Volume 15, No. 2 December 2018

إنما يخشى الله من عباده العلماء

JOURNAL OF Islam in Asia

A Refereed International Biannual Arabic – English Journal

INTERNATIONAL ISLAMIC UNIVERSITY MALAYSIA

JOURNAL OF Islam in Asia

Volume 15, No. 2. December 2018

ISSN: 1823-0970 E-ISSN: 2289-8077

Journal of Islam in Asia

EDITOR-in-CHIEF
Mohammed Farid Ali al-Fijawi

ASSOCIATE EDITOR
Homam Altabaa

EDITORIAL ASSISTANT
Kamel Ouinez

EDITORIAL ADVISORY BOARD

LOCAL MEMBERS

Rahmah Bt. Ahmad H. Osman (IIUM
Badri Najib bin Zubir (IIUM)
Abdel Aziz Berghout (IIUM)
Sayed Sikandar Shah (IIUM)
Thameem Ushama (IIUM)
Hassan Ibrahim Hendaoui (IIUM)
Muhammed Mumtaz Ali (IIUM)
Nadzrah Ahmad (IIUM)
Saidatolakma Mohd Yunus (IIUM)

INTERNATIONAL MEMBERS

Zafar Ishaque Ansari (Pakistan)
Abdullah Khalil Al-Juburi (UAE)
Abu Bakr Rafique (Bangladesh)
Fikret Karcic (Bosnia)
Muhammad Al-Zuhayli (UAE)
Anis Ahmad (Pakistan)

Articles submitted for publication in the *Journal of Islam in Asia* are subject to a process of peer review, in accordance with the normal academic practice.

This journal is indexed by ERA 2010 Journal Title List, Australian Research Council, Australian Government.

© *2018by*
International Islamic University Malaysia

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission of the publisher.

مكانة الظَّنّ من الاستدلال في علوم الأصول
قراءةٌ معرفيَّة

The Role of Probability in Argumentation of the *Uṣūl*-Sciences
An Epistemological Study

Peranan Kebarangkalian Sebagai Hujah Dalam Ilmu-Ilmu Usul, Satu Kajian Epistemology

أدهم محمد علي حموية *

الملخّص

أكثر ما يتميز به الفكر اليوناني إنتاجُه مجموعة الأبحاث المنهجية العقلية التي أودعها أرسطو كتبًا ثمانية سمَّى مجموعها (الأورغانون)، وبه يتميز العلم اليقيني مما ليس يقينًا، فكأنه المعيار للعلوم كلها، ومن خلاله ناقشت الفلسفة اليونانية موضوعاتها، أي: الإنسان، والطبيعة، والإله، فحاولت إثارة المشاكل فيها، وإيجاد الحلول لها من خلال النظر العقلي الخالص، ثم تُعورف في الثقافة الإسلامية على تسمية هذا المجموع (المنطق)، ولم ترُق المنهجية اليقينية التي يتطلَّبها لعلماء الأصول من فقهاء ومتكلمين ونحويين؛ متقدّميهم وبعض متأخّريهم، فهاجموها، وبيَّنوا خطأها، وسعوا إلى إقامة منطق إسلامي جديد في جوهره، فنظروا في أخصِّ ما للمنطق اليوناني، وأرادوا مناقضته والاعتراض عليه، فإذا كانت المنهجية اليقينية سمة المنطق اليوناني؛ فإن المنهجية الظنية سمة المنطق الإسلامي؛ عنها صدر الأصوليون في استدلالاتهم، ومن ثم أسَّسوا معرفيًّا للظن في الفكر الإسلامي؛ ليُمثل منهجية أصولية مركزية مُميِّزة إياه، وعليه؛ تتحرى هذه القراءة بيان مكانة الظن من الاستدلال في علم الأصول؛ بقسميه الاستقراء والقياس، وما يتعلق بهما؛ أي التعليل.

* أستاذ مساعد بقسم الدراسات الأساسية والبينية، كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

الكلمات المفتاحيّة: الفكر الإسلامي، علوم الأصول، الأصوليون، الظن، الاستدلال.

Abstract

Most of the Greek thought can be characterized as projections of rational methodologies which were put together in "the Organon" by Aristotle. As a standard for all sciences, rational methodologies are used to distinguish the certain from the probability. Through it, the Greek philosophers discussed subjects such as the human, nature, and God. They tried to raise objections, and find solutions through pure rational contentions. Then this methodology was introduced in the Islamic culture with a collective name *al-Mantiq*. It did not live up to the certainty methodology required by the scholars of the principles of Fiqh, Kalam, and Grammarians. The early and some of the later usul-scholars criticized this methodology, and pointed to its mistakes and sought to establish Islamic Logic new in essence. They looked at the Greek Logic in particular, intending to oppose and object on it. If the methodology of certainty is one of the features of Greek Logic, then the methodology of probability is the feature of the Islamic Logic. From it the usul-scholars derived their evidences, and from it they established an epistemology for probability in Islamic thought in order to represent the central distinct usuli-methodology. Therefore this study investigates to explain the position of probability in the usul science, in its two categories induction and syllogism, and its sister concepts such as causality.

Keywords: Islamic Thought, *'Ilm-al-usul, Usuliyun*, probability, Inference.

Abstrak

Kebanyakan pemikiran Greek dapat dicirikan sebagai gambaran-gambaran tentang metodologi rasional yang digabungkan dalam "*Organon*" oleh Aristotle. Sebagai satu ukuran bagi ilmu, metodologi ini dugunakan untuk membezakan antara kepastian dan kebarangakalian. Dengannya, ahli falsafah Yunani membincangkan perkara berkaitan manusia, alam dan Tuhan. Mereka cuba mewujudkan pertentangan idea dan mencari penyelesaiannya melalui pemikiran-pemikiran rasional yang murni. Kemudian metodologi ini diperkenalkan dalam budaya Islam dan dikenal sebagai Ilmu Mantiq. Namun ilmu mantiq ini tidak selari dengan Metodologi kepastian seperti mana yang dikehendaki oleh para ulama ilmu fiqh, ilmu kalam dan ilmu nahu (tatabahasa). Para ulama ilmu usul terdahulu dan sebahagiannya kini, mengkritik metodogi ini dan telah mengeluarkan beberapa kelemahan mengenainya serta berusaha untuk mewujudkan metodologi logik baru yang bersifat Islamik pada dasarnya. Mereka meneliti ilmu logik Greek secara khusus dan cuba menolaknya. Sekiranya metodologi kepastian adalah salah satu ciri ilmu logik Greek, maka metodologi kebarangkalian adalah ciri ilmu logik Islam. Melaluinya ulama ilmu usul medapatkan hujah-hujah mereka seterusnya membentuk epistemologi untuk kebrangkalian dalam pemikiran Islam bagi metodogi usuli yang berbeza. Oleh itu, kajian ini menjelaskan peranan

kebarangkalian dalam ilmu-ilmu usul dalam dua kategori; induksi dan silogisme, dan konsep kausaliti.

Kata Kunci: Pemikiran Islam, Ilm al-usul, Usuliyun, Kebarangkalian, Kesimpulan.

المقدمة

وفق استبطان عقدي شرعي يتحدَّد مفهوم هذه القراءة من خلال أرقى أصول الفكر الإسلامي؛ أي القرآن والسُّنَّة؛ إذ إن الأدلة المستخرجة منهما تقطع دلاليًّا بافتراقٍ لا شُبهة فيه بينِ اليقين والظن[1]؛ يثبت:

- صراحةً في مثل قوله تعالى: ﴿**إِنْ نَظُنُّ إِلاَّ ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِيْنَ**﴾ [الجاثية: ٣٢]، ومدارُهُ إنكارُ الكافرين الساعةَ.

- وضمنًا في مثل قوله صلى الله عليه وسلم: ((إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ، وإِنَّكُم تَخْتَصِمُوْنَ، ولَعَلَّ بَعْضَكُم يَكُوْنُ أَلْحَنَ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ، وأَقْضِيَ لَهُ عَلَى نَحْوِ مَا أَسْمَعُ، فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ مِنْ حَقِّ أَخِيْهِ شَيْئًا، فَلا يَأْخُذْ، فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهُ قِطْعَةً مِنَ النَّارِ))[2]، ومدارُهُ خشيةُ القاضي الظنَّ، وما قد يترتب عليه من اقتطاع الحقوق.

وينبني عليه – أي على ذلك الافتراق – أن اليقين إيجابي والظنَّ سلبي بعامة.

ولكن؛ تأبى العربية إلا التحكم في مثل هذه الافتراقات؛ لتنشأ عنها مستويات دلالية متميزة؛ ذلك أن أدلة أُخرى من الأصلين نفسيهما تُثبت إيجابية في الظن تنتفي معها سلبيته العامة:

---

[1] تكثر المصنفات التي تناولت التفريق بين مصطلحي اليقين والظن ومستوياتهما، ولعل الدكتور أحمد الريسوني أوفى بالمراد والتفصيل في كتابه الماتع: **نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية** (مكناس: مطبعة مصعب، ط١، ١٩٩٤)، ص١٢-٣١؛ فيُنظر.

[2] البخاري، **الجامع الصحيح**، اعتنى به محمد زهير بن ناصر الناصر (بيروت: دار طوق النجاة، ط١، ١٤٢٢هـ)، كتاب الحيل، ج٩: ص٢٥، الحديث ٦٩٦٧.

- من مثل قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيْرًا مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ**﴾ [الحجرات: ١٢]، نعم؛ أمرهم باجتناب كثير من الظن لأن بعضه إثم، ولكن أفهمهم أن يتَّبعوا قليلاً من الظن لأن فيه بعضًا آخر ليس بإثم.

- وكذا قوله صلى الله عليه وسلم في حديث قدسي: ((أنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِي بِي))[٣]، فإن أحْسَنَهُ أحْسَنَ إليه، وإن أساءَهُ أساء إليه.

وهذا الاستبطان العقدي الشرعي الدلالي يتضمَّنه استبطان معرفي أعمُّ بحيث لا يقتصر الافتراق والمفاضلة بين اليقين والظن على دلالتيهما – أو بالأحرى دلالاتهما – في العربية والإسلام، أو في الفكر الإسلامي، وإنما يتعدَّاه إلى سائر الأفكار – جمع (الفِكْر) – التي أنتجها الجنس البشري، ولا سيما الخصم العتيد الذي يُراد إثبات تفوُّقه على الفكر الإسلامي؛ أي الفكر اليوناني.

التأسيس المعرفي للظن في الفكر الإسلامي

أكثر ما يتميز به الفكر اليوناني إنتاجُه مجموعة الأبحاث المنهجية العقلية التي أودعها أرسطو كتبًا ثمانية سمَّى مجموعها (الأورغانون)[٤]، أي الآلة؛ آلة تحصيل العلوم[٥]، وبه "يتميز العلم اليقيني عما ليس يقينًا، وكأنه الميزان أو المعيار للعلوم كلها"[٦]، ثم تُعورف

---

[٣] المصدر السابق، كتاب التوحيد، ج٩: ص١٢١، الحديث ٧٤٠٥.

[٤] هي: المقولات، والعبارة، والتحليلات الأولى (القياس)، والتحليلات الثانية (البرهان)، والجدل، والأغاليط، والخطابة، والشعر.

يُنظر: ابن النديم، **الفهرست**، تحقيق رضا – تجدد (طهران: د.ن، د.ط، ١٣٩١هـ/١٩٧١م)، ص٣٠٩؛ ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، تحقيق نزار رضا (بيروت: دار مكتبة الحياة، د.ط، د.ت)، ص٩٢.

[٥] يُنظر: السجستاني، **صوان الحكمة**، تحقيق عبد الرحمن بدوي (باريس: دار بيبليون، د.ط، ٢٠٠٤)، ص١٤٣؛ النشار، علي سامي، **المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة** (القاهرة: دار المعرفة الجامعية، ط٥، ٢٠٠٠)، ص٦.

[٦] الغزالي، **مقاصد الفلاسفة**، تحقيق محمد بيجو (دمشق: مطبعة الضباح، ط١، ٢٠٠٠)، ص١٣.

في الثقافة الإسلامية على تسمية هذا المجموع (المنطق)[٧]، ومن خلاله ناقشت الفلسفة اليونانية موضوعاتها، أي: الإنسان، والطبيعة، والإله، فحاولت إثارة المشاكل فيها، وإيجاد الحلول لها من خلال النظر العقلي الخالص، فالمنطق إذن "يشتغل بالنظر في العقل المطلق من حيث هو، بقطع النظر عما يتعلق به، فيبحث في طريقة تفكير العقل مجردًا عن المؤثرات، ويحقق صناعة صورة محايدة تقنع العقل البشري بما فيه من علل وقصور؛ حتى تصل به إلى درجة القطع واليقين؛ لذا يتطلب منهجية في التفكير لا تتباين الأذهان في سلوك مساراتها، ولا ينشأ الغلط من وضعية قوانينها"[٨].

هذه المنهجية اليقينية التي يتطلَّبها المنطق اليوناني (الأرسطي) لم تُرُق **للأصوليين**[٩] متقدِّميهم وبعض متأخِّريهم، فهاجموها من وجهات:

- إحداها **علمية** تتعلق بمكانتها من علومهم، فالمتكلمون رفضوها؛ لتعارُضها مع منهجيتهم التي تصدر عن فِكْرٍ إسلامي صِرْفٍ، والفقهاء حرَّموها؛ لصدورها عن فِكْرٍ شِركي، والنحويون عابوا من يأخذ بها؛ لاختصاصها بأنها نتاج نَحْوٍ أعجمي.

- وأُخرى **عقدية**؛ إذ تستند الأبحاث المنطقية إلى الأبحاث الغيبية (الميتافيزيقية)؛ لأن غايتها التوصُّل إلى الماهية الكاملة، مما يؤدي بالبحث المنطقي إلى محاولة تحديد الذات الإلهية وغيرها من الكائنات مما لا يُمكن الوصول إلى حقيقته؛ لأن العلم بها توقيفي لا توفيقي في رأيهم[١٠].

---

[٧] يُنظر: النشار، **المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة**، ص٤-٦.

[٨] الحارثي، وائل، **علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق**، رسالة ماجستير (قسم أصول الفقه، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، ١٤٣١هـ)، ص١٢٨.

[٩] أي: المتكلمين، والفقهاء، والنحويين؛ ممن نشأت بجهودهم الأصول في علوم الملة الإسلامية.

يُنظر: الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، تعليق عبد الرزاق عفيفي (الرياض: دار الصميعي، ط١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م)، ج١: ص٢١.

[١٠] يُنظر: النشار، **المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة**، ص٥٧.

- وثالثة **شرعية؛** إذ "تعبَّد الله تعالى المكلَّفين بالعلم مثلما تعبَّدهم بالعمل، وتعبَّدهم بالتفكُّر والتفقُّه مثلما تعبَّدهم بالصلاة والصوم، وتعبَّدهم بالبحث والنظر مثلما تعبَّدهم بالحج والجهاد... والتكليف هو تحميل لما فيه كلفة"[١١]، ولو كانت أحكام الدين كلها يقينية يصل إليها الإنسان من دون سعيٍ أو بحثٍ أو تأمُّلٍ أو تفكُّرٍ؛ لَمَا بقي للتكليف العلمي معنًى، ولما كان أنْ ﴿**يَرْفَعُ اللهُ الَّذِيْنَ آمَنُوا مِنْكُم والَّذِيْنَ أُوْتُوا العِلْمَ دَرَجَاتٍ**﴾ [المجادلة: ١١].

ثم "ما زال نُظَّار المسلمين يُصنفون في الرد عليهم في المنطق، ويُبيِّنون خطأهم فيما ذكروه في الحدِّ والقياس جميعًا، كما يُبينون خطأهم في الإلهيات وغيرها، ولم يكن أحد من نُظَّار المسلمين يلتفتون إلى طريقهم، بل الأشعرية والمعتزلة والكرامية والشيعة وسائر الطوائف من أهل النظر؛ كانوا يعيبونها، ويُبيِّنون فسادها، وأول من خلط منطقهم بأصول المسلمين أبو حامد الغزالي"[١٢].

وهكذا؛ واجه المنطقُ اليونانيُّ اختلافًا بين مُفكِّري الإسلام في طبيعة النظر إليه والأخذ منه[١٣]:

- فمنهم فلاسفة الإسلام الذين قبلوه قانونًا للعقل يُمثل وحدة فكرية كاملة لا تتزعزع، من مثل: الفارابي، وابن سينا.

- ومنهم فريق من الأصوليين حاولوا التوفيق بين المنطقين الإسلامي واليوناني، من مثل: الرماني، والغزالي.

---

[١١] يُنظر: الريسوني، **نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية**، ص٢٢٩.

[١٢] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، جمعها عبد الرحمن النجدي وابنه محمد (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، د.ط، ١٤٢٥هـ)، ج٩: ص٢٣٠-٢٣١.

[١٣] يُنظر: النشار، علي سامي، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام** (بيروت: دار النهضة العربية، ط٣، ١٩٨٤)، ص٣٠؛ النشار، **المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة**، ص٥٧.

- ومنهم الأصوليون الذين لم يقبلوا المنطق اليوناني بعامة، وسعوا إلى إقامة منطق إسلامي جديد في جوهره؛ قوامه: التجربة، والاستدلال بالشاهد على الغائب، والمقدمات العقلية للنتائج المقررة لديهم سلفًا، من مثل: ابن جني، وابن تيمية.

ولا غرو أن هؤلاء الأخيرين إنما نظروا في أخصِّ ما للمنطق اليوناني، وأرادوا مناقضته والاعتراض عليه؛ بهديٍ من الاستبطان العقدي الشرعي الدلالي المتقدم ووجهات المهاجمة السابقة، فإذا كانت المنهجية اليقينية سمة المنطق اليوناني؛ فإن المنهجية الظنية سمة المنطق الإسلامي؛ عنها صدر الأصوليون في استدلالاتهم، ومن تحت "عباءة الظن" استخرجوا أصولاً منهجية تميَّزت في علومهم، ومن ثم أسَّسوا لمنهج إسلامي خاص في مقابل المنهج اليوناني، وكأنهم يتمثَّلون قول المعري[١٤]:

أَمَّا اليَقِيْنُ فَلا يَقِيْنَ، وإِنَّمَا أَقْصَى اجْتِهَادِي أَنْ أَظُنَّ

وهكذا أُسِّس معرفيًّا (إبستمولوجيًّا) للظن في الفكر الإسلامي؛ بله التأسيس له عقديًّا وشرعيًّا ودلاليًّا؛ ليُمثل منهجية أصولية مركزية مُميِّزة إياه.

العلية والاستدلال

لا يكون العلم علمًا إلا بالمنهج الذي يستخدمه، "فالعلم منهجٌ قبل أن يكون موضوعًا أو مجموعة من المعارف أو النظريات؛ لأننا لا نستطيع أن نتوصل إلى المعارف العلمية بدون استخدام منهج علمي"[١٥]، والمنهج وعيُ موضوع العلم من خلال وعي الخطوات التي تُتَّبع في سبيل تقصِّي حقائقه وتبيانها؛ إنه "فنُّ التنظيم الصحيح لسلسلة من الأفكار العديدة؛ إما من أجل الكشف عن الحقيقة حين نكون بها جاهلين، أو

---

[١٤] المعري، **اللزوميات**، تحقيق أمين عبد العزيز الخانجي (بيروت؛ القاهرة: مكتبة الهلال، مكتبة الخانجي، د.ط، ١٣٤٢هـ)، ج٢: ص٣١.

[١٥] النشار، **مناهج البحث العلمي في الفكر الإسلامي**، ص٧٣.

البرهنة عليها للآخرين حين نكون بها عارفين"[١٦]، وتُمثل هذه الأفكارُ المنظَّمةُ ما يُتَّبع في أثناء صوغ أيِّ فِكْرٍ من الاستدلال.

"ويُقسم الاستدلال الذي يُمارسه الفكر البشري عادة إلى قسمين رئيسيين: أحدهما الاستنباط، والآخر الاستقراء، ولكل من الدليل الاستنباطي والدليل الاستقرائي منهجه الخاص وطريقه المميز"[١٧].

ويُفرق بين الدليلين الاستنباطي والاستقرائي من حيث النتيجة المتحصلة من كلٍّ منهما، **فالاستنباط** كلُّ استدلال لا تكبر نتيجتُه المقدماتِ التي تكوَّن منها؛ أي إن النتيجة فيه تُساوي مُقدِّماتها، أو تكون أصغر منها، ومثاله التقليدي لدى المناطقة قولهم: كلُّ إنسانٍ فانٍ، وسقراطُ إنسانٌ، إذن سقراطُ فانٍ، وقد يُسمى هذا الدليل أيضًا (القياس) و(الاستنتاج)، وبالعكس يكون **الاستقراء**، فهو كلُّ استدلال تكبر نتيجتُه المقدماتِ التي تكوَّن منها، كأن يُقال: الحديد والنحاس والرصاص والذهب كلٌّ منها يتمدَّد بالحرارة، وكُلٌّ منها معدن؛ إذن كُلُّ معدن يتمدَّد بالحرارة، فالنتيجةُ التي عمَّت كُلَّ معدن أكبرُ من مُقدِّماتها التي عدَّت بعض أنواع المعادن[١٨].

ويُفهم من هذا أن الفرق بين الاستنباط والاستقراء من حيثيتين:

- إحداهما **مبدأ الاستدلال** في كل منهما؛ إذ "يُعتبر السير الفكري في الدليل الاستقرائي معاكسًا للسير في الدليل الاستنباطي الذي يصطنع الطريقة القياسية، فبينما يسير الدليل الاستنباطي وفق الطريقة القياسية من العام إلى الخاص عادةً؛ يسير الدليل الاستقرائي خلافًا لذلك من الخاص إلى العام"[١٩].

---

[١٦] بدوي، عبد الرحمن، **مناهج البحث العلمي** (الكويت: وكالة المطبوعات، ط٣، ١٩٧٧)، ص٤.

[١٧] الصدر، محمد باقر، **الأسس المنطقية للاستقراء** (بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ط٥، ١٩٨٦)، ص٥.

[١٨] يُنظر: صليبا، جميل، **المعجم الفلسفي** (بيروت: دار الكتاب اللبناني، د.ط، ١٩٨٢)، ج١: ص٧١، ٧٥؛ بدوي، عبد الرحمن، **موسوعة الفلسفة** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٨٤)، ج١: ص١٤٥.

[١٩] الصدر، **الأسس المنطقية للاستقراء**، ص٦.

- والحيثية الأُخرى تتعلَّق بما يستندان إليه في أثناء الاستدلال بهما؛ أي **الاستناد إلى التجربة**[٢٠]، ويظهر من الأمثلة المتقدمة أن **الاستقراء** يستند إلى التجربة، أما **الاستنباط** فلا؛ ذلك أن **الاستنباط** عملية فكرية خالصة يتَّسق فيها العقل مع ذاته؛ من دون الالتجاء إلى عناصر خارجية في أثناء صوغه المقدمات ونتائجها، أما في **الاستقراء** فيلتجئ العقل إلى التجربة؛ للتحقق من الفروض في سبيل التوصل إلى النتيجة.

ومما لا شكَّ فيه أن للارتباط بين الاستنباط والاستقراء في تحقيق المعارف العلمية البشرية فائدةً؛ ذلك لأن العلاقة بينهما تُؤدِّي إلى صلاحية التفكير الإنساني، "فكلاهما محتاج للآخر؛ بمعنى أن القياس في حاجة إلى الاستقراء؛ لكي يمدَّه بمقدمات كلية صحيحة من ناحية الواقع... والاستقراء يحتاج إلى القياس؛ لكي يقوم له بدور المراجِع أو المحقِّق؛ لأن القضايا الكلية التي توصَّل إليها الاستقراء بالملاحظة والتجربة لا نستطيع التحقق من صِدْقِها إلا بتطبيقها على حالات جزئية جديدة"[٢١].

ثم إن الاستقراء والاستنباط كليهما لا يستغنيان عن مبدأ العلية؛ إذ يُعدُّ مقدِّمة للاستدلال بأحدهما، ذلك لأن من طبيعة العقل البشري السؤال عن الأسباب الكامنة وراء أيِّ ظاهرة؛ ليُفسِّرها ويعرف أحكامها، فمن البدهي أن يستلزم التعليمُ سؤالَ المتعلِّم مُعلِّمَهُ: "لِمَ كَانَ ذَا؟"، فيكون الجواب ما يكون، مُعلِّلاً الحُكم، ومُفسِّرًا اختياره من دون غيره من الأحكام، فالنفوس "تأنس بثبوت الحُكم لعلة، فلا ينبغي أن يزول ذلك الأُنس"[٢٢]، وهذا ما تشترك فيه العلوم كلها، فلا يختصّ ببعضها من دون بعض.

---

[٢٠] يُنظر: بدوي، **موسوعة الفلسفة**، ج١: ص١٤٥.

[٢١] إبراهيم، إبراهيم، **منطق الاستقراء (المنطق الحديث)** (الإسكندرية: منشأة المعارف، د.ط، ١٩٩٩)، ص١٣.

[٢٢] الكفوي، **الكليات**، تحقيق عدنان درويش؛ محمد المصري (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٩٩٨)، ص١٠٦٩.

وقد جعل أرسطو العلل أربعًا[٢٣]: مادية، وصورية، وفاعلية، وغائية، كلٌّ واحدة منهما تُجيب عن سؤال: فالمادية تجيب عن: ما هذا؟ والصورية تجيب عن: كيف هذا؟ والفاعلية تجيب عن: من فعل هذا؟ والغائية تجيب عن: لِمَ كان هذا؟

أما المادية والصورية فعلتان ذاتيتان للشيء؛ إذ يتكون منهما ويُعلم بهما، وأما الفاعلية والغائية فعلتان غير ذاتيتين له؛ لأن الفاعل من أوجده، والغاية الغرض من إيجاده، و"العلة الغائية أقوى من الجميع؛ لأنها حال كونها ذهنية علة العلل، وحال كونها خارجية معلولة العلل، فقد حصل لها العلاقتان"[٢٤].

"ثم ما لبث المنهج الأرسطي عند شرّاحه اليونان – ثم عند نظرائهم في العالم الإسلامي – أن جعل العلة الغائية أهم أنواع العلل الأرسطية، وأكثرها شيوعًا، وأجدرها بالبحث عنها، والقبض على عناصرها، ومن ثم فقد اتصف التعليل في المنهج المنطقي [اليوناني] بصفتين جوهريتين: الضرورية والغائية"[٢٥].

والفكر الإسلامي إن وافق الفكر اليوناني على ماهية التعليل والاستقراء بعامة؛ لم يوافق على تطبيقاتهما، أما الاستنباط فلا اتفاق عليه بين الفكرين، وكلٌّ منهما يستخدم دليلاً استنباطيًّا مختلفًا في ماهيته وتطبيقاته عما يستخدمه الآخر.

---

[٢٣] يُنظر: أرسطو، **منطق أرسطو**، تحقيق عبد الرحمن بدوي (الكويت: وكالة المطبوعات؛ بيروت: دار القلم، ط١، ١٩٨٠)، ج٢: ص٤٢٧.

[٢٤] الزركشي، **البحر المحيط**، حرَّره عبد القادر عبد الله العاني؛ راجعه عمر سليمان الأشقر، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في الكويت (الغردقة: دار الصفوة، ط٢، ١٩٩٢)، ج٢: ١٩٩.

[٢٥] أبو المكارم، علي، **تقويم الفكر النحوي** (القاهرة: دار غريب، د.ط، ٢٠٠٥)، ص١٣٦.

الاستقراء في علوم الأصول

الاستقراءُ "الحُكم على كليٍّ بوجوده في أكثر جزئياته"[٢٦]؛ أي إنه يبدأ بالجزئيات يتتبَّعها ويتفحَّصها ويُلاحظها؛ لمعرفة حال ما يجمعها وتحديد خصائصه، ويُعرف هذا بأنه استقراء تامٌّ إذا كان المستقرى جميع الجزئيات المندرجة في ذلك الكلي، فإذا كان المستقرى معظم جزئياته كان الاستقراء ناقصًا، وقد فُرِّقَ بينهما من حيث: المستقرى، والاستعمال، والإفادة؛ أما من حيث المستقرى فتقدَّم، وأما من حيث الاستعمال، فالتامّ قليل استعماله والناقص أكثر منه، وأما من حيث الإفادة، فالتامُّ يفيد اليقين والناقص يفيد الظن[٢٧].

وعليه؛ لا يخفى أن الفكر اليوناني سيُفضل الاستقراء التام على الاستقراء الناقص، ما دام الأول مؤدِّيًا إلى اليقين، والثاني مؤدِّيًا إلى الظن، في حين ينسجم الاستقراء الناقص مع الفكر الإسلامي.

والاستقراء الناقص "يختلف فيه الظنُّ باختلاف الجزئيات، فكلما كان الاستقراء في أكثر؛ كان أقوى ظنًّا"[٢٨]، "ولئن ظلَّ احتمال مخالفة ما لم يدرس لِمَا دُرِسَ؛ احتمالاً قائمًا؛ إلا أن غلبة الظن تُرجح انتظام كل الجزئيات تحت قانون واحد"[٢٩].

وقد عرفت علوم الأصول نوعي الاستقراء؛ إلا أن معتمدها والأشيع فيها كان الاستقراء الناقص.

---

[٢٦] الجرجاني، **التعريفات**، تحقيق إبراهيم الأبياري (بيروت: دار الكتاب العربي، ط١، ١٤٠٥هـ)، ص٣٧.

[٢٧] يُنظر: التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، تحقيق جمعٍ من المحققين (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ط١، ١٩٩٦)، ج١: ص١٧٢.

[٢٨] ابن النجار، **شرح الكوكب المنير**، تحقيق محمد الزحيلي؛ نزيه حماد (الرياض: مكتبة العبيكان، ط٢، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م)، ج٤: ص٤١٩.

[٢٩] حبنكة الميداني، عبد الرحمن، **ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة** (دمشق: دار القلم، د.ط، ١٩٩٣)، ص١٩٢.

في **علم النحو** الاستقراءان التام والناقص حاضران[٣٠]، فبتأثير من لزوم قدسية القرآن الكريم وإعجازه والعناية به؛ كان استقراء النحويين إياه تامًّا من حيث كان المستقرى جميعَ الجزئيات المندرجة فيه كلِّيًّا، ومن حيث ما اطَّرد فيه، ومن ثم توصَّل النحويون إلى مبادئ نحوية أولية جامعة ميّزته؛ حتى استقرّت لديهم نتائج تحليله المتقدمة، ولا سيما اطِّراد الظواهر الإعرابية فيه، وهو أيضًا استقراء مفيدٌ اليقين على الشرط الأرسطي، أي اليقين بأن المادة اللغوية المستقراة فيه مطردةٌ أحكامُها الجامعة؛ إذ لم يخرج فيها فاعل عن أن يكون مرفوعًا، ولا (مِنْ) عن أن يكون خافضًا، وما إلى ذلك، وكذا أحكامها المفردة – على قلَّتها – كانت أبوابًا بعينها رُدَّت أو جُمعت إلى نظائرها في لغات العرب حين جرى الاستقراء الموسَّع.

ثُمَّ؛ لما كان القرآن الكريم قد نزل ﴿**بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِيْنٍ**﴾ [الشعراء: ١٩٥]، ومثَّل المادة اللغوية الأولى التي تناولها الدرس النحوي، كان لا بُدَّ من أن يتناول هذا الدرسُ مادة لغوية أعمَّ مثَّلت الأصل الذي بنى عليه القرآن إبانته، فهي أيضًا عربية، والأحكام النحوية المستخرجة منه تصدُق عليها كذلك، وقد تأكَّدت للباحث ضرورةُ هذا التناول من حيث توجَّهت عناية النحويين بالقرآن الكريم؛ درءًا له عن الخطل، وإرادةً لفهمه، ومن ثم يُفسَّر ما كان من دعوات إلى الاعتماد على لُغَةِ العرب شِعْرِهَا في أثناء الحديث عن غريب ألفاظ القرآن وشرحها، ولا غَرْوَ في هذا، فقد كان الشعر مستودع أسرار العربية، وهذا الفاروق τ نُقل عنه قوله: "أيها الناس، تمسّكوا بديوان شعركم في جاهليتكم، فإن فيه تفسير كتابكم"[٣١]، ويوافقه قول ابن عباس رضي الله عنه: "الشعر

---

[٣٠] يُنظر: حموية، أدهم محمد علي، "الأسس المنطقية للاستقراء النحوي"، **مجلة التجديد**، المجلد ٢٠، العدد ٤٠ (٢٠١٦).

[٣١] الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق عبد الله دراز (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، د.ط، د.ت)، ج٢: ص٨٨.

ديوان العرب، فإذا خفي علينا الحرف من القرآن الذي أنزله الله بلغة العرب، رجعنا إلى ديوانها، فالتمسنا معرفة ذلك منه"[٣٢].

وأيًّا كانت منزلة القولين من الصدق فبدهي أن يتطور شرحُ غريب القرآن بالشعر إلى تتبُّع هذه المادة اللغوية وملاحظة اتساق أحكامها النحوية مع نظيرتها في القرآن الكريم، ثم التوسع في المادة اللغوية لتضمّ أشكالاً أُخر سوى الشعر، ولكن ضمن ضوابط حدَّدها النحويون لا يصحّ تجاوزها، تتناول: المسموع أو المرويّ، ومن سُمع منه، ومن رُوي عنه[٣٣]، والمسموع والمرويّ؛ أي المستقرى استقراء ناقصًا: إما قراءة قرآنية، وإما حديث نبوي، وإما كلام عربي شعري أو نثري.

ويُفترض أن استقراء الأحكام الفقهية من القرآن الكريم ينبغي له أن يكون تامًّا يحصل به اليقين كما كان استقراء الأحكام النحوية، ولكن؛ تختلف الحال في **علم الفقه** عما هي في علم النحو؛ إذ يتطرَّق الظنُّ إلى كثير من نصوصه القطعية؛ من مثل قوله تعالى: ﴿**فَاجْلِدُوهُم ثَمَانِينَ جَلْدَةً**﴾ [النور: ٤]، فإنه؛ وإن كان قطعيًّا من حيث تحديد عدد الجلدات بثمانين؛ ظنيٌّ من حيث متعلقات الحُكم من مثل زمانه ومكانه ومحلِّه وكيفيته وغيرها، بحيث يتأسس على كلٍّ منها حُكمٌ جديد يؤثر في دلالة النص التي يظهر أنها قطعية[٣٤]؛ لأن النص[٣٥]:

- مطلق في طلب الجلد؛ بصرف النظر: عن محلِّه؛ آلظهر أم البطن أم الأطراف؟ وعن أداته: آلسوط أم العصا؟ وعن شدَّته: أقويٌّ أم ضعيفٌ؟

---

[٣٢] السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، مركز الدراسات القرآنية، منشورات وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد في المملكة العربية السعودية (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، د.ط، ١٤٢٦هـ)، ج٣: ص٨٤٧.

[٣٣] يُنظر: أبو المكارم، علي، **أصول التفكير النحوي** (القاهرة: دار غريب، ط١، ٢٠٠٦)، ص٣٣.

[٣٤] قال الغزالي: "إنا لا نعني بالعلة إلا باعث الشرع على الحُكم"، **المستصفى من علم الأصول**، ج٣: ص٧٣٦.

[٣٥] يُنظر: صالح، أيمن، **أثر تعليل النص على دلالته** (عمان: دار المعالي، ط١، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م)، ص٣٦، ٣٧.

- وعامٌّ يقبل التخصيص، فإنَّ المجلود إن كان عبدًا؛ جُلد أربعين، كما فعل الخلفاء الراشدون[٣٦]، وأيضًا مكان الجلد منع العلماء من أن يكون في المسجد[٣٧]، واختُلف فيه إن كان في دار الحرب[٣٨]، وكذا زمانه ومن يقوم به[٣٩].

فلما كانت دلالة المطلق إلى الإطلاق، ودلالة العام إلى العموم عند الجمهور؛ دلالات ظنية تقبل التقييد والتخصيص؛ أدَّى النظر في مُتعلقات الحُكم إلى أحكام أحالت النص من قطعي الدلالة إلى ظني الدلالات.

وهكذا؛ دأب الفقهاء على أنه متى حصل لديهم الظنُّ الراجح؛ أمضوا عليه أحكامهم، ولم يُعنتوا أنفسهم في تطلُّب اليقين والعصمة، ومن ثم قبلوا الاستقراء الناقص؛ لأن فيه ظنًّا راجحًا[٤٠].

قال الزركشي: "فالتامُّ [أي الاستقراء] إثباتُ الحُكم في جزئيٍّ لثُبوته في الكلي على الاستغراق... وهو حجة بلا خلاف، ومثاله كلُّ صلاة فإما أن تكون مفروضةً أو نافلةً، وأيهما كان فلا بُدَّ وأن تكون مع الطهارة، فكلُّ صلاة فلا بُدَّ وأن تكون مع طهارة، وهو يفيد القطع؛ لأن الحُكم إذا ثبت لكلِّ فرد من أفراد شيء على التفصيل فهو لا محالة ثابت لكلِّ أفراده على الإجمال، والناقصُ إثباتُ الحُكم في كليٍّ لثُبوته في أكثر جزئياته من غير احتياج إلى جامع، وهو المسمى في اصطلاح الفقهاء بـ(الأعمِّ الأغلب)، وهذا النوع اختُلف فيه، والأصحُّ أنه يفيد الظن الغالب، ولا يفيد القطع؛

---

[٣٦] يُنظر: مالك بن أنس، **الموطأ** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط، ١٤٠٦هـ)، ج٢: ص٨٣٨.

[٣٧] يُنظر: العسقلاني، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري** (القاهرة: دار الريان للتراث، ط١، ١٤٠٧هـ)، ج١٢: ص١٣٢.

[٣٨] يُنظر: الشوكاني، **نيل الأوطار شرح منتهى الأخبار** (بيروت: دار الفكر، د.ط، ١٤١٤هـ)، ج٧: ص٢٨٦.

[٣٩] يُنظر: المصدر السابق، ج٧: ص٢٧٠.

[٤٠] يُنظر: الريسوني، **نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية**، ص١١٠.

لاحتمال تخلُّف بعض الجزئيات عن الحُكم، كما يُقال: التمساح يُحرِّك الفكَّ الأعلى عند المضغ، فإنه يُخالف سائر الحيوانات في تحريكها الأسفل"[٤١].

ومن تطبيقات الاستقراء الناقص القاعدة: "إذا اجتمع الحلال والحرام؛ غُلِّبَ الحرام"[٤٢]؛ فإنها كلية استقرى الفقهاء جزئياتها من الأحكام التي جرى فيها تغليب جانب التحريم على جانب التحليل؛ من مثل:

- إذا اشتملت صفقة واحدة على ما يجوز بيعه وما لا يجوز بيعه.
- إذا ارتطم الصيد بجدار فمات بعد أن أصابه الصياد.
- إذا اشتبهت الأواني النجسة بغير النجسة.

قال السيوطي: "قال الأئمة: وإنما كان التحريم أحبَّ؛ لأن فيه ترك مُباح لاجتناب محرم، وذلك أولى من عكسه"[٤٣].

وقال القرافي: "يحتاط الشرع في الخروج من الحرمة إلى الإباحة أكثر من الخروج من الإباحة إلى الحرمة؛ لأن التحريم يعتمد المفاسد، فيتعين الاحتياط له، فلا يقدم على محلٍّ فيه مفسدة إلا بسبب قوي يدل على زوال تلك المفسدة، أو يعارضها، ويمنع الإباحة ما فيه مفسدة؛ بأيسر الأسباب؛ دفعًا للمفسدة بحسب الإمكان"[٤٤].

---

[٤١] الزركشي، **البحر المحيط**، ج٦: ص١٠.

[٤٢] يُنظر: ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج٢٠: ص٢٦٢؛ الزركشي، **المنثور في القواعد**، تحقيق محمد حسن إسماعيل (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م)، ج١: ص٥٠؛ ابن السبكي، **الأشباه والنظائر**، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود؛ علي محمد عوض (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١١هـ/١٩٩١م)، ج١: ص١١٧.

[٤٣] السيوطي، **الأشباه والنظائر**، إعداد مركز الدراسات والبحوث بمكتبة نزار الباز (مكة المكرمة؛ الرياض: مكتبة نزار مصطفى الباز، ط٢، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م)، ج١: ص١٨٤.

[٤٤] القرافي، **أنوار البروق في أنواء الفروق**، وضع فهارسه رواس قلعه جي (بيروت: دار المعرفة، د.ط، د.ت)، ج٣: ص١٥٤.

أما في **علم الكلام** (أصول الدين) فاللازمُ ألا يُعتدُّ إلا بالاستقراء التام؛ من وجهة عقدية لا ريب؛ إذ لا يُتصوَّر الظن فيما يتعلق بالعقديات كما هي حال الفقهيات، ولكن؛ سجَّل الغزالي ملاحظة مهمة في سياق تمثيله للاستقراء التام في العقديات؛ إذ أثبت تعذُّر الانتفاع به أحيانًا؛ لاحتمال وقوع الخلاف في بعض الجزئيات؛ قال: "ومثاله في العقليات أن يقول قائل: فاعلُ العالم جسمٌ.

فيُقال له: لِمَ؟

فيقول: لأن كلَّ فاعل جسمٌ.

فيُقال له: لِمَ؟

فيقول: تصفَّحت أصناف الفاعلين من خيَّاطٍ وبنَّاءٍ وإسكاف ونجَّار ونسَّاج وغيرهم، فوجدتُ كلَّ واحد منهم جسمًا، فعلمتُ أن الجسمية حُكمٌ لازمٌ للفاعلية، فحكمتُ على كلِّ فاعل به.

وهذا الضرب من الاستدلال غير مُنتَفع به في هذا المطلوب، فإنا نقول: هل تصفَّحت في جملة ذلك فاعل العالم؟

فإن تصفَّحته ووجدته جسمًا فقد عرفتَ المطلوب قبل أن تتصفَّح الإسكاف والبنَّاء ونحوهما، فاشتغالك به اشتغالٌ بما لا يعنيك.

وإن لم تتصفَّح فاعل العالم، ولم تعلم حاله؛ فلِمَ حكمتَ بأن كلَّ فاعل جسمٌ وقد تصفَّحت بعض الفاعلين ولا يلزم منه إلا أن بعض الفاعلين جسم؟

وإنما يلزم أن كلَّ فاعل جسمٌ إذا تصفحَّت الجميع تصفُّحًا لا يشذُّ عنه شيء، وعند ذلك يكون المطلوب أحد أجزاء المتصفَّح، فلا يُعرف بمقدمة تُبنى على التصفُّح.

وإن قال: لم أتصفَّح الجميع، ولكن الأكثر.

قلنا: فلِمَ لا يجوز أن يكون الكل جسمًا إلا واحدًا؟ وإذا احتمل ذلك لم يحصل اليقين به، ولكن يحصل الظنُّ، ولذلك يُكتفى به في الفقهيات في أول النظر"[٤٥].

ويُلاحظ الباحث أن الاستقراء إن كان محلُّه العقديات لم يُقيَّد بأنه تامٌّ أو ناقصٌ، وإنما ورد مطلقًا، وكثيرًا ما لم يُشر إلى أنه استقراء أصلاً؛ قال ابن تيمية: "وينبغي أن النفي ليس فيه مدح ولا كمال، إلا إذا تضمن إثباتًا، وإلا فمجرد النفي ليس فيه مدح ولا كمال؛ لأن النفي المحض عدمٌ محضٌ، والعدم المحض ليس بشيء، وما ليس بشيء هو كما قيل ليس بشيء؛ فضلاً عن أن يكون مدحًا أو كمالاً، ولأن النفي المحض يوصف به المعدوم والممتنع، والمعدوم والممتنع لا يوصف بمدح ولا كمال"[٤٦].

وهذه القاعدة إنما تُمثِّل استقراءً تامًّا لكلِّ صفة منفية وردت في القرآن الكريم في حقِّه تعالى؛ وبموجبها كان:

- نفي السِّنة والنوم متضمنًا إثبات حياته وقيوميته في قوله تعالى: ﴿**اللهُ لا إلَهَ إلاَّ هُوَ الحَيُّ القَيُّوْمُ لا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ ولا نَوْمٌ**﴾ [البقرة: ٢٥٥].

- نفي اللغوب متضمنًا إثبات قوته في قوله تعالى: ﴿**ولَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ والأرْضَ ومَا بَيْنَهُمَا في سِتَّةِ أيَّامٍ ومَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوْبٍ**﴾ [ق: ٣٨].

- نفي الصاحبة والولد متضمنًا إثبات تفرُّده بالربوبية في قوله تعالى: ﴿**وأنَّهُ تَعَالَى جَدُّ رَبِّنَا مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً ولا وَلَدًا**﴾ [الجن: ٣].

---

[٤٥] الغزالي، **معيار العلم في المنطق**، تحقيق سليمان دنيا (القاهرة: دار المعارف، د.ط، ١٩٦١)، ص١٦٠-١٦١.
ويُنظر: الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، تحقيق حمزة بن زهير حافظ (جدة: شركة المدينة المنورة للطباعة، د.ط، د.ت)، ج١: ص١٦٣.

[٤٦] ابن تيمية، **الرسالة التدمرية**، تحقيق محمد بن عودة السعوي (الرياض: مكتبة العبيكان، ط٦، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م)، ص٥٧-٥٨.
ويُنظر: ابن قيم الجوزية، **الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة**، تحقيق علي بن محمد الدخيل الله (الرياض: دار العاصمة، ط١، ١٤٠٨هـ)، ج٤: ص١٣٦٩.

إذن؛ عرفت علوم الأصول؛ النحو والفقه والكلام؛ الاستقراء بنوعيه؛ التام والناقص، وفي حين كانا حاضرين في علم النحو؛ لم يُعتدَّ بالتامِّ في علم الفقه، وبالعكس؛ لم يُعتدَّ بالناقص في علم الكلام.

القياس في علوم الأصول

القياس ههنا مرادف ثاني نوعي الاستدلال؛ أي الاستنباط، ولفظه الشائع في الفكر الإسلامي على اختلاف علومه وتطبيقاته.

وهو في علوم الأصول من الأدلة المعتبرة[٤٧] التي جمعها واصلُ بن عطاء فيما نُقل عنه: "الحقُّ يُعرف من وجوه أربعة؛ كتابٍ ناطقٍ، وخبرٍ مُجتمَعٍ عليه، وحجةِ عقلٍ، وإجماعٍ"[٤٨]، فحجة العقل هي القياس، ومن بعدُ نظَّر لها الشافعي في قوله: "ليس لأحد أبدًا أن يقول في شيء: حلَّ، ولا: حرُم؛ إلا من جهة العلم، وجهة العلم: الخبر في الكتاب أو السُّنَّة، أو الإجماع، أو القياس"[٤٩].

ويُعرف بأنه "قول مؤلف من قضايا إذا سُلِّمت لزم عنها لذاتها قول آخر، كقولنا: العالم متغير، وكل متغير حادث، فإنه قول مركب من قضيتين إذا سُلِّمتا لزم عنهما لذاتهما" العالم حادث؛ هذا عند المنطقيين، وعند أهل الأصول؛ القياس إبانة مثل حُكم المذكورين بمثل علته في الآخر"[٥٠]؛ أي إن القياس الأرسطي أساسه الجمع بين

---

[٤٧] إذ لا يتَّسع المقام للكلام على نشأة الأدلة؛ يُنظر: النشار، علي سامي، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام** (القاهرة: دار المعارف، ط٩، ١٣٩٧هـ/١٩٧٧م)، ج١: ص٣٩٥؛ الجابري، محمد عابد، **بنية العقل العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط٩، ٢٠٠٩)، ص١١٠.

[٤٨] العسكري، **الأوائل**، تحقيق محمد السيد الوكيل (طنطا؛ المنصورة: دار البشير للثقافة والعلوم الإسلامية، ط١، ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م)، ص٣٧٤.

[٤٩] الشافعي، **الرسالة**، تحقيق أحمد شاكر (القاهرة: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط١، ١٩٤٠)، ص٣٩.

[٥٠] الجرجاني، **التعريفات**، ص٢٣٢.

قولين مختلفين فأكثر بما يلزم عنه قول جديد، كما في المثال المذكور، ومن ثم كان مُؤدِّيًا إلى اليقين، أما القياس الأصولي فيقتضي:

- وجود شيئين على الأقل يكون أحدهما معيارًا للآخر، أي أصلاً، وآخر فرعًا.
- المقارنة بين شيئين، فلا فائدة لوجودهما إذا لم تحصل مقارنة بينهما للتقريب.
- وجود شبه بين الشيئين، فلا يُمكن أن نُقارن بين شيئين لا علاقة بينهما.

وبهذا المفهوم يكون القياس إجراء عمليًّا عماده المقارنة لتقدير وجه الشبه بين شيئين، ومعرفة منزلة أحدهما بالنسبة إلى الآخر[٥١]، وفاعلُه الأصولي "لا يبتدئ حُكمًا، ولا يستخلص نتيجة من مقدِّمات، بل يقتصر على تحصيل حُكم الأصل في الفرع، وهذا التحصيل يقوم على ظنِّ القائس [الأصولي] على أن علة الحُكم هي ما اعتبره هو كذلك، وبالتالي؛ فالحُكم الذي يُصدره حُكمٌ ظنيٌّ فقط، وليس يقينيًّا؛ لأنه لا يلزم لزومًا ضروريًّا من الأصل"[٥٢].

وقد عرف المنطق الأرسطي القياس الأصولي بأنه التمثيل، وحدَّه أرسطو بأنه انتقال من جزئي إلى جزئي نحكم على أحدهما بحُكم الآخر لشبه يلوح، وهذا الشبه الجامع ظني إن استُخرج، وبذا كان التمثيل كالاستقراء الناقص مفيدًا الظنّ، فلا يُعتدُّ به[٥٣].

ولكن؛ اللافت أن القياس الأرسطي لا جديد فيه كما هي الحال في القياس الأصولي، بل إن القياس الأصولي أكثر إبداعًا في مسألة الجديد هذه من حيث تمديد

---

[٥١] يُنظر: خان، محمد، **أصول النحو العربي** (بسكرة: طبعة جامعة محمد خضير، د.ط، ٢٠١٢)، ص٦٧.

[٥٢] الجابري، **بنية العقل العربي**، ص١٤٠.

[٥٣] يُنظر: النشار، **المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة**، ص٣٧٩.

الحُكم من المقيس عليه إلى المقيس، في حين أن النتيجة في القياس الأرسطي مُضمَّنة في المقدمتين[٥٤].

وإذ تحرَّى الباحث المقارنة بين علوم الأصول؛ بان له أن **النحوي والفقيه** متفقان على أن القياس إثبات حُكم الأصل في الفرع لاجتماعهما في علة الحُكم[٥٥]، وأن هذا الحُكم ظني لا يقيني؛ ذا ما يضح من خلال مثال تقليدي للقياس الفقهي هو تحريم الخمر والنبيذ، فلما كان الخمر مسكرًا ونُصَّ على تحريمه[٥٦]، وكان النبيذ مُسكرًا أيضًا، ولكن؛ لم يُنصَّ على تحريمه؛ حُرِّم النبيذ قياسًا على تحريم الخمر ومقارنةً به، وكذا من خلال مثال تقليدي للقياس النحوي هو رفع الفاعل ونائب الفاعل، فقد حُكم برفع نائب الفاعل قياسًا على رفع الفاعل؛ لعلة الإسناد؛ إذ كلاهما مسند إليه[٥٧].

أما **المتكلم** فإنه – وإن اتفق مع الفقيه والنحوي في المنهجية القياسية – يسمي القياس (الاستدلال بالشاهد على الغائب) ، فلديه: الشاهد نظير الأصل، والغائب نظير الفرع، هذا من جهة، ومن أُخرى يعدُّ العلة موجبةً العلم بالحُكم؛ لأنها علة عقلية، والعلم لديه دون اليقين مرتبة، وأعلى من الظن[٥٨]؛ قال الباقلاني: "وذلك كعلمنا بأن الجسم إنما كان جسمًا لتأليفه، وأن العالم إنما كان عالمًا لوجود علمه، فوجب القضاء بإثبات علم كلِّ من وُصف بأنه عالمٌ، وتأليف كلِّ من وُصف بأنه جسمٌ أو مجتمِعٌ؛ لأن

---

٥٤ يُنظر: محمود، زكي نجيب، **المنطق الوضعي** (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط٤، ١٩٦٥)، ج١: ص٢٧٠، ٢٧١؛ حبنكة الميداني، **ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة**، ص٢٢٧.

٥٥ يُنظر: الشيرازي، **اللمع في أصول الفقه** (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ٢٠٠٣)، ص٩٦؛ ابن الأنباري، **لمع الأدلة**، تحقيق سعيد الأفغاني (دمشق: مطبعة الجامعة السورية، د.ط، ١٩٥٧)، ص٩٤.

٥٦ في قوله تعالى: **[يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنْصَابُ وَالأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ]** [المائدة: ٩٠].

٥٧ يُنظر: ابن الأنباري، **لمع الأدلة**، ص٩٣.

٥٨ يُنظر: الجابري، **بنية العقل العربي**، ص١٤٢، ١٤٣.

الحُكم العقلي المستحقَّ لعلة؛ لا يجوز أن يستحق مع عدمها، ولا لوجود شيء يُخالفها؛ لأن ذلك يُخرجها عن أن تكون علة الحُكم"[٥٩].

إذن؛ القياس في علوم الأصول أحكامه ظنيَّة لا يقينيَّة، ومردُّ ظنيَّتها إلى العلة التي تُوجب حُكم الأصل للفرع، مما يترتَّب عليه فرقٌ بينِ التعليل الأصولي والتعليل الأرسطي.

التعليل في علوم الأصول

أنكر الأصوليون العلة الأرسطية، وهاجموها؛ لتعارُضها مع إثبات المعجزات الدينية[٦٠]، فلم تتَّصف لديهم بأنها ضرورة وغاية، وإنما[٦١]:

- الضرورة في العلة الأرسطية تصير عادة ذهنية في العلة الأصولية، قال الغزالي: "الاقتران بين ما يُعتقد في العادة سببًا، وبين ما يُعتقد مُسبِّبًا؛ ليس ضروريًّا عندنا"[٦٢]، والممكنات "يجوز أن تقع، ويجوز ألا تقع، واستمرار العادة بها مرة بعد أُخرى؛ يُرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسيخًا لا تنفكُّ عنه"[٦٣].

- الغاية في العلة الأرسطية تصير حكمة الشارع في العلة الأصولية، قال الغزالي: "إن القوة البشرية تضعف عن درك وجوه الحكمة"[٦٤]؛ صحيح أن كليهما – أي الغاية والحكمة – يُجيبان عن السؤال: لِمْ؟ ولكن بينهما فرقًا في أن إجابة الأولى لا بُدَّ لها من أن تكون يقينية، في حين أن الثانية ظنية.

---

[٥٩] يُنظر: الباقلاني، **كتاب التمهيد**، عني بتصحيحه الأب رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي (بيروت: المكتبة الشرقية، د.ط، ١٩٥٧)، ص١٢.

[٦٠] يُنظر: النشار، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، ص١٥٥.

[٦١] يُنظر: حموية، **الأسس المنطقية للاستقراء النحوي**، ص٩٨-١٠٠.

[٦٢] الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق سليمان دنيا (القاهرة: دار المعارف، ط٤، د.ت)، ص٢٣٩.

[٦٣] المصدر السابق، ص٢٤٥.

[٦٤] المصدر السابق، ص١٠٤.

وهنا الفرقُ؛ فالمنطقي يشغله صدقُ علَّته؛ لتكون الأساس الذي يُبنى عليه القانون الكلي الجامعُ الأحوالَ الجزئيةَ، والأصولي يشغله تعميم الحُكم، أما علَّته فلا مانع من أن يُؤتى بغيرها للحُكم نفسه ما دام هذا الحُكم ثابتًا، وهذا ما عبَّر عنه أصولي ممتاز هو الفراهيدي؛ إذ نُقل عنه قوله عن العلل النحوية: "إن العرب نطقت على سجيَّتها وطباعها، وعرفت مواضع كلامها، وقام في عقولها عِلَلُهُ، وإن لم يُنقل ذلك عنها، واعتللتُ أنا بما عندي أنه علة لما علَّلتُه، فإن أكن أصبتُ العلة؛ فهو الذي التمستُ... فإن سنح لغيري علة لما علَّلتُه من النحو هي أليق مما ذكرتُه للمعلول؛ فليأت بها"[٦٥].

وما معرفة العلل الأصولية (الظنية) إلا "استمالة للقلوب إلى الطمأنينة والقبول بالطبع، والمسارعة إلى التصديق؛ فإن النفوس إلى قبول الأحكام المعقولة الجارية على ذوق المصالح؛ أميلُ منها إلى قهر التحكم ومرارة التعبد"[٦٦].

وقد أحصى الباحث عددًا من مباحث العلة الأصولية[٦٧] – وفق مفهوم هذه القراءة – يظهر من خلالها واضحًا صلة ما بين علوم الأصول، وأن مدارها الاحتكام إلى ظنِّيَّاتٍ احتماليَّةٍ قوامُها مُلاحَظة العقل وتصوُّره؛ ذلك لأن "مستويات المعرفة – بدءًا من فطريتها إلى عمليتها – إنما تبدأ حائرة تخمينية، أو تعتمد على حدسٍ ضعيف، ثم تترقى

---

[٦٥] الزجاجي، **الإيضاح في علل النحو**، تحقيق مازن المبارك (بيروت: دار النفائس، ط٣، ١٩٧٩).

[٦٦] الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، ج٣: ص٧٣٢.

[٦٧] يندرج في هذه المباحث أيضًا الكلام على أنواع العلل ومسالكها والقوادح فيها، ولكن؛ يضيق المقام عن ذكرها كلها، ولا سيما أن فيها ما يختص بكل علم من علوم الأصول بحياله، وأنها تناولها الباحثون قبلاً؛ لذا اختار الباحث مباحث العلة الأصولية وفق مباحث في العلة النحوية يظهر فيها تأثير العلتين الأصولية الكلامية والفقهية؛ بنيًا على ما أورده ابن جني من كلام على محلِّ علل النحويين من علل المتكلمين والمتفقهين.

يُنظر: ابن جني، **الخصائص**، تحقيق محمد علي النجار (القاهرة: دار الكتب المصرية، د.ط، د.ت)، ج١: ص٤٨؛ حموية، أدهم محمد علي، "منزلة التعليل النحوي من التعليل الأصولي"، **مجلة جامعة البعث للعلوم الإنسانية**، المجلد ٣٨، العدد ٥ (٢٠١٦).

إلى أن تكون اقتناعية اعتقادية ذات حدسٍ أقوى يعتمد القرائن، ثم تترقى إلى أن تكون يقينية ذات حدسٍ مشبع يعتمد الدليل"[٦٨]، وتلك حال العلة الأصولية التي من مباحثها:

١. **تخصيص العلة:** يتصل بقوادح العلة عند الشافعية، ويسمونه (النقض)، أما الحنفية فيرونه لا يقدح، والمصطلح لهم[٦٩]، والنحويون منهم من وافق الشافعية[٧٠]، ومنهم من وافق الحنفية[٧١]، ومعناه تخلُّف الحُكم عن العلة[٧٢]، أي إن اللازم وجود الحُكم ما وُجدت العلة، فإن وُجدت وتخلّف نُقضت على رأي الشافعية، وإلا خُصصت على رأي الحنفية، وليست كذلك العلة الكلامية (العقلية)؛ أي إنها لا يدخلها النقض أو التخصيص البتة، وإنما هي علة مطردة؛ أي إنها يلزم من ثبوتها ثبوت الحُكم؛ قال الزركشي: "واعلم أن العلة: إما عقلية، أو سمعية، فالعقلية يمتنع تخصيصها بإجماع أهل النظر"[٧٣].

---

[٦٨] عكاشة، رائد جميل؛ الجندي، محمد علي؛ خرمة، مروة محمود، **الفلسفة في الفكر الإسلامي؛ قراءة منهجية ومعرفية** (هرندن؛ فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٤٣٣هـ/٢٠٠٢م)، ص٢٤٦.

[٦٩] يُنظر: ابن السبكي، **جمع الجوامع**، تحقيق عبد المنعم إبراهيم (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ٢٠٠٣)، ص٩٦؛ السعدي، عبد الحكيم، **مباحث العلة في القياس عند الأصوليين** (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط٢، ٢٠٠٠)، ص٥٣٢.

[٧٠] يُنظر: ابن الأنباري، **الإغراب في جدل الإعراب**، تحقيق سعيد الأفغاني (دمشق: مطبعة الجامعة السورية، د.ط، ١٩٥٧)، ص٦٠؛ السيوطي، **الاقتراح في أصول النحو**، تحقيق محمد سليمان ياقوت (القاهرة: دار المعرفة الجامعية، د.ط، ٢٠٠٦)، ص٣٣٢.

[٧١] يُنظر: ابن جني، **الخصائص**، ج١: ص١٤٤.

[٧٢] يُنظر: الجرجاني، **التعريفات**، ص٧٦.

[٧٣] الزركشي، **البحر المحيط**، ج٥: ص١٣٥.

٢. **تعارُض العلل**: مبحث أصولي مشترك[٧٤]، منهم من أجازه، ومنهم من منعه، والكلام فيه من موضعين:

- أحدهما أن الحُكم الواحد قد تتجاذبه علتان أو أكثر.
- والحُكمان المختلفان في الشيء الواحد دعت إليهما علتان مختلفتان أيضًا.

٣. **إذا لم تتعدَّ العلة لم تصحَّ**: تُسمى العلة التي يجري فيها هذا (قاصرةً)، ونجدها لدى الفقهاء، ويظهر خلافهم فيها بين النحويين، فالحنفية يمنعونها، والشافعية يجيزونها[٧٥].

٤. **العلة وعلة العلة**: (علة العلة) مصطلح كلامي وظَّفه النحويون؛ يُراد به العلة التي أوجبت علة الحُكم[٧٦]؛ أهي مؤثرة بذاتها، أم بجعل جاعل؟ فالمعتزلة يقولون بالأول؛ وفاقًا مذهبَهم في التحسين والتقبيح العقليين، في حين بالثاني يقول الأشاعرة؛ وفاقًا مذهبَهم في شمولية القدرة الإلهية[٧٧].

---

[٧٤] يُنظر: ابن جني، **الخصائص**، ج١: ص١٦٦؛ الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج٣: ص٢٩٥؛ الإيجي، **المواقف في علم الكلام** (بيروت: عالم الكتب، د.ط، د.ت)، ص٨٦؛ السعدي، **مباحث العلة في القياس عند الأصوليين**، ص٢٨٣.

[٧٥] يُنظر: ابن جني، **الخصائص**، ج١: ص١٦٩؛ ابن الأنباري، **لمع الأدلة**، ص١١٢-١١٥؛ ابن السبكي، **جمع الجوامع**، ص٨٥؛ السعدي، **مباحث العلة في القياس عند الأصوليين**، ص٣٠٨.

[٧٦] يُنظر: ابن السراج، **الأصول في النحو**، تحقيق عبد الحسين الفتلي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٩٩٦)، ج١: ص٣٥، ٥٤؛ ابن جني، **الخصائص**، ج١: ص١٧٣؛ ابن الأنباري، **لمع الأدلة**، ص١١٣؛ السرخسي، **الأصول**، تحقيق أبي الوفا الأفغاني، لجنة إحياء المعارف النعمانية في حيدر أباد الدكن (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٣)، ج٢: ص٣١٦؛ السعدي، **مباحث العلة في القياس عند الأصوليين**، ص١٤٧.

[٧٧] يُنظر: الشهرستاني، **نهاية الإقدام في علم الكلام**، تحقيق آلفرد جيوم (لندن: مطبعة جامعة أكسفورد، د.ط، ١٩٣٤)، ص٣٧٦، ٣٧٧؛ الزركشي، **البحر المحيط**، ج٥: ص١١١، ١١٢.

وقريبٌ من مصطلح (علة العلة) قول الفلاسفة في ذاته سبحانه إنه علة العلل، أي علة كل وجود، وقد استخدمه الإسلاميون مناطقة ومتكلمين ومتصوفة[٧٨].

٥. **حُكم المعلول بعلتين:** يرتدّ هذا إلى باب تعارُض العلل[٧٩]، وهو على ضربين:

- أحدهما ما لا نظر فيه؛ أي إن كل علة قائمة فيه بذاتها؛ لا حاجة لها بالعلة الأُخرى؛ للوصول إلى الحُكم.

- والآخر ما فيه نظرٌ؛ أي إن كل علة فيه لا تقوم إلا بانضمام العلة الأُخرى إليها، فلا حُكم لإحداهما من دون قريتنها؛ وما تُحدثه إحداهما تأثير جزئي في الحُكم؛ لا الحُكم بتمامه؛ لذا كانت تسميته العلة ههنا (سببًا)؛ إذ لم تقوَ بذاتها على إثبات حُكم.

٦. **إدراج العلة واختصارها:** من قوادح العلة، ويُسمى (الفرق)[٨٠]، وهو "إبداء وصف في الأصل يصلح أن يكون علة مستقلة للحُكم، أو جزء علة، وهو معدوم في الفرع... فيُبدي المعترض وصفًا فارقًا بينه وبين الفرع"[٨١].

---

[٧٨] يُنظر: التوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة**، تحقيق أحمد أمين؛ أحمد الزين (القاهرة: دار مكتبة الحياة، د.ط، د.ت)، ج٢: ص٨٨؛ ابن سبعين، **الرسائل**، تحقيق عبد الرحمن بدوي (القاهرة: دار الطباعة الحديثة، د.ط، د.ت)، ص١٦٢ [نقلاً عن أرسطو]؛ ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، ص٦٠٦ [نقلاً عن الفارابي]؛ البهاء العاملي، **الكشكول** (بيروت: مؤسسة الأعلمي للطباعة، ط٦، ١٩٨٣)، ج٢: ص٢٧٧ [نقلاً عن أفلاطون]؛ صليبا، **المعجم الفلسفي**، ج٢: ص٩٧.

[٧٩] يُنظر: ابن جني، **الخصائص**، ج١: ص١٧٤؛ الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج٣: ص٢٩٦؛ الإيجي، **المواقف في علم الكلام**، ص٨٦.

[٨٠] يُنظر: ابن جني، **الخصائص**، ج١: ص١٨١؛ ابن السبكي، **جمع الجوامع**، ص١٠١؛ السعدي، **مباحث العلة في القياس عند الأصوليين**، ص٦٦٦.

[٨١] الزركشي، **البحر المحيط**، ج٥: ص٣٠٢.

٧. **دور الاعتلال**: أي أن يكون شيئان كل منهما علة للآخر، اختص بذكره فيما يقدح بالاعتلال المتكلمون، وعنهم أخذه الفقهاء والنحويون[٨٢].

قال الإيجي: "الدور ممتنع، وهو أن يكون شيئان كل منهما علة للآخر؛ بواسطة أو دونها؛ لأن العلة متقدمة على المعلول، فلو كان الشيء علة لعلته لزم تقدُّمه على نفسه بمرتبتين"[٨٣].

والحق أن المتكلمين يُفرقون في الدور بين ما يمتنع منه وبين ما لا يمتنع[٨٤]:

- فما يمتنع هو الدور التقدمي التوقفي؛ أي توقُّف كل من الشيئين على الآخر، أو أن يكون الشيء علة نفسه.
- وما لا يمتنع هو الدور الإضافي المعي؛ أي تلازُم الشيئين في الوجود بحيث لا يكون أحدهما إلا مع الآخر.

٨. **الزيادة في صفة العلة لضرب من الاحتياط**: يُمكن إدراجه فيما يُسمى (المناسبة) في مسالك العلة[٨٥]، والمناسب "عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحُكم على وفقه حصولُ ما يصلح أن يكون مقصودًا من شرع ذلك الحُكم... وهو أيضًا غير خارج عن وضع اللغة؛ لِمَا بينه وبين الحُكم من التعلق والارتباط، وكل ما له تعلّق بغيره وارتباط فإنه يصح لغة أن يُقال إنه مناسب له"[٨٦].

---

[٨٢] يُنظر: ابن جني، **الخصائص**، ج١: ص١٨٣؛ ابن السبكي، **رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب**، تحقيق علي معوض؛ عادل عبد الموجود (بيروت: عالم الكتب، ط١، ١٩٩٩)، ج١: ص٣٠٤؛ الزركشي، **البحر المحيط**، ج٥: ص٢٤٧.

[٨٣] الإيجي، **المواقف في علم الكلام**، ص٨٩.

[٨٤] يُنظر: التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، ج١: ص٨١١.

[٨٥] يُنظر: ابن جني، **الخصائص**، ج١: ص١٩٤؛ السبكي، **جمع الجوامع**، ص٩١؛ السعدي، **مباحث العلة في القياس عند الأصوليين**، ص٣٩٠.

[٨٦] الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج٣: ص٣٣٩.

٩. **إثبات الحُكم في محلّ النص:** اختلف الشافعية والحنفية فيه، وتابعهم النحويون، فالشافعية على أن إثبات مثل هذا الحُكم بالعلة، والحنفية على أنه بالنص[٨٧].

١٠. **العلة البسيطة والعلة المركبة:** اختلف فيهما الأصوليون بين الجواز والمنع[٨٨]:

- فالعلة البسيطة؛ ما لم تتركب من أجزاء، مثل: علة الإسكار في تحريم الخمر.
- والعلة المركبة؛ ما تركّبت من جزأين فأكثر؛ بحيث لا يستقلُّ كلُّ واحد منها بالعلية، مثل القتل العمد العدوان في وجوب القصاص.

١١. **العلة موجبة للحُكم في المقيس عليه:** هذا من شروط العلة الأصولية، وصيغته لديهم: "أن يكون الأصل المقيس عليه معللاً بالعلة التي تعلَّق عليها الحُكم في الفرع"[٨٩]، ويقرنونه بالعلة البسيطة، فمتى ثبت حُكم الأصل بعلة بسيطة؛ لم يجز أن يُقاس عليه الفرع إلا بتلك العلة.

١٢. **تعليل حُكمين بعلة واحدة:** جوّزه الفقهاء والنحويون[٩٠] والأشاعرة من المتكلمين، أما المعتزلة منهم فمنعوه.

قال الآمدي: "اختلفوا في العلة الواحدة الشرعية؛ هل تكون علة لحُكمين شرعيين، أو لا؟ والمختار جوازه"[٩١].

---

[٨٧] يُنظر: ابن الأنباري، **لمع الأدلة**، ص١٢١؛ الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج٣: ص٣٠٩، ٣١٠؛ السيوطي، **الاقتراح في أصول النحو**، ص٢٧٦.

[٨٨] يُنظر: الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج٣: ص٢٦٦؛ الإيجي، **المواقف في علم الكلام**، ص٨٦؛ السيوطي، **الاقتراح في أصول النحو**، ص٢٧٩؛ السعدي، **مباحث العلة في القياس عند الأصوليين**، ص٢٧٥.

[٨٩] الزركشي، **البحر المحيط**، ج٥: ص١٤٦؛ السيوطي، **الاقتراح في أصول النحو**، ص٢٨٢.

[٩٠] يُنظر: ابن جني، **الخصائص**، ج١: ص٣٤١ / ج٣: ص٥٣؛ السيوطي، **الاقتراح في أصول النحو**، ص٢٩٤.

[٩١] الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج٣: ص٢٩٨.

وقال الرازي: "العلة الواحدة يجوز أن يصدر عنها أكثر من معلول واحد عندنا؛ خلافًا للفلاسفة والمعتزلة"[٩٢].

ونقل الشهرستاني عن ابن سينا قوله: "إذا صحَّ أن واجب الوجود بذاته واحدٌ من جميع جهاته؛ فلا يجوز أن يصدر عنه إلا واحدٌ، ولو لزم عنه شيئان متباينان بالذات والحقيقة لزومًا معًا؛ فإنما يلزمان عن جهتين مختلفتين في ذاته، ولو كانت الجهتان لازمتين لذاته؛ فالسؤال في لزومهما ثابت حتى يكونا من ذاته، فتكون ذاته منقسمة بالمعنى، وقد منعناه"[٩٣].

١٣. التعليل بالأمور العدمية: منعه الحنفية والمتكلمون، وجوّزه الشافعية[٩٤]، وتابعهم بعض النحويين في تجويزه[٩٥].

قال الطوسي: "العدم المطلق لا يُعلَّل، ولا يُعلَّل به، أما العدم المقيد فربما يُعلَّل ويُعلَّل به"[٩٦].

١٤. التسلسل: مما يقدح بالاعتلال لأنه مُحال، ويقرب منه الدور، حتى إن الدور قد يُدعى (تسلسلاً)[٩٧]، وفرقُ بينهما أن الدور في الأمور المتناهية، أما

---

[٩٢] الطوسي، **مُحصَّل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين**، تحقيق طه سعد (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، د.ط، د.ت)، ص١٤٦.

[٩٣] الشهرستاني، **الملل والنحل**، تحقيق أمير مهنا؛ علي فاعور (بيروت: دار المعرفة، ط٣، ١٩٩٣)، ص٥٢٨.

[٩٤] يُنظر: السبكي وابنه، **الإبهاج في شرح المنهاج** (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، ١٩٩٥)، ج٣: ص١٤١؛ الرازي، **المحصل**، ص١٤٥.

[٩٥] يُنظر: السيوطي، **الاقتراح في أصول النحو**، ص٣٠٣.

[٩٦] الطوسي، **تلخيص المحصل** [على هامش المحصل]، ص١٤٥.

[٩٧] يُنظر: ابن السبكي، رفع **الحاجب عن مختصر ابن الحاجب**، ج١: ص٣٠٤؛ الزركشي، **البحر المحيط**، ج١: ص٩٧؛ السيوطي، **الاقتراح في أصول النحو**، ص٣٦٩.

التسلسل فنقيضه، فهو "أن يستند الممكن إلى علة، وتلك العلة إلى علة، وهلمّ جرًّا؛ إلى غير النهاية"[٩٨].

إذن؛ يظهر من مباحث العلة المشتركة بين علوم الأصول؛ أن العلة مدارها الاحتكام إلى ظنِّيَّاتٍ احتماليَّةٍ قوامُها مُلاحَظة العقل وتصوُّره، وليس أدلَّ إلى ذلك من الاختلاف الحاصل بين العلماء فيها، من حيث التجويز أو المنع، أو الإثبات والنفي، أو القبول والرفض... إلخ.

خاتمة

لم يكتفِ الأصوليون من فقهاء ومتكلمين ونحويين بمهاجمة المنهجية اليقينية التي يتطلَّبها المنطق اليوناني، وبيان خطئها وعدم مناسبتها الفكرَ الذي يصدرون عنه، وإنما سعوا إلى إقامة منطق إسلامي جديد في جوهره؛ يُناقض المنطق اليوناني، فأسَّسوا معرفيًّا للمنهجية الظنية التي صارت سمة المنطق الإسلامي؛ وتبدَّت في جُلِّ مباحثه الاستدلالية ومتعلقاتها.

ففي مجال الدليل الاستقرائي عرفت علوم الأصول؛ النحو والفقه والكلام؛ الاستقراء بنوعيه؛ التام الذي يفيد اليقين، والناقص الذي يفيد الظن، وفي حين كانا حاضرين في علم النحو؛ لم يُعتدَّ بالتامِّ في علم الفقه، وبالعكس؛ لم يُعتدَّ بالناقص في علم الكلام، والأصوليون بعامة في أثناء استدلالهم بالاستقراء الناقص دومًا ما نبَّهوا إلى إفادته الظن وأنه كثير شائع لديهم في استخراج أحكامهم؛ حتى إنهم أطلقوا عليه (الأعم الأغلب).

وفي مجال الدليل القياسي (الاستنباطي) تُجمع علوم الأصول على أن أحكامها المستخرجة من خلال هذا الدليل إنما هي أحكام ظنيَّة لا يقينيَّة، وأن مردَّ ظنيَّتها إلى

---

[٩٨] الإيجي، **المواقف في علم الكلام**، ص٩٠.

العلة التي تُوجب حُكم الأصل للفرع، فضلاً عن أن الدليل القياسي الأصولي مختلف عن الدليل القياسي المنطقي؛ فالأول فيه الحُكم لشبهٍ يلوح، وهذا الشبه الجامع ظني إن استُخرج، في حين أن الثاني فيه النتيجة مُضمَّنة في المقدمتين، فلا جديد فيه، وهو أحرى باليقين.

وفي مجال التعليل الأصولي يظهر واضحًا صلة ما بين علوم الأصول، وأن مداره الاحتكام إلى ظنِّيَّاتٍ احتماليَّةٍ قوامُها مُلاحَظة العقل وتصوُّره، وليس أدلَّ إلى ذلك من الاختلاف الحاصل بين العلماء فيها، من حيث التجويز أو المنع، أو الإثبات والنفي، أو القبول والرفض... إلخ.

وينضاف إلى هذا أن في علوم الأصول أصولاً منهجية ميَّزتها، ولا تخلو مصطلحاتها ومباحثها من تضمُّن معنى الظن، أو الاحتكام إلى المنهجية الظنية للفكر الإسلامي؛ من مثل: الاجتهاد، والتأويل، والاعتبار، والافتراض، والاستحسان... إلخ، وأحكامها كلها تنبني على غلبة الظن فيها.

المصادر والمراجع

Al-amdi, Ali bin Mohammed. *Al-Ihkam fi usul al-ahkam*. Ta'liq Abd al-Raziq Afifi. Al-Riyadh: Dar al-Sami'ī, 2003.

Ibrahim, Ibrahim. *Mantiq al-Istiqra* (*al-Mantiq al-Hadith*). Al-iskandariah: mansha'ah al-m'arif, 1999.

Ibn abi usaiba'ah, ahmad bin al-qasim. Uyun al-anba fi tabqat al-atibba. Tahqiq: nazzar raza, bairut: dar maktabah al-hayat.

Ibn al-anbari, abd al-Rahman bin Muhammed. Al-ighrab fi jadl al-I'arab. Tahqiq: saeed al-afghani. Damishq: matb'ah al-jami'ah al-suriya, 1957.

Ibn al-anbari, abd al-Rahman bin Muhammed. Lam'a al-adillah. Tahqiq: saeed al-afghani. Damishq: matb'ah al-jami'ah al-suriya, 1957.

Ibn al-subki, abd al-wahhab bin Ali. Al-ashbah wa al-nadhayer. Tahqiq: adil ahmad abd al-maujud, ali Muhammad 'ewadh. Bairut: dar al-kutub al-'ilmiya, 1991.

Ibn al-subki, abd al-wahhab bin Ali. Jam'a al-jawam'e. tahqiq: abd al-mun'im Ibrahim. Bairut: dar al-kutub al-'ilmiya.

Ibn al-subki, abd al-wahhab bin Ali. Raf'a al-hajib an mukhtasar ibn al-hajib. Tahqiq: ali mu'awwidh, adil abd al-maujud. Bairut: alam al-kutub, 1999.

Ibn al-siraj, Muhammad bin al-sirri. Al-usul fi al-nahw. Tahqiq: abd al-husain al-fatli. Bairut: muassas al-risalah, 1996.

Ibn al-najjar, Muhammad bin Ahmed. Sharh al-kaukab al-munir. Tahqiq: Muhammad al-zahili, naziah hammad. Al-riyad: maktabah al-abikan, 2009.

Ibn al-nadim, Muhammad bin ishaq. Al-fehrist. Tahqiq raza tajaddud. Tohran 1971.

Ibn taimiyah, ahmad bin abd al-halim. Al-risalah al-tadmiriyah. Tahqiq: Muhammad bin 'audah al-s'awi. Al-riyadh: maktabah al-abikan, 2000.

Ibn taimiya, ahmad bin abd al-halim. Maju'a al-fatawa. Ja'aha abd al-Rahman al-najdi wa ibnuhu Muhammad. Al-madinah Munawwarah: majm'a al-malik fahad li tab'ah al-mushaf al-sharif, 1425.

Ibn jani, uthman bin jani. Al-khasais. Tahqiq: Muhammad ali al-najjar. Al-qaherah: dar al-kutub al-misriyyah.

Ibn sab'ien, abd al-haque bin Ibrahim. Rasael ibn sab'ien. Tahqiq: abd al-rahman badwi. Al-qaherah: dar al-taba'ah al-hadithiyah.

Ibn qayyim al-jauziyah, Muhammad bin abi bakar. Al-sawa'iq al-mursalah ala al-juhmiyah wa al-mu'attah. Tahqiq: ali bin Muhammad al-dakhil Allah. Al-Riyadh: dar al-'asimah, 1408.

Abu al-makarim, ali. Usul al-tafkir al-nahwi. Al-qaherah: dar gharib, 2006.

Abu al-makarim, Ali. Taqwim al-fikar al-nahwi. Al-qaherah: dar gharib, 2005.

Arastu. Mantiq arastu. Tahqiq: abd al-rahman badwi. Al-kuwait: wakah al-matbu'at. Bairut: dar al-qalam, 1980.

Al-iji, abd al-rahmanbin ahmad. Al-mawaqif fi ilm al-kalam. Bairut: alam al-kutub.

Al-baqillani, Muhammad bin tayyib. Kitab al-tamhid. 'ana bi tashihi al-adab ritshard yusuf mukarithi al-yasu'i. bairut: al-maktabah al-sharqiyah, 1957.

Al-bukhari, Muhammad bin isma'il. Al-jam'e al-sahih. I'atana bihi Muhammad zuhair bin nasir al-nasir. Bairut: dar tauq al-najah, 1522.
Badwi: abd al-Rahman. Manahij al-bahth al-ilmi. Al-kuwait: wakalah al-matbu'at, 1977.

Badwi, abd al-rahman. Mausu'ah al-falsafah. Bairut: al-mu'assasah al-arabia li al-dirasat wa al-nashr, 1984.

Al-baha al-'amli, Muhammad bin husain. Al-kashkol. Bairut: muassasah al-'almi li al-ta'ah, 1983.

Al-tahanawi, Muhammad bin ali. Kasshaf istilahat al-funun wa al-'ulum. Tahqiq jam'u min al, muhaqqiqin. Bairut: maktabah lebnan nashirun, 1996.

Al-tauhidi, Ali bin Muhammad. Al-imtin'a wa al- mu'anasah. Tahqiq: Ahmad Amin; ahmad al-zain. Al-qaherah: dar maktabah al-hayat.

Al-jabiri, Muhammad ‘Abid. Bunyah al-aql al-arabi. Bairut: dirasat al-wahdah al-arabia, 2009.

Al-jurjani, ali bin Muhammad. Al-t’arifat. Tahqiq: Ibrahim al-abyari. Bairut: dar al-kitab al-arabi,1405.

Al-harithi, wail. ‘alaqah ilm usul al-fiqh bi ilm al-mantiq. Risalah majester: qism usul al-fiqh, kulliyah al-shari’ah wa al-dirasat al-islamia, jami’ah umm al-qura, al-mamlikah al-arabia al-saudiah, 1431.

Hibnakah al-maidani, abd al-rahman. Dhawabit al-m’arifah wa usul al-istidlal wa al-munadharah. Damishq: dar al-qalam, 1993.

Hamuyah, adham Muhammad ali. Al-usas al-mantiqiyah li al-istiqra al-nahwi. Majallah al-tajdid, 2016.

Hamuyah, adham Muhammad ali. Manzilah al-t’alil al-nahwi min al-t’alil al-usuli. Majallah jami’ah al-b’ath li al-ulum al-insaniyah, 2016.

Khan, Muhammad. Usul al-nahw al-arabi. Basukrah: tab’ah jami’ah Muhammad khuzair, 2012.

Al-razi, Muhammad bin umar, muhassal afkar al-mutaqaddim’in wa al-mutakkhir’in min al-ulama wa al-hukama wa al-mutakallim’in. bi hamishihi: talkhis al-muhassal; li al-tusi, Muhammad bin Muhammad. Tahqiq: taha s’ad. Al-qaherah: maktabah al-kulliyat al-azhariyah.

Al-raisuni, ahmad. Nadhriyah al-taqrib wa al-taghlib wa tatbiqatuha fi al-ulum al-islamia. Miknas: matb’a mus’ab, 1994.

Al-zujaji, abd al-rahman bin ishaq. Al-idhah fi ilal al-nahw. Tahqiq: mazin al- Mubarak. Bairut: dar al-nafayes, 1979.

Al-zarkashi, Muhammad bin abd-Allah. Al-bahr al-muhit. Harrarahu abd al-Qadir abd-Allah al-‘ani; raja’ahu: umar sulaiman al-ashqar, manshurat wazarah al-auqaf wa al-shu'on al-islamiah fi al-kuwait. Al-ghardaqah: dar al-safwah, 1992.

Al-zarkashi, Muhammad bin abd-Allah. Al-manthur fi al-qawa'id. Tahqiq: Muhammad hasan isma'iel. Bairut: dar al-kutub al-'ilmiyah, 2001.

Al-subuki, ali bin abd al-kafi; ibnuhu, abd al-wahhab bin ali. Al-ibhaj fi sharh al-minhaj. Bairut: dar al-kutub al-'ilmia, 1995.

Al-sajistani, Muhammad bin tahir. Sawan al-hikmah. Tahqiq: abd al-rahman badwi. Bar'is: dar bibliyun, 2004.

Al-sarkhasi, Muhammad bin ahmad. Al-usul. Tahqiq: abi al-wafa al-afghani, lajnah I'hya al-m'arif al-n'omaniah fi hydarabad al-dakkan. Bairut: dar al-kutub al-'ilmiyah, 1993.

Al-a'adi, abd al-hakim. Mabahith al-'illah fi al-qiyas 'ind al-usuliyeen. Bairut: dar al-bashaer al-islamiah, 2000.

Al-suyuti, abd al-rahman bin abi bakar. Al-itqan fi 'ulum al-quran. Markaz al-dirasat al-quraniah, manshurat wazarah al-shu'on al-islamiyah wa al-auqaf wa al-d'awah wa al-irshad fi al-mamlakah al-arabiah al-saudiah. Al-madinah al-munawwarah: majm'a al-malik fahad li taba'ah al-mushaf sharif, 1426.

Al-suyuti, abd al-rahman bin abi bakar. Al-ashbah wa al-nadhayer. I'adad markaz al-dirasat wa al-buhuth bi maktabah nazzar al-baz. Makaah al-mukarramah; al-Riyadh: maktabah nazzar Mustafa al-baz, 1997.

Al-suyuti, abd al-rahman bin abi bakr. Al-iqtirah fi usul al-nahw. Tahqiq: Muhammad sulaiman yaqut. Al-qaherah: dar al-m'arifah al-jami'ah, 2006.

Al-shatibi, Ibrahim bin musa. Al-muwafaqat fi usul al-shari'ah. Tahqiq: abd-Allah daraz. Al-qaherah: al-maktabah al-tijariah al-kubra.

Al-shaf'i, Muhammad bin idris. Al-risalah. Tahqiq" ahmad shakir. Al-qaherah: maktabah wa matb'ah Mustafa al-babi al-halbi, 1940.

Al-shahristani, Muhammad bin abd al-karim. Al-milal wa al-nahl. Tahqiq: Am'ir mahna; ali fa'ur. Bairut: dar al-m'arifah, 1993.

Al-shahristani, Muhammad bin abd al-karim. Nihayah al-iqdam fi 'ilm al-kalam. Tahqiq: al-fard jiyum. London: matb'ah jami'ah oxford, 1934.

Al-shaukani, Muhammad bin ali. Nail al-autar sharh muntaha al-akhbar. Bairut: dar al-fikar, 1414.

Al-shirazi, Ibrahim bin ali. Al-lam'u fi usul al-fiqh. Bairut: dar al-kutub al-'ilmiyah, 2003.

Saleh, aiman. Athr t'alil al-nas ala dalalatihi. Oman: dar a;-m'ali, 1999.

Al-sadr, Muhammad baqir. Al-usas al-mantiqiyah li al-istiqra. Bairut: dar al-t'aruf li al-matbu'at, 1986.

Saliba, jam'il. Al-m'ujam al-falsafi. Bairut: dar al-kutub al-lebnani, 1982.

Al-'asqalani, ahmad bin ali. Fat'h al-bari bi sharh sahih al-bukhari. Al-qaherah: dar al-rayyan li al-turath, 1407.

Al-'askari, al-hasan bin abd-Allah. Al-awail. Tahqiq: Muhammad al-sayyid al-wakil. Tanta; al-mansurah: dar al-bashir li al-thaqafah wa al-ulum al-islamiyah, 1987.

Ukashah, raid jamil, al-jundi, Muhammad ali; khurmah; marwah mahmud. Al-falsafah fi al-fikr al-islami; qira'ah manhajiyah wa m'arafiyah. Hirandan; farjinia: al-m'ahad al-'alami li al-fikr al-islami, 2012.

Al-ghazali, Muhammad bin Muhammad. Al-mustasfamin 'ilm al-susl. Tahqiq: hamzah bin zahir hafiz. Jeddah: shirkah al-madinah al-munawwarah li al-tiba'ah.

Al-ghazali, Muhammad bin Muhammad. Tahafat al-balasafah. Tahqiq: sulaiman duniya. Al=qaherah: dar al=m'arif.

Al-ghazali, Muhammad bin Muhammad. M'iyar al-'ilm fi al-mantiq. Tahqiq: sulaiman duniya. Al-qaherah: dar al-m'arif, 1961.

Al-ghazali, Muhammad bin Muhammad. Maqasid al-falasfa. Tahqiq: Muhammad biju. Damishq: matb'ah al-dhibah, 2000.

Al-qarafi, ahmad bin idris. Anwar al-buruq fi anwa al-furuq. Wadh'a faharisihi qal'ah ji. Bairut: dar al-m'arifah.

Al-kafwi, ayyub bin musa. Al-kulliyat. Tahqiq: adnan durwesh; Muhammad al-misri. Bairut: muassasah al-risalah, 1998.

Malik bin Anas. Al-Muatta. Bairut: Dar Ihya al-Turath al-'Arabi,1406.

Mahmud, Zaki Najib. Al-Mantiq al-Wadh'i. al-Qaherah: Maktabah al-Unjlu al-Misriya, 1965.

Al-m'ari, hmad bin abd-Allah. Al-luzumiyat. Tahqiq: am'in abd al-'aziz al-khanji. Bairut: al-qaherah: maktabah al-hilal, maktabah al-khanji, 1342.

Al-Nashar, Ali Sami. Al-Mantiq al-Suwari Munzu Arastu hatta Usurina al-Haḍirah. Al-Qahirah: Dar al-Ma'arifah al-Jami'ah, 2000.

Al-Nashar, Ali Sami. Manahij al-bahth 'ind mufakkiri al-Islam. Bairut: Dar al-Nahdhaj al-Arabia, 1984.

Al-Nashar, Ali Sami. Nash'ah al-Fikr al-Falsafi fi al-Islam. Al-Qaherah: Dar al-Ma'arif, 1977.