الباب الثاني

سؤال المرجعية

-التعليل المقاصدي ونيل حكمة الفعل-

الفصل الأول: العقل المكلف وترتيب الفعل عند الشاطبي

-عن المرجعية الكلامية لخطاب المقاصد-

الفصل الثاني: الاستقراء المعنوي وانبناء كليات الفعل الصالح

-نحو تأسس علم الصلاح-

ترتكـــز دعـــوى تأصـــيل الأخلاق في الفكر العربـــي الإسلامي بقراءة لمقاصد الـــشريعة عند الشاطبـــي، على ركائز متينة تقوي مطلب إنشاء النظرية الأخلاقية من بنـــية المقاصد، هي ركائز يقدمها نسق الموافقات، كما سار إليه الفقيه الغرناطي إنشاء وبناء، الركيزة الأولى هي ركيزة المسلمة الميتافيزيقية التي تعد أول خطوة في كل نسق أخلاقـــي، وهـــي في حقـــل أصول الفقه تمتد بجذورها إلى علم الكلام، وهو ما يعني الـــسؤال عن المرجعية الكلامية لخطاب المقاصد بوصفها المسلمة الميتافيزيقية المرجحة للـــبعد الأخلاقي لهذا الخطاب، أما الركيزة الثانية فهي الركيزة المنهجية إذ قدم منهج الاســـتقراء المعنوي الذي عده الشاطبـــي آلة العلم، الدعائم المنهجية لإنشاء الكليات وفي اســـتخبار طبـــيعة هـــذه الكليات نعثر لها على وظيفتين، وظيفة مراقبة استنباط الأحكـــام الـــشرعية وهـــو عينه الاجتهاد، ثم أن هذه الوظيفة تعد سبيلا غايته ضبط التكليف والتكليف هو إلزام السلوك الإنساني بما نصه الشارع من قواعد قوامها صلاح المكلـــف في العاجـــل والآجل وهي الوظيفة المنوطة بضبط محتوى السلوك بما تفرضه الشرعية..

تـــتخذ المسلمة الميتافيزيقية عمدتها في ذلك التواصل المتين بين الخطابين الكلامي والأصولي والذي يمتد إلى التجربة التشريعية الإسلامية الأولى، حيث ينصهر علم الكلام وعلـــم أصـــول الفقه في بوتقة الاجتهاد والتأصيل للحياة الإسلامية، وهو ما نجده في كتب الفرق دليلا حدده وعاء التلامس الجدلي بين الخطابين العقدي والفقهي، ولاحقا سيعتبر الأصوليون علم الكلام إلى جانب علم العربية السند الأداتي في عملية الاجتهاد.

يمثل علم الكلام جانب الفلسفة الإلهية التي تمتد بخطابها إلى نسق قيمي بين، ذلك أن ســـؤالها العميق تغي البحث عن مصدر القيم وطبيعتها، وتدل عليه حصيلة المناظرة المعتـــزلية الأشعرية التي كان الأخذ والرد فيها يدور حول مسائل ذات طابع أخلاقي بدليل اعتبار مسألة الحسن (الخير) والقبح (الشر) أصل لكل المسائل الكلامية الأخرى، لذلك يعتمد السؤال هنا حول طبيعة الصلة الجامعة بين المقاصد وعلم الكلام؟ أي بين المدلول العقدي والمدلول التشريعي؟

عـــند القـــراءة الأولى يبدو خطاب المقاصد عند الشاطبـــي خطابا مجاوزا لكل مناظـــرة كلامـــية، ذلـــك أنّه قام بحذف المقدمات الجدلية التي استهل بها الأصوليون خطابهم التأصيلي في أصول الفقه ثم باشر الحديث عن التأصيل لقواعد هذا العلم أصول الفقه دون الاعتداد بالموقف الكلامي. غير أن تجاوز المناظرة الكلامية في مقدمات العلم لم يكـــن حذفاً للأساس الكلامي كلية إذ سار الشاطبـــي إلى هذا الأساس عندما سلم بالمـــصلحة دليلا شرعيا وخاض مناظرة كلامية مقتضبة حول طبيعتها رد فيها خصم وناصر خصم آخر، ويبدو فك رموز هذه الخصومة أمرا ضروريا يقود إلى السؤال عما هـــي المـــرجعية الكلامـــية لخطاب المقاصد؟ ذلك أن هذه المرجعية ستؤلف المسلمة الميتافيزيقية للنسق الأخلاقي في هذا الخطاب.

تـــتخذ المسلمة المنهجية عمدتها في اعتبار الشاطبـــي لمنهج الاستقراء قاعدة آلية للتأصيل، إذ في تفحص الفعل الآلي للاستقراء المعنوي بدى أنّه منهج يقوم مقام منهج أخلاقـــي بامتـــياز، ومثل هذه المقاربة التي حصرت منهج الاستقراء المعنوي في زمرة المـــناهج الأخلاقـــية اعتمدت على الوظيفة المنهجية التي أداها في صلب البنية النسقية لخطاب المقاصد، فالاستقراء المعنوي يتأسس على التواتر المعنوي وهو مرور استقصائي بنصوص تضاف معانيها إلى بعضها البعض إلى حد تحصيل مفهوم كلي هو الحكمة أو المقـــصد من كل حكم شرعي شرعته الشريعة، لذلك تكون «أحكام الشريعة تشتمل علـــى مـــصلحة كلية [...] وهي أن يكون كل مكلف تحت قانون معين من تكاليف الـــشرع في جميع حركاته وأقواله واعتقاداته، فلا يكون كالبهيمة المسيبة تعمل بهواها، حـــتى تـــرتاض بلجـــام الشرع»[1] وهكذا، فإن الاستقراء المعنوي الفاعل في تأسيس الكلـــيات وهي المصالح التي يسير عليها الخلق، وقد وضع قبالته وظيفة بناء المعايير التي تـــناط بها الحياة الإنسانية الصالحة، فكان من ثم منهجا في الأخلاق بما أنه وظيفيا أدى مهمة استقصاء معايير الفعل الصالح، فما هي أدوات هذا الاستقصاء؟.

(1) الشاطبـــي: **الموافقات**، ج2، ص 292.

العقل المكلف وترتيب الفعل عند الشاطبي
-عن المرجعية الكلامية لخطاب المقاصد-

أولا: علم الكلام وتأصيل أصول الفقه

ثانيا: إثبات المقاصد وتعليل الشريعة بالمصلحة عند الشاطبي
-دليل المصلحة وبيان معقولية التكليف-

ثالثا: الأمة الأمية وتأويل الخطاب الشرعي عند الشاطبي

رابعا: المرجعية الكلامية لأسرار التكليف -من التوحيد إلى التكليف-

خامسا: علاقة العقل بالشرع -من العقل المعتبر إلى العقل المكلف-

الأخلاق تأمل في تجربة حية، تلك التجربة التي ينصهر فيها الفعل بالمبدإ، ليشتركا في أداء مضمون العمل الإنساني في الأخلاق والمقصود بالعمل في مثل هذا التجلي الإنساني الجمع بين القول والفعل القصديين، فهو إذن العمل الذي يؤلف صميم التجربة الأخلاقية الإنسانية.

لطالما دافع الشاطبي في موافقاته عن قيام العمل موضوعا محوريا في علم أصول الفقه، فهو المقصود بالتأصيل والنظر، متخذا من المقصد الشرعي بيانا للقول والفعل، مؤسسا لفهم آخر مخالف يتجاوز مقدمات المناظرة الكلامية السابقة لكل عملية تأصيل، مؤكدا على التحول إلى العمل بوصفه مرتكز الشريعة الأول وقطبها الأساس، مثل هذا التميز الآخذ بكلية الخطاب الشرعي عند الشاطبي يوجه الناظر في هذا الخطاب إلى سؤال حول مرجعيته العقدية والكلامية؟ خاصة أنه تقرر الارتباط بين علم الكلام وعلم أصول الفقه، فحتى يستقيم التأصيل يتسق العقدي مع العملي ويشكلان فحوى مشترك وتفقد حدود تمفصلهما، وهو ما ينبه إليه علاء الدين الحنفي قائلا: «اعلم أن أصول الفقه فرع لأصول الدين، فكان من الضرورة أن يقع التصنيف فيه على اعتقاد مصنف الكلام»[1]، ولعلّ الكشف عن الخلفية الكلامية لمقاصد الشريعة تزداد ضرورته خاصة وأبو إسحاق الشاطبي قد أشار إلى وجود مقصدين ترتكز عليهما الشريعة يحملان تصورا عن الله وعن الإنسان، وهما مقاصد الشارع ومقاصد المكلف، ولقد كان لمثل هذا التقسيم وهذا التصور وكذا فحواهما تأثير مباشر على مضمون التأصيل وعلى مضمون العملي للمقاصد بالذات، وذلك بما يحدثه من ضبط وتقنين للفعل الإنساني، إذ أن المعتقدات والتصورات تؤثر في شكل التجربة الأخلاقية وفي مضمونها[2].

كل تحليل لمتون علم الكلام ينتهي إلى جملة مفاهيم وتصورات ترد إلى الخلاف حول الإمامة[3] وسيكرس -بعد ذلك- جل مضامينه للإجابة عن قيمة الأفعال،

(1) نقلا عن، صديق بن حسن القونجي: **أبجد العلوم**، ج2، ق1، ص 97.
(2) وليام ليلي: **المدخل إلى علم الأخلاق**، ص 398.
(3) الشهرستاني: **الملل والنحل**، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط5، 1996، ج1، ص 31.

ومقـــدراتها، وسيحدد مجال مثل هذه القيمة حكما في الحال طبقا لموقع الفعل في المآل، فمـــركتب الكبيرة يحدد مقامه في سلم القيم المعتمد في المتن الكلامي في سؤال خلافي أهـــو كافـــر أم فاسق؟ وسيتم تخريج الحكم بحسب المقدمات المعتمدة في أدبيات كل فرقة، ألا ترى أن المفاهيم المعتد بها في الخطاب الكلامي تحيل مباشرة إلى مناقشة فكرية متجذرة في فلسفة الألوهية وفلسفة الأخلاق، إذ تتخذ مرتكزها حول النظر في مصدر القـــيمة وعلاقـــة الإرادة الإلهية والإرادة الإنسانية بمثل هذه القيمة، كما تفكك طبيعة الأفعـــال وعلاقتها بالإرادة الإلهية أولا والإرادة الإنسانية ثانيا، مثل هذه الأسئلة تؤلف نـــواة الإشكالية، إذ ما تم البحث عن المرجعية النظرية التي هي ركيزة مقاصد الشريعة عـــند الـــشاطبـــي، وتلبية للمطلب المحقق في هذه الأطروحة، فقد بات السؤال عن المـــبادئ النظرية التي تحرك بموجبها خطاب المقاصد أمرا ضروريا؟ خاصة وقد تم العزم علـــى التـــرتيب مـــن لدن المقاصد نظرية أخلاقية تطمح إلى تأصيل الفكر الأخلاقي العربـــي الإسلامي تحقيقا لريادة التاريخية في هذا الفكر.

إن إثـــبات المقاصـــد والدفاع عنها يؤول إلى التساؤل عن ركيزة أساسية لولاها لأنهـــار نظام المقاصد برمته. وهي مسألة التعليل إذ الاعتراف بأن الشارع قد أنـــزل أحكامه ليس عابثا، وأنّه سنها لصلاح الخلق هو قول بالتعليل ودفاع عنه. وتكريس له في التأصيل، هذا الاعتماد للتعليل من قبل الشاطبـــي يعني أنّه من المدافعين عن وجود الحكمة في الخطاب الشرعي، ثم أن التعليل يأخذ الباحث مباشرة إلى قضية متغلغلة في الخطاب الكلامي، وهي أطروحة الحسن والقبح. والحق أنه بعد التأمل نجد أن مثل هذه الأطـــروحة نازلة منـــزلة الفلسفة الأخلاقية التي عدت مرتكز علم الكلام، إذ خاض فيها المتكلمون بين من شحذ الحجة للدفاع عن الإدراك الذاتي للحسن والقبح من قبل العقـــل فكان معتزليا ومن عمل على زحزحة هذا البرهان دفاعا عن حيادية العقل قبل نـــــزول الشرع فكان الشرع ذاته المحسن والمقبح. ومن ثم كان هذا المزحزح أشعريا نافيا أن يكون للعقل فعل في التقويم.

لعلّ من المناسب أن نذكر في البدء أن علماء المسلمين قد حققوا الإجماع حول قـــضية هامة وهي أن تكاليف الشريعة في ذاتها محققة لمصالح العباد، وهي الفاعل في ســـعادتهم الجامعـــة بـــين الحال والمآل، ولكن اختلف هؤلاء العلماء فيما إذا كانت المصالح المبثوثة في تكاليف الشريعة مقصودة وواجبة على الشارع؟ وستتحدد الإجابة

عـــن هـــذا الـــسؤال انطلاقا من المقدمات التي تنبني عليها الفلسفة الألوهية للفرق الإسلامية.

لا بد من الإقرار بأن الشاطبـــي قد التجأ إلى الجهة القائلة بأن المصالح مقصودة للـــشارع فالدلالة التي يؤديها مفهوم المقصد لغة واصطلاحا تجتمع حول معنى مفاده أن هـــناك قصد يراعيه الفاعل سواء كان شارع بما بثه في خطاب التكليف أو كان مكلفا بما كلف به من أداء القصود المبثوتة في ذلك الخطاب، ولقد قسم الشاطبـــي قـــصد الشارع إلى أربع قصود مرتبة ترتيبا تنازليا، وذلك حسب أولويتها في نظامه التأصـــيلي، وأول هذه القصود والمثبتة لمعقولية الشريعة هي قصد الشريعة في وضع الـــشريعة ابتداء، ولقد حدد الشاطبـــي معنى هذا القصد بأن الشارع وضعها لمصالح العـــباد في العاجل والآجل، مما يعني أن هذا المقصود المصلحي يفسر الشريعة برمتها، وهـــنا يدرك الناظر في المقاصد أن عمدتها هو أن الشارع قد كلف عباده بالشريعة لمصالح تعود عليهم وسيعضد الشاطبـــي هنا منحاه بواسطة الموقف المعتزلي قائلا: «وأن المعتـــزلة اتفقـــت على أن أحكامه تعالى معللة برعاية مصالح العباد، وأنّه اختيار أكبر الفقهـــاء المتأخـــرين»[1]، وسيرد الشاطبـــي في المتن نفسه موقف الرازي الأشعري ليرفـــض أن تكون أحكام الله ليست معللة[2] وأمام اتخاذ النصرة للخصم المعتزلي هل نقول بأن الفقيه الغرناطي كان معتزليا وأنّه صدر عن مذهب يتصدر القصد التأصيلي بمبادئ الاعتزال؟

لا بـــد من توقيف الحكم السابق، ريثما ننصت إلى قول الشاطبـــي «إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية، فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعا. ويتأخر العقـــل فيكون تابعا، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بعد ما يسرحه النقل»[3]، ثم لنـــتأمل قول آخر «أن يدخل فيها على أنّه فاعل للمسبب أو مولد له، فهذا شرك أو مـــضاد له والعياذ بالله، والسبب غير فاعل بنفسه»[4]، لا شك أن مثل هذا التنصيص يحمل الناظر إلى ترسيم قضيتين في أصول الفقه عند الشاطبـــي هما:

---

(1) الشاطبـــي: **الموافقات**، ج2، ص 4.
(2) المصدر نفسه، ج2، ص 4.
(3) المصدر نفسه، ج1، ص 61.
(4) المصدر نفسه، ج1، ص 148.

أ. العقـــل تابع للنقل مما يعني أن النقل هو الأول في كل عمليات التأصيل، وهو من ثم تضمين للموقف من الحسن والقبح، فالنقل هو مصدرهما والعقل لا يملك مثل هذا الحق.

ب. السبب غير فاعل بذاته ولذلك ينتفي التوليد ويمكن الإقرار بالتالي أن الشاطبـــي مـــن المدافعين عن التجويز، وبعد هذا البيان هل يمكن القول أن الشاطبـــي كان أشعريا؟

لم تعلمـــنا المصادر-على قلتها- بالانتماء الكلامي للشاطبـــي لكن هذا المزج في موقف الشاطبـــي الأصولي بين ما للمعتزلي وما للأشعري يطرح أكثر من سؤال، هل كـــان هذا المزج بسبب وقوع الشاطبـــي تحت زخم المادة الكلامية، التي اعتمدت في كل مناقشة حول جدوى النظر في علم أصول الفقه فلا يخلو مصنف من المصنفات في أصول الفقه إلا وقدم بمقدمات كلامية يعتمد فيها بيان الموقف الكلامي بجلاء[1]، أكان الـــشاطبـــي منتـــبها إلى اختياراته قاصدا التركيب بين الأطروحة المعتزلية والأخرى الأشـــعرية، فكان هذا القصد بداية تفكيك لسلطة علم الكلام بما أنه جدال أو وقوف في حـــد التمذهب على أصول الفقه؟ خاصة في عهوده المتأخرة، حيث روعي الجدال على الغاية التشريعية.

لعـــلّ الطمـــوح إلى تفكيك سلطة علم الكلام على أصول الفقه يذكر بما جمعه الـــسيوطي في كـــتابه **صون المنطوق الكلام عن فن المنطق والكلام** من مواقف ناكرة للـــبحث في شـــؤون العقيدة رادة لعلم الكلام، لأنّه تحول إلى مناظرة تغري بالجدال وتلهـــي الـــناس عن العمل[2]. وهو ما يحملنا صوب موقف الإمام مالك الذي شجب الجـــدل الكلامي بقدر انعدام جدواه عمليا وفقدانه إمكان الدعوى للتفقه وهو مدار قـــوله "الكـــلام في الدين أكرهه، ولا أحب الكلام إلا فيما تحته عمل"، والشاطبـــي المالكـــي يكرس حب الكلام فيما تحته عمل، هل تحول الشاطبـــي إلى مرجعية أخرى يـــراها ذات فائدة لخدمة ما تحته عمل ونعني به الاستقراء كآلية تحصل جدوى العمل وتجعل من الشريعة ذاتها مرجعية للتأصيل بما أنها بيان عن التوحيد؟

---

(1) انظر: الغزالي، **المستصفى**، ج1، ص 55.

(2) الـــسيوطي: **صـــون المنطوق الكلام عن فن المنطق والكلام**، يطلب من عباس أحمد الباز، مكة المكرمة، دط، دت، ص 16.

أولا: علم الكلام وتأصيل أصول الفقه

لم يكن التراكب بين علم الكلام وعلم أصول الفقه بحيث يؤدي العلم الأول دور التأسيس للمبادئ والتأطير للقواعد العقدية، في حين يعمل العلم الثاني على ترتيب الأحكام القائمة بوظيفة ضبط التكليف، وذلك بموجب تلك المبادئ وكأن علم الكلام هو العلم الكلي وعلم أصول الفقه هو العلم الجزئي، لم يكن مثل هذا التراكب إلا لأن هناك علاقة متينة بين العقدي والعملي في الإسلام، بحيث لا ينفكان عن بعضهما، فكان من الضروري تعيين الحد الواصل بين ما هو عقدي وما هو عملي في الإسلام قبل الإبانة عن تآلف المعطيين الكلامي والتشريعي في الثقافة العربية الإسلامية، فتلازم العقدي والعملي لا يخفى وتراكبهما في النص المؤسس يعد أمرا ملزما لأنهما متعاقبان وحاضران في صيغ الأمر والنهي وفي الإخبار عنما هو ميتافيزيقي كما يبينه الخطاب الشرعي ذاته.

الأمر هكذا، فإن الإيمان «أصله في اللغة التصديق باللسان والقلب معا، لا بأحدهما دون الثاني، وهو في الدين التصديق بالقلب بكل ما أمر الله تعالى به على لسان رسول ﷺ والنطق بذلك اللسان، ولا بد من استعمال الجوارح في جميع الطاعات واجبها وندبها، واجتناب محرمها ومكروهها»[1]، وكأن تضمين الإيمان بالقرآن في القلب يعد بلا جدوى ما دام لا يرادفه قول باللسان وعمل بالجوارح فيعني تلازم الإيمان والتكليف، بحيث يمكن الإقرار بأن العملي يشكل معيارا للعقدي.

يضع الفارابي حدا لعلم الكلام بما يؤديه من وظيفة داخل الملة المسلمة، فهو صناعة «يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل، وهذا ينقسم إلى جزئين أيضا جزء في الآراء وجزء في الأفعال التي صرح بها واضع الملة المسلمة، ويجعلها أصولا فاستنبط منها الأشياء اللازمة عنها»[2]. علم الكلام إذن يعد صنعة وهو صنعة تفترض منذ البدء متخاصمين

(1) ابن حزم: **الإحكام في أصول الأحكام**، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، ط2، 1983، ج1، ص 49.
(2) الفارابي: **إحصاء العلوم**، دار ومكتبة الهلال، لبنان، بيروت، ط1، 1996، ص 86.

يقفون في مناظرة وكل فكر تناظري يجلب برهانا أساسه النفي، ثم الإثبات أو العكس، والمناظرة تعني الدفاع بإثبات الرأي ورد ما يخالفه، إلا أن موضوع علم الكلام سيختلف عن موضوع الفلسفة، فمجاله ليس سؤالا حول طبيعة الشيء، إنما دفاعا عن الأصول وهي أصول يستنبط منها الآراء والأفعال، فيكون علم الكلام صنعة شاملة للرأي وللفعل، وإذن ينحصر مجال المناظرة الكلامية في «الحجاج عن العقائد الإيمانية، بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة»[1]، لا تعنينا هنا الجهة التي يقف خلفها ابن خلدون بل ما يسترعي الانتباه هنا هو أن الحجاج العقلي يلتزم بإثبات العقيدة بوصفها المحدد الكلي الذي يمد قواعد هذه العقيدة وتصوراتها بحدها الفاصل المميز لتأتي العلوم الأخرى وعلى رأسها علم أصول الفقه ضابطا لأدواته الإجرائية، وقد وضع في اعتباره ذلك المحدد الكلي وكل ميزاته التي حد بها نفسه لتختلف بعد حين طبيعة الأصول المعتزلية عن طبيعة الأصول الأشعرية، ويتمايزان.

1-جدلية الخطاب الفقهي الكلامي

الحق أن فك المتون الكلامية يسير مباشرة صوب إثبات الميزة النظرية والمجردة لهذه المتون، واضطلاعها بوظيفة التأسيس العقلي للعقيدة عبر الحجاج بالبرهنة، إلا أن صلة هذه المتون بالتجربة العملية الإسلامية سؤال يلوح بضرورة استخبار العلاقة الجامعة بين الخطابين الفقهي والكلامي في تطورهما المطرد؟ وإذا ما كان نمو الخطاب الكلامي منذ البدء هو تجلي لحاجة عملية جمعت بين الفقه والسياسة والأخلاق في مجتمع طور أساليبه الحضارية، فأصبح في حاجة إلى مزيد من الدراية والفهم لعقيدته وشريعته؟

يعرف الزركشي الفقه قائلا«ما يتوصل به إلى معرفة الله ووحدانيته، وتقديسه وسائر صفاته وإلى معرفة أنبيائه ورسله عليهم السلام، ومنها علم أصول الفقه والأخلاق والآداب والقيام بحق العبودية وغير ذلك»[2]. وإذن يكون الفقه -بما أنّه يؤدي مفهوم الفهم والدراية- جامعا لعلوم إسلامية شتى يكون علم الكلام على رأس هذه العلوم، ولعلّ الزركشي أراد من خلال هذا التعريف أن يحدد المنشأ العملي لكل

(1) ابن خلدون: **المقدمة**، ص 363.

(2) الزركشي: **البحر المحيط في أصول الفقه**، دار الكتبي، ط1، 1994، ج1، ص ص 37-38.

هـــذه العلـــوم التي تحدث عنها، ثم أنّه يشير إلى زمان كان الفقه فيه الجامع المركزي لفهـــم الكـــتاب والعمل به، وهو زمان لم تنقسم فيه الأمة إلى ثلاث وسبعين فرقة تعلقت المجادلة بينها في ضوابط نجاة كل واحدة منها. وبهذا يُبين التعريف عن وحدة التجربة بين الفقه والكلام، بل يزيد في تفصيل هذه الوحدة ببيان المنشأ العملي لعلم الكلام.

أجمع مؤرخو الفرق -باختلاف مذاهبهم- على أن الإمامة هي عصب الفرقة بين المسلمين، فوصفت بأنها «أعظم خلاف بين الأمة [...] ما سل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الإمامة في كل زمان»[1]، فلا ريب بأن الخلاف السياسي حصل نموا مطردا للجدال العقدي وأن كل بداية التزمت بموقف ما من الإمامة، فكان عـــندئذ ســـؤال الفعل داخل تصور سياسي مميز بهوية ما خارجي أو شعي قد تطلب سؤالا حول طبيعة الفعل، فالخارجي بعد أن مرق عن الجماعة لم يعد يسعى إلا لتحقيق حكـــم الله، أما الشيعي فبعدما تشيع لآل البيت رد كل ما هو صواب في العقيدة وفي الشريعة إلى قول الإمام المعصوم، وقد قادت هؤلاء الفرقة إلى تخريج حال العاصي بين فاسق وكافر.

لا ريـــب أن أئمة المذاهب الفقهية قد أدركوا خطر النـــزال حول الأحكام بين الفرق منذ البدء وكان مثل هذا الإدراك مدعاة لتبويب الفقه، إذ كانت خشية الشافعي مـــن القـــوم الذين يقيسون حسب آرائهم سببا لتقعيد قواعد الأصول لتكون ضابطا للقـــول والفعل، ولعلّ **الرسالة** قد حسمت الأمر في الصلة بين العملي والعقدي، لأن المناظـــرة حول العقيدة لم تكن منذ البدء إلا حديثا حول العملي وأحكامه، فكان من ثم الداعي -بشكل ما- إلى تبويب قوانين التشريع عند الإمام هو خوفه من «الكلام في الـــدين بالخرص والظن»[2]، والحق أن النمو المطرد للسؤال الفقهي والسؤال الكلامي واشـــتراكهما في السيرورة يأخذ تجليه عند الأشاعرة كأنموذج بنى أصوله على فقه مميز هـــو الفقه الشافعي، فقد استقى المذهب الأشعري تفقهه في الدين من الفقه الشافعي، فلم يكن الأشعري إلا شافعيا تمرس بالفقه الشافعي وعمل في إطار تخريجاته، مما يؤكد بـــأن المـــذهب الكلامـــي لن يتشكل إلا وفقا للمذهب الفقهي الذي نظر في الفروع

(1) الشهرستاني: **الملل والنحل**، ج1، ص 31.
(2) ابن قيم الجوزية: **أعلام الموقعين عن رب العالمين**، ج1، ص 13.

الجـــزئية وســـيكون للكـــلام الحسم في طبيعتها[1]. هنا يعقد سامي النشار موازنة لها مدلـــولها في تواصل الفقه وعلم الكلام قائلا لقد «أقام الشافعي الفقه وكان فيلسوف الإسلام الأول وأقام الأشعري الكلام وكان فيلسوف الإسلام الثاني»[2]، هذا التمازج بـــين علم الفقه وعلم الكلام هو الذي جعل أبا حنيفة النعمان يعتبر الكلام فقه أكبر[3] بالنظر إلى فقه الفروع، فمصطلح الفقه الأكبر لا يعني إلا أن علم الكلام يحتاج إلى فقه أساليبه وإلى فهم مقاصده وإلى دراية مقدماته تأنيسا لمضامينه مع ما تؤديه من وظائف داخل تجربة العمل.

في بدايـــة النـــشأة كان علم الكلام ضرورة لشجب بعض المواقف السياسية التي أبانـــت عـــن تساهل في العبادة، إذ حملت دعوة الإرجاء خلخلة للفرائض[4] فكان أن عمـــل علم الكلام على مقاومة مثل هذه المواقف المهونة في التكليف، وهذا ببيان لمزيد من ضبط التكليف، وكذلك ببحث عن أصول عقلية لهذا التكليف تجعل سلطة الأصل في أفعال التكليف بمنأى عن الهوى، وهو أمر قد يدفع إلى القول بأن من دواعي ضبط أصـــول التكليف هي تصورات أصبح عليها الفعل فقها داخل دعاوي عقدية نمت هنا وهناك، بسبب الجدال في الدين والتي تبعت الإنشطار الحادث بعد أزمة الأمامة.

هـــذا الـــبغدادي يجعل من المتكلمين من الفقهاء أبا حنيفة النعمان والشافعي، بما قدماه من حضور فقهي داخل الاختلاف الكلامي[5]، وهو الأمر الذي جعل ابن النديم يذكـــر من مصنفات أبـــي حنيفة ما ينحو إلى علم الكلام، **كالفقه الأكبر والرد على القدرية**[6]. ويظهر أن أبا حنيفة قد أطلق اصطلاح الفقه الأكبر على المعتقد مقابل الفقه الأصـــغر الذي يعني العبادة. وقد كشف البغدادي عن الدوافع إلى تأسيس الاجتهاد في رســـالة الشافعي وحصر دلائله في النص والإجماع والقياس في تلمس الشافعي الخطر

---

(1) الأشـــعري: **الإبانـــة عـــن أصـــول الديانة**، مكتبة دار البيان، دمشق، سوريا، ط6، 2003، ص 51.

(2) ســـامي النشار: مقدمة كتاب **الشامل في أصول الدين للجويني**، دار المعارف، د.ط، 1969، ص 68.

(3) مصطفى عبد الرزاق: **التمهيد لتاريخ الفلسفة**، ص 208.

(4) عـــبد القاهـــر البغدادي: **الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم**، دار الجيل، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، دط، 1987، ص ص 19-20.

(5) المرجع نفسه، ص 346.

(6) ابن النديم: **الفهرست**، مطبعة الاستقامة، القاهرة، دط، دت، ص 299.

الذي هدد التكليف بالفوضى والتبعثر بسبب التوغل في الجدال الكلامي[1]. كما أن ما يبين عن التواصل بين الفقهي والعقدي عند الإمام الشافعي هو وقوفه بالمرصاد لبشر المريسي ومناظرته أياه مناظرة حادة حين صرح هذا الأخير بقدريته[2]. وهو ما يبرهن على أن الشافعي وعلى الرغم من أنّه لم يكن متكلما، لقد كان يحمل في ذاته هوية مزدوجة فقيه ومتكلم مدركا للتواصل بين الفقه والعقيدة فكانت الرسالة ضبطا للرأي بغية تكليف لا يخرج عن مقاصد الدين الصحيح.

أما عن إمام الهجرة فقد رفض الرد العقلي على البدع، لأن مثل هذا الرد يعد بدعة ضد بدعة ولقد ذكر القاضي عياض أن الإمام مالك صنف رسالة إلى ابن وهب **في القدر والرد على القدرية** وقد وصف القاضي عياض هذه الرسالة بأنها من خيار الكتب الدالة على سعة مالك بهذا الفن[3] وذاع عن الإمام مالك المقولة القائلة "الكلام في الدين أكرهه وما يزال أهل بلدنا يكرهونه وأحب الكلام إلا فيما تحته عمل"، ويعد موقف مالك من سؤال الاستواء دليل على موقفه من الخوض في قضايا العقيدة بواسطة قياس الغائب على الشاهد ووجوب الاكتفاء بإيمان يتبعه عمل فتقرير"الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة"، إعلان عن الاكتفاء بالتكليف في الدين وهو الموقف عينه الذي أعلن عنه ابن رشد في كتابه "**مناهج الأدلة في عقائد الملة** "حيث ينتهي إلى نموذجين من الممارسة الشرعية ممارسة ظاهرة يجب أن يركن إليها العامة امتثالا لأوامر الشرع وهو ما يدرء عنها خوض التأويل في الشرع، أما ممارسة العلماء فتقوم على تنصيب الدليل القرآني كعمدة النظر في العناية والاختراع[4]، ولعلّ مثل هذه الآراء تعد عنصرا هاما كاشفا لموقف الشاطبي من الكلام ومن العمل بالشرع، وكذا في فكرة المقاصد ذاتها وقد خلص ابن خلدون إلى النتيجة ذاتها، إذ يعلن ضرورة اتباع العمل في الشرع والتباعد عن الجدل فيما ليس تحته عمل ووجوب الانقطاع عن البحث النظري فيما وراء الحس، لأن هذا الأمر لن يجدي نفعا وأن الإيمان والتوحيد هما آخر رجاء العبد وهنا يخلص ابن خلدون إلى القناعة العقلية بضآلة

---

(1) انظر: البغدادي: **الفرق بين الفرق**، ص 349.

(2) الرازي: **مناقب الإمام الشافعي**، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط1، 1993، ص 102.

(3) القاضي عياض: **ترتيب المدارك وتقريب السالك في أعيان مذهب الإمام مالك**، مطبعة فوضالة، المغرب، المحمدية، المغرب، دط 1965، ج2، ص 90.

(4) ابن رشد: **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، ص ص 162-166.

القـــدرة الإنسانية على إدراك ما خفي عنها ووجوب الاكتفاء بالعمل والإنقياد إلى ما أمر به الله[1]، ويبدو أن للفقه المالكي الدور الأول في هذا التصور الجامع بين ابن رشد والشاطبـــي وابن خلدون.

2-حقب علم أصول الفقه وطريقة المتكلمين في التأصيل

تـــبرهن الـــسيرورة الجدلـــية بين الخطابين الفقهي والكلامي، على أن التجربة الإبـــسيمولوجية لوضع قواعد فلسفة التشريع الإسلامية هي رهان تحقق بالمزاوجة بين الدواعـــي العقدية والدواعي العملية، ولقد مثلت مصنفات التأريخ للفرق أنموذجا لهذه المـــزاوجة، إذ يميـــز الـــبغدادي في كثير من الأحيان الفرق بين الفرق بواسطة المسائل الفقهـــية التي جرت اختلافا عقديا مثل قاعدة اختلاف مذهبـــي حاد من مذهب عن آخر[2]، وهكذا فإن المناظرة التي امتزجت فيها قضايا الفقه وقضايا الكلام قد أدت إلى اســـتكمال الدواعـــي المنهجية لنشوء فلسفة التشريع وفق منهج مخصوص يقوم على الاســـتدلال طوره المتكلمون في حلقات درسهم وهو ما يثبت الصلة الوطيدة بين علم الكـــلام وعلـــم أصول الفقه، وارتباط العلمين ببعضهما البعض، ولذلك لا يخفى تأثير المـــنهج الحجاجي في علم الكلام على المنهج الأصولي وتشكله وفق منهجية تطمح إلى إنشاء النظر في مبادئ التشريع الإسلامي.

لقـــد قرأ ابن خلدون علم أصول الفقه قراءة تاريخية وليست قراءة ابستيمولوجية ونظـــر إلـــيه كمـــؤرخ للسيرورة المعرفية لحضارة الأمة العربية الإسلامية في تطورها الاجتماعـــي والسياسي. ومستلزمها الحضاري الذي أخذها من حالة البداوة إلى حالة الحـــضارة. والحقـــيقة فإنّ حالة البداوة كانت تسن طريقا في التشريع لا يتجاوز حالة بـــساطتها ويـــسر أســـاليبها، فأخـــذ هذا التشريع بالفطرة الأولى وكان في غنى عن الاستدلال والتعقيد، أما عن حالة الحضارة فقد اقتضت تشابك العناصر وزوال الفطرة البسيطة وتعقد فيها التشريع، ولذلك يقول ابن خلدون «اعلم أن هذا الفن من الفنون المـــستحدثة في الملة»[3]، أما عن الحالة الأولى التي لم يستحدث فيها علم أصول الفقه

---

(1) **المقدمة**، ص 364.
(2) البغدادي: **الفرق بين الفرق**، ص 145.
(3) **المقدمة**، ص 360.

فقـــد كـــان «السلف في غنية عنه، بما أن استفادة المعاني من الألفاظ لا يحتاج فيها إلى أزيد مما عندهم من الملكة اللسانية»[1].

في إبـــرازه لحقب التطور الفكري للتشريع الإسلامي يؤكد ابن خلدون على أن هناك حقبة ضمنية **أولى** سابقة لبداية تأصيل أصول الفقه كان الفقه فيها سليقة سليمة لـــدى الـــسلف الصالح، حيث كان التفقه يأتي على عواهنة، غير وأنه على الرغم من اســـتقلال المرحلة الأولى عن المرحلة الثانية فإن ابن خلدون يركز على دورها في إغناء هـــذه المـــرحلة الأخـــيرة بما أمدتها به من عناصر التأصيل قائلا: «ثم نظرنا في طرق اســـتدلال الصحابة والسلف بالكتاب والسنة، فإذا هم يقيسون الأشباه منها بالأشباه، ويناظـــرون الأمثال بالأمثال بإجماع منهم، وتسليم بعضهم لبعض في ذلك، فإن كثيرا من الواقعات بعده صلوات الله وسلامه عليه لم تندرج في النصوص الثابتة، قاسوها بما ثـــبت وألحقـــوها بما نص عليه، بشروط في ذلك الإلحاق، تصحح تلك المساواة بين الشبيهين أو المثلين، حتى يغلب على الظن أن حكم الله تعالى فيهما واحد، وصار ذلك دلـــيلا شرعيا بإجماعهم عليه، وهو القياس وهو رابع الأدلة»[2]، وكأن ابن خلدون في هـــذا الـــنص يجمـــل أصـــول أدلة التأصيل مبرهنا على تضمن المرحلة الأولى التي لم يستحدث فيها علم أصول الفقه لعناصره الأساسية.

الحقبة **الثانـــية** وهي بداية استحداث العلم وتميزت بانقراض رعيل الفقهاء الأوائل مـــن السلف وتوسعت فيها الأمة وخطر في أحوالها ما لم يكن من قبل هو الأمر الذي حمـــل الاجتهاد إلى زيادة في الضبط فكان بحاجة «إلى تحصيل هذه القوانين والقواعد لاستفادة الأحكام من الأدلة»[3]، وهنا يتأسس علم أصول الفقه والشافعي هو أول من صنف فيه المصنف الأول وداخل هذه المرحلة نفسها «كتب فقهاء الحنفية فيه وحققوا تلـــك القـــواعد وأوسعوا القول فيها، وكتب المتكلمون أيضا كذلك»[4]، وإذن ففي المـــرحلة ذاتهـــا تتميز طريقتين مختلفتين، ولقد ذكرهما صاحب المقدمة على سبيل تمايز منهجين في تأصيل الأصول داخل المرحلة الثانية وهما:

---

(1) المرجع السابق، ص 360.
(2) المرجع نفسه، ص 359.
(3) المرجع نفسه، ص 360.
(4) المرجع نفسه، ص 360.

أ. الطريقة الحنفية تعتمد في عملية التأصيل على الفقه والفروع الفقهية معتمدة أيضا كثرة الأمثلة والشواهد مركزة على النكت الفقهية.

ب. طـــريقة المتكلمين وأول من نهج فيها هو الشافعي وتتميز هذه الطريقة بالتركيز علـــى الاســـتلال العقلي والميل الشديد إلى التجريد وعزل المفاهيم الأصولية عن مقتضياتها الفقهية الفرعية.

الخلاف بين الطريقتين ينحصر في أن كل طريقة تسير في الدرب المعكوس بالنسبة للأخـــرى، فالطـــريقة الحنفية تسير من الفروع إلى الأصول بالمقابل، لا تعتمد طريقة المـــتكلمين مـــثل هذا السبيل بل تمرست بالاستدلال العقلي المجرد وفصل القواعد عن مقتضياتها الفقهية وهو طريق النظر الستدلالي في علم الكلام.

لقـــد شهد التاريخ المعرفي لعلم أصول الفقه غلبة طريقة المتكلمين وانحياز طريقة الحنفية، فهذا صاحب المقدمة يستمر في بيان تطور علم أصول الفقه ذاكرا عناية الناس بطـــريقة المتكلمين، وأن ما طرأ على هذا العلم من تطور كان على يد أصوليين قعدوا القـــواعد وحـــرروا المـــسائل على طريقة المتكلمين، ثم أن ابن خلدون يؤكد في نهاية المطـــاف ثبوت التقليد في الاجتهاد مشرقا ومغربا، وأن طالب المعرفة لمسائل هذا العلم توقـــف عند مصنف كان بالنسبة له مبلغ المراد وغاية التعليم، واصفا حالة الشرح التي أصبح عليه علم أصول الفقه بقوله «وأما كتاب الإحكام للآمدي وهو أكثر تحقيقا في المـــسائل، فلخصه أبو عمر بن الحاجب في كتابه المعروف المختصر الكبير، ثم اختصره في كـــتاب آخـــر تداوله طلبة العلم وغنى أهل المشرق والمغرب به وبمطالعته وشرحه، وحصلت زبدة طريقة المتكلمين في هذا الفن في هذه المختصرات»[1].

تـــبين هـــذه الـــشهادة الخلدونية عن طابع الاجتهاد وما تميز به في القرن الثامن الهجـــري وهو قرن الشاطبـــي، فقد ثبت الاجتهاد تقليدا على طريقة المتكلمين، وهي طـــريقة ركـــزت على المسائل النظرية والبدء بمقدمات تطول في كثير من الأحيان في المناظرة الكلامية وتقدير القواعد وتحقيقها تحقيقا منطقيا «يؤيده البرهان العقلي والنقلي معـــا»[2]، ومثل هذه المنهجية أبعدت التأصيل عن بغيته وهو ضبط التكليف بما يؤدي مـــن اســـتقامة لفعـــل المكلف وهو فعل لا محالة واقع على ما هو جزئي، لذلك يقوم

(1) المرجع السابق، ص 361.

(2) علي حسب الله: **أصول التشريع الإسلامي**، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط6، 1982، ص 15.

الشاطبي بضبط المنهجية التي يجب أن يسلكها علم أصول الفقه، بما أنّه إحاطة بالفعل التكليفي قائلا: «وبيانه أن العلم المطلوب إنما يراد -بالفرض- لتقع الأعمال في الوجود على وفقه من غير تخلف كانت الأعمال قلبية أو لسانية أو من أعمال الجوارح، فإذا جرت في المعتاد على وفقه من غير تخلف، فهو حقيقة العلم بالنسبة إليه، وإلا لم يكن بالنسبة إليه علما لتخلفه، وذلك فاسدا، لأنه من باب انقلاب العلم جهلا»[1]، وبهذا يؤكد الشاطبي أن التكليف يكون غير مجدي إذا لم يقع على السلوك فهو موضوعه، وهو الذي يوجهه إلى المقاصد المبينة في خطاب الشارع، ولكي يؤدي هذه المهمة لا بد أن يؤدي مسؤولية ضبط السلوك في مجموعه وأن يحيط به وبأحواله المتكاملة بدءا من النية إلى الفعل الظاهر، ويظهر تميز أبا إسحاق في إجلائه لطبيعة السلوك الإنساني إنه سلوك يجري في الواقع ويخضع لقوانين الوجود، فلا بد من مراعاة هذه الميزة في العمل الشرعي، وإذن سيّذكر الشاطبي بالوصف الواقعي للسلوك وكما يذّكر بإمكان تطبيق الشريعة في تلك الحالة التي حكمت فيها الجزئيات على الكليات، أفلا يعني هذا الضبط الجديد لعلم أصول الفقه إعادة الاعتبار لطريقة تنظر إلى الفروع قبل البدء بعملية التأصيل، ومن ثم التخلي عن تلك الطريقة التي حولت الاجتهاد إلى مقدمات كلامية تتحدد وفق تصور مذهبي محدد؟ ولعلّ في الإجابة عن هذا السؤال تتجلى دلالة الموافقات بما أنها اتفاق وكشف للأسرار التي أنزلت تحقيقا لأجلها الشريعة.

3-علم الكلام ودلالة الخطاب الشرعي في علم أصول الفقه

تتوحد مهمتي المتكلم والأصولي عندما يتبين أن عمل العقل لديهما يسلك مسار الاستدلال ومثل هذا الاستدلال هو ما به بيان العقيدة تأصيلا لمبادئها وتقديما لدلالتها وما به الكشف عن أصول الشريعة وتبيين مقاصد الشارع. وإظهارا للتواصل بين فعل المتكلم وفعل الأصولي يجب القول بأن الأصوليين ومن خلال عملية البيان يلقون أضواء كاشفة على مواقفهم الكلامية المتحكمة في الدلالة العقدية ويتحدثون أثناءها عن طبيعة الخطاب والمخاطب ويقررون هذه الطبيعة بموجب المذهب الكلامي الذي يقر بمبادئهم

(1) الشاطبي: **الموافقات**، ج1، ص 70.

الأولى، كمـــا يحددون الشروط التي يجب أن يخضع لها المحكوم عليه وعلاقته بالمسؤولية الشرعية، وكل هذه القضايا لها أثر في استثمار الحكم وتميز دلالته[1]، وبهذا يعمل كل من المتكلم والأصولي سويا على بيان لحظتين في الخطاب الشرعي لحظة تأصيل مبادئ العقيدة وفي هذه اللحظة تتحدد دلالة الفاعل والفعل، أما لحظة تأصيل أصول الشريعة فيـــستدل فيها على وسائل استثمار النص طبقا للدلالة العقدية بغية بيان قول الشارع فيما يخص الفعل والفاعل عملا.

لا معـــنى لاســـتثمار الخطـــاب أصولا حاكمة على العمل دون إثبات صحة هذا الخطـــاب بإثبات الوحدانية وصدق النبـــي ثم تحديد طبيعة هذا الخطاب، إذا كان كلام مخلـــوق أم هـــو كلام نفسي قديم وعليه تترتب إذا كان العبد يعمل مدركا قيمة الفعل إدراكـــا عقلـــيا ذاتيا أو أنه يعمل كسبا، لأن الشرع هو القائم على إضفاء القيمة على الفعل، ومن ثم فإن أدلة أصول الفقه تتحدد إلى حد ما على الأدلة الكلامية وهو أمر بيّن «لـــتوقف الأدلة على معرفة الباري تعالى بقدر الممكن من ذاته وصفاته وأفعاله ومعرفة صدق الرسول، ويتوقف ثبوته على أن المعجزة تدل على دعوى الرسالة وذلك كله مبين في علم الكلام، فيسلم هنا ونخص النظر في دليل الحكم هنا يعلم خمسة أشياء: كلام الله تعـــالى للمخاطب وقدرة العبد كسبا ليكلف، وتعلم الكلام القديم المكلف ليوجد الحكم ورفـــع التعلق فينسخ وصدق المكلف ليبين»[2]. ويتفق الأصوليون على أن أصول الفقه تستمد من ثلاثة علوم: الفقه، والكلام والعربية[3] وبما أن تقرير المبادئ الكلية يتم في العلم الـــذي يقرر الدلالة العقدية، فإن كل صاحب مذهب يكون ملزما به في عمل التأصيل الأصولي، فما يقوله المعتزلي أو الأشعري في علم الكلام يكون هو الحكم في علم أصول الفقه، ويكون هو راسم لمعانيه وبموجبه يبدأ استثمار الشريعة للكشف عن روحها.

ليست لحظة التأصيل لأصول الفقه هي لحظة البدء فخلف عملية استثمار الشريعة يقـــبع المـــذهب الكلامي حاضرا في لحظة التشريع موجها للعملية برمتها[4]، مثل هذه

---

(1) إدريـــس حمادي: **الخطاب الشرعي وطرق استثماره**، المركز الثقافي العربـــي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1994، ص 20.

(2) الزركشي: **البحر المحيط**، ج1، ص 25.

(3) عبد الله دراز: **مقدمة كتاب الموافقات**، ج1، ص 3.

(4) سعيد بنسعيد العلوي: **الخطاب الأشعري**، دار المنتخب العربـــي، بيروت، لبنان، ط1، 1992، ص 151.

العلاقة البنائية بين علم أصول الفقه وعلم الكلام يدل عليها استهلال الأصولي الأشعري وهو يتعقل الشريعة بخصومة تمكنه من المقاربة ومن النصرة في النهاية أنها خصومته التقليدية مع المعتزلي التي تبين عن حقله الدلالي مقابل حقل الخصم ولن يثبت أصوله التشريعية إلا بعد ما ينتهي من إثبات مبادئ المذهب الأشعري والتصدير بها، بما أنها هي مبادؤه الكلية التي تميز فروعه الجزئية[1]، ولذلك يثبت الغزالي ترتيب للعلوم الدينية واصفا علم الكلام بالكلية إذ «العلم الكلي من العلوم الدينية هو الكلام وسائر العلوم من الفقه وأصوله والحديث والتفسير علوم جزئية [...] والمتكلم هو الذي ينظر في أعم الأشياء وهو الموجود»[2]، فتكون من شروط العالم بالعلوم الدينية بإطلاق تحصيل مبادئ العلم الكلي ودراية باستدلالته «وذلك أنه ما من علم من العلوم الجزئية إلا وله مبادئ تؤخذ مسلمة بالتقليد في ذلك العلم، ويطلب برهان ثبوتها في علم آخر [...] كذلك الأصولي يأخذ بالتقليد من المتكلم أن قول الرسول حجة ودليل واجب الصدق ثم ينظر في وجوه دلالته وشروط صحته»[3].

هو ذا صاحب المستصفى يصرح بإنباء الدلالة في أصول الفقه على ما جزم به المتكلم بعد البرهنة ثم أنّه يصف هذا التلازم الحاصل بين الأصولي والمتكلم بأنّه تقليد فكيف يتم التسليم بجوى الخطاب الشرعي وتبيين أوامره ونواهيه والأمر يخلو من بيان لقواعد العقيدة؟ أليس الحكم الشرعي تكليف بطاعة هذه القواعد العقدية؟ ولقد كان حرص الغزالي على تفصيل هذه العلاقة في توضيحه ذلك التدرج القائم بين العلوم الإسلامية وعلم أصول الدين، فهي علوم جزئية مقارنة بالمهمة الكلية التي تؤديها هذا العلم فهي واقعة تحت إمرته وتؤسس مبادئها وهي واعية لما قرره وأصله من أصول العقيدة.

لا نغادر المستصفى ونأخذ بالتقسيم الذي كان عمدته في تأصيل أصول الفقه، فقد قسم الغزالي هذا الحقل إلى أربعة أقطاب قد استوفى كل قطب منها دلالته بما برهن عنه في مدار العلم الآخر، والذي اعتنى بشؤون العقيدة الأشعرية لكي لا يقول أبو حامد قولا إلا وقد مهد له بمعركة مع خصمه المعتزلي لتكون المقابلة صيغة نافعة في

(1) انظر: الآمدي: **الإحكام في أصول الأحكام**، ج1، ص ص 58-70.
(2) الغزالي: **المستصفى**، ج1، ص 5.
(3) المرجع نفسه، ج1، ص 7.

إجـــلاء قواعد الخطاب الأشعري وهو يؤصل لقواعد الأحكام الشرعية مميزا ذاته عن قواعد أصحاب مذهب أهل التوحيد والعدل.

القطـــب الأول وهـــو الحكم أو خطاب الشارع للمكلفين وما يميزه أنه «ليس وصفا للفعل ولا حسن ولا قبح ولا مدخل للعقل فيه ولا حكم قبل ورود الشرع»[1]، ذلك أن العقل محجوز عن قوة التقدير، وأن تقديره للحسن والقبح لن يكون قبل تزول الشرائع «إذ لا يستقل العقل بإدراك كون الطاعة سببا للسعادة في الآخرة»[2]، إلا بعد تلقي الخطاب الشرعي إذ أصبح الأمر والنهي تكليفا للخلق بما أمروا أن يفعلوه[3] وفي الحال الذي يفتقد فيها هذا الخطاب «فلا حكم لهذا قلنا العقل لا يحسن ولا يقبح ولا يوجب شكر المنعم ولا حكم للأفعال قبل ورود الشرع»[4]، مثل هذا التقرير لم يكن إلا والخصم المعتزلي حاضر بمبادئه التي لا تتصور العدل الإلهي دون إيلاء العقل القدرة الذاتـــية لإدراك الحسن والقبح وشكر المنعم فـــ «يعد الشرع كاشفا عن الأمور الثابتة في العقـــل غير مخالف لها»[5]، وسيكون عدم التوافق حول مصدر قيمة الأفعال أساسا لخـــلاف آخـــر بين الأشعري والمعتزلي، فبينما يلتزم المعتزلي مؤكدا أن الله يجب عليه رعاية الصلاح ليكون «النفع من حقه أن يكون واجبا على القادر متى أمكنه فعله»[6]. ينـــــزه الأشـــعري الذات الإلهية جاعلا الصلاح غير واجب عليه ومرد هذا الأمر إلى اســـتحالة التعليل على الله وإلا اتصف بالنقص وهو قول بأنه تعالى يستكمل ذاته بغيره وهـــو أمر محال، كما أن القول بوجود غاية يفعلها الله سقوط في المحال وهو التسلسل وبالـــتالي هـــو قـــادر على فعل الغرض ابتداء. وتبعا لنفي التعليل في مستوى الخطاب الكلامـــي، فإن العلّة في الشرع تتخذ مميزات خاصة فتكون هي الأوصاف التي يستند إليها الحكم لأن العلل غير موجبة بذاتها، ولا يجب على الله فعل الأصلح[7].

---

(1) المرجع السابق، ج1، ص 8.

(2) المرجع نفسه، ج1، ص 6.

(3) عبد القاهر البغدادي: **أصول الدين**، مطبعة مدرسة الإلهية بدار الفنون التركية، إسطنبول، ط1، 1928، ص 215.

(4) الغزالي: **المستصفى**، ج1، ص 55.

(5) القاضـــي عبد الجبار: **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، المؤسسة المصرية العامة للتأليف، الدار المصرية للتأليف، والترجمة دط، دت، ج14، ص 23.

(6) المرجع نفسه، ج14، ص 28.

(7) الشهر ستاني: **الملل والنحل**، ج1، ص 115

يـــتعلق الحكـــم بالمحكوم عليه وهو المخاطب، فإليه وجه الخطاب بوجوب الفعل فكـــان مكلفـــا ومن شروط التكليف الذي هو مظنة الخطاب فهم الخطاب، وكل ما يـــستدعيه الفهـــم هو رجحان العقل بما أنه هو القائم على فصل الخطاب، وهنا يعتبر الأشـــعري العقل شرط ضروري للتكليف، ولكن لا يصح أن يوصف العقل بأوصاف الجواهـــر إنما يتميز بأنه «لا يستقل بدركه»[1]، ولذلك فلا مطمع للمخاطب لإدراك الحسن والقبح ولا معرفة الصلاح والأصلح ومن الجائز أن يكلفه الله بما لا يطيق وكل شيء يكون ممكنا بما أنّه تعالى «آمر في الأزل لعباده قبل خلقهم»[2]، أما المعتزلي فمظنة فهـــم الخطاب لديه هو عقل يمتلك العلم الضروري وهو الذي من الفهم الصحيح لما حـــسنه الـــشرع وما قبحه «لأن التكليف بما لا يعلم كالتكليف بما لا يطاق في باب القـــبح»[3]، فمعلـــوم أن مشروعية الوعد والوعيد والعدل والتوحيد لن تستقيم على وصـــف المعقولـــية، إلا إذا كانت الأفعال الإنسانية حادثة بحسب قصودها ودواعيها، فكان أصل القول بخلق الأفعال وتوليدها[4] تنـــزيها لله عن فعل الظلم وإثبات للحرية والاختـــيار الإنـــسانيين ولـــتكون للأصول الخمسة دواعي ومقاصد تثبت مشروعية الشريعة، بما أنها أنـــزلت لمصالح العباد.

لنـــستمر مـــع حجة الإسلام في تفريعه لحقل أصول الفقه، فإذا به يحصر القطب الـــثاني «في أدلة الأحكام وهي أربعة الكتاب والسنة والإجماع ودليل العقل المقرر على النفـــي الأصلي»[5]، لن تهمنا الأدلة الباقية بالقدر الذي نعتني فيه بالعلاقة المتعدية بين هـــذه الأدلـــة والإبانـــة عن مكانة العقل بينها وعن الوظيفة التي اضطلع بها، وترتيبا لعلاقـــات الأدلـــة المتعدية يكون قول الله هو الأصل والسنة مخبرة عن هذا القول، أما الإجمـــاع فدال على السنة ومن ثم فإنه حكم علاقة التعدي هو راجع إلى قول الله «أما العقـــل فـــلا يدل على الأحكام الشرعية بل يدل على نفي الأحكام عند انتفاء السمع فتسمية العقل أصلا من أصول الأدلة تجوز على ما يأتي تحقيقه»[6]، فالمطلوب من العقل

---

(1) الغزالي: **المستصفى**، ج1، ص 64.
(2) المرجع نفسه، ج1، ص 85.
(3) القاضي عبد الجبار: **شرح الأصول الخمسة**، مكتبة وهبة، دون دار، ط2، 1988، ص 57.
(4) المرجع نفسه، 53.
(5) الغزالي: **المستصفى**، ج1، ص 100.
(6) المرجع نفسه، ج1، ص 100.

هو أداء وظيفة استثمار الدليل دون القدرة على معرفة قيمة ما يستدل عليه الدليل من أحكام، فهو على البراءة الأولى قبل ملامسة الدليل الأصل وهو الكتاب، حري بنا أن نقول بأن الأدلة الشرعية لا حكم لها إلا بحكم الله وهو حكم منـــزل في لفظ متضمن لمعنى بمعنى أنه كلام وهو «القائم بذات الله تعالى وهو صفة قديمة من صفاته»[1]، وهي صفة أثبتها صاحب المذهب أبو الحسن الأشعري حينما اعتبر أن القرآن كلام الله غير مخلـــوق[2]، ولا ريب أن هذه الرؤية التي تعتمد صفة القدم لكلام الله أصل من أصولها تـــستند مباشـــرة إلى ما دافع عنه المعتزلي بتأكيده أن القرآن كلام الله مخلوق وأنه «لا كـــلام في الأزل وإنمـــا أمر ونهي ووعد وأوعد بكلام محدث»[3]، وبين القول بالقدم والخلـــق تتمايـــز أصول المذهب الكلامي ويلقي بظلاله على الدلالة الشرعية بين آخذ بالمشيئة المطلقة لله فيحظر على العقل معرفة الأحكام قبل ورود هذه المشيئة في الكلام، وبـــين من أقر بالتوحيد والعدل أصلا ثابتا مبررا كل المعقولية للخطاب الشرعي فكان العقل قادرا على معرفة الأحكام قبل نـــزول الكلام.

لنبقـــى مـــع أبـــي حامد في مستصفاه فنجده يحدد القطب الثالث الذي يدور حوله علـــم أصول الفقه في «كيفية استثمار الأحكام من مثمرات الأصول»[4]، وبالتالي فإنّ هذا القطـــب دائر حول الأدوات التي يستخدمها الأصولي بغية استثمار الأحكام الشرعية، وبما أن الأداة لا تـــتعين وظيفـــتها بضمونها بل بشكلها المنهجي الذي يضطلع بتنظيم المضمون تنظـــيما صوريا، فهل ستكون الأداة في علم أصول الفقه بمنأى عن الدلالة الكلامية وهي دلالة مذهبية تعين أصلا مقابل آخر ينازلها ولا تتمايز إلا إذا كانت هناك مقابلة بينهما.

يصف الغزالي القطب الثالث بأنّه عمدة الأصول وتجدر الإشارة -وهي إشارة من الأهمـــية بمـــا كان- بأن الأصول «لا مدخل لاختيار العبد في تأسيسها وتأصيلها وإنما مجـــال اضـــطراب المجتهد واكتسابه استعمال الفكر في استنباط الأحكام واقتباسها من مداركها»[5]، وإذا أنت قمت بفحص مدارك الحكم، فإنك تجد على رأسها اللفظ الذي يتفـــرع إلى المـــنظوم والمفهوم والمعقول ولكن تتوقف قبل تبين مباحث هذا المنظوم على

(1) المرجع السابق، ج1، ص 100.
(2) أبو الحسن الأشعري: **الإبانة عن أصول الديانة**، ص 72.
(3) الشهرستاني: **الملل والنحل**، ج1، ص 55.
(4) الغزالي: **المستصفى**، ج1، ص 315.
(5) المرجع نفسه، ج1، ص 316.

مقدمة جامعة بين علم الكلام واللغة وعلم أصول الفقه، إنها تعين منشأ اللغة، وفي تعيين هـــذا المنشأ لا بد من التوقف عند أطروحتين الأولى تجتمع حول كلام المعتزلي بأن اللغة اتفـــاق ومواضعة وهي اصطلاحية في حين يذهب الأشعري على النقيض من هذا الكلام ليقرر بأنها تقرير وتوقيف[1]. وإذا ما توجهنا نحو قسمة اللفظ إلى حقيقة ومجاز، فإننا نجد أبـــو حامد وفيا في تعريفه، لهذا الثنائي لنظرة يمتاز بها المذهب الأشعري وهي نظرته إلى القـــرآن في إثـــبات الصفات على الحقيقة أو المجاز والإقرار برؤية الله تعالى بالأبصار يوم القـــيامة على الحقيقة أو المجاز فكانت الحقيقة والمجاز في تعريفهما بما يؤدي خدمة المسائل الكلامـــية الكـــبرى في المذهب إذ «أن اسم الحقيقة مشترك إذ قد يراد به ذات الشيء وحـــده ويـــراد به حقيقة الكلام، ولكن إذا استعمل في الألفاظ أريد به ما استعمل في موضعه والمجاز ما استعملته العرب في غير موضعه»[2].

يحصر حجة الإسلام موضوع القطب الرابع «في حكم المستثمر وهو المجتهد»[3]، وإذا مـــا أردنـــا تعيين صفات هذا المستثمر، فإن أول ما ننتبه إليه هي آلة استثماره في بيان ماهيتها وحدودها وطريقة عملها إنه عقل المستثمر «فنعني به مستند النفي الأصلي للأحكام، فإن العقل قد دل على نفي الحرج في الأقوال والأفعال، وعلى نفي الأحكام عـــنها من صور لا نهاية لها، أما ما استثنته الأدلة السمعية من الكتاب والسنة فالمستثناة محـــصورة، وإن كانت كثيرة فينبغي أن يرجع في كل واقعة إلى النفي الأصلي والبراءة الأصـــلية ويعلـــم أن ذلك لا يغير إلا بنص أو قياس على منصوص، فيأخذ في طلب النـــصوص»[4]، ولعلّ في بيان حقيقة العقل عند هذا المستثمر، بما أنّه قائم على الحياد متثـــبت علـــى البراءة الأصلية، إلا بما أمدته به النصوص هو مرده إلى قول الأشعري بتوقف العقل عن الحكم وبدءه العمل عندما يتلقى السمع والمحصور في الكتاب والسنة والإجمـــاع «فالعقـــل يدل على صدق النبـــي ثم يعزل نفسه ويعترف بأنه يتلقى عن النبي»[5]. ومن الغريب أن الغزالي لا يلح على المستثمر تعلم أصول الدين من مثل أدلة حـــدوث العـــالم والصفات، فإنها ستقرع سمعه وهو مكتف بكتاب الله، فهو مشتمل

(1) المرجع السابق، ج1، ص ص 318-322.
(2) المرجع نفسه، ج1، ص 341.
(3) المرجع نفسه، ج2، ص 350.
(4) المرجع نفسه، ج2، ص 351.
(5) المرجع نفسه، ج1، ص 6.

للأصول دون تعلم صنعة الكلام ولعلّ هذا الموقف يبرهن على أن الأشعري على يقين بأنه على الجادة وهو ممثل للسنة والجماعة وهم الذين اكتفوا بالكتاب، بما أنه نزل على الحقيقة، وهي التي قررتها أصولهم الأشعرية، وبالمقابل لن يدخل المستثمر إلى الاجتهاد في الأحكام الشرعية عند المعتزلة وعقله على البراءة الأصلية، التي لا يعرف فيها لا حسن وقبح ولا نفع وضرر، فيؤكد القاضي عبد الجبار بأن النهي عن المنكر والأمر بالمعروف لن يتأتى إلا بمعرفة ما هو المعروف وما هو المنكر، فمن لا يعرف ذلك فلا يؤتمن جانبه[1] «إن سائر ما ورد به القرآن في التوحيد والعدل ورد مؤكدا لما في العقول»[2].

لنخلص هنا إلى نتيجة تفيدنا فيما هو قادم من مطالب إن وجوه الصلة بين علم الكلام وعلم أصول الفقه متشابكة ودقيقة، ولا ريب أن في تتبعنا لحجة الإسلام في مستصفاه بيان صريح وواضح لهذه الصلة، ولقد رأينا أن الدلالة الشرعية تتوقف على ما تقرر من معاني خاصة بالعقل والتكليف والفعل، وإن الاختلاف الناشئ حول هذه الدلالة بين الأشاعرة والمعتزلة آيل إلى اختلافهم حول أصولهم الثابتة في أصول الدين.

(1) **شرح الأصول الخمسة**، ص 565.
(2) **المغني من أبواب التوحيد والعدل**، ج4، ص 124.

ثانيا: إثبات المقاصد وتعليل الشريعة بالمصلحة عند الشاطبي
-دليل المصلحة وبيان معقولية التكليف-

لقد تبين أن أصول الفقه يعتمد على أصول الدين، وهو أمر ذكره الأصوليون أنفسهم صراحة ومهدوا له في مدوناتهم الأصولية خاصة أن أغلبهم اضطلع بالوظيفة المزدوجة متكلم وأصولي، ولأجل أن يتسق النسق الأصولي اتساقا منطقيا مع مبادئ العقيدة التي تمت البرهنة عليها سلفا يكون ما قيل في علم الكلام حاكما بالضرورة على ما يقال في أصول الفقه حكم الأصل على الفرع، وهنا يكشف السؤال عن المرجعية الكلامية لمقاصد الشريعة عند الشاطبي مشروعيته ما دام المبدء الكلامي يوجه بمعنى ما القول الأصولي، وتزداد ضرورة التنقير عن البعد الكلامي لمقاصد الشريعة عند تصفح متن الموافقات وكذا متن الاعتصام فنلتقي بين الفينة والأخرى، شذرات متفرقة ومقتضبة لقضايا كلامية لعلّه سيكون في تركيبها بيان للانتماء الكلامي للفقيه الغرناطي.

تصمت المصادر إذ توجه إليها استفسار يطلب بيان الانتماء المذهبي الكلامي لأبي إسحاق الشاطبي، وعلى الرغم من أن تلميذه المجاري ذكر نتفا عن حياته العلمية، إلا أنه تجاوز ذكر الانتماء الكلامي الذي يكون عليه شيخه[1]، أما عن مؤلفاته فإن ضمرت قضايا متفرقة في ثناياها عن موقف كلامي، فإنها لم تصرح البتة إذا ما كان الشاطبي معتزلي أم أشعري أو اتخذ إماما آخر في إثبات المبادئ العقدية التي يجب أن تصدر مواقفه الشرعية.

الحق أن المناظرة الكلامية -وعلى الرغم من المآخذ التي يتم تسجيلها فيما نتج عن تعمقها في الجدال النظري وكثرة تفريعاتها فيما لا يفيد العقيدة في حد ذاتها- تعد

(1) انظر: محمد المجاري الأندلسي: **برنامج المجاري**، دار الغرب الإسلامية، بيروت، لبنان، ط1، 1982 ص ص 116-122.

باعتبار الصلة بين العقدي والعملي في الإسلام بمثابة مبادئ ميتافيزيقية تؤدي وظيفة المصادرات التي تتأسس عليها القضايا الأخلاقية تأسيسا أوليا ومنطقيا[1]، مقدمة لجدواها مبينة لمعقوليتها واعتبارا لهذه الأولوية الخاصة بكل فلسفة أخلاقية نستمد مشروعية التنقير عن المرجعية الكلامية لمقاصد الشريعة عند الشاطبي، وهو يعد مطلب منهجي في هذا البحث من الواجب استكماله.

يعتمد الشاطبي في بناء موقفه الأصولي على مفهوم قاعدي ميز رؤيته جملة وتفصيلا ألا وهو المقصد، وأول بيان لدلالة هذا المفهوم أنه نقيض للعبث واللهو واللغو وتبعثر الغاية وإقرار بالغاية والغرض والهدف، بمعنى أن الأفعال -مهما اختلفت طبيعتها من إلهية إلى إنسانية- تصدر لأجل علّة تبتغي تحقيقها وهي المسلمة التي جعلها الشاطبي ركيزة لنسقه الأصولي ليعتبر أن مقصود الشريعة هو تحقيق مصالح العباد، وإذن فهي معللة بالمصلحة.

يقر جمهور المسلمين بالتعليل ما دام القياس يعد دليلا رابعا من أدلة الأحكام وأصله القول بالعلة، غير أن السؤال عن طبيعة التعليل عند الشاطبي يصبح ملحا إذا أنصتنا إليه وهو يقول «زعم الرازي أن أحكام الله ليست معللة بعلة البتة، كما أن أفعاله كذلك وأن المعتزلة اتفقت على أن أحكامه تعالى معللة برعاية مصالح العباد»[2]، إنها مقابلة بين مثبتي التعليل ونفاته، بمعنى بين المعتزلة والأشاعرة، وسيأخذ الشاطبي صراحة جانب القائلين بالتعليل، وما يدل إلى الاستفسار التالي: فهل كان معتزلي؟ على العقل أن لا يركن لهذا التسليم فلمسألة التعليل جذورها الميتافيزيقية ذات السلطة الحاكمة على ما يقرره الأصولي في أصول الفقه، فهو عائد لا محالة إلى ما تقرر في علم الكلام بعد المنازعة والمخاصمة، وذلك حول مصدر التعليل وطبيعته، ولقد توزعت مواقف المتخاصمين بين القول بالتحسين والتقبيح الذاتين، وبالتالي الحاكم على قيمة الأفعال هو العقل من جهة وأولئك الذين ردوا كل قيمة إلى الشرع واعتبروا أن التحسين والتقبيح لا مجال للعقل فيهما، إنما الشرع هو مصدرهما المطلق من جهة أخرى، وهو بين في قول إمام المذهب الأشعري مقرا لما يجب أن يسلم به مرديه «أن الخير والشر بقضاء الله وقدره ويؤمنون بقضاء الله وقدره، خيره وشره، حلوه ومره،

(1) انظر: وليام ليلي: **المدخل إلى علم الأخلاق**، ص 395.
(2) الشاطبي: **الموافقات**، ج2، ص 4.

ويؤمـــنون أنهم لا يملكون لأنفسهم نفعا ولا ضرا إلا ما شاء الله، كما قال، ويلجئون أمـــرهم إلى الله -سبحانه- ويثبتون الحاجة إلى الله في كل وقت والفقر إلى الله في كل حـــال»[1]، لنعد إلى الشاطبـــي فنلقاه قبل قليل قد ردّ الرازي أمام المعتزلة ردا باعتبار موقـــف كلامي، ذلك أنه لو كان الموقف تشريعيا محضا، فإن الرازي يعود في العمل التشريعي إلى الإقرار بالمصلحة[2]، واعتبارا لهذا الموقف الجلي نظن أن الشاطبـــي الذي انتـــصر لمثبتي التعليل بالمصلحة، يقول بالتحسين والتقبيح الذاتيين ويجري مجراه، لكن علينا أن ننصت لأقواله المنتشرة في **الموافقات والاعتصام**، ومنها التالية «إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعا، ويتأخر العقل فيكون تابعا، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل»[3]، انظر أيضا إلى قوله: «العقول غير مستقلة بمصالحها، استجلابا لها، أو مفاسدها، استدفاعا لها»[4]، ثم ســـتنتهي إلى قوله الفصل «وما تبين في علم الكلام والأصول من أن العقل لا يحسن ولا يقـــبح، ولـــو فرضنا متعديا لما حده الشرع، لكان محسنا ومقبحا هذا خلف»[5]، وأخيرا هل نعتبر هذه النصوص وأخرى تماثلها بيانا لأشعرية الشاطبـــي؟

1-الإقرار بالمصلحة علّة للشريعة -مع المعتزلي ضد الأشعري-

لا بـــد مـــن الكـــشف عـــن الضرورة المنطقية الحاكمة بين المقاصد والتسليم بالمـــصلحة علّة لهذه المقاصد، فمن بين الدلالات التي يؤديها مفهوم المقصد هو الغاية وســـتبين هـــذه الغايـــة عن ذاتها عندما تتضح علاقة اللزوم بينهما إذ المقصد يحقق المصلحة ويحيل إليها. إنها مسلمة تطوع الشاطبـــي نحو تأويل للشريعة بما تؤديه من وظيفة ضابطة للسلوك الإنساني عبر أحواله المتباينة جملة وتفصيلا فتقسيم الشريعة إلى مقـــصدين الأول عائد إلى مقاصد الشارع، حيث يكون مقصده الأسنى والذي تعود إليه كل المقاصد الأخرى مستمدة لجدواها ومشروعيتها هو «قصد الشارع في وضع

(1) الأشعري: **مقالات الإسلاميين**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط1، 1969، ص 346.
(2) الـــرازي: **المحصول في علم الأصول**، مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط1، 1980، ج2، القسم الثاني ص 238.
(3) الشاطبـــي: **الموافقات**، ج1، ص 61.
(4) الشاطبـــي: **الاعتصام**، ج1، ص 35.
(5) الشاطبـــي: **الموافقات**، ج1، ص 61.

الـــشريعة ابتداء»[1]، أما المقصد الثاني وهو عائد إلى المكلف من حيث النية والأفعال ومـــا يؤديه من أغراض ينبغي أن تقع على مقاصد الشارع وقوع التلازم، والحق أننا نلـــتمس هـــنا عناية الشاطبـــي بأمرين اعتنى بهما الفكر الاعتزالي وهو قول المعتزلة «علـــى أن الله تعـــالى لا يفعل إلا الصلاح والخير، ويجب من حيث الحكمة رعاية مـــصالح العباد»[2]، أضف إلى هذا البيان لقصد الشارع، فإن المعتزلة اعتنوا بالإنسان وقـــصوده وعلاقتها بالشريعة، وهذا طبقا لأصولهم المعتبرة لمشروعية التوحيد والعدل والوعد والوعيد وأخيرا فهل يعد هذا التلاقي بين الشاطبـــي والمعتزلي مجرد اتفاق؟

يوطـــئ الشاطبـــي لحديثه عن المقاصد بمقدمة اصطلح عليها كلامية يبدي فيها خـــصومة مع الرازي الأشعري ويعمد إلى المعتزلي مسلما بما قاله من رعاية لله للصلاح وهـــي مقدمة ذكر فيها قائلا «ولنقدم قبل الشروع في المطلوب مقدمة كلامية مسلمة في هـــذا الموضع: وهي أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا، وهذه دعوى لا بد من إقامة البرهان عليها صحة وفسادا وليس هذا موضع ذلك، وقد وقع الخلاف فيها في علم الكلام، وزعم الرازي أن أحكام الله ليست معللة البتة، كما أن أفعاله كذلك، وأن المعتزلة اتفقت على أن أحكامه تعالى معللة برعاية مصالح العباد، وأنّه اختيار أكثر الفقهاء المتأخرين»[3]، والحق أن أول سؤال يلح على قارئ هذا النص لمـــاذا وقـــع اختيار الشاطبـــي على الرازي، وهو من المتحقيقن بالتعليل والقياس في أصـــول الفقه بمعنى في التعليل الشرعي، ولم يكن وقوعه على ابن حزم وهما يتقاسمان الجغرافيا والتاريخ؟ سؤال ترجأ الإجابة عنه إلى مطالب قادمة.

هذا النص السابق قطعي في دلالته على أن الشاطبـــي ينحاز إلى القائلين بالتعليل بالمصلحة وقد بين بأنهم المعتزلة ويجادل النافين للتعليل، وقد تمثلوا في شخصية الرازي، لا نظن أن انحياز الشاطبـــي إلى المعتزلة كان لمجرد انتماء مذهبـــي، كما لا نعتقد أنّه يقـــع في تـــناقض لاحـــق، حينما لا يقر بالتحسين والتقبيح العقليين ويؤكد مسؤولية الـــشرع علـــى إضـــفاء القيمة على الأفعال ومن ثم يكون أشعريا، فهل هناك دواعي موضوعية لاختيار الشاطبـــي لموقف المعتزلة في التعليل؟

---

(1) المرجع السابق، ج2، ص 3.
(2) الشهرستاني: **الملل والنحل**، ج1، ص 57.
(3) الشاطبـــي: **الموافقات**، ج2، ص 4.

تتفق المعتزلة بوجوب فعل الأصلح على الله تعالى فيما يتعلق بالشؤون الإنسانية[1]، وفي تأكيدهم المصلحة علّة للشريعة يقرون بالعدل الإلهي، وأن الله لا يفعل الظلم وأن أفعاله تعالى ليست عبثية وهو أمر يرجع إلى أحد أصولهم الثابتة وهو التوحيد والعدل وهو الأمر الذي حذى بهم إلى اثبات المسؤولية الإنسانية على الأفعال في ردهم التحسين والتقبيح إلى مجال العقل، وهنا تعود معقولية الشريعة بالنسبة للفاعلين إلى تحديد الغاية منها وهي كما يبرهن المعتزلة الصلاح «وذلك لأن ما يلزم المكلف إنما يجب لأجل النفع الذي يستحقه به، فإذا الزمته التوبة، فإنما تلزم كما يجري مجرى النفع، وهو دفع الضرر، ومن لزمته الشرائع فعلى هذه الطريقة تلزم الألطاف منها، وتقبح المفسدة»[2]. فالأفعال سواء أكانت الإلهية أو إنسانية فهي توزن بالميزان ذاته دفع الضرر وجلب النفع، وكذا القول بأن الفعل لا يضمر قصدا، ويعد ضرب من الكلام اللامعقول الذي يحيل إلى تصور العبث وهو أمر محال في الشريعة أما عن طبيعة العلة إذا كانت واجبة بذاتها أو غير ذلك، فإن المعتزلة تقر بأن الله مكلف بفعل الأصلح، وهو لا يوصف بالقدرة على ترك الأصلح من الأفعال إلى ما ليس بأصلح وهو يعني أن المعتزلة يرون بأن العلة مؤثرة بنفسها، وأنها توجب الحكم بذاتها بموجب جلب المصلحة، أو دفع المفسدة[3]. وهي نتيجة تفيد بأن هؤلاء المتكلمين يرون أن العلة لم تكن موجبة للحكم إلا ولها تأثير، إذ لو لا أن الخمر تؤدي إلى إيقاع العداوة والبغضاء، لما كانت موجبة للحكم الشرعي وهو يقضي بمعقولية التكليف ومسؤولية المكلف كاملة على أفعاله، الآن وقد تبين الخيط الأسود من الخيط الأبيض فيما لزم عن قول المعتزلة بالتعليل بالمصلحة، فهل اعتبر الشاطبي العلة موجبة بذاتها؟

يقف الأشاعرة على الطرف المقابل مما يقوله المعتزلة، إذ أنهم ينفون القول بالصلاح والأصلح، فلله تعالى خلق العالم ليس لغاية ولا لحكم تعود على الخلق، بل كل ما خلقه من خير أو شر ونفع وضرر لم يكن لغرض دفعه إليه ولا لقصد أوجب فعله، بل إن الحالتين تجوزان بالنسبة إلى الله، وقد انتهى الأشاعرة إلى مثل هذه النتيجة بموجب المبادئ التي تواطأوا عليها، والتي تخلص إلى تنزيه الذات الإلهية تنزيها

(1) القاضي عبد الجبار: **شرح الأصول الخمسة**، ص 53.
(2) القاضي عبد الجبار: **المغني من أبواب التوحيد والعدل**، ج14، ص 28.
(3) المرجع نفسه، ج14، ص 27.

مطلقـــا، وهـــو تنـــزيه لا يجوز عليه حتى القول بالغرض[1]. وهو ما يبرر قول الرازي «أن حكم الله تعالى على قول أهل السنة مجرد خطاب الذي هو كلامه القديم، والقديم يمتـــنع تعلـــيله فضلا عن أن يعلل بعلة محدثة»[2]، والحق أن اختيار الشاطبـــي للرازي كخصم يدافع أمامه عن التعليل بالمصلحة له ما يبرره، إذ أن الرازي يعد أكثر الأشاعرة تـــشددا في هـــذه المـــسألة إذ حـــرص حرصا شديدا على نفي التعليل لأفعاله تعالى بالأغراض، وأن لهذا الموقف الأشعري ما يبرره في مستوى الفلسفة الإلهية التي آمنوا بها في تـــصورهم لعـــالم الألوهية، وهي فلسفة تنبني على أن التعليل يستوجب استكمال الـــذات من الغير، وهو ما يؤدي إلى تسلسل الأغراض وتعالى الله أن يستكمل ذاته من الغير، كما أن تصور التعليل بالأغراض يستلزم حصول اللذة والألم لاستكمال ضرورة الفائـــدة، والله تعالى قادر على تقديم هذه الأغراض دون توسط الأسباب، والظاهر أن هـــذا الموقـــف الأشعري سيؤدي إلى مأزق حقيقي في المستوى التشريعي، إذ سيعود الأصوليون الأشاعرة إلى إثبات التعليل بالمصلحة في مستوى التأصيل لأصول الفقه[3].

يـــبدو أن الشاطبـــي أراد تجاوز التناقض الحاصل في الموقف الأشعري من التعليل بين النفي الشديد له في العقيدة ثم الإثبات له والتعامل به في الشريعة، فسلم أن «وضع الـــشرائع إنما لمصالح العباد في العاجل والآجل معا»[4]، وركز على الموقف المعتزلي لأنّه موقـــف مؤسس ومعقول لا تناقض فيه بين ما قيل في العقيدة وما سيقال في الشريعة، وعلـــى الرغم من هذا الإسناد فلا يمكن إطلاقا القطع بأن الشاطبـــي كان معتزليا فلا نقول ما لم يقله الفقيه الغرناطي ولا المصادر التي اعتمدت سيرته.

لنرجع الآن إلى المقدمة التي كانت مدار البرهنة على مطلب التعليل بالمصلحة ســـنجدها مقتـــضبة وغير كافية، بل أنها تحمل تناقضات، فبينما يقول أنها مقدمة مـــسلمة في هـــذا الموضع يعود ليبرز ضرورة البرهنة عليها صحة وفسادا، ثم ينتقل مباشرة دون إثبات البرهنة إلى أن أحكام الله معلله بمصالح العباد[5]. وإذا ما نظرنا

(1) الرازي، **المحصول**، ج2، القسم الثاني، ص 239.
(2) المرجع نفسه، ج2، القسم الثاني، ص 180.
(3) الآمدي: **الإحكام في أصول الإحكام**، ج4، ص 272.
(4) الشاطبـــي: **الموافقات**، ج2، ص 4.
(5) المرجع نفسه، ج2، الصفحة نفسها.

إلى فحـــوى وغاية مشروع الشاطبـــي في كليته، فإن مثل هذه التناقضات تجد لها مبررها فيما يلي:

أ. لقـــد أدرك الشاطبـــي أثر المناظرة الكلامية -خاصة في عهودها المتأخرة- على التشريع بالنظر إلى الجدال المستحدث داخلها، وهو داخل تحت ما لا يفيد الفقه الـــذي هو من جنس العمل، وهو ما يجد جدواه في الفرز المنهجي الذي مهد به الشاطبـــي كتاب الموافقات فاصلا بين ما يدخل في صلب العلم وملحه، وما هو لا مـــن صلبه ولا من ملحه، وفي هذا الأمر نجده يقول: «وكل مسألة في أصول الفقـــه ينـــبني عليها فقه، إلا أنّه لا يحصل فيها خلاف في فرع من فروع الفقه، فوضـــع الأدلة على صحة بعض المذاهب أو إبطاله عارية أيضا، كالاختلاف مع المعتزلة في الواجب المخير، والمحرم المخير، فإن كل فرقة موافقة للأخرى في نفس العمـــل، وإنمـــا اختلفوا في الاعتقاد بناء على أصل محرر في علم الكلام»[1]، فلا فائدة عملية ترجى من هذا الخلاف، ولذلك فوضع الأدلة فيها عارية وهو يؤدي معـــنى كـــونها لا تنهض إلى العمل، ولا ريب أن التناقض بين التصور العقدي والتـــصور الشرعي يحيل مباشرة إلى لا معقولية الخطاب الشرعي، وعدم جدواه، وهذا ما جعل الشاطبـــي يرد على الرازي وقد أسعفه لاستقراء قائلا: «والمعتمد أنمـــا هو أنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراء لا ينازع فيه الرازي ولا غيره»[2].

لعلـــنا نعثر هنا على المبرر الذي جعل الشاطبـــي يختار الرازي باعتباره من نفاة التعلـــيل تاريكا ابن حزم الظاهري، وهو أشد النفاة للتعليل، فقد رفض القياس جملة وتفصيلا، ولعل ذلك يعود إلى أن موقف ابن حزم المؤسس في الأحكام في أصـــول الأحكام لا يتناقض مع كتابه الفصل في الأهواء والملل والنحل وأن قوله بالظاهـــر حـــاكم على موقفه العقدي الذي سعى إلى ضرورة شجب التعصب والتمذهب تجاوزا للبدعة وللفرقة.

جديـــر بالذكـــر أن مـــصنف الاعتصام سيقدم الدواعي الموضوعية التي جعلت الـــشاطبـــي يحبس كل جدل في العقيدة ويباشر التأصيل في الشريعة على مبادئ

(1) المرجع السابق، ج1، ص 30.
(2) المصدر نفسه، ج2، ص 4.

تريد العودة إلى العقيدة البسيطة، وتتجنب استخدام الترسانة الكلامية في الدفاع عـــن أفكار لا صلة لها بالعمل، ولذلك عندما تثار قضية إذا كانت العلة موجبة بذاتها نجده يقول «وإذا دل الاستقراء على هذا، وكان في مثل هذه القضية مفيدا للعمل، فنحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة، ومن هذه الجملة ثـــبت القياس والاجتهاد فلنجد على مقتضاه ويبقى البحث في كون ذلك واجبا موكولا إلى علمه»[1].

ب. لقد استفاد الشاطبـــي من موقف المعتزلة المثبت للتعليل، وذلك لتحقيق أغراضه من علم أصول الفقه كما تصوره هو، فقد كان في سبيل تأسيس العلم وتأسيس العلم يستوجب المعقولية وهي معقولية تبدأ بالتسليم بجملة مسلمات لذلك جعل الـــشاطبـــي الشريعة معللة بمصالح العباد مسلمة لا ينازع فيها الرازي ولا غيره، كمـــا أن التعليل يقدم المشروعية لمنهج الاستقراء الذي يجعله الشاطبـــي السند المنهجـــي لـــضبط بنية العلاقة بين الشريعة كمصلحة من جهة، والمكلف الذي يدخل كفاعل داخل نظام هذه الشريعة.

ج. تعد المصلحة هي المقصد الأول للشريعة، مما يبرهن أن الشاطبـــي أراد تحقيق تصور جديد في أصول الفقه -وإن بقي داخل نظرية القياس- لا يعتمد على الوصـــف الظاهر المنضبط، إنما سيتحقق بمستوى آخر للتعليل هو القائم على التعليل المقاصدي، الذي هو عينه التعليل الغائي، وهو يزيد في كمال التعليل إذا ما اعتبرت حكمة الفعل إلى جانب علته، والحق أن هذا التصور ينتهي إلى اعتـــبار الـــشريعة حكـــم ومصالح، وأنها صلاح كلها وجد كلها، واعتبار للمـــصلحة كغايـــة أولى يهـــدف إلى تحقـــيقها الخطاب الشرعي، فقد أثار الشاطبـــي إشكال الصلة بين الدين والواقع، فالمصلحة هي العامل الذي يمكن من انصهار كل من الدين والواقع، ومثل هذا الاتجاه يجد ما يبرره، إذا نظرنا إلى التـــيار الصوفي الذي بلغ مداه في عصر الشاطبـــي وادعى كتم الأسرار وفـــوت المـــصلحة وكـــذا الحال المجتمعي والسياسي لأندلس القرن الثامن الهجري.

---

(1) المصدر السابق، ج2، ص 5.

2-درء التحسين والتقبيح العقليين -مع الأشعري ضد المعتزلي-

يرتبط التعليل بالمصلحة دليلا بمسألة أساسية في علم الكلام وهي مسألة التحسين والتقبيح، إذ أن إثبات التعليل بالمصلحة يعني أن الفعل سواء صدر من الله أو الإنسان، ففاعله يقصد غرضا من ورائه وقد حددته المعتزلة بأنه الحسن ومن ثم فمن الواجب أن تكون أفعاله تعالى ذات علل وأغراض أما الفعل الخالي من الغرض فهو ضرب من العبث، والعبث من الأصول المقبحة عند العتزلة، ولذلك نشأت علاقة لزوم ضرورية عند المعتزلة بين إثبات التعليل بالمصلحة والقول بالتحسين والتقبيح العقلين. ذلك القول بالتحسين والتقبيح العقليين عند المعتزلة قائم على «أن العقل يوجب معرفة الله تعالى بجميع أحكامه وصفاته قبل ورود الشرع»[1]، وقد نجد اختلافا بين طبقات المعتزلة حول طبيعة الحسن والقبح، هل هما لذات الفعل أو لصفة من صفاته أولهما معا؟ غير أنهم وعلى الرغم من هذا الاختلاف فهم مجمعون على أن الحسن والقبح صفتين معرفتين قبل الشرع بواسطة الضرورة العقلية التي تساوي القول بأن الكل أكبر من الجزء، كما أنهم مجمعون أيضا على أن المكلف يدرك حسن الصدق وقبح الكذب، قبل نزول الأمر والنهي الإلهيين لأن العدل أصل ثابت والله ليس بظالم، وهنا تأكيد للمسؤولية على المكلف، فيكون للوعد والوعيد مشروعية إذ إثبات الإدراك العقلي للحسن والقبح يجعل العقاب والثواب مرجحا رجحانا معقولا، لنعود إلى أبي إسحاق الشاطبي الذي اختار القول بالتعليل وأخذ في ذلك موقف المعتزلة دليل سانده وركن إليه مقابل الأشعري الذي نفى تعليل الشريعة بالمصلحة، ذلك أن من اختار التعليل أبان عن القصد الإلهي -وطبقا لاتساق المذهب- فمن الضرورة أنه سيقول بالتحسين والتقبيح العقليين، وبهذا الاعتبار فقد حان الكشف عنما إذا كانت مسلمة الشاطبي التي صادر بها كل أقواله وهي أن الشارع قصد إلى وضع الشريعة ابتداء رعاية مصالح العباد قضية يلزم عنها ضرورة قوله بالتحسين والتقبيح العقليين؟

من مقدمات العلم الضرورية -المعتبرة عند الشاطبي-والتي تستند إليها مسلمة التعليل بالمصلحة هي أن: «الأدلة العقلية إذا استعملت في هذا العلم، فإنما تشتمل مركبة على الأدلة السمعية أو معينة في طريقها، أو محققة لمناطها، أو أشبه ذلك، لا

(1) الشهرستاني: **الملل والنحل**، ج1، ص 81.

مستقلة بالدلالة، لأن النظر فيها نظر في أمر شرعي، والعقل ليس بشارع وهذا مبين في علم الكلام»[1]، لا شك أن العقل بمقدوره ضبط دلالة الأدلة، ولكنه لا يستقل بالنظر فيها ليعزل نفسه، وهو أداة لتحقيق مناطها، وفي حالة سكوت الأدلة عن الإدلاء بالموقف يصمت العقل، فيكون صمته هذا لازم عن مقدمات في علم الكلام فقد «تبين من علم الكلام والأصول من أن العقل لا يحسن ولا يقبح، ولو فرضناه متعديا لما حده الشرع لكان محسنا ومقبحا وهذا خلف»[2].

إذن يستقيل العقل أمام كل محاولة للتقويم ولا يعود ليؤدي مهمة ضبط تصورات الأفعال، فهو لا يقبح ولا يحسن فيكون القصد هنا بيّن فالشاطبي استهل كتاب المقاصد بذلك التميز المعتزلي الذي يعود بوشائجه المذهبية إلى قول المعتزلة بالصلاح والأصلح ليعود أشعريا في تثبيته لطبيعة الصلاح ومصدرها، فالله خالق الأفعال وهو صاحب التحسين والتقبيح، ولا مجال للعبد في معرفة أفعاله إلا بعد نزول الشرائع، والحق أن مثل هذا الموقف الأشعري ينضبط على تصور لعالم الألوهية، فبما أن السيادة لله مطلقة، فإن خلق الأفعال يتعين في هذا الإطار فلا قدرة أخرى إلى جانب القدرة الإلهية ولا مجال هنا لاستثناء الفعل الإنساني من هذه القدرة، بل إن القدرة الإنسانية والمقدور متعلقان بفعل الله، وكل شيء في الخطاب الأشعري يؤول إلى نفي كل مبادرة إلى تصور العلة، ذلك أن القديم لم يفعل العالم لعلة[3]. لعل التسليم بأن الشاطبي كان أشعريا بدلالة اعتبار خلق الأفعال من الله أمر مبكر ذلك أنه لم يتصور البتة أن الله لم يخلق الأفعال لعلة ثم أن بيان حدود التمفصل بين قصد الشارع وهو العلة المبيّنة في الغرض الذي لأجله أنزلت الشرائع من جهة وقصد المكلف وهو الإنسان الذي يستوجب دخوله في العمل الشرعي لقدرته في الفهم والفعل والإمكان من جهة أخرى لها أبعادها في التريث أمام حكم أن الشاطبي كان أشعريا.

ينتهي المتكلم الأشعري إلى الحكم ببطلان السببية فهو بعدما أثبت القدرة المطلقة لله وعين عدم وجوب التعليل لهذه القدرة لأنه ضرب من المستحيل حتى أنه تعالى

---

(1) الشاطبي: **الموافقات**، ج1، ص ص 23-24.
(2) المصدر نفسه، ج1، ص 61.
(3) الباقلاني: **التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة**، دار الفكر العربي، القاهرة مصر، دط، دت ص 50.

يستطيع أن يكلف العبد ما لا يطيق عاد ليناضل ضد القائلين بالطباع نافيا للتوليد مؤكدا للتجويز ليبطل قول القاتلين باستحالة حذف العادات أو السببية مبرهنا على أن الاقتران بين السبب والمسبب لا مجال للضرورة فيه بل هو مجرد عادة إذ «الاقتران بين ما يعتقد في العامة مسببا ليس ضروريا عندنا، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما، متضمنا لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمنا لنفي الآخر فليس من الضرورة وجود أحدهما، وجود الآخر ولا من الضرورة عدم أحدهما عدم الآخر»[1]. وعلى من يجري هذا المجرى أن يزيل السببية الفاعلة ويثبت السببية الإلهية المطلقة فكل ما يحدث في هذا العالم من حوادث مرده إلى تقدير الله، وإذ يتبين هنا أن المنطق الأشعري الذي نفى التعليل بكل قوة مردود إلى إقصاء فعل العقل في كل محاولة للجمع بين الحوادث من جهة والعلة المعقولة من جهة أخرى فإذا تم الجمع فلن يكون إلا جمع اقتران فهل جرى الشاطبي على المجرى نفسه؟

يقول الشاطبي «مشروعية الأسباب لا تستلزم مشروعية المسببات وإن صح التلازم بينهما عادة [..] والدليل على ذلك ما ثبت في الكلام من أن الذي للمكلف تعاطي الأسباب إنما المسببات من فعل الله وحكمه لا كسب فيه للمكلف»[2]. ثم يقول في موضع آخر «أن يدخل [...] على أنه فاعل للمسبب أو مولد له، فهذا شرك أو مضاه له والعياذ بالله والسبب غير فاعل بنفسه [...] فإن المؤمن بالكوكب الكافر بالله هو الذي جعل الكوكب فاعلا بنفسه وهذه المسألة قد تولى النظر فيها أرباب الكلام»[3]. وبعد أليس الشاطبي أشعريا على الأصالة؟ لا يمكن النفي بأن إسحاق يتكلم بلا ريب داخل إطار المسلمات الأشعرية التي لا مجال لردها فالأسباب فاعله بقدرة الله وليس للمكلف إلا الانتباه إلى ما يكون في مقدوره «فصارت الأسباب هي التي تعلقت بها مكاسب العباد دون المسببات، فإذا لا يتعلق التكليف وخطابه إلا بمكاسب، فخرجت المسببات عن خطاب التكليف، لأنها ليست من مقدورهم»[4].

---

(1) الغزالي: **تهافت الفلاسفة**، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، ط1، 2001، ص 176.
(2) الشاطبي، **الموفقات**، ج1، ص ص 137-138.
(3) المصدر نفسه، ج1، ص 148.
(4) المصدر نفسه، ج1، 139.

يـــبدو أن الاستثناء السابق الذي أكده الشاطبـــي بجعلنا نحمل مواقفه الأشعرية حملا جادا بالنظر إلى الخصم العنيد الذي كان يعيد تقعيد القواعد الأصولية وذلك سدا لمنافذه وهو التصوف الذي مثل تصورا عقديا وتشريعيا يعتمد على الاحتفاء بالأسرار وقدرة ذوات ممتازة على نيلها وهو أيضا خطاب مضنون به على غير أهله، الرفقة فيه قائمـــة علـــى اســـتخدام الأســـرار واكتناه الخبايا الربانية، والتوسل برمزية السلوك وخـــصوصية المعنى وندرة القيم الأخلاقية التي يؤسسها لنفسه، إذ يطالب في مشروعه الـــسلوكي بنظام خاص ومميز يستخدم الشفرة في تجويز الكلمات يغلب عليه وصف المجـــاز عـــن التحقق بالحقيقة هي خصائص جعلته خطابا للخاصة لن ينال الآخر فيه الحضوة إلا بالاختراق-وبواسطة جهد نادر-الدائم للحواجز البشرية المتمثلة في الطبيعة في ذاتهـــا ولا بد ونحن بصدد الخطاب الصوفي أن نختبر معنى الكرامة ورمزيتها البعيدة الغـــور في الوصل بين القدرتين الإلهية والإنسانية، إذ تبدو الكرامة كفعل صوفي بامتياز زمـــزية حمالـــة لأوجه فمن جهة توحي لمشاهدها -خاصة إذا كان من العامة- على الـــتحكم في الأســـباب وقدرة العبد وهو هنا الصوفي على تقمص قدرة الله في خلق الأســـباب مما يحذو بهذا المشاهد إلى الإعلاء من شأن هذا الصوفي وربما سيبدو له تجليا لله في الأرض، ومـــن جهـــة أخرى فإن الكرامة تؤدي دليل أشعري وهو أن الأسباب والمـــسببات مجرد اقتران ولكن إذا كان الأمر بصدد التصوف فالوجه الأول من تأويل الكـــرامة هو الذي يؤخذ بالاعتبار ويؤدي رمزية التحكم والسلطة من طرف الصوفي حـــتى علـــى الأسباب وبالنظر إلى علاقة التصوف بالعقيدة والشريعة خاصة في عصر الـــشاطبـــي فإن المذهب الأشعري أصبحت أدواته أدوات فعالة لا بد من استخدامها إذا كـــنا بـــصدد خصم يبادر ويفعل كالخصم الصوفي، ثم أن دعوى الشاطبـــي إلى الالـــتفات إلى ما يدخل تحت كسب العبد للبث والمبادرة يعد لازم ضروري للمطلب الأول الـــذي برهن عليه وهو مركزية الفعل في التشريع الإسلامي فهو غاية كل ضبط للقـــواعد وتأسيس للأحكام، وكأن أبا إسحاق يدعو إلى ضرورة التركيز على العمل وتجـــاوز كل ما ليس في إمكان المكلف من قضايا تعيق العمل كالسؤال عن الأسباب ومصادرها وطبيعتها.

الآن تنفـــتح أمام ناظرينا تجليات العلاقة الأشعرية بين الإنسان والله، والتي بدونها لن يكون النسق أشعريا، فهي لازمة عن المقدمة الكبرى التي تتفق عليها كل الأشعرية

إذ «الله سبحانه خالق الأجسام والأعراض خيرها وشرها، وأنه خالق أكساب العباد ولا خالق غير الله»[1]. وما كان وصف البغدادي للمعتزلة بالقدرية مقابل أهل السنة والجماعة والفرقة الناجية، إلا لما صار إليه أن النسق المعتزلي من إثبات لحق العبد في الاختيار فأفعاله كلها مخلوقة له ويأتي مفهوم التوليد ليعين تطور هذا الفعل وتمكنه من إنتاج أفعال أخرى مما يعني أن للقدرة الإنسانية مكانا كبيرا، وسيتخذ مدلول القدرية هذا الأساس بالنظر إلى أهل السنة والجماعة عندما يؤكد المعتزلة بأن الله لم يخلق شيئا من أكساب العباد[2]، ويتحدد هذا الأمر بالنظر إلى ما أصله هؤلاء من نظرية التحسين والتقبيح العقليين لرد الخصم الأشعري هذا الموقف المعتزلي وهو معتمد على أن الله خالق أفعال العبد ومن ثم فهذه الأفعال واقعة تحت دائرة كسبه فقط، ولذا يقول مرسم المذهب الأشعري «فالعبد لا يقدر على انفراده بفعله ولو أراد الله الانفراد بإحداث ما هو كسب للعبد قدر عليه وواجد مقدوره فوجوده على الحقيقة بقدر الله تعالى ولا يخرج مع ذلك المكتسب من كونه فاعلا، وإن أوجد الفعل بقدرة الله تعالى»[3]، وهنا يكون الخير والشر بقضاء الله وقدره وأن العبد لا يملك لنفسه نفعا ولا ضرا[4] هكذا يبدو أن القائل بنظرية التحسين والتقبيح الشرعيين قائل لا محالة بنظرية الكسب على الشكل الأشعري فهل صار الفقيه الغرناطي إلى النتيجة ذاتها القول بأن العبد كاسب لأفعاله؟

دافع الشاطبي عن أسبقية النقل على العقل وعلى أنه لا مجال للعقل في إضفاء الصفات على الأفعال وإن اتفاق كل من العقل والنقل يكون بخضوع العقل للشرع ولذلك فالعقل عاجز عن إدراك طبيعة المصلحة التي لا يعتبرها الشاطبي الأمر الأعظم إلا بعد نزول الشرع فهم-أي العقول الراجحة- «لم يدركوا في تفاصيلها قبل الشرع ما أتى به الشرع»[5]، العقل بهذا الفصل لن يكون مشرعا البتة لتقع الأفعال في دائرة الكسب الإنساني لا غير وأن الأفعال التي تقع في دائرة التكليف كلها كسب له ليحدد الشاطبي أنماط الأفعال التي تجعل الإنسان مسؤولا قائلا «ما كان داخلا تحت

(1) البغدادي: **الفرق بين الفرق**، ص 327.
(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
(3) البغدادي: **أصول الدين**، ص ص 133-134.
(4) الأشعري: **مقالات الإسلاميين**، ص 346.
(5) الشاطبي: **الموافقات**، ج2، ص 30.

كسبه قطعا، وذلك جمهور الأفعال المكلف بها التي هي داخلة تحت كسبه، والطلب المتعلق بها على حقيقة في صحة التكليف بها سواء علينا أكانت مطلوبة لنفسها أو لغيرها»[1]. فهل صار الشاطبي إلى إقرار بنظرية الكسب حسب المقدمات الكلامية الأشعرية أم أن استخدامه لمصطلح الكسب كان واجبا بالنظر إلى الغرض الذي عده العمدة تأصيل وتقعيد القواعد؟

على الرغم من أن الشاطبي يؤكد على بطلان الموقف المعتزلي إذ «الأمر والنهي لا يستلزمان إرادة الوقوع، أو عدم الوقوع، وإنما هي قول المعتزلة، وبطلانه في علم الكلام»[2]، فإنه يعود ليحرر قصده من القول بالمصلحة والمفسدة بأنه قصد تشريعي ولذلك يكون «حكم التشريع أمر آخر»[3]. مخالف للقصد الفلسفي وللقصد الكلامي وإذن كان مفهوم الكسب الأشعري توظيفا ضروريا لبيان الأفعال الداخلة تحت القصد التشريعي وهي أفعال يقدر المكلف على فعلها فهي واقعة في مجال إرادته من جهة، والأفعال التي يجب أن يسكت المكلف عنها وينأى بعقله عن البحث في طبيعتها لأنه غير مكلف بذلك من جهة أخرى، ويبدو أن الشاطبي يبتعد بخطاب المصلحة والمفسدة عن كل مهاترة كلامية أو مجادلة فلسفية ذلك أن مثل هذه المهاترة تتجاوز طلب العلم وهو كما يبينه الشاطبي العمل وتنغمس فيما لا يدخل في صلبه ولا في ملحه فهل هذا يعني أنه لم يكن لا متعزليا ولا أشعريا وأغراضه كانت مدعاة للتنسيق بين المعتزلة والأشاعرة؟

3-طبيعة الإرادة -وفاق بين المعتزلي والأشعري-

جلي أن الشاطبي قد استخدم تنسيقا كلاميا لا يلتزم بالضرورة المذهبية التي يلتزم بها كل نسق كلامي سواء كان أشعري أو معتزلي، إذ رد الأشعري منذ البدء وانتصر للمعتزلي للبرهنة على مبدإ التعليل وبالدليل المعتزلي ليعود بعد ذلك ليحدد طبيعة المبادئ التي يستند إليها هذا التعليل فرد المعتزلي وانتصر للأشعري مبررا عدم جدوى التحسين والتقبيح العقليين، هكذا فإن هذا التلاقي بين القول بأن الله يفعل

(1) المرجع السابق، ج2، ص 84
(2) المصدر نفسه، ج2، ص 23.
(3) المصدر نفسه، ج2، ص 23.

الصلاح بعباده وفق الدليل المعتزلي، مما يؤدي إلى تصور معقول مفاده أن الله ابتغى منذ البدء الصلاح لعباده من جهة ثم تميز هذا الصلاح كقيمة بالإضافة إلى الفعل وليست من ذات الفعل يؤسس مفهوما شاطبيا حول الإرادة، فهل يمكن إجلاء هذا المفهوم؟

لن يستقيم الحقل الدلالي لمصطلح المقصد إلا باعتبار الإرادة عنصرا باطنيا مبررا له فبدون الإرادة يفتقد المقصد ديناميكيته في بيان الغايات والأغراض والتوجه إلى أفعال يرغب في أدائها القاصد، إذ القاصد هو المريد إلى تحصيل شيء طمح إلى بلوغه ونظرا لهذا التجانس الداخلي بين المقصد والإرادة فإن مقاصد الشريعة تعني أيضا الأغراض الإرادية التي يتوخاها كل من الشارع والمكلف داخل هذه الشريعة، فيصبح بالتالي تنظيم الشريعة معللا بهذه الأغراض ليتبين سبيل التكليف وتتحدد معقوليته أولا، وهو ظاهر في ذلك الوضوح الذي رعاه الشارع في بيان أغراضه التي سنها محصلا بذلك صلاح المكلف، وثانيا في ذلك الوعي الذي يمتلكه المكلف في إدراك هذه الأغراض والدخول للعمل بها.

قصد الشارع إثبات لإرادة الله إذ الإضافة الحاصلة بين القصد والشارع تؤلف عزم على فعل الصلاح بعباده ولكن تصور الشاطبي لطبيعة هذه الإرادة في ذاتها كان تصورا أشعريا «فالله غني عن العالمين، تعالى أن يفتقر لغيره أو يكتمل بشيء، بل هو غني على الإطلاق وذو الكمال بكل اعتبار»[1]، لا ريب أن مثل هذا التصور للذات الإلهية هو تنزيه مطلق وإثبات للمشيئة ينزهها حتى عن معرفة الأغراض في التشريع، إذ لم يجعل الأشاعرة من شروط الإرادة اعتقاد النفع فتكون الإرادة هي قصد للفعل دون النظر إلى ما إذا كان هذا الفعل جالبا للمصلحة أو دافعا للمفسدة ذلك أن هذه الإرادة مغايرة للشهوة وكما يقول الباقلاني إذ «بالشهوة توقان النفس وميل الطبع إلى المنافع واللذات فذلك محال ممتنع عليه»[2]. أي على الذات الإلهية ولقد أثبت الشاطبي«التصرف في الملك على مقتضى المشيئة»[3]، فالله سبحانه فاعل«بالإرادة القديمة وعن الإرادة القديمة لا يعزب عن علم الله وقدرته وإرادته شيء من ذلك في الأرض ولا في السماء»[4]، كما

(1) المصدر السابق، ج1، ص 89.
(2) الباقلاني: **التمهيد**، ص 48.
(3) الشهرستاني: **الملل والنحل**، ج2، ص 55.
(4) الشاطبي: **الموافقات**، ج2.

أثبت أيضا عدلا إلاهيا صريحا في اعتباره أن الله أنـــزل لعباده ما يصلح ذات بينهم وهو تـــوجه معتـــزلي واضح إذ العدل عند المعتزلة هو «ما يقتضيه العقل من الحكمة، وهو إصـــدار الفعـــل على وجه الصواب والحكمة»[1]، وهكذا يجمع الشاطبـــي بين القول بـــالإرادة المطلقـــة والمشيئة المنـــزهة والقديمة، ولكنها أيضا مشيئة تتحدد بكونها تبتغي المـــصلحة وتحرص عليها، مما يؤدي إلى التركيب بين موقفين حول الإرادة الإلهية موقف القائـــل بـــأن الإرادة والاختيار بالنسبة لله هو أن يفعل ما يشاء وكيف يشاء[2]، ليدخل المكلف تحت هذه المشيئة لا يفعل إلا كسبا وقد يكلفه الله ما لا يطيق ثم الموقف القائل: «أن الـــصفة الجامعـــة لكـــل أفعاله تعالى الحسن، لما بيناه من الدلالة على أنه لا يفعل القبـــيح»[3]، وهـــذا الموقف المعتزلي ينبني على أصل العدل أن الله يفعل بعباده المصلحة ويبدو موقف الشاطبـــي المستنكر لقول الأشاعرة بأن الله يكلف العبد ما لا يطيق يقربه مـــن الموقـــف المعتزلي الذي يتجه في السبيل نفسه، ولا ريب أن الشاطبـــي يثبت هذه النتيجة ويكرسها عاملا بها في كل أجزاء الموافقات والاعتصام.

تنـــبني الإرادة الإنسانية عند الأشاعرة على مفهوم الكسب، وهو ناتج ضروري لإثـــبات الإرادة الإلهـــية اللامـــشروطة، وعلى الرغم من تصريح الشاطبـــي بالتقبيح والتحسين الإلهيين وقوله أن الأفعال الإنسانية تقع في مجال كسبهم، فإننا نجد أن إلحاح الـــشاطبـــي على التعليل بالمصلحة المسنودة إلى الاستدلال المعتزلي يدل على أنه أدرك عنـــصرا أساسيا في الشريعة وهو صلتها بالواقع وأن قصد الشارع لوضع هذه الشريعة للإفهـــام بهـــا هو بيان أن الخطاب الشرعي مجال لتجربة وجدانية للمكلف تعمل على صـــياغة نهائية لمصالحه حتى لا يكون الخطاب الشرعي خطابا عبثيا، إذ بالنظر إلى حال المخاطـــب بالخطاب وهو مكلف، فإن بيان الإضافة الذي خصه الشاطبـــي للأنموذج الثاني من المقاصد، وهو مقاصد المكلف يضمر شكلا من الانصهار بين إرادة الإنسان وإدراكه للمصالح الشرعية التي لم يتحرك صوبها إلا أنها تقع في مركز الإمكان البشري، ومـــا تمـــثله من جذب غائي يعود إلى مسألة تعليل الشريعة التي أكد المعتزلة كما أكد الشاطبـــي أنها معللة بالمصلحة، ولذلك كانت مشروعية التكليف مرجحة بالغاية منه

(1) الشهرستاني: **الملل والنحل**، ج1، ص 55.
(2) المرجع نفسه، ج1، ص 118.
(3) القاضي عبد الجبار: **المغني من أبواب التوحيد والعدل**، ج14، ص 53.

وهـــو ما يؤكده المتعزلة في قول القاضي عبد الجبار«خلقهم ليضرهم، أو لا لنفع ولا ضـــرر فذلك ظلم وعبث، فلا بد من القول بأنه خلقهم لينفعهم، وخلق الجماد لينفع به»[1] وهكذا ينـــزلق الخطاب المقاصدي من التحكم النسقي للمذهب الكلامي، فإذا كانـــت إرادة الشارع مطلقة من جهة الأمر النهي، فإن الشاطبـــي يجعل لهذه الإرادة مغـــزى ومعقولية عندما ارتبطت بالمصلحة علة رئيسية وهو ما ذهب إليه المتعزلة الذين قرروا ارتباط الإلهي بالمصلحة.

في الأخير لم يكن الشاطبـــي أشعريا و لم يكن معتزليا هو أمر فصلت فيه المصادر بعـــدم ذكرها لانتمائه الكلامي ويدلل عليه خروج الشاطبـــي عن الضرورة المنطقية للنسق الكلامي عامة، ولعل استصغاره للخلاف الأشعري المعتزلي حول طبيعة المصلحة ما يزيد في إثبات ذلك فالمصلحة هي غاية التشريع إذ يقول «وأما على مذهب المعتزلة فكـــذلك أيـــضا، لأنهـــم إنما يعتبرون المصالح والمفاسد بحسب ما أداهم إليه العقل في زعمهم وهو الوجه الذي يتم به صلاح العالم على الجملة والتفصيل، أو ينخرم به، في المفاسد، وقد جعلوا الشرع كشفا لمقتضى ما أداه العقل عندهم بلا زيادة ولا نقصان، فلا فرق بينهم وبين الأشاعرة في محصول المسألة، وإنما اختلفوا في المدرك، واختلافهم فيه لا يضر في كون المصالح معتبرة شرعا ومنضبطه في أنفسها»[2].

الحـــق أن قـــراءة لهذا الموقف السابق على ضوء ما حمله كتاب الاعتصام من خـــوف حيال أزمة البدعة التي استشرت في عصر الشاطبـــي تزيد في بيان الدواعي الـــتي حملت الفقيه الغرناطي إلى التماس سبيل يدرء عنه التعصب المذهبـــي، ويحمله صـــوب الاســـتثمار الـــنافع لموارد العقيدة كما بينها علم الكلام فالجمع بين القول بالمـــصلحة والقول بصدور التحسين والتقبيح من الشرع يؤكد أن الشاطبـــي سعى إلى إظهـــار الخاصية الموضوعية للشريعة، فهي من جهة لا تخص الذوات ومن جهة أخـــرى مـــتعلقة بمصالح بينة لا دخل فيها للذوات أيضا أي لا دخل فيها لأصحاب البدع، ذلك«أن المبتدع قد نـــزل نفسه منـــزلة المضاهي للشارع لأن الشارع وضع الشرائع وألزم الخلق الجري على سننها وصار هو المنفرد بذلك لأنه حكم بين الخلق فـــيما كانـــوا فـــيه يختلفون، وإلا فلو كان التشريع من مدركات الخلق لم تنـــزل

(1) المرجع السابق، ج11، ص 64.
(2) الشاطبـــي: **الموافقات**، ج2، ص ص 34-35.

الـــشرائع»[1]، وأخـــيرا هل اتخذ الشاطبـــي مبادئ عقدية مميزة؟ هل كانت للبيئة الأندلسية آثار على هذا التصور؟ وهل كان للمذهب المالكي دور في تصور عقيدة لا تلزم نفسها بالجدال الكلامي؟.

(1) الشاطبـــي، **الاعتصام**، ج1، ص 38.

ثالثا: الأمة الأمية وتأويل الخطاب الشرعي

إن القارئ لكتاب ابن حزم **الإحكام في أصول الإحكام والفصل في الملل والأهواء والنحل** ثم يقوم بتوسيع هذه القراءة بقراءة أخرى لكتب ابن رشد **فصل المقال ومناهج الأدلة**، ويعمد بعد ذلك إلى الشاطبي فيتعمق **الموافقات والاعتصام** سينبلج في أفقه- أي هذا القارئ- تصور لمرجعية موحدة تجمع شمل المتفرق من هذه المصنفات التي لا يجمعها جامع واحد إلا أنها أندلسية، إذ أن تمزقا حدث في الأمة فكك مقاصدها المبنية في النص وأن الفرقة في الدين أدخلت البدعة على الشريعة ومزقت الأمة كل ممزق وجعلت الدين الصحيح نهبا للتأويلات الفاسدة، وعلى الرغم من أن هذه الأطروحات الأندلسية الضخمة لا يجمعها جامع الزمان ولا جامع الانتماء المذهبي فإنها تتقارب في بيان أدوات الفهم القويم للدين والفهم يعني كذلك توفير الوسائل الإجرائية لإحكام تأويل ما تشابه من هذا الدين حتى لا يكون نهبا للأهواء الزائغة وذلك أن الفوضى قد عمت الأذهان ولا بد من وسائل إلى زحزحة هذه الفوضى والوقوع على ما هو ثابت في هذه الشريعة وهنا سيفترق ابن حزم وابن رشد والشاطبي حول ما هو ثابت في هذه الشريعة وسيقدم كل واحد من هؤلاء ما هو ثابت والوسيلة إليه.

لكي ينجلي ما هو ثابت في أفق الشاطبي لابد من ربط الموافقات والاعتصام وبيان أوجه التكامل بينها، إذ هذا التكامل هو الكاشف لموقف الشاطبي من التأويل ومن الوسائل التي يجب ان تضبط مقاصده ولا يخفى على قارئ الموافقات والاعتصام أن مقاصد الشرع هي صلاح العباد في الحال والمآل، وإذا كان الاعتصام دراسة في البدعة والوسائل إليها وعلاقتها بالتأويل الفاسد الذي لم يفصل بين المحكم والمتشابه فإن الموافقات هي تأسيس للاستدلال الصحيح ومعرفة لكلام العرب وكليات الشريعة والفاعلون بهذه الأدوات هم الراسخون في العلم الذين لا يتبعون ما تشاب منه وهو ما «دل على أن الراسخين لا يتبعونه فإذا لا يتبعون إلا المحكم وهو أم الكتاب ومعظمه»[1]. والشاطبي من الراسخين في العلم والموصوفين بأنهم أهل هداية وصراط مستقيم،

(1) المصدر السابق، ج1، ص 161.

ذلـــك أنهم لم يتبعوا ما تشابه منه ابتغاء تأويله وإثارة الفتنة وهم رعيل يمكن جمعه مع السلف الصالح ويبدو أن الشاطبـــي قد أدرك فتنة الانقسام في الأمة وأنها ما كانت إلا بـــسبب الـــتأويل الفاســـد الذي خرج من الحقيقة إلى المجاز وتجاوز اتفاق المحكم إلى اختلاف المتشابه ويضم هذا التأويل الفاسد الفرق الضالة في الإسلام والتي جعلت من الإسلام غريبا وأهله غرباء[1].

1-التأويل الفاسد وفوضى الفهم والإفهام

يكون مآل التأويل الفاسد للنص الشرعي تبعثر للمصالح الدنيوية والمصالح الأخروية ووقوع على مقاصد أخرى هي بالنسبة للشريعة مفاسد لا تحقق الاتساق الذي نص عليه القـــرآن الكـــريم ومرد هذا التأويل الفاسد إلى تحصيل فهم خاطئ للشريعة وتأويل غير مؤسس للنصوص ولأفعال الرسول وأصحابه[2]، والحق أن إشكالية تأويل النص الشرعي وإدراك مـــراميه يعـــد عاملا هاما وراء الفكر المقاصدي عند الشاطبـــي ذلك أن أزمة التقليد والابتداع لم يتخذ سبيلها إلا بواسطة التأويل الخاطئ للنص وتحميل الشريعة ما لا يمكـــن أن تحـــتمل وقـــد عدّ الشاطبـــي هذا التأويل أنكى ما تعرض له العقل الفقهي الإســـلامي إذ سيحيد العقل بموجب هذا الشكل من التأويل عن أغراضه فبدّل الشريعة تـــبديلا ويعـــود هذا الحال إلى نكوص في آليات الاجتهاد وافتقار لمدارك المصالح وهنا انقلبت الشريعة من خطاب يسر إلى خطاب عسر تجاهل الرخصة والمباح والعفو وشدد علـــى العـــزيمة وجعل ما أقره الشارع عنت وفعل لما لا يطاق، وتجاوزا لمثل هذا التأويل ينظـــر الشاطبـــي في علاقات الأحكام الشرعية فيما بينها ويتصور مآلاتها بحسب الصلة الـــتي تربطها بمجاري العادات ليعتبر أن الموقف الصحيح يبين عن يسر في هذه الشريعة الـــسمحة، ذلك أن «للاقتصار في الأفعال والأحوال على ما يخالف محبة النفوس وحملها علـــى ذلك في كل شيء من غير استثناء، فهو من قبيل التشديد، ألا ترى الشارع أباح أشياء مما فيه قضاء نهمة النفس وتمتعها واستلذاذها؟ فلو كانت مخالفتها برا لشرع ولندب الناس إلى تركه، فلم يكن مباحا، بل مندوب الترك أو مكروه الفعل»[3].

---

(1) المرجع نفسه، ج1، ص 14.
(2) المصدر السابق، ج1، ص 234.
(3) المصدر نفسه، ج1، ص 252.

يعود التأويل الفاسد للشريعة إلى عدم الاستناد إلى عادات العرب اللغوية، والأخذ بالـــرأي الذي لا يعتد بالكليات الشرعية وهي الثابت الذي لا يتحول كذلك القياس علـــى غير أصل كمن يتخذ إماما في التشريع لم يأتي به كتاب ولا سنة ولا إجماع ولا استدل عليه دليل العقل بموجب القياس ويبدو أن كل المذاهب التي زاغت عن الشريعة قد اتخذت لها سبيلا إلى البدعة بواسطة تأويل فاسد لم يجر مجرى الدليل السليم.

أول ما يمس تأويل الفاسد في عملية تحويله للمعاني هو العمل التكليفي، فمدارك الفهـــم الخاطئ تنقلب مباشرة على فعل المكلف فتحوله من العمل بالمصلحة الشرعية كما نصها الشارع إلى العمل بمبدإ آخر غير مكلف به، وأشد ما يخافه الشاطبـــي هو الاصـــطناع وانقـــلاب الـــشريعة إلى تكليف وتجاوز لجوهرها الذي هو العمل ولعل الفلسفة التي ذمها الشاطبـــي تقع بين هذه الخطابات الجالبة للتكلف والاصطناع والتي لا يتلاءم خطابها النظري مع الطبيعة العملية للفعل الشرعي كما أنها لا تنسجم البتة مع الأغـــراض الـــتي لأجلها قامت الشريعة ضبطا للفهم الأمي الذي هو أساس الشريعة الإسلامية. يكون الوعي بموقع العقل في النظر الشرعي بوصفه تابعا وليس متبوعا يبرر موقـــف الشاطبـــي من الفلسفة، فهي خوض فيما ليس تحته عمل، والمسلم يتعوذ من علـــم لا يـــنفع، ثم هي تكلف واصطناع يخرج المكلف عن قصده الأول وهو التعبد والعمـــل بمقتضى الأمر الشرعي إلى الخوض فيما ليس فيه عمل وهذا لتعقد مسالكها، وهي تشوه لمعطى الأمية التي هي قوام التشريع الإسلامي ولذلك ينبغي أن يحتبس الفهم الجمهـــوري عـــن مسالك الفلاسفة في النظر العقلي المصطنع فهي تزيف مواقع الأمية لدى الفهم الجمهوري وتحول دون التعبد بالقصد الأول الذي لا يستدعي السؤال عن الماهـــيات وهكذا يقدم لنا الإمام الشاطبـــي حدود الفلسفة، ويطالب بتجاوزها لأنها تـــشتت التكلـــيف المبني على مجرد العمل الشرعي، وتبعده عن مراميه في الحفاظ على مقاصد الشريعة[1].

أمـــا التأويل الصوفي فإنه بعيد الغور ومتشعب المرامي، إذ الرموز المستخدمة في خطابـــه من الولاية إلى الكرامة تتجاسر لتكون إماما في العمل الشرعي، ثم أن التأويل الصوفي والتأويل الشيعي الباطني يشتركان في زحزحة الحقيقة من سياقها وكذا اعتبار الـــنص مجازا يمكن في كل الأحوال تأويله بمقتضى ما يبتغيه الصوفي أو الإمام المعصوم

(1) المرجع نفسه، ج1، ص 41.

إنهما قادران على قراءة أسرار اللغة وإخراجها عن حقيقتها ثم أنهما ينشئان خطابا آخر يبدو أنه قائم وراء الخطاب الشرعي وبواسطة جملة أدلة ينقلب الخطاب السري هو الخطاب الحقيقي ليبعد الخطاب الحقيقي عن سياقه فلا يؤدي أغراضه الصحيحة.

لا يعني موقف الشاطبي من التصوف في عصره شجبا للتصوف برمته فهناك تصوف سني موزون بميزان الشرع[1]، وسيكون المحاسبي والجنيد نماذج يقتدى بأفعالهما، فهي لم تنأى عن النص وعن أقوال الرسول وأفعاله وسارت في هدي صحبه أما غير ذلك فإن الصوفي قد يحتل مقام النبي أو مقام الإله كما حدث مع الحلاج بما يملكه من قدرة على الكرامة وعلى احتلال الولاية وعلى وهم الناس بالقدرة فيصبح شارعا مقام الشارع، ويعلل الشاطبي مثل هذا التحول إلى اختلاط النوايا في التصوف بما أنه يعود إلى أمر باطني «فربما أُدْعِيَتْ الولاية لمن ليس بولي، أو إدعاها هو لنفسه، أو أظهر خارقة من خوارق العادات هي من باب الشعوذة لا من باب الكرامة، أو من باب السحر»[2]، مثل هذا التلبيس لن يقتنص سوى الجمهور الذي سيتشابك لديه الفهم فليزم عنه فساد دينه، وتجدر الإشارة هنا إلى أن الشاطبي يرى أن بلاد الأندلس والمغرب كانت براءة من التصوف وطرقه المنحرفة قبل دخول الشيعي الذي ظهر على أيدي الفاطميين فإليه يعود رواج هذه الطرق الفاسدة بينما كانت الأندلس والمغرب تعمل بمذهب السنة على طريقة الإمام مالك و لم تداهمه آفات البدع[3]، والظاهر أن الشاطبي قد أدرك الصفة المشتركة بين التصوف والتشيع فكلاهما يتعمل بالتأويل الباطني الذي يرى فيه الغزالي استبدال للإيمان بالكفر دون التصريح بذلك وهذا لغاية في النفس المتعملة بالباطن وصرف الحقيقة إلى مجاز شوه الشرع وحمله من معنى إلى آخر ولذلك يوجز الغزالي أغراض الباطنية من التأويل قائلا: «والقول الوجيز فيه أنهم لما عجزوا عن صرف الخلق عن القرآن والسنة صرفوهم عن المراد بهما إلى مخاريق زخرفوها واستفادوا وربما انتزعوه من نفوسهم من مقتضى الألفاظ إبطال معاني الشرع، وبما زخرفوه من التأويلات تفيد إنقيادهم للمبايعة والموالاة وأنهم لو صرحوا بالنفي المحض والتكذيب المجرد لم يحظوا بموالاة الموالين، وكانوا أول المقصودين

(1) الشاطبي: **الاعتصام**، ج1، ص 208.
(2) المرجع السابق، ج2، ص 278.
(3) المصدر نفسه، ج2، ص 225.

المقـــتولين»[1]، وهـــنا يـــوطد الغزالي -وهو ما يذهب إليه الشاطبـــي أيضا- العلاقة الـــشديدة بـــين السياسة ومثل هذه المذاهب المنحرفة فغايتها السلطة دون غيرها وهنا أيـــضا يبرز المشروع السياسي للغزالي وكذلك الشاطبـــي في الدفاع عن وحدة لأمة ودرء ســـبب التـــشتت والفـــرقة خاصة في عصر الشاطبـــي إذ الأندلس تعاني حملة الاســـترداد النصراني، ولذلك سيكون هناك مجال لتضييع المصالح مع مهاترات الصوفية إنما الموقف المجتمعي استدعى وحدة الأمة ضبطا لمصالحها الدنيوية والأخروية، استعدادا للـــدفاع والجهاد أمام حملة الإسترداد النصرانية إذ التأويل الصوفي بما يستدعيه من كتم للأســـرار والخلوة والتشديد والعمل بالعزيمة والدعوة إليها والخلط بين الأحكام يعيق الـــسبيل نحو بيان للمصالح الصحيحة الجالبة لصلاح الأمة ولذلك يعمد الشاطبـــي إلى نقـــد أصول التصوف التي اعتمدوها وصفا لمشروعية خطابهم وأحقيته في الحديث عن الشرع.

لقـــد لاحظ الشاطبـــي أن الولاية التي يقول بها الصوفي قد جعلته يحتل مصاف النبـــي وصحبه وهل هناك ولاية إلا ولاية السلف الصالح؟ كما يؤشر إلى ذلك الفقيه الغرناطـــي وهو مسنود إلى مرجعية سلفية تؤمن بأن الخلف لن يأتوا بأفضل مما أتى به الـــسلف، إذ إدعـــاء الولاية حصّل نيل عصمة تشبه عصمة الإمام في الدعوة الشيعية والترقي في مصاف التعظيم إلى حد جعل رؤيا الشيخ مصدرا للتشريع، ومصدرا للأمر والنهي الشرعيين وهو ما عمل الشاطبـــي على دحضه بالدليل العقلي والدليل النقلي، وهـــذا اعتبارا لمدى خطورته على التشريع واتفاق الصوفية على إضافة مصدر آخر إلى التشريع وهو الذوق[2].

قـــد أرجـــع الشاطبـــي الفهم الخاطئ عند الصوفية لما هو شرعي إلى قلة فقههم للـــشريعة، واعتمادهم ثنائية في الخطاب الشرعي الحقيقي، وهي خاصة بهم لا يدركها دارك إلا من دخل في طرقهم وهي طرق ذات اصطناع تنأى بكثير عما سنه الشارع، أمـــا الوجه الآخر للخطاب الشرعي فهو ما تدركه العقول الأخرى وتعمل جوارحها بأوامـــره وهي لا تلزم الصوفية بما أنها لا تقع إلا وفق مدارك العامة حتى وإن كانوا من الراسخين في العلم وهنا يردّ الشاطبـــي هذه الثنائية المزعومة عند الصوفية عندما يقرر

(1) الغزالي: **فضائح الباطنية**، المكتبة العصرية، لبنان صيدا، ط1، 2000، ص 59.
(2) الشاطبـــي: **الموافقات**، ج2، ص 208.

بـــأن «الـــشريعة بحـــسب المكلفين كلية عامة بمعنى أنه لا يختص بالخطاب بحكم من أحكامهـــا الطلبـــية بعض دون بعض، لا يتحاشى من الدخول تحت أحكامها مكلف البتة»[1].

ســـيقوض الـــشاطبـــي هذه الدعوة الصوفية التي تزعم التفرد وخصوصية الفهم والإدراك، وذلك ببيانه الوصف الشمولي للشريعة، وأنها لا تخص فئة خاصة بالخطاب، إنما هي بعثت بالحنفية السمحة للكافة كان عيا أو فهيما، وهنا تأتي مشروعية التجربة الأمية التي تتخذ وسائل في الفهم والإفهام لا تتعدى حدود الإمكان الأمي الذي يستند علـــى الـــبراءة الأصـــلية ودون اعتبار لقسمة الخاصة والعامة وإذا كانت الشريعة ما أنـــزلت إلا لمصالح العباد، فهي تلائمهم جميعا وهم على وصف الأمية اللهم ما يختص بالرســـول، فهذا أمر لا يتعدى إلى عموم الخطاب، وإن كان إجماع الصحابة قد جعل وبواسطة القياس بعض أفعال وأقوال النبـــي تنتقل من الخصوص إلى العموم، ولم يفعل الصحابة هذا التحول من الخاص إلى العام، إلا وهم موقنون وعن طريق الدليل الشرعي أنهم لا يخترقون الفهم الصحيح للدين. لقد كان مرمى الشاطبـــي ببيان تفرد الرسول بأعمـــال دون عمـــوم المكلفين هدما للأصل الصوفي القائم على كتم الأسرار والتميز ببعض التكاليف دون عامة الناس، مما يعني «أنه لو جاز خطاب البعض ببعض الأحكام حـــتى يخص بالخروج عنه بعض الناس، لجاز مثل ذلك في قواعد الإسلام أن لا يخاطب بهـــا بعض من كملت فيه شروط التكليف بها، وكذلك الإيمان الذي هو رأس الأمر، وهذا باطل بإجماع»[2].

علـــى الـــرغم من تفرد الرسول بخطاب يميزه كنبـــي، فإن من الخطاب الشرعي خطـــاب تعـــدى النبـــي إلى عموم الأمة، فخوطبت بما خوطب به النبـــي وقد درج الـــشاطبـــي على بيان مبدإ التعدي من الخاص إلى العام في التكليف بواسطة أدلة من الكـــتاب تعني أن الشريعة عامة، وأنها خطاب للخاصة والعامة على حد السواء، وهنا كـــان مقـــصود الشاطبـــي رفع مبدأ عمل به التصوف وهو إسقاط التكليف عن من اختـــرق الحجاب وانكشف له السر وبان له الباطن ودحضا لمثل هذا الموقف يستخدم الشاطبـــي البرهان بالخلف، ليسقط مزاعم الصوفية في التفرد، ويبيّن عن تهافت القول

(1) المرجع نفسه، ج2، ص 186
(2) المصدر نفسه، ج2، ص 188.

بالحكم الخاص[1]، ويؤكد على أن التكليف عام ليس من جهة أشخاص بعينهم إنما من جهة القدرة أو عدمها، لذلك يسقط مثل هذا التكليف عن كل من ليس له قدرة من صبيان ومجانين حتى لا تجرى الشريعة على نموس يقوضها من أساسها، وهو التكليف بما لا يطاق، هنا يزول اعتقاد كل من يظن «أن الصوفية جرت على طريقة غير طريقة الجمهور، وأنهم امتازوا بأحكام غير الأحكام المبثوثة في الشريعة، مستدلين على ذلك بأمور من أقوالهم وأفعالهم»[2]، حتى إذا انشطرت الشريعة إلى شطرين، ما هو خاص بالصوفية وما هو عام يجري مجرى العموم على غيرهم، وأنت ترى أن في مثل هذه القسمة يبدو التجلي الواضح للتأويل الفاسد الذي سنته الصوفية، وصدقت نفسها بما بثته من مزاعم مخالفة للشريعة.

يقود الخطاب التكليفي المزدوج الخاصة والعامة إلى سؤال عما إذا خُصّ البعض من المكلفين بمناقب دون البعض الآخر في الممارسة الشرعية؟ والظاهر أن أبا إسحاق في تركيزه على هذه الخصوصية الصوفية قد استجاب لأسباب كانت واسعة لانتشار في عصره تحصر تجلى المناقب لدى أصحاب الطريقة دون غيرهم من المكلفين، فهل هذا يعني أن الأوصاف الخلقية والآداب الشرعية التي هي زبدة كل ممارسة شرعية تتصف بها فئة من المكلفين دون أخرى؟ يفند الشاطبي جواز انحصار الأوصاف المنقبية في طائفة من المكلفين دون غيرهم وهو مستند إلى الدليل الشرعي من كتاب وسنة ليخلص إلى أن ما تميز به الرسول ﷺ، من مناقب مخصوص بها من جهة التصريح الرباني قد تعدت إلى عموم الأمة لتتمكن منها[3]، وأن «تتبع الشريعة [...] يدل على أن أمته تقتبس منه خيرات وبركات وترث أوصافا وأحوالا موهوبة من الله تعالى ومكتسبة»[4]. وبهذا يتهافت مبدأ الإقصاء في المناقب على البعض من المكلفين دون البعض والذي كان إدعاء للصوفية وذريعة إلى ترويج سلطتها على العامة متخذة الوسيلة لإبانته على أنه ميزة تحصل بواسطة المسلك الصوفي القائم على دربة يمكن إدراجها في جنس التكليف بما لا يطاق وهو دافع إلى اندراس الشريعة.

---

(1) المصدر السابق، ج2، ص 186.
(2) المصدر نفسه، ج2، ص 189.
(3) أنظر، المصدر نفسه، ج2، ص ص 189-197.
(4) المصدر نفسه، ج2، ص 197.

خلاصة القول أن التأويل الصوفي بما يقدمه من نمذجة مزدوجة ظاهرها تلبس بالشرع وباطنها جريان على الهوى يعد من أنكى التأويلات التي لها أثر بعيد الغور على الفعل الشرعي وهذا عن طريق ذلك التبديل الذي تحتمله التأويلات لصورة التكلف الصحيح، والفقيه الغرناطي يخشى ما يخشاه من هذا التبدل ما دامت العامة ترمق ما يفعله الصوفي المبتدع من أساليب في الانقطاع والعبادة والزهد جاعلة إياه قدوة في العمل تحملها من التكليف الصحيح إلى تكليف آخر لا يعمل إلا على التوغل والتشدد يحصّل العمل بما لا يطاق وهو سبيل نحو الانقطاع وزوال الشريعة.

يحصر الشاطبي علة الفرقة في الدين والتي مزقت العقيدة كل ممزق وبالتالي نتج عنها ثلاث وسبعون فرقة كل تدعي النجاة وسلامة الإيمان في تأويل فاسد للدين الصحيح حصّل بدعا كلية منها بدعة التحسين والتقبيح العقليين وبدعة الخوارج في قولهم لا حكم إلا لله[1]، أما الشيعة الباطنية الذين مثلهم بالمغرب العبيديين فقد كان توغلهم في التأويل بدعة سرت في الشريعة جزئياتها وفروعها، فلقد طوع هؤلاء تأويلا أجازوا به إسقاط التكليف عن آل البيت وكأن الخطاب الشرعي خطاب مزدوج منه ما للمكلفين وهم الذين حجب عنهم باطن هذا الخطاب ومنه ما لغير المكلفين الذين انبلج أفقهم على رمزية الخطاب وفكوا شفرته بما تيسر لهم من إدراك لباطنه فأحّل لهم ما لم يحّل لغيرهم، وفي هذا السياق، يذكر أبو إسحاق قائلا: «ويحكى عن الشيعة أنها تزعم أن النبي ﷺ، أسقط عن أهل بيته ومن دان بحبهم جميع الأعمال وأنهم غير مكلفين إلا بما تطوعوا وأن المحظورات مباحة لهم كالخنزير والزنا والخمر وسائر الفواحش، وعندهم نساء يسمين النوابات يتصدقن بفروجهن على المحتاجين رغبة في الأجر، وينكحون ما شاؤوا من الأخوات والبنات والأمهات، لا حرج عليهم في ذلك ولا في تكبر النساء، وهؤلاء العبيديين الذين ملكوا مصر وإفريقية»[2]، ولقد اخترقت الشيعة باب الدين الصحيح عندما ادعت أن العامة هم المكلفين بالأعمال الشرعية أما الخاصة فمرفوع عنهم التكليف وهم الذين يحسنون قراءة الباطن وسر الكلام ويصلون إلى رموز الخطاب بما يسمح لهم بتجاوز الخطاب إلى بديل آخر يعد بالنسبة للشاطبي أس التأويل الفاسد.

---

(1) الشاطبي، **الاعتصام**، ج2، ص 313.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص 302.

لعل من الذين تمرسوا بالتأويل الفاسد وكان لهم سبيل نحو البدعة المهدي ابن تومرت الذي ذمّ أراءه الشاطبي وحمل عليه لأنه حول الشريعة من يسر ورحمة وسماحة إلى عنت وقسوة وغبن إذ أحدث هذا المهدي في بلاد المغرب بدعا شتى شملت العبادات والعادات لا تجرى على سنن الشريعة الإسلامية البتة[1]، والحق أن مثل هذه البدع التي شملت الفرق الإسلامية مردها إلى اختلاف في التأويل وعمل بالتأويل الفاسد ولقد رد الشاطبي سبب اختلاف المسلمين إلى فرق وشيع في «أن يقع الاتفاق في الدين، ويقع الاختلاف في بعض قواعده الكلية وهو المؤدي إلى التفرق شيعا»[2].

مهما كان موقف الشاطبي من الفرق والشيع التي اختلفت في كليات الشريعة والتي عددها الحديث في ثلاث وسبعين فرقة فإنه سيجمل أسباب الابتداع الذي هو مظنة التأويل الفاسد في عاملين أساسيين.

أ. فساد اللسان العربي وأخذ العربية على غير المعهود العربي وسلامة اللسان كانت ميزة الفقه في عهوده الأولى، الذي سيجعله ابن خلدون سالفا داخل المرحلة الأولى للتشريع حيث لم تؤصل أصول الفقه إذ السليقة الأولى للمسلمين من الصحابة كانوا في غنى عن تدوين أدوات العلم لأن فطرهم لم تتحول بعد عن المرحلة النبوية، ومثل هذا الفساد الذي اعترى اللسان العربي يعد عاملا أولا في التأويل الفاسد ومن ثم في ظهور البدع وهو ما يبرره الشاطبي قائلا «ولعلك إذا استقريت أهل البدع من المتكلمين أو أكثره وجدتهم من أبناء سبايا الأمم، ومن ليس له أصالة في اللسان العربي»[3].

ب. عدم تفقه في مقاصد الشريعة مما أدى إلى الأخذ «ببعض جزيئات الشريعة في هدم كلياتها»[4]. وفي سبيل تأسيس تناسق مناسب تتألف الجزئيات والكليات تأليفا منطقيا ويعود الشاطبي إلى حقلين أساسيين في كل عملية فهم للنص الشرعي ثم تأويله وهما في البدء ضبط أدوات اللغة العربية وطبيعتها وبيان شكل دلالتها ما دام هذا النص عربي ونزل على معهود العرب ثم التأصيل

(1) المصدر السابق، ج2، ص 337.
(2) المصدر نفسه، ج2، ص 395.
(3) المصدر نفسه، ج2، ص 398.
(4) المصدر نفسه، ج2، ص 396.

للاســـتقراء الذي يؤلف آليات منهجية ترعى تشاكل الصلة البنائية بين الجزيئات والكلـــيات، إنه عمل للاجتهاد وشأن الراسخين في العلم والشاطبـــي يعد من هؤلاء الذين تمكنوا من إحكام المحكم المتشابه.

2-التأويل الصحيح -الاجتهاد وتأسيس مقاصد الشريعة-

كـــل نـــص يقتضي الفهم، والفهم هو حاصل خطاب يتجه من المُخَاطِب إلى المُخَاطَب، وتتمظهر ماهية كل نص في تبيين شيء ما يزمع المُخَاطِب بثه للمُخَاطَب وأثناء بعثه الخطاب لا يستغني البتة عن استخدام آليات للإفهام تتفاوت حسب طبيعة النـــصوص وتتنوع في النص الواحد وتقوم في سبيل ضبط أغراض النص ومراميه غير أنـــه في أســـلوب فهـــم هذه الأغراض ينبثق إشكال شائك يبدأ أولا بالسؤال عن المخاطبين بالنص هل يستوون فهمًا؟ إن الاستواء المطلق في الفهم معدوم لذلك يبقى مجـــال اختلاف هؤلاء بسبب تمايز مقاصدهم الخاضعة للظروف الخاصة وهنا يترجح التأويل ويصبح ضرورة في وعي خطاب النص، هنا تخلق جملة من التأويلات المقبولة والمـــرجحة والمفروضـــة وأمام زخم التضارب يحضر مطلب أساس وهو ضبط معيار التأويل.

كـــل تلخيص للفكرة الثاوية في الموافقات والاعتصام يصرح بأن الشاطبـــي قد راعـــه انـــشطار الأمة بفعل الفهم الخاطئ للنص ولا محالة أن كل فهم خاطئ سيجد وراءه تأويـــل وهـــو أســـاس البدعة التي أحدثت ضحالة في ممارسة المصلحة الشرعية وجعلتها نهبا للأهواء، هنا يبحث الشاطبـــي عن المعيار الذي يعد فيصلا للاحتكام في شأن الاجتهاد لتبرز لديه مقابلة صميمية بين البدعة والأصل وهو الذي يعني به ما هو ثابـــت والمعـــيار الذي يبين التأويل الصحيح من التأويل الفاسد وبموجب هذا الأصل يكون علم الشريعة ذو خواص ثلاث العموم والإطراد، الثبوت من غير زوال أن يكون حاكما لا محكوما عليه[1].

إن تحـــصيل وبـــناء العلم المحكم هي من المهام الرئيسية للراسخين في العلم وهم الخاصـــة الـــذين خصهم النص الشرعي بالمنـــزلة الرفيعة بما لهم من قدرة التوقيع بعد

(1) الشاطبـــي، **الموافقات**، ج1، ص ص 54-55.

النبـــــي عن رب العالمين أليس هم القائمون على استنباط أحكام لم يصرح بها النص فكان الاجتهاد، إنهم بهذا أعلم بالخطاب الشرعي وأدرك بأدواته ثم مقاصده. هو مقام للخاصـــة يجعـــل الـــسؤال عما يقابل هذه الرتبة أمرا ملحا فما شأن العامة في العمل الاجـــتهادي؟ ألـــيس إلـــيهم يوجه العمل بالأحكام الشرعية؟ إبرازا لمقام العامة عند الـــشاطبـــي نذكّر بالدعاوي الحزمية والرشدية وكيف تم لقاءها مع تلك الشاطبية مع الاخـــتلاف في كـــيف الاجـــتهاد على اعتبار أن هذه الفئة يجب أن تحمل على ظاهر الـــشرع إذ ما يهمها من الخطاب الشرعي هو ما كلفت به من أوامر ونواهي، ومن ثم فمن الواجب إبعادها عن الجدلين وكل أولئك العاملين على تشغيب التكليف جاعلين مـــنه تجـــربة، للـــتكلف والاصطناع حاملين إياه إلى ما يعطله وهنا يصر الشاطبـــي وبالمـــسلك الرشدي على ضرورة مخاطبة العامة بما يتوازن ودواعي الامتثال والقائم في حدود إدراكها الطبيعي[1].

يـــصر الشاطبـــي على ضرورة أن تحمل العامة في كل خطاب يوجه إليها على وضعها الأمي وهو أليق بها وهنا تحضر تجربة السلف الصالح في فهم الخطاب وتأويله وهو فهم وتأويل لا يعمل إلا في إطار إغناء تجربة الفعل لديهما وسيكرر الشاطبـــي ممثلا في الاعتصام وفي الموافقات قصة تأديب عمر بن الخطاب ضبيع لأنه تحدى أمرين أساسيين في فهم الخطاب الشرعي عمل بهما السلف الصالح **الأول** تمثل في عدم أخذ اللغـــة العـــربية طبقا لتقاليدها التعبيرية من مجاز وتشبيه وكناية واستعارة، وهنا يبرز الـــشاطبـــي قـــول عمـــر بـــن الخطاب «يا أيها الناس تمسكوا بديوان شعركم في جاهليـــتكم فـــإن فيه تفسير كتابكم»[2]، إنه ديوان يمكن من الكشف عن الأدوات الطبيعـــية للغة العربية أما عن **الثاني** فإنه تمثل في التشغيب وكثرة السؤال فيما لا ينفع فـــإن كل فهم للخطاب أو تأويل له يجب أن ينخرط مباشرة في خدمة ما تحته فعل. وخدمة لما تحته عمل لن يترك ما يؤول من الشرع بدون معيار وإحكاما لما تحته عمل لابـــد أن تكـــون أصـــول الفقه قطعية فما هي طبيعة التأويل الصحيح وآلياته عند الشاطبـــي؟

---

(1) انظـــر ابـــن رشـــد، **فـــصل المقـــال**، ص 59. وانظر كذلك: الشاطبـــي، **الموافقات**، ج1، ص 39.

(2) المرجع نفسه، ج1، ص 37.

أ. العامة والتأويل -حمل العامة على الامتثال-

لا يعني إلحاح الشاطبي على أن تكون العامة بمنأى عن كل ما يشغب العمل ويعطل التكليف وعن السؤال فيما لا يقع في قدراتها العقلية انقاصا لمنزلتها وإبعادا لها بل إن الشاطبي يدرك أن العامة هي عموم الأمة وهو الذي أخذ همها مأخذا تنظيما لمصالحها إذ لا يرمى الاجتهاد إلا إلى ضبط التكليف وهو نظام حاكم على الخاص والعام وإذ فسد فهم العامة فسدت الشريعة بل قد تندرس فبالعامة تستقيم الممارسة الشرعية ذلك لكثرتها ولأنها تكوّن عامة الأمة. وهنا يلح الشاطبي بأن تبعد العامة عن الأساليب الصعبة في الفهم قائلا في مثل هذه الأساليب «وذلك التحدث مع العوام بما لا تفهمه ولا تعقل معناه فإنه من باب وضع الحكمة غير موضعها»[1]. وعليه، فمن الواجب أن لا تخاطب العامة إلا طبقا لما يقتضيه فهمها ويحدد الشاطبي جنس هذا الفهم، فيقول بأنه أمي إنه على البراءة الأصلية، حيث تتموضع تجربة إدراك بسيطة تلتزم عندما يدركها التبليغ فتنهض مباشرة للعمل ولأجل الحفاظ على مثل هذه البراءة يدعو الشاطبي إلى حبس كل تأويلات عن العامة ومخاطبتها بما يتوازن مع أميتها الأصلية وهو ما يغني التكليف لديها تثبيتا على ما كان عليه السلف الصالح وهنا يوجه الشاطبي طبيعة كل سؤال ليكون سؤال يفيد العمل «وأنه لا ينبغي السؤال إلا فيما يفيد في التعبد لله»[2].

من بين الخطابات التي من الواجب حبسها عن العامة كل تلك الخطابات التي تأسست على السؤال عن طبيعة الأشياء والتوغل فيها دون اتباع ذلك بالعمل كالفلسفة مثلا وبعض العلوم التي تكتفي بالتكلف والتصنع دون تحقيق المراد من العلم وهو طلب العمل، إذ «إن ما لا ينبني عليه عمل غير مطلوب شرعا»[3]. إن ما ينبني عليه العمل هو الفيصل بين العلوم أما العامة فلا تأخذ من هذه العلوم إلا ما يليق بها توجيها للتكليف، هكذا تكون كل صلة بين العامة وكل عمل للعقل الناظر في الشرع معدومة وهو الأمر الذي يجعل منها مبعدة عن كل أوجه التأويل الصحيح منه ناهيك عن الفاسد فللعامة الامتثال بالتكليف عملا وللخاصة النظر والعمل على بيان وسائل

---

(1) الشاطبي: **الاعتصام**، ج2، ص 280.
(2) الشاطبي: **الموافقات**، ج1، ص 34.
(3) المرجع نفسه، ج1، ص 38.

عقلية لضبط مصالح هذه العامة وهي الوظيفة التي رسمها ابن رشد ثم الشاطبي، وعين حدودها كلاهما بالنسبة لمقابلة للخاصة مع العامة، فالتأويل عمل الخاصة وهو ما خلص إليه ابن رشد قبل الشاطبي: «فقد تبين لك من هذا أنه ليس يجب أن تثبت التأويلات الصحيحة في الكتب الجمهورية فضلا عن الفاسدة والتأويل الصحيح هي الأمانة التي حملها الإنسان فحملها وأشفق منها جميع الموجودات»[1]. بهذا سيكون القول المشترك بين ابن رشد والشاطبي هو أنه تم الخوض بين الخاصة والعامة في مسائل الشرع التي هي واقعه في مجال التصديق الخاص، فكان إطلاع العامة بقضايا العقيدة التي بسطها علماء الكلام من تأويلات منها الصحيحة والفاسدة سببا لفرقة الأمة وتمزقها كل ممزق.

يكون الجامع المشترك لفصل المقال والاعتصام أمرين بينين الأول تمثل في عمق مسؤولية العالم وشعوره بالغربة والحزن وهو يلحظ فساد الفهم وعجز الإفهام على التعمل بالاستدلالات الصحيحة، أما الثاني فهو ناتج عن الأمر الأول، إذ الشريعة قد تشكلت وفقا للأهواء الفاسدة فحصل تمزق داخل الأمة وتبعثر مصالحها ثم ما كان لهذا التبعثر من انهيار مجتمعي وسياسي جعل من هذه الأمة نهبا للسقوط والتراجع فكان عصر الشاطبي عصر لزوالها في أندلس اختلطت مصالحها بمفاسدها.

لقد كان ترتيب الفهم وإصلاح أسلوب الإفهام مركز العمل العلمي عند كل من ابن رشد والشاطبي، فكان أن جمعهما جامع واحد البحث في طبيعة الفهم الجمهوري أولا ثم بناء وجه الاستدلال الذي يليق بهذا الفهم الجمهوري، ولأجل هذا يدقق فيلسوف قرطبة في طبيعة هذا الفهم ليقول في شأنه أنه «صنف ليس من أهل التأويل أصلا وهم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب وذلك أنه لا يوجد أحد سليم العقل يعرى من هذا النوع من التصديق»[2]. أما الفقيه الغرناطي فيجعله فهما على الأصالة واصفا إياه بالأمية «أن هذه الشريعة أمية لأمة أمية»[3]. ألا ترى بأن سلامة العقل الرشدية والأمية الشاطبية يؤديان وحدة المعنى في أن للعامي قدرة فقه الخطاب الشرعي وفقا لأساليبه المبثوثة دون النزوع إلى التشغيب والجدل ولذلك يحضر

(1) المرجع السابق، ص ص 59-60.
(2) المرجع السابق، ص 56.
(3) الشاطبي: **الموافقات**، ج1، ص 36.

السؤال عن طبيعة هذه الاستدلالات الشرعية التي يدركها العامي ويعمل بأوامرها دون الحاجة إلى ما يفرق وحدة الفهم؟

ينتهي كل من ابن رشد والشاطبي إلى نهي كل مخاطب عن مخاطبة العامة بجملة استدلالات مشغبة كعلم الكلام والتصوف والفلسفة، إذ لا قبل للأمي بمثل هذه الأساليب التي تبعد مراد الخطاب الشرعي كما فعل الأشاعرة والمعتزلة وأبو حامد الغزالي الذي شرح للعامة ما هو محظور فأفسد عليهم وعيهم[1]، ولا ريب أن موقف الشاطبي من مهدي المغرب الذي أطلع على الأشعرية الغزالية يجلي بما هو كاف الرأي الذي يكرسه الشاطبي في مصنفاته، إذ من الضرورة مخاطبة العامة بوسائل تنأى عن كل أساليب التكلف المفسدة للعقيدة والشريعة والتي تجعل للبدعة سبيلا تتسلل منه إلى التكليف لتفسده.

لا اختلاف إذن بين ابن رشد والشاطبي في ضرورة حجب كل تأويل عن العامة ووجوب تمييز الخطاب المتجه صوب العامة بالبساطة واليسر وعدم التبعثر في دروب التعقيد المفضي إلى انفصام عرى الفعل التكليفي، فهو الأسلوب ذاته الذي خاطب به الشرع الفهم الإنساني العامي والذي يقتضي سلامة العقل وبمصطلح الشاطبي إنه أمي على البراءة الأصلية، لكن إذا بادر العامي بالسؤال عن طبيعة بعض المفاهيم المبثوثة في الشرع فكيف تكون الإجابة؟ يكون ذلك بأن «يعمد إلى الكتاب العزيز فيلتقط منه الاستدلالات الموجودة في شيء مما كلفنا اعتقاده ويجتهد في نظره إلى ظاهرها ما أمكنه من غير أن يتأول من ذلك شيئا إلا إذا كان التأويل ظاهرا بنفسه أعني ظهورا مشتركا للجميع»[2]. وهكذا يُحمل الشرع على ظاهره ويوجه في كل مشروع لتفسيره أو تأويله للعامة إلى المعاني القريبة القائمة على البيان البسيط دون إخلال بعادة اللسان العربي ولذلك يبين الشاطبي أسلوب الخطاب الموجه إلى العامة بأنه أسلوب تقريبي يعتمد إما على الحس أو المقدمات العقلية الضرورية المؤلفة لكل فهم بشري «فيحصل فهم الخطاب مع هذا الفهم التقريبي حتى يمكن الامتثال وعلى هذا وقع البيان في الشريعة [...] فإذا التصورات المستعملة في الشرع إنما هي تقريبات الألفاظ المترادفة وما قام مقامها من البيانات

(1) ابن رشد: **فصل المقال**، ص 53.
(2) المرجع نفسه، ص 62.

القريبة»[1]. ويحيل كل من ابن رشد والشاطبي إلى ذلك السبيل الذي نهجه الرعيل الأول من الصدر الأول وفقا للاصطلاح الرشدي وهو السلف الصالح طبقا لاصطلاح الشاطبي إلى ضرورة الإقبال على الامتثال بالتكليف دون النزوع إلى مطلب التأويل نيلا للكمال السلوكي وتحصيلا للسعادة في الدنيا والآخرة، وأخيرا ألا ينكشف أمام ناظرينا ذلك الموقف المالكي الداعي إلى العمل وتجاوز كل مهاترة جدالية في العقيدة قد ميز مواقف فيلسوف قرطبة وفقيه غرناطة؟ لعلنا قد نزيد في مطلب المقاربة التي قد تجلي المرجعية الرشدية والشاطبية في بيانها لطبيعة الفهم العامي وصلته بالتأويل لنعمد إلى ذلك الموقف الحزمي الذي طالب عبر التوجه الظاهري بضرورة درء كل وعي زائف والتمرس في فهم الخطاب الشرعي بمعايير مضبوطة وواحدة للفهم وهي الحس وضرورة العقل والشرع[2].

ب. الخاصة والتأويل -الاجتهاد والإبانة عن ضوابط التكليف-

لأجل الوقوف على الثابت من الخطاب الشرعي يلح الشاطبي على اعتبار أمرين خطيرين في كل تأويل صحيح لهذا الخطاب، حمله على طبيعة اللغة التي يخاطب بها، فبها يتم الفهم والإفهام ثم أن كل تأويل يجب أن لا يخرج عن مقتضى مقاصد الشريعة من ضروريات وحاجيات وتحسينات لذلك يؤكد الشاطبي بأن كل مؤول لابد له «أن يأخذ الاستدلال مأخذ أهله العارفين بكلام العرب وكليات الشريعة ومقاصدها»[3]. واعتبارا لهذين الشطرين ردّ الشاطبي المذهب الظاهري لأنه تجاوز لطبيعة اللغة العربية فلها خصائص مميزة في تبيين دلالاتها ثم أن حمل الخطاب الشرعي على الظاهر يبدو ردا لهذا الخطاب نحو العبث لأن ذلك لا يستوفي مقصود الشارع، كما أن الشاطبي أدرك ضحالة التأويل الباطني، فهو الذي ادعى أن كل خطاب له ظاهر وباطن وأن الحقيقة تكمن في هذا الباطن ويبدو أن هذا التأويل الباطني قد رفض جملة وتفصيلا السياق اللغوي والسياق التاريخي (تجربة السلف) ومقاصد الشريعة.

---

(1) الشاطبي: **الموافقات**، ج1، ص ص 38-39.

(2) ابن حزم: **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، مكتبة دار عكاظ، الرياض، السعودية، ط1، 1982م، ج1، ص ص 41-42.

(3) الشاطبي: **الاعتصام**، ج1، ص 160.

ينتمي أبو إسحاق إلى التيار الذي يعترف بأن هناك في الشرع ظاهرا وباطنا ما يؤول وما لا يؤول غير أن القول بما لا يؤول لا يعني تركيبا عبثيا للغة العربية فالمعنى الظاهر يبين عن ذاته عبر قواعد اللغة العربية وعبر امتثاله لمقاصد الشريعة وهو سياق محمول عبر الفهم الأمي الذي هو قاعدة معتبرة عند الشاطبي في فهم الخطاب الشرعي، أما المعنى الباطني فلا يمكن تجاوزه وهو من مقتضيات الاجتهاد وهو أيضا يجري مجرى الإحكام اللغوي على معهود الأميين ويتفق ومعطى المقاصد العامة للشريعة وضبطا لما يؤول يكرس الشاطبي كغيره من الأصوليين مجموعة من المفاهيم الأصولية مؤكدا على ذلك الكيف الذي يضبط به المحكم والمتشابه قائلا «و إذا تؤمل هذا الإطلاق وجد المنسوخ والمجمل والظاهر والعام والمطلق قبل معرفة مبايتنها داخلة تحت معنى المتشابه كما أن الناسخ وما ثبت حكمه المبين والمؤول والمخصص والمقيد داخلة تحت معنى المحكم»[1]. ولأجل نيل غايات التأويل الصحيح يجب اعتبار مايلي:

-مراعاة اللغة وتقاليدها التعبيرية والدلالية

حرصا على ضبط فحوى الخطاب الشرعي يجعل الشاطبي من بين مقاصد الشارع وضع الشريعة للإفهام بمعنى أن الشارع قصد معنى ما فبثه عبر دلالة لغوية وهي هنا دلالة اللغة العربية فكل بيان لهذه الغاية لن يكون إلا عبر فقه القواعد التعبيرية لهذه اللغة، ولا ريب أنها لغة لها ما يميزها في أسلوبها التبليغي وعبر دلالاتها التعبيرية المميزة، ولذلك ينبغي لكل من أراد أن يفهم خطاب الشارع ويدرك مقاصده أن لا يتجاوز أول خطوة وهي فهم الصيغ الأسلوبية لهذه اللغة «فإن قلنا إن القرآن نزل بلسان العرب وإنه عربي وإنه لا عجمة فيه، فبمعنى أنه أنزل على لسان معهود العرب في ألفاظها الخاصة، وأساليب معانيها، وأنها فيما فطرت عليه من لسانها تخاطب بالعام يراد به ظاهره وبالعام يرد به العام في وجه والخاص في وجه وبالعام يراد به الخاص والظاهر يراد به غير الظاهر وكل ذلك يعرف من أول الكلام أوسطه أو آخره، وتتكلم بالكلام شيء أوله عن آخره، أو آخره عن أوله؛ وتتكلم بالشيء يعرف بالمعنى كما يعرف بالإشارة، وتسمى الشيء الواحد بأسماء كثيرة

(1) الشاطبي: **الموافقات**، ج3، ص 63.

والأشـــياء الكثيرة باسم واحد وكل هذا معروف عندها لا ترتاب في شيء منه هي ولا من تعلم بعلم كلامها»[1].

لقـــد قطـــع الشاطبـــي بخطورة وظيفة اللغة في الفهم والإفهام ثم التأويل، ولذلك سيحرص على ضبط ماهية هذه اللغة وتمكنها التبليغي مبينا عما قد تؤديه من معاني وفقا لـــدلالاتها اللفظـــية، وهنا يعمل الشاطبـــي على إيلاء اللغة خاصية أداء الدلالة المحصلة للمعـــاني المؤدية إلى الوفاق ووحدة الفهم فعلى الرغم من الخصوصية التعبيرية للغة العربية فإنهـــا تـــدل دلالة قاعدية على معاني أصلية وهي«التي يشترك فيها جميع الألسن، وإليها تنتهـــي مقاصـــد المتكلمين»[2] بهذا تفسح الدلالة الأصلية وحدة الفهم الإنساني وإمكان الـــوفاق وفهـــم الخطاب، أما عن الدلالة التبعية فهي خادمة للدلالة الأصلية، «فهي التي يختص بها اللسان العربي»[3]، ولقد أدى هذا التقسيم إلى زيادة في إحكام الوظيفة الدلالية للغـــة وما تؤديه هذه الدلالة في وحدة المعاني المحصلة من الخطاب ومن ثم فإن الشاطبـــي قـــام بتأســـيس المعيار الأول في كل عملية فهم وإفهام وتأويل للخطاب الشرعي وكل إختراق لهذا المعيار بعني عبث بالخطاب الشرعي والدخول في التأويل الفاسد.

- مراعاة الفهم البشري الطبيعي

أول اعتـــبار يجب التسليم به هو أن التبليغ الشرعي قصد في الإفهام عموم البشر إذا «الأحكـــام والتكليفات عامة في جميع المكلفين»[4]من المؤكد أن هؤلاء المكلفين قد تـــراتبوا في سلم يميز بينهم في قوة الفهم وفي الانتماء العرقي، أو الدرجة الاجتماعية، ولكن على الرغم من هذا التراتب، فهم مجتمعون على وسائل الإدراك الطبيعي ثم على مبادئ العقل التي لا تتصور أن زيد حاضر وغائب في الزمان نفسه والمكان نفسه.

يـــصف الـــشاطبـــي الشريعة قائلا:«هذه الشريعة المباركة أمية»[5]. وبغية إدراك صـــائب لمعطـــى الأمية يجب طرح المفهوم المعاصر والسلبـــي للأمية جانبا، لنعمد إلى التجربة الإنسانية الأصلية التي لم تتراكم فيها الآراء و لم تتكلس فوقها طبقات من الوعي

(1) المرجع السابق، ج2، ص 50.
(2) المرجع نفسه، ج2، ص 51.
(3) المصدر نفسه، ج2، ص 51.
(4) المصدر نفسه، ج2، ص 189.
(5) المصدر نفسه، ج2، ص 53.

المستمد من استدلالات غريبة عنها بمعنى أن «الأمي منسوب إلى الأم وهو الباقي على أصل الولادة الأم و لم يتعلم كتابا ولا غيره، فهو على أصل خلقته التي ولد عليها»[1]. لا ريب أن هذا الأمي الذي لا يكتب ولا يقرأ يمتلك أدوات الإدراك والفهم والنزوع إلى تحصيل المصالح الطبيعية، ولذلك يكون هذا الأمي مزود بأساسين الأول هو الإحساس وما ينجم عنه من حساسية بديهية تعمل باللذة والألم وهي دافعة إلى جلب المنافع ودفع المضار ومن ثم إدراك المصلحة والمفسدة والترجيح بينهما وهو ما يفسر وعيه للترغيب وللترهيب عندما خاطبه الشارع، أما الثاني فهو «العلم بالبديهيات وهو علم بالمبادئ العقلية التي تؤلف قواعد عقلية بها يستقيم الفكر كالجزء أقل من الكل»[2]. ومثل هذا العلم هو الذي مكنه من إدراك عدم تناقض الخطاب الشرعي ثم مكنه من فهم علاقات المصالح من ضرورية وحاجية وتحسينية، والحق أن هذا التدرج في الفهم هو التدرج عينه الذي استخدمه الخطاب القرآني في عملية إفهام المخاطبين حيث كان الصعود من إحساس يستقرأ جملة من المحسوسات المدركة نحو المعقول المستقرء جاعلا من الذهن وهو في حالته الطبيعية متمكنا من الارتقاء بضرب من الاعتبار إلى غائية تهمين بعد ذلك على كل الخطاب ثم تحمل هؤلاء المخاطبين صوب العمل وهو السبيل الذي فقهه السلف الصالح وعمل به وكرسه في عملية الفهم والإفهام وعليه يكون كل تأويل مجاوز لمعطي الأمية تأويل فاسد لأنه تخطي للوسيلة الطبيعية لكل تبليغ بشري، إذ الدخول إلى عملية التأويل بوسائل غريبة ورمزية مشفرة تعني الوقوع فيما لا يطاق وبمراعاة البراءة الأصلية للفهم الإنساني يضع الشاطبي حدا للتأويلات الباطنية من صوفية وشيعية وغيرها ليجعل السلف الصالح أفضل من استثمر هذه الميزة من الفهم البشري ومن ثم إدراك غاية الخطاب الشرعي إذ كان يقصد أيسر السبل في الإفهام داعيا إلى العمل بهذا الفهم قبل الدخول في كل عملية تشغيب تعطل الفعل وتفسده.

- مراعاة مقاصد الشريعة

كل تأويل صحيح يجب أن لا يقع بالتناقض أو بالهدم على مقاصد الشريعة إذ اعتبار مساق الجزئيات الظنية، دون رابط مع مساق الكليات القطعية يعني هدم

(1) المصدر نفسه، ج2، ص 53.
(2) المرجع نفسه، ج1، ص ص 39-40.

المقاصد الشرعية، هذه المقاصد هي نفسها المصالح التي بدونها يترجح العدم على الوجود وهو أمر شاهد على الصلة المكينة بين النص والواقع مما يعني أن كل تأويل فاسد ينتهي بلا ريب إلى تهارج وتمارج معليا لكفة العدم على الوجود إنه الأمر الذي جعل الشاطبي يصر على ضرورة إنزال الأحكام الشرعية بحسب أحوال الوقت بحيث تحصّل تآلفا بينها وبين المكلّف تزيد من صلاحه وليس العكس ولذلك نجده حريصا على مثل هذه العلاقة في قوله:«إن الأحكام إذا كانت موضوعة لمصالح العباد، فالعباد بالنسبة إلى ما تقتضيه من المصالح مرآة، فلو وضعت على الخصوص لم تكن موضوعة لمصالح العباد بإطلاق»[1].

إن تثبيت الكليات والإبانة عن مقاصد الشريعة عمل اجتهادي إنه عمل الخاصة الراسخين في العلم العارفين به على التحقق القادرين على بيان مقصوده، واستزادة في بيان طبيعة هؤلاء النظار المتحققين بالعلم يحيل الشاطبي إلى تجربة مميزة في العلم إنها تجربة السلف الصالح فهم أفضل أنموذج لكل من نظر في علوم الشريعة فاتصفوا بها على الكمال[2]، ولعل اتصافهم بالكمال يعود إلى أن العلم لديهم أصبح وصفا خلقيا لأنهم جمعوا بين العلم والعمل فتحدد مقصدهم على اعتبار العلم إمام في العمل وإلى مثل هؤلاء يعود الفضل في تأسيس الأدوات الاجتهادية التي تعصم الذهن من الزلل ومن تم التأويل الفاسد.

لقد كان تأسيس مقاصد الشريعة خطوة تأصيلية هدفت إلى عصمة ذهن الناظر في علوم الشريعة من كل زلل، وما يزيد من هذه العصمة قوة أنها تعلمت بالوصف القطعي للأصول وهو الوصف الذي نتج عن الاستقراء إذ منذ المقدمات الأولى للموافقات يعلن الشاطبي أن أصول الفقه قطعيه وهو أمر ناتج عن دليل الاستقراء.

دليل الاستقراء هو الآلية التي حصلت بنية مميزة للشريعة تحددت مقاصدها في المحافظة على الضروريات والحاجيات والتحسينات وهو الآلة التي مكنت من تآلف لمعاني النصوص الشرعية وفق ضرب من الوحدة جعل المعاني تتسق وتؤلف مفهوما كليا وهذا ما يحدده الشاطبي قائلا«لما إنبنت الشريعة على مقصد المحافظة على المراتب الثلاث من الضروريات والحاجيات والتحسينات وكانت هذه الوجوه المبثوثة

(1) المرجع السابق، ج2، ص 187.
(2) المصدر السابق، ج1، ص 65.

في أبـــواب الـــشريعة وأدلـــتها، غير مخصصة بمحل دون محل ولا بباب دون باب ولا بقاعـــدة دون قاعدة، كان النظر الشرعي فيها أيضا عاما لا يختص بجزئية دون أخرى، لأنهـــا كليات تقضي عل كل جزئي تحتها»[1]، وهكذا يؤدي الاستقراء المعنوي وظيفة أساســـية وهي الوقوف على المعاني ويشهد أن الشريعة هي جملة معاني ظاهرة لا تؤول وتحمـــل على السياق الذي ورد فيه وأخرى باطنة وهذه المعاني الباطنة تتجلى بمراعاة المعايير التالية:

أ. حمل اللغة على تقاليدها التعبيرية الخاصة وما تقتضيه من ميزات أصلية.

ب. العمل بالمنطق الأصولي الذي يبين السياقات اللفظية والمعنوية ويؤلف بينها.

ج. عـــرض جملة المعاني الظاهرة والباطنة على تجربة ممارسة مميزة وهي تجربة السلف الصالح والتقريب بين المعاني المستخلصة والسيرورة الحية لهذه التجربة.

إذن فـــإن الاســـتقراء المعنوي يعمل عل التناسب بين المعاني الظاهرة والأخرى الباطـــنة وفق السياق الذي وردت فيه دون العودة بالهدم لجزء على الآخر، ثم إن هذا الاســـتقراء الذي يخلص في نهاية المطاف إلى تأليف جملة مقاصد ذات الوصف القطعي يجعل أهم معيار على صحة هذه المقاصد تناسبها والفطرة الإنسانية ونهوضها بالصلاح الإنـــساني إذ غايـــتها الحفـــاظ على المصالح في حالتها الحية التي تمد الوجود بالصورة الـــصالحة في حده الفردي والمجتمعي وهنا تعم مكارم الأخلاق الدين والدنيا وسيحيا الفاعل تكامل تواصلي بين العاجل والآجل.

لعل هذا الضبط المنهجي المحكم للاستقراء بما يؤديه من وفاق بين المعاني الظاهرة التي لا تؤول والأخرى الباطنة التي تؤول ليؤسس في نهاية المطاف كليات حاكمة على الـــشريعة حكمـــا دقيقا يحيل إلى السؤال عن طبيعته إذا كان ناتج عن ضرورة معرفية للمـــشروع الرشدي البرهاني؟ لا ضير من الإجابة عن هذا السؤال ولكن هذه الإجابة سترجأ إلى فصل لاحق.

ج. التأويل والكشف عن الحقل الأخلاقي في الخطاب الشرعي

لقد عملت الوظيفة البنائية للاستقراء في حقل مميز هو حقل الشريعة، ولقد تفطن الشاطبـــي إلى مزيد من الإحكام لهذا الحقل- وقد أسعفه في ذلك الاستقراء المعنوي-

(1) المرجع السابق، ج2، ص ص 3-4.

فأبـــان عـــن دلالته بمزيد من الوضوح، إنه حقل جامع بين فاعلين أساسيين بهما فقه الخطـــاب الشرعي وفي تحديد مقاصدهما يتجلى مقصود هذا الخطاب ويبتعد عن كل تأويـــل فاســـد، إذ الفاعـــل الأساسي هو الشارع، وقد وصفه الشاطبـــي بالطبيب الأعظم[1]. وهو الذي أنـــزل هذه الشريعة بمقتضى جملة أحكام أمرية لتنتهي إلى كونها إضـــافة إلى أنهـــا شرعية فهي قيمية تعتمد على مبدأ الموازنة بين معيارين هما الصلاح والفـــساد، أما الفاعل الآخر فهو المكلف الذي يدخل في العمل بهذه الأحكام مرجحا ذاتـــه بـــين الصلاح أو الفساد، وذلك في حالة الممانعة. هذه الثنائية الجامعة بين نظام الأوامـــر والنواهي ميزتها أنها تعمل في حقل سلوكي معيارها الأول هي الممارسة وهي ممارسة شاملة لأعمال القلب والجوارح وهنا يولي الشاطبـــي العناية بهذا المكلف معتبرا «الأعمـــال بالنـــيات والمقاصد معتبرة في التصرفات»[2]. ويبين أبو إسحاق عن مجال التجربة الوجدانية والعقلية للمكلف في قدرتها على وعي الخطاب ثم العمل به حتى في مـــيدان المسائل العقدية يجب على المكلف أن يدركها لأجل العمل وليس لأجل مجرد الـــسؤال لذلك يجب أن تكون مثل هذه المسائل ميسورة للفهم قريبة من تجربة العمل، وهـــو مدار قوله: «أما الاعتقادية فإن تكون من القرب للفهم والسهولة على العقل، بحـــيث يـــشترك فـــيها الجمهور ومن كان ثاقب الفهم أو بليدا، فإنها لو كانت مما لا يدركـــه إلا الخواص لم تكن الشريعة عامة، ولم تكن أمية، وقد ثبت كونها كذلك فلا بد أن تكون المعاني المطلوب علمها واعتقادها سهلة المأخذ»[3].

لقـــد اتخذ المقصد موقع المركز في النظر الشرعي عند الشاطبـــي وإذ ما تم تعمق دلالة المقصد فإنه يحيل إلى بناء مؤسس على معاني شرعية وعقلية متعاضدة[4]، ألا ترى أن تحـــصيل مفهوم المقصد لم يكن إلا بضرب من الرؤية المعتمدة على التأويل لبواطن النصوص وفقا للمعايير التي سبق ذكرها فأبانت عنما أراد الشارع تحصيله من الخطاب حتى في حالة سكوته. وحين ذلك تم فقه الخطاب بإبانة لكل قصود الشارع وهذه في الحق ممارسة تأويلية عملت على تجاوز الظاهر المتعثر إلى بيان الباطن المؤتلف بغية تقرير

(1) المصدر السابق، ج3، ص 10.
(2) المصدر نفسه، ج2، ص 246.
(3) المرجع نفسه، ج2، ص 88.
(4) المصدر نفسه، ج1، ص ص 19-20.

بـــأن الشارع قصد من وضع الشريعة ابتداءا إصلاح العباد في الدنيا والآخرة، وهو هنا عين صرف للنص إلى ما يحتمله من معاني[1].

بمـــا أن الـــشارع هو الطبيب الأعظم فإن تجلي قصده لن يكون إلا عبر الممارسة العملية للمكلف والذي يمتاز بوصفين إنه على وصف الفطرة وهو أيضا مريد وهو سر فقه الخطاب الشرعي من طرف هذا المكلف والدخول للعمل وفقه.

إتمامـــا لبيان قصد الشارع يعمل الشاطبـــي على تقسيم هذه المقاصد إلى أربعة قـــصود، وهـــي قـــصود إذ ما تم تدبرها نجد أنه هدف منها أن تكون سبيلا لدخول المكلـــف إلى الممارســـة الشرعية نيلا للحظوظ التي نصها الشارع تنصيصا بالفلاح في الحال والمآل، وهو مراد الخطاب الشرعي برمته إن هذه القصود التي بين بها الشاطبـــي أغـــراض الـــشارع من إنـــزال للشريعة تتماهى مع كل نسق أخلاقي ولذلك كانت كـــشفا عن الحقل الأخلاقي للخطاب الشرعي وهي تؤدي الحقل الدلالي للأخلاق في الشريعة الإسلامية كما يسمح به التأويل الصحيح وهي كما يلي:

إن قصد الشارع إرادته في تحصيل مراد ما وهو هنا الصلاح والنظام الأخلاقي هو نظام إرادي غايته جلب قيمة ما وهي وإن اختلفت بحسب المعايير غايتها خير الإنسان ولذلك يكون

أ. قـــصد الـــشارع في وضـــع الشريعة ابتداءا هي الغاية من الشريعة برمتها وهي الـــصلاح في العاجـــل والآجل، فكان أن أدى هذا القصد الأول وظيفيا النظام القيمي في الخطاب الشرعي.

ب. قـــصد الـــشارع في وضع الشريعة للإفهام يؤلف فحوى التجربة الوجدانية التي يتلقاها المكلف عبر معنى دلالي تؤديه وظيفيا اللغة التي تم بها الخطاب وعند تلقيها ينـــزع المكلف إلى قبول القيم الملتقاة والعمل بها.

ج. أما قصد الشارع في وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها وقصده في دخول المكلف تحت حكمها فإنها مقاصد تؤدي وظيفيا تجربة الإلزام الخلقي.

أما مقاصد المكلف فإنها تمثل الجهاز الأخلاقي الذي يدفع المكلف كفاعل أخلاقي لكـــي يتلقى الخطاب والعمل به ثم أخذ ثماره، وقصد المكلف يعني أنه فاعل ذو إرادة وإرادتـــه لـــن تعلو على إرادة المشرع لأنه يمتاز بالعبودية التي تسقط الحظوظ العاجلة

(1) صديق بن حسن القنوجي: **أبجد العلوم**، ج2، ق2، ص 184.

وتـــبادر بالنية في الدخول إلى الممارسة الشرعية وهنا لا محال سيكون حظ المكلف هو إتمام سلوكه بمكارم الأخلاق.

هكذا كان التأويل عند الشاطبـــي ناتج تجربة تاريخية شهد عليها مايلي:

- فرقة الأمة اختلال للمصالح.
- فساد السلطة العلمية وتحالفها مع السلطة السياسية فزاد الأمر في اختلال المصالح.
- صعود تيار التصوف وهو ما أنبأ عن فساد الدين والدنيا وخلخلة النسبة بينهما.
- لقـــد لاحظ الشاطبـــي أن الإسلام في عهوده المتأخرة أصبح نظاما طقسيا تجاهل الجزء الصميمي وهو الأخلاق ففصل بين الدين والدنيا وهو ما يعني تجاهل حقيقة البعـــثة المحمديـــة التي صرحت بأنها تتميم لمكارم الأخلاق. فكانت المقاصد لحمة صـــحيحة في قلب الاجتهاد بين الأخلاق والفقه ولذلك تضمن النسق الاستدلالي للموافقات النسق الأخلاقي.

رابعا: المرجعية الكلامية لأسرار التكليف:
-من التوحيد إلى التكليف-

قبل حين توقف أمام ناظرنا الحكم فيما يختص بالانتماء الكلامي للفقيه الغرناطي سألنا الموافقات وسألنا الاعتصام السؤال المعتزلي فبان لنا أن الإجابة ستحكم بأن الشاطبي كان معتزليا بما أن التسليم بالمصلحة في البدء والترجيح لمعقولية التعليل قد اتخذ النصرة للفكر الاعتزالي مما يعني أن النسقية الاستدلالية ستنتهي حتما إلى الانتصار للتحسين والتقبيح العقليين وما يلزم عنها من قضايا هي لزوم ضروري لمن يتمرس بالفكر الاعتزالي نصرة للعقيدة الإسلامية.

لكن بله كان القول بالمصلحة طبقا لهويتها المعتزلية فإن الشاطبي بعد ما رد الأشعري مقوضا لدعواه الكلامية النافية لكل تعليل سيكمل نسقه الاستدلالي بالمخرج الأشعري، إذ حضر لديه بعد حين بما تضمنه من أسبقية الشرع على العقل وتوقيف العقل عن كل حكم وبراءته المطلقة أمام الشرع فكان من ثم نفي للسببية والقول بالتجويز والاقتران بين السبب والمسبب.

لقد تجاوز الشاطبي النسقية الاستدلالية للمذهب الكلامي، أكان معتزيا أو أشعريا وذلك بعدم الوفاء لخصوصية المذهب ويعني ذلك انتقال من مقدمات ضرورية سلم بها هو أو خصمه للحصول على نتائج تستوفي ما سلم به منذ البدء، إذ القول بالصلاح وهو قصد الشارع بمعنى تفسير لعلة نزول الشرع مقولة معتزلية لم ينتج عنها تأسيس الشرع على العقل ولا القول بالتعليل الذاتي فكانت المسلمة الأولى معتزلية ولكن مطالبها اللاحقة كانت أشعرية. أمام توقف هذا الحكم وأمام هذه الحالة الشاطبية تأتي المصادر التي أرخت لحياة الشاطبي الغرناطي -وهي على قلتها- لكي لا تؤشر لأي من انتماء كلامي له وتغمض دونه النظر إذ هي لا تتحدث البتة إذا ما كان معتزليا أو أشعريا وهو ما يعني أننا أمام مطارحة عقلية تطالب بسرعة الكشف عن الانتماء الكلامي لأبي إسحاق الشاطبي، ذلك أن المطلب ملح بما أننا بصدد تأسيس تأصيل للأخلاق في الفكر العربي الإسلامي

بقـــراءة للنظـــرية الأصولية للشاطبـــي ومثل هذا التأسيس يلوح بالضرورة المنهجية للكشف عن المبادئ الأولية التي حركت نسق المقاصد بما أنه لا إنفكاك عن المبادئ الميتافيـــزيقية الـــتي تعني أنها مبادئ نظرية تتناسق والمبادئ الأخلاقية لتقدم حدودها وتلتزم بمحدداتها[1]، وعلم الكلام هو مجال هذه المبادئ الميتافيزيقية في الفكر العربـــي الإسلامي.

قبل البدء في عملية استقصاء لمعطيات متن الموافقات ومتن الاعتصام والتي قد تبين عن الموقف الكلامي للفقية الغرناطي فإنه من الضرورة أن نجهز ذواتنا لمثل هذا الموقف وقد وضعنا في الاعتبار المعطيات التالية:

أ. لم يخـــضع الـــشاطبـــي للـــضرورة المنطقـــية والاســـتدلالية لأي مـــذهب كلامي.

ب. تجـــاوز الشاطبـــي للمناظرة الكلامية مهما كانت بنيتها الاستدلالية في مداخل التأصـــيل لأصول الفقه هذه المناظرة التي كان الأصوليون يستهلون بها مصنفاتهم فتلـــزم عنها مواقفهم التأصيلية في أصول الفقه، وأنظر في ذلك كتاب المستصفى للغـــزالي وكـــتاب الإحكـــام في أصول الإحكام للآمدي حيث تنتج المواقف الأصولية عن استهلال بالمواقف الكلامية وترد الأولى إلى الثانية.

ج. موقـــف الـــشاطبـــي مـــن كل القضايا التي لا تعود بالفائدة على الفقه وآدابه الـــشرعية لـــذلك يوقف الشاطبـــي القضايا الكلامية التي أدت إلى خلاف في المـــسائل الأصـــولية علـــى أن تكون من صلب علم أصول الفقه لتكون مسائل عاريـــة، وهـــنا تعتبر الشاطبـــي المسألة العارية مسألة متوقفة عن العمل ومن ثم فهـــي غـــير ذات بال في المباحث الأصولية والمسألة العارية هي عارية عن الفعل وقضايا علم الكلام من جنسها.

د. التخفيف والتهوين من الخلاف الذي تحيل إليه المناظرة المعتزلية الأشعرية[2]، وبعد ألا يعـــود هـــذا الموقـــف مـــن علم الكلام إلى مرجعية خاصة تميز بها المغرب والأندلس. وقد تفسر إلى حد بعيد الأساس الكلامي لمقاصد الشريعة.

---

(1) René le senne: **traite de morale générale**, P.U.F,3 eme édition, 1949, p 688.

(2) الشاطبـــي: **الموافقات**، ج2، ص 35.

1-عقائد الملة في الثقافة الأندلسية

كل بحث في حفريات علم الكلام لا محال سيحيل في البدء إلى قضية التنوع العقدي الذي جلب الجدال في القضايا العقدية، ومن ثم الدفاع عن العقيدة الجديدة أمام الاختلاف الإثني والعقدي والحضاري الذي تختص به المنطقة التي كانت محل نزول هذه العقيدة، إنه ما جعل المدافعين يؤسسون العقلي جذرا للعقدي حتى يمكن المنافحة وهزم الخصم والنصرة للآراء. ثم أن البحث في حفريات علم الكلام سيحيل أيضا إلى قضية الخلاف حول السلطة والذي هو حاصل التحول من العقيدة إلى القبيلة كما خلص إليه العقل السياسي العربي[1]. حيث بدء الصراع بين قيم العقيدة وقيم المنفعة فتحولت الإمامة وهي السلطة بالتعبير الإسلامي إلى عنصر فرقة قسمت الأمة منذ البدء إلى فريقين يتحكمان إلى كتاب الله إنه الحكم عينه الذي حصل انشطار وفرقة تعدادا أصل له أصحاب الفرق بالحديث الذي نبأ بافتراق الأمة إلى ثلاثة وسبعين فرقة.

لابد من الاعتراف بأن هذه الحفريات تكشف عن ذاتها في جغرافيا مشرقية وفي تاريخ مشرقي، ولعل مثل هذا السبق المشرقي من البداهة بما كان، فالمشرق مهبط التجربة الإسلامية النواة العقدية والسياسية ومنه انطلق الفاتحون نحو المشرق والمغرب وجغرافيتهم وتاريخهم متغلغلان في دعوتهم مما يعني أن المشرق ألف معين العالم الإسلامي برمته، أولا عن طريق اللغة العربية التي مثلت الوعاء الموحد والمشترك لتنقل تلك التجربة الإسلامية الأولى ثم أن الرحلات مثلت معينا آخر حمل خبرات المشرق إلى المغرب ورددها لتكون المتون المشتركة في ثقافة واحدة. سيخبرنا صاحب نفح الطيب عن ذلك الذهاب والأياب بين المشرق والأندلس فهذا أبو الوليد الباجي الذي أقام في بغداد والموصل أخذا علم الكلام عن أبي جعفر السنماتي «فبدع في الحديث وعلله ورجاله وفي الفقه وغوامضه وخلافه وفي الكلام ومضايقه»[2].

غير أنه وعلى الرغم من التقارب بين المشرق والمغرب بما فيها الأندلس إلا أن هذا الأخير لم يشهد ذلك النزاع العقدي بين الفرق التي نبتت في أرض مشرقية غلب

---

(1) الجابري: **العقل السياسي العربي**، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 1991، ص 79.

(2) المقرّي: **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، ج2، ص 71.

عليها التنوع في العقائد التي كانت قبل الإسلام وثارت فيها الفتن بسبب النزاع حول السلطة الذي ارتفع تأججه بذلك الارتباط بين الدعاوى المذهبية والدول المتعاقبة على الحكم كالدولة العباسية والدولة الفاطمية ونزاعهما السني الشيعي.

يبدو أن فك الارتباط السياسي المبكر بين المشرق والمغرب بصعود نجم الدولة الأموية في الأندلس وأفول الطموح العباسي في المغرب والأندلس جعل المد الأيديولوجي كمستلزم للدعوة العباسية يتأرجح بين الوجود حينا والعدم أحايين أخرى. بمعنى أن الصراع المذهبي بين الفرق المتنازعة كان خافتا في المغرب والأندلس وإن حصل حدوثه فهو إفراز مشرقي أراد نفوذا في المغرب والأندلس كالدعوة الشيعية والدعوة الخارجية[1]، ولقد كان اختيار الدولة الأموية مذهب الإمام الأوزاغي إماما في الفقه ثم عودتها إلى مذهب الإمام مالك نزوع إلى الإسلام الفاتحين واعتماد للحديث في الفتوى وتكريس لدعوة مناقضة للدعوة الفاطمية والأخرى العباسية.

لم يكن الانفصال السياسي بين المشرق والمغرب نهاية لسلطة الأول على الثاني إنما استمر التواصل بينهما ليكون ثقافيا خاصة من جانب العقيدة والفقه وهو البعد الذي لم يتجاوز الأطر المشرقية فهذه عينة من المغرب وهي القيروان تعرف شكلا من الجدل العقدي والفقهي يماثل ذلك الذي كان دائر رحاه في المشرق إذ «كان في إفريقية تحت حكم الأغالبة نقليون متحمسون وعقليون في المدن الكبرى، وخصوصا القيروان [...] وكان الولاة يتأثرون بالخلافة في بغداد متبعين آراء الخلفاء في الأمور الدينية وقد عين بعضهم قاضيا من العقليين المعتزلة القائلين بخلق القرآن»[2]. وعلى الرغم من هذه المماثلة بين المشرق والمغرب إلا أن الجدل العقدي في المغرب والأندلس لم يتطور ليتخذ شكل المذهب المؤسس كما وجدناه عند البغدادي بالنسبة للأشعرية أو عبد الجبار المعتزلي بالنسبة للاعتزال.

هكذا يمكن القول بأن التيارات الفكرية والعقدية التي تردد لحنها في المغرب والأندلس لم تتمكن من إقامة أي شكل للهيمنة تكتسح بها الساحة الثقافية المغربية

---

(1) أنظر في ذلك ابن عذارى المراكشي: **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب**، دار الثقافة، بيروت، لبنان، دط، دت، ص ص 149-317.

(2) الفرد بل: **الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي من الفتح العربي حتى اليوم**، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط3، 1987، ص 123.

الأندلسية عامة فقد انتهت الدعوة الباطنية مع دولة العبديين و لم تستطع إمالة العقيدة في المغـــرب والأنـــدلس إلـــيها، كذلك كان الحال بالنسبة للمعتزلة فقد «ظهر في الأندلس بعض الناس يعتنقون الاعتزال [...] ولكن كان كل هؤلاء قليلين بالنسبة لمن يعتـــنق مـــذهب مالـــك»[1]، فقد أرسل واصل بن عطاء بعض من أتباعه إلى نشر الاعتزال في المغرب فكان لهم وجود بالقيروان وامتداد إلى المغرب الأوسط وبالذات في تهارت ثم امتدت إلى طنجة، غير أن هذه الدعوة تراجعت و لم يتم لها الامتداد أمام النـــــزعة العقدية التي امتاز بها المغرب[2]، أما الأشعرية وإن كانت قد دخلت بلاد المغـــرب مبكرا كغيرها من التيارات العقدية الأخرى إلا أنها لم تجد لها أثرا فاعلا إلا مـــع رجلين حملاها من المشرق وهما المهدي بن تومرت وأبو بكر بن العربـــي ولقد رجع هذا الأخير بمؤلفات الباقلاني والجويني إمام الحرمين والغزالي[3]. غير أن موقف بن العربـــي من تصوف الغزالي ومن موقفه الكلامي الذي بثه بين العامة فكان ظهيرا لـــدعاة أفسدوا المذهب تعين لنا سبيلا في طبيعة أشعرية بن العربـــي، أما ابن رشد فيعلن تذمره من عقائد الملة وعلى رأسها الأشعرية لأنها أفسدت العقيدة بما بينته من اســـتدلالات خاطئة كما يبعث موقف الشاطبـــي من المهدي بن تومرت أكثر من سؤال حول علاقته بالأشعرية وكذا استخدام الدعاوي العقدية لأجل أغراض السلطة الـــسياسية مما يجعل موقف الشاطبـــي من علم الكلام محكوم برهانات شتى لها صلة بمـــوقفه مـــن البدعة وعلاقة البدعة بالخوض في العقيدة والتي يعد علم الكلام مجالها الخصب.

نظـــرا لهذه الحالة العقدية للمغرب والأندلس فلم يكن هناك تطورا لعلم الكلام مماثلا لذلك الذي عرفه المشرق ولقد أبان صاعد الأندلسي عن طبيعة الأندلس التي لم تكـــن لهـــا موروث ثقافي قديم بعث نفسه بعد دخول الإسلام ولذلك فهي «لم تزل عاطلـــة مـــن الحكمة إلى أن افتتحها المسلمون [...] وتمادت على ذلك أيضا لا يعني

---

(1) أحمـــد أمـــين: **ظهـــر الإســـلام**، مكتـــبة النهـــضة المـــصرية، القاهرة، ط7، 1999، ج3، ص ص 29-30.

(2) عـــبد المجيد النجار: **فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب**، دار الغرب الإسلامي، ط1، بيروت، لبنان، 1992، ص 18.

(3) عمـــار طالبـــــي: آراء **أبـــي بكر ابن العربـــي الكلامية**، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، دط، دت، ج1، ص 52.

أهلـــها مـــن العلوم إلا بعلم الشريعة وعلم اللغة»[1]. ولعل تلك القطوف المقتضبة التي نلقاها نتفا في طبقات الأمم لا تجلي إلى حد بعيد حال الصراع المذهبـــي في الأندلس ومدى تحوله إلى علم له أصوله وقواعده، ويبدو أنه كان يغلب على العلماء الأندلسيين طابـــع مميز أبعدهم عن كل اختلاف عقدي وصراع نظري حول العقيدة فقد شغفوا بالعلـــوم الطبيعية والرياضيات وهي علوم لا تنبني على أصول الجدال والمنازعة إنما هي علـــوم اتفاق ومعقولية وقد يكون لأحدهم انتماء كلامي بسبب رحلة إلى المشرق إلا أن اعتناءه بالعلم يؤلف المركز أما الانتماء الكلامي فيكون في المحيط مثل «يحي بن يحي المعـــروف بـــابن سمينة من أهل قرطبة كان بصيرا بالحساب والطب متحرفا في العلوم متفقا في ضروب المعارف بارعا في علم النحو واللغة والعروض، ومعاني الشعر والفقه والحديث والأخبار والجدل وكان معتزلي المذهب ورحل إلى المشرق ثم انصرف»[2].

لقـــد كـــان لغياب الموروث القديم وتوجه العقلية الأندلسية نحو العلم دورها في غـــياب ســـؤال كلامي مغربـــي أندلسي ضف إلى هذا موقف الفقهاء من العلوم التي كانـــت تبدو لهم غريبة لا تنسجم مع مذهبهم البسيط إذ كان له دور في بقاء العلم في الأنـــدلس علـــى البساطة ولقد كان لظاهرة إحراق المصنفات التي لا تنسجم وبساطة العقـــيدة دور في إخمـــاد الـــنفوس عـــن المناظرة في العقيدة ففي الغالب توصف هذه المصنفات بالإلحاد في الشريعة وخروج عن الملة[3].

في حالـــة استخبار هذه العقيدة البسيطة فإذا هي جامعة بين عقيدة السلف وهي عقيدة حملها الفاتحون إلى بلاد المغرب والأندلس وفقه المذهب الأوزاغي في البدء وهو مذهب يأخذ النصرة لمدرسة الحديث ويبتعد عن أقيسة الأحناف ذات الطابع الفلسفي وحـــين تحول الفقه في الأندلس إلى مذهب مالك ابن أنس وهو مذهب جامع بين أهل الحـــديث وأهـــل الـــرأي أعطى لإجماع أهل المدينة أهمية خاصة في الاستنباط ليصبح الإجماع ذو سلطة واسعة لم يتجاوز سلطة السلف[4]، لا ريب أن هذه السلطة هي التي

---

(1) صـــاعد الأندلسي: **طبقات الأمم**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1985، ص ص 155-156.

(2) المرجع نفسه، ص ص 161-162.

(3) المرجع نفسه، ص 164.

(4) أنخيل جنثالث بالنثيا: **تاريخ الفكر الأندلسي نقله عن الإسبانية حسين مؤنس**، مكتبة دار الثقافة الدينية، دط، دت، ص 414.

خـــولت للفقهاء التصرف أمام النـــزعات العقدية التي كانوا يعتبرونها مخالفة لعقيدتهم الأصـــلية ومبعـــثا للدعاية والصراع السياسي لذلك يؤكد صاحب المعجب أن هؤلاء الفقهاء اجتمعوا على «تقبيح وكراهة السلف له وهجرهم من ظهر عليه شيء منه وأنه بدعـــة في الـــدين وربما أدى أكثره إلى اختلاف في العقائد»[1]، وهو ما يجلي موقف الفكر الأندلسي من علم الكلام وبقاءه بمنأى عن الصراع المذهبـــي.

2-نقد علم الكلام في الثقافة الأندلسية

لم تـــتوطد دعـــائم التـــيارات الفكرية والسياسية التي كانت لها الأثر في محيط الـــصراع العقدي والإيديولوجي في البيت المشرقي في المغرب والأندلس، فلم يتمكن الـــدعاة بمخـــتلف أصنافهم من تدوير رحى الصراع العقدي والإيديولوجي في هذا الجـــناح مـــن العالم الإسلامي، إذ تحدد أثر هؤلاء الدعاة وهنا تميز الفكر المغربـــي الأندلـــسي بالاســـتقلالية عن الفكر المشرقي محافظا على عقيدة بسيطة لا تنحو نحو التعقيد، وهي العقيدة التي تعلق بها الفقهاء إلى حد التزمت وردوا كل مخالف لها لأن المخالفـــة مثار للتشغيب والفرقة وتجاوز لأهل السنة. لا ريب أن هذه النـــزعة التي تبحث عن إسلام الأوائل والتي تدفع كل تعصب مذهبـــي ونـــزوع إلى التقليد قد تجلـــت في مـــشاريع فكـــرية تغـــيب نقـــد علم الكلام متجهة إلى تفكيك أصوله الاستدلالية.

أ. الرد إلى النص والعقل عند ابن حزم

في زمـــان مـــشرقي كان فيه الأشاعرة من أمثال عبد القاهر البغدادي يصوغون حـــدود الدراية في المذهب الأشعري كان ابن حزم يؤسس مذهبا فقهيا أراد أن يحافظ بـــه على إسلام الأوائل مثل هذه المحافظة لن تتأتى إلا بالاعتماد على الظاهر والتركيز على النصوص وليكون للعقل دور في الترجيح العقدي والفقهي إنها دعوة إلى الأصول ضـــد القـــياس وتفريع الفقه على المذاهب الأربعة وهي أيضا عودة إلى أصول يونانية فيكون للعقل دوره الرائد لجلب البرهان الأرسطي، هذه الأصول هي التي حذت بابن حـــزم إلى أبطـــال القـــياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل هذه الخلاصة تعني

(1) عبد الواحد المراكشي: **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، ص 151.

«ضـــيق بالتعلـــيلات الخاطئة والباطنية المفتعلة وارتياح إلى البساطة الظاهرة هربا من تشابك الرموز»[1].

لا يعـــني المذهب الظاهري الحزمي إلا درء التمذهب وتحرير للعقل من الأوهام الـــتي تدفـــع كـــل متعصب إلى تقليد المذهب سواء أكان عقديا أو فقهيا وهنا تأتي مـــصداقية الظاهـــرية في الثقافة الأندلسية إذ عبرت عن خطر التمذهب وكذا تفريع المـــذهب الفقهي ثم أثر ذلك على فساد العقل وأخذه بالتأويل خلافا لظاهر الشريعة والعقيدة الصافية ليكون «دين الإسلام اللازم لكل أحد لا يؤخذ إلا من القرآن أو ما صـــح عن رسول الله ﷺ، أما برواية جميع علماء الأمة عنه عليه الصلاة والسلام وهو إجماع وإما بنقل جماعة عنه عليه الصلاة والسلام وهو الإجماع وإما بنقل جماعة عنه وهـــو نقـــل الكافـــة وإما برواية الثقاة واحد عن واحد حتى يبلغ إليه عليه الصلاة والسلام ولا مزيد»[2].

في الرد إلى النص والعمل بمبادئ الظاهر يختار ابن حزم الفرقة الناجية وهم، أهل الـــسنة من السلف الصالح إن هؤلاء يمتازون بأنهم لا يقيسون إذ القياس فساد في الدين ونفي للتوحيد فالقول بأن الخالق يفعل لعلة واضحة هو حياد عن التوحيد لذلك نجده يقـــول «فلو كانت ههنا علة موجبة عليه تعالى أن يفعل ما فعل لكان مضطرا مطبوعا أو مدبـــرا مقهورا لتلك العلة وهذا خروج عن الألوهية»[3]، وهو هدم صريح للعلة في ميدان الفقه.

لم تقتـــصر النقدية الحزمية على مجال الفقه بل تناولت الآراء الكلامية في الإسلام في إطـــار موقـــف تحليلي نقدي كرّ فيه على الفرق الإسلامية لأنها استخدمت براهين فاســـدة تخـــل بالمـــنقول والمعقـــول ولقد صنف هذه الفرق إلى أهل السنة والمعتزلة والأشاعرة والمرجئة والشيعة والخوارج ومن الملاحظ أن ابن حازم لم يكفر أي من هذه الفـــرق إنما عاملها بحسب قربها من أهل السنة بينما سيكفر الروافض والمتصوفة لأنهم خرجوا عن الأمة وهم كفار بإجماعها[4].

---

(1) إحسان عباس، **مقدمة كتاب الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم**، ج1، ص ص، ب ج.
(2) ابن حزم: **المحلى**، مطبعة النهضة المصرية، ط1، 1347هـــ، ج1، ص 53.
(3) المرجع نفسه، ج1، ص 4
(4) ابن حزم: **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ج2، ص 257.

إذن كان ابن حزم قد انصب في نقده لعلم الكلام على الأصول المعتمدة في كل فرقة من هذه الفرق فإنه أخذ هذا النقد انطلاقا من معيارين.

أ. مدى البعد أو القرب من أهل السنة وأهل السنة هنا هم الصحابة والتابعين وأصحاب الحديث ومن سعى سعيهم إلى الأصل وهو العودة إلى النص وإليه تردّ الآراء إذ «جملة الخبر كله أن تلتزموا ما نص عليه ربكم تعالى في القرآن بلسان عربي مبين لم يفرط فيه من شيء تبيانا لكل شيء وما صح عن نبيكم ﷺ، برواية الثقاة من أئمة أصحاب الحديث رضي الله عنهم مستندين إليه عليه السلام فهما طريقان يوصلانكم إلى رضى ربكم عز وجل»[1].

ب. مدى تطابقه مع الحس والعقل «ذلك [...] أنها ضرورات أوقعها الله تعالى في النفس ولا سبيل إلى استدلال البتة إلا من هذه المقدمات ولا يصحّ شيء إلا بالرد عليها، فما شهدت له مقدمة من هذه المقدمات بالصحة فهو صحيح متيقن وما لم تشهد له بالصحة فهو باطل ساقط»[2]، وأخذا بهذا المعيار يتبنى ابن حزم مواقف الفلاسفة لتكون بديلا عن مواقف المتكلمين لأنها أقرب إلى العقل والعلم من مواقف هؤلاء، إذ أراء المتكلمين أراء فاسدة لا يسندها لا الشرع ولا التجربة ولا العقل وذلك بالنظر إلى موقفهم من التجويز وقياس الشاهد على الغائب والجوهر الفرد.

الواقع أن ظاهرية ابن حزم أدركت وقع التقول في العقيدة وكذا دوافعه الإيديولوجية على الشريعة، ولذلك كان نقده لعلم الكلام والقياس من باب واحد، هو الفقه الظاهري الذي اعتنى بالرد إلى عقيدة السلف الصالح، وعلى الرغم من موقف الشاطبي من الظاهرية إلا أنه سعى المسعى نفسه العودة إلى تجربة السلف معيارا ولكن داخل الفقه المالكي الذي يعني القياس والاستحسان وإقرار التعليل.

ب. ابن رشد من نقد علم الكلام إلى تأسيس العقيدة على العقل

مع ابن رشد استمرت تلك النزعة الأندلسية التي وطد دعائمها ابن حزم من قبل، وهي النزعة التي كرست ضرورة البعد عن الجدل الكلامي، وطرح كل

(1) المرجع السابق، ج2، ص 275.
(2) المرجع نفسه، ج1، ص ص 41-92.

الحديث بلا طائل في ذات الله وصفاته والانكباك على ما يعين على التحقق من اليقين، ومثل هذه الغاية تعني حمل الشرع على ظاهره، واستخدام الحس والعقل، وسيكون لحمل الشرع على الظاهر نجاعته عند ابن رشد في دعوته الصريحة التي اعتنت بنقد النزعات -وعلى رأسها النزعة الغزالية- التي تُطْلِع العامة على التأويل، وهنا يؤكد فيلسوف قرطبة على ضرورة غلق أبواب التأويلات الكلامية دون العامة، وأن تحمل على الامتثال بظاهر الشرع ويكون الخطاب الموجه إليها خطاب محمول على التمثيل وهو الخطاب الذي وجهه إليها القرآن الكريم وأما عن عرض الشرع على العقل فهو عمل المتحققين بالشريعة هؤلاء المتحققين هم ذوي عقل برهاني بمعنى ما هم الفلاسفة.

إذا تم الربط بين **فصل المقال والكشف عن مناهج الأدلة** نجد أن هذا الأخير هو استمرار للأول فالكشف عن مناهج الأدلة حدد غايته في نهاية العنوان إذ أنه يرمي للكشف عنما جره التأويل الكلامي من زيغ وضلال ليكون البديل المقدم في هذا الكتاب بديلا عما وصل إليه علم الكلام الذي خاض في مستويات من الخطاب وأول ما لا يؤول ولقد أدرك ابن رشد الخطر الكلامي على العقيدة والشريعة معا خاصة أنه كان يعمل تحت رعاية الدولة الموحدية التي بدأت تناهض مشروع المهدي ابن تومرت، وهو المشروع الذي يساوي لديه إطلاع العامة على التأويل الكلامي.

استنادا إلى النتيجة المحصلة في كتاب **فصل المقال** وهي النتيجة التي عينت حدود النظر في الشريعة وأدوات هذا النظر، فإن الظاهر يُحمل عليه الجمهور ومداركه محصورة في الحس والمشاهدة ويتحدد الغرض في مستوى هذا الخطاب الجمهوري في العمل وحمل الجمهور على الفضيلة أما تأويل النص وهو الحكمة الباطنة فلا يرقى إليها إلا الراسخون في العلم وهنا يحدد ابن رشد أدوات هذا التأويل لكي لا تتجاوز اتفاق العقول.

يكشف كتاب **الكشف عن مناهج الأدلة** عن أسباب الفوضى العقلية التي سادت الدليل الكلامي إنها فوضى ترد إلى خلط في مستويات الخطاب، وفي وسائل فهم هذه المستويات وهو العامل الرئيس في بيانات التكفير التي تصدرها الفرق ضد بعضها البعض والحق أن زمان ابن رشد كان زمان التكفير إذ أصبح المذهب الأشعري مذهب السلطة وكل من يخرق نظام هذا المذهب يعد كافرا ثم أن هذه الطوائف المكفرة لبعضها البعض انتهت إلى طريق واحد إذ «قد اعتقدت في الله اعتقادات مختلفة

وصـــرفت كـــثيرا مـــن ألفاظ الشرع عن ظاهرها إلى تأويلات نـــزّلوها على تلك الاعـــتقادات وزعموا أنها الشريعة الأولى التي قصد بالجملة إليها جميع الناس، وأن من زاغ عـــنها فهو كافر وإما مبتدع، وإذا تم تأملها جميعها ثم تأمل مقصد الشرع فهو أن جلـــها أقاويل محدثة وتأويلات مبتدعة»[1]. فإذن هناك قصد الشارع وهناك تأويلات المتكلمين.

أمـــا تـــأويلات المـــتكلمين فقد كانت ناتج لاستدلالات فاسدة اعتمدتها فرق إســـلامية مختلفة كالحشوية والأشاعرة والمعتزلة والصوفية، أما قصد الشارع فقد حث فـــيه على النظر العقلي وتدبر الموجودات التي هي دليل على وجود الصانع وهي دعوة صـــريحة في الـــنص الـــشرعي. وعلـــى الرغم من أن ابن رشد قد أدرك ضحالة كل الاســـتدلالات الكلامـــية إلا أنه انصب على الأشعرية منها واصفا طرقهم الاستدلالية بأنها ليس من الطرق الشرعية التي دل عليها الشارع[2]، وأنها لا تحيل بيقين إلى وجود الباري تعالى من مثل دليلهم على حدوث العالم الذي قادهم إلى القول بالجوهر الفرد، وربطهم الإرادة القديمة بالفعل الحادث وقدر ابن رشد أقاويل الأشاعرة والمعتزلة جاعلة إياها محصلة لمغالطة استدلالية وهي ربط الشاهد بالغائب وحمل الثاني على الأول.

لقـــد رأى ابـــن رشد في التأويل الكلامي شغب لا يضاهيه شغب وتكلف لما لا يطـــاق يحـــيد عن غاية التكليف، وهنا يرد ابن رشد كل هذا التأويل إذ أنه غير صالح للخاصـــة فناهـــيك عن العامة ذلك أن الأدلة المحمولة في التأويلات الكلامية لا يرقى جنـــسها خطابي[3] البتة إلى الأدلة البرهانية التي يستخدمها الفلاسفة والمتمرسون بعلم الطبيعة.

عوضـــا عـــن علـــم الكلام بأنموذجه اللامعقول كما نسجته الأشعرية بقصدها المخالـــف لقـــصد الشارع يدلنا ابن رشد إلى سبيل آخر لفقه الحكمة الإلهية والدلالة عليها، إنه سبيل علماء لهم إمكان تدبر الطبيعة والانتقال من المحسوس إلى المعقول عبر ذلـــك الاســـتدلال القائم على استقراء ظواهر الكون وهي طريق الدليل القرآني الذي ثبت بواسطة المعقول العناية والاختراع.

---

(1) ابن رشد: **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، ص 100.
(2) المرجع نفسه، ص 103.
(3) المرجع نفسه، ص 105.

علـــى الرغم من الموقف المميز من الفلسفة وطريقها البرهانية فإن الشاطبـــي قد تـــردد علـــى المرجعية الرشدية كثيرا إذ قصد الشارع لا يتناقض منقوله ومعقوله[1]، ولذلك تكون مقاصد الشريعة ثابتة لا مبدّل لها، هذا الثابت اتخذ الاستقراء منهجا له، ألا يغرينا هذا المنهج بمقارنة له مع دليل العناية والاختراع الرشدي؟

ج. ابن العربي نقد التصوف ونقد الغزالي

لقد كان لرحلة أبـــي بكر بن العربـــي إلى مشرق (468-543) أثرها العميق في مـــزيد الدرايـــة بصورة الأفكار في المشرق، فبعد الرجعة إلى الوطن مثلت هذه الرحلة لـــسان حـــال شاهد عيان بين بحق طبيعة الأفكار والمفاهيم التي هي مدار المنافحة بين الفـــرق من باطنية وغيرها والتي كانت نواة الإستدلال المعتمد في المناظرة الكلامية بين المـــذاهب المختلفة وربما كانت المشاهدة المباشرة لابن العربـــي كشاهد على الطبيعة هي التي أغرت الإمام الشاطبـــي في أكثر من موضع من مصنف الاعتصام على التدليل بمناظراته مع الباطنية والفرق الإسماعلية المغالية في التأويل الفاسد الذي كرّ على الشريعة بما لا يؤدي قصد الشارع.

لقد كان لقاء بن العربـــي بالغزالي في بغداد أثناء الرحلة المشرقية وتتلمذه عليه فتح آخـــر للفكـــر الأندلسي بما رفد إليه من مصنفات أبـــي حامد ففي طريق عودته حمل القاضـــي أبـــي بكر معه مصنفات الغزالي والتي كانت محل نشر بين التلاميذ في المغرب والأندلس، لقد كان الغزالي بالنسبة لابن العربـــي فتحا قاد إلى سبيلين ميزا فكر القاضي الأول هـــو نقده للباطنية إذ كان كتاب **المـــستظهري** نقطة البدء في تقصي ابن العربـــي لفضائح الباطنية وأساليبها في التأويل أما الثاني فهو نقد تصوف الغزالي فالتصوف قاصمة إدعى أصحابها نيل الحظ من الغيب بطهارة النفس وترك المال والولد والدعوة إلى التفرد وقاصمة أخرى هي أن الغزالي الذي أرشد إلى أساليب في النظر قد سلك سبيل الصوفية وهـــو سبيل غريب على الدلالة الشرعية وغريب على جمهورها الذي يجب أن يخاطب بأساليب ميسورة كما أن الغزالي أكبر على أصحاب التأويل الباطني القدرة على كشف الباطن، ولكن كل سالك للتصوف يدعي أنه مرآة صقيلة انكشف لها حجاب الغيوب[2]،

---

(1) الشاطبـــي: **الموافقات**، ج1، ص ص 3-4.

(2) بن العربـــي: **العواصم من القواصم**، ج2، ص 31.

وهـــنا يعمـــل ابـــن العربـــي على إجلاء وشائج القربى بين التصوف والباطنية في أنهما يدعـــيان التفـــرد ونيل ما خفي على الحس والعقل والشرع وإدعاء العصمة ومثل هذه الدعوة غريبة على الشرع مفسدة للعامة.

هكذا فإن بن العربـــي لم يذعن لاتجاه أستاذه الصوفي بل عاد إلى هذه القاصمة ليعصم نفـــسه بعاصـــمة فقـــد عرض الأمر على «قواعد النظر في المعقول والمنقول»[1]، فرد الحس والعقـــل والشرع مزاعم الصوفية لأن المعقول والمنطوق في الشرع لا يحتمل الرمزية الصوفية ويكذبها. إذ الظاهر أن الغزالي الذي ناضل ضد الاتجاه الباطني قد وقع في الباطنية وعمل بها.

كـــان نقـــد بن العربـــي للتصوف بما أنه استمسك بالتقليد الباطني مجالا فك به أســـرار الـــشريعة رافد أساسيا لتصور الشاطبـــي للأطر المفهومية لتصوف عصره، إذ التصوف في كل زمان وكل مكان يعتمد على سبر الذات واستحسان هواها والتقول علـــى الـــشريعة، وإذ كان نقد ابن العربـــي للغزالي، وتصوفه كان إلى حد كبير نقد للدعوة المهدوية التي كانت أساس إنشاء الدولة الموحدية وهو الذي بعثه المرابطون نيلا للاعـــتماد في دولـــة الخلافة، فإن نقد الشاطبـــي للتصوف لم يكن بتقويض دعائمه الغـــزالية فقـــط بـــل كل أصوله لأنه تحول في القرن الثامن الهجري، إلى ظاهرة عامة احـــتلت مـــساحات العبادة للذكر بصوت واحد والرقص والشطح وتحويل المصلحة الشرعية إلى مفسدة وعليه فإذا كان ابن العربـــي قد قصد بنقد تصوف الغزالي دفاعا إلى حـــد مـــا عن دعوة المرابطين فإن الشاطبـــي قام بتفنيذ التصوف لأنه لسان حال هلاك الأمة وإندراس الشريعة في الأندلس، هكذا سيكون موقف الثقافة الأندلسية من علم الكلام مرجعية أساسية في تفسير موقف الشاطبـــي من علم الكلام.

3-خدمة الفقه في صلة علم الكلام بأصول الفقه عند الشاطبي

إن التـــرتيب الـــزمني لمؤلفات الشاطبـــي يضع الموافقات قبل الاعتصام هذا أمر ذكره هو بنفسه وشهد عليه مؤرخو سيرته[2] بما أنه عالما فقيها من النظار[3]، وأدلى به

---

(1) المرجع السابق، ص 33.

(2) أحمـــد بابا التنبكتي: **نيل الابتهاج بتطريز الديباج، منشورات كلية الدعوة الإسلامية**، طرابلس، ليبيا، دط، 1989ج1، ص ص 49-51.

(3) محمد مخلوف: **شجرة النور الزكية في طبقات المالكية**، دار الفكر، دط، دت، ص 231.

صـــراحة تلمـــيذه المجاري ودونه في برنامجه الذي يعد لدينا وثيقة صحيحة حول حياة الفقيه الغرناطي[1]. وعلى الرغم من الترتيب الزمني للمصنفين يبدو بعد القراءة الواصلة لفحـــواهما والنظـــر العميق في إشكاليتهما إعادة ترتيب لدعاوى المصنفين بحيث تسبق دعـــوى الاعتصام دعوى الموافقات فالأول تشخص علة فساد الشريعة والثاني وصف ترياق البرء من هذه العلة بإعادة النظر في أدوات الاجتهاد.

أ. غربة العالم وحديث الفرقة

«بدئ الإسلام غريبا وسيعود غريبا كما بدء فطوبـــى للغرباء قيل: ومن الغرباء يا رسول الله؟، قال: الذين يصلحون عند فساد الناس»[2]، حديث الغربة سند العالم في غـــربة الزمان وامتحان الأقران إنه العالم وارث النبـــي في تجربة إصلاح الزمان عندما يـــتحلل الزمان، هي مقاربة ألمحت إليها خطبة الاعتصام اعتمادا لأوصاف المماثلة بين غـــربة النبـــــي وغربة العالم[3]، غربة النبـــي ذلك المعين الذي لا ينضب سنده لعالم أمتحـــنه الزمان فأصبح يتوارى من الخلق ويطلب الموت[4]، لفساد الزمان؛ زمان عمته الـــبدعة وتوارى خلفه تفكك وصال الشريعة ووصال أمة حان أوان رحيلها من وطن ألفته ألفة قرون ثمانية.

إذا كان الرسول ﷺ، قد عانده الجاهلون إتباعا لأهوائهم داعين إلى تقليد آبائهم، فـــإن العـــالم أيضا غريب بين من انتحلوا دعوة الهوى ظانين بأنه الحق جاعلين تقليد فـــروع المذاهب هو العلم فأفتوا فضلّوا وأضلوا ثم أنهم «رأوا خلاف المخالف لهم في باطلهم ردا لما هم عليه، ونبدا لما شدوا عليه يد الظنة، واعتقدوا إذ لم يتمسكوا بدليل أن الخلاف يوهن الثقة ويقبح جهة الاستحسان، وخصوصا حين اجتهدوا في الانتصار بعلم فلم يجدوا أكثر من تقليد الآباء»[5]. ما أقرب تجربة العالم من تجربة النبـــي فحين كان الابتعاد عن المآلفة إلى المخالفة كان اشتداد النكير، نكير لأن الفقية الغرناطي حمل عصى المخالفة لأمرين بارزين في عصره:

---

(1) المجاري: **برنامج المجاري**، ص 117.
(2) صـــحيح مسلم بشرح النووي، دار إحياء التراث العربـــي، بيروت، لبنان، ج1، ص 175. سنن الترمذي: دار الفكر، بيروت، لبنان، ط2، 1983، ص 129.
(3) الشاطبـــي: **الاعتصام**، ج1، ص ص 13-14.
(4) الشاطبـــي: **الإفادات والإنشادات**، مؤسسة الرسالة، ط2، 1986، ص 149.
(5) الشاطبـــي: **الاعتصام**، ج1، ص 15.

1. ثبوت المدونات الفقهية وجمودها وركون العقل الفقهي إلى التقليد والجدال في الفروع، مما أدى إلى رجوع الجزيئات بالهدم على كليات الشريعة والعكس وإلى إحداث انفصام تام بين الفقه والواقع.
2. تغلغل التصوف في الحياة العامة ثم إمتلاكه شرعية الاجتهاد أفلا يتكلم بلسان حال الشريعة؟ وقد لاحظ الشاطبي أن هذا التصوف ينطبق عليه وصف «محمد بن الفضل البلخي: ذهاب الإسلام من أربعة: لا يعملون بما يعملون ويعملون بما لا يعلمون، ويتعلمون ما لا يعلمون، ويمنعون الناس من التعلم، هذا ما قاله وهو وصف صوفيتنا اليوم، عياذا بالله»[1].

«افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة والنصارى مثل ذلك، وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة»[2]. ففي حال تكامل حديث الغربة وحديث الفرقة وتمام الواحد منهما للآخر تنجلي أمام ناظرينا أبعاد التجربة العلمية والأخلاقية لعالم جعل من الحديثين سندا له، الشريعة قد اكتملت في قرن النبي وصحبه، وملامح إندراسها بدأت تلوح بافتراق الفرق بظهور «البدع المضلة كبدعة القدر وبدعة الخوارج»[3]، ومن أين تأتي غربة العالم؟ هي شعور بالتوحد يصدر عن إدراك للحق مقابل الباطل، الحق ثبات في شريعة القرن الأول حيث يحضر الشاطبي بذهنه إلى ذلك الزمان والغربة في قرن ثامن عندما بدأ كمال الشريعة يطمر تحت بدع مضلة فصارت الشريعة «كأنها شريعة أخرى غير ما أتى به محمد ﷺ»[4].

ب. موقف الشاطبي من الفرق الإسلامية

لقد سير الزمان هذه الأمة نحو انشطارها وجعلها بعدما كانت أمة واحدة شاهدة على الناس إلى أمة تبعثر موقفها في دروب الخلاف والاختلاف لكن قد يقول قائل الاختلاف رحمة في هذه الأمة فما أمر الاختلاف الذي عاد على الأمة بالاندثار؟ هنا يسجل الشاطبي موقفه من هذا السؤال إذ الفرقة في الدين لما كانت في الفروع فهي

---

(1) المرجع السابق، ج1، ص 72.
(2) سنن الترمذي أبواب الإيمان، باب: افتراق هذه الأمة، م4، ص 134. سنن ابن ماجة، كتاب: الفتن، باب: افتراق الأمم، دار الفكر، ج2، ص 1321.
(3) الشاطبي: **الاعتصام**، ج1، ص 17.
(4) المرجع نفسه، ج1، ص 67.

رحمة وإذا كانت في الأصول فهي بدعة «فالظنيات عريقة في إمكان الاختلاف، لكن في الفروع دون الأصول وفي الجزئيات دون لكليات، فلذلك لا يضر هذا الاختلاف»[1]، كان اختلاف أهل الرحمة لا يؤدي إلى إصرار على الاختلاف وعنت في الرأي إنما هو خلاف بسبب نقص فهم مقصود الشارع والخلاف في الاجتهاد رحمة وصاحبه مجاز على علمه حتى في حالة الخطأ وها هو الشاطبي يعيد سند هذا الاختلاف إلى القرن الأول الذي يشمل لديه الأنموذج والمعيار الحكم على كل الفرق قائلا «أن جماعة من السلف الصالح جعلوا اختلاف الأمة في الفروع ضربا من ضروب الرحمة، وإذا كان من جملة الرحمة، فلا يمكن أن يكون صاحبه خارجا من قسم أهل الرحمة»[2].

هناك فرقة ناجية حدد زمانها في القرن الأول إنه قرن السلف الصالح من الصحابة والتابعين وتابعي التابعين هؤلاء كان الخلاف بينهم خلاف في الفروع الفقهية فكان رحمة لهم ليترخصوا في الدين أما التخرص المفرق هو الذي يكون في «معنى كلي في الدين وقاعدة من قواعد الشريعة»[3]، والحق أن هذا الاختلاف لا يعني انشقاقا في أصل الدين وتضاربا في الأصل الواحد فكل الفرق تتفق حول هذا الأصل إنما الفرق التي عددها الحديث بثلاث وسبعين فرقة قد اتفقت في أصل الدين ووقع بينها الخلاف في بعض القواعد الكلية وهو ما فرق الأمة شيعا لم يعد الخلاف بين هذه الفرق خلاف رحمة إنما هو خلاف مشعر بتفرق القلوب جالب للعداوة والبغضاء، وقد حاول الشاطبي الكشف عن الأسباب الحقيقية لمثل هذا الخلاف، فكان الهوى والعنت والجدل قائم بين من ظنوا أنفسهم أهل علم إنه هو المحرك الأساسي للفرق في فرقتها ضف إلى ذلك العلاقة الحاصلة بين هؤلاء والسلاطين حيث أصبح التفرق مصلحة خادمة للسياسية. وإذن ينحصر الخلاف في فروع جزئية وفي أصول كلية وهو أمر أدى إلى الأخذ بالجزئيات وهدم الكليات فصار الرأي السائر في هذا السبيل رأي ونهج للمقلدين وهنا تتجذر الفرقة وتتخذ لها طريقا غير أن هذا الاختلاف لا يعني خروجا عن الملة وليس مدعاة للتفكير «إنا وإن قلنا: إنهم متبعون الهوى ولما تشابه من الكتاب

(1) المرجع السابق، ج2، ص 393.
(2) المصدر نفسه، ج2، ص 394.
(3) المصدر نفسه، ج2، ص 415.

ابـــتغاء تأويله، فإنهم ليسوا بمتبعين للهوى بإطلاق ولا متبعين لما تشابه من الكتاب من كل وجه»[1].

علـــى الرغم من تعيين الشاطبـــي لأسباب الفرقة وأجناسها وحصولها في الأمة فكانت منها بدعة القدر والخوارج والشيعة والمرجئة... الخ، إن موقفه من هذه الفرقة كـــان موقفا أصيلا لأنه قضى بعدم التكفير درءا لزيادة الهوة بين الأمة «وقد اختلفت الأمـــة في تكفـــير هؤلاء الفرق أصحاب البدع العظمى، ولكن الذي يقوى في النظر وبحـــسب الأثر عدم القطع بتفكيرهم والدليل عليه عمل السلف الصالح فيهم، ألا ترى إلى صـــنع علـــي رضي الله عنه في الخوارج»[2]، ويبدو أن نـــزعة عدم التكفير هذه كانـــت نـــــزعة أندلـــسية والشاهد على هذا الأمر فتوى ابن رشد الجد في عقيدة الأشـــاعرة حيث رد تكفيرهم لكل من لا يزيد عقيدتهم إلى عقيدته الإسلامية[3]، ولقد أدرك الـــشاطبـــي زيـــادة الهوة بين المسلمين في حالة التكفير بزيادة العداوة والبغضاء بيـــنهم فلا مجال لمثل هذا الاتجاه والدعوى القائمة بضرورة الاعتصام والوحدة[4]. وإذا ما تم ذكر مثال عن هذه الفرقة فإنه للضرورة الشرعية والتنبيه لعدم السقوط في البدعة.

لقد قصد الشاطبـــي من تحليله لحديث الفرقة ما يلي:

أ. وجوب تجاوز الجدال في الدين والخصومة التي لا يكون منها إلا التشتت.

ب. الخـــلاف المحمود يكون في الفروع الفقهية وهو فقه حي مارسه السلف الصالح درءا للخلاف في أصول الدين لأنه هو سبب الخلاف.

ج. عـــدم تكفير أي من هذه الفرق التي وإن بدى منها خلاف في أصول محددة فإنها تتفق في أصل الإسلام.

ج. موقف الشاطبي من علم الكلام -علم الكلام من مُلَحِ العلم-

يأخذ الشاطبـــي هوية فقيه ولا يصرح البتة بالانتماء الكلامي، ويبدو أن مصنف الاعتصام لا يعلن عن شكل انتمائه الكلامي ولا يحيد بدائرة الانتماء إلى مذهب بعينه ولكنه يتخذ في الفكر الديني النصرة للعمل ولا يكون كلامه إلا فيما تحته عمل ليتقيد

(1) المصدر السابق، ج2، ص 405.
(2) المصدر نفسه، ج2، ص 405.
(3) الجابري: **من مقدمة الكشف عن مناهج لأدلة في عقائد الملة**، ص 58.
(4) الشاطبـــي: **الاعتصام**، ج2، ص 417.

هـــذا الفكر بإفادته للفقه والآداب الشرعية، وهكذا فإن الاعتصام يكشف عن موقف مـــن الانـــتماء للفرق التي يأخذها الجدل المأخذ الأول في النظر ويغيب عنها موضوع النظر أما الشاطبـــي المالكي فإنه لا يجعل قبالته إلا التجربة العملية التي هي مدار تعبد المكلف وقوام لاستقامته لتكون موضوعا للنظر.

لقد أدرك الشاطبـــي كسلفه ابن رشد أثر التأويل الفاسد على العقيدة والشريعة معـــا، وســـنجد دعوى الكشف الرشدية تتردد وبعمق في موقف الشاطبـــي من علم الكـــلام بذلك السؤال الباحث عن جدوى التأويل الكلامي والمناظرة الكلامية في بيان قصد الشارع وبضرورة استبدال الجدل الكلامي بما أنه مضنة لفساد الشريعة بما استدل به القرآن نفسه، فيكون دليل العناية والاختراع هو الاستقراء الذي يعني البحث بنفس المنهج القرآني عن المعاني المنهضة للعمل بالشريعة.

يقـــول الشاطبـــي «من العلم ما هو من صلب العلم، ومنه ما هو ملح العلم، لا من صلبه، ومنه ما ليس من صلبه ولا ملحه»[1]، يكون صلب العلم هو المطلوب وإليه المنتهى والتعويل على ضبط الفقه أما ملح العلم فهي ما يحوم حول حمى هذا المنتهى أما مـــا ليس من صلبه ولا ملحه فإنه يعود بالإبطال على صلب العلم، أمام هذا الترتيب يأتي السؤال عن موقع علم الكلام؟

إن للشاطبـــي موقفا صريحا من العلوم النظرية التي تبعثر الفكر في دروب الجدل حـــول المفاهـــيم دون أن تكـــون لها خدمة، للفقه والآداب الشرعية والفلسفة مثلت أنموذجا واضحا لمثل هذه الحالة فهل يكون علم الكلام علما مرفوضا بسبب حياده عن الموضوع الأساس للشريعة وهو خدمة الفقه والآداب الشرعية؟

لا نعثر على موقف صريح من علم الكلام، كما هو بالنسبة للفلسفة غير أن هذا الموقف تجليه المقدمات الثلاثة عشر التي صادر بها الشاطبـــي مصنف الموافقات والذي عمل خلالها على الفرز المنهجي لعلم أصول الفقه، والحق أن أصناف المعارف الخادمة لمثل هذا الموضوع تتراوح بين ثلاثة أنواع هي:

الأولى وهـــي الموضـــوع المركزي والذي وصفه الشاطبـــي بكونه صلب العلم والذي حدد خدمته للفقه وللآداب الشرعية.

---

(1) الشاطبـــي: **الموافقات**، ج1، ص 53.

الثانـــية وهي من ملح العلم وهي علوم تحوم حول صلب العلم ومنها علم العربية وإذا مـــا انتهيـــنا إلى قول الشاطبـــي «وكذلك أصول الدين، وهو علم الكلام، إنما حاصله تقرير لأدلة القرآن والسنة أو ما ينشأ عنها في التوحيد وما يتعلق به، كما كان الفقه تقريرا لأدلتها في الفروع العبادية»[1]، وهنا لن يكون علم الكلام إلا أدلة قرآنية أو ســـنية على التوحيد خادمة للعقيدة التي هي عمل القلب ومن ثم فهو خادم للغرض التـــشريعي ولذلك سيكون علم الكلام من ملح العلم ليؤدي الخدمة بالقدر الذي يخدم بـــه أصول الفقه، وقد ذكر الشاطبـــي ضرورة أن يتعلم الناظر في علوم الشريعة علم الكـــلام دفاعـــا عـــن العقيدة ممثلا بقدرة القاضي بن العربـــي الكلامية في رده على الباطنية[2]، لكن استخدام هذا العلم سينحصر مجاله في خدمة ما تحته عمل.

الثالـــثة لا هي من صلبه ولا هي من ملحه، وهي علوم تكرّ بالإبطال على صلب العلم ولا تخدم الغرض التشريعي.

إن موقـــف الشاطبـــي من موضوع علم الكلام والذي يقدمه بأنه من ملح العلم يـــؤكد على أنه علم خادم لأدلة علم أصول الفقه في جانبها العقدي وقد كان له عونا في التأصيل لعملية الاستدلال على مشروعية التعليل على طريقة المعتزلة الكلامية.

لقـــد كان انجلاء غربة العالم بواسطة نخل الأصول وبناء الشريعة على القطع أمر يخدم العقيدة الصحيحة عقيدة التوحيد التي تنهض نحو التكليف دون سؤال عن طبيعة المفاهـــيم والخـــوض فـــيما لا يفيد التجربة العملية للمكلف، إذ هذه التجربة العملية تنخرط في الفعل عبر أحكام تكليفية الأمر والنهي والتخيير وهي صيغ تبليغية تربط بين التوحـــيد والتكلـــيف تدعو المكلف بالفعل أو عدم الفعل، ويكون علم الكلام هو ما يخدم هذه الأوامر التكليفية بالإسناد العقدي إلى عقيدة التوحيد وللفاعل في هذه الحالة أن لا يـــنهض داخـــل الـــشرع إلا بتدبر دواعي ما تحته فعل وهو ما يعني سؤالا يلح بـــضرورة استقصاء هذه المرجعية الكلامية لأسرار التكليف، فهل دخل الشاطبـــي في تقـــديم مشروع يضع حد للفرقة ويسد باب الابتداع ويقوم بإحياء عقيدة التوحيد التي تحفـــز العمل وتبعد كل شغب يتيه في دروب الجدل الكلامي ليجلب التأويل الفاسد؟ هـــل هو تأسيس لعلم كلام آخر قدم له ابن رشد في **الكشف** يتجاوز الحديث العبثي

(1) الشاطبـــي: **الاعتصام**، ج1، ص 28.
(2) المصدر نفسه، ج1، ص 218.

فيما لا يفيد ويهتم بطبيعة المعقول الشرعي ويضع الإنسان كفاعل أساسي داخل نظام الشريعة؟

د. حب الكلام فيما تحته عمل

كان ترتيب الصلة بين أصول الفقه والعلوم الأخرى خطوة منهجية هامة رمى بها الشاطبي إعادة ضبط الأصول بما يثبت الغاية الأساسية منه وهو التنهيض للعمل، ثم أن في تحديد طبيعة القضية العارية، وافتقارها لكل دافع إلى الفعل ما يعني التدقيق فيما يستغرقه هذا العلم من قضايا إنها قضايا ذات طابع توجيهي إذ لا بد من عودتها على الفقه والآداب الشرعية بالفائدة إنها عملية نخل لقواعد الأصول بحيث تؤدي هذه الأخيرة إلى إنشاء علم ذو فائدة عملية.

يرفض الشاطبي كل المواقف الكلامية التي لا يكون لها أثر سوى الخوض والزيغ في الدين ومثل هذا الخوض وهذا الزيغ لن يكون مدعاة إلا لفساد الدين وتحول عن المصلحة الشرعية، هذا التصدير المنهجي يعلن منذ البدء تبرم الفقيه الغرناطي من تأويل لا يعمل على الفائدة في الشرع والصلاح في الحال والمآل في هذا الإطار كان الاستدلال بالموقف المالكي بوجوب الكلام إلا فيما تحته عمل[1]، وكذا كثرة شواهده عن مسائل الجدل في العقائد برهان ناجز على أن الشاطبي ينتمي إلى ذلك الاتجاه الذي يرفض الخوض في العقائد والنظر في الدين بما يعود عليه بالخرص وهو عينه الموقف المالكي الذي يتعين بتجاوز الخوض في مسائل العقيدة التي لا قبل للعقل في فك لغزها وهي مسائل لا تجلب ثراء الموقف العملي للمكلف بل تشتت العقل في دروب الظن، والوهم مما يؤدي إلى تعطل هذا الموقف.

الحق أن التأويل الذي يخوض في المتشابه ولا يعين المحكم هو مصدر البدعة المعطلة للأحكام الشرعية وسيجعل الشاطبي كل أهل البدع خائضين فيما هو متشابه عاملين على تعطيل الفعل غير متدبرين للمحكم الذي هو أساس الشرع حيث تتجلى مقاصد الشريعة في اتساق لا خلل في بنائه وهنا تتمايز أوصاف الفرقة الناجية بصفات تجعلها من بين الذين عرفوا أساس التأويل وأحكموا المتشابه في سياق المحكم وهم أهل السنة الذين لا يتكلمون إلا فيما تحته عمل «فالصراط المستقيم هو سبيل الله الذي دعا

(1) المصدر السابق، ج2، ص 505.

إلـــيه وهو السنة والسبل هي سبيل أهل الاختلاف الحائدين عن الصراط المستقيم وهم أهل البدع»[1]، بهذا تتفرق السبل وتتشتت في دروب الظن إلا انه يوجد معيار لليقين ليقـــضي به إنه سبيل أهل السنة، وما سبيل أهل السنة؟ إنه سبيل يتميز بميزتين الأولى تجـــاوز كـــل حـــديث في الذات والصفات وأمور الألوهية التي لا قبل للعقل بإدراك كـــنهها، هـــذا التجاوز يؤدي إلى الميزة الثانية وهو الأخذ بالعمل إنها مرجعية عقدية ارتكزت على خاصية في المذهب المالكي وهي الوصل المباشر بين العقيدة والفقه ثم إن الفقه يأخذ بعمل أهل المدينة والمصالح المرسلة.

ســـيركز الشاطبـــي على أن الاقتداء هو أسوة العاملين، في الشرع الذين اتخذوا الـــسنة النبوية هديا وجعلوها إماما لهم في العمل وهكذا يخلص الشاطبـــي إلى ما يلي: «قـــد بين مالك رحمه الله أن الكلام فيما تحته عمل هو مباح عنده وعند أهل بلده – يعـــني العلمـــاء منهم– وأخيرا أن الكلام في الدين نحو القول في صفات الله وأسمائه، وضـــرب مـــثلا نحو رأى جهم والقدر قال والذي قاله مالك عليه جماعة الفقهاء قديما وحديثا من أهل الحق والفتوى، وإنما خالف في ذلك أهل البدع، وأما الجماعة فعلى ما قال مالك –رحمه الله– إلا أن يضطر أحد إلى الكلام، فلا يسعه السكوت إذ طمع في درء الباطل وصرف صاحبه عن مذهبه وخشى ضلاله عامة أو نحو هذا»[2]، ففي حالة اضطرار الشاطبـــي إلى الكلام أي سبيل سيسلك في المنافحة بأية أدوات يرد الخصم؟

يـــبدو أن لأبـــــي إســـحاق موقف متميز من علم الكلام إنه وسيلة للرد على المبـــتدعة والدفاع عن العقيدة بما يعيدها إلى صفاتها الأولى، إذ أن علم الكلام ضروري إذا كـــان الأمر دفاعا عن العقيدة وهنا سيشهد بموقف أبـــي بكر بن العربـــي في رده على الدعوة الباطنية الإسماعلية وكيف كانت حاجته إلى علم يقوده في عملية الانتصار للعقـــيدة السليمة، إلا أننا نلمح موقف آخر يعلن توجس أبو إسحاق من علم الكلام عندما يصبح وسيلة للخوض في المتشابهات بين الفرق وسبيلا للابتداع وهنا يلتجأ إلى موقف الإمام مالك قائلا «كان مالك بن أنس يقول: الكلام في الدين أكرهه، ولم يزل أهـــل بلـــدنا يكرهونه وينهضون عنه نحو الكلام في الرأي جهم والقدر وكل ما أشبه ذلـــك، ولا أحـــب الكلام إلا فيما تحته عمل، فأما الكلام في الدين وفي الله عز وجل

(1) المرجع السابق، ج1، ص 46.
(2) الشاطبـــي: **الاعتصام**، ج2، ص 495.

فالسكوت أحب إلي لأني رأيت أهل بلدنا ينهضون عن الكلام في الدين إلا فيما تحته عمل»[1].

لم يكن الشاطبي معتزليا و لم يصرح بأشعريته إلا أن إستياءه من المهدي المغربي[2]، يبين عنما هو مسكوت عند الفقيه الغرناطي، عدم الخوض في الذات الإلهية والأشعرية خاضت في ذلك، عدم ترويج علم الكلام بين العامة، والأشعرية روّجته فهذا الغزالي يسمح بأعز ما يطلب ليكون بين يدي المهدي المغربي الذي اتخذه سبيلا إلى السلطة ومدعاة للتكفير.

بأية أدوات كلامية يرد الخصم إذ كان الأمر فيما يخص الدفاع عن العقيدة؟ يرد الخصم بأدوات لا تعود بالتناقض على مقاصد الشريعة بل بمراعاتها وهو ما وجدناه عند الفقيه الغرناطي، في انتصاره للمصلحة فكان من ثم أخذ بالأدوات المعتزلية ثم انتصاره لأسبقية الشرع على العقل فكان أشعريا، لذلك يهون الشاطبي من الخلاف المعتزلي الأشعري إلى حد التلاشي ليجعله مردودا إلى مقاصد كل فريق وهو إثبات التوحيد وهو مقصد ثابت في الدين[3].

4-الشاطبي بين طريقتي المتكلم والفقيه

إن إصرار الشاطبي على اعتبار العمل هو الموضوع المركزي لعلم أصول الفقه، ثم تعيينه الغاية من تصنيف الموافقات على أنها توفيق بين مذهبي أبي القاسم وأبي حنيفة واحتفاءه بالاستقراء منهجيا أثيرا في تقعيد القواعد في أصول الفقه، يثير سؤال تصنيف طريقة الشاطبي في أصول الفقه هل تعد طريقته طريقة المتكلمين بما أنه اعتنى «ببيان قواعد الأصول وتوضيح مقاصد الشارع»[4] أم هي طريقة الحنفية إذ من شروط صحة الدليل في العلم شرط اشترطه الشاطبي قائلا: «كل مسألة في أصول الفقه ينبني عليها فقه، إلا أنه لا يحصل من الخلاف فيها خلاف في فرع من فروع فوضع الأدلة على صحة بعض المذاهب أو إبطاله عارية أيضا»[5].

---

(1) المرجع السابق، ج2، ص 501.
(2) المصدر نفسه، ج2، ص 405.
(3) المرجع نفسه، ج2، ص 406.
(4) علي حسب الله: **أصول التشريع الإسلامي**، ص 15.
(5) الشاطبي: **الموافقات**، ج1، ص 30.

أي تصنيف لطريقة الشاطبي هل هي طريقة المتكلمين أم هي طريقة الفقهاء أم نحن أمام طريقة ثالثة في تأصيل أصول الفقه تضع على كفة الموازنة بالتساوي الأصول والفروع وتعمل على صلة فاعلة بينها فتكون الأصول حاكمة على الفروع، والفروع حاكمة على الأصول، ويكون الخوض في المسائل النظرية التي لا صلة لها بالموضوع المركزي لأصول الفقه بلا جدوى لأنه لا ينفع الفقه فلقد كان الربط بين العقيدة والفقه هو خاصية مميزة للفقه المالكي وهو فقه بلاد المغرب الذي مكّن له سحنون والتي عملت مدوّنته حول الفقه المالكي على تمتين العرى بين العقيدة والفقه واستبعاد التأويل والخوض فيما لا تدركه الأبصار «فلم يكن سائدا بإفريقية منذ سحنون فقه مالك فحسب، بل مذهبه في العقيدة أيضا، ذلك الذي يقوم على الإيمان بما جاءت به النصوص متجنبا التأويل والجدل الذي تستعمل فيه الحجة العقلية وهو ما تلخصه قولة مالك المأثورة لما سئل في الاستواء على العرش»[1]

وبالنظر إلى طبيعة الاستدلال في فقه مالك، يزداد وضوح الداعي لإلحاح الشاطبي على أن تكون الأصول الفقهية خادمة للفقه وليس خوضا فيما لا يفيد الفقه إذ كل قضية أدى الخوض فيها إلى مجرد نظر و لم تكن أدلتها قائمة بخدمة فرع فقهي فهي عارية لأنه لم ينتج عنها خلاف في فروع فقهية إنما في مسائل نظرية لا تعود على الفقه بفائدة «كمسألة تكليف الكفار بالفروع عند الفخر الرازي، وهو ظاهر فإنه لا ينبني عليه عمل وما أشبه ذلك من المسائل التي فرضوها لا ثمرة لها في الفقه»[2].

هكذا يكون كل ما لا يقتضي ضبط للتكليف خارجا من صلب العلم ومنها بعض القضايا الكلامية التي أصبحت متنا في مصنفات الأصول وأدى الخوض فيها إلى تشغيب نظري يجد مراده الخطابي داخل القضايا الكلامية، إنه البحث في مسائل دون العمل على أداء وظيفة إغناء التكليف وترشيد السبل نحو فقه أقدر على رعاية صلاح المكلف بواسطة مقاصد ضبط الشارع بيانها في خطابه الموجه إلى ذات المكلف، وتجاوزا لكل ما لا يقوم بالخدمة للفقه الضابط لسلوك المكلف، سيبعد الشاطبي كل تأويل فاسد وكل اصطناع وخوض فيما لا يفيد وسيكون علم أصول الفقه علما موضوعه ضبط التجربة الإنسانية في صورتها الأبسط، وبمصطلح الشاطبي الأمية.

---

(1) عبد المجيد النجار: **فصول في الفكر المغربي**، ص 327.

(2) الشاطبي، **الموافقات**، ج1، ص 361.

في حالـــة العودة إلى التحقيب الخلدوني متلمسين حال الاجتهاد لدى الثلة الأولى من الصحابة والتابعين الذين كانوا يمارسون الفقه الحي المحصل من أسوة الاقتداء والتي ولدت لديهم قدرة ممارسة أفعال القدوة عينه سنعثر على مثيلا حيا مما أراد الشاطبـــي أن يعـــود إليه في بحثه عن عقيدة لا تشغب الفعل وتجعله مطواعا لما أراده الشارع من خطابـــه، إذ هـــؤلاء الذين اتخذوا القدوة أنموذجا للاحتذاء قد تميزوا بطريقة استدلالية مميزة إنهم يقيسون الأفعال على الأفعال ويشابهون المثل بالمثل وذلك طبقا لاتفاق بينهم، فكـــان هؤلاء المقتدين من الصحابة أقرب إلى إدراك مرامي الأمر التكليفي لقربهم من تجـــربة القدوة ومشاهدتهم إياها على العيان دون التبعثر في دروب الجدل حول طبيعة الفعل والسؤال النظري عن أسبابه ومضمونه.

وفي حالـــة التجربة السابقة الذكر وتدبر خصائصها التي تنصب في الأصل على تجربة عملية ثم أضفنا إلى هذا التدبر حال الفقه وأصوله في عصر الشاطبـــي الذي لفه الـــتأويل الخاطئ الذي رأى الشاطبـــي أنه مرد التبعثر والاختلاف وإندراس الشريعة فـــإن معطيات طريقة ثالثة في تأصيل أصول الفقه جامعة بين طريقة المتكلمين وطريقة الفقهـــاء تنجلي لناظرينا فطريقة الشاطبـــي لم تدخل إلى تأصيل الكليات دون اعتبار صـــلتها بالجـــزئيات والفـــروع وهو ما يعمل على تأليفه تأليفا منهجيا يكون أساسه الاســـتقراء القائم على إنشاء الكليات إنشاءا راعيا للجزئيات إذ هذا المنهج يحتم عدم الخوض في المسائل الكلامية التي لا يترتب عليها فرع فقهي وأدب شرعي.

هكذا تمثل طريقة الشاطبـــي نهجا ثالثا لم يتعين بالأصول بمعزل عن الفروع و لم يجعل الفروع قبل الأصول إنما أدرك الجدلية الفاعلة بينهما وعلم أنه لا يمكن أن تكون الأصـــول ذات فائـــدة شرعية لها تأثير على السلوك بفقه وآداب شرعية إلا إذا كانت حاكمـــة علـــى الفروع وما يؤسسه منهج الاستقراء فهو محكم للصلة بين الجزئيات والكليات والعكس[1].

(1) الشاطبـــي: **الاعتصام**، ج1، ص 23.

خامسا: علاقة العقل بالشرع
-من العقل المعتبر إلى العقل المكلف-

يـــتحدد مدار الإشكالية المركزية التي هي موضوع البرهنة في هذه الأطروحة في الانـــتقال من الفلسفة إلى الدين عبر مشروع رمى إلى تصويب مأمول للفكر الأخلاقي العربـــــي الإسلامي تأصيلا يعيده إلى التاريخية عله يعثر على سيرورة أخرى تهزه من الـــركود لترتقي به إلى الحياة، لا ريب أن مثل هذه الدعوى ستكون في معيار الحداثة والحداثـــيين انـــتقالا في الـــزمن من الحاضر إلى الماضي وفي معيار العقلانيين تحولا من العقلانية إلى اللاعقلانية ونـــزولا إلى الأخس، إذ العقل في مسيرته نحو الاكتفاء الذاتي قـــد نـــزع عن نفسه كل مدد يسعفه في أمر المعرفة ناهيك عن الأخلاق التي اتخذت شكلا من الخلق والقدرة هي من أخص خواص إنسان أكثر إنسانية.

في فـــضاء تنويري احتفى بالعقل مصدرا أوحدا للمعرفة قطعت النقدية الكانطية كـــل صـــلة بين العقل والمدد الديني لقد خلص نقد العقل إلى وصف العقل الأخلاقي الغربـــــي بالعـــصمة فهو عقل قبلي فاعل بإرادة خيرة تنهض به إلى احترام القانون والتطابق مع الشرعية الأخلاقية الكاملة إنه تطابق منسجم يتحول معه صاحب الإرادة الخيرة إلى كائن آخر إلا أن يكون بشر، وراء العقل العملي هناك لا شيء؛ هناك سؤال يلـــح على العقل المستفسر أي مصدر للعقل العملي؟ كيف أصبحت الإرادة الإنسانية إرادة خيرة ألا تقتضي المعقولية ترجيحا وسببا موضوعيا لخيريتها؟

كـــان انحياز العقل العملي في عمارة متافيزيقية قوطية -يتيه فيها الذوق بحيث لا يجـــد مجالا للكلمات إنما لتصورات فقط- بداية حال شطر الحياة إلى سبيلين مزدوجين أخلاق محضة لا تجد لها منفذا إلى الواقع لتبقى حبيسة التصور ثم العلم الذي بات يسيح في الطبـــيعة وقد غابت عنه سلطة كل معيار، كانت الغاية الكانطية واضحة هي صون الأخـــلاق مـــن تناقضات العقل النظري غير أن هذه الغاية ستنتهي إلى نهاية الأخلاق كيف السبيل إلى الفعل وأخلاق العقل العملي لفها التصور المجرد وكان العماء قد لف بداية العقل العملي فأي منفذ إلى التخلق؟

لقـــد انتهـــى العقل الأخلاقي الغربـــي إلى تأسيس ذاته دون سلطة إذ كان هذا التأســـيس تشريعا مضاه للموت الذهني لله وشعور الإنسانية باكتمال قدراتها وبلوغها الـــذروة فاســـتقلت الأرض عـــن السماء غير أنه ما إن تمت هذه الحالة حتى افتقدت الإنـــسانية كل معيار وعمتها العدمية وعمت مرجعياتها وأبعادها هو الأمر الذي عين اللامعـــيار مكـــان المعيار وأصبح الأفق الأخلاقي محكوما بمعيار أوحد مهما تعددت أسماؤه من الفضيلة إلى المنفعة إلى النجاح، فالغاية مبرر كافي للحصول على الوسيلة.

لأجـــل أن نقـــي الذات التاريخية-العربية الإسلامية- من شقاء العدمية، لابد أن ينفـــتح العقـــل العربـــي المعاصر ناقدا للمرجعيات التي عضد ذاته بها في موقفه الذي يقـــدح في كل علاقة بين العقل والشرع في تراثنا العربـــي الإسلامي، قدحا استلهمه مـــن تاريخ العقل الغربـــي الذي بنى ذاته بمعزل عن كل مدد وتجدني أذكر مرة أخرى بجدلية العقل والكنيسة في الفكر الغربـــي ومسؤوليتها على مثل هذا البناء الذي خص بـــه العقـــل الغربـــــي ذاته، ولعل قدح الفكر العربـــي المعاصر في الصلة بين العقل والشرع وطموحه لأجل استقلال الأول عن الثاني هو الذي جعل الكثير من الدارسين للفكـــر الاعتـــزالي يتعسفون في أحكامهم حول مسألة التحسين والتقبيح[1]، في هذا الفكـــر بيـــنما نجد أن العقل عند المعتزلة يتميز بميزة خاصة إنه عبارة عن مجموعة من العلوم الضرورية إذا حصلت في المكلف، صح منه النظر والاستدلال والقيام بالتكليف بمعـــنى أنه عقل لا يعود بالنفي على الشرع بل يعاضده ويسانده وهو عقل جامع بين النظر والعمل[2].

اعتـــبارا لمسؤولية القراءة النقدية المتفحصة التي يجب أن يقوم بمهامها العقل اليقظ العارف لمرجعياته فإنه بات من الضروري وعلى ضوء ما وصل إليه حقل الأخلاق في الفكـــر الغربـــي من فوضى المعايير واقتضاب الماوراء وثبوت العدمية فإنه من الواجب أن نعـــيد الكشف عن طبيعة العلاقة بين العقل والشرع في الفكر العربـــي الإسلامي وعـــن جدواهما في الاعتقادات العملية ولعل الشاطبـــي سيؤدي مهمة الأنموذج الذي يعـــين لنا هذه الطبيعة ويحدد لنا هذا الجدوى وذلك باعتماده منهج الاستقراء منهجا

---

(1) أنظـــر مثلا عاطف العراقي: **تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية**، دار المعارف، مصر، ط5، 1983.

(2) القاضي عبد الجبار: **شرح الأصول الخمسة**، ص 89.

أولا وهـــو مـــنهج يعين إلى حد كبير على التدبر والاعتبار والنظر الذي جلبه القرآن الكريم إثباتا للعقيدة والشريعة.

1-العقل والاعتبار -التبصر في الآيات-

لا يـــتعين الغـــرض في هذا المقام بإعادة قراءة تكرارية لعلاقة العقل بالنقل عند الـــشاطبـــي إذ هذه العلاقة حدد وضعها بقوله «يتقدم النقل متبوعا، ويتأخر العقل، فـــيكون تابعا فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل»[1]، مثل هذا التـــتابع لا يعـــني ضحالة درجة العقل بالنسبة للوحي أو تصريحا بدونية الأول بالنسبة للثاني إنما يجد العقل جواب أسئلته عن الوجود والأخلاق في الوحي ثم أن تسليمه بهذا الوحـــي ومعقوليـــته لم يكن تسليم من سار إليه دون برهان، إنما نشأ يقين العقل بهذا الوحي بإدراك لمعقوليته إذ العقل تدبر معانيه وسار في استخبار حكمته فتعين أنه موائم لمبادئه الضرورية التي هي عين العقل لذلك يجعل الشاطبـــي إحدى البراهين على قطعية أصول الفقه الأصول العقلية[2].

تمثلت وظيفة الاستقراء عند الشاطبـــي في بناء الكليات القطعية وهو بناء ما كان إلا لأنه تعقبا للجزئيات هذا التعقب يتم بواسطة استقصاء المعاني الظنية وتركيبها على نحـــو تأليفـــي حتى يحصل منها القطع «فنحن إذا نظرنا في الصلاة فجاء فيها "أقيموا الصلاة" على وجوه، وجاء مدح المتصفين بإقامتها، وذم التاركين لها، وإجبار المكلفين على فعلها وإقامتها قياما وقعودا وعلى جنوبهم، وقتال من تركها وعاند في تركها، إلى غير ذلك مما في هذا المعنى»[3]، فإنه ينشأ بضرب من تآلف المعاني بوجوب الصلاة إنها عملـــية معرفية تابعة لإمكان عقلي لا يعتمد على تراكم النظر إلى عيان محسوس وربط العلاقـــات الآلية بين ظواهر هذا العيان بل هي درجة أخرى من المعرفة العقلية التي لا تكمـــن ماهيـــتها الاستدلالية في مجرد الوصف والتتابع الآلي وتقديم التفسير السببـــي الفاعـــل بواسطة هذا التتابع الآلي إنما هي درجة معرفية من درجات العقل لاحقة لكل تفـــسير آلي، إذ بعـــد مـــا يدرك العقل قيمة النظر الحسي وكذا قيمة التفسير الآلي لما

(1) الشاطبـــي: **الموافقات**، ج1، ص 61.
(2) المرجع نفسه، ج1، ص 19.
(3) المصدر نفسه، ج1، ص 26.

استخلصه من تقصيه للمحسوس ينزع إلى حالة لاحقة يتم فيها إدراك المعاني الحاصلة عن العمليات السابقة ليرتقي العقل إلى إدراك المعنى وتحصيل الحكمة من هذا التنسيق الذي يشهده بين الظواهر وهو درجة من النظر لا يعتبر ظواهر الكون ظواهر آلية فارغة من المعنى بل هي آيات تتجلى مرتبطة ببعضها البعض محصلة من تراكم الآيات ليزيد إئتلاف المعاني وتراكمها إلى تحصيل المعنى الشمولي وهو النظر إلى القيمة اللامتناهية التي هي الفاعل الأول في حركة الظواهر وحركة الحياة[1].

ليس المجال الذي تحدث فيه الشاطبي وهو مجال النظر في الكون واستقصاء الطبيعية والتدليل على وجود اللاتناهي غير أن الاستقراء الذي أشاد به منهجا أولا في النظر الأصولي هو ذاته التبصير والتعقل الذي حركه منهج الخطاب القرآني إنه منهج لا يترك العقل محصورا في مجرد الربط بين الأسباب والمسببات بمعنى في التعليل السببي إنما يحمله إلى آفاق معرفية لاحقة حيث يتعين التعليل الغائي فيجتمع التعليل الأول بالثاني ليؤديان وظيفة استخراج المعاني وتحصيل الحكمة من الخطاب إنه العقل يقوم بالاعتبار فقها للمعاني واستلهاما للحكمة ثم أن لهذا الفقه وظيفة عملية إذ أنه لا يبقى في مستوى الفهم وترديده إنما يقوم للعمل بمقتضى هذا الفقه وهنا فالعقل المعتبر ينصهر فيه البعد النظري بالبعد العملي بحيث لا ينفك الأول عن الثاني ويتكاملان ويعملان على إدراك الغاية من المعرفة والأخلاق وهو الصلاح، ولذلك يصر الشاطبي على العلم الذي يتحول إلى وصف خلقي إذ الغاية من العلم ليس هو مجموع من المبادئ النظرية الصورية إنه حدد الغاية في العمل خذ مثال الفلسفة فقد فصلت بين البعد النظري والبعد العملي إذ أصبحت تركب أقيسة مجردة لا تفيد في العمل لأنها فصلت في العمل العقلي بين العقل النظري والعقل العملي.

إن العقل المعتبر يحصل علم ضروري باللاتناهي أثناء عروجه في تبصر الآيات وتحصيل المعاني والتثبت من الحكمة وهنا يتزكى لديه مبدأ التوحيد ويرسخ ويغدو مبدأ يقينيا تتجلى وظيفته في طلب الأعمال التكليفية والنهوض إلى تعيين غاية الحق الذي ظفر به من تبصر الآيات وهي أعمال تجلب صلاح المكلف في الحال والمآل إذ «أن المطلوب في التكاليف كلها هو حصول ملكة راسخة في النفس ينشأ عنها علم اضطراري للنفس وهو التوحيد وهو العقيدة الإيمانية وهو الذي تحصل به السعادة وأن

(1) المرجع السابق، ج2، ص 46.

ذلك سواء في التكاليف القلبية والبدنية، ويتفهم منه أن الإيمان هو أصل التكاليف كلها وينبوعها»[1].

العقـــل المعتبر هو الفاعل وراء فكرة المقاصد هو عقل تحليلي استقرائي استنتاجي مكنت له وظيفته الذاتية التبصر في الآيات واستخلاص المقاصد الذي تعني أن الخلق لم يكن عبثا مثل هذا العقل يتميز بالنقد والبناء، أما النقد فيتمثل في درء ذلك الضرب من الاســـتدلال القاصـــر الذي يتخلص من قدرة الربط بين الأسباب والمسببات وتعيين غايات هذا الربط وهي حالة يتصف بها العقل المسلم في عهود غلب فيها الركود عليه والخـــرافة ولعل الفكر الصوفي كما تعين مشروعا نقديا عند الشاطبـــي يعد مثيلا لمثل هـــذه الحالـــة كـــذلك النقد لذلك المنطق الاستدلالي الذي يربط الأسباب بالمسببات بموجب الربط فقط، فكان ربط آليا مستفرغا من المعنى الاعتباري قاصرا عن الترقي إلى الـــضرب المقصدي مثل هذا الربط هو بيان تراكب الغايات وهذا التراكب له جدواه الفاعـــل في حـــد اليقين الاعتقادي وحد اليقين العملي لكي ينهض الإنسان بعد ذلك فاعلا بموجب هذا الإدراك الغائي الذي حصله من تدبر الصلة بين الأسباب والمسببات إن هذا العقل القاصر مثل حال العقل الغربـــي الذي قطع الصلة بين عالم الغيب وعالم الشهادة فتجلى له الكون وكأنه عدو لا بد من تطويعه لمصلحته المادية كما قطع الصلة بين العلم والعمل فتجلى له الآخر وهو قطب يعاديه دائما وهو حال العدمية التي عينها جذرا لمبادئه العملية.

نعـــود إلى القـــول بـــأن العقل المعتبر الذي كشف عنه اختيار الاستقراء منهجا للتأصيل عند الشاطبـــي قد أجلى الركيزة الأولى للخطاب التكليفي، إنه التوحيد الذي يتجلـــى في منطق الاستدلال والتبصر وهي عملية جامعة لعمليات معرفية يدخل فيها الاســـتقراء والاســـتنتاج والتحليل بضربيه السببـــي والغائي والحق أن هذه العمليات المعـــرفية تمـــت الاســـتفادة منها في بيان الحق الذي حملته "الآيات المكية" حيث تمت العقـــيدة على مثل هذا الضرب الاستدلالي، ولقد امتد الاستقراء ذاته إلى التشريع عند الـــشاطبـــي حيث مكن من بيان نمطية الخطاب الشرعي إنه خطاب مقصدي بمعنى أن العقلانـــية الـــتي تتأســـس عليها عقلانية تحليلية قائمة بوظيفة إدراك المعاني القصوى للخطـــاب وهـــي قـــيمه الـــتي تجعل منه ذو فائدة وعليه فالاستقراء كان ضرب من

(1) ابن خلدون: **المقدمة**، ص 305.

الاســـتدلال العـــام بين العقيدة والشريعة دون استثناء، قائما على بناء أصول العقيدة وأصول الشريعة[1].

لعلنا ندرك موقف ابن رشد في شجبه للمواقف الكلامية إنه موقف صدر من إدراكه لذلك الزيف الذي شوه المنهج القرآني بواسطة التأويلات الفاسدة، إن المنهج الشرعي قائم على الاستدلال المتبصر الذي يرجع الجزئيات إلى كليات، ولقد تحول لدى فيلسوف قرطبة مـــثل هـــذا الاستدلال إلى دليل العناية والاختراع، وهو دليل جامع بين التعليل السببـــي والتعليل الغائي، رمى به إعادة تصويب التأويل وتأسيسه على منطق العقل الفاعل بالبرهان وقـــد قـــصد به زحزحة الخطابات الكلامية التي حصلت فوضى فهم العقيدة وهو ما يعني الرجوع إلى دليل يعتني ببيان التوحيد دون الخوض فيما وراء لا يدركه العقل.

2-من الاعتبار إلى التكليف -العقل المعتبر والإقرار بالعبودية-

لقـــد مكن العقل المعتبر مكرسا للاستقراء من التبصر وإعمال الاعتبار فتنتقل بين جزئيات الوجود وتمكن من فقه مضامين هذه الجزئيات ومن تحليل العلاقات فيما بينها فكانـــت علاقـــات مقصدية بمعنى أنه وعلى الرغم من تبيين الارتباط الآلي بين السبب والمـــسبب فـــإن هذا الارتباط يرتقي إلى تأليف سببية أعلى وهي السببية الغائية، ففي سيرورته التعليلية أدرك العقل المعتبر أمرين أساسين الأمر الأول إنبنى بموجب التبصر في الآيـــات فحـــصل لا تناهـــي المبدأ الأول الفاعل في الوجود أما الأمر الثاني فتمثل في استخلاصه للحكمة من الخطاب الذي تلقاه من ذلك المبدأ وهو ما جعله ينهض للعمل بذلك الخطاب تكليفا.

لقـــد جرت حالة الاستبصار والنظر إلى الكون بوصفه آية حصول المتبصر على يقـــين مفـــاده ضـــآلة قدرته أمام ما تبصره من الآيات ليعد ذاته آية من ضمنها مقرا بالعـــبودية فكان «عبد الله اختيارا كما هو عبد الله اضطرارا»[2]، والحق أن مثل هذا الاقـــرار بالعبودية ما كان ليترتب في مستوى اليقين إلا بعدما تدبر هذا المتبصر الكون الحـــق بواسطة التعليل المقصدي ثم عاد فتدبر الخطاب الذي بين يديه فلاحظ أنه جدّ كله وأنه لم ينـــزل إلا لأنه صلاح له فنهض من ثم للعمل به.

---

(1) الشاطبـــي: **الاعتصام**، ج2، ص 414.
(2) الشاطبـــي: **الموافقات**، ج2، ص 128.

إذا كان الشاطبي قد بين منذ اللحظة الأولى من مشروعه الأصولي بناء الاجتهاد على مفهوم المقصد فإنه فسح أمام المجتهد التدبر واستخلاص المعاني والفعل بتلك المعاني ومن ثم كانت القواعد النظرية لديه تؤكد أن الإرادة سواء الإلهية أو الإرادة الإنسانية غير معطلة وهي فاعلة، فغدت إرادة المكلف الذي أقر بالعبودية إرادة قاصدة لغايات داركة لأهدافها فاعلة وفق الفطرة السليمة وهي البراءة الأولى التي تعني أن هذا الفاعل قائم بالعزم على أداء الفعل فاعل وفق مبدأ "أفعل لأنه تحقق لديك إنه فعل صالح" هنا تجد مقولة أن العقل تابع للنقل وأنه لا يسرح بعيدا عن النقل مشروعيتها فتغذو ذات قيمة في بيان ما يصلح للمكلف وما لا يصلح إذ أن هذا المكلف على يقين من ضعفه ومن قلة مواطن العصمة لديه فتحقق من أن «المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبد الله اختيارا كما هو عبد الله اضطرارا»[1].

لقد جعل الخطاب الشرعي النية ثابتا أولا في مشروعية الأفعال الإنسانية فهي القائمة على تحديد أهداف المكلف والتمييز بينها بحسب هذه الأفعال «ويكفيك منها أن المقاصد تفرق بين ما هو عادة وما هو عبادة، وفي العبادات بين ما هو واجب وغير واجب، وفي العادات بين الواجب والمندوب، والمباح والمكروه والمحرم والصحيح، وغير ذلك من الأحكام والعمل الواحد يقصد به أمر فيكون عبادة ويقصد به شيء آخر فلا يكون كذلك، بل يقصد به شيء فيكون إيمانا، ويقصد به شيء آخر فيكون كفرا كالسجود لله والصنم»[2]، وعليه فإن الأعمال الإنسانية المشمولة بالدعوة الشرعية تنأى عن كل مشروعية في تلك الحالة التي يتم فيها فقدان قاعدة الاختيار والقدرة «فالعمل إذ تعلق به القصد تعلقت به الأحكام التكليفية، وإذا عري عن القصد لم يتعلق شيء منه، كفعل النائم والغافل والمجنون»[3]، ثم هي أيضا بعيدة عن المشروعية إذا فقدت النية فهي مسؤولة عن تنظيم الأفعال بحسب غاياتها وهي المحددة لجدوى هذه الأفعال، فتكون النية باعثة للعزيمة على الفعل وهي مناط الثواب أخيرا ولذلك تكون النية هي تدبر وجداني يفعل قبل فعل الفعل، وهي

(1) المرجع السابق، ج1، ص 128.
(2) المصدر نفسه، ج2، ص 246.
(3) المصدر نفسه، ج2، ص 246.

بـــرنامج يوشك دائما على التنفيذ وهي إرادة قبل النهوض إلى الفعل ورؤية للهدف وعلم السبيل إلى الصلاح.

كان السؤال عن المرجعية الكلامية لخطاب المقاصد إحدى السبل الاسقصائية التي ســـار في درسها الإشكال العام لهذه الدعوى فمادام هذا الإشكال قد عزم على بيان ركيزة لنظرية أخلاقية أصلية في الفكر العربـــي الإسلامي بقراءة لمقاصد الشريعة عند الـــشاطبـــي فإن أول سؤال يتوجب هنا هو السؤال عن المبادئ النظرية التي تحركت فيها مقاصد الشريعة بما أن النظرية الأخلاقية تعود إلى مبادئ أولى تمد القواعد العملية بالمـــشروعية ويبدو أن علم الكلام بما أنه تأسيس عقلي للعقيدة مثل لنا الحقل الذي تم النظـــر من خلاله في المبادئ النظرية التي يتأسس وفقها خطاب المقاصد وذلك بالنظر للـــصلة المكينة بين العقدي والعملي في الإسلام، ولجدلية الخطابين الأصولي والكلامي وإنبـــناء علم أصول الفقه طبقا لما تم تقريره من قواعد نظرية في علم الكلام، والحق أن علـــم الكلام بما أثاره من أسئلة حول طبيعة الأفعال وقيمتها الذاتية أو الإضافية وصلة هـــذه الأفعال بالإرادة وهلم جرا من المسائل ذات الطابع الميتافيزيقية يؤسس مرجعية نظرية متينة لسؤال الأخلاق الذي حرك القراءة صوب مقاصد الشريعة عند الشاطبـــي معينا لنظرية أخلاقية أصلية.

بما أن علم الكلام انتهى تنسيقه إلى مطارحة عقلية مثّل أقطابها المعتزلي والأشعري بما قدماه من تخريج عقلي لأسئلة بعيدة الغور في فلسفة الألوهية وفلسفة الأخلاق فإن السؤال عن المرجعية الكلامية لخطاب المقاصد اتخذ فحواه داخل هذه المطارحة خاصة وأن الشاطبـــي قدم أول مسلماته وهي مسلمة مشروعية التعليل بالمصلحة وقد خلص سؤال المرجعية الكلامية لخطاب المقاصد لما يلي:

1. لقد انتصر الشاطبـــي للمعتزلي ضد الأشعري في التعليل بالمصلحة ولم يكن ذلك عـــن انـــتماء مذهبـــــي إنمـــا كان الشاطبـــي بصدد إنشاء العلم على المعقولية ومعقولـــية الشريعة تكون بواسطة التعليل بالمصلحة لأن الشريعة خطاب للإنسان يقتـــضي صلاحه في الحال والمآل لأن المصلحة معطى فطري وهي وسيلة الضبط الشرعي الذي يوصل النص بالواقع.
2. اعتمد الشاطبـــي على النسق الأشعري في مسائل أساسية علاقة العقل بالنقل وما جره من طبيعة التحسين والتقبيح وكذا القول بالتجويز مما قد يؤدي إلى القول بأن

الشاطبـــي كان أشعري النحلة، غير أنه بالنظر إلى طبيعة الخطاب الصوفي الخصم الأول للشاطبـــي فإن التمرس بهذه الآليات الأشعرية يعد أمر ضروري أمام القول الـــصوفي بالـــولاية والكـــرامة والعصمة، وثم أن انتشار الأشعرية في القرن الثامن الهجـــري كان كاسحا بحيث نجد أن معظم العلماء والفقهاء ينحون هذا المذهب لـــيس لتعـــصب بالمـــذهب وإنما كإقرار لعقيدة تم ترسيخها بعدما رسم المذهب الأشعري.

3. إن عـــدم تثبـــيت الانـــتماء المذهبـــــي للشاطبـــي تأسس على بعض المعطيات الأساسية، طلبه للوفاق والموافقة ثم تقبيحه للتمذهب ونفوره من التكفير وكذلك تهوينه للخلاف المعتزلي الأشعري.
4. لقـــد طمحـــت الموافقات إلى التوفيق بين مذهب أبـــي القاسم المالكي وأبـــي حنيفة، وهو أمر يرجح الطموح إلى العودة إلى سلطة الفروع على الأصول من ثم الـــسؤال عن موقف الشاطبـــي من طريقة المتكلمين في تأصيل أصول الفقه وفي تفكيك أثر المناظرة الكلامية على سير الفقه.
5. كـــان هـــاجس الشاطبـــي هو الوفاق ودرء الخلاف والعودة إلى مصادر العقيدة الأولى وهي عقيدة تكره الكلام في الذات الإلهية أو قضايا ليس تحتها عمل ويبدو أن للفقـــه المالكي أثره الواضح على الدعوى الشاطبية والتي تمثلت في حب الكلام فيما تحته عمل.
6. تتركـــز الدعـــوى الـــشاطبية علـــى النهوض بالعقيدة الأولى وهي عقيدة مثلها الاســـتدلال القـــرآني القائم على منطق الاعتبار وهو منطق استقرائي صاعد من الجـــزئيات إلى الكليات، بضرب من التعليل الجامع بين التعليل السببـــي والتعليل الغائـــي وهو أمر يؤدي فحواه مضمون المقصد في حد ذاته، ومثل هذه العقيدة لا تجد جدواها إلا بالنهوض إلى العمل أي الإتيان بالتكليف ولقد بين الشاطبـــي أن هـــذه العقـــيدة هي عقيدة السلف الصالح الذي لا يسأل إلا في سبيل فعل أحسن والفعل الأحسن ما جاء ناجزا للحكم الشرعي الجامع بين فقه الظاهر وفقه الباطن محصلا لمكارم الأخلاق.