مَسالكُ التَّقريبِ بينَ المنطقِ وعلمِ أصولِ الفقهِ - من جهة التَّعريف

Ways of rapprochement between Logic and Usul al Fiqh

حساين دواجي غالي*[1]

daouadjiphilos@yahoo.fr

[1] كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة جيلالي ليابس – سيدي لعباس، (الجزائر)

مخبر دراسات والأبحاث الفلسفية، جامعة سيدي بلعباس

تاريخ الاستلام: 2021/10/29 تاريخ القبول: 2022/02/18 تاريخ النشر: 05/05 /2022

ملخص:

تهدفُ هذه المقالة إلى إظهار التَّقريب بين المنطق كعلم استدلالي طوّره فلاسفة ومناطقة اليونان، وعلى رأسهم، أرسطو من خلال عمله الضخم المجموع في موسوعة أُطلقَ عليها اسم "الأورغانون"، وعلم أصول الفقه، أحد أبرز العلوم الإسلامية المستحدثة، والذي جُعلَ خَصيصاً لرسم المنهجية والمبادئ العامة لاستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها الدينية (الإسلام). هذا التّمفصُلُ الذي سنسعى لإظهاره بين العلمين، سبقَ وأنّ بيّنه أبو حامد الغزالي، حيث أنَّ أعماله سجّلت نقطة تحوّل هامة في الفكر الإسلامي، وسيكون مبدأ اعتمادنا في بحثنا هذا لتبيان التَّقارب الموجود بين الأداتين (المنطق وعلم أصول الفقه) مرتكزين على التّعريف والوصف.

الكلمات المفتاحية: المنطق؛ أصول الفقه؛ التعريف؛ الاجتهاد؛ الوصف.

Abstract: This article aims to show the rapprochement between logic as a science of reasoning developed by Greek philosophers and logicians such as Aristotle in his great work called organon and General Principles Of Islamic Jurisprudence (Usul al Fiqh) as a science which provides the methodology and general principles in order to extract religious rulings from their original sources of Islam. This articulation between two sciences were exhibited by Abû Ḥamid al-Ghazālī, the famouse theologian whose work marks a watershed in the Islamic thought. this example, we used in order to present the rapprochement between two instruments relying on the definition and description.

Keywords: Logic ; Usul al Fiqh ; Definition ; Ijtihad ; Description.

***المؤلف المرسل**

1. مقدمة:

عَرَفَ المنطقُ القديمُ تطوراً على يدّ فلاسفة وخطباء أجادوا صناعة القول وفن الجدل، حتى بات ينسبُ إلى أصحابه ومُبدعيه وهم اليونانيون، لاسيما أرسطو، وهذا بالنظر إلى إنجازاته وإسهاماته في المباحث الأساسية لعلم المنطق والتي جُمعت في شبه موسوعة منطقية بعد وفاته، عُرفت بِـ "الأرغانون". وبالنظر إلى قيمة الفلسفة اليونانية، منها المنطق بصورة أخص، فقد عوّل عليه المسلمون

في بحوثهم الشرعية والعلمية واللغوية بعد أن اتّسعت الترجمة وفُسح المجال للمسلمين للاطلاع عليه، حيث كانت البداية الأولى في العهد الأموي، لكن لم يُكتب لهذا المصنفات أن رأت الانتشارَ والقَبولَ إلاّ مع بني العباس، بيدَ أنَّ تسلُّلَ المنطق إلى الفضاء الإسلامي بروحه الداعية إلى التوحيد ولغته العربية عرف تعطيلاً وتشغيلاً من لدن الفقهاء والأصوليّين لدواعٍ متباينة، كانت أبرزها عندَ منْ ذَمَّه وحرَّم الاشتغال به بأن اعتبَرَ تعاطيه بدعة وإحداث في الدين لم يقلْ ولا أوصى بها السَّلف، في حِين، نجد منْ همَّ بشرحه وتلخيصه، بل وتوصيله بالعلوم الشّرعية معتبراً إياه مقدمة العلوم به يستقيم الفكر فيضمن نفسه من الشّطط.

وهكذا، بين دفتي القبول والرفض يتّجه بحثنا صوب إظهار التَّقريب بينهما، باعتبار المنطق من علوم الآلة التي ينتفع بها الفكر كما ينتفع اللّسان من علوم اللغة والنحو والتّصريف والفقه، ونظراً لكثرة الكلام عن علاقة المنطق بعلم أصول الفقه، نخصّص هذا المقام لإظهار حاجة الأصولي إلى قواعد تكون له سنداً في التّوصل إلى الاستنباط بمعرفة الألفاظ ودلالاتها، وشروط صحة الإنتاج حتّى يستقيم سعيه ويُصوّب اجتهاده فتسلم استنباطاته من الزيغ.

وهنا، نبادر بطرح سؤالنا عن مسالك الاتصال بين المنطق وعلم أصول الفقه، فنقول: أين تكمن ملامح التّقريب بين العلمين على اعتبار أنَّ بعض الأصوليّين اشترط المنطق علماً لتحصيل الاجتهاد؟

نقترح للإجابة عن هذا الانشغال بتلمس التّقريب بين العلمين، التّدرج في العنصرين التاليين:

- تحديد علم المنطق ثم علم أصول الفقه؛
- تجميع ما تضمنه التّحديد لإبراز مسالك التقريب بين العلمين.

2. بَيَـان حَدّ المَنطِق:

للوُقوفِ على مَفهُوم المَنطِق، لابُدّ بدايةً مِن مَعرفة مَعناه اللغَوي ثمّ مَعنَاه الاصطلاحي لدى بعض المناطِقة، حتّى نَخلصَ فِي الأخِير إلى مَا هُو ثابت في مُفردَات المَنطِق ومُعتمَد في أغلبية الكتب المنطِقيّة حَداً وغَرضاً، فنشِيرُ أوّلاً إلى:

1.2 المَنطِقُ لُغَة:

■ الاشتِقاقُ اللغَويُّ لِحَدّ "LOGIQUE" في اللغة الفرنسِيّة أو ما يُعادِلها في اللغات الأخرى راجِع إلى كلمة "لوغُوس/LOGOS" ككلمة يونانِيّة تعنِي العَقل أو الفِكر أو البُرهان، ثمّ توسّعت لتشمُلَ مفهُوم العِلم، وتكادُ الكتابات المنطِقيّة تجمعُ أنّ حَدّ المنطِق مِن وضعِ شراح "أرسطو طاليس" (384-322 ق.م) خاصة في عهدِ الشارح "أندرنيقوس الروديسي"[1]، وهذا للتميّز بين المنطِق الأرسطي المَجمُوع في كتاب "الأورغانون" وبينَ الجَدل الرّواقي، أمّا مَا كان مستعمَلاً عِند "أرسطو" هُو لفظ التحلِيلات؛ أي تَحلِيل التفكِير إلى استِدلالات، والاستِدلالات إلى أقيسة، والأقيسة إلى قضايَا وهذه الأخيرة إلى حُدودٍ. ولِـ "أرسطو" مُؤلفان يَحمِلان هذا اللفظ: "التحلِيلات الأولى" عالجَ فِيها نظرية القِياس، و"التحلِيلات

الثانية"عَرضَ فيها نَظرية البُرهان. ونظراً للربط الوثِيق بين اللوغُوس والعِلم فقد استخدمت مُختلف العُلوم الحدِيثة مفهُوم العِلم للتعبِير عن كلّ عَمليةٍ عَقليّةٍ مُنتظمةٍ ومُنسّقةٍ، فصَارت تلك العُلوم ألفاظاً مُركبة، القِسم الأخِير مِنها يَعنِي العِلم، مِن ذلك: السُوسيُولوجيا أي علم الاجتماع، الفيزيُولوجيا أي علم وظائف الأعضاء، البيُولوجيا أي علم الأحياء وغيرها.

- أمّا في اللغة العَربية فعلمَاء اللغة و المَعاجِم يتفِقون على أنّ حَدَّ "المنطِق" مُشتق مِن "النُطق"، ذلك «لأنّ النطق يطلق على اللفظ وعلى إدراك كليّات وعلى النفس الناطقة. ولما كان هذا الفن يقوّي الأول ويسلك بالثاني مسلك السّداد، يحصل بسببه كمالات الثالث، اشتق له اسم منه وهو المنطق»[2]. وتبياناً لِمَادة النُطقِ نَرى أنّها تدُور حَول مَعنيَيْنِ:

المعنى الأوّل: الكلام بالحُروف والأصوَات التي تُعرف بها المَعَاني؛

المعنى الثاني: جِنسٌ مِن اللباسِ تَشدُّ به المَرأة وسَطهَا، والمَعرُوف بِـ"النِّطاق".

يقول "ابن زكريا" في تعريفِه لمَادةِ النُطقِ: «النون والطاء والقاف أصلان صحيحان: أحدهما كلام أو ما أشبه، والآخر جنسٌ من اللبّاس. فالأوّل المَنْطِق، ونَطَق يَنْطِقُ نُطْقاً. ويكون هذا لما لا نفهمه نحن. قال الله تعالى في قِصّة "سليمان": ﴿عُلِّمْنَا مَنطِقَ الطَّيْرِ﴾[3]. والآخر النِّطاق: إزارٌ فيه تِكَّة. وتسمَّى الخاصرة: الناطقة، لأنّها بموضع النِّطاق. (..) والمِنْطَق: كلُّ ما شَدَدت به وسَطَك»[4]، والمُهمُ في هَذين المَعنَيَين، هو ربطُ المنطِق بالنُطقِ والكلامِ. لكن، ليس المُرادُ مِنهما كلّ صَوتٍ يَخرج مِن الحَلق، وإنّما الكلام المُعبّر عن معنًى مُعين ومفهُوم. وعلّةُ تسمية أصوَات الطير بمنطِق، لأنّ المَولى عزوجل فَهَّم وعلَّمَ "سليمان" عليه السّلام تِلك الأصوات حتى صَارت مَنطقاً عبّر عن معنًى فَهمه وهو فضلٌ أسْدَاهُ الله لِسليمان، وبَعيداً عن هذا الاستِثناء، فالنُطق مَلكة لا نجِدها إلاّ عِند الإنسان لِما يملكُه مِن عقل، حتّى حُدَّ الإنسان بأنّه: "حيوان ناطِق"؛ والمُراد بالموضُوع "حيوان" هو المَوجُود الحيّ، وبالمحمُول "ناطق" هو العاقِل المُفكر، فالمَقصُود مِن النُطق إذاً هو التعقل، وهذا مِن مِيزاتِه.

نَفهمُ ممّا سَبق، أنّ لفظ "مَنطِق" في اللغتَين أوْمَأ –في بدايتِه- إلى مَدلُولِ الكلام ثمّ اكتَسبَ مَدلولاً فكرياً[5]. لهذا لا نَرى تَبايناً كبِيراً في مَعنَى حدّ "المنطِق" لغةً في اللغة اليُونانيّة واللغة العَربيّة.

2.2 المَنطِقُ اصْطِلاحاً:

لا يَسعُنا في هذا المَقام استقصاء جَمِيع ما قيل عن المنطِق مفهُوماً، كما يُستعصَى علينا تعريفه تعريفاً جامِعاً مانعاً، لأنّ المنطِق -منذ "أرسطو" حتّى يومِنا هذا- أخذ عدّة صُور، كمَا كانت له مواضِيع مُختلفة ناهِيك عن أنواعِه؛ كالمنطِق الصوري، والمَادي والرياضِي. ولهذا نَكتفِي بِحصْرِ مَعناه عِند الفلاسفةِ المُسلمِين بينَ الآليةِ والمِعيارية.

- **المفهُوم الآلي للمَنطِق:**

حَدّ "أرسطو" المنطِق بأنّه آلة العِلم وموضُوعه هو العلم نفسه أو صُورته[6] بَعيداً عن مادتِه أي مَوضُوعه. وقد قسّم "أرسطو" العُلوم إلى ثلاثة أقسام[7]:

- **العُلوم النظرية:** حُددت غايتها في طلب الحقيقة لذاتها دون منفعة عملية. ولها ثلاثة أقسام: علم ما بعد الطبيعة، والفيزيقا أو العلم الطبيعي والعلم الرياضي.
- **العُلوم العَملية:** وُجهت نحوَ تحقِيق غايةٍ ذاتيةٍ للإنسانِ مِن خِلال الاهتمَام بأفعالِه. ولهَا ثلاثة فرُوع: الأخلاق، والسّياسة وتدبير المَنزل.
- **العُلوم الشّعرية:** وهذا الصِنفُ اهتمّ بأقوال الإنسانِ، من حيث: الشّعر، والخطابة والجدل.

والمُلفت للنظر أنّ "أرسطو" لم يتكلمْ عن المنطِق ضمنَ تصنِيفه للعُلوم، وإنّما اعتبَره خَارجاً عنها وعن الفلسفةِ التي تتناول مواضِيع هذه العُلوم جَميعاً، لهذا، أُطْلِقَ على المنطِقِ فِيما بَعد اسم الآلة (INSTRUMENT) أي الأورغانُون (ORGANON) بِحكم أنّ مَوضُوعه أوسّع مِن أن يَشمله الوجُود، أو أفعال الإنسان أو أقواله، بل تِلك التقسِيمات بحاجةٍ إلى قواعد تُجنِّب الإنسان الخَطأ وتُسَدِّدُ فكرَه نَحوَ الصَّوَاب، فهو عِمادُ كلّ بَحثٍ فلسفِيٍّ أو علمِيٍّ.

وبعد أن انتقلَ التراث اليُوناني-الأرسطي والرّواقي بالأخص- إلى الثقافة العربيّة، اصطدَم المناطِقة المُسلمُون بإشكالِية علاقة المنطق بالفلسفة، ويتّضح هذا التَرَدُد فِيما نقله "ابن يوسف الخوارزمي" (ت380هـ، وهو غير الخوارزمي الرياضي) بينَ من اعتبَر المنطِق آلة ومن اعتبَره جُزءاً مِن العِلم النظري، حيث يقول: «ومعنى الفلسفة علم حقائق الأشياء والعمل بما هو أصلح وتنقسم قسمين: أحدهما الجزء النظريّ والآخر الجزء العملي. ومنهم من جعل المنطق جزءاً ثالثاً غير هذين، ومنهم من جعله جزءاً من أجزاء العلم النظري. ومنهم من جعله آلة للفلسفة، ومنهم من جعله جزءاً منها وآلة لها»[8].

وتبياناً لهذا التردُدِ في تعريف المنطِق، نُوردُ مَفهومَه عند بعضِ المَناطِقة المُسلمِين بَدءاً بِ "أبي نصر الفارابي" (ت339هـ) الذي لمْ يخرجْ عن وصْف "أرسطو" للمنطِق، فَعدَّهُ جُملةً مِن القوانِين التي تُهذبُ الفِكرَ وتُقوّمُ اعْوِجَاجَه فِيما يُمكِن أن يَغلطَ فِيه، كمَا تُسدّدُ خُطَا الإنسان نَحوَ الصَّواب في النُطقِ والفِعلِ. وتلك القوانِين المنطِقيّة تُشبِه في وظيفتِها عَمَل المَوَازِين والمكايِيل التي جُعلت للتميّيز بينَ التقدِيرات الحِسّية للأشيَاء، وتشتركُ أيضاً –أي القوَانِين المنطِقيّة- مع المَساطر في ضَبطِ استقامَة الخُطُوط مِن انحرافِها[9]، وهكذا لمْ يتأخرْ "الفارابي" في إخراج المنطِق عن العُلوم التي تُلزم فرُوعها بالانقِياد لهُ مُوجّهاً لمقدماتها ومُصوّباً لنتائِجها. ويُؤكد "الفارابي" على مَوقفِه في جَعل المنطِق أداة عمليّة لمَعرفَة سائِر المَوجُودات، حِين قال: «ليس ينبغي أن يُعتقد في هذه الصناعة أنّها جزء من صناعة الفلسفة، ولكنّها صناعة قائمة بنفسها وليست جزءاً لصناعة أخرى، ولا أنّها آلة وجزء معاً»[10].

أمّا عِند "أبي علي ابن سينا" (370-428هـ) المَنطِق آلة ضرُورية لجمِيع العُلوم، به يَقتنصُ الإنسان المَجهُول مِن المَعلوم ويُميّز بينَ صحِيح الفِكر عنْ فاسِده، فهُو يقولُ واصِفاً إياه بِ «آلة قانونية تعصمه

مراعتها عن أن يضل في فكره»[11]. وإلى جانِبِ كونِه آلة ذات طابِع عَمَلي، فهُو عِلم قائِم بذاتِه لهُ قواعِده وشرُوطه التي تضمَن السَّير السَّليم للفِكر في جَميع الصنائِع. مَعنى هذا، أنّ منافِعَه ليست لعِلمٍ بعينِهِ وإنّما لسائِر العُلوم النظرية والعَملية، لأنّ الإنسان زُوِد بفطرةٍ هي عُرضة للفسَادِ والتَيهِ فلَا تقوَى على مَعرفةِ الحَسَن مِن السَّقيم ولا يُؤمَن غَلطها في إدراك العُلوم لهذا فقد « لا يشذ عن حكمنا هذا [=تجنب الخطأ] إلا من أيّد بحدس صائب وقوة إلهية تريه الأشياء كما هي وتغنيه عن الفكر»[12].

نستنتِج مِن المَوقفَيْن؛ أنّ تحصِيلَ المَنطِق وطلبه لا يكون لذاتِه وإنّما لمنفعةٍ عَمليّةٍ مُتوخَاة، فكلّ من "الفارابي" و"ابن سينا" التزمَا بما أطلقهُ "أرسطو" على المنطِق، لهذا عُدّا مِن المَشَّائِين المُسلمِين. وإجمَالاً للآلية والعِلمية اللتينِ اتّصفَ بِهمَا المَنطِق، فالظاهِر أنّهُ لا تَعارضَ بينهُما، وقد حَدَّدَ "محمّد علي التهانوي" (المولود في القرن الثاني عشر الهجري الموافق للثامن عشر الميلادي) غَرضَهُ في «التمييز بين الصدق والكذب في الأقوال والخير، والشرّ في الأفعال، والحق والباطل في الاعتقادات. ومنفعته القدرة على تحصيل العلوم النظرية والعملية»[13]. لكن مَهما قِيل عن الآليةِ في المنطِق، فهُو قبلَ كلّ شيء عِلمٌ نظريٌّ لهُ أسُسهُ ونظرياته وقد يَتمخَضُ مِن التزامِنا به جوانب تطبِيقيّة، كمَا قد لا تثمر قواعِده وشرُوطه أية نتائج عَمليّة.

- **المفهُوم المِعيَاري للمَنطِق:**

إذا كان تحصِيلُ المنطِق عِند "الفارابي" و"ابن سينا" ليسَ مَقصُوداً لنفسِه، بل هُو حَاكم على جمِيع العُلوم في الصّحة والسّقم والقوة والضعف فقد سمّاه "الفارابي" بِـ "رئيس العلوم"، وسمّاه "ابن سينا" بِـ "خادم العلوم" لكونه آلة في تحصِيل العُلوم الكسبِيّة النظريّة والعمليّة[14]، فإنّ النظرة عند "أبي حامد الغزالي" (450-505هـ) تكادُ تختلف -إلى حدٍّ ما-، فقدْ تحَاشَى الطابِع الآلِي العَمَلي للمنطِق وعدّه مِعياراً به نَقيسُ التفكِير الصّحِيح مِن الفاسِد، فهو كالقانُون تعصِم مُراعاة قواعده العَقل من الوقُوع في الزّيغ. وفِي هذا المعنَى يَقول "الغزالي": «(علم المنطق) هو القانون الذي به يميّز صحيح الحد والقياس، عن فاسدهما، فيتميز العلم اليقيني عمّا ليس يقينياً.وكأنه الميزان والمعيار للعلوم كلها. وكل ما لم يوزن بالميزان لم يتميز به الرجحان من النقصان، ولا الربح من الخسران»[15]، بلْ أكثر مِن ذلك فقد جَعلهُ بوابَة العُلوم كلّها العَقلية مِنها والدِينيةِ، ومنْ لمْ يَأخذْ بحظٍ وافرٍ منهُ فلا ثِقة بعُلومِه على الإطلاق. فهُو يَشحَذ الفِكر ويُقوّيه، كما يَعضده في الاستِدلالات ويَقِيه الشَّطط والخَطأ فَيصرِفه عن تلبِيسَات الأقوال وتخلِيطَات الأوهَام. وتأكِيداً على منافعِه نجدُ "الغزالي" يُورِدُ المَقاصِد والبَواعِث مِن التألِيف فِي المنطِقِ. فهو، يقول في كتابِه "مِعيار العلم": «مضمونه [=المنطق] تعليم كيفية الانتقال من الصور الحاصلة في ذهنك، إلى الأمور الغائبة عنك؛ فإن هذا الانتقال له هيئة وترتيب، إذا روعيت أفضت إلى المطلوب. وإذا أهملت قصرت عن المطلوب.(..) فمضمون هذا العلم على سبيل الإجمال هذا، وأما على سبيل التفصيل، فهو أن المطلوب هو العلم»[16].

عمُوماً، تتفِقُ نظرة "الغزالي" إلى المنطِق مَع نظرة "الفارابي" و"ابن سينا" في أنّه مَدخل العُلوم ومُقدمَة المُقدمات التي لابدّ لطالبِ العِلم أن يَظفرَ بِها، لكنّها تختلِف -أي نظرة "الغزالي"- عنهُما في جَعْلِ المنطِق مِعياراً يُفرّقُ بينَ فسادِ الأدلة مِن قويمِها ويُعايِرُ صحِيح الفِكر مِن فاسده.

بَيْدَ أنّ النظرة هذِه تحمِلُ تناقضاً، لأنّها تجمَعُ بين العِلم والمِعيار؛ فالعِلم تكونُ أحكامه مُستمدة مِن التَجرِبة فتُعبر عَمّا هو كائِن ومَوجُود، كقولنا: "الحديد يَنقلُ الكهرباء"، فهو حُكمٌ تقريريٌ. في حِين أنّ المِعيَاري يَحمِلُ حُكماً مُستقبليًّا نُعبُر فِيه عَمّا ينبَغِي أن يكون، كقولنا: "يجب أن تكون هذه الاستدلالات صحيحة"، فهي صِيغة تحمِل الوجُوب فتندرِج ضِمن الأحكامِ المِعيارية. لهذا فالمنطِق اليوم «أصبح تماماً كالرياضة استنباطاً صرفاً خالياً من كل إشارة معيارية»[17].

- **المَفهُوم المُتَدَاول لِلمَنطِق:**

إنّ المُتأمِل في التعارِيف السّابقة -والتي حَصَرت مفهُوم المنطِق بين الآليةِ والمِعياريةِ- يُدرك أنّها تشتركُ في بعض التَراكِيب وفي الغَايةِ من المنطِق، وعلى ضوءِ هذا التقارب اللفظِي والغَائِي، نقول إنّ المنطِق هو العِلم الذي يُولِي للقوانِين العقلِية أهمِية حَتّى يَتجَنب الفِكر الوقُوع في التناقضِ مَعَ نفسِه فتكون مَسِيرته الاستِدلاليّة نَحوَ طلبِ المَعرفة مُنسّقة ومَأمُونة مِن كلّ غلطٍ. هذا مِن جهةٍ، ومِن جهةٍ أخرى، هو عِلمٌ تسعَى قوانِينه العقلية عِصمَة الفِكر مِن الوقُوع في التناقضِ مَعَ الواقعِ، فتكون نتائجُه موافِقة للمعطيَات العمَليّة. وجمْعاً لهذينِ الشَطرَين (الفِكري والواقِعي) نُوردُ قولَ "أندري لالاند" (1867-1963)، مُعرّفاً المنطِق بأنّه: «اتفاق الفكر مع نفسه، ومع الواقع وغرضه البحث عن القوانين التي يتم بها هذا الاتفاق المزدوج»[18].

3. بَيَان حَدّ أصُول الفِقه:

يَظهر أنّ أصُول الفِقه حَدّ مُركبٌ تركِيباً إضافِيّاً من حَدّ "أصُول" وهو مُضاف وحَدّ "فِقه" وهو مُضاف إليهِ، وإدرَاك ماهِية الحَدّ يستوجِب مِنّا الفَهم اللّغوي والاصطِلاحي للحَدّين؛ أصُول، وفِقه، ولأجدَر بِنا أنْ نبسطَ مُفردَات الحَدّ المُركَب بَسطاً لغويًّا ثمّ نقِف على المَعَانِي الاصطِلاحية للحدّين.

1.3 الأصُول لغةً:

الأصُولُ جَمع "أصل"، وهو لفظٌ يُطلق في اللغةِ على مَعانٍ مُختلفة، نشِير إلى بعضِها عِند علمَاء اللغة، فنذكر مَا وَرَدَ فِي:

- مُعجَم مقاييس اللغة «أصل: الهمزة والصاد واللام، ثلاثة أصولٍ متباعدٍ بعضها من بعض، أحدها أساس الشيء، والثاني الحيّة، والثالث ما كان من النَّهار بعد العشي»[19]. ومَا يَهُمنا فِي هذه المَعاني الثلاثة، المَعنَى الأوّل في كونِ الأصْلِ قَرار الشيء ومُستقره؛
- لسَان العَرب «الأصل: أسفل كل شيء وجمعه أصول لا يُكسَّر على غير ذلك، وهو اليأصول»[20].

هذه المَعاني اتفقَت على أنّ المُرادَ مِن حدّ "أصل" أسفلَ الشيءِ وأساسه، وقد عُمِّم هذا المَعنَى على كلّ مَا يَستنِد تحقِيق الشيء إليه، حتّى وإنْ كانَ - أي الأصل- شيئاً مَحسُوساً أو مَعنوياً. كقولنا: أصل هذا الجَدْوَل ماء النهر. وكقولنا: أصل صحّة قضيةٍ مَا الاستدلال كذا. ولا خِلاف فِي الظاهِر-أي مِن حيث التَعريف اللغَوي- بينَ ما ذهبَ إليه اللّغويُّون ومَا أجمعَ عليه الأصُوليُّون مِن أمثال "أبي المعالي الجويني" (ت478هـ) في أنّ الأصل «ما يُبْنَى عَلَيْهِ غَيْرُه»[21]، أي ما يُشيّد ويُؤسَس عليهِ غيره.

2.3 الأصُول اصطِلاحاً:

يُطلق حَدّ الأصُول في اصطِلاح عُلماء الشّرع على عدّة مَعانٍ، من أهمِها:

- الدّليل، ومِن ذلك قولهم: أصل تحرِيم السّرقة في قوله تعالى﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُواْ أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِّنَ اللّهِ وَاللّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[22]؛
- القاعِدة، ومن ذلك قولهم: الأصل في الأشياءِ الإباحَة؛
- المَقِيس عليه، ومن ذلك قولهم: الخَمر أصل النّبِيذ في الحُرمَة، أي أنّ حُرمة النّبيذِ كمُسكِر مُتفرعَة عن حُرمة الخَمر كمُسكرٍ بنصّ شرعيّ، وأخْذُ النّبيذ حُرمَة الخَمر راجِع إلى اشتراكِهما فِي علّة الإسكار؛
- الرّاجح، ومِن ذلك قولهم: القرآن والسنة أصلٌ للقِياس والإجمَاع، أي أنّهما راجحان عليهما، خاصة إذا تعارض مَصدر نقلي مع مَصدر عقليّ في نازلةٍ ما.

3.3 علاقة المَعنَى اللغَوي بالمعنَى الاصطِلاحي لِلأصْل:

تكادُ المَعاني اللغَويّة تَجمع أنّ الأصلَ هو أسَاس الشيء ومُبتنَاه، وهي مُتّفِقة مَع المَعَاني الاصطِلاحِيّة في مفهُوم الأسَاس والابتِناء؛ فالدّليل يُبنَى عليه الحُكم، والقاعِدة تتفرَع مِنها الجُزئيات، والمَقيس عليه تُبنى عليه أحكام الفرُوع، والرّاجِح يُبنَى عليه المَرجُوح. وإذا كانت هذه المَعانِي الأربَعة قد اشتركَت في مفهُوم الابتِناء، هذا يعنِي أنّ الابتنَاء الأصُوليّ هُو مَا تَرتبَ منه حُكم فِقهي على دليلٍ شرعيّ، فتصِير «مباحث الأصوليين في علم الأصول لا تخرج عن أحوال الأدلة الموصلة إلى الأحكام الشرعية المبحوث عنها فيه، وأقسامها واختلاف مراتبها وكيفية استثمار الأحكام الشرعية عنها على وجه كلي»[23]. فهي قواعِد كليّة بمثابَة الأدلة التي تُبنَى عليها المَسائل الفِقهيّة.

4. بيان حدّ الفِقهِ:

1.4 لِحَدّ الفِقه مَعانٍ مُتعددة عند اللغَويّين، نقتصرُ على ذكر بعضها:

- عند "ابن زكريا": «الفاء والقاف والهاء أصلٌ واحد صحيح، يدلُّ على إدراك الشّيء والعِلْمِ به. تقول فَقِهْتُ الحديث أفْقَهُه. وكلُّ عِلْمٍ بشيءٍ فهو فِقْه، يقولون: لا يفْقَه ولا يَنْقَه. ثم اختصَّ بذلك علمُ الشَّريعة، فقيل لكلِّ عالم بالحلال والحرام: فقيه. أفْقَهْتُك الشَّيءَ، إذا بيّنْتُه لك»[24]. فجاء لفظ الفقه في اللغة بمعنى الفهم والمعرفة، وهو المراد من قوله تعالى ﴿قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَاباً

مِّن فَوْقِكُمْ أَوْ مِن تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعاً وَيُذِيقَ بَعْضَكُم بَأْسَ بَعْضٍ انظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ﴾[25].

- عند "ابن منظور": «الفقه العلم بالشيء والفهمُ له، وغلبَ على عِلْم الدين لسيادَتِه وشرفه وَفَضْلِه على سائر أنواع العلم كما غلب النجمُ على الثُّرَيَّا والعُودُ على المَنْدَل (..). والفِقه في الأصل الفَهم. يقال أوتِيَ فلانٌ فِقْهاً في الدين أي فَهْماً فيه»[26]. ويَشترِك مَعنَى الفَهم في لِسان العَرب مَعَ مَا سبَقهُ من مَعنَى. والمُلاحظ أنّه لا تفرِقة عِند عُلماء اللغة بينَ الفَهم والعِلم؛ فَهما اسمَان مُترادِفان لمسمّى واحد هو "الفِقه"، في كونِ ماهِيته هِي المَعرفة والإدراك لدقائِق الأشياء والقدَرة على التميّز بين مُختلف الأمُور، حتّى ارتبطَ -لعلوّ شرفِه ومَكانتِه عند عُلماء اللغة- بالعِلم الشّرعيّ، فأصبحَ العَالِمُ بأحكام الشّرع يُدعَى فقِيهاً.

2.4 الفِقهُ اصطِلاحاً:

نظراً لاتّساع المَباحث الفِقهيّة عند الأصُوليّين والفُقهاء -المُتقدِمين والمُتأخِرين منهم على حدٍّ سواء-، تكادُ تعاريف الفِقه في اصطِلاح أهلِ الشّرع لا تُعد، لكن بوسعِنا أن نُجملَ هذِه المَفاهِيم ونُرجّحَ ما هُو ثابت في بَعض الكتب الأصُوليّة والفِقهيّة؛ في اعتبار الفِقه هو«العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية»[27] بحيث:

- العِلم: هو حَدّ كليٌّ يندرِجُ تحتَه سائِر أنواع العُلوم، فهو بمثابَة جِنس المُرادُ به مُطلق المَعرفة الشّامِلة للظنِ واليَقينِ، وإطلاق المَعرفة على الظنّ، لأنّ أكثرَ مَسائِل الفِقه ظنيّة، أينَ يقطع المُجتهد بوجُوب العَمل بما أدّى إليه ظنّه في مَسألة مَا لاشتراك صُورتها مَعَ أخرى في عِلة الحُكم، مَعناه أن يصدر عليها حُكماً.
- الأحكَام: جَمع حُكم، ويُرادُ به إقرَار نسبَة بينَ الذَوات والأفعال أو رفعِها؛ وعندئذٍ؛ يكون الحُكم إمّا مُثبتاً إذا خلت القضيّة مِن أدوات السّلب، كقولنا: زيد شُجاع، وإمّا مَنفياً إذا احتَوت القضيّة على أداة مِن تِلك الأدوات، كقولنا: زيد ليس شُجاعاً. وإذا كانَ الفِقهُ هُو العِلم بالأحكام، فهُو إخرَاج للذَوات كزَيد، وللصّفات كالأسوَد و للأفعَال كالقِيام.
- الشرعيّة: المُرادُ بها مَا يتوقف مَعرفته على القرآن الكريم والسنة النبوية، وما جَاء بعدهما مِن أدلة شرعيّة كالإجماع والقِياس. والقول بالأحكام الشرعيّة احترَاز عن الأحكَام العقليّة، كالقول: الشيئان لا يَجتمِعان في شيء واحد ولا يرتفِعان مَعاً عن ذلك الشيء[28]، وعن الأحكَام الحِسّية، كقولنا: المَاء بارد، وعن الأحكَام النّحوية، كقولنا: الفاعِل مَرفُوعاً.
- العَملية: وهو ما يَتعلقُ بأفعالِ الإنسان. كالصَوم، والحَجّ والبَيع.، ويَخرجُ عن العَملية الأحكَام الشّرعيّة الاعتقادِيّة، كالبُحُوث المُتعلقة بوحدَانيّة الله تَعالى وصِفاتِه، والمَلائكة، والكتب السّماويّة،

واليَوم الآخر، وغير ذلك من القضايا الاعتقادِيّة المُسمّاة بـ "علم الكلام". كمَا يَخرجُ عنها-أي الأحكام العَمليّة-الأحكَام الأصُوليّة، لأنّ العِلم بهذِه الأحكَام لا يَرتبط بالفِقه اصطِلاحاً؛

- المُكتسَب: احترَاز عن عِلم الله عزوجل، فعلمه أزليّ قدِيم غير مُكتسب، وكذلك عِلم مَلائكته بالأحكَام الشّرعية العمَلية، وعلم الرسول صلى الله عليه وسلم الحَاصِل بطريقِ الوحيّ لا الاجتِهاد، لقوله تعالى: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى ﴾[29]، ويَخرج أيضاً عن المُكتسب الأمُور المَعرُوفة من الدِين بالضَرُورة، كوجُوب الصَلوات الخَمس.
- الأدلة التفصِيلية: القول بالأدلة هو احترَاز عن العِلم الحاصِل للمُقلد بِلا اجتهاد كون التقليد «هو قبول قول بلا حجة»[30]. ويُفهمُ من هذا أن الفِقهَ هو العِلم الحَاصِل بالأدلة وليسَ بالتقلِيد. أمّا التفصِيلية فهو احترَاز مِن الأدلة الإجمَالية التي تدخلُ فِيما يُعرف بعِلم أصُول الفِقه. فالفقِيه يبحث في الجزئيات، لأنّ غرضَه استنبَاط الأحكَام الجزئيّة لمسائِل فرعِيّة، كقولنا في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ﴾[31]، هو دَليل تفصِيلي لتحرِيم أكل المَيتة والدّمِ ولحْمِ الخنزيرِ، ويَخرج بهذا التحدِيد الأدلة الإجمَالية.

بعد أن فرغنَا مِن الكلام عن مُفردات الحَدّ المُركب "أصُول الفِقه"، نعرجُ الآن إلى تعريفِه باعتباره لقباً وعِلماً لهُ مَا يُميّزه عن العُلوم الشّرعِيّة، ولعلّ أدق تعرِيف نُوردُه أمَام التَباين الكبير بينَ الأصُوليّين في مَفهُومه، هو القول بأنّه «العلم بالقواعد والبحوث التي يتوصل بها إلى استفادة الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية»[32].

وشرحاً لهذا التعريف نتجَنب مَا سَبقَ من شرح لبعض مُفرداتِه كَـ "العِلم"، "الأحكام"، "العملية"، و"الأدلة التفصيلية". فنكتفِي في المُقابل بالقواعِد، جَمع قاعِدة وهي «أمرٌ كلّيٌ ينطبقُ على جزئياتٍ كثيرةٍ، تُفْهَمُ أحْكَامُهَا مِنْها»[33].

لكن، المَخصُوص هنَا، القواعِد الشّرعيّة بَعيداً عن القواعِد الحِسَابيّة أو اللغَويّة، ولمّا كانَ أساسُ البِناء أسبق إلى المَوجُود من البِناء نفسِه، فإنّ القواعِدَ الأصُولية سَابقة في الوُجُود مِن الفِقه، حتّى وإن لمْ تكنْ تِلك القواعِد في بدايتِها مُدونة في الكتبِ. ومِن بينِ القواعِد الشّرعيّة: قاعدة "اليقين لا يُرفع بالشك"، وقاعدة "الأمر المُطلق للإيجاب"، وهذه الأخِيرة تفيدُ أنَّ الأمرَ للإيجابِ ثابت على كلّ فرد مِن أفرادِ الأمر المُطلق، وعن طريق هذه القضيّة الكليّة عرفنَا وجُوب الصّلاة والزّكاة من قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ الصَّلاَةَ وَآتُواْ الزَّكَاةَ وَارْكَعُواْ مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾[34]. معَ العِلمِ أنّ معرفة القواعِد تتأتَى من مصادِرها، أي استنباطها مِن أدلتها وليسَ تطبِيقاً على فروعِها، لأنّ تطبيقَها مِن مَهام الفقِيه وليسَ من مَهَام الأصُولي، هذا من جهةٍ، ومن جهةٍ أخرى، اعتبار القواعِد بمثابةِ ضَوَابط كليّة في هذا احترَاز عن الأدلة الفِقهيّة التفصِيليّة التي ليسَت من عِلم الأصُول، فالآية السّابقة هي قاعِدة جزئيّة تُوجِب إقامَة الصّلاة وإيتاء الزّكاة، بخلافِ القواعِد الكليّة مثل: المُطلق يبقَى على إطلاقِه حتّى يأتي دليل يقيّده.

وهكذا، فَعملُ الأصُولي هو البحث عن الأدلة الإجَمَاليّة مِن القرآن والسنة وغيرهما، وكذلك البَحث عن الأحكَام الكليّة مِن الواجِب، والحَرَام، والمَندُوب ونحوها، التي تعينُ الفِقيه في استنباطِ الأحكَام الجُزئية ليثبتَها على أفعالِ المُكلفِين، لهذا جَاءَ لفظ "الأصُولي" مَنسُوباً إلى الأصُول «كنسبةِ الأنصاري إلى الأنصارِ ونحوه، ولا تصحُّ النسبةُ إلا مع قيام معرفَتهِ بها وإتقانِهِ لها، كما أنَّ مَنْ أتقنَ الفقهَ يُسمَّى فقيهاً. وَمَنْ أتقنَ الطبَ يُسمَّى طبيباً. ونحو ذلك»[35].

5. استنتاجات في مسالكِ التّقريبِ بين العلمين:

نقفُ عند واحدةٍ من أهمِ المسالك التي جَمعت بين المنقولِ المنطقيّ وعلم أصول الفقه، حيث اعتبرَ هذا المسلكُ أنَّ ما يجمع بين العلمين أكثر مِمَّا يفرقهما، إنَّه **التَّعريف** الذي جعلَ منهما "علوم الآلة"؛ فالمنطق على اختلاف طبيعته في مُصنفات المشتغلين به، اعتُبرت مباحثه أساسية، بحيث لا تستقيم معرفة إلاَّ بتحصيل الأدنَى منه، ولا يخرج هذا الأدنى عن المباحث الكلاسيكية التي اجتهد فيها مُؤسس المنطق "أرسطو" من تصورات وقضايا واستدلالات، فكانت الغاية منه هي "العلم البرهاني"، لذا أوجب على دارسِهِ أن يُحصِّنَ نفسه بالقواعد والمبادئ تصويباً لاستدلالاته في طلب اليقين، والحال نفسه في علم أصول الفقه، فبعد استقرار قواعده -تقول الباحثة "خلفي وسيلة"-: «صار معياراً لمعرفة الرأي الفقه -سلامةً أو فساداً- من خلال معرفة مُستنده وطرق استنباطه، بما في ذلك الفقه الذي عُرف قبل تدوين الأصول، كما يصف أبو زهرة عمل الإمام الشافعي، وأنه راعى في منهج علم أصول الفقه أن يكون "ميزاناً ضابطاً لمعرفة الصّحيح من الآراء من غير الصحيح، وأن يكون قانوناً كلياً تجب معرفته ومراعاته عند استنباط الأحكام في أي عصر من العصور، وبناء على هذه المعيارية، وَجد الخلافُ الفقهي مرتكزاً متيناً لبناء الرّأي وتمحيصه، بالتّحاكم إلى هذه المعيارية في قبول الرّأي وردّه»[36]. فالمعياريةُ، والميزانُ والقانونُ الذي اتُّصفَ به علم أصول الفقه هي المفاهيم نفسها التي اتَّسمَ بها المنطق في مُصنفات الأوائل، منهم الغزالي، فقد كانت نصوصه المنطقية تدعو إلى اعتبار المنطق «هو القانون الذي به يميّز صحيح الحد والقياس، عن فاسدهما، فيتميز العلم اليقيني عمّا ليس يقينياً. وكأنه الميزان والمعيار للعلوم كلها. وكل ما لم يوزن بالميزان لم يتميز به الرجحان من النقصان، ولا الربح من الخسران»[37].

هكذا، تداخلتِ الحاجةُ إلى اعتماد المنطقِ في العلومِ بالحاجةِ إلى تأسيسِ علم أصولِ الفقهِ في ضبط قواعد الاجتهاد، فالذي حرَّكَ دواعي الاشتغال بالعلمين، **غاية واحدة تمثَّلت في استحداثِ منهجٍ علميٍ يؤول إليه العقلُ المنطقيُّ والعقلُ الأصوليُّ**؛ فبالنسبة للعقل الأصولي، فقد نُقِلَ عن فخر الدين الرازي قوله: «الناس كانوا قبل الإمام الشافعي يتكلمون في مسائل الفقه ويعترضون ويستدلون، ولكن ما كان لهم قانون كلّي يُرجع إليه في معرفة الدلائل الشرعية، وفي كيفية معارضاتها وترجيحاتها، فاستنبط الشافعي علم أصول الفقه، ووضع للخلق قانوناً كلياً، يُرجع إليه في معرفة أدلّة الشرع»[38]،

ما يُفيد أنَّ الإمام الشافعي قد تفرَّدَ في استحداثِ منهجٍ جديدٍ في إعادة بناء المصنفات الشرعية التي غلب عليها النَّقلُ والرِّواية، وقد كانت للإمام الأهلية والمواصفات الاستثنائية التي جعلت منه عالماً متميّزاً، فرشحته أنْ يظفرَ بشرفِ وضعِ منهجٍ علميٍّ شرعيٍّ جَابَهَ بهِ أهل الرأي وأهل الحديث وسائر علماء زمانه في إعادة بناء الفقه وأصوله[39]، وأمَّا العقل المنطقي، فكان لِـ أرسطو السّبق في تأسيس مباحثه وإقامة قواعده في مصنفاته المنطقية والتي عُرفت لاحقاً باسم "الأرغانون"، والغاية من وضع تلك القواعد، يحدثنا عنها "مصطفى النشار" في قوله: «الحقيقة أن أرسطو قد استهدف ما لم يستهدفه أفلاطون بوضوح، فقد أراد أن يصل إلى جوهر العلم، أن يبني نظرية العلم Theory of science، فقد كان الهدف من منطقه أصلاً هدفاً منهجياً فأي معرفة لا بد من أن تتركب لديه من اتحاد التصورات، فالعبارة Logos هي التحام الاسم والفعل: فالمقدمة أو الحكم سواء الحكم الموجب الذي يعبر عن التحام حقيقي بين الاسم والفعل أو الحكم السالب الذي يفصل فصلاً حقيقيا بين الطرفين، هذا هو الفكر المصاغ في موضوع ومحمول، وهكذا فإن المطلب الأساسي للبحث العلمي والمعرفية العلمية هو استنتاج الأحكام الجزئية من الأحكام الكلية»[40]. الملفت للانتباه من نص مصطفى النشار أنَّ المنطق على صلة وثيقة بنظرية المعرفة، وهذا ما يبرّر جعله خارج تصنيف العلوم لدى أرسطو، وتبعات هذا التصوّر الأرسطي أن يجعل منه منهجاً يقوّم اعوجاج المعرفة السوفسطائية ويستدرك أغاليطهم المنطقية ويُعيد بناء معرفة صحيحة على أسس منطقية سليمة بدءاً بالتّصوّر مروراً بالبناء القضوي وصولاً إلى الاستدلال الصحيح، هذا التدرج في التحليل والتركيب نعاينهما في مصنفات أرسطو المنطقية، منها "التحليلات الأولى" و"التحليلات الثانية"، فضلاً عن نظريته في "الجدل" و"الأغاليط".

بناءً على ضبط حدود المنطق وعلم أصول الفقه التي طُرحت سابقاً، وتبعاً للشرح السّالف الذكر، نستشف **تقارباً غائياً** في الحاجة إلى إيجاد علم المنطق وعلم أصول الفقه نلخصه في النقطة التالية:

- تجديد المنظومة العلمية بتجديد منهجها المُوصل إلى اليقين العلمي؛ فالعقل المنطقي كالعقل الأصولي كلاهما ينظر إلى المُلتبس فيه لتبيان حقيقته ومواطن صحته أو سقمه، من خلال النظر في القواعد المنهجية الجديدة والكفيلة لإعادة بناء العلم بناءً صحيحاً وفق قواعد تضمن سلامة الاستدلال وصحة الاجتهاد. فمثلاً في علم أصول الفقه نلتمس تجديداً في المعالم المنهجية التي يعتقد فيها الأصوليون أنَّها سترسم للمسلمين طريقة التفكير، وتُعِينهم في ضبط التصوّر وتُقنّن لهم عملية التفكير العلمي والاستدلال المنهجي[41]، وقد أشار الباحث "علي أيمن صالح" إلى بعض تلك القواعد المعلوّل عليها، وهي منقولة من نص "عبد السلام عبد الكريم" في كتابه "التجديد والمجددون في أصول الفقه"، يذكر منها:

- قواعد في اكتساب التصوّرات والمفاهيم؛

- قواعد في اكتساب القضايا والأحكام؛
- قواعد في خصائص الدليل الأصولي؛
- قواعد في مصادر الأدلة الأصولية ومنهج الاستدلال؛
- قواعد في ترتيب الأدلة الأصولية والترجيح بينها؛
- قواعد في العلاقة بين الدليل والمدلول[42].

بهذا المعنى، لن يخرج علم أصول الفقه عن كونه **آلة** للمجتهد في استنباط الأحكام من أدلتها الشرعية، والحال نفسه، أخذه المنطق عند اليونان، على أنّه آلة للفكر، وهذا بغض النظر عن المناخ الديني والمعرفي والتاريخي الذي ظهر فيه كل علم.

وهنا نتساءل، كيف استفاد الأصوليون من المنطق في تعزيز آليات الاجتهاد الفقهي والأصولي؟

الإجابة عن هذا الانشغال المنهجي، يقودنا إلى مراجعة كتب الفقه والأصول عند الأوّلين من المسلمين، من أمثال:

- الإحكام في أصول الأحكام لِـ "ابن حزم الأندلسي"؛
- البرهان في أصول الفقه لِـ "الإمام الجويني"؛
- المستصفى في علم الأصول لِـ "أبي حامد الغزالي"...

ونظراً لعدم اتّساع المقام لعرض وجهات نظر هؤلاء في إظهار التقارب بين المنطق وعلم أصول الفقه، نكتفي ببعض الأمثلة العملية المُقرّرة للتداخل بين العلمين لدى هؤلاء العلماء، وسنوجزها في ثلاثة عناصر:

1. في ضبط التصوّرات: وعادةً ما يُعرفُ عند المناطقة والأصوليّين بالتّعريف أو التَّحديد، وكلاهما يؤولان إلى لفظ "الحدِّ" والذي يمثِّلُ مبحثاً أساسيًّا لتحصيل العلوم، فيقول عنه الإمام الجويني: «حق على كل من يحاول الخوض في فن من فنون العلوم أن يحيط بالمقصود منه، وبالمواد التي منها يستمد، [ذلك] الفن، وبحقيقته [وفنّه] وحدِّه»[43]، بمعنَى، طالبُ العِلمِ أوْلَى لهُ أن يقِفَ على حقِيقةِ المَوضُوع المَدرُوس بِبيانِ حدِّه (أي تعريفه) والإحاطة بمقصُودِه قبلَ مُباشرة العُلوم، ولهذِه الفائدة العَمَلِية اعتنَى بِه عُلماء الأصُول، كما اعتنى به المَناطقةُ، لأنّ التّعريف عندهم يُفيدُ "المنع"؛ منع مِن دخُول مَا ليسَ منهُ أنْ يدخُلَ فِيهِ و ما هُو منهُ -أي المَحدُودِ- أنْ يخرُجَ منهُ، وهذا المعنى نجدُهُ عند "ابن سينا" حِين قالَ: «ويجب أن يعلم أن الغرض في التحديد ليس هو التمييز كيف اتفق، ولا أيضًا بشرط أن يكون من الذاتيات من غير زيادة اعتبار آخر، بل أن يتصور به المعنى كما هو»[44].

بناءً على هذا التّداخل في اعتماد آلية التّحديد في ضبط التّصورات والمفاهيم تيسيراً لعملية الاستدلال، فقد احتكمَ بعضُ الأصوليّين للشروط المنطقية أثناء تحدِيدِهم للمفاهيم الشّرعية. وهذا ما نجدهُ عند الأصُوليّين المتقدِّمين، أمثال الجويني، الغزالي والآمدي، فقد اعتنوا عناية فائقة بضبط

الحدود ضبطاً تتجلى فيه المعايِير المنطقية، فيكون هؤلاء قد تأثروا بـ "نظرية التّعريف" المنطقية في بنائهم للألفاظ الفقهية صيانةً للفظ واحترازاً من تداخله مع الألفاظ المشتركة[45]، ونشيرُ هنا، أنَّ قبولَ التّعريف المنطق في المباحث الأصولية لم يكن قبولاً مُطلقاً، فقد سجّل بعض الأصوليّين اعتراضاتهم على التّحديد المنطقي الذي يبتغي ماهية الشيء المُراد تعريفه، فهذا، الإمام الشاطبي يقول: «استعصاء الحد على القوة البشرية إلا عند نهاية التشمير والجهد»[46]، ويُعلّق الباحث "فريد الأنصاري" قائلاً: وكأن الشاطبي يشير بذلك إلى قول الغزالي في كتابه المعيار، فإنكار الشاطبي هذا النوع من التّحديد الماهوي الذي لا يقوم إلاَّ بالكليات الذاتية أمر عسير[47]، وهذا التّصور، هو الذي دافع عنه بعض الأصوليّين لاحقاً، في ضرورة التميّيز بين التعريف المنطقي والتعريف الأصولي، والذي في حقيقة الأمر، تمّ تعزيزه حتّى مع أبي حامد الغزالي حين طرح التّعريف بالرّسم مقابل التّعريف بالحدّ.

2. في دلالة الألفاظ: هو الآخر يُعدّ مبحثاً قائماً بذاته، اعتنى به المناطقة ومن بعدهم علماء الأصول، غير أنّ الأصوليّين كانت لهم إضافات كبيرة في مبحثي الدلالة والألفاظ، والعلّة في ذلك، يوضحها ابن النّجار ، في قوله: «والداعي إلى ذكر اللغة ههنا لكونها من الأمورِ المستمّد منها هذا العلم [=علم أصول الفقه]. وذلكَ أنه لما كان الاستدلالُ من الكتابِ والسنةِ اللذينِ هُمَا أصلُ الإجماعِ والقياسِ. وكانَا أفصحَ الكلامِ العربي. احتيج إلى معرفَةِ لغةِ العربِ. لتوقُّفِ الاستدلالِ منهما عليها»[48]، فالبحوث الأصوليّة تفرضُ حتميّة الاشتغال بالمباحث اللغويّة، فهي عمدة علم أصول الفقه، وميدانه الذي يجتهدُ فيه العالم. من بين الدلالة، نذكر دلالة مفهوم الموافقة، وقد حدَّها الغزالي بقوله: «فهم غير المنطوق به من المنطوق بدلالة سياق الكلام ومقصوده»[49]. فبدلالةِ هذا المُفهُوم نفهمُ ثبوتَ حُكم المَنطُوق به للمسكُوت عنهُ، لاشتراكِهما في معنَى يُدْرَكُ مِن سياقِ اللفظِ أي مِن فَحْوَاهِ ولَحْنِهِ دُون حاجَة إلى بحثٍ واجتهادٍ، وسُمِّيَ المفهُومُ مُوافقة لأنّ مَعنَى اللفظِ فِي مَحلِّ السُّكوتِ مُوافِق لِمَعنَاه فِي مَحلِّ النُطقِ.

ومثال ذلك، قوله تعالى: ﴿فَلاَ تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ وَلاَ تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلاً كَرِيماً﴾[50]. فمنطوق الآية دَلَّ على تحريمِ التأفِيفِ فِي وجهِ الوالدين، أمّا فِعل الضَرب والشتمِ والقَتلِ -وهُو المَسكُوت عنه- فيأخذ حُكم التأفِيف لاشتراكِ المَنطُوقِ والمَسكُوتِ عنْهُ في الإيذاءِ والإهانَة. بل تِلك الأفعال المَسْكُوت عنها أبلغ وأشدّ فكان بالتحريمِ أولى، وهذا يَدخلُ من قَبِيلِ التنْبِيه بالأدنَى وهو التأفِيف على الأعلى وهو الضَرب. ويُبرّر "الغزالي" هذا، فِي قوله: «فلولا معرفتنا بأن الآية سبقت لتعظيم الوالدين واحترامهما، لما فهمنا منع الضرب والقتل من منع التأفيف، إذ قد يقول السلطان -إذا أمر بقتل ملك- [إذا استيْقنَ مُنَازَعته فِي المُلْكِ]: «لا تقل له أف، لكن اقتله»»[51]. نفهمُ أنّ الحكمَ فِي مَحلِّ السكُوت أولى و أسبَق مِنه في مَحلِّ النُطق -كما مَرّ مَعنا في الآية السّابقة-، كما قد يكون مَعهُ وليس مُتأخراً عنه، في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْماً﴾[52]، فتَحرِيم أكل مَال اليتِيم هُو مَنطُوق الآية، وتحْرِيم إحراقه هو مَفهُوم غير مَنطُوق به، والمَسكُوت عنه مُساوٍ للمنطوقِ لتلاقِيهِمَا في معنَى الإتلاف أي الضَيَاع.

3. مبحث الأقيسة: نَظرةُ الأصوليّين إلى القِياس هي النظرة نَفسها التي تبنّاها "أرسطو" وهو يُؤسِسُ لنظريةِ العِلمِ مِن خِلالِ بُحُوثه وتحليلاتِه المَنطقيّة، حِينَ اعْتبَرَ «المطلب الأساسي للبحث العلمي والمعرفة العلمية épistème هو استنتاج الأحكام الجزئية من الكلية»[53]، فأصبحت نظرية القِياس عِند المناطقة والأصوليّين -على سواء- آلة لاقتِناصِ العِلم اليَقِينيّ.

فمثلاً، لو عدنَا إلى مُصنفات الأصوليّين، منهم الآمدي في اعتماده المنطق منهجاً للمَباحث الأصُولية والاجتِهاد بِوَجْهٍ أخَصّ، فإنّنا نُعاينُ عملية المَزجِ في حَدِيثِه عن القِياسِ المَنطقيّ كَونه أداة مِن أدوات الاجتِهاد الفِقهيّ؛ به نستَدِل ونَطلبُ المَطلوب، و بِهِ أيضاً نستنبِط الأحكام الشّرعية، وهذا بِمَوجِبِ اعتبَار القِياس المنطقي عنده دليلاً[54]، وحَاجَةُ "الآمدي" إلى القِياس المَنطقي بنوعيه؛ "القِياس الاقتراني" و"القياس الاستثنائي"، تظهَرُ فِي انتظامِهِمَا في مُقدمَات تنتج عنهما نتائج، وهذا إذا رُوعِيَت الشُروط العَامة والخَاصَة لِكلّ قيَاسٍ، فتَسْهلُ على المُجتَهِد عمَلية الاستنباط. ومِن جُملة الأمثلة، قوله:

كلّ وضُوءٍ **عبادة**

" لا شيء مِن **العبادة** يصحّ بدُون نيّة

∴ لا شيء مِن الوضُوءِ يصحّ بدُون نيّة[55]

هذا الاستنباط الفِقهيّ مُؤسّس على قِياسٍ منطقيّ، وقدَ عَمدَ "الآمدي" إلى احتِضان المَنطق "الأرسطي"، لأنّه يرى فيه «الطريق الوحيد والأكيد الذي يمكن من تمحيص الاستدلال والسمو به إلى منزلة البرهان اليقيني لا الظن»[56]. لم يكن "الآمدي" وحْدَه مِن الأصُوليّين الذي اعتنوا بنظرية القياس في بناء الاجتهادات، بل اتّبَعه آخرون، ك "ابن الحاجب المَالكِي" في "مُختصرِهِ الأصُولِي"، و "ابن النجّار الحنبلي" في كتابِه "الكوكب المنير"، وهذا الأخير صرَّحَ بِـ «أنَّ القياسَ الشرعيَ راجعُ في الحقيقةِ إلى القياسِ العقلي المنطِقي»[57].

وهكذا، تظهر للعيان قوة التّماسك الداخلي الموجود بين المنطق وعلم أصول الفقه، بحيث لم يكن التّداخل بينهما مجرد تصوّر نظريّ تناقلته بعض الكتب التاريخية، بل بدت لنا العلاقة بينهما أوطد، مارسها الأصوليون في استنباطهم للأحكام الشرعية، واستفادوا منها كثيراً في تجديد علم أصول الفقه.

6. خاتمة:

ما عمدنا إليه في نص المقال، هو إظهار إمكانية التّقارب الموجود بين المنطق وعلم أصول الفقه، علماً أنّ من علماء الأصول قديماً من تحفّظ في تعاطي المنطق بحجج أنَّه لا يتماشى مع الثقافة الإسلامية بروحها الداعية إلى التوحيد وبلغتها العربية، فما كان إلاَّ أن قُبِل بالرفض والتّحريم، ولكن في المقابل، نعلم أنَّ هناك من الأصوليّين من تبناه منهجاً وأدرجه في العلوم الشرعية متجاوزاً عتبة اللغة، بأنَّ استحدث منظومة منطقية بروح إسلامية ولغة عربية، وقد شهد العالم الإسلامي هذا التداخل في أولى محاولات أبي حامد الغزالي ليكون لاحقاً، علماً قائماً بذاته يُدرس في المعاهد والكليات الإسلامية مع

بعض الاحترازات والتحفظات في طريقة تدريسه لطالما تشبّع المنطق الأرسطي بالميتافيزيقا اليونانية، ولن يكون لهذا السبيل إلاَّ عالماً متضلعاً بفن المنطق ومساربه.

7.الهوامش:

[1] بدوي، عبد الرحمن، المنطق الصوري والرياضي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط5، 1981، ص03.

[2] التهانوي، محمّد علي الفاروقي، موسوعة كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، جز1، تحق: علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1996، ص44.

[3] سورة النمل، مِن الآية16.

[4] ابن زكريا، معجم مقاييس اللغة، جز5، تحق: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، د(ط)، 1972، ص ص440،441.

[5] الشنيطي، محمد فتحي، أسس المنطق والمنهج العلمي، دار النهضة العربية، بيروت، د (ط)، 1970، ص31.

[6] تريكو، جيل، المنطق الصوري، تر: محمود يعقوبي، ديوان المطبوعات الجامعية، ابن عكنون (الجزائر)، د (ط. ت)، ص21.

[7] مرحبا، محمد عبد الرحمن، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط3، 1983، ص ص159، 160.

[8] الخوارزمي، مفاتيح العلوم، دار المناهل، بيروت (لبنان)، ط1، 1991، ص127.

[9] الفارابي، أبو نصر، إحصاء العلوم، مركز الإنماء القومي، بيروت، د(ط)، 1991، ص13.

[10] الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق، تحق: محسن مهدي، دار المشرق، بيروت (لبنان)، ط2، 1982، ص108.

[11] ابن سينا، أبو علي، الإشارات والتنبيهات، القسم الأول، تحق: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط2، 1971، ص117.

[12] التاوي، عمر بن سهلان، البصائر التصيرية في علم المنطق، دار الفكر اللبناني، بيروت (لبنان)، ط1، 1993، ص25.

[13] التهانوي، موسوعة كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، جز1، ص46.

[14] خليفة، حاجي، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مج2، دار إحياء التراث العربي، بيروت (لبنان)، د(ط، ت)، ص1862.

[15] الغزالي، أبو حامد، مقاصد الفلاسفة، تحق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت (لبنان)، ط1، 2003، ص13.

[16] الغزالي، أبو حامد، معيار العلم في المنطق، دار الكتب العلمية، بيروت (لبنان)، ط1، 1990، ص35.

[17] أبوريان، محمد علي، وعبد المعطي محمد، علي، أسس المنطق الصوري ومشكلاته، دار النهضة العربية، بيروت، ط2، 1976، ص8.

[18] لالاند، أندري، الموسوعة الفلسفية، تعر: خليل أحمد خليل، مج 3، منشورات عويدات، بيروت، ط1، 1996، ص ص1396، 1397.

[19] ابن زكريا، معجم مقاييس اللغة، جز1، ص109.

[20] ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، مج11، ط6، 1997، ص16.

[21] القباقبي، ابن خليل، شرح ورقات إمام الحرمين في أصول الفقه، تحق: عبد الكريم بن مخلوف مقيدش، دار البلاغ للنشر والتوزيع، الجزائر العاصمة، ط1، 2001، ص27.

[22] سورة المائدة، الآية 38.

[23] الآمدي، علي بن محمّد، الإحكام في أصول الأحكام، جز1، دار الصميعي، المملكة العربية السعودية، ط1، 2003، ص21.

[24] ابن زكريا، معجم مقاييس اللغة، جز4، ص442.

[25] سورة الأنعام، الآية 65.

[26] ابن منظور، لسان العرب، مج13، ص522.

[27] شلبي، محمد مصطفى، أصول الفقه الإسلامي، جز1، الدار الجامعية، بيروت، د (ط. ت)، ص29.

[28] حسن حبنكة، عبد الرحمن، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، دار القلم، دمشق، ط7، 2004، ص55.

[29] سورة النجم، الآية 04.

[30] الغزالي، أبو حامد، المستصفى من علم الأصول ، جز4، تحق: حمزة بن زهير حافظ، شركة المدينة المنورة للطباعة والنشر، جدة، د (ط. ت)، ص139.

[31] سورة البقرة، مِن الآية 173.

[32] خلاّف، عبد الوهاب، علم أصول الفقه، ص12.

[33] الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، جز1، ص30.

[34] سورة البقرة، الأية 43.

[35] ابن النجّار، شرح الكوكب المنير، مج1، تحق: محمد الزّحيلي، نزيه حماد، مكتبة العبيكان، الرياض، د(ط)، 1993، ص46.

[36] خلفي، وسيلة، مقصد إصلاح العقل في القرآن وتجليات العقلانية في العلوم الشرعية؛ علم أصول الفقه نموذجاً، مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرندن، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، العدد 99، 1441ه/2020م، ص 154.

[37] الغزالي، أبو حامد، مقاصد الفلاسفة، تحق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت (لبنان)، ط1، 2003، ص13.

[38] نقلاً: الحارثي، وائل بن سلطان، علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق: مقاربة في جدلية التاريخ والتأثير، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، لبنان، ط1، 2012، ص307

[39] الحارثي، وائل بن سلطان، علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق: مقاربة في جدلية التاريخ والتأثير، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، لبنان، ط1، 2012، ص ص 307-310.

[40] النشار، مصطفى، نظرية العلم الأرسطية: دراسة في منطق المعرفة العلمية عند أرسطو، دار المعارف، مصر، ط2،1995، ص 21.

[41] صالح، على أيمن، التجديد الأصولي المعاصر: كتاب "تجديد الأصولي نموذجاً"، إسلامية المعرفة: مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، مركز معرفة الإنسان للأبحاث والدراسات والنشر والتوزيع، عمان، العدد 93، 1439ه/2018م، ص 149.

[42] نقلاً: صالح، على أيمن، التجديد الأصولي المعاصر: كتاب "تجديد الأصولي نموذجاً"، إسلامية المعرفة: مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، مركز معرفة الإنسان للأبحاث والدراسات والنشر والتوزيع، عمان، العدد 93، 1439ه/2018م، ص 150.

[43] الجويني، أبو المعالي، البرهان في أصول الفقه، جز1، ص7

[44] ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، القسم الأوّل، ص206

[45] مغربي، زين العابدين، التعريف المنطقي في البحث الأصولي، مجلة الحوار الثقافي، المجلد 3، العدد1، جامعة مستغانم، ص 102.

[46] الأنصاري، فريد. نظرية التعريف الأصولي و نقد الحد المنطقي عند الشاطبي .دراسات مصطلحية مج. 1، ع. 1 (كانون الأول 2001)، ص ص. 13-27، ص https://search.emarefa.net/detail/BIM-12730017

[47] المرجع نفسه، ص 17

[48] ابن النجّار، شرح الكوكب المنير، مج1، ص 99.

[49] الغزالي، المستصفى من علم الأصول، جزء 3، ص 411.

[50] سورة الإسراء، من الآية23

[51] الغزالي، المستصفى من علم الأصول، جزء 3، ص 412.

[52] سورة النّساء، من الآية 10.

[53] النشار، مصطفى، نظرية العلم الأرسطية، ص21.

[54] الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، جز4، ص147.

[55] الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، جز4، ص 148.

[56] سالم، يفوت (وظيفة العقل في النظام البياني بين ابن حزم والغزالي: المنطق اليوناني)، مجلة الوحدة، ص55.

[57] ابن النجّار، شرح الكوكب المنير، مج4، ص12.