موازنة ابن رشد
بين القول بالظاهر والقول بالقياس

مقداد محرفة منسية (*)

«يحدث للناس أحكام بقدر ما أحدثوا من فجور»(١)

أمكن أن نلمس فى تآليف ابن رشد قصده إلى الرجوع المزدوج إلى فكرين أصليين على الأقل: من ناحية الرجوع فى الفلسفة إلى القول العلمى الأرسطى وذلك بتجاوز تأويلات بعض الشراح الهلينستيين والعرب، ومن ناحية ثانية الرجوع فى أصول الدين إلى خطاب الشرع فى ظاهره وتجاوز تأويلات المتكلمين (الأشعرية منهم على وجه الخصوص). والكل يعرف البعد الأساسى الذى تكتسبه مسألة الظاهر والتأويل فى فصل المقال والكشف عن مناهج الأدلة، ولا حاجة الآن إلى تفصيل الحديث فى ذلك ثانية، فقد كنا تناولناها فى دراسة سابقة. وإنما نكتفى بالتذكير بما رآه ابن رشد من أن الشرع قصد إفادة الناس السعادة، فتوجه إليهم بالتعليم المشترك للجميع. ونظراً إلى تفاوتهم فى التصديق وكون المقصود بالعلم لدى الجمهور هو العمل لاغير، صرح لهم بالمقدار الذى يحتاجون إليه، ولم يهمل الخاصة أصحاب البرهان فنبههم إلى مواضع التأويل، إذ المقصود بالعلم لديهم العلم والعمل معاً. وكان التأويل من فرضهم لا يودع إلا فى كتبهم. وكان الظاهر من فرض الجمهور، والوقوف عنده أجدى فى حقه. وهذا كان موضوع «الكشف عن مناهج الأدلة»، أى الفحص عن الظاهر من العقائد التى قصد الشرع حمل الجمهور عليها.

وإن كان القول بالظاهر أو بضده يشمل مجالين: الأول هذا النظرى وموضوعه العقائد،

والآخر عملى وموضوعه الفقه وأصوله، فقد ينبغى علينا أن لانكتفى بالفحص عن علاقة ابن رشد بالقول بالظاهر وبضده فى العقائد، وإنما أن نفحص كذلك عهن علاقته بالمذهب الظاهرى وبضده من حيث هما مذهبان فى أصول الفقه. وقد تناول ذلك حسب الترتيب التاريخى فى الضرورى فى أصول الفقه أو مختصر المستصفى (١١٥٧/٥٥٢) وفى بداية المجتهد ونهاية المقتصد (١١٦٨/٥٦٣) وفى تهافت التهافت (١١٨٠/٥٧٦). وهو أمر يستحق عنايتنا من جوانب عدة، منها العلاقات التى بين الأصولين، وهى معقدة جداً وتبرز مثلاً فى تحديد طبيعة الأحكام فى أصول الفقه ومصدرها، ومنها علاقتها بمسألة التحسين والتقبيح التى أشار إليها ابن رشد فى الضرورى وسيعقد لها كذلك فصلاً فى الكشف عن مناهج الأدلة، ومنها مسألة علاقته بالمذهب الظاهرى وبأصحاب القياس. وكل هذه الجوانب متلازمة، ذلك أن تحديد موقف فى أصول الفقه يثبت العمل بالقياس (أهل القياس) أو يبطله (أهل الظاهر) يستند فى أكثره إلى نظرية فى مصدر الأحكام وطبيعتها، وهى من أهم المسائل فى أصول الدين. وأن كان ابن رشد يحرص فى الضرورى كعادته على التمييز بين العلمين وتخليص كل واحد من الآخر، فيبدو أن الحلول الكلامية المرتضاة تنعكس فى الآراء المختارة فى أصول الفقه وأن التداخل لا مناص منه[٢]. فههنا إذن جوانب ثلاث، وهى آراء ابن رشد فى القياس فى الأمور العملية، وفى مسألة التحسين والتقبيح، وفى العلاقات بين الأصولين. ومن هذه الثلاثة نقصر حديثنا هذه المرة على الجانب الأول: أى حكمه فى القياس وأهله وفى الظاهر وأهله. لكن بما أن ذلك مترتب على تصوره لحقيقة القياس ولصحته فى الدلالة الشرعية، إذ هو الشىء المتنازع فيه، وجب علينا البحث فى ذلك أيضاً.

١ ـ حكم ابن رشد العام فى الظاهر فى التهافت:

لكتاب تهافت التهافت فى نظرنا منزلة أساسية فى تآليف ابن رشد، إذ فيه تصنف الأقوال وتقيم من حيث حكمها المنطقى ويكون التوجيه نحو المظان التى ينبغى أن يفحص فيها عن المسائل وإلى المواضع اللائقة بها وشروط حلها[٣]. وفى المسألة الحادية عشر[٤] يورد ابن رشد عرض الغزالى لرأى المسلمين (أى المتكلمين) فى إثبات صفات الله، وهو كمال قال ابن رشد قول قدمه توطئة ليقايس بينه وبين قول الفلاسفة فى العلم القديم، ويرد ابن رشد قائلاً إن فى هذا القول تشبيهاً بالإنسان، إذ أنه يعتمد النقلة من الشاهد إلى الغائب، التى يبطلها. لأن التباعد بين علم الله القديم وعلم الإنسان الحادث يتجاوز الاختلاف بالفصل المقوم للأنواع داخل الجنس الواحد، فلا يجمع بين العلمين إلا اشتراك الاسم[٥]، ثم يُحيل من هو أهل للنظر فى ذلك (أى من تعلم الصنائع التى فعلها البرهان) إلى مواضع هذه المسائل من

كتب البرهان. ثم يلحق الصنائع البرهانية بالصنائع العملية فيما يشترط عادة فى أصحابها من أهلية تقتضى منهم تعلّمها وحذقها[٦]، وهو يريد بذلك أن يدفع غلط من يظن أن الأقاويل البرهانية تتأتى بغير صناعة. ثم يؤكد مرة أخرى على موقفه الشهير وهو أن فحص مثل هذه المسائل والتصريح بها للجمهور هو «تعد على الشريعة وفحص عما لم تأمر به شريعة... وذلك أن ليس كل ما سكت عنه الشرع من العلوم يجب أن يفحص عنه ويصرح للجمهور بما أدى إليه النظر أنه من عقائد الشرع»[٧]. هذا بالنسبة إلى الجانب النظرى من الشرع. إلا أن الشرع مثلما صرح بما يحتاج إليه الجمهور من العقائد لبلوغ سعادته، كذلك حدد له الأعمال المحتاج إليها للغرض نفسه. بذلك يخلص ابن رشد إلى الحديث بالتوازى عن الجانب العملى فى الشرع: هل نقف فى الأحكام عند ما ورد به أم نجعلها تشمل أموراً أخرى؟ فهنا يتحدث عن أهل القياس وعن الظاهرية العملية. يقول ابن رشد: «وكذلك الحال فى الأمور العملية ولكن الفحص فى الأمور العملية عما سكت عنه الشرع أتم وخاصة فى المواضع التى يظهر أنها من جنس الأعمال التى فيها حكم شرعى. ولذلك اختلف الفقهاء فى هذا الجنس فمنهم من نفى القياس وهم الظاهرية ومنهم من أثبته وهم أهل القياس وهذا بعينه هو لاحق فى الأمور العلمية ولعل الظاهرية فى الأمور العلمية أسعد من الظاهرية فى الأمور العملية»[٨].

إذن أبرز ابن رشد بعدى الشرع النظرى والعملى وما يضمنه من سبيل السعادة، ثم أشار إلى الظاهرية العملية (أى التى تنفى أن يقاس ما لم يصرح الشرع بحكمه على ما صرح بحكمه)[٩]، وضدها وفاضل بينهما، ومال إلى تفضيل أهل القياس. ثم فاضل بين الظاهريتين النظرية والعملية وحبذ الأولى على الثانية (هى أتم). وسوى بينهما من حيث الخلاف فى الفحص عما سكت عنه الشرع. وبذلك يبدو منتصراً فى أمور العمل لأهل القياس على مبطليه، وفى أمور النظر لمبطلى التأويل ضد مثبتيه، إلا أنه لا يقطع (لعل) يكون الظاهرية فى الأمور العلمية أسعد من الظاهرية فى الأمور العملية. فلماذا هذا التردد من أبى الوليد؟ لايوفر لنا التهافت عناصر الإجابة عن هذا السؤال، وإنما يفيدنا ذلك الضرورى فى أصول الفقه السابق فى التأليف على التهافت بما يناهز ربع قرن وفيه يحدد صاحبه حقيقة القياس ثم مواقف الأصوليين منه وعليه يقيم حكمه فى الفريقين.

٢ـ حقيقة القياس:

الشرع خطاب، لذلك يصبح فهمه من المهمات الأساسية، ويسمى الأصوليون بياناً ما يقع به الفهم عن الشارع ويفيد التصديق به الأحكام[١٠]. ويحصر ابن رشد الأدلة المستعملة فى استنباط هذه الأحكام عن أصولها فى أمرين: دلالة اللفظ على الحكم ودلالة القرينة عليه[١١].

ويحصر الأولى فى دلاة اللفظ بصيغته (مثل الأمر والنهى، أو العموم والخصوص، أو المفرد والجمع) ودلالته بمفهومه ومعقوله، أى عندما تتغير دلالته تبعاً لما يحذف من أجزائه أو يزاد فيها أو يستعار أو يبدل (وهو المجاز)، وفى الحالة التالية لاتتحدد دلالة الألفاظ إلا من جهة القرائن التى تعتمد فى تعيين مفهومه. وإذا ما اتبعنا عادة الفقهاء فى ترتيب الألفاظ من حيث دلالتها إلى نص وظاهر ومؤول ومجمل، وإذا ما اعتبرنا بعدى الدلالة فى الألفاظ هذه (أى من حيث صيغها أو من حيث مفهوماتها) نرى ابن رشد يميز بين المجموعتين:

- ماهو نص وظاهر ومؤول ومجمل من حيث الصيغة،

- ماهو نص وظاهر ومؤول ومجمل من جهة المفهوم والمعقول.[١٢]

فاللفظ يسمى نصاً إذا كان يدل فى كل موضع على معنى واحد أبداً، ومجملاً إذا دل على أكثر من معنى، وظاهراً[١٣] فى حالة الاستعارة أو الإبدال، ومؤولاً إذا دل الدليل على غير المعنى الظاهر فيحمل على المعنى المستعار.

ويقسم ابن رشد حديثه فى القسم الثالث[١٤] إلى قسمين: أولاً: الأدلة المتلقاة من جهة الألفاظ، ثانياً: القرائن الدالة من سكوت وإقرار[١٥]. ويلحق الحديث عن القياس بالقسم الأول. ويرتب فحصه عن القياس فى النقاط ا لتالية:

١ - ماهو القياس الشرعى؟

٢ - هل هو دليل شرعى أم لا؟ إن كان دليلاً شرعياً فما هو جنسه من البيان؟

ولا يقدم ابن رشد تعريفاً له للقياس، وإنما يورد رسم متكلمى الأشاعرة فى صناعة أصول الفقه ويناقشه[١٦] ويرفض أن يكون القياس بهذا المعنى قياساً حقيقياً[١٧]، «أى استنباط حكم مجهول عن معلوم، على جهة ما يستنبط عن المقدمات المعقولة مطلب مجهول»[١٨]. ويرجع القياس الفقهى إلى إبدال الجزئى مكان الكلى، وبذلك يصبح من جنس دلالة الألفاظ[١٩] ودليله على ذلك هو أن الأصل إنما تعلق به الحكم بالنص أو الإجماع، فلا يخلو ذلك من حالتين:

- إن صرح بالعلة الموجبة للحكم، وكانت أعم من الأصل، فهذا يلتحق بالعام، ولها أيضاً مراتب. وقد أجاز مثل هذا كثير ممن نفى القياس.

- إذا لم يكن صرح بالعلة الموجبة للحكم واقتضاها مفهوم اللفظ، وكانت أعم من الأصل كان من باب إبدال الجزئى مكان الكلى، فنجعل الحكم يشمل على ما نراه داخلاً تحت ذلك الكلى.[٢٠]

ينفى ابن رشد إذن أن يكون القياس الشرعى قياساً حقيقياً فى الحالتين، فى الأولى تكون العلة منصوصاً عليها وهو ما يقبله مبطلو القياس، وفى الحالة الثانية تكون العلة مقتضاة لمفهوم اللفظ، فلا يخرج ذلك عن دلالة الألفاظ.

كيف يسعنا أن نفهم رد ابن رشد القياس الفقهى إلى دلالة اللفظ؟ يجب الرجوع هنا إلى دلالة اللفظ عن أهل العربية الذين يشترطون قصد المتكلم فى الدلالة، فدلالة اللفظ تقتصر على ما قصد المتكلم إيصاله إلى المخاطب، وما عدا ذلك، أى ما يفهم من غير قصد من المتكلم لا يعتبر مدلولاً للفظ «فإن الدلالة عندهم هى فهم المراد لا فهم المعنى مطلقاً، بخلاف المنطقيين فإنه عندهم فهم المعنى مطلقاً سواء أراده المتكلم أو لا»[٢١]. فعلينا أن نفحص عن اللفظ الوارد ماذا يتناول وتحديد ما يدخل تحته بسب قصد المخاطب لا بحسب ثبوت المعنى مستقلاً فى ذاته. فما يسمى قياساً يرى فيه ابن رشد فهماً لدلالة اللفظ المستعمل من الشارع حسب قصده.

إذن إن كان القياس هو من جنس دلالة الألفاظ، وإذا كانت هذه الدلالة فى مفهومها تتحدد بالقرائن فيتوقف إثباته أو إبطاله ومداهما على القرائن ومراتبها من البيان. وبهذا الاعتبار يحصر ابن رشد هنا مواضع استعمال القياس عند القائلين به[٢٢] فى الحالات التى يضبطها الجدول التالى:

مراتب القرائن من البيان	مراتب دلالة الألفاظ بمفهوماتها	صنف القول	القائلون بالقياس	ابن رشد
١ ـ القرائن قاطعة فى استعارة النص وإبداله فتجعله كالنص بمفهومه.	المسكوت عنه أحرى من المنطوق به في تعلق الحكم به.	نص	أكثرهم لا يسميه نصاً	إثبات
٢ ـ القرائن ظنية أكثرية تجعل النص كالظاهر بمفهومه.	المسكوت عنه فى معنى المنطوق به في الحكم.	ظاهر	إثبات	إثبات
	= القياس فى معنى الأصل. المسكوت عنه يلتحق بالمنطوق به لمصلحة جامعة شهد الشرع لجنسها بأنها مصلحة. (أ) قريب جداً = المناسب الملائم.	ظاهر	منتهى أكثرهم.	إثبات
	(ب) متوسط فى القرب والبعد = المخيل	ظاهر	إثبات	إثبات
٣ ـ القرائن ظنية غير مترجحة، مترددة تجعل النص كالجمل.	(ج) بعيد جداً وأعم شيء (مصلحة مطلقة). يلحق المسكوت عنه بالمنطوق به لشبه يظن به أنه يحتوى على علة جامعة بينهما من غير أن يوقف عليها	مجمل	كثير منهم لا يقول به قال به مالك.	إبطال
	= قياس الشبه	مجمل	كثير منهم اقتصروا على مقتضى اللفظ.	إبطال

وبهذا الترتيب يبين ابن رشد أن هذه كلها ليست أقيسه على الحقيقة وليس لها فعل الأقيسة، أى أنها لا تستعمل فى استنباط مطلب مجهول عن مقدمات معقولة، «لكن فى تصحيح إبدال الألفاظ فى مكان مكان ونازلة نازلة، فإن الأنواع التى يسمونها بالقياس المخيل والمناسب وقياس الشبه هى قرائن تدل عندهم على إبدال الألفاظ وليست أقيسة، ولا يوجد لها فعل القياس».[٢٣]

٣ ـ موازنة بين أهل القياس وأهل الظاهر:

يحكم ابن رشد بين الفريقين باعتماد معيارين: حقيقة القياس هذه التى حددها وطريقة كل فريق فى الاستدلال ويرى أن ضعف المعاندة عند الفريقين إنما تأتى من إغفال هذا التميز، أى بين دلالة الألفاظ بصيغها أو بمفاهيمها التى تتحدد بالقرائن وبين القياس ودلالة الألفاظ. ويبدأ بنسبة الضعف فى موقف أهل القياس ومناقضتهم لأهل الظاهر[٢٤]، ويؤكد الصحة فى موقف أهل الظاهر فى إلزامهم لخصومهم بأمرين وهما:

ـ أن ما سبيل المعرفة به الوحى والأمر من الله فإنه ليس للعقول فى إثبات شىء من ذلك وإبطاله مدخل،

ـ أن الأحكام ليست صفات ذوات فتدركها العقول.

أى أن الأحكام الشرعية طريقها التوقيف، وبالتالى فإن طريق المعرفة به السمع لا القياس وهذا يستند حتماً إلى القول بأن الأشياء فى نظر الظاهرية هى على البراءة الأصلية حتى يرد دليل السمع، وهو ما يوافق أصولهم فى إبطال التحسين والتقبيح العقليين.[٢٥]

إلا أن إلزام الظاهرية هذا للقائلين بالقياس يبطل، لأنه يصح على من يقيس على أصل لم يتضمن باللفظ قط التنبيه على الأصل، وأما من يقيس على أصل يتضمن بمفهومه علة الأصل وإن لم يتضمن ذلك بصيغة اللفظ فليس يلزمه هذا الاعتراض. ولو فهم أهل القياس هذا المعنى لأمكنهم الانفصال عنهم[٢٦]. لذلك واعتباراً إلى التمييز بين دلالة الصيغة ودلالة المفهوم يحكم ابن رشد على «أهل الظاهر ومن يجوز الاستدلال بظواهر الألفاظ من جهة صيغها، فقد ينبغى له ألا ينكر القياس الذى فى معنى الأصل والمخيل والمناسب الملائم إذا شهد الشرع بالالتفات إلى جنسه القريب، فإن هذه كلها قرائن نظير (الأرجح هو تصير) الألفاظ ظاهرة بمفهوماتها وإن لم تكن بصغيها ولا معنى لقول من لا يرى الظاهر إلا فى الصيغة».[٢٧]

أما فى ما يتعلق بطريقة الاستدلال فإنه من المعروف أن أهل القياس حاولوا إثباته من

جهة إجماع الصحابة[٢٨]، وهو ما يذكر به ابن رشد، ثم يذكر مباشرة معاندة أهل الظاهر لهذه الطريقة[٢٩]، وإن كان يؤيدهم فى كون خصومهم لم يقدروا «أن يصححوا الإجماع الذى هو فى ذلك» فهو يميل إلى الاعتقاد أن ما ورد عن الصحابة واعتبر قياسا إنما يرجع إلى ما قاله فى القياس، فرأى «أن ذلك إنما كان منهم اجتهاداً فى مفهوم الألفاظ» فهو يقترب كثيراً من أهل الظاهر دون يندمج فيهم تماماً»[٣٠]، ويقول فى النهاية: «الذى يشبه أن يكون لأهل الظاهر فيه مدفع: استنباط الإبدال والاستعارة بطريق السبر والتقسيم أو بغيرها من الطرق، إذا لم تكن هنالك بعض القرائن التى عددناها»[٣١]، أى أنه يميل إلى موافقتهم فى أن لايكون السبر والتقسيم[٣٢] والطرد والعكس[٣٣] أدلة تثبت بها الأحكام الشرعية، وإلى عدم موافقتهم إذا اعتمد الإبدال والاستعارة على القرائن.

٤ـ تعليقـــات:

إذا كان أبو الوليد رأى فى الضرورى فى أصول الفقه أن القياس الفقهى إنما هو من جنس إبدال الجزئى مكان الكلى، وبذلك يصبح من جنس دلالة الألفاظ مثلما سبقت الإشارة إلى ذلك، يكون من الواضح حينئذ أنه ردد القول فى القياس فلم يبق هذا دوماً موقفه منه. فمثلما أشار محقق هذا الكتاب[٣٤] يوجد فرق بين قوله هنا وقوله فى بداية المجتهد ونهاية المقتصد[٣٥]، حيث يميز بين القياس الشرعى وبين دلالة الألفاظ ويجعل الأول مستقلاً عن الثانية[٣٦]، والذى يؤكد ذلك هو أنه يقسم فى هذا الكتاب الطرق التى منها تلقيت الأحكام عن النبى إلى ثلاثة بالجنس، فهى إما لفظ إما فعل وإما إقرار، ويشير إلى الخلاف فيما سكت عنه الشارع من الأحكام، الخلاف بين الجمهور الذى يرى أن طريق الوقوف عليها هو القياس وبين أهل الظاهر الذين ينفون القياس ويرون أن ما سكت عنه الشرع فلا حكم له، وهو الخلاف نفسه الذى سيشير إليه ثانية فى التهافت. ومن الواضح إذن أن ابن رشد أصبح هنا يقر القياس ويسميه قياساً إذ يقول إن دليل العقل يشهد بثوبته[٣٧]، ويقدم الدليل الشهير وهو أن النصوص متناهية والوقائع غير متناهية[٣٨]. وهو عندما يذكر أصناف الألفاظ التى يتلقى منها الأحكام يذكر اللفظ العام الذى يحمل على عمومه، والخاص الذى يحمل على خصوصه، والعام الذى يراد به الخصوص، والخاص الذى يراد به العموم، واعتباراً إلى هذا التصنيف، فيحق إذاً القول أن ابن رشد كان فى الضرورى يرد القياس إلى حالة واحدة من الدلالة بين الخاص والعام ويقصره عليها، وهى الحالة الأخيرة وهو يلحق بهذا مستويات القياس المعروفة، أى التنبيه بالأعلى على الأدنى، وبالأدنى على الأعلى، وبالمساوى على المساوى.[٣٩]

إذن صار ابن رشد يميز فى كتاب البداية بين القياس وبين دلالة الجزئى أو الخاص على

الكلى أو العام، لذلك يحكم مجدداً بين الظاهرية وخصومهم قائلاً: «والجنس الأول هو الذى ينبغى للظاهرية أن تنازع فيه، وأما الثانى فليس ينبغى لها أن تنازع فيه لأنه من باب السمع، والذى يرد ذلك يرد نوعاً من خطاب العرب».(٤٠)

حقاً، يعسر الحسم هنا والتمييز مطلقاً بين قياس فرع على أصل بتوسط العلة أو الشبه وبين دلالة اللفظ من حيث مفهومه الذى تحدده القرائن، وابن رشد يقر فعلاً بأن ههنا غموضاً إذ يقترب الصنفان إلى درجة يلتبسان معها على الفقهاء، ولذلك يطلب منا التأمل فى ذلك، ففى كلتا الحالتين يلحق مسكوت عنه بمنطوق به، ويمكن القول إن المعنى العام الذى يقع التنبيه عليه فى حال اعتبار القياس من باب الخاص الذى أريد به العام بالاعتماد على القرائن، هو نفسه مفهوم علة الحكم المحققة أو المظنونة فى حال اعتبار القياس يعتمد العلة أو الشبه بين الحكمين، بحيث يمكن أن تستنبط العلل من الألفاظ فيمكن التحول من الدلالة اللفظية إلى التعليل المعقول.(٤١)

ألا ينبغى لنا حينئذ أن نرى فى رد ابن رشد القياس إلى دلالة الألفاظ فى الضرورى موضعاً لم يزل الصنفان فيه يلتبسان عليه إذا ما اعتمدنا حكمه اللاحق فى البداية. وهو عندما يرى فيه إبدال الجزئى مكان الكلى فذلك يعنى أنه لا يعتبر إلحاق خاص أريد به عام لوجود علة تجمع بين الحكمين أو مجرد شبه بينهما، بينما يكون إبدال الجزئى مكان الكلى يعتمد على تنبيه لفظ خاص على عام، وتكون حقيقته إذن من جهة دلالة اللفظ.

وأيضاً فإن رفض ابن رشد أن يكون القياس الفقهى قياساً حقيقياً يعنى أنه لا يرى إمكانية إرجاعه إلى أحد أنماط القياس أو أحد أشكاله، فليس هو بقول تؤلف فيه عدة أقوال بحيث يلزم عنها بذاتها نتيجة، ولا تربط بين «أركانه» أى الأصل والعلة والفرع، والعلاقة التى تربط بين الحدود الثلاثة فى القياس المنطقى والتى يكون فيها الحد الأوسط العلة الحقيقية التى بتوسطها يجتمع الآخران.

وهذا أمر لا يتفق وقول أرسطو فى آخر كتاب القياس (٦٨ب ١٤-٩) الذى يستعيده ابن رشد فى تلخيصه له والذى يجعل فيه التصديق فى كل صناعة فكرية يتم بأشكال القياس المعروفة، وذلك لا يشمل الأقيسة الجدلية والبرهانية فقط، بل وكذلك الأقيسة الخطبية والفقهية والمشورية، بالعبارات نفسها التى وردت فى الترجمة العربية القديمة ثم فى تلخيص ابن رشد لها(٤٢). أليس من الواضح أن ما سمى بالقياس الفقهى يعتبر قياساً حقيقياً، لا مجرد دلالة ألفاظ. لا محالة لقائل أن يقول إنه الشارح هنا، يلخص معانى المعلم الأول، فلا يحق لنا إذن إلزامه بذلك.

٥ـ مقارنـــات:

لا يسعنا هنا إلا الاكتفاء بإشارات مختصرة إلى ما يهمنا من منطق الفارابى ومستصفى الغزالى.

نعرف كم ناقش ابن رشد كتب المعلم الثانى فى المنطق. ونجد التالى، فى إيمانه بشمول الفائدة من المنطق، يفصح عن حرصه على اقتفاء أثر أرسطو وتوضيح «مافى كتبه من القوانين لأهل كل صناعة، ولأهل كل علم، وللنظار فى كل زمان بالأمثلة المعتادة عندهم»[٤٣]. وبهذا يفهم القصد من الباب الذى عقده فى كتاب القياس الصغير و«خرج فيه أدلة المتكلمين وقياسات الفقهاء إلى القياسات المنطقية على مذاهب القدماء». وذكر فيه المبادىء الخاصة بالصنائع الجزئية التى تلتئم عن المقبولات الأولائل[٤٤]، «أى المبادىء التى تأتلف منها الأقوال التى يسميها أرسطوطاليس المقاييس الفقهية التى يذكرها فى آخر كتابه المعروف بأنالوطيقى الأولى، ويقول إنها ترجع إلى القياسات التى أحصاها فى أول ذلك الكتاب»[٤٥]، أى أقيسة الأشكال الجزمية، وهذه المبادىء التى هى مقدمات، أربعة: الكلى المفروض على أنه كلى، الكلى الذى أبدل بدل الجزئى المقصود، والجزئى المبدل بدل الكلى المقصود والمثال.[٤٦]

ـ الكلى المفروض على أنه كلى هو «مقدمة مقبولة كلية ينقل منها الحكم إلى الشىء الذى يصح أنه داخل تحت موضوع تلك المقدمة»، وترد هذه النقلة إلى قياس مؤتلف فى الشكل الأول.

ـ الكلى المبدل بدل الجزئى المقصود، هو «مقدمة مقبولة كلية تبدل مكان مقدمة أخص منها، فإنه قد يكون مقصد القائل جزئياً ما، فينطق بالكلى العام لذلك الجزئى ومقصده الجزئى». والقياس يأتلف هنا بأخذ الجزئى المقصود، الذى هو فى الواقع كلى أخص، فكل شىء دخل تحته نقلنا إليه الحكم، وهو يرد أيضاً إلى قياس مؤتلف فى الشكل الأول.

ـ إبدال الجزئى بدل الكلى وهو «أن يكون القول يقصد به أمر ما، فيبدل بعض جزئيات ذلك الأمر بدل الأمر، ويعمل على أن ما لحق ذلك الجزئى فهو لاحق لكليه». ينبغى حينئذ أن نعلم أى كلى قصد، ونجعل ذلك الحكم لاحقاً له، ونحصل بذلك على مقدمة عامة ويبين لنا الفارابى هنا كيف نصحح هذه الحالة، من أن جزئياً بدل بدل كلى أم لا، وأن نصحح الكلى الذى أقيم هذا الجزئى مقامه ونعينه. فإذا ما دخل شىء تحت هذا الكلى، نقلنا إليه ذلك الحكم، وبذلك يأتلف قياس من الشكل الأول.[٤٧]

ـ المثال وهو «أخذ أمرين متشابهين يحكم على أحدهما بحكم من جهة ما هو موصوف بالشىء الذى شابه به الأمر الآخر، ويسكت عن ذلك الآخر، فالذى علم حكمه منهما مثال لما

لم يعلم، فينقل الحكم الذى حكم به عليه إلى الشبيه الآخر»[٤٨]. ويقرب الفارابى هذه الحالة من الحالة السابقة، بإيجاد التوازى بين الكلى المقصود بالجزئى وبين التشابه بين المثال وشبيهه، فإذا علمنا التشابه حصلت لدينا مقدمة كلية تدخل فى قياس من الشكل الأول.

أما بالنسبة إلى المستصفى ففيه ناقش الغزالى طويلاً مسألة القياس وأورد فرق المبطلين له ورد عليهم بإثباته يثبت أربعة أصول للأحكام: كتاب وسنة وإجماع وعقل. ويقسم مدارك الأحكام الصادرة عن الشارع إلى ثلاثة: لفظ، وفعل، وسكوت وتقرير[٤٩]. ويهمنا من ذلك اللفظ ودلالته التى يقسمها إلى دلالة بالصيغة مجردة عن القرائن وإلى دلالة بالمفهوم مع القرائن[٥٠] ويكون الطريق إلى فهم المراد من الخطاب بالمعرفة ووضع اللغة التى بها المخاطبة، فهذه تكفى إن كان نصاً لا يحتمل التأويل، وأما إن تطرق الاحتمال إلى الخطاب فلا يعرف المراد منه حقيقة إلا بانضمام قرينة إلى اللفظ. والقرينة تكون إما لفظاً مكشوفاً، أو إحالة على دليل العقل أو إشارات ورموز وحركات[٥١]. ويبدأ الغزالى بالتمييز فى طرق استثمار الأحكام بين أربعة وجوه للدلالة (فاللفظ إما أن يدل على الشىء بصيغته ومنظومه، أو بفحواه ومفهومه، أو باقتضاه وضرورته، أ بمعقوله ومعناه)[٥٢]، إلا أنه يجمعها فى تفصيل الحديث عنها إلى ثلاثة فنون:

- الأول فى المنظوم وكيفية الاستدلال بالصيغة من حيث اللغة والموضع (وفيه المجمل، والمبين، والظاهر والمؤول، والأمر والنهى، والعام والخاص).[٥٣]

- الثانى ما يقتبس من الألفاظ من حيث فحواها (وفيها يدرج الاقتضاء والإشارة والمفهوم الذى يسمى أيضاً بدليل الخطاب).[٥٤]

- الثالث اقتباس الحكم من حيث معنى اللفظ ومعقوله وهو الذى يسمى قياساً.[٥٥]

وإذا ما ألفنا بين ترتيب الغزالى لطرق الاستدلال والاستنباط وإلحاق المسكوت عنه بالمنطوق به وبين ترتيبه الأقيسة يخرج الترتيب التالى:

١ - يكون المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق به. وفيه اختلاف فى تسميته قياساً، وتبعد تسميته قياساً لأنه لا يحتاج فيه إلى فكر واستنباط علة.

٢ - ما يكون المسكوت عنه مثل المنطوق به، وهو القياس فى معنى الأصل، وربما اختلفوا فى تسميته قياساً.

وهاتان حالتان مقطوع بهما والبقية مظنونة، وهذا الترتيب يتوقف على حالات العلة الأربعة، العلة التى يسميها الغزالى هنا المؤثر، «وهو ما ظهر تأثيره فى الحكم الذى عرف

إضافة الحكم إليه وجعله مناطاً»[٥٦] وهو ما يعرف بالنص أو الإجماع أو السبر الحاصر. فتكون مراتب القياس أربعة يحددها الغزالى باعتبار النظر إلى عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه. وبذلك يكون القياس الأعلى هو الذى ظهر تأثير عين العلة فى عين ذلك الحكم، وهو القياس فى معنى الأصل.

٣ ـ والقياس الثانى أن يظهر تأثير عين العلة فى جنس ذلك الحكم لا فى عينه، فتكون بين الأصل والفرع مجانسة فى الحقيقة، وهو المؤثر.

٤ ـ والقياس الثالث ما يؤثر جنسه فى عين ذلك الحكم وهو القياس الملائم.

٥ ـ والرابع ما ظهر تأثير جنسه فى جنس ذلك الحكم، وهو كالمصلحة التى هى الجنس الأعم، وهذا القياس يسمى بالمناسب الغريب.

وهنا ينتهى قياس العلة ويليه قياس الشبه ثم قياس الطرد.

يحصر الغزالى الحالات التى يجب القول فيها بأحد هذه المستويات والتى يجب فيها إبطالها[٥٧]. وهو يقر كل مستويات القياس سواء كان قياس علة أو قياس شبه[٥٨]، وأعلاها الذى هو القياس الذى فى معنى الأصل والذى ينبغى على كل منكر للقياس فى نظره أن يقر به، إلا أدناها وهو قياس الطرد الذى ينبغى أن ينكره كل قائل بالقياس لأنه أعم أوصاف العلل وأضعفها فى الدلالة[٥٩]. وهو يقر إذن بالقياس المناسب سواء كان منهم مؤثراً أو ملائماً أو غريباً، والمناسب فى نظره ماهو على منهاج المصالح[٦٠]، فهو يقول إذن بالمصلحة التى هى حفظ مقاصد الشرع[٦١] وإلى جانب كل ذلك يقر بالسبر والتقسيم كطريق للاستنباط وإثبات علة الحكم.

وإذا كان الغزالى يثبت القياس فلأنه يقول بالعلة فى الشرعيات، وهو يوضح معناها، فهى مناط الحكم، أى ما أضاف الشرع الحكم إليه وناطه به ونصبه علامة عليه، ويحصر الغزالى مستويات الاجتهاد فى العلة، فهو:

ـ إما أن يكون فى تحقيق مناط الحكم، وهذا لا خلاف فى جوازه بين أهل الظاهر وأهل القياس، إذ ليس ذلك قياساً، لأن المناط معروف بالنص فلا حاجة إلى استنباطه.

ـ وإما فى تنقيح مناط الحكم، وهذا أيضاً يقر به أكثر منكرى القياس.

ـ وإما فى تخريج مناط الحكم، أى أن نستنبط المناط بالرأى والنظر ونقيس عليه، وهذا هو الاجتهاد القياسى الذى عظم الخلاف فيه وأنكره أهل الظاهر.[٦٢]

كيف يكون الآن الحكم وإثبات عين العلة ووصفها، أى ما هى طبيعة هذه الأدلة ونصيب السمع والعقل منها؟ يتوقف ذلك على حقيقة العلة. فإذا قلنا إنها علامة وأمارة فذلك يعنى

أنها لا توجب بذاتها حكماً «إنما معنى كونها علة نصب الشارع إياها علامة وذلك وضع من الشارع»[٦٣]. لذلك يقول الغزالى إن «هذه الأدلة لا تكون إلا سمعية بل لا مجال للنظر العقلى فى هذه المنارات الا تحقيق وجود علة الأصل فى الفرع... أما أصل تعليل الحكم وإثبات عين العلة ووصفها فلا يمكن إلا بالأدلة السمعية».[٦٤]

ويفضى بنا هذا التحديد للعلاقة بين الفقهيات والعقليات إلى علاقتهما بالمنطق لا ينبغى أن ننسى أن الغزالى يباعد فى الكتاب نفسه بين التعريفين الشرعى والفلسفى للقياس: «وأبعد منه إطلاق الفلاسفة اسمه على تركيب مقدمتين يحصل منهما نتيجة... فإن لزوم هذه النتيجة من المقدمتين لا ننكره لكن القياس يستدعى أمرين يضاف أحدهما إلى الآخر بنوع من المساواة، فهو عبارة عن معنى إضافى بين شيئين»[٦٥]. وهو ينطلق من ملاحظة النقص فى قياسات المتكلمين والفقهاء، إذ هى تنتج نتائج متناقضة لأنها تبنى فى أكثرها على مقدمات مشهورة يسلمونها بمجرد الشهرة[٦٦]. ولذلك أراد أن يتدارك هذا النقص بوضع تلك المقدمة المنطقية الشهيرة فى بداية مستصفاه والتى لم يجعلها جزءاً من علم الأصول لأنها لاتختص به، ولكن شأنه فى الحاجة إليها شأن سائر العلوم النظرية، إذ هى الشرط فى ثقة المرء بمعلومه[٦٧]. يقر الغزالى عموماً أن «ماتنطق به الألسنة فى معرض الدليل والتعليل فى جميع أقسام العلوم يرجع إلى الضروب التى ذكرناها فإن لم يرجع إليها لم يكن دليلاً»[٦٨]. ولذلك يوازى بين تسمية إنماط القياس عند المنطقيين وعند المتكلمين والفقهاء.[٦٩] فالخلاف بين العقليات والفقهيات ليس فى صورة القياس وإنما يختلفان فى المادة، أى من حيث المقدمات، فهذه تكون يقينية إن كان المطلوب يقينياً، أو تكون ظنية إن كان المطلوب فقهياً.[٧٠]

وإذا ما قايسنا بين ما قاله ابن رشد فى الضرورى وبين ما ورد عند الفارابى نلاحظ أن رفض ابن رشد اعتبار القياس الفقهى قياساً حقيقياً هو رفض لإمكانية تخريجه على القياس المنطقى وترجمته إليه، إذ وظيفة القياس هو استنباط المجهولات المطلوب معرفتها، حسب عبارة الفارابى نفسها التى سيسترجعها ابن رشد ليقول إن ذلك ليس فعل القياس الفقهى وهذه الترجمة التى وازى بها المعلم الثانى بصفة رائعة حالات العلاقة بين الخاص والعام على حد ما استقصاها الأصوليون منذ الشافعى. ثم نلاحظ أن ابن رشد قصر القياس الشرعى على المبدأ الثالث دون البقية من مبادىء الأقيسة التى حددها الفارابى وسيستعيدها ابن رشد فى البداية، ولكن دون أن يعتبره فى الضرورى مبدأ لقياس، بل مجرد قضية لا تكون من المقدمات التى يأتلف منها القياس.

أما إذا قارنا بين رأى أبى الوليد ورأى أبى حامد فيمكن أن نقول الشىء نفسه، أى أن ابن

رشد لم يرد أن يخرج الاستدلال الشرعى إلى مستوى القياس، على عكس الغزالى، فوقف عند ما يسميه التالى بالمستوى الأول من التأليف المنطقى، أى تأليف القضايا من المفردات .ون تجاوزه إلى مستوى التأليف الثانى، أى تأليف الأقيسة من القضايا. ثم إنا رأينا الأول يحصر فى مختصر المستصفى دلالة اللفظ فى مستويين ويقصرها عليهما: دلالة اللفظ بصيغته ومبناه ودلالته بمفهومه ومعقوله، بينما رأينا الثانى يثبت مستويات ثلاثة على الأقل: المنظوم والمفهوم والمعقول. وإن صح ذلك فإن ابن رشد لم يقصد هنا من إيراد لفظ المعقول هذا إفراده معنى متميزاً عن المفهوم فيما يخص الدلالة الشرعية، بل أورد هذين اللفظين معاً على الترادف لا على التباين، بينما يعين الغزالى لفظ المفهوم فى المستصفى لفظاً مبايناً للفظ المعقول. ثم إن ابن رشد يورد لفظى الخاص والجزئى مترادفين، وكذلك العام والكلى، بينما نرى الغزالى يميز بينهما. وما يشرح ذلك هو كون العموم والخصوص على رأى التالى هما من عوارض الألفاظ لا من عوارض المعانى والأفعال، إذ يرى أنه ليس فى الوجود معنى عاماً مشتركاً بين عينين وإن كانت حقيقة واحدة فى العقل، وذلك استناداً إلى قوله الشهير الذى استعاره من التقليد الفلسفى منذ أرسطو والذى جعله أساساً فى التأويل، وهو مستويات الوجود وحكمها من حيث العموم والخصوص. فوجود الرجل مثلاً فى الأعيان لا عموم فيه، أما وجوده فى اللسان فقد وضع هذا اللفظ للدلالة ونسبته إلى كل الأعيان فى الدلالة واحدة، ويسمى عاماً بهذا الاعتبار، أى باعتبار نسبة الدلالة إلى المدلولات الكثيرة، فالعام عبارة عن اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعداً، أما ما يوجد فى الأذهان من معنى الرجل فيسمى كلياً من حيث يأخذ العقل حقيقة الإنسان.[٧١]

وإذا ما اعتبرنا كل ذلك، أى نظريتى الدلالة عند الرجلين ورأيهما فى العموم والخصوص فيشبه أن يعيننا ذلك على تعليل ما ذهب إليه كل واحد منهما فى القياس، فحصره أبو الوليد فى مستوى دلالة اللفظ على المفهوم، بينما تجاوز به الغزالى إلى المستوى المعقول ليؤسس القول به ويناقض به مذهب الظاهرية. ولعل ذلك يستحق منا توضيحاً من حيث العلاقة بين السمعى والعقلى فى ذلك والإحالة إذن على بعدها النظرى، أى أساسها فى أصول الدين. رأينا الغزالى يحدد المجال الذى عمل فيه العقل داخل أصول الفقه، وهو فى استنباط علة الحكم وإلحاق الأحكام بها، وهو أكثر الفقه وهذا هو بعينه محل النزاع بين أهل القياس وأهل الظاهر، أى قابلية الأحكام للتعليل أو عدم قابليتها، وقد يتوقع المرء أن أصل القول فى أصول الدين بالتحسين والتقبيح العقليين كقول المعتزلة يقتضى من أصحابه أن يكونوا أهل قياس فى أصول الفقه، وأن أصل الأشاعرة فى نفى التحسين والتقبيح العقليين والذى يعطى أن جوهر الشرع إنما هو تحكم وتعبد لا علل له تقتضى من الشارع تدبير أمور الناس نحو غاية، يقربهم

من الظاهرية، وكان يقتضى من الغزالى أن يكون أقرب من الظاهرية العملية من ابن رشد إلا أن الأمر ليس دوماً كذلك، ويبدو ابن رشد هنا أقرب من الظاهرية، على أساس التمييز الذى أشرنا إليه بين بعدى الدلالة، ويكون الغزالى أبعد ما يكون عنها. وقد رأيناه يرسم حدود القول بالعلة وأنها مجرد أمارة منصوبة من الشارع لا علة تقتضى الحكم لذاتها[٧٢]، أى أن الغزالى يثبت قصوداً للشارع لا نقدر على تعيينها ولا ينفى اشتمال الشرع على تحكمات وتعبدات مجردة عن كل قصد[٧٣]، إنما يقول لعله قصد إلى هذه الغاية أو قصد إلى تلك. وهذا ما يوضحه قول الجوينى إن إصحاب الظاهر يرجعون القياس إلى حكم اللفظ بينما يرده خصومهم إلى علة، مع القطع بأنها لا تدل لنفسها، وإنما تدل بنصب ناصب إياها علماً[٧٤]. هكذا نفهم انتصار الأشاعرة للقياس فى أصول الفقه مع اتفاقهم وأهل الظاهر فى نفيهم نظرية المعتزلة فى قيمة الأفعال فى أصول الدين والغائية عن الله. فلا يجب إذن أن نقطع بتلازم بين نظرية القيمة والقول بالقياس، فقد رأينا من المعتزلة من ينفى القياس مع قوله بالتحسين والتقبيح العقلى، إذا كان لا يصحح القياس إلا فى العقليات، أى فى أصول الدين دون أصول الفقه. وهذا يعنى أنه لا تعاكس بين القول بالقياس والقول بالتحسين والتقبيح العقلى.

استنتاجات ابن رشد وأهل الظاهر:[٧٥]

كنا أشرنا إلى ما يراه ابن رشد من الوقوف بالجمهور عند ما صرح به الشارع ظاهراً وعدم التصريح له بما سكت عنه ودون تجاوزه إلى ما ينتجه النظر على أنه من عقائد الشرع. وفى هذا الإطار يظهر ميل ابن رشد إلى تفضيل أهل الظاهر على أهل التأويل المنحرف، واعتباره هذا التعارض هو نفسه الذى وجد بين الصدر الأول وبين من أتى بعدهم[٧٦]. فهو يرى أن «أصول الشريعة إذا تؤملت وجدت أشد مطابقة للحكمة مما أول فيها»[٧٧]، ولذلك يؤكد فى غير ما مسألة على اتفاق «محققى الفلاسفة» و«المحققين من غيرهم من أهل العلم»[٧٨] لا محالة لا يقصر ابن رشد فهم الشرع على مستواه الظاهر، فهو أوسع من ذلك، إذ هو ينبه على ما لم يصرح به، ويبقى الفرق بينه وبين أهل الظاهر فى قوله بضرورة النظر، بل بفرضه على أهل البرهان، وأنه يؤدى إلى إثبات ما هو من عقائد الشرع، وإلا لما أمكن قوله بأن باطن الشرع هو هذا المضمون البرهانى الفلسفى. ويمكن أن نلخص العبارة بوصف موقفه بأنه ظاهرياً جمهورية وتأويلية خاصية، فبعيد أن يرضى هو بإبطال السلف للتأويل مطلقاً وأبعد منه أن يرضى السلف بقوله باقتراب الفلسفة من عقيدة الظاهر وأن الأولى باطن الثانية البرهانى.[٧٩]

هكذا تراءى لنا القدر والحدود التى اقترب فيها ابن رشد من أهل الظاهر فى أمور النظر. أما هنا فقد اهتممنا برسم تلك الحدود فى اقترابه من أهل الظاهر فى ثور العمل[٨٠] فتراءى لنا أمران: فصل ابن رشد بين القياس الفقهى والقياس المنطقى فى الضرورى، وتردده بين اللفظ المنقول وبين المعنى المعقول وبالتالى تردده بين إلحاق القياس الشرعى بدلالة الألفاظ فى الكتاب نفسه وبين إفراده عنها واعتباره يستند إلى علة أو شبه بمقتضاها يلحق الفرع بالأصل فى البداية، ويتضح أن هذا كان رأيه كذلك فى التهافت، وهو ما يعلل فى نظرنا عدم القطع فى الحكم على الفريقين فيه والذى تقدمنا بالتساؤل عن سره.

ويفهم الأمر الأول، أى المباينة بين القياسين، فى إطار علاقة التابين والفصل التى يراها أبو الوليد بين المنطق وأصول الفقه، وإنكاره على الغزالى إلحاق المقدمة المنطقية بكتابه فى أصول الفقه، واختياره أن يترك «كل شىء إلى موضعه، فإن من رام أن يعلم أشياء أكثر من واحد فى وقت واحد لا يمكنه أن يتعلم ولا واحداً منها»[٨١]. وكان فى الفترة التى يختصر فيها المستصفى يؤلف أيضاً المختصر فى المنطق (حوالى سنة ١١٥٧/٥٥٢)[٨٢]. وإذا ما اعتبر ابن رشد فى البداية أن القياس الشرعى يكون على الخاص الذى أريد به خاص فهو بذلك يبقى على التمييز بينه وبين القياس المنطقى، وكذلك الأمر فى فصل المقال حين يميز بين قياس الفلاسفة البرهانى وقياس الفقهاء الظنى.[٨٣]

ويفهم الأمر الثانى، أى جعل القياس الفقهى تابعاً لدلالة الألفاظ فى إطار العلاقة التى يراها أبو الوليد بين علمى الأصول ومدى استقلالهما عن بعضهما البعض، ويستند إذن لديه إلى تغيير فى القول فى طبيعة أحكام الشرع أهى سمعية إطلاقاً، أم أن لها كذلك سنداً عقلياً، ففى الحالة الأولى يستقل الشرع بمضمونه ويكفى فيه الإحالة على دلالة الألفاظ فى لغة العرب وعادات أهلها فى استعمالها وفهمها ومراعاة استعمال الشارع لها وقصده منها، وهو ما يتحدد سمعاً، وهذا كان رأى أبى الوليد فى الضرورى. وفى الحالة الثانية تستند الأحكام إلى تعليل وتشبيه لا يكتفى بواقع شرعى ولغوى، دون الإحالة على بعده المعنوى المعقول، وهو الرأى الذى استقر عليه فى بداية المجتهد، ويبدو فى الضرورى وكأنه يرفض ما يعتبره خلطاً من الغزالى بين مسائل الأصوليين، وكأنه يريد أن يبقى بأصول الفقه فى حدود الشرعيات، بل السمعيات لا غير[٨٤]. وما من شك فى أن هذا هو السبب الذى جعله يؤيد أهل الظاهر من أن لا مدخل للعقول لا بالإثبات ولا بالنفى فيما سبيل المعرفة به الوحى والأمر من الله، وفى أن الأحكام ليست صفات ذوات فتدركها العقول، أى أن الأحكام الشرعية طريقها التوقيف، وبالتالى فإن سبيل المعرفة بها السمع لا القياس، ومن الواضح أن القول بالقياس أو ببطلانه

يترتب على القول بالعلة أو بعدمها فى الشرائع[٨٥]، ولعل ابن رشد كان فى الضرورى لايزال بعيداً عن تحمسه للتوفيق بين المعقول والمنقول الذى سيرتضيه فى فصل المقال، وعن مذهبه فى التحسين والتقبيح التى سيقول به فى الكشف وسيجد بمقتضاه قول الأشاعرة إن لا شىء هو فى نفسه عدل ولا شىء هو فى نفسه جور فى غاية الشناعة[٨٦]، هذا القول اللازم لأصلهم فى إبطال التحسين والتقبيح العقليين. وهذا هو القدر من الظاهر العملى الذى قال به ابن رشد. وإذا ما راجعنا تصنيف الغزالى[٨٧] الثلاثى لفرق الظاهر وهم: ١ ـ من قال التنصيص على العلة كذكر اللفظ العام والإلحاق هو بطريق اللفظ لا بطريق القياس. ٢ ـ من أجاز القياس بالعلة المنصوصة دون المستنبطة (وهم الفاشانية والنهروانية)، ٣ ـ من أنكر الإلحاق مع التنصيص على العلة وإذا ما رجعنا بموقف أبى الوليد نلاحظ قربه من الموقف الأول وحتى الثانى، لكن مع إجراء التمييز فى اللفظ بين صيغته ومبناه وبين معناه وفحواه والرأى الأول هو لأبى إسحق النظام المعتزلى الذى اشتهر بإنكاره الإجماع ثم بإبطاله القياس، ويرى أن العلة المنصوصة توجب الإلحاق لكن لا بطريق القياس بل بطريق اللفظ والعموم.[٨٨]

وقامت موازنة ابن رشد بين أهل الظاهر وبين أهل القياس على إحلال كل فريق بجانب من أدلة الشرع، فربط الموقف الأول بالاستدلال بظواهر الألفاظ ومقتضياتها من جهة صيغها، ورد الموقف الثانى إلى دلالة الألفاظ ومقتضياتها بحسب القرائن وبذلك رأى فى الضرورى أن يظهر مواضع الحق والباطل فى المذهبين وأن يقدر القصور والكفاية فى كل واحد منهما. وهذا ما يعيننا على إدراك العلاقة التى بين المختصر وبين المؤلف الأصلى، أى بين الضرورى وبين المستصفى[٨٩] وبعض العلاقة بين ابن رشد والغزالى، إذ تتناول محاكمته بين أهل القياس وبين أهل الظاهر الغزالى وشيخه أبا المعالى اللذين انتصرا للقياس أيما انتصار وأثبتاه بالحجج وردا على مبطليه، بالغين بالظنيات غاياتها فى أمور العمل. إن انتصار أبى الوليد للمحاكمة لم يتأخر إلى زمن التهافت والفصل والكشف.

وينبغى علينا الانتباه إلى ما يطرح ذلك من علاقات وصل وفصل بين علمى الأصول، فابن رشد يناقش بالفعل قياسين أحدهما أساس التأويل فى أصول الدين وهو قياس الغائب على الشاهد والثانى أساس التعليل فى أصول الفقه وهو قياس فرع على أصل. وحينئذ يبدو أنه إذا أردنا إضافة شىء جديد وصحيح إلى كل ما كتب وقيل عن مذهب ابن رشد فى الظاهر والتأويل والحقيقة والمجاز وأحكامها فى أمور النظر، لم يعد لنا من غناء عن اعتبار التحديدات الأساسية فى هذه المصطلحات على ما أوردها فى كتبه وكتب غيره من كبار المشايخ فى الفقه وفى أصوله بصفة خاصة، أى دلالتها فى سلم البيان ومرتبتها فى سلم الحجية فى الدلالة الشرعية[٩٠]، مثل تعريفه الشهير للتأويل بأنه «إخراج دلالة اللفظ من

الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية[٩١]، والذى يقول عنه إن الفقيه يفعل هذا فى كثير من الأحكام الشرعية.

ومع اعتبار تأكيد ابن رشد على قول الفلاسفة فى وجوب اتخاذ مبادىء العمل تقليداً من الأنبياء وواضعى السنن[٩٢]، ومع اعتبار تفاوت الحاجة إلى العلم والعمل بين الجمهور والفلاسفة فى تقدير الفيلسوف، وحتى إن فاز النظر بمرتبة اليقينيات وانحصر العمل فى أفق الظنيات، فلنا أن نطرح فى الختام السؤال التالى: إن كان باطن الشرع يحيل إلى تأويل فلسفى فى أمور النظر وينبه إليه، فكيف يكون الأمر فى حق أمور العمل، هل فى الشرع كفاية فيما صرح به فى الظاهر، أم وجب بالتوازى الإحالة على قول فلسفى يؤثر به أبو الوليد من يراهم من أهل السعادة التامة وتكون علاقته بالشرع حينئذ علاقة باطن بظاهر؟ ولعل هذا ما يعين عليه فحص جوامع كتاب السياسة لأفلاطون.

الهوامش:

(١) قولة أوردها ابن رشد فى الضرورى، ص ١٢٨.

(٢) يثير مسألة التحسين والتقبيح مثلاً فى مواضع ثلاثة من الضرورى: فى تعريف الحكم وفى مسألة القياس وفى مسألة تصويب المجتهدين وتخطئتهم.

(٣) كثيراً ما ينبه أبو الوليد إلى قيمة الأقوال الواردة فى هذا الكتاب وأنها ليست أقولاً برهانية. «وإنما هى أقوال غير صناعية بعضها أشد إقناعاً من بعض، فعلى هذا ينبغى أن يفهم ما كتبناه هنا» (تهافت التهافت، ص٤٢٨).

(٤) نفسه، ص ٤٢٤ وما يليها.

(٥) ويبرز ابن رشد هذا التباعد بتحليل الفروق فى الصفات وعلاقات بعضها ببعض شاهداً وغائباً ومعانيها عند المتكلمين وعند الفلاسفة، ويقيم استدلال الفرقتين من حيث الحكم المنطقى، فيصف القول الكلامى بأنه مقنع مثالى شعرى وقول الفلاسفة بأنه قول مقنع غير برهانى.

(٦) «إنه كما أن ليس يمكن من كان من غير أهل الصناعة أن يفعل فعل الصناعة كذلك ليس يمكن من لم يتعلم صنائع البرهان أن يفعل فعل صناعة البرهان وهو البرهان بعينه بل هذه الصناعة أحرى بذلك من سائر الصنائع (نفسه، ص ٤٢٧).

(٧) نفسه، ص ٤٢٨.

(٨) نفسه، ص ٤٢٩.

(٩) انظر فى المستصفى (ج٢، ص ٢٣٤ وما بعدها) فرق المبطلين للقياس، وأهل الظاهر على وجه الخصوص هم الذين أنكروا وقوع القياس بل ادعوا حظر الشرع له. وهم ثلاث فرق: ١. من قال التنصيص على العلة كذكر اللفظ العام والإلحاق هو بطريق اللفظ لا بطريق القياس، ٢ ـ القاشانية والنهروانية أجازوا القياس بالعلة المنصوصة دون المستنبطة، ٣ ـ من أنكر الإلحاق مع التنصيص على العلة (نفسه، ج٢، ص٢٦٧). انظر قائمة فى أصحاب الظاهر فى طبقات الفقهاء لأبى إسحق الشيرازى، راجع بكير (أحمد ـ محمود)، المدرسة الظاهرية بالمشرق والمغرب، وبصفة خاصة Goldziher (Ignaz), The Zâhirîs, their doctrine and their history.

(١٠) الشافعى، الرسالة، ج١، ص ٥؛ الجوينى، البرهان، ص ١٢٤؛ الغزالى، المستصفى، ج١، ص ٣٦٤ ـ ٣٦٧.

(١١) فى البداية (ج١، ص ٢) يقول ابن رشد إن الطرق التى منها تلقيت الأحكام عن النبى هى بالجنس ثلاثة: لفظ وفعل وإقرار، والقرينة هى فعل النبى أو إقراره على الحكم.

(١٢) انظر الألفاظ المجملة والنصوص الظاهرة والمؤولة من جهة صيغها (الضرورى، ص ١٠١ ـ ١١٨) ومن حيث مفهومها (ص ١١٨). اللفظ إما أنه يدل على معنى واحد لا غير فهو النص، وإما يدل على أكثر من معنى واحد وهذا قسمان: قسم تكون فيه دلالة اللفظ على المعانى بالسواء وهذا هو المجمل، والآخر تكون فيه دلالته على بعض المعانى أكثر من بعض ويسمى ظاهراً بالإضافة إلى المعانى التى دلالته عليها أكثر، ومحتمل بالإضافة إلى المعانى التى دلالته عليها أقل (نهاية المجتهد، ج١، ص ٣). راجع عن النص والظاهر والمجمل، كتاب البرهان للجوينى، ص ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨١؛ والغزالى، المستصفى، ج١، ص ٣٤٥ وما يليها. يقسم الغزالى اللفظ المفيد بالإضافة إلى مدلوله إلى: ١ ـ ما لا يتطرق إليه احتمال وهو النص، وإلى ٢. ما يتعارض فيه الاحتمالات من غير ترجيح وهو المجمل والمبهم، وإلى ٣ ـ ما يترجح أحد احتمالاته على الآخر فيسمى بالإضافة إلى الاحتمال الأرجح ظاهراً وبالإضافة إلى الاحتمال البعيد مؤولاً (نفسه، ج١، ص ٣٣٦).

(١٣) الظاهر هو ما يقال من الألفاظ فى أول الأمر على شىء منا ويكون الأشهر فى الدلالة عليه، ثم يستعار حيناً ما لشىء آخر لشبهه بالمعنى الأول (الضرورى، ص ١٠٢). وكلما كان اللفظ أظهر احتيج فى تأويله إلى دليل قوى والعكس، ولهذه الألفاظ الظاهرة مراتب تكون بحسب كثرة الاستعمال وقلته (نفسه، ص ١٠٨).

(١٤) نفسه، ص ١٢٤. من المهم أن يراجع تقسيم ابن رشد للمعارف والعلوم الذى افتتح به الضرورى وتحديده للغرض من صناعة أصول الفقه، وأن النظر الخاص بها إنما هو فى الجزء الثالث، أى «فى الأدلة المستعملة فى استنباط حكم حكم عن أصل أصل، وكيف استعمالها» (نفسه، ص ٣٤ ـ ٣٦).

(١٥) قارن بما ورد فى بداية المجتهد (ج١، ص ٢) من تقسيم الطرق التى منها تلقيت الأحكام عن النبى إلى لفظ وفعل وإقرار.

(١٦) «مما يدل عليه اسم القياس فى هذه الصناعة....»، «هم يرسمون هذا المعنى بأنه...». ورسم القياس عند أصحاب أصول الفقه حمل شيئين أحدهما على الآخر فى إثبات حكم أو نفيه، إذا كان الإثبات أو النفى فى

أحدهما أظهر منه فى الآخر، وذلك لأمر جامع بينهما من علة أو صفة، والشىء الذى وجود الحكم فيه أظهر يسمونه الأصل، والشىء الذى يوجب له الحكم من أجل وجوده فى الأصل يسمونه الفرع، والصفة الجامعة بينهما أو السبب يسمونه العلة (الضرورى، ١٢٤ ـ ١٢٥). التعريف الأصلى عند الغزالى: «حمل معلوم على معلوم فى إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من إثبات حكم أو صفة أو نفيه عنهما» (المستصفى، ج، ص ٢٢٨). وهذا التعريف هو للقاضى الباقلانى، ويحكم عليه الجوينى بأنه رسم لا تعريف (البرهان، ص ٤٨٧). وهو الذى قال فيه ابن حزم: «وقال بعض من لا يدرى ما القياس ولا الفقه من المتأخرين وهو محمد بن الطيب الباقلانى (الأحكام فى أصول الأحكام، ج٥، ص ٣٦٨). راجع الحدود لأبى هاشم ولعبدالجبار الواردة فى كتاب المعتمد فى أصول الفقه، للبصرى، ص ٦٩٧ وما يليها؛ البصرى، كتاب القياس الشرعى، ص ١٠٣١.

(١٧) الضرورى، ص ١٢٥.

(١٨) نفسه، ص ١٣٠.

(١٩) نفسه، ص ١٢٥. كثيراً ما يشير ابن رشد إلى عادة العرب فى إبدال الكلى العام مكان الجزئى الخاص والجزئى مكان الكلى اتكالاً على القرائن وتجوزاً ويضرب أمثلة على ذلك (نفسه، ص ١١٥، ١١٧).

(٢٠) نفسه، ص ١٢٦.

(٢١) التهانوى، كشاف اصطلاحات الفنون، ص ٤٩٢. يقسم الجرجانى (أسرار البلاغة، ص ٣٥٥) المجاز إلى مجاز من طريق اللغة عندما نصف به الكلمة المفردة كقولنا اليد مجاز فى النعمة، وإلى مجاز عن طريق المعقول متى وصفنا به الجملة من الكلام... لأن التأليف، يحصل بقصد المتكلم، فلا يصير ضرب خبراً عن زيد بوضع اللغة بل بمن قصد إثبات الضرب فعلاً له.

(٢٢) بحيث ينحصر كل ذلك فى الحالات التالية: ١ ـ يكون المكسوت عنه أحرى من المنطوق به فى تعلق الحكم به، وأكثر الفقهاء لا يسميه قياساً بل فحوى الخطاب، ٢ ـ يكون المسكوت عنه فى معنى المنطوق به فى الحكم وهذا يسمونه قياساً فى معنى الأصل، ٣ ـ يلتحق المسكوت عنه بالمنطوق به لمصلحة جامعة، وهو ما يسمى بالقياس المخيل والمناسب وفيه مراتب حسب القرب والبعد: المناسب الملائم وهنا انتهى كثير من القائلين بالقياس ـ المناسب والمخيل ـ بعيد جيداً وأعم شىء كقولنا مصلحة، وكثير من القائلين بالقياس لا يقول به، ٤ ـ يلحق المسكوت عنه بالمنطوق به لشبه بينهما يظن به أنه يحتوى على علة جامعة بينهما للحكم من غير أن يوقف عليها، وهو ما يسمى بقياس الشبه (الضرورى، ص ١٢٧ ـ ١٢٩).

(٢٣) نفسه، ص ١٣٠ ـ ١٣١.

(٢٤) «وإن كان لم يتميز للناظرين فى هذه الصناعة أمر هذا التميز، وذلك ظاهر من أقاويلهم التى يستعملونها فى مناقضة القائلين برد القياس وهم المسمون عندهم أهل الظاهر» (نفسه، ص ١٣٠ ـ ١٣١).

(٢٥) نفسه، ص ٩٦، راجع ابن حزم، الأحكام، ج٥، ص ٤٩١.

(٢٦) الضرورى، ص ١٣١.

(٢٧) نفسه، ص ١٣١ ـ ١٣٢.

(٢٨) الجوينى، البرهان، ص ٤٩٩ وما يليها؛ الغزالى، المستصفى، ج١، ص ٢٤٣، ٢٥١.

(٢٩) المعاندة فى موضعين: ١ ـ معاندة فى نفس الإجماع، إذ لم ينقل ذلك عن جميع الصحابة، ٢ ـ لو قوع إجمال لما ورد عن التابعين فى ذلك خلاف. انظر كذلك الجوينى، البرهان، ص ٥٠٠؛ الغزالى، المستصفى، ج٢، ص ٢٤٦، ٢٤٧.

(٣٠) يرد منكرو القياس بأن الصحابة كانوا يتلقون الأحكام من استنباطات من الظواهر والعمومات وفحوى الخطاب ومقتضى الألفاظ وتحقيق مناط الحكم دون القياس (المستصفى، ج٢، ص ٢٤٦؛ الجوينى، البرهان، ص٥٠١).

(٣١) الضرورى، ص ١٣٢.

(٣٢) يستعمل السبر والتقسيم فى حالتين: عندما يرد اللفظ أول ما يرد ولا يعلم هل هو خاص أبدل بدل العام، أى فيما لم يعلم هل هو لفظ جزئى مخرج الكلى أم لا، وعندما يعلم ذلك، أى عندما يكون ظاهراً من أول الأمر أنه لفظ جزئى أبدل بدل الكلى ولكن لا يعلم أى كل أبدل مكانه، فيحدد أى كلى هو (نفسه، ص ١٢٩ وما يليها).

(٣٣) أكثر القائلين بالقياس مجمعون على إبطال استنباط مناط الحكم بالطرد والعكس (نفسه، ص ١٣١).

(٣٤) نفسه، ص ١٢٥، تعليق ١.

(٣٥) ج١، ص ٣. نذكر بما أعلن عنه ابن رشد فى البداية (ج٢، ص ٢٩١، ٣٣٢) من عزمه على تأليف كتاب فى أصول مذهب مالك ومسائله.

(٣٦) القياس الشمولى هو استدلال بالعام على الخاص، والاستقراء هو استدلال بالخاص على العام، القياس الشرعى (التمثيل) يكون على الخاص الذى أريد به الخاص فيلحق به غيره، فيلحق المسكوت عنه بالمنطوق به من جهة الشبه الذى بينهما، بينما اللفظ الخاص الذى يراد به العام هو من جهة دلالة اللفظ فيكون إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق به من باب دلالة الألفاظ، ويضرب ابن رشد إلحاق شارب الخمر بالقاذف فى الحد مثلاً على القياس، ويضرب إلحاق الربويات بالمقتات أو المكيل أو المطعوم مثلاً على الخاص أريد به العام (بداية المجتهد، ج١، ص ٣، وانظر تفصيل ذلك فى الكتاب نفسه، الجزء٢، ص ١٠٦ ـ ١٠٧ وص ٣٦٦ ـ ٣٦٨). راجع: R. Brunschving, "Averroès juriste"، ص ٤٩.

(٣٧) ويجد ابن رشد فى إبطال القياس لدى الظاهرية أساساً لأهمية استصحاب حال الإجماع عندهم. راجع: R. Brunschvig, "Averriès juriste"، ص ٤٨.

(٣٨) بداية، ج١، ص ٢. وطبقاً لذلك كثيراً ما نجد ابن رشد يشير فى البداية إلى القياس وإلى تعليل الأحكام والترجيح بينها (مثلاً: «ولكن إذا تؤمل الأمر من طريق المعنى ظهر والله أعلم أن علتهم أولى العلل وذلك أنه يظهر من الشرع أن المقصود ...» بداية، ج٢، ص ١٠٨). وينسب ابن تيمية هذا التعليل بتناهى النصوص فى مقابل الوقائع غير المتناهية إلى «طائفة من أهل الكلام والرأى كأبى المعالى وغيره» (فتاوى، ج١٩، ص ٢٨٠). وهو فعلاً رأى أبى المعالى (البرهان، ص ٤٨٥).

(٣٩) بداية المجتهد، ج١، ص٢. ويبقى القياس فى معنى الأصل أرفع مراتب القياس (نفسه، ج١، ص ٢٧٣).

راجع ابن حزم، الأحكام، ج٥، ص ٣٦٩.

(٤٠) نفسه، ج١، ص ٣. راجع: Abdel Magid Turki, "La place d'Averroès juriste..."، ص٣٩.

(٤١) بداية المجتهد، ج٢، ص ١٠٦.

(٤٢) منطق أرسطو، ج١، ص ٣٠٦؛ ابن رشد، تلخيص كتاب القياس، ص ٣٦٣. «وينبغى أن يبين الآن أن سائر المقاييس التى تستعمل فى الخطابة والفقه والمشورة راجعة إلى المقاييس التى سلفت...».

(٤٣) المنطقيات للفارابى، ج١، ص ١٥٤. وكذلك: «ولما قصدنا نحن إيضاح تلك القوانين، استعملنا فى بيانها الأمثلة المتداولة بين النظار من أهل زماننا» (نفسه).

(٤٤) أى القضايا التى قيلت عن واحد مرتضى أو عن جماعة مرتضين، وهى من الأصناف التى تحصل معرفتها لا عن قياس، أى المقبولة والمشهورة والمحسوسة والمعقولة بالطبع (نفسه، ص ١٢٤ أو ص ١٥٩). راجع كذلك تعريف ابن سينا، النجاة، ص ٦١ ـ ٦٢).

(٤٥) بقية القولة: «وهذا قوله نصاً: وليس فقط المقاييس الجدلية والبرهانية تكون بالأشكال التى قيلت، لكن والمقاييس الخطبية والفقهية» (المنطقيات للفارابى، ج١، ص ١٨٤).

(٤٦) المرجع نفسه، ص ١٨١ ومايليها. ولعل ذلك متفرع من أصناف القضايا التى موضوعها ومحمولها كليان، والتى موضوعها ومحمولها شخصيان، والتى موضوعها شخصى ومحمولها كلى، والتى موضوعها كلى ومحمولها شخص (تمثيل) أو أشخاص (استقراء) (نفسه، ص ٢٨ ـ ٢٩)؛ وكذلك تقسيم القضايا الحملية إلى التى موضوعاتها معان كلية ومنها ما موضوعاتها أشخاص (نفسه، ص ١١٨). ويشير إلى الأسماء المستعارة والمنقولة والمشتركة (ص ٩١) وإلى أن المستعارة لا تستعمل فى شىء من العلوم ولا فى الجدل بل فى الخطابة والشعر، بينما تستعمل المنقولة فى العلوم وفى سائر الصنائع (ص ٩٤). ثم إن المهم هو أن الاسم المحمول فى كل قضية حملية ينبغى أن يكون مقولاً بتواطؤ، وكذلك الاسم الموضوع وكذلك الكلمة وكل جزء من أجزاء القول (ص ٩٦).

(٤٧) «مثال ذلك من المقبولات التى لدينا، أنه حرم علينا أن نقول للوالدين أف، ولم يقصد به تحريم هذا القول وحده، ولكن قصد به تحريم كلى هذا القول، وهو التبرم بالوالدين، وإذا علمنا أنه قصد به هذا الكلى، حصلت معنا مقدمة كلية، وهو أن التبرم بالوالدين حرام. فإذا تبين فى شىء ما أنه تبرم بالوالدين، حكم عليه أنه حرام» (نفسه، ١٨٦).

(٤٨) نفسه، ص ١٩١.

(٤٩) المستصفى، ج١، ص ٣١٦.

(٥٠) نفسه، ج٢، ص ٢٧٣؛ ص ٣٠٥. راجع كذلك التقسيم نفسه فى دلالة اللفظ فى البرهان للجوينى (ص ٥١١، ٥٧٣).

(٥١) المستصفى، ج٢، ص ٣٣٩ ا ٣٤٠.

(٥٢) نفسه، ج١، ص ٧، ٨.

(٥٣) نفسه، ج١، ص ٣١٧ ـ ج٢، ص ١٨٦.

(٥٤) نفسه، ج٢، ص ١٨٦ ومايليها. ومعنى المفهوم هو الاستدلال بتخصيص الشيء بالذكر على نفس الحكم عما سواه.

(٥٥) نفسه، ج٢، ص ٢٢٨ ومايليها؛ والقياس هو اقتباس الحكم لا من معقول النص وحده بل ومن الإجماع أيضاً (نفسه، ج١، ص ٢٨٤).

(٥٦) نفسه، ج٢، ص ٣١٨.

(٥٧) نفسه، ج٢، ص ٢٨١ وما يليها.

(٥٨) نفسه، ج٢، ص ٣١٥ ومايليها. ومعنى التشبيه الجمع بين الفرع والأصل بوصف مع الاعتراف بأن ذلك الوصف ليس علة للحكم، بخلاف قياس العلة فإنه جمع بما هو علة الحكم (نفسه، ج٢، ص ٣١١).

(٥٩) نفسه، ج٢، ص ٣١٨ ومايليها، وص ٣٠٩ ـ ٣١١.

(٦٠) نفسه، ج٢، ص ٢٩٥ ـ ٢٩٩. (يحيل الغزالى فى ج١، ص ٢٩٧ إلى حديثه عن المناسب فى آخر القطب الثانى من باب الاستحسان والاستصلاح.

(٦١) نفسه، ج١، ص ٢٨٧، ٣١١.

(٦٢) نفسه، ج٢، ص ٢٣٠ ـ ٢٣٣. والعلة قد تعلم بالإيماء وإشارة النص فتلحق بالمنصوص، وقد تعلم بالسبر.

(٦٣) نفسه، ج٢، ص ٢٨٩، ٢٨٣. وهو رأى شيخه إمام الحرمين الذى يقول إن «العلامات الشرعية لا تقتضى أحكامها لأعيانها وإنما وجه اقتضائها لها نصب الشارع إياها» (البرهان، ص ٥٥٦).

(٦٤) المستصفى، ج٢، ص ٢٨٠.

(٦٥) نفسه، ج٢، ص ٢٢٩.

(٦٦) تختص المشهورات بالفقهيات الظنية والأقيسة الجدلية ولا تصلح لإفادة اليقين (نفسه، ج١، ص ٤٨، ٤٩).

(٦٧) نفسه، ج١، ص ١٠، يذكر الغزالى (معراج السالكين، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالى، بيروت، ١٤٠٦/١٩٨٦، ج١، ص ١٤٠، ١٥٦) أنه ألف رسالة الأقطاب وهى تختص بأصول الفقه خاصة على الطريق البرهانى. ويقول ابن رشد عن ذلك إن الغزالى كان يقول «إنه لا سبيل إلى أن يعلم أحد الحق إلا من هذه الصناعة وقد بلغ به الغلو فيها إلى أن استخرجها من كتاب الله» (التهافت، ص ٣٥٣).

(٦٨) المستصفى، ج١، ص ٤٩.

(٦٩) مثل النمط الثالث الذى يسميه الغزالى التعاند والمتكلمون السبر والتقسيم والمنطقيون الشرطى المنفصل (نفسه، ج١، ص ٤٢).

(٧٠) نفسن، ج١، ص ٤٣.

(٧١) نفسه، ج٢، ص ٣٢ ـ ٣٣.

(٧٢) لا معنى لعلة الحكم إلا علامة منصوبة على الحكم (نفسه، ج١، ص ٢٨٣).

(٧٣) نفسه، ج٢، ص ٢٤٦.

(٧٤) البرهان، ص ٥١١.

(٧٥) لم نتناول هذه الخلفية السياسية لموقف ابن رشد من أهل الظاهر، لضيق المجال، وهى لا ينبغى أن تنكر أو تهمل، وهى تندرج ضمن علاقة الدولة الموحدية بالمذهب الظاهرى. راجع عن ذلك أحمد بكير، المدرسة الظاهرية، ص ٦١ ـ ٦٤؛ Goldziher (Ignaz), the Zàhirîs، ص ١٥٩ ـ ١٦١.

(٧٦) «إن الصدر الأول إنما صار إلى الفضيلة الكاملة والتقوى باستعمال هذه الأقاويل دون تأويلات فيها، ومن كان منهم وقف على تأويل لم ير أن يصرح به. وأما من أتى بعدهم فإنهم لما استعملوا التأويل قل تقواهم وكثر اختلافهم وارتفعت محبتهم وتفرقوا فرقاً» (فصل المقال، ص ٣٧). اشتهر قول أحمد بن حنبل: «أكثر ما يخطىء الناس من جهة التأويل والقياس» (ابن تيمية، فتاوى، ج١٩، ص ٧٥). ولعله يصبح فى وسعنا القول حينئذ وعلى سبيل المثال القول إن موقف ابن رشد من التأويل الكلامى يشاكل إنكار أهل الظاهر القول بالرأى بدون دليل، إلا أن الدليل الذى يصحح القول وينقله من مجرد رأى إلى التأويل الصحيح هو البرهان الفلسفى، فالتأويل تأويل ظاهر أدى هذا البرهان إلى مخالفته.

(٧٧) الكشف عن مناهج الأدلة، ص ٩٠.

(٧٨) مثلاً تهافت التهافت، ص ٣٥٤. نرجح أن يكون ابن رشد يعنى بالمحققين من أهل العلم السلف ومن تبعهم لأنهم يرون الإيمان بما ورد به الكتاب والسنة وعدم التعرض للتأويل، مع العلم أن الله لا يشبه شيئاً من المخلوقات، وأن التأويل أمر مظنون بالاتفاق والقول فى صفات البارى بالظن غير جائز. (الشهرستانى، الملل والنحل، ج١، ص ١٣٧ ـ ١٣٨).

(٧٩) يشبه اقتراب ابن رشد من الظاهرية النظرية اقتراب الأشعرى منهم فى انتسابه إلى أحمد بن حنبل. لكن لا يجب أن نبالغ فى الأبعاد، فابن تيمية الحنبلى كثيراً ما اقترب فى نظرياته من ابن رشد معتبراً إياه من معتدلة الفلاسفة. وهو معه أقل شدة منه على الفارابى وابن سينا من الفلاسفة، وحتى على الأشعرى والغزالى من المتكلمين.

(٨٠) سبق أن أشار الباحثون إلى قرب ابن رشد فى بداية المجتهد من الظاهرية وإلى استلهامه من ابن حزم. راجع: "....Abdel Mgid Turki, "La place d'Averroès juriste، ص ٣٩.

(٨١) الضرورى، ص ٣٧ ـ ٣٨.

(٨٢) المتن الرشدى، ص ٤٩. أما تلخيص القياس فقد يعود فى صياغته الأولى إلى سنة ١١٦٦/٥٦٢، وفى صياغته الثانية إلى سنة ٥٧٨.

(٨٣) راجع: "R. Brunschvig, "Averroès juriste، ص ٤٩.

(٨٤) وقد تكون تلك علامة تعيننا فى مشكلة أنماط الكتابة الرشدية وعلاقة المختصر بالمؤلف الأصلى الذى يختصره، وتقدير مدى استقلاله عنه.

(٨٥) انظر اختلاف الفرق فى أحكام الله هل هى معللة أم لا وتصنيف الأشعرى لها فى مقالات الإسلاميين،

ص ٤٧٠، ابن حزم، الأحكام (الباب ٣٩ فى إبطال القول بالعلل فى جميع أحكام الدين)، ج٥، ص ٥٤٦ ومايليها.

(٨٦) الكشف عن مناهج الأدلة، ص ١٢٩.

(٨٧) المستصفى، ج٢، ص ٢٦٧.

(٨٨) «إذ لا فرق فى اللغة بين قوله حرمت كل مشتد وبين قوله حرمت الخمر لشدتها» (نفسه، ج٢، ص ٢٧٢). أما بالنسبة إلى النهروانى والقاشانى فيذهبان إلى أن المقبول من مالك النظر فى مواقع الظنون شيئان فقط: ما دل كلام الشارع على التعليل به وهو فحوى الخطاب وإلحاق مايكون فى معنى المنصوص عليه بالمنصوص عليه (الجوينى، البرهان، ص ٥٠٩).

(٨٩) يشير ابن رشد إلى ما يقتضيه النظر الصناعى وإلى الوجه الأنفع فى هذه الصناعة ليكون لهذا الجنس من المعارف صناعة تامة وكلية وكافية فى نظر الجميع من أهل الاجتهاد، إلا أنه لا يتبع ذلك واتبع الترتيب الوارد فى المستصفى «إذ هو أحسنها نظراً وأحرى أن يكون صناعياً، غير أننا سنشير إلى شىء من ذلك الغرض» (الضرورى، ٣٧).

(٩٠) مثال المستويات الثلاث: النص، والظاهر (الذى يحتمل معنى آخر) والتأويل عندما يمتنع وقوع مثل هذا عنده عقلاً صرف الظاهر إلى التأويل كالعادة فى الظاهر المحتمل (الضرورى، ص ٥٥).

(٩١) الكشف عن مناهج الأدلة، ص ١٩ ـ ٢٠.

(٩٢) تهافت التهافت، ص ٥٨٤.

المصادر والمراجع:

ابن تيمية: الفتاوى، المجلد ١٩، الرباط، د. ت.

ابن حزم: الأحكام فى أصول الأحكام، القاهرة، د. ت.

ابن رشد، الضرورى فى أصول الفقه أو مختصر المستصفى، تقديم وتحليل جمال الدين العلوى، بيروت،١٩٩٤.

ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، مطبعة محمد على صبيح، القاهرة، د.ت.

ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة، ضمن فلسفة ابن رشد، بيروت ٢، ١٣٩٩/١٩٧٩.

ابن رشد، تهافت التهافت، نشرة مويس بويج، بيروت، ط ٢، ١٩٨٧.

ابن رشد، تلخيص كتاب القياس، تحقيق محمود قاسم...، القاهرة، ١٩٨٠.

أرسطو، منطق أرسطو، نشرة عبدالرحمن بدوى، الكويت/بيروت، ١٩٨٠.

الأشعرى، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، نشرة هلموت ريتر، فيسبادن، ط ٣، ١٤٠٠/١٩٨٠.

البصرى، المعتمد فى أصول الفقه، دمشق، ١٣٨٤/١٩٦٤.

بكير (أحمد ـ محمود)، المدرسة الظاهرية بالمشرق والمغرب، بيروت، ١٤١١/١٩٩٠.

التركى (عبدالمجيد)، مكانة ابن رشد الفقيه من تاريخ المالكية، بيروت، ١٤٠١/١٩٨١.

التهانوى، كشاف اصطلاحات الفنون، كلكته ١٨٦٢.

الجرجانى (عبدالقاهر)، أسرار البلاغة فى علم البيان، نشرة محمد رشيد رضا، القاهرة ٣، ١٣٥٨/١٩٣٩.

الجوينى، البرهان فى أصول الفقه، نشرة عبدالعظيم محمود الديب، المنصورة، ط٢، ١٤١٨/١٩٩٧.

الشافعى، كتاب الرسالة، فى بداية الجزء الأول من كتاب الأم، القاهرة،١٣٢١.

الشيرازى، أبو إسحق (م. ٤٧٦هـ)، طبقات الفقهاء، نشرة إحسان عباس، بيروت، ١٤٠١/١٩٨١، (فقهاء الظاهرية).

العلوى (جمال الدين)، المتن الرشدى، مدخل لقراءة جديدة، الدار البيضاء، ١٩٨٦.

الغزالى، المستصفى من علم الأصول، بولاق، ١٣٢٤.

الغزالى، أساس القياس، نشرة فهد بن محمد السرحان، مكتبة العبيكان، الرياض، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.

الغزالى، منطق تهافت الفلاسفة المسمى معيار العلم، نشرة سليمان دنيا، القاهرة، ط٣، ١٩٦٩.

الغزالى، محك النظر فى المنطق، نشرة محمد بدر الدين النعسانى، بيروت، ١٩٦٦.

الفارابى، المنطقيات للفارابى، نشرة محمد تقى دانش برود، قم، ١٤٠٨.

منوز (عيسى)، نبراس العقول فى تحقيق القياس، القاهرة، ١٣٤٥هـ.

Arnaldez (Roger), Grammaire et théologie, Paris, 1956, (pp. 158-65).

Bercher (Léon), Juwayni, Le "Kitâb al-waraqât", Traité de méthodologie juridique musulmane, traduit et annoté, R.T., 1930, pp. 93-105 et 185-214.

Brunschvig (Robert), "Argumentation fatimide contre le raisonnement juridique par analogi (Qiyâs), in Recherches d'Islamologie, Louvain, 1977, pp. 7584.

Brunschvig (Robert), "Averroès juriste", in Etudes d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lèvi-Provençal, Paris 1962, t.l, pp. 35-68.

Goldziher (Ignaz), The Zâhirîs, their doctrine and their history, translated and edited by Wolfgang Behn, Leiden, 1971.

Langhade (J.) et Mallet (D.), "Droit et philosophie au Xlle siècle dans Al Andalue, Ibn Rusd", in Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée, n°40 (1985-2), pp. 103-121.

Lameer (J.) Al-Farabi and the syllogism, Leiden, 1991.

Turki (A. M.), Polémiques entre Ibn Hazm et Bâgî, Alger, 1975.

Turki (A. M.), "La logique juridique des origines jusqu'à Shâfi'î, S.I., LVII (1983), pp. 31-45.

Turki (A. M.), "La place d'Averroés juriste dans l'histoire du malèkisme et de l'Espagne musulmane", dans Multiple Averroès, Paris, 1978, pp. 33-44.