

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 وانبناءا كليات الفعل الصالح

-نحو تأسيس علم الصلاح-

obeikandi.com

ترتكز دعوى تأصيل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي بقراءة لمقاصد الشريعة عند الشاطبي، على ركائز متينة تقوي مطلب إنشاء النظرية الأخلاقية من بنية 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 أخلاقي، وهي في حقل أصول الفقه تمتد بجذورها إلى علم الكلام، وهو ما يعني السؤال عن المرجعية الكلامية لخطاب المقاصد بوصفها المسلمة الميتافيزيقية المرجحة للبعد الأخلاقي لهذا الخطاب، أما الركيزة الثانية فهي الركيزة المنهجية إذ قدم منهج الاستقراء المعنوي الذي عده الشاطبي آلة العلم، الدعائم المنهجية لإنشاء الكليات وفي استخبار طبيعة هذه الكليات نعر لها على وظيفتين، وظيفة مراقبة استنباط الأحكام الشرعية وهو عينه الاجتهاد، ثم أن هذه الوظيفة تعد سبيلا غايته ضبط التكليف والتكليف هو إلزام السلوك الإنساني بما نصه الشارع من قواعد قوامها صلاح المكلف في العاجل والآجل وهي الوظيفة المنوطة بضبط محتوى السلوك بما تفرضه الشرعية..

تتخذ المسلمة الميتافيزيقية عمدتها في ذلك التواصل المتين بين الخطابين الكلامي والأصولي والذي يمتد إلى التجربة التشريعية الإسلامية الأولى، حيث ينصهر علم الكلام وعلم أصول الفقه في بوتقة الاجتهاد والتأصيل للحياة الإسلامية، وهو ما نجده في كتب الفرق دليلا حدده وعاء التلامس الجدلي بين الخطابين العقدي والفقهية، 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 سؤالها العميق تغني البحث عن مصدر القيم وطبيعتها، وتدل عليه حصيلة المناظرة المعتزلية 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؟

عند القراءة الأولى يبدو خطاب المقاصد عند الشاطبي خطاباً مجاوزاً لكل مناظرة كلامية، ذلك أنه 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 يكن حذفاً للأساس الكلامي كلية إذ سار الشاطبي إلى هذا الأساس عندما سلم بالمصلحة دليلاً شرعياً وخاض مناظرة كلامية مقتضبة حول طبيعتها رد فيها خصم وناصر خصم آخر، ويبدو فك رموز هذه الخصومة أمراً ضرورياً يقود إلى السؤال عما هي المرجعية الكلامية لخطاب المقاصد؟ ذلك أن هذه المرجعية ستؤلف المسلمة الميتافيزيقية للنسق الأخلاقي في هذا الخطاب.

تتخذ المسلمة المنهجية عمدتها في اعتبار الشاطبي لمنهج الاستقراء قاعدة آلية للتأصيل، إذ في تفحص الفعل الآلي للاستقراء المعنوي بدى أنه منهج يقوم مقام منهج أخلاقي بامتياز، ومثل هذه المقاربة التي حصرت منهج الاستقراء المعنوي في زمرة المناهج الأخلاقية 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 المقصد من كل حكم شرعي شرعته الشريعة، لذلك تكون «أحكام الشريعة تشتمل على مصلحة كلية [...] وهي أن يكون كل مكلف تحت قانون معين من تكاليف الشرع في جميع حركاته وأقواله واعتقاداته، فلا يكون كالبهيمة المسيية تعمل بهواها، حتى ترناض بلجام الشرع»⁽¹⁾ وهكذا، فإن الاستقراء المعنوي الفاعل في تأسيس الكليات وهي المصالح التي يسير عليها الخلق، وقد وضع قبائلته وظيفة بناء المعايير التي تناط بها الحياة الإنسانية الصالحة، فكان من ثم منهجاً في الأخلاق بما أنه وظيفياً أدى مهمة استقصاء معايير الفعل الصالح، فما هي أدوات هذا الاستقصاء؟.

(1) الشاطبي: الموافقات، ج2، ص 292.

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

أولاً: علم الكلام وتأصيل أصول الفقه

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

ثالثاً: الأمة الأمية وتأويل الخطاب الشرعي عند الشاطبي

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

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

obeikandi.com

الأخلاق تأمل في تجربة حية، تلك التجربة التي ينصهر فيها الفعل بالمبدأ، ليشتدركا 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، متخذاً من المقصد الشرعي بيانا للقول والفعل، مؤسساً لفهم آخر مخالف يتجاوز مقدمات المناظرة الكلامية السابقة لكل عملية تأصيل، مؤكداً على التحول إلى العمل بوصفه مرتكز الشريعة الأول وقطبها الأساس، مثل هذا التمييز 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⁾، ولعل 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 القونحي: أبجد العلوم، ج2، ق1، ص 97.

(2) وليام ليلى: المدخل إلى علم الأخلاق، ص 398.

(3) الشهرستاني: الملل والنحل، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط5، 1996، ج1، ص 31.

ومقدراهما، وسيحدد مجال مثل هذه القيمة حكما في الحال طبقا لموقع الفعل في المآل، فمركتب الكبيرة يحدد مقامه في سلم القيم المعتمد في المتن الكلامي في سؤال خلافي أهو كافر 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 مرتكزا حول النظر في مصدر القيمة وعلاقة الإرادة الإلهية والإرادة الإنسانية بمثل هذه القيمة، كما تفكك طبيعة الأفعال وعلاقتها بالإرادة الإلهية أولا والإرادة الإنسانية ثانيا، مثل هذه الأسئلة تؤلف نواة الإشكالية، إذ ما تم البحث عن المرجعية النظرية التي هي ركيزة مقاصد الشريعة عند الشاطبي، وتلبية للمطلب المحقق في هذه الأطروحة، فقد بات السؤال عن المبادئ النظرية التي تحرك بموجها خطاب المقاصد أمرا ضروريا؟ خاصة وقد تم العزم على الترتيب من لدن المقاصد نظرية أخلاقية تطمح إلى تأصيل الفكر الأخلاقي العربي الإسلامي تحقيقا لريادة التاريخية في هذا الفكر.

إن إثبات المقاصد والدفاع عنها يؤول إلى التساؤل عن ركيزة أساسية لولائها لأنصار نظام المقاصد برمته. وهي مسألة التعليل إذ الاعتراف بأن الشارع قد أنزل أحكامه ليس عابثا، وأنه سنهنا لصالح الخلق هو قول بالتعليل ودفاع عنه. وتكريس له في التأصيل، هذا الاعتماد للتعليل من قبل الشاطبي يعني أنه 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 الأطروحة نازلة منزلة الفلسفة الأخلاقية التي عدت مرتكز علم الكلام، إذ خاض فيها المتكلمون بين من شحذ الحجة للدفاع عن الإدراك الذاتي للحسن والقبح من قبل العقل فكان معتزليا ومن عمل على زحزحة هذا البرهان دفاعا عن حيادية العقل قبل نزول الشرع فكان الشرع ذاته المحسن والمقبح. ومن ثم كان هذا المرحح أشعريا نافيا أن يكون للعقل فعل في التقويم.

لعل من المناسب أن نذكر في البدء أن علماء المسلمين قد حققوا الإجماع حول قضية هامة وهي أن تكاليف الشريعة في ذاتها محققة لمصالح العباد، وهي الفاعل في سعادتهم الجامعة بين الحال والمآل، ولكن اختلف هؤلاء العلماء فيما إذا كانت المصالح الماثوثة في تكاليف الشريعة مقصودة وواجبة على الشارع؟ وستحدد الإجابة

عن هذا السؤال انطلاقاً من المقدمات التي تبني عليها الفلسفة الألوهية للفرق الإسلامية.

لا بد من الإقرار بأن الشاطبي قد التجأ إلى الجهة القائلة بأن المصالح مقصودة للشارع فالدلالة التي يؤيدها مفهوم المقصد لغة واصطلاحاً تجتمع حول معنى مفاده أن هناك قصد يراعيه الفاعل سواء كان شارع بما بثه في خطاب التكليف أو كان مكلفاً بما كلف به من أداء القصد المثبوتة في ذلك الخطاب، ولقد قسم الشاطبي قصد الشارع إلى أربع قصود مرتبة ترتيباً تنازلياً، وذلك حسب أولويتها في نظامه التأصيلي، وأول هذه القصود والمثبتة لمعقولية الشريعة هي قصد الشريعة في وضع الشريعة ابتداءً، ولقد حدد الشاطبي معنى هذا القصد بأن الشارع وضعها لمصالح العباد في العاجل والآجل، مما يعني أن هذا المقصود المصلحي يفسر الشريعة برمتها، وهنا يدرك الناظر في المقاصد أن عمدتها هو أن الشارع قد كلف عباده بالشريعة لمصالح تعود عليهم وسيعضد الشاطبي هنا منحاه بواسطة الموقف المعتزلي قائلاً: «وأن المعتزلة اتفقت على أن أحكامه تعالى معللة برعاية مصالح العباد، وأنه اختيار أكبر الفقهاء المتأخرين»⁽¹⁾، وسيرد الشاطبي في المتن نفسه موقف الرازي الأشعري ليرفض أن تكون أحكام الله ليست معللة⁽²⁾ وأمام اتخاذ النصرة للخصم المعتزلي هل نقول بأن الفقيه الغرناطي كان معتزلياً وأنه صدر عن مذهب يتصدر القصد التأصيلي بمبادئ الاعتزال؟

لا بد من توقيف الحكم السابق، ريثما ننصت إلى قول الشاطبي «إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية، فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعاً. ويتأخر العقل فيكون تابعاً، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بعد ما يسرحه النقل»⁽³⁾، ثم لنستأمل قول آخر «أن يدخل فيها على أنه فاعل للمسبب أو مولد له، فهذا شرك أو مضاد له والعياذ بالله، والسبب غير فاعل بنفسه»⁽⁴⁾، لا شك أن مثل هذا التنصيص يحمل الناظر إلى ترسيم قضيتين في أصول الفقه عند الشاطبي هما:

(1) الشاطبي: الموافقات، ج2، ص 4.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص 4.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص 61.

(4) المصدر نفسه، ج1، ص 148.

أ. العقل 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 الشاطبي من المدافعين عن التجويز، وبعد هذا البيان هل يمكن القول أن الشاطبي كان أشعريا؟

لم تعلمنا المصادر -على قلتها- بالانتماء الكلامي للشاطبي لكن هذا المزج في موقف الشاطبي الأصولي بين ما للمعتزلي وما للأشعري يطرح أكثر من سؤال، هل كان هذا المزج بسبب وقوع الشاطبي 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 الشاطبي منتسبها إلى اختياراته قاصدا التركيب بين الأطروحة المعتزلية والأخرى الأشعرية، فكان هذا القصد بداية تفكيك لسلطة علم الكلام بما أنه جدال أو وقوف في حد التمهيد على أصول الفقه؟ خاصة في عهده المتأخرة، حيث روعي الجدال على الغاية التشريعية.

لعلّ الطموح إلى تفكيك سلطة علم الكلام على أصول الفقه يذكر بما جمعه السيوطي في كتابه **صون المنطوق الكلام عن فن المنطق والكلام** من مواقف ناكرة للبحث في شؤون العقيدة رادة لعلم الكلام، لأنه تحول إلى مناظرة تغري بالجدال وتلهي الناس عن العمل⁽²⁾. وهو ما يحملنا صوب موقف الإمام مالك الذي شجب الجدل الكلامي بقدر انعدام جدواه عمليا وفقدانه إمكان الدعوى للتفقه وهو مدار قوله "الكلام في الدين أكرهه، ولا أحب الكلام إلا فيما تحته عمل"، والشاطبي المالكي يكرس حب الكلام فيما تحته عمل، هل تحول الشاطبي إلى مرجعية أخرى يراها ذات فائدة لخدمة ما تحته عمل ونعني به الاستقراء كآلية تحصل جدوى العمل وتجعل من الشريعة ذاتها مرجعية للتأصيل بما أُلها بيان عن التوحيد؟

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

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

أولاً: علم الكلام وتأصيل أصول الفقه

لم يكن التراكم 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 التراكم 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 تألف المعطين الكلامي والتشريعي في الثقافة العربية الإسلامية، فتلازم العقدي والعملي لا يخفى وتراكبهما في النص المؤسس يعد أمراً ملزماً لأنهما متعاقبان وحاضران في صيغ الأمر والنهي وفي الإخبار عنهما 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 واجبتها وندها، 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 معياراً للعقدي.

يضع الفارابي حداً لعلم الكلام بما يؤديه من وظيفة داخل الملة المسلمة، فهو صناعة «يقتدر بها الإنسان على نصره الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة وتزييف كل ما خالفها بالأقوال، وهذا ينقسم إلى جزئين أيضاً جزء في الآراء وجزء في الأفعال التي صرح بها واضع الملة المسلمة، ويجعلها أصولاً فاستنبط منها الأشياء اللازمة عنها»⁽²⁾. علم الكلام إذن يعد صناعة وهو صناعة تفترض منذ البدء متخصصين

(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 سؤالاً حول طبيعة الشيء، إنما دفاعاً عن الأصول وهي أصول يستنبط منها الآراء والأفعال، فيكون علم الكلام صنعة شاملة للرأي وللعمل، 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 تعيننا 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 بجدها الفاصل المميز لتأتي العلوم الأخرى وعلى رأسها علم أصول الفقه ضابطاً 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، ويتميزان.

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 تحلي حاجة عملية جمعت بين الفقه والسياسة والأخلاق في مجتمع طور أساليبه الحضارية، فأصبح في حاجة إلى مزيد من الدراية والفهم لعقيدته وشريعته؟ يعرف الزركشي الفقه قائلًا «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 أنه 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 الكتب، ط1، 1994، ج1، ص ص 37-38.

هذه العلوم التي تحدث عنها، ثم أنه يشير إلى زمان كان الفقه فيه الجامع المركزي لفهم الكتاب 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 الفرق 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 عندئذ سؤال الفعل داخل تصور سياسي مميز بهوية ما خارجي أو شعبي قد تطلب سؤالا حول طبيعة الفعل، فالخارجي بعد أن مرق عن الجماعة لم يعد يسعى إلا لتحقيق حكم الله، أما الشيعي فبعدما تشيع لآل البيت رد كل ما هو صواب في العقيدة وفي الشريعة إلى قول الإمام المعصوم، وقد قادت هؤلاء الفرق إلى تخريج حال العصبي بين فاسق وكافر.

لا ريب أن أئمة المذاهب الفقهية قد أدركوا خطر النزال حول الأحكام بين الفرق منذ البدء وكان مثل هذا الإدراك مدعاة لتبويب الفقه، إذ كانت خشية الشافعي من القوم الذين يقيسون حسب آرائهم سببا لتقعيد قواعد الأصول لتكون ضابطا للقول والفعل، ولعل الرسالة قد حسمت الأمر في الصلة بين العملي والعقدي، لأن المناظرة 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 الدين بالخرص والظن»⁽²⁾، والحق أن النمو المطرد للسؤال الفقهي والسؤال الكلامي واشترائهما في السيورة يأخذ تجليه عند الأشاعرة كأ نموذج بني أصوله على فقه مميز هو الفقه الشافعي، فقد استقى المذهب الأشعري تفقهه في الدين من الفقه الشافعي، فلم يكن الأشعري إلا شافعيًا تدرس بالفقه الشافعي وعمل في إطار تخرجاته، مما يؤكد بأن المذهب الكلامي 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.

الجزئية وسيكون للكلام الحسم في طبيعتها⁽¹⁾. هنا يعقد سامي النشار موازنة لها مدلولها في تواصل الفقه وعلم الكلام قائلًا لقد «أقام الشافعي الفقه وكان فيلسوف الإسلام الأول وأقام الأشعري الكلام وكان فيلسوف الإسلام الثاني»⁽²⁾، هذا التمازج بين 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 بداية النشأة كان علم الكلام ضرورة لشجب بعض المواقف السياسية التي أبانت عن تساهل في العبادة، إذ حملت دعوة الإرجاء خلخلة للفرائض⁽⁴⁾ فكان أن عمل علم الكلام على مقاومة مثل هذه المواقف المهونة في التكليف، وهذا بيان لمزيد من ضبط التكليف، وكذلك يبحث عن أصول عقلية لهذا التكليف تجعل سلطة الأصل في أفعال التكليف بمنأى عن الهوى، وهو أمر قد يدفع إلى القول بأن من دواعي ضبط أصول التكليف هي تصورات أصبح عليها الفعل فقها داخل دعاوي عقدية تمت هنا وهناك، بسبب الجدل في الدين والتي تبعت الإنشطار الحادث بعد أزمة الإمامة.

هذا البغدادي يجعل من المتكلمين من الفقهاء أبا حنيفة النعمان والشافعي، بما قدماه من حضور فقهي داخل الاختلاف الكلامي⁽⁵⁾، وهو الأمر الذي جعل ابن النديم يذكر من مصنفات أبي 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 الأصغر الذي يعني العبادة. وقد كشف البغدادي عن الدوافع إلى تأسيس الاجتهاد في رسالة الشافعي وحصر دلائله في النص والإجماع والقياس في تلمس الشافعي للخطر

(1) الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة، مكتبة دار البيان، دمشق، سوريا، ط6، 2003، ص 51.

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

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

(4) عبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، دار الجيل، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، د.ط، 1987، ص ص 19-20.

(5) المرجع نفسه، ص 346.

(6) ابن النديم: الفهرست، مطبعة الاستقامة، القاهرة، د.ط، د.ط، ص 299.

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

أما عن إمام المهجرة 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 امتثالاً لأوامر الشرع وهو ما يدرء عنها خوض التأويل في الشرع، أما ممارسة العلماء فتقوم على تنصيب الدليل القرآني كعمدة النظر في العناية والاختراع⁽⁴⁾، ولعل مثل هذه الآراء تعد عنصراً هاماً كاشفاً 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 نفعاً وأن الإيمان والتوحيد هما آخر رجاء العبد وهنا يخلص ابن خلدون إلى القناعة العقلية بضالة

(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 المسالك 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.

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

2-حقب علم أصول الفقه وطريقة المتكلمين في التأصيل

تبرهن السيورة الجدلية بين الخطابين الفقهي والكلامي، على أن التجربة الإبستمولوجية لوضع قواعد فلسفة التشريع الإسلامية هي رهان تحقق بالمزوجة بين الدواعي العقدية والدواعي العملية، ولقد مثلت مصنفات التأريخ للفرق أنموذجا لهذه المزوجة، إذ يميز البغدادي في كثير من الأحيان الفرق بين الفرق بواسطة المسائل الفقهية التي جرت اختلافا عقديا مثل قاعدة اختلاف مذهبي حاد من مذهب عن آخر⁽²⁾، وهكذا فإن المناظرة التي امتزجت فيها قضايا الفقه وقضايا الكلام قد أدت إلى استكمال الدواعي المنهجية لنشوء فلسفة التشريع وفق منهج مخصوص يقوم على الاستدلال طوره المتكلمون في حلقات درسهام وهو ما يثبت الصلة الوطيدة بين علم الكلام وعلم أصول الفقه، وارتباط العلمين ببعضهما البعض، ولذلك لا يخفى تأثير المنهج الحجاجي في علم الكلام على المنهج الأصولي وتشكله وفق منهجية تطمح إلى إنشاء النظر في مبادئ التشريع الإسلامي.

لقد قرأ ابن خلدون علم أصول الفقه قراءة تاريخية وليست قراءة إبستمولوجية ونظر إليه كمؤرخ للسيورة المعرفية لحضارة الأمة العربية الإسلامية في تطورها الاجتماعي والسياسي. ومستلزمها الحضاري الذي أخذها من حالة البداوة إلى حالة الحضارة. والحقيقة فإن حالة البداوة كانت تسن طريقا في التشريع لا يتجاوز حالة بساطتها ويسر أساليبها، فأخذ هذا التشريع بالفطرة الأولى وكان في غنى عن الاستدلال والتعقيد، أما عن حالة الحضارة فقد اقتضت تشابك العناصر وزوال الفطرة البسيطة وتعمد فيها التشريع، ولذلك يقول ابن خلدون «اعلم أن هذا الفن من الفنون المستحدثة 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.

فقد كان «السلف في غنية عنه، بما أن استفادة المعاني من الألفاظ لا يحتاج فيها إلى مزيد مما عندهم من الملكة اللسانية»⁽¹⁾.

في إبرازه لحقب التطور الفكري للتشريع الإسلامي يؤكد ابن خلدون على أن هناك حقبة ضمنية أولى سابقة لبداية تأصيل أصول الفقه كان الفقه فيها سليقة سليمة لدى السلف الصالح، حيث كان التفقه يأتي على عواهنه، غير وأنه على الرغم من استقلال المرحلة الأولى عن المرحلة الثانية فإن ابن خلدون يركز على دورها في إغناء هذه المرحلة الأخيرة بما أمدتها به من عناصر التأصيل قائلا: «ثم نظرنا في طرق استدلال الصحابة والسلف بالكتاب والسنة، فإذا هم يقيسون الأشباه منها بالأشباه، وينظرون الأمثال بالأمثال بإجماع منهم، وتسليم بعضهم لبعض في ذلك، فإن كثيرا من الوقائع بعده صلوات الله وسلامه عليه لم تندرج في النصوص الثابتة، قاسوها بما ثبت وألحقوها بما نص عليه، بشروط في ذلك الإلحاق، تصح تلك المساواة بين الشبيهين أو المثلين، حتى يغلب على الظن أن حكم الله تعالى فيهما واحد، وصار ذلك دليلا شرعيا بإجماعهم عليه، وهو القياس وهو رابع الأدلة»⁽²⁾، وكأن ابن خلدون في هذا النص يجمع أصول أدلة التأصيل مبرهنا على تضمن المرحلة الأولى التي لم يستحدث فيها علم أصول الفقه لعناصره الأساسية.

الحقبة الثانية وهي بداية استحداث العلم وتميزت بانقراض رغيل الفقهاء الأوائل من السلف وتوسعت فيها الأمة وخطر في أحوالها ما لم يكن من قبل هو الأمر الذي حمل 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 تلك القواعد وأوسعوا القول فيها، وكتب المتكلمون أيضا كذلك»⁽⁴⁾، وإذن ففي المرحلة ذاتها 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. طريقة المتكلمين وأول من نَحَج فيها هو الشافعي وتتميز هذه الطريقة بالتركيز على الاستتال 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 للآخرى، فالطريقة الحنفية تسير من الفروع إلى الأصول بالمقابل، لا تعتمد طريقة المتكلمين مثل هذا السبيل بل تمرست بالاستدلال العقلي المجرد وفصل القواعد عن مقتضياتها الفقهية وهو طريق النظر الاستدلالي في علم الكلام.

لقد شهد التاريخ المعرفي لعلم أصول الفقه غلبة طريقة المتكلمين وانحياز طريقة الحنفية، فهذا صاحب المقدمة يستمر في بيان تطور علم أصول الفقه ذاكرة عناية الناس بطريقة المتكلمين، وأن ما طرأ على هذا العلم من تطور كان على يد أصوليين قعدوا القواعد وحرروا المسائل على طريقة المتكلمين، ثم أن ابن خلدون يؤكد في نهاية المطاف ثبوت التقليد في الاجتهاد مشرقا ومغربا، وأن طالب المعرفة لمسائل هذا العلم توقف 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 المسائل، فلخصه أبو عمر بن الحاجب في كتابه المعروف المختصر الكبير، ثم اختصره في كتاب آخر تداوله طلبة العلم وغنى أهل المشرق والمغرب به وبمطالعتة وشرحه، وحصلت زبدة طريقة المتكلمين في هذا الفن في هذه المختصرات»⁽¹⁾.

تبين هذه الشهادة الخلدونية عن طابع الاجتهاد وما تميز به في القرن الثامن الهجري وهو قرن الشاطبي، فقد ثبت الاجتهاد تقليدا على طريقة المتكلمين، وهي طريقة ركزت على المسائل النظرية والبدء بمقدمات تطول في كثير من الأحيان في المناظرة الكلامية وتقدير القواعد وتحقيقها تحقيقا منطقيا «يؤيده البرهان العقلي والنقلي معا»⁽²⁾، ومثل هذه المنهجية أبعدت التأصيل عن بغيته وهو ضبط التكليف بما يؤدي من استقامة لفعل 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 أنه إحاطة بالفعل التكليفي قائلا: «وبيانه أن العلم المطلوب إنما يراد -بالفرض- لتتبع 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 إجلاله لطبيعة السلوك الإنساني إنه سلوك يجري في الواقع ويخضع لقوانين الوجود، فلا بد من مراعاة هذه الميزة في العمل الشرعي، وإذن سيذكر الشاطبي بالوصف الواقعي للسلوك وكما يذكر 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؟ ولعل 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 لدلالاتها 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، كما يحددون الشروط التي يجب أن يخضع لها المحكوم عليه وعلاقته بالمسؤولية الشرعية، وكل هذه القضايا لها أثر في استثمار الحكم وتميز دلالاته⁽¹⁾، وبهذا يعمل كل من المتكلم والأصولي سوياً على بيان لحظتين في الخطاب الشرعي لحظة تأصيل مبادئ العقيدة وفي هذه اللحظة تتحدد دلالة الفاعل والفعل، أما لحظة تأصيل أصول الشريعة فيستدل فيها على وسائل استثمار النص طبقاً للدلالة العقدية بغية بيان قول الشارع فيما يخص الفعل والفاعل عملاً.

لا معنى لاستثمار الخطاب أصولاً حاكمة على العمل دون إثبات صحة هذا الخطاب بإثبات الوحداية وصدق النبي ثم تحديد طبيعة هذا الخطاب، إذا كان كلام مخلوق أم هو كلام نفسي قديم وعليه تترتب إذا كان العبد يعمل مدركاً قيمة الفعل إدراكاً عقلياً ذاتياً أو أنه يعمل كسباً، لأن الشرع هو القائم على إضفاء القيمة على الفعل، ومن ثم فإن أدلة أصول الفقه تتحدد إلى حد ما على الأدلة الكلامية وهو أمر يبين «لتوقف 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 تعالى للمخاطب وقدرة العبد كسباً ليكلف، وتعلم الكلام القديم المكلف ليجد الحكم ورفع 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 الذي يقرر الدلالة العقدية، فإن كل صاحب مذهب يكون ملزماً 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 يقبع المذهب الكلامي حاضراً في لحظة التشريع موجهها للعملية برمتها⁽⁴⁾، مثل هذه

(1) إدريس حمادي: الخطاب الشرعي وطرق استثماره، المركز الثقافي العربي، 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 بن سعيد العلوي: الخطاب الأشعري، دار المنتخب العربي، 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 مبادئ الكلية التي تميز فروع 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 باستدلالاته «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 دلالاته وشروط صحته»⁽³⁾.

هو ذا صاحب المستصفى يصرح بإنشاء الدلالة في أصول الفقه على ما جزم به المتكلم بعد البرهنة ثم أنه يصف هذا التلازم الحاصل بين الأصولي والمتكلم بأنه تقليد فكيف يتم التسليم بحوى 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 دلالاته بما برهن عنه في مدار العلم الآخر، والذي اعتنى بشؤون العقيدة الأشعرية لكي لا يقول أبو حامد قولاً إلا وقد مهد له بمعرفة 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.

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

القطب الأول وهو 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 نزول 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 الذاتية لإدراك الحسن والقبح وشكر المنعم ف «يعد الشرع كاشفا عن الأمور الثابتة في العقل غير مخالف لها»⁽⁵⁾، وسيكون عدم التوافق حول مصدر قيمة الأفعال أساسا لخلاف آخر 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⁾. ينزه الأشعري الذات الإلهية جاعلا الصلاح غير واجب عليه ومرد هذا الأمر إلى استحالة التعليل على الله وإلا اتصف بالنقص وهو قول بأنه تعالى يستكمل ذاته بغيره وهو أمر محال، كما أن القول بوجود غاية يفعلها الله سقوط في المحال وهو التسلسل وبالتالي هو قادر على فعل الغرض ابتداء. وتبعا لنفي التعليل في مستوى الخطاب الكلامي، فإن العلة 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) القاضي 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) الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، ص 115.

يتعلق الحكم بالمحكوم عليه وهو المخاطب، فإليه وجه الخطاب بوجوب الفعل فكان مكلفاً ومن شروط التكليف الذي هو مظنة الخطاب فهم الخطاب، وكل ما يستدعيه الفهم هو رجحان العقل بما أنه هو القائم على فصل الخطاب، وهنا يعتبر الأشعري العقل شرط ضروري للتكليف، ولكن لا يصح أن يوصف العقل بأوصاف الجواهر 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 ممكناً بما أنه تعالى «أمر في الأزل لعباده قبل خلقهم»⁽²⁾، أما المعتزلي فمظنة فهم الخطاب لديه هو عقل يمتلك العلم الضروري وهو الذي من الفهم الصحيح لما حسنه الشرع وما قبحه «لأن التكليف بما لا يعلم كالتكليف بما لا يطاق في باب القبح»⁽³⁾، فمعلوم أن مشروعية الوعد والوعيد والعدل والتوحيد لن تستقيم على وصف المعقولية، إلا إذا كانت الأفعال الإنسانية حادثة بحسب قصودها ودواعيها، فكان أصل القول بخلق الأفعال وتوليدها⁽⁴⁾ تنزيهاً لله عن فعل الظلم وإثبات للحرية والاختيار الإنسانيين ولتكون للأصول الخمسة دواعي ومقاصد تثبت مشروعية الشريعة، بما أنها أنزلت لمصالح العباد.

لنستمر مع حجة الإسلام في تفريعه لحقل أصول الفقه، فإذا به يحصر القطب الثاني «في أدلة الأحكام وهي أربعة الكتاب والسنة والإجماع ودليل العقل المقرر على النفسي الأصلي»⁽⁵⁾، لن نهمنا الأدلة الباقية بالقدر الذي نعتني فيه بالعلاقة المتعدية بين هذه الأدلة والإبانة عن مكانة العقل بينها وعن الوظيفة التي اضطلع بها، وترتيباً لعلاقات الأدلة المتعدية يكون قول الله هو الأصل والسنة مخبرة عن هذا القول، أما الإجماع فدال على السنة ومن ثم فإنه حكم علاقة التعدي هو راجع إلى قول الله «أما العقل فلا يدل على الأحكام الشرعية بل يدل على نفي الأحكام عند انتفاء السمع فتسمية العقل أصلاً 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، ص 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 منزل 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 مخلوق⁽²⁾، ولا ريب أن هذه الرؤية التي تعتمد صفة القدم لكلام الله أصل من أصولها تستند مباشرة إلى ما دافع عنه المعتزلي بتأكيده أن القرآن كلام الله مخلوق وأنه «لا كلام في الأزل وإنما أمر ونهي ووعد وأوعد بكلام محدث»⁽³⁾، وبين القول بالقدم والخلق تمايز أصول المذهب الكلامي ويلقي بظلاله على الدلالة الشرعية بين آخذ بالمشيئة المطلقة لله فيحظر على العقل معرفة الأحكام قبل ورود هذه المشيئة في الكلام، وبين من أقر بالتوحيد والعدل أصلاً ثابتاً مبرراً كل المعقولة للخطاب الشرعي فكان العقل قادراً على معرفة الأحكام قبل نزول الكلام.

لنبقى مع أبي حامد في مستصفاه فنجدد يحدد القطب الثالث الذي يدور حوله علم أصول الفقه في «كيفية استثمار الأحكام من مثمرات الأصول»⁽⁴⁾، وبالتالي فإن هذا القطب دائر حول الأدوات التي يستخدمها الأصولي بغية استثمار الأحكام الشرعية، وبما أن الأداة لا تتعين وظيفتها بضمونها بل بشكلها المنهجي الذي يضطلع بتنظيم المضمون تنظيمًا صوريًا، فهل ستكون الأداة في علم أصول الفقه بمنأى عن الدلالة الكلامية وهي دلالة مذهبية تعين أصلاً مقابل آخر ينازها ولا تمايز إلا إذا كانت هناك مقابلة بينهما.

يصف الغزالي القطب الثالث بأنه عمدة الأصول وتجدد الإشارة -وهي إشارة من الأهمية بما كان- بأن الأصول «لا مدخل لاختيار العبد في تأسيسها وتأصيلها وإنما مجال اضطراب المجتهد واكتسابه استعمال الفكر في استنباط الأحكام واقتباسها من مداركها»⁽⁵⁾، وإذا أنت قمت بفحص مدارك الحكم، فإنك تجد على رأسها اللفظ الذي يتفرع إلى المنظوم والمفهوم والمقول 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 هذا المنشأ لا بد من التوقف عند أطروحتين الأولى تجتمع حول كلام المعتزلي بأن اللغة اتفاق 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 أبو حامد وفيما في تعريفه، لهذا الثنائي لنظرة يمتاز بها المذهب الأشعري وهي نظريته إلى القرآن في إثبات الصفات على الحقيقة أو المجاز والإقرار برؤية الله تعالى بالأبصار يوم القيامة على الحقيقة أو المجاز فكانت الحقيقة والمجاز في تعريفهما بما يؤدي خدمة المسائل الكلامية الكبرى في المذهب إذ «أن اسم الحقيقة مشترك إذ قد يراد به ذات الشيء وحده ويراد به حقيقة الكلام، ولكن إذا استعمل في الألفاظ أريد به ما استعمل في موضعه والمجاز ما استعملته العرب في غير موضعه»⁽²⁾.

يخصر حجة الإسلام موضوع القطب الرابع «في حكم المستثمر وهو المجتهد»⁽³⁾، وإذا ما أردنا تعيين صفات هذا المستثمر، فإن أول ما ننتبه إليه هي آلة استثماره في بيان ماهيتها وحدودها وطريقة عملها إنه عقل المستثمر «فنحن به مستند النفي الأصلي للأحكام، فإن العقل قد دل على نفي الحرج في الأقوال والأفعال، وعلى نفي الأحكام عنها من صور لا نهاية لها، أما ما استثنته الأدلة السمعية من الكتاب والسنة فالمستثناة محصورة، وإن كانت كثيرة فينبغي أن يرجع في كل واقعة إلى النفي الأصلي والبراءة الأصلية ويعلم أن ذلك لا يغير إلا بنص أو قياس على منصوص، فيأخذ في طلب النصوص»⁽⁴⁾، ولعل في بيان حقيقة العقل عند هذا المستثمر، بما أنه قائم على الحيات متشبت على البراءة الأصلية، إلا بما أمدته به النصوص هو مرده إلى قول الأشعري بتوقف العقل عن الحكم وبدءه العمل عندما يتلقى السمع والمحضور في الكتاب والسنة والإجماع «فالعقل يدل على صدق النبي ثم يعزل نفسه ويعترف بأنه يتلقى عن النبي»⁽⁵⁾. ومن الغريب أن الغزالي لا يلح على المستثمر تعلم أصول الدين من مثل أدلة حدوث العالم 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 مشروعيتها ما دام المبدء الكلامي يوجه بمعنى ما القول الأصولي، وتزداد ضرورة التنقيب عن البعد الكلامي لمقاصد الشريعة عند تصفح متن الموافقات وكذا متن الاعتصام فلتتقي بين الفينة والأخرى، شذرات متفرقة ومقتضية 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 مواقفها 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 تأسيساً أولياً ومنطقياً⁽¹⁾، مقدمة لجدواها مبينة لمعقوليتها واعتباراً لهذه الأولوية الخاصة بكل فلسفة أخلاقية نستمد مشروعية التنقيح عن المرجعية الكلامية لمقاصد الشريعة عند الشاطبي، وهو يعد مطلب منهجي في هذا البحث من الواجب استكمالها.

يعتمد الشاطبي في بناء موقفه الأصولي على مفهوم قاعدي ميز رؤيته جملة وتفصيلاً ألا وهو المقصد، وأول بيان لدلالة هذا المفهوم أنه نقيض للعبث واللغو وتبعثر الغاية وإقرار بالغاية والغرض والهدف، بمعنى أن الأفعال - مهما اختلفت طبيعتها من إلهية إلى إنسانية - تصدر لأجل علة تتبغى 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 دليلاً رابعاً من أدلة الأحكام وأصله القول بالعلة، غير أن السؤال عن طبيعة التعليل عند الشاطبي يصبح ملحاً 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 مقراً 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.

ويؤمنون أنهم لا يملكون لأنفسهم نفعا ولا ضرا إلا ما شاء الله، كما قال، ويلجئون أمرهم إلى الله - سبحانه - ويثبتون الحاجة إلى الله في كل وقت والفقر إلى الله في كل حال»⁽¹⁾، لنعد إلى الشاطبي فنلقاه قبل قليل قد ردّ الرازي أمام المعتزلة ردا باعتبار موقف كلامي، ذلك أنه لو كان الموقف تشريعيا محضاً، فإن الرازي يعود في العمل التشريعي إلى الإقرار بالمصلحة⁽²⁾، واعتباراً لهذا الموقف الجلي نظن أن الشاطبي الذي انتصر لمثبتي التعليل بالمصلحة، يقول بالتحسين والتقيح 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 متبوعاً، ويتأخر العقل فيكون تابعاً، فلا يشرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل»⁽³⁾، انظر أيضاً إلى قوله: «العقول غير مستقلة بمصالحها، استجلاباً لها، أو مفاسدها، استدفاعاً لها»⁽⁴⁾، ثم ستنتهي إلى قوله الفصل «وما تبين في علم الكلام والأصول من أن العقل لا يحسن ولا يقبح، ولو فرضنا متعدياً لما حده الشرع، لكان محسناً ومقبحاً هذا خلف»⁽⁵⁾، وأخيراً هل نعتبر هذه النصوص وأخرى تماثلها بياناً لأشعرية الشاطبي؟

1- الإقرار بالمصلحة علة للشرعية - مع المعتزلي ضد الأشعري -

لا بد من الكشف عن الضرورة المنطقية الحاكمة بين المقاصد والتسليم بالمصلحة علة لهذه المقاصد، فمن بين الدلالات التي يؤديها مفهوم المقصد هو الغاية وستبين هذه الغاية عن ذاتها عندما تتضح علاقة اللزوم بينهما إذ المقصد يحقق المصلحة ويحيل إليها. إنها مسلمة تطوع الشاطبي نحو تأويل للشرعية بما تؤديه من وظيفة ضابطة للسلوك الإنساني عبر أحواله المتباينة جملة وتفصيلاً فتقسيم الشريعة إلى مقصدين 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) الرازي: المحصول في علم الأصول، مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط1، 1980، ج2، القسم الثاني ص 238.

(3) الشاطبي: الموافقات، ج1، ص 61.

(4) الشاطبي: الاعتصام، ج1، ص 35.

(5) الشاطبي: الموافقات، ج1، ص 61.

الشريعة ابتداء»⁽¹⁾، أما المقصد الثاني وهو عائد إلى المكلف من حيث النية والأفعال وما يؤديه من أغراض ينبغي أن تقع على مقاصد الشارع وقور التلازم، والحق أننا نلتمس هنا عناية الشاطبي بأمرين اعتنى بهما الفكر الاعتزالي وهو قول المعتزلة «على أن الله تعالى لا يفعل إلا الصلاح والخير، ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد»⁽²⁾، أضف إلى هذا البيان لقصد الشارع، فإن المعتزلة اعتنوا بالإنسان وقصوده وعلاقتها بالشريعة، وهذا طبقاً لأصولهم المعتبرة لمشروعية التوحيد والعدل والوعد والوعيد وأخيراً فهل يعد هذا التلاقي بين الشاطبي والمعتزلي مجرد اتفاق؟

يوطئ الشاطبي لحديثه عن المقاصد بمقدمة اصطلاح عليها كلامية يبدي فيها خصومة مع الرازي الأشعري ويعمد إلى المعتزلي مسلماً بما قاله من رعاية الله للصلاح وهي مقدمة ذكر فيها قائلاً «ولنقدم قبل الشروع في المطلوب مقدمة كلامية مسلمة في هذا الموضوع: وهي أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً، وهذه دعوى لا بد من إقامة البرهان عليها صحة وفساداً 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، وأنه اختيار أكثر الفقهاء المتأخرين»⁽³⁾، والحق أن أول سؤال يلح على قارئ هذا النص لماذا وقع اختيار الشاطبي على الرازي، وهو من المتحقيقين بالتعليل والقياس في أصول 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 دلالة على أن الشاطبي ينحاز إلى القائلين بالتعليل بالمصلحة وقد بين بأنهم المعتزلة ويجادل النافين للتعليل، وقد تمثلوا في شخصية الرازي، لا نظن أن انحياز الشاطبي إلى المعتزلة كان لمجرد انتماء مذهبي، كما لا نعتقد أنه يقع في تناقض لاحق، حينما لا يقر بالتحسين والتقيح العقليين ويؤكد مسؤولية الشرع على إضفاء القيمة على الأفعال ومن ثم يكون أشعرياً، فهل هناك دواعي موضوعية لاختيار الشاطبي لموقف المعتزلة في التعليل؟

(1) المرجع السابق، ج2، ص 3.

(2) الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، ص 57.

(3) الشاطبي: الموافقات، ج2، ص 4.

تتفق المعتزلة بوجوب فعل الأصلح على الله تعالى فيما يتعلق بالشؤون الإنسانية⁽¹⁾، وفي تأكيدهم المصلحة علةً للشرعية 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 ألزمته التوبة، فإنما تلزم كما يجري مجرى النفع، وهو دفع الضرر، ومن ألزمته الشرائع فعلى هذه الطريقة تلزم الألفاظ منها، وتقبح المفسدة»⁽²⁾. فالأفعال سواء أكانت الإلهية أو إنسانية فهي توزن بالميزان ذاته دفع الضرر وجلب النفع، وكذا القول بأن الفعل لا يضمّر قصداً، 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، فله 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 أو جب فعله، بل إن الحالتين تجوزان بالنسبة إلى الله، وقد انتهى الأشاعرة إلى مثل هذه النتيجة بموجب المبادئ التي توطأوا عليها، والتي تخلص إلى تنزيه الذات الإلهية تنزيهاً

(1) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص 53.

(2) القاضي عبد الجبار: المغني من أبواب التوحيد والعدل، ج 14، ص 28.

(3) المرجع نفسه، ج 14، ص 27.

مطلقاً، وهو تنزيه 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 يتمتع تعليله فضلاً عن أن يعلل بعله محدثة»⁽²⁾، والحق أن اختيار الشاطبي للرازي كخصم يدافع أمامه عن التعليل بالمصلحة له ما يبرره، إذ أن الرازي يعد أكثر الأشاعرة تشدداً في هذه المسألة إذ حرص حرصاً شديداً على نفي التعليل لأفعاله تعالى بالأغراض، وأن لهذا الموقف الأشعري ما يبرره في مستوى الفلسفة الإلهية التي آمنوا بها في تصورهم لعالم الألوهية، وهي فلسفة تنبني على أن التعليل يستوجب استكمال الذات 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 الفائدة، والله تعالى قادر على تقديم هذه الأغراض دون توسط الأسباب، والظاهر أن هذا الموقف الأشعري سيؤدي إلى مأزق حقيقي في المستوى التشريعي، إذ سيعود الأصوليون الأشاعرة إلى إثبات التعليل بالمصلحة في مستوى التأصيل لأصول الفقه⁽³⁾.

يبدو أن الشاطبي 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 الشرائع إنما لمصالح العباد في العاجل والآجل معا»⁽⁴⁾، وركز على الموقف المعتزلي لأئمة موقف مؤسس ومعقول لا تناقض فيه بين ما قيل في العقيدة وما سيقال في الشريعة، وعلى الرغم من هذا الإسناد فلا يمكن إطلاقاً القطع بأن الشاطبي كان معتزلياً فلا نقول ما لم يقله الفقيه الغرناطي ولا المصادر التي اعتمدت سيرته.

لنرجع الآن إلى المقدمة التي كانت مدار البرهنة على مطلب التعليل بالمصلحة سنجدها مقتضبة وغير كافية، بل أنها تحمل تناقضات، فبينما يقول أنها مقدمة مسلمة في هذا الموضوع يعود ليرز ضرورة البرهنة عليها صحة وفساداً، ثم ينتقل مباشرة دون إثبات البرهنة إلى أن أحكام الله معللة بمصالح العباد⁽⁵⁾. وإذا ما نظرنا

(1) الرازي، *المحصل*، ج2، القسم الثاني، ص 239.

(2) المرجع نفسه، ج2، القسم الثاني، ص 180.

(3) الآمدي: *الإحكام في أصول الإحكام*، ج4، ص 272.

(4) الشاطبي: *الموافقات*، ج2، ص 4.

(5) المرجع نفسه، ج2، الصفحة نفسها.

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

أ. لقد أدرك الشاطبي أثر المناظرة الكلامية - خاصة في عهدها المتأخرة - على التشريع بالنظر إلى الجدال المستحدث داخلها، وهو داخل تحت ما لا يفيد الفقه الذي هو من جنس العمل، وهو ما يجد جدواه في الفرز المنهجي الذي مهد به الشاطبي كتاب الموافقات فاصلا بين ما يدخل في صلب العلم وملحه، وما هو لا من صلبه ولا من ملحه، وفي هذا الأمر نجد يقول: «وكل مسألة في أصول الفقه ينبني عليها فقه، إلا أنه لا يحصل فيها خلاف في فرع من فروع الفقه، فوضع الأدلة على صحة بعض المذاهب أو إبطاله عارية أيضا، كالاختلاف مع المعتزلة في الواجب المخير، والمحرم المخير، فإن كل فرقة موافقة للأخرى في نفس العمل، وإنما 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 معنى كونها لا تنهض إلى العمل، ولا ريب أن التناقض بين التصور العقدي والتصور الشرعي يحيل مباشرة إلى لا معقولية الخطاب الشرعي، وعدم جدواه، وهذا ما جعل الشاطبي يرد على الرازي وقد أسعفه لاستقراء قائلًا: «والمعتمد أنما هو أنا استقرينا من الشريعة أنما وضعت لمصالح العباد استقراء لا ينازع فيه الرازي ولا غيره»⁽²⁾.

لعلنا نعثر هنا على المبرر الذي جعل الشاطبي يختار الرازي باعتباره من نفاة التعليل تاريخا ابن حزم الظاهري، وهو أشد النفاة للتعليل، فقد رفض القياس جملة وتفصيلا، ولعل ذلك يعود إلى أن موقف ابن حزم المؤسس في الأحكام في أصول الأحكام لا يتناقض مع كتابه الفصل في الأهواء والملل والنحل وأن قوله بالظاهر حاكم على موقفه العقدي الذي سعى إلى ضرورة شجب التعصب والتمذهب تجاوزا للبدعة وللفرقة.

جدير بالذكر أن مصنف الاعتصام سيقدم الدواعي الموضوعية التي جعلت الشاطبي 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 عن 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 ثبت القياس والاجتهاد فلنجد على مقتضاه ويبقى البحث في كون ذلك واجبا موكولا إلى علمه»⁽¹⁾.

ب. لقد استفاد الشاطبي من موقف المعتزلة المثبت للتعليل، وذلك لتحقيق أغراضه من علم أصول الفقه كما تصوره هو، فقد كان في سبيل تأسيس العلم وتأسيس العلم يستوجب المعقولة وهي معقولة تبدأ بالتسليم بجملة مسلمة لذلك جعل الشاطبي الشريعة معللة بمصالح العباد مسلمة لا ينازع فيها الرازي ولا غيره، كما أن التعليل يقدم المشروعية لمنهج الاستقراء الذي يجعله الشاطبي السند المنهجي لضبط 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 الشاطبي أراد تحقيق تصور جديد في أصول الفقه - وإن بقي داخل نظرية القياس - لا يعتمد على الوصف 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 اعتبار الشريعة حكم ومصالح، وأنها صلاح كلها وجد كلها، واعتبار للمصلحة كغاية أولى يهدف إلى تحقيقها الخطاب الشرعي، فقد أثار الشاطبي 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 التيار الصوفي الذي بلغ مداه في عصر الشاطبي وادعى كتم الأسرار وفوت المصلحة وكذا الحال المجتمعي والسياسي لأندلس القرن الثامن الهجري.

(1) المصدر السابق، ج2، ص 5.

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

يرتبط التعليل بالمصلحة دليلاً بمسألة أساسية في علم الكلام وهي مسألة التحسين والتقييح، إذ أن إثبات التعليل بالمصلحة يعني أن الفعل سواء صدر من الله أو الإنسان، ففاعله يقصد غرضاً من وراءه 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 المعتزلة، ولذلك نشأت علاقة لزوم ضرورية عند المعتزلة بين إثبات التعليل بالمصلحة والقول بالتحسين والتقييح العقليين. ذلك القول بالتحسين والتقييح العقليين عند المعتزلة قائم على «أن العقل يوجب معرفة الله تعالى بجميع أحكامه وصفاته قبل ورود الشرع»⁽¹⁾، وقد نجد اختلافاً بين طبقات المعتزلة حول طبيعة الحسن والقبح، هل هما لذات الفعل أو لصفة من صفاته أولهما معاً؟ 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 أيضاً 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 مرجحاً رجحاناً معقولاً، لنعود إلى أبي إسحاق الشاطبي الذي اختار القول بالتعليل وأخذ في ذلك موقف المعتزلة دليل ساندته وركن إليه مقابل الأشعري الذي نفى تعليل الشريعة بالمصلحة، ذلك أن من اختار التعليل أبان عن القصد الإلهي - وطبقاً لاتساق المذهب - فمن الضرورة أنه سيقول بالتحسين والتقييح العقليين، وبهذا الاعتبار فقد حان الكشف عنما إذا كانت مسلمة الشاطبي التي صادرت بها كل أقواله وهي أن الشارع قصد إلى وضع الشريعة ابتداء رعاية مصالح العباد قضية يلزم عنها ضرورة قوله بالتحسين والتقييح 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 بين فالشاطبي استهل كتاب المقاصد بذلك التميز المعتزلي الذي يعود بوشائحه المذهبية إلى قول المعتزلة بالصلاح والأصلح ليعود أشعريا في تشييته لطبيعة الصلاح ومصدرها، فالله خالق الأفعال وهو صاحب التحسين والتقييح، 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 لعله⁽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 لعله ثم أن بيان حدود التمثيل 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 ببطالان 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، ص 50.

يستطيع أن يكلف العبد ما لا يطيق عاد ليناضل ضد القائلين بالطباع نافيا للتوليد مؤكدا للتجويز ليبطل قول القائلين 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 تعلق بها مكاسب العباد دون المسببات، فإذا لا يتعلق التكليف وخطابه إلا بمكاسب، فخرجت المسببات عن خطاب التكليف، لأنها ليست من مقدورهم»⁽⁴⁾.

(1) الغزالي: قفاة 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، ص 139.

يبدو أن الاستثناء السابق الذي أكدّه الشاطبي بجعلنا نحمل مواقفهُ الأشرعية حملاً جاداً بالنظر إلى الخصم العنيد الذي كان يعيد تقعيد القواعد الأصولية وذلك سداً لمنافذه وهو التصوف الذي مثل تصوراً عقدياً وتشريعياً يعتمد على الاحتفاء بالأسرار وقدرة ذوات ممتازة على نيلها وهو أيضاً خطاب مضمون به على غير أهله، الرفقة فيه قائمة على استخدام الأسرار واكتناه الخبايا الربانية، والتوسل برمزية السلوك وخصوصية المعنى وندرة القيم الأخلاقية التي يؤسسها لنفسه، إذ يطالب في مشروعه السلوكي بنظام خاص ومميز يستخدم الشفرة في تجويز الكلمات يغلب عليه وصف المجاز عن التحقق بالحقيقة هي خصائص جعلته خطاباً للخاصة لن ينال الآخر فيه الخضوة إلا بالاختراق-وبواسطة جهد نادر-الدائم للحواجز البشرية المتمثلة في الطبيعة في ذاتها ولا بد ونحن بصدد الخطاب الصوفي أن نختبر معنى الكرامة ورمزيتها البعيدة الغور في الوصل بين القدرتين الإلهية والإنسانية، إذ تبدو الكرامة كفعل صوفي بامتياز زمزية محالة لأوجه فمن جهة توحى لمشاهدها -خاصة إذا كان من العامة- على التحكم في الأسباب وقدرة العبد وهو هنا الصوفي على تقمص قدرة الله في خلق الأسباب مما يحذو بهذا المشاهد إلى الإعلاء من شأن هذا الصوفي وربما سيبدو له تجلياً لله في الأرض، ومن جهة أخرى فإن الكرامة تؤدي دليل أشعري وهو أن الأسباب والمسببات مجرد اقتران ولكن إذا كان الأمر بصدد التصوف فالوجه الأول من تأويل الكرامة هو الذي يؤخذ بالاعتبار ويؤدي رمزية التحكم والسلطة من طرف الصوفي حتى على الأسباب وبالنظر إلى علاقة التصوف بالعقيدة والشرعية خاصة في عصر الشاطبي فإن المذهب الأشعري أصبحت أدواته أدوات فعالة لا بد من استخدامها إذا كنا بصدد خصم يبادر ويفعل كالخصم الصوفي، ثم أن دعوى الشاطبي إلى الالتفات إلى ما يدخل تحت كسب العبد للث والمبادرة يعد لازم ضروري للمطلب الأول الذي برهن عليه وهو مركزية الفعل في التشريع الإسلامي فهو غاية كل ضبط للقواعد وتأسيس للأحكام، وكأن أبا إسحاق يدعو إلى ضرورة التركيز على العمل وتجاوز كل ما ليس في إمكان المكلف من قضايا تعيق العمل كالسؤال عن الأسباب ومصادرها وطبيعتها.

الآن تفتح أمام ناظرينا تحليلات العلاقة الأشعرية بين الإنسان والله، والتي بدونها لن يكون النسق أشعرياً، 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 والتقيح العقلين 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 مرسوم المذهب الأشعري «فالعبد لا يقدر على انفراده بفعله ولو أراد الله الانفراد بإحداث ما هو كسب للعبد قدر عليه وواحد 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 والتقيح 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 الراجعة- «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 قطعاً، 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⁾. يخالف للقصد الفلسفي وللقصد الكلامي وإذن كان مفهوم الكسب الأشعري توظيفاً ضرورياً 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 يتعد 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 معتزلياً ولا أشعرياً وأغراضه كانت مدعاة للتنسيق بين المعتزلة والأشاعرة؟

3- طبيعة الإرادة - وفاق بين المعتزلي والأشعري -

جلي أن الشاطبي قد استخدم تنسيقاً كلامياً لا يلتزم بالضرورة المذهبية التي يلتزم بها كل نسق كلامي سواء كان أشعرياً أو معتزلياً، إذ رد الأشعري منذ البدء وانتصر للمعتزلي للبرهنة على مبدأ التعليل وبالدليل المعتزلي ليعود بعد ذلك ليحدد طبيعة المبادئ التي يستند إليها هذا التعليل فرد المعتزلي وانتصر للأشعري مبرراً 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.

الصالح بعباده وفق الدليل المعتزلي، مما يؤدي إلى تصور معقول مفاده أن الله ابتغى منذ البدء الصالح لعباده من جهة ثم تميز هذا الصالح 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 معلا 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 بالإضافة الحاصلة بين القصد والشارع تؤلف عزم على فعل الصالح بعباده ولكن تصور الشاطبي لطبيعة هذه الإرادة في ذاتها كان تصورا أشعريا «فالله غني عن العالمين، تعالى أن يفترق 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 والذات 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 إلهيا صريحا في اعتباره أن الله أنزل لعباده ما يصلح ذات بينهم وهو توجه معتزلي واضح إذ العدل عند المعتزلة هو «ما يقتضيه العقل من الحكمة، وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والحكمة»⁽¹⁾، وهكذا يجمع الشاطبي بين القول بالإرادة المطلقة والمشيئة المنزهة والقديمة، ولكنها أيضا مشيئة تتحدد بكونها تبغي المصلحة وتحرص عليها، مما يؤدي إلى التركيب بين موقفين حول الإرادة الإلهية موقف القائل بأن 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 الصفة الجامعة لكل أفعاله تعالى الحسن، لما بيناه من الدلالة على أنه لا يفعل القبيح»⁽³⁾، وهذا الموقف المعتزلي ينبي على أصل العدل أن الله يفعل بعباده المصلحة ويبدو موقف الشاطبي المستنكر لقول الأشاعرة بأن الله يكلف العبد ما لا يطيق يقربه من الموقف المعتزلي الذي يتجه في السبيل نفسه، ولا ريب أن الشاطبي يثبت هذه النتيجة ويكرسها عاملا بها في كل أجزاء الموافقات والاعتصام.

تنبني الإرادة الإنسانية عند الأشاعرة على مفهوم الكسب، وهو ناتج ضروري لإثبات الإرادة الإلهية اللامشروطة، وعلى الرغم من تصريح الشاطبي بالتقييح والتحسين الإلهيين وقوله أن الأفعال الإنسانية تقع في مجال كسبهم، فإننا نجد أن إلحاح الشاطبي على التعليل بالمصلحة المسنودة إلى الاستدلال المعتزلي يدل على أنه أدرك عنصرا أساسيا في الشريعة وهو صلتها بالواقع وأن قصد الشارع لوضع هذه الشريعة للإفهام بها هو بيان أن الخطاب الشرعي مجال لتجربة وجدانية للمكلف تعمل على صياغة نهائية لمصالحه حتى لا يكون الخطاب الشرعي خطابا عبثيا، إذ بالنظر إلى حال المخاطب بالخطاب وهو مكلف، فإن بيان الإضافة الذي خصه الشاطبي للأنموذج الثاني من المقاصد، وهو مقاصد المكلف يضمم شكلا من الانصهار بين إرادة الإنسان وإدراكه للمصالح الشرعية التي لم يتحرك صوبها إلا أنها تقع في مركز الإمكان البشري، وما تمثله من جذب غائي يعود إلى مسألة تعليل الشريعة التي أكد المعتزلة كما أكد الشاطبي 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.

وهو ما يؤكد المتعزلة في قول القاضي عبد الجبار «خلقهم لضرهم، أو لا لنفع ولا ضرر فذلك ظلم وعيب، فلا بد من القول بأنه خلقهم لينفعهم، وخلق الجماد لينفع به»⁽¹⁾ وهكذا ينزلق الخطاب المقاصدي من التحكم النسقي للمذهب الكلامي، فإذا كانت إرادة الشارع مطلقة من جهة الأمر النهي، فإن الشاطبي يجعل لهذه الإرادة مغزى ومعقولة عندما ارتبطت بالمصلحة علة رئيسية وهو ما ذهب إليه المتعزلة الذين قرروا ارتباط الإلهي بالمصلحة.

في الأخير لم يكن الشاطبي أشعريا ولم يكن معتزليا هو أمر فصلت فيه المصادر بعدم ذكرها لانتمائه الكلامي ويدل عليه خروج الشاطبي 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 فكذلك أيضا، لأنهم 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 محصل المسألة، وإنما اختلفوا في المدرك، واختلافهم فيه لا يضر في كون المصالح معتبرة شرعا ومنضبطة في أنفسها»⁽²⁾.

الحق أن قراءة لهذا الموقف السابق على ضوء ما حمله كتاب الاعتصام من خوف حيال أزمة البدعة التي استشرت في عصر الشاطبي تزيد في بيان الدواعي التي حملت الفقيه الغرناطي إلى التماس سبيل يدرء عنه التعصب المذهبي، ويحملة صوب الاستثمار النافع لموارد العقيدة كما بينها علم الكلام فالجمع بين القول بالمصلحة والقول بصدور التحسين والتقبيح من الشرع يؤكد أن الشاطبي سعى إلى إظهار الخاصية الموضوعية للشريعة، فهي من جهة لا تخص الذوات ومن جهة أخرى متعلقة بمصالح بيئة لا دخل فيها للذوات أيضا أي لا دخل فيها لأصحاب البدع، ذلك «أن المبتدع قد نزل نفسه منزلة المضاهي للشارع لأن الشارع وضع الشرائع وألزم الخلق الجري على سننها وصار هو المنفرد بذلك لأنه حكم بين الخلق فيما كانوا فيه يختلفون، وإلا فلو كان التشريع من مدركات الخلق لم تنزل

(1) المرجع السابق، ج 11، ص 64.

(2) الشاطبي: الموافقات، ج 2، ص ص 34-35.

الشرائع»⁽¹⁾، وأخيرا هل اتخذ الشاطبي 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) الشاطبي، الاعتصام، ج1، ص 38.

ثالثاً: 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، ويعتمد بعد ذلك إلى الشاطبي في تعمق الموافقات والاعتصام سينبلج في أفقه- أي هذا القارئ- تصور مرجعية موحدة تجمع شمل المتفرق من هذه المصنفات التي لا يجمعها جامع واحد إلا أنها أندلسية، إذ أن تمزقاً حدث في الأمة فكك مقاصدها المبنية في النص وأن الفرقة في الدين أدخلت البدعة على الشريعة ومزقت الأمة كل ممزق وجعلت الدين الصحيح نهباً 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 نهباً 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 أن 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.

ذلك أنهم لم يتبعوا ما تشابه منه ابتغاء تأويله وإثارة الفتنة وهم رعييل يمكن جمعه مع السلف الصالح ويبدو أن الشاطبي قد أدرك فتنة الانقسام في الأمة وأنها ما كانت إلا بسبب التأويل الفاسد 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 للشرعية مفسدة لا تحقق الاتساق الذي نص عليه القرآن الكريم ومرد هذا التأويل الفاسد إلى تحصيل فهم خاطئ للشرعية وتأويل غير مؤسس للنصوص ولأفعال الرسول وأصحابه⁽²⁾، والحق أن إشكالية تأويل النص الشرعي وإدراك مرامييه يعد عاملا هاما وراء الفكر المقاصدي عند الشاطبي ذلك أن أزمة التقليد والابتداع لم يتخذ سبيلها إلا بواسطة التأويل الخاطئ للنص وتحميل الشرعية ما لا يمكن أن تحتل وقد عدّ الشاطبي هذا التأويل أنكى ما تعرض له العقل الفقهي الإسلامي إذ سيحيد العقل بموجب هذا الشكل من التأويل عن أغراضه فبدّل الشرعية تبديلا ويعود هذا الحال إلى نكوص في آليات الاجتهاد وافتقار لمدارك المصالح وهنا انقلبت الشرعية من خطاب يسر إلى خطاب عسر تجاهل الرخصة والمباح والعفو وشدّد على العزيمة وجعل ما أقره الشارع عنت وفعل لما لا يطاق، وتجاوزا لمثل هذا التأويل ينظر الشاطبي في علاقات الأحكام الشرعية فيما بينها ويتصور مآلاتها بحسب الصلة التي تربطها بمجاري العادات ليعتبر أن الموقف الصحيح يبين عن يسر في هذه الشرعية السميحة، ذلك أن «للاقتصار في الأفعال والأحوال على ما يخالف محبة النفوس وحملها على ذلك في كل شيء من غير استثناء، فهو من قبيل التشديد، ألا ترى الشارع أباح أشياء مما فيه قضاء نعمة 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 للشرعية إلى عدم الاستناد إلى عادات العرب اللغوية، والأخذ بالرأي الذي لا يعتد بالكليات الشرعية وهي الثابت الذي لا يتحول كذلك القياس على غير أصل كمن يتخذ إماما في التشريع لم يأتي به كتاب ولا سنة ولا إجماع ولا استدلال عليه دليل العقل بموجب القياس ويبدو أن كل المذاهب التي زاغت عن الشرعية 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 الفهم الخاطئ تنقلب مباشرة على فعل المكلف فتحوله من العمل بالمصلحة الشرعية كما نصها الشارع إلى العمل بمبدأ آخر غير مكلف به، وأشد ما يخافه الشاطبي هو الاصطناع وانقلاب الشرعية إلى تكليف وتجاوز جوهرها الذي هو العمل ولعل الفلسفة التي ذمها الشاطبي تقع بين هذه الخطابات الجالبة للتكلف والاصطناع والتي لا يتلاءم خطابها النظري مع الطبيعة العملية للفعل الشرعي كما أنها لا تنسجم البتة مع الأغراض التي لأجلها قامت الشرعية ضبطا للفهم الأمي الذي هو أساس الشرعية الإسلامية. يكون الوعي بموقع العقل في النظر الشرعي بوصفه تابعا وليس متبوعا يبرر موقف الشاطبي من الفلسفة، فهي خوض فيما ليس تحته عمل، والمسلم يتعوذ من علم لا ينفع، ثم هي تكلف واصطناع يخرج المكلف عن قصده الأول وهو التعبد والعمل 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 الجمهوري عن مسالك الفلاسفة في النظر العقلي المصطنع فهي تزيف مواقع الأمية لدى الفهم الجمهوري وتحول دون التعبد بالقصد الأول الذي لا يستدعي السؤال عن الماهيات وهكذا يقدم لنا الإمام الشاطبي حدود الفلسفة، ويطالب بتجاوزها لأنها تشتت التكليف المبني على مجرد العمل الشرعي، وتبعده عن مراميه في الحفاظ على مقاصد الشرعية⁽¹⁾.

أما التأويل الصوفي فإنه بعيد الغور ومتشعب المرامي، إذ الرموز المستخدمة في خطابيه 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 النص 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 «فرما أُدْعِيَت 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 التلبس لن يقتنص سوى الجمهور الذي سيتشابك لديه الفهم فليزعم عنه فساد دينه، وتحدّر الإشارة هنا إلى أن الشاطبي يرى أن بلاد الأندلس والمغرب كانت براءة من التصوف وطرقه المنحرفة قبل دخول الشيعة الذي ظهر على أيدي الفاطميين فإنه يعود رواج هذه الطرق الفاسدة بينما كانت الأندلس والمغرب تعمل بمذهب السنة على طريقة الإمام مالك ولم تدهمه 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 والموالة وأنهم لو صرحوا بالنفي المحض والتكذيب المجرد لم يحفظوا بموالة المواليين، وكانوا أول المقصودين

(1) الشاطبي: الاعتصام، ج1، ص 208.

(2) المرجع السابق، ج2، ص 278.

(3) المصدر نفسه، ج2، ص 225.

المقتولين»⁽¹⁾، وهنا يوطد الغزالي -وهو ما يذهب إليه الشاطبي أيضا- العلاقة الشديدة بين السياسة ومثل هذه المذاهب المنحرفة فغايتها السلطة دون غيرها وهنا أيضا يبرز المشروع السياسي للغزالي وكذلك الشاطبي في الدفاع عن وحدة الأمة ودرء سبب التشتت والفرقة خاصة في عصر الشاطبي إذ الأندلس تعاني حملة الاسترداد النصراني، ولذلك سيكون هناك مجال لتضييع المصالح مع مهاترات الصوفية إنما الموقف المجتمعي استدعى وحدة الأمة ضبطا لمصالحها الدنيوية والأخروية، استعدادا للدفاع والجهاد أمام حملة الإسترداد النصرانية إذ التأويل الصوفي بما يستدعيه من كتم للأسرار والخلوة والتشديد والعمل بالعزيمة والدعوة إليها والخلط بين الأحكام يعيق السبيل نحو بيان للمصالح الصحيحة الجالبة لصلاح الأمة ولذلك يعمد الشاطبي إلى نقد أصول التصوف التي اعتمدها وصفا لمشروعية خطابهم وأحقته في الحديث عن الشرع.

لقد لاحظ الشاطبي أن الولاية التي يقول بها الصوفي قد جعلته يحتل مصاف النبي وصحبه وهل هناك ولاية إلا ولاية السلف الصالح؟ كما يؤشر إلى ذلك الفقيه الغرناطي وهو مسنود إلى مرجعية سلفية تؤمن بأن الخلف لن يأتوا بأفضل مما أتى به السلف، إذ إدعاء 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 الشاطبي على دحضه بالدليل العقلي والدليل النقلي، وهذا اعتبارا لمدى خطورته على التشريع واتفاق الصوفية على إضافة مصدر آخر إلى التشريع وهو الذوق⁽²⁾.

قد أرجع الشاطبي الفهم الخاطئ عند الصوفية لما هو شرعي إلى قلة فقههم للشريعة، 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، أما الوجه الآخر للخطاب الشرعي فهو ما تدركه العقول الأخرى وتعمل جوارحها بأوامره وهي لا تلزم الصوفية بما ألما لا تقع إلا وفق مدارك العامة حتى وإن كانوا من الراسخين في العلم وهنا يردّ الشاطبي هذه الثنائية المزعومة عند الصوفية عندما يقرر

(1) الغزالي: فضائح الباطنية، المكتبة العصرية، لبنان صيدا، ط1، 2000، ص 59.

(2) الشاطبي: المواقفات، ج2، ص 208.

بأن «الشرعية بحسب المكلفين كلية عامة بمعنى أنه لا يختص بالخطاب بحكم من أحكامها الطلبية بعض دون بعض، لا يتحاشى من الدخول تحت أحكامها مكلف البتة»⁽¹⁾.

سيقوض الشاطبي هذه الدعوة الصوفية التي تزعم التفرد وخصوصية الفهم والإدراك، وذلك ببيانه الوصف الشمولي للشرعية، 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 على البراءة الأصلية ودون اعتبار لقسمة الخاصة والعامة وإذا كانت الشرعية ما أنزلت إلا لمصالح العباد، فهي تلائمهم جميعا وهم على وصف الأمية اللهم ما يختص بالرسول، فهذا أمر لا يتعدى إلى عموم الخطاب، وإن كان إجماع الصحابة قد جعل وبواسطة القياس بعض أفعال وأقوال النبي 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 الشاطبي ببيان تفرد الرسول بأعمال دون عموم المكلفين هداما للأصل الصوفي القائم على كتم الأسرار والتميز ببعض التكليف دون عامة الناس، مما يعني «أنه لو جاز خطاب البعض ببعض الأحكام حتى يخص بالخروج عنه بعض الناس، لجاز مثل ذلك في قواعد الإسلام أن لا يخاطب بها بعض من كملت فيه شروط التكليف بها، وكذلك الإيمان الذي هو رأس الأمر، وهذا باطل بإجماع»⁽²⁾.

على الرغم من تفرد الرسول بخطاب يميزه كنبى، فإن من الخطاب الشرعي خطاب تعدى النبي إلى عموم الأمة، فخطوبت بما خوطب به النبي وقد درج الشاطبي على بيان مبدأ التعدي من الخاص إلى العام في التكليف بواسطة أدلة من الكتاب تعني أن الشريعة عامة، وأنها خطاب للخاصة والعامة على حد السواء، وهنا كان مقصود الشاطبي رفع مبدأ عمل به التصوف وهو إسقاط التكليف عن من اخترق الحجاب وانكشف له السر وبان له الباطن ودحضا لمثل هذا الموقف يستخدم الشاطبي البرهان بالخلف، ليسقط مزاعم الصوفية في التفرد، ويبين عن قهافت 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 المبنية 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 خُصَّ 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 تجلّي 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 المنقبة 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 أُمته تقتبس منه خيرات وبركات وترث أوصافاً وأحوالاً موهوبة من الله تعالى ومكتسبة»⁽⁴⁾. وبهذا يتهاافت مبدأ الإقصاء في المناقب على البعض من المكلفين دون البعض والذي كان إدعاء للصوفية وذريعة إلى ترويج سلطتها على العامة متخذة الوسيلة لإبانتها 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 التبدل 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 يحصل العمل بما لا يطاق وهو سبيل نحو الانقطاع وزوال الشريعة.

يحصّر 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 حصل بدعا كلية منها بدعة التحسين والتقبيح العقليين وبدعة الخوارج في قولهم لا حكم إلا لله⁽¹⁾، أما الشيعة الباطنية الذين مثلهم بالمغرب العبيدين 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 فأحل لهم ما لم يحل لغيرهم، وفي هذا السياق، يذكر أبو إسحاق قائلًا: «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 النوبات يتصدقن بفروجهن على المحتاجين رغبة في الأجر، وينكحون ما شاءوا من الأخوات البنات والأمهات، لا حرج عليهم في ذلك ولا في تكبر النساء، وهؤلاء العبيدين الذين ملكوا مصر وإفريقية»⁽²⁾، ولقد احترقت 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 فطرتهم 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 استقرت أهل البدع من المتكلمين أو أكثره وجدتهم من أبناء سبايا الأمم، ومن ليس له أصالة في اللسان العربي»⁽³⁾.

ب. عدم تفقهه في مقاصد الشريعة مما أدى إلى الأخذ «ببعض جزئيات 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.

للاستقراء الذي يؤلف آليات منهجية ترعى تشاكل الصلة البنائية بين الجزئيات والكلّيات، إنه عمل للاجتهاد وشأن الراسخين في العلم والشاطبي يعد من هؤلاء الذين تمكنوا من إحكام المحكم المتشابه.

2- التأويل الصحيح - الاجتهاد وتأسيس مقاصد الشريعة -

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

كل تلخيص للفكرة الثاوية في الموافقات والاعتصام يصرح بأن الشاطبي قد راعه انشطار الأمة بفعل الفهم الخاطئ للنص ولا محالة أن كل فهم خاطئ سيجد وراءه تأويل وهو أساس البدعة التي أحدثت ضحالة في ممارسة المصلحة الشرعية وجعلتها نهباً للأهواء، هنا يبحث الشاطبي عن المعيار الذي يعد فيصلاً للاحتكام في شأن الاجتهاد لتبرز لديه مقابلة صميمية بين البدعة والأصل وهو الذي يعني به ما هو ثابت والمعيار الذي يبين التأويل الصحيح من التأويل الفاسد وبموجب هذا الأصل يكون علم الشريعة ذو خواص ثلاث العموم والإطراد، الثبوت من غير زوال أن يكون حاكماً لا محكوماً عليه⁽¹⁾.

إن تحصيل وبناء العلم المحكم هي من المهام الرئيسية للراسخين في العلم وهم الخاصة الذين خصهم النص الشرعي بالمنزلة الرفيعة بما لهم من قدرة التوقيع بعد

(1) الشاطبي، الموافقات، ج1، ص ص 54-55.

النبي 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 للخاصة يجعل السؤال عما يقابل هذه الرتبة أمراً ملحاً فما شأن العامة في العمل الاجتهادي؟ أليس إليهم يوجه العمل بالأحكام الشرعية؟ إبرازاً لمقام العامة عند الشاطبي نذكر بالدعوى الحزمية والرشدية وكيف تم لقاءها مع تلك الشاطبية مع الاختلاف في كيف الاجتهاد على اعتبار أن هذه الفئة يجب أن تحمل على ظاهر الشرع 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 منه تجربة، للتكلف والاصطناع حاملين إياه إلى ما يعطله وهنا يصير الشاطبي وبالمسلك الرشدي على ضرورة مخاطبة العامة بما يتوازن ودواعي الامتثال والقائم في حدود إدراكها الطبيعي⁽¹⁾.

يصير الشاطبي 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 الشاطبي ممثلاً 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 اللغة العربية طبقاً لتقاليدها التعبيرية من مجاز وتشبيه وكناية واستعارة، وهنا يبرز الشاطبي قول عمر بن الخطاب «يا أيها الناس تمسكوا بديوان شعركم في جاهليتكم فإن فيه تفسير كتابكم»⁽²⁾، إنه ديوان يمكن من الكشف عن الأدوات الطبيعية للغة العربية أما عن الثاني فإنه تمثل في التشغيب وكثرة السؤال فيما لا ينفع فإن 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 وإحكاماً لما تحته عمل لا بد أن تكون أصول الفقه قطعية فما هي طبيعة التأويل الصحيح وآلياته عند الشاطبي؟

(1) انظر ابن رشد، فصل المقال، ص 59. وانظر كذلك: الشاطبي، 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 تدرس فبالعامة تستقيم الممارسة الشرعية ذلك لكثرتها ولأنها تكون 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 أُمِّي 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 تكفي بالتكلف والتصنع دون تحقيق المراد من العلم وهو طلب العمل، إذ «إن ما لا ينبغي عليه عمل غير مطلوب شرعا»⁽³⁾. إن ما ينبغي عليه العمل هو الفیصل بین العلوم أما العامة فلا تأخذ من هذه العلوم إلا ما يليق بها توجيهها 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 بالغبرة والحزن وهو يلحظ فساد الفهم وعجز الإفهام على التعامل 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 اثيرار مجتمعي وسياسي جعل من هذه الأمة نهباً 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 أولاً 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 أصلاً وهم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب وذلك أنه لا يوجد أحد سليم العقل يعرئ من هذا النوع من التصديق»⁽²⁾. أما الفقيه الغرناطي فيجعله فهماً على الأصالة واصفاً 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 وفقاً لأساليبه المبثوثة دون النزوع إلى التشغيب والجدل ولذلك يحضر

(1) المرجع السابق، ص ص 59-60.

(2) المرجع السابق، ص 56.

(3) الشاطبي: الموافقات، ج 1، 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 مشعبة كعلم الكلام والتصوف والفلسفة، إذ لا قبل للامي بمثل هذه الأساليب التي تبعد مراد الخطاب الشرعي كما فعل الأشاعرة والمعتزلة وأبو حامد الغزالي الذي شرح للعامة ما هو محذور 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 والشرعية 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 التبعر 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 أُمِّي على البراءة الأصلية، لكن إذا بادر العامي بالسؤال عن طبيعة بعض المفاهيم الماثوثة 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 وفقه غرناطة؟ لعنا 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، حملة 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 لا بد له «أن يأخذ الاستدلال مأخذ أهله العارفين بكلام العرب وكليات الشريعة ومقاصدها»⁽³⁾. واعتبارا لهذين الشطين ردّ الشاطبي المذهب الظاهري لأنه تجاوز طبيعة اللغة العربية فلها خصائص مميزة في تبين 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 امثاله 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 «وإذا تؤمل هذا الإطلاق وجد المنسوخ والجمل والظاهر والعام والمطلق قبل معرفة مباينتها داخلية تحت معنى المتشابه كما أن الناسخ وما ثبت حكمه المبين والمؤول والمخصص والمقيد داخلية 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.

والأشياء الكثيرة باسم واحد وكل هذا معروف عندها لا ترتاب في شيء منه هي ولا من تعلم بعلم كلامها»⁽¹⁾.

لقد قطع الشاطبي بخطورة وظيفة اللغة في الفهم والإفهام ثم التأويل، ولذلك سيحرض على ضبط ماهية هذه اللغة وتمكنها التبليغي مبينا عما قد تؤديه من معاني وفقا لدلالاتها اللفظية، وهنا يعمل الشاطبي على إيلاء اللغة خاصية أداء الدلالة المحصلة للمعاني المؤدية إلى الوفاق ووحدة الفهم فعلى الرغم من الخصوصية التعبيرية للغة العربية فإنها تدل دلالة قاعدية على معاني أصلية وهي «التي يشترك فيها جميع الألسن، وإليها تنتهي مقاصد المتكلمين»⁽²⁾ بهذا تفسح الدلالة الأصلية وحدة الفهم الإنساني وإمكان الوفاق وفهم 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 للغة وما تؤديه هذه الدلالة في وحدة المعاني المحصلة من الخطاب ومن ثم فإن الشاطبي قام بتأسيس المعيار الأول في كل عملية فهم وإفهام وتأويل للخطاب الشرعي وكل إختراق لهذا المعيار يعني عبث بالخطاب الشرعي والدخول في التأويل الفاسد.

- مراعاة الفهم البشري الطبيعي

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

يصف الشاطبي الشريعة قائلا: «هذه الشريعة المباركة أمية»⁽⁵⁾. وبغية إدراك صائب لمعطى الأمية يجب طرح المفهوم المعاصر والسلبى للأمية جانبا، لنعتمد إلى التجربة الإنسانية الأصلية التي لم تتراكم فيها الآراء ولم 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 ولم يتعلم كتاباً 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 بالديهيات وهو علم بالمبادئ العقلية التي تؤلف قواعد عقلية بما يستقيم الفكر كالجزم أقل من الكل»⁽²⁾. ومثل هذا العلم هو الذي يمكنه من إدراك عدم تناقض الخطاب الشرعي ثم يمكنه من فهم علاقات المصالح من ضرورة وحاجة 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 جاعلاً من الذهن وهو في حالته الطبيعية متمكناً 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 حداً للتأويلات الباطنية من صوفية وشيعية وغيرها ليجعل السلف الصالح أفضل من استثمار هذه الميزة من الفهم البشري ومن ثم إدراك غاية الخطاب الشرعي إذ كان يقصد أيسر السبل في الإفهام داعياً 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 عدم على الوجود وهو أمر شاهد على الصلة المكنية بين النص والواقع مما يعني أن كل تأويل فاسد ينتهي بلا ريب إلى تهارج وتمارج معليا لكفة عدم على الوجود إنه الأمر الذي جعل الشاطبي يصر على ضرورة إنزال الأحكام الشرعية بحسب أحوال الوقت بحيث تحصل تألفا بينها وبين المكلف 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 تثبت 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 تأسيسية 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 قطعي 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 تألف المعاني النصوص الشرعية وفق ضرب من الوحدة جعل المعاني تتسق وتؤلف مفهومها كليا وهذا ما يحدده الشاطبي قائلا «لما إنبت الشريعة على مقصد المحافظة على المراتب الثلاث من الضروريات والحاجيات والتحسينات وكانت هذه الوجوه المبتوثة

(1) المرجع السابق، ج2، ص 187.

(2) المصدر السابق، ج1، ص 65.

في أبواب الشريعة وأدلتها، غير مخصصة بمحل دون محل ولا بباب دون باب ولا بقاعدة دون قاعدة، كان النظر الشرعي فيها أيضا عاما لا يختص بجزئية دون أخرى، لأنها كليات تقضي على كل جزئي تحتها»⁽¹⁾، وهكذا يؤدي الاستقراء المعنوي وظيفة أساسية وهي الوقوف على المعاني ويشهد أن الشريعة هي جملة معاني ظاهرة لا تؤول وتحمل 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. عرض جملة المعاني الظاهرة والباطنة على تجربة ممارسة مميزة وهي تجربة السلف الصالح والتقريب بين المعاني المستخلصة والسيرورة الحية لهذه التجربة.
- إذن فإن الاستقراء المعنوي يعمل على التناسب بين المعاني الظاهرة والأخرى الباطنة وفق السياق الذي وردت فيه دون العودة بالهدم لجزء على الآخر، ثم إن هذا الاستقراء الذي يخلص في نهاية المطاف إلى تأليف جملة مقاصد ذات الوصف القطعي يجعل أهم معيار على صحة هذه المقاصد تناسبها والفطرة الإنسانية ونهوضها بالصالح الإنساني إذ غايتها الحفاظ على المصالح في حالتها الحية التي تمد الوجود بالصورة الصالحة في حده الفردي والمجتمعي وهنا نعلم مكارم الأخلاق الدين والدنيا وسيحيا الفاعل تكامل تواصل 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 حاکمة على الشريعة حكما دقيقا يحيل إلى السؤال عن طبيعته إذا كان ناتج عن ضرورة معرفية للمشروع 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 تفتن الشاطبي إلى مزيد من الإحكام لهذا الحقل - وقد أسعفه في ذلك الاستقراء المعنوي -

(1) المرجع السابق، ج2، ص ص 3-4.

فأبان عن دلالة بمزيد من الوضوح، إنه حقل جامع بين فاعلين أساسيين بهما فقه الخطاب الشرعي وفي تحديد مقاصدهما يتجلى مقصود هذا الخطاب ويتعد عن كل تأويل فاسد، إذ الفاعل الأساسي هو الشارع، وقد وصفه الشاطبي بالطبيب الأعظم⁽¹⁾. وهو الذي أنزل هذه الشريعة بمقتضى جملة أحكام أمرية لتنتهي إلى كونها إضافة إلى أنها شرعية فهي قيمة تعتمد على مبدأ الموازنة بين معيارين هما الصلاح والفساد، أما الفاعل الآخر فهو المكلف الذي يدخل في العمل بهذه الأحكام مرجحاً ذاته بين الصلاح أو الفساد، وذلك في حالة الممانعة. هذه الثنائية الجامعة بين نظام الأوامر والنواهي ميزتها أنها تعمل في حقل سلوكي معيارها الأول هي الممارسة وهي ممارسة شاملة لأعمال القلب والجوارح وهنا يولي الشاطبي العناية بهذا المكلف معتبراً «الأعمال بالنيات والمقاصد معتبرة في التصرفات»⁽²⁾. ويبين أبو إسحاق عن مجال التجربة الوجدانية والعقلية للمكلف في قدرتها على وعي الخطاب ثم العمل به حتى في ميدان المسائل العقدية يجب على المكلف أن يدركها لأجل العمل وليس لأجل مجرد السؤال لذلك يجب أن تكون مثل هذه المسائل ميسورة للفهم قريبة من تجربة العمل، وهو مدار قوله: «أما الاعتقادية فإن تكون من القرب للفهم والسهولة على العقل، بحيث يشترك فيها الجمهور ومن كان ثاقب الفهم أو بليداً، فإنها لو كانت مما لا يدركه إلا الخواص لم تكن الشريعة عامة، ولم تكن أمية، وقد ثبت كونها كذلك فلا بد أن تكون المعاني المطلوب علمها واعتقادها سهلة المأخذ»⁽³⁾.

لقد اتخذ المقصد موقع المركز في النظر الشرعي عند الشاطبي وإذ ما تم تعمق دلالة المقصد فإنه يحيل إلى بناء مؤسس على معاني شرعية وعقلية متعاضدة⁽⁴⁾، ألا ترى أن تحصيل مفهوم المقصد لم يكن إلا بضرب من الرؤية المعتمدة على التأويل لبواطن النصوص وفقاً 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.

بأن الشارع قصد من وضع الشريعة ابتداءً إصلاح العباد في الدنيا والآخرة، وهو هنا عين صرف للنص إلى ما يحتمله من معاني⁽¹⁾.

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

إتماماً لبيان قصد الشارع يعمل الشاطبي على تقسيم هذه المقاصد إلى أربعة قصود، وهي قصود إذ ما تم تدبرها نجد أنه هدف منها أن تكون سبيلاً لدخول المكلف إلى الممارسة الشرعية نيلاً للحظوظ التي نصها الشارع تنصيباً بالفلاح في الحال والمآل، وهو مراد الخطاب الشرعي برمته إن هذه القصود التي بين بها الشاطبي أغراض الشارع من إنزال للشريعة تتماهى مع كل نسق أخلاقي ولذلك كانت كشفاً 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. قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداءً هي الغاية من الشريعة برمتها وهي الصلاح في العاجل والآجل، فكان أن أدى هذا القصد الأول وظيفياً النظام القيمي في الخطاب الشرعي.

ب. قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام يؤلف فحوى التجربة الوجدانية التي يتلقاها المكلف عبر معنى دلالي تؤديه وظيفياً اللغة التي تم بها الخطاب وعند تلقيها ينزع 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 وظيفياً تجربة الإلزام الخلقي.

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

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

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

هكذا كان التأويل عند الشاطبي 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.
- لقد لاحظ الشاطبي أن الإسلام في عهوده المتأخرة أصبح نظاما طقسيا تجاهل الجزء الصميمي وهو الأخلاق ففصل بين الدين والدنيا وهو ما يعني تجاهل حقيقة البعثة المحمدية التي صرحت بأنها تتميم لمكارم الأخلاق. فكانت المقاصد لحمية صحيحة في قلب الاجتهاد بين الأخلاق والفقه ولذلك تضمن النسق الاستدلالي للموافقات النسق الأخلاقي.

رابعاً: 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 معتزلياً بما أن التسليم بالمصلحة في البدء والترحيل لمعقولية التعليل قد اتخذ النصر للفكر الاعتزالي مما يعني أن النسقية الاستدلالية ستنتهي حتماً إلى الانتصار للتحسين والتبنيح العقليين وما يلزم عنها من قضايا هي لزوم ضروري لمن يتمرس بالفكر الاعتزالي نصره للعقيدة الإسلامية.

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

لقد تجاوز الشاطبي النسقية الاستدلالية للمذهب الكلامي، أكان معتزلياً أو أشعرياً 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 بالصالح وهو قصد الشارع بمعنى تفسير لعله 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 معتزلياً أو أشعرياً وهو ما يعني أننا أمام مطارحة عقلية تطالب بسرعة الكشف عن الانتماء الكلامي لأبي إسحاق الشاطبي، ذلك أن المطلوب ملح بما أننا بصدد تأسيس تأصيل للأخلاق في الفكر العربي الإسلامي

بقراءة للنظرية الأصولية للشاطبي ومثل هذا التأسيس يلوح بالضرورة المنهجية للكشف عن المبادئ الأولية التي حركت نسق المقاصد بما أنه لا إنفكاك عن المبادئ الميتافيزيقية التي تعني أنها مبادئ نظرية تتناسق والمبادئ الأخلاقية لتقدم حدودها وتلتزم بمحدداتها⁽¹⁾، وعلم الكلام هو مجال هذه المبادئ الميتافيزيقية في الفكر العربي الإسلامي.

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

أ. لم يخضع الشاطبي للضرورة المنطقية والاستدلالية لأي مذهب كلامي.

ب. تجاوز الشاطبي للمناظرة الكلامية مهما كانت بنيتها الاستدلالية في مداخل التأصيل لأصول الفقه هذه المناظرة التي كان الأصوليون يستهلون بها مصنفاتهم فتلزم عنها مواقفهم التأصيلية في أصول الفقه، وأنظر في ذلك كتاب المستصفي للغزالي وكتاب الإحكام في أصول الإحكام للآمدي حيث تنتج المواقف الأصولية عن استهلال بالمواقف الكلامية وترد الأولى إلى الثانية.

ج. موقف الشاطبي من كل القضايا التي لا تعود بالفائدة على الفقه وآدابه الشرعية لذلك يوقف الشاطبي القضايا الكلامية التي أدت إلى خلاف في المسائل الأصولية على أن تكون من صلب علم أصول الفقه لتكون مسائل عارية، وهنا تعتبر الشاطبي المسألة العارية مسألة متوقفة عن العمل ومن ثم فهي غير 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 يعود هذا الموقف من 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^{ème} édition, 1949, p 688.

(2) الشاطبي: *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 الجدل 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 خُلف إلى العقل السياسي العربي⁽¹⁾. حيث بدء الصراع بين قيم العقيدة وقيم المنفعة فتحوّلت 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 والمشارك لتنقل تلك التجربة الإسلامية الأولى ثم أن الرحلات مثلت معيناً آخر حمل خبرات المشرق إلى المغرب ورددتها 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 السنمائي «فبدع في الحديث وعلمه 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) المقرئ: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج2، ص 71.

عليها التنوع في العقائد التي كانت قبل الإسلام واثارت 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 حيناً والعدم أحيان أخرى. بمعنى أن الصراع المذهبي بين الفرق المتنازعة كان خافتاً في المغرب والأندلس وإن حصل حدوثة فهو إفراز مشرقي أراد نفوذاً في المغرب والأندلس كالدعوة الشيعية والدعوة الخارجية⁽¹⁾، ولقد كان اختيار الدولة الأموية مذهب الإمام الأوزاعي إماماً 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 ثقافياً خاصة من جانب العقيدة والفقه وهو البعد الذي لم يتجاوز الأطر المشرقية فهذه عينة من المغرب وهي القيروان تعرف شكلاً من الجدل العقدي والفقه يماثل ذلك الذي كان دائر رحاه في المشرق إذ «كان في إفريقية تحت حكم الأغلبية نقليون متحمسون وعقليون في المدن الكبرى، وخصوصاً القيروان [...] وكان الولاة يتأثرون بالخلافة في بغداد متبعين آراء الخلفاء في الأمور الدينية وقد عين بعضهم قاضياً 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 العبيدين ولم تستطع إمالة العقيدة في المغرب والأندلس إليها، كذلك كان الحال بالنسبة للمعتزلة فقد «ظهر في الأندلس بعض الناس يعتقدون الاعتزال [...] ولكن كان كل هؤلاء قليلين بالنسبة لمن يعتنق مذهب مالِك»⁽¹⁾، فقد أرسل واصل بن عطاء بعض من أتباعه إلى نشر الاعتزال في المغرب فكان لهم وجود بالقيروان وامتداد إلى المغرب الأوسط وبالذات في تلمسان ثم امتدت إلى طنجة، غير أن هذه الدعوة تراجعت ولم يتم لها الامتداد أمام النزعة العقيدية التي امتاز بها المغرب⁽²⁾، أما الأشعرية وإن كانت قد دخلت بلاد المغرب مبكرا كغيرها من التيارات العقيدية الأخرى إلا أنها لم تجد لها أثرا فاعلا إلا مع رجلين حملها من المشرق وهما المهدي بن تومرت وأبو بكر بن العربي ولقد رجع هذا الأخير بمؤلفات الباقلاني والجويني إمام الحرمين والغزالي⁽³⁾. غير أن موقف بن العربي من تصوف الغزالي ومن موقفه الكلامي الذي بثه بين العامة فكان ظهيرا لدعاة أفسدوا المذهب تعين لنا سبيلا في طبيعة أشعرية بن العربي، أما ابن رشد فيعلن تدمره من عقائد الملة وعلى رأسها الأشعرية لأنها أفسدت العقيدة بما بينته من استدلالات خاطئة كما يبعث موقف الشاطبي من المهدي بن تومرت أكثر من سؤال حول علاقته بالأشعرية وكذا استخدام الدعاوي العقيدية لأجل أغراض السلطة السياسية مما يجعل موقف الشاطبي من علم الكلام محكوم برهانات شتى لها صلة بموقفه من البدعة وعلاقة البدعة بالخوض في العقيدة والتي يعد علم الكلام مجالها الخصب.

نظرا لهذه الحالة العقيدية للمغرب والأندلس فلم يكن هناك تطورا لعلم الكلام مماثلا لذلك الذي عرفه المشرق ولقد أبان صاعد الأندلسي عن طبيعة الأندلس التي لم تكن لها موروث ثقافي قديم بعث نفسه بعد دخول الإسلام ولذلك فهي «لم تنزل عاطلة من الحكمة إلى أن افتتحها المسلمون [...] وتماادت على ذلك أيضا لا يعني

(1) أحمد أمين: **ظهر الإسلام**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط7، 1999، ج3، ص ص 29-30.

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

(3) عمار طالبي: **آراء أبي بكر ابن العربي الكلامية**، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، دط، دت، ج1، ص 52.

أهلها من العلوم إلا بعلم الشريعة وعلم اللغة»⁽¹⁾. ولعل تلك القطوف المقتضية التي نلقاها نتفا في طبقات الأمم لا تحلي إلى حد بعيد حال الصراع المذهبي في الأندلس ومدى تحوله إلى علم له أصوله وقواعده، ويبدو أنه كان يغلب على العلماء الأندلسيين طابع مميز أبعدهم عن كل اختلاف عقدي وصراع نظري حول العقيدة فقد شغفوا بالعلوم الطبيعية والرياضيات وهي علوم لا تنبني على أصول الجدال والمنازعة إنما هي علوم اتفاق ومعقولة وقد يكون لأحدهم انتماء كلامي بسبب رحلة إلى المشرق إلا أن اعتناؤه بالعلم يؤلف المركز أما الانتماء الكلامي فيكون في المحيط مثل «يحيى بن يحيى المعروف بابن سميئة 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⁾.

لقد كان لغياب الموروث القديم وتوجه العقلية الأندلسية نحو العلم دورها في غياب سؤال كلامي مغربي أندلسي ضف إلى هذا موقف الفقهاء من العلوم التي كانت تبدو لهم غريبة لا تنسجم مع مذهبهم البسيط إذ كان له دور في بقاء العلم في الأندلس على البساطة ولقد كان لظاهرة إحراق المصنفات التي لا تنسجم وبساطة العقيدة دور في إخماد النفوس عن المناظرة في العقيدة ففي الغالب توصف هذه المصنفات بالإلحاد في الشريعة وخروج عن الملة⁽³⁾.

في حالة استخبار هذه العقيدة البسيطة فإذا هي جامعة بين عقيدة السلف وهي عقيدة حملها الفاتحون إلى بلاد المغرب والأندلس وفقه المذهب الأوزاعي في البدء وهو مذهب يأخذ النصر لمدرسة الحديث ويتعد عن أقيسة الأحناف ذات الطابع الفلسفي وحين تحول الفقه في الأندلس إلى مذهب مالك ابن أنس وهو مذهب جامع بين أهل الحديث وأهل الرأي 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) صاعد 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) أنجيل جنثال بالثيا: تاريخ الفكر الأندلسي نقله عن الإسبانية حسين مؤنس، مكتبة دار الثقافة الدينية، دط، دت، ص 414.

خولت للفقهاء التصرف أمام النزعات العقدية التي كانوا يعتبرونها مخالفة لعقيدتهم الأصلية ومبعثا للدعاية والصراع السياسي لذلك يؤكد صاحب المعجب أن هؤلاء الفقهاء اجتمعوا على «تقييح وكرهه السلف له وهجرهم من ظهر عليه شيء منه وأنه بدعة في الدين وربما أدى أكثره إلى اختلاف في العقائد»⁽¹⁾، وهو ما يجلي موقف الفكر الأندلسي من علم الكلام وبقاءه بمنأى عن الصراع المذهبي.

2- نقد علم الكلام في الثقافة الأندلسية

لم تتوطد دعائم التيارات الفكرية والسياسية التي كانت لها الأثر في محيط الصراع العقدي والإيديولوجي في البيت الشرقي في المغرب والأندلس، فلم يتمكن الدعاة بمختلف أصنافهم من تدوير رحي الصراع العقدي والإيديولوجي في هذا الجناح من العالم الإسلامي، إذ تحدد أثر هؤلاء الدعاة وهنا تميز الفكر المغربي الأندلسي بالاستقلالية عن الفكر الشرقي محافظا على عقيدة بسيطة لا تنحون نحو التعقيد، وهي العقيدة التي تعلق بها الفقهاء إلى حد التزمّت ورددوا كل مخالف لها لأن المخالفة مثار للتشغيب والفرقة وتجاوز لأهل السنة. لا ريب أن هذه النزعة التي تبحث عن إسلام الأوائل والتي تدفع كل تعصب مذهبي ونزوع إلى التقليد قد تجلّت في مشاريع فكرية تغيب نقد علم الكلام متجهة إلى تفكيك أصوله الاستدلالية.

أ. الرد إلى النص والعقل عند ابن حزم

في زمان شرقي كان فيه الأشاعرة من أمثال عبد القاهر البغدادي يصوغون حدود الدراية في المذهب الأشعري كان ابن حزم يؤسس مذهبا فقهيا أراد أن يحافظ به على إسلام الأوائل مثل هذه المحافظة لن تتأتى إلا بالاعتماد على الظاهر والتركيز على النصوص وليكون للعقل دور في الترجيح العقدي والفقهية إنها دعوة إلى الأصول ضد القياس وتفريع الفقه على المذاهب الأربعة وهي أيضا عودة إلى أصول يونانية فيكون للعقل دوره الرائد لجلب البرهان الأرسطي، هذه الأصول هي التي حذت بابتن حزم إلى أبطل القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل هذه الخلاصة تعني

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

«ضيق بالتعليلات الخاطئة والباطنية المفتعلة وارتياح إلى البساطة الظاهرة هربا من تشابك الرموز»⁽¹⁾.

لا يعني المذهب الظاهري الحزبي إلا درء التمذهب وتحرير للعقل من الأوهام التي تدفع كل متعصب إلى تقليد المذهب سواء أكان عقديا أو فقهيًا وهنا تأتي مصداقية الظاهرية في الثقافة الأندلسية إذ عبرت عن خطر التمذهب وكذا تفريع المذهب 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 صح 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 وهو نقل الكافة وإما برواية الثقة 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 السنة من السلف الصالح إن هؤلاء يمتازون بأنهم لا يقيسون إذ القياس فساد في الدين ونفي للتوحيد فالقول بأن الخالق يفعل لعل واضحة هو حياد عن التوحيد لذلك نبذه يقول «فلو كانت ههنا علة موجبة عليه تعالى أن يفعل ما فعل لكان مضطرا مطبوعا أو مدبرا مقهورا لتلك العلة وهذا خروج عن الألوهية»⁽³⁾، وهو هدم صريح للعلّة في ميدان الفقه.

لم تقتصر النقدية الحزمية على مجال الفقه بل تناولت الآراء الكلامية في الإسلام في إطار موقف تحليلي نقدي كرّ فيه على الفرق الإسلامية لأنها استخدمت براهين فاسدة تخل بالمنقول والمعقول ولقد صنف هذه الفرق إلى أهل السنة والمعتزلة والأشاعرة والمرجئة والشيعة والخوارج ومن الملاحظ أن ابن حازم لم يكفر أي من هذه الفرق 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، 1347هـ، 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 انطلاقاً 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 تبياناً لكل شيء وما صح عن نبيكم ﷺ، برواية الثقة من أئمة أصحاب الحديث رضي الله عنهم مستنديين إليه عليه السلام فهما طريقان يوصلانكم إلى رضى ربكم عز وجل»⁽¹⁾.

ب. مدى تطابقه مع الحس والعقل «ذلك [...] أنما 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⁾، وأخذاً بهذا المعيار يتبنى ابن حزم مواقف الفلاسفة لتكون بديلاً عن مواقف المتكلمين لأنها أقرب إلى العقل والعلم من مواقف هؤلاء، إذ آراء المتكلمين آراء فاسدة لا يسند لها 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 القول 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 معياراً 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 كرس 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 تُطْلَعُ 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 بالشرعية 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 لأول 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 بديلاً عما وصل إليه علم الكلام الذي خاض في مستويات من الخطاب وأول ما لا يؤول ولقد أدرك ابن رشد الخطر الكلامي على العقيدة والشرعية 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.

استناداً إلى النتيجة المحصلة في كتاب **فصل المقال** وهي النتيجة التي عينت حدود النظر في الشرعية وأدوات هذا النظر، فإن الظاهر يُحمل عليه الجمهور ومداركة 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 كافراً ثم أن هذه الطوائف المكفرة لبعضها البعض انتهت إلى طريق واحد إذ «قد اعتقدت في الله اعتقادات مختلفة

وصرفت كثيرا من ألفاظ الشرع عن ظاهرها إلى تأويلات نزلوها على تلك الاعتقادات وزعموا أنها الشريعة الأولى التي قصد بالجملة إليها جميع الناس، وأن من زاغ عنها فهو كافر وإما مبتدع، وإذا تم تأملها جميعها ثم تأمل مقصد الشرع فهو أن جلها أقاويل محدثة وتأويلات مبتدعة⁽¹⁾. فإذا هناك قصد الشارع وهناك تأويلات المتكلمين.

أما تأويلات المتكلمين فقد كانت ناتجة لاستدلالات فاسدة اعتمدتها فرق إسلامية مختلفة كالحشوية والأشاعرة والمعتزلة والصوفية، أما قصد الشارع فقد حث فيه على النظر العقلي وتدبر الموجودات التي هي دليل على وجود الصانع وهي دعوة صريحة في النص الشرعي. وعلى الرغم من أن ابن رشد قد أدرك ضحالة كل الاستدلالات الكلامية 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 البارئ 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.

لقد رأى ابن رشد في التأويل الكلامي شغب لا يضاهيه شغب وتكلف لما لا يطاق يحيد عن غاية التكليف، وهنا يرد ابن رشد كل هذا التأويل إذ أنه غير صالح للخاصة فنهايك عن العامة ذلك أن الأدلة المحمولة في التأويلات الكلامية لا يرقى جنسها خطابي⁽³⁾ البتة إلى الأدلة البرهانية التي يستخدمها الفلاسفة والمتمرسون بعلم الطبيعة.

عوضا عن علم الكلام بأنموذجه اللامعقول كما نسجته الأشعرية بقصدها المخالف لقصد 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 ذلك الاستدلال القائم على استقرار 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.

على الرغم من الموقف المميز من الفلسفة وطريقها البرهانية فإن الشاطبي قد تردد على المرجعية الرشدية كثيرا إذ قصد الشارع لا يتناقض منقوله ومعقوله⁽¹⁾، ولذلك تكون مقاصد الشريعة ثابتة لا مبدل 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 أبي بكر بن العربي إلى مشرق (468-543) أثرها العميق في مزيد الدراية بصورة الأفكار في المشرق، فبعد الرجعة إلى الوطن مثلت هذه الرحلة لسان حال شاهد عيان بين بحق طبيعة الأفكار والمفاهيم التي هي مدار المناقشة بين الفرق من باطنية وغيرها والتي كانت نواة الإستدلال المعتمد في المناظرة الكلامية بين المذاهب المختلفة وربما كانت المشاهدة المباشرة لابن العربي كشاهد على الطبيعة هي التي أغرت الإمام الشاطبي في أكثر من موضع من مصنف الاعتصام على التدليل بمناظراته مع الباطنية والفرق الإسماعيلية المغالية في التأويل الفاسد الذي كرّ على الشريعة بما لا يؤدي قصد الشارع.

لقد كان لقاء بن العربي بالغزالي في بغداد أثناء الرحلة المشرقية وتلمذه عليه فتح آخر للفكر الأندلسي بما رقد إليه من مصنفات أبي حامد ففي طريق عودته حمل القاضي أبي بكر معه مصنفات الغزالي والتي كانت محل نشر بين التلاميذ في المغرب والأندلس، لقد كان الغزالي بالنسبة لابن العربي فتحا قاد إلى سبيلين ميزا فكر القاضي الأول هو نقده للباطنية إذ كان كتاب **المستظهر** نقطة البدء في تقصي ابن العربي 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 وهو 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) الشاطبي: الموافقات، ج1، ص 3-4.

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

وهنا يعمل ابن العربي على إجلاء وشائج القربى بين التصوف والباطنية في أنهما يدعيان التفرد ونيل ما خفي على الحس والعقل والشرع وإدعاء العصمة ومثل هذه الدعوة غريبة على الشرع مفسدة للعامة.

هكذا فإن ابن العربي لم يدعن لاتجاه أستاذه الصوفي بل عاد إلى هذه القاصمة ليعصم نفسه بعاصمة فقد عرض الأمر على «قواعد النظر في المعقول والمنقول»⁽¹⁾، فرد الحس والعقل 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. كان نقد ابن العربي للتصوف بما أنه استمسك بالتقليد الباطني مجالا فك به أسرار الشريعة رافد أساسيا لتصور الشاطبي للأطر المفهومية لتصوف عصره، إذ التصوف في كل زمان وكل مكان يعتمد على سبر الذات واستحسان هواها والتقول على الشريعة، وإذ كان نقد ابن العربي للغزالي، وتصوفه كان إلى حد كبير نقد للدعوة المهدوية التي كانت أساس إنشاء الدولة الموحدية وهو الذي بعثه المرابطون نيلا للاعتماد في دولة الخلافة، فإن نقد الشاطبي للتصوف لم يكن بتقويض دعائمه الغزالية فقط بل كل أصوله لأنه تحول في القرن الثامن الهجري، إلى ظاهرة عامة احتلت مساحات العبادة للذكر بصوت واحد والرقص والشطح وتحويل المصلحة الشرعية إلى مفسدة وعليه فإذا كان ابن العربي قد قصد بنقد تصوف الغزالي دفاعا إلى حد ما عن دعوة المرابطين فإن الشاطبي قام بتنفيذ التصوف لأنه لسان حال هلاك الأمة وإندراس الشريعة في الأندلس، هكذا سيكون موقف الثقافة الأندلسية من علم الكلام مرجعية أساسية في تفسير موقف الشاطبي من علم الكلام.

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

إن الترتيب الزمني لمؤلفات الشاطبي 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) أحمد بابا التنبكي: نيل الابتهاج بتطريز الديباج، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، ليبيا، دط، 1989 ج1، ص ص 49-51.

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

صراحة تلميذه المجاري ودونه في برنامجه الذي يعد لدينا وثيقة صحيحة حول حياة الفقيه الغرناطي⁽¹⁾. وعلى الرغم من الترتيب الزمني للمصنفين يبدو بعد القراءة الواصلة لفحواهما والنظر العميق في إشكاليتهما إعادة ترتيب لدعاوى المصنفين بحيث تسبق دعوى 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 فطوبى للغرباء قيل: ومن الغرباء يا رسول الله؟»، قال: الذين يصلحون عند فساد الناس⁽²⁾، حديث الغربة سند العالم في غربة الزمان وامتحان الأقران إنه العالم وارث النبي في تجربة إصلاح الزمان عندما يتحلل الزمان، هي مقارنة ألحت إليها خطبة الاعتصام اعتمادا لأوصاف المماثلة بين غربة النبي وغربة العالم⁽³⁾، غربة النبي ذلك المعين الذي لا ينضب سنده لعالم أمتحنه الزمان فأصبح يتوارى من الخلق ويطلب الموت⁽⁴⁾، لفساد الزمان؛ زمان عمته البدعة 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، فإن العالم أيضا غريب بين من انتحلوا دعوة الهوى ظانين بأنه الحق جاعلين تقليد فروع المذاهب هو العلم فأفتوا فضّلوا وأضلوا ثم أتهم «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 النبي فحين كان الابتعاد عن المألفة إلى المخالفة كان اشتداد النكير، نكير لأن الفقيه الغرناطي حمل عصي المخالفة لأمرين بارزين في عصره:

(1) المجاري: برنامج المجاري، ص 117.

(2) صحيح مسلم بشرح النووي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ج 1، ص 175. سنن الترمذي: دار الفكر، بيروت، لبنان، ط 2، 1983، ص 129.

(3) الشاطبي: الاعتصام، ج 1، ص ص 13-14.

(4) الشاطبي: الإفادات والإنشادات، مؤسسة الرسالة، ط 2، 1986، ص 149.

(5) الشاطبي: الاعتصام، ج 1، ص 15.

1. ثبوت المدونات الفقهية وجمودها وركون العقل الفقهي إلى التقليد والجدال في الفروع، مما أدى إلى رجوع الجزئيات 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، وتفرقت أممي على ثلاث وسبعين فرقة»⁽²⁾. ففي حال تكامل حديث الغربية وحديث الفرقة وتمازج الواحد منهما للآخر تنجلي أمام ناظرينا أبعاد التجربة العلمية والأخلاقية لعالم جعل من الحديثين سنداً له، الشريعة قد اكتملت في قرن النبي وصحبه، وملاحم 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 ماجه، 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 ليرخصوا في الدين أما التخصر 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 شيئا 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 فرقته ضف إلى ذلك العلاقة الحاصلة بين هؤلاء والسلطين 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.

استغناء تأويله، فإنهم ليسوا بمتبعين للهوى بإطلاق ولا متبعين لما تشابه من الكتاب من كل وجه»⁽¹⁾.

على الرغم من تعيين الشاطبي لأسباب الفرقة وأجناسها وحصولها في الأمة فكانت منها بدعة القدر والخوارج والشيعة والمرجئة... إلخ، إن موقفه من هذه الفرقة كان موقفا أصيلا لأنه قضى بعدم التكفير درءا لزيادة الهوة بين الأمة «وقد اختلفت الأمة في تكفير هؤلاء الفرق أصحاب البدع العظمى، ولكن الذي يقوى في النظر وبحسب الأثر عدم القطع بتفكيرهم والدليل عليه عمل السلف الصالح فيهم، ألا ترى إلى صنع علي رضي الله عنه في الخوارج»⁽²⁾، ويبدو أن نزعة عدم التكفير هذه كانت نزعة أندلسية والشاهد على هذا الأمر فتوى ابن رشد الجد في عقيدة الأشاعرة حيث رد تكفيرهم لكل من لا يزيد عقيدتهم إلى عقيدته الإسلامية⁽³⁾، ولقد أدرك الشاطبي زيادة الهوة بين المسلمين في حالة التكفير بزيادة العداوة والبغضاء بينهم 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 الشاطبي من تحليله لحديث الفرقة ما يلي:

- أ. وجوب تجاوز الجدل في الدين والخصومة التي لا يكون منها إلا التشتت.
- ب. الخلاف الحمود يكون في الفروع الفقهية وهو فقه حي مارسه السلف الصالح درءا للخلاف في أصول الدين لأنه هو سبب الخلاف.
- ج. عدم 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 ملج العلم -

يأخذ الشاطبي هوية فقيه ولا يصرح البتة بالانتماء الكلامي، ويبدو أن مصنف الاعتصام لا يعلن عن شكل انتمائه الكلامي ولا يجيد 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) الشاطبي: الاعتصام، ج2، ص 417.

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

لقد أدرك الشاطبي كسلفه ابن رشد أثر التأويل الفاسد على العقيدة والشرعية معا، وسنجد دعوى الكشف الرشدية تتردد وبعمق في موقف الشاطبي من علم الكلام 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 بالشرعية.

يقول الشاطبي «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 ما ليس من صلبه ولا ملحه فإنه يعود بالإبطال على صلب العلم، أمام هذا الترتيب يأتي السؤال عن موقع علم الكلام؟

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

لا نعثر على موقف صريح من علم الكلام، كما هو بالنسبة للفلسفة غير أن هذا الموقف تحليله المقدمات الثلاثة عشر التي صادر بها الشاطبي 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 وهي الموضوع المركزي والذي وصفه الشاطبي بكونه صلب العلم والذي حدد خدمته للفقه وللآداب الشرعية.

(1) الشاطبي: الموافقات، ج 1، ص 53.

الثانية وهي من ملح العلم وهي علوم تخوم حول صلب العلم ومنها علم العربية وإذا ما انتهينا إلى قول الشاطبي «وكذلك أصول الدين، وهو علم الكلام، إنما حاصله تقرير لأدلة القرآن والسنة أو ما ينشأ عنها في التوحيد وما يتعلق به، كما كان الفقه تقريراً لأدلتها في الفروع العبادية»⁽¹⁾، وهنا لن يكون علم الكلام إلا أدلة قرآنية أو سنية على التوحيد خادمة للعقيدة التي هي عمل القلب ومن ثم فهو خادم للغرض التشريعي ولذلك سيكون علم الكلام من ملح العلم ليؤدي الخدمة بالقدر الذي يخدم به أصول الفقه، وقد ذكر الشاطبي ضرورة أن يتعلم الناظر في علوم الشريعة علم الكلام دفاعاً عن العقيدة مثلاً بقدرة القاضي بن العربي الكلامية في رده على الباطنية⁽²⁾، لكن استخدام هذا العلم سينحصر مجاله في خدمة ما تحته عمل.

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

إن موقف الشاطبي من موضوع علم الكلام والذي يقدمه بأنه من ملح العلم يؤكد 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. لقد 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 المفاهيم والخوض فيما لا يقيد التجربة العملية للمكلف، إذ هذه التجربة العملية تنخرط في الفعل عبر أحكام تكليفية الأمر والنهي والتخيير وهي صيغ تبليغية تربط بين التوحيد والتكليف 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 ينهض داخل الشرع إلا بتدبر دواعي ما تحته فعل وهو ما يعني سؤالاً يلح بضرورة استقصاء هذه المرجعية الكلامية لأسرار التكليف، فهل دخل الشاطبي في تقديم مشروع يضع حد للفرقة ويسد باب الابتداع ويقوم بإحياء عقيدة التوحيد التي تحفز العمل وتبعد كل شغب يتيه في دروب الجدل الكلامي ليجلب التأويل الفاسد؟ هل هو تأسيس لعلم كلام آخر قدم له ابن رشد في الكشف يتجاوز الحديث العبثي

(1) الشاطبي: 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 التنهيز 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 والزيف في الدين ومثل هذا الخوض وهذا الزيف 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 والصالح في الحال والمآل في هذا الإطار كان الاستدلال بالموقف المالكي بوجوب الكلام إلا فيما تحته عمل⁽¹⁾، وكذا كثرة شواهد 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 بالحرص 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 التشابه 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 التشابه 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.

إليه وهو السنة والسبل هي سبيل أهل الاختلاف الحائدين عن الصراط المستقيم وهم أهل البدع»⁽¹⁾، بهذا تتفرق السبل وتتشتت في دروب الظن إلا أنه يوجد معيار لليقين ليقضي به إنه سبيل أهل السنة، وما سبيل أهل السنة؟ إنه سبيل يتميز بميزتين الأولى تتجاوز كل حديث في الذات والصفات وأمور الألوهية التي لا قبل للعقل بإدراك كنهها، هذا تتجاوز 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.

سيركز الشاطبي على أن الاقتداء هو أسوة العاملين، في الشرع الذين اتخذوا السنة النبوية هديا وجعلوها إماما لهم في العمل وهكذا يخلص الشاطبي إلى ما يلي: «قد بين مالك رحمه الله أن الكلام فيما تحته عمل هو مباح عنده وعند أهل بلده - يعني العلماء منهم- وأخيرا أن الكلام في الدين نحو القول في صفات الله وأسمائه، وضرب مثلا نحو رأى جهنم والقدر قال والذي قاله مالك عليه جماعة الفقهاء قدما 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 الشاطبي إلى الكلام أي سبيل سيسلك في المناقشة بأية أدوات يرد الخصم؟

يبدو أن لأبني إسحاق موقف متميز من علم الكلام إنه وسيلة للرد على المبتدعة والدفاع عن العقيدة بما يعيدها إلى صفاتها الأولى، إذ أن علم الكلام ضروري إذا كان الأمر دفاعا عن العقيدة وهنا سيشهد بموقف أبي بكر بن العربي في رده على الدعوة الباطنية الإسماعيلية وكيف كانت حاجته إلى علم يقوده في عملية الانتصار للعقيدة 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 أهل بلدنا يكرهونه وينهضون عنه نحو الكلام في الرأي جهنم والقدر وكل ما أشبه ذلك، ولا أحب الكلام إلا فيما تحته عمل، فأما الكلام في الدين وفي الله عز وجل

(1) المرجع السابق، ج1، ص 46.

(2) الشاطبي: الاعتصام، ج2، ص 495.

فالسكوت أحب إلي لأي رأيت أهل بلدنا ينهضون عن الكلام في الدين إلا فيما تحته عمل»⁽¹⁾.

لم يكن الشاطبي معتزليا ولم يصرح بأشعريته إلا أن إستيائه 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 روجته 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 واحتفائه 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 يبنى 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 مكن له سحنون والتي عملت مدوّنته حول الفقه المالكي على تمّتين 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 متجنباً 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 لإلحاق الشاطبي على أن تكون الأصول الفقهية خادمة للفقه وليس خوضا فيما لا يفيد الفقه إذ كل قضية أدى الخوض فيها إلى مجرد نظر ولم 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 الخطابى 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 حالة العودة إلى التحقيق 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 سنعر على مثيلا حيا مما أراد الشاطبي أن يعود إليه في بحثه عن عقيدة لا تشغب الفعل وتجعله مطوعا لما أراده الشارع من خطابه، إذ هؤلاء الذين اتخذوا القدوة أنموذجا للاحتذاء قد تميزوا بطريقة استدلالية مميزة إنهم يقيسون الأفعال على الأفعال ويشابهون المثل بالمثل وذلك طبقا لاتفاق بينهم، فكان هؤلاء المقتدين من الصحابة أقرب إلى إدراك مرامي الأمر التكليفي لقرهم من تجربة القدوة ومشاهدتهم إياها على العيان دون التبعر في دروب الجدل حول طبيعة الفعل والسؤال النظري عن أسبابه ومضمونه.

وفي حالة التجربة السابقة الذكر وتدبر خصائصها التي تنصب في الأصل على تجربة عملية ثم أضفنا إلى هذا التدبر حال الفقه وأصوله في عصر الشاطبي الذي لفه التأويل الخاطئ الذي رأى الشاطبي أنه مرد التبعر والاختلاف وإندراس الشريعة فإن معطيات طريقة ثالثة في تأصيل أصول الفقه جامعة بين طريقة المتكلمين وطريقة الفقهاء تنجلي لناظرنا فطريقة الشاطبي لم تدخل إلى تأصيل الكليات دون اعتبار صلتها بالجزئيات والفروع وهو ما يعمل على تأليفه تأليفا منهجيا يكون أساسه الاستقراء القائم على إنشاء الكليات إنشاء راعيا للجزئيات إذ هذا المنهج يحتم عدم الخوض في المسائل الكلامية التي لا يترتب عليها فرع فقهي وأدب شرعي.

هكذا تمثل طريقة الشاطبي نهجا ثالثا لم يتعين بالأصول بمعزل عن الفروع ولم يجعل الفروع قبل الأصول إنما أدرك الجدلية الفاعلة بينهما وعلم أنه لا يمكن أن تكون الأصول ذات فائدة شرعية لها تأثير على السلوك بفقه وآداب شرعية إلا إذا كانت حاكمة على الفروع وما يؤسسه منهج الاستقراء فهو محكم للصلة بين الجزئيات والكليات والعكس⁽¹⁾.

(1) الشاطبي: الاعتصام، ج 1، ص 23.

خامسا: علاقة العقل بالشرع

-من العقل المعتبر إلى العقل المكلف-

يتحدد مدار الإشكالية المركزية التي هي موضوع البرهنة في هذه الأطروحة في الانتقال من الفلسفة إلى الدين عبر مشروع رمى إلى تصويب مأمول للفكر الأخلاقي العربي الإسلامي تأصيلا يعيده إلى التاريخية عله يعثر على سيرورة أخرى تزه من الركود لترتقي به إلى الحياة، لا ريب أن مثل هذه الدعوى ستكون في معيار الحداثة والحداثيين انتقالا في الزمن من الحاضر إلى الماضي وفي معيار العقلانيين تحولا من العقلانية إلى اللاعقلانية ونزولا إلى الأخس، إذ العقل في مسيرته نحو الاكتفاء الذاتي قد نزع 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 فضاء تنويري احتفى بالعقل مصدرا أو حدا للمعرفة قطعت النقدية الكانطية كل صلة بين العقل والمدد الديني لقد خلص نقد العقل إلى وصف العقل الأخلاقي الغربي بالعصمة 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 يلح على العقل المستفسر أي مصدر للعقل العملي؟ كيف أصبحت الإرادة الإنسانية إرادة خيرة ألا تقتضي المعقولة ترجيحاً وسببا موضوعيا لخيريتها؟

كان انخياز العقل العملي في عمارة متافيزيقية قوطية -يتيه فيها الذوق بحيث لا يجد 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 الطبيعة وقد غابت عنه سلطة كل معيار، كانت الغاية الكانطية واضحة هي صون الأخلاق من 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 فأى منفذ إلى التخلق؟

لقد انتهى العقل الأخلاقي الغربي إلى تأسيس ذاته دون سلطة إذ كان هذا التأسيس تشريعاً مضاه للموت الذهني لله وشعور الإنسانية باكتمال قدراتها وبلوغها الذروة فاستقلت الأرض عن السماء غير أنه ما إن تمت هذه الحالة حتى افتقدت الإنسانية كل معيار وعمتها العدمية وعمت مرجعياتها وأبعادها هو الأمر الذي عين اللامعيار مكان المعيار وأصبح الأفق الأخلاقي محكوماً بمعيار أوحد مهما تعددت أسماؤه من الفضيلة إلى المنفعة إلى النجاح، فالغاية مبرر كافٍ للحصول على الوسيلة.

لأجل أن نقى الذات التاريخية-العربية الإسلامية- من شقاء العدمية، لا بد أن يفتح العقل العربي المعاصر ناقداً للمرجعيات التي عضد ذاته بها في موقفه الذي يقدح في كل علاقة بين العقل والشرع في تراثنا العربي الإسلامي، قدحا استلهمه من تاريخ العقل الغربي الذي بنى ذاته بمعزل عن كل مدد وتجديدي أذكر مرة أخرى بجدلية العقل والكنيسة في الفكر الغربي ومسؤوليتها على مثل هذا البناء الذي خص به العقل الغربي ذاته، ولعل قدح الفكر العربي المعاصر في الصلة بين العقل والشرع وطموحه لأجل استقلال الأول عن الثاني هو الذي جعل الكثير من الدارسين للفكر الاعتزالي يتعسفون في أحكامهم حول مسألة التحسين والتقييح⁽¹⁾، في هذا الفكر بينما 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 بمعنى أنه عقل لا يعود بالنفي على الشرع بل يعاضده ويسانده وهو عقل جامع بين النظر والعمل⁽²⁾.

اعتباراً 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 الفكر الغربي من فوضى المعايير واقتضاب الماوراء وثبوت العدمية فإنه من الواجب أن نعيد الكشف عن طبيعة العلاقة بين العقل والشرع في الفكر العربي الإسلامي وعن جدواهما في الاعتقادات العملية ولعل الشاطبي سيؤدي مهمة النموذج الذي يعين لنا هذه الطبيعة ويحدد لنا هذا الجدوى وذلك باعتماده منهج الاستقراء منهجاً

(1) أنظر مثلاً عاطف العراقي: تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، دار المعارف، مصر، ط5، 1983.

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

أولاً وهو منتهج يعين إلى حد كبير على التدبر والاعتبار والنظر الذي جلبه القرآن الكريم إثباتاً للعقيدة والشريعة.

1- العقل والاعتبار - التبصر في الآيات -

لا يتعين الغرض في هذا المقام بإعادة قراءة تكرارية لعلاقة العقل بالنقل عند الشاطبي إذ هذه العلاقة حدد وضعها بقوله «يتقدم النقل متبوعاً، ويتأخر العقل، فيكون تابعا فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل»⁽¹⁾، مثل هذا التابع لا يعني ضحالة درجة العقل بالنسبة للوحي أو تصريحاً بدونية الأول بالنسبة للثاني إنما يجد العقل جواب أسئلته عن الوجود والأخلاق في الوحي ثم أن تسليمه بهذا الوحي ومعقوليته 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 موافق لمبادئ الضرورية التي هي عين العقل لذلك يجعل الشاطبي إحدى البراهين على قطعية أصول الفقه الأصول العقلية⁽²⁾.

تمثلت وظيفة الاستقراء عند الشاطبي في بناء الكليات القطعية وهو بناء ما كان إلا لأنه تعقبا للجزئيات هذا التعقب يتم بواسطة استقصاء المعاني الظنية وتركيبها على نحو تأليفي 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 قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم، وقتال من تركها وعاند في تركها، إلى غير ذلك مما في هذا المعنى»⁽³⁾، فإنه ينشأ بضرب من تألف المعاني بوجوب الصلاة إنما عملية معرفية تابعة لإمكان عقلي لا يعتمد على تراكم النظر إلى عيان محسوس وربط العلاقات الآلية بين ظواهر هذا العيان بل هي درجة أخرى من المعرفة العقلية التي لا تكمن ماهيتها الاستدلالية في مجرد الوصف والتتابع الآلي وتقديم التفسير السببي الفاعل بواسطة هذا التابع الآلي إنما هي درجة معرفية من درجات العقل لاحقة لكل تفسير آلي، إذ بعد ما يدرك العقل قيمة النظر الحسي وكذا قيمة التفسير الآلي لما

(1) الشاطبي: 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 يجمله 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 تتركب 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 التكليف 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⁾.

العقل 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 الاستدلال القاصر الذي يتخلص من قدرة الربط بين الأسباب والمسببات وتعيين غايات هذا الربط وهي حالة يتصف بها العقل المسلم في عهود غلب فيها الركود عليه والخرافة ولعل الفكر الصوفي كما تعين مشروعا نقديا عند الشاطبي يعد مثيلا لمثل هذه الحالة كذلك النقد لذلك المنطق الاستدلالي الذي يربط الأسباب بالمسببات بموجب الربط فقط، فكان ربط آليا مستفرضا من المعنى الاعتباري قاصرا عن الترقى إلى الضرب المقصدي مثل هذا الربط هو بيان تراكب الغايات وهذا التراكب له جدواه الفاعل في حد 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 الغربي 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 لمبادئ العملية.

نعود إلى القول بأن العقل المعتبر الذي كشف عنه اختيار الاستقراء منهجا للتأصيل عند الشاطبي قد أجلي الركيزة الأولى للخطاب التكليفي، إنه التوحيد الذي يتجلى في منطق الاستدلال والتبصر وهي عملية جامعة لعمليات معرفية يدخل فيها الاستقراء والاستنتاج والتحليل بضربيه السببي والغائي والحق أن هذه العمليات المعرفية تمت الاستفادة منها في بيان الحق الذي حملته "الآيات المكية" حيث تمت العقيدة على مثل هذا الضرب الاستدلالي، ولقد امتد الاستقراء ذاته إلى التشريع عند الشاطبي حيث مكن من بيان نمطية الخطاب الشرعي إنه خطاب مقصدي. بمعنى أن العقلانية التي تتأسس عليها عقلانية تحليلية قائمة بوظيفة إدراك المعاني القصوى للخطاب وهي قيمه التي تجعل منه ذو فائدة وعليه فالاستقراء كان ضرب من

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص 305.

الاستدلال العام بين العقيدة والشرعية 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 مثل هذا الاستدلال إلى دليل العناية والاختراع، وهو دليل جامع بين التعليل السببي والتعليل الغائي، رمى به إعادة تصويب التأويل وتأسيسه على منطق العقل الفاعل بالبرهان وقد قصد 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 المعترف والإقرار بالعبودية -

لقد مكن العقل المعترف مكرسا للاستقراء من التبصر وإعمال الاعتبار فتنتقل بين جزئيات الوجود وتمكن من فقه مضامين هذه الجزئيات ومن تحليل العلاقات فيما بينها فكانت علاقات مقصدية. بمعنى أنه وعلى الرغم من تبين الارتباط الآلي بين السبب والمسبب فإن هذا الارتباط يرتقي إلى تأليف سببية أعلى وهي السببية الغائية، ففي سيرورته التعليلية أدرك العقل المعترف أمرين أساسيين الأمر الأول إنبنى بموجب التبصر في الآيات فحصل لا تناهي 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.

لقد جرت حالة الاستبصار والنظر إلى الكون بوصفه آية حصول المتبصر على يقين مفاده ضالة قدرته أمام ما تبصره من الآيات ليعد ذاته آية من ضمنها مقرا بالعبودية فكان «عبد الله اختيارا كما هو عبد الله اضطرارا»⁽²⁾، والحق أن مثل هذا الاقرار بالعبودية ما كان ليترب في مستوى اليقين إلا بعدما تدبر هذا المتبصر الكون الحق بواسطة التعليل المقصدي ثم عاد فتدبر الخطاب الذي بين يديه فلاحظ أنه جدّ كله وأنه لم ينزل إلا لأنه صلاح له فنهض من ثم للعمل به.

(1) الشاطبي: الاعتصام، ج2، ص 414.

(2) الشاطبي: 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 تحقّق لديك إنه فعل صالح" هنا تجدد مقولة أن العقل تابع للنقل وأنه لا يسرح بعيدا عن النقل مشروعيّتها فتغذو ذات قيمة في بيان ما يصلح للمكلف وما لا يصلح إذ أن هذا المكلف على يقين من ضعفه ومن قلة مواطن العصمة لديه فتحقّق 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 «فالعامل إذ تعلق به القصد تعلق به الأحكام التكليفية، وإذا عري عن القصد لم يتعلّق 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.

برنامج 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 سار في درسها الإشكال العام لهذه الدعوى فمادام هذا الإشكال قد عزم على بيان ركيزة لنظرية أخلاقية أصلية في الفكر العربي الإسلامي بقراءة لمقاصد الشريعة عند الشاطبي 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 بالمشروعية ويبدو أن علم الكلام بما أنه تأسيس عقلي للعقيدة مثل لنا الحقل الذي تم النظر من خلاله في المبادئ النظرية التي يتأسس وفقها خطاب المقاصد وذلك بالنظر للصلة المكنية بين العقدي والعملي في الإسلام، ولجدلية الخطابين الأصولي والكلامي وإنشاء علم أصول الفقه طبقا لما تم تقريره من قواعد نظرية في علم الكلام، والحق أن علم الكلام بما أثاره من أسئلة حول طبيعة الأفعال وقيمتها الذاتية أو الإضافية وصلة هذه الأفعال بالإرادة وهلم جرا من المسائل ذات الطابع الميتافيزيقية يؤسس مرجعية نظرية متينة لسؤال الأخلاق الذي حرك القراءة صوب مقاصد الشريعة عند الشاطبي معينا لنظرية أخلاقية أصلية.

بما أن علم الكلام انتهى تنسيقه إلى مطارحة عقلية مثل 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 الشاطبي قدم أول مسلماته وهي مسلمة مشروعية التعليل بالمصلحة وقد خلص سؤال المرجعية الكلامية لخطاب المقاصد لما يلي:

1. لقد انتصر الشاطبي للمعتزلي ضد الأشعري في التعليل بالمصلحة ولم يكن ذلك عن انتماء مذهبي إنما كان الشاطبي بصدد إنشاء العلم على المعقولية ومعقولية الشريعة تكون بواسطة التعليل بالمصلحة لأن الشريعة خطاب للإنسان يقتضي صلاحه في الحال والمآل لأن المصلحة معطى فطري وهي وسيلة الضبط الشرعي الذي يوصل النص بالواقع.

2. اعتمد الشاطبي على النسق الأشعري في مسائل أساسية علاقة العقل بالنقل وما جره من طبيعة التحسين والتقييح وكذا القول بالتجويز مما قد يؤدي إلى القول بأن

الشاطبي كان أشعري النحلة، غير أنه بالنظر إلى طبيعة الخطاب الصوفي الخصم الأول للشاطبي فإن التمرس بهذه الآليات الأشعرية يعد أمر ضروري أمام القول الصوفي بالولاية والكرامة والعصمة، وثم أن انتشار الأشعرية في القرن الثامن الهجري كان كاسحا بحيث نجد أن معظم العلماء والفقهاء ينحون هذا المذهب ليس لتعصب بالمذهب وإنما كإقرار لعقيدة تم ترسيخها بعدما رسم المذهب الأشعري.

3. إن عدم تثبيت الانتماء المذهبي للشاطبي تأسس على بعض المعطيات الأساسية، طلبه للوفاق والموافقة ثم تقييحه للتمذهب ونفوره من التكفير وكذلك قوينه للخلاف المعتزلي الأشعري.

4. لقد طمحت الموافقات إلى التوفيق بين مذهب أبي القاسم المالكي وأبي حنيفة، وهو أمر يرجح الطموح إلى العودة إلى سلطة الفروع على الأصول من ثم السؤال عن موقف الشاطبي من طريقة المتكلمين في تأصيل أصول الفقه وفي تفكيك أثر المناظرة الكلامية على سير الفقه.

5. كان هاجس الشاطبي هو الوفاق ودرء الخلاف والعودة إلى مصادر العقيدة الأولى وهي عقيدة تكره الكلام في الذات الإلهية أو قضايا ليس تحتها عمل ويبدو أن للفقه المالكي أثره الواضح على الدعوى الشاطبية والتي تمثلت في حب الكلام فيما تحته عمل.

6. تتركز الدعوى الشاطبية على النهوض بالعقيدة الأولى وهي عقيدة مثلها الاستدلال القرآني القائم على منطق الاعتبار وهو منطق استقرائي صاعد من الجزئيات إلى الكلّيات، بضرب من التعليل الجامع بين التعليل السببي والتعليل الغائي وهو أمر يؤدي فحواه مضمون المقصد في حد ذاته، ومثل هذه العقيدة لا تجد جدواها إلا بالنهوض إلى العمل أي الإتيان بالتكليف ولقد بين الشاطبي أن هذه العقيدة 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.