الفصل الثاني

أشكال النقد الأصولي

أولاً: من حيث المسلك

إن اقتفاء المباحث العلمية التي اشتغل عليها الشاطبي، وتتبع الدراسة المعتمدة فيها، يدلان على أنه يعمل في نقده الأصولي على مسلكين اثنين، يبدوان بقوة أكثر من غيرهما على سبيل الإجمال:

الأول: ويمكن نعته بـ "مسلك النقد النزاعي".

والثاني: وتجوز تسميته بـ "مسلك النقد الاستقرائي".

وقبل النظر في كل واحد من النوعين على حدة، لا بد من إبداء ملاحظتين أساسيتين:

الأولى: أن التمييز بين المسلكين يقوم على تقسيم منهجي صِرْف أكثر من غيره، لافتقار كل نوع منهما إلى الآخر، فالنقد الاستقرائي قد يستبطن نقداً نزاعياً، والعكس صحيح أيضاً، والحصر والتمييز إنما يؤسَّسان على النظر الغالب والأكثر، فبينهما علاقة عموم وخصوص متبادلة.

الثانية: أن تسميتي النقد النزاعي والنقد الاستقرائي تستصحبان لفظ المبنى من جهة، وقصد المعنى لمصطلح النزاع وكذا الاستقراء من جهة ثانية، وذلك لتردد المصطلحين في مجمل الخطوات العلمية المسلوكة في كل شاكلة نقدية كما سيتبين، كما أن إيحاء المصطلح أقرب إلى دلالة المعنى المضموني في الاصطلاح على حقيقة المسلكين.

1. النقد النزاعي

المقصود بالنقد النزاعي؛ تحقيق النظر في المسائل الأصولية المتنازع فيها بين الأصوليين، ببيان محل النزاع الحقيقي والوقوف عند أسبابه، ووجوه النظر فيه، ثم تحرير محله. وقد استثمر أبو إسحاق هذا النوع في النظر الأصولي في مسائل عدّة من الموافقات والاعتصام.

ويعد هذا الضرب الأكثر شيوعاً في الكتب الأصولية الأولى، غير أنه يغلب عليه المغالاة في أسلوب "الفنقلة"، والطريقة الجدلية، أما الإمام الشاطبي فإنه يعمل على شاكلة النقد النزاعي بصورة واضحة ومنتظمة، يلمس متتبع مباحثه تناسقاً حياً بين الوقفات المسلوكة في التحقيق والنظر. ونجد ذلك بوضوح عند الإمام الجويني في برهانه والإمام الآمدي في إحكامه، والإمام الباجي في إحكامه، ثم الإمام الغزالي في مستصفاه ومنخوله.

وقد سار الشاطبي على هذا الأسلوب من النقد في أغلب المسائل الأصولية الخلافية التي تنازع فيها العلماء، موردِاً أقوال كل مذهب من المذاهب حسب الآراء والمواقف، مقارناً بينهما، متأملاً في صورة النزاع وسببه، ومرجحاً بين أقواها على أضعفها، أو مُحرِّراً الخلاف بما يراه مناسباً، ومتجهاً من الأدلة الشرعية أو العقلية.

كما أنه وظف النقد النزاعي، بمسالكه وخصائصه، سواء في المسائل الأصولية الخلافية المندرجة ضمن مجال النقد المذهبي أم ضمن النقد المقارن أو العالي.

ولبيان المسالك المتبعة في النقد على شاكلته النزاعية، سأقف في المباحث المقبلة عند الجانب العملي التطبيقي لبعض المسائل التي حقق فيها الشاطبي النظر بهذا المسلك.

2. النقد الاستقرائي

أعني بالنقد الاستقرائي؛ العمل الاستدلالي والتحقيقي السالك خطوات المنهج الاستقرائي، من افتراض للكليات، وبيان لها، واعتراض عليها، ثم

تكييف وتقويم المتخلفات الجزئية وتقويمها، ثم تأكيد صحتها، بقصد تصحيح النظر في المسائل المختلف فيها.

ويُعَدُّ مسلك الاشتغال المنهجي على دليل الاستقراء عند الإمام الشاطبي مسلكاً خاصاً انفرد به، وتميز عن غيره في اتباعه، لكونه يتسم في دراساته ومعالجاته، بالأسلوب الاستدلالي والبرهاني. فهو يطلب دليل الاستقراء في بيان صحة أصوله وكلياته التي قطع بها من قبل؛ لالتماس الموافقة المبدئية من المناظر أو المتلقي، فإعمال دليل الاستقراء في حصول نتائج الكليات في دلالتها القطعية عملية سابقة عنده بالبحث والنظر، وما يهدف إليه في كتاباته، هو بيان المسلك الذي اعتمده في حصول تلك النتائج العلمية للمتلقي.

فهو عندما يقول: "والدليل على ذلك استقراء الشريعة[1]...، واستقر بالاستقراء التام[2]...، والمعتمد هو أنا استقرينا[3]...، وإنما الأدلة المعتبرة هنا المستقرأة[4]... وذلك الاستقراء إذا تم يدل على قصد الشارع إلى ذلك المعنى[5]... إلخ"، فهو يؤكد ضمنياً أن عملية الاستقراء قد تمت وأقيمت من قبل في مجال النظر. وبصيغة أخرى: إن الإمام الشاطبي يجري عملية الاستدلال على كليات استقرائية قد تم القطع فيها من قبل، ولا يقوم بعملية الاستدلال بالاستقراء على وجه الابتداء لاستخلاص كليات قطعية آنية، وما كان من جانب البيان والتوضيح يدخل في الأولى لا في الثانية.

وهناك تمايز واضح بين العمليتين، فالأولى بيان وتفسير استقرائي، والثانية استقراء استدلالي برهاني، والشاطبي اعتمد في دراساته المكتوبة على الأولى، بعد التيقن من حصول الاستقراء العلمي، وعلى العملية الثانية قبل حصول اليقين لديه، بل اعتمدها مؤسسة على افتراض فقط.

---

(1) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق ج1، ص31.
(2) المرجع السابق، ج4، ص76.
(3) المرجع السابق، ج2، ص4.
(4) المرجع السابق، ج1، ص24.
(5) المرجع السابق، ج1، ص24.

وهذا الأمر تؤكده ميزتان في كتابات الشاطبي:

الأولى: تبدو فيما سار عليه الإمام أبو إسحاق من طريقة معتادة في وضع كليات وقواعد في صورة مسائل؛ أي قضايا يتطلب الأمر استدلالاً عليها، ثم في صورة دعاوى، هي في حاجة إلى تحقيق وإثبات.

الثانية: تظهر في أسلوبه الاستدلالي على الكليات الاستقرائية؛ إذ ينطلق من عرض الكليات والنتائج عند استهلال كل مسألة، ثم يحقق فيها ويبسط الأدلة عليها، وبعد ذلك يعيد ذكرها في الأخير، ليؤكد صدق مسلكه الاستقرائي الذي اشتغل عليه في القطع بنتائجه.

ثانياً: من حيث الاتجاه

1. نقد أصولي مقارن

النقد الأصولي المقارن، هو النقد الموجه إلى مراجعة الأقوال والآراء الأصولية للعلماء المحسوبين على غير المذهب الذي عليه الناقد. وقد قام الإمام الشاطبي بمراجعات نقدية متعددة، يُقوِّمُ فيها كثيراً من الآراء الأصولية عند علماء مشهود لهم بقوة العارضة في علم الأصول، وعلى سبيل التمثيل، سوف أقف عند صور نقدية لآراء بعض الأصوليين في هذا الاتجاه.

أ. نقده للإمام أحمد بن حنبل (توفي241هـ)

يحقق الشاطبي مع الإمام أحمد بن حنبل في مسألة أصولية مهمة اشتهر بها، وأثرت عنه، وهي مسألة: "تقديم الخبر الضعيف على القياس".

وقد أثارها في صورة إشكال أصولي اعترضه، وهو بصدد النظر في إحدى القواعد الأصولية المهمة التي تتعلق "بعدم الأخذ بالحديث حالة تعارضه مع أصل من أصول الشريعة"[6]، فقال: "...وهذا كله على فرض أن لا يعارض الحديث [غير الصحيح] أصلاً من أصول الشريعة، وأما إذا كان

(6) الشاطبي. **الاعتصام**، مرجع سابق، ج1، ص152.

له معارض، فأحرى أن لا يؤخذ به، فهو هدم لأصل من أصول الشريعة، والإجماع على منعه إذا كان صحيحاً في الظاهر، وذلك دليل على الوهم من بعض الرواة، أو الغلط من بعض أو النسيان، فما الظن به إذا لم يصح"[7].

إلا أن ما روي عن الإمام أحمد من تقديم الحديث الضعيف على القياس يقف إشكالاً في وجه صحة القاعدة، ويقدح في صدقها حسب الشاطبي، فأين محل النزاع؟، يقول رحمه الله: "على أنه قد روي عن أحمد بن حنبل أنه قال: الحديث الضعيف خير من القياس، وظاهره يقتضي العمل بالحديث غير الصحيح؛ لأنه قدمه على القياس المعمول به عند جمهور المسلمين، بل هو إجماع السلف رضي الله عنهم، فدل على أنه عده أعلى رتبة في العمل من القياس"[8].

بعد هذا البيان الأصولي لمحل النزاع وتفسيره، ينتقل الإمام الشاطبي إلى تحريره الجواب عنه وبسطه، فيعتبر بداية، أن ما ذهب إليه الإمام أحمد هو مجرد اجتهاد لا غير، والاجتهاد مفتوح على احتمالي الخطأ والصواب؛ لأنه لا سند إلى أدلة تقطع في المسألة، يقول: "والجواب عن هذا أنه كلام مجتهد يحتمل اجتهاده الخطأ والصواب؛ إذ ليس له على ذلك دليل يقطع العذر"[9].

وتلك إشارة من الإمام أبي إسحاق إلى نزع القداسة عن آراء الأئمة، وإعمال النظر والاجتهاد، لاحتمال ورود الخطأ عنهم، لكن، مع ذلك، يحاول أن يلتمس مخرجاً لمقولة الإمام أحمد، على فرض التسليم بقراءة تأويلية تحمل ذلك على خلاف ظاهر القول، لكون ثبوت إجماعهم على طرح الضعيف من حيث السند، "وإن سلم فيمكن حمله على خلاف ظاهره، لإجماعهم على طرح الضعيف الإسناد، فيجب تأويله على أن يكون أراد به الحسن السند، وما دار به القول بإعماله، أو أراد "خير من القياس" لو كان مأخوذاً به، فكأنه يرد القياس بذلك الكلام، مبالغة في معارضة من اعتمده

(7) المرجع السابق، ج1، ص153.
(8) المرجع السابق، ج1، ص153.
(9) المرجع السابق، ج1، ص153.

أصلاً حتى رد به الأحاديث"[10].

فكلام الإمام أحمد حسب الشاطبي محمول على إرادة الحديث الحسن السند، أو على الرد ضد من غالى في إعمال القياس؛ لأنه يميل إلى إنكار العمل بالقياس، ولذلك قال: "ما زلنا نلعن أهل الرأي ويلعنوننا حتى جاء الشافعي فخرَّج بيننا"[11].

ويبقى احتمال آخر، وهو إمكانية إرادته بالقياس ما فسد منه، ولا يصلح للإلحاق الحكمي بغير المنصوص عليه، قال أبو إسحاق: "أو أراد بالقياس القياس الفاسد الذي لا أصل له من كتاب أو سنة ولا إجماع، ففضل عليه الحديث الضعيف وإن لم يعمل به"[12].

وبعد أن بحث عن عذر تأويلي يلتمس فيه صحة مذهب الإمام أحمد؛ لأن ما قاله لا يسوغ، ولا يقبل لدى علماء السلف الذين أجمعوا على رد الحديث الضعيف، وأجمعوا كذلك على إعمال القياس، يحسم هذا التباين في المسألة بعدم صحة الاعتماد على هذا المذهب الأصولي في حالة صحة نسبة المفهوم إلى الإمام أحمد، لكونه مخالفاً ومعارضاً لما عليه الأئمة، يقول: "فإذا أمكن أن يُحمَل كلام أحمد على ما يسوغ لم يصح الاعتماد عليه في معارضة كلام الأئمة رضي الله عنهم"[13].

ب. نقده للإمام ابن حزم الظاهري (توفي 465هـ)

تكاد تكون المواضع التي يذكر فيها ابن حزم الظاهري، أو مذهبه الظاهري معدودة في مصنفات الإمام الشاطبي، سواء ذكراً على سبيل النقد والتحقيق، أو على سبيل العرض والبيان، وهذا أمر يدعو للغرابة، لكون ابن حزم من أشد المعارضين لإعمال القياس والنظر في تعليل الأحكام، والبحث

(10) المرجع السابق، ج1، ص153.
(11) المرجع السابق، ج1، ص153.
(12) المرجع السابق، ج1، ص153.
(13) المرجع السابق، ج1، ص153.

في المقاصد الشرعية، وهي المباحث التي تشكل الأعمدة الأساس للرؤية الفقهية للإمام الشاطبي ونظره الأصولي. يقول أحمد الريسوني في هذا الصدد: "فالشاطبي كان مُلهَمَاً ومُوفَّقاً حين افتتح كتاب المقاصد بمسألة التعليل، وحين اعتبرها مسألة مُسلَّمة، ولكن لكي تكون المسألة مسلمة فعلاً، كان ينبغي الاهتمام بموقف ابن حزم، ذلك الخصم العنيد الذي يُشوِّشُ -بحدة وعنف- على القول بأن الشريعة جاءت لرعاية المصالح، وأن أحكامها معللة بهذا. ومن ثم فهو يشوش على كل كلام في مقاصد الشريعة"[14].

وقد يعود هذا الإهمال لابن حزم وظاهريته من قبل الشاطبي لسببين:

الأول: أن موقف الظاهرية من القياس والتعليل والمقاصد واضح ومحسوم، ومناقشته لا تجدي في هذا الأمر.

الثاني: أن موقف الظاهرية من هذه القضايا لا يقوى على الوقوف ضد اتفاق أغلب العلماء على القياس وتعليل الأحكام.

ويتبين ذلك بوضوح من خلال عرض بعض المواضع التي ذكر فيها الظاهرية، ومن ذلك ما جاء في مبحث طرق معرفة مقاصد الشريعة؛ إذ عدَّ الظاهرية الذين يمنعون القول بالقياس يحصرون مظان العلم بمقصود الشارع في ظواهر النصوص، فقال: "إن مقصد الشارع غائبٌ عنا حتى يأتينا ما يُعرِّفنا به، وليس ذلك إلا بالتصريح الكلامي، مجرداً عن تتبع المعاني التي يقتضيها الاستقراء ولا تقتضيها الألفاظ بوضعها اللغوي، إما مع القول بأن التكاليف لم يراع فيها مصالح العباد على حال، وإما مع القول بمنع وجوب اعتبار المصالح، وإن وقعت في بعض فوجهها غير معروف لنا على التمام، أو غير معروف ألبتة، ويبالغ في هذا حتى يمنع القول بالقياس، ويؤكده ما جاء في ذم الرأي والقياس. وحاصل هذا الوجه الحمل على الظاهر مطلقاً، وهو رأي الظاهرية، الذين يحصرون مظان العلم بمقاصد الشريعة في الظواهر والنصوص"[15]..

---

(14) الريسوني. **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، مرجع سابق، ص218.
(15) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص297.

وفي السياقِ نفسِهِ ينتقد الظاهرية التي لا تفرق بين العادات والعبادات في قاعدتي التعليل والتعبد، وهذا موقف استثنائي من الأصل المتفق عليه عند الأمة، يقول الشاطبي: "وعلى الجملة فغير مالك أيضاً موافق له في أن أصل العبادات عدم معقولية المعنى، وإن اختلفوا في بعض التفاصيل، فالأصل المتفق عليه عند الأمة ما عدا الظاهرية، فإنهم لا يفرقون بين العبادات والعادات بل الكل تعبد غير معقول المعنى"[16].

وهذا كاف للاستدلال على عدم قولهم بأصل القياس "فهم أحرى بأن لا يقولوا بأصل المصالح"[17]، بل يؤكد بعدهم الكلي عن إعمال المصالح المرسلة التي لم تستند إلى أصل معين "فضلاً عن أن يعتقدوا المصالح المرسلة"[18].

كما أخذ على الظاهرية اتباع ظاهر القرآن من دون تدبر أو نظر في مقاصده، وهذا ما يبعد الأفهام عن اتباع الحق والصواب، فقال: "اتباع ظواهر القرآن على غير تدبر ولا نظر في مقاصده، ومعاقده والقطع بالحكم به ببادي الرأي والنظر الأول، وهو الذي نبَّه عليه قوله في الحديث «يقرؤون القرآن لا يجاوز حناجرهم»[19]، ومعلوم أن هذا الرأي يصد عن اتباع الحق المحض، ويضاد المشي على الصراط المستقيم، ومن هنا ذم بعض العلماء رأي داود الظاهري، وقالوا: إنها بدعة بعد المائتين، ألا ترى أن من جرى على مجرد الظاهر تناقضت عليه الصور والآيات، وتعارضت في يديه الأدلة على الإِطلاق والعموم"[20].

هذه بعض النماذج النقدية المتناثرة والقليلة التي جاءت في معرض كلام الشاطبي، ويظهر أنها تتسم بمراجعة نقدية عامة، تبحث في الموقف العام من

---

(16) الشاطبي. **الاعتصام**، مرجع سابق، ج2، ص343.
(17) المرجع السابق، ج2، ص343
(18) المرجع السابق، ج2، ص343.
(19) أخرجه البخاري، كتاب فضائل القرآن، رقمه4771، ومسلم، كتاب الزكاة، باب ذكر الخوارج وصفاتهم 1063، والنسائي، كتاب الزكاة، باب المؤلفة قلوبهم، رقمه 2578.
(20) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق ج4، ص129.

بعض القضايا الخلافية، دون التدقيق في خصوصياتها وإشكالاتها الجزئية.

ج. نقده للإمام الرازي (توفي 606هـ)

جاء ذكر الإمام الرازي في أهم قضية من القضايا الكبرى في كتاب المقاصد، وهي تعليل أحكام الشريعة، وتحديداً فيما سماه بالمقدمة الكلامية، وقد ذكره على سبيل مراجعة موقفه من القضية ونقده؛ للحسم في القضاء بتسليمها. غير أن ما ذهب إليه الإمام الشاطبي من أن الإمام الرازي ينكر تعليل الأحكام الشرعية بالمصالح والمفاسد، أثار استغراباً واسعاً، الأمر الذي دفع بالأستاذ أحمد الريسوني إلى البحث في حقيقة موقفه، فوجده على النقيض من ذلك، فقال بعد أن عرض رأيه في نص مبين من كتابه المحصول: "هذا هو موقف الرازي من التعليل بالمصلحة، موقف مؤيد بقوة ووضوح مدافع بحماس، وبتفصيل أكثر مما فعله الشاطبي نفسه، وقد واصل الرازي، بعد الفقرات المتقدمة، دفاعه عن التعليل، وَفنَّدَ كل ما يمكن الاعتراض به في المسألة، تفنيداً عقلياً ونقلياً"[21]، وانتهى إلى القول: "انعقد الإجماع على أن الشرائع مصالح: إما وجوباً، كما هو قول المعتزلة، أو تفضلاً، كما هو قولنا"[22].

إلا أن التحقيق الذي أنجزه أحمد الطيب أرجع الأمر إلى صحة موقف الشاطبي من الرازي؛ إذ أثبت بنصوص ابن الخطيب إنكاره التعليل، وقال بعد ذلك: "ومن هنا يخطئ القارئ هدفه في التعرف على مذهب الرازي في التعليل، لو راح يستنبطه من وجه من هذه الوجوه، أو منها مجتمعة، أو يفهمها على أنها اعتقاده في الموضوع"[23]. وختم بحثه في المسألة قائلاً: "وقد اشتمل هذا الوجه على أدلة ثمانية من أدلته القاطعة المانعة من التعليل، استغرقت أكثر من عشرين صفحة من كتاب المحصول"[24].

---

(21) الريسوني. **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، مرجع سابق، ص209.

(22) المرجع السابق، ص212.

(23) الطيب، أحمد.نظرية المقاصد عند الشاطبي ومدى ارتباطها بالأصول الكلامية، **مجلة المسلم المعاصر**، مرجع سابق، ص30.

(24) المرجع السابق، ص32.

لكن صيغة النص الذي أورد فيه الشاطبي ذكر موقف الرازي، وما تحمله من تأكيد حقيقي نابع من ثقة علمية تبعث على تساؤل مشروع: كيف يمكن للإمام الشاطبي أن ينسب موقفاً خطيراً تنبني عليه أحكام فقهية، ومواقف أصولية أخرى إلى الرازي مع إغفاله لموقفه الحقيقي؟ وما السر في ذلك؟

قال أبو إسحاق: "وزعم الرازي أن أحكام الله ليست معللة بعلة ألبتة، كما أن أفعاله كذلك، وأن المعتزلة اتفقت على أن أحكامه تعالى معللة برعاية مصالح العباد، وأنه اختيار أكثر الفقهاء المتأخرين"[25].

فكلام الشاطبي واضح نابع من ثقة صريحة لا يلفها شك أو غموض، من دراسة وتحقيق يثبت تتبعه لآراء الرازي المختلفة سواء في مجال علم الكلام، أو علم أصول الفقه، يقول: "ولما اضطر في علم أصول الفقه إلى إثبات العلل للأحكام الشرعية، أثبت ذلك على أن العلل بمعنى العلامات المعرِّفة للأحكام"[26].

فلا يمكن بعد هذا كله أن يصدر مذهب الإمام الشاطبي في حق الإمام الرازي مجرداً من التسويغ، ودون أن يرتبط بما يسوّغه، قد يكون أساس حكم الشاطبي هذا قائماً على ذلك الاضطراب الذي طبع موقف الرازي كما وصفه ابن تيمية، إذ قال: "وأما ابن الخطيب فكثير الاضطراب جداً لا يستقر على حال، وإنما هو بحث وجدل، بمنزلة الذي يطلب ولم يهتد إلى مطلوبه"[27].

ويتضح هذا الاضطراب أكثر عندما نطالع ما كتبه في كتابه **المعالم**، حيث ينفي التعليل بالمصلحة والمفسدة، كما في قوله: "التعليل بالمصلحة والمفسدة لا يجوز، خلافاً لقوم، لنا: أنه لو صح التعليل بالمصلحة لامتنع بالوصف المشتمل على المصلحة، وبالإجماع هذا جائز فذلك باطل.

بيان الملازمة: أن التعليل بالوصف إنما جاز لاشتماله على الحكمة، فالحكمة هي الأصل في هذه العلّية، والوصف هو الفرع، ومتى كان التعليل

---

(25) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص4.
(26) المرجع السابق، ج2، ص4.
(27) ابن تيمية. **مجموع فتاوي ابن تيمية**. ج6، ص55.

بالأصل ممكناً كان نفس ذلك التعليل بالفرع تطويلاً، فمن غير فائدة، فوجب أن لايجوز، فثبت أن التعليل بالمصلحة لو جاز لما جاز التعليل بالوصف، ولمّا جاز هذا وجب ألا يجوز ذلك"[28].

وقد علَّق محققاً المعالم بقولهما: "اعلم أن الرازي قد خالف هذا في المحصول"[29].

هذا هو في اعتقادي سر ذلك الاضطراب في موقف الرازي، والسبب الذي دفع الإمام الشاطبي إلى نزع إقراره بالتعليل.

بعد التحقيق في موقف الرازي من التعليل، أعود إلى طلب المسألة المبحوثة، وهي النظر في أسلوب الشاطبي في مراجعته للرازي ونقده له.

ويبدأ أبو إسحاق دراسته المسألة بفرض القاعدة الأصولية العامة، وهي "أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً"[30]. وبعد أن ذكَّر بموقف الرازي الرافض للتعليل ينتقل إلى التفسير الأصولي المبني على استقراء النصوص الشرعية للقطع بالقاعدة، فقال: "والمعتمد إنما هو أنّا استقرينا الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراء لا ينازع فيه الرازي، ولا غيره"[31]. فدلالة الاستقراء القطعية حسمت صحة القاعدة بصورة يقينية لا تدع مجالاً للشك والارتياب، أو مخالفة أحد سواء الرازي أو غيره، وقد سلك في استقراء النصوص مسلكين:

الأول: استقراء النصوص الكلية العامة التي تؤكد وضع الشريعة لمصالح العباد، كقوله تعالى: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةُۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِۚ﴾ [النِّسَاء: 165]، ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبيَاء: 107]،

---

(28) الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. **المعالم في أصول الفقه** .تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد عوض، القاهرة: دار المعرفة، 1414هـ/ 1994م، ص170.

(29) المرجع السابق، ص170.

(30) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص4.

(31) المرجع السابق، ج2، ص4.

وقال في أصل الخلقة: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٖ وَكَانَ عَرۡشُهُۥ عَلَى ٱلۡمَآءِ لِيَبۡلُوَكُمۡ أَيُّكُمۡ أَحۡسَنُ عَمَلٗاۗ﴾ [هُـود: 7]، ﴿وَمَا خَلَقۡتُ ٱلۡجِنَّ وَٱلۡإِنسَ إِلَّا لِيَعۡبُدُونِ﴾ [الذّاريَات: 56]، ثم قوله جل وعلا: ﴿ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلۡمَوۡتَ وَٱلۡحَيَوٰةَ لِيَبۡلُوَكُمۡ أَيُّكُمۡ أَحۡسَنُ عَمَلٗاۚ﴾ [المُلك: 2].

الثاني: استقراء النصوص الجزئية الخاصة التي تدل على المعنى "وأما التعاليل لتفاصيل الأحكام في الكتاب والسنة فأكثر من أن تحصى كقوله بعد آية الوضوء: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجۡعَلَ عَلَيۡكُم مِّنۡ حَرَجٖ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمۡ وَلِيُتِمَّ نِعۡمَتَهُۥ عَلَيۡكُمۡ﴾ [المَائدة: 6]، وقال في الصيام: ﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ﴾ [البَقَرَة: 183]، وفي الصلاة: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِۗ﴾ [العَنكبوت: 45]، وقال في القبلة: ﴿فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمۡ شَطۡرَهُۥ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيۡكُمۡ حُجَّةٌ﴾ [البَقَرَة: 150]، وفي الجهاد: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمۡ ظُلِمُواْۚ﴾ [الحَجّ: 39]، وفي القصاص: ﴿وَلَكُمۡ فِي ٱلۡقِصَاصِ حَيَوٰةٞ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾ [البَقَرَة: 179]، وفي التقرير على التوحيد: ﴿أَلَسۡتُ بِرَبِّكُمۡۖ قَالُواْ بَلَىٰ شَهِدۡنَآۚ أَن تَقُولُواْ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنۡ هَٰذَا غَٰفِلِينَ﴾ [الأعرَاف: 172]"[32].

وقد عَدّ -بعد هذا الاستقراء- أن هذه الأدلة أكثر من أن تحصى، وإنما المقصود التنبيه فقط على المعنى المطلوب، وبذلك يكون الإمام الشاطبي قد قدم الدليل الكافي، والبرهان القاطع على صحة دعواه، المتمثلة في قاعدة وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً. وما ذهب إليه الرازي في نظره لا ينهض دليلاً أو موقفاً معارضاً لدليل الاستقراء المفيد للقطع، ثم يختم الشاطبي استدلاله هذا بقوله: "وإذا دل الاستقراء على هذا، وكان في مثل هذه القضية مفيداً للعلم، فنحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة"[33].

ومن المسائل الأخرى التي انتقد فيها الإمام الشاطبي الإمامَ الرازي: القول بالإذن في المنافع، والمنع في المضار، فنسبه إلى هذا الرأي قائلاً:

---

(32) المرجع السابق، ج2، ص4-5.
(33) المرجع السابق، ج2، ص5.

"لا يستمر القول بأن الأصل في المنافع الإذن، وفي المضار المنع، كما قرره الفخر الرازي"[34]. ومرد ذلك أن العقل لا يستقل بإدراك المنفعة من عكسها؛ لأن تأسيس النظر في المنفعة على الإذن، وفي المفسدة على المنع، يستوجب استدعاء العقل في الكشف عن ذلك بقصد التمييز بين ما هو منفعة وما هو مفسدة، وهذا لا ينسجم مع القواعد الشرعية في فقه الخطاب الشرعي؛ لأن المصالح والمفاسد إذا كانت راجعة إلى خطاب الشارع، وقد علمنا خطابه أنه يستوجب بحسب الأحوال والأشخاص والأوقات، حتى يكون الانتفاع المعني مأذوناً فيه في وقت أو حال أو بحسب شخص، وغير مأذون فيه إذا كان على غير ذلك، فكيف يسوغ إطلاق هذه العبارة: إنّ الأصل في المنافع الإذن وفي المضار المنع؟

كما أن وجود منفعة محضة خالية من معاني المفسدة، أو وجود مفسدة خالية من معاني المنفعة أمر لايسوغ، ويكاد ينعدم في حياة الإنسان، حتى يطمئن العقل في إصدار حكم الإذن أو المنع المبني على حقيقة المنفعة أو المفسدة، وإذا كان الأمر كذلك فإن اجتماع الإذن الخاص بالمنفعة في الشيء مع النهي الخاص بالمفسدة في الشيء نفسه لا يسوغ، وكيف يقال: إن الأصل في الخمر -مثلاً- الإذن من حيث منفعة الانتشاء، والتشجيع، وطرد الهموم، والأصل فيها -أيضاً- المنع من حيث مضرة سلب العقل، والصد عن ذكر الله وعن الصلاة؟ وهما لا ينفكان، وهذا ضرب من المحال؛ لاستحالة اجتماع الإذن والنهي معاً.

كانت هذه بعض الوقفات النقدية التي راجع فيها الإمام الشاطبي الآراء الأصولية للإمام الرازي لأسلوبه العلمي في المناقشة والاستدلال، عرضتها على سبيل الاكتفاء والتمثيل.

د. نقده للعز بن عبد السلام (توفي 660هـ)

لا شك في أن الإمام العز بن عبد السلام من رواد الفكر المقاصدي

(34) المرجع السابق، ج2، ص31.

الذين أسسوا للنظر المقاصدي وأبدعوا فيه، فكان من الضروري أن يجد موقعه ضمن المدارسات العلمية عند الشاطبي. غير أن المطلع على كتاب الموافقات لا يلحظ ذلك الوجود الكافي والمناسب وقيمة الإمام العز بن عبد السلام، عدا بعض الإشارات القليلة، أهمها ما ذكره منسوباً إليه بصيغة الضمير الغائب في مسألة: طرق معرفة مصالح الدارين الدنيا والآخرة؛ إذ نقل عنه القول بأن المصالح الأخروية ومفاسدها لا تدرك إلا بالشرع، في حين تعرف المصالح والمفاسد الدنيوية بالضرورات والتجارب والمعتبر من الظن، فقال الشاطبي: "بعض الناس قال إن مصالح الدار الآخرة ومفاسدها لا تعرف إلا بالشرع، وأما الدنيوية فتعرف بالضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتبرات، قال: ومن أراد أن يعرف المناسبات في المصالح والمفاسد، راجحها من مرجوحها، فليعرض ذلك على عقله، بتقدير أن الشارع لم يرد به، ثم يبنى عليه الأحكام، فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك إلا التعبدات التي لم يوقف على مصالحها، أو مفاسدها. هذا قوله"[35].

وما يؤكد أن المقصود في هذه المراجعة العلمية هو العز بن عبد السلام، أن الفقرة بصيغتها الحرفية موجودة في كتابه قواعد الأحكام في مصالح الأنام[36].

ولكن عدم ذكر صاحب النص بالاسم يدفع إلى التساؤل عن علة ذلك:

أما أن يكون السبب التقليل من أهمية صاحبه، فأمر غير وارد بحجة اعتبار أقواله، واحترامه في مناسبات متعددة من كتابه الاعتصام[37]، أو في الموافقات التي يصفه فيها بالشيخ حينما يذكر تلميذه القرافي[38].

وأما أن يكون السبب التصغير من شأن الفكرة ومعناها، فلا أعتقد ذلك أيضاً؛ لأن إهمال فكرة ما، وتصغيرها يكون بالأولى في عدم ذكرها، وبالأحرى مناقشتها.

---

(35) المرجع السابق، ج2، ص37.

(36) ابن عبد السلام. **قواعد الأحكام**، مرجع سابق، ج1، ص10.

(37) مثلاً انظر الشاطبي. **الاعتصام**، مرجع سابق، ج1، ص127-131.

(38) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص42.

يبقى أن الداعي إلى ذلك في اعتقادي عدم بيان المقصود من الكلام، فوظف الضمير الغائب لعدم بيان القصد من المعنى، مخافة أن ينسبه إلى العزِّ دون تبيُّنٍ وتثبُّتٍ من تلك النسبة، لذلك نجده يقول في آخر نقده له: "اللهم إلا أن يريد هذا القائل أن المعرفة بها تحصل بالتجارب وغيرها"[39].

وعلى كل حال، فإن ما يفيد في هذا كله أن الإمام الشاطبي عرض فكرة العز بن عبد السلام، وحاول مناقشتها بطرق علمية.

والملاحظ أنه لم يبخسه حقه من الصواب، والصحة من وجوه، فهو يصوّب رأيه فيما هو كذلك، وينتقده في ما يراه غير جارٍ على الحق والصواب، فقال مُقوِّماً ما عرضه من قبل: "وفيه بحسب ما تقدم نظر، أما أن يتعلق بالآخرة لا يعرف إلا بالشرع، فكما قال. "لكن محل النزاع فيما قاله يتعلق بالشق الثاني من الفكرة، وهو الذي يفيد إدراك تلك المصالح والمفاسد الدنيوية بالعادات والتجارب؛ لأن ذلك غير مُسلَّمٍ على إطلاقه. وقال معترضاً: "وأما ما قال في الدنيوية فليس كما قال من كل وجه، بل ذلك من بعض الوجوه دون بعض"[40]. ويعلل قوله باستدلال عقلي، مفاده أن الشرع جاء ليصلح ما أفسده الناس، مع حصول التجارب لديهم، والعادات والضرورات، "ولذلك لما جاء الشرع بعد زمان فترة، تبين له ما كان عليه أهل الفترة من انحراف الأحوال عن الاستقامة، وخروجه عن مقتضى العمل في الأحكام"[41].

وللزيادة في تفنيد مذهب العز بن عبد السلام، استثمر الشاطبي قاعدة برهان الخلف في التقويم، معتبراً أنه لو صح إدراك المصالح الدنيوية، واستقل بإدراكها العقل، لما احتيج إلى الشرع في بيان ذلك فقال: "ولو كان الأمر على ما قال بإطلاق لم يحتج في الشرع إلى بث مصالح الدار الآخرة خاصة، وذلك لم يكن، وإنما جاء بها ليقيم أمر الدنيا وأمر الآخرة معاً"[42].

---

(39) المرجع السابق، ج2، ص37.
(40) المرجع السابق، ج2، ص37.
(41) المرجع السابق، ج2، ص37.
(42) المرجع السابق، ج2، ص37.

واستدل أيضاً بدليل العادة الناطقة بقصور الإعمال العقلي في معرفة المصالح من المفاسد، في الحياة الدنيا، على وجه من البيان والتفصيل، والتدقيق الشامل؛ لأنه مهما عرف العقل أشياء غابت عنه أشياء أخرى، لا يؤسس لأصول النظر فيها والتحقيق في ذلك للوضع الشرعي؛ إذ يقول: "فالعادة تحيل استقلال العقول في الدنيا بإدراك مصالحها ومفاسدها، على التفصيل"[43].

ويحتفظ في آخر مناقشته رأي ابن عبد السلام بإمكانية الاتفاق والمطابقة مع رأيه حالة الاحتمال القائم على إرادة الإدراك بالتجارب، والعادات، بعد فراغ الشرع من التأسيس لذلك الإدراك، ويبقى النزاع في المسألة قائماً ما دام لم يفهم المقصود، وإلا لا نزاع بعد ورود ذلك الاحتمال، ويعبر عن ذلك بقوله: "اللهم إلا أن يريد هذا القائل أن المعرفة بها تحصل بالتجارب، وغيرها، بعد وضع الشرع أصولها، فذلك لا نزاع فيه"[44].

ومن الإشكالات العميقة التي ناقشها الإمام الشاطبي مع الإمام العز بن عبد السلام، ما سيترتب عن مسألة اطراد المصالح مطلقاً في كليات الشريعة وجزئياتها. وبينما هو يؤسس لكلية القاعدة، أورد اعتراض الإمام القرافي الذي قد يقدح في إطلاقها فقال: "وقد زعم بعض المتأخرين وهو القرافي، أن القول بالمصالح إنما يستمر على القول بأن المصيب في مسائل الاجتهاد واحد؛ لأن القاعدة العقلية أن الراجح يستحيل أن يكون هو الشيء والنقيض، بل متى كان أحدهما راجحاً كان الآخر مرجوحاً، وهذا يقتضي أن يكون المصيب واحداً، وهو المفتي بالراجح، وغيره يتعين أن يكون مخطئاً؛ لأنه مُفْتٍ بالمرجوح، فتتناقض قاعدة المصوِّبين مع القول بالقياس، وأن الشرائع تابعة للمصالح"[45].

ومأخذ الإمام الشاطبي على زعم القرافي أنه تبنى الإشكال الذي أورده

---

(43) المرجع السابق، ج2، ص37.
(44) المرجع السابق، ج2، ص37.
(45) المرجع السابق، ج2، ص42.

جواباً على شيخه ابن عبد السلام؛ إذ عدّه الشاطبي نفسه غير محمول على الصحة والصواب؛ لأن المدخل المفترض سلوكه في النظر قد جانبه ابن عبد السلام حينما عدّ صحة القاعدة مرتبطة بالأحكام الإجماعية، أما الخلافية فلا؛ لأن الحكم الذي يجب على المجتهد العمل به، وعليه يتعين على هؤلاء أن يقولوا: "إن هذه القاعدة لا تكون إلا في الأحكام الإجماعية، أما في مواطن الخلاف فلم يكن الصادر عن الله تعالى أن الحكم تابع للراجح في نفس الأمر، بل في الظنون فقط؛"[46] لكون "الحكم الذي يجب على المجتهد العمل به ليس تابعاً لما في نفس الأمر، حتى يكون صواباً دائماً، فيتأتى أن كل مجتهد مصيب، بل الحكم تابع لما ترجح في ظنه فقط، ولو كان مخالفاً لما في نفس الأمر، فالظنون الموافقة صواب، والمخالفة خطأ، وإن وجب عليه العمل بها ما دام ظنه بأرجحيتها قائماً، أي فلا يتأتي أن يكون كل مجتهد مصيباً"[47].

لكن للإمام الشاطبي قول آخر لتحرير النزاع في المسألة، فقاعدة اطراد المصالح مطلقاً في كليات الشريعة وجزئياتها صحيحة عند كلٍّ من مذهب التصويب أو التخطيء؛ لأن حكم الله عند المصوِّبة تابع لنظر المجتهد، والنظر إلى المصلحة والمفسدة في مسائل الخلاف تكون بحسب ما في نفس الأمر عند المجتهد وفي ظنه، ولا يحصل آنذاك وجه فرق بين المخطىء والمصوب، ولا وجود بعد ذلك لتعارض وتناقض حسبما سلَّم به العز بن عبد السلام، لكن التناقض يرد إذا اعتبر الراجح مرجوحاً من ناظر واحد، أما المجتهد المخطىء والمصيب في الحكم فكل واحد يبني حكمه على علة مظنونة في المحل، بحسب ما في نفس الأمر وفي ظنه، وليس ذلك محل اختلاف المصوِّبة والمخطِّئة "وإنما اختلفا بعد، فالمخطئة حكمت بناء على أن ذلك الحكم هو ما في نفس الأمر عنده وفي ظنه، والمصوبة حكمت بناء على أن لا حكم في نفس الأمر، بل هو ما ظهر الآن، وكلاهما بان حكمه على

(46) المرجع السابق، ج2، ص42.
(47) من تعليق الشيخ عبد الله دراز، هامش المرجع السابق، ج2، ص42.

علة مظنون بما أنها كذلك في نفس الأمر"[48].

لذلك، فإن جواب الإمام العز بن عبد السلام على المسألة المبني على صحة القاعدة في الأحكام الإجماعية فقط، دون الخلافية، جواب لا يحرر محل النزاع، لكون اطراد المصالح مطلقاً في كليات الشريعة وجزئياتها سارية عند كل من المخطئة والمصوبة باعتبار أن "كلاهما بان حكمه على علة مظنونة بما أنها كذلك في نفس الأمر"[49].

ويختتم الشاطبي مناقشته هذه للعز بن عبد السلام، بقوله: "ويتفق ههنا من يقول باعتبار المصالح لزوماً أو تفضلاً، وكذلك من قال: إن المصالح والمفاسد من صفات الأعيان، أو ليست من صفات الأعيان، وهذا مجال يحتمل بسطاً أكثر من هذا، وهو من مباحث أصول الفقه، وإذا ثبت لم يفتقر إلى الاعتذار الذي اعتذر به ابن عبد السلام، وارتفع إشكال المسألة، والحمد لله"[50].

2. نقد أصولي مذهبي

أ. نقده للإمام الباجي (توفي 474هـ)

من أهم المباحث التي كان حضور رأي الإمام الباجي فيها واضحاً، قاعدة مراعاة الخلاف في المذهب المالكي، وقد ناقش معه الشاطبي مسألة الخلاف في الأحكام، فحكى أن الباجي ذكر خلافاً في اعتبار الخلاف في الأحكام عن شيخه الشيرازي، مستدلاً على ذلك بأن ما جاز أن يكون علة بالنطق جاز أن يكون علة بالاستنباط، ولو قال الشارع إن كل ما لم تجتمع أمتي على تحريمه، واختلفوا في جواز أكله، فإن جلده يطهر بالدباغ كان ذلك صحيحاً، فكذلك إذا علق هذا الحكم عليه بالاستنباط[51].

---

(48) المرجع السابق، ج2، ص44.
(49) المرجع السابق، ج2، ص44.
(50) المرجع السابق، ج2، ص44.
(51) المرجع السابق، ج4، ص110.

وهذا القول أورده الباجي في إحكامه؛ إذ قال: "عندنا يصح أن يكون الاختلاف علة، وبه قال شيخنا أبو إسحاق الشيرازي، وقد منع منه قوم من المتفقهة"[52]. وتابع قائلاً: "والدليل على ما نقوله أن ما جاز أن يكون علة بالنطق جاز أن يكون علة بالاستنباط، ولو قال صاحب الشرع: إن كل ما لم تجتمع أمتي على تحريمه واختلفوا في جوازه، فإن جلده يطهره الدباغ، فكان ذلك صحيحاً، فكذلك إذا علق هذا الحكم بالاستنباط"[53].

إلا أن الشاطبي يعدّ هذا الكلام غير ظاهر، ويفتقر إلى حسن تحرير[54]، ويفترض لذلك الغموض أمرين لتحقيق النظر فيه:

الأول: وأساسه إعمال قاعدة مشترك الإلزام، ويعني ذلك أن ما استدل به الباجي على مذهب اعتبار قاعدة جواز كون الشيء علة بالنطق وعلة بالاستنباط، يمكن الاستدلال به على نقيض ذلك ومقابله، بل إن الاستدلال به على العكس أرجح في الاعتبار؛ لأنه قائل بالاحتياط، والاحتياط في ذلك أولى، يقول الشاطبي: "وما قاله غير ظاهر لأمرين: أحدهما أن هذا الدليل مشترك الإلزام، ومنقلب على المستدل به، إذ لقائلٍ أن يسلم أن ما جاز أن يكون علة بالنطق جاز أن يكون علة بالاستنباط، ثم يقول: لو قال الشارع إن كل ما لم تجتمع أمتي على تحليله، واختلفوا في جواز أكله فإن جلده لا يطهر بالدباغ لكان ذلك صحيحاً، فكذلك إذا علق الحكم بالاستنباط، ويكون هذا القلب أرجح؛ لأنه مائل إلى جانب الاحتياط، وهكذا كل مسألة تفرض على هذا الوجه"[55].

والأمر **الثاني**: مفاده أن الجواز لا يلزم منه الوقوع لاحتياجه إلى دليل يستند إليه، يقول الشاطبي: "والثاني أنه ليس كل جائز واقعاً، بل الوقوع محتاج إلى دليل؛ ألا ترى أنّا نقول يجوز أن ينص الشارع على أن مس

---

(52) الباجي. **إحكام الفصول في أحكام الأصول**، مرجع سابق، ج2، ص651-652.
(53) المرجع السابق، ج2، ص652.
(54) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع السابق، ج4، ص110.
(55) المرجع السابق، ج4، ص110.

الحائط ينقض الوضوء، وأن شرب الماء الساخن يفسد الحج، وأن المشي من غير نعل يفرق بين الزوجين، وما أشبه ذلك ولا يكون هذا التجويز سبباً في وضع الأشياء المذكورة عللاً شرعية بالاستنباط، فلما لم يصح ذلك دل على أن نفس التجويز ليس بمسوغ لما قال"[56].

وكي يزيد المسألة تحريراً على الوجه المفهوم من كلام الباجي، يقترح اعتراضاً يدافع به عنه عَلّه يخلّص الأمر من الغموض؛ بدعوى احتمال قصده أن المراد بالجواز المعتبر في العلة على قاعدة الخلاف، إنما ما كان معنى من مناسبة أو شبه، فقال: "فإن قال: إنما أعني ما يصح أن يكون علة لمعنى فيه من مناسبة أو شبه، والأمثلة المذكورة لا معنى فيها يستند إليه في التعليل"[57].

لكن هذا الاعتذار نفسه لا يقوى على إثبات صحة دعوى الباجي؛ لأمرين:

الأول: أنه لم يوضح ذلك، ولم يفصل حتى يتضح ذلك المقصود.

الثاني: أن ما اعتذر به ليس حجة؛ لأنه يوجد من طرق الاستنباط ما لا يحتاج إلى ضرورة ظهور علة يعتمد عليها، كالطرد والعكس، وذلك ما يكيف به الشاطبي جوابه على الاعتراض، فيرد قائلاً: "قيل: لم تُفضِّل أنت هذا التفصيل، وأيضاً فمن طرق الاستنباط ما لا يلزم فيه ظهور معنى يستند إليه: كالاطراد، والانعكاس، ونحوه"[58].

وعلى خلاف مذهب شيخه الشيرازي، هناك مذهب مانعي اعتبار الخلاف في الأحكام، وسماهم الباجي بالمتفقهة الذين احتجوا بأن الخلاف متأخر عن تقرير الحكم، قال الباجي: "أما هم فاحتج مَنْ نَصَر قولهم بأن الاختلاف حدث بعد موت رسول الله ﷺ، والحكم ثبت في زمانه، والحكم لا يجوز أن يتقدم على علّته.

---

(56) المرجع السابق، ج4، ص110.
(57) المرجع السابق، ج4، ص110.
(58) المرجع السابق، ج4، ص111-112.

والجواب، أنه لا يمتنع أن يكون الاختلاف متأخراً عن زمن الرسول ﷺ، وثبتت به الأحكام، ألا ترى أن الإجماع حدث بعده ﷺ، ويصح أن يحدث في عصرنا ويثبت به الحكم؟

وجواب آخر وهو أن معنى قولنا، أنه مختلف فيه، أنه يسوغ فيه الاجتهاد، وهذا كان حاله بعد عهد رسول الله ﷺ حين ثبت له هذا الحكم، فلم يتقدم على علته"[59].

لكن جواب الباجي هذا على مانعي اعتبار الخلاف في الأحكام غير محرر في نظر الشاطبي؛ مما حدا به إلى ذكره وتفنيده، راداً عليه أن أصل الإجماع يؤسس للحكم وليس علة له كما أن قوله: "مختلف فيه" لا يدل على صحة مذهبه، قال أبو إسحاق: "والجواب عن كلام الباجي أن الإجماع ليس بعلة الحكم بل هو أصل الحكم، وقوله: إن معنى قولنا مختلف فيه كذا، هي عين الدعوى"[60].

ب. نقده للإمام المازري (توفي 536هـ)

يعد الإمام المازري من جهابذة علماء الأصول الذين برعوا في هذا الفن، وقد اعتبره الإمام الشاطبي من كبار المحققين[61] في النظر الأصولي، كما اعتمد على آرائه في بعض المناسبات من الموافقات منوّهاً بها، ومثال ذلك وفاقه مع موقفه من التزام طريقة أهل المنطق في تقرير القضايا الشرعية، حينما كان بصدد تحرير مسألة التسليم بالمقدمة الحاكمة في بناء الدليل، قال: "فنقول لما انبنى الدليل على مقدمتين: أحدهما تحقيق المناط، والأخرى تحكم عليه، ومرَّ أن محل النظر هو تحقيق المناط، ظهر انحصار الكلام بين المتناظرين هنالك بدليل الاستقراء، وأما المقدمة الحاكمة فلا بد من فرضها مُسلَّمة".

(59) الباجي. **إحكام الفصول في أحكام الأصول**، مرجع سابق، ج2، ص652.
(60) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج4، ص110.
(61) المرجع السابق، ج4، ص117.

وبعد البيان والتفسير الأصوليين لمعنى المسألة، عقد فصلاً للتفريق بين منهجية النظر الأصولي والنظر المنطقي للمقدمتين، خالصاً إلى أن التزام الاصطلاحات المنطقية والطريق المستعملة فيها لا تفي بالمقصود العلمي، ولا توصل إلى المطلوب، كما أن وضع الشريعة على شرط الأمية ينافي ذلك الإعمال المنطقي[62]. ويعزز مذهبه بما قاله المازري في هذا الشأن، فينتصر إلى إبعاد الرسوم المنطقية في القضايا الشرعية، ويعيب على المتحمسين مزجهما في قضايا الاستدلال والنظر، فقال وهو يسوق قول المازري: "ومن هنا نعلم معنى ما قاله المازري في قوله عليه الصلاة والسلام «كل مسكر خمر، وكل خمر حرام»[63]، قال: "فنتيجة هاتين المقدمتين أن كل مسكر خمر"[64] قال: "وقد أراد بعض أهل الأصول أن يمزج هذا بشيء من علم أصحاب المنطق، فيقول: إن أهل المنطق يقولون: لا يكون القياس ولا تصح النتيجة إلا بمقدمتين، فقوله: «كل مسكر خمر» مقدمة لا تنتج بانفرادها شيئاً، وهذا وإن اتفق لهذا الأصولي ههنا في موضع أو موضعين في الشريعة، فإنه لا يستمر في سائر أقيستها، ومعظم طرق الأقيسة الفقهية لا يسلك فيها هذا المسلك، ولا يعرف من هذه الجهة"[65] ثم يضيف قائلاً: "وإنما نبهنا على ذلك لما ألفينا بعض المتأخرين صنف كتاباً أراد أن يرد فيها أصول الفقه لأصول علم المنطق"[66].

بعد عرضه لموقف المازري، على سبيل دعم تحريره المسألة يعلق عليه منوهاً به؛ لأنه لامس أهم الجوانب الأساسية التي سعى الشاطبي إلى إثباتها والاستدلال عليها، وتابع معلقاً: "هذا ما قاله المازري، وهو صحيح في الجملة، وفيه من التنبيه ما ذكرناه، من عدم التزام طريقة أهل المنطق في تقرير القضايا الشرعية. وفيه أيضاً إشارة إلى ما تقدم من أن المقدمة الحاكمة على

---

(62) المرجع السابق، ج4، ص247.
(63) رواه مسلم في كتاب الأشربة، باب بيان أن كل مسكر خمر، رقمه 1865.
(64) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع السابق، ج4، ص249.
(65) المرجع السابق، ج4، ص. 249.
(66) المرجع السابق، ج4، ص249.

المناط إن لم تكن متفقاً عليها مسلمة عند الخصم، فلا يفيد وضعها دليلاً"[67].

لكن إذا حصل الوفاق على مجموعة من القضايا بين الشاطبي والمازري، فهذا لايمنع من ورود اختلاف في بعض القضايا العلمية الأخرى، فالمقدمة الأولى من الموافقات كانت موضع نزاع بينهما في مسألة قطعية أصول الفقه. وقد سبق لي تفصيل في هذه المسألة حين الحديث عن قطعية الأصول، لكن سأقف هنا على ما يهمني في هذا المبحث، وهو ما يتعلق بنخله، وتقويمه لرأي المازري وذلك على سبيل التذكير، ووفاء للسياق المنهجي للبحث.

وبينما هو بصدد التأصيل لقطعية أصول الفقه يورد اعتراضاً علمياً في ذلك ومفاده أنه "لاسبيل إلى إثبات أصول الشريعة بالظن لأنه تشريع، ولم نتعبد بالظن إلا في الفروع، لذلك لم يعد القاضي ابن الطيب من الأصول تفاصيل العلل، كالقول في عكس العلة، ومعارضتها، والترجيح بينهما وبين غيرها، وتفاصيل أحكام الأخبار، كأعداد الرواة والإرسال، فإنه ليس بقطعي"[68]، ثم يذكر بعد ذلك تحفظ أبى المعالي الجويني عن إدراج ما سبقت الإشارة إليه من تفاصيل العلل ضمن الأصول، وإنما هي داخلة بالمعنى فيما دل عليه الدليل القطعي، يقول أبو المعالي في هذا الشأن: "فإنْ قيل: تفصيل أخبار الآحاد والأقيسة لا يلفى إلا في الأصول، وليست قواطع، قلنا: حظ الأصولي إبانة القاطع في العمل بها، ولكن لا بد من ذكرها، ليتبين المدلول ويرتبط الدليل به"[69].

وتأتي مناقشة الشاطبي للمازري بعد إيراده نصاً له يرد فيه على ما رآه القاضي ابن الطيب وأبو المعالي بخصوص المسألة، وهذه منهجية الشاطبي في جل مراجعاته النقدية، إِذْ يضع النص وينسبه إلى قائله على سبيل الأمانة العلمية، ثم يعقب عليه بما يراه مناسباً، ويخدم تأصيل مسائله.

---

(67) المرجع السابق، ج4، ص250.

(68) المرجع السابق، ج1، ص20-21.

(69) الجويني. **البرهان في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج1، ص79.

قال الشاطبي: "قال المازري: وعندي أنه لا وجه للتحاشي عن عد هذا الفن من الأصول وإن كان ظنياً على طريقة القاضي، في أن الأصول هي أصول العلم؛ لأن تلك الظنيات قوانين كليات وضعت لا لأنفسها لكن ليعرض عليها أمر غير معين مما لا ينحصر، قال: فهي في هذا كالعموم والخصوص، قال: ويحسن من أبي المعالي أن لا يعدها من الأصول؛ لأن الأصول عنده هي الأدلة، والأدلة عنده ما يفضي إلى القطع، وأما القاضي فلا يحسن به إخراجها من الأصول، على أصله الذي حكيناه عنه، هذا ما قال"[70].

لكن هذا الكلام لم يعمل على إنهاء النزاع[71] وتحرير المسألة، مما جعل الشاطبي يرد عليه ويقومه، معتبراً أنه لا بد للأصل، مهما كان المقصود به، سواء الدليل أو القاعدة أو القانون، أن يكون إلا قطعياً؛ لأن الظني تتعدد احتمالات النظر فيه من جهة، كما أن أصول الدين يأبى مثل هذا الصنف بدليل الاستقراء المفيد للقطع. يقول: "والجواب أن الأصل على كل تقدير لا بد أن يكون مقطوعاً به؛ لأنه إن كان مظنوناً تطرق إليه احتمال الإخلاف، ومثل هذا لا يجعل أصلاً في الدين عملاً بالاستقراء"[72].

كما أن تكفل الحق سبحانه بحفظ الشريعة يقصد به الأصول الكلية؛ لأنه إذا ثبت وقوع الظن والاحتمال في أخبار الآحاد، وفهوم الآيات عامة، فإن إلزامية القطع في ما سمي أصولاً وارد على حقيقته وصحته، يقول: "فقد وجد الخطأ في أخبار الآحاد وفي معاني الآيات فدل على أن المراد بالذكر المحفوظ ما كان منه كلياً، وإذ ذاك يلزم أن يكون كل أصل قطعياً، هذا على مذهب أبي المعالي"[73]، أما اعتقاد المازري أن تلك الأصول ظنية فلم يوضع لأنفسها، وإنما لغيرها، فلا تستدعي الضرورة طلب البحث في قطعيتها وعلميتها فمردود؛ لأنها جامعة وحاكمة، وكي تصبح كليات وقوانين لابد من

---

(70) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج1، ص21.

(71) انظر: الفصل الأول من الباب الأول من كتابنا: شهيد، الحسان. **الخطاب النقدي الأصولي: من تطبيقات الشاطبي إلى التجديد المعاصر**، هرندن، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2011.

(72) الشاطبي. **الموافقات**. مرجع سابق، ج1، ص21.

(73) المرجع السابق، ج1، ص22.

الحسم في قطعيتها؛ لأنه ثبت في اصطلاح الأصوليين أن الظني لا يقوى على جعله أصلاً كلياً، قال الشاطبي: "ولا حجة في كونها مرادة لأنفسها حتى يستهان بطلب القطع فيها، فإنها حاكمة على غيرها، فلا بد من الثقة بها في رتبتها، وحينئذٍ يصلح أن تجعل قوانين"[74].

ج. نقده لابن العربي (توفي 543هـ)

يُعَدُّ الإنتاج الفكري لابن العربي أحد المصادر الأساسية التي أفاد منها الإمام الشاطبي واعتمدها في تخريجه الفقهي وإبداعه الأصولي، وكثيراً ما يذكره في موافقاته أو اعتصامه مؤيداً له، أو مُعززّاً به بعض مواقفه واستدلالاته. من ذلك ما ساقه في مسألة جواز دخول الحمام، وإن غلب فيه المنكر "دفع المنكر عن بصره وسمعه ما أمكنه، والمنكر اليوم في المساجد والبلدان، فالحمام كالبلد عموماً وكالنهر خصوصاً"[75]، علق الشاطبي عليه قائلاً: "هذا ما قاله، وهو ظاهر في هذا المعنى، وهذا النظر في الأمور المشروعة الأصل كلها..."[76].

لكن مع ذلك، نجده من جهة أخرى، يراجع في حالات عدة بعض مذاهبه مراجعة نقدية يبدي فيها عدم موافقته لابن العربي، ولبيان ذلك سأعرض نموذجاً تطبيقياً يوضح مسلكه في تقويم آرائه.

خصص أبو إسحاق فصلاً منفرداً في آخر إحدى مسائله لمناقشة ابن العربي في قولة جاءت على لسانه، فقال: "قال ابن العربي: إذا كان الحرج في نازلة عامة في الناس فإنه يسقط، وإذا كان خاصاً لم يعتبر عندنا، وفي بعض أصول الشافعي اعتباره، انتهى ما قال"[77] وقد ورد النص بألفاظه بكل أمانة علمية في أحكام القرآن لابن العربي فقال: "إذا كان الحرج في نازلة عامة في الناس فإنه يسقط، وإذا كان خاصاً لم يعتبر عندنا، وفي بعض أصول

---

(74) المرجع السابق، ج1، ص22.
(75) المرجع السابق، ج2، ص44.
(76) المرجع السابق، ج2، ص44.
(77) المرجع السابق، ج3، ص174.

الشافعي اعتباره"[78]. لكن قول ابن العربي هذا غير متجه في اعتقاد أبي إسحاق، فعلَّق عليه قائلاً: "وهذا مما ينظر فيه"[79].

أدرج قوله هذا، في سياق اعتراضي على المسألة التي كان بصدد تأصيلها وتحريرها، وهي: "حيث تكون المشقة الواقعة بالمكلف في التكليف خارجة عن معتاد المشقات في الأعمال العادية حتى يحصل بها فساد ديني أو دنيوي، فمقصود الشارع فيها الرفع على الجملة. . .وأما إذا لم تكن خارجة عن المعتاد، وإنما وقعت على نحو ما تقع المشقة في مثلها من الأعمال العادية، أما الشارع وإن لم يقصد وقوعها فليس بقاصد لرفعها أيضاً"[80].

فقول ابن العربي غير واضح، الأمر الذي يستدعي تحقيق النظر فيه، ومحاولة تقويمه حتى ينسجم مع فكرة المسألة وقاعدتها. ومحل النزاع بينهما في معنى الحرج عند ابن العربي، هل ما كان في أعلى مراتب المعتاد أو من قبيل المعتاد، ثم في مصطلح الخاص.

وواجهات النظر في قول ابن العربي فتحها الشاطبي على احتمالات معنوية متعددة حتى يقف عند محمولها المقصود، ودون أن يصدر حكماً قيمياً على ظاهر المفهوم من القول، فكان النظر تتقاسمه شرطيات في التقصيد، "فإن عنى"، وهذا أسلوب علمي في غاية الدقة والأمانة العلمية وظفه الشاطبي حتى يلامس المقصود.

يفتح الشاطبي الاحتمال المعنوي بمصطلح الخاص في قول ابن العربي على قصد أعلى مراتب المعتاد، وهذا الاحتمال يطابق الحكم المراد في المسألة ولا اختلاف فيه. قال: "فإنه إن عنى بالخاص الحرج الذي في أعلى مراتب المعتاد، فالحكم كما قال"[81]. لكن الإشكال الفقهي الذي يرد حالة

---

(78) ابن العربي، أبو بكر. **أحكام القرآن**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، بيروت: دار الفكر، (د. ت.)، ج3، ص310.

(79) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج3، ص174.

(80) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص117.

(81) المرجع السابق، ج2، ص121.

بناء المعنى على احتمال قصده الحرج الخاص، "ماهو خارج عن المعتاد، ومن جنس ما يقع فيه الرخصة والتوسعة، فالعموم والخصوص منه أيضاً مما يشكل فهمه، فإن السفر -مثلاً- سبب للحرج مع تكميل الصلاة والصوم، وقد شرع فيه التخفيف فهذا عام، والمرض قد شرع فيه التخفيف، وهو ليس بعام، بمعنى أنه لا يسوغ التخفيف في كل مرض"[82].

وهذا الفهم -أيضاً- لا يسلم من نظر؛ لأن ذلك التصور للحرج الخاص لا يكون إلا في زمن النبوة، يقول: "فالجواب أن هذا -أيضاً- مما ينظر فيه، فإن الحرج بالنسبة إلى النوع أو الصنف عام في ذلك الكلي لا خاص؛ لأن حقيقة الخاص ما كان الحرج فيه خاصاً ببعض الأشخاص المعينين، أو بعض الأزمان المعينة أو الأمكنة المعينة، وكل ذلك إنما يتصور في زمان النبوة، . . . [إلى أن قال] فتصور مثل هذا في مسألة ابن العربي غير متأت"[83].

ثم يتابع سلسلة تأملاته، وذلك في ارتباط مع الاحتمال السابق، وبالخصوص فيما يتعلق بالعام والخاص، فقال: "فإن قيل: ففي النوع أو الصنف خصوص، من حيث هو نوع أو صنف داخل تحت جنس شامل له ولغيره"[84]. وهذا المخرج الاحتمالي -أيضاً- لايسلم من تعقيب؛ لأن ما افترض نوعاً، أو صنفاً قد درج ضمن كلي، شملها أو شمل غيرها يشكل دخول النوع أو الصنف عموم يضم عدداً لا ينحصر، وجهة العموم أولى بالاعتبار، يرد الشاطبي: "قيل: وفيه -أيضاً- عموم من جهة كونه شاملاً لمتعدد لا ينحصر، فليس أحد الطرفين وهو الخصوص أولى به من الطرف الآخر وهو العموم، بل جهة العموم أولى؛ لأن الحرج فيها كلي، بحيث لو لحق نوعاً آخر أو صنفاً آخر للحق به في الحكم، فنسبة ذلك النوع أو الصنف إلى سائر الأنواع أو الأصناف الداخلة تحت الجنس الواحد نسبة بعض أفراد ذلك الجنس في لحوق المرض أو السفر إلى جميع أفراده، فإن ثبت الحكم في بعضها ثبت في البعض، وإن

(82) المرجع السابق، ج2، ص121.
(83) المرجع السابق، ج2، ص122.
(84) المرجع السابق، ج2، ص122.

سقط سقط في البعض، وهذا متفق عليه بين الإمامين"[85].

ويبقى في الأخير نظر آخر اقترحه الإمام الشاطبي في نهاية تحقيقه مع ابن العربي، ويقوم على التفسير الفقهي لقوله: "فإن قيل: لعله يريد بذلك ما كان مثل التغير اللاحق للماء بما لا ينفك عنه غالباً، وهو عام كالتراب والطحلب وشبه ذلك، أو خاص كما إذا كان عدم الانفكاك خاصاً ببعض المياه فإن حكم الأول ساقط لعمومه، والثاني مختلف في خصوصه"[86]. فإذا كان هذا هو مراده من القول المذكور، فهو وارد بشرط ربطه مع الفروع الفقهية لا مع القواعد الأصولية؛ لأن "الخلاف بالاعتبار وعدمه في المذهبين يكون من الخلاف في الفروع لا في الأصول، ولكن ابن العربي نقله على أنه خلاف في الأصول كما هو صريح عبارته"[87]. وذلك ما أدخله الشاطبي في دائرة الإمكان اللائق مع صريح المسألة، يقول: "فالجواب أن هذا ممكن، وهو أقرب ما يؤخذ عليه كلامه، إلا أن نص الخلاف في هذه الأشياء وأشباهها عن مالك بعدم الاعتبار، وعن الشافعي بالاعتبار يجب أن يحقق في هذه الأمثلة، وفي غيرها بالنسبة إلى علم الفقه، لا بالنسبة إلى نظر الأصول، إلا أنه إذا ثبت الخلاف فهو المراد ههنا، والنظر الأصولي يقتضي ما قال"[88].

ويجدر التنبيه في الأخير على ملاحظة أساسية في المسلك النقدي للإمام الشاطبي المعتمد على أسلوب "الفنقلة"، والاحتمالات النظرية، أنه احتفظ بالتفسير الأقرب إلى الصواب، وإلى المأخذ الصحيح، وهذا يدل على وفاء الشاطبي للأمانة العلمية، وذلك بسرد أغلب الاحتمالات التي يطرحها موضوع المسألة، أو التي يتبادر إلى ذهن القارئ والمتلقي من جهة، وعلى بحثه الموضوعي الذي يروم بيان الحقيقة العلمية وكشفها، وذلك بموافقته على النظر الأخير الممكن في قول ابن العربي من جهة ثانية.

---

(85) المرجع السابق، ج2، ص123.
(86) المرجع السابق، ج2، ص123.
(87) المرجع السابق، من تعليق المحقق ج2، ص123.
(88) المرجع السابق، ج2، ص123.

د. نقده للإمام القرافي (توفي 684هـ)

من أهم الأعلام الذين حظوا بمكانة خاصة عند الشاطبي، نجد الإمام أبا العباس القرافي؛ إذ تكرر ذكره مرات عدة من الموافقات والاعتصام، وجل السياقات العلمية التي عرض فيها آراءه ومواقفه، كانت على سبيل التقويم والتوجيه والتنكيت، وسأقف عند بعض منها، مكتفياً بالتي تحقق المطلوب من هذا المبحث:

بعد الفراغ من الاستدلال على إثبات العموم عبر مسلكين:

مسلك البحث في صيغة العموم

ثم مسلك استقراء مواقع المعنى حتى يحصل الأمر الكلي العام.

يبني على ذلك الإثبات فائدة تعين المجتهد على بحث الأحكام الشرعية في خصوص النوازل، وذلك أن "لمجتهد إذا استقرأ معنىً عاماً من أدلة خاصة، واطَّرد له ذلك المعنى، لم يفتقر بعد ذلك إلى دليل خاص على خصوص نازلة تَعِنّ، بل يحكم عليها، وإن كانت خاصة، بالدخول تحت عموم المعنى المستقرى اعتباراً بقياس أو غيره"[89]. وعلى هذا الأساس بنى علماء الأصول استدلالاتهم على أصل سد الذرائع؛ إذْ قاموا باستقراء مجموعة من النصوص الدالة على المعنى، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّواْ﴾ [الأنعَام: 108]، وقوله: ﴿وَلَقَدۡ عَلِمۡتُمُ ٱلَّذِينَ ٱعۡتَدَوۡاْ مِنكُمۡ فِي ٱلسَّبۡتِ﴾ [البَقَرَة: 65]، وبحديث «لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها»[90] إلخ، وقوله: «لا تجوز شهادة خصم ولا ظنين»[91].

لكن الإمام القرافي أورد إشكالاً راجعةً معه الإمام الشاطبي يرى فيه أن هذه النصوص الشرعية التي استدل بها المالكية في سد الذرائع على الشافعية

---

(89) المرجع السابق، ج3، ص226.

(90) أخرجه البخاري، كتاب البيوع، باب لا يذاب شحم الميتة ولا يباع، رقمه 2110، ومسلم، كتاب المساقات، باب تحريم بيع الخمر والميتة، والخنزير والأصنام، رقمه 2581.

(91) رواه مالك في كتاب الأقضية، باب ما جاء في الشهادات، رقمه 1403.

لا تفيد في هذا المقام، لكون دلالتها العلمية على أصل سد الدرائع إنما هي على سبيل الإجمال، والنزاع بينهم في ذرائع خاصة على سبيل التفصيل، كبيوع الآجال ونحوها، يقول القرافي: "بل يتعين أن يذكروا نصوصاً أخرى خاصة بذرائع بيوع الآجال خاصة، ويقتصرون عليها نحو ما في الموطأ، أن أم ولد زيد بن الأرقم قالت لعائشة رضي الله عنها: يا أم المؤمنين إني بعت من زيد بن أرقم عبداً بثمانمائة درهم إلى العطاء واشتريته بستمائة نقداً، فقالت عائشة، رضي الله عنها، بئس ما اشتريت، وبئس ما اشتريتِ، أخبري زيد بن أرقم أنه أبطل جهاده مع رسول ﷺ إلا أن يتوب، قالت: أرأيتني إن أخذته برأس مالي، فقالت عائشة رضي الله عنها: ﴿فَمَن جَآءَهُۥ مَوۡعِظَةٞ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ وَأَمۡرُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِۖ﴾ [البَقَرَة: 275]، فهذه هي صورة النزاع، وهذا التغليظ العظيم لا تقوله -رضي الله عنها- إلا عن توقيف، فتكون هذه الذرائع واجبة السد، وهو المقصود"[92]. لذلك جاء تقرير الشاطبي في المسألة أن استقراء معنى عام من أدلة خاصة يغني عن دليل خاص بنازلة معينة، معتبراً أن أي إشكال بخصوص هذا الأمر تحله القاعدة، قال أبو إسحاق: "ومن فهم هذا هان عليه الجواب عن إشكال القرافي الذي أورده على أهل مذهب مالك"[93].

لكن ما اعترض به القرافي على صحة القاعدة قد جانب الصواب، ولم يصادف أصل المسألة، وهو أن أصل سد الدرائع قد ثبت قطعاً باستقراء قطعي، فدل على عموم المعنى حتى على غير المنصوص عليه من الفروع، كبيوع الآجال، ومعارضة بعض الأقيسة في ذلك لا يقدح في قطعية هذا الأصل، على شرط صحة الاعتراض لا توهّمه، كما أن ترك إعمال سدّ الذرائع لأجل أصل آخر راجح، كما هو الحال مع الشافعي في مسألة بيوع الآجال، لا يدل على إسقاط النظر بأصل سد الذرائع، ولا يعد مخالفة له، بل ترك باب الترجيح لدليل راجح على مرجوح. أما أبوحنيفة فقد أثر عنه

(92) القرافي. **الفروق**، مرجع سابق، ج3، ص1054، الفرق194.
(93) المرجع السابق، ج3، ص226.

اتفاقه مع مالك في إعمال الذرائع، ومخالفته في بعض التفاصيل لا يخرم ذلك الاتفاق. وأبو إسحاق يعلق على جواب القرافي قائلاً: "هذا ما قال في إيراد هذا الإشكال، وهو وارد على ما تقدم بيانه؛ لأن الذرائع قد ثبت سدها في خصوصات كثيرة بحيث أعطت في الشريعة معنى السد مطلقاً عاماً، وخلاف الشافعي غير قادح في أصل المسألة، ولا خلاف أبي حنيفة"[94].

ومن المسائل -أيضاً- التي راجع فيها الإمام الشاطبي الإمام القرافي مسألة تقسيم البدع؛ إِذْ أخذ عليه جملة أمور في هذا الخصوص: الأول: أن تقسيمه للبدع غير صحيح، الثاني: وهو مخالفته الإجماع بذلك التقسيم، الثالث: نقله ذلك التقسيم عن شيخه العز بن عبد السلام من دون تأمل.

قال أبو إسحاق: "ومما يورد في هذا الموضع أن العلماء قسموا البدع بأقسام أحكام الشريعة الخمسة، ولم يعدها قسماً واحداً مذموماً، فجعلوا منها ما هو واجب ومندوب ومباح ومكروه ومحرم، وبسط ذلك القرافي بسطاً شافياً، وأصّل ما أتى به من ذلك شيخه عز الدين بن عبد السلام"[95].

والشاطبي لا يتفق مع التقسيم الذي أورده القرافي نقلاً عن شيخه، واعتبره مُخترَعاً لا دليل على صحته، بل يشوبه تناقض؛ لأن ما دل الشارع على وجوبه أو إباحته أوندبه، لا يدخل في عداد البدع، وما دل على تحريمه أو كراهيته، يدخل في المعصية أو غيرها، لا في البدع أيضاً، فالتقسيم مردود من أساسه، قال رحمه الله: "والجواب أن هذا التقسيم، أمر مُخترَع لا يدل عليه دليل شرعي، بل هو في نفسه متدافع؛ لأن من حقيقة البدعة أن لا يدل عليها دليل شرعي، لا من نصوص الشرع ولا من قواعده، إذ لو كان هناك ما يدل من الشرع على وجوب أو ندب أو إباحة لما كان ثَمَّ بدعة، ولكان العمل داخلاً في عموم الأعمال المأمور بها، أو المخير فيها، فالجمع بين عَدِّ تلك الأشياء بدعاً وبين كون الأدلة التي تدل على وجوبها أو ندبها أو إباحتها جمع بين متنافيين"[96].

---

(94) المرجع السابق، ج3، ص226.
(95) الشاطبي. **الاعتصام**، مرجع سابق، ج1، ص127.
(96) المرجع السابق، ج1، ص130.

كما أن هذا التقسيم الذي سار عليه القرافي، مع حكايته إجماع الأصحاب على إنكار البدع، أمر يدعو إلى الغرابة؛ لأنه بذلك التقسيم قد خرق الإجماع بتحديده لبعض البدع الواجبة أو المباحة أو المندوبة، قال: "فما ذكره القرافي عن الأصحاب من الاتفاق على إنكار البدع صحيح، وأَمَّا تقسيمه فيها فغيرُ صحيح، ومن العجب حكاية الإجماع مع المصادمة بالخلاف، ومع معرفته بما يلزمه خرق الإجماع، وكأنه إنما اتبع في هذا التقسيم شيخه من غير تأمل"[97].

فالعيب؛ كل العيب في القرافي، حسب الشاطبي، هو استصحابه للنصوص من شيخه ابن عبد السلام في ظاهرها، ومبناها، مع إغفال مقاصدها ومعناها؛ لأن حديثه عن البدع جاء في سياق دراسة المصالح المرسلة، فسماها بدعاً، ـ لكونها لم تشهد لها نصوص معينة، فنعتها بالبدع لفظياً على سبيل التجاوز، قال أبو إسحاق: "فإن ابن عبد السلام ظاهر منه أنه سمى المصالح المرسلة بدعاً، بناءً، والله أعلم، على أنها لم تدخل أعيانها تحت النصوص المعينة، وإن كانت تلائم قواعد الشرع، فمن هنالك جعل القواعد هي الدالة على استحسانها من حيث دخولها تحت القواعد، ... أما القرافي فلا عذر له في نقل تلك الأقسام على غير مراد شيخه، ولا على مراد الناس؛ لأنه خالف الكل في ذلك التقسيم، فصار مخالفاً الإجماع"[98].

(97) المرجع السابق، ج1، ص131.
(98) المرجع السابق، ج1، ص131.