

الفصل الثالث

العقل واللغة وارتباطهما بالتعليل عند الإباضية

تمهيد:

العقل الإنسانيّ منحة إلهية، وتشريف ربّاني، وقوة هادية، والآلة المدركة، والميزان الذي توزن به الأفكار، لما هو عليه من القدرة على التمييز والإدراك والتحليل والاستنباط والاستدلال والترجيح والتعليل، فهو أداة لفهم الأحكام وتنزيل المقاصد، والشرع بدوره يخاطب البشر ويحثهم على الاجتهاد والنشاط والتفكير العقلي، وفتح أمامهم آفاقاً واسعة للاجتهاد في مشاركة الوحي في تنظيم الحياة، ومجال النظر في أصول الشريعة ومقاصدها وتعليلاتها، على شرط أن يتقدم الثقل فيكون متبوعاً، ويتأخر العقل فيكون تابعاً. وينبغي التنبيه هنا إلى أنّ الباحث عندما يتكلم عن العقل، فإنّه لا يتكلم عن العقل المجرد، وإنّما المنطلق من مبادئ الشرع ومقاصده التي ليست بمعان خارجة عن نصوص الوحي.

وكما للعقل دور في التمييز والاستدلال والترجيح والتعليل، كذلك اللغة العربية لها دور كبير في البحث في ألفاظ النصوص ودلالاتها ومقاصدها، واكتشاف كنوزها؛ إن الألفاظ التي ينطق بها الإنسان تتصل اتصالاً وثيقاً بعقله وتفكيره، وهي وسيلة من وسائل تعبيره عما يختلج في ضميره، وهو المترجم عن مقاصد الشرع.

المبحث الأول: استقلال العقل بمعرفة علل التشريع عند علماء الإباضية:

المطلب الأول: حقيقة العقل:

والعقل الذي نقصده في حديثنا هو تلك القوة الإدراكية المعيارية في الإنسان، والتي على أساسها تُحمّل أمانة الخلافة التي على أساسها خوطب بالوحي ليتحمّله فهمًا وتطبيقًا.

أ - العقل في اللغة نقيض الجهل. عقل يعقل عقلاً فهو عاقل^{٣٦٨}، رجل عاقل وهو الجامع لأمره ورأيه مأخوذ من عقّلت البعير إذا جمعت قوائمه، وقيل: العاقل الذي يحبس نفسه، ويردّها عن هواها، أخذ من قولهم قد اعتقل لسانه إذا حُبس ومنع الكلام، وهو الحبس والمنع والربط، ومنه سُمّي العقل عقلاً؛ لأنّه يحبس صاحبه عن التورط في المهالك^{٣٦٩}. وهذه هي المطيعة التي انطلق من خلالها "العقل" من المعنى اللغوي إلى المعنى الاصطلاحي.

ب - أما في الجانب الاصطلاحي، فقد كثر الاختلاف بين العلماء في تحديد ماهية العقل، حسب الباحث أن يورد بعض التعريفات التي تعين على تصوّر حقيقته، ومن ذلك:

تعريف الوارجلاني: «والأصح أنّه جوهر روحاني بسيط نوراني مركوزة فيه علومه الجبلية ويستعملها للعلوم التجريبية النظرية»^{٣٧٠}.

فهذا المحشي يعرفه فيقول: «أنّه قوّة وبصيرة في القلب، منزلته منه منزلة البصر من العين»^{٣٧١}.

٣٦٨ - الفراهيدي. ١٩٨١م. العين. ج ١. ص: ٣٢.

٣٦٩ - ابن منظور. ١٤٣٠هـ. لسان العرب. ج ١١. ص: ٥٤٧.

٣٧٠ - الوارجلاني. ١٤٠٤هـ. العدل والإنصاف. ج ١. ص: ٢١.

٣٧١ - أبو ستة، أبو عبد الله محمد بن عمرو القصبي. حاشية الترتيب على الجامع الصحيح. الجزائر-قسنطينة: دار البعث. ص: ٢٤.

الملشوطي. ١٢٢٧هـ. الأدلة والبيان. ١ ظ.

وعرّفه الجويني بأنه: «علوم ضرورية، والدليل على أنه من العلوم الضرورية استحالة الاتصاف به مع تقدير الخلو عن جميع العلوم»^{٣٧٢}.

ويؤكد الأصوليون علاقة المعنى الاصطلاحي للعقل بالمعنى اللغوي، فهو «مشتق من عقل البعير، لئلا ينفر». وكذلك العقل يمنع الإنسان ويعقله عن شهواته، كما يمنع العقل البعير عن الشرود»^{٣٧٣}. من هنا نقول «أنّ للعقل أثراً كبيراً في توجيه حياة الإنسان وتحديد مسيره في الحياة، وقد كرمه الله تعالى فأثني عليه من خلال الثناء على الدين شرفهم به ووقفهم لحسن استعماله كما جاء في نصوص عدّة في كتابه سبحانه وتعالى»^{٣٧٤}. قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاجْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَع النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَخْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ٢: ١٦٤]. «والعقل وإن كان أشرف ما أوتيته من وسائل العلم والإدراك، وهو الحكم الذي يميّز بين ما تدركه الحواس فإنّه كغيره من الطاقات له قدر محدود وأفق محصور، فهو لا يختار الحجب المعنوية»^{٣٧٥}.

وإذا كانت الشريعة تناشد العقل أن يجتهد فإن هذا الاجتهاد مضبوط بضوابط أصولية؛ لأنّه لا يعقل أن تأمر الشريعة بأمر وترضى بما يعود عليه بالإبطال.

وفي ضوء هذه التوطئة يحاول الباحث أن يبيّن المنهج الذي سلكته المدرسة الإباضية في اعتمادها

^{٣٧٢} - الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله، إمام الحرمين. ١٣٦٩هـ/١٩٥٠م. الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد.

مصر: دار السعادة. ص: ١٥.

^{٣٧٣} - ينظر: الشقصي. ١٤٢٧هـ. منهاج الطالبين. ج ١. ص: ٦٣.

^{٣٧٤} - الخليلي. ١٤٣٧هـ. برهان الحق. ج ٧. ص: ٣١٠.

^{٣٧٥} - المصدر نفسه. ج ٧. ص: ٣١٤.

على الطرح العقلي في إدراك العلل، واستنباط الحكم.

المطلب الثاني: الطرح العقلي للتعليل وعلاقته بالتّقل عند الإباضية:

تقدّم فيما سبق بيان معنى العقل ودوره في استنباط الحكم الشرعي وإدراك المصالح، وأنّ له دوراً محورياً في الكشف عن الأحكام واستجلائها في خلال النصوص والأدلة المعتبرة، وأنّ دوره يتسع كلما كانت دلالة النص على بيان المراد ضعيفة أو خفية، ويضيق دوره بحسب قوّة البيان، ولا يخفى أن الموجب لتحديد دائرة العقل، وتضييق قدرته على المرجعية، يعود لعجزه عن إدراك المصالح والمفاسد الناجم عنها الأحكام الشرعية، فإن العقل لا يعرفها أبداً، فهو لا يملك القدرة على إدراك وجوب الصوم، أو الصلاة مثلاً، كما لا يقدر على إثبات حرمة النسيئة، والغيبة، وهكذا. نعم يملك القدرة على إدراك وجود مصلحة في جانب الفعل، ووجود مفسدة في أمر بتركه، لكونه يدرك أن الشارع عزّ وجلّ حكيم، أما أنه يدرك حقيقة هذه الأمور ويحيط بها فلا، ومن هنا؛ فإنّ الاتجاه الذي ذهبت إليه المدرسة الإباضية تُقرّ بتعاقد التّقل والعقل لحفظ مقاصد الشريعة بأحكامها وتكاليفها.

ولا يثمر هذا التعاضد إلّا إذا قام على تبعيّة العقل للتّقل، وعلى شرعية التّقل وصحّته، شرطان لا محيد عنهما لسلامة حفظ مقاصد الشريعة.

وهو ما قرّره السالمي: «وقد ذهب بعض أصحابنا إلى ثبوت الحكم الشرعي في بعض المواضع بالعقل، وذلك عند عدم ورود الشرع، أمّا عند ورود الشرع، فلا تحكّم عندهم لغيره»^{٣٧٦}. وهذه المعرفة عند الإباضية ترجع جذورها إلى قاعدة: "الأحكام العقلية، لا تكون أصولاً للأحكام الشرعية". وأكّدها

^{٣٧٦} - السالمي. ٢٠٠٨م. طلعة الشمس. ج ٢. ص: ٣٦٥.

السالمي مرّة أخرى فقال: «والنزاع بيننا في ثبوت الأحكام الشرعية بالعقل، فنحن لا نثبتها به»^{٣٧٧}.

وجملة هذه الأحكام ثلاثة، الواجب العقلي: فهو ما لا يتصور في الذهن عدمه، كوجود الباري ﷻ، وما يجب في حقّه من كمالات الأسماء والصفات، والممتنع العقلي: فهو ما لا يتصور في العقل وجوده، كوجود شريك لله ﷻ، وما يتمتع في حقه من نواقض الأسماء والصفات، فإنّ جميع ذلك محال في حقّه، وأما الجائز العقلي: فهو ما يتصوّر في العقل وجوده وعدمه، كإيجاد المخلوقات وإعدامها...

وأشار إلى ذلك في معارجه فقال: «ويكون العقل حجة في الأمور المعقولة التي لا تتوقف على السماع»^{٣٧٨}.

بان في الأخير أنّ أحكام الشريعة ونصوصها قابلة للنظر العقلي والاجتهاد المصلحي في أكثر من مجال؛ وهذا متوقف أساساً على فقه الفلسفة التي يقوم عليها مفهوم المصلحة في الإسلام، وهي الفلسفة التي انطلق منها علماء الإباضية في استلزام الضوابط والأولويات التي تحكم الاجتهاد المصلحي، وتحول دون انفراط عقد الثوابت تحت غطاية من دعوى التعقل.

وإنّ كمال الاتساق الذي جاءت به الشريعة لا يعني ولا يستلزم أن يدركه ويحيط به كل أحد، فلا يبعد أن يختصّ حكم من الأحكام بعلة لم يقدر العقل الإنساني بعد على كشفها وإدراك وجوه اتساقها مع سائر الأحكام.

^{٣٧٧} - المصدر نفسه. ج ٢. ص: ٣٦٥.

^{٣٧٨} - السالمي. ٢٠٠٨م. معارج الآمال. ج ١. ص: ١٣٨.

المطلب الثالث: أدلة حاكمية الشريعة على العقل عند الإباضية:

إنّ العقل في حاجة إلى النّقل في التشريع، وأنّ الشريعة الإسلامية وتعاليمها الخالدة حققت في أكمل صورة معادلة العمل العقلي في تنظيم الحياة؛ فلا يمكن أن يهتدي الإنسان إلى وجه الحق في شؤون الحياة، دون أن يستنير بنور وهدايات الوحي، لما يتصف به من المحدودية والقصور في كمالات الإدراك، لذلك أسعفه بوسيلة إدراك جديدة هي الوحي، وبعث إليه الرّسل والأنبياء فاختطّوا له منهج الموازنة بين الوسيّلتين حتّى لا يشتطّ ولا يزيغ.

إنّ مثل هذه الوظيفة الإيجابية من النّظر والاعتبار التي قام بها العقل، يدفعنا إلى بيان الأدلة على أنّ الشرع جاء حاكماً على العقل.

الفرع الأول: الأدلة من القرآن الكريم:

- قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف. ١٢ : ٢].
- وقوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء. ٥٩ : ٤]. وقوله تعالى: ﴿لَعَلَّامَةُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ [النساء. ٤٠ : ٨٣].

إلى غير ذلك من الآيات التي تلفت أنظار العلماء إلى إعمال العقل واستثماره إلى جانب النّقل، في فهم معاني القرآن ومبانيه، والنّظر في أدبار الأمور وما تقول إليه في عواقبها، والاستنباط استخراج المعاني بإعمال الفكر على شرط أن يتقدّم النّقل فيكون متبوعاً، ويتأخّر العقل فيكون تابعاً، فلا يسرّح العقل في مجال النّظر إلّا بقدر ما يسرّحه النّقل.

قال الوارجلاني: «وأما العقل فلاحظ له في جواز الإذن إلا بعد ما ورد به»^{٣٧٩}.

وإذا تقرر أنَّ العقل له دور في فهم الأحكام من التّصوص واستنباطها، لا بدّ من ميزان ثابت، كتابه عزّ وجلّ والرسول بسؤاله عنه، وبعد موته بالرجوع إلى سنّته، يرجع إليهما هذا العقل فيعرف عنده مدى الخطأ والصواب في أحكامه وتصوراته، وهذا الميزان الذي وضعه الله عزّ وجلّ للبشر، للأمانة والعدل، ولسائر القيم، وسائر الأحكام، وسائر أوجه النشاط، في كلّ حقل من حقول الحياة^{٣٨٠}.

- وقوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٤٠: ٦٥].

فلفظ: ﴿فِي شَيْءٍ﴾ نكرة في سياق الشرط يفيد العموم، والمقصود به تصوير التنازع فيه قدرًا وجنسًا، وتعميم الحوادث وكل أنواع الاختلاف^{٣٨١}، وكذلك قوله تعالى: ﴿شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ فإن اسم الموصول مع صلته من صيغ العموم عند الأصوليين. فإذا تقرر ذلك علمنا أنَّ الشريعة لم تمنح العقل الاستقلالية المطلقة في تقدير المصالح والمنافع؛ «لأنَّه الله جعل السمع حجة في المسموعات التي لا تدرك إلا من جهة النّقل، وجعل العقل حجة في المعقولات التي يُدركها العقل بطريق الفطرة والقوّة العقلية، وليس العقل حاكمًا في شيء، وإن كان حجة في المعقولات، كما أنَّ السمع ليس بحاكم في شيء، وإن كان حجة في المسموعات، بل الحاكم في جميع ذلك هو الشّرع»^{٣٨٢}.

- وقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾. [الإسراء: ١٧: ١٥]. هذا النّص يدلّ صراحة في

^{٣٧٩} - الوارجلاني. ١٤٢٧هـ. الدليل والبرهان. ج ٢. ص: ٧٦.

^{٣٨٠} - ينظر: أطفيش. ١٤١٧هـ. تيسير التفسير. ج ٣. ص: ٢٥٢.

^{٣٨١} - كعباش. ١٤٣٠هـ. نفحات الرحمن في رياض القرآن. ج ٣. ص: ٢٠٥.

^{٣٨٢} - ينظر: السالمي. ٢٠٠٨م. معارج الآمال. ج ١. ص: ١٧٨.

أن الحجة القاطعة التي يترتب على الإعراض عنها الهلاك -والعياذ بالله- إنما هي بيعت الرسل بشرائع

الله تعالى، ولو كان العقل هو الحكم لقال تعالى: (وما كنا معذبين حتى نركب عقولا)^{٣٨٣}.

- وقوله تعالى: ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّىٰ فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا﴾ [النساء: ٤٠].

- وقوله تعالى: ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾. [ال عمران: ٣٢].

«والآيات في ذلك كثيرة وهي كما تراها تدعو إلى طاعة الله والرسول وتعلق عليها الفوز والفلاح، ومعنى ذلك ضرورة اتباع ما شرع الله سبحانه على السنة رسله، ولو كان التحكيم للعقول لأمرؤا باتباع عقولهم»^{٣٨٤}.

- الفرع الثاني الأدلة من السنة:

أورد الشقصي حديث النبي ﷺ : ((العقل نور في القلب يميز به بين الحق والباطل))^{٣٨٥}. وحديث رواه أبو سعيد الخدري مرفوعاً: «إِنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ دَعَامَةً، وَدَعَامَةُ الْمُؤْمِنِ عَقْلُهُ فَبَقْدَرِ مَا يَعْقِلُ يَعْبُدُ رَبَّهُ، وَلَقَدْ نَدِمَ الْفَجَّارُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَقَالُوا: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ﴾». [الملك: ٦٧: ١٠].^{٣٨٦} إِنَّ الْعَقْلَ زينة الله به بني آدم، يبصر به الحق من الباطل، ويميز به التافع من الضار، ويفرق به بين الصالح والفاسد،

^{٣٨٣} - الخليلي. ١٤٣٧هـ. برهان الحق. ج ٧. ص: ٣١٧.

^{٣٨٤} - المصدر نفسه. ج ٧. ص: ٣١٧-٣١٨.

^{٣٨٥} - الشقصي. ١٤٢٧هـ. منهاج الطالبين. ج ١. ص: ٦٣. والحديث لم يخرج به أصحاب الكتب التسعة، ولم يؤثر عنه في مظانه من كتب الضعيف. وأوره الدارمي حديثاً قريباً من هذا «حَدَّثَنَا ابْنُ عَاصِمٍ، ثَنَا حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ، عَنْ عَاصِمِ بْنِ بَحْدَلَةَ، عَنْ مُغِيثٍ، عَنْ كَعْبٍ قَالَ: "عَلَيْكُمْ بِالْقُرْآنِ، فَإِنَّهُ فَهْمُ الْعَقْلِ، وَنُورُ الْحِكْمَةِ، وَنَبَاطِغُ الْعِلْمِ، وَأَخْذُ الْكُتُبِ بِالرَّحْمَنِ عَهْدًا". الدارمي، أبو عبد الله. مسند الإمام الدارمي. تحقيق وضبط: آل مرزوق الزهراني. ١، ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م. ج ٢، ص: ١٠٥٨. رقم الحديث: ٣٤٣٠.

^{٣٨٦} - رواه الديلمي، أبو شجاع شيرويه الهمذاني. الفردوس بمأثور الخطاب. تحقيق: أبو هاجر محمد السعيد زغلول. ط ١، ١٩٨٦م. دار الكتب العلمية، بيروت: ج ٣، ص: ٣٣٣. رقم الحديث: ٤٩٩٩.

وكل ما هو موقوف على النظر والاستدلال، وموقوف على المشاهدة من تفاصيل العبادات والمعاملات، وجرئيات المسائل وفروع الأحكام، يكون للعقل فيه مجال بالتدليل أو الاستنباط أو الترجيح أو التعليل. فالتصان يبينان دور العقل وفعاليته، كما أنّ له حدودًا للفهم والإدراك، فهو يقع في مرتبة دون مرتبة النقل؛ لأنّ العقل متعبّد بالنقل، كما لا يُتوهم أنّ العقل لا اعتبار له في الشريعة ولا معول عليه؛ فمكانة العقل في الشرع معلومة.

- حديث النَّبِيِّ ﷺ ((نُضِرَ اللَّهُ عبداً سمع مقالتي فحفظها ووعاها وأدّاها، فُرِبَ حامل فقه، إلى مَنْ لا فقه له، وَرِبَ حامل فقه إلى مَنْ هو أفقه منه))^{٣٨٧}.

قال الوارجلاني: «فلما ذهب عن الناس ترتيب النزول احتاج الناس إلى التاريخ، فإن عدم التاريخ رجع الناس إلى اجتهاد الرأي وغلبوا الحظر على الإباحة. وقَبِلَ الناس أخبار الآحاد ضرورة، إذ لا بد من الشريعة، وقد علّق الله عزّ وجلّ أمرها وتبليغها وبيّنها إلى رسول الله ﷺ فبلغ ما أرسل به ونصح في تبليغه وعين التبليغ على من سمع... فلم يأمر رسول الله ﷺ أمته بالتبليغ إلى من لم يسمع إلا وفيه أعظم الحجة لمن بلغ، ومع ذلك إنّ رسول الله ﷺ كان يخاطب من نسخ له من أمته ولم يقصر الخطاب إلى عدد محصور بل عام وخاص فيراعيه الناس في قبول سنّته، بل إلى كل أحد»^{٣٨٨}. ممّا يفيد تعاضد النقل والعقل في إدراك مقصود الشارع من الخلق، وغير هذا من الأحاديث التي تفيد تنعية العقل للنقل.

الفرع الثالث من الآثار:

^{٣٨٧} - ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد. ١٤٢١هـ/٢٠٠١م. مسند الإمام أحمد بن حنبل. تح: شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد وآخرون.

بيروت: مؤسسة الرسالة. ج ١. ص: ٤٣٦. رقم الحديث: ٤١٥٧.

^{٣٨٨} - الوارجلاني. ١٤٠٤هـ. العدل والإنصاف. ج ١. ص: ١٧٥.

كان لعلماء الإباضية حظ وافر من النظر العقلي وإعمال الرأي، ومقارعة الحجج العقلية، ويظهر جانب من هذا بشكل جليّ من خلال تعليلاتهم العقلية التي لا تخلو منها صفحة من صفحات كتبهم الفقهية. فالعقل في نظرهم فرع وتابع للتقل يدور في محيطه، يأخذ بمناهجه، ويسلك مسالكه، يسير بسيره ويقف بوقوفه، يقوم على تصديق الشرع وتثبيته، واكتشاف أسرارهِ، واستنباط دلائله وأحكامه. ومن هنا قال السالمي: «أنّ الشرع هو الذي حكم بتكليف المكلف من الخلق، وبإلزام الأمور العقلية مع إدراك العقل لها ومعرفته إيّاها، وبإلزام الأمور السميّة مع قيام حجة السّمع بها... فالشرع هو القاضي بجميع ذلك لا العقل؛ لأنّ العقل إنّما هو آلة لفهم الخطاب، وشرط لصحة التكليف، وليس بحاكم»^{٣٨٩}.

وقد فرّق الإباضية بوضوح بين مجاله النظر العقلي؛ وهو كلّ ما يثبت بمنطق الاستدلال العقلي، ويشمل أصول الاعتقاد وأمّهات القيم (الواجبات العقلية) وما مجاله الحكم الشرعي؛ وهو ما يعتمد صحيح الدليل الشرعي، ويشمل تفاصيل المعتقدات والأحكام العملية (الواجبات الشرعية) إنّهم يبرزون الجانب العقلي إن استطاعوا إلى ذلك سبيلاً؛ أي إذا رأوا الاستدلال العقلي لا يضرّ بالمعتقد ولا يتنافى مع النصّ وخاصة إذا كان ذلك النصّ قطعيّ الدلالة.

كما قال السالمي: «وليس العقل حاكماً في شيء، وإن كان حجة في المعقولات كما أنّ السّمع ليس بحاكم في شيء، وإن كان حجة في المسموعات بل الحاكم في جميع ذلك هو الشرع، فجعل العقل حجة فيما تدركه العقول، وجعل السّمع حجة فيما لا تدركه العقول إلاّ بواسطة السّمع، وما كان في حكمه كالنّظر في الكتب، والإشارات المفهومة، والدلائل المعلومة، فليس العقل بحاكم بل هو حجة فقط»^{٣٩٠}.

٣٨٩ - السالمي. ٢٠٠٨م. معارج الآمال. ج ١. ص: ٢٠٩.

٣٩٠ - المصدر نفسه. ج ١. ص: ١٧٨.

ويذكر ابن بركة في سياق حاكمية الشريعة على العقل أنّ «التعبّد مأخوذ من عقل متبوع وشرع

مسموع، فالعقل متبوع فيما لا يمنع منه الشرع، والشرع مسموع فيما لا يمنع منه العقل؛ لأنّ الشرع لا يرد بما يمنع منه العقل، والعقل يتبع فيما لم يمنع الشرع»^{٣٩١}. ويقول الملتشوطي في هذا الشأن:

«العقل ليس علّة للتكليف، وإنّما هو علّة لفهم التكليف»^{٣٩٢}.

ونقل كلاماً عن علماء آخرين من الإباضية أنّهم ذهبوا إلى القول بتحكيم العقل عند عدم الشرع ومن هؤلاء أبو سعيد الكدّمي، وبشير بن محبوب بن الرحيلي، وأبو يعقوب الوركاني، وصاحب الضياء العوتبي. وهذا يكون علماء الإباضية قد ميّزوا بين ما حجته العقل، وما حجته السمع، فحصرُوا مهمّة العقل في الإدراك المعرفي دون الحكم التكليفي؛ أي في الحجية الاستدلالية لا في المرجعية التشريعية؛ لأنّ الحكم ليس من اختصاص العقل، وإنّما من اختصاص الشرع.

ويؤكد الخليلي هذا الموقف بقوله: «والعقل وإن كان أشرف ما أوتيّه من وسائل العلم والإدراك، وهو الحكم الذي يميّز بين ما تدركه الحواس، فإنّه كغيره من الطاقات له قدر محدود وأفق محصور، فهو لا يخترق الحجب المعنوية التي تحول دون نفاذ شعاعه إلى ما وراءها»^{٣٩٣}.

ويؤكدّه في موطن آخر أنّه يتعذر الاحتكام إلى العقل عل الإطلاق، إذ فيما شرع الله من أحكامه العادلة ما لا يمكن للعقل بنفسه أن يصل إليه، كما باحة أكل الحيوانات المدكّاة، وكذلك جزئيات الأحكام

٣٩١ - ابن بركة. المبتلأ. ت. ن. ٩٦٣ هـ. عُمان - بديّة: مكتبة السالمي. ص: ١٢٨.

٣٩٢ - الملتشوطي، تبغورين بن داود. ١٤٢٦ هـ / ٢٠٠٥ م. أصول الدين. د. م. ن: عُمان: مكتبة الجيل الواعد. ص: ٥٨.

٣٩٣ - ينظر: الخليلي. ١٤٣٧ هـ. برهان الحق. ج ٧. ص: ٣١٠ - ٣١٤.

الشرعية كأحكام الحدث أصغره وأكبره، وأنصبة الزكاة، واختلاف مقاديرها، وجزئيات أحكام الصلوات

والحج وغيرها، فإنّ هذه جميعاً يتعذر على العقول أن تحيط بها^{٣٩٤}. ومن تفحص ما كتبه

إبراهيم بيوض في موضوع الحاكمية للشرع على العقل يجد أنّه أرجعها إلى سببين اثنين وهما:

السبب الأول: حدود مدارك العقل، فمهما بلغ عقل الإنسان من قوّة في الإدراك وغزارة في العلم، فهو

قاصر من جهة عجزه عن إدراك كل شيء، فلا يستطيع أن يحيط بشيء من أمور الغيب وأحوال الآخرة

إلا بالوحي المنزل على الرّسل والأنبياء^{٣٩٥}. تأسيساً على ما سبق فإنّ الخبرات البشرية، والمعارف العقلية

والتجريبية تنبئ أنّه لا يمكن للإنسان أن يعتمد «على عقله لإنكار ما ذكره الله في كتابه، أو ما صحّ عن

رسله وأنبيائه»^{٣٩٦}.

السبب الثاني: كما أنّ عقول البشر تلابسها شوائب الهوى والشهوة، وهي متمكّنة فيها، وتتقوى فيه حتى

يخفت نور العقل، فلا يسمع نداء الحق ولا يبصر نوره^{٣٩٧}؛ لذا تظل عقول البشر عاجزة عن إدراك الحقّ

المطلق، والحقيقة الخالصة، ويعتري أحكامها التغيّر والتبدل، والواقع خير شاهد على هذا.

قال الله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]. «ولكنّ

الله تعالى لرحمته أعان العقل على الهوى بالكتب المنزلّة، فلم يدعنا إلى الصراع الذي بين عقولنا

وأهوائنا»^{٣٩٨}.

٣٩٤ - ينظر: المصدر نفسه. ج ٧. ص: ٣٤٦.

٣٩٥ - ينظر: بيوض إبراهيم. ١٩٩٢م. في رحاب القرآن. ج ١٤. ص: ٢٤٧. ج ١٩. ص: ٢٤٦.

٣٩٦ - المصدر نفسه. ج ١٤. ص: ٢٤٧.

٣٩٧ - المصدر نفسه. ج ٨. ص: ٣٩١. ج ١٦. ص: ٢٣٨.

٣٩٨ - بيوض. ١٩٩٢م. في رحاب القرآن. ج ٨. ص: ٣٩١.

مما سبق يتبين أنّ الضوابط المذكورة آنفا توضح حدود العقل وحدود النقل، أي أنّ الشريعة قد حثت ودعت إلى استثمار العقل، لكن بما يخدم الشريعة ومقاصدها. فجمهور الإباضية يذهبون إلى عدم الاعتماد على العقل وحده في مجال النظر في أصول الشريعة ومقاصدها؛ لأنّ الاعتماد عليه يؤدي إلى إفساد الشريعة وتغيير أحكامها.

إنّ العقل يبلغ أعلى درجاته حين يعتمد منهج الوسطية في أن تكون موازينه في التقييم والحكم على الأشياء غير موازين الله تعالى، ويضرب بيوض إبراهيم لهذا مثالا اجتماعيا واقعيًا، يتمثل فيما إذا تزوج شاب فقير بفتاة فقيرة؛ فلو عرض هذا على العقلاء لحكموا بفساد هذا الزواج وعدم صلاحيته بسبب فقر كلا الطرفين، ويحسبون أنّهم قد أدكوا غاية الحكمة؛ ولكن نجد حكم الله تعالى وأمره خلاف هذا مطلقاً^{٣٩٩}. إذ يقول الله تعالى: ﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُعْطِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾. [النور: ٢٤: ٣٢].

فالشرع هو القاضي بجميع ذلك لا العقل؛ لأنّ العقل إنّما هو آلة لفهم الخطاب، وشرط لصحة التكليف، وليس بحاكم^{٤٠٠}.

يتلخص موقف الإباضية من قضية حاكمية الشرع، تقرير الحاكمية العليا للشرع بما يجعل العقل تابعاً لا متبوعاً، فالغلو في الاعتماد على العقل على حساب النقل، والإفراط في المقاصد، يؤدي إلى تقليص الدور الشرعي للأدلة والنصوص في ضبط النظر التعليمي.

٣٩٩ - فخار، جابر بن سليمان. ٢٠١٧م. منهج الشيخ بيوض في الاجتهاد الفقهي. الجزائر-غرداية: جمعية التراث. ص: ١٢٤.

٤٠٠ - الخليلي. ١٤٣٧هـ. برهان الحق. ج ٧. ص: ٣١٩.

المطلب الرابع: دور التعليل العقلي في استنباط الحكم الشرعي وإدراك المصالح:

أودع الله عز وجل في الإنسان وهو أشرف ما خلق طاقة إدراكية جبارة هي العقل، فأعلى من شأنها، ونوّه بقدرها وقيمتها، وحث على توظيفها أتم التوظيف، تبين أنّ للعقل أثراً كبيراً في توجيه حياة الإنسان وتحديد مسيره في هذا الوجود، وقد كرمه الله تعالى فأثنى عليه من خلال الثناء على الذين شرفهم به ووقفهم لحسن استعماله كما جاء في نصوص عدّة في كتابه كلها تدور حول دور العقل في استنباط الأحكام الشرعية، وإدراك ما يصلح للعباد في معاشهم ومعادهم حيث يقول: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاجْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَع النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَخْبَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ٢: ١٦٤].

«ومن أفضل ما أنعم الله به على العبد العقل؛ لأنّه به يعرف الحسن من القبيح، ويجب به الحمد والدّم ويلزمه به التكليف. لأنّ الله تعالى إنّما خاطب العقلاء بما يعقلون. فمن لم يكن به عقل سقط عنه التكليف بإجماع الأمة»^{٤٠١}. وإذا كانت الشريعة تناشد العقل أن يجتهد في استكشاف معاني وعلل النصوص المبنية أساساً على منطق المعقولية، فإنّ هذا الاجتهاد مضبوط بضوابط أصولية؛ لأنّه لا يعقل أن تأمر الشريعة بأمر وترضى بما يعود عليه بالإبطال.

والاهتداء إلى العملية الاجتهادية للنظر العقلي، منوط بالتعليل المصلحي للنصوص، وذلك باستنباط علّة حكم النص، أو السبب الموجب له، والباعث على تشريعه، وهذه العملية العقلية تستنبط عن طريق مسلك المناسبة، ومن ثمّ تمكّنه من الاجتهاد وفق ما تلوح به تلك النصوص وما انقذ في ذهنه من

٤٠١ - الشقصي. ١٤٢٧هـ. منهاج الطالبين. ج ١. ص: ٦٣.

مصالح الشرع ومقاصده، ويؤدي إلى تعميم هذا الحكم، تبعاً لوجود علته في محالها، أي في كافة الوقائع التي تتضمنها، على سبيل التحقيق، وتعميم الحكم على كافة مواقع علته^{٤٠٢}. ثم يوازن بين المصالح بين الراجح منها والمرجوح، يوفق بين فقه النص وفقه الواقع، وهذه كلها أنشطة عقلية ينحصر دورها في تمييز الوصف المؤثر من سائر أوصاف الأصل، وفي إظهار التأثير فيه، وهذا الاهتداء بالتعليل العقلي كفيل بأن يزيد اجتهاده قوة ورجحاناً، ويجعله أقرب إلى الصواب.

والإباضية في القول في تعليل الأحكام، وملاحظة كل ما يمكن للعقل البشري أن يلاحظه أو يصل إليه، من وجوه العلل والحكم والمصالح العائدة للعباد في أحكام الشارع الحكيم. فقالوا في مجالات إعمال العقل في الشريعة ونسبته: «إن من يمعن نظره في التراث الإباضي الفكري يدرك أنّ الإباضية لم يلقوا بالعقل في زوايا الإهمال؛ لأنّ الله خاطب بوحيه أولي الأبواب، ونعى على قوم لا يستخدمون عقولهم في فهم الحق ودرك الحقيقة، ونادى عليهم بالخذلان، وذلك كثير في آيات القرآن، غير أنّهم لم يرفعوا العقل فوق مستواه، ولم يعطوه أكثر ممّا يستحق، فلم يؤثره على النص، وإنّما جعلوه وسيلة من وسائل فهم مراده، وتعيين مقاصده، قطعاً أو ظناً»^{٤٠٣}.

هذا الاحتفاء بالإباضي بالعقل، وبقدرته على اكتساب المعارف وإدراك علل الأشياء والأفعال، وما فيها من حسن أو قبح، ومصالح أو مفسد، لا يعني القول باستغنائه عن الوحي، ولا بإطلاق معارفه واستقلاله فيها عن خالقه، وإنّما هي من باب الاعتراف بقيمته، والإشادة بقدرته المعرفية، وعدم التنكّر له.

٤٠٢ - ينظر: الدريني. ١٤١٤هـ. بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله. بيروت: مؤسسة الرسالة. ص: ٩٠.

٤٠٣ - فرحات الجعيري. ١٤٠٨هـ. البعد الحضاري للعقيدة عند الإباضية. (مقدمة أحمد الخليلي) ج ١. ص: ١٢-١٣.

والخلاصة أنّ الإباضية لم يهملوا شأن العقل في الإدراك والمعرفة؛ فالله خلقه لذلك «كما أنّهم لم يرفعوا العقل فوق مستواه ولم يؤثره على النص فأعملوه في مجاله المشروع من إقامة الأدلة على وجود الله ونفي الشركاء عنه وإثبات النبوة وصدق الرسول ولكن لا قدرة له على التحسين والتقبيح فيما يتعلق به ثواب أو عقاب من الأحكام التشريعية الصرفة»^{٤٠٤}.

بناء على هذا يحاول الباحث أن يذكر بعض النماذج من التعليقات في إدراك العلل العقلية واستنباط الحكم لعلماء المذهب الإباضي.

المطلب الخامس: نماذج تطبيقية للتعلييل بالعقل عند الإباضية:

أولاً: تعليل استعمال الماء في الاستنجاء:

من بين المسائل التي استهلّ بها علماء إباضية المغرب في كتاب الطهارات مسألة الاستنجاء بالماء حيث قال الشماخي: «إنّ زوال النجاسة يكون بالماء وغيره من المسح، أو ما يزيل العين؛ لأنّ المراد من النجاسة زوال العين، والشرع قد ورد بذلك»^{٤٠٥}. واستدلّ الشماخي على ما ذهب إليه وترجع لديه بقوله ﷺ ما روي من طريق ابن عباس أنّ النبي ﷺ قال: ((المَذْيُ والوَدْيُ والمَنِيّ ودم الحيض والتنفاس نجس لا يُصَلَّى بثوب وقع عليه شيء منها حتى يغسل وينزل أثره))^{٤٠٦}. ووجه استدلاله بهذا الحديث أنّ

^{٤٠٤} - باجو مصطفى. ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م. منهج الاجتهاد عند الإباضية. ص: ١٥٣.

^{٤٠٥} - الشماخي. ١٤٢٥هـ. الإيضاح. ج ١. ص: ٤٥.

^{٤٠٦} - الربيع بن حبيب. دت. الجامع الصحيح مسند الإمام الربيع بن حبيب. كتاب الطهارة. باب جامع النجاسات. ص: ٤١. رقم

الحديث ١٤٨.

غاية الطهارة زوال الأثر. وقد أكدّ هذا الاستدلال بتعليل عقلي وذلك بقوله: «والماء أقوى مادة في زوال العين في غيره»^{٤٠٧}.

ثانيًا: تعليل حكم التوضؤ من إناء النّقيدين عند الإباضية:

في سياق كلام أبي إسحاق الحضرمي عن إحدى المسائل الفقهية في التوضؤ من إناء النّقيدين. قال: بتمام وضوئه وإن كان بفعله آثمًا؛ لأنّ التوضؤ في المغصوب وبالماء المغصوب منهّي عنه، كما أنّ التوضؤ في إناء النّقيدين منهّي عنه أيضًا. ولعلّ الحضرمي أخذ بقاعدة أنّ التّهي لا يدل على فساد المنهي عنه، ثمّ اتبع هذا الاستدلال بتعليل عقلي، ففرق بين المتوضئ من إناء النّقيدين وبين المتوضئ بالماء المغصوب؛ لأنّ الماء شرط لصحة الوضوء بخلاف الإناء، وإذا كان الشرط حراما وجب ألاّ يصحّ الوضوء إذ لا تقوم الطاعة بالمعصية.

ويرى أبو إسحاق أنّ الوضوء من النّقيدين مختلف فيه، إذ لا إجماع إلّا على الشرب منهما، وأمّا الإناء المغصوب فالإجماع على تحريم استعماله لمن علم بغصبه^{٤٠٨}. فالفرق في قوّة دليل التحريم وضعفه لا في المحرّم نفسه.

ثالثًا: تعليل عدم صحة المسح على الخفين عند الإباضية:

^{٤٠٧} - الشماخي. ١٤٢٥هـ. الإيضاح. ج ١. ص: ٤٥.

^{٤٠٨} - الحضرمي، أبو إسحاق إبراهيم بن عبد الله بن قيس. ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م. مختصر الحصال. عُمان: وزارة التراث القومي والثقافة.

ص: ٤٢.

قال أطفيش: «وأما المسح على الخفين فلا يرد؛ لأنّ الكلام في المتفق عليه عندنا ولا قائل به هنا لعدم صحّة الأحاديث المدعى ورودها فيه»^{٤٠٩}. واستدلّ على ذلك إنكار بعض الصحابة المسح على الخفين، وهم أعلم النّاس بسيرة رسول الله ﷺ وأعرف بأحكامه.

وكانت عائشة رضي الله عنها قالت: «ما رأيت رسول الله ﷺ مسح على خفيه قط، وأني وددت

أن يقطع الرجل رجله من الكعبين أو يقطع الخفين من أن يمسح عليهما»^{٤١٠}. ثمّ زاد هذا الاستدلال قوّة بتعليل فقهي يعتمد على التّظر العقلي فقال معللاً: «ولأنّّه إذا مسح على الخفّ لم يصدّق عليه أنّه غسل رجله ولا مسحهما، والخطاب إنّما هو للرجل؛ ولأنّّه إذا مسح على الخفين ثمّ نزعهما وصلّى لم يصدّق عليه أنّه صلّى بوضوء رجله، ولا يرد على هذا ما إذا حلق رأسه؛ لأنّ الشعر من أجزاء جسده، وقد ارتفع الحدث بمسحه، فلا يرفع بحلقه»^{٤١١}.

رابعاً: تعليل فساد صلاة المأموم بفساد صلاة الإمام عند الإباضية:

كان حديث أبو الحسن البسيوي عن إحدى المسائل الفقهية في الصلاة، والمتعلقة بصلاة المأموم عند فساد صلاة الإمام. قال: والقياس معنا استتفافها، وإنّما البناء أحسن. واستدلّ البسيوي على ما ذهب إليه وترجح لديه بقوله عليه الصلاة والسلام: «إنّما جعل الإمام ليؤتمّ به»^{٤١٢}. ووجه استدلاله بهذا الحديث

^{٤٠٩} - أطفيش. د.ت. شرح النيل وشفاء العليل. ج ١. ص: ٧٦.

^{٤١٠} - الربيع بن حبيب. د.ت. الجامع الصحيح مسند الإمام الربيع بن حبيب. كتاب الطهارة. باب في المسح على الخفين. ص: ٣٥. رقم الحديث ١٢٢.

- أطفيش. د.ت. شرح النيل. ج ١. ص: ٧٦. ^{٤١١}

^{٤١٢} - البخاري، محمد بن إسماعيل. د.ت. صحيح البخاري. كتاب الجماعة والإمامة. باب إنّما جعل الإمام ليؤتمّ به. ج ١. ص: ٢٤٤. رقم الحديث: ٦٥٦.

هو أنّ "الائتمام به" [أي: الإمام] هو وجوب اتباع الإمام في أفعاله وعلى المأموم أن ينوي لصلاته مع الإمام، كما أنّ عليه أن ينوي لصلاة نفسه.

وقد أكّد هذا الاستدلال بتعليل عقلي، وذلك بقوله: «لأنّ الإمام إذا فسدت صلاته فسدت صلاة من خلفه، وإذا فسدت صلاة المؤتمّ به ولم يجز للمؤتم أن يبني على صلاته، وإذا جاز بناؤه عليها دلّ على أنّ صلاة الإمام لم تفسده»^{٤١٣}.

خامساً: تعليل حكم القنوت في الصلاة عند الإباضية:

يمنع الدعاء في الصلاة؛ لأنّه من كلام الآدميين. لحديث النبي ﷺ ((إِنْ صَلَّاتَنَا هَذِهِ لَا يَصْلُحُ فِيهَا شَيْءٌ مِنْ كَلَامِ النَّاسِ، إِنَّمَا هِيَ التَّسْبِيحُ وَالتَّكْبِيرُ وَقِرَاءَةُ الْقُرْآنِ))^{٤١٤}. وهذا من كلام الآدميين، وأردف هذا الاستدلال بالعديد من التعليقات الفقهية، من جملةها التعليل العقلي؛ كقول السالمي. «ثبت عند أصحابنا النسخ، فأخذوا به ولم يقطعوا عذر من لم يصحّ معه ذلك، فإذا صلى المصلي وراء من لا يعلم أنّه يقنت في الصلاة فقنت فلا إعادة عليه؛ لأنّ صلاته قد انعقدت معه، ولالإمام رأيها فيما يجوز فيه الرأي، فصار المأموم بعد الدخول مع الإمام في حكم من يلزمه اتباعه في تلك الصلاة»^{٤١٥}.

سادساً: تعليل ما يلزم من أهلّ بعمرتين عند الإباضية:

٤١٣ - ينظر: البسيوي. ١٩٨٤م. جامع أبي الحسن البسيوي. ج ٢. ص: ٦٠.

٤١٤ - مسلم، أبو الحسين مسلم بن حجاج القشيري. ١٤١٩هـ/١٩٩٨م. صحيح مسلم. تح: فؤاد عبد الباقي. الرياض: دار السلام.

د.ن. كتاب المساجد، باب تحريم الكلام في الصلاة. ج ١. ص: ٣٨١-٣٨٢. رقم الحديث: ٥٣٧.

٤١٥ - السالمي. ٢٠٠٨م. معارج الآمال. ج ٣. ص: ٢٢٣.

في سياق كلام الكندي فيمن أهل بعمرتين حيث قال: «كلّ هذا يخرج معناه أن لا يقع إلّا عمرة

واحدة فعلية بها». واستدلّ بتعليل عقلي فقال: «ينعقد عليه إلّا واحدة؛ لأنّ شيئين متفقين في وقت

واحد لا أجده يقع معناه إلّا بمزايلة الآخر»^{٤١٦}.

سابعاً: تعليل صحة إقرار الوكيل على الموكل عند الإباضية:

من بين المسائل التي تناولها خميس الشقصي في الوكالة مسألة حكم توكيل الوكيل الموكل في دراهم

بصرفها، واشترط الخيار لنفسه وللذي وكّله.

قال خميس الشقصي معلقاً على هذه المسألة أنّ الصرف باطل من قبل شرط أو خيار؛ لأنّ الصّرف

يوجب التقابض والتسليم في المجلس، واستدلّ على ما ذهب إليه قول النّبي ﷺ ((هَاء وهَاء))^{٤١٧}. وقد

أكّد هذا الاستدلال بتعليل عقلي، وذلك بقوله: «إذا امتنع ما يوجب العقد بطل؛ لأنّه لو شرط شيئاً

مجهولاً بطل العقد، يوجب كونه معلوماً»^{٤١٨}.

ثامناً: تعليل إباحة البيع والشراء في المسجد عند الإباضية:

لقد أشار أبو سعيد الكدومي إلى علّة عقلية أخرى يتضمنها حكم البيع والشراء في المسجد، وهو أنّ

البيع والشراء مباحان في المسجد إذا كانت السلعة المتداولة بتلك المسجد، واستشهد برأي عثمان بن

٤١٦ - الكندي. ١٤١٣هـ. بيان الشرع. ج ١. ص: ١٤١.

٤١٧ - الربيع بن حبيب. د.ت. الجامع الصحيح مسند الإمام الربيع بن حبيب. كتاب البيوع. باب في الربا والانفساخ والغش. ص: ١٥٤. رقم الحديث: ٥٧٦.

٤١٨ - الشقصي. ١٤٢٧هـ. منهاج الطالبين. ج ٦. ص: ٥٩.

عفان الذي يسمح بالتعامل التجاري في المسجد إذا كان ذلك لفائدة المسجد والمصالح العامة للمسلمين في الوقت نفسه^{٤١٩}. ثم أتبع هذا الاستشهاد بتعليل عقلي، فقال: «إنّ الجامع هو مكان عام هدفه المصلحة العامة للمسلمين وليس لصالح الشخص»^{٤٢٠}.

تاسعاً: تعليل النّهي عن الاستثناء في المبيع عند الإباضية:

كان يرى ابن بركة عدم جواز بيع الاستثناء عقلاً، كما تشهد السنّة بعدم جوازه كذلك، وهو أن يبيع الرجل جزءاً ويستثنى منه كيلاً معلوماً. وعلة التحريم عقلاً، أنّه يجوز أن يأتي ما استثنى على جميع المبيع، أو يبقى منه شيء لا يعلم المشتري والبائع كم يبقى منه، فيكون في الغرر الذي نهى النبي ﷺ عنه^{٤٢١}.

عاشراً: تعليل ضمان ما تتلفه السباع عند الإباضية:

إنّ أبا نيهان الخروصي قد أوجب الضمان على ما أتلفه الكلب المُعلّم الذي اقتناه صاحبه للمنفعة، حيث قال: «وإن قتل إنساناً ماراً في موضع مباح للمرور، أو قاعدًا في موضع مباح للقعود، أو واقفاً في موضع مباح للوقوف، أو داخلًا عليه بإذن بعد الحجة عليه في صرفه، فعليه ضمانه في النّظر الاعتباري، والقياس الشرعي والعقلي عندي ومعني، إلّا أن يكون من المحاربين والمرجفين والذين في قلوبهم مرض...»^{٤٢٢}.

٤١٩ - الكدومي، أبو سعيد محمد بن سعيد. ١٤٠٦هـ. الجامع المفيد من أحكام أبي سعيد. عُمان: وزارة التراث القومي والثقافة. ج ٢.

ص: ٩٦-٩٩.

٤٢٠ - الكدومي. ١٤٠٦هـ. الجامع المفيد. ج ٢. ص: ٩٦.

٤٢١ - ينظر. ابن بركة. ١٤٢٨هـ / ٢٠٠٧م. كتاب الجامع. ج ٢. ص: ٣٧٨.

٤٢٢ - الخروصي. أبو نيهان جاعد بن خميس. د.ت. إيضاح البيان فيما يحل ويحرم من الحيوان. مطابع النهضة. سلطنة عُمان. ص: ١٢٤.

المبحث الثاني: التحسين والتقبيح العقليين وعلاقتهما بتعليل أفعال الله وأحكامه عند الإباضية:

اعتنى الإباضية بمسألة التحسين والتقبيح العقليين، وهي أهم المسائل التي احتدم فيها الخلاف فيها، وكانت مثار جدل بين المذاهب الإسلامية. يذكر ابن بركة أنّ «التعبد مأخوذ من عقل متبوع وشرع مسموع، فالعقل متبوع فيما لا يمنع منه الشرع، والشرع مسموع فيما لم يمنع منه العقل؛ لأنّ

الشرع لا يرد بما يمنع منه العقل، والعقل يتبع فيما لم يمنع منه الشرع»^{٤٢٣}. وقبل أن نذكر كيف وظف الإباضية قاعدة التحسين والتقبيح، والكشف عن العلاقة القائمة بين خلق الله للأفعال وممارسة الإنسان لها، ورفع التعارض التظاهر بين النصوص الشرعية الواردة فيهما.

المطلب الأول: حقيقة قاعدة التحسين والتقبيح عند الإباضية:

هذه القاعدة التي تركت آثارها على وجوه القول بالتعليل في جزئيات الفكر الإباضي، وفي كلياته، وقبل بيان رأيهم، وعرض موقفهم في المسألة؛ لا بد من بيان ماهيتهما لغة واصطلاحاً، وهل يشرع الله أحكامه وفق ما تتصف به الأفعال من حسن أو قبح؟ وهل يشمل العقل بمعرفة حسن الأفعال وقبحها ولو لم يرد شرع أم يتوقف ذلك على ورود الشرع؟

أ - التحسين لغة: حسن الشيء فهو حسن، والمحسن: الموضع الحسن في البدن، وجمعه محاسن. والحسن ضد القبح، والحسن ضد القبيح، وحسن الشيء يحسن حسناً^{٤٢٤}. حسن الشيء إذا زينه، عمل عملاً حسناً، فهو محسن ومحسان، الشيء: إذا أتقنه وعمله^{٤٢٥}.

^{٤٢٣} - ابن بركة، المبتدأ، ص: ١٢٨.

^{٤٢٤} - ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن. ١٩٨٧م. جمهرة اللغة. بيروت: دار الكتب العلمية. ن: بيروت: دار العلم للملايين. ج ١.

ص: ٢٧٤.

^{٤٢٥} - الفراهيدي. ١٩٨١م. العين. ج ١. ص: ١٩٨.

ب - التحسين اصطلاحاً: هو التزين والتجميل، وهو من الحسن ضد القبح، ويجمع على تحسينات وهي: ما لا تدعو إليه ضرورة ولا حاجة، ولكن تقع موقع التحسين والتيسير، ورعاية أحسن المناهج في العادات والمعاملات^{٤٢٦}.

المطلب الثاني: مذهب الإباضية في الحسن والقبح وعلاقتها بالأفعال والأحكام الشرعية:

قبل بيان رأيهم وعرض موقفهم في المسألة، نذكر المعاني الثلاثة للحسن والقبح ولكل معنى حكمه في إمكان إدراك العقل له من عدمه.

المعنى الأول: كون الشيء ملائماً للطبع ومنافياً له، وهو ما يعبر عنه بعضهم: المصلحة والمفسدة.

والحسن والقبح بهذين المعنيين من الأوصاف الإضافية، لأنهما يختلفان باختلاف الاعتبار.

مثلاً: غضب مال شخص قسراً يكون مصلحة لغيره؛ لأنه يوافق غرضهم، لكنه يُعد مفسدة لأهله وأصدقائه. وهكذا الشأن في القصاص والقتل والحدّ والسرقه إلى غير ذلك ممّا يمكن ملائمته للغرض فيكون حسناً وعدم ملائمته للغرض فيكون قبيحاً.

المعنى الثاني: الحسن ما كان صفة كمال كالعلم والصدق والكرم، والقبح ما كان صفة نقص كالكذب والجهل والبخل، في الواقع ونفس الأمر بقطع النظر عن كونهما تناسب الغرض أو تنافره، ممدوحة كانت عند الله تعالى أو مذمومة، وعلى هذا فإنّ الحسن والقبح من الصفات الحقيقية لا الإضافية.

^{٤٢٦} - عبد المنعم، محمود عبد الرحمن. د.ت. معجم المصطلحات والالفاظ الفقهية. القاهرة: دار النص للطباعة الإسلامية. القاهرة.

ويمكن أن نمثل لذلك: بالعدل، فإنه حسن؛ لأنه صفة كمال وارتفاع شأن اتصف به، وبالظلم،

فإنه قبيح؛ لأنه صفة نقصان لمن اتصف به.

والحسن والقبح بهذين المعنيين لا يختلفان فيما عند الله تعالى وعند العقلاء جميعًا، أي؛ أن مدح المحسن وذم المسيء، ومعاقبة الجاني وإعفاء البريء عمومًا من موجبات العقل، ولا تعلق لهما بالشرع، لكن نوع العقوبة والجزاء ومقدار كل منها من اختصاص الشارع، فالعقل يستقل بإدراك ما في الأشياء والأفعال من مصالح أو مفاسد على وجه الإجمال من غير توقف على شرع باتفاق الجميع^{٤٢٧}.

نظرًا لارتباط قاعدة التحسين والتقبيح بأفعال الله وأفعال البشر، فقد جعلها السالمي مُنطلقه الأساسي لفك التعارض الظاهر بين خلق الله، وقبح الأفعال البشرية. ووظفها في التمييز بين الخلق الإلهي والفعل الإنساني عمومًا، فانتهى إلى أن القبح وإن كان من خلق الله، فعلاقته في الواقع هي بأفعال العباد لا بخلقه تعالى، وهو ما عبّر عنه بقوله: «إنَّ الشَّيْنِ والقبح في اكتسابهما لا في خلقهما»^{٤٢٨}، بمعنى أنه لا قبح في أفعال الله بتاتا، وإنما هو مخالفة العباد لأحكام الشارع فيها؛ لأن جميع الأفعال بالنسبة إليه تعالى حسنة، ولا قبح فيها ولا ظلم، وإنما القبح والظلم في اكتسابنا لها، إذا خالفنا فيها المشروع^{٤٢٩}.

وتبّه السالمي في المشارق إلى أن الأشياء والأفعال، ليست حسنة ولا قبيحة في ذاتها، بل حسنها وقبحها يرجع إلى أغراض الناس، فهم الذين يحسّنون ما يوافق أغراضهم ويقبّحون ما يخالفها، وكذلك ما يظهر بينهم من اتفاق على استحسان شيء ما أو استقباحه؛ إنما يكون بحسب اتفاق أغراضهم، لا أن ذات الشيء مقتضية لذلك الحسن وذلك القبح. فاتفاقهم على تحسين الشيء إنما يكون لمزيد غرض فيه

^{٤٢٧} - ينظر: الخليلي. ١٤٣٧هـ. برهان الحق. ج ٧. ص: ٣٢٠.

^{٤٢٨} - السالمي. ١٤١٦هـ. مشارق أنوار العقول. ج ٢. ص: ١٦٣.

^{٤٢٩} - ينظر: السالمي. ١٤١٦هـ. مشارق أنوار العقول. ج ٢. ص: ١٦٦.

لا لذاته، واستقبحهم للشيء إنّما يكون لصفة قبح فيه لا لذاته. وإلا لما رأينا كل هذا الاختلاف الحاصل بين الناس في تقويم الأشياء والأفعال هنا وهناك^{٤٣٠}.

وذهب أبو المنذر بشير بن محمد بن محبوب أيضاً إلى إثبات الأحكام بالعقل عند عدم ورود الشرع، إنّّه يراه حجة في التمييز بين ما يستحسنه وما يستهجنه من الأحوال والأعمال، وهو - بلا شك - إنّما يقصد ذلك فيما إذا لم يرد الشرع أو لم يمكن الوصول إليه، هذا مع تمييزه بين المعقولات ممكنها وغيرها؛ أي أنّ للأشياء قيمة في ذاتها، إمّا حسناً أو قبحاً، ولا علاقة لأيّ عامل خارجي في وجود تلك القيمة، والوحي إنّما يرد بالكشف عنها، لإضافتها؛ لأنّها سابقة عليه في الوجود، والعقل يدركها استقلالاً، إمّا بالضرورة دون تأمل وتفكير: كحسن الصدق النافع، وقبح الكذب الضار، وقد تدرك بالنظر: كحسن الكذب النافع، وقبح الصدق الضار، لكن إذا ورد الشرع كان هو الحكم فلا يطمئن أحدهم إلى عقله ما اختصّ الشرع بالكشف عن قيمته؛ كما في المقدّرات أو التعبّدات، مثل حُسن صوم آخر يوم من رمضان، وقبح أول يوم من شوال.

وكان ممّا قاله في ذلك: «وممّا يؤكّد حجج العقول أنّ في الطباع الفزع إليها وإلى الفكر بها إذا دعتها الدواعي إلى تعرف أمر غاب أو خطر ببالها، والنّظر فيما يشكل عليها دون الفزع في ذلك إلى سائر حواسها، كما أنّ النفس لا تفزع في تعرف ضروب المحسوسات إلّا إلى الحاسة التي يعرف ذلك بها، ومن قبلها»^{٤٣١}.

^{٤٣٠} - السالمي، شرح طلعة الشمس، ج ٢، ص: ٣٦٣.

^{٤٣١} - أبو المنذر، بشير بن محمد بن محبوب، ثلاث رسائل إباضية، ص: ١١-١٢، تحقيق وتقديم: عبد الرحمن السالمي

وأضرب لذلك مثالا: ما لو ضرب رجل رجلاً بخشبة، أو ما فوق ذلك، لزمت البراءة منه؛ لأنّه قد قامت الحجة في العقل أنّ ذلك ظلم. وكذلك لو سرق في الميزان مقدار حبة فما فوقها، متعمداً التطفيف، لكان ذلك في تعارف الناس أنّ ظلم؛ لأنّ حجّته قد قامت^{٤٣٢}.

وقد حكى أنّ أبا سعيد الكدّمي وابن بركة العماني كانا يوجبان على من كان منقطعاً في جزيرة فعل ما حسن في العقل عند عدم المعبر.

ولكن انقسما الإمامان في استلزام هذا الذي قرّره لمنح العقل صلاحية الإيجاب والتحرّيم. فوضح عند أبي سعيد أنّه أوجب على من قامت عليه حجة فرض العمل الموقت، ولم يجد من يعبر له كيفية الأداء أن يؤديه كما حسن في عقله^{٤٣٣}. إذن فمذهب أبي سعيد أنّه يترتب عليه وجوب التّوم على من حسن في عقله أنّ ذلك هو كيفية أداء الفرض الذي لزمه، وكذلك أيضاً يترتب عليه وجوب فعل المحرم على من حسن في عقله أن يفعل ذلك هو كيفية الأداء، فيلزم عليهما إيجاب المباح كالنّوم، وإيجاب فعل المحرم على من حسن في عقله ذلك ولم يبلغه في دين الله حالاً وحراماً^{٤٣٤}.

وأما ابن بركة فقد أوجب على صاحب الجزيرة الذي لم يبلغه حلال ولا حرام أن يترك ما قبح في عقله فعلة كذب الحيوانات، فإنّها حيوان مثله والعقل يقبح ذبح مثله لو لم يرد الشرع بتحسينه^{٤٣٥}. أي في حال عدم إمكان الوصول إلى حكم الشرع. فمذهبه إذن لا يخلو من أحد أمرين:

٤٣٢ - الشقصي، منهج الطالبين وبلاغ الراغبين، ج ١، ص: ٥٢٠.

٤٣٣ - ينظر: الغيثي، سعيد بن ناصر. ١٤١٧هـ/١٩٩٦م. إيضاح التوحيد بنور التوحيد. شرح لنور التوحيد للعلامة علي بن محمد بن علي المنذري. د.م. ن: عُمان: معهد القضاء الشرعي. ج ٢، ص: ٩٢.

٤٣٤ - الخليلي. برهان الحق. ج ٧، ص: ٣٢٦.

٤٣٥ - نقله صاحب بيان الشرع إبراهيم الكندي. ج ٢، ص: ٢٠-٢١. عن ابن بركة.

إمّا أن يريد بالعقل المقبّح هو العقل الصحيح السليم فيهلك من قَبَّح في عقله خلاف ما قبح في العقل الصحيح السليم إذا ارتكب ما يقبح في العقل السليم تركه فيلزمه التهليك بغير شرع.

وإمّا أن يريد بالعقل المقبّح عقل كلّ شخص بالنسبة إليه فيجب على هذا خلافاً ما يجب على الآخر، لثفاوت العقول فتتعدّد الواجبات بحسب تعدّد الأشخاص العقلاء^{٤٣٦}. وكذلك قد مثّل العوتبي على صاحب الجزيرة الذي لم يهتد إلى من يبيّن له الحلال والحرام فقال: «ويجب عليه الكفّ عمّا قبح في عقله، مثل قتل الحيوان وأكل لحومها؛ لأنّ إيلاّم الحيوان وقتل ذوات الأرواح قبيح في العقل، ولولا جواز ذلك في الشريعة لما حسن أن يأتي ذو روح إلى ذي روح مثله فيؤلمه ويأكل لحمه، ولكن لا حظّ للعقول فيما استقبحت مع ورود الشرع بالإباحة.

وعليه إذا رأى رجلاً يقتل ذوات الأرواح أن ينكر عليه؛ لأنّ ذلك الفعل في العقل جور، ألا ترى أنّه لو أتاها آتٍ يريد ألّمه أنّه كان يرى ذلك جوراً في العقل، وكذلك إذا رأى مثل ذلك في حيوان مثله كان عليه أن ينكر من طريق العقل»^{٤٣٧}.

تقويم وترجيح:

بالموازنة والرجوع إلى ما صرحا به أبو سعيد وابن بركة وما عليه جمهور الإباضية من عدم إهمال الواجب - مع عدم معرفة المكلف بالتفصيل لتعذر وجود المعيّر - عند من استطاع أن يتصور ذلك الواجب فعلاً كان أو تركاً، ولا يمكن أن يريدوا تكليف أحد بغير ما يقتضيه عقله ويصل إليه إدراكه، فالكل

٤٣٦ - ينظر: السالمي. ١٤١٦هـ. مشارق أنوار العقول. ص: ١٤٢-١٤٣.

٤٣٧ - العوتبي. سلمة بن مسلم بن إبراهيم. ١٤١١هـ/١٩٩٠م. الضياء. عُمان: مطبعة الألوان الحديثة. ن: وزارة التراث القومي والثقافة.

ج ١. ص: ٥٤٦.

متعبّد في هذه الحالة أن يتبع ما استحسنه عقله، وأن يترك ما قبحه عقله حتى يجد المعبرّ الذي يرشده إلى حكم الشرع، ويدع ما كان عليه.

واحتجّ لذلك بآيات من القرآن الكريم، منها قوله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى﴾ [القيامة. ٧٥: ٣٦]. فهو مكلف على أية حال، ولكن ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة. ٢: ٢٨٦]. وهذا الوسع هو العقل الذي منحه الله للإنسان، ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾ [الطلاق. ٦٥: ٧]. فكان ممّا آتاه وجوب فعل ما يحسن في العقل وترك ما يقبح فيه، ولا قبح إلا ما قبحه الشرع^{٤٣٨}.

وهذا ما أكّده الثميني فقال: «وعند أصحابنا، أنّ العقل يحسن ويقبح عند عدم الشرع، فإن ورد الشرع بخلافه ترك التحسين والقيح للشرع، فالحكم في الحقيقة هو الشرع»^{٤٣٩}.

وبمثل ذلك يقول السالمي، فقد جاء في كتابه شرح طلعة الشمس ما يؤكد أنّ العقل في النظر الإباضي ليس مصدرًا للتشريع، وإنّما هو أداة لفهمه، وقد يصيب ويخطئ. ولذلك فلا حسن ولا قبح إلا ما حكم به الشرع، كما يتضح من قول السالمي: «والعقل آلة لفهم الخطاب، وقد يتضح له الخطأ والصواب، فلا حسن إلا ما حسّنه الشرع، ولا قبح إلا ما قبحه الشرع»^{٤٤٠}.

ولمزيد الإيضاح يحسن أن نورد نص ما ذكره إبراهيم بن عمر بيوض في هذا المجال، للوقوف على حقيقة ما ذهب إليه الإباضية من أنّ العقل محض آلة عاجزة لا تقوى على شيء من دون الله، فأكدّه

٤٣٨ - ينظر: السالمي. ٢٠٠٨م. معارج الآمال. ج ١. ص: ٢٠٨.

٤٣٩ - الثميني، ضياء الدين عبد العزيز. ١٤٠٧هـ/١٩٨٦م. كتاب معالم الدّين. عُمان: وزارة التراث القومي والثقافة. ج ١. ص: ٢٥٧.

٤٤٠ - السالمي. ٢٠٠٨م. طلعة الشمس. ج ٢. ص: ٣٦٢.

بقوله: «الحسن والقبح شرعيان، فلا حسن إلا ما حسنه الله ورسوله، وقضى به الشرع، ولا قبح إلا ما قبحه الله ورسوله، ونهى عنه الشرع».

وأيد نظره بشواهد من الواقع، تتمثل فيما وصل إليه عقل الإنسان الغربي من فكر، وما أنتجه من فلسفات ونظريات...؛ إذ يوجد في العالم من البشر من يستحسن العري، وآخرون يعتبرون الاستبداد والظلم واستعباد السود فضيلة، إلى غير ذلك من الأمور التي يستحسنها عقلهم أو يقبحها، وهي في نظر الشرع غير ذلك تمامًا^{٤٤١}.

ويربط البرادي بين الأحكام الشرعية وبين التحسين والتقبيح، فقال: «بأن حقيقة الأحكام الشرعية خطاب الله عز وجل الصادر بها، فإن صدر بأمر فهو الفرض، وإن صدر بنهي فهو التحريم، وإن صدر بتخير فهو الإباحة. ويتفرع الندب عن الأمر، ويتفرع عن النهي الكراهة»^{٤٤٢}.

«وحقيقة الندب ما حسن بالشرع فعله عن تركه، وحقيقة الكراهة ما حسن بالشرع تركه عن فعله، وحقيقة الإباحة ما تساوى بالشرع تركه وفعله»^{٤٤٣}.

والذي يخرج على مذهب جمهور الإباضية بالمعنيين الأولين أنه ليس على من قامت عليه حجة فرض العمل في الوقت، أن يفعل كما حسن في عقله، لكن عليه الطلب والسؤال في الوقت، فإذا خرج الوقت ارتفع اللزوم حتى يدخل مرة أخرى وهلم جرّى، ولا فعل عليه إلا بتعبير معبر^{٤٤٤}.

^{٤٤١} - بيوض، إبراهيم. ١٩٩٢م. في رحاب القرآن. ج ٦. ص: ٣٩٠-٣٩١. وينظر: المصدر نفسه. ج ٢. ص: ٣١. ج ١١.

ص: ٥١١-٥١٦.

^{٤٤٢} - البرادي، أبو القاسم بن إبراهيم. د.ت. رسالة الحقائق. ٨. الجزائر-غرداية: مكتبة الحاج سعيد محمد. د.ن.

^{٤٤٣} - المصدر نفسه، ٨.

^{٤٤٤} - ينظر: الغيثي. ١٤١٧هـ/١٩٩٦م. إيضاح التوحيد بنور التوحيد. شرح لنور التوحيد لعلي بن محمد بن علي المنذري. د.م. ن:

ومن ذلك نيمكن القول: إنّ الخلاف بين أبي المنذر وابن بركة ومن نحا نحو ابن بركة ينحصر في مدى استقلال العقل بإدراك الحكم من عدمه، فأبو المنذر أعطى العقول من السعة في النظر في الأحكام ما لم يعطها العلماء الآخرون، وما دمننا نجد الفريقين يرى أنّ الحكم لله تعالى أصلاً، وأن لا حاكم سواه، وقالوا بتحكيم العقل عند عدم الشرع، فإذا وُجد الشرع أوجباً ترك حكمه والعدول إلى حكم الشرع، ولا يكلف بغير ما يقتضيه عقله ويصل إليه إدراكه، فهما أرادا الوجوب فيما إذا وافق العقل الشرع، فإنّ الخلف إذن يكون إلى اللفظي، أقرب منه إلى المعنوي.

المعنى الثالث: كون الشيء متعلق المدح عاجلاً والثواب آجلاً، وكونه متعلق الذمّ عاجلاً والعقاب آجلاً، فالطاعة حسنة لتعلق المدح بها آجلاً والثواب عاجلاً، والمعصية قبيحة لتعلق الذمّ بها عاجلاً والعقاب بها آجلاً^{٤٥}. والحسن والقبح على هذا المعنى محل خلاف في ثبوته بالعقل. أمّا الحسن وما تعلق بالمدح^{٤٦} والثواب، وكلاهما حسن، وفيهما مصلحة، والقبح وما تعلق بالذم والعقاب، وكلاهما قبيح، وفيهما مفسدة؛ فإنّ الإباحية بهذا المعنى قد فصلوا بين إدراك العقل لقيم الأشياء، وبين سلطة الإيجاب والتكليف، وترتيب الثواب والعقاب على الفعل والترك، فقالوا: إنّ العقل مهما أدرك قيمة الأشياء لكن ليس مرجعاً لتحديد المستحقّات الجزائية على الأفعال بالمدح والثواب، أو بالذم والعقاب؛ إذ لا حقّ له في الحكم بشيء من ذلك، وإنّما ذلك من خصوصيات الحاكمية الإلهية.

غمان: معهد القضاء الشرعي. ج ٢. ص: ٩٢. ينظر: السالمي. ١٤١٦هـ. مشارق أنوار العقول. ص: ١٤.

٤٥ - ينظر: السالمي. ٢٠٠٨م. معارج الآمال. ج ١. ص: ٢٠٨.

٤٦ - تسمية المدح بالحسن إثابة من العباد لمن أحسن، وليس المراد من الله قطعاً إذ المسألة مفروضة قبل كل شريعة شرعها الله. ينظر: الخليلي برهان الحق. ج ٧. ص: ٣٣٩.

وليس ثمة لزوم عقلي بين الفعل والجزاء، إنّما هو ترتيب شرعي؛ لأنّ آيات القرآن وأحاديث الرسول

متضافرة متواترة على أنّ للطائع ثوابًا وللعاصي عقابًا.

فمن أتى بالواجب لم يكن مستحقًا للثواب على الطاعة بنفس الفعل، بل بفضل الله ورحمته، والذي

اجترح المحارم ناله الوعيد بعدل الله وحكمته^{٤٤٧}.

هذا مجمل رأي الإباضية في قاعدة التحسين والتقبيح العقليين، وهو أنّ العقل حجة، كما أنّ الشرع

حجة، وأنه يحسن ويقبح كالشرع، ولكنه ليس على الإطلاق، بل إنّّه يفعل ذلك عند عدم الشرع، فإن

ورد الشرع بخلافه ترك مقتضى العقل وكان الحكم في الحقيقة للشرع^{٤٤٨}.

فمن الشرع يعرف حُسن الحسن وقُبْح القبيح لا من جهة العقل، إلّا ما يتعلّق بالعقل من جهة

الواجبات والمستحبات. كما أنّ المباح خارج عن حدّ الحسن والقبح^{٤٤٩}. ولذلك فإنّه لا تلازم بين نظر

العقل حسنًا وقبحًا وبين تشريع الأحكام، بل المعيار الثابت هو الشارع، والعقل بعد ذلك مؤازرة وتابع^{٤٥٠}.

المبحث الثالث: نظرية الصلاح والأصلح عند الإباضية:

بعد بيان موقف الإباضية من التحسين والتقبيح العقليين، نشعر في القول: هل يُحكّم العقل في وجوب

الصلاحية والأصلحية على الله؟ وهل يدرك حلال الأشياء والأفعال وما يترتّب عليها من مصالح ومفاسد؟

وما مرادهم بالصلاحية والأصلح؟ هذا ما سيبيّنه الباحث في هذه المطالب مع ذكر الأدلة التي اعتمدها

في نظرية الصلاح والأصلح.

^{٤٤٧} - ينظر: باجو. منهج الاجتهاد. ص: ٥٩٣.

^{٤٤٨} - ينظر: الشنّاخي، أبو العباس أحمد بن سعد. د.ت. شرح مختصر العدل والإنصاف. د.ط. ٢١ و.

^{٤٤٩} - ينظر: الوردجاني. العدل والإنصاف. ج ١. ص: ٥١.

^{٤٥٠} - ينظر: الكندي. ١٤١٣ هـ. بيان الشرع. ج ٢. ص: ٣٠٣-٣٠٤. بشير بن محبوب. د.ت. المحاربة. (مخ). ٥٥ ط.

المطلب الأول: ماهية الصلاح والأصلح عند الإباضية:

أولاً: الصّلاح في اللغة:

الصّلاح خلاف الفساد، صلح يصلح صالح، وأصلحته فُصلح: أتى بالصّلاح وهو الخير والصواب، وفي الأمر مصلحة. وقيل نقيض الطّلاح، ورجل صالح في نفسه ومصلح في أعماله وأموره^{٤٥١}. والصلاح الحصول على الحالة المستقيمة^{٤٥٢}. فالصلاح كالنفع وزناً ومعنى، فكل ما فيه نفع - سواء كان بالجلب والتحصيل، كاستحصال الفوائد واللذائذ، أو بالدفع والابتقاء، كاستبعاد المضار والآلام - فهو أحق أن يستقى صلاح.

ثانياً: الصّلاح في الاصطلاح:

كما عرّفه السّالمي: «هو ما ترتبت عليه مصلحة العباد، واندفعت به عنهم مفسدة»^{٤٥٣}. والأصلح في اصطلاحات الإباضية هو أنّ هناك صلاحان، فعلى المكلف أن يختار أولاهما نفعاً في الدارين فيفعله؛ لأنّ الله تعالى ما شرع شيئاً إلا لرعاية مصالح العباد.

المطلب الثاني: تشريعات الله واقعية جارية على مقتضى الصلاحية:

ومن تتبّع أحكام الشريعة تقرر لديه أنّ الله تعالى خلق العباد، وخلق أعمالهم، وخلق الثواب والعقاب عليها، فلا يأمرهم إلا بما هو مصلحة، ولا ينهاهم إلا عمّا هو مفسدة، فقد راعى أحوالهم في التكليف،

^{٤٥١} - الفيومي. د.ت. المصباح المنير. ص: ٢١٧.

^{٤٥٢} - الكندي. د.ت. التفسير الميسر للقرآن الكريم. ج ٢. ص: ٣٨.

^{٤٥٣} - السالمي. طلعة الشمس. ج ٢. ص: ٢٨٠.

وما يعتريهم من الضعف بحكم بشريتهم، من غير أن يجب عليه تعالى مراعاة الصلاح والأصلح لهم^{٤٤}، ولذلك لزم عليهم الامتنال بأوامره والانتهاز عن نواهيه.

فالأدلة الشرعية دالة على اعتبار المصالح مطلقاً، كما في قوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى قُلْ إِصْلَاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَعْنَتَكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٠: ٢٢٠]. مع أن المقاصد الشرعية، إنما اعتبرت المصالح جملة وتفصيلاً، فينبغي إلحاق ما لم يُعلم اعتباره منها بما عُلم اعتباره لعلنا بمراعاة الأصلح منه تعالى تفضلاً على خلقه، وتكرماً على عباده، لا وجوباً ولا إيجاباً^{٤٥}. وهذا يعني أن جميع الأحكام معللة برعاية المصالح، وهذا يقتضي أن في كل حكم شرعي^{٤٦} وجه مصلحة للعباد، وهو المراد من العلة، ولو سلمنا أن ذلك غير عام، فهو الغالب؛ لأن المتعقل للمصلحة أقرب إلى الانقياد إليه، فليحمل عليه^{٤٧}.

قال أبو عبد الله محمد بن محبوب: «إن الله خلق الأشياء وأضدادها، فهو خالق الصلاح والفساد، والهدى والضلال هي من العباد أفعال والله خالقها، والله لا يوصف بالفساد، تعالى عن ذلك ربنا. لا يقال: إن الله أفسد، بل كل أفعاله صلاح فجميع ما خلق الله صلاح منه لا فساد»^{٤٨}.

من هذا المنطلق -الصلاح والأصلح- يدرك الإنسان صاحب العقل السليم بموجبه علل الأشياء والأفعال، وما يترتب عليها من مصالح أو مفساد، ويفرق على أساسها بين حسنها وقبيحها، فيفعل الحسن

^{٤٤} - الثميني. ١٤٠٧هـ. معالم الدين. ج ١. ص: ٢٨٦.

^{٤٥} - ينظر: السالمي. طلعة الشمس. ج ٢. ص: ٢١٩.

^{٤٦} - المصدر نفسه. ج ٢. ص: ٢١١.

^{٤٧} - نقلاً عن كتاب بيان الشرع للكندي. ١٤١٣هـ. ج ٢. ص: ٤٣.

ويترك القبيح، ويشكر المنعم بناء على ما أدركه من تلك العلل، وما بني عليها من أحكام، وهذا هو معنى التعليل الذي هو أساس النظر المقاصدي.

وجاء في رحاب القرآن: «أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى رَاعَى فِي أَحْكَامِهِ مَصَالِحَ الْعِبَادِ، مِنْ ذَلِكَ مِرَاعَاتُهُ لضعفهم البشري؛ فليس الدين شيئاً فوق طاقة البشر، بل هو بيّن واضح، يدركه كلّ من فتحت له بصيرته، ويقدر على مزاولته فروضه كلّ شخص، ومن كان عاجزاً بمرض أو بأفة من الآفات فهو معذور»^{٤٥٨}.

وهذا يعني أنّ نظرية الصلاح والأصلح عند الإباضية، هي وجه من أوجه أصل العدل، الذي هو امتداد لأصل التوحيد؛ لأنّ التوحيد عندهم يقتضي تنزيه الباري عز وجلّ عن مشابهة الإنسان في صفاته، ومن مقتضيات هذا التنزيه أن يتصف الله بالحكمة ويتنزه عن الذلّة والعبث، حتى لا يشابه الإنسان في أفعاله، وبهذا تكون مشيئته نافذة، وإرادته قاهرة، لا يقع في الوجود إلا ما يريد، وهذه هي منتهى العزّة، كما أنّ نظام الوجود شاهد على حكمته سبحانه^{٤٥٩}، فالحكمة تقتضي أن لا يفعل الله إلا الصلاح والأصلح ولا يفعل إلا الخير، وتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً أن يفعل القبيح.

المطلب الثالث: قول الإباضية في وجوب مراعاة الصلاحية والأصلح على الله:

لا يخالف ذو نهي أنّ الوجوب هو اللزوم بحيث لا يكون لمن توجه إليه حكمه اختيار في فعله وتركه، وإنّما يتحتّم عليه فعله، ويستوجب اللوم بتركه، كما أنّ فعله يقتضي المدح والمكافأة بالحسنى؛ لأنّ طاعات المكلفين تجب شكراً لله تعالى على ما أولاه من آلائه، فإن كانت الطاعات واجبة عوضاً من

^{٤٥٨} - بيوض. ١٩٩٢م. في رحاب القرآن. ج ١٧، ص: ١٣٥.

^{٤٥٩} - ينظر: الخليلي. ١٤٣٧هـ. برهان الحق. ج ٢، ص: ٤٥٧.

النعم، يستحيل أن يستحق مؤدي الواجب تواباً، ولو جاز أن يستحق العبد على أداء الواجب عوضاً لجاز أن يستحق الرب على الثواب شكراً وإن كان مستحقاً^{٤٦٠}.

ودليل هذا الأصل قوله تعالى: ﴿وَأَيُّ فَضْلَتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ [البقرة. ٢: ٤٧]. يدل على أنّ رعاية الأصلح لا تجب على الله تعالى لا في الدنيا ولا في الدين؛ لأنّ قوله تعالى: ﴿وَأَيُّ فَضْلَتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ [البقرة. ٢: ٤٧]. يتناول جميع نعم الدنيا والدين، فذلك التفضيل إمّا أن يكون واجباً أو لا يكون واجباً، فإن كان واجباً لم يجز جعله منّة عليهم؛ لأنّ من أدى واجباً فلا منّة له على أحد وإن كان غير واجب، مع أنّه تعالى خصص البعض بذلك دون البعض، فهذا يدلّ على أنّ رعاية الأصلح غير واجبة لا في الدنيا ولا في الدين. وفي هذا الشأن يقول عمرو التلاقي: «واتفقوا أيضاً على أن الله تعالى لا يجب عليه لعباده شيء من الصلاح والأصلح؛ لأنّه لو وجب عليه ما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا بالفقر وفي الآخرة بالعذاب الأليم المخلد فيه، المبتلى في الدنيا بالأسقام والحن والآفات؛ ولأنّه لو وجب عليه ما بقي للتفضل محل، ولم يكن له خيرة في الإنعام، وهو باطل»^{٤٦١}. لقوله تعالى: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [القصص. ٢٨ : ٦٨]. وقوله تعالى: وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ ﴿[البقرة. ٢: ١٠٥].

وهذا ما أكّده أطفيش؛ إذ قال: «إنّ الأصلح لا يجب على الله، إذ لو وجب لما امتن علينا بما

^{٤٦٠} - ينظر: الخليلي. ١٤٣٧هـ. برهان الحق. ج ٧. ص ٣٦٧.

^{٤٦١} - عمرو التلاقي. نخبه المتين. ص: ١٦٠.

أنعم علينا؛ لأنه لا مِنَّةَ لمن فعل ما وجب عليه...»^{٤٦٢}، وجاء عن الجيظالي أيضاً: «أنَّ الله سبحانه يفعل

ما يشاء بعباده، فلا يجب عليه رعاية الأصلح لهم في ذلك، فلا يعقل في حقه الوجوب»^{٤٦٣}.

وقد سار السالمي على هذا المنوال؛ فأورد تحت عنوان: وجوب الصلاحية والأصلح على الله، ما

نصه: «لأننا نقول: إنَّ الصلاحية والأصلح قد كانتا منه تعالى لخلقه مِنَّا منه تعالى وفضلاً»^{٤٦٤}.

وقد تكرر هذا في مواضع من كتاب المعارج، كما تكرر في كلام الكندي في التفسير الميسر فقد

قال في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا﴾. [المائدة. ٥: ٦٤].

«وليس المراد به الوجوب، إذ لا يجب على الله شيء، ولكنه تأكيد للوعد»^{٤٦٥}. وهو ما قرره الكندي إذ

قال: «لا يجب على الله، ولا واجب عليه تعالى»^{٤٦٦}.

وقوله تعالى: ﴿وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا﴾ [التوبة. ٩: ١٢٥]. وبيان

ذلك: «أنَّه تعالى علم أنهم يزدادون عند إنزال تلك الآيات كفراً وضلالاً؛ فلو كانت أفعاله معللة برعاية

المصالح للعباد لامتنع عليه إنزال تلك الآيات، فلما أنزلها عَلِمْنَا أنَّه تعالى لم يجب عليه أن يُراعي مصالح

العباد»^{٤٦٧}.

كذلك ومن المعلوم بداهة أنَّ الله سبحانه هو الحاكم لكل الوجود، فالكون كله مملكته لا ينازعه

أحد في سلطانه، ولا يفرض عليه أحد أمراً. هذا مصداقاً لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يَفُصُّ الْحَقَّ وَهُوَ

٤٦٢ - أطفيش. ١٤١٧هـ. تفسير التفسير. ج ١. ص: ٢٩٥.

٤٦٣ - الجيظالي. د.ت. قناطر الخيرات. ج ١. ص: ٣٠٩.

٤٦٤ - السالمي. ٢٠٠٨م. طلعة الشمس. ج ١. ص: ٣٩٣.

٤٦٥ - الكندي. د.ت. التفسير الميسر للقرآن الكريم. ج ١. ص: ٢٢٦.

٤٦٦ - المصدر نفسه. ج ١. ص: ٣٠٩.

٤٦٧ - السالمي. ٢٠٠٨م. معارج الآمال. ج ١. ص: ٢١١.

خَيْرُ الْفَاصِلِينَ ﴿[الأنعام.٦: ٥٧]. وقال: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ

وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾. [يوسف.١٢: ٤٠]. بَيَّنَّ اللهُ تَعَالَى أَنَّهُ وَحْدَهُ هُوَ مُنْفَرِدٌ بِالْحُكْمِ؛ لِأَنَّ الْكَوْنَ بِأَسْرِهِ إِنَّمَا هُوَ مُلْكُهُ.

وقال أيضاً: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا لَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾.

(البقرة.٢: ١٠). وَبَيَّنَّ سُبْحَانَهُ أَنَّ الْكَوْنَ بِأَسْرِهِ لَيْسَ لِأَحَدٍ فِيهِ ذَرَّةٌ مِنْ مُلْكٍ أَوْ جَزْئِيَّةٍ مِنْ حُكْمٍ.

وقال أيضاً: ﴿قُلْ مَنْ بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾.

(المؤمنون.٢٣: ٧٧). وقال: ﴿وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقَّبَ لِحُكْمِهِ﴾. (الرعد.١٣: ٤١).

فجميع هذه التصوص متضافرة مع براهين العقل على أَنَّ الله سبحانه هو الذي يحكم على كلِّ

شيءٍ ولا يُحكم عليه من قِبَلِ أي شيء؛ لِأَنَّ لَهُ الْحُكْمَ الْمَطْلُوقَ فِي الْوُجُودِ وَلَا تَتَرْتَّبُ عَلَيْهِ مَذْمَةٌ وَلَا يَنَالُهُ جَزَاءٌ، وَلَا يُوصَفُ بِظُلْمٍ^{٤٦٨}.

والإباضية على كلمة سواء في ((مسألة الأصلح)) مع الأشعرية كما يرى القطب في تفسير قوله تعالى:

﴿قُلْ لَّنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَانَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ قُلْ هَلْ تَرْتَضُونَ بِنَا إِلَّا إِحْدَى

الْحُسْنَيْنَيْنِ وَنَحْنُ نَتَرَبَّصُ بِكُمْ أَنْ يُصِيبَكُمْ اللَّهُ بِعَذَابٍ مِّنْ عِنْدِهِ أَوْ بِأَيْدِينَا فَتَرَبَّصُوا إِنَّا مَعَكُمْ مُتَرَبِّصُونَ قُلْ

أَنفِقُوا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا لَّنْ يَتَقَبَّلَ مِنكُمُ إِنَّكُمُ كُنْتُمْ قَوْمًا فَاسِقِينَ وَمَا مَنَعَهُمْ أَنْ تُقْبَلَ مِنْهُمْ نَفَقَاتُهُمْ إِلَّا أَنَّهُمْ

كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَلَا يَأْتُونَ الصَّلَاةَ إِلَّا وَهُمْ كُسَالَى وَلَا يُنْفِقُونَ إِلَّا وَهُمْ كَارِهُونَ﴾ [التوبة.٩: ٥١ -

. [٥٤]

^{٤٦٨} - ينظر: الخليلي. ١٤٣٧هـ. برهان الحق. ج ٧. ص: ٣٧٨.

أنّ هذه الأسباب معرّفة غير موجبة للثواب والعقاب فقال: «هذه أسباب غير موجبة لثواب ولعقاب، فلا يضر اجتماعها ولا واجب على الله، لا كما قال المعتزلة: بأنّ العلل مؤثرة وأنه يجب على الله الأصلح، وأنّ الكفر لكونه كفراً يؤثر في الحكم»^{٤٦٩}.

وهذا باتفاق الإباضية؛ لقول السّالمي: «أنّه لو كان مراعاة الصّلاح أو الأصلح واجباً على الله تعالى لما كلف الكافر الإيمان وقد علم ﷻ أنّه لا يؤمن؛ فمن صلاحه أن لا يُكَلَّف؛ لأنّ تكليفه إنّما يؤول إلى تركه الإيمان، وتركه الإيمان يوجب تعذيبه بالنّار والعياذ بالله تعالى»^{٤٧٠}. وأكّد الثميني هذا بقوله: «ولو وجب عليه مراعاة صلاح العبد لما كلفه، ولا مراعاة الأصلح له، وإلّا لما خلق الكافر الفقير؛ لأنّ الأصلح له لا يُخلَق حتّى لا يكون معذباً في الدنيا والآخرة، وأيضاً الأصلح للعباد أن يخلقهم في الجنّة»^{٤٧١}.

وللتأكيد أكثر نورد ما يراه العوتبي في هذه النظرية حيث يقول: «يوصف الله تعالى بأنّه مصلح؛ لأنّ فاعل الصّلاح يسمّى مصلحاً، ويوصف بأنّه خير؛ لأنّ فاعل الخير إذا كثّر ذلك منه استحق أن يقال له: خير، فلما كان فعل الخير من الله تعالى موجوداً وجب أن يسمّى خيراً، ويقال: إنّ الله أصلح لنا من غيره، وخير لنا من غيره»^{٤٧٢}. ويقول كذلك: «إنّ الله تعالى له أن يفعل الأصلح وله أن لا يفعل، ولا يقال لفعله مباح»^{٤٧٣}.

^{٤٦٩} - أطفيش. ١٤١٧هـ. تيسير التفسير. ج ٦. ص: ٤٦٠.

^{٤٧٠} - السالمي. ٢٠٠٨م. معارج الآمال. ج ١. ص: ٢١١.

^{٤٧١} - الثميني. ١٤٠٧هـ. معالم الدين. ج ١. ص: ٢٨٦.

^{٤٧٢} - العوتبي. ١٤١١هـ. الضياء. ج ١. ص: ١٧.

^{٤٧٣} - المصدر نفسه. ج ١. ص: ٤٥٢.

ومذهب الإباضية، هو مذهب أهل السنة الذين ذهبوا إلى أنّ كل ما يصدر عن الله تعالى دائر بين

الفضل والعدل، فكل خير يصل إلى عباده لا يعدو أن يكون فضلا ومِنَّةً، وكلّ ما يصيبهم من شر لا يخرج عن كونه عدلاً وحكمة، قال قطب الأئمة: «فإنّه لا واجب على الله، ولكن لا يخلف الوعد والوعد، فلا بدّ من وقوع ما قاله؛ لأنّ إخلافه نقص، لا لوجوب عليه»^{٤٧٤}. وما عاقب به فهو عدل منه، ويجب على العبد ما يوجبه الله تعالى عليه، ولا يستفاد بمجرد العقول وجوب شيء، بل جميع الأحكام المتعلقة بالتكاليف متلقاه من قضية الشرع وموجب السمع.

المبحث الرابع: التعليل باللغة ومكانتها عند الإباضية وأثر ذلك في الفروع الفقهية.

المشتغل بالشرعية الإسلامية والتأظر في أحكامها يلزم عليه التمكن من اللغة العربية وعلومها، حتى يفهم مقاصد الشريعة ويدركها، وكان علماء الإباضية يعمدون في كثير من الأحيان إلى ترجيح آرائهم وأقوالهم الفقهية وتدعيمها بتعليلات لغوية، وهذا ما يتضح من خلال النماذج التطبيقية.

المطلب الأول: حقيقة اللغة:

أولاً: لغة: اللغة اللّسنُ وحدها؛ أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم، وهي فعلة من لغوت أي تكلمت، أصلها لغوة ككرة وقلة وثبة، كلها لاماتها واوات، وقيل: أصلها لغني لغو، والهاء عوض، وجمعها لغني مثل: برة وبري، وفي الحكم: الجمع لغات ولُغُون، كُثبات وثُبُون، وقيل منها لغني يَلْغَى إذا هَدَى^{٤٧٥}.

^{٤٧٤} - أطفيش. ١٤١٧ هـ. تيسير التفسير. ج ٣. ص: ٢٤٨.

^{٤٧٥} - ابن منظور. ١٤٣٠ هـ. لسان العرب. ج ١٥. ص: ٢٥٠.

ثانيًا: اصطلاحًا: وقال ابن حزم: «اللغة ألفاظ يعبر بها عن المسميات وعن المعاني والمراد إفهامها،

ولكل أمة لغتهم قال الله عز وجل: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ [إبراهيم: ٢٢: ٤].

ولا خلاف في أنه تعالى أراد اللغات، والظاهر أنه لكل قوم وأمة لغتهم^{٤٧٦}. وعرفها ابن جني بقوله:

«فإنها أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم»^{٤٧٧}. وهذان التعريفان كما هو واضح من عبارتهما،

يتضمن ثلاثة عناصر أساسية:

الأول: بيان لطبيعة اللغة وأبنيتها، وهي عبارة عن أصوات، وعن مسميات ومعاني.

الثاني: بيان للمقصد الاجتماعي من توظيف اللغة، للتعبير بها عن الأغراض والحاجات.

الثالث: بيان أن لكل أمة لغتهم الخاصة بهم.

ويلحظ أن التعريف الأول يفتقر إلى للمقصد الاجتماعي من إعمال اللغة وتوظيفها، بخلاف التعريف تضمن العناصر الثلاثة.

المطلب الثاني: مكانة اللغة العربية عند علماء الإباضية:

إن اللغة العربية هي وعاء القرآن، وفي قلبها صيغت أحاديث النبي عليه الصلاة والسلام، فلا بد من فهمها فهماً دقيقاً، وكان العرب يتقنون هذا اللسان بالسليقة فيفهمون ما يلقي إليهم به من خطاب من غير حاجة إلى دراسة أي فن مما استحدث لإتقانه وضبطه، ولذلك كانت ملكة الاجتهاد في الرعيّل الأول متيسرة من غير أن يدرسوا أي شيء من فنون العربية كالتحوي والتصريف والبلاغة، بل كانوا بالفطرة

^{٤٧٦} - ابن حزم. أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد. ١٤٠٤هـ. الإحكام في أصول الأحكام. القاهرة: دار الحديث. ج ١. ص: ٤٦.

^{٤٧٧} - ابن جني، أبو الفتح عثمان الموصلي. د. ت. الخصائص. د. ط. بيروت دار الكتاب العربي. ج ١. ص: ٣٣. والجرجاني. ١٤١٣هـ.

التعريفات. ص: ٢٤٧.

يدركون الخطأ فيها ويستتهجنونه، وعلماء الإباضية الأوائل ممن نشأوا على هذه اللغة، وتعودوها سماعاً وخطاباً، شعراً ونثراً وسبروا أغوارها، وعرفوا مقاصدها في الخطاب، حيث إنها الوسيلة لفهم الأحكام الشرعية.

ومما يدلّ على اهتمام الإباضية باللغة العربية ما قاله الخليلي أحمد في وجوب تعلّمها: «لا يُستغنى عن اللغة العربية لأنّ الله سبحانه وتعالى جعلها وعاء لكتابه ولسنّة نبيه محمد ﷺ، فالقرآن أنزله الله بلسان عربي مبين والسنّة النبوية أيضاً كانت بلسان عربي مبين، فلا بدّ للدارس في الكتاب والسنّة من أن يدرس قواعد اللغة العربية، ويؤمن هذه اللغة العربية حتى يتمكن من استخراج الأحكام الشرعية من هذه الأدلة، فقد يكون هناك خلاف بين العلماء في مسألة ما ويكون هذا الخلاف مبنياً على اختلاف فيما يتعلق باللغة العربية، أو اختلاف المفهوم في حمل الكلام على محامله»^{٤٧٨}.

وقد نالت مباحث اللغة نصيباً موفوراً من اجتهادات علماء الأصول الإباضية، وكانت في العصور الأولى للمذهب، شرقاً كباضية البصرة وعمان واليمن والحجاز، وقد أكسبت نشأة جابر بن زيد في البصرة، اطلاعا واسعا وتمكنا من علم اللغة، ومعلوم أنّ علم اللغة نشأ في البصرة، قريبا من بوادي العرب التي وجد فيها علماء اللغة المصدر النقي لأخذ اللغة العربية وصياغتها في قواعد، وسيظهر جليا تأثير جابر بهذا الجانب، وقدرته اللغوية في تفسير النصوص. وغرباً وعلى رأس المهتمين باللغة العربية أئمة الدولة الرستمية في شمال إفريقيا بالرغم من أنّ إباضية المغرب العربي غالبيتهم بربر، إلّا أنّهم لم يهملوا جانب اللغة، فكانت المجال الرئيس لحوارات المجتهدين ومناظراتهم، ومستندهم الأساسي لاستنباط الأحكام.

^{٤٧٨} - ينظر. الخليلي أحمد. مكانة السنّة النبوية في التشريع الإسلامي. محاضرة ألقاها في جامعة السلطان قابوس. بتاريخ: ١٤ شوال

١٤٣٤هـ / ٢٢ أغسطس ٢٠١٣م.

ومؤلفاتهم تشهد بهذا الرصيد اللغوي، فهم يتميزون بقوة اللغة، وجزالة التعبير، وبلاغة المصطلحات، واختصار العبارات.

ومما ذكره بهذا الخصوص بيوض إبراهيم في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ فقال: «وصفه هنا بالعربي إشارة إلى أن اللغة العربية التي اختارها الله تعالى لتكون لغة القرآن، وشرفها لتكون وعاء معانيه، في هذا إشارة إلى أنها أفضل اللغات للتعبير عن الله في بلاغة وبيان، ولو علم الله أن لغة تقوم بأحسن وأبلغ منها، لاختارها ويخلق الله ما يشاء ويختار، فاللغة العربية التي هي أداة للتعبير بمعاني القرآن الكريم هي أشرف اللغات، يجب الاعتناء بها وتعلمها وتعليمها؛ لامتداد هذا النور وبقائه فينا، ولنستفيع به ونتذكره، أنزله الله قرآنًا عربيًّا إشارة إلى فصاحة هذه اللغة وبيانها، وإلى أنها تستطيع أن تؤدي عن الله ما لا تستطيع أن تؤديه غيرها من اللغات، ولذلك اختارها الله»^{٤٧٩}. ويكفي من دراستها لتؤهل المشتغل بالشريعة الإسلامية، والتأخر في أحكامها، أن تكون له القدرة على الفهم الصحيح للنصوص، وفهم مقاصدها وإدراكها، وتكسيه قوة بيانية وبلاغية، بما يستطيع أن يرجح بين الأقوال الفقهية وآرائها، وكيف يدعم هذه الأحكام بتعليلات لغوية دقيقة. وهذا من باب ما لا ينتم الواجب إلا به فهو واجب. وهذا ما يتضح من خلال التماذج التطبيقية الآتية:

المطلب الثالث: نماذج تطبيقية من التعليقات الفقهية باللغة العربية عند الإباضية:

مسألة: تعليل الماء بالطهور على أن طاهر ومطهر:

قال الصحاري عبد الله بن بشير في كتابه وهو يتحدث عن الفرق بين الطاهر والمطهر: «الحجة

^{٤٧٩} - ينظر. إبراهيم بيوض. ١٤١٦هـ. في رحاب القرآن، تفسير سورتي مريم وطه. ص: ٣٨٩-٣٩٠.

لمن قال بنقض طهارة المتوضئ إذا تنجّس بعض بدنه». وعَلَّ ما ذهب إليه فقال: «لأنَّ الله تعالى لم يجز للدخول في فرض الصلاة أن يُدخل فيها حتى يجتمع له اسمان: أحدهما طهر، والثاني التطهر؛ لأننا أجمعنا أنَّ الطاهر من التَّجاسة غير المطهر، فإذا صلى لم يكن مؤدياً للفرض»^{٤٨٠}.

وذكر ابن بركة أنَّ كلَّ ما نزل من السماء، أو وُجد على وجه الأرض، أو نبع من موضع فهو الماء

الذي جعله الله طهوراً عذباً كان أو صالحاً، خالطه ما مرَّ عليه، أو لم يخالطه، فهو طاهر ومطهر. واستدلَّ على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا﴾ [الأنفال. ٢٥: ٤٨]. وقوله ﷺ ((الطهور ماءؤه الحل ميتته))^{٤٨١}. بناءً على هذين الدليلين لا يجري هذا الحكم على سائر المائعات، كماء الورد وماء الزعفران وما كان نحوهما؛ لأنَّه خارج من عموم الآية والحديث؛ ولأنَّه استحال عن الماء المطلق الذي هو طهور بغير إضافة، ولا يجوز أيضاً الطهور الوضوء بماء الباقلاء والحمص؛ لأنَّه من جملة المأكولات، ولا يجوز التطهر بالنبيد، ولأنَّ الخلَّ لا يجوز التطهر به وهو أطهر منه^{٤٨٢}. والعلة في ذلك بما استدلَّ عليه أهل اللغة والشرع فقد قصرُوا هذا الاسم على الماء دون سائر المائعات فلم يصفوا الخلَّ والنبيد ولا ماء الورد ولا غيرهم أنَّه طهور، ووصفوا الماء بذلك فدلَّ على اختصاصه بمعناه، ولا يصح ذلك في الطهارة وحدها؛ لأنَّ هذه الصيغة هي وصف للبالغ في طهارته، أي: طهارته قويَّة، والمفيدة للتكرار، وذلك لا يتصور في الطهارة دون التطهير^{٤٨٣}.

— مسألة: تعليل الاقتصار على استعمال حجر واحد في الاستجمار إذا حصل النقاء:

^{٤٨٠} - صحارى عبد الله بن بشير. ١٤٢٨هـ. الكوكب الدرّي والجوهر البري. ج ١. ص: ٥١.

^{٤٨١} - الربيع بن حبيب. د.ت. الجامع الصحيح. كتاب الطهارة. باب. في أحكام المياه. ص: ٤٤. رقم الحديث: ١٦١.

^{٤٨٢} - ينظر: ابن بركة. ١٤٢٨هـ. الجامع. ج ١. ص: ٣٠٧-٣٠٨.

^{٤٨٣} - ينظر: السالمي. ٢٠٠٨م. معارج الآمال. ج ١. ص: ٦٧٦-٦٧٧.

في سياق كلام السالمي عن الاستجمار بالأحجار والنّهي عن الروث والعظام. قال: «الاستطابة

بالأحجار مأمور بها قولاً وفعلًا»^{٤٨٤}. وساق هذه الروايات القولية والفعلية:

أما القول، فقوله: ((وأمر أن يستنجى بثلاثة أحجار)). وقوله: ((من استجمر فليوتر)). وأما الأفعال، فقوله: ((فاستنجى بالحجرين، وألقى الروث)). وقوله: ((آتي بالأحجار))^{٤٨٥}.

يرى السالمي المقصد من هذه الروايات تحقيق الطاعة والتأسي به عليه الصلاة والسلام في ذلك اقتداء وامثالاً لأمره. ثم علّل ما ذهب إليه بتعليلات متنوعة ومختلفة، ختمها بتعليل لغوي، فقال: «ولأنّه مسح زائد على الإنقاء كالأولى؛ ولأنّها نجاسة فلم تستحق في إزالتها تكرار كالثانية؛ ولأنّه لو كان مُشترطاً لطلب ثالثاً كالثالثة؛ ولأنّه مسح حصل به الإنقاء كالرابعة؛ ولأنّ الاستنجاء مأخوذ من إزالة النّجس بما أمكن من المنشقات الجائزة في الاستجمار»^{٤٨٦}.

– مسألة: تعليل عدم الإجزاء إذا لم يعلق التراب في يد المُتيمّم:

إذا ضرب المُتيمّم يده على الأرض، فإنّه لا يجزئ غير التراب إلى على وجه الضرورة. واستدلّ ابن بركة على ذلك بأدلة منها: قوله تعالى: ﴿فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ﴾ [المائدة: ٥: ٦]. فإنّه يتبادر

^{٤٨٤} - السالمي. د.ت. شرح الجامع الصحيح. ج ١. ص: ١٨١.

^{٤٨٥} - أبو عبيدة عن جابر بن زيد قال: بلغني عن ابن مسعود قال كنت مع رسول الله ﷺ حتى إذا أراد القيام إلى حاجة الإنسان، قال: ((إئتني بالأحجار)) قال فأتيته بحجرين وروثه فاستنجى بالحجرين وألقى الروث وقال: ((إنّها ركس)) قال جابر: وسمعت ناساً من الصحابة يقولون ((إنّما نهي النبي ﷺ عن الاستنجاء بثلاثة بالعظم والروث؛ لأنّ العظم زاد إخوانكم من الجن والروث دواهم)). قال جابر بن زيد: والذي أدركت عليه ابن عباس يقول: ((الاستنجاء بثلاثة أحجار)). أبو عبيدة عن جابر بن زيد عن أبي عن أبي هريرة عن رسول الله ﷺ قال: ((من توضأ فليستتر ومن استجمر فليوتر)). الربيع بن حبيب. د.ت. الجامع الصحيح. ص: ٢٨.

^{٤٨٦} - السالمي. ٢٠٠٨م. معارج الآمال على مدارج الكمال. ج ١. ص: ٢٩٨.

من قوله: ﴿مِنْهُ﴾ أن يلتصق من التراب لا من الحجر، وقوله ﷺ ((جعلت لي الأرض مسجداً وترابها طهوراً))^{٤٨٧}. قال جابر بن زيد وهذه الرواية تمنع من التيمم بغير التراب.

فمن مسح بغير التراب لم يمسح بالصعيد؛ لأنه ليس صعيداً طيباً، هذا ما يعرف في كلام العرب. فعلق ابن بركة على هذا الحديث بقوله: «كما أن التراب التّجس كالماء التّجس»، وبعد هذا الاستدلال علّ بتعليل لغوي فقال: «وتراب الآجر والخزف كالماء المستعمل؛ لأن اسم التراب قد زال عنه، وتغيّر بالصنعة وصار مضافاً إلى غيره، وتغيّر بالصنعة لعلّه بالصفة الحادثة فيه كالماء المستعمل الذي قد تغيّر وضعه الأول لحدوث الواقع فيه والخارج منه»^{٤٨٨}.

مسألة: تعليل إعطاء حكم النفساء للمرأة التي ألفت مضغة أو علقه:

والمرأة إذا ألفت مضغة أو علقه، أوجب الإباضية عليها حكم النفساء، فتقعد أيام عادتها من النفاس، وتنقضي عدتها بذلك.

وقال آخرون: أنها لا تكون نفساء حتى تظهر من المضغة علامات الإنسان، نحو الجارحة، أو يعرف الذكر من الأنثى. هذا ما ذهب إليه ابن بركة معللاً بمعهود أهل اللغة والشرع، فقال: «النظر يوجب أن لا تكون المرأة نفساء إلا بما يصح أن تلقبه باسم الولد؛ النفاس لا يكون إلا بعد ولادة. وهذا ما يُعرف

^{٤٨٧} - الربيع بن حبيب. د.ت. الجامع الصحيح. كتاب الطهارة. باب. فرض التيمم والعذر الذي يوجبه. ص: ٤٥. رقم الحديث: ١٦٧. ولفظ البخاري بدون ذكر التربة أو التراب: «حدثنا محمد بن سنان هو العوفي قال حدثنا هشيم قال ح وحدثني سعيد بن النظر قال أخبرنا هشيم قال أخبرنا سيار قال حدثنا يزيد هو ابن صهيب الفقير قال أخبرنا جابر بن عبد الله أن النبي ﷺ قال أُعْطِيَتْ خُمْسًا لَمْ يُعْطَهُنَّ أَحَدٌ قَبْلِي نُصِرَتْ بِالرَّعْبِ مَسِيرَةَ شَهْرٍ وَجُعِلَتْ لِي الْأَرْضُ مَسْجِدًا وَطَهُورًا فَأَيُّمَا رَجُلٍ مِنْ أُمَّتِي أَدْرَكْتُهُ الصَّلَاةَ فَلْيَصِلْ وَأَحَلَّتْ لِي الْغَنَائِمُ وَلَمْ تُحَلْ لِأَحَدٍ قَبْلِي وَأُعْطِيَتْ الشَّفَاعَةُ وَكَانَ النَّبِيُّ يُبْعَثُ إِلَى قَوْمِهِ خَاصَّةً، وَبُعْثُ إِلَى النَّاسِ عَامَّةً». البخاري. د.ت. كتاب التيمم. ج ١. ص: ١٢٨. رقم الحديث: ٣٢٨.

^{٤٨٨} - ابن بركة. ١٤٢٨هـ. الجامع. ج ١. ص: ٣٥٧-٣٥٨.

في كلام العرب، وليست المضغة ولدًا، فتكون المرأة مستحقة به اسم ملقية ولدًا. فإذا رأت بعد إلقاء المضغة دمًا، فعلمت أنه ليس بدم حيض بتمييزها بين دم الحيض ودم الاستحاضة، لم تدع له الصوم ولا الصلاة»^{٤٨٩}.

– مسألة: تعليل رفع الإثم على المريض والمسافر دون القضاء:

في سياق كلام عمرو بن فتح عن الصوم وحكم القضاء في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة. ٢: ١٨٥]. استدلل بهذه الآية بمسألة لغوية فقال: «بأن الآية فيها إضمار وإضمار: فمن كان مريضًا أو على سفر فأكل في مرضه أو سفره فعدة من أيام آخر، وليس على كل من مرض أو سافر يكون عليه الإعادة إذا لم يأكل»^{٤٩٠}. فكان لا بد من تقدير لفظ يستقيم الكلام به شرعًا، وهو لفظ "فأكل".

مسألة: تعليل نقض الصوم بما يدخل الجوف ولو كان غير مُغذٍّ:

قال السالمي: وهو يتحدث عن ما يصل الجوف ممّا ليس بمغذٍّ ممّا يمكن الاحتراز منه بأنه: «يجب الإمساك عمّا يصل إلى الجوف من أي المنافذ وصل مغذّيًا كان أو غير مُغذٍّ»^{٤٩١}. ومثل لذلك بأنواع منها الطين أو الحمص أو الحديد أو ما أشبه من جميع ما لا يؤكل وهو قول الإباضية بلا خلاف.

٤٨٩ - ابن بركة. ١٤٢٨هـ. الجامع. ج ٢. ص: ٢٣٤.

٤٩٠ - السعدي، مهنا بن راشد. ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م. عمرو بن فتح ومنهجه الفقهي والعقائدي من خلال كتاب أصول الدينونة

الصادقية. عُمان: مكتبة الجيل الواعد. د.ن. ص: ٣٢٧.

٤٩١ - السالمي. ٢٠٠٨م. معارج الآمال. ج ٥. ص: ٢١٦.

وعَلَّلَ الجيטالي هذا الحكم رَدًّا على مَنْ لا يرى بأسًا بأكل الطين وغيره ممَّا ليس بمغذٍّ فقال: «هذا خطأ محض؛ لأنَّ الصوم عبادة غير معقولة، وأنَّ معناه الإمساك، ومن أكل غير المُغذي لا يُسمَّى مُمسكًا»^{٤٩٢}.

ويؤكِّد ابن بركة ما ترجح عند الإباضية بتعليل لغوي فقال: «إنَّ الأكل اسم جامع يقع على الأغذية وعلى غيرها، ولو كان الصوم يمنع من الأغذية دون غيرها، لبيِّن ذلك في السنَّة، ولكنَّا تُعبِّدنا بالصوم الذي يُعرف في اللغة وهو الإمساك والكف، ومن أكل غير الأغذية فليس بممسك ولا مستحق اسم صائم»^{٤٩٣}؛ ولأنَّ المعتمد عند الإباضية جعل ذلك بمنزلة المطعوم والمشروب.

– مسألة: تعليل ترك الموحَّد التسمية في الذبيحة عمدًا أو نسيانًا.

في سياق كلام أطفيش عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾ [الأنعام: ٦: ١٢١]. قال: «الموحَّد التارك للتسمية لا يفسق بكل ذبيحة، لوجود الخلاف في ذلك»^{٤٩٤}. وعَلَّلَ ذلك بتعليل لغوي فقال: «ولأنَّ ذلك جملة اسمية مؤكَّدة بأن واللام مع تأكيد النَّهي بمنِّ الدال على عدم حلِّ شيء، ولا يليق مثله بأكل ذبيحة الموحَّد؛ ولأنَّه يُشرك الإنسان لو أطاع المشركين في استحلال الميتة والمذبوح على أصنامهم لا في متروك التسمية؛ أي فإنَّ تَرْكَ ذكره لفسق وتركه لا يكون فسقًا بلا

^{٤٩٢} - الجيטالي. د.ت. قواعد الإسلام. ج. ٢. ص: ٨٤.

^{٤٩٣} - ابن بركة. ١٤٢٨ هـ. الجامع. ج. ٢. ص: ٩.

^{٤٩٤} - أطفيش. ١٤١٧ هـ. ج. ٤. ص: ٤٤٠.

عمد؛ لأنّ الهاء في قوله: ﴿وَإِنَّهُ﴾ عائدة إلى المذبح المعبر عنه بها؛ لأنّه أقرب مذكور، فيكون المعنى

أنّ المذبح بلا ذكر رجس لا يؤكل سواء تعمّد ترك ذكره أم لا^{٤٩٥}. وهو

الراجح عند أطفيش.

ملخص الفصل الثالث

تطرقت الدراسة إلى دور العقل في معرفة المصالح والمفاسد في حالة غياب النص، وإلى قدرة التمكن في اللسان العربي لمعرفة مقاصد الشريعة، وفهم سياق الخطاب في نصوص القرآن والسنة، فهما شرطان لا محيد عنهما، كما تطرقت إلى ذكر نماذج تطبيقية للتعليل بالعلّة.

ورأي الإباضية أنّ العقل حجة كما أنّ الشرع حجة، وأنّه يُحسّن ويُقبح كالشرع، ولكنّه ليس على الإطلاق، بل إنّّه يفعل ذلك عند عدم الشرع، فإن ورد الشرع بخلافه ترك مقتضى العقل وكان الحكم في الحقيقة للشرع.

وما ذهبت إليه المدرسة الإباضية في نظرية الصلاح والأصلح، أنّ كلّ ما يصدر عن الله تعالى فهو دائر بين الفضل والعدل، وكلّ ما يصدر عنه فالغرض منه رعاية مصالح العباد. وعمدوا إلى ترجيح آرائهم وأقوالهم الفقهية وتدعيمها بتعليلات لغوية، وهذا ما اتضح من خلال النماذج الفقهية.

^{٤٩٥} - أطفيش. د. ت. شرح النيل وشفاء العليل. ج ٤. ص: ٤٧١.