

ملاحم الأصالة الرشدفة فف مكال علم الأصول

بقلم أ/ مسعود لبلوس

أستاذ مساعد (أ)/ جامعة الجزائر (2)

Résumé:

Cet article a pour objet l'étude de la contribution d'Ibn Rushd (m.595/1198) dans le domaine de la jurisprudence musulmane a travers le livre qui été récemment découvert "Talkhis AL Mostasfa". Dans ce cadre nous en examinerons si le "*Commentator*" a contribuer a l'enrichissement de la science au niveau du thème et de la méthode ou bien il ne pensait pas faire autre chose que clarifier et exposer les thèses des anciens savants.

تهدف هذه الدراسة إلى النظر في المساهمة الرشدفة في مكال علم أصول الفقه من خلال الكتاب الذي اكتشف وحقّق منذ زمن ليس بالبعيد وهو كتاب "الضروري في أصول الفقه". وفي هذا الإطار سنعمل على الإجابة عن تساؤل أساسي: أئمة ما تفرّد به فيلسوف قرطبة في هذا العلم؟ وهل يقدم فيه تصوّرات خاصّة من ناحية الموضوع والمنهج، أم إنّه اكتفى بترديد وتوضيح ما قاله جهابذة العلم السابقين؟

لسنا في حاجة في هذا المقام إلى التعريف بابن رشد (520 - 595هـ) ولا بإسهاماته في المجالات الكثيرة التي اشتغل بها. فغزارة الدراسات التي نشرت حول فلسفته وكثرة المؤتمرات والندوات التي انعقدت لدراسة الجوانب المختلفة من فكره تُغنينا عن السّعي إلى إبراز مناحي الإبداع لديه. لكننا نستطيع القول إنّ فكر فيلسوف قرطبة لا يزال يلقي إقبالا ورواجا كبيرين، بشكل ربما يصحّ معه القول إنّ أي فيلسوف عربي آخر لم يلقَ من قبَل الكتاب والباحثين المعاصرين اهتماما مماثلا لما يحظى به الشارح الأكبر، وبشكل يدفعنا أيضا إلى التساؤل مع الباحث الفرنسي روجيه أرنالديز « Roger Arnaldéz » إنّ كان فكر ابن رشد لا يزال يحمل في ثناياه الكثير ممّا يمكن تعلمه والإحاطة به.⁽¹⁾

هل يشكّل هذا الاهتمام المتزايد محاولة لتدارك ما فات، أو نوعا من الشعور بالذنب تجاه هذا الفيلسوف الذي لم يكن له في العالم الإسلامي الخلف الذي يواصل مسيرة فكرية رائدة، ويفهم رسائل متعددة تتناثر بين ثنايا أقواله وكتبه، ما جعل فكره - كما يقول محمد أركون - يسقط في بحر النسيان كلية،⁽²⁾ ففشل بين أهله، بينما افتتنت به أوروبا وعرف نجاحا باهرا فيها حينما أدركت قيمته العلمية وتنّبّه لها اليهود واللاتين في وقت مبكر، فقاموا بترجمة كتبه واستجلاء مكنوناتها؟ أم إنّ اهتمامنا بفلسفة الشارح الأكبر إنّما أضحي يتعزّز يوما بعد آخر بعد اكتشاف قدرات فلسفية رائدة ما زال في الإمكان الاستفادة منها واستلهاها منهجية تعامل صاحبها مع مشكلات عصره التي لا زال بعضها مطروحا على باحثي اليوم؟

إنّ غياب رشدين "عرب" من الطراز الأوّل، ومن البيئة الثقافية التي ينتمي إليها الشارح الأكبر، ملاحظة تدفع حقا إلى الاستغراب والحسرة. وقد يتزايد هذا الاستغراب إذا علمنا أنّ ابن رشد لم يكن له أتباع في مستواه أو حتى

دون ذلك، وليس فقط في مجال الدراسات الفلسفية، بل أيضا في مجالات لم يكن على الاشتغال بها أدنى اعتراض في المناخ الفكري السائد في عصره آنذاك مثل الفقه.⁽³⁾ ولعل هذا التغافل هو ما عمل الباحثون المعاصرون على تداركه ولو في زمان مختلف. ولا بد في البداية من ملاحظة مهمة؛ ذلك أن الزخم الكبير من الدراسات التي تناولت الجوانب المختلفة من فكر فيلسوف قرطبة، واشتغلت بالتّقيب في مختلف المناحي التي اهتم بها أبو الوليد لم يكن متوازنا. فلقد استحوذت مواضيع معينة مثل قضية التوفيق بين الحكمة والشريعة مثلاً على القسط الأكبر من الاهتمام، بينما بقيت مواضيع ومجالات أخرى مثل المنطق وعلم الأصول تعاني ضعف الإقبال وقلة الاهتمام، فلم تطلها الإسهامات إلا في ما ندر.

وانطلاقاً مما سبق بيانه، تسعى هذه الدراسة إلى تناول جانب مهم من مجالات التأليف الرشدي، وهو مجال علم الأصول الذي لم يلقَ في الدراسات العربية المعاصرة العناية التي يستحقها. ولذلك سنسعى في هذا المقام إلى الإجابة عن جملة من التساؤلات المهمة من أبرزها: لماذا اهتم ابن رشد بعلم الأصول وفيم ارتبط هذا المجال بعالم الفلسفة والمنطق؟ وهل نجد في ما قدّمه ابن رشد في هذا العلم ما يعبر عن أصالة الفكرية؟ أم إنه متابع في أعماله وتنظيراته لما قدّمه ودرج على تناوله جهابذة علم الأصول السابقين؟ وما هو موقفه من القياس المستعمل في علوم الشريعة؟

1- المسحة العقلية لعلم الأصول:

لنشر في البداية إلى أهمية تناول الجانب الفقهي والأصولي في فكر فيلسوف قرطبة. بل ومختلف الإسهامات التي اختار فيلسوف قرطبة أن يعمل فيها فكره، وأن يخصص لها شيئاً من وقته الذي كان يتحسر دائماً من

ضيقه، ويتشكك في أن يسعفه لإتمام المشاغل العلمية الكثيرة التي كان يعلن عنها في مواضع متفرقة من كتبه. إنَّ فحص التصورات الفقهية والقانونية عند الفيلسوف، من شأنه - كما يقول المستشرق الفرنسي برونشفيك R. « Brunschvicg (1901-1990) المختص في تاريخ الفقه الإسلامي - أن يجنّبنا رؤية غامضة ومتقطعة الأوصال حول هذه الشخصية الثرية والمعقّدة التي تُعدّ إحدى قلاع العقلانية في العصور الوسطى.⁽⁴⁾ ومن جهة ثانية لا يجب أن نغفل عن خصوصية وطبيعة علم الأصول الذي يتضمن تنظيرا عقليا خاصا، واجتهادات نظرية رائدة، أو لنقل - مع أبي حامد الغزالي (ت505هـ) - إنه من العلوم ذات الطبيعة المزدوجة، بحيث يزدوج فيه العقل بالنقل. وفي هذا المنحى تأتي المقاربة التي نادى بها بعض المفكرين العرب أمثال مصطفى عبد الرازق وعلي سامي النشار، اللذين رأيا أنّ علم الأصول انتهى إلى "مذهب فلسفي متكامل، نظرية في المعرفة، ونظرية في المنهج، وتطبيق لهذا المنهج، ثم بحث ميتافيزيقي وفيزيقي وأخلاقي"⁽⁵⁾.

وقبل أن نتطرق إلى موقف ابن رشد من علم الأصول والمسائل التي يتضمنها، ونبحث عن إجابات لما سبق طرحه من تساؤلات، يجب أن نشير إلى بعض ما يبعث اليوم ربما أكثر من أي وقت مضى على العناية ببحث هذا الموضوع وفحص حيثياته. ونجد من الواجب الإشارة إلى ما يمكن اعتباره الباعث الأساسي إلى ذلك، ونقصد به خروج كتاب "الضروري في أصول الفقه" أو "مختصر المستصفى" إلى النور سنة 1994 على يد الباحث المغربي المقتدر جمال الدين العلوي، وتأكّد نسبته إلى فيلسوف قرطبة. فلقد أضحى بين أيدينا اليوم الكتاب الذي اشتكى من فقدته كثيرٌ من الباحثين المقتدرين أمثال المرحوم عبد المجيد مزيان والمستشرق روبير برانشفيك وغيرهما.⁽⁶⁾ وإذا لاحظنا أنّ دراسات معتبرة ومعقّدة أنجزت حول موضوع الفقه عند ابن

رشد دون الرجوع إلى هذا الكتاب والاستفادة من محتوياته التي تلقي أضواء ساطعة على الكثير من المسائل التي كانت محلّ جدل وخلاف بين الباحثين، إذا لاحظنا ذلك، أدركنا قيمة هذا المختصر، وأدركنا ضرورة مراجعة ما كُتب في هذا المجال من أجل مزيدٍ من الدقة والشمول في فهم فكر هذا العلامة القرطبي.

اهتم ابن رشد في بداية عهده بالبحث والتأليف بمجالَي الفقه والأصول. ونعثر في "بداية المجتهد ونهاية المقتصد"، وهو كتابه الأشهر الذي يمكن القول إنه من أجود وأمتع ما كتب في مجال علم الخلاف أو الفقه المقارن كما يسمى اليوم، على مقدمة هامة ومركزة تناول فيها قواعد علم الأصول ومباحثه. ولكن إسهامه الأكبر في هذا العلم تمثل في المختصر الذي كان قد صنّفه قبل ذلك، وأسماه "الضروري في أصول الفقه" أو كتاب "مختصر المستصفى" في إشارة إلى "المستصفى من علم الأصول" الكتاب الشهير لأبي حامد الغزالي. وقد ألفه سنة 552هـ ممّا يعني أنّ ابن رشد، مثلما يشير محقق الكتاب، ابتدأ أصولياً قبل أن يكون فيلسوفاً.⁽⁷⁾ ومع أنّ ما يظهر هو أنّ الكتاب مجرد شرح مركز للـمستصفى، فإنّ الذي يتوصل إليه كل مدقق في محتويات الكتاب هو أنّ صاحبه يبدجراً كبيرة في الطرح واستقلال وتميّز لافتين في اتخاذ المواقف كما سنرى. وفي مستهله، يُسقط ابن رشد الاعتراض عن صناعة أصول الفقه. إذ يرى أنّ الأساس الذي يقوم عليه هذا الاعتراض - هو عدم اشتغال النبي والصحابة به - غير متين ولا يلتفت إليه، لسبب أساسي وهو أنهم كانوا يستعملون قوّة الصناعة في فتاويهم التي كانت تتضمن المعاني الكلية الواردة في العلم، وإن لم يكونوا في زمانهم في حاجة إليه "مثلما لم يحتاج الأعراب إلى قوانين تحوطهم في كلامهم ولا في أوزانهم"⁽⁸⁾ فلقد كانت موجودة عندهم "بالقوّة" إذا أردنا استعمال الاصطلاح الأرسطي. ولكن مرور الوقت وتبدّل

السّنين أظهرها تنوعاً في العلوم وتشعباً في المضامين، وهو ما أضحى يفرض على الناظرين فيها اللجوء إلى قوانين تحوط الأذهان وتجنبها الخطأ عند فعل ذلك. ومن ذلك نشأ علم الأصول.

2- الموضوع الحقيقي لعلم الأصول من وجهة نظر ابن رشد:

ومن أجل الانتقال من الأحكام العامة إلى النظر في المحتويات والمباحث، لابد من التساؤل عما قدّمه ابن رشد في هذا الميدان من خلال كتابه هذا الذي اكتشف منذ زمن ليس بالبعيد. أئمة ما تفرّد به أبو الوليد في هذا العلم؟ أم نقول - مع المرحوم عبد المجيد مزيان الذي اشتكى من فقد الكتاب في وقته - إننا حتى لو عثرنا عليه يوماً فلن يمكن اعتباره من صميم الابتكار الرشدي؟ إنّ الرجوع إلى ما أورده ابن رشد في ثنايا مؤلفه يبيّن لنا جملة من الملاحظات المهمة. ذلك أنه حتى لو كان الكتاب اختصاراً لكتاب آخر، ممّا يعني اعترافاً ضمناً بقيمته وأحقيقته بالشرح والتحليل، فإننا نجد مواقف كثيرة خالف فيها أبو الوليد حجة الإسلام. بل إننا نجد في بعض القضايا الجوهرية لا يخالف الغزالي فحسب، بل أيضاً غيره من الأصوليين. ومنها على الخصوص تصوّره وتصنيفه لعلم الأصول؛ فهو لا يضعه بين العلوم النظرية التي تهدف إلى محض المعرفة ولا مع العلوم العملية التي يستفاد منها في العمل، بل يعتبره سبّاراً وقانوناً، أي آلة منهجية تهدف إلى إعطاء القوانين والأحوال التي يتسدّد بها الذهن نحو الصواب في هاتين المعرفتين كالعلم بالدلائل وأقسامها، وبأي أحوال تكون دلائل وبأيها لا، وفي أيّ المواضع تستعمل النقلة من الشاهد إلى الغائب وفي أيها لا.⁽⁹⁾ ولهذا فإنه يرى أنّ موضوع علم الأصول الأساسي هو النظر في الأدلة المستعملة في استنباط الأحكام وكيفية استعمالها. وهو الركن الثالث من بين الأركان التي يضمّها علم الأصول عند الغزالي كما فهمه من جهابذة العلم. وهذه الأركان هي أولاً الأحكام، وأصول الأحكام ثانياً،

وشروط المجتهد أخيراً. وهي الأجزاء التي ليست في نظر ابن رشد من صميم موضوع علم الأصول لأنها في نظره من جنس المعارف العملية. ويمكن دراستها بمنهجين. فإما أن توضع بحسب أشهر المذاهب، فيُدرس على حدى كل مذهب في الأصول والقواعد التي يراها في الاستنباط. وثمة منهج آخر يراه أبو الوليد أجدى وأنفع، وهو أن يتم تناول الاختلافات بين المذاهب، وتُعطى الأحوال والقوانين التي يتم على ضوئها استنباط الأحكام تبعاً لكل رأي في تلك الأصول، وينظر في كيفية لزوم بعض هذه الأصول عن بعض وفي كيفية ترابطها، فيقال مثلاً كيف يكون الاستنباط على رأي الظاهرية وعلى رأي القائلين بالقياس ..⁽¹⁰⁾

3- موقفه من إدراج مباحث المنطق في علم الأصول:

ولئن كان ابن رشد رغم هذا يصرّح أنه سيتابع التقسيم الذي يتضمنه كتاب "المستصفى"، فإنه يشير أيضاً إلى أنه لن يتوانى عن الإشارة إلى تحفظاته. ومن أولى هذه التحفظات رفضه إدراج مباحث المنطق في علم الأصول. فلقد سعى حجة الإسلام إلى جعل المنطق آلة للعلوم الشرعية ومنها على الخصوص علم أصول الفقه؛ حيث ضمّن كتابه هذا مقدمةً مستفيضة في المنطق. وأشار إلى أنه من الواجب على كل عالم أن يكون ملماً بالمنطق إماماً تاماً حتى يتصف علمه بالوثاقة واليقين المطلوبين، وإلا كان علمه مشوباً بالوهم والشك.⁽¹¹⁾ أمّا أبو الوليد فلا يرى هذا الرأي. وقد عبّر عن موقفه من ذلك في آخر مقدمة كتابه قائلاً: "وأبو حامد قدّم قبل ذلك مقدمةً منطقية زعم أنه أدّاه إلى القول في ذلك نظر المتكلمين في هذه الصناعة في أمور ما منطقية، كنظرهم في حدّ العلم وغير ذلك. ونحن فلنترك كل شيء إلى موضعه، فإنّ من رام أن يتعلّم أشياء أكثر من واحد لم يمكنه أن يتعلم ولا واحد منها."⁽¹²⁾ والواضح من هذا الموقف أنّ أبا الوليد يعتبر عمل الغزالي من باب المزج غير المجدي لموضوعات العلوم

المختلفة. وهو ما ساد في العصور المتأخرة بحيث كان علماء أصول الفقه يبدئون كتبهم بمقدمات كلامية، وكان علماء أصول الدين، أي المتكلمون، يبدئون كتبهم ببحث في مدارك العقول، وهو في حقيقته أجزاء من المنهج الأصولي المنطقي.⁽¹³⁾ والأولى عند فيلسوف قرطبة هو الإبقاء على خصائص العلم الأولى لأن ذلك أنفع في التعليم. وهو ما جعله يهمل تلك المقدمة المنطقية المستفيضة التي اعتبرها الغزالي في المستصفى مقدمة للعلوم كلها، بل لا ثقة - في نظره - بعلوم من لا يحيط بها. ولا ينطبق هذا الموقف الرشدي فقط على إدخال المنطق في الأصول، بل يتعداه إلى مسائل أخرى تتعلق كثير منها بعلم الكلام لا بأصول الفقه. منها على سبيل المثال ما يعرف بمسألة التحسين والتقبيح العقلين، ومسألة الصلاح والأصلاح، وكذلك النظر في مسألة كيفية تعلق الأمر الإلهي الأزلي بمكلفين ليسوا موجودين بعد أو لم يبلغوا بعد وغير ذلك من الحالات. ويلجأ ابن رشد في كل مرة بعد عرضه لأقوال المعتزلة ولمن يسميهم "بالتكلمين" في هذه المسائل ومثيلاتها إلى القول: "والقول في هذه المسألة ليس من هذا العلم الذي نحن بسبيله."⁽¹⁴⁾ أو إلى توضيح أكثر تفصيلاً لما تتطلبه المسألة من تمهيدات وتعمق في النظر، ولأسباب النفسية التي كانت وراء إدراج هاته المسائل في علم الأصول، مثلما نفهم من قوله: "فالجواب عنه ليس مما يمكن في هذا الموضع، ولا هو خاص بهذا النظر، والقول فيه مبني على قواعد تحتاج إلى تمهيد طويل وفحص كثير.. والذي يحمل على هذا حبّ التكثير بما ليس يفيد شيئاً."⁽¹⁵⁾ وفيهذه نقد واضح لما درج عليه الأصوليون من بحث لم يكن له مسوغ أصلاً في هذا العلم.

4- خصوصية الموقف الرشدي من القياس الفقهي:

اشتهر ابن رشد بالدفاع عن الحكمة وأدواتها وأعلامها لاسيما أرسطو. وبإشاداته بالمنطق والقياس العقلي، وبجعله البرهان في أعلى مراتب الاستدلال.

لذلك ما كان ممّا إلا أن نتوقع منه إشادة صريحة وواضحة بالقياس المستخدم في العلوم الشرعية، فهو وإن كان مختلفا عن القياس الأرسطي المعروف، فإنه هو الآخر قائم على أعمال للعقل، ويبحث عن التفسير العقلي المنظم وعن أسرار الأحكام الشرعية. وتظهر لنا مطالعة أقوال ابن رشد بشأن هذا القياس المستخدم في العلوم الشرعية أنه يحمل خصوصية وينم عن رؤية رشدية واضحة. فإذا كان فيلسوف قرطبة قد أبدى اعتراضه على إدخال المنطق في علم الأصول، وهذا طبعا لا يعني أنه يتخذ منه موقفا معاديا، بل نجده في الفترة نفسها التي ألف فيها كتابه في علم الأصول يؤلف مختصرا في المنطق على نحو ما فصلنا آنفا. ففي كتابه الضروري في أصول الفقه، الذي كان مصنفه الأول في المجال الذي نتحدث عنه، نجده يجاري الأصوليين في تعريفهم للقياس وإن كان ذلك التعريف لا يخلو في نظره من اعتبارات كلامية، فحقيقة القياس عندهم هي "حمل شيئين أحدهما على الآخر في إثبات حكم أو نفيه، إذا كان الإثبات أو النفي في أحدهما أظهر منه في الآخر، وذلك لأمر جامع بينهما من علة أو صفة"⁽¹⁶⁾. بيد أن ابن رشد يرى أنّ أغلب استعمالات الأصوليين ليست أقيسة في جوهرها، بل هي من باب إبدال الجزئي مكان الكلّي. وهو الذي يكون في حال ما لم يصرّح بالعلة الموجبة للحكم في الأصل واقتضاها مفهوم اللفظ، وكانت أعمّ من الأصل، فهذا يكون - كما ذكرنا - من باب إبدال الجزئي مكان الكلّي. ومثاله النهي عن الشرب في آنية الفضة، إذ يفهم منه السرف، ولذلك يلحق به الشرب في آنية الذهب. وهكذا يكون المقصود بالقياس في هذه الصناعة راجعا في الأكثر إلى ما تقتضيه الألفاظ بمفهوماتها، وكانت الألفاظ إنما تقتضي ذلك بالقرائن التي تقترن بها، ولكن ليس أي قرينة اتفقت، لكن القرائن التي يشهد الشرع بالالتفات إلى جنسها.⁽¹⁷⁾

وبعد توضيح ابن رشد لمراتب هذه القرائن مثلما يستعملها علماء الأصول، وإظهار رفضه لبعضها، نجد يدي موقفا صريحا من القياس قائلا: "وبالجملة فإنه مما يظهر أن أكثر المواضع التي يستعمل القياس فيها القائلون بالقياس في الشرع ليس يستعملونه في استنباط حكم مجهول عن معلوم على جهة ما يستنبط عن المقدمات المعقولة مطلب مجهول، لكن في تصحيح إبدال الألفاظ في مكان مكان ونازلة نازلة، فإن الأنواع التي يسمونها بالقياس المخيل والمناسب وقياس الشبه هي قرائن تدل عندهم على إبدال الألفاظ وليست أقيسة، ولا يوجد لها فعل القياس⁽¹⁸⁾ .

ويرى ابن رشد أن مناظرة الأصوليين للظاهرية وردودهم عليها تثبت أنهم لم يتيبنوا الفرق بين الأمرين. إذ لم يتمكنوا من الدفاع عن موقفهم في وجه هؤلاء الذين يقولون إن كل ما طريقه التوقيف لا مدخل للقياس فيه. ومعنى هذا أنهم لم يدركوا الفرق بين من يقيس على أصل ولم يتضمن باللفظ قط التنبيه على الأصل، مثل قياس حد الخمر على حد القذف. وهذا يلزمه قول الظاهرية، أي اعتراضاتهم ورفضهم، وبين من يقيس على أصل يتضمن بمفهومه علة الأصل وإن لم يتضمن ذلك بصيغة اللفظ، وهذا لا يلزمه اعتراضهم. ويقول ابن رشد إن أكثر مقاييس الشرع هي من هذا الباب، ولذلك لو فهموا هذا المعنى لأمكنهم الانفصال عنهم⁽¹⁹⁾ .

يبدو هذا الموقف الرشدي من القياس صارما ودقيقا؛ إذ يوجّه انتقادات للأصوليين لعدم توخيهم الدقة اللازمة التي تمكن أصحابها أي القائلين بالقياس من المناقشة عن شرعية دليلهم، وهي الدقة أيضا التي تمكنهم من عدم الوقوع في التخبّط الناجم عن عدم الضبط، ولكنه مع ذلك يبدو لنا أحيانا موقفا ملتبسا حيث يمكن أن يفهم منه موافقته على مناقشة الظاهرية رغم أنه صرح بمخالفته لهم في مناسبات عديدة⁽²⁰⁾ .

ويفرق ابن رشد كما رأينا بوضوح بين القياسين الفقهي والمنطقي. فليس للأول فعل الثاني من حيث ملاءمته لاستنباط أحكام مجهولة عن أخرى معلومة. وهنا تظهر في رأينا خصوصية المجال الشرعي عند ابن رشد. فالأصل الذي يُراد القياس عليه هو من السّمعيات التي لها معطيات خاصة. والفرع يُراد له أن يتوافق مع هذا الأصل. وهذا لا يعني اعتبار ابن رشد من الظاهرية، ولكن هذا الذي قلناه هو ما يفهم من موضع آخر من نص ابن رشد، حيث يتحدث عن القياس بوصفه دليل العقل. ولكنه يقول إن تسمية القياس دليلاً تجوّز في العبارة. فيلحقه "بالاستصحاب" الذي يلائم أكثر طرح الظاهرية، وهو يعني الحكم ببقاء ما كان ثابتاً من الأحكام أو دوام انتفاء ما كان منفيّاً حتى يقوم الدليل على غير ذلك، وهو أنواع كثيرة، ويلجأ إليه الفقيه عندما لا يجد دليلاً يحكم به على الوقائع. وفي هذا السياق يرى ابن رشد هو أن السّمعيات تختلف عن العقلية، فلا يجب طلب الدليل فيها في حالتي النفي والإثبات كما يُفعل في العقلية.⁽²¹⁾

وإذا عدنا إلى كتاب "البداية" الذي كان تأليف الجزء الأكبر منه سنة 563هـ تقريباً، أي بعد ما يقرب من عشر سنين على مختصره في الأصول، نجد ابن رشد يحدّد رأيه في القياس في مستهلّه، حيث يميل إلى رأي الجمهور في اعتبار القياس طريقاً لمعرفة ما سكت عنه الشارع من أحكام. فعلى خلاف الظاهرية التي تقول إنّ القياس في الشرع باطل، يقول ابن رشد إنّ دليل العقل يشهد بشبوته، وذلك أنّ الوقائع بين أشخاص الأناسي غير متناهية، والنصوص والأفعال والإقرارات متناهية. ومُحال أن يقابل ما لا يتناهى بما يتناهى. وبهذا يتأسّس القياس عنده عقلاً رغم أنّ هذه الحجة العقلية التي تبدو قوية ليست محلّ إجماع. وتبدو لنا الأهمية التي يوليها ابن رشد للقياس مرتكزة على فعالية القياس بوصفه طريقاً يُمكن من التكيّف مع المتغيّرات التي تطرأ على حياة

المسلمين، وضرورة القول به ترجع إلى قدرته على توفير مصدر ثابت للتشريع الفقهي يتعلق أساسا بما لم يرد حكمه في الشرع. ومن هنا تتجلى حاجة المسلمين المستمرة إليه. غير أن ابن رشد يعود بعد هذا إلى ملاحظاته التي ضمّنها في المختصر، ذلك أن العمل بالقياس والاستفادة منه تتطلب دراية وتدقيقا من قبل الفقهاء، لأنه شديد الالتباس مع صيغة أخرى يستخدمها الفقهاء هي اللفظ الخاص يراد به العام⁽²²⁾ ولذلك يوضح أبو الوليد الفرق بين هذين الصنفين. فالقياس الشرعي هنا هو إلحاق الحكم الواجب لشيء ما بالشرع بالشيء المسكوت عنه لشبهه بالشيء الذي أوجب الشرع له ذلك الحكم، أو لعله جامعة بينهما.⁽²²⁾ وهذا ما يجعل القياس الشرعي صنفين قياس شبه وقياس علة. وما يميّزه عن اللفظ الخاص يراد به العام هو الجهة التي نستند إليها عندما نقل الحكم، ففي قياس الشبه الذي هو من باب الخاص يراد به الخاص، يتم إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق به من جهة الشبه، بينما يكون في اللفظ الخاص يراد به العام من جهة دلالة اللفظ. فالقياس مثل إلحاق شارب الخمر بالقاذف في الحدّ، وباب الخاص أريد به العام مثل إلحاق الربويات بالمقتات. لذلك ليس يحقّ لأهل الظاهر الطعن والنزاع في هذا الصنف الأخير لأنه من باب السمع، وإذا فعلوا ذلك فإنهم في حقيقة الأمر يردّون نوعا من كلام العرب.⁽²³⁾

يبدو لنا هنا أن ابن رشد وإن كان يبدي موقفا صريحا في تأييد القياس فإنه يعيد أيضا التحفظات التي جاءت في كتابه في الأصول مثلما تبين سابقا. وهو أمر كما قلنا يدفع حقّا إلى الالتباس. ذلك أن قبول ابن رشد لمناقشة الظاهرية لشرعية القياس قد توحى بإقراره بطلانه دليلا أصوليا مع أنه أقرّ ضرورته عقلا. إضافة إلى أنه لا يتبنّى بعض أرقى العمليات القياسية المجردة التي تعتمد على تحليل معنوي معمّق. والمقصود بهذا هو قياس العلة، حيث يبدي ابن

رشد في بعض الأحيان تغليبه للأثر على هذا النوع من القياس في بعض القضايا منها على سبيل المثال رأيه في حكم القليل غير المسكر من النبيذ، الذي اختلف فيه الفقهاء مع لجوء بعضهم إلى قياس حكمه على حكم الخمر لاشتراكهما في على التحريم.⁽²⁴⁾

ومع كل هذه التحفظات حول القياس يُظهر ابن رشد في كتاب لاحق هو فصل المقال تأييدا جلياً للقياس. ففي هذا الكتاب الذي كان تأليفه سنة 574هـ تقريباً، وفي سياق البحث عن حجج للدفاع عن القياس العقلي استند ابن رشد إلى القياس الفقهي من أجل تسويغ النظر والقياس العقليين من الناحية الشرعية، وهو يشير إلى هذا المعنى قائلاً: "وليس لقائل أن يقول إنّ هذا النوع من النظر في القياس العقلي بدعة، إذ لم يكن في الصدر الأول، فإنّ النظر في القياس الفقهي وأنواعه هو أيضاً شيء استنبط بعد الصدر الأول وليس يرى أنه بدعة".⁽²⁵⁾ وهكذا فالاطلاع على فصل المقال باعتباره أشهر كتاب لابن رشد يدفع إلى الاعتقاد أنّ فيلسوف قرطبة من أشدّ المنادين بالقياس وأيضاً الاستناد إلى شهرة ابن رشد المتعلقة أساساً بوصفه من رواد العقلانية في الفكر الإسلامي يدفع إلى توقع إحلاله القياس مرتبة عالية. غير أنّ الرجوع إلى كتبه الفقهية يُظهر موقفه الحقيقي منه حيث نجده يضيّق من مجالاته فيجعله مقتصرًا على المنطوق به فقط وعلى بعض المسائل في المعاملات ولا مجال له في العبادات والفروض أو إثبات الحدود والكفّارات والقضاء. بل يجعله الوسيلة الأخيرة التي يلتجأ إليها في الشرع. ولا يعطيه أهمية تذكر أمام النصوص الثابتة والآثار السماعية. وهو بهذا لم يوافق الظاهرية التي تبطل القياس إبطالا تاماً ولم يخرج عن جمهور العلماء في المشرق والمغرب، بل أقرّه منهجاً اجتهادياً يلجأ إليه المجتهد عندما تنعدم الأدلة لاكتناؤه الحكم الشرعي، ولكنه في المقابل لم يكن من ذوي التوجّه الحنفي الموغل في اعتماد القياس.

ومن أجل فهم هذا الموقف الذي يحمل شيئا من الخصوصية كما قلنا آنفا، ومن أجل إيجاد تسويغ ملائم لهذا الموقف لابد من ربطه بنظرية ابن رشد المتكاملة للوجود والمعرفة التي يقرّ فيها بأهمية العقل في البحث والاستكشاف ولكنه لا يوغل في استعماله في الأمور الدينية انطلاقا من منهجه القائم على فصل الديني عن الفلسفي وتحديد مجال كل منهما منهجا ورؤية، ورأيه في القياس دليلا أصوليا فيه تأثر بهذه الازدواجية.

5- مخالفته أصول المالكية ودعوته إلى الاجتهاد:

لم يقتصر اجتهاد أبي الوليد على موقفه الخاص من القياس وهو من مصادر التشريع في الإسلام عموما. بل نجد له مواقف متميزة تتعلق بالمصادر الأصلية والفرعية المختلفة الأخرى والتفصيل فيها يتطلب إطنابا لا يتيسر لنا هنا. ولكننا نود أن نلفت النظر إلى موقفه من بعض أصول المالكية. فلم يقتصر نقده لآراء المذهب على الفروع، بل تعداه إلى نقد الأصول التي تؤسسها مثل "المصالح المرسلة" التي قال إنها إلى أن تكون شرعا زائدا أقرب منها إلى أن تكون مستنبطا من شرع ثابت، كما نجد أنه ينتقد أصلا آخر من أصول المالكية هو "عمل أهل المدينة" لأنه في رأيه إجماع البعض أي إجماع جزئي وبالتالي لا يحتاج به⁽²⁶⁾. وهذا من أجل وضع المذاهب الفقهية على قدم المساواة ونبذ التعصب للمذهب والإمام.

ويمكن اعتبار كتاب "البداية" دعوة صريحة للاجتهاد. إن صاحبه يصرح بذلك في مناسبات عديدة، كما في قوله: "فإنّ هذا الكتاب إنما وضعناه ليلبغ به المجتهد في هذه الصناعة رتبة الاجتهاد إذا حصل ما يجب له أن يحصل قبله من القدر الكافي له في علم النحو واللغة ووصناعة أصول الفقه..⁽²⁷⁾ يظهر لنا ابن رشد من خلال هذا النص وفي مواضع أخرى كثيرة كما قلنا رغبة جامحة في مهاجمة

التقليد؛ فهو يرى أن الفقه لا يقوم على أساس الحفظ، ولذلك نجده ينتقد فقهاء زمانه الذين يعتقدون أن الأفقه هو الذي حفظ مسائل أكثر. ونجده هنا يستعمل تشبيه الخفاف الذي استعمله أرسطو من قبل، حيث يقول إنهم كمن يعتقد أن الخفاف هو الذي عنده خفاف كثيرة لا الذي يقدر على عملها، ومن الواضح أن هذا سياًتيه قدّم لا يجد بين خفافه ما يصلح لقدمه فيضطر إلى اللجوء إلى صانع الخفاف.⁽²⁸⁾

ونجد في كتاب "البداية" ميزة نادرة طبعت عمل فيلسوف قرطبة. وهي أنه لم يكن يهدف فيه - كما هي عادة أنصار المذاهب وفقهائها - إلى الإسهام في المناقحة عن المذهب المالكي الذي ينتسب إليه. وكما هو معلوم، ظلّ المذهب المالكي ذا مكانة مرموقة في رحاب أسرة ابن رشد إذ كان منها شخصيات لامعة لعل أبرزها جدّه الذين يشاركه الاسم والكنية نفسها. بل يعتمد ابن رشد الحفيد، مُمعنا في الأمانة والموضوعية، إلى نقل الآراء الصالحة حول القضايا التي تعتبر من الأصول والقواعد، ويحرص على أن يرفقها بأفضل الأدلة التي تسندها.⁽²⁹⁾ بل أكثر من ذلك، نراه يضيف دليلاً من عنده يراه أشدّ قدرة على إسناد الرأي وتقويته عندما لا ترضيه أدلة أصحابه. ونجده أحياناً أخرى، إمعانا في الحرص العلمي أيضاً، يتوقف عن إبداء رأيه النهائي في المسألة، فلا يحمله الانتماء إلى المذهب على نصرة الرأي الذي قال به سابقوه من علماء المالكية. بل إنه ينتصر في حالات كثيرة لآراء المذاهب الأخرى ويردّ رأي المذهب المالكي ويصف دليله بالضعف. فكل المذاهب عنده تنتمي إلى شريعة واحدة، الحق قد يكون في أيّ منها. ولا ينبغي إطلاقاً الركون إلى التقليد والتعصب للأصحاب، بل يجب البحث عن الآراء التي تستند إلى أقوى الأدلة.⁽³⁰⁾

إنّ رجلاً هذا شأنه، لرجلٍ حريٍّ بالأجيال المتلاحقة السير على خطاه. لقد كان ابن رشد واعياً بخطورة التقليد والجمود، وبضرورة إعمال العقل بدل

تكبله ومحاصرته بأشكال من العوائق وألوان من المحظورات. كان ابن رشد كما يقول المؤرخون محمود البيرة زكي النفس سمحا متواضعا، له وجهة عظيمة لم يصرفها في ترقيع حال ولا جمع مال.⁽³¹⁾ ولذلك نجده يحمل على هؤلاء الفقهاء المتنفذين الذين اتخذوا فقه الإمام مالك مطيةً للكسب وإقصاء الآخر، ويذم الخبث الذي يبطنه كثير من فقهاء عصره. ولذلك أيضا سعى إلى هدم مركزهم بالدعوة إلى الاجتهاد وتجديد الفقه والنظر في المقاصد.

كانت هذه بعض الملامح التي تميز بها النظر الرشدي في العلوم الشرعية. لا ندعي أننا أحطنا بجميع حيثياتها، فذاك أوسع من أن يُتناول في مقام كهذا، وكل ما سعينا إلى إبرازه ههنا هو مجرد الإشارة إلى جدارة البحث في هذا الجانب وإلى بعض المعطيات المهمة، على رأسها ارتباط الجانب الفقهي -الأصولي بالرؤية العامة للفيلسوف.

الهوامش:

(1) R. Arnaldez, Averroès, In, Multiple Averroès, Paris: Les Belles Lettres, 1978, p.13.

(2) محمد أركون، "ابن رشد رائد الفكر العقلاني والإيمان المستنير"، عالم الفكر، المجلد السابع والعشرون، العدد الرابع، أبريل - يونيو، 1999، ص. 18.

(3) حمادي العبيدي، ابن رشد وعلوم الشريعة، بيروت: دار الفكر العربي، ط. 1، 1991، ص. 191.

(4) R. Brunschvicg, Averroès Juriste, in, Etudes d'Islamologie, Paris : G-P Maisonneuve et Larose, 1976, t. 2, p.167.

(5) علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، القاهرة: دار المعارف، ط. 9، دت، ج. 1، ص. 55.

(6) عبد المجيد مزيان، العقلانية الرشدية في علوم الشريعة، ضمن، مؤتمر ابن رشد، الجزائر: وزارة الثقافة، 1978، ج.2، ص.316. وأيضا: R. Brunschvicg, op. cit, p. 176,180.

(7) ابن رشد، الضروري في أصول الفقه، تحقيق جمال الدين العلوي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط.1، 1994، ص.19.

(8) المصدر نفسه، ص.35.

(9) المصدر نفسه.

(10) المصدر نفسه، ص. 36، 37.

(11) أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، بيروت: دار الكتب العلمية، 2000، ص.10.

(12) ابن رشد، الضروري في أصول الفقه، ص.37، 38.

(13) علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سبق ذكره، ج.1، ص.55.

(14) المصدر نفسه، ص.42، 45، ..

(15) المصدر نفسه، ص.52.

(16) المصدر نفسه، ص.124.

(17) المصدر نفسه، ص.126.

(18) مراتب هذه القرائن عند ابن رشد هي كالتالي:

1- فحوى الخطاب (أن يكون المسكوت عنه أولى من المنطوق به).

2- القياس في معنى الأصل.

3- القياس المخيّل والمناسب. القريب منه يسمى المناسب الملائم، والمتوسط في القرب والبعد يسمى المناسب والمخيّل. والبعيد جدا هو الذي يسمى قياس المصلحة أو القياس المرسل ويرفضه ابن رشد لأن أصحابه في نظره شارعون وليسوا مستنبطين من الشرع.

4 - قياس الشبه. (إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق به لشبه بينهما يظنّ به أنه يحتوي على علة جامعة بينهما دون أن يوقف عليها). الضروري في أصول الفقه، ص. 128، 129.

(19) المصدر نفسه، ص. 131.

(20) حسن القرواشي، المنطوق به والمسكوت عنه في فقه ابن رشد الحفيد، تونس: الدار التونسية للنشر، 1993، ص. 71.

(21) الضروري في أصول الفقه، ص. 96.

(22) ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق عبد الحكيم بن محمد، القاهرة، المكتبة التوفيقية، دت، ج. 1، ص. 24.

(23) المصدر نفسه، ج. 1، ص. 24.

(24) المصدر نفسه، ج. 2، ص. 14.

(25) ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تحقيق ألبيّر نصري نادر، بيروت: دار المشرق، 1986، ص. 31.

(26) الضروري في أصول الفقه، ص. 97.

(27) بداية المجتهد، ج. 2، ص. 313.

(28) المصدر نفسه، ج. 2، ص. 313.

(29) R. Brunschvicg, Averroès Juriste, p. 114.

(30)A. Turki, La place d'Averroès juriste dans l'histoire du Malikisme et de l'Espagne musulmane, in, Multiple Averroès, Paris : Les belles lettres, 1978, p. 36.

(31)ابن فرحون، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، بيروت: دار الكتب العلمية، ط.1، 1996، ص.379.