من تعليل الأحكام إلى تعليل الأحداث:
قراءة في التداخل المنهجي بين الشاطبي وابن خلدون

أ . عبد الباسط بن عيسى[1]
جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية–قسنطينة

ملخص:

رغم أن القرن الثامن الهجري كان مرحلة انحدار في منحنى الحضارة الإسلامية، إلا أنه شهد كتابات إبداعية في الشرق والغرب على السواء، وكان اكتشاف أسرار التكليف وبيان مقاصد الشرع على يد أبي إسحاق في موافقاته وتطبيقاتها العملية في اعتصامه، من أعمق وأحكم ما أبدعه العقل المسلم،كما أن وصول ابن خلدون إلى اكتشاف علم العمران، وتأصيل طبائعه، وبيان قوانين البقاء والفناء في الأمم، يعد من الإنجازات الإنسانية الكبيرة، وتحاول الدراسة تفسير حالة الإبداع في زمن الانحطاط، كما تروم بيان أوجه التداخل بين منهجي الرجلين، أي النظر المقاصدي عند ابن خلدون والنظر السنني عند الشاطبي.

---

[1]طالب دكتوراه بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، باحث بالمركز الكندي للعلوم الإنسانية والاجتماعية. تورنتو كندا. مدير مؤسسة الإغاثة الإسلامية العالمية لمقاطعة كبك، كندا.

De l'analyse des jugements à l'analyse des événements;
approche méthodologique entre Châtibi et Iben Khaldoune

Résumé

Malgré que le huitième siècle de l'hégire était une période de décadence dans l'histoire de notre civilisation; on constate qu'il a était aussi l'ère de la créativité sublime de la raison musulmane ; en orient comme en occident. Manifestée par la découverte de la philosophie de législation- connu sou le nom finalités de la loi islamique- par l'imam Chaatibi (790h) ; ainsi la découverte d Iben Khaldoune (808h) de sociologie et la philosophie de l'histoire ; l'objectif de notre étude et de trouver une explication de cette créativité venu dans une période de chute et l'usage méthodologique du Makasid chez Iben Khaldoune ; et du Sociologie chez Achaatibi.

مقدمة:

يعد تأصيل فلسفة التشريع بكل مكوناتها على يد أبي إسحاق، من أعظم ما توصل إليه العقل الإسلامي، محاولا في ذلك إنقاذ الأصول من الظن، والمجتهدين من الزيغ والمكلفين من الهوى والتحايل، حتى تتنزل أفعالهم وأحوالهم على الوجه الأتم الأكمل الموافق لمراد الشارع من إنزال الدين والتكليف به،كما أن تأصيل علم الإجتماع وفلسلفة التاريخ على يد عبد الرحمن ابن خلدون في القرن الثامن الهجري كان ولا يزال من أعظم ما خطه قلم إنسان، ورغم أن الباحثين في تراث الرجلين قد عقدوا المقارنة بينهما وبين أضرابهما من الأصوليين والمؤرخين، فإن المقارنة المنهجية بينهما لم يتنبه إليها – في حدود ما وصل إليه بحثنا [1]–، إذ قورن عمل الشاطبي بما قام به الكثير ممن عاصره أو سبقه، كابن تيمية وابن القيم والعز ابن عبد السلام والقرافي والمقري وابن رشد وغيرهم، أما ابن خلدون فقد حاول الكثيرون إيجاد أصول نظرياته ولو من خارج مجال التاريخيات، كتآليف ابن سينا والرازي وابن رشد، أو حتى رسائل إخوان الصفا،كل ذلك من أجل إلغاء فكرة الإبداع الطفري، إما بطمسها من خلال إيهام النقل أو«السرقة»، أو التقليل من شأنها من خلال بيان الأسبقية أو الانتشار.

ومع طول القراءة لهذين العلَمين، لاحظ البحث وجود الكثير من التداخل المنهجي بين أفكار الرجلين ومناهجهما، فصار من الواجب فتح باب التحقيق في حقيقة العلاقة بين العِلميْن والعَلمَيْن، في محاولة للإجابة على الكثير من الأسئلة

[1] كتب الباحث حسان الشهيد مقالا قارن فيه مفهوم التصوف بين الرجلين إلا أنه بعيد تماما عما نحن بصدد مقاربته في بحثنا هذا، إذ هو مقارنة في التداخل المنهجي ودعوة إلى التكامل بعد حين، فالفرق بين المقاربتين كالفرق بين الجزئي والكلي سواء بسواء.ينظر: **المسألة الصوفية بين الشاطبي وابن خلدون**.مركز نماء للبحوث والدراسات.

المعلقة، وبيان المنافع العظيمة للتكامل المعرفي بين فلسفة التشريع وفلسفة التاريخ أو بين تعليل الأحكام وتعليل الأحداث أو بالتعبير القرآني بين «العلم» و«الحكمة». وسيحاول البحث تناول الموضوع من خلال الخطة التالية:

مقدمة: تشرح الباعث على البحث، وتجلي الغرض المقصود من وراءه.

المطلب الأول: أصول الإبداع وأسباب الشقاق. وفيه فرعان:

الفرع الأول: أصول الإبداع المشتركة.

الفرع الثاني: أسباب الخلاف.

المطلب الثاني: التداخل المنهجي بين فلسفة النص وفلسفة الواقع.

الفرع الأول: أسباب الإبداع في زمن الانحطاط. وفيه فرعان:

أولاً: اختلال الفعل الديني وتأصيل فلسفة التكليف.

ثانياً: اختلال الفعل الاجتماعي وتأصيل فلسفة التاريخ.

الفرع الثاني: التداخل المنهجي بين فلسفة التشريع وفلسفة التاريخ.

أولاً: القراءة المقاصدية للنصوص عند ابن خلدون.

ثانياً: القراءة السننية للنصوص عند الشاطبي. وفي الأخير، خاتمة تجمع أهم النتائج.

المطلب الأول: أصول الإبداع وأسباب الشقاق.

إبداع أي عالم إنما هو صورة منه أو انعكاس لشخصيته فوق الأوراق وخلال الأبحاث، ولعل من أول ما يجب النظر إليه بعين التحليل والتعليل مرحلة ما قبل الإبداع، أو شخصية الكاتب نفسه، لأن الفصل بين النص وكاتبه –كما تفعله

المناهج التفكيكية الحديثة [1]– يحول النص إلى كتابة خداج، أو إلى طلسم لا حل له، والحالة الإبداعية التجديدية لدى أبي إسحاق الشاطبي (ت 790هـ) وعبد الرحمن بن خلدون (ت808هـ) خير مثال على هذا، فإن الفصل بين شخصية الشاطبي كعالم ومصلح وباحث وبين ما ألفه في الموافقات والاعتصام وغيرهما، سيجعل من مهمة اكتشاف الخيط الناظم للمنهج المتبع والخطة المرسومة والاصطلاحات المعملة أو المهملة في كل ما كتبه أمرا أشبه بالمحال، وسيخطئ الباحث آنذاك المقاربة بله التسديد، لأن فروضه ستكون مبنية على غير أساس، ونتائجه ستكون حتما من جنس فروضه. وكذلك ابن خلدون، إذ الفصل بين شخصيته كسليل أسرة غنية عالمة، نشأت في الجاه وترعرعت فيه، ودرجت في مدارج الملك والسلطان وتخرجت منه، سيجعل من محاولة الإمساك بتلابيب نظريته في العمران والعصبية والحضارة والدولة أمرا بعيد المنال، ولئن صح قول ابن خلدون بأن الإنسان ابن بيئته وأسير عوائده، فإن التأليف أيضا ابن مؤلفه والكتاب هو الواشي بنفسية كاتبه وآثار المعارف والتجارب التي تركتها في أخاديد فكره.

الفرع الأول: الأصول المشتركة للإبداع:

لا يخفى أن هناك الكثير من الفوارق بين الشاطبي وابن خلدون، إن في

---

[1] لم تكتف هذه المناهج الحديثة بالفصل بين المؤلف ونصه،بل بتَرْتُهُ عن كل السياقات والظروف، معطية فيما تزعم حرية القراء والتأويل للقارئ لا للكاتب، مما يحول كل النصوص إلى وجود هلامي ضبابي، فعلَ الباطنية في القديم ممن حولوا النصوص إلى رموز وإشارات، ولئن صح لهم هذا الكلام في الأدبيات إذ لا حكم ينبني عليها، والغاية منها المتعة الأدبية ذاتها، فهلامية المعنى قد تكون سببا في زيادة متعبة القارئ، أما النصوص الشرعية فإن المراد منها «البيان» و«الحكم» و«الفرقان» و«الهدى»، ومعاملتها كأنها «بوقالات» بالتعبير الجزائري، يفهم منها كل قارئ ما شاء، كما شاء، أقرب إلى العبث والاستهزاء منه إلى العلم والحداثة. ينظر: نصر حامد أبو زيد. **مفهوم النص. ونقد الخطاب الديني**.

التوجه العلمي أو المنحى الشخصي، ولعل قوة حضور هذه الاختلافات والاختيارات، جعل كلا منهما ينفر عن صاحبه ويعرض عن ذكره، وقد حضيا من الشهرة وذيع الصيت مع قرب المحل والإقامة، بحيث يحيل العقل عدم سماع أحدهما بالآخر- على شروط المحدثين ومنهجهم في اللقاء والمعاصرة- ورغم كل هذا، إلا أن الإبداع والتجديد فعل واحد، ويفترض أن تكون أسبابه واحدة أيضا، وهو الأمر الذي يروم البحث كشفه، وبعد استقراء لنصوص العَلَمَيْن، ظهر بأن هناك قيما شخصية ومناهج فكرية،كانت السر الأكبر والإكسير الأظهر لما ألفه كل واحد منهما في أسرار التكليف أو أسرار العمران. ويمكن اختصارها في التالي:

أولاً: الجرأة الفكرية والتحرر من التقليد.

أما الشاطبي فإنه يتحدث عن نفسه وما «فطرت عليه» من حب العلم والغوص في أعماقه، وعدم الاكتفاء باليسير منه، ولا يفعل هذا إلا من تحررت نفسه من التبعية والتقليد، بل إن المقلدين من أقرانه ذوي النفوس التبعية كانوا يلومونه على هذا الإقدام الجريء ويخوفونه من التحرر من قيود التقليد في الفكر والفقه والسلوك، إلا أن «فطرته» كانت غلابة: «وذلك أني ولله الحمد لم أزل منذ فتق للفهم عقلي، ووجه شطر العلم طلبي أنظر في عقلياته وشرعياته، وأصوله وفروعه، لم أقتصر منه على علم دون علم، ولا أفردت عن أنواعه نوعا دون آخر، حسبما اقتضاه الزمان والمكان، وأعطته المنة المخلوقة في أصل فطرتي، بل خضت في لججه خوض المحسن للسباحة، وأقدمت في ميادينه إقدام الجريء، حتى كدت أتلف في بعض أعماقه، أو أنقطع في رفقتي التي بالأنس بها تجاسرت على ما قدر لي، غائبا عن مقال القائل

وعذل العاذل، ومعرضا عن صد الصاد ولوم اللائم »[1].ويرى والشاطبي أن التعصب والتقليد الأعمى دركة منحطة جدا، ولذلك يصفه بـ«الوهد» فيقول ناصحا قارئه: «وفارق وهد التقليد راقيا إلى يفاع الاستبصار، وتمسك من هديك بهمة تتمكن بها من المدافعة والاستنصار إذا تطلعت الأسئلة الضعيفة والشبه القصار»[2]. كما يصفه في موضع آخر بـ «الحضيض» فطلاب العلم من أهل المرتبة الثانية هم: «الواقفون منه على براهينه، ارتفاعا عن **حضيض** التقليد المجرد»[3]. أما الراضي بهذا المكان فلا يحق له النظر فيما كتبه وخطه، لأنه «مخلد للتقليد والتعصب للمذهب»[4]. كما أنكر منهج الترجيح بين الأقوال والمذاهب من خلال الطعن في أصحابها، والغلو في الأشخاص، وجعل من أمثلة تقليد الآباء: «رأي المقلدة لمذهب إمام يزعمون أن إمامهم هو الشريعة، بحيث يأنفون أن تنسب إلى أحد من العلماء فضيلة دون إمامهم، حتى إذا جاءهم من بلغ درجة الاجتهاد وتكلم في المسائل ولم يرتبط إلى إمامهم رموه بالنكير، وفوقوا إليه سهام النقد، وعدوه من الخارجين عن الجادة، والمفارقين للجماعة من غير استدلال منهم بدليل، بل بمجرد الاعتياد العامي»[5]. ثم ختم كل هذا بقاعدة من الإنصاف الصراح فقال: «وعين الإنصاف ترى أن الجميع أئمة فضلاء، فمن كان متبعا لمذهب مجتهد لكونه لم يبلغ درجة الاجتهاد فلا يضره مخالفة غير إمامه لإمامه، لأن الجميع سالك على الطريق المكلف به، فقد يؤدي

---

(1) الشاطبي. **الاعتصام**.31/1.

(2) الشاطبي.**الموافقات**.12/1.

(3) المصدر نفسه.89/1.

(4) الموافقات.57/1.

(5) **الاعتصام**.865/2.

التغالي في التقليد إلى إنكار لما أجمع الناس على ترك إنكاره»[1].

وأما ابن خلدون، فتحرره الفكري واتباعه للأدلة والبراهين أظهر من أن يذكر، حتى إنه بالغ في ذم المقلدة [2]، وشنع في التعريض بـ «نقصان عقولهم » و«سفاهة أحلامهم واعتمادهم على «التخييلات» و«الخرافات»، فيصف بعض المؤرخين ممن لم يجمع إحاطة الأولين ولا تخصص المتأخرين بقوله: « ثمّ لم يأت من بعد هؤلاء إلّا مقلّد، وبليد الطّبع والعقل، أو متبلد ينسج على ذلك المنوال، ويحتذي منه بالمثال، ويذهل عمّا أحالته الأيّام من الأحوال، واستبدلت به من عوائد الأمم والأجيال»[3]. ولقد اتخذ ابن خلدون عقله مصفاة لما يقرأ ويسمع، فلا يقبل من الأخبار إلا ما وافق طبائع العمران وسنن الله في الخليقة، إذ:«كثيرا ما وقع للمؤرّخين والمفسّرين وأئمّة النّقل من المغالط في الحكايات والوقائع لاعتمادهم فيها على مجرّد النّقل غثّا أو سمينا، ولم يعرضوها على أصولها ولا قاسوها بأشباهها ولا سبروها بمعيار الحكمة والوقوف على طبائع الكائنات، وتحكيم النّظر والبصيرة في الأخبار، فضلّوا عن الحق وتاهوا في بيداء الوهم والغلط، ولا سيّما في إحصاء الأعداد من الأموال والعساكر إذا عرضت في الحكايات إذ هي مظنّة الكذب ومطيّة الهذر ولا بدّ من ردّها إلى الأصول وعرضها على القواعد»[4]. ويظهر التحرر الفكري المطلق لابن خلدون من خلال عدم

---

[1] المصدر السابق. ومثله في **الموافقات**.286/5.

[2] تولى ابن خلدون خطة القضاء عن المالكية لما كان بالقاهرة على مرتين زهاء ربع قرن من الزمن، ولكنه لم ير في الالتزام بمذهب فقيه شيئا يقلل من حرية الفكر بقدر ما يساعد على ضبط الأحكام وانتظام المصالح، الذي هو مقصود التمذهب على كل حال، لذا نراه ينتقد بشدة من تقدموا لخطة القضاء ولمـاً يجمعوا آلته من العلم والضبط والتدقيق. ينظر: **رحلة ابن خلدون**.

[3] ابن خلدون. **المقدمة**.7/1.

[4] **المقدمة**.13/1.

التسليم بكل منقول أيا كان ناقله، والأحسن أنه لا يتخذ من «عقله» المجرد معيارا للقبول والرد، وإنما يحاكم كل ذلك إلى قواعد وقوانين، بل ويرى أنه من قلة العقل وسفه الأحلام نقل كل ما يروى وقبول كل ما يؤثر من غير محاكمة إلى الأصول القطعيات، «فقد زلّت أقدام كثير من الأثبات والمؤرّخين الحفّاظ في مثل هذه الأحاديث والآراء وعلقت أفكارهم ونقلها عنهم الكافّة من ضعفة النّظر والغفلة عن القياس وتلقّوها هم أيضا كذلك من غير بحث ولا رويّة واندرجت في محفوظاتهم حتّى صار فنّ التّاريخ واهيا مختلطا وناظره مرتبكا وعدّ من مناحي العامّة»[1]. ثم يشرح هذه الأصول الحاكمة، في نص مرجعي يعد خلاصة المقدمة ومقصدها الأساس، فقال: «يحتاج صاحب هذا الفنّ إلى العلم **بقواعد** السّياسة و**طبائع** الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السّير والأخلاق والعوائد والنّحل والمذاهب وسائر الأحوال، والإحاطة بالحاضر من ذلك **ومماثلة** ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو بون ما بينهما من الخلاف، **وتعليل** المتّفق منها والمختلف والقيام على أصول الدّول والملل ومبادئ ظهورها و**أسباب** حدوثها ودواعي كونها وأحوال القائمين بها وأخبارهم، حتّى يكون مستوعبا لأسباب كلّ خبره، وحينئذ يعرض خبر المنقول على ما عنده من القواعد والأصول، فإن وافقها وجرى على مقتضاها كان صحيحا وإلّا زيّفه واستغنى عنه»[2].

وإنه لم المستغرب أن تظهر عقول متحررة في زمن انحطاط وتقليد، والظاهر أن السبب في هذا يعود إلى تنشئة كل واحد منهما وما «فطر عليه»، وإن كان التاريخ قد نقل لنا نشأة ابن خلدون بخط قلمه، فكونه ابن عائلة اجتمع فيها العلم والجاه

---

[1] المصدر نفسه.37/1.

[2] المصدر نفسه.

والحكم يسهل علينا الجزم بأنه نشأ في بيئة خالية من العنف والإكراه، الذي يفسد النفوس ويضمر فطرة التحرر، أما الشاطبي فإننا لا نعرف الكثير عن تفاصيل طفولته ومراحله الأولى في الطلب، والظاهر أنه كان سليل عائلة علم ومعرفة، زيادة على ما عرف عن الأندلس من مناحي التدليس المتحضر، إذ كان كانوا أبعد الناس عن التعنيف والقهر، فلعل هذا ساعد في الحفاظ على هذه الفطرة المتحررة، كما أن عدم مساومته على مواقفه يدل أن منشأه بعيد عن منازل الحكم والملك.

ثانياً: التكامل المعرفي والتحرر من التخصص.

يلاحظ القارئ أن عالم المغرب وعالم الأندلس قد اغتبطا [1] كثيرا بما اكتشفاه من علوم جديدة، وكان كل واحد منهما عالما بثقافة الناس التي تركن إلى القديم وتمجده وتخاف من الجديد وتتهمه، من غير نظر إلى الأسباب الموضوعية التي ترفع الأمور أو تخفضها، لذا نراهما وهما يعتذران عن جدة المباحث ويحذران من التسرع في ردها من غير تحقيق وتدقيق، أما ابن خلدون فيصرح أنه لم يترك: « شيئا في أوّليّة الأجيال والدّول، وتعاصر الأمم الأول، وأسباب التّصرّف والحول، في القرون الخالية والملل، وما يعرض في العمران من دولة وملّة [...] إلّا واستوعبت جمله، وأوضحت براهينه وعلله، فجاء هذا الكتاب فذّا بما ضمّنته من العلوم الغريبة، والحكم المحجوبة القريبة»[2]، ولكنه يستدرك هذا حتى لا يتهم بالكبر والغرور فيقول: «وأنا من بعدها موقن بالقصور، بين أهل العصور». ولكنه يعيد التذكير في آخر مقدمته بأنه قد استنبط علما جديدا، وأن شرط النظر فيه والتكميل إنما هو الفطنة والعقل الراجح لا غير، فيقول: «ولعلّ من يأتي بعدنا ممّن يؤيّده الله بفكر صحيح

---

[1] ينظر: عبد المجيد الصغير. **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام**.466.

[2] **المقدمة**.10/1.

وعلم مبين يغوص من مسائله على أكثر ممّا كتبنا فليس على مستنبط الفنّ إحصاء مسائله وإنّما عليه تعيين موضع العلم وتنويع فصوله وما يتكلّم فيه، والمتأخّرون يلحقون المسائل من بعده شيئا فشيئا إلى أن يكمل »[1]. أما أبو إسحاق فإنه يخاطب القارئ مباشرة، وينبهه إلى عدم الاستعجال ويقول له: «فإن عارضك دون هذا الكتاب عارض الإنكار، وعمي عنك وجه الاختراع فيه والابتكار وغر الظان أنه شيء ما سمع بمثله، ولا ألف في العلوم الشرعية الأصلية أو الفرعية ما نسج على منواله [...] فلا تلتفت إلى الإشكال دون اختبار، ولا ترم بمظنة الفائدة على غير اعتبار؛ فإنه بحمد الله أمر قررته الآيات والأخبار، وشد معاقده السلف الأخيار، ورسم معالمه العلماء الأحبار، وشيد أركانه أنظار النظار»[2].

ويبدو جليا من خلال مطالعة كتب الرجلين، أن التحرر الفكري وعدم الركون إلى وهاد التقليد، إنما كان الخامة الأولى فقط، وأن الرجلين قد غذياها بمعارف كثيرة، إذ لم يكن لهما هوى في فن بعينه، فلا الشاطبي كان أصوليا فقط ولا ابن خلدون كان مؤرخا فقط، وإنما كان إبداعهما نتيجة هذا النزوع نحو التكامل المعرفي وعدم الرضا من العلوم بواحد منها ولا من الأمور بظواهرها، فيقول فقيه غرناطة حامدا الله على ما فعل بأنه كان ينظر: « في عقلياته وشرعياته، وأصوله وفروعه، لم أقتصر منه على علم دون علم، ولا أفردت عن أنواعه نوعا دون آخر، حسبما اقتضاه الزمان والمكان، وأعطته المنة المخلوقة في أصل فطرتي، بل خضت في لججه خوض المحسن للسباحة، وأقدمت في ميادينه إقدام الجري، »[3]. بل من أجل هذا

---

[1] المصدر نفسه.840/1.

[2] **الموافقات**.12/1-13.

[3] الشاطبي. **الاعتصام**.31/1.

التكامل المعرفي الكبير اشترط لقارئ كتابه أن يتخلص من التقليد وأن يجتمع فيه ما تفرق في غيره من العلوم حتى يكون أهلا «لقراءة» كتبه، ولذلك: «لا يسمح للناظر في هذا الكتاب أن ينظر فيه نظر مفيد أو مستفيد؛ حتى يكون ريان من علم الشريعة، أصولها وفروعها، منقولها ومعقولها، غير مخلد إلى التقليد والتعصب للمذهب، فإنه إن كان هكذا؛ خيف عليه أن ينقلب عليه ما أودع فيه فتنة بالعرض، وإن كان حكمة بالذات»[1].

وكذلك الحال في ابن خلدون، إلا أن التكامل المعرفي عنده أظهر، فإن ما قام به في مقدمته من تعريف للعلوم وتأريخ لها، دليل كبير على تبحره، حتى المنهي عنه منها، فإنه تكلم عن السحر والكهانة والحدثان والجفر والطلاسم وغيرها من العلوم المذمومة طلبا ونظرا، ذاكرا في ذلك كتب القوم ومصادرهم ومباحث علومهم ومصطلحاتها، ولأجل ذلك ذكر الفئة المقصودة بما يكتب وهم العلماء والخاصة، لأنهم باتساع معارفهم يحسنون وضع الأمور ولا يستعجلون الحكم فيما لا يحسنون، يقول: « فهذّبت مناحيه تهذيبا، وقرّبته **لأفهام العلماء والخاصّة تقريبا**، وسلكت في ترتيبه وتبويبه مسلكا غريبا، واخترعته من بين المناحي مذهبا عجيبا، وطريقة مبتدعة وأسلوبا»[2]. والنظر في علوم كثيرة سيحرر الباحث من أسر التخصص الدقيق[3]، ويعينه على رؤية الموضوع من زوايا مختلفة، بحيث تكون مقاربته المتعددة

---

[1] **الموافقات**.124/1.

[2] **المقدمة**.10/1.

[3] كان التخصص الدقيق السمةَ البارزة للبحث العلمي في الجامعات الغربية خاصة في النصف الثاني من القرن العشرين، إلا أن هناك نوعا من العودة القوية إلى البحث متعدد التخصصات، أو البحث الموسوعي كما كان يسمى، وسبب ذلك النتائج الهزيلة التي قدمها منهج التخصص الواحد. وهو ما يعزز القول بأن الإبداع الحقيقي لا يكون في الغالب إلا بـ «تكامل المقاربات» لا بالغرق في واحدة منها باسم

أقرب إلى وصف الحقيقة من المقاربات الأخرى، والبحث يروم إبراز بعض هذا التكامل في الصفحات المقبلة.

ثالثاً: النظر الفطري والتحرر من المنطق الصوري.

التحرر من المنطق الصوري من أهم ما يميز إنتاج الرجلين، حتى إن ابن خلدون نوه بخطورته، ونبه القارئ إلى الأخذ به بقوة إن هو أراد الوصول إلى أمر جيد أو جديد وذلك بقوله: «واعلم أيّها المتعلّم أنّي أتحفك بفائدة في تعلّمك فإن تلقّيتها بالقبول وأمسكتها بيد الصّناعة ظفرت بكنز عظيم وذخيرة شريفة»[1]. ثم يشرح في فقرات كيف أن المنطق هو تحويل للفكر الطبيعي إلى صيغة دقيقة، ولذلك يستغني عنه الأذكياء والفحول: «فالمنطق إذا أمر صناعيّ مساوق للطّبيعة الفكريّة ومنطبق على صورة فعلها ولكونه أمرا صناعيّا استغني عنه في الأكثر. ولذلك تجد كثيرا من فحول النّظّار في الخليقة يحصلون على المطالب في العلوم دون صناعة علم المنطق ولا سيّما مع صدق النّيّة والتّعرّض لرحمة الله تعالى »[2]. ويرى ابن خلدون أن اصطلاحات العلوم قوانين الاستدلال المنطقي «حجب» بين الطالب والحقيقة، «فلا بدّ أيّها المتعلّم من مجاوزتك هذه الحجب كلها إلى الفكر في مطلوبك.[...] فإذا ابتليت بمثل ذلك وعرض لك ارتباك في فهمك أو تشغيب بالشّبهات في ذهنك فاطرح ذلك وانتبذ حجب الألفاظ وعوائق الشّبهات **واترك الأمر الصّناعيّ جملة،** وأخلص إلى فضاء الفكر الطّبيعيّ الّذي فطرت عليه. وسرّح نظرك فيه وفرّغ ذهنك

التخصص. وليس هذا في العلوم الاجتماعية فقط، بل حتى العلوم الدقيقة والعلوم التطبيقية لها من هذا القانون حظ لا ينكر.

[1] **المقدمة**.737/1.

[2] المصدر نفسه.

فيه للغوص على مرامك منه واضعا لها حيث وضعها أكابر النّظّار قبلك مستعرضا للفتح من الله كما فتح عليهم من ذهنهم من رحمته وعلّمهم ما لم يكونوا يعلمون. فإذا فعلت ذلك أشرقت عليك أنوار الفتح من الله بالظّفر بمطلوبك»[1]. وعند تعليقه على أثر النظر المنطقي المثالي عند العلماء، وكيف أنه سبب بعدهم عن الواقع، يصف المنطق بالبعد عن حقائق الأمور وذلك: «أنّ صناعة المنطق غير مأمونة الغلط لكثرة ما فيها من الانتزاع وبعدها عن المحسوس»[2].

أما أبو إسحاق فقد سلك المسلك نفسه، ولكنه هاجم المنطق الصوري في كل تفاصيل النظر الشرعي ،فرأى بأن نظرية الحد القائمة على تعريف الماهيات خاطئة، لأن الحقائق لا يدركها إلا باريها، وأن التعريفات الشرعية إنما هي تعريفات فطرية، سهلة الإدراك قريبة المتناول، إما بالظواهر أو اللوازم أو المثال: «وعلى هذا النحو مر السلف الصالح في بث الشريعة للمؤالف والمخالف، ومن نظر في استدلالاهم على إثبات الأحكام التكليفية؛ علم أنهم قصدوا أيسر الطرق وأقربها إلى عقول الطالبين، لكن من غير ترتيب متكلف، ولا نظم مؤلف، بل كانوا يرمون بالكلام على عواهنه، ولا يبالون كيف وقع [...]أما إذا كان الطريق مرتبا على قياسات مركبة أو غير مركبة؛ إلا أن في إيصالها إلى المطلوب بعض التوقف للعقل؛ فليس هذا الطريق بشرعي، ولا تجده في القرآن، ولا في السنة، ولا في كلام السلف الصالح؛ فإن ذلك متلفة للعقل ومحارة له قبل بلوغ المقصود، وهو بخلاف وضع التعليم»[3].

---

[1] المصدر نفسه.738/1.

[2] المصدر نفسه.746/1.

[3] **الموافقات**.70/1-71.

كما نراه يرفض الصيغ الكلية المطلقة الموجودة في المنطق الصوري، ويردها بالفطرة الكونية التي لا يكاد يتمحض فيها أمر إلا في النادر، ومن أجل ذلك يبني القواعد على الأكثر الأغلب، وعلى العموم العادي – أي الفطري – دون العموم العقلي – أي المنطقي – بل حتى المصالح والمفاسد لا تكاد تتمحض في الوجود، وإنما الحكم للغالب، ولا عبرة للنادر، وتخلف بعض الجزئيات لا يلغي الكليات، ومعارضة قضايا الأعيان لا يسقط القواعد الشرعية، إذ: «لما 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، لا العموم الكلي التام الذي لا يختلف عنه جزئي ما»[1].

كما رفض تماما مسلك المناطقة في إسقاطهم الاستدلال بالأدلة السمعية والعادية لمجرد طروء أي احتمال عليها، وذلك من خلال تأصيله لحجية الظاهر، لأن النصوص القطعية القاطعة قليلة وجمهور الأدلة الشرعية قرآنا وسنة ظواهر وعمومات ومطلقات، والقول بإسقاط الاستدلال بها بسبب تطريق أي احتمال هدم للدين كله، بل رآها سببا للزندقة وسبيلا سالكة للابتداع[2]. والمنطق الصوري هو السبب الوحيد الذي أدى إلى ظهور إشكالية الاحتمال في الأدلة الشرعية «فأنت ترى ما ينشأ بين الخصوم وأرباب المذاهب من تشعب الاستدلالات، وإيراد الإشكالات عليها بتطريق الاحتمالات؛ حتى لا تجد عندهم بسبب ذلك دليل يعتمد لا قرآنيا ولا

---

[1] المصدر نفسه.14/4. وهو ما أشار إليه ابن خلدون بقوله: «قد لا يتمّ وجود الخير الكثير إلّا بوجود شرّ يسير من أجل الموادّ فلا يفوت الخير بذلك، بل يقع على ما ينطوي عليه من الشّرّ اليسير، وهذا معنى وقوع الظّلم في الخليقة فتفهّم». **المقدمة**.489/1.

[2] ينظر: أحسن لحساسنة.**معالم التجديد في أصول التشريع الإسلامي**.94.

سنيا، بل انجر هذا الأمر إلى المسائل الاعتقادية؛ فاطرحوا فيها الأدلة القرآنية والسنية لبناء كثير منها على أمور عادية؛ واعتمدوا على مقدمات عقلية غير بديهةولا قريبة من البديهية، هربا من احتمال يتطرق في العقل للأمور العادية؛ فدخلوا في أشد مما منه فروا، ونشأت مباحث لا عهد للعرب بها وهم المخاطبون أولا بالشريعة؛ فخالطوا الفلاسفة في أنظارهم، وباحثوهم في مطالبهم التي لا يعود الجهل بها على الدين بفساد، ولا يزيد البحث فيها إلا خبالا، وأصل ذلك كله الإعراض عن مجاري العادات في العبارات ومعانيها الجارية في الوجود»[1].

وإذا دققنا النظر في هذه الأسباب الثلاثة للإبداع ،وهي التحرر من التقليد بالجرأة الفكرية، والتحرر من التخصص بالتكامل المعرفي ثم التحرر من المنطق الأرسطي بالنظر الفطري،كل هذه الثلاثة إنما هي عوامل نفسية شعورية بالأساس، فكسر التقليد من قوة النفس كما أن عدم الرضا من العلم بالقليل من كمالها أيضا، وأما التخلص من منهج سائد وعام في النظر والتحليل ،خاصة إذا كان هذا المنهج دخيلا غير أصيل فيه دلالة قوية على الثقة بالنفس واليقين في الإمكان المعرفي، وعليه فإن الإبداع – الذي يتحدى بعض الباحثين مسلمي اليوم بإمكانية إعادته[2] – إنما

---

[1] **الموافقات**.404/5.

[2] كما صنع محمد أركون مثلا، فإنه تحدى المسلمين أن يكتبوا رسالة كـ«الرسالة» للشافعي، أو مقدمة كـ«المقدمة» لابن خلدون. وما ذاك إلا بالغفلة عن أسباب الإبداع وأنها متعلقة بالإنسان الناظر، وليس بالأصول التي توهموا بأنها استنفذت قدرتها الإبداعية.كما أن الملاحظ أن الخطوات المعرفية الكبيرة لم تكن بالابتعاد عن المنابع بقدر ما كانت اقترابا منها، فلم يكتب الشافعي الرسالة لنبذ المصادر الأصلية والتبعية، بل لإثبات حجيتها وبيان السبيل الأقوم لاستثمارها حتى لا تكون استحسانا وتشهيا،كما أن الشاطبي لم يؤسس فلسفة التشريع من أجل التخلص من أحكام الشرع، بقدر ما اكتشف هذه المنظومة من خلال إطالة النظر ودوام التأمل في القرآن والسنة، والأمر نفسه يقال عن ابن خلدون وابن تيمية، فإبداعات الأمة الكبيرة كانت دائما من خلال التعمق والاقتراب من الأصول ولم تكن أبدا من خلال

سره تحرر نفسي من عقدة الآخر وليس انسلاخا من قيم الذات وكل ما أصيل ،ثم ارتماء في الآخر وفرحا بكل ما هو دخيل .فالإبداع الفكري تجلي للتحرر النفسي ولا عكس،كما يحاول مقلدة الحداثة التبشير به هذه الأيام.

الفرع الثاني: أسباب الخلاف.

رغم أن الشاطبي وابن خلدون تعاصرا زمنا – حوالي 60 سنة، إذ ولد الشاطبي حوالي 720هـ وتوفي سنة 790هـ أما ابن خلدون فولد سنة 730هـ وتوفي سنة 808هـ – وتجاورا محلا وإقامة، فإن عدوة المغرب ليست بالمكان البعيد عن الأندلس،كما أن ابن خلدون قدم على غرناطة ومكث فيها زمنا، وذاع صيته فيها، ومع هذا كله، فلا أبو إسحاق ذكره فيمن ذكر لا مدحا ولا قدحا، ومثله ابن خلدون، إذ على كثرة من ذكره من العلماء في زمنه، ويكاد يكون كتابه في وصف رحلته مشرقا ومغربا، عبارة عن تراجم للسلاطين والعلماء، يتخللها بعض مواقفه ،ولكنه لم يشر إلى أبي إسحاق ولو بلحن القول.

والسبب في ذلك بنظر البحث يعود إلى طبيعة الرجلين ومنهجهما في الحياة على وجه العموم، فشاكلة الشاطبي القائمة على الصدع بالحق وعدم طلب رضا الناس ومسايرة أهوائهم كانوا من العامة أو من الحكام، ليست بالشاكلة بالمرضية عند ابن خلدون، كما أن شاكلة عبد الرحمين القائمة على المداراة وطلب الجاه والتدرج في تحقيق المآرب والتزلف لأصحاب الملك والسلطان و«التملق» لهم، والرغبة في المناصب وإحياء مجد الأسلاف، لم تكن بالطريق المرضية عند فقيه غرناطة، فرأى كل واحد منهما قرينه بعين السخط، لما خالف منهجه في الحياة والسلوك فيها.

احتقارها أو الابتعاد عنها. ينظر: محمد أركون. **الفكر الإسلامي واستحالة التأصيل.**

ويصف الشاطبي موقفه من مخالفة معهود الناس، فيقول:«فتردد النظر بين أن أتبع السنة على شرط مخالفة ما اعتاد الناس؛ فلا بد من حصول نحو مما حصل لمخالفي العوائد، [...] إلا أن في ذلك العبء الثقيل ما فيه من الأجر الجزيل، وبين أن أتبعهم على شرط مخالفة السنة والسلف الصالح، فأدخل تحت ترجمة الضلال عائذا بالله من ذلك » فكان موقفه واضحا: « فرأيت أن الهلاك في اتباع السنة هو النجاة، وأن الناس لن يغنوا عني من الله شيئا »، فلم يعر الشاطبي لعداوة الناس له بالا، إذ رأى أن إحياء السنن مما يستحق تحمل هذا النوع من الأذى، ولو شاء أن يسلك سبيل الراحة لسهل عليه إيجاد الأعذار لتلك المخالفات، يقول:« وإني لو التمست لتلك المحدثات مخرجا؛ لوجدت؛ غير أن ضيق العطن والبعد عن أهل الفطن رقى بي مرتقى صعبا وضيق علي مجالا رحبا »[1]،كما يمكن أن نلاحظ موقفه الصارم من العلماء الذين أفتوا الحكام بغير مشهور المذهب من غير مصلحة راجحة ولا دليل معتبر، إلا إرضاء لرغباتهم ورجاء الحضوة عندهم، وقد اشتهر بالفتيا بالمشهور للعامة والخاصة بما يغني عن الذكر والتنبيه.

أما ابن خلدون فإنه على الجهة المقابلة، يرى بأن «الخضوع والتّملق من أسباب حصول هذا الجاه المحصّل للسّعادة والكسب، وإنّ أكثر أهل الثّروة والسّعادة بهذا التّملّق»، بل يرى بأن من يتعفف عن هذا ناقص عقل وحكمة: « ولهذا نجد الكثير

---

[1] الشاطبي، **لاعتصام**.1/34-35. ثم أعقب هذا بتعليق غريب، ونصه: «وهو كلام يشير بظاهره إلى أن اتباع المتشابهات لموافقة العادات أولى من اتباع الواضحات وإن خالفت السلف الأول». والظاهر أن هذا الكلام من تعليقات النساخ، وليس من كلام المؤلف، فإن اتباع المتشابهات لا يجوز بحال، ومخالفة ما استقر عليه العمل عند السلف الأولين اتباعا لظواهر الأدلة اللفظية من أصول أهل البدع . فهو كلام يناقض تماما كل ما أصله الشاطبي، والغريب أن كل من حقق الاعتصام لم ينتبه إلى أن هذا ليس من كلام الشاطبي، عند أول عرض له على قواعده ومقرراته.

ممّن يتخلّق بالترّفّع والشّمم لا يحصل لهم غرض الجاه فيقتصرون في التّكسّب على أعمالهم ويصيرون إلى الفقر والخصاصة ». ويرى عفة العالم عما في أيدي الحكام والأغنياء من «الكبر» و«الغرور» و«التوهم»، فيقول: «واعلم أنّ هذا الكبر والترّفّع من الأخلاق المذمومة إنّما يحصل من توهّم الكمال وأنّ النّاس يحتاجون إلى بضاعته من علم أو صناعة كالعالم المتبحّر في علمه والكاتب المجيد في كتابته أو الشّاعر البليغ في شعره وكلّ محسن في صناعته يتوهّم أنّ النّاس محتاجون لما بيده فيحدث له ترفّع عليهم بذلك»[1]. ويستغرب ابن خلدون موقف أولئك العلماء «المترفّعين[الذين] لا يخضعون لصاحب الجاه ولا يتملّقون لمن هو أعلى منهم ويستصغرون من سواه، لاعتقادهم الفضل على النّاس فيستنكف أحدهم عن الخضوع ولو كان للملك ويعدّه مذلّة وهوانا وسفها»[2]. ولقد عمل ابن خلدون بهذا المنطق، فكانت حياته تنقلا بين أصحاب الملك والجاه والمال، لا يخجل من التودد إليهم والتقرب إليهم بالزلفى والمديح، ولذا نراه يقدم كتبه إلى الملوك والأمراء – ممن لا أثر لهم في التاريخ، ووصفوا بأوصاف لا تليق إلا بالرسل – حتى إنه اشتهر بهذا المدح، فلما توقف عنه، اتخذه أعداؤه ذريعة للدس له عند أحد الأمراء. ويصف ابن خلدون نتائج هذا «التملق» الجالب «للسعادة» و«الثروة» فيقول: « ثم سرنا إلى فاس، ووفدت على الوزير أبي بكر، وابن عمه محمد بن عثمان بفاس، في جمادى من السنة، وكان لي معه قديم صحبة واختصاص، منذ نزع معي إلى السلطان أبي سالم بجبل الصفيحة، عند إجازته من الأندلس، لطلب ملكه، فلقيني من بر الوزير وكرامته، وتوفير جرايته وإقطاعه، فوق ما أحتسب، وأقمت بمكاني من دولتهم أثير المحل، نابه الرتبة، عريض الجاه، منوه

---

[1] **المقدمة**.490/1.

[2] المصدر نفسه.491/1.

المجلس»[1]. بل لا يضيره أن يرسل رسائل الاستعطاف و«التوبة» إذا كان له في الرجل غرض، ويصف هذا في رحلته فيقول: « وتشوفت إلى مطالعة الكتب والدواوين التي لا توجد إلا بالأمصار، بعد أن أمليت الكثير من حفظي، وأردت التنقيح والتصحيح، ثم طرقني مرض أوفى بي على الثنية، لولا ما تدارك من لطف الله، فحدث عندي ميل إلى مراجعة السلطان أبي العباس، والرحلة إلى تونس، حيث قرار آبائي ومساكنهم، وآثارهم، وقبورهم، فبادرت إلى خطاب السلطان بالفيئة إلى طاعته والمراجعة، وانتظرت، فما كان غير بعيد، وإذا بخطابه وعهوده بالأمان، والاستحثاث للقدوم، فكان الخفوف للرحلة»[2]. بل إن ابن خلدون ومن خلال مقدمته كان يرى في طرائق عيش العلماء نوعا من النقص وانعدام الحكمة، وهم يمنون أنفسهم بالغنى والمراتب معرضين عن «سنن الله» في الخلائق، لذا نراه يقرر: أنهم من بين الناس أبعد عن السياسة، لأنهم يعيشون في عالم المثال، ولا يعرفون واقع الناس، وأن ضعفاء العقول أصلح لإدارة الأموال والبلاد منهم،كما أنهم ولقلة من يحتاج إلى ما في أيديهم لنفاسته ودقته، لا تكون رواتبهم عالية، فإذا لم يكن لهم جاه بالتملق والتقرب، فلا يحصل لهم الغنى بما يجنونه من رواتب هزيلة، ويثبت هذا من خلال النظر في سجلات الرواتب[3].

المطلب الثاني: التداخل المنهجي بين فقه النص وفقه الواقع.

---

[1] **رحلة ابن خلدون**.181.

[2] **رحلة ابن خلدون**.188.

[3] **المقدمة**. ويبدو بأن ابن خلدون قلل من حدة هذه المداراة، بعد غرق أهله وبعده عن أهله وعصبته لما استقر بالقاهرة، فكأن آماله في الحكم والجاه انقطعت جملة، فصار لا يبالي بأصحاب الجاه والوسائط لما صار تإليه خطة القضاء، وهو منهج الشاطبي نفسه، فكأنه عاد إلى منهج المواجهة بالحق، لما انقطع أمله في الملك والجاه.

سيحاول البحث في هذا المطلب أن يبين مواطن التداخل المنهجي بين العلمين، ففي فلسفة التاريخ تعليل وتقصيد، كما أن فلسفة التشريع تتضمن التقعيد والتقنين، ولئن كان حضور الشاطبي عند ابن خلدون أكثر من حضور ابن خلدون عند الشاطبي، من حيث كم المسائل وعمق الاستعمال، فإن نوعية إعمال علم الاجتماع في قراءة النصوص الشرعية قد أضاء الكثير من الغوامض، ولكننا سنبدأ بوضع تآليف الرجلين في سياقاتها الحضارية، حتى نستطيع مقاربة الموضوع بطريقة منهجية أكثر.

الفرع الأول: بواعث الإبداع في زمن الانحطاط.

تساءل الكثيرون عن علة ظهور عقول مبدعة في قرون الانحدار والسقوط من عمر الحضارة الإسلامية، فبينما ساد التقليد والجمود والركود، ظهر في المشرق والمغرب علماء بتآليف عميقة التحليل جديدة المضمون، تنبئ عن مستوى راق جدا من الإتقان والإبداع، ويرى البحث أن غياب الشيء عن الوجود فعليا يكون في الغالب سبب حديث العلماء عنه، فكأن المضامين العلمية لا تكمل إلا بقدر ما تدل على نقصان المضامين العملية، فإن الشافعي لم يؤلف الرسالة إلا لما فسدت الألسن بالعجمة واستدل الناس بالهوى والعقول المجردة وردوا السنن والأقيسة الصحيحة، فلم تكن الرسالة إعلانا لظهور علم جديد في الملة بقدر ما كانت إعلانا لتمكن خلل فكري في النظر والعمل.

أولاً: فساد العمل الديني وتأصيل فلسفة التشريع.

إن الشاطبي إذ أسس نظرية شبه متكاملة في الاجتهاد النظري والتطبيقي، تجمع تأصيل الأصول وتقويم مناهج الاستدلال وتضمن سلامة الناظر وسلامة المكلف

وتوجه الجميع إلى مرادات الشارع وتخرجهم من أسر الهوى والشهوات، كانت تعبيرا عن فقدان هذه الأركان في أرض الواقع، لأن التاريخ يشهد بأن الرجل عاش في زمن اختلت فيه الأدلة لما رميت كلها بالظن والإجمال،كما اختلت مناهج الاستدلال إذ صارت آلة لتبرير الأهواء،كما غرق العامة في الماديات فصاروا يتحايلون على الأحكام ويتهربون منها،كما غرق الكثير من العلماء في الشهوات فصاروا تحت حكم الهوى ورهن إشارة السلطان.

ويجمع الشاطبي الكثير من الخلل الواقع في مناهج النظر إلى الأدلة عند الزائغين، الذين توهموا وأوهموا أن مجرد سرد النصوص من الكتاب والسنة كفيل بتأكيد مشروعية ما يقومون به، فيقول: «وكذلك يمكن كل من اتبع المتشابهات، أو حرف المناطات، أو حمل الآيات مالا تحتمله عند السلف الصالح، أو تمسك بالواهية من الأحاديث، أو أخذ الأدلة ببادي الرأي: أن يستدل على كل فعل أو قول أو اعتقاد وافق غرضه بآية أو حديث لا يعوز ذلك أصلا، والدليل عليه استدلال كل فرقة شهرت بالبدعة على بدعتها بآية أو حديث من غير توقف [...] فمن طلب خلاص نفسه تثبت حتى يتضح له الطريق، ومن تساهل رمته أيدي الهوى في معاطب لا مخلص له منها، إلا ما شاء الله»[1].و كما عالج خلل النظر وفساد نية الناظر والمجتهد، كذلك حاول معالجة إشكال التوجيه التربوي بالفتيا والتعليم، فإن الخلل قد وقع في الخلط بين أهواء المكلفين ومصالحهم، فصار المفتي يرجح بما وافق الهوى، ظنا منه بأنه يرجح مصلحة المكلف، وإنما جاء الشرع بحسم مادة الهوى بإطلاق. «وقد أدى إغفال هذا الأصل إلى أن صار كثير من مقلدة الفقهاء يفتي قريبه أو صديقه بما لا يفتي به غيره من الأقوال؛ اتباعا لغرضه وشهوته، أو لغرض ذلك القريب وذلك الصديق. ولقد

[1] **الاعتصام**.140/2.

وجد هذا في الأزمنة السالفة فضلا عن زماننا كما وجد فيه تتبع رخص المذاهب اتباعا للغرض والشهوة»[1].

ويمكن للقارئ أن يلاحظ كيف حاول الشاطبي معالجة العلوم الشرعية من خلال إعادة اليقين إلى علم الأصول، وإعادة الرسوخ إلى العلماء، وإعادة الاستقامة إلى علم التصوف، وإعادة الصفاء إلى مباحث الاعتقاد، وإعادة الحكمة إلى المعلمين والمفتين والمربين. فهو إبداع كبير يشير إلى خلل في الواقع كبير أيضا.

ثانياً: فساد العمل الاجتماعي وتأصيل فلسفة التاريخ.

إذا كان اختلال منظومة النظر والاجتهاد والفتيا والتربية والتعليم سبب كتابات الشاطبي، فإن اختلال منظومة العمل الاجتماعي، ابتداء بفهم الظاهرات الاجتماعية وانتهاء بعمليات التغيير، كانت السبب وراء كتابات ابن خلدون، ويشير كاتب المقدمة إلى أن خلل التصور عند العلماء والخاصة، وخلل العمل من أجل تحصيل الملك، كان حاديه فيما أبدعه من العلوم.

أما العلماء، فإنهم بسبب غفلتهم عن القوانين الاجتماعية، صاروا يقبلون كل غث وسمين، لغياب المعيار الذي إليه تحاكم الأخبار والأحداث، ولقد أطال في مقدمة المقدمة ضرب الأمثال، فمن ذلك ما يتناقله الناس عن ترف هارون الرشيد وكثرة ماله، الأمر الذي يرده ابن خلدون احتكاما إلى سنن العمران، لأن المسلمين آنذاك كانوا في بداية الحضارة، والترف لا يحصل إلا في النهاية، فقال: «ولقد كان أولئك القوم كلّهم بمنجاة من ارتكاب السّرف والتّرف في ملابسهم وزينتهم وسائر متناولاتهم لما كانوا عليه من خشونة البداوة وسذاجة الدّين الّتي لم يفارقوها [...]

---

[1] **الموافقات**.90/5.

ويتبيّن ذلك بأتمّ من هذا إذا فهمت طبيعة الدّولة في أوّلها من البداوة والغضاضة»[1].
كما أنه حطم أحلام معلمي القرآن الذين يمنون أنفسهم بالمراتب العالية، لأن الحجاج بن يوسف كان معلم قرآن أيضا، فقال إنه :«قد يسمع السّامع كثيرا من أخبار الماضين ولا يتفطّن لما وقع من تغير الأحوال وانقلابها فيجريها لأوّل وهلة على ما عرف ويقيسها بما شهد ،وقد يكون الفرق بينهما كثيرا، فيقع في مهواة من الغلط» إذ لا يقاس شيء من أحوال العمران على غيره، ثم يضرب لذلك مثالا فيقول « فمن هذا الباب ما ينقله المؤرّخون من أحوال الحجّاج وأنّ أباه كان من المعلّمين مع أنّ التّعليم لهذا العهد من جملة الصّنائع المعاشيّة البعيدة من اعتزاز أهل العصبيّة، والمعلّم مستضعف مسكين، فيتشوّف الكثير من المستضعفين أهل الحرف والصّنائع المعاشيّة إلى نيل الرّتب الّتي ليسوا لها بأهل ويعدّونها من الممكنات لهم، فتذهب بهم وساوس المطامع، وربّما انقطع حبلها من أيديهم فسقطوا في مهواة الهلكة والتّلف، ولا يعلمون استحالتها في حقّهم، وأنّهم أهل حرف وصنائع للمعاش، وأنّ التّعليم صدر الإسلام والدّولتين لم يكن كذلك، ولم يكن العلم بالجملة صناعة؛ إنّما كان نقلا لما سمع من الشّارع وتعليما لما جهل من الدّين على جهة البلاغ»[2].

وأحسن من هذا محاولة بعض –المتدينين – تغيير فساد الولاة ،دون اعتبار لسنن الله الجارية، فيهلكون في سبيلها، ويراهم ابن خلدون مخطئين في هذا، محرومين من أجل ما يقصدون، لأنهم دخلوا البيت من غير بابه، فكأن اختلال طرائق العمل التغييري بسبب الغفلة عن السنن كان أيضا دافعا كبيرا لتآليفه، خاصة وأن المغرب شهد تجارب ناجحة – سياسيا –كالموحدين والمرابطين، وأن من جاء بعدهم لم

---

[1] **المقدمة**.25/1.

[2] المصدر نفسه.39/1.

يتفطن إلى هذه السنن، يقوا ابن خلدون ممثلا لهذا السبب: «ومن هذا الباب أحوال الثّوّار القائمين بتغيير المنكر من العامّة والفقهاء؛ فإنّ كثيرا من المنتحلين للعبادة وسلوك طرق الدّين يذهبون إلى القيام على أهل الجور من الأمراء، داعين إلى تغيير المنكر والنّهي عنه والأمر بالمعروف رجاء في الثّواب عليه من الله، فيكثر أتباعهم من الغوغاء والدّهماء، ويعرّضون أنفسهم في ذلك للمهالك، وأكثرهم يهلكون في هذا السّبيل مأزورين غير مأجورين، لأنّ الله سبحانه لم يكتب ذلك عليهم وإنّما أمر به حيث تكون القدرة عليه، وأحوال الملوك والدّول راسخة قويّة لا يزحزحها ويهدم بناءها إلّا المطالبة القويّة؛ الّتي من ورائها عصبيّة القبائل والعشائر، وهكذا كان حال الأنبياء عليهم الصّلاة والسّلام في دعوتهم إلى الله بالعشائر والعصائب وهم المؤيّدون من الله بالكون كلّه لو شاء، لكنّه إنّما أجرى الأمور على مستقرّ العادة والله حكيم عليم»[1].

الفرع الثاني: التداخل المنهجي بين فلسفة النص وفلسفة التاريخ.

سيحاول البحث في هذا الفرع الأخير بيان أوجه إعمال المنهج المقاصدي وآليته في الفكر الخلدوني، وأوجه استعمال المنهج الاجتماعي التاريخي السنني في قراءة النصوص وتأصيل القواعد عند الشاطبي.

أولاً: القراءة المقاصدية للنصوص عند ابن خلدون.

قارئ المقدمة يشعر وكأن علم المقاصد أو علم أسرار التكليف صار علما مشهورا بين الناس، وهو الأمر الذي يكاد يدفع بالبحث إلى الجزم بأن ابن خلدون قد قرأ كتب الشاطبي، وذلك من خلال حديثه عن الكثير من القواعد المقاصدية التي

[1] **المقدمة**.200/1.

تفرد أبو إسحاق بالحديث عنها أو الإشارة إليها.

فيذكر ابتداء بأن مقاصد الشريعة من مصادر علم فلسفة التاريخ الأصيلة، وأن كل حديث الفقهاء عن مراتب المصالح إنما هو تأصيل لقوانين العمران، يقول: «وهذا الفنّ الّذي لاح لنا النّظر فيه نجد منه مسائل تجري بالعرض لأهل العلوم في براهين علومهم وهي من جنس مسائله بالموضوع والطّلب [...] مثل ما يذكره الفقهاء في تعليل الأحكام الشّرعيّة بالمقاصد في أنّ الزّنا مخلط للأنساب مفسد للنّوع، وأنّ القتل أيضا مفسد للنّوع، وأنّ الظّلم مؤذن بخراب العمران المفضي لفساد النّوع، وغير ذلك من سائر المقاصد الشّرعيّة في الأحكام، فإنّها كلّها مبنيّة على المحافظة على العمران»[1]. بل يختصر في خطوة واحدة الحكمة من حفظ المصالح الضرورية الخمس، ويجعل من إقامة العدل والعمران والابتعاد عن الظلم والطغيان أكبر مقاصد الشريعة، وغايتها العظمى، وهو بهذا يعطي بعدا سياسيا لعلم المقاصد، فكأن المخاطب به رأسا إنما هو رجل الحكم وليس رجل العلم، يقول: «واعلم أنّ هذه هي الحكمة المقصودة للشّارع في تحريم الظّلم وهو ما ينشأ عنه من فساد العمران وخرابه وذلك مؤذن بانقطاع النّوع البشريّ، وهي الحكمة العامّة المرعية للشّرع في جميع مقاصده الضّروريّة الخمسة من حفظ الدّين والنّفس والعقل والنّسل والمال. فلمّا كان الظّلم كما رأيت مؤذنا بانقطاع النّوع لما أدّى إليه من تخريب العمران، كانت حكمة الخطر فيه موجودة، فكان تحريمه مهمّا، وأدلّته من القرآن والسّنّة كثيرة، أكثر من أن يأخذها قانون الضّبط والحصر»[2].

ويستخدم ابن خلدون منهج الشاطبي الذي رسمه للراسخين في العلم، والذي

---

[1] **المقدمة**. 1/50-51.

[2] المصدر نفسه.1/356.

قوامه رد الظني للقطعي ومحاكمة الجزئي للكلي، ويعد هذا النقل المنهجي أهم شيء استخدمه من مقاصد الشاطبي، يقول ابن خلدون عن تفاصيل هذا الكليات الحاكمة: «يحتاج صاحب هذا الفنّ إلى العلم بقواعد السّياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السّير والأخلاق والعوائد والنّحل والمذاهب وسائر الأحوال، والإحاطة بالحاضر من ذلك ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو بون ما بينهما من الخلاف، وتعليل المتّفق منها والمختلف والقيام على أصول الدّول والملل ومبادئ ظهورها وأسباب حدوثها ودواعي كونها وأحوال القائمين بها وأخبارهم، حتّى يكون مستوعبا لأسباب كلّ خبره، وحينئذ يعرض خبر المنقول على ما عنده من القواعد والأصول، فإن وافقها وجرى على مقتضاها كان صحيحا وإلّا زيّفه واستغنى عنه»[1]. بل يصرح تصريحا بأن هذا من مسلمات علم المقاصد، فقال ممثلا بمن طعن في نسب إدريس: «وما لهم قبّحهم الله والعدول عن مقاصد الشّريعة فلا تعارض فيها بين المقطوع والمظنون، وإدريس ولد على فراش أبيه والولد للفراش»[2].

بل إنه يستخدم آليات أساسية في فكر الشاطبي لفك الكثير من المعضلات، فيستخدم الفرق بين الصفات الذاتية والصفات العرضية للحكم على الأمور، ومن ذلك توجيهه للنصوص التي تذم الملك وفهم من فهم منها قصد الشارع إلى ذم الملك ذاته، فقال: «واعلم أنّ الشّرع لم يذمّ الملك لذاته ولا حظر القيام به، وإنّما ذمّ المفاسد النّاشئة عنه من القهر والظّلم والتّمتّع باللّذات، ولا شكّ أنّ في هذه مفاسد

---

[1] المصدر نفسه.37/1.

[2] المصدر نفسه.33/1.

محظورة»[1]. وكذلك التفريق بين الأصلي والتبعي، أو الضروري والتكميلي، فقد طبق هذا على شرائط الحاكم، فقال: «وأمّا سلامة الحواسّ والأعضاء من النّقص والعطلة، كالجنون والعمى والصّمم والخرس وما يؤثّر فقده من الأعضاء في العمل؛ كفقد اليدين والرّجلين والأنثيين فتشترط السّلامة منها كلّها لتأثير ذلك في تمام عمله وقيامه بما جعل إليه، وإن كان إنّما يشين في المنظر فقط كفقد إحدى هذه الأعضاء فشرط السّلامة منه شرط كمال».[2]

ولعل أحسن استعمال للمنهج المقاصدي، قراءته النصوص التي تشترط قرشية لحاكم على ضوء مقاصد الشريعة، فيبدأ هذا التحليل بمسلَّمَة أن الأحكام الشرعية معللة، وهي مثل مسلمة الشاطبي في تعليلها أيضا فيقول: «إنّ الأحكام الشّرعيّة كلّها لا بدّ لها من مقاصد وحكم تشتمل عليها وتشرع لأجلها» ثم يحاول إصابة مراد الشارع من خلال التمييز بين ما عهد منه قصد وما لم يعهد، فيقول: « ونحن إذا بحثنا عن الحكمة في اشتراط النّسب القرشيّ ومقصد الشّارع منه لم يقتصر فيه على التبرّك بوصلة النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم كما هو في المشهور؛ وإن كانت تلك الوصلة موجودة والتّبرّك بها حاصلا، لكنّ التّبرّك ليس من المقاصد الشّرعيّة **كما علمت** فلا بدّ إذن من المصلحة في اشتراط النّسب وهي المقصودة من مشروعيّتها، وإذا سبرنا وقسمنا لم نجدها إلّا اعتبار العصبيّة الّتي تكون بها الحماية والمطالبة ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب فتسكن إليه الملّة وأهلها وينتظم حبل الألفة فيها»[3].

---

[1] المصدر السابق.240/1.

[2] المصدر نفسه.243/1.

[3] المصدر نفسه.244/1.

ثم يستعمل أصلا أطال الشاطبي في تأصيله، وهو عموم الأحكام الشرعية وعدم اختصاصها بشخص أو جيل أو عصر، فيقول: «فإذا ثبت أنّ اشتراط القرشيّة إنّما هو لدفع التّنازع بما كان لهم من العصبيّة والغلب، وعلمنا أنّ الشّارع لا يخصّ الأحكام بجيل ولا عصر ولا أمّة، علمنا أنّ ذلك إنّما هو من الكفاية؛ فرددناه إليها وطردنا العلّة المشتملة على المقصود من القرشيّة وهي وجود العصبيّة فاشترطنا في القائم بأمور المسلمين أن يكون من قوم أولي عصبيّة قويّة غالبة»[1].

ويعلق على هذه الحقيقة بما أصَّلَه الشاطبي من توافق الأمر الشرعي مع الأمر القدري، وأن فطرة الله الماضية أصل بنيت عليه الأحكام والنصوص، فيقول: «ثمّ إنّ الوجود شاهد بذلك، فإنّه لا يقوم بأمر أمّة أو جيل إلّا من غلب عليهم، وقلّ أن يكون الآمر الشّرعيّ مخالفا للأمر الوجوديّ»[2].

ثانياً: القراءة السننية للنصوص عند الشاطبي.

أما الشاطبي فإنه استفاد كثيرا من المنهج الاجتماعي، من خلال النظر في طبائع العمران وتأثيره على نفسية الإنسان، إذ كل مرحلة من مراحل التطور الاجتماعي تطبع غالبية أهلها بطابع معين،كما أن الشريعة وبحكم كونها موافقة للفطرة الإنسانية والفطرة الكونية، فإن أحكامها وقواعدها ستكون من جنس الأولى قطعا لا ريب فيه، وعلى هذين المستويين كان تجديد الشاطبي من خلال إعادة ربط الشريعة وأحكامها بالواقع الاجتماعي، وبالحالة الإنسانية، مما أعاد لها روحها الحقيقة، لأن الشرائع في نهاية المطاف إنما أنزلت لتصلح أحوال الإنسان وتقيم أحوال العمران.

---

[1] ابن خلدون.**المقدمة**.245/1.

[2] المصدر السابق.

وأغلب استعمالات الشاطبي للقراءة السننية للنصوص، إنما كان في أحاديث الساعة وأشراطها، أو بيان طبيعة القواعد الشرعية، أما أشراط الساعة الصغرى، فإنه ربطها بتغير نفوس الناس، وخروجهم من عالم الروح والمبادئ التي كان عليها أفراد الأمة في بدايات الحضارة، وغلبة الأشياء والماديات على غالبية أفرادها في مراحل السقوط، فما ذكر من: «قلة العلم وظهور الجهل، والشح وقبض الأمانة، وتحليل الدماء والزنا والحرير والغناء والربا والخمر، وكون المغنم دولا، والزكاة مغرما، وارتفاع الأصوات في المساجد، وتقديم الأحداث، ولعن آخر الأمة أولها، وخروج الدجالين، ومفارقة الجماعة»[1]. كلها أعراض لتغلب الدنيا على الناس، وتحولها إلى غاية مقصودة لذاتها، فالأحاديث الواردة فيها ليس المراد منها بيان حرمتها وعدم جوازها، إذ هي أظهر من ذلك، وإنما هي أحاديث يعلم منها الحكماء –أي علماء الاجتماع–المرحلة التي تعيش فيها الأمة. والمطلوب ليس إزالة تلك الظاهرات، لأنها أعراض لمرض أكبر، وإنما الحل إزالة الداء الأساسي، يقول أبو إسحاق: «فهذه الأحاديث وأمثالها مما أخبر به النبي صلى الله عليه وسلم أنه يكون في هذه الأمة بعده إنما هو. في الحقيقة تبديل الأعمال التي كانوا أحق بالعمل بها، فلما عوضوا منها غيرها، وفشا فيها كأنه من المعمول به تشريعا، كان من جملة الحوادث الطارئة على نحو ما بين في العبادات»[2].

ويبين الشاطبي قاعدة اجتماعية مهمة، وهي أن العبرة في تسمية المراحل إنما هي الظاهرات الغالبة، أما الأفعال القليلة فهي موجودة في كل المراحل، لذا فإن المعصية تصير من أشراط الساعة إذا كثر العمل بها وانتشرت، بحيث صارت أصلا وصار

---

[1] الشاطبي.**الاعتصام**.566/2.

[2] المصدر نفسه.568/2.

غيرها بالنسبة إليها قليلا نادرا، يقول أبو إسحاق: «وإنما جعل الشارع ما تقدم في الأحاديث المذكورة من فساد الزمان وأشراط الساعة لظهورها وفحاشتها إلى متقدم الزمان، فإن الخير كان أظهر، والشر كان أخفى وأقل، بخلاف آخر الزمان فإن الأمر فيه على العكس، والشر فيه أظهر والخير أخفى وأقل»[1]. أما القواعد الشرعية، فإنه قرر بأن عمومها أغلبي أكثري، وليس عموما كليا مطلقا كالكليات العقلية، وذلك أن الخير والشر لا يكاد يتمحض في الحياة الدنيا، وإنما الحكم للغالب، وبنى على هذه النظرة الواقعية الكثير من القواعد والفصول، كعدم تأثير الجزئيات وقضايا الأعيان في قطعية القواعد الشرعية وأشباهها، مما يدل على نظر متناغم واقعي عميق.

ومن ذلك أيضا كثرة اعتماده على دليل التجربة، وهي محاكمة الأقوال والقواعد والمبادئ إلى الواقع، وهذا في ذاته يعد طفرة منهجية، لأن الاعتماد على المحسوس والمجرب كان يعد من المعارف الساذجة في الفكر الأرسطي، وإنما المعرفة النبيلة عندهم ما كانت وليدة الفكر والبرهان، أما الشاطبي فإنه لا تكاد تخلو مسألة من المسائل من الاعتماد على «المجرب» و«المشاهد» و«المحسوس»، ومن أمثلتها: «أن الشرع قد جاء ببيان ما تصلح به أحوال العبد في الدنيا والآخرة على أتم الوجوه وأكملها، فما خرج عن ذلك قد يظن أنه على خلاف ذلك، وهو مشاهد في التجربة العادية؛ فإن عامة المشتغلين بالعلوم التي لا تتعلق بها ثمرة تكليفية تدخل عليهم فيها الفتنة والخروج عن الصراط المستقيم»[2]، بل إنه قد يعتمد عليها اعتمادا كليا، بحيث تكون وحدها كافية للدلالة القطعية، فيقول في إحدى المسائل: «ولا احتياج هاهنا إلى إقامة برهان على ذلك؛ إذ التجربة الجارية في الخلق قد أعطت في هذه المرتبة برهانا لا يحتمل

---

[1] المصدر السابق.

[2] **الموافقات**.53/1.

متعلقه النقيض بوجه»[1].

الخلاصة: رغم ما يبدو من اختلاف بين العِلْمَيْن والعَلَمَيْن إلا أن ما يجمع بينهما أكثر مما يفرق، وذلك أن أسباب الإبداع الحضاري واحدة، تجسدت في شخص الشاطبي وابن خلدون ولكنها تجلت بأشكال مختلفة، كان على رأس هذه القيم التحرر من التقليد والتبعية، والتكامل المعرفي، وعدم السقوط في شرك المناهج الدخيلة من خلال النظر الأصيل في الذات. كما فسر البحث عدم ذكر أي منهما لقرينه، رغم تقاربهما في العمر ومحل الإقامة وذيع الصيت، إنما يعود إلى مذاهبهما في الحياة، إذ تبنى الشاطبي منهج المواجهة بينما تبنى ابن خلدون منهج المداراة، ولكنه عاد في أواخر سنيِّ عمره إلى منهج أخيه في الصدع بالحق، وذلك حين انقطع رجاؤه في نيل الملك وتحصيل المناصب، وأهم ما أنجزه الشاطبي وابن خلدون هو إرساء مناهج أثيلة في محاكمة العلوم النظرية إلى الواقع وقوانينه، وإخراجه من الدوائر التجريدية الحالمة إلى دوائر العمل والإعمال، وهذا هو سر الثراء والدوام في فكر الرجلين، وهي أسباب تدعو علماء العلوم الاجتماعية والإنسانية إلى التنبه إلى مناهج علماء الشريعة وكيفية ضبطهم للأمور المعنوية،كالعدالة والحفظ والإتقان في رواة الحديث، كما هي دعوة إلى علماء الشريعة إلى الاهتمام بعلوم النفس والاجتماع، لأن الأحكام إنما تتنزل على أفراد ومجتمعات، ومعرفة هذين الركنين قد يساوي أو يجاوز أهمية معرفة النص ذاته.

[1] المصدر نفسه.89/1.

قائمة المصادر والمراجع:

1.الشاطي: إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي. المتوفى: 790هـ.

- الموافقات: تحقيق أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان: دار ابن عفان. ط1. 1997م.
- الاعتصام: تحقيق: سليم بن عيد الهلالي، دار ابن عفان، السعودية الطبعة الأولى، 1992م.

2.ابن خلدون: عبد الرحمن بن محمد بن محمد، أبو زيد، ولي الدين الحضرمي الإشبيلي. المتوفى:808هـ.

- (تاريخ ابن خلدون). ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، تحقيق: خليل شحادة. دار الفكر، بيروت، الطيعة الثانية، 1408 هـ -1988 م.
- المقدمة في علم العمران. وهي الجزء الأول منه.
- رحلة ابن خلدون، تحقيق: محمد بن تاويت الطَّنجي، دار الكتب العلمية، بيروت. ط1. 2004م.

3. أحسن لحساسنة. معالم التجديد في أصول التشريع الإسلامي. دار السلام. الطبعة الأولى.2010.

4. عبد المجيد الصغير. الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية. دار المنتخب العربي. ط1. 1994.

5. محمد أركون. الفكر الإسلامي واستحالة التأصيل. نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي. دار الساقي. 2007.

6. نصر حامد أبو زيد: -نقد الخطاب الديني. دار سينا للنشر. الطبعة الثانية، 1994.

- مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن. دار المركز الثقافي العربي.

7-حسان الشهيد. **المسألة الصوفية بين الشاطبي وابن خلدون**. مركز نماء للبحوث والدراسات.www.nama-centre.com