

القياس المرسل عند ابن رشد

unrestricted interests by Ibn Rushd

د. سامية صادق سليمان

كلية الآداب

جامعة بني سويف – مصر –

الملخص

نتناول في هذا البحث القياس المرسل عند ابن رشد و أهميته عند النظر في المسائل الفقهية، المسكوت عنها، وكل النوازل التي لم يأت بشأنها حكم، فالقياس المرسل (المصلحة المرسل) من أهم الأدلة الشرعية التي يلاذ بها لبيان حكم الشرع في الوقائع والمستجدات.

والمصلحة أساس التدبير السياسي والاقتصادي والاجتماعي، وحيثما وجدت المصلحة فثم شرع الله، ومن ثم بحث ابن رشد عن التقدم والإصلاح في الحكم والسياسة، ونشد التقدم في مجال العقيدة الدينية والعلم والفلسفة والأخلاق، ووقفت فلسفته ضد الفساد والاستبداد، و كان الإنسان هو الجزء الأهم في منظومة الإصلاح عنده، فقد أثبتت فلسفته دور الفيلسوف والمفكر في تعديل وبناء وإصلاح المدينة والمجتمع.

ويسعى بحثنا هذا لتحليل وإبراز عقلانية ابن رشد الفقهية والمنطقية، وموقفه من القياس المرسل، وكيف وظفه لمناقشة قضايا عصره، وإيجاد حكم لها، ولا سيما القضايا السياسية.

ولا يقتصر المعنى السياسي عند ابن رشد على معنى الحكم، وعلاقة الحاكم بالمحكومين ضمن دائرة الحكم واختيار الحاكم وعزله، وإنما تشمل السياسة لديه كل ما يتعلق بالمجتمع والأمة والحضارة والإنسانية، و البعد الإنساني العام .

الكلمات الدالة:

المصالح المرسل، المستجدات، القياس الفقهي، قواعد الفقه، القياس المنطقي، السياسة الشرعية.

Abstract:

The study of the unrestricted interests has its importance and position. In this research, we discuss the unrestricted interests of Ibn Rushd and its importance when considering jurisprudential issues, which are silent about, and all the emerging events for which no judgment came.

Interest is the basis of political, economic and social management, and wherever interest is found, this is the law of God.

Ibn Rushd searched for progress and reform in governance and politics, and sought progress in the field of religious belief, science, philosophy and morals, and his philosophy stood against corruption and tyranny, and the human being was the most important part of the system Reform according to him, as his philosophy proved the role of the philosopher and thinker in modifying, building and reforming the city and society .

Our research seeks to analyze and highlight Ibn Rushd's jurisprudential and logical rationality, his position on unrestricted interests, and how he employed them in discussing the issues of his time, and finding a ruling on them, especially political issues. The political meaning of Ibn Rushd is not limited to the meaning of governance, and the relationship between the ruler and the ruled in the sphere of governance and the choice and removal of the ruler. Rather, politics includes everything related to society, the nation, civilization, humanity, and the general human dimension.

Keywords: unrestricted interests , developments, analogy, Rules of Jurisprudence , Demonstrative syllogism , Legal policy .



مقدمة

لا تزال الساحة العلمية في علم أصول الفقه ترنو إلى العديد من الدراسات العلمية الهادفة إلى إبراز جملة من المباحث والمسائل؛ لتوجيه مستجدات العصر وحوادثه المتزايدة نحو المراد الشرعي وضبطها ضبطاً شرعياً.

فقد فطر الله عباده على معرفة معظم المصالح الدنيوية؛ ليحصلوها، وعلى معرفة معظم المفاسد الدنيوية؛ ليتروكها، فمعظم ما تحت عليه الطباع حثت عليه الشرائع.

ولما كانت الشريعة الإسلامية ذات غايات ومقاصد ، و من أهم غاياتها ومقاصدها، تحقيق مصالح العباد ، فقد اتسمت أحكامها بالحرص على تحقيق هذه المصالح.

ويختلف المسلمون في تحديد مصالحهم ، وأكثر ما يختلفون فيه المصالح التي ليس لها دليل شرعي مباشر ، والتي يطلق عليها ابن رشد اسم القياس المرسل.

والقياس المرسل من أهم مصادر التشريع، وذلك لمسايرته لمستجدات الحياة، التي تتغير بتغير واقع الناس وأحوالهم، كما أنها تكسب الشريعة الإسلامية مرونة في كل زمان ومكان.

ومن المعلوم أن الشريعة الإسلامية تنسم بالشمول، و تعتنى بالمصالح ، وللمصلحة المرسلة في حياتنا المعاصرة تطبيقات كثيرة ومن أهم هذه التطبيقات: ما يختص بنظم الحكم، والنظم الديمقراطية والسياسية المعاصرة. فمجال الحكم والسياسة من أكبر المجالات التي تطبق فيه المصلحة المرسلة، وذلك لندرة النصوص الشرعية التي تنظم هذا المجال، ولكثرة المستجدات والوقائع والنوازل، ولما يحدث من لغط كبير بين العلماء والمفكرين حوله، فكثير من المسائل التي جدت في الساحة السياسية، تحتاج إلى تأصيل وبيان لحكم الشرع فيها.

إن في نصوص الشريعة وقواعدها ومقاصدها ما يستوعب المستجدات والنوازل والقضايا الحادثة. فليست تنزل بأحد من دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها. ومن هنا يأتي دور العلماء والمجتهدين ؛ لفحص هذه النوازل بما مكنهم الله من قدرات وإمكانات، حتى يظهر الحكم في كل نازلة.

وغنى عن القول أن التقريبات الاستدلالية التي قُدمت لصالح تأسيس قاعدة منهجية في الاجتهاد الشرعي باسم المصالح المرسلة ، بحيث يتم من خلالها استخراج أحكام الله تعالى فيما لا نص فيه ، كلها تخضع للنظر وهذا يدل على مدي مرونتها.

و إذا تأملنا تاريخ الفكر الإسلامي صار بإمكاننا الوقوف على بداية النظر العقلي لدى المسلمين ، حين أصبح الاجتهاد بالرأى أسلوباً ضرورياً في تعميم أحكام الشرع على الوقائع المستجدة، فالحاجة كانت ماسةً للاعتبار والاستبصار من جهة أن الشرع قد نبه إلى ذلك.

فالارتكان إلى المصالح المرسلة الشرعية ليس جديداً، حيث تواجد منذ عصر النبي، وكذلك الصحابة، فقد كانوا يجتهدون فيما يرونه من مصلحة الفقه الإسلامي في جملته؛ فكل ما يحقق مصلحة غالبية مطلوب ؛ وكل ما يحقق مفسدة فهو منهي عنه وهذا باتفاق العلماء. ومع كثرة الحوادث والمستجدات في حياة الناس

أصبح من الضرورة بمكان أن يبحث العلماء والباحثون في موضوع المصلحة المرسلية والسياسة الشرعية؛ ليضعوا الحلول في كل ما يستجد؛ وليبرزوا بشكل واضح أن هذه الشريعة صالحة لكل زمان ومكان.

والفاحص لفكر ابن رشد بصورة عامة يجد أن مسألة التعليل والبحث عن الغاية تحتل مساحة كبيرة في فكره؛ إذ هو يعتبر أن كل من أراد السعي في مجال من المجالات فعليه أن يبحث عن الغاية والعلة، وإلا ضاع جهده، ولم يعرف إلى ما سينتهي سعيه.

ولا ريب أنه يوجد تشابه بين آراء ابن رشد الشرعية والفقهية من جهة، وبين ميوله الفلسفية من جهة أخرى، أما المبدأ الفلسفي الذي خدمه فهو الذي اختطه لنفسه بإرادة حرة، و للطريقة التي درس بها الفقه آثار في أفكاره الفلسفية.

ونهدف من خلال هذا البحث إلى تسليط الضوء على جانب من أهم الجوانب المتنوعة والمتعددة عند ابن رشد، وهو الجانب المقاصدي، الذي أهمل من جانب الباحثين وتوارى خلف الجوانب الفكرية الأخرى له.

ونرصد في هذا البحث دراسة القياس المرسل عند ابن رشد باعتباره دليلاً من أدلة الشرع: فما هو مفهومه؟ وما أهمية الاستدلال به؟ وكيف تم توظيفه من قبل ابن رشد لخدمة الفكر المقاصدي؟

و ذلك من خلال الغوص في فكر هذا الفيلسوف، والبحث عن تطبيقات للقياس المرسل عنده، لا سيما ما يخص الجانب السياسي عنده .

إشكالية البحث.

تثير الدراسة إشكالاتاً رئيساً مفاده : ما هو مفهوم القياس المرسل عند ابن رشد؟ وكيف يمكن لقواعد الترجيح المصلحي أن تكون رافداً للحكم على المستجدات والنوازل عنده ؟

ويسعى هذا البحث إلى الإجابة عن الأسئلة التالية:

- كيف أسس ابن رشد فلسفياً للقياس المرسل؟

- ما الحد الفاصل بين القياس الشرعي و القياس المرسل عند ابن رشد؟

- ما منزلة الاستقراء عند ابن رشد، وعلاقته بالقياس المرسل؟.

- كيف تم توظيف القياس المرسل في مجال السياسة الشرعية، وفي المشكلات السياسية والاجتماعية التي واجهته ؟

-أسباب اختيار الموضوع.

- من بين أسباب اختياري لهذا الموضوع المتشعب، أن هذا الموضوع لامس رغبة عندي؛ فعلم أصول الفقه ومقاصد الشريعة من المجالات التي تدخل ضمن اهتماماتي، مما دفعني إلى البحث في أصل المصلحة المرسلية باعتباره أصلاً يجمع بين الجانب النظري المتمثل في علم أصول الفقه والتطبيق المتمثل في علم مقاصد الشريعة، ورغبة مني في التزود من الفقه الإسلامي لمعرفة أصول استدلال الفقهاء ومناهجهم في الاستنباط للاستفادة منها في تخريج أحكام للنوازل الجديدة.

- كذلك حاجة موضوع القياس المرسل إلى دراسات تجعله أكثر استخداماً، من خلال فقه الشرع وفقه الواقع، حيث جاء هذا البحث ليدرس أحد أدلة التشريع فيما لم يرد بشأنه نص من جهة بيان منهجية تطبيق الحكم على الواقع دون الاكتفاء بالفهم النظرى.

صعوبات البحث:-

اصطدنا ببعض الصعوبات في هذه الدراسة، فالموضوع متفرع ومتشعب، ويمس جوانب معرفية مختلفة؛ لذلك كانت الدراسة محفوفة بمخاطر الزلل والشطط والتكرار الذى حاولنا تجنبه دوماً.

وتكمن جدة هذا البحث في محاولته تقديم أنموذجاً تطبيقياً للقياس المرسل ، وكذلك لدراسة المفاهيم التى توضح الفكر السياسى عند ابن رشد بشكل خاص، والمراجعة النقدية للمفاهيم الفقهية والسياسية فى الفكر السياسى الإسلامى بشكل عام .

كما نتجه إلى تمييز هذه المفاهيم عن غيرها من مفاهيم تختص بفكرة الحكم ، وفكرة نقد ابن رشد للممارسات السياسية فى العصر الذى عاش فيه.

منهج البحث:-

أما عن منهجى فى هذا البحث فهو المنهج الوصفى، المتمثل في جمع نصوص ابن رشد، ووصفها، وتصنيفها ، واستخلاص النتائج منها. كما استرشدت هذه الدراسة أيضاً بالمنهج التحليلى بالمعنى البرهانى؛ بُغية تحليل النصوص للوقوف على حقيقة معناها. وتؤكد ضرورة المنهج التحليلى عند استنباط الأفكار والبرهنة على التصورات.

خطة البحث:-

وعلى أساس الإجابة على الإشكاليات التى نطرحها، وضعنا خطة البحث وقسمناها إلى مباحث بجانب المقدمة والخاتمة، وهذه المباحث، كالتالى:

- مقدمة عرفت فيها بالموضوع وأهميته، وطرحت فيها إشكالية البحث الأساسية وهي قضية القياس المرسل عند ابن رشد، وبينت المناهج التى استخدمتها في معالجة هذه الإشكالية، كما أشرت فيها أيضاً إلى الصعوبات التى واجهتني في البحث. ثم أنهيت بحثى بخاتمة ونتائج أتبعته بقائمة المصادر والمراجع التى استعنت بها في إتمام هذا البحث. ولقد اشتمل هذا البحث علي ما يلي:

أولاً : القياس المرسل لغةً واصطلاحاً.

ثانياً : أهمية الاستدلال بالقياس المرسل.

ثالثاً : مفهوم القياس المرسل عند ابن رشد.

رابعاً : بين النظر الفلسفي والفكر المقاصدى عند ابن رشد.

خامساً: الحد الفاصل بين القياس الشرعى و القياس المرسل.

سادساً : منزلة الاستقراء وعلاقته بالقياس المرسل.

سابعاً : القياس المرسل والسياسة الشرعية في فكر ابن رشد.

ثامناً : التأسيس الفلسفى للفكر السياسى عند ابن رشد.

أولاً- القياس المرسل لغةً واصطلاحاً.

- القياس في اللغة يعني التقدير، يقال: قاس الفلاح الأرض بالقصبة أى قدرها بها، وقاس التاجر الثوب بالذراع بمعنى قدره به. ويقال: فلان لا يقاس بفلان، يعني لا يساويه، ويقال قست الشيء بالشيء، أي قدرته على مثاله(1).

- أما القياس في الاصطلاح، فهو " تسوية فرع بأصل في حكم بوصف جامع بينهما. أو مساواة المسكوت عنه بالمنصوص عليه في علة الحكم. والفرق بين القياس والاستصلاح، أن للقياس أصلاً يقاس عليه الفرع في حين ليس للاستصلاح هذا الأصل " (2). وهناك معنى آخر للقياس شاع استخدامه، وهو التماس العلل الواقعية للأحكام الشرعية عن طريق العقل، واستنباط حكم موضوع مجهول الحكم بواسطة حكم موضوع معلوم.

ويرجع هذا القياس في نظر الأصوليين إلى الاستدلال بحكم جزئي على حكم آخر يُماثل له ويكون على خلاف القياس إذا كان النص قد جاء في موضع يشابهه بنقيض ذلك الحكم (3).

المرسل في اللغة:-

المرسل في اللغة مشتق من الإرسال، وهو الإطلاق، وعدم التقيد يقال: جاء القوم إرسالاً أي يتبع بعضهم بعضاً. والريح المرسله يعني المطلقة، والكلام المرسل هو الكلام غير المقيد (4).

وأرسل الرسول أى بعث برسالة، ويستعمل علماء الأصول الإرسال في المصلحة المرسله؛ لأنها كل مصلحة أطلقها الشارع فلم يعتبرها ولم يلغها. فالمرسل " هو ما لم يشهد له الشرع باعتبار ولا بإهدار، ولكنه على سنن المصالح، وتتلقاه العقول بالقبول. وجاؤوا رسالة رسالة أي جماعة جماعة " (5).

المرسل في الاصطلاح.

المرسل في الاصطلاح هو المناسب الذي ليس له أصل معين يقاس عليه، وهذا لا يكون إلا في واقعة لم يرد فيها حكم خاص، فينظر المجتهد فيها ابتداءً؛ ليثبت لها حكماً، فيعلل بوصف مناسب لم يوجد في محل رتب الشارع عليه حكماً، وهذا الوصف إما أن يثبت إلغاؤه بدليل أو لا؛ فإن دل الدليل على إلغاؤه رد

(1) راجع ، أبو المنذر محمود بن محمد بن مصطفى المنيوي ، المعتصر في شرح مختصر الأصول من علم الأصول ، المكتبة الشاملة ، الطبعة الأولى ، 1431 هـ = 2010 م ، ص 211. و ابن منظور ، لسان العرب ، الجزء السادس ، ص 187، 188.

(2) الموسوعة الفقهية ، الكويت ، إصدار وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية . الجزء الثالث ، الطبعة الثالثة ، 1404 هـ = 1983 م، ص 325 .

(3) راجع ، ابن قيم الجوزية ، أعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق ، محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، 1374 هـ = 1955 م، ص3.

(4) ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن زكريا ، معجم مقاييس اللغة ، تحقيق ، عبد السلام هارون ، دار الفكر ، الجزء الثاني ، مادة رسل ، ١٣٩٩ هـ ، ١٩٧٩ م، ص٣٩٢ . و أيضا نجية رحمانى ، محاضرات في مقياس أصول الفقه (الأدلة المختلف عليها) الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، جامعة المسيلة ، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية ، قسم العلوم الإسلامية، السنة الدراسية: 2017 - 2018 م ، ص 6.

(5) ابن منظور ، لسان العرب ، نشر أدب الحوزة ، قم ، إيران ، 1405 هـ ، الجزء الحادي عشر ، مادة :رسل، ص 281.

بالاتفاق، وإن لم يدل دليل على إلغائه، فإما أن يثبت اعتبار الشارع لجنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم أو في عينه، أو في جنسه، أو لا؛ والأول يسمى ملائم المرسل، والثاني يسمى غريب المرسل (1).

و المصلحة في اللغة: " عبارة عن كل ما فيه نفع وخير، وبالمقابل هي مناقضة لكل ما فيه ضرر وشر " (2)..

القياس المرسل:

أما القياس المرسل أو المصالح المرسل، فيعبر عنه الأصوليون بالاستدلال، أو الاستصلاح. وهو ما لا يستند إلى أصل منصوص عليه في الشرع، إلا ما يعقل من المصلحة الشرعية فيه. ويأخذ البعض بالمصالح، وإن لم تستند إلى أصول منصوص عليها.

ويتعلق أغلب المذاهب بالمصالح المرسل التي لم يدل دليل على إلغائها، ولم تعارضها مفسدة راجحة، وإن زعموا التباعد عنها. ومن تتبع وقائع الصحابة وفروع المذاهب علم صحة ذلك (3). حيث تم الأخذ بالمصالح المرسل منذ عهد الصحابة.

و يراد بالمصالح المرسل المعاني التي تحصل من ربط الحكم بها وبنائه عليها؛ جلباً لمصلحة العباد، أو دفعاً لمفسدة عنهم، ولم يقدّر دليل من الشرع على اعتبارها أو إلغائها، ولا تستند إلى أصل منصوص عليه في الشرع، و" هو الوصف المناسب لمقاصد الشرع الخالي عن دليل يدل على اعتبار صحة بناء الأحكام عليه، وعن دليل يدل على فساد بنائها عليه" (4).

والاستدلال المرسل هو التعلق بمجرد المصلحة من غير استشهاد بأصل معين حيث عرفه الغزالي (ت 505هـ) بقوله: المناسب للملائم المصلحة الذي يظهر في الفرع من غير الاستشهاد بأصل معين (5).

وترتيب الحكم وفق القياس المرسل يُحقّق مصلحة معينة تشهد لها الشريعة؛ كجمع القرآن، وضرب النقود، واتخاذ السجون، ووضع الخراج على الأراضي الزراعية المفتوحة.

و لا دلالة على المناسب غير مناسبته، فكل مناسبة يرجع حاصلها إلى رعاية مقصود، يقع ذلك المقصود في رتبة يشير العقل إلى حفظها، ولا يستغني العقل عنها - فهو واقع في الرتبة القصوى في الظهور، ولا يستغني العقل عنها (1).

(1) راجع، محمد مصطفى شلبي، تحليل الأحكام، رسالة للحصول على شهادة العالمية، جامعة الأزهر، مطبعة الأزهر، كلية الشريعة، 1947م، ص 268.

(2) حبيب تومي و جمال الدين طهراوي: المصالح المرسل وتطبيقاتها الفقهية في بعض القضايا المعاصرة، مذكرة مقدّمة لنيل شهادة الماستر في الفقه المقارن وأصوله، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، قسم الشريعة، الجزائر، العام الجامعي 2018-2019م، ص 16.

(3) محمد الأمين الشنقيطي، المصالح المرسل، محاضرة أملاها علي تلميذه عطيه محمد سالم قاض بمحكمة المدينة المنورة، الجامعة الإسلامية، مركز شئون الدعوة، 1410 هـ، ص 21.

(4) د. محمد بن السايح، المناسب المرسل وبناء الأحكام عليه، مجلة الدراسات الإسلامية، الجزائر، الأغواط، العدد الثاني، جوان، 2013م، ص 58، و أيضاً محمود حامد عثمان، القاموس المبين في اصطلاحات الأصوليين، دار الزاحم، الطبعة الأولى، 1423 هـ = 2002 م، ص 249.

(5) راجع، الغزالي، شفاء الغليل، تحقيق: حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1390هـ = 1971م، ص 207، 188.

وهو الذي لم يشهد له الشارع بإلغاء أو اعتبار بنص أو إجماع، أي لا يجد المجتهد أحكامًا شرعية توافقه أو تخالفه، وهو ما يسميه الأصوليون، المصلحة المرسلة.

وأمثلة القياس المرسل كثيرة، وتضم كل مستجد عصري ينتفع به الناس، مما لم يرد فيه دليل نصي، وما لم يخالف الشريعة الإسلامية. كسن الأنظمة التي تحقق المصلحة للناس، وهيكله الدوائر الحكومية، وتنظيم أمور التقاضي، وغيرها من مستجدات.

ثانيًا: أهمية الاستدلال بالقياس المرسل:

عندما نعلم أن النصوص متناهيات، والنوازل متتابعات غير متناهيات؛ ندرك لماذا جعل الشرع الاجتهاد سبيلًا لحفظ الضروريات، ورفع المشقات عن العباد، ولأن نصوص الدين كثيرة المعاني والمقاصد، فهي تقبل التأويل والاجتهاد في التفسير، لكن وفق شروط وضوابط محددة.

ولو وقف الدين في تفسيره عند معنى واحد لما صلح لكل العصور وكل التغيرات. وفي هذا تكمن ميزة اشتمال الدين على متغيرات قابلة للتفسير المتجدد والمتعدد، مع التأكيد على تطور تفسير هذه المتغيرات عبر ارتقاء التاريخ، أو هكذا ينبغي أن يكون بتطور العلوم، واكتشاف الحقائق الكونية، ونمو العقل البشري، وتطور المجتمعات، وتغير المصالح (2).

ومن الحقائق الثابتة أن الشريعة جوهرها وأساسها مصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل، ورحمة، وحكمة كلها، وكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى القهر، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، ليست من الشريعة.

و تكمن أهمية الاستدلال بالقياس المرسل في محاولة جعل الشريعة الإسلامية متوافقة ومسايرة لوقائع العصر، بإيجاد الأحكام الشرعية المناسبة لجل النوازل وفق كليات الشريعة ومقاصدها.

وتقتضى مرونة الشرع أن يراعى الشارع تغير الأحوال والظروف تبعًا للتطور الذي يحدث في المجتمع. وسيكون هذا باستعمال القياس على الأحكام المنصوص عليها في الكتاب والسنة سواء كان القياس على النص مباشرًا، أو بطريق الملائمة، وهي الدخول تحت جنس اعتبره الشارع في الجملة بغير دليل، أو ما يعرف بالمصالح المرسلة (3).

ويعد القياس المرسل اختياريًا في منطقة المباح بحسب الأصلح والأنسب، فيدخل فيه الوسائل المستجدة، والأساليب المستحدثة، بالإضافة إلى كل ما يخدم الضروريات والحاجيات، أي المقاصد التي جاءت الشريعة برعايتها، وفي مقدمتها المقاصد الخمسة (4) التي تحتضنها دائرة الضروريات، وتمتد إلى

(1) المرجع السابق، ص 212.

(2) راجع، بن علي محمد، سؤال الإنسان في الفكر العربي الإسلامي والليبرالي الغربي، رسالة دكتوراه، الجزائر، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، قسم الفلسفة، جامعة وهران، 2013م، ص 124 وما بعدها.

(3) عبد المجيد قاسم عبد المجيد، فقه النوازل وفقه الواقع، مقارنة الضوابط والشروط، ضمن بحوث مؤتمر الفتوى واستشراف المستقبل، جامعة القصيم، 1437هـ، ص 488.

(4) رأي الأصوليون، مقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، راجع، المستصفي في علم الأصول، مكتبة المثنى، بغداد، الجزء الأول، 1324هـ، ص 174.

الحرية وأنواع الرعاية التي تليق بإنسانية الإنسان. وبناء الأحكام على المصالح الزمنية والبيئية من أسباب تغير الفتوى واختلافها باختلاف الأزمان والأماكن والأحوال(1).

لكن العمل بالمصلحة المرسل أمر يجب فيه التحفظ والتمهل حتى تتحقق صحتها، ولا تعارض مصلحة أرجح منها أو مساوية لها، ولا تنتقل بنا إلى مفسدة.

والقياس المرسل بهذا المعنى يستند إلى ما هو أعم، إلى المصلحة الشرعية العامة التي روعيت وثبتت في نصوص عامة وخاصة غير منحصرة، فهو قياس إجمالي وفقه مصالح عامة واسعة في مقابل القياس الجزئي.

ومن ضوابط المصالح المرسل أن تكون المصلحة معقولة في ذاتها، جارية على الأوصاف المناسبة بحيث لو عرضت على العقول السليمة تلقّتها بالقبول، وأن يتحقق من بناء الحكم عليها جلب نفع، أو دفع ضرر لمصلحة عامة ليست خاصة بفرد أو طائفة معينة (2).

و يستلزم تطبيق قاعدة المصلحة المرسل اتباع منهج معين؛ لمعرفة ما إذا كانت تلك الأحكام المبنية عليها ملائمة لما قصد من تشريع الأحكام أم لا، لذا فإن العلماء يحترزون من دخول الهوى في اعتبار المصلحة أو إلغائها، وبخاصة في ما يستجد من أمور قد يختلط على الناظر تقدير المصلحة فيها؛ ولذلك قرروا ضوابط لا بد من اتباعها عند العمل بالمصلحة المرسل وهذه الضوابط هي بمثابة الخطوات التي يستحضرها المجتهد أثناء تطبيقه لقاعدة المصلحة المرسل على ما يستجد له من وقائع حتي لا يحدد في اجتهاده عن روح ومقصد التشريع الإسلامي (3)

و ذهب أغلب الفقهاء إلى أنه من الصعب أن تعارض المصلحة النص، ورأوا أنه وفي حال التعارض بينهما يقدم النص، إذ من شروط العمل بالمصلحة التي يعول عليها المجتهد أن لا تعارض نصاً قطعياً؛ لأن هذا التعارض سيؤول حتماً إلى تقرير التعارض بين القواطع الشرعية؛ أي بين النص القطعي ودليل المصلحة وشاهده البعيد، وهذا محال ومردود؛ لأنه موقع في إتمام الشارع بالتناقض والنقص والتقصير، فتلك المصالح جارية وفق نصوصها وأدلتها القطعية (4).

و لا تكون المصالح معتبرة، إلا إذا كانت منضبطة بضوابط الشرع؛ لأن المصلحة المرسل لا تعتبر دليلاً مستقلاً، كالكتاب والسنة والإجماع والقياس. لكنها معنى كلي، يرتبط بأدلة تفصيلية، فلا يقع المجتهد في باطل، إذا تم ضبط المصالح ببعض الضوابط ومنها: أن لا تدخل في مجال العبادات، فتتخصص في مجال المعاملات.

(1) <https://www.al-qaradawi.net/node/4041>

<https://www.saaaid.net/Doat/otibi/26.htm>,

(2) عزيزه عكوش، الإمام القرافي ومنهجه في الاستدلال الفقهي، رسالة دكتوراه، كلية العلوم الإسلامية قسم الشريعة والقانون، جامعة الجزائر، الجزء الثاني، العام الجامعي 2010: 2011 م، ص 493.

(3) راجع، سمية قرين، المصلحة المرسل وتطبيقاتها، مسائل السياسة الشرعية أنموذجاً، مذكرة لنيل الماجستير، جامعة الحاج لخضر، باتنة، الجزائر، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية، قسم الشريعة، 2010م، ص 95.

(4) راجع، خالد سلامة الغريلاوي، دليل الاستحسان عند ابن رشد وأثره في النقاش الفقهي - من خلال كتاب "بداية المجتهد ونهاية المقتصد"، مجلة البحوث الأكاديمية، العلوم الإنسانية والاجتماعية، العدد 16، 2020م، ص 107.

أما النص الظني في ثبوته أو دلالاته، فقد وقع فيه خلاف بين العلماء الآخذين بالمصلحة فيه، فمنهم من لا يقدم المصلحة على نص، ومنهم من قد يرجح المصلحة عليه، لكن المرجح حقيقة هو النصوص الدالة على المصلحة لا هي ذاتها. وكذلك أن لا تُفوت مصلحة أرجح منها، بناء على الترجيح بين المصالح والمفاسد.

و لنا أن نتساءل، لماذا بنيت الشريعة أحكامها على اعتبار ما يترتب عليها من حكم ومصالح؟ والإجابة واضحة، وهي أن " طريق المصالح أوسع طريق من الممكن أن يسلكه الفقيه في تدبير أمور الأمة عند نوازله ونوائبها، إذا التبتت عليه المسالك، فلا بد أن يتبع هذا المسلك الواضح، وإلا فقد عطل الإسلام عن أن يكون دين متجدد و دائم" (1).

ثالثاً: مفهوم القياس المرسل عند ابن رشد.

استدل ابن رشد في على حجّة القياس، فرأى أن الوقائع والنوازل غير متناهية، بل متجددة ومتغيرة، وغير منحصرة، وتختلف باختلاف الزمان والمكان، أما النصوص والأفعال والإقرارات باعتبارها مصادر للأحكام الشرعية فهي متناهية، ومحال أن يقابل ما لا يتناهي بما يتناهي، وهذا يعني أن القول بحجّة القياس والقول بالقياس المرسل بصفة خاصة؛ ضروري في الشريعة(2).

وهذا القياس - عند ابن رشد- في حق بعض الناس واجب، وفي حق بعضهم مندوب إليه، وفي حق بعضهم مباح، فهو الالتفات إلى المصلحة، وهذا النوع من القياس هو الذي يسمى بالقياس المرسل، وهو الذي ليس له أصل معين يستند إليه، وقد أنكره كثير من العلماء، والظاهر من مذهب مالك القول به (3).

وإذا تأملنا القياس المقاصدي عند ابن رشد وجدناه يقع على مستويين: مستوي خاص، ومستوي عام. الأول هو القياس على مسائل محددة. والثاني هو القياس على أصول كثيرة وهو ما يسميه ابن رشد بالقياس المرسل. "وهذا القياس لا يستند إلى أصل واحد ومثال معين من الشرع يقاس عليه ويهتدى به. بل هو القياس والاهتداء بالتوجهات العامة والمقاصد العامة للشريعة؛ لتقرير ما يحققها ويخدمها من الأحكام الاجتهادية" (4).

و يطلق على المصلحة المرسل بعض المسميات منها: قياس المصلحة، النظر المصلي، القياس المرسل، الاستصلاح. لكن ابن رشد كان يفضل استخدام مصطلح القياس المرسل.

و يندرج القياس المرسل عند ابن رشد ضمن أحد أنواع المسكوت عنه الأربعة، حيث يقسم المسكوت عنه في الشرع إلى أربعة أقسام: مسكوت عنه في حكم النص في البيان أو أولى، وهذا لا يسمى قياساً، و مسكوت عنه في معنى المنطوق به في الحكم، وهذا يسمى القياس في معنى الأصل، و مسكوت عنه يلتحق بالمنطوق لمصلحة جامعة مشهود باعتبارها في الشريعة، ويطلق عليه القياسيون: القياس المناسب

(1) محمد الطاهر الميساوي، التعليل والمناسبة والمصلحة بحث في بعض المفاهيم التأسيسية لمقاصد الشريعة، إسلامية المعرفة، السنة الثالثة عشرة، العدد ٥٢، ١٤٢٩ هـ = ٢٠٠٨ م ص 37.

(20) راجع، ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تعليق وتحقيق وتخريج: محمد صبحي حسن حلاق، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، الطبعة الأولى، الجزء الأول، 1415 هـ، ص 22.

(21) ابن رشد، المصدر السابق، الجزء الثالث، ص 8.

(4) أحمد الريسوني: المنحي المقاصدي في فقه ابن رشد، من وقائع الحلقة الدراسية بعنوان، العطاء الفكري لأبي وليد ابن رشد، تحرير: فتحي حسن ملكاوي وعزمي طه السيد، المعهد العالي للفكر الإسلامي، عمان، الأردن، الطبعة الأولى، 1999م، ص 38 وما بعدها.

الملائم، وهو ما إذا كانت المصلحة قريبة، و مسكوت عنه يلتحق بالمنطوق به لشبه بينهما يظن به أنه يحتوي على علة جامعة بينهما للحكم من غير أن يوقف عليها، وهذه هي المرتبة الرابعة، ويعرفونها بقياس الشبه (1).

و حينما أقر ابن رشد باعتبار المصالح وإن لم تستند إلى أصول منصوص عليها اعتمادها في اجتهاده واستدلالة دون أن يعضدها بنصوص تهبها قوة ومشروعية.

و تطرّق ابن رشد إلى هذا الرأى في مناسبات عدّة أثناء خوضه في بعض المسائل الفقهية على غرار مسألة نصاب العروض في كتاب الزكاة ضمن كتابه "بداية المجتهد ونهاية المقتصد"، وقال عن موقف مالك: "وأما مالك فشبه النوع ها هنا بالعين لئلا تسقط الزكاة رأساً عن المدير، وهذا هو أن يكون شرعاً زائداً أشبه منه بأن يكون شرعاً مستتباً من شرع ثابت، ومثل هذا هو الذي يعرفونه بالقياس المرسل، وهو الذي لا يستند إلى أصل منصوص عليه في الشرع إلا ما يعقل من المصلحة الشرعية فيه " (2).

(1) أدرك كثير من الفقهاء أنّ قياس الشبه لب القياس، فقد تنبّه الشافعي إلى أنّه يُمثّل صلب القياس الأصولي، فنراه يُعبر عن ذلك قائلاً: «و يمتنع أن يُسمى القياس إلّا ما كان يحتمل أن يُشبه بما احتمل أن يكون فيه شبهاً من معنيين مُختلفين، فصرّفه على أن يُقيسه على أحدهما دون الآخر». وقد سمّاه الشافعي قياس غلبة الأشباه وهو أن يكون الشيء له في الأصول شبهاً أو أشباه، ؛ فذلك يلحق بأولاهما وأكثرها شبهاً. وأدرك الغزالي نفس الأمر ، فيقول: اعلم أنّ اسماً لشبه يُطلق على القياس، فإنّ الفرع يلحق بالأصل بجامع يشبه فيه فهو إذا = يشبهه، وكذلك اسم الطرد، ولكنّ الشبه يختص بأنّ الوصف الذي يجمع بين الأصل والفرع، ليس هو العلة، وذلك تمييزاً عن قياس العلة. وبرغم أنّ الشبه يُطلق على كل قياس أصولي، إلّا أنّ الأصوليين اصطلاحوا على تخصيص هذا الاسم بنوع من الأقيسة وهو من أهم ما يجب الاعتناء به، وينبغي في هذا القياس أن يكون الفرع الذي يتعرف في حكمه بالرجوع إلى الأصول المنصوص عليها له في هذه الأصول أشباه مُختلفة، فيرد المجتهد الفرع إلى أقرب هذه الأصول شبهاً، ويشترط أن يكون الشيء الذي نقيسه له في الأصول أشباه. وتقوم = فكرة التماثلات على أساس أنّ العقل البشري يُضيف ويُحدّد التماثلات، واللّا تماثلات في الوجود، فيحكم على بعض الفروع بالشساوي، أو الاختلاف، وقد اعتبر أرسطو أنّ التمثيل طريق من طرق الاستدلال، وأخذ العرب بفكرة التمثيل أيضاً ولكن دون اتفاق بينهم على موقف واحد ولا مفهوم واحد له، ورأى البعض أن رأي الشافعي جاء مُتسبّقاً مع المنطق الأرسطي، وبخاصة في نظرية التمثيل. وقد فرّق البعض بين التمثيل الأرسطي، والتمثيل عند الفقهاء، حيث أنّ التمثيل الأرسطي استدلالاً على الحكم بطريقة المشابهة بين جزئي وجزئي، في حين أنّ المشابهة بين جزئي وجزئي قد أُقيمت عند العرب على أساس فكرة العلية بمعنى اكتشاف علة الحكم = التي تكون مُشتركة بين شيئين مُتشابهين في الصّفات والطّروف. راجع ، الشافعي: الرسالة، ص 479، 516 ، و أيضاً الشيخ: محمد الخضري، أصول الفقه، المكتبة التجارية الكبرى، الطبعة الرابعة، 1382هـ = 1962م، ص 361، و. نادية محمد شريف العمري، القياس في التشريع الإسلامي، القاهرة، الطبعة الأولى 1407هـ = 1978م، ص 287 : 292، ابن رشد ، الضروري في أصول الفقه ، أو مختصر المستصفي ، تقديم وتحقيق : جمال الدين العلوي ، تصدير : محمد علال سيناصر ، دار الغرب الإسلامي ، الطبعة الأولى، 1994م. ص 127 . والغزالي: المستصفي في علم الأصول، المستصفي في علم الأصول، مكتبة = المتن، بغداد، الجزء الثاني، 1324هـ ، ص 310. وأيضاً الزركشي، البحر المحيط ، حرره د. عبد الستار أبو غدة ، راجعه الشيخ عبد القادر عبد الله العاني، دار الصفوة الطبعة الثانية، الجزء الخامس، 1413هـ 1992م، ص 230. و محمد أبو زهرة: أصول الفقه، دار الفكر العربي ، ص 232، وراجع أيضاً: القرافي: الفروق، مخطوط في دار الكتب، تحت رقم 390، أصول فقه، الجزء الثالث، ص 470. حسين مروه: النزعات المادية في الإسلام، دار الفارابي، بيروت، الجزء الأول، الطبعة الأولى، 1978م ، ص 921. وراجع: حسن عبد الحميد: المنهج في علم أصول الفقه، ضمن كتابه في فلسفة العلوم ومناهج البحث بالاشتراك مع د. محمد مهران، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة، 1980م، ص 99، و سالم يفوت: حريات المعرفة العربية الإسلامية، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 1990م، ص 208.

(2) ابن رشد ، الضروري في أصول الفقه - ص 127 ، 128 و ابن رشد بداية المجتهد، كتاب الزكاة ج 2 ص 530.

و يقول ابن رشد عن القياس المرسل : "قلنا في غير موضع إنه ليس يقول به أحد من فقهاء الأمصار إلا مالك، ولكنه كالضروري في بعض الأشياء" (1)..

وقد حصر ابن رشد الأخذ بدليل القياس المرسل في العلماء الراسخين في علوم الشريعة العالمين بحكمها و مقاصدها. ودعا إلى تفويض أمثال هذه المصالح إلى العلماء بحكمة الشرائع (2).

رابعاً: بين النظر الفلسفي والفكر المقاصدي عند ابن رشد:-

ما هي مقاصد الشريعة؟

مقاصد الشريعة، هـ" الغايات التي وضعت من أجل تحقيق مصالح الناس، وهي أيضاً التحلي بالفضائل النظرية والعملية التي أَرادها الله من عباده؛ لبلوغ التقوى الموصلة إلى السعادة الدنيوية، وهي الحكم التي من أجل تحقيقها وإبرازها في الوجود خَلَقَ الله تعالى الخلق، وبعث الرسل، وأنزل الشرائع وكلف عباده بالعمل أو التَّرك.

و قد ربط كثير من الفقهاء المصالح بالمقاصد، فقالوا: نغني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشارع. و استخدم ابن رشد أيضاً مصطلح المصلحة في التعبير على المقاصد (3).

والمتتبع لفكر ابن رشد، يجد أن الفلسفة متمكنة من صياغة نظريته المقاصدية؛ إذ لا تخلو كتاباته التي تكلم فيها في هذا الأمر من مصطلحات فلسفية.

و يلاحظ المطلع على آراء ابن رشد المقاصدية أنه يتنازع مؤثران، مؤثر فلسفي، وهو أن المقصد العام للشريعة : فضائل السعادة، أي تلك الأخلاق الفاضلة التي تجلب السعادة، وهو الغالب في تعريفه لها، ومؤثر شرعي، وهو الذي يرده إلى دائرة الشريعة، ويجعله يتكلم بلغة المصلحة الشرعية، ويصرح أن الشريعة مبنية على رعايتها، كما سنراه في المجال الفقهي (4).

وإذا تأملنا الشرائع – في رأي ابن رشد - تجدها تنقسم إلى معرفة مجردة، مثل ما تأمر به شريعتنا لمعرفة الله تعالى، و معرفة عملية، مثل ما تحض عليه من الأخلاق، وقصدها من هذا هو عين ما تقصده الفلسفة (5).

و مقصود الشرع في تصور ابن رشد- هو تعليم العلم الحق والعمل الحق، و معرفة السعادة الأخروية والشقاء الأخروي، والعمل الحق هو امتثال الأفعال التي تفيد السعادة، وتجنب الأفعال التي تفيد الشقاء، فمقصود الشريعة عند ابن رشد إفادة السعادة الإنسانية، فالله قد فطر عباده على معرفة معظم

(1) ابن رشد ، بداية المجتهد ، الجزء الرابع ، ص 41.

(2) ابن رشد ، بداية المجتهد ، الجزء الثالث ، ص 59 .

(28) (الغزالي ، المستصفي ، الجزء الأول ، ص 37.

(4) محمد خالد فورة ، الفكر المقاصدي عند ابن رشد الحفيد ، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في العلوم الإسلامية ، تخصص أصول فقه ، إشراف ، الدكتور عبد المجيد جمعة ، 2011-2012م ، ص 55 .

(5) ابن رشد، الضروري في السياسة ، نقله عن العبرية ، أحمد شحلان ، مقدمة وتحليل وشروح ، محمد عابد الجابري ، بيروت ، 1998م ص 144.

المصالح الدنيوية؛ ليحصلوها، وعلى معرفة معظم المفسدات الدنيوية؛ ليتركوها، فهذا ما حثت عليه الشرائع (1).

وقد انطلق ابن رشد من الفكر اليوناني، سالگًا في هذا مبادئ العقل الداعي إلى معرفة الأسباب والعلل ضمن كليات ومقاصد الشريعة. ونقد ابن رشد الفلاسفة السابقين عليه؛ ليحفظ مقصد العقل، والحقيقة أن استدعاء الفلسفة في الفكر العربي الإسلامي، وعند ابن رشد بصفة خاصة يعد دليلًا على اعتداد هذا الفكر بالعقل والفلسفة، حتى لو لم يكن التاريخ الفكري العربي الإسلامي من بدأ بها، إذ لا تهم من أين أتت البدايات لكن الأهم أن تكون هناك إسهامات وإضافات حقيقية.

إن الطريقة العلمية التي اتبعها ابن رشد و اعتماد المنهج البرهاني كانت واجبة؛ لتوطيد العلاقة بين نصوص الوحي والحكمة العقلية بواسطة استدلال واستنتاج عقلي، فالقرآن الكريم جاء بمعقولية وخطاب عقلي يتوافق وخاصية التعقل عند الإنسان. "اعتمد ابن رشد على فكرة أساسية عنده، و شاركه فيها غيره، وهي التوفيق بين الدين الذي يقوم على الوحي وبين الفلسفة التي تقوم على التفكير العقلي البرهاني (2).

فقد اجتهد ابن رشد في محاولته التوفيقية بين الفلسفة والشريعة، ودعم فكرة توافقهما، فالحق لا يضاد الحق، ولا يجب اقضاء العقل؛ لأنه أساس التكليف ومناطق الأهلية.

وإذا كان العقل هو الذي دلنا على وجود الله، فأى تعارض سيوجد بينه وبين النص الديني؟.

وعلاقة العقل بالنقل عند ابن رشد علاقة تكامل. إذ أن النظر في الموجودات لدلالاتها على الصانع لا يخالف الشرع على أساس القياس العقلي. لقوله تعالى: (فاعتبروا يا أولي الأبصار) آية 2 سورة الحشر؛ لذلك فإن دراسة المنطق والفلسفة واجبة وجوبًا شرعيًا، وقد سعى ابن رشد إلى التوفيق بين ما أدت إليه المناهج الفلسفية وما جاءت به النصوص الشرعية.

وإذا صح المعلوم، وهو القياس العقلي، وجب علينا أن نجعل نظرنا في الموجودات مبنيا على هذه الطريقة. وهذا النوع من النظر هو الذي حث عليه الشرع، وهو أتم أنواع القياس، وهو المسمى برهانا، فكما أن الفقيه يستنبط من الأمر بالتفقه في الأحكام وجوب معرفة المقاييس الفقهية على أنواعها، كذلك يستنبط الفيلسوف من الأمر بالنظر في الموجودات وجوب معرفة القياس العقلي وأنواعه (3).

و يؤكد ابن رشد أنه إذا كانت هذه الشريعة داعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق فإننا معشر المسلمين، نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع. فالحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد. وإذا كان هذا هكذا، فإن أدى النظر البرهاني إلى نحو ما من المعرفة بموجود ما، فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سكت عنه في الشرع أو عرف به. فإن كأن مما قد سكت عنه فلا تعارض هنالك، هو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام، فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي. وأن كانت الشريعة نطقت به، فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقاً (4).

(1) ابن رشد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال، مقدمة: محمد عابد الجابري، سلسلة التراث الفلسفي العربي، مؤلفات ابن رشد (1) بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1997م، ص 49: 56.

(2) النوي حمادي، الفكر المنطقي عند الفلاسفة المسلمين "ابن رشد نموذجاً"، مجلة السائرة للدراسات الإنسانية والاجتماعية المجلد 7، العدد 1، 2021م، ص 433، وما بعدها.

(3) المرجع السابق، ص 434.

(4) راجع، ابن رشد، فصل المقال، ص 16.

وقد لجأ الدين – في رأى ابن رشد- إلى مخاطبة العامة بما يناسب عقولهم ويبسر عليهم تصديقه، و زعم أنه إذا وجدنا في الشريعة نصاً يُخالف ما أدّى إليه الدليل العقلي القائم على أصول البرهان المنطقي والمنهج الفلسفي، فإنّه يجب تأويل ذلك النص؛ ليتفق مع ما أدّت إليه شروط البرهان العقلي.

واتساقاً مع هذه الأراء، لا يجد ابن رشد تضاداً بين البرهان الفلسفي والنص الديني، فكلاهما حق، و لا بد أن يشهد أحدهما للآخر، فالفلاسفة - عنده - هم القَيِّمون الحقيقيون على هذا النص؛ لذلك يصفهم بأنهم أولئك الذين قيل فيهم إنهم ورثة الأنبياء . وهذا ما يستوجب الإقرار بعملية تأويل النص عند معارضته للبرهان الفلسفي.

و تحتل مسألة التعليل والبحث عن الغاية والمقصد مساحة كبيرة في فكر ابن رشد؛ إذ يعتبر أن كل من أراد السعى في مجال من المجالات فعليه أن يحدد المقصد، فمن لا يعرف الغاية التي ينشدها فهو بالضرورة لا يقدر أن يعرف ما سينتهي إليه سعيه، وبالتالي ضاع جهده. ومن لا علم عنده بحكمة الشريعة فليس مفوضاً، ولا يجوز له أن يتكلم في هذه المسألة، ولا أن يفتي في غيرها من مسائل العلم. و هكذا اختلط النظر الفلسفي بالفكر المقاصدي عند ابن رشد، فقد رفعت الشريعة من شأن العقل، وجعلته جهة الخطاب، و مناط التكليف، و جعلت المحافظة عليه من حيث الوجود والعدم من المقاصد الخمسة الكبرى، و دعت إلى التدبر و النظر من خلاله في آيات الله الكونية و الشرعية.

و الفاحص لفكر ابن رشد ومؤلفاته يجده حريصاً على إعطاء العقل مكانة عالية، مقررًا كثيرًا من المبادئ و المفاهيم التي تهدم التعارض الظاهري بينه و بين الشرع، عاملاً على تقرير مبدأ العلية في دراسة الظواهر الطبيعية و المسائل الشرعية و العقلية، و هو في هذا كله متأثر إلى حد بعيد بالفلسفة الأرسطية.

و كان لهذه النظرة الفلسفية أثر قوى في فكره المقاصدي؛ إذ شكل العقل عنده مسلكاً للكشف على المقاصد .فأهم صفة تتميز بها مؤلفات ابن رشد صفة التأمل و النظر، و إذا غاص الباحث في فكره الفلسفي و الفقهي يجده حريصاً على معرفة الأسباب و العلل؛ و سبب هذا أنه يرى أن معرفة الحقيقة لا تكون إلا بمعرفة الأسباب و العلل والغايات ، فقد قال ابن رشد: إنما نعرف الشيء المعرفة الحقيقية إذا عرفناه بعلته(1).

وقد كان لدعوة التوفيق بين الفلسفة اليونانية و الشريعة الإسلامية مظاهر كثيرة في فكر ابن رشد، فقد كان أثر الفلسفة اليونانية واضحاً في الجانب المقاصدي عنده، فما هو المقصد الذي يشترك فيه الدين و الفلسفة؟ و كيف حاول المزج بينهما؟ وعلى أي شيء اعتمد للوصول إلى مراده؟ اعتمد في حقيقة الأمر على التقسيم اليوناني للعلوم الفلسفية وللفضائل الأخلاقية، كما اعتمد على مفهوم السعادة عند اليونان(2).

أسس ابن رشد المقاصد على السعادة التي يتوصل إليها بالفضائل النظرية و العملية، و استفاد من الفلسفة الأخلاقية اليونانية . وبيان هذا أن السعادة عند اليونان هي الغاية التي يطلبها الإنسان، و من أرسطو أخذ ابن رشد هذه الفكرة، وقد قال البعض أنه من الفارابي إلى ابن رشد اعتنق فلاسفة الإسلام بلا استثناء نظرية السعادة (3).

(1) محمد خالد فورة ، الفكر المقاصدي عند ابن رشد الحفيد ، ص 156 ، و ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق : مورييس بويج، بيروت ، دار المشرق، ١٩٦٧ م ، ص 13 .

(35) محمد خالد فورة ، الفكر المقاصدي عند ابن رشد الحفيد، ص 109.

(36) أنظر في ذلك ، إبراهيم مذكور ، الجانب الصوفي في الفلسفة الإسلامية، مجلة الرسالة ، العدد 169 ، 1936م ، ص 28.

وهكذا نرى التوافق و التطابق في فكر ابن رشد مع أرسطو اللذين يجعلان السعادة غاية الفعل الإنساني، وسبيل الوصول إليها هو التحلي بالفضائل النظرية و العملية، إلا أن ابن رشد أخذ هذا الهيكل الفلسفي اليوناني العام و ملاءه بمضامين شرعية إسلامية(1).

ولكي نفهم العلاقة بين المقاصد والمصالح المرسل، لا بد من الرجوع إلى شرط مهم وضعه العلماء، و هو أن تكون المصلحة ملائمة لتصرفات و مقصود الشارع و قد اقتحم ابن رشد مجال الاختيار والترجيح في الجانب التطبيقي الفقهي، بناءً على دليل المصلحة المرسله المراعية للمقاصد الشرعية، فضرب للمتفقه أمثلة حية توضح له المنهجية العلمية للاستدلال في هذا المجال (2).

غير أن " تحقيق الحد الذي نعتبر به الوصف مصلحة أو مفسدة أمر دقيق العبارة ، ولكنه ليس عسيراً في الاعتبار والملاحظة ، لأن النفع الخالص والضرر الخالص وإن كان موجودين ، إلا أنهما بالنسبة للنفع والضرر المشوبين يعتبران عزيزين " (3).

خامساً: الحد الفاصل بين القياس الشرعي و القياس المرسل.

القياس الشرعي: هو الحاق الحكم الواجب لشيء ما بالشرع بالشيء المسكوت عنه لشبهه بالشيء الذي أوجب الشرع له ذلك الحكم أو لعللة جامعة بينهما؛ ولذلك كان القياس الشرعي نوعين: قياس شبه، وقياس علة، والفرق بين القياس الشرعي واللفظ الخاص يراد به العام: أن القياس يكون على الخاص الذي أريد به الخاص فيلحق به غيره، أعني أن المسكوت عنه يلحق بالمنطوق به من جهة الشبه الذي بينهما لا من جهة دلالة اللفظ (4).

والقياس بهذا المعنى استدلال ينتقل ذهن فيه من الحكم على شيء جزئي إلى الحكم على شيء جزئي آخر؛ لعللة مشتركة بينهما، أو لشبه يلوح بينهما.

وقد اتخذت سائر العلوم الدينية الإسلامية منذ نشأتها وتدوينها منهج التمثيل ، وربط جزء بجزء، أو فرع بأصل، ويقوم التمثيل على غلبة الظن، وهو ليس قاصراً على الفكر الإسلامي، ولكنه أحد أقدم أشكال القياسات والاستدلالات المميزة للتفكير البشري منذ المراحل الأولى من تطوره .

ويشترط في قياس التمثيل أن يكون الاستدلال بحكم على آخر من غير أن يكون أحدهما أعم من الآخر(5) ، أي أن يكون كل منهما جزئي، وقد شاع استخدام هذا القياس، وهو صورة شهيرة من صور الاستدلال ويتم عن طريقه تسوية واقعة لم يدل على حكمها نص في الحكم الذي دلّ عليه النص لتساوي

(1) محمد خالد فورة ، الفكر المقاصدي عند ابن رشد الحفيد ، ص 118.

(2) المرجع السابق ، ص 118

(3) ابن عاشور ، محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية ، تحقيق ودراسة : محمد الطاهر الموسوي ، دار

النفائس ، الأردن ، الطبعة الثانية ، الجزء الثاني ، 1421هـ = 2001م ، ص 281.

(4) راجع ، ابن رشد ، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، الجزء الأول ، ص 24.

(5) راجع: الزركشي، البحر المحيط، قام بتحريه : عبد الستار أبو غدة، وراجع: الشيخ عبد القادر عبد الله العاني، دار الصفوة الطبعة الثانية، الجزء الخامس، 1413هـ 1992م، ص 10. و الكسندر ما كوفسكي: تاريخ علم المنطق، ترجمة نديم علاء الدين، وإبراهيم فتحي، دار القارابي، بيروت، الطبعة الأولى، 1987م، ص 259.

الواقعتين في العلة، وتأتى الإشكالية في القياس من تنأى النص وعدم تنأى الوقائع والنوازل، فيتم ذهن من حكم جزئى إلى آخر جزئى لاشتراكهما في المعنى المشترك الكلى (1).

و عرف ابن رشد القياس بأنه: حمل شيئين أحدهما على الآخر في إثبات حكم أو نفيه، إذا كان الإثبات أو النفي في أحدهما أظهر منه في الآخر، وذلك لأمر جامع بينهما من علة أو صفة. والشئ الذى وجود الحكم فيه أظهر يسمونه الأصل، والشئ الذى يوجب له الحكم من أجل وجوده فى الأصل يسمونه الفرع. والصفة الجامعة بينهما أو السبب يسمونه العلة، وقد عرف ابن رشد القياس الشرعى بأنه، إلحاق الحكم الواجب لشئ ما بالشرع بالشئ المسكوت عنه؛ لشبهه بالشئ الذى أوجب الشرع له ذلك الحكم، أو لعللة جامعة بينهما (2).

و من الضروري -في تصور ابن رشد- الاعتماد على القياس حتى يستطيع المجتهد مواكبة المستجدات و النوازل، فدليل العقل يشهد بثبوته (3).

ويبين ابن رشد في بداية المجتهد، أن المسكوت عنه يلحق بالمنطوق به من جهة الشبه الذى بينهما، لا من جهة دلالة اللفظ؛ لأن إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق به من جهة تنبيه اللفظ، ليس بقياس، وإنما هو من باب دلالة اللفظ، وهذان الصنفان يتقاربان جداً؛ لأنهما إلحاق مسكوت عنه بمنطوق به، وهما يلتبسان على الفقهاء كثيراً جداً (4)

كما فرق ابن رشد بين القياس العقلي اليقيني، أو قياس الفلاسفة، وبين قياس الفقهاء الظنى، فأقر شرعية الفلسفة وطريق العقل، واعتماد القياس العقلي، ثم أقر أيضاً ما يمكن أن نعبر عنه بعصمة هذا النظر. وحينما يتحدث ابن رشد عن الفلسفة والبرهان إنما يقصد حصراً فلسفة أرسطو ومنطقه، فيقرر صحة منهج معين من الفلسفة، ولا يتفق مع كل مناهج الفلسفة.

و إذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها، وكان الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه وهذا هو القياس، أو بالقياس، فوجب أن نجعل نظراً في الموجودات بالقياس العقلي، وهنا نجد ابن رشد يعتبر القياس العقلي الوسيلة الأساسية للتأويل، التى دعا إليها الشرع، فالاعتبار عند ابن رشد والذى ورد في النص الديني في سورة الحشر، يعني القياس الذى يقوم على استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه (5).

و هذا هو المعنى الذى تعطيه كتب المنطق للقياس، فالاعتبار في الشرع هو القياس في الفلسفة، و منزلة الاعتبار من الشرع كالقياس من الفلسفة، و بهذا يؤكد ابن رشد أن الشرع دعانا إلى النظر فى الموجودات من خلال استعمال القياس المنطقي والقياس العقلي البرهاني على الخصوص.. و مفهوم الاعتبار عند ابن رشد هو البرهان الارسطي على وجه التحديد.

(1) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، نشره: عبد الصمد شرف الدين الكتبي، المطبعة القيمة، بومباي، 1368هـ = 1949م، ص120.

(2) ابن رشد، الضروري في أصول الفقه، ص ١٢٤ - ١٢٥.

(3) راجع ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، الجزء الرابع، ص 82، ومحمد خالد فورة، الفكر المقاصدي، ص170.

(4) ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد ج 1 ص22.

(5) ابن سينا، النجاة في المنطق والإلهيات، نشره محي الدين صبري الكردي، القاهرة، 1958م، ج2، ص؟؟؟

لقد جعل ابن رشد مفهوم الاعتبار مرادفًا لمفهوم القياس. فقام بالتقريب بين النظر الشرعي و الفلسفي؛ ومن ثم يتضح أن ابن رشد كان مجتهدًا في الفقه، وفي النظر الفلسفي أيضًا، و كان حريصًا على أن يستنبط من النص معاني تتوافق مع القضايا الفلسفية التي كان يدافع عنها.

و أكد ابن رشد علي أن القياس العقلي واجب بالشرع، وكما حذر الفقهاء من إبدال الجزئي مكان الكلي واعتباره قياسًا؛ لأنهم كثيرًا ما يلتبس عليهم أمر القياس، ولا يميزون بينه وبين إبدال الألفاظ.

و إذا كان من الضروري معرفة القياس الفقهى وأنواعه، وأن يعتمد في ذلك على كل الجهود المسخرة لوضع هذا المنهج في استنباط الأحكام، فمن باب أولى - في رأى ابن رشد- البحث في القياس العقلي وأنواعه؛ لأنه الأداة الوحيدة التي تمكننا من بلوغ اليقين في المسائل العقدية، وأن نستعين في ذلك بكل جهود العلماء والفلاسفة من المتقدمين والمتأخرين، بغض النظر عن الملة التي ينتمي إليها كل واحد من هؤلاء. فالمعرفة العلمية لا تخص ملة دون أخرى أو مجتمعًا دون آخر، وإنما هي تخص الإنسان كإنسان؛ ولذلك يرى ابن رشد أنه إذا كان المتقدمون من الفلاسفة سبقونا في اكتشاف هذا العلم فلا ضير في الاعتماد عليه إذا كان يفيدنا في بلوغ الحقيقة.

وقد اشتهر أرسطو بإبداعه للقياس، ولذلك وجد المنطق الصوري(1). بل تُعدُّ معرفة القياس هي المُراد من صناعة المنطق، وفي نظر أرسطو هو الوسيلة القوية للبرهان(2).

و عند أرسطو لا يُمكن أن تكون المُقَدِّمات البرهانية من المشهورات، فهذا عنده من الجهل الشديد؛ لأنَّه ليس كل مشهور صادق، فلا يُمكن أن تكون مُقَدِّمات البرهان صادقة فقط بل لابد أن تكون ضرورية ومُناسبة وأُولية، ومن يَرْمُون إلى تأليف القياس من هذه القضايا المشهورة غير مُصائبين في ذلك(3).

وتصلح المشهورات كمُقَدِّمات في القياس الجدلي وهي ليست صادقة ولا كاذبة وما المُقَدِّمة الجدلية إلا عبارة عن قول مشهور ويتكون القياس البرهاني على العكس من ذلك من قضايا أولية يتحقق فيها شرط اليقين(4).

ويعتمد ابن رشد أيضا على القياس العقلي في التأويل . وهذا يعني أن القياس الأصولي هو الحكم في مسألة بمثل الحكم في نظائرها . أما القياس المرسل فيعده البعض وجها أقوى يقتضى تحقيق مصلحة مشروعة ، ودفع مفسدة (5)

ويشتمل القياس على أركان أربعة :

-الأصل، وهو عبارة عن الموضوع المعلوم الحكم ويُعبَّر عنه بالمقيس عليه.

-الفرع، او المقيس وهو الشيء الجزئي الاخر الذى نطلب الحكم عليه.

- الحكم الثابت للأصل والذى يراد تعديته للفرع .

1) (Jl. Ackrill: Aristotle the philosopher, new york, 1981 , p. 83 .

(2) راجع، روبر بلاشي: المنطق وتاريخه ص73.

(3) أرسطو، المنطق، الجزء الثالث، ص 712.

(4) ابن رشد، تلخيص الجدل، تحقيق، د. محمد سليم، الهيئة المصرية للكتاب، 1980م، ص43، 44.

(53) البدالي المترجي، مفهوم التعليل عند الفلاسفة، ابن رشد أنموذجا، مجلة قضايا معرفية المجلد 1 العدد رقم 7، سبتمبر 2021م.

- العلة التي تكون واسطة في تعديّة الحكم من الموضوع الأوّل (الأصل) إلى الموضوع المجهول الحكم (الفرع) باعتبار أنّ الموضوع الثّاني إذا كان واجداً لنفس علة ثبوت الحكم للموضوع الأوّل فهذا يقتضي اشتراكهما في الحكم.

القياس إذن حكم على شيء معين لوجود ذلك الحكم في شيء آخر معين أو أشياء أخرى على أنّ ذلك الحكم كلّ على المعنى المُتشابه فيه، فيكون المَحْكُوم عليه هو المطلوب والمَنْقُول فيه الحكم وهو المثال والمعنى المُتشابه فيه هو الجامع والحكم هو المحكوم به على المَطْلُوب المَنْقُول من المثال. مثاله: أنّ العلم مُحدث؛ لأنه جسم مُؤلف يُشابه البناء والبناء مُحدث، فالعالم مُحدث (1).

و إذا كان القياس الأصولي حجة، فهل القياس المرسل أولى بالحجّة منه؟

استند العلماء القائلون بالاستصلاح بدليل أنّ الأخذ بالمصالح المرسلّة أولى من الأخذ بالقياس الأصولي؛ إذ محصل القياس إلحاق جزئ لا نص على حكمه بجزئي آخر جاء الشرع بحكمه لعلّة جامعة بينهما، أمّا الأخذ بالمصالح المرسلّة فهو إدراج مصلحة لا نصّ على اعتبارها في الشرع تحت أصل كليّ قطعي وقريب من القطع، وهذا لدخول هذه المصلحة تحت جنس المصلحة التي دلّ عليه الأصل الكليّ، وليس إلحاق الجزئي بالجزئي بأولى من إلحاق الجزئي بالأصل القطعي أو القريب منه (2).

ولكون المصلحة المرسلّة أصلاً يعمل به حجة يصح الاستناد إليها؛ جعلها البعض نوعاً من أنواع القياس؛ إذ القياس المعروف في علم الأصول والمعتمد عليه عند الأئمة، هو قياس العلة. والمصلحة المرسلّة قياس ثان هو قياس الجنس. وإذا كنا نقول بحجية القياس الذي هو إلحاق جزئي حادث لا يعرف له حكم في الشرع بجزئي ثابت حكمه في الشريعة بآخر للمماثلة بينهما في العلة المستنبطة، وهي مصلحة جزئية ظنيّة غالباً لقلّة صور العلة المنصوصة، فلأنّ نقول بحجية قياس مصلحة كلّية حادثّة في الأمة، لا يعرف لها حكم على كلّية ثابت اعتبارها في الشريعة باستقراء أدلة الشريعة الذي هو قطعي أو ظنيّ قريب من القطعي، أولى بنا وأجدر بالقياس، وأدخّل في الاحتجاج الشرعي (3).

والمراد بالتعليل بيان العلل وطرق استخراجها، سواء في القياس برد الفرع الى الأصل عند التساوي في العلة، أو في المصلحة المرسلّة بأن يبحث المجتهد في الحادثّة المستجدة التي ليس لها دليل جزئي يسندها عن معنى يصلح مناطاً لحكم شرعي يحكم به بناء على ذلك المعنى، أو يبحث عن علة الحكم، لا لتعديتها، وهو المعروف بالعلة القاصرة .

وفي رأي الغزالي: أن كل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي علم كونه مقصوداً من الكتاب والسنة والإجماع فليس خارجاً من هذه الأصول، لكن لا يسمى قياساً، بل مصلحة مرسلّة.

(54) ابن سينا: النجاة، تقديم د. ماجد فخري، دار الأفاق، بيروت، 1985م، ص93 والإمام: محمد أبو زهرة، تاريخ الجدل، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى، 1934م، ص68. ود. حسن محمود الشافعي: المدخل إلى دراسة علم الكلام، مكتبة وهبة، 1991م، ص115.

(2) راجع، د يحيى سعيدي، أصول الاجتهاد المصلي عند الإمام مالك بن أنس الأصبحي، الجامعة الأسمرية الإسلامية، الأعمال الكاملة لمؤتمر الإمام مالك، 1435 هـ = 2013 م، ص15.

(3) راجع، غريس الصادق، أثر القواعد الأصولية في ضبط الاجتهاد، رسالة ماجستير 2011-2012م، الجزائر، ص110، 111.

وكون هذه المعاني مقصودة عرف لا بدليل واحد، بل بأدلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة، وقرائن الأحوال، وتفاريق الأمارات؛ فسمى لذلك مصلحة مرسله (1).

و رأى بعض الفقهاء أنه يحق على العالم أن يغوص برأيه في تتبع المصالح الخفيه ، فإنه يجد معظمها مراعى فيه النفع العام للأمة والجماعة أو لنظام العالم ، مثل الدية فى قتل الخطأ فأنها وجبت على القرابة من القبيلة ، وليس فيها فى ظاهر الأمر نفع (2).

و القياس المرسل عند ابن رشد يقتضي المصلحة وهى التى تستند إلى دليل لا يتناول أعيان المصالح، وإنما يتناول الجنس البعيد لها، كجنس حفظ الأرواح، والعقول، والأنساب، بخلاف دليل القياس والذى يتناول عين الوصف المناسب بواسطة النص عليه -كما في الوصف المؤثر، أو بواسطة جريان حكم الشارع على وفقه كما في الوصف الملائم (3).

و لما كانت المصلحة المرسله لم يرد نص خاص تستند إليه، ويربطها بالقياس وجود المناسب المرسل الذي هو مسلك من مسالك العلة، والعلة ركن من أركان القياس، ومعناه أن الواقعة الحادثة قد يوجد بها مناسبة للحكم الأصلي الذي ورد النص فيه، ولكن تلك المناسبة داخله ضمن (المناسب المرسل) ؛ لأنه من قبيل المصالح المرسله، و لم يرد في النص الأصلي اعتبارها أو إلغاؤها، ولكن دلت الشريعة بعموم أدلتها وبمعرفة مقاصدها على اعتبار ذلك المناسب على وجه الجملة، حيث إنه يحقق مصلحة أو يدفع مفسدة من غير مخالفة للنص الشرعى.

ومن هذه المصلحة المرسله المشتملة على المناسب المرسل يمكن التعرف على علة الحكم الأصلي، وقياس الوقائع والحوادث التى لم يرد نص بشأنها على ذلك الحكم الأصلي. وبهذا يتفق القياس مع المصالح المرسله أن العمل بهما يكون في الوقائع التى لا يوجد لها حكم في النص الديني أو الإجماع. و أن الحكم الثابت بهما مبني على رعاية المصلحة التي يغلب على الظن أنها تصلح أن تكون مناطاً وعلة لتشريع الحكم.

و يشترك القياس مع المصالح المرسله أيضاً في كونه من معقول النص، ولا يرجع إلى لفظه. وينفرد عنها أنه يرجع إلى أصل خاص، لكن المعنى الذى تشهد له مختلف النصوص صار كالعلة في القياس.

و القياس إنما هو مراعاة لمصلحة في فرع بناءً على مساواته لأصل ثبت بنص بجامع علة حكمه المنصوص عليه.

أن بين القياس والمصلحة المرسله عمومًا وخصوصًا مطلقًا؛ لأن القياس فيه مراعاة لمطلق المصلحة، وفيه العلة التي اعتبرها الشارع، وأما المصالح المرسله ففيها مراعاة لمطلق المصالح من غير وجود تلك العلة، وهذا أعم مما هو في القياس، فتحصل أن كل قياس فيه مراعاة لمصلحة، وليس كل مراعاة للمصلحة قياسًا.

(1) المرجع السابق، ص 193. والمستصفي للغزالي، الجزء الأول، ص 311.

(2) محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 82.

(3) راجع، ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، الجزء الرابع، ص 87.

و كل من القياس والمصالح المرسلة يستدل به في الوقائع التي سكت الشارع عن بيان حكمها، حيث لم يرد فيها نص من كتاب أو سنة، ولم يقع عليها إجماع.

و الحكم الثابت بكل منهما مبني على رعاية المعنى المناسب الذي يغلب على الظن أنه يصلح أن يكون مناطاً و علة لتشريع الحكم (1)

أما بخصوص العلة التي بني عليها الحكم في القياس، فقد قام الدليل المعين على اعتبارها، لكن المصلحة التي بني عليها الحكم في المصالح المرسلة لم يقدّم دليل معين على اعتبارها أو إلغائها، بل سكت الشارع عنها بالخصوص، وتدخل ضمن المصالح العامة التي دلت الشريعة على اعتبارها، ويشهد لجنسها قاعدة كلية قطعية أو ظنية مستخلصة من استقرار مجموع النصوص، مثل قاعدة المشقة تجلب التيسير، وقاعدة الضرر يزال، وقاعدة الحاجة تنزل منزلة الضرورة، وغير ذلك من القواعد (2)

والقياس يرجع اعتباره إلى المعنى المناسب الذي بني عليه الحكم وقام الدليل المعين على اعتباره، أما المصالح المرسلة فيرجع معناها إلى اعتبار المناسب الذي لا يشهد له أصل معين فليس له على هذا شاهد شرعي على الخصوص، وليس قياساً بحيث إذا عرض على العقول تلقته بالقبول.

و يختلف القياس مع المصالح المرسلة في أمور عديدة ومنها:

- أن الوقائع التي يحكم فيها بالقياس لها نظير في الكتاب أو السنة أو الإجماع يمكن قياسها عليه بواسطة العلة التي لأجلها شرع الحكم. أما الوقائع التي يحكم فيها بالمصالح المرسلة فليس لها نظير تقاس عليه بل يثبت الحكم فيها بناء على ما يكون فيها من المعنى المناسب الذي يترتب على تشريع الحكم تحقيقاً لمصلحة الناس أو دفعا لمفسدة عنهم.

- أن المصلحة التي بني عليها الحكم في القياس قام الدليل المعين على اعتبارها أما المصلحة التي بني عليها الحكم في المصالح المرسلة لم يقدّم الدليل على اعتبارها أو إلغائها بل سكت عنه الشارع .

ترجيح المصلحة المرسلة على القياس:-

اعتبر المنطقيون القياس التمثيلي من طرق الاستدلال، ولا يرفضونه كطريق استدلالي، ولكنه طريق ظني، فقد عرّفه الفارابي قائلاً: قياس التمثيل يكون بأن يوجد أو يعلم أنّ شيئاً موجوداً لأمر جزئي فينقله الإنسان من ذلك الأمر إلى أمر جزئي شبيهه بالأول، فيحكم عليه إذا كان الأمر أنّ الجزئيات يعمهما المعنى الكلي الذي هو وجهة وجد الحكم في الجزئي الأول، وكان وجود ذلك الحكم في الأول أظهر وأعرف وفي الثاني أخفى، فالأول له مثال، والثاني ممثّل بالأول، وحكمنا بذلك عليه تمثيل الثاني بالأول (3).

وقيل أيضاً: أنه ردّ فرع إلى أصل بعلّة جامعة في الحكم، فإن أوجبت العلة، فقياس علة، ودلت عليه فدلالة، أو تردد فرع بين أصليين وأحكم بالأشبه، فشبّه، وشرط الأصل ثبوته بدليل وفاقٍ والفرع مناسبتة

(1) انظر، محمد أحمد بوركاب، المصالح المرسلة وأثرها في مرونة الفقه الإسلامي، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، سلسلة الدراسات الأصولية، 10، الإمارات - دبي، الطبعة الأولى 1423هـ = 2002م، ص 74.

(2) المرجع السابق، ص 74، 75.

(3) paul Edwards, edit: the encyclopedia of philosophy. New York . London – part1, 1966.

للأصل والعلة الاطراد، وكذا الحكم(1)، ويقصد به: التماثل بين أمرين فإن وجد تشابه بينهما في بعض الوجود، ضمناً إلى بعضهما البعض، وإن اختلفا نفى عنهما ذلك الارتباط، فإذا وجد التشابه أقيمت العلاقة بينهما، ولزم عن ذلك استدلال عن طريق التشابه في بعض الأمور.

ويشترط في قياس التمثيل أن يكون الاستدلال بحكم على آخر من غير أن يكون أحدهما أعم من الآخر(2)، أي: أن يكون كل منهما جزئياً، وقد شاع استخدام هذا القياس، ويتم عن طريقه تسوية واقعة لم يدل على حكمها نص في الحكم الذي دلّ عليه النص لتساوي الواقعتين في العلة، وتأتي الإشكالية في القياس من تنأهي النص وعدم تنأهي الوقائع والنوازل، فيتم الدّهن من حكم جزئي إلى آخر جزئي لاشتراكهما في المعنى المشترك الكلي(3).

وهو دليل يستعمله الفقهاء لإثبات حكم شرعي، ولا يُفيد إلا الظن، ويُسمى عند المنطقة بالتمثيل، وهو غير مُعتبر به عند المُحققين، ويُعرّف أيضاً بالقياس الفقهي، أو الشرعي، والغرض منه استنباط الأحكام فيما لا نص فيه، حيث إنّ الشّاهد هو المنصوص عليه في القرآن والسّنة، وقد ظهر هذا القياس للبحث عن الإطار الشرعي، عند ظهور الحاجات نتيجة للتطور في كثير من النواحي الاقتصادية والاجتماعية والسياسية في المجتمعات الإسلامية(4). ويُعدّ هذا القياس نقلاً لحكم من جزئي إلى جزئي آخر؛ لأنه يُماثل في أمر من الأمور، وهو كمن ينظر إلى البيت فيراه مُصَوِّراً حادثاً، ثم ينظر إلى السّماء فيراها مُصورة حادثاً قياساً على البيت، ولا يفيد اليقين(5)، ويُفاس عن طريق هذا النوع من الاستدلال حالات ونوازل جديدة نزلت بصدد أحكام قرآنية، وأحاديث نبوية.

وقد استخدم المتكلمون القياس في إثبات صفات الله والرّد على النفاة، فالعالم في الشّاهد من له العلم، والمتكلم من قام به الكلام، والحي من قامت به الحياة، ولا يستحق الاسم في الشّاهد إلا من قامت به، فكذا في الغائب، وطبّق هؤلاء هذا القياس باعتبار أنّ التشابه بين الخالق والخلق لا يُؤخذ بالمعنى الحرفي(6)، فتطبيق هذا القياس لا يعني على الإطلاق أنّ هناك تشابهاً بين صفات الخالق والمخلوق، فالفارق كبير، ولفظ المثل يُراد به التّظير الذي يُقاس عليه ويعتبر به ويُراد به مجموع القياس(7)، فإذا اشترك شيان في بعض الصّفات يتم إعطاء أحدهما حكم الآخر عن طريق الاستنباط، ويتم الرّبط بين الشّيئين في العديد من الأشياء وذلك بعد التّناسق بينهما للتّكهن واستنتاج نتائج محدودة(8)، فإن انتسب شيء خاص إلى آخر خاص، أدّى إلى نوع من الاستنتاج التّسبي(9).

(1) السيوطي، رسالة في أصول الفقه، ضمن مجموعة رسائل في أصول الفقه، الطبعة الأولى، بيروت، 1324هـ، ص 54.

(2) راجع، الزركشي، البحر المحيط، حرره: عبد الستار أبو غدة، وراجعته الشيخ عبد القادر عبد الله العاني، دار الصفة الطبعة الثانية، الجزء الخامس، 1413هـ، 1992م، ص 10.

(3) ابن تيمية: الرد على المنطقيين، ص 120.

(4) عبد الرحمن البنجيوني، الحاشية، نشره: فرج الله زكي الكردي، مطبعة السعادة 1447هـ، ص 300 وما بعدها.

(5) راجع: الغزالي، مقاصد الفلاسفة، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف، 1961م، ص 90، وراجع للغزالي أيضاً: معيار العلم ص 165، ص 39-40.

(6) Humphrey palmer: analoge.. Macmillan, 1972, p15

(7) ابن تيمية: الفرقان بين الحق والباطل، دار الطباعة المحمدية، 1398هـ، 1978م، ص 11.

(8) Ibid, p 97.

(9) Ibid, p 15.

ومع اعتقاد البعض في قوة القياس الشرعي وعلى رأسهم ابن تيمية يعتبر علماء أصول الفقه – والمالكية على رأسهم- المصالح المرسلة مصدرا مستقلا، دلت على اعتباره نصوص الشريعة، كما دلت على القياس؛ لذلك تبنى على المصالح المرسلة أحكام شرعية عند فقدان النص الشرعي في بعض الأمور.

وبما أن مجموع النصوص الشرعية، كليها وجزئها، ترنو إلى تحقيق مصالح العباد ودرء المفاسد عنهم، فعلماء المالكية وغيرهم من الفقهاء يقررون أن الاستدلال بالمصلحة المرسلة يرجح على الاستدلال بالقياس، وذلك عندما يؤدي جريان القياس إلى خلاف المصلحة.

سادسا : منزلة الاستقراء عند ابن رشد.

الاستقراء، هو استخلاص القواعد العامة من الأحكام الجزئية، وكان أول من استعمل هذه الكلمة أرسطو ، وقد عرف الاستقراء بأنه إقامة قضية عامة ليس عن طريق الاستنباط وإنما بالالتجاء إلى الأمثلة الجزئية التي يمكن فيها صدق تلك القضية العامة، أو هو البرهنة على أن قضية ما صادقة كلياً بإثبات أنها صادقة في كل حالة جزئية إثباتاً تجريبياً.

و الاستقراء نوعان: ناقص ، وتام .

الاستقراء الناقص وهو ما يكون فيه تتبع أكثر الجزئيات لإثبات الحكم الكلي المشترك بين جميع الجزئيات بشرط أن لا تتبين العلة المؤثرة في الحكم. وهو عند علماء الفقه: إلحاق الفرد بالأعم الأغلب ، وهو ظني ويختلف فيه الظن باختلاف الجزئيات.

الاستقراء التام هو استقراء يقيني؛ لأنه يقوم على استقراء كل جزئيات موضوع البحث سواء كانت هذه أجناساً، أو أنواعاً، أو أفراداً، وبعبارة أخرى، هو انتقال الفكر من الحكم الجزئي على كل فرد من أفراد مجموعة معينة إلى حكم كلي يتناول كل أفراد هذه المجموعة.

ويسميه البعض: الاستقراء القياسي ، و يقوم على مقدمات تشير إلى أنواع أو أجناس لا متناهية العدد، على اعتبار أن إحدى هذه المقدمات تكون على الأقل كلية، كما هو الحال في القياس، وبالتالي فإن النتيجة المنبثقة منه تكون متضمنة في المقدمات بالضرورة، وكان أرسطو ينظر إلى الاستقراء التام على أنه استقراء للأنواع، وليس للأفراد.

ويعتبر الاستقراء نوعاً من أنواع الاستدلال، ويسمى الاستدلال الاستقرائي، أو المنطق الاستقرائي، وهو الاستدلال الذي ينتقل من الجزئي إلى الكلي. أي أنه الحكم على الكلي بما يوجد في جزئياته جميعها، وهو الاستقراء الصوري الذي ذهب إليه أرسطو وحده وسمّاه "القياس المقسم" أو الحكم على الكلي بما يوجد في بعض أجزائه، وهو الاستقراء القائم على التعميم.

و يعتبر الاستقراء من أهم المناهج العلمية التي تعتمد عليها العلوم الشرعية في تقرير كثير من قواعدها و أصولها؛ ولهذا فقد نبه على أهميته غير واحد من العلماء، كابن تيمية، والشاطبي، وابن عاشور، أما ابن رشد فقد أشار أيضاً إلى أهمية هذا المنهج في مجال علوم الشريعة (1) .

وقد أكد الغزالي على أن مرحلة الاستقراء أقوى من التمثيل، وهو ما أكده أيضاً شراح المسلمين، عندما قَسَمُوا صور الاستدلال إلى ثلاثة: قياس الشُّمول، والاستقراء، والتمثيل، ووضعوا الشُّمول أعلاها، والتمثيل أدناها من حيث اليقين، ولا مانع عند الغزالي من أن يتم إثبات أن المُتمثلات يُحكم لها بنفس الحكم، ولكن يجب التُّرقى إلى ما هو أيقن من ذلك حتى نصل إلى الأوَّلِيَّات، وبرغم أن الاستقراء النَّاقِص يُؤخذ من جُزئيات، والتمثيل من جزئي واحد، وتَحَدَّث الشَّافعي عن التَّمثيل وَعَدَّ ظَنِّيًّا، وكان كذلك عند أرسطو⁽¹⁾، وقد اعتبر المناطق أن الاستقراء والتمثيل من لواحق القياس على أن الاستقراء أقوى إلا أن كليهما لا يُفيد اليقين⁽²⁾.

غير أن الفقهاء يستدلون بهذا القياس برغم إفادته للظن عند أغلبهم، ورأوا وجوب الاعتناء به، وبخاصة قياس الشُّبه⁽³⁾.

وقد فَرَّق البعض بين التَّمثيل عند الأصوليين، والتَّمثيل الأرسطي، ولكننا نلاحظ تماثلهما من حيث أن كلاً منهما قياس من جزئي إلى جزئي آخر يُماثلُه، فيُضمان إلى حكم واحد، وربما تأتي الفروق من اعتبار البعض أن قياس التَّمثيل، أو قياس الغائب على الشَّاهد يَقيني، والتَّمثيل الأرسطي ظَنِّي، وكذلك يُقيمون القياس الأصولي على قانونين هما العِلِّيَّة والاطراد⁽⁴⁾.

أما أغلب المُتَكلمين، فقد اعتمدوا على هذا القياس الجدلي الذي يقوم على مقدمات مشهورة، وقضايا يحكم بها لا اعتراف أغلب الناس بها كالعادات والشرائع⁽⁵⁾.

ويتفق ابن رشد مع أرسطو في مبحث الاستقراء، فيرى أن الاستقراء هو الانتقال من الجزئيات للوصول بالتجريد إلى الكليات التي تعبر عن حقيقة العلم؛ لأن كل معلوم بالعقل يكون علمه حاصلًا بالبرهان أو الاستقراء، و البرهان يكون بالمقدمات الكلية، والمقدمات الكلية إنما يحصل العلم بالاستقراء ؛ و لهذا فكل

و راجع الزركشي: البحر المحيط، الجزء الخامس، ص50، وأيضاً عبيد الله بن مسعود المحبوبي البخاري: تنقيح الأصول في علم الأصول، مراجعة وتعليق الشيخ: إبراهيم المختار أحمد عمر الجبرتي، المطبعة المحمودية بالأزهر، الجزء الثاني، ص127. وراجع: عبد الحميد أبو المكارم إسماعيل، بحث في الإجماع والقياس عند الأصوليين، القاهرة، 1398هـ، ص133.

(1) راجع، الشافعي، الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، النسخة الأصلية بخط الربيع بن سلمان، بدون تاريخ، ص132، وراجع د. علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص79.

(2) عبد المتعال الصعيدي، تجديد علم المنطق، في شرح الحبيصي على التهذيب، المطبعة النموذجية، الطبعة الخامسة، بدون تاريخ، ص156. وراجع، الزركشي، البحر المحيط، الجزء الخامس، ص50، وراجع أيضاً عبيد الله بن مسعود المحبوبي البخاري: تنقيح الأصول في علم الأصول، مراجعة وتعليق الشيخ: إبراهيم المختار أحمد عمر الجبرتي، المطبعة المحمودية بالأزهر، الجزء الثاني، ص127. وراجع: عبد الحميد أبو المكارم إسماعيل، بحث في الإجماع والقياس عند الأصوليين، ص133.

(3) راجع، صالح بن عبد العزيز آل منصور: أصول الفقه وابن تيمية، الطبعة الأولى، الجزء الثاني، 1400هـ - 1980م، ص708، وأيضاً عبد الحميد أبو المكارم إسماعيل: بحث في الإجماع والقياس عند الأصوليين، ص173.

(4) راجع، حسين مروه: النزعات المادية في الإسلام، الجزء الأول، ص921، وما بعدها.

(5) راجع، ابن سينا: عيون الحكمة، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، 1980م، ص12، التهانوي: موسوعة اصطلاحات العلوم الإسلامية، المعروف بكشاف اصطلاحات الفنون، المكتبة الإسلامية، بيروت، الجزء الثالث، مادة تمثيل، ص789.

علم لا يكون إلا بالاستقراء، و هذا الاستقراء لا يكون إلا بالاعتماد على الحس، و عليه فمن فقد علماً فقد فقد حساً (1).

و يعتبر الاستقراء من أهم المناهج العلمية التي تعتمد عليها العلوم الشرعية في تقرير كثير من قواعدها وأصولها؛ ولهذا فقد نبه على أهميته غير واحد من العلماء، كابن تيمية، والشاطبي، وابن عاشور، أما ابن رشد فقد أشار هو أيضاً إلى أهمية هذا المنهج في مجال علوم الشريعة (2).

ويرى ابن رشد أن الاستقراء من الجدل، و هو مفيد للتصديق الجدلي، و يضعه في مكانة أقل من القياس الأرسطي؛ لأنه أوثق منه و أشرف، و إن كان الاستقراء أظهر منه إقناعاً، لأنه يستند إلى المحسوس. لذا فهو أنفع مع الجمهور، و أسهل معاندة، خلاف القياس الذي هو أقل نفعاً، و خاصة عند الجمهور، و محصلة موقفه هو أن الاستقراء منطق الجمهور، و القياس الأرسطي منطق الخواص، و هم أهل اليقين و البرهان من الراسخين في العلم حسب زعمه.

وقد حدد ابن رشد مكانة الاستقراء بقوله: «كل معلوم لنا إما أن يكون علمه حاصلًا لنا من قبل البرهان، و إما من قبل الاستقراء، و البرهان إنما يكون بالمقدمات الكلية، و المقدمات الكلية يحصل علمها لنا بالاستقراء، فإذن كل علمنا إنما يكون من قبل الاستقراء، و الاستقراء لما كان للجزئيات، والجزئيات عنها يوجد الكلي، و كل علم إنما هو للكلي و يجب أن يكون كل علم أصله الحواس، فمن فقد ضرورة حاسة من حواسه، فقد فقد إدراك الجزئيات التي تخص تلك الحاسة، و إذا فقد إدراك جزئيات ذلك الحس فقد فقد مقدماته الأول، و إذا فقد المقدمات الأول في حس ما فقد فقد البرهان في ذلك الحس، و إذا كان كل علم يكون في حس ما إنما يكون إما من المعروف بنفسه، و إما من قبل المعروف بنفسه من قبل الحس؛ فإذن واجب أن يكون إما من المعروف بنفسه، و إما من قبل المعروف بنفسه من قبل الحس؛ فإذن واجب أن يكون من فقد حاسة من حواسه أن يفقد محسوسات تلك الحاسة، و إذا فقد محسوسات تلك الحاسة فقد معقولاتها (3).

و الملاحظ أن هذه العقلية الفلسفية التجريدية عند ابن رشد، و هي استقراء الجزئيات للوصول إلى الكليات التي يبنى عليها العلم، قد امتد أثرها إلى منهجية البحث في العلوم الإسلامية، ومنها مقاصد الشريعة، فقد أشار ابن رشد إلى أن المعاني الكلية في الشريعة تحصل بالاستقراء، و قال عن صناعة أصول الفقه: «بل كثير من المعاني الكلية الموضوعات في هذه الصناعة إنما صححت بالاستقراء من فتوهم مسألة مسألة أي باستقراء آثار الصحابة (4).

و يدخل في كلام ابن رشد هذا مقاصد الشريعة؛ فباستقراء الجزئيات و هي الأدلة الشرعية — لا المحسوسات كما هو الحال في الفلسفة — تتقرر المعاني الكلية في الشريعة (5).

(1) راجع، الفكر المقاصدي عند ابن رشد ص 150 ، و ابن رشد، شرح البرهان و تلخيص البرهان ، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الكويت، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، ط ١، ١٤٠٥ هـ = 1984 م. ص ٤١٥

(2) ابن رشد ، بداية المجتهد، الجزء الثالث ، ص 148 .

(3) محمد خالد فورة ، الفكر المقاصدي، ص 151 ، و ابن رشد ، شرح البرهان و تلخيص البرهان ، ص: ٤١٥ — ٤١٦ .

(4) محمد خالد فورة ، الفكر المقاصدي، ص 151 و ص 155 ، و ابن رشد ، الضروري في أصول الفقه، مصدر سابق ، ص: ٣٦ .

(5) محمد خالد فورة ، الفكر المقاصدي، ص 151 و ص 151 وابن رشد ، الضروري في أصول الفقه، مصدر سابق ، ص: ٣٦

وقد نظر ابن رشد إلى الجدل والاستقراء وقياس التمثيل نظرة مذهبية أرسطية مشائية، فبقدر ما أعلى من مكانة وقيمة قياس الشمول الأرسطي، فإنه أخط من قيمة تلك الطرق الاستدلالية. ولم يتجاهل أرسطو في تقسيماته الأقيسة الجدلية ولكن اعتبرها احتمالية وفي درجة أقل من الاستدلال البرهاني وقد أكد أرسطو على أنه لا غنى عن الأقيسة الجدلية في تبرير القضايا والأحكام.

وإذا كان لمنطق أرسطو دور عميق التأثير في مسار الفكر العربي الإسلامي⁽¹⁾، فهذا لم يمنع مفكري المجتمع العربي الإسلامي من أن يؤظف هذا المنطق وفقاً للقضايا التي عرضت لهم، وإن لم يحدث هذا تغييراً في القوانين العامة الأولية أو في البنية الأساسية لنظام أرسطو المنطقي⁽²⁾ والمعروف أن مباحث العرب في مجال المنطق قد توسعت في القضايا وأضافت إلى القضايا الحملية بحث القضايا الشرطية التي لم يبحثها المنطق الأرسطي⁽³⁾.

وما يمكن أن يقال عن هؤلاء الذين حاولوا إدخال المنطق الأرسطي وتوظيفه في المجال الفقهي هو أنهم حاولوا البحث عن دور للعقل في نطاق الشريعة، وليس في مقابل الشريعة أو ضدها، وإذا كان المنهج الفقهي النموذج في المعرفة العربية الإسلامية وفي مجال العلم التجريبي، فإن للمنهج البرهاني أهمية كبيرة في صياغة نظرية العلم وتنظيم الفكر.

وإذا كان البعض انتقد القياس الصوري باعتباره لا يصلح للبحث في الظواهر الطبيعية⁽⁴⁾، وأن الحقيقة لا يمكن الوصول إليها إلا بالرجوع إلى الواقع وأن القضايا التي تُعبر عن المُعطيات الحسية والتي تُمس الواقع نصل إليها من خلال دراسة الظواهر الطبيعية، فنقول إذا كانت هذه دعوة للاستقراء، فلم يرفض المناطق الاستقراء، ولكن أنصب اهتمام أرسطو على الاستقراء التام الذي يُحصي جميع جزئيات الظاهرة موضوع البحث، ومن خلال هذا يتم التعرف على المقدمة الأولى التي نبدأ بها القياس ونعتبرها مسلمة، وهذا لا يعني البعد عن الواقع، ولكن فضل أرسطو كونه لم يعتقد أن مهمته تنحصر في تسجيل أشكال التفكير وأشكال التحليل، بل أضاف إلى ذلك أنه يحاول إيجاد مبادئ للارتقاء إلى المعرفة العلمية، فهو حين درس أشكال الاستدلال المنطقية إنما كان يدرسها على أساس صلتها بالواقع الخارجي وبالعلوم التطبيقية لا سيما في علوم الطبيعة⁽⁵⁾.

سابعاً: القياس المرسل والسياسة الشرعية في فكر ابن رشد.

السياسة في اللغة، القيام على الأمر بما يصلحه، سواء كانت الوسيلة المستخدمة في الإصلاح أمراً، أو نهياً، أو تدبير الشؤون والأحوال، ويقال: الوالي يسوس رعيته وسوس له أمراً أي روضه وذلك⁽⁶⁾.

(1) د. فرانتز روزنتال، مناهج العلماء المسلمين، ترجمة: أنيس فريحة، مراجعة د. وليد عرفات، دار الثقافة، بيروت 1961م، ص 197.

(2) راجع، حسين مروه: النزعات المادية في الإسلام، الجزء الأول، ص 898-901.

(3) نفس المرجع والجزء، ص 932.

(4) استمر نقد الاستدلال الصوري على أنه لا يبنى عليه شيئاً واقعياً محسوساً، ولا يحصل نتائج مترتبة على وقائع العالم الخارجي إلى عصرنا الحالي، انظر في ذلك: امبرز لازيروفتش: أوليات المنطق الرمزي، ترجمة: عبد الفتاح الديدي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1983م، ص 24.

(5) حسين مروه: النزعات المادية في الإسلام، الجزء الأول، ص 902.

(6) ابن منظور، لسان العرب، الجزء السادس، مادة ساس، ص 108.

والسياسة قدرة على تدبير الأمور العامة، على قاعدة ضمان المصالح النوعية والقيام على الشيء بما يصلحه. والسياسة فعل السائس، يقال: الوالي يسوس رعيته بمعنى: يقودها. والسياسة من الفعل ساس، ويسوس، يسوس الدواب إذا قام عليها وراضها.

أما اصطلاحاً، فتعرف السياسة بأنها رعاية كافة شؤون الدولة الداخلية والخارجية، وتعرف أيضاً بأنها سياسة تقوم على توزيع النفوذ والقوة في مجتمع ما، وتعرف كذلك بأنها العلاقة بين الحكام والمحكومين في الدولة، وعرفت أيضاً بأنها طرق وإجراءات مؤدية إلى اتخاذ قرارات من أجل المجتمعات والمجموعات البشرية (1).

أما الشرعية في اللغة: فمن شرع أو سن (2). و اختلف الفقهاء في تحديد مفهوم السياسة الشرعية، فمنهم من قال: أن السياسة الشرعية هي فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها، سواء ورد بها نص أم لم يرد.

ومنهم من رأى أنَّ السياسة الشرعية خروج من الجمود وتوسعة على ولادة الأمور في تحقيق أمن مجتمعاتهم، فالشريعة الإسلامية تحاول تحقيق متطلبات السياسة العادلة، فلا تضيق عن حاجة، ولا تقصر عن إدراك مصلحة (3).

وتضم السياسة الشرعية الأحكام التي لا تبقى على وجه واحد، بل تتغير بتغير الزمان والمصالح المشروعة، وجميع مجالات وأنشطة الدولة، كشؤون الحكم، والإدارة، والاقتصاد، والقضاء، والسلم، وإعلان الحروب، وفرض الضرائب، وإبرام المعاهدات، وغيرها، مما تقرره الدولة من قوانين وأحكام، ونظم وإجراءات، وقرارات وترتيبات، وما تدشنه من مؤسسات، وغير ذلك من رعاية المصالح العامة، وبهذا المفهوم أخذ جلّ العلماء المعاصرين (4).

والمصلحة أساس التدبير السياسي، وحيثما وجدت المصلحة فثم شرع الله (5)، وغاية السياسة الشرعية الوصول إلى تدبير شؤون الدولة الإسلامية، ورعاية مصالح الناس في مختلف العصور والبلدان، ومسايرة التطورات الاجتماعية في كل حالٍ وزمان على وجه يتفق مع المبادئ الإسلامية العامة، وبهذا لا يمكننا أن نستغنى عن السياسة الشرعية، فهي أحد الجوانب المتطورة في حياة الأمة الإسلامية، وهي التي تبين بوضوح، وتؤكد بالدليل أن الشريعة الإسلامية صالحة لمسايرة التطور والتطبيق في كل زمانٍ ومكان.

(1) <https://mawdoo3.com/%D8%AA%D8%B9%D8%B1%D9%8A%D9>

(2) راجع، ابن منظور، لسان العرب، الجزء السابع، مادة شرع، ص 86.
(89) د. عبد الله محمد ربابعة، السياسة الشرعية وأهميتها في تحقيق الأمن المجتمعي، الرياض، المجلة العربية للدراسات الأمنية والتدريب، المجلد 30، العدد 59، 1435هـ = 2014م، ص 24. و ابن رشد، الضروري في السياسة، ص 192.
(90) خالد علي بني أحمد، حمد فخري عزام، تغير أحكام السياسة الشرعية، مفهومه وتأصيله وضوابطه، نماذج تطبيقية معاصرة، دراسات، علوم الشريعة والقانون، المجلد 41، 2، 2014م، ص 665. وأيضاً فؤاد عبد المنعم أحمد، السياسة الشرعية وعلاقتها بالتنمية الاقتصادية وتطبيقاتها المعاصرة، سلسلة محاضرات العلماء البارزين، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، جدة، رقم 24، 1422هـ = 2001م، ص 34.
(91) راجع، عبدالله محمد ربابعة، السياسة الشرعية وأهميتها في تحقيق الأمن المجتمعي، المجلة العربية للدراسات الأمنية والتدريب، الرياض، العدد: 59، 2014م، ص 15.

ولا يفوتنا التأصيل التاريخي للأحكام عند فقدان النص، فمنذ بداية الدولة الإسلامية بحث الصحابة عن الحكم الشرعي في حال عدم وجوده في الكتاب أو السنة، حتي يتكشف لهم حكم الله فيما يستجد من أحداث، فارتكنا إلى القياس؛ لإلحاق مجهول الحكم بمعلومة من الأحكام؛ للتسوية بينهما في الحكم(1).

على أن هذا لم يكن بطريقة نظرية، فلم يرق هذا على فرض الحوادث، ووضع قواعد لها، ولكن على الحوادث القائمة في الأساس، وسار الوضع على هذا النحو أي وضع أحكام للحوادث القائمة(2)، والتي لم يرد بشأنها نص، وتبع ذلك السلف في القياس بنفس الطريقة، وقد نمت المادة العلمية لأصول الفقه عامة وتضاعفت بفضل الاجتهاد الذي مارسه الفقهاء وبخاصة بعد وفاة الرسول(3). ولقد ظل التشريع في صدر الإسلام واقعياً، يسير مع الحوادث ويتمشى مع النوازل(4)، فكان الصحابة والسلف يقيسون الأشباه بالأشباه، ويُنظرون الأمثال بالأمثال، فكثير من النوازل لم يندرج في النصوص الثابتة، فقاوسها بما ثبت، وألقوها بما نص عليه بشروط في ذلك الإلحاق حتي تتحقق المساواة بين المثلين، حتى يغلب على الظن أن حكم الله تعالى فيهما واحداً، فصار ذلك دليلاً شرعياً بإجماعهم عليه وهو القياس(5).

والغرض من ذلك معرفة نظائر الفروع وأشباهها وضُمُّ المفردات إلى مثيلاتها وأشكالها لوضع قواعد فقهية، يتخرج عليها ما لا ينحصر من الصور الجزئية(6)، وبدأ ذلك في دائرة محدودة، وبصورة مبهمة غير واضحة، ولم يكن مُصرِّحاً به، فليس له قواعد مُنظمة، وخطوات جليّة(7).

و هكذا يتصل التغيير في أحكام السياسة الشرعية بشكل وثيق بفقه الواقع، الذي من أهم أسسه المصلحة، وأثرها في الأحكام الشرعية، وتغييرها، فلقد كان هذا المنهج واضحاً لدى الصحابة والخلفاء الراشدين وبعض الأئمة. حيث أدركوا أنه لولا الأخذ بالمصالح، لضافت السُّئل على الحكام المسلمين، فالحاكم عندما يأخذ بالمصلحة يسعى إلى تحكيم الشريعة، وإرضاء الله، والتمكين للإسلام في حال انعدام الدليل الجزئي المتفق عليه.

وتمثل المصلحة المرسل - على هذا النحو- الطريق العملي المحدد لتحقيق الأصل الكلي، فالطريقة التي وُلِّي بها أبو بكر رضي الله عنه - على سبيل المثال - لم يدل عليها دليل معين، لكنه تصرف من شأنه أن يحقق مصلحة للأمة الإسلامية، وهي حفظ النظام السياسي الإسلامي الذي دلت عليه أدلة كثيرة، كما كانت طريقة تولية أبي بكر لعمر بن الخطاب أيضاً ضمن المصالح المرسل(8)..

(1) راجع ، عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان : الفكر الأصولي، ص31.

(2) راجع ، أحمد فراخ: تاريخ الفقه الإسلامي، الدار الجامعية، بيروت، 1989م، ص48-86.

(3) عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان، الفكر الأصولي، ص 37، وعن القضاء في عهد الرسول و الخلفاء الراشدين، وراجع: عادل بسيوني: التشريع الإسلامي والنظم القانونية الوضعية، ج 1، ص66-67.

(4) راجع ، عيسوي أحمد عيسوي : المدخل للفقه الإسلامي، مطابع دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، 1963م، ص19-31.

(5) ابن خلدون، المُقَدِّمة ، دار ابن خلدون ، ص318.

(6) راجع ، يوسف محمود محمد ، أسس اليقين بين الفكر الديني والفلسفي، الناشر: دار الحكمة، الدوحة، الطبعة الأولى 1414هـ- 1993م، ص413.

(7) عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان، الفكر الأصولي، ص31.

ومن هنا يتبين أن السياسة الشرعية هي المجال الذي يضفي الطابع العملي أو التطبيقي على المفهوم الأصولي للمصلحة إضافة إلى كون المصلحة أداة استدلالية في بناء الحكم الفقهي، وهي مكون رئيس من مكونات السياسة الشرعية.

و يدخل ضمن علم السياسة الشرعية كثير من الموضوعات، ومنها: كل ما يتعلق بعلاقة الحاكم بالمحكومين، وبيان حقوق الحاكم وواجباته، وحقوق الرعية وواجباتها، وكل ما يخص علاقة الدولة الإسلامية بغيرها من الدول، وأيضاً الوقائع المتعلقة بجباية الأموال، وموارد الدولة ومصارفها، ونظام بيت المال. وما يخص التداول المالي، وكيفية تنظيم استثماره، وهذا ما يشمل النظام الاقتصادي في الإسلام. وكذلك الوقائع المرتبطة بالنظم القضائية، وطرق القضاء (1).

ون البين أن مجال الحكم والنظم السياسة هو أكبر المجالات التي تطبق فيه المصلحة المرسل؛ لندرة النصوص الشرعية الخاصة الصحيحة الصريحة، التي تنظم هذا المجال، ولكثرة المستجدات والوقائع والنوازل فيه، و ما يحدث من لغط كبير بين العلماء (2).

ويتم تطبيق المصلحة المرسله أيضاً في المجال السياسي؛ لأنه ليس من دليل يلزم بشكل معين من أشكال الحكم في الإسلام من كتاب، أو سنة، أو إجماع، أو قياس، وليس من دليل يمنع شكلاً من أشكال الحكم في الإسلام، فلأمة أن تختار الشكل الذي يناسبها في كل زمان ومكان، ما دام هذا الشكل يقيم شرع الله سبحانه وتعالى، ولا يعارض أحكام الإسلام وقواعده العامة.

وبما أن هذا الأمر لا دليل عليه بالنفي، ولا بالإثبات، فدليل ذلك المصلحة المرسله، وهي كما بينت المصلحة التي لم تعتبر، ولم تلغ، فلو تتغير مصالح الناس، يتغير شكل الحكم وفق مصلحة الناس، شريطة مراعاة المصلحة المرسله من ملائمتها لمقاصد الشرع، وعدم مخالفتها للنصوص (3).

فالأخذ بالمصلحة بتطبيق سياسة التشريع يحقق بحاجات مطالب الناس في كل زمان ومكان، لذا يعدُّ إغفال المصالح المرسله في التشريع مؤثراً في الفقه الإسلامي سلبياً، بحيث يظهره بمظهر القاصر عن تدبير شؤون الدولة، والذي لا يتسع لمصالح الناس، ولا يسائر الزمن وتطورات (4).

والغرض من ذلك معرفة نظائر الفروع وأشباهاها وضم المفردات إلى مثيلاتها وأشكالها لوضع قواعد فقهية، يتخرج عليها ما لا ينحصر من الصور الجزئية، وبدأ ذلك في دائرة محدودة، وبصورة مبهمة غير واضحة، ولم يكن مُصرِّحاً به، فليس له قواعد مُنظمة، وخطوات جليّة (5).

و هكذا يتصل التغيير في أحكام السياسة الشرعية بشكل وثيق بفقه الواقع الذي من أهم أسسه المصلحة وأثرها في الأحكام الشرعية وتغييرها، فلقد كان هذا المنهج واضحاً لدى الصحابة، والخلفاء

(1) د. فوزي خليل، المصلحة العامة من منظور إسلامي، 123 (مراجعة)

<https://www.alukah.net/sharia/0/38096/>

(2) عبد الحميد علي حمد محمود، المصلحة المرسله وتطبيقاتها المعاصرة- في الحكم والنظم السياسية، رسالة ماجستير، جامعة النجاح، فلسطين، إشراف د حسن خضر، عام 2009 م، ص 111.

(104) السابق، ص 122، 123.

(105) عبدالله محمد ربابعة، السياسة الشرعية وأهميتها في تحقيق الأمن المجتمعي، ص

(5) عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان، الفكر الأصولي، ص 31. و يوسف محمود محمد: أسس اليقين بين الفكر الديني والفلسفي، الناشر: دار الحكمة، الدوحة، الطبعة الأولى 1414هـ- 1993م، ص 413.

الراشدين، وبعض الأئمة. حيث أدركوا أنه لولا الأخذ بالمصالح، لضاقت السُّبل على الحكام المسلمين، فالحاكم عندما يأخذ بالمصلحة؛ يسعى إلى تحكيم الشريعة، وإرضاء الله، والتمكين للإسلام في حال انعدام الدليل الجزئي المتفق عليه.

وتمثل المصلحة المرسلة – على هذا النحو- الطريق العملي المحدد لتحقيق الأصل الكلي؛ فالطريقة التي ولى بها أبو بكر مثلاً لم يدل عليها دليل معين، لكنه تصرّف من شأنه أن يحقق مصلحة للأمة الإسلامية، وهى حفظ النظام السياسى الإسلامى الذي دلت عليه أدلة كثيرة، فكانت طريقة تولية أبى بكر لعمر بن الخطاب أيضاً ضمن المصالح المرسلة(1).

ومن هنا يتبين أن السياسة الشرعية هى المجال الذي يضافى الطابع العملى أو التطبيقى على المفهوم الأصولى للمصلحة، إضافة إلى كون المصلحة أداة استدلالية في بناء الحكم الفقهي، وهي مكون رئيس من مكونات السياسة الشرعية.

و يدخل ضمن علم السياسة الشرعية كثير من الموضوعات ، ومنها على سبيل المثال: كل ما يتعلق بعلاقة الحاكم بالمحكومين، وبيان حقوق الحاكم وواجباته، وحقوق الرعية وواجباتها، وكل ما يخص علاقة الدولة الإسلامية بغيرها من الدول، والوقائع المتعلقة بجباية الأموال، وموارد الدولة، ومصارفها، ونظام بيت المال. وأيضاً ما يخص التداول المالى، وكيفية تنظيم استثماره، وهذا ما يشمل النظام الاقتصادى في الإسلام، والوقائع المرتبطة بالنظم القضائية، وطرق القضاء (2) .

ويعد مجال الحكم والنظم السياسية من أكبر المجالات التى تطبق فيه المصلحة المرسلة؛ لندرة النصوص الشرعية الخاصة الصحيحة الصريحة، التى تنظم هذا المجال، ولكثرة المستجدات والوقائع والنوازل فيه ، و ما يحدث من لغط كبير بين العلماء (3).

ويتم تطبيق المصلحة المرسلة في المجال السياسى بصفة خاصة؛ لأنه ليس من دليل يلزم بشكل معين من أشكال الحكم في الإسلام من كتاب، أو سنة، أو إجماع، أو قياس، وليس من دليل يمنع شكلاً من أشكال الحكم فى الإسلام، فلأمة أن تختار الشكل الذي يناسبها في كل زمان ومكان، ما دام هذا الشكل يقيم شرع الله سبحانه وتعالى ولا يعارض أحكام الإسلام وقواعده العامة .

وبما أن هذا الأمر لا دليل عليه بالنفي ولا بالإثبات، فدليل ذلك المصلحة المرسلة وهي كما بينت المصلحة التي لم تعتبر ولم تلغ، فلو تتغير مصالح الناس، يتغير شكل الحكم وفق مصلحة الناس، شريطة مراعاة المصلحة المرسلة من ملائمتها لمقاصد الشرع، وعدم مخالفتها للنصوص (4).

ثامناً : -التأسيس الفلسفي للفكر السياسي عند ابن رشد:

107() <https://ar.islamway.net/article/31849>

(2) فوزي خليل ، المصلحة العامة من منظور إسلامي ، ص123 و

<https://www.alukah.net/sharia/0/38096/>

(3) عبد الحميد علي حمد محمود، المصلحة المرسلة وتطبيقاتها المعاصرة- في الحكم والنظم السياسية، رسالة ماجستير ، جامعة النجاح، فلسطين ، إشراف د حسن خضر ، عام 2009 م ، ص 111.

(4) السابق ، ص 122، 123

لعل من أهم مهام الفلسفة مقاومة السلطة، والتحليل، وإدراك الواقع، وفهم الظواهر، والحوار مع الآخرين، وقبول الحقائق والبرهنة عليها.

وقد نبه أفلاطون لأهمية البحث العقلي الممتزج بالفلسفة، فهو وحده بوجوده واستقراره يقى صاحبه، ويُمكنه من الاحتفاظ بالفضيلة مدى الحياة (1).

و تتيح سلطة العقل نظرة متفهمة متحررة، تسعى إلى التغيير وتواجه الآخرين، وتعطي فرصة للعقول المغلقة كي تتحرر من قيودها؛ و لذلك انشغل كثير من الفلاسفة بتصنيف الدول وأنظمة الحكم، وسعوا لإقامة صلة بين الفلسفة والسلطة.

ومن الطبيعي أن ينشغل الفيلسوف بالنظر السياسي؛ لأنه يعيش في مجتمع يتفاعل معه ويبغي إصلاحه، والفيلسوف يدرك أن الإنسان لا تتقوم إنسانيته إلا من خلال الدولة، ولا يتحقق كماله وسعادته إلا إذا توفرت مدينة فاضلة يعيش فيها، ومن ثم تقع عليه مسؤولية كبيرة، ودور رئيس في جميع المجتمعات للبحث عن أفضل النظم، إلى جانب دوره النقدي للأنظمة والحكومات.

ولا جدال في أن الفكر السياسي جزء هام وأصيل من فلسفة ابن رشد العامة، وهي الفلسفة المتأثرة بالمذاهب الفلسفية اليونانية القديمة، وبالعديد من المؤثرات الفكرية والاجتماعية الأخرى التي عاشها.

وتكمن أصالة فكر ابن رشد السياسي في إخضاع السياسة للبرهان و للفحص النقدي؛ لكشف مواطن الخلل التي يراها في الممارسات السياسية التي عاشها في الأندلس، وفي دفاعه عن فكرة المساواة، وبخاصة مساواة المرأة مع الرجل.

وقد روج فليسوف قرطبة للسلطة العقلية، ورأى فيها السلطة الحقيقية لتوصيف الأنظمة، ومواجهة تجاوزات الحكام، وأكد على أن التفكير في المجتمعات السياسية لا يكون ألا عقلياً وفلسفياً، وذلك بفضل إمكانية الفيلسوف العقلية لفهم أصول ومبادئ النظام السياسي للدولة.

وكل تفكير فلسفي نحو التأسيس العقلي للنظام الفاضل للجماعة البشرية، و كل تنظيم بما يجب أن يكون عليه حال المدينة بمقتضى الأخلاق والحكمة، هو السياسة المدنية. فالتدبير مفهوم فلسفي عملي أصيل، مشحون بدلالات سياسية، أي أن كل فعل تعقل متجه إلى أفق سياسي، فهو فعل تدبير، ولا يمكن أن يكون الحاكم – في تصور أفلاطون- غير الفيلسوف، فالحكمة والسياسة يجتمعان في شخصه، وصاحب الفكرة هو الوحيد القادر على تجسيدها وتغيير وضع المدينة؛ لأن التغيير يحتاج إلى سلطة، ولا سلطة سوى العقل.

و في كتابه الجمهورية قدم أفلاطون نظرة حول طبيعة الأنظمة السياسية وقانون تتابعها، حيث يبين لنا أسباب أفول نظام ما، وأن أى نظام يحمل في داخله بوادر النظام الذي يليه. و اعتمد في تحديده للأنظمة السياسية إلى واقعه وتجربته السياسية. و رأى أن البحث العقلي الممتزج بالفلسفة بوجوده واستقراره يقى صاحبه، ويُمكنه من الاحتفاظ بالفضيلة مدى الحياة (2).

(1) أفلاطون ، الجمهورية ، ص 296 .

(2) راجع ، يونس موستف ، علاقة الفلسفة بالسياسة ، أفلاطون والديمقراطية أنموذجاً، الرباط ، المغرب ، مؤمنون بلا حدود ، 29 فبراير 2016م، ص 14 ، وأيضاً جمهورية أفلاطون 0 ترجمة حنا خباز 0 الطبعة الأولى ، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة ، القاهرة، 2017 م ، ص 269.

يتبين من ذلك أن اهتمام فلاسفة اليونان بالإنسان الفرد، كان مرتبطاً بالبحث في إشكالية العقل تأسيساً على أن الإنسان إنما يتحدد بالقوة الناطقة فيه؛ ولذلك أخذت نظرية العقل حيزاً أكبر في الحقل الفلسفي لدى الفلاسفة القدامى، فكثر كلامهم عن مفهوم العقل وطبيعته، وأقسامه، ومراتبه في سياق اهتمامهم بمفهوم الإنسان، وحقيقة وجوده، وكماله، وسعادته (1).

وقد جمع فلاسفة الإسلام و على رأسهم الفارابي وابن رشد وغيرهم بين التراث اليوناني والتراث الاسلامي متمثلاً في شريعة الدولة الإسلامية، في محاولة لإخراج نسق فكري متميز، وتقديم نموذج تاريخي للاتصال الحضاري بين القديم والحديث عبر العصور، خاصة في مجال الفكر ونظم الحكم.

وقد أضفى فلاسفة الإسلام وعلي رأسهم الفارابي على الفلسفة أهمية سياسية كشرط جوهري في تولي الحكم وتدبير أمور الدولة؛ فهذا العلم الرئيس وما تستتبعه من سيطرة على العلوم الأخرى يبلغ الرئيس الأول مرتبة ينال بها السعادة والكمال اللذين يتحققان بكمال المعرفة و يؤهلانه بالتالي للقيادة بما يهديهم من نور حكمته الذي يكشف أسرار الحكم التي تنطوي عليها شرائع الاقدمين وشريعة المسلمين (2)

واتساقاً مع ذلك، اهتم ابن رشد بالسياسة والأمور العامة للمسلمين، وفق نظام معين، وهو ما يقوم به الإمام، أو الحاكم (3). ومثل ابن رشد الوجه المشرق للفيلسوف الذي يفكر سياسياً وفلسفياً في مجتمعه وحاضره، وينتقد الطبقة الحاكمة، رغم أنه كان يعيش في كنفها (4).

واهتم بالمشكلات التي تعصف بالمجتمع الأندلسي مقاوماً ذلك بالعقل، وكانت انتقاداته شهادة على ما انحط إليه المجتمع الأندلسي في عصره من جور وتسلط.

وبهذا تمكن ابن رشد - إلى حد غير قليل - من وضع نظرية سياسية خاصة من خلال اختصاره لجمهوريّة أفلاطون التي أخرجها في صورة جديدة، ونقلها من الجدل إلى البرهان، وفسّر السياسة بخطاب فلسفي برهاني.

وبناءً على ذلك ناقش ابن رشد الإشكاليات والقضايا السياسية بشكل عقلاني، و منها: القضايا المختصة بحقوق المرأة، ونقد الاستبداد، السياسي، ودعوته إلى النظر في الشأن السياسي من موقع التفكير والروية، وتصديه لتدخل رجال الدين في شتى مناحي الحياة الاجتماعية والسياسية. واتخذ من تلخيص النص الأفلاطوني وسيلة للنقد والإصلاح، وقرأ الاجتماع البشري من منظور أخلاقي، وصنف المدن تصنيفاً معيارياً انطلاقاً من الإنسان ذاته، وفعله البشري، و سلط نقده على الوضع الذي يعاني منه المجتمع، ذلك لكي يضع أفكاره بشأن القضايا المثارة حول الشأن الاجتماعي و السياسي.

1- الحاكم في المدينة الفاضلة.

(1) راجع عبد القادر، بلعالم، التأصيل الفلسفي لمفهوم السياسة عند ابن باجة أو من سياسة النفس إلى سياسة، مجلة الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية جامعة حسيبة بن بوعلي بالشلف، 2008م ص 7.

(2) راجع، د محمد عبد المعز، الفارابي ونظم الحكم في القرن العشرين، ص 247، و

Gina M. Bonelli, Farabi's Virtuous City and the Plotinian World Soul- Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal, August, 2009 P2.

(3) راجع، بشرة مقداد، سعدة عباس، السباسة عند ابن رشد، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة قاصدي مرباح ورقلة، 2017:2018، ص و <https://www.alittihad.ae/wejhatarticle>

(4) ابن رشد، الضروري في السياسة ص 192.

قدم أفلاطون في كتابه الجمهورية نظرة حول طبيعة الأنظمة السياسية، وقانون تتابعها، حيث يبين لنا أسباب أفول نظام ما، وبروز نظام جديد، ويؤكد أن أي نظام يحمل في داخله بوادر النظام الذي يليه. و اعتمد في تحديده للأنظمة السياسية إلى واقعه وتجربته السياسية. و رأى أن البحث العقلي الممتزج بالفلسفة بوجوده واستقراره يقي صاحبه، ويُمكنه من الاحتفاظ بالفضيلة مدى الحياة (1) ، وقد رأى ابن رشد أن المدينة ضرورية لوجود الانسان، و المدينة الفاضلة ممكنة بوجود الفلاسفة (2).

وقام ابن رشد بوضع مجموعة من المعايير الواجب توفرها في الحاكم، من أجل تحقيق مصالح الدولة، لعل أهم هذه المعايير: أن يكون الحاكم على علم بالأوائل العقلية ووجه الاستنباط منها ، ويكون على قدر من تحصيل العلوم النظرية، و يمارس بعض الأنشطة لتقوية الذاكرة، وأن يُحب العلم، ويتحلى بالصدق، ويتجنب اللذات، وألا يُحب المال حُبًا جَمًّا، حتى لا يجعل المال وجمعة أول اهتماماته (3).

و من صفات الحاكم الواجب توافرها فيه - كما رأى ابن رشد- أن يكون عالى الهمة، وشجاعاً، وعادلاً، و فاضلاً، وأن يكون خطيباً فصيحاً، ويمتلك القدرة على التعلم عن طريق البرهان، ويجمع بين ما هو نظري و ما هو عملي، وأن يتعاطى الفلسفة من حيث ما هي علم نظري، و يمتن السياسة بما هي علم عملي، إلى جانب الأخلاق، وأن يكون مؤهلاً لدراسة الفلسفة بمقتضى الفطرة، ولديه رغبة في تحصيل كل العلوم، والعمل بها.

من ذلك نفهم أن ابن رشد استحضر شروط الحكم التي حددها أفلاطون بدقة في الجمهورية، مؤكداً: إن على الحاكم الفيلسوف أن يستوفى هذه الشروط.

ومن الصفات الجسدية التي يجب أن يتحلى بها الحاكم عند ابن رشد: أن يكون قوى الجسم، سليم البنية، وينجو بمؤل عزيمته نحو كل شيء خير وجميل بذاته.

لكن من غرائب الأمور أن يبيح ابن رشد للرئيس الكذب، إذا كان الغرض من هذا الكذب تربية الرعية على الفضائل، فكذب الرؤساء على العامة يصلح لهم على نحو ما يصلح الدواء للمريض.

وكما أن الطبيب هو الذي يعطى الدواء، فكذلك الذى له أن يكذب على العامة، هو الملك فيما يتقلده من مهام؛ لأن الحكايات الكاذبة ضرورية في تعليم أهل المدينة، وليس هناك واضع ناموس لا يستعمل القصص المخترعة لأنها ضرورية للعامة في تحصيل السعادة(4).

ويشير ابن رشد إلى حيرة الفيلسوف ومعاناته داخل مجتمعه الذي ينتشر فيه الفساد والقهر فيقول: وإذا اتفق ونشأ في هذه المدن فيلسوف حقيقي، كان بمنزلة إنسان وقع بين وحوش ضارية، فلا هو قادر على

(1) راجع ، جمهورية أفلاطون 0 ترجمة حناخ باز 0 الطبعة الأولى ، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة ، القاهرة، 2017 م ، ص 269. و يونس مستف ، علاقة الفلسفة بالسياسة ، أفلاطون والديمقراطية أنموذجاً، الرباط ، المغرب ، مؤمنون بلا حدود ، 29 فبراير 2016م، ص 14.

(2) ابن رشد ، الضروري في السياسة ص 141 : 143.

(3) ابن رشد ، فصل المقال ، ص 44 : 45.

(4) ابن رشد ، الضروري في السياسة ، ص 48 وما بعدها.

و المرجع السابق ، ص 34، 35. و <https://couua.com/2017/06/2>

أن يشاركها فسادها، ولا هو يأمن على نفسه منها؛ ولذلك فإنه يفضل التوحد، ويعيش عيشة المنعزل، فيذهب عنه الكمال الأسمى الذي إنما يحصل له في هذه المدينة (1).

وبتشابه هذا الرأي – إلى حد ما - مع فكر ابن باجه الطارح لفكرة الاعتزال والتوحد (2).

ويبدو لنا من خلال رأي ابن رشد أن الحاكم مسئول عن أفعاله وسلوكياته، فإذا كان سلوكه حسنًا، دل هذا على أن الحاكم صالح، ويؤدي إلى صلاح الرعية، وإذا كانت أفعاله قبيحة، أدى ذلك إلى فساد الحاكم والرعية والقانون السائد في المدينة.

ولكي تسود الأخلاق الشرعية الحقة في المجتمع، يجب أن تخضع علاقة الحاكم والمحكومين لما دعا الشرع من رعاية المصلحة العامة، وإقامة العدل بين الناس، وتتوقف هذه الفكرة بالخصوص حول الطريقة التي تعرض بها فعل أستاذه أفلاطون، بقول أن الفعل الحقيقي لا يبحث عن صالح الذين يطبق عليهم وهكذا فن الحكم، ليس في صالح الأقوى ولكن في صالح المحكوم. ويمكن القول من هذا على الحكام أن يبحثوا عن المصلحة العامة للمحكومين، وتطبيق العدل بين الجميع وضمان التربية لهم (3).

2- حقوق المرأة والمشاركة السياسية:

تساءل ابن رشد كما فعل أفلاطون في جمهوريته عن دور النساء في المدينة، وهل يشاركن الرجال في حفظها وحفظ سياستها، فيكون منهن جنديات ورئيسات، أم من الأفضل جعل مهمتهن مقصورة على الإنجاب وتدبير البيت؟

فبدأ ابن رشد بانتقاد تقليص وتدني دور المرأة في المجتمعات العربية والإسلامية، وانتبه منذ بداية حديثه عن الأوضاع الاجتماعية والسياسية للمرأة و نظرة المجتمع إلى المرأة التي كرستها وضعيتها الاجتماعية والقهر الذي تعاني منه. فقد كان واعيًا تمامًا بطبيعة وضع المرأة المتردى في زمانه، والأزمات السابقة عليه أيضًا، حيث اقتصر دورها على الإنجاب وخدمة الزوج والرضاعة والعناية بالأولاد، وكأنه لا

(1) ابن رشد ، الضروري في السياسة ، ص 141 .

(2) يذكرنا هذا بمفهوم الفيلسوف النائب عند ابن باجه ، فهو صاحب رسالة يؤديها في المدينة ، ثم ينصرف علي أن اللفظ واحد (النوابت) ال1ي أستخدمه بعض الفلاسفة ، لكن المفهوم مختلف سواء لدي الفلاسفة والمفكرين السابقين على الفارابي أمثال : الجاحظ ، أو من الذين بعده ، أمثال : الطوسي والدواني ، و =التوحد في المدينة غير الفاضلة أخلاقًا مؤقتة يصطنعها النائب تمهيدًا لحدث لحظة الاتصال بين روح الفيلسوف المتوحد - النائب وبين العقل الفعال=

ومعنى هذا أن ابن باجه من خلال تدبير المتوحد يسعى إلى تدبير الوسط الذي سيعيش فيه هذا المتوحد، وهي المدينة أو الدولة وبالتالي فالمتوحد أولاً له الأسبقية ، ثم تأتي الدولة أي المدينة التي سيعيش فيها هذا المتوحد .بعد ذلك استخدم تقنية التدبير في تلك المدينة ويحولها من مدينة ناقصة إلى مدينة كاملة .

أن النوابت غرباء عن المدينة - من وجهة نظر ابن باجه- و إن كانوا يعيشون فيها، و هم غرباء وسط الأهل و الأقارب و الجيران، تأكيداً على مشروعهم الناشد إحداث تجديد في أوضاع المدينة. إنهم بتفكيرهم (الأيدولوجيا الجديدة للمدينة) يتقاطعون مع كل تفكير سائد، و أنظمة سياسية و اجتماعية و أخلاقية مهيمنة، فالنوابت سعداء المدينة ، " و كأن السعداء إن أمكن وجودهم في هذه المدن فإنما يكون لهم سعادة المفرد، و صواب التدبير إنما يكون تدبير المفرد، و سواء كان المفرد واحداً أو أكثر من واحد، ما لم يجتمع على رأيهم أمة أو مدينة، وهؤلاء هم الذين يعينهم الصوفية بقوله الغرباء ؛ لأنهم و إن كانوا في أوطانهم و بين أترابهم و جيرانهم غرباء في آرائهم، قد سافروا بأفكارهم إلى مراتب أخرى هي لهم كالأوطان.

راجع ، ابن باجه، تدبير المتوحد، ص 13 ويوسف سلامة ، المتوحد عند ابن باجه ، التراث العربي ، د . ت ، ص 68-69 .

(3) بشرة مقداد و سعدة عباس ، السباسة عند ابن رشد ، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية ، جامعة قاصدي مرباح ورقلة ، الموسم الجامع 2017-2018 ، ص 38.

يوجد لها حظ في الاستخلاف على الأرض والإعمار. وكأن خلافة الإنسان لله على الأرض خصصت للرجال فحسب.

وكان ذلك الدور الذي تم حصر المرأة فيه مبطلاً لأفعالها (الأخرى). ولما لم تكن النساء في هذه المدن مهيبات على نحو من الفضائل الإنسانية، كان الغالب عليهن فيها أن يشبهن الأعشاب. ولكونهن حملاً ثقيلًا على الرجال؛ صرن سببًا من أسباب فقر هذه المدن. بالرغم من أن الأحياء منهن فيها ضعف عدد الرجال، فإنهن لا يقمن بجلال الأعمال الضرورية، وإنما ينتدبن في الغالب لأقل الأعمال (1).

ولا جدال في أن تقليص دوره المرأة وقصره على الحد الذي تصبح فيه آلة للإنجاب يضر بمصلحة الدولة، وبالمصالح المرسلّة بشكل عام، و يجعل من المرأة عالةً على الرجال – في تصور ابن رشد- ما من شأنه أن يجعلها أسيرة. وهذه النظرة المتدنية للمرأة وتقزيم دورها إلى هذه الحد يرفضه النص الديني الذي يعترف في مواضع عديدة بأحقيتها في امتلاك ذمتها المالية واستقلالها عن الرجل بما تملكه من أموال وثروات.

ونوافقًا مع ذلك دعا ابن رشد إلى تحرير المرأة من قيود الهيمنة الذكورية التي رسخت ثقافتها تصورات العامة لمفهوم الدين، والتي لم تراعى الجوانب الأساسية التي يمكن أن تقوم بها المرأة داخل المجتمع.

لكن حديث ابن رشد عن تحرير المرأة، لا يعنى خروجها عن القاعدة الثقافية التي تمثل هويتها، كما لا يعنى أنه يدعو إلى حرية مثل التي نتصورها لدى المرأة في الغرب، حيث يطغى وهم الحرية في جسد المرأة فقط؛ مما يجعل من المرأة موردًا من الموارد الحيوية للربح الاقتصادي، وإنما تتجسد فكرة تحرير المرأة عند فيلسوفنا في مدى إمكاناتها، وقدرتها في الانخراط الفعال في المهام المجتمعية، والقيام بدورها في بناء ما يخدم الأخلاق الإنسانية وتقدمها (2).

وخلاصة رأي ابن رشد أنه تم إخضاع المرأة لبعض المهام دون غيرها - من وجهة نظر ابن رشد- بفعل الموروث المتغلغل في البيئة الإسلامية عبر الأساطير والأعراف القديمة، مما عطّل الدور الرئيس الذي يجب أن تقوم به ، و أنقص من أهليتها ، وحط من كيانها وأضر بدورها من ناحية وبالمصالح المرسلّة من ناحية أخرى .

-مهام المرأة في المجتمع.

إذا كان ابن رشد يرفض هذه النظرة المتدنية للمرأة، فما هي الأعمال التي يريد ابن رشد إضافتها للمرأة حتي يتم دورها؟

يشهد ابن رشد أن للنساء كامل الحق في أن يُكَلَّفن بالأعمال نفسها التي كُلف بها الرجال، نظرًا لتكافؤ المؤهلات الطبيعية بين الجنسين، وعلى رأسها الأعمال السياسية، فبما أن الحكم يرتكز على العقل – فيما

(1) ابن رشد ، الضروري في السياسة ، نقله عن العبرية الي العربية د أحمد شحلان ، مقدمة وتحليل وشروح: محمد عابد الجابري ، بيروت ، 1998م ، ص 125. و

<https://www.mominoun.com/articles>

(2) <https://www.mominoun.com/articles/%D8%B5%D9%88%D8%B1%D8%A9>

يري ابن رشد - والحاكم لابد أن يتميز بعقلية ناضجة؛ لذلك لا ضير من أن تحكم المرأة، فلا فرق بين عقل الرجل وعقل المرأة.

و لم تمنع الطبيعة - في تصور ابن رشد- الأنثى من امتهان نفس المهام التي يقوم بها الرجل، كالحكم و المشاركة في الحروب، لكن سبب تراجع قيمة و مكانة المرأة في محيطه الاجتماعي، الأندلسي، يعزوه ابن رشد إلى العشوائية في التدبير آنذاك، إذ كُفِّتِ النساء فقط بالصنائع التي تجعل منهن ربات بيوت فقط، لا يقوين سوى على الإنجاب التربوية، و مستبعدات من الشأن السياسي، الأمر الذي كانت له تداعياته السلبية، و تراجع دور المرأة في تطوير المجتمع، و السبب ليس في ضعف النساء، و إنما في عدم الامتثال للقانون الطبيعي الذي يُؤرّ بالمساواة بين الجنسين. فإن كان الأمر الأول فقد يصح أن تقوم النساء في المدينة بأعمال هي من جنس الأعمال التي يقوم بها الرجال، أو بعينها، فيكون من بينهن محاربات، و فيلسوفات، و حاكمات، و غير ذلك مما يخص العمل السياسي.

لهذا يرى ابن رشد أن بعض النساء إذا ما نشأن على جانب كبير من الفطنة والعقل، وطالما الأمر كذلك، فإنه من غير المحال أن نجد بينهن حكيمات، وحاكمات، وما شابه ذلك، وإن كان هناك من يعتقد أن هذا النوع من النساء نادر الحصول، ولا سيما أن بعض الشرائع ترفض أن تقوم النساء بدور الحاكم .

فتساوي النساء مع الرجال بالنوع يعني بالنسبة إلى ابن رشد أن طبائعهن من نوع واحد، مما يؤهل كليهما لقيادة المدينة إلى الفعل الواحد عينه، ويقومان بنفس المهام والأعمال داخل المدينة، لا فرق بينهما، إلا في بعض المهام التي لا تقوى على فعلها المرأة، فالرجال في معظم الأفعال أكفأ من المرأة، وإن كان من غير المستحيل أن تؤدي المرأة بعض الأعمال بكفاءة أعلى من الرجال. ويحدّد ابن رشد موقفه من ذلك في قوله: “وإذ قد تبين أن النساء يجب أن يشاركن الرجال في الحرب وغيرها، فقد ينبغي أن نطلب في اختيارهن نفس الذي طلبناه في الرجال، فيربين معهن على الموسيقى والرياضة”(1).

و خلاصة القول أنه لا كمال للمجتمع الفاضل- فيما يري ابن رشد - إلا من خلال تفعيل دور المرأة، ومساواتها مع الرجل؛ لتنهض بأعباء هذا المجتمع، وتتجاوز ما هي عليه في الواقع الاجتماعي والثقافي الذي يجعل المرأة في المرتبة الدنيا. ومن خلال هذا يدعم ابن رشد فكرة المساواة(2).

فالمجتمع المتماسك -في تصور ابن رشد- يكمن في التساوي بين المرأة والرجل، لهذا يدعو إلى منح المرأة فرصة الحكم، حيث يؤكد إن كان طبع النساء والرجال طبعاً واحداً في النوع، يقصد العمل الواحد في المدينة؛ أي أن النساء يقمن بنفس الأعمال التي يقوم بها الرجال، إلا أننا نجدهن أضعف منهم فينبغي أن يكلفن من الأعمال أقل مشقة، ومن خلال هذا قدم ابن رشد الأدلة والبراهين العميقة لإثبات المساواة بين الجنسين، ونبذ الظلم المسلط على المرأة، وجعلها كأداة لا متعة؛ لأن ذلك يشير إلى التلف والظلال(3).

فلا يوجد ما يمنع من ترأس المرأة للمدينة، وتسيير شؤونها، و هذه دعوة صريحة من ابن رشد في إعطاء مكانة للمرأة في مجال السياسة والقيادة.

(124) ابن رشد . الضروري في السياسة . ص126

(125) المرجع السابق ، ص 40.

(126) السابق ، ص 41 وما بعدها

نجد من الضروري أن نشير هنا إلى أن تلك الرؤية التي عبرت إلينا من أقصى الغرب الإسلامي تتوافق وإجماع العلماء في قضية ظلت مادة لتفسيرات خاطئة عبرت إلينا بدافع الإرث الإنساني، وتصرفات عصبية ممقوتة، حذرنا منها نبينا صلى الله عليه وسلم، وهي الأمر الإلهي بالقوامة، وكيف نفهمه في إطار كلي من مقاصد الشريعة يربط بين المساواة في ما بين الجنسين؛ الذكر والأنثى، في التكاليف الشرعية والثواب العقاب الأخرى، وبين الاستخلاف الإلهي للإنسان بصفة عامة.

والواضح من هذه المعالجة للمسألة النسوية هنا تروم إصلاحاً سياسياً اقتصادياً اجتماعياً، فجمهور النساء أضحى على هامش الحياة الاقتصادية جراء استبعاده القسري، مما جعله يشغل موقعاً طفيلياً، يستهلك بدون أن ينتج، مثله مثل الأعشاب الطفيلية، وللنهوض بالمجتمع تصبح مشاركة المرأة في الإنتاج من خلال انخراطها في العمل مؤكدة. وللاتجاه صوب هذا الهدف حاول ابن رشد إقناع الرجل نفسه بأن المرأة التي لا تعمل هي عالة عليه، وتلحق به الضرر اقتصادياً واجتماعياً. (1)

يبرز لنا إلى أي مدى يمكن أن يتناغم هذان الشريكان ويتآلفان كسيمفونية رائعة، ويعملان سوياً على إذابة تلك العوائق التي تعرقل طريق الشريكان؛ الرجل والمرأة، في أن ينالا نفس الحظ من الفطنة والعقل، فيقوي كليهما على الفعل الواحد، دونما تمييز أو محاباة (2) .

3- وحدانية التسلط ضد المصالح المرسل.

قسم ابن رشد السياسات إلى أربع، وهي: السياسة الجماعية، وسياسة الخسة، وسياسة التسلط، وسياسة الوجدانية وهي الكرامية.

- السياسة الجماعية:

- هي التي تكون الرئاسة فيها بالاتفاق والحظ، بلا أهلية.

- سياسة الخسة:

و يتسلط فيها المتسلطون على المدنيين بأداء الإتاوة والتغريم، دون أن تكون للحماية أو الحفظ، بل على أساس أن الثروة للرئيس الأول، فإن جعل للآخرين حظاً من الثروة كانت رئاسة التغلب، وصار هؤلاء بمنزلة العبيد للرئيس الأول.

- سياسة التسلط:

- وفيها صنفان: رئاسة الملك، وهي المدينة التي تكون آراؤها وأفعالها بحسب ما توجبه العلوم النظرية. والثانية: رئاسة الأخيار، وهي التي تكون أفعالها فاضلة فقط، وهذه تُعرف بالإمامية، ويقال إنها كانت موجودة في الغرس الأول فيما رواه الفارابي.

-- وحدانية التسلط: هي الرئاسة التي يحب الملك أن يتوحد فيها بالكرامة الرئاسية، ولا يشاركه فيها أحد، فحكومة التسلط – أي الحكومة الأرستقراطية، مأخوذة من المعنى الحرفي لكلمة أريستوس Aristos بمعنى الأحسن، وخسة الرئاسة مأخوذة من المعنى الحرفي لكلمة أليجوس،

(127) فريد العليبي ، رؤية ابن رشد السياسية، الناشر: مركز دراسات الوحدة العربية، 2011هـ مجلد 33 العدد 386 ، ص 78. ص 4 ولابن رشد أيضاً ، الضروري في السياسة ص 125.

<https://www.mominoun.com/articles> (128)

بمعنى القلة والضالة وقد يكون من أسباب وصفها بالخسة أنها متصفة مع هذه التسمية برداءة الحكم وسوء الرياسة، ووحداية التسلط مأخوذة من المعنى الحرفي لكلمة مونو Mono بمعنى الواحة، ويقاس على ذلك سائر المصطلحات. وطريقة التلخيص عند ابن رشد كما تدل عليها هذه الرسالة هي استيعاب المعنى وكتابته بعد ذلك على لسان الملخص، فيجيز فيه أن يعزز المعنى بشاهد من عنده، كما فعل في الإشارة إلى قول أبي نصر الفارابي في الحكومة الفارسية، وإن كان أرسطو قد ذكر حكومة الفرس في كلامه على السياسة الفارسية. (1)

وقد لا نجانب الصواب إن قلنا أن فكرة وحداية السلطة هي لب فكر ابن رشد السياسي؛ لأن فكرة الانفراد بالرأي والقرار في الأساس جوهر فكرة الاستبداد فهذه الفكرة تتضمن معنى نفي الآخر، وعدم الاعتراف به عن طريق الاعتداء والطغيان. وهي فكرة تقوض مبدأ المساواة الذي لا تقوم حياة اجتماعية، و سياسية إلا في ظل وجوده . حتى قضايا المرأة التي طرحها ابن رشد تدخل ضمن إشكاليات الاستبداد والقهر في المجتمعات وبخاصة العربية والإسلامية.

وقد أكد الفقهاء أنه من أكبر مقاصد السياسة الشرعية إيقاف غلواء الأمم الظالمة الطاغية، والانتصاف من الأقوياء للضعفاء. وقد سلط الإسلام عوامل الحرية على عوامل العبودية وجمع بين نشر الحرية وحفظ نظام العالم. وذلك بإيقاف أسباب كثيرة من أسباب الاسترقاق، وقصره على سبب الأسر خاصة. فأبطل الاسترقاق الاختياري، والاسترقاق لأجل الجناية، والاسترقاق في الدين، والاسترقاق في الفتن والحروب الداخلية. وعالج الإسلام الرق الموجود بجميع أنواعه بروافع تدفع ضرره. (2)

ولا ريب أن تاريخ البشرية شهد أنماطاً مختلفة من أنظمة حكم التسلط تحت تسميات عديدة ، منها: الطغيان، الاستبداد، الحكم الفردي، الديكتاتورية، وغيرها ، غير أن ابن رشد اختار مفهوم وحداية التسلط ؛ للتعبير عن الطغيان السياسي الذي عاصره وذاق مرارته بعد نفيه و التنكيل باجتهاداته وجهوده في الدفاع عن العقل والفلسفة (3) .

و القارئ لنصوص ابن رشد يجد أنه وضع صورة للحاكم المستبد تتوافق مع ما يحدث في زمانه ومكانه، وهذا موضوع ورد في الكتاب التاسع لجمهورية أفلاطون، وهو يتكلم من تجربته الخاصة ومعاناته مع السلطة والمحيطين برأس الدولة، فالحاكم المتسلط شخص اعتلى الحكم بالقهر والغلبة دون حق، ومارس الظلم على رعاياه واستبد بهم.

وبهذا استخدم ابن رشد تعبير وحداية التسلط للتعبير عن ممارسات القهر والتسلط المتدرج والمتصاعد - وهي السياسة التي تتحول عن سياسة المدينة الجماعية وتبدأ بالتدريج حين يبدأ الرئيس فعل التسلط، حتى يصير في نهاية الأمر متسلطاً بإطلاق. ويحصل ذلك التسلط حين يجد الرئيس المتسلط في أول أمره جماعة تُطيعه بإلحاح الضرر بمن يرغب هو في إيذائه وزجره بالإكراه، والفتك بمن يريد ، ولا يزال الرئيس هكذا يُسلط صنفاً من الناس على صنف آخر إلى أن يصبح عدواً لغالبية سكان أهل المدينة، وعندها إما أن يُجمعوا أمرهم على قتله، وإما أن يبسط سلطانه عليهم ويتغلب على الجميع فيصير (وحداية التسلط).

(129) ابن رشد ، الضروري في السياسة ، ص 169 ، وما بعدها ، وتلخيص الخطابة ص 137

(130) ابن عاشور ، مقاصد ص 30، 31

(131) ابن رشد ، الضروري في السياسة، ص203 و <https://www.hespress.com>

ومما يسهل الجور أن يكون الجائرون أصدقاء للذين يجورون عليهم، أو يكونوا أصدقاء للحكام. فالصديق لا يتحفظ من صديقه فيسهل الجور عليه (1).

ووحداى التسلط بتعبير ابن رشد رهين الرغبة والرغبة، في نفسه شر جامع، وليس له على نفسه سلطان، ولذلك ليس له أن يتجه إلى أي مكان يرغب فيه ولا أن يُجبل الطرف فيما يريد، إنما يعيش محتجبا في البيت. فهو أبداً في توتر دائم، ومن هذه صفته فهو ضعيف النفس وحسود ظالم لا يحب أحداً من الناس، ولا ريب أن يكون اليوم الذي يواجه فيه مآله ومصيره يوماً عسيراً". (2).

وعندما يقوم ابن رشد بتوصيف مدينة التسلط وطريقة الحكم فيها فإنه لا يحيل إلى بيئة أفلاطون و أرسطو فقط، بل يحيل أيضاً إلى عصره، وما عاناه وشهده من السلطة الحاكمة، فقد عاش فيلسوفنا في الأندلس- كما هو معروف- في ظل سلطة سياسية مستبدة بالحكم، تخدمها طبقة من الفقهاء المتشددین، فاحتكروا الساحة الثقافية، ومارسوا رقابتهم على كل تجديد في الفقه وباقي علوم الدين السياسي، ترى ما الذي جعل ابن رشد يصف هذا الوصف الدقيق؟ هل المواقف السياسية تتشابه والأحداث التاريخية تتوافق في كل الأنظمة المستبدة؟

ينمو التسلط ويتصاعد عبر مجموعة من الممارسات التي تنعكس على السياسة: بحيث إن ما يلحق المدينة من ضررٍ وشُرورٍ وسوء المآل يدفع بوحداني التسلط على حال من حالين: إما ألا يعيش؛ وإما أن يعيش مع أشرار آثمين يكرهونه.

غير أن هذا الحاكم المتسلط لن يسلم من تبعات سياسته، فنظامه مهدد دائماً بالزوال نظراً لضيق الناس به، واستعدادهم في أي لحظة للتمرد عليه. وهذا ما جعل ابن رشد يؤكد على الطابع الإنساني للممارسة السياسية، لأن للإرادة دوراً كبيراً في السياسة، ولا مجال للحتمية.

ويتكامل تصور ابن رشد للتسلط مع قول أبو بكر الرازي (ت 313) في معارضة الفلسفة والفلاسفة للحكام: وكان يرى أن صناعة الطب مثل الفلسفة لا تحتل التسليم للروساء في الطب ولا بالقبول منهم بكل ما قالوه، وترك الاستقصاء المتجدد اكتفاء بما قالوه "إن صناعة الفلسفة لا تحتل التسليم للروساء والقبول منهم ولا مساهلتهم، وترك الاستقصاء عليهم، ولا الفيلسوف يحب ذلك من تلاميذه، وأما من لامن على ذلك لا أعدّه فيلسوفاً، إذ أنه قد نبذ بهذا الصنيع سنة الفلاسفة وتمسك بسنة الرعاع من تقليد الروساء وترك الاعتراض عليهم" وهو على وعى تام أن "الاشتغال على الفلسفة كان يعنى في ذلك الوقت وفي الأندلس بالذات تبني وترويج أيديولوجيا معادية للسلطتين السياسيتين والثقافيتين السائدتين: سلطة الحكام "السنينيين" وسلطة الفقهاء المُتَزَمِّتين (3)

إن هذه الاعتبارات تتيح لنا مسألة إشكالية السياسة في فلسفة ابن رشد في مستوييها المتصلين بتلخيص النص الأفلاطوني من ناحية، وتدخل ابن رشد في ذلك النص من جهة ثانية؛ لكي يسلط من خلاله نقده على الوضع الذي عاناه، فابن رشد لم يكن مجرد ملخص للنص، وإنما يتجاوز ذلك لكي يدلي بأفكاره

(12) راجع، ابن رشد، تلخيص الخطابة، ص 100 وما بعدها

(2) راجع، الضروري في السياسة ص 203

(134) محمد عابد الجابري: "نحن والتراث"، المركز الثقافي العربي، 1993م، ص 252 : 253

و (rachidelalaoui.blogspot.com) :

بشأن القضايا المثارة، في صلة بالهاجس الاجتماعي السياسي الذي أملى عليه قول ما قاله بعبارة صريحة حيناً، والتلميح والإشارة أحياناً أخرى، بل إن صمته إزاء بعض المشكلات كان يكفي لكي ينطق بما يفكر فيه. (1)

أما بالنسبة إلى العرب، فقد ظلت في منفاها القسري إلي وقت قريب، وإذا أخذنا الجانب السياسي بعين النظر فإن الكثير من الطروحات الرشدية حول نمط الحكم و العلاقة بين الدين والسياسة وموقع المرأة في المجتمع، والدور الذي على الفيلسوف أن يؤديه في المدينة لا نزال نعاني غربة الي اليوم (2).

لقد كان ابن رشد مدركاً للمخاطر التي تتهدد القول الفلسفي العقلي في بيئة متحجرة ؛ فأطلقت العنان لتكفير التفكير، وقد سار بحذر شديد وهو يواجه هذه الذهنية، محاولاً تجريدها من أعز أسلحتها، ونعني بذلك المقدس الديني، ورغم ذلك فإن ردة الفعل كانت عنيفة، فأحرقت خلالها كتب الفلسفة وتم تحريم الاشتغال بها.

إن هذه الظروف المختلفة التي أحاطت بتشكّل الخطاب السياسي الرشدي تتطلب المساءلة الفلسفية، والخوض في ذلك بالرجوع إلى النص ذاته، ودراسته باعتماد المقارنة بينه وبني الآثار الرشدية الأخرى من جهة، ومن جهة ثانية دراسته على ضوء ما تضمنه النص الأفلاطوني الذي تعامل معه ابن رشد والنص الأرسطي الذي لم يصل عليه، وتأويلات جالينوس للنص الأفلاطوني والموقف الرشدي منها، وما عرفه الفكر العربي من أثار فلسفية تخوض في الحقل نفسه، ونعني الحقل السياسي باستحضار الفارابي وابن باجة كمصدرين هامين للتدبير المدني لدى العرب، بالإضافة إلى فكر ابن تومرت وتجربته السياسية أي تأثيرات الثورة الموحدية في تناول ابن رشد لإشكالية السياسة (3).

وإذا كان كتاب الجمهورية قد جاء في شكل محاورات، فإن ابن رشد صاغ مجموع آراء أفلاطون بخصوص السياسة وفق أسلوب يعتمد تحليل القضايا، وعند بحثه في الكيفية التي يمكن أن يتأسس بها علم السياسة، يعتمد إلى تناول الأرضية التي يمكن أن يقوم عليها، ملاحظاً أنها تتمثل في علم الأخلاق الذي يتأسس بدوره على علم النفس، مما يعني أن علم الأخلاق وعلم السياسة يجدان في علم النفس أساسهما المشترك باعتبارهما ينتميان إلي علم واحد هو العلم المدني، يقول : فبين إذن أن السياسة لهذا الجزء من المدينة، أعني أهل العلوم النظرية ومن هو على رأسهم. وكذلك الشأن في النفس: فالعدل هو أن يفعل كل جزء من أجزائها ما عليه أن يفعل، بالقدر الذي يجب، وفي الوقت الذي يجب. وهذا إنما يحصل بالضرورة في أجزاء النفس إذا قادها سلطان العقل (4)

غير أن ابن رشد لم يكن مجرد شارح أو ناقل للنصوص الفلسفية وإنما كان يجلي غوامضها ويحذف ويشرح ويضيف (5).

(135) فريد العليبي ، رؤية ابن رشد السياسية، 33 0 ص 78.

(136) المرجع السابق ، ص 79

(137) المرجع السابق ، ص 79

(138) الضروري في السياسة ، ص 79 .

(139) السابق ، ص 77

الخاتمة :

توصلت من خلال هذا البحث إلى النتائج التالية:-

- 1- من البين أن المصالح أساس التشريع، بل هي أساس الوجود كله. فبما أن الوقائع غير منتهية، والبيئات تتغير، وتتغير معها حاجات الناس، وجب الارتكان للمصالح، وإن لم يفتح للمجتهدين باب التشريع بالاستصلاح لضائق الشريعة الإسلامية عن مصالح العباد.
- 2- إن الشريعة الإسلامية خصبة ومرنة، تستطيع أن تواكب تطورات العصر، وأن تنزل الأحكام الشرعية على المستجدات والنوازل. فلا مانع من الأخذ بالنظم السياسية والديمقراطية المعاصرة وأساليبها التي لا تتعارض مع الشريعة الإسلامية، أو نستطيع تحويلها وتحويلها لتوافق روح الشريعة الإسلامية ومبادئها.
- 3- الاجتهاد الفقهي و استنباط أحكام للمسائل الجديدة التي لم ترد فيها نصوص يقتضي مجهوداً علمياً وعقلاً ضخماً، يقتضي الوقوف على التعليقات الصحيحة للشريعة، بإدراك مقاصدها العامة من إصلاح البشر والمجتمعات، والفقهاء المجتهدين هو الذي يتبع العلة في كل حكم، زيادة على إدراك العلة الأساسية التي بها يراد الخير للمجتمع، وتجنب عنه الشرور.
- 4- كلما عظمت المصلحة، كانت أولى بالطلب، وكلما كبرت المفسدة كانت أولى بالدرء، فالأخذ بالمصلحة ضروري، حتي لو لم يعهد مثلها في العصور السابقة .
- 5- يقف تطبيق القياس المرسل ضد ادعاء البعض من أن علم أصول الفقه لم يعد يمنحنا قواعد فقهية في مجال الحياة العامة المتعلقة بالمشكلات السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، وغيرها.
- 6- إذا اقتصرنا عند المصالح التي قام دليل معين على اعتبارها؛ لأدى ذلك إلى ضياع وفوات كثير من مصالح الناس ، وهذا لا يتفق مع ما قصده الشارع من تحقيق مصالح الناس ودرء المفاسد عنهم.
- 7- اقتحم ابن رشد مجال الترجيح في الجانب التطبيقي الفقهي، بناءً على دليل المصلحة المرسله المراعية للمقاصد الشرعية، فضرب للمتنفقه أمثلة حية توضح له المنهجية العلمية للاستدلال في هذا المجال.
- 8- أن السياسة الشرعية قائمة على المصالح المرسله في أكثر الأوقات ، بل إن أحكامها تتبدل وتتغير وفقاً لما تبتغيه المصلحة، فإذا بقيت المصلحة التي وجد الحكم لأجلها، فإن الحكم يبقى قائماً تبعاً للمصلحة، وأما إذا انتقت المصلحة فإن الحكم يتغير، ويتم استنباط أحكام اجتهادية جديدة.
- 9- من أبرز المجالات التي تحتاج إلى إعمال قاعدة القياس المرسل مجال السياسة الشرعية باعتباره المجال الذي يضفي الطابع التطبيقي والعلمي للممارسات السياسية؛ لأن السياسة الشرعية تشمل نوعين من الأحكام؛ النوع الأول: أحكام الوقائع التي لا يوجد لها دليل خاص صريح في القرآن، أو السنة، أو الاجماع، أو القياس، والنوع الثاني: الأحكام التي من شأنها أن تتجدد و تختلف باختلاف العصور والأحوال وتتغير بتغير المصالح، ومن ثم كان إعمال قاعدة القياس المرسل أكثر في هذا المجال نظراً لهذه العلاقة الوطيدة بينهما.

10- لم يكن ابن رشد يشير إلى وضعه هو بالذات فقط عندما نقد السلطة في عهده، بل كان يوجه سهامه إلى كل قهر وإقصاء في كل مدينة وفي كل عصر، ويوجه انتقاده أيضاً لجميع الممارسات المستبدّة، بغض النظر عن الأشخاص والعهود. والسياسية التي يطرحها ابن رشد ملموسة وواقعية، فلم يتجه إلى قضايا سماوية غير ملموسة، غريبة عن عالم السياسة وصراعاته.

11- يعد الإنسان هم المرتكز في مجال الفكر السياسي الإسلامي، فقد كان جل اهتمامات العلماء والفلاسفة المسلمين تدور حول شخص الحاكم، بدل محورية الأفكار. وعلى هذا الأساس تم إغفال دراسات تخص العوامل الزمانية والمكانية، و التأثيرات الخارجية التي تعتبر من لوازم و ثوابت معرفة أي فكرة أو نظرية. و الأمر من كل ذلك هو أنه لم يكن هناك تراكم معرفي في مجال الفكر السياسي الإسلامي. وقد خرج ابن رشد عن هذا النهج إلى حد غير قليل عندما تحدث عن قضايا جوهرية، كقضية دور المرأة واستبعادها من العمل السياسي، وقضايا الاستبداد.

12- النقد السياسي ليس مجرد تعليق، أو تعقيب، أو تحليل، إنما هو علم له منهج يرصد الواقع، ويستشرف المستقبل، ودراسة السياسة القائمة وانتقادها هو خير سبيل، لوضع أفكار سياسية جديدة، وذلك عن طريق مراجعة الفكر السياسي السائد، وتحليله، فهذا أفضل وسيلة تجعل المفكر على اتصال مباشر بالسياسة، وبوضع نظريات مضادة لما يرغب في تغييره، وهذا كان طريق ابن رشد في نقده للأوضاع السياسية في عصره، وهو نهج جاد لبلوغ الحلول المناسبة لمشكلات المجتمع التنظيمية التي أهتم بها على أساس من التصورات والأفكار السائدة.

13- يرجح ابن رشد ما كانت الحاجة إليه أشد، فيقدم المصلحة العامة المتمثلة في حفظ المجتمع من الشرور والجرائم والردائل، وشيوع الخصومات والمشاحنات، وحفظ الدول من المشاكل الاقتصادية والسياسية، على المصلحة الفردية. وبوسع المصالح المرسلّة معالجة النوازل التي تجد في حياة المسلمين فتخلصهم من حالة الجمود.

14- يؤكد ابن رشد أن قاعدة العقل هي القاعدة الضرورية البرهانية التي تدعم الأخذ بحكم هذه المصالح من عدمه. وعليه وجد أنه من الضروري الأخذ بالقياس المرسل في بعض الأشياء. وعليه يمكن أن يكون للمصلحة أو المفسدة قيمة في وقت معين، ثم يتغير ذلك في وقت آخر، وفي هذه الحالة نلجأ إلى الترتيب بين المصالح والمفاسد بحسب الامتداد الزمني والأثر المستقبلي.

15- حصر ابن رشد الأخذ بدليل القياس المرسل في العلماء الراسخين في علوم الشريعة العالمين بحكمها ومقاصدها. ودعا إلى تفويض أمثال هذه المصالح إلى العلماء بحكمة الشرائع الفضلاء.

16 - قام ابن رشد بتطبيق القياس المرسل، لا سيما في الممارسات السياسية، فتعرض لاشكاليات تخص الحكم والحاكم، ونقد بعض الممارسات السياسية في عصره. كما أوصى بالتوسع في دراسة القواعد الفقهية، وتأصيلها بالأدلة الشرعية.

17- من المعلوم أن أفهام العباد في تقدير المصالح تتفاوت، فما يكون مصلحة عند البعض قد يكون مفسدة عند آخرين، لذا كان المرجع في تحديد المصلحة هو الشرع، ومن الأصول المقررة أن

المصلحة التي يعول عليها المجتهد لا ينبغي أن تعارض نصا قطعيًا ، وذلك لأن هذا التعارض سيؤول حتما إلى تقرير التعارض بين القواطع الشرعية: أي بين النص القطعي ودليل المصلحة المرسل وشاهدها البعيد، وهذا محال ومردود؛ لأنه موقع في اتهام الشارع بالتناقض والنقص والتقصير .. وكما هو معلوم فإنه لا يجوز للمصالح الحقيقية أن تعارض نصًا قطعيًا؛ لأن تلك المصالح جارية على وفق نصوصها وأدلتها القطعية.

18- أباح ابن رشد للرئيس أو الحاكم الكذب، إذا كان الغرض من هذا الكذب تربية الرعية على الفضائل، بل و شجع الحكام علي الحكايات الكاذبة - فهي - عنده- ضرورية في تعليم أهل المدينة، وليس هناك واضع ناموس لا يستعمل القصص المخترعة ؛ لأنها ضرورية للعامة في تحصيل السعادة ، ونحن لا نوافقه في ذلك ، بل نوافقه في أن بعض الأمور قد يضطر الحاكم ا إلى عدم البوح بها ، أما القصص المخترعة - على حد تعبير ابن رشد - فهي تضلل الشعوب وتأخذها إلى تمجيد وتأييد الحكام مما يطمس المشاركة السياسية .

أخيرا نوصي بأن يهتم الباحثون بموضوع " المصالح المرسل " من ناحية أصولية، أو فقهية، فالمسألة ما زالت بحاجة إلى البحث والتحليل والدراسة .

قائمة المصادر والمراجع:

- أولاً: مصادر الدراسة

- 1- ابن رشد ، بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، تعليق وتحقيق وتخريج : محمد صبحي حسن حلاق ، مكتبة ابن تيمية ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، الجزء الأول ، والثاني ، والثالث ، والرابع ، 1415 هـ .
- 2- الضروري في أصول الفقه ، أو مختصر المستصفي ، تقديم وتحقيق : جمال الدين العلوي ، تصدير : محمد علال سيناصر ، دار الغرب الإسلامي ، الطبعة الأولى، 1994م.
- 3 فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال ، مقدمة : محمد عابد الجابري ، سلسلة التراث الفلسفي العربي ، مؤلفات ابن رشد (1) ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى ، 1997م .
- 5 تلخيص الجدل، تحقيق ، د. محمد سليم ، الهيئة المصرية للكتاب، 1980م
- 6 شرح البرهان لأرسطو و تلخيص البرهان لأبن رشد، تحقيق :عبد الرحمن بدوي، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون و الآداب ، الطبعة الأزلّي ، ١٤٠٥ هـ = 1984 م.
- 7 الضروري في السياسة ، نقله عن العبرية الي العربية د أحمد شحلان ، مقدمة وتحليل وشروح ، محمد عابد الجابري ، بيروت ، 1998م
- 8 تلخيص الخطابة، حققه وقدم له : عبد الرحمن بدوي ، دار القلم ، بيروت ، 1959م .
- 9 تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق :موريس بويج، بيروت ، دار المشرق، ١٩٦٧ م .

ثانياً: مراجع الدراسة :

المراجع العربية :-

- 1- ابن باجة، تدبير المتوحد ، سراس للنشر ، تونس ، 1994م.
- 2- ابن تيمية ، الفرقان بين الحق والباطل، دار الطباعة المحمدية، 1398هـ = 1978م.
- 3- ، الرد على المنطقيين ، نشره: عبد الصمد شرف الدين الكتبي، المطبعة القيمة، بومباي، 1368هـ/ 1949م.
- 4- ابن خلدون، المُقَدِّمَة ، دار ابن خلدون.
- 5- ابن سينا، النجاة، تقديم د. ماجد فخري، دار الأفق، بيروت، 1985م
- 6- ابن قيم الجوزية ، أعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق ، محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، 1374هـ = 1955م
- 7- أبو المنذر محمود بن محمد بن مصطفى المنيأوي ، المعتصر في شرح مختصر الأصول من علم الأصول ، المكتبة الشاملة ، الطبعة الأولى ، 1431هـ = 2010م
- 8- أحمد الريسوني ، المنحي المقاصدي في فقه ابن رشد، من وقائع الحلقة الدراسية بعنوان ، العطاء الفكري لأبي وليد ابن رشد ، تحرير د فتحي حسن ملكاوي و د عزمي طه السيد، المعهد العالي للفكر الإسلامي ، عمان ، الأردن ، الطبعة الأولى ، 1999م
- 9- أحمد فراج: تاريخ الفقه الإسلامي، الدار الجامعية، بيروت، 1989م
- 10- أفلاطون ، الجمهورية 0 ترجمة حنا خباز 0 الطبعة الأولى ، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة ، القاهرة، 2017 م .
- 11- امبرز لازيروفتش: أوليات المنطق الرمزي، ترجمة د. عبد الفتاح الديدي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب .
- 12- بشرة مقداد و سعدة عباس ، السباسة عند ابن رشد ، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة قاصدي مرباح ورقلة ، العام الجامعي 2017:2018م.
- 13- بن علي محمد ، سؤال الإنسان في الفكر العربي الإسلامي والليبرالي الغربي ، رسالة دكتوراه ، الجزائر ، كلية العلوم الاجتماعية و الإنسانية ، قسم الفلسفة ، جامعة وهران.
- 14- حبيب تومي و جمال الدين طهراوى : المصالح المرسله وتطبيقاتها الفقهية في بعض القضايا المعاصرة ، مذكرة مقدّمة لنيل شهادة الماستر في الفقه المقارن وأصوله ، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية ، قسم الشريعة، الجزائر، العام الجامعي 2018-2019م.
- 15- حسن عبد الحميد: المنهج في علوم أصول الفقه ، ضمن كتابه في فلسفة العلوم ومناهج البحث بالاشتراك مع د. محمد مهران، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة، 1980م.
- 16- حسن محمود الشافعي: المدخل إلى دراسة علم الكلام،، مكتبة وهبة ، 1991م.
- 17- حسين مروه: النزعات المادية في الإسلام، دار. دار الفارابي، بيروت، الجزء الأول، الطبعة الأولى، 1978م.

- 18-خالد على بنى أحمد،حمد فخرى عزام ، تغيّر أحكام السياسة الشرعية ، مفهومه وتأصيله وضوابطه ، نماذج تطبيقية معاصرة، دراسات، علوم الشريعة والقانون، المجلد 41،ملحق2014،م
- 19-روزنتال (فرانتز): مناهج العلماء المسلمين، ترجمة د. أنيس فريجة مراجعة د. وليد عرفات دار الثقافة، بيروت 1961م
- 20-الزركشي، البحر المحيط، حرره د. عبد الستار أبو غدة، ، راجعه الشيخ عبد القادر عبد الله العاني، دار الصفاة الطبعة الثانية، الجزء الخامس، 1413 هـ 1992م.
- 21-سالم يفوت ، حفريات المعرفة العربية الإسلامية، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 1990م.
- 22- سمية قرين ، المصلحة المرسلة وتطبيقاتها ، مسائل السياسة الشرعية أنموذجا ، مذكرة لنيل الماجستير، جامعة الحاج لخضر، باتنة، الجزائر ، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية، قسم الشريعة، 1432هـ = 2010
- 23-السيوطي، رسالة في أصول الفقه، ضمن مجموعة رسائل في أصول الفقه، الطبعة الأولى، بيروت، 1324 هـ.
- 24-الشافعي : الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، النسخة الأصلية بخط الربيع بن سلمان، دار الكتب .
- 25-الشوكاني: إرشاد الشيخ جلال الدين محمد أحمد المحلي الشافعي، على الورقات في الأصول لإمام الحرمين الجويني، دار الكتب.
- 26 الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، مخطوط دار الكتب تحت رقم 748 أصول فقه.
- 27-صالح بن عبد العزيز آل منصور: أصول الفقه وابن تيمية، الطبعة الأولى، الجزء الثاني، 1400 هـ - 1980م.
- 28-عادل بسيوني: التشريع الإسلامي والنظم القانونية الوضعية، الهيئة المصرية العامة للكتاب المجلد الأول 1978م
- 29-عبد الحميد أبو المكارم إسماعيل، بحوث في الإجماع والقياس عند الأصوليين، القاهرة، 1398 هـ.
- 30-عبد الحميد علي حمد محمود، المصلحة المرسلة وتطبيقاتها المعاصرة- في الحكم والنظم السياسية، رسالة ماجستير ، جامعة النجاح، فلسطين ، إشراف د حسن خضر ، عام 2009.
- 31-عبد الرحمن البنجيوني، الحاشية ، نشره: فرج الله زكي الكردي، مطبعة السعادة 1447 هـ.
- 32-عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان، الفكر الأصولي، دار الشروق الطبعة الثانية، 1404 هـ = 1984م.
- 33-عبيد الله بن مسعود المحبوبي البخاري: تنقيح الأصول في علم الأصول، مراجعة وتعليق : الشيخ إبراهيم المختار أحمد عمر الجبرتي، المطبعة المحمودية بالأزهر، الجزء الثاني.
- 34-عيسوى أحمد عيسوى : المدخل للفقه الإسلامى، مطابع دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، 1963م.
- 35-الغزالي ، مقاصد الفلاسفة، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف، 1961م
- 36 شفاء الغليل ، تحقيق د حمد الكبيسي ، مطبعة الإرشاد – بغداد ، 1390 هـ = 1971م.

- 37- المستصفي في علم الأصول، مكتبة المثنى، بغداد، الجزء الأول والثاني، 1324هـ.
- 38- معيار العلم، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر. ١٩٦١ م
- 39- فؤاد عبد المنعم أحمد، السياسة الشرعية وعلاقتها بالتنمية الاقتصادية وتطبيقاتها المعاصرة، سلسلة محاضرات العلماء البارزين، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، جدة، رقم 24، 1422هـ = 2001م.
- 40- القرافي: الفروق، مخطوط في دار الكتب، تحت رقم 390، أصول فقه، الجزء الثالث.
- 41- محمد الأمين الشنقيطي، المصالح المرسل، محاضرة أملاها على تلميذه عطيه محمد سالم قاض بمحكمة المدينة المنورة، الجامعة الإسلامية، مركز شئون الدعوة، 1410هـ.
- 42- محمد الخضري، أصول الفقه، المكتبة التجارية الكبرى، الطبعة الرابعة، 1382هـ = 1962م.
- 43- محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ودراسة: محمد الطاهر الموسوي، دار النفائس، الأردن، الطبعة الثانية، الجزء الأول والثاني، 1421هـ = 2001م
- 44- محمد مصطفى شلبي، تعليل الأحكام، رسالة للحصول على شهادة العالمية، جامعة الأزهر، مطبعة الأزهر، كلية الشريعة، 1947م.
- 45- محمود حامد عثمان، القاموس المبين في اصطلاحات الأصوليين، دار الزاحم، الطبعة الأولى، 1423هـ = 2002م.
- 46- عبد القادر، بلعالم، التأصيل الفلسفي لمفهوم السياسة عند ابن باجة أو من سياسة النفس إلى سياسة، مجلة الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية جامعة حسينية بن بو علي بالشلف، 2008م
- 47- عبد الحميد علي حمد محمود، المصلحة المرسله وتطبيقاتها المعاصرة- في الحكم والنظم السياسية، رسالة ماجستير، جامعة النجاح، فلسطين، إشراف د حسن خضر، 2009م.
- 48- عبد المجيد قاسم عبد المجيد، فقه النوازل وفقه الواقع، مقاربة الضوابط والشروط، ضمن بحوث مؤتمر الفتوى واستشراف المستقبل، مؤتمر نظمته جامعة القصيم بتاريخ 20 - 21 / 6 / 1434 هـ .
- 49- عزيزه عكوش، الإمام القرافي ومنهجه في الاستدلال الفقهي، رسالة دكتوراه، كلية العلوم الإسلامية قسم الشريعة والقانون، جامعة الجزائر، الجزء الثاني، العام الجامعي 2010: 2011م.
- 50- غريس الصادق، أثر القواعد الأصولية في ضبط الاجتهاد، رسالة ماجستير، الجزائر، العام الجامعي 2011- 2012م.
- 51- فريد العليبي، رؤية ابن رشد السياسية، الناشر: مركز دراسات الوحدة العربية، 2011هـ مجلد 33 العدد 386
- 52- فؤاد عبد المنعم أحمد، السياسة الشرعية وعلاقتها بالتنمية الاقتصادية وتطبيقاتها المعاصرة، سلسلة محاضرات العلماء البارزين، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، جدة، رقم 24، 1422هـ = 2001م
- 53- محمد أحمد بوركاب، المصالح المرسله وأثرها في مرونة الفقه الإسلامي، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، سلسلة الدراسات الأصولية، 10، الإمارات، دبي، الطبعة الأولى، 1423هـ = 2002م.

- 54-محمد أبو زهرة: أصول الفقه، دار الفكر العربي.
- 55 تاريخ الجدل، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى، 1934م.
- 56-محمد خالد فورة ، الفكر المقاصدى عند ابن رشد الحفيد ، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في العلوم الإسلامية ، تخصص أصول فقه ، إشراف ، الدكتور عبد المجيد جمعة، العام الجامعي 2011-2012م.
- 57-محمد عابد الجابري: "نحن والتراث"، المركز الثقافي العربي ، 1993م
- 58-نادية محمد شريف العمرى، القياس فى التشريع الإسلامى، القاهرة، الطبعة الأولى 1407هـ=1978م .
- 59- نجية رحمانى ، محاضرات فى مقياس أصول الفقه (الأدلة المختلف عليها) الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، جامعة المسيلة ، كلية لعلوم الاجتماعية والإنسانية/، قسم العلوم الإسلامية، ، السنة الدراسية:2017-2018م
- 60-يحيى سعيدي ، أصول الاجتهاد المصلحى عند الإمام مالك بن أنس الأصبحي، الجامعة الأسمرية الإسلامية ، الأعمال الكاملة لمؤتمر الإمام مالك، 1435 هـ=2013م
- 61-يوسف محمود محمد : أسس اليقين بين الفكر الدينى والفلسفى، الناشر: دار الحكمة، الدوحة، الطبعة الأولى 1414هـ=1993م.
- 62-يونس مونتف ، علاقة الفلسفة بالسياسة ، أفلاطون والديمقراطية أنموذجا، الرباط ، المغرب، مؤمنون بلا حدود، ، 29 فبراير 2016م.

40- ثالثا: المراجع الأجنبية :

61-Gina M. Bonelli , Farabi's Virtuous City and the Plotinian World Soul- Institute of Islamic Studies , McGill University , Montreal , August, 2009

Humphrey palmer: analoge, Macmillan,1972. 62-

jl. Ackrill: Aristotle the philosopher, new york, 1957-63

64- paul Edwards, edit: the encyclopedia of philosophy. New York . London – part1, 1966

خامسا: المواقع الالكترونية:

<https://couua.com/2017/06/2>

--

<https://www.mominoun.com/articles/%D8%B5%D9%88%8%B1-%D8%A9>

<https://www.hespress.com> -

[https://www.al-qaradawi.net/node/4041-](https://www.al-qaradawi.net/node/4041)

[https://www.saaaid.net/Doat/otibi/26.htm-](https://www.saaaid.net/Doat/otibi/26.htm)

[-https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=8352529](https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=8352529)

[\)rachidelalaoui.blogspot.com-](http://rachidelalaoui.blogspot.com)

<https://mawdoo3.com/%D8%AA%D8%B9%D8%B1%D9%8A%D9>

[-https://www.mominoun.com/articles-](https://www.mominoun.com/articles)

[https://www.alukah.net/sharia/0/38096/ -](https://www.alukah.net/sharia/0/38096/)

-المعاجم :

- ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن زكريا ، معجم مقاييس اللغة ، تحقيق ، عبد السلام هارون، دار الفكر ، الجزء الثاني ، ١٣٩٩ هـ ١٩٧٩ م.
- ابن منظور ، لسان العرب ، نشر أدب الحوزة ، قم ، إيران ، ١٤٠٥ هـ ، الجزء السادس ، مادة ساس ، و الجزء السابع ، مادة ، و الحادي عشر ، مادة : رسل .
- التهانوي: موسوعة اصطلاحات العلوم الإسلامية ، المعروف بكشاف اصطلاحات الفنون، المكتبة الإسلامية، بيروت، الجزء الثالث، مادة تمثيل
- الموسوعة الفقهية ، الكويت ، إصدار وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية . الجزء الثالث ، الطبعة الثالثة ، ١٤٠٤ هـ = ١٩٨٣ م.
- محمود حامد عثمان ، القاموس المبين في اصطلاحات الأصوليين ، دار الزاحم ، الطبعة الأولى ، ١٤٢٣ هـ = ٢٠٠٢ م.

الدوريات :

- إبراهيم مذكور ، الجانب الصوفي في الفلسفة الإسلامية، مجلة الرسالة ، العدد ١٦٩ ، ٢٨ - ٠٩ - ١٩٣٦ م .
- خالد سلامة الغريباوي ، دليل الاستحسان عند ابن رشد وأثره في النقاش الفقهي - من خلال كتاب "بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، مجلة البحوث الأكاديمية ، العلوم الإنسانية والاجتماعية ، العدد ١٦ ، ٢٠٢٠ م .
- سعيد بن أحمد صالح فرج ، أعمال المصالح المرسل في مواجهة الفكر الضال، دراسة تحليلية، المجلد الثالث من العدد الرابع والثلاثين لجمعية كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات ، الإسكندرية.
- عبد الله محمد ربابعة ، السياسة الشرعية وأهميتها في تحقيق الأمن المجتمعي ، الرياض ، المجلة العربية للدراسات الأمنية والتدريب ، المجلد ٣٠ ، العدد ٥٩ ، ١٤٣٥ هـ = ٢٠١٤ م.
- فريد العليبي، رؤية ابن رشد السياسية- الناشر مركز دراسات الوحدة العربية،مجلد ٣٣ ، ٢٠١١ م العدد ٣٨٦ .
- محمد بن السايح ، المناسب المرسل وبناء الأحكام عليه ، مجلة الدراسات الإسلامية ، الجزائر ، الأعواط ، العدد الثاني ، جوان ، ٢٠١٣ م .
- محمد الطاهر الميساوي ، التعليل والمناسبة والمصلحة بحث في بعض المفاهيم التأسيسية لمقاصد الشريعة ، إسلامية المعرفة ، السنة الثالثة عشرة ، العدد ٥٢ ، ١٤٢٩ هـ ، ٢٠٠٨ م .
- محمود حامد عثمان ، القاموس المبين في اصطلاحات الأصوليين ، دار الزاحم ، الطبعة الأولى ، ١٤٢٣ هـ = ٢٠٠٢ م.
- منصور راجح مقدادي ، الاستحسان، حقيقته وتطبيقاته عند الشافعية ، دراسات، علوم الشريعة والقانون، المجلد ٣٧ ، العدد ٢٠١٠ .
- النوي حمادي، الفكر المنطقي عند الفلاسفة المسلمين "ابن رشد نموذجاً" ، مجلة السورة للدراسات الإنسانية والاجتماعية المجلد ٧ ، العدد ١ ، ٢٠٢١ م.