجي لمقصد جلب المصلحة ودرء الفساد في عقوبة قاطع الطريق
- 590 خاتمة الباب الثاني
- 590 أولا: كتاب النكاح
- 591 ثانيا: كتاب الطلاق
- 592 ثالثا: كتاب البيوع
- 594 رابعا: كتاب الأفضية
- 596 خامسا: كتاب العقول
- 597 سادسا: كتاب الحدود
- 599 خاتمة البحث
- 599 أولا: أهم نتائج البحث
- 605 ثانيا: أهم الاقتراحات والتوصيات
- 613 فهرس الأحاديث النبوية
- 621 فهرس الآثار
- 628 فهرس القواعد الفقهية والأصولية
- 628 أولا: فهرس القواعد الفقهية
- 629 ثانيا: فهرس القواعد الأصولية
- 632 فهرس الأشعار
- 639 فهرس الأعلام
- 649 فهرس الأماكن والقبائل
- 654 فهرس الكتب المذكورة في المتن
- 682 فهرس الموضوعات

ملخص البحث

ويتضمن؛

ملخص البحث باللغة العربية

ملخص البحث باللغة الفرنسية

ملخص البحث باللغة الإنجليزية

ملخص البحث باللغة العربية

الاجتهاد المقاصدي عند أبي الوليد الباجي، وتطبيقاته الفقهية من خلال كتابه المنتقى

لقد احتاج البحث في الاجتهاد المقاصدي للباجي وتطبيقاته الفقهية من خلال كتابه المنتقى شرح موطأ مالك، إلى تعريف بأبي الوليد الباجي وعصره، وإلى التعرّض إلى المفاهيم المتعلقة بالاجتهاد المقاصدي ونشأته وحركته إلى القرن الخامس الهجري عصر الباجي، وإلى إبراز معالم ثبوت الاجتهاد المقاصدي عند الباجي ومنهجه فيه. كما احتاج البحث إلى الدراسة التطبيقية حول الاجتهاد المقاصدي للباجي، لإبراز اعتباراته لمختلف المقاصد في مختلف المسائل الفقهية التي تضمّنها شرحه لأحاديث الموطأ في كتابه المنتقى. وعليه تضمّن البحث فصلاً تمهيدياً وقسمين؛ نظري وتطبيقي.

أما الفصل التمهيدي، فقد تناول التعريف بأبي الوليد الباجي وعصره، وتضمّن ثلاثة مباحث؛ الأول في عصر الإمام الباجي الأندلسي، والثاني في الإمام الباجي، نشأته ووفاته، والثالث في شيوخ الإمام الباجي وتلامذته وآثاره. وتبيّن في دراسة هذا الفصل أن عصر ملوك الطوائف في الأندلس، عصر الباجي، كان عصر اضطرابات وفتن كانت من أبرز أسباب سقوط الأندلس فيما بعد، إلا أن ذلك لم يمنع من وجود تطوّر حضاري، وحركة علمية نشطة وفعالة في كل المجالات، كان الباجي واحداً من أسهم في تفعيلها في مجال الحديث والفقه والأصول والجدل وغير ذلك. كما بيّنا في هذا الفصل أن الباجي الذي ولد سنة 403 هـ/1013م، بياجة الأندلس (مدينة جنوب البرتغال اليوم)، وتوفي سنة 474 هـ/1081م، بالمرية جنوب أسبانيا اليوم، قد تتلمذ على كبار العلماء من مختلف المذاهب بالحجاز والعراق، أمثال الهروي، والشيرازي، والسمناني، والدامغاني وغيرهم، مما أكسبه قوة في النظر والجدل والاستدلال، ما أسهم في بناء فكره بناءً مقاصدياً. كما تعرّضنا في هذا الفصل إلى آثار الباجي العديدة والمتنوعة، المتمثلة في كثرة مصنّفاته في الفقه والأصول والحديث والتفسير واللغة، وفي أشعاره، ومناظراته خصوصاً مع ابن حزم الظاهري.

أما القسم الأول من البحث، فقد تناول موضوع الاجتهاد المقاصدي وثبوتة عند أبي الوليد الباجي، وتضمّن بايين؛ الأول: في الاجتهاد المقاصدي كما انتهى إليه عند الباجي وأهميته في درك الأحكام الشرعية. والثاني: في الاجتهاد المقاصدي عند الإمام أبي الوليد الباجي. وقد تضمّن الباب الأول من هذا القسم، ثلاثة فصول؛ الأول: في الاجتهاد، نشأته، مجاله وأهميته. والثاني: في المقاصد الشرعية، نشأتها، ضرورتها وطرق إثباتها. والثالث: في الاجتهاد المقاصدي، نشأته وأهميته في درك الأحكام الشرعية. وقد تناولت هذه الفصول الثلاثة، مفاهيم الاجتهاد والمقاصد، والاجتهاد المقاصدي، كما تناولت حركة الاجتهاد المقاصدي من بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم إلى القرن الخامس الهجري عصر الباجي، مبرزة إسهام الباجي في تطوير وتفعيل حركة الاجتهاد المقاصدي، التي تعتبر في تلك الفترة، الحجر الأساس في بناء صرح نظرية المقاصد الشرعية فيما بعد.

أما الباب الثاني من هذا القسم؛ فقد تضمّن هو الآخر ثلاثة فصول؛ الأول: في معالم ثبوت الاجتهاد المقاصدي في الفكر الأصولي للإمام الباجي. والثاني: في مصادر وضوابط الاجتهاد المقاصدي عند الإمام الباجي. والثالث: في منهج الإمام الباجي في سلوكه طريق الاجتهاد المقاصدي. وقد أبرزت تلك الفصول، استناد الباجي إلى أصل الكتاب والسنة والإجماع والقياس وعمل أهل المدينة وأقوال الصحابة ومبدئي العرف وسد الذرائع فيما ذهب إليه من اجتهاد مقاصدي، الذي انضبط فيه بعدم مخالفته لأصل من الأصول، أو لقاعدة أصولية وغير ذلك من الضوابط الشرعية. ثم تناول البحث ما استخلص من منهج لباجي في اجتهاده المقاصدي، الذي كان يعضدّ فيه تأويلاته وتعليقاته واستدلالاته المقاصدية بأدلة من الكتاب والسنة وإن لم تتناول تعليلاً مقاصدياً، ولا يعتمد فيه على الأحاديث الضعيفة وإن رويت في الموطأ، ولا يكتفي فيه بالحديث المرسل أو الموقوف، بل يعضده بالحديث المرفوع المتصل -إن وجد- للدلالة على المقصد، وكان يستند إلى المقاصد كدليل مرجح، في الترجيح بين حريين متساويين. وكان من منهجه في اجتهاده المقاصدي، عدم جموده على حرفية النص عندما يُتعلّل المعنى من الحكم ويُعرف المقصد منه؛ إذ كان يجتهد مقاصدياً لتعدية الحكم إلى ما لم يشملها اللفظ من النص دون إخلال بالضوابط الشرعية، وغيرها من الملاحظات المنهجية التي اعتمدها الباجي في اجتهاده المقاصدي.

أما القسم الثاني من البحث؛ فهو قسم تطبيقيّ تناول التطبيقات الفقهيّة للاجتهاد المقاصدي عند الباجي من خلال كتابه المنتقى، وتضمّن باين؛ الأول: في الاجتهاد المقاصدي للبايجي في مجال العبادات. والثاني: في مجال المعاملات.

وقد تضمّن الباب الأول أربعة فصول تناولت أركان الإسلام؛ فكان الأول: في الاجتهاد المقاصدي للبايجي في كتاب الصلاة. والثاني: في كتاب الزكاة. والثالث: في كتاب الصيام. والرابع: في كتاب الحج.

كما تضمّن الباب الثاني أيضا أربعة فصول تناولت موضوع المعاملات الأسرية والمالية والسياسة الشرعية؛ فكان الأول في: الاجتهاد المقاصدي للبايجي في كتابي النكاح والطلاق. والثاني: في كتاب البيوع. والثالث: في كتاب القضاء. والرابع: في كتاب الديات والحدود.

وقد أبرز البحث في كلا البابين، اعتبارات الباجي للمقاصد في تعليقه للأحكام وتقريره لها واستدلالاته عليها والترجيح بينها؛ فكان فيها معتبرا للمقاصد العليا كالتعبّد والتضرّع والإخلاص لله تعالى، ومعتبرا فيها للمقاصد العامة، كدفع الضرر، ورفع المشقة، والتيسير، ورفع الحرج، وغيرها من مختلف المقاصد العامة والخاصة والجزئية. كما كان معتبرا فيها للمقاصد الكلية الضرورية من حفظ الدين وحفظ النفس وحفظ النسل وحفظ المال وغيرها، وللمقاصد التبعية والأصلية، وللمقاصد القطعية والظنية، وغير ذلك مما يمتّ إلى المقاصد بصلة.

ثم ختم البحث بخاتمة أبرزت فيها نتائج البحث المهمة واللامعة، التي ركّزت على اقتراح تعريف للاجتهاد المقاصدي، وعلى ثبوت الاجتهاد المقاصدي عند الباجي، وعلى استخلاص قوله بمشروعيته، وعلى ثبوت إسهامه في التأسيس لنظرية المقاصد الشرعية إلى جانب علماء القرن الخامس الهجري، وعلى إمكانية الاستفادة من اعتبارات الباجي للمقاصد في النصوص والأحكام، في معالجة العديد من قضايا اليوم أخلاقية كانت، أم اجتماعية، أم اقتصادية، أم غيرها، وعلى إمكانية الاستفادة من منهجه المقاصدي في توجيه فقه العبادات والمعاملات توجيهها مقاصديا نحو صياغة فقه الحضارة.

RÉSUMÉ DE LA THESE EN FRANÇAIS

LA DILIGENCE ALMAQASSIDI CHEZ « ABOU EL-OUALID EL-BAJI » ET SES APPLICATIONS JURISPRUDENTIELLES A TRAVERS SON ŒUVRE « EL MOUNTAQA »

Pour le besoin de la thèse, il a été question de se baser sur l'œuvre de l'Imam El-Baji « El-Mountaqa » qui explicite le célèbre ouvrage de l'Imam Malek « Al-Muwattâa ».

En premier lieu, il est nécessaire de proposer la biographie de Abou El-Oualid El-Baji et le contexte social et politique de son époque.

De présenter dans un deuxième lieu, les concepts qui correspondent à l'intitulé de la thèse: La diligence Almaqassidi chez « Abou El Oualid El-Baji » et ses applications jurisprudentielles à travers son œuvre "El Mountaqa" propres à la genèse, à l'évolution de ces concepts jusqu'au cinquième siècle à l'époque de l'Imam El-Baji.

Ensuite, pour le besoin de la recherche l'insération du volet pratique a été centré sur la diligence Almaqassidi chez Abou El-Oualid El-Baji et ses applications jurisprudentielles à travers l'œuvre El-Mountaqa pour démontrer d'une manière détaillée les différentes applications de la diligence Almaqassidi en référence à El-Figh qui englobe son explication du Hadith de l'Imam Malek "El-Mouatâa".

Le sommaire proposé pour ma thèse de recherche a été le suivant:

En guise d'introduction, il a été question de présenter la biographie de Abou El-Oualid El-Baji et son époque.

Cette introduction englobe trois parties:

- L'époque de Abou El-Oualid El-Baji est l'époque de l'Andalousie.
- La vie de l'Imam El-Baji.
- Ses maîtres, ses adeptes et ses œuvres.

A travers cette biographie, le contexte social de Abou El-Oualid El-Baji s'est caractérisé par des conflits sociopolitiques qui les Rois de cette époque étaient les premiers responsables. Ces conflits, ces tiraillements sont à l'origine de la chute de l'Andalousie. Cependant, cela ne veut pas dire qu'à l'époque de l'Imam Abou El-Oualid El-Baji est une ère de décadence au contraire, il existait un développement intellectuel impressionnant sur tous les plans, l'Imam El-Baji en est un exemple de cette avancée intellectuelle et du progrès enregistré à cette époque.

L'imam El-Baji a contribué surtout dans le domaine du El-Hadith, d'El-Figh, la diligence Almaqassidi, et l'interprétation du Coran ...

Dans ce même chapitre, nous avons présenté aussi la biographie détaillée de Abou El-Oualid El-Baji qui est né en 403 de l'Hégire correspondant à 1013 de notre ère. Sa ville natale s'appelait BEJA en Andalousie qui maintenant est une ville au sud du Portugal.

L'imam El-Baji est décédé en l'an 474 de l'Hégire; 1081 de notre ère, à ALMERIA ville actuelle au sud de l'Espagne.

Les maîtres de L'imam El-Baji sont de tous les courants islamiques : de la péninsule Arabe, de l'Irak à l'exemple d'El-Harawi, Shirazi, Alsmenani et Aldamaghani ...

Ces études ont forgé la personnalité scientifique et religieuse de l'Imam El-Baji qui était un homme clairvoyant, lucide, et logique, ce qui lui permis de bâtir une logique dans le domaine de la diligence Almaqassidi.

La dernière partie, a été consacrée à sa bibliographie variée et nombreuse : par ces "Moussanafettes" dans le domaine du Figh, la diligence Almaqassidi El-Mountaqa, l'explication et l'interprétation du Coran et même des essais sur la langue Arabe.

El-Baji était aussi un poète, il animait des duels scientifiques, religieuses avec Ibn Hazem Edhahiri.

La première partie de ma thèse a été d'analyser l'objet de la diligence Almaqassidi, elle englobe les points suivants:

- La diligence Almaqassidi comme elle a été prouvée par l'Imam El-Baji et son importance pour l'acquisition des sentences légitimes « Ahkam Charia ».
- La diligence Almaqassidi chez l'Imam Abou El-Oualid El-Baji.

Trois sous-chapitres, caractérisent ce premier chapitre :

1. La genèse de la diligence Almaqassidi, son domaine et son importance.
2. La diligence Almaqassidi, son importance, et les moyens permettant de les prouver.
3. Les concepts clefs de la diligence Almaqassidi sont « Ijtihad » qui signifie diligence, discernement et Almaqassidi qui veut dire finalité d'El-Figh.

A travers ce chapitre nous avons démontré que la diligence Almaqassidi n'est pas propre à l'époque de l'Imam El-Baji mais cette science a existée après la mort du Prophète Mohammed que la paix et salut soient sur lui, jusqu'à l'époque de l'Imam El-Baji au cinquième siècle de l'Hégire. L'imam El-Baji constitue l'un des fondateurs des assises et des principes de la diligence Almaqassidi.

Le deuxième chapitre englobe aussi trois sous-chapitres :

- 1- Les fondements qui régissent la diligence Almaqassidi.
- 2- Les références propres à la diligence Almaqassidi
- 3- La méthodologie de l'Imam El-Baji dans sa conduite dans le cadre de la diligence Almaqassidi.

Pour bien expliciter ces trois sous-chapitres, et en se réfèrent à la démarche utilisée par l'Imam El-Baji qui se base sur le Coran, le Hadith, le consensus des Oulémas, le mesurage, les actes appliquées par les Médinois, les paroles des compagnons du Porophète et aussi des principes sociaux propres à toute société, et du principe : combler les excuses « Sade a Daraï ».

L'Imam El-Baji ne s'est pas écarté de la diligence Almaqassidi.

La suite de la recherche a été appuyée par des exemples extraits de l'œuvre d'El-Baji en prouvant le raisonnement et un commentaire utilisé dans le cadre de l'analyse en tenant compte du Coran et du Hadith.

L'Imam El-Baji ne se basait pas dans son explication et son interprétation sur des Hadiths faibles même s'ils figurent dans l'œuvre d'Al-Muwattâa de l'Imam Malek. Il ne se contente pas aussi du Hadith altéré « Moursel » ou Hadith arrêté « Maouqouf » mais il s'appuie sur le Hadith élevé et continu « Marfou Mouttassil » s'il existe pour donner une bonne interprétation de l'acte dans le cadre de la diligence Almaqassidi.

Un autre principe consistait à ne pas être rigide dans son explication et son interprétation d'un acte de la diligence Almaqassidi de ne pas s'attarder au contenu notionnel propre au Hadith ou du verset coranique lorsque le sens est apparent au niveau du jugement et lorsque l'intention est aussi connue.

La deuxième partie a été consacrée à l'application des règles du Figh dans le cadre de la diligence Almaqassidi chez l'Imam El-Baji à partir de son œuvre « El-Mountaqua ».

Cette application est répartie en une double activité, elle concerne la diligence Almaqassidi dans le domaine du culte, et en deuxième lieu la diligence Almaqassidi dans le domaine des transactions.

Le premier chapitre comporte quatre sous-chapitres qui sont les piliers de l'Islam à savoir :

- 1- La diligence Almaqassidi chez l'Imam El-Baji dans la prière « Salate ».
- 2- L'aumône « Zakat ».
- 3- Le jeun « Siam ».
- 4- Pèlerinage à La Mecque « Hadj ».

Le deuxième chapitre est composé aussi de quatre sous-chapitres qui ont comme objet les transactions familiales et financières ainsi que la politique légitime, et englobe les points suivants :

- 1- Le mariage et le divorce pour analyser l'explication et l'interprétation d'un acte de la diligence Almaqassidi selon la conception de l'Imam El-Baji.
- 2- Le livre des transactions commerciales.
- 3- Le livre juridique
- 4- La limite de la légalité et l'estimation de la peine légitime.

Il ressort de cette application, pour les deux chapitres précédents les considérations propres à El-Baji sur le plan de la diligence Almaqassidi en insistant sur les diligences supérieures comme l'adoration divine et la prosternation et l'imploration de Dieu, et dans un deuxième lieu, il tient compte des diligences générales qui relèvent de la nécessité d'élever tout danger, et d'ôter toute difficulté, et la facilitation au détriment de la difficulté ..., et dans le même contexte, l'Imam El-Baji donne une importance à la diligence globale qui est nécessaire pour la sauvegarde de la religion, et aussi des vies humaines et la progéniture et la protection des biens et de la fortune des personnes.

La conclusion de la recherche dans le cadre de la diligence Almaqassidi chez l'Imam El-Baji et ses applications est de présenter en premier les différents résultats pertinents de cette recherche, est de proposer une nouvelle définition de la diligence Almaqassidi et de prouver la diligence Almaqassidi chez l'Imam El-Baji et de la légitimer comme étant une science qui a son propre objet, sa propre méthode et ses propres résultats.

Dans un deuxième lieu, le but de la recherche est de faire profiler cette théorie pour trouver les solutions appropriées aux diverses problématiques, quelles soient de l'ordre moral, social, économique ou d'autres, ainsi que de trouver une possibilité de bénéficier de sa méthodologie Almaqassidi (par finalités) dans l'orientation du Figh du culte et du transactions vers un sens basé sur les finalités dont le but et de formuler un figh de civilisation.

ENGLISH ABSTRACT

ABU AL-WALID AL-BAJI'S EL MUNTAQA: A STUDY OF INTENTIONAL DILIGENCE AND ITS JURISPRUDENTIAL APPLICATIONS

For the purposes of Albaji's Islamic intentional diligence research or "Alijtihad Almaqassidi research" and its jurisprudential applications through "Almontaqa": the explanation of Imam Malek's famous work "Almuwataa", it was needed to present the biography of Abu Alwalid Albaji and the epoch he lived in as well as to deal with the concepts and notions in connection with the intentional diligence, its upgrowth and its dynamics until the fifth century Hijri the epoch of Albaji. It was also needed to display the existence of the intentional diligence, its methodology and its landmarks in Albaji's work.

On the other hand, the research needed an applied study about Albaji's diligence in order to show his considerations of different purposes in various jurisprudential issues which are included in his Almuntaqa that explains Hadiths in Almuwataa. Thus, the thesis consists of a preliminary chapter and two parts: a theoretical part and an applied part.

The preliminary chapter, which dealt with the biography of Abu Alwalid Albaji and his epoch, consists of three subchapters. The first one is about the Andalusian epoch of Imam Albaji. The second one is about Imam Albaji himself, his upgrowth, his life and his death. The third one is about the masters of Imam Albaji, his disciples, and his work. The study of this chapter has brought to evidence that Tawaif Sovereigns' epoch in Andalusia was an epoch of troubles, unrest and seditions which led to the collapse of Andalusia later. However, these conditions did not prevent the existence of a civilisation development, and effective and dynamic scientific movement in many fields to which Albaji brought his contributions in different fields such as Hadith, Islamic jurisprudence and Ussoul (Fiqh wa Ussoul), polemics, and others. We have also mentioned in the research that Albaji, who was born in 403AH/ 1013 AC. in Andalussia, in the city of Baja (southern Portugal) and dead in Miria southern Spain, was a desciple of great scholars from different doctrines in Hijaz and in Irak, such as Alharawi, Alshirazi, Alsamnani, Aldamghani and many others, what gave him discernment and argumentation powers and contributed to his purposely thought building. We brought up, in this chapter, the various and different works of Albaji mainly in Islamic jurisprudence, Ussoul, Hadith, Tafsir (interpretation) and Arabic language studies as well as in controversies especially with Ibn Hazm Aldhahiri.

The first part of the research dealt with Islamic intentional diligence topic and its evident existence in Abu Alwalid Albaji's work. It consists of two chapters. The first one regards the intentional diligence, as demonstrated by Albaji, its Importance in reaching the discernment of religious precepts. The second one is about Abu Alwalid Albaji's intentional diligence.

The first chapter of this part consists of three subchapters the Islamic diligence, its upgrowth, its fields, and its importance. The second one regards the religious purposes, their upgrowth, their necessity, and the way to prove them. The third one consists of Islamic intentional diligence, its upgrowth and its importance in religious

precepts discernment. These three subchapters dealt with the concepts of diligence, purposes, and the intentional diligence. They also dealt with the movement of the intentional diligence after the Prophet's death in the fifth century Hijri -epoch of Albaji- showing the contributions of Albaji in activating and developing the intentional diligence movement which was considered, at that time, as the foundation stone of religious purposes theory establishment.

The second chapter of part two also consists of three subchapters. The first one is about the landmarks of the existence of the intentional diligence in Ussoul thought (fundamental thought) according to Imam Albaji. The second one is about the references and intentional diligence criterions through Imam Albaji's work. The third one is about the methodology of Imam Albaji in proceeding through the intentional diligence. These chapters demonstrated Albaji's leaning on the sources of the Qur'an, the Sunna, the Consensus (Ijmaa), juristic reasoning (Qiyas), the acts of the people of Madina, the sayings of the Prophet's companions, and the two principals of customs (Urf) and pretexts hindering according to the results he reached through the intentional diligence which he stuck to without breaking any of the Ussoul fundamentals, any of the Ussoul rules, or even any of the legitimate criterions. Then, the research dealt with the results of Albaji methodology in the intentional diligence for which he consolidates his interpretations, his justifications, and his intentional inferences with proofs from the Quran, the Sunna even if they do not deal with any intentional justification. In his diligence, he does not rely on weak Hadiths even if they are reported in Almuattaa, nor he contents with the Hadith Mursal or the Interrupted Hadith. He, however, consolidates his diligence with uninterrupted and elevated Hadith- if it does exist - to indicate the purpose. He leaned upon the legal purposes as an outbalancing proof in the comparison process between two equal reported sayings. One of his intentional diligence process methods was to avoid stagnancy on the literal meaning of the text when the meaning is clearly discerned from the precepts and when the purpose is recognized because he makes his diligence by taking in consideration the religious purposes so that the judgement covers all the meaning of the text without detriment to legal criterions and other methodological remarks that he adopted in his intentional diligence.

The second part of the research is a practical one. It dealt with the jurisprudential applications within the intentional diligence through Albaji's Muntaqa. It consists of two chapters: the first one is about Albaji's intentional diligence in the field of cult, and the second one is about transactions field.

The first chapter of part two consists of four subchapters that deal with the pillars of Islam. The first one is about Albaji's intentional diligence through the Book of Worshipping (Kitab Essalat). The second one is about Almsgiving Book (Kitab Ezakat). The third one is about the Book of Fasting (Kitab Essiyam). The fourth one is about the Book of Pilgrimage (Kitab Elhaj).

The second chapter of part two also consists of four subchapters which dealt with the topics of family transactions, finance, and legitimate politics. The first subchapter is about the intentional diligence in the Book of Marriage and Divorce. The second one is about commercial transactions. The third one is about the Judicial Book. The fourth one is about Wergilds and Legitimate Penalties.

In the two parts, the research has demonstrated the considerations of Abaji towards the legitimate purposes in his process of justification and confirmation of precepts, the process of agumentation and outbalancing between precepts taking in consideration different kinds of purposes: the supreme purposes such as Allah worshipping and Allah imploration and faithfulness, and the general purposes such as danger removal, difficulty elimination, facilitation, avoiding embarrassment and other specific and partial purposes. He also took into consideration the necessary global purposes such as religion preservation, human being safe keeping, progeny protection, fortune and property preservation; and many others like the dependent purposes, the original purposes, definite and assumed purposes related to the religious purposes.

The research led to a conclusion with important and brilliant results, and which focused on different points that are the definition of the intentional diligence suggestion, the confirmation of the presence of the intentional diligence process in Albaji's work, figuring out the opinion of Albaji about the legitimacy of such process, and the confirmation of his contribution in establishing the legitimate intentional diligence theory besides other scholars of the fifth Hijri century. On the other hand, it put stess on the possibility of taking advantage from Albaji's considerations towards the legitimate and religious purposes in religious texts and precepts when dealing with the various issues of the present time, no matter whether they are moral, social, economic issues or others. It concentrated upon the possibility of making use of the intentional methodology in reorienting purposely cult and transactions jurisprudence aiming at shaping a civilization jurisprudence.