# مجالات العقل ومقوّمات الاجتهاد عند ابن حزم وابن رشد وأبي يعقوب الوارجلاني

**د. المبروك الشّيباني المنصوري، د. سليمان الشعيلي، د. سعيد الصوافي، د. عبد الله الهنائي**
**قسم العلوم الإسلامية بكلية التربية بجامعة السلطان قابوس**

**الملخص:** يحتلّ العقل مكانة متميّزة في الفكر الإسلامي في بلاد المغرب على اختلاف مذاهبه ومشاربه. وعلى النّظر العقليّ المستند على تأصيل شرعيّ متين تأسّس تفكير المغاربة وتأصيلهم لمقولة الاجتهاد ومقوّماته باعتباره فعلا باحثا عن سُبل الحقّ الثّاوية في الشّرع. ويحلّل هذا البحث بمنهجيّة مقارنيّة أفكار ثلاثة من الرّوّاد المغاربة في هذا المجال وهم ابن حزم الظّاهري وابن رشد المالكيّ وأبي يعقوب الوارجلاني الإباضي. ويسعى البحث إلى استكناه أسس التّفاعل والتّكامل بين هؤلاء المفكّرين الثلاثة الّذين قد يوهم النّظر الجزئيّ المبتور إلى أعمالهم وأفكارهم استحالة الجمع بينهم. ولكنّ التّحليل المقارنيّ المتقصّي قد بيّن أنّهم قد أسّسوا أفكارهم على نفس المنطلقات وبنوا آراءهم على ذات الأسس فتشابهت عندهم العبارة والإشارة.

**الكلمات المفتاحيّة:** العقل، الاجتهاد، التجديد، المنطق، الأصول

Abstract : Reason occupies a distinct position in the Islamic thought in the Maghreb, with all its different aspects and implications. Maghribi intellectuals established a distinguished theory of reson and founded the category of Ijtihaad on mental consideration and solid legal basis. This research comparatively tackles the thought of three Maghribi pioneer thinkers in this field, namely Ibn Hazm al-Dhahiri, Ibn Rushd al-Maliki and Abu Ya'qub al-Warglani the Ibadi. The research seeks to capture the foundations of interaction and integration between these three thinkers and tries to demonstrate that they have established their ideas on the same premises and built their views on the same basis and they have similar terminologies and theoretical framework.

Key words: Reason, Ijtihaad, Tajdeed, Mantiq, Usul

## 1- مجالات العقل ومقوّمات الاجتهاد عند ابن حزم

لنفهم المنزع العقليّ في الفكر المغربيّ في أصول الفقه وأصول الدّين كليهما لا بدّ من العودة إلى ابن حزم وتبيين السّبيل الّتي سلكها لأنّه سيكون لها تأثير مباشر في كلّ الّذين جاؤوا بعده بدءا بأبي بكر بن العربي صاحب "أحكام القرآن" ووصولا إلى الشاطبي في "الموافقات" وابن خلدون في "المقدّمة".

ولعلّ أوّل ما يشدّ الانتباه هو انفتاح كتاب ابن حزم "الإحكام في أصول الأحكام" بمقدّمة بحث فيها "حجج العقول" وحدّ فيها جميع مصطلحاته. وهذا تمشّ منهجي منطقي في فاتحة كتاب تأسيسي[1] وجملة هذه المصطلحات هي: "الحدّ" و"الرّسم" و"العلم" و"الاعتقاد" و"البرهان" و"الدّليل" و"الحجّة" و"الدّلالة" و"الإقناع" و"التّقليد" و"الإلهام" و"الإبانة" و"التّبيين" و"الحقّ" و"الأصل" و"الفرع"[2]. وعلى جملة هذه المصطلحات سينبني كلّ فكر ابن حزم في ترتيباته وتفريعاته، وسيتبعه ابن رشد في ذلك.

وقسّم ابن حزم القوى الإنسانيّة إلى "جاهلة" و"شهوانيّة" و"تمييزيّة" و"عاقلة". وبما أنّ القوتين الأولى والثّانية بعيدتان عمّا كان بصدد تأصيله فقد ارتكّز بحثه أساسا على القوّتين الثّالثة والرّابعة. وسعيا منه إلى تأصيل المنهج المنطقي العقليّ بصفته داعما للفكر الشّرعي ذهب إلى أنّ "قوّة التّمييز" عنده، وعند من يسمّيهم "الأوائل"، هي المنطق. وأهميّة هذه القوّة اعتباريّة إذ "جعلها الله السّبيل إلى فهم خطابه وإلى معرفة الأشياء على ما هي عليه وإلى إمكان التفهّم الذي به ترتقي درجة الفهم وتتخلّص من ظلمة الجهل. فبها تكون معرفة الحقّ من الباطل"[3].

---

[1] P. Heath, Knowledge, in; M. R. Menocal, R. P. Scheindlin, M. Sells (Ed), the literature of al- Andalus, Cambridge University Press, 2000, 96- 124.

[2] ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ط. 2، 1983، 1، 35- 51.

[3] نفسه، 1، 4.

في هذا التّعريف عنصران مركزيّان. أمّا الأوّل فهو أنّ القوّة التّمييزيّة، أو قوّة المنطق، بما هي سبيل إلى "معرفة الأشياء (=الموجودات عند ابن رشد) على ما هي عليه"، ليست سوى وجه آخر من وجوه العلم. وقد عرّف ابن حزم العلم بأنّه "تيقّن الشّيء على ما هو عليه إمّا عن برهان ضروري موصل إلى تيقّنه كذلك إمّا أوّل بالحسّ أو ببديهة العقل وإمّا حادث عن أوّل"[1]. أمّا العنصر الثّاني فهو تمييزه النّظري بين "الفهم" و"التفهّم"[2] عبر مصطلح الارتقاء. وصيغة الفعلين دالة من جهة أنّ الفهم هو الفعل البسيط الذي قد يتاح لأي كان. أمّا التفهّم الذي يقتضي التدرّج للوصول إلى مراتب الحق فهو من صفة العلماء. وتمييز ابن حزم بين المصطلحات ذات الجذر الاشتقاقي الواحد، كما فعل عند تمييزه بين "الإبانة" و"التّبيين"، دليل على عمق تفكّر ابن حزم في كلّ مصطلحاته من جهة كيفيّة استعمالها، ومن جهة دلالاتها.

ولكنّ الطّريف هو إلحاق ابن حزم القوّة الرّابعة بالثّالثة. فقوّة العقل ليست سوى تابع للقوّة التّمييزيّة. فهي "تعين النّفس المميّزة على نصر العدل وعلى إيثار ما دلّت عليه صحّة الفهم وعلى اعتقاد ذلك علما"[3]. وإذا رمنا تبسيط هذه المصطلحات الحزميّة قلنا: إنّ من ميّز بين الحقّ والباطل واختار الحقّ، نصر العقلُ والشّرعُ اختيارَه. ولم يُورد ابن حزم هذا التّأصيل المعمّق عفوا. بل هو نتيجة اختيار واع ودقيق لازمه كلّما فكّر وأنتج، إذ صرّح بأنّه قد أثبت هذه القاعدة العقليّة في ثلاثة من كتبه الأمّهات: "التّقريب لحدّ المنطق" و"الفصل" و"الإحكام".

عمادُ كتاب "التّقريب لحدّ المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العاميّة والأمثلة الفقهية"، باعتباره كتابا في المنطق، البحثُ في كيفيّة الاستدلال وإثبات أنواع البراهين التي بها يتميّز الحقّ من الباطل في كلّ مطلوب. وعماد كتاب "الفصل في الملل والأهواء والنّحل" استثمار ما كان قد أصّله في كتاب التّقريب لتحديد صواب ما اختلف فيه النّاس من الملل والنّحل. وعماد كتاب "الإحكام في أصول الأحكام"، خاتمة هذا المشروع المتكامل، التّشريع للاجتهاد[4].

وختم ابن حزم مشروعه بكتاب الإحكام وختم كتاب الإحكام بـ"باب الكلام في الاجتهاد ما هو، وبيانه ومن هو معذور باجتهاده ومن ليس معذورا به ومن يقطع على أنّه أخطأ عند الله تعالى فيما أدّاه إليه اجتهاده ومن لا يقطع أنّه مخطئ عند الله ﷻ وإن خالفناه". وعاد فيه إلى إبطال التّقليد، بعد أن كان أبطل القول بالتّقليد والقول بالخبر والقول بالإلهام والقول بالإمام المعصوم والقول بالتّأويل الباطن، في مبتدإ الكتاب[5]. فالدّين عند ابن حزم، كما عند كثير من المغاربة "ظاهر لا باطن فيه وجهر لا سرّ تحته... وكلّ من ادّعى أنّ لله ديانة سرّا وباطنا فهي دعاوى ومخارق... ولا كان عنده ﷺ سرّ ولا رمز ولا باطن غير ما دعا النّاس كلّهم إليه... ومن قال هذا فهو كافر"[6].

ورغم أنّ التّشريع للاجتهاد هو خاتمة مشروع ابن حزم فقد أصّله تأصيلا معمّقا في كلّ مفاصل كتابه. وأهمّ ما ركزّ عليه هو "حجّة العقول" باعتبارها الموصل إلى اليقين العقلي والقلبي كليهما: أي "السّعادة" التي يسعى إليها المؤمن حسب اصطلاح ابن رشد. ومن هنا "فقد صحّ أنّ المرجوع إليه حجج العقول وموجباتها وصحّ أنّ العقل إنّما هو مميّز بين صفات الأشياء الموجودات وموقف للمستدلّ به على حقائق كيفيّات الأمور الكائنات وتمييز المحال منها"[7].

---

[1] نفسه، 1، 36.

[2] نفسه، 1، 35- 51.

[3] نفسه، 1، 4- 5.

[4] نفسه، 1، 8.

[5] نفسه، 1، 13 وما بعدها.

[6] نفسه، 2، 274- 275.

[7] نفسه، 1، 28. وعن علاقة الفلسفة بالسعادة في الفكر الرشدي انظر Oliver Leaman, Ibn Rushd on Happiness and Philosophy, Studia Islamica, No. 52. 1980, 167- 181.

فالعقل عند ابن حزم ينظر في الشّرع ولكنّه لا يشرّع: أي إنّه لا يحرّم أو يحلّل. وهو بهذا يؤسّس لحدّ بيّن في عمل الفقهاء والمفتين. وهذا الحدّ ينسجم مع ما كان قد أصّله في مقالاته الكلاميّة من عدم إمكانيّة إطلاق أسماء على الله لم ينصّ الشّرع عليها مثلا. فمن "ادّعى أنّ العقل يحلّل ويحرّم أو أنّ العقل يوجِد عللا... أو أن يكون للعقل رتبة في تحريم شيء أو تحليله أو تحسينه أو تقبيحه... فهو بمنزلة من أبطل موجب العقل جملة"[1]. ولكنّ العقل والشّرع لا يتعارضان كما لا تتعارض القوّة التّمييزيّة والقوّة العقليّة لأنّ العقليّة هي السّبيل لنصرة التّمييزيّة، وهو وجه آخر من قوله إنّ الشّريعة لم تحسّن إلا ما حسّنت العقول ولا تقبّح إلا ما قبّحت"[2]. وهنا يتّضح دور العقل في هذه النّظريّة: إنّ العقل لا يوجب على الله حكما لأنّه خالقه وليس من طبيعة المخلوق حدّ الخالق. فهو "مفهم عن الله تعالى مراده ومميّز للأشياء التّي قد رتبها الباري تعالى على ما هي عليه فقط"[3]. وأبو الوليد الباجي وابن رشد يوافقان ابن حزم في هذه القضيّة موافقة كليّة، وإن كانت عبارة ابن رشد في فصل المقال أوضح وأدقّ على ما سيتبيّن لاحقا.

وبعد حدّ القوى الإنسانيّة وحدّ قوى العقل يصير ابن حزم إلى حصر طرق العلم في سلسلة مقاليّة مترابطة يؤدّي السّابق منها إلى اللّاحق ويتولّد عنه تولّدا منطقيّا. وطرق العلم عند ابن حزم اثنان لا مزيد عليهما: أحدهما ما أوجبته بديهة العقل وأوائل الحسّ والثّاني مقدّمات راجعة إلى بديهة العقل وأوائل الحسّ[4]. وتلازم بديهة العقل وأوائل الحسّ وتجنّب غوائص العقل وغوامض الحسّ مقالة عمرانيّة هدفها التّيسير على المسلم حين نظره في الكون أو في الشّرع، وفيها ردّ على من أوجب الاستدلال من الأشاعرة. وابن حزم وابن رشد من أكبر معارضي الفكر الأشعري في بلاد المغرب. وقد صرّح ابن حزم بأنّه حصر طرق العلم في هذين الفرعين واعتمد عليهما في كلّ كتبه. وهنا تتمّ الدّيباجة الحزميّة ليشرع بعد ذلك في تأصيل الأصول وتفريع الفروع والقرآن منطلقه.

هذا هو أسّ المشروع الحزمي في العقيدة والشّريعة كلتيهما. وهو مشروع عقلي مترابط ينطلق فيه من العقل أوّلا فيثبت "بالدّليل القطعي" وجود الله ووحدانيّته ونبوّة محمّد عليه السلام وصدق رسالته. حتّى إذا تمّ له ذلك يكون قد أثبت صدق القرآن والسنّة فيعتمد عليهما وحدهما ويأخذ بظاهر نصوصهما جاعلا من اللّغة إطاره المرجعي في فهم مضمونهما ولا يبيح صرف كلمة من المعنى اللغوي الظّاهر المعروف إلى معنى آخر إلا إذا أوجب ذلك نصّ أو إجماع أو بديهة حسّ أو عقل[5]. وهذا موطن أوّل من مواطن تأثير ابن حزم في ابن رشد.

ولكنّ ابن حزم قد تجاوز هذا الإطار الشّرعي ليؤسّس لمستوى جديد في النّظر قوامه المنطق. فمن لم يعرف المنطق "لم يجز له أن يفتي بين اثنين لجهله بحدود الكلام وبناء بعضه على بعض وتقديم المقدّمات وإنتاج النّتائج التي يقوم بها البرهان وتصدق أبدا أو يميّزها من المقدّمات التي تصدق مرّة وتكذب مرّة أخرى"[6].

وهذه أولى الدّعوات إلى الاعتماد على المنطق في التّفكير الإسلامي العقدي والأصولي والفقهي. وسنرى أنّ هذه الدّعوة قد لقيت صدى واسعا عند ثلاثة من الأصوليّين الكبار في القرن السّادس وهم الغزالي وأبو يعقوب الوارجلاني وابن رشد، وإن بكيفيّات مختلفة. وكتاب ابن حزم دال من عنوانه فهو "التّقريب لحدّ المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العاميّة والأمثلة الفقهيّة". ويمثّل هذا الكتاب أولى الدّعوات إلى تبيئة المنطق في الثّقافة العربيّة بتبسيط العبارة واستعمال الأمثلة الفقهيّة المأخوذة من الحياة

---

[1] ن ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، 1، 28.

[2] نفسه، 1، 57.

[3] نفسه، 1، 69.

[4] نفسه، 1، 65.

[5] الجابري، تكوين العقل العربيّ، الدّار البيضاء، المركز الثّقافي العربي، ط. 3، 1987، 309.

[6] ابن حزم، التّقريب لحدّ المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، تح. إحسان عباس، بيروت، مكتبة الحياة، د. ت.، 10.

العامّة[1]. وهو عمل واصله أبو حامد الغزالي عبر التّمثيل لقواعد المنطق بأمثلة من الفقه والكلام[2]. فصدّر المستصفى بمقدّمة في المنطق قال عنها إنّها "مقدّمة العلوم كلّها ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلا".

وقد حلّت هذه المقدّمة المنطقيّة مكان المقدّمة الكلاميّة التي كان الأصوليّون يعتمدون عليها. وسعى الغزالي إلى جعل المنطق هو الذي يؤسّس لأصول الفقه وليس علم الكلام. فصدّر المستصفى بهذه المقدّمة ليتمكّن من لا يعرف المنطق من الاطّلاع على الكيفيّة التي يجب أن تُسبر بها الأدلّة وتُختبر. وذهب الجابري إلى أنّ المدى الذي بلغه ابن حزم في الدّعوة إلى تبيئة المنطق أبعد ممّا ذهب إليه الغزالي فابن حزم لا يقتصر على الدّعوة إلى الاعتماد على المنطق الأرسطي في العقليّات وحدها بل إنّه يدعو إلى الاعتماد عليه في الفقهيّات أيضا[3]. وهذا موطن تأثير ثان لابن حزم في ابن رشد.

أما موطن التّأثير الحزميّ الثالث في ابن رشد فهو دعوته إلى الأخذ بعلم عصره: طبيعيّات أرسطو، واتّخذه أساسا لتشييد رؤيته الجديدة[4]. والدّعوة إلى اعتماد النّظر الفلسفي في الموجودات، باعتبار الفلسفة خطابا عقليّا كونيا يهدف إلى نفس ما تهدف إليه الشّريعة: الفضيلة وحُسن السّياسة، من أهمّ ما يميّز مشروع ابن حزم. فـ"الفلسفة على الحقيقة إنّما معناها وثمرتها والغرض المقصود نَحْوُهُ بتعلّمها ليس شيئا آخر غير إصلاح النّفس بأن تستعمل في دنياها الفضائل وحسن السّيرة المؤدّية إلى سلامتها في المعاد وحسن السّياسة للمنزل والرّعيّة. وهذا نفسه لا غيره هو الغرض من الشّريعة". ثمّ يتساءل ابن حزم: أليست الفلسفة بإجماع من الفلاسفة مبيّنة للفضائل من الرّذائل موقفة على البراهين المفرّقة بين الحقّ والباطل"[5]. وسيبلغ ابن رشد بهذه الدّعوة مداها في "تهافت التّهافت" وفي "فصل المقال فيما بين الحكمة والشّريعة من اتّصال" على ما سيتبيّن لاحقا.

ونقطة الالتقاء الرابعة بين ابن حزم وابن رشد هي موقفهما من التّقليد والمقلّدين. فرغم التّأصيلات المعمّقة لهذه الأسس الفكريّة عند ابن حزم فإنّها لا تمثّل سوى تمهيد لخاتمة هذا المشروع التّجديدي أي تأصيل مقالة الاجتهاد في الفكر الإسلامي. والتّأسيس للاجتهاد يقتضي نقض التّقليد. والبيّن أنّ ابن حزم لم يفصل بين التّقليد والاتّباع، لا مفهوميّا، وإنّما في صلتهما بالاجتهاد باعتبار كليهما نقيضا له وإن اختلف حدّ كلّ واحد منهما[6]. ومثلما ختم ابن حزم كتابه بإبطال التّقليد والتشريع للاجتهاد، كتب ابن رشد في آخر أيّامه كتاب "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" ليعلن أنّ السّبيل الوحيد لتجدّد الفكر الإسلامي وتطوّره هو فتح باب الاجتهاد.

وكان ابن حزم قد صدّر المحلّى بإبطال التّقليد إبطالا كليّا بل إنّه حرّمه تحريما شاملا لكلّ البشر على اختلاف أصنافهم[7]. والغايةُ من إبطال التّقليد والاتّباع تأسيسيّةٌ. إنّها دعوة إلى التّشريع للاجتهاد وفق قواعد وقوانين تؤدّي الغرض الذّي يرمي إليه ابن حزم وسيتبعه فيه ابن رشد. وقد انطلق في التّشريع للاجتهاد من تفكيك دلالات المصطلح ثمّ حدّه حدّا تأسيسيّا. والسّبب في ذلك، حسب رأيه، الجهل بأسّ المصطلح وقوامه ومبتغاه عند المتكلّمين فكيف بالفقهاء!

---

[1] ذكر طه عبد الرّحمان أنّ هذا الكتاب لا يزال يحتاج إلى من يقوم بتحليل وجوه التّحويل المضمونيّة التي أحدثها صاحبه في المحتوى المنطقي ويقوم باستنباط الآليّات الصّوريّة التي استخدمها في هذا التّحويل. ومن شأن ذلك أن يبيّن كيف يمكن تجديد الفكر المنقول تجديدا لغويّا متى كان المراد الخروج عن التّقليد الأعمى والدّخول في إنشاء لغة فكريّة على مقتضى التّبليغ العربيّ. طه عبد الرّحمان، تجديد المنهج في تقويم التّراث، بيروت- الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط. 2، د. ت.، 331- 332.

[2] محمّد عابد الجابري، بنية العقل العربيّ، 437.

[3] نفسه، 522.

[4] عبد المجيد التّركي، مناظرات في أصول الشّريعة بين ابن حزم والباجي، تع. عبد الصبور شاهين، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط 1، 1986، 324، 415، 435.

[5] ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنّحل، تح. محمّد إبراهيم نصير وعبد الرّحمان عميرة، بيروت، دار الجيل، 1985، 1، 171.

[6] ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام،6، 60.

[7] ابن حزم، المحلّى، تح. لجنة إحياء التراث العربي، بيروت، دار الآفاق الجديدة، د. ت، 1، 66. ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، 1، 99- 100.

ارتكز تعريف الاجتهاد على مصطلحين أساسيّين اختزلا بنيته وقوامه وهما "الجهد" و"الإدراك" فقال إنّ "حقيقة بناء لفظة الاجتهاد أنّه افتعال من الجهد وحقيقة معناها أنّه استنفاذ الجهد في طلب الشّيء المرغوب إدراكه حيث يرجى وجوده فيه أو حيث يوقن بوجوده فيه"، في حين اقتصر أبو الوليد الباجي في تعريفه على أنّه "بذل الوسع في بلوغ الغرض"[1]. وفي استعمال ابن حزم لمصطلح الإدراك وعي عميق بجملة الإشكاليّات التي تحيط بالمصطلح. وفيه أيضا مماثلة للشّريعة بالطّبيعة. فالسّبيل إلى وجود الشّيء في الكون هو إدراكه. وما يقع خارج حدود الإدراك معدوم إلى أن يتمّ إدراكه. والشّيء موجود في الطّبيعة كما أنّ الحكم في النّازلة موجود في الشّريعة. فإذا أدركنا الأوّل صار موجودا فسمّيناه. وإذا أدركنا الثّاني صار معروفا فحكمنا به. وهكذا فكما أنّه لا شيء خارج الكون فكذلك لا حكم خارج الشّريعة، وطاقة الإدراك هي كشف هذا بذاك. هذا هو بُعْد نظريّة ابن حزم وعمقها الكوسمولوجي والأنطولوجي معا. من يراها بعين غير منفتحة على مختلف آفاق علوم عصره لا يبصر منها سوى خارجها ليقول إنّ فيها تكبيلا للفكر الاجتهاديّ وحصرا لأحكام النّوازل.

ولكنّ من يقرأ ابن حزم من خلال مجمل فكره يدرك أنّه خرج من الدّين إلى الكون. وماثل الأول بالثاني. فكما أنّ الله قد خلق كلّ شيء منذ أمد وأتمّ خلقه وما على الإنسان إلا اكتشافه فإنّه قد أودع في الشّريعة كلّ حكم ولم يبق للإنسان، بما ركّب فيه من طاقات، والعقل أوّلها، إلا أن يكتشفه أيضا. ومعرفة أسرار الكون غير متاحة لكلّ البشر وكذلك أحكام الشّرع. فمثلما أنّ في الكون خوافيَ فكذلك في الشّرع ما لم يكلّفنا معرفته. وما يدعم مقاربة الفكر الاجتهادي الحزمي هذه المقاربة هو استعماله لعدد من المصطلحات الطّبيعيّة. وقد اعتبر القرآن والسّنّة "معادن" العلم الشّرعي، مثلما أنّ المعادن مادّة العلم الطّبيعيّ.

والمجتهدون حسب تصوّر ابن حزم صنفان: مصيب ومخطئ لأنّ الحقّ لا يكون في قولين مختلفين في حكم واحد في وقت واحد في وجه واحد. والمسبار للقطع بإصابة المصيب وخطأ المخطئ هو ما سمّاه "البراهين الضّروريّة القاطعة"[2]، وهو مصطلح عقليّ مركّب. وقد أوجبت هذه البراهين اعتبار قسم ثالث تقصر عنه هذه البراهين فلا تميّز إصابته من عدمها. وهذا الصّنف متوقَّف فيه إلى أن يتيسّر من الدّلائل والبراهين ما يجوّز إرجاعه إلى أحد القسمين المركزيّين، لأنّ الحقّ لا يضادّ الحقّ، عند ابن حزم، تماما كما هو عند ابن رشد، بل يوافقه ويشهد له.

**2- مجالات العقل ومقوّمات الاجتهاد عند ابن رشد**

استثمر ابن رشد جملة هذه الأصول الحزميّة ووظّفها في تشييد نظرة تكامليّة بين العقل والنّقل لا في أصول الفقه فقط، بل في أصول الدّين وأصول العقل أيضا. وأثّر رشد بذلك في كلّ الفكر الإنسانيّ، وعلى فكره ستنبني نهضة أوروبا في كثير من أبعادها، وإن كانت قد أخذت من ابن رشد علقه وتركت نقله. والمشكلة في كثير من الأبحاث العربيّة اليوم أنّها تنظر إلى المفكّرين المسلمين القدامى وكأنّهم جزر منعزلة لا صلة فكرية بينهم وهذا ما يحدّ من اكتشاف ثراء فكرهم ومن إمكانيّة توظيفه والبناء عليه. والحقيقة أنّه لا يمكن صياغة أي بحث يعالج مجالات العقل والنّقل عند المسلمين القدامى دونما تحليل آراء ابن حزم والغزالي وابن رشد على الأقل ودونما تبيّن الصّلات المعرفيّة بين أصول الفقه وأصول الدّين وأصول العقل وإدراك الوشائج التّفاعليّة بينها. ويتأكّد ذلك بالنّظر في أهمّ ما يميّز التّفكير الأصولي الرّشدي.

وإذا ما أردنا أن نحلّل الفكر الرّشدي لنستجلي مجالات العقل فيه ومقوّمات الاجتهاد عنده يمكن أن نستند إلى كثير من الرّؤى الّتي اعتبرت الفكر الرّشدي في مجمله يقدّم إجابات لأسئلة فكريّة كبرى لا زالت مطروحة على العقل الإنسانيّ منذ عصره. وقد لخّصها الأستاذ عبد الرزاق قسوم في جملة من النّقاط، تتّصل منها ببحثنا نقطتان اثنتان:

1-ما الضّروريّ من المعرفة العلميّة لبلوغ العقل الإنسانيّ أعلى مستوى من النّضج والكمال؟

---

[1] الباجي، المنهاج في ترتيب الحجاج، تح. عبد المجيد التركي، باريس، ميزوناف إي لاروز، 1978، 13.

[2] ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، 8، 136.

2-إلى أيّ حدّ نستطيع الاعتماد على عناصر التّراث بمختلف مكوّناته الفقهيّة والكلاميّة والفلسفيّة وحتّى السّياسيّة لصياغة فكر إسلاميّ متكامل يقوم على البرهنة والإقناع في تناسق وتناغم كاملين بين العقل والنّقل؟[1]

فما الأسس الفكريّة لابن رشد؟ وما مجالات العقل عنده؟ وكيف شرّع لمقولة الاجتهاد في الفكر المغربيّ؟

يعتبر ما نحا إليه ابن رشد في كتابه "الضّروريّ في أصول الفقه" تكميلا للمشروع الحزميّ في كتابه "الإحكام في أصول الأحكام" من جهة، وتلخيصا مباشرا لكتاب الغزالي "المستصفى في أصول الفقه" من جهة أخرى[2]. ورغم أنّ ابن رشد مالكيّ فإنّ الكتاب الأصوليّ لأبي الوليد الباجي المالكي "إحكام الفصول في أحكام الأصول" لم يلق عنده اهتماما كبيرا لاختلاف المنهج الّذي سلكه أبو الوليد الباجي عن المنهج الّذي سلكه أبو الوليد بن رشد، وإن كان الباجي قد نحا منحى جدليّا عقليّا في كتابه "المنهاج في ترتيب الحجاج" فإنّه لم يرْقَ إلى عمق الفكر الّذي اتّسم به ابن حزم رغم أنّهما عاشا في نفس الفترة التاريخيّة بالضبط وهي أواسط القرن الهجريّ الرابع.

قد يكون من أهمّ ما يميّز التفكير الأصوليّ عند ابن رشد هو سعيه إلى تأكيد وجوب العودة إلى الأصول: "المعادن" حسب العبارة الحزميّة، بعيدا عن الرّأي والتّأويل المفضيين إلى الفرقة والاختلاف. وقد أجمل الفقيه أبو بكر الحافظ بن الجدّ هذا التّوجّه قائلا "لمّا دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب (558- 580/ 1163- 1184) أوّل دَخْلَة دَخَلْتُها عليه وجدت بين يديه كتاب ابن يونس (في الفقه المالكيّ) فقال لي: يا أبا بكر، أنا أنظر في هذه الآراء المتشعّبة التي أُحْدِثَتْ في دين الله، أرأيت يا أبا بكر المسألة فيها أربعة أقوال أو خمسة أقوال أو أكثر من هذا، فأي هذه الأقوال هو الحقّ؟ وأيّها يجب أن يأخذ بها المقلّدُ؟ فافتتحت أبيّن له ما أشكل عليه من ذلك فقال لي وقطع كلامي: يا أبا بكر ليس إلا هذا، وأشار إلى المصحف، أو هذا، وأشار إلى كتاب سنن أبي داود وكان على يمينه، أو السّيف"[3].

وأصل الفكر الرّشدي كامن في كتابين اثنين منشورين حديثا هما "الضّروري في النّحو" و"الضروري في أصول الفقه"[4]، وهما من أوّل ما ألف ابن رشد حوالى منتصف القرن الهجريّ السّادس، وأغلب ما جاء بعدهما مثل "الكشف عن مناهج الأدلّة" و"بداية المجتهد"، يستبطن ذلك البعد[5].

فـ"الضّروري في أصول الفقه" اختصار المستصفى على نحو طريف بما أنّه ليس اختصارا بالمعنى الحرفي للكلمة، بل هو اشتغال على فكر الغزالي المبثوث في المستصفى ومجادلة له وتعميق لكثير من المحاور والإشكاليّات التي يطرحها الكتاب. وهدفه هو إبراز طريقة جديدة في التّعامل مع أصول الفقه هي "طريقة الفلاسفة" في مقابل "طريقة المتكلّمين" و"طريقة الفقهاء" المعهودتين[6]. والمقارنة بين النصّ الرّشدي ومتن الغزالي تبيّن أنّ نصّ ابن رشد ليس مجرّد تلخيص للمستصفى، بما أنّ ابن رشد قد خالف الغزالي في جملة من المحاور أهمّها صلة المنطق بأصول الفقه.

ويقترب ما سطّره الغزالي ممّا صبا إليه ابن حزم في قضيّة تبيئة المنطق في الثّقافة العربيّة أوّلا ووصله بأصول الفقه ثانيا. إلا أنّ ابن حزم قد خصّص لذلك كتابا مستقلّا هو كتاب التّقريب واعتمد على بعض نتائجه في كتابه الإحكام في أصول الأحكام

---

[1] عبد الرّزاق قسوم، "المنهج العقلي عند ابن رشد حلقة وصل في حوار الحضارات"، 216- 217، ضمن مقداد عرفة منسية (نا.)، ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب"، تونس، المجمع الثقافي، 1999، 213- 245.

[2] محمّد عابد الجابري، بنية العقل العربيّ، دراسة تحليليّة نقديّة لنظم المعرفة في الثّقافة العربيّة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط 2، 1987، 514.

[3] المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تح. محمّد زينهم محمّد عزب، القاهرة، دار الفرجاني، 1994، 1، 81.

[4] وقد ذكر المرّاكشي أنّ له كتابا آخر عنوانه "الضّروري في المنطق" ممّا يؤكّد أنّ ابن رشد امتهن تأصيل الضّروري من العلوم في العصر الموحّدي. المرّاكشي، الذّيل والتّكملة، السّفر السّادس، فهرس الكتب.

[5] عبد المجيد الصغيّر، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشّريعة، بيروت، المؤسسة الجامعية، ط. 1، 1994، 348.

[6] ابن رشد، الضّروري في أصول الفقه، تح. جمال الدين العلوي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط. 1، 1994، 8.

تصريحا أو تلميحا، على ما بيّننا سابقا. أمّا أبو حامد فقد صدّر كتابه بمقدّمة منطقيّة استعاض بها عن المقدّمات الكلاميّة المعهودة. وخالفه ابن رشد في هذا التوجّه الجديد المتمثّل في إدخال المنطق في أصول الفقه، دون أن يقلّل من أهميّة المنطق، قائلا إنّ أبا حامد "قد قدّم قبل ذلك مقدّمة منطقيّة زعم أنّه أدّاه إلى القول في ذلك نظر المتكلّمين في هذه الصّناعة في أمور منطقيّة... ونحن فلنترك كلّ شيء إلى موضعه فإنّ من رام أن يتعلّم أشياء أكثر من واحد في وقت واحد لم يمكنه أن يتعلّم ولا واحدا منها"[1].

وهذا توجّه تبسيطي هامّ قوامه عدم الخلط بين العلوم إذ أنّها تختلف مادّة ومنهجا. فللمنطق موضعه ولأصول الفقه موضعها. و"ليس ينبغي أن نفحص عن كلّ شيء ولا عن أشياء كثيرة في موضع واحد بل ينبغي أن يفرد بالقول كلّ واحد منها في الموضع اللائق به والذي يحمل على هذا حبّ التّكثير بما ليس يفيد شيئا"[2]. والبيّن أنّ ما قام به ابن رشد راجع إلى سببين اثنين: أمّا أوّلهما فمبنيّ على مصادرة قوامها أنّ التفكير المنطقي ليس متيسّرا لكلّ البشر من حيث ضوابطه ومناهجه، ومن ثمّ فاعتماده قاعدة للبحث الأصوليّ قد يؤدّي إلى التّشويش أو الاضطراب.

أمّا ثاني الأسباب فهو أنّ ما قام به ابن رشد مضمّن في عمل الغزالي في حدّ ذاته. فالغزالي لم يذهب إلى أنّ هذه المقدّمة المنطقيّة لصيقة بأصول الفقه على الإطلاق بل إنّها قابلة للحذف. وربّما هذا هو ما دفع ابن رشد إلى سلوك هذه السّبيل. يقول الغزالي "وليست هذه المقدّمة من جملة علم الأصول ولا من مقدّماته الخاصّة بل هي مقدّمة العلوم كلّها ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلا. فمن شاء أن لا يكتب هذه المقدّمة فليبدأ بالكتاب من القطب الأوّل فإنّ ذلك هو أوّل أصول الفقه"[3].

فيصير "الضّروري في أصول الفقه" اختصارا تبسيطيّا للمستصفى، لا على نحو ما عهدنا في الشّروح والاختصارات العربيّة القديمة والحديثة، بل هو قراءة ثقافيّة لنموذج من النّماذج الأصوليّة الفقهيّة التي أُنتجت في بيئة مختلفة عن البيئة المغربيّة، فاكتفت من هذا العلم بالضّروري فيها؛ أي ذاك الذي ينسجم مع عمرانها وحاجاتها وحذفت منه كلّ ما لا صلة وثيقة له بأسس هذا العمران. وقد حرص فيه ابن رشد على خلق انسجام وتوافق بين بنية الفكر الإسلامي، عقيدة وشريعة، وعلم الأصول. وهذا ما يجعل مركز عمل ابن رشد هو العنوان الأصلي لا العنوان الفرعي أي: "الضّروري في أصول الفقه" لا "مختصر المستصفى"، ويجعل التّفكير العقليّ الرّشديّ تفكيرا متأنّيا يسعى إلى إيفاء العلوم حقّها ووضعها مواضعها السّليمة والمفيدة، بدل المداخلة بينها مداخلة قد لا تفضي إلّا إلى التّشويش الفكري والاضطراب العقليّ.

وعلينا أن ندرك أنّ هذا المختصر يفتح بابا فريدا في التّراث العربي في التّعامل مع المتون الأصول كان بإمكانه أن يثمر نتائج تجديديّة كثيرة تعوّض ما أنتجه الشّرّاح والمحشّون في القرون اللاحقة. وهنا تصير القضيّة المركزيّة في جدوى ما قام به ابن رشد أوّلا وفي قيمته المعرفيّة والمنهجيّة ثانيا ثم في الآفاق التي يفتتحها في التّعامل مع المتون الأصول التي يعتبر القارئ نفسه، وابن رشد مثالنا هنا، ممتلكا لها امتلاكا كليّا يعيد فهمها وترتيب مفاصلها وإنتاجها وفق همومه الفكريّة ومشاغل عصره ومقاصده ورؤاه ومنطلقاته المعرفيّة والفكريّة .

ولعلّ ابن رشد كان يهدف، من خلال تبسيط أصول الفقه والاقتصار على الضّروري منها، إلى التّمهيد لـ"بداية المجتهد": كتابا، وتوجّها فكريا، وإلى تبيئة الاجتهاد والتّجديد في الفكر الإسلاميّ[4].

لنضف إلى ذلك أنّ ابن رشد لم يسع إلى تخليص أصول الفقه من المقدّمة المنطقيّة فقط، بل من كلّ ما لم يكن له بهذا العلم وثيق اتّصال، ولذلك كثيرا ما يردّد "والقول في هذه المسألة ليس من هذا العلم الذي نحن في سبيله". وقد استعملها

---

[1] نفسه، 37- 38. وليد خوري، "مدخل إلى مناقشة مختصر المستصفى لابن رشد"، 130.

[2] ابن رشد، الضّروري في أصول الفقه، 52.

[3] الغزالي، المستصفى من علم الأصول، بيروت، دار الكتب العلمية، ط. 2، 1983، 10.

[4] Maribel Fierro, The Legal Policies of the Almohad Caliphs and Ibn Rushd's Bidayat Al-Mujtahid, Journal of Islamic Studies, 1999, 10 (3): 226-248.

كلّما تطلّب السّياق النّظر في بعض المطالب الكلاميّة والفروع الفقهيّة والقضايا اللّغويّة والمسائل النّحويّة. ومثلما "اطّرح التّداخل الخارجي بين المعارف فكذلك اطّرح التّداخل الدّاخلي بينها مستندا إلى ثلاث حجج: تربويّة وعلميّة وإجرائيّة"[1].

وبهذا فقد سعى ابن رشد إلى تجريد هذا العلم من الهوامش المعرفيّة التي علقت به وإلى تقرير تباين العلوم فيما بينها بتباين موضوعاتها[2]. فقسّم المنظومة الأصوليّة إلى أربعة أجزاء: الأوّل يتضمّن النّظر في الأحكام والثّاني في أصول الأحكام والثّالث في الأدلّة المستعملة في استنباط حكم حكم عن أصل أصل وكيفيّة استعمالها. وكانت جملة هذه الأقسام تمهيدا للقسم الرّابع الذي أصّل فيه مقالة الاجتهاد وتضمّن النّظر في شروط المجتهد وهو الفقيه[3].

قسّم أبو حامد العلوم إلى عقليّة ودينيّة، والدّينيّة إلى كليّة وجزئيّة. وكان علم الكلام هو العلم الكلّي أمّا بقيّة العلوم، بما فيها أصول الفقه، فهي علوم جزئيّة. أمّا ابن رشد فذهب إلى تقسيم ثلاثيّ: علوم نظريّة وهي علوم الاعتقاد، وعلوم عمليّة، وعلوم آليّة. وأصول الفقه علم آلي منطقيّ. وأضاف قائلا "وهذه فلنسمّها مسبارا وقانونا. فإنّ نسبتها إلى الذّهن كنسبة البركار والمسطرة إلى الحسّ في ما لا يؤمن أن يغالط فيه"[4]. وهي علوم يُحتاج إليها لحوط الذّهن وليس الاعتماد عليها من البدع في الدّين لسببين اثنين يتفرّع ثانيهما عن الأوّل:

- الأوّل هو الاختلاف الزّماني بين القرن السّادس وأهل الصّدر الأوّل. فأهل الصّدر الأوّل لم يكونوا محتاجين إلى هذه الصّناعة كما لم يكن الأعراب محتاجين إلى صناعة النّحو والعروض مع تأكّد استعمالهم لها. وهذا الدليل يماثل دليله في الدّفاع عن القياس الفلسفي في فصل المقال. فعدم الاعتماد عليه في الصّدر الأوّل ليس دليلا على عدم مشروعيّته لأنّ العقول آنذاك لم تكن محتاجة لقوانين الاستنباط.

- والثّاني هو الاختلاف المكاني والزماني. فيجب مراعاة أحكام الزّمان والمكان وشروط العمران الأساسيّة، دون التّنصّل من السّلطة المرجعيّة للثّقافة التي نزل الوحيّ بلسانها ولهذا فكثير "من المعاني الكليّة الموضوعة في هذه الصّناعة إنّما صُحّحت بالاستقراء من فتواهم مسألة مسألة"[5].

وكما ختم ابن حزم مشروعه الأصولي بباب خصّصه للاجتهاد وشروطه وأحكامه كذلك فعل ابن رشد متأثّرا بتأصيلات ابن حزم وتفريعاته ومراميه جميعا. ومثلما مال ابن حزم إلى التّيسير على المجتهد من جهة عدم اشتراطه ما يعسّر الفعل الاجتهادي كذلك فعل ابن رشد وإن اختلفا في بعض القواعد مثل اعتبار ابن حزم أن المعادن الشّرعيّة اثنان فقط: القرآن والسّنّة في حين أضاف ابن رشد الإجماع. ومن ثمّ فالأصول الواجب معرفتها ثلاثة فقط: القرآن والسنّة والإجماع[6]. وليس على المجتهد سوى معرفة آيات الأحكام وهي نحو خمسمائة آية فقط وما اتّصل بها من علوم القرآن خاصّة علم النّاسخ والمنسوخ. وليس عليه من معرفة الأحاديث سوى تلك التي تتضمّن الأحكام. وليس عليه أن يبحث في أسانيدها وإنّما يكفيه النّظر في ما صحّ عنده من المتون كالبخاري ومسلم. وليس على المجتهد أن يكون عارفا بالكلام وفنونه، مخالفا الأصوليّين في ذلك. وليس عليه معرفة تفاريع الفقه لأنّه هو الذي يولّدها، بل إنّه لا حاجة له فيها أصلا، مخالفا الفقهاء في ذلك[7].

ولهذا انقسم النّاس إلى صنفين اثنين عند ابن رشد: مجتهد عالم ومقلّد عاميّ. والطّريف عنده أنّه ألحق الفقهاء بالصّنف الثّاني وجعل بعضهم وسطا بين العوامّ والمجتهدين. ومرتبتهم لا تربو عن مرتبة العوامّ المقلّدين. وما يميّزهم عن العوام هو

---

[1] وليد خوري، "مدخل إلى مناقشة مختصر المستصفى لابن رشد"، 128- 129.

[2] نفسه، 132.

[3] نفسه، 130.

[4] ابن رشد، الضّروري في أصول الفقه، 35.

[5] نفسه، 36.

[6] نفسه، 138.

[7] نفسه، 138- 139.

أنّهم يحفظون آراء المجتهدين وينقلونها إلى العوامّ. ولكنّهم لا يقصرون دورهم على مجرّد النّقل بل يتعدّون بأن يقيسوا ما لم يحفظوا له حكما عمّا حفظوا "فيجعلون أصلا ما ليس بأصل ويصيّرون أقاويل المجتهدين أصولا لاجتهادهم وكفى بهذا ضلالا وبدعة"[1].

وهنا يصير ابن رشد إلى قانون حكم نظرته إلى إشكاليّة الاجتهاد انطلاقا من شروط المجتهد وأصناف النّاس: فإذا كان ذلك كذلك فلم يبق إلا واحد من ثلاثة: إمّا أن نجعل أقاويل من سلف من المجتهدين فيما أفتوا فيه أصولا يستنبط عنها. وإمّا أن يتعطّل كثير من الأحكام. وكلا الوجهين ممتنع فلم يبق إلا الوجه الثّالث وهو ألا يخلو زمان من مجتهد"[2]. فهل ينطبق ذلك على ابن رشد؟

3- **مجالات العقل ومقوّمات الاجتهاد عند يعقوب الوارجلاني**

زار أبو يعقوب قرطبة وقضّى فيها ستّ سنوات متعلّما. وقد أثّر فيه الفكر الأندلسي تأثيرا كبيرا وخاصّة فكر ابن حزم وابن رشد. ولمّا عاد إلى وارجلان عمل على تطوير كثير من مفاصل المشروعين السّابقين انطلاقا من رؤية إباضيّة.

انطلق ابن حزم في تأصيله للأصول وتشريعه للاجتهاد من نقد أسس القول بالإلهام والقول بالعلم الباطن والقول بالتّقليد كما بيّنّا سالفا. ومن ذات التّأصيل انطلق أبو يعقوب. ورغم أنّ أبا يعقوب قد باشر تأصيل الأصول من نفس النّقطة التي ابتدأ منها ابن حزم فإنّ كيفيّة تلك المباشرة تبدو مختلفة باعتبار أنّ مفهومي الظّاهر والباطن هما مناط الخلاف. فقد "ذهب السّنّيون وداود بن علي إلى تغليب الظّاهر على الباطن على اختلافات بينهم[3] وقال الباطنيّة والقرامطة بالباطن وقال الأشاعرة بالوقف"[4]. وللمفهومين صلات وثيقة بقضايا الفهم والتّأويل التي كانت تشغل بال الأصوليّين المغاربة في تلك الفترة باعتبارها مستند التّفكير والإنتاج. ويبدو واضحا هنا أنّ أبا يعقوب يحلّل فهم الفهم ويدقّق نظرته إليه ليدرك كيفيّة التّعامل مع النّصّ لاستخراج الأصل الرّاجع إليه الحكم من جهة وليدرك طرائق تصريف النّصّ بشكل لا يتعارض مع "بدائه الحسّ ومقدّمات العقل" التي كان ابن حزم قد دقّقها تدقيقا منطقيّا صارما ثمّ ليدرك اختلافات المسلمين في التّعامل مع النّصّ انطلاقا من هذا الزّوج: الظّاهر والباطن. ولا ننسى أنّ كتابه في أصول الفقه كما هو في الاختلاف أيضا.

ولئن ذكر أبو يعقوب أغلب مقالات الإسلاميّين فإنّه ركّز تركيزا كليّا على الشّيعة لأنّه اعتبر أنّ الفكر الشّيعي الباطني هو الوحيد الجدير بالرّدّ عليه في تلك الفترة. فإن اتّجه ابن حزم إلى نقض الأصل أي إبطال الإلهام وإبطال القول بالإمام المعصوم وإبطال التّعليم وإبطال التّقليد، فإنّ أبا يعقوب صار إلى محاولة استكناه مفهوم الباطن في الرّؤية الشّيعيّة. فالمنطلق واحد ولكنّ المنهج مختلف؛ إذ ذهب ابن حزم إلى نقض الأصل بينما ذهب أبو يعقوب إلى أسّ التصوّر جملة. فاستعرض مقالة الشّيعة في أنّ الله خاطب ذوي الألباب بالأمور الباطنيّة وخاطب العامّة بالأمور الظّاهرة. وشرح الارتقاء من مرتبة التّكلّيف إلى مرتبة التّخفيف بالتّبحّر في معرفة الباطن. وبيّن الوجه الباطن للعبادات كما يصوّرها الإسماعيليّون[5].

ووافق أبو يعقوب الوارجلاني ابن حزم وابن رشد في جعل العلوم الشّرعيّة علوما برهانيّة طريق تقريرها العقل والمنطق أساسا. ولكنّ الطّريف هو اعتباره علم العقل والحواسّ علمين ضروريين. أمّا علم الشّرع وما يشبهه فهو من العلوم

---

[1] نفسه، 144- 145.

[2] نفسه، 145- 146.

[3] ذهب الوارجلاني إلى أن دليل الخطاب يقتضي نفي الحكم عمّا عدا الصّفة المتعلّق بها ثبوته. وقد قال بدليل الخطاب الشّافعي وكثير من الأشعريّة وأصحاب مالك وأهل الظّاهر. أبو يعقوب الوارجلاني، العدل والإنصاف في أصول الفقه والاختلاف، تح. عمرو خليفة النّامي. نصّ مرقون: مكتبة الأستاذ فرحات الجعبيري 179.

[4] نفسه، 133- 134.

[5] نفسه، 134- 141.

الاختياريّة[1]. يقول أبو يعقوب "ومحال أن يبرهن مبرهن على حقّ أو باطل بوجوه البرهانات لمن لا يعرف البرهان ولا يقرّ به. فإذا ما عرف وجوه البراهين وأقرّ بها أمكنك الكلام معه. فإن لم يف بالشّرطين جميعا كان الكلام معه لغوا ولا بدّ من معرفة الحقّ وإقراره به"[2] "لأنّ الحقّ لا يضادّ الحقّ بل يوافقه ويشهد له"[3] و"لأنّ اختلاف النّاس في الحقّ لا يوجب اختلاف الحقّ في نفسه. وإنّما تختلف الطّرق الموصلة إليه والقياسات المركّبة عليه والحقّ في نفسه واحد"[4].

وأصل هذا التّفكير الوارجلاني والرّشدي حزميٌّ. وليست عبارة موافقة الحقّ للحقّ رشديّة كما قد يُظنّ بل هي حزميّة أعاد ابن رشد صياغتها فقط. إذ يقول ابن حزم "إنّ من رام إبطال حجّة العقل بحجّة العقل فقد رام ما لا يجده أبدا وحجّة العقل لا تبطل حجّة العقل أصلا بل توجبها وتصحّحها... وهكذا كلّ شيء صحيح فإنّه لا يوجد شيء صحيح يعارضه أبدا، هذا يعلم ضرورة. ولو كان ذلك لكان الحقّ يبطل الحقّ وهذا محال في البنية"[5]. والسّابق أصل اللّاحق أبدا. ولا طريق للحقّ سوى البرهان.

ثمّ قسّم أبو يعقوب العلوم البرهانيّة إلى ثلاثة أقسام: عقليّة ولغويّة وشرعيّة[6]. وهذا التّفصيل فرع ممّا كان قد أصّله في اعتباره علميْ العقل والحواسّ علمين ضروريّين وعلم الشّرع علما اختياريّا. ولكلّ علم منها قوانينه فللعقلي قوانينه وللغوي قوانينه وللشّرعي قوانينه. ولكلّ منها حدّ ومطلع. "وعلى هذه العلوم الثّلاثة ينبني البرهان ومنها يتركّب. فمن لم يحسنها ويتعرّف على طرقها استعجمت عليه براهين الدّنيا فضلا عن برهان واحد منها"[7]. وهكذا فإنّ البرهان الصّحيح في العقليات ينبني على الحدّ والقياس والطّرد والانعكاس.

وقد بنى أبو يعقوب نظريّته على مفهوم الاقتضاء الذي كان أبو العباس أحمد بن بكر صاحب كتاب "مسائل التّوحيد" قد أصّله. فذهب إلى نسق منطقي مترابط اعتبر فيه أنّ "الحكمة الإلهيّة قد اقتضت وجود الخلق واقتضى وجود الخلق وجود العقل واقتضى وجود العقل وجود التّكليف واقتضى وجود التّكلّيف وجود الجزاء"[8]. والاقتضاء يُدرك من ثلاثة أصول: الكتاب والسنّة والرّأي. وأساس الثّلاثة قسمان مركزيّان. "فأصول اللّسان اللّغة والنّحو وأصول الجنان المنطق والفقه"[9]. وهي تشكّل مجتمعة أربعة مفاصل متكاملة "إذ باللغة يكون البيان وبالنّحو يكون التّبيان وبالمنطق تظهر حجج البرهان وبأصول الفقه تظهر معاني القرآن. فنسبة صناعة المنطق إلى العقل في المعقولات كنسبة صناعة النّحو إلى اللّسان في المقولات"[10]. وهو ذات المعنى الذي كان قد أوضحه في الدّليل والبرهان[11] مستقيا هذا التّصوّر من ابن حزم أيضا. فسمّى المنطق "الميزان

---

[1] أبو يعقوب الوارجلاني، الدّليل والبرهان، تح. سالم بن حمد الحارثي. عمان: وزارة التّراث القومي والثّقافة، ط. 2، 1997، 3، 218. انظر أيضا تفسيره لحديث خلق العقل وقوله "ومن العقل تفرّعت علوم المنطق آلة المتكلّمين. وعلوم المنطق برهانيّة وعلوم البرهان حقيقيّة. وعلوم العقل هي التي نهت وقطعت أن لا إله إلا الله". أبو يعقوب الوارجلاني، الدّليل والبرهان، 3، 241- 242.

[2] نفسه، 3، 4- 5.

[3] ابن رشد، فصل المقال، 15.

[4] ابن السيّد البطليوسي، الإنصاف في التّنبيه على المعاني والأسباب التي أوجت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم، تح. محمّد رضوان الدّاية. دمشق: دار الفكر، ط. 2، 1983 27.

[5] ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، 7، 196.

[6] أبو يعقوب الوارجلاني، الدّليل والبرهان، 3، 5.

[7] نفسه، 3، 5.

[8] أبو يعقوب الوارجلاني، العدل والإنصاف في أصول الفقه والاختلاف، 1.

[9] نفسه، 1- 2.

[10] نفسه، 2.

[11] أبو يعقوب الوارجلاني، الدّليل والبرهان، 3، 15.

ويقابله "الميزان الشّرعي". وركّبه من ثلاث مقدّمات ونتيجة انطلاقا من مستند قرآني هو محاجّة إبراهيم[1] واعتبره دليلا عقليّا وميّزه عن الدّليل الوضعي باعتبار الأوّل ضروريّا والثّاني اختياريّا مجازيّا[2].

وبما أنّ أصليْ اللّسان كانا قد استقاما وكذلك المنطق في اتّساق مبانيه وصحّة معانيه فقد ركّز أبو يعقوب تركيزا مباشرا على أصول الفقه لأنّها "غير مضبوطة بكثرة الاختلاف في فصولها وقلّة الاتّفاق على أصولها وكثرة التّنازع في محصولها لأنّها بُنِيت على أمارة وإشارة، وبراهينها مقصورة على تلويحات وتنبيهات ولم تكن براهينها عقليّات مطّردات منعكسات بحججها غير مقطوع بها ولا متّفق عليها فلذلك أردنا أن نشير إلى الطّريقة الوسطى منها"[3].

ويستجلي مشروعُ الوارجلاني في عمقه أحوالَ العمران وتغيّرات الزّمان ويشرّع للاجتهاد تشريعا طريفا قوامه عدم شمول النّصّ لكلّ النّوازل. وهو موقف يختلف اختلافا جذريّا عن الفهم المبني على شمول النّصّ كلّ النّوازل[4] ويختلف عن التصوّر الإسماعيلي الذي يوجب الرّدّ إلى الإمام.

وقد حكمت هذا المشروع الاجتهادي قاعدة مركزيّة تقريريّة جاء فيها "واعلم أن اجتهاد الرّأي سائغ لهذه الأمّة وله أمكنة أوّلها: في جميع النّوازل التي لم تنزل على العباد ممّا ليس لهم عهد من كتاب الله ﷻ ولا سنّة رسول الله ﷺ. فيسوغ لهم الاجتهاد بين مخطئ ومصيب. والكلّ محمول عنهم... وكلامهم على قدر عقولهم وآرائهم ليس عليهم فيه نظر كالقول في العرش والحملة والسّماوات"[5]. ووافق أبو يعقوب ابن حزم وابن رشد في تقسيمهما للمجتهدين إلى مخطئ ومصيب. ومضى بالتّحليل خطوة جديدة انتقد فيها أحد منظّري الإباضيّة الكبار في القرن الخامس وهو أبو الرّبيع سليمان بن يخلف المزّاتي صاحب "التّحف المخزونة". فقد ذهب المزّاتي إلى القول إنّ "الدّين يجوز فيه الرّأي للعلماء ما لم يجدوه في الكتاب ولا في السنّة ولم يكن في آثار من كان قبلهم من العلماء"[6]. بينما ذهب أبو يعقوب الوارجلاني إلى أنّ المزّاتي قد قصر الاجتهاد والرّأي على النّوازل والحوادث لا غير وهي فنّ واحد من فنون النّوازل لأنّ وجوها كثيرة تحتمل الرّأي والاختلاف والاجتهاد ليست من النّوازل في شيء من الفروع والأصول بل هي إلى الأصول أقرب ومنها تفسير القرآن[7].

وعمّق نظريّته الاجتهاديّة في الجزء الثّاني من العدل والإنصاف مبيّنا رأيه في حال الأمّة ممّن لم يبلغ عقله ولا علمه مرتبة الأئمّة المتقدّمين. فأوضح أنّ طرق النّظر أربع: الكتاب والسنّة والإجماع والعقل ولا خامس إلا التّقليد... وبما أنّ التّقليد يكون حقّا كما يكون باطلا. والتّقليد الحقّ هو تقليد المعصوم فقط. ودون أن يعود إلى نظريّة الشّيعة ذكر أن لا معصوم إلا المهدي وعيسى بن مريم عليهما السّلام، فلم يبق لمن قصُرت مرتبته عن حال المجتهدين إلاّ التّقييد. "والتّقييد في الأوجه الأربعة الكتاب والسنّة ورأي المسلمين والعقل"[8]؛ أي إنّه عاد إلى الاجتهاد من حيث أوهم المتلقّي أنّه وصل به إلى التّقليد. فالتّقييد عنده ليس سوى الكتاب والسّنّة والرّأي والعقل لأنّ التّقليد غير مأمون الخطأ وليس صاحبه على بصيرة من أمره[9].

---

[1] أبو يعقوب الوارجلاني، العدل والإنصاف في أصول الفقه والاختلاف، 27- 28.

[2] نفسه، 34.

[3] أبو يعقوب الوارجلاني، العدل والإنصاف في أصول الفقه والاختلاف، 2.

[4] يذهب ابن أبي زيد القيرواني مثلا إلى أنّه "ليس لأحد أن يحدث قولا أو تأويلا لم يسبقه به سلف وإنّه إذا ثبت عن صاحب قول لا يحفظ عن غيره من الصّحابة خلاف له ولا وفاق أنّه لا يسع خلافه. وقال ذلك معنا الشّافعي وأهل العراق. فكلّ قول نقوله وتأويل من مجمل نتأوّله فعن سلف سابق قلنا أو من أصل من الأصول المذكورة استنبطنا". M. Muranyi, Beiträge zur geshichte des hadit und Rechtsgelehrsamkeit der Mālikiyya in Nordafrika bis zum 5. Jh. D.h. Berlin: Wiesbaden,1997, 244.

[5] أبو يعقوب يوسف الوارجلاني، الدّليل والبرهان، 1، 49.

[6] المزّاتي، التّحف المخزونة في إجماع الأصول الشّرعيّة ومعانيها، تح. محمود الأندلوسي. نصّ مرقون: مكتبة الأستاذ فرحات الجعبيري. 157- 158.

[7] أبو يعقوب الوارجلاني، العدل والإنصاف في أصول الفقه والاختلاف، 278.

[8] أبو يعقوب الوارجلاني، الدّليل والبرهان، 2، 23- 24.

[9] نفسه، 2، 25.

وأنكر أبو يعقوب ما صار إليه المسلمون من تشتّت ووهن فكريّين مستعيدا مضمون عبارة ابن رشد قائلا "اعلم أن الغالب على هذه الأمّة حين افترقت وتوزّعتها الأئمّة... التّقليد. فاستبصرت كلّ فرقة في مذهبها وعلى أنّهم يقضون على أئمّتهم أنّهم غير معصومين من الخطأ والزّلل فأصيبت الاثنتان والسّبعون فرقة التي ذكرها رسول الله ﷺ من جهة التّقليد لغير مأمونين من الخطأ والزّلل وتركوا البحث فيما جاءهم عن أئمّتهم عادة الله تعالى في الذين خلوا من قبلهم: تقليد الآباء والأمّهات والسّلف الصّالح والطّالح. وحصر الأسباب الملجئة إلى التّقليد في علل أهمّها أن تنقص عقول النّاس عن مبلغ عقول أئمّتهم وأن تختلف بهم الأهوية والأغذية والبلدان والأزمان فيفرطوا أو يفرّطوا[1].

ثمّ بيّن أنّ عمر بن الخطاب قد عمد إلى عشرة أحكام نطق بها القرآن ومضت بها السّنّة فتتبّعها حكما حكما وثلمها ثلما وغيّر الأحكام المتقدّمة إلى غيرها ورضي المسلمون وأذعنوا[2]. وبعد أن يتتبّع هذه الأحكام واحدا واحدا يستنتج قائلا "فإذا ساغ هذا كلّه لعمر بن الخطاب ﷺ وقد صادم فيها القرآن والسنّة فلِمَ لا يسوغ لأهل آخر الزّمان من المسلمين مع الضّرّ وكثير من محظورات الشّريعة اتّباعا لسنّة عمر وغيره ولاسيما في الشّدائد... وهذا السّحت الذي عمّ البلاد وشمل العباد والملوك الجورة الذين عكسوا الشّريعة وقلبوها ظهرا لبطن (وهذه عبارة الغزالي في أبي حنيفة في كتاب المنخول حرفيّا)"[3]. ويؤكّد هذا المعنى في موضع آخر مقارنا الفكر بأعمار البشر وتطوّر الأجناس والتّاريخ ممّا يبرز أنّ هذه المسألة صارت شاغلا كبيرا له. فجعل الرّأي حاكما على القرآن والسنّة قائلا "ثمّ بعث الله محمّدا ﷺ بشريعة إبراهيم عليه السلام فكان مبناها على الكتاب والسنّة والرّأي. والأصل الكتاب وفرعه السنّة والسنّة أصل وفرعها الرّأي والرّأي حاكم على السنّة والسنّة حاكمة على الكتاب كحالنا مع آبائنا وأبنائنا. فنحن حاكمون على آبائنا وأبناؤنا حاكمون علينا. بل الرّأي يقضي على السنّة والكتاب جميعا"[4]. ولكنّه صار صار إلى أنّ لذلك شروطا مقصودة لا يعلمها إلا أهل البصائر في الدّين.

وبهذا القانون الطّبيعيّ الذي يؤكّد سنّة التّطوّر في كلّ شيء يؤصّل أبو يعقوب مقالة الاجتهاد تأصيلا طريفا. عُمق هذا التّأصيل نظرة جديدة تُرْسِخ هذه المقولة في الفكر المغربيّ إرساخا غير خاضع للتّمذهب بأي حال من الأحوال. بل عماده ما كان ابن حزم وابن رشد قد توصّلا إليه وإن اختلفت المنطلقات العامّة التي بنى عليها كلّ واحد عمله وأسّس نظرته إلى الشّرع وطرق النّظر فيه وتأويله تأويلا يراعي مقولات العمران وشروط انتظامه دون أن يخلّ بقوام الشّرع في أصوله وفصوله.

لقد تضافرت هذه المشاريع المغربيّة الثّلاثة التي نصّت على قيمة العقل باعتباره أسّ الاجتهاد وجعلتها مركزا لها لتؤسّس لفكر مغربيّ متميّز ومتكامل في كلّ مذاهبه. وبيّن تحليل هذه المتون الأصول أنّ أغلب المفكّرين المغاربة قد أكّدوا أهميّة هذه المقالة باعتبارها عماد استمرار الدّين حيّا فاعلا في الوجدان وفي التّاريخ؛ ولذلك فقد سعوا إلى تبسيطها وتدقيق شروطها واختزال مقوّماتها العامّة. وأوّل تلك المقوّمات تجاوز كلّ تراث الفتاوى السّابق، وثاني المقوّمات حصر الأصول في القرآن والسّنّة فقط، وثالث المقوّمات عدم اشتراط معرفة المجتهد لكلّ القرآن وكلّ الحديث. وكلّ ذلك تشريع لإرساخ هذه المقالة في الفكر الإسلاميّ على نحو طريف يفنّد كثيرا من المزاعم الاستشراقيّة التي تتحدّث عن "سدّ باب الاجتهاد" منذ أواسط القرن الخامس الهجريّ معتبرة هذا التّوجّه الأصولي السّبب الأوّل في تحنيط الفكر الإسلاميّ وعدم قابليّته للتّجدّد والتّطوّر وفق شروط العمران وأسس انتظامه. وقد بيّن التّحليل أن باب الاجتهاد مفتوح أبدا وولوجه عماد لتطوير الفكر الإسلامي مواكبةً للتّحوّلات الفكريّة والثّقافيّة التي يحدثها اختلاف الأنساق التّاريخيّة أو الجغرافيّة أو الاجتماعيّة عبر الزّمن وضمان لاستمرار الإسلام مؤثّرا في الوجدان وفي التّاريخ.

---

[1] نفسه، 2، 99- 100.

[2] نفسه، 3، 131.

[3] أبو يعقوب الوارجلاني، الدّليل والبرهان، 3، 132.

[4] نفسه، 3، 301 وما بعدها. وانظر المواطن التي حدّدها للاجتهاد في العدل والإنصاف في أصول الفقه والاختلاف، 392- 393.