الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة المسيلة

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم التاريخ

العقل الفقهي في التاريخ

– مقاربة لمسلك الفقيه في الفهم والتنزيل خلال العصر المرابطي

مذكرة مكملة لمتطلبات نيل شهادة الماستر

تخصص: تاريخ القرون الوسطى

إعداد الطالبة:

سجية بوساق

إشراف الأستاذ:

لخضر بولطيف

السنة الجامعية: 1434–1435هـ/2013–2014م

بسم الله الرحمن الرحيم

الإهـداء

إلى والديّ:

إليكما أهدي هذا أول القطف

راجية منكما أن تدعوا لي

بكثرة وصلاح الثمر.

الشكروالعرفان

أتوجه بوفير آيات التقدير والاحترام وبعظيم الشكر والامتنان إلى مشرفي الفاضل الأستاذ **لخضر بولطيف** الذي أغدق علي من فيض علمه وعصارة تجربته، خالص إرشاده وخاص وقته.

ستظل تحسبك الكواكب كوكبا ويهز سمع الدهر منك رنين

إلى من أخذوا بيدي عبر مسالك التحصيل ودروب المعرفة وهيؤوا لي مناخا طيبا أساتذتي في كل من: الجامعة الإسلامية، قسم التاريخ الوسيط، قسم الأدب العربي.

أسجل أسمى معاني التقدير والوفاء إلى الرفقة الصفوة التي صحبتني في رحلة البحث العلمي.

أ –أهمية الموضوع وإشكالياته:

لا تـزال النـوازل الفقهيـة حقـلا بكـرا للبحـث والتنقيـب بغـرض اسـتجلاء حركيـة الفقـه الإسـلامي وتفاعلـه مـع الواقـع، ودور البيئـات والعـادات والتقاليـد في تغـير الأحكـام وتبـدل الآراء ومـدى اسـتجابته لمختلـف الفعاليـات واحتوائـه لشـتى الـذهنيات، إذ أن النـوازل تختـزن تجربـة الفقـه المـالكي بـالغرب الإسـلامي باستحضـارها لجـل المشـاغل الحياتيـة والهمـوم المعيشـية، ففهـم المجتمـع الإسـلامي الوسـيط سـيظل رهينـا بمـدى فهمنـا لتلـك الأسـئلة وتفاعـل المواقـف الفقهيـة معـه لأن النازلة وليدة بيئة معينة.

هـي رصـد لتلـك العمليـة التفاعليـة المسـتمرة بـين الـنص المقـدس، والعقـل الفقهـي، والواقـع النـازلي، في المغـرب الوسـيط؛ أيـن يمكـن تحـري الحـس الفقهـي، والذائقـة التنزيليـة، في تلـك الإشـكالات الـواردة، والمبنيـة في معظمهـا علـى نصـوص واجتهـادات أو قـراءات اسـتنباطية، نتيجـة لحركـة الـنص مـع المكـان والزمـان. إن إفـرازات العقـل الفقهـي لا تملـك بصـمة التفلـت مـن الـزمن المنتجـة فيـه، ولا بصـمة المكـان، لأنهمـا معـا جـزء لا يتجـزأ مـن تكوينهـا، فهـي في النهايـة جملـة مـن تجليات النص في الواقع والحوادث.

يمكـن اسـتنباط العلاقـة العضـوية بـين العقـل الإسـلامي والخلفيـات المنتجـة لأنظـار ذلـك العقـل، في إطـار منـاخ اجتمـاعي واقتصـادي جديـد ومختلـف، شـكّل تحـديا وسـجالا مـع مختلـف الفعاليات.

ومـن هنـا، تكمـن أهميـة هـذه الدراسـة في مزاوجتهـا بـين الفقـه كقـانون ضـابط، والتـاريخ محـل اشـتغال الفقيـه وتنزيلـه، فقـد أثبتـت المواقـف الفقهيـة أن الـنص لا يعمـل بمعـزل عـن حركـة الواقـع التاريخي.

لـذا ارتأيـت اسـتجلاء ظـروف وواقـع العقـل الفقهـي في فـترة انفـردت علـى غيرهـا مـن الفـترات التاريخيـة بكثـرة المجـاميع الفقهيـة والمؤلفـات النوازليـة؛ فقـد عـرف العصـر المرابطـي بعصـر الانفجار الفقهي، ساعية في ذلك إلى:

- بيان واكتشاف درجة مواكبة المعرفة الدينية المنتجة لسؤال الواقع المعاش.
- الوقوف على مدى استيعاب المنظومة الفقهية لتطلعات مختلف الفعاليات الاجتماعية.
- استنطاق النص النازلي للبوح بما يكتنزه من طاقات ثمنت جهود الفقهاء الاجتهادية.
- كشف مدى قدرة العقل الإسلامي على التفاعل واحتوائه لشتى الوضعيات الفكرية.
- معالجة الإشكال المتعلق بجدل العقل بين الفقه والتاريخ حيث يتجاذب طرفاه النص والواقع، ومدى الاستجابة التي سجلها.

ولعل من هواجس الموضوع والداعية إلى استجلاء بعض الغموض، وتلاشي بعض الضبابية، وإزاحة بعض اللبس، الذي أحاط بالعقل الفقهي، وعديد الأراء التي صنفته ضمن دائرة العقل المستهلك للنصوص.

ولأجل الوقوف على ذلك تبلورت بعض الإشكالات والتي مفادها:

– هل كان الشعور الفقهي دائم الخضوع لسلطة النص، رهين القراءات الحرفية أم أنه استطاع الانفلات من سياج النصوص؟.

– هل هناك فجوة أو فصام بين النص والواقع، وبين الفقه والتاريخ في حضارة الغرب الإسلامي المرابطية؟.

– هل كان العقل الفقهي في مستوى تطلعات الفعاليات الاجتماعية؟.

– ما هي مواقف هذا الأخير حيال العديد من المستجدات على صعيد الساحتين المغربية والأندلسية؟.

– كيف واجهت النصوص الثابتة امتدادات الواقع واستفزازته؟.

– ما طبيعة المواقف الناجمة عن الجهاز الفقهي الرشدي، هل كانت صارمة وجافة، أم محتضنة ومنفتحة على الواقع التاريخي؟.

ب – المنهج:

مع يقيني بأنه لا يمكن تحري وفحص الكم الهائل من النوازل، لذلك تعاملت معها بعين انتقائية؛ أتلمس مواطن الحس الفقهي للعقل المنزِّل، مراعية في ذلك مظان المسائل التي يمكنني أن أستشف منها آليات التنزيل، واستقراء أطوار النظر العقلي في تلك الوقائع المشكلاَت، ونحوت بعدئذ إلى تصنيف الموارد النوازلية بحسب الحضور النصي فيها، فتمفصلت في ثلاث مسالك؛ أين يمكن الاستدلال على الحس الفقهي، والذائقة المقاصدية، والانجراف العرفي، أعملت خلالها آليتي التحليل، والاستقراء، في استنطاق النوازل المكتنزة المتضمنة لشتى الإشكالات، وعزو التخريجات الفقهية إلى مظانها، رعيا للأمانة العلمية، فتحليل لها لاستخلاص، ومقارنة تلك الأنظار العقلية في النوازل الفقهية بين سلطة النص وهيمنة الواقع لكشف وبيان درجة النظر العقلي.

كما لم يمكن الاستغناء عن آلية الوصف حال الحديث عن بعض الملابسات التاريخية المصاحبة للنص النازلي، المميز بكونه حمولة تجمع بين التاريخ والفقه.

ج –عرض الموضوع:

ومراعاة لما تأتى لي من مادة مجموعة، ارتأيت توزيعها على ثلاثة فصول، استهللتها بمقدمة تضمنت عرضا لأهمية الموضوع وإشكالاته، والمنهج المتبع في ذلك، ودراسة نقدية لأهم المستندات التي قام عليها هذا البحث.

وسمْتُ الفصل الأول بعنوان: "**العقل الفقهي.. وتطويق النصوص للوقائع**"، حيث حاولت اقتفاء أثر العقل عبر سيرورته التنزيلية، وحال احتكاكه بنوازل تماهت فيها السلطة النصية في ضبط الحراك الاجتماعي؛ سواء تعلق الأمر بالمنحى التعبدي أو نشاطه المعاملاتي أو عادته وسلوكاته، أين تمكنت النصوص من الإحاطة بالوقائع، وإسقاط الأنظار الإفتائية على الرصيد الاجتماعي.

أما الفصل الثاني فقد طغت عليه نوازل وليدة بيئة معينة ومناخ تاريخي خاص، تميز خلاله العقل باحتضانه وتفهمه لجل قضاياه، فعنونته بـ: " **العقل الفقهي.. وتفلّت الوقائع من النصوص**"؛ متضمنا مسلكين: أحدهما خاضع لسلطة الأعراف والعوائد، فحواه نوازل من

صميم الواقع المغربي والأندلسي، لم يجد الفقيه بدا من التغاضي عتها، بل وانصاع لتحكيمها، والثاني لفقه المصالح والمقاصد، ومجمل نوازله تفيض بمراعاة ظروف وأحوال العقليات المنتجة لتلك الإشكالات، فشكل هذا المنحى انفلاتا نصيا، إذ توحي نوازله بالضغط الممارس على العقل الفقهي.

بينما تميز الفصل الثالث بميزة فريدة؛ إذ أن نوازل هذا الفصل وليدة ظروف خاصة وطارئة، فكما هو معلوم فإن البيئة المغربية والأندلسية شكلت بؤرة صراع، وثغرا من الثغور، فكان على المنطقة التكيف ومعطيات الفترة، وكان على العقل الفقهي أن يتعاطى وخصوصية المرحلة، فكان هذا **العقل يتراوح بين إكراهات التاريخ وسياج النصوص**، فبقدر ما مارست نوازل هذا الفصل ضغطا، وشكلت حتمية بعض المسائل استجابة لبعض التحديات، لكنها منعت بالمقابل تسجيل بعض التجاوزات، على الرغم من الظروف والملابسات المنتجة لتلك الإشكالات، والتي تمفصلت في مستويين: أحدهما ينتظم إشكالات من الحياة اليومية، أما الآخر فيضم إيقاعات شتى في ضروب من المعاملات المالية.

وأجملت في الخاتمة خلاصة المحاور التي حاول العقل الفقهي الاشتغال عليها، وضبط مختلف أوجه الحراك والفعاليات البشرية.

د – الدراسة النقدية:

- **كتب الفقه والنوازل:**

على الرغم من أن طبيعة الموضوع لا تستدعي تظافر وتواتر المستندات؛ إذ أفرزت طبيعة هذه الدراسة ارتقاء نوع آخر من المستندات إلى مصاف مصادر أساسية، استلهمت منها ما أنار بعض الزوايا.

فتاوى ابن رشد (ت 520هـ/1126م): وهي المنبع الرئيس لفحص عالم العقل الفقهي، وقد ضمّت هذه المدونة ما يربو عن 660 نازلة، حفلت بها. وما يميز التحقيق التونسي استقصاؤه لنوازل ابن رشد خارج المخطوطة، إذ جمع عددا معتبرا منها من خلال نوازل معاصريه كابن الحاج أو من أتى بعده كالبرزلي في جامعه، والونشريسي في معياره، عدا

أن ما يعاب عليها كونها لم تصنف على أبواب الفقه، وإنما جاءت متناثرة. وقد أثارت قضايا تهم مجالات الحياة بكل حيويتها وتنوعها وتشابكها، وعرضت لمختلف مظاهر الحضارة ما جسد الواقع الأندلسي و المغربي بكل وضوح.

البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل: من أمهات الفقه المالكي، حفل بما استوعبه ابن رشد من تعمقه في الفقه المالكي؛ إذ ضمنه خلاصته الفقهية وتجاربه الإفتائية في التدريس والقضاء، فجاء البيان والتحصيل خلاصة محيطة بالفقه المالكي استوعب مستخرجة الأندلسيين ومدونة القرويين، تمكن ابن رشد بعبقرية نادرة من استيعابهما ونقدهما نقد الفقيه المجتهد في المذهب، وبأسلوبه الجزل السلس، فكان مناطا لتخريج المواقف الفقهية التي عرضتها نوازله، ومحلا لاستجلاء فحوى صناعة الأنظار الإفتائية.

المقدمات والممهدات لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعيات والتحصيلات المحكمات لأمهات مسائلها المشكلات، لابن رشد أيضا، ضمت تأملات فقيه مالكي ضليع بلغ درجة الاجتهاد المطلق، ومجال الاستفادة من هذا الكتاب الكشف عن بعض الأحكام الفقهية، ومقارنتها بالنصوص الإفتائية في بعض القضايا، لتقييم العقل المنزل وسجاله بين النص والواقع.

المدونة للإمام سحنون (ت 214هـ/829م)، مرجع الفقه المالكي الرئيس، ومصدر العديد من الأمهات، زخرت بمختلف آراء مؤسس المذهب، وحفلت بالعديد من تخريجاته، ورؤاه التأسيسية للفكر المالكي، كشفت لنا المدونة العديد من المواقف التي اعتنقها أو ابتدعها ابن رشد خلال مواقفه الإفتائية.

الموافقات في أصول الشريعة: لأبي إسحاق الشاطبي (ت 790هـ/1388م) باعتبار هذا المؤلف وسيلة إلى فقه الاستنباط، وتشخيصا إلى استكمال علم المقاصد، وتوظيفا استقرائيا لفهم النصوص، خاصة في جزئه الثاني؛ جزء المقاصد.

ويكمن مجال الاستفادة من كتب الحسبة في تأكيدها لبعض المواقف التي احتفت بها مصنفات الحسبة، فقد كان على المحتسبين تسجيل عديد المواقف التي دعمت الموارد النوازلية،

فاشتركت **مدونتا ابن عبدون والسقطي** في التأكيد على كثير من التجاوزات التي تصدى لها العقل الفقهي.

أما **كتب التراجم**، فقد استفدنا منها في استشفاف الواقع التاريخي، من خلال الترجمة للفقيه، وتحريك شخصيته في زمانها ومكانها، باعتباره فردا من المجتمع المشرع[1] له، إذ بالعودة إلى **الغنية** للقاضي عياض (ت 544هـ/1149م)، أو **الصلة** لابن بشكوال (ت 578هـ/م1183) أو **بغية الملتمس** للضبي (ت 599هـ/1202م)، فإنها انفردت ببيان بيئة ابن رشد، واستعرضت بعض الأحداث آنذاك باعتباره قاضي الجماعة بقرطبة، وأحد رموز التوازن السياسي.

- **المستندات الحديثة:**

استأنست بمؤلفات حديثة عني أصحابها بتصوير الواقع التاريخي من خلال المدونة النازلية، حيث أبانت عن تفاصيل المشهد، وأفصحت عن طبيعة الوسط، فاعتددت بكتابات:

الباحث المغربي إبراهيم القادري بوتشيش؛ خاصة مؤلفه "**المغرب والأندلس في عصر المرابطين**"، الذي حلل من خلاله ذهنية المجتمع المرابطي، وبعض عوائده، انطلاقا من دربته في توظيف النوازل الفقهية، فكانت هذه الدراسة منبع استلهام لي في انتقاء العديد من النوازل التي تشكل مفاصل الواقع التاريخي، وعلى ضوئها تُفحص المواقف الفقهية، وتُستنطق النصوص النوازلية، بحثا عن سجال النص والواقع.

أيضا الباحث المغربي محمد المغراوي في دراسته: "**مسائل الأسعار والعملات في الأندلس من خلال نوازل ابن رشد**"، حيث قدّم هذا البحث معلومات قيمة عن واقع العملات وقيمها ودورها في المجال الاقتصادي، وما ينشأ من مشاكل في المعاملات المالية، أين يمكن أن تقام مقارنة بين الوضع المالي والمواقف الفقهية المسجلة.

[1] أطلقنا لفظ المشرع على الفقيه مجازا لا حقيقة إذ المشرع هو الله تعالى.

"**مباحث في المذهب المالكي في المغرب الإسلامي**"، لعمر الجيدي، خاصة في الفصل المتعلق بالعرف والعمل، حيث أشار إلى احتفاء الوسط الفقهي المغربي بالأعراف والعوائد وحضورها في البنية الإفتائية لفقهاء الغرب الإسلامي.

الفصل الأول:

العقل الفقهي..
وتطويق النصوص للوقائع

أولا: في مجال العبادات:

1. الطهارة
2. الزكاة
3. الصوامع والضرر

ثانيا: في مجال المعاملات:

1. الغش في المبيع
2. مراطلة الخالص بالمغشوش
3. نكاح المتعة
4. زنى المحصنة

ثالثا: في مجال العادات:

1. الاحتفال بالنيروز
2. تزيين القبور
3. خط الرمل
4. التأخر في الأضحية
5. علاقة الجوار

يتميز هذا المسلك وينصب اهتمامه على تراكمات أفرزتها نوازل من صميم الواقع الأندلسي والمغربي، المفعمة بتجليات وانعكاسات الحياة، يتجاذب طرفاها، النص بسلطته، والواقع بأحداثه.

سيحاول العقل الفقهي خلال هذا المنحى ألاّ يشوبه ما يعكر صفوه، ملتزما في ذلك موقفا صارما اتجاه العديد من الوقائع التي أماطت اللثام عن استفحال بعض الظواهر.

ومع ذلك فإنه من المجازفة القول باحتواء جل المسائل، فانصب اهتمامنا على تتبع بضع من الحوادث التي تمفصلت في ثلاثة مستويات.

تكشف ثنايا المنتخبات النوازلية الموظفة عن مجال لفاعلية النصوص وتحررها عن ضغط الممارسة المحلية، ولاغرو بعدئذ إذا عرفنا فحوى مسائل هذا المسلك:

- أسئلة العبادات لأنها مرسومة على هيئات وصور خاصة، غير معقولة المعنى يعجز العقل على إدراك عللها، فاتسمت بالثبات لأن المصالح التي روعي في تشريعها ثابتة، وما بني على ثابت فهو ثابت.
- نصوص إفتائية تثير بعض السلوكات المجانبة للصواب، المعبرة عن هشاشة الوضع الأخلاقي.
- إشكالات ما فتئت تؤرق ذهن المسلم، سواء تعلق الأمر بتجاوزات في الحياة الاجتماعية، أو اضطراب في المعاملات اليومية.

أولا– في مجال العبادات:

العبادات هي الأحكام الشرعية المتعلقة بأمور الآخرة، جاءت أحكامها بنصوص آمرة أو ناهية يجب اتباعها دون توقف وفهم لمراميها والبحث عن علل لها، فهي نصوص ثابتة ومستقرة لا تتأثر باختلاف البيئات، ولا بتتابع الأزمان، خفيت عللها فلا يجوز تبديلها، تعطيل بعضها أو الزيادة فيها بدعوى التيسير ورفع الحرج فلا يعبد الشارع إلا بما شرع[1].

ومما يمكنه الوقوف كدليل على ذلك ما ذكره الطوفي: "إنما اعتبرنا المصلحة في المعاملات ونحوها دون العبادات لأن العبادات حق للشرع خاص به ..."[2].

فهي ثابتة لا تتغير بالزمان ولا بالمكان حيث لا مجال للعقل فيها، راجعة إلى حفظ الدين، ومجال الاجتهاد فيها محدود للغاية، لأن نصوصها مفصلة فوجب التزامها.

يلحظ المتمعن لمصنف[3] فقيه قرطبة[4]، قلة نوازل العبادات مقارنة بنظيرتها في مجال المعاملات. وضمن هذا المنحى يمكن الاعتداد بالنصوص التالية لاستجلاء أنظارالعقل وما مدى ذوبانه في النص الديني؟.

---

[1] إسماعيل كوسال: **تغير الأحكام في الشريعة الإسلامية**، ط1، مؤسسة الرسالة، 2000، ص207-208.

[2] الطوفي: **رسالة في المصلحة**، تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح، ط1، الدار المصرية اللبنانية، 1993، ص47.

[3] تعددت تسمياتها بين النوازل، الفتاوى والمسائل، وهي تجمع بين نصوص إفتائية تعليمية ونوازل واقعية، لذلك نرى أن تسمية المسائل أنسب لها فليست موارادها نوازل خالصة ولا فقها صرفا، تضم حوالي 666 مسألة، في ثلاثة أجزاء في التحقيق التونسي- المختار بن الطاهر التليلي-، وجزئين للمحقق المغربي: الحبيب التجكاني، أما عن إجمالي المسائل فمنها: 646 مسألة فقهية أي بنسبة 97 بالمائة .

تثير قضايا تهم مجالات الحياة بكل حيويتها وتنوعها وتشابكها، تعرض مختلف مظاهر الحضارة وتجسد الواقع الأندلسي و المغربي بكل وضوح "تمثل اتساعا في الزمان و المكان والموضوع، أما من الناحية الزمانية فإنها تمثل جانبا من عصر الطوائف والمرابطين إلى حدود سنة 518هـ، ومن حيث المكان فإنها ترتبط بأكثر المدن الأندلسية وبعض المدن المغربية، وأما من حيث الموضوع فإنها تثير مسائل في شتى شؤون الحياة". إحسان عباس: "نوازل ابن رشد"، **مجلة الأبحاث اللبنانية**، (بيروت)، ديسمبر 1965، ج4/3، ص10.

[4] ابن رشد الجد: شهدت كتب السير والتراجم بعلوّ كعب ابن رشد المعرفي، وأشاد مؤلفوها بمكانته العلمية وبمنزلته الفقهية. فهو اسم جامع ينطوي على كثير من الدلالات، أحد أعمدة الفقه المالكي بالعدوتين، مخضرم بين عصرين شهدهما الغرب الإسلامي فقد عاش بين سنتي 450 و520هـ؛ منها ست وأربعون سنة في عهد ملوك الطوائف وأربع وعشرون سنة في عهد المرابطين، انطلاقا من منصب قاضي الجماعة شكل أحد أهم رموز التوازن السياسي بالغرب الاسلامي تحت سيادة المرابطين ضمن استراتيجية تقوم على الوحدة السياسية الجهاد وحماية المذهب المالكي، والتي انخرط فيها فقهاء العدوتين. يراجع في ذلك: الضبي: **بغية الملتمس**، تحقيق: إبراهيم الأبياري، ط1، القاهرة: دار الكتاب المصري-بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1989، ص51.

هل بالفعل تمثل هذه الإشكالات –التي اصطدم بها الفرد المسلم في واقعه– المصنفة ضمن هذا المسلك بيئة ثبات في المنطق الفقهي؟ أم هي نتاج يدور في عالم مغلق؟.

1. الطهارة:

ضمن هذا السياق، خوطب ابن رشد بسؤال مطول من مراكش، عن رجل ضعيف الجسم والدماغ، كثير المرض أراد الانتقال في وضوئه من فرض مسح الرأس إلى المسح على العمامة. وجاء جوابه عن ذلك صريحا، بأن لا رخصة للسائل بما وصفه من ضعف جسمه ودماغه في المسح على عمامته، إذ لم يكن برأسه جرح مانع، مبينا له أن ذلك من وساوس الشيطان الذي لا ينبغي أن يلتفت إليها، ولم يغب عليه تنبيهه أن صلاته باطلة بالمسح وعليه أن يعيدها، وكل ذلك من تخويف الشيطان إياه ليفسد عليه دينه[1].

ويتشبث صاحب النوازل في ذلك بنص مثمنا لموقفه، رافعا اللبس عن المستفتي، إذ ليس هذا القدر من الحرج الذي وضعه الله عن عباده في الدين بقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ۚ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ﴾[2]، فجعل النص حجة على السائل لا له، ولم يستسلم للحظة واحدة لحال السائل الذي أفاض في شرح حالته[3].

ولن يتردد أبو الوليد أن يعلل فتواه بقرائن من نص مستفتيه حينما سأل عن غسل الجنابة منبها إياه على قدرته على إصابة أهله في هذه الحال، دليل على أنه لم ينته به ضعف جسمه ودماغه إلى حال لا يقدر معها على مسح رأسه بالماء في الوضوء[4].

ابن بشكوال: **الصلة**، تحقيق: إبراهيم الأبياري، القاهرة: دار الكتاب المصري، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ج3، ص84. عياض: **الغنية**، تحقيق: ماهر زهير جرار، ط1، لبنان: 1982، ص98.

برع في الفقه وبه اشتهر، "فكان إليه المفزع في المشكلات بصيرا بالأصول و الفروع و الدراية أغلب عليه من الرواية". عدّ من أهل الرئاسة في العلم والبراءة مع الفهم والدين، يراجع: النباهي: **تاريخ قضاة الأندلس**، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي، ط5، بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1983، ص98.

[1] ابن رشد الجد: **الفتاوى**، تحقيق: المختار بن طاهر التليلي، ط1، بيروت: دار الغرب الاسلامي، 1987، ج2/ص1065، نازلة رقم (319).

[2] الحج /78.

[3] ابن رشد: **الفتاوى**، ج3/ ص1066، نازلة رقم (319).

[4] نفسه، ج3 /ص1066، نازلة رقم (319).

ويقابل المسح على العمامة المسح على الخمار والتي وقف منها الإمام مالك موقفا صارما إذ رأى أنه لا يجزئ، ولا بد من إعادة الوضوء والصلاة معا[1].

2. الزكاة:

شكلت الظواهر النقدية في العصر المرابطي، وتعدد العملات في البلاد الأندلسية مشكلة أداء الزكاة .

فهناك من النوازل ما يبرهن على قلق جماعي إثر ظاهرة تعدد وتغير العملة، فوجد الدينار المرابطي ونقود دول الطوائف كالدينار العبادي، والدينار الشرقي، والقطاع الثلثية والثمنية.

وعلى الرغم من سيطرة الملثمين، وقضائهم على دويلات الطوائف فإن أثارها –النقود–بقيت متداولة، فأفرزت مشاكل في التعامل[2].

في ظل تنامي هذا الوضع أفادتنا نوازل العصر ببعض النصوص عن النصاب في زكاة النقود الأندلسية؛ عمّن تملك عشرين مثقالا فأزيد من ذهب شرقية وما أشبهها هل عليه أن يزكي من عينها حساب ربع العشر، كما عليه في الذهب الطيبة؟[3].

وجاء البيان الإفتائي جليا عندما ذهب إلى إسقاط الزكاة في الذهب الشرقية وما أشبهها من الذهب المشوبة بالنحاس، حتى يبلغ ما يملك منها مايكون فيه وزن عشرين مثقالا من ذهب خالصة، وأن هذه النقود لا تجب فيها الزكاة إلا إذا بلغت هذه القيمة في ذهبها الخالص وليس فقط في وزنها[4].

كان الدينار المرابطي متفوقا على الدنانير الأندلسية من ناحية الوزن إضافة إلى تفوقه في جودة عياره، وهذا الشرط كان أساسيا عند الفقهاء في تحديد النصاب[5].

---

[1] سحنون: **المدونة**، مطبعة السعادة، (د.ت)، ج1/ص16.

[2] محمد المغراوي:"**مسائل العملة والصرف والأسعار في العصر المرابطي من خلال فتاوى ابن رشد الجد**"، ضمن أعمال ندوة: **التاريخ وأدب النوازل**، ط1، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 1995، ص53-54.

[3] ابن رشد: **الفتاوى**، ج 1/ص 272، نازلة رقم (48).

[4] نفسه، ج1/ص273، نازلة رقم (48).

[5] محمد المغراوي: **مسائل العملة والصرف**، ص54.

إن هـذا التخـريج يـنم عـن نيـة لاسـتيفاء شـروط الزكـاة، كبلـوغ النصـاب الشـرعي وإلحاحـه علـى قطـع سـبل التقصـير في الواجبـات الشـرعية، بـل أداؤهـا علـى أكمـل صـورها، علـى الـرغم مـن خصوصـية المرحلة إذ شهدت زوالا طائفيا وانبلاجا مرابطيا بتبعات سياسية واقتصادية.

ولمـا كانـت الزكـاة ركنـا جمـع بـين حـق الله وحـق العبـاد، استشـكل الأمـر عمـن لـه ديـن علـى ضعفاء، وحال عليه الحول، فاستفتي ابن رشد في ذلك: أتترك لهم لقلة حالهم وتجزئ عن الزكاة؟[1].

وصـرّح بـأن لا يقتطـع الـدين الـذي علـى الفقـراء في الزكـاة، فالإمـام مالـك قـال في الحسـب علـى العـديم[2]: لايعجبـني[3] أن يحسـب الـدين علـى الفقـراء في الزكـاة، فحُمـل قولـه علـى الكراهـة، وحملـه ابـن رشد على المنع، فأفتى بأنه لا يجزئ عن الزكاة إن فعل[4].

3. الصوامع والضرر:

مـن الملاحـظ في المـدن الأندلسـية كثـرة تضـرر أصـحاب الـدور المجـاورة للمسـاجد[5] مـن صـعود المـؤذنين والكشـف عـن أحـوالهم، تشـهد لـذلك ثنايـا النازلـة الـواردة، مـن بعـض نـواحي الـبلاد إذ يعـترف المفـتي بكثـرة ذلـك بقولـه: "وهـو عنـدنا في قرطبـة بكثـير مـن صـقعها"[6]، حيـث يسـهل اطـلاع ضـعاف النفـوس مـن المـؤذنين، علـى مـا يـدور داخـل تلـك الـدور، ويكشـفون مـن المـآذن المرتفعـة عـورات البيـوت المجاورة.

وقـد عرضـت علـى ابـن رشـد العديـد مـن تلـك النـوازل، ومنهـا أن صـومعة أحـدثت في مسـجد بإحـدى المـدن ، فاشـتكى منهـا بعـض الجـيران، لأنهـا أدت إلى كشـف عـورات بيـوتهم. أوضـح الفقيـه في بيانـه أنـه إذا كـان المـؤذن يطلـع مـن المئذنـة علـى الـدور مـن بعـض نواحيهـا دون بعـض، فيمنـع مـن

---

[1] ابن رشد: **الفتاوى**، ج2 /ص909، نازلة رقم (233).

[2] الحطاب الرعيني: **مواهب الجليل لشرح مختصر خليل**، ظبط: زكرياء عميرات، دار عالم الكتاب، (د.ت)، ج3/ص242.

[3] سحنون: **المدونة**، ج1/ ص300.

[4] ابن رشد: **الفتاوى** ج2/ص1246، نازلة رقم (410).

[5] كمـال السـيد أبـو مصـطفى: "**صـور مـن المجتمـع الأندلسـي فـي عصـري الطوائـف والمـرابطين مـن خـلال فتـوى ابـن رشـد**"، ضمن كتابه : دراسات أندلسية في التاريخ والحضارة، مركزالإسكندرية للكتاب، ص22.

[6] ابن رشد: **الفتاوى**، ج3/ص1247، نازلة رقم (410).

الوصول منها إلى الجهة التي يطلع منها، بإقامة حاجز، أوساتر يبنى بين تلك الجهة وغيرها من الجهات[1].حتى يمنع من هو بالمئذنة من النظر.

ولعل ذلك دفع أهل الفتوى إلى القول: "بأن يؤمر بسد عينيه عند الصعود ولا يوكل ذلك إلى أمانته، فإنه قلّ أن يصعد إلى المنار إلا أهل الصلاح في غالب الأمر[2].

وتطرقت كتب الحسبة الأندلسية إلى أمثلة توضح إمكانية اطلاع المؤذن على البيوت المجاورة للمسجد وما يحدث جراء ذلك من أضرار ومشكلات[3].

حاول الفقيه إذا بحنكة فقهية احتواء الوضع بأن جعل عزل المؤذن في ناحية من النواحي لتفادي الضرر وسدا لذريعة الاطلاع على العورات، إذ لا ضرر ولا ضرار، والإطلاع على حرم الناس محظور، ولا يحل الدخول في نافلة من الخير بمعصية[4].

وبناءا على ذلك النظر في مآلات الأفعال تبنى عليه قواعد كثيرة وهي من القواعد التي حكمها مالك في أكثر أبواب الفقه.

لأن العبادات ينبغي الوقوف فيها عند حدود ما شرع الشارع وأن الخروج عما نقل عن الشارع لا يبعد أن يكون من البدع، فالعبادات و إن كانت مبنية في الغالب على حكم ومعان سامية إلا أنه لا يجوز إبطال شيء منها أو الزيادة في شيء منها يعد زيادة في التكليف وكلاهما باطل، لأن الدين كمل والعبادة هي الديانة[5]. مصداقا لقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾[6].

---

[1] نفسه، ج3/ص1247، نازلة رقم (410).

[2] الونشريسي: **المعيار العرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب**، تحقيق: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، ج8/ص 487.

[3] من ذلك ما ورد ما أن محتسب الكوفة كان لا يترك مؤذنا يؤذن في منار إلا وهو معصوب العينين، من أجل ديار الناس وحريمهم، ويذكر السقطي أن مؤذنا كان دهانا بغرناطة، ويشرف من موضع أذانه على جارية حسناء أعجبه حالها، فشغف بها، فعرضت له يوما وهو في أثناء الآذان، فشغلته حتى زاد وأنقص، وسمعه الناس فأجفلوا إليه، وشاع أمره ففر من ذلك المكان واستوطن غيره. يراجع: السقطي، في **آداب الحسبة**، تحقيق: كولان وبروفنسال، باريس: المكتبة الدولية، 1931، ص7-8.

[4] ابن رشد: **البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة**، تحقيق: محمد حجي، ط2، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988، ج1/ص412.

[5] حمادي العبيدي: **الشاطبي ومقاصد الشريعة**، ط1، بيروت: دار قتيبة، 1992، ص181.

[6] المائدة/4.

ثانيا– في مجال المعاملات:

المعاملات هي الأحكام المتعلقة بتنظيم العلاقات بين الأفراد والجماعات، وبأعمال الإنسان وتصرفاته التي يقصد بها المصالح الدنيوية.

إن الأصل في أحكامها أنها معقولة المعنى يدرك العقل أكثر أسرارها، لكن الرأي السائد عند جمهور الفقهاء هو عدم المخالفة للأحكام المبنية على النصوص، ولم يسوّغ تغييرها بسبب تغير الأحوال، بل حرمت الفتوى فيها بما يخالف النص[1].

يشكل هذا القسم الميدان الذي تتضارب فيه المصالح، إذ نوازل هذا الباب مفعمة بروح الواقع مثقلة بهمومه، ففي ظل تنامي الحراك الاجتماعي والاقتصادي، تطفو على سطح الحياة اليومية صور تبوح باصطدام الكثير من القضايا والمنظور الشرعي.

على ما يكتنف تلك النصوص من ضرورة ملحة في بعض الأحيان إلا أن الفقيه سعى للحد من ذيوعها، فحينما يتعلق الأمر بنص شرعي أوحد من الحدود فإن ابن رشد لا يجافي الحقيقة في ذلك، وكان من أكثر المسائل التي راودت العقل الفقهي واستدرجته.

1. الغش في المبيع:

تصور إحدى النوازل نوعا من الحرف كانت سائدة في الأندلس يومئذ تتمثل في إقامة المحاشي للبيع في الأسواق، يصفها السائل بأن: أبدان البطائن من جيد الثياب من أجل ظهورها، وأكمامها من رديئها لخفائها، ثم تقطن ويجعل القطن في مواطن التقليب[2].

وأفصح المفتي في هذا بعدم الجواز[3]، مستندا إلى نص صريح في هذا الباب وهو حديث النبي صلى الله عليه وسلم: «من غشنا فليس منا»[4].

ويطلعنا السائل على أن الأمر صار عندهم عرفا، بيد أن سلطة النص كانت أقوى من ذلك مادام الأمر يتعلق بحد فيه سد وإبطال لأكل أموال الناس بالباطل.

---

[1] إسماعيل كوسال: **تغير الأحكام**، ص 235.

[2] ابن رشد: **الفتاوي**، ج2/ص1245، نازلة رقم (245).

[3] نفسه، ج2/ص1245، نازلة رقم (245).

[4] ابن ماجه: **السنن**، كتاب الغش، باب النهي عن الغش، تحقيق: بشار عواد، دار الجيل، ج3/ص564.

وهناك أكثر من واقعة في نوازل ابن رشد على غرار انتشار وسائل الغش والتدليس، مثل: الغش الذي يفعله أهل إقامة المحاشي في الأسواق، وما يفعله القطانون في هذه المحاشي من غش، وما يفعله أيضا أهل مهنة الرفو والخياطون، في الأثواب المرفوة –الغفارة[1]– التي يذهب أصحابها إلى إصلاح ما اندرس منها بصبغها بلون يشبهها حتى يخفيه. أوضح فقيه قرطبة بأنه لايجوز كتمان ذلك، ويجب على التاجر بيانه[2]، ولوكان ينقص من ثمنه إذا باعه"، لأنه من التدليس بالعيوب وأكل أموال الناس بالباطل، ومن الغش الذي نهى عنه النبي صلى الله عليه وسلم، فلا يحل لامرئ مسلم أن يبيع سلعة من السلع وهو يعلم فيها عيبا قل أوكثر، حتى يبين ذلك لمبتاعه، ويقف عليه، وإن لم يفعل ذلك وكتمه العيب غشه بذلك..."[3].

2. مراطلة الخالص بالمغشوش:

إلى جانب الدينار الذهبي وجد الدرهم الفضي في الأندلس، وتعددت أنواع الدراهم الفضية، إذ تشير بعض الفتاوى، إلى القطاع الثلثية وكانت فضتها أكثر من القطاع الثمنية، بالرغم من أنها كانت مشوبة بالنحاس، بينما كانت القراريط اليوسفية (نسبة إلى يوسف بن تاشفين)، أكثر فضة منهما معا[4].

نستشف من المسألة أن التعامل وقع مراطلة[5] بين الثلثية والثمنية، ورضي المتعاملان بذلك، ولما طرحت هذه الأخيرة واستجلي فيها موقف الشرع وطلب منطق الفقيه، أجاب بعدم جواز المراطلة فيهما، وحرص على منع التعامل بذلك، لأنه لا يصح القول بخلافه، مذكرا بالنهي النبوي في ذلك.

---

[1] الثياب البالية، والغفارة كل ثوب يغطى به الشيئ، يراجع: محمد عبد الرحمان عبد المنعم، **معجم المصطلاحات والألفاظ الفقهية**، دار الفضيلة، ج3/ص18.

[2] ابن رشد: **الفتاوى**، ج2/ص923، نازلة رقم (247).

[3] ابن رشد: **المقدمات والممهدات لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعيات والتحصيلات المحكمات لأمهات مسائلها المشكلات**، ط1، بيروت: دارالغرب الإسلامي، 1988، ج2/ص99.

[4] محمد المغراوي: "**مسائل العملة والصرف**..."، ص63.

[5] المراطلة: مفاعلة من الرطل، وهي عرفا: بيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة وزنا، يراجع: محمد عبد الرحمان عبد المنعم **معجم المصطلحات**، ج3، ص252.

ويفسر هذا الموقف الفقهي الرافض والقامع لهذا المسلك من المعاملات على أنه غلق وسد لباب من أبواب المعاملات الربوية.

فكان حاد اللهجة جازما بنبرة شديدة في منع التعامل بين هذه القطع المتفاضلة على قدم المساواة منبها إلى أن بعض الفقهاء قد تساهلوا في ذلك مسايرة للعرف –وإن خالف عرف التعامل بين الناس– من باب سد الذرائع في وجه الربا الذي هومن الألفاظ المجملة التي تعم جميع وجوهه، بالنص عليها من ذلك تحريمه بنص قطعي التفاضل بين الذهبين والورقين مصداقا لقوله صلى الله عليه وسلم: "لا تبيعوا الذهب بالذهب ولا تبيعوا الورق بالورق إلا مثلا بمثل ولا تشّفوا بعضها على بعض[1]. ونلمس تشدد المفتي وصرامته فيمن استحل الربا فاعتبره كافر حلال الدم يستتاب وإلا قتل[2].

3. نكاح المتعة:

تجلى الحضور الاجتماعي للعديد من المشاكل التي تعبر عن اضطراب وارتباك أخلاقي في البنية القيمية للمجتمع، فهناك من النصوص الإفتائية ما يفيض بتصوير بعض الملامح، التي ضربت عنها الدراسات التاريخية الصفح، لذلك لم تنل الفعاليات الاجتماعية نصيبها ذلك لأن أصحابها فتنوا بسحر الوقائع والأحداث وتاريخ الرجال.

أفادتنا النوازل في إبراز قضايا كثيرة وإزاحة الستار عن ثغرات في الكيان السوسيو–ديني، إذ من القضايا التي عالجها الفقهاء وانبرى لها أهل الحسبة والإفتاء، نكاح المتعة والزنى كأهم ملمح يميط اللثام عن عديد التجاوزات، ويعبر عن هشاشة الوضع الأخلاقي.

ذلك ما أكده السؤال الوارد من مدينة بطليوس، حينما سئل صاحب البيان والتحصيل عن رجل ذا علم تزوج امرأة نكاح متعة بلا ولي حيث منحها نصف درهم وأثبت وطأها بشاهدين غير

[1] مالك بن أنس: **الموطأ**، ،كتاب البيوع، الباب 16، تصحيح: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1985، ج2/ص632.

[2] ابن رشد: **المقدمات والممهدات**، ج2/ص8.

عـدول[1]، تكشـف النازلـة علـى أن السـائل بـرر فعلـه بـالخلاف الـوارد في المسـألة عـن ابـن عبـاس رضـي الله عنه، محاولا في ذلك استعطاف المفتي بتعلقه بالمرأة ورفض أباه لها[2].

ولـن يتـوانى ابـن رشـد مفنـدا لسـائله حججـه، مبينـا لـه الفـرق بـين نكـاح المتعـة الـذي نهـى النـبي صـلى الله عليـه وسـلم، وأجمعـت الأمـة علـى تحريمـه، إلا مـن شـذّ مـنهم، وصـورته أن يتـزوج الرجـل المـرأة بـولي وصـداق وشـاهدي عـدل، إلى أجـل معلـوم، فتكـون أمـور الزوجيـة قائمـة إلى ذلـك الأجـل عـدا الميراث، بخـلاف مـن وطـأ امـرأة، مسـتمتعا بهـا مـدة مـن الـزمن علـى شـيئ يمنحـه لهـا مـن المـال، "فلـيس ذلك بنكاح متعة وإن سميناه نكاحا"[3].

تميـز العقـل الرشـدي بصـرامته في هـذه النازلـة ومصـادرته علـى هـذه التصـرفات حينمـا ذهـب إلى حـد الرجـل حـد الـزاني المحصـن، ولا شـك مـن قصـده في ذلـك إلى غلـق بـاب خطـير متعلـق بـأهم مقصـد مـن مقاصـد الشـريعة، هـوحفظ النسـل والفـرج، ولا غـرو بعدئـذ مـن موقـف الفقيـه وتشـدده في العقوبـة، فلـم يكتـف بالحـد الشـرعي للـزنى، بـل تعـداه في ذلـك إلى الضـرب والسـجن تعزيـرا للمتعـدي، علـى أن موقفه ينم على غيرة على مقاصد الدين وحدوده.

4. زنى المحصنة:

إنّ تـردي المنظومـة القيميـة الأخلاقيـة للمجتمـع يعـبر عـن انفصـام بـين البـنى الاجتماعيـة والقـوى المـؤطرة لهـا، الـتي تـداعت أركانهـا فلـم يصـبح لهـا أي حضـور في ضـبط التورطـات الأخلاقيـة والقيميـة لهـذه البـنى، ومـن الإشـكالات الـتي تـردى صـداها وأثقلـت كاهـل المجتمـع، وطُرحـت علـى أنظـار

[1] ابـن رشـد: **الفتـاوى**، ج3 /ص1535، رقـم (575)، ويضـيف ابـن رشـد بأنـه إذا تراضـى رجـل مـع امـرأة فيمـا بينـه وبينهـا علـى أن يطأهـا ويسـتمتع بهـا مـدة مـن الزمـان علـى شـيئ يبذلـه لهـا مـن المـال، فلـيس ذلـك بنكـاح متعـة، وإنمـا هـو زنى، ولـذا يجـب إقامـة الحـد عليـه، وجـدير بالملاحظـة أن نازلـة زواج المتعـة تخـتص برجـل مـن أهـل العلـم والمثقفـين الـذين انغمسـوا في حيـاة اللهـو والمجـون، ويعللـون مجـونهم واسـتهتارهم الـديني بـبعض التفسـيرات الدينيـة، ولعلهـم أول المقـرين داخليـا بمغالطتهـا، وهـذا مـا سـبب غضـب الفقيـه المفـتي وحنقـه علـى صـاحب النازلـة إذ يعلـق علـى الخـبر فيقـول: "ومـا ذكرتـه عنـه مـن المعرفـة حجـة عليـه، توجـب لـه الخـزي في الـدنيا والآخـرة، وتنزلـه أسـوأ المنـازل لأنـه عـرف الحـق فعانـده، والصـواب فغالطـه، والمحظـور فاقتحمـه، اجـتراء علـى الله، واسـتخفافا بحـدوده، وتلاعبـا بدينـه. يراجـع ابـن رشد: **الفتاوى**، ج3/ص1537، نازلة رقم (557).

[2] نفسه، ج3/ص1537، نازلة رقم (557).

[3] نفسه، ج3/ص1537، نازلة رقم (557).

الفقهاء؛ زنى المحصنة إذ يتعلق الأمر بامرأة حملت من زنى مرتين وقتلت ما ولدت، ولما رفع إلى الفقيه أمرها وجدها حاملا من سفاح[1].

فالنازلة مؤشر خطير على فداحة الوضع، التي لن يغض الفقيه الطرف عنها، بل سيحاول التصدي لها مستندا في ذلك إلى أصل شرعي يثمن موقفه: فقضى برجم المرأة دليله في ذلك: "ألا وإن الرجم حق على من زنى وأحصن، إذا قامت البينة أوكان الحبل، أوالاعتراف"[2].

ونجد صدى لشيوع ظاهرة الزنى[3] وما اتصل بها من حمل وإجهاض وقتل من مظاهر الانحلال الخلقي، خارج المدونة النازلية؛ إذضمت مجامع الأمثال انعكاسا أمينا لهذا المرض، فلا مفر إذا للعقل المسؤول في أن يتسلل من واقعه باحثا له عن وجاء أمله في ذلك شفاؤه من مظاهر تفتك ببنيته الاجتماعية وتنخر منظومته القيمية.

ثالثا– في مجال العادات:

تشكل البيئة المفتوحة على مختلف التيارت الدينية والثقافية فضاء تتمازج فيه مختلف الفعاليات الاجتماعية، ولن يكون المجتمع المسلم بمنأى عن استنشاق بعض الملوثات السائدة في ذلك المناخ، فتبرز مؤشرات كعلامة غير صحية في بنائه القيمي، ومنها ما هو سمات على شوائب في بنيته العقدية.

سينهج العقل الفقهي المسلك نفسه في معالجة جملة العوائد والظواهر التي درجت مختلف الفعاليات على اعتناقها وممارستها وكلها عبارة عن انعكاس صادق وواقعي لبنية ثقافية تفتقر لأسس صحية في المنظومة الدينية. في هذا المجال ستتبلور الأنظار الفقهية ومدى تطويقها وكبتها لبعض السلوكات المبتدعة.

---

[1] المصدر نفسه، ج3/ص1537، نازلة رقم (557).

[2] البخاري: **الجامع الصحيح**، كتاب الحدود، عناية: أبو صهيب الكرمي، الرياض: بيت الأفكار، 1998، ص1302.

[3] ومن المسائل ذات الصلة أيضا والتي استفتي فيها ابن رشد والمتعلقة بالزنى، ما أجاب عنه في نازلة وردت من قرطبة تنسب لبرابر العدوة القادمين على قرطبة، في مسألة رجل وامرأة تزانيا ثم أنهما تناكحا من غير استبراء الماء الفاسد...، يراجع: ابن رشد، **الفتاوى**، ج2/ص1015. ولسنا هنا بغرض استجلاء الموقف الفقهي، وإنما تدليلا على ذيوع الأمر واستفحاله، واستقراء التوطين الزمكاني للنازلة يبين ورودها مع فترات هرم الدولة المرابطية وأفول نجمها، ولا غرو فإن مظاهر الانحلال ترادف الدورة الحضارية التي تنتهي حين تفقد الروح نهائيا الهيمنة التي كانت لها على الغرائز المكبوتة. يراجع، عبد اللطيف عبادة: **صفحات مشرقة من فكر مالك بن نبي**، ط1، دار الشهاب، الجزائر، 1984، ص43.

1. الاحتفال بالنيروز:

يعتبر المحيط الأندلسي فضاء تمازج بين مختلف الأجناس، ومن الطبيعي أن ينتج عنه احتكاك يؤدي إلى ظهور سلوكات دخيلة لا تلبث أن تتحول إلى تقاليد تتبناها العامة.

ومما يصلح أن يكون دليلا على ذلك، الاحتفال بعيد النيروز[1]، إذ شارك عامة الأندلسيين في مراسيمه مع المسيحيين، وحسبنا في ذلك ما تضمنته أمثال العامة من إشارات حوله مما يدل على تجذر هذه العادة في الأوساط الشعبية[2]. بل ثمة ما يصور حرصهم على الاحتفال به، يشفع لهذا الرأي ما ذكره ابن مسعود القرطبي في إحدى قصائده، حول ما طلبته زوجته من لوزام هذا العيد، وهددته بأسوء الجزاء إذا لم يحضرها.

فيقول من بحر الطويل[3]:

دَنَت لَيْلَةُ النَّيرُوز منا وَلَمْ تَكُنْ لتَرْضَى لَنَا فيْهَا منَ العَيْش بالأَدْنَى

وَقَالَتْ حَجُولى سر إلَى السُوق وَلاَ تُبْق فيهَا منْ حَدَائقهَا فَنًّا

وَجُزْ بالْفَتىَ الجَزَار وَاخْتَر ْهَابلاً بقَد ابْن فَتْوَى أَبي بَكْر المِضْني

وَلاَ بُد منْ أُتْرُجَة صَعْتَرِيَةْ وَإيَاكَ أَنْ تَنْسَى التَوَابلَ وَالحَنَا

أمام هذا الاحتفاء بهذه الظاهرة التي تعبر عن بدعة محدثة أنكر الفقهاء احتفال المسلمين بهذا العيد لأنه من أعياد أهل الذمة التي لا يجوز اتباعهم ولا تقليدهم فيها[4].

ومن هذا المنطلق أفتى ابن رشد بعدم جوازالألعاب المصنوعة في النيروز من الزرافات والكمادين، وحرم بيعها والتجارة فيها، مقررا أن: "الواجب أن يمنعوا عن ذلك"[1].

---

[1] وهو عيد فارسي الأصل يرمز إلى يوم استهلال السنة الشمسية عند الفرس، ويسمى عند المسيحيين بعيد ينير، يراجع: إبراهيم القادري بوتشيش، **مباحث في التاريخ الاجتماعي للمغرب و الأندلس في عصر المرابطين**، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، (د.ت)، ص175.

[2] من أمثالهم في ذلك: "من ماع ترنج لينير يرفعها"، وماع: معه، وترنج أترجة: وهي فاكهة معروفة، وينيرفيه رأس السنة الميلادية أو النيروز في الأندلس، وهم يطلقون النيروز على العيد نفسه. يراجع في ذلك: الزجالي: **أمثال العوام في الأندلس**، تحقيق: محمد بن شريفة، منشورات وزارة الدولة المكلفة بالشؤون الثقافية والتعليم الأصلي، القسم الثاني، ص327.

[3] الزجالي: **الأمثال**، القسم الثاني، ص328.

[4] بوتشيش: **مباحث**، ص15.

اتسم الموقف الفقهي برفضه لهذه السلوكات المجانبة للصواب، ولا يعلل هذا الأخير إلا باعتباره باب من أبواب التقليد الأعمى في بيئة جمعت بين مختلف الكيانات.

2. تزيين القبور:

أثار الدفن في المقابر العمومية بعض المشاكل لأسباب تعود أحيانا الى اكتظاظ بعضها، أوعدم احترام القبور، لذلك كانت بعض العائلات الوجيهة تفضل بناء روضات خاصة لدفن من ينتسب اليها[2].

ومن التقاليد الجنائزية إبان العصر المرابطي الولوع بتزيين القبور وزخرفتها بالرخامات التي تعلوها كتابة، وثمة نوازل فقهية تفصح على أن بعض الناس شيدوا جدرانا وسقائف على قبور موتاهم، وضمن السياق نفسه تبين إحدى الأسئلة على أن البناء على القبر تجاوز العشرة أشبار[3]. إن ارتفاع بعض أبنية القبور أثار أحيانا بعض المشكلات من ذلك أن صاحب فندق اشتكى علو بناء قبر بدعوى أنه يستر باب فندقه، ويمنع مسرح النظر للجالس في إسطوانه[4].

كان من الطبيعي أن يكون الموقف الفقهي صارما اتجاه هذا التجاوز إذ ارتأى بهدم تلك القبور؛ بل "لا يترك منها إلا ما يجتاز به الرجل قبور قرابته وعشيرته من قبور سواه، لئلا يأتي من يرد الدفن في ذلك الموضع فينبش قبر أوليائه"[5].

هذا الموقف مرده استهجان لأمر محدث في الدين حيث نهى النبي صلى الله عليه وسلم أن يبنى على القبر أو يجصص أويعقد عليه، ونهى أن يكتب عليه"[6].

وكره مالك تجصيص القبور والبناء عليها بالحجارة، وأمر أن يسوى القبر بالأرض[7]، ونقل عن عياض قوله: تسطح القبور ولا ترفع، وتكون على وجه الأرض نحوا من شبر"[1].

---

[1] ابن رشد: **الفتاوى**، ج2/ص940، نازلة رقم (263).

[2] إبراهيم القادري بوتشيش، **المغرب والأندلس في عصر المرابطين–المجتمع، الذهنيات، الأولياء–**، ط1، بيروت: دار الطليعة للنشر والتوزيع، 1993، ص105.

[3] ابن رشد: **الفتاوى**، ج2/ص1242، نازلة رقم (407).

[4] نفسه، ج2/ص1242، نازلة رقم (407).

[5] نفسه، ج2/ص1243، نازلة رقم (407).

[6] الحاكم النيسابوري: **المستدرك على الصحيحين**، كتاب الجنائز، ط1، الرياض: دار الحرمين للطباعة والنشر، ج1/ص519.

[7] سحنون: **المدونة**، ج1/ص146.

3. خط الرمل:

لطالما أثرت الأزمات السياسية والاقتصادية على ذهنية الأفراد، إذ تتجه الأنظار إبان الأزمات إلى التنبؤ، والفضول لمعرفة الغيب[2]، ونلمس ذلك الارتباط الوثيق بين الفكر الغيبي والأزمة في مدونة ابن رشد، فذاع خط الرمل كأهم طريقة من طرق التنبؤ بالغيب عهد المرابطين.

تسفر فتوى هذا الفقيه عن التلازم الواضح بين الفكر الغيبي المعبر عن قلق جماعي والأوضاع الاقتصادية. والملاحظ أن الأزمات والمجاعات اقترنت بأواخر العصر المرابطي، وقد تفطن ابن خلدون إلى ظاهرة وقوع المجاعات في المرحلة الأخيرة من عمر الدول، ففسر ذلك بانقباض الناس عن الإنتاج، بسبب ما يقع من العدوان في الأموال والجبايات وكثرة الفتن والاضطرابات[3]. تفصح هذه النازلة عن تطلع مختلف الفعاليات لمعرفة ما يستتربه الناس من أسرارهم، وما ينطوون عليه من أخبارهم، وما يحدثه الله من غلاء الأسعار ورخصها، ونزول الأمطار، ووقع القتال وحلول الفتن وارتفاعهما وغير ذلك من المغيبات"[4]، فخط الرمل كما يتضح من نص ابن رشد ارتبط بمعرفة غلاء الاسعار أورخصها أوالمجاعة والجفاف وما ينجم عن ذلك من فتن، وظواهر برزت أواخر العصر المرابطي[5]،كل ذلك يعبر عن اضطراب سسيوكلوجي إزاء الواقع المعاش لجأ أصحابه إلى كل السبل لمعرفة ماسيكون.

أعرب النص الإفتائي عن تكفير المشتغل بخط الرمل والتنبؤ بالمغيبات "لأنه إبطال لدلائل النبؤات وتكذيب للآيات المنزلات"[6]، مستدلا في ذلك بقول النبي صلى الله عليه وسلم: "من صدق كاهنا أو عرافا أومنجمافقد برئ بما أنزل الله على محمد"[7]. مؤكدا على أن علم الغيب

---

[1] الحطاب الرعيني: **مواهب الجليل**، ج3/ص36.

[2] القادري بوتشيش: **المغرب والأندلس في عصر المرابطين**، ص117.

[3] ابن خلدون: **المقدمة**، تحقيق عبد السلام الشدادي، ط2، الدار البيضاء ، 2005، ج2، ص109.

[4] ابن رشد: **الفتاوى**، ج1/ص249، نازلة رقم (45).

[5] القادري بوتشيش: **المغرب والأندلس في عصر المرابطين**، ص117.

[6] ابن رشد: **الفتاوى**، ج1/ص 251، نازلة رقم (45).

[7] أبو داود: **السنن**، كتاب الطب، باب في الكاهن، إعداد وتعليق: عزت الدعاس وعادل السيد ط1، بيروت: دار ابن حزم،1997، ج4/ص145.

خاصية إلاهية: ﴿قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ﴾"[1]، لذلك لا يجوز ضرب القرعة في التراب، وأجرتها حرام، لأنها من حبائل الشيطان[2].

4. التأخر في الأضحية:

نقف على صورة لعوائد الأندلسيين الشائعة في كثير من المدن؛ كقرطبة، مرسية وبلنسية، حيث أن الإمام الذي يصلي بالناس صلاة عيد الأضحى، لا يخرج أضحيته إلى المصلى –الشريعة– لذبحها عند انصرافه من خطبة العيد[3]، فلزم عن ذلك تفشي ظاهرة سرعة الذبح قبل الإمام.

في هذا الشأن سئل ابن رشد عن إيقاع الذبح بمجرد الانصراف من صلاة العيد، فأجاب موضحا لسائله: "الذبح يوم العيد مرتبط بذبح الإمام أضحيته على مذهب مالك رحمه الله، فيجب على أهل كل بلد وقرية تصلى فيها صلاة العيد بجماعة ألا يذبحوا أضحياتهم، حتى يذبح إمامهم الذي يصلي بهم، ومن ذبح قبل إمامه وإن صلى وخطب، فلا تجزئه أضحيته على مذهب مالك رحمه الله[4]، وأسس لموقفه هذا على الحديث الوارد في شأن أبي بردة الذي ذبح أضحيته قبل أن يذبح الرسول صلى الله عليه وسلم فأمره أن يعيد بأضحية أخرى، فقال أبو بردة: "لا أجد إلا جذعا، فقال وإن لم تجد إلا جذعا فاذبح"[5].

بل إن صاحب المسائل استحسن القول في بيان الآية ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾[6]، بأنها نزلت في قوم ذبحوا قبل أن يذبح النبي صلى الله عليه وسلم فأمرهم بأن يعيدوها[7].

---

[1] النمل/67.

[2] ابن رشد :**الفتاوى**، ج1/ص261، نازلة رقم (45).

[3] كمال السيد: **صور من المجتمع الأندلسي**، ص42.

[4] ابن رشد : **الفتاوى**، ج2/ص1131، نازلة رقم (350).

[5] مالك بن أنس: **الموطأ**، كتاب الضحايا، باب النهي عن الأضحية قبل انصراف الإمام، ص483.

[6] الحجرات/1.

[7] الطبري: **جامع البيان في تفسير آي القرآن** ، تحقيق: عبد الله بن عبد الحسن التركي، ط1، القاهرة: دار هجر للطباعة والنشر، 2001، ج218/ص336.

محددا في ذلك الميقات الأقصى لتأخر الإمام عن الذبح إن منعه مانع من عذر غالب فيلزم الناس انتظاره إلى زوال شمس ذلك اليوم، وهو آخر وقت صلاة العيد، فإن أمكنه الذبح إلى ذلك، وإلا ذبحوا هم وأجزاتهم أضحياتهم[1].

ويذكر الونشريسي أن بلدان إفريقية على خلاف الأندلس في تلك العادة، فهم لا يذبحون أضحياتهم إلا بعد قيام السلطان أوالأمير الذي تؤدى إليه الطاعة بالذبح[2].

5. علاقة الجوار:

تشكل بعض الوقائع فسيفساء عن الحياة الاجتماعية في خباياها الدقيقة، ولا ينير مثل هذه الجوانب إلا المدونة النازلية إذ شكلت مرصدا للحراك البشري بكل تجلياته فالتفتت إلى العلاقات بين الجيران ، داخل المدن الأندلسية وحقوق الجوار والارتفاق بينهم، ومن جملة ما يندرج ضمن هذا السياق ما سئل عنه واستفتي فيه فقيه قرطبة عن رجلين متقابلين بينهما زقاق[3] نافذ فأحدث الرجل الرجل منهما الواحد بابا وحانوتين[4]، تقابل دار جاره مما أدى إلى إيقاع الضرر بالجار، فلم يعد يمكن لأحد أن يخرج أويدخل إلاّ ويراه من هو بالحانوتين من الناس، وذلك ضرر بما يثبته صاحب الدار وكشفة بينة لعياله[5].

لذلك فبنظرة مقاصدية حكم ابن رشد بأن يؤمر صاحبي الحانوتين بتحويل اتجاه حانوتيهما ليكونا بعيدين عن مواجهة دار جاره[6].

وكان التأسيس لهذا الحكم وليد القاعدة الفقهية الضرريزال، وهي من القواعد التي من شأنها حظر الضرر ومنع إيقاعه، ووجوب إزالته بعد الوقوع، لأن الإخبار في كلام الفقهاء للوجوب[7].

---

[1] ابن رشد: **الفتاوى**، ج2/ص1113، نازلة رقم (350).

[2] الونشريسي: **المعيار**، ج2/ ص33-32.

[3] الزقاق: اصطلح أهل المغرب والأندلس على إطلاق كلمة زقاق على الطريق الضيق، سواء كان نافذ أو غير نافذ، والزقاق دون السكة، يراجع في ذلك:ابن رامي: **الإعلام في أحكام البنيان**، تحقيق فريد بن سليمان، مركز النشر الجامعي، 1999، ص73.

[4] وفيمن ذهب إلى أن الحانوت كالدار: فالحانوت أشد ضررا من باب الدار لكثرة ملازمة الجلوس فيه، وأنه يمنع على كل حال. يراجع في ذلك: الونشريسي: **المعيار**، ج 9/ص.19.

[5] ابن رشد: **الفتاوى**،ج1/ص169، نازلة رقم (8).

[6] نفسه، ج1/ص169، نازلة رقم (8).

[7] مصطفى الزرقا: **شرح القواعد الفقهية**، تصحيح وتعليق: مصطفى أحمد الزرقا، ط2، دمشق: دار القلم ، ص179.

حيث أن الضرر والضرار مبثوث في الشريعة كلها في وقائع جزئيات وقواعد كليات[1].

إن منظومة العقل الفقهي بكل ما تبدى عنها من مظاهر الصرامة النصية في هذا المسلك، مصادراتها وتحفظها على عديد السلوكات التي حاولت تطويقها قاومت إغراءاتها محاولة في ذلك حشد ما تمكن لها من شواهد تبرر هذا الانحياز لأن من الأحكام ما هو ثابت وما بني على ثابت فهو ثابت.

تميزت جلّ الأنظار الفقهية بحراكها في عالم النص، وتشبثها بمنطوقه، ونزعتها الحرفية في كبت التطلعات الاجتماعية الباحثة عن حلول.

لأن الأحكام نوعان"نوع لا يتغير عن حالة واحدة هو عليها لا بحسب الأمكنة ولا الأزمنة ولا اجتهاد الأئمة كوجوب الواجبات وتحريم المحرمات...، فلا يتطرق إليه تغيير ولا اجتهاد..."[2].

وما لا يجوز فيه إعمال العقل وبذل الجهد ماهو معلوم من الدين بالضرورة الثابت بدليل قطعي، فكلما كان النص قطعي الدلالة قلّ دور العقل في الفهم، بحيث لا يمكن بحال أن يفهم منه إلا وجه واحد من وجوه المعاني.

مثلت نوازل هذا المسلك مجالا لفاعلية النصوص التي فرضت وصايتها على مختلف الفعاليات فشكلت منطقة ثبات في البيئة الفقهية.

---

[1] علي أحمد غلام محمد الندوي: **القواعد الفقهية وأثرها في الفقه الإسلامي**، جامعة أم القرى، 1984/1983م، ص203.

[2] ابن القيم، **إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان**، تحقيق: محمد سيد كيلاني، القاهرة: دار التراث، ج1، ص134.

الفصل الثاني:

العقل الفقهي..
وتفلّت الوقائع من النصوص

أولا: سلطة الأعراف والعوائد:

1. الشوار
2. السياقة
3. تحكيم العرف اللفظي
4. عوائد الأزياء
5. كراء الأحباس
6. أجرة الدلال

ثانيا: فقه المصالح والمقاصد:

1. تحكيم المقاصد
2. جلب المصالح
3. درء المفاسد
4. رفع الحرج

إن إحدى أهم السمات البارزة في المذهب المالكي اعتداده بالواقع، ومن معرفة الواقع الذي يشترط الاجتهاد فيه معرفة الناس وأحوالهم وأعرافهم وعوائدهم وسنن معايشهم وطرائق سلوكهم وصيغ ألفاظهم وسائر ما تواضعواعليه، فالفقيه لا يجتهد في فراغ، ولا ينظّر لمجتمع مثال بل في وقائع تنزل بالفرد والجماعة[1].

وتواترت التنويهات في بيان شروط الإفتاء عن أهمية معرفة الواقع من ذلك: "ولا يتمكن من الإفتاء إلاّ بشرطين أحدهما: فهم الواقع والفقه فيه ..."[2]، وخصّ ابن القيم فصلا لذلك سماه "تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والعوائد والنيات"، وبناء على ذلك تأسست القاعدة الفقهية "لا ينكر تغيّر الأحكام بتغير الأزمان"، فإذا كان العرف والعادة يستدعيان حكما ثم تغيرا إلى عرف وعادة أخرى فإن الحكم يتغير إلى ما يوافق ما انتقلا إليه[3].

تميز الصرح المالكي باعتباره العرف والعادة[4]، ركن من أركان البناء الفقهي، فحملوا الكثير من الأحكام على مقررات الأعراف والعادات وأحوال الناس في أزمانهم وأقوالهم[5]. وللعرف سلطة في تقرير الأحكام انطلاقا من صلته بالزمن وتطوره، إذ هو مظهر من مظاهر سلطان المكان والبيئة على العقل الفقهي، وسيضطر هذا الأخير إلى التماشي مع البيئة وما اعتاده الناس في محيطهم.

تتماهى في هذا المسلك قدرة المكان وتأثيره في صياغة الأحكام الفقهية وهو واضح من خلال تأكيدات الفقهاء واعترافاتهم بهذا التأثير. وثمة توجيه آخر في الاعتراف بسلطان الواقع على المنطق الفقهي يتمثل فيما هو مقرر من ابتناء الشريعة على المصلحة، ومؤدى هذا أن ما اطمأن إليه الناس في بيئاتهم وبنوا عليه حياتهم

---

[1] عادل بن عبد القادر بن محمد ولي قوته، **العرف حجيته و أثره في فقه المعملات المالية عند الحنابلة**، ط1، المكتبة المكية، 1997، ص60.

[2] ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، دار ابن الجوزي ،ج1/ص94.

[3] مصطفى الزرقا، **شرح القواعد الفقهية**، ط2، دمشق: دار القلم، 1989، ص227.

[4] العرف: ما استقر في النفوس من جهة العقول، وتلقته الطباع السليمة بالقبول، والعادة ما استمر الناس على حكم المعقول، وعادوا إليه مرة بعد أخرى. يراجع: الجرجاني: **التعريفات**، ص153-154، بيروت: مكتبة لبنان، 1985، وبينهما عموم وخصوص فكل عرف عادة وليست كل عادة عرف، لأن العادة قد تكون فردية أو مشتركة: مصطفى الزرقا، **المدخل الفقهي العام**، 843/2-844.

[5] مصطفى الصمدي: **فقه النوازل في الغرب الاسلامي تاريخا ومنهجا** ،ط1، مكتبة الرشد، 2007، ص327.

من تشريعات وعادات رأوا فيها تحقيقا لمصلحتهم ينبغي ألا يمنعوا منه، لأنه إذا لم تكن الأحكام متأثرة ببيئة الناس ومناسبة لظروفهم لشعر الناس بالضيق[1].

فيشكل هذا المنحى بيئة للتغير واستيعاب الطارئ لأن أفهام العقل وليدة النظر في نصوص ظنية بعد ما نظر العقل في احتمالاتها ورجح بناءا على قرائن وأدلة قدتكون محل نظر جديد بناءا على معطيات جديدة يتوصل إليها العقل، أوأن هذه الأفهام لا مجال لإعمال النص فيها إذ هي انعكاس أمين لسلطة الواقع وضغطه على الأنظار الفقهية التي لم تجد حرجا في الخضوع له .

وهنا نتساءل هل كان العقل الفقهي مؤيدا ومستسلما للواقع، يبحث عن الدلائل والتوجيهات الداعمة لما ارتضاه الناس واطمأنوا إليه؟.

ما مدى الضغط الذي مارسته الخصوصية المحلية على الفقيه؟ وكيف تعامل مع معطيات الواقع؟ وما هي تجليات صورة مجتمع الغرب الإسلامي المرابطي من خلال بعض المواقف الفقهية؟.

أولا– سلطة الأعراف والعوائد:

1. الشوار[2]:

بعد اختيار الزوجة وإتمام عقد القران تبدأ أسرة العروس في إعداد الجهاز، وكانت مكونات الجهاز من الأمور المهمة التي تناقش بين الأسرتين، وغالباً ما كان هذا الجهاز مدعاة للتفاخر بين أفراد العائلة والأصدقاء، لذلك كان الأب يعطي ابنته أحياناً أشياء تزيد عن حاجتها على سبيل الإعارة، ليظهر أمام أهل الزوج والأصدقاء أنه جهز ابنته بجهاز كامل، وأنه ينتمي لطبقة اجتماعية ميسورة أعلى من حالته الحقيقية، ثم يستردها بعد الزفاف على سبيل العارية غير أنه في مثل تلك الحالة كان الزوج يرفض أحياناً رد تلك الأشياء المعارة. ويعتبرها داخلة في مكونات جهازها، ضارباً عرض الحائط بما يقوله والد العروس[3]، ولذلك كان الأب

---

[1] نوار بن الشلي: **العقل الفقهي معالم وضوابط**، ط1، القاهرة: دار السلام، 2008، ص109.

[2] الشوار: اسم لما تجهز به المرأة نفسها، وما يخصص لتأثيث البيت، بلغت العناية به مبلغا عظيما، احتار بعض الأولياء في ذلك بسبب كلفته فكان مصدر حيرة للكثير، وأحيانا كان يسبب اختلافا بين العائلتين بحجة عدم التساوي بين الشوار والسياقة، فتفيدنا النازلة أن من ضمن تلك العرايا الذي خرجت باسم الزوج، الغفارة، القميص، السريولات، والمحشوى، كذلك كانت هناك نزاعات حول قيمة الشورة والنقد بين الولي والزوج. ابن رشد: **الفتاوى**، ج3/ص1556، نازلة رقم (567).

[3] عمر بلبشير:" **جوانب من الحياة الاجتماعية والاقتصادية والفكرية في المغرب الأوسط والأقصى من ق6ه/12م إلى ق9ه/15م**"، رسالة دكتوراه، قسم التاريخ وعلم الآثار، جامعة وهران، 2009-2010، ص84.

يطالب بتلك الأشياء بمجرد الانتهاء من احتفال الزواج وتهاني المدعوين، وكثيراً ما ترتب على هذه التصرفات نزاع بين والد العروس والعريس، وهذا ما نستشفه من إحدى مسائل «ابن رشد»[1]. وفي حقيقة الأمر فإن مستند النظر في هذه النازلة العادة، ويتعين مصير القضية إلى العرف الجاري في البلد، لذلك جاء البيان متشبثا بما قررته أعراف البلد السائدة، لأن المسألة نابعة من خصوصية المجتمع. فارتأى أنه على وجه العارية إن كان هناك عرف جار بين الناس، وإن لم يكن هناك عرف جار فالقول قول المرأة أو وليها فيما يدعيان من أنها عارية أو على سبيل التزيين[2].

وبالمنظور نفسه عالجت الأنظار الرشدية نازلة من هذا القبيل حينما ذهب الأب يسترجع شورة ادعى فيها أنها على سبيل العارية والزوج يأبى أن يكون عليه الصداق والسياقة إلا بأن يكون ما خرجت به المرأة لها ومالا من مالها. وبذلك لا يصدق الأب في دعواه ولا يجاب في زعمه، وليس له أن يسترد من ذلك لا الحلي ولا الثياب[3].

إن ابن رشد قدم ما شهدت به العادة على شهادة الشهود في كثير من الأحكام، وإذا تعارض العرف مع الأصل قدم العرف لأنه أقوى منه[4].

فالعادة محكمة وإجراء الأحكام التي مدركها العوائد بخلاف تلك العوائد جهالة في الدين بل كل ماهو في الشريعة يتبع العوائد ويتغير الحكم فيها عند تغير العادة المتجددة[5].

ومن الطرائف أن الاختلاف يقع في فاس حول الشورة بين الأب وابنته إن كانت عارية أوعلى وجه التمليك. فالذي استقر عليه رأي الفقهاء هو تحكيم العرف بالنظر إلى عادة الناس وحال الأب من حيث الوجاهة وعدمها، فإن كان العرف مستمرا أوغالبا أن مثل هذا الأب يخرج مثل هذه الشورة عادة على سبيل التمليك فإن القول للبنت، أما إذا كان في العادات الجارية أن مثل هذا الأب لا يخرج مثل هذا الجهاز على

---

[1] ، ابن رشد: **الفتاوى**، ج3/ص1568، نازلة رقم (568).

[2] نفسه، ج3/ص1568، نازلة رقم (568).

[3] نفسه، ج3/ص، نازلة رقم (568).

[4] عمر الجيدي: **مباحث في المذهب المالكي بالمغرب**، ط1، الرباط: مطبعة المعارف الجديدة، 1993، ص234.

[5] القرافي: **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام**، اعتنى به: عبد الفتاح أبو غدة، ط2 بيروت: دار البشائر،1995، ص281.

سبيل التمليك فهو على سبيل العارية، لأن العرف في فاس أن الغني كان يشور ابنته بمثل الصداق المدفوع لها من قبل الزوج[1].

2. السياقة:

تقدم النوازل صورة عن ظاهرة السياقة كمظهر اجتماعي ارتبط بأهل الأندلس، ولعل فرضه على الزوج في جزء من أملاكه يسوقها عند الزواج كان بدافع حماية المرأة عن طريق الضغط المالي على الزوج، احتياطا ضد الطلاق أوتعدد الزوجات، لكن الظاهرة أصبحت ترهق كلا من الزوج والأب على السواء[2]، فتحدثت هذه الأخيرة بإسهاب عما كان يسوقه الرجل لزوجته في عقد الصداق تثبت أن السياقة شملت أحيانا قرية بكاملها[3]، وساق أحدهم مالا ودارا[4]، بينما شملت سياقة رجل آخر لزوجته نصف قطعة أرضية محدودة، واتفق على بنائها بنيانا يكون بينهما مناصفة[5].

كشفت المواقف الفقهية على زوايا مهمة من هذا الجانب إذ أحيانا يقع الاختلاف المؤدي إلى الافتراق بين الطرفين حول مقدار السياقة وما يجاريها من الشورة فعرف مدينة شلب يفرض على الأب أن يشور ابنته شورة تماثل مقدار سياقة الزوج لها و"هذه عادة عندهم ثابتة قديمة مستمرة لاتخلف"[6].

وأحيانا يقع التنافر بينهما عندما يخالف الولي العرف المعهود ويبرز ابنته عارية دون شوار مشهود. وسيتحمل الزوج ذلك الأمر حينما تخيره الأنظار الفقهية بين إتمام العقد أوالتراجع فيه أمام إصرار الولي على عدم التجهيز رغم أنه من أهل الثروة والجاه[7]، وليس بقليل مال ولا ضعيف حال.

فكان إتمام العقد رهين هذا العادة ومتوقفا على مدى قبول أحد الطرفين أو رفضه لمقتضيات العرف الجاري.

---

[1] عمر الجيدي: **مباحث في المذهب المالكي**، ص242.

[2] ابن رشد: **المسائل**، تحقيق: الحبيب التجكاني، دار الغرب الاسلامي، ط2، بيروت: دار الجيل، المغرب: دار الآفاق الجديدة، 1993، ص105.

[3] ابن رشد: **الفتاوى**، ج2/ص1187، نازلة رقم (381).

[4] نفسه، ج2/ص838، نازلة رقم (208).

[5] نفسه، ج1/ص224، نازلة رقم (40).

[6] نفسه، ج3/ص1419، نازلة رقم (518).

[7] نفسه، ج3/ص1419، نازلة رقم (518).

3. تحكيم العرف اللفظي:

إن قوة العرف تخترق حياة الناس جميعا، سواء في ألفاظهم، أفعالهم ومعاملاتهم، فمن حيث اللفظ يحمل كلام كل متكلم على عرفه، فينصرف اللفظ إلى المعاني المقصودة بالعرف حين التكلم، ولو خالف المعاني الحقيقة التي وضع لها اللفظ في أصل اللغة، إذ أن العرف الطارئ نقل تلك الألفاظ إلى معان جديدة. فالعرف اللفظي تتألف به معان خاصة تكون هي المعتبرة في تنزيل كلام الناس عليها، وتحديد ما يترتب على تصرفاتهم القولية[1].

تصور ثنايا إحدى النوازل عن ذلك إذ مما أجاب عنه ابن رشد فيمن تزوج امرأة على شرط أنها بكر فوجدها غير عذراء، والعوام تظن أن البكر ذات العذرة، وتجهل أن البكر التي لم يكن لها زوج[2].

فرأى ابن رشد أن يكون في الكلام ما يدل على الشرط كقوله إن لم تكن بكرا رددتها فالعرف عند العامة إذا ذكرت بكرا على معنى الشرط فالمراد به عذراء لأنه مقصود منهم، ولولم يشترطوه لكان مخالفا للعرف فيجري على الخلاف إذا تعارض العرف واللفظ، والأول يصير حقيقة عرفية خاصة بلفظ الشرط، في حين أنه لو شرط أنها عذراء فوجدها ثيبا لردت باتفاق[3]، ويرجح ابن رشد القول بالرد في ذلك لجهله ويكون له ردها، لأن صرف كلام المتكلم على حقيقته اللغوية دون العرفية يترتب عليه إلزامه بما لا يعنيه هو ولا يفهمه الناس من كلامه[4]، ويتثمن هذا الموقف بفحوى القاعدة: "الحقيقة تترك بدلالة العادة والعرف، لأن الاستعمال لمتعارف يجعل إطلاق اللفظ على ما تعورف استعماله فيه حقيقة بالنسبة للمستعملين، ويجعل إطلاقه على معناه الوضعي الأصلي في نظرهم مجازا.

ومن المعلوم أن الأمر إذا داربين الحقيقة والمجاز تترجح الحقيقة وهي هنا العرف والعادة، ويترك المجاز وهو المعنى الوضعي الأصلي[5]. فالعرف اللفظي تتألف به لغة جديدة تكون هي المعتبرة في تنزيل كلام الناس وتحديد ما يترتب على تصرفاتهم القولية فيحمل كلام الناس على عرفهم[6].

---

[1] عمر الجيدي: **مباحث في المذهب المالكي**، ص236.

[2] ابن رشد: **الفتاوى**، ج3/ص1308، نازلة رقم(455).

[3] نفسه، ج3/ص1308، نازلة رقم(455).

[4] الجيدي: **مباحث في المذهب المالكي**، ص237.

[5] مصطفى الزرقا: **شرح القواعد الفقهية**، 231.

[6] القرافي: **الفروق**، ج1/ص76.

4. عوائد الأزياء:

من المتعارف عليه أن الزي يعد شكلا ثقافيا يجسد رؤية الجماعة والفرد لمجموع من القيم والمعايير الاجتماعية. واللثام كصنف في الأزياء السائدة، وكظاهرة ارتبطت بالمرابطين، فضلا عما تحمله من رموز ودلالات تعكس بعض مظاهر الحياة الاجتماعية[1]، من المفيد أن نشير إلى بعض إيحاءاته. تضاربت الآراء حول أسباب اتخاذ المرابطين اللثام، فكشف ابن حوقل أن أفراد القبائل الصنهاجية يتلثمون منذ طفولتهم وينشأون على تلك الحالة ويفسر هذه العادة بكونهم اعتبروا الفم سوءة تستحق الستركالعورة لما يخرج منه عندهم أنتن مما يخرج من العورة[2]، تجدر الإشارة أن النساء المرابطيات لا يتلثمن، فلوكان الأمر يتعلق بعيب لانطبق الأمر على النساء أيضا[3]. مما يدعو إلى التحفظ من هذا الحكم.

وثمة تعليل آخر فسر به أحد الشعراء ظاهرة اللثام، إذ ذكر أن المرابطين تلثموا من كثرة الحياء والحشمة والشجاعة والاستعداد لخوض الحرب[4]. لكن هذا التعليل يندرج في سياق المدح الذي جبل عليه الشعراء.

وعلى تباين الاجتهادات في تفسير الظاهرة، ألقت النوازل أضواء جديدة على هذه المسألة إذْكان فقهاء المغرب حريصين على تسجيل الكثير من دقائق العادات والتقاليد التي درج عليها المجتمع المرابطي بصفة خاصة، فأرجعت سبب تلثم المرابطين إلى العادة والعرف، فعندما سئل الفقيه الأندلسي عن زي المرابطين من التلثم هل هو واجب عليهم لزوما أم يستحب لهم أم يكره؟

أجاب بأن: "تلثم المرابطين زيهم الذي اختاروه لأنفسهم ونشأوا عليه وتوارثوه خلفا عن سلف، فلا كراهية فيه بل يستحب لهم التزامه، والمحافظة عليه"[5].

ففسر تلثم المرابطين بالعادة المتوارثة، مضيفا إلى أنه شعارهم الذي اقترن بدعوتهم الدينية، ويستشف من كلامه أن المرابطين اتخذوا اللثام شعارا يتميزون به عن غيرهم، ليس اللثام في حد ذاته، لأن كثيرا من القبائل

---

[1] بوتشيش: **تاريخ المغرب و الأندلس**، 75.

[2] ابن حوقل: **صورة الأرض**، بيروت: دار مكتبة الحياة، (د.ت)، ص99.

[3] بوتشيش: **المغرب والأندلس**، ص76.

[4] حيث يقول الشاعر أبو محمد بن حامد:

ملك شرف العلا من حمير وإن انتموا صنهاجة هم هم

لما حمو أحواز كل فضيلة غلب الحياء عليهم فتلثموا

يراجع ابن أبي زرع الفاسي: **الأنيس المطرب بروض القرطاس**، الرباط: دار المنصورة، 1942، ص137.

[5] ابن رشد: **الفتاوى**، ج2/ص964، نازلة رقم (277).

كانت تتلثم، بل كان يقصد الشكل الجديد الذي اتخذه المرابطون في طريقة مغايرة لعادة العرب، فتميز المرابطون بتضييقهم للثام لكن النازلة لم تفسر لنا كيفية هذا التضييق[1].

ويرى فقيه قرطبة أنه لا يجب عليهم أن ينزعوه لأنه من الزينة التي شهد بها التنزيل: ﴿قُلۡ مَنۡ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخۡرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزۡقِۚ قُلۡ هِيَ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا خَالِصَةٗ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ﴾[2].

ولما كان اللثام سمة جوهرية للمرابطين استخف ابن رشد من صلى متلثما بأن لاحرج عليه مستندا في ذلك إلى: ويمنع التلثم في الصلاة، إلا أن يكون ذلك شأنه كأهل لمتونة[3]، لأنه زيهم الذي به عرفوا، ومن صلى به منهم فلا حرج[4]. ولا تدع نصوص الحسبة مجالا للريبة فنوّهت هي الأخرى على أن اللثام زيّ خاص:"فيجب أن لا يلثم إلا صنهاجي أولمتوني أولمطي، لما وقع من ظلم للرعية إذا كان الإكرام للملثمين على حساب غير الملثمين[5]، فنخلص إلى أن التلثم عادة حميدة عند المرابطين وصفة استثنائية في بعض الحالات الشرعية.

ذلك أن الأعراف والتقاليد التي تعتادها كل أمة وتتخذها منهاجا تسير عليه، يصبح لها في نفوس الأفراد احتراما عظيما، وسلطان قوي لأنها تصبح من ضروريات الحياة التي لا غنى عنها، فهي بمثابة الدين احتراما وتقديسا، لأن العمل بكثرة تكراره يصبح جزءا من كيان النفس، لا تستطيع التخلص منه، ولذلك قالوا العادة طبيعة ثانية". وأكد الفقهاء أن في نزع الناس عن عاداتهم حرجا عظيما لما لها من القوة والتغلغل في نفوسهم[6].

نفوسهم[6].

5. كراء الأحباس:

يمكن القول أن الحبس ظاهرة اجتماعية و حضارية ميزت أصقاع الغرب الإسلامي، فتعززت الممارسة الوقفية في المجتمع الأندلسي بعد أن كانت مشروعا تعبديا، شفيعنا في ذلك جملة النصوص النوازلية التي ضمتها

---

[1] بوتشيش: **المغرب والأندلس**، ص77.

[2] الأعراف /27.

[3] الحطاب: **مواهب الجليل**، ج22/ص87.

[4] ابن رشد: **الفتاوى**، ج2/ص965، نازلة رقم (277).

[5] ابن عبدون: **رسالة في الحسبة**، اعتنى به: ليفي بروفنسال، القاهرة: مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، 1995، ص28.

[6] عمر الجيدي: **مباحث في المذهب المالكي**، ص260.

مدونة ابن رشد، إذ حفلت هذه الأخيرة بمسائل تربو عن الثلاثين[1] نازلة تتمحور في معظمها حول شؤون الأحباس والمحبسين وما تعلق بهما.

تميزت الأوقاف الأندلسية بوجود نظام الكراء و المزارعة في الأراضي والدور المحبسة، ويؤكد هذا ما سئل عنه ابن رشد من مدينة بطليوس، إذ استفتي في وجيبة–المدة–كراء أملاك محبسة ، تضمنت عقد كراء لمدة خمسين عاما، توفي المكتري خلال ذلك فتعلق أبناؤه، بالعقد المذكور إلى تمامه، والمعترض لهم يقول إن الكراء لهذه المدة لا يجوز[2]. فاستفتي عن حكم الكراء لهذه المدة، أهو جائز؟ أم مفسوخ؟.

أوضح ابن رشد من خلال جوابه أن مدة الكراء مختلف فيها، لكنه رجح القول بعدم الجواز إلى هذه المدة، فرأى أن الأحباس المحبسة على المساجد والمساكين، فلا ينبغي لمتولي النظر فيها كرائها لأكثر من أربعة أعوام، إن كانت أرضا، أولأكثر من عام واحد إذا كانت دارا، معللا في ذلك جوابه بقوله: لأن هذا جل عمل الناس، وعليه مضى عمل القضاة في كراء الأحباس[3].

وفي وثائق ابن العطار الذي جرى به العمل قبالات أرض الأحباس لأربعة أعوام وهذا الذي شهدناه بقرطبة، ودور الأحباس والحوانيت، إنما تكرى عاما فعاما. وشاهدنا ذلك من قضاتها بمحضر فقهائها، واستحسن قضاة قرطبة ذلك كونه أربعة أعوام، خوف اندراسه بطول مكثه بيد مكتريه[4].

6. أجرة الدلال:

شكلت أعراف وعوائد الناس قوة وسلطة فرضت نفسها على جملة الأحكام وأصبح لها صدى حيث غلب عليها روح التسهيل، والميل إلى اليسر والسماحة.

ومن المعاملات المالية التي أخضعت لعرف المجتمع وما اعتاد على التعامل به مما ليس في فعله حرج ويكون في حضره مشقة؛ الأجرة التي تمنح للدلال في الأسواق لقاء خدمته، حيث جرى العمل في المغرب على أن يعطي الناس بضاعتهم للدلال كي يصيح بها في الأسواق، فإن تم البيع استحق الأجرة كاملة وهي تجري

---

[1] إذ شكلت النوال الحبسية فسيفساء اجتماعية واقتصادية فكانت هذه الأخيرة تتعلق بمختلف الشرائح الاجتماعية والمؤسسات الحضارية، ثم إن منهج التركيز على نوازل معينة في المدونة يعكس طبيعة الاهتمامات والمشاكل المعالجة في تلك البيئة.

[2] ابن رشد: **الفتاوى**، ج1/ص291، نازلة رقم (55).

[3] نفسه، ج1/ص291، نازلة رقم (55).

[4] نفسه، ج1/ص292، نازلة رقم (55).

على العرف بحسب الزمان والمكان وقيمة السلعة[1]، ومن فتاويه في فقه البيوع لما سئل : «عن التاجر في حانوته أوالخياط يأتيه رجل بسلعة ويقول له: "أعط هذه السلعة لدلال يبيعها لي، فيفعل ثم يأتي الدلال بنصف الأجرة فيدفعه لصاحب الحانوت فإن أبى أخذه قال الدلال: هكذا أصنع مع سائر المسلمين ويعزم عليه في أخذ ذلك، فأجاب ابن رشد بأن ذلك سائغ له"[2]، ومرد ذلك إلى تحكيم العرف، الذي اعتبره الفقهاء في ذلك ويلزمهما بما تعورف عليه، وما جرت به العادة فجوز الفقيه أجرة السمسار[3].

ثانيا– فقه المصالح والمقاصد:

1. تحكيم المقاصد:

مراعاة نوايا المكلفين هو جزء من البنية الإفتائية في أنظار ابن رشد الفقهية وفرع من الاعتداد بالغايات والمقاصد وأن ثمرة تصرفات المكلفين وأفعالهم تتأثر بنيّاتهم ومقاصدهم، ولقد افتتح الشاطبي كلامه عن مقاصد المكلف في التكليف بقوله: "إنّ الأعمال بالنيات، والمقاصد معتبرة في التصرّفات من العبادات والعادات والأدلة على هذا المعنى لا تنحصر"[4]. وليس أولى من الاعتداد بهما ومراعاتها من نوازل الأيمان.

وفق هذا المنحى تندرج نازلة الأمير أبا طاهر تميم بن يوسف بن تاشفين من مدينة إشبيلية يستوضح فقيه العدوتين في يمين زوجه الحرة حواء بنت تاشفين إثر موت زوجها الأول قبله.

ونلتقط بعض الصور من ثنايا المسألة عن العادات الجنائزية من خلال موقف الحرة إذكانت المرأة تتبع الجنازة وتقف على شفير القبر. حتى خوطبت بالعودة إلى دارها فحلفت قائلة: "ثلث مالي على المساكين صدقة، وصوم سنة يلزمني، ورقيقي أحرار لوجه الله، لا رجعت إلى تلك الدار أبدا، أين الوجوه التي كنت أسكنها معهم؟"[5].

وحال زواجها بالأمير المذكور أجبرها على سكنى تلك الدار ولم يوسعها في ذلك عذرا، ومن هنا سأل عن حكم يمينها.

---

[1] قطب الريسوني: "**ماجرى به العمل في الفقه المالكي**"، مجلة العدل، العدد3/ رجب 1430، ص44.

[2] ابن رشد: **الفتاوى**،ج2/ص937، نازلة رقم (259).

[3] الدلال وجرى تسميته بالسمسار في الغرب الاسلامي.

[4] –الشاطبي: **الموافقات**، تحقيق: مشهور آل حسن بن سلمان، ط1، السعودية: دار بن عفان، 1997، ج2/ص246.

[5] ابن رشد: **الفتاوى**، ج2/ص1224، نازلة رقم (395).

وسنلمس تلك العناية بنوايا وظروف المكلف تفوح من موقف الفقيه حيال هذه النازلة عندما ارتأى أن لا حنث عليها في رجوعها إلى سكنى دار الإمارة، لأنها كرهت الرجوع على غير الحال التي كانت عليها مع زوجها المتوفي[1]، وحلفت على ذلك، معللا رأيه الفقهي بأن الأيمان إنما تحمل على بساطها[2]، والعلة المفهومة من قصد الحالف لاعلى ما تقتضيه ألفاظها في اللغة[3]، لأن الأحكام إنما هي لمعاني الألفاظ المفهومة، وللحالف نيته التي عقد عليها يمينه، وإن كانت مخالفة لظاهر اللفظ.

فإن لم تكن له نية فيحمل يمنه على بساطه وإن لم يكن له فمقصده من ذلك وعرف الناس[4]. إنما تعبدنا بمعاني الألفاظ دون مجردها[5]، فالألفاظ للمعاني المفهومة منها دون ظواهرها ولو اتبعت ظواهرها دون معانيها لعاد الدين كفرا[6].

وفي السياق نفسه تشير إحدى النوازل إلى اعتداد الفقيه ومراعاته لمقاصد الحالف وحمل الأيمان على بساطها، تسلط أحد النصوص الإفتائية الضوء على جانب من مشاركة المرأة في الحياة اليومية إلى جانب زوجها إذ ساهمت في مختلف الحرف، وحتى الحصاد فتذكر النازلة أن المرأة لما خرجت لمساعدة زوجها وشريكه منعها من ذلك الشريك فقال الزوج: "الأيمان لازمة إن أدخل يده في صحفة واحدة معه، فضيفا فأكلا جميعا معا"[7].

فأجاب الفقيه بأن لا حنث على الحالف في يمينه، "لأن بساطه يدل على أنه أراد ألا يأكل مما تصنع زوجته معاقبة له، على منعه إيّاها الالتقاط خلف الحصادين[8].

فمن حلف بالأيمان اللازمة وحنث فيعتبر في ذلك قصد الحالف، ويجب عليه النظر في مقاصد الناس ومقتضى خطاباتهم، فيبنى عليها الحكم ويرتب عليها الجواب، وعلى هذا تتنزل القاعدة: "يحمل كلام الحالف

---

[1] نفسه، ج2/ص1224، نازلة رقم (395).

[2] البساط: هو السبب الحامل على اليمين، إذ هو نية حكمية، ولذلك قال بعضهم هو أقوى من النية الصريحة، يخصص العام ويقيد المطلق، يراجع: محمود عبد المنعم ، **معجم المصطلحات الفقهية**، ج1/ص379.

[3] ابن رشد: **الفتاوى**، ج2/ص1224، نازلة رقم (395).

[4] ابن رشد، **المقدمات**، ج2/ص408.

[5] ابن رشد: **الفتاوى** ج2/ص733.

[6] نفسه، ج2/ص1225، نازلة رقم (395).

[7] نفسه، ج2/ص1115، نازلة رقم (345).

[8] نفسه، ج2/ص1115، نازلة رقم (345).

والناذر وكل عاقد على عرفه وقصده ولوخالف لغة العرب "[1]. ولا بد من الالتفات إلى المعاني التي شرعت لها الأحكام، والمعاني هي مسببات الأحكام [2].

2. جلب المصالح:

إن رؤى الفقيه يجب أن تتعدى الحدود والأطر النصية، ليتسع عطاؤها وتستوعب مختلف الإلحاحات والضرورات، وتستجيب لمختلف الرغبات والتطلعات، تواكب مشاكل الحياة مهما تجددت وتطورت ليتسع عطاء الأحكام بذلك لجلب المصالح ودرء المفاسد.

ومن هذا المنطلق المصلحي تناغمت في النوازل الرشدية وتقاطعت المصالح العامة بالمكاسب الخاصة، يشهد لذلك المسألة الواردة من مدينة سبتة التي يستجلى فيها رأي الفقيه عن توسيع جامع ضاق عن أهله، واحتيج إلى الزيادة فيه، وحواليه حوانيت لقوم شتى، فطلب منهم البيع لتزاد في الجامع، فرفضوا وادعوا أنها محبسة[3].

وبين رؤية المفتي للحادثة وتعبيره عن تلك الرؤية وفي لحظة التناغم بين الضرورة العامة والمصلحة الخاصة أفصح الموقف الفقهي على: "أن تنزع الحوانيت من أصحابها بقيمتها، ويحكم عليهم بذلك أحبوا أم كرهوا، وحتى لو كانت محبسة. لمنفعة الناس بذلك، وضرورتهم إليها"[4]، مستندا في ذلك أن الحكم في هذا من باب القضاء على الخاصة لمنفعة العامة[5]، فانتزاع الملكية الخاصة لصالح المصلحة العامة أصل من الأصول المقطوع بها.

رغم أن الأصل الشرعي ألا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفسه، ومن أصول الشريعة وإحدى ضرورياتها الخمس، حفظ المال، لكن نزع ملكية العقار للمصلحة تطبيقا لقواعد الشريعة العامة في رعاية المصالح، وتنزيل الحاجة العامة منزلة الضرورة، وتحمل الضرر الخاص لتفادي الضرر العام.

ولن يتوانى فقيه الأندلس في بيان الضرر الذي يسببه ضيق الجامع من الصلاة في الرحاب، والطرق المتصلة به لا سيما عند الطين والمطر، فوجب لتحقيق تلك المنفعة أن تؤخذ منهم جبرا، أحبوا أم كرهوا

---

[1] عمر الجيدي: **مباحث في المذهب المالكي**، ص243.

[2] الشاطبي: **الموافقات**، ج1/ص146.

[3] ابن رشد: **الفتاوى**، ج1/ص243، نازلة رقم (46).

[4] نفسه، ج1/ص243، نازلة رقم (46).

[5] نفسه، ج1/ص245، نازلة رقم (46).

ويأمرون بأن يجعلوا لها قيمة يأخذونها في الحبس، مستندا في ذلك بما روي عن مالك من جوزا بيع الأحباس لتوسيع الجامع[1].

إن الشارع توسع في بيان العلل و الحكم في باب المعاملات والعادات، وأكثر ما علل به الحكم المناسبة التي تتصل بالمصالح، حيث قصد فيها اتباع المعاني، لا الوقوف مع النصوص بخلاف باب العبادات[2]. كما ترك المالكية الدليل –النص– على طريق الاستثناء وإن ترك الدليل يكون للعرف، كما يكون للمصلحة نظرا في مآلات الأفعال[3].

3. درء المفاسد:

من بين المشاكل الاجتماعية التي أدت إلى تصدع الحياة الزوجية، ونهاية أمدها الطلاق، وفك العصمة الزوجية. ويستشف شيوع هذه الظاهرة من خلال إفرازات الكثير من النوازل التي تبرهن إلى حد ما على معاناة الشرائح الاجتماعية من هذا الأمر الذي يعتبر أبغض الحلال.

فتواتر النصوص الإفتائية في المدونة النازلية يعبر عن ارتباك ينخر التلاحم والانسجام الأسري، على أن ذلك لايحجب عنا بعض المظاهر المشرقة، تسد أحيانا كل طرق الاصلاح و يصبح الطلاق الحل الأنسب، والعلاج الوحيد حال استحالة الاستمرار، وهذا ما يفسر وقوع حالات كثيرة من الطلاق في الفترة المرابطية[4].

وفي هذا الصدد تصور إحدى النوازل رجلا مطلاقا قال في يمينه: "كل امرأة أتزوجها بقرطبة فهي طالق، ثم تزوج بقرطبة، ولليمين نحو من ثلاثين عاما"[5].

ولن يتجاهل الفقيه حال مستفتيه مبينا له أن طلاقه يتكرر في كل مرة في المرأة التي يتزوجها بقرطبة، فيلزمه الطلاق الذي حلف به في نكاحه إياها بقرطبة.

ويبادر إلى عرض حل على المستفتي؛ بعد التثبت من كلامه، فله أن يتزوجها بغيرقرطبة، بأن تخرج هي ووليها معه إلى غير قرطبة من البلاد فيعقد نكاحه ثم يرجع إليها فيسكن فيها معها[1].

---

[1] نفسه، ج1/ص267، نازلة رقم (46).

[2] عطا موسى أحمد أهل: "**تخصيص العموم بالعرف والعادة**"، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية، غزة، 2007، ص92.

[3] أيمن جبريل عطا الله جويلس: "**تخصيص النص بالمصلحة**"، رسالة ماجستير ، جامعة النجاح، فلسطين، 2003، ص120.

[4] من السهل أن يلحظ المطلع على نوزال ابن رشد كثرة المسائل المتعلقة بالطلاق والخلع، فقد فاقت عقود الأحوال الشخصية الأخرى، ويبقى حصر أسبابها رهين الدراسات الاجتماعية المتعلقة بالفترة المرابطية.

[5] ابن رشد: **الفتاوى**، ج3/ص1426، نازلة رقم (522).

مراعاة الفتوى للبعد الاجتماعي والنظر المقاصدي في إبقاء العصمة الزوجية بأن وجد منفذ ليتفادى أبغض الحلول ويمرر حالة من الحالات التي احتفت بها مدونته آملا في ذلك وجاء لداء تفشى.

4. رفع الحرج:

تتماهى في هذه النازلة الأنظار والمواقف الفقهية المرنة التي روعي فيها التيسير والتسهيل، حاول فيها الفقيه اعتبار الظروف والأحوال الصحية المؤثرة في أداء بعض العبادات كالإمامة مثلا.

فقد استفتي فقيه قرطبة في إمام جماعة ظهر عليه داء الجذام فكرهت جماعته الائتمام به، وذهبت الى استبداله وتأخيره عن الإمامة، لأن المأمومين لا يقدحون عليه في دينه ولا مقدرته، وإنما يعافون مرضه المذكور[2].

فأوضح مفتيا بأن: إمامة المجذوم جائزة، لأن العيوب القادحة في الإمامة إنما هي في الأديان وليست في الأبدان، إلا أن يسوء حاله ويتفاحش داءه ويتقابح منظره، فيتأذون به فله أن يتأخر. وفي السياق نفسه ترد نازلة أخرى تتعلق بإمامة من نزل به عارض منعه من أداء تكبيرة الإحرام، وأبى الناس الصلاة وراءه، إذ ما حل به يمنعه النطق بتكبيرة الإحرام على وجهها الصحيح، ويصور السائل ذلك بأن يغير الكاف هاء وغينا وربما أقامها أحيانا على وجهها"[3]. وبادرالمستفتي إلى تحديد مرمى الإشكال بأن خيار البلد يرفضون الصلاة خلفه، ففي اعتقادهم أنه لا بد منها، ولايجزئ غيرها في الصلاة.

سيزيح الفقيه الكثير من اللبس في جوابه على سؤال تلميذه عياض، مبينا له في ذلك أن تكبيرة الإحرام افتتاح الصلاة تعبد بها، وإن حل بالفرد ما يعسر عليه الإتيان بها على الوجه الصحيح في الغالب الأعم بأن يصعب أن ينطق بالكاف فتارة يلفظها هاء وأخرى غينا، فذلك راجع لعدم قدرته وقصده، فإمامته جائزة وصلاة من خلفه تامة، ولايقدح في إمامة أهل الفضل والدين. ولا يكلف الله نفسا إلا وسعها معبرا أنه إنما أجاز ذلك لضرورة هذا الإمام وحمله على الألكن وأن مذهبه المنع في ذلك[4].

---

[1] نفسه، ج3/ص1426، نازلة رقم (522).

[2] نفسه، ج2/ص884، نازلة رقم (219).

[3] نفسه، ج3/ص1617، نازلة رقم (631).

[4] نفسه، ج3/ص1616، نازلة رقم (631).

و مستند ذلك أن الدين يسر والحرج مرفوع والمشقة تجلب التيسير[1]، التي هي أصل من أصول الشرع ومعظم الرخص تنبثق عنها[2]، وهي تفسر وتعلل الأحكام التي روعي فيها التيسير والمرونة، وأن الشريعة لم تكلف الناس بما لا يستطيعون وما يتنافى مع طبائعهم الجوهرية والعارضة فرفع الحرج [3].

على مستوى الأسئلة المطروحة على الفقيه، تبدو بوضوح خصوصيات مجتمع كان يحاول التوفيق بين معطيات واقعه الاجتماعي المبني على أعراف وعادات ممتدة، وبين الشرع الإسلامي، وضمن هذه الحالة التاريخية الفريدة التي استمرت تتفاعل طوال المدة التي أرخت لها نوازل ابن رشد، أظهرت أنظار العقل الفقهي تأثرا وتفاعلا مع مجريات الحياة وسياقاتها. فكانت النبرة حيال النوازل المطروحة متفهمة ومحتضنة لهذا الوضع، دليلنا في ذلك أن عبارات العادة والعرف وماجرى به العمل، كادت تخترق جل النوازل المرتبطة بهموم المجتمع وقضاياه الحياتية.

قد يطغى المتغير على الثابت، فتغدوا المتغيرات بمثابة ثوابت بمالا يعيق مواكبة الدين للواقع المتجدد.

[1] "**المشقة تجلب التيسير**" لأن الحرج مدفوع بالنص ولكن جلبها التيسير مشروط بعدم مصادمتها نصا، فإذا صادمت نصا روعي دونها، والمراد بالمشقة الجالبة للتيسير المشقة التي تنفك عنها التكاليف الشرعية، يراجع: مصطفى الزرقا، **شرح القواعد الفقهية**، ص157.

[2] الندوي: **القواعد الفقهية**، ص196.

[3] نفسه،ص196.

الفصل الثالث:

العقل الفقهي..
بين إكراهات التاريخ وسياج النصوص

أولا: إيقاع الحياة اليومية:

1. الفرد المحتار حول الفرض المختار
2. انشقاق الفريق حول المسجد العتيق
3. شرط المغيب
4. عتق العبيد

ثانيا: ضروب المعاملات المالية:

1. رواتب الجند
2. أجير مجريط
3. مراطلة الخالص بغيره
4. انقطاع السكة
5. كراء الفنادق
6. تجار طليطلة

أثارت النوازل الفقهية قضايا تاريخية، قلمّا أعارتها المصادر الأخرى نفس الاهتمام، ولا شك أن طبيعة هذا النوع من المستندات قد جعلها قادرة على إزاحة الستار عن مجموعة من العناصر المسكوت عنها في المدونة الإخبارية أو الكتابات الرسمية.

وعلى الرغم من الموضوع الديني للمادة النازلية إلا أنها أنتجت خطابا ينطوي على مادة تاريخية، ورسمت لوحة فريدة عن المجتمع المرابطي[1]، خلال مرحلة اللااستقرار؛ زمن الفتن والاضطرابات، حيث تطمح مختلف الفعاليات الاجتماعية ضبط أمورها وفق المنظور الديني، إذ تحاول التوفيق بين معطيات الواقع المتغير بسبب تبدل الحكم وظهور كيانات سياسية جديدة وما ارتبط بها من تبعات، فهناك من النوازل ما يفيض بذكر بعض الزوايا التي أغفلتها المدونة التاريخية؛ سواء تعلق الأمر بالجانب الاقتصادي أوالاجتماعي.

تتماهى في هذا المسلك قدرة العقل الفقهي ومدى استيعابه في اللاثابت في الطارئ، فهل مارس ضغطه عليه، أم أن المواقف الفقهية الصادرة عن فقيه العدوتين ظلت وفية للنصوص؟ أم لعل المعطيات الجديدة فرضت نفسها وألقت بظلالها على منطق ابن رشد الفقهي؟ وكيف حاول الفقيه أن يتأقلم مع تقلبات الأحوال السياسية والاقتصادية؟.

لعل وصف مؤرخ أندلسي، لسنوات الفتن هو أصدق وصف يدل على جرحها الغائر في بنية المجتمع الأندلسي والمغربي، فالجرح السياسي لطالما يترك بصمات غائرة على تلك الثوابت الاجتماعية والاقتصادية، التي كان ينعم بها المجتمع حين حولها إلى متغيرات: "إذ كانت سنوات الفتنة شدادا نكدات، صعابا مشؤومات، كريهات المبدأ والفاتحة، قبيحة المنتهى والخاتمة، لم يعدم فيها حيف، ولا فورق فيها خوف، ولا تمّ سرور... مع تغير السيرة، وخرق الهيبة، واشتعال الفتنة، واختلاق المعصية..."[2].

تعرضت الأندلس خلال فترة الانتقال من حكم الطوائف إلى حكم دولة المرابطين لحالة من الاضطراب، واختلال الأمن وانعدام التوازن انعكس ذلك على مظاهر الحياة العامة للمجتمع، لقد كان عليها وهي البلد الثغر أن تكيف وضعيتها على إيقاعات لم تتوفر في أقطار أخرى تزامن ذلك وانقلاب موازين القوى حيث شكل صعود القوى المسيحية عاملا يضاف إلى ما سبق إذ أدى إلى تغير في الخارطة السياسية،

[1] عمر بنميرة: "**جوانب من تاريخ أهل الذمة الإسلامي**"، ضمن ندوة: الأندلس قرون من التقلبات والعطاءات، لجنة التحرير: محمد علي زيدان وآخرون، الرياض: مطبوعات مكتبة الملك عبد العزيز العامة، 1996، ص201.

[2] ابن بسام الشنتريني: **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار الثقافة، 1997، القسم الأول، مج1، ص36.

وما سينجر عن ذلك من تبعات. فهناك ما يوحي بقلق ساد مختلف مظاهرالحياة، فتواترت المؤشرات الدالة على تذبذب ساد الحياة اليومية، واضطراب وإلحاح كان على المواقف الفقهية والنصوص الإفتائية احتوائه والصمود في وجه المتغيرات الطارئة.

تميزت نوازل هذا المسلك بمزاج خاص في إنارة بعض الجوانب، المتعلقة بالشؤون الاجتماعية والاقتصادية، فهي تكشف عن ظواهر في البيئة الأندلسية والمغربية المتأثرتين بما يجري فيهما من أحدث وتصور حالات نجمت في الحياة، خالفت المعتاد، وشوشت العباد[1]، تسجل بعض التجاوزات، وتستجيب لبعض التحديات.

غير خاف أن تتشابك في هذا المنحى وتتداخل ثلة من عناصر الحياة ومن لب المجتمع تتماهى فيها إفرازات التاريخ وإكراهات الواقع على مظاهر الحياة الدينية والمدنية لمجتمع الغرب الإسلامي.

أولا– إيقاع الحياة اليومية:

1. الفرد المحتار حول الفرض المختار:

إن صدى الفتن والحروب يلاحق مظاهر الحياة الدينية، ويسبب قلقا يسود كافة التشكيلات الاجتماعية، فممّا ظلّ يشغل بال الأندلسيين وأهل العدوة في ظل حالة الأمن، حيرة سادت كافة الفعاليات حول أي العمل أفضل وأي الفرضين أجزأ؟.

وكان من أكثر المسائل التي شغلت الدنيا واستأثرت باهتمام الحاكم والمحكوم مسألة الحج والجهاد، نجد صدى ذلك في سؤال أمير المسلمين علي بن يوسف بن تاشفين حينما هرع يستجلي رأي فقيه العدوتين في أيّ العملين أفضل لأهل الأندلس؟[2]، في تلك الفترة الحرجة، حوالي سنة 515هـ/1121م.

وهي من القضايا التي كانت تشغل فكر الأمير المرابطي، وتسفر عن مدى اهتمام دولة الملثمين بالجهاد والذب عن ثغور المسلمين المواجهة للممالك المسيحية، كذلك الخطر الذي كان يحدق ببلاد الأندلس، وثغورها من قبل النصارى الإسبان، فكان الحج من بلاد الأندلس والمغرب إلى الأراضي المقدسة بالحجاز محفوفا

[1] ابن رشد: **المسائل**، ص 98.

[2] ابن رشد: **الفتاوى**، ج2/ص1021، نازلة رقم (297).

بالمخاطر، متميزا بالصعوبة و المشقة في ظل بعد المسافة، وانعدام الشعور بالأمن على النفس والمال، أثناء رحلة الحج التي كانت تتم عن طريق البحر في العموم[1].

أفصح ابن رشد في بيانه الذي جاء متوهجا بروح الواقع مصطبغا بضرورة الظرف وحتميته، بأن فرض الحج ساقط عن أهل الأندلس ومن هو في حكمهم، ومرد ذلك إلى انعدام الاستطاعة التي هي شرط في الوجوب، لأنها القدرة على الوصول مع الأمن على النفس والمال، وذلك معدوم في هذا الزمان، وإذا سقط فرض الحج لهذه العلة صار نفلا مكروها لتقحم الغرر[2].

موضحا لسائله فضائل الجهاد حاثا عليه لما ورد فيه من الفضل العظيم، ويدخل ضمن هذا حجاج العدوة المغربية. إذ سبيلهم سبيل أهل الأندلس، إن كانو لايصلون إلى مكة إلا بخوف على أموالهم وأنفسهم، مبينا على أنه: "إن لم يكونوا يخافون فالجهاد عندي لهم أفضل من تعجيل الحج إذ قيل أنه على التراخي"[3]، وهو الصحيح في مذهب الإمام مالك، مميزا في ذلك بنظرة حصيفة بين من "لا يقوم بالجهاد فيصبح الأمر محمولا في حقه على التراخي وله حالة يتعين فيها وهو الوقت الذي يغلب على الظن فواته بتأخيره وهويتعين عندي على من بلغ الستين"[4].

ومما يدل على أن الحج على التراخي فرضه سنة تسع وإقامة أبو بكر للناس ذلك العام، ولم يحج الرسول صلى الله عليه وسلم إلا في سنة عشر، وأصل الاختلاف إنما هو في أن الأمر المطلق أيقتضي الفور أم التراخي؟ فلو كان قول الله عزوجل: ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً ۚ ﴿٩٧﴾ ﴾[5] يقتضي الفور في اللسان، ومفهوما في الخطاب لما صحّ أن يؤخر الحج إلى عام آخر، وصح بذلك الدليل على أن الأمر في محمول على التراخي[6].

وأما من يقوم بفريضة الجهاد من حماة المسلمين وأجنادهم فالجهاد هو الواجب عليهم، إذ لا يتعين عليهم تعجيل الحج إلاّ من بلغ منهم المعترك[7]، وإن مات قبل فوت وقته سقط عنه[1].

---

[1] كمال السيد: **صور من المجتمع الأندلسي**، ص27.

[2] ابن رشد: **الفتاوى**، ج2/ص1022، نازلة رقم (297).

[3] المصدر نفسه، ج2/ص1023، نازلة رقم (297).

[4] نفسه، ج2/ص1023، نازلة رقم (297).

[5] آل عمران/97.

[6] ابن رشد: **المقدمات والممهدات**، ج1/ص383.

[7] ابن رشد: **الفتاوى**، ج2/ص1024، رقم (297).

وهي فتوى تدخل في إطار تغير الأحكام بتغير الأزمان، وليس المراد بتغير الفتوى تغير هذه الأحكام وتبدلها من حرام إلى حلال ومن أمر إلى نهي، وإنما المقصود بتغير التنزيل تغير أحوال النازلة بالمسلمين زمانا ومكانا.

وأن فقهاء المالكية من المغاربة والأندلسيين تعاملوا مع علل الأحكام بالبحث عن الغايات والمقاصد، فلم يغب البعد المقاصدي عن أنظار ابن رشد الإفتائية، إذ تميزت بمراعاة الحال، ودرء المفاسد مقدم على جلب المصالح[2].

2. انشقاق الفريق حول المسجد العتيق:

تتلاقح في المدونة النازلية عناصر الحياة، فتجمع بين الدين ومجريات الواقع في انسجام قل نظيره، يعبر عن روح البيئة وخصوصية ملامحها.

لا يخامرنا شك في مدى تأثير الظروف السياسية والوقائع العسكرية على سيرورة مظاهر الحياة سواء تعلق الأمر بالعبادات أوحياة الناس في شقها المعاملاتي.

يتضح من خلال المسائل الفقهية أن القرى المتجاورة كان يتم الاتفاق بين سكانها على اختيار أحد مساجدها الكبيرة إلى حد ما ليكون جامعا يؤدي فيه جميع من في تلك البلدة صلاة الجمعة، غير أنه كانت تحدث أحيانا منازعات بين الأهالي عند اختيار أكثر المساجد صلاحية لأداء الصلاة[3].

يستشف من النازلة التي تعود إلى العصر المرابطي أن هناك قرية ضمن أربعة عشر قرية بمنطقة شرق الأندلس، كان بها جامع قديم، اتفق أهل القري على إصلاحه و تعميره لأداء الصلاة فيه، لما في ذلك من منفعة القرى المجاورة، لأنه يتوسطها وصلوا فيه إلى نشوب الفتنة القرطبية، أوائل القرن5ه/11م، حيث اضطروا إلى الانتقال إلى حصن من على مقربة من القرى المذكورة وأدوا الصلاة في جامعه إلى أن وضعت الحرب أوزارها[4]، حيث أصبحوا يصلون الجمعة في مسجد إحدى القرى المجاورة للحصن، إلى أن استقرت الأوضاع

---

[1] الحطاب الرعيني: **مواهب الجليل**، ج3/ص448.

[2] أفتى ابن رشد بسقوط الحج على أهل المغرب والأندلس، في حين أفتى أبو بكر الطرطوشي بأنه حرام على أهل المغرب، وأنّ من غزا وحج سقط فرضه ولكنه آثم بما ارتكب من الغرر، وأكد ابن طلحة بأن الطريق من الأندلس إلى اشبيلية ثم إلى بجاية، و المهدية ينعدم الأمن فيه؛ "ودخلتها فلقيت في بلاد المغرب ما اعتقدت أن الحج معه ساقط على أهل المغرب بل حرام". يراجع في ذلك: ابن رشد: **الفتاوى**،ج2/ ص1026.

[3] كمال السيد: **صورة المجتمع الأندلسي**، ص23.

[4] نفسه، ص23.

واستتب الأمن فانصرف الناس إلى قراهم وثار النزاع بينهم، وانقسموا إلى طائفتين: إحداهما تصلي في الجامع القديم والأخرى تصلي في المسجد الحديث الكائن في القرية المتاخمة للحصن. واحتج أهل القرية الأخيرة بأن قريتهم أكثر دورا وسكانا، من القرية الواقع بها الجامع القديم، أما سكان القرى الأخرى فقد تعللوا بأن الجامع القديم يقع في قرية تتوسط بقية القرى، وأضافوا بأن الصلاة في غيره تسبب لهم الضرر بسبب بعد المسافة[1].

وعلى هذا فمن منطلق الرفق ونفي الضرر، يطالبون بالصلاة في الجامع القديم، حسبما تم الاتفاق وجرى عليه العمل منذ القديم[2].

وعندما عرضت المشكلة على الفقيه أوضح لأصحاب النزاع بأنه لا ينبغي مراعاة قدم الجامع، إذ لم تتصل إقامة الجمعة فيه لانتقال أهله عنه إلى جامع الحصن، والواجب أن تقر الجمعة في القرية التي انتقلوا اليها من الحصن في أول الهدنة، وأقاموا فيها صلاة الجمعة، ولا تنقل عنها إلى الجامع القديم[3].

ومرد ذلك أن صلاة الجمعة لا تقر إلا بثلاثين بيتا عند مالك، وإن كانوا أقل من ثلاثين من قرية واحدة لا يجمَّعوا، حتى تكون القرية الضخمة فيها نحو من ثلاثين بيتا[4]، وهو مستند الجماعة التي طالبت ببقاء الصلاة في الحصن لأن"قريتنا فيها ثلاثون دارا"[5]، بخلاف القرية الأخرى التي تضم اثنتا عشر دارا، فمذهب ابن رشد يرجح القول بأن العدد أن يكونوا ثلاثين أو ما قارب ليجمعّوا الجمعة، فيكون المراد أنه يشترط في وجوب الجمعة وفي صحتها أن يكون في محل إقامتها الجماعة الذين تتقرى[6] بهم القرية، أي أن تكون القرية بها ثلاثون رجلا[7].

وقد يكون للحرب دور في اختيار الجامع الذي تؤدى فيه الصلاة فجوامع الحصون تشكل ملاذا آمنا يقي شر الحرب لحين زوالها.

---

[1] ابن رشد: الفتاوى، ج2/ص785، نازلة رقم (184).

[2] كمال السيد: **صورة المجتمع الأندلسي**، ص23.

[3] ابن رشد: **الفتاوى**، ج2/ص785، رقم (184).

[4] ابن أبي زيد القيرواني: **النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات**، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1999، ج1، ص452.

[5] ابن رشد: **الفتاوى**، ج2/ص785، رقم (184).

[6] تتقرى: يمكتهم الثواء والإقامة آمنين مستغنين، وذلك يختلف باختلاف الجهات في الأمن والخوف. يراجع : الحطاب الرعيني: **مواهب الجليل** ج2/ص525 .

[7] ابن ابي زيد القيرواني: **النوادر والزيادات**، ج1/ص451.

3. شرط المغيب[1]:

لم تسلم عقود الأحوال الشخصية من تبعات وتركات عهود الفتن والخلل السياسي، إذ ما فتئت حالات الاضطراب تلاحق العلاقات الاجتماعية تؤثر في أحكامها وتغير مجراها.

وأهم ما ميز عقود النكاح والصداق في الأندلس حضور شرط في العقد يسمى بشرط المغيب إذ كان غياب الزوج يمنح للمرأة حقها في أن تجعل الأمر بيدها، فتطلق نفسها إن تجاوز الغياب المدة المحددة في العقد. فكان هذا الشرط لصيقا بعقود النكاح حسبما ينعقد في صداقات الناس اليوم، وشرط في عقد الصداق على المغيب، على عادة الناس اليوم[2].

تشهد بذلك جملة الإشكالات الواردة بهذا الخصوص، نلتقط من ذلك صورة ما استفتي فيه ابن رشد عن نساء المفقودين في قتندة[3]؛ ألهن حق الأخذ بشرط المغيب في ذلك أم لا؟. وأفتى بشأن ذلك أن للمرأة أن أن تطلق نفسها بعد يمينها على ما شرطه الزوج، وأن تأخذ بشرطها في ذلك.

كما اعتبر ابن رشد من فقد بتلك الوقيعة[4]، وحكم لنسائهم بالتلوم عن الزوج من يوم ترفع أمرها سنة سنة كاملة يبحث فيها عن أمره. استند في ذلك بما ورد عن مالك فيمن فقد بأرض العدو بين الصفين بأن المرأة تعتد سنة كاملة[5]. وأوضح أن المفقود يضرب له أجل أربع سنين، إلا من فقد بين الصفين يضرب له سنة، ثم تعتد امرأته بعد الأجل، وتتزوج إن أحبت، ويقسم ماله بين ورثته، وأن ضرب الأجل يكون من يوم يضربه السلطان وينظر فيه، والعدة من بعد انقضاء الأجل والحكم عليه[6].

4. عتق العبيد:

---

[1] المشكلة التي تتردد في نوازل الفترة المرابطية تتجلى في طول مدة غياب الأزواج عن نسائهم، اللائي أصبحن يشترطن في عقود صداقهن ألا يغيب عنهن أزواجهن، وهو ما عبر عنه ابن رشد بـ: "شرط المغيب حسبما ما ينعقد في صداقات الناس اليوم، وللأسف فان الكتب الفقهية لا تفصح بما فيه الكفاية عن أسباب غياب الرجال عن زوجاتهم، باستثناء سبب واحد ورد في بعض النوازل وهو التجارة، غير أن المشاركة في الحروب حسبما ورد شكلت عاملا آخر من عوامل هذا الغياب، إذ كان لا يعرف هل قتل الزوج في المعركة أم لازال على قيد الحياة، والإشكالية ذاتها طرحت لدى أسير الحرب. يراجع : القادري بوتشيش، **المغرب و الأندلس في عصر المرابطين**، ص40-41.

[2] ابن رشد: **الفتاوى**، ج3/ص1460، نازلة رقم (534).

[3] قتندة: بلدة بالأندلس ثغر سرقسطة كانت بها وقعة بين المسلين والإفرنج. يراجع : ياقوت الحموي: **معجم البلدان**، بيروت: دار صادر، (د.ت)، ج4/ص310.

[4] ابن رشد: **الفتاوى**، ج 3/ص1399، رقم (507).

[5] ابن رشد: **البيان والتحصيل**، ج5/ص368.

[6] نفسه، ج5/ص368.

يشكل العبيد أدنى درجات سلم الهرم الاجتماعي، ورغم طمس أخبارهم من قبل المدونة التاريخية فإن نصوصا فقهية وأمثالا شعبية لا يستهان بها تنير زوايا مظلمة وخفايا هذه الفئة المغيبة في العصر المرابطي ضمن خارطة البناء الاجتماعي[1].

تجمع النصوص على خضوع العبد لسيده خضوعا مطلقا إذ لم يكن له أن يتصرف في أمر من أموره الشخصية إلا بإذن مالكه، فكان للسيد حق تزويج العبد أو الأمة[2]، وينص في عقد الزواج على موافقة السيد الذي يدفع عنهما الصداق كما ينص على الشروط التي يفرضها عليهما، وله كامل الصلاحية في تزويجهما ولو دون رضاهما وحسبنا أن الأمة إذا تزوجت من غير إذن سيدها فنكاحها فاسد[3].

وتجلت سلطة السيد على ممالكيه –ذكورا وإناثا– فيما أوردته إحدى النوازل من أن رجلا ابتاع أمة مع ابنتها فوطئها ثم وطئ ابنتها بعد أن كبرت.

فوضعية العبيد كانت سيئة[4]، وأضحى بالإمكان أن يشتري العبد حريته بالمال أو بوصية سيده بعد وفاته، ففي هذا السياق لدينا نص وصية كتبها رجل في شان عتق أمته وبامكانه شراء حريته إذا ثبت أصل فساد شرائه أو إذا ثبتت حريته فأبانت إحدى نوازل الفترة أن أمة أثبتت حريتها، وأنها حرة من أبوين حرين فحكم القاضي بالرجوع على صاحبها بحكم حريتها وإطلاقها من الرق[5].

أثيرت في نوزال الحقبة المدروسة مسألة الأولوية في استحقاق العتق[6]، وما إذا كانت هذه الأسبقية تعطى تعطى للعبد أو الأمة. وهل تكون لصالح العبد المسلم أو العبد الافرنجي؟.

ويبدو أن المعيار الأساسي في المفاضلة بينهما هو قيمة العبد من ناحية الثمن، فأوضح ابن رشد في جوابه عن سؤال أهل سبتة حول إذا ما كان عتق الإماء والعبيد في الأمر سواء؛ "بأن عتق الأكثر ثمنا منهما

---

[1] القادري بوتشيش، **مباحث في التاريخ**، ص194.

[2] ابن رشد: **الفتاوى**، ج2/ص806، نازلة رقم (190).

[3] بوتشيش: **مباحث في التاريخ**، ص195.

[4] صوّر الباحث المغربي إبراهيم القادري بوتشيش وضعية طبقة العبيد في صورة قاتمة، وتبلورت المشاهد المعبرة عن تلك الوضعية المزرية في جملة نصوص نوازلية وأمثال شعبية تعكس النظرة السلبية لهذه الطبقة، خاصة ما تعلق بالإماء على وجه الخصوص. يراجع في ذلك كتابه **مباحث في التاريخ الاجتماعي**، ص196.

[5] ابن رشد: **الفتاوى**، ج2/ص1038، نازلة رقم (326).

[6] من أهم أبواب العتق قضاء الكفارة.

أعظم في الأجر عبدا كان أو أنثى"، لعموم قول النبي[1] صلى الله عليه وسلم في ذلك. بينما سيفضل الفقيه حال الاستواء في الثمن و النفاسة عتق الذكر لما فضله الله على الأنثى من إمامة، شهادة وجهاد هذا فيما يخص العبيد من المسلمين[2].

بيد أن مدار الإشكال حول أولوية العتق بين المتباينين في لجنس من أهل الذمة هل الفضل عتق الذكر أوالأنثى؟.

فبنظرة تنطوي على أبعاد متعددة المقاصد أفتى بأن "عتق الأنثى أفضل لأن نكاحها يحل بذلك للمسلمين، ففي عتقها منفعة لهم، ولا منفعة لهم في عتق الذكر، لأن عتق الذكر يحرم بيت المال من الجزية"[3]. وذلك ما عبر عنه مؤرخ معاصر واستنتج بأن الفقيه قصد بذلك نظرة تحمل أبعادا تصب في صالح الخزائن المرابطية نلمس ذلك في قوله: "مما يعكس ارتباط الفتاوى بالسياسة الجبائية[4]".

ثانيا– ضروب من المعاملات المالية:

1. رواتب الجند:

ألمحت الموارد الفقهية في المدونة النازلية إلى طائفة من طوائف المجتمع الأندلسي وهم الجند من المرابطين البربر والأندلسيين، فأشارت إلى مستواهم المعيشي، ويتضح من المسألة أن الجند –سواء من المغاربة أوالأندلسيين– كانوا يتمتعون بمركز اقتصادي مرموق، ومستوى معيشي مرتفع، حيث كانوا يصرفون رواتب عينية تعرف بالبراءات؛ وهي عبارة عن كميات من الطعام أي الحبوب يصرفها أمير المسلمين المرابطي للجند في الحصون والثغور، وهي تشبه المواساة التي كان الموحدون يفرقونها كل سنة بعد وصول المحاصيل إلى مخازن الدولة[5].

---

[1] الحديث الوارد عن عائشة رضي الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم، سئل عن الرقاب أيهما أفضل فقال: "أغلاها ثمنا، وأنفسها عند أهلها". مالك بن أنس: **الموطأ**، كتاب العتق والولاء، ص779–780.

[2] ابن رشد: **الفتاوى**، ج2/ص768، نازلة رقم (179).

[3] المصدر نفسه، ج2/ص769، نازلة رقم (179).

[4] بوتشيش: **مباحث في التاريخ**، ص197.

[5] كمال السيد: **صور من المجتمع الأندلسي**، ص23.

ويستدل من تلك النازلة أن الجند كانوا يبيعون تلك البراءات –الأطعمة– إلى أهل الأندلس قبل قبضها، مما جعل الفقيه يفتي :"بأنه لا يجوز للجند من المرابطين وغيرهم بيع الطعام المرتب لهم على خدمتهم وعملهم، إذا أخرجت لهم به البراءات إلا بعد أن يقبضوه ويستوفوه "[1].

وكان من الطبيعي أن يصدر هذا الموقف عن فقيه العدوتين، إذ عمد في ذلك إلى الاستشهاد بنص نبوي شريف مفاده نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع الطعام قبل أن يستوفى"[2].

مبرزا في ذلك الفرق بين البراءات وصكوك الجار التي كانت أعطية أقطعها أهل المدينة من مال الله الذي كان يحمل من مصر في السفن إلى الجار على غير عمل يعملونه، فيتبايعها الناس قبل أن يستوفوها، فجاز فيها بيع الذين أقطعوا إيّاها[3].

وتكشف هذه القضية عن حقيقة هامة ذات شقين: أولاهما أنَّ الجند المرابطي كانت تصرف لهم براءات بالطعام فيبيعونها من الشعب قبل قبضها، وثانيها: أنَّ عطاء الجند المرابطي كان أثبت من عطاء الجند الأندلسي، ومثل هذا التمييز يفسر جانبا من القلق الاجتماعي الذي كان الأندلسيون يحسون به نحو المرابطين[4].

2. أجير مجريط:

من السهل أن يلحظ المطلع على هذه المسألة مدى أثر الحرب على حياة المجتمع ، حيث كان لسقوط بعض المدن والثغور الأندلسية، في أيدي النصارى الإسبان تأثيرا على استمرار العلاقات الاقتصادية والتعامل اليومي بين مختلف الشرائح[5].

إذ تؤكد النازلة هذه الحقيقة، فهي تتحدث عن رجل استأجر أجيرا ليؤدي له عملا مقابل كمية من القمح (الطعام)، يدفعها إليه حين كانا في مدينة مجريط (مدريد)، ثم سقطت مجريط وتفرق أهلها، وصادف أن اجتمع الأجير مع صاحبه بقرطبة فطالبه الأجير بأجره فأبى أن يدفع إليه المقدار المتفق عليه من القمح[6].

---

[1] ابن رشد: **الفتاوى**، ج2/ص785، نازلة رقم (184).

[2] مالك بن أنس: **الموطأ**، كتاب البيوع: باب العينة وما يشبهها، ص640.

[3] ابن رشد: **الفتاوى**، ج3/ص1454، نازلة رقم (531).

[4] إحسان عباس:" **نوازل ابن رشد**"، ص11.

[5] كمال السيد: **صورة المجتمع الأندلسي**، ص36.

[6] ابن رشد: **الفتاوى**، ج2/ص936، نازلة رقم (258).

وتبلور الموقف الفقهي في ذلك مبينا أن ليس للأجير إلا مكيلة طعامه في مجريط، فإن رضي المستأجر بأن يعطيه مكيلة طعامه هنا جاز ذلك، ولا يجوز أن يأخذ منه ذلك ثمنا، ومرد هذا الموقف إلى نص كامن خلفه، متمثلا في حديث النبي صلى الله عليه وسلم الذي نهى فيه عن بيع الطعام قبل استيفائه[1].

وإنما لم يحكم عليه بقيمته في بلد التعامل، بناء على أن قيمة الشيئ كثمنه، فهو يبيعه قبل قبضه، ومن يجعل القيمة غير الثمن، وهوكذلك في مسائل غير هذا للضرورة، ولو كان غير الطعام من مكيل أو موزون أو معدود، لتعينت قيمته ببلد التعامل تدفع في البلد الذي هما فيه[2]، لأن القمح في قرطبة حينئذ كان أغلى سعرا من القمح بمجريط أيام اتفق مع الأجير على العمل[3].

3. مراطلة الخالص بغيره:

تعددت مظاهر التعامل المالي إبان العصر المرابطي، فأشارت النوازل إلى جملة من العملات[4] التي هي من مخلفات دول الطوائف، أووليدة الفترة المرابطية، كان يتعامل بها أفراد المجتمع على صعيد الحياة اليومية[5].

وبالرغم من أن المرابطين قد سيطروا على الأندلس وحصلوا على دعم الفقهاء، وقضوا على دول الطوائف، فإن آثار تلك الدويلات كالنقود بقيت متداولة مدة من الزمن، في وقت كان المرابطون يطمحون فيه إلى إدماج الأندلس في دولتهم.

لقد أفرز تعدد العملات عدة مشاكل في التعامل المالي بين الناس[1]، وذلك بسبب تفاضلها فالدينار المرابطي كان أعلى قيمة من الدينار العبادي في العيار وفي الوزن، وكان هذا الأخير بدوره أفضل من الدينار

---

[1] مالك بن أنس: **الموطأ**، كتاب البيوع: باب العينة وما يشبهها، ص640.

[2] البرزلي: **جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين و الحكام**، تقديم وتحقيق: محمد الحبيب الهيلة، ط1، دار الغرب الإسلامي، 2002، ج3/ص595.

[3] إحسان عباس: **"نوزال ابن رشد"**، ص12.

[4] من هذه العملات: أ- الدينار العبادي ويسمى أيضا بالمثقال الذهبي العبادي، وهو الذي ضرب بإشبيلية، سكه المعتضد بن عباد خلال فترة حكمه (433-461هـ/1042-1069م)، ويتضح من إحدى الفتاوى أن الدينار العبادي كان مشوبا بالفضة فلم يكن من الذهب الخالص.

ب- الدينار الشرقي: ضرب بشرق الاندلس عصر دول الطوائف (5هـ/11م)، وتشير إحدى النوازل أن الدينار المشرقي كان مشوبا بالنحاس وعلى هذا كان الدينار العبادي يفوق الشرقي وزنا وعيارا.

ج- الدينار المرابطي -المثقال المرابطي-، من الذهب الخالص، يستشف من المسائل أنه كان يفوق الدينارين العبادي والشرقي، من ناحيتي الوزن والعيار.

د- الدنانير الثلثية: أشارت النوازل إلى وجودها بجيان عصر دول الطوائف، سُكَّت بشرق الأندلس وهي مشوبة بالنحاس، كانت أقل قيمة من العبادية والمرابطية. يراجع: كمال السيد: **صورة المجتمع الأندلسي**، ص31-32 .

[5] المرجع نفسه، ص34.

الشرقي الذي كان مشوبا بالنحاس، وهذه أهم الظواهر النقدية التي عرفها عصر المرابطين. إذ كان خلط الذهب والفضة بمعادن أقل قيمة نظرا لقلة الذهب في الأندلس، وبسبب الجزية التي كانت دول الطوائف تدفعها للنصارى، وأمام هذا الوضع الذي كانت عليه سكة دول الطوائف، أفتى ابن رشد بعدم جواز مراطلة[2] الذهب المرابطية بالعبادية أو الشرقية ولا مراطلة الشرقية بالعبادية، وغيرها من النقود الأندلسية، وموقفه هذا وليد نص مفاده نهي محمول على التحريم حيث جاء في الأثر: "لا تبيعوا الذهب بالذهب الا مثلا بمثل ولا تشفوا بعضها على بعض، ولا تبيعوا الورق بالورق، إلا مثلا بمثل، ولا تشفوا بعضها على بعض..."[3].

وتندرج هذه النازلة ضمن باب مراطلة الخالص بالمغشوش، التي هي ذريعة إلى الربا والذي من أحد أوجهه التفاضل بين الذهبين أو الورقين للنهي الوارد في ذلك[4].

إن موقف ابن رشد من هذه القضية لا ينطلق فقط من الترجيحات الفقهية النظرية بل يعتمد على إلمامه ودرايته بطبيعة صناعة النقود المتداولة في عصره[5].

فهذه الفتاوى تنطوي على اعتراف شرعي وسياسي بالمرابطين، إذ تعتبر دينارهم معياراً للنصاب أي؛ "ديناراً شرعياً" الأمر الذي كانت كل الدول الإسلامية تطمح إليه[6].

4. انقطاع السكة:

يبدو من خلال بعض النوازل أن مشكلة تعدد العملة قد حسمت بعد مدة لفائدة النقود المرابطية[7]،حيث نعثر على سؤال يستفسر صاحبه حول كيفية حسم النزاعات المالية في حال إبدال سكة بأخرى، ومنع السابقة بأمر من السلطان.

---

[1] ترد أصداء هذه الظاهرة عند ابن عبدون عند حديثه عن الصيارفة، حيث يرى أنه: "يجب أن ينبه الصيرفيون عن الربا وألا يجري في البلد إلا سكة واحدة، فإن اختلاف السكك داعية إلى فساد النقد، والزيادة في الصرف واختلاف الأحوال وخروجها عن عاداتها...". ابن عبدون: **رسالته في آداب الحسبة**، ص58.

[2] مفاعلة من الرطل، وهي عرفا بيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة وزنا. يراجع: محمد عبد الرحمان عبد المنعم، **معجم المصطلحات الفقهية**، ج3، ص252.

[3] مالك بن أنس: **الموطأ**، كتاب البيوع، ص633.

[4] ابن رشد: **المقدمات والممهدات**، ج2/ص10.

[5] محمد المغراوي: "**مسائل العملة والصرف**..."، ص64.

[6] نفسه، ص64.

[7] نفسه، ص64.

ولم يغب عن الجواب الرشدي تلك النظرة المقاصدية من منع التعامل الا بما وقعت به المعاملة، واعتبر من يدعو بخلاف ذلك مخالفة لأصول الشرع اذ هو نهي عن أكل اموال الناس بالباطل[1].

ومما يسهم في تأكيد تدخل السلطة المرابطية لقطع التعامل بالعملات الاخرى، بعد استحكام أمرها، سؤال وجه إلى ابن رشد من مراكش سنة (515هـ/1121م)، يستفسر عن اقتضاء الدنانير المرابطية عن العبادية، بالرغم من أن هذه الأخيرة أدنى في العيار والوزن.

وقد وافق ابن رشد على حل مشاكل الديون باقتضاء السكة الجارية عن السكة المنقرضة، التي أصبح موقف المفتي منها أكثر تساهلا، ويتأكد هذا في إشارة أخرى إلى جواز السكك في بعض المدن[2] "جوزا واحدا لا فضل لبعضها على بعض"[3].

5. كراء الفنادق:

ومن جهة أخرى كان للغارات النصرانية، والحروب بين المسلمين والنصارى الإسبان انعكاساتها على الأوضاع الاقتصادية في المدن والقرى الأندلسية، فلاشك أن تلك الغارات على الثغورالمتاخمة لحدود الممالك الإسبانية المسيحية كانت تؤثر على النشاط التجاري وحركة البيع والشراء وحرية الانتقال من موضع إلى آخر، وغير ذلك من مظاهر الحياة الاقتصادية[4]، فتذكر النوازل أن متقبلي الفنادق والأرحاء والحوانيت وما شابههم تعرضوا لكثير من الأضرار الاقتصادية والمالية نتيجة الحروب والفتن وانعدام الأمن لأن تلك الحالة أدت إلى انعدام الطلب على سكنى الفنادق وقلة العملاء الذين يأتون بالحبوب لطحنها في الأرحاء، مما دفع المتقبلين إلى مطالبة ملاك الفنادق والأرحاء باعتبار ذلك جائحة يجب بسببها تخفيض قيمة الكراء عنهم[5].

وأوضح ذلك فقيه قرطبة أن قلة الواردين في البلاد لسكنى الفنادق المكتراة المتخذة للنزول فيها من فتنة أو خوف حدث في الطريق أوما شابه ذلك، أو قل الواردون للطحن في الأرحى المكتراة لجهد أصاب أهل

---

(1) ابن رشد: **الفتاوى**، ج1/ص541.

[2] محمد المغراوي: "**مسائل العملة والصرف**... "، ص66.

[3] ابن رشد: **الفتاوى**، ج3/ص1640، نازلة رقم (658).

[4] كمال السيد: صورة المجتمع الأندلسي، ص35.

[5] ابن رشد: **الفتاوى**، ج3/ص1282، نازلة رقم (432).

ذلك المكان، وما أشبه ذلك، كان عيبا فيما اكتراه المكتري، فيكون مخيرا بين أن يتمسك بكرائه، أويرده أو يفسخه عن نفسه[1]، فجعل الخيار بيد المكتري مراعيا في ذلك مصلحته مقدما منفعته على مضرته.

لأن المقصود من الإجارة هو المنافع المعقود عليها، فإذا وقعت جوائح عامة، وعمت مجموعة من الناس فهي لم تعطل المنفعة نفسها وإنما منعت المستاجر من استيفاء المنفعة المعقود عليها، والحكم في ذلك هو ثبوت الفسخ للمستأجر، لأن هذه الجوائح أمر غالب يمنع المستأجر استيفاء المنفعة فثبت له الخيار.

وهذا قول جمهور الفقهاء في اعتبار الجوائح العامة سببا لفسخ عقد الإجارة وذلك لعدم تمكن المستأجر من استيفاء العين المؤجرة[2]. أما في حال صمته فإنّ الموقف الفقهي سيسلك مسلكا مخالفا فيفقد حقه في الفسخ، فيلزمه جميع الكراء ولا يحط عنه شيئا من ذلك، إلا في حالة جلاء أهل ذلك الموضع عنه، حتى تبقى الرحى معطلة، لاتطحن والفنادق خالية لا تسكن[3]. فقلة الواردين للفنادق والأرحاء عيب يوجب الخيار للمكتري، ويحط الكراء كالجائحة.

6. تجار طليطلة:

تحاول هذه النازلة ايجاد قاعدة للتعايش، بين مسلمي ونصارى الأندلس[4]، بيد أن هذه الأخيرة تتعكر في فترات اللأمن حيث يسود الاضطراب والقلق فتنقشع مظاهر الاطمئنان.

تحل لحظات الكر والفر، فتنطمس معالم الا متزاج والتأثير، وتتحول إلى فترات الترقب والقلق، والحق أن تجليات هذا الوضع تطرحها النوازل في قالب إفتائي مكتنز ببعض الملامح عن المشهد الراهن آنذاك. إذ تصور المسألة حركة المد والجزر بين الطرفين، تعرضت فيها الأندلس لغارات شنَّها نصارى طليطلة على أحواز قرطبة وقراها، الذين كانو يعيشون في تلك المناطق نهبا وسلبا، غير أن هذا لم يمنع تجار طليطلة النصارى من الوفود على قرطبة أيام الصلح والهدنة من أجل التبادل التجاري[5].

---

[1] نفسه، ج3/ص1282، نازلة رقم (432).

[2] عادل مبارك المطيرات: "**أحكام الجوائح في الفقه الإسلامي**"، دكتوراة في الفقه الإسلامي، جامعة القاهرة، 2001، ص835.

[3] ابن رشد: **الفتاوى**، ج3/ص1283، نازلة رقم (432).

[4] إبراهيم القادري بوتشيش: "**المرابطون و سياسة التسامح مع نصارى الأندلس**"، ضمن ندوة الأندلس، ص234.

[5] كمال السيد: **صورة المجتمع الأندلسي**، ص35.

وقد حدث أن قام أهالي قرطبة بأسر بعض التجار النصارى، وأخذ أموالهم رهينة لحين رد ما نهبه إخوانهم المغيرون، من أموال مسلمي قرطبة.وما أسروه من أهلها[1]. وجاء سؤال الأمير أبا طاهر تميم بن يوسف بن تاشفين مستفتيا عن حكم تلك الأموال؟.

أوضح الفقيه مزيلا لبس الأمير: "وإذا كان التجار من أهل طليطلة خرجوا منها بعد أن أغارت سريتهم على بلاد المسلمين فأسرت الرجال وأخذت الأموال بأن لا عهد لهم، لأن العهد في الدخول إلى بلاد المسلمين للتجارة إنما أعطوه على أن يكفوا عن المسلمين ولايغيروا عليهم فيأسروهم، ويأخذوا أموالهم"[2].

مبينا في ذلك أنه على التجار النصارى أن يرهنوا هم وما معهم من الأموال التي أخذت السرية الخارجة من عندهم من أسرى المسلمين، حتى يصرفوا ذلك إليهم، فإن أجابوا إلى ذلك وفعلوا بقيت الهدنة وإن أبَوْ انتفضت الهدنة وعادت حربا وكان التجار المرتهنون أسرى للمسلمين، وأموالهم فيئًا لهم. وفيما يتعلق بما تعرف عليه المسلمون من أموال أخذتها السرية، وأثبتوا أنه مالهم وملكهم قضي لهم به[3].

لن نكون مبالغين حينما نصف ابن رشد الجد بأنه فقيه مقاصدي، التفت في صناعة نصوصه الإفتائية إلى المقاصد والغايات.

وكان حريصا في ذلك على إنشاء جهاز فقهي مواكب لسيروة الواقع، وإصرار الظروف، وحتمية الأحداث، بالمقابل فقدت جسدت مواقفه وأنظاره تشبثه بالنصوص، ومنع عديد التجاوزات ليقطع سبل الذرائع ويسد آفاق الدخول إلى حظيرة الممنوع، فكانت أنظاره تنبئ عن دقة الفقيه المتمعن الحذق بالصناعة الفقهية، والبراعة الفكرية في إيجاد حلول لأزمات أقلقت الأندلسيين وأرّقت المغاربة.

[1] ابن رشد :**الفتاوى**، ج3/ص1423، نازلة رقم (521).
[2] نفسه، ج3/ص1424، نازلة رقم (521).
[3] نفسه، ج3/ص1425، نازلة رقم (521).

الخاتمة

بعد محاولة اختراق عالم العقل الفقهي والوقوف على حيثايته التنزيلية، حال احتكاك النصوص بالوقائع، وسجال الأحكام والحوادث، تبينت من خلال ذلك الطاقة الاستنباطية، والذائقة الفقهية في الوسط المالكي، ببيئة الغرب الإسلامي، فقد أفصحت المواقف الفقهية المفْرَزة عن عقل تفيأ نور فقاهته من مشكاة الفكر المالكي، واستلهم بلمسة مقاصدية ذلك الخيط الرفيع بين النص والواقع أثناء غوصه في بحر النوزال، فكانت الملكة الفقهية حال تعرضها لجملة المواقف البشرية تنم عن نبوغ يهدف إلى احتواء القضايا الواردة وتكييفها، وفق أفق يتسع ليستوعب المشاغل والمشاكل، ويستصحب الحلول التي تتماهى فيها قدرة الفقيه على استحضار النص دون أن يغفل الواقع في تنزيله.

إن العقل الفقهي لم يكن أسير النصوص، بل حاول التفلت من وصايتها والانعتاق من هيمنتها، متى ارتأى أنها ناطقة خارج زمانها ومكانها، بالمقابل فإن السلطة النصية تحولت إلى سلطة مهيمنة وناطقة في عديد الارتجالات، بل صادرت على عديد المواقف التي تميزت بمعارضاتها الصريحة للنصوص، وجفافها في عديد الأنظار الفقهية.

لا يمكن أن نفهم جدل الفقه والتاريخ أو تجاذبات النص والواقع في ظل الواقع النوازلي الوسيطي، إلا باستقراء المدونة النازلية الوسيطية، ومن خلالها سيتماهى التاريخ الذي يطوّر الفتوى، باستفزازات الواقع، فمن خلال النوازل التي عالجها مصنف ابن رشد كانت الأجواء الاجتماعية والاقتصادية تضرب في عمق الأعرف المحلية، ذلك مما استفز العقل الفقهي لابتكار أجوبة تتناسب وطبيعة الواقع التاريخي، إذ رمت جملة الأعراف والعوائد المستفحلة في المجتمع المرابطي بثقلها على المنظومة الفقهية التي لم تجد بدّا من الاعتراف بسلطتها وتحكيمها في عديد المواقف، ووضعت المستجدات النوازلية العقل الفقهي في محك السؤال، إذ كان على الفقيه مواجهة العادات والأعراف الجديدة التي لم تكن معروفة، وأصبح يفرضها الواقع الاجتماعي، فكان على الفقيه مواجهة تحولات المجتمع الإسلامي، وما تفيده الأسئلة المطروحة على الفقيه المغربي في غالب النوازل المعروضة، يلقي الضوء عما كان يقع في تلك المجتمعات من مشاكل، وما تطرحه تلك المشاغل من تساؤلات متصلة بالأنظمة والقيم، قصد ابتكار جواب جديد لإشكال يطرح على المجتمع الإسلامي من جراء سيرورة التحول.

فشكّل الفكر النوازلي إضافة معرفية مهمة أثبتت جدارة العقل الفقهي، وحكمته في البث في عديد النوازل المتجذرة في ذهنية المجتمع عبر مساره.

هي نهاية البداية لعقل، لم يكن هناك جمود نصي ولا تصلب مذهبي، بل كانت سلطة العقل المستحضر للنصوص في بعدها الاستدلالي، وفي سياقها المقاصدي.

ظل العقل الفقهي يعتمد سلطة النصوص ويعتبرها الإطار المرجعي في عملية التنزيل، لكن في بيئة الثبات حيث لا اجتهاد مع النص، بالمقابل فإنه حاول تمرير العديد من الحالات التي استلهم فيها فقه المقاصد، واعتد بمفهومها تحقيقا للمناط، موظفا المفاتيح المنهجية، حال تعامله معها جلبا للمصالح، ورفعا للحرج.

إذن، هي دعوة لفتح آفاق فحص العقل الإسلامي واستجلاء مواقفه بين الثابت والمتحول، لكشف طبيعة التفاعل في بنيته، بين المرجعية العليا والحراك السفلي، والوقوف على انحرافه مع تيارات الواقع ومراودات المحلي.

الورّاقيـة

القرآن الكريم: (رواية حفص عن عاصم).

أولا– المصادر:

– البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي (ت 256هـ/870م): **الجامع الصحيح**، نشر بعناية: أبي صهيب الكرمي، الرياض: بيت الأفكار، 1998.

– البرزلي، أبو القاسم بن أحمد البلوي التونسي (ت 684هـ/1438م): **جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكام**، تقديم وتحقيق: محمد الحبيب الهيلة، ط1، دار الغرب الإسلامي، 2002.

– ابن بسام، أبو الحسن علي بن بسام التغلبي الشنتريني (ت 542هـ/1148م): **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار الثقافة، 1997.

– ابن بشكوال، أبو القاسم خلف بن عبد المالك القرطبي (ت 578هـ/1182م): **الصلة**، تحقيق: إبراهيم الأبياري، القاهرة: دار الكتاب المصري، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1989م.

– الجرجاني، علي بن محمد الشريف (ت 816هـ/1413م): **التعريفات**، بيروت: مكتبة لبنان، 1985.

– الحطاب الرعيني، أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمان المغربي (ت 954هـ/1574م): **مواهب الجليل لشرح مختصر خليل**، ضبط: زكرياء عميرات، دار عالم الكتاب، (د.ت).

– ابن حوقل، أبو القاسم محمد بن علي الموصلي البغدادي (ت 380هـ/990م): **صورة الأرض**، بيروت: دار مكتبة الحياة، (د.ت).

– ابن خلدون، عبد الرحمن (ت 808هـ/1405م): **المقدمة**، تحقيق عبد السلام الشدادي، ط2، الدار البيضاء ، 2005.

– أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني (ت 275هـ/888م): **السنن**، إعداد وتعليق: عزت الدعاس وعادل السيد، ط1، بيروت: دار ابن حزم، 1997.

– ابن الرامي البناء: أبو عبد الله محمد بن إبراهيم اللخمي (ت 733هـ/1332م): **الإعلام في أحكام البنيان**، تحقيق: فريد بن سليمان، مصر:مركز النشر الجامعي، 1999.

- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد القرطبي (ت 520هـ/1126م): **البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة**، تحقيق: محمد حجي، ط2، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988.

- ـــ: **الفتاوى**، تحقيق: المختار بن طاهر التليلي، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1987م.

- ـــ: **المسائل**، تحقيق: الحبيب التجكاني، دار الغرب الإسلامي، ط2، بيروت: دار الجيل، المغرب: دار الآفاق، 1993.

- ـــ: **المقدمات والممهدات لبيان ماقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعيات والتحصيلات المحكمات لأمهات مسائلها المشكلات**، تحقيق: محمد حجي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988.

- الزجالي، أبو يحي عبيد الله بن أحمد القرطبي (ت 694هـ/1295م): **أمثال العوام في الأندلس**، تحقيق: محمد بن شريفة، منشورات وزارة الدولة المكلفة بالشؤون الثقافية والتعليم الأصلي، 1971م.

- ابن أبي زرع، أبو الحسن علي بن عبد الله الفاسي (حي سنة 726هـ/1326م): **الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس**، الرباط: دار المنصورة، 1972.

- ابن أبي زيد القيرواني، محمد عبد الله بن عبد الرحمان (ت 386هـ/996م): **النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات**، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1999.

- سحنون (ت 214هـ/829م): **المدونة**، مصر: مطبعة السعادة، (د.ت).

- السقطي، أبو عبد الله محمد بن أبي محمد المالقي (حي سنة 610هـ/1213م): **في آداب الحسبة**، تحقيق: كولان وليفي بروفنسال، باريس: المطبعة الدولية، 1931.

- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي (ت 790هـ/1388م): **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق: مشهور آل حسن بن سلمان، ط1، السعودية: دار بن عفان، 1997.

- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (ت 310هـ/922م): **جامع البيان في تفسير آي القرآن**، تحقيق: عبد الله بن عبد الحسن التركي، ط1، القاهرة: دار هجر للطباعة والنشر، 2001.

- الطوفي، سليمان بن عبد القوي (ت 716هـ/1316م): **رسالة في رعاية المصلحة** تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح، ط1، الدار المصرية اللبنانية، 1993.

- الضبي، أحمد بن يحي بن أحمد بن عميرة (599هـ/1202م): **بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس**، تحقيق: إبراهيم الأبياري، ط1، القاهرة: دار الكتاب المصري، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1989.

- ابن عبدون، أبو عبد الله محمد بن أحمد التجيبي الإشبيلي (ق 6هـ/12م) **رسالة في القضاء والحسبة**، نشر ليفي بروفنسال، ضمن ثلاث رسائل أندلسية في الحسبة، القاهرة: مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، 1995.

- عياض، أبو الفضل بن موسى اليحصبي السبتي (**ت** 544هـ/1149م): **الغنية** فهرست شيوخه، تحقيق: ماهر زهير جرار، ط1، بيروت: دار الغرب الاسلامي، 1982.

- القرافي، أبو العباس أحمد إدريس الصنهاجي المصري (ت 684هـ/1285م): **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام**، اعتنى به: عبد الفتاح أبو غدة، ط2، بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1995.

- ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الدمشقي (ت 751هـ/1350م): **أعلام الموقعين عن رب العالمين**، دار ابن الجوزي.

- ـــ **إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان**، تحقيق: محمد سيد كيلاني ، القاهرة: دار التراث، (د.ت).

- ابن ماجة، أبو عبد الله بن يزيد القزويني (ت 273هـ/886م): **السنن**، تحقيق: بشار عواد بيروت: دار الجيل، (د.ت).

- مالك-الإمام، أبو عبد الله بن أنس الأصبحي الحميري (ت 179هـ/795م): **الموطأ**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1985.

– **النباهي**، أبو الحسن علي بن عبد الله الجذامي المالقي (حي سنة 792هـ/1390م): **تاريخ قضاة الأندلس**، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي، ط5، بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1983.

– الونشريسي، أبو العباس أحمد بن يحي التلمساني (ت 914هـ/1508م): **المعيار العرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب**، أشرف على تحقيقه: محمد حجي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1983.

– ياقوت الحموي، أبو عبد الله بن عبد الله الرومي البغدادي (ت 626هـ/1229م): **معجم البلدان**، بيروت: دار صادر، (د.ت).

ثانيا– المراجع:

1– الكتب:

– بوتشيش، إبراهيم القادري: **مباحث في التاريخ الاجتماعي للمغرب و الأندلس في عصر المرابطين**، بيروت: دار الطليعة للطباعة و النشر، (د.ت).

– ـــ: **المغرب والأندلس في عصر المرابطين –المجتمع، الذهنيات، الأولياء–**، ط1، بيروت: دار الطليعة للنشر والتوزيع، 1993.

– الجيدي، عمر: **مباحث في المذهب المالكي في المغرب**، ط1، الرباط: مطبعة المعارف الجديدة، 1993.

– الزرقا، مصطفى: **شرح القواعد الفقهية**، تصحيح وتعليق: مصطفى أحمد الزرقا، ط2، دمشق: دار القلم، (د.ت).

– ـ: **المدخل الفقهي العام**، ط1، دمشق: دار القلم، 1998.

– بن الشلي، نوار: **العقل الفقهي معالم وضوابط**، ط1، القاهرة: دار السلام، 2008.

– الصمدي، مصطفى: **فقه النوازل في الغرب الإسلامي تاريخا ومنهجا**، ط1، مكتبة الرشد، 2007.

– عبادة، عبد اللطيف: **صفحات مشرقة من فكر مالك بن نبي**، ط1، دار الشهاب، الجزائر، 1984.

- عبد المنعم، محمد عبد الرحمان: **معجم المصطلاحات والألفاظ الفقهية**، دار الفضيلة.

- العبيدي، حمادي: **الشاطبي ومقاصد الشريعة**، ط1، بيروت: دار قتيبة، 1992 .

- قوته، عادل بن عبد القادر بن محمد ولي، "**العرف حجيته وأثره في فقه المعاملات المالية عند الحنابلة**"، المكتبة المكية.

- كوسال، إسماعيل: **تغير الأحكام في الشريعة الإسلامية**، ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة، .2000

2- الرسائل الجامعية:

- أهل، عطا موسى أحمد: "**تخصيص العموم بالعرف والعادة**"، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية، غزة، 2007.

- بلبشير، عمر:" **جوانب من الحياة الاجتماعية والاقتصادية والفكرية في المغرب الأوسط والأقصى من ق6ه/12م إلى ق9ه/15م**"، رسالة دكتوراه، قسم التاريخ وعلم الآثار، جامعة وهران، 2009-2010.

- جويلس، عاد أيمن جبريل عطا الله: "**تخصيص النص بالمصلحة**"، رسالة ماجستير في الفقه والتشريع، جامعة النجاح، فلسطين 2003.

- المطيرات، مبارك: "**أحكام الجوائح في الفقه الإسلامي**"، دكتوراه في الفقه الإسلامي، جامعة القاهرة، 2001.

- الندوي، علي أحمد غلام محمد: "**القواعد الفقهية وأثرها في الفقه الإسلامي**"، جامعة أم القرى، 1983-1984م .

3- الدوريات والندوات:

- بنميرة، عمر: "**جوانب من تاريخ أهل الذمة الإسلامي**"، ضمن ندوة: الأندلس قرون من التقلبات والعطاءات، لجنة التحرير: محمد علي زيدان وآخرون، مطبوعات مكتبة الملك عبد العزيز العامة، 1996، ص201-226.

- بوتشيش، إبراهيم القادري: "**المرابطون وسياسة التسامح مع نصارى الأندلس**"، ضمن ندوة الأندلس الطبعة الأولى ، الرياض: مكتبة الملك عبد العزيز، 1996، ص229-246.

- الريسوني، قطب: "**ما جرى به العمل في الفقه المالكي**"، مجلة العدل، العدد3/ رجب 1430.

- عباس، إحسان: "**نوازل ابن رشد**"، مجلة الأبحاث اللبنانية (بيروت)، ج4/3، ديسمبر 1965، ص3-63.

- المغراوي، محمد: "**مسائل العملة و الصرف في العهد المرابطي من خلال نوازل ابن رشد**"، ضمن أعمال ندوة: التاريخ وأدب النوازل، ط1، المحمدية: مطبعة فضالة، 1995، ص59-69.

- أبو مصطفى، كمال السيد: "**صور من المجتمع الأندلسي في عصري الطوائف والمرابطين**"، ضمن كتابه: دراسات أندلسية في التاريخ والحضارة، مركز الإسكندرية للكتاب، ص 8-37.

فهرس الموضوعات:

الإهداء

الشكر والعرفان

المقدمة ..... أ-ح

الفصل الأول: العقل الفقهي.. وتطويق النصوص للوقائع.....1-18.

أولا: في مجال العبادات: .....3-8.

1. الطهارة ....4-5.
2. الزكاة.....5-6.
3. الصوامع والضرر.....6-8.

ثانيا: في مجال المعاملات: .....8-12.

1. الغش في المبيع.....8-9.
2. مراطلة الخالص بالمغشوش.....9-10.
3. نكاح المتعة.....10-11.
4. زنى المحصنة.....11-12.

ثالثا: في مجال العادات: .....12-18.

1. الاحتفال بالنيروز.....13-14.
2. تزيين القبور.....14.

3. خط الرمل.....15-16.

4. التأخر في الأضحية.....16-17.

5. علاقة الجوار ..... 17-18.

الفصل الثاني: العقل الفقهي.. وتفلت الوقائع من النصوص.....19-33.

أولا: سلطة الأعراف والعوائد:.....21-28.

1. الشوار.....21-23.

2. السياقة.....23.

3. تحكيم العرف اللفظي.....24

4. عوائد الأزياء.....25-26

5. كراء الأحباس.....26-27.

6. أجرة الدلال.....27-28.

ثانيا: فقه المصالح والمقاصد:.....28-33.

1. تحكيم المقاصد.....28-30.

2. جلب المصالح.....30-31.

3. درء المفاسد.....31-32.

4. رفع الحرج.....32-32.

الفصل الثالث: العقل الفقهي بين إكراهات التاريخ وسياج النصوص..... 34-48.

أولا: إيقاع الحياة اليومية:.....36-42.

1. الفرد المحتار حول الفرض المختار..... 36-38.

2. انشقاق الفريق حول المسجد العتيق.....38-40.

3. شرط المغيب.....40-41.

4. عتق العبيد.....41-42.

ثانيا: ضروب من المعاملات المالية: ..... 42-48.

1. رواتب الجند.....42-43.

2. أجير مجريط.....43-44.

3. مراطلة الخالص بغيره.....44-45.

4. انقطاع السكة. .....46.

5. كراء الفنادق. .....46-47.

6. تجار طليطلة. .....47-48.

الخاتمة.....49-51.

الوراقية.....52-58.

الكشافات.....59-64.

فهرس الموضوعات.....65-67.

كشاف

الاصطلاحات العلمية

-أ-

الإجارة: 47.

الاجتهاد: 3،18.

الأحباس: 26، 27.

الأحكام:20،21،29،30،33،38.

الأدلة: 28.

الاستطاعة:37 .

الإسطوان:14.

الأعراف: 20،21،26،27.

الإفتاء: 2.

الإمامة:32،42.

الأمر:37.

الأوقاف:27.

-ب-

الباطل:9.

البدع: 7،12.

البراءات: 42،43.

البساط: 29.

-ت-

التدليس: 9.

التراخي:37.

التعزير:12.

التفاضل:16،45.

التقليد الأعمى:14.

التكليف:7.

التلوم:40.

التنزيل:26.

-ج-

الجائحة:5.

الجزية 42.
الجنابة :5.
الجهاد: 36، 37، 42.
الجهاز:21.
الجواز: 36.
-ح-
الحج: 35،36.
الحرام: 38.
الحرج: 3، 4، 26،32،33.
الحسبة: 7، 11،26.
حفظ الدين:3.
حفظ الفرج:11.
حفظ المال: 3.
حقيقة عرفية: 24.
الحلال: 10،38.
الحنث: 29.
-خ-
خط الرمل: 15.
الخيار:47 .
-د-
درء المفاسد: :31،33،38.
الدلاَّل: 27.
الدليل:31.
-ذ-
الذريعة:45.
-ر-
الربا :10،45.
ربع العشر: 5.
الرجم :12.

الرخصة: 4.
الرفو:9.
–ز–
الزرافات: 13.
الزكاة: 6،5.
الزنى: 12،11.
–س–
سد الذريعة: 10،7.
سسيوكلوجي:15.
السفاح :12.
السمسار: 28.
السياقة: 23،22.
–ش–
الشارع: 35،10.
الشرط: 40،10.
الشورة: 21، 23،22.
–ص–
الصداق:40،22.
–ض–
الضرر:39،30،17،7،6.
الضروريات:3.
–ط–
الطلاق:23،31.
الطهارة:4.
–ع–
العادة :33،17،31،12،،28،27،26،25،23،22،21،20.
العارية: 23،22.
العبادات:28،32،31،7،3،2،
العرف :33،31،28،26،25،24،23،22،21،20،10،9.

العقل:33،35،21،20،18،12،8،3.
العلة:38،3.
العمل: 27،33.
-غ-
الغش: 8،9.
-ف-
الفسخ:47.
فقه البيوع:28
الفور:37.
الفيئ:48.
-ق-
القاعدة الفقهية: 17،24.
قطعي الدلالة24.
-ك-
الكراء: 46،27، 47.
الكراهة12.
الكمادين:13.
-م-
ما جرى به العمل: 33،
مآلات الأفعال :5،،31.
المتعة: 11.
المثقال:5.
المحرمات24.
المحصنة 11.
المراطلة: 44،9.
المزارعة:27.
المسح :4.
المشقة: 33،
المصالح: 2،8،31،30،28،20،38.

المعاملات: 3،8،10،30
المغيب40.
مفهوم الخطاب37.
المقاصد :28،29،48.11
المكلفين:29.
–ن–
النص:2،5،9،18،11،26،31،41،10،15.
النصاب: 5،6.
النفل: 37.
النية: 28،29.
النيروز: 13.
–و–
الواجبات 24،25،31.
الوجوب:17،37.
–ي–
اليسر:32،33.
اليمين: 29،31.

تم بحمد الله