

التفكير الإبداعي عند الإمام الشاطبي

The Creative Thinking of al-ImĀm Al-ShĒlibĒ

Pemikiran Kreatif al-ImĀm Al-ShĒlibĒ

نايف بن نهار الشمري *

مستخلص البحث

تتناول هذه الدراسة المجالات التي تجلّى فيها التفكير الإبداعي عند الإمام أبي إسحق الشاطبي، فبدأت بتعريف التفكير والإبداع كلاً على حدة، ثم تعريف التفكير الإبداعي مركباً، وبعد ذلك حددت ثمانية مجالات تجلّى فيها التفكير الإبداعي عند الشاطبي، وهي: منهجية التأليف في علم أصول الفقه، ورسم سياسة عامة لما ينبغي أن يكون عليه علم أصول الفقه، وطريقة تناول القضايا الأصولية، والتعويل على الاستقراء المعنوي في إثبات الأصول القطعية، وتأصيل الأصول الفقهية، والإضافة الكمية والنوعية لعلم أصول الفقه، ومعاملة المخالف، وأخيراً سك المصطلحات، هذه هي المجالات التي يمكن أن تشكل تقريباً مناخ التفكير الإبداعي عند الإمام الشاطبي.

الكلمات الرئيسية: الشاطبي، التفكير، الإبداع، التفكير الإبداعي، الاستقراء المعنوي.

Abstract

This research aims at exploring the areas of creative thinking expounded by al-Sh ĩib . After providing the definitions of ‘thinking’ and ‘creativity’ separately as well as in compounding form, the researcher identifies eight areas where al-Sh ĩib employed the creative thinking. The following eight areas constitute the crux of al-Sh ĩib ’s creative thinking: methodology of discourse on the discipline of *uĀ l al-fiqh*, framing general policies to which the science *uĀ l al-fiqh* is always supposed to conform, paradigm for

* العميد المساعد للبحث والدراسات العليا - كلية الشريعة والدراسات الإسلامية في جامعة قطر، البريد الإلكتروني:

addressing fundamental issues, reliance on inductive corroboration for ascertaining the definite fundamentals, establishment of the legal fundamentals, addition of quality and quantity to the science of *u l al-fiqh*, dealing with disagreements and coining of the technical terms.

Keywords: al-Sh lib , thinking, creativity, creative thinking and inductive corroboration.

Abstrak

Kajian ini membincangkan tentang beberapa pendekatan Imam Abu Ishaq Al-Syatibi yang menonjolkan pemikiran kreatif beliau. Penelitian dimulakan dengan memberikan definisi istilah 'pemikiran' dan 'kreatif' secara berasingan diikuti dengan definisi 'pemikiran kreatif' secara frasa. Setelah itu, kajian ini menetapkan lapan pendekatan Imam Syatibi yang menonjolkan pemikiran kreatif beliau, iaitu: kaedah beliau dalam penulisan ilmu usul fiqh, penemuan kaedah umum yang perlu ada dalam ilmu usul fiqh, kaedah perbincangan isu-isu usul fiqh, kebergantungan beliau kepada kaedah induktif yang bersifat maknawi (istiqra' maknawi) bagi menetapkan kaedah usul yang bersifat qat'ie, pendekatan beliau membahaskan asal usul ilmu usul fiqh, penambahan aspek kuantitatif dan kualitatif pada ilmu usul fiqh, kaedah berinteraksi dengan orang yang berlainan pendapat dan akhir sekali penetapan istilah. Demikianlah pendekatan-pendekatan yang boleh membentuk rangka pemikiran kreatif Imam Al-Syatibi.

Kata kunci: Al-Syatibi, pemikiran, kreatif, pemikiran kreatif, istiqra' maknawi.

مقدمة في مفهوم التفكير الإبداعي

1. مفهوم التفكير (Thinking):

رغم أن العقول لا تجدد ابتداءً عنتاً في إدراك التفكير ومفهومه، إذ لو سألت أيَّ إنسان عن التفكير لأدركه، فإنَّ علماء النفس اختلفوا في تحديد مفهوم التفكير اختلافاً بيناً، وبذلك كثرت مفاهيم التفكير تبعاً لاختلاف الناظر واستعماله، وهذا ما حدا بالدكتور محسن أحمد أن يُصنّف تعريفات علماء النفس للتفكير في صنفين رئيسين:¹

أ. تعاريف عامة تضم التعاريف ذات الدلالات العامة.

ب. تعاريف خاصة اشتركت في اعتبار التفكير عملية عقلية.

¹ أحمد، محسن، تنمية مهارات التفكير (الدمام: مكتبة المتنبّي، 2007م) ص7

ومن بين أكثر من عشرين تعريفاً للتفكير أوردها الدكتور محسن أحمد لم أجد تعريفاً واحداً¹ يصدق على التفكير من حيث هو خاصية لازمة للإنسان؛ لأن تلك التعريفات دائرة بين العمومية التي تُدخلُ غير التفكير في حدِّ التفكير، أو تعاريف خاصّة لا تكون صادقةً على التفكير إلا من حيث هو مقيد.

مثلاً يُعرّف هيلجارد Hilgard التفكير بأنه "سلوك ينشأ عنه محاولة الفرد حل ما يواجهه من مشكلات، أو عندما يبحث ذلك الفرد عن إجابة لسؤال ما لا يعرف عنه شيئاً"²، أي إن هيلجارد - ومن نحا منحاه³ - يربط التفكير بأنه استجابة لمثير خارجي، كحل مشكلة أو صعوبات يواجهها الفرد أو نحو ذلك، والذي يبدو للباحث أن التفكير أعمُّ من أن يُقيد بمحاولة حل مشكلة أو نحو ذلك.

أما هاريسون Harrison فقد أبقى إقرار التقييد الوارد في التعريف سابق، قال: "التفكير كإستراتيجية ليس مجرد شيء يفعله الناس لحل ما يواجههم من مشكلات، ومن ثم اتخاذ قرارات بشأنها فحسب، بل هو نشاط عقلي هادف يقوم به الفرد ويظهر في صورة أساليب سلوكية تمثل ما اعتاد عليه"⁴، ورغم أن هاريسون أراد إعادة هبة العموم لحدِّ التفكير، لكنه وقع في مقيد آخر، وهو هادفيّة التفكير.

وأما هاي روتشليس فيرى أنّ التفكير "عملية لتجميع الحقائق التي نعرفها مسبقاً لتطبيقها على مواقف جديدة لم نواجهها من قبل"⁵، وهذا التعريف بدا مغايراً سابقه مغايرة تامة، لتطلبه عملية تجميع المعارف السابقة بغية الوصول إلى مجهول.

¹ قد يستثنى من ذلك تعريف الأستاذ أحمد عزت، حيث قال: "التفكير هو كل نشاط عقلي أدواته الرموز، أي يستعيز عن الأشياء برموزها، بدلاً من معالجة فعلية واقعية...". المرجع السابق، ص 11.

² المرجع السابق، ص 7.

³ ومن أولئك: Thomson Wason Morse. المرجع السابق، المكان نفسه.

⁴ المرجع السابق، ص 9.

⁵ المرجع السابق، ص 10.

ويبدو للباحث أنَّ التفكير أعمُّ من ذلك كله، فهو مطلق الحراك الذهني، فكلُّ عملية يحدث فيها حراك عقلي تُعدُّ تفكيراً؛ سواء أكانت استجابة لمحفز خارجي أم كانت مجردة عن ذلك، وسواء أكانت هادفة أم غير ذلك، وفلسفة ذلك أنَّ مطلق التفكير خاصية لازمة وذاتية للإنسان، ليس له أن ينفك عنها، ولو حاول الإنسان ألا يفكر فهو في الحقيقة يُفكر بألا يفكر؛ لذا عرّف المنطقيون الإنسان بأنه حيوان ناطق، والمراد بالناطقية التفكير،¹ فجعلوا بذلك التفكير الفصل الذي يتباين به الإنسان عن بقية أفراد جنسه، فكأنَّ خاصية التفكير أضحت أكثر الخواص لزوماً لماهيّة الإنسان وحقيقته.² أما هيلجاراد ومن معه، فكأنهم لا يرون - من خلال تقييدهم إياه بالقيود السابق - التفكير إلا بعدّه ردة فعل، ولا يكون بذلك فعلاً مُبتدأً، وهذا نوع من التفكير المطلق وليس مطلق التفكير، وإلا فماذا يُسمى الحراك الذهني الذي لم يتولد بغية حلّ مشكلة أو الإجابة على أسئلة؟ هل يخرج عن دائرة التفكير؟ وكذلك القول في تقييد هاريسون للتفكير بالهادفية، إذ يصدق عليه التفكير المطلق وليس مطلق التفكير، وأما تعريف هاي روتشليس، فهو - فيما يبدو للباحث - خلطٌ بين مفهومي النظر والتفكير، فالنظر - كما عرّفه علماء المنطق - عملية ترتيب أمور معلومة للوصول إلى أمر مجهول،³ وهو ما ينطبق على تعريف التفكير عند هاي روتشليس، أما التفكير فكما سبق من أنه مطلق الحراك الذهني.

¹ يقول ابن العربي: "حدُّ الناطق عند العلماء هو الذي يميّز الأمور الصادقة من الكاذبة، ويفهم من غيره ويفهم غيره". ويقول: "الناطق عبارة عن أن يفهم الإنسان المعاني ويفهمها غيره ولا نجد إنساناً خالياً من هذه الحالة". ابن العربي، مقالة مختصرة في النفس البشرية، تقدم: علي إسبر (دمشق: التكوين، ط1، 2016) ص77، ص97.

² وهذا ما تؤكده اللغة، فقد عرّف الفكر بأنه: "إعمال النظر في الشيء"، وهذا ما ذهب إليه الفيروز آبادي "القاموس المحيط - فصل الفاء". وذهب إلى نحوه ابن سيده في المخصص (تحقيق: خليل إبراهيم جفال، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 1996م). ج4، ص49.

³ القطب الرازي، محمود بن محمد، شرح القطب على الشمسية (د. م: المطبعة الأميرية، ط1، 1905). ص112.

ورغم أنَّ الباحث لم يقف على تعليل مناسبٍ صيرَّ هؤلاء الباحثين قائلين بتقييد التفكير من حيث هو مطلق، لكن قد يكون لهم وجهة تخفى ولا تستبين؛ لكونهم يطلعون على المفاهيم من عدة اعتبارات. وأما ما لا يرى الباحث له تعليلًا معتبرًا، فهو ما ذهب إليه أرباب المجمع الوسيط، حيث عرّفوا التفكير بأنه "إعمال العقل في مشكلة للتوصل إلى حلها"¹ ولا أعلم حقيقة ما المستند الذي استند إليه أرباب المعجم الوسيط في هذا التقييد، فالمتقدمون من علماء اللغة قد ذهبوا إلى أنَّ التفكير هو مطلق الإعمال العقلي، ولم يقيدوه بغاية ومقصد، فهذا ابن منظور المصري يُعرِّف الفكر بأنه: "إعمال الخاطر في الشيء"²، وقد قال هذا التعريف ابن سيده،³ ونحو ذلك قال الفيروزآبادي إذ عرّفه بأنه "إعمال النظر في الشيء"⁴، فهذا هي تعاريف أهل اللغة للفكر جاءت مطلقة لا قيد فيها، ويبقى السؤال بذلك قائمًا عن مستند ما ذهب إليه أصحاب المعجم الوسيط.

ومما يؤيد أنَّ التفكير هو مطلق الحراك الذهني، أنَّ القرآن الكريم لم يأت أبدًا بالثناء على التفكير، وإنما جاء بالثناء على التفكّر، كقوله ﷻ: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (الجاثية: 13)، وقوله ﷻ: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ لِنَاسٍ لِّعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (الحشر: 21)، والعلة في ذلك - بحسب نظر الباحث - أنَّ التفكير خاصية لازمة للإنسان لا ينفك عنها من حيث هو إنسان، فلا يصحُّ الثناء والتكليف بما هو لازم،⁵ وأما التفكّر فيقتضي خاصية زائدة على التفكير، وهي خاصية التأمل أو التدبر، وهما فعلاان اختياريان يقعان بمحض إرادة

¹ المعجم الوسيط، مجموعة مؤلفين: إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار (د. م. دار الدعوة، تحقيق مجمع اللغة العربية) ج2، ص6

² ابن منظور، لسان العرب، باب (فكر).

³ ابن سيده، المخصص، تحقيق: خليل إبراهيم جفال (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 1996م). ج4، ص49.

⁴ الفيروز آبادي، القاموس المحيط، فصل (الفاء).

⁵ يقول ابن عرفة: "يقول ابن عرفة المالكي: "واتفقنا على أن الأمور الضرورية لا يجوز التكليف بها". ابن عرفة، تفسير

ابن عرفة، تحقيق: جلال الأسيوطي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2008) ج4، ص163

المكلف، ولذلك جاء القرآن الكريم بالثناء على من يتصف بهما.¹

2. مفهوم الإبداع (Creativity) :

كثرت في الآونة الأخيرة الدراسات - فضلاً عن المؤتمرات والدورات - المعنية بالإبداع وما يتعلق به، فتكالب كتاب الشرق والغرب على الإدلاء بدلائهم في هذا الشأن، فأمسى موضوع الإبداع مفضلاً ومختاراً لكثير من المؤتمرات والرسائل والكتب، وعلى أنه من العسير تقصي تلكم الكتابات أو توجهاتها، فإنه يمكن تصنيف الدراسات المتعلقة بالإبداع إلى خمس فئات:²

- فئة الدراسات التي عُنيت بدراسة السمات، والخصائص الشخصية للمبدعين.
- فئة الدراسات التي استهدفت الكشف عن دوافع المبدعين، وما يقف خلف سلوكهم من قوى دفع خاصة.
- فئة الدراسات التي اهتمت بالكشف عن العلاقة بين المبدع ومجتمعه، والصورة العامة التي خرجت بها هذه الفئة من الدراسات هي عدم تطابق بناء الشخصية لدى المبدعين مع المحددات الخاصة بالبيئة التي ينتمون إليها، فهم يعتمدون إلى حد كبير على مدركاتهم الخاصة.
- فئة الدراسات التي اهتمت بالدراسة القيمية لدى المبدعين، حيث تبين وجود نسق قيمى خاص بجماعة المبدعين.
- فئة الدراسات التي اهتمت بالعملية الإبداعية، وركزت على مراحل العملية الإبداعية لدى المبدعين، وكيفية تبلورها واكتمالها وصولاً إلى منتج إبداعي. ولكثرة هذه الكتابات، واختلاف مشارب أربابها، فقد كثرت تعاريف علماء التربية

¹ وهذا ما عرّف به اللغويون التفكير، قال الرازي: (التفكير: التأمل). وقال ابن فارس: (يقال تفكر إذا ردد قلبه معتبراً). يُراجع: الرازي، مختار الصحاح، مرجع سابق، مادة (فكر). ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مرجع سابق، مادة (فكر).

² محمد عبد العظيم، أسلوب حياة المبدعين (القاهرة: آفاق للنشر والتوزيع) ص17

للإبداع حتى ربت عن مئة تعريف، كما ذكر ذلك كالفن تيلور.¹
 وإذا عدنا إلى المعنى اللغوي للإبداع وجدناه يدور حول إيجاد شيء على غير سابق
 مثال، يقول الجوهري: "أَبَدَعْتُ الشَّيْءَ: اخترعته لا على مثال"،² ويقول السيد الشريف
 الجرجاني: "الإبداع إيجاد الشيء من لا شيء"،³
 وعمّا قرره اللغويون لم يبتعد من كتبوا حول مفهوم الإبداع من علماء التربية والنفوس عن
 الآخرين، فقد عرّف ميد Mead الإبداع بأنه: "تلك العملية التي يقوم بها الفرد، والتي
 تؤدي إلى اختراع شيء جديد بالنسبة إليه".⁴⁵

3. مفهوم التفكير الإبداعي (Creative thinking):

كثرت التعاريف الرامية لتحديد مفهوم التفكير الإبداعي من حيث هو مركب،
 لكن أفضل وأدق وأخصر تعريف وجدته أن الإبداع هو "النظر إلى ما هو مألوف بطريقة
 غير مألوفة"؛ أي إنَّ الناس إن اعتادوا التفكير بشيء معين على نحو معين، فإنَّ المبدع
 ينظر إلى هذا الشيء من زاوية تختلف عن هذه الزاوية التي اعتاد عليها الآخرون، فينشئ
 مسلكه الخاص في تناول الأفكار ومعاملتها غير متأثر بمسالك سابقه، وعليه فإنَّ عقل
 المبدع ليس محض امتداد لعقول الآخرين ونتائجهم الفكري، مثلاً اعتاد المؤرخون قبل ابن
 خلدون أن ينظروا إلى الأحداث والأخبار المروية من خلال زاوية واحدة، وهي الأسانيد
 ورجالها، فإن صحَّت الأسانيد فإنهم لا يرون بأساً ولا حرجاً في ذكرها والتعويل عليها،
 ذاهلين عن عوامل أخرى؛ منها "تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الأعصار

¹ المرجع السابق، ص 43.

² الجوهري، الصحاح في اللغة، مادة (بدع).

³ الجرجاني، التعريفات، تحقيق إبراهيم الأبياري، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط 1 1405هـ) ص 21

⁴ لعل في قوله أخيراً (بالنسبة له) إشارة إلى اعتبار مبدأ نسبيّة الإبداع، وهذه قضية تحتاج إلى بحث وتأمل.

⁵ نقلاً عن: محمد عبد العظيم، أسلوب حياة المبدعين، مصدر سابق ص 44.

ومرور الأيام"،¹ ولكن حينما أتى ابن خلدون نظر إلى الأحداث والأخبار المروية من جهة أخرى، وهي مدى توافق تلك الأخبار مع المنطق الاجتماعي المتعلق بحقب تلك الأحداث، ومدى موافقتها لمجريات العادات التي لا تتخلف في أصلها، ليرفع التاريخ بذلك من مستوى "الفن" إلى مستوى "العلم".² ومن هنا فقد احتاج ابن خلدون أن يقرّر بأنّه يجب على المؤرخ أن يكون على "علم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السير والأخلاق والعوائد والتحل والمذاهب وسائر الأحوال"،³ فهذا الصنيع من عبد الرحمن ابن خلدون يُعدُّ إبداعاً بحق، على الأقل من هذه الحيشية؛ لكونه نظر إلى ما هو مألوف - وهو قبول الأخبار اكتفاءً بصحة أسانيدها - بطريقة ليست بمألوفة، فلم يكن توارد المؤرخين جيلاً بعد جيل على مسلك واحد مانعاً ابن خلدون من شق مسلكه الخاص المخالف للسابقين، ولذلك قال جورج مارسيه إنَّ مقدمة ابن خلدون "واحدة من عشر مؤلفات أنجزها العقل البشري".⁴

وكذلك إذا نظرنا إلى صدر المتألهين الشيرازي، فهو بعد أن وقف على غاية أرباب الفلسفتين الإشرافية التابعة لمدرسة أفلاطون، والمشائية التابعة لمدرسة تلميذه أرسطو، وسبر أغوار ما وراثيتهما، لم يكن ذلك نهاية إقدام عقله، بل "أسس أساساً حديثاً، ورسم قواعد ودوائر لم يسبق إليها أحد، وأتى بأفكار أبكار".⁵ إذن، من خلال دينك المثالين يتبين لنا ماهية التفكير الإبداعي على نحو عام، وأنه نظر للمألوف بطريقة غير مألوفة.

¹ ابن خلدون، عبد الرحمن محمد، مقدمة ابن خلدون، تحقيق درويش الجويدي (بيروت: المكتبة العصرية، ط1، 1995م) ص35.

² الجابري، محمد عابد، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي (المغرب: المركز الثقافي العربي، ط4، 1985م). ص264.

³ ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص34.

⁴ نقلاً عن: محمود إسماعيل، نهاية أسطورة نظريات ابن خلدون، مرجع سابق، ص10.

⁵ الطباطبائي، محمد حسين، أصول الفلسفة (طهران: مؤسسة الإمام الصادق، ط2، 1414) ص16.

مجالات الإبداع عند الإمام الشاطبي

التفكير الإبداعي عند الإنسان أي إنسان لا بُدَّ من أن تتجلى مظاهره ومعامله في صورة من الصور، والإمام الشاطبي ليس استثناء من ذلك، ومن هنا فقد كان من المناسب ذكر بعض المجالات التي تجلّى فيها التفكير الإبداعي عند الإمام الشاطبي في أبعى صورته، وقد تمَّ الاقتصار على ثمانية منها، ولا شكَّ في أنَّ مدادَ أبي إسحق يكتنز غيرها كثير، إلا أنَّ السَّقْفَ الكَمِّيَّ للبحث يقتضي الاقتصار على ذلك.

1. منهجية التأليف في علم أصول الفقه:

اشتهر عند الأصوليين منهجان رئيسان في التأليف: منهج المتكلمين أو الشافعية، ومنهج الأحناف أو الفقهاء.¹ أما طريقة المتكلمين فتُعَوَّلُ على تحرير القواعد بنظرة خالية - أو تكاد - عن اعتبار الفروع الفقهيَّة، فلا ينظر الأصولي عند تعامله مع القواعد الأصولية إلى مدى توافقها مع الفروع المقررة في مذهبه، بمعنى آخر أننا لا نجد في طريقة المتكلمين تأثيراً للفروع الفقهيَّة على مآل القواعد الأصولية؛ يقول الشيخ مصطفى الخن واصفاً هذه الطريقتَين بأنَّهما "تتعم بتحرير المسائل، وتقرير القواعد مع الاستدلال العقلي ما أمكن، مجردة للمسائل الأصولية عن الفروع الفقهيَّة، من غير نظر في ذلك إلى مذهب بعينه"،² وطريقة المتكلمين وإن كانت هي الطريقة التي ينبغي أن يكون عليها علم أصول الفقه؛ لكونها تؤهل بحق لمنصب الاجتهاد، إلا أنه قد شابتها شوائب عدة، ومن تلك الشوائب الاعتناء بالجانب النظري على حساب الجانب العملي على نحو مبالغ فيه، وترتب على ذلك الاشتغال بالكثير من الفرضيات التي لا يترتب عليها أثر عملي، أو لا

¹ اشتهرت عند المتأخرين من الأصوليين طريقتان، وهي طريقة الجمع بين اصطلاحي المتكلمين والأحناف، ولقد أعرضت عنها صفحاً لكونها في الحقيقة لا تخرج عن عباءة طريقتي المتكلمين والأحناف.

² الخن، مصطفى سعيد، أبحاث حول أصول الفقه الإسلامي تاريخه وتطوره (دمشق: دار الكلم الطيب، الطبعة الأولى - 2001م). ص 285.

يترتب عليها عمل أصلاً؛ كما قال الإمام أبو زهرة منتقداً طريقة المتكلمين: "يختلفون في مسائل نظرية لا يترتب عليها عمل، ولا تسن طريقاً للاستنباط"،¹ وكأنَّ الأصوليين ممن أتوا في القرون المتأخرة - ولا سيما بعد القرن الخامس - غفلوا أو تغافلوا عن مُبتغى علم الأصول ذاته، وهو إعانة المفتي في إنشاء الأحكام، فهم حينما يشتغلون بتقرير القواعد الأصولية ينحون منحى تجريدياً صرفاً، كأنما يناقشون قضية فلسفية ليس لها تعلقات عمليّة، فليس لديهم حدّ فاصل بين ما يُعين الفقيه في عملية إصدار الأحكام، وبين ما ليس لعلم الأصول فيه فكرٌ ولا مطلب.

وأما طريقة الأحناف "فيراعى فيها تطبيقُ الفروع المذهبيّة على تلك القواعد، حتى إنهم كانوا يقررون قواعدهم على مقتضى ما نُقل من الفروع عن أئمتهم، وإذا كانت القاعدة يترتب عليها مخالفة فرع فقهي شكّلوها بالشكل الذي يتفق معه، فكأنهم إنما دونوا الأصول التي ظنوا أن أئمة المذهب اتبعوها في تفرّيع المسائل وإبداء الحكم فيها، وقد يؤدي بهم ذلك في بعض الأحيان إلى تقرير قواعد غريبة الشكل".² والإشكالُ الرئيس الموجه لطريقة الفقهاء أو الأحناف أنّها لا تُعطي الفقيه آليات حاكمّة، ولا تؤهله إلا في إطار مذهبه، من خلال تعامله مع فروع أئمة مذهبه، وقد لخص الأستاذ محمد أبو زهرة طريقة الأحناف بعبارة فائقة، حيث وصفها بأنّها: "مقاييس مقرّرة وليست قواعد حاكمّة".³

هاتان هما الطريقتان المشهورتان عند الأصوليين، وقد تبينت الإشكالات المتولدة

من رحمهما، فالسؤال هنا: ما الجديد الذي أتى به الإمام الشاطبي في هذا السياق؟ إن الجديد الذي جاء به الإمام الشاطبي أنه لم يسلك أيّاً من المسلكين، فإذا كان المتكلمون لا يلقون بالألّا لتناسق ما يقررونه أصولياً بالفروع الفقهيّة، فقد كان الإمام

¹ محمد أبو زهرة، أصول الفقه (بيروت: دار الفكر العربي، بدون تاريخ) ص 19.

² حمد الحضري، أصول الفقه، مرجع سابق، ص 7.

³ أبو زهرة، أصول الفقه، مرجع سابق، ص 22.

الشاطبي حريصاً على أن تكون قواعده المستخرجة ولأداة وعملية. وإذا كان المتكلمون قصدوا النصوص الشرعية لاستخراج قواعد أصولية دون اعتبار قوة حجيتها، فهو قد قصد الكليات الشرعية لاستخراج أصول كلية قطعية، ثم من تلك الأصول يُنشئ قواعد أصولية. وإذا كان المتكلمون يولّدون قواعد أصولية من محض نتاج العقول، فإنَّ الإمام الشاطبي لم يقبل من الأدلة إلا ما كان شرعياً صريحاً أو مركباً من مجموع النقل والعقل،¹ وإذا كان المتكلمون شغلوا أنفسهم بالمسائل النظرية العقيمة أو التي تولّد ما ليس بفقهِه، فقد عصم الله الشاطبي من ذلك كلّه.² وأما طريقة الأحناف فليس بينها وبين منهج الشاطبي نسب ولا قرابة، فهم عوّلوا على فروع أصحابهم في استخراج قواعد أصولهم، وهو عوّل على النصوص الشرعية بل على الكليات الشرعية، أي إنه جانب الطريقتين تماماً، وانفرد بمنهجه الفريد الخاص،³ وسيتبيّن في ثنايا هذا البحث البقية الباقية من معالم منهجه الأصولي.

2. رسم سياسة عامة لما ينبغي أن يكون عليه علم الأصول:

لم يكتف الإمام الشاطبي بتطبيقه العملي للمنهج الأصولي الذي ينبغي أن يكون عليه علم الأصول، بل رسم سياسة عامة لكل من يأتي بعده من الأصوليين، ووضّع قانوناً كلياً من شأنه أن يُجنّب علم الأصول شوائب طريقة المتكلمين، وعقم طريقة

¹ قال: "الأدلة العقلية إذا استعملت في هذا العلم - يعني بذلك أصول الفقه - فإنما تستعمل مركبة على الأدلة السمعية، أو مُعينة في طريقها، أو محققة لمناطها، أو ما أشبه ذلك، لا مستقلة بالدلالة؛ لأن النظر فيها نظر في أمر شرعي، والعقل ليس بشارع". يُنظر: الموافقات، ج 1، ص 25.

² وهنا يتحلّى مظهر من مظاهر خاصية الإبداع عند الإمام الشاطبي، فعلى الرغم من مضي قرون متطاولة على طريقتي المتكلمين وقبول العلماء لها جيلاً بعد جيل، فإنَّ ذلك كلّه لم يجعل الإمام الشاطبي ينظر لهذا التراث كما نظر إليه من سبقه أو من عاصره، بل كان للإمام الشاطبي نظره الخاص الذي يتباين عن الآخرين وبخالفهم.

³ عبد السلام بن عبد الكريم، التجديد والمجددون في أصول الفقه (القاهرة: المكتبة الإسلامية، ط3، 2007)

الأحناف، ويأتي بما غاب عنهما جميعاً، ليعيد بهذا المنهج مسار علم الأصول إلى جادة الطريق، وهو وإن كان قد رسم معالم هذا المنهج نظرياً وعملياً في جميع مباحث كتابه "الموافقات"، فإنه وضع شطراً منه في مقدمة الكتاب، حيث ذكر ثلاث عشرة مقدمة من شأنها أن تصحح شيئاً من مسار علم أصول الفقه، وسيتم توضيح هذا المنهج في ثنايا الحديث عن مجالات الإبداع الباقية، وسأكتفي هنا بذكر قاعدتين كليتين ذكرهما الإمام الشاطبي في هذه المقدمات، لنرى كيف سيكون أثر ذلك على المسار الأصولي.

القاعدة الأولى: "كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا يبني عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية، أو لا تكون عوناً في ذلك؛ فوضعها في أصول الفقه عارية"¹.

ثم قال بعد تقريره لهذه القاعدة: "وعلى هذا يخرج عن أصول الفقه كثير من المسائل التي تكلم عليها المتأخرون وأدخلوها فيها؛ كمسألة ابتداء الوضع، ومسألة الإباحة هل هي تكليف أم لا، ومسألة أمر المعدوم، ومسألة هل كان النبي ﷺ متعبداً بشرع أم لا، ومسألة لا تكليف إلا بفعل"².

في هذه القاعدة يقرر الإمام الشاطبي قاعدة كلية تقتضي أن كل مسألة في أصول الفقه حتى يُقبل ويصح وجودها فيه، لا بُدَّ من أن تتسم بإحدى السمات الآتية:

- أن يبني عليها فروع فقهية.
- أن يبني عليها آداب شرعية.
- أن تعين في استنباط أحد الأمرين السابقين.

فكلُّ مسألة في علم أصول الفقه تجرَّدت من هذه الأمور الثلاثة أو أحدها، فإنها في الحقيقة ليست من حقيقة أصول الفقه؛ لأنَّ الغاية من علم أصول الفقه تمليك الفقيه آليات من شأنها الإعانة على استنباط الأحكام الفرعية، ولما كانت المسائل العارية عن

¹ الشاطبي، الموافقات، ج1، ص30.

² المرجع السابق. المكان نفسه.

هذه الأمور الثلاثة لا تعين على ذلك، لم يكن لعلم الأصول فيها فِكْرٌ ولا أربٌ. هذا القانون الكلّي من شأنه أن يُطهّر علم أصول الفقه من مسائل كثيرة لا تنجب فقهاً ولا فرعاً،¹ حشاً بما الأصوليون علم الأصول حتى أثقلت كاهله وكواهل طلابه وروّاده، فشغلوا أنفسهم والطلابَ بشرح هذه المسائل، وخلق الخلافات الجدلية حولها، وتكلّف التفريع عليها، في حين نجدهم قد أهملوا مسائل بل مباحث جوهرية، وصدّفوا عن التحرير والتنقيح للعديد من القضايا الكبرى المطروحة على المائدة الأصولية.

قد يُقال: أليس العلماء من قبل الشاطبي نبهوا على المسائل التي ليس لها ثمرة؟ والجواب: بلى، لكن لم يرقّ صنيعُ مجموعهم ما صنعه الإمام الشاطبي وحده، فعلى مدى أكثر من خمسة قرون - هي عمر التأليف الأصولي قبل الإمام الشاطبي - لم أجد أصولياً ولا عالماً في فنّ آخر رسم هذه السياسة العامة، وقرر هذا القانون الكلّي التفصيلي، وإنما قبلوها كما هي جيلاً بعد جيل، وإن كان قليل جداً من الأصوليين من نبه على بعض المسائل التي لا ثمرة منها، كما فعل الإمام الجويني والإمام الغزالي والإمام الطوفي، على أنّ هؤلاء الأئمة لم يتجنبوا عملياً الخوض في تلك المسائل التي يدركون تماماً أنّها ليست من جنس أصول الفقه، فالإمام الجويني بعد أن ذكر مباحث هي من النحو خاصة، قال الآتي: "فهذه جمل اعتاد الأصوليون الكلام عليها فحرصنا على التنبيه على مقاصد قويمه عند أهل العربية مع اعترافنا بأن حقائقها تتلقى من فن النحو"،² وقد نبّه إمام الحرمين على أن هذه المسائل ليست من علم أصول الفقه، لكنه مع ذلك أوسع الحديث عنها وأطال.³

وأما الإمام أبو حامد الغزالي، فبعد أن بيّن خطأ المتكلمين في خلطهم مسائل

¹ وقد ذكر الشاطبي طرفاً منها كما مضى.

² أبو المعالي الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق د. عبد العظيم الديب (المنصورة: دار الوفاء، ط4، د. ت). ج1، ص146.

³ رغم أنه فعل ذلك في المباحث الجدلية.

كلامية لا علاقة لها بأصول الفقه، وخطأً بعض الأصوليين اللغويين في إدخال مباحث متعلقة بعلم النحو خاصة، وخطأً بعض الفقهاء في التوسع في ذكر الفروع الفقهية، قال: "وبعد أن عرفناك إسرافهم في هذا الخلط فإننا لا نرى أن نخلي هذا المجموع عن شيء منه لأن الفطام عن المؤلف شديد والنفوس عن الغريب نافرة"¹، وهذه مشكلة حقاً، فإذا كان مَنْ هو في مكانة الإمام الغزالي، ممن الأصل فيه بغية إصلاح العلوم وتجديدها، لا يقدر على حذف مباحث يعترف هو بنفسه أنها ليست من جنس أصول الفقه، فما بال مَنْ هم دونه من العلماء والباحثين؟

وأما الإمام نجم الدين الطوفي، فرغم أنّ عمله كان اختصاراً لروضة الناظر، فإنه حتى مع هذا الاختصار أبي أن يلغي المسائل التي لا ثمرة منها، وسوّغ ذلك - أو يبدو كذلك - بأنها من رياضيات هذا العلم!² وكأنّ علم أصول الفقه ليس فيه من القضايا ما يحرّك الذهن ويرهق العقل، حتى يؤتى بمسائل عارية عن الفائدة لهذا الهدف.

القاعدة الثانية: قسّم الإمام الشاطبي ما يتوقف عليه معرفة المطلوب إلى طريق تقريبي يليق بالجمهور، وطريق - على فرض تحقّقه - لا يليق بالجمهور، ثمّ ذكر أنّ الأول هو مراد الشارع، وأما الثاني "فعدم مناسبته للجمهور أخرجته عن اعتبار الشرع له؛ لأنّ مسالكة صعبة المرام، وما جعل عليكم في الدين من حرج"³.

في هذه القاعدة يُقرّر الشاطبي قضية كبرى في فلسفة التشريع الإلهي، وهي أنّ الشرع إنّما يسلك من السُّبل أيسرها على أذهان الناس والجمهور، وأبعدها عن التكلّف والتعنّت وإخراج الأمور عن غاياتها، لأنّ الغاية إيصال المدلولات التكليفية للناس أجمعين، وإعمال الأساليب المعقدة أو المتفلسفة لا يناسب ذلك البتة.

¹ أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم أصول الفقه (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1) ص20.

² الطوفي، شرح مختصر الروضة، تحقيق: د. عبد الله التركي. (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1998م). ص455.

³ الشاطبي، الموافقات، ج1، ص39.

يقول الشاطبي: "وعلى هذا النحو مر السلف الصالح في بث الشريعة للمؤلف والمخالف، ومن نظر في استدلالهم على إثبات الأحكام التكليفية؛ علم أنهم قصدوا أيسر الطرق وأقربها إلى عقول الطالبين".¹

ومن هنا نعلم أنه لم يكن ثمة ما يبرر قيام الأصوليين في إرهاق أقدامهم سعياً وراء حدود تامة للألفاظ البينات الواضحات، فالشوكاني مثلاً أورد أكثر من اثني عشرة تعريفاً للعلم، مع الإيرادات القادحة التي ترد عليها،² والقاضي أبو يعلى الفراء أورد أكثر من تسعة تعاريف للعقل مع نواقضها،³ وهذا كله مما يخالف المنهج السوي الذي أشار إليه الإمام الشاطبي، لأن العلم والعقل من المصطلحات المعلومة عند الناس، والدليل على ذلك أن جميع الناس كبيرهم وصغيرهم يتحدثون بها من دون أن يستشكل عليهم أحد بأنه لم يفهم المراد بهما، فإذا علم ذلك، فإن المنهج الشرعي السليم أن تُعرّف المعاني بما هو قريب لأذهان الناس ويدركونه، كما فعل النبي ﷺ ذلك حينما سئل عن حدّ الكبر ومفهومه، عرّفه بما يدركه الجميع من دون استثناء؛ قال: "الكبر بظن الحق وغمط الناس"،⁴ فلو سار الأصوليون وفقاً لهذه القاعدة، لأضحى علم أصول الفقه في غنى عن كثير من الصفحات التي سوّدت في سبيل توضيح الواضحات، بل تعقيد الواضحات.

3. التحويل على الاستقراء المعنوي في تأصيل الأصول الفقهية:

كانت هذه الوظيفة التأصيلية الميزة المميّزة لكتاب "الموافقات" التي تميز به مما سواه، إذ يقول: "ومرّاً أيضاً ببيان كيفية اقتناص القطع من الظنيات، وهي خاصة هذا الكتاب

¹ المرجع السابق، ج 1، ص 70

² الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق أحمد عزو عناية (دمشق: دار الكتاب العربي، ط 1، 1999م) ج 1 ص 22.

³ مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم (بيروت، دار الجيل) ج 1، ص 65. أبو يعلى الفراء، العدة في أصول الفقه، تحقيق د. أحمد المبارك، (بدون ناشر، ط 2، 1990م). ج 1 ص 81.

⁴ مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم (بيروت: دار الجيل، د. ت) ج 1، ص 65.

لمن تأمله والحمد لله¹. وقبل أن نبين الاستثمار الشاطبي لهذه القاعدة، لا بدّ من أن نبين مراد الإمام الشاطبي بها، ولعلّ خير بيان قول العلامة عبد الله دراز إنها "تتبع الظنيات في الدلالة أو في المتن أو فيهما، والوجوه العقلية كذلك، ويضم قوة منها إلى قوة، ولا يزال يستقري حتى يصل إلى ما يعد قاطعاً في الموضوع كالتواتر المعنوي، ولا يبالي أن يكون بعض الأدلة ضعيفاً؛ لأنه لا يستند إلى دليل خاص؛ كما أن رواية التواتر المعنوي لا يلزم في جميعهم أن يكون محل الثقة، ولكن المجموع يلزم أن يكون كذلك"².

إذن، خلاصة هذه الطريقة أنها تقوم على أربع قواعد على النحو الآتي:

- أن ليس من أدلتها³ الجزئية ما هو قطعيّ الثبوت والدلالة؛ إذ لو كان كذلك لما احتجج إلى الاستقراء ولا غيره في سبيل الوصول إلى دائرة القطعية ما دام أنها حاصلة.

- جمع الظنيات الحاصلة من سبيل الدلالة أو من المتن أو هما جميعاً.

- تتبع الوجوه العقلية الداعمة لمحلّ الدعوى.

- عدم اعتبار قوادح توثيق الرواة، تعويلاً على أن التواتر المعنوي لا يُنظر فيه إلى آحاد الرواة.

فالإمام الشاطبي لا يرضى بأن تكون حجّية أصل من الأصول ناشئة عن دليل جزئي، بل لا بد من تتبع جميع الطرق التي تدل - بصرف النظر عن قوة الدلالة وضعفها - على حجّية هذا الأصل، ثم من خلال هذا المجموع يتحصّل لنا كونه قطعياً، وهذا ما سماه الإمام الشاطبي "الاستقراء المعنوي"، والغاية التي يبتغيها الإمام الشاطبي من هذه الطريقة هي أن ينقل الأصول الفقهيّة من هشاشة الظنية إلى صلابة القطعية؛ فلا يُقبل -

¹ الشاطبي، الموافقات، ج4، ص525.

² المرجع السابق، المكان نفسه.

³ أقول: أدلتها وليس نصوصها؛ لأن رفض الإمام الشاطبي للأدلة الجزئية ليس متوقفاً على كونها نصوصاً، بل حتى الأدلة الأخرى لا تكفي مستقلة في إثبات أصول الشريعة، كما صنع ذلك في قضية المقاصد، إذ أبي أن يستند عليه في إثبات هذا الأصل، واتكأ على طريقته المذكورة. يُنظر: الموافقات، ج2، ص94.

بحسب مذهبه - أن يكون ثمة أصل فقهي يبنى عليه العدد الهائل من المسائل الفقهية وهو لينّ الأسّ، ضعيف المآخذ، ومن هنا ندرك لماذا قرّر الإمام الشاطبي في أوّل مقدمات كتابه أنّ أصول الفقه قطعيّة لا ظنيّة،¹ وذلك بناء على أنّ منشأ حجّيتها الكليات الشرعية التي ترجع بدورها إلى الاستقراء القطعي.

أما إذا قمنا بالاحتجاج للأصول بالأدلة الجزئية، فإنّ ذلك مدعاة للطعن فيها والاستشكال عليها، وليس يسلم من ذلك نص نقلي، يقول الإمام الشاطبي: "فكذلك الأمر في مآخذ الأدلة في هذا الكتاب، وهي مآخذ الأصول؛ إلا أن المتقدمين من الأصوليين ربما تركوا ذكر هذا المعنى والتنبيه عليه، فحصل إغفاله من بعض المتأخرين؛ فاستشكل الاستدلال بالآيات على حدّتها، وبالأحاديث على انفرادها؛ إذ لم يأخذها مآخذ الاجتماع، فكّر عليها بالاعتراض نصاً نصاً، واستضعف الاستدلال بها على قواعد الأصول المراد منها القطع... ولو أخذت أدلة الشريعة على الكليات والجزئيات مآخذ هذا المعترض؛ لم يحصل لنا قطع بحكم شرعي البتة".²

إذن يُقرّر الإمام الشاطبي أنّ ما يلزم عن ترك هذا المسلك في إثبات الأصول هو عدم إمكانية حصول حكم شرعي مقطوع به استناداً إلى محض النقل، واللازم باطل، فالملزوم كذلك.

4. وضع أصول للأصول:

من روائع الإمام الشاطبي وإبداعاته أنّه قام بإيجاد أصول قطعية لما يُسمّى الأصوليون (أصولاً)، فلم يتعامل مع ما عدّه الأصوليون أصولاً على أنها أصول، بل كأنها فروع تفتقر إلى أصول، فذهب يبحث عن أصول كليّة قطعية من شأنها أن تكون أصولاً لها، وهذا العمل يأتي بطبيعة الحال في سياق مشروعه المطرد الذي ذكره في بداية كتابه،

¹ الشاطبي، الموافقات، ج 1، ص 21.

² المرجع السابق، ج 1، ص 27.

وهو أنَّ أصول الفقه لا بدَّ من أن تكون قطعية، فمثلاً اعتاد الأصوليون على أن يجعلوا "سد الذرائع" و "منع الخيل" أصولاً يُستدلُّ بها، ثم أوردوا في سبيل إثباتها الأدلة الجزئية التي تشير إلى اعتبارها.

فقد احتجوا لسد الذرائع مثلاً بقوله ﷺ: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدَاوَةً بَغِيرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زِينَةٌ لِّكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَّرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (الأنعام: 108)، وقوله ﷺ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا﴾ (البقرة: 104)؛ لأنَّ اليهود كان يجدون من هذه الكلمة ذريعة ووسيلة لشتيم النبي ﷺ والقبح به.

وفي منع الخيل استدلوا بقوله ﷺ: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدُوا مِنكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ (البقرة: 65)؛ إذ أراد اليهود أن يحتالوا على يوم السبت بالاصطياد في غيره، وكذلك استدلوا بقصة أصحاب الجنة المذكورة في سورة القلم، إذ أرادوا أن يحتالوا على حق الفقراء فعاقبهم المولى ﷺ على ذلك فأصبحت جناحهم كالصَّرم.

هذا هو صنيع الأصوليين، أما الإمام الشاطبي فيرى أنَّ إيراد هذه الأدلة الجزئية التفصيلية ليس هو الأصل في إثبات حجية "سد الذرائع" أو "منع الخيل"، وإنما المعوَّل عليه حقيقةً هو أنَّ لهذه الأصول أصلاً كلياً ترجع إليه، وهو عائد إلى أنَّ النظر في مآلات أفعال المكلفين أمر مقصود شرعاً، يقول: "النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل"¹.² وبعد أن بيَّن هذه القاعدة، ذكر أنَّ الأدلة الشرعية المتواترة والاستقراء التام كلُّ ذلك يدل على اعتبارها، وهذا من شأنه أن يصيرها قطعية؛ لأنَّ التواتر والاستقراء

¹ وهذا عملٌ وإن كان غاية في النفع، لكنه ليس بالهين، فهو يستلزم من المجتهد توسيع المدركات وتتبع المآلات، ولذلك قال الشاطبي: "وهو مجال للمجتهد صعب المورد، إلا أنه عذب المذاق محمود الغب، جار على مقاصد الشريعة". الشاطبي، الموافقات، ج4، ص432.

² المصدر نفسه، ج4، ص431.

التام يفيدان القطعية، فإذا حصل له إثبات قطعية هذه القاعدة، ذهب يُفَرِّعُ عليها مسألة "سد الذرائع" و "منع الخيل" من دون الحاجة للبحث عن أدلة تفصيلية ظنية تؤيدهما؛ لأنهما ثبتا قطعاً بثبوت أصلهما القطعي، وبهذا لن يخالف أحد في اعتبارهما وحجيتهما، ولن يكون هناك باب يلج منه المتذرعون بالخلاف حول اعتبار الخيل ليصلوا بذلك إلى استحلال المحرمات، وهذه طريقة تُعدُّ مظهرًا من مظاهر إبداع هذه الإمام الجهيد، فلم يجد الباحث أحدًا من الأصوليين سبقه في تقرير ذلك، وقد ذكر أحد الباحثين أنَّ الإمام الشاطبي "أول من خص قاعدة اعتبار المآلات في الذكر"،¹ والغريب أنَّ هذه الطريقة الشاطبية لم يستثمرها الأصوليون الذين أتوا بعده أما في العصر الحديث فقد اهتمَّ الباحثون لهذه القاعدة في إطار الاهتمام الكلي في عصرنا الحالي بجهود الإمام الشاطبي، فألف كثير من الباحثين رسائل علمية حول هذه القاعدة، أعني قاعدة اعتبار المآلات، ومن ذلك:

- اعتبار المآلات في الشريعة للحكم على الأفعال، لعلي مصطفى رمضان.
- مآلات الأفعال وأثرها في تغيير الأحكام، لحسين بن سالم الذهب.
- اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، لعبد الرحمن السنوسي.
- اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي، لوليد علي الحسين.

5. الإبداع في طريقة تناول القضايا الأصولية:

امتاز الإمام الشاطبي ممن سبقه - بل حتى من عاصره وكذلك من أتى بعده - في تناول المسائل الأصولية، فسلك مسلكًا حصبًا وُلد أساسًا صلبًا، كان بإمكان الأجيال التي أتت بعده أن تبني عليه كثيرًا لو أنهم كسروا قيودًا هم واضعوها. إذا قرأ المرء مبحثًا معينًا في كتاب أصولي، ثم ذهب ليقرأ المبحث ذاته في أي كتاب آخر، فإنه غالبًا لن يجد تمايزًا ذا بال في تناول مسائل المبحث، فقد تُشكِّلُ على المرء

¹ الحسين، وليد بن علي، اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي (الرياض: دار التدمرية، ط1، 2008). ص8.

قضية أصولية عند قراءتها في كتاب ما، ثم يقوم بالبحث عن كتاب آخر في سبيل فكّ الإشكال، فيجد أنّ أكثر المصنفات لم تتناول القضية تناولاً يضيف لها ما يليق، فيقبل على أي كتاب وهو على يقين من أنّه سيجد فيه أكثر من تسعين بالمئة مما قرأه في الكتب السابقة، لكنّ الحال تختلف تماماً عندما يكون الإقبال على كتاب "الموافقات"، فإنّ المرء سيكون على يقين أن أكثر من تسعين بالمئة مما سيجده في "الموافقات" ليس في غيره، ولعلي لا أكون مبالغاً إن قلتُ إنّ كل مسألة أصولية في الموافقات تصلح مثلاً على ما أقول، ففي كل مسألة نجد تناولاً شاطبيّاً مختلفاً، وهذا إنما يدلُّ على حرّية فكر هذا الرجل، وأنه ربّان من الفكر الإبداعي. وسأكتفي في هذا المجال بذكر مثالين من شأنهما أن يوضحا المراد بالتناول الإبداعي للقضايا والمسائل الأصولية عند الإمام الشاطبي.

المثال الأول: مسألة صيغ العموم، حيث نجد الإمام الشاطبي أولاً يأبى أن يدلي بدلوه في البحث عن صيغ العموم التي درج الأصوليون على ذكرها؛ متعللاً بأن النظر في هذه المسألة مخصوص بأهل العربية،¹ ثمّ بعد ذلك أراد أن يوجّه القارئ إلى ما هو أهمُّ من ذلك وأولى، وهو أنّ العموم الذي تدل عليه الصيغ يُنظر إليه من جهتين بحسب الوضع:

- باعتبار ما تدل عليه الصيغة في أصل وضعها، أي دون الالتفات إلى قصد المعتم، وهذا هو مراد الأصوليين حينما يوقعون التخصيص بالعقل والحس وسائر المخصصات المنفصلة.

- بحسب المقاصد الاستعمالية التي تقضي العوائد بالقصد إليها، حتى وإن كان ذلك القصد مخالفاً لأصل الوضع.

ثمّ قرر بعد ذلك قاعدة من شأنها أن تُفكّ الإشكال الحاصل حال تعارض هذين النظريين، وتقطع دابر النزاع بين المستدلين بالنصوص المتلبّسة بصيغ العموم، يقول: "القاعدة في الأصول العربية أنّ الأصل الاستعمالي إذا عارض القياسي كان الحكم

¹ الشاطبي، الموافقات، ج3، ص186.

للاستعمالي"،¹ فقد يقتضى اللفظ العموم، لكن المتكلم لم يلتفت إلى ذلك العموم ولم يردده من حيث هو كُلي، فلا يُصار حينها إلى مقتضى اللفظ بأصل الوضع مع إهمال قصد المتكلم، فلو قال شخص: عاقب الأمير كلَّ من في البلد، فإنَّ العموم هنا يقتضي بأصل وضعه اللغوي دخول الأمير في جملة المعاقبين؛ لأنه يدخل في عموم أهل البلد، لكننا نقطع بأنَّ المتكلم لم يرد ذلك؛ ولذلك لا يُستساغ استثناء الأمير، فلا يُقال: عاقب الأمير كلَّ أهل البلد عدا نفسه، فالعموم في هذا المثال من حيث أصل وضعه اللغوي الصَّرف قابلٌ للتخصيص، فنقول إنه مُخصَّص بالعرف الذي يقتضي عدم معاقبة الأمير نفسه، لكن من حيث الجهة الاستعمالية لا يقبل التخصيص، لعدم دخوله في قصد المتكلم أصلاً، ولما كان المعوَّل عند التعارض هو الأصل الاستعمالي، فإنَّ الجملة تبقى عامة غير مخصَّصة بمخصَّص.

قد يقول قائل: ما ثمرة عمل الإمام الشاطبي؟ أليس الجميع متفقاً على المقدار الذي يتناوله العام، سواء أقلنا بأنه مُخصَّص للعام أم قلنا بأن العموم لا يشملها؟ والجواب أنَّ الثمرة غاية في الأهمية، وقد غاب إدراكها والانتباه إليها عن كل من قرأ له الباحث من الأصوليين؛ وذلك أنَّ الأصوليين اختلفوا في العام إذا حُصَّ هل يبقى حجة أم لا؟ فإذا قلنا إنها عمومات مخصَّصة التفاتاً إلى أصل الوضع، فإنَّ معظم الشريعة سيكون مختلفاً في حجيته؛ لأنَّ غالب الأدلة العامة دخلها التخصيص من حيث أصل الوضع، وفي هذا فتح لباب يلج منه الطاعنون في التشريع الإسلامي وحجيته، لكن إذا قلنا إنها باقية على عمومها ولم تُخصَّص فلا مطمع لأحد أن يُجادل في حجيتها من هذا الباب على الأقل. ومن الإشكالات المترتبة على عدم إبقاء صيغ العموم على عمومها الاستعمالي، أن العمومات الواردة في القرآن الكريم لن يكون فيها ما هو معتدُّ به، حتى وإن قلنا إن العام حجة بعد التخصيص، وهذا يقتضي "إبطال الكليات القرآنية،

¹ الشاطبي، الموافقات، ج3، ص187.

وإسقاط الاستدلال به جملة؛ إلا بجهة من التساهل وتحسين الظن، لا على تحقيق النظر والقطع بالحكم، وفي هذا إذا تؤول توهين الأدلة الشرعية، وتضعيف الاستناد إليه".¹

هذا كان تناول الشاطبي لمسألة صيغ العموم، وهو طرحٌ يختلف بل يخالف الطرح التقليدي المعروف عند الأصوليين الذين كان تناولهم في الغالب مقتصرًا على استجرار ما قاله اللغويون في هذا المبحث، فأبو حامد الغزالي مثلاً في "المستصفى" لم يزد على ذكر خمسة أنواع من صيغ العموم واختلاف العلماء في مصداقها الكمي، ولم يخرج فخر الدين الرازي في "المحصل" عما قرره الغزالي لا كمًّا ولا كيفًا، ولم يخرج نجم الدين الطوفي في "شرح مختصر الروضة" وبدر الدين الزركشي في "البحر المحيط" عن فيء الغزالي إلا من حيث الكمية، وهكذا.

المثال الثاني: مسألة دلالة الأمر، وهي من أشهر المسائل الأصولية، إذ اختلف الأصوليون في إفادة الأمر على سبيل الحقيقة اختلافًا كبيرًا، حتى ذكر الزركشي أكثر من خمسة عشر قولاً في هذه المسألة، ولا يكاد يخفى على أي مطلع على علم الأصول الطريقة التي تناول بها علماء الأصول هذه المسألة، فلا حاجة لإعادة ذلك هنا، أما الشاطبي فتناول المسألة تناولاً فريداً مختلفاً،² إذ بدأ كعادته بالتعديد والتأصيل قبل الوصول إلى ما يريد، ثم قرر أنَّ الأوامر في الشريعة لا تجري في التأكيد مجرى واحد، ولا يتوجه إليها مستوى ثابت من القصد، فلا يُقصد بالأوامر المتعلقة بالأمور الضرورية كما يُقصد بتلك المتعلقة بالحاجيات والتحسينيات، كما أنَّ الضروريات نفسها ليست على وزن، وكذلك الحاجيات والتحسينيات، فهي تتفاوت بتفاوت متعلقاتها وموضوعها، وبعد هذا التقرير يذكر أنَّ للأمر حالتين:

¹ وقد أدرك الإمام الشاطبي نفسه هذا التباين، حيث أورد بعد أن قرَّر ما قرر تساؤلاً استشكالياً، يقول: "فإن قيل: أفيكون تأصيل أهل الأصول كله باطلاً...؟"، الشاطبي، *الموافقات*، ج3، ص200.

² الشاطبي، *الموافقات*، ج3، ص147.

- أن تكون ثمة قرينة تؤيد الصيرورة إلى أحد معانيه، فهنا لا إشكال في الذهاب إلى هذا المعنى.

- أن يكون الأمر الوارد مجرداً عن أي قرينة، فهنا اختلف الأصوليون في تعيين المراد به حقيقةً، أهو حقيقة في الوجود أم الاستحباب أم فيهما إلى غير ذلك من الأقوال.

لكنَّ الإمام الشاطبي لم يختَر شيئاً من تلك الأقوال، بل رأى أنَّ ما يفعله الأصوليون من إطلاق القول في تحديد المراد من الأمر المجرد عن القرينة أمرٌ غير دقيق، والأولى بحسب رأيه أن "يُنظر في كل أمر: هل هو مطلوب فيها بالقصد الأول؟ أم بالقصد الثاني؟ فإن كان مطلوباً بالقصد الأول، فهو في أعلى المراتب في ذلك النوع،¹ وإن كان من المطلوب بالقصد الثاني نُظِر: هل يصح إقامة أصل الضروري في الوجود بدونه حتى يطلق على العمل اسم ذلك الضروري، أم لا؟ فإن لم يصح؛ فذلك المطلوب قائم مقام الركن والجزء المقوم لأصل الضروري، وإن صح أن يطلق عليه الاسم بدونه؛ فذلك المطلوب ليس بركن، ولكنه مكمل ومتمم؛ إما من الحاجيات، وإما من التحسينيات، فينظر في مراتبه على الترتيب المذكور أو نحوه، حسب ما يؤدي إليه الاستقراء في الشرع في كل جزء منه".²

إذن نخلص من هذا التقرير أنَّ المعيار في تعيين المراد من الأمر يتمثل في مدى قصد الأمر له، وهل هو متبوع أم تابع؟ مقصود أصالةً وأولاً أم عرضاً وثانياً؟ فإن كان متبوعاً لا تابعاً، ومقصوداً أولاً لا ثانياً، فهو في أعلى مراتب نوعه، وإن كان موضوعه ضرورياً كالدين والعقل والنفس، فهو في أعلى مراتب الضروري، وإن كان موضوعه في الحاجيات كالولايات والبيوع فهو في أعلى مراتب الحاجي، وعلى ذلك يُقاس، وإن كان تابعاً ومراداً بالقصد الثاني فله حالتان:

¹ أي إن كان ضرورياً فهو في أعلى مراتب الضروري، وإن كان حاجياً فهو في أعلى مراتبه، وهكذا.

² الشاطبي، الموافقات، ج3، ص146.

- أن يتوقف إقامة الضروري على وجوده توقفاً يمنع إطلاق اسمه عليه، فهو داخل في دائرة الضروري؛ كالوقوف بعرفة، فإنه لا يُطلق على الحج حجاً حتى يؤتى بركن الوقوف بعرفة، فالوقوف في عرفة ليس مراداً لذاته ومقصوداً قصداً أولياً، وإنما المراد الحج؛ ولكن لما توقف وجود الحج شرعاً على الوقوف بعرفة، أصبح من المتعين إدخاله في الدائرة التي تقتضيها مكانة الحج.¹
- ألا يتوقف وجود الضروري على وجوده؛ كالتحليق في الحج، فإنَّ حصول الحج ووجوده لا يتوقف على تحليق الرأس، وعليه يُعلم أنَّ الأمر الوارد بالحلُق لا يكون في مرتبة الأمر الوارد في مسألة الوقوف بعرفة.

6. الإضافة النوعية لعلم أصول الفقه:

لم يُضف الإمام الشاطبي للمائدة الأصولية قضيةً أو مبحثاً فحسب، وإنما كان كتابه "الموافقات" كلُّه إضافة وزائداً على ما قرَّر في علم أصول الفقه، فقد كان ينص صراحةً على أنه يُعرض عمَّا بحثه الأصوليون، فتجده تارةً يقول: "هذا المعنى مبسوط في الأصول، لكن الذي يخص الموضوع هنا..."، وأخرى يقول: "وبقي الدليل على صحة هذا الاجتهاد، فإن ما سواه قد تكفل الأصوليون به"، ولذلك قال العلامة دراز: "إن صاحب الموافقات لم يذكر في كتابه مبحثاً واحداً من المباحث المدونة في كتب الأصول، إلا إشارة في بعض الأحيان لينتقل منها إلى تأصيل قاعدة أو تفرع أصل"،² وهذا كلام شديد، فلو تأملنا المباحث التي ذكرها الإمام الشاطبي في كتابه "الموافقات" لما وجدنا بينها وبين المباحث الأصولية المعروفة علاقةً ونسباً خلا تراجم المباحث وعناوينها. مثلاً لو قرأت مبحث الأحكام عند الأصوليين ومثله عند الشاطبي، فإنك لا تجد بينهما جامعاً مشتركاً، بل أحياناً لا تجد أرضية مشتركة ينطلقان منها، فلا يلتقيان ابتداءً

¹ الشاطبي، الموافقات، ج3، ص146.

² المصدر نفسه، ج1، ص9.

وانطلاقاً ولا انتهاءً ومآلاً. أما إذا ذكر الإمام الشاطبي مسألة أصولية معروفة، فله من ذلك غاية معلومة، كالتنبية على ضعف مأخذها، أو محاولة لفت الناظر إلى الفارق بين تقريره للمسألة وتقرير الأصوليين، أو أن تكون المسألة محملة عند الأصوليين فاحتيج إلى تبينها أو تذكير الناظر بطرف المسألة حتى ينطلق معه إلى ما يريد، ثم يقوم بالبناء عليها بناءً فكرياً أصولياً حتى تأخذ شكلاً مغايراً تماماً لما عليه المسألة عند الأصوليين.

ولعلَّ أهمَّ إضافة ساقها ﷺ على يراع الإمام أبي إسحق هي مبحث المقاصد، أو علم المقاصد الذي أجمهر وأخذ بلباب من جاؤوا بعده، حتى أصبح اسم الشاطبي والمقاصد لا ينفكان أبداً، فكلما ذكر أحدهما ذكر الآخر، يقول العلامة دراز: "وهكذا بقي علم الأصول فاقداً قسماً عظيماً - يعني المقاصد - هو شطر العلم الباحث عن أحد ركنيه، حتى هيا الله ﷻ أبا إسحق الشاطبي، لتدارك هذا النقص، وإنشاء هذه العمارة الكبرى، في هذا الفراغ المترامي الأطراف".¹

وقد ألف المعاصرون عدداً من الرسائل حول المقاصد عند الإمام الشاطبي، ومن أولئك:

- أحمد الريسوني، "نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي".
- عبد الرحمن الكيلاني، "قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي".
- الدكتور حمادي العبيدي، "الشاطبي ومقاصد الشريعة".

ولا بُدَّ من أن أبين هنا أنَّ الظلم وقع على الإمام الشاطبي مرتين:

- حينما تم اختزال إبداعه كُله في قضية المقاصد، فلا يُكاد يذكر الشاطبي إلا متلازماً مع المقاصد حصراً، كأن الشاطبي لم يكتب إلا في المقاصد، والحق أنَّ إبداعه في علم المقاصد إنما يأتي في سياق إبداعه الكُلِّي في جميع المباحث الأصولية التي جال فيه مدَّأده، فالتعین ألا نجعل من إبداع الإمام الشاطبي في المقاصد حاجزاً بيننا وبين البقية الباقية من نتاج فكره الإبداعي.

¹ دراز، مقدمته على الموافقات، مصدر سابق، ج 1، ص 7.

- حينما سلبَ عظمة ما قام به، من خلال القول إنَّ ما أتى به الإمام الشاطبي لا يُعدُّ شيئاً جديداً، وإنما قد سبقه الأئمة في تقرير ذلك، يقول حماد العبيدي: "إنَّ هذا العلم لم يكن من ابتكار الشاطبي، كما تبين أنه لم يكن أول من ألف فيه... ولكن فضل الشاطبي يعود إلى أنه قفز بهذا العلم فوسَّع مجاله، وعمَّق مباحثه"¹، وفيما ذكر دعاوى ثلاث:

الدعوى الأولى: أنَّ الإمام الشاطبي لم يكن مبتكراً مقاصد الشريعة، أما من حيث كون المقاصد علماً، فليس ذلك إلا لأبي إسحق، وشاهد ذلك أن العلم لا يُطلق إلا على ما أُصِّلَت أصوله، وقُرِّرت قواعده، وحُرِّرت مسأله، وأما إن كان بخلاف ذلك فهو خلاف ذلك؛ وإذ ذلك فإنَّ المقاصد لم تُوصَّل أصولها، وتُعَدَّ قواعدها، وتُحرَّر مسألهها بحيث غدت علماً متماسكاً، إلا على يد الشاطبي، وأما من سبقوه فسيأتي الحديث عنهم عند نقاش الدعوى الثانية.

الدعوى الثانية: أنَّ الشاطبي مسبق تاليفاً في علم المقاصد، وقد بيَّن العبيدي التسلسل التألفي للمقاصد على النحو الآتي:

- إبراهيم النخعي، حيث كان يرجع إلى مقاصد الشرع في استنباط الأحكام، ويقول في ذلك: "إن أحكام الله لها غايات هي حِكْمٌ ومصالحة راجعة إلينا".
- الإمام مالك، فقد كان أكثر أئمة أهل السنة ملاحظةً للمصلحة، حتى إنه جعل المصالح المرسله أصلاً من أصول المذهب، وهي مصالح مبنية على المقاصد الشرعية، ومتقيدة بها.
- الإمام الغزالي، إذ تناول الكليات الخمس الضرورية، وجعلها أصلاً للمقاصد كلها، ثم خصص للمصلحة بحثاً مستقلاً سماه "الاستصلاح".

¹ العبيدي، حمادي، الشاطبي ومقاصد الشريعة (دمشق، دار قتيبة، ط1، 2010م). 139.

- العز بن عبد السلام، إذ جعل الأحكام قسمين باعتبار النظر المصلحي: عبادات ومعاملات، وذكر أن المعاملات فإنه يمكن للعقل إدراك عللها وأسبابها؛ لأنها مبنية على مصالح العباد.

هذه خلاصة ما ذكره الدكتور حمادي العبيدي¹ في مسألة التسلسل التاريخي لكتابة علم المقاصد، والمتأمل فيما قاله العبيدي يجد أنه لا ينهض البتة في إثبات دعواه، وبيان ذلك تفصيلاً كالآتي:

أما ما جاء عن الإمامين إبراهيم النخعي والإمام مالك فلا يبدو واضحاً ما الذي ينصرُ دعوى العبيدي من ذلك، فليس في عبارة الإمام إبراهيم النخعي أو رأي الإمام مالك في المصالح المرسله دليلٌ على أنَّهما ابتكرا علم المقاصد! أو أنَّهما أول من أَلَّف في هذا الفن، وإنما غاية ما يفيد ذلك - إن سَلَّم بتعلُّقه بمحلِّ الدعوى - أنها محض إشارات وعبارات، وهذا محلُّ وفاق وإقرار من الأئمة الذين نسبوا علم المقاصد للشاطبي، فالعلامة دراز يقول عن الأصوليين قبل الشاطبي: "لم يتكلموا على مقاصد الشارع، اللهم إلا إشارة وردت في باب القياس"²، فوجود الإشارات الملمحة، والعبارات العارضة، أمر مسلَّم فيه، ولكنَّ ما ليس بمسلم هو أن تفيد تلك الإشارات خلق علم وابتداعه؛ لأنَّ العلم - كما مضى - له أصوله وقواعده.

وأما ما قام به الإمامان الغزالي والعز بن عبد السلام، فإنه وإن كان فيه نوع تفصيل مقارنةً بإشارات السابقين غير أنه لا يفيد صناعة علم، فهم تحدَّثوا عن المقاصد، لكنهم لم يتحدَّثوا عن علم المقاصد، ثمَّ لو أخذنا بهذا المشرب فإنَّ الشافعي لن يكون خليفاً بأن يُنسب إليه علم الأصول؛ لأنَّ الإشارات والكتابات الأصولية المباشرة وغير المباشرة كانت من لدن الصحابة رضي الله عنهم إلى أن كُتِب "الرسالة".

¹ المرجع السابق، ص 136.

² دراز، مقدمته على الموافقات، مرجع سابق، ج 1، ص 7.

7. طريقة معاملة المخالف:

قد يستثقل القارئ إطلاق مصطلح (الإبداع) على نحو هذا المجال؛ لأنَّ الإبداع عادة يكون في الأفكار والرؤى، وليس في العلاقات والتعامل مع الآخرين، فكيف صحَّ إطلاق وصف الإبداع على تعامل الإمام الشاطبي مع الآخرين؟

قد يكون هذا الكلام صحيحاً في ذاته ومجرداً، لكن في مسألتنا هذه الأمر جدُّ مختلف؛ فإذا انطلقنا من تعريف الإبداع بأنه النظر إلى ما هو مألوف بطريقة غير مألوفة، فإننا نجد أنَّ ذلك يصدق على ما نحن فيه، فالإمام الشاطبي يكاد يكون الرجل الوحيد الذي أسس منهجاً في التعامل مع المخالف، إذ ربط بين الأدب مع المخالف ومقاصد الشرع، فقال: "ولكن الغالب في هذه الفرق¹ أن يشار إلى أوصافهم ليحذر منها، ويبقى الأمر في تعيينهم مرجى كما فهمنا من الشريعة، ولعل عدم تعيينهم هو الأولى الذي ينبغي أن يلتزم ليكون سترًا على الأمة، كما سترت عليهم قبائحهم، فلم يفضحوا في الدنيا بها في الحكم الغالب العام"، ثم يقول: "وللستره حكمة أيضاً، وهي أنها لو ظهرت - مع أن أصحابها من الأمة - لكان في ذلك داع إلى الفرقة والوحشة، وعدم الألفة التي أمر الله بها ورسوله"².

في هذا النص يُقرُّ الإمام الشاطبي قاعدة جلييلة لم أرها لأحد غيره، وهو أنَّ المخالف في القضايا الفكرية حتى وإن كان مبتدعاً فإنه لا يجوز أن يُعيَّن باسمه، وإنما أفكاره وآراؤه هي التي تُطرح على مائدة الحوار والمناقشة، فإن كانت خاطئة ضالَّة، فيُحذَّر منها المسلمون ويُنبهون، أمَّا التعرض لأرباب الأفكار سواء علينا أكانوا أشخاصاً أم مذاهب فإنه ليس من منهج الشرع في شيء، لأنَّ "مقتضى العادة أن التعريف بهم على التعيين يورث العداوة والفرقة وترك الموافقة، لزم من ذلك أن يكون منهياً عنه"³، ولا

¹ يعني بالفرق الفرق الضالة المنحرفة، التي تخالف قواعد قطعية من الإسلام، أما المخالفون من المسلمين فسيأتي الحديث عنهم.

² الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج4، ص423.

³ المرجع السابق، المكان نفسه.

شكَّ في أنَّ ما يورث العداوة والفرقة يُعدُّ مضاداً لمقاصد الشرع؛ لأنَّه إذا حصل تعيين المخالف حصلت العداوة، وإذا حصلت العداوة حصلت الفرقة، وإذا حصلت الفرقة فقدت الأمة وحدتها واتحادها، وحفظ وحدة الأمة لا شك أنه مما يتشوّف له الشّارع خير تشوّف؛ لكونه أهم عوامل ثباتها واستمراريتها، يقول المولى عليه السلام: ﴿ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ ﴾ (الأنفال: 46).

واستثنى الإمام الشاطبي صنفين: أرباب البدع الفاحشة جدّاً، كالخوارج، والداعون إلى بدعتهم بين العامّة، وهذان الصنفان لا إشكال عند الإمام الشاطبي في ذكرهما والتحذير منهم تعييناً، وأما سوى ذلك فالأصل السكوت عنه، والاكتفاء بذكر الصفات والأفكار، فإن استشكل مُستشكلٌ ما مضى، من حيث إنّ البدع مأمور بالتحذير منها ومن أصحابها، فكيف يُقال بعدم جواز تعيين أربابها؟

يُجيب الإمام الشاطبي على هذا الإشكال قائلاً: "الجواب: إن النبي صلى الله عليه وآله وسلم نبه في الجملة عليهم إلا القليل منهم كالخوارج، ونبه على البدع من غير تفصيل، وأن الأمة ستفترق على تلك العدة المذكورة، وأشار إلى خواص عامة فيهم وخاصة، ولم يصرح بالتعيين غالباً تصریحاً يقطع العذر، ولا ذكر فيهم علامة قاطعة لا تلتبس، فنحن أولى بذلك معشر الأمة؛" إذاً، كان ذكر النبي صلى الله عليه وآله وسلم لأهل البدع جملياً وعماماً لا تفصيلياً وتعييناً، باستثناء الخوارج.

والذي يبدو للباحث أنّ ذكر النبي صلى الله عليه وآله وسلم الخوارج تعييناً من خلال تبين علاماتهم، لا يُعدُّ استثناءً من قاعدته، فضلاً عن أن يعود على ما قرره بالإبطال، ذلك لأنّ الفكر الخارجيّ ليس كغيره؛ فهو فعل متعدّد بالضرورة، يستلزم أوّل ما يستلزم تفرّق الأمة وذهاب ريجها، فغداً من الواجب ذكرهم تعييناً والتحذير منهم، حتى تتم للأمة وحدتها؛ أي إننا إذا كنا منعنا تعيين المبتدعة لكونه مؤدياً للفرقة، ثم وجدنا من المبتدعة ما تستلزم بدعته وجود الفرقة، كان من لوازم وحدة الأمة وعدم حصول تفرقها أن يتمّ التحذير منهم تعييناً، وهذا في غاية الانسجام مع ما قرره الإمام الشاطبي، بل إنه يُعدُّ من الأدلة المؤيدة

لما ذهب إليه، وإذا تأملنا هذا المبدأ الشرعي العظيم الذي قرره الإمام الشاطبي، علمنا مدى الإشكالية المتولدة من صنيع بعض العلماء، كالإمام ابن حزم الأندلسي، والإمام شمس الدين ابن القيم الجوزية، فقد ألف ابن القيم كتابه المسمى "الصواعق المرسله على الجهمية والمعتلة" وهو كتاب يرد فيه على الأشاعرة والماتريديّة والمعتزلة ونحوهم، وهم مسلمون مؤمنون لا ريب، حتى ابن القيم نفسه لا ينكر إسلامهم، فإذا كانوا مسلمين، فلماذا هذه الصواعق المرسله؟ وعلى من نريد أن نرسل هذه الصواعق؟ أتكون على المسلمين؟ إنَّ المرء ليُصوَّر له أحياناً أن مثل هذه المؤلفات إنما كانت في قضايا قتال ومعارك، تسود فيها لغة السيوف والرماح، وليست بقضايا فكر وعلم، يحترم فيها الآخر وإن لم يرتضَ قوله. وقد أمرنا الله ﷻ بأمرٍ لا نلتفت بعده لفعل كائن من كان؛ أمرنا بأن نستعمل أحسن الأساليب التي نملكها عندما نشرع في الحوار والجدال العلمي، إذ يقول ﷻ: ﴿وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (النحل: 125)؛ أي أنه إن كان للمرء طريقتان للتعامل مع المخالف: أحدهما حسن، والآخر أحسن، وجب الصيرورة إلى الأحسن امتثالاً للأمر الإلهي، وهذا في شأن تعاملنا مع مخالفنا الكافر، فما بالك بمن يخالفنا من المسلمين؟

يقول الشاطبي مقررّاً المنهج الذي يُعامل فيه المخالف من علماء المسلمين: "زلة العالم لا يصح اعتمادها من جهة ولا الأخذ بها تقليداً له... ولا ينبغي أن يُنسب صاحبها إلى التقصير، ولا أن يشنَّ عليه بها، ولا ينتقص من أجلها، أو يُعتقد فيه الإقدام على المخالفة بحتاً، فإن هذا كله خلاف ما تقتضي رتبته في الدين".¹

فما قام به الإمام ابن القيم لا يُعدُّ أمراً مقبولاً شرعاً، مع كامل إجلالنا وتقديرنا لمقامه ومكانته، وليست البيئة العلمية التي كان يعيش فيها ذريعة لذلك، فقد مارست القيادات العلمائيّة في مجتمع الإمام الشاطبي جميع صور الإرهاب الفكري على هذا

¹ الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج4، ص417.

الرجل، فقذفوه في معتقده، وألبوا عليه السُّلطات السياسية، وقعدوا له كلَّ مرصد، ومع هذا لم يحد هذا الجبل الشامخ عن الأمر الإلهي بالأدب مع المخالف قيد أملة، فرحمه الله عَظِيمًا، وأثابه عن كلِّ حرفٍ أفاد به أجرًا عظيمًا.

8. سك المصطلحات:

لعلَّ الإبداع في الجانب المصطلحي إفراس طبيعي ناتج عن الإبداع في الرؤى والأفكار، فالمرء حينما يستحدث أفكارًا حادثة أو يعمل على الاستعادة البنائية لمفاهيم رُسمت مدلولاتها تاريخيًا، فإنه يحتاج إلى أن يستدعي الذاكرة اللفظية القديمة بغية وضعها إزاء مدلولاته المستحدثة، والإمام الشاطبي ليس استثناء من ذلك، فهو مبدعٌ أجبره إبداعه أن يقوم بعملين:

- أن يستحدث مصطلحات تتناسب والأفكار التي جادت بها قريحته.
 - أن يُعيد العملية البنائية لمفاهيم قد فرغت أيدي الأصوليين من تصميمها.
- وهذان العملان لا شك في أنَّهما يستلزمان مخزونًا مصطلحيًا يتناسب والرؤى الشاطبية كمًّا وكيفًا، ولذلك رأينا الإمام الشاطبي أبداع مصطلحات جديدة، وغيرَ توسيعًا وتضييقًا في المفاهيم الأصولية وحتى غيرها، فالاستقراء المعنوي مثلاً - الذي سبق الحديث عنه - يُعدُّ من الاصطلاحات الشاطبية الخاصة التي لم يسبق إليها،¹ أنشأه تحت إلهام المدلول الإبداعي الذي كان عاريًا عن وجود مصطلح بإزائه، وكذلك مصطلح "الاشتراك الجمهوري" الذي يكون خطاب الشرع وفقًا لقدره، وليس انتهاء بمصطلح "البدعة الإضافية" المقابل للبدعة الحقيقية.

ولعلَّ من أفضل من كتب عن القيمة المصطلحية عند الإمام الشاطبي هو الشيخ فريد الأنصاري، إذ تناول الخاصية المصطلحية عند الشاطبي في رسالته الدكتوراه التي

¹ صوالحي، يونس، الاستقراء في مناهج النظر الإسلامي: نموذج الموافقات للإمام الشاطبي، مجلة إسلامية المعرفة، العدد الرابع، ذو القعدة 1416/1996م. ص 27.

عنوانها بـ"المصطلح الأصولي عند الشاطبي"، ومن يقرأ تلك الرسالة يعلم قيمة الجهد الذي بذله الشيخ الأنصاري لإبراز هذا العمل، ولا سيما وأنَّ أطروحته تعدُّ " أول دكتوراه في الدراسات الإسلامية بالمغرب تدرس المصطلح بمنهج الدراسة المصطلحية، وقد تكون أول رسالة بهذا المعنى في العالم الإسلامي"¹، وسأخصُّ أبرز ما قام به الشيخ الأنصاري في كتابه المذكور.

بعد أن قدّم بمقدمة طويلة في الدراسة المصطلحية وما يتعلق بها، تحدث عن طبيعة المصطلح الأصولي عند الشاطبي من خلال ثلاثة مسائل:

- إصلاحية التجديد المصطلحي، وتحت هذه النقطة تحدث عن بواعث التجديد الإصلاحي في المصطلح الأصولي عند الشاطبي.
- مركزية المصطلح في الفكر الأصولي عند الشاطبي، وتعرض في هذه النقطة إلى قضيتي الحس المصطلحي عند الشاطبي، وتنوع مصادر مصطلحاته الأصولية.
- رؤية الإمام الشاطبي الخاصة تجاه التعريفات، ونقده للحد المنطقي.

ثم تحدث في القسم الثاني من الكتاب عن رؤية الإمام الشاطبي لبعض المصطلحات، من مثل: "الأصول" و"الاجتهاد" و"المآل"، وكلُّ مصطلح من تلك المصطلحات يتناوله من عدة جهات، ابتداءً بالتعريف في اللغة وفي اصطلاح الشاطبي، ومروراً بخصائص المصطلح وقوته الاستيعابية ورتبته بين المصطلحات المقاربة له، وانتهاءً بقياس النضج الاصطلاحي للمصطلح وعلاقاته.

ولنأخذ مصطلح "المآل" مثلاً؛ إذ نقل تعريفه لغة وهو "غاية الأمر ومنتهاه"، ثمَّ بعد ذلك ذكر تعريف الإمام الشاطبي لمصطلح "المآل"؛ إذ عرفه بأنه "أصل كلي يقتضي اعتباره تنزيل الحكم على الفعل بما يناسب عاقبته المتوقعة استقبالاً"، أما وظيفة هذا

¹ الشاهد البوشيخي، مقدمته على كتاب المصطلح الأصولي عند الشاطبي، (مصر، دار السلام، ط1، 2010م). ص24.

المصطلح فأنه لبنة أساسية في بناء التصور الاجتهادي لدى الشاطبي، بل إنه أخطر لبنة وأهمها فيما يتعلق بالاجتهاد التنزيلي، تحقيقاً للمناط، وإصداراً للفتوى، وتطبيقاً للأحكام الشرعية. وأما عن قوته الاستيعابية، فهو مصطلح مليء ومكتنز؛ لكونه يستوجب قضايا أصولية عدة ومتشابكة، تمتد من المجال الاجتهادي، إلى المجال الاقتصادي، والمجال التكليفي والوضعي من الأحكام الشرعية، وأما نضجه الاصطلاحي، فلعل الإمام الشاطبي أول من توسع في استعمال مصطلح "المأل" في الفكر الأصولي، فهو مصطلح جديد، برغم أنه قد تم تداوله لفظاً قبل الشاطبي، فإنه عند الشاطبي أكثر اكتنازاً وأدق مراداً، وأما ضمائمها، فهي: مآلات الأعمال، ومآلات المقالات، ومآلات الأسباب، ومآلات الأدلة، ومآلات الأحكام، ومآل المكلف، وأما فروعها، فهي: سد الذرائع، الخيل، الاستحسان، مراعاة الخلاف، وهكذا يتناول الشيخ الأنصاري المصطلحات الشاطبية من تلك الزوايا، فجمع بذلك سفرًا ممتعًا رصينًا لا ينبغي للأصولي خاصة والشرعي عامة أن يغض الطرف عنه.

في نهاية هذا البحث نصل إلى الآتي:

1. أن التفكير هو مطلق الحراك الذهني، أما التفكير فيقتضي خاصية زائدة على التفكير، وهي خاصية التأمل أو التدبر، وهما إعلان اختياريان يقعان بمحض إرادة المكلف، ولذلك جاء القرآن الكريم بالثناء على من يتصف بهما.
2. أن التعريف المختار للتفكير الإبداعي هو النظر لما هو مألوف بطريقة غير مألوفة.
3. أن من مجالات الإبداع عند الإمام الشاطبي ما يأتي:
 - منهجية التأليف في علم أصول الفقه.
 - رسم سياسة عامة لما ينبغي أن يكون عليه علم أصول الفقه.
 - اختلاف المقاربة في تناول القضايا الأصولية.

- التعويل على الاستقراء المعنوي في إثبات الأصول القطعية.
- تأصيل الأصول الفقهية.
- الإضافة الكمية والنوعية لعلم أصول الفقه.
- معاملة المخالف.
- سك المصطلحات.

المراجع:

- AbĒ al-FarrĒ', al-Īiddah fĒ UĪĒI al-Fiqh, ed. Dr. AĪmad al-MubĒrakĒ, (no. place, 2nd Edition, 1990).
- AbĒ Zahrah, MuĪammad, UĪĒI al-Fiqh, (Beirut: DĒr al-Fikr al-ĪArabĒ, no date)
- AĪmad, MuĪsin, Tanmiyyah MahĒrah al-TafkĒr, (Dammam: Maktabah al-MutanabbĒ, 2007)
- Al- \times usayn, WalĒd bin ĪAli, ĪntibĒr MaĒĪĒt al-AĪĒI wa AtharuhĒ al-FiqhĒ, (Riyadh: DĒr al-Tadmiriyyah, 1st Edition, 2008)
- Al-GhazĒĪĒ, AbĒ \times amid, al-MuĪtasfĒ fĒ UĪĒI al-Fiqh, (Beirut: DĒr ĪĪya' al-TurĒth al-ĪArabĒ, 1st Edition)
- Al-JĒbrĒĒ, MuĪammad ĪĒbid, Nahnu wa al-TurĒth: QiraĒt MuĪĒĪirah fĒ TurĒthinĒ al-FalsafĒ, (Morocco: al-Markaz al-ThaqafĒ al-ĪArabĒ, 4th Edition, 1985)
- Al-JurjĒnĒ, al-TalĪrĒĒt, ed. IbrĒhĒm al-AnbĒrĒ, (Beirut: DĒr al-KitĒb al-ĪArabĒ, 1st edition, 1985)
- Al-JuwaynĒ, AbĒ al-MaĪĒĪĒ, al-BurhĒn fĒ UsĒI al-Fiqh, ed. ĪAbd al-ĪAzĒm al-DĒb, (Mansoura, DĒr al-WafĒ', 3rd Edition, 1992)
- Al-KhuĪ airĒ, MuĪammad, UsĒI al-Fiqh, (Cairo: DĒr al- \times adith, 1st Edition 2001)
- Al-ĪAbĒdĒ, \times ammĒdĒ, al-ShaĪibĒ wa MaqĒsid al-SharĪĪah, (Damascus: DĒr al-Qutaybah, 1st Edition 2010)
- Al-QuĪub al-RĒzĒ, MaĪmĒd bin MuĪammad, SharĪ al-QuĪub ĪalĒ al-Shamsiyyah, (al-Malballah al-AmĒriyyah, 1st Edition, 1905)
- Al-SubkĒ, ĪAbd al-WahhĒb bin ĪAlĒ, JamĪ al-JawamiĪ, (Beirut: DĒr al-Kutub al-ĪĪmiyyah, 2nd Edition, 2003)
- Al-ShaĪibĒ, IbrĒhĒm bin ĪsĒĒq, al-MuwĒfaqĒt fĒ UsĒI al-SharĪĪah, (Cairo: DĒr al-Hadith, 2006)
- Al-ShawkĒnĒ, IrshĒd al-FuĪĒĪ ĪĒ TaĪqĒq al-HĒqmin ĪĪlm al-UĪĒI, ed. AĪmad ĪĪzzĒ ĪĪnĒyah, (Damascus, DĒr al-Kutub al-ĪArabĒ, 1st Edition, 1999)
- Al-ĪabĒĪabĒĒ, MuĪammad \times usayn, UsĒI al-Falsafah, (Iran: Mu'assah al-ĪmĒm al-Ēadiq, 2nd Edition, 1994)
- Al-ĪĒĒĒ, SharĪ MukhtaĪar al-RawĪ ah, ed. Dr. ĪAbd ĪĪĒh al-TurkĒ, (Beirut: Mu'assasah al-risĒĪah, 2nd Edition, 1988)

- Darraz, ʿAbd Allāh, Muqaddimatuhu ʿalā al-Muwāfaqāt, (Cairo: Dār al-Hadith, 2006)
- Ibn al-ʿIbrā, Maqālah Mukhtaṣarah fī Nafs al-Bashariyyah, taqdim: ʿAlī ʿIsbar, (Damascus: al-Takwīn, 1st Edition, 2016)
- Ibn Khaldūn, ʿAbd al-Raḥmān Muʿammad, Muqaddimah Ibn Khaldūn, ed. Darwīsh al-Juwaydī, (Beirut: al-Maktabah al-ʿAsriyyah, 1st Edition, 1995)
- Ibn ʿArafah, Tafsiṛ Ibn ʿArafah, ed. Jalāl al-Sayyid, (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1st Edition, 2008)
- Ibn Sīdah, al-Mukhtaṣā, ed. Khalīl Ibrāhīm Jafī, (Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turūth al-ʿArabī, 1st Edition, 1996)
- Ibrāhīm Muṭafī, Aḥmad al-Zayyāt, Hāmid ʿAbd al-Qādir, Muʿammad al-Najjār, al-Muḥjam al-Wasī, ed. Majmaʿ al-Lughah al-ʿArabiyyah, (Beirut: Dār al-Dalwāh, 1996)
- Muʿammad ʿAbd al-ʿAdīm, Usūb ḥayāt al-Mubdiʿīn, (Cairo: ʿOfīq li al-Nashr wa al-Tawzīʿ, no date)
- Muṭafī Saʿd al-Khan, Abū ʿĪshāwla Uṭayy al-Fiqh al-Islāmī Tarikhu wa Taʿawwuruhu, (Damascus: Dār al-Kalim al-ʿUyayib, 1st Edition, 2001)
- al-Nisabī, Muslim bin al-ḥajjāj, Ḥaḥḥ Muslim, (Beirut: Dār al-Jīl, no date)
- ʿAbd al-Salīm bin ʿAbd al-Karīm, al-Tajdīd wa al-Mujaddidīn fī Uṭayy al-Fiqh, (Cairo: al-Maktabah al-Islāmiyyah, 3rd Edition 2007)
- ʿUwalihī, Yūnus, "al-Istiqrāʾ fī Manāḥij al-Naḍar al-Islāmī: Namāz al-Muwāfaqāt li al-Imam al-Shāhibī", Majallah al-Maʿrifah, 4th Issue, 1996.
- Riḥā, Muʿammad Rashīd, Muqaddimatuhu ʿalā al-ʿItiḥād, (Beirut: Dār al-Fikr al-ʿArabī, 1982).