الفصل الرابع

مجال المصطلح الأصولي

أولاً: مصطلح الاستقراء

1 - في معنى الاستقراء Induction

أ - معنى الاستقراء تحديداً

الاستقراء لغةً: من استقرأ يستقرئ استقراءً.

واستقرأه: طلب إليه أن يقرأ، واستقرأ الأمور: تتبع أقراءها لمعرفة أحوالها وخواصها، واقترى البلاد واستقراها وتقرّاها: تتبعها يخرج من أرض إلى أرض، واستقرأ الجمل الناقة: تاركها، لينظر ألقحت أم لا[1].

وأما من الوجهة الاصطلاحية، فتتعدد معاني الاستقراء بتعدد مجالات الاختصاص:

فعند المناطقة عرَّفه أرسطو بأنه: «حكم على الجنس لوجود ذلك الحكم

---

(1) ابن منظور، محمد بن مكرم. **لسان العرب**، بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر، 1335هـ/ 1955م ج1، ص129. وانظر أيضاً:
- الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب. **القاموس المحيط**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1407هـ/ 1987م، ص62.
- الزبيدي، مرتضى. **تاج العروس من جواهر القاموس**، بيروت: دار صادر، 1386هـ/ 1996م، ج1، ص101.
- البستاني، بطرس. **محيط المحيط**، بيروت: مكتبة لبنان، 1979م، ص722.

obeikandl.com

في جميع أنواعه، مثال ذلك الجسم: إما حيوان، أو إنسان، أو جماد، وكل واحد من هذه الأقسام متحيز فينتج عن ذلك أن كل جسم متحيز»[2]، فهو «لا يريد بالأمثلة الجزئية في هذا السياق أفراداً، بل يريد أنواعاً، بمعنى أنك تنظر إلى بقرة واحدة، لا على أنها فرد قائم بذاته، بل على أنها عينة تمثل نوعاً بأسره»[3].

وقال ابن سينا: «الاستقراء هو كل كلي لوجود ذلك الحكم في جزئيات ذلك الكلي، إما كلها وهو الاستقراء التام، وإما أكثرها وهو الاستقراء المشهور»[4].

وعرَّفه الغزالي في معيار العلم بأنه: «هو أن تتبع الحكم في جزئيات كثيرة داخلة تحت معنى كلي، حتى إذا وجدت حكماً في تلك الجزئيات حكمت على ذلك الجزئي به»[5]، فالاستقراء على هذا المعنى، يعمل على ربط النتائج بالأسباب، وذلك بتحديد القوانين التي تضبط هذه الظواهر، وبنياتها الداخلية، والمخطط النظري الذي يساعدنا على تمهيدها[6].

---

(2) صليبا، جميل. **المعجم الفلسفي**. بيروت: الشركة العامة للكتاب، 1414هـ/ 1985م، ج1، ص72.

(3) محمود، زكي نجيب. **المنطق الوضعي في فلسفة العلوم**، القاهرة: مكتبة الأنجلو مصرية، ط3، 1961م، ج2، ص165.

(4) ابن سينا، الحسين بن علي. **النجاة والحكمة المنطقية والفلسفة الإلهية**، تحقيق: ماجد فخري، بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، ط1، 1405هـ/ 1986م، ص93.
وانظر أيضاً:
- ابن سينا، الحسين بن علي. **الإشارات والتنبيهات مع شرح نصير الطوسي**، تحقيق: سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، 1980م، ج1، ص418.
- ابن سينا، الحسين بن علي. **الشفاء**، بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، ط1، 1988م، ص557.

(5) الغزالي، أبو حامد محمد بن أحمد. **معيار العلم في فن المنطق**، بيروت: دار الأندلس، ط2، 1978م، ص115.

(6) انظر:
- Poirier, Rene. Remarques sur la Probabilit des Inductions, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1931, p. 35.

وعرفه الخوارزمي بقوله: الاستقراء «هو تعرف الشيء الكلي بجميع أشخاصه»[7] أما الجرجاني فالاستقراء عنده هو: «الحكم على كلي لوجوده في أكثر جزئياته، وإنما قال في أكثر جزئياته، لأن الحكم لو كان في جميع جزئياته لم يكن استقراءً، بل قياساً مقسماً، ويسمى هكذا، لأن مقدماته لا تحصل إلا بتتبع جزئياته»[8].

أما الاستقراء في اصطلاح علماء التربية فله معنيان، وإن تقاربا من حيث المضمون، فالأول: هو نمط من الاستدلال ينتقل بموجبه الفكر من ملاحظة حالات جزئية ودراستها إلى استخلاص حكم كلي يتم تعميمه على باقي الحالات المتشابهة للحالة الملاحظة. والثاني: قدرة المتعلم على التدرج من الجزء إلى الكل، ومن المثال إلى القاعدة، ومن الحالات الجزئية إلى الكليات والأفكار العامة، ويشمل القدرة على ربط الحقائق بعضها ببعض للوصول إلى فكرة جديدة أو قانون عام[9].

ولا يبتعد مفهوم الاستقراء عند علماء الفقه والأصول عما سبق ذكره من تعريفات، فقد عرّفه أبو حامد بأنه: «تصفح أمور جزئية لنحكم بحكمها على أمر يشمل تلك الجزئيات»[10]. وعرّفه الإمام القرافي بأنه: «تتبع الحكم في جزئياته على حالة يغلب على الظن أنه في الصورة النزاع على تلك الحالة»[11]. وقال الرازي: «الاستقراء المظنون هو إثبات الحكم في كلي

---

(7) الخوارزمي، محمد بن أحمد بن يوسف. **مفاتيح العلوم**، القاهرة: المطبعة المنيرية، 1342هـ، ص91.

(8) الجرجاني، الشريف علي بن محمد. **التعريفات**، تحقيق: عبد المنعم الحفني. القاهرة: دار الرشاد، (د. ت.)، ص72.

(9) الفارابي، عبد اللطيف. وآخرون. **معجم علوم التربية مصطلحات البيداغوجيا والديداكتيك**، سلسلة علوم التربية، الدار البيضاء: دار الخطابي للطباعة والنشر، ط1، 2000م، ص 164.

(10) الغزالي. **المستصفى**، مرجع سابق، ص103، والتعريف أثبته في:
- الغزالي، أبو حامد محمد بن أحمد. **محك النظر في المنطق**، بيروت: دار النهضة الجديدة، 1966م، ص73.

(11) القرافي. **التنقيح**، مرجع سابق، ص448.

لثبوته في بعض جزئياته»[12]. أما ابن قدامة فالاستدلال بالاستقراء عنده «تصفح أمور جزئية ليحكم بحكمها على مثلها»[13].

ولعل من أوضح تعريفات الاستقراء ذلك الذي أودعه إمامنا الشاطبي في موافقاته بقوله هو: «تصفح جزئيات ذلك المعنى ليثبت من جهتها حكم عام، إما قطعي وإما ظني، وهو أمر مسلَّم عند أهل العلوم العقلية والنقلية، فإذا تم الاستقراء حكم به في كل حكم تقدر»[14].

وإلى ذلك أشار ابن عاصم في منظومته الأصولية:

وهناك الاستقراء خذه رسما تتبع الجزئي حكماً حكما

ثم يرى والحكم فيه يطَّرِد بذلك الحكم حيثما يرِدْ

أما تعريفات المتأخرين لمصطلح الاستقراء فلم تتميز عما ذكره سابقوهم من المتقدمين، منها على سبيل المثال: تعريف المشاط؛ إذ قال فيه: «تصفح الجزئيات ليحكم بها على أمر يشمل تلك الجزئيات، فهو استدلال بثبوت الحكم للجزئيات على ثبوته للكلي، عكس القياس المنطقي، وهذا هو الاستقراء التام»[15].

وكذا محمد باقر الصدر الذي قال بأنه: «كل استدلال تجيء النتيجة فيه أكبر من المقدمات التي ساهمت في تكوين ذلك الاستدلال»[16]، أو هو:

---

(12) الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. **المحصول في علم الأصول**، تحقيق: طه جابر العلواني، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1412هـ/ 1992م ج6، ص161.

(13) ابن قدامة، عبد الله بن أحمد المقدسي. **روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه**، الرياض: مكتبة الرشد، ط4، 1416هـ/ 1995م ج1، ص142.

(14) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج3، ص221.

(15) المشاط، الحسن بن محمد. **الجواهر الثمينة في بيان أدلة عالم المدينة**، تحقيق: عبد الوهاب بن إبراهيم أبو سليمان، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1417هـ/ 1996م، ص248.

(16) الصدر، محمد باقر. **الأسس المنطقية للاستقراء**، بيروت: دار التعارف، 1397هـ/ 1977م، ص6.

«تلك العملية التي بواسطتها يمكننا الانتقال من معرفة الوقائع إلى القوانين التي تخضع لها»[17].

أما من المعاصرين فقد حدده قطب مصطفى سانو بأنه: «استدلال بثبوت حكم في الجزئيات، بناء على ثبوته في الأمر الكلي لتلك الجزئيات»[18]، وعليه فالدليل الاستقرائي نستدل به على ما نعرفه حقيقة في حالة، أو حالات جزئية، ليصبح حقيقة في كل الحالات المشابهة للأولى من خلال بعض العلاقات المسوغة لهذا التشابه[19].

ملاحظ ونتائج

بعد هذا الجرد المتنوع لأهم تعريفات الاستقراء عند كل من أهل الفلسفة والمنطق من جهة، وأهل الفقه والأصول من جهة أخرى، يمكن الخروج بالملاحظ الآتية:

أ - الاستقراء في أصله دليل مشترك بين مختلف التخصصات العلمية، فهو منهج بحث وتتبع لجملة أفراد وجزئيات وأنواع ترشد إلى تكوين وصياغة قاعدة عامة، وقانون مطرد يستمر في بيان حقائق الأمور وكشفها.

ب - منهج الاستقراء في الفلسفة اليونانية، وخاصة المنطق الأرسطي، يتفرع عنه استقراء تام يفيد القطع والعلم اليقيني، كما يتفرع عنه استقراء ناقص يفيد الظن، أما جمهور الفقهاء والأصوليين فالاستقراء الناقص يفيد الظن الراجح الذي يرتقي إلى مرتبة القطع لغلبة الظن فيه.

---

(17) Lachelier, J.. *Du Fondement de l'induction et Outers Texts*, ed Fayard, 1992, p. 9.

وانظر أيضاً:

- Francois, Jacques (ed). *La Pens*e Scientifique, Bruxelles: Labor, 1968, p. 54.

(18) سانو، قطب مصطفى. **معجم مصطلحات أصول الفقه**، دمشق: دار الفكر، ط1، 1420هـ/ 2000م، ص60.

(19) انظر:

- Mill, Stuart. *Systeme de Logique*, Paris: Librairie Philosophique. Pierre Mardage, ed. 1988, p. 324.

ت - من الأسس المادية للاستقراء في العلوم العقلية، مسألتا الملاحظة والتجربة، ثم وضع الفروض، وهذه عناصر أساسية تفضي إلى نتيجة، هي القاعدة أو القانون الاستقرائي، أما في علمي الفقه وأصوله فيختلف الأمر في بعضها؛ إذ يتم التركيز فيهما على تتبع الجزئيات واقتفائها، ومن ثم تعميم النتيجة المتحقق منها في تلك الفروع، وهذا ما يؤدي إلى حكم عام شامل كلي.

فالاستقراء إذن:

- عملية علمية استدلالية فقهية أصولية.
- القائم بها: متخصص في العلم المبحوث فيه.
- منهجه: تتبع وتصفح كل الجزئيات والأفراد للمسألة أو أغلبها.
- غايته: صياغة حكم كلي أو قاعدة عامة مستغرقة لكل الفروع أو أكثرها.
- فائدته: الاستدلال به على بيان المسائل الأخرى وفهم الخطاب جملة.

ب - معنى الاستقراء تمييزاً

- الفرق بين الاستقراء والاستنباط

الاستنباط deduction هو استخراج المعاني من النصوص بفرط الذهن وقوة القريحة[20]، بمعنى أن الاستنباط استخراج لأمر خفي على غير مستنبط، ومنه استنباط الماء من أرض البئر والعين، قال ابن القيم رحمه الله: «ومعلوم أن الاستنباط إنما هو استنباط المعاني والعلل، ونسبة بعضها إلى بعض، فيعتبر ما يصح منها بصحة مثله ومشبهه ونظيره، ويلغي ما لا يصح، هذا الذي يعقله الناس من الاستنباط»[21].

فالاستنباط عند الفقهاء والأصوليين هو استخلاص المعاني المبثوثة في

(20) الجرجاني. **التعريفات**، مرجع سابق، ص22.
(21) الجوزية. **إعلام الموقعين**، مرجع سابق، ج1، ص225.

النصوص بقوة القريحة وفرط الذهن، وفهم يوصل إلى تقرير الأحكام والآراء الفقهية، وهذا المعنى له أصل في القرآن الكريم، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَوۡ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنۡهُمۡ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسۡتَنۢبِطُونَهُۥ مِنۡهُمۡۗ﴾ [النِّسَاء: 83].

وقيل: إن الاستنباط هو إخراج الحكم من دليل شرعي على وجهٍ يكون فيه دقة وخفاء، وهو قد يكون بطريق القياس، وقد يكون بغيره[22].

أما ابن حزم فالاستنباط عنده عملية غير مرغوب فيها، لصلتها الوثيقة بالقياس، ولبطلانه في استخلاص الأحكام كما يقول: «وأما الاستنباط، فإن أهل القياس ربما سموا قياسهم استنباطاً، وهو مأخوذ من أنبطت الماء، وهو إخراجه من الأرض والتراب والأحجار وغيرها، فالاستنباط هو استخراج الحكم من لفظ هو خلاف لذلك الحكم، وهذا باطل»[23].

أما مفهومه عند أهل البحث العلمي وعلوم المنطق فهو انتقال الذهن من قضية إلى عدة قضايا مسلَّم بها أو قضية أخرى، هي النتيجة وفق قواعد منطقية، دون الالتجاء إلى التجربة كالمنهج الاستقرائي[24].

وانطلاقاً من المفاهيم المدرجة سالفاً لمصطلح الاستقراء يمكن تمييزه من الاستنباط بالعناصر الآتية:

1 - الاستقراء هو انتقال الذهن من قضايا جزئية بتتبعها واقتفائها إلى قضايا كلية، ونتائج حاكمة عامة، أما الاستنباط فهو على نقيض هذا المنهج؛ إذ من خلاله يتم سلوك الطريق العلمي انطلاقاً من العام إلى الخاص، أي من الكل إلى الجزء، يقول باقر الصدر: «يعتبر السير الفكري في الدليل

---

(22) الكيرانوي، حبيب أحمد. **قواعد في علوم الفقه**، بيروت: دار الفكر العربي، ط1، 1989م، ص260.

(23) الظاهري، أبو محمد علي بن حزم. **الإحكام في أصول الأحكام**، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط2، 1403هـ/ 1983م، ج5، ص21، وانظر أيضاً:
الظاهري، أبو محمد علي بن حزم الأندلسي. **ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتعليل**، تحقيق: سعيد الأفغاني، بيروت: دار الفكر، 1389هـ/ 1969م، ص18.

(24) صليبا. **المعجم الفلسفي**، مرجع سابق، ج1، ص76.

الاستقرائي معاكساً للسير في الدليل الاستنباطي الذي يصطنع الطريقة القياسية، فبينما يسير الدليل الاستنباطي، وفق الطريقة القياسية، من العام إلى الخاص عادة، يسير الدليل الاستقرائي، خلافاً لذلك، من الخاص إلى العام»[25].

2 - الاستنباط يقوم على مقدمات مسلَّم بها، وهي أسس جوهرية خاصة، أما الاستقراء فَيقومُ على التتبع وجزئيات وأفراد ينتظمها خيط رابط، هو الذي يجعل المستقرئ يخلص إلى النتيجة المعينة أو المسلمة، وعليه فـ«إن منطق الاستنباط لا يقدم وسيلة الانتقال من مجال التجربة والملاحظة إلى مجال الحقائق العامة، لأن نتائج الاستنباط لم تكن قط غنية بالمحتوى بالمقارنة مع أولياته أو مقدماته»[26].

3 - من أسس المنهج الاستقرائي قواعد التجربة والملاحظة؛ إذ لهما جانب مهم في حصول المعرفة العلمية التامة لبلوغ حقيقة الأشياء، أما المنهج الاستنباطي فلا يحتاج بالضرورة إلى ذلك، ويمكن أن يستغني عن ذلك لقيامه على قوة الذهن والقريحة في استخراج المعاني المقصودة، يقول فؤاد زكريا في هذا الصدد: «فإذا كان الأمر كذلك فليس لنا في الواقع أن نعد الاستقراء استدلالاً موازياً للاستنباط، فالاستنباط يرغم ولا يترك مجالاً للاختبار وفضلاً عن ذلك، فالاستنباط هو على نحو ما جزء من الاستقراء»[27].

4 - يمكن اعتبار النتائج العلمية الاستنباطية نتائج صحيحة لها درجة عليا من القطع، بخلاف الاستقراء الذي لا يكون بالضرورة قطعياً في حالة قصوره عن التتبع ونقصانه في الملاحظة، فالاستنباط يختلف عن الاستقراء بأنه «يضمن صحة برهان المقدمات التي ينبني عليها ذلك البرهان، كقولنا: كلُّ

---

(25) الصدر. **الأسس المنطقية للاستقراء**، مرجع سابق، ص6.

(26) انظر:

- Bruter, Claude Paul. *Hasards, Probabilites, Inductions*, Ed., l'Universite de Toulouse, 1979, p. 106.

(27) موي، بول. **المنطق وفلسفة العلوم**، ترجمة: فؤاد حسن زكريا، الكويت: مكتبة دار العروبة للنشر والتوزيع، 1401هـ/ 1981م، ص376.

إنسانٍ فانٍ، سقراط إنسان، إذن سقراط فانٍ»[28].

5 - يتفق المنهج الاستقرائي مع الاستنباطي في كون كل منهما مسلكاً علمياً في الاستدلال على الحقائق المعرفية، وإن اختلفت مناهجهما.

وأخيراً يجوز القول: إنه «يمكن أن نسمي المنطق الاستنباطي باسم منطق الاتساق أو التوافق؛ أي: اتساق القضايا مع أصولها أو قضاياها الأولية الموضوعة، أما في الاستقراء فإننا نهتم بعملية تشييد أو تأسيس القوانين ابتداء من الجزئيات صعوداً منها إلى قوانينها»[29].

وعليه، فإن الاستقراء في الوقت نفسِهِ يَتَداخَل مع عملية الاستنباط ليشكل معها ثنائياً لا يستقيم أحدهما دون الآخر، فكل منهما يقوم بجزء من المهمة[30].

- الفرق بين الاستقراء والقياس

يُعرِّف المناطقة القياس analogie بأنه: قول مؤتلف من قضيتين متى سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر، كقولنا العالم متغير، وكل متغير حادث، فإنه قول مركب من قضيتين، إذا سلمتا لزم عنهما لذاتهما العالم حادث[31].

أما القياس عند الأصوليين في مفهومه العام فلا يبتعد كثيراً عن مثيله عند

---

(28) انظر:

- Holland, John. Induction: *Processes, Inference Learning and Discovery*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1986, p.4.

(29) محمد، علي عبد المعطي. **رؤية معاصرة في عالم المناهج**، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1987م، ص45.

وانظر أيضاً:

- السرياقوسي، محمد أحمد مصطفى. **التعريف بمناهج العلوم**، القاهرة: دار الثقافة، 1986م، ص15-16.

(30) البحراني، أحمد. **التأويل منهج الاستنباط في الإسلام**، (د.م.): المؤلف، (د.ت.)، ص383.

(31) الجرجاني. **التعريفات**، مرجع سابق، ص206.

- الغزالي. **معيار العلم**، مرجع سابق، ص41.

أهل المنطق، فهو عندهم: «حمل أحد المعلومين على الآخر في إثبات حكم أو إسقاطه بأمر جامع بينهما»[32].

بين القياس والاستقراء تلازم بيّن من حيث المسلك المتبع في تقرير الأحكام، والبحث في حقائق الأشياء، ومعرفة الأمور، وقد استثمرهما العلماء المسلمون بشكل كبير ومتلازم إلى جانب المنهج الاستنباطي، بحسب المطالب العلمية المختصة، بل جعلوا من القياس منهجا ترد إليه باقي المناهج العلمية. يقول في ذلك الدكتور طه عبد الرحمن: «ومن أطرف ما أتى به علماء الإسلام أنهم قابلوا بين القياس في أصنافه ومبادئه وبين الاستدلالين الآخرين، الاستنباطي والاستقرائي، بل ذهبوا إلى حد محاولة ردهما إليه»[33]، إلا أنّ القياس والاستقراء يفترقان في جوانب عدة:

1 - من حيث المسلك: فالقياس يبحث في إسقاط الحكم على جزئيات الكلي لحصول العلم بوجوده في ذلك الكلي، أما الاستقراء فهو انتقال من الجزء إلى الكل، وهذا الفرق يبينه جميل صليبا في معجمه؛ إذ يقول: «إن القياس يحكم على جزئيات الكلي لورود ذلك الحكم في الكلي، أما الاستقراء فينقلب الأمر ويحكم على الكلي لوجود ذلك الحكم في جميع جزئياته»[34]، وعلى هذا فالقياس أكثر قرباً من الاستنباط منه إلى الاستقراء.

وقد اعتبر الأصوليون قياس الغائب على الشاهد موصلاً إلى اليقين، كما أرجعوا القياس إلى نوع من الاستقراء العلمي الدقيق القائم على فكرتين أو قانونين:

---

(32) الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف. **الإشارة إلى معرفة الأصول والوجازة في معنى الدليل**، تحقيق: مصطفى الوظيفي ومصطفى ناجي، الرباط: مركز إحياء التراث العربي، 1988م، ص23.

(33) عبد الرحمن، طه. **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، الدار البيضاء وبيروت: المركز الثقافي العربي، ط2، 2000م، ص97.

(34) صليبا. **المعجم الفلسفي**، مرجع سابق، ج1، ص72، انظر أيضاً:
- علي، ماهر عبد القادر محمد. **فلسفة العلوم والمنطق الاستقرائي**، بيروت: دار النهضة العربية، 1404هـ/ 1984م، ص81.

أولهما: فكرة العلية، أو قانون العلية، وتتلخص في أن لكل معلول علة.

ثانيهما: قانون الاطراد في وقوع الحوادث، وتفسيره أن العلة الواحدة إذا وجدت تحت ظروف متشابهة أثبتت معلولاً[35].

2 - من حيث الأصل: إن القياس يقوم في أساسه الطبيعي على إعمال العقل والمنطق، أما الاستقراء فيتأسس في جوهره على قريحة الحس، يقول الشيخ ابن سينا: «القياس أقدم وأبين بالطبع عند العقل، وأما الاستقراء فأقدم وأبين عندنا بالحس، فإنما يكتسب كثيراً من المقدمات الأولى بالاستقراء الحسي»[36] لذلك «إذا كان القياس استخداماً للعقل وإعمالاً له، فالاستقراء استخدام للحس، لأن معرفة المحسوس لا تتم إلا عن طريق الحواس والإدراك الحسي»[37].

3 - من حيث الوظيفة: ومفاد ذلك أن الوظيفة العلمية لكل من الاستدلال الاستقرائي تتميز من غيرها في القياس؛ إذ الأول يستثمر في البحث والكشف عن الحقائق، أما الاستدلال القياسي فهو خاص بالبرهنة والبيان، يقول فتحي الشنيطي: «إلا أن كلود برنار يوضح العلاقة بين كل من الاستقراء والقياس توضيحاً بارعاً، فيرى أن للاستدلال صورتين: الاستدلال الاستقرائي، وهو الخاص بالبحث، والاستدلال القياسي، وهو الخاص بالبرهنة، ولا غنى لأحدهما عن الآخر»[38].

4 - من حيث النتيجة: يفترق الاستدلال الاستقرائي عن القياسي في أن القياس ينتج معرفة علمية يقينية مطلقة في الأغلب، وتكون تلك النتيجة موجودة في المقدمات بالقوة وتصبح نتيجة بالفعل، بينما لا تكون نتائج

---

(35) حلمي، مصطفى. **مناهج البحث في العلوم الإسلامية**، القاهرة: مكتبة الزهراء، ط1، 1404هـ/ 1984م، ص60.

(36) ابن سينا. **الشفاء**، مرجع سابق، ص559.

(37) علي، فلسفة العلوم والمنطق الاستقرائي، مرجع سابق، ص20.

(38) الشنيطي، محمد فتحي. **أسس المنطق والمنهج العلمي**، بيروت: دار النهضة العربية، 1970م، ص116.

الاستقراء في جميع الحالات مطلقة يقينية، فنتائجه تخضع لمعيار التمام والنقصان في تتبع الجزئيات، كما أن النتيجة في حالة قطعيتها تكون جديدة بكل معاني الكلمة[39]، يقول الشنيطي: «ويرى فريق من الباحثين أن نتائج القياس نتائج يقينية يقيناً مطلقاً، بينما نتائج الاستقراء مؤسسة على التجريب، ولا تعدو أن تكون محتملة اليقين»[40]، ولا يتم القطع فيها إلا بعد إجراء تجارب متعددة تناسب اليقين.

5 - من حيث الشمول: أي أن القياس ينسحب على الجزئيات على إطلاقها دون استثناء، أما الاستقراء فقد يشمل كل جنس وكل نوع من جزئياته، وهو ما يسمى بالقياس المقسم عند المناطقة، وقد يشمل أغلب الجزئيات وأكثرها لا كلها، وهو الاستقراء الناقص أو المقيد.

- الفرق بين الاستقراء والتجربة

التجربة لغة: الاختبار، وهي في اصطلاح أهل العلوم العقلية «تَدخُّلٌ بشريٌّ في ظروف وقوع الظاهرة، وهذا التدخل يتم عن طريق تغيير في هذه الظروف، ثم ملاحظة التطورات بوعي كامل، فأساس التجربة إذن، هو تطوير الظروف وتغييرها»[41].

وعليه فالتجربة هي: إخضاع المسألة أو الظاهرة لظروف معينة ليست موجودة بالفعل، ومِنْ ثَمَّ يستطيع بوساطتها تلمّس العناصر البسيطة داخل هذه الظاهرة، وتحليلها ومعالجتها، كما تساعد التجربة على تسجيل الملاحظات كلما شئنا ذلك، فهي تجعل المستقرئ يتدخل عملياً في تعديل سير الطبيعة وخلق الظاهرة الطبيعية، موضوعة للبحث والتحليل في مرات وحالات

(39) أبو ريان، محمد علي. ومحمد، علي عبد المعطي. **أسس المنطق الصوري ومشكلاته**، بيروت: دار النهضة العربية، 1976م، ص360.

(40) الشنيطي. **أسس المنطق والمنهج العلمي**، مرجع سابق، ص115.

(41) المدرسي، محمد تقي. **المنطق الإسلامي أصوله ومناهجه**، بيروت: دار الجيل، 1397هـ/ 1977م، ص412.

متعددة، لاكتشاف تلك الأسباب والعلاقات[42].

وإن التجربة الجيدة النافعة في تحصيل المعرفة «هي التي تسمح لنا في وقت ما من معرفة كيفية ترابط الظواهر، والتي يجب عليها أن تبقى كذلك في كل زمان ومكان، وبنفس الطريقة»[43]، ولعل هذا الضبط المحكم في عمليات التجربة هو الذي يجعل منها سيدة العلم والمعرفة بالحقائق[44].

والتجربة عند كانط ليست مادة للمعرفة، بل إنها تنطوي على المعرفة، إذ هي تعرض لنا مجموعة من الارتباطات المنظمة، وسيان القول بأن هذا الترابط ناجم عن طبيعة الأشياء ذاتها، أو ناشئ من تدخل العقل، أو من الاتفاق بين طبيعة الأشياء وقوانين الفكر[45].

اعتباراً لهذه المعاني والمفاهيم التي تتعلق بالتجربة، تتحصل عندنا الحدود المعنوية التي تميزها من الاستقراء.

فالاستقراء، قد يكون نتيجة علمية: إما يقينية إذا استوفى الكلية في تتبع الأفراد وعناصر الظاهرة، أو تكون ظنية إذا لم تتجاوز الحد اللازم لليقين والقطع، أما التجربة فمنهجها العلمي بالفرض والملاحظة والتمحيص توصل إلى حقائق يقينية، يقول ابن سينا: «ولقائل أن يقول: ما بال التجربة تفيد الإنسان بأن السقمونيا تسهل الصفراء على وجه لا يخالف في إفادة الاستقراء، فإن الاستقراء إما أن يكون مستوفى الأقسام، وإما أن لا يوقع غير الظن الأغلب، والتجربة ليست كذلك، فنقول في جواب ذلك: إن التجربة ليست تفيد العلم، لكثرة ما يشاهد على ذلك الحكم فقط، بل لاقتران قياس به»[46].

---

(42) الصدر. **الأسس المنطقية للاستقراء**، مرجع سابق، ص13.

(43) انظر:

- Lachelier, J.. *Du Fondement de l'induction et Outers Texts*, p. 9.

(44) عيسوي، عبد الرحمن محمد. **القياس والتجريب في علم النفس والتربية**، بيروت: دار النهضة، 1974م، ص248.

(45) وهبة، مراد وآخرون. **المعجم الفلسفي، عربي، إنجليزي، فرنسي**، القاهرة: دار الثقافة الحديدة، ط2، 1971م، ص45.

(46) ابن سينا. **الشفا**، مرجع سابق، ص46.

وإن كانت التجربة شبيهة بالاستقراء في بعض الخصائص «غير أنهما يتمايزان [عنده من حيث النتيجة] حيث إنّ الاستقراء هو: ما لم يحصل عنه اليقين الضروري بالحكم الكلي، والتجربة هي: ما حصل عنها اليقين بالحكم الكلي»[47].

وبين الاستقراء والتجربة علاقة تكامل وتداخل؛ إذ منهج الاستدلال الاستقرائي يستبطن في أساسياته الملاحظة في حالات معينة أو يضعُها تحت بساط التجربة التي يملكها المستقرئ، ثم ينهيها بالنتيجة الكلية أو القاعدة العلمية التي أفضت إليها عملية الملاحظة والتجربة، يقول باقر الصدر: «فالدليل الاستقرائي، إذن، يبدأ دائماً بملاحظة عدد من الحالات، أو خلقها بوسائل التجربة التي يملكها الإنسان، ويبنى على أساسها النتيجة العامة التي توحي بها تلك الملاحظات أو التجارب[48].

فعملية الاستقراء تربط بين التجربة في أساسها والنتيجة الكلية النظرية، يقول عبد الناصر البوعزاتي: «ولابد أن هناك ارتباطاً عضوياً بين الملاحظة والتجربة والنظرية، والاستقراء هو الذي يشكل الحلقة الواصلة بين القطبين، لأنه يربط بين الأحكام الجزئية والقوانين الكلية، وبذلك فإن الاستقراء آلية جوهرية جدا بالنسبة للتجربانية لا بديل عنها»[49].

وقد يطلق المنهج الاستقرائي على المنهج التجريبي، لأن التجربة أساس من أهم الأسس التي ينبني عليها المنهج الاستقرائي لذلك هناك من يعتبر أن الملاحظة والتجربة بمثابة الأسس المادية للاستقراء[50].

فالتجربة، إحدى الخطوات المهمة في عملية الاستدلال الاستقرائي، لأنه

---

(47) الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان. **كتاب البرهان وشرائط اليقين. مع تعاليق ابن باجة على البرهان**، تحقيق: ماجد فخري. بيروت: دار المشرق، ط1، 1987م، ص25.

(48) الصدر. **الأسس المنطقية للاستقراء**، مرجع سابق، ص13.

(49) البوعزاتي، عبد الناصر. **الاستدلال والبناء، بحث في الخصائص العقلية العلمية**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 1418هـ/ 1997م، ص196.

(50) علي. **فلسفة العلوم والمنطق الاستقرائي**، مرجع سابق، ص52.

يتمُّ بها فحص الحالات المعينة بجلاء، ولا يمكن استصحاب العملية التجريبية في كل الجزئيات الاستقرائية للاحتكام إليها، بل «بالنظر إلى القضايا غير القابلة للفحص فإن المبدأ الاستقرائي وحده كفيل بتعليل كل استنتاج، من خلال ما تم فحصه إلى ما لم يتم فحصه»[51]، وإن كانت هناك ممانعة قوية لهذا التعليل من حيث قطعيته لدى بعض الأوساط[52].

ولكن مع ذلك، فالتجربة ليست ملازمة للاستقراء، بالضرورة، في كل الأحوال وباستمرار؛ إذ قد ينفك عنها مكتفياً في عملية الاستدلال على الملاحظة «ونحن إنما نعرف كيفيات الأشياء المحسوسة، وعدد الكواكب مثلاً، بطريق التجربة وحدها، لا باستنباطها من المعاني المجردة»[53]، كما أن هناك من النتائج الاستقرائية العامة التي تم الحصول عليها بمساندة من التجربة، وهناك أخرى التي تنتمي إلى مجال المسلَّمات الضرورية[54]، لذلك «فالاستقراء قد يكون مُعرًّى عن التجربة إذا كان في دور الاستنتاج العلمي، وهو المبني على الملاحظة، وقد يكون مرتدياً لباس التجربة كما لو كان في صورة الاستنتاج، وذلك في صورة عدم اعتماده على الملاحظة، فهو خاضع للتجربة ويرتكز على الحواس»[55].

فالاستقراء، إذن، عملية كلية شاملة، تكون مصحوبة في أساسها بتصور ذهني عام، عكس التجربة التي تخلق فينا ذلك التصور الذهني، لكنه خاص

---

(51) انظر:

- Russell, Bernard. *The Problems of Philosophy: Studies in Method*, Westport, Connecticut: Connecticut: Greenwood Press, 1981, p. 38.

(52) انظر:

- Black, max. *Language and Philosophy: Studies in Method*, Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1981, p 87.

(53) دي بور، ت، ج. **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، ترجمة: محمد عبد الهادي، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف، ط4، 1377هـ/ 1957م، ص353.

(54) انظر:

- Boole, George. Les Lois de la Pensee. *Traduit par Souleymane Bachir Diagne*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1992, p. 388.

(55) آل بشير، محمد طاهر. **نقد المنهج التجريبي**، بيروت: دار مكتبة الهلال، ط2، 1987م، ص355.

بالواقعة والحدث المعينين، وعلى ذلك «ليس الاستقراء حاصل جمع الوقائع الذي يربط فيما بينهما فحسب، إن الوقائع لا يضاف بعضها إلى بعض فحسب، بل ترى رؤية جديدة. هناك عنصر ذهني يستقرئ -من فوق- ويفترض في الذهن أن يكون مكوناً ومضبوطاً للقيام بهذا الاستقراء»[56].

2 - أنواع الاستقراء عند الإمام الشاطبي

بعد تصفح تصانيف الإمام الشاطبي، وعلى الخصوص كتابيه الموافقات والاعتصام، يتضح أنه استثمر في استدلالاته العلمية في الفقه وأصوله أنواعاً من الاستقراء، وظفت في مختلف المسائل والقضايا، بحسب النوع المناسب في الاستدلال عليها، ويمكن تقسيم هذه الأنواع بالنظر إليها من جانبين:

الأول: الجانب الإجرائي، ويتولد عن هذا النظر نوعان من الاستقراء: استقراء تام، واستقراء ناقص.

الثاني: الجانب الطبيعي؛ أي من حيث طبيعة الاستقراء، وينتج عن ذلك النظر انقسام الاستقراء إلى ضربين أيضاً: استقراء لفظي، واستقراء معنوي.

وسأبحث هذين الجانبين من فرعين مستقلين:

أ - أنواع الاستقراء من حيث الإجراء

ينقسم الاستقراء عند الإمام الشاطبي إلى قسمين، من حيث شموليته للجزئيات المندرجة تحته والمتفرعة عنه، وهو تقسيم قد جرى عليه أيضاً سابقوه، ممن تعرضوا لمسألة الاستقراء: إما دراسة أو استثماراً، وسواء كانوا مناطقة، أو أصوليين، فكيف يرى الإمام الشاطبي هذين النوعين من الاستقراء؟

---

(56) انظر:

- Whewell, William, *The philosophy of Inductive Sciences*: London: John Parker and West Strand, 1840, p. 542..

نقلاً عن:

- البعزاتي، بناصر. "في الاستقراء"، **مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية**، الرباط. ع 19 (1415/ 1994)، ص25.

قبل الحديث عن هذين الضربين أستهل هذا المبحث بالتذكير بتعريفه للاستقراء الذي يتضمن إشارات مهمة ترشدنا إلى تحرير مضامينه، يقول أبو إسحاق: «إن الاستقراء هكذا شأنه: فإنه تصفح جزئيات ذلك المعنى ليثبت من جهتها حكم عام: إما قطعي، وإما ظني، وهو أمر مسلم عند أهل العلوم العقلية والنقلية، فإذا تم الاستقراء حكم به مطلقاً في كل فرد يقدر»[57].

فيظهر، إذن، من خلال هذا المفهوم العام أنه يتضمن ضربين من الاستقراء بحسب التتبع والتصفح، هما: الاستقراء التام، والاستقراء الناقص.

الاستقراء التام

وهذا الضرب هو الذي استوفى كليته وشموليته لجميع الأفراد والجزئيات التي تندرج تحته، دون أن تخرج عن ذلك فروع مستثناة أو أنواع معينة، قال ابن سينا: «والاستقراء التام الحقيقي هو الذي يرجح فيه (ب) على (ج) وتكون الجزئيات عدت بالتمام»[58]، أو هو: إثبات الحكم في جزئي لثبوته في الكلي، ويطلق هذا على القياس المنطقي الذي يفيد القطع[59].

ولعل عبارة الشاطبي في التعريف السابق: «فإذا تم الاستقراء حكم به مطلقاً في كل فرد تقدر» توحي بورود هذا النوع من الاستقراء، وبإمكانية استثماره على وجه الكمال والتمام، وعلى نحو مطلق، الشيء الذي يسوغ وجوده في الموافقات على -الخصوص- في مواضع متعددة، لا تقل عن ست مرات بشكل صريح حسب استقرائي[60].

---

(57) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج3، ص221.

(58) ابن سينا. **الشفاء**، مرجع سابق، ص559.

(59) قطب سانو. **معجم مصطلحات أصول الفقه**، مرجع سابق، ص60.

(60) عكس ما ذكره يونس صوالحي من أن الشاطبي تحدث عنه في ثلاثةِ مواضع على الأقل، في مقاله: "الاستقراء في مناهج النظر الإسلامي، الشاطبي نموذجاً"، **مجلة إسلامية المعرفة**، مرجع سابق، ص72-77. وانظر أيضاً:

- الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج1، ص22، وج1، ص284، وج3، ص79، وج3، ص119، وج4، ص76، وج4، ص143.

من ذلك استدلاله على مسألة عدم منافاة الأدلة الشرعية لقضايا العقول بثلاثة أوجه، يقول في ثالثها: «إن مورد التكليف هو العقل، وذلك ثابت بالاستقراء التام، حتى إذا فقد ارتفع التكليف رأساً، وعدَّ فاقده كالبهيمة، وهذا واضح في اعتبار تصديق العقل بالأدلة في لزوم التكليف على العاقل أشد من لزومه على المعتوه، والصبي، والنائم ...»[61].

فمناط التكليف في الشريعة متعلق بثابت العقل في الإنسان، وهذا ثابت بالاستقراء في كل الفروع التي جاءت بها الشريعة استقراء تاماً من دون استثناء.

كما يستدل الشاطبي بمسلك الاستقراء التام على إثبات المصالح الكلية المعتبرة على ثلاثِ مراتب، فيقول: «إن الشريعة مبنية على اعتبار المصالح، وأن المصالح إنما اعتبرت من حيث وضعها الشارع كذلك، لا من حيث إدراك المكلف؛ إذ المصالح تختلف عند ذلك بالنسب والإضافات، واستقر بالاستقراء التام أن المصالح على ثلاثِ مراتب»[62]، وهذه المصالح يقصد بها: الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات.

ومن ذلك أيضاً اعتماده على الاستقراء التام في بيان قاعدة "أن النظر في اعتبار مآلات الأفعال معتبرة ومقصودة شرعاً"، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وقد اعتمده الشاطبي دليلاً من الأدلة؛ إذ قال: «والدليل على صحته[63] أمور: أحدهما: [...] والثاني: [...] والثالث: الأدلة الشرعية والاستقراء التام أن المآلات معتبرة في أصل المشروعية ...»[64].

والأمر نفسُهُ نجده يلمح إليه الشاطبي في الاعتصام، وإن لم يذكر ذلك تصريحاً بعبارة الاستقراء التام، وذلك في وجوه حجية الأدلة المعتمدة في الذم العام للبدع والمحدثات دون تقييد فقال: «فاعلموا -رحمكم الله- أن ما تقدم من الأدلة حجة في عموم الذم من أوجه:

---

(61) المرجع السابق، ج3، ص19.
(62) مرجع سابق، ج4، ص76.
(63) أي أصل النظر باعتبار المآل.
(64) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج4، ص142.

أحدها: أنها جاءت مطلقة عامة على كثرتها لم يقع فيها استثناء ألبتة، ولم يأت فيها ما يقتضي أن منها ما هو هدى، ولا جاء فيها كل بدعة ضلالة إلا كذا وكذا، ولا شيء من هذه المعاني، فلو كان هنالك محدثة يقتضي النظر الشرعي فيها الاستحسان، أو أنها لاحقة بالمشروعات لذكر ذلك في آية أو حديث، لكنه لا يوجد فدل على أن تلك الأدلة بأسرها على حقيقة ظاهرها الكلية التي لا يتخلف عن مقتضاها فرد من الأفراد»[65]، فالإمام الشاطبي قد قام بعملية تتبع تامة ليتفحص كلية ذم البدع، فلم يجد دليلاً واحداً يخرج عن مقتضى ذلك الذم، فَتَحصَّلَ عنده أن الكلية مطردة عامة باستقراء تام غير ناقص.

ومنه أيضاً ما ذكره في تقرير القاعدة الشرعية: الحرج مرفوع في الشريعة، فقال: «والدليل على ذلك الاستقراء، فإن الشريعة قررت أن لا حرج علينا في الدين في مواضع كثيرة، ولم تستثن منه موضعاً ولا حالاً، فعده علماء الملة أصلاً مطرداً، وعموماً مرجوعاً إليه من غير استثناء، ولا طلب مخصص، ولا احتشام من إلزام الحكم به، ولا توقف في مقتضاه، وليس ذلك إلا لما فهموا بالتكرار والتأكيد من القصد إلى التعميم التام»[66].

وقد يعبر الإمام الشاطبي عن الاستقراء التام بصيغة أخرى، كعبارة الاستقراء الكلي، أو التعميم التام، وهي عبارات مختلفة لمعنى واحد يفيد الشمول والتمام لجميع الأفراد والفروع، ومثال ذلك قوله في معرض استدلاله على قطعية أصول الفقه: «أحدهما أنها ترجع إما إلى أصول عقلية وهي قطعية، وإما إلى الاستقراء الكلي من أدلة الشريعة، وذلك قطعي أيضاً»[67].

فيتبين من خلال عرض هذه الأمثلة أن الإمام الشاطبي قد استثمر ضرب الاستقراء التام في إثبات عدة قضايا شرعية وقواعد عامة، تنبني عليها فروع فقهية وجزئيات كثيرة.

---

(65) الشاطبي. **الاعتصام**، مرجع سابق، ج1، ص99.
(66) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص227.
(67) المرجع السابق، ص1، ج21.

لكن يبقى السؤال الجوهري الذي يفرض نفسه، وهو: ما المسوغات العلمية التي أسس عليها أبو إسحاق هذا الاستثمار؟ خاصة وأن الاستقراء التام لا يتم إعماله بشكل مطلق إلا في العقليات من الأمور الاستدلالية، فكيف وظف الإمام هذا الضرب من الاستدلال في بيان مسائل العلوم الشرعية، التي هي علوم نقلية سمعية، يصعب على المتتبع والمستقرئ إتمام وإكمال اقتفائه للفروع فيها إلى حد المحال؟ وهل فعلاً هذا هو المقصود من عبارة التام عند الإمام؟ أي هل يمكن أن نفهم أن الشاطبي يضيف التام للاستقراء في ميدان العلوم الشرعية، على سبيل التجاوز باعتبار الأكثرية والأغلبية أم أن الأمر منسوب بنسبة حقيقية؟

هذه من أبرز الإشكالات التي تعترض الباحث في منهج النظر عند الشاطبي وهو يتصفح إنتاجاته العلمية، وسأحاول تلمُّس هذه الإشكالات من خلال المطلب الموالي الخاص بدلالة الاستقراء وإفادته بنوعيه عند الإمام.

الاستقراء الناقص

هذا الضرب من الاستقراء هو الذي توسع في استثماره أبو إسحاق بشكل ملفت لنظر قارئ مسائل كتبه؛ إذ كان معتمده في تحرير أغلب القضايا الشرعية، بدليل إيراده اعتراضات عدّة مفترضة عليها قد تقدح في قطعيتها، وذلك إما بصفة مباشرة أو غير مباشرة.

فإذا كان الاستقراء التام هو ما استوفى كل الجزئيات والفروع في التتبع والتصفح فإن الناقص قد شذت عنه بعض الأفراد وخرجت عنه بعض المستثنيات، فعندما يقرر الإمام الشاطبي في تعريفه الاستقراء عبارة: «إما قطعي أو ظني» فهو يميز بين ضربين من الاستقراء: تام، وناقص، والأمر نفسُهُ نفهمه من الصيغة الشرطية: «فإذا تم الاستقراء» ففيها إشارة إلى أن من الاستقراء ما لم يبلغ عنده مبلغ التمام والكمال؛ أي يبقى على قصوره ونسبيته ونقصانه.

وهناك من يطلق على الاستقراء الناقص اسم الاستقراء المشهور، كما هو

الشأن عند ابن سينا حين قسم الاستقراء إلى قسمين: التام «وهو ما وجد الحكم في جزئيات ذلك الكلي، والمشهور وهو ما وجد الحكم في أكثر جزئياته»[68]، كما يعتبر لزوم التمام والكمال في العد والتصفح كي يوصف استقراء، أمراً يتعذر في أغلب الأحيان، بل الأصل والشهرة فيه الأكثرية والأغلبية لا الكلية، يقول: «وليس لقائل أن يقول: إنه يجب أن يعد الجميع وإلا لم يلزم، لأن الاستقراء -كما قلنا- ليس للإلزام الحقيقي، بل للإلزام المشهور، وبما يظن غالباً، فالاستقراء استقراء لهذا»[69]. وهو الرأي الذي تبناه الغزالي حينما أكد أن الاستقراء هو الحكم المنقول من جزئيات كثيرة على جزئي واحد، أما الحكم من كلي على الجزئي؛ أي التام، وهو الصحيح اللازم، فهو قياس صحيح عنده[70].

والاستقراء، مع قصوره عن الإطلاق، وحصول الاستثناءات المتعددة فيه، يكتفى به في الفقهيات في أول النظر[71]، وهذا ما قام به الإمام الشاطبي في نطاقات ومجالات علمية متعددة من علوم الشريعة.

ففي تحريره لقواعد مسألة تعليل الأحكام التي استفاض في بسطها ومعالجتها، ولاسيَّما القاعدة العامة، «الأصل في العادات الالتفات إلى المعاني»[72]، نجده يستدل على تقريراته بمجموعة من المسالك والأدلة، من أقواها الاستقراء الأكثري أو الأغلبي. يقول رحمه الله: «أولها الاستقراء: فإنا وجدنا الشارع قاصداً لمصالح العباد، والأحكام العادية تدور معه حيث دار، فترى الشيء الواحد يمنع في حال لا تكون فيه مصلحة، فإذا كان فيه مصلحة جاز، كالدرهم بالدرهم إلى أجل يمتنع في المبايعة، ويجوز القرض وبيع الرطب باليابس يمتنع حيث يكون مجرد غرر وربا من غير مصلحة»[73].

---

(68) ابن سينا. **كتاب النجاة**، مرجع سابق، ص93.
(69) ابن سينا. **الشفاء**، مرجع سابق، ص558- 559.
(70) الغزالي. **معيار العلم**، مرجع سابق، ص116.
(71) المرجع السابق، ص116.
(72) انظر تفصيل الاستدلال على هذه القاعدة بالاستقراء، في الفصل الثالث من هذا الباب.
(73) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص232.

لقد حاول الشاطبي أن يستدل على القاعدة المذكورة، ويؤسس لها بمجموعة من النصوص الشرعية، قرآنية وحديثية، باستقراء الشريعة في مظانها، غير أنه لم يتتبع كل تلك الفروع النصية المفيدة لمعنى القاعدة، وهذا يدل على أنه استثمر في ذلك استقراء ناقصاً غير تام، فاكتفى بذكر صيغة مهمة تؤشر إلى كثرتها إلى حد صعوبة تتبعها كلها فقال: «إلى غير ذلك مما لا يحصى»[74].

وفي المقدمة الكلامية التي عدّها الشاطبي مسلَّمة في موضع افتتاح كتاب المقاصد، يرى أن تفاصيل الأحكام من الخطاب الشرعي القرآن والسنة معللة، وذلك واضح بشكل لا يمكن حصره، كما في قوله: «أما تفاصيل الأحكام في الكتاب والسنة فأكثر من أن تحصى»[75]، ثم يسرد مجموعة من النصوص الشرعية الدالة على تعليل بعض الأحكام الفرعية، قاصداً بذلك التنبيه على استمرار التعليل في باقي القضايا التفصيلية الأخرى كما قال: «... والمقصود التنبيه، وإذا دل الأمر على هذا وكان في مثل هذه القضية مفيداً للعلم فنحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة»[76].

فاستدلال الشاطبي على المسألة يفهم منه أن أمر تعليل أحكام الشريعة مبثوث في مواطن كثيرة ليست يسيرة، لكنها تُحدِث في نفس المستقرئ اطمئناناً لما توصل إليه يجعله يقطع بأن الأمر كذلك في باقي الحالات الأخرى، مع عدم استيفاء جميع هذه المواقع بكليتها حقها من التتبع والتصفح.

ومن بين المسائل أيضاً، التي أعمل فيها أبو إسحاق دليل الاستقراء الناقص في تأسيس الأحكام الكلية، المسألة العاشرة من كتاب المقاصد، التي تخص القاعدة الكلية: إن الأحكام والتكليفات عامة في جميع المكلفين على حسب ما كانت بالنسبة إلى رسول الله ﷺ سوى ما وقع استثناؤه -إلا وقد

(74) المرجع السابق، ج2، ص232.
(75) المرجع السابق، ج2، ص4.
(76) المرجع السابق، ج2، ص4.

أعطيت أمته منها أنموذجاً- فهي عامة كعموم التكاليف[77].

ويدعم رأيه بزعم ابن العربي: أن سنة الله جرت أنه إذا أعطى الله نبيه شيئاً أعطى أمته منه، وأشركهم معه فيه، مؤكداً أن ذلك ظاهر في هذه الملة بالاستقراء، ثم يضيف بعد أن أتم ذكر ثلاثين مثالاً على ذلك قائلاً: «ومن تتبع الشريعة وجد من هذا كثيراً يدل على أن أمته تقتبس منه خيرات وبركات، وترث أوصافاً وأحوالاً موهوبة من الله تعالى ومكتسبة، والحمد لله على ذلك»[78].

ومن الأمثلة الأخرى التي يبدو فيها الاستدلال بالاستقراء الناقص واضحاً، ما نص عليه في خصوص قصد الشارع ضبط الخلق إلى قواعد عامة تجري على مقتضى العوائد «ولما كان قصد الشارع ضبط الخلق إلى القواعد العامة، وكانت العوائد قد جرت بها سنة الله أكثرية لا عامة، وكانت الشريعة موضوعة على مقتضى ذلك الوضع، كان من الأمر الملتفت إليه إجراء القواعد على العموم العادي»[79].

فاحتمالات تخلُّف بعض الفروع والجزئيات عن مقتضى الكليات الشرعية، والقواعد العامة، أمر وارد بالفعل، وذلك بحسب طبيعة التشريع التي تلائم الطبيعة الإنسانية، وهذا كاف في اعتبار النقصان الذي قد يطرأ على الكليات الشرعية الثابتة بالاستقراء الناقص، فالقواعد العامة إنما تنزلت حسب العموم الأغلبي الأكثري «لا العموم الكلي التام الذي لا يتخلف عنه جزئي ما»[80].

لذلك فإن القواعد العامة التي يقوم عليها التشريع في عمومه أغلبية وأكثرية في ضمها للجزئيات والفروع، لأنها تجري مجرى العموم العادي الذي تدخل فيه الاستثناءات الشاذة النشاز عن الحكم الكلي.

---

(77) المرجع السابق، ج2، ص189.
(78) المرجع السابق، ج2، ص227.
(79) المرجع السابق، ج3، ص197- 198.
(80) المرجع السابق، ج3، ص197- 198.

هذه أمثلة قليلة، وغيرها كثير من النماذج التي تدل على توظيف الاستقراء الناقص عند الإمام الشاطبي.

ب - أنواع الاستقراء من حيث الصورة

المقصود بأنواع الاستقراء التي استثمرها الإمام الشاطبي من حيث جانب صورته هو أن الحكم الاستقرائي قد يستخلص ويحرر ويقرر من خلال دلالات الجزئيات والأفراد، وهذه الدلالات المستفادة قد تكون ذات طبيعة لفظية أو معنوية.

ويعود هذا التقسيم في أصوله إلى منهج علماء الحديث في نقد الخبر وتمحيصه، ولاسيَّما فيما يتعلق بطرق وصول الأخبار المفيدة للعلم والقطع، وقد جرت تقسيمات الأصوليين أيضاً للخبر المتواتر إلى: متواتر لفظي، ومتواتر معنوي، يقول الإمام القرافي: «المتواتر: خبر أقوام عن أمر محسوس يستحيل تواطؤهم على الكذب عادة، وهو ينقسم إلى: اللفظي، وهو: أن يقع المشترك بين ذلك العدد في اللفظ المروي، والمعنوي وهو: وقوع الاشتراك في معنى عام، كشجاعة علي -رضي الله عنه- وسخاء حاتم»[81].

وهذا ما سلكه الشاطبي أيضاً في إعمال منهج الاستقراء، من حيث جانب صورة الدلالة في الأفراد والجزئيات، وقد بين ذلك التشابه الواضح بين المسلك الاستقرائي والمسلك التواتري وهو يقعد للأدلة المعتمدة في كتاب الموافقات: « ... وإما سمعية، وأجلها المستفاد من الأخبار المتواترة في اللفظ بشرط أن تكون قطعية الدلالة، أو من الأخبار المتواترة في المعنى، أو المستفاد من الاستقراء في موارد الشريعة»[82].

الاستقراء اللفظي

قد لا يجد الباحث في كتب الإمام الشاطبي عبارة الاستقراء اللفظي

---

(81) القرافي. **التنقيح**، مرجع سابق، ص353.

(82) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج1، ص23.

بصورة صريحة، غير أنه يصادف بين الفينة والأخرى عبارات غيرها تنوب عنها وتحل محلها أو تقارب معناها تلميحاً، من قبيل النصوص المتواترة اللفظ، والتواتر اللفظي، والأخبار المتواترة في اللفظ، وفي سياق يفهم منه استدلال استقرائي.

جاء في بيانه لأمية الشريعة الإسلامية: «هذه الشريعة المباركة أمية لأن أهلها كذلك فهو أجرى على اعتبار المصالح، ويدل على ذلك أمور:

أحدها: النصوص المتواترة اللفظ والمعنى، كقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ﴾ [الجُمُعَة: 2]، وقوله: ﴿فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِىِّ ٱلْأُمِّىِّ ٱلَّذِى يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَكَلِمَـٰتِهِۦ﴾ [الأعرَاف: 158]، وفي الحديث: «بعثت إلى أمة أمية»[83][84]، وبعد أن أضاف آيات وأحاديث أخرى، لها المضمون المعنوي نفسُهُ قال: «وما أشبه هذا من الأدلة المبثوثة في الكتاب والسنة، الدالة على أن الشريعة موضوعة على وصف الأمية، لأن أهلها كذلك»[85]، ومن الآيات الواردة في هذا الصدد، قوله تعالى:

- ﴿ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِىَّ ٱلْأُمِّىَّ﴾ [الأعرَاف: 157]
- ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ ٱلْكِتَـٰبَ إِلَّآ أَمَانِىَّ﴾ [البَقَرَة: 78]
- ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا۟ لَيْسَ عَلَيْنَا فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ سَبِيلٌ﴾ [آل عِمرَان: 75]

ففي كلام الشاطبي إشارة واضحة إلى استقراء جملة من النصوص الشرعية من القرآن والسنة، في طبيعة دلالاتها اللفظية التي اجتمعت لتأكيد فكرة أمية الشريعة المنزلة على أمة أمية هي الأخرى.

وفي نص آخر، يحاول الإمام إثبات كلية قرآنية بالاستقراء ذي الطبيعة اللفظية، وهي قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعَام: 164]، باعتبار تكررها، في مواردها بمواضع متعددة وبإعادة تقريرها بألفاظها، يقول في

(83) رواه ابن حبان، كتاب البر والاحسان، باب قراءة القرآن، رقمه739.
(84) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص53.
(85) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص53.

الاعتصام: «قد ثبت في الأصول العلمية أن كل قاعدة كلية أو دليل شرعي كلي، إذا تكررت في مواضع كثيرة، وأتي بها شواهد على معان أصولية أو فروعية، ولم يقترن بها تقييد ولا تخصيص، مع تكررها، وإعادة تقررها، فذلك دليل على بقائها على مقتضى لفظها من العموم، كقوله تعالى: ﴿أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [النّجم: 38]، وما أشبه ذلك»(86).

وقد تكررت هذه الكلية في القرآن الكريم ما يزيد على خمس مرات، منها في سورة:

- ﴿وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا ۚ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۚ﴾ [الأنعام: 164]
- ﴿وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ۚ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۗ﴾ [الإسرَاء: 15]
- ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۚ﴾ [فَاطِر: 18]
- ﴿وَإِن تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ ۗ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۗ﴾ [الزُّمَر: 7]
- ﴿أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [النّجم: 38].

فتكرار هذه الآية مرات متعددة، في مواضع مختلفة من القرآن الكريم، فيه تأكيد لفظي على قيامها كلية ثابتة ودليلاً شرعياً عامًّاً، جعل منها الاستقراءُ اللفظي، قاعدةً كلية ثابتة في الشريعة، قطعيةً في دلالتها. والذي يبدو من دراسة مناهج الأدلة عند الأصوليين أن هذا النوع من الاستدلال المؤسس على الاستقراء اللفظي نادر جداً، إلى حد التنازع في وقوعه بين العلماء، وهو ما أكده الشاطبي نفسه حينما كان بصدد البحث عن المسلك المناسب في الاستدلال على مقاصد الشارع، للمحافظة على القواعد الثلاث، فقال في الأدلة النقلية: « ... وإن كانت لا تحتمل التأويل، ومتواترة السند، فهذا مفيد للقطع، إلا أنه متنازع في وجوده بين العلماء، والقائل بوجوده مقر بأنه لا يوجد في كل مسألة تفرض في الشريعة، بل يوجد في بعض المواضع دون بعض، ولم يتعين أن مسألتنا من المواضع التي جاء فيها دليل قطعي»(87).

(86) الشاطبي. **الاعتصام**، مرجع سابق، ج1، ص99.
(87) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص38.

ولتأكيد حجية هذا النوع من الاستقراء حالة وجوده، ووروده ضمن الأشكال الاستقرائية الواردة عند الإمام الشاطبي، نجده يرد دعوى قائمة على مجموعة من النصوص، لاسيَّما الحديثية منها، لا ترتفع في الاحتجاج بها على إثبات العكس إلى مستوى الأدلة المتواترة لا لفظاً أو معنى، مما يضعف قيمتها الاستدلالية، بقوله: «أن هذه الأحاديث -على قلتها- معارضة لأصل ثابت في الشريعة قطعي، ولم تبلغ مبلغ التواتر اللفظي ولا المعنوي، فلا يعارض الظنّ القطع، كما تقرر أن خبر الواحد لا يُعْمَلُ به إلا إذا لم يعارضه أصل قطعي»[88].

الاستقراء المعنوي L induction singnificatif

لقد سبقت الإشارة في بداية الحديث عن هذين النوعين إلى مدى التناسب والتلازم بين معنوية الاستقراء ولفظيته من جهة، ومعنوية الخبر ولفظيته من جهة ثانية، في منهجي النظر والبحث عند أبي إسحاق.

فنجده بارعاً في توظيف أحوال الخبر في مجال الاستدلال بالاستقراء وتطبيقاته على النصوص الشرعية للكشف عن الحقائق القرآنية والقواعد الكلية الشرعية.

ويتعذر انتزاع مفهوم دقيق لما يقصده الشاطبي بهذا الضرب من الاستقراء، إلا أنه يمكن استخلاص معنى عام تقريبي له، بالوقوف عند بعض الإشارات التي تقرِّب القارئ من ذلك المعنى، مع استحضار المفهوم التواتري في الأخبار واستصحاب مقتضياته المعنوية، ليتيسر فقه ذلك الأمر عنده.

ومن المواصفات الدقيقة التي أشار إليها الإمام بخصوص الاستقراء المعنوي ما ذكره عقب كشفه عن الدليل الراجح في القطع المعتمد في إثبات القواعد الكلية، الذي هو الاستقراء، ثم يضيف موضحاً نوع الاستقراء المقصود قائلاً: « ... على حد الاستقراء المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص،

(88) المرجع السابق، ج2، ص183.

بل بأدلة منضاف بعضها إلى بعض مختلفة الأغراض، بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة، على حد ما ثبت عند العامة جود حاتم، وشجاعة علي -رضي الله عنه- وما أشبه ذلك»[89].

فيمكن أن نستخلص من كلام الشاطبي جملة أمور أساسية:

الأول: أن الاستقراء المعنوي لا يثبت بدليل خاص أو معين في القطع بالمسألة، لأن ذلك غير كاف في الاستدلال عليها، نظراً لالتحاقه بالأدلة الظنية التي لا تقوى على إفادة العلم واليقين.

الثاني: أن الاستقراء المعنوي يتأسس في أصوله على مجموعة من الأدلة التي يربطها خيط ناظم لمعناها المشترك، فينضاف بعضها إلى بعض، لتشكل جميعها دليلاً استقرائياً ينتظمه حكم واحد.

الثالث: ليس من الضرورة أن يكون أفراد الأدلة وجزئيات النصوص متحدة الأغراض والأحكام في تكاليفها ليحصل بذلك استقراء معنوي؛ إذ بالرغم من اختلاف تلك الأغراض وأحكام موضوعاتها قد ينتظم تلك الأدلة في اجتماعها أمر رابط، وتتضافر فيما بينها على مقاصد موحدة، وذلك هو روح الاستقراء المعنوي.

الرابع: أن هناك تناسباً واضحاً وتقارباً مسلكياً بيِّناً عند الإمام الشاطبي، بين الاستقراء المعنوي الذي يقصد إعماله ويرمي إلى بيان حجيته في الاستدلال، والتواتر المعنوي في الأخبار كما قال: «على حد ما ثبت عند العامة جود حاتم وشجاعة علي رضي الله عنه»[90].

ومما يزيد من اهتمام الإمام الشاطبي بالاستقراء المعنوي تركيزه في تعريفه الاستقراء على جانب تصفُّح جزئيات المعنى ليثبت من جهتها حكم عام[91].

---

(89) المرجع السابق، ج2، ص38.

(90) المرجع السابق، ج1، ص24.

(91) انظر التعريف في المرجع السابق، ج3، ص221.

وإذا لم نقف إلا على حالات معينة معدودة استعمل فيها الإمام الاستقراء في جانبه اللفظي، فإن أغلب تقريراته الشرعية، وتقعيداته الكلية، وأحكامه العامة في فقه الخطاب الشرعي، تعود بالأساس إلى استثمار الاستقراء المعنوي، وهو ما يشهد به كتاب الموافقات على الخصوص.

فمن طرق إثبات العموم عنده، مثلاً، سبيل الاستقراء المعنوي، المنضاف إلى سبيل ورود صيغ دالة عليه؛ إذ يقول في هذا الشأن: «والعموم إذا ثبت فلا يلزم أن يثبت من جهة صيغ العموم فقط بل له طريقان:

أحدهما: الصيغ إذا وردت، وهو المشهور في كلام أهل الأصول.

والثاني: استقراء مواقع المعنى حتى يحصل في الذهن أمر كلي عام، فيجري في الحكم مجرى العموم المستفاد من الصيغ، والدليل على صحة هذا الثاني وجوه:

أحدها: أن الاستقراء هذا شأنه...

والثاني: أن التواتر المعنوي هذا معناه، فإن جود حاتم -مثلاً- إنما ثبت على الإطلاق من غير تقييد، وعلى العموم من غير تخصيص، بنقل وقائع خاصة متعددة تفوت الحصر، مختلفة في الوقوع متفقة في معنى الجود حتى حصَّلت للسامع معنى كلياً حكم به على حاتم، وهو الجود»[92].

وفي موضع آخر من كتاب الأدلة الشرعية يُعدُّ الاستقراء المعنوي لجزئيات لا حصر لها المسلك المعتمد والأساس في التفريق بين دلالات الأوامر والنواهي، بالنظر إلى المصالح الشرعية بحسب مراتبها، من حيث الضرورة والحاجة والتحسين، يقول رحمه الله: «وأيضاً فالأوامر والنواهي من جهة اللفظ على تساوٍ في دلالة الاقتضاء، والتفرقة بين ما هو منها أمر وجوب أو ندب، وما هو نهي تحريم أو كراهة، لا تعلم من النصوص، وإن علم منها بعض فالأكثر منها غير معلوم، وما حصل لنا الفرق بينها إلا باتباع المعاني،

(92) المرجع السابق، ج3، ص221- 222.

والنظر إلى المصالح، وفي أي مرتبة تقع، وبالاستقراء المعنوي ولم نستند فيه لمجرد الصيغة»[93].

ومن الطريق نفسِهِ؛ أي: الاستقراء المعنوي القائم على التشابه مع التواتر المعنوي في المجال الخبري، ثبتت عند الإمام دلالات الوجوب في القواعد الخمس، لأن الأدلة الدالة عليها بشكل مستقل ومنفرد غير كافية في إفادتها، ولا تبلغ مبلغاً من العلم في دلالتها. ويؤكد ذلك في إحدى مقدماته الأساسية بقوله: «ومن هذا الطريق ثبت وجوب القواعد الخمس، كالصلاة والزكاة وغيرها قطعاً، وإلا فلو استدل مستدل على وجوب الصلاة بِقوله تعالى: ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [الأنعام: 72]، وما أشبه ذلك، لكان في الاستدلال بمجرده نظر من أوجه، لكن حف بذلك من الأدلة الخارجية والأحكام المترتبة ما صار به فرض الصلاة ضرورياً في الدين، لا يشك فيه إلا شاك في أصل الدين»[94].

فهذه بعض النماذج المنتخبة من حالات كثيرة يصعب حصرها، أوردتها على سبيل التمثيل فقط على استثمار الإمام الشاطبي لمسلك الاستقراء في جانبه المعنوي.

3 - دلالة الاستقراء عند الإمام الشاطبي

بعد حصر أنواع الاستقراء عند الإمام الشاطبي، يستوجب النظر في الدلالة العلمية لكل نوع منها، وذلك بالتعرف على مدى قطعية الاستقراء وظنيته عند الإمام، مع بيان السبب في ذلك الحكم العلمي، وإعطاء تعليل مناسب لا يترك مجالاً لأي مؤثر جزئي، أو غيره، للقدح في الدلالة المستفادة منها.

ونظراً للتداخل المنهجي بين أنواع الاستقراء في جانبه الإِجرائي؛ أي: الاستقراء التام والناقص، وبين أنواعه في جانبه الطبيعي؛ أي: الاستقراء

(93) المرجع السابق، ج3، ص115.
(94) المرجع السابق، ج1، ص24.

اللفظي والمعنوي، فإني سأقتصر على البحث في الدلالة العلمية للاستقراء في جانبه الأول لكون الاستقراء التام يستوعب ما هو لفظي وما هو معنوي، وكذلك الأمر نفسُهُ بالنسبة للاستقراء الناقص، هذا بالإضافة إلى الرغبة في اجتناب تكرار النصوص والأفكار.

أ - حجية الاستقراء

اختلف الفقهاء والأصوليون حول حجية دليل الاستقراء كما اختلفوا في باقي الأصول الاجتهادية الأخرى، ويعود ذلك لأسباب سأذكرها عقب التعرف على كل مذهب من المذاهب، وسوف لن أسهب في هذه المسألة؛ لما سيأتي بعدها من تفصيل وتحليل في المباحث المقبلة بحول الله. فالاستقراء -بحسب تقسيمه التقليدي- ينقسم إلى ضربين: استقراء تام، واستقراء ناقص.

أما الاستقراء التام: فهو حجة عند جميع الفقهاء والأصوليين، لأنه ضرب من الاستدلال العقلي المنطقي، الذي لا يَدَعُ للعاقلِ مجالاً للشك في حجيته والظن في دلالته. وفي هذا يقول الناظم:

فإن يعم ذي اشتقاق فهو حجة بالاتفاق

وقال الشارح: «فالتام هو أن يعم الاستقراء غير صورة الشقاق؛ أي النزاع، بأن يكون ثبوت الحكم في ذلك الكلي بواسطة إثباته بالتتبع في جميع جزئياته ما عدا صورة التنازع، وهو دليل قطعي في إثبات الحكم في صورة النزاع عند الأكثر، ولا خلاف في حجيته»[95].

أما الاستقراء الناقص؛ غير التام، فهو الذي كان محل النزاع بين العلماء. أما المالكية والشافعية والحنابلة فيعتبر عندهم حجة في الاستدلال، لأن الغالب الأكثري في رأيهم كحكم الكلي العام، فيلحق الفرد النادر

(95) الشنقيطي، عبد الله بن إبراهيم العلوي. **نثر البنود على مراقي السعود**، وضع حواشيه: فادي نصيف وطارق يحيى، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1421هـ/ 2000م، ج2، ص163.

الخارج بالأعم الأغلب. يقول الإمام القرافي بعد بيانه لدلالة الاستقراء الناقص المفيدة للظن: «وهذا الظن حجة عندنا وعند الفقهاء»[96]. أما الإمام الغزالي فاعتبر أن الاستقراء «إن لم يكن تاماً لم يصلح إلا للفقهيات، لأنه مهما وجد الأكثر على نمط غلب على الظن أن الآخر كذلك»[97].

فالاستقراء الناقص عند الإمام الغزالي يفيد ظناً راجحاً، يغلب عليه ميل إلى القطع، الذي يرفعُهُ إلى مرتبة الحجية المعتبرة، وعلى هذا السبيل ثبت عند الإمام الشافعي أن «أقل سن الحيض تسع سنين، وأن أقله يوم وليلة، وأكثره خمسة عشر، وغالبه ست أو سبع... ومعلوم أن الشافعي لم يستقرئ حال جميع نساء العالم في زمانه، ولا حال أكثرهن، بل ولا حال نصفهن، ولا ما يقرب منه، فضلاً عن نساء العالم على الإطلاق للقطع بعدم استقرائه حال جميع الأعصار المتقدمة عليه»[98]، وكان هذا هو مسلك الإمام الشافعي في تقرير كثير من أحكامه الشرعية وقواعده الأصولية[99].

وهو رأي إمامنا الشاطبي كما تبين، وكما سيتضح أكثر فيما بعد، لأنه عادة ما يقيم معرفته العلمية في علوم الشريعة على قاعدة «أن الغالب الأكثري معتبر في الشريعة اعتبارَ العام القطعي»، ثم قاعدة «غلبات الظنون معتبرة في الشريعة».

ولا يفيد حكم الاستقراء الناقص لا القطع ولا الظن عند الإمام الرازي، ويستدل بأن من الشائع قولهم: «الجزئي لا يثبت الكلي، لجواز اختلاف الجزئيات في الأحكام، واستقراء بعض الجزئيات، مع عدم استقراء البعض الآخر استقراء جزئياً، فلا يثبت الحكم في الباقي، لجواز أن يكون حكمه مخالفاً لما استقرئ، فالحكم على الباقي بواسطة هذا استقراء باطل»[100].

---

(96) القرافي. **التنقيح**، مرجع سابق، ص448.

(97) الغزالي. **المستصفى**، مرجع سابق، ج103.

(98) الشنقيطي. **نثر البنود على مراقي السعود**، مرجع سابق، ج2، ص165.

(99) أبو سلمان، عبد الوهاب إبراهيم. **منهجية الإمام محمد بن إدريس الشافعي**، بيروت: دار ابن حزم والمكتبة المكية، ط1، 1420هـ/ 1999م، ص39- 40.

(100) السيد، الطيب خضري. **الاجتهاد في ما لا نص فيه**، الرياض: مكتبة الحرمين، ط1، 1403هـ/ 1983م، ج2، ص215.

أما الحنفية فلم يعترفوا بالاستقراء الناقص بصفته دليلاً مستقلاً في إثبات الأحكام الشرعية ذهاباً منهم إلى أنه راجع إلى القياس إذا دل على وصف معتبر جامع لجميع الجزئيات، أو أنه راجع إلى العرف والعادة[101].

أما ابن حزم فكان أكثر صراحة في موقفه من الاستقراء بنوعيه؛ إذ حذر طالب الحقيقة والعلم أن لا يعتمد إلا على ما تم من استقراء فقال: «ينبغي لكل طالب حقيقة أن يقر بما أوجبه العقل، ويقر بما شاهد وأحس، وبما قام عليه برهان راجع إلى الناس المذكورين، وأن لا يسكن إلا إلى الاستقراء أصلاً، إلا أن يحيط علماً بجميع الجزئيات التي تحت الكل الذي يحكم فيه، فإن لم يقدر فلا يقطع في الحكم على ما لم يشاهد، ولا يحكم إلا على ما أدركه، دون ما لم يدركْ»[102].

فالاستقراء الناقص عند ابن حزم دلالته لا تقوى على طلب الحق، وعلى إدراك المعرفة اليقينية «وهذا لا يعني أن الاستقراء لا يكون تكهناً وتحكماً إلا إذا كان استدلالاً بالشاهد على الغائب، وتسوية بين طرفين لا متساويين: كالخالق والمخلوق، والطبيعة وما فوقها، والإنسان والله، أما إذا كان توسيعاً وتعميماً لنتائج تجاربنا على تجارب أخرى لم نخبرها فإن اطراد حوادث الطبيعة، واستمرارها وسببيتها، وكل ذلك معلوم عقلاً، ينتج لنا ذلك»[103] لذلك لا يجوز الركون إليه وعدّه حجة قطعية في جميع الحالات، لأن إسقاط القياس من الاستدلال عنده مؤثر في إسقاط الاستقراء ابتداء، ومن باب أولى.

---

(101) الزحيلي، وهبة. **أصول الفقه الإسلامي**، دمشق: دار الفكر، ط1، 1406هـ/ 1986م، ج2، ص917.

(102) الظاهري، أبو محمد علي بن حزم الأندلسي. **التقريب لحد المنطق والمدخل إليه، (رسائل ابن حزم)**، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، ط1، 1983م، ص166، انظر أيضاً:

- التركي، عبد المجيد. "موقف ابن حزم الأصولي من منطق أرسطو ". **أعمال ندوة الفكر العربي والثقافة اليونانية**، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 1986م، ص289.

(103) يفوت، سالم. **ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 1986م، ص226.

هذه أهم المواقف الأصولية من حجية الاستقراء بنوعيه، ولعل هذا الاختلاف بين العلماء مرده إلى أمور، أهمها:

الأول: أن ورود أدلة أخرى من جهة أولى تغني عن إعمال دليل الاستقراء على حالته الظنية، لا في حالة اعتباره واعتماده من حيث الأصل كما هو ثابت عند الحنفية.

الثاني: أن دليل استقراء لا يصح الاستناد إليه في إدراك الحقائق العلمية، ولا يمكن الاحتجاج به، لأنه غير صالح على الإطلاق في التماس القطع، وهو رأي متأثر إلى حد ما بالاعتبارات المنطقية القادحة في الاستقراء الناقص، وعلى ذلك سار ابن حزم الظاهري.

الثالث: أن غالب الظن معتبر في الاستدلال وصحيح في الاحتجاج به، لأنه بمنزلة العام الكلي المفيد للقطع، لأن النوادر وآحاد الجزئيات لا يقدح تخلفها في سلامة الكليات وقطعيتها، وعلى ذلك رأي الإمام الشاطبي، وباقي المالكية، وكذا الشافعية.

ب - دلالة الاستقراء التام

العنصر الأول: قطعية الاستقراء التام

لا يختلف أهل العلوم النقلية أو العقلية في أن الاستقراء التام يفيد القطع والعلم اليقيني، بل هو من حيث أصله تم على تمام حكم أو معنى يقوم عليه بحسب الضرورة المنطقية والعقلية، فلا ينتج عنه إلا قانون عام مطرد خال من الشذوذ ولا يتطرق إليه احتمال.

فالاستقراء التام المحصي لكل الجزئيات لا يعدو أن يدل على أحكام قطعية وعلوم يقينية بالطبيعة، فثبت بهذا -كما قال الغزالي- أن الاستقراء إن كان تاماً رجع إلى النظم الأول وصَلَح للقطعيات، فيحصل من هذا أن التام يفيد العلم[104].

(104) الغزالي. **معيار العلم**، مرجع سابق، ص118، وانظر أيضاً:
- الغزالي، **المستصفى**، مرجع سابق، ص105.

ويطلق على هذا النوع من الاستقراء اسم القياس المنطقي الثابت فيه العلم والقطع عند أهل المنطق[105].

ولا يفوتني هنا أن أشير إلى أن موجة إعادة النظر في المناهج العلمية، والثورة الفكرية، التي عرفها البحث العلمي في الآونة الأخيرة، قد أفرزتْ تصورات جديدة في منهج النظر بالاستقراء، الذي أصبح لدى بعض المذاهب المنهجية لا يلبي الرغبة القطعية في كل ضروبه، وليس وسيلة يقينية للحصول على علم قطعي أو مضبوط[106]، لأنه في نظر أصحابه يتميز بخصائص[107]، منها:

أولاً: أن نتائج استدلاله ليس بالضرورة صحيحة.

ثانياً: وأنه لا ينطلق بالضرورة من مقدمة أو مقدمات منطقية.

وانطلاقاً من ذلك فمشكل الشك في الاستقراء ممكن عند البعض الآخر، لأنه من الواضح أن الناس يميزون بين ما هو صائب أو غير صائب في الغايات الاستقرائية[108].

وأعود إلى التمثيل في هذا المطلب بما جعلته مثالاً في استثمار الاستقراء التام، للارتباط الوثيق الذي يجمعهما، ولأنه يخدم الغرضَ نفسَهُ.

ومن ذلك مسألة تلازم وتوافق الأدلة الشرعية لقضايا العقول؛ إذْ استدل

---

(105) سانو. **معجم مصطلحات أصول الفقه**، مرجع سابق، ص60.

(106) انظر:

- Arnuald Antoine et Pierre Nicole. *La Logique ou l'Art de Penser*, Paris: librairie Philosophique J. Vrin, 2 ed, p. 259.

وانظر أيضاً:

- محمد، يحيى. "أطروحة الفكر الصدر ومذاهب الاستقراء"، **مجلة قضايا إسلامية معاصرة**، بيروت، لبنان. ع11/ 12(1412/ 2001)، ص 293.

(107) Sen, Pranab Kumar (Ed). *Logic, Induction and Ontology: Essays in Philosophical Analysis*, Atlantic highlands, NJ.: Humanities Press, 1980, p. 98.

(108) انظر:

- Hacking, Ian. (Ed). *The Emergence of Probability*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984, p. 176.

الإمام على هذه القاعدة بعدة وجوه، من بينها وجه الاستقراء التام الذي يفيد القطع بها؛ إِذْ اعتبر أن مورد التكليف هو العقل، وذلك ثابت قطعاً بالاستقراء التام[109]، وهذا الأمر مسلَّم، لأن تمام الاستقراء واستغراقه لكل الفروع المستقرأة ينشأ عنه القطع واليقين وبالعلم المحصول.

كما يؤكد الشاطبي هذه القطعية من خلال موافقته لمستشكل أو معترض على مدى اعتبار الجزئي بعد حصول العلم، والقطع بالقاعدة الكلية، مع تحفظه على بعض التفصيلات، التي رآها غير مناسبة للوفاق عليها «لأن الاستقراء قطعي إذا تم، فالنظر الجزئي بعد ذلك عناء، وفرض مخالفته غير صحيح، كما أنا إذا حصلنا من حقيقة الإنسان -مثلاً- بالاستقراء معنى الحيوانية لم يصح أن يوجد إنسان إلا وهو حيوان، فالحكم عليه بالكلي قطعي لا يتخلف»[110].

وليبين أبو إسحاق أكثر قطعية أحكام الاستقراء ونتائجه المستخلصة من كماله، نلقاه يساوي في القطعية بين الأصول الكلية الثابتة بالاستقراء ومن تتبع الفروع والأفراد، وبين الأصول المعتبرة بالأدلة القطعية المعينة، إلى حد ترجيحها عنها حالة ارتفاعها عليها من حيث القوة، كما تأخذ حكمها كباقي الأصول الثابتة، يقول: «والأصل الكلي إذا كان قطعياً، قد يساوي الأصل المعين وقد يربي عليه بحسب قوة الأصل المعين وضعفه، كما أنه قد يكون مرجوحاً في بعض المسائل حكم سائر الأصول المعينة المتعارضة في باب الترجيح»[111].

وفي مجال التقعيد لأصول الفقه وإثبات يقينيتها المفيدة للقطع استثمر الاستقراء الكلي التام أسلوباً مهماً للوصول إلى ذلك، فاعتبر دلالة أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية، وترجع بالأساس إلى وجهين: «أحدهما: أنها ترجع إما إلى أصول عقلية وهي قطعية، وإما إلى الاستقراء الكلي من أدلة

(109) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج3، ص19.
(110) المرجع السابق، ج3، ص4.
(111) المرجع السابق، ج1، ص27.

الشريعة وذلك قطعي أيضاً، ولا ثالث لهذين إلا المجموع منهما والمؤلف من القطعيات قطعي»[112].

فالاستقراء التام، كما سبقت الإشارة، يحصل منه العلم المفيد للقطع، الذي لا يمكن مخالفته أو التغاضي عن نتائجه العلمية، لأنه تترتب عنه أحكام شرعية متعددة، تلزم المكلف وتنبني عليها فروع فقهية أخرى ينبغي اعتبارها.

ويبقى من أهم الإشكالات المعروضة في مجال بحث دلالة الاستقراء التام ومنهجه العلمي في علوم الشريعة عند الإمام الشاطبي مفهوم التمام أو الكلية المنسوبة إلى الاستقراء في تلك الأبواب الشرعية؛ إذ كيف يتصور تتبع وتصفح كل الجزئيات والفروع المندرجة تحت ذلك الحكم من دون استثناء، ومن دون نقص أو تقييد؟ لاسيَّما إذا علمنا تعذُّر ذلك على كل تقدير في مجال العلوم الإنسانية، وهذا ما جعل البعض يتساءل عن الأساس الذي يعتمد عليه في الانتقال من الجزئي إلى الكلي؛ أي: من الحوادث المشاهدة إلى غير المشاهدة، معتبراً أن طرق الاستقراء لا تجيز هذا التمام والتعميم «بل يبرهن على صدق الفرضية بالنسبة إلى الحقائق المشاهدة لا غير»[113] لكون البعض الآخر يحدد دراسة عملية الاستقراء في مسألتين: «الأولى: مسألة المبدأ أو المبادئ التي تقوم عليها فكرة المنهج التجريبي نفسه، وثانياً: مسألة الضمان الذي يضمن لنا الانتقال من الحالات الجزئية المشاهدة إلى وضع القانون العام»[114]. هذا بالإضافة إلى أنَّ «قطعنا بالنتيجة الاستقرائية يتوقف على استحضار كل الجزئيات وتتبعها بشكل مطلق، فإن الاستقراء سيكون بالضرورة ناقصاً مادام حصول ذلك غيرَ مُيسَّرٍ»[115]. وعليه فإن البعض يعتقد أن عملية الاستقراء تتم عبر استحضار مراقبة ليست نهائية إلا لما هو استثنائي، ولا يتم

---

(112) المرجع السابق، ج1، ص19- 20.

(113) صليبا، جميل. **المنطق**. بيروت: منشورات عويدات، ط2، 1967م، ص285.

(114) بدوي، عبد الرحمن. **مناهج البحث العلمي**، الكويت: وكالة المطبوعات، ط3، 1977م، ص170.

(115) بدوي، عبد الرحمن. **أرسطو**. بيروت، لبنان: دار القلم، 1980م، ص79- 80.

الوصول بها إلى الحقيقة في المعرفة العلمية إلا بإقصاء الأخطاء[116] أو الحالات غير المنسجمة مع المبدأ العام.

فهل هذا ينطبق على دراسات الإمام الشاطبي وبحوثه في ميدان العلوم الشرعية، ذلك ما سأحاول معالجته في المطلب الثاني من هذا المبحث.

العنصر الثاني: مفهوم التمام عند الإمام الشاطبي

من المفيد في تحرير هذا المفهوم إيراد تعريف الإمام أبي إسحاق للاستقراء، لأنه يحمل إشارات مهمة في ضبط ذلك، فالمقصود بالاستقراء عنده عموماً هو: «تصفح جزئيات ذلك المعنى ليثبت من جهتها حكم عام، إما قطعي وإما ظني، وهو أمر مسلَّم عند أهل العلوم العقلية والنقلية، فإذا تم الاستقراء حكم به في كل حكم تَقدَّر، وهو معنى العموم المراد في هذا الموضع»[117].

وما ينفعني في هذه المسألة هو الشق الثاني من التعريف الذي: يسلّم فيه الشاطبي باشتراك مفهوم الاستقراء بين أهل العلوم العقلية والنقلية. ويربط فيه بين دلالة مفهوم الاستقراء ودلالة مفهوم العام. ويركز فيه بقوة على الجانب المعنوي في العملية الاستقرائية. فكيف يمكن فهم التمام في الاستقراء على ضوء هذه المعطيات الجوهرية؟ وما أوجه التسليم به بين أهل الاختصاص النقلي والعقلي؟ وما سر الربط بين دلالة العام ودلالة الاستقراء عنده[118]؟

يُعَدُّ الاستقراء التام بالمفهوم المنطقي حكم على الجنس، لوجود ذلك الحكم في جميع أنواعه[119]، وهو الذي يصفه أهل هذا الاختصاص بالقياس المقسم أو القياس المنطقي[120]؛ أي أن التام لا يخرج منه فرد واحد من

---

(116) انظر:

- Blonche, Robert. *l'induction Sientifique et les Lois Naturelles*, 2ed, 1975, p. 91.

(117) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج3، ص221.

(118) سيتم إرجاء البحث في هذا السؤال إلى محله المناسب عند الحديث عن مصطلح العام.

(119) سبق ذكر هذا التعريف مع أرسطو في مطلب تعريف الاستقراء.

(120) انظر:

- ابن سينا. **الشفاء**، مرجع سابق، ص559. =

الأفراد أو نوع واحد من الأنواع، فهو حكم يشمل كل الجزئيات والفروع من دون استثناء. فهل هذا المعنى وارد أو قابل للورود في مجال العلوم الشرعية التي يعمل فيها الشاطبي؟

والملاحظ أن المطلع على كتابي الموافقات والاعتصام بالخصوص يستوقفه تحامل الشاطبي الواضح والبيِّن على علم المنطق وأهل علم المنطق، وآلياتهم التي يوظفونها في مناهج البحث التي لا تتناسب مع طبيعة البحث في العلوم الشرعية، وخذ على سبيل التمثيل مناقشته للقاعدة الشرعية «كل مسكر خمر وكل خمر حرام»[121]، التي وظف في فقهها بعض المتحمسين للمناهج المنطقية اعتباراتهم الفلسفية، حتى أخلُّوا بالمعنى والقصد الشرعي، فلم تتخلص لهم المسألة، ولم يفد الإتيان بها، فقال معقباً عليهم: «واعلم أن المراد بالمقدمتين هاهنا، ليس ما رسمه أهل المنطق على وفق الأشكال المعروفة، ولا على اعتبار التناقض والعكس، وغير ذلك وإن جرى الأمر على وفقها في الحقيقة فلا يستتب جريانه على ذلك الاصطلاح»[122].

وقال منتقداً أيضاً مسالكهم: «فأتى الفلاسفة إلى تلك الأصول فلقفوها أو تلقفوا منها، فأرادوا أن يخرجوه على مقتضى أصولهم، وجعلوا ذلك عقلياً لا شرعياً، وليس الأمر كما زعموا»[123].

فإذا لم يكن هذا الرأي المخالف الذي يتبناه الشاطبي لمنهج أهل المنطق وآلياتهم قادحاً في أساس اعتباره وإعماله على سبيل الكلية والإجمال، فلا شيء يمنع من تصوره وفهمه وفق القدح في منهج التعامل به، ووفق توجيه النقد لمدى استثماره في مجال العلوم الشرعية بالصورة التي جرى عليها ذلك الإعمال المتعسف، الأمر الذي يضع -في نظري- الأرضية المعبَّدة أمام الإمام الشاطبي لتسويغ العمل على توظيف المنهج الفلسفي والمنطقي في

= - الجرجاني. **التعريفات**، مرجع سابق، ص32.

(121) سبق تخريجه

(122) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج4، ص249.

(123) الشاطبي. **الاعتصام**، مرجع سابق، ج1، ص32.

مواضع كثيرة من القضايا الشرعية بالشكل الذي يراه مناسباً وفعَّالاً، ووفق الضوابط التي رسمها[124] في استعارة الآليات المنطقية، ومنها آلية الاستقراء في مجاله.

لكن عندما نبحث في أوجه الربط التي وصل بها الشاطبي مسلك الاستقراء مع مسلك العام ومسلك التواتر المعنوي في فقه الخطاب الشرعي، نفهم أكثر حقيقة التمام والإطلاق المراد عنده.

والعموم المقصود عند الإمام هو «العموم المعنوي، كانت له صيغة مخصوصة أو لا، فإذا قلنا في وجوب الصلاة أو غيرها من الواجبات، وفي تحريم الظلم أو غيره: إنه عام، فإنما معنى ذلك أن ذلك ثابت على الإطلاق والعموم بدليل صيغة «أو لا»، بناء على الأدلة المستعملة هنا، وهي الاستقرائية المحصِّلة بمجموعها القطع بالحكم»[125].

فدلالة العموم عند الشاطبي مسألة بالغة مبلغ القطع بصيغها الدالة عليها أو بأدلتها المتعددة القائمة، لأنها ثابتة من جهتين كما يؤكد ذلك:

الأولى: الصيغة الدالة على ذلك العموم القطعي.

والثانية: جهة الاستقراء المعنوي التام، وقد أسهب في بيان هذا المأخذ بمثال صريح عليه عندما كان يُقعِّد لمسألة رفع الحرج في الشريعة؛ إذ قال: «فكذلك إذا فرضنا أن رفع الحرج في الدين -مثلاً- مفقود فيه صيغة عموم فإنا نستفيده من نوازل متعددة خاصة مختلفة الجهات متفقة في أصل رفع الحرج... فإنا نحكم بمطلق رفع الحرج في الأبواب كلها عملاً بالاستقراء، فكأنه عموم لفظي، فإذا ثبت اعتبار التواتر المعنوي ثبت في ضمنه ما نحن فيه»[126].

فيظهر، إذن، من خلال ما تم إثباته من نصوص لأبي إسحاق تُؤسِّس لاعتباره الأكيد للاستقراء التام في علاقته مع العموم أن المقصود بالتمامية أو

---

(124) انظر حدود الاعتبار المنطقي عنده ضمن مبحث الأساس المنطقي لاستثمار النقد الاستقرائي.

(125) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج3، ص194.

(126) المرجع السابق، ج3، ص222.

الكلية عنده في الاستقراء تلحق الجانب المعنوي من الخطاب الشرعي أكثر من غيره، وهذا الأمر يتعذر معه استيفاء كل الفروع والجزئيات حقها من النظر والتصفح، وعليه يصعب حصول مطلق التعميم والتمام «ذلك أن حصول القطع في المعرفة التواترية لا يتوقف على نقطة أو مرحلة بعينها، فالمستقرئ يظل يتتبع جزئيات ظنية كثيرة حتى يحصل له علم قطعي بمسألة ما وفي لحظة ما، وحصول تلك المعرفة القطعية لا يشترط فيها استنفاد جميع الجزئيات وحصرها، وإلا كان ذلك من المستحيلات المنطقية»[127].

وبهذا يمكن الخلوص إلى نتيجة مفادها: أن مفهوم الاستقراء التام في مجال الخطاب الشرعي عند الإمام الشاطبي هو: تصفح جزئيات ذلك المعنى إلى الحد الذي يطمئن فيه المستقرئ على حصول القطع المطلق، وإن لم يتم ذلك فعلياً على وجه عملي، مع وجود إمكانات تُخوِّل رد ما يمكن أن يكون استثناء عارضاً، وقد أفصح الشاطبي عن هذا المفهوم بشكل يقترب من التصريح عندما قال: «ولما كان قصد الشارع ضبط الخلق إلى القواعد العامة، وكانت العوائد قد جرت بها سنة الله أكثرية لا عامة، وكانت الشريعة موضوعة على مقتضى ذلك الأمر الملتفت إليه، إجراء القواعد على العموم العادي لا العموم الكلي التام الذي لا يختلف عنه جزئي ما»، ثم يؤكد ذلك بتنبيهه: «فليكن على بالٍ من النظر في المسائل الشرعية أن القواعد العامة إنما تنزل على العموم العادي»[128].

فمفهوم "التمام" و"الكلّية" عند الشاطبي، لا يخرج على المفهوم المرتبط بنطاق علوم الشريعة، دون ارتباطه بالمفهوم الشائع عند أهل الفلسفة والمنطق.

ت - دلالة الاستقراء الناقص

مادامت إمكانية حصول عملية الاستقراء التام صعبة الورود والاستثمار في

---

(127) صوالحي، "الاستقراء في مناهج النظر الإسلامي..."، **مجلة إسلامية المعرفة**، مرجع سابق، ص72-73.

(128) المرجع السابق، 3/ 197-198- 200.

مجالات علوم الشريعة، ونادرة الوقوع فيها، بالنظر إلى الاختلاف الحاصل بينها وبين مجالات علوم المنطق والفلسفة، فإن حصول ما هو أدنى من حيث التمام من تلك العملية فيها أمر قائم وحاصل بالضرورة، وهو الأكثر استخداماً في فقه الخطاب الشرعي.

والاستقراء الناقص هو الضرب الذي اعتمده الإمام أبو إسحاق في بناء الأحكام الكلية الفقهية، وتحرير المسائل الأصولية.

العنصر الأول: هل الاستقراء الناقص يفيد القطع؟

قد يكون من باب الإسهاب في البيان، والزيادة في التوضيح محاولة الاستدلال على قطعية الاستقراء الناقص عند الشاطبي، بالنظر إلى ما تم تقريره في المبحث السابق، الذي خلصت فيه إلى أن تعلق التمام والكلية بعملية الاستقراء المنسوبة إليه، إنما هو تعلق أساسه مجازي على سبيل الثقة في ما لم يستقرأ، انطلاقاً من الفقه العام للقصد الشرعي، وضابطه حصول الاطمئنان عند النفس بتمام المعنى في باقي القضايا الشرعية الأخرى، ولا تربطه صلة دلالية مع المفهوم المنطقي للاستقراء التام، أو القياس المنطقي المقسم، لأن «الاستقراء الناقص ليس معناه -على صفة الإطلاق- عدم احتمال اليقين»[129]، إلا أن هذا المذهب الذي التزمه الشاطبي يشكل مثار جدل واسع في الأوساط العلمية والمنطقية التي تعدّ مشكل الاستقراء في جوهره منطقياً أكثر مما هو مشكل نفسي له صلة بالثقة، إذ: «كيف يسوغ اعتبار الحقيقة القائلة بأن وجود انتظام من الحالات الملاحظة دليل على أنها تستمر على العموم؟»[130].

لكن ثمة أمر دقيق يمكن أن يكون مفتاح تفسير حصول الدلالة القطعية

---

(129) فضل الله، مهدي. **مدخل إلى علم المنطق، المنطق التقليدي**، بيروت: دار الطليعة، ط1، 1988. ص 240.

(130) Shoemaker, Sydney. "Properties, Causation, and Projectability" *in Applications of Inductive Logic: Proceedings of a Conference at the Queen's College, Oxford,*

في الناقص يدفعني إلى الوقوف عنده، وإن كان هناك تقارب ملموس بين مفهوم الاستقراء التام والناقص عند الإمام الشاطبي لانعدام فروق جوهرية بينهما من حيث الدلالة القطعية.

ومن القواعد التي بنى عليها الشاطبي شرعية الاستقراء الناقص في إثبات مجموعة من الأحكام والكليات قاعدة: «إن الغالب الأكثري معتبر في الشريعة اعتبار العام القطعي»[131]. فقطعية الاستقراء الناقص الأغلبي أو الأكثري أمرٌ محسوم فيها، كما تم الحسم في الاستقراء التام والعام عند الشاطبي، وعند غيره من المناطقة والأصوليين، يقول الدكتور أحمد الريسوني: «وعلى هذا فإن الثابت أن استقراء حالات كثيرة، وليست أكثرية، إذا أعطانا اطراداً في حكمها فإنه يعطينا أيضاً رجحاناً في كون نظائرها لها نفس الحكم، ويبقى أن الارتقاء من الكثير إلى الأكثر يعطينا مزيداً من القوة قد تصل بنا إلى القطع أو ما يقرب منه»[132].

فتخلف بعض الأفراد والجزئيات عن الاستقراء لا ينقص من قيمته العلمية ودلالته القطعية عند الإمام الشاطبي وذلك لأن: «الكلية في الاستقرائيات صحيحة، وإن تخلف عن مقتضاها بعض الجزئيات»[133]، يكون قد وضع هوامش لتلافي المستثنيات والخوارج من الفروع، ولم يدع لها مجالاً لتحول بين حدود الأغلبية الأكثرية وحدود التمام والكلية، لأنها قي نظره غير معتبرة أمام حصول المعرفة القطعية في الكليات الاستقرائية بذلك الشكل.

وفي مسألة الحيل التي تكون سبباً في إسقاط واجب أو إباحة محرم، يقول الإمام الشاطبي: «الحيل في الدين بالمعنى المذكور غير مشروعة في الجملة، والدليل على ذلك ما لا ينحصر من الكتاب والسنة، لكن في

August 21-24, 1978, Laurence J. Cohen and Mary B. Hesse (eds), Oxford: Clarendon Press, and New York: Oxford University Press, 1980, p. 293.

(131) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص42.

(132) الريسوني، أحمد. **نظرية التقريب والتغليب**، مكناس: مطبعة مصعب، 1994م، ص109.

(133) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص41.

خصوصات يفهم من مجموعها منعها والنهي عنها على القطع»[134].

بل ذهب الإمام إلى أبعد من ذلك؛ إذ اعتبر أن الدلائل الظنية تجري في الشرع مجرى الدلائل القطعية، مسألة قام عليها الدليل القطعي، ولا يمكن بأي حال من الأحوال إسقاط اعتبار الظن بمعارضة القاطع[135].

ومن جهة أخرى يذهب سراج الدين الأرموي إلى أن الاستقراء الناقص لا يفيد اليقين، لجواز أن يكون حكم نوع من جنس مخالف لغيره، والأظهر أنه لا يفيد الظن إلا لمنفصل، وحيث يفيده فهو حجة[136].

أما ابن النجار الحنبلي فالاستقراء عنده مراتب، بحسب درجات الجزئيات المستقرأة، وعلى ذلك فإنه تنعكس دلالته على تلك المراتب، يقول: «فهو ظني، ويختلف فيه الظن باختلاف الجزئيات، فكلما كان الاستقراء في أكثر كان أقوى ظناً»[137]؛ أي أن الاستقراء الناقص قد يصل إلى مرتبة تقترب من القطع إذا ما كانت نتيجته الاستقرائية غالب الظن فيها، وذلك معتبر عند أهل الأصول اعتبار العام القطعي، كما قال الشاطبي.

والاستقراء عند الإمام القرافي هو: «تتبع الحكم في جزئياته على حالة يغلب على الظن أنه في صورة النزاع على تلك الحالة، باستقراء الفرض في جزئياته بأنه يؤدى على الراحلة فيغلب على الظن الوتر لو كان فرضاً لما أدي على الراحلة، وهذا الظن حجة عندنا وعند الفقهاء»[138]، لأن غلبات الظنون معتبرة[139] في فهم أصول الخطاب الشرعي.

---

(134) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص288.

(135) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص253.

(136) الأرموي، سراج الدين محمود بن أبي بكر. **التحصيل من المحصول**، تحقيق: عبد الحميد علي أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، ط1، 1408هـ/ 1988م، ج2، ص331.

(137) الفتوحي، محمد بن أحمد. **شرح الكوكب المنير. مختصر التحرير**، دمشق: دار الفكر، 1400هـ، ص109.

(138) القرافي. **التنقيح**، مرجع سابق، ص 448.

(139) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج1، ص254.

وبعد استقراء الشاطبي لجملة من النصوص الشرعية الدالة على تعليل الأحكام الشرعية، وتتبعه لها في القرآن والسنة بشكل غير كلي وغير تام لكل الفروع النصية، يخلص في النهاية إلى أنه «إذا دل الاستقراء على هذا، وكان في مثل هذه القضية مفيداً للعلم، فنحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة»[140].

إلا أنه لابد من القول في الأخير، وإن كان الاستقراء الناقص «يطرح مشكلاً فلسفياً من الناحية المنطقية، لأن اعتماد معطيات أولية لا تقوى على إثباتها بهذا النوع من الاستقراء فإن اعتماده في البحث في مثل هذه العلوم الأخرى أصبح ضرورة علمية»[141]. لأجل ذلك يتصور الاستقراء في بعض الأحيان بأنه «لا يمكن عرضه معفىً من الخطأ، لأن الاستنتاجات الاستقرائية لا يمكن إظهارها على أنها تعود إلى خلاصات صحيحة قطعاً، مع أن المقدمات المنطقية؛ أي: تصوير الأحداث أو الوقائع الخاصة كلها صحيحة»[142].

ومع ذلك فإن دلالة الاستقراء الناقص في إحاطته وتصفحه تبقى قطعية عند الإمام الشاطبي، وإن كان هذا النقصان الحاصل فيه يعود في أصوله العلمية إلى وجوه متعددة، فقد يكون النقصان: على مستوى عدم استيفاء جميع الفروع المندرجة تحت الأصل الكلي أو النتيجة الاستقرائية، وضابط ذلك أن الفروع غير المستقرأة يلحقها الحكم الكلي بالضرورة ليقين حاصل عند المستقرئ بأنها مثل شبيهتها المستقرأة. وقد يكون على مستوى تخلف بعض الآحاد الجزئية عن الدخول تحت المعنى الكلي، لأنها معتبرة كذلك، لعدم قدرتها على القدح في الكلية القطعية، وضابط ذلك أن تخلُّف آحاد الجزئيات لا يقدح في الكليات كما هو مقرر عند أبي إسحاق.

---

(140) المرجع السابق، ج2، ص5.

(141) حسن، جمال الدين بوقلي. **قضايا فلسفية**، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ط4، 1986م، ص393.

(142) Trusted, Jennifer. *The Logic of Scientific Inference: An Introduction*, London: The Macmillan Press, Ltd. 1979, p. 6.

العنصر الثاني: تعليل قطعية الاستقراء الناقص

يتبين مما سبق أن استقراء الفروع والجزئيات غير المكتمل، الذي تنقصه استيعاب أفراد معينة تحول دون اكتماله وتمامه، إما من جهة عدم إلحاق الاستقراء بها، أو من جهة تخلُّفها عن مقتضى الكلية الخاصة، يفيد الظن الغالب المعتبر في الشريعة اعتبار العام القطعي. فكيف يُسوِّغُ الإمام الشاطبي مذهبه في القطع به؟ وما تعليله في ذلك؟

لما استفرغ الشاطبي وسعه في إثبات الكليات الثلاث: الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات، بوصفها من القضايا القطعية التي شرعت لمصالح العباد، اعترضته في بحثه الاستدلالي بعض الجزئيات التي قد تقدح أو تخرم ما وصل إليه من نتائج قطعية، لكن ذلك لم يَعدّه مشكلاً إلى الحد الذي يزيل عن استدلاله الاستقرائي قي جانبه الناقص دلالته العلمية بالقصد الأول، ويرفع عن الكليات الاستقرائية قطعيتها بالتبع. يقول عليه رحمة الله: «هذه الكليات الثلاث إذا كانت قد شرعت للمصالح الخاصة فلا يرفعها تخلُّف آحاد الجزئيات، ولذلك أمثلة: أما في الضروريات فإن العقوبات مشروعة للازدجار، مع أنا نجد من يُعاقَب فلا يزدجر عما عوقب عليه، ومن ذلك كثير، وأما في الحاجيات فكالقصر في السفر، مشروع للتخفيف وللحوق المشقة، والملك المترفه لا مشقة له، والقصر في حقه مشروع. والقرض أجيز للرفق بالمحتاج، مع أنه جائز أيضاً مع عدم الحاجة. وأما في التحسينيات فإن الطهارة شرعت للنظافة على الجملة مع أن بعضها على خلاف النظافة كالتيمم، فكل هذا غير قادح في أصل المشروعية»[143]. فكل ما ذكره الشاطبي من فروع فقهية، الظاهر فيها مخالفة الكليات في اطرادها وقدحها في عمومها، لا تمثل جزئيات قادرة على تغيير ثبات تلك الكليات التي حصل العلم بها عبر مسلك الاستقراء «لأن الأمر الكلي إذا ثبت كلياً فتخلف بعض الجزئيات عن مقتضى الكلي لا يخرجه عن كونه كلياً، وأيضاً فإن الغالب الأكثري معتبر في الشريعة اعتبار العام القطعي، لأن المتخلفات الجزئية لا

(143) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص40- 41.

ينتظم منها كلي يعارض هذا الكلي الثابت»[144].

وقد أشار الإمام الغزالي إلى مثل هذا التسويغ حينما تحدث عن الاستقراء عموماً؛ إذ قال: «فثبت بهذا أن الاستقراء إذا كان تاماً رجع إلى النظم الأول، وصلح للقطعيات، وإن لم يكن تاماً لم يصلح إلا للفقهيات، لأنه مهما وجد الأكثر على نمط غلب على الظن أن الآخر كذلك»[145].

فغلبة الظن عند الغزالي تُدرِجُ في الكلي ما هو غير مستقرئ ضمن المستقرأ منها مادامت الجزئيات الأكثرية مستقرأة ومتتبعة في مظانها، وهذا التصور للمسألة يخالف في أساسه الرأي القائل بأن «التحليل الشكلي لقواعد الاحتمال الاستقرائي غير قادرٍ في حد ذاتهِ على تحديد أوجه الربط بين تلك القواعد المبررة للتعليل الاستقرائي»[146]. فالظن الغالب راجح في بلوغ اليقين والقطع لديه، كما هو عند الشاطبي. وإلى هذا أشار العطار في حاشيته عندما بيَّن عدم عمل صورة النزاع أو المتخلفات في الكليات الاستقرائية؛ إذ قال: «لا يقدح في إفادة القطع، لأن الاحتمالات البعيدة لا تنافي القطع العادي، كما قالوا في إفادة التواتر العلم من أن احتمال التواطؤ على الكذب لا ينافي إفادته العلم الضروري»[147].

وقد يكون الاستقراء الناقص قطعياً في دلالته، علمياً في إفادته لسبب آخر يتعلق بوضع الجزئيات والأفراد التي قد تبدو متخلفة، قادحة من حيث الظاهر، لكنها غير داخلة ألبتة ضمن جزئياته المقصودة أو الأفراد المرادة، من حيث مقتضاها الأصلي الذي قد وجدت لما هي أولى به، وهو ما أشار إليه أبو إسحاق في نفس المسألة التي يجتهد فيها قصد إثبات تشريع الكليات للمصالح، حيث قال: «فالجزئيات المتخلفة قد يكون تخلفها لحِكَمٍ خارجة

---

(144) المرجع السابق، ج2، ص41.

(145) الغزالي. **المستصفى**، مرجع سابق، ص105.

(146) Wright, Georg Henrik Von. *The Logical Problem of Induction*. Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1957, p. 89.

(147) العطار، حسن. **حاشية العطار على جمع الجوامع**، على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع لابن السبكي، القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، (د. ت.)، ص386.

عن مقتضى الكلي، فلا تكون داخلة فيه أصلاً، أو تكون داخلة عندنا، لكن عارضها على الخصوص ما هي به أولى، فالملك المترفهُ قد يقال: إن المشقة تلحقه، لكنا لا نحكم عليه بذلك لخفائها، أو نقول في العقوبات التي لم يزدجر صاحبها: إن المصلحة ليست الازدجار فقط، بل ثَمَّ أمر آخر، وهو كونه كفارة، لأن الحدود كفارات لأهلها، وإن كانت زجراً أيضاً على إيقاع المفاسد. وكذلك سائر ما يُتوَهَّم أنه خادم للكلي، فعلى كل تقدير لا اعتبار بمعارضة الجزئيات في صحة وضع الكليات للمصالح»[148].

وعلى الجملة يمكن حصر أهم الأسباب التي يُسوِّغ بها الإمام الشاطبي قطعية الاستقراء الناقص في مجال العلوم الشرعية، في ستة مبادئ أساسية:

الأول: أن خروج بعض الأفراد والجزئيات عن مقتضى الكلي لا يخرم وضعه الكلي، ولذلك لا يقدح في إفادته القطع والعلم اليقين.

الثاني: أنه في حالة تخلف بعض آحاد هذه الجزئيات وخروجها عن مقتضى الكليات فإنها لا تنتظم بكاملها لتنشئ في استقلالها كلياً آخر بمقدوره أن يضاهي الكلي الأصلي أو يقف معارضاً في وجه اطراده.

الثالث: أن المتخلفات الجزئية وإن ظهرت قادحة ومعارضة للأصلي الكلي فإنها قد تكون شرعت أو وجدت للدخول في أصل كلي آخر، وفي خدمة جانب أولى من الجانب الأول.

الرابع: أن الأدلة إذا تعددت عند الباحث أو المستقرئ في الجزئيات فإنها تدعم بعضها بعضاً، فتكون بمجموعها جملة ظنيات تقوم مقام العام القطعي الصحيح، كما أشار إلى ذلك الشاطبي: «وإذا تكاثرت الأدلة عضد بعضها بعضاً، فصارت بمجموعها مفيدة للقطع»[149].

الخامس: أن الإمام الشاطبي لا يجد فرقاً واسعاً بين ما يسمى بالتواتر في مجال الأخبار ودليل الاستقراء في مجال الفروع الشرعية النصية المتواردة

---

(148) الشاطبي. **الموافقات**. مرجع سابق، ج2، ص41.
(149) المرجع السابق، ج1، ص25.

إما من حيث المعنى، أو من حيث اللفظ، فإذا كان العلم التواتري لا يمكن تحديده بعدد معين من الأفراد، فإنه مهما استوعب من أفراد سيبقى قاصراً عن التمام، فكذلك الاستقراء الناقص في الفروع الشرعية.

السادس: أن تخلف بعض الجزئيات وآحادها في الاستقرائيات الكلية في مجال العلوم الشرعية والإنسانية عموماً لا يقدح في القطع بها، بخلاف العلوم العقلية الأخرى، يقول الشاطبي: «هذا شأن الكليات الاستقرائية. واعتبر ذلك بالكليات العربية، فإنها أقرب شيء إلى ما نحن فيه لكون كل واحد من القبيلين أمراً وضعياً لا عقلياً. وإنما يتصور أن يكون تخلف بعض الجزئيات قادحاً في الكليات العقلية، كما نقول: ما ثبت للشيء ثبت لمثله عقلاً فهذا لا يمكن فيه التخلف ألبتة؛ إذ لو تخلف لم يصح الحكم بالقضية القائلة: ما ثبت للشيء ثبت لمثله»[150].

هذه مجموعة عناصر بثها الإمام الشاطبي في مواضع متفرقة من الموافقات، أرى أنها مبادئ أساسية لديه في تسويغ إضفاء المعرفة القطعية على دلالة الاستقراء الناقص، كما أنها مستندات علمية في إعمال الاستقراء بعامّة في قضايا فقهية ومسائل أصولية متعددة.

ثانياً: مصطلح الدليل[151]

1 - معنى الدليل تحديداً

الدليل لغة: هو المرشد وما به الإرشاد[152]، وهو: ما يستدل به، وهو:

---

(150) المرجع السابق، ج2، ص41.

(151) لقد توسع عبد الحميد العلمي في بحث مصطلح الدليل عند الشاطبي، وذلك في دراسته «منهج الدرس الدلالي عند الإمام الشاطبي»-وأدرجته ضمن هذا الفصل باعتباره من المصطلحات التي بحثها الشاطبي من منظور نقدي. لمزيد من التفصيل انظر:
- العلمي، عبد الحميد. **منهج الدرس الدلالي عند الإمام الشاطبي**، المغرب: طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، (1422هـ/ 2001م)، ص 193.

(152) الجرجاني. **التعريفات**، مرجع سابق، ص116.

الحجة، والبرهان، والهادي، لأنه يتقدم القوم ويتبعونه ليهديهم الطريق، وجمعه أدلة، والاسم: الدلالة[153]، ومنه قوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَا ٱلشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا﴾ [الفُرقان: 45]، قال الطبري: «معناه: ثُمَّ جعلنا الشمس على الظل دليلاً، قيل: معنى دلالتها عليه: أنه لو لم تكن الشمس التي تنسخه لم يعلم أنه شيء؛ إذْ كانت الأشياء إنما تعرف بأضدادها»[154]، وإليه ذهب القرطبي في جامعه بقوله: «أي: جعلنا الشمس بنسخها الظل ثم مجيئها دالة على أن الظل شيء ومعنى، لأن الأشياء تعرف بأضدادها، ولولا الشمس ما عرف الظل، ولولا النور ما عرفت الظلمة، فالدليل فعيل بمعنى الفاعل، وقيل بمعنى المفعول كالقتيل والدهين والخضيب، أي: دللنا الشمس على الظل حتى ذهبت به؛ أي: أتبعناها إياه، فالشمس دليل؛ أي حجة وبرهان، وهو الذي يكشف المشكل ويوضحه، ولم يؤنث الدليل وهو صفة الشمس، لأنه في معنى الاسم، كما يقال: الشمس برهان، والشمس حق»[155].

واصطلاحاً: عرَّفه الجرجاني بقوله: «هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر»[156]، فهو إما إعلام له بالضد كما في الآية، أو بالقرائن اللازم عنها معرفة حقيقة الشيء، أو بالحجة الدامغة البينة أو بالبرهان العقلي.

وقال الباجي: «الدليل: ما صح أن يرشد إلى المطلوب، وهو الدلالة والحجة والسلطان»[157]، وقد يطلق الدليل على ناصب الدليل، وعلى حامل الدلالة كما قال الآمدي: «الدليل: قد يطلق في اللغة بمعنى الدال، وهو الناصب للدليل، وقيل: هو الذاكر للدليل، وقد يطلق على ما فيه دلالة وإرشاد»[158].

---

(153) انظر:
- ابن منظور. **لسان العرب**، مرجع سابق، ج2، ص228 وج11، ص248-249.
- الرازي. **مختار الصحاح**، مرجع سابق، ص135.

(154) الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. **جامع البيان في تأويل آي القرآن**، بيروت: دار الفكر، 1405هـ/ 1984م، ج19، ص19.

(155) القرطبي. **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، ج13، ص37.

(156) الجرجاني. **التعريفات**، مرجع سابق، ص116.

(157) الباجي. **إحكام الفصول**، مرجع سابق، ج1، ص175.

(158) الآمدي. **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج1، ص8.

وقد اعتبر البعض أن حقيقة الدليل ما أدى إلى العلم والقطع، وما أفضى إلى غير ما في معناهما ليس بدليل في شيء، وهذا بيان للدليل غير متجه -حسب أبي الوليد الباجي- إِذْ يقول: «ومن أصحابنا من قال: إن الدليل إنما يستعمل فيما يؤدي إلى العلم، وأما ما يؤدي إلى غلبة الظن فإنما هي أمارة، وهذا ليس بصحيح، لأن الأمارة قد تؤدي إلى العلم»[159]، وقد جاء في المسودة الأصولية: «الدليل هو المرشد الى المطلوب، سواء أفاد العلم أو الظن، وسواء كان موجوداً أو معدوماً قديماً أو محدثاً، وحكى عن بعض المتكلمين أنه خص الدليل بما أوجب القطع، فأما ما أفاد الظن فهو أمارة عندهم»[160].

لكن الإمام الشاطبي لا يتفق مع مذهب الباجي هذا؛ إذ الدليل عنده: ما ليس فيه اشتباه أو إشكال، قوي الدلالة على المعين قطعاً وعلماً، دون خصوص معارضة تقدح في علميته، قال رحمه الله: «وقد علم العلماء أن كل دليل فيه اشتباه وإشكال ليس بدليل في الحقيقة، حتى يتبين معناه ويظهر المراد منه. ويشترط في ذلك أن لا يعارضه قطعي، فإذا لم يظهر معناه لإجمال أو اشتراك، أو عارضه قطعي، كظهور تشبيه، فليس بدليل»[161] لافتقاره إلى غيره في استكمال الاستدلال والبيان، وهذا لا يستقيم وحقيقة الدليل «لأن حقيقة الدليل أن يكون ظاهراً في نفسه، ودالاً على غيره، وإلا احتيج إلى دليل، فإن دل الدليل على عدم صحته فأحرى أن لا يكون دليلاً»[162].

وهذا أمر طبيعي في مشروع الشاطبي الذي يروم تحقيق المسائل الأصولية بناء على الأدلة المفيدة للقطع، انتصاراً لسلطان القطع، ودرءاً للمعرفة الظنية التي لازمت الدرس الأصولي مدة من الزمن، وأثرت بشكل كبير في تطوره لذلك نجده يؤكد في البداية على استصحاب الدلالة القطعية في دراسته

---

(159) الباجي. **إحكام الفصول**، مرجع سابق، ج1، ص175.

(160) آل تيمية، عبدالسلام. عبد الحليم. أحمد. **المسودة في أصول الفقه**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة: مطبعة المدني، 1964م، ص573.

(161) الشاطبي. **الاعتصام**، مرجع سابق، ص161.

(162) المرجع السابق، ص161.

الأصولية في الموافقات قائلاً: «إن المقدمات المستعملة في هذا العلم والأدلة المعتمدة فيه لا تكون إلا قطعية، لأنها لو كانت ظنية لم تفد القطع في المطالب المختصة به، وهذا بيِّن»[163].

أما بعض مشتقات الدليل: كالدالّ فهو الناصب للدليل، والمستدل فهو طالبه، والمستدل عليه فهو الحكم[164]، والاستدلال: طلب الدليل لبيان حقيقة الشيء، أو هو: «طلب الدليل من قبل معارف العقل ونتائجه، أو من قبل إنسان يعلم»[165].

2 - معنى الدليل تفريعاً

أ - من حيث الأصل

ينقسم الدليل باعتبار أصوله عند الإمام الشاطبي إلى قسمين: دليل نقلي، ودليل عقلي.

أما الدليل النقلي: فيتمثل في الكتاب والسنة، وما يلحق بها من إجماع، ومذهب الصحابي، وشرع من قبلنا...

والدليل العقلي، أو ما يعود إلى الرأي فيدخل فيه القياس، وما يلحق بالاستدلال من استحسان، وسد للذرائع، وغيرهما... يقول: «فأما الضرب الأول فالكتاب والسنة، وأما الثاني فالقياس والاستدلال ويلحق بكل واحد منهما وجوه، إما باتفاق وإما باختلاف، فيلحق بالضرب الأول الإجماع على أي وجه قيل به، ومذهب الصحابي وشرع من قبلنا، لأن ذلك كله وما في معناه راجع إلى التعبُّد بأمر منقول صرف لا نظر فيه لأحد»[166].

ويبقى الاختلاف وارداً بين الأصوليين في نسبة دليل المصالح المرسلة

---

(163) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج1، ص23.
(164) الباجي. **إحكام الفصول**، مرجع سابق، ج1، ص175.
(165) ابن حزم. **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج1، ص41.
(166) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج3، ص30.

إلى القسم الأول أو الثاني، ويعود سبب الخلاف إلى مظانِّ إعمالها، فمن ربط إعمالها بالاعتبار العقلي حكم بنسبتها إلى الدليل العقلي، ومن شهد إعمالها إلى استقراء النصوص الشرعية حتى حصل منه دليل معنوي كلي ألحقها بقسم الدليل النقلي، قال أبو إسحاق: «ويلحق بالضرب الثاني الاستحسان والمصالح المرسلة إن قلنا إنها راجعة إلى أمر نظري، وقد ترجع إلى الضرب الأول إن شهدنا أنها راجعة إلى العمومات المعنوية»[167].

لكن هذا التمايز العلمي بين الضربين يدلله أبو إسحاق حينما يُعدّهما متداخلين تجمعهما علاقة إثبات، من حيث إثبات الدليل العقلي بالنقلي، وعلاقة اعتماد من حيث كون الأول عمدة الثاني في الاعتبار، قال أبو إسحاق: «إن الأدلة الشرعية في أصلها محصورة في الضرب الأول لأنا لم نثبت الضرب الثاني بالعقل وإنما أثبتناه بالأول؛ إذ منه قامت أدلة صحة الاعتماد عليه، وإذا كان كذلك فالأول هو العمدة»[168].

وبناء عليه، يصبح القسم الأول دليلاً للفقه من جهة، ودليلاً للأصول من جهةٍ أخرى، فهو دليل للفقه من حيث بناء الأحكام الفقهية والفرعية عليه، ودليل للأصول من حيث دلالته على أصول النظر الفقهي، يقول الشاطبي: «وقد صار إذ ذاك الضرب الأول مستنَد الأحكام التكليفية من جهتين، إحداهما: جهة دلالته على الأحكام الجزئية الفرعية، والأخرى: جهة دلالته على القواعد التي تستند إليها الأحكام الجزئية الفرعية، فالأولى: كدلالته على أحكام الطهارة والصلاة والزكاة والحج والجهاد والصيد والذبائح والبيوع والحدود وأشباه ذلك، والثانية: كدلالته على أن الإجماع حجة، وعلى أن القياس حجة، وأن قول الصحابي حجة، وشرع من قبلنا حجة، وما كان نحو ذلك»[169].

(167) المرجع السابق، ج3، ص30.
(168) المرجع السابق، ج3، ص30.
(169) المرجع السابق، ج3، ص30.

ب - من حيث الدلالة

أما من جهة الدلالة المعتبرة في الدليل، فهو عند الشاطبي أربعة أقسام على سبيل الإجمال: ثلاثة منها لا إشكال في إعمالها، ولا خلاف فيها يقوى على القدح في الاتفاق عليها، أما القسم الرابع ففيه إشكالٌ ومُتَسَعُ خلافٍ بين الأصوليين، وأما تفصيلاً:

فالأول: هو القطعي الدلالة، كأدلة وجوب الطهارة من الحدث، والصلاة والزكاة، وما شابه ذلك، وهذا لا إشكال في اعتباره وإعماله.

والثاني: وهوالدليل الظني الراجع إلى أصل قطعي، ومنه عامة أخبار الآحاد، فإنها بيان للكتاب، لقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النّحل: 44]، وكذلك ما جاء من الأحاديث في النهي عن جملة من البيوع والربا وغيره من حيث هي راجعة إلى قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البَقَرَة: 275].

والثالث: وهو الدليل «الظني المعارض لأصل قطعي، ولا يشهد له أصل قطعي، فمردود بلا إشكال، ومن الدليل على ذلك أمران: أحدهما: أنه مخالف لأصول الشريعة، ومخالف أصولها لا يصح، لأنه ليس منها، وما ليس من الشريعة كيف يعد منها؟، والثاني: أنه ليس له ما يشهد بصحته، وما هو كذلك ساقط الاعتبار، وقد مثَّلوا هذا القسم في المناسب الغريب بمن أفتى بإيجاب شهرين متتابعين ابتداءً على مَنْ ظاهر مِنْ امرأته، ولم يأت الصيام في الظهار إلا لمن لم يجد رقبة، وهذا القسم على ضربين أحدهما: أن تكون مخالفته للأصل قطعية فلا بد من رده، والآخر أن تكون ظنية، إما بأن يتطرق الظن من جهة الدليل الظني، وإما من جهة كون الأصل؛ لم يتحقق كونه قطعياً، وفى هذا الموضع مجال للمجتهدين، ولكن الثابت في الجملة أن مخالفة الظني لأصل قطعي يُسقِط اعتبار الظني على الإطلاق، وهو مما لا يُختَلَفُ فيه»[170].

(170) المرجع السابق، ج3، ص12.

ثم يستطرد أبو إسحاق في بيان الوفاق الحاصل بين العلماء في هذا الضرب، وإن كان من ظاهر الأمر اختلافهم فيه، فقال: «الظاهري وإن ظهر من أمره ببادئ الرأي عدم المساعدة فيه، فمذهبه راجع في الحقيقة إلى المساعدة على هذا الأصل لاتفاق الجميع على أن الشريعة لا اختلاف فيها ولا تناقض ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾»[171].

لكن بعد هذا التقرير يظهر الخلاف في مسألة أخرى لها ارتباط بعلاقة خبر الواحد بالكتاب، يقول: «فإذا تقرر هذا فقد فرضوا في كتاب الأخبار مسألة مختلفاً فيها، ترجع إلى الوفاق في هذا المعنى، فقالوا: خبر الواحد إذا كملت شروط صحته، هل يجب عرضه على الكتاب أم لا؟»[172] والمسألة فيها أقوال مختلفة ومتباينة «فقال الشافعي: لا يجب، لأنه لا تتكامل شروطه إلا وهو مخالف للكتاب، وعند عيسى بن أبان يجب، محتجاً بحديث في هذا المعنى، وهو قوله: إذا روي لكم حديث فاعرضوه على كتاب الله، فإن وافق فاقبلوه وإلا فردوه، فهذا الخلاف كما ترى راجع إلى الوفاق»[173].

والرابع: وهو الدليل الظني الذي لا يشهد له أصل قطعي ولا يعارض قطعياً، ويعدّ الشاطبي محل النظر لكون النزاع قد حصل فيه بين الأصوليين، ولخفاء مدخله ضمن الأصول القطعية، إما شهوداً أو معارضة، وشبيه بالمناسب الغريب، وقد بيَّن مسوغات رده وقبوله عند كل مذهب. أما مَنء رَدَّ إعماله فلأنه: «إثبات شرع على غير ما عهد في مثله، والاستقراء يدل على أنه غير موجود، وهذان يوهنان التمسك به على الإطلاق، لأنه في محل الريبة، فلا يبقى مع ذلك ظن ثبوته، ولأنه من حيث لم يشهد له أصل قطعي معارض لأصول الشرع؛ إذ كان عدم الموافقة مخالفة، وكلُّ ما خالف أصلاً قطعياً مردودٌ، فهذا مردود»[174] وأما الذين قبلوا العمل به فوجه الدليل عندهم «أن

(171) المرجع السابق، ج3، ص12.
(172) المرجع السابق، ج3، ص12.
(173) المرجع السابق، ج3، ص13.
(174) المرجع السابق، ج3، ص18.

العمل بالظن على الجملة ثابت في تفاصيل الشريعة، وهذا فرد من أفراده، وهو وإن لم يكن موافقاً لأصل فلا مخالفة فيه أيضاً، فإن عَضَدَ الردَّ عدمُ الموافقة عَضَدَ القبولَ عدمُ المخالفة، فيتعارضان ويسلم أصل العمل بالظن»[175].

ت - من حيث الاعتبار

يُفرِّع أبو إسحاق الدليل من حيث العمل إلى ثلاثة فروع، وهي: دليل معمول به بصفة أغلبية أو مطلقة، ودليل غير معمول به إلا نادراً، ودليل لا يعمل به ألبتة.

وهذا النوع تضاربت بشأنه الآراء، وتنازعت في تأصيله مواقف العلماء، وذلك ما دفع بأبي إسحاق إلى تحقيق النظر فيه. ولمعالجة المسألة اعتمد في مراجعته الاستدلالية مسلك النقد النزاعي، وهو ما سأوضحه عبر الخطوات المرسومة مسبقاً:

تأصيل محل النزاع:

قبل أن ينظر الشاطبي في حقيقة الإشكال المتعلق بالدليل في صلته بالعمل، يمهد لذلك برده إلى أصل محل النزاع، وليبني تحقيقه الاستدلالي على تسلسل علمي واضح ييسر عليه عملية الانتقال من الكلي العام إلى الجزئي الخاص، الذي يكون مثار خلاف وتعارض.

فيستهل ذلك بالقاعدة العامة: «كل دليل شرعي لا يخلو أن يكون معمولاً به في السلف المتقدمين دائماً، أو أكثرياً، أو لا يكون معمولاً به إلا قليلاً، أو في وقت ما، أو لا يثبت به عمل، فهذه ثلاثة أقسام»[176].

لكن هل هذه الأحكام الأصولية الملحقة بفروع الأدلة الثلاثة من حيث نسبة العمل بها، إما بصفة دائمة أو نادرة، أو منعدمة، لها ما يسوغها، وسالمة من كل خلاف أو نزاع؟

---

(175) المرجع السابق، ج3، ص18.
(176) المرجع السابق، ج3، ص40.

القسمان الأولان لا إشكال يتعلق بهما، لوضوح المدخل المتحكم في إلحاق الحكم بهما، قال أبو إسحاق وهو يقسم كل واحد على حدة: «أحدَهما: أن يكون معمولاً به دائماً أو أكثرياً فلا إشكال في الاستدلال به، ولا في العمل على وفقه وهي السنة المتبعة والطريق المستقيم، كان الدليل مما يقتضي إيجاباً أو ندباً أو غير ذلك من الأحكام، كفعلهِ ﷺ مع قوله في الطهارات والصلوات على تنوعها من فرض أو نفل»[177].

«والثاني: أن لا يقع العمل به إلا قليلاً أو في وقت من الأوقات، أو حال من الأحوال، ووقع إيثار غيره والعمل به دائماً أو أكثرياً، فذلك الغير هو السُّنة المتبعة والطريق السابلة، وأما ما لم يقع العمل عليه إلا قليلاً فيجب التثبت فيه وفي العمل على وفقه»[178].

أما القسم الثالث: ففيه نظر وهو محل النزاع.

يحدد أبو إسحاق محل الخلاف بين العلماء في القسم الثالث، الذي لم يتبين عند بعض العلماء توهماً منهم أنه دليل، وما هو بدليل، لأنه لو كان كذلك لما غاب عن إدراك الأولين من الصحابة والتابعين، ولم يثبت أنهم عملوا به، وبتوهمهم هذا خالفوا إجماع سابقيهم.

يتابع الشاطبي: «والقسم الثالث: أن لا يثبت عن الأولين أنهم عملوا به على حال، فهو أشد مما قبله جارية هنا بالأولى، وما توهمه المتأخرون من أنه دليل على ما زعموا ليس بدليل عليه ألبتة؛ إذ لو كان دليلاً عليه لم يعزب عن فهم الصحابة والتابعين ثم يفهمه هؤلاء، فعمل الأولين كيف كان مصادماً لمقتضى هذا المفهوم، ومعارضا له؟ ولو كان ترك العمل فما عمل به المتأخرون من هذا القسم مخالف لإجماع الأولين، وكل من خالف الإجماع فهو مخطئ»[179].

---

(177) المرجع السابق، ج3، ص41.
(178) المرجع السابق، ج3، ص41.
(179) المرجع السابق، ج3، ص52.

ووجه الخلاف في مسألة الدليل الذي لا يعمل به يرتبط بما اعتمده بعض أهل البدع والضلالة من استدلال بالكتاب والسنة وفق مذاهبهم، من دون أن يعرف عند السلف، مستدلين بأحكام لم يظهر لهم فيها دليل الاعتبار، توهموا إعمالها من دون دليل يُرْجَعُ إليه، قال أبو إسحاق: «ومن هنالك لم يسمع أهل السنة دعوى الرافضة أن النبي ﷺ نص على أنه الخليفة بعده، لأن عمل كافة الصحابة على خلافه دليل على بطلانه أو عدم اعتباره، لأن الصحابة لا تجتمع على خطأ. وكثيراً ما تجد أهل البدع والضلالة يستدلون بالكتاب والسنة، يُحمِّلونهما مذاهبهم، ويغبّرون بمشتبهاتهما في وجوه العامة، ويظنون أنهم على شيء!»[180].

وقدَّم لذلك النزاع أمثلة توضح المقصود، من ذلك استدلال من استدل على جواز دعاء المؤذنين بالليل، بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَطْرُدِ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِٱلْغَدَوٰةِ وَٱلْعَشِيِّ﴾ [الأنعام: 52] وغير ذلك كثير من الاستدلالات الخاطئة التي ليست في محلها، ويضاف إلى ذلك «كثير من فرق الاعتقادات تعلق بظواهر من الكتاب والسنة في تصحيح ما ذهبوا إليه، مما لم يجر له ذكر، ولا وقع ببال أحد من السلف الأولين، وحاشا لله من ذلك»[181].

تعليل النزاع:

يُرْجِعُ الإمام الشاطبي سبب الخلاف في المسألة إلى مجرد التوهم الذي غلب على المائلين إلى إعمال الدليل الذي لم يشهد به عمل السلف، بأن اختراعهم أشياء، وقولهم بأحكام لم تكن في زمن الرسول ﷺ، ولا يستند إلى دليل أَلبتة. فتداخل عليهم الأمر فلم يتبين لهم في المسألة أساس، كما أن «هؤلاء الذين أدركوا هذه المدارك، وعبروا على هذه المسالك: إما أن يكونوا قد أدركوا من فهم الشريعة ما لم يفهمه الأولون، أو حادوا عن فهمها، وهذا الأخير هو الصواب؛ إذ المتقدمون من السلف الصالح هم كانوا على الصراط

(180) المرجع السابق، ج3، ص52.
(181) المرجع السابق، ج3، ص52.

المستقيم، ولم يفهموا من الأدلة المذكورة وما أشبهها إلا ما كانوا عليه، وهذه المحدثات لم تكن فيهم ولا عملوا بها، فدل على أن تلك الأدلة لم تتضمن هذه المعاني المخترعة بحال، وصار عملهم بخلاف ذلك دليلاً إجماعياً على أن هؤلاء في استدلالهم وعملهم مخطئون ومخالفون للسنة»[182].

تحرير محل النزاع:

يفضل أبو إسحاق في تحريره لمحل النزاع اعتماد أسلوب الأسئلة الحوارية النقدية مع المعترض لإفحامه، وبيان مظان زلله، واقفاً عند كل احتمال من الاحتمالات الجوابية التي قد يدافع بها قصد تفنيدها وردها من أصلها، يقول رحمه الله: «فيقال لمن استدل بأمثال ذلك: هل وُجِدَ هذا المعنى الذي استنبطت في عمل الأولين أو لم يوجد؟»[183]، بهذا السؤال المبدئي يستهل حواره مع الخصم، والجواب عنه مفتوح على احتمالين كلاهما لا يسلمان من قصور في النظر.

فالجواب بالنفي إقرار منه بخرقه الإجماع، لأنه بزعمه لم يغفل عنه الأولون بقوة فهمهم حتى يتنبه له هو، وإذا كان جوابه بالإيجاب؛ أي: كانوا عارفين بمآخذ تلك الأدلة رد عليه بسؤال آخر: «فما الذي حال بينهم وبين العمل بمقتضاها على زعمك حتى خالفوا إلى غيرها؟»[184]، وبهذا السؤال يتبين المقصود؛ لكونه يجيب عن حقيقة الإشكال، ويفترض الشاطبي جواباً مفاده أن مذهب المعارض قائم على النظر فيما سَكَتَ عنه الأولون لينظر فيه من جانبين: «وإذا كان مسكوتاً عنه ووجد له في الأدلة مساغ فلا مخالفة، إنما المخالفة أن يعاند ما نُقِلَ عنهم بضده، وهو البدعة المنكرة، قيل له: بل هو مخالف، لأن ما سُكِتَ عنه في الشريعة على وجهين: أحدهما أن تكون مظنة العمل به موجودة في زمان رسول الله ﷺ فلم يشرع له أمر زائد على ما مضى

(182) المرجع السابق، ج3، ص54.
(183) المرجع السابق، ج3، ص54.
(184) المرجع السابق، ج3، ص54.

فيه، فلا سبيل إلى مخالفته، لأن تركهم لما عمل به هؤلاء مضاد له، فمن استلحقه صار مخالفاً للسنة، حسبما تبين في كتاب المقاصد، والثاني: أن لا توجد مظنة العمل به ثم توجد، فيشرع له أمر زائد يلائم تصرفات الشرع في مثله، وهي المصالح المرسلة، وهي من أصول الشريعة المبني عليها»[185].

وبذلك يتبين أن ما ذهب إليه البعض من إعمال أدلة لم يعرف العمل بها عند السابقين مخالفةٌ للشريعة، وتُقوُّلٌ عليها، كما أن ذلك بعيد عن أصل المصالح المرسلة، لأن هذا الأصل له دليل من الشريعة يبنى عليه، ويختم تحقيقه في المسألة بقوله: «فإذنْ، ليس ما انتحل هذا المخالف العمل به من قبيل المسكوت عنه، ولا من قبيل ما أصله المصالح المرسلة، فلم يبق، إذنْ، أن يكون إلا من قبيل المعارض لما مضى عليه عمل الأقدمين، وكفى بذلك مزلة قدم، وبالله التوفيق»[186].

ثالثاً: مصطلح القطع

سيتم النظر في مصطلح القطع عند أبي إسحاق عبر المحددات الأربعة، بقصد تحصيل المراد التقريبي منه، لأن البحث في تعريفه تصريحاً لا يفيد، فهو لم يفرد مصطلح القطع بحدٍّ خاصٍّ، شأنه شأن باقي الأصوليين. وقبل النظر عبر تلك المحددات يجدر الوقوف عند إشكال القطع في الأصول.

1 - إشكال القطع في أصول الفقه

لا شك في أنَّ من المهمات الكبرى التي اضطلع بها علم أصول الفقه منذ بداياته الأولى التمييز بين المعرفة القطعية من الظنية، يقول أبو المعالي: «فإن قيل: تفصيل أخبار الآحاد والأقيسة لا يلفى إلا في الأصول، وليستْ قواطع، قلنا: حظ الأصولي إبانة القطع في العمل بها، ولكن لا بد من ذكرها ليتبين المدلول ويرتبط الدليل به»[187] وقال الغزالي في المقصود من أصول

(185) المرجع السابق، ج3، ص54.
(186) المرجع السابق، ج3، ص55.
(187) الجويني. **البرهان في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج1، ص78.

الفقه: «ومقصوده معرفة الأدلة القطعية المنصوبة على الأحكام التكليفية، وأخبار الآحاد، ومسالك العبر والمقاييس المستنارة بطرق الاجتهاد ليستْ من الأصول، فإنها مظنونات بجانب أخذها مأخذ القطعيات، ولكن افتقر الأصولي إلى ذكرها، لتبيين الصحيح من الفاسد، والمستند من الحائد، ولكن الترجيحات من مغمضات علم الأصول، ولا سبيل إليها إلا ببيان المراتب والدرجات»[188].

وقد استصحب النظر الأصولي هذا الإشكال فترة طويلة من الزمن دون الحسم فيه، وفض النزاع حوله بصورة نهائية وشاملة، إلا أن ما يمكن تسجيله في هذا الصدد، هو أن الاختلاف في مسألة القطعي والظني ارتبطت ببعض الأصول دون سواها، فأصول الكتاب والسنة والإجماع انتهى النظر فيها ضمن دائرة القطعي، على سبيل الإجمال لا التفصيل، ومن حيث البعد الثبوتي لا البعد الدلالي، وأما ما عدا ذلك فاعتبر في عداد الأصول الظنية، وقد تم التعبير عن هذا التفريق باصطلاحات عدة؛ فتارة قيل: الأصول النقلية والأصول العقلية. وقيل: الأصول السمعية، والأصول العقلية، يقول الجويني: "وأدلة الفقه هي الأدلة السمعية، وأقسامها نص الكتاب ونص السنة المتواترة، والإجماع، ومستند جميعها قول الله تعالى"[189]. وقيل تارة أخرى: الأصول النقلية، والأصول الاجتهادية. وقيل: أدلة النقل، وأدلة الرأي، يقول الشاطبي: «الأدلة الشرعية ضربان: أحدهما ما يرجع إلى النقل المحض، والثاني: ما يرجع إلى الرأي المحض، وهذه القسمة هي بالنسبة إلى أصول الأدلة، وإلا فكل واحد من الضربين مفتقر إلى الآخر ...»[190].

وقد استفرغ الشاطبي وسعه في الموافقات والاعتصام في تحصيل القطع

---

(188) الغزالي، أبو حامد محمد بن أحمد. **المنخول في تعليقات الأصول**، تحقيق: محمد حسن هيتو، دمشق: دار الفكر، ط2، 1400هـ/ 1991م، ص4 - 5.

(189) الجويني. **البرهان**، مرجع سابق، ج1، ص78-79.

(190) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج3، ص29.

في الأصول المختلف فيها، وهو ما جعله يستهل الموافقات بقوله: «إن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية ...»[191].

وقد توصل إلى ذلك باستثمار منهج الاستقراء للأدلة الشرعية من القرآن والسنة، غير أن الأصوليين تكلموا عن القطع في الأدلة والأصول بنوعيه: القطع العملي، والقطع العلمي.

قال أبو المعالي: «فإنْ قيل: معظم متضمن مسائل الشريعة ظنون قلنا: ليست الظنون فقهاً، وإنما الفقه: العلم بوجوب العمل عند قيام الظنون، وقال المحققون: أخبار الآحاد وأقيسة الفقه لا توجب عملاً لذواتها، وإنما يجب العمل بما يجب به العلم بالعمل، وهي الأدلة القاطعة على وجوب العمل عند رواية أخبار الآحاد، وإجراء الأقيسة»[192].

فالقطع المطلوب تحقيقه عند أهل الأصول، هو القطع الموجب للعمل الذي به تتم صحة الاعتبار العملي وجوباً وضرورة، كالبحث في الدليل القطعي على وجوب العمل بخبر الواحد، أو القياس، أو المصالح المرسلة ...، لذلك لما اعتبر أبو إسحاق أن أصول الفقه قطعيةلم يتجه مقصوده إلى جانب القطع العملي، وإنما تعلق بالقطع العلمي، وهو غير ما يريده علماء الأصول، وإن كان بين الدلالتين تلازم دقيق، يقول أبو إسحاق: «واعلم أن المقصود بالرجوع إلى الأصل القطعي، ليس بإقامة الدليل القطعي على صحة العمل به، كالدليل على أن العمل بخبر الواحد والقياس واجب مثلاً، بل المراد ما هو أخص من ذلك، كما تقدم في حديث: «لا ضرر ولا ضرار»[193]، والمسائل المذكورة معه، وهو معنى مخالف لما قصده الأصوليون، والله أعلم»[194].

---

(191) المرجع السابق، ج1، ص19.

(192) الجويني. **البرهان**، مرجع سابق، ج1، ص78.

(193) رواه مالك، كتاب الأقضية، رقمه 1234، وابن ماجة، كتاب الأحكام، باب من بنى في حقه ما يضر بجاره، رقمه2331.

(194) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج3، ص18.

2 - معنى القطع تحديداً

أ - في مفهوم القطع

القطع لغة من قطع، يقطع، قطعاً، وقطعت الشيء قطعاً، وقطعت النهر قطوعاً: عبرته.

وأقطع الرجل: إذا انقطعت حجته وبكَّتوه بالحق فلم يجب، وهو مقطع[195].

وجاء في تاج العروس: وقطعه: منعه، أبانه من بعضه فصلاً، وقال الراغب: القطع قد يكون مدركاً بالبصر، كقطع اللحم ونحوه، وقد يكون مدركاً بالبصيرة، كقطع السبيل، وذلك على وجهين: أحدهما، يراد به السير والسلوك، والثاني: يراد به الغصْب ما للمارة والسالكين، لقوله تعالى: ﴿أَئِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ ٱلرِّجَالَ وَتَقْطَعُونَ ٱلسَّبِيلَ﴾ [العَنكبوت: 29]، وسمي قطع الطريق، لأنه يؤدي إلى انقطاع الناس عن الطريق. ومن المجاز: قطع خصمه بالحجة، وفي الأساس: بالمحاجَّة: غلبه وبكته فلم يجب، كأقطعه، ومن المجاز: قطع لسانه قطعاً: أسكته بإحسانه إليه[196].

وقال الجرجاني: وعند الحكماء القطع هو فصل الجسم بنفوذِ جسم آخر فيه، ومن الكلمات القريبة من لفظة القطع، والتي وردت في القرآن الكريم كلمة قاطعة في قوله تعالى: ﴿قَالَتْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَؤُا۟ أَفْتُونِى فِىٓ أَمْرِى مَا كُنتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّىٰ تَشْهَدُونِ﴾ [النَّمل: 32]، قال الطبري: «يقال في الكلام ما كنت لأقطع أمراً دونك ولا كنت لأقضي أمراً، فلذلك قالت: ما كنت قاطعة أمراً بمعنى: قاضية»[197]، وقال القرطبي: «... وكان في مشاورتهم وأخذ رأيهم عون على

---

(195) الجوهري، إسماعيل بن حماد. **الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية**، تحقيق: أحمد بن عبد الغفور عطار، القاهرة: مطابع دار الكتاب العربي، 1376هـ/ 1956م، ج3، ص128.

(196) الزبيدي. **تاج العروس**، مرجع سابق، ج5، ص471. وانظر أيضاً:
- الفيروزأبادي. **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص971.

(197) الطبري. **جامع البيان**، مرجع سابق، ج16، ص102.

ما تريده من قوة شوكتهم وشدة مدافعتهم»[198] وقال في الكشاف: «قاطعة أمراً: فاصلة، وفي قراءة ابن مسعود ﷺ قاضية؛ أي: لا أبتُّ أمراً إلا بمحضركم»[199].

أما من حيث الاصطلاح فقد جرى القطع أكثر على لسان الأصوليين بمعانٍ تقارب الجانب اللغوي منها، ويراد به عندهم: العلم واليقين[200].

ولا يستطيع الباحث أن يظفر بتعريف دقيق لمصطلح القطع وهو يتصفح كتب علم الفقه وأصوله، إلا ما اعتبر من قبيل الأوصاف العامة والمترتبات عنه من دلالات، ويمكن الاستئناس في البيان الأصولي لمصطلح القطع بما ذكره الأصوليون من إشارات تتعلق به من حيث التقريب فقط:

فمن هذه الأوصاف ما ذكره ابن قيم الجوزية؛ إذ قال: «... وهذا أبلغ البراهين القاطعة التي لا تعرض فيها شبهة ألبتة، بل لا تجد العقول السليمة عن الإذعان والانقياد لها بُدَّاً»[201].

ويقول ابن تيمية وهو بصدد الحديث عن الأحاديث القطعية التي لا وجود لمعارض يدفعها: «ثم هي منقسمة إلى: ما دلالته قطعية، بأن يكون قطعي السند والمتن، وهو ما تَيقنَّا أن الرسول ﷺ قاله، وتيقنَّا أنه أراد به تلك الصورة، وإلى: ما دلالته ظاهرة غير قطعية.

أما الأول: فيجب اعتقاد موجبه علماً وعملاً، وهذا مما لا خلاف فيه بين العلماء على الجملة، وإنما قد يختلفون في بعض الأخبار، هل هو قطعي السند أو ليس بقطعي؟وهل هو قطعي الدلالة أو ليس بقطعي؟»[202].

---

(198) القرطبي. **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، ج7، ص34.

(199) الزمخشري. **الكشاف**، مرجع سابق، ج3، ص146.

(200) المشكيني، آية الله الحاج ميرزا علي. **اصطلاحات الأصول**، قم: مطبعة الهلالي، ط4، 1409هـ، ص161.

(201) الجوزية. **إعلام الموقعين**، مرجع سابق، ج1، ص111.

(202) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **مجموع فتاوى ابن تيمية**، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم. الرباط: مكتبة المعارف، (د. ت.)، ج20، ص257.

وقال الإمام الشاطبي: «إن المقدمات المستعملة في هذا العلم والأدلة المعتمدة فيه لا تكون إلا قطعية، لأنها لو كانت ظنية لم تفد القطع في المطالب المختصة، وهذا بيِّن، وهي: إما عقلية، كالراجعة إلى أحكام العقل الثلاثة: الوجوب، والجواز، والاستحالة، وإما عادية، وهي تتصرف ذلك التصرف أيضاً؛ إذ من العادي ما هو واجب في العادة أو جائز أو مستحيل، وإما سمعية، وأجلها المستفاد من الأخبار المتواترة في اللفظ، بشرط أن تكون قطعية الدلالة، أو من الأخبار المتواترة في المعنى، أو المستفاد من الاستقراء في موارد الشريعة»[203].

من خلال هذين النصين يمكن استخلاص جملة من المواصفات المتعلقة بالقطع عند الأصوليين:

1. أن القطع قد يتم إدراكه من جانب النظر العقلي، أو التصرف العادي، أو بالاستفادة السمعية.
2. أن القطع في الدليل السمعي ينظر إليه من جانب الثبوت، ومن جانب الدلالة:

أ. أما من جانب الثبوت فيتعلق أمر النظر بمسالك النقل التي وصل بها النص الشرعي إلينا، وأهمها علماً وأقواها إفادة للقطع مسلكُ التواتر الدال على الجزم بالحقيقة، وهو الذي تروي به جماعة عن جماعة يستحيل تواطؤهم على الكذب وعكس الحقيقة، وهو طريق وصول القرآن الكريم، وجملة من الأحاديث النبوية المتواترة.

ب. ومن حيث الدلالة، ويختص النظر بإدراك المعنى الذي يدل عليه ذلك النص، لأن من النصوص ما هو قطعي في دلالته؛ أي: نص في معناه لا يدخله تأويل، ولا يتطرق إليه احتمال، ولا يعارضه معارض، ومنها ما هو غير قطعي؛ أي: ظني في دلالته، وهو الغالب على نصوص الشريعة.

وإلى ذلك أشار قطب سانو في معجمه الأصولي معتبراً أن القطع: «انتفاء

(203) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج1، ص23.

احتمال معنى آخر للفظ ناشئ عن دليل معتبر، ومنه قوله: هذا الدليل قطعي؛ أي: يقطع بصحة نسبة مصدره، أو يقطع بكون المراد منه واحداً، فإذا كان الأول سمي الدليل قطعي الثبوت، وإذا كان الثاني سمي الدليل قطعي الدلالة»[204].

والقطع في الأدلة الشرعية يكون إما نقلياً، أو عقلياً، أما السمعي فيستفاد من طرق ثلاث: الأخبار المتواترة في اللفظ، أو المتواترة في المعنى، أو من استقراء موارد الشريعة، أما القطع العقلي فيرجع إلى أحكامه الثلاثة: الوجوب، والجواز، والاستحالة[205].

ب - قيمة القطع عند الشاطبي

لقد جعل أبو إسحاق هذه القضية الإشكالية الخطيرة، التي يتأسس عليها الدرس الأصولي جملة، على رأس انشغالاته العلمية قبل النظر في المسائل الأصولية لأنها المقدمة التي يتفرع عنها ما في المقدمات، ويتمخض عنها مجموع النتائج العلمية.

ولا شك في أن أهمية النظر في مسألة القطع في أصول الفقه جد قصوى، من حيث الحسم مع سلطان الظن الذي سيطر على تاريخ الأصول، ومن حيث إعادة الاعتبار لسلطان اليقين، وقطعاً لدابر الخلاف الذي وَرَّثَ السجالات الجدلية، والنقاشات النقدية، حتى فقد علم أصول الفقه علميته، وتخلى عن مقصده ورسالته.

وليس من قبيل الخواطر في التأليف والاعتباطية في التصنيف أن يكون مطلع كتاب الموافقات مخصصاً للنظر في هذه المسألة، بل إن الشاطبي حسمها بصورة تقريرية، ابتداء، حينما كانت أول جملة استهل بها الكتاب: «إن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية»[206]. والجملة تشتمل على صيغ ثلاث:

---

(204) سانو. **معجم مصطلحات أصول الفقه**، مرجع سابق، ص336.
(205) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج1، ص23.
(206) المرجع السابق، ج1، ص19.

صيغة **تأكيدية**: «إن أصول الفقه»، بحرف «إن» الدال على التأكيد والتقرير.

صيغة **إثباتية**: «في الدين قطعية»، بكلمة «قطعية» الملازمة لأصول الفقه.

صيغة **نافية**: «لا ظنية»، بحرف «لا» المتبوع بنقيض المراد إثباته الدال على النفي والعدم.

وكلها صيغ تدل على قطعية الأصول، من جهة التأكيد والإثبات والنفي، غير أن توظيف الشاطبي للصيغ الثلاث في جملة واحدة، وفي مطلع الكتاب، يجعل المرء يتساءل عن علة ذلك، ما الذي دفعه إلى هذا الاختيار؟ وما المقصد من ذلك؟

لتحرير النظر في المسألة لا بد من قراءة دلالات الصيغ المذكورة في التقرير، فالمفهوم من العبارة على، سبيل الإجمال، أن تقرير الشاطبي هذا مسبوق بخلاف حاد بين الأصوليين في مسألة القطع في الأصول، فأراد الجواب عنها بتأكيد هذه القطعية قبل البحث فيما سيأتي لاحقاً من قضايا متفرعة عنها، وكأنه يدلي برأيه في المسألة وسط آراء متضاربة بين القطع والظن، كل رأي ينزع إلى اتجاه يناقض الآخر، وهذا ما سيلحظ فيما بعد التقرير من بيان.

والذي يؤكد هذا الاتجاه ما سيتبع كلامه من بيان واستدلال على التقرير بقوله: «إن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية، والدليل على ذلك...» دلالة منه على أن الخلاف يحتاج إلى أدلة لتحرير محله، وأن الأدلة العلمية والقطعية التي سأوردها لاحقاً في البيان ستنهي هذا الظن والشك وتحرر النزاع.

ولعل اشتغال الشاطبي الابتدائي على هذه المسألة يعود إلى مكانتها الأساس في موضوعات الكتاب من جهة، ولأن إغفال النظر فيها، وعدم إنهاء النزاع حولها، سيورث اضطراباً علمياً ومنهجياً في مقبلات المباحث من جهة ثانية.

كما أن الشاطبي يقصد من مناقشة المسألة في البداية لفت الانتباه إلى خطورة القول بظنية أصول الفقه، وما يترتب عنه من اطّراح لمجموعة من الأصول الثابتة، والأحكام الفرعية القائمة على أساسها، وحصول ذلك الأمر يعني هدم قواعد غير يسيرة من قواعد الشريعة، فكيف نظر في المسألة؟ وما الطرق المعتمدة في مراجعته النقدية؟

للبحث في هذين السؤالين ينبغي الوقوف عند أمرين:

الأول: يتعلق بصور النقد الأصولي التي وظفها في دراسته.

الثاني: يرتبط بالمسلك المعتمد في مدارسة الإشكال.

ت - أنواع النقد المعتمدة في قطعية الأصول

- **في صور النقد**: اعتمد الشاطبي في مراجعة مسألة القطع في الأصول عند الأصوليين على صورتين: النقد الأصولي العالي المقارن، ثم النقد الأصولي المذهبي.

أما **الصورة الأولى**: فتجده يركز على عَلَم له باع طويل في ميدان الأصول مشهود له بالإمامة وقوة العارضة، وهو الإمامً أبو المعالي الجويني ولكونه من الأوائل الذين أسسوا للخطاب الأصولي، فقد جاء ذكره مع ابن الطيب في معرض قول منسوب إلى بعض العلماء غير مصرح باسمه، قال أبو إسحاق: «وقد قال بعضهم: لا سبيل إلى إثبات أصول الشريعة بالظن، لأنه تشريع، ولم نتعبد بالظن إلا في الفروع، ولذلك لم يَعُدَّ القاضي ابن الطيب من الأصول تفاصيل العلل، كالقول في عكس العلة، ومعارضتها، والترجيح بينها وبين غيرها، وتفاصيل أحكام الأخبار، كأعداد الرواة، والإرسال، فإنه ليس بقطعي، واعتذر ابن الجويني عن إدخاله في الأصول بأن التفاصيل المبنية على الأصول المقطوع بها داخلة بالمعنى فيما دل عليه الدليل القطعي»[207].

أما **الصورة الثانية**: الخاصة بالنقد الأصولي النازل أو المذهبي فركز فيها

(207) المرجع السابق، ج1، ص20.

على رأي الإمام المازري الذي اعتبره من كبار المحققين والنظَّار الأصوليين، وهو الذي صنَّف كتاباً خصصَّه للرد على أبي المعالي، وسماه: «إيضاح المحصول من برهان الأصول».

- **في مسلك النقد**: أما من حيث المسلك المتبع في الدراسة والتحقيق فقد نهج الشاطبي مسلك النقد النزاعي بوقفاته وخطواته العلمية، فكيف تم له استثمار هذا المسلك في القطع بالمسألة وتحريرها؟

ث - مسلك إثبات قطعية الأصول

- تأصيل محل النزاع

يضع الإمام الشاطبي المسألة في أصلها العام قبل أن يبحث في الإشكال الحقيقي الذي افترقت بشأنه الآراء الأصولية، وتأصيل المسألة هنا هو التمهيد لها بأساس الموضوع بالبيان والاستدلال عليه، يقول أبو إسحاق: «إن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية، والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعي»[208]. بهذه القاعدة يستهل مناقشة المسألة، ثم يتبعها بأوجه الأدلة.

أما كون القطعية في الأصول فهو أمر وارد بالاستقراء التام المفيد للقطع، أما كونها قطعية من حيث رجوعها إلى الكليات الشرعية فذلك يظهر من أوجه:

الأول: أنها تعود إلى أمر قطعي، سواء تعلق بأحكام العقل الثلاثة: الوجوب، والجواز، والاستحالة، أم إلى الاستقراء الكلي.

والثاني: قائم على برهان الخلف، ومفاده: أنها لو كانت غير قطعية ما عادت إلى أحكام العقل، لأن الظن لا يليق بالعقليات.

والثالث: أيضاً استند فيه إلى قاعدة برهان الخلف، من حيث اشتراط

(208) المرجع السابق، ج1، ص19.

الظن في الأصول القطعية يلزم منه جعله أصلاً في أصول الدين، وهذا ممتنع شرعاً وعقلاً.

قال أبو إسحاق: «بيان الأول ظاهر بالاستقراء المفيد للقطع، وبيان الثاني من أوجه: أحدها أنها ترجع إما إلى أصول عقلية، وهي قطعية، وإما إلى الاستقراء الكلي من أدلة الشريعة، وذلك قطعي أيضاً، ولا ثالث لهذين إلا المجموع منهما، والمؤلف من القطعيات قطعي، وذلك أصول الفقه، والثاني: أنها لو كانت ظنية لم تكن راجعة إلى أمر عقلي؛ إذ الظن لا يقبل في العقليات ولا إلى كلي شرعي، لأن الظن إنما يتعلق بالجزئيات؛ إذ لو جاز تعلق الظن بكليات الشريعة، لجاز تعلقه بأصل الشريعة، لأنه الكلي الأول، وذلك غير جائز عادة، وأعني بالكليات هنا: الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات، وأيضاً لو جاز تعلق الظن بأصل الشريعة لجاز تعلق الشك بها، وهي لا شك فيها، ولجاز تغييرها وتبديلها، وذلك خلاف ما ضمن الله -عز وجل- من حفظها. والثالث أنه لو جاز جعل الظني أصلاً في أصول الفقه لجاز جعله أصلاً في أصول الدين، وليس كذلك باتفاق، فكذلك هنا»[209].

بعد هذا الاستدلال التأصيلي لمحل النزاع في المسألة يفتح الإمام الشاطبي النقاش على بعض المواقف الأصولية الناظرة في الاعتبار القطعي للأصول؛ إذْ يعتبر بعضها كل ما دخل فيها فهو قطعي، وما لم يكن كذلك لا يحسب أصلاً، كتفاصيل العلل، وتفاصيل أحكام الأخبار، وهذا رأي القاضي ابن الطيب، واعتبر البعض الآخر، وهو الجويني: أن التفاصيل المبنية على الأصول ليست من الأصول، وذلك لدخولها فيها من حيث المعنى الكلي، وإن كانت جزئياتها ظنية.

ولمناقشة هذه الآراء أورد نصاً للإمام المازري يِرُدُّ فيه على القاضي ابن الطيب والجويني، فقال: «قال المازري: وعندي أنه لا وجه للتحاشي عن عدِّ

(209) المرجع السابق، ج1، ص20.

هذا الفن من الأصول، وإن كان ظنياً، على طريقة القاضي في أن الأصول هي أصول العلم، لأن تلك الظنيات قوانين كليات وضعت لا لأنفسها لكن ليعرض عليها أمر معين مما لا ينحصر -قال-: ويحسن من أبي المعالي أن لا يعدها من الأصول، لأن الأصول عنده هي الأدلة، والأدلة عنده ما يفضي إلى القطع، وأما القاضي فلا يحسن به إخراجها من الأصول على أصله الذي حكيناه عنه. هذا ما قال»[210].

وفكرة معنى نص المازري نفسُها ستكون محلاً للنزاع إجمالاً، لأنها غير متجهة من وجهين:

الأول: أن القول بأصولية الدليل، وإن كان ظنياً، غير صحيح، لأن من طبيعة الأصل وحقيقته أن يكون مقطوعاً به، وإلا لا يسمى أصلاً، ولا مدخل للظني في الأصول.

الثاني: أن إخراج تلك الأدلة من الأصول على مذهب القاضي ابن الطيب وارد، لأن إعمال الأدلة إنما وضع لا لذاتها، وإنما تحقيقاً وإثباتاً لغيرها[211].

أما هذا المذهب الذي التزمه المازري في تعقيبه على مَوْقِفَيْ القاضي وأبى المعالي، فهو مردود، ولا يقوى على أن يعارض أصل المسألة، أو أن يكون محلاً للخلاف، إنما محل النزاع الحقيقي في كلامه أمر آخر، لأن اعتبار الأدلة الأصولية قطعية بأي حال فأمر لا شك فيه، سواء في أصلها أم من حيث دخولها تحت كلي عام.

وأما كون بعض الأدلة ظنية، لأن تلك الظنيات قوانين كليات وضعت لا لأنفسها، وإنما ليعرض عليها أمر غير معين مما لا ينحصر، فهو محل النزاع حسب أبي إسحاق، لأن هذا القول يقدح في الاعتبار القطعي للأصول من جهة ذاتها، ونفسها، أما من جهة غيرها وانطباقها على ما سواها فغير قادح،

(210) المرجع السابق، ج1، ص21.
(211) المرجع السابق، ج1، ص21.

الأمر الذي يضعف من شأن الدلالة القطعية في الأصول، التي يروم الشاطبي تقويتها والاستدلال على صحتها.

- **تعليل النزاع**

يعزو الإمام الشاطبي سبب محل النزاع في المسألة، مع المازري خصوصاً، إلى عدم فقه الخطاب الشرعي في حفظ المضمون للذكر؛ إذْ تم ربط قطعية الأصول وأدلتها بالحفظ الشرعي المنصوص، في حين أن الحفظ يتعلق بالأصول الكلية، أما الجزئية فهي داخلة بالضرورة تحت الكلية، لأنه لم يقع حفظ كل الجزئيات تنصيصاً، إضافة إلى ذلك فقد وجد الخطأ في أخبار الآحاد وفي معاني الآيات، قال أبو إسحاق: «ولأن الحفظ المضمون في قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحِجر: 9]، إنما المراد به حفظ أصوله الكلية المنصوصة، وهو المراد بقوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المَائدة: 3] أيضاً، لا أن المراد المسائل الجزئية؛ إذ لو كان كذلك لم يتخلف عن الحفظ جزئي من جزئيات الشريعة، وليس كذلك لأنا نقطع بالجواز ويؤيده الوقوع، لتفاوت الظنون وتطرق الاحتمالات في النصوص الجزئية، ووقوع الخطأ فيها قطعاً، فقد وجد الخطأ في أخبار الآحاد، وفي معاني الآيات، فدل على أن المراد بالذكر المحفوظ ما كان منه كلياً، وإذ ذاك يلزم أن يكون كل أصل قطعياً»[212].

- **تحرير محل النزاع**

إن إهمال النظر في أدلة الأصول، وتحصيل القطع فيها للاعتبار الذاتي لها لا وجه للصحة فيه، لأن ذلك مدخل للاستهانة بطلب القطع فيها، ثم إن إرادة القطع في أدلة الأصول مبنية على أسس علمية:

الأول: أن في ذلك زيادة في الثقة واليقين بها.

الثاني: أن ذلك يؤهلها لأن تكون حاكمة على غيرها.

---

(212) المرجع السابق، ج1، ص22.

الثالث: أنها بذلك تقوى على أن تصبحَ قوانين وكليات.

قال الشاطبي، وهو ينتقد المازري معقباً على كلامه: «ولا حجة في كونها مرادة لأنفسها حتى يستهان بطلب القطع فيها، فإنها حاكمة على غيرها، فلا بد من الثقة بها في رتبتها، وحينئذ يصلح أن تُجْعَلَ قوانين، وأيضاً لو صح كونها ظنية لزم منه جميع ما تقدم في أول المسألة صحيح، ولو سلم ذلك كله فالاصطلاح اطرد على أن المظنونات لا تُجْعَلَ أصولاً، وهذا كافٍ في اطِّراح الظنيات من الأصول بإطلاق، فما جرى فيها مما ليس بقطعي فمبني على القطعي تفريعاً عليه بالتبع لا بالقصد الأول»[213].

إلا أن ما ختم به الشاطبي تحريره عدّه المحقق عبد الله درَّاز تراجعاً عن قسم عظيم مما شملته الدعوى، وقدحاً فيما أراد تأصيله ابتداء، فقال: «... رجوع عن قسم عظيم مما شملته الدعوى، على أنه بهذه الخاتمة التي طرح بها كثيراً من القواعد المذكورة في الأصول جزافاً، دون تحديد لنوع ما يطرح، صار لا يعرف مقدار ما بقي قطعياً وما سلَّم فيه أنه ظني، وهذا يقلل من قاعدة هذه المقدمة»[214]، وهو الأمر نفسه في اعتقادي الذي حدا بالشيخ الطاهر بن عاشور قبل عبد الله دراز إلى التعليق على جهد أبي إسحاق في الاستدلال على قطعية الأصول بالمقدمات بأنه لم يحقق المقصود، ولم يحرر المسألة كما ينبغي فقال: «وقد حاول أبو إسحاق الشاطبي في المقدمة الأولى من كتاب الموافقات الاستدلال على كون أصول الفقه قطعية فلم يأت بطائل»[215].

وفي نظري أنَّ مذهبيْ الشيخ ابن عاشور، والمحقق عبد الله دراز، يستقيمانِ إذا فصلت خاتمة المقدمة الأولى عن موضوعها الأساس لأنها عامة المعنى، مفتوحة على احتمالات عدة، أما إذا ربطت بالسياق العلمي الذي تولَّدت عنه فلا يبقى هنالك إشكال ولا تعارض بين آخر المقدمة وأولها،

(213) المرجع السابق، ج1، ص22.
(214) المرجع السابق، ج1، ص22.
(215) ابن عاشور. **مقاصد الشريعة الاسلامية**، مرجع سابق، ص110.

فقول الشاطبي: «فما جرى فيها مما ليس بقطعي فمبني على القطعي تفريعاً عليه بالتبع لا بالقصد الأول»[216] جاء بعد الفراغ من الاستدلال على المسألة، والرد على المازري الذي عدّ الأدلة في عداد الأصول، وإن كان بعضها ظنياً غير قطعي، فجاء تعقيب الشاطبي على تقدير: «فما جرى اعتباره من قبل بعض الأصوليين، ومنهم المازري في الأصول، مما ليس بقطعي فمبني على القطعي تفريعاً عليه بالتبع، لا بالقصد الأول»[217]، فقول أبي إسحاق أتى في سياق الرد والتعقيب، لا في سياق التقرير، والله أعلم.

3 - معنى القطع ترادفاً

أ - القطع والعلم

وقد نجد للقطع أسماء أخرى عند العلماء، كمصطلح العلم مثلاً، وهو الذي وصف به ابن حزم القطع في منظومته الأصولية؛ إذ قال:

وسوِّ كتاب الله بالسنة التي
أتت عن رسول الله تنجو من الردى
سواء أتت نقل تواتر أو أتت
بما قد روى الآحاد مثنى موحدا
وقل إنه علم ولا تقل إنه
من الظن ليس الظن من دين أحمدا[218]

وقال الآمدي: «العلم عبارة عن صفة يحصل بها لنفس المتصف التمييز

(216) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج1، ص22.
(217) المرجع السابق، ج1، ص22.
(218) المنظومة منشورة مع كتاب الإشارة إلى معرفة الأصول، انظر:
- الباجي، الإشارة إلى معرفة الأصول والوجازة في معنى الدليل، مرجع سابق، ص33-34.

بين حقائق المعاني الكلية حصولاً لا يتطرق إليه احتمال نقيضه»[219].

وعرَّف ابن الحاجب العلم الذي يعني القطع أنه: «صفة توجب تمييزاً لا يحتمل النقيض»[220]. وعرّفه الجرجاني بأنه: «الاعتقاد الجازم المطابق للواقع... وقيل: العلم هو إدراك الشيء على ما هو عليه، وقيل زوال الخفاء من المعلوم والجهل نقيضه، وقيل: العلم صفة راسخة تُدرَكُ بها الكليات والجزئيات، وقيل: العلم وصول النفس إلى معنى شيء»[221].

والعلم عند الشاطبي مرادف للقطع، ويفهم ذلك من عباراته التي تؤكد عدم وجود فروق جوهرية بينهما من حيث الاصطلاح، وقد عبَّر في مواضع كثيرة عن مصطلح القطع بمصطلح العلم، من ذلك قوله في سياق البحث عن الدليل القطعي في إثبات المقاصد الشرعية: «فخبر الواحد مفيد للظن مثلاً، فإذا انضاف إليه آخر قوي الظن، وهكذا خبر آخر وآخر، حتى يحصل بالجميع القاطع الذي يحتمل النقيض، فكذلك هنا؛ إذ لا فرق بينهما من جهة إفادة العلم بالمعنى الذي تضمنته الأخبار»[222]. وقال في موضع آخر يتحدث في الموضوعِ نفسهِ: «كما لاينبغي في التواتر المعنوي أو غيره أن يكون المفيد للعلم خبر واحد دون سائر الأخبار، فكذلك لا يتعين هنا لاستواء جميع الأدلة في إفادة الظن على فرض الانفراد»[223]، فأورد هنا مصطلح العلم ويريد به القطع.

ب - القطع واليقين

اليقين لغةً: العلم الذي لا شك معه، واصطلاحاً: اعتقاد الشيء بأنه كذا مع اعتقاد أنه لا يمكن إلا كذا مطابقاً للواقع، غير ممكن الزوال، وقيل أيضاً

---

(219) الآمدي. **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج1، ص11.

(220) الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى. **الإفادات والإنشادات**، تحقيق: محمد أبو الأجفان، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1403هـ/ 1983م، ص103.

(221) الجرجاني. **التعريفات**، مرجع سابق، ص199.

(222) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص40.

(223) المرجع السابق، ج2، ص26.

العلم الحاصل بعد الشك[224]. وقيل: اليقين طمأنينة القلب على حقيقة الشيء، واصطلاحاً: اعتقاد جازم لا يقبل التغير[225]، وعنه تفرعت عبارات:

علم اليقين: وهو ما أعطاه الدليل بتصور الأمر على ما هو عليه.

وعين اليقين: وهو ما أعطته المشاهدة والكشف[226].

ثم حق اليقين: وهو ما حصل من العلم بما أريد له ذلك الشهود[227].

ومدلول اليقين من المرادفات الأساسية لمصطلح القطع التي استعملها الشاطبي في دراساته الأصولية، وغالباً ما يوردهما مقرونين بدلالالة الإفادة، ما يدل اتحادهما في المعنى عنده، يقول في الدليل النقلي المتواتر المناسب للاستدلال على قطعية القواعد الثلاث: «ومن المعترفين بوجوده من اعترف بأن الدلائل في أنفسها لا تفيد قطعاً، لكنها إذا اقترنت بها قرائن مشاهدة أو منقولة فقد تفيد اليقين، وهذا لا يدل قطعاً أن دليل مسألتنا من هذا القبيل، لأن القرائن المفيدة لليقين غير لازمة لكل دليل، وإلا لزم أن تكون أدلة الشرع كلها قطعية، وليس كذلك باتفاق»[228].

انطلاقاً مما سبق إثباته من معانٍ تدور على مصطلح القطع، يمكن تسجيل هذه الملاحظات:

- القطع هو: العلم الفاصل الباتُّ في المسألة، الذي ليس بعده احتمال

---

(224) انظر:
- الجرجاني. **التعريفات**، مرجع سابق، ص159.
- الأنصاري، زكريا محمد. **الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة**، تحقيق: مازن المبارك، بيروت: دار الفكر المعاصر، 1411هـ/ 1991م، ص68.

(225) الأنصاري. **الحدود الأنيقة**، مرجع سابق، ص68.

(226) الجرجاني. **التعريفات**، مرجع سابق، ص159.

(227) انظر:
- المناوي، محمد عبد الرؤوف. **التعاريف**، تحقيق: محمد رضوان الداية، دمشق: دار الفكر المعاصر وبيروت: دار الفكر، ط1، 1410هـ، ج1، ص524.
- الجرجاني. **التعريفات**، مرجع سابق، ص101.

(228) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص38.

آخر يرجح عليه أو ظن يضعف من قيمته.

- القطع هو: التسليم بالمسألة التي لا تحتمل النقيض ولا تعتريه شبهة ألبتة.
- القطع هو: ما تتلقاه العقول السليمة بالقبول المطلق، ولا تجد عن الإذعان له بديلاً.
- القطع: قد يكون عقلياً، وهو ما يدرك بالعقل بداهة، كأربعة ضعف اثنين، وقد يكون عادياً «كحفر البئر خلف باب الدار في الظلام، بحيث يقع الداخل فيه بلا بد، وشبه ذلك»[229]، وقد يكون سمعياً نقلياً كما تقدم.
- القطع هو: اليقين الدال على طمأنينة في القلب على حقيقة الشيء، مع اعتقاد جازم لا يقبل التغير.

4 - معنى القطع تقابلاً

أ - القطع والظن

يقابل مصطلح القطع عند أبي إسحاق مصطلح الظن.

والظن لغة: من ظن يظن ظناً، وهو: التردد الراجح بين طرفي الاعتقاد غير الجازم، قال الراغب: «الظن: اسم لما يحصل من أمارة، ومتى قويت أدت إلى العلم، ومتى ضعفت لم تجاوز حد الوهم»[230].

وجاء في كتاب الفروق في اللغة أن «الظن: رجحان أحد طرفي التجويز... ويجوز أن يقال: الظن قوة المعنى في النفس، من غير بلوغ حال الثقة الثابتة...»[231].

---

(229) المرجع السابق، ج2، ص264.

(230) الزبيدي. **تاج العروس**، مرجع سابق، ج9، ص271.

(231) العسكري، أبو هلال. **الفروق في اللغة**، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط1، 1393هـ/ 1983م، ص91.

وقد وردت كلمة الظن في القرآن الكريم في مواضع كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿وَمَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍۖ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّۖ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾ [النّجْم: 28]، «أي: ما يدركه العلم لا ينفع فيه الظن، وإنما يدرك بالعلم واليقين»[232]، وقال الزمخشري: «يعني: إنما يدرك الحق الذي هو حقيقة الشيء وما هو عليه بالعلم والتيقن لا بالظن والتوهم»[233]. وجاء في المحرر الوجيز «يعني في المعتقدات والمواضع التي يريد الإنسان أن يحرر ما يفعل وما يعتقد، فإنها مواضع وحقائق لا تنفع فيها الظنون»[234].

أما اصطلاحاً: فالظن هو: «تجويز أمرين أحدهما أظهر من الآخر»[235]، وعرفه الآمدي بأنه: ترجيح أحد الاحتمالين في النفس على الآخر من غير القطع[236].

وقال في التعريفات: «هو الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض، ويستعمل في اليقين والشك، وقيل: الظن احتمال أحد طرفي الشك بصفة الرجحان»[237]، وقال علي بن عباس الحنبلي، في علاقته بالعلم والعمل: «ولما كان المظنون يجب العمل به كما في المقطوع، رجع إلى العلم بجامع وجوب العمل»[238].

---

(232) الأندلسي، أبو حيان محمد بن يوسف. **البحر المحيط**، مصر: مطبعة السعادة، (د. ت.)، ج1، ص163.

(233) الزمخشري. **الكشاف**، مرجع سابق، ج4، ص424.

(234) ابن عطية، عبد الحق بن غالب. **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق وتعليق: عبد الله إبراهيم الأنصاري والسيد عبد العالي إبراهيم، الدوحة: وزارة الأوقاف، ط1، 1407هـ/ 1987م، ج14، ص108.

(235) الجويني، إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله. **الورقات في أصول الفقه**، مطبوع مع كتاب الإشارة للباجي، تحقيق: مصطفى الوظيفي ومصطفى ناجي، الرباط: مركز إحياء التراث العربي، 1988م، ص34.

(236) الآمدي. **الإحكام**، مرجع سابق، ج1، ص92.

(237) الجرجاني. **التعريفات**، مرجع سابق، ص165.

(238) البعلي، علي بن عباس الحنبلي. **القواعد والفوائد الأصولية وما يتعلق بها من الأحكام الفرعية**، تحقيق: محمد حامد الفقي، القاهرة: مطبعة النشر المحمدية، 1370هـ/ 1956م، ص4.

وعرَّفه الشيخ بن محمد الأنصاري بأنه: «الطرف الراجح من التردد بين أمرين»[239]، وقال الباجي: «والظن في نفسه يختلف، فيقوى تارة ويضعف أخرى ما لم يبلغ حد المساواة هذا الوجه لغيره من الوجوه، فيخرج بذلك عن أن يكون ظناً»[240]. فالظن بناء على هذه المعاني الكثيرة، يمكن حصره في ثلاثة محددات أساسية:

الأول: أنه حالة من العلم تكون بين مرتبتي الشك واليقين.

الثاني: أنه يقوى ويضعف بحسب حالاته، إلا أنه كلما ازداد عن حد المساواة في العلم عن غيره رجح عليه، وخرج من درجة الظن وارتقى إلى مرتبة القطع.

الثالث: أن حالته غير مقطوع بها في ذاتها، وإنما يقطع بها برجحانها بغيرها، من قرائن وأدلة تميل كفتها نحو اليقين.

أما الإمام الشاطبي فقد تميز من غيره بالتوسع المفيد في بيان معنى الظن؛ إذ يقول في معرض رده على المبتدعة: «والظن المراد في الآية[241] وفي الحديث[242] أيضاً غير ما زعموا، وقد وجدنا له محالَّ ثلاثة:

أحدها: الظن في أصول الدين، فإنه لا يغني عند العلماء لاحتماله النقيض عند الظانِّ، بخلاف الظن في الفروع فإنه معمول به عند أهل الشريعة، للدليل الدال على إعماله.

والثاني: أن الظن هنا هو ترجيح أحد النقيضين على الآخر من غير دليل

---

(239) الأنصاري. **الحدود الأنيقة**، مرجع سابق، ص67.

(240) الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف. **الحدود في الأصول**، تحقيق: نزيه حماد. بيروت: مؤسسة الزعبي، ط1، 1392هـ/ 1973م، ص30.

(241) الآية السابقة الذكر.

(242) حديث النبي ﷺ «إياكم والظن فإن الظن أكذب الحديث»، أخرجه البخاري، كتاب النكاح، باب لا يخطب على خطبة أخيه حتى ينكح أو يدع، رقمه 4849، وأخرجه مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الظن والتجسس والتنافس والتناجش، ونحوها، رقمه 2563، ومالك كتاب حسن الخلق، باب ما جاء في المهاجرة، رقمه 1616.

مرجح، ولا شك في أنه مذموم هنا، لأنه من التحكُّم، ولذلك أتبع في الآية بهوى النفس...

والثالث: أن الظن على ضربين: ظن يستند إلى أصل قطعي، وهذه هي الظنون المعمول بها في الشريعة أينما وقعت، لأنها استندت إلى أصل معلوم، فهي من قبيل المعلوم جنسه، وظن لا يستند إلى قطعي، بل إما مستند إلى غير شيء أصلاً وهو مذموم -كما تقدم- وإما مستند إلى ظن مثله، فذلك الظن إن استند -أيضاً- إلى قطعي فكالأول، أو إلى ظني رجعنا إليه، فلابد أن يستند إلى قطعي، وهو محمود، أو إلى غير شيء، وهو مذموم»[243].

يبدو أن ما قرره الإمام الشاطبي رحمه الله، يغني عن غيره في بيان حقيقة الظن، فالظن عنده قسمان في الفروع، غيره في العقيدة وهذا محل الذم:

فالقسم الأول: هو القائم على ترجيح أحد النقيضين بالهوى، دون تأسيس ذلك الترجيح على دليل يقويه وهو مردود.

أما القسم الثاني: فهو القائم على غير دليل قطعي، وهو نوعان:

- مستند إلى غير أصل أولا شيء، فهو مذموم ومردود
- مستند إلى دليل ظني مثله، فإن كان ذلك الظن قائماً على قطعي فيأخذ حكم القطعي المستند عليه، وإن كان على ظني مثله تم الرجوع إليه.

وأختم هذا المبحث الفرعي بنص لأبي إسحاق، يربط فيه بين الدليل وإفادته العلمية إما قطعاً أو ظناً، يقول: «كل دليل شرعي إما أن يكون قطعياً أو ظنياً، فإن كان قطعياً فلا إشكال في اعتباره، كأدلة وجوب الطهارة من الحدث، والصلاة، والزكاة، والصيام والحج، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، واجتماع الكلمة، والعدل، وأشباه ذلك. وإن كان ظنياً فإما يرجع إلى أصل أو لا، فإن رجع إلى قطعي فهو معتبر، وإن لم يرجع وجب التثبت فيه»[244].

---

(243) الشاطبي. **الاعتصام**، مرجع سابق، ج1، ص158.
(244) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج3، ص11.

ب - القطعي وغير القطعي

ويعقد الشاطبي مقارنة بين القطع في الخطاب الشرعي وغير القطعي فيه، مرجحاً المحدد المقاصدي في إنزاله مرتبة القطع أو غير القطع ليسلم الفهم إما من جانب النفي أو الإثبات في التكاليف الشرعية.

فالقطع هو: ما لا يدع مجالاً للنظر، لأن صحيح الأمر فيه قد بدا وظهر، والمعنى فيه واضح ينتمي إلى قسم الواضحات، ولا تجوز مخالفته، يقول أبو إسحاق: «فأما القطعي فلا مجال للنظر فيه بعد وضوح الحق في النفي أو في الإثبات، وليس محلاً للاجتهاد، وهو قسم الواضحات، لأنه واضح الحكم حقيقة، والخارج عنه مخطئ قطعاً»[245].

وأما غير القطعي فهو ما دخله احتمال يخرجه من دائرة الواضحات «وأما غير القطعي فلا يكون كذلك، إلا مع دخول احتمال فيه أن يقصد الشارع معارضه أو لا، فليس من الواضحات بإطلاق، بل بالإضافة إلى ما هو أخفى منه، كما أنه واضح بالنسبة إلى ما هو أوضح منه، لأن مراتب الظنون في النفي والإثبات تختلف بالأشد والأضعف، حتى تنتهي إما إلى العلم وإما إلى الشك»[246].

5 - معنى القطع تفريعاً

يميز الشاطبي بين نوعين من القطع المقصود في المسائل الأصولية، وهما ما يمكن تسميتهما بالقطع العلمي والقطع العملي.

أ - القطع العلمي

وهو ما تحصَّلت إفادته بصحيح النظر في الشريعة بحيث لا يعارضه معارض فرعي ولا يقدح في صحته دليل جزئي. وهذا الضرب من القطع في

(245) المرجع السابق، ج3، ص13.
(246) المرجع السابق، ج3، ص13.

الأدلة والقواعد يتم تحقيقه عبر مسلكين:

الأول: مسلك البحث النصي، ويقصد به استخراج الدلالات العلمية من النصوص اللفظية التي تقطع بوجود الأصل أو الدليل، وهو الذي يعبر عنه الشاطبي بالدليل المعين.

الثاني: مسلك البحث الاستقرائي، وبه يتم اقتفاء المعاني المتضافرة في النصوص الجزئية والأدلة الفرعية حتى تستخلص قواعد وكليات وأصول عامة قطعية، من حيث الدلالة والإفادة والورود في الشريعة، ويعبر عنه الشاطبي بالأصل الكلي.

والقطع المترتب على هذا المسلك، يعدّه أبو إسحاق أبلغ في الدلالة العلمية من الناتج عن المسلك الأول على وجود الأدلة، والكليات في موارد الشريعة، وبيان قطعيتها، بل قد تربى عليه بحسب الإفادة العلمية للأصل المعين لـ«أنه وإن لم يشهد للفرع أصل معين فقد شهد له أصل كلي، والأصل الكلي إذا كان قطعياً قد يساوي الأصل المعين وقد يربي عليه، بحسب قوة الأصل المعين وضعفه، كما أنه قد يكون مرجوحاً في بعض المسائل حكم سائر الأصول المعينة المتعارضة في باب الترجيح»[247].

ب - القطع العملي

وهو ما يترتب على صحة الدليل من ضرورة إعماله، ووجوب استثماره، بحيث لا يجد الناظر إلى غير الاحتجاج به سبيلاً، كالقطع بوجوب العمل بالخبر المتواتر، أو خبر الواحد، أو الإجماع...، وهو القطع المشهور عند الأصوليين حينما يعبرون مثلاً بأن الإجماع حجة قطعية.

والفرق بين النوعين يظهر في الوظيفة العلمية التي يستصحبها كل واحد منهما، فالأول يحمل بعداً ذا وظيفة دلالية، والثاني ذا وظفية حكمية. والأكثر توظيفاً واستعمالاً عند أبي إسحاق النوع الأول، وهو المقصود عنده في أغلب

(247) المرجع السابق، ج1، ص27.

المباحث الأصولية، عكس باقي الأصوليين، وقد نبه على هذا الأمر في كتاب الأدلة الشرعية حيث قال: «واعلم أن المقصود بالرجوع إلى الأصل القطعي ليس بإقامة الدليل القطعي على صحة العمل به، كالدليل على أن العمل بخبر الواحد أو بالقياس واجب مثلاً، بل المراد ما هو أخص من ذلك كما تقدم في حديث: «لا ضرر ولا ضرار»[248] والمسائل المذكورة معه، وهو معنى مخالف للمعنى الذى قصده الأصوليون، والله أعلم»[249].

وبعد اعتماده على مسلك البحث الاستقرائي لبعض النصوص الشرعية في الاستدلال على أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً، خلص الإمام الشاطبي إلى أن دلالات النصوص المستقرأة تفي بالغرض المطلوب، وتفيد القطع العلمي المرجو منها «وإذا دل الاستقراء على هذا، وكان في مثل هذه القضية مفيداً للعلم، فنحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة، ومن هذه الجملة ثبت القياس والاجتهاد، فلنجر على مقتضاه»[250].

فأما ما ظهر بالاستقراء واتضح فلا مجال يدعو إلى الشك فيه والظن به لأنه قررته آيات متواترة في المعنى الدال على العلم به، وأما هل يجب العمل به وإعماله، ولا يجوز تركه وإهماله؟ فذلك يحتاج إلى بحث دلالي آخر يعتني بالجانب الحكمي فيه، وهو بحثه، واختص به باقي الأصوليين والفقهاء حسب أبي إسحاق؛ إذ قال: «ويبقى البحث في كون ذلك واجباً أو غير واجب موكولاً إلى علمه»[251].

رابعاً: مصطلح القصد

تُعدُّ كلمة القصد مصطلحاً مركزياً في فكر الإمام الشاطبي، فعليه تقوم كل

---

(248) سبق تخريجه.
(249) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج3، ص18.
(250) المرجع السابق، ج2، ص5.
(251) المرجع السابق، ج2، ص5.

دراساته الأصولية، وعليه تتمحور كل المباحث التي عالجها بالنظر والتحليل، فما المقصود بالقصد عنده؟ وما الذي تميز به في توظيفاته له؟ وما صور استعمالاته له؟

لمقاربة أجوبة عن تلك الأسئلة سأعتمد المحددات الأربعة المستند إليها سابقاً.

1 - معنى القصد تحديداً

القصد لغةً: من قصد يقصد قصداً ومقصداً، والقصد استقامة الطريق، ومنه قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ قَصْدُ ٱلسَّبِيلِ﴾ [النّحل: 9]، قال فيها القرطبي: «استقامة الطريق، يقال: قاصد؛ أي يؤدي إلى المطلوب، ومنها جائر؛ أي: ومن السبيل جائر، أي عادل عن الحق فلا يهتدى به»[252]. ، وقال صاحب زاد المسير: «القصد: استقامة الطريق، يقال طريق قصد وقاصد: إذا قصد بك ما تريد، قال الزَّجاج: المعنى: وعلى الله تبيين الطريق المستقيم والدعاء إليه بالحجج والبرهان»[253].

ويعني أيضاً الاعتدال والوسطية، ومنه قوله تعالى: ﴿وَٱقْصِدْ فِي مَشْيِكَ﴾ [لقمَان: 19] قال القرطبي: «أي توسط: فيه، والقصد: ما بين الإسراع والبطء؛ أي: لاتدب دبيب المتماوتين، ولا تثب وثب الشطار»[254]، وقال ابن كثير: «أي: امش مقتصداً مشياً ليس بالبطيء المتثبط، ولا بالسريع المفرط، بل عدلاً وسطاً بين بين»[255].

والأَمُّ والقصد: الهدف والغاية المراد الوصول إليها[256].

---

(252) القرطبي. **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، ج10، ص81.

(253) الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي. **زاد المسير**، بيروت: المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة، 1404هـ، ج4، ص432.

(254) القرطبي. **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، ج14، ص71.

(255) ابن كثير. **تفسير القرآن العظيم**، مرجع سابق، ج3، ص447.

(256) الفيروزأبادي. **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص396.

والمقصود: اسم مفعول؛ أي الذي عني بالقصد، ومن التوابع اللفظية في جانب الصيغة لفعل قصد هناك تقصيد، وهو على وزن تفعيل، كتأصيل دلالة على إلحاق المعنى المقصود بالمتكلم، سواء من جانب الصحة أو من جانب الخطأ.

القصد: مفرد قصود، ومقصد: مفرد مقاصد، وهو مصدر ميمي قد يعبر عن اسم مكان على سبيل المجاز.

واصطلاحاً: فقد أورد الشاطبي في نصوصه لإرادة محل القصد على سبيل التعيين والتحديد، كقوله مثلاً: «ومن ذلك أن المقصد الأول إذا تحرَّاه المكلف يتضمن القصد إلى كل ما قصده الشارع في العمل، من حصول مصلحة أو درء مفسدة، فإن العامل به إنما قصده تلبية أمر الشارع إما بعد فهم ما قصد، وإما لمجرد امتثال الأمر، وعلى كل تقدير فهو قاصد ما قصده الشارع»[257].

ولم يرد عند أبي إسحاق جمع قصد بصيغة فعول؛ أي قصود، وإنما أوردها على صيغة مفاعل؛ أي مقاصد، الأمر الذي يفسر تلاشي الفروق الدقيقة الاستعمالية بين لفظي القصد والمقصد عنده، يقول: «وإذا ثبت أن قصد الشارع أعم المقاصد وأولها وأولاها، وأنه نور صرف لا يشوبه غرض ولا حظ، كان المتلقي له على هذا الوجه آخذاً له زكياً وافياً كاملاً غير مشوب ولا قاصر عن مراد الشارع»[258].

أما عند غير الشاطبي فنقف على لفظ قصود. مثال ذلك ما أورده ابن قيم الجوزية في إعلامه حيث قال: «فاعتبار القصود في العقود أولى من اعتبار الألفاظ المقصودة لغيرها، ومقاصد العقود هي التي تراد لأجلها»[259]، وبحسب الاعتبار الجمعي لا وجه فرق بين قصد ومقصد فيما يفهم من كلامه.

---

(257) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص156.

(258) المرجع السابق، ج2، ص156.

(259) ابن قيم الجوزية. **إعلام الموقعين**، مرجع سابق، ج3، ص94.

ومن ذلك أيضاً ما أورده العز بن عبد السلام في قواعده الكبرى، في النوع الخامس والعشرين من حقوق الله المتعلقة بالقلوب؛ إذ قال: «القصود والنيات والعزوم على الطاعات فيما يستقيل من الأوقات، ... فإذا حضرت العبادات وجبت فيها القصود إلى اكتسابها والنية بالتقرب بها إلى رب السماوات»[260]. وقال في قواعده الصغرى: خصص الفصل السادس والسبعين لأعمال القلوب: كالمعارف، والأحوال، والنيات، والقصود[261]. وقد ذكر مصطلح القصود أيضاً الإمام المازري في إيضاحه قائلاً: «تقرر عند العقلاء اختلاف مواقع الأفعال في القصود، وكذلك يختلف عندهم أحكام الأوامر والنواهي في القصود»[262].

أما المقصود فلا يختلف كثيراً عن معنى القصد والمقصد على اصطلاح الشاطبي؛ إذ معظم السياقات التي ورد فيها لا يتغير معناها باستبدال بعضها بالآخر، ومن ذلك قوله: «دعوى أن مقصد الشارع ليس في هذه الظواهر ولا ما يفهم منها، وإنما المقصود أمر آخر وراءه، ويطَّرد هذا في جميع الشريعة حتى لا يبقى في ظاهرها متمسك يمكن أن يلتمس منه معرفة مقاصد الشارع، وهذا رأي كل قاصد لإبطال الشريعة»[263]، وقال أيضاً: «وهكذا العبادات، فإن المقصد الأصلي فيها التوجه إلى الواحد المعبود، وإفراده بالقصد إليه على كل حال، ويتبع ذلك قصد التعبُّد لنيل الدرجات في الآخرة، أو ليكون من أولياء الله تعالى وما أشبه ذلك، فإن هذه التوابع مؤكِّدة للمقصود الأول، وباعثة عليه، ومقتضية للدوام فيه سراً وجهراً»[264].

في حين لم يستثمر الشاطبي مصطلح التقصيد إلا مرة واحدة، وذكرها في

---

(260) ابن عبد السلام. **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، مرجع سابق، ج1، ص150.

(261) ابن عبد السلام، العز. **القواعد الصغرى، الفوائد في اختصار المقاصد**، تحقيق: إياد خالد الطباع، دمشق: دار الفكر المعاصر، ط.1، 1416هـ، ص145.

(262) المازري، أبو عبد الله محمد بن علي التميمي. **إيضاح المحصول من برهان الأصول**، دراسة وتحقيق: عمار الطالبي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 2001م، ص225.

(263) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج، ص297.

(264) المرجع السابق، ج2، ص301 - 302.

سياق إلحاق المعنى المقصود بالشارع، من جانب الاحتمال والخطأ في بيان ما أراده الله تعالى، وهذا لايليق بمن ينظر في كلامه -سبحانه- من دون دليل أو شاهد حق، لأن ذلك مدخل إلى الرأي المذموم، يقول أبو إسحاق: «أن يكون على بالٍ من الناظر والمفسر والمتكلم عليه أن ما يقوله تقصيد منه للمتكلم، القرآن كلام الله، فهو يقول بلسان بيانه: هذا مراد الله من هذا الكلام، فليتثبت أن يسأله الله تعالى: من أين قلت عني هذا، فلا يصح له ذلك إلا ببيان الشواهد»[265].

2 - مصطلح القصد ترادفاً

وظَّف الإمام الشاطبي مصطلح القصد توظيفات متنوعة اختلفت بحسب سياقه الإعمالي المخصوص بكلمة القصد أو المقصد، ولتمييزه من غيره ينبغي التفريق ابتداء بين السياقات:

- سياق الإعمال اللغوي: أقصد به المجال الذي استثمر فيه أبو إسحاق، بعض المرادفات اللغوية لمصطلح القصد والمقاربة له في المعنى، كمصطلح النية والإرادة والغاية.
- سياق الإعمال الاصطلاحي: وأعني به: المجال الذي استخدم فيه أبو إسحاق بعض المرادفات الاصطلاحية لمصطلح القصد، وإن لم تقاربه في المعنى اللغوي، كمصطلح الكلية، والمصلحة، والعلة.

أ - سياق الإعمال اللغوي

- القصد والنية

النية في اللغة: القصد والإرادة والعزم.

وللتمييز بين مصطلح القصد والنية عند أبي إسحاق لا بد من العودة إلى نصوصه، واستقراؤها يسمح لي بتسجيل ملاحظتين حاكمتين في هذا التمييز:

(265) المرجع السابق، ج3، ص318.

أولهما: أن الإمام الشاطبي أورد مصطلح النية حين خصص الحديث عن القسم الثاني من كتاب المقاصد والمتعلق بمقاصد المكلف، ولم يذكره في علاقته مع الشارع، ما يبين تعلق النية بإرادة المكلف على حقيقة النسبة، وبأعماله وتصرفاته على وجه الخصوص، وفي ذلك يقول: «إن الأعمال بالنيات والمقاصد المعتبرة في التصرفات من العبادات، والأدلة على هذا المعنى لا تنحصر»[266]، وفي هذا السياق لا يمنع من تساويها مع مصطلح القصد، لأنها تحمل دلالته كما يعبر عن نية المكلف بالقصد، ومن ذلك قوله: «ما ثبت من أن الأعمال بالنيات، وهو أصل متفق عليه في الجملة، والأدلة عليه لا تقصر عن مبلغ القطع، ومعناه أن مجرد الأعمال من حيث هي محسوسة معتبرة شرعاً على حال إلا ما قام الدليل على اعتباره في باب خطاب الوضع خاصة، أما ذلك فالقاعدة مستمرة، وإذا لم تكن معتبرة حتى تقترن بها المقاصد كان مجردها في الشرع بمثابة حركات العجماوات والجمادات»[267].

وما يوضح اختصاص مصطلح النية بالمكلف وتطابقها مع القصد دون غيره عند أبي إسحاق قوله: «فقد مرَّ أن قصد الشارع المحافظة على الضروريات، وما رجع إليها من الحاجيات والتحسينيات، وهو عين ما كلف به العبد، فلا بد أن يكون مطلوباً بالقصد إلى ذلك، وإلا لم يكن عاملاً على المحافظة، لأن الأعمال بالنيات»[268]. فبين القصد والنية، إذن، علاقة عموم وخصوص، فالقصد ينسب إلى الشارع والمكلف معاً، والنية لا ترتبط إلا بالمكلف وأعماله.

الثانية: أنه بالنية يتم إلحاق حكم صفة التعبد بالأعمال، وهذا التلازم بين النية والتعبد يسري على المكلف من حيث قصده المعتبر في التصرفات، كما تترتب عليه صحة الأعمال وعدم بطلانها. في حين يختلف أمر النية في

(266) المرجع السابق، ج2، ص146.
(267) المرجع السابق، ج2، ص146.
(268) المرجع السابق، ج3، ص251.

عاديّات الأعمال، لكونها لا تُعدُّ من حيث ترتب الثواب إلا بعد قصد الامتثال، وإن عُدّت من حيث الصحة في الظاهر، يقول أبو إسحاق: «وأما الأعمال العادية، وإن لم يفتقر في الخروج عن عهدتها إلى نية، فلا تكون عبادات ولا معتبرات في الثواب إلا مع قصد الامتثال، وإلا كانت باطلة»[269]؛ أي بمعنى: عدم ترتب الثواب عليها في الآخرة[270]، وإن صحت من حيث قصد الشارع من تشريعها، وذلك بحصول جزء، وهو فائدتها ومصلحتها الدنيوية على العباد.

- **القصد والإرادة**

استعمل الشاطبي معنى الإرادة مرادفاً لمعنى القصد في عدة مواضع للتقارب البَيِّنِ بين اللفظين، وإن جاء هذا الاستعمال في أغلبه في صيغة مفعول؛ أي مراد للدلالة على المقصود في السياق، من ذلك قوله: «لأن الله تعالى يقول: ﴿فَمَالِ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلۡقَوۡمِ لَا يَكَادُونَ يَفۡقَهُونَ حَدِيثًا﴾ [النِّسَاء: 78]، والمعنى: لا يفهمون عن الله مراده من الخطاب، ولم يرد أنهم لا يفهمون نفس الكلام، كيف وهو منزل بلسانهم؟ ولكن لم يخصوا بفهم مراد الله من الكلام»[271]؛ أي: المقصود أو القصد من الكلام. وقال في جانب آخر في قوله تعالى: ﴿قَلِيلًا مَّا تَشۡكُرُونَ﴾ [السَّجدَة: 9]، «والشكر: ضد الكفر، فالإيمان وفروعه هو الشكر، فإذا دخل المكلف تحت أعباء التكليف بهذا القصد فهو الذي فهم المراد من الخطاب»[272]؛ أي: القصد من دلالة الآية.

فالمراد والقصد والمقصود بمعنى واحد عند الشاطبي، وقد قال في نص آخر: «كل عاقل يعلم أن مقصود الخطاب ليس هو التفقه في العبارة، بل التفقه في المعبَّر عنه، وما المراد به، هذا لا يرتاب فيه عاقل»[273].

---

(269) المرجع السابق، ج3، ص250.
(270) انظر: مبحث الصحة والبطلان من المرجع السابق، ج1، ص216.
(271) المرجع السابق، ج3، ص286.
(272) المرجع السابق، ج1، ص291.
(273) المرجع السابق، ج3، ص310.

- **القصد والغاية**

من المصطلحات المرادفة لكلمة القصد، هناك مصطلح الغاية الدال على الهدف والمراد، من ذلك قوله في شروط النظر القرآني المفيد: «فاعتبار جهة النظم مثلاً في السورة لا يتم به فائدة إلا بعد استيفاء جميعها بالنظر، فالاقتصار على بعضها فيه غير مفيد غاية المقصود، كما أن الاقتصار على بعض الآية في استفادة حكم ما لا يفيد، إلا بعد كمال النظر في جميعها»[274]. وقال في موضع آخر وهو يتحدث عن مسألة خصوصية الشريعة في التكليف بحسب مفهوم الأمية المرتبط بالتقريب والتبسيط من حيث الإدراك العام للجمهور: «لا يصح الخروج مما حُدَّ في الشريعة، ولا تطلب وراءه هذه الغاية، فإنها مظنة الضلال ومزلة الأقدام»[275]. فتجاوزُ النظر إلى أبعد ما وضعت له الشريعة، التي تنبني على إجراء غلبة الظن في الأحكام مجرى اليقين، تجاوزٌ للقصد الشرعي في التعلق بالأحكام.

- **القصد والابتغاء**

وعبَّر أبو إسحاق عن القصد بمصطلح الابتغاء الدال على الإرادة والطلب، فقال وهو يؤسس لقاعدة علمية مقاصدية على الشاكلة المنطقية المتضمنة للقياس المنطقي بمقدمتيه ونتائجه: «كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له فقد ناقض الشريعة، وكل من ناقضها فعملها في المناقضة باطل، فمن ابتغى في التكاليف ما لم تشرع له فعمله باطل»[276].

وفي نظره في معنى الآية الكريمة: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ﴾ [آل عِمرَان: 7]، اعتبر الزائغين في اقتباسهم الأحكام الشرعية مخالفين للقصد الشرعي، لأنهم يقصدون الفتنة، ولا يريدون تنزيل الدليل وفق غرضه سبحانه، قال رحمه الله: «ويظهر هذا المعنى في

(274) المرجع السابق، ج3، ص310.
(275) المرجع السابق، ج2، ص69.
(276) المرجع السابق، ج2، ص252.

الآية الكريمة، فليس مقصودهم الاقتباس منها، وإنما مرادهم الفتنة بها بهواهم؛ إذ هو السابق المعتبر، وأخذ الأدلة فيه بالتبع، لتكون لهم حجة في زيغهم»[277].

ب - سياق الإعمال الاصطلاحي

- القصد والكلية

جرى اصطلاح الشاطبي على القصد أو المقصد حسب السياق الإعمالي عنده بالكلية وفق المعنى الإفرادي، وبالكليات وفق المعنى الاجماعي، وهو اصطلاح خاص بالنظر إلى خصائص المسمى المقصود الذي يندرج تحته ما لا ينحصر من الأحكام الفرعية والجزيئات الخاصة، وقد تبين هذا الأمر بتصريحه في المقدمة الأولى، حين بحث مسألة القطع في الأصول، فقال: «إذ لو تعلق الظن بكليات الشريعة لجاز تعلقه بأصل الشريعة، لأنه الكلي الأول، وذلك غير جائز عادة، وأعني بالكليات هنا: الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات»[278]، وهذه الموصوفات الثلاثة هي التي يطلق عليها اسم المقاصد في مشروعه الأصولي. ويزداد الأمر وضوحاً إذا ما ربطنا قوله هنا بقوله هناك في بداية كتاب المقاصد حيث يقول: «تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: أحدها: أن تكون ضرورية، والثاني: أن تكون حاجية، الثالث: أن تكون تحسينية»[279]. وقال في موضع آخر: «هذه الكليات الثلاث إذا كانت قد شرعت للمصالح الخاصة فلا يرفعها تخلف آحاد الجزئيات»[280]، وقال أيضاً: «إن حفظ النفوس مشروع، وهذا كلي مقطوع بقصد الشارع إليه، ثم شرع القصاص حفظاً للنفوس، فقتل النفس في القصاص محافظة عليها بالقصد»[281].

---

(277) المرجع السابق، ج3، ص57.
(278) المرجع السابق، ج1، ص20.
(279) المرجع السابق، ج2، ص7.
(280) المرجع السابق، ج2، ص40.
(281) المرجع السابق، ج2، ص45.

- **القصد والمعنى**

ومن المرادفات الأخرى الجارية اصطلاحاً مجرى القصد عند الشاطبي، مصطلح المعنى الدال على روح النص ومراده، يقول في هذا المعنى: «لأن الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها وإنما قصد بها أمور أخر هي معانيها، وهي المصالح التي شرعت لأجلها»[282]، ومن عباراته أيضاً، الموحدة بين معنيي المصطلحين، ما مهد به إحدى المسائل، حيث قال على صورة قاعدة شرعية: «الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلف التعبد، دون الالتفات إلى المعاني، وأصل العادات الالتفات إلى المعاني»[283].

وجواباً على إشكال الطرق المعتمدة في معرفة المقاصد الشرعية يقرر في البداية مذهب الظاهرية في المسألة، ويعدّه قائماً على «أن مقصد الشارع غائب عنا حتى يأتينا ما يعرفنا به، وليس ذلك إلا بالتصريح الكلامي مجرداً عن تتبع المعاني التي يقتضيها الاستقراء ولا تقتضيها الألفاظ بوضعها اللغوي، إما مع القول بأن التكاليف لم يراع فيها مصالح العباد على حال، وإما مع القول بمنع وجوب مراعاة المصالح»[284].

وفي السياق نفسِهِ قال مرادفاً بينهما: «ومنها أن يكون الاعتناء بالمعاني المبثوثة فى الخطاب هو المقصود الأعظم، بناء على أن العرب إنما كانت عنايتها بالمعاني، وإنما أصلحت الألفاظ من أجلها، وهذا الأصل معلوم عند أهل العربية، فاللفظ إنما هو وسيلة إلى تحصيل المعنى المراد، والمعنى هو المقصود»[285].

- **القصد والعلة**

من المصطلحات النادرة التي أفردها الشاطبي بالتعريف والبيان مصطلح

---

(282) المرجع السابق، ج2، ص292.
(283) المرجع السابق، ج2، ص228.
(284) المرجع السابق، ج2، ص297.
(285) المرجع السابق، ج2، ص66.

العلة، لصلته المباشرة بالمقاصد والمصالح، يقول: «وأما العلة فالمراد بها الحِكَمُ والمصالح التي تعلقت بها الأوامر أو الإباحة، والمفاسد التى تعلقت بها النواهي، فالمشقة علة في إباحة القصر والفطر في السفر، والسفر هو السبب الموضوع سبباً للإباحة، فعلى الجملة العلة هي المصلحة نفسها أو المفسدة، لا مظنتها كانت ظاهرة أو غيرظاهرة، منضبطة أو غير منضبطة»[286].

وهو بهذا التقرير يرى أن العلة غير الوصف الظاهر المنضبط، كما تقرر عند الأصوليين، بل قصر ذلك في السبب، أما العلة فهي الحكمة والمصلحة دون اشتراط لمسألة الظهور والانضباظ، وبناء على هذا الفهم فإن العلة تفسر بالمصلحة والمفسدة المقصودة من الحكم، لأن البحث في المقاصد هو بحث في العلل التي هي مقاصد الأحكام[287].

وتبعاً لذلك يستنتج الأستاذ الريسوني أنه «على أساس هذا المعنى الأصلي لمصطلح العلة، تفرع مصطلح التعليل بمعناه العام، وهو تعليل أحكام الشريعة بجلب المصالح ودرء المفاسد، والحقيقة أننا لو أردنا أن نضع لمصطلح التعليل مرادفاً واضحاً، يناسب موضوع المقاصد، ... لكان هذا المرادف هو: مصطلح «التقصيد»، لأن تعليل الأحكام -في حقيقته- هو تقصيد لها؛ أي تعيين لمقاصدها، فالتعليل يساوي التقصيد»[288].

- القصد والمصلحة

يرادف القصد أيضاً مصطلح المصلحة لدى الشاطبي، ويفهم ذلك من عدة نصوص أثبتها في عدة مواضع، يقول مثلاً: «إن الشريعة مبنية على اعتبار المصالح، وأن المصالح إنما اعتبرت من حيث وضعها الشارع كذلك، لا من حيث إدراك المكلف، إذ المصالح تختلف عند ذلك بالنسب والإضافات، واستقر بالاستقراء التام أن المصالح على ثلاث مراتب»[289]، والمصالح

(286) المرجع السابق، ج1، ص196.
(287) الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، مرجع سابق، ص12.
(288) المرجع السابق، ص13.
(289) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج4، ص76.

المقصودة هنا هي المقاصد الشرعية، أو التي عبر عنها بالكليات كما سبق، ويوضح هذا قوله: «مقاصد الشارع في بث المصالح في التشريع أن تكون مطلقة عامة، لاتختص بباب دون باب، ولا بمحل دون محل، ولا بمحل وفاق دون محل خلاف، وبالجملة الأمر في المصالح مطرد مطلقاً في كليات الشريعة وجزئياتها»[290].

- **القصد والحكمة**

كثيراً ما يستعمل الشاطبي مصطلح الحكمة تعبيراً عن مقصود الشارع من تشريع الحكم، وهو من المرادفات الأصيلة التي استخدمها الفقهاء في لسانهم التداولي، ومن النصوص المشيرة إلى ذلك الاستعمال قول الشاطبي: «فإذا قلنا: الدين مانع من الزكاة فمعناه أنه سبب يقتضي افتقار المدين إلى ما يؤدي به دينه، وقد تعين ما فيما بيده من النصاب، فحين تعلقت به حقوق الغرماء انتفت حكمة وجود النصاب، وهي الغنى الذي هو علة وجوب الزكاة فسقطت، وهكذا نقول في الأبوة المانعة من القصاص، فإنها تضمنت علة تخل بحكمة القتل العمد العدوان ...»[291].

وبين القصد والحكمة[292] فرق يفصل بينهما من حيث العموم والخصوص، لأن «المقصد أعم من الحكمة، وهي أخص منه، فمقصد الشارع لا ينحصر فيما عيَّنه الفقهاء حكمة من تصرف ما، قولي أو فعلي، بل هو أعم من ذلك، لأنه يعبر عن مراد الشارع في كل زمان، ومكان، وحال»[293]، وذلك ما يستشف من نص الشاطبي.

---

(290) المرجع السابق، ج2، ص41.

(291) المرجع السابق، ج1، ص196.

(292) لمزيد من الاطلاع ينظر:

- أبو مؤنس، رائد نصري جميل. **منهج التعليل بالحكمة وأثره في التشريع الإسلامي**، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1428هـ / 2007م، ص 84.

(293) الرفعي، عبد السلام. **فقه المقاصد وأثره في الفكر النوازلي**، الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، ط1، 2004، ص29.

- **القصد والباطن**

عبر الشاطبي أيضاً عن القصد بمصطلح الباطن، بل قرنه بالمقصود تارة وبالمراد تارة أخرى، فقال في بيان معنى الباطن: «وكل ما كان من المعاني التي تقتضي تحقيق المخاطب بوصف العبودية والإقرار لله بالربوبية، فذلك هو الباطن المراد، والمقصود الذي أنزل القرآن لأجله»[294]، وفي التفريق بينه وبين الظاهر يقول: «المراد بالظاهر هو المفهوم العربي، والباطن هو مراد الله تعالى من كلامه وخطابه»[295]، وقال في موضع آخر: «المأمورات والمنهيات كلها إنما طلب بها العبد شكراً لما أنعم الله به عليه، ألا ترى قوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡأَبۡصَٰرَ وَٱلۡأَفۡـِٔدَةَۚ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ﴾ [النحل: 78]، وفي الأخرى: ﴿قَلِيلٗا مَّا تَشۡكُرُونَ﴾ [المؤمنون: 78] والشكر ضد الكفر، فالإيمان وفروعه هو الشكر فإذا دخل المكلف تحت أعباء التكليف بهذا القصد، فهو الذي فهم المراد من الخطاب وحصل باطنه على التمام»[296].

فمفهوم الباطن بهذا المعنى الذي ربطه الشاطبي بالمراد والمقصود هو عكس المفهوم الذي اصطلح عليه الباطنية من خلط ذلك باعتبارات تأويلية بعيدة عن المطلوب، فيقول: «وكون الباطن هو المراد من الخطاب قد ظهر أيضاً مما تقدم في المسألة قبلها، ولكن يشترط فيه شرطان: أحدهما: أن يصح على مقتضى الظاهر المقرر في لسان العرب، ويجري على المقاصد العربية، والثاني: أن يكون له شاهد نصاً، أو ظاهراً في محل آخر يشهد لصحته معارض... وبهذين الشرطين يتبين صحة ما تقدم أنه الباطن، لأنهما موفران فيه، بخلاف ما فسر به الباطنية فإنه ليس من علم الباطن، كما أنه ليس من علم الظاهر، فقد قالوا في قوله تعالى: ﴿وَوَرِثَ سُلَيۡمَٰنُ دَاوُۥدَۖ﴾ [النَّمل: 16]، إنه الإمام ورث النبي علمه...»[297].

---

(294) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج3، ص289.
(295) المرجع السابق، ج3، ص290.
(296) المرجع السابق، ج3، ص291.
(297) المرجع السابق، ج3، ص295.

3 - معنى القصد تقابلاً

تتعدد المصطلحات المقابلة للقصد، التي استعملها أبو إسحاق، ومن ذلك كلمة: العبث، والهزء، والهوى، وكذا اتباع الشهوات، ثم الظاهر. ولأن المفاهيم تزداد تمييزاً وتحديداً بمعرفة أضدادها ومقابلاتها، سأركز في بيان هذا المستوى على أقواها دلالة على المعنى المقابل.

أ - القصد والعبث

قال الجرجاني: «العبث: ارتكاب أمر غير معلوم الفائدة، وقيل: ما ليس فيه غرض صحيح لفاعله»[298]، وذكرت كلمة العبث في القرآن الكريم وذلك في قوله تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ [المؤمنون: 115]، قال الطبري في تفسيرها: «أفحسبتم أيها الأشقياء أنا إنما خلقناكم إذ خلقناكم لعباً وباطلاً، وأنكم إلى ربكم بعد مماتكم لا تصيرون أحياء فتجزون بما كنتم في الدنيا تعملون»[299]، وقال ابن كثير: «أي: فظننتم أنكم مخلوقون عبثاً بلا قصد وبلا إرادة ولا حكمة لنا، وقيل: العبث: لتلعبوا وتعبثوا ...»[300].

ومن الطبيعي أن يورد الشاطبي بعض الألفاظ المقابلة للقصد، لكونه يشتغل على منهج استدلالي نقدي يتطلب منه نفي النقائض والأضداد، كما وجب عليه إثبات أصول المعاني ومرادفاتها.

وقد ذكر مصطلح العبث بمعانٍ متعددة، اختلفت بحسب السياقات الإعمالية لنقيض القصد، وسأعرض مجمل هذه المعاني بحسب سياقاتها.

- العبث نقيضا لمراد الشارع

ذكر الشاطبي مصطلح العبث نقيضاً للقصد بمعناه المرادف لمراد الشارع،

---

(298) الجرجاني. **التعريفات**، مرجع سابق، ص168.
(299) الطبري. **جامع البيان**، مرجع سابق، ج18، ص63.
(300) ابن كثير. **تفسير القرآن العظيم**، مرجع سابق، ج3، ص260.

وقد جاء ذكره في هذا السياق على لسان معترِض، فالنص للشاطبي، ووجه الخلاف لا يتعلق به وإنما بأمر آخر، قال: «والقصد إلى إيقاع ما لا يمكن إيقاعه عبث، فيلزم أن يكون القصد إلى الأمر بما لا يطاق عبثاً، وتجويز العبث على الله محال، فكل ما لا يلزم عنه محال، وذلك استلزام القصد إلى الإيقاع»[301].

- **العبث نقيضاً لنية المكلف**

كما تحدث عن لفظ العبث بوصفه معارضاً لنية المكلف وقصده، ويظهر ذلك في قوله: «العامل لأجل أن يُحمَد أو يُعظَّم أو يُعطى، فهذا عامل على الرياء، ولا يثبت فيه كما تقدم، وأيضاً فإن عمله أصالة إذ لا إخلاص فيه فهو عبث، وإن فرض خالصا لله، لكن قصد به حصول هذه النتيجة، فليس هذا القصد بمقو للإخلاص لله، بل هو مقو لترك الإخلاص»[302].

- **العبث نقيضاً للحكمة**

وقد وظَّف كلمة العبث ضمن المعاني المقابلة لمصطلح القصد الدال على الحكمة، وفي هذا المعنى يقول أبو إسحاق: «وأيضاً فإن هذا العمل يُصيِّرُ ما انعقد سبباً لحكم شرعي جلباً لمصلحة أو دفعاً لمفسدة عبثاً، لا حكمة له، ولا منفعة به، وهذا مناقض لما ثبت فى قاعدة المصالح، ومنها معتبرة فى الأحكام، وأيضاً فإنه مضاد لقصد الشارع من جهة أن السبب لما انعقد وحصل في الوجود صار مقتضياً شرعا لمسببه ...»[303].

- **العبث نقيضاً للمعنى والفائدة**

وقد اعتبر أبو إسحاق العبث من مقابلات المعنى والفائدة، حيث قال: «إذا كانت الإباحة غير موجودة في الخارج على التعيين كان وضعها في

---

(301) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج3، ص93.
(302) المرجع السابق، ج2، ص304.
(303) المرجع السابق، ج1، ص206 - 207.

الأحكام الشرعية عبثاً؛ لأن موضوع الحكم هو فعل المكلف، وقد فرضناه واجباً، فليس بمباح فيبطل قسم المباح أصلاً وفرعاً؛ إذ لا فائدة شرعاً في إثبات حكم لا يقضي على فعل من أفعال المكلف»[304].

ب - القصد والهزء

الهزء والهزؤ: السخرية[305]، والاستهزاء هو: ما أريد به غير ما قصد به من حكم وفوائد، قال الشاطبي في ذلك: «ولذلك قيل للمنافقين حيث قصدوا بإظهار الإسلام غير ما قصده الشارع: ﴿أَبِٱللَّهِ وَءَايَٰتِهِۦ وَرَسُولِهِۦ كُنتُمْ تَسْتَهْزِءُونَ﴾ [التّوبَة: 65]، والاستهزاء بما وضع على الجد مضاد لحكمة ظاهرة»[306]، ومنه قوله تعالى: ﴿وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ ٱتَّخَذُوهَا هُزُوًا وَلَعِبًا﴾ [المَائدة: 58]، قال ابن كثير: «وذلك بأنهم قوم لا يعقلون معاني عبادة الله وشرائعه»[307]، وقوله تعالى أيضاً: ﴿وَلَا تَتَّخِذُوٓاْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ هُزُوًا﴾ [البَقَرَة: 231]، قال أبو إسحاق في معنى الآية: «والمراد أن لا يقصد بها غير ما شرعها لأجله، ولذلك قيل للمنافقين حيث قصدوا إظهار الإسلام غير ما قصده الشارع»[308].

وقال في موضع آخر: «وفسرت بأن الله حرم على الرجل أن يرتجع المرأة يقصد بذلك مضارّتها، بأن يطلقها ثم يمهلها حتى تشارف انقضاء العدة، ثم يرتجعها، ثم يطلقها حتى تشارف انقضاء العدة، وهكذا لا يرتجعها لغرض له فيها سوى الإضرار بها»[309].

ت - القصد والظاهر

مصطلح الظاهر من مقابلات القصد التي استعملها الشاطبي بحسب معانيه في السياق الخاص.

---

(304) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج1، ص123.
(305) ابن منظور. **لسان العرب**، مرجع سابق، ج1، ص183.
(306) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص254.
(307) ابن كثير. **تفسير القرآن العظيم**، مرجع سابق، ج2، ص73.
(308) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص254.
(309) المرجع السابق، ج2، ص289.

- **الظاهر نقيضاً للباطن**

من المعاني المرادفة لمصطلح القصد عند أبي إسحاق، الباطنُ، وقد استعمل في هذا السياق كلمة الظاهر للدلالة على مقابل القصد، ومن ذلك ما جاء في حديثه عن ظاهر الخطاب القرآني وباطنه وما نجم من اختلاف فيه، حيث يقول: «فقال تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ فَيَعۡلَمُونَ أَنَّهُ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّهِمۡۖ﴾ [البَقَرَة: 26]، ويشبه ما نحن فيه نظر الكفار للدنيا، واعتدادهم منها بمجرد الظاهر، الذي هو لهو ولعب، وظل زائل، وترك ما هو مقصود منها، وهو كونها مجازاً ومعبراً لا محل سكنى، وهذا هو باطنها على ما تقدم من التفسير»[310].

- **الظاهر نقيضاً للمراد**

واستعمله في دلالة مخالفة للقصد المرادف للمراد، ويتحدد ذلك في قوله: «فاعلم أن الله تعالى إذا نفى الفقه أو العلم عن قوم فذلك لوقوفهم مع ظاهر الأمر، وعدم اعتبارهم للمراد منه، وإذا أثبت ذلك فهو لفهمهم مراد الله من خطابه وهو باطنه»[311]، ومثل ذلك المعنى قصده من الظاهر في قوله: «وقال الله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلۡقُرۡءَانَۚ وَلَوۡ كَانَ مِنۡ عِندِ غَيۡرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخۡتِلَٰفٗا كَثِيرٗا﴾ [النِّسَاء: 82]. فظاهر المعنى شيء، وهم عارفون به، لأنهم عرب، والمراد شيء آخر، وهو الذي لا شك فيه أنه من عند الله، وإذا حصل التدبر لم يوجد في القرآن اختلاف ألبتة»[312].

- **الظاهر نقيضاً للمعنى**

كما أعطى للظاهر مفهوماً مقابلاً للمعنى، ويستشف ذلك مما قاله في المسلك الأول من مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة؛ إذ قال: «وحاصل

(310) المرجع السابق، ج3، ص288.
(311) المرجع السابق، ج3، ص288.
(312) المرجع السابق، ج3، ص286.

هذا الوجه الحمل على الظاهر مطلقاً، وهو رأي الظاهرية الذين يحصرون مظان العلم بمقاصد الشارع في الظواهر والنصوص»[313].

وقال في المسلك الثاني الذي قسمه إلى ضربين: «الأول: دعوى أن مقصد الشارع ليس في هذه الظواهر ولا ما يفهم منها، وإنما المقصود أمر آخر وراءه، ويطرد هذا في جميع الشريعة حتى لا يبقى في ظاهرها متمسك يمكن أن يلتمس منه معرفة مقاصد الشارع، وهذا رأي كل قاصد لإبطال الشريعة... والضرب الثاني بأن يقال: إن مقصود الشارع الالتفات إلى معاني الألفاظ، بحيث لا تعتبر الظواهر والنصوص إلا بها على الإطلاق»[314].

ث - القصد والهوى

كل تصرف لم يراعِ فيه المكلف قصد الشارع، ولم يوافقه، فهو تصرف وفق الهوى حسب أبي إسحاق واتباع للشهوة، لأنه خلاف مراد الشارع من جهة، ومن جانب مصلحته من جهة ثانية.

- الهوى نقيضاً للمراد

من أضداد القصد الأساسية عند الشاطبي مصطلح الهوى، فهو يرى أن تصرفات المكلف القائمة وفق هواه دون اعتبار مراد الشارع وقصده من التشريع باطلة من أساسها، لذلك فإنه «كثيراً ما تدخل المشقات وتتزايد من جهة مخالفة الهوى، واتباع الهوى ضد اتباع الشريعة، فالمتبع لهواه يشق عليه كل شيء، سواء أكان في نفسه شاقاً، أم لم يكن، لأنه يصده عن مراده ويحول بينه ومقصوده»[315].

- الهوى نقيضاً للمصلحة

قد يكون اتباع الهوى خروجاً عن المقصود، وذلك بالتصرف على خلاف

(313) المرجع السابق، ج2، ص297.
(314) المرجع السابق، ج2، ص297.
(315) المرجع السابق، ج1، ص248.

الحِكَم والمصالح المبثوثة في الأحكام؛ لذلك يرى أبو إسحاق: «أن المصالح الدينيةَ والدنيوية لا يحصل معها الاسترسال في اتباع الهوى، والمشي مع الإعراض، وما يلزم في ذلك من التهارج والتقاتل والهلاك الذي هو مضاد لتلك المصالح»[316]، كما أن وضع الشريعة لمصالح العباد إذا سلم أنها لمصالح العباد فهي عائدة عليهم بحسب أمر الشارع، وعلى الحد الذي حدَّه، لا على مقتضى أهوائهم وشهواتهم[317]، وقال أيضاً: «المجتهدون لما كان قصدهم إصابة مقصد الشارع صارت كلمتهم واحدة، وقولهم واحداً، ولأجل ذلك لا يصح لهم ولا لمن قلدهم التعبد بالأقوال المختلفة كما تقدم، لأن التعبد بها راجع إلى اتباع الهوى، لا إلى تحري مقصد الشارع، والأقوال ليست بمقصودة لأنفسها، بل ليتعرف منها المقصد المتحد، فلا بد أن يكون التعبد متحد الوجهة وإلا لم يصح»[318]، «ومتى خيرنا المقلدين في مذاهب الأئمة لينتقوا منها أطيبها عندهم، لم يبق لهم مرجع إلا اتباع الشهوات في الاختيار، وهذا مناقض لمقصد وضع الشريعة، فلا يصح القول بالتخيير على حال»[319].

4 - معنى القصد تفريعاً[320]

يقسم الإمام الشاطبي القصد بحسب النظر الأصولي إلى فروع متعددة يمكن إجمالها في ثلاثة أقسام أساسية:

القسم الأول: من حيث مصدر القصد.

القسم الثاني: من حيث اعتبار القصد.

القسم الثالث: من حيث طبيعة القصد.

---

(316) المرجع السابق، ج2، ص130.
(317) المرجع السابق، ج2، ص131.
(318) المرجع السابق، ج4، ص160 - 161.
(319) المرجع السابق، ج4، ص94.
(320) لمزيد من التفصيل في استبانةِ تفريعات القصد، انظر:
- العلَمي. **منهج الدرس الدلالي**، مرجع سابق، ص307.

أ - من حيث المصدر

يفرِّع أبو إسحاق القصد بحسب مصدره إلى فرعين: قصد الشارع، وقصد المكلف.

قصد الشارع: وهو ما تعلق بمراد الشارع من وضع الشريعة عى سبيل الإجمال، من جهة قصده في وضعها ابتداءً، وجهة قصده في وضعها للأفهام، ومن جهة قصده في وضعها للتكليف بمقتضاها، ومن جهة قصده في دخول المكلف تحت حكمها، فهذه أربعة أنواع هي التي تشكل الشطر الأهم الذي قامت عليه نظرية المقاصد عنده، لكونها تحكم الأهداف والغايات الكبرى للشريعة، والبحث في العلل والمعاني من أحكامها.

قصد المكلف: والمقصود به نية المكلف بأحكام الشريعة في تصرفاته وأعماله، ومدى موافقتها لقصد الشارع، الذي يمثل المعيار الرئيس لكل قصد من جانب المكلف، ولأن «المقاصد تفرق بين ما هو عادة وما هو عبادة، وفي العبادات بين ما هو واجب وغير واجب، وفي العادات بين الواجب والمندوب والمباح والمكروه والمحرم والصحيح والفاسد وغير ذلك من الأحكام، والعمل الواحد يُقصَدُ به أمر فيكون عبادة، ويُقصَدُ به شيء آخر فلا يكون كذلك، بل يُقصَد به شيء فيكون إيماناً، ويُقصَد به شيء آخر فيكون كفراً، كالسجود لله أو للصنم»[321].

ب - من حيث الاعتبار

أما من حيث الاعتبار فالقصد له: اعتبار أصلي، واعتبار تبعي:

قصد أصلي: وهو ما يهدف إلى حفظه الشارع بمقتضى عبودية المكلف وإن لم يراع فيها نصيبه من الحظ، يقول أبو إسحاق: «المقاصد الشرعية ضربان: مقاصد أصلية، ومقاصد تابعة، فأما المقاصد الأصلية فهي التي لا حظَّ فيها للمكلف، وهى الضروريات المعتبرة فى كل مِلَّة، وإنما قلنا إنها لا

(321) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص134.

حظَّ فيها للعبد، من حيث هي ضرورية، لأنها قيام بمصالح عامة مطلقة لا تختص بحال دون حال، ولا بصورة دون صورة، ولا بوقت دون وقت»[322].

قصد تبعي: وهو ما راعاه الشارع من مصلحة في حظ المكلف بناء على حفظ المقصود الضروري الأصلي، كالاستمتاع للمباحات، ونيل الحظوظ للتمتع بها عن طريق التكليف بالأصلي، فصار بذلك هذا القصد خادماً للقصد الأصلي ومُكَمِّلاً له، فإذن «فالمقاصد التابعة هي التي روعي فيها حظ المكلف، فمن جهتها يحصل له مقتضى ما جُبِلَ عليه من: نيل الشهوات، والاستمتاع بالمباحات، وسد الخلات»[323].

ت - من حيث الطبيعة

ينقسم القصد من حيث طبيعته الأصلية عند الشاطبي إلى ضربين: قصد تكويني، وقصد تشريعي تكليفي، وقد نبَّه على الغلط الناتج عن عدم إدراك الفرق بين الضربين فقال: «ولأجل عدم التنبُّه للفرق بين الإرادتين وقع الغلط في المسألة، فربما نفى بعض الناس الإرادة عن الأمر والنهي مطلقاً، وربما نفاها بعضهم عما لم يؤمر به مطلقاً، وأثبتها في الأمر مطلقاً، ومن عرف الفرق بين الموضعين لم يلتبس عليه شيء من ذلك، وحاصل الإرادة الأمرية أنها إرادة التشريع، ولا بد من إثباتها بإطلاق، والإرادة القدرية هي إرادة التكوين»[324].

فما المقصود بالقصد التكويني والقصد التشريعي؟ وما الفرق بينهما؟

قصد تكويني قدري: وهو ما أرادَ الله -عز وجل- إيقاعه أو عدم إيقاعه في الأزل ابتداءً «وإن كان واقعاً بالوجود فبالقدرة وعن الإرادة القديمة، لا يعزب عن علم الله وقدرته وإرادته شيء من ذلك كله في الأرض ولا في السماء»[325]، ولهذا الضرب من القصد مجال النظر في علم الكلام

(322) المرجع السابق، ج2، ص134.
(323) المرجع السابق، ج2، ص136.
(324) المرجع السابق، ج3، ص92.
(325) المرجع السابق، ج2، ص23.

خصوصاً، ولا مدخل له في علم أصول الفقه، وهو مرتبط بمذهب المعتزلة القائلين بأن الشرور والمفاسد غير مقصودة الوقوع، وأن وقوعها إنما هو على خلاف الإرادة، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً[326]. وأبو إسحاق لا يقصد بكلامه قصد الشارع في دراساته، وإنما يقصد الضرب الثاني: القصد التشريعي التكليفي. وقد بَيَّنَ هذا الأمر بنصوص قرآنية تدل على المعنى القدري التكويني، كقوله تعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهۡدِيَهُۥ يَشۡرَحۡ صَدۡرَهُۥ لِلۡإِسۡلَٰمِۖ وَمَن يُرِدۡ أَن يُضِلَّهُۥ يَجۡعَلۡ صَدۡرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [الأنعام: 125].

قصد تشريعي تكليفي: أما القصد التشريعي التكليفي فهو ما يريد الله -عز وجل- أن يقوم به العبد ويرضاه منه، وما يريد منه الكف عنه وتركه من المنهيات، يقول أبو إسحاق: «ومعنى هذه الإرادة أنه يجب فعل ما أمر به ويرضاه، ويجب أن يفعله المأمور ويرضاه منه، من حيث هو مأمور به، وكذلك يجب ترك المنهي عنه ويرضاه»[327].

وهو المراد من إطلاقات الشاطبي للفظ القصد المضافة إلى الشارع، يقول: «فإذا رأيت في هذا التقييد إطلاق لفظ القصد وإضافته إلى الشارع فإلى معنى الإرادة التشريعية أشير، وهي إرادة التكليف»[328]، وهو الذي اعتاد علماء الأصول على تعيينه في خطاباتهم، وتخصيصه بالدراسة والبحث في مصنفاتهم، وهنا يضيف أبو إسحاق: «وهو شهير في علم الأصوليين أن يقولوا: إرادة التكليف ويعنون بالمعنى الثاني الذي يجري بلفظ القصد في هذا الكتاب، ولامشاحة في الاصطلاح»[329].

ومن النصوص القرآنية التي استدل بها على ورود معنى هذا الضرب من القصد قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ﴾ [البَقَرَة: 185]، وقوله تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجۡعَلَ عَلَيۡكُم مِّنۡ حَرَجٖ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمۡ﴾ [المَائدة: 6].

---

(326) المرجع السابق، ج2، ص23.
(327) المرجع السابق، ج2، ص23.
(328) المرجع السابق، ج3، ص93.
(329) المرجع السابق، ج3، ص92.

والفرق بين القصدين يتمثل في مدى استلزام الأمر مع كل معنى من معاني الإرادة؛ أي: التكوينية القدرية والتشريعية التكليفية، فالقصد لا يستلزم أمراً أو طلباً لفعل شيء، أو نهيا لعدم فعل شيء، في حين يستلزم ذلك الثاني ضرورة، لأن من معانيه التشريعية إلزام المكلف بالفعل أو الترك «فالله -عز وجل- أمر العباد بما أمرهم به فتعلقت إرادته بالمعنى الثاني بالأمر، إذ الأمر، يستلزمها، لأن حقيقة إلزام المكلف الفعل أو الترك، فلا بد أن يكون ذلك الإلزام مراداً، وإلا لم يكن إلزاماً ولا تُصوِّر له معنى مفهوم»[330]، وهذا عكس القصد الأول: «التكويني القدري» الذي لا يستلزم أمراً؛ لأن إرادة الشيء مع النهي عن إتيانه وعدم إرادته مع الأمر به لا تليق وضرب من المحال، يقول الشاطبي: «والإرادة بهذا المعنى الأول لا يستلزمها الأمر، فقد يأمر بما لا يريد وينهى عما يريد، وأما بالمعنى الثاني فلا يأمر إلا بما يريد، ولا ينهى إلا عما لا يريد»[331].

ويلتقي القصد القدري مع القصد التشريعي في مسألة دقيقة، وهي عدم انفكاك المعنى القدري عن إرادة الإلزام، من حيث استحالة ورود وقوع الأمر مع عدم إرادة الإلزام به، وكذا المقابل أيضاً، يقول رحمه الله: «وأيضاً فلا يمكن مع ذلك أن يريد الإلزام مع العروّ عن إرادة إيقاع الملزم به على المعنى المذكور، لكن الله تعالى أعان أهل الطاعة فكان أيضاً مريداً لوقوع الطاعة منهم، فوقعت على وفق إرادته بالمعنى الأول، وهو القدري، ولم يُعِنْ أهل المعصية فلم يرد وقوع الطاعة منهم، فكان الواقع الترك، وهو مقتضى إرادته بالمعنى الأول»[332].

خامساً: مصطلح العام

1 - مفهوم العام ودلالته الأصولية

العام في اللغة: شمول أمر لمتعدد، سواء كان الأمر لفظاً أو غيره، ومنه

(330) المرجع السابق، ج3، ص91.
(331) المرجع السابق، ج3، ص91.
(332) المرجع السابق، ج3، ص91.

قولهم: يعمهم الخير إذا شملهم وأحاط بهم[333]، وأصله: الاستيعاب والامتناع[334].

وفي الاصطلاح عرفه الأصوليون، بأنه: ما عم شيئاً منه فصاعداً[335]، وقيل: هو كون اللفظ مستغرقاً لكل ما يصلح له[336]، وعُرِّف بأنه: «ما تناول أفراداً كثيرة متفقة الحدود على سبيل الشمول»[337].

فهذه التعريفات الأصولية، على تعددها، تشترك معانيها في إحدى أهم خصائص العام، وهي خاصية الشمول أو الاستغراق؛ أي أن إطلاق لفظ العام يكون لما يندرج تحته عدد كبير صالح للدخول تحت كليته، على سبيل الإحاطة ليأخذ حكمه.

أما دلالة العام الأصولية فقد جرت تقسيمات الاستعمال الأصولي بالنظر إليها إلى ثلاثة أنواع:

الأول: عام يدل دلالة قطعية على عمومه باتفاق الأصوليين، وهذا النوع هو الذي اقترنت به قرينة عقلية أو لفظية، أو عرفته بنفي عند احتمال

---

(333) الشوكاني، محمد بن علي. **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، تحقيق: أبي مصعب محمد سعيد البدري. بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ط4، 1414هـ/ 1993م، ص197.

(334) البغدادي، صفي الدين عبد المومن بن عبد الحق الحنبلي. **قواعد الأصول ومعاقد الفصول**، مختصر تحقيق الأمل على علمي الأصول والجدل، مطبوع مع كتاب الإشارة للباجي، تحقيق: مصطفى الوظيفي ومصطفى ناجي، الرباط: مركز إحياء التراث العربي، 1988م، ص66.

(335) الجويني. **الورقات في أصول الفقه**، مرجع سابق، ص56.

(336) التلمساني، أبو عبد الله محمد بن أحمد الملكي. **مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول**، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف. بيروت: دار الكتب العلمية، 1417هـ/ 1996م، ص59. وانظر أيضاً:

- السمعاني، أبو المظفر منصور محمد بن عبد الجبار. **قواطع الأدلة في أصول الفقه**، تحقيق: مركز البحوث والدراسات. مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى البار، ط1، 1418هـ/ 1998م، ج1، ص127.

(337) سويد، محمد أمين. **تسهيل الحصول على قواعد الأصول**، تحقيق: مصطفى سعيد الخن، دمشق: دار القلم، ط1، 1412هـ/ 1991م، ص85.

التخصيص، كقوله تعالى: ﴿أَنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ﴾ [البَقَرَة: 231]، وقوله عز وجل: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الرّعد: 16].

الثاني: عام يدل دلالة قطعية على الخصوص باتفاق أيضاً، وهو الذي تصحبه قرينة تصرفه عن دلالة العموم إلى إرادة الخصوص، كقوله تعالى: ﴿وَٱلۡمُسۡتَضۡعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلۡوِلۡدَٰنِ ٱلَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَآ أَخۡرِجۡنَا مِنۡ هَٰذِهِ ٱلۡقَرۡيَةِ ٱلظَّالِمِ أَهۡلُهَا﴾ [النِّسَاء: 75]، فالمراد بالظالمِ أهلها: غير المسلمين من أهل القرية، لا كل سكانها.

الثالث: عام اختلف الأصوليون في دلالته، هل هي قطعية أم ظنية؟، وهو ما يُصطلَح عليه بالعام المطلق المجرد «أي: أطلق عن قرينة تمنع من إرادة تخصيصه، وعن قرينة تنفي دلالته على العموم، وذلك كقوله تعالى: ﴿وَٱلۡمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصۡنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٖ﴾ [البَقَرَة: 228]»[338].

وهذا النوع الأخير من العام، هو المعني في هذا المطلب؛ لثلاثة اعتبارات:

- لأن مسلك فهم العام وإدراك دلالته تناسب دليل الاستقراء عند الشاطبي من حيث الشمول والاستغراق.
- لكون الشاطبي قد بنى رأيه بخصوص العام المطلق على فهمه واستدلاله الاستقرائي.
- لأن الإمام الشاطبي انفرد بموقفه[339] عن المالكية، من مسألة العام المطلق، وتمسك برأي الأحناف، وهذا ما سيتم بيانه في الصفحات المقبلات بإذن الله تعالى.

---

(338) بدران، بدران أبو العينين. **أصول الفقه الإسلامي**، الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، 1984م، ص387.

(339) وهذا ما دفع الشيخ محمد المنوني رحمه الله، للردِّ عليه انظر:
- المنوني، محمد. "بين تفكير أبي إسحاق الشاطبي وابن خلدون". **حوليات**. مراكش: كلية اللغة العربية. ع1 (1421/ 1992)، ص68.

2 - دلالة العام المطلق عند الأصوليين

انقسم الأصوليون في مواقفهم من دلالة العام المطلق المجرد عن القرائن المعيِّنة له إلى اتجاهين رئيسيْنِ: اتجاه يمثله الجمهور واتجاه تمثله الحنفية، وإلى جانبهم إمامنا الشاطبي.

أما الجمهور، من الشافعية[340] والمالكية[341] والحنابلة، فذهبوا إلى أن دلالة العام على أفراده دلالة ظنية، فيفيد وجوب العمل دون الاعتقاد، سواء العام إذا خُصِّص، أو العام الذي لم يُخصَّص[342].

وحجتهم في ذلك «أن استقراء النصوص الشرعية التي وردت فيها ألفاظ العموم دل على أن ما من عام إلا وخصص، وعلى أن العام الذي بقي على عمومه نادر جداً، وما استفيد بقاؤه على عموم إلا من قرينة صاحبته، وإذا كان الشأن الكثير الغالب في كل عام أنه باق على عمومه، فإذا ورد العام مطلقاً عن دليل يخصصه فهو بناء على الكثير الغالب محتمل للتخصص، وعلى هذا فالعام المطلق عن دليل يخصصه ظاهر في العموم لا قطعي فيه»[343].

---

(340) الشافعي، محمد بن إدريس. **الرسالة**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت: دار الفكر، 1309هـ، ص56.

(341) الباجي، إحكام الفصول، مرجع سابق، ج1، ص262 - 263.

(342) انظر:

- الصالح، محمد أديب. **تفسير النصوص في الفقه الإسلامي**، بيروت: المكتب الإسلامي، ط4، 1413هـ/ 1993م، ج2، ص107 - 108.
- الدريني، محمد فتحي. **المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط3، 1418هـ/ 1997م، ص421.
- سلقيني، إبراهيم محمد. **الميسر في أصول الفقه الإسلامي**، بيروت: دار الفكر المعاصر، ط1، 1411هـ/ 1991م، ج1، ص311.

(343) خلاف، عبد الوهاب. **علم أصول الفقه**، الكويت: دار القلم، ط 12، 1397هـ/ 1978م، ص183- 184، وانظر أيضاً:

- شلبي، محمد مصطفى. **أصول الفقه الإسلامي**، بيروت: دار النهضة العربية، ط2، 1398هـ/ 1978م، ص417.

وفي الاتجاه المقابل يرى الحنفية أن دلالة العام المطلق قطعية لا ظنية، بمعنى «أن الحكم الثابت للعام لكل فرد من أفراده يقيناً، ذلك أن دلالة العام عندهم بمنزلة دلالة الخاص»[344]. يقول الإمام السرخسي: «والمذهب عندنا أن العام موجب للحكم فيما يتناوله قطعاً، بمنزلة الخاص موجب للحكم فيما تناوله، يستوي في ذلك الأمر والنهي والخبر، إلا فيما يمكن اعتبار العموم فيه، لانعدام محله»[345].

والقطعية المقصودة بالإثبات لدليل العام عند الحنفية هي: «نفي الاحتمال الناشئ عن دليل، فلا ينتفي احتمال التخصيص مطلقاً، سواء أكان الاحتمال له دليل أم ليس له دليل، إنما ينتفي الاحتمال الناشئ عن دليل»[346].

ومن بين ما احتج به الحنفية أيضاً ما ذكره التفتازاني في التلويح؛ إذ قال: «ولأن عامة خطابات الشرع عامة، فلو جوزنا إرادة البعض من غير قرينة لما صح منها فهم الأحكام بصيغة العموم»[347]، وقالوا أيضاً: لأن «مراد المتكلم بالكلام ما هو موضوع له حقيقة، هذا معلوم، وإرادة المجاز موهوم، والموهوم لا يعارض المعلوم ولا يؤثر في حكمه»[348].

وعلى مذهب الحنفية سار الإمام الشاطبي؛ إذ عدَّ دلالة العام المطلق دلالة قطعية تجري مجرى العموم، الذي يوافق أصل الوضع الاستعمالي، يقول رحمه الله: «فالحق في صيغ العموم إذا وردت أنها على عمومها في

---

(344) حمادي، إدريس. **العام وتخصيصه في الاصطلاح** الأصولي، نظرية وتطبيقا، فاس: مطبعة السلام، 1408هـ/ 1988م، ص 227.

(345) السرخسي، أبو بكر محمد بن أبي سهل. **أصول السرخسي**، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، بيروت: دار المعرفة، (د. ت.)، ج1، ص132.

(346) أبو زهرة، محمد. **أصول الفقه**، القاهرة: دار الفكر العربي، (د. ت.)، ص158.

(347) التفتازاني، مسعود بن عمر. **التلويح على التوضيح**، بيروت: دار الكتب العلمية، (د. ت.)، ج1، ص40.

(348) السرخسي. **أصول السرخسي**، مرجع سابق، ج1، ص138. وانظر أيضاً:
- البخاري، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد. **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي**، بيروت: دار الكتاب العربي، 1394هـ/ 1974م، ج1، ص30 - 32.

الأصل الاستعمالي، حيث يفهم محل عمومها العربي الفهم المطلع على مقاصد الشرع»[349].

وقد خصص ابن المبارك السجلماسي جزءاً هاماً من كتابه "تحرير مسألة القبول" للرد على مذهب الشاطبي في مسألة العموم، ومن أهم ما جاء فيه قوله: «... وهوالذي أوجب علينا أن نتعرض لكلام أبي إسحاق رحمه الله تعالى، وذكر ما فيه، وذلك أمور:

الأول: كل ما رددنا به على الحنفية في القطع نرد به على أبي إسحاق رحمه الله تعالى...

الثاني: كل دليل فهو دال بشرط السلامة عن المعارض، فالعموم دليل بشرط أن لا يظهر مخصص...

وإذا كان العموم دليلاً بشرط أن لا يظهر مُخصِّص، فمتى يحكم المجتهد بالعموم وقد اتفقوا على أنه يجوز له المبادرة إلى الحكم بالعموم، بل حتى يبحث عن المعارض ويطول خوضه في ذلك حتى يحس من نفسه العجز...، وحينئذٍ يحكم بالعموم، ولا يسعه القطع به، لأنه استند في حكمه به إلى عدم الوجدان، ولا يلزم من عدم الوجدان عدم الوجود...»[350].

والظاهر أن الاختلاف في دلالة العام المطلق بين الأصوليين يعود إلى وجهات النظر التي يؤسس عليها كل اتجاه موقفه، وبذلك يمكن القول: «إن العام المطلق تنازعه عاملان: عامل ما وضع له اللفظ في أصل اللغة من الدلالة الشمولية لجميع أفراده، وعامل عرف الاستعمال الشرعي، حيث ثبت باستقراء العمومات الواردة في القرآن والسنة، أن الشارع غالباً ما يريد به الخصوص»[351].

---

(349) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج3، ص216.

(350) السجلماسي، أحمد بن المبارك. **تحرير مسألة القبول على ما تقتضيه قواعد الأصول والمعقول**، تحقيق: الحبيب عيادي، الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سلسلة رسائل وأطروحات، رقم 41، ط1، 1999م، ص233.

(351) حمادي، إدريس. **الخطاب الشرعي وطرق استثماره**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 1994م، ص86.

وقبل ذكر مستندات الإمام الشاطبي وحججه يجدر التنبيه على مسألة مهمة، وهي أن الإمام الشاطبي يتحدث عن العام المطلق الثابت من جهتين:

أحدهما: العام الوارد بصيغة لفظية، وهو المشهور في كلام أهل الأصول.

ثانيها: العام الثابت باستقراء مواقع المعنى، حتى يحصل منه في الذهن أمر كلي عام، وهذا يجري في الحكم مجرى العموم المستفاد من الصيغ[352].

وقد بنى موقفه من العام المطلق على حجج[353]، منها:

- أن غالب الأدلة الشرعية وعمدتها العمومات، والقول بظنيتها أو غالبها مخصص صار معظم الشريعة مختلفاً فيه وهذا لا يليق.
- أن القول بظنية العموم إبطال للكليات القرآنية، وإسقاط للاستدلال بها جملة، إلا من جهة التساهل وتحسين الظن لا على تحقيق النظر والقطع بالحكم، وفي ذلك توهين للأدلة الشرعية وتضعيف الاستناد عليها.
- أن القضاء بظنية العام مخالف لكلام العرب، ومخالفٌ لما كان عليه السلف الصالح من القطع بعموماته التي فهموها تحقيقاً بحسب قصد العرب في اللسان.
- أن ذلك مخالف -أيضاً- لقصد الشارع من تشريعه في موارد الأحكام.
- أن توهين النظر للعام لا يناسب ما عُلِمَ من أن النبي ﷺ الذي بعث بجوامع الكلم، واختصر له الكلام اختصاراً على وجهٍ هو أبلغ ما يكون، وأقرب ما يمكن في التحصيل، ورأس هذه الجوامع في التعبير العمومات.

3 - التناسب الدلالي بين العام المطلق والاستقراء

من نظر فيما أثبته الإمام الشاطبي في باب العموم والخصوص من مسائل

---

(352) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج3، ص221.
(353) المرجع السابق، ج3، ص215 - 216.

وبيانات، سيستوقفه ذلك التداخل الواضح بين دلالة العام، ودلالة الاستقراء الذي اعتمده.

ولم يكتف في بيان ذلك التناسب باستثمار الاستقراء لمواقع المعنى، لتحديد قطعية النصوص العامة واطرادها كما قال: «العمومات إذا اتحد معناها وانتشرت في أبواب الفقه وتكررت في مواطن بحسب الحاجة إليها من غير تخصيص فهي مجراة على كل حال، وإن قلنا بجواز التخصيص بالمنفصل. والدليل على ذلك الاستقراء، فإن الشريعة قررت أن لا حرج علينا في الدين في مواضع كثيرة، ولم تستثن منه موضعاً ولا حالاً، فعده علماء الملَّة أصلاً مطرداً وعموماً مرجوعاً إليه، من غير استثناء ولا طلب مُخصِّص»[354]، بل تجاوز ذلك إلى حد المطابقة المطلقة لماَّ عدَّ الكليات الاستقرائية كالمنصوص عليها بصيغة عامة، «إذ صار عنده [كما يقول] ما استقرئ من عموم المعنى كالمنصوص عليها بصيغة عامة، فكيف يحتاج إلى صيغة خاصة بمطلوبه؟»[355]

فأين يتجلى، إذن، هذا التناسب بين الدليلين، الذي كان من أهم البواعث العلمية على انتهاج مسلك الاستقراء عند الشاطبي، ليتوخى القطعية في نتائجه الأصولية؟

سأقف عند أربع عناصر أراها جوهرية في بيان ذلك التناسب بين دلالة العام المطلق ودلالة الاستقراء:

أ - الاستغراق والشمول

وتجدر الإشارة هنا والتذكير بالملاحظة التي تم إثباتها عقب تعريفات العام الأصولية، وهي اشتراكها في معنى واحد هو الاستغراق، والاستغراق كما عرَّفه الجرجاني هو: «الشمول لجميع الأفراد بحيث لا يخرج عنه شيء»[356].

---

(354) المرجع السابق، ج3، ص226.
(355) المرجع السابق، ج3، ص226.
(356) الجرجاني. **التعريفات**، مرجع سابق، ص32.

فإذا كان العام شاملاً لكل ما يصلح له، مستغرقاً لكل ما يدخل تحت حكمه، فإن الاستقراء لا يبتعد عنه في هذه الصورة الاستغراقية للأفراد والجزئيات.

وقد وضح الإمام الشاطبي هذا الوجه من التناسب، لمَّا كان بصدد الحديث عن طرق إثبات صيغ العموم فقال: «بأن الاستقراء هكذا شأنه، فإنه تصفح جزئيات ذلك المعنى ليثبت من جهتها حكم عام: إما قطعي، وإما ظني... فإذا تم الاستقراء حكم به في كل فرد تقدر، وهو معنى العموم في هذا الموضع»[357].

ب - تخلُّف الآحاد لا يقدح في القطعية

إن العام المطلق عند الشاطبي يستقي قطعيته من أصل وضعه الاستعمالي الذي وضعه المتكلم، وأن ما لا يخطر ببال المتكلم ولا يقصده حالة تعميمه لا يُحمَلُ لفظه عليه، وأن ما يتوهم خروجه واستثناؤه لا يقدح في عموميته القطعية، يقول رحمه الله: «فالحاصل أن العموم إنما يعتبر بالاستعمال، ووجوه الاستعمال كثيرة، ولكن ضابطها مقتضيات الأحوال التي هي ملاك البيان»[358].

إن من الثوابت السننية إجراء العموم على العادة الخلقية التي هي بطبيعتها نسبية لا مطلقة، عادية لا كلية، وتخلُّف الجزئي عنها لا يخرم قطعيته، لأنه «لما كان قصد الشارع ضبط الخلق إلى القواعد العامة، وكانت العوائد قد جرت بها سنة الله أكثرية عامة، وكانت الشريعة موضوعة على مقتضى ذلك الوضع، كان من الأمر الملتفت إليه إجراء القواعد على العموم العادي لا العموم الكلي الذي لا يتخلف عنه جزئي ما»[359].

وهذه النصوص التي تجري مجرى العموم المطلق، وإن ظهر منها كونها

---

(357) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج3، ص221.
(358) المرجع السابق، ج3، ص202.
(359) المرجع السابق، ج3، ص198.

أغلبية لا تسري على بعض الحالات الاستثنائية، واردة في الشريعة وكثيرة: «ألا ترى أن وضع التكاليف عام، وجعل على ذلك علامة البلوغ، وهو مظنة لوجود العقل الذي هو مناط التكليف، لأن العقل يكون عنده في الغالب لا على العموم، إذ لا يطرد ولا ينعكس كلياً على التمام؛ لوجود من يتم عقله قبل البلوغ، ومن ينقص وإن كان بالغاً، إلا أن الغالب الاقتران»[360].

والكلام قريب مما أشار إليه الإمام السرخسي في أصوله، حينما كان يؤصِّل لقطعية دلالة العام المطلق المجرد، فقال: «ألا ترى أن خطاب الشرع يتوجه على المرء إذا اعتدل حاله، ولكن اعتدال الحال باطن، وله سبب ظاهر من حيث العادة، وهو البلوغ عن عقل، فأقام الشرع هذا السبب الظاهر مقام ذلك المعنى الباطن للتيسير، ثم دار الحكم معه وجوداً وعدماً، حتى إنه وإن اعتدل حاله قبل البلوغ، يجعل ذلك كالمعدوم حكماً في حق توجه الخطاب عليه، ولو لم يعتدل حاله بعد البلوغ عن عقل كان الخطاب متوجهاً أيضاً لهذا المعنى»[361].

فهذه الخاصية التي ألحقها أرباب العام المطلق اعتبرت أحد الأسس والقواعد التي أقام عليها الشاطبي منهجه الاستدلالي بالاستقراء، لأن الاستقراء نفسه أيضاً مهما حاول مستثمره في علوم الشريعة نشدان التمام فيه والكلية فإنه لا يسلم من اعتراض متخلفات جزئية، وإن كانت على ضرب من الوهم تظهر قادحة في كليته، لكن ذلك لا يقدح في إفادته القطع واليقين في دلالته.

ت - الكلية

إن العام في أصله كلي يشمل كل ما هو تحت مقتضاه، نظراً لصيغته الواردة مورد الكلي المطلق الذي لا يقع عليه استثناء أو تخصيص.

وهذه الخاصية ميز بها الإمام الشاطبي العام المطلق من غيره، فقال: «قد

---

(360) المرجع السابق، ج3، ص198.

(361) السرخسي. **أصول السرخسي**، مرجع سابق، ج1، ص140.

ثبت في الأصول العلمية أن كل قاعدة كلية أو دليل شرعي كلي إذا تكررت في مواضع كثيرة، وأُتيَ بها شواهد على معان أصولية أو فروعية، ولم يقترن بها تقييد ولا تخصيص مع تكررها، وإعادة تقررها، فذلك دليل على بقائها على مقتضى لفظها من العموم، كقوله تعالى: ﴿أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [النّجْم: 38] وما أشبه ذلك»[362].

فتحقيق الكلية للعموم عند الشاطبي أمر استقرائي، وكما أنها ترد على العموم الذي هو موضوعنا، فإن الأصول التي انتظمت في الاستقراء تكون أيضاً كلية عامة بالتحقيق، وتجري مجري العام؛ لذلك نجده يقول: «إن الأصل الكلي إذا انتظم في الاستقراء يكون كلياً جارياً مجرى العموم في الأفراد... وأما كونه يجري مجرى العموم فلأنه في قوة اقتضاء وقوعه في جميع الأفراد، ومن هنا استنبط، لأنه إنما استنبط من أدلة الأمر والنهي الواقعين على جميع المكلفين، فهو كلي في تعلقه، فيكون عاماً في الأمر به والنهي للجميع»[363].

ويظهر وجه التناسب في خاصية الكلية بين دليل العموم ومسلك الاستقراء عند الإمام من خلال تعدد ذكر النص، وتكرره لفظاً أو معنى في أماكن مختلفة، من دون ورود ما يقيده أو يخصصه أو ما يفهم منه معنى قادحاً في كليته، يقول وهو يستدل على كلية وعمومية ذم البدع والمحدثات من دون استثناء: «إذا جاء في الأحاديث المتعددة والمكررة في أوقات شتى، وبحسب الأحوال المختلفة، أن كل بدعة ضلالة وأن كل محدثة بدعة، وما كان نحوه من العبارات الدالة على أن البدع مذمومة، ولم يأت في آية ولا حديث تقييد ولا تخصيص ولا ما يفهم منه خلاف ظاهر الكلية فيها، فدل ذلك دلالة واضحة على أنها على عمومها وإطلاقها»[364].

---

(362) الشاطبي. **الاعتصام**، مرجع سابق، ج1، ص99.
(363) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج1، ص28.
(364) الشاطبي. **الاعتصام**، مرجع سابق، ج1، ص99.

ث - الدلالة القطعية

تُعدُّ هذه الخاصية الدالة على أحد أوجه التناسب الأصولي بين دليل العام ومسلك الاستقراء تتويجاً لما سبق إثباته من الخصائص المشتركة بينهما.

ومنـزع الإمام الشاطبي إلى قطعية العام في دلالته يرجع بالأساس إلى تفسير الصيغ الظاهرة حسب الوضع الاستعمالي الذي لا يتطرق إليه احتمال أو استثناء حقيقيّان لا وهميّان، وإلى الاستدلال بمسلك الاستقراء، فهذا ما ينطبق أيضاً على الكليات الاستقرائية العامة، فإذا ثبت القطع في الأولى، ووجوه التشابه قائمة، فإنه يثبت أيضاً في الثانية، «لأن ما حصل فيه التكرار والتأكيد والانتشار صار ظاهره باحتفاف القرائن به إلى منزلة النص القاطع الذي لا احتمال فيه، بخلاف ما لم يكن كذلك فإنه معرض لاحتمالات يجب التوقف في القطع بمقتضاه حتى يعرض على غيره، ويبحث عن وجود معارض فيه»[365].

وإجمالاً، إذا ثبت أن العام المطلق، سواء أكان لفظياً أو معنوياً، أو له صيغة مخصوصة أم لا، فإنه يفيد في دلالته القطع، لاعتبارات الوضع اللغوي أو البناء الاستقرائي؛ أي «أن ذلك ثابت على الإطلاق والعموم بدليل فيه صيغة عموم أو لا، بناء على أنَّ الأدلة المستعملة هنا إنما هي الاستقرائية المحصلة بمجموعها القطع بالحكم»[366].

وإذا اثبت أيضاً حصول ذلك التناسب في خصائص لها أهميتها، من استغراق للأفراد والجزئيات، وكلية ثابتة لا يقدح فيها آحاد متخلفة أو أعيان تطرق إليها احتمال، فإن خاصية الدلالة القطعية لازمة أيضاً، وواردة بقوة عند كل من دليل العام ودليل الاستقراء.

تلك، إذن، أهم وجوه التناسب بين الدليلين، المسهمة في نزوع الإمام الشاطبي إلى اختياره المنهجي في النقد والاستدلال.

---

(365) المرجع السابق، ج1، ص99.

(366) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج3، ص194.

نتائج الباب الأول

بعد الفراغ من عرض فصول هذا البابِ ومباحثهِ يمكن التذكير -في إيجاز- بأهم الملاحظات والنتائج المستفادة منه، وسأجملها على النحو الآتي:

الأولى: تتمثل في تنوع المجالات الأصولية التي استثمر فيها أبو إسحاق المنهج النقدي تحقيقاً وتصحيحاً وتقويماً، من مجال الأدلة الأصولية والقواعد الكلية، إلى مجال المصطلحات الأصولية، مروراً بالمقاصد الشرعية.

الثانية: أن الإمام الشاطبي قد حسم من جهته الخلاف الحاصل بين الأصوليين في قطعية أصل المصالح المرسلة، مستنداً في إثبات قطعيتها إلى مسلك النقد الاستقرائي للنصوص الشرعية في مظانها، ليفند بذلك مزاعم بعض الأصوليين القادحين في أصل المصلحة المرسلة، والمتهمين للمالكية بعدم استنادهم في إعمالها إلى أدلة شرعية معتبرة.

وتبين أن المصلحة المرسلة إنما هي أصل شرعي ملائم لتصرفات الشارع، يعود في أساسه إلى مجموع أدلة استقرائية، يجمعها الشارع في جنس كلي معتبر، وإن لم يشهد له أصل معين.

الثالثة: أنه قد أقام الدليل على صحة اعتبار أصل سد الذرائع في الشريعة، وأن الأئمة كلهم يقولون به وإن اختلفت طرائق إعمالهم له، وتعددت مداخل كل واحد في استثماره، وأنه إذا صح خروج بعض الأقوال عن هذا الأصل فلا يقوى على القدح في صحته وقطعيته.

الرابعة: أنه قد تم له القطع بعلمية أصول الأدلة باعتماده على قواعد النقد النزاعي وتتبع مسالكه، تحقيقاً للمسألة بتحديد محل النزاع، وتنقيحه، وبيان سبب النزاع فيه، ليختم تحقيقه بتحرير محل النزاع.

الخامسة: أن الكليات الضرورية عند الإمام الشاطبي، ثابتة بالدليل القطعي المناسب، والوحيد في مجاله، وهو دليل الاستقراء -في ظل غياب الدليل الخلاص للمسألة- وهذا الاستقراء يتوزع عنده على مستويين: مستوى

استقراء النصوص الشرعية، ثم استقراء الملل والشرائع.

واستُنتِج من ذلك أن إمامنا الشاطبي قد رسم خطوطاً شرعية ووضع حدوداً منهجية للتعامل مع فقه الضروريات وإدراكها من حيث الاعتبار الكلي لها، وأن كل إضافة لكلي آخر لهذه الكليات الخمس ينبغي أن تخضع لتلك الحدود المنهجية والطرق المسلكية التي تم بها إثبات الكليات الضرورية عند أبي إسحاق.

السادسة: أن أحكام الشريعة وضعت لمصالح العباد في الآجل والعاجل بصورة قاطعة، إما على سبيل الإجمال، أو على سبيل التفصيل، كما أثبت بدليل الاستقراء قاعدتي التعليل: «الأصل في العادات الالتفات إلى المعاني»، ثم «الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلف التعبد»، وتبيّن، من خلال الدراسة والبحث، أن هذه القاعدة لا تتعارض مع القاعدة الأصل: أن أحكام الشريعة كلها مُعلَّلة، ولتلافي ذك التقابل ينبغي أن ننظر في ثلاثةِ مبادئ:

الأول: أن قوله: «الأصل في العبادات» يفهم منه العام فيها الأكثري، لا الكلي التام.

الثاني: أن قوله: «الأصل في العبادات بالنسبة للمكلف» يعني: الفهم القائم على إدراك المكلف العقلي، لا الفهم كما وضع في أصله الشرعي.

الثالث: أن قوله «بالنسبة للمكلف التعبد»، يدرك منه أن المقصود الأول هو التعبد، وقد تقصد منه أمور أخرى بالقصد الثاني.

السابعة: أن من أخصب ميادين استثمار النقد الأصولي بصورتيه: النزاعية، أو الاستقرائية، عند الإمام الشاطبي، ميدان القواعد الكلية، وأغلب المسائل التي درسها الشاطبي لا تخرج عن هذا المجال، وقد سلك فيها نفس الخطوات المعتبرة عنده، ومن هذه القواعد: «عدم صحة النيابة في التعبدات الشرعية» التي أبان فيها عن قوته العلمية وبراعته في الاستدلال، اعتماداً على الاستقراء الذي استثمره فيها على أنواع مختلفة، من استقراء لفظي، إلى استقراء معنوي، إلى آخر سميته بالاستقراء الخلفي.

الثامنة: أن الإمام الشاطبي تمكن بقدرته على التحليل، ودربته في البيان، أن يثبت قطعية قاعدة اعتبار المآل، وتوسع فيها بشكل متميز عن غيره من الأصوليين، وذلك بدليل الاستقراء، سواء على مستوى الأدلة العامة، أو الخاصة، أو على مستوى الفروع الفقهية عند الأئمة الذين، وإن تعددت مداخلهم في بعض الاجتهادات، فإن قاعدتهم واحدة، هي اعتبار مآلات أفعال المكلفين وتصرّفاتهم.

التاسعة: أن مراجعات أبي إسحاق للمعرفة الأصولية لم تكتف بأصول الأدلة ومتعلقاتها وحسب، وإنما شملت أيضاً مجال المصطلحات الأصولية، كمصطلح الاستقراء، والقصد، والدليل، والقطع، ثم العام، مستعملاً في ذلك معاني جديدة لها على خلاف المعنى المتواضع عليه عند الأصوليين.

العاشرة: أن الإمام الشاطبي لم ينفرد بمنهجه النقدي في دراسة المباحث الأصولية فحسب، بل تميز بالدلالات الخاصة التي فسر بها الأدلة والقواعد والمصطلحات الأصولية، في استقلال بيِّنٍ عن دلالات المجال التداولي الأصولي.

obeikandl.com