

تعليق الأحكام والأفعال مواقف وردود

د. مليكة مخلوفي*

التعريف بالبحث

موضعه: نظرية الأشاعرة في تعليل الأحكام والأفعال وعلاقة التعليلين ببعضهما، وعرض لآراء معاصرة وجهت نظرية التعليل عند الأشاعرة على خلاف مرادهم، والرد على ذلك.

وتقسمت البحث إلى مقدمة ومسألتين:

المسألة الأولى: تعليل الأحكام والأفعال، وهو بيان لآراء الأشاعرة في تعليل الأحكام، عرضت فيه المصطلحات التي استعملوها في العلة، وأوضحت أن الخلاف لفظي، كما صرّح به الأصحاب، كما عرضت فيه تعليل الأفعال عندهم من خلال أقوالهم الموحية بنفي تعليل الأفعال، وفسرتها مقرونة بسياقها بالمقارنة مع آرائهم المصرحة بإثبات التعليل، وجمعًا بين المقامين بينت أن المقصود بالنفي هو الغرض لا ذات التعليل مع بيان محل النزاع.

المسألة الثانية: سجلت فيه مواقف لبعض الباحثين المعاصرین في التعليل، تهم الشاطبی بالتضارب في دعوى الإجماع في المسألة، ونسبة الرازی إلى نفاة التعليل، وناقشت قلبهم نظرية الأشاعرة في تعليل العبادات وتوجيهها على خلاف المقصود. وقد توصلت إلى عدة نتائج كما وقصدي من هذا البناء والتسليد - والله أعلم - سيرى القارئ الكريم.

* أستاذة محاضرة في كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية في جامعة الحاج خضر في باتنة بالجزائر، ولدت في باتنة عام (١٩٦٦م)، وحصلت على درجة الماجستير من المعهد الوطني للتعليم العالي للعلوم الإسلامية في باتنة عام (١٩٩٥م) بدرجة مشرف جداً، وكانت رسالتها بعنوان: «البدعة وأحكامها عند الإمام الشاطبی من كتابه الاعتصام»، وعلى الدكتوراه من جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية في قسنطينة، ورسالتها «المقصاد الأصلية والتبغية في العلوم الإسلامية».

المقدمة

نظراً للتشعب الهائل في نظرية التعلييل عند الأشاعرة المتقدمين والتأخرين، وكثرة أقوالهم وتصوّرهم في الموضوع، وعسر فهم النظرية من غير الجمع بين أطرافها، ارتأيت البحث فيها قصد الخروج بنظرة موحدة شاملة لعلها تدفع التعارض والتناقض الموجود في النظرية، أو تبيّن على الأقل طبيعته؛ الأمر الذي من شأنه أن يجذب على الكثير من التساؤلات، مما قد يُصلح النظرة القاصرة لفهم التعلييل في هذه المدرسة لدى بعض الباحثين المعاصرين، لاسيما أنني عثرت على أقوالهم في كتب ومجلات معظمها غير موجه، أو غير ممحض لاقتصارها على أقوال الأشاعرة جزئياً بمعزل عن سياق النصوص، وأرجو أن يتحقق هذا البحث هدفه الممثل في الخروج بنظرة صحيحة في التعلييل عند الأشاعرة تصل جزئياتها بكلياتها وتجمع بين أطرافها.

- المسألة الأولى : تعلييل الأحكام والأفعال :

أولاً : تعلييل الأحكام الشرعية : ذهب جمهور العلماء وعلى رأسهم الأشاعرة في بحوثهم الفقهية إلى أن الأحكام الشرعية معللة بالمصالح، والحكم، وذلك في مبحث «القياس» و«المناسبة»، وصلاحيتها دليلاً للعلية^(١)، جاء عن الغزالى والرازى والأمدي والبيضاوى وغيرهم: أن أحكام الله معللة^(٢)؛ إلا أنهم اختلفوا في تعريف «العلة»، وكان سبب الاختلاف هو تأثرهم بالمذاهب الكلامية ونقلها إلى أصول الفقه^(٣).

(١) البحر الخيط في أصول الفقه، الزركشي ٥/١٢٢؛ وإشار الحق على الخلق، ابن الوزير، ص ١٨٧؛ والاجتهاد المقاصدي، نور الدين الخادمي، ص ٤٨ و١٣٥-١٢٨؛ وتعليق الأحكام الشرعية، محمد مصطفى شلبي، ص ١٢١.

(٢) الحصول من علم الأصول ، الرازى، ٢/٣٩١-٣٩٧؛ والإحكام في أصول الأحكام، الأمدي، ٣١٦؛ والمراجع السابق، محمد مصطفى شلبي، ص ١٣٥-١٥٨.

(٣) مسالك العلة وقواعد الاستقراء عند الأصوليين وجون ستورات مل، محمود يعقوبي، ص ٥٦.

ولا أريد الخوض في عرض الخلاف القائم بين الأشاعرة أنفسهم في مصطلح العلة على أنها «الباعث» أو «المؤثر» أو «الموجب» أو «المعروف»؛ لأن الكتب قدِيماً وحديثاً قد طفحت بها حتى لا يطول المقام بي ويصرفني عن الغرض من هذا المقال، حسبي من كل ذلك أن أعطي خلاصة ما رست عليه مدرسة الأشاعرة فيما تعلق بهذه المصطلحات فأقول: إن العلماء قدِيماً وحديثاً قد كفونا مؤنة درء التعارض الموجود بين هذه المصطلحات وأبانوا أن الخلاف فيها -بعد طول نقاش- عائد إلى اللفظ لا غير.

قال الشيرازي: «والخلاف في هذه المسألة لا يعود إلى فائدة وإنما هو اختلاف في الاسم، لكن من قال: إنها ليست بعلة إن أراد بها أنها ليست بعلة توجب الحكم الآن لم يصح؛ وإن قال: لم تكن توجب الحكم قبل الشرع، فهو مسلم، فلا يكاد هذا الخلاف يثبت حكماً^(١).

ونحوه جاء عن الأسنوي حيث قال: «إذا رجعت إلى ما استدل به كل فريق تجد أن الخلاف لفظي فإن منْ قال إنها معرفات أراد أنها ليست مؤثرة بذاتها ولا لصفة ذاتية لها بل المؤثر هو الله تعالى، فلا ينافي أنها مؤثرة بجعل الله إياها كذلك، وأن الله جعلها حكمة لحكمه، ومناطاً له وغاية تترتب عليه، فهو ينفي أيضاً أنها باعثة على الحكم تحمل الفاعل على الفعل فيتأثر، وينفعل بها فيفعل الفعل والذين قالوا: إنها باعثة عرفوها بالباعث على سبيل الإيجاب، أي ما يكون باعثاً للشارع على شرع الحكم، والمراد بها الحكمة المقصودة للشارع. ومن قال إنها مؤثرة أراد أن الله تعالى حكم بوجوب ذلك الأثر بذلك الأمر، فالكل متافقون على أن المؤثر هو الله وحده دون العلل والأسباب، وعلى أن العلل ليست باعثة يعني أن الفاعل يتأثر بها وينفعل، وعلى أن الله تعالى حكم بوجوب ذلك الأثر بذلك الأمر وناظ هذا بذلك فكان الخلاف لفظياً كما قلنا»^(٢).

(١) الوصول إلى مسائل الأصول، الشيرازي ، ٢٦٧/٢ .

(٢) نهاية السول، الأسنوي ، ٩١/١ .

فنحن نرى أن الأسنوي شارح المنهاج للبيضاوي أحد السائرين في ذلك الرازي لما وقف على حقيقة مراد الأشاعرة القائلين بالمعرف وهم: «الرازي والبيضاوي وأضرابهما». واستواعب من جهة أخرى مراد القائلين بالمؤثر أو الباعث أو الموجب وهم: «الغزالى والأمدي وابن الحاجب ...». ولم يتعصب فوضّح المسألة وكشف بكل جلاء أن الخلاف لفظي، والكل متافق على أن الباعث والمؤثر هو الله لا ذات تلك الأوصاف هروباً من العلل الغائية المؤثرة بذاتها، وبين أن الذين عرّفوا العلة بالمعرف لم ينفوا بقية المصطلحات في العلة بهذا المفهوم؛ وإنما نفوا ما أثر أو بعث بذاته، فآل النقاش إلى وفاق سلم فيه كل فريق بمصطلح الآخر.

كما أكد الكمال ابن الهمام وشارحه -وهما من الحنفية- أن الخلاف لفظي أيضاً حيث قال الشارح: «والأقرب إلى التحقيق أن الخلاف لفظي، مبني على معنى الغرض، فمن فسره بالمنفعة العائدة إلى الفاعل، قال: لا تعلل، ولا ينبغي أن ينازع في هذا. ومن فسره بالعائدة إلى العباد قال: تعلل، وكذلك لا ينبغي أن يُنازع فيه»^(١).

فأمير باده شاه وإمامه بينا أن الخلاف لم يخرج عن المصطلح، والأهم في كلاميهما بيان محل النزاع وهو تفسير الغرض، فمن أعاده على الفاعل منع التعليل لأن الله لا غرض له تعالى علواً كبيراً، ومن أعاده على المكلف قال تعلل، ولا يلزم أحدهما الإنكار على الآخر؛ بل إن كلا التفسيرين مراد للآخر، فوضّح الأمروزال الخلاف، وقال ابن السبكي: «وما زال الشيخ الإمام -والذي رحمه الله- يستشكل الجمع بين كلاميهما [بين النفاوة والثبتين] إلى أن جاء ببديع من القول، فقال: «...ولا تناقض بين الكلامين لأن المراد أن العلة باعثة على فعل المكلف»^(٢) كما أكد الزركشي أن الخلاف قام على مصطلح «الغرض»، ولما تبين المراد منه هدأ النزاع وآل إلى اللفظ لا غير^(٣) خصوصاً أن مراد الغزالى بالمؤثر قد شرحه

(١) التحرير، الكمال بن الهمام مع تيسير التحرير لأمير باده شاه، ٣ / ٣٠٤-٣٠٥.

(٢) الإبهاج بشرح المنهاج، ابن السبكي، ٣ / ٤١.

(٣) البحر الخبيط في أصول الفقه، الزركشي، ٥ / ١٢٤.

العلماء بما يدرأ احتمال الغرض، فقد بَيْن العطار في حاشيته أن مراد الغزالى : «أن تأثير العلة في الحكم تأثير وتعلق عادي باعتبار التعلق التجيزى، وبهذا يرجع كلامه إلى كلام الجمهور الذين يرون أن لا باعث ولا مؤثر على الله لأن الله قد يمتنع التأثير فيه»^(١). وقال الفتوحى من الحنابلة : «وليس عند أهل السنة شيء من العالم مؤثر في شيء، بل كل موجود فيه وهو بخلق الله سبحانه وإرادته»^(٢).

إلى غير ذلك من الأقوال التي تناقلها العلماء المصرحة بأن الخلاف الذى ثار بين العلماء قد يأتى في تلك المصطلحات راجع إلى المسمى لا غير. وسبق أن رأينا من قبل أن الأشاعرة أنفسهم وغيرهم أفصحوا وصرحوا بتقارب تلك المدلولات ولا إشكال أو تعارض بينها. لذا نقل عنهم آخرًا أنهم فسروا العلة بالمعروف، قال الرازى : «وأما أصحابنا فإنهم يفسرون العلة بالمعروف»^(٣). وأكدده ابن السبكي^(٤) والزركشى^(٥)، كما أنهم لم يتحاشوا التصريح بالمؤثر كما فعل البيضاوى أحد القائلين «بالمعروف»؛ حيث ذكر أن الأسباب مؤثرة يجعل الشارع، وأنه رأى الأشاعرة، ومقتضى كلام الرازى والغزالى وأغلب الشافعية^(٦) فها هو البيضاوى أحد أتباع الرازى والسائل بالمعروف لم يتحرج من التصريح بالمؤثر لما فهم أن المؤثر يجعل الشارع، وأكثر منه صرخ أن القول بالمؤثر هو مقتضى كلام الرازى المدافع طويلاً عن المعروف.

بل أضيف وأقول: إن الرازى قد ثبت عنه أنه أرجع الباعث إلى فعل المكلف وسلم بمصطلحات غيره وهو الأمر الذي اختاره في آخر عمره^(٧) فإذا ثبت أن الرازى قد تراجع

(١) حاشية على شرح أخلي، للعطار، ٢٧٤ / ٢ .

(٢) شرح الكوكب المنير، الفتوحى، ٤ / ٤ .

(٣) المحصل، الرازى، ٥ / ١٣٥ .

(٤) جمع الجواب، الموجود مع حاشية العطار، ٢ / ٢ .

(٥) تشنيف المسامع بجمع الجواب، الزركشى، ٢ / ٤٩ .

(٦) منهاج الوصول، البيضاوى، الموجود مع نهاية السول للأستوى، ١ / ٩٠ .

(٧) أصول الفقه، ابن مفلح ، ١ / ٤٧٠ .

وقال بالمؤثر أو الباعث وكذلك فعل الأتباع والشرح لم يعد ثمة شك في اتفاق الأشاعرة على تقارب هذه المدلولات، ولم يق في تيار الرازبي - تقريباً - من جمد على المعرف إلا ابن السبكي، غير أن عبارته السابقة التي نقلها عن أبيه توحى بأنه استساغ التفسير الذي أدلّ به الوالد، والذي مفاده أن الباعث راجع إلى المكلف لا إلى الشارع وعباراته التي نفي فيها التعليل بنوعيه «الوجوب والجواز» صرّح هو نفسه أنه يقصد نفي الغرض بمعنى النفع العائد للفاعل ولا تحمل على نفي تعليل الأحكام بعد هذا التصريح.

وقد نبهت على هذا لأن من المحدثين منْ وقف على عبارة ابن السبكي التي قال فيها بنفي جواز التعليل ووجوبه وفهم أن هذا الأخير ينفي تعليل الأحكام والأفعال، وسأوردها فيما بعد مع التعليق عليها.

ثانياً : تعليل أفعال الله تعالى :

١- **رأي الأشاعرة:** ذهب الأشاعرة أن أفعال الله لا تعلل بالحكمة، وهو رأي الأشعري ومن وافقه من الفقهاء أصحاب مالك والشافعي وأحمد^(١) - رحمهم الله - ورأي أبي المعالي في أحد أقواله^(٢). خلافاً للمعتزلة والماتريدية الذين يرون أن أفعال الله معللة بمصالح العباد^(٣). ومقتضى من قال بنفي وجوب التعليل هو معنى جوازه إحساناً وتفضلاً، كما نقل عنهم استحالة التعليل كما نطقت به أدلة بعضهم في الاستكمال بالغير^(٤).

٢- **حجتهم:** القول بالتعليق في أفعال الله يستلزم التسلسل؛ لأنه إذا فعل الله لعنة تكون تلك العلة حادثة تفتقر إلى علة ومنه فالقول في حدوثها كالقول في حدوث المعلول وذلك باطل^(٥).

(١) تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، الباقياني، ص ٥٠-٥١؛ و منهاج السنة ، ابن تيمية، ١ / ٣٤-٣٥؛ والنبوات، ص ٣٥٣؛ وفتح السعادة، ابن القيم، ص ٣٧٣ .

(٢) الإرشاد إلى قواعد الأدلة في أصول الاعتقاد، الجوهري، ص ٩١ .

(٣) تحرير الفروع على الأصول، الزنجاني، ص ٤٠ .

(٤) تعليل الأحكام، محمد مصطفى شلبي، ص ٩٧ .

(٥) تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، الباقياني، ص ٥١ .

– من يفعل لعنة فهو ناقص بذاته مستكمل بغيره، وهذا ممتنع على الله، لذا ينتفي عليه الغرض في أفعاله وأحكامه^(١). قال الباقلاني: «العلل لا تجوز عليه لأنها مقصورة على جر المنافع ودفع المضار»^(٢).

وقال الرازى: «قلنا سنقيم الدلالة على أن أفعال الله تعالى لا يجوز تعليلها بالصالح»^(٣)، وقال في موضع آخر «لنا أن كل من كان كذلك، كان مستكملًا بفعل ذلك الشيء والمستكمل بغيره ناقص لذاته»^(٤)، وقال أيضًا: «إرادة الله تعالى منزهة عن الأغراض»^(٥).

إلى غير ذلك من الأدلة التي احتاج بها الأشاعرة، وقد اقتصرت على أهمها عندهم.

ثالثاً: طبيعة التعليل الذي نفاه الأشاعرة:

بعد أن عرضت رأي الأشاعرة وأدلتهم في نفي التعليل وجدت أن أول ما يواجئنا السؤال الآتي: هل قصد الأشاعرة بالنفي نفي التعليل ذاته ومبداؤه، أم قصدوا به شيئاً آخر لابد من تحديده؟.

الجواب:

من خلال الأدلة التي ساقها الأشاعرة في نفي التعليل نجد أن نفيهم تعلق بالتعليق الفلسفى الذى تكون العلة فيه موجبة ومؤثرة بذاتها؛ فانطلاقاً من مبدأ وجوب تنزيه الله رفضوا كل ما من شأنه أن يكون مؤثراً في الله؛ لأن الله لا يحمله شيء على فعل شيء فهو كامل بذاته لا يحتاج إلى غيره ولا يتاثر بشيء.

(١) المواقف، الإيجي، ص ٣٣١، تمهيد الأوائل، ص ٥٠-٥١، الباقلاني، وإشار الحق، ابن الوزير، ص ١٨٣، نهاية السول، الأستوى الموجودة مع مناهج العقول للبدخشى، ١/١٦٣؛ وتعليق الأحكام، محمد مصطفى شلبي، ص ٩٧.

(٢) تمهيد الأوائل، الباقلاني، ص ٥٠-٥١.

(٣) محصل أفكار المتقدمين والمتاخرین، الرازى، ص ٣٩٨.

(٤) المرجع السابق، ص ٤٨٣.

(٥) المرجع السابق، ص ٣٩٩.

وكان نفيهم منصباً على اللفظ المستعمل للتعليق وهو «الغرض» الذي لاح من مقوله المعتزلة في وجوب فعل «الأصلح» فلم يستسغه الأشاعرة لأنه يوحى بالنفع وبالنقص في جنب الله تعالى علواً كبيراً، وقد شرح الزركشي مراد من نفي تعلييل الأحكام من الأشاعرة فقال: «مذهب أهل السنة أن أحكامه تعالى غير معللة بمعنى أنه لا يفعل شيئاً لغرض، ولا يعيش شيء على فعل شيء، بل هو الله قادر على إيجاد المصلحة بدون أسبابها، وإعدام المضار بدون دوافعها»^(١). ولكن الذين نسبوا الأشاعرة إلى نفي تعلييل الأفعال نقلوا عنهم أمثال تلك الأقوال المصرحة بنفي التعلييل وعزلوها عن سياقها، والناظر فيها يجد أنهم قد نفوا تعلييل الأفعال وكان هذا في أول الأمر ولم يصح بتفسير، ولكن وجد منهم أخيراً من أقر بالتعليق في الأفعال وفصل مراد الأشاعرة الأوائل وبين أن قصدتهم بالنفي هو نفي وجوبه على الله رداً على المعتزلة القائلين بالوجوب، ونفياً للتعليق المفضي إلى الغرض الذي هو من آثار العلة العقلية وهو صنيع الإمام الجويني والغزالى والأمدي وغيرهم من متأخري الأشاعرة.

وشفاء ما بالصدور يتصدّع به الزركشي حيث يقول: «الحق أن رعاية الحكمة لأفعال الله وأحكامه جائز واقع ولم ينكره أحد، وإنما أنكرت الأشعرية العلة والغرض، والتحسين العقلاني، ورعايتها الأصلح، والفرق بين هذه ورعايتها الحكمة واضح، ولخفاء الغرض وقع الخطأ»^(٢). ثم أزاح الإشكال عن المتكلمين في نفي الحكمة في أفعال الله، وما أثبته الفقهاء في القول بتعليق أحكام المكلفين حيث قال: «واعلم أن مذهب أهل السنة أن أحكامه تعالى غير معللة بمعنى أنه لا يفعل شيئاً لغرض... وقال الفقهاء: الأحكام معللة، ولم يخالفوا أهل السنة بل عدوا بالتعليق الحكمة»^(٣). وقال ابن التلمساني لما كان يتكلّم عن المناسبة: «ومبناه على ثلاثة مقدمات: أولاًها - وهي أقواها - : أنه ثبت أن أفعال الله

(١) البحر الخيط في أصول الفقه، الزركشي ، ١٢٣/٥ .

(٢) المرجع السابق، ١٢٤/٥ .

(٣) المرجع السابق، ١٢٣/٥ .

تعالى وأحكامه معللة بالمصالح^(١). وقال محمد الطاهر ابن عاشر -بعد أن حقق في المسألة- : «والمسألة مختلف فيها بين المتكلمين اختلافاً يشبه أن يكون لفظياً، فإن جميع المسلمين اتفقوا على أن أفعال الله تعالى ناشئة عن إرادة و اختيار، وعلى وفق علمه، وأن جميعها مشتمل على حكم ومصالح... وإنما الخلاف في أنها توصف بكونها أغراضأً وعللاً غائية أم لا»^(٢). فيكون القول بتعليق أفعال الله وأحكامه هو قول الجمهور بما فيهم الأشاعرة.

وقد استفاد العلماء بعد الغزالى في فهم مراد الأشاعرة وتبين لهم أنهم لم ينفوا مبدأ التعليل؛ لذا لم يتردد الكثير من علماء المدارس الأخرى - غير الأشاعرة - من التصریح أن التعليل في الأفعال هو رأي أهل السنة، قال ابن تيمية: «وجمهور أهل السنة على إثبات الحکمة والتعليق في أفعاله وأحكامه»^(٣)، وذكر ابن الوزير أن ابن كثير، وابن جرير الطبرى، وابن الأثير، وابن العربي، والواحدى، وغيرهم كثیر، - وعدّ منهم سبعة عشر - على تعليل أفعاله بالحكمة^(٤).

ثم قال: «فهؤلاء سبعة عشر من أكابر الأشعرية وأهل الكلام وأهل السنة والآثار من المؤخرین تيسّر لي النقل عنهم... دع عنك قدماء السلف... فلو ادعى مدع إجماع المؤخرین مع إجماع المتقدمین من المسلمين على ذلك لما بعده عن الصواب»^(٥).

وقال في موضع آخر: «فالزنجانى، والذهبى، وابن كثير من أئمّة الأثر، وأئمّة الشافعية، وأهل السنة، وقد تطابقو على تعليل أفعال الله بالحكمة من غير حکایة خلاف في ذلك؛ بل ذكر ذلك الغزالى مع توغله في علم الكلام»^(٦).

(١) شرح المعالم في أصول الفقه، ابن التلمساني، ٢/٣٢٧.

(٢) التحرير والتنوير، ابن عاشر، ١/٣٧٩-٣٨٠.

(٣) منهاج السنة النبوية، ابن تيمية، ١٦١/١.

(٤) ایثار الحق ، ابن الوزير، ص ١٨٨-١٩٠.

(٥) المرجع السابق، ص ١٩٠.

(٦) المرجع السابق، ص ١٨٨.

فعبارات كبار المحققين من أمثال الزركشي، وابن التلمساني، ومحمد الطاهر ابن عاشر صرحت أن الأشاعرة لم قصدوا نفي مبدأ التعلييل بل نفوا الغرض والعلل الغائية، فيكون الجدل ومحل النزاع في التعلييل قائماً على اللفظ اللائق لتعليق أفعال الله ولم يقم حول ذات التعلييل، فإن أضيف إلى هذه التصريحات كلام بقية العلماء من أمثال ابن تيمية، وابن الوزير وغيرهم صار الأمر أكيد على اتفاق أهل السنة بما فيهم الأشاعرة على تعلييل أفعال الله.

وعلى هذا يمكن أن نتصور مسألة التعلييل في الأفعال قد مرت بالمراحل الآتية:

- في البداية استحدثها المتكلمون فقام الخلاف فيها أولاً.
- هذا الخلاف آلى إلى وفاق عند الأشاعرة أنفسهم حيث تولوا حسمه قبل أن يستدرك عليهم المستدركون.
- ثبّوت تعلييل الأفعال والأحكام عند الأشاعرة بعد درء التناقض الظاهري، ووقوع التصريح منهم بتعليق في الموضعين بعد زوال المذور.
- أصبحت القضية محسومة عند الأشاعرة بإثبات التعليلين، وتولى غيرهم من المدارس الأخرى إنصافهم، وعليه لا يصح نسبة الأشاعرة إلى نفاة التعلييل.

فصار الأمر محسوماً باتفاق الجمهور على تعلييل الأفعال والأحكام جميعاً، لذا نقل الآمدي، وابن تيمية، والزركشي، والشاطبي إجماع العلماء على ذلك^(١).

أما الآراء الحديثة التي تروج نفي تعلييل الأفعال عند الأشاعرة فقد اعتمدت كلام الرازى في أغلب كتبه الكلامية ورأى أتباعه من أمثال البيضاوى وابن السبكى، ثم عممته على الأشاعرة من غير تحقيق في المسألة، وهنا أسجل أموراً منها:

(١) الإحکام في أصول الأحكام، الآمدي، ٢٥٨، ٢٢٣ / ٣، ومنهاج السنة، ابن تيمية، ٦١ / ١، البحر المحيط، الزركشي، ١٢٤ / ٥، والموافقات، الشاطبي، ٦ / ٢.

* أن الرازي وإن كان أحد الأشاعرة المعتبرين فإنه لا يمثل مذهب الأشاعرة بمفرده.

* لو فرض اعتباره كذلك فإننا نقول عندئذ: إنه قد ثبت عنه مراراً نفي تعليل الأفعال، ولكن لم يثبت على ذلك في آخر حياته حيث رجع وسلم بتأثير المناسبة، ووافق على مصطلحات المؤثر، والموجب، والباعث التي قال بها الأشاعرة قبله بعد أن وضحت القضية عنده، وهو صنيع البيضاوي أحد أتباعه.

* يعد الرازي الحلقة الحرجة التي هرت مسألة التعليل وأعادتها للرأي الأول القائل ببني التعليل بعد أن حسمها الجبويني والغزالى قبله، ولكن من الإنصاف أن نسجل رجوع الرازي في آخر عمره إلى القول بتعليق الأفعال، وهو الأمر الذي أعاد حلقة التعليل في عهده إلى المسار الأوفق لتحسّم القضية من جديد للمرة الثانية.

ولكن لما لم يقف بعض المُحدَثين على حقيقة التباين في موقف الرازي إزاء مسألة تعليل الأفعال، وعدم الوقوف على شروح المتأخرین لأقوال الأشاعرة الأوائل نسجل من حين آخر تصريحات لهم تصنف الأشاعرة ضمن نفأة التعليل، وحقيقة المذهب خلاف ذلك، والدليل على هذا الموقف الآتية.

المسألة الثانية: مواقف وردود

إذا تمهد ما سبق أعرج على بعض القضايا التي لها تعلق بتعليق الأفعال والأحكام لأحقق في بعض الدعاوى وأحاوّل الرد عليها لعلي أكون من الموفقين:

أولها: دعوى «أحمد الريسوبي» في تناقض الإمام الشاطبي في مسألة كون التعليل مسلمة، وتهمة الرازي بنفي التعليل.

ثانيها: مسألة توجيهه كلام بعض أعلام الأشاعرة على خلاف مرادهم «كالزنجاني» و«ابن السبكي» في مسائل جزئية متصلة بالتعليق.

ثالثها: تهمة الشاطبي بالاعتزال.

أولاً: موقف الريسوبي من الشاطبي في التعليل

أولاً : موقف الريسوبي من الشاطبي سيء جداً^(١) ،
- عرض الموقف : ذكر الشاطبي في «المواقفات» أن مسألة التعليل مسلمة^(٢) ،
ومجمع عليها ولم يخالف ذلك إلا الرازى . وهذه عبارته : «ولنقدم قبل الشروع في
المطلوب مقدمة كلامية مسلمة في هذا الموضوع ، وهي أن وضع الشرائع إنما هو مصالح
العباد في العاجل والأجل معًا ، وهذه دعوى لا بد من إقامة البرهان عليها صحة وفساداً ،
وليس هذا موضع ذلك ، وقد وقع الخلاف فيها في علم الكلام ، وزعم الرازى أن أحكام الله
ليست معللة بعلة البتة كما أن أفعاله كذلك ، وأن المعتزلة اتفقت على أن أحكامه تعالى
معللة برعاية مصالح العباد ، وأنه اختيار أكثر الفقهاء المتأخرين ، ولما اضطر في علم أصول
الفقه إلى إثبات العلل للأحكام الشرعية أثبت ذلك على أن العلل بمعنى العلامات المعرفة
لالأحكام خاصة»^(٣) .

لأحكام خاصة»^(٣). لكن أحمد الريسوني استغرب من الشاطبي نسبة الرازى إلى نفاة التعليل، ورأى أنه متناقض بهذا مع ما صرخ به من أن مسألة التعليل مسلمة ومجمع عليها، وعبارة الريسوني في ذلك: «فقد وصف هذه المقدمة بأنها «مسلمة» وهذا يعني أنه لا خلاف فيها، ومع ذلك فقد احتاج إلى القول: «وهذه دعوى لا بد من إقامة البرهان عليها صحة أو فساداً» وليس هذا شأن المسلمين، ثم لست أدرى ما عنى بقوله «وليس هذا موضع ذلك»؟ مع أن هذا هو أنساب موضع لذلك. ثم هو قد أقام البرهان فعلاً على صحة القضية، وإن كان بإيجاز شديد، ولعله يشير إلى أن البراهين المفصلة لمسألة ستائي مبئوثة في موضع آخرى من الكتاب. ثم استمر في مناقضة قوله: «مسلمة» فذكر أن هذه المسألة: «قد وقع الخلاف

(١) هي القضية التي تسلم من الجحود يعني عليها الكلام لدفعه سواء كانت مسلمة فيما بينهما أو بين أهل العلم، وهي حنس لعدة اختلاف من القضايا: الافتراضات، الأوليات، البدويات، المصادرات، الأوضاع، وعليه فكل واحدة من هذه القضايا مسلمة وليس كل مسلمة بمصادرها، أو أصل موضوع (الوضع)، المعجم

الفلاسفه، جميل صليبا، ٢/٣٧٢-٣٧٣.

الشاطبي ، المواقفات ، ٢ / ٦

(٢) المواقف ، الشاطبي ، ٦ / ٦ .
 سفي ، جميل صبيح ، .
 (٣) باحث معاصر مغربي صاحب كتاب «نظريّة المقاصد عند الإمام الشاطبي» الذي نشره المعهد العالمي
 لذكر الإسلام .

فيها في علم الكلام، وزعم الرازبي أن أحكام الله ليست معللة بعملة البتة. كما أن أفعاله كذلك، وأن المعتزلة اتفقت على أن أحكامه تعالى معللة برعاية مصالح العباد، وأنه اختيار أكثر الفقهاء المتأخرين...» فكيف يجتمع هذا مع قوله «مسلم؟؟ إلا أن يقصد أنها مسلمة عنده، أو أنها مسلمة وإن خالف فيها من خالف. وهذا هو الأقرب، ولكن كان ينبغي توضيحه^(١). ثم خصص الريسوبي عنواناً ل موقف الرازبي من التعليل. وذكر أسباب هذا التخصيص كما يلي^(٢):

- لأن الشاطبي خصه بالذكر في مسألة التعليل، ونسبة وحده إلى إنكار التعليل إنكاراً باتاً، وهو ما يحتاج إلى نظر وتحقيق.

- لأن بعض الكتاب^(٣) تابعوا الشاطبي فيما نسبه إلى الرازبي. - لأن الرازبي هو أحد أبرز الأصوليين، وقد صار كتابه (المحصول) محور العشرات من المؤلفات الأصولية التي جاءت بعده... فالشاطبي لم يسم من المنكرين للتعليق أحداً غير الرازبي! ثم جعل إنكاره للتعليق باتاً و شاملًا لأفعال الله وأحكامه.

وبعدها قال: «فاما أن يُنكر الرازبي التعليل الفلسفى فى كتاباته الكلامية - كما يفعل عامة الأشاعرة وهم يواجهون الفلاسفة والمُعتزلة - فائز وارد لا غرابة فيه، وتبقى الغرابة في نسبة هذا للرازبي وحده، مع أنه لم يكن بدعاً في الأشاعرة، بل هو حين دافع عن إنكار التعليل - تعليل الأفعال وليس تعليل الأحكام - إنما تكلم باسم (الأصحاب) أي الأشاعرة... وعلى كل حال، فالذى يعنينا من موقف الرازبي هو مذهبـه فى التعليـل الأصولـي الفقـهي... وموقف الرـازـبـيـ منـ التعـلـيلـ،ـ يـنـبـغـيـ أنـ يـؤـخـذـ أـسـاسـاـ مـنـ كـتـابـاتـهـ

(١) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي ، الريسوبي ، ص ١٨٦ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٢٠٩ .

(٣) صرـحـ فـيـ الـهـامـشـ أـنـهـ يـقـضـيـ عـلـالـ الفـاسـيـ فـيـ مـقـاصـدـ الشـرـيـعـةـ ،ـ وـالـأـسـتـاذـ أـحـمـدـ الـحـمـلـيـشـيـ ،ـ الذـيـ بـالـغـ فـيـ الـأـمـرـ حـشـرـ الرـازـبـيـ مـعـ الـظـاهـرـيـ فـيـ صـفـ وـاحـدـ ،ـ هـامـشـ نـظـرـيـةـ الـمـقـاصـدـ عـنـدـ إـلـمـامـ الشـاطـبـيـ ،ـ الـرـيـسوـبـيـ ،ـ صـ ٢٠٩ـ .ـ

الأصولية وفي دائرة مذهبه الأصولي»^(١). ثم راح يقيّم الدليل تلو الآخر على أن الرازى من كبار المدافعين عن التعليل في الأحكام^(٢). إلى أن قال: «فهل يسعك أن تُنسب صاحب هذه المواقف إلى إنكار التعليل البتة؟! وهل يعقل أن يصنف مع الظاهرية؟»^(٣) وأما إسماعيل الحسنى^(٤) فقد وصف الشاطبى أنه غير موفق حيث قال: «نسب ابن عاشر القول بإلغاء التعليل إلى الظاهرية ممثلين في ابن حزم، وهي نسبة موفقة، لأن معظم من نسب الإنكار لم يكن موفقاً بما في ذلك الإمام الشاطبى نفسه الذي نسب إنكار التعليل إلى الإمام الرازى»^(٥).

٢- الرد:
 إن كلام الشاطبى -رحمه الله- حول مسألة التعليل أنها «مسلم» ومجمع عليها سليم لا غبار عليه، بدليل أن دعوى الإجماع قد نقلها غير واحد من العلماء من أمثال: الأدمى، وابن تيمية، والزركشى، وابن الوزير، وغيرهم. مع العلم أن الريسونى لا يناقش هذا. ثم إن الشاطبى غير متناقض فيما ادعاه من الإجماع على التعليل، وفيما ذكره عن الرازى، وبيان ذلك كما يلى:

إن المدقق في كلام الشاطبى يجد أنه يشير إلى أمرتين مهمتين في موقف الرازى من التعليل:

الأمر الأول: الإشكال الذى وقع فيه الرازى في نفي تعليل أفعال الله، وإثبات تعليل الأحكام. وهي قضية معروفة عن الرازى تناقلها العلماء قبل الشاطبى، وهو الأمر الذى

(١) نظرية المقاصد، الريسونى، ص ٢٠٩-٢١٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٢١٠-٢١٢.

(٣) الرجع السابق، ص ٢١٣.

(٤) باحث معاصر صاحب كتاب «نظرية المقاصد عند محمد الطاهر ابن عاشر»، المعهد العالمي للفك الإسلامي طبعة ١٤١٦هـ-١٩٩٥م.

(٥) نظرية المقاصد عند محمد الطاهر ابن عاشر، إسماعيل الحسنى، ص ٣٠٩.

جعله غير ثابت على رأي واحد في مسألة التعليل، ولذلك قال الشاطبي عنه: «وما اضطر في علم الأصول إلى إثبات العلل للأحكام الشرعية أثبت ذلك على أن العلل بمعنى العلامات المعرفة للأحكام خاصة»^(١) فهو لم ينسنه إلى نفاه التعليل بقدر ما هو بقصد بيان اللبس الذي وقع فيه في هذه المسألة، وفرق بين من التبس عليه الشيء وبين من نفاه ابتداء، ولم ينفرد الشاطبي بهذه الإشارة بل تعرض إليها كثير من العلماء مثل:

ابن تيمية حيث قال: «وأما الرازى فهو في الكتاب الواحد بل في الموضع الواحد منه ينصر قوله، وفي موضع آخر منه، أو من كتاب آخر ينصر نقضه، ولهذا لما ذكر أن أجمل العلوم العلم بالله وبصفاته وأفعاله ذكر أن على كل منها إشكالاً»^(٢). وبين أن أكثر ما يبدو إشكال الرازى فيه هو: مسألة الصفات، والأفعال. قال ابن تيمية: «وقد اعترف الرازى بحيرته في مسائل الذات، والصفات والأفعال، وهو تارة يقول بقول هؤلاء، وتارة يقول بقول هؤلاء»^(٣). وسرد ابن تيمية أسماء أعلام عرروا بالاختلاف في أقوالهم في المسألة الواحدة وعدّ منهم الرازى حيث قال: «ولهذا يوجد في كلامه^(٤) نصر كلامهم^(٥)، وإبطاله أخرى فإنه كان ذكياً كثير الكلام والتصنيف، فيوجد له من المقالات المتناقضة بحسب اختلاف حاله، كما يوجد لأبي حامد، والرازى...»^(٦). وذكر ابن الوزير أعلاماً للشافعية على القول بالتعليقين ولم يذكر الرازى معللاً ذلك بقوله: «...وتركت الرازى لتعارض كلامه في ذلك»^(٧). وليس الغرض من هذه النقول إثبات اضطراب الرازى بقدر ما أقصد بيان ثبوت الاختلاف في موقفه تجاه تعليل الأفعال. وما لي

(١) المواقف ، الشاطبي ، ٦/٢ ،

(٢) منهاج السنة ، ابن تيمية ، ٦٨/٣ ،

(٣) درء تعارض العقل والنقل ، ابن تيمية ، ١١٢/٥ ،

(٤) يقصد به ابن عقيل الحنبلي .

(٥) يقصد المتكلمين كما يدل عليه سابق الكلام .

(٦) درء تعارض العقل والنقل ، ابن تيمية ، ٤٩/٥ ،

(٧) إيضاح الحق ، ابن الوزير ، ص ١٩٠ .

أستشهد بآقوال العلماء والرازي نفسه قد صرخ بنفي تعلييل الأفعال ثم أقر تعلييل الأحكام، فلما أراد أن يعبر عن تعلييل الأحكام بما لا يتناقض مع موقفه الكلامي اختيار لفظ المعرف للدلالة على العلة فلم يكن موفقاً في نظر بعض الأشاعرة بعده بما فيهم الشاطبي في التعبير عن تعلييل الأحكام لأن مصطلح المعرف غير كاف للإعراب عن موقفه المثبت، فوجّه الشاطبي له اللوم اللطيف فيما تعلق بالمصطلح لا على أساس أنه ناف للتعليق. ولو لم تكن الأحكام على علاقة بالأفعال لما نجم عن موقف الرازي أدنى إشكال، ولكن كون الأحكام فرعاً عن الأفعال لا يصح إثبات الحكمة في الأحكام، ثم نفيها في الأفعال، فإثبات أحدهما يستدعي إثبات الآخر، ونفي أحدهما يلزم منه نفي الآخر لما بينهما من تلازم، ومن هنا ينتج التناقض في موقف كل من نفى أحد التعليلين.

فالشاطبي قد فهم مقصد الرازي ومبغاه من التعلييل لذا قال: «فلما اضطر الرازي» ولم ينسبه للنفي أو للاضطراب حقيقة، وهو الأوفق، وأشار إلى موضع الالتباس وهو إخضاع العلة لمصطلح العلامة والمعرف هروباً من الواقع في التناقض مع موقفه في علم الكلام فوق في ما أشبه نفي تعلييل الأحكام، لأن العلامة لا معنى لها إذا لم تؤثر في الحكم، ثم لامه من جهة ثانية على ترك تعلييل الأفعال، لأن من يعلل الأحكام يلزمته تعلييل الأفعال وإلا وقع

في لبس وحرج.

فمسألة نفي تعلييل الأفعال قد ثبتت عن الرازي حيث قال في «المحصل»: «قلنا سنقييم الدلالة على أن أفعال الله تعالى لا يجوز تعليلها بالمصالح»^(١) وهو الأمر الذي أوقعه ومن تبعه فيما أشبه التناقض لما أراد أن يعلل الأحكام. فإن قال الريسوني: هذه آقوال للعلماء

تدل على نفي الرازي لتعليق الأفعال تبعاً للسادة الأشاعرة، نقول:
ـ الثابت كما سبق أن الأشاعرة لم يروموا نفي التعلييل في الأفعال، إنما فروا مما يوهم الغرض، ناهيك عن تصريح الكثير منهم بتعليق الأفعال كما مر من قبل.

(١) المحصل في أفكار المتقدمين والمتاخرين، الرازي، ص ٣٩٨.

– ثم إن الريسوبي نفسه قد نقل عن الرازي موقفين مختلفين في التعليل أحدهما: إنكاره التعليل بالمصالح والمقاصد لعدم انضباطها؛ لذا يقع التعليل بالعلمات التي تكون متلازمة غالباً مع المصلحة.

والثاني: ميله في الحصول إلى جوازه، قال الريسوبي: «على أن الرازي الذي اختار في «المناظرات» منع التعليل المباشر بالمصلحة والمفسدة – أثناء عملية القياس – قد مال إليه في الحصول»^(١).

وهذا النقل يؤيد ما قلناه أولاً، وأضيف أن الرازي رجع في الحصول إلى القول المناسبة، ولكن قررها بما يفيد نفي التأثير حيث ذكر أن المناسبة تفيد ظن العلية، وأن معناها راجع إلى ما جرت عادته واطردت أن تكرار الشيء مراراً يقتضي ظن أنه متى حصل لا يحصل إلا على ذلك الوجه، فالأحكام والمصالح مقتربان لا ينفك أحدهما عن الآخر، وكان العلم بحصول هذا مقتضاياً ظن حصول الآخر وبالعكس، من غير أن يكون أحدهما مؤثراً في الآخر أو داعياً إليه^(٢).

وقال الرازي: «فثبتت أن المناسبة دليل العلية مع القطع بأن أحكام الله – تعالى – لا تعلل بالأغراض»^(٣). وقال في التعليل بالحكمة: «إن استقراء الشريعة يدل على أن الأحكام معللة بالأوصاف، لا بالحكم»^(٤).

فالرازي بهذا ينفي تأثير العلة في الحكم، لأنه يرى أنها أوصاف ووسائل جاز التعليل بها لما اشتملت من مصالح وحكم التي هي في الحقيقة المؤثر، ولكن لعسر انضباطها لا يعلل بها.

(١) نظرية المقاصد عند الشاطبي ، الريسوبي . ص ٢١٣ ، ٢١٤ .

(٢) الحصول في علم الأصول ، الرازي . ٥ / ١٧٩ .

(٣) المرجع نفسه .

(٤) المرجع السابق . ٥ / ٢٩٠ .

– الأمر الآخر الذي كاد أن يوقع الرازي في نفي التعلييل هو انتقاده لآراء غيره من علماء الأصول في «العلة» حيث رفض أن تكون «موجبة»، أو «مؤثرة»، فاختار أنها مجرد «معرف» فأشبه أن يقع في نفي التعلييل للأحكام من حيث قصد إثباته، والشاطبي على علم بهذا ولذلك قال «فلما اضطر في علم أصول الفقه إلى إثبات العلل للأحكام الشرعية أثبت ذلك على أن العلل بمعنى العلامات المعرفة للأحكام خاصة»^(١). فالعلة عند الرازي وصف ثبت به التعلييل مجازاً وعرضاً لا حقيقة. وهذا يؤدي إلى نفي نوط الأحكام بمناسباتها وأحكامها^(٢).

ومن جهة أخرى فإن الذي أراد الشاطبي بيانه في موقف الرازي هو: توضيح الإشكال الذي وقع فيه الرازي الذي انكر تعلييل الأفعال، ولما أراد إثبات تعلييل الأحكام التبس عليه الأمر فأراد التوفيق بين موقفه الكلامي والأصولي، فاضطر إلى تعريف العلة «بالمعرف» هروباً من المذور الذي خاف منه إيهام النقص في جنب الله واتهامه بالغرض في الأفعال، فوقع في إشكال يؤدي به ظاهراً إلى نفي تعلييل الأحكام برفع تعلق الشواب والعقاب بالمصالح والمفاسد، وهذا يؤدي إلى نفي التعلييل في الأحكام من حيث أراد صاحبه إثباته.

فالرازي من نفاة التعلييل للأفعال صراحة، ولا غرابة في هذا، وشبه ناف لتعليق الأحكام، لأن اعتبار العلة مجرد معرف أشبه ظاهراً أن يكون افتراضها بالحكم من قبل العبث، وهو منفي عن الله – تعالى – فلا يثبت إلا أن تكون مؤثرة بجعل الشارع، إذا فهم هذا، فائي غرابة فيما نقله الشاطبي؟!.

فحاصل كلام الأخير حول الرازي أنه لامه على استعمال مصطلح كاد أن يوقعه في نفي ما أراد إثباته، وواضح أن هذا خلاف اعتباره من نفاة التعلييل حقيقة، والشاطبي كما عورنا بتدقique عالم بكل هذا، لذا قدم في البداية وقال: إن مسألة التعلييل مسألة مسلمة ومجمع

(١) المواقف، الشاطبي، ٦ / ٢ .

(٢) النبوت، ابن تيمية، ص ٣٥٩ .

عليها، حتى لا يظن أحد أن ظاهر كلام الرازى مخالف للإجماع. يبقى السؤال الذى طرحته الريسونى فلماذا حشر الشاطبى الرازى مع الظاهرية الذين هم في الحقيقة النفا؟^{١٩}.

الجواب:

– إن الذى سماه الريسونى حشراً توهماً، وبيانه: أن الشاطبى يعلم أن الرازى على طريقته في التعليل، لكنه لم يدقق في اختيار المصطلح فلامه، ولم يلم الظاهرية مع صريح موقفهم في نفي التعليل؛ فالشاطبى تعقب من يتواافق معه في القضية زيادة وحرصاً على تأكيد التوافق مع زيادة شرح ما يمكن أن يستغل في إثبات الخلاف الذى لم يكن موجوداً في الحقيقة؛ نظير ما فعل مع القرافي في القول «بتحسين البدع» التي شهد لها ما يعتبرها شرعاً؛ فشدد النكير عليه لأنه يوافقه في القول بالصالح وهو أصل المسألة؛ بينما ذكر رأى العز ولم يلمه لعلمه بمخالفته له في أصل القضية^(١)، فكذلك هاهنا لام الرازى لعلمه بموافقته في القول بالتعليق في الأحكام، ولم يلم ابن حزم لعلمه بمخالفته له في أصل القضية بل لم يذكره بتاتاً.

أو لامه على رجوعه بالمسألة – بعد أن وضحتها من سبقه – إلى ما كانت عليه أولاً، وأثار حولها الجدل بعد أن حُسم بالتفسير الواضح الذي قدمه من قال «بالموجب والمؤثر والباعث» فلم يقبل هذه المصطلحات، ولم يقنع أنها تنفي المذور الذي يوهم الغرض رغم أن المعرف الذي قال به الرازى قد قال به بعض الأحناف من قبل وتولى الغزالى الرد عليهم، وبين أن إنكارهم على من قال بالباعث راجع إلى أن الباعث لا يطلع عليه فيكون التعليل به رجماً بالظن على الغيب، وجزواً في محل الريب^(٢)، وبين الغزالى أن الباعث لا يقتضي الغرض حيث قال: «عرفنا من أدلة الشرع أن الله تعالى... أراد صلاح أمر الخلق في دينهم ودنياهم، والله منزه عن التأثر بالأغراض، والتغيير بالدعوى والصوارف، ولكنها

(١) الاعتصام، الشاطبى، ١٩١ / ١، ١٩٢، ١٩٧.

(٢) شفاء الغليل ، الغزالى ، ص ٦١٩ .

شرعت لمصالح الخلق، نعقل ذلك من الشرع لا من العقل، كيلا يظن بنا ظان استمدادنا في هذه التصرفات من معتقدات أرباب الضلال وطبقات الاعتزال^(١).

فقد تصلب الرازى أمام هذه التفسيرات، فجر عليه رأيه الانتقاد في مختلف العصور، فمنهم من وصفه بالاضطراب كابن تيمية، وابن الوزير، ومنهم من حشره ظاهراً أو كاد يحشره في نهاية التعليل كما فعل الشاطبى.

أو يقال إنه لامه على إنكاره لتعليق أفعال الله؛ لأنّه يؤدي إلى إنكار التعليل في الأحكام لأنّ نفي الأول يستتبع نفي الثاني، وإن لم يقصد الأخير بالنفي. ولكن لما انطلق الريسونى من تصور نفي فيه العلاقة اللازمـة بين التعليـلين، وغاب عنه أنـ الأشـاعـرة قدـ آلـ تصـورـهـمـ فيـ هـذـهـ المـسـائـةـ إـلـىـ تـعـلـيـلـ الـأـفـعـالـ وـالـأـحـكـامـ، لمـ يـجـدـ منـدوـحةـ منـ وـصـفـ الشـاطـبـيـ بـالـتـنـاقـضـ، وـحـقـيقـةـ الـأـمـرـ خـلـافـ هـذـاـ تـامـاـ. وأـخـتـمـ بـرـدـ لأـحـدـ الـبـاحـثـينـ الـمـعاـصـرـينـ^(٢) قالـ فـيـهـ: «ـوـقـدـ حـمـلـ بـعـضـ الـبـاحـثـينـ^(٣) كـلـامـ الشـاطـبـيـ عـلـىـ مـحـمـلـ التـعـارـضـ وـالـتـنـاقـضـ... وـحـقـيقـةـ الـأـمـرـ أـنـ الشـاطـبـيـ عـلـىـ وـعـىـ دـقـيقـ بـمـاـ يـقـولـ، وـأـنـ تـأـصـيلـهـ هـذـاـ يـتـفـقـ وـتـأـصـيلـ أـئـمـةـ الـمـعـقـولـ فـيـ تـرـاثـ الـإـسـلـامـ مـنـ أـنـ لـكـلـ عـلـمـ مـنـ الـعـلـمـ مـبـادـئـ هـيـ مـسـلـمـاتـ فـيـ هـذـاـ الـعـلـمـ الـذـيـ تـسـتـخـدـمـ فـيـ، إـمـاـ لـأـنـهـ قـضـاـيـاـ وـاضـحـةـ لـذـاتـهـ فـتـسـتـغـنـيـ عـنـ الـبـرـهـانـ، أـوـ هـيـ قـضـاـيـاـ نـظـرـيـةـ، وـعـنـدـئـذـ يـبرـهـنـ عـلـيـهـاـ فـيـ عـلـمـ آخـرـ أـعـلـىـ مـنـ الـعـلـمـ الـذـيـ يـسـتـعـمـلـهـ كـمـسـلـمـاتـ»^(٤).

وأخيراً فما ذكره الشاطبى : أن مسألة التعليل «مسلمة» مجتمع عليها، لا يتناقض مع ما نسبه إلى الرازى بعد تفسير هذه النسبة وبيان أبعادها، وكشف خلفيتها فلا يثبت وسم الشاطبى بالتناقض كما فعل الريسونى ، أو نسبته إلى عدم التوفيق، كما فعل إسماعيل

(١) شفاء الغليل، ص ٢٠٤-٢٠٥.

(٢) هو: الدكتور أحمد الطيب باحث معاصر أستاذ العقيدة والفلسفة بكلية أصول الدين جامعة الأزهر.

(٣) يقصد به الريسونى .

(٤) نظرية المقاصد عند الشاطبى مدى ارتباطها بالأصول الكلامية، المسلم المعاصر ، أحمد الطيب، العدد: ١٠٣ ، السنة: ٢٦ ، مارس- ٢٠٠٢ ص ٣٣ .

الحسني . بل ما يفهم من موقف الشاطبي هذا أنه على علم تام بمحضه الحقين في الموضوع ، لذا قال : إنه قول أكثر الفقهاء المتأخرین ، ولعلمه أن الخلاف لفظي لا معنوي انطلق من هذا المنطلق وعنصره بقوله مسلمة مع إشارة لطيفة في موقف الرازی أحد القائلين بالتعليق يلومه على المصطلح ليجعل القضية محسومة ومسلمة أكثر حتى لا يظن ظان أن موقف الرازی ينهض خلافاً في الموضوع .

يبقى أن أكشف الغطاء عمّا اتهم به الريسواني أئمّة أعلاماً من الأشاعرة ، ونسب إليهم آراء لم يقولوا بها ، وحمل كلامهم على غير المراد ، يتعلّق الأمر الأول بالزنجاني صاحب تحرير الفروع على الأصول ، والثاني يتعلق بالإمام ابن السبكي ، وكلاهما من أئمّة الأشاعرة المتأخرین فأقول :

ثانياً : تهمة الزنجاني وابن السبكي وقراءة فيها :

١ - عرض التهمة :

ذكر أحمد الريسواني أن شهاب الدين الزنجاني نسب القول بنفي التعلييل بالمصالح إلى الإمام الشافعي - رحمه الله - ، وجماعهير أهل السنة . وأسوق عبارته الحرفية التي قال فيها : « ذكر شهاب الدين الزنجاني أن عدم التعلييل برعاية المصالح هو مذهب الشافعي - رضي الله عنه - وجماعهير أهل السنة ، وأن الأحكام الشرعية عندهم أثبتتها الله تحكماً وتعبداً ، غير معللة ، وما يتعلّق بها من مصالح العباد فذلك ضمناً وتبعاً ، لا أصلاً مقصوداً » (١) .

كما قال الريسواني : « فالزنجاني : وهو في مجال الفقه وأصوله ينسب هذا المذهب (أي عدم التعلييل) إلى الإمام الشافعي وجماعهير أهل السنة !! دون أن يقدم على التعميم والإطلاق أي دليل . نعم أورد بعض الفروع التي عللها أبو حنيفة ولم يعللها الشافعي ، ولكن هذا لا يدل في شيء على إنكار التعلييل جملة ، مع نسبته إلى جماهير أهل السنة !

(١) نظرية المقاصد عند الشاطبي ، الريسواني ، ص ٢٠١ .

بل يقدم لنا الزنجاني ما ينقض دعوah هذه. فقد قدمت قبل بضع صفحات ما نسبه للإمام الشافعي في تعليل شرعية الزكاة تعليلاً مصلحياً، وأن معنى العبادة فيها تبع^(١). ويقصد بكلام الزنجاني الذي نقض به دعوah قوله: «معتقد الشافعي - رضي الله عنه - أن الزكاة مؤونة مالية، وجبت للفقراء على الأغنياء بقرابة الإسلام على سبيل المواساة، ومعنى العبادة تبع فيها، وإنما أثبته الشرع ترغيباً في أدائها، حيث كانت النفوس مجبرة على الضئنة والبخل، فأمر إلى التقرب إلى الله - تعالى - بها ليطعم في الثواب، ويبادر إلى تحقيق المقصود»^(٢). ثم أنهى كلامه عن الزنجاني فقال: «... هذا عن الإمام الشافعي إمامه. وأما عن جماهير أهل السنة، فالأمر أوضح، وأوغل في الادعاء المخض»^(٣).

ثم أنكر الريسوبي قول الجمهور أن الأصل في العبادات التعليل، وراح يسرد جملة من التعليلات لعبادات من المفروض أن تكون غير معللة على ما أصله الجمهور والشاطبي حيث قال: «ومالنا نذهب بعيداً والشاطبي يسعفنا بتعليلات أكثر تفصيلاً في الأحكام التي نعي هو على غيره تعليلها وذكر حكمها يقول: (وذلك أن الصلاة مثلاً: إذا تقدمتها الطهارة أشعرت بتأهب لأمر عظيم فإذا استقبلت القبلة أشعر التوجه بحضور المتوجه إليه، فإذا أحضر نية التعبد أثمر الخضوع والسكون. ثم يدخل فيها على نسقها، بزيادة السورة خدمة لفرض ألم القرآن ... وإذا كبر وسبّح وتشهد بذلك كله تنبيه للقلب، وإيقاظ له أن يغفل عما هو فيه من مناجاة ربِّه والوقوف بين يديه... فلو قدم قبلها نافلة فكان ذلك تدريجاً للمصلبي واستدعاء للحضور...)»^(٤).

ثم قال الريسوبي معلقاً: «فهذا توسيع ظاهر يقدم عليه الشاطبي في تعليل تفاصيل أكثر العبادة تعبدية وهي الصلاة، فكيف يقال - رغم هذا - إن المناسبة في العبادات مما لا

(١) نظرية المقاصد، ص ٢٠١.

(٢) المرجع السابق، ص ١٩١.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٠١.

(٤) المرجع السابق، ص ١٩٤.

نظير لها؟ وأن الأصل في العبادات عدم التعليل؟^(١) ثم خرج بالقول أن الأصل في العبادات التعليل والتعبد فيها استثنائي^(٢). وأصر على قلب نظرية الأشاعرة وقال عنها: «والحقيقة أنه قول يتردد عند أكثر الفقهاء من مختلف المذاهب . ومع ذلك فهو يحتاج إلى تمحیص ومراجعة»^(٣) . ثم ذكر ما يقتضي المراجعة والتتمحیص فذكر أن عدم تعليل العبادات مخالف لنصوص القرآن والسنة وعبارته في هذا: « وهكذا بدلًا أن نخالف نصوص القرآن والسنة ونقول : إن الأصل في تفاصيل العبادات هو عدم التعليل ، وبدلًا أن نقول : إن تفاصيل العبادات وجزئياتها غير معللة ولا مدخل فيها للعقل والتعقل ، ثم نلف التعليل الملتوى الذي يجمع بين النفي والإثبات لنقل منذ البداية : إن الأصل في الشريعة كلها معللة وأن تفاصيلها تابعة لها... وما كان علة وحكمه في الأصل فهو بعينه علة في الفرع ... وحينما نأتي إلى تفاصيل كل عبادة نستصحب ونطرد العلة الأصلية والحكمة الإجمالية ونبحث وجوه انتظامها وتحققها في التفاصيل والجزئيات»^(٤) .

ولم يقف الريسوبي عند هذا الحد، بل انتقد ابن السبكي انتقاداً سافراً لا مبرر له ونسبة صراحة إلى منكري التعليل، ووجه كلامه على غير المراد، ثم عضد انتقاده بكلام العطار، وفي الحقيقة أن كلام الأخير لا يؤيده من قريب أو بعيد.

وهذا تفصيل القضية:

لقد نسب الريسوبي ابن السبكي إلى منكري التعليل صراحة حيث قال: «وأترك ابن السبكي - أحد المنكرين للتعليق - يتم كلامه السابق حيث يقول: (ادعى بعضهم الإجماع على أن الأحكام الشرعية مشروعة لمصالح العباد... وهذه الدعوى باطلة، لأن

(١) نظرية المقاصد عند الشاطبي، الريسوبي، ص ١٩٤.

(٢) المرجع السابق، ص ١٩٤-١٩٦.

(٣) من أعمال الفكر المقاصدي، الريسوبي، ص ١١٣.

(٤) المرجع السابق، ص ١١٤-١١٥.

المتكلمين لم يقولوا بتعليق الأحكام، لا بطريق الوجوب، ولا الجواز وهو اللائق بأصولهم، وقد قالوا: لا تجوز أن تعلل أفعال الله تعالى، لأن من فعل فعلاً لغرض، كان حصوله بالنسبة إليه أولى، سواء كان الغرض يعود إليه أم إلى الغير، وإذا كان كذلك، يكون ناقصاً في نفسه مستكملاً في غيره ويتعالى الله سبحانه عن ذلك»^(١).

ولما قال ابن السبكي - في محاولته للتوفيق بين النفاوة والمبثتين للتعليق -: «... ولا تناقض بين الكلامين: لأن المراد أن العلة باعثة على فعل المكلف مثاله حفظ النفوس، فإنه علة باعثة على القصاص الذي هو فعل المكلف المحكوم به من جهة الشرع، فحكم الشرع لا علة له، ولا باعث عليه...»^(٢).

قال الريسيوني معقبًا عليه: «و واضح أن هذا التوفيق ليس إلا تأكيداً لإنكار التعليل، بل هو خروج عن الموضوع، لأن الناس يتكلمون في تعليل أحكام الشارع لا في تعليل أفعال المكلف. وهذا التأويل للتعليق عند الفقهاء يبدو أشبه بالهزل منه بالجد»^(٣).

واحتاج لنقد هذه بتعليق العطار على ابن السبكي؛ حيث قال الريسيوني وهو ينقل تعقب العطار لابن السبكي: وقد تعقبه العطار في حاشيته. فقال: «وما قاله صاحب جمع الجواب، مخترع لوالده، لا معنى له، لأن البعث للحاكم على شرع الحكم... لا للمكلف»^(٤).

٢- قراءة في هذه التهم:

- أقول: للتحقق فيما ادعاه الريسيوني رجعت إلى «تخریج الفروع على الأصول» للزنگانی مما وجدت أثراً لذلك، غایة ما في الأمر أن الإمام كان يتكلم وينقل رأي الشافعی في تعليل العبادات، فبين أنه يقول: «إن الأصل في الأحكام التعبدية عدم التعليل إلا ما

(١) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، الريسيوني، ص ٢٠٥ . وكلام ابن السبكي أخذته من الإبهاج،

٦٢/٣

(٢) الإبهاج بشرح المنهاج، ابن السبكي، ٤١/٣ .

(٣) المرجع السابق، الريسيوني، ص ٢٠٧ .

(٤) المرجع نفسه.

ثبت تعليله. وهذا الأصل عليه جمهور الأشاعرة عدا الماتريدية الذين خالفوا في ذلك، وقالوا الأصل هو التعليل في الأحكام^(١)، وقال وهو في معرض الكلام عن العبادات: «... ما يتعلق بها من مصالح العباد فذلك حاصل ضمناً وتبعد، لا أصلاً مقصوداً، إذ ليست المصالح واجبة الحصول في حكمه... وذهب المتممون إلى أبي حنيفة - رضي الله عنه - من علماء الأصول إلى أن الأحكام الشرعية صفات معللة بمصالح العباد لا غير»^(٢).

ثم قال بعد ذلك: «إذا تمهدت هذه القاعدة فنقول: الشافعي - رضي الله عنه - حيث رأى أن التعبد في الأحكام هو الأصل غالب احتمال التعبد وبني مسائله في الفروع عليه، وأبو حنيفة - رضي الله عنه - حيث رأى أن التعليل هو الأصل ببني مسائله في الفروع عليه»^(٣).

فعبارة الزنجاني واضحة لا ريب فيها، وأنه لم يصرح - كما ادعى الريسيوني - بنفي الشافعي وجمهور أهل السنة تعليل الأحكام الشرعية بالمصالح، لأن الزنجاني يتكلم عن موقف أهل السنة من تعليل العبادات، وموقف غيرهم من الماتريدية.

حقيقة الأمر أن الأشاعرة وجمهور أهل السنة - عدا الماتريدية - قد كان نفيهم لتعليق الأحكام التعبدية متعلقاً بالعلل الجزئية التفصيلية الصالحة للقياس، والتعددية، فمع تسليمهم بوجود العلل الجملية الكلية في الأحكام الشرعية جملة لم يقولوا بصحمة تعددية العلل الجزئية بإطلاق، إلا بعد التأكد من مشروعية التعددية، خاصة في العبادات.

وهذا الأمر قد أكدته العلماء والباحثون، وندع الإمام الحويني أحد كبار الأشاعرة المعتمدين يقرر هذا المعنى بجلاء ووضوح ودقة في التعبير حيث يقول: «... الضرب الخامس من الأصول ما لا يلوح فيه للمستنبط معنى أصلاً، ولا مقتضى من ضرورة أو

(١) تخريج الفروع على الأصول، الزنجاني، ص ٣٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٩، ٤٠.

(٣) المرجع السابق، ص ٤١.

حاجة، أو استحساث على مكرمة، وهذا يندر تصوره جداً، فإنه إن امتنع استنباط معنى جزئي، فلا يمتنع تخيله كلياً، ومثل هذا القسم العبادات البدنية الخضة، فإنه لا يتعلق بها أغراض دفعية ولا نفعية، ولكن لا يبعد أن يقال: تواصل الوظائف يديم مرون العباد على حكم الانقياد، وتجديد العهد بذكر الله تعالى - ينهى عن الفحشاء والمنكر، وهذا يقع على الجملة، ثم إذا انتهى الكلام في القسم إلى تقديرات كأعداد الركعات وما في معناها، لم يطمع القايس في استنباط معنى يقتضي التقدير في ما لا ين fas أصله^(١).

ثم أعاد شرح هذا في موضع آخر فقال: «الضرب الخامس متضمنه العبادات [البدنية] التي لا يلوح فيها معنى مخصوص ... كالتنفس في الطهارة، والتسبب إلى العتقة في الكتابة، لكن يتخيّل فيها أمور كثيرة تتحمل على المثابرة على فعل الخيرات ومجاذبة القلوب إلى ذكر الله تعالى - والغض من الغلو في مطالب الدنيا، والاستئناس بالاستعداد للعقبى»^(٢).

وبيّن أن استخراج الحكم الكلية في العبادات لا تنكر على الجملة؛ بل أشرعت بها النصوص، ولا يبعد أن يخيل فيها حكم أخرى جملية، لكن لا يضيّعها القياس، ولا يحيط بها نظر المستنبط لأنها مما استأثر الله به^(٣).

وقال الشاطبي: «قد علم أن العبادات قد وضعت لصالح العباد في الآخرة أو الدنيا على الجملة، وإن لم يعلم ذلك على التفصيل»^(٤). فواضح أن نفي التعليل في العبادات متوجه إلى العلل التفصيلية الصالحة للقياس، ولم يتوجه إلى نفي التعليل الجملي فيها.

(١) البرهان في أصول الفقه، الجوياني، ٢/٨٠.

(٢) المرجع السابق، ٢/٩٣.

(٣) المرجع نفسه.

(٤) المواقف، الشاطبي، ١/٢٠١.

وقال محمد عقلة الإبراهيم: «... إن خفاء هذه الحِكْمَ أحياناً حِكْمَةٌ شَاءَهَا اللَّهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، أو لِقَصْرِ عِقْلَنَا عَنِ إِدْرَاكِهَا، لَا يَعْنِي عَدَمَ وُجُودِهَا... بَأْنَ خَفَيْتَ أَسْرَارَ بَعْضِ التَّشْرِيعَاتِ وَحِكْمَهَا فَلِيَسْ ذَلِكَ دَلِيلًا عَلَى انتِفَائِهَا، وَمِبْرَأً لِلتَّقْصِيرِ فِي فَعْلَهَا، فَالْخَطَأُ كُلُّ الْخَطَأِ رِبْطُ الالتزامِ بِالْحُكْمَ الشَّرْعِيِّ بِظُهُورِ حِكْمَتِهَا لِلْعُقْلِ الْبَشَرِيِّ الْقَاصِرِ الْمُبْعَذِفِ»^(١).

وذكر عبد المجيد النجار أن الأمر الذي لا تعرف مصلحته لأي سبب من الأسباب يبقى اقتضاء التطبيق متعلقاً به، ولا يسقط بسبب جهل وجه المصلحة فيه لأن الأمر والنهي هو مقصود الشارع، علم مصلحتها، أم لم تعلم، لأن معنى الاقتضاء راجع إلى مجرد الطلب^(٢).

أريد أن أخلص من هذا، وما سبق إلى وجوب الفصل بين موضوعين متباينين هما:

- التعليل في الأحكام الشرعية الذي هو المقاصد الجمالية، وبين العلة الشرعية الفقهية التي تصلح للقياس والتعدية، فإذا قال أشعري: الأصل عدم التعليل في العبادات يفهم منه بداعه العلة الشرعية القياسية، ولا يفهم منه نفي تعليل الأحكام الشرعية بالمقاصد أو العلل الجمالية، كما فهمه الريسوبي، وما أحسن عبارة محمود يعقوبي في الإفصاح عن هذا والتي قال فيها: «... ينبغي لنا أن نميز جيداً بين حالة وجود العلة بالفعل في الأحكام الشرعية، وبين حالة اعتقاد وجودها من جهة، وبين مشروعية تدعيتها عند التسليم بوجودها وعدم مشروعية تدعيتها»^(٣).

ولما طرح الريسوبي سؤالاً: «ولكنه أيهما الأصل التعليل أم عدم التعليل»؟ أجاب أن التعليل هو الأصل في الأحكام، والتعدّ استثنائي، فلو وقف عند هذا المالمته، لأن ذلك ترجيحه و اختياره، ولكنني وجدته يستدل على صحة ما اختار بما خرجه الأشاعرة من أسرار وألطاف في العبادات، وما قالوه من تعليل أصول الأحكام الشرعية، فحصل له الالتباس من

(١) الإسلام ومقاصده وخصائصه، محمد عقلة الإبراهيم، ص ١٠٠-١٠١.

(٢) فصول في الفكر الإسلامي المغربي، عبد المجيد النجار، ص ١٨٨-١٩١.

(٣) مسالك العلة وقواعد الاستقراء عند الأصوليين، وجون ستورات مل، محمود يعقوبي، ص ٥٥.

هذا المدخل. نعم التعليل هو الأصل في الأحكام الشرعية وما لم يعلّم فيها قليل، ولكن هذا منظور إلى كل الأحكام والأصول لا إلى قسم العبادات وحده، وهذا قد قال به جمهور الأشاعرة أيضاً الذين قرروا أن التعبد في العبادات أصل، والتعليق فيها استثناء ولا تناقض بين هذا وذاك؛ لذلك قال الجويني وهو يتكلم عن تقسيم العلل والأصول: «ونحن نقسمها خمسة أقسام: أحدها: ما يعقل معناها وهو أصل، ويؤول المعنى المعمول منه إلى أمر ضروري لابد منه»^(١)، ثم ذكر بقية الأضرب وملخصها كما يلي^(٢):

- الثاني: ما تعلق بالحاجة نحو الإجارة والتي هي في درجة الضروري فالتحقت بأصله في التعليل.

- الثالث: ما تعلق بالتحسينات، ولكن كان إلى التعبد أقرب، فهنا لا يجوز التعليل والقياس فيه، إلا ما كان من التعليل الجملي، نحو الطهارات وما يضاهيها فهو مبني على سد القياس فيها.

- الرابع: ما ندب إلى تحصيله ابتداءً من غير حاجة أو ضرورة فهو معلم أيضاً.

- الخامس من الأصول: ما لا يلوح فيه للمستنبط معنى أصلاً، وهذا يندر تصوره جداً وهو قسم العبادات البدنية.

أقول: ندرة تصور هذا القسم التي ذكرها الجويني هنا هي بالنظر إلى بقية الأصول المعللة، ولم تكن الندرة موجهة إلى عدم تصور معنى جزئي، فإننا نرى: الأول والثاني والرابع أصولاً جارية على التعليل والقياس، ما عدا الثالث والخامس فإنهما يجريان على التعبد مع العلم أن الثالث تعلق بجزء من التحسينات ولم يتعلق بكلها، فهذا الضربان لا ينكر استخراج حكم كلية لهما جرياً على ما سُلم به من تعليل أصول الأحكام كلية، وأما التنقير على عللها الجزئية فهو لا يحيط به علم المجتهد، فيكون تصور تعليلها نادراً جداً

(١) البرهان، الجويني، ٢/٧٩.

(٢) المرجع السابق، ٢/٧٩-٩٥.

وتحكمها هو الغالب، أما لو قارنا العبادات مع بقية الأحكام الأخرى فنقول: التحكم نادر في أصول الأحكام، والتعليق هو الغالب، وهذا لا ينافي ذاك، ولذلك لما سئل الغزالى عن ندور التحكم أو كثرته في العبادات قال: «فإن قيل التحكمات التي لا تعقل معانٰها ليست نادرة، وأنتم بنـتـم على ما ذكرتموه على ندور التحكم بالإضافة إلى المعانـي وإتباعـها؟ قلـنا: ما يتعلـق من التـحـكـم بـمـصالـحـ الـخـلـقـ منـ المـناـكـحـاتـ وـالـعـامـلـاتـ وـالـجـنـياتـ وـالـضـمـانـاتـ، وـماـ عـدـاـهـاـ فـالـتـحـكـمـ فـيـهـ نـادـرـ؛ وـأـمـاـ الـعـبـادـاتـ وـالـمـقـدـرـاتـ فـالـتـحـكـمـاتـ فـيـهـ غـالـبـةـ، وـإـتـابـعـ الـمـعـنـىـ نـادـرـ. لـاـ جـرـمـ رـأـيـ الشـافـعـيـ فـيـهـ الـكـفـ عـنـ الـقـيـاسـ فـيـ الـعـبـادـاتـ، إـلـاـ إـذـاـ ظـهـرـ الـمـعـنـىـ ظـهـورـاـ لـاـ يـبـقـيـ مـعـهـ رـيبـ؛ لـذـلـكـ لـمـ يـقـسـ عـلـىـ التـكـبـيرـ وـالـتـسـلـيمـ...ـ، بلـ لـمـ يـقـسـ عـلـىـ الـمـاءـ فـيـ الطـهـارـاتـ غـيرـهـ، وـلـمـ يـقـسـ الـأـبـدـالـ وـالـقـيـمـ فـيـ الـزـكـوـاتـ عـلـىـ الـمـنـصـوـصـاتـ، وـلـمـ يـقـسـ فـيـ مـسـأـلـةـ الـأـصـنـافـ وـمـالـ فـيـ جـمـيعـ مـسـائـلـهـ إـلـىـ الـكـفـ عـنـ الـقـيـاسـ، وـرـعـاـيـةـ الـاحـتـيـاطـ لـأـنـ مـبـنـىـ الـعـبـادـاتـ الـاحـتـكـامـاتـ»^(١). وـعـلـيـهـ فـقـسـ الـعـبـادـاتـ إـنـ اـسـتـخـرـجـنـاـ مـعـانـيـ وـوـقـفـنـاـ عـلـىـ مـصـالـحـهـاـ، فـهـيـ حـكـمـ الـمـشـرـوـعـيـةـ الـتـيـ تعـيـنـ عـلـىـ مـقـصـدـ التـعـبـدـ الـذـيـ قـالـ عـنـهـ أـغـلـبـ الـجـمـهـورـ إـنـ لـاـ يـنـيـغـيـ التـنـقـيـبـ عـنـهـ، وـحـسـبـ الـفـقـيـهـ فـيـهـ مـاـ كـانـ مـنـصـوـصـاـ أوـ ظـاهـرـاـ.

فـالـمعـانـيـ الـكـلـيـةـ لـاـ تـنـكـرـ جـمـلةـ أـنـهـ حـكـمـ الشـارـعـ، وـلـكـنـ لـاـ يـضـبـطـهـ قـيـاسـ^(٢)ـ، وـعـلـىـ هـذـاـ جـرـىـ الشـاطـبـيـ فـيـ تـقـرـيرـ هـذـاـ أـصـلـ؛ـ حـيـثـ رـأـيـ أـنـ:ـ الـأـحـكـامـ الـعـبـادـيـةـ لـاـ تـعـلـلـ فـيـ أـغـلـبـهـاـ،ـ ثـمـ اـسـتـخـرـجـ حـكـمـ الـمـشـرـوـعـيـةـ لـلـعـبـادـاتـ،ـ وـهـوـ لـمـ يـنـاقـضـ أـصـلـهـ الـذـيـ بـنـىـ عـلـيـهـ،ـ لـأـنـ القـوـلـ بـهـذـهـ حـكـمـ تـابـعـ لـلـقـوـلـ أـنـ أـحـكـامـ الـأـصـولـ مـعـلـلـةـ بـالـحـكـمـ وـالـمـصـالـحـ،ـ وـهـيـ أـصـلـ بـمـاـ فـيـهـ أـحـكـامـ الـعـبـادـاتـ وـهـذـاـ مـتـفـقـ عـلـيـهـ،ـ وـالـقـوـلـ بـنـفـيـ تـعـلـيلـ الـعـبـادـاتـ مـنـصـرـفـ إـلـىـ الـتـعـلـيلـ الـذـيـ تـصـحـ بـهـ التـعـدـيـةـ وـالـقـيـاسـ،ـ وـهـوـ قـوـلـ جـمـهـورـ أـهـلـ السـنـةـ وـالـأـشـاعـرـةـ خـلـافـاـ لـلـمـاـتـرـيـدـيـةـ.

(١) شفاء الغليل، الغزالى، ص ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٥: والمقصود بالاحتكمات ما خفي وجه اللطف فيه، وما استأثر الله بعلمه، وقصر نظر القامة عن إدراكه ووجوب اتباع الموارد فيه.

(٢) البرهان، الجويني، ٩٣/٢، وشفاء الغليل، الغزالى، ص ٢٠٣، ٢٠٤.

وما استنبط فيها من معانٍ كليلة فهي من ملح العلم لا من صلبه، أو من التخمينات التي لا يبني عليها عمل،^(١) ومنه لم يخرم الشاطبي أصله الذي بنى عليه في عدم تعلييل العبادات باستخراج حكم المشروعية لها، كما فعل في الصلاة والزكاة... الخ؟ لأن هذه الحكم لا تصلح للقياس كما صرَّح به العلماء، ولكن الريسوني جمع بين التعليلين ليخرج بنتيجة أن التعلييل في العبادات أغلب والتعبد نادر حتى عند الأشاعرة، وعُضد اتجاهه هذا بما ذكره الكثير من العلماء كالغزالى وابن القيم والمقرى والشاطبي نفسه وغيرهم من تعلييل العبادات تعليلاً جملياً، وهذا لا ينهض دليلاً لقلب أصل العبادات عند الأشاعرة، لأن ما فعله هؤلاء هو تخريج حكم المشروعية التي لا تصلح للقياس في شيء، وقد أجاب عنها الجويني فقال: «فهذه أمور كليلة، لا ننكر على الجملة أنها غرض الشارع في التعبد في العبادات البدنية وهذا فن لا يضبطه القياس ولا يحيط به نظر المستنبط، والأمر فيه محال على أسرار الغيوب»^(٢)، ونحوه جاء عن الإمام الغزالى وقد سبق تقريره، فلما لم يتميز هذا من ذاك عند الريسوني حدا به الأمر إلى وصف الشاطبي بالتناقض، وعلق على كلام الزنجانى في الموضوع، «أنه ادعاء ممحض»^(٣)

فأقول في خلاصة هذا الرد: إن الزنجانى نقل عن جمهور أهل السنة، وعن الشافعى أن: «الأصل في العبادات عدم التعلييل»، وهذا لا يفهم منه تقويلهم بنفي المصالح، ثم نسبة الزنجانى إلى الادعاء الممحض، بل أقول ما ينسب إلى الزنجانى هو الإدعاء الممحض، لأن الإمام براء منه على ما سلف بيانه، وأن الشاطبي وغيره من الأشاعرة من استخرجوا حكم المشروعية لم ينقضوا قاعدتهم الممددة في العبادات.

أما ما يتعلق بما اتهم به ابن السبكي فأقول:

إن ابن السبكي ليس منكراً للتعليق كما ادعى الريسوني بصرىح عبارته. وليس كلامه في محاولة توفيقه بين رأي المثبتين للتعليق والنافدين له - تأكيداً لإنكار التعلييل ولا خروجاً

(١) البرهان، للجويني؛ شفاء الغليل، الغزالى، والموافقات، الشاطبي، ١ / ٨٠ .

(٢) البرهان، الجويني، ٢ / ٩٣ .

(٣) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي ، الريسوني، ص ٢٠١ .

عن الموضوع، لأن ابن السبكي في قوله الأول ينقل رأي المتكلمين في نفي تعليل أفعال الله، وبيان مستند هذا النفي وعليه دعوى الإجماع على مسألة التعليل فيها نظرٌ على حد رأي الإمام - ولكن هل يفهم من هذا أنه نفي تعليل الأحكام، حتى يصح وصفه بأنه أحد منكري التعليل؟!

فقد سبق أنه قد نفي التعليل في الأفعال الذي هو بمعنى الغرض تبعاً للرازي، ولم ينف حقيقة التعليل الذي قصده المثبتون.

وأما عبارة ابن السبكي التي نقلها عن أبيه في محاولة التوفيق بين رأي المثبتين ورأي النفا فليست تأكيداً لإنكار التعليل كما عبر عنها الريسوني، ولا خروجاً عن الموضوع؛ وذلك أن الإمام قد صرخ نقاً عن أبيه أنه لا تناقض بين المثبتين والنفا للتعميل. وحاول إيجاد تفسير لمعنى الباعث فقال: إن المراد به هو الباعث للمكلف لا الشارع حتى يتفادى ما يوهم الغرض. قال ابن السبكي: «ومن عبر من الفقهاء عنها بالباعث أراد أنها باعثة للمكلف على الامتنان نبه عليه أبي رحمة الله». ^(١)

ولكن العطار تعقب الأخير فيما يتعلق بهذا التفسير ولم يستسغه، ورأى أنه لا يحسن النزاع، خاصة أن الباعث تعلق بالحاكم لا بالمكلف فقال العطار: «هذا أمر مخترع لوالد المصنف لا معنى له لأن الباعث للحاكم على شرع الحكم أي إظهار تعلقه بأفعال المكلفين لا للمكلف» ^(٢). وبالتالي فتعقب «العطار» لابن «السبكي» واعتراضه عليه تعلق بتفسير الباعث، ولم يكن اعتراضاً عليه لأن نفي التعليل - على حد ما رأاه الريسوني - وعليه فتخریج الأخير بعيد جداً يأبه سياق النصوص عند الإمامين: ابن السبكي والعطار.

وأما ما قاله ابن السبكي: «فحكم الشرع لا علة له، ولا باعث عليه» ^(٣)، فهذا تابع لتفسير الباعث على أنه باعث للمكلف لا للشارع، فإن الحاكم لا يبعشه باعث. ولا

(١) جمع الجرامع ، ابن السبكي ، الموجود مع حاشية العطار ، ٢٧٤ ، ٢٧٥ .

(٢) حاشية العطار ، ٢ / ٢٧٥ .

(٣) جمع الجرامع ، ابن السبكي ، ٢ / ٢٧٤ .

يستفاد منه نفي تعليل الأحكام. فهل يبقى مع هذا أن يوصف كلام الإمام أنه تأكيد لإنكار التعليل، أو خروج عن الموضوع أو أشبه بالهزل منه بالجد؟! بل أقول: لم يثبت عنه نفيه وإنكاره لتعليق الأحكام حتى يقال عنه: «و واضح أن هذا التوفيق ليس إلا تأكيداً لإنكار التعليل بل هو خروج عن الموضوع...»^(١).

وأخيراً فإن ما يمكن أن يوجه إلى ابن السبكي هو عين ما وجه إلى الرazi في تعليل الأفعال والأحكام، لأنه قد تابعه في ذلك، ويسجل عنهما نفيهما لتعليق الأفعال هروباً من مصطلح الغرض، ولا يشك أحد في إثباتهما التعليل على سبيل التفضل، ولم يبق ثمة مجال لاعتقاد أنهما على نفي تعليل الأحكام حقيقة اللهم إلا ظاهراً لأن اعتراضهما كان على ما تفسير به العلة لا على ذات التعليل.

ثالثاً: تهمة الشاطبي بالاعتزال وقراءة فيها:

ذكر الدكتور أحمد الطيب أن الشاطبي اعتزالي وهذا الأمر استغربته؛ إلا أن موضوعية الكاتب في طلب الرد من القراء إثباتاً، أو نفيأثار في كوامن الإعجاب بشخصيته العلمية الموضوعية، مما دفعني إلى محاولة الإجابة عن تساؤله فأقول:

١- **نسبة الشاطبي إلى الاعتزال:** تعرض الدكتور الطيب إلى مسألة تعليل الأحكام الشرعية وعرض أقوال العلماء فيها، كما تعرض إلى تعقيد نظرية التعليل عند الشاطبي، وبين أنه ذهب بها إلى أبعد آمادها إلى حد أنه أثبت للشارع مقاصد في أفعاله وأحكامه، وقاده هذا إلى التساؤل عن الخلفية العقدية التي انطلق منها الشاطبي؛ فهو أشعري؟، والأشعرية تنفي تعليل الأفعال أم أنه اعتزالي متسع في التعليل؟، أم أنه انطلق من فراغ من دون تعوييل على مذهب كلامي أو التزام لمذهب معين؟، قال أحمد الطيب: «لم يكن الشاطبي أشعرياً بالمعنى الدقيق، ولا معتزلياً، ولا ظاهرياً، ولم يجر على سنن الفقهاء في

(١) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي ، الريسوبي ، ص ٢٠٧ .

القول بالحكمة، ولا تفرد باكتشاف أصل جديد لم يعرفه القدماء، ورغم ذلك استطاع صوغ نظرية في المقاصد لولاها لظل جانب كبير من جمليات الشريعة ومحاسنها رهن الخفاء، فكيف تم له ذلك؟ سؤال تشيره هذه الورقة المتواضعة، تشير معه الرغبة في المزيد من البحث بغية الإجابة عليه إجابة علمية محددة»^(١).

وافتراض—قبل هذا—أن يكون الشاطبي اعتزالياً، ولكن سرعان ما نفى ذلك لما ثبت عن الشاطبي أنه هدم مبدأ التحسين والتقبيع عند المعتزلة وقارب فيها الأشاعرة وقال: إن النقل حاكم على العقل، ثم نقض كل ذلك مرة أخرى، وقرر أن الشاطبي اعتزالياً حيث قال: «قد يجرنا هذا النص بأن الشاطبي يميل إلى الاعتزال، ومستندنا في هذا الظن قوله: (ويقى البحث في كونه [التعليق] واجباً أو غير واجب موكلاً إلى علمه) فهذا القول يكشف عن اتجاه اعتزالياً مستتر بين السطور؛ لأن الشاطبي لا يتوقف في التعليق عند حدود التأصيل بل يذهب في هذا السبيل خطوة أبعد يستشرف منها أصل المعتزلة في القول بوجوب التعليق في أفعال الله، وهذا مما يفهم من عبارته المفتوحة للجواز والوجوب على قدم المساواة»^(٢).

ثم تسأله عن التعميم الكاسح في نظرية المقاصد في المواقف، وقول الشاطبي أن أكثر الأحكام العبادية غير معللة، وعده نقضاً للتعميم الاستقراء في المقاصد^(٣).

٢- قراءة في هذا الرأي:

إن الإمام الشاطبي وهو يدافع عن نظرية تعليق أحكام الشريعة الإسلامية ممثلة في نظرية المقاصد، ويذهب بها إلى أبعد آمادها إلى حد أنه قرر أن ثمة ارتباطاً وثيقاً بين تعليق

(١) نظرية المقاصد عند الشاطبي ومدى ارتباطها بالأصول الكلامية، مجلة المسلم المعاصر، أحمد الطيب، العدد: ١٠٣، السنة: ٢٦، مارس-٢٠٠٢، ص ٣٩-٤٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٨.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٩.

أفعال الله وأحكامه، لم يكن بهذا اعترافاً، ولم يخرج عن الأشاعرة في تأصيله للقضية؛ ذلك أن الشاطبي يمثل في هذه القضية بالذات الأشعري الذي استفاد من مراحل المدرسة الكلامية الأشعرية في قمة نضجها، التي رست في قضية التعليل على القول به في الأفعال والأحكام، مما يدل على استيعابه لفحوى القضية عند الأصحاب، خاصة أنه من كبار المحققين، وأنه كان كثير الاطلاع على آراء الجويني وتلميذه الغزالى، وقد سبق أن هؤلاء نفوا المذور الذي فر منه من خاف إيهام «الغرض»، وبينوا أن القائل بالمعرف لم ينف تمام التأثير فيها، بل قصد نفي التأثير الذاتي الذي لاح من مقوله المعتزلة^(١).

وصرح الغزالى أن الخلاف بين المعرف والعلامة والمؤثر لفظي حيث قال: «وهذا الاختلاف يرجع إلى التسمية وقد صرخ الأصوليون بهذا الاختلاف، ولا ضير فيه»^(٢)، كما صرخ بنفي الغرض فقال: «غرضنا من أدلة الشرع أن الله - تعالى - أراد صلاح أمر الخلق في دينهم ودنياهם، والله منزه عن التأثير بالأغراض، والتغيير بالدواعي، والصوارف، ولكنها شرعت لصالح الخلق، نعقل ذلك من الشرع لا من العقل، كيلا يظن بنا ظان استمدادنا في هذه التصرفات من معتقدات أرباب الضلال، وطبقات الاعتزال»^(٣).

فالرازى كاد يقبل مراد الغزالى بالمؤثر، لكن أشكال عليه تأثير العلة في خطاب الشارع القديم، فأرجع حاصل المؤثر إلى المعرف، حيث قال عن المؤثر: «وهذا هو الذي عول عليه الغزالى في شفاء الغليل، فيقال له: إن أردت بجعل الزنى علة موجبة للرجم: أن الشرع قال: مهمارأيتم إنساناً يزني فاعلموا أنى أوجبت رجمه، فهذا صحيح، ولكن يرجع حاصله إلى كون الزنى معرفاً لذلك الحكم»^(٤)، ولكن الرازى لم يثبت على إنكاره لهذه المصطلحات بدليل ما نقله ابن مفلح - وهو يتكلم عن رجوع الباعث إلى المكلف -:

(١) متن التبيغ صدر الشريعة، المطبوع مع شرح التلویح للتفتازاني، ١٣٤ / ٢؛ ونهاية السول الأستوى، المطبوع مع مناهج العقول للبدخشى، ١٦٣ / ١.

(٢) شفاء الغليل، الغزالى، ص ٢٩٢.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٠٤، ٢٠٥.

(٤) المحصول، الرازى، ٥ / ١٣٠.

«اختاره صاحب الحصول في آخر عمره^(١) ولذلك لم يتحرج القائلون «بالمؤثر»، أو «المحب»، أو «الباعث» من التعبير عن العلة «بالمعرف»، كما لم يتحاش القائلون بالمعرف التسليم بالمؤثر لرجوع هذه المصطلحات إلى معنى تعليل الأحكام والأفعال^(٢).

ما يؤكّد تلاعُّج هذه الأفكار وتقاربها في الآخر، خاصة أنّ من نُقل عنه نفي تعليل الأفعال أراد نفي الغرض لا نفي التعليل، فكان الخلاف في المصطلح، ولما زال منشأه وهو الغرض، زال الخلاف وفهم كل واحد مقصود الآخر، ولم يعد ثمة حرج في استعمال تلك المصطلحات، لذا نجد البيضاوي قال بالمعرف كالرازي إلا أنه يصرّ بالمؤثر^(٣)، ونجد الحلي لما علم أن لا محذور في ذلك صرّح بعدم تشنيع^(٤) ابن السبكي على من قال بالباعث الذي ذكر فيه إن الله لا يبعثه شيء على فعل شيء ولا يحمله غرض^(٥) وعلى هذا فما ذكره أحمد الطيب من أن الأشاعرة ثبتوها على موقفهم الرافض للتّعليل^(٦) فيه نظر، فإذا نقل عن بعض الأشاعرة فإن الشرح والحقّيقين لم يثبتوا، بل تولوا شرحه وبينوا أن عبارات الأشاعرة تؤول إلى تعليل الأفعال والأحكام، مما يجعلنا نجزم أنّهم مثبتون للتّعليل في الموضوعين ولم نجد مسوغاً لخسارة في مسلك النّفاة، ولا ينبغي للدراسات أن تكون قاصرة على آراء عامة معزولة عن واقع سياق أصحابها، ثم يقع منها التعميم، وإذا ثبت أن الأشاعرة معلمون على ما اختاره المحققون فلا يصح القول : «فبانهدام هذا الأصل في فلسفة الأشاعرة ينهى التّعليل في أفعال الله تعالى»^(٧).

(١) أصول الفقه، ابن مفلح، ١ / ١٧٠ .

(٢) شفاء الغليل، الغزالى، ص ٢٩٢؛ والوصول إلى مسائل الأصول، الشيرازي، ٢ / ٢٦٧؛ والبحر المحيط، الزركشي، ٥ / ١٢٤ .

(٣) منهاج الوصول، البيضاوى ، الموجود مع نهاية السول للأستوى، ١ / ٩٠ .

(٤) شرح الحلى، على جمع الجواب الموجود مع حاشية العطار، ٢ / ٢٤٤ .

(٥) جمع الجواب، ابن السبكي ، الموجود مع حاشية العطار، ٢ / ٢٧٤ .

(٦) نظرية المقاصد عند الشاطبي ومدى ارتباطها بالأصول الكلامية، مجلة المسلم المعاصر، أحمد الطيب، العدد: ٣، السنة: ٢٦، مارس-٢٠٠٢، ص ٢٨ .

(٧) المرجع السابق، ص ٢٥ .

و يثبت أن الأشاعرة على القول بالتعليق، ولذلك ذهب ابن تيمية إلى أن القول بالحكمة في أفعاله وأحكامه هو إجماع المسلمين لكن تنازعوا في تفسير ذلك^(١). كما لم يتردد الزركشي أحد كبار المحققين في اعتبار أن الخلاف كان لفظياً، وقائماً حول تفسير الغرض ولم يقم على التعلييل ذاته^(٢).

وإذا تقرر هذا نقول: إن الشاطبي صرخ أن الأحكام والأفعال معللة وإن لم يدلل على القضية، فهو يمثل الأشعري الذي وقف على قول الأوائل والأواخر واستوعب القضية على حقيقتها فأمسك بنهاية وخلاصة القول فيها، ولم يرد الخوض والتنقيب عن جذورها الأولى، لأنها لم تعد تجدي نفعاً بعد تحيص القضية، خصوصاً أن الشاطبي في «المواقفات» يروم عرض نظرية المقاصد بشكل أعمق، فذكر مسألة التعلييل عرضاً وأنها مسلمة بعد ما مُحصّت، وراح يؤسس نظرية المقاصد على هذا الأساس المسلم، وعلى تلك الخلفية المحسومة، وعليه لا يستقيم الافتراض الذي افترضه الباحث في كون الشاطبي اعتزاليأً؛ لأن الأشاعرة لم يثبتوا على نفي التعلييل حتى تضيق نظرتهم عن احتوائه ونظريته المقصدية الواسعة، ولم يعد ثمة مبرر لنفي الشاطبي إلى الاعتزال؛ لأن المعتزلة لم ينفردوا بقولهم بالتعليق، بل قال به الماتريدية والأشاعرة الذين حاولوا تخفيف نزعة العقل التي طفت على المعتزلة، فأدى الأمر ببعضهم إلى الواقع فيما ينفي التعلييل ظاهراً، لكن عادوا إلى المسار الأوفق وسلموا بالتعليق في الموضعين، وتوضحت نظرتهم فيه بشكل لا يدع مجالاً للاعتقاد في انتماهم إلى النفاوة، ولما بنى أحمد الطيب فكرته على أن الأشاعرة من النفاوة لم يجد بدأً من إدراج الشاطبي في مسلك المعتزلة ونسبته إلى الأخذ من أصلهم في القول بوجوب التعلييل في أفعال الله -تعالى- فواضح أن الأساس الذي بنى عليه الباحث غير مسلم، أو لنقل: إنه انطلق من نظرة جزئية أو سريعة -كما قال- في الموضوع، مما

(١) منهاج السنة، ابن تيمية، ٣٤ / ٣٥ .

(٢) تشنيف المسامع بجمع الجواب، الزركشي، ٤٩ / ٢ .

جعله يرجح انتفاء الشاطبي إلى فكر الاعتزال، وهو أمر لا يُسلم؛ لأن الشاطبي نفسه قد عد الاعتزال بدعة حيث قال في ذكر البدع العقلية: «لا يصح أن تقيم الناقص حاكماً على الكامل... أجعل الشرع في يمينك والعقل في يسارك تنبئهاً على تقدم الشرع على العقل»^(١)، وقال عن البدع التي تقع في الدين بدعة تحكيم العقل على النقل وهي مقالة المعتزلة: «فخررت عن هذا الأصل فرقة زعمت أن العقل له مجال في التشريع، وأنه محسن ومقبول فابتدعوا في دين الله ما ليس فيه»^(٢)، وقد تكرر ذمه للمعتزلة في كتابيه «الاعتصام» و«الموافقات»^(٣).

وأما عبارة الشاطبي التي قال عنها أحمد الطيب أنها مفتوحة للجواز والوجوب مما يرجح قول وجوب التعليل كما يقول المعتزلة فترجح بلا مرجح. وأحسب أن الريسوني قد وفق في بيان الخلفية العقدية للشاطبي لما تكلم عن التحسين والتقبیح العقلین حيث أشار إلى أن الشاطبي أشعري ونفى عنه الاعتزال^(٤)، كما نفى محمد كمال الدين إمام^(٥) الاعتزال عن الشاطبي، ولم يقبل الافتراض الذي قدمه أحمد الطيب، وذلك في كلمة التحرير في مجلة «المسلم المعاصر» حيث قال: «ولي تساؤل حول أمرين ... : الأمر الثاني القول باتجاه اعتزال الشاطبي أو على الأقل لم يكن أشعرياً بالمعنى الدقيق . والرأي عندي أن أشعرية الشاطبي كانت شديدة الارتباط بالأشعرى نفسه أكثر من ارتباطها بمن طوروا مذهبـه»^(٦). إلا أنني أقول: أشعرية الشاطبي في موضوع التعليل مرتبطة بمن طور المذهب لا بالأشعرى.

(١) الاعتصام، الشاطبي، ٢/٣٢٧.

(٢) المرجع السابق، ٢/٤٥.

(٣) المواقف ، الشاطبي، ١/٨٧، ٢/٣١٥، ٣٣٣.

(٤) نظرية المقاصد عند الشاطبي ، الريسوني ، ص ٢٤٢ ، ٢٤٣ .

(٥) أستاذ الشريعة الإسلامية في كلية الحقوق - جامعة الإسكندرية.

(٦) نظرة في المقاصد الشرعية ، مجلة: المسلم المعاصر ، محمد كمال الدين إمام ، العدد: ١٠٣ السنة: ٢٦ ، مارس-٢٠٠٢ ، ص ١٠ .

ومنه فإني اعتبر الشاطبي أشعرياً، وأنفي عنه صبغة الاعتزال بكل تأكيد . وأما ما تساءل عنه الباحث من التعميم الكاسح لنظرية المقاصد في المواقفات وقول الشاطبي أن العادات غير معللة وأن هذا نقض لعميم الاستقراء في المقاصد فجوابه :

أن الباحث قال بذلك لانطلاقه من تصور أن المقاصد مخصصة لدراسة المصالح التي هي بمعنى العلل الجزئية القياسية ، ولعله غاب عنه أن المقاصد دائرة عظمى تشمل مصالح عامة في العبادات لا تصلح للقياس لأن الله استأثر بتفاصيلها ، وتشمل مصالح من قبيل العلل الجزئية القياسية ، كما تشمل مصالح يشهد لها الشارع بالاعتبار ، وإذا ذكر الشاطبي أن أكثر العبادات غير معلل قصد بها العلل من جنس النوعين الآخرين ، ولم يقصد التعلييل الأول ، وهذا لا يقدح في التعميم الكاسح في نظرية المقاصد عند الشاطبي ، ونظراً لتركيز الباحثين على دراسة المقاصد التي هي بمعنى مصالح المكلفين يخيل إلى أن المقاصد هي مصالح المكلفين العملية الجزئية التي يمكن إدراكها ، نعم هي الغالب والأكثر في المقاصد ولكن يقال : لا يمكن نسيان الشطر الثاني للمقاصد الذي هو عموماً الحكم والمصالح والمقاصد العامة التي تختص بالعبادات ، وإن قلت بالنظر إلى الأصول والأحكام المعللة ، وعليه فمصطلاح الغالب والنادر في التعلييل إضافي واعتباري ، والشاطبي لم يغفل هذا ، ويُلحظ ذلك بجلاء ووضوح في موضوع المقاصد الأصلية وال العامة بالذات التي لا تبني على التعلييل عموماً عند الأشاعرة ، ومع ذلك احتلت محوراً مهماً في دراسة المقاصد ولم تتناقض مع التعميم الكاسح لنظرية المقاصد في «المواقفات» المبنية أساساً على القول بتعليق الأصول والأحكام . والله أعلم .

الخاتمة

- نفي الأشاعرة القول بتعليق الأفعال أولاً وكان نفيهم منصباً على لفظ الغرض لا على ذات التعليل.
- إن الأشاعرة قد رسووا على تعليل الأفعال والأحكام، ولا يصح نسبتهم إلى النفاة بعدما زال المذور فهم من مثبتي التعليلين.
- إن ما اتهم به الشاطبي من تناقض في موقفه مع الرازي مندفع عنه، لأنه لم يحشر الأخير مع النفاة، وإنما نبه على أمر لطيف في موقفه من التعليل.
- أغلب التعليلات الواقعية في العبادات - عند الأشاعرة - من حكم المشروعية لا تصلح للقياس، وهذا لا ينفي ارتباطها بالمصالح والمقاصد بالمفهوم العام.
- إن ابن السبكي من القائلين بالتعليق في الأحكام.
- الخلفية العقدية للإمام الشاطبي - وهو يؤصل لنظرية المقاصد - هي الأشعرية بما تعنيه من نصح في مسألة التعليل كما بينها الأصحاب ولا يمت بصلة إلى الاعتزال.
- عدم تعليل العبادات بالعلل الجزئية لا يهدم القول بتعتميم الاستقراء الكاسح في المقاصد عند الإمام الشاطبي خصوصاً وعند الأشاعرة عموماً، لأن القولين لم يردا على محل واحد.

قائمة المصادر المراجع

- الإبهاج في شرح المنهاج، ابن السبكي: تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي (ت: ٧٧٧هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (١٤١٦ / ١٩٩٥).
- الاجتهاد المقاصدي، كتاب الأمة، نور الدين الخادمي، ج (١)، عدد (٦٥)، ط (١٤١٩هـ).
- الإحکام في أصول الأحكام، الأمدي: سيف الدين علي بن محمد (ت: ٦٣٥هـ)، تحقيق: سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط (١٤٠٤ / ١٩٨٤).
- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، الجويني عبد الملك بن عبد الله بن يوسف (ت: ٤٧٨هـ)، تحقيق: أسعد تميم، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط (١٤١٦هـ / ١٩٩٦م).
- الإسلام ومقاصده وخصائصه، محمد عقلة، مكتبة الشروق، عمان، ط ١ (١٤٠٥ / ١٩٨٤).
- أصول الفقه، ابن مفلح: أبو عبد الله شمس الدين محمد ابن مفلح المقدسي الحنفي (ت: ٧٨٣هـ)، تحقيق: فهد بن محمد السدخان، دار العبيكان، الرياض، ط (١٤٢٠ / ١٩٩٩).
- الاعتصام، الشاطبي، دار المعرفة، بيروت، ط (١٤٠٥ / ١٩٨٥).
- إيثار الحق على الخلق، ابن الوزير: محمد بن إبراهيم (٧٧٥هـ)، تحقيق: جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، ط (١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م).
- البحر المحيط في أصول الفقه، الزركشي: بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله (ت: ٧٩٤هـ)، تحرير: عبد القادر عبد الله العاني، دار الصفوة بالغردقة، سوريا، ط ٢ (١٤١٣ / ١٩٩٢).
- البرهان في أصول الفقه، الجويني: أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف (ت: ٤٧٨هـ)، تحقيق: صلاح بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (١٤١٨ / ١٩٩٧).
- التحرير، الموجود مع تيسير التحرير لأمير باده شاه، الكمال بن الهمام: محمد بن عبد الواحد السياسي الحنفي (ت: ٨٦١هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت ط (١٤٠٣ / ١٩٨٣).
- التحرير والتنوير، محمد الطاهر ابن عاشور ، الدار التونسية للنشر والتوزيع، ط (١٩٧٣م).
- تخريج الفروع على الأصول، الزنجاني: شهاب الدين محمود بن أحمد (ت: ٦٥٦هـ)، تحقيق: محمد أديب صالح، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٥ (١٤٠٤ / ١٩٨٤).
- تعليل الأحكام الشرعية (عرض وتحليل لطريقة التعليل وتطورها في عصور الاجتهاد والتقليد)، محمد مصطفى شلبي، دار النهضة العربية، بيروت، ط (١٤٠١ / ١٩٨١).
- تشنيف المسامع بجمع الجوامع، الزركشي، تحقيق: أبو عمر بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١ (١٤٢٠ / ٢٠٠٠).

- تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، الباقياني: أبو بكر محمد بن الطيب (٤٠٣ هـ)، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية بيروت، ط٣ (١٩٩٣ هـ / ١١٤٤ م).
- جمع الجوامع، الموجود مع حاشية العطار، ابن السبكي دار الكتب العلمية بيروت.
- حاشية على شرح الحلال الحلي على جمع الجوامع، العطار: الشيخ حسن، دار الكتب العلمية، بدون ط.
- درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، تحقيق: عبد اللطيف عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١ (١٤١٧ هـ / ١٩٩٧ م).
- شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير، ابن النجاشي: محمد بن أحمد بن عبد العزيز (ت: ٩٧٢ هـ)، تحقيق: محمد الزحيلي ونزير حماد، دار الفكر، دمشق، ط (١٤٠٢ / ١٩٨٢).
- شرح الحلي على جمع الجوامع الموجود مع حاشية العطار، الحلي: جلال الدين محمد بن أحمد (ت: ٨٨١ هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون ط، والطبعة الموجودة مع الآيات البينات للعبادي، بتحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١ (١٤١٧ / ١٩٩٦).
- شرح المعالم في أصول الفقه، ابن التلمساني: عبد الله بن محمد بن علي شرف الدين أبو محمد الفهري المصري (ت: ٦٤٤ هـ)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلى محمد معوض، عالم الكتب، بيروت، ط١ (١٤١٩ / ١٩٩٩).
- شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، الغزالى: أبو حامد محمد بن محمد (ت: ٥٥٥ هـ)، تحقيق: حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد، ط (١٣٩٠ / ١٩٧١).
- فصول في الفكر الإسلامي المغربي، عبد الحميد النجار، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط (١٩٩٢ م).
- متن التنقية وشرحه المطبوع مع شرح التلويع للتفتازانى، عبد الله بن مسعود البخاري الحنفى (ت: ٧٤٧ هـ)، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية بيروت، ط١ (١٤١٦ / ١٩٩٦).
- المحصل في أفكار المقدميين والمؤاخرين، الرازي: فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين، (ت: ٦٠٦ هـ)، تحقيق: حسن أتاي، دار التراث القاهرة، ط١ (١٤١١ - ١٩٩١ م).
- المحصل في علم أصول الفقه، الرازي: فخر الدين، تحقيق: طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٣ (١٤١٨ / ١٩٩٧).
- مسالك العلة وقواعد الاستقراء عند الأصوليين وجون ستوارت مل، محمود يعقوبي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط (١٩٩٤ م).

- المعجم الفلسفى، جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط (١٩٨٢م).
- مفتاح السعادة، ابن القيم: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر (ت ٧٥١هـ)، تحقيق: محمود حسن ربيع، مصر، ط ٢٠١٣٥٨هـ - ١٩٣٩م.
- مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر ابن عاشور (ت ١٩٧٤م)، الشركة التونسية للنشر والتوزيع، ط (١٩٧٨م).
- من أعلام الفكر المقادسي، أحمد الريسوبي، دار الهادى، بيروت لبنان، ط (١٤٢٤هـ).
- منهاج السنة، ابن تيمية أحمد بن عبدالحليم (ت ٧٢٨هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون ط.
- منهاج الوصول إلى علم الأصول الموجود مع نهاية السول للأستوى، البيضاوى: عبد الله بن عمر ابن محمد (٦٨٥هـ)، المطبعة السلفية، عالم الكتب، بيروت، بدون ط.
- المواقف في أصول الشريعة، الشاطبى: أبو إسحاق ابراهيم بن موسى بن محمد اللخمي (ت: ٧٩٠هـ)، تحقيق: عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت.
- المواقف في علم الكلام، عبد الرحمن بن أحمد (ت: ٧٥٨هـ)، عالم الكتب، بيروت، بدون ط.
- النبوات، ابن تيمية، دار القلم، بيروت، بدون ط.
- نظرة في المقاصد الشرعية، مجلة: المسلم المعاصر، محمد كمال الدين إمام، العدد: ١٠٣، السنة: ٢٦، شوال-ذو القعدة - ذو الحجة / ١٤٢٣-١٤٢٢ / ٢٠٠٢م.
- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبى، أحمد الريسوبي، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط ٢٠١٤/١٩٩٢.
- نظرية المقاصد عند الشاطبى ومدى ارتباطها بالأصول الكلامية، مجلة: المسلم المعاصر، أحمد الطيب، العدد: ١٠٣، السنة: ٢٦، شوال-ذو القعدة - ذو الحجة / ١٤٢٣-١٤٢٢ / ٢٠٠٢م.
- نظرية المقاصد عند الطاهر بن عاشور، اسماعيل الحسنى، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١٤١٦/١٩٩٥.
- نهاية السول في شرح منهاج الأصول، الأستوى: جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن، (ت: ٧٧٣هـ)، المطبعة السلفية، عالم الكتب، بيروت، بدون ط، والمطبعة الموجودة مع منهاج العقول للبدخشى، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون ط.
- الوصول إلى مسائل الأصول، الشيرازي: أبو اسحاق ابراهيم بن علي بن يوسف (ت: ٤٧٦هـ)، تحقيق: عبد المجيد تركي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط (١٩٧٩/١٩٩٣).