

28 نوفمبر 2016 |

بحث عام | قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية

حضور ابن رشد المبهم في متن الشاطبي



رشيد بنعلي
باحث مغربي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الملخص:

ينطلق هذا البحث في مناوئته لمسألة حضور ابن رشد في متن الموافقات للشاطبي من اعتبارين: الأول يكمن في العداء الذي يظهره الشاطبي في نصه «الموافقات» للفلسفة والعلوم التي يصنّفها كونها غير شرعية، الثاني يكمن في دعوى فريد الأنصاري القائلة إنّ الشاطبي خالف منهجه حين أعلن رفضه لنظرية الحد المنطقية في حين استمرّ يستخدمها في متنه ومشروعه. ومعلوم أنّ اشتراط ضرورة استخدام الآلة المنطقية في الأصول هو أبو حامد الغزالي في مؤلفه «معيان العلم»، بالتالي يفترض أنّ رفض الشاطبي لإقحام المنطق في العلوم الشرعية كان يدعوه لرفض مشروع الغزالي، غير أنّه يكيّل له المدح، وفي المقابل يتغافل عن ذكر مشروع ابن بيئته الذي اشترك معه في رفض استخدام المنطق في علم الأصول.

إنّنا أمام مفارقة قد يمحوها ما يقوله عبد المجيد الصغير في مؤلفه «تجليات الفكر المغربي»، في كون ابن رشد صار ممنوع الحضور وممنوع الذكر زمن الشاطبي ...، وبالتالي فالدافع السياسي هو ما دعا الشاطبي إلى هذا الاستحضار وبالتالي التوظيف المبهّم. وقد يكون مردّ ذلك رغبة الشاطبي في النأي بعلم الأصول عن المنظومة المعرفيّة التي يُعدّ ابن رشد نموذجاً لها.

على سبيل التقديم

ننطلق في قراءتنا هذه من خلال نص شاهد يقول فيه الشاطبي الآتي:

«وزعم ابن رشد الحكيم في كتابه الذي سمّاه «فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال» أن علوم الفلسفة مطلوبة، إذ لا يفهم المقصود من الشريعة على الحقيقة إلا بها. ولو قال قائل إن الأمر بالضدّ ممّا قال لما بعد في المعارضة. وشاهد ما بين الخصمين شأن السلف الصالح في تلك العلوم، هل كانوا أخذين فيها؟ أم كانوا تاركين لها أو غافلين عنها؟ مع القطع بتحقيقهم بفهم القرآن، يشهد لهم بذلك النبي - صلى الله عليه وسلم - والجُمُ الغفير. ولا ينبئك مثل خبير، فأبو حامد ممّن قتل هذه الأمور خبرة، وصرّح فيها بالبيان الشافي في مواضع من كتبه»¹.

فمن خلال هذا النص يظهر جلياً أنّ ابن رشد حاضر عند الشاطبي بوصفه مخاطباً افتراضياً مضمراً، بحيث لن يتطرق إلى ذكره بالاسم إلا في هذا الشاهد، مع أنّه، وكما سيأتي في المقال، كان محطة رئيسة في تموقع نص الغزالي في التربة الأندلسيّة، فهل كان هذا الغياب راجعاً لأسباب سياسيّة كما يشير إلى ذلك عبد المجيد الصغير في بحثه² حول تجليات الفكر المغربي، أم أنّ الغرض من وراء هذا التغييب قصد يتجاوز مجرد الأسباب السياسيّة نحو أسباب مرتبطة بطبيعة المشروعين الفكريين، كونهما مشروعين يمثلان نموذجين معرفيين مختلفين ومتباينين؟

إنّ السياق الموضوعاتي الذي تتأطرّ ضمنه هذه الورقة هو رفض الشاطبي لمآل علم الأصول منذ تحوّل مع ذوي النزعة المنطقيّة إلى علم موجّه بهذه الآلة خاضع لها مشروط بها، وكما يذهب إلى ذلك معظم الباحثين وعلى رأسهم فريد الأنصاري، فإنّ مشروع الشاطبي هدفه العودة بعلم الأصول إلى معينه الأول (لحظة الشافعي)، وتخليصه بالتالي ممّا لحقه من شوائب النزعة المنطقيّة وتأثيرات الفلسفة³.

بالتالي يكون المستهدف والمخاطب الأساس في نصّه هو مشروع الغزالي المتمثل في كتاب المستصفى، أو بشكل أكثر امتداداً، الجويني ومشروعه في البرهان، غير أنّ الاشتراك المذهبي بين الشاطبي وكلّ من الغزالي والجويني يدفعنا إلى تبني تأويل يتضمن نوعاً من المغامرة في هذا الصدد في سياق قراءتنا لمشروع الإصلاح هذا. فإذا كان كتاب المستصفى لم يلج الفضاء الأندلسي عبر مشروع ابن رشد «الضروري في

1- أبو اسحاق الشاطبي، الموافقات، الجزء 4، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ص 376

2- عبد المجيد الصغير، تجليات الفكر المغربي: دراسات ومراجعات نقدية في تاريخ الفلسفة والتصوف بالمغرب، المدارس، الدار البيضاء، 2000

3- يقول فريد الأنصاري في "المصطلح الأصولي عند الشاطبي": [فالقصد به نقد مشروع الغزالي خاصة، صحيح أنّه لم يذكره إلا على سبيل الاستفادة منه والمدح له. ولكن طبيعة عمل أبي إسحق فيها نوع من النقد، بل النقض أحياناً لما بنى عليه الغزالي مشروعه العلمي]. ص 164

أصول الفقه»⁴ تحديداً، إلا أن قراءة ابن رشد كان لها بالغ القيمة، على اعتبار أنها قراءة نقدية في اتجاهين؛ أولاً: رفض ابن رشد المسلك الذي اتخذه علم الأصول على يد الغزالي، شأنه في ذلك شأن الشاطبي نفسه، وبالتالي رغبة ابن رشد بالعودة بعلم الأصول إلى معينه الأول، ثانياً: رفضه استخدام الآلة المنطقية واعتباره الأساس أن علم الأصول علم بياني المنهج والمنحى⁵. بعبارة أخرى لقد سبق ابن رشد الشاطبي في مشروع إصلاح علم الأصول هذا، بل إن عناصر الإصلاح كامنة في مشروع ابن رشد أصلاً.

بهذه الشاكلة، فإنَّ ابن رشد يحضر مخاطباً لجهتين: أولاً لجهة كونه حاملاً ومطيئاً لمشروع الغزالي تساعد على تثبيتته في التربة الأندلسية، وإن كانت قراءة ابن رشد تقطع مع التقليد المنطقي، ومن جهة ثانية لكونه ممثلاً للتيار الفلسفي الذي يرفضه الشاطبي، والذي لا يعلن تماماً مقصوده منه، أي مخاطبه فيه. فالشاطبي في موقفه المذهبي والعلمي هنا غير واضح. من جهة يتبنَّى منظور الغزالي الرافض للفلسفة، لكنَّه في الآن نفسه يواجه مشروعه في الأصول، ينضاف إلى كلِّ هذا إكراه تقاسم الانتماء المذهبي الكلامي، الذي يوظف أسسه ومآلاته دون أن يعلن عن مقدماته الكلامية فيه (رفض القول بالسببية، القول بالكسب...). بهذا يمكننا القول إنَّ لمؤلف «الضروري» امتداد عند الشاطبي في مستويين، تليص علم الأصول من رقابة المنطق التي فرضها الغزالي والجويني شريكا الشاطبي في المذهب الكلامي، وفي الآن نفسه، تقديم العدة الكفيلة بمواجهة ابن حزم الظاهري الرافض لمشروعية علم الأصول بما له من أساس هو «القياس» والاجتهاد. بعبارة جامعة، إنَّ مشروع ابن رشد يشكِّل العدة الخفية التي يعتمد عليها الشاطبي في بناء مشروعه الإصلاحية. لكنَّه يتعامل معها بانتقائية، وهو ما سنبيِّنه في مسار هذه الورقة.

4- وإذا كان المغاربة والأندلسيون من معاصري ابن رشد قد عنوا عناية خاصة بمستصفي أبي حامد فاختصره بعضهم، وشرحه البعض الآخر، كما جعله البعض موضع نظر ومناظرة، فإننا نجد ممن اختصره غير ابن رشد فقيهين اثنين: أولهما علي بن أبي القاسم بن أبي قنون المتوفى سنة 575 هـ، الذي سَمَّى مختصره "المقتضب الأشفي في اختصار المستصفي". والثاني محمد بن عبد الحق البعري الندرومي المتوفى سنة 625 هـ، الذي سَمَّى مختصره "مستصفي المستصفي". يرد هذا في مقدمة الضروري المدبجة من طرف المرحوم جمال الدين العلوي، ص 18

5- أبو الوليد بن رشد، الضروري في أصول الفقه، تح، جمال الدين العلوي (تصدير، محمد علال السي ناصر)، ص ص 13-14

الموقف من علم الأصول وتصنيفه:

أول نقطة يمكن التوقف عندها هي دعوى قطعية علم الأصول⁶ عند الشاطبي، وهي الدعوى التي تواجهها مواقف كثيرة، منها القديم والمعاصر، وهي الدعوى التي تحضر نقيضاً عند كل من الغزالي في المستصفى وعند ابن رشد في الضروري لأسباب وصيغ مختلفة.

إن علم الأصول عند الغزالي علم جزئي⁷ يندرج تحت المقدمات والمبادئ الكلامية التي تشكل «الكل» بالنسبة إليه⁸، في حين يقدم ابن رشد رأياً آخر أكثر «صرامة» على هذا العلم، إذ يعتبره تابعاً للفقهاء، بل يدعو إلى حصر موضوعه في النظر في «أدلة الأحكام فقط». بالتالي يمكننا القول إن النقطة المفصلية في الاختلاف بين الشاطبي وابن رشد هي اعتبار هذا الأخير أن تسمية علم الأصول بهذا الاسم تسمية علم بجزء منه، على اعتبار أن النظر في الأصول هو جزء من أجزاء صناعة هي صناعة الفقهاء. ممّا يجعل العلاقة بين الأصول وبين الفقهاء علاقة تضمن جزئية، بمعنى أسبقية الفقهاء على أصوله تاريخياً ونظرياً⁹. بعبارة أخرى أوضح، إن علم الأصول عند ابن رشد علم جزئي لاحق على علم آخر هو الفقهاء، بالتالي فهو علم «ظني»، ولا يمكن بحال اعتباره علماً قطعياً، في حين هي القضية الأساس التي يبني عليها الشاطبي مشروعه.

لا يمكننا فهم مشروع ابن رشد في الضروري، بانفصال عن مشروعه في «فصل المقال» و«مناهج الأدلة»، (وإن كان المحققون يشيرون إلى أنه سابق على الكتابين المذكورين). لأنه في فصل المقال يسعى إلى تبينة الفلسفة في المجتمع الإسلامي من خلال مشروع يتجاوز التوفيق المعتاد، ومن جهة ثانية لأنه يرتب العلاقة بين العلم البرهاني والشرع في وضع لا يرتضيه الشاطبي على ما سيظهر، كما لا يرتضيه ذوو نزعة النقل عموماً. ثم من جهة ثانية، يقوم ابن رشد في مناهج الأدلة بكشف عورات مناهج المتكلمين والفرق الإسلامية وأبرزها الأشعرية. بمعنى أن مشروع ابن رشد منذ «مختصر المستصفى» يكمن في عملية إعادة ترتيب المعارف الإسلامية. وهو ما يمكننا الاصطلاح عليه بإعادة التبيين. من هنا، فالتعارض بين الشاطبي وابن رشد تعارض في منظور كل واحد منهما للمعرفة، وفي كيفية تصنيفها ومكانتها بالنسبة إلى الفاعل المكلف.

6- يقول الطاهر بن عاشور في، مقاصد الشريعة الإسلامية، دار النفائس، ط 2، 1421 هـ - 2001 م، عمان - الأردن، ص 172 "وقد حاول أبو اسحاق الشاطبي في المقدمة الأولى من كتاب الموافقات الاستدلال على كون أصول الفقهاء قطعية فلم يأت بباطل".

7- أبو حامد الغزالي، المستصفى في أصول الفقهاء، [فالعلم الكلي من العلوم الدينية هو الكلام، وسائر العلوم من الفقهاء وأصوله والحديث، والتفسير، علوم جزئية]، ص 36. (مرجع مذكور).

8 - أبو حامد الغزالي، المرجع نفسه، ص 38: [فإذا كان الكلام هو المتكفل بإثبات مبادئ العلوم الدينية كلها، فهي جزئية بالإضافة إلى الكلام].

9- يقول ابن رشد في الضروري: [وأنت تعلم ممّا تقدّم من قولنا في غرض هذه الصناعة، وفي أيّ جنس من أجناس العلوم هي داخلة، أنّ النظر الخاص بها هو في الجزء الثالث من هذا الكتاب، لأنّ الأجزاء الأخرى هي من جنس المعرفة التي غايتها العمل، ولذلك لقبوا هذه الصناعة باسم بعض ما جعلوه جزءاً لها، فدعوها أصول الفقهاء]، ص 36

بناء عليه، يمكننا الانطلاق من نتيجة يضعها محمد علال السي ناصر في التصدير الذي قدّم به كتاب «الضروري» بوصفها مقدّمة هنا، مفادها: «لا يرقى المنهج الأصولي إذن، حسب ابن رشد، إلى أن يكون منهجاً في ضبط وجود وأحوال تحصيل المجهول من المعلوم في الميدان الفقهي، إنّه منهج في ضبط دلالة الألفاظ فقط (ما دام أنّ متعلقه هو الأدلة النصيّة)، لأنّ الخطاب الديني عقدياً كان أم شرعياً، خصوصاً إذا لم يكن «نصّاً»، خطاب مجازي، يعمل فيه الفكر ويستدلُّ به بالاستناد إلى وجه من وجوه المجاز الذي تحدّده قرينة من القرائن»¹⁰.

بيّنا موقف ابن رشد من هذا العلم، حيث يعتبر أنّ متعلقه هو الأدلة المستعملة في استنباط الأحكام الفقهيّة، بوصفه ما يشكّل مناط العلم، ودعواه إلى تبني مواقف المذاهب والاجتهادات فيما يتعلق بالقضايا الأخرى مع الإشارة إلى مكان الاختلاف بين المذاهب والفرق فيها. بعبارة أخرى؛ إنّ مشروع ابن رشد في الضروري ينسف من الأصل الأساس الذي يقوم عليه مشروع الشاطبي.

مقابل هذه الرؤية، يقدّم الشاطبي في مؤلفه الموافقات وفي بداية الكتاب، بل في المقدّمة الأولى منه، تقريره كون علم الأصول علماً قطعياً. وفيها يصادر الشاطبي على اعتبار أنّ علم الأصول قطعي من سبيلين: إمّا لأنّ هذه الأصول عقلية، وهي بذلك كليّة قطعية، وإمّا أنّها راجعة لاستقراء لكل أدلة الشريعة، وهي بذلك قطعية كليّة، وبناء عليه يصادر على كون الاستقراء طريقاً نحو القطعية والكليّة. ممّا يستدعي النظر في تعريفه للاستقراء. وهل يقول بالاستقراء التام، بما أنّه يتحدّث عن الاستقراء¹¹ الكليّ؟

أكثر من ذلك يعتبر أنّ مقصوده بالكليّات القطعية هي: الضروريات والحاجيات والتحسينات، محتجاً بذلك كونه لو جاز أن يطال الظنّ هذه الكليّات لجاز أن يطال أصل الشريعة، بوصفه الكل الأول. فكيف يصحّ هذا السحب؟ وهل يمكننا أن نجد ما يعضد رؤيته هاته في اعتبار الضرورات والحاجيات والتحسينات كليّة قطعية؟

من خلال تعريفات الشاطبي في نص الموافقات نفسه، نستخلص مقصوده من هذه الكليّات، حيث نجده يصنفها كالآتي:

أمّا الضرورات فهي الخمس المتمثلة في حفظ: الدين، والنفس، والنسل، والمال ثم العقل¹². (هذا الترتيب نفسه جدير بالنظر فيه). أمّا اعتبارها كليّة فمفهوم، لكن أيطالها القطع بما هي كليّة؟ ومع ذلك فإنّ

10- أبو الوليد بن رشد، الضروري في أصول الفقه، تح، جمال الدين العلوي (تص، محمد علال السي ناصر)، ص 13

11- عرف الشاطبي الاستقراء بـ: [إذ العلم بها مستفاد من الاستقراء العام الناطم لأشتات أفرادها، حتى تصير في العقل مجموعة في كليات مطردة، عامة ثابتة، غير زائلة ولا متبدلة، وحكمة غير محكوم عليها، وهذه خواص الكليات العقلية]، الموافقات، ج 1، ص ص 77 - 78

12- أبو اسحق الشاطبي، الموافقات، ج 3، ص 9

السؤال يطال الحاجيات والتحسينات أيضاً. وإذا كانت الحاجيات هي المفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب¹³.

في حين تتخذ التحسينات المعنى الآتي: «وَأَمَّا التحسينات فمعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب الأحوال المدلسات التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك مكارم الأخلاق»¹⁴.

نتيجة ذلك نتساءل هل تعتبر هذه الحاجيات والتحسينات من باب الكليّات؟ أليست تصنف جزئيّات؟ فإذا كانت الحاجيات والتحسينات هذه تعرفاتها عنده، فكيف تكون كليّات قطعاً؟

من هنا يظهر أنَّ مغامرة الشاطبي الإصلاحية سعت وبكلِّ قوَّة منذ البداية إلى تثبيت نموذج معرفي، ولأجل ذلك كان لا بدَّ من إقصاء كلِّ نموذج مخالف، يظهر هذا جلياً حين يرفض الفلسفة والمقابل يؤسِّس لحضور المعرفة الصوفيَّة، منهجاً وعقيدة، رغم دعوى فريد الأنصاري أنَّه تراجع عن كثير من مقرَّراته بشأنها ونقحها...، بالتالي كيف يعقل أن يرفض حضور العقل ليؤسِّس لموقع اللاَّعقل، ويكون بهذا المعنى إصلاحياً حسب المنظور «السياقي» للمفهوم؟

هكذا سيعمل على إخراج ما ليس من علم الأصول بوصفها أدوات ووسائل تفيد في الاشتغال عليها، حيث يقول: «كلُّ مسألة مرسومة في أصول الفقه لا يبنّي عليها فروع فقهية أو آداب شرعية، أو لا تكون عوناً في ذلك، فوضعها في أصول الفقه عارية...، ولا يلزم على هذا أن يكون كلُّ ما انبنى عليه فرعاً فقهياً من جملة أصول الفقه، وإلا أدى ذلك إلى أن يكون سائر العلوم من أصول الفقه، كعلم النحو، واللغة، والاشتقاق¹⁵ ... وهي مسألة سبق إليها ابن رشد في مختصره للمستصفي، حيث يقول: «وأبو حامد قدّم قبل ذلك مقدّمة منطقية زعم أنّه أداه إلى القول في ذلك نظر المتكلمين في هذه الصناعة في أمور ما منطقية، كنظرهم في حدّ العلم وغير ذلك، ونحن فلنترك كلّ شيء إلى موضعه، فإنّ من رام أن يتعلم أشياء أكثر من واحد في وقت واحد لم يمكنه أن يتعلم ولا واحداً منها»¹⁶.

من هنا يمكننا القول أيضاً إِنَّ الشاطبي بتغافله عن تقديم مقدّمات كلاميّة يتبع النهج الرشديّ الداعي إلى عدم إدراجها ضمن هذا العلم. ومع ذلك فقد قدّم الشاطبي منظوره عن العلم بعيداً عن التصوّر الكلامي المذهبي، فماذا كانت المحصلة؟

13- المرجع السابق نفسه، ص 10

14- المرجع السابق نفسه، ص 11

15- أبو اسحق الشاطبي، الموافقات ج 1، ص 42

16- أبو الوليد بن رشد، الضروري في أصول الفقه، دار الغرب الإسلامي، ط 1، بيروت 1994 م، ص ص 37 - 38

تعريف مفهوم العلم

في تناوله لقضية العلم عبر تعريفه في بداية الموافقات وقد خصص له عدة مقدمات، يقدم الشاطبي تصوراً تقييدياً للعلم، سواء من حيث التصور أو من حيث المآل...، لأنَّ الشرط الأول الذي يضعه، أنَّ كل ما ليس تحته عمل فلا يستحسن النظر فيه¹⁷. وهذا هو المبدأ الذي من خلاله سيعمد إلى تصنيف العلم، غير أنَّه في تصنيفه ذلك، يستحضر النموذج العلمي الذي قدّمه الغزالي ثم ابن رشد، على الأقل من جهة التقسيم حيث يحضر التقسيم الثلاثي. وفي سياق هذه المقدمة يذمُّ الفلاسفة لأنَّهم يتبعون العقول فيما لم يقل به الشرع، ولأنَّهم يتساءلون حول كل شيء، ولأنَّهم ينظرون فيما ليس وراءه عمل.

ثم في هذه المقدمة يحصر العلم في «العلم الشرعي» وما نصَّ عليه الشرع فقط، إذ يقول: «كلُّ مسألة لا ينبغي عليها عمل فالخوض فيها خوض فيما لا يدلُّ على استحسانه دليل شرعي، وأعني بالعمل عمل القلب وعمل الجوارح من حيث هو مطلوب شرعاً»¹⁸.

وفي سياق رفضه للفلسفة، ولمطلق طلب العلم، أي دون موجّه شرعي يتوقف عليه مطلب فقهي عملي، يقول أيضاً: «ويزعم الفلاسفة أنَّ حقيقة الفلسفة إنّما هي النظر في الموجودات على الإطلاق، من حيث تدل على صانعها، ومعلوم طلب النظر في الدلائل والمخلوقات. فهذه وجوه تدلُّ على عموم الاستحسان في كلِّ علم على الإطلاق والعموم»¹⁹. من هذا التعريف يمكننا الزعم بالقول إنَّ الشاطبي قد اطلع على فصل المقال، وإنَّ التعريف الذي يتبناه للفلسفة هو تعريف ابن رشد المقدّم في فصل المقال، حيث يقول ابن رشد في فصل المقال تعريفاً للفلسفة: «إن كان فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع وكان الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات وحثَّ على ذلك»²⁰.

في هذه المقدمة (السادسة)، يبيّن الشاطبي أنَّ طرق العلم طريقتان: طريق للجمهور، وطريق لا يصحُّ للجمهور، وبالمناسبة هو التقسيم نفسه الذي يقدمه ابن رشد منتقداً الغزالي في تعويمه للعلم وكشفه للجمهور والعامة، بل إنَّ هذا هو مكنن نقد ابن رشد للغزالي، فتحه النقاش الكلامي والفلسفي للعامة. يقول الشاطبي في هذه المقدمة السادسة: «وذلك أنَّ ما يتوقف عليه معرفة المطلوب قد يكون له طريق تقريبي يليق بالجمهور، وقد يكون له طريق لا يليق بالجمهور، وإن فرض تحقيقاً»²¹.

17- في هذه المقدمة يقدم الشاطبي شاهداً يرويه عن الفخر الرازي، في حكاية عن عالم وجد يهودياً يفسّر آية لرجل مسلم. غير أنَّه لا يعتد بها الشاطبي في سند مقدمته، من حيث موقع العلم الذي ليس وراءه عمل، غير أننا لا نجد عنده ما يستنكر هذه الإسرائيليات. حيث إنَّ موضوع التفسير هو كيفية بناء الله للسماء مصداقاً للآية. وقد يقال إنَّ رفض العلم الذي ليس وراءه عمل يكفي تنصيصاً. ص 51

18- أبو اسحق الشاطبي، الموافقات، ج 1، ص 46

19- أبو اسحق الشاطبي، الموافقات، ج 1، ص 52

20- أبو الوليد بن رشد، فصل المقال، مدخل: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 4، بيروت 2007، ص ص 85-86

21- أبو اسحق الشاطبي، الموافقات، ج 1، ص 56

يُسَمَّى الشاطبي هذه الطرق بالطرق التقريبية، ويعتبر الأولى هي مطلوب العلم الشرعي، أي الطريق التقريبي إلى الجمهور. دليله على رفض هذه العلوم هو تعذر الوصول إليها وصعوبة تحصيلها، بينما لم يطلب الدين إلا ما كان سهل المرام، بل يرجع انقسام الأمة وتشتتها المذهبي إلى سببين: الأول، فتح مجال السؤال في العلم في كل المجالات، والمسألة الثانية متمثلة في فتح كل مجالات العلم أمام العامة، ويتخذ نتيجة لذلك هذا التشتت ذريعة من بين الذرائع لمنع النظر فيما لا يفيد العمل الشرعي.

بعد ذلك، يقدم أسباباً لأجلها يرفض المنطق والحد في التعريف، نظراً لتعذر تحصيل هذه الحدود بالشروط التي وضعها المنطقة والفلاسفة أنفسهم، فهي متعذرة عليهم أيضاً. حيث يقول: «وأيضاً فإن هذا تسور على طلب معرفة ماهيات الأشياء، وقد اعترف أصحابه بصعوبته، بل قد نقل بعضهم أنه عندهم متعذر، وأنهم أوجبوا أن لا يعرف شيء من الأشياء على حقيقته، إذ الجواهر لها فصول مجهولة، والجواهر عرفت بأمور سلبية»²²، هكذا، يخصص هذه المقدمة لتقديم مختلف الحجج على رفض استعمال الآليات المنطقية من حد وتعريف، موجهاً نقداً يمكن اعتباره ليس جديداً، لكنه يصب في سياق النزعة البيانية لعلوم الأصول.

دائماً في سياق هذه المقدمة السادسة، يقرر بوضوح أن العلم المعتبر شرعاً هو العلم الذي تقرّر مع الصحابة الأولين، وأنه لا مدخل لنا إلى ما استجد من العلوم على اعتبار أنه لا حاجة لنا بها. دليله على ذلك، أن مطلوب العلم هو العمل. بمعنى أن الشاطبي يرفض كل العلوم النظرية، بل ربما حتى التجربة على اعتبار أن العمل المقصود هو العمل الشرعي²³.

المحصلة في هذا النقاش الممتد من المقدمة السادسة إلى المقدمة الثامنة، هي دعوى الشاطبي إلى الاقتصار على العلم الشرعي دون غيره، ومقصوده منه كما بينا هو العمل، من ثمة يورد شواهد كثيرة من المرويات عن عدم استحباب السؤال، والعلم فيما لا يفيد الغايات الشرعية. كل هذا مقابل دعوى ابن رشد إلى طلب العلم بخصوص كل الموجودات، وأن المطلوب هو أتم أنواع المعرفة، لأن بها تتم أحسن معرفة بالصانع.

وفي الأخير، يصل الشاطبي إلى نتيجة أن العلم مجرد وسيلة، حيث يقول: «أما العلم فإنه وسيلة، وأعلى ذلك العلم بالله، ولا تصح به فضيلة لصاحبه حتى يصدق بمقتضاه، وهو الإيمان بالله»²⁴. إلى هنا أتساءل: أليست هذه صيغة أخرى لتعريف ابن رشد للفلسفة من خلال فعلها الذي ليس شيئاً أكثر من النظر

22- المرجع السابق نفسه، ص 57- 58

23- المرجع السابق نفسه، ص 63

24- أبو اسحق الشاطبي، الموافقات، ج1، ص 66

في الموجودات من جهة دلالتها على الصانع بغرض معرفة هذا الصانع على أكمل وجه...؟ غير أنه وبدل أن تكون المعرفة غايتها «الوجود بما هو موجود»، تصبح غايتها «التصديق الإيماني»، بالتالي كيف يكون العلم بالله وسيلة؟ ربما هي مطيئة القول بالمعرفة اللدنية ما دام الشاطبي يسير في سياق تأسيس شرعية التصوف نمطاً معرفياً.

بعد ذلك وفي منطلق المقدمة الثامنة يعلن صراحة «أن العلم المعتبر شرعاً هو العلم الباعث على العمل، الذي لا يخلي صاحبه جاريّاً مع هواه كيفما كان، بل هو المقيد لصاحبه بمقتضاه، الحامل له على قوانينه طوعاً أو كرهاً، ومعنى هذه الجملة أن أهل العلم في طلبه وتحصيله على ثلاث مراتب»²⁵، هكذا يرتبهم ابتداءً من الأدنى وهم:

المقلدون الذين لم يحصلوا بعد كماله. من ثمة فالدخول في العمل بمقتضاه من باب الحمل التكليفي. ولا يكتفى بالحمل دون أمر آخر خارج عنه، كالزجر، والوعد والوعيد، والتعزير، والحد وغيرها...، وهذه بيئة الصحة من التجربة المعيشة.

أمّا المرتبة الثانية فهم الواقفون منه على براهينه متجاوزين حضيض التقليد، وذلك حسبما أعطاه شاهد النقل، غير أنه يصدقه العقل تصديقاً، إلا أنه منسوب إلى العقل لا إلى النفس، بمعنى لم يصّر بمثابة الوصف الثابت للإنسان. وتختلف هذه المرتبة عن الأخرى في أشياء عديدة منها، عدم الاحتياج إلى الزجر والحد بل يفتقرون إلى محاسن العادات ومطالبات المراتب التي بلغوها بما يليق. وهي أيضاً مرتبة تبيينها التجربة.

المرتبة الثالثة، وهم الذين صار لهم العلم مرتبة ذاتية أي وصفاً ذاتياً، وهي بمثابة الأمور البديهية من المعقولات الأولى، ولا ينظر إلى طريق حصولها لأن ذلك لا يحتاج إليه²⁶، «فهؤلاء لا يخليهم العلم وأهواءهم إذا تبين لهم الحق، بل يرجعون إليها رجوعهم إلى دواعيهم البشرية، وأوصافهم الخلقية».

إنّ هذا الترتيب الثلاثي الذي يقسم فيه الشاطبي مراتب تصديق الناس وتلقيهم لرسالة الشرع، هي نفسها تلك التي حددها ابن رشد في كتاب فصل المقال، حيث رتب الناس ثلاث مراتب: فمنهم من يقبل الشرع بالأقوال الخطابية، وهم عامة الناس وجمهورهم، حيث تستعمل الخطابة بما فيها من طي للمقدمات، والتي توافق مقبول الناس من أقاويل شعرية ترغيبية. ومنهم في المرتبة الثانية من يقبل بها مع استخدام المقدمات النقلية مدعومة بالمبادئ العقلية، وهم الفقهاء والمتكلمون، وهؤلاء يصحّ معهم الجدل بما أنّ

25- المرجع نفسه، ص 69

26- بهذا التحديد ينفصل عن المنظور الفلسفي القائل بالمرتبة البرهانية، ليقول بدلاً عنه بالمرتبة العرفانية...، وهي المرتبة التي لا يشترط فيها معرفة وتحديد الطريق الموصلة للعلم.

مقدماته مشهورة، ثم في المرتبة الثالثة من يتحصل لديهم التصديق بالأقويل البرهانيّة اليقينيّة، وهم في أعلى مراتب التصديق²⁷.

إنَّ الاختلاف البياني واللغوي في الصيغة التي يقدّم بها الشاطبي ترتيبه هذا، تحيل على الرؤية الرشدية، الأمر الذي لا يعفينا من القول إنَّ الفرق بين التقسيمين لا يمكن أن يجعلنا نغفل أنَّه تقسيم مسبوق إليه، غير أنَّ هدفه وغايته بيّنة واضحة، وهي استبدال أهل البرهان بأهل العرفان، وهو استبدال له مدلوله الكبير عند الشاطبي، ثم إنَّه في تعريفه لأهل العرفان هؤلاء يصفهم بما يمكن أن يوصف به الحكماء في كفايات تحقيق العلم عبر مقدمات أولى يقينية تقع من الذات موقع المعقولات الذاتية الأولى.

بعد ذلك، يعتمد الشاطبي إلى تقديم ترتيب للعلم حسب مضمونه هذه المرأة، مميزاً فيه بين مراتب ثلاث:

أ - ما كان من صلب العلم، ب - ما كان من ملحه لا من صلبه، ج - ما كان لا من صلبه ولا من ملحه.

حيث يعرف ما هو من صلب العلم كالاتي: «القسم الأول هو الأصل والمعتمد، والذي عليه مدار الطلب، وإليه تنتهي مقاصد الراسخين، وذلك ما كان قطعياً أو راجعاً إلى أصل قطعي. والشرعية المباركة المحمدية منزلة على هذا الوجه. ولذلك كانت محفوظة في أصولها وفروعها، كما قال تعالى: (إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون) (سورة الحجر، الآية 9). لأنها ترجع إلى حفظ المقاصد التي بها يكون صلاح الدارين: وهي الضروريات، والحاجيات، والتحسينات، وما هو مكمل لها ومتمم لأطرافها، وهي أصول الشريعة، وقد قام البرهان القطعي على اعتبارها، وسائر الفروع مستندة إليها. فلا إشكال في أنها علم أصل، راسخ الأساس، ثابت الأركان»²⁸. وقياساً على هذا يمكننا القول إن ما كان من ملح العلم، ما ليس قطعياً بل هو ظني...، أمّا الثالث، أي الذي ليس لا من صلب العلم ولا من ملحه، فهو ما لم يوجد له سند في الأصول لا القطعية ولا الظنية. ثم كيف يكون قد قام عليها البرهان في حين أنه بين من قبل أن طريق بلوغها هو الاستقرار؟

في الجهة المقابلة نجد ابن رشد يصنف العلم تصنيفاً مختلفاً جداً، حيث نتلمس ومنذ الفقرة الأولى في «الضروري..» ملامح التعارض القائم بينه وبين الشاطبي، إذ يصنف ابن رشد العلم ثلاثة أصناف: أ - معرفة غايتها الاعتقاد الحاصل في النفس فقط، وهي المتمثلة في أصول الدين، علم الكلام عموماً، ب - ومعرفة غايتها العمل نموذجها الفقه وأصول الفقه، ج - معرفة تعطي العلم بالقوانين والأحوال التي يتسدد بها الذهن، معتبراً إياها ضرورية للذهن ضرورة البركار والمسطرة للحس لمن لا يأمن الوقوع في الغلط دونهما²⁹.

27- أبو الوليد بن رشد، فصل المقال (مرجع مذکور)، ص 96

28- أبو إسحق الشاطبي، الموافقات، ج 1، ص 77

29- أبو الوليد بن رشد، الضروري في أصول الفقه، ص ص 34 - 35

وهو تصنيف يساير فيه بشكل ما نصّ المستصفي للغزالي. وهو تصنيف يمكن عدّه مقدمة مختصرة لنظرية في المعرفة وتصنيفها.

الموقف من الفلسفة، المنظور ومشروع الإصلاح الرشدي:

كما أشرنا سابقاً، فإنّ موقف الشاطبي من الفلسفة هو الرّفض تحت ذرائع متعدّدة، وسوف نتوقف في هذه الفقرة للنظر في هذا الموقف، لنرى أسسه التصوريّة، ثم لبيان كيف يتعامل الشاطبي مع بعض الآليات والقضايا الفلسفيّة ضمن مؤلفه الموافقات³⁰.

إنكار الفلسفة

في المقدّمة الخامسة يقول:

«فإنّ عامّة المشتغلين بالعلوم التي لا تتعلق بها ثمرة تكليفيّة، تدخل عليهم الفتنة والخروج عن الصراط المستقيم»، .. إلى أن يقول: «ومنها أنّ تتبع النظر في كلّ شيء وتطلب علمه هو من شأن الفلاسفة الذين يتبرأ المسلمون منهم، ولم يكونوا كذلك إلا بتعلقهم بما يخالف السنّة. فاتباعهم في نحلة هذا شأنها خطأ عظيم، وانحراف عن الجادّة»³¹.

إضافة إلى حجّتي العسر على الأفهام والتلقي، وحجّة عدم دعوتها لقيم العمل، أي بما أنّ الفلسفة معرفة نظريّة بامتياز، يضيف حجّة أخرى، لا يبين مقصوده منها، وهي حجّة كون «الأمة أميّة»، ومن هذا الباب لا مجال لتوطين هذه المعرفة المتعذرة فيها، يضيف إلى ذلك حجّة يمكن وسمها بالخطيرة، ألا وهي حجّة أنّ مسار العلم تنازلي، بعبارة أخرى ارتكاسي. حيث يوردها ضمن شرطه الثاني في تلقي العلم، فبعد التلقي المباشر من العلماء يشترط تحرّي كتب المتقدمين، حيث يعتبرهم أقعد به من غيرهم، «فالمأخر لا يبلغ من الرسوخ في علم ما، ما بلغه المتقدم»³².

وهنا يمكننا القول إنّ استحضار لدعوة ابن رشد في فصل المقال إلى ضرورة الاستفادة من الأقدمين بوصفها شرط المعرفة اليقينيّة التامة، إذ يعتبر ابن رشد أنّ مسار العلم تقدّمي مطرد، يستشهد فيه بعلم

30- يقول فريد الأنصاري في مؤلفه، المصطلح الأصولي عند الشاطبي، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط 1، 1431 هـ - 2010 م، مصر، ص 210: "رغم ما تبيّن من مهاجمة أبي إسحاق العنيفة للمنطق، ومنهجيته في التعريف، فإنّه لا يمكن أن ينكر أنّ ثمة تأثيراً لتلك المنهجية على طريقته في التحليل والتعليل عموماً، وكذا طريقته في التعريف خصوصاً".

31- أبو إسحق الشاطبي، الموافقات، ج 1، ص 51

32- أبو إسحق الشاطبي، الموافقات، ج 1، ص 97

اللغة والفقه والأصول»، وهذه صناعة أصول الفقه والفقه نفسها لم يكمل النظر فيها إلا بعد زمن طويل»³³، بوصفها تتقدّم مع توالي الأزمنة، وهو الطرح الذي يرفضه الشاطبي جملة، بالمقابل وبشكل صريح يقول ابن رشد، : «إن ألقينا لمن تقدمنا من الأمم السالفة نظراً في الموجودات واعتباراً لها بما اقتضت شرائط البرهان، أن ننظر فيما قالوه من ذلك وما أثبتوه في كتبهم، فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم ...»³⁴.

وهي مقولة قد تؤدي بنا إلى اعتبار هذا نوعاً من الحتمية التاريخية، والتي تتكرّس في رفض السببية الطبيعية، القول بالكسب، وبالتالي رفض القول بالفعل الطبيعي والإنساني على حد سواء، ثم اعتبار تاريخ العلم انحدارياً تناقصياً³⁵.

وفيهما يردُّ على دعوى ابن رشد أنَّ طلب هذا العلم، أي الفلسفة، فرض كفاية، فيقول: "وعن الثاني إنَّنا لا نسلم ذلك على الإطلاق، وإنَّما الكفاية ردُّ كلِّ فاسد وإبطاله، علم ذلك الفاسد أم جهل، إلاَّ لأنَّه لا بدَّ من علم أنَّه فاسد"³⁶، (ومقصوده بالثاني هنا هو أنَّ هذه الشريعة أميَّة لأُمَّة أميَّة، في حين أنَّ عموم طلب العلم مخصوص عنده، ومطلقه مقيد). من هنا يظهر إصراره على رفض كلِّ ما يمكن أن يشير عن للفلسفة ضمن السياق المعرفي الإسلامي.

نفى السببية

يحضر نقاش السببية هنا من زاويتين: الأولى إنَّ للأحكام تعلقاً ضرورياً بالشرائط المحققة لها، والموانع التي تحول بينها وبين تحققها. ومن زاوية ثانية لأنَّ الأفيصة، أيّاً كان وضعها، مرهونة بوجود العلة، علة الحكم الأصل التي يتمُّ نقلها نحو الفرع. وبين أنَّ العلة، وإن كانت تتباين مفهوماً عن السبب حسب ما يورده الشاطبي نفسه إلا أنَّهما يشترطان معاً نحواً من «اللزوم» والربط بين طرفي القياس بما هو علاقة. لذلك، وتماشياً مع موقفه الكلامي ومنظوره التصوري في رفض الفلسفة، سيقول بنفي السببية.

هكذا، وفيما يتعلق بنفي السببية يقول الشاطبي: «إذ كان واجباً على كل مؤمن أن يعتقد أنَّ الأسباب غير فاعلة بأنفسها، وإنما الفاعل فيها مسببها سبحانه، لكن عاداته في خلقه جارية بمقتضى العوائد المطردة، وقد

33- أبو الوليد بن رشد، فصل المقال (مرجع مذکور)، ص 92

34- أبو الوليد بن رشد، فصل المقال (مرجع مذکور)، ص 93

35* من بين ما يثيره الشاطبي في هذا النقاش حول ملح العلم وما تقتضيه مرتبتها، يصل إلى الحديث عن الباطنية، والغريب في الأمر أنه يقبل المعرفة الصادرة عن المتصوفة إجمالاً، مع التنقيص أنها خاصة لا تعمم، ولا يصرح بها للعامّة، وإنكاره سبيل ذلك عند الباطنية. فما الفرق بين نمط المعرفة هذا ونمط المعرفة ذاك؟

36- أبو إسحق الشاطبي، الموافقات، ج1، ص 52

يخرقها إذا شاء لمن شاء...، فمن حيث كانت عادة، اقتضت الدخول في الأسباب، ومن حيث كانت الأسباب فيها بيد خالق المسببات، اقتضت أن للفاعل أن يفعل بها وبدونها، فقد يغلب على المكلف أحد الطرفين»³⁷.

لا يحتاج إلى بيان أن هذا التصور تصور أشعري بامتياز، التصور الذي يعمل على الجمع بين إلزامات متعدّدة في الآن نفسه، ويعمل على تجاوز إكراهاتها المفهوميّة أيضاً، إكراهات الفعل والإرادة الإنسانيين مقابل الفعل الإلهي، وإكراهات الخلق والكسب...، إلى غير ذلك من مقتضيات النقاش الكلامي الذي ينسحب على نقاشنا الأصولي هنا. بل يذهب به الأمر فيما يتعلق بهذا النقاش إلى حدّ تكفير الفلاسفة فيما ذهبوا إليه من القول إنّ الجرم، الكوكب، يتحرّك بقوة فاعلة فيه.

إنّ النتيجة المتحصل عليها فيما يتعلق بالأحكام يمكن حصرها في الموقف الكلامي الذي يعتبر أن على المكلف تعاطي الأسباب، بينما المسببات متعلقة بالإرادة الإلهيّة وليس له فيها يد. يقدّم على ذلك مجموعة من الحجج والأدلة النصيّة، ثم ينسب هذا المنظور إلى الشريعة استقراء، مشروطاً في هذا السياق عدم التفات المكلف للمسببات، بل عليه الخضوع للأسباب دون سؤال أو تعليل، بل يصل به الحد في حديثه عن هذه العلاقة السببيّة من جهة اللزوم والتلازم بين السبب والمسبّب إلى حد الإقرار بالحتميّة في مصير المكلف، فيستند إلى حديث يفيد معنى أن مصائر الناس معلومة مكانها من الجنة والنار³⁸...، وهذا ما يقحمنا في نقاش متعدّد الأوجه: العدل الإلهي، مكانة خبر الآحاد من المنظومة الأصوليّة،... وغير ذلك من القضايا.

مثال: من بين تناقضات النص إيراده لحديث معناه أن كلّ نفس تقتل يكون فيها إثم لمن سنّ هذا الأمر في البشريّة (أي قابيل)، متناسياً الأصل الذي يفيد أنه لا تزر وازرة وزر أخرى.

ثم يسير في نظره في العلاقة بين السبب والمسبّب إلى حدّ الدعوة إلى نوع من القبول بالقدريّة، بل يصل إلى وصف من يطلب حصول المسبّب عن السبب بالخاضع لدفع من الشيطان، بل من يترك ذلك أرفع درجة.

مقابل هذه الرؤية نجد ابن رشد يقول في مناهج الأدلة: «وينبغي أن تعلم أن من جحد كون الأسباب مؤثرة في مسبباتها أنه قد أبطل الحكمة وأبطل العلم، وذلك أن العلم هو معرفة الأشياء بأسبابها (الفاعلة)، والحكمة هي المعرفة بالأسباب الغائيّة. والقول بإنكار الأسباب جملة قول غريب جداً عن طباع الناس. والقول بنفي الأسباب في الشاهد ليس له سبيل إلى إثبات سبب فاعل في الغائب، لأنّ الحكم على الغائب من ذلك إنّما يكون من قبل الحكم بالشاهد»³⁹. ينتقد في هذا السياق تصوّر الأشعريّة الذين قالوا بالكسب تمييزاً

37- أبو إسحق الشاطبي، الموافقات، ج 2، ص ص 206-207

38- أبو إسحق الشاطبي، الموافقات، ج 2، ص 212

39- أبو الوليد ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط 1، بيروت 1998. ص 193

بين الفعل الإرادي وغير الإرادي، معتبراً أنَّ التمييز الذي يقدمه الأشاعرة شبيه بالتمييز بين رعدة اليد وحركتها، لأنَّه اختلاف في دلالة الألفاظ، وهذا لا ينسحب على الذات.

بناءً عليه، يمكننا الخلوصل إلى أنَّ الشاطبي وبتقيده المذهبي قد تنكَّر لمنهجه الإصلاحية اللغوي، وظلَّ حبيس المقولات الكلامية المجردة، ولم يستطع الانفصال عنها. ممَّا يسمح لنا بالاستنتاج أنَّ مطالبه كانت متداخلة، منها ما هو أصولي ومنها ما هو مذهبي...، ممَّا يعيدنا للنقطة المشار إليها سلفاً، والمأخذ في كونه لم يعلن مبادئه ومقدماته الكلامية، بل جعلها مضمرة. ربَّما لأنَّه كان يعي كونه سوف يعتمد جهازاً مفهوماً من مختلف المذاهب، حسب المتاح وحسب ما تقتضيه ضرورة الوضع.

مفاهيم وتقسيمات مشتركة

تحضر ثنائِيَّةُ الجزء والكل بشكل مكثف عند الشاطبي، حيث نجده يستعملها في محطات متعدّدة، وهي من الآليات المعتمدة فلسفياً، والتي يفترض أنّه يرفضها نظرياً. هكذا نجده يستخدم ثنائِيَّة الكليّة/الجزئيّة في تحديد طبيعة المباح، على اعتبار أنّ الأفعال منظوراً إليها من جهة الجزئي والكلي تختلف أحكامها، كما يستخدمها في النظر في ركن الاجتهاد للنظر في مقاصد الأحكام من جهة ما هي كليّة أو جزئيّة.

فيقول: «إنَّ الإباحة بحسب الكليَّة والجزئيَّة تتجاذبها الأحكام البوافي، فالمباح يكون مباحاً بالجزء مطلوباً بالكلِّ من جهة الندب أو الوجوب؛ ومباحاً بالجزء، منهيّاً عنه بالكلِّ من جهة الكراهة والمنع»⁴⁰. وهو ما يثيره ابن رشد أيضاً في فصل المقال حين يحدّد حكم الشرع في طلب العلم، في الندب الذي يتحوّل منظوراً إليه من زاوية الكلِّ إلى واجب⁴¹.

عند هذا الحد سنتوقف مفصلاً لبيان العلاقة بين الجزئي والكلّي في عملية بناء الحكم، لنبرز أنّ الشاطبي ظلّ يستعمل اللغة الفلسفيّة مع إنكاره لها، بل يستعمل آليات التحليل الفلسفيّة/المنطقيّة.

هكذا، ومن جهة اعتبار الضرورة أو ارتفاعها يحضر هذا النقاش. والمقصود بالكلي هنا القاعدة الأصولية المتحركة في استنباط الحكم، أمّا الجزئي فهو العارض الذي يطرأ ويحتاج منّا بناء حكم له.

ولمّا كان قصد الشريعة المحافظة على المراتب الثلاثة من متعلقات حياة الإنسان: الضروريات، الحاجيات، التحسينات، وعلى حسب مرتبة هذا القصد تتحدّد العلاقة بين القاعدة والجزء، وأيضاً بالنظر إلى

40- أبو إسحق الشاطبي، الموافقات، ج1، ص 130

41- أبو الوليد بن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 4 بيروت 2007 ص 86. كان الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات وحجاً على ذلك، فبين أن ما يدلُّ على الاسم، إمّا واجب بالشرع وإمّا مندوب إليه."

الكليات الخمس، يحضر التساؤل: هل تتعدّد تحديدات العلاقة، وبالتالي طبيعة الحكم المستتبّط بالنظر إلى موقعه من بنية المقاصد؟

جوابه عن ذلك أنّ النظر الشرعي المتعلق بهذه الوجوه مبثوث في الشريعة دون تخصيص، بالتالي كانت الأدلة عامّة مطلقة من «حالاتها»، وهذه الكليات هي «أصول الشريعة»، معتبراً إياها قد تمتّ، أي منتهية كاملة (وهذا مطلق النقاش مع الشاطبي في قضية الاستنباط والقياس، أي المقصود بالقاعدة العقلية).

كما يعتبر أنّ الجزئيات وبوصفها أصولاً للشريعة أيضاً لا تستغني عن كلياتها في استخلاص الأحكام وتوثيقها، لأنّه محال أن تنبني هذه الجزئيات مستقلة مستغنية عن كليّاتها، ممّا يقتضي ضرورة الأخذ بالجزئي معتبراً بكليّته، وبالكليّ معتبراً بجزئيه. ومصدر الكليّ هنا هو الأصول الأربعة: النصّ والسنة والإجماع والقياس (هذا على اعتبار أنّ السنة في مطابقتها للحديث والإجماع والقياس، مصادر «يقينية» للأصول بالمعنى القطعي، بمعنى أنّها ليست مثار نقاش وجدال).

ثم إنّ تلقي العلم بالكليّ يكون باستقراء الجزئيات وعرضها، من ثمة يقول إنّ الكليّ من حيث هو كليّ غير معلوم لنا دون جزئياته، وهو في هذا ينكر إمكان استنباطه عقلاً⁴². ومتى خالف الكليّ الجزئي، مع أنّنا أخذناه منه، فذلك مردّه إلى أنّه لم يتحقق لنا العلم به على التمام، وذلك لإمكان تضمّن ذلك الجزئي لأمر لم يعتبره الناظر في الكليّ، على هذا لا يمكن اعتبار الكليّ دون العودة إلى جزئيه، وعلى هذا نفهم لم لا يستقل النظر في الكليّ عقلاً عن أجزائه، وهذا ما يقصد بـ«الشرعي».

عند هذا الحد نتساءل: هل النقاش هنا، حين نضع في الحسبان القضايا الجزئية غير المستقراة وغير المستحضرة في نظرنا في الكليّ، هل يبقى النظر بهذا الشكل نظراً أصولياً، أم أنّه خرج إلى النظر في النوازل المتغيرة، بمعنى انتقلنا إلى موضوع الفقه؟

ثم إذا ثبتت قاعدة كلية باستقراء، وتبيّن بالنص أنّ هناك جزئياً لا يساير القاعدة، وجب النظر فيهما معاً، لأنّ الشريعة لا تنصّ على إغفال جزئي، وعليه وجب الجمع بينهما، فكيف ذلك؟⁴³ من هنا يطرح سؤال الاستقراء التام، هل يشترط الشاطبي الاستقراء التام لأجل إثبات القاعدة الكلية، أم أنّه ينظر إليه بوصفه متعذراً؟ فهو يقول إنّ الاستقراء قطعي إذا تمّ، وذلك في نقاش من يورد هذه الحجّة دليلاً على عدم جدوى النظر في الجزئي متى ما تمّ استقراء الكليّ، لذلك يمكننا التساؤل عن فائدة اعتبار الجزئي متى ما تمّ القطع بالكليّ، بالتالي فقطعية الكليّ المستقراة ليست ناتجة عن الاستقراء إنّما عن إرادة المستقراة في الاعتبار، لأنّ

42. أبو إسحق الشاطبي، الموافقات، ج 1، ص 8

43. أبو إسحق الشاطبي، الموافقات، ج 1، ص 10

التنصيص على شرط «إذا تمَّ»، معناه الإقرار بلا تمامية الاستقراء، وهنا تتدخل اعتبارات أخرى، اجتماعية وسياسية وسياقية مضمرة عند الناظر، فيستحضرها ليقرّ ما يراه استقراء.

مثالهم في ذلك أنَّ الإنسان حيوان عاقل حصلت استقراء فلا يتصور إنسان إلا كذلك، وأنَّ الكليَّات من حفظ النفس والدين والمال ... وغيرها، لا تقبل مراجعة بالنظر إلى جزئي ما...، لذا كان هذا السؤال قائماً، أم لا مسوغ ولا ضرورة لا اعتبار الجزئي متى ما تمَّ القطع بالكلي؟

جوابه عن المسألة هنا، أنَّ القاعدة الكلية لا تأخذ بالنظر كل الجهات المقصودة بالتشريع، من قبيل حكم القصاص، فيمن قتل بمثقل، والجماعة تقتل فرداً. تتباين هنا هذه الجزئيات وصريح القاعدة الكلية، غير أنَّ الحكم يعتبر الغاية المنشودة من الشارع وليس منطوق القاعدة. السؤال هنا لو صحَّ هذا الكلام الذي نقرُّه هنا بصدد علاقة الكلّي بالجزئي، هل يجوز أن نقول إنَّ النزعة الغالبة على التشريع هنا، أي التوجه النظري في عملية التشريع، هي موافقة مقصود الشريعة وليس منطوق النص، بمعنى أننا أمام نزعة تأويلية تهدف مراد الشارع ولا تنقيد بمنطوق النص؟ إنَّه سؤال محور، يجب تبيانه خصوصاً إذا علمنا أنَّ الشاطبي يرفض أن يكون العقل شارعاً بإطلاق، فكيف يمكن التوفيق في ذلك؟ وما الإكراهات التي يواجهها التشريع في هذا المستوى؟ (إذا كان منطلقنا هو السؤال: كيف يشتغل العقل في مجال التشريع داخل المنظومة التشريعية المقاصدية؟ وإذا كان الشاطبي على غرار كثير من الأصوليين يرفض أن يكون العقل شارعاً، ويرهن فاعلية آلية الاستنباط بالنقيض بالدليل، كما يشترط القياس باستخلاص العلة الشرعية وتحديد مناط الحكم، أي المنصوص عليها شرعاً، فهل منظوره لعملية التشريع في شقها التطبيقي، إصدار الحكم، منظور تفسيري أم منظور تأويلي⁴⁴؟

ختاماً، وفي التدليل على علاقة الكلّي بالجزئي يقدّم مثال الفلاسفة في تشبيههم الحكيم والشارع بالطبيب، لأنّ فعل الطبيب قائم على استقراء الأعراض بما هي أجزاء، ومنها يستخلص الكلّي بما هو علة، وأساس هذا الاستقراء والتشخيص هو «الترجيح»، بمعنى تدخل إرادة المستقرئ في الاستنتاج والاستنباط، من هنا ننساءل أليست آلية الترجيح المعتمدة هنا توازن الأشياء هي نفسها المعتمدة على مستوى دلالة النص بما هو مصدر الدليل، أي علاقة «المقول بتقديم وتأخير»، مع تحديد العوارض واللوازم لكن باعتماد جهاز مفاهيمي مختلف؟

44- أبو إسحق الشاطبي، الموافقات، ج 1، ص ص 11 - 12

على سبيل الختم:

خلاصة القول من كلِّ هذا أنَّ النقاش الدائر بين الشاطبي والفلاسفة، ممثليْن في ابن رشد والغزالي، نقاش مداره «نظريَّة المعرفة» وليس فقط علم الأصول بما هو علم جزئي، وذلك لإدراك الشاطبي أنَّ مدخل علم الأصول مفتاح موقع كلِّ العلوم الأخرى، من فقه ولغة وحديث وتفسير وغيرها، أو بما هو مصبُّها وملتها جميعها...، بالتالي فإنَّ بنية المعرفة في الفضاء المعرفي الإسلامي رهينة موقع علم الأصول⁴⁵، لذلك يمكننا المجازفة بالقول إنَّ مشروع الإصلاح الحقيقي للشاطبي ليس مشروعاً تربوياً عقدياً بهذا المعنى، ولا مشروعاً إصلاحياً أصولياً، بل هو مشروع إبستمولوجي، غير أنَّ سياقه التاريخي الذي حكمه ومكنته النظرية لم تسعفه في تئمينه.

45. "صحيح أنَّ علم الأصول لا يقتصر عند المذاهب الأربعة التي اشتغلت به، أعني الشافعية والحنفية والمالكية والحنبلية، على المنطق البحث للشرع، بل هو يشتمل كذلك على فلسفة شرعية وأخلاقية مستوفاة"، عادل فاخوري، الرسالة الرمزية في أصول الفقه، دار الطليعة ببيروت، ط 2 غشت 1990، ص 7

لائحة المصادر المعتمدة

- أبو اسحق الشاطبي، الموافقات، أربعة أجزاء، المكتبة التجارية الكبرى - مصر. (نسخة إلكترونية دون تاريخ).
- أبو الوليد بن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، مدخل محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 4، أبريل 2007.
- أبو الوليد بن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، بيروت 1998.
- أبو الوليد بن رشد، الضروري في أصول الفقه، أو مختصر المستصفي، تقديم وتحقيق: جمال الدين العلوي، تصدير: محمد علال السي ناصر، دار الغرب الإسلامي، ط 1، 1994م.
- أبو حامد الغزالي، المستصفي من علم الأصول، مؤسسة الرسالة، بيروت ط 1، 1314 هـ 1997م.

لائحة المراجع

- فريد الأنصاري في مؤلفه، المصطلح الأصولي عند الشاطبي، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط 1.
- الطاهر بن عاشور في مقاصد الشريعة الإسلامية، دار النفائس، عمان -الأردن، ط 2، 1421 هـ 2001 م.
- عادل فاخوري، الرسالة الرمزية في أصول الفقه، دار الطليعة، بيروت، ط 2 غشت 1990.
- عبد المجيد الصغير، تجليات الفكر المغربي: دراسات ومراجعات نقدية في تاريخ الفلسفة والتصوُّف بالمغرب، المدارس، الدار البيضاء، 2000.

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكادال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com