الاستقراء عند الشاطبي

ومنهجُ النَّظر في مُدوَّناتنا الأُصُوليَّة*

إبراهيم محمد زين**

مقدمة

لقد لقي الاستقراء عناية فائقة من قِبَل الباحثين في مجال الفقه المقصدي وانعكس ذلك بصورة إيجابية في عدد من الدراسات العلمية التي خصَّصت لاستقصاء هذا البعد في مجال التقصيد.[1] ولعل الارتباط بين الاستقراء بوصفه منهجا في النَّظر وبين المقاصد والكليات الشَّرعيَّة يرجع إلى طبيعته العملية، وكذلك للدعوى العريضة التي أطلقها شيخ المقاصد الإمام الشَّاطبي قائلا في وصف منهجه في بناء كتاب الموافقات "معتمدا على الاستقراءات الكُلِّيَّة غير مقتصر على الأفراد الجزئية."[2] وجعل ذلك المنهج ميزة أساسية لكتابه، ويبدو أَنَّ الشَّاطبي قد أدرك أَنَّ الأقيسة الجزئية عقيمة ولا طائل من ورائها في بناء كليات تنتظم فيها آحاد الأحكام

---

* لم يكن لهذا المقال أن يظهر بصورته النهائية لولا الملاحظات القيمة التي أبداها الأستاذ محمد الطَّاهر الميساوي عند قراءته الناقدة له.

** دكتوراه في الدراسات الإسلامية من جامعة تامبل 1989 ، حاليًا نائب العميد للشؤون الأكاديمية وأستاذ مشارك في كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

1 انظر على سبيل المثال: الصغير، عبد المجيد. الفكر الأُصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، بيروت: دار المنتخب العربي، 1999 ، ص 433-633. العبيدي، حماديز الشَّاطبي ومقاصده، بيروت: دار قتيبة، 1992 ، ص 139-147. الريسوني، أحمد. نظرية المقاصد عند الإمام الشَّاطبي، الرياض: الدار العالمية للفكر الإسلامي، 1992 ، ص 283-289. صوالحي، يونس. "الاستقراء في مناهج النَّظر الإسلامي: نموذج الشَّاطبي في الموافقات"، إسلامية المعرفة، العدد الرابع، 1996، ص 56-91. انظر كذلك في اللغة الإنجليزية:

Hallaq. Wael B.“On Inductive Corroboration, Probability and Certainty in Sunni Legal Thought” in Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam,
Bookfield, Vermont: Ashgata, 1995, IV, pp. 3-31. Safi, Louay: The Foundation of Knowledge, P.J, IIUM, IIIT: 1996, pp.90-94.
Soulhi, Yunus. Imam al-Shatibi’s Induction: From Mere Conjecture to Methodic Status. Unpublished MIRKH thesis. IIUM, 1995.

2 الشَّاطبي، أبو إسحاق إبراهيم. الموافقات في أصول الشَّريعة، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.، ج 1، ص 16.

المتشعبة. فإن كان الأمر كذلك فإن قراءة مفهوم الاستقراء عند الشَّاطبي لا بُدَّ وأن ترتبط بفهم مشروع الشَّاطبي الفكري، ويتأول مفهوم الاستقراء من خلال ذلك الفهم، وألا ينظر للاستقراء عند الشَّاطبي بمعزل عن التراكم العلمي الذي حدث قبل الشَّاطبي أو الاستدراكات التي تمت من بعده لإثبات المقاصد عن طريق الاستقراء.

ولأهمية الأطروحة التي ذكرها الدكتور نعمان جغيم[3] في مقاله عن الاستقراء عند الشَّاطبي، ولحاجتنا لاستجلاء بعض الغموض الذي اكتنف منهج السرد عنده لبيان موقف الشَّاطبي في هذا الصدد يحاول هذا البحث الإجابة عن الأسئلة الآتية:

1. ما قيمة إعادة قراءة الشَّاطبي وفقا لمن سبقوه؟
2. ما معنى التركيز على مسائل القطع والظن واليقين والعموم والاطراد والكُلِّيَّة عند الشَّاطبي؟
3. لماذا لجأ الشَّاطبي إلى الاستقراء في إثبات كليات الشَّريعة؟
4. ما علاقة التَّواتُر بالاستقراء عند الشَّاطبي؟
5. ما السبل التي اتخذها ابن عاشور –من بعد الشَّاطبي– لتكييف الاستقراء حتى يبلغ اليقين؟
6. ما موقع الاستقراء من الاستدلال المرسل عند الشَّاطبي وابن عاشور؟

وقد ركَّز الدكتور جغيم في مقاله على بيان الاستقراء عند الشَّاطبي في كتاب الموافقات وسعى إلى ربط مقولات الشَّاطبي بالغزالي وبيان كيفية نظر الغزالي لموضوع الاستقراء في كتابيه المستصفى ومعيار العلم، والتأكيد على وعي الشَّاطبي بضرورة تصفية الاستقراء –الذي تلبّس بالمنطق الأرسطي– من أسسه الفلسفية المخالفة للإسلام.

---

[3] جغيم، نعمان. "الاستقراء عند الإمام الشَّاطبي"، التجديد، ع 7، فبراير 2000 .كذلك انظر: جغيم، نعمان. مسالك الكشف عن مقاصد الشارع: دراسة تطبيقية في النصوص الشَّرعية، رسالة دكتوراه مقدمة إلى الجامعة الإسلامة العالمية ماليزيا، 2000.

وقد عمل الشَّاطبي –حسب رأي الدكتور جغيم– على بيان مشروعية استخدام الاستقراء بمعناه الجديد، والذي ربطه بمفهوم التَّواتُر، وبيّن الترابط بين الاستقراء المعنوي والتَّواتُر المعنوي، وكيفية استدلال الشَّاطبي على الاستقراء بمنهج مسلم به في دائرة العلوم الشَّرعيَّة وهو التَّواتُر، ثُمَّ بيَّن الكيفية التي أصَّل بها الشَّاطبي الاستقراء في مجال العلوم الشَّرعيَّة، وجعل كل كتابه —الموافقات– قائما في الأصل على الاستقراء. ومن ثَمَّ يرى الباحث أَنَّ الشَّاطبي قد حلّ "إشكال الاستقراء الناقص" وارتفع بالاستقراء –على وجه العموم– كمنهج كان مجال عمله الظنيات إلى كونه منهجا أدخل في مجال القطعيات، ثُمَّ أخيرا عضد مقالته بذكر نماذج من مجالات استخدام الشَّاطبي للاستقراء في كتاب الموافقات بما يلي:

أولا :الاستقراء بين الغزالي والشَّاطبي

لا شك في أَنَّ الشَّاطبي قد قرأ المستصفى مرات عديدة، وقد علق في ذهنه مصطلح الغزالي، وصار سهلا عليه استرجاعه. ويبدو كذلك أَنَّ الشاطبي قد راعته الطريقة التي نظّم بها الغزالي نظريتي الحدّ والبرهان، والكيفية التي رتب بها مدارك العقول ومراتب اليقين. وغني عن البيان ذكر الحضور الطاغي لمقولات الغزالي في كتاب الموافقات. لكن ذلك لا ينفي عنصر الجدة والابتكار عند الشاطبي الذي جعل كتاب المقاصد في محل طرق الاستثمار الأخرى بدلا عن نقاش المقاصد في إطار القياس أو حال نقاش بقية طرق الاستثمار الأخرى كما فعل الغزالي، فقد جعلها الشاطبي الأصل الذي يُبنى عليه أمر الاستثمار أو الاستنباط الفقهي. ولعل ذلك يكفي للتدليل على حضور الغزالي في مشروع الشاطبي للتوفيق بين مذهب أبي حنيفة وابن القاسم على المستوى الشكلي العام.

لكن لا بُدَّ من الانتباه إلى حقيقة مهمّة وهي أَنَّ الغزالي قد اتخذ موقفين في النَّظر إلى الاستقراء بوصفه منهجا للنظر وأداة البرهان. ففي المقدِّمة –ومن خلال بيانه لمدارك اليقين– بدا عنده واضحا أَنَّ مسائل الفقهيَّات لا حظّ لها من البراهين اليقينية، "فهذا القدر كاف في المقدمات التي منها ينتظم البرهان، فالمستفاد من المدارك الخمسة بعد الاحتراز من مواقع الغلط فيها يصلح لصناعة البرهان." وهذه ليس من بينها قضايا الفقهيَّات. ثُمَّ يقول الغزالي: "والمشهورات تصلح للفقهيات الظنية والأقيسة الجدلية، ولا تصلح لإفادة اليقين

البتة."[4] فمدارك اليقين الخمسة حصرها الغزالي في الأوليات والمشاهدات الباطنة والمحسوسات الظاهرة والتجريبيات والمتواترات، ورأى أَنَّها آخر مراتب اليقين، وأَنَّ بها ميزة وهي أَنَّه رغم أَنَّها من أمور ما وراء المحسوس إلا أَنَّها بتكرار سماع خبرها تتأتى لحظة "ينقلب فيها الظن علما ولا يشعر بوقته."[5]

وحينما يأتي الغزالي إلى الاستقراء وطريقة نظم البرهان فيه يؤكد بأن "الاستقراء إذا كان تاما رجع إلى النظم الأول وصلح للقطعيات، وإن لم يكن تاما لم يصلح إلا للفقهيات"، وعلل الغزالي ذلك بقوله "لأنه مهما وجد الأكثر على نمط غلب على الظن أَنَّ الآخر كذلك."[6] وعلى ذلك فإن صياغة إحدى مقدمات البراهين المعتمدة على الاستقراء الناقص يجعل البرهان غير مبلّغ لليقين، وليس من باب القطعيات، وطالما أَنَّه لا حاجة للناس في مجال الفقهيَّات للقطع واليقين لأن الغالب على قضاياها إفادة العمل لا العلم، وهي منبنية على أخبار الآحاد وعلى الأقيسة المبنية على مقدمات مشهورة، ولذلك فهي ليست من باب القطعيات ولا من مدارك اليقين الخمسة. وعليه فإن البرهان في فن الفقهيَّات هذا سبيله وتلك غايته، والاستقراء المستخدم فيه هو استقراء ناقص لا يبلغ اليقين.

لكن في معرض إثبات الغزالي لكون التَّواتُر يفيد العلم تطرّق إلى أمر أدخل في دائرة النَّظر إلى صلة الاستقراء بالتَّواتُر، وهي مسألة القرائن وتعاضدها مع الخبر لإفادة اليقين والعلم.

لقد ذكر الغزالي[7] شروطا أربعة يجب توفرها في الخبر حتى يكون متواترا وهي: أولا: أن يخبروا عن علم لا عن ظن، وثانيا: أن يكون ذلك العلم ضروريا ومستندا إلى محسوس، وثالثا: أن يستوي طرفاه وواسطته في الصفتين السابقتين، وكذلك في كمال العدد، أما الشرط الرابع فمتعلق بموضوع كمال العدد.

الأمر الآخر هو أَنَّ الغزالي قد خالف القاضي الباقلاني في مسألة إمكانية تعاضد القرينة مع الخبر لتفيد العلم، فقد ذهب الغزالي إلى القول "فلا يبعد أن تنضم القرائن إلى الأخبار فيقوم بعض القرائن مقام

---

4 الغزالي، أبو حامد. المستصفى من علم الأُصول، القاهرة: المطبعة الأميرية ببولاق، 1322 هـ، ج 1، ص49.

5 المرجع السابق، ج1، ص49.

6 المرجع السابق، ج1، ص52.

7 المرجع السابق، ج1، ص134.

بعض العدد من المخبرين، ولا ينكشف هذا إلاَّ بمعرفة معنى القرائن وكيفية دلالتها".[8] وقد أعطى أمثلة لتوضيح هذا الأمر في كيفية معرفتنا بأمور تتعلق بالحب والبغض أَو الغضب والخجل، ورأى أَنَّ تكاتف القرائن في هذه الأمور وكثرة دلالتها على الأمر تفيد في جملتها العلم، وبيّن أَنَّنا لا نحكم على الخجل بمجرد حمرة الوجه، ولكن حمرة الوجه واحدة من تلك الدلالات.

ثُمَّ جاء الغزالي بمثال الصبي إذا شهدناه يرتضع الثدي مرة بعد أخرى، فإنه يحصل لنا علم قطعي بوصول اللبن إلى جوفه وإن لم نشاهد اللبن في الثدي ولا عند خروجه.

يبدو واضحا أَنَّ الغزالي بعد تحليله الضافي لمسألة التَّواتُر وجد صلة قوية بين الأخبار والقرائن، وأَنَّ الاكتفاء بالأخبار –فقط– كما رأى القاضي وعدم الأخذ بالأخبار والقرائن إن كانت الأخبار لم تبلغ درجة العدد الكامل أمرا لم يجد الغزالي ما يبرره، ولذلك نجده يعدِّل موقفه السابق في شأن النَّظر في مدارك اليقين الخمسة التي بيَّنها في المقدِّمة.

هل من الممكن القول بأن الغزالي في نقاشه لقضية العدد الكامل قد انتبه إلى أهمية النَّظر إلى مسألة القرائن وإعطائها موقعا في شأن النَّظر إلى مرتبة التَّواتُر أم أَنَّ الأمر أوسع من ذلك، وأَنَّ التعديل الذي أحدثه الغزالي في مراتب اليقين يشمل كذلك إعادة النَّظر في شأن الاستقراء؟ ويبدو واضحا أَنَّ الأمثلة التي يستخدمها الغزالي للتدليل على أَنَّ التَّواتُر يبلغ اليقين هي وجود مكة أَو وجود الشافعي أَو وجود أبي حنيفة، وكلها كما بيّن من الأمور المحسوسة التي تنطبق عليها بقية الشروط الأخرى. لكننا إذا نظرنا إلى الأمثلة التي تتضافر الأخبار فيها مع القرائن نلاحظ أَنَّها تتعلق بقضايا معنوية مثل الحب والبغض والخجل أَو من باب المحسوسات الظاهرة مثل شبع الصبي، أَو خبر الموت الذي ينقله لنا العدد الناقص، لكنه حفته قرائن قوية عضدت منه حتى رفعته إلى مرتبة اليقين.

إذا كان معنى التَّواتُر الذي هو من باب مدارك اليقين قد اشترط فيه أن يكون خبره عن أمر محسوس، فدخول القرائن وتعاضدها مع الأخبار والأمثلة التي ذكرها الغزالي قد جعل الأمر أكثر تعقيدا، ويبدو واضحا أَنَّ التعويل على شرط أن يكون الخبر من باب المحسوسات –فقط– أمر يضطرنا إلى إعادة تعريف هذه

---

[8] المرجع السابق، ج1، ص135.

المحسوسات حتى تدخل فيها أشياء يبدو لأول وهلة أَنَّها ليست كذلك. فالقرائن إنَّما هي حكم على أمر مشاهد، وقد يختلف الناس في تقدير ذلك الحكم، وهي كذلك تحتاج منَّا إلى إعمال النَّظر لفهم موقعها من الحدث أَو الخبر، وهي في أحسن الأحوال ليست أمرا معطى بصورة مباشرة. من ثَمَّ يبدو واضحا أَنَّنا إزاء تكييف جديد لمسألة التَّواتُر حينما تدخل عليها القرائن.

والأهم من ذلك كله أَنَّ هذه المرتبة السادسة تحتاج منَّا إلى إعادة النَّظر في الاستقراء الناقص، أَو على الأقل القول بأنه ليس بالضرورة استغراق كل المفردات حتى نستطيع القطع ونبلغ اليقين. فإن كان من الممكن القول بأن تضافر الأخبار مع القرائن يؤدي إلى اليقين فما الذي يمنع أن يحدث ذات الشيء في الاستقراء الناقص إذا حفته جملة من القرائن، حيث إنَّ كمال العدد وحده في التَّواتُر يبلغ اليقين كما هو الحال في المرتبة الخامسة من مدارك العقول.

ولكن حينما أضاف الغزالي مرتبة سادسة إلى تلك المدارك واقترح أن تعامل مثل التَّواتُر صار من الممكن إعادة النَّظر في شأن الاستقراء الناقص وإلحاق ذات القسمة به، وعليه يمكننا التفريق في الاستقراء الناقص بين نوعين: نوع ناقص لم تحفه القرائن، ونوع آخر حفته القرائن حتى ارتفعت به إلى مصاف اليقين. فإن صح هذا الاستدلال فإننا أمام طريق جديد في النَّظر إلى الاستقراء، وإلى ربط الاستقراء بالتَّواتُر ومحاولة الاحتجاج له بذات المنطق.

لا شك في أَنَّ الغزالي في محاولته للاحتجاج لأهمية القرائن في فهم التَّواتُر ومخالفته الصريحة للقاضي الباقلاني في هذا الشأن كان قد خطا خطوة حاسمة في قضية ربط الاستقراء بالتَّواتُر، وقد توسع أكثر حينما عدّ هذا النوع من التَّواتُر مدركا سادسا من مدارك العقول التي تبلغ اليقين. ولعلَّ في مخططه الأوليّ في المقدِّمة –والتي هي محاولة لتوطين المنطق الأرسطي في علم أصول الفقه– لم يلتفت إلى صلة القرائن بالتَّواتُر، ولكنه وجد ضرورة اعتماد هذا النوع من البرهان لفائدته الجمة –فيما بعد– في الاحتجاج لأمر في غاية الأهمية وهو ربط المصالح المرسلة بمقاصد الشرع، ومحاولة حصر رتب المصالح ومقاصد الشارع في الضرورات والحاجيات والتحسينيات، وبيان النظام الذي ينتظمها، والتكملات التي تندرج فيها كل رتبة منها إلى أن تصل إلى التي تليها في نظام محكم يعين المجتهد في حال الترجيح بين المصالح.

ولعل المثال الذي ضربه الغزالي لبيان مقصوده يبيّن لنا كيف استفاد من المدرك السادس في الاحتجاج لإيضاح قضية جوهرية في الاحتجاج الأُصُولي، وهي مسألة مقاصد الشرع، ولقيمة المثال وصدق دلالته على المعنى الذي ذهب إليه الغزالي أرى أن أقوم بذكره كما هو دون تصرف، يقول: "أمَّا الواقع في رتبة الضرورات فلا بُدَّ أن يؤدي إليه اجتهاد مجتهد وإن لم يشهد له أصل معين." ثُمَّ يضرب الغزالي المثل لذلك بقوله: "ومثاله أَنَّ الكفار إذا تترسوا بجماعة من أسارى المسلمين، فلو كففنا عنهم لصدمونا وغلبوا على دار الإسلام وقتلوا كافة المسلمين، ولو رمينا الترس لقتلنا مسلما معصوما لم يذنب ذنبا، وهذا لا عهد به في الشرع، ولو كففنا لسلطنا الكفار على جميع المسلمين فيقتلونهم، ثُمَّ يقتلون الأسرى أيضا، فيجوز أن يقول قائل هذا الأسير مقتول بكل حال، فحفظ جميع المسلمين أقرب إلى مقصود الشرع، لأنَّنا نعلم قطعا أَنَّ مقصود الشرع تقليل القتل كما يقصد حسم سبيله عند الإمكان، فإن لم نقدر على الحسم قدرنا على التقليل."[9]

ويعلّق الغزالي على ذلك قائلا: "وكان هذا التفاتا إلى مصلحة علم بالضرورة كونها مقصود الشرع لا بدليل واحد وأصل معين، بل بأدلة خارجة على الحصر." [10] ثُمَّ يبين أَنَّ هذه المصلحة التي لم يشهد لها أصل معين ولكنها ملائمة لقصد الشارع هي كذلك لم تؤخذ بطريق القياس على أصل معين، واشترط الغزالي[11] في اعتبارها ثلاثة أمور هي أن تكون ضرورية وقطعية وكلية.

ثُمَّ وكعادة الأُصُوليين في الاحتجاج ساق جملة من الأمثلة التي يُتوهم فيها أَنَّها تشابه مثال التترس الذي ذكره، ولكن الفقهاء قد حكموا فيها خلاف حكم التترس، وبيَّن الغزالي كيفية تخلف أحد الشروط الثلاثة السابقة في تلك الأمثلة، والذي نود التنبيه عليه في طريقة احتجاج الغزالي لمثال التترس هو قوله "وكون هذه المعاني مقصودة عرفت لا بدليل واحد بل بأدلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنّة وقرائن الأحوال وتفاريق الأمارات تسمى كذلك مصلحة مرسلة."[12]

---

9 المرجع السابق، ج1، ص294-295.

10 المرجع السابق، ج1، ص295.

11 المرجع السابق، ج1، ص296.

12 المرجع السابق، ج1، ص311.

ولا بُدَّ من التنويه على أَنَّ الغزالي رغم أَنَّه قد احتج للمصلحة المرسلة إلاَّ أَنَّه أرادكذلك أن يبيّن موقعها من أصول الشافعية، ورد المصلحة إلى حفظ مقاصد الشرع، "ومقاصد الشرع تعرّف بالكتاب والسُّنَّة والإجماع، فكل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فهم من الكتاب والسُّنَّة والإجماع وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع فهي باطلة مطروحة، ومن صار إليها فقد شرَّع."[13]

وكذلك كان موقفه في ردّ الاستحسان، حينما يعقب على ذلك بقوله "كما أَنَّ من استحسن فقد شرَّع."[14] لكنه كذلك يمضي ليقرر طريقة جديدة في الاحتجاج الأُصُولي: "وكل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي علم كونه مقصودا بالكتاب والسُّنَّة والإجماع فليس خارجا من هذه الأُصُول، لكنه لا يسمى قياسا بل مصلحة مرسلة."[15]

ثُمَّ يعقد الغزالي مقارنة بين القياس والمصلحة المرسلة، ليبيّن أَنَّ القياس قد شهد له أصل معين، لكن المصلحة المرسلة لم تُعرف بدليل واحد بل بأدلة من الكتاب والسُّنَّة وقرائن الأحوال وتفاريق الأمارات تفوق الحصر، ويقرر الغزالي[16] أنه يجب القطع بكونها حجة. ورغم أَنَّ الغزالي يختتم فصل الاستصلاح بقول شديد اللهجة عندما يؤَكِّد "وتبين أَنَّ الاستصلاح ليس أصلا خامسا برأسه، بل من استصلح فقد شرّع، كما أَنَّ من استحسن فقد شرع."[17] إلاَّ أَنَّ الناظر المتمعن في طريقة تحليله للاستصلاح ومناقشته لموضوع المصالح المرسلة وكيفية الاحتجاج بها يجد أَنَّ ربط مقاصد الشارع بالمصلحة وتقسيم المصالح إلى ضروريات وحاجيات وتحسينيات، وبيان موقع المصلحة من نظام الشَّريعة وكيفية توجيه الاجتهاد ليرتكز على ما كان ضروريا وقطعيا وكليا من الأدلة، أقول يجد أَنَّ كل ذلك يبيّن لنا وعي الغزالي التام بأهمية هذه الطريقة في بناء الأُصُول على قاعدة قائمة على المدرك السادس الذي مهد له أثناء نقاشه لموضوع التَّواتُر وارتباط الأخبار بالقرائن. وربما يصح القول بأن النَّزعة الشافعية قد غلبت على الغزالي وهو يصدر ذلك الحكم على الاستصلاح، لكنه كذلك تنبه إلى أهمية الاستدلال المرسل وقوته في الاحتجاج، وحاكميته على القياس فلم يسعه إلا أن يقبله.

---

13 المرجع السابق، ج1، ص310-311.

14 المرجع السابق، ج1، ص310.

15 المرجع السابق، ج1، ص311.

16 المرجع السابق، ج1، ص311.

17 المرجع السابق، ج1، ص315.

نخلص من ذلك كله إلى القول بأن الغزالي قد تفطن إلى طريقة في الاحتجاج الأُصُولي تفضل القياس، وترفع من قيمة الاستقراء الناقص، وهي فوق هذا وذاك قائمة على فهم عميق لمنهج التَّواتُر وكيفية إفضائه إلى اليقين. بالطبع لا يمكن الادعاء بأن الغزالي قد اكتشف هذه الطريقة، أَو أَنَّه لم يسبق إليها، لكن يمكننا القول إنه وبتطور قضايا المنطق ونجاح محاولات توطين المنطق الأرسطي في الثقافة العربية الإسلاميَّة استطاع أبو حامد أن يعبّر عن طرائق لفهم النصوص بصورة يألفها النظام الداخلي لتلك النصوص، وأن يضع في قوالب نظرية ومنطقية طرائق التفكير والتعبير العربية الإسلاميَّة في إطار مقارنات ومقاربات مع المنطق الأرسطي. فالربط الذي قام به الغزالي بين التَّواتُر والاستقراء، ثُمَّ ربطه بين المصلحة ومقصد الشرع على أساس منهج الجمع بين التَّواتُر والاستقراء قد فتح لمجال أصول الفقه طرائق جديدة في الاحتجاج، ومسالك قيمة في البرهان سيأتي الشاطبي من بعد ليبلغ بها نهاياتها المنطقية.

ولا بُدَّ من القول بأن الغزالي كان أضبط من الشَّاطبي في فهم علوم الأوائل، لكن الشَّاطبي كان أكثر وعيا لخطورة الركون إلى تلك العلوم، أَو الادعاء بأن المنطق آلة محايدة يمكن استخدامها بالكيفية التي نريدها، وعليه لا حرج من إدخالها في نسق العلوم الشَّرعيَّة ومحاولة الاستدلال بها في نظم البراهين. يبدو ذلك واضحا بعد قراءة مقدمات الشَّاطبي التي حاول فيها الرد على مقدمة الغزالي في المستصفى. ولعلَّ النقد الذي وجهه الشَّاطبي إلى نظرية الحدِّ ليس جديدا، وإنَّما جزء ليس باليسير منه صار من مسلمات العلوم الشَّرعيَّة في زمان الشَّاطبي، وكذا الحال بالنسبة لنقده لنظرية البرهان.

ولعلَّ الطرافة والجدة في طريقة الشَّاطبي في هذه المقدمات المنهجية تكمن في المقام الأول في بيانه للصلة بين العلم والعمل، وقد جرَّه ذلك للحديث عن كيفية تنظيم العلاقة بين علوم الشَّريعة المختلفة، التي رأى فيها الشَّاطبي أن تنظم على أساس رجوعها إلى أصول الشَّريعة. ويقرر الشَّاطبي ذلك بقوله "لأنَّ نسبة أصول الفقه إلى أصول الشَّريعة كنسبة أصول الدين، وإن تفاوتت في المرتبة، فقد استوت في أَنَّها كليات معتبرة في كل ملَّة."[18] وتتفرع عن أصول الدين أعمال هي للقلب، كما تتفرع عن أصول الفقه أعمال هي للجوارح، ولعلَّ المسوغ لذلك هو أَنَّ العلم الشرعي المطلوب هو ذلك العلم الذي يفضي إلى العمل. وعلى

18 الشَّاطبي، أبو إسحاق. الموافقات، د.ت.، ج 1، ص 20.

ذلك فإن تفرع كلّ من أصول الدين وأصول الفقه عن أصل الشَّريعة، وانتهاء كلّ منهما إلى عمل جعل الشَّاطبي ينظر بجدية في العلاقة بين العلم والعمل في المنظومة الشَّرعيَّة التي يريد أن يتبناها.

ولا شك أَنَّ الشَّاطبي كان مدركاَ لما ذهب إليه الغزالي –من قبل– في ترتيب الصلة بين العلوم الشَّرعيَّة الأساسية، وهي علم أصول الدين وعلم أصول الفقه والفقه. وقد رأى الغزالي أَنَّ الكليات هو علم أصول الدين، الذي يتفرع عنه علم أصول الفقه، وهذا الأخير جزئي إذا ما قورن بعلم أصول الدين، وكلّي إذا ما قورن بالفقه، ويصير الفقه في المرتبة الثالثة لأنَّه جزئي ويتعلق بأفعال المكلفين، ويقع في مجال الظنيات، ولذلك فإنَّ قضايا العلم واليقين تكون حكرا على مجال أصول الدين.

ولعلَّ هذه القسمة[19] تتسق مع ما استقر في التفرقة بين العلم والعمل، فإفادة العلم تعني القطع واليقين، وإفادة العمل تعني الظن أَو الظن الغالب. لكن ما قام به الشَّاطبي في إعادة العلاقة بين هذه العلوم تجاوز موقف الغزالي، وجعل كلا من أصول الدين وأصول الفقه راجعا إلى أصل الشَّريعة، ويتفرع عن كلّ منهما عمل.

ثُمَّ حاول تأصيل العلاقة بين العلم والعمل وفق فهم يتجاوز ثنائية القطع والظن والإعلاء من شأن العلم على حساب العمل، وحاول بيان الارتباط الوظيفي بينهما، وتكاملهما في شخصية العالم الذي وصل إلى مرحلة الرسوخ في العلم، وصار العلم صفة له، كما جاء في قوله تعالى: ﴿والراسخون في العلم﴾ وعلى هذا فقد تحدد العلم الشرعي عند الشَّاطبي بأنه ملجئ للعمل، ولا يتوقع وجوده مجردا دون عمل، وتوسع في جعل العمل شاملا لعمل الجوارح والقلب.[20]

بعد هذه المقدِّمة في بيان الصلة بين الغزالي في المستصفى والشَّاطبي في الموافقات، يبدو واضحا حجم الإنجاز العلمي الذي أحدثه الغزالي في النَّظر إلى الاستقراء، وكيف أَنَّه مهد السبيل للشاطبي للاستفادة من الاستقراء في بناء حجته الأساسية في الموافقات.

---

19 المرجع السابق، ج1، 7.

20 المرجع السابق، ج1، ص48، ج2، ص53.

وعليه فإنَّ ادعاء الدكتور جغيم: "وتظهر أهمية ما قدمه الشَّاطبي في إعادته تكييف الاستقراء ببنائه على أسس جديدة، وإبراز معايير أخرى لتفسيره وتسويغ نتيجته، وذلك من خلال ابتكار ما اصطلح على تسميته "بالاستقراء المعنوي"، ثُمَّ إلحاقه بمبحث التَّواتُر وتفسير نتيجته طبقا لقوانين التَّواتُر المعنوي، مما أعطاه مصداقية كبيرة ليصير أقوى دليل –على الأقل عنده– في إثبات الأُصُول والقواعد الكُلِّيَّة، ثُمَّ بعد ذلك على توظيفه في الاستدلال للقواعد الكُلِّيَّة والمقاصد الشَّرعيَّة"، أقول إنَّ هذا الادعاء بتفرد الشَّاطبي في هذا الصدد، والذي يمثل لبّ أطروحة الدكتور جغيم يبدو واضحا عدم استناده على فهم عميق لمنهج الاستقراء وكيفية تطوره قبل الإمام الشَّاطبي. وأَنَّ أيَّ محاولة تسقط إسهام الإمام الغزالي وتكتفي بترديد القول بأن الإمام الغزالي نقل المنطق الأرسطي كما هو هي محاولة تدلّ على قصر الباع في هذا المضمار، إذا لا بُدَّ من قراءة جهد الإمام الشَّاطبي موصولا بجهد إمام الحرمين الجويني والغزالي، وبقية العلماء في مجال الأُصُول، الذين أشار إليهم الشَّاطبي ونقل عنهم مباشرة في "الموافقات".[21]

ثانيا :العلاقة بين العلم والعمل ومشروع الشَّاطبي الفكري

لقد فطن الإمام الغزالي إلى أهمية ربط الاستقراء بفن الفقهيَّات، بسبب أَنَّه لا يبلغ اليقين، فهو عنده يفيد الظن الراجح، أَو على أحسن الأحوال إذا ربط بمنهج التَّواتُر وحفته القرائن وتفاريق الأمارات يمكن أن ينضاف إلى مدارك العقول، بوصفه مدركا سادسا يبلغ اليقين. ولكنه في الأحوال العادية للاستدلال فهو يفيد الظن الراجح الذي يفيد العمل لا العلم. وعليه ليس صحيحا ما ذهب إليه الدكتور جغيم من أَنَّ الغزالي قد قلل من أهمية الاستقراء منهجا في النَّظر والاستدلال، ورأى ملاءمته لمجال فن الفقهيَّات الذي لا نحتاج فيه إلى اليقين والقطع.

وهذا الأمر نفسه جعل عبارة الشَّاطبي في شأن القطع واليقين عبارة غير منضبطة –كما لا حظ الدكتور جغيم– من أَنَّها مرة قطع عادي، ومرة هي قطع دون قطع، فكأن للإمام الشَّاطبي تكييف لمعنى القطع الذي أراده لهذا الشأن قصرت العبارة عن بيان معناه.

---

21 جغيم، نعمان. "الاستقراء عند الإمام الشَّاطبي"، التجديد، ع 7، فبراير 2000 ، ص 202.

ولا شك أَنَّ الدكتور جغيم قد أخطأ الرمية حين ذكر أَنَّ الإمام الشَّاطبي قد حرر الاستقراء من قيود المنطق الأرسطي وعمل على "تسويغ العمل به في الشرعيات من خلال تحريره من رواسب المنطق الأرسطي، وبالتالي التخلص مما يمكن أن يثار من حساسية في استعماله، بحكم اعتباره عند عدد من العلماء المسلمين موروثا يونانيًّا دخيلا على العلوم الشَّرعيَّة ينبغي اجتنابه لما يمكن أن يترك من آثار سلبية في هذه العلوم"،[22] ذلك أَنَّه من الصعب القول بأن الاستقراء قد تلبَّس بالرواسب اليونانية، أَو بعبارة أدق بالميتافيزيقيا اليونانية، وقد تفطن لهذا الأمر الذين قاموا بانتقاد المنطق الأرسطي من علماء المسلمين، حيث انصب جلّ نقدهم على النَّظرية الحدّ وما انبنى عليها من برهان، وبقي الاستقراء بمنأى عن ذلك الجدل والنقد، ولعلَّ ذلك راجع لطبيعة الاستقراء العملية. وأقل ما يمكن أن توصف به عبارة الدكتور جغيم في هذا الصدد أن فيها من التعميم ما لا يسنده الواقع ولا تاريخ النَّظر في منهج الاستقراء عند علماء المسلمين.

إنَّ مجرد ترديد مقالة الشَّاطبي بأن خاصية كتابه هي أَنَّه قام ببنائه على أساس الاستقراء يدل على ذهول عن إدراك أبعاد المشروع الفكري الذي أنجزه الإمام الشَّاطبي، وهو عين ما وقع فيه الدكتور جغيم حيث وصف عمل الشَّاطبي في شأن الاستقراء بأنه توسيع "لمجال استخدام المنهج الاستقرائي للاستدلال على القواعد العامة والكليات والمقاصد الشَّرعيَّة واقتناص القطعيات من الظنيات، حيث جعله المنهج الأساس الذي بنى عليه كتابه الموافقات، وقد صرَّح بذلك في خطبة الكتاب "لا بُدَّ من القول بأن منهج الاستقراء قد وجد حظا طيبا من الاهتمام عند الإمام الشَّاطبي.[23]

ولكننا كذلك يجب أن نؤكد على أنَّ الإمام الشَّاطبي قد فهم من قراءته للمستصفى أَنَّ السبيل الأوحد في الاحتجاج للمقاصد هو الاستقراء بالكيفية التي بيّنها الإمام الغزالي في الاحتجاج لمقاصد الشَّريعة. وطالما أَنَّ كتاب "الموافقات" قد بُني على أساس اعتبار المقاصد البعد الأوفر أثرا في بناء منظومة اجتهادية جامعة بين مذهبي أبن القاسم وأبي حنيفة، فلا بُدَّ أن يكون للاستقراء حظٌّ من الاهتمام إن لم يكن كل مدار القول المنهجي عليه، أي أَنَّ بيان محورية الاستقراء في القول في المقاصد ليس بالأمر الجديد المبتكر.

---

[22] المرجع السابق، ص204.

[23] المرجع السابق، ص202.

ويبدو واضحا أَنَّ الإمام الشَّاطبي عند كتابته لمقدمة كتابه الموافقات أراد أن يجد المسوغات لطريقته الجديدة في ترتيب علم أصول الفقه، تلك الطريقة التي وصفها أول الأمر بأنها جديدة مبتكرة، ولعلَّه كان أعرف الناس بأنها ليست كذلك، وإنَّما عنصر الجدّة والابتكار فيها هو ليس ما صرّح به، وإنَّما هو ما أفضى إليه مشروعه من محاولة لبيان الصلة بين العلم والعمل، وكيفية صياغة العلاقة بينهما.

وعليه يمكن القول بأن طريقته ليست جديدة كل الجدّة، وإن بدت للشاطبي نفسه حال كتابة مقدمة كتاب الموافقات أَنَّها جملة من التراجم ضمها –فيما بعد– إلى بعضها البعض، وردها إلى أصولها لتعقلها، فانسلكت كلها في الأُصُول الفقهية، وصارت كتابا منحصرا في خمسة أقسام.[24]

ويبدو أَنَّ الشَّاطبي كان يريد أن يؤكد على الجدّة والطرافة فيما فعله، وأن يشدّد القول على أَنَّه اختطّ سبيل العلماء القدماء ولم يأت بجديد. والسؤال الذي يعين على فهم تردد الشَّاطبي بين القول بأنه أتى بأمر جديد، وأَنَّه سار على نهج خطّه العلماء من قبل هو: هل خرجت هذه الاستقراءات الكُلِّيَّة التي استخرجها الشَّاطبي عن تلك المعاني التي أشار إليها العلماء من قبل أم لا؟ وهل منهج بيان مقاصد الكتاب والسُّنَّة يخرج المجتهد من مألوف أدوات الاجتهاد إلى معانٍ جديدة غير مألوفة أَو أَنَّه يكرّر ويؤكّد –من جهة أخرى– ما استقر من معانٍ وقواعد في شأن الاجتهاد؟

إنَّ الإجابة على هذين السؤالين تضع منهج الاستقراء في موضعه الطبيعي من مشروع الشَّاطبي التأصيلي، وبالتالي تعيننا على فهم أبعاد مشروع الشَّاطبي وتأويله تأويلا أكثر اتساقا مع مقولات صاحبه الأساسيَّة. ولعلَّ ذلك هو الفرق بين قراءة مبتسرة تحوم حول غرض الفهم، ومن ثَمَّ التأويل ولا تدركه، وقراءة تغوص في أعماق المشروع الفكري وتستخرج كوامن دُرره.

وأزعم أننا لو أجدنا النَّظر في فهم الصلة بين العلم والعمل، وأدركنا أبعاد ذلك التحليل العميق الذي قدمه الشَّاطبي لهذين المفهومين وصلتهما بالأُصُول الشَّرعيَّة لاستطعنا الغوص في أعماق مشروع الشَّاطبي، ووضعنا أيدينا على موضع الجدّة والابتكار ذلك أَنَّ النَّظر الذي أفضى إليه تحليل الشَّاطبي لمفهومي العلم والعمل عند تأصيله لأصول الشَّريعة والذي أدى إلى ربط منهجي عظيم الفائدة في فهم معاني العلم والعمل،

---

[24] الشَّاطبي، الموافقات، ج 1، ص 16.

ومراتب العلم وأنواعه، ومراتب العلماء في التعبير عن العلم بالعمل، وصفة العلم وكيفية ترجمته إلى عمل، وطرائق التثبت من الأُصُول العلمية، وموقع العمل من تلك الطرائق؛ نقول: ذلك النظر في تحليل العلاقة بين العلم والعمل أسهم بنصيب وافر في حلّ الجانب النفسي لمسألة الاستقراء.

ولا شك أَنَّ قضايا الاستقراء والقطع واليقين والإطراد والكُلِّيَّة تندرج تحت ما فعله الشَّاطبي من إعادة النَّظر في فهم الصلة بين العلم والعمل. فلئن استقر القول قبل الشَّاطبي من أَنَّ مجال الفقهيَّات متصل بالعمل دون العلم، وأَنَّ مجال الاعتقادات هو من باب أخبار العامَّة وعليه يقع الاختلاف فيه، ولا يصح الاختلاف في مجال ما كان من أخبار العامَّة، فهذه القسمة الثنائية التي استقرت أراد الشَّاطبي أن يعيد تكييفها والنَّظر إليها من زاوية جديدة يُعاد فيها تعريف القطع واليقين والعموم والإفراد، وجملة ليست باليسيرة من المفاهيم والمضامين الأُصُولية، كلها كانت قد استقرت على مألوف معان لم تقم على الربط بين العلم والعمل.

فإن صحّت هذه الدعوى –وهي عندي صحيحة– فإنَّ ما أنجزه الشَّاطبي في هذا الشأن ينظر إليه بأنه عمل بالغ الخطورة في ترتيب العلوم الشَّرعيَّة وبيان أصولها وكيفية ربط فروعها بأصولها، وعليه فإنَّ التركيز على الاستقراء وإعطاءَه زخما منهجيا زائدا يجعلنا نخطئ السبيل في فهم أبعاد مشروع الشَّاطبي الفكري الإصلاحي، أَو –كما يقول الشَّاطبي– أسارى "للأسئلة الضعيفة."[25] ولا شك في أَنَّ الأسئلة الضعيفة تقف عند ظاهر الرسوم ولا تتطلع لإدراك باطنه المرقوم.

أحسبُ أَنَّ الإشارات التي تفصح عن مرامي مشروع الشَّاطبي الفكري قد جاءت في خطبة كتاب الموافقات، حيث رأى أَنَّ الشَّريعة الإسلاميَّة تُبَوِّئ حاملها مكانا عليّا "وتدرج النُّبُوَّة بين جنبيه وإن لم يكن نبيا.[26] فهذا الإدراج للنبوة بسبب حمل الشَّريعة بحقها وبلوغ الرسوخ في علمها يُفضي إلى أن يلبس "المتصف بها ملبسا سنيا حتى يكون لله وليّا"،[27] فهذه الولاية توجب علما وعملا. ثُمَّ حينما جاء لوصف أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فيهم: "الذين عرفوا مقاصد الشَّريعة فحصلوها وأسسوا قواعدها وأصلوها، وشفعوا العلم بإصلاح الأعمال، وأشرق في قلوبهم نور الإيمان. فظهرت ينابيع الحكم فيها على اللسان، فهم

---

25 المرجع السابق، ص17.

26 المرجع السابق، ص14.

27 المرجع السابق، ص14.

أهل الإسلام والإيمان والإحسان، وكيف لا وقد كانوا أول من قرع الباب فصاروا خاصة الخاصة ولباب اللباب."[28]

ومرة أخرى يذكرنا إرداف الشَّاطبي العلم بالعمل، كيف أَنَّ بلوغ مرتبة خاصة الخاصة ولباب اللباب رهين بأن صاحبها قد شفع العلم بالعمل، كما حدث للصحابة الذين هم أول من قرع ذلك الباب ليقتدى بهم، ثُمَّ يدخل الشَّاطبي في مناجاة خاصة لذلك الذي يكتب له هذا الكتاب، ويرجو أن ينتفع به، ويرى فيه الشَّاطبي صورة نفسه. فمن أراد أن ينتفع بما جاء في مشروع الشَّاطبي الفكري يرشده الشَّاطبي في هذه المقدِّمة إلى طرائق في الفهم والأخذ حتى يتسنى له النفاذ من ظاهر الرسوم إلى باطن المرقوم، وتلك رحلة ليست بالسهلة الميسورة، ولكن دونها عقبات نفسية وعلمية وعملية، كل واحدة منها تقف حجر عثرة من مواصلة السبيل إلى غايته. والشَّاطبي مثله مثل كل صاحب مشروع فكري رائد يدرك خطورة هذه العقبات والموانع التي تحول دون فهم المراد.

فخطابه المباشر لذلك الباحث عن حقائق أعلى العلوم الذي يشترك معه في الهمّ العلمي خطاب مشبع بمعان لن يفهمها على سبيل الدقة إلاَّ من كابد طوارق ذلك الهمّ العلمي قبيحه وحسنه، فمن تلجلجت هذه الأمور في ذهنه، وسعى لحلّ معضلاتها، وبذل الجهد في النفاذ من الرسوم إلى حقائقها سيفهم مراد الشَّاطبي والمآلات البعيدة لكلامه، وسيدخل في زمرة من أراد لهم الشَّاطبي أن يكونوا روّادا لمشروعه الفكري، ثُمَّ يشجع الشَّاطبي ذلك الباحث ويسدي قائلا: "فقدِّم قدِّم عزمك، فإذا أنت بحولٍ قد وصلت.[29] وَقِفْ وقفة المتخيرين لا وقفة المتحيرين، إلاَّ إذا اشتبهت المطالب ولم يلح وجه المطلوب للطالب، فلا عليك من الإحجام وإن لم يلج الخصوم، فالواقع في حمى المشتبهات هو المخصوم، والواقف دونها هو الراسخ المعصوم."[30] فمعنى الرسوخ هنا يقتضي موقفا فكريا محددا إزاء المشتبهات.

والشَّاطبي يشبع –فيما بعد– مفهوم الرسوخ في العلم بيانا وتفصيلا، ولكنه هنا يورد بعض معالمه الضرورية. ثُمَّ ينتقل في حواره الشخصي هذا إلى الاعتراض الجوهري الذي هو آفة الاعتراضات السقيمة على

---

28 المرجع السابق، ص15.

29 المرجع السابق، ص17.

30 المرجع السابق، ص17.

كل جديد في الفكر الديني عموما يقول: "... فإن عارضك دون هذا الكتاب عارض الإنكار وغرّ الظَّان (أَنَّه شيء ما سمع بمثله).[31] فلا تلتفت إلى الإشكال دون اختبار."[32] ثُمَّ يسرع إلى نفي الابتداع فيما ذهب إليه، وينسب قوله إلى أَنَّه قررته الآيات والأخبار، وهو سبيل السلف الأخيار الذي رسم معالم طريقهم العلماء الأحبار، ولا ينفي إمكانية الخطأ فيما ذهب إليه، ولا ينسب لنفسه العصمة، ولكنه يرى أَنَّ مشروعه الفكري له نسب عريق وأصل عميق في طريقة العلماء الأقفال من قبله، وإن بدا للبعض بسبب بلادة الطبع الجدّة والابتكار أَو قل الابتداع فيما ذهب إليه، بينما هو يدعو حملة العلم لتكملة النقص فيما ذهب إليه، ويرى أَنَّ أقوم الناس في فعل ذلك أولئك الذين عانوا معاناته الفكرية.

لا شك أنَّ الشَّاطبي في حواره مع تلك الشخصية المتوهمة قد بيَّن معالم مشروع فكري إصلاحي يرتبط فيه العلم بالعمل. وهو مشروع جديد قديم يدرك أصالته من سهر الليالي وكابد معاناة الطريق التي كابدها الشَّاطبي نفسه.

بالانتقال إلى مقدمات الموافقات تبدو واضحة محورية الصلة بين العلم والعمل إذا اعتبرنا أَنَّ المقدمات الأولى والثانية والثالثة تسعى لبيان المسلمات المنهجية التي ينطلق منها الإمام الشَّاطبي وطريقته في الاحتجاج الأُصُولي، والتي هي طريقة الإمام الغزالي نفسها في الاحتجاج الأصولي التي أشرنا إليها من قبل، ويؤكد الشَّاطبي "وإنَّما الأدلة المعتبرة هنا المستقرأة من جملة أدلة ظنية تضافرت على معنى واحد حتى أفادت فيه القطع، فإنَّ للاجتماع من القوة ما ليس للافتراق. ولأجله أفاد التَّواتُر القطع."[33] ثُمَّ يردف ذلك بكيفية الاستدلال على وجوب القواعد الخمس كالصلاة والزكاة وغيرهما بقوله "ومن هذا الطريق ثبت وجوب القواعد الخمس... وإلاَّ فلو استدل مستدل على وجوب الصلاة بقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلاَةَ﴾ أَو ما أشبه ذلك لكان في الاستدلال بمجرده نظر من أوجه، لكن حف بذلك من الأدلة الخارجية والأحكام المترتبة ما صار به فرض الصلاة ضروريا في الدين لا يشك فيه إلاَّ شاك في أصل الدين."[34]

---

31 المرجع السابق، ص18.

32 المرجع السابق، ص18.

33 المرجع السابق، ص24.

34 المرجع السابق، ص24-25.

بل إنَّ الشَّاطبي يتوسع أكثر من ذلك حينما يبيّن أَنَّ هذا الطريقة في الاحتجاج الأُصُولي إنَّما تمثل لبّ المنهج الأُصُولي، حيث يقول: "وإذا تأملت أدلة كون الإجماع حجة أَو خبر الواحد أَو القياس حجة فهو راجع إلى هذا المساق، لأنَّ أدلتها مأخوذة من مواضع تكاد تفوق الحصر، وهي مع ذلك مختلفة المساق لا ترجع إلى باب واحد إلاَّ أَنَّها تنتظم المعنى الواحد الذي هو المقصود بالاستدلال عليه."[35]

ويبيّن أساس منهجه في كتابه فيقول: "وإذا تكاثرت على الناظر الأدلة عضد بعضها بعضا فصارت بمجموعها مفيدة للقطع، فكذلك الأمر في مآخذ الأدلة في هذا الكتاب وهي مآخذ الأُصُول."[36] ثُمَّ ينبه الشَّاطبي على أصالة هذا المنهج وذهول بعض المتأخرين عن فهمه، والانحراف عن سبيله. ولعلَّ في ذلك بيانا لأنَّ الطريقة التي أتى بها ذات نسب عريق في طرائق المتقدمين في الاحتجاج الأُصُولي: "إلاَّ أَنَّ المتقدمين من الأُصُوليين ربما تركوا ذكر هذا المعنى والتنبيه عليه، فحصل إغفاله من بعض المتأخرين فاستشكل الاستدلال بالآيات على حدتها وبالأحاديث على انفرادها، إذ لم يأخذها مأخذ الاجتماع فكرَّ عليها بالاعتراض نصا نصا، واستضعف الاستدلال بها على قواعد الأُصُول المراد منها القطع."[37]

أراد الشَّاطبي بهذه المقدمات الثلاث نثر مسلماته القائمة على فهم الصلة بين أصول الشَّريعة وفروعها وموقع العقل من الشرع، وأَنَّ طريقته في الاستدلال تقوم على أساس الاستقراء الذي هو شبيه في منهجه بالتَّواتُر المعنوي. وجعله ذلك يصل إلى نتيجة مفادها أَنَّ الأُصُول مأخوذة من "استقراء مقتضيات الأدلة بإطلاق لا من آحادها على الخصوص."[38]

ثُمَّ ينتقل الشَّاطبي في المقدِّمة الرابعة لتأكيد معنى أنَّ "كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية أَو آداب شرعية، أَو لا تكون عونا في ذلك فوضعها في أصول الفقه عارية."[39] وبذلك يكون قد مهد للقول في صلة العلم بالعمل ووضع مبدءا يتم على أساسه إدخال ما يمت لعلم أصول الفقه

---

35 المرجع السابق، ص25.

36 المرجع السابق، ص25.

37 المرجع السابق، ص25.

38 المرجع السابق، ص26.

39 المرجع السابق، ص29-30.

بصلة، وما لا يجوز إدخاله فيه بأية حال من الأحوال، ليتحدد المعنى الذي أرداه الشَّاطبي بصورة بيّنة لا مرية فيها، حيث يكون مدار القول في المقدِّمة الخامسة هو "كل مسألة لا ينبني عليها عمل فالخوض فيها خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعي، وأعني بالعمل عمل القلب وعمل الجوارح من حيث هو مطلوب شرعا."[40]

وهذه المقدِّمة من أطول المقدمات، وفيها قام بتأسيس النَّظر في صلة العلم بالعمل، ومعنى السؤال الديني، وذمّ الفلسفة، وبيان فساد طريقها في النَّظر، ومن ثَمَّ جعل المقدِّمة السادسة قائمة على أساس أَنَّ الشَّريعة طريقتها في البيان تقريبية تليق بالجمهور، ودحض نظرية الحدّ الأرسطية في التعريف وطريقة الفلاسفة في البرهان، وأكّد على معنى أَنَّ المطالب الشَّرعيَّة –في عامة الأمر– وقتية، فاللائق بها ما كان في الفهم وقتيا.[41]

ثُمَّ جعل مدار القول في المقدِّمة السابعة على أساس "كل علم شرعي فطلب الشارع إنَّما يكون حيث هو وسيلة إلى التعبد به لله تعالى لا من جهة أخرى، فإنَّ ظهر فيه اعتبار جهة أخرى فبالتبع والقصد الثاني لا بالقصد الأول.[42]

ثُمَّ تأتي المقدِّمة الثامنة لبيان مرتبة الرسوخ في العلم، وموقعها من مراتب أهل العلم، وأَنَّ العلم المعتبر هو الملجئ إلى العمل به، وأَنَّ أصحاب مرتبة الرسوخ في العلم حُفظوا بالعلم، وهنا تبدو براعة الشَّاطبي في الاحتجاج لموقفه وفهمه العميق لطبيعة العلم الشرعي، وأَنَّه الحفظ الذي يؤتيه الله عزّ وجلّ لمن بلغ مرتبة الرسوخ في العلم وصار يقتدى به ضمانا لصدق وصحة ذلك العلم القائم على الاستقراء، والذي هو مفتقر إلى يقين من خارجه، إذ إنَّ آلية التكرار المحضة لا تبلغ برد اليقين إن لم تحفها تفاريق أحوال وأمارات لعلَّ أقواها أن يكون ذلك العلم صادرا عمن بلغ درجة الرسوخ فيه.

---

40 المرجع السابق، ص31.

41 المرجع السابق، ص41.

42 المرجع السابق، ص41.

ثُمَّ ينتقل الشَّاطبي في المقدِّمة التاسعة لبيان أنواع العلم الثلاثة وكيفية التربية العلمية وأهمية فهم الحدود الفاصلة بين أنواع العلم.

وتكمل المقدِّمة العاشرة شرح المسلّمة التي انطلق منها الشَّاطبي، وهي تقديم النقل على العقل في النَّظر الشرعي.

والمقدِّمة الحادية عشر –على قصرها– إلاَّ أَنَّها قد ربطت بين كون العلم المعتبر شرعا هو ما ينبني عليه عمل، وبين حصر الأدلة الشَّرعيَّة لحصر مدارك العلم الشرعي.

والمقدِّمة الثانية عشر[43] بيّنت لنا كيفية التعلم، وقد صدّرها الشَّاطبي بقوله: "من أنفع طرق العلم الموصلة إلى غاية التحقق به أخذه عن أهله المتحققين به على الكمال والتمام."[44] وهذه المقدِّمة تحتوي على نظر عميق لصلة العالم بالمتعلم، وكيفيات أخذ العلم الشرعي وأهمية الاقتداء وربط العلم بالعمل.

ثُمَّ أخيرا يختم الشَّاطبي مقدماته بالمقدِّمة الثالثة عشر والتي أفردت لبيان طريقة التثبت في الأُصُول العلمية، وربط ذلك بالعمل، حيث يقول "كل أصل علمي يتخذ إماما في العمل فلا يخلو إما أن يجري به العمل على مجاري العادات في مثله، بحيث لا ينخرم منه ركن ولا شرط، أَو لا، فإن جرى فذلك الأصل صحيح وإلاَّ فلا."[45]

لا شك أَنَّ هذه المقدمات المنهجية التي أراد بها الشَّاطبي أن يبيّن للناظر في كتابه الأسس التي بنى عليها احتجاجه الأُصُولي لها صلة بمباحث كتاب الموافقات، ولا يتركنا الشَّاطبي لعقد تلك الصلة، بل هو يبيّن في كل مقدمة أَنَّه سيتوسع في هذا المعنى في كتاب الاجتهاد أَو كتاب الأحكام، أَو الأدلة الشَّرعيَّة، أَو كتاب المقاصد. ونلاحظ أَنَّ كتاب الاجتهاد قد حظي بجملة من هذه المقدمات، ذلك لأنَّ الغرض الأساس من كتاب الموافقات هو أَنَّه موجّه لمن كان "ريّانا من علوم الشَّريعة" وبلغ درجة الاجتهاد فيها حتى يقوم بفعل التوفيق بين مذهبي أبي حنيفة وابن القاسم.

---

43 المرجع السابق، ص64.

44 المرجع السابق، ص64.

45 المرجع السابق، ص70.

وقد أولى الشاطبي موقع المجتهد في مشروعه الفكري عناية كبيرة، ونبّه على أهمية السعي لبلوغ مرحلة الرسوخ في العلم، والتي يكون العلم فيها ملجأ للعمل، ويكون العالم محفوظا بعلمه من الانزلاق مع هواه، بل يكون هواه تبعا لخطاب المكلِّف، ولا شك أَنَّ عالما بتلك المواصفات يكون لاستقرائه ضمان عقدي يمنعه من الحيدة عن الجادة، ولما كان العلم يُكتسب بالتأمل والاستقراء والتعلم والاقتداء، وهو فوق كل ذلك وسيلة للعمل، فإنَّ فصله عن العمل أَو جعل العمل وسيلة له لا يستقيم مع الأُصُول التي أقرها الشَّاطبي في مقدماته. ولا يخرج في نهاية المطاف ذلك العالم الذي أراده الشَّاطبي رائدا لمشروعه الإصلاحي، وعليه لا يقع الاجتهاد من شخص اختلت عنده موازين الصلة بين العلم والعمل، ولا تترتب علوم الشَّريعة إلاَّ بالكيفيات التي ذكرها الشَّاطبي، وهي غاية في الدقة والاتساق، وتجعل الاجتهاد المقصدي معينا للخروج من مآزق المعاناة والفرقة، وعاصما من التحزّب الأعمى، ومسقطا للأسئلة الضعيفة التي تحوِّم حول الرسوم ولا تنفذ إلى الباطن المرقوم.

ولا شك أَنَّ الارتباط بين العلم والعمل والاستقراء بيّن. فإنَّ الطبيعة العملية للاستقراء جعلت الشَّاطبي يؤَكِّد أهميّته في الاستدلال الشرعي، ولسدّ منازع السفسطة والتشكيك بادر في بيان مرتبة الرسوخ في العلم، والترجمة لها باستفاضة سدّت كل منافذ الريب والظنون. وبإجادة النَّظر في محاولة الشَّاطبي تلك للربط بين العلم والعمل والاستقراء وبيان أهمية مرتبة الرسوخ في العلم، يتضح لنا أَنَّه يرى أَنَّ السبيل الأمثل لإضفاء اليقين على نتيجة الاستقراء هو الترجمة لمرتبة الرسوخ في العلم، وجعل العلم وسيلة للعمل، ووصف مرتبة الرسوخ في العلم بأن العالم فيها علمه ملجئ إلى العمل. بهذه الكيفية المحكمة في الاحتجاج يتبين لنا لماذا أفرد الشَّاطبي حيّزا وافرا في المقدمات لمناقشة هذه القضية الحيوية، وكيف أَنَّ ربطه بين العلم والعمل والاستقراء إنَّما هو ربط منهجي في المقام الأول، وأَنَّ مشروعه الإصلاحي قائم على أهمية فهم العلاقة بين العلم والعمل، وإعادة تكييفها بالصورة التي بيّنها الشَّاطبي.

ثالثا :إعادة بناء الاستقراء على الأسس العلمية :بين الشَّاطبي وابن عاشور

لقد كان ابن عاشور فاهما لإشكالات الاستقراء المنهجية حسب ما استقر في مجال العلوم العقلية، ولعلَّه لم يقنع بمحاولات الشَّاطبي العديدة لإعادة بناء الاستقراء ليبلغ اليقين، وكذلك احتجاج الشَّاطبي للقول

بأَنَّ أصول الفقه قطعية. فهذه القواطع التي سعى الشَّاطبي لبنائها بالسبل العقلية لم تجد من ابن عاشور غير النقد المرير أَو التهكم اللاذع في بعض الأحيان. وابن عاشور في هذا الموقف من هذه القواطع ومن الاستقراء يعيد تأكيد موقف الغزالي الأول في مدارك اليقين. ولم ير ابن عاشور طائلا فيما ذهب إليه الشَّاطبي في الربط بين العلم والعمل، ومسألة الرسوخ في العلم، إذ إنَّه –والحق يقال– لم يحتج الشَّاطبي بهذا السبيل في اقتناص كليات الشَّريعة، وإنَّما يفهم ضمنا ما ذهب إليه في المقدمات يرشد السبيل إلى إيجاد ضمان نفسي لصحة تلك الكليات وتلك القواطع، لأنَّها صادرة عمّن بلغ الرسوخ في العلم. ورغم أَنَّ هذا الموقف لا يقدم ضمانا عقليا لحل إشكال الاستقراء إلاَّ أَنَّه يرفدنا بضمان نفسيّ يعيد فينا الثقة بتلك الكليات وبتلك القواطع.

ولئن كان الشَّاطبي قد جعل مكان طرق الاستثمار –حسب تصنيف الغزالي لعلم أصول الفقه– كتاب المقاصد، فإنَّ ابن عاشور قد دفع بموضوع المقاصد دفعة نوعية جديدة، وهو أَنَّه قد جعل من المقاصد علما قائما بذاته، ورأى أَنَّ السبيل لاقتناص هذه القواطع والكليات التي يحتكم إليها حال الاشتجار بين المتفقهين إنَّما مكانها علم المقاصد، وليس علم أصول الفقه. وهو بهذا الفصل بين العلمين أراد أن يُعيد ترتيب علوم الشَّريعة، حيث إنَّ القواطع التي ستقع للمجتهدين في علم المقاصد هي أقرب الشبه بالقواطع التي وقعت للعلماء في أصول الدين، فكأن علم المقاصد هذا –بالتكييف الجديد– هو بمثابة علم كُلِّي يضبط علما جزئيا هو علم أصول الفقه. وبهذه الكيفية رأى ابن عاشور إمكانية التحرر من الخلافات التاريخية والمذهبية التي وقعت في علم أصول الفقه، فهذا العلم الجديد بطبيعة تكوينه يعلو على الانتماءات المذهبية، ويُؤَكِّد التحرر منها في مسلّماته الأساسية، وطرائق التأمل في نظام الشَّريعة وكيفيات اقتناص الكليات من استقراء علل الأحكام أَو كليات القرآن أَو غيرها.

وإذ دعا ابن عاشور إلى سبيل جديد لفض النزاع بين المتفقهين عن طريق الاحتكام إلى كليات هي بمثابة الأدلة الضرورية أَو القريبة منها. فإنَّه يريد أن يتحرر المتفقهون من النَّظر المذهبي الضيق، وأن يعاد تأسيس علم أصول الفقه على منهاج جديد يعيننا على إخراج جملة من القواطع فيه بسبيل النَّظر الضروري أَو القوي، ونموذجه الذي يُريد أن يُشاد عليه هذا البناء الجديد هو نموذج علم أصول الدين، والآلية التي ستسهم في ذلك الأمر هي الاستقراء.

وربما بدت للناظر جملة من الاعتراضات على مشروع ابن عاشور نفسه، إذ إنَّ التخلص من الانتماءات المذهبية والخلافات التاريخية أمر صعب المنال، وأَنَّ اقتناصه للقواطع بعد تذويب علم الأُصُول في البوتقة التي اقترحها إنَّما هي محاولة في أحسن الأحوال انتقائية تُعيد ترتيب تراث العلم على مسلمات قد يصعب الاتفاق عليها. وأخيرا فإنَّ الاستقراء لا يبلغ اليقين فكيف السبيل للحديث عن قواطع سبيل تحصيلها هو الاستقراء.

لعلَّ أفضل السبل لفهم ما قام به ابن عاشور من إنجاز علمي في شأن إعادة بناء الاستقراء والتخلص من الإشكالات التاريخية هو النَّظر إلى الطريقة التي احتج بها لمشروعه الجديد في إعادة تأسيس علم المقاصد وفصله عن علم أصول الفقه، ثُمَّ اقتراح طريقة جديدة ليبلغ الاستقراء في موارد الشَّريعة اليقين العلمي المطلوب.

يبدو واضحا أَنَّ النموذج الذي يريد أن يبيّن على غراره طريقته في الحجاج هو نموذج العلوم العقلية، ويتضح معنى ما ذهب إليه في هذ الصدد حينما يقرر "وأنا أرى أَنَّ سبب اختلاف الأُصُوليين في تقييد الأدلة بالقواطع هو الحيرة بين ما ألفوه من أدلة الأحكام، وما راموا أن يصلوا إليه من جعل أصول الفقه قطعية كأصول الدين السمعية، فلما دونوها وجمعوها ألفوا القطعي فيها نادرا ندرة كادت تذهب باعتباره في عداد علم الأُصُول."[46]

وقد انتقد ابن عاشور الجويني والقرافي والشاطبي لإخفاقهم في جعل أصول الفقه قطعية، وقد علّق على ما فعله الشَّاطبي في هذ الصدد قائلا "وقد حاول أبو إسحاق الشَّاطبي في المقدِّمة الأولى من كتاب الموافقات الاستدلال على كون أصول الفقه قطعية فلم يأت بطائل."[47] ولعلَّ ابن عاشور قد أيقن بأَنَّ كل ما قدم من جهد علمي لجعل أصول الفقه قطعية ابتداء من الجويني وانتهاء بالشاطبي لم تُثْمِر الثَّمرة المرجوَّة منه بسبب علَّة تاريخية هي أَنَّ علم أصول الفقه قد دوّن بعد نشأة الفقه بزهاء قرنين، ولعلَّ هذا السبب التاريخي في

---

46 المرجع السابق، ص122.

47 المرجع السابق، ص122.

تدوين العلم قد أدّى إلى حصر العلم في أنَّه تابع للفقه وليس العكس "وإن شئت فقل: قد استمر بينهم الخلاف في الأُصُول، لأنَّ قواعد الأُصُول انتزعوها من صفات تلك الفروع."[48]

وابن عاشور يميّز بين كون معظم مسائل أصول الفقه دائرة حول استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع بواسطة قواعد لغوية، وبين كون العلم يسعى لخدمة حكمة الشَّريعة ومقصدها. وطالما أَنَّ أصول الفقه بمبناها التاريخي قد قصرت عن المعنى الأخير فوجب استدراك ذلك التقصير بناء على علم جديد هو علم المقاصد. ولعلَّ نموذج العلوم العقلية يثير بعض الجدل والشك في أمر تحكيم العقل في النقل، ولكن الأمر يبدو محسوما عند ابن عاشور طالما أَنَّ علما شرعيا مثل علم أصول الدين قد توافرت فيه تلك القواطع، وأَنَّ السبب الجوهري في عدم توافرها في علم أصول الفقه راجع في المقام الأول إلى تاريخ التدوين في ذلك العلم، وكيفية ارتباطه بعلم جزئي هو الفقه الذي كثر فيه الاختلاف لطبيعة النَّظر الجزئي.

إذا لو أَنَّنا تجاوزنا تلك العقبات التاريخية وأعدنا ترتيب مبادئ العلم على نهج متفق عليه لأمكننا ذلك من تحصيل القواطع وبناء الكليات. وربما يعتقد البعض أَنَّ تجاوز ما هو تاريخي وإعادة تركيبه في قالب لا تاريخي متجاوز للأطر المذهبية يبدو كأنه ضرب من المحال، ولعلَّه من الأيسر على ابن عاشور أن يقوم بتأسيس علم المقاصد على أصول القرآن والسُّنَّة النبوية، وبذلك يتجاوز المذهبيات التاريخية، والخلل الذي حدث حال تدوين علم أصول الفقه بزهاء قرنين بعد الفقه.

لكن ابن عاشور بدا له أَنَّ السبيل الأمثل هو ما رسم معالمه بقوله: "فنحن إذا أردنا أن ندّون أصولا قطعية للتفقه في الدين حق علينا أن نعمد إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة وأن نعيد ذوبها في بوتقة التَّدوين ونعيّرها بمعيار النَّظر والنقد، فننفيَ عنها الأجزاء الغريبة التي غلثت بها، ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنَّظر، ثُمَّ نعيد صوغ ذلك العلم ونسميه علم مقاصد الشَّريعة."[49]

ثُمَّ يذكّرنا بأهمية هذا الفصل قائلا: "ونترك علم أصول الفقه على حاله تستمد منه طرق تركيب الأدلة الفقهية، ونعمد إلى ما هو من مسائل أصول الفقه غير منزو تحت سرادق مقصدنا هذا من تدوين مقاصد

---

48 المرجع السابق، ص118.

49 المرجع السابق، ص122.

الشَّريعة، فنجعل منه مبادئ لهذا العلم الجليل: علم مقاصد الشَّريعة."[50] إذا يريد ابن عاشور أن يقوم بتفكيك مسائل أصول الفقه وإعادة صياغتها في بوتقة التدوين وفقا لنظرة نقديَّة، فيقوم بنفي ما ليس منها، ويحكم صياغة أشرف مدارك الفقه والنَّظر فيها تحت لواء علم جديد، هذا العلم الجديد ليس بديلا للعلم التاريخي المسمى بعلم أصول الفقه، لكنه يؤدي الوظيفة التي عجز علم أصول الفقه عن أدائها، فيبقى علم أصول الفقه عاملا في دائرة الاستنباط الفقهي.

ويصح لنا القول بأَنَّ الذين أرادوا لعلم أصول الفقه أن يكون قطعيا قد حمّلوا هذا العلم ما لا يحتمل ولا يطيق بسبب ظروف نشأته التاريخية، فهذا الإفراد بالتأليف في هذا العلم الجديد يفك الارتباط، ويتخلص بالكُلِّيَّة من الثقل التَّاريخي، لكنه يبقي على التاريخ حيّا وشاهدا في إطار علم أصول الفقه، فكأن الغرض العملي هو القول: بأَنَّ تاريخ العلم يبقى كما هو شاهدا على ضرورة تجاوزه بفعل تاريخي جديد يستلهم التراث ولا ينكره. وعلى ذلك يبقى علم المقاصد كليّ الكليات التي يتفرع عنها علم أصول الفقه من ناحية معرفية، إذ أَنَّ المقاصد حاكمة على علم أصول الفقه الذي بدوره يكون حاكما على الفقه بالكيفيات التي يحددها علم المقاصد، وهذه الحكومة التي للمقاصد على أصول الفقه في بعض الأحيان تكون أيضا على الفقه بصورة مباشرة ولا تحتاج للدخول للفقه عن طريق أصول الفقه خاصة في مجال فقه المعاملات وأحكام العائلة والتصرفات المالية والتبرعات والقضاء والشهادة والعقوبات، كما سيفعل ابن عاشور ذلك من خلال استعراضه لمقاصد التشريع الخاصة.

وخلاصة الأمر أَنَّ ابن عاشور أراد أن يبيّن لنا أهمية إفراد علم المقاصد بالتأليف والفصل بينه وبين علم أصول الفقه، ولعلَّ رجوعه إلى مدونات أساطين علم المقاصد وكيف أَنَّهم أحسّوا بأهمية جعل أصول الفقه قطعية حتى يُؤتم بها حال الاختلاف، ويُحسم بها النزاع عند الاشتجار، ثُمَّ أتى ابن عاشور على مقولاتهم في إثبات قطعية أصول الفقه واحدة بعد الأخرى بالنقض، ابتداء من إمام الحرمين وانتهاء بالشاطبي، وأثبت أَنَّهم قد حوموا حول الغرض ولم يأتوا بطائل. ثُمَّ يبيّن أسباب عدم بلوغ علم أصول الفقه لتلك القطعيات، وجعلها راجعة في المقام الأول إلى طبيعة التدوين في أصول الفقه، إذ إنَّ العلم قد دُوّن بعد الفقه بزهاء القرنين، ثُمَّ إنَّ

---

50 المرجع السابق، ص118.

التدوين فيه قد أولى عناية فائقة لأمر "استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع بواسطة قواعد تمكن العارف بها من انتزاع الفروع منها."[51]

وقد استشعر ابن عاشور كذلك أهمية إعادة تنظيم معنى التشريع وفقا لمشروعه في إعادة تأسيس علم المقاصد قائلا: "وإنِّي قصدت في هذا الكتاب خصوص البحث عن مقاصد الإسلام من التشريع في قوانين المعاملات والآداب التي أرى أَنَّها جديرة بأن تُخص باسم الشَّريعة، والتي هي مظهر ما راعاه الإسلام من تعاريف المصالح والمفاسد وترجيحاتها."[52]

ثُمَّ يبيّن ابن عاشور مراده من الفصل بين قانون الأمة والديانة "فمصطلحي إذا أطلقت لفظ التشريع أَنِّي أريد به ما هو قانون للأمة، ولا أريد به مطلق الشيء المشروع، فالمندوب والمكروه ليسا بمرادين لي. كما أرى أَنَّ أحكام العبادات جديرة بأن تُسمى بالديانة، ولها أسرار أخرى تتعلق بسياسة النفس."[53] فهذا الفصل بين ما أسماه ابن عاشور بقانون الأمة وبين الديانة في شأن مقاصد التشريع في الإسلام جعله يولي مجال المعاملات عناية فائقة لبيان المقاصد، ولكن بسبب قلَّة الأمثلة في باب المعاملات رأى ضرورة الرجوع إلى باب العبادات، أَو ما أسماه بالديانة.

لا شك أَنَّ ابن عاشور يعي الترابط بين أحكام الديانة وبين ما أسماه بقانون الأمة، لكنه أراد أن ينبه الناظر إلى أَنَّ التعليل وجد حظًّا أوفر في مجالات المعاملات، وبسبب الترابط بين المجالين لم ير ابن عاشور مندوحة من الرجوع إلى مجال العبادات حين لم يسعفه مجال المعاملات بمثال لبيان المطلوب. وبإمعان النَّظر فيما فعله أساطين علم المقاصد من قبل لا يُرى عندهم فصل بين هذين المجالين التشريعيين البتة، بل إنَّ كثيرا من الأمثلة تأتي من مجال ما أسماه ابن عاشور بالديانة.

ويصرّح ابن عاشور قائلا "ألا ترى أَنَّ مسائل العبادات والآداب الشَّرعيَّة أكثر أدلة وآثارا عن الشارع من مسائل المعاملات والنوازل، إذ كان معظم التشريع قبل الهجرة مقصورا على النوعين الأولين دون الثالث،

---

51 المرجع السابق، ص118.

52 المرجع السابق، ص124.

53 المرجع السابق، ص124.

لأنَّ جهل الأمة في مبدأ أمرها بمعرفة الله ورسله واليوم الآخر والعبادات كان أعرق وأشد من جهلهم بطرائق الإنصاف في المعاملة."[54] والحال كذلك -كما وصفها ابن عاشور- في نظام التشريع تعني أَنَّ مجال المعاملات يحتاج إلى استفراغ جهد أكبر لبناء نظامه المقصدي، ويكون نصب أعيننا ما وقع في مجال العبادات من نظام مقصدي، وإن كانت الحاجة للمقاصد في المقام الأول هي في مجال المعاملات.

وعلى هذا فإنَّ ابن عاشور حال تأسيسه لعلم المقاصد رأى أهمية الفصل بينه وبين علم أصول الفقه، وكذلك أهمية الفصل بين مجالي الديانة وقانون الأمة، إذ إنَّ المجال الأخير هو مجال بناء المقاصد الشَّرعيَّة التي ترفد الشَّريعة السمحاء بكليات على أساسها يحسم الخلاف ويستبين للناظر عظمة الشَّريعة الإسلاميَّة بين بقية الشرائع والقوانين، وصلاحية الشَّريعة لحفظ نظام العالم، وإصلاح الاجتماع البشري.

ومن هنا فقد بيّن ابن عاشور أَنَّ حاجة المجتهد إلى معرفة مقاصد الشَّريعة تشمل كل نشاطه الفقهي، حيث ذكر بأَنَّ "تصرف المجتهدين بفقههم في الشَّريعة يقع على خمسة أنحاء. فالفقيه بحاجة إلى معرفة مقاصد الشَّريعة في هذه الأنحاء كلها"،[55] ثُمَّ يؤكد ابن عاشور حاجة الفقيه إلى معرفة النحو الرابع الذي هو "إعطاء حكم لفعل أَو حادث حدث للناس لا يعرف حكمه فيما لاح للمجتهدين من أدلة الشَّريعة، ولا له نظير يقاس عليه."[56]

وبيّن ابن عاشور أَنَّ دوام أحكام الشَّريعة منوطة بهذا النحو من التصرف في الشَّريعة، وبسبب ذلك فقد أثبت الإمام مالك حجية المصالح المرسلة، وقال الأئمة بمراعاة الكليات الشَّرعيَّة الضرورية والحاجية والتحسينية -حسب رأى ابن عاشور. ويذهب ابن عاشور لأبعد من ذلك في بيان الحاجة إلى المقاصد إلى القول بأَنَّ الفقيه "محتاج إلى معرفة مقاصد الشَّريعة في قبول الآثار من السُّنَّة، وفي الاعتبار بأقوال الصحابة والسلف من الفقهاء، وفي تصاريف الاستدلال"،[57] وعليه يستبين لنا خطورة الجهد المقصدي في ترتيب نسق

---

54 المرجع السابق، ص168.

55 المرجع السابق، ص131.

56 المرجع السابق، ص131.

57 المرجع السابق، ص134.

الشَّريعة وبيان نظام الاستدلال فيها، وذلك ما حدا بابن عاشور للقول بأَنَّ مقاصد الشَّريعة ليست للعوام، وإنَّما هي نوع دقيق من العلم يقصر على العلماء.

تلك هي الأبعاد التأسيسية لعلم المقاصد في نظر ابن عاشور، لكن السؤال حول منهج التأسيس يتركه ابن عاشور حال الحديث عن "طرق إثبات المقاصد الشَّرعيَّة"، وجملة المباحث التي تلي ذلك، إلى أن يختم حديثه حول المنهج بمبحث "مقاصد الشَّريعة، مرتبتان: قطعية وظنية"، قام فيه بتلخيص منهجه بصورة محكمة –كما سنبيّن لاحقا– وبيّن كيفية إعادة بناء الاستقراء بصورة علمية تصلح لبناء علم مقاصد جديد. وهو في كل ذلك أقرب إلى طريقة الغزالي منه إلى الذين أتوا من بعده، وكأنّي ألمح تلك الرؤية العميقة التي نفذ من خلالها ابن عاشور إلى الصلة الجوهرية بين نسق الشَّريعة ونظامها، وبين منهج استقراء نصوص أدلة القرآن المتكررة في بناء مقاصد شرعية قطعية، والتي يستحيل فيها نقض الجزئي للكلي بسبب انضواء كل مفردات الجزئي ضمنا وضرورة في تلك الكليات. ويحق لنا أن نقول: بأَنَّه قد حُلّت مشكلة الاستقراء إذا ما استخدم في فهم النصوص بهذه الكيفية.

لا بُدَّ من القول: بأَنَّ ابن عاشور في محاولته لبيان طرق إثبات المقاصد قد انطلق من مسلّمة مفادها أَنَّ للشريعة نسقا ونظاما. هذا النظام هو الذي يجعل الاستقراء ممكنا. ولئن كان هذا النسق المفترض هو في ذهن المجتهد، أَو أَنَّه حقيقة ينتظم جسم الشَّريعة فإنَّه لا يمكن الحديث عن الاستقراء إذا لم نفترض ذلك النظام، أَو ذلك النسق، وعليه فقد عمل ابن عاشور على افتراض ذلك النسق، وبنى عليه الطرق التي اقترحها لإثبات مقاصد الشَّريعة، وقد يرى البعض بأَنَّ ابن عاشور في تمهيده لإثبات أَنَّ للشريعة مقاصد من التشريع قرر "واستقراء أدلة كثيرة من القرآن والسنة الصحيحة يوجب لنا اليقين بأَنَّ أحكام الشَّريعة منوطة بحكم وعلل راجعة للصلاح العام للمجتمع والأفراد."[58]

وهذا الأمر ينفي عن الشَّريعة العبث وخلوّها من المقصد، وربما يشير إلى ذلك النسق والنظام، وأحسبُ أَنَّ ابن عاشور لم ير طائلا في السعي لإثبات ذلك النسق والنظام في جسم الشَّريعة، وإنَّما الأفيد افتراضه ثُمَّ تصفح الآحاد على أساسه، فإن انتظمت للدلالة عليه صح أمر الاستقراء، واستقام الافتراض

58 المرجع السابق، ص130.

كوصف صحيح للشريعة الإسلاميَّة، ولعلَّ الضمان في ذلك راجع في المقام الأول إلى نفي العبث في أفعاله عزّ وجلّ، دون الخوض في معضلات الحديث عن الصلاح والأصلح، أَو إيجاب أمر على الذات العليّة.

وينبهنا ابن عاشور إلى أَنَّ سبيله في رسم طرائق الاستدلال على مقاصد الشَّريعة يحكمها أمران: أولهما هو تأمله العميق في نظام الشَّريعة ورجوعه إلى كلام أساطين العلماء، وثانيهما التجرد ونبذ التعصب، وقد أفضى به النَّظر إلى القول: إنَّ هناك ثلاثة طرق لإثبات المقاصد، أولها ووصفه بأَنَّه أعظمها وهو استقراء الشَّريعة في تصرفاتها، وهذا على نوعين: النوع الأول استقراء الأحكام المعروفة عللها، والذي يفضي إلى حصول العلم بالمقصد من تلك العلل، والنوع الثاني استقراء أدلة أحكام اشتركت في علّة حتى يفضي ذلك إلى اليقين، بأَنَّ تلك العلّة مقصد للشارع.[59]

ثُمَّ ينتقل ابن عاشور بعد هذا النَّظر الاستقرائي في علل الشَّريعة وأدلة الأحكام إلى القول بأَنَّ ثاني هذه الطرق هو "أدلة القرآن الواضحة الدلالة التي يضعف الاحتمال أن يكون المراد منها غير ما هو ظاهرها، بحسب الاستعمال العربي."[60]

ثُمَّ ينتقل ابن عاشور للسنّة النبوية لتكون هي الطريق الثالث، ويحصر هذا الطريق في حالين، الحال الأول: المتواتر المعنوي الذي يحدث من مشاهدة عموم الصحابة لعمل، للنبي صلى الله عليه وسلم فيحصل لهم علم تشريعي يستوي فيه جميع المشاهدين. والحال الثاني: تواتر عملي يحصل لآحاد الصحابة بسبب تكرر مشاهدة أعمال النبي صلى الله عليه وسلم يستخلص من مجموعها مقصدا. ولعلَّ تركيز ابن عاشور على السُّنَّة المتواترة ما كان منها من قبيل التَّواتُر المعنوي الذي هو من باب المعلوم من الدين بالضرورة، أَو ما كان منها من باب طول الصحبة للرسول الكريم يجعلنا نعي أَنَّ ابن عاشور أراد أن يتخذ من الطرق في إثبات المقاصد ما يبلغ اليقين أَو الظن الغالب على أقل الأحوال.

وقد ذكر ابن عاشور الطرق الثلاثة التي اقترحها الشَّاطبي من قبل، ويبدو واضحا الدقة المنهجية التي اتسم بها جهد ابن عاشور قبالة ما فعله الشَّاطبي، وحريّ بنا أن نقول بأَنَّ ابن عاشور لم يقم بتلخيص جهد

---

59 المرجع السابق، ص136-137.

60 المرجع السابق، ص139.

الشَّاطبي، ولكنه أكمل النقص الذي اعترى محاولة الشَّاطبي بعد فهم عميق لمآلات كلام الشَّاطبي في هذا الصدد.

لقد جعل ابن عاشور مادة إعمال منهج الاستقراء هو القرآن الكريم ومتواتر السُّنَّة النبوية المطهرة، وحينما جاء إلى أقوال السلف صرّح قائلا: "حيث أَنِّي لم أجد حجة في كل قول من أقوال السلف، إذ بعضها غير مصرح صاحبه بأَنَّه راعى في كلامه المقصد، وبعضها فيه التصريح أَو ما يقاربه، ولكنه لا يعد بمفرده حجة، لأنَّ قصاراه أَنَّه رأى من صاحبه في فهم مقصد الشَّريعة."[61]

ثُمَّ من الأمثلة التي ذكرها ابن عاشور في هذا المبحث إضافة إلى ما ذكره في مبحث "انتصاب الشارع للتشريع."[62] نستنتج أَنَّ ابن عاشور أراد أن يعمل المقاصد في فهم السُّنَّة النبوية، ويُعيد ترتيب الأقوال والأفعال الصادرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وفقا للنظام المقصدي الذي استقر عنده. ولأنَّ النظام المقصدي الذي يُستنتج بسبيل الاستقراء إنَّما هو تجريد لكليات من نظام لغوي، وجملة تطبيقات عملية لذلك النظام في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم والسلف من بعده، لكل ذلك فقد أبدى ابن عاشور وعيا عميقا بالصلة المتبادلة بين اللغة أَو النظام اللغوي الطبيعي والمقاصد، قائلا "الاستعانة بما يحف الكلام من حافات القرائن والاصطلاحات والسياق. وأَنَّ أدق مقام في الدلالة وأحوجه إلى الاستعانة عليها مقام التشريع."[63]

وكما أسلفنا، فإنَّ المبحث الذي عقده ابن عاشور بعنوان "مقاصد الشَّريعة، مرتبتان: قطعية وظنية"،[64] إنَّما هو تلخيص جدّ مفيد لمبحث "طرق إثبات المقاصد"، لكنه في هذا المبحث يريد إصدار أحكام تتعلق بالقطع والظن على تلك المقاصد. ويبيّن لنا كيفية إجراء تلك الاستقراءات وصلة تلك الاستقراءات بالأدلة الشَّرعيَّة، وينبّه ابن عاشور الباحث في مقاصد الشَّريعة أن يطيل التأمل ويجيد التثبت حال إثبات المقاصد الشَّرعيَّة، كلية كانت أَو جزئية لعظم خطورتها في نظام التشريع.

---

61 المرجع السابق، ص142.

62 المرجع السابق، ص150-167.

63 المرجع السابق، ص148.

64 المرجع السابق، ص168-173.

ويرشد ابن عاشور الباحث المجتهد لإقناص المقصد الشرعي منه، ثُمَّ يقتفي في ذلك أثر الأئمة الأعلام، ليستضيء بأفهامهم، والذي يحصل له بعد ذلك قد يكون مقصدا شرعيا في مصاف العلم القطعي أَو القريب من القطعي، أَو أن يكون ظنيا، ويجب على الناظر –حسب رأي ابن عاشور– عدم اعتبار الظن الضعيف في مجال المقاصد، ولكن إن لم يحدث للناظر سوى ذلك الظن الضعيف فعليه أن يصوغه في شكل افتراض مجرد ليكون تهيئة لناظر يأتي بعده أكثر علما ودراية، فيرفع من شأن ذلك الافتراض إلى مصاف المقصد الشرعي. والذي يرجوه ابن عاشور من ذلك الجهد العلمي الاستقرائي هو إيجاد "ثلّة من المقاصد القطعية ليجعلوها أصلا يصار إليه في الفقه والجدل."[65]

وقد أثبت ابن عاشور أَنَّ تاريخ علم أصول الفقه قد قصر عن إيجاد تلك الثلّة من القواطع. ورغم وعي ابن عاشور بأَنَّنا في مجال التشريع غير ملزمين بالقطع، وإنَّما يكفي فيه الظن إلاَّ أَنَّ من أراد أن يضع قوانين وقواعد يحتكم إليها حال الاختلاف، فلا بُدَّ له من أن يبلغ بتلك القواعد مرتبة القطع "على أَنَّنا غير ملتزمين للقطع وما يقرب منه في التشريع، إذ هو منوط بالظن، وإنَّما أردت أن تكون ثلّة من القواعد القطعية ملجأ نلجأ إليه عند الاختلاف والمكابرة"، ثُمَّ يؤكد ابن عاشور المغزى من وراء عمله ذلك بقوله "وأَنَّ ما يحصل من تلك القواعد هو ما نسميه علم مقاصد الشَّريعة، وليس ذلك بعلم أصول الفقه."[66]

وقد بيّن ابن عاشور مراده من القطع بالإشارة إلى ما تقرر في علم الحكمة قائلا: "تقرر في علم الحكمة أَنَّ أبعد العلوم عن الشك وأقربها إلى اليقين، العلم الذي لا تتعارض فيه الأنظمة والنواميس مثل علم الحساب، ثُمَّ علمم الرياضيات لقلة الاحتمالات المخالفة فيه، ثُمَّ علم الطبيعة لأَنَّ الباحث فيه وإن وجدت القضية العلمية –وهي الناموس الطبيعي– فهو لا يجزم بانتفاء ناموس آخر يعاكس ذلك الناموس."[67]

---

65 المرجع السابق، ص168-169.

66 المرجع السابق، ص170.

67 المرجع السابق، ص 173. ولا شك أَنَّه قد استقر في مجال العلوم الشرعية فهم الاستقراء بصورة قديمة وليس أدلَّ على ذلك مما جاء في تفسير أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، بيروت: عالم الكتب، د.ت.، للشيخ محمد الأمين بن محمد مختار الشنقيطي قائلا في ج 5/2، وقد تقرر في الأصول أَن الاستقراء التام حجة بلا خلاف وغير التام المعروف بـ"إلحاق الفرد بالأغلب" حجة ظنية، كما عقده في مراقي السعود في كتاب [الاستدلال] بقوله: "ومنه الاستقراء بالجزئي على ثبوت الحكم للكلي، فإن لم يعم غير ذي الشقاق فهو حجة بالاتفاق، وهو في البعض إلى الظن انتسب بسبب لحوق الفرد بالذي غلب."

والناظر في تحليل ابن عاشور لكيفية استخدام الاستقراء في إثبات المقاصد يجزم يقينا بمعرفته الدقيقية لحدود ذلك المنهج، ولذلك فإنَّ محاولته لإقناص القطع بسبيل الاستقراء من نصوص القرآن الكريم هي محاولة غاية في الدقة والإحكام، ويحق لنا أن نقول بأَنَّه قد أعاد بناء الاستقراء بكيفية تبلّغ اليقين المرجو، ولا توقعنا في المغالطات التي وقع فيها الشَّاطبي من قبل.

الخاتمة

لا بُدَّ من القول بأَنَّ منهج النَّظر القويم في مدوناتنا الأُصُولية يجب ألا يُسقط التاريخ ويتعامل مع تلك المدونات كما وأَنَّها نصوص تتعالى على التاريخ الثقافي والديني الذي أنتجها. كما وأَنَّ الإغراق في إثبات التاريخية وعدم الوعي بالمنطق الداخلي والديني الذي يحكم تلك النصوص لا يفيد كثيرا في إيجاد التأويل المناسب لها. بهذه الخلفية في التحليل أرى أَنَّ جملة من الملحوظات تفيد في هذا الصدد:

1. إنَّ منهج الاستقراء الذي ارتبط عند الغزالي بمنهج التَّواتُر، وانتهى به الأمر على يد الشَّاطبي منهجا عرف باسم الاستقراء المعنوي، يدل على حيوية الثقافة العربية الإسلاميَّة في تقبّل المناهج وتطويرها وفق سياقات حضارية خاصة بها، ولعلَّ الطبيعة العملية للاستقراء جعلت الأُصُوليين يولونه عناية فائقة، ولعلَّ الإنجاز الذي أحدثه الشَّاطبي في الربط بين العلم والعمل، ومنهج الاستقراء يدل على ذلك التوطين الخلاَّق لمنهج الاستقراء في علم أصول الفقه.

2. لقد استقر في منهج الاستقراء بأَنَّ الكُلِّيَّة التي تُبنى بسبيل الاستقراء يمكن أن تنخرم إذا ثبت معارضة جزئي واحد لها، لكن الشَّاطبي أراد تكييف هذا الأمر، والنَّظر في ذلك الجزئي الذي فُهم أَنَّه لا يطرد مع تلك الكُلِّيَّة، وقد اقترح الشَّاطبي جملة من الاحتمالات يجب النَّظر فيها قبل نسف الكلي،[68] ولعلَّ أقواها هما: الخطأ في إدراج ما ليس من الكلي تحته أَو عدم إدراك وجه انضواء الجزئيات تحت كلياتها.

3. ولعلَّ المنهج القويم في ذلك هو محاولة ابن عاشور في بناء الكلي على أسس لا يتنازع عليها، وهي جعل الجزئيات المتصفحة من قبيل عمومات القرآن المطردة والتي يستحيل معارضتها بجزئي بسبب مسلّمة

68 نعمان جغيم "الاستقراء عند الشَّاطبي" ص 212-218.

مفادها خلّو القرآن من التناقض، وعليه فإنَّ الشَّاطبي قد أضاع جهدا علميا في النَّظر في الجزئي وإعادة تكييفه بدلا عن جعل أساس الاستقراء تلك العمومات المتكررة من القرآن الكريم التي اقترحها ابن عاشور للخروج من مأزق الاستقراء الناقص في تصفح النصوص.

4. لا يمكن الفصل بين المقاصد والاستقراء، فالسبيل الوحيد لإثبات المقاصد هو الاستقراء، والسبيل الأمثل لبناء المقاصد الشَّرعيَّة هو استقراء عمومات القرآن الكريم المتكررة.

5. لا بُدَّ من التمييز بين حصول القطع عند المجتهد حال بناء المقصد الشرعي عن طريق الاستقراء، وبين إثبات ذلك القطع من ناحية نظرية. ولقد ركّز العلماء قبل ابن عاشور على أمر حدوث القطع عند المجتهد، وقد سعى ابن عاشور لبيان إمكان إثبات ذلك القطع نظريا.

6. إن الحاجة إلى المقاصد الشَّرعيَّة التي بيّنها ابن عاشور في النحو الرابع من نشاط المجتهد هي التي فتحت المجال لباب المصالح المرسلة أولا، ثُمَّ لأهمية تعاطي كليات الشَّريعة: الضرورية والحاجية والتحسينية في الاستدلال المرسل، ثُمَّ أخيرا لإمكانية دعوى قياس كلي على كلي، والتي جعلت الحديث عن علم مقاصد الشَّريعة مخرجا للحرج التاريخي الذي دخل فيه علم أصول الفقه.

7. لقد تأول الشَّاطبي مشروع الغزالي العلمي في مجال الأُصُول، ونجح في إدخال المقاصد في مجال الاستنباط الفقهي، بل جعلها الأداة الأساس لذلك الاستنباط الفقهي، ولكنه كذلك قد نجح في التعبير عن رغبة الغزالي في جعل الاستدلال المرسل بديلا للقياس الجزئي، ثُمَّ جاء ابن عاشور وتأول مشروع الشَّاطبي الأُصُولي، وفصل بين أصول الفقه وعلم المقاصد، وأعاد للاستقراء حيويته، حيث جعله العمدة في إثبات المقاصد القطعية التي يؤتم بها حال الخلاف.

ولعلَّ القراءة التأويلية لمشروع الشَّاطبي التجديدي الإصلاحي في مجال أصول الفقه هي التي أثمرت إنجاز ابن عاشور العلمي في مجال علم مقاصد الشَّريعة، ويحق لنا أن نؤكد ما قاله ابن عاشور من أَنَّه لم يقم بتلخيص الشَّاطبي، ولكنه قام بتأويل مرامي مشروع الشَّاطبي عن طريق الفصل بين علم أصول الفقه وعلم

مقاصد الشَّريعة، فلئن قام الشَّاطبي بإفراد المقاصد بالتأليف وعدّها الأداة الأمثل في الاجتهاد الفقهي، فإنَّ ابن عاشور قنن ذلك الأمر عن طريق الفصل المنهجي بين مقاصد الشَّريعة وعلم أصول الفقه.

وأخيرا، لا شك في أَنَّ الغزالي والشَّاطبي وابن عاشور محطات مضيئة لفهم التطورات المنهجية في علم أصول الفقه، ولا شك أَنَّ الربط بين الاستقراء والتَّواتُر هو الذي أنشأ القول في المقاصد، وإمكان الاحتجاج لها، ولا شك أَنَّ إفراد المقاصد بالتأليف قد نبّه على إمكانية بناء علم إسلامي جديد تحل فيه إشكالات علم أصول الفقه. وأَنَّ هذه التطورات الثلاثة قد أحدثها أولئك العلماء الأفذاذ بسبب تأولهم المستنير للمشاريع العلمية التي توارثها بعضهم عن بعض.