

# البعد المنطقي في النظر العلمي بين الشاطبي وابن خلدون : مقارنة معرفية منهجية

الحسان شهيد \*

أولاً: ملاحظ أولية

**الملحظ الأول:**

لقد شككت "صدمة" المنطق بالنسبة للفكر الإسلامي مند بداياته الأولى، وخاصة مع الترجمة الشهيرة على عهد الخليفة المأمون، منعطفا قويا عبر تاريخه الحافل بالتداخل العلمي والثقاف المعرفي المشهود بين الثقافة الإسلامية وبين الثقافات الأخرى، فاستوجب ذلك تأثيرا عميقا على مستوى المباحث الموضوعية وعلى صعيد الآليات المنهجية، ثم على سبيل الأبعاد الغائية.

**الملحظ الثاني:**

إن من أهم تداعيات "الصدمة" المنطقية ذلك التوهج الفكري والفلسفي والثورة المعرفية التي عرفتتها الحضارة الإسلامية بشتى مجالاتها، سواء في جوانبها العملية التطبيقية، أو جوانبها العلمية النظرية، فالأول تمثل في إحياءاته الحضارية العمرانية، والثاني تشخص في بيئاته الثقافية المعرفية.

**الملحظ الثالث:**

إن أغلب العلماء النظار الذين أنجبتهم الحضارة الإسلامية -إن لم أقل: كلهم- لهم نصيب وافر وحظ غير يسير من المعرفة المنطقية، إما من حيث دراستها وتعلمها، أو من حيث استثمارها وتوظيفها في كتاباتهم، وبالرجوع إلى سيرهم العلمية يتضح ذلك بجلاء، ولعل الشاطبي وابن خلدون ليسا باستثناءين من هذا الحكم، وليسا خصوصا من هذا العموم، فالأول كتاباته مفعمة بالروح المنطقية وخاصة الموافقات، والثاني لا تخلو مقدمته من أنظار منطقية وفلسفية.

**الملحظ الرابع:**

يعتبر كتابا (الموافقات في أصول الشريعة) و(المقدمة) من أنفس الكتب التي أرخت للثقافة العلمية الإسلامية، في علم أصول الشريعة وعلم أصول التاريخ العمراني، إذ يعرفهما المبتدأ في طلب العلم المخصوص والمجتهد في أصوله، بالنظر إلى الأسلوب المعتمد في الكتابة، والطرق المسلوكة في النظر، والغايات المقصودة في الدراسة، فهل لعلم المنطق والفلسفة نصيب في حيازة تلك النفاسة المكتسبة؟.

**ثانيا: مفهوم المنطق عند الشاطبي وابن خلدون**

نادرة هي المواضع التي خصصها كل من الشاطبي وابن خلدون للكلام في علم المنطق،

وهي مواضع متناثرة ومبثوثة في تأليفهما الموافقات والاعتصام وكذا المقدمة، إلا أن ما يمايز بينهما هو أن ابن خلدون أفرد علم المنطق بفصل خاص على قاتنه واختصاره الشديد، وهو الفصل السابع عشر من الجزء المخصص للعلوم وأصنافها من كتاب المقدمة، حيث طرقها بالتعريف والبيان، كما منح رديفته الفلسفة فصلاً آخر، كما ذكر معاصره ابن الخطيب في كتابه الإحاطة كلاماً يدل على عنايته بعلم المنطق دراسة وتأليفاً لم يصلنا منه شيء، فقال: "ولخص كثيراً من كتب ابن رشد وعلق للسلطان أيام نظره في العلوم العقلية تقييداً مفيداً في المنطق.." (1)، أما معاصره الشاطبي فاكتفى بإشارات قليلة عرض فيها ذكر المنطق إما في معرض الردود والنقود والمقارنات، كما حصل في الفصل الأخير من لوائح كتاب الاجتهاد من الموافقات، أو على سبيل الارتباط والاشتباه كما نلاحظ ذلك في محاوراته و محادثاته عن مسائل التحسين والتقبيح والتعليل والمعتزلة. وبناء عليه، فليس سهلاً على متتبع إنتاجات الشاطبي العلمية الظفر بتعريف خاص للمنطق على الرغم من حضور القول المنطقي والمتابعة العقلية عنده، فيما تشخص غالباً في عدد من المفردات المنطقية، كالعقل والرأي والنظرو الاعتبار، والمقدمات والنتائج والتعليل، والسبب.

وهذا عكس ابن خلدون الذي يجعل لغالب موضوعاته حدوداً وتعريفات لكلماتها المركزية، كعلم المنطق مثلاً. حينما قال: "هو قوانين يعرف بها الصحيح من الفاسد في الحدود للمعرفة للماهيات والحجج المفيدة للتصديقات" (2).

فالمنطق عنده آليات ووسائل علمية يعتمدها المنطقي لمعرفة الصحة والصواب من البطلان والخطأ، سواء في الحدود والتعريفات لماهيات الأشياء المجردة، "بأن تجمع تلك الكليات بعضها إلى بعض على جهة التأليف لتحصل صورة في الذهن كلية منطبقة على أفراد في الخارج فتكون تلك الصورة الذهنية مفيدة لمعرفة ماهية تلك الأشخاص" (3)، ولإدراك الحجج والأدلة المستعملة في الدلالة على صدق الأنباء، "بأن يحكم بأمر على أمر، فيثبت له ويكون ذلك تصديقا، وغايته في الحقيقة راجعة إلى التصور؛ لأن فائدة ذلك إذا حصل إنما هي معرفة حقائق الأشباه التي هي مقتضى العلم" (4).

ولا يعدو علم المنطق عند ابن خلدون وسيلة لخدمة العلوم المقصودة بالتعلم لغايات دينية ودينيوية، يقول: "اعلم أن العلوم المتعارفة بين أهل العمران على صنفين: علوم مقصودة بالذات كالشرعيات من التفسير والحديث والفقہ وعلم الكلام وكالطبيعيات والإلهيات من الفلسفة، وعلوم هي وسيلة آلية لهذه العلوم كالعربية والحساب، وغيرهما للشرعيات كالمنطق للفلسفة، وربما كان آلة لعلم الكلام ولأصول الفقہ على طريقة المتأخرين" (5)، فالمنطق يبقى في الأخير عند ابن خلدون:

- ماهيته: آلات وقوانين ووسائل.

- فائدته: تمييز الصحة من البطلان، و الصواب من الخطأ.

- غرضه: معرفة الأشياء على حقيقتها وإدراك الحجج المفيدة المنتجة.

- غايته: خدمة العلوم المقصودة بالبحث والعلم والتي تعود بالنفع على الانسان في كل

حال.

لكن السؤال الذي يحضر بقوة بعد هذا الجرد، هو: هل هذا الفقر البادي على كتابات الإمام والعلامة في العناية بالمنطق وأبعاده له دلالات محصورة قراءتها في مواقف معادية منه، أم أن الأمر له اعتبار مغاير؟.

### ثالثاً: موقف الإمام والعلامة من المنطق

#### أ- موقف الشاطبي من المنطق

يمكن القول: إن العقل هو الأداة القطبية في الاشتغال على المنطق، لذلك فإن عادة ما يذكره الأصوليون ترميزاً إلى الرأي والاجتهاد بالقصد الأصلي، وإلى المنطق وفلسفته بالقصد التبعي، ويقوم النظر في علم المنطق عند أبي إسحاق على قاعدة منهجية أوردها في بدايات الموافقات، كما بث معناها غير ما مرة في كتاباته، وهذه القاعدة هي: "إذا تعاضد النقل و العقل على المسائل الشرعية، فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعاً، ويتأخر العقل فيكون تابعاً، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل" (6). وهذا النص -على وجازته- يلخص بعمق موقف الإمام الشاطبي من الاعتبارات العقلية والمنطقية في المباحث الشرعية والعلوم النقلية عامة، وهذا ما يفسر قول الدكتور أحمد الريسوني فيه بأنه متأثر بالنظرة الأشعرية (7) في هذه المسألة، وبالخصوص إدراك المصالح الإنسانية بإعمال النظر العقلي، أو ما اصطلح عليها في علم الكلام بمسألة التحسين والتفبيح.

ولعل المطلع على النظر الثاني من كتاب لواحق الاجتهاد من الموافقات، سيجد ما يغنيه في هذا الباب عن غيره، فقد فصل فيه بشكل واضح العلل المؤثرة في ترك أعمال الأصول المنطقية واستثمارها، من ذلك "أن التزام الاصطلاحات المنطقية والطرق المستعملة فيها مبعده عن الوصول إلى المطلق في الأكثر؛ لأنّ الشريعة لم توضع إلا على شرط الأمية، ومراعاة علم المنطق في القضايا الشرعية مناف لذلك" (8).

وقد أدرج لذلك مثلاً، يبسط فيه موقفه ويبين فيه رأيه في المسألة، مشدداً على ضرورة الفصل بين الأسس المنهجية المنطقية والقضايا الشرعية، والأقرب في التمثيل للمسألة، حديث الرسول e «كل مسكر خمر وكل خمر حرام» (9)، الذي اعتمده بعض المتحمسين لعلم المنطق في الاستدلال على أعمال أصولهم، وتخريج مسالكهم المنطقية، المتعلقة بالمقدمات والنتائج في القياس المنطقي ومنهج الاستقراء، فقال: "ومن هنا يعلم ما قاله المازري في قوله e: «كل مسكر خمر وكل خمر حرام»، قال: فنتيجة هاتين المقدمتين كل مسكر حرام، قال: وقد أراد بعض أهل الأصول أن يمزج هذا بشيء من علم أصحاب المنطق، فيقول: إن أهل المنطق يقولون لا يكون القياس ولا تصح النتيجة إلا بمقدمتين، فقولهم "كل مسكر خمر" مقدمة لا تنتج بانفرادها شيئاً، وهذا إن اتفق لهذا الأصولي ههنا، وفي موضع أو موضعين في الشريعة، فإنه لا يستمر في سائر أقيستها ومعظم الأقيسة الفقهية لا يسلك فيها هذا المسلك، ولا يعرف من هذه الجهة، وذلك، أنا لو عللنا تحريمه عليه الصلاة والسلام التفاضل في البر بأنه مطعوم كما قال الشافعي، لم نقدر أن نعرف هذه العلة إلا ببحث وتقسيم، فإن عرفناها فلشافعي أن يقول حينئذ: كل سفرجل مطعوم وكل

مطعوم ربوي. فتكون النتيجة السفرجل ربوي، قال و لكن هذا لايفيد الشافعي فائدة، لأنه إنما عرف هذا وصحة هذه النتيجة بطريقة أخرى، فلما عرفها من تلك الطريقة أراد أن يضع عبارة يعبر بها عن مذهبه، فجاء بها على هذه الصيغة. قال ولو جاء بها على صيغة أراد مما يؤدي منه مراده لم يكن لهذه الصيغة مزية عليها. قال وإنما نبهنا على ذلك لما ألفينا بعض المتأخرين صنف كتابا أراد أن يرد فيها أصول الفقه لأصول علم المنطق" (10).

فكلام المازري هذا ينسجم مع رأي الشاطبي، كما أنه يؤكد على أمور أساسية في هذا الصدد:

فقد يقع توافق واضح بين المقولات المنطقية وغيرها من القضايا الشرعية، وهذا أمر جد وارد في موضع أو موضعين أو أكثر، لكن ذلك أضعف من أن يعتبر في عداد القواعد والمبادئ التي تتلقى بالقبول التام، أو بمثابة امتداد لتلك الأصول الفلسفية والمنطقية واستمرارا لمنهجها كما يزعم البعض(11).

كما يذهب البعض الآخر إلى أن أثر المنهج الأرسطي على العرب كان جد مهم، فقد ساعدهم على بناء العلوم التي تعتمد على الملاحظة(12)، غير أن هذا القول ليس على إطلاقه، لأنه لو كان كذلك لتم إسقاط الاستقراء الناقص من مناهج البحث عند مفكري الإسلام، الذي لم يعتبره أرسطو من ضمن القواعد العلمية في معرفة الحقائق، وعليه فإن ورود ذلك التلازم أو التوافق في بعض الحقول العلمية، لا يعني بالضرورة حصولها في كل المواطن؛ لأن الأقيسة الشرعية والكليات الاستقرائية ليست كالأقيسة المنطقية والاستقرائيات المنطقية، لذلك "فقد أدرك مفكرو الإسلام تمام الإدراك، أنه لا بد من وضع منهج في البحث يخالف المنهج اليوناني، حيث إن هذا المنهج الأخير إنما هو تعبير عن حضارة مختلفة، وتصور حضاري مختلف، ويثبت هذا الحملة العنيفة التي قام بها علماء الإسلام على منطق يونان- وتاريخ هذه الحملة العنيفة واضح وضوحا بالغا في كتابات المسلمين"(13)، و ما حصل من توافق أحيانا بين المنهجين في بعض المباحث العلمية لا يستمر بالقوة في سائر الأقيسة للاختلاف المنهجي بينهما.

إضافة إلى أن جل مناهج الأقيسة الشرعية لا يتبع فيها هذا السبيل، ولا تعرف أحكامها ونتائجها من نفس الجهة التي يقوم عليها مناهج الفلسفة المنطقية، كما تبين ذلك مع مثال السفرجل وعلاقته بربا التفاضل عند الشافعي.

وإلى هذا المعنى أشار الباجي في رد زعمهم أن القياس لا- يصح، ولا- يتم من مقدمة واحدة، وأن المقدمة الواحدة قد تنتج، فقال: "وقد زعمت الفلاسفة أن القياس لا يصح ولا يتم من مقدمة واحدة ولا يكون فيها نتيجة، وإنما ينبنى القياس من مقدمتين فصاعدا، إحداهما قول القائل "كل حي قادر" والثانية "كل قادر فاعل". والمقدمة عندهم مقال موجب شيئا لشيء أو سالب شيئا عن شيء. فالموجب كقولنا كل حي قادر والسالب كقولنا كل حي ليس بميت. وهذا ليس من القياس بسبيل ولا به تعلق"(14).

وقد احتفظ الشاطبي بنفس الموقف في الاعتصام، مفندا تصوراتهم وتعاملاتهم حيال الأصول الشرعية، معتبرا ذاك تعسفا في استعمال العقل، بقصد تطويعه وفق مقتضيات

أصولهم، فقال: "فأتى الفلاسفة إلى تلك الأصول فلقفوها أو تلقفوا منها، فأرادوا أن يخرجوه عن مقتضى أصولهم، وجعلوا ذلك عقليا لا- شرعيا وليس الأمر كما زعموا" (15).

بعد تحرير النظر في موقف الشاطبي من الاعتبار المنطقي ضمن القضايا الشرعية، يجدر البحث في الجواب عن سؤالين هامين:

- هل موقف الشاطبي سالف البيان- مأخوذ على إطلاقيته، أم تتعلق به بعض الاستثناءات العلمية؟

- وما هي حدود الاعتبار المنطقي لبعض المسائل المنهجية عنده؟

### موقف ابن خلدون من المنطق:

أما ابن خلدون فقد صنف المنطق ضمن العلوم الآلية المقصودة لغيرها لا لذاتها، فهو علم مكمل يعتمد عليه في خدمة وإكمال المعرفة بما هو مقصود، وغائي في العلوم والمعارف، وهذا إن استدعت الضرورة استصحابه في البحث والنظر، وكان هذا أهم مؤاخذاته على المشتغلين بعلم المنطق، كفخر الدين الرازي، يقول رحمه الله: ".. ثم تكلموا فيها وضعوه من ذلك كلام مستبحرا ونظروا فيه من حيث إنه فن برأسه لا من حيث إنه آلة للعلوم فطال الكلام فيه واتسع وأول من فعل ذلك الإمام فخر الدين بن الخطيب" (16).

وما فتئ ابن خلدون يحذر من المعرفة المنطقية وخاصة رديفتها الفلسفية التي لحديثه عنها في إحدى الفصول بالتنبيه على خطرها، لذلك وجب التشهير بها حتى يكون المشتغل بها مدركا لوجوه ضررها، بل إن هذه العلوم وخاصة المنطق والفلسفة لا- جدوى من دراستها، لأنها لا- تخدم العمران رغم اهتمام الناس بها، يقول رحمه الله: "هذه العلوم عارضة في العمران كثيرة في المدن وضرره في الدين كثير فوجب أن يصدع بشأنها ويكشف عن المعتقد الحق فيها" (17).

لم يتوقف تحسيس الحضرمي بخطورة الفلسفة والمنطق من جانب أثرها على الدين فحسب، بل إن منهجها العلمي لا يفضي بالضرورة إلى نتائج علمية صادقة و يقينية في كل الأحوال، وبالتالي إمكانات الأخطاء فيها، واحتمالات المغالط بإعمالها واردة بقوة، الأمر الذي يستوجب الانفكاك عنهما، والتخلي عن النظر بهما، يقول: "ومن هنا يتبين أن صناعة المنطق غير مأمونة الغلط لكثرة ما فيها من الانتزاع وبعدها عن المحسوس فإنها تنظر في المعقولات الثواني ولعل المواد فيها ما يمانع تلك الأحكام وينافياها عند مراعاة التطبيق اليقيني" (18).

إن هذه الانطباعات الصريحة والواضحة تجعلنا نسلم ببيتسجيل موقف ابن خلدون السلبي لعلم المنطق، والرافض للتعامل مع المقولات الفلسفية وقوانينها.

لكن من جانب آخر، نقف على بعض الإشارات تلطف من موقفه المناهض، وتوحي بعدم ممانعته في بعض الاعتبارات، فبعد أن فند كل الادعاءات الفلسفية والآراء العقلية التي يؤسس عليها المناطقة موافقهم وأفكارهم، لم يتوقف عند مزية تحسب لهم في حصول العلم والمعرفة، إلا ما كان من إشارته إلى ثمرة واحدة حسب تعبيره، وهي فائدة ترتيب الحجج لتحصيل ملكة الصواب والقطع في بعض البراهين، لذلك فهو لا- يعارض أعمال بعض

آلياتهم، بشرط حصول ثمرتها.

يقول: "فهذا العلم كما رأيت غير واف بمقاصدهم التي حوموا عليها، مع ما فيه من مخالفة الشرائع وظواهرها، وليس له فيما علمنا إلا ثمرة واحدة، وهي شحذ الذهن في ترتيب الأدلة والحجج لتحصيل ملكة الجودة والصواب في البراهين، وذلك أن نظم المقاييس وتركيبها على وجه الأحكام والإتقان، هو كما شرطوه في صناعتهم المنطقية" (19).

كما أن علم المنطق يتوفر على قوانين ومبادئ في النظر، تنتشد الصواب في تسلسل علمي وإتقان من شأنها سلوك الطريق المناسب والتماس الحقيقة في الاستدلال، وإن لم تكن تفي بالقصد والغاية، "فيستولي الناظر فيها بكثرة استعمال البراهين، بشروطها على ملكة الإتقان والصواب في الحجج والاستدلالات، لأنها وإن كانت غير وافية بمقصودهم، فهي أصح ما علمناه من قوانين الأنظار هذه ثمرة هذه الصناعة" (20).

ورغم ذلك كله، فتبقى للمنطق سماته المتفردة التي لا تليق بملكة الإنسان وجبلته الطبيعية، المائلة إلى ما هو بسيط وفطري، يقول الحضرمي: "فالمنطق إذا أمر صناعي مساوق للطبيعة الفكرية ومنطبق على صورة فعلها ولكونه أمرا صناعيا استغني عنه في الأكثر ولذلك تجد كثيرا من فحول النظر في الخليفة يحصلون على المطالب في العلوم دون صناعة المنطق ولا سيما مع صدق النية والتعرض لرحمة الله" (21).

#### رابعاً: شروط الاعتبار المنطقي:

##### أ- شروط الاعتبار المنطقي عند الشاطبي:

يعود الاختيار المنهجي في الاشتغال على بعض قواعد وآليات المنطق عند أبي إسحاق في حقيقته إلى التكامل المنهجي بين أساليب البحث والنظر، لا إلى ارتباط الإمكان المطلق القائم على أساسي الضرورة والكلية. ولذلك نجده لا يمانع في استثمار بعض آليات النظر العقلية، كالأستقراء وإجراء الأمر وفقها، وذلك عبر شرطين:

**الأول:** كونه منهجا في القطع و العلم: أي لما كان المنهج العقلي أحد المناهج المعتمدة في الاستدلال، وتحصيل اليقين والقطع، فإنه لا ممانعة في استثماره واستخدامه أيضا في الشرعيات مادام موافقا لها، ولا يخرم أصلا من أصولها.

وقد أشار الإمام إلى هذا الأمر بعد إيراده لبعض الاعتراضات على أعمال الأدلة العقلية وفي مقدمتها الاستقراء، فقال: "فإن قيل اقتناص المعاني الكلية من الوقائع الجزئية غير بين من أوجه.

أحدهما: أن ذلك إنما ممكن في العقليات لا في الشرعيات؛ لأن المعاني العقلية بسائط لا تقبل في التركيب، ومتفكة لا تقبل الاختلاف، فيحكم العقل فيها على الشيء بحكم مثله شاهداً وغائباً؛ لأن فرض خلافه محال عنده، بخلاف الوضعيات فإنها لم توضع وضع العقليات، وإلا كانت هي بعينها، فلا تكون وضعية، هذا خلف، وإذا لم توضع وضعها، وإنما وضعت على وفق الاختيار الذي يصح معه التفرقة بين الشيء ومثله، والجمع بين الشيء ونقيضه لم يصح مع ذلك أن يقتصر فيها معنى كلي عام من معنى جزئي خاص.

فكان رده لهذا الاعتراض، غير ممانع في إعمال ذلك الاستدلال في المجال الشرعي معتبرا "أنه يمكن في الشرعيات إمكانه في العقليات. والدليل على ذلك قطع السلف به في مسائل كثيرة كما تقدم التنبية عليه، فإذا وقع مثله، فهو واضح في أن الوضع الاختياري الشرعي مماثل للعقلي الاضطراري، لأنهم لم يعملوا به حتى فهموه من قصد الشارع" (22)

فيظهر إذن، أن الإمام الشاطبي وضع بعض الضوابط لإمكانية العمل بالدليل العقلي في الموارد الشرعية، ومنها:

- حصول القطع به في كثير من المسائل الشرعية.
  - اعتماد السلف له في تخريجاتهم الفقهية واجتهاداتهم الأصولية.
  - استثماره فيما كان موافقا للفهم من قصد الشارع.
- ولعل هذا السبب هو الذي دفع إمامنا الشاطبي إلى التبحر في العلوم الشرعية بكل أصنافها كما سبق أن رأينا، وهو الذي كان وراء انتقاداته الشديدة لبعض الأصوليين المستعملين الآليات المنطقية في غير محالها، وبالصورة التي تسيء إليها أكثر ممّا تخدمها.

**الثاني:** تركيبا على السمع وتحقيقا للمناط: لا يمكن للاعتبار المنطقي أن يكون لدى الإمام الشاطبي على سبيل الابتداء والاستقلال في استثماره، بل يمكن توظيف أدلته وآلياته العقلية وفقا لتصور تركيبى على الأصول السمعية، أو إسنادي في الوصول إلى العلم أو تحقيقا لمناطقها، لكونها غير مناسبة للنظر في الأمور الشرعية بذاتها الكلية. وتلك هي دعوة الإمام الغزالي لطالب العلم "أن لا- يدع فنا من فنون العلم ونوعا من أنواعه؛ إلا وينظر فيه نظرا يطلع به على غايته ومقصده وطريقته" (23)، فكل آلية -عقلية كانت أو منطقية- تخدم الهدف والمقصد الشرعي لا- حرج في استثمارها مادامت غايتها نبيلة وعلمية مناسبة للأصول الشرعية، وهذا ما يفسر اشتغال أبي حامد على آليات المنطق لرد القضايا والتفسيرات المنطقية (24).

وقد أكد الإمام الشاطبي تصوره هذا في إحدى مقدماته قائلا "الأدلة العقلية إذا استعملت في هذا العلم فإنما تستعمل مركبة على الأدلة السمعية، أو معينة في طريقها، أو محققة لمناطقها، أو ما أشبه ذلك، لا مستقلة بالدلالة؛ لأنّ النظر في أمر شرعي، والعقل شارع، وهذا مبين في علم الكلام" (25).

ومن أهم ما يقصده بالأدلة العقلية في هذا المجال، دليل الاستقراء المستعمل حين ينعدم الدليل القطعي في النقد والاستدلال، يقول: "إنما الأدلة المعتمدة هنا المستقراء من جملة أدلة ظنية تضافرت على معنى واحد حتى أفادت القطع" (26).

وبذلك يتضح أنه رغم الموقف المبدئي للإمام الشاطبي من المنطق والفلسفة، فإنه لا يرى مانعا من تعضيد الاستدلال وتقويته بأدلة عقلية لها سمات المنطقية والاعتبار العقلي بالإضافة إلى الأصل النقلى، وهذا المذهب لا يقدر في كلية الموقف الثابت (27).

**ب- شروط الاعتبار المنطقي عند ابن خلدون:**

الذي يظهر من خلال تتبع مواقف الرجلين أن العلامة الحضرمي أكثر تحفظا على سبيل

الاحتياط في التعامل مع الآليات المنطقية وتفصيلها، وإن لم يمانعا كلاهما من استثمارها بالشكل الذي يخدم العلوم المقصودة في غاياتها، وتتمثل أهم تجليات تحفظ ابن خلدون في اشتراطه المترامك لعدد من الضوابط لذلك، وأهمها:

### 1- الامتلاء من الشرعيات:

إن كان لابد من النظر في آليات علم المنطق، ومن ثم استثمارها في الاستدلالات العلمية والاشتغال عليها في البيان والإيضاح، فينبغي على المقبل عليها أن يكون ريانا من علوم الشريعة ابتداءً، ومطلعاً على مطالب التفسير والفقهاء وما ارتبط بهما من علوم الملة، وذلك ما يقصده الشاطبي بشرط التركيب على السمع وتحقيقاً للمناط حتى يكون حفظاً وصوناً له، يقول ابن خلدون "وليكن نظر من ينظر فيها بعد الامتلاء من الشرعيات والاطلاع على التفسير والفقهاء ولا يكبن أحد عليها وهو خلو من علوم الملة فقل أن يسلم لذلك من معاطبها" (28).

### 2- آلية المنطق:

يصنف علم المنطق عند ابن خلدون ضمن العلوم الآلية أو الوسائل الخادمة للعلوم الغائية المؤثرة في العمران، لذلك فإن درجة الاحتفاظ بتوسعة الكلام فيها وتفرع مسائلها وتدقيق النظر فيها يوحى بالتقصيد إلى غايتها، وهذا أمر لا يليق، مما يتطلب الاقتصار في النظر فيها على بعدها الآلي الوسيطي فقط، يقول: "وأما العلوم التي هي آلة لغيرها مثل العربية والمنطق وأمثالها فلا ينبغي أن ينظر فيها إلا من حيث هي آلة لذلك الغير فقط ولا يوسع فيها الكلام ولا تفرع المسائل؛ لأن ذلك مخرج لها عن المقصود إذ المقصود منها ما هي آلة له لا غير" (29)، ثم؛ لأن إطالة النظر فيها كذلك ملهاة عن غيرها، "وربما يكون ذلك عائقاً عن تحصيل العلوم المقصودة بالذات لطول وسائلها مع أن شأنها أهم والعمر يقصر عن تحصيل الجميع على هذه الصورة" (30).

### 3- عدم الاستبحار فيها:

من شروط الاشتغال المنطقي كذلك عند ابن خلدون تعلم واقتناص المآخذ الموفية بالغرض في البيان والاستدلال، في باقي العلوم المحسوبة على خدمة العمران البشري، دون تعميق النظر في تفصيلها التي تتأى بصاحبه إلى ما هو أبعد عن الغاية والمقصد، لذلك نجده بعد توصيف المنطق ووضعها في الحال المناسب للعمران البشري، يؤكد على ضرورة هذا الحساب، كما "يجب على المعلمين لهذه العلوم الآلية أن لا يستبحروا في شأنها وينبهوا المتعلم على الغرض منها ويقفوا به عنده فمن نزعته به همته بعد ذلك إلى شيء من التوغل فليرق له ما شاء من المراقبي صعباً أو سهلاً وكل ميسر لما خلق له" (31). ويقول ابن تيمية في هذا الشأن: "وهذا موجود بالاستقراء: أن من حسن الظن بالمنطق وأهله إن لم يكن له مادة من دين وعقل يستفيد بها الحق الذي ينتفع به، وإلا فسد عقله ودينه" (32).

### 4- التحرز من المعاطب:

بالنظر إلى ما يفضي إليه كذلك من مزلات ومعاطب، ينبغي التظن لذلك مع التسلح بما يكفي من وسائل وآليات تجنبه الوقوع فيها، لذلك لا غنية للمطلع على علم المنطق والفلسفة



والمقدم عليهما من التحرز والاحتياط،: "...مع الاطلاع على مذاهب أهل العلم وآرائهم ومضارها ما علمت فليكن الناظر فيها متحرزا جهده من معاطبها وليكن نظر من ينظر فيها بعد الامتلاء من الشرعيات والاطلاع على التفسير والفقه ولا يكبن أحد عليها وهو خلو من علوم الملة فقل أن يسلم لذلك من معاطبها" (33). "فإذا ابتليت بمثل ذلك وعرض لك ارتباك في فهمك أو تشغيب بالشبهات في ذهنك فاطرح ذلك، وانتبذ حجب الألفاظ وعوائق الشبهات، واترك الأمر الصناعي جملة، واخلص إلى فضاء الفكر الطبيعي الذي فطرت عليه" (34).

### خامسا: الاستثمار المنطقي بين الشاطبي وابن خلدون:

لقد انعكس الموقف المختلف للإمام والعلامة من المنطق على الأعمال الإجرائي لقواعده في كتاباتهم العلمية، وهذا ما تبين من خلال هذا المبحث التطبيقي الذي سيتم فيه تنزيل تلك القواعد ومساحات استخداماتها على علمي أصول الشريعة و أصول التاريخ العمراني.

#### 1-الاستقراء:

الاستقراء كما عرفه أرسطو هو: "حكم على الجنس لوجود ذلك الحكم 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" (35) وقال ابن سينا: "الاستقراء هو كل كلي لوجود ذلك الحكم في جزئيات ذلك الكلي، إما كلها وهو الاستقراء التام، وإما أكثرها وهو الاستقراء المشهور" (36)، وعليه فهو يعمل على ربط النتائج بالأسباب وذلك بتحديد القوانين التي تضبط هذه الظواهر وبنياتها الداخلية والمخطط النظري الذي يساعدها على تمهيدها (37). والاستقراء بالمعنى الذي استثمره الشاطبي: هو "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 في كل حكم تقدر" (38)، وبذلك "يمكننا الانتقال من معرفة الوقائع إلى القوانين التي تخضع لها" (39)، كما 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 (40).

#### أ- حضور النظر الاستقرائي:

تعتبر قاعدة الاستقراء إحدى الدعائم الكبرى التي قام عليها العمران الأصولي عند الشاطبي، وكذا التاريخي عند ابن خلدون، بحسبانها الأنسب في البحث والأجدى في الوصول إلى النتائج المرجوة من حيث القطع والعلمية أو الصدق والصواب.

أما بالنسبة لأبي إسحاق فاعتماده على الاستقراء أوضح من أن يستدل عليه، وهو الذي يذكر غير ما مرة أن دليله على مسأله الاستقراء، كقوله: "والثالث أن الاستقراء دل على أن.. (41) ، "وهذا النظر يعضده الاستقراء أيضا.. (42)، "هذا الأصل وجد منه بالاستقراء جمل" (43)، "أولها الاستقراء.. (44)، "منها الاستقراء.. (45).

كما يشكل الاستقرائي أحد الثوابث الكبرى في خطاب النقدي عند أبي إسحاق، بحيث لا تخلو مسألة من المسائل المبحوثة لديه من أعمال لدليل الاستقراء، وكأنه يوجه الدرس الأصولي إلى ضرورة الاستناد عليه في البحث الأصولي، وهذا المنزع الاستقرائي أكده

منذ البداية باعتباره المسلك المعتمد في دراسته النقدية والتحليلية فقال: (ولما بدأ من مكنون السر ما بدأ، ووفق الله الكريم لما شاء منه وهدى، لم أزل أقيّد من أوابده، وأضم من شوارده تفاصيل وجملا، وأسوق من شواهد في مصادر الحكم وموارده مبينا لا مجملا، معتمدا على الاستقراءات الكلية، غير مقتصر على الأفراد الجزئية، مبينا أصولها النقلية بأطراف من القضايا العقلية حسبما أعطته الاستطاعة والمنة في بيان مقاصد الكتاب والسنة)(46).

إن المتأمل في فلسفة البحث والنظر الأصوليين عند الإمام الشاطبي من خلال كتاباته، سيتضح له بجلال، أنها قائمة في أساسها- على بعد منهجي صرف، يرسم من خلاله المعالم الكبرى لأي معرفة علمية تخص جانب العلوم الشرعية.

حتى ليجعل القارئ يقطع بأن الإمام يروم تأسيسا لمنهج جديد، ولطريقة غير مألوفة عند ذوي أهل الاختصاص الأصولي، وهذا ما نلحظه في استثماره للمنهج الاستقرائي، الذي غطى جل أو أغلب المباحث الأصولية من حيث الاستدلال عليها والبيان فيها.

أما فيما يخص ابن خلدون فإن طبيعة الاختصاص التاريخي من تواتر الأحداث وكثرتها عبر أزمنة متكررة يستدعي ضرورة استحضار البعد الاستقرائي والتواتري في قراءة الأحداث وتعليلها، والكشف عن أسباب وقوعها(47).

#### ب- أسس استثمار الاستقراء:

إذا ثبت حاجة أعمال الدليل الاستقرائي عند الإمام الشاطبي و العلامة ابن خلدون - وفق الضوابط العلمية المرسومة سلفا، أي الاستعانة بالأدلة العقلية والاعتبارات المنطقية- فإن إعماله في الدراسة والبيان سوغته قواعد أساسية تجعل منه دليلا- قائما يركن إليه عند الضرورة.

#### الأساس الأول: القطعية والصدقية

إن الاستدلال على القطعي من المسائل لا- يمكن أن يكون إلا- قطعيا، لإثبات قطعيته وإفادته اليقين، والدليل الظني لا يقوى على الاحتجاج في مثل هذه المسائل، وهذه قاعدة مسلمة عند أهل العلوم العقلية والنقلية، لأهميتها الكبرى في البيان والإثبات، وهي من المستندات الرئيسية عند الشاطبي في تسويغ العمل بدليل الاستقراء، كما أنه أسس عليها منهجه في تقرير القضايا الشرعية الكبرى.

كذلك نجده منذ البداية يحاول ربط دليل الاستقراء بالتواتر المعنوي- كما سبق- لإضفاء شرعية القطع على الاستقراء الناقص بالأساس، معتمدا في ذلك على مبدأ الاستحالة المنطقية المشتركة بين التواتر والاستقراء، كما أشار إلى ذلك يونس صوالحي بقوله: "ومن هنا تظهر قيمة التسوية التي تحدث عنها الشاطبي إذ أن قطعية المتواتر المعنوي مبنية على أساس منطقي هو استحالة التواطؤ على الكذب في نقل الخبر، وهو ما جعله يلجأ إلى عملية قياسية جعل فيها التواتر المعنوي الحد الأكبر والاستقراء الناقص الحد الأصغر، والاستحالة المنطقية العلة المشتركة، وإفادة الاستقراء الناقص للعلم القطعي النتيجة"(48).

ومن جهة أخرى يرى الإمام الشاطبي أن منهج الاستدلال على كون الشارع يقصد من

تشريعه حفظ القواعد الثلاث، ينبغي أن يتسم بإفادة القطع والعلم، لأنه بصدد إثبات أصول شرعية ورودها قطعي في الشريعة، وهذا المراد لم يظفر بحقيقته في أي دليل من الأدلة الشرعية المعروفة بالقطع، ولكنه وجد دليل الاستقراء المفيد للقطع أليقها في هذا الباب وأنسب، يقول "كون الشارع قاصدا للمحافظة على القواعد الثلاث: الضرورية والحاجية والتحسينية، لا- بد عليه من دليل يستند إليه في ذلك، إما أن يكون دليلا- ظنيا أو قطعيا، وكونه ظنيا باطل، مع أنه أصل من أصول الشريعة، بل هو أصل أصولها، وأصول الشريعة قطعية، حسبما تبين في موضعه، فأصول أصولها أولى أن تكون قطعية" (49).

إن استقراء النصوص الفرعية بهذا المعنى العقلي المنطقي المركب على الأدلة السمعية النقلية، أمر مقبول شرعا، لأنه يعين على سلوك الطريق الموصل إلى القطع في الكليات الشرعية، ذلك أن "العلم بها مستفاد من الاستقراء العام الناظم لأشتات أفرادها، حتى تصير في العقل مجموعة كليات مطردة عامة ثابتة غير زائلة ولا متبدلة، وحاكمة غير محكوم عليها، وهذه خواص الكليات العقلية. وأيضا فإن الكليات العقلية مقتبسة من الوجود، وهو أمر وضعي، لا عقلي، فاستوتت مع الكليات الشرعية بهذا الاعتبار، وارتفع الفرق بينهما" (50).

ويضيف الإمام الشاطبي أن الحالة العلمية للدليل ومرتبته في الدلالة مرتبطة بنتائجه الحاصلة، وتأخذ صبغته التي استمر عليها، وهذا عكس الفروع التي يكتفي فيها بالظن، فقال ب: (أن الأصول والقواعد إنما تثبتت بالقطعيات ضرورية كانت أو نظرية، عقلية أو سمعية- أما الفروع فيكفي فيها مجرد الظن على شرطه المعلوم في موضعه، فما أوصله إليه الدليل فهو الحكم في حقه أيضا) (51).

إن من أهم غايات التتبع والاقتفاء لأثر الأخبار والأحداث عبر التاريخ هو التيقن والتبين من مدى صدق حدوثها في الوجود، وإمكان صحتها في الوجود، وهو أحد أهم الأسس التي أقام عليها ابن خلدون نزوع أعماله إلى منهج الاستقراء، لأنه السبيل الوحيد الذي يملكه المؤرخ وعالم التاريخ للوصول إلى الحقائق، كما أنه الأهم في ذلك، وعليه "فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران، ونميز ما يلحقه ما يلحقه من الأحوال لذاته، وبمقتضى طبعه، وما يكون عارضا لا يعتد به وما لا يمكن أن يعرض له، وإذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانونا في تمييز الحق من الباطل في الاخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه" (52).

### الأساس الثاني: التفرد الدلالي ببرهان الخلف

يقوم النظر الاستقرائي عند الشاطبي على مبدأ نمط التلازم كما سماه الغزالي، وهو المعروف ببرهان الخلف (53) عند أهل المنطق، أو ما يسمى بالقياس الاستثنائي، ويقصد به إثبات المراد والمطلوب بنفي وإبطال نقيضه، قال الشيخ زين الدين الشاوي: "هو الذي يثبت حقيقة المطلوب ببطلان نقيضه، والحق لا- يخرج عن الشيء ونقيضه، فإذا بطل النقيض تعين المطلوب" (54).

وقد وظف الإمام دليل الاستقراء في منهجه النقدي بالاعتماد على هذا المبدأ في أكثر من مناسبة (55)، فأراد إثبات الاستدلال بمنهج الاستقراء، بمحاولة رد وإبطال الاستدلال

بالدليل المنفرد، لأنه ظني لا- يرقى إلى القطع، الذي تفيده مجموع الأدلة على سبيل الاستقراء.

وهذه القاعدة المنطقية توظف في حالات معينة، خصوصا في المسائل التي تحتاج إلى تحقيق: علمي لفض النزاع والاختلاف حول حقيقتها العلمية، ويستعمل برهان الخلف كثيرا في الفلسفة، وهو استدلال استنباطي، ولا يقتضي ذلك أي اتفاق على شرط مسبق، ذلك أن الاستحالة التي تنتج عنه بديهية تماما(56)، "و غالبا ما يستخدم هذه الصورة من البرهان لدحض دعاوى الخصم"(57)، وذلك ما نلمسه من المواضيع التي كان فيها برهان الخلف أساسا في الاستدلال.

وهذا ما قام به الإمام لما راح يبرهن على ثبوت القطع في أصول الفقه، فقال: "إنه لو جاز جعل الظن أصلا في أصول الفقه لجاز جعله أصلا في أصول الدين، وليس كذلك باتفاق فكذلك هنا؛ لأن نسبة أصول الفقه من الشريعة كنسبة أصول الدين"(58).

فهذه الكليات والأصول العامة القطعية قد تمت صياغتها باستقراء قطعي، يبدأ من الجزئيات والأفراد الظنية ليجتمع فيكون بعضها ببعض أصلا عاما قطعيا، وبنفس الطريقة عالج مسألة إثبات كليات الشريعة الخمس: الدين والنفس والعقل والنسل والمال، حيث مهد لاستخدام منهج استقراء الأدلة في مجموعها، وتتبعها ليجعل منها دليلا قطعيا قويا صالحا للاحتجاج.

وأشار إلى أنه "لو استندت إلى أصل معين لوجب تعيينه وأن يرجع أهل الإجماع إليه، وليس كذلك؛ لأن كل واحد منها بانفراده ظني، ولأنه كما لا يتعين في التواتر المعنوي أو غيره أن يكون المفيد للعلم خبر واحد دون سائر الأخبار، كذلك لا يتعين هنا لاستواء جميع الأدلة في إفادة الظن على فرض الانفراد.." (59).

فالاستناد إلى الأدلة في مفرداتها، مسألة لا تهدي إلا إلى حصول علم ظني لا يعتمد في القضايا الشرعية القطعية، كما أنه استدلال مخالف للأصول العقلية والمنطقية أيضا، فيتحتم اللجوء إلى استقراء مجموع تلك الأدلة الظنية لتثبت بتضافرها كلية قطعية.

وعلى الرغم من ملاحظاته على برهان الخلف الذي يعتبره قائما في أساسه على مقدمات قد تكون باطلة، إلا- أن حصول العلم بالمطلوب مستفاد من خلال البناء عليها، وهذه أحد الحدود المرسومة عند الشاطبي في الاعتبار المنهجي لآليات علم المنطق.

وقد أقر بهذا الأمر عقب رده على اعتراض يقدر في مدى حصول العلم للمجتهد مع جهله بالمقدمات التي يبني عليها، فقال: "فلا يقال إن المجتهد إذا لم يكن عالما بالمقدمات التي يبني عليها لا- يحصل له العلم بصحة اجتهاده، لأننا نقول: بل يحصل له العلم بذلك، لأنه مبني على فرض صحة تلك المقدمات، وبرهان الخلف مبني على مقدمات باطلة في نفس الأمر، تفرض صحة فيبني عليها، فيفيد البناء عليها العلم المطلوب فمسألتنا كذلك" (60).

وفي ظل غياب الأدلة الوافية بالقطع في الأخبار والصحة في إمكان حدوثها، لا يليق بابن خلدون غير اعتماد المنهج السليم وهو اعتماد الاستقراء، ولو كان بالإمكان حضور منهج آخر أو دليل مغاير بمقدوره إنجاز المرغوب في الاستدلال لا- يشتغل عليه

الحضرمي، لكن انعدامه وغيابه في الضرورة، استدعى ذلك استحضار الاستقراء، وكان لسان حال منطلق ابن خلدون يقول: بلوغ الصدق، والصحة في وقوع الأحداث التاريخية وما يتعلق بها، إما أن يكون بدليل صادق يقيني صحيح أو بدليل كاذب ظني خاطئ، ولما كان الثاني غير جائز ولا جواز له في الإمكان، بقي لزوم الأول.

ثم إن الأول إما أن يستند فيه إلى دليل متعين واضح مشهور، لا يأتيه الشك من بين وروده ولا من خلف دلالته، أو إلى دليل يتألف من مجموع أدلة ووقائع ظنية تفيد في معناها الكلي جواز الوقوع وتجتمع على اليقين، ولما انعدم الأول تبقى المنهج القويم في الإفادة الراجعة من الطريق الثاني.

### الأساس الثالث: الأسببية

إن هذه الأهمية المنهجية التي أوليت لدليل الاستقراء من قبل الإمام الشاطبي، لم تكن من قبيل الاستكمال في النظر، والاستحسان في البحث، بل تحكمها حاجات ملحة وضرورات أساسية في التحقيق: الأصولي لعدة مسائل، اعتبرها الإمام من أخطر مسائل الفقه والأصول، هذا فضلا عن كونها مؤسسة على دعائم وأسس شرعية ومنطقية، كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

قد يجوز القول بأن ما أسس عليه دليل الاستقراء من دعائم شرعية قائمة على الاعتبار القرآني والاعتبار التواتري في الخبر، ودعائم منطقية- كافية في تسويغ أعمال دليل الاستقراء، لكن ذلك لا يكفي في استثماره عند كل مسألة؛ لأن من المسائل ما لا تشفع فيها تمامية الاستقراء، ولا يحرر النزاع فيها أصل الاستقراء ابتداء، أو قد يستغنى عنه في حضور دليل قطعي آخر ووجوده.

وتبدو أهمية الاستقراء المنهجية الباعثة على استثماره، في غياب الدليل القطعي لتحرير النزاع في بعض الإشكالات الأصولية.

ولنا في المسألة التاسعة من كتاب المقاصد خير مثال على ذلك، فهو يوضح المسلك الذي اتبعه الإمام الشاطبي في تسويغ العمل بدليل الاستقراء، باعتباره المنهج الأهم والأسلم في تحقيق: المعرفة القطعية.

ولكي يثبت قصد الشارع المحافظة على القواعد الثلاث الضرورية والحاجية والتحسينية، يحتاج الإمام إلى دليل مناسب يقطع به في المسألة؛ لأن الأمر له أهميته القصوى، وسيترتب عنه فروع فقهية وأصولية أخرى.

لذلك نجده قد أكد منذ البداية على ضرورة وجود دليل يستند إليه، فلما بحث في كل الأدلة النقلية منها والعقلية ليلتمس مسلكا في خدمة الموضوع، لم يظفر بذلك فيها، فقرر في نهاية المطاف أن دليل المسألة ثابت بالاستقراء(61).

وبالنظر الاستقرائي العام القائم على تتبع الفروع والجزئيات، والذي لا يختص بجزئية دون جزئية أو فرع دون آخر، يمكن للناظر في النصوص الشرعية أن يعرف قصد الشريعة حفظ الكليات والقواعد الثلاث على وجه قطعي، يقول الشاطبي: (لما انبنت الشريعة على قصد المحافظة على المراتب الثلاث، من الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وكانت هذه الوجوه مبنوثة في أبواب الشريعة، وأدلتها غير مختصة بمحل

دون محل، ولا بباب دون باب، ولا بقاعدة دون قاعدة، وكان النظر الشرعي فيها أيضا عاما لا يختص بجزئية دون أخرى؛ لأنها كلييات تقضي على كل جزئي تحتها(62).  
وروح الأنسبية نفسها اعتبرها ابن خلدون في اشتغاله على الاستقراء؛ لأن طبيعة العلم المخصوص تتطلب النظر في صفحات التاريخ بأحداثه ووقائعه، واقتفاء جزئياتها، للبحث في صدقها وصحتها لاستخلاص كلييات تؤسس لعلم العمران البشري وهذه العلمية لن يجدها ابن خلدون إلا في منهج الاستقراء، لكونه محور قيمة الأنسبية ومركزها في ذلك، وعلى سبيل التمثيل، يمكن سرد هذا النص الذي يوضح فيه اشتغاله على منهج الاستقراء في فهم بعض الخصوصيات الإنسانية عبر التاريخ البشري، ولا- يمكن إدراك ذلك إلا باستقراء حالات كثيرة، من ذلك ما خلص إليه بتتبع أحوال المتعلمين وأثر الشدة عليهم في تشكيل طباعهم، في فصل سماه: "في أن الشدة على المتعلمين مضرّة بهم" يقول: "وهكذا وقع لكل أمة حصلت في قبضة القهر ونال منها العسف واعتبره في كل من يملك أمره عليه ولا تكون الملكة الكافلة له رفيقة به وتجد ذلك فيهم استقراء، وانظره في اليهود وما حصل بذلك فيهم من خلق السوء، حتى أنهم يوصفون في كل أفق وعصر بالحرص، ومعناه في الاصطلاح المشهور التخابث والكيد"(63).

## 2- القياس:

يحضر القياس بشكل قوي باعتباره أداة يستعان بها في البيان، والاستدلال على المطالب المختصة عند أبي إسحاق، ويظهر ذلك مثلا؛ في استدلاله على الحجية القطعية لدليل الاستقراء في الكشف عن المقاصد الكلية، ليتحصل له القطع في المسألة بشكل مناسب ومجدي، لذلك انتبه إلى دليل الاستقراء قياسا على المعرفة التواترية في الخبر، فإذا كان التواتر يفيد القطع في الأخبار، فإن الاستقراء اللفظي والمعنوي للنصوص والجزئيات له نفس الإفادة لاتحادهما في نفس علة الأعمال، وهي إنتاج المعرفة القطعية يقول الشاطبي: "وعلى هذا السبيل أفاد خبر التواتر العلم إذ لو اعتبر فيه آحاد المخبرين، لكان إخبار كل واحد منهم على فرض عدالته مفيدا للظن، فلا يكون اجتماعهم يعود بزيادة على إفادة الظن، لكن للاجتماع خاصية ليست للإفتراق، فخير واحد مفيد للظن مثلا فإذا انضاف إليه آخر قوي الظن، وهكذا خبر آخر وآخر، حتى يحصل بالجميع القطع الذي لا- يحتمل النقيض، فكذاك هذا إذ لا فرق بينهما من جهة إفادة العلم بالمعنى الذي تضمنته الأخبار"(64).

وقال أيضا: "فإذا حصل من استقراء أدلة المسألة مجموع يفيد العلم، فهو الدليل المطلوب، وهو شبيه بالتواتر المعنوي، بل هو كالعلم بشجاعة علي t وجود حاتم المستفاد من كثرة الوقائع المنقولة عنهما"(65).

وفي نفس السياق ينتقد الأصوليين الذين تهاونوا في الأخذ بدليل الاستقراء، حتى يقطعوا ببعض الأدلة الأصولية كالإجماع مثلا، ولو قاسوا استقراء النصوص الدالة على قطعية المعنى وصحته، على احتجاجهم بالتواتر المعنوي في القطع بالأخبار، لحصل لهم القطع في حجية الإجماع، بناء على ذلك التشابه المسلكي، فقال منبها: "وقد أدى عدم الالتفات إلى هذا الأصل وما قبله إلى أن ذهب بعض الأصوليين إلى أن كون الإجماع حجة ظني لا

قطعي؛ إذ لم يجد في آحاد الأدلة بانفرادها ما يفيد القطع، فأداه ذلك إلى مخالفة من قبله من الأمة ومن بعده" (66).

ومن القياس المنطقي الواضح والجلي في الاستعمال ما استهل به إحدى المسائل الكبرى من كتاب المقاصد؛ حيث قرر على طريقة المناطقة الكبار المتمرسين قائلاً: "كل من ابتغى في تكاليف ما شرعت له، فقد ناقض الشريعة، وكل من ناقضها فعمله في المناقضة باطل، فمن ابتغى في التكاليف ما لم تشرع له، فعمله باطل" (67).

وتقسيمها البرهاني بحسب المسالك المنطقية، يكون على الصورة الآتية:  
كل مناقض للشريعة... عمله باطل... مقدمة صغرى.

المبتغي في تكاليفها غير مقاصدها... مناقض للشريعة... مقدمة كبرى.

المبتغي في تكاليفها غير مقاصدها... عمله باطل... نتيجة.

والقياس عند ابن خلدون أحد الأدوات الأساسية في النظر التاريخي والاعتبار العمراني، فما دام علو اهتمامه واشتغاله على الاستقرار، فإنه لا ينفك عن استخدام القياس واستثماره أيضاً، وهو الذي وجه انتقاده للمؤرخين الأثبات الذين وقعوا في مغالط ومزلات بناء على إغفالهم القياس والاعتبار يقول: "فقد زلت أقدام كثير من الأثبات والمؤرخين الحفاظ في مثل هذه الأحاديث والآراء وعلقت أفكارهم ونقلها عنهم الكافة من ضعفة النظر والغفلة عن القياس" (68).

وإغفال الاستناد إلى القياس من قبل المؤرخين في رواياتهم يوقعهم في المغالط لا محالة، "لأن الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني ولا قيس الغائب منها بالشاهد والحاضر بالذاهب فربما لم يؤمن فيها من العثور ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق" (69). كما أن علم التاريخ من حيث خصائصه الخلدونية نظر (فكر عقلي) وتحقيق: (بحث عن الحقيقة) وتعليل بحث عن علل وأسباب تفسر ما يحدث داخل الحياة البشرية (العلة مبدأ يضعه العقل لفهم ما يوجد) (70) وبداية لأجراء القياسات الممكنة والجائزة.

## 2- التجربة:

لقد استدل أبو إسحاق بقاعدة التجربة في مناسبات عديدة، باعتبارها خطوة استقرائية، ومسلكاً برهانياً في تقرير القواعد والقطع بالكليات، ففي دراسته مسألة كلية القرآن وبيانه لكل شيء، يبحث مستقراً الدلالة القرآنية والحديثية والأثرية، ثم يستكمل استدلاله بما ثبت بالتجربة عند العلماء الذين ما أن لجؤوا إليه إلا وجدوا ضالّتهم، فقال: "ومنها التجربة، وهو أنه لا أحد من العلماء لجأ إلى القرآن في مسألة، إلا ووجد لها فيه أصلاً، وأقرب الطوائف من إعواز المسائل النازلة أهل الظواهر الذين ينكرون القياس، ولم يثبت عنهم أنهم عجزوا عن الدليل في مسألة من المسائل" (71).

ورداً على اعتراض ورد على مسألة "العلم المعترف شرعاً: ما بعث على العمل المانع صاحبه من اتباع هواه"، مفاده أن العصمة من المعاصي للأنبياء من جهة، وأنه قد ورد في الشريعة ذم العلماء السوء، فكيف يقال أن العلم مانع صاحبه من العصيان (72)، يصحح أبو إسحاق هذا مستنداً إلى دليل التجربة قائلاً: "فالجواب عن الأول أن الرسوخ

في العلم يأبى للعالم أن يخالفه، وبديل التجربة العادية؛ لأن ما صار كالوصف الثابت لا يتصرف صاحبه إلا على وفقه اعتيادا" (73).

أما الحضرمي فقد أورد في مقدمته كلاما فيه ما يشبه تعريفا للتجربة إذ يقول: "التجربة تحصل في المرات المتعددة بالتكرار ليحصل عنها العلم أو الظن" (74)، وهي حسب رأيه- من الخطوات التي يتأسس عليها المسلك الاستقرائي.

إن حضور التجربة في الفكر الخلدوني واضح خصوصا في المقدمة التي تتبني جل فصولها على النظر في تجارب السابقين، ووقائعهم التاريخية ليستخلص بذلك قوانين وكماليات للعمران البشري، (وذلك بملاحظة الجزئيات وإيراد التجارب عليها كلما أمكن ذلك، ثم الارتقاء إلى نتائج عامة في صورة قوانين تضيف جديدا إلى المعرفة العلمية) (75).

وإذا كانت التجربة المتواترة في صفحات التاريخ والمتكررة في صنائع الانسان، والمعروفة في سنن الكون تنتج حكما علميا، فإنها في شأن الصنائع الانسانية، والحضارة الكاملة تفيد عقلا حسب رأيه" فوجب لذلك أن يكون كل نوع من العلم والنظر يفيدها عقلا فريدا والصنائع أبدا يحصل عنها وعن ملكتها قانون علمي مستفاد من تلك الملكة فلهذا كانت الحنكة في التجربة تفيد عقلا والحضارة الكاملة تفيد عقلا" (76).

وكثيرا ما يندرج الفكر التجريبي عند ابن خلدون ضمن مستنداته الاستدلالية على القوانين العلمية كما هو الشأن في مسألة "في اختلاف أحوال العمران في الخصب والجوع وما ينشأ عن ذلك من الآثار في أبدان البشر وأخلاقهم" (77)، يقول عن أهل الأقاليم المعتدلة "فألوانهم أصفى وأبدانهم أنقى، وأشكالهم أتم وأحسن وأخلاقهم أبعد من الانحراف وأذهانهم أنقى في المعارف والإدراكات هذا أمر تشهد له التجربة في كل جيل منهم" (78). وقال أيضا في فصل خاص بالاحتكار، "ومما اشتهر عند ذوي البصر والتجربة في الأمصار أن احتكار الزرع لتحين أوقات الغلاء مشؤم وأنه يعود على فائدته بالتلف والخسران" (79).

### 3- نمط التعاند:

وهو ضد ما قبله، "و المتكلمون يسمونه بالسبر والتقسيم والمنطقيون يسمونه بالشرطي المنفصل؛ وهو أيضا يرجع إلى مقدمتين ونتيجة" (80).

ويتكون من مقدمة كبرى، أو قضية شرطية متصلة، وهي التي يكون الحكم فيها قائما على الترديد بين نسبتين فأكثر، أو على نفي هذا الترديد، أو هي التي يحكم فيها بتنافي نسبتين فأكثر، أو عدم تنافيهما" (81). ومن مقدمة صغرى وهي قضية مقترنة بدلالة نفي احتمال من الاحتمالين الواردين، ثم النتيجة.

و قد استعان الإمام الشاطبي بهذا المسلك في الاستدلال على إيقاع الواجب أو المندوب الشرعي في الوقت دون إخراج عن وقته، كان مضيقا أو موسعا، يقول: "أحدهما أن حد الوقت إما أن يكون لمعنى قصده الشارع، أو لغير معنى، و باطل أن يكون لغير معنى، فلم يبق إلا أن يكون لمعنى، وذلك المعنى هو أن يوقع الفعل فيه" (82).

وهي على الشكل الآتي:



حد الوقت إما يكون لمعنى حده الشارع أم لا/مقدمة كبرى/قضية شرطية منفصلة.  
أن يكون لغير معنى باطل... مقدمة صغرى  
فيكون لمعنى... نتيجة

#### 4- برهان العلة:

برهان العلة ما كان الحد الوسط أو المقدمة الصغرى علة للحد الأكبر، أو للمقدمة الكبرى، ويسمى عند المناطق ببرهان الـ"لم"؛ أي ذكر ما يجاب به عن "لم؟"، وعند الفقهاء بقياس العلة.

ومن أمثلة استثمار برهان العلة في البيان والتصحيح عند أبي اسحاق استدلاله على قطعية الأصول بعلّة رجوعه إلى كليات الشريعة إذ قال: "إن أصول الفقه في الدين قطعية لاطنية، والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعي" (83).

ويمكن تبسيط هذا الاستدلال البرهاني بالعلّة بحسب التقسيم الآتي:

أصول الفقه راجع إلى كليات الشريعة... حد أصغر.

وكل ما يرجع إلى كليات الشريعة... حد أوسط.

فهو قطعي لا ظني... حد أكبر.

و ما لا يرجع إلى كليات الشريعة... حد أوسط.

فهو ظني لا قطعي... حد أكبر.

فأصول الفقه قطعية لا ظنية... نتيجة.

#### 5- برهان الدلالة:

وبرهان الدلالة ما كان الاستدلال فيه على العلة بالمعلول، وهو عكس برهان العلة، وسأذكر نصاً على طوله يظهر فيه استعانة الشاطبي بهذا النوع من الاستدلال المنطقي، وإن تطلب ذلك شيئاً من التحقيق: في المسألة، يقول: "كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين، وكان ملائماً لتصرفات الشرع، ومأخوذاً معناه من أدلته، فهو صحيح بينى عليه ويرجع إليه، إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعاً به؛ لأنّ الأدلة لا يلزم أن تدل على القطع بالحكم بانفرادها دون انضمام غيرها إليها كما تقدم؛ لأنّ ذلك كالمتعذر، ويدخل تحت هذا ضرب الإستدلال، والجواب الذي أعتمده مالك والشافعي، فإنه وإن لم يشهد للفرع أصل معين فقد شهد له أصل كلي، والأصل الكلي إذا كان قطعياً قد يساوي الأصل المعين، وقد يربى عليه بحسب قوة الأصل المعين وضعفه" (84).

وتقسيم عناصر البرهان فهي وفق الترتيب الآتي:

الاستدلال المرسل... حد أصغر.

أصل كلي قطعي لم يشهد له نص معين؛ لكنه ملائم لتصرفات الشارع... حد أوسط.

كل أصل كلي لم يشهد له نص معين لكنه ملائم لتصرفات الشارع... حد أوسط.

فهو كالأصل المعين وقد يربى عليه... حد أكبر.

فالاستدلال المرسل أصل قطعي كالأصل المعين وقد يربى عليه.

\*\*\*\*\*

## الحواشي:

(\* باحث من المغرب.

1- الإحاطة في أخبار غرناطة، 1/96.

2- المقدمة، 541.

3- المصدر نفسه، 542.

4- المصدر نفسه، 542.

5- نفسه، 593.

6- الموافقات، 1/61.

7- انظر: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، أحمد الريسوني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار الأمان، ط1، 1411/1991، ص241.

8- الموافقات، 4/249:

9- رواه مسلم في كتاب الأشربة، باب بيان أن كل مسكر خمر، رقمه 1865.

10- الموافقات، 4 / 249-250.

11- كثيرا ما تطالعنا كتابات استشراقية، تزعم أن مناهج البحث الفلسفي في الإسلام بل الوحي- ما هما إلا- استمرار للفلسفة اليونانية وحكمتها، انظر مثلا-، تراث الإسلام، وبوزورت، شاخت، كتاب المعرفة، 2/76. وانظر تاريخ الفلسفة الإسلامية، لهنري كوربان، ص62.

12 - انظر: Dugat, Gustaf, *Histoire Des philosophes Musulmans Et Des Theologiques De(632/1258)*, Ed, Oriental Press Amsterdam, 1973, P320، بل بالغ رشار مالزر إلى حد القول بـ"أن الفلاسفة المسلمين يعتبرون الفلسفة الإغريقية كخزينة كنز حقيقة الكون"

Malzer, Richard, *L'evol de Philosophie Islamique*, Societe nationale D'edition ET De Diffusion; Alger, Oran P21/22،

لمزيد من التفصيل، انظر التفكير الفلسفي في الإسلام، عبد الحليم محمود، دار الكتاب اللبناني، بيروت لبنان، ط 1402/1983، من ص 253 إلى 262.

13- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، النشار، علي سامي، دائرة المعارف، ط9، 1995،

1/39

14 - إحكام الفصول في أحكام الأصول، 2/235، انظر أيضا كتاب، الرد على

المنطقيين، ابن تيمية ص190.

15- الاعتصام، 1/32.

16- المقدمة، 544.

17- المصدر نفسه، 566:

18- نفسه، 600.

19- المقدمة، 574.

20- المقدمة، 574.

21- المصدر نفسه، 591.

22- الموافقات، 3/223.

23- ميزان العمل، ص133.

24- ينظر: مجمل فلسفة أبي حامد في: تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، عمر فروخان، ص492، 493.

25- الموافقات، 1/23.

26- الموافقات، 1/23.

27 - الإمام الشاطبي والخصائص العامة لفكره، تميم الحلواني، مجلة دار الحديث الحسنية، ع13، 1417/1996. ص285.

28- المقدمة، 574.

29- المقدمة، 593.

30- المصدر نفسه، 593.

31- نفسه، 593-594.

32- نقض المنطق، ص209.

33- المقدمة، 574.

34- المصدر نفسه، 592.

35- المعجم الفلسفي، انظر صليبا جميل، 1/72.

36- النجاة في المنطقية والفلسفة الإلهية، ص93، وانظر أيضا: الإشارات والتنبيهات،

1/418، لنفس المؤلف، وانظر أيضا معيار العلم ص115، مفاتيح العلوم، ص91،  
التعريفات، ص72.

37- انظر:

35Poirier, Rene, Remarques Sur La Probabilite Des Induction  
,Paris, Librairie Philosophique, 1931, P

38- الموافقات، 3/221

p9 texts.ed, fayarrd, 1992. j.lachelier,du fondement de l.  
induction et outres

وانظر أيضا:

Jacques francau, La Pensee Scientifique, Ed,Labor, Bruxelles,  
1968. P54

40- انظر:

P324 Mill, Stuart ,Systeme De Logique, Paris ,Librairie  
Philosophique..Pierre Mardage, Ed 1988, P324

41- الموافقات، 4/12.

42- المصدر نفسه، 3/113.

43- نفسه، 3/102.

44- نفسه، 2/232.

45- نفسه، 2/228.

46- الموافقات، 1/16.

47- المقدمة، 6.

48- الاستقراء في مناهج النظر الإسلامي، مجلة إسلامية المعرفة، ص69.

49- الموافقات، 2/37.

50- الموافقات، 1/54.

51- المصدر نفسه، 4/243.

52- المصدر نفسه، 41.

53 - انظر: الاستقراء في مناهج النظر الإسلامي، يونس الصوالحي، مجلة إسلامية المعرفة، ص71.

54- البصائر النصيرية، في علم المنطق، تحقيق: العلامة محمد عبده، ص194

55- انظر: الشاطبي والاجتهاد التشريعي المعاصر، عبد المجيد التركي، مجلة الاجتهاد، دار الاجتهاد، بيروت، ع8، س2، صيف1990/1411، ص243

56- انظر:

kALINOWSKI, L'INPOSSIBLE METAPHISIQUE,PARIS, BEAUSHESNE P181.

عن المناهج الفلسفية، الطاهر واعزيز، ص123.

57- انظر: المنطق، سالمون، ويزلي، ترجمة جلال محمد موسى، ص54.

58- الموافقات، 1/20.

59- نفس المصدر، 1/26.

60- المصدر نفسه، 4/80.

61- الموافقات، 1/39.

62- المقدمة، 597.

63- الموافقات، 1/39-40.

66- الموافقات، 1/24.

65- الموافقات، 1/28.

67- الموافقات، 2/252.

68- المقدمة، 31.

69- المقدمة، 10.

70 - المعقولية التاريخية ونقد الحكاية عند ابن خلدون، عبد الحق منصف، مجلة عالم الفكر، عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، المجلد37، يوليو/سنتبر، 2008، ص72.

71- الموافقات، 3/277.

72- انظر: الموافقات، 1/50.

- 73- الموافقات، 1/50.
- 74- المقدمة، 574.
- 75- منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، ص 170.
- 76- المصدر نفسه، 475.
- 77- نفسه، 97.
- 78- المقدمة، 97.
- 79- نفسه، 440.
- 80- المستصفي، 1/91.
- 81- ضوابط المعرفة و أصول الاستدلال، حبكة الميداني، ص 101.
- 82- الموافقات، 1/108.
- 83- الموافقات، 1/19.
- 84- الموافقات، 1/27.