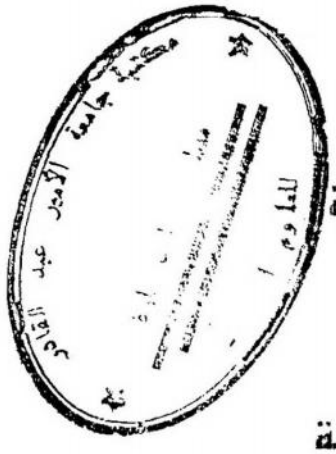

بسم الله الرحمن الرحيم

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التربية الوطنية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية
معهد الدعوة وأصول الدين
قسم العقيدة

موضوع البحث

القيـاس
بين المنطق وعلم أصول الفقه

بحث مقدم لنيل شهادة الماجستير

إعداد الطالب :
صالح نعمان

تحت إشراف الدكتور :
محمد السويسي

السنة الجامعية 1414 هـ / 1992 - 1993 م

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

بسم الله الرحمن الرحيم

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

اهـــــــــــــداء

الى من رعانـــي أمـــلا في الحيـــاة ، فحمـــل عـــني تكاليفهـــا وليـــدا ،

و زوجـانـي وأنـا طالـب وأنفقـا علـي و علـى أسرتـي الصغيرة وأنـا لا أزال أنهـل مـن

منبـــع العلـــم فـــي الجامعـــــة .

الـى مقـامهمـا الكـريـم والـدى العـزيـزيـن أهـدى هـذا العمـل ، قـــائـــــلا :

" ربـــي ارحمهمـــا كمـــا ربيـــانـــي صغـــــيرا "

الـى الـتي تحملـت معـي عنـاء هـذا البحث جهـدا وصـبرا ، وتجشمت معـي الـى شريكـة

حيـاتـــي ، زوجـــتي أهـدى عـذه السطـــــور .

صالـــح ( )

كلمة شكر و تقدير

تأسيا بحديث رسول الله صلى الله عليه و سلم :

" من لم يشكر الناس لم يشكر الله " ، لا يسعني الا ان اشيد بالفضل واقر بالمعروف و اتوجه بخالص الشكر لجميع اساتذتي و اصدقائي و لكل من ساهم في انجاز هذا البحث باعارة كتب او تقديم اقتراح ، اوارشاد او نصيحة اوانتقاد او رقن ، او تخطيط ،و اخص بالشكر و التقدير و خالص الامتنان .

استاذي الفاضل الدكتور محمد السويسي على ما بذله من الجهد و الوقت في توجيهي، و تنبيهي الى مواطن الخطأ و القصور ، وذلك بسعة صدر و خلق نبيل.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المقـــــدمـــــــة

ان العقل لا يستطيع أحيانا أن يدرك العلاقة بين الاشياء أو الافكار أو الوقائع مباشرة ، أي لا يصدق بالمساواة و الارتباط الحاصل بين تلك الاشياء أو الافكار أو الوقائع بمجرد النظر فيها اذا كان المطلوب غير بديهي ، فيلجأ العقل الى استخدام عدة أفكار أخرى متوسطة لتصور تلك العلاقـــــة .

و هذه الافكار المتوسطة أو هذا الوسيط هو الذي أسماه علماء أصول الفقه العلة و أسماء المناطقة الاوســـــط .

و من أجل هذا احتاج الانسان في تفكيره الى عملية مقارنة كل من حدى المطلوب ، بحد ثالث مشترك بينهما ، و هذه العملية هي القياس في كل من المنطق و علـــم أصول الفقـــــه .

و بذلك يعتبر القياس أحد أساليب البرهنة العقلية أو هو واحد من الطرق المتوصلة الى المعرفة ، و هو أيضا صورة من صور الاستدلال الغير المباشر .

الا أن القياس الاصولي قائم على النص راجع اليه اذ ليس عقليا محضا بل مرتبط بالادلة النقلية يجري بقدار ما أجرته و يقف حيث أوقفتـــــه .

و قيمة القياس المنطقي تكمن في مجاله الصوري البحت ، أما بالنسبة للواقع فلم يكن الا وسيلة لغاية هي الوصول الى العلم البرهاني اليقيني ، و لذلك بعد النقد و التنقيم و التصحيح و ما وصل اليه من تطور في المنطق الحديث ، اعتبر مرحلة من أهم مراحل المنهج الاستقرائي التجريبي ، و هي مرحلة صياغة القانون بعد التأكد من صحة الفرضيات تجريبيـــــــا .

و اذا كان للقياس المنطقي أهمية في حيلة الانسان العقلية و منلهج البحث العلمي فان القياس الاصولي له أهمية مزدوجة ، أهمية منطقية منهجية ، و أهمية واقعية حياتية . تعتبران وظيفتين أساسيتـــين للقيـــــاس .

جمعية الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فيما يتعلق بالاولى فان القياس الاصولي لعب دورا كبيرا في بلورية الاتجاه العلمي حيث تعتبر العلة أهم اركان القياس ، فعليها مدار تعدية الحكم من الأصل الى الفرع ، و لما كانت مناط الحكم في القياس اشبع الاصوليون مفهومها بحثا و تحقيقا ، و فصلوا لاحكامها و شروطها و كيفية التعرف على طرقها .

و منهج البحث العلمي في حقيقته و بمعناه الدقيق يبدأ بدراسة مدلول العلة و شروطها لدى الاصوليين ، و ما وضعوه لهذا الموضوع من أسس و قواعد كان لها الاثر البعيد في المعرفة الانسانية على صعيد مناهج البحث عموما ،

اذا أفاد العلماء المسلمون في كل المجالات ، كما أفاد العلماء التطبيقيون و الفلاسفة المحدثون ، من منهج الاصوليين في مبحث القياس بصفة عامة و مبحث العلة بصفة خاصة .

أما فيما يتعلق بالاهمية (و الوضيفة) الثانية ، فان القرآن و السنة بعد أن عرضا مجمل المبادىء العامة الشريعة و مقاصد الشريعة أصبح هدف القياس جعل هذه المبادىء مرجعا نهائيا يطبق على جميع الحالات الفرنية و تقاس عليه جميع الاومور و ذلك على طريقة تحقيق المناط .

و هذا لان القياس هو البحث عن حكم واقفة جديدة لم يرد فيه نص و لا اجماع و الحاق هذه الواقعة بواقعة أخرى تبث حكمها بأحدهما ، و الوقائع الجديد غير متناهية ، متعددة متنوعة مختلفة باختلاف الأماكن و الأزمان و الاشخاص المجتمعات ، فلو لم يجز الاجتهاد في هذه الوقائع ورد الجديد منها المجهول الحكم الى الثابتة المعلومة الحكم أورد المسكوت عنه الى المنصوص عليه ، بالاقيسة ، لتعطلت الاحكام و فسدت على الناس أمورهم و التبس أمر المعاملات على الناس و ابتعدت الشريعة عن الواقع الخصب للحياة و لم تستوعب حاجات الناس .

لهذه الاهمية الخطيرة للقياس كان من الضروري دراسة القياس الاصولي مقارنا بالقياس المنطقي في شكله التقليدى و في شكله الحديث و علاقتهما بالاستقراء حتى نتمكن من معرفة أهمية القيلس الاصولي بالنسبة للمنطق و المناهج العلم الحديث ، و ما يمكن أن نستفيده من اطراد العلم و تطوره و تطور مناهجه ، أو ما يمكن افاده و امداده للعلم الحديث و مناهجه بما وصل اليه علماؤنا في منهج علم أصول الفقه عموما و مبحث القياس الاصولي خصوصا ، فنوفق بين النواحي ذات الامتداد العلمي و الحضا ري في القياس الاصولي و بين الصالح في العلوم الحديثة و مناهجها . و بذلك ندرك كذلك مدى حاجتنا في العصر الحاضر الى القياسين .

1 - تحديد الموضوع :

لقد حددت موضوعي على الشكل التالي " القياس بين المنطق و علم أصول الفقه " حيث أتناول دراسة القياس في كل من المنطق و علم أصول الفقه ، اذ يعتبر القياس الاصولي جزءا من أجزائه و يتكون من أركان و شروط ، و مسالك للعلة ، و مثله القياس المنطقي الذي يعتبر أهم مبحث في المنطق .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

2 ـ اسباب اختيار الموضوع

لقد اخترت هذا الموضوع للاسباب التالية :

1 ـ لانه يطرح مشكلة و تساؤلات كانت مستحوذة على اهتمامي و عالقة بذهني منذ ان كنت ادرس في مرحلة اللّسانس، تخص المنطق و فلسفة العلوم، حيث لاحظت ان معظم الكتب و الابحاث المنطقية تغفل دور المسلمين في دراسة المنطق و نشأته الذي يتمثل في ابحاثهم و انتقاداتهم للمنطق االتي اعتمد عليها المناطقة المحدثون.

2 ـ و لان هذا البحث يدخل في اطار احياء التراث العربي الاسلامي، اذ القياس الاصولي، تراث تركه لنا اجدادنا لاستخراج الاحكام الفقهية التي ترتبط بحياة المسلمين اليومية و واقعهم الاجتماعي و بيئتهم الطبيعية .

3 ـ و لان الاجتهاد في النهضة الفقهية المعاصرة و الذي يعتمد على علم اصول الفقه هو اجتهاد في ما استجد في الحياة المعاصرة المتغيرة و هذا يتطلب تطوير شروط الاجتهاد و مناهجه ، و بالتالي تطوير و تجديد علم اصول الفقه اذ فيه الكثير من العناصر هي نتاج كسب بشري مرتبط بنسبية الظروف، و ينفعل بتغير الحادثات، كما انه ينطوي على بعض الاطروحات و بعض المصطلحات منها مايساير هذه النهضة و منها ما لا يشفي حاجاتها .

و بمعرفة المناهج العلمية الحديثة و المعاصرة يمكننا معرفة قيمة علم اصول الفقه و القياس الاصولي بصفة خاصة بمقارنته بها، و معرفةما يصلح في تلك المناهج و في القياس الاصولي لدفع و مسايرة النهضة الفقهية المعاصرة.

و هذه الاسباب تتلخص في الاسئلة التالية :

ـ ما مكانة العلماء المسلمين و ابحاثهم بين ظهراني الفلاسفة و العلماء المحدثين و المعاصرين ؟

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

- هل لهذا التراث قيمة في ميدان العلم الحديث ؟

- هل يمكننا ان نستفيد من المناهج المعاصرة في عملية الاجتهاد المعاصرة ؟

3 - اهداف البحث

تتمثل اهداف البحث فيما يلي :

1 - محاولة الاجابة على الاسئلة السابقة عن طريق ابراز قيمة بعض ابحاث المسلمين في المنطق و علم اصول الفقه و رفع هذه الابحاث الى مستوى العلم الحديث و المعاصر و ذلك لاعادة الاعتبار اليها، و ابراز الاهمية التاريخية لهذا التراث الفقهي و الاصولي و المنطقي عن طريق تبيان اسبقية المسلمين في وضع منهج علمي رفعهم الى قمّة الحضارة عندما كانوا يعملون به.

2 - محاولة معرفة هل هناك اصول منطقية في القياس الاصولي، و ذلك بابراز الصلة الموجودة بين القياس المنطقي و القياس الاصولي.

3 - احاول معرفة ما اذا يمكننا ان نستفيد من القياس المنطقي و مناهج البحث المعاصرة في عملية الاجتهاد المعاصرة و هل يمكن اعتبار القياس الاصولي منهجا في البحث ضمن المناهج المعاصرة ؟

4 - اشكالية البحث :

و اشكالية هذا البحث تتمثل في ابراز العلاقة بين القياس الاصولي و القياس المنطقي. فهل اثر هذا في ذلك ؟ و هل هناك عناصر منطقية في القياس الاصولي ؟ و في حالة الايجاب هل هذه الاصول مستمدة من المنطق اليوناني ام من الفكر الاسلامي ؟ و بالتالي هل اوجد المسلمون منطقا خاصا بهم غير المنطق اليوناني ؟ و اذا وجد هذا المنطق الاسلامي فهل هو اصيل ؟

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ثم ما علاقة القياس الاصولي بمناهج البحث الحديثة ؟ و ما قيمة القياسين في كل من العلمين (علم المنطق و علم اصول الفقه) و في المنطق و العلم الحديثين ؟

و قد طرحت ترجمة المنطق اليوناني الى الفكر الاسلامي اشكالية اخرى هي، هل كان المسلمون في حاجة الى هذا المنطق ؟ و اذا كانوا في غنى منه فلماذا ترجموه و نقلوه و افردوا له دراسات و ابحاث كثيرة ؟

5 ـ الطرائق المستخدمة في البحث

استخدمت في دراستي هذه الطرائق الآتية :

ا ـ الطريقة التاريخية : و استخدمتها في الباب الاول بصفة خاصة، لكونه مدخلا تاريخيا لهذا البحث، حيث حاولت تحديد تاريخ نقل المنطق الى الثقافة الاسلامية الذي بمقتضاه يمكنني معرفة مدى اصالة القياس الاصولي كما تساعدني هذه الطريقة على تحقيق و عرض مواقف مفكري الاسلام تجاه هذا العلم الوافد اليهم .

و استخدمت هذه الطريقة كذلك في الفصل الخامس و السادس بصفة عامة لمعرفة هل ان القوانين و الطرق التي توصل اليها المحدثون في علم المناهج و طرق البحث و النطق، جديدة كل الجدّة ام سبقهم المسلمون الى معظمها و اهمها .

ب ـ الطريقة التحليلية المقارنة : حيث قارنت بين القياس المنطقي و القياس الاصولي، وما وصلت اليه دراسات الباحثين في ميدان المنطق و فلسفة العلوم، مع تحليل اهم العناصر و الاسس و المباحث التي يقوم عليها القياسان و الدراسات الحديثة .

كما استعملت هذه الطريقة في الباب الاول لمقارنة و تحليل آراء الباحثين و المؤرخين في قضية ترجمة المنطق الى اللّسان العربي و كذا تحليل مواقف مفكري الاسلام

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ج - الطريقة التركيبية : و استخدمتها في خاتمة كل فصل و خاتمة البحث، حيث ركبته بين مجموع النتائج الجزئية التي توصلت إليها في دراستي لأخلص الى نتائج كلية شاملة تلخص البحث و تحقق اهدافه .

6 - مراحل البحث :

لقد مهدت لموضوعي بمدخل تاريخي تعرضت فيه الى انتقال المنطق اليوناني الى الفكر الاسلامي و موقف مفكري الاسلام منه، ثم درست كلا القياسين، الأصولي و المنطقي و العلاقة الموجودة بينهما و انهيته بفصل تعرضت فيه لصلة كل من القياس الاوصولي و القياس المنطقي بالاستقراء العلمي الحديث و عليه قسمت البحث الى مايلي :

المقدمة

الفصل الاول : المنطق في العالم الاسلامي .

- تمهيد

- المبحث الاول : إنتقال المنطق الى العالم الاسلامي .

- المبحث الثاني : موقف مفكري الاسلام من المنطق .

الفصل الثاني : النظرية العامة للقياس المنطقي .

- المبحث الاول : تعريفه .

- المبحث الثاني : مكوناته .

- المبحث الثالث : انواع القياس المنطقي .

- المبحث الرابع : دور الحد الاوسط و أهميته .

الفصل الثالث : النظرية العامة للقياس الاصولي .

- المبحث الاول : تعريف القياس .

- المبحث الثاني : انواع القياس .

- المبحث الثالث : مجالات القياس .

- المبحث الرابع : اركان القياس .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الرابع : العلة في القياس الاصولي و قوانين الاستقراء العلمي .

- المبحث الاول : شروط العلة .
- المبحث الثاني : مسالك العلة .

الفصل الخامس : العلة بين القياس و الاستقراء .

- المبحث الاول : العلة بين القياس المنطقي و الاستقراء .
- المبحث الثاني : المفهوم الحديث للقضايا و الاستقراء العلمي
- المبحث الثالث : العلة بين القياس الاصولي و الاستقراء .
- المبحث الرابع : القياس الاصولي و واقعية التشريع الاسلامي .

الخاتمة :

7 - الصعوبات التي واجهتها :

لقد واجهت اثناء دراستي لهذا الموضوع عدة صعوبات اهمها :

أ - عدم توفر المصادر و المراجع : اذ لم اجد مصادر تيسر لي تكوين تصور اشمل لموضوعي. و التوسع و التعمق اكثر في البحث و في الدراسات المعاصرة . فتطلب مني ذلك وقت ليس بقصير حتى يكتمل تصوري للبحث، عن طريق القراءة المكثفة و الدقيقة للمراجع، التي لم تتوفر كلها في مكتباتنا و خاصة امهات كتب اصول الفقه و المنطق، و لما كانت الكتب المنطقية اغلبها باللغات الاجنبية، كانت غير متوفرة في مكتباتنا و خاصة الكتب و المباحث الجديدة، اما العربية منها فقليلة و نادرة .

ب - اللغة الاجنبية : و لما كان بحثي يتطلب مقارنة الابحاث المنطقية القديمة بالابحاث الحديثة و المعاصرة وجب عليا الاطلاع على ما كتب و ما توصل اليه في ميدان المنطق و فلسفة العلوم، و هذه الابحاث ما وجد منها هو باللغة الالمانية و الايطالية اللتين لا اعرفها، و اللغة الانجليزية التي اجد بعض الصعوبة في استعمالها .

ج - المكتبات : حيث لم تيسر لنا مكتباتنا مهمتنا لسوء التنظيم و فقرها في الكتب و عدم توفر الوسائل الحديثة المستعملة في المكتبات.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

08- تقويم المراجع و المصـــــــادر:

رجعت في اعداد هذه الرسالة الى مجموعة من المراجع ، كتبا و مقالات و ابحاث، و لكن الاستفادة منها كانت متفاوتة حسب اهمية كل مرجع و قيمته العلمية و مدى صلته بموضوع البحث .

و لقد قسمتها الى مراجع منطقية و مراجع اصولية و مراجع عامـــــــــــــــــــة .

أ - المراجع المنطقية : لقد افادتني كثيـــــرا و بصفة خاصة في انجاز الفصـــل الثانـــــي و الرابع و الخامس - و هي نوعان ، مراجع قديمة ، و مراجع حديثة .

01 - اما المراجع القديمة فاهمها (كتاب (الشفاء) قسم المنطق لابن سينا الذي يعتبر اوسع موســـوعه للمنطـــــق اليوناني في العالم الاسلامـــــي و اكثـــرها قيمة ، و هو كتـــاب قيـــم صعب الاسلوب ، لخصه في كتاب (النجاة).

- و ثاني هذه الكتب (كتاب الرد على المنطقيين) لابن تيمية و هو اعظم كتاب في في الشراث الاسلامي عن المنهج ، و نقد المنطق الارسطـــي اذ نهج المؤلف في هذا الكتاب منهج الهدم و البناء في آن واحد. كما وضع آراءه التي تعتبر انشاء لمنطق اسلامي مستقل مبني على علم اصول الفقه .

و مازال محتفظا بقيمته العلمية في المنطق و المنهج لان ما كتبه ابن تيمية في نقد المنطق لم يزد عليـــه المناطقة المحدثون كثيرا بل يفتقرون الى جانبه الانشائي البنائي .

و لقد لخص جلال الدين السيوطي هذا الكتاب في كتابه (صون المنطق و الكلام عن فني المنطـق و الكلام) ، و هو مختصر قيم استفدت منه كثيـــرا في تاريخ المنطق و نقده ، و موقف علماء المسلميـن من المنطـــــق .

02 - و اما الحديثة المنها ، فأخص بالذكر (نظرية القياس الارسطية ، للعالم المنطقـــــي البولوني يان لوكاشيفيتس الذي افدت منه كثيرا في اعداد الفصل الثاني و الخامس في البحث، و فهـــم حقيقة القياس الارسطي و علاقته بالمنطق الحديث ، و هو من المصادر الفريدة و النادرة في القياس.

اما كتاب (الاسس المنطقية للإستقراء العلمي) لباقر الصدر ، و مجموعة مؤلفات على ماهـــر في المنطق و فلسفة العلوم و كتب برتراندراسل ، في المنطق و فلسفة العلوم ، فتعتبر اهـــــم المراجع المنطقية الجديثة التي ساعدتني على فهم القياس المنطقي و صلته بالاستقراء و المشاكـــــل المنهجية و العلمية الحديثة للاستقراء فكانت لي عونا على تحليل مباحث الفصلين الاخيريـــن.

ب - المراجع الاصوليـــــة : اهم المراجع الاصولية التي استفدت منها اعظـــــــم القائدة في مواضع كثيرة من هذا البحث هي كتاب (الوصول الى مسائل الاصول) للشيرازي و (الاحكام)

للامدي، و (المحصول) للرازي وخاصة تعليقات المحقق الدكتور جابر العلواني التي اوضحت مسائل كثيرة و غامضة في متن الكتاب .

و لقد كان لي مفتاحا لها جميعا كتاب (اصول الفقه الاسلامي) لمصطفى شلبي الذي اعانني بأسلوبه المبسط و امثلته الواضحة في مهم مباحث القياس الاصولي في مصادر و مراجع علم اصول الفقه .

و اشير هنا بالنسبة للمراجع المنطقية و الاصولية الى مصدر مهم جدا لاهميته العلمية والمنهجية و هو دراسة علي سامي النشار ،(مناهج البحث عند مفكري الاسلام) التي بين فيها المنهج العلمي عند المسلمين و خاصة ابن تيمية ، و عقد مقارنة بين المنطق الارسطي و علم اصول الفقه .

و قد افدى خدمة جليلة لي ودارسي المنهج العلمي عند المسلمين و منهج و فكر ابن تيمية على الخصوص ، و وفر علي وعليهم البحث الشاق و الطويل في التنقيب عن اثار ابن تيمية المنطقية .

و هو كتاب منهجي تحدث فيه مؤلفه عن المنهج العلمي عند المسلمين و ما استفاده العلماء المسلمون من علم اصول الفقه و منهجه ، و ما استفاده الغربيون و المحدثون من مناهج المسلمين.

و هو يعتبر من اهم ما ظهر من كتب الفلسفة الاسلامية في العصر الحديث ، الا ان بعض قضاياه و نتائجه العامة كانت تحتاج الى مزيد من الجهد في التأصيل و التفصيل و البرهان .

و بحثي هذا يعتبر احدى الدراسات التفصيلية لبعض ما اجمله هذا الكتاب .

ج - المراجع العامة : لقد اعانتني هذه المراجع كثيرا في دراسة و تحليل مباحث الفصل الاول و اهمها : (الملل والنحل) للشهرستاني و(الفهرست) لابن النديم ،و(اخبار الحكماء باخبار الحكماء) للقفطي ، و لهذه الكتب قيمة كبيرة في معرفة تاريخ علم المسلمين بعلوم الاوائل و منها علوم اليونان و منطقهم ، و تحتوي على معلومات قيمة فريدة في التعريف بتاريخ العلم عند المسلمين وارائهم .

الا انه فيها بعض الخلط و الاضطراب كما بينت في دراستي للمبحثين الاولين في الفصل الاول.

و بعد: ارجو ان يكون هذا البحث قد جاء على الصورة اللائقة بالابحاث العلمية الجامعية ، كما ارجوا ان اكون قد قدمت للقارىء و الباحث فكرة واضحة عن مظهر من مظاهر علومنا الاصيلة التي ساهمت و تساهم في بناء الحضارة الانسانية .

و الله ولي التوفيق

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الأول

المنطق في العالم الإسلامي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

بسم الله الرحمن الرحيم

تمهيد سبب توجه علماء المسلمين لدراسة المنطق

طبع الفكر الاسلامي بصفتي الشمول و الاستقراء، فأصبحت له الاولى خاصية ثقافية متميزة صارت معها كل موضوعات الفكر مادة له، و جعلته الثانية ينطبع "بالاحتراز و النقد لاسقاط ما عسى ان يسيء الى حقائق الدين الاسلامي مما انتجه العقل" (1).

بهذه العقلية الشاملة الناقدة اتجه المسلمون منذ القرن الثاني الهجري الى علوم الاوائل بالدراسة بعد ترجمتها الى اللسان العربي في حركة الترجمة التي بدأت في العصر الاموي و نشطت و اتسعت في العصر العباسي، الا ان هذه الدراسة بلغت اهمية كبيرة في الجزء المنطقي اكثر من اي جزء آخر من تلك العلوم، و لعل السبب في ذلك "هو ان المنطق باعتباره منهجا للفكر يؤدي اذا ما كان خاطئا الى خلل في الانتاج الفكري مطلقا، في حين ان اي علم آخر لايتعدى الخطأ فيه نتائجه او ما يليه من العلوم القريبة" (2).

فأدى هذا التوجه الفكري الناقد لهذا العلم الى اختلاف آراء مفكري الاسلام و تردد موقفهم بين قبول المنطق و رفضه، حيث انقسموا الى فرق منها من قبلت المنطق كلية كالفلاسفة الاسلاميين، و منها من رفضته كلية كبعض الفقهاء و المتكلمين و الاصوليين الاوائل، و اقامو منطقا اسلاميا جديدا يتناسب و معتقدهم و طبيعة دينهم و بيئتهم و هو منطق الاستقراء الذي طبقوه في علم اصول الفقه و العلوم الطبيعية.

---

(1) ـ عبد المجيد النجار : الصلة بين المنطق و الفقه المالكي كما انتهت اليه عند ابن عرفة، وزارة الثقافة ـ تونس 1978، ص 157.

(2) ـ نفس المرجع ص 158.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

اما المتأخرون من الفلاسفة و المتكلمين و الاصوليين و بعض الفقهاء فقد اخذوا المنطق بالدراسة و النقد فقبلوا بعض عناصره و ادخلوها في علومهم، و رفضوا الكثير منها مع اضافة ابحاث خاصة بهم. (3)

هذه بصفة عامة بعض خصائص الفكر الاسلامي الذي واجه الفكر اليوناني بصفة خاصة و علوم الاوائل بصفة عامة، بالدراسة و النقد و الفحص قبل الرفض و القبول.

و هذه اشارة كذلك الى اختلاف موقف مفكري الاسلام تجاه المنطق الذي سأعرض له في الفصل الثاني بعد ان ادرس انتقال المنطق الى الفكر الاسلامي.

---

(3) ـ علي سامي النشار : مناهج البحث عند مفكرى الاسلام، دار النهضة العربية بيروت، ط 3، 1404 هـ ـ 1984 م، ص 22.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الاول : انتقال المنطق اليوناني الى العالم الاسلامي

من الصعب تحديد تاريخ انتقال المعارف اليونانية الى العالم الاسلامي، و خاصة المنطق اليوناني، الا ان الباحثين اجمعوا على ان حركة الترجمة بدات في العصر الاموي، و ازدهرت في العصر العباسي، بينما اختلفوا في تاريخ انتقال المنطق اليوناني، و هل هو اول ما نقل من التراث اليوناني؟

و لحسم هذا الخلاف و جب علينا تحديد تاريخ دخول المنطق اليوناني الى العالم الاسلامي و ذلك لمعرفة مدى تأثير هذا المنطق في العلوم الاسلامية و خاصة علم اصول الفقه او بتعبير آخر مدى اصالة هذا العلم بصفة عامة والقياس الاصولي بصفة خاصة..

فمتى بدا انتقال الثقافة اليونانية بصفة عامة و المنطق بصفة خاصة الى العالم الاسلامي؟ وهل المنطق هو اول ما عرف المسلمون من تراث اليونان الفلسفي ؟

ا - انتقال التراث اليوناني الى العالم الاسلامي :

فبالنسبة للتراث اليوناني عموما، ان اول نقل لكتب اليونان الى العربية كان على يد خالد بن زيد بن معاوية (المتوفي سنة 85 هـ 704 م) لما اولع بكتب الكيمياء (1) فقد خطر بباله الصنعة

---

(1) - جلال الدين السيوطي : صون المنطق و الكلام عن فني المنطق و الكلام، تحقيق علي سامي النشتار، دار النهضة للطباعة، القاهرة، ط 2، 1970، ص 42.

كما يقول ابن النديم - فأمر باحضار جماعة من الفلاسفة اليونانيين ممّن كان ينزل مدينة مصر و قد تفصح بالعربية، و امرهم بنقل الكتب في الصنعة من اللّسان اليوناني و القبطي الى اللّسان العربي، و هذا اول نقل كان في الاسلام من لغة الى لغة" (2).

كما ذكر ابن كثير في تاريخه "ان علوم الاوائل دخلت الى المسلمين في القرن الاول لما فتحوا بلاد الاعاجم لكنها لم تكثر فيهم و لم تنتشر بينهم لما كان السلف يمنعون من الخوض فيها" (3)
و مما يثبت علم المسلمين بفلسفة اليونان في القرن الاول الهجرى، ما ذكره الشهرستاني ان المتكلمين الاوائل امثال واصل بن عطاء (المولود سنة 80 هـ) طالعوا كتب الفلسفة (4) و لقد اورد الاستاذ علي سامي النشار ان اتصال المسلمين بآباء الكنيسة في الشام و ما بين النهرين في اديرتهم و كنائسهم و نقاشهم لعقائد المسيحيين دليل على علم المسلمين بفلسفة اليونان في القرن الاول الهجرى (5)

---

(2) ابن النديم : الفهرست : الجزء الرابع . المقالة السابعة، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، بدون تاريخ ص 352.

(3) ابن كثير : البداية و النهاية، نقلا عن جلال الدين السيوطي، المرجع المذكور سابقا ص 44.

(4) محمد عبد الكريم الشهرستاني : الملل و النحل، الجزء الاول، تحقيق محمد سيد الكيلاني، دار المعارف بيروت، 1402 هـ - 1982 م، ص 46.

(5) علي سامي النشار : المرجع المذكور سابقا ص 21.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

و هذا يعني ان المسلمين كانوا يعرفون الفلسفة اليونانية و يتبعون نهج المنطق اليوناني في مناقشة عقائد المسيحيين، غير ان هذا غير صحيح من جانبين :

اولا : لقد اتبع المسلمون في مناقشتهم لعقائد المسحيين منطقا و منهجا استلهموه من القرآن الكريم، و لم يكونوا يفتقرون الى الفلسفة او المنطق اليونانيين و الدليل على ذلك ان اتصال المسلمين بالرهبان في اديرتهم كان منذ ان فتحوا الشام و غيرها من الاقاليم وقبل عصر الترجمة لفترة طويلة، مع ان المسلمين لم يكونوا يعرفون غير العربية، و ان الذين قاموا بالترجمة فيما بعدهم السريان و المسيحيون، و هذا يعنى ان المسلمين لم يطلعوا على كتب الفلسفة و لا كتب المنطق التي لم تترجم الا في العصر العباسي،

الا ان هذا لا ينفي تأثير المسلمين بالفلسفة اليونانية بصفة عامة في القرن الاول من خلال المدارس المسيحية كمدرسة الاسكندرية اذ ليس التأثير و توصل المعرفة للكتب المترجمة وحدها بل للاختلاط في المجالس دخل في هذا التأثير و الصلة العلمية (6) كما تظهر آثار ذلك المنهج القرآني واضحة عند المتكلمين الاوائل و فرقهم الاسلامية ذات النشأة الاسلامية الواضحة المعالم، على عكس ما يذهب اليه بعض المستشرقين و من حذاحذوهم الذين يردون بعض الفرق الاسلامية الى مصادر يونانية او مسيحية او يهودية او هندية (7)

---

(6) محمد البهي: الجانب الالهى من التفكير الاسلامي، دار الفكر، بيروت، ط 5، 1982 م، ص 179.

(7) علي ابوريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام، دار النهضة العربية، بيروت 1976 ص 154 ـ 155.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ثانيا : لو كان المسلمون في حاجة الى الفلسفة و المنطق في مناقشتهم لآباء الكنيسة في تلك الفترة لكانت الفلسفة و المنطق اول ما يترجم الى العربية لكننا وجدنا ان العلوم هي اول ما ترجم، كالكيمياء و الفلك و الطب كما اورد ابن النديم في النص المذكور سابقا.

ب - بدء دخول المنطق الى العالم الاسلامي :

اما المنطق فيعتبره النشار - استنادا الى (لولكلير- LECLERC) من العلوم الاولى التي عرفها المسلمون من التراث الفلسفي اليوناني، و كان ذلك في عهد بني امية حيث امر خالد بن يزيد بن معاوية بترجمة الارغانون من اليونانية الى العربية (8) لكننا هنا نشك في صحة هذا القول لسببين :

الاول : ان لوكليير لم يورد اي دليل على صحة قوله و اكتفى بذكر الخبر فقط.

الثاني : انه خبر واحد الى جانب الاخبار المتعددة التي تناقضه، فكل النصوص الواردة في تحديد تاريخ نقل الارغانون الى العربية تعارض راي لوكليير و النشار، فابن النديم و صاعد الاندلسي و السيوطي و القفطي، كل ما ذكروه هو ان خالد بن يزيد بن معاوية شجع النقلة لكي ينقلوا كتب الصنعة اي الكيمياء، كما اجاز عمر بن عبد العزيز نقل بعض كتب الطب (9)، و لم يرد اي ذكر لترجمة الارغانون الى العربية في العصر الاموي.

---

(8) علي سامي النشار : المرجع المذكور سابقا ص 22.

(9) راجع جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط 2، 1973 ص 96، و علي ابو ريان، المرجع المذكور سابقا.

غير ان اول و اقدم ترجمة رسمية لكتب المنطق اليوناني الى اللّغة العربية هي التي كانت في العصر العباسي الاول على يد عبد اللّه بن المقفع كاتب ابي جعفر المنصور"فهو اول من اعتنى في الملة الأسلامية بترجمة الكتب المنطقية لابي جعفر المنصور و هو فارسي النسب الفاظه حكمية و مقاصده من الخلل سليمة، ترجم كتب ارسطو طاليس المنطقية الثلاثة و هي كتاب قاطيغو رياس (المقولات)، و كتاب باري ارمينياس (العبارة)، و كتاب انالو طيقة (التحليلات)، و ذكر انه ترجم ايساغوجي تأليف فرفوريوس الصورى...."(10).

و من المعروف - كما يذهب الى ذلك ابوريان - "ان ابن المقفع لم يكن على علم باليونانية او السريانية (11)، و اذن فقد نقل هذه الكتب عن الفارسية ان صحّ رايّ ابي ريان.
و لنتأكد من ذلك علينا ان نبحث عمّا اذا كانت هناك ترجمات فارسية لكتب ارسطو المنطقية.
اما رواية القفطي فقد اكّدها من قبله صاعد الاندلسي حيث يقول "اما المنطق فأول من اشتهر به في هذه الدولة (العباسية) عبد اللّه بن المقفع الخطيب الفارسي كاتب ابي جعفر المنصور، فانه ترجم كتب ارسطو طاليس المنطقية الثلاث التي في صورة المنطق، و هي كتاب قاطيغوریاس، و كتاب باري ارمينياس و كتاب انولوطيقا.
و ذكر انه لم يترجم منه الى وقته الا الكتاب الاول فقط. و ترجم كذلك المدخل الى كتاب المنطق، المعروف بالايساغوجي لفوفوريوس الصوري و عبّر عما ترجم من ذلك بعبارة سهلة، قريبة المأخذ.."(12)

---

(10) ابن القفطي : اخبار الحكماء بأخبار الحكماء، طبعة ليبزك 1320 هـ ص 220.
(11) عليّ ابو ريان : المرجع المذكور سابقا ص 90.
(12) صاعد الاندلسي : طبقات الامم، طبعة القاهرة، بدون تاريخ، ص 49.

و نلاحظ من خلال نص صاعد و ابن القفطي انهما لم يذكرا عن اية لغة ترجم ابن المقفع كتب ارسطو المنطقية الثلاثة و انما ذكرا فقط انه ترجم هذه الكتب. و هذا لا يدل على ان هناك ترجمة فارسية لكتب ارسطو المنطقية و لا ينفي ذلك. الا ان ابا ريان ينفي وجود ترجمة فارسية لهذه الكتب و يستند في ذلك الى صاحب الفهرست اذ يقول ابوريان : " و لكن صاحب الفهرست و قد ارّخ لمن سبق ابن المقفع و لمن اتى بعده لا يورد ما اورده صاعد الاندلس، و لا يشير الى ان هناك ترجمة فارسية لكتب ارسطو المنطقية. و اذن يبقى هناك شك في انه قد حدث نقل في الفلسفة من الفارسية الى العربية، كما انه ليس لدينا ما يثبت بالتأكيد انه قد تم نقل كتب الفلسفة من اليونانية الى الفارسية " (13).

و يؤكد هذا الراي (بول كراوس PAUL CRAUS) اذ يقول " فقد تقرر ان الكتب الارسطاطالية لم تترجم مطلقا من الفارسية الى العربية كما يقال كثيرا اعتمادا على ما رُوى عن ابن المقفع مما اخطأ القوم فهمه" (14). و يقول في موضع آخر " انه من المؤكد قطعا ان شيئا من كتب الفلاسفة اليونانيين لم يترجم الى العربية عن الفارسية"(15)

---

(13) علي ابو ريان : المرجع المذكور سابقا ص 91

(14) بول كراوس : التراجم الارسطاطالية المنسوبة الى ابن المقفع ، نقلا عن عبد الرحمن بدوى : التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية، وكالة المطبوعات، الكويت، دار العلم بيروت، ط 4، 1980 ص 118.

(15) نفس المرجع، ص 119.

و يدعم شكوك هذا عدم ذكر ابن النديم - و هو المهتم في هذا الباب - لعبد اللّه بن المقفع عندما ذكر بالتفصيل الكتب المنطقية و اشهر مترجميها .

و الذي قوّى شك ابي ريان و كراوس امور ثلاث :

1) - ان المنطق لم يترجم منه شيء الى الفارسية .

2) - ان عبد اللّه بن المقفع كان لا يعرف السريانية و اليونانية .

3) - انه لم يترجم شيء من المنطق الى العربية عن الفارسية .

و لكن هذا الشك ليس هناك ما يبرره ، اذ الامر الاول باطل، و ذلك ان اغلب المؤرخين يؤكدون ان معظم الكتب الفلسفية و المنطقية قد ترجمت من اليونانية الى الفارسية في عهد كسرى انوشيروان، و الغريب ان ابن النديم الذي اعتمد عليه ابوريان و بول كراوس اورد امرين ينفيان الامر الاول و الثالث : .

اولهما انه قد تم نقل بعض كتب المنطق من اليونانية الى الفارسية، و ثانيهما ان ابن المقفع نقل كتب المنطق من الفارسية الى العربية فيقول ابن النديم : " ... و قد كانت الفرس قد نقلت في القديم شيئا من كتب المنطق و الطب الى اللّغة الفارسية فنقل ذلك الى العربية عبد اللّه بن المقفع و غيره " (16).

و يؤكد هذا الرأي (نيكلسون NICHOLSON) حيث يقول : " فانه لما اضمحلت مدرسة الرّها في اواخر القرن الخامس الميلادي بسبب قيام الخلافة المذهبية لجأ علماؤها الذين طردوا، الى بلاد فارس و احتموا ببلاط كسرى انوشروان (531 - 578 م) و كان قد رحب بفلاسفة مدرسة الافلاطونية الحديثة ، الذين نفاهم الامبراطور جستنيان من اثينا لوثنيتهم، و اسس في جنديسابور من اعمال خوزستان دارا للعلم قام فيها هؤلاء العلماء بتدريس الطب و الفلسفة .."(17)

---

(16) ابن النديم : المرجع السابق ص 351.

(17)NICHOLSON : D'APRES, REYNOLD : LITERARY OF THE ARABS,CANBRIDGE HEYD W. 1930. P. P. 346 - 347.

و هـذا يـدل على ان العلـوم الفلسفيـة و منهـا المنطـق قـد ترجمت الـى الفارسية في القرن الخامس الميلادي لتدريسها في مدرسة الرّها .

و الـى جانـب ما تقدم فقد اورد صاحب مفاتيح العلوم الخوارزمي و احمد امين في كتابه ضحى الاسلام ما يزيل اي شك حول ترجمة عبد اللّه بن المقفع لبعض كتب ارسطو المنطقية ، اذ يقول الخوارزمي : "و يسمى عبد اللّه بن المقفع الجوهر عينا و كذلك سمى عامة المقولات و سائر ما يذكر في فصول هذا الباب (باب المنطق) باسماء طرحها اهل الصناعة (المناطقة) فتركت ذكرها و بينت ما هو مشهور فيما بينهم" (8). و يقول احمد امين : "نعم ان الفلسفة اليونانية وجدت قبل الكندي، فقد عرف منطق ارسطو بين المسلمين من عهد ابن المقفع..."(19).

و مما تقدم نخلص الى النتائج التالية :

1) ـ ان عبد اللّه بن المقفع لم يكن على علم باليونانية او السريانية .

2) ـ ان بعض كتب الفلسفة اليونانية و المنطق اليوناني نقل من اليونانية الى الفارسية .

3) ـ و هي النتيجة المترتبة عن المقدمتين : ان عبد اللّه بن المقفع ترجم كتب ارسطو المنطقية الثلاث و كتاب ايساغوجي لفورفوريس.

و هذا يعني ان انتقال المنطق اليوناني الى العالم الاسلامي كان في العصر العباسي الاول اي في عهد المنصور على يد عبد اللّه بن المقفع و ليس في عصر بني أمية) لأنه الى جانب الادلة السابقة، فإن المنطق نقل الى عصر الامويين لظهر اثره في حركة التأليف و التصنيف و لكننا لا نجد اي اثر لذلك، كما انه لم يكن المسلمون في هذا العصر في حاجة الى المنطق كما ذكر من قبل.

---

(18) ـ الخوارزمي : (محمد احمد بن يوسف) : مفاتيح العلوم، مكتبة الكليات الازهرية القاهرة، ط 2. (1401 هـ ـ 1981 م) ص 86.

(19) ـ احمد امين ضحى الاسلام ،دار الكتاب العربي، بيروت، ط 10، بدون تاريخ ص 10.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

و بناء على ما تقدم يمكن ان نقول : ان المسلمين بدأوا نقل التراث اليوناني منذ القرن الاول الهجري : اي ايام الامويين، الا ان العصر الاموي لم يكن عصر نقل و ترجمة حقيقيين و رسميين لضعف حركة الترجمة و النقل الذي يعود الى مشاكل الحياة السياسية في ذلك العصر، التي عطلت تطور الحياة العقلية و على الاخص حركة النقل و الترجمة التي كانت عبارة عن مجهودات فردية قام بها نفر قليل من المترجمين. (20).

كما ان المنطق لم يكن اول ما عرف المسلمون من التراث اليوناني الفلسفي، و انما انتقل الى المسلمين و عرفوه في بداية العصر العباسي حيث نشطت حركة الترجمة و ازدهرت طوال مراحلها الثلاث، حيث توالت ترجمة الكتب المنطقية بعد عبد الله بن المقفع ترجمات اكثر دقة على يد مترجمين يتقنون العربية و اليونانية و السريانية كأبي نوح و يوحنا بن ماسوية صاحب بيت الحكمة، و حنين بن إسحاق و ابو بشر متى بن يونس و غيرهم.
كما عرف المسلمون الى جانب المنطق الارسطي منطق الرواقيين و حجج الشكاك (21).

و لقد واكب حركة الترجمة هذه منذ العصر الاموى حركة التأليف في جميع العلوم الاسلامية و العربية مثل مؤلفات الخليل بن احمد و ابي الاسود الدؤلي من العصر الاموى، و غيرهم كثير في العصر العباسى، و الذي يهمنا منهم كتاب الرسالة للشافعي في اصول الفقه الذي يعد اول تأليف وصلنا في هذا العلم. غير انه هناك من يرى - و منهم ابن النديم - ان اول من جمع قواعد علم اصول الفقه في كتاب مستقل هو ابو يوسف صاحب ابي حنيفة، و متأخرو الحنفية يرون ان امامهم الاعظم سبق ابا يوسف حيث بيّن طرق الاستدلال في كتاب له يسمى : "كتاب الراي"(22)

---

(20) - على ابوريان : المرجع المذكور سابقا، ص 60.

(21) - على سامي النشار : المرجع المذكور سابقا ص 25 - 30.

(22) - محمد مصطفى شلبي : اصول الفقه، دار النهضة العربية، بيروت، ط2، 1398 هـ - 1978 م . ص 29 - 39.

و لكن الذي يهمنا من هذا كله ان علم اصول الفقه الف فيه في بداية العصر العباسي و نشأ منذ عهد الصحابة ،بينما المنطق لم يؤلف فيه الا مع بداية المرحلة الثانية للترجمة التي تمثل عصر المأمون.

و هكذا يتبين لنا ان المنطق اليوناني لم يدخل الى العالم الاسلامي في وقت مبكر حيث بدات تظهر آثاره تباعا حسب درجة استعداد العقلية الاسلامية ، في كثير من الميادين كالنحو و الصرف و علم الكلام، و علم اصول الفقه عند المتأخرين من مفكري الاسلام ، اذ تجلت هذه الآثار في بعض كتبهم و مقالاتهم التي تترجم مواقفهم المختلفة تجاه المنطق.

فما هو اذن موقف مفكري الاسلام من المنطق اليوناني؟

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

بعد ترجمة المنطق اليوناني الى اللسان العربي، - كما تقدم - و بعد التعرف عليه و دراسته، بدات جولة النقد و التقدير لهذا العلم، مما اسفر عن تردد مفكري الاسلام في موقفهم العام من المنطق حسب وجهة نظر كل منهم على نحو ما نجد في كتب الغزالي، و ابن تيمية، و جلال الدين السيوطي، و كتب الفلاسفة الاسلاميين، امثال الفارابي، و ابن سينا و ابن رشد و غيرهم، و آراء الفقهاء، كالشافعي، و فتوى ابن الصلاح، و ابن حزم، و غيرهم

ذلك ان جولة النقد و التقدير هذه كانت مرحلة ضرورية و طبيعية بحكم النزعة التقديرية و التقريرية التي يتصف بها الفكر الاسلامي، حيث وضع المسلمون ما وصل اليهم من علوم الاوائل موضع الشك المنهجي "اذ الشكوك - كما يقول الغزالي - هي الموصلة للحق فمن لم يشك لم ينظر و من لم ينظر لم يبصر و من لم يبصر بقي في العمي و الضلال"(1).

" و ربما كان سبب اختلاف المسلمين في موقفهم من هذا العلم - راجعا الى امرين اساسيين :

الاول : التقدم الزمني الذي ازداد وضوحا و تميزا و استقلالا عن سائر العلوم اليوناني ، فلعل ذلك جعل نظرة بعض المتاخرين اليه و هو مستقبل قائم بذاته، غير نظرة بعض المتقدمين و هو لا يزال ممزوجا بمسائل العلم الالهي اليوناني.

---

(1) - ابو حامد الغزالي : ميزان العمل، نقلا عن عباس محمود العقاد، التفكير فريضة اسلامية، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 2، 1969، ص 43

و الشاطبي: اختلاف الباحثين في تكييفهم الذهني بحسب الاختلاف في تخصصاتهم من العلوم على اختلاف طبائعها، فربما كان اصحاب العلوم التي هي اكثر تجريدا كعلم الكلام، اقرب الى قبول المنطق من اصحاب العلوم التي هي اكثر استقراء للجزئيات كعلم الفقه، و ذلك لما بين المنطق - و هو العلم الصوري - و بين الاولى من التناسب، وماً بينه و بين الثانية من التباعد"(2).

و لهذا انقسم موقف مفكري الاسلام الى اربعة مواقف كبيرة هي:

ا - الفلاسفة الاسلاميون.

ب - المتكلمون.

ج - علماء اصول الفقه.

د - الفقهاء.

ومما تجدر الاشارة اليه ان هذا التقسيم ليس تحديدا نهائيا، بحيث لا تداخل بين الفرق بعضها في بعض، و لكنه لتنظيم البحث فقط، اذ ان تداخل هذه الاقسام حقيقية واقعة كما سيتبين.

ا - الموقف الاول: الفلاسفة الاسلاميون:

اخذ الفلاسفة الاسلاميون بالمنطق و انتصروا له و اجتهدوا في البرهنة على صلاحيته و قدرته على تبليغ الحق، و اعتبروه قانون العقل الذي لا يتزعزع، و تأثروا به فيما انتجوه من الفلسفة و غيرها من العلوم في مختلف مؤلفاتهم، كالفارابي و ابن سينا مثلا في المشرق، و ابن رشد في المغرب.

---

(2) عبد المجيد النجار: الصلة بين المنطق و الفقه المالكي. ص 159.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

يرى الفارابي ان لصناعة المنطق غرضين اساسيين :

اولهما : ان تعطي جملة القوانين التي من شأنها ان تقوم العقل وتسدد التفكير نحو طريق الصواب فيما يمكن ان يغلط فيه الفكر من المقولات تدرك بالفكر و التأمل، و الطريق اليها هو الاستدلال الذي هو عبارة عن قوانين منطقية .

و ثانيهما : يظهر في تطبيق قوانين هذه الصناعة على افكار غيرنا، و تكون هذه القوانين آلة تمتحن بها المعقولات التي لا يؤمن ان يكون العقل قد غلط فيها (3).

و الجهل بقوانين المنطق في نظر الفارابي يؤدي الى اننا لن نستطيع التمييز بين الآراء الصحيحة و الفاسدة، لا عند انفسنا و لا عند غيرنا، كما اننا لا نستطيع ان نفصل بين الآراء المتنازع فيها لاننا قد فقدنا المقياس الذي بمقتضاه نميز بين الصحيح و الفاسد. (4)

و لدى ابن سينا المراد من المنطق كما يقول "ان يكون عند الانسان آلة قانونية تعصمه مراعاتها عن ان يضل في فكره"(5)، و يقول في منفعة المنطق : "هو الآلة العاصمة للذهن عن الخطأ فيما نتصوره و نصدق به و الموصلة الى الاعتقاد الحق و باعطاء اسبابه و نهج سبله"(6).

---

(3) - ابو نصر الفارابي : احصاء العلوم : تحقيق الدكتور عثمان امين، القاهرة، 1989، ص 13.

(4) - نفس المرجع، ص 14.

(5) - ابن سينا : الايشارات و التنبيهات، قسم المنطق، تحقيق و تقديم سليمان دنيا، القاهرة، 1954 م، ص 167.

(6) ابو علي ابن سينا : النجاة، مطبعة السعادة، القاهرة، 1331 هـ، ص 3.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

عند ابن رشد، الذي يعتبر من المتحمسين لمنطق ارسطو - كما يقول دي بور - الى مكانة السلطان عنده يريد من ورائه خدمة العلوم، لانه يعتبرها و الآلة العلمية و الوسيلة الضرورية الموصول الى اليقين حيثما اذ احسن استعمالها. و يرى ابن رشد كذلك، انه لا سعادة لامة دون المنطق، و يستشهد لان سقراط و افلاطون لم يكونا على علم به، و سعادة الانسان تكون على يديه في معرفة المنطق، لانه يمهد السبيل امام معارفنا حتى ترقى من الجزئي المحسوس الى الحقيقة العقلية المجردة، اما العامة فلا يزالون منغمسين بالحس متعثرين في الضلال، وان قصور فطرتهم و قلة تكوّن عقولهم، فوق ما اعتادوه من الخصال الرديئة، كل هذا يقعدهم عن الكمال، غير ان الامر لا يخلو من وجود طائفة و هي الخاصة يتيسر لها الوصول الى معرفة الحقيقة اذا راعت شروط المنطق، و لو كان الوصول الى الحقيقة غير ممكن للخواص لكان عبثا ما تكنه قلوبنا من الشوق اليها، و بما انها موجودة فكل موجود لا بد ان يعرفه و لو شخص واحد. (7)

و هنا نلاحظ عند ابن رشد ارتباط المنطق بالقانون الاخلاقي و نظرية المعرفة.

و لهذه المكانة التي للمنطق دعا ابن رشد الى تعلم المنطق و استعماله، اذ يقول: "علينا ان نرجع الى كتب من سبقنا و نبحث فيما قالوه في المنطق، حتى و لو كان مخالفا لنا في الملة، فنأخذ ما نجده موافقا للحق و نحذرهم على ما هو ليس موافقا له" (8).

---

(7) دي بور: تاريخ الفلسفة الاسلامية، نقله الى العربية و علق عليه محمد عبد الهادي ابو ريدة، دار النهضة العربية للطباعة و النشر، بيروت، ط 5، 1988 ص 287 - 288.

(8) البير نصري نادر: مقدمته التحليلية لكتاب "فصل المقال"، لابن رشد، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط 1، 1961، ص 18. و راجع ابن رشد، فصل المقال ص 28.

و قد أعطى ابن رشد لموقفه صبغة الشرعية في كتابه فصل المقال ، و بيّن مهمته و العلاقة بين الشريعة والحكمة ، اذ يقول في مقدمته لهذا الكتاب: " اما ان الشرع دعا الى اعتبار الموجودات بالعقل و تطلب معرفتها به ، فذلك بيّن في غيرها آية من كتاب الله تبارك و تعالى ، مثل قوله تعالى " فاعتبروا يا أولي الأبصار " (9) ، و هذا نصّ على وجوب استعمال القياس العقلي ، أو العقلي و الشرعي معا ... و اذا تقرر أن الشرع أوجب النظر بالعقل في الموجودات و اعتبارها ، و كان الاعتبار ليس شيئا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم و استخراجه منه ، و هذا هو القياس ، فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي " (10) ، الذي هو أحد أقسام المنطق .

و في رده على الذين يرون أن المنطق بدعة لأنه لم يؤثر عن أحد من الصحابة استعماله ، يقول ، أن القياس الفقهي استنبط بعد الصدر الأول ، و الاجماع يكاد ينعقد على صحته و ليس يرى أنه بدعة (11) ، و هذا يعني ان صحة استعمال القياس العقلي في نطاق الفكر الاسلامي تقاس على صحة استعمال القياس الفقهي و أن كلا منهما استنبط بعد الصدر الأول أي بعد عهد الصحابة (رضوان الله تعالى عنهم) .

الا أن الفلاسفة المسلمين بموقفهم هذا المؤيد للمنطق الارسطي لم يكونوا مقلدين له تقليدا أعمى اذ لم يقبلوه الا بعد الدراسة و الفحص و ادراك منفعته ، و لم يقفوا في كثير من المباحث المنطقية عند مجرد

---

(9) جزء من الآية (2) من سورة الحشر

(10) ابو الوليد ابن رشد: فصل المقال ، تقديم و تعليق ، د. ابو عمران الشيخ و جلول البدوي ، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع ، الجزائر 1982 ص 24-25

(11) نفس المرجع ، ص 26 - 27 .

الفكر الارسطي ، بل اضافوا اليه مدة مباحث هامة متأثرين بالرواقيين كتقسيم القياسات الى القياسات الحملية و الشرطية ، و تقسيم القياسات الشرطية الى اتصالية و انفصالية ، كما اهتموا بوضع و ترتيب مقدمات القياس حيث وضعوا المقدمة الصغرى أولا ثم الكبرى ثم النتيجة ، الى جانب ذلك كانوا في كل من المغرب و المشرق شارحين للكتب المنطقية ، أرسطية كانت أم رواقية (12) .

ب - الموقف الثاني: المتكلمون (علماء أصول الدين)

المتقدمون من علماء أصول الدين لم يلتفت أي واحد منهم الى المنطق فكما يقول ابن تيمية " لم يكن أحد من نظار المسلمين يلتفت الى طريق المنطقيين ، بل الاشعرية و المعتزلة و الكرامية و الشيعة و سائر الطوائف ، كانوا يعيبونها و يثبتون فسادها " (13) ، و انما أسسوا منطقا كلاميا مستمدا بعض قواعده و أسسه من قواعد أصول الفقه و تناولوها بالزيادة و التعديل ، في الوقت الذي نقدوا فيه المنطق و رفضوا كثير من مباحثه ، كمبحث الحد ، و مبحث القياس ، إذ يقول ابن تيمية في مبحث الحد : " و أما سائر طوائف النظار من جميع الطوائف - المعتزلة و الأشعرية و الكرامية و الشيعة - و غيرهم ممن صنف في هذا الشأن من اتباع الأئمة الأربعة و غيرهم- فعندهم انما تفيد الحدود التمييز بين المحددون و غيره ... و هذا مشهور في كتب أهل النظر ... من كتب المتكلمين كأبي الحسن الأشعري ، و القاضي ابي بكر ... و ابن عقيل و ابي المعالي الجويني ... و قبلهم ابو هشام و عبد الجبار ، و مثالهم من شيوخ المعتزلة و كذلك ... من

---

(12) - محمد عبد الستار أحمد نصار: المدرسة السلفية و موقف رجالها من المنطق و علم الكلام، دار الانصار ، القاهرة ، ط. 1 ، 1399 هـ/1979 م ، ص 752 .

(13) - جلال الدين السيوطي : صون المنطق ، ص 46 .

ابن النوبخت... و الطوسي و غيرهم من شيوخ الشيعة ...". (14)

أما الاقيسة المنطقية فلم يأخذوا بها - كما يقول ابن خلدون - "لسلابستها للعلوم الفلسفية المباينة لعقائد الشريعة بالجملة فكانت مهجورة عندهم لذلك" ، (15) و من خلال هذا النّص نفهم العلة التي دفعت المتكلمين المتقدمين الى رفض المنطق اليوناني ، و هي امتزاجه بميتافيزيقا اليونان .

وكانت أول محاولة لمزج المنطق بعلم الكلام على يد امام الحرمين أبي المعالي الجويني (ب 486 هـ) في كتابه (الشامل في أصول الدين) ، غير ان المزج الحقيقي كان على يد ابي حامد الغزالي (505هـ) في أواخر القرن الخامس الهجري ، حيث انتشر من بعده علم المنطق و ساد استعماله عند المتكلمين المتأخرين بعدما فرقوا بينه و بين العلوم الفلسفية اي ميتافيزيقا اليونان ، و لكن كان ذلك الاستعمال في حدود حاجاتهم ، اذ اعتبرت بعض مباحثهم المنطقية اضافات الى منهجهم الخاص المتميز عن المنطق اليوناني .

و ربما حدث هذا القبول للمنطق للتناسب الموجود بين علم الكلام - اكثر العلوم الاسلامية تجريدا - و المنطق - و هو العلم الصوري - ، الى جانب استقلاله عن الميتافيزيقا اليونانية كما ذكرنا ، و هذا التجريد الذي كان عند بعض المتكلمين هو الذي جعل اغلب الفقهاء يقفون موقف العداء من المنطق الى جانب اسباب اخرى سيرد ذكرها ، اذ لم يحظ المنطق بالقبول عندهم كما كان عند بعض المتكلمين و الأصوليين كما سنبين .

---

(14) احمد ابن تيمية : كتاب الرد على المنطقيين ، تقديم و تحقيق سليمان الندوي دار المعارف للطباعة و النشر - طبعة بومباي - الهند - 1368هـ ، ص 15 .

(15) - عبد الرحمن بن خلدون : المقدمة ، تحقيق لجنة من الاساتذة ، دار التراث العربي ، بيروت ، ط.5 ، 1402 هـ / 1982 م ، ص 465 .

ج - الموقف الثالث : علماء اصول الفقه

لم يقبل علماء اصول الفقه المتقدمون المنطق الارسطي على الاطلاق و حاولوا اقامة منطق جديد كل الجدة في جوهره . (16) فأنشأوا لأنفسهم منطقا خاصا يتسم بصدق المقدمات و صحة النتائج، نابع من خصوصيات الفكر الاسلامي الذي يميل الى الاستقراء و التجربة انطلاقا من القواعد المنهجية التي وضعها الشافعي الذي يعد واضع مباحث الاصول كعلم ، في كتابه الرسالة . (17)

و في الحقيقة ان تاريخ المنهج الاصولي يرجع الى الصحابة انفسهم كما يقول ابن خلدون و غيره من مؤرخي علم الاصول ، (18) و اما النظر في القياس الفقهي و انواعه بمنهج علمي - كما يقول - ابن رشد - هو شيء استنبط بعد العصر الأول . (19)

و لقد تطور هذا العلم على يد مدرسة القياس و على الخصوص في العراق ، ثم على يد المدرسة الحنفية قبل ان يصل الى الشافعي الذي كان له فضل السبق في جمع قواعد هذا العلم و تحليلها في منهج علمي ، فمهد بذلك للمجتهدين سبل الفهم و الاستنباط

و قد هاجم الشافعي المنطق مهاجمة شديدة تصل الى حد التحريم لما احدثه من الفتن و البدع في الأمة الاسلامية . (و سنعرض

---

(16) - علي سامي النشار : مناهج البحث عند مفكري الاسلام ص 30

(17) - عبد المجيد النجار : المرجع المذكور سابقا .ص453.

(18)- ابن خلدون : المرجع المذكور سابقا . ص 453

(19)- ابن رشد : المرجع المذكور سابقا . ص 26- 27.

و سنعرض لرأي الشافعي مع الفقهاء .

يقف هذا الموقف المعادي تجاه المنطق سائدا حتى القرن الخامس حيث انجه علم اصول الفقه وجهة اخرى على يد امام الحرمين الجويني الذي تأثر بالمنطق في كتابه (البرهان في اصول الفقه) ، بل نجد عنده أول محاولة لتطبيقه في علم اصول الفقه ، (20) فمهد بذلك الطريق لتلميذه ابي حامد الغزالي الذي يعد المازج الحقيقي للمنطق اليوناني بعلم اصول الفقه ، حيث وضع مقدمة منطقية في أول المستصفى و رأى ان من لم يحط بها علما فلا ثقة له بشيء من علومه ، (21) و هذا لا يعني ان الغزالي اخذ بالمنطق كلية و لم ينقده ، بل اخذ به بعد دراسته و نقاشه ، مناقشة تصحيح و تنقيح و ليست مناقشة هدم للأسس التي يقوم عليها ، او تفنيد للأصول التي يرجع اليها ، فلقد رأى ان أكثر المنطقيات على منهج الصواب و الخطأ نادر فيها و انما يعتريها الخطأ من ناحية التطبيق و الاصطلاحات و الايرادات ، فمن هذه الناحية كان نقده للمنطق خوفا من فتنة الجدل على الشراشرة المتخلفين و العامة المقلدين اللذين يعجزون عن الاستفادة من المنطق و لا يعرفون استعمالاته.(22)

و من دراسته هذه للمنطق و مقدمته تلك دعا دعوته الشهيرة الى الأخذ بالمنطق و ادخاله في علم الاصول حيث اعتبر المنطق شرطا من شروط الاجتهاد .

الموقف الرابع: الفقهاء

لقد قابل الفقهاء المنطق اليوناني بالرفض الصارم و النهجين و التشنيع بأصحابه ، و منعوا الاشتغال به و بالجدل " سدا للذرائع و اتقاء

---

(20) - علي سامي النشار: المرجع المذكور سابقا ، ص 90/89 .

(21) - ابو حامد الغزالي: المستصفى من علم الاصول ، ج1 ، دار صادر ، مصر ، ط1 ، ص13 .

(22) - عباس محمود العقاد : التفكير فريضة اسلامية ، ص44

للفرقة التي تبلبل الأذهان و تفسد القلوب و تجر الى هذه المشكلات أهل الفضول و البطالة فيوبقون معهم طوائف الأبرياء من أهل الحد و الاستقامة الذين لا طاقة لهم بالمنطق و الجدل " (23) ، اذ أصيبت الأمة الاسلامية بسوء الاثر من آفة الجدل باسم المنطق المزيف، " كما ذكر ، و دخول مصطلحات اليونان ، على ايدي اناس يجهلون العربية و يعجزون عن فهم ألفاظ القرآن و معانيه ، بابا آخر من ابواب الخلط و الغلط في تطبيق البرهان ". (24)

لقد بدأ ذم المنطق و تحريمه من طرف أئمة المسلمين - كما ذكر السيوطي - " في أواخر القرن الثاني ، و كان الامام الشافعي (ت، 204 هـ - 819م) حيا آنذاك ، فتكلم فيه و هو أقدم من رأيناه خط عليه ". (25) اذ قال :" ما جهل الناس و لا اختلفوا الا لتركهم لسان العرب و ميلهم الى لسان ارسطاطاليس " (26) .

و الذي يفهم من كلام الشافعي ان تعلم المنطق ليس في حد ذاته سببا للجهل و الضلال و الزيغ و الفتنة ، اذ من رسخت في نفسه اللغة العربية و العقيدة الاسلامية فلا خشية عليه من تعلم المنطق ، أي ان سبب الجهل و الضلال هو ايثار تعلم المنطق على علوم اللغة العربية و الدين ، و هذا يعني ان الشافعي لم يحرم المنطق كما فهم البعض ، مثل السيوطي اذ يقول هذا الاخير ان العلة عند الشافعي في تحريم النظر في

---

(23) عباس محمود العقاد المرجع المذكور سابقا ، ص39

(24) نفس المرجع ص40

(25) - السيوطي : المرجع المذكور سابقا ، ص 47.

(26) - نفس المرجع ص 48

في الكلام و المنطق ما يخشى منهما اثارة الشبه و الانجرار الى البدع ، اذ حرم النظر في كتب الفلسفة قياسا على تحريم عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، النظر في متشابه القرآن خوف الزيغ و الفتنة ، (27) و يواصل السيوطي كلامه قائلا: " وقد اشارة الشافعي الى علة أخرى في علم الكلام تأتي في المنطق و هي كونه لم يرد الأمر به في الكتاب و السنة ولا وجد عن السلف البحث فيه ، و هذا بعينه موجود في المنطق .(28)

و لكن علة تحريم الكلام في القياس الأول غير موجودة في المنطق ذلك أن المنطق لا يعدو ان يكون منهجا لتنظيم البحث دون المساس بالنواحي العقيدية مثل علم الكلام، أما القول انه لم يرد الأمر به في الكتاب و السنة و لا وجود عن السلف البحث فيه ، فهو تعليل يقتضي ان تكون جميع العلوم التي دونت بعد العصر الأول مبتدعة لأنه لم يرد الأمر بها في الكتاب و السنة و لم يتكلم الصحابة رضوان الله تعالى عنهم ، فيها على نفس النمط المحدد الذي أصبحت عليه بعد التدوين ، و هذا أمر لا يمكن ان يقره أي أحد، (29)

ومن جهة أخرى فان الشافعي رغم معاصرته لترجمة المنطق فان المدة التي مضت على ترجمته لم تكن كافية ليطلع عليه و يتأثر به .

فلكل ما تقدم يتبين ان الشافعي لم يكن من اعداء المنطق ، بل رأى أن الميل اليه مع احكام اللغة و الدين ، و عدم ترك الكتاب و السنة ونسيانهما،

---

(27) السيوطي ، المرجع المذكور سابقا ،ص49 ـ 52

(28) ـ نفس المرجع ، ص 64 .

(29) ـ محمد عبد الستار : المرجع المذكور سابقا ، ص 286.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

لا يكون سببا في الجهل و الضلال .

كما ان توجيه السيوطي لنصوص الشافعي نحو التحريم توجيه غير سليم ، وقد وافقه في ذلك الاستاذ علي سامي النشار

أما الامام ابو حنيفة النعمان (ت-150هـ) فقد ذكر عنه نص صريح في ذم العلوم الفلسفية - كما أورد السيوطي - اذ سأل أحد الرجال ابا حنيفة "ما تقول فيما أحدث الناس من الكلام في الأعراض و الأجسام ؟ فقال: مقالات الفلاسفة ، عليك بالاثر و طريق السلف ، و اياك و كل محدثة فانها بدعة "(30)، الا أن هذا النص لا يفيد انكار المنطق الذي هو من العلوم الفلسفية صراحة ، بل ضمنيا ، و ذلك لأن المنطق حتى عصر أبي حنيفة ، كان حديث عهد بالترجمة ، و معلوم - كما ذكرنا من قبل - ان العلوم المستحدثة لا تؤثر مباشرة بمجرد ترجمتها ، بل لا بد من مضي مدة تتسع لهضمها و ابداء الرأي فيها ايجابا أو سلبا ، و معنى هذا ان أبا حنيفة لم يقرأ المنطق ، و لهذا ما كان لامام مثله أن يصدر حكما بالانكار أو القبول في المنطق ؟

كما أنه استثنى علم الكلام و هو مستحدث، اذ اثر عنه انه تكلم في العقائد و خاض في مسائل علم الكلام حتى عدّه بعض الباحثين المؤسس الحقيقي لمذهب أهل السنة و الجماعة (31)، و ما كان خوفه هذا الا حماية الجماعة الى ذلك ، و ما كان ليستطيع - و هو يتصدر الامامة العظمى للمسلمين و يكتب لهم قانونهم العملي - ان يتركهم و هم في معترك الفرق و الفلسفات نهبا للقلق العقائدي يتخطفهم و يمزق عقولهم و قلوبهم .

فبناء على هذا، اذا كان المنطق - كما ذكرنا من قبل - منهجا لتنظيم البحث لا يمس بالنواحي العقدية ، فانه لو قدر لأبي حنيفة ان يقرأه و يرى

---

(30) - السيوطي : المرجع المذكور سابقا ، ص 286.

(31) - علي سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، ج1 ، دار المعارف القاهرة . ط.3، 1965، ص233 و ما بعدها

ما فيه من دقة لتنظيم البحث ، ما وسعه الا أن يعترف به و يستثنيه من البدع كما استثنى الكلام .

أما الامام مالك بن أنس رحمه الله تعالى (ت 179هـ) فكان منهجا للعلوم المستحدثة التي لها تأثر بالعلوم الأجنبية ، و ذلك راجع الى عاملين : طبيعة علمه ، و تكوينه الذهني ، اذ كان لا يرى علما الا الكتاب و السنة و ما عليه السلف الصالح رضوان الله عليهم أجمعين ، (32)

و يرجع ذلك العاملان الى بيئته و هي بيئة المدينة المنورة التي لم يكن بها علم " الا ذلك العلم الذي أحبه مالك ، و هو علم الحديث و علم الفقه "(33) و هذا ما جعل السمة الرئيسية لتفكير الامام تغلب عليها النزعة العملية النفعية في طلب العلم و الاشتغال به (34).

فقد اثر عنه - كما يذكر السيوطي - انه قال لأحد الرجال :" لعلك من اصحاب عمرو بن عبيد ، لعن الله عمرا فانه ابتدع هذه البدعة من الكلام ، و لو كان الكلام علما لتكلم فيه الصحابة و التابعون ، كما تكلموا في الأحكام والشرائع " (35) ، ومن هذا النص اخرج السيوطي تحريم المنطق لكون السلف لم يتكلموا فيه (36)، و لكن الامام مالكا لم يحرم علم الكلام الا لخوفه على عامة الناس من الافتتان بمسائل علم الكلام و مشاكله فتلهيهم عن دينهم ، و لنزعته العملية في تفكيره التي تبتعد عن النزعة النظرية التي يتميز بها علم الكلام ، و بهذا لا يصح ذلك التعليل الذي أورده السيوطي في تحريم المنطق.

---

(32) - محمد أبو زهرة : مالك ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ط 2، 1952، ص153.

(33) - نفس المرجع ، ص 153.

(34) - محمد عبد الستار أحمد نصار : المرجع المذكور سابقا، ص 286.

(35) - السيوطي : المرجع المذكور سابقا ص 67.

(36) - نفس المرجع : ص 67

الى جانب عدم معرفة الامام مالك للمنطق ، كما أن هذا الاخير لم يظهر بعد أثاره سلبا أو ايجابا في عهده و في منطقته .

أما الامام أحمد بن حنبل (ت241هـ) فلم يؤثر عنه كلام مباشر في الحكم على المنطق ، و لكننا يمكن أن نقول انه كان يكره علوم الأوائل عموما حتى ما يظن منها انه يخدم اغراض الشريعة كعلم النجوم مثلا، و سبب هذا الموقف- حسب ابن رجب الحنبلي - يرجع الى ان الرسل لم تتكلم في علم النجوم و ان كان أهله يقطعون بصحته . (37)

و لعل من الأسباب الرئيسية التي جعلت الامام أحمد بن حنبل يكره علوم الأوائل و من بينها المنطق - هو ما حدث له في مسألة خلق القرآن و موقفه من المأمون ، اذ يعتقدان هذه المسألة ناشئة عن اثر علوم الأوائل التي كانت محببة الى قلب الخليفة ، فقد ذكر صاحب طبقات الشافعية ان الذي حمل المأمون على القول بخلق القرآن هو ما عرفه من علوم الأوائل، (38) كما يرى حديثا (كولد زيهر) ان كل انحراف عن طريق رجال الدين كان القوم يعزون السبب فيه الى علوم الأوائل . (39)

فمما تقدم يتبين لنا أن العلة الحقيقية وراء توجيه أقوال الأئمة الأربعة بأن المنطق محرم ،مشكوك في صحتها " و لن تكون صحيحة حتى يتأكد لنا أن المنطق سبب لترك الكتاب و السنة ونسيانهما ، أو مخالفة أسلوب المنطق لأسلوب

---

(37) - ابن رجب الحنبلي : فضل علم السلف على الخلف ، طبعة البابي الحلبي،القاهرة ، 1347هـ . ص 6 .

(38) - محمد عبد الستار احمد نصار : المرجع المذكور سابقا . ص 288 - 289 .

(39) - كولد زيهر (أخبنس) :" موقف اهل السنة القدماء بازاء علوم الأوائل" نقلا عن عبد الرحمن بدوي ، المرجع المذكور سابقا ، ص 133 .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الكتاب و السنة سبب لهذا التحريم " (40) ، كما انه لم يكن مثل هؤلاء الأئمة ان يغفلوا عوامل الزمن من التطور و اثرهما على المجتمع الاسلامي و حركته الممتدة في نطاقيه الجغرافي و الفكري ، حتى يفسر كلامهم على ذلك النحو من التفسير ، كما انهم لم يدرسوا المنطق حتى يتبين لهم فيه ما يوجب الانكار عليه ، و ذلك ، كما قلنا من قبل، راجع لطبيعة علمهم و تكوينهم الذهني ،

هذا من ناحية ، و من ناحية أخرى لم يكن لديهم متسع من الوقت يدرسون فيه المنطق للحكم عليه ، فلهذا لا يعتبر حكمهم على هذا الفن حكما نهائيا، بل مجاراة للرأي العام و ترضية لجماهير الناس .

" و من الطبيعي ان تظل الأمة الناشئة لفترة من الزمن آخذة من الموروث أساسا لثقافتها ،قبل ان تعمل العلوم الدخيلة أفاعيلها ، و هذه ظاهرة عالمية ، كما أنه من الطبيعي ايضا ان تظل طائفة تعض على مبراثها بالنواجذ ، حتى بعد انفتاح امتها على ثقافة غيرها و تشربها تشربا صحيحا ، و هذا الموقف يرجع الى عوامل نفسية أكثر من أي شئ آخر ."(41)

لذا نرى ان طائفة المعارضين لعلوم الأوائل و منطق ارسطو على الخصوص ظلت قائمة بعد الأئمة الأربعة ، انسارت على نهجهم في ذم المنطق و رفضه و ابعاده من ابحاثهما و استنتاجاتها الفقهية .

و بعد دعوة الغزالي ، أي بعد القرن الخامس الهجري ، انقسم الفقهاء في المشرق الى شطرين ، فريق قبل المنطق مع التمييز بين وجهه المنهجي و وجهه الميتافيزيقي ، مثل افضل الدين الخونجي (590 ـ 646 هـ)

---

(40) ـ محمد عبد الستار : المرجع المذكور سابقا . ص 287.

(41) ـ [illegible] .

نفس المرجع ، ص 289

القطني الشافعي في مصر ، (42) و فريق يقف على موقف الرفض لكنه رفض أكثر تطورا تحليلي في مظهرين :

المظهر الأول : نقد خارجي على شكل فتاوي بتحريم المنطق ، و يمثل هذا المظهر ابن الصلاح و جلال الدين السيوطي .

فابن الصلاح افتى بتحريم المنطق و الاشتغال به في فتواه الشهيرة ، اذ يقول :" و أما المنطق فهو مدخل الفلسفة ، و مدخل الشر شر ، و ليس بتعليمه و تعلمه مما أباحه الشارع و لا استباحه احد من الصحابة و التابعين و الأئمة المجتهدين و السلف الصالحين و سائر من اقتدى بهم " (43) .

و اتبع هذا الاتجاه جلال الدين السيوطي فألف كتابه المرسوم ب (صون المنطق و الكلام عن فني المنطق و الكلام ، اذ يقول في مقدمته : " و قد رأيت اذا صنف كتابا مبسوطا في تحريمه (المنطق) على طريقة الاجتهادو الاستدلال جامعا مانعا و بالحق صادعا ، أبين صحة ما أدعاه ابن الصلاح من نسبة نفي الاباحة الى المذكورين ، و لما شرعت في ذلك و لزم منه الانجرار الى نقل نصوص الأئمة في منع النظر في علم الكلام لما بينهما من التلازم - سميت الكتاب صون المنطق و الكلام عن فني المنطق و الكلام ". (44)

فهو يرى ان من عدل عن لسان الشرع الى لسان غيره و خرج فانه قد جهل و ضل و لم يصب القصد و لهذا فان " كثيرامن أهل المنطق اذا تكلم في مسألة فقهية و أراد تحريرها على قواعد علمه ، اخطأ و لم يصب ما قالته الفقهاء ولا جرى

---

(42) - عبد المجيد النجار : المرجع المذكور سابقا ، ص 167 - 168.

(43) - ابن الصلاح: فتاوي ابن الصلاح في التفسير و الحديث و الاصول و العقائد، طبعة القاهرة 1348 ، ص 43.

(44) - السيوطي : المرجع المذكور سابقا ص 35.

على قواعدهم " .(45) و علته في تحريم هذا الفن كونه " سبب للاعتداء و الابتلاع و مخالفة السنة و مخالفة الشارع و كفى بهذا دليلا و هو مستنبط من كلام الشافعي رضي الله عنه ". (46)

و لقد اعتمد السيوطي في تحريمه للمنطق على نصوص الأئمة في منع النظر في علم الكلام ، مستعملا القياس ، اذ كان يحرم المنطق قياسا على تحريمهم علم الكلام لاشتراكهما في العلة .

الا ان السيوطي كان اعلم بالمنطق و أصوله و قواعده ، من ابن الصلاح الذي حرمه خوفا من الفتنة و الفرقة بين المسلمين .

و يفسر موقف اصحاب هذا المظهر طبيعة تكوّنهم الذهني و نوع تخصصهم ، فهم فقهاء يتجهون في ممارستهم للعلوم الشرعية الى الواقع و الانطلاق منه ، فلما رأوا هذا المنطق ميالا الى التجريد و له علاقة بميتافيزيقا اليونان كان ذلك دليلا عندهم على مخالفته للشرع فأصدروا الفتاوي بتحريمه .

أما **المظهر الثاني** : فقد اتجه فيه الرفض الى النقد الداخلي و يمثل هذا المظهر تقي الدين احمد بن تيمية ، فلقد كان موقفه شبيها بموقف الغزالي حيث كان كلامه في المنطق و نقده اياه " تصحيحا للمنطق و تحرير العقل من قيود المصطلحات التي تعوقه على النظر السليم و لا تطلقه على سوائه ، و وجهة ابن تيمية ان المنطق مقيد بالعقل و ليس العقل مقيدا بالمنطق كما جعله المقلدون من عباد الألفاظ و اصحاب النجاجة بالمصطلحات الموضوعة " (47).

---

(45) - ~~[illegible]~~ السيوطي المرجع المذكور سابقا: ص 48.

(46) - نفس المرجع ، ص 49.

(47) - عباس محمود العقاد : المرجع المذكور سابقا ، ص 49.
وراجع ابن تيمية كتاب الرد على المنطقيين .

و لكنه على خلاف الغزالي يرى أنّ المنطق " لا يحتاج اليه الذكي و لا ينتفع به البليد "، (48) و لم يكن متصديا لهدم المنطق من أساسه على جميع وجوهه و في جميع تطبيقاته ، وانما نقده نقدا داخليا بوسائل المنطق ليبطل دعوى المناطقة الذين يسيئون استعمال قضايا المنطق ، و كما يقول العقاد ان " من نظر في كتب ابن تيمية التي ناقض بها ادعياء المنطق و عشاق الجدل علم انه يقصد إنشاء منطق صحيح و هداية الى تطبيق أصول المنطق القويم ". (49)

أما في المغرب الاسلامي فقد كان الفقهاء بافريقيا و الأندلس شديدي المناهضة لمنطق اليونان - فكما يقول ابن طملوس:" الا صناعة المنطق فاني رأيتها مرفوضة مطرودة لديهم ... و زيادة على هذا ... يرمون العالم بها بالبدع و الزندقة " (50) ، و بلغ الأمر الى حدّ حرق كتب الغزالي المنطقية و تكفير العالم بالمنطق ، اذ لم تحظ دعوة الغزالي بالقبول الا بعد فترة طويلة من المعارضة ، و يصف ابن طملوس هذا الموقف في الأندلس قائلا: و لما امتدت الأيام و صل الى هذه الجزيرة (الأندلس) كتب ابي حامد الغزالي متفتنة فقرعت اسماعهم بأشياء لم يألفوها ... فبعدت عن قبولها اذهانهم و نفرت عنه نفوسهم ، و قالوا ان كان في الدنيا كفر و زندقة فهذا هي كتب الغزالي هو الكفر و الزندقة ... و حملوا على الأمير ان يأمر بحرق هذه الكتب ... فاحرقت كتب الغزالي و هم يعرفون ما فيها ... و امتحن من كان عنده منها كتاب ... و أشهر من امتحن في هذه الثورة ابو بكر بن العربي رحمه الله ، فانه صلي بجرهاشم عصمه الله بعد عظيم ". (51)

---

(48) - ابن تيمية : المرجع المذكور سابقا ، ص 03 .

(49) - عباس محمود العقاد : المرجع المذكور سابقا ، ص 45.

(50) - ابن طملوس : المدخل الصناعة المنطق . الجزء ، الأول ، تحقيق النّص الاسباني ميخائيل آسين بلاطيوس السرقسطي ، مركز الدراسات التاريخية ، مدريد 1916 : ص 2.

(51) - نفس المرجع ، ص 11 ، 12 .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

كما يشهد على هذا الموقف العدائي للمنطق و علمائه محنة أبي الوليد ابن رشد الفقيه الفيلسوف الذي اهتم بدراسة المنطق و دعا الى تعلمه و استعماله - كما ذكرنا من قبل - اذ صنّفت اشعار في تكفيره و ذمه ، منها ما قاله ابن جبير :

"لم تلتزم الرشد يابن رشد * لما علا في الزمان جدك
و كنت في الدين ذا رياء * ما هكذا كان فيه جدك

و يقول :

نفذ القضاء بأخذ كل ممّر * متفلس في دينه متزندق
بالمنطق اشتغلوا فقيل حقيقة * ان البلاء موكل بالمنطق" (52)

الا ان موقف أغلب الفقهاء في المغرب الاسلامي انتهى الى قبول المنطق و التأليف فيه ، و لقد مهّد الطريق لذلك ابو بكر بن العربي (468 - 548) الفقيه المالكي ، و ابن تومرت (485 - 524 هـ) اللّذان عملا على نشر فكرة الغزالي في المغرب الاسلامي .

كان هذا موقف مفكري الاسلام من المنطق اليوناني الذي اختلف باختلاف تكوينهم و اختصاصاتهم و عصورهم و تعدد الدراسات المنطقية ، و قد دلّ هذا الموقف على أن " العقيدة الاسلامية لم تنقبض عن لقاء الثقافات الأجنبية عند التقائها بها ، و آخرى بهذه العقيدة الشاملة الا تضيق بثقافة من الثقافات" (53)

---

(52) - توفيق الطويل : قصة الصراع بين الدين و الفلسفة ، دار النهضة العربية القاهرة ، ط 3 ، 1979. ص129، 130.

(53) - العقاد : المرجع المذكور سابقا . ص72.

الفصل الثاني

النظرية العامة للقياس المنطقي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تمهيد :

يعتبر القياس اهم انواع الاستدلال الاستنباطي، فهو قلب المنطق و مركزه المحوري،(1) بل هو المقصود الاهم من المنطق كما عبر عن ذلك ابن سينا بقوله : "و قصدنا الاول و بالذات في صناعة المنطق هو معرفة القياسات"، (2) و ذلك لقيمته المنطقية التي تحددها طبيعة العقل اذ انه - غالبا - لا يستطيع الانتقال مباشرة من موضوع الى محمول، اي لا يصدق الارتباط الحاصل بينهما بمجرد النظر فيهما اذا كان المطلوب غير بديهي، بل لا بد له من وسيط كي يتيسر له ذلك، و من اجل هذا احتاج الانسان في تفكيره الى عملية مقارنة كل من حدي المطلوب بحد ثالث مشترك بينهما و هذا لا يتم الا بقضيتين خلاف القضية المطلوب البرهنة عليها .(3)

المبحث الأول : تعريف القياس :

والقياس كما عرفه ارسطو في التحليلات الاولى، هو:" قول اذا وضعت فيه اشياء اكثر من واحد لزم عنها شيء آخر بالاضطرار لوجود تلك الاشياء الموضوعة بذاتها".(4)

---

(1)- Kerfed, G.B. "ARISTOTLE", In the incyclopidia of phylosophy. Vol I. Macmillan company. London, 1967. P. 155.

(2)- ابن سينا : الشفاء . جزء المنطق سعيد زيد، المؤسسة المصرية العامة للتأليف و الترجمة و الطباعة و النشر، القاهرة، 1964، ص 157.

(3)- د. عبد الرحمن بدوي : المنطق الصوري و الرياضي، القاهرة، 1953، ص 157.

(4)- ارسطو طاليس : منطق ارسطو: ج 1، التحليلات الاولى. تحقيق عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات. الكويت، و دار القلم بيروت، ط 1، 1980، 24 ب 20 ص 142.

و اذا اضفنا نظرة تحديده فاحصه على التعريف الارسطي وجدنا الملاحظات الآتية التي تبين في نفس الوقت اهم خصائص القياس المنطقي.

1)- الملاحظة الاولى : تتمثل في كون هذا التعريف ليس دقيقا و واسع من تطبيقه لدى ارسطو و تلامذته، بحيث لا يحدد لنا عدد المقدمات التي تلزم عنها النتيجة، فقوله "اشياء اكثر من واحد..." يدل على ان القياس يتكون من ثلاث مقدمات على الاقل، و قد تكون المقدمات اى عدد من القضايا او من الحدود.

و لكن اصحاب المنطق الارسطي عندما يطبقون القياس يلتزمون بذكر ثلاثة حدود تكون مقدمتين، الا انه يمكن تجاوز ذلك الى اكثر من مقدمتين - كما اقترح ابن تيمية و الوضعيون بعده .. حسب طالب الطالب.. فان نظار المسلمين - كما يقول ابن تيمية - لم تكن تنتظم ادلتهم من مقدمتين فقط بل كانوا، يذكرون الدليل المستلزم للمدلول ثم الدليل قد يكون مقدمتين و قد يكون ثلاث مقدمات، و قد يكون اكثر من ذلك، بحسب حاجة الناظر المستدل، اذ حاجة الناس تختلف، (5) لان المسالة لا تعود الى امر تحكمي صناعي فيكتفي بمقدمتين، بل يعود في الواقع الى حاجة القياس في الاستدلال الى مقدمات لانتاج الدليل.

و لكن المناطقة المسلمين شعروا بنقصان التعريف الارسطي للقياس فشرحوه بما يجعله جامعا مانعا.

فقالوا: المراد (بالقول) هو المركب، الشامل للمعقول و الملفوظ - و هذا قيد للادخال - و اما قوله (اكثر من واحد) فهو قيد للاخراج و الادخال معا، يخرج به الاستدلال المباشر، و تدخل به الاقيسة المركبة التي تتعدد فيها الحدود اكثر من ثلاثة، و اما قوله ان اللزوم لذات المقدمات لا لخارج كما اكد ذلك الغزالي في تعريفه للقياس. 6) فهو قيد يخرج به قياس المساواة، اذ النتيجة فيه ليست لازمة لذات

---

(5)- ابن تيمية : كتاب الرد على المنطقيين، ص 110.

(6)- ابوحامد الغزالي : معيار العلم في فن المنطق، تحقيق و تقديم لجنة من العلماء، دا الاندلس، بيروت، ط. 4 . 1973، ص 98.

المقدمات بل لزومه لصدق مقدمة خارجية و المراد بلزوم النتيجة للمقدمات الآ يتصور تخلفها عن هذه المقدمات، بخلاف الاستقراء و التمثيل، فقد تتخلف فيهما النتيجة عن المقدمات لان الانتاج فيهما ظني.(7)

و هذا يعني ان اعتراض الوضعيين و ابن تيمية ليس واردا على تعريف ارسطو للقياس، كما ان ما قاله ابن تيمية في نقده، هو القياس المركب عينه الذي اشار اليه ارسطو بقوله: " ان لم تكن النتيجة الواحدة تتبين الآ بذكر اوساط مختلفة، فانه لا يمنع ان تكون لاشياء واحدة اوصاف كثيرة، فاذا كان ذلك فان المقاييس ليست واحدة و لكنها كثيرة".(8)

2)- الملاحظة الثانية : و تتمثل في كون التعريف الارسطي للقياس لا يقرر الصدق الفعلي لمقدمات القياس بل كل ما يقوله انه "اذ" سلمت بها لزم عن ذلك النتيجة، (9) اي ان النتيجة تلزم بالضرورة عن المقدمات لمجرد التسليم بها بغض النظر عما اذا كانت صادقة ام كاذبة، و بالتالي، فان العملية القياسية الارسطية ليست عملية استنتاج نتيجة من مقدمتين، و انما هي عملية تهتم بلزوم النتيجة عن المقدمتين، و هذا يعني ان النتيجة متضمنة في المقدمتين، لان الحد الاوسط ، كما يقول ارسطو هو ما كان مندرجا في شيء آخر و فيه هو ذاته يندرج شيء آخر، و هو بحكم ترتيبه اينما اوسط،(10) كذلك فان الحد الاوسط يختفي في النتيجة، على حين يظهر فيها الحدين الاكبر و الاصغر، لان الحد الاكبر هو ما يندرج فيه الاوسط

---

(7)- الرازي (خضر بن محمد بن علي): شرح الغرّة في المنطق. تحقيق و تقديم البير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، 1983، ص 83.

(8)- ارسطو: التحليلات الاولى: 41 ب. 42 ا، 40. 41، ص 209 ـ 210.

(9)- محمد ماهر: مدخل الى المنطق الصوري، دار الثقافة للطباعة و النشر، القاهرة 1970، ص 205.

(10)- ارسطو: المرجع المذكور سابقا: 25 ب/35، ص 148.

و الحد الاصغر هو ما صادر في الوسط (111) و بالتالي فان العلم ناتج عقيم لا يؤدي الى معرفة جديدة بعد - كما يذهب الوضعيون و ابن تيمية من قبلهم - هو واضح مغالطة "المصادرة على المطلوب"، مع ان من اهم شروط الاستدلال ان يؤدي الى نتيجة جديدة ليست محتواة في المقدمات.(12) و تتمثل هذه المصادرة على المطلوب، الى جانب اللّزوم او الضرورة المنطقية في كون المقدمة الكبرى تحتوي على المقدمة الصغرى التي ليست سوى صدى للكبرى، و بالتالي لا يكون في النتيجة شيء جديد.

و لكن نتساءل ما هي المهمة المنطقية للقياس ؟ اهي اكتشاف حقائق جديدة، ام مهمته هي البرهنة على تأكيد علاقة بين طرفين اثباتا او نفيا ؟

اعتقد ان الامر الثاني هو مهمة القياس، اذ يستخدم القياس الارسطي بالاحرى في عرض المعلومات التي سبق اكتسابها، لا في الوصول الى حقائق جديدة.(13)

الاّ ان هذا اللّزوم الضروري الذي تمكن فيه قوة القياس، هو في راي اعداء القياس سبب من اسباب فساد القياس، حيث نتوصل الى نتائج صحيحة من مقدمات فاسدة، و المثال الذي يقدمه ديكارت يبين ذلك :

"كل انسان حصان
و كل حصان عاقل

كل انسان عاقل

فالنتيجة هنا صحيحة من حيث الواقع و ان كانت المقدمتان فاسدتين"(14)

---

(11)- ارسطو : التحليلات الاولى، 26 ا / 21-22. ص 149.

(12)- زكي نجيب محمود: المنطق الوضعي، الجزء الاول، مكتبة الانجلو مصرية، القاهرة ط 4، 1965، ص 270 - 271.

(13)- محمود قاسم : المنطق الحديث و منهاج البحث، دار المعارف، القاهرة، 1970، ط 6، ص 11.

(14)- محمد فتحي الشنيطي: اسس المنطق و المنهج العلمي. دار النهضة العلمية، بيروت 1970، ص 114.

حقا هذا انه اذا وجه للقياس الرياضي و ليس للقياس الارسطي اذ القياس الرياضي ليس بالضرورة قياسا ارسطيا، اذ صورة القياس السابق ليست ارسطية لان ارسطو لم يتبع اقيسته على شكل استنتاج . و هذا هو الخلاف الذي بين القياس الارسطي و بين غيره من الاقيسة - و انما صاغ اقيسته كلها على انها قضايا لزومية يتالف مقدمها من المقدمتين و يكون تاليها هو النتيجة، نعم انه لم يدخل في نظريته الحدود الجزئية و لا المقدمات الخصوصية، و لم يستعمل المتغيرات الثابتة من الاشياء كالاجناس و الانواع في الاقيسة، اللهم الا في الاقيسة المعدولة . و انما يستعمل المتغيرات (الحروف)، و ادق مثال للقياس الارسطي انما يكون على النحو التالي :

- اذا كان (ا) محمولا على كل (ب)

و كان (ب) محمولا على كل (ج)

فان (ا) محمول على كل (ج)

و هذا هو القياس الارسطي الصحيح (15) الذي يقوم على اللزوم الضروري بين الطرفين و الذي هو على شكل الاقيسة الشرطية اللزومية .

الا ان هذا لا ينقص من اهمية النقد الاخير للقياس المنطقي عموما .

3)- الملاحظة الثالثة : و مؤداها ان الاستدلال القياسي صوري خالص يهتم بالعلاقات بين القضايا من حيث الشكل لا من حيث المضمون، اذ استبعد ارسطو من القياس مادته - كما ذكرنا من قبل - و لم يستبق غير صورته و بالتالي يمكن ان نقدمه في صورة رمزية كما يقول (ولتن).(16)

و نستعمل الحروف بدلا من الموضوعات و المحمولات المتعينة .

---

(15)- يان لوكا شيفتش : نظرية القياس الارسطية، ترجمة، عبد الرحمن صبرة منشأة المعارف، الاسكندرية، 1961، ص 15.

(16)- WELTON J. : MANUAL OF LOGIC, VOL I, UNIVERSITY TUTORIAL PRESS, LONDON. 1622. P.P 275 - 279.

1)- المقدمات : يتكون القياس من مقدمتين و نتيجة، "و المقدمة هي بعلمية تعطي شيئا لشيء خبر او تنفي شيئا عن شيء، و بهذا المعنى الحد، لانها تقدر شيئا لشيء". (17)

و المقدمتان هما المقدمة الكبرى التي تتضمن الحد الاكبر و المقدمة الصغرى التي تتضمن الحد الاصغر، و يربط بينهما هاتين المقدمتين حد مشترك هو الحد الاوسط.

و قد وضع المناطقة المسلمون المقدمة الصغرى في صدر القياس و النتيجة في آخره بينما اتفق المحدثون على وضع المقدمة الكبرى في صدر القياس، لكن (جيفونز) يتفق مع المسلمين و يرى عكس معاصريه، ان وضع الصغرى في صدر القياس، انما يؤكد الصورة الاقناعية للقياس، اي انه يظهر قوة الحجة في الاستدلال.

اذ يتعين عليا وضع الحد الاصغر في صدر القياس ليكون في النهاية موضوعا في النتيجة باعتباه مطلوب النتيجة الذي وضع اصلا في القياس من اجل الاستدلال عليه.

و لذلك يصبح وضع الحد الاصغر في صدر القياس اكثر استجابة لدواعي المنطق و احكم ترتيب. (18)

مثال ذلك : النبيذ مسكر (مقدمة صغرى)

كل مسكر حرام (مقدمة كبرى)

النبيذ حرام (النتيجة)

فالنبذ (الحد الاصغر) هو الذي وضع بمقدمته الصغرى (النبيذ مسكر) في صدر القياس للاستدلال على حكمه.

---

(17)- لوكا شيفنتش : المرجع المذكور سابقا ص 16.

(18)- محمد علي ابوريان : اسس المنطق الصوري، ص 248، 249.

لا الـزام فيـه لان مقدمتـي القيـاس يتـألف منهمـا قضيـه عطفيـه ، و اجـزاء القضيـه العطفيـة تقبـل التبديـل فيمـا بينهـا ، فليس وضـع المقدمـة الكـبرى اولا مـن قبيـل الاصطـلاح كمـا يـرى لوكـا شيفتـش.(19) اذ ارسطـو نفسـه يـورد احيانـا القيـاس BARBARA و هـو القيـاس الرئيسـي، مـع وضـع المقدمـة الصغـرى اولا.

و مثـال ذلك ان : (ا) ان كانت مقولـة علـى كل (ب)

و كانت : (ب) تقـال علـى كـل (ج)

فمـن الاضطـرار ان تقـال (ا) علـى كل (ب).(20)

كمـا ان ارسطـو اهمـل الحـدود الجـزئيـة - كمـا سنبيـن - و لـذلك كان القيـاس الارسطي كمـا اسلفنـا - صـوريـا.

ب) - الحـدود : و تتكـون كـل مقدمـة مـن حديـن مترابطيـن هما : الموضوع الـذي يقـال لـه المحكـوم عليـه فـي علـم اصـول الفقـه و المحمـول الـذي يقـال لـه الحكـم. و الحـد هـو مـا اليـه تنحـل المقدمـة و هـو امـا كلـي او جـزئـي.(21)

و قـد عـرّف ارسطـو الحـد الكلـي بقـولـه "و اعنـي بقـولي "كليـا" مـا هـن شانـه ان يحمـل علـى اكثـر مـن واحـد"(22)، و امـا الجـزئـي فهو الذي لا يمكـن حملـه الا علـى فـرد واحـد بنفـس المعنـى، علـى حـد تعبيـر (جـوزيـف JOSEPH).(23).

الا ان ارسطـو لـم يلتفـت فـي بنـائـه لمنطقـه الـى الحـدود الجـزئيـة و لـم يـدخلهـا فـي نظـريـة القيـاس، و يتجلـى ذلك فـي تقسيمـه للحـدود فـي التحليـلات الاولـى، حيـث اعطـى اهميـة كبيـرة للحـدود الكليـة رغـم مـا للحـدود الجـزئيـة مـن الاهميـة مـا للحـدود الكليـة، و السبـب الحقيـقي - فـي نظـر لوكـا شيفتـش ، فـي اهمـال ارسطـو للحـدود الجـزئيـة يمكـن فـي كـون القيـاس كمـا يتصـوره ارسطـو "يتطلـب حدودا متجانسة مـن حيـث صـلاحيتهـا، لان تكـون موضوعـات و محمـولات"(24.

---

(19) - لـوكا شيفتـش : المرجـع المذكـور سـابقـا ص 49.

(20) ارسطـو : التحليلات الاولى ، المقـالـة الاولى، الفصل 4، 25 ب/37، ص 148.

(21) نفس المرجـع ، الفصـل (1)، 24 ب/ 16، ص 142.

(22) نفس المرجع : كتـاب العبارة : الفصل 7، 7 ا/40 ، ص 105.

(23)- JOSEPH. H W.B : AN INTRODUCTION TO LOGIC, OXFORD UNIVERSITY PRESS. LONDON. 1936. P 26

(24) لوكا شيفتش : المرجع المذكور سابقا. ص 17 - 20.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الثالث: انواع القياس

ينقسم القياس، باعتبار انواع المقدمات التي يتألف منها و باعتبار ذكر النتيجة او نقيضها في مقدماته صراحة او عدم ذكرها، الى قسمين : قياس اقتراني و قياس استثنائي.

أ - القياس الاقتراني : و هو يتألف من نوع واحد من القضايا، و لا تذكر في مقدماته النتيجة او نقيضها صراحة، بل يشار اليها ضمنيا، اي بالقوة، و ينقسم القياس الاقتراني بدوره الى ثلاثة انواع :

1 - القياس الحملي : هو يتأليف من قضايا حملية بحتة متمثلة في مقدمتين و نتيجة، و مثاله : الخمر مسكر

كل مسكر حرام

اذن الخمر حرام

2 - القياس الشرطي المتصل : و هو يتألف من قضايا شرطية متصلة بحتة، و يعتبر هذا النوع من انذار انواع القياس، و مثال ذلك :

اذا كان الانسان وفيا كان محبوبا

و اذا كان الانسان صادقا كان وفيا

اذن اذا كان الانسان صادقا كان محبوبا.

3 - القياس الشرطي المنفصل : و هو يتألف من قضايا شرطية منفصلة بحتة، و مثال ذلك : العدد اما زوج و اما فرد،

العدد اما غير زوج او قابل للقسمة على اثنين

اذن العدد اما فرد او قابل للقسمة على اثنين.

ب - القياس الاستثنائي : هو يتألف من اكثر من نوع واحد من القضايا، و يسمى قياسا مختلطا، كما ان النتيجة او نقيضها بذكران صراحة في مقدماته اي بالفعل، و هو ايضا على ثلاثة انواع :

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

1 ـ قياس الاستثناء المتصل :

و هو يتألف من مقدمتين احداهما مركبة من قضيتين، هما المقدم و التالي، و هي المقدمة الكبرى، تقرن بينهما صيغة شرط، و "الاخرى حملية واحدة هي المذكورة في المقدمة الاولى بعينها او نقيضها، و هي المقدمة الصغرى، و يقرن بها كلمة استثناء"(25) و مثال ذلك قولنا :

اذا كان هذا الشيء حيوانا كان حساسا .

لكنه حيوان

اذن هو حساس

2 ـ القياس الاستثنائي المنفصل :

و هو يتألف كذلك من مقدمتين، اولهما شرطية منفصلة و هي المقدمة الكبرى ـ و ثانيهما حملية ـ و تمثل المقدمة الصغرى ـ و هي استثناء احدى قضيتي المقدمة الاولى بعينها او نقيضها، و يسميه الفقهاء بالسبر و التقسيم. (26)

و مثاله قولنا : العالم اما قديم او محدث،

لكنه محدث،

اذن ليس بقديم .

3 ـ قياس الاحراج :

و يتألف من مقدمة كبرى متصلة، و صغرى منفصلة و يعرّف بأنه "برهان شرطي فيه عنادان، يبرهن على شيء ضد خصم في كلتا حالتي العناد"(27)

و مثاله قول طارق بن زياد لجنوده اذ صفناه في قياس احراج :

---

(25) ـ ابو حامد الغزالي : معيار العلم، ص 111.

(26) ـ نفس المرجع ص 113

(27) ـ الشنطي : المرجع المذكور سابقا، ص 104..

اما ان تهجموا و اما ان تغرقوا في البحر.

اذاكنتم تريدون النصر فعليكم ان تهجموا

اذن : اذا كنتم تريدون النصر على العدو فلن تغرقوا في البحر

او تكون النتيجة : اذن اما ان تنتصروا و اما ان تغرقوا في البحر.

و نلاحظ هنا ان النتيجة تكون اما قضية شرطية متصلة واما قضية شرطية منفصلة.

و نشير هنا الى ان هذا التقسيم للقياس ليس ارسطيا، اذ لم يعرف ارسطو القضايا الشرطية ولم يدخلها بالتالي في اعتباره، و انما اكتشفها الرواقيون.(28) و مما يدل على ان ارسطو لم يعرف القضايا الشرطية و بالتالي الاقيسة الشرطية هو انه في تطبيقه العملي للقياس حصر العلاقة بين الحدود الثلاثة في دائرة العلاقة الحملية، اي علاقة موضوع - محمول، او بعبارة اخرى علاقة اشتمال او تضمن، (29) و لهذا حمل عليه المناطقة المحدثون و خاصة الوضعيون منهم و اتهموه بالضيق و حاولوا ايجاد منطق جديد يعالج ما اهمله المنطق الارسطي، وأطلقوا على منطقهم اسم "منطق العلاقات".(30)

المبحث الرابع: دور الحد الاوسط و اهميته.

يعد الحد الاوسط محور القياس و مبدأه، فهو الوسيط الرابط بين طرفي المقدمتين، اذ طبيعة البرهنة تستلزم من العقل الانساني ان يربط بين المحمول و الموضوع على اساس وجود حدّ اوسط بينهما ،

اذ "القياس ليست له اية قوة، عندما لا نلاحظ (ذلك الربط) و الترتيب الحتيقي و علاقة الحد الاوسط.... لانه هو الذي يصنع اتقان القياس، و لانه، كذلك، هو الحد نفسه الذي يؤخذ مرتين، مرة كجزء في المقدمة الاولى المسماة كبرى، و ككل في المقدمه الثانية المسماة صغرى"(31)

---

(28) - الشنطي : المرجع المذكور سابقا. ص 74.

(29) - محمد ماهر : المرجع المذكور سابقا ص 206.

(30) ، زكي نجيب محمود : المرجع المذكور سابقا، ص 149 - 177، و محمد عبد الستار المدرسة السلفية ص 60.

(31) - BRUNSCHVICG, LEON, LA MODALITE DU JUGEMENT, P, U. F, PARIS 3ème EDIT. 1964. P.P. 245 - 246.

جامعة الامير عبد القادر للعلوم الاسلامية

فحسب، بل يتضمنان ذلك في اعتباره علة الحكم و علة المتعلقة بالذات (32) فالحد الاوسط - كما يقول - تريكو - هو في نفس الوقت العلة الصورية و العلة الفاعلة و العلة الغائية، و لا سيما العلة الصورية، (33) و لهذا "حرص ارسطو على ربط نظريته في القياس بنظريته في العلية، فكما ان العلل تفضي الى المعلولات، فكذلك يؤدي الحد الاوسط الى النتيجة "(34) و ذلك لانه يرى ان التفسير العلمي - و هو الكشف عن اسباب الاشياء، تفسير منطقي و ان العلاقات السببية ليست في الواقع الا علاقة منطقية تحليلية، اي ان العلاقات السببية في العالم الخارجي تحدث بطريقة قياسية او رياضية، بينما العلاقات السببية ليست علاقات تحليلية بل علاقات تركيبية تفترض وجود الزمن و حدوث التغيير في الاشياء، و القياس صيغته جامدة ثابتة تؤدي الى احكام و نتائج قاطعة، بينما تغير الاشياء في العلاقات السببية يؤدي الى نتائج و احكام ظنية نسبية.

كما ان احدى مقدمات القياس في نتيجة الاستقراء (الملاحظة و التجربة و الفرض) فهي تحمل عنصر السببية و معنى ذلك ان هذا الاخير مستمد من الخارج، و لذلك كان عنصر السببية دخيلا على القياس.(35)

و حتى يشارك القياس في العلم - كالاستقراء - وجب ان توجد نفس القدرة في الحد الاوسط و في العلة، (36) و هو الذي نجده في القياس الاصولي، لان عنصر العلية او السببية فيه ليس دخيلا، اذ يوجد في المقدمة الكبرى و هي النص او الاجماع، و ليست ناتجة عن الاستقراء كالمقدمة الصغرى، و بالتالي فعنصر السببية في القياس الاصولي موجود في المقدمة الكبرى و في المقدمة الصغرى و من ثم كان الحد الاوسط هو العلة، كما قال ابن تيمية، و ليس فقط فيه نفس القدرة التي في العلة كما يرى برنشفيك Brunchvicg.

---

(32) - احمد بن تيمية : الفتاوى الكبرى، كتاب المنطق، الجزء التاسع، جمع و ترتيب) عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، المكتب التعليمي السعودي بالمغرب، الرباط ط2 1401 هـ - 1981 م، ص 23

(33)- TRICOT J.; TRAITE DE LOGIQUE FORMELLE, LIBRAIRE PHILOSOPHIQUE J. VRIN, PARIS, 1930, P 191.

(34) - المنطقي : المرجع المذكور سابقا، ص 113.

(35) - محمود قاسم : المرجع المذكور سابقا، ص 51.

(36)- BRUNCHVICG L., OP. CIT, P 247

مما تقدم في تلك المبادئ، يتضح لنا ان القياس يحقق مجموعة من الوظائف اهمها :

1 ـ ان العملية القياسية ليست عملية استنتاج نتيجة من مقدمتين و انما هي عملية تهتم بلزوم النتيجة عن المقدمتين، وذلك لان مهمة القياس هي التأكيد و البرهنة على علاقة بين طرفين، اثباتا او نفيا و ليست اكتشاف حقائق جديدة، وذلك لان العلاقات في العمليات القياسية علاقات تحليلية ـ كما ذكرنا من قبل ـ لانها تعبر عن القضايا التحليلية التي يتكون منها القياس، و القضايا التحليلية - Analytiques لا يضيف المحمول في احكامها التحليلية الى معرفتنا بالموضوع جديدا، مثل القضايا التركيبية التي يضيف المحمول في احكامها التركيبية الى معرفتنا بالموضوع جديدا، وذلك لان المحمول يقدم لنا صفة ليست داخلة في مفهوم الموضوع، و لهذا اعتبر كثير من المناطقة القياس عقيما.

و ستتبين لنا اهمية خاصية اللزوم هذه عندما ندرس علاقة القياس بالاستقراء.

2 ـ كما ان الاستدلال القياسي صوري خالص يهتم بالعلاقات بين القضايا من حيث الشكل لا من حيث المضمون، و ذلك لان المنطق الصوري يعتني بالكشف عن القواعد و العمليات العقلية التي تتبع في التفكير القياسي، بغض النظر عن الموضوعات التي يمكن تطبيق هذه العمليات او القواعد عليها، (37) اي دون البحث عن الموضوعات التي ينصب عليها بحسب الواقع، و هذا عكس القياس الاصولي الذي ينطلق من الواقع و تنصب نتائجه على الواقع.

3 ـ و بما ان القياس يقوم على اللزوم الضروري بين الطرفين، فان نتائجه يقينية و مطلقة كما يزعم اصحاب المنطق التقليدي، و ظهور المنطق الاستقرائي و العلاقة الجديدة بين هذا الاخير و القياس في المنطق الحديث اظهرا مدى غلو ذلك الزعم و عدم جدواه من الناحية المنطقية و المعرفية.

---

(37) ـ محمود قاسم : المرجع المذكور سابقا، ص 26.

و رغم ما تعرضت له نظرية القياس المنطقي من هجوم و نقد من طرف الكثير من المناطقة المحدثين و المسلمين من قبلهم، فإن اكتشاف صورة القياسات - كما يقول (ليبنز) يعتبر من اجل و اهم اكتشافات العقل البشري.(38)

هذه اهم عناصر النظرية العامة للقياس المنطقي و اهم خصائصه، و الذي يتميز عن القياس الاصولي في اهم خصائصه كما سأبين فيما يأتي عند عرضي للنظرية العامة للقياس الاصولي.

---

(38) - LEIBNITZ : NOUVEL ESSAIS, D'APRES PAUL FOULQUIE, DICTIONNAIRE DE LA LONGUE PHILOSOPHIQUE, ART. SYLLOGISME, P . U . F , PARIS, 3ème EDIT. 1988, P . 704.-

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الثالث

النظرية العامة للقياس

الاصولي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تمهيد : القياس الاصولي هو الدليل الراجح من ادلة الاحكام الشرعية

ان الشارع اقام ادلة و نصب امارات لمعرفة بها الاحكام، كما ان بعض هذه الاحكام يتسع بيان علله التي من اجلها شرع، للتنبيه الى ان الاحكام مرتبطة بعللها فتدور معها وجودا اوعدما، و في بعض الاحيان كان رسول الله (ص) يبتدئ حكم الوقائع دون علمها و في واقعة اخرى يذكر الله او الرسول ليعرف السائل بنفسه على الحكم ثم يقرره له، و هذا ارشاد منبه الى اصل من اصول التشريع الاسلامي، و هو المساواة بين النظيرين المتماثلين في الحكم بناء على تساويهما في امر جامع بينهما ينبني عليه حكمهما.

و لهذا اهتدى علماء اصول الفقه الى طريقة للبحث عن احكام الله اذا لم يجدوا الحكم في القرآن اوفي السنة اوفي الاجماع، و ذالك بان يبحث المجتهد في الوقائع التي ثبت لها حكم بواحد من الادلة السابقة عن واقعة تشبه التي يبحث عن حكمها، فاذا وجدها بحث عن علة حكمها، فاذا عرفها و وجد انها موجودة في الواقعة الجديدة غلب على ظنه انهما متساويان في الحكم بناء على تساويهما في العلة فيلحقها بها و يثبت لها حكمها.

---

(1) - محمد مصطفى شلبي : اصول الفقه الاسلامي، الجزء الاول، دار النهضة العربية، بيروت، ط 2، 1398 هـ، 1979 م، ص 188.

و هذه العملية هي التي تسمى بالقياس الاصولي ، و هو الدليل الرابع من ادلة استنباط الاحكام الشرعية ، استخدمه علماء اصول الفقه لاستنباط احكامهم للحوادث الجديدة التي لم يقع النص عليها .

و هي الحوادث المتعلقة بالناس والتي ليس لها حصر و لا نهاية ، و بالناس اليها حاجة ماسة ، فلو لم يجز الاجتهاد في الفروع ورد المسكوت عنه الى المنصوص عليه بالاقيسة لتعطلت الاحكام و فسدت على الناس امورهم ، و التبست امر المعاملات على الناس ، فاذا لم نجد حكم الحادثة في الكتاب و السنة ، فلا بد من الرجوع الى المستنبطات منها ، فوسع الله هذا الامر على الامة ، و جوز الاجتهاد و القياس لهذا النوع من الضرورة (1).

و لما كانت الحوادث متعددت متنوعة بتنوع الاشخاص و الزمان و المكان او كانت مهمة القياس رد هذه الفروع الى الاصول لاصلاح امور الناس و تنظيم معاملاتهم حسب كل شخص و بيئة وزمان ومكان و حتى لا تتعطل احكام الشريعة ، فان القياس هي الحقيقة هو الذي جعل الشريعة الاسلامية متطورة و صالحة لكل زمان و مكان.

---

(1)- السيوطي : صون المنطق و الكلام ج 1 ص 211.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الاول : تعريف القياس

اولا : معناه اللغوي.

لقد اختلف الاصوليون في معنى القياس اللغوي على مذاهب و اقوال، و منشأ ذلك يتمثل في هل هذه المعاني، التي اطلق عليهما لفظ القياس - كلها معنيان حقيقية، ام ان بعضها حقيقي و الاخر مجازي ؟(2) و خلاصة ما ذكروه قولان هما :

1 - انه حقيقة في التقدير مجاز في المساواة، و هو ان يقصد معرفة قدر الامرين بالاخر، كأن يقال قاس الخياط بالذراع اذا قدره به، وقاس الارض بالمتر، اذا قدرها به، و كل من الذراع و المتر مقياس لانه اداة القياس، اي يقدر الاجزاء، و التقدير يستلزم المساواة، فأستعمال القياس في المساواة على هذا القول مجاز لغوي من اطلاق اسم الملزوم على اللازم. و هو ماذهب اليه الامدي في الاحكام في قوله : "فهو في اللغة عبارة عن التقدير، و منه يقال، قست الارض بالقصبة و قست الثوب بالذراع، اي قدرته بذلك. و هو يستدعي امرين يضاف احدهما الى الآخر بالمساواة، فهو نسبة و اضافة بين شيئين، و لهذا يقال : فلان يقاس بفلان، و لا يقاس بفلان اي يساويه و لا يساويه"(3)

---

(2) - طه جابر فياض العلواني : هامش كتاب المحصول في علم اصول الفقه للفخر الرّازي، ج 2، مطبوعات جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية، المملكة السعودية، ط.1 1400 هـ - 1980، ص 11.

(3) - سيف الدين الامدي : الاحكام في اصول الاحكام، ج 3، مراجعة جماعة من العلماء باشراف الناشر دار الكتب العلمية بيروت، 1403 هـ - 1983 م، ص 261.

2 - والمعنى الثاني ان القياس مشترك اشتراكا لفظيا بين التقدير و المساواة ، المجموع، و ذلك لان اللفظ قد استعمل فيهما و الأصل في الاستعمال الحقيقة .

و المثال الاول : قست الباب بالحبل اذا حاذيته و سويته به ، و هنا يطلق على المساواة الحسية ، و مثال الثاني، فلان لا يقاس بفلان، اي لا يساويه و هنا يطلق على المساواة المعنوية . و مثال الثالث : قست الكتاب بالكتاب اي قدرته به فساواه ، و هذا المعنى اي مجموع التقدير و المساواة يطلق اذا قصدت الدلالة على مجموع ثبوت المساواة عقب التقدير و الظاهر عند بعض المحققين المحدثين ان معنى القياس "يختلف باختلاف ما نسب اليه، فان نسب الى الفاعل فمعناه التقدير"(4).

ثانيا : التعريف الاصطلاحي :

اما في اصطلاح الاصوليون فهو "الحاق واقعة لم يرد في حكمها نص و لا اجماع بواقعة اخرى ثبت حكمها بأحدهما لاشتراكهما في علة الحكم التي لا تدرك بمجرد معرفة اللغة"(5)

و الالحاق هو اعتقاد المساواة ، فأول ما يحصل في نفس القياس العلة المقتضية للمساواة ثم ينشأ عنها المساواة، و القياس هذا الاعتقاد (6)

---

(4) - عبد العزيز عبد الرحمن علي الربيعة : ادلة التشريع المختلف في الاحتجاج بها ، دار و مكان النشر غير مذكورين، طبعة 1406 هـ 1986 م .

(5) - محمد مصطفى شلبي : المرجع المذكور سابقا . ص 191

(6) - العلامة البناني : حاشيته على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، للسبكي ، الجزء الثاني، دار احياء الكتب العربية، مكان وتاريخ النشر غير مذكور، ص 203 .

و هو ما عبر عنه الامدي في (الاحكام) " الاسراء" فقال : "انه عبارة عن الاستواء بين الفرع و الاصل في العلة المستنبطة من حكم الاصل"7

و مهما تقدم يتبين ان الواقعتين امران معلومان، و انهما حادثان، و حكم احدا الواقعتين معلوم بالنص، و الامر الذي استكشفه المجتهد باجتهاده هو علة حكم النص و وجودها في الواقعة الحادثة، و النتيجة التي وصل اليها هي تساوي الواقعتين في الحكم بناء على تساويهما في العلة فاذا عرضت - مثلا - على المجتهد واقعة لم يجد لها حكما صريحا في الكتاب او السنة او الاجماع و لتكن شرب النبيذ مثلا، فانه يبحث عن نظير لها مما ثبت حكمه فاذا وجده (كتحريم شرب الخمر مثلا)، و عرف علة حكمه (او هو الاسكار) بواسطة اي مسلك من مسالك معرفة العلة ثم وجد هذه موجودة في الواقعة الجديدة (النبيذ) فانه يغلب الى ظنه اشتراكهما و تساويهما في الحكم (التحريم) بناء على اشتراكهما و تساويهما في علة حكم الاصل فيلحق الثانية (الوقعة المجهولة الحكم) بالاولى (الواقعة المعلومة الحكم) في ذلك الحكم .(8)

و هذا القياس ما اصطلح الاصوليون على تسميته بقياس الطرد في مقابل قياس العكس، الذي هو "عبارة عن تحصيل نقيض حكم معلوم ما في غيره ، لافتراقهما في علة الحكم "(9) و معنى التنافي و تناقض الفروع و الاصل في حكميهما لتنافيهما و تناقضهما في العلة .

---

(7) - الامدي : المرجع المذكور سابقا ، ج . 3 . ص 273.

(8) - الشريف التلمساني : مفتاح الوصول الى بناء الفرع على الاصول، تحقيق : عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الكتب العلمية، بيروت ، 1403 هـ - 1983م.

(9) - الآمدي : المرجع المذكور سابقا ، ج 3 ، ص 262.

وذلك كصوم [illegible] ولم يكن من [illegible] فإن شرط عالمه عند نذره، ان يعتكف صائما، قياسا على الصلاة فانها لما لم تكن من شرط ا في صحة الاعتكاف لم تكن من شرطه اذا نذر ان يعتكف مصليا، فالاصل هو الصلاة، و الفرع هو الصوم و، حكم الصلاة انها ليست شرطا في الاعتكاف، و الثابت في الصوم نقيضه، و هو انه شرط في الاعتكاف، و قد افترقا و تنافيا في العلة لان العلة التي لاجلها لم تكن الصلاة شرطا في الاعتكاف انها لم تكن شرطا فيه حالة النذر، و هذه العلة غير موجودة في الصوم، لانه شرط في الاعتكاف حالة النذر اجماعا. (10)

و مما تقدم من تعريف القياس و امثلته يمكن ان نستخلص مجموعة من النتائج اهمها :

1 ـ ان القياس مظهر للحكم فقط غير مثبت له (11) و معنى ذلك ان حكم الواقعة التي لم يرد بها نص، لم يضعه المجتهد بالقياس من عند نفسه، و انما بيّن ان حكم الواقعة التي ورد بها نص لا يقتصر عليها بل يتعداها الى غيرها مما وجدت فيه علة حكم الاصل.

2 ـ انه لا يمكن اجراء عملية القياس الا اذا كان الحكم الذي ورد به النص يدرك العقل علته، و يفهم العلة التي بني عليها هذا الحكم لانه اذا لم تعقل العلة لم تمكن تسوية واقعة بواقعة، و في هذه الحالة تسمى الاحكام التي لم تعقل علتها، بالاحكام التعبدية، و ذلك كتحديد عدد الصلوات بخمس، و عدد ركعاتها، و كون الصيام شهرا و في رمضان.

---

(10) ـ انظر : الشريف التلمساني : المرجع المذكور سابقا ص 159 ـ 161
و الرازي : المرجع السابق ص 21 ج 2

(11) ـ انظر : جابر العلواني : المرجع السابق ص 19.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

3 - ان حكم الاصل هو من الحكم المضاف الى الفرع ، وذلك لاشتراك و استواء الاصل و الفرع في علة الحكم و تعديتها من الاصل الى الفرع (12)

4 - ان كل قياس منطقي متكون من اربعة اركان هي :

الاصل ، الفرع ، الحكم و العلة .

و تشير هنا الى ان هذا القياس يسميه المناطقة تمثيلا ، او قياس التمثيل (13)، و هو عندهم انتقال الذهن من حكم معين الى حكم معين ، لاشتراك الاثنين في معنى واحد مشترك بينهما ، وذلك الحكم يلزم ذلك المسترك الثاني ، ثم يجب العلم بذلك الملزوم ، اذا لم يكن بينا بنفسه (14)

فهو انتقال من جزئي الى جزئي لاثبات العلاقة بين المعلول و العلة ، و مثل ذلك في الخمر ، اذا قلنا النبذ مسكر ، فيكون حراما قياسا على خمر العنب ، فالنبيذ فيه اسكار و هو الفرع او المتفرع من العنب ، و خمر العنب هو الاصل و فيه اسكار ايضا ، فالاثنين معا فيهما اسكار فهما مشتركان في علة واحدة ، و الاسكار هو مناط التحريم الموجود في الفرع و الاصل .

و يرى ابن تيمية ان قياس التمثيل يؤدي الى اليقين اذ كان المادة يقينية ، و الى الظن اذا كانت المادة ظنية (15)

و الفرق بينه و بين القياس الارسطي هو ان ارسطو يرفض هذا النوع من الاقيسة كطريق للاستدلال لانه لا ينتج ، اذ لا انتاج في القياس الارسطي من مقدمتين سالبتين و لا من جزئيتين ، لانه يقصر القياس على مقدمتين لا اكثر و لا اقل و يضع نفسه في اطار ضيق ، و لان المقدمات الجزئية عنده هي طريق مسدود لا يوصل الى القضايا الكلية ، و بالتالي يبقى الفكر محصورا ضمن اطار الجزئيات .

في حين يعتبر الاصوليون ان قياس التمثيل هو القياس الحقيقي ، و يرى ابن تيمية انه ليس من الضروري حصر القياس في مقدمتين بلا زيادة و لانقصان بل من الضروري ان تكون المقدمات كثيرة ، لانه كلما كثرت هذه المقدمات استطعنا ان نصل منها الى معرفة ادق و اشمل .

و هذا هو منهج الاستقرائيين العلمي ، الذي لا ينحصر في مقدمتين فقط كما سنبين في الفصلين القادمين .

---

(12)- جابر العلواني المرجع السذكور سابقا ج2 ص 23.

(13) - الغزالي - معيار العلم ، ص 199.

(14)- ابن تيمية كتاب الرد على المنطقيين ص 120.

(15)نفس المرجع ص 117.

المبحث الثاني : اقسام القياس

قسم الاصوليون القياس عدة تقسيمات باعتبارات مختلفة اغلبها يرجع الى اعتبار قوة العلة او ضعفها او الى قوة القياس في ذاته ، و بما ان التقسيم الاول يرجع اساسا الى شروط العلة و مسالكها التي سيتم بحثها ، او هو تفريع للتقسيم الثاني، رايت ان اجمع اقسام القياس و انواعه في قسمين اساسيين هما قياس العلة و قياس الدلالة .(1)

اولا : قياس العلة :

و هو ان يجمع بين الفرع و الاصل بالعلة نفسها التي علق عليها الحكم في الشرع، و ذلك مثل تعليل تحريم الخمر بالشدة المطربة الصادة عن الذكر و الصلاة المذهبة للعقل و المال التي ذكرها الله تعالى، و هو ينقسم الى قياس جلي و قياس خفي :

أ)- القياس الجلي : و هو كل قياس عرفت علته بدليل مقطوع به و لا يحتمل الا معنى واحدا، و هو بدوره ينقسم الى ثلاثة انواع :

1 - ما عرفت علته بالنص و الاجماع، وذلك مثل قول رسول الله (ص) "انما نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي لاجل الدافة التي دفت"(2) و اجماع المسلمين على ان علة الحدود شرعت للردع و الزجر عن ارتكاب المعاصي و الكبائر.

---

(1) - الشيرازي (ابو اسحاق) : الوصول الى مسائل الاصول ، ج 2، تحقيق عبد المجيد تركي، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع ، الجزائر، 1399 هـ - 1979 م ص 243 و ما بعدها .

(2) - اخرجه البخاري في كتاب الاستئذان .

2 ـ و ما عرفت علته بالتنبيه و هو مثل قوله تعالى "و لا تقل لهما اف" (5)، نص على التأفيف و نبه على ما فوقه من الضرب و الشتم و غير ذلك، و معناه بعض ان العلة فهم العرف القصد منه منهما في الاصل فكان ثبوت الحكم في الفرع اولى من ثبوته في الاصل فسمي "قياس الاولى".

3 ـ و ما عرفت علته بأول خطر و لا يحتاج تعليله الى اعمال الفكر و الروية فيه (6)، بحيث يكون ثبوت الحكم في الفرع مساويا لثبوته في الاصل، و ذلك لتساويهما في العلة، مثل قياس المرأة على الرجل في وجوب الكفارة عليها اذا جامع على صومها بالجماع طائعة مختارة، و في كل حكم انتفى اعتبار الفارق بينهما فيه، و هكذا هو الذي يسمى "بالقياس المساوي" "و قياس لا فارق"(5).

ب)ـ القياس الخفي : هو ما لا يتبادر اليه الذهن الا بعد التأمل، او كل قياس عرفت علته بطريق يجتهد فيه، اي ما كانت العلة فيه مستنبطة من حكم الاصل (6)، و ذلك مثل علة تحريم الربا و هي (الطعم) لنهي رسول الله (ص) عن بيع الطعام بالطعام الا مثلا بمثل، بالظاهر انه منع من ذلك لكونه مطعوما، لان الصفة لا تذكر في الحكم الا و يراد بها التعليل(7).

---

(5) ـ سورة الاسراء، الاية 23.

(6) ـ الشيرازي : المرجع المذكور سابقا، ص 245.

(5) ـ الشريف التلمساني : المرجع المذكور سابقا، ص 155.

(6) ـ الآمدي : المرجع المذكور سابقا، ج 4، ص 3.

(7) ـ الشيرازي : المرجع المذكور سابقا، ص 279.

جامعة الامير عبد القادر للعلوم الاسلامية

ثانيا : ما يدل على العلة : و هو ان يقترن بين الوصف بين الحكم بحيث

العلة التي تعلق الحكم بها في الشريعة، و ذلك لمعنى يدل على العلة

ان العلل تذكر تارة علة للحكم و تارة يذكر ما يدل على العلة و مثاله :

1 - استدلال المالكية على ان الوتر فضل، بانه يجوز ان يؤدى على

الراحلة و ما يجوز ان يؤدي على الراحلة فهو نفل. فالوتر نفل، و ذلك ان دوار

الاداء على الراحلة اشر من آثار النفل و خصيصة من خصائصه، ولذلك لا تؤدي

الفرائض على الراحلة من غير عذر، فاذا ذكر هذا الاستدلال اصلا لركعتي الفجر

مثلا كان قياسا للدلالة.

2 - و مثل قول الشافعية ان العبد يملك لانه آدمي حي، معاقب مثاب

و مكلف، فاشبه الحر، و هذا الذي اسماه الاصليون "بقياس الشبه"، و هو الجمع

بين الاصل و الفرع بوصف يوهم اشتماله على حكمة الحكم من جلب المصلحة

او دفع المفسدة ، و "متى حصلت المشابهة - كما يقول صاحب المحصول - فيما يظن

انه علة الحكم، او مستلزم لما هو علة له : صح القياس سواء كان ذلك في

الصورة او في الاحكام"(2)

وقياس الشبه هو احد اقسام الدلالة عند الشيرازي(2)!

(1) - الشيرازي : المرجع المذكور سابقا، ص 279.

(2) - الشيرازي : المرجع المذكور سابقا، مرجع - 254

المبحث الثالث

مجـــــالات الـــــقيـــــاس الأصولـــــي

بناء على تلك الميزات التي يتميز بها كل قياس كان مجال القياس المنطقـــي غيـــر محـــدود و شاملا لكل مجالات الحياة و العلوم و الفنـــــون كالرياضيات و علم اللغة و العلوم الانسانيـــة و العلوم الاجتماعية ، و ذلك لان القياس المنطقي - كما مر بنا - هو تحصيل الاشياء معلا هـــــا بتطبيق طريقة التلازم ، بينما فيما يتعلق بالقياس الاصولي فان اصله النصوص الشرعية المعللة ، لكـــن اختلف العلماء في عدد من مجالاته مثل الاحكام الشرعية كالحـــــدود و الكفارات و الاسباب و الشروط و بعض الاحكام غير الشرعيـــة كالقضايا العقلية و اللغوية و العادية ، و من هنا اختلف القياس الاصولي عن القياس المنطقي ، فالقياس الاصولي يتعلق بالاحكام الشرعية المبنية على العلل ، و مقاصد الشريعة و حياة الناس الواقعية المتجددة ، أما القياس المنطقي فمرتبط و مبني على لـــــزوم النتائج من المقدمـــــات .

و المجالات التي اختلف العلماء في جريان القياس الاصولي فيها هي :

1 - القياس في الحدود و الكفارات :

أجاز العلماء - باستثناء الحنفية - القياس في الحدود و الكفارات و الرخص و التقديـــرات. و استدلوا على ذلك بان النصوص الواردة بالتعبد بالقياس جاءت مطلقة غير مفصلة كقوله تعـــــالى: "(1) فاعتبروا يا أولي الابصار " ، و ما روي عن النبي (صلى الله عليه و سلم) - انه قال لمعـــــاذ بن جبل لما بعثه الى اليمن :" بم تحكم ؟" قال :" بكتاب الله " قال : " فان لم تجد ؟ " : قال :" اجتهد رايي و لا الوا " . قال رسول الله (صلى الله عليه و سلم) - :" الحمد لله الذي وفـــق رسول الله لمرضاة الله و رسوله " (2)، فلقد جاء قول معاذ " اجتهد رايي " مطلقا من غير تفصيـــل، كما اقر النبي قوله ، و هو دليل جواز اثبات الحدود و الكفارات ، و الا لوجب التفصيـــل . (3) كما ان الصحابة لما تشاوروا فيما بينهم في حد شارب الخمر ، قال علي - رضي الله عنه - حد الشـــارب على حد القذف ، و لم ينكر عليه احد من الصحابة ، فكان اجماعا .

و من جهة اخرى القياس مغلب على الظن و الظن حاصل في الحدود و الكفارات فوجـــب اتباعها لقوله - عليه الصلاة و السلام : " نحن نحكم بالظاهر و الله يتولى السرائـــــــر " (4)

---

(1) - سورة الحشر ، الاية 02.

(2)- مصطفى شلبي ، المرجع المذكور سابقا ، ص 200 .

(3)- الامدي ، المرجع المذكور سابقا ، ص 482

(4) - رواه ابن عدي في كتاب الإيمان .
* - اخرجه البخاري في كتاب الحدود .

و مثال ذلك ما ذهب اليه الشافعية و هو وجوب الكفـــــارة على تاخير الحـــــ
عمدا بالقياس على المحظورات ، لانها اذا وجبت في قتل الخطأ ففي العمد اولى .

و ما يمكن ان نلاحظه هنا هوان اجازة جريان القياس في الكفارات و الحدود لا يعني
شروط القياس فيها و اهمها معقل علة حكم الاصل (6). لان القياس مبني على معقول المعنـــى
و ما لا يعقل معناه فالقياس فيه متعذر كعـــدد الركعات و عدد الصلوات و اوقاتها و تحديـــد
شهـــر رمضان للصيام و مدته و نحوه ، و هذا يدل على ان الشارع قد منع من اجراء القياس في بعض
صور وجوب الحد و الكفارة ، و اختصاص تلك الصور بمعنى لا وجود له في غيرها ، و لا يدل على المنـــع
المطلق ـ كما يذهب الى ذلك نفاة اثبات الحدود و الكفارات في القياس .

و هذا ما جعل الحنفية ـ رغم قولهم بعدم الجواز يقيسون في الكفارات فأوجبوا الكفـــارة
في الافطار بالاكل و الشرب ـ كما هي واجبة بالافطار بالجماع و غيرها ، و يجلدون قاذفهـــم
لان القياس قد يكون قطعيا في قياس الاولى ، و في هذه الحالة لا يوجد مانع من ثبوت الكفـــارة
و الحد بـــــه .
و هذا الامر لا يقدح في كون القياس يفيد الظن لان الظن فيه كاليقين .

ب ـ القياس في اللغـــــة :

اتفق جمهور اللغويين على ان القياس يجري في اللغات ، ولكن علماء الشريعة اختلفوا في ذلك
فمنهم من وافقهم (اي قال بالجواز) كابي اسحاق الشرازي (7)، و الامام الرازي ، و كثير من الفقهاء
و منهم من خالفهم و قال بعدم الجواز كأبي حامد الغزالي ، وشيخه امام الحرمين و ابن الحاجـــب
و الامدي و غيرهم (8).

---

(5)ـ الشيرازي : الوصول الى مسائل الاصول ج2ص235.
(6)ـ المقديسي: روضة الناظر ، ص305.
(7)ـ الشيرازي : المرجع المذكور سابقا ، ص 241 .
(8)ـ الجلال المحلى : انظر شرح جمع الجوامع ج1 ـ ص271.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

اشتمالها على معان مناسبة لتسميته بدور صفة الاطلاق وجودا و عدما .

فهل يصح اطلاق اسم الاول على الشيء الثاني اذا لحظ ان هذا المعنى موجود في الثاني

او هل يصح اطلاق اسم الخمر على النبيذ لوجود معنى مخامرة العقل فيه .

فالخلاف هنا محصور في الاسماء اللغوية المشتقة من المعاني .

فاستدل المانعون من جريان القياس في الاسماء اللغوية - بالنقض فمنهم من بعض الصور ، و هو ان اهل اللغة يطلقون الاسم للمسمى و يخصونها بالمحل كما يسمون الفرس لسرادقه ، و كما لا يسمون القارورة من الزجاج لاجل استقرار الماء فيها ، و لا يتجاوزون بهذه الاسماء محلها و ان كان المعنى عاما في غيره ، فالآدمي الاسود لا يسمونه ادهم بالرغم ما وضعوا الادهم للاسود بل للفرس اسود ، و كذلك معنى الخمر نجده في الحياض و الآبار و الانهار و لكنها لا تسمى بالخارورة و انما القارورة هي الزجاجة فقط .

فاذاً ما ليس على قياس التعريف الذي عرف منهم بالتوقيف لا سبيل الى الحاقه و يسمى بالقياس (1) ، و ركن القياس فهم المعنى ، و المعنى غير مفهوم في اللغة .

اما المجيزون فاستدلو بعموم الادلة المثبتة لحجية القياس و اطلاقها ، فيكون القياس حجة في اللغة ، متى و جدت شروطه ، و انتفت موانعه ، عملا باطلاق الادلة ،

ثم ان اسم الخمر مثلا دائر مع صفة الاسكار في عصير العنب وجودا و عدما ، و الدوران طريق من الطرق المثبتة للعلية ، اذ عصير العنب لا يسمى خمرا قبل اشتداده ، واذا زالت الشدة زال الاسم ، فدل على ان المعنى و هو الاسكار هو العلة في اطلاق التسمية ، و كذلك يسمى النبيذ خمرا لوجود معنى الاسكار فيه ، و هو المخامرة .

و قد نتج عن هذا الخلاف اشكالية ذات مسألتين :

المسألة الاولى : ان المانعين لجريان القياس في الاسماء اللغوية يثبتون حكم المسميات الفرعية عن طريق آخر غير النص ، [illegible] و عليه كان المحرم من النبيذ هو المقدار المسكر ، لان العلة في الاصل الاسكار ، و لا يحرم النبيذ

---

1 - المقديسي : المرجع المذكور سابقا ، ص 152 . و انظر ، الغزالي ، المستصفى ، ج 1 ص 233/ و الاحكام للآمدي ، ج 1 . ص 79 .

[illegible] و علله فمنهم من جوز شرب القليل من النبيذ المتخذ من غير العنب اذا لم يصل الى حد السكار، كما نقل عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى (11).

و المسألة الثالثة : ان المحرم من القياس في الاشياء ثلاثة : من حكم و اسماء التحريم بالنص، و علته كان النبيذ خمرا و حرم كثيره و قليله، سواء اسكر او لم يسكر، لان تحريمه كان ثابتا بما ثبت من تحريم الخمر، و هو قوله تعالى : "انما الخمر و الميسر و الانصاب و الازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه" (12) و كذلك كان النباش سارقا لانه اخذ المال خفية، فاما على السارق و ثبت حكم القطع في النباش بما ثبت به قطع السارق و هو قول الباري جل جلاله "و السارق و السارقة فاقطعوا ايديهما"(13).

جـ - القياس في العقليات و الامور العادية.

اما في العقليات فقد اجاز المتكلمون جريان القياس في العقليات اذا تحقق فيها جامع عقلي، و هذا بالعلة او الشرط او الحد او الدليل او الحقيقة، و هو ما يسمى عندهم بقياس الغائب على الشاهد، و لكن هذا الدليل عند المتكلمون المتاخرون و بعض المتقدمين و علماء اصول الفقه لانه لا يفيد اليقين، و اليقين غاية العقليات، فمنعوا جريان القياس في العقليات(14).

اما في الامور العادية و الخلقية كاقل الحيض و اكثره و اقل النفاس و اكثره و اقل الحمل و اكثره، فقد امتنع العلماء على عدم جواز القياس فيها (15)، لانها تختلف باختلاف الاشخاص و الاحوال و الازمان، فلا يقاس النفاس مثلا على الحيض في مدته، و لا يقاس اقل حيض فلانة على اقل حيض فلانة، فهذه الامور ليس لها ضابط يمكن تحقيقه في غيرها، و القياس كما هو معروف مبني على وجود الجامع بين الاصل و الفرع، فتعذر القياس في الامور العادية لذلك.

10 - رواه الترمذي و ابوداود في قضايا الاشربة.

11 - مصطفى سعيد الخن : اثر الاختلاف في القواعد الاصولية في اختلاف الفقهاء، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 4، 1406 هـ - 1986 م، ص 516 - 517.

12 - سورة المائدة، الاية 90

13 - سورة المائدة، الاية 38.

14 - البناني : حاشيته على شرح الجلال المحلي، ج 2، ص 208.

15 - نفس المرجع : ص 209. و انظر الشيرازي : المرجع المذكور سابقا، ص 241 - 242.

المبحث الرابع : اركان القياس

يتكون القياس من اربعة اركان هي : الاصل و هو المقيس عليه، و الفرع و هو المقيس، و العلة و هي المعنى المشترك و الجامع بينهما، و حكم للمقيس عليه يتعدى بواسطة المشترك الى المقيس.

اولا : الاصل : و هو محل الحكم، اي هو "المصدر الذي بين الحكم الذي يقاس عليه الفرع، او هو الموضوع الذي ورد فيه الحكم" (1)، او ما ثبت حكمه بنفسه، كما قال الشيرازي (2).

و اغلب شروطه هي شروط حكمه و لكن يشترط فيه اساسا، عند الاكثرين من الفقهاء و الاصوليين، ان يكون ثابتا بنص او اجماع (3)، و ذلك لان النص هو الاصل الذي يرجع اليه و الاساس الذي يبنى عليه القياس، و من اشارتها تتبين العلة، و لان القياس ليس الا اعمالا للنصوص في اوسع مدى (4).

وما يعرف و يثبت بالنص نوعان، نوع يعقل معناه، و نوع لا يعقل معناه. (5)

فاما النوع الاول الذي لا يعقل معناه، كعدد ركعات الصلاة، و اختصاصها بالاوقات، و افعال الحج و عددها، و ما اشبه ذلك، فلا يجوز القياس عليه، لان القياس لابد فيه من معنى مشترك بين الفرع و الاصل.

---

(1) - محمد ابو زهرة : اصول الفقه، دار الفكر العربي، مكان و تاريخ النشر غير مذكور ص 218.

(2) - الشيرازي : المرجع المذكور سابقا، ص 260.

(3) - الشريف التلمساني : المرجع المذكور سابقا، ص 130. و الشيرازي نفس المرجع ص261

(4) - ابو زهرة : المرجع المذكور سابقا، ص 218.

(5) - الشيرازي : المرجع المذكور سابقا، ص 261.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

... الشرب لا يوجد معناه في غيره، و الشرب يوجد معناه في غيره،
فاما الاول فلا يجوز القياس عليه لانه خاصة لغيره غير متعدية، مثل
خاصة المغنية في الخمر انها الاسم، و اما الشرب الثاني فانه معنى وجد
العلة يجب قياس غيرها عليها، لانها متعدية غير لازمة و لا واقفة، مثل
كون الاسكار علة تحريم الخمر، فهذا المعنى (الاسكار) موجود في الفرع
(كالنبيذ مثلا)، فيثبت الاصل، و اذا اثبت يكون الحكم فيه ثابتا فيتوجه
القياس عليه، لان المقصود ثبوت الحكم في الفرع، و ثبوت الحكم في الفرع
فرع عن ثبوته في الاصل (6).فما هو الفرع اذن :

ثانيا : الفرع و شروطه :

و هو "الواقعة التي يراد معرفة حكمها بالقياس على الاصل" (7).
و يشترط في الفرع لصحة القياس شروط اهمها خمسة :

1 - ان تكون علة الاصل موجودة فيه، بأن تكون متساوية في
تحققها بين الفرع و الاصل، لان تعدية حكم الاصل للفرع تكون بتعدي
العلة المتساوية بينهما (8). فاذا لم تتحقق المساواة في العلة انتفت
المساواة في الحكم، فلا يكون القياس صحيحا.

و مثال ذلك، تعليل تحريم شرب النبيذ بالشدة المطربة المتساوية و المشتركة بينه
و بين الخمر، لان القياس على ما تقدم انما هو تعدية حكم الاصل الى الفرع
بواسطة علة الاصل، فاذا لم تكن علة الفرع مشاركة لها، لم تكن (علة الاصل)
موجودة في الفرع فلا يمكن تعدية حكم الاصل الى الفرع (9).

---

(6) - الشريف التلمساني : المرجع المذكور سابقا، ص 130.
(7) - ابوزهرة : المرجع المذكور سابقا ، ص 226.
(8) - المقدسي : المرجع المذكور سابقا، ص 287.
(9) - الآمدي : المرجع المذكور سابقا ، ص 359.

[illegible] بطون

[illegible] الفرع، فإذا قيس الحكم على الأم في الرضاع، و اثبت الحكم في الرضاع بقوله (ص) : "لا تجعلوا الطعام بالطعام" فإن هذا يجعل حكم الفرع، و هذا فيما إذا كان منصوص على مخصوص و ليس الأصل أولى بالقياس من الفرع.

ألا يكون في الفرع معارض راجح او مساوي لعلة الاصل، يقتضي بعض ما اقتضته علة القياس، و الا ادى الى حكم غير حكم الاصل (10) *

د - الا يكون حكم الفرع متقدما على حكم الاصل، لانه ان تقدم لزم ثبوت حكم الفرع قبل ثبوت العلة، لتاخير حكم الاصل، و مثاله قياس المجتهد، الوضوء على التيمم في الافتقار الى النية. و الوضوء متقدم على التيمم في المشروعية، و في الفعل، و هذا يذكر بطريق الالزام للخصم فيقال لو لم تجب النية في الوضوء اما وجبت في التيمم، و لا يذكر بطريق ماخذ للقياس (11)

هـ - الا يقياس موضوع الاصل موضوع الفرع في الاحكام (12) اي الا يكون في الفرع نص او اجماع يدل على مخالفة للقياس لانه يكون حينئذ معارضا للنص او الاجماع، و كل قياس من هذا النوع باطل.

و مثال ذلك، "قياس كفارة اليمين على كفارة القتل الخطأ في عدم اجزاء عتق العبد الكافر فيها بجامع، ان كلا منهما كفارة ذنب، لان آية القتل شرطت في الكفارة الايمان "و من قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة" (13)

الأحرى إلسابق

(10) لا نفس المرجع، ص 359

(11) - الشريف التلمساني : المرجع المذكور سابقا، ص 152.

(12) - نفس المرجع، ص 152.

(13) - سورة النساء، الآية 92.

* - وذلك مثل القياس المعارض للنص، فيما لو قال قائل: ان المسافر لا يجب عليه أداء الصوم للآية " فعدة من ايام أخر"، فلا يجب عليه أداء الصلاة قياسا على الصوم. فهذا القياس باطل لمخالفته للنص على أن الصلاة لا يجوز تركها في السفر، وانما شرع تحقيقها بالقصر فقط كما ورد في قوله تعالى: " واذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة "

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

[illegible] اجزاء عتق رقبة مطلقا "أو تحرير رقبة" (14) فهذا النص المطلق يمنع القياس على كفارة القتل الخطأ" (15) و لهذا وجب ان يكون الحكم في الفرع مماثلا لحكم الاصل.

و ما يمكن ان نستنتجه من شروط الفرع هو ان حكم الفرع رغم مماثلته و مساواته لحكم الاصل و مشاركته له في العلة، فهو ليس من اركان القياس، اذ الحكم في الفرع متوقف على صحة القياس، فلو كان ركنا منه، لتوقف على نفسه و هو محال، و ذلك لانه ثمرة القياس، و نتيجته.

---

(14) - سورة النساء الآية 92.

(15) - مصطفى شلبي، المرجع المذكور سابقا، ص 219.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ثالثا : الحكم : و هو ما ورد به النص ، و قد يكون الثبات الـ ... ،

بالأصل ، و اما شروط تعديته من الأصل الى الفرع فهي :

1 ـ أن يكون حكما شرعيا عمليا لان القياس الاصولي لا يكون الا في الاحكام العملية بحكم طبيعته الواقعية .

2 ـ الا يكون منسوخا ، لان الحكم المنسوخ أبطل الشارع العمل به فبطلت علته (16).

3 ـ أن يكون معقول المعنى ، بحيث يدرك العقل علته أو بومىء النص الى سبب شرعيته ، لان أساس القياس معرفة علة الحكم (17).

4 ـ ألا يكون حكم الأصل ثبتت خصوصيته ، لان اختصاص الحكم بمحله يمنع من تعديته الى الفرع ، و ذلك لان العلة قاصرة ، و بالتالي لا يوجد اشتراك في العلة التي يتم بها التعدى (17) ، و الاختصاص يثبت بأحد أمرين :

أولهما : أن تكون علة الحكم لا توجد في غيره ، فهذا قصر مانع للقياس كما بينّا من قبل ، و مثال ذلك قصر الصلاة الرباعية للمسافر الثابت بقوله تعالى : " و اذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة " (19) ، فان العلة في قصر الصلاة هي دفع المشقة من المسافر ، فهذه و ان كانت موجودة في غير السفر كالعمال الشاقة الا أن الشارع ربط هذا الحكم بالسفر ، فهو وصف قاصر على المسافر لا يوجد في غيره ، فامتنع قياس غيره عليه لان العلة و ان كانت المشقة على التحقيق الا أنها غير منضبطة ، فلا يصح ربط الأحكام بها فقد تكون نوع مشقة و هو مشقة السفر ، و لما كان هذا الأمر يتفاوت بتفاوت المسافرين و وسائل سفرهم أناط الشارع الرخصة بوصف السفر و هو ظاهر منضبط .

---

16) ـ مصطفى شلبي : المرجع المذكور سابقا ، ص 212 .

17) ـ أبو زهرة : المرجع المذكور سابقا ، ص 223 .

18) ـ ابن قدامة المقديسي : المرجع المذكور سابقا ، ص 288 .

19) ـ الآية 100 من سورة النساء .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

و ثالثهما : ان يكون علة الحكم غير قاصرة على محله (الاصل) ، اي ان يوجد دليل يدل على اختصاصه بمحله كالخصوصيات التي ثبتت في هذه الشريعة ، فانها لا تثبت لغير من ثبتت له سواء فقلت معانيها او لم تعقل، لان تعدية هذه الاحكام بالقياس يجعل القياس باطلا لمخالفته النص الشرعي الدال على الخصوصية لان من شروط صحة القياس الا يكون في مقابلة النص.

و الخصوصيات كثيرة ، منها ما ثبت لرسول الله صلى الله عليه و سلم ، كاختصاصه بان يجمع في عصمته من النساء اكثر من اربع فان النص دل على ذلك الاختصاص حيث نص القران على ان الحد الاقصى للجمع لغيره اربع " فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى و ثلاث و رباع" (20) ، و كذلك من الخصوصيات ما ثبت لاصحابه صلى الله عليه و سلم . (21)

5) - ان يكون حكم الفرع مساويا لحكم الاصل، بان توجد في الفرع اوصاف الاصل بكاملها . (22)

رابعا. العلة : و معناها العلامة و الامارة المعرفة للحكم ، وقد عرفها جمهور الاصوليين "بانها الوصف الظاهر المنضبط المناسب للحكم ، كالاسكار بالنسبة للخمر". (23)

و لما كانت العلة هي الاصل الذي يقوم عليه القياس وضع لها علماء اصول الفقه شروطا و قواعد و طرقا لاستخراجها، لذلك قام القياس على مبدائين هما ، مبدا العلية ، اي لكل معلول علة و مبدا الاطراد في وقوع الحوادث.

لهذه الاهمية الكبيرة التي للعلة رأيت ان اخصص فصلا مستقلا لدراسة العلة من حيث الشروط و المسالك، اذ في هذا المبحث تكمن العناصر المنطقية لعلم اصول الفقه ، و هذا يجسد الصلة الموجودة بين هذا العلم القديم و المناهج العلمية الحديثة و منطق الاستقراء الذي يقوم عليه القياس الاصولي.

---

20) - جزء من الاية 03 من سورة النساء.

21) - مصطفى شلبي المرجع المذكور سابقا، ص 216.

22) - آل تيمية : المسودة في اصول الفقه ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي ، بيروت (بدون تاريخ) ص 374.

23) - ابو زهرة ، المرجع المذكور سابقا، ص 227.

جامعة الامير عبد القادر للعلوم الاسلامية

الفصول الغرية

العلة في القياس الاصولي

و

قوانين الاستقراء العلي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الرابع

العلة في القياس الاصولي وقوانين الاستقراء العلمي

لا يتكون هيكل القياس الاصولي و صحته في قوة العلة و صحتها، فمعظم شروط أركان القياس يدور حول العلة و بناء يؤول الى شروط لها، "لهذا كانت العلة هي مدار معظم ابحاث القياس"(1).

فوضع الاصوليون للعلة شروطا لصحتها و مسالك لاستخراجها و التعرف عليها يعنيها عرفه المتأطعة المحدثون و سموه كقوانين للاستقراء العلمي لتحقيق الفروض.

و لكي نبين هذه الصلة بين القياس الاصولي و القياس المنطقي و الاستقراء العلمي، علينا ان نعرض لشروط العلة و مسالكها.

فما مدى هذه الصلة ؟ و اين تكمن العناصر المنطقية في القياس الاصولي؟ و ما مدى صلاحية هذه الشروط و المسالك في الوقت الحالي و مسايرتها لتطور العلوم و المناهج ؟

المبحث الاول : شروط العلة

لقد اشترط الاصوليون للعلة شروطا منها ما هو دليل على اثبات العلة الى جانب كونه شرطا لها، غير ان بعض هذه الشروط متفق عليه و بعضها الآخر مختلف فيه، و لن يعنينا هذا النزاع و الاختلاف بقدر ما يعنينا توضيح العناصر المنطقية في هذه الشروط و مدى مسايرتها للمناهج الحديثة.

---

(1) - محمد سعيد رمضان البوطي : ضوابط المصلحة في الشريعة الاسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط. 4، 1402 هـ، 1982 م، ص 219.

أ - الشرط الاول : ان تكون العلة وصفا ظاهرا اي ان تكون جلية مدركة باحدى الحواس الظاهرة، و امرا يجرى عليه الاثبات.(2)

فثبوت الحكم بسبب تكون علته عند الرواج الصحيح، و تحريم الخمر علته الاسكار، و الحرمان من الميراث علته القتل العمد، فهي علل محققة لمقتضى الشرع، و هو تحريمها للحكم و اثباته.

ب - الشرط الثاني : ان تكون العلة وصفا غير مضطرب، اي ان تكون له حقيقة واحدة لا تختلف باختلاف الاشخاص و لا باختلاف الاحوال و لا باختلاف البيئات، "بحيث يكون محدود المعنى في كل ما يتحقق فيه"(3)

و لهذا يربط الشارع اباحة الفطر، مثلا، في شهر رمضان، بنفس و ذات السفر و ليس بالمشقة، لانه لا يصح التعليل بأمر مضطرب غير منضبط، فالمشقة تختلف باختلاف الازمان و الاحوال و الاشخاص، فمشقة السفر مثلا، بوسيلة حديثة غير مشقة السفر بوسيلة بدائية، و مشقة السفر في الصحراء غير مشقة السفر في غيرها.

و لما كان القياس يقوم على التساوي بين الاصل و الفرع في علة الحكم، فبانضباط العلة نستطيع تحقيق هذا التساوي.

و برتراند راسل (B. RUSSEL) الفيلسوف و المنطقي المعاصر، يتفق مع المسلمين في فكرة المساواة هذه، اذ يرى انه لا بد ان تكون للشيء الذي نستدل عليه نفس العلل الحسية المتعينة (4)، و عليه تكون هذه المعطيات ممكنة الادراك اي ظاهرة جلية.

و لكن راسل لايعترف هنا بفكرة الاطراد اي (نفس العلة تؤدي الى نفس المعلول)، و سبب ذلك في نظره هو ان نفس العلة قد لا تحدث تماما في المستقبل كما حدثت في الماضي.(5)، و من ثم لا يمكننا في نظره تقنين قواعد تحدد المعطيات التي ينبغي ان

---

(2) - مصطفى شلبي : اصول الفقه الاسلامي، ص 233.

(3) - محمد ابو زهرة : اصول الفقه ، ص 229.

(4) - RUSSEL.B : OUR KNOWLEDGE OF THE EXTERNAL WORD : AS FIELD OF SCIENTIFIC METHOD IN PHILOSOPHY, GEORGE ALEAN AND UNWIN LTD LONDON 1969 - P 216.

(5) - عبد القادر محمد علي ماهر : فلسفة العلوم، الجزء الاول، المنطق الاستقرائي، دار النهضة العربية ، بيروت، 1404 هـ - 1984 م، ص 169.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

يتضمنها القانون العلّي (6).

و ماذلك في نظري الا لان العلة مضطربـــة غير منضبطة ، تختلف باختلاف الازمان و الاحوال، و لهذا اصبح قانون الاطراد بغير ذات معنى ، و هنا افقر القانون العلّي عند راسل إلى قـاعدة تضبط العلة و تحددها ، و ما ذلك الا لان راسل يتحدث عن العلة في العلوم الطبيعية ، التي يصعـب تحديدها لان الطبيعة معقدة الى أكبر حد ، و هي تحتوي على مجموعة هائلة من الاسباب و المسببات المتشابكة المتداخلة . و سأعود الى هذه القضية عند دراستي للشرط الثالث .

جـ - الشرط الثـــالث: ان تكون العلة مطردة ، فكلما وجدت العلة في صورة من الصور ، وجد الحكم ، أي تدور العلة مع الحكم وجـــودا .

و مثال ذلك: ان الاصوليين و المجتهدين بحثوا في علة تحريم الربا في الذهـب و الفضـة ، و البر و الشعير و التمر ، هذه الاوصاف المذكورة في الحديث الشريف الذي رواه مسلـم عن عبادة بن الصامت عن رسول الله صلى الله عليه و سلـم فلم يجد بعضهم صفة مشتركـة بينهما جميعا الا كونها موزونة ، فحكم بان علة تحريم الربـا فيها كونها موزونـة ، فرأوا على الطريق القياس الاصولي ان كل عنصر موزون يتبايع فيه الناس يحرم فيه الربا ، فان اتحـد فيه الصنف وجب فيه التساوي (سواء بسواء) دون زيادة ، و وجبـت فيه المقابضة (يدا بيد) ، دون تأجيل ، و اذا اختلف الصنفان لم يشترط فيهما التساوي ، و انما اشترط فيهمـا المقابضة

فاذا وجدنا الحكم (التحريم الذي نبحث عن علته و ليكم (ح) يحدث في الحالات التالية :

1 - س ، ب ، ج

2 - س ، ل ، د

3 - س ، ن ،ع

فاننا نقول العنصر المشترك (س) هو علـة الحكـم (ح) .

و هذا الشرط يشبه طريقة التلازم في الوقوع عند (مل) (Mill) التي تقوم على فكرة تلازم العلة و المعلول في الوقوع ، اي اذا وجدت العلة وجد المعلول و مفادهـا أنه " اذا كان هناك ظرف واحد مشترك اتفقت فيه حالتان ، او أكثر للظاهرة قيد البحث ، فان هذا الظرف الوحيد الذي اتفقت فيه الحالات يعد علة الظاهرة او سببها (7)

---

(6) RUSSEL. B :HUMAN KNONLEDJE: ITS SCOPE AND LIMIT.GEORGE ALLAN AND UNIVIN LTD. LONDON , 1948 , P236

(7) MILL J.S : ASYSTEM OF LOGIC , NEW IMPRESSION LONGMAN GROUP LTD , LONDON , 1970 ,P 255.

جامعة الامير عبد القادر للعلوم الاسلامية

و بعبارة اخرى اذا تغيرت ... او اكثر ... و تغيرت ... ، فمن غير المعقول ان يكون السبب في ذلك عاملا واحدا ، و انما يجب ان نبحث عن عامل او عوامل اخرى تكون هي السبب في ذلك التغير.

و هذه الطريقة تهتم بالكشف عن الارتباطات العلمية عن طريق معرفة خواص الاتفاق بين الحالات الموجبة ، كما تكمن اهميتها في اقتراح الفروض لمعرفة العلة ، و تؤدي الى معرفة قوانين الظواهر القائمة على اساس الارتباط العلي.(8)

الا ان هذه الطريقة يشوبها بعض التعقيد اذ يصعب على الباحث ان يقارن بين جميع الظروف التي تصاحب او تسبق الظاهرة في حالات عديدة جدا ، لان الطبيعة لا تكشف لنا عن الارتباطات العلمية بين الظواهر بالصورة التي حددها (مثل) لانه قد يوجد معلول يمكن ان يؤدي اليه اكثر من علة .(9)

و من جهة اخرى ان بين العلة و المعلول - كما يرى "راسل" - فاصلا زمنيا ، مهما كان متناهيا في الصغر ، و قد يحدث في هذا وجود هذا الفاصل ما يمنع وقوع الحادثة الثانية ، و بالتالي فان نفس العلة قد لا تحدث تماما في المستقبل كما حدثت في الماضي.(10)

و لهذا - كما ذكرت من قبل - لا يعترف "راسل" بقانون الاطراد او العلية (اي نفس العلة تؤدي الى نفس المعلول) ، او بالاحرى ينظر اليه نظرة حذر و لا ينكره اطلاقا و بناء على ذلك قدم نظريته في العلة و سماها (نظرية الخطوط العلمية - THE THEORY OF CAUSAL LINES.(11)

---

(8) - عبد القادر ماهر : المرجع المذكور سابقا ، ص 105.

(9) - نفس المرجع : ص 106 ، و محمود قاسم : المنطق الحديث ، ص 208 - 209.

(10) - نفس المرجع : ص 169.

(11) - RUSSEL : HUMAN KNOWLEDGE , P.P 333- 334

و حتى علماء اصول الفقه مثل عبد الله البصري ... اعترضوا على اعتراض راسل على قانون العلية و الاطراد ، اذ يرى الشيرازي، ان طرد العلة و جريانها في الاصول انما وجدت لا يدل على صحتها ، لان "العلة - كما يقولون هي المقتضي للحكم في الشرع ، و هو مأخوذ من علة المريض لانها توجب تغير حاله، و اذا ثبت ان العلة ما ذكرناه، فهما لا نعلم انها مقتضية للحكم، لانه قد يطرد مع الحكم و يجري معه ما ليس بعلة ، فلم يكن ذلك دليلا على كونها علة، الا ترى انا اذا قلنا : (شراب فيه شدة مطربة فأشبه الخمر، تدور معه علة اسمي جنيفة و هي الاسم و كونها خمرا) ،و اذا قلنا في الارز : (مطعوم جنس فاشبه البر كما يدور مع الطعم يدور معه الكيل) فلا يعلم انهما المقتضي للحكم فان جاز ان يجعل الطرد دليلا على كون الطعم علة ، جاز ان يجعل على كون الكيل علة".(12)

و لكن الشيرازي يعتبر الطرد هنا دليلا و مسلكا للعلة ، بينما هو شرط من شروطها، و لا يقوم وحده بل يجب ان تتوفر جميع الشروط حتى يكون المقتضي للحكم علة حقيقية، و من بينها ، ان تكون الى جانب الاطراد، ظاهرة منضبطة - كما سلف الذكر - و مناسبة و متعدية و منعكسة، فكان هذا الاعتراض يتناسب مع رايه في كون الطرد مسلكا من مسالك العلة ، مثلما ان اعتراض راسل على طريقة الاتفاق يتناسب مع كون هذه الطريقة تعتبر احدى طرق تحقيق الغرض اي استخراج العلة و التدليل عليها ، كما ان العلة في الفقهيات غير العلة في مجال الفيزياء و العلوم الطبيعية .

و لكن رغم ذلك يمكن ان يتوفر الشرط الثاني من شروط العلة في المناهج الحديثة مع هذا التطور التكنولوجي، اذ يمكن ايجاد وسائل يمكن بها ضبط تلك المعطيات و العلل الى حد كبير من الدقة و تصبح القوانين تقرر درجة عالية من الاحتمال، فينظر اليها على انها قريبة من اليقين و ليس اليقين لان نسبية النتائج من اهم مميزات العلم، و الدافع الى التطور العلمي.

---

(12) - ابو اسحاق الشيرازي : الوصول الى مسائل الاصول، الجزء الثاني، تحقيق عبد المجيد تركي ، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع ، الجزائر ، 1399 هـ - 1979 م ص 288 - 289.

الحكم ، اي تدور العلة مع الحكم عدما.

و مثال ذلك : ان الاصوليين نظروا في علة تحريم الخمر فسبروا الصفات التي تتصف بها هذه المادة ، من سيولة و لون و كونها من اصل حلو، و غير ذلك، فوجدوا انها شيء لم تظهر له آثار حرمة في اي شراب آخر لامفترقا و لا مجتمعا. فاستثناء وصف واحد انفردت به الخمر ، هو كونها مسكرة مفسدة للعقل مضرة ؛ فهذا الوصف هو العلة في التحريم ، و اكد ذلك لديهم انه هو الوصف المناسب لتعليل التحريم نظرا الى حكمة الشارع التي تعتمد على رعاية مصالح الناس، و تحقيقها لمقاصد الشريعة.

و لما عرفوا ذلك قاسوا - قياسا اصوليا - علي الخمر كل شراب مسكر، و حكموا بتحريمه سواء كان اسمه خمرا اولا.

و يظهر لنا ذلك جليا بالرموز، و لنرمز الى حكم التحريم بالحرف (ت) و الاوصاف بالاحرف التالية :

الاسكار (ا) ، الحلوه (ح) ، السيولة (س) ، و اللون (ل) فاذا لاحظنا ان :

- في الحالة الاولى (الخمر) ـــ ا . س . ل . ح ـــ اعقبتها الحالة ت . ش . م

- و في الحالة الثانية (عصير العنب) س . ل . ح ـــ اعقبتها الحالة ش. م

فانه يمكن القول ان (ا) علة (ت) ، لان اختفاء (ا) الاسكار في الحالة الثانية (عصير العنب) ادى الى اختفاء (ت) الحكم بالتحريم.

و هذا الشرط يجعل للحكم المعلل علة واحدة فقط، لانه اذا كان للحكم اكثر من علة لا يؤدي انتفاء العلة الى انتفاء الحكم (13) ، فقد تزول العلة و لا يسقط الحكم لوجود علة اخرى.

و هذا الشرط يشبه طريقة الاختلاف او التلازم في التخلف عند مل THE METHOD OF DIFFERENCE) التي يضع قاعدتها علي النحو التالي :

"اذا وجدت الظاهرة في حالة و لم توجد في الاخرى، فان اشتراك الحالتين في كل الظروف باستثناء ظرف واحد لا يوجد الا في الثانية وحدها، يعني ان هذا الظرف الواحد الذي اختلفت فيه الحالتان هو سبب او علة الظاهرة"(14).

---

(13) - سيف الدين الامدي : الاحكام في اصول الاحكام، الجزء الثالث ، مراجعة جماعة من العلماء باشراف الناشر ، دار الكتب العلمية، بيروت 1403 هـ - 1983 م ، ص 339.

(14) - MILL, J.S : OP. CIT . P 256.

الزيوج ، و اذا اختفى العامل الاول و اسميه احمد او في العامل الثاني الملازم ...
المكون الاول او هذا العامل الاول هو علة الظاهرة .

و حسب رأي المناطقة امثال الراوي GIBSON و اعتمد HIBBEN

ان هذا الاختلاف هو الطريقة الاساسية في طرق حل مثل هذه المشكلة على الرغم (15) مما يمكن رد طريقة الاتفاق اليها ، و هذا ما ذهب اليه ابن تيمية اذ يرجع الانعكاس على الدليل لان العلة المنعكسة تطرد اما العلة المطردة قد لا تنعكس ، فالعلة المطردة المنعكسة عند ابن تيمية اولى من غير المنعكسة . (16)

و لهذا فان طريقة الاختلاف ، طريقة تجريبية بمعنى الكلمة لانها تستخدم التجربة لتحقيق الفروض و التأكد من صدقها كما انها تستخدم في وضع الفروض. (17)

و لكن هذه الطريقة مثل الاولى يشوبها بعض النقص و ذلك لان الظواهر شديدة تعقيد الظواهر الطبيعية ، اذ من العسير ان نجد في الملابسات الا العوامل الوحيد الذي يؤدي اختفاؤه الى اختفاء الظاهرة . (18)

و نلاحظ هنا بالنسبة للطريقتين انهما تعترضهما نفس الصعوبات و المشاكل ، و ما ذلك ، الا لان كل طريقة ينظر اليها وحدها مستقلة عن الاخرى و حتى اذا اجتمعتا في الطريقة الثالثة (طريقة التلازم في الاتفاق و الاختلاف) ، الا انها تعتبر الى طول السلسلة ، لتكون منضبطة غير مضطربة و مناسبة و متعددة كما هو الحال بالنسبة لشروط العلة في علم اصول الفقه ، و قد اشرت الى هذا الامر في الشرط السابق.

---

(15) HIBBEN .J.G : INDCTIVE LOGIC, CHARLES SCRIBNER'S. NEW-YORK, (N° DATE). P.P. 84-85.

(16) ـ آل تيمية (راي احمد ابن تيمية) : المرجع المذكور سابقا ، ص 384 و 427.

(17) ـ محمود قاسم : المرجع المذكور سابقا ، ص 215.

(18) ـ نفس المرجع : ص 215.

هـ ـ الشرط الخامس :

ان تكون ثمة مناسبة او ملاءمة بين الحكم والعلة . ومعنى كون العلة مناسبة ، ان يترتب على مشروعية الحكم عندها مصلحة يدان انها مقصودة للشارع (١٩) .

كتعليل الوارث موروثه علة مناسبة لحرمانه من الميراث لان ترتب الحرمان على ذلك القتل متفق للمصلحة في دفع العدوان على هذا الصنف من الناس (المورث) . وبهذا لا يجوز التعليل بالاوصاف التي لا مناسبة بينها وبين الحكم ، كتعليل تحريم الخمر بكونه عصيرا عنبيا (٢٠) .

وهذا مبدأ منطقي اذ المناسبة بين العلة والحكم تقتضي التماثل بينهما الذي يوجب التساوي ، وذلك بالاعتماد على البديهية المقررة ، وهي ان التماثل في الحقيقة يوجب التساوي في الحكم دائما .

كما ان هذا الشرط غير متوفر في المنطق الاستقرائي الحديث للاسباب التي سبق ذكرها في الشروط السالفة الذكر .

و ـ الشرط السادس :

ان تكون العلة متعدية ، ومعنى هذا الا تكون مقتصرة على موضوع الحكم بحيث يمكن بتعدية العلة تعدية الحكم من الاصل الى الفرع (٢١) .

كالاسكار فانه وصف يتعدى ويوجد في اشياء كثيرة ، فتحرم هذه الاشياء لوجود ذلك الوصف فيها ، فان كانت العلة قاصرة على محلها لم تتعد ، كالسفر الذي هو علة لترخيص الافطار للصائم والقضاء في ايام اخرى ، فهو وصف مقصور على الصيام ولا يتعدى الى الصلاة ، اي لا يصلح علة لعدم اداء الصلاة .

ومثل هذا الشرط نجده في الرياضيات والمنطق الحديث وهو مبدأ التعميم (Generalisation) وهو احد الاسس التي يقوم عليها المنهج الفرضي الاستنباطي (Hypothetico-deductive) وهذا يدل على ان هذا الشرط منطقي .

---

(١٩) ـ مصطفى ديب البغا : المرجع المذكور سابقا ، ص 224 .

(٢٠) ـ نفس المرجع : ص 235 .

(٢١) ـ الشيرازي : المرجع المذكور سابقا ، ص 73 .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ما ذكره في تحديد هذه الدوائر التي تدور عناصر المناسبة [illegible] العلم الحديث ، وهي اختلاف المعلل بين المنهجين ، اذ المعلل في الاستقراء هي العلل والعقلية ، توجب الحكم بنفسها ، بينما العلل الاربعة توجب الحكم بجعل الشارع (22) .

هذه اهم شروط العلة ، فهذا قد ركبوا من عناصر المنطق الحديث ، المتعلق الاستقرائي ، والمناهج العلمية المعاصرة كالمنهج الفرضي الاستنباطي ، وهذا رغم كونها شروطا فقط للعلة ، وليست ادلة ومسالك لها ، وعليه فليس من المستبعد ان نجد عناصر المناهج الحديثة والمعاصرة بطرقها المختلفة لتحقيق الفروض ، في مسالك العلة التي يثبت ويحقق بها الاصوليون العلة ، كما قد يكون وجود هذه العناصر المنطقية في شروط العلة هو احد الاسباب التي جعلت بعض الاصوليين يعتبر بعض تلك الشروط مسالك وادلة للعلة مثلما رأينا بالنسبة للشيرازي الذي يعتبر الطرد مسلكا وليس شرطا للعلة (23) .

وسنتبين لنا العناصر المنطقية ومدى صلة مباحث العلة في القياس الاصولي ، بقوانين الاستقراء العلمي في المبحث الاتي وهو مسالك العلة .

---

(22) ــ الشيرازي : المرجع المذكور سابقا ، ص 267 ــ 268 .

(23) ــ انظر الصفحة (88) من البحث .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الثاني : مسالك العلة

: لم يكتف الأصوليون بوضع شروط للعلة بل وضعوا قوانين للتحقق من الجامع بين الأصل والفرع وطرقا لاكتشافه ، حتى لا تكون العلة مجرد دعوة قائمة بالرأي المجرد من الدليل ، ووضعوا هذه الطرق والأدلة مسالك للعلة .

يقابلها في القياس المنطقي ليست هناك قواعد و قوانين لاستقراء واكتشاف الجامع بين طرفي الحد الأصغر أي الحد الأوسط وهو الدليل والعلة عند المناطقة كما ذكرنا من قبل ، اذ يقول (ريمون فيريو RAYMOND VIRIEUX) : "يجب أن نبذل جهدا اكتشافيا للعثور على الحد الأوسط الأوجد قواعد لاستقراء (1) ولكن في المنطق الاستقرائي ومناهج البحث الحديثة أوجد المناطقة طرقا لاكتشاف العلة واثباتها ، تدعى مبادئ الاستقراء العلمي .

والمسالك أو الأدلة ترجع الى نص أو اجماع أو استنباط ، وبذلك فتنقسم الى قسمين : أدلة نقلية هي النص والاجماع و فعل الرسول "صلى الله

---

(1) (2) VIRIEUX.R. : Logique Formelle, P.U.F, Paris, 2ème edition 1967, P 48.

(2) - ابن قدامة المقدسي : روضة الناظر و جنة المناظر ، ص 268 .

عليه و سلم" و أدلة عقلية هي الحصر و التقسيم و الاستقراء و الدوران و تنقيح المناط ، و غيرها من المسالك المختلف فيها .

أولا .. الادلة النقلية : وهي النص والاجماع

أ ـ النص : وهو أن يدل الكتاب أو السنة على أن الوصف علة سواء كان ذلك دلالة صريحة أو ايماء ، بأن فهم احتياج فهمه الى نظر واستدلال .

ب ـ أما الدلالة الصريحة فهي اما دلالة قطعية أو غير قطعية . فالدلالة القطعية ما تكون صريحة في المؤدى(3) و يكون اللفظ موضوعا في اللغة للعلية كقولنا : (علة كذا ، أو سببه كذا ، أو لموجب كذا ، أو من أجل كذا) و لفظ (كي) والفاء و غيرها من الالفاظ الموضوعة للعلية ، كقوله تعالى : "كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم "(4) والدلالة غير القطعية : اذا لم يكن اللفظ الدال على العلية موضوعا في اللغة للعلية بخصوصها مثل حرف (اللام) و (ان) و (الباء) .

2 ـ واما الايماء فهو ما يدل من الكتاب أو السنة على علية الوصف بقرينة أو ترتيب الحكم عليه و كلا من الاقتران و الترتيب يدل على أن الوصف علة والا خلا كل منهما من الفائدة .

---

(3) ا ـ الرازي : المصدر المذكور سابقا ص 193

(4) ـ سورة الحشر ، الآية 7

و ينقسم الايماء الى خمسة أنواع :

النوع الاول : ترتيب الحكم على الوصف بالفاء و تكون في الوصف أو الحكم مثل قوله تعالى : و السارق و السارقة فاقطعوا أيديهما " ؛ و الفاء تفيد التعليل بشرين اللزوم لان التعليل لازم للتعقيب و نظرا لان الفاء لم توضع للتعليل ، و انما استفيد منها التعليل بشرين اللزوم كانت من قبيل الايماء و لم تكن من قبيل الظاهر الصريح . (6)

النوع الثاني : أن يشرع الشارع الحكم عقب وصف يصلح للمحكوم عليه ، فيعلم أن علة الحكم ، مثل قوله عليه السلام للاعرابي : " اعتقها " جوابا له عن قوله واقعت أهلي في نهار رمضان ، فحكمه عليه السلام بالعتق بعد علمه بحال الاعرابي ، و أنه واقع أهله ، يشعر بأن الوقاع علة في وجوب الكفارة .

و الفرق بين النوع الاول و هذا النوع ، أن الفاء هنا مقدرة ، و لكنها في النوع الاول مذكورة . (8)

النوع الثالث : أن يذكر الشارع الحكم و يذكر وصفا يصلح لو لم يكن هذا الوصف علة لذلك الحكم لكان ذكره عبثا ، و ذلك مثل قوله عليه السلام في شأن الهرة أنها ليست بنجسة " انها من الطوافين عليكم و الطوافات " (9) ، ذلك بعد ما دخل على قوم عندهم هرة و امتنع من قبل من الدخول على قوم عندهم كلب (9)

النوع الرابع : أن يقرن الشارع بين شيئين في الحكم بذكر صفة لاحدهما فيعلم بذلك أن علة التفرقة هي الوصف المذكور ، و الا كان تخصيصه بالذكر خاليا من الفائدة ، مثل قوله عليه السلام " لا يرث القاتل " (10) فالوصف و هو القتل ذكر مع أحد الحكمين و هو عدم الارث ، و ذلك الوصف يشعر بأن القتل علة لعدم الارث (11) .

---

5) — سورة المائدة 38 .

6) — شعبان محمد اسماعيل : تهذيب شرح الاسنوي ص 70 .

7) — نفس المرجع ص 80 و الرازي : المحصول : ص 204 .

8) — رواه الترمذي في كتاب الطهارة

9) — الرازي المرجع المذكور سابقا ، ص 205 — 207 .

10) — رواه الترمذي في كتاب الفرائض

11) — شعبان محمد اسماعيل : [illegible]

الدليل الخامس : من أنواع الايماء هو النهي عن فعل يمنع

ما تقدم وجوبه طبعا ، فيعلم أن العلة في ذلك النهي ، كونه مانعا من ذلك الواجب ، والاكثار ذكروه في هذا المقام ، وعدوا الحبس من الشارع حبسان ..

وقد عبر عنه المتأخرون بالنهي عن فوت الواجب.(١٨)

وذلك مثل قول الله تعالى : " يا أيها الذين آمنوا اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله و ذروا البيع " (١٩)، فقد نهى الله عن مبادلة البيع وقت نداء الجمعة لعلة تفويت السعي الواجب لها ، وقد علم ذلك بطريق الايماء .

ب - الايماء : والمقصود هنا ان يقع اتفاق بين المجتهدين في عصر من العصور على كون الوصف الجامع علة لحكم الاصل ، كاجماعهم على أن علة تقديم الأخ الشقيق على الأخ للاب هو مزيد القرابة من جهة الأم فيجب أن يكون كذلك في ولاية النكاح ، وغيرها ، بالقياس عليه .

١٨- نفس المرجع ، ص ٨٤ - ٨

١٩- سورة الجمعة ، الآية ٩ .

ثانيـا : المسالـــك العقليـــــة

أ - السبـــر و التقسيـــم : السبر في الاصطلاح هو اختبار الوصف هل هو يصلـــح أم لا (14) و التقسيم في الاصطلاح يراد به هنا حصر الأوصاف الموجودة في الأصل الذي يظن صلاحيتها لها (15) .

و تعريف هذا المسلك، هو حصر الأوصاف الموجودة في الأصل ابتداء ثـــم ابطال ما لا يصلح منها للعملية (16) فيقال الحلم معلل و لا علة الا كذا أو كذا، و قد يطال الجمع لعدم صلاحيتهم للعلية إلا واحدة هو صالح لها فيحكم بأنه هو العلـــــة .

و يـلاحظ على هذا المسلك مـا يلـــي :

1 - أنه يقوم على عمليتين : أحدهما الحصر و ينطبق على التقسيم ، و ثانيهما الابطال و ينطبق على السبر ، و بالتالي كان من الموافق للترتيب الخارجي أن يقال التقسيم و السبر و لكن الأصوليين " عكسوا الوضع لأن السبر هو أهم الأمرين في الدلالة على العلة و هـا التقسيم الا وسيلة اليـــه " (17) .

2 - و تمكن أهمية السبر و التقسيم في اقتراح الأوصاف الممكنة في الأصـــل لمعرفة العلة ، فمثلا ، ورد نص بتحريم ربا الفضل و النسيئة في مبادلة التمر ، و لم يرد نص و لا جماع يدل على هذا الحكم فطبق الفقهاء لمعرفة علة هذا الحكم طريقة السبر و التقسيم فحصروا الأوصاف الصالحة للعلية في بادئ الأمر فيقولون علة الحكم هـــــي :

- اما كون الربـا مما يضبط قدره بالـــــوزن .
- و اما كونه مما يطعـــــم .
- و اما كونه مما يقتات به و يدخر لوقت الحاجـــة .

ثم يأخذون في اختبار هذه الأوصاف و تحقيقها بميزان العلل و هو الشروط شروطة في صحتها ، فيحذفون ما لا يتوافر فيه هذه الشروط و يبقون على الوصف الصالح الـــذى افر فيه تلك الشروط ، و يحكمون بأنه العلـــــــة .

---

14) مصطفى شلبي ، المرجع المذكور سابقـــا ص 242 .

15) الجلال المحلـي ، شرحة على جمع الجوامع للسبكي ص 270 .

16) نفس المرجـــع ، ص 270 .

17) مصطفى شلبي ، المرجع المذكور سابقـا ص 242 .

نص الحديث " الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح ، مثلا بمثل يدا بيد ، فإذا اختلف فيه الأوصاف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد » . رواه مسلم في كتاب المساقاة .

أ - السبـــر و التقسيـــم : السبر في الاصطلاح هو اختبار الوصف هل هو يصلـــح أم لا (14) و التقسيم في الاصطلاح يراد به هنا حصر الأوصاف الموجودة في الأصل التي يظن صلاحيتها للعلية . (15) .

و تعريف هذا المسلك، هو حصر الأوصاف الموجودة في الأصل ابتداء ثـــم ابطال ما لا يصلح منها للعلية (16) فيقال الحكم معلل و لا علة الا كذا أو كذا، و قد يطل الجميع لعدم صلاحيتهم للعلية إلا واحدة هو صالح لها فيحكم بأنه هو العلـــــة..

و يـلاحظ على هذا المسلك مـا يلـــي :

1 - أنـه يقوم على عمليتين : أحدهما الحصر و ينطبق على التقسيم ، و ثانيهمـا الابطال و ينطبق على السبر، و بالتالي كان من الموافق للترتيب الخارجي أن يقال التقسيـم و السبر و لكن الأصوليين " عكسوا الوضع لأن السبر هو أهم الأمرين في الدلالة على العلة و مـا التقسيم الا وسيلة آليـــه " (17) .

2 - و تمكن أهمية السبر و التقسيم في اقتراح الأوصاف الممكنة في الأصـــل لمعرفة العلة ، فمثلا ، ورد نص بتحريم ربا الفضل و النسيئة في مبادلة التمر ، و لم يرد نص و لا اجماع يدل على أن هذا الحكم قطبق الفقهاء لمعرفة علة هذا الحكم طريقة السبر و التقسيم فحصروا الأوصاف الصالحة للعلية في ذهن الأمر فيقولون علة الحكم هـــــي :

- اما كـون الربـا مما يضبط قـدرة بالـــــوزن .
- و اما كونـه مما يطعـــــم .
- و اما كونـه مما يقتات بـه و يـدخر لوقـت الحاجـــة .

ثم يأخذون في اختبار هذه الأوصاف و تحقيقها بميزان العلل و هو الشروط المشروطة في صحتها ، فيحذفون ما لا يتوافر فيه هذه الشروط و يبقون على الوصف الصالح الـــذي تتوافر فيه تلك الشروط ، و يحكمون بأنـه العلـــــــة .

---

14) مصطفى شلبي ، المرجع المذكور سابقـــا ص 242 .

15) الجلال المحلـي ، شرحة على جمع الجوامع للسبكي ص 270 .

16) نفس المرجـــع ، ص 270 .

17) مصطفى شلبي ، المرجع المذكـور سابقـــا ص 242 .

نص الحديث " الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح ، مثلا بمثل يدا بيد ، فإذا اختلف فيه الأوصاف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد » . رواه مسلم في كتاب المساقاة .

الأن الفرق بين مسلك السبر والتقسيم وطريقة الباقي ، هو أن هذه الأخيرة توزع المعلومات على عللها ، وتحصر الباقي من الظاهرة في الباقي من العلل ، أما طريقة السبر والتقسيم فتقوم ، كما ذكرت على حصر جميع العلل المحتملة واسقاط واحد بعد الآخر بالدليل ثم حصر الأمر في العلة الأخيرة

كما أن طريقة البواقي تفترض قيام الاستقراء في مرحلة سابقة على الاستنباط باعتبارها طريقة استنباطيه تستند الى" قانون السبب الكافي" وهذا ماجعلها تفتقر بالباحث الى مزيد من التجارب والأبحاث ، بناء على أقتراحات وفروض مسبقة "(20).

بينما مسلك السبر والتقسيم تحكمه الأصول والضوابط المتمثلة في شروط العلة والاستعانة ببقية المسالك الأخرى ، كما "يشترط في السبر أن يكون حاصرا وفي الاسقاط أن يكون صحيحا "(21) بحيث العلل التي يسقط لا يتوفر فيها شرط من شروط العلّة أو لا تدفع مفسدة أو لا تجلب مصلحة .

وبناء على ماتقدم يتبين لنا أن هذا المسلك باستعانته ببقية المسالك واعتماده على شروط العلة في تحقيق الفروض أو الأوصاف المقترحة ، وأستنباط العلة ، يشبه المنهج الفرضي الاستنباطي الذي يبدأ بفروض مستمدة من الوقائع أو من الملاحظات والتجارب التي يقوم بها الباحث ليجري عليها عمليات منطقية استنباطية تستخدم الرياضيات كأداة للتحليل ثم يرتد ثانية الى الوقائع لمعرفة ما اذا كانت نتائج الاستنباط صحيحة أم لا (22).

فكلاهما يجمع بين الاستنباط والاستقراء معا في منهج واحد ، بالاضافة الى أستعانة المنهج الفرضي الاستنباطي بالرياضيات كوسيلة واعتماد السبر والتقسيم

---

20) ماهر عبد القادر ، محمد علي ، المنطق الاستقرائي ص109.
21) عبد الرحمان حسن حبنك الميداني: ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة ، دار القلم بيروت ، ط2، 1401 هـ 1981 ص231.
22) ماهر عبد القادر ، المنطق الاستقرائي ص215.

على شروط العلة التي تجسد معناها مبادىء رياضية مثل شرط التعدي ، كما أنهما ينتقلان من الوضع الى الفكر .

ب - الدوران :

يعرفه السبكي بانه :"أن يوجد الحكم عند وجود وصف وينعدم عند عدمه" (23) ويعلم أن الوصف هو علة ذلك الحكم أي أن العلة تدور مع المعلول وجودا وعدما" ويؤكد الشيرازي أن الاستدلال بهذا المسلك "لايتم الا بعد أن يتبين أنه حدث هذا المعنى (كالاسكار في الخمر) وما حدث غيره ، وزال ومازال غيره فان لم يتبين ذلك لم يتم دليلة في علة الخمر" (24) مثلا .

وبهذا يشير الشيرازي الى التجربة ،اذ الدوران هو أصل التجربة كما يرى ابن تيمية (25).

ولذلك جاء هذا المسلك مشابها لطريقه التلازم في الوقوع والاختلاف عند مل (THE METHODE OF AGREMENT AND DIFFERENCE) وملخصها : اذا حضرت العلة حضر المعلول واذا غابت غاب المعلول (26) وهذه الطريقة هي الجمع بين طريقتي التلازم في الوقوع والتلازم في الاختلاف ، واذا كان أغلب المناطقة المحدثين استبعدوا هذه الطريقة على أعتبار أنها ليست طريقة جديدة ،ولاتخرر أكثر مما تتضمنه الطريقتان كل على حدة ،فان العلماء المسلمين يؤكدون على مسلك الدوران ،وذلك لانه ليس مجرد جمع بين العكس والطرد ،اذ الدوران دليل للعلة ولذلك كان هذان الشرطان مكملين لهذا المسلك بل مكونين له ،وذلك ان الطرد والعكس لايؤثر كل واحد منهما منفردا في غلبة الظن ،ولكن يتم هذا التأثير اذا كانا مجتمعين ،،واجتماعهما هو الدوران.

ومعنى ذلك يجب أن تكون العلة مطردة ومنعكسة ، وكما يقول "الشيرازي" اذا جاز الإستدلال بما يدل علية الطرد ،فلأن يجوز بما هو مدلول على صحته الطرد والعكس أولى ، وهو من محاسن الشرع (27) وقد ورد به القرآن في اثبات الربوبية والوحدانية

---

23) السبكي: جمع الجوامع ،ص288.

24) الشيرازي: المرجع المذكور سابقا ص264.

25) راجع ابن تيمية ،كتاب الرد على المنطقيين ص93.

6)- Mill . JS: O.P. Cit. P.P. 256 - 257.

27) الشيرازي ،المرجع المذكور سابقا : ص237.

قال الله تعالى: "لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا"(28) وقال في موضع آخر "لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه أختلافاً كثيراً"(29).

وبالتالي نخلص الى ملاحظتين على هذا المسلك هما:

1- ان الدوران أصل التجربة بل عينها، اذ لايمكننا التحقق من العلة الا بعد اختبارها تجريبيا اذا كانت تخضع للتجربة أوارجاعها الحما لايتنافى ومقاصد الشرع.

2- ان الدوران يفيد الظن كغيره من المسالك في الفقهيات أي نتائجه محتملة وذلك لارتباط الأحكام الفقهية بواقع الناس. المتغير والمتجدد، وهذا التقرير من جانب العلم ينفي الثبات ويتفق مع طبيعة القانون العلمي الذي لايرتقي الى درجة اليقين المطلق وانما هو على درجة عالية من الاحتمال كما يقول راسل(30).

بينما، جون ستوارت (مل)، جعل طريقته هذه وكل طرقه الاستقرائية تستند على الضرورة المنطقية التي يقوم عليها القياس المنطقي الذي أنتقده (مل) نفسه، ومعنى ذلك انها طرق يقينية، وهذا يتنافى والنسبية في القوانين العلمية، اذ من صميم القانون العلمي انه احتمالي أوقريب من اليقين ليس فيه يقين مطلق.

ومن جهة أخرى أن طريقة لاتفضي الى نتائج يقينية كما أراد وانما تفضي الى نتائج محتملة لانها تتعلق بالوقائع المتعددة المتغيرة.

ج - تنقيح المناط:

وهو تهذيب العلة وتخليصها مما أقترن بها من الأوصاف التي لامدخل لها في العلية ليتسع الحكم، وهذا يعني حذف خصوص علة الحكم عن الاعتبار لانه من شروط العلة ألاتكون مختصة بمحلها مقتصرة عليه.

فبواسطة هذا المسلك يتم حذف مايجعل العلة مخصومة بمحلها، وتنقيح مايجعلها متعدية، فتتعين العلة ويناط الحكم بها، ومثاله: جاء أعرابي الى رسول الله صلى الله عليه وسلم" قائلا: هلكت وأهلكت يارسول الله، فقال رسول الله: ماصنعت؟ قال: وقعت على أهلي في نهار رمضان، قال: أعتق رقبة " الى آخر الحديث(31).

---

28) جزء من الآية 22 من سورة الأنبياء.
29) جزء من الآية 82 من سورة النساء.
30) Van Kuder B Human Knowledge, P 339
31- رواه مسلم في كتاب الصيام

فالبعض أوجب الكفارة على من واقع في نهار رمضان وقد ذهب إلى أن العامة هي الوقوع ، والخواص من بهذا الوصف أوصاف أخرى لا دخل لها في الماهية (33).

فيعتذر المجتهد كونه واقع زوجته اذ جماع زوجته ليس حراما في انه وكونه أعرابيا فانه يخلق غيره من الناس من مختلف الأجناس لأن مناط الحكم وقاع مكلف لا بقاع أعرابي ، ويلحق هذا المفطر في رمضان آخر لأن المناط انتهاك حرمة رمضان لا حرمة ذلك " الرمضان".

وهكذا ألغى الحنفية والمالكية ، مثلا ، كل هذه الأوصاف وخلصوا الى أن الجوهر هو انتهاك حرمة رمضان بتناول المفطر عمدا.

ثم بعد تخريج هذا المناط وتنقيحه بحثوا عن مواضع أخرى للعلية موجودة تتحقق في الأكل والشرب عمدا ، فعدوا الحكم اليها فأوجبوا بذلك الكفارة في الأكل والشرب عمدا ، وهذه العملية الأخيرة تسمى " بتحقيق المناط".

وبذلك وسعوا الحكم الذي كان خاصا بالأعرابي الذي واقع زوجته في نهار رمضان ليشمل الحكم كل مكلف انتهك حرمة رمضان (أفطر عمدا).

ونلاحظ هنا أن هذا المسلك هو احد أنواع الاجتهاد في العلة وهي تخريج المناط وتنقيح المناط وتحقيق المناط.

أما تخريج المناط فهو استنباط العلة عندما ينص الشارع على حكم في محل من غير أن يتعرض لمناطه أصلا.(33)

وأما تحقيق المناط : فهو النظر في وجود علة الحكم المعلومة بطريق من طرقها في غير محل الحكم المنصوص عليه أو المجمع عليه مثل قوله تعالى: "ويسألونك عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربهن حتى يطهرن"(34)* فقد دل هذا النص على أن علة اجتناب النساء في المحيض هو الأذى فيبحث المجتهد عن وجود الأذى في غير المحيض فيجده في النفاس فيعدي الحكم

---

32) مصطفى شلبي: المرجع المذكور سابقا : ص251.

33) ابن هداية المغديسي: المرجع المذكور سابقا ص249.

34) الآية 220 من سورة البقرة.

*) راجع نعمان محمد اسماعيل : تهذيب شرح الاسنوي . ج 3 . ص 12 .

وهووجوب اعتزال النساء فيه ، فيحقق بذلك المناط في غير محل الحكم المنصوص عليه .

وهذه الطرق الثلاثة أوالمراحل الثلاثة في الاجتهاد في العلة لاتقوم وحدها مستقلة عن شروط العلة ومسالكها فالعلة اذالم يكن منصوصا عليها فيمكن تخريجها بمسالك العلة وتطبيق شروطها وبعد ذلك تنقيحها وتحقيقها .

وهذا يدل على مدى حرص علماء أصول الفقه في استخراج العلة ، بالتحقيق والتثبت والتدقيق ، لأن الأحكام تتعلق بعبادات الناس ومعاملاتهم ، فاي خطأ في استخراج العلة يؤدي الى فساد الحكم وفساده يؤدي إلى فساد عبادات ومعاملات الناس وبالتالي يفضي ذلك الى جلب مفسدة أو مفاسد في المجتمع ودفع أوفوات مصلحة أومصالح ومن ثم يتعارض الحكم مع مقاصد الشرع وهذا باطل .

وهذه العملية التحليلية التركيبية هي أهم خصائص المنطق الاستقرائي بل هو أرقى أنواع التحليل .

ومسلك تنقيح المناط هو بمثابة الطريقة السلبية في اثبات الفروض عند المحدثين ، وهي طريقة أوقاعدة الحذف (IA METIODE d'ILIMINATION) ومؤداها : اذا كانت هناك مجموعة من الفروض وضعت للتنبؤ بالظاهرة ، وقد جاءت نتائج التجربة مؤكدة لصحة أحد هذه الفروض ، فان على العالم أن يقوم باحصاء تلك الفروض ، ثم عن طريق التناقض يقوم بحذف الفروض جميعا واحدا بعد الآخر ويستبقي الفرض الوحيد الذي أتفق ونتائج التجربة . (35)

---

(35) Voir Duhen ,P: The aimend structure of physical theory, trans by P.P. wiener, NEW YORK, 1962,P.188.

و المناسبة هي "تعيين الوصف للعلية بحيث اذا بداء المناسبة بينهما و بين الحكم مع السلامة عن الفوادح" (36).

و استخراج العلة بالمناسبة يكون الحكم ورد فيه نص فقط دون تعيين التصريح بالعلة.

و معنى ملاءمة الوصف للحكم ان يكون حصول مصلحة للناس بحلب منفعة لهم او دفع مضرة عنهم (37) كتعيين الاسكار للخمرة الخمر، لان الاسكار هو زوال العقل و المقصود من الشرع حفظه، فكان الاسكار علة مناسبة للجرمة.

و لهذا قال الامدي : في تحقيق معنى المناسب : "المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم على وفقه حصول ما يصلح ان يكون مقصودا من شرع ذلك الحكم، و سواء كان ذلك الحكم نفيا او اثباتا و سواء كان ذلك المقصود جلب مصلحة او دفع مفسدة" (38) و ذلك مقصود للعبد لانه ملائم و موافق لنفسه.

و لكن اذا كانت العلة موصلة الى المصلحة و لكن استلزم شرع الحكم لها مضرة مساوية لها او راجحة عنها، تنخرم المناسبة في هذه الحالة، لانه لا مناسبة مع معارضة مفسدة مثلها، و ان ما عرف من القضايا الاصولية ان درء المفاسد مقدم، في نظر الشريعة، على جلب المصالح، حتى بنو على ذلك انه لو تعارض مباح و محرم لقد المحرم.

---

(36) ـ مصطفى شلبي : المرجع المذكور سابقا، ص 245.

(37) ـ شعبان محمد اسماعيل : تهذيب شرح الاسنوي على المناهج للبيضاوي الجزء الثالث، مكتبة الكليات الازهرية، القاهرة، بدون تاريخ، ص 91.

(38) ـ الامدي : المرجع المذكور سابقا. ص 388 ـ 389.

المناسب ينقسم الى :

أ ـ اما ان يكون المناسب حقيقيا او اقناعيا (39)

ب ـ تقسيم الوصف المناسب باعتبار الملائمة :

أ ـ الوصف المناسب اما ان يكون حقيقيا او اقناعيا .

1 ـ الوصف المناسب الحقيقي : هو ان يكون المناسب مناسبا . اما لمصلحة تتعلق بالدنيا او لمصلحة تتعلق بالاخرة ، و ما يتعلق بالاولى هو اما ان تكون العلة في محل الضرورة و التي تتضمن حفظ مقاصد الشريعة او في محل الحاجة او لا تكون لا في محل الضرورة و لا الحاجة ، و هي التي تنتشري مجرى التحسينات (40)

و اما الوصف الذي يكون مناسبا لمصلحة تتعلق بالاخرة فهو الحكم المذكور في رياضة النفس ، و تهذيب الاخلاق كما ان المقصود العائد اليها من شرع الحكم لا يخرج عن جلب الثواب او دفع العقاب .

2 ـ المناسب الاقناعي : و هو الذي يظن به اول الامر كونه مناسبا ، لكنه اذا بحث عنه حق البحث ، يظهر أنه غير مناسب*

ب ـ تقسيم الوصف المناسب باعتبار الملائمة (41) : وهو ثلاثة انواع :

1 ـ نوع شهد الشارع باعتباره بأن رتب الحكم على وفقه في محل آخر و لا خلاف في اعتباره بين العلماء ، و مثاله انه اذا ثبت ان حقيقة السكر اقتضت حقيقة التحريم ، كان النبيذ ملحقا بالخمر ، لانه لا تفاوت بين العلتين و بين الحكمين الا اختلاف المحلين ، و اختلافهما لا يقتضي ظاهرا اختلاف الحالين .

الحل

---

(39) ـ الرازي : المرجع المذكور سابقا . ص 220 .

(40) ـ الآمدي : المرجع المذكور سابقا . ص 388 ـ 396 .

(41) ـ الرازي : المرجع المذكور سابقا . ص 220 و شريف اللمساني ص 149 .

(*) ـ ومثاله تعليل الشافعية تحريم بيع الخمر والميتة والعذرة بنجاستها وقياس الكلب والسرجين عليه . ووجه المناسبة أن كونه نجسا يناسب ازالته ، وهذا وان كان يظن به في الظاهر أنه مناسب ، لكنه في الحقيقة ليس كذلك ، لأن كونه نجسا معناه : أنه لا يجوز الصلاة معه ، ولا مناسبة البتة بين المنع من استصحابه في الصلاة وبين المنع من بيعه .

2 ـ نوع مناسبي شهد الشارع بالغائه و ذلك كقول بعضهم : (جماع المالكية بعض الملوك، لما جامع في نهار رمضان و هو صائم (بسبب ملكه يوم كثير متتابعين) و لم تفته بأسه مخيير بين الاعتكاف و الصوم و الاطعام كسائر مذهبه، معللا ذلك بكونه لو امره باعتاق او الاطعام مع اتساع ماله لسهل عليه ذلك و استحقر الاعتاق، و الاطعام. و عاود الافطار، فهذا و ان كان مناسبا للحكم الا ان الشارع الغى اعتباره، و هذا مما اتفق على ابطاله (42). ويسمى المناسب الغريب.

3 ـ اما النوع الثالث فهو وصف مناسب لم يشهد الشارع باعتباره، و لا بالغائه، و مثاله كما اورد الشريف التلمساني ـ "ما الفرد به (اللخمي) و هو طرح بعض اهل السفن بالقرعة اذا خيف غرق جميعهم، فان ذلك مناسب لان فيها استخلاص بقيتهم، و لم ينص الشرع على اعتباره، و لم يرتب حكمنا عليه وفقد هي صورة من الصور" (43) و هو ما يسمى بالمناسب المرسل اي السبب الموصل الى النفع، و اعتباره في تشريع الاحكام يجعل من الشريعة مرنة تساير مصالح الناس و لاتقف بهم وسط الطريق بحيث تحقق له المنفعة و اللذة و الخير و تدفع عنهم الضرر و الالم، و رفض العمل به (او كما يسمى بالمصالح المرسلة)، يجعل الشريعة جامدة لا تساير مصالح الناس فتوقعهم في الحرج او تجلب لهم المفاسد و الضرر.

فمراعاة المصالح و استنباط العلة بهذا المسلك يكون باستقراء الواقع، و بالتجربة حتى يمكن معرفة النافع و الضار و الصالح و الفاسد في الحياة، الواقعية للناس، لهذا اعتبر ابن تيمية المناسبة و الدوران افضلا التجربة كما سأبين في الفصل القادم، و حتى يمكن ضبط العلة و تعميمها للحكم لا بد من جمع هذين المسلكين مع السبر و التقسيم الذي ينفي التزاحم (44)، و عملية استخراج العلة المناسبة تسمى تخريج المناط.

---

(42) ـ الآمدي : المرجع المذكور سابقا. ص 410، و الشريف التلمساني ص 150.

(43) ـ الشريف التلمساني : المرجع المذكور سابقا. ص 150.

(44) ـ ابن تيمية : كتاب الرد على المنطقيين، ص 93.

هذه اهم شروط العلة و اهم مسالكها العقلية و قد بينت لنا العلاقة التكاملية بينهما، كما تبين لنا انها تحتوي على عناصر منطقية دون تأثرها العناصر بالمنطق الارسطي، لانها تحتمل قوانين المنطق الاستقرائي في وجوده، و بذلك يكون المسلمون قد سبقوا المحدثين في التوصل الى اهم اسس المنهج الاستقرائي الذي اقاموه على قانوني : العلية و الاطراد في وقوع الحوادث، فكان القياس الاصولي شاهدا على أساس الاستقراء و التجربة، و هذا يعني ان القياس الاصولي يختلف كثيرا عن القياس المنطقي، بحيث يعد انتاجا اسلاميا ولد البيئة الاسلامية و العقلية الاسلامية المرتبطتين بالشرع المرتبط بواقع المسلمين و المراعي لمصالحهم.

و يتضح ذلك اذا عرفنا ان القياس الاصولي عن القياس المنطقي من عدة جوانب رغم التشابه بينهما في الشكل و الاركان، و اهم هذه الجوانب :

1 - ان القياس المنطقي ليس لاثبات الاحكام بل المقصود منه بيان اللازم العقلي، اي لزوم النتيجة من المقدمات التي تسلم بها، و بالتالي هو لا يقرر الصدق الفعلي لمقدمات القياس، كما ذكرنا من قبل.

بينما القياس الاصولي هو استدلال على الحكم في الفرع بعلة مشتركة مساوية بين الفرع و الاصل، و في استدلاله هذا يهتم بصحة المقدمات و صدق النتيجة لتكون احدى المقدمتين راجعة الى تحقيق مناط الحكم و الاخرى ترجع الى نفس الحكم الشرعي فاذا اردنا مثلا بيان تحريم النبيذ المتنازع فيه قلنا :

النبيذ مسكر

و كل مسكر حرام

اذن النبيذ حرام

فقولنا (كل مسكر حرام) علم بالنص، و قولنا (النبيذ مسكر) علم بالاستقراء و التجربة باستعمال مسالك العلة - كما بينا - فعند ما تحققت في النبيذ علة التحريم و هي الاسكار و هذه المقدمة النظرية - اضفنا المقدمة النقلية : (كل مسكر حرام).

القضايا، بينها الأساس الأصولي "هو أن العقلانية و الواقعية في الفقه" [1] أن يهتم في استخراجه للأحكام بقضايا واقعية تخص أمور الناس المحددة و يراعي مصالحهم، و ذلك بالقيام على جميع المعلومات و المعطيات و البيانات واقع الناس دراسة ميدانية.

لقد كنا أن القياس العقلاني علمي و الدليل فيه لا بد أن يكون أقوى من دليل القياس الشرعي فإنه ظني و لو كان جليا، لأنه دليل محتمل، و هذا يتناسب مع تجدد أمور الناس المختلفة، والوقائع غير المتناهية بينما، فكان الظن كالقطع في القياس الشرعي.

---

[1] عبد المجيد مزيان : "العقلانية الرشيدة في علوم الشريعة" في مجلة الثقافة عدد، 80 السنة 14، وزارة الثقافة و السياحة، الجزائر، جمادي الثانية، رجب 1404 هـ، مارس - أفريل 1984 م، ص 23.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الخامس

الصلة بين القياس والإستقراء

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الخامس

الصلة بين القياس والاستقراء

أردت التعرض للصلة بين القياس والاستقراء لما وجدته من اتفاق بعض القياس الأرسطي والمفهوم الحديث للاستقراء ،ولبعض التكامل الموجود بين هذا الأخير والقياس المنطقي، كما يمكن بتحديد هذه الصلة بين القياس والاستقراء القديم الحديث ، معرفة قيمة كل من القياسين، ومكانة كل واحد منهما في مناهج البحث الحديثة.

فما علاقة كل من القياس المنطقي والقياس الأصولي بالاستقراء؟.

المبحث الأول الصلة بين القياس المنطقي والاستقراء:

عرف الاستقراء بأنه " الطريقة الفكرية التي تنهج للانتقال من الجزئيات المعروفة الى نتيجة عامة شاملة تشمل تلك الجزئيات كما تشمل غيرها مما لم يعرف بعد "(1)

وهذا التعريف وتعريف القياس يبين لنا الفرق بين الاستقراء والقياس من حيث التكوين والغاية ،فالسير الفكري في القياس ينتقل من الأصل العام الى الخاص بحركة ذاتية من العقل بغض النظر عن موضوعيه الأشياء ،بينما السير الفكري في الاستقراء ينتقل من الخاص الى العام ،أي ينتقل من الواقعة الفردية المحدودة الى القانون العام الكلي ليتجه الاستقراء في ذلك الى الموضوعية البحتة للأشياء حيث يلاحظ ويضع الفروض ،ويقيم التجارب.(2).

كما أن نتائج القياس يقينية لأن مقدماته لا تحصل الا عن طريق استقراء الجزئيات ،والاستقراء هنا يستمد يقينه من قضايا عقلية قبلية تعطي له صفة الكلية والضرورة . فتكون المقدمة الكبرى حكما كليا تاما لا يقينيا

---

1) محمد أبو حمدان : طرق الفكر ،جزء الاستقراء ،دار الكتاب اللبناني ،بيروت 1976 ص 11.

2) علي سامي النشار : المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصرنا المعاصر ،دار المعارف ،القاهرة ط 1971،5 ص 374.

لان الكلي عند أرسطو أسمى من الجزئي، وتكون المقدمة الكلية هي نتيجة الاستقراء التام الذي يفيد العلم والقياس عند أرسطو.(3)

بينما ناتج الاستقراء العلمي (الاستقراء الناقص) ناتج لابد وأن تكون مقدمته اليقين وذلك لان المقدمات في الاستدلال الاستقرائي تصوغ على ضوء ما هو مستمد من الواقع التجريبي والخبرة المباشرة (وهي لاتكون يقينية بمعنى اليقين المطلق بل بمعنى أنها حاصلة على درجة من التأكد (Degree of credibility)(4) ومن ثم لاترتفع نتيجة الاستدلال الاستقرائي الى اليقين.

ولكن هذه التفرقة بين الاستقراء والقياس لاتقدح في القياس ولاتنقص من قيمته ،اذ أنها تبين لنا الفرق الوظيفي لكل منهما، وخاصة اذا علمنا أن السير الفكري للقياس ينتقل من العام الى الخاص بحركة ذاتية من العقل بغض النظر عن موضوعية الأشياء أي يبدأ من حيث ينتهي الاستقراء.

وقد عبر كلود برنار (Bernard. Claud) عن هذه العلاقة الكاملة بين القياس والاستقراء بقوله :" ان للاستدلال صورتين : صورة استدلال استقرائي وهو الخاص بالبحث ،واستدلال قياسي وهو الخاص بالبرهنة ولاغنى لأحدهما عن الآخر"(5).

ومعنى ذلك أن دور القياس يأتي بعد عملية الاستقراء أي أنه مرحلة من مراحل الاستقراء المتمثلة في تطبيق القاعدة أو القانون ،اذ تتم به البرهنة على أن القضايا العامة التي ينتهي اليها الاستقراء تنطبق على حالات جزئية جديدة دون الحاجة الى الرجوع في كل مرة الى الملاحظة والتجربة.

ومثال ذلك :أنتهى الباحثون عن طريق الاستقراء الى القضية العامة :"كل المعادن تتمدد بالحرارة " فطبقوها على حالة جزئية جديدة وهي معدن الحديد)

---

3) محمد باقر الصدر: الأسس المنطقية للاستقراء العلمي ،دار المعارف للمطبوعات، بيروت ط3، 1981، ص15، ز 16.

4) ماهر عبد القادر: المنطق الاستقرائي ص174.

5) الشنيطي : المرجع المذكور سابقا ص 115 ، 116.

دور الرجوع الى التجربة ، فقالوا أن الحديد يتمدد بالحرارة .

ولكن حتى القضية الجزئية (الحديد معدن) تنتج عن الاستقراء لمعرفة ما الحديد معدن أم لا . وبذلك تكون مقدمتا القياس ناتجة عن الاستقراء .

ولكن الفرق بينهما أن المقدمة الصغرى قضية حملية والمقدمة الكبرى قضية عامة . وهذا التمييز بين القضيتين عند المناطقة المحدثين هو الذي أعاد الاعتبار الى القياس بمفهوم جديد وادماجه في مناهج البحث الحديثة بعد ما كان مرفوضا ومتهما بالعقم عند (مل) وغيره من المناطقة .

المبحث الثاني : المفهوم الحديث للقضايا والاستقراء العلمي عند المسلمين والمحدثين

ان المفهوم الحديث للقضايا عند كل من فريجة وبيانو ورسل ، وهو تقسيمها الى قضايا عامة وقضايا جزئية له صلة وثيقة بالاستقراء العلمي الحديث اذ القضايا العامة تعبير عن الوقائع العامة ، والقضايا الجزئية تعبير عن الوقائع الجزئية التي تعتمد على الادراك ، كما يقول راسل : « تعتبر احدى الخطوط الرئيسية للمذهب التجريبي » (6) .

وهذا المفهوم الحديث ينطلق من نقد القضية الكلية في المنطق التقليدي وهذا النقد سبق اليه المسلمون المحدثين .

فللقدماء العلماء المسلمون تمييزا حاسما وعميقا بين القضية الجزئية والقضية الكلية ، فبينما أغفل أصحاب المنطق التقليدي هذا الفرق واعتبروا أن القضية الجزئية والقضية الكلية تنطويان على تقرير وجودي لأفراد الموضوع (7) ذهب المسلمون الى أن القضيتين متمايزتان .

فالقضية الجزئية عينية أي تقرر شيئا موجودا في الخارج ، بينما القضية الكلية هي كلية في الذهن لا في الوجود ، فنحن لم ندرك أن "كل معدن يتمدد بالحرارة" الا

---

6) - Russell.B.: Human Knowledge.P158.

7) - Mourant J.A.: Formal logic, london, 1963. P. 212.

عندما أقولنا أن " هذا المعدن يتمدد بالحرارة " و" هذا المعدن يتمدد بالحرارة " ثم جزئنا هذه القضيات المعممة في قضية كلية " و" الكليات ا ماكنون لليسات في الأذهان لافي الأعيان "[8] كما يقول ابن تيمية " فليس في الوجود معنى واحد مشترك بين اثنين ، وعلوم الناس وقدرهم وان اشتركت في أنها علم وقدرة ، لتوصف بأنها عموم "[9]. فالقضية السابقة (كل معدن يتمدد بالحرارة) لها وجود في الاعيان والأذهان ووجودها في الأعيان لا عموم له [10].

ومعنى ذلك أن القضية الكلية أو القضية العامة تعبر عن تصورات تتطلب موضوعا تملأه ، والتصور هو ما يكون محمولا ، وفق مذهب فريجة (Gottlob Frege 1848-1925) المنطقي - لا أن يكون موضوعا ، وبالتالي فالقضية الكلية ليست قضية حملية تعبر عن علاقة بين محمول وموضوع وانما تعبر عن علاقة بين تصورين أي بين محمولين ، فكلمة (مسكر) شأنها في القضية (كل مسكر حرام) هي محمول أيضا شأنها في ذلك شأن كلمة (حرام) تماما [11]. وهذه القضية العامة يمكننا تفسيرها كما ذهب الى ذلك بيانو (Gui seppe Peano 1858-1932) على النحو التالي:

((اذا كان س مسكرا ، فان س حرام)).

أي اذا حملنا صفة السكر على س ، فانه لابد لنا وأن نحمل عليه أيضا صفة كونه حراما.

وعلى هذا الأساس فان القضية العامة (الكلمية) التي نظر اليها أصحاب المنطق التقليدي على أنها قضية حملية انما هي ، في نظر المحدثين " والمقدسي " وابن تيمية " لاتتضمن أي تقرير وجودي واقعي لأفراد الموضوع ولكن القضية الجزئية هي وحدها التي تتضمن تقريرا وجوديا واقعيا لأفراد الموضوع ، وفي ذلك يقول ابن تيمية " و ان قيل : ليس المراد العلم بـ:" الأمور المعينة " فان" البرهان" لايفيد الا العلم

---

8) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ص 114.
9) ابن قدامة المقدسي : روضة الناظر ص194.
10) نفس المرجع ، ص194.
11) عبد القادر ماهر : فلسفة التحليل المعاصر ، ص72.

قضية كلية ، فالقضايا المعلومة بـ" البرهان" لاتكون الاكلية ، كما تقول ومن هم ذلك ، والكليات انما تكون كليات في الاذهان لافي الاعيان. قيل فعلى هذا التقرير لايعلم بـ"البرهان" انعلم بشيء موجود ، بل بأمور مقدرة في الاذهان لايعلم تحققها في الاعيان ، واذا لم يكن في هذا علم بشيء موجود ، لم يكن في "البرهان" علم بموجود"(12).

ومن جهة أخرى فان القضية العامة تعبر في حقيقتها عن علاقة بين دالتي قضيتين أو بتعبير أدق هي قضية شرطية متصلة في صورة تضمن ... (13) material

ومن ثم يكون لدينا قضيتان هما مقدمتان لقياس شرطي مركب ، قضية جزئية (عملية) تعبر عن الواقعة الجزئية ، وتقرر الوجود لافراد الموضوع - لاننا في القضية العملية نقرر ... كما يقول فريجة - وهي التي نريد التحقق من صدقها أو صدق تقريرها :

وقضية كلية عامة تعبر عن الواقعة العامة وتحكم على كل أفراد الموضوع لاننا في رأي فريجة ، في القضية العامة نكون بصدد الحكم على كل أفراد الموضوع ، ولانقرر الوجود لافراده (14) - فكانت هذه القضية قضية شرطية متصلة في الصورة المذكورة سابقا :" اذا كان س مسكرا فان س حرام".

وبالتالي أمكننا تكوين قياس شرطي مركب في الصورة التالية ، حيث تكون س هي (الخمر) :

اذا كان الخمر مسكرا فانه حرام .

لكنه مسكر .

اذن هو حرام .

أما صحة تقرير القضية الجزئية العملية ، وصحة حكم القضية العامة الشرطية فانه لايمكن القطع به الا اذا ولجنا في باب المنطق الاستقرائي

---

12) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ص113-114.

13) عبد القادر ماهر : فلسفة التحليل المعاصر ص73.

14) نفس المرجع ، ص83.

وذلك لأن:

أولا: القضية الجزئية ،كماذكرت ،تعبر عن واقعية وحادثة جزئية متعينة .

ثانيا: ان القضية العامة الشرطية تعبر عن علاقة أوارتباط بين الوقائع والاحداث الجزئية ، وهذه العلاقة تكون أساسا واقعية وجودية .

ثالثا: ومن ثم كانت معرفة الصدق أوالكذب بالاشارة الى المحسوس العيني أي بمدى تحقق القضية في الخارج ، ولهذا عرف راسل الواقعة بأنها ذلك "الشيء الذي يجعل القضية صادقة أوكاذبة "(15) ولايمكن أن تكون من صنع مقولات العقل لانها تنتمي للعالم الموضوعي (16).

رابعا: وبالتالي أصبح من الضروري البرهنة على الصدق والصحة المادية والواقعية للاحكام والتعريرات والاقيسة . وهذه مسألة لايحلها الا الاستقراء ،وذلك لان المنطق الاستقرائي هو المنطق الوحيد - كما يقول اپوريان - الذي يسمح لنا بالنظر في وقائع هذا العالم ،وطريقة تركيبه ،وترابطها وتسلسلها .(17).

ومما تقدم نستنتج ان الشرطيات (القضايا الشرطية ، والاقيسة الشرطية) تساعد على الكشف عن قوانين التحقق العلمي أوطرق أختبار الفروض ومنها طرق اميل ،وطرق السبر والتقسيم والدوران وغيرها عند المسلمين والمحدثين من المناطقة .

ولهذا نجد الفقهاء في استعمالهم - المحدود للمنطق يستعملون القياسات الشرطية لانها تعبر عن صورة مسالك العلة التي هي أسس المنطق الاستقرائي الحديث الذي يرجع ،مثل القياس الاصولي الى الوقائع الموضوعية المتعينة المتغيرة المتنوعة " فهي لاتنضبط بحصر ولايمكن استيفاء القول في احدها "(18) ويؤيد راسل الشاطبي في تعدد الوقائع وتنوعها بقوله :" ان هناك عددا لامتناهيا من صور الوقائع "(19).

---

15)نقلا عن: 15)- Russel.B: The philosophy of logic Atomism P.182.

عبدالقادر ماهر: فلسفة التحليل المعاصر ص111.

16) نقلا عن نفس المرجع ص114-115.

17) پوريان: أسس المنطق الصوري ص314.

18) أبوإسحاق الشاطبي: الموافقات ج4 تحقيق محي الدين عبدالحميد ،طبعة صبيح ، القاهرة 1970 ص88.

19) نقلا عن عبدالقادر ماهر 19)- Russell. B: on propositions, P.286

فلسفة التحليل المعاصر ص117.

وهذا هو الأساس الذي تقوم عليه العلوم الاختبارية في طبيعته.

ولنفس الغرض ذاك قال تريكو (Tricot. J.) : "إن القياسات الاقترانية (أو الشرطية) مألوفة لأنها تعبر عن العلاقات الموجودة بين الحالات أو الصفات من ظواهر موقتة، ولهذا كثيرا ما تتخذ القوانين العلمية الصورة الفرضية (la forme hypothetique)"[20].

ونشير هنا إلى أن المقدمة الكبرى في القياس الأصولي هي نتيجة الاستقراء. فالمقدمة الكبرى أي القضية الكلية أو العامة التي دورتها" اذا كان مسكرا فهو خمر يقينية بالضرورة ان شاء الله" فهي ترجع إلى النص (الكتاب والسنة) أو الاجماع، وهي قضية قطعية لا تتغير، أي صادقة دائما.

وهذا يمثل أحد أنواع دالة القضية عند راسل وهو دالة القضية العامة التي يسميها صادقة دائما أي أنها ضرورية.

أما القضية الجزئية فدالتها (بعض مسكر) ويسميها دالة القضية الممكنة[21]. أي صادقة أحيانا، لأنه يمكن أن يتغير حكم القضية الجزئية وينقلب اذا أسقط العلة المرتبط بها بواقع الناس المتغير المتجدد.

المبحث الثالث : العلة بين القياس الأصولي والاستقراء العلمي.

أما عند المسلمين فان القياس الأصولي هو الاستقراء العلمي - كما بينا في الفصل السابق - والذي يقوم على مبدأين اثنين هما: قانون العلية أي لكل معلول علة، وقانون الاطراد في وقوع الحوادث، وهذان المبدآن يرجعان إلى العقل كما يرجعان إلى الحس والواقع التجريبي وذلك لأن المعرفات لا تحصل بالحس وحده بل بالحس والعقل.[22]

---

20) Tricot. J; Traité de logique formelle, P. 277

21) نقلا عن عبد القادر ماهر، فلسفة ... 230-231 Russel. B; Introduction, P. P.
التحليل المعاصر، ص131-132.

22) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ص92.

والعقل هنا هو الجهد العقلي الذي يبذله الباحث تصفية للمعلومات وتمييزا لها وحدسها ،لأن الهدف الأساسي في الاستدلال والتجربة هو الوصول إلى القانون [23] وهذا الجهد هو محاولة وضع الفروض ،وهو ما سيبذله في بحثه عن أسرار العلة ومسالكها ؟!

مثل شرط الانعكاس الذي يشبه طريقة التلازم في التخلف فعدم المعلول يستخدمان في وضع الفروض ،أي اقتراح مجموعة من الفروض ثم عن طريق مسالك العلة يحاول المجتهد اختيارها وتنقيح العلة المناسبة [24] وهذه الخطوة الثانية من خطوات المنهج التجريبي الاستقرائي بعد الملاحظة التي هي الادراك العلمي للوقائع الجزئية .

أما الخطوة الثالثة فهي اختبار الفروض والتحقق منها أي التجربة ونحصل - كما يقول ابن تيمية - "بنظره واعتباره وتدبره كحصول الأثر المعين دائما مع الموءثر المعين دائما ،فيري ذلك عادة مستمرة ،لاسيما ان شعر بالسبب المناسب أفيضم المناسب "الى" الدوران "مع السبر والتقسيم" فانه لابد من جمع ذلك مع "السبر والتقسيم" الذي ينفي التزاحم ،والاقتضاء حصل الأثر مقرونا بأمرين لم تكن اضافته الى أحدهما دون الآخر بأولى من العكس ومن اضافته الى كليهما ."[25].

ومعنى ذلك ان مسالك العلة من دوران ومناسبة وسبر وتقسيم هي ادوات للتحقق من الفروض واستخراج العلة الذي يعتبرهم العلماء المسلمون عين التجربة .

فالمناسبة هي معنى في عمل من أعمال الناس يقتضي وجوب ذلك العمل أو تحريمه أو الاذن فيه شرعا ،وذلك المعنى وصف ظاهر منضبط يحكم العقل بأن ترتب

---

23) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ص92-93.
24) أنظر شرط الانعكاس في الفصل الرابع من هذا البحث ص 71 وما بعدها .
25) ابن تيمية ،المرجع المذكور سابقا ص93.

الحكم الشرعي عليه مناسب لمقصد الشرع من الحكم [26] ومقصد الشارع هو حصوله صلاحا أو دفع مفسدة ،فالاستكشاف عن المناسبة لاعتبار الوصف مرادا للشارع يترتب على تركه مفاسد كفساد العقل الذي يترتب على فساد المال والنفس .

واستخراج المجتهد للوصف المناسب الظاهر المنضبط يكون بمسلكي الدوران والسبر والتقسيم إذ الدوران مسلك يتضمن شرطي الطرد والعكس ، وهما على التوالي بمثابة طريقتي التلازم في الوقوع والتلازم في الانتفاء فمثلا التين تكونان مجتمعتين طريقة التلازم في الوقوع والتخلف عنده ،وهذه الطريقة هي طرق اختبار الفروض في المنطق الاستقرائي الحديث ،وقد أشرنا إلى ذلك بالتفصيل في الفصل السادس.

أما السبر والتقسيم فهو الذي ينفي التزاحم أي تزاحم الحكم بحيث نستخرج وصفا بالاستقراء ، والعودة الى واقع الناس الموضوعي ، علة واحدة صالحة تتضمن ومقاصد الشرع التي لا تتنافى مع ذلك الواقع ، وتتم عملية الاستقراء تلك بحصر الأوصاف التي توجد في الأصل والتي تصلح للعلية في مرحلة أولى ثم في مرحلة ثانية ابطال ما لا يصلح منها للعلية فنقول: أما أن تكون العلة كذا أو كذا أو كذا حتى نعثر على العلة الصالحة وهي الوصف المنضبط ،فتحكم بأنه هو العلة .

واعتبار الواقع الموضوعي أي العالم الخارجي هو محك الوقائع هو ما أكد عليه راسل حينما رأى أنه اذا ما كانت الواقعة متحققة في الخارج كانت صادقة واذا لم يكن للواقعة وجود في العالم الخارجي كانت كاذبة [27] وذلك لأن التحقق من صدقها واختبار الفروض بكون بالتجربة والتجربة هي دراسة الواقع المتعينة ، ولهذا قال راسل أن الواقعة شيء ما مما يمكن تعريفه بالاشارة [28] لأنها شيء موجود في العالم الخارجي.

---

26) محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة ،الشركة التونسية للتوزيع ،تونس 1978 ص17.

27) عبد القادر ماهر ،فلسفة التحليل ص115.

28)- Russell .B: Human Knowledge . P. 159

وعند الأصوليين والفقهاء فان الواقعة وملابساتها يعرفان بالواقع وبمقاصد الشريعة ،وذلك لأن الفقه أكثر العلوم استنادا إلى الواقع إذ هو مجال تطبيقها واقعية تخص أمور الناس المتجددة وهذه الأمور كما يقول الشاطبي لا تنضبط بحصر ،وعليه فمنهج الاستدلال في الفقه وأصوله يقوم على الاستقراء وتتبع الجزئيات.

ولهذا كانت نتائج وأحكام القياس الاصولي ظنية نسبية ، لا تفيد اليقين منها مثل نتائج المنطق الاستقراءي في العلوم التجريبية فهي لا ترقى إلى يقينية القرينة من اليقينين.

وبناء على ذلك أشتهرت عملية القياس عند العلماء المسلمين مرتبطة لاحقة للاستقراء ،وهي وضع القاعدة أو القانون أو اصدار الحكم أو تقرير أمر معين وهذه العملية فيها نوع من التجريد الذي لا يتماشى مع الطبيعة الواقعية للفقه الاسلامي ،بحيث يمكن أن تكون مسائل يقتضي القياس فيها أمرا ،والأرجح فيها الأمر بوعدي الى فوات مصلحة من جهة أخرى راجب مفسدة (29).

وهذا ما جعل فقهاء المذهب المالكي يخضعون القياس الذي يأخذون به في عمله لمنطقهم الفقهي وهو جلب المصلحة ودفع المضرة "(30) وهذا ما جعلهم كذلك يقدمون الاستدلال المرسل على القياس في بعض المسائل.(31)

ومن هنا نصل الى نتيجة مهمة جدا وهي أن القياس الأصولي يتميز عن القياس المنطقي بالواقعية المرتبطة بحياة الناس المتغيرة لمراعاة مصالحهم ، وذلك رغم المفهوم الحديث للقياس والقضايا وعلاقتهما بالاستقراء ،وتمثل الواقعية في الفقه في مطابقة التشريع لطبيعة الانسان وحياته المتجددة في عدة عناصر كما سنبينها في المبحث الموالي.

---

29) الشاطبي : المرجع المذكور سابقا : ص134.135.

30) أبو زهرة : مالك ص349.

31) الشاطبي : المرجع المذكور سابقا ص134.

المبحث الرابع : القياس الأصولي وواقعية التشريع الاسلامي

- ان هذه الواقعية مأتية من أنها استشت انشاء ملائما لطبيعة الانسان وامكاناته وظروفه الطارئة .

ومعنى ذلك لايكلف الانسان في الاسلام بما فوق قدرته اذ يقول الله تعالى "لايكلف الله نفسا الا وسعها لها ماكسبت وعليها ما اكتسبت"(32) بل تصحب القدرة التيسير على الانسان ورفع المشقة عنه والحرج بسعة الحكم ، حيث يقول الحق تبارك وتعالى " يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر"(33) ويقول في عدم الحرج " وما جعل عليكم في الدين من حرج"(34) .

ويؤكد هذه الواقعية أيضا كثير من القواعد الفقهية ، مثل قاعدة " الضرورات تبيح المحظورات" وقاعدة " لاضرر ولاضرار" بحيث لايكون التشريع مصدر ضرر للانسان ، كما يلتفت التشريع الاسلامي الواقعي الى حالات الخطأ والنسيان والاضطرار التي تواجه الانسان فينحرف فيها عن الحكم الشرعي . ولذلك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم " ان الله تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان" * .

واعني التشريع الاسلامي في واقعيته بعلاقة المؤمن بغيره من المؤمنين وغير المؤمنين ، وبالمسؤولية الفردية ، ويظهر ذلك في قوله تعالى: "ولاتزر وازرة وزر أخرى " (35) .

كما أعنى وراعى أسلوب العبادة بما يتفق وطبيعة الانسان ، اذا أراد الله تعالى من تشريعه للعبادات ، أن يحول الانسان الى كيان حي متحرك يعيش اللقاء الروحي بحياته من خلال اللقاء الروحي بربه وفي ذلك يقول الله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع ذلكم خير لكم ان كنتم تعلمون . فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله واذكروا الله كثيرا لعلكم تفلحون"(36) .

---

32) جزء من الآية 285 من سورة البقرة .
33) جزء من الآية 184 من سورة البقرة .
34) جزء من الآية 76 من سورة الحج .
35) جزء من الآية 166 من سورة الأنعام .
36) الآيتان 9-10 من سورة الجمعة .
*) رواه ابن ماجة في كتاب الطلاق .

ومن مظاهر واقعية التشريع الاسلامي كذلك معالجته للمسائل في التحريم مثل مسألة تحريم الخمر ، ومسألة تحريم الربا الفاحش الذي فيهما الشدائد التدرج الذي يهدف الى تهيئة النفوس وتلمح التأصل والتتابع ومراعاة الانتقال بالحكم دون تردد أو فتور .

و من المعاني الواقعيه في التشريع الاسلامي تجنب الاحتمالات المجردة و الاغاليط و هي المسائل التي لم تقع ، فكان الفقهاء اذا لم تقع الواقعة ابى الواحد منهم ان يفتي فيها حتى تقع بالفعل و يتعايش مع المها الواقعية و تتضح وجوه المصلحة فيها حتى تقع بالفعل و تتبدى معالمها الواقعية و تتضح وجوه المصلحة فيها ، و تتضح وجوه مخالفة الشريعة او موافقتها و الرجحان لهذا الجانب او ذلك ، فيفتي الفقيه .

و تعني الواقعية كذلك مسايرة العصر و تطور الشريعة بتطوره بما يخدم مصالح الناس و يحقق مقاصد الشريعة ، و هذا ما جعل الفقهاء قبل عصر التخلف و الفقهاء المعاصرون يتسعون في فهم الناس على الجزئيات ليعتبروا الطائفة من النصوص و يستنبطوا من جملتها مقصدا معينا من مقاصد الشريعة الدين او مصلحة معينة من مصالحه ، ثم يتوخون ذلك المقصد حينما كان في الظروف والحادثات و الحادثات الجديدة .

و لهذه المعاني و غيرها لم يقف التشريع الاسلامي حائرا امام المسائل المستجدة في حياتنا المعاصرة ، و التي لم تكن في زمن الائمة الفقهاء ، و من هذه المسائل مسألة زواج اطفال الانابيب و تأثرها بالميراث ، و مسألة نقل الدم ، و نقل الاعضاء و زرعها ، و مسائل السياسة الشرعية و الاقتصاد الاسلامي و الادارة و غيرها من المسائل المستجدة ، فمسألة نقل الدم مثلا اباحها الاسلام بشروط معينة و بناء على قواعد و مقاصد شرعية ، و ذلك لان الانسان عرضة للاخطار كأن يصاب بنزيف حاد او نقص في الدم شديد ، او يحتاج الى الدم في العمليات الجراحية ، فانه في كل هذه الحالات يهدد انعدام حياته اذا تم نقل الدم الكافي اليه ، و في هذا درء لمفسدة و تحقيق لمصلحة و لمقصد من مقاصد الشريعة (حفظ النفس) .

كما جعلت ، هذه المعاني و الخصائص ، الفقه الاسلامي في حقيقته فقه مصالح عامة واسعة لا يلتمس فقط تكييف الواقعات الجزئية تفصيلا ، فيحكم على الواقعة قياسا على ما يشابهها من واقعة سالفة ، بل يركب مغزى اتجاهات سيرة الشريعة الاولى (الاحكام الثابتة) و يحاول في ضوء ذلك توجيه الحياة الحاضرة ، و هذا يستلزم من القياس تحديد الظروف المحددة التي جاءت سياقا ظرفيا للنص (37) و ذلك تنقيحا لمناط الحكم كما بينت في المبحث الثاني من هذا الفصل (38) .

---

(37) - حسن الترابي : تجديد الفكر الاسلامي ، دار الهداية ، قسنطينة ، الجزائر ، ط1 ، ص 93 .

(38) - راجع مسلك تنقيح المناط : ص 156 .

اذن نخلص الى أن الشارع راعى الواقعية في القواعد الفقهية التي هي مناط الأحكام والواقعية في التشريعات وفي تطبيق الحرام والحلال، ومن ثم كان الفقه الاسلامي واقعيا وكان القياس الأصولي مرتبطا بالواقع بكل سعته استقرائية تجريبية الى وقائع جزئية . (١)

وهكذا يتضح لنا الفرق بين القياس المنطقي والقياس الأصولي من خلال ماعرضته في هذا الفصل ،فالقياس المنطقي هو أبسط الاستقراء اذ كل واحد منهما نوع من أنواع الاستدلال ،بينما القياس الأصولي هو من الاستقراء العلمي ليشمل نوعي الاستدلال ،الاستدلال الاستقرائي في المرحلة الأولى (البحث) والاستدلال القياسي في مرحلة ثانية مكملة للأولى ،وهي البرهنة؛ وسمي قياسا نسبة الى المرحلة الأخيرة التي صورتها قياسية يبرهن فيها على حكم الفرع (المقدمة الصغرى الجزئية) أي المرحلة التي يبحث فيها عن النتيجة .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الخاتـــمة

الثقافة الاسلامية متميزة عن الثقافة الأوربية قديمة كانت متمثلة في الثقافة اليونانية ، أوحديثة متمثلة في العقلية اليونانية ممزوجة بالعقلية التجريبية المادية الحديثة فلكل من الثقافتين تصورها ومنهجها الخاص بها ، ولكل منهما بيئتها الخاصة التي ولدت ونشأت فيها .

الا أن هذا الاختلاف والتباين لم يجعل الأمة الاسلامية منغلقة على نفسها بل كانت أكثر انسجاما حضاريا من أية أمة أخرى وأنفتحت على كل العالم لأنها مؤسسة على نماذج حضارية ربطت أكثر من شعب ، وعلى عقلية شمولية توحيدية جعلت كل موضوعات الفكر مادة لفكرها ، فكان عند المسلمين انفتاح فكري جعلهم ينقلون الى لسانهم وثقافتهم ما كان شائعا في الأمم الأخرى من الفلسفة والطب والفلك وغيرها من العلوم والآداب وأخذوا من كل أمة أحسن ما لديها بفضل العقلية الاستقرائية التي طبعت فكرهم بصفتي الاحتراز والنقد .

ولهذا حاول بعض المفكرين المسلمين المعاصرين مواصلة الانفتاح على الحضارة المعاصرة والانسجام معها بتسخير الثقافة العلمية الحديثة لشرح بعض قضايا الدين وفهمها ، مجتهدين في اجتناب زللها ونوافي الحكمة فيها ، بحيث لا يمكن أن تغشانا الغارة الفكرية الحديثة بخيرها وشرها ومناهجها المنطقية الوضعية والنسبية والتجريب دون أن تبدل - كما يقول حسن النرابي - المعطيات الفكرية الأساسية التي أثمرت الفقه الأصولي القديم ، وذلك لأن الأصول الفقهية تخاطب الواقع المادي والحضاري والاطار الاجتماعي والسياسي الراهن وتتأثر به بغير ريب .

ومن بين ما نقله المسلمون الأوائل من التراث الفلسفي اليوناني ، المنطق الذي تم نقله - كما علمنا - في العصر العباسي الأول ، ولكن لم يحظ بالقبول من طرف المسلمين ، حيث اختلفت آراؤهم ومواقفهم منه على اختلاف نزعاتهم وتباين اختصاصاتهم فأخذ به الفلاسفة الاسلاميون ودرسوه وألفوا فيه وطوروه ، بينما رفضه الفقهاء وعلماء أصول الفقه وعلماء أصول الدين لعدة أسباب أهمها :

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

1- الصلة الوثيقة بين المنطق اليوناني والميتافيزيقا اليونانية التي تختلف عن العقيدة الاسلامية .

2- قيامه على خصوصية اللغة اليونانية المخالفة للغة العربية .

3- اتقاء فتنة الجدل باسم المنطق التي تجر الى الفرقة .

4- يقيد المنطق الفطرة الاسلامية بقوانين صناعية متكلفة

5- يعتبر المنطق قوانينه كلية ثابتة بينما يتجه الاسلام الى تلبية الحاجات الانسانية المتغيرة ،وذلك بتحقيق مقاصد الشريعة .

6- كان للمسلمين منهجا ومنطقا قائما بكل أصوله وقواعده استمدوه من القرآن والسنة ،وبيئتهم الخاصة ، وهو علم أصول الفقه .

ولكن أنتهى هذا الموقف الى قبول المنطق بعد تجريده من الميتافيزيقا اليونانية وتكييفهم مع اللغة العربية والعقلية الاسلامية ، الا أن استعمالاته وتأثيره في الفقهيات كان محدودا ،ومنه كان استعمالهم للقياس المنطقي محدودا ومقتصرا بصفة عامة على القياسات الشرطية وذلك لانها متعلقة بالوقائع الحسية التجريبية .

ولهذا كان المفهوم الحديث للقياس قريبا من القياس الاصولي لان القياس في المنطق التقليدي صوري خالص ترتبط نتائجه بما هو جاري في الذهن من الصور ولا يهتم الا بلزوم النتيجة عن المقدمين بغض النظر عما اذا كانت صادقة أم كاذبة ،كما أن نتائجه يقينية مطلقة .

بينما القياس الاصولي يهتم بصدق المقدمات وصحة النتائج ،ويتميز بالطابع التتبعي الاستقرائي لصلته الوثيقة بواقع الناس الزاخر المتغير لمراعاة مصالحهم وبالتالي تكون فيه حقيقة اصدار الاحكام واقعية .

وهذا الانشداد الى الوقائع المتغيرة المتجددة هو الذي جعل تلك الاحكام الواقعية نسبية ظنية ،وهو ما نجده في المنطق الاستقرائي.

ولكن اليقينية المطلقة في القياس التقليدي أصبحت غير ممكنة في المفهوم الحديث ،لان القياس أصبح يستمد مقدماته من الاستقراء الناقص ، كما أن المقدمة الكلية العامة عبارة عن قضية شرطية متصلة ،ولهذا كان الاستدلال القياسي مكملا للاستدلال الاستقرائي ،ومهمته البرهنة على أن القضايا العامة التي ينتهي اليها عن طريقة الاستقراء تنطبق على حالات جزئية جديدة وهدفه الاقتصاد في التفكير والمجهود ،بحيث لا يرجع في كل مرة الى الملاحظة والتجربة ، وهذا ما جعل نتائجه نظرية مجردة عن الواقع الفعلي.

بينما في علم أصول الفقه لا يستغني المجتهد في التعميم والتنظير عن ملاحظة الواقع ، ويرتب عليه على ما تقتضيه وظيفة الاحكام في الحياة ،ويفصلها من حيث علاقاتها في النموذج الحي.

ويتميز القياس الاصولي عن القياس المنطقي كذلك ،بكونه أقرب الى المفهوم الحديث للاستقراء اذ يقوم أساسا على الاستقراء العلي الذي يتمثل في شروط العلة وطرق استخراجها وهي طرق تحقيق الفروض في المنطق الاستقرائي الحديث.

كما أن الاستقراء - كما يقول المناطقة المعاصرون - لا يصبح منهجا علميا في البحث الا اذا تمكن الباحث من تأسيسه أو تبريره ،وهذا أيضا ما تنبه اليه علماء أصول الفقه - بل علماء الاسلام في القرون الوسطى - فلقد بنى الاصوليون قياسهم على قاعدة أصولية عامة هي ان الحكم الشرعي مبني كله على" جلب المصلحة ودفع المضرة."

ومن جهة أخرى فان القياس المنطقي يهدف الى البحث عن النتيجة ، ~~القياس الاصولي يهدف الى البحث عن النتيجة~~ بينما القياس الاصولي يهدف الى البحث عن العلة (الحد الاوسط) والنتيجة، بحيث يبحث عن العلة عن طريق مسالكها وعن النتيجة بعد استخراج العلة والتحقق من المسألة قيد البحث عن طريق الاستقراء، ذلك أن الحكم الشرعي غير معروف بالنسبة لهذه المسألة الجديدة وبذلك يقدم لنا القياس الاصولي نتائج جديدة ؛ لكن القياس المنطقي في المنطق التقليدي

بعتبرنتائجه تحصيل حاصل (Tautology) لانهالاتدل علىشيء زائد على ماتدل عليه المقدمتان .

كما أنتأثير المنطقالتقليدي عمومافيالقياس الاصُولي والفقهي لم يسيطر علىصلب التفكير الفقهي الاساسي المتمثل فياستخراج الاحكام أو تطبيقها علىذوات النوازل ،ولاعلىصلب التفكير الاصوليالاساسي المتمثل في استخراج العلة ،أي الملكة الفقهية فيأساسها لمتتشكل بالتصورة المنطقية التجريدية .

وكلماتقدم يدل علىمدى حداثة ومعاصرة القياس الاصُولي القديم للمناهج العلمية الحديثة في العلوم الطبيعية والانسانية .

ورغم ذلكفان منهج تصريف الاحكام وتحقيق الوقائع وتقويمها وتنزيل الاحكام عليها ،ومسالكالقياس ،وتحرير مقاصد الدين وذرائع الاصلاح والفساد في الطبيعة والمجتمع ، أمورمتجددة وذلك لانظروف الواقع وصروف الزمنفي حولانها تنال من علم أصول الفقه بوجه مالانه ينطوي على عناصر كسب بشري ينحصر في نسبية الظروف ،وينفعل بطروء الحادثات .

ولانبعض أطروحاته التقليدية وبعضمصطلحاته لاتشفي حاجات النهضة الفقهية ،ولاتتناسب الهيئة المادية الاجتماعية والثقافية الحاضرة .

مع العلم أنظروف الواقع وصروف الزمن لاتحصر علم أصول الفقه أبدا ولاتتجاوزه بوجه مطلق ،لانه موءسس على عناصر ثابتة منشرع الله الخالد ، اذلاينفك عن لزوم القرآن وسنة المسلمين واجماعهم وأمرهم العام .

وبذلكيمكننا استغلال ذخائر تراثنا الفقهي الاصُولي والعلميبصفة عامة المتماشي مع روح العلم والعصر ونسخّر الثقافة العلمية المعاصرة لخدمة ديننا الذييخدم دنيانا واخرتنا ويكون ذلك التسخيروالتكييف بالعقلية الشمولية التوحيدية الاستقرائية التي طبع بهاالفكر الاسلامي .

والله ولي التوفيق

الفهارس

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

1 ـ القرآن الكريم .

اولا : المراجع بالعربية

أ ـ كتب أصول الفقه والفقه

1 ـ (تقي الدين أحمد) ابن تيمية : الفتاوى ، ج 17 ، جمع و ترتيب عبد الرحمن ابن محمد بن قاسم المكتب التعليمي السعودي بالمغرب ، الرباط ، 1401 هـ ـ 1981 م .

2 ـ ابن تيمية و ابن القيم (الجوزية) : القياس في الشرع الاسلامي ، تحقيق لجنة أحياء التراث العربي ، دار الافاق الجديدة ، بيروت ط 5 ، 1402 هـ ـ 1982 .

3 ـ (علي بن أحمد بن سعيد) ابن حزم : الاحكام في أصول الاحكام ، تحقيق احسان عباس ، دار الافاق الجديدة بيروت ط 2 ، 1403 هـ ـ 1983 م .

4 ـ (ابو الوليد) ابن رشد : بداية المجتهد و نهاية المقتصد القاهرة شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي و أولاده القاهرة ط 4 ، 1395 هـ 1975 م .

5 ـ (تقي الدين) ابن الصلاح : فتاوى ابن الصلاح ، طبعة القاهرة 1348 .

6 ـ (محمد الطاهر) ابن عاشور : مقاصد الشريعة التونسية للتوزيع ، 1978 .

7 ـ (محمد) ابو زهرة : اصول الفقه ، دار القلم (مكان و تاريخ النشر غير مذكور .

8 ـ آل تيمية : المسودة في اصول الفقه ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، دار الكتاب العربي ، بيروت (بدون تاريخ) .

9 ـ (سيف الدين) الامدي : الاحكام في اصول الاحكام ، مراجعة مجموعة من العلماء باشراف الناشر ، دار الكتاب العلمية ، بيروت 1403 هـ ـ 1983 .

10 ـ (محمد سعيد رمضان) البوطي : ضوابط المصلحة في الشريعة الاسلامية ، مؤسسة الرسالة بيروت ، ط 4 ـ 1402 هـ ـ 1982 م .

11 ـ (الشريف) التلمساني : مفتاح الوصول الى بناء الفروع على الاصول ، تحقيق محمد علي فركوس ، دار الكتب العلمية بيروت ، 1403 هـ ـ 1983 م .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

11 ـ (شمس الدين) الجلال المحلي : شرح الجلال المحلي على متن جمع الجوامع للسبكي (دار ومكـــان و تاريـــخ النشـــر غير مذكوريـــن).

12 ـ (أبو المعالي) الجويـنـــــي : البرهان في أصول الفقه، مخطوط بتحقيق الدكتور عبد العظيم الديب .

13 ـ (أبو اسحاق) الشيرازي : اللمع في أصول الفقه، تحقيق محي الدين عبد الحميد، طبعة مصبح بالقاهرة 1970 .

14 ـ (أبو ادريس) الشافعي : الرسالة، تحقيق و شرح أحمد محمد شاكر ، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي و أولاده، القاهرة ، ط1، 1358 هـ - 1940 .

15 ـ (محمد اسماعيل) شعبان : تحفة الرائض الأنوي على مناهل الروض الزاهر في علم الأصول للشيخ البيجوري ، مكتبة الكليات الازهرية ، القاهرة (بدون تاريخ).

16 ـ (مصطفى) شلبي : أصول الفقه الاسلامي ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ط1، 1387 - 1967م.

17 ـ (محمد بن علي) الشوكاني : ارشاد الفحول ، دار المعرفة ، بيروت (بدون تاريخ)

18 ـ (أبو اسحاق) الشيرازي : الوصول الى مسائل الأصول، تحقيق عبد المجيد تركي ، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع ، الجزائر 1399 هـ 1979م.

19 ـ (أبو حامد) الغزالي : المستصفى من علم الأصول ، دار صادر ، مصورة عن (بدون تار

20 ـ (ابن قدامة) المقدسي : روضة الناظر و جنة المناظر ، مراجعة سيف الدين الكاتب، دار الكتاب العربي ، بيروت ، بدون تاريخ .

21 ـ (مصطفى سعيد) الخن : اثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة، 1402 هـ - 1982م.

22 ـ (الفخر) الرازي : المحصول في علم الأصول مع تحقيق مجاير الطرابلسي، مطبوعات جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية، المملكة العربية السعودية، 1400 هـ - 1979م.

23 ـ (عبد العزيز) البرعيسية : ادلة التشريع المختلف في الاحتجاج بها ، دار ومكان النشر غير مذكورين، 1406 هـ - 1986م.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

1- (تقي الدين أحمد) ابن تيمية : كتاب الرد على المنطقيين ، تقديم سليمان الندوي دار المعرفة ، بيروت (بدون تاريخ).

2- ـــــــــــــ : الفتاوي ، كتاب المنطق ، جمع و ترتيب عبد الرحمان ابن محمد قاسم المكتب التعليمي السعودي بالمغرب ، الرباط ط2 ـ 1401 هـ ـ 1981م.

3- (أبو علي حسين) ابن سينا : منطق المشرقيين ، تحقيق شكري الدبار، دار الحداثة، بيروت ، ط1 ـ 1983.

4- ـــــــــــــ : عيون الحكمة ، تحقيق و تقديم عبد الرحمن بدوي ، دار القلم ، بيروت ، ط2 ـ 1980 .

5- ـــــــــــــ : الاشارات و التنبيهات ، قسم المنطق ، تحقيق و تقديم سليمان دنيا القاهرة ، 1957.

6- ـــــــــــــ : الشفاء، جزء المنطق، تحقيق سعيد زايد، المؤسسة المصرية للتأليف و الترجمة و الطباعة و النشر، القاهرة 1964 .

7- ـــــــــــــ : النجاة ، مطبعة السعادة ، القاهرة ، 1938 م.

8- (أبو الحاج يوسف بن محمد) ابن طملوس : المدخل لصناعة المنطق، تحقيق المنطق الأب ميخائيل آسين بلاثيوس (المرغشي) ، مركز الدراسات التاريخية، مدريد، 1916 .

9- (أحمد) ابو حامد : مرزا المنطق ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، 1973 .

10- (أحمد علي) أبوريان : أسس المنطق الصوري ، دار الجامعات المصرية، الاسكندرية، ط2 1976

11- (أحمد) باقر الصدر : الأسس المنطقية للاستقراء العلمي ، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط3 ، 1981م.

12- (أرسطو) أرسطو : منطق أرسطو ، تحقيق عبد الرحمن بدوي ، دار القلم بيروت ط2 1980

13- (عبد الرحمن) بدوي : المنطق الصوري والرياضي، القاهرة 1969 .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

14ـ روبير) بلاشير : المنطق وتاريخه من أرسطو حتى راسل ترجمة خليل احمد خليل ، ديوان المطبوعات الجامعية بالجزائر (بدون تاريخ) .

15ـ (عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني : ضوابط المعرفة ، دار القلم، دمشق، ط2، 1401 ،

16ـ (خضر بن محمد بن علي) الرازي : شرح الغرة في المنطق، تحقيق و تقديم البير نصري نادر، دار المشرق بيروت ، 3 د 1 .

17ـ (هانز) رشنباخ : نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة فؤاد زكريا ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ، ط2، 1976م .

18ـ (محمد حسين) الذهبي : منطق ابن تيمية و منهجه الفكري ، المكتب الاسلامي ، بيروت، ط1، 1399 هـ ، 1979م .

19ـ (ابن سهلان) الساوي : البصائر النصيرية ، تحقيق السيد محمد عبده ، المطبعة الاميرية ببولاق، القاهرة، 1322هـ، 1905م .

20ـ (جلال الدين) السيوطي : صون المنطق و الكلام عن فني المنطق والكلام، تحقيق علي سامي النشار، دار النصر للطباعة، القاهرة، 1970 م .

21ـ (محمد فتحي) الشنيطي : اسس المنطق و المنهج العلمي ، دار النهضة العربية، بيروت، 1970 م .

22ـ (ابوحامد محمد) الغزالي : معيار العلم، تحقيق و تقديم لجنة من العلماء ، دار الاندلس، بيروت، ط4، 1983 م .

23ـ ـــــــــــ : القسطاس المستقيم، تحقيق فكتور شلحت، المطبعة الكاثولكية، بيروت، ط1، 1959 م .

24ـ (محمود) قاسم : المنطق الحديث و مناهج البحث، دار المعارف ، القاهرة، ص6، 1970 .

25ـ ـــــــــــ و علي عبد المعطي محمد : المنطق الصوري اسسه ومباحثه ، دار المعرفة الجامعية ، 1985 .

26ـ (ليان) لوكاشفيتش: نظرية القياس الارسطية، ترجمة عبد الحميد صبرة، دار المعارف الاسكندرية، 1961 .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

27ـ (عبد الفتاح محمد علي) ماهر : فلسفة التحليل المعاصرة، دار النهضة العربية، بيروت، 1404هـ 1984م.

28ـ ـــــــــــــ : فلسفة العلوم و المنطق الاستقرائي، دار النهضة العربية، بيروت، 1404هـ-1984م.

29ـ ـــــــــــــ : المنطق و مناهج البحث، دار النهضة العربية، بيروت، 1405هـ-1985م.

30ـ (محمد) مهران : مدخل الى المنطق الصوري، دار الثقافة للطباعة و النشر، القاهرة، 1976م.

31ـ (عبد المجيد) النجار : الصلة بين المنطق و الفقه المالكي كما انتشرت عند ابن عرفة، وزارة الثقافة، تونس، 1973م.

32ـ (زكي) نجيب محمد : المنطق الوضعي، مكتبة الانجلو مصرية، القاهرة، ط1، 1965م.

33ـ (علي سامي) النشار : المنطق الصوري، دار المعارف، القاهرة، ط3، 1971م.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ج - المراجع العامة

- القرآن الكريم

1 - (عبد الرحمن) ابن خلدون: المقدمة (تحقيق ومراجعة لجنة من العلماء)، دار الراشد العربي، بيروت، ط 3، 1402هـ - 1982م.

2 - (الحنبلي) ابن رجب: فضل السلف على الخلف طبعة الباني الحلبي القاهرة، 1347.

3 - (أبو الوليد محمد) ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تقديم وتحقيق أبو عمران الشيخ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر، ط 1، 1932م

4 - ابن القفطي: أخبار الحكماء طبعة ليبسك، 1903.

5 - ابن النديم: الفهرست، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة (بدون تاريخ).

6 - (محمد علي) أبوريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام، دار النهضة العربية، بيروت 1975

7 - (محمد) أبو زهرة: مالك، دار الكتاب العربي، القاهرة ط 2، 1952

8 - (محمد) اقبال: تجديد الفكر الديني في الاسلام، ترجمة عباس محمود، مطبعة لجنة التأليف والنشر والترجمة، القاهرة (بدون تاريخ).

9 - (أحمد) أمين: ضحى الاسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، (بدون تاريخ)

10 - ظهر الاسلام، دار الكتاب العربي، بيروت ط 3 (بدون تاريخ)

11 - (عبد الرحمن) بدوي: التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية، دار المطبوعات الكويت، دار القلم بيروت، ط 3، 1980.

12 - (محمد سعيد رمضان) البوطي: كبرى اليقينيات الكونية، دار الفكر، مكان النشر غير مذكور) 399 - 1976م.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

13ـ (محمد) البهي : الجانب الالهي من التفكير الاسلامي ، دار الفكر، بيروت، ط5، 1983.

14ـ (محمد بن أحمد بن يوسف) الخوارزمي : مفاتيح العلوم ، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط 2 ، 1401هـ 1981م

15ـ دي بور: تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ترجمة محمد الهادي ابوريدة، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، بالاشتراك مع الدار التونسية للنشر، تونس، 1981م.

16ـ (محمد عبد الكريم) الشهرستاني : الملل والنحل ، تحقيق محمد سعيد الكيلاني ، دار المعرفة بيروت 1402هـ ـ 1982م.

17ـ (جميل) صليبا : تاريخ الفلسفة العربية ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت. ط 2، 1973.

18ـ (توفيق) الطويل : قصة الصراع بين الدين والفلسفة ، دار النهضة العربية بيروت، ط 3، 1976م.

19ـ (مصطفى) عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط3، 1886هـ ـ 1966م.

20ـ (عباس محمود) العقاد : التفكير فريضة اسلامية ، دار الكتاب العربي ، بيروت ط2 ، 1969م.

21ـ (أبو نصر) الفارابي : إحصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين (دار النشر غير مذكورة القاهرة ، 1931م.

22ـ (علي سامي) النشار: مناهج البحث عند مفكري الاسلام، دار النهضة العربية، بيروت، ط 3، 1404هـ ـ 1984م.

23ـ ـــــــــــــ : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، دار المعارف، القاهرة، ط3 ، 1965م.

24ـ (محمد عبد الستار أحمد) نصار: المدرسة النفسية ومواقف رجالها من المنطق وعلم الكلام، دار الانصار، القاهرة ، ط 1، 1396هـ 1976م.

25ـ (زغريد) هونكة : شمس العرب تسطع على الغرب ، دار الافاق الجديدة، بيروت، ط 2، 1950م.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

26 ـ حسن) الترابي : تجديد الفكر الديني ، دار الندوة الإسلامية ، قسطينة ، ط . 1 . بدون تاريخ .

د ـ المجلات والمحاضرات ـ

1ـ (ناصر) الجابري : "مشروع قراءة جديدة لفلسفة ابن رشد" أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته ، جامعة محمد الخامس المغرب ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ط 1 ، 1401هـ 1981م .

2ـ (عمار) طالبي : "الاستدلال الأصولي عند الأئمة كما يراه الجويني في كتابه الملخص" الملتقى السابع عشر للفكر الاسلامي ، قسطينة ، جوان 1988 .

3ـ (يوسف) القرضاوي : "معالم وضوابط لاجتهاد معاصر قويم" في مجلة الدوحة ، عدد 113 ، وزارة الاعلام ، قطر ، شعبان 1405هـ مايو 1985م .

4ـ (عبد المجيد) مزيان : "العقلانية الرشدية في العلوم الشرعية" في مجلة الثقافة عدد 80 ، السنة 14 ، وزارة الثقافة والسياحة ، الجزائر ، جمادي الثانية ، رجب 1404هـ مارس أفريل 1984م .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ثانيا: المراجع الأجنبية :

أ- الكتب المستطلعة .

1) - Aikins (H.I.) : Principles of Logic, Henry hot, New - York, 2and Edition, 19[illegible].

2) - Aristote ; Organon, Trad .J. Tricot, Edit Iris Philosophique, J. Vrin, Paris. 1966.

3) - Barthélemy (S.H.).De la Logique, d'Aristote, chez la drouge, librairie - Paris , 1938.

4) - Brunschvicg(L) La modalité du jugement .P.U..' Paris, 3ème Edition 1[illegible]

5) - Carney (J), and Scheer (R) : Fundmmentals of logic, the macmillan Company, New - York 1969.

6) - Cohen (M.R.) and Nagel (E) : An introduction to logic and Scientific method, Harcourt Brac and co, New - York, 3 ème édit, 1936.

7) - Duhem (P) : The aim and structure of physical theory, atheneum New - York, 1962.

8) - Gibben (J.G.) : Inductive Logic, Charles Scribenr's Sons, New - York, (No date).

9) - Jevons (W.S.) : The principles of science, Macmillan and co, London 1924.

10) ———————— : Elementary lessons in logic, macmillan and co, London 1947.

11)- Joseph (H.W.B.) : An introduction to Logic, oxford University press. London , 1931.

12) - [illegible] (J.N.) : Studies and exercises in Formal Logic, Macmillan and co, London 1929.

13) - Robblior (J) : Etude sur le syllogisme , Félix Alcan, Paris (annulée).

14) - [illegible]yer (T) : Le rôle médiateur de la Logique, P.U.F. Paris, 1ere édit. , 1956.

15) - Tourn[illegible]t (J.A.) : Formal Logic, London, 1963.

16) - Mill (J.S.) : A System of logic, Impression longmon group limited, London, New- York, 1970

17) Lalande (A) : Les principes de la logique et la critique contemporaine, Boven et Cie Paris, 1931.

18) - Russel (B) : Human Knowledge : its scope and limits, George Allen an unwin limited , London 1948.

19) ———————— : Our knowledge of the external world, George Allen and unwin limited, london , 1969.

20) Schiller (F.C.S.): Formal Logic, macmillon, London , 1921.

21) - Sowles([illegible]) : Logic and Scientific méthod, the Ronald press Company, Newy York 2end éditi. 1956.

22) - Stebbing ([illegible]) : A moderne elementary logic , Methuen, London [illegible].

[illegible]) —— [illegible] —— : [illegible] to logic, [illegible], 7th [illegible], 1930.

24) - Thiout (J) : Traité de logique formelle, librairie phylosophique J.Vrain, Paris, 1930.

( ) - ( ) : La logique formelle, P.U.F. Paris, Collection S.U.P. Bibliothèque scientifique, 1967

( ) - ( ) : Manuel de logique Vol I université tutorial press, London, 1972.

ب - المعاجم العامة والموسوعات والمعاجم :

( ) - ( ) : Histoire de la philosophie, P.U.F. Cambridge, Vol III. 1963.

( ) - ( ) : Dictionnaire de la langue philosophique, P.U.F. Paris, 3 ème édition 1976.

( ) - ( ) " Aristotle " : In the encyclopedia of philosophy, Vol I, Macmillon, London, 1967.

( ) ( ) : Literary of the Arabs, Heyd Cambridge, 1930.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الآيـــــــــة	السـورة	رقم الآيـــة	الصفحة
لعدة من أيام أخـر ..."	البقـــرة	158	79
" يريد الله بكم اليسر و لا يريد بكم العسر..."	البقـــرة	184	120
"و يسألونك عن المحيض..."	البقـــرة	220	102
" و لا يكلـف الله نفسا الا وسعهـا..."	البقـــرة	285	120
" فانكحو ما طاب لكم من النساء مثنى و ثلاث و رباع ."	النســاء	03	80
" و لو كان من عند غير الله لوجدتم فيه اختلافا كثيرا "	النســاء	82	
" و من قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة "	النساء	92	80/79
" و اذا طربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا في الصلاة "	النســاء	100	81/79
" ولا تزر وازرة وزر اخرى"	الانعـام	166	120
" و السارق و السارقة فاقطعوا ايديهمـا "	المـائـدة	38	95/76
" انما الخمر و الميسر و الانصاب و الازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه "	المـائـدة	90	76
" و لا تقل لهمـا أف "	الاسـراء	23	71
" لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ..."	الانبيـاء	22	101
" و ما جعل الله عليكم في الدين من حرج "	الحج	76	120
" فاعتبروا يا أولي الابصـار "	الحشـر	02	73
" و يـا أيها الذين آمنوا اذ و ذي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله و ذروا البيع.."	الجمعـة	09	20/96

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الحديث	الراوي	الكتاب	الصفحة
" ان الله تجاوز عن امتي الخطأ و النسيان "	ابن ماجة	الطلاق	140
" انما نهيتكم ...لأجل الدافة "	البخاري	الاستئذان	70
" انما من الطوافين عليكم و الطوفات"	الترمذي	الطهارة	95
" ... قال واقعت أهلي في نهار رمضان . قال له : اعتق رقبة "	الشيخان	الصيام	101
" بم تحكم ؟ قال : بكتاب الله ...	البخاري	الجنائز	73
" الذهب بالذهب ...يدا بيد "	مسلم	المساقاة	97
" لا ضرر و لا ضرارا	ابن ماجة		120
" لا ميراث لقاتل "	الترمذي	الفرائض	95
" نحن نحكم بالظاهر و الله يتولى السرائر "	ابن عدي	الايمان	74
"وما اسكر كثيره فقليله حرام "	الترمذي	الاشربة	76

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

رابعـــا : فهـــرس المصطلحـــات المنطقيـــة و الاصولية الوارد في البحث .

ـ أ ـ

الاعتمـــاد : 26 ، 37 ، 44 ، 102 ، 117 ، 118 ، 124 ، 126 .

الاجمـــاع : 33 ، 59 ، 62 ، 66 ، 67 ، 70 ، 77 ، 79 ، 93 ،
94 ، 96 ، 116 .

الاحتمـــال : 89 ، 101 ، 108 ، 111 ، 121 .

الاحتـــواء : 52 .

الارتباط العلمي : 86 ، 97 .

الارفاســون : 22 .

الاستدلال : 30 ، 31 ، 44 ، 49 ، 50 ، 52 ، 58 ، 54 ، 60 ،
62 ، 72 ، 100 ، 101 ، 107 ، 110 ، 111 ، 112 ،
117 ، 118 ، 122 ، 124 ، 125 .

الاستدلال العرسي : 119 .

الاستقراء (المنطق الاستقرائي) : 17 ، 36 ، 49 ، 51 ، 59 ، 50 ،
61 ، 92 ، 84 ، 92 ، 93 ، 98 ،
99 ، 103 ، 106 ، 107 ، 110 ،
111 ، 112 ، 115 ، 116 ، 117 ،
118 ، 119 ، 122 ، 125 ، 126 .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الاستقراء التام : 1 11 .

الاستقراء الناقص : 111 ، 125 .

الاستنباط : 2 3 ، 36 ، 62 ، 64 ، 93 ، 99 ، 102 ، 106 .

الاستنتاج : 1 5 ، 53 ، 60 .

الاصل : 62 ، 67 ، 68 ، 69 ، 71 ، 72 ، 76 ، 77 ، 78 ،
79 ، 80 ، 82 ، 85 ، 91 ، 93 ، 96 ، 97 .

الاطراد (انظر الطرد)

الانعكاس (انظر العكس)

الايماء : 94 ، 95 ، 96 ، 6 .

— ب —

البرهان : 37 ، 52 ، 60 ، 111 ، 112 ، 114 ، 6 12 .

البواقي (طريقة) : 98 ، 99 .

— ت —

التائي : 53 ، 57 .

التجربة : 36 ، 5 9 ، 90 ، 99 ، 0 10 ، 107 ، 108 ، 109 ،
107 ، 111 ، 112 ، 117 ، 118 ، 119 ، 6 12 .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تحصيل حاصل : 7 12 .

تحقق المناط : 2 10 .

تخريج المناط : 2 10 ، 104 ، 106 .

التشريع : 0 12 ، 121 .

التصديق : 1 11 .

التضمن : 1 5 ، 55 ، 58 ، 1 14 ، 116 .

التعدي : 8 7 ، 81 ، 88 ، 92 ، 99 ، 101 .

التلازم في الاختلاف (طريقة) : 90 ، 7 11 ، 118 .

التلازم في الوقوع أو الانتفاء (طريقة) : 6 8 ، 87 ، 90 ، 8 11 .

التلازم في الانتفاء و الاختلاف : 91 ، 100 ، 118 .

التمثيل : 51 ، 69 .

التناقض : 98 .

تنقيح المناط : 94 ، 97 ، 101 ، 103 ، 121 .

— ج —

الجدل : 37 ، 124 ، 125 .

جزئي : (أنظر الحد الجزئي) .

جزئية : (أنظر القضية الجزئية) .

جنس (اجناس) : 3 5 .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المحادثة : 66 ، 67 ، 86 ، 87 ، 121 .

الحد (الحدود) : 34 ، 49 ، 50 ، 55 ، 56 ، 58 .

الحد الاصغر : 51 ، 54 .

الحد الاكبر : 51 ، 54 .

الحد الاوسط : 51 ، 54 ، 58 ، 59 ، 60 ، 93 ، 126 .

الحد الجزئي : (الحدود الجزئية) : 3 5 ، 55 ، 56 .

الحد الكلي : 55 ، 56 .

الحذف (قاصدة) : 103 .

الحكم : 41 ، 54 ، 55 ، 58 ، 59 ، 62 ، 63 ، 64 ، 65 ، 66 ،
67 ، 68 ، 70 ، 73 ، 74 ، 75 ، 76 ، 77 ، 79 ، 81 ،
82 ، 85 ، 86 ، 89 ، 91 ، 97 ، 100 ، 101 ، 102 ،
103 ، 116 ، 118 ، 119 ، 120 ، 127 .

حكم تحليلي : (أحكام تحليلية) : 60 .

حكم تركيبي (أحكام تركيبية) : 60 .

حملية (قضية ، صلاة) .

الخطـــوط الدليـــة و(نظـــريـــة) : 88 .

دالـــة القضيـــة : 114 ، 116 .

دالة القضية الجزئية : 116 .

دالة القضية العامة : 116 .

دالة القضية الممكنة : 116 .

الـــدليـــــل : 88 ، 92 ، 97 ، 100 .

دليـــل عقلـــي : 97 .

دليـــل نقلـــي : 97 .

الـــدوران : 75 ، 94 ، 100 ، 101 ، 106 ، 115 ، 116 ، 117 ، 118 .

السبب الكافي : (قانون) : 99 .

السببيـــة : 59 ، 60 .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

السم الكافي : 57 ، 94 ، 97 ، 98 ، 106 ، 115 ، 116 ، 117 ،
127 .

السنة : 38 ، 39 ، 40 ، 42 ، 48 ، 44 ، 63 ، 67 ، 94 ، 124 ،
125 ، 127 .

— ش —

الشارع : 44 ، 68 ، 81 ، 85 ، 88 ، 89 ، 90 ، 91 ، 95 ، 96 ،
102 ، 106 ، 120 ، 121 ، 122 .

شروط العلة : 84 ، 88 ، 91 ، 92 ، 97 ، 99 ، 101 ، 102 ، 117 .

الشريعة : 32 ، 35 ، 41 ، 42 ، 43 ، 64 ، 72 ، 81 ، 104 ، 106 ،
121 ، 122 .

— ص —

الصحة : 52 ، 114 ، 115 .

الصدق : (صادقة) : 50 ، 51 ، 114 ، 116 ، 118 ، 125 .

صور : 35 ، 53 ، 55 ، 57 .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

— ض —

الضرورة : 51 ، 52 ، 98 ، 101 ، 116 .

— ط —

الطرد (الاطراد) : 82 ، 85 ، 86 ، 87 ، 88 ، 90 ، 99 ، 101 ،
107 ، 116 ، 118 .

— ظ —

الظاهرة : 86 ، 87 ، 90 ، 98 ، 99 ، 103 ، 115 ، 116 .

الظن (الظنية) : 69 ، 98 ، 101 ، 116 ، 125 .

— ع —

العكس (الانعكاس) : 88 ، 89 ، 90 ، 101 ، 117 ، 118 .

العلاقة (العلاقات) : 53 ، 60 .

العلاقة التحليلية : 59 ، 60 .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

العلاقة التركيبية : 59 ، 60 .

علاقة التضمن : 58 .

العلاقة الجطية : 58 .

العلاقة السببية : 59 .

العلة : 58 ، 59 ، 60 ، 62 ، 63 ، 66 ، 67 ، 68 ، 69 ، 70 ،
71 ، 72 ، 74 ، 75 ، 76 ، 77 ، 78 ، 79 ، 80 ، 81 ،
84 ، 85 ، 86 ، 87 ، 88 ، 89 ، 90 ، 91 ، 93 ، 94 ،
95 ، 97 ، 98 ، 99 ، 100 ، 101 ، 102 ، 103 ، 104 ،
116 ، 118 ، 126 ، 127 .

العلة الصورية : 58 .

العلة الغائية : 58 .

العلة الفاعلة : 58 .

العلة المادية : 58 .

العلمية : 75 ، 82 ، 86 ، 87 ، 94 ، 95 ، 101 ، 103 ، 104 ،
107 ، 116 ، 118 .

— ف —

الفرض (الفروض) : 84 ، 86 ، 87 ، 90 ، 99 ، 103 ، 111 ، 115 ،
116 ، 117 ، 118 ، 119 ، 126 .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفـرضي الاستنباطـي (المنهـج) : 92 ، 99 .

الفـرع : 62 ، 67 ، 69 ، 71 ، 72 ، 76 ، 77 ، 78 ، 79 ، 80 ،
82 ، 85 ، 91 ، 98 ، 97 ، 107 .

— ق —

القرآن : 20 ، 21 ، 37 ، 38 ، 39 ، 42 ، 49 ، 63 ، 73 ، 82 ،
94 ، 101 ، 111 ، 125 ، 127 .

القضية (القضايا) : 50 ، 53 ، 56 ، 57 ، 60 ، 111 ، 112 ، 113 ،
114 ، 115 ، 118 ، 119 .

القضية التحليلية : 60

القضية التركيبية : 60

القضية الجزئية : 50 ، 111 ، 112 ، 113 ، 114 ، 115 ، 116 .

القضية الحملية : 50 ، 57 ، 112 ، 113 ، 114 .

القضية السببية : 50 .

القضية الشرطية المتصلة : 50 ، 58 ، 114 ، 125 .

القضية الشرطية المنفصلة : 57 ، 58 .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

القضية الكلية (العامة) : ١١١ ، ١١٢ ، ١١٣ ، ١١٤ ، ١١٥ ، ١١٦ ، ١١٧ ، ١٢٥ .

القياس الاصولي : ٣ ، ٤ ، ٤٥ ، ٤٩ ، ٥٠ ، ٥١ ، ٥٢ ، ٥٥ ، ٥٤ ، ٥٥ ، ٥٦ ، ٥٧ ، ٥٨ ، ٧٣ ، ٧٤ ، ٧٥ ، ٧٦ ، ٧٧ ، ٧٩ ، ٨١ ، ٨٤ ، ٨٥ ، ٨٦ ، ٨٧ ، ٨٨ ، ٩٥ ، ٩٦ ، ١٠٧ ، ١١٥ ، ١١٦ ، ١١٧ ، ١١٨ ، ١١٩ ، ١٢٠ ، ١٢١ ، ١٢٢ ، ١٢٥ ، ١٢٦ ، ١٢٧ .

قياس الاحراج : ٥٧ .

القياس الوسطي : ٥١ ، ٥٢ ، ٥٣ ، ٥٥ ، ٥٩ .

القياس الاستثنائي : ٥٥ ، ٥٧ .

القياس الاستثنائي المنفصل : ٥٧ .

القياس الاستثنائي المتصل : ٥٧ .

القياس الاقتراني : ٥٥ ، ١١٥ ، ١١٥ .

القياس الاولي : ٧١ ، ٧٤ .

قياس التمثيل : ٥٩ .

القياس الجدلي : ٧٥ .

القياس الحملي : ٣٤ ، ٥٥ .

القياس الخلفي : ٧٠ ، ٧١ .

قياس الدلالة : ٧٥ ، ٧٢ .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

قياس الشبه : 74 .

القياس الشرطي : 34 ، 35 ، 56 ، 90 ، 115 ، 116 ، 117 .

القياس الشرطي المتصل : 56 .

القياس الشرطي المركب : 114 .

القياس الشرطي المنفصل : 57 ، 76 ، 98 .

قياس الطرد : 75 .

قياس العكس : 75 .

قياس الغائب على الشاهد : 76 .

قياس لا فارق : 74 .

القياس المخطط : 57 .

القياس المركب : 50 ، 51 .

القياس المشائي : 53 .

القياس المنطقي : 33 ، 34 ، 35 ، 38 ، 39 ، 49 ، 50 ، 51 ، 52 ، 53 ، 54 ، 55 ، 56 ، 58 ، 59 ، 60 ، 61 ، 62 ، 73 ، 84 ، 98 ، 101 ، 107 ، 108 ، 110 ، 111 ، 112 ، 119 ، 122 ، 125 ، 127 .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

القواعد الفقهية : 120 ، 122 .

— ك —

الكتاب : 38 ، 39 ، 40 ، 41 ، 42 ، 43 ، 67 ، 73 ، 94 .

الكذب (كاذبة) (الكذبة) : 51 ، 115 ، 118 ، 119 ، 125 .

— ل —

اللزوم (الالتزام) : 50 ، 51 ، 52 ، 53 ، 60 ، 61 ، 62 ، 86 ، 87 ، 89 ، 125 .

— م —

المتعيفات : 53 .

المتغيرات : 53 .

المحمول : 49 ، 53 ، 55 ، 56 ، 58 ، 59 ، 60 ، 113 ، 114 .

مسالك العلة : 67 ، 70 ، 84 ، 88 ، 92 ، 98 ، 102 ، 115 ، 116 ، 117 ، 118 .

المساواة : 62 ، 82 ، 85 ، 91 ، 97 .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المصادرة على المطلوب : 52

المصلحة : 91 ، 99 ، 102 ، 103 ، 104 ، 118 ، 119 ، 126 .

المصالح المرسلة : 106 .

مقاصد الشريعة : 73 ، 89 ، 98 ، 101 ، 102 ، 105 ، 118 ، 119 ، 124 ، 125 .

المقدم : 53 ، 57 .

المقدمات المخصوصة : 53 .

المقدمة (المقدمات) : 34 ، 36 ، 50 ، 54 ، 55 ، 56 ، 57 ، 60 ، 62 ، 98 ، 107 ، 111 ، 114 ، 125 .

المقدمة الصغرى : 34 ، 52 ، 54 ، 55 ، 57 ، 58 ، 59 ، 60 ، 111 ، 112 ، 116 ، 122 .

المقدمة الكبرى : 34 ، 52 ، 54 ، 55 ، 47 ، 58 ، 59 ، 60 ، 111 ، 112 ، 116 .

الملاحظة : 99 ، 111 ، 112 ، 126 .

(المنصب) : 88 ، 89 ، 91 ، 93 ، 103 ، 104 ، 105 ، 106 ، 110 ، 118 .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المناسب الاقتراني : 105 .

المناسب الحقيقي : 105 .

المناسب القريب : 106 .

المناسب المرسل : 106 .

المنـــــاط : 69 ، 102 ، 122 .

منطق أرسطـــو : 26 ، 27 ، 28 ، 36 ، 43 ، 50 ، 58 .

المنطق الاسلامـــي : 17 .

المنطق التقليدي : 112 ، 113 ، 114 .

المنطق المـــوزي : 61 .

المنطق اليوناني : 19 ، 20 ، 21 ، 22 ، 26 ، 27 ، 28 ، 35 ، 36 ، 37 ، 46 ، 47 ، 61 ، 98 ، 107 ، 124 ، 125 .

الموضـــوع : 49 ، 53 ، 54 ، 55 ، 56 ، 58 ، 59 ، 60 ، 113 ، 114 ، 125 .

— ن —

النتيجـــة : 34 ، 50 ، 51 ، 52 ، 53 ، 54 ، 56 ، 57 ، 58 ، 59 ، 62 ، 80 ، 99 ، 101 ، 107 ، 116 ، 119 ، 122 ، 125 ، 126 ، 127 .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

النسبية : 101 .

النسخ (المنسوخ) : 66 .

النص : 59 ، 62 ، 66 ، 68 ، 70 ، 77 ، 79 ، 80 ، 81 ، 82 ، 94 ، 97 ، 102 ، 108 ، 116 .

النفي : 52 .

— و —

الوصف : 81 ، 82 ، 83 ، 84 ، 85 ، 88 ، 91 ، 92 ، 94 ، 95 ، 96 ، 97 ، 100 ، 101 ، 102 ، 103 ، 104 ، 105 ، 113 ، 114 ، 118 ، 119 .

الواقعة الجزئية : 112 ، 114 ، 115 ، 117 .

الواقعة الكلية (العامة) : 112 ، 114 .

الواقعية : 81 ، 108 ، 115 ، 119 ، 120 ، 121 ، 122 ، 125 .

— ي —

اليقين : 76 ، 74 ، 83 ، 108 ، 111 ، 119 ، 125 .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

خامسا : فهرس المصطلحات العامة

بيت الحكمة : 27 .

التراث : 17 ... 32 ... 35 .

التراث اليوناني : 19 ... 120 ... 123 .

حركة الترجمة : 17 ... 26 ... 28 .

الثقافة : 17 ... 25 ... 28 .

الحضارة : 17 ... 23 .

العالم الاسلامي : 19 ... 27 ... 28 .

العصر الاموي : 17 ... 22 ... 27 ... 28 .

العصر العباسي : 17 ... 22 ... 26 27 28 ... 124 125 .

عهد الصحابة : 27 . 28 .

الفكر الاسلامي : 17 . 18 . 33 . 36 . 127 .

الفكر اليوناني : 18 .

الموسيقا : 35 . 43 . 46 . 124 . 125 .

سادسا : فهرس العلوم .

اصول الفقه : 17 . 19 . 27 . 28 . 36 . 37 . 42 . 85 . 91 . 110 . 115 . 124 . 125 . 126 . 127 .

الادب : 124 .

الحديث (علم) : 41 .

الرياضيات : 75 . 85 . 99 .

الصرف : 26 .

الطب : 44 . 45 . 124 .

علم الكلام : 28 . 29 . 35 . 36 . 39 . 40 . 41 . 42 . 44 .

علم النجوم : 44 . 45 .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

العلوم الاسلامية: 16. 27. 28. 33.
العلوم الانسانية: 7 1.
علم الاوائل: 17. 18. 19. 22. 42. 43.
العلوم الطبيعية: 17. 73. 56. 83. 127.
الفيزياء: 33.
الفقه (علم): 41. 108. 110. 119. 120. 121. 122. 121. 125.
الفلسفة: 22. 35. 37. 124.
فلسفة العلوم: 44. 45. 28.
الفلسفة الوضعية: 20. 21. 26. 27.
الفلك (علم): 24. 124.
الكيمياء (الصنعة): 19. 22.
اللغة (علم): 55. 67. 74. 104.
النحو: 28.

سابعا: فهرس الملل والفرق والمذاهب والجماعات

الائمة الاربعة: 34. 42. 43. 44. 121.
ابناء الكنيسة: 20. 21. 22.
الاشعرية: 34.
الاصوليون (علماء اصول الفقه): 17. 30. 31. 52. 63. 64. 65. 66. 67. 69. 70. 72. 76. 77. 82. 84. 85. 86. 93. 93. 97. 102. 104. 118. 119. 124. 124. 126.
الافلاطونية الحديثة: 25.
الامة الاسلامية: 30. 37. 124.
اهل السنة والجماعة: 39. 40.
بنوامية: 22. 26. 27.
التلمذة: 13. 14.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الحنفية : ٥٥ . ٦٥ . ٦٤ . ٦٥ . ٦٥ . ٦ . ٢٠٠ .
الزراقوس : ٣١ . ٥٥ .
السلف : ١٦ . ٣٥ . ٣٦ . ٤٠ . ٤١ . ٤٤ .
السريان : ٥٥ . ١٠٠ . ٢٠٠ .
الشافعية : ٢٠ . ٤٣ . ٧٢ . ٧٤ . ١٠٥ .
الشيعة : ٥٤ . ٥٥ .
الصحابة : ٢٧ . ٣٥ . ٣٥ . ٣٦ . ٣٨ . ٣٩ . ٤٤ . ٧٧ . ٨٢ . ٩٥ .
الفقهاء : ٢٠ . ٢٥ . ٢٦ . ٣٠ . ٣٥ . ٣٧ . ٤٤ . ٤٥ . ٤٧ . ٨٥ . ٧١ .
٧٧ . ٨٧ . ١١٥ . ١١٥ . ١٢٥ . ١٢٦ . ١٢٢ . ١٢٤ . ١٢٥ .
الفلاسفة الاسلاميون : ١٧ . ١٥ . ٢٢ . ٣٥ . ٣٦ . ٥٤ . ١٠٤ . ١٠٥ .
الفلسفة اليونانية : ١٦ .
الكرامة : ٥٥ .
المالكية : ٣٥ . ١٠٤ . ١٠٥ . ١٢٦ .
المتكلمون (علماء اصول الدين) : ٢٠ . ٣٥ . ٣٥ . ٤٥ . ٥١ . ٥٥ . ٥٨ . ٦٥ .
٧٥ . ١٢١ . ١٢٥ .
مدرسة الاسكندرية : ٢٥ . ٢٦ .
مدرسة الرها : ٢٥ .
مدرسة القيسارية : ٢٥ .
المعتزلة : ١٧ . ١٥ . ٢٢ . ٢٣ . ٢٤ . ٢٥ .
المرجئة : ٤٥ . ٤٦ .
المشبهة : ٢٢ . ٢٣ .
المعتزلة : ٢٢ .
الملة الاسلامية : ٢٣ .
الهندية : ٢٢ .
اليونانيون : ١٦ . ١٨ . ٣٤ . ٣٥ .
اليهودية : ٢٢ .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

خامسا: فهرس الأعلام.

- أ -

ابن تومرت: 47.

ابن تيمية: (أحمد): 29. 34. 45. 46. 506. 58. 59. 60. 62. 70. 108. 109. 110. 116. 117. 118. 119. 120. 121. 122. 123.

ابن جبير: 40. 47.

ابن حزم: 29.

ابن حنبل (أحمد): 42. 43.

ابن خلدون: 35. 36.

ابن رشد: 29. 30. 31. 32. 33. 35. 46. 47.

ابن سينا: 30. 31. 32. 49.

ابن الصامت: 36.

ابن الصلاح: 42. 44. 45. 46.

ابن طملوس: 45. 47.

ابن العربي (أبو بكر): 43. 47.

ابن عقيل: 34.

ابن القفطي: 22. 50.

ابن كثير: 19.

ابن ماسوية: (يوحنا): 24. 28.

ابن المقفع: (عبدالله): 20. 24. 25. 26. 27. 28.

ابن النديم: 19. 22. 24. 50. 56. 60.

ابن النوبخت: 35.

ابو بشر (متى بن يونس): 28. 50.

أبو بكر (القاضي) ابقلاني): انظر الباقلاني):

أبو جعفر المنصور: 21. 22. 24. 25.

أبو حنيفة: 27. 34. 40. 80.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

أبوريـــان: (محمدعلي): ٠٢٤٠٢٥٠١١٠
أبو نوح: ٢٧ ٠
أبو هشـــام: ٣٤ ٠
أبو يوسف ٠ ٤٧٠
احمدامين: ٠٢٤٠٢٧٠
أرسطو: ٠٢٤٠٢٥٠٢٦٠٢٧٠٥٢٠٥٠٤٠٥٠٥٥٠٥٦٠
٠١١٠٥٧٠٥٠٥٧٠٥٥
الاشعري: ٠٣٤٠
أفلاطون: ٥٢٠
انوشروان: (أنظركسري):

الباقلاني(القاضيأبو بكر): ٣٤ ٠
براون: ٥٩ ٠
برنار(كلود): ١١١٠
برنشفيك: ٥٩ ٠
بيـــــانو: ٠١١٢٠١٥٠

- ت -

الترابي(حسن) ٠١٢٤٠
تربكـو: ٥٩٠٥٩٠١١٥٠

- ج -

جستنيان(الامبراطور): ٢٥ ٠
جوزيـــف : ٥٣ ٠
الجويني (أبو المعالي: ٠٣٤٠٥٥٠٣٠٧٤٠
جيبنـــز: ٥٣ ٠

- ح -

حنبن بن اسحاق: ٢٧ ٠

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

- خ -

خالدين يزيد بن معاوية : 29 . 22 .

الخليل بن أحمد : 25 .

الخوارزمي : 25 .

الخونجي (فضل الدين) : 43 .

الدوراني (أبو الأسود) : 25 .

ري بسور : 38 .

ديكسارت : 52 .

راسل (برتراند) : 85 . 86 . 101 . 112 . 115 . 116 . 119 . 122 .

الرسول (صلى الله عليه وسلم) : 70 . 71 . 73 . 79 . 82 . 88 . 96 . 97 . 101 . 102 .

(س)

السكسي : 169 .

سقراط : 38 .

السيوطي (جلال الدين) : 49 . 50 . 52 . 54 . 59 . 60 . 64 . 65 . 66 .

- ش -

الشاطبي : 115 . 116 . 120 .

الشافعي : 27 . 28 . 36 . 39 . 40 . 44 .

الشهرستاني : 20 . 21 .

الشيرازي (أبو اسحاق) : 72 . 74 . 77 . 85 . 92 . 100 . 101 .

- ص -

صاعد الأندلسي : 22 . 20 . 24 .

- ط -

طارق بن زياد : 57 .

الطوسي (نصر الدين) : 35 .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

- ع -

عبد الجبار (القاضي المعتزلي): 33 ، 34 .

العضاد: 45 ، 46 .

عمار طالبي 20 ، 21 .

عمر بن الخطاب: 38 .

عمر بن عبد العزيز: 29 .

عمرو بن عبيد: 49 .

- غ -

الغزالي (أبو حامد): 29 ، 35 ، 36 ، 37 ، 43 ، 44 ، 47 ، 50 ، 74 .

- ف -

الفارابي: (أبونصر): 29 ، 30 .

فريجة: [illegible]

فريو: 33 .

فرفوريوس: 21 26 .

- ك -

كراوس: (بول): 24 25 .

كسرى أنوشروان): 28 .

الكندي (يعقوب بن اسحاق): 26 .

كولدزيهر: 42 .

- ل -

لوكسيفيتش: 55 56 .

لوكلير: 28 .

ليبنز: 61 .

- م -

مالك ابن أنس: 42 ، 44 .

المأمون: 23 ، 24 ، 42 ، 43 .

مسلم (الامام): 58 .

جمعية الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المقدســـي : 113 . 114 .
مل (جون استيوارت): 90 . 93 . 102 . 110 . 111 . 113 . 117 .

- ن -

النشار (علي سامي): 21 . 22 . 39 .
نيكلســون: 25 .

- هـ -

هيبـــــن: 90 .

- و -

واصل بن عطـاء: 28 .
ولتـــن: 53 .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ثانيا : فهرس البلدان والأماكن:

أثينا : 25 .

الاسكندرية : 30 .

افريقيا : 46 .

الأندلس : 46 .

بلاد الأعجام : 19 .

جنديسابور : 25 .

خراسان : 25 .

الرها : 25 .

الشام : 30 .

العراق : 34 .

فارس : 25 .

المدينة (المنورة) : 40 .

المشرق : 20 21 32 41 .

مصر : 17 44 .

المغرب (المغرب الاسلامي) : 30 32 44 47 .

اليمن : 73 .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

- أ -

PROBABILITE	احتمال
INCLUSION	أحتـــواء
PROPRE, PARTICULIER	أخص
IMPOSSIBLE	أستحالـــة
EXCEPTION	أستثنـــاء
RAISONNEMENT	استدلال
INDUCTION	استقـــراء
DEDUCTION	استنتـــاج
TERME NEGATIF	اسم غير محصل
TERME POSITIF	اسم محصل
TERME DERIVATIF (DERIVE)	اسم مشتـــق
DERIVATION	الاشتقـــاق
RELATION	اضافـــة
RELATIONNEL	اضافي
PLUS UNIVERSEL	أعـــم
SUPPOSITION (ASSOMPTION)	الافتـــراض
CONTIGUITE	افتراض
ACQUISITION	الاكتســـاب
CONFUSION	التباس
ENGAGEMENT	التزام
DESIR	التمـــاس
IMPOSSIBILITE	امتناع
ORDRE	أمـــر
POSSIBILITE	امكان
POSSIBILITE, PROPRE, PARTICULIERE	أمكان خاص
POSSIBILITE COMMUNE	امكان عام

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

PRINCIPES PREMIERS	أوليات
AXIOMES	البديهيات
DEMONSTRATION	برهان
REDUCTION A L'ABSURDE	برهان الخلف
CONSEQUENT	تالي
COMPLET	تام
CONTRASTE	التباين
CREDIBILITY	تصديق
CONCEPTION (CONCEPT)	تصور
CONTRADICTION	تضاد
DEFINITION	التعريف
CONSECUTION CONSEQUENCE	تلازم (لزوم)
	تلازم في الوقوع والاتفاق
RAISONNEMENT PAR ANALOGIE	تمثيل القياس)
	تلازم في الوقوع والتخلف
INCOMPATIBILITE	تنافر
CONTRADICTION	تناقض
UNIVOCITE (UNIVOCATION)	تواطوء
DIALECTIQUE	جدل
PARTIE	جزء
PARTICULIER (PARTIEL)	جزئي
PARTICULIER RELATIF	جزئي اضافي
PARTICULIER REEL	جزئي حقيقي
PARTICULIERE (PARTIELLE)	جزئية
GENRE	جنس
GENRE ELOIGNE	جنس بعيد
GENRE PROCHAIN	جنس قريب
GENRE INFERIEUR	جنس سافل

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

GENRE INTERMEDIAIRE	جنس متوسط
MODE,	الجهة
	الجهة
	الجهة (الجهة ذوات الجهة)
MODALITE-	الجهة في القضايا)
SUBSTANCE	الجوهر
ARGUMENT	الحجة
DEFINITION, TERME	حد
MINEUR TERME	حدأصغر
MAJEUR TERME	حدأكبر
DEFINITION PARFAITE	حدأوسط حد تام
DEFINITION IMPARFAITE	حدناقص
JUGEMENT	حكم
PREDICATION (ATTRIBUTION)	حمل
propre (special) propriété (le propre, sust)	الخاص
" "	الخاصة
ABSURDE	الخلف
PROPOSITION PERMANENTE CONDITIONNELLE	دائمة مشروطة (قضية)
PROP. PERMANENTE, ABSURDE	دائمة مطلقة (قضية)
THESE	دعوى
SIGNIFICATION	دلالة
DESIGNATION RATIONNELLE	دلالة عقلية
SIGNIFICATION D'INHERENCE (DE CONCORDANCE DE CONCOMITANCE)	دلالة التزام
SIGNIFICATION D'IMPLICATION	دلالة تضمنية
DESIGNATION NATURELLE D'IMPLICITE	دلالة طبيعية
SIGNIFICATION D'ADEQUATION	دلالة مطابقة
DESIGNATION ORALE	دلالة لفظية وضعية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

INTRINSEQUE	ذاتي
COPULE	الرابطة
REDUCTION	الـــرد
DESCRIPTION	رسـم
DESCRIPTION COMPLETE	رسم تـــام
DESCRIPTION INCOMPLETE	رسـم ناقـص
TEMPS	الزمـــان
NEGATIF	السالب السلبي
NEGATION	السـلب
SOPHISTIQUE	سفسطائي
SOPHISM	مفسطـة
QUANTIFICATION (QUANTIFIER)	سـور
SINGULIERE	شخصية
CONDITION -- HYPOTHETIQUE	الرط السوطي
CONDITIONNEL, HYPOTHETIQUE	سرطـي (قياس)
HYPOTHETIQUE (PROPOSITION)	شرطية (قضيـة)
HYPOTHETIQUE (CONJONCTIVE)	شرطيـة متصلـة
CONTINUE	
HYPOTHETIQUE DISJONCTIVE	شرطية منفصلة
FIGURE	شكل
VRAIE	صادقة
VALIDITE	صحـة
VERIDICITE, VERACITE	صدق
FORME	صورة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

CORNEL	صـــوري
MODE	ضرب
MODE IMPRODUCTIF	ضرب عقيـم
NECESSITE	ضرورة وجـــوب
NECESSAIRE	ضروري واجـب
PROP. NECESSAIRE ABSOLUE	ضروري مطلـق
EXTREME	الطرف ، طرف
ROGATOIRE (TERME)	طلـب
METHODE	الطريقة
GENERAL	العام
ACCIDENT	عرض
ACCIDENT (COMMUN)	عرض عام
STERILE	عقيم*
CONVERTION	العكس
CONVERTION SIMPLE	العكس المستوى
CONTRAPOSITION PARTIELLE	عكس النقيض المخالف
CONTRAPOSITION TOTALE	عكس النقيض الموافق
CAUSE	علة
CAUSALITE	عليـة
CONNAISSANCE	علم (منطلق العلم) معرفة)
GENERALITE	العموم
GENERALITE ABSOLUE	عموم مطلق
GENERALITE SOUS UN RAPPORT	عموم مزوجه
HYPOTHESE	فرض
METHODE HYPOTHETICO-DEDUCTIVE	فرضي أستنباطي (المنهج)
DIFFERENCE SPECIFIQUE	فصـل
PENSEE	فكـر
PROPOSITION	قضية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

قضية تحليلية	
قضية تركيبية	
قضية ثلاثية	PROPOSITION A TROIS TERMES
قضية ثنائية (بسيطة)	PROPOSITION SIMPLE
قضية جزئية	PROPOSITION PARTICULIERE NEGATIVE
قضية حقيقية	PROPOSITION VRAIE
قضية حملية	PROPOSITION CATEGORIQUE
قضية حملية منصوصة	PROPOSITION DEFINIE
قضية حملية مخصوصة	PROPOSITION SINGULIERE
قضية حملية مهملة	PROPOSITION INDEFINIE
القضية الخارجية	PROPOSITION EXTERIORITE
قضية رباعية	PROPOSITION A QUATRE TERMES
قضية استثنائية	PROPOSITION EXCEPTIVE
قضية شرطية منفصلة	PROPOSITION ALTERNATIVE
القضية الضرورية	APODICTIQUE
قضية كلية سالبة	PROPOSITION UNIVERSELLE NEGATIVE.
قضية كلية موجبة	PROPOSITION UNIVERSELLE AFFIRMATIVE
قضية مسورة موجبة	PROPOSITION QUANTIFIEE
قضية مطلقة	PROPOSITION ABSOLUE
قضية معدولة	PROPOSITION A TERME NEGATIF
قضية مهملة	PROPOSITION INDEFINIE
القياس	SYLLOGISM
قياسي جدلي	SYLLOGISME DIALECTIQUE
قياسي خلف	SYLLOGISME PAR L'ABSURDE
قياس خطاب	SYLLOGISME RHETORIQUE
قياس الدور	SYLLOGISME EN CERCLE
قياس استثنائي	SYLLOGISME EXCEPTIF

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

SYLLOGISME HYPOTHETIQUE	قياس استثنائي اتصالي
SYLLOGISME DISJONCTIF	قياس استثنائي انفصالي
SYLLOGISME SOPHISTIQUE	قياس سفسطائـــــي
SYLLOGISME HYPOTHETIQUE	قياس شرطي متصـــل
SYLLOGISME DISJONCTIF	قياس شرطي منفصـــل
SYLLOGISME POETIQUE	قياس شعـــــوى
SYLLOGISME CONDITIONNEL	قياس اقتراني شرطـــي
SYLLOGISME IMPARFAIT	قياس غير كامـــــل
SYLLOGISME PARFAIT	قياس كامـــل
SYLLOGISME POLYSYLLOGISME	قياس مركـــب
SYLLOGISME LOGIQUE	قياس منطقـــــي
SYLLOGISME DES (PROPOSITIONS) EGALES	قياس مســـاواة
-ك-	
UNIVERS, TOUT ENTITE UNIVERSEL	كـــل
UNIVERSEL	كلـــي
UNIVERSELLE	كليـــة
LES 5 UNIVERSAUX PREDICABLES	الكليات الخمـــس
GENRE	الجنـــس
ESPECE	النـــوع
DIFFERENCE SPECIFIQUE	الفصـــل
PROPRE	الخاصـــة
ACCIDENT GENERAL	العرض العـــام
QUANTITE	كم، كميـــة
-ل-	
INHERENT CONCLUSION CONSEQUENT CONCOMITANT	اللازم
CONSEQUENCE	لـــزوم
MOT, TERME	لفـــظ
VERBAL	لفـــظ
TERME PARTICULIER	لفـــظ جزئـــي
TERME DISPARATE	لفـــظ مبايـــن

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

لفظ مترادف	TERME SYNONYME
لفظ مشكك لفظ متواطئ	TERME EQUIVOQUE
لفظ متواطئ	TERME UNIVOQUE
لفظ محصل	TERME UNIVOQUE
لفظ مركب	TERME COMPLEXE
لفظ مشترك	TERME HOMONYME
لفظ معدول	TERME INDIATI
لفظ مفرد	TERME SINGULIER
لفظ مفرد جزئي	TERME PARTICULIER
لفظ مفرد كلي	TERME SINGULAR UNIVERSEL

— م —

مادة	MATIERE
مانع	EXCLUSIF (DEFINITION)
مانعة الجمع	EXCLUANTE (DEFINITION PROP)
مانعة الخلو	DEPOURVU DE
ماهية	QUIDITE
مؤلف	COMPOSE
مباين	DISPARATE
مباينة	DIFFERENCE
مبدأ	PRINCIPE
محصورة (قضية)	PROPOSITION RESTREINTE DEFINIE
مساواة	EGALITE
مساوٍ	MEME
مصادرة على المطلوب	PETITION DE PRINCIPE
مطالب مسائل	QUESTIONS
مطلب	RECHERCHE
المطلوب (وضع المطلوب الأول في القياس)	LA PETITION DE PRINCIPE

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المعاندة	OBJECTION
المعرفة	CONNAISSANCE
المعدول	NEGAT (NEGATIF)
المعرف	DEFINISSANT
مقدم	ANTECEDENT
مقدمة	PREMISSE
مقدمات	PREMISSES
مقدمة صغرى	PREMISSE MINEUR
مقدمة كبرى	PREMISSE MAJEUR
المقدمة الكلية	PREMISSE UNIVERSELLE
ممكنة خاصة (قضية)	PROP POSSIBLE PARTICULIERE
المكان	ESPACE
ممكن (في غير الموجهات)	POSSIBLE
ممكن في الموجهات	PROBLEMATIQUE
منتج (ضرب)	PRODUCTIF
منتشرة (قضية)	PROP REPANDUE
منطق	LOGIQUE
منطقي	LOGIQUEMENT
منعكس	REFLEXE
موجه، ذات جهة	MODAL
موضوع القضية	SUJET DE LA PROPOSITION
معدولة الموضوع (قضية)	PROP A SUJET PRIVATIF
مدولة (المحمول قضية)	PROP A PREDICAT PRIVATIF
نتيجة	CONCLUSION
النسبة	RAPPORT, PROPORTION
النظر	SPECULATION
نظرة	DISCURSIF
نقيض الموضوع	EXTENSION PARTIELLE
النوع السافل	ESPECE INFERIEURE

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

- ز -

وجودية قضية)	PROP. EXISTENTIELLE
الوصـــف	
الواقعة الجزئية	FAIT PARTICULIER
الواقعة الكليـة (العامة)	FAIT UNIVERSEL

- ي -

اليقيـــن.	CERTITUDE

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الموضوعات

الاهداء ٥٤

كلمة شكر ٥٥

المقدمة ٥٧

الفصل الاول : المنطق في العالم الاسلامي ١٥

- تمهيد ١٧

- المبحث الاول : انتقال المنطق الى العالم الاسلامي ١٩

- أولا : انتقال التراث اليوناني الى العالم الاسلامي ١

- ثانيا : بدء دخول المنطق الى العالم الاسلامي ٢٢

- المبحث الثاني : موقف مفكري الاسلام من المنطق ٢

- الموقف الاول : الفلاسفة الاسلاميون ٣٥

- الموقف الثاني : علماء أصول الدين (المتكلمون) ٣٤

- الموقف الثالث : علماء أصول الفقه ٣٥

- الموقف الرابع : الفقهاء ٣٠

الفصل الثاني : النظرية العامة للقياس المنطقي ٤٥

- المبحث الاول : تعريفه ٤٠

- المبحث الثاني : مكوناته ٥٤

- أولا : المقدمات ٥٤

- ثانيا : الحدود ٥٥

- المبحث الثالث : انواع القياس المنطقي ٥٥

- أ : القياس الاقتراني ٥٥

- ب : القياس الاستثنائي ٥٥

المبحث الرابع : دور الحد الاوسط واهميته ٥٥

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الثالث : النظرية العامة للقياس الاصولي 62
— تمهيـــد 63
— المبحث الاول : تعريف القياس 63
— اولا : التعريف اللغوى 63
— ثانيا . التعريف الاصطلاحي 66
— المبحث الثاني : انواع القياس 70
— أولا : قياس العلـة 70
— ثانيا : قياس الدلالـة 71
— المبحث الثالث : مجالات القياس 73
— أولا : في الكفارات والحدود 73
— ثانيا : اللغـــة 74
— ثالثا : في العقليـات 76
— المبحث الرابع : اركان القياس 77
— اولا : الاصل وشروطـه 77
— ثانيا . الفرع وشروطـه 79
— ثالثا . الحكم وشروطـه 81
— رابعا : العلـه 82
الفصل الرابع . العلة في القياس الاصولي وقوانين الاستقراء العلمي ... 85
— المبحث الاول : شروط العلـة 86
— المبحث الثاني . مسالك العلة 90
— اولا : المالك النقليـة 94
— 1 . النـــص 94
— 2 . الاجمـــاع 95
— ثالثا . المالك العقليـه 97

جامعة الامير عبد القادر للعلوم الاسلامية

— 1 : السبر و التقسيم 57
— 2 : الدوران 100
— 3 : تنقيح المناط 101
— 4 : المناسبة 104
الفصل الخامس : الصلة بين القياس و الاستقراء 110
— المبحث الاول : الصلة بين القياس المنطقي و الاستقراء 110
— المبحث الثاني : المفهوم الحديث للقضايا و الاستقراء العلمي . 112
— المبحث الثالث : الصلة بين القياس الاصولي و الاستقراء 116
— المبحث الرابع : القياس الاصولي و واقعية التشريع الاسلامي .. 120
الخاتمة : 128
الفهارس : 129
— فهرس المصادر و المراجع 129
— المراجع و المصادر العربية 129
— الكتب الاصولية 129
— الكتب المخطوطة 132
— — المراجع العامة 135
— المراجع و المصادر الاجنبية 138
2 — فهرس الآيات القرآنية 141
3 — فهرس الاحاديث النبوية 143
4 — فهرس المصطلحات الاصولية المنطقية الواردة في البحث 153
5 — فهرس المصطلحات العامة 158
6 — فهرس العلوم 168
7 — فهرس الملل و الفرق 169
8 — فهرس الاعلام 171
9 — فهرس البلدان و الاماكن 176
10 — فهرس المصطلحات المنطقية بالعربية و الفرنسية 177
11 — فهرس الموضوعات 181

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية