

منهج السبر والتقسيم بين المنطق وأصول الفقه

إعداد

أ.د. ناصر هاشم محمد

تميزت حضارة الإسلام بأنها حضارة جامعة شاملة لكل أشكال العلم والمعرفة التي حوتها الحضارات الإنسانية الأخرى منذ أقدم العصور، فهي حضارة التأمل والنظر الفلسفي، وهي أيضاً حضارة العلم والتجربة والتكنولوجيا بجانب سماتها الخاصة، وعلى رأسها الفقه الأصولي واللغة وقواعدها، فلم تكن حضارة الإسلام أحادية الجانب في يوم من الأيام أو اهتمت بالنهوض بجانب على حساب الآخر كما هو الحال في الحضارة المعاصرة، أي لم تغرق في الصورية والوثنية التي غرقت فيها الحضارة الإغريقية ولم تغرق في المادية التي تنازل فيها الإنسان المعاصر عن وجدانه ومشاعره بل وإنسانيته في الحضارة المعاصرة.

لقد قامت حضارة الإسلام على منطق الجمع بين الثوابت والمتغيرات، فالثوابت هي الأصول والأحكام الشرعية، أما المتغيرات فهي اختلاف تطبيق هذه الأحكام، وكيفية إعمالها باختلاف الأزمنة والأمكنة بما يتمشى مع مصالح الناس الخاصة والعامة ويتمشى مع طبيعة الأهداف التي يفرضها كل زمان ومكان.

فالقرآن الكريم وهو دستور المسلمين يدعوا الناس إلي اجتهد العقل لتفتح له الأبواب واسعة لإدراك الحقائق، وينعى على التقليد والمقلدين حتى لا يتجمد العقل ويركن إلي إتباع ما لا يقوم الدليل عليه، وطالما قدم القرآن الحجج والبراهين، وطالب الناس بها ليهتدوا دائماً بالدليل، ودعا إلي السير في الأرض وتتبع الكليات والجزئيات لتحصيل العلم، بالاستقراء والاستنباط وسائر طرق التفكير المختلفة وهو ما عبرت عنه مئات الآيات في القرآن الكريم ، ونذكر منها على سبيل المثال لا الحصر. قوله تعالى: "إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض آيات لقوم يعقلون"⁽¹⁾.

والقراءة المتأنية للتراث العلمي الإسلامي تدلنا بما لا يدع مجالاً للشك على أن البداية الحقيقية لظهور المنهج التجريبي كانت عند المسلمين وعلى أيدي الأصوليين في مباحثهم عن القياس الأصولي والعلة وتنقيح المناط والسبر والتقسيم، وقياس الشاهد على الغائب، ولقد كان لهذا التوجه أثره البالغ في تطور المناهج العلمية التي

تقوم على الملاحظة والتجربة وتتأسس على قوانين العلية والاطراد في وقوع الحوادث، وتدلنا هذه القراءة أيضاً على تميز الفكر الفقهي والعلمي عند المسلمين بنزعتهم المنطقية والبرهانية، خاصة في معالجته للقضايا الفقهية، فجاءت هذه المعالجات لتحقيق التطابق والانسجام بين المعطيات البرهانية والوجدان الإنساني، واحتوت على قدر كبير من الإقناع وتحصيل الاطمئنان النفسي بالفكرة، وابتعدت عن سرد النظريات بلا دليل بل صاغت براهينها صياغة موضوعية، وهو ما جعل الآراء الفقهية لعلماء الأصول مصاغة صياغة علمية ومنطقية فائقة فصارت لها القدرة الكبيرة على دحض وتنفيذ العقائد المخالفة والنظريات والآراء المغالطة التي تعتمد على الصياغات والاصطلاحات الشكلية التي تبعد المفكر عن واقعة وتجعله يتمسك بنظريات يرفضها العقل والوجدان والذوق السليم، وإنما قام الفقه وأصوله على مراعاة المنهجية الصحيحة التي تتفق وتنسجم مع كل فرع من فروع العلم المادي والديني.

وإذا نظرنا إلى علم أصول الفقه وهو منطق المسلمين نجد أنه نظر لعمل وأساس الفعل، وهو علم القواعد العامة للسلوك، وهو العقل النظري العملي الذي يجمع بين النظرية والتطبيق، وفيه يتفاعل الفكر الأصولي مع الفكر الفقهي، الكل مع الجزء، القاعدة مع المثل، لذلك خرجت قواعد عدم جواز التكليف بما لا يطاق، ولرفع الحرج، ولا ضرر ولا ضرار، وليست الغاية من علم الأصول وضع مناهج مجردة للاستنباط من أجل الاتساق المنطقي وإحكام أشكال القياس، بل الغاية هي العمل، لذلك سمي المنطق الأصولي منطق الاستعمال⁽²⁾.

ويرى بعض الباحثين: "أن القواعد التي وضعها الشافعي في رسالته في علم أصول الفقه لا تقل أهمية بالنسبة لتكوين العقل العربي الإسلامي عن قواعد المنهج التي وضعها ديكارت بالنسبة لتكوين الفكر الفرنسي خاصة، والعقلانية Rationalism الأوروبية الحديثة عامة⁽³⁾".

ويمكن القول بأن علم أصول الفقه يمثل نوعاً من النقد المبكر للمنطق الصوري الخالص، والمنطق التجريبي الخالص. فهو يقوم على دراسة الحجج والأمارات ويتوجه نحو منطق الاستدلال ويقسم ادلته وبراهينه إلى قطع وظن، وتفسير الظن في السيرة والظواهر والإجماع والشهرة والأخبار، ومطلق الظن عندما تتسد الدلائل جميعها والقطع

أي الدليل اللفظي والبرهاني والاستقرائي. فعند علماء الأصول نجد أن الدليل الاستقرائي يقف بجانب الدليل اللفظي والدليل البرهاني والعقلي، بل إن الأصوليين يعدون القياس خطوة من الاستقراء، ويعدون المصادر الظنية الخارجية مثل الإجماع والشهرة والخبر وسير المتشرعة والسبر العقلانية Rationalism من الدليل الاستقرائي غير المباشر، ويعني الاستقراء الأفعال الجزئية من أجل استخلاص قاعدة عامة⁽⁴⁾.

بذلك يكون المنهج الذي أتبعه الفقهاء وهو منهج العلم الذي يتعلق بطرق الاستدلال وطرق استنباط الأحكام الشرعية والعقلية، لهذا غلب عليه الطابع المنطقي، فمنطق الاستدلال يتعامل مع النص وهو الأصل والواقع والفرع هو الواقع الجديد الذي يكون في حاجة إلى دليل وهكذا يظهر دور العقل⁽⁵⁾.

وفي هذه الدراسة سنعرض لواحدة من العمليات العقلية والمنطقية التي يعتمد عليها الأصوليين في استنباط الأحكام الشرعية وعللها، ويعتمد عليها المناطقة في استنباط أحكامهم المنطقية. وهي عملية السبر والتقسيم التي تمثل أحد المناهج التي يتبعها الباحثون للاستدلال والاستنباط العقلي وفي بحثهم عن العقائد وبحثهم عن الأحكام الفقهية.

2- السبر والتقسيم في اللغة والاصطلاح:

السبر في اللغة يعنى التجربة، وسبر الشيء سبراً حذره وخبره والسبر استخراج كنه الأمر⁽⁶⁾، مثل قولنا سبر أغوار الشيء أي تعرف على حقيقته وكنهه.

وجاء في المصباح المنير: السبر في اللغة هو الاختيار، ويقال سبرت الجرح سبراً تعرفت عمقه، وكل أمر فرزته فقد سبرته⁽⁷⁾.

أما التقسيم فهو في اللغة: تفعيل من القسم، تقول قسمته قسماً فرزته أجزاء فانقسم، والموضع مقسم مثل مسجد والفاعل قاسم والقسم بالكسر الحظ والنصيب⁽⁸⁾.

إذن السبر من الناحية اللغوية يعني التجربة والاختبار للوقوف على حقيقة الشيء ومعرفة كنهه، أما من الناحية الاصطلاحية فالسبر مصطلح يعبر به العلم عن حقيقة الشيء وعلته بطريق تجريبي، وهو اصطلاح يفيد التحقق التجريبي Verification الحاسم من الأسباب التي تشكل التفسير أو التعليل الصحيح للظاهرة وحذف واستبعاد كافة الأسباب التي لا تخالف التفسير أو التعليل الصحيح لها. أما التقسيم من الناحية اللغوية فهو توضيح الشيء أو تقريبه إلى الذهن بذكر أقسامه التي يتكون منها مثل: توضيح الكلمة بتقسيمها إلى أسم وفعل وحرف.

3- التقسيم المنطقي:

والتقسيم من الزاوية المنطقية هو عكس التصنيف، وهو تقسيم الكلي باعتبار ما يصدق على جزئياته التي تندرج تحته بحيث تميز هذه الجزئيات بعضها عن بعض بقصد تقريبه إلى الأذهان، فهي العملية التي تتميز بها الأنواع التي تندرج تحت جنس واحد بعضها عن بعض، ولا يعني ذلك أن نذكر أفراد هذا الكلي واحداً واحداً، وإنما نذكر الأنواع التي تندرج تحت جنس من الأجناس بالتفصيل، ونبرز أوجه الاتفاق والاختلاف فيما بينها مثلاً: عندما نقسم العرب باعتبار بلادهم إلى مصري - مغربي - سعودي - فلسطيني... إلخ.

وفي القسمة المنطقية يطلق على الكلي المنقسم إلى الجزئيات "مورد القسمة" بينما يسمى الجزء المنقسم بالنسبة للكل "قسماً"، ويسمى بالنسبة للجزء المماثل له قسماً⁽⁹⁾.

والقسمة الذهنية تقوم على تقسيم الكلي المشتمل على عديد من الأعراض إلى أعراضه التي أشتمل عليها بقصد تقريبه إلى الذهن مثلاً: تقسيم التفاحة من ناحية لونها وشكلها وطعمها ورائحتها، فهذا التقسيم إنما يكون في النفس أو الذهن فقط، أما في الواقع فلا يمكن تصور البرتقالة بمعزل عن لونها أو طعمها أو رائحتها، أو تصور اللون أو الطعم أو الشكل قائماً بذاته.

والقسمة المنطقية هي التي يصح فيها الإخبار بالكل عن أجزائه، فيصح مثلاً أن نقول الاسم كلمة والفعل كلمة، وهذه القسمة لكي تكون صالحة لابد من مراعاة الشروط التالية:-

1-لابد أن تؤسس القسمة على أساس واحد مثلاً أضلاع المثلث هي أساس لتقسيم المثلث إلى متساوي الأضلاع ومتساوي الساقين....الخ.

1- يجب أن يكون التقسيم جامعاً مانعاً أي جامعاً لجميع أفراد القسمة⁽¹⁰⁾، مانعاً من دخول غيرها.

2- يجب أن يمنع كل نوع من دخول أفراد النوع الآخر فيه، وقد قسم المناطق القسمة المنطقية إلى نوعين:

الأولى: القسمة الثنائية: وتقوم على تقسيم الشيء إلى جنس ونقيضه ثم نقسم هذا النقيض إلى الشيء ونقيضه وهكذا، وتستخدم هذه القسمة على نحو أكبر في العلوم الطبيعية والتجريبية.

الثاني: القسمة التفصيلية: وهي تقوم على تقسيم الجنس إلى أقسام محصورة معلومة مثل تقسيم الفصول إلى ربيع وصيف وخريف وشتاء، والغرض منها بيان كل الأقسام التي ينقسم إليها الجنس المنقسم⁽¹¹⁾.

وتنقسم القسمة التفصيلية إلى قسمين آخرين:

1-القسمة العقلية: وهي ما لا يجوز العقل فيها قسماً آخر مثل تقسيم الحكم العقلي إلى واجب، مستحيل، جائز.

2-القسمة الاستقرائية: وهي ما يجوز للعقل فيها قسماً آخر مثل تقسيم المعدن إلى نحاس، وحديد، وقصدير، ... وغيره من عناصر معلومة، مع جواز أن يكون هناك معادن أخرى لم تكتشف بعد⁽¹²⁾.

4- العلاقة بين القسمة المنطقية والتعريف:

ترتبط القسمة المنطقية بالتعريف ارتباطاً وثيقاً حيث إن القسمة ليست مجرد عملية عقلية محضة ، وإنما لابد أن تعتمد على الملاحظة والتجربة واستقراء الحقائق وان تعتمد على معرفة حقيقة الجنس المقسم، فإن هذا الجنس المقسم لابد أن يكون له ماهية وأن تكون تلك الماهية معلومة للعالم المقسم مثلاً: من لا يعرف ما هو الاسم لا يستطيع تقسيمه إلى ظاهر ومضمر ومن لا يعرف ما هو الفعل لا يستطيع تقسيمه إلى ماضي ومضارع وأمر، وتعريف الشيء المراد تقسيمه لا يكفي بل لابد من معرفة

الصفات الخاصة التي تمتاز بها الأنواع التي انقسم إليها هذا الجنس وعلى ذلك يكون التعريف هو بمثابة الأساس للقسمة، وهناك فرق كبير بين الأساس وما بُني عليه. فالتعريف هو توضيح الشيء بكنهه وحقيقته، والقسمة المنطقية توضح الشيء عن طريق ذكر أفرادها التي ينقسم إليها.

إذن التعريف أجلى بكثير من القسمة المنطقية، فالتعريف للتوضيح بينما القسمة قد تكون للتوضيح وقد تكون للتقريب.

5- السبر والتقسيم عند علماء الأصول:

أما علماء الأصول فقد عرفوا السبر والتقسيم بأنه آله الحصر ومظنة الإحاطة بالشيء⁽¹³⁾، مثل قوله تعالى: {والله خلق كل دابة من ماء فمنهم من يمشي على بطنه ومنهم من يمشي على رجليه ومنهم من يمشي على أربع يخلق الله ما يشاء....}(14). حقيقة السبر والتقسيم عند الفقهاء:

واختلف الفقهاء حول حقيقة السبر والتقسيم، فمنهم من فرق بينهما في المعنى كالإسنوي (772هـ)، ومنهم من وحد بينهما في المعنى كالجرجاني (816هـ). فيقول الجرجاني: السبر والتقسيم كلاهما واحد هو إيراد أوصاف الأصل أي المقيس عليه، وإبطال بعضها ليتعين الباقي للغلبة، كما يقال علة الحوادث في البيت، وقال هو حصر الأوصاف في الأصل وإلغاء بعض ليتعين الباقي للغلبة كما يقال: علة حرمة الخمر إما الإسكار أو كونه ماء العنب أو المجموع وغير ذلك، وغير الإسكار ليكون علة بالطريق الذي يفيد إبطال على الوصف، يتعين الإسكار للعلة⁽¹⁵⁾.

واختلف الفقهاء في الوصف الذي يكون علة الحكم الشرعي، فمنهم من عد على النص هي أحد أوصافه لا كل وصف منه، ويمثل الشافعية هذا الفريق ومنهم من قال بأن العلة هي ما قاله وذلك اتفاق منهم بأن أحد الأوصاف هو العلة وأنه لا يجوز التعليل بسائر الأوصاف، والوصف لا تكون له فائدة إلا إذا كان علة نحو أن يكون الوصف مذكوراً بلفظ "إن" كقوله ﷺ (إنها ليست بنجسة إنها من الطوافين عليكم والطوافات) ومنها التقدير على وصف سابق كقوله ﷺ: (أينقص الرطب إذا جف فقالوا:

نعم، قال: "فلا إذن" فلو لم يكن نقصانه باليبس علة في المنع من البيع لم يكن للتقرير عليه فائدة، وهذا يدل على العلة أيضاً من حيث الجواب بالفاء⁽¹⁶⁾.

أما الأسنوي فيفرق بين معنى السبر والتقسيم، فالسبر هو أن يختبر الوصف، هل يصلح للعلية أم لا؟ والتقسيم هو قولنا العلة إما كذا وإما كذا⁽¹⁷⁾.

وذكر "ابن المنير 683هـ" "أن السبر إذا دار بين النفي والإثبات فهو التقسيم وعليه المعول في العقلیات، وإلا فهو السبر وفي الفقهیات سواء دارت القسمة بين النفي والإثبات أم لا، فالسبر إذن في العقلیات: اختبار المقدرات لينظر أيها أحق، والتقسيم أن يقسم الصحة والبطلان بينهما فيعتبر ما هو العلة ويلغي ما ليس بعلة⁽¹⁸⁾.

واعتبر الحسن بن الهيثم (430هـ) السبر والتقسيم أخص مسالك العلة وأدقها ووحد بين معناه ومعنى تنقيح المناط وهو ما وافقه عليه الفخر الرازي (606هـ) فيقول الرازي⁽¹⁹⁾: إن السبر هو تنقيح المناط، وهو اختيار الوصف الذي تتجلى فيه العلة"، وقد استخدم الحسن بن الهيثم السبر والتقسيم منهجاً للبحث في العلوم الطبيعية، أما الفخر الرازي فقد عبر عن هذا عندما تحدث عن الطريق المنهجي الذي يجب أن يسير عليه الطبيب فيقول: "أطلب من كل هذه الرعوس: التعريف أولاً .. ثم أطلب العلة والسبب ... ثم أطلب هل ينقسم بسبب أو نوعه أولاً ... ثم أطلب تفصيل كل قسم من الآخر ... ثم العلاج مع الاحتراس ثم الإنذار"⁽²⁰⁾.

أما ابن الهيثم فقد استخدم السبر والتقسيم بمعنى التحقق التجريبي من الفروض وصحتها مثل الفرض الذي كان سائداً حتى من قبل ابن الهيثم والذي يقول إن امتداد الضوء في خطوط مستقيمة هو خاصية للأجسام المشقة وهو ما رفضه ابن الهيثم وأثبت بطلانه وتوصل إلي: "أن امتداد الضوء في الأجسام المشقة هو خاصية طبيعية لجميع الأضواء، فقد يقال أن امتداد الضوء في الأجسام المشقة على سموت الخطوط المستقيمة هو خاصية تخص الأجسام المشقة على سموت الخطوط المستقيمة هو

خاصية تخص الأجسام المشقة وهذا المعنى يفسد عن السبر والاعتبار والقول الأول هو الصحيح⁽²¹⁾.

إذن يستخدم ابن الهيثم السبر بمعنى التحقق التجريبي من الفروض لتقف على التفسير الصحيح قيد البحث والدرس بهذا المعنى، إن السبر عند ابن الهيثم يعود إلي اليقين حتى يقول ابن الهيثم: (أن نسبر بعد ذلك) أي أن نستخدم التجربة والاختبار أو التحقق التجريبي لنقف على التعليل أو التفسير الصحيح للظاهرة، وبدون التجربة أو التحقق لا يمكن أن نعرف إلي أي مدى نستطيع أن نجد تعليلًا لظواهر الأشياء ودرجات خروجها من القوة إلي الفعل بشكل حاسم، وبذلك يصبح السبر عند ابن الهيثم هو طريق تجريبي حاسم للتحقق من الفروض بجانب كونه قاعدة ضرورية من القواعد التي توصلنا إلي اليقين، لأنها تقف على حقيقة الأشياء ومعرفة كنهها⁽²²⁾. وفي ذلك لا مجال للوصول إلي نتائج احتمالية عن هذا الطريق وإنما نتائج يقينية، وهذه القاعدة كما نرى هي نفسها قاعدة الحذف التي نادى بها فرنسيس بيكون (1626م) بعد ذلك وأعتبرها أحد الركائز الأساسية التي يقوم عليها العلم عنده.

والخلاصة إن السبر والتقسيم هما أحد أبواب الجدل الذي يتخذه المجادل حجة لإبطال كلام الخصم بأن يذكر أقسام الموضوع المجادل فيه ويبين أنه ليس من خواص أحدهما ما يوجب الدعوى التي يدعيها الخصم، ومن أمثله في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿ومن الإبل اثنين ومن البقر اثنين قل الذكيران حرم أم الأنثيين أما اشتملت عليه أرحام الأنثيين أم كنتم شهداء إذ وصاكم الله بهذا فمن أظلم ممن افترى على الله كذبا ليضل الناس بغير علم إن الله لا يهدي القوم الظالمين﴾⁽²³⁾.

ويبين الإمام السيوطي وجه الاستدلال بطريقة السبر والتقسيم في هذه الآية فقال: إن الكفار لما حرموا ذكور الأنعام تارة، وإنائها أخرى، رد الله تعالى ذلك عليهم بطريقة السبر والتقسيم فقال: إن الخلق لله تعالى خلق من كل زوج مما ذكر ذكراً وأنثى، فمن جاء به تحريم ما ذكرتم أي ما علته فهذا لا يخلو إما أن يكون من جهة الذكورة أو الأنوثة، أو اشتمال الرحم الشامل لهما، أو لا يدري له علة هو التعبدى بأن يأخذ ذلك عن الله تعالى، والأخذ عن الله تعالى إما بوحى وإرسال رسول أو سماع كلامه ومشاهدة

تلقى ذلك عنه وهو معنى قوله تعالى: {أم كنتم شهداء إذ وصاكم الله بهذا} (24). فهذه وجوه التحريم، ثم لا تخرج عن واحد منها، والأول يلزم عليه أن يكون جميع الذكور حراماً، والثاني يلزم عليه تحريم الصنفين معاً، فبطل ما فعلوه من تحريم بعض في حالة، وبعض في حالة، لأن العلة على ما ذكر تقتضي إطلاق التحريم، والأخذ عن الله بلا واسطة باطل، ولم يدعوه، وبواسطة رسول كذلك، لأنه لم يأت إليهم رسول قبل النبي صلى الله عليه وسلم وإذا أبطل جميع ذلك ثبت المدعي، وهو أن ما قالوه افتراء على الله تعالى وضلال (25). واعتبر السيوطي (911هـ) السبر والتقسيم من مسالك العلة الظنية أو غير اليقينية وعلل ذلك "بجواز أن يكون الحكم ثابتاً في الأصل لذات الأصل لا الخارج وإلا لزم التسلسل، وإن ثبت الخارج فمن الجائز أن يكون لغيرها أبداً (26).

وبناء عليه إن فائدة الأخذ بمبدأ السبر والتقسيم تكمن في أنه يؤدي لنا ما يسمى عند المحدثين "اختيار صحة الفروض" التي يمكن أن تكون سبباً لظاهرة ما، وبعد اختبار هذه الفروض نستبقي الصحيح منها ونطرح الزائف، وهذا مبدأ معمول به في الفقه وأصوله، فقد يجتمع الفقهاء لحكم معين بأنه لازم عن وصف معين فيقولون أن الحكم تابع للوصف ودائر معه، وهذا لم يتم إلا باستبعاد جميع الأوصاف المحتملة أن تكون علة هذا الحكم، وذلك لا يعلم إلا بالسبر والتقسيم، فإن علة التحريم الخمر هي الإسكار وزوال العقل، فوجود الإسكار مع غير نبيذ العنب موجب لحكم التحريم، وإذا كان نفي المزاحم "استبعاد الفرض الزائف" ظنياً كان اعتقاد العلية ظنياً، وإن كان قطعياً فإن الاعتقاد يكون قطعياً مثله (27).

ويقول الإمام الجويني (478هـ) في فائدة السبر والتقسيم "أنه من أقوى ما تثبت به العلل وأنه ليس لأحد أن يقدح أو يضر به".

6- السبر والتقسيم والقياس الشرطي:

إن السبر والتقسيم في حقيقتها عنصران منطقيان ردهما الأصوليون المتأخرون إلى القياس الشرطي المنفصل Disjunctive syllogisms أي ردهما إلى قياس استثنائي Exceptive syllogisms كبراه شرطية منفصلة حقيقة أو مانعة جمع،

وصغراه رفع أحد المتنافيين فينتج إثبات آخر⁽²⁸⁾، ويرجع ذلك لحرص الأصوليين المتأخرين على تبني المنطق وأصول الفقه الإسلامي، فذهبوا إلى أن السبر والتقسيم هو نفسه القياس الشرطي المنفصل الذي يتكون من قضايا مانعة الجمع والخلو معاً، لأن القضايا المانعة الجمع فقط هي قضايا يكون الاستدلال فيها بثبوت أحد الضدين وانتفاء الآخر⁽²⁹⁾، ومع ذلك فالضدين قد يتنافيان "يكذبان" معاً، وكذلك القضايا المانعة الخلو فقط، وهي القضايا التي تحتوي على تناقض ولزوم في نفس الوقت والنقيضان لا يتنافيان "يرتفعان" لذلك منعت الخلو منها.

لذلك يقول السيوطي لوجود الشيء وعدم الآخر ليس هو وجود الشيء وعدمه، ووجود الشيء وعدم آخر قد يكون أحدهما لازم للآخر، وإن كانا لا يرتفعان لأن ارتفاعهما يقتضي ارتفاع وجود شيء وعدمه معاً⁽³⁰⁾.

إن قضية الشرطية المنفصلة "السبر والتقسيم" هي القضية التي يمكن من خلالها التوصل إلى إثبات أحد البديلين عن طريق إنكار الآخر، أو إنكار أحد البديلين عن طريق إثبات البديل الآخر⁽³¹⁾، مثل: إما أهي ب أو ج ليست د، وهذه القضية يمكن تحليلها إلى قضيتين افتراضيتين أو أكثر، إلا أنها مع ذلك قضية واحدة، ويتم التعبير عنها في علاقة واحدة فهي ارتباط وانفصال للعناصر في نسق واحد، لذلك تظل صادقة من حيث هي منفصلة وهي على حد قول ابن سينا (428هـ) "أكثر أجزائها تكون كاذبة، وإنما يكون الحق في واحدة فقط، وهي مع ذلك صادقة من حيث هي منفصلة"⁽³²⁾.

وكان الإمام الغزالي (505هـ) يطلق على القياس الذي يقوم على القضايا الشرطية المنفصلة اسم "ميزان التعاند" ويضرب لنا مثلاً واضحاً من كتاب الله العزيز في قوله تعالى: {قل من يرزقكم من السماوات والأرض قل الله وإنا أو إياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين}⁽³³⁾. ومعلوم إننا لسنا في ضلال إذن فأنتم ضالون⁽³⁴⁾. ويطلق العرب على القضايا الشرطية المنفصلة التي تكون مانعة الجمع والخلو معاً اسم "القضية

الحقيقية" بينما يسمون القضايا التي تكون مانعة الجمع فقط أو الخلو فقط اسم "القضايا غير الحقيقية" على أساس أن التقابل الحقيقي هو ما يكون بين عنصرين لا يمكن صدقهما معاً أو كذبهما معاً.

لهذا ينتج عن الشرطي المنفصل الحقيقي استثناءات أربعة مثل قولنا: العالم إما قديم وإما محدث لكنه محدث إذن فهو ليس بقديم، وقولنا لكنه محدث هو استثناء لإحدى قضيتي المقدمة الأولى بعينها فينتج نقيض الآخر، ولو قلنا أنه قديم فيلزم عنه أنه ليس بمحدث أو نقول أنه ليس بقديم فيلزم أنه محدث، أو نقول أنه ليس بمحدث فيلزم أنه قديم فاستثناء عين أحدهما يلزم عنه نقيض الآخر، واستثناء نقيض أحدهما ينتج عنه الآخر.

ويرى بعض الباحثين أن هذا التقسيم أفضل بكثير من تقسيم المناطق الغربية، لأن الغرب شككوا في يقين الاستنتاج في حالة الرفع بالوضع Modus Ponens Tallness، إذا قالوا إن إثبات أحد طرفي الانفصال لا يبرر نفي الطرف الآخر دائماً، وإنما ذلك فقط حينما يكون بين الطرفين عناد تام، وإلا لم يكن الاستنتاج صحيحاً، فمثلاً إذا قلنا: دائماً إما أن يكون نيوتن (1727م) أو ليننتس (1716م) هو الذي اكتشف حساب التفاضل والتكامل، فلا يمكن أن يستنتج بيقين أنه لابد أن يكون أحدهما فقط هو الذي اكتشفه فلعل الاثنين اكتشفاه، الواحد مستقلاً عن الآخر، كما يميل إلى القول بذلك أكثر المؤرخين، إلا أن الملاحظ في هذه الحالة أنه لابد من إدخال المادة في اعتبارنا حتى نستطيع التمييز بين مانعة الجمع ومانعة الخلو والحقيقية، وهذا يخرجنا عن النظر الصوري الصرف الذي هو نظر المنطق الصوري ، أما في حالة الوضع بالرفع Modus Ponens Tallens فأكثر فائدة في أغلب الأحوال لأنه قد يعيننا أن تنفي شيئاً⁽³⁵⁾. مثل قولنا إما أن تكون أ هي ب، أو تكون ج هي د، لكن أ ليست ب إذن ج هي د.

7- نشأة السبر والتقسيم:

اختلف الباحثون حول معرفة الأصوليين المسلمين للسبر والتقسيم وحول المصدر الذي استقوه منه إلى فريقين مختلفين:

الفريق الأول:

ويرى أنصاره بتأثر الأصوليين المسلمين بالمنطق اليوناني في هذه المسألة إلا أنه يذكر أن المسلمين لم يأخذوها عن أرسطو 384ق.م، لأن أرسطو لم يعرف القياس الشرطي ولم يذكره في كتبه، وإن كان قد عبر عن هذه العلاقة المنطقية في صورة الجملة الشرطية، لكن من المؤكد أنه لم يعتبر استخدام هذه الصورة أكثر من مجرد وسيلة واحدة بين وسائل أخرى للقول بأن مقدمات معينة تسمح باستنتاج نتائج معينة⁽³⁶⁾.

والرأي الراجح عند أنصار هذا الفريق هو أن العرب عرفوا السبر والتقسيم أو القياس الشرطي المنفصل عن طريق المنطق الرواقي، لأننا نجد في كتب الأصول العربية مثل هذه الأقيسة الشرطية والقضايا الشرطية التي أدت إلى اكتشاف قواعد السببية المنطقية واكتشاف جميع طرقها كالتلازم في الوقوع والتخلف في الوقوع، ودور أن السبب مع المسبب وجوداً أو عدماً.

وإذا كانت بعض الكتب تذهب إلى أن الغزالي كان أول من أدخل المباحث المنطقية في الفقه وأصوله، إلا أن الرأي الأرجح في هذه المسألة هو أن الأصولي الحقيقي الذي سبق الغزالي ومهد له طريق إدخال واستخدام الأقيسة الحملية والشرطية في ميدان الشريعة الإسلامية هو ابن حزم الأندلسي (456هـ) فعند ابن حزم تكمن أول محاولة جادة للاستفادة من نظرية القياس الأرسطية والرواقية في ميدان أصول الفقه، ويرجع ذلك لاعتقاد ابن حزم بأن التطبيق الصارم لنظرية القياس اليونانية هو الوسيلة المناسبة لاستنباط النتائج الفقهية والدينية، فكان ابن حزم يرى أن الفهم المستتير والمباشر للنصوص والقواعد الفقهية والدينية، إنما هو هذا الفهم الذي يتمسك بمعناها الظاهر ويبتعد عن كل التفسيرات المتضاربة لهذه القواعد والنصوص⁽³⁷⁾. ولهذا نرى ابن حزم ينكر القياس الفقهي القائم على مبدأ العلية بين الأصل والفرع وهذا من منطلق ظاهريته، فالقياس الفقهي عند ابن حزم هو دليل ظني في كل مراحله إذ يحتمل أن يرى المجتهد حكم الأصل معللاً وهو في الواقع غير معلل، أو يراه معللاً بعلّة وهو معلل به مع وصف آخر غاب عنه أو أهمله⁽³⁸⁾.

وأعتبر ابن حزم أن مهمة العقل ليست هي تعليل النصوص وتأويلها، بل هي الوصول إلى الدليل، وهي ليست شيئاً خارجاً على النصوص، إنما هو مولداً منها ومفهوم من دلالتها، والوصول إليه لا يكون باستخراج علة النص بل بفهم النص في ذاته مهما كان ولا يجب أن يحيد عن المعاني الواردة فيه، والدليل الذي يقصده ابن حزم ليس هو القياس الفقهي الذي يقوم على ربط جزء بجزء أو فرع بأصل برباط العلة، بل هو قياس استنتاجي أساسه هو اللزوم المنطقي، أي أنه يبني على اعتبارات استنتاجية منطقية، وقد قسم ابن حزم الدليل إلى سبعة أنواع اعتبر الدليل الشرطي والقياس الشرطي أو السبر والتقسيم أحدهما فعرفة قائلاً⁽³⁹⁾ "الدليل الشرطي هو شرط معلق بصفة، فحيث وجد فواجب ما علق بذلك الشرط مثل قوله تعالى: {قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وإن يعودوا فقد مضت سنة الأولين}⁽⁴⁰⁾.

أي أن ابن حزم يعتبر السبر والتقسيم أو "القياس الشرطي المنفصل أحد الأسس التي لا بد منها للعالم والفقهاء، ويعتبره من السنن الثابتة عن الرسول ﷺ فيقول: "المنفعة من قسمة الأشياء تحت الأجناس، ثم تحت الأنواع عظيمة فيما جاء في القرآن والسنة الثابتة عن رسول الله ﷺ في جميع الديانة لا يستغني عن معرفة ذلك عالم متدين أصلاً⁽⁴¹⁾.

الفريق الثاني:

ويرى أنصار هذا الفريق أن المسلمين عرفوا السبر والتقسيم بأنفسهم دون أن يأخذوه عن المنطق الأرسطي أو الرواقي أو غيره، وأنهم إنما تعلموه من آيات القرآن الكريم ويقف على رأس هذا الفريق ابن تيمية الحراني 728هـ الذي كان يرى أن هذه الأقيسة كلها إنما تعود إلى أن الدليل يستلزم المدلول لا أن تقصده فقط على صورة الأقيسة الحملية أو الشرطية، إنها على فرض صحتها صورة من صور الأدلة لا تحصر فيها كلها.

ويقول د. النشار أن ابن تيمية بهذا يسبق المناطقة الرياضيين في فكرتهم: أن القياس الأرسططاليس ليس الصورة الوحيدة العقلية بل هناك علاقات كثيرة في الذهن وفي الواقع غيره⁽⁴²⁾.

وينتهي ابن تيمية إلى هذه النتيجة الرائعة قائلا: "وحيئنذ إما أن يكون الاعتبار بما ذكروه من صور الأشكال وألفاظها، أو بما ذكروه من المعنى، فإن كانت المسألة مسألة صورة فإن صور الأدلة كثيرة ولا يمكن حصرها في خمسة أو ستة، كما لا يمكن تخصيص المقدمتين باثنتين، أما إذا كانت مادة، فإن المادة متنوعة، والمعنى هو أن يكون ما يستبدل به مستلزما لما يستدل عليه، سواء أكان مقدمة أو مقدمتين أو كثير، وسواء كان على الشكل المنطقي الأرسططاليس أو على غيره⁽⁴³⁾."

ويؤكد د. النشار أن المسلمين لم يأخذوا السبر والتقسيم من اليونان فيقول: "إن كثيراً من المناطقة المتأخرين يعتبرون السبر والتقسيم طريقاً بذاته لا مسلكاً للعلة وهو طريق ضعيف لا يفيد اليقين، وهذا ما يجعله مخالفاً لصيغة القياس سواء الحملي أو الشرطي⁽⁴⁴⁾، والواقع أن هناك آراء متعددة حول كون السبر والتقسيم من مسالك العلة أو هو طريق بذاته، فهناك من يؤيد ذلك القول وهناك من ينكره، وهناك آراء متعددة أيضاً حول كونه طريقاً قطعياً للوصول لعلل الأحكام الشرعية، أو طريق ظني منه إلى نتائج غير يقينية واحتمالية، ولهذا لابد من عرض هذه الآراء لبيان أيهما أقرب إلى الحق والصواب.

8- السبر والتقسيم ومسالك العلة:

من المعروف أن القياس لا يقوم على مجرد الجمع بين الأصل والفرع أو على مجرد الاستناد إلى قانوني التعليل والاطراد، ولا بوضع شروط خاصة للعلة، بل لابد من قوانين تحقق وجود الجامع بين الأصل والفرع.

وقد تعارف الأصوليين على تسمية هذه الأدلة بالمسالك، وهذه المسالك أو معظمها ليست فقط طرقاً لإثبات العلة، بل هي علل جامعة فالسبر والطراد وغيرهما

تصلح أن تكون مسالك، وتصلح أن تكون عللاً جامعة بذاتها، فقوانين الاستقراء ليست فقط طرقاً للإثبات، بل هي أيضاً طرق لاكتشاف العلة⁽⁴⁵⁾، (*)، (46).

وقد قسم الفقهاء هذه المسالك أو هذه الأدلة إلي قسمين:

الأول: أدلة أو مسالك عقلية وهي النص والإجماع وفعل الرسول ﷺ.

الثاني: أدلة أو مسالك عقلية وهي السبر والتقسيم والمناسبة والشبه والطرء

والدوران وتنقيح المناط.

وذهب الفقهاء إلي أن الوصول إلي معرفة علة الحكم الشرعي قد تكون يقينية قطعية، وقد تكون ظنية احتمالية، ويختلف الحكم باختلاف هذه المعرفة، وإن كان بعض الفقهاء يرى أن الوصول إلي العلة لا يكون ظنياً، ويحتجون في ذلك بأن المجتهد إذا غلب على ظنه كون الحكم في الأصل معللاً بالعلة الفلانية ثم وجد تلك العلة بعينها في الفرع يحصل له بالضرورة ظن بثبوت ذلك الحكم في الفرع وحصول الظن بالشئ مستلزم لحصول الوهم بنقيضه، وحينئذ لا يمكن بالظن والوهم معاً لأن ذلك يعني الجمع بين النقيضين، وإلا ترك العمل بهما معاً، لاستلزامه ارتفاع النقيض ولا أن يعمل بالوهم دون الظن لأن العمل بالمرجوح مع وجود الراجح ممتنع شرعاً وعقلاً فتعين العمل بالظن ولا معنى لوجوب العمل بالقياس إلا ذلك (47).

وقد حدد الفقهاء الطرق القطعية التي نصل بها إلي علل الأحكام الشرعية على

النحو التالي:

- 1- إذا نص الشارع على علة الحكم بالدلالة المطابقة أو الإلزامية كمفهوم الموافقة (قياس الأولوية) أو مفهوم المخالفة (كمفهوم الشرط والحصر).
- 2- إذا عرفنا العلة من طريق آخر قطعي، كأن يكون صدق كلام الشارع متوقفاً عقلاً أو وشرعاً أو لغة على كون هذا الأمر على الحكم.
- 3- إذا قطعنا بمقصود المتكلم حيث يستبعد أو يقطع بعدم إرادة كون الشئ الفلاني علة.

أما الطرق الظنية التي نصل بها إلي علل الأحكام الشرعية فهي إذا عرفنا العلة من طريق السبر والتقسيم أو إثبات المناسبة للحكم أو سلامة العلة من النقيض أو

اطراد العلة مع الحكم أو اطراد العلة وانعكاسها، أو غير ذلك من الأمور التي تفيد الظن بوجود العلة⁽⁴⁸⁾.

واعتبر بعض الفقهاء السلب والوجود دليلين على صحة العلة، وهو أن يوجد الحكم لوجود وصف يثبت بثبوته ويزول بزواله، فيعلم أنه العلة والسلب والوجود هو المسلك المعروف عند الأصوليين بالدوران أو الطرد أو العكس وهو يفيد العلة ظناً عند أكثر الأصوليين⁽⁴⁹⁾، وإن كان البعض يرى أن الطرد شرطاً في صحة العلة وليس دليلاً على صحتها.

ويعرف "أبو الخطاب الكلوذاني 458 هـ" الطرد بأنه جريان العلة في معلولاتها وسلامتها من النقض أو أصل يردّها من كتاب أو سنة أو إجماع، وهو ليس بدليل على صحة العلة وبه قال أكثر الفقهاء والمتكلمين⁽⁵⁰⁾، ونشير هنا إلي أن فلاسفة العلم في القرن العشرين عرفوا الطرد تعريفاً قريباً من هذا فقالوا الطرد هو مقارنة الوصف للحكم في الوجود دون العدم، بحيث لا يكون مناسباً ولا شبيهاً، على أن تكون هذه المقارنة في جميع الصور ما عدا الصورة المتنازع فيها، أي صورة الفرع الذي يراد ثبوت الحكم له، لوجود ذلك الوصف فيه، بناءً على أن ذلك الوصف الطردي على هذا الحكم⁽⁵¹⁾، وهو كما يقول راسل بقوله: لما كانت العلة تزداد رسوخاً وثبوتاً بسبب التكرار فإن الإنسان كلما ازداد مشاهدة للواقع المطرد لحادثة معينة على نسق معين، ازداد مع التكرار يقيناً بأن الحادثة ستقع على نفس الاطراد في المستقبل كما حدث لها في الماضي⁽⁵²⁾، وقد خالفه كارل بوبر وذهب للقول بأننا نحن الذين نحكم بوجود هذا التكرار بين المشاهدات ومن ثم فليس التكرار علة لما تصوره "هيوم" (1776م) معلولاً، أي العادة أو الاعتقاد لهذا تساعل بوبر (1994) قائلاً: "ما نوع الاعتقادات العامة التي ينبغي أن تكون كافية في حالة صدقها لتبرير الحكم بأن الشمس سوف تشرق غداً" (53) ويمكن القول بأن فقهاء المسلمين سبقوا فلاسفة العلم في قولهم بضرورة أن تكون العلة مطرودة أي كلما وجدت العلة وجد الحكم، وإن اختلفوا في جواز النقض، وهو أن توجد العلة في محل ما مع عدم الحكم فيه، فقال بعض الفقهاء: "لا يقدر نقص العلة في عليتها المنصوصة والمستنبطة، وقيل يقدر فيها، وقيل يقدر في المستنبطة فقط، وقيل يقدر في المنصوصة فقط"⁽⁵⁴⁾.

واحتج الفقهاء في ضرورة طرد العلة بالحجج التالية:

1- أنه إذا علم لحكم من الأحكام أنه لا بد له من علة وتوصل الذهن إلي وصف من الأوصاف مع خلوه من سائر الأوصاف الأخرى، فلاشك أنه يحصل للذهن الظن بأن هذا الوصف علة لهذا الحكم، لأنه لا يجوز أن لا يكون لهذا الحكم علة، ولا يجوز أن تكون العلة وصفاً آخر غيره لعدم الشعور به، أي لعدم الشعور بهذا الوصف الآخر، فالطرد إذن لازماً⁽⁵⁵⁾، مثلاً: الحنطة تشتمل على أوصاف فإنها مكيلة، موزونة، مطعومة، مقتات، مدخر، حب، شيء، جسم، ولا يقول أحد أن كل وصف من هذه الأوصاف علة لحكم الربا فيها، بل العلة أحد هذه الأوصاف، واتفقوا أنه لا يتخير المعلل حتى يجعل أي هذه الأوصاف شاغله من غير دليل، لأن دعواه الوصف من بين الأوصاف أنه علة بمنزلة دعواه الحكم بأنه كذا⁽⁵⁶⁾.

2- يدل الاستقراء على أن النادر يلحق بالغالب، فإذا وصلنا إلي أن الوصف في جميع الصور المقارنة لمحل النزاع مقارن للحكم، ثم رأينا الوصف حاصلاً في الفرع، وجب أن يثبت له الحكم إلحاقاً لتلك الصورة الواحدة بسائر الصور، أي أن الفقهاء يشترطون أن يكون الوصف في العلة متعدياً، أي غير مقصور على الأصل، فإذا كان مقصوراً عليه لم يصح القياس، لانعدام العلة في الفرع⁽⁵⁷⁾.

3- إن الطرد لا يصح في غير المحسوسات، أما في المحسوسات فيكون صحيحاً فالبرق يستعقب صورة الرعد، فالطرد لهذا غلب على الظن كما يقول الزركشي (1776م)⁽⁵⁸⁾

إذن إن معرفتنا بالعلاقة العلية عند الفقهاء المسلمين هي معرفة مستمدة من الخبرة الحسية، وليست معرفة قبلية، فالخبرة الحسية هي ما تقدم لنا حادثتين مرتبطتين دائماً، أي أنه لا بد من الرجوع إلي الخبرة الحسية لنستدل على حدوثها، ولا يكفي مجرد تحليلها تحليلًا عقلياً دون الرجوع إلي الخبرة، فالعلة والمعلول ليسا حادثين متمايزين يمكن تقرير وجود أحدهما وإنكار الآخر كما كان يرى هيوم⁽⁵⁹⁾، الذي كان يعتبر أن الرابطة السببية إنما ترجع إلي العادة القائمة بين أفكارنا، لا بين الظواهر، والضرورة ليست في الأشياء بل في الفكر لهذا حول هيوم السببية من الموضوعية إلي الذاتية Subjectivism فهي تقوم على توقع ما سيحدث في المستقبل على أساس ما جرى في الماضي.

ويتفق فلاسفة المذهب الاحتمالي المعاصر مع ما ذهب إليه فقهاء الإسلام وفلاسفته في تصورهم للسببية ، فقد رفضوا تفسير هيوم للسببية ولم يعد الاستقراء عندهم مجرد منهج نصل من خلاله إلي صدق النتائج لأننا نعلم أنه لا سبيل أمامنا للوصول إلي الحقيقة، وأتينا يجب أن ننظر إلي النتائج العلمية باعتبارها ترجيحات أي باعتبارها أحكاماً ننظر إليها على إنها صحيحة حتى وإن لم يكن لدينا برهاناً عليها، كما كان يقول رائدهم هانز رايشنباخ (1953م)⁽⁶⁰⁾

ويسير عكس هذا الاتجاه فلاسفة المذهب العقلي الذين ذهبوا إلي أن الاستقراء يستمد يقينه من قضايا عقلية قبلية، في الذهن سابقة على كل تجربة، فالصدفة لا يصدق أن تأتي في أكثر الأحيان، وأن العلة تحكم الطبيعة ولكل سبب مسبب وأن مبدأ العلة لا يمكن اكتسابه عن طريق الاستقراء Induction. (61) أي أن العقليين لا يروون في الاستقراء انتقالاً من الجزء إلي الكل، بل هو في جوهره قياس منطقي تمثل كبراه في القاعدة العقلية الأولية "استحالة أن يكون الاتفاق دائماً"، وهو ما عرضهم للنقد، لأن مشكلة الاستقراء لن تحل أو تنتهي بمجرد الاستعانة بالمبدأ العقلي الذي يصنع الاستقراء في صورة قياس منطقي مضمون النتائج، وقد عبر برتراند راسل (1970) عن هذا التصور تعبيراً دقيقاً فقال: "إن تصورات الحتمية والضرورة الكونية والعلة ليست قضايا تحمل خبراً محدداً قد يكون صادقاً أو كاذباً، بل هي مسألة دالة قضية أي صورة خاوية من المضمون، وبالتالي هي صورة سابقة على الخبرة التجريبية وليست مشتقة منها"⁽⁶²⁾

وقد عارض الفرد آير (1989) هذا التفسير للعلة والضرورة عندما فرق بين الإمكان العلي والإمكان المنطقي فقال: "إن ما هو مستحيل منطقياً تستبعده قوانين المنطق، What is logically impossible is Excluded by the louse of logic وما هو مستحيل علياً تستبعده قوانين الطبيعة.

What is causally impossible is Excluded by the louse of nature ومن ثم فمن الخطأ أن نحاول تأسيس فكرة القانون العلي على أفكار الضرورة الطبيعية، لأن فكرة الضرورة ذاتها تفترض مسبقاً فكرة القانون⁽⁶³⁾.

9- الشرط والسبب:

وقد فرق الفقهاء المسلمين بين علاقة السببية وعلاقة الشرطية، فالشرط هو ما يتوقف عليه ثبوت الحكم ويتوقف عليه وجود الشيء، لكنه يكون خارجاً عن ماهيته ولا

يكون مؤثراً في وجوده، أما السبب فيلزم من وجوده وجود الحكم ومن عدمه عدم الحكم، وهو محدد لا يختلف باختلاف الأشخاص والأحوال والأزمان، والسبب لا ينعقد سبباً بجعل الشرع له سبباً⁽⁶⁴⁾.

إذن يتفق الشرط والسبب في أن كلا منهما مرتبط بشيء آخر بحيث لا يوجد هذا الشيء بدونها، وليس أحدهما جزءاً من حقيقته ويختلفان في أن السبب يلزم من وجوده وجود الحكم، ومن عدمه عدم الحكم، أما الشرط فيلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود المشروط أو عدمه⁽⁶⁵⁾، وقد عرف توماس هوبز معنى السبب تعريفاً نراه قريباً من تعريف الفلاسفة المسلمين له أنه خلاصة sum أو إجمالي aggregate كل الحوادث التي تساعد كل منها في إنتاج المسبب المطروح⁽⁶⁶⁾.

وقد قسم الفقهاء الشرط Condition إلى قسمين حسب علاقته بالسبب:

الأول: الشرط المكمل للسبب وهو الشرط الذي تثبت حكمته مقوية لمعنى السببية ومثاله حولان الحول في وجوب الزكاة في النصاب، وذلك لأن السبب في وجوب الزكاة هو النصاب دليل الغني، ولا يتحقق الغني بالنصاب على الوجه الأكمل إلا إذا مضى حول على وجود هذا النصاب كاملاً في يده.

الثاني: الشرط المكمل للمسبب وهو الشرط الذي يقوى حقيقة المسبب أي يقوى ركنه ومثاله اشتراط التساوي بين الجاني والمجني عليه في القصاص من حيث السلامة من نقص في الأطراف ونحوها، فإن الحكم هو القصاص أساسه المساواة بين العقوبة والجريمة ولا يتحقق ذلك إلا بالمساواة بين الجاني والمجني عليه في الحرية وسلامة الأطراف ونحو ذلك⁽⁶⁷⁾.

والخلاصة أن السبب هو ما يكون الشيء محتاجاً إليه إما في ماهيته أو في وجوده، على حين أن الشرط هو ما يتوقف عليه وجود الشيء كالوضوء للصلاة، وقيل أيضاً إن السبب ما يلزم من عدمه العدم ومن وجوده الوجود، إذن السبب ليس هو الشرط ولكنه يمكن أن يكون مجموع الشروط التي تشكل حالة ما، مثل الصيغة الشرطية القائلة "إن تذاكر تنجح .. فهنا ليست المذاكرة هي السبب النجاح، ولكنها شرط له فقط، فقد يذاكر الطالب ولا ينجح كأن يصيبه مرض أو توتر أثناء تأديته الامتحان، .. فإذا ما توافرت الشروط الملائمة للنجاح لكانت مثل هذه الشروط في مجموعها هي سبب

النجاح، وإذا كان السبب يسبق النتيجة دائماً فإن الشرط يسبق السبب، أما السبب في حد ذاته فلا بد أن يحدث طبقاً لشروط معينة تؤدي إلى حدوثه كما في المثال السابق.

والشرط CONDITION عند المطابقة هو مقدم الضروري والكافي معاً، فهو ضروري لأن بتحقيقه تصبح النتيجة ممكنة، فهي لا تتحقق دون أن يسبقها الشرط، ومع ذلك يمكن التفكير في الشرط مستقلاً عن النتيجة والشرط الضروري والكافي هو الذي إذا تحقق جعل النتيجة المشروطة ضرورية ولازمة، وفي هذه الحالة لا يمكن التفكير فيه مستقلاً عن النتيجة، فالعلاقة بينهما مطلقة⁽⁶⁸⁾، وهكذا نكاد لا نجد اختلافاً بين مفهوم الشرط عند المناطقة عنه عند الفقهاء.

10- العلة والسبب:

ومن الأخطاء الشائعة أيضاً الخلط بين مفهوم العلة ومفهوم السبب واعتبارها لفظين مترادفين عند بعض الأصوليين، فقد أعتبر فريق من الأصوليين كلا من العلة والسبب علامة على الحكم، وكل منها بنى الحكم عليه وربط به وجوداً وعدماً، وكل منها للشارع حكمة في ربط الحكم به وبناءه عليه، ولكن إذا كانت المناسبة في هذا الربط مما تدركه عقولنا سمي الوصف: العلة وسمى أيضاً: السبب، وإن كانت مما لا تدركه عقولنا سمي السبب فقط، ولا يسمى "العلة": فالسفر لقصر الصلاة الرباعية علة وسبب، وأما غروب الشمس لإيجاب فريضة المغرب وزوالها لإيجاب فريضة الظهر وشهود رمضان لإيجاب صومه، فكل من هذا سبب لا علة، فكل علة سبب، وليس كل سبب علة⁽⁶⁹⁾، والعلة لا شرط لها، بل متى وجدت أوجبت وجود المعلول، والسبب لا بد أن تسبقه شرائط لذا فالسبب أعم من العلة.

ونشير هنا إلى أن فقهاء وفلاسفة الإسلام إذا كانوا يؤمنون بعلاقة السببية بين الأشياء ويعترفون بالأسباب وبفعلها في المسببات لكنها عندهم لا تستقل بهذا الفعل وحدها كما كان يعتقد أصحاب الطبائع والمنجمون والدهرية، لكن كل سبب عندهم يحتاج إلى سبب آخر، وهذا يحتاج بدوره إلى سبب يتقدمه، وهكذا حتى نصل إلى السبب الأول وهو الخالق سبحانه وتعالى، وقد ربط فلاسفة الإسلام وفقهائوه بين السبب والعقل، فالعقل هو الذي يدرك الأسباب في الأشياء وضرورتها، فيقول ابن رشد (595هـ) "إذا كان نفي الاتفاق العرضي يؤدي عندي إلى القول بأسباب ضرورية، فإن هذا فيما أرى يقوم على عمل العقل، إذ عمله إيلاراك نظام الأشياء الموجودة وترتيبها"⁽⁷⁰⁾،

أي أن إدراك العقل للنظام الذي يسير عليه الأشياء هو إدراك لها من جهة أسبابها الضرورية، وهذا الفهم الصحيح لمبدأ العلية بين الموجودات يهدم الفهم الخاطئ الذي يردده بعض الفلاسفة الغرب الذين يذهبون إلي القول بأن هذا المبدأ لا يختص إلا بالمعرفة وليس كما تظن بما يوجد إلي جانبها بموجودية ما وهو الخطأ بعينه لأن مصداقية هذا المبدأ إذا اقتصر على المعرفة فإن ذلك يعنى أن نتغاضى عن كونه يصدق على كل ما هو موجود.

11- حجية السبر والتقسيم

انقسم الفقهاء حول حجية السبر والتقسيم وعده مسلكاً من مسالك العلة إلي

أربعة مذاهب:

المذهب الأول:

ذهب أنصاره إلي اعتبار السبر والتقسيم حجة مطلقاً ويمثله أكثر الفقهاء

الشافعية وجمهور المالكية والحنابلة واستدلوا بأن السبر والتقسيم يفيد الظن بالعلية⁽⁷¹⁾.

المذهب الثاني:

وذهب أنصاره إلي اعتبار السبر والتقسيم حجة فإذا قام الإجماع على تعليل حكم

الأصل، ويمثله الإمام الجويني 478 هـ وأبو الخطاب الكلوزاني واستدلوا بالأدلة

التالية⁽⁷²⁾:

1- أن تعليل الأصل مقطوع به، وجعل الوصف المعين هو المظنون.

2- لو لم يجب التعليل بالوصف الباقي بعد الحذف لأدى ذلك إلي إبطال الإجماع.

المذهب الثالث:

وعد أنصاره السبر والتقسيم حجة الناظر دون المناظر ويمثله الآمدي (631)

واستدلوا بأن هذا الظن يلزم الناظر لأنه يجب عليه شرعاً العمل بالظن، ولا يصح أن

يكون حجة للمناظر⁽⁷³⁾.

المذهب الرابع:

وأنكر أنصاره أن يكون السبر والتقسيم حجة مطلقاً وعليه أكثر فقهاء المذهب

الحنفي واستدلوا بالاعتبارات التالية:

1- إن الوصف المتبقي لا يجزم بحقه العلية، ولجواز أن يكون الحكم غير معلل، ولجواز

2- لأن الوصف الباقي لم يثبت اعتباره شرعاً، لأن لم يظهر فيه التأثير والراجح هو المذهب الأول لقوة دليله وضعف دليل المخالف⁽⁷⁴⁾

وقال الأبياري في شرح البرهان "السبر يرجع إلى اختبار في أوصاف المحلل وضبطها، والتقسيم يرجع إلى إبطال ما يظهر فيها، إذن لا يكون من الأدلة بمحال، وإنما تسامح الأصوليين بذلك، لأن المراد بالدليل هو الذي دل على أن العلة في جملة الأوصاف، والدليل الثاني دل على التعيين، وإلا فالسبر والتقسيم ليسا دليلاً، قال ولا بد فيه من ثلاثة أمور:-

إحدهما:- أن يتبين المطلوب في جملة، وثانيها:- سبر خاص، وثالثها:- إبطال ما عدا المختار، فإن كانت هذه معلومة حصل العلم المطلوب، وإلا فلا، بل تحصل غلبة الظن، ثم إن كان الموضوع مما يكتفي فيه بغلبة الظن اكتفي به وإلا فلا، قال: وهذا لا يتصور فيه خلاف وليس كما قال⁽⁷⁵⁾

إن أنصار هذا الفريق اعتبروا السبر والتقسيم شرطاً لا دليلاً أي أخرجوه من أن يكون أحد مسالك العلة، لأن الوصف الذي ينفيه السبر إما أن يكون ظاهر المناسبة أي مشتملاً على مصلحة فإن اشتمل على مصلحة فإما أن تكون منضبطة الفهم فهو المناسبة وأجمل الزركشي القول في هذا الصراع حول حجية السبر والتقسيم بين المذاهب السابقة بالقول "بأن السبر والتقسيم مسلك عام أي أنه يدخل في جميع المسالك، فهو شرط دليل إذن، ثم هو مسلك بذاته أي أنه دليل"⁽⁷⁶⁾.

12- أقسام السبر والتقسيم:

يقسم الفقهاء السبر والتقسيم حسب بعدين مختلفين الأول: أقسامه من حيث الحصر وعدمه وهو نوعان:

1- النوع الأول:

السبر والتقسيم الحاصر أو المنحصر وهو ما يدور فيه التقسيم بين النفي والإثبات، ويقوم على حصر الأوصاف التي يمكن التعليل بها للمقيس عليه ثم اختيارها وإبطال ما لا يصلح منها بدليل، إما بكونه ملغياً أو يكون الوصف طردياً أو يطرأ على الوصف قاذح من نقص أو كسر أو إخفاء، فيتعين الباقي للعلية، وإما بكون مناسبة الوصف المحذوف لم تظهر بعد أن بحثنا عنها⁽⁷⁷⁾.

وحصر الأوصاف لا يعني أن كل هذه الأوصاف ستكون علة بل العلة للحكم هو بعضها فالوصف المقصود بالعلة هو ما يثبت الحكم به ويثبت النقيض إذا تخلف ذلك الوصف مثل قوله تعالى: {ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات} (78). فقد قيد حل الإمام بأن يكون مؤمنات فلا تحل الإمام غير المؤمنات.

وأعتبر الشافعية علة النص أحد أوصافه وليس كل أوصافه، واشترطوا في الوصف الذي يكون علة يصلح بها القياس أن تكون هذه العلة متعددة غير مقصورة على موضع الحكم كالإفطار للمسافر في رمضان من حيث أن يرخص الإفطار والقضاء في أيام آخر (79)

إن التقسيم الحاصر أو المنحصر أي الذي يكون دائرا بين النفي والإثبات يقوم على إبطال قسم وتعيين الآخر قطعاً كقولنا: العالم إما قديم وإما حادث، ومحال أن يكون قديماً لذا فلزم أن يكون حادثاً، فإن هذا ونحوه برهان قطعي ، وهو ما يطلق عليه المناطقة "الشرطي المتصل" Hypothetical Syllogism والسبر الحاصر هو ما عرف "ببرهان الخلف" فقال عنه الزركشي في البحر المحيط "السبر الذي يستعمل في القطعيات وهو المفضي إلي اليقين بأن يكون حاصراً يقيناً بالدور بين النفي والإثبات، وهو الملقب بـ"برهان الخلف" وكان العقل دالا على أن أحدهما، فإذا بان بطلان أحدهما تعين الثاني للصحة، فقد قام دليل الثاني على الخصوص ببطلان ضده (80)، وبرهان الخلف عند المنطقيين هو رد الفرض إلي نفيه الذي يتضمن ما يخالف الواقع، ومن ثم يكون غير مقبول أو غير معقول أو سخيلاً، ويرمز له المناطقة بالرمز [~ ق ك). ~ ك] ~ ~ ق (81).

ويستخدم برهان الخلف على نطاق واسع في المنطق الصوري وهو الذي يؤدي فيه إحالة النتيجة وإضافتها إلي إحدى مقدمتي القياس إلي نقيض المقدمة الثانية المسلم بصدقها، مما يجعلنا نقبل صدق النتيجة وبالتالي صحة صدورها عن المقدمتين، وكان العرب يطلقون عليها قياس الخلف متأثرين في ذلك بأرسطو الذي كان يعتبر أن كل البراهين هي قياسات أو من الممكن أن ترد إلي قياسات، وقياس الخلف هو قياس مركب من اقتراني متصل مؤلف من متصلين أو من متصل وحملّي واستثنائي شرطي متصل، وقيل أنه شرطي استثنائي فقط، وقيل أيضاً أنه مكون من استثنائي، وقيل إنه

مكون من استثنائي واحد فقط⁽⁸²⁾، أما المناطقة المحدثون فيسمونه "البرهان غير المباشر"، وهي تسمية لا توضح الفرق بين صورة المختلفة كما كان يرى كوبي Copi، وإن كان بعضهم يطلق عليه اسم الرد إلي غير المقبول أو المحال Absurdum⁽⁸³⁾.

14- ثانياً: السبر والتقسيم المنتشر:

وهو الذي لا يكون دائراً بين النفي والإثبات والسبر المنتشر هو ما يكون الدليل علي نفي عليّة ما بدأ الوصف المعين فيه ظناً⁽⁸⁴⁾. أي هو ما يستعمل في الظنيات ويقصد منه إثبات الحكم أو إثبات دليله، وهو لا يختص بالنفي أو الإثبات لأنه قد يقع بين شيئين أو أشياء بل قد يقع بين شيئين متعاقبين مثل قولنا "لو كان الأمر مرئياً لرأيناه الآن، فإن المانع من الرؤية القرب المفرط أو البعد أو الحجب إلي غير ذلك.

ويرى الزركشي أن هذا النوع لا يقيم علماً، لأنه يكفي في رده أن يثبت المعارض مانعاً آخر غير ما ذكر، لذلك نجد اتفاق الفقهاء على أن أصح أنواع التقسيم وأدقها هو النوع الأول أي "الحاصر والمنحصر" لأنه يتردد بين النفي والإثبات وهو عندهم الذي يصل من خلاله الباحث إلي الحكم أو النظر الصحيح.

15- حجية التقسيم المنتشر:

وقد أنقسم الفقهاء حول حجية السبر والتقسيم المنتشر الذي يفيد الظن واعتباره أحد مسالك العلة إلي عدة مذاهب:

المذهب الأول:

نفي أنصاره أن يكون التقسيم المنتشر حجة على الإطلاق سواء في القطعيّات أو الظنيات.

المذهب الثاني:

واعتبر أنصار التقسيم المنتشر حجة في العمليات فقط لأنه يثير غلبة الظن، وعلى هذا المذهب ابن برهان.

المذهب الثالث:

يرى أنصاره أنه حجة للناظر دون المناظر ويمثل هذا المذهب الآمدي والجويني إمام الحرمين الذي يقول: "بقيد تضمن إبطال مذهب الخصم دون تصحيح مذهب المستدل إذ لا يمنع أن يقال "ما أبطلته باطل، وما اخترته باطل والحكم في الأصل الذي

وقع البحث فيه غير معقول المعنى فلا يصح السبر لإثبات معنى الأصل، وإنما يصلح لإبطال مذهب الخصم⁽⁸⁵⁾

16- أقسام السبر والتقسيم باعتبار الظن والقطع:

يمكن أن نستخلص من التقسيم السابق للسبر والتقسيم إلى الحاصر والمنتشر تقسيمياً آخر هو من حيث الظن والقطع، فالسبر المنحصر يقيني يوصل إلى اليقين، أما المنتشر فهو ظني يوصل إلى الظن، والأول قطعي لأنه يقوم على إبطال أحد الأقسام فيتعين الثاني قطعاً مثل قولنا: العالم إما قديم وإما حادث، ومحال أن يكون قديماً فلزم أن يكون حادثاً قطعاً، وهو ما عرفه المنطقة بحالة الرفع بالوضع، والثاني ظني لأنه لا يوصل إلى اليقين، وإنما يفيد الظن مثل قولهم: ولو كان الأمر مرئياً لرأيناه الآن، فإن المانع من الرؤية القرب المفرط أو البعد أو الحجب إلى غير ذلك مما يعدونه، وهذا الطريق لا يفيد عندهم علماً⁽⁸⁶⁾

والخلاصة أن السبر والتقسيم عنصران متغايران متلازمان في الدلالة سواء في العقلية أو في الفقهيات، وسواء دارت القسمة بين النفي والإثبات أم لا، فالسبر في العقلية هو اختبار الفروض لمعرفة أيها العلة أو الحق، والتقسيم هو أن يعين ما هو باطل، لنعين العلة ونلغي الباقي أي ما ليس بعلة، والسبر والتقسيم أو الشرطي المنفصل كما يسميه المنطقة هو أحد الطرق أو المسالك التي يثبت به الفقيه على الأحكام الشرعية في الأصل والفرع في القياس التمثيلي وهو أدق عند الفقهاء من قياس الطرد والعكس الذي يقوم على التلازم وجوداً وعدمياً أي يقتضي كون كل واحد منهما على الآخر، لأن هذا التلازم لو صح لما كان هناك تنازع في ثبوت الحكم للفرع، ومن خلال السبر والتقسيم "الشرطي المنفصل" نتجنب اللزوم الزائف الذي نقع فيه عندما نعتقد أن الشرط ولزومه منعكسان فنبرهن من اللازم إلى الشرط، كما نبرهن من الشرط إلى اللازم، أو عندما يكون اللزوم من طرف واحد دون الآخر فنلاحظ أن أحد الشئيين لازم للآخر دون أن يكون الآخر لازماً له مثل: اعتقادنا بأن انعدام الحياة يلزم عنه انعدام الحركة، ولكن العكس غير ملزم في هذه الحالة.

نتائج البحث:

من خلال الدراسة السابقة لموضوع السبر والتقسيم يمكننا أن نستخلص النتائج

التالية:

أولاً: اتسم الفكر الفقهي والعلمي عند المسلمين بنزعتهم المنطقية والبرهانية خاصة في معالجته للقضايا الفقهية، واتسم أيضاً بحرصه الشديد على تحقيق التطابق والانسجام بين المعطيات البرهانية والوجدان الإنساني واحتوى على درجة كبيرة من الإقناع وتحصيل الاطمئنان النفسي بالفكرة وابتعد عن سرد النظريات بلا دليل، بل صاغ براهينه صياغة موضوعية ابتعد عن الصياغات والاصطلاحات الشكلية.

ثانياً: سبق فقهاء الإسلام وعلماءه العلماء الغربيين في الوصول إلى منهج العلم الذي يقوم على طرق محددة للاستدلال والاستنباط والتي استخدمها الأصوليون في استخراج علل الأحكام الشرعية ، لهذا جاء علم أصول الفقه الإسلامي نموذجاً مبكراً للتفكير العلمي والمنطقي وهو ما ظهر جلياً في تعاملهم مع النص وهو الأصل والفرع الذي يمثل الواقع الجديد الذي يفرض عليهم ويكون في حاجة إلى دليل ، ولهذا يمكن القول بأن علم أصول الفقه يمثل نقداً مبكراً للمنطق الأرسطي الغارق في الصورية والمنطق التجريبي الغارق في المادية.

ثالثاً: تمثل مصطلحات السبر والتقسيم هما من المصطلحات الغامضة التي تتعدد دلالتها وتتنوع ، فلهذين المصطلحين دلالتهم اللغوية والاصطلاحية والفقهية والمنطقية والعلمية ورغم هذه التعددية في الدلالة إلا أننا نجد قاسماً مشتركاً بين هذه الدلالات وهو أنها تشير إلى كنه الأشياء وحقيقتها، وتعدد الدلالة الاصطلاحية والفقهية أهم هذه الدلالات على الإطلاق عند المسلمين حيث أنها تفيد التحقق التجريبي الذي نصل إليه من خلال التفسير والتعليل الصحيح وهو ما يجعل هذين المصطلحين أقرب إلى العلم منه إلى الفلسفة، وقد أكد الحسن ابن الهيثم هذا المعنى عندما استخدم السبر والتقسيم منهجاً للبحث في العلوم الطبيعية، وعده أحد القواعد الضرورية التي نصل من خلالها إلى اليقين لأنها تقف على حقيقة الأشياء.

رابعاً: هناك نوع من اللبس والغموض والتداخل بين السبر والتقسيم ومسالك العلة الأخرى في الفقه الإسلامي، فهناك من الفقهاء من يفرق بين معنى السبر ومعنى التقسيم، وهناك من يوحد بينهما ويعتبرهما مترادفين، وهناك من يعتبر السبر والتقسيم وتنقيح المناط شيئاً واحداً رغم اختلافهما، ومن الدقة أن نقول أنهما مصطلحان مختلفان

متمايزان لكنهما متلازمان، فإذا كان السبر هو اختبار الأوصاف أو الفروض لمعرفة ما يصح منها أن يكون علة للحكم، فالتقسيم هو قولنا العلة إما كذا وإما كذا أي هو تعيين ما هو صحيح وما هو باطل لتعيين العلة ونفي ما ليس بعلة وإلغاؤه، وإذا كان أكثر استخدامات التقسيم في مجالات العقلية، فإن السبر تكون أكثر استخداماته في المجالات الفقهية ولا يمكن الفصل بين المجالين.

خامساً: أعتبر علماء الإسلام وفقهاؤه السبر والتقسيم أحد أبواب الجدل المهمة التي تقوم على إبطال كلام الخصم عن طريق تقسيم موضوع الجدل إلى أقسام نتناول كل قسم منها بعمق حتى نسبر أغواره لنقف على حقيقته، ثم نقوم بعد ذلك باستبعاد كل قسم يتعارض مع الحقيقة ونبقى على القسم الذي يكون علة للموضوع أو الحكم، وهو ما عرفه بعد ذلك فلاسفة النهضة الأوروبية بمنهج الحذف والاستبعاد، وهذا ما يؤكد أصالة علم أصول الفقه باعتباره علماً إسلامياً يقوم على المنهج الاستقرائي الذي لم يعرفه الغرب إلا على يد علماء الإسلام وفقهائه.

سادساً: يمكن القول بان لمنهج السبر والتقسيم أساساً منطقياً حيث رده الأصوليين إلى القياس الشرطي المنفصل الذي يقوم على قضايا مانعة الجمع ومانعة الخلو، أي قضايا يتحقق فيها التقابل بالتناقض بالمعنى الكلي، وتقوم هذه القضايا أيضاً على اللزوم حيث إن وجود طرف يعنى بالضرورة إسقاط الآخر وعدمه لاستحالة صدقها معاً أو كذبها معاً، ولا يعنى هذا القول أن الفقهاء المسلمين قد عرفوا السبر والتقسيم من خلال المنطق اليوناني سواء الأرسطي أو الرواقي، بل الأرجح أنهم استمدوه من آيات القرآن الكريم التي حوت مئات الآيات التي تقر بمبدأ عدم التناقض ومبدأ الثالث المرفوع، ويتجلى فيها ميزان التعاند أو قاعدة السبر والتقسيم نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر قوله تعالى: {قل من يرزقكم من السماوات والأرض قل الله وإنا أو إياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين} (87).

سابعاً: إذا كان فقهاء الإسلام وعلماءه يؤكدون على ضرورة أن تكون علل الأحكام مطردة فإن هذا الاطراد إنما يكون من ناحية الوجود في بعض الأحوال لجواز إمكانية النقض أي إمكانية أن توجد العلة في محل ما مع عدم الحكم أو غيابه، فالدعم لا ينقض أو يقدح في العلة سواء المنصوصة أو المستنبطة، كما استبعدوا أم تكون

الأوصاف المتعددة لظاهرة ما هي جميعاً عللاً لها، لأن العلة هي أحد هذه الأوصاف، وأجاز بعضهم القول بعلتين.

وبذلك تصبح المسألة ترجيح وصف على غيره وبصورة احتمالية ظنية، وبهذا يكونوا قد سبقوا فلاسفة المذهب الاحتمالي المعاصر في تصورهم السببية الذين اعتبروا أن النتائج العلمية التي نصل إليها من خلال المنهج الاستقرائي هي مجرد ترجيحات، كما رفض علماء الإسلام وفقهاؤه اعتبار مبدأ السببية أو العلية مبدأ عقلياً قلياً أي سابق على التجربة وعلى المحسوس كما يرى أنصار المذهب العقلاني.

ثامناً: يتفق مفهوم المناطقة للشرط مع مفهوم الفقهاء له فالشرط عند الفقهاء هو ما يتوقف عليه وجود الشيء كالوضوء للصلاة، وهو عند المناطقة هو المقدم الضروري والكافي معاً فهو ضروري لأن بتحقيقه تصبح النتيجة ممكنة، فالنتيجة تتوقف على الشرط، ولم يخلط الفقهاء بين مفهوم الشرط ومفهوم السبب بل فرقوا بينهما تفرقة واضحة، لأن السبب هو ما يكون الشيء محتاجاً إليه سواء في ماهيته أو في وجوده، فالسبب هو ما يكون الشيء محتاجاً إليه سواء في ماهيته أو في وجوده، فالسبب هو ما يلزم عدمه وعدم وجوده والوجود، والسبب لا يحدث إلا طبقاً لشروط معينة تؤدي إلى حدوثه، فالسبب هو مجموع الشروط التي تشكل حالة ما.

ولما سبق اختلف الفقهاء فيما بينهم حول السبر والتقسيم فمنهم من رأى أن السبر والتقسيم يصلح أن يكون علة للحكم ومسلكاً من مسالك العلة في الوقت نفسه، ومنهم من اعتبره شرطاً وليس دليلاً أو علة، أي اختلفت المذاهب الفقهية حول حجية السبر والتقسيم كمسلك من مسالك العلة، فقال بعضهم بحجيته مطلقاً وأنه يفيد القطع، وقال البعض الآخر بإنكار حجيته مطلقاً سواء بالقطع أو بالظن، وقال أنصار الاتجاه الوسط أنه حجة إذا قام الإجماع مع تعليل حكم الأصل، وقال آخرون أنه حجة للنظر دون المناظر وأنه يفيد الظن، وقال آخرون أنه شرطاً وليس دليلاً، وبذلك يكونون قد أخرجوه من أن يكون أحد مسالك العلة.

- (1) سورة البقرة: آية 164.
- (2) د. محمد باقر الصدر: المعالم الجديدة للأصول ، دار التعارف للمطبوعات ، بيروت ، لبنان، 1981، ص 46 - 89.
- (3) د. حسن عبد الحميد: المراحل الارتقائية لمنهجية الفكر العربي الإسلامي المنهج في النسق الفقهي الإسلامي "حولية كلية الآداب ،جامعة الكويت. الحولية الثامنة" الرسالة الرابعة والأربعون " 1408هـ - 1987م، ص 13.
- (4) محمد باقر الصدر: المعالم الجديدة للأصول، ص 46 - 89.
- (5) د. حسن حنفي: تجديد علم أصول ، مقال بمجلة المنهاج ، العدد 17، دار الغدير للدراسات والنشر، بيروت ، لبنان، 1420هـ ، 2000م، ص 151 - 171.
- (6) ابن منظور: لسان العرب م 6- مادة سبر دار صادر ، بيروت ، 1955.
- (7) أحمد بن محمد بن علي الفيومي: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير ، ج1، المكتبة العلمية ، بيروت، ص 282: 283، د.ت.
- (8) الرازي: مختار الصحاح ، رتبة محمود خاطر ، دار المعارف ، القاهرة، 1983م، ص 283.
- (9) د. عبد السلام محمد عبده: المنطق والفكر الإنساني، المكتبات الأزهرية ، ط 21 ، القاهرة، 1982، ص 150 - 160.
- (10) المرجع السابق.
- (11) د. عبد السلام محمد عبده: المنطق والفكر الإنساني: ص 150 - 160.
- (12) المرجع نفسه.
- (13) ابن قيم الجوزية: فوائد المشوق إلي علوم القرآن، مكتبة المتنبي ، القاهرة، ص 92 - 93، د.ت.
- (14) سورة النور: آية 45.
- (15) الجرجاني: التعريفات ، دار الكتب العلمية، بيروت، 1984م، ص 116 - 117.
- (16) نادية محمد شريف العمري: نشأة القياس الأصولي وتطوره "دراسة في علم أصول الفقه" هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط 1، 1987م، ص 79 - 80.
- (17) الأسنوي: نهاية السؤل، شرح مناهج البيضاوي في أصول الفقه ، ج 3 ط، محمد علي صبيح ، ص 71 ، د.ت.

(18) الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه، حرره عبد القادر عبد الله العاني، راجعه: عمر سليمان الأشقر ، دار الصفوة للطباعة والنشر، 1992م، ص222 - 230.

(19) الرازي: "فخر الدين": المحصول كتاب القياس" ، ج2، تحقيق طه جابر فياض العلواني، ط1، لجنة البحوث والتأليف والترجمة، 1979م، ص154.

(20) د. عبد الحليم الجندي: القرآن والمنهج العلمي المعاصر، دار المعارف ، مصر 1984م، ص138.

(21) ابن الهيثم: رسالة الضوء: تحقيق عبد الحميد موسى، ص29، ونقلاً عن د. دولت عبد الرحيم ، الاتجاه العلمي والفلسفي عند ابن الهيثم ، تصدير د/ عاطف العراقي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة، 1995م، ص20.

(22) د. دولت عبد الرحيم: الاتجاه العلمي والفلسفي عند ابن الهيثم، ص200 - 201.

(23) سورة الأنعام: آية 144.

(24) سورة الأنعام: آية 144.

(25) السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، تحقيق د. محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974م.

(26) السيوطي: صون المنطق والكلام، علق عليه د. علي سلمي النشار، دار الكتب العلمية، بيروت ، لبنان، ص298.

(27) د. محمد السيد الجليند: نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان، ط2، 1985م، ص208.

(28) د. علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام ، دار المعارف ، مصر، ط4، 1978م، ص98 - 99.

(29) الغزالي: "معيار العلم في فن المنطق" دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، ص113 - 114، د.ت.

(30) السيوطي: صون المنطق والكلام، ص293 - 294.

(31) Lata.R.& Macbeth. the elements of logic. Macmillan co. LTD, London. 1949. p.98.

(32) ابن سينا: الشفاء "القياس"، تحقيق: سعيد زايد K مراجعة وقدم له إبراهيم مدكور، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ، 1964م، ص260.

(33) سورة سبأ: آية 24.

(34) الغزالي: معيار العلم في فن المنطق، ص113 - 114.

(35) عبد الرحمن بدوي: المنطق الصوري والرياضي، وكالة المطبوعات ، لكويت ، ط5، 1981م،

- (36) أحمد أنور أبو النور: أهمية فكرة التضمن في المنطق الرياضي ، رسالة ماجستير ، غير منشورة ، مكتبة كلية الآداب ، جامعة الإسكندرية ، 1983م ، ص32.
- (37) حسن عبد الحميد - محمد مهران: فلسفة العلوم ومناهج البحث، مكتبة سعيد رأفت ، القاهرة ، 1979م ، ص 79 - 83.
- (38) الغزالي: المستصفى في أصول الفقه - مطبعة بولاق ، 1324هـ ، ج2 ، ص279.
- (39) ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، ج5، تحقيق: أحمد محمد شاكر ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، لبنان ، 1983م ، ص106.
- (40) سورة الأنفال: آية 38.
- (41) ابن حزم: النوائج المنجية والفضائح المخزية: مخطوط الخزانة العامة بالرياض ، المغرب ونقلًا عن د. أبي عبد الرحمن بن عقيل ، نواذر الإمام ابن حزم ، السفر الثاني، ط1، مطابع الفرزدق التجربة ، الرياض ، السعودية، 1404هـ ، 1984م، ص66.
- (42) علي سلمي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص 91 - 92.
- (43) ابن تيمية: الرد على المنطقيين: دار المعرفة ، مكة المكرمة ، ص 295 - 296.
- (44) النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام ، ص 91 - 92.
- (45) المرجع السابق ، ص96.
- *ذهب ابن قدامة المقدسي (620هـ) الى أن الخطأ يتطرق الى القياس الاصولي من خمسة أوجه أحدها : ألا يكون معللا ، والثاني : ألا يصيب علته عند الله تعالى ، والثالث : ألا يقصر في بعض أوصاف العلة ، والرابع : أن يجمع الى العلة وصفا ليس منها ، والخامس : أن يخطئ في وجودها في الفرع فيظنها موجودة ولا تكون كذلك.
- (46) ابن قدامة المقدسي: روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، دار الفكر العربي ، ص154.
- (47) احمد بكير محمود : المدرسة الظاهرية بالمشرق والمغرب ، دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، دمشق
- ص51،
- (48) حسن الجوهري: إعادة النظر في القياس الفقهي، مقال بمجلة فقه أهل البيت ، العددي السادس والعشرون، 2002م، بيروت ، لبنان ، ص 57 - 63.
- (49) أبو الخطيب الكلوزاني (510هـ): التمهيد في أصول الفقه، دراسة وتحقيق د. مفيد محمد أو عمشة، ج4، دار المدني ، جدة ، السعودية ، ط 1 ، 1406هـ ، 1985م ، ص24.
- (50) المرجع السابق: ص 52 - 53.
- (51) د. النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص99.
- (52) Russell. B. history of western Philosophy, London. George Allen, unwin 1961. p640.

(53) Popper. K. Objective knowledge. An Evolutionary Approach. Clarendon press. Oxford. 1972. p28

(54) الكرامستي يوسف بن الحسين (899هـ): الوجيز في أصول الفقه ، تحقيق د.احمد حجازي السقا، المكتب الثقافي للنشر والتوزيع ، ط1، القاهرة 1990م، ص66.

(55) أنظر الرازي المحصول: باب مسالك العلة ، الزركشي، البحر المحيط، ج5، ص319.

(56) السرخسي: أصول السرخسي ، لجنة إحياء المعارف العثمانية ، حيدر آباد الدكن ، الهند ، تحقيق أصوله ، أبو الوفاء الأفغاني ، ص176.

(57) الغزالي: المستصفي في أصول الفقه ، ج 2، ص229.

(58) الزركشي: البحر المحيط ، ج 5 ، ص319.

(59) انظر: د. محمود فهمي زيدان: الاستقراء والمنهج العلمي ، دار الجامعات المصرية ، 1977م، ص105.

(60) Raichenbach. H. Philosophy and physics university of California press, Berkely and LOS ANGLOS , 1964.P.12

(61) حسن عبد الحميد - محمد مهران: فلسفة العلوم ومناهج البحث، مكتبة سعيد رأفت ، القاهرة ، 1979م ، ص79 - 83.

(62) Russell. B. mysticism and Logic, uniwin Books, 1969. p.183

(63) Ayer. A., the central question of philosophy. Pelican books, 1973 -p 149.
(64) د. محمد إبراهيم الحفناوي: نظرات في أصول الفقه، دار الحديث ، القاهرة ، ص128 - 129، د.ت.

(65) المرجع نفسه.

(66) Jevons. W. s. anley the principles of science Treatise on logic and scientific Method. Macmillan& C O L T D, London. 1920, p221.

(67) أبو زهرة: أصول الفقه ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ص 47 ، د.ت.

(68) السيد نفادي: السببية في العلم - الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1998م ، ص52 - 54.

(69) د. عبد الوهاب خلاف: علم أصول الفقه، دار الحديث ، القاهرة، 1423هـ ، 2003م ، ص59.

(70) ابن رشد: تهافت التهافت: تحقيق د. سليمان دنيا، القسم الأول ، دار المعارف ، القاهرة ، ط3، 1980م، ص57 - 184.

(71) أنظر الشافعي: الرسالة ، الإمام مالك ، الموطأ.

(72) أنظر الجويني: الشامل ، "البرهان" ، ج 2 ، وأبو الخطاب الكلوزاني ، التمهيد ، ج4.

(73) أنظر الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ، ج2.

- (74) أنظر عبد الوهاب خلاف: علم أصول الفقه.
- (75) الزركشي: البحر المحيط ، ج 5 ، ص 222-230.
- (76) المرجع نفسه: ص 177.
- (77) الجويني: البرهان في أصول الفقه ، تحقيق عبد العظيم محمود الديب ، دار الوفاء المنصورة ، مصر ، 1418 هـ ، ص 189.
- (78) سورة النساء: آية 25.
- (79) أبو زهرة: أصول الفقه ، ص 190.
- (80) الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه ، ج 5 ، ص 222 - 230.
- (81) محمد السرياقوسي : المنهج الرياضي بين المنطق والحدس ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، 1982 م ، ص 162.
- (82) محمد السرياقوسي: بحوث ومقالات في المنطق ، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، 1993 م ، ص 48 - 49.
- (83) Copi. A. Symbolic logic. Macmillan New York. London. 1967, p68.
- (84) الزركشي: البحر المحيط ، ج 5 ، ص 287 - 281.
- (85) المرجع السابق.
- (86) المرجع السابق. ص 281.
- (87) سورة سبأ: آية 24.

قائمة

المصادر والمراجع العربية

أولاً: المعاجم

- (1) أحمد بن محمد بن علي الفيومي: معجم المصباح المنير في غريب الشرح الكبير ، الجزء الأول ، المكتبة العلمية ، بيروت ، د.ت.
- (2) ابن منظور (711هـ) جمال الدين محمد بن مكرم: معجم لسان العرب ، دار صادر ، بيروت ، 1955م.
- (3) أبو بكر الرازي (320هـ): معجم مختار الصحاح ، رتبته محمود خاطر ، دار المعارف ، القاهرة ، 1983م.

ثانياً: المصادر العربية:

- (1) ابن القيم الجوزية "شمس الدين" (751هـ): الفوائد المشوق إلي علوم القرآن، مكتبة المتنبي ، القاهرة . د.ت.
- (2) ابن الهيثم "الحسن" (430هـ): رسالة الضوء ، تحقيق عبد الحميد موسى ونقلًا عن دولت عبد الرحيم ، "الاتجاه العلمي والفلسفي عند ابن الهيثم" - تصدير عاطف العراقي ، الهيئة المصرية العامة للكتب ، 1995م.
- (3) ابن تيمية "أحمد بن عبد الحلیم" (728هـ): الرد على المنطقيين، دار المعرفة ، مكة المكرمة ، د.ت.
- (4) ابن حزم الأندلسي: الإحكام في أصول الأحكام ، تحقيق أحمد محمد شاكر - دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، لبنان ، 1983م.
- (5) ابن سينا "الحسين بن علي" (428هـ): الشفاء "القياس" تحقيق عيد زايد ، مراجعة وتقديم إبراهيم مدكور ، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ، القاهرة ، 1964م.
- (6) ابن رشد "ابو الوليد": "تهافت التهافت" ، تحقيق د.سليمان دنيا ، ط3 ، دار المعارف ، مصر ، 1980م.
- (7) ابن قدامة (620هـ): روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل ، دار الفكر العربي ، د.ت.
- (8) الأسنوي "جمال الدين" (772هـ): نهاية السؤل "شرح منهاج البيضاوي في أصول الفقه ، ط محمد علي صبيح . د.ت.

- (9) الجرجاني "الشريف بن علي" (816هـ): التعريفات ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1984م.
- (10) الجويني "أبو إسحاق" (478هـ): البرهان في أصول الفقه ، تحقيق عبد العظيم محمود الديب ، دار الحديث ، 1423هـ - 2003م.
- (11) الرازي "فخر الدين" (606هـ): المحصول "كتاب القياس" ، ج2 ، تحقيق طه جابر فياض العلواني ، ط1 ، لجنة البحوث والتأليف والترجمة ، (1979م).
- (12) الزركشي "بدر الدين" (794هـ): البحر المحيط في أصول الفقه ، حرره عبد القادر عبد الله العاني ، راجعه عمر سليمان الأشقر ، دار الصفوة للطباعة والنشر ، 1992م.
- (13) السرخسي "أحمد بن أبي سهل" (490هـ): أصول السرخسي، حقق أصوله أبو الوفاء الأفغاني ، لجنة إحياء المعارف العثمانية حيدر آباد ، الدكن ، الهند ، د.ت.
- (14) السيوطي "جلال الدين" (911هـ): الإتقان في علوم القرآن ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1974م.
- (15) السيوطي "جلال الدين" (911هـ): صون المنطق والكلام ، تعليق على سامي النشار ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، د.ت.
- (16) الغزالي "أبي حامد" (505هـ): المستصفى في أصول الفقه ، ط1 ، مطبعة بولاق ، 1324هـ.
- (17) الغزالي "أبي حامد" (505هـ): معيار العلم في فن المنطق ، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع ، د.ت.
- (18) الكرماسي "يوسف بن الحسين" (899هـ): الوجيز في أصول الفقه ، تحقيق د. أحمد حجازي السقا ، المكتب الثقافي للنشر والتوزيع ، القاهرة ، 1990م.
- (19) الكلوزاني "أبو الخطاب" (510هـ): التمهيد في أصول الفقه ، دراسة وتحقيق مفيد محمد عمشه ، ط1 ، دار المدني ، جدة ، السعودية ، 1985م.

ثالثاً: المراجع العربية:

- (1) ابن عقيل "أبو عبد الرحمن": نوادر الإمام ابن حزم ، مطابع الفرزدق التجارية ، الرياض ، السعودية ، ط1 ، 1404هـ - 1984م.

- (2) أحمد أنور أبو النور (الدكتور): أهمية فكرة التضمن في المنطق الرياضي - رسالة ماجستير "غير منشورة" ، مكتبة كلية الآداب ، جامعة الإسكندرية ، 1983م.
- (3) أحمد بكير محمود (دكتور): المدرسة الظاهرية بالمشرق والمغرب ، ط 1 ، دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، دمشق ، 1990م.
- (4) السيد نفاذي (دكتور): السببية في العلم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 1998م.
- (5) حسن حنفي (دكتور): تجديد علم الأصول ، مقال بمجلة المنهاج ، العدد 17 ، دار الغدير للدراسات والنشر ، بيروت ، لبنان ، 2000م.
- (6) حسن الجواهري (دكتور): إعادة النظر في القياس الفقهي ، مقال بمجلة فقه أهل البيت ، العدد 26 ، بيروت ، لبنان ، 2002م.
- (7) حسن عبد الحميد (دكتور): المراحل الارتقائية لمنهجية الفكر العربي الإسلامي ، حولية كلية الآداب ، جامعة الكويت ، الجولة الثامنة ، 1987م.
- (8) عبد الحليم الجندي (دكتور): القرآن والمنهج العلمي المعاصر ، دار المعارف ، مصر ، 1984م.
- (9) عبد الرحمن بدوي (دكتور): المنطق السوري والرياضي ، ط 5 ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، 1981م.
- (10) عبد السلام محمد عبده (دكتور): المنطق والفكر والإنساني ، المكتبات الأزهرية ، ط 2 ، القاهرة ، 1982م.
- (11) عبد الوهاب خلاف (دكتور): علم أصول الفقه ، دار الحديث ، القاهرة ، 1423هـ - 2003م.
- (12) على سامي النشار (دكتور): مناهج البحث عند مفكري الإسلام ، ط 4 ، دار المعارف ، مصر ، 1978م.
- (13) محمد أبو زهرة: أصول الفقه ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، د.ت.
- (14) محمد إبراهيم الحفناوي: نظرات في أصول الفقه ، دار الحديث ، القاهرة ، د.ت.

- (15) محمد باقر الصدر: المعالم الجديدة للأصول ، دار التعارف للمطبوعات ، بيروت ، لبنان ، 1981م.
- (16) محمد السيد الجليلند (دكتور): نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان ، ط2 ، القاهرة ، 1985م.
- (17) محمد السرياقوسي (دكتور): المنهج الرياضي بين المنطق والحدس ، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة ، 1982م.
- (18) ----- بحوث ومقالات في المنطق ، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، 1993م.
- (19) محمد مهران رشوان (دكتور): حسن عبد الحميد: فلسفة العلم ومناهج البحث ، مكتبة سعيد رأفت ، القاهرة ، 1979م.
- (20) محمود فهمي زيدان (دكتور): الاستقراء والمنهج العلمي ، دار الجامعات المصرية ، 1977م.
- (21) نادية محمد شريف العمري (دكتور): نشأة القياس الأصولي وتطوره ، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان ، ط 1 ، 1987م.

رابعاً: المراجع الأجنبية:

- (1) Lata,R& Macbeth, the elements of logic, Macmillan& co, LTD London, 1949.
- (2) Russell, B., history of western philosophy, London, George Allen, Mnimin 1961.
- (3) Popper.K., Objective knowledge, An Evolutionary Approach clerndon press, oxford. 1972.
- (4) Raichenbach,H, philosophy and physics university of California press, Berkeley and los Angeles, 1946.
- (5) Russell, B., mysticism and logic, uniwin Books, 1969.
- (6) Ayer, A., the central question of philosophy. Pelican books 1963.
- (7) Jevons, W, Stanley, the principles of science A treatise An logic and scientific Method, Macmillan& CO .LTD, London, 1920.
- (8) Copi, A. Symbolic logic, Macmillan New York, London, 1967.