العلية بين الاستنباط والاستقراء

أ. رابح مراجي (*)

مقدمة

يتناول هذا البحث أهم مشكلة تعرض لها كتاب ومفكرون على مدار قرنين من الزمن، وهى مسألة العلية بين الاستنباط والاستقراء، حيث تبدو أهميتها فى بناء أو استخراج أفكار، مما يؤدى ذلك إلى الوصول لضبط نظرية متكاملة. وقد كان لأرسطو الذى بحث هذه المشكلة سواء فى مجال المنطق الاستنباطى أو فى مجال الاستقراء، وأفاض فى الأول، لكنه لم يعتنى كثيراً بالجانب الاستقرائى كما اعتنى بالقياس، ولذلك نجد الذين أتوا من بعده، خاصة المسلمين قد أخذوا على عاتقهم معالجة مسألة العلية معالجة تكاد تكون جديدة عما ذكرها أرسطو من قبل، فهم فى محاولتهم تلك إنما قصدوا إيجاد حل لمشكلة الأفعال الإنسانية قبل الطبيعية، ولما كان عملهم جاد ومفيد صار ما وصلوا إليه يعتمد كأساس للبحث فى العلوم، سواء كانت طبيعية أو سلوكية (الفعل)، وبالتالى فإننا نتساءل ما هو المنهج المتبع والوسيلة التى يمكن من خلالها الكشف عن الحقيقة واعتبارها كذلك؟ وما نوع العلاقة القائمة بين العلة فى الاستنباط والعلة فى الاستقراء؟ وهل أثر الفكر الإسلامى فى الفكر الغربى؟

أ- الاستنباط:

يعود الفضل لأرسطو الذى أكمل عناصر الفلسفة بوضعه للمنطق فى جميع صوره، بما فى ذلك القياس الصورى ، وقد دفعه إلى وضع المنطق والقياس بالذات لإخراج الإنسان من بلبلة العمليات الفكرية التى يجريها، وبالتالى هذه العمليات إذا انتظمت انتهت أخطاؤه واتسمت بالقبول والرضى من نفس المفكر إلى السامع.

(*) أستاذ الفلسفة الإسلامية - كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية - جامعة منتورى - قسنطينة - الجزائر.

ويعد القياس أو الاستدلال الاستنباط أخص ما فى المنطق الصورى ، وهو الذى يعنى بتوضيح العلاقة القائمة بين صحة فكرة وأخرى، فهو إذ يهتم بالبحث فى صورة التفكير دون مادته، ومن أجل هذا كانت قوانينه الصورية عامة تنصب على كل موضوع، وهى ثابتة لا تتغير. ولما كان الاستدلال الاستنباطى منصباً على الفكر أو التفكير فإنه يمارس مع المتخصصين دون العامة من الناس[١].

فى هذا الاستنباط (القياس) يبدأ الاهتمام بمعرفة الطرق التى يؤدى اتباعها إلى استنتاج نتائج ضرورية من مقدمات عامة يسلم بها المرء مقدماً، وذلك بالبحث فى العلاقة القائمة بين موت كل الناس وموت سقراط، التى يكشفها الاستنباط التالى:

كل الناس يموتون

سقراط من الناس

فهو أيضاً يموت.

وبطبيعة الكلمة (الاستنباط) فهى دالة على أن النتيجة كانت موجودة سلفاً فى المقدمة، وإنما وضحها الاستنباط. ومنه نقول أن غاية القياس الصورى هى الاستنباط الصادق أو عدم تناقض الفكر مع نفسه. فالقياس ينظر إليه على أنه متفق مع المقدمات، والنتائج التى توصل إليها، بغض النظر عن تطابقه مع الواقع، لذلك قيل عنه عقيماً لا يضيف جديداً إلى المقدمات التى انطلق منها[٢].

ويصل بنا القياس إلى نتيجة صادقة من مقدمات كاذبة أو غير يقينية وذلك كما فى المثال التالى:

كل إنسان طائر

كل طائر كائن عاقل

إذن : كل إنسان كائن عاقل.

فالنتيجة هنا صادقة والاستدلال سليم من حيث قواعد المنطق، ولكن المقدمتين كاذبتان من حيث الواقع، حيث لا يمكن تصديق أو قبول أن يكون الإنسان طائر أو يكون الطائر كائناً عاقلاً.

وقد نصل من مقدمات كاذبة إلى نتيجة كاذبة مثل :

كل إنسان شجرة

كل شجرة طير

كل إنسان طير

فالنتيجة هنا كاذبة رغم أن الاستدلال صحيح .

فإذا قارنا بين القياس والاستقراء فإن للاستدلال صورتين، إحداهما خاصة بالباحث وهى الاستدلال الاستقرائى والثانية خاصة بالبرهنة وهى الاستدلال الاستنباطى . حيث نبدأ فى الأول من الجزئيات إلى الكليات، بينما نبدأ فى الثانية من الكليات إلى الجزئيات وذلك كما فى المثال التالى :

المثال الأول:

الإنسان والحصان والبغل . . طويلة العمر

الإنسان والحصان والبغل . . هى كل الحيوانات التى ليست لها مرارة .

كل الحيوانات التى ليست لها مرارة طويلة العمر[٣] .

المثال الثانى :

كل إنسان فان

سقراط إنسان

سقراط فان

حيث نرى فى المثال الأول أن أرسطو لم يتكلم عن أفراد وإنما على أنواع، فالإنسان نوع، والحصان نوع، والبغل نوع، وطبقاً لإصداره «حكم طويل العمر» جاء بعد الرجوع إلى استقراء أفراد النوع الواحد، فرجع إلى الإنسان وقام بملاحظة عمرو، زيد، أحمد، وتبين له أنهم طوال العمر، وليست لهم مرارة. وهكذا على بقية الأنواع الأخرى، فهو انتقال من الجزئيات إلى حكم كلى .

بينما نرى فى المثال الثانى قياساً استنباطياً حيث جعل الحكم فى المقدمة الأولى وهو عام على كل أفراد النوع الإنسانى، وانتهى إلى الحكم على أحد أفراد النوع الإنسانى (سقراط) بالفناء.. وبالتالى فإن النتيجة ليست شيئاً جديداً بالنسبة للمقدمتين، ولم تخرج عن نطاقهما. ولذلك يحق لنا أن نتساءل عن القياس الاستنباطى ، هل يصلح لأن يكون منهجاً فكرياً يعتمد عليه فى سلامة أفكارناً والوصول إلى حقائق يقينية؟

إن هذا القياس الاستنباطى إذا أخذ فى بادئ الأمر وعمل به بعض الفلاسفة، واعتبروا طريقاً سليماً فى الكشف والاستدلال ، فإنه قد أُبطل فيما بعد واعتبر طريقاً مرفوضاً كطريقة عقلية وحيدة تنتهج فى الوصول إلى فكر أسلم، للأسباب التالية:

١ - يفتقر إلى صدق الواقع فى عباراته وأفكاره، وكل فكر لا يستند إلى واقع لا يعد فكراً صحيحاً.

٢ - أنه لا يهتم بعباراته كونها صادقة أو كاذبة، مما يترتب على ذلك أنه لا يهتم بصدق نتائجه، وإنما يهتم بانتقال هذه العبارات انتقالاً منطقياً، أى صحة انسجامها مع بعضها البعض.

٣ - إن منهجاً لا يعنيه مطابقة قضاياه للواقع لا يصلح لأن يعتمد كطريقة فكرية سليمة لبناء معارف نهائية.

٤ - إن النتائج فيه موجودة سلفاً فى المقدمات، لذلك فهو لا يكشف عن حقائق جديدة، وإنما يعطى صوراً جديدة لمعارف سبقت معرفتها بصورة أخرى.

٥ - إن الكثير من الأفكار التى اعتمدت المنطق الصورى فى بحثها عن الحقيقة ضلت الطريق، رغم تحمس أصحابها لها، رغم انسجام قضاياها فيما بينها، ولنعط مثالاً على ذلك من تاريخ الفكر المنطقى الأرسطى، وهى مسألة الواحد والكثرة ونركز هنا على واحد من الفلاسفة المسلمين وهو ابن سينا، حيث قام هذا الفيلسوف بطريقة منطقية أو جدلية باطنية فى العقل الإلهى أو العقول المفارقة، انبثاق الوجود المتكثر من الوحدانية الإلهية حيث صاغها على النحو التالى: أن

الله عقل، ومن حيث هو كذلك، إذن فله معقولات . وأول هذه المعقولات أنه يعقل ذاته أو مبدئيته، ولما كان كل ما يعقله الله، فهو يفيض عنه بالضرورة، وذلك لأن عقله تعالى هو عين إرادته، فمن تعقله لمبدئيته يفيض عنه أول وجود، وهو العقل الأول، باعتباره معلولا للألوهية، إذ لا يصدر عن الواحد إلا واحد. لكن العقل الأول له معقوليته، وأول هذه المعقولية أن يعقل علته، وهذا أشرف معقول، وثانيهما أنه يعقل ذاته واجبة بالألوهية. وهذا مقام أقل شرفاً من الأول، وثالثاً أنه يعقل ذاته ممكنة فى ذاتها، وهذا النوع أخس المعقولات شرفاً عن التعقل الأول والأشرف صدر أشرف موجود بعده وهو العقل الثانى، وعن التعقل الثانى والأوسط شرفاً صدر نفس الفلك الأول، وعن التعقل الثالث والأخص شرفاً صدر جسم الفلك الأول، وهكذا يستمر انبثاق الوجود المتكثر عن الواحد حتى العقل العاشر أو العقل الفعال[٤].

هكذا نرى واحداً من القضايا الميتافيزيقية ، تمثل فيها المنطق بأدق جدليته، والتى سقطت عبر تاريخ الفكر كنتائج فكرية سليمة، وماتت مع كثير من الأفكار التى تخلت عن الواقع واعتمدت الجدل أساساً فى وجودها واكتفت بانسجام الفكر مع نفسه.

وعلى هذا الأساس نقول أن المنطق قد يصل بصاحبه إلى أفكار خاطئة ، كما يمكن أن نقول أن من لم يستعمل المنطق قد يصل إلى أفكار سليمة ، وبالتالى فإن المنطق فى هذه الحالة لا يفيد شيئاً.

وحينما ننظر فى الاستنباط عند أرسطو ، فإننا نلاحظ أنه قد حصره فى القياس وحده، مما ضيق مجال الاستنباط ، فوضعه ليس الغاية منه تطابق الفكر مع الواقع، وإنما تطابق الفكر مع ذاته[٥]. ونظراً لهذا النقص فى الاستنباط (القياس) فهل يبقى القياس منهجاً سليماً فى الكشف عن الحقائق؟

الاستنباط الرياضى :

لما كان القياس الاستنباطى عاجزاً عن الوصول للكشف عن الحقيقة فقد سارع البعض من الفلاسفة إلى تطويره، وإخراجه فى صورة رياضية مغايرة للمنطق الأرسطى، ليتفادوا عقمه، حيث يشارك القياس الأرسطى النتيجة كونه تلزم عن المقدمات، ويخالفه فى كونه منتجاً وليس عقيماً، فالنتيجة فى الاستنباط الرياضى غير متضمنة فى مقدماته، وكأن فى الاستنباط الرياضى تجاوزا للقياس بعنصر الابتكار الذى ينشأ عن خيال الرياضى، وتبدو نتائجه أشبه ما تكون بإشراق أو إلهام، ولذلك يقول بوانكريه: لو نشأ الاستدلال الرياضى عن الاستدلال القياسى لما تقدمت الرياضة. إضافة إلى هذا فإن الاستنباط الرياضى يتميز عن الاستنباط (القياس) بالتعميم، حيث يبدو ذلك جلياً لأن النتائج فى القياس أخص من المقدمات بينما تكون النتائج فى الاستنباط الرياضى أعم من المقدمات، بمعنى أن نتائجه تكون من الخاص إلى العام أو من البسيط إلى المركب. ويقوم هذا الاستدلال على التعريفات والمسلمات (البديهات والمصادرات) ومنها تستنبط النظريات الرياضية، وبالتالى فهو منهج استعان به الفلاسفة العقليون فى مجال البحث الفلسفى، وهذا ما نلاحظه عند ديكارت وأتباعه باعتباره من الأوائل الذين أدخلوا إصلاحات على المنطق، وإذا استثنينا من هذا الحكم المحاولات الأولى التى ظهرت عند اليونان أمثال فيثاغورس وأرسطو صاحب المنطق الصورى ، وأقليدس[٦]. غير أن فترة العصور الوسطى عرفت بعض الاستقرار فى أتباع المنطق الأرسطى والإعجاب به ، خاصة عند المدرسين أمثال توما الأكوينى.

فوجود المنطق الصورى وإدماجه بالرياضيات كانت الغاية من ذلك دعم موقف الرياضيات وليس المنطق ، وقد أتبع هذا المنهج رياضيون وليسوا مناطقة.

إلا أن استقلال الرياضيات عن العلوم، وعدم خضوعها للحدس المكانى الذى كان أساس اليقين الرياضى فى الأشكال الهندسية، نشأت لديها هندسات غير أقليدية لا ترتبط بالحدس المكانى. . راح الرياضيون يفتشون عن مخارج تعيدهم إلى اليقين الرياضى، فاتجهوا إلى الأعداد جاعلين منها معياراً لكل يقين.

غير أن هذا التراجع من المذهب الحدسى إلى المذهب الحسابى لم يحقق الغاية أو الغرض بالنسبة للرياضيين لذلك راحوا يفتشون عند سند أوثق من الحدس ومن الأعداد فلجأوا إلى المنطق وأخرجوه بصورة رياضية ووضعوا له حدوداً ومسلمات تشتق منها قضاياه ورفضوا كل قضية ليست مبرهنة منطقياً أو مستنبطة من قضية قام البرهان عليها.

أما المنطق الرياضى الحديث فيرد الرياضيات برمتها إلى المنطق وذلك كما عند برتراندراسل حيث صار المنطق بحثا رياضياً صرفاً مغرقاً فى الرمزية، محرراً من الألفاظ، بعيداً عن الواقع. وبالتالى فقضاياه تعالج معالجة آلية كما هو الشأن فى الجبر، فى إطار نسق استنباطى ، التى تعنى بأنها طريقة لحل قضايا علم من العلوم بناءً على مصطلحات علمية مسلم بها، بحيث تعتمد لبرهنة كل قضايا لاحقة فى هذا العلم(٧). ورغم هذه القفزة النوعية فى جعل النسق كأسلوب جديد فى المنطق الرياضى للوصول بالفكر الإنسانى إلى بلوغ ما لم يصله المنطق الصورى ، فإنه لم يحقق النتائج المرجوة للأسباب التالية:

١ - هذه الطريقة هى طريقة مثالية لا يمكن تطبيقها فى أكثر المعارف الإنسانية، ففى تعريف حد أو قضية فإننا نأخذ عبارات أخرى، وحينما نحاول تعريف الأخيرة، فإننا نستعمل عبارات غيرها، وهكذا إلى ما لا نهاية. كذلك فى حال البرهنة فإننا نتراجع إلى ما لا نهاية، والعلم أو المعرفة يتطلب توقفاً.

٢ - إن هذه المصطلحات الأولية المتواضعة ليست نهائية ولا ضرورية، بمعنى أنه يمكن استبدالها بغيرها أو إضافة مصطلحات أخرى إليها، ويبقى النسق الاستنباطى قائماً.

٣ - إنها استنسابية بمعنى قد يستنسبها العالم أو يستنسب غيرها، حيث يبدو هذا الأمر عند راسل فى كتابه «مبادئ الرياضيات» اعتبر أن المنطق يمكن أن يتخذ التضمن (⊃) كحد أول، يشتق منه بالتعريف بقية الحدود ، كما اتخذ عشر مسلمات كقضايا ابتدائية يشتق منها سائر قضايا المنطق بالبرهان . ثم عاد فى

كتاب لاحق بالاشتراك مع هوايتهد وعدل عن فكرته الأولى وقال أن النفى (-) والفصل (U) حدين أوليين، وقبلا بخمس مسلمات فقط. وعبر «شيفر» الأمريكى عن الحد الأول بالتنافر (/) ، وجعل «ديفيد هلبرت» الألمانى مسلمات وحدود أخرى [٨].

هكذا يبدو الاستنباط الذى تعد الرابطة فيه أو العلاقة هى المقوم الأول، ففى القياس الأرسطى لا يمكن اعتباره صحيحاً إلا إذا كان الحد الأوسط موجودا فى المقدمتين ويختفى فى النتيجة . فقد ظهر هذا المنطق فى بداية الأمر على شكل منطق الفيئات باعتبار سقراط من فيئات الناس، له حكم الناس. ولم يقف الأمر عند هذا الحد فكان للفلاسفة المسلمين الفضل فى تطوير المنطق الأرسطى، حيث ظهرت على شكل منطق العلاقات الذى لم نجده فى المنطق الأرسطى، أو تجاهله، وهو المنطق الذى يحدد الرابطة الثابتة بين حقيقة وأخرى كما فى قولنا إبراهيم أبا إسحاق، وهذا القول يمكن التعبير عنه باستدلال غير الاستدلال الأرسطى على النحو التالى:

إذا كان إبراهيم أبا لإسحاق كان إسحاق ابنا لإبراهيم. ثم أخذ الاستنباط يأخذ وجهة أخرى نحو منطق رمزى. وابتدأ هذا الأمر مع ديكارت وغاليلى، إلى أن جاء ليبنتز الذى اهتم به وطوره على يده، غير أنه لم يبلغ به الهدف المرجو. إلا فى حوالى القرن التاسع عشر[٩].

نقول أن الاستنباط يعنى انسجام الفكر مع نفسه، ولذلك جاءت الحقائق الناتجة عنه نسبية، وصحتها من صحة مقدماته، ولذلك فإن صحة أو يقينية الاستنباط حسب أرسطو إنما تكمن فى مبادئ الفكر وهى:

- مبدأ الهوية، أو مبدأ الذاتية (أ هى أ).
- مبدأ عدم التناقض: لا يمكن أن يكون أ هى ب ولا ب فى الوقت ذاته.
- مبدأ الثالث المرفوع : أ إما أن يكون ب أو لا ب.

فهذه المبادئ - حسب أرسطو - جاءت من العقل، والإنسان مزود بها وهى بالتالى معيار اليقين فى المنطق وسند جميع نتائجه.

إلا أننا نقول أن هذه المبادئ لا تأتى إلى الفكر من خارجه أو ولدت معه بالفطرة، وإنما هى أحكام عقلية مباشرة أصدرها العقل بناءً على عمل استقرائى أى أصدرها على وقائع ولم تأت إليه من الخارج. بينما نجد فى الوقت ذاته أن المعرفة الرياضية هى معرفة قطعية، لأنها معرفة بوجود، فهى معرفة تستمد يقينها من كونها تجريد لوقائع، إلا أن هذا التجريد لا يحمل فى كنهه أية كيفيات أو صفات عن الوقائع التى جرى تجريد الأعداد منها، فالأعداد إذا جردناها من المحسوسات فأنها لا تعطينا شيئاً إلا فى الفكر فقط، ولذلك قيل أنها جاءت من المحسوسات ، وذلك كما عند الأطفال، ثم يرتقى بعد ذلك التجريد، ليصل إلى تجريد لوجود الأشياء وليس لماهيتها. وهكذا نجد أن اليقين الرياضى مرده إلى كونه معرفة بوجود وبعلاقات وجود مثل : + ، − ، x ، كلها علاقات بين مجردات لوجود.

ولما كانت هذه المعرفة سواء استنباطية (قياس) أو استنباطية رياضية هى منهج لا يؤدى إلى معرفة صادقة وإنما نسبية أو احتمالية، وقد تكون كاذبة كما فى الاستنباط (القياس) ، فهل يمكن اعتماد منهج أدق وأفضل منه؟

الاستقراء :

إن اتجاه الفلاسفة والعلماء إلى منهج الاستقراء اعتقاداً منهم أن المنطق الصورى (الاستنباط) قاصر عن الوصول إلى بناء معرفة يقينية لأن مقدماته ليست صادقة على الدوام، وبالتالى فإن نتائجه تكون كاذبة هى الأخرى، فقد تكون ظنية كما هو الحال فى الاستدلال الجدلى أو كاذبة كما فى الاستدلال السفسطائى ، ولذلك كانت نتائجه تتنافى مع خبرتنا فى دنيا الواقع. وحتى لو كانت نتائج القياس صادقة بناءً على مقدمات صحيحة فإن هذه النتائج لا تفيدنا فى شىء جديد، لأنها متضمنة فى المقدمات، ولذلك فقد عمل الفلاسفة منذ القدم من أجل وضع منهج متكامل يوصل صاحبه إلى النتائج الصادقة والجديدة فى ذات الوقت، ويجعل منها نتائج كمية وليست جزئية. فكيف نظر إليه أرسطو؟ وكيف نظر إليه علماء أصول الفقه؟

أ - الاستقراء عند أرسطو :

إذا كان الاستقراء عند بعض العلماء هو منهج للبحث فى العلوم الطبيعية فإن البعض الآخر قد طبقه على الأفعال الإنسانية والهدف منه فى كلتا الحالتين هو فحص مجموعة من الظواهر الحسية ابتغاء الكشف عن معلولاتها عن طريق وصفها وتقرير حالتها وفقاً للواقع المحسوس، وبالتالى فإن العلاقة القائمة هنا هى الرابطة أو العلة التى تشترك فيها جميع الظواهر حتى نخرج بقاعدة عامة معمول بها دون الوقوع فى الخطأ.

والعمل بالاستقراء ليس حديث عهد وإنما كان فى زمن أرسطو فقد ذكره فى أكثر من موضع من كتبه المنطقية ، حيث قال: « **لأن تصديقنا بالأشياء كلها إما أن يكون بالقياس وإما بالاستقراء**»(١٠) . وقد حدد مفهوم الاستقراء فقال: «**والاستقراء هو أن يبرهن بأحد الطرفين أن الطرف الآخر فى الواسطة موجود**»(١١)، ولئن كان أرسطو قد أشار إليه فى أكثر من موضع إلا أنه لم يعره الاهتمام الأكبر، نظراً لأن القياس هو السمة الغالبة فى منطقه اعتباراً للفترة التى عاشها كانت منصبه أساساً على القياس الجدلى لكثرة الجدل وإقناع الخصم.

إلا أننا إذا نظرنا إلى أرسطو كفيلسوف فإننا نجده يؤكد أن أسلوب الاستقراء يلائم عقول الجمهور - بينما الاستنباط يلائم عقول الخاصة - لأنه «**أكثر إقناعاً ووضوحاً، إنه ، الأسرع فى التعلم باستخدام الحواس، وهو ينطبق بصفة عامة على الجمهور، على الرغم من أن الاستدلال البرهانى أكثر قوة وتأثيراً**»(١٢) جاء اهتمامه بالقياس باعتباره أداة العلم البرهانى من حيث هو معرفة بالكلى، ومعرفة الكلى أسمى من معرفة الجزئى، ولكن إذا كان القياس استخدام للعقل وإعمالاً له، فالاستقراء استخداماً للحس لأن معرفة المحسوس لا تتم إلا عن طريق الحواس والإدراك الحسى(١٣) ولذلك نرى أن الاستقراء عند أرسطو قصد به الاستقراء التام، أما الجزئى فهو ذلك الاستقراء الذى نراه فى القياس الصورى، حيث المقدمات فيه هى عبارة عن استقراءات جزئية وذلك كالمثال التالى :

الإنسان والحصان والبغل . . طويلة العمر

الإنسان والحصان والبغل . . . هى كل الحيوانات التى ليست لها مرارة

كل الحيوانات التى ليست لها مرارة طويلة العمر

فهذه صورة للاستقراء وضعت على شكل قياس من الشكل الثالث، ومنه نقول أن الاستقراء بهذه الكيفية قد قصد به القياس، وذلك لأن النتيجة فيه متضمنة فى المقدمات إلا أنها تختلف عن القياس فى كونها كلية، إضافة إلى هذا فقد راعى فى الاستقراء شروط القياس من حيث الحدود (أكبر، أصغر، متوسط) وذلك : طويلة العمر، الحيوانات التى ليست لها مرارة، الإنسان والحصان والبغل.

ومنه نقول أن أرسطو حاول محاولة جادة فى وضع استقراء على غرار وضع استنباط ، إلا أنه لم يضعه بتلك الدقة المتناهية كما وضع الاستنباط، فكان يتأرجح به بين الاستنباط وبين التجربة باعتباره من الأوائل الذين دعوا إلى العلم باعتماد المشاهدة والتحرى فى دقة المعلومات.

ونتيجة لهذا النقص فقد اهتم به العلماء المسلمون وفلاسفتها، فكان الاستقراء عند علماء أصول الفقه الذين طبقوه على الفعل الإنسانى، أكبر عمل علمى ميزهم عن غيرهم من الشعوب والأمم، فأفردوا له قسماً كبيراً من أعمالهم وخصوه بالنقاش والملاحظات حتى أفضى فى نهاية المطاف إلى علم تجريبى أنتقل إلى أوروبا واعتمد كطريقة للبحث العلمى، ونسب بعد ذلك إلى فلاسفتها أمثال «**بيكون، جون استيورات ميل**» وغيرهما فكيف عالج الأصوليون هذا المنهج (الاستقراء)؟

ب- الاستقراء عند الأصوليين

لقد لعب الفقه الأصولى دوراً كبيراً فى بلورة منهج العلم التجريبى الناتج عن استقراء الحوادث بغية الوصول إلى حكم كلى مرجوع إليه كلما اقتضت الضرورة لذلك، ولقد كان أول من كتب فى هذا المجال هو **الإمام الشافعى** بمؤلفه المشهور **الرسالة** حيث بين فى هذا الكتاب الصورة الفكرية التى يجب اتباعها فى الوصول إلى

حكم كلى وذلك باعتماد القياس كطريقة فكرية صحيحة ، ويقصد بالقياس هنا، القياس الأصولى وليس القياس الأرسطى، وكان أهم محور دار حوله الخلاف من أجل الضبط هو الحد الأوسط أو العلة التى يبنى عليها القياس ولولاها لما كان على الإطلاق، لذلك راعوا فيها الشروط والطرق الموصلة لها. ونحن هنا نحاول أن نعالج مشكلة الاستقراء انطلاقاً من مشكلة العلية عند الأصوليين، من حيث شروطها وطرقها والاختلاف بين الاستنباط والاستقراء.

شروط العلة :

لقد اهتم الأصوليون اهتماماً كبيراً الشىء الذى أدى بهم إلى وضع شروط لها أهمها ما يلى:

١ - أن تكون مؤثرة :

المقصود بالتأثير هنا هو أن يغلب «على ظن المجتهد أن الحكم حاصل عند ثبوتها لأجلها دون شىء سواها»[١٤]، لأن الحكم معلول لها، فإن لم تؤثر فيه لم يجز أن تكونِ علة للحكم[١٥] . مثال ذلك، أن النبى ﷺ لم يرجم ماعزا لاسمه ولا لهيأته وإنما للزنا، وبالتالى فالزنا هو علة الرجل. وكذلك الأمر بالنسبة للربا، ولذلك فإن المقصود بالتأثير عند الماوردى هو المناسبة ، أى اختيار الوصف المناسب للتعليل من بين مجموعة الأوصاف التى ظهرت عند ظهور الحكم، ولذلك فإن القاضى الباقلانى قال عنها «**معنى كون العلة مؤثرة فى الحكم أن يغلب على ظن المجتهد أن الحكم حاصل عند ثبوتها لأجلها دون سواه**»[١٦]، ولذلك فإن الحكم يكون نتيجة لها وهى سبب فى وجوده. وقد قصد بتأثيرها فى الحكم دون ما عداها أى أنها جعلت علامة على ثبوت الحكم فى ما هى فيه، وليس المراد لثبوت الحكم لا محالة كالعلة العقلية التى يستحيل ثبوتها مع انتفاء الحكم أو ثبوت حكمها مع انتفائها[١٧]. والتأثير هنا ليس مقتصراً على الفرع فقط بل على الأصل أيضاً، لأن تأثيرها فى الأصل يؤدى إلى تأثيرها فى الفرع، لأن الفرع هو المقصود من عملية القياس.

٢ - أن تكون وصفاً ظاهراً منضبطاً :

المراد بالظهور هو أن تكون محسوسة، تدرك بإحدى الحواس الظاهرة، حيث تدرك بالحس فى الأصل، ويدرك وجودها بالحس فى الفرع، وذلك كالإسكار الذى يدرك بالحس فى الخمر، ويمكن التحقق منه بالحس فى نبيذ آخر مسكر. فإذا كان الأمر كذلك فإنه يصح التعليل بأمر خفى لأنه يصعب التحقق من وجوده أو عدمه وذلك لأن الحواس فى هذه الحالة لا يمكنها إدراك ما هو خفى(١٨).

ولذلك فإننا نقول أن الوصف الخفى لا يمكن الوقوف عليه ولا سبيل إلى معرفته، لا يجوز التعليل به، وإلا كنا كمن أسند شيئاً إلى شىء دون مبرر. أما إذا أمكن الوقوف والإطلاع عليه بأن وجد دليل على ذلك الوصف أمارة على وجود الحكم جاز التعليل به، لأن المقصود من الوصف الذى هو علة، هو التعريف، وقد حصل به، فدل على جواز التعليل بالوصف الظاهر الذى أمكن الوقوف عليه عن طريق الحس أو الوسائل المساعدة كاشتراط الرضا بين المتبايعين ، وعرفنا ذلك عن طريق العقود أو سماع الأقوال(١٩).

وأما الانضباط فهو فى مقابل الاضطراب، فمتى كانت العلة ظاهرة منضبطة بنفسها فإن هذا لا خلاف فيه بين العلماء، وإنما الخلاف واقع بينه فى التعليل بالحكمة، فإذا كانت الحكمة ظاهرة منضبطة ، واقترن الحكم بوصف ظاهر منضبط مشتمل على حكمة غير منضبطة بنفسها، فإنه فى هذه الحالة يصح التعليل به وان لم يكن هو المقصود من شرع الحكم ، بل ما اشتمل عليه من الحكمة الخفية، فإذا كانت الحكمة، وهى المقصود من شرع الحكم، مساوية للوصف فى الظهور والانضباط كانت أولى بالتعليل بها، ذلك أن من يجوز صفتين يكون أكثر صدقاً من الذى يجوز صفة واحدة. فإذا قلنا أن الشارع عند تشريع الأحكام قصد فى ذلك فى حكمة وربطها بوصف ظاهر. فهنا وجدت الحكمة والانضباط، بينما الوصف يفتقرا إلى الحكمة وهى ضرورية، فكان إذاً التمسك بالحكمة المنضبطة والظاهرة أولى من التمسك بالوصف الظاهر المنضبط الذى يفتقر إلى الحكمة.

فمتى توفر عنصر الانضباط فى العلة أمكن التحقق من وجودها فى الفرع، بحيث لا تختلف باختلاف الأحوال والأفراد، فإذا كان الاختلاف يسيرا فلا يضر، لأن أساس القياس هو التساوى بين الأصل والفرع فى علة الحكم، وهذا التساوى يقتضى أن تكون العلة منضبطة ومحددة. وكمثال على ذلك القتل العمد العدوان من الوارث لمورثه، وصف ظاهر منضبط ومحدد ترتب عليه حرمان القاتل من الميراث. ويقاس عليه الموصى له للموصى والموقوف عليه للواقف، لنفس العلة، لذلك قيل لابد من التعليل بالحكم الظاهرة المنضبطة.

٣ - أن تكون سالمة بشرطها:

بمعنى أن لا يردها نص أو إجماع، لأن القياس فرع لها لا يستعمل إلا عند عدمها، فلم يجز أن يكون رافعاً لها، فإذا رده أحدهما بطل[٢٠] . بمعنى أن القياس بالنسبة للنص فرع فإذا ظهر النص أو الإجماع بطل العمل بالقياس لأن ظهور الأقوى يبطل العمل بالضعيف. فالنص أو الإجماع أصل فى إثبات الأحكام بهما، والتعليل بالوصف فرع فى ثبوت الحكم به، ولا يبقى الفرع معمولاً به مع بقاء الأصل ووجوده[٢١]، لأن من شروط العلة أن لا يعارضها من العلل ما هو أقوى منها، فإذا عارضها الأقوى كان التعليل به أولى . فكما يقدم النص والإجماع فى أحقيتها بالحكم على القياس، فكذلك يقدم الوصف الأقوى فى أحقيته بالحكم على الوصف الضعيف، ومنه فإن العمل بالوصف الضعيف باطل. وهذا يدل على تحديد العلة الحقيقية من بين مجموعة الصفات التى يظن أن واحدة منها هى الصحيحة، ومتى تأكد الظن من أن هذه الصفة هى العلة القوية. وذلك بانتفاء ما يعارضها، صارت هى العلة، وأصبحت الوسائل الأخرى كالنص والإجماع يؤيدانها فى كونها صحيحة.

واتصاف العلة بالانضباط والظهور والسلامة، أى لا تكون معترضة بعلل أقوى، وأن لا توجد ضدين، وأن لا توجب للفرع حكماً وللأصل حكما آخر، فمثل هذه الشروط وغيرها التى اشترطت فى صحة العلة لايوجد لها شبيه فى المنطق

الحديث أو القديم[٢٢]، وإنما نتجت فى بيئة إسلامية تحت ظروف دينية ودنيوية فى ترابطهما بعضهما ببعض اقتضت ذلك.

٤ - أن تكون مطردة ومنعكسة :

يقصد بالطرد التتابع، حيث يقال إطراد تبع بعضه بعضا، كما يعبر عنه أيضاً بالاستقامة، ويقال عنه كذلك الجرى فالأنهار تطرد أى تجرى[٢٣].

أما معنى كون العلة مطردة هى أنها كلما وجدت وجد الحكم معها، أما عندما توجد ولا يوجد الحكم معها فإن ذلك يسمى نقضاً ، والنقض هو تخلف الحكم عن العلة مع وجودها. وبالتالى فإن تخلف الحكم عنها كان دليلاً على بطلانها وعدم اعتبار الوصف علة[٢٤].

والعلة كما عرفنا تنقسم إلى قسمين : علة قبلية (شرعية) ، وعلة بعدية (منطقية) ، فأما العلة المنطقية فإنه يمتنع تخلف الحكم عنها، وهذا بإجماع أهل النظرى. وأما الشرعية وهى تنقسم إلى قسمين : منصوصة، مستنبطة، فقد اختلفوا بشأنها بتخلف الحكم عنها مع وجودها.

فأما المستنبطة فإنه لا يجوز تخلف الحكم عنها لذلك قالوا: «**لا يجوز تخصيص المعانى والعلل المستنبطة ليسلم من النقض المعترض ويكون دخول النقض عليهما بارتفاع الحكم مع وجودهما دليلاً على فسادها**»[٢٥]. وإلى هذا المعنى ذهبت الشافعية إلا أن الأصوليين اختلفوا فى المنصوصة وللشافعية فيه رأيان، فريق يرى أنه لا يجوز تخلف الحكم عنها قياساً بالعلل المستنبطة ، والفريق الآخر يرى تخلف الحكم عنها لأنها لفظ منطوق به، بمعنى أن علل الشرع أمارات والأمارة لا توجب حكماً معها، بل يكفى كونه معها فى الأغلب الأكثر مثال ذلك: إذا رأينا مركوب القاضى على باب الأمير فإنه أمارة على أنه عنده، وقد يجوز أن لا يكون عنده، فلو لم يكن عنده فى مرة لم يمنع ذلك من رآى تلك الأمارة أن يظن ما هو أمارة عليه[٢٦].

وإذا كان الأصوليون قد اختلفوا بشأن العلة تخصيص المستنبطة إلى عدة آراء، وخاضوا فى ذلك جدلاً كبيراً ويعود سبب الاختلاف إلى المنطلقات التى انطلق منها

كل فريق ، غير أنهم اتفقوا بشأن العلة المنطقية حيث انتهوا إلى أنه لا يمكن بحال من الأحوال أن يتخلف الحكم عنها، وإذا حدث وتخلف حكمها مع وجودها فإنها تعتبر باطلة، وبالتالى فإن الاطرد لوحده لا يوصل إلى العلة الفاعلة ولابد أن يتقوى بشرط آخر، حتى يضمن السلامة فى تحديد صفة العلة من بين مجموعة الصفات التى تتشابه مع بعض ، وهو العكس.

والعكس هو عبارة عن جعل اللازم ملزوما، والملزوم لازما، مع بقاء كيفية القضية بحالها من السلب والإيجابى وذلك كقول القائل فى القضية الحملية إذا كانت موجبة كلياً:

«**كل إنسان حيوان**» فتصير «**كل حيوان إنسان**».

وإذا كانت موجبة جزئية:

«**بعض الإنسان حيوان**» فتصير « **بعض الحيوان إنسان**».

وسالبة كلية :

«لا شيء من الإنسان بحجر» فتصير «لا شيء من الحجر بإنسان»(٢٧).

ويعرف عند الفقهاء بأنه كلما عدم الوصف عدم الحكم ، أى أن العلة تدور مع الحكم عدما ، فإذا اختفت العلة اختفى الحكم، وقد اختلف الأصوليون بشأن الانعكاس فى صحة العلة فقد رأى بأنه لايجوز تعليل الحكم الواحد بأكثر من علة. ومن نفى الانعكاس فى صحة العلة فقد رأى بأنه لايجوز تعليل الحكم الواحد بأكثر من علة. ومن نفى الانعكاس ولم يعتبره شرطا فى صحة العلة فإنه قال بأكثر من علة فى الحكم الواحد، هذا فى العلة الشرعية. أما العلل المنطقية فإن تعدد العلل مستبعد ومستحيل لأن البرهنة على وجودها هو وجودها بالذات. والقول بالانعكاس هو زيادة تعلق الحكم بالوصف ، ويوجب زيادة ظن كون الوصف علة.

ويذهب أغلب الأصوليين بالقول إلى أن العلل العقلية يشترط فيها الانعكاس كما يشترط فيها الاطراد ، قد قال بهذا الرأى كل من إمام الحرمين والفخر الرازى.

ومنه نقول أن العكس ضرورى فى العلة، وهو شرط من شروطها لأن العلة مثلما هى واحدة فى المنطقيات فإنها واحدة كذلك فى الشرعيات، ولا يوجد مبرر يؤكد أنه تجتمع عدة علل على حكم واحد، فمتى اجتمعت فإن العلة الواقعة الأولى يسند الحكم إليها ولا تأثير للعلل التى تأتى بعدها ، وبالتالى بطل مفعول كل العلل المتبقية بعد حدوث الحكم أو الفعل، إذا فوجود الطرد بجانب العكس فى شرط العلة يساعد كثيراً على تتبعها ومعرفتها نظرياً من بين مجموع الصفات، لأن العلة لا تكون علة حتى يقبل الحكم بإقبالها ويدبر بإدبارها[٢٨].

وقد استفاد من هذين الشرطين فلاسفة أوروبا وبنوا عليهما المنهج العلمى، واعتبروهما طريقين سليمين فى الوصول إلى الكشف عن علة الحادثة أو الظاهرة ، فقد سمى «جون ستيوارت ميل» الطرد بقانون الاتفاق أو التلازم فى الوقوع، وهى عنده طريقة من طرائق قواعد البحث العلمى ، وهذا القانون يهدف إلى تحديد العلة فى سياق التلازم والتعاقب ، بمعنى أنه إذا اتفقت علة أو أكثر للظاهرة التى نبحثها فى أمر واحد فقط، كان ذلك الأمر الواحد الذى تشترك فيه كل الحالات علة أو معلول للظاهرة التى نحن بصددها وهذا القانون موثوق به فى الكشف عن العلة.

وسمى العكس بقائمة الغياب فى منهج **«بيكون»** وهو القانون الذى طوره **«ميل»** فيما بعد والذى سماه **بقاعدة الاختلاف أو التلازم فى التخلف** وهذه القاعدة تعمل عكس القاعدة السابقة الذكر، لأنها تقرر أن غياب العلة يستتبع غياب معلولها. ويعبر عنه «ميل» بقوله «إذا وجدنا حالتين، حالة تقع فيها الظاهرة وحالة لا تقع فيها، يشتركان فى كل شىء ماعدا شيئاً واحداً يظهر فى الحالة الأولى ولا يظهر فى الثانية، استنتجنا بأن هذا الشىء هو العلة، أو المعلول ، أو جزءاً ضرورياً من علة أو معلول ظاهرة[٢٩].

وبالتالى فإن تحليل الأصوليين بالمقارنة مع تحليل الفلاسفة الغربيين فى هاتين القاعدتين أدق بكثير ، حيث وضعوا كل الفروض والاحتمالات وفرقوا بين العلل ومتى يجب فيها الطرد والعكس ومتى لا يجب، وانتهوا إلى نتائج أن الطرد لوحده

لا يمكن أن يوثق به، وكذلك العكس، والعلة لا تكون علة حقيقية فى الحكم إلا إذا كانت واحدة.

٥ - ألا تتأخر عن ثبوت حكم الأصل:

يشترط علماء أصول الفقه فى العلة الصحيحة تقدمها على المعلول ، حتى يكون الحكم قد شرع لأجلها أو لها، لأنه لو جاز تأخر الوصف عن حكم الأصل لكان الحكم ثابتاً بغير علة، وقد أكد هذا القول أبو الحسن البصرى إلى أنه لا يجوز تأخر العلة عن ثبوت حكم الأصل، لأن شرط ما تقدم وجوبه لا يجوز كونه مستفاداً مما تأخر وجوبه، لأن الدليل لا يجوز تأخره عن المدلول عليه[٣٠]. وقد جاء هذا الكلام بناءً على أن الحكم الواحد لا يعلل بأكثر من علة واحدة حتى وإن اجتمعت عدة صفات يعتقد أنها الباعث وراء الحكم، فالعلة المتقدمة هى التى ينسب إليها التأثير، أما باقى الصفات فلا تؤثر فى الحكم نظراً لوقوع الحكم بالصفة الأولى أو ارتفاعه بارتفاعها.

وختاماً لهذا نقول أن العلماء المسلمين اهتموا اهتماماً كبيراً بالعلة من خلال وضعهم لعدة شروط من شأنها أن تحدد العلة بدقة من بين مجموعة الصفات التى يعتقد فيها واحدة هى العلة. فهذه الشروط تكون بمثابة قالب لكل قائس يضع فيها العلة التى يشك بأنها الفاعلة أو التى أوجبت هذه النتيجة.

وبالتالى فإن هذه الشروط قد امتازت بالواقعية والموضوعية لأنها لم تبن علة افتراضات خيالية، وإنما وضعت هذه الافتراضات نتيجة الواقع والأحكام الموجودة بين أيديهم ، فهى مستمدة من النصوص وبالتالى فإنها تشبه الاستقراء. ونتيجة لهذه الخاصية فى الفكر الأصولى فإننا نقول لم يسبق المسلمون أحد من العلماء أو الفلاسفة فى معالجة هذه القضية بمثل هذه الدقة المتناهية انتهت إلى وضع قاعدة علمية جمعت بين الموضوعية والوصف والاستقراء . فأسس اللاحقون عليهم منهجاً علمياً صار منهجاً لكل العلوم، وبذلك يكون العلماء المسلمون أول من استعمل هذا المنهج وطبقوه على الفعل الإنسانى، ناقدين فى نفس الوقت المنطق الأرسطى مبنيين عقمه ومغالطاته.

لكن هل تكفى هذه الشروط فى تحديد العلة الفاعلة من بين مجموعة الصفات المشاركة فى العلة الأصل؟ .

ب - طرق إثبات العلة :

وتسمى فى بعض الأحيان بالمسالك ، وهى الوسائل التى يتبعها القائس فى الكشف عن الوصف الذى هو علة من بين مجموع الصفات الأخرى، وذلك من خلال تأثيرها فى الحكم. وقد قسم الأصوليون هذه الطرق فى الأغلب إلى قسمين[٣١]: النص، الاستدلال. وما يهمنا من هذين القسمين هو الثانى حيث ذكر الأصوليون الطرق على أنها وسائل مساعدة فى إثبات العلة التى كان لأجلها الحكم وجعلوها عند البعض أكثر من عشر طرق ، نذكر منها ما يلى:

١ - السبر والتقسيم :

لقد عدة الأصوليون من أقوى الطرق فى إثبات علة الأصل فهو بالتالى طريق صحيح ولا تشوبه شائبة فى الكشف عن العلة التى كان لأجلها هذا الحكم، لذلك قال عنه الفخر الرازى أن هذا الطريق عليه التعويل فى معرفة العلل العقلية[٣٢]، وقوة هذا الطريق تكمن فى أن صاحبه يقوم أولاً بحصر جميع الأوصاف التى تحاط بالغرض، فيقوم بفرزها وتمحيصها والتأكد منها وذلك عن طريق السبر، فيتعين معنى واحد يكون ملائماً ومناسباً لحدوث تلك الحادثة أو الظاهرة، فيكون بالتالى هو العلة التى كان لأجلها ذلك الحكم أو وقوع تلك الظاهرة.

وقد حرص العلماء المسلمون عند عرض هذه الأوصاف على التحلى بالروح العلمية بعيدا عن أى تأثير داخلى أو خارجى وذلك باتباع ما يلى:

- أن يلاحظ الظاهرة ويسجل جميع الصفات التى تظهر معها، وهذه إحدى السمات الموضوعية.

- أن يقول الباحث هذا ما توصلت إليه من الأوصاف عند الملاحظة لأنه قد تظهر صفة أخرى غفل عنها، وهذه إحدى السمات الأخلاقية.

ثم يبدأ الباحث في الكشف عن العلة الفاعلة، وذلك من خلال بدء مرحلة السير حيث يبدأ الباحث بتجريب الأوصاف التى رصدها فى المرحلة الأولى، ولكى يقوم بعملية الحذف لابد من اتباع مراحل كالإلغاء.

٢ - الطرد:

ويطلق عليه فى بعض الأحيان بالجريان، وهو الإبعاد، والطرد هو مقارنة الوصف فى الوجود دون العدم من غير مناسبة ولا استلزام للمناسب، بمعنى أن الحكم وجد عندما وجد ذلك الوصف، ثم تكررت هذه العملية عدة مرات، فعرف أن ذلك الحكم مرتبط بذلك الوصف. وبهذا يختلف عن الدوران لأن الأخير تكون فيه العلة مرتبطة بالحكم فى الوجود والعدم.

ولقد وقف العلماء المسلمون من الطرد موقفاً وسطا، حيث ذهب البعض إلى أنه لا يمكن أن يعول عليه فى الكشف والوصول إلى العلة، بينما يرى البعض أنه يمكن ذلك ولكن إمكاناته ضعيفة، أى المستند عليه لاتقوى حجته، باعتبار أن الطرد يغلب الظن عليه كثيراً أى أنه يتقوى إذا أسند إلى طرق أخرى، أو يكون صحيحاً إذا ما اعتبرنا أن الصفات الموجودة هى كل الصفات، فإذا بطلت إلا واحدة ولوحظ أن الحكم دار معها فى الوجود غلب على الظن أنها هى العلة فى وجوده.

وقد أخذه العلماء والفلاسفة الغربيون كطريق صحيح موصلاً إلى اليقين فسماه «بيكون» بقائمة الحضور ، وسماه «ميل» بقاعدة الاتفاق والتلازم فى الحضور، وهى أن العلة متى وجدت وجب أن يوجد معلولها، مثال ذلك:

لو افترضنا أن أشخاصاً أكلوا من الأطعمة فسببت لهم تسمما ونريد أن نعرف نوع الطعام المسمم.

لو افترضنا أن : «أ» شخص أكل بعضاً من الأطعمة هى : ق، و، ز، ح.

وأن «ب» شخص أكل بعضا من الأطعمة هى : ق، ط ، ك، ل.

وأن «ج» شخص أكل بعضا من الأطعمة هى : ق، ى، ص ، ع.

وأن «د» شخص أكل بعضاً من الأطعمة هى : ق، م، ن، و.

من خلال عملية الإحصاء للأطعمة التى اشترك فى أكلها جميع الأفراد المصابين بالتسمم رأيناً أن عنصر الطعام «ق» قد تكرر عند كل شخص، وبالتالى فإنه يترجح أن يكون هو المتسبب فى التسمم[٣٣].

٣ - الدوران :

ويسمى كذلك بالطرد والعكس، والدوران هو أن يوجد الحكم فى الأصل عند صفة وينتفى عند انتفائها ، أو بتعريف آخر، أن يوجد الحكم بوجوده ويعدم بانعداهما. فالحكم يدور مع العلة فى الوجود والعدم، وليس فى الوجود فقط، كما هو الشأن فى طريق الطرد. إلا أن ما يلاحظ فى التعريفين من القواعد الشرعية، فإنه من عبر عنه بلفظ «عند» إنما راعى فى ذلك أن العلة لا تعدو أن تكون إلا علامة أو أمارة ، ومن عبر عنه «بوجود» فإنه يتماشى ورأيهم القائل بأن العلل مؤثرات فى الحكم، أى أن العلة هى المؤثر الحقيقى فى الحكم فوجد بوجودها.

والدوران يتكون من شقين :

المدار ، وهو الوصف الذى يعتقد أنه علة.

الدائر : وهو ذلك الحكم الذى يدور مع الوصف فى الوجود أو العدم.

والدوران يعد عند البعض طريقاً صحيحاً فى الوصول إلى الكشف عن العلة الحقيقية[٣٤]، وهو بالتالى يكون أكثر صدقاً من الطرد، كون الدوران يعتمد على الحضور والغياب ، بينما يعتمد على الحضور فقط.

وهذا الطريق نفسه قد استفاد منه «ميل» وسماه طريقة الجمع بين الاتفاق والاختلاف، وهو الطريق نفسه الذى استعمله «بيكون» قبل «ميل» ، حيث قسمه إلى جانبين : سلبى، إيجابى، والأول هو التخلص من بعض الأفكار العالقة فى الذهن التى ثبت فسادها، أما الثانى فإن الهدف منه هو بناء الظاهرة، وذلك بملاحظتها وتتبعها فى جميع مراحلها قصد الوصول إلى العلل الفاعلة، ومن القواعد التى وضعها للتأكد من فرضه قائمة حضور أو إثبات ، قائمة غيبة أو نفى، قائمة مقارنة أو تفاوت فى الدرجة.

مقارنة بين الاستنباط (القياسى الأرسطى) والاستقراء (القياسى الأصولى).

إن الناظر غير المدقق يرى أن القياس الأصولى لا يختلف عن القياس الأرسطى لأن تسميتهما واحدة وكلاهما ينتهى إلى نتيجة لابد منها، والقائس ينتقل من قضايا إلى قضايا . إلا أن الحقيقة غير ذلك، فالقياس الأصولى غير القياس الأرسطى فهو يختلف عنه فى عدة نقاط منها:

١ - من حيث التسمية :

إن كلمة قياس عند الأصوليين تختلف عن كلمة قياس عند الفلاسفة المنطقيين حيث يشار إليه بالتقدير والتسوية، أما عند الفلاسفة المناطقة فإنه مأخوذ من الكلمة السيلوجيسموس المشتقة من اللفظة اليونانية سلوجيين التى تعنى الجمع والتأليف بين الأقوال.

٢ - من حيث التعريف :

عرف القياس الأصولى بأنه «حمل معلوم على معلوم آخر فى إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما فى إثبات حكم أو صفة لهما أو نفيه عنهما»[٣٥] . بينما القياس الأرسطى هو قياس واحد متفق عليه من كل الفلاسفة، وقد عرفه أرسطو:« هو قول إذا وضعت فيه أشياء أكثر من واحد لزم عنها شىء آخر من الاضطرار لوجود تلك الأشياء الموضوعة بذاتها»[٣٦] .

٣ - من حيث التركيب :

يتكون القياس الأصولى من أربعة عناصر أو أركان هى:

الأصل، الفرع، العلة، الحكم، بينما القياس الأرسطى يتكون من ثلاث قضايا هى: مقدمة كبرى ، مقدمة صغرى، نتيجة. وهذه القضايا تشتمل على ثلاثة حدود هى الحد الأكبر والحد الأوسط والحد الأصغر، فالقضايا تتحدد بوجود الحد فيها إن كانت كبيرة أو متوسط أو صغيرة.

٤ - من حيث المقدمات :

إن المقدمات فى القياس الأصولى هى مقدمات صادقة ولا يشك القائس فى صحتها لأنها موضوعة من الشارع، وإذا حصل خطأ فى النتائج فإن ذلك يعود للقائس . أما فى القياس الأرسطى فإن المقدمات من وضع البشر، وما دام أن الإنسان غير معصوم من الخطأ فقد يضع مقدمات خاطئة فينتج نتائج خاطئة حتماً.

٥ - من حيث النتائج :

النتائج فى القياس الأصولى لا يعرفها القائس على الإطلاق، ولذلك نراه يحدد علة الأصل ثم يبحث عنها فى الفرع، فإذا وجدت نقل الحكم إلى الفرع، لأن النتيجة (حكم الفرع) مجهولة لدى القائس إلا عندما يعرف أن العلة واحدة فى الأصل والفرع، فعند ذلك يصبح الحكم واضحاً ومعروفاً. بينما فى القياس الأرسطى النتائج معروفة سلفاً لأنها متضمنة فى المقدمات.

٦ - من حيث الإنتاج :

القياس الأصولى منتج خاصة أنه يقوم على التجربة وقياس العلة، وفى حين أن القياس الأرسطى غير منتج ، صورى عام، كما أن منطق الأحكام ليس له ما يرادفه على الإطلاق من المنطق اليونانى الذى هو نظرى خالص لا شأن له بالفعل الإنسانى[٣٧].

٧ - من حيث المناسبة :

يشترط فى القياس الأصولى المناسبة والمصلحة، لأن الشارع لما أنزل أحكامه وشرع شرائعه راعى المناسبة ومصالح العباد. بينما القياس الأرسطى يفتقر إلى المناسبة فقد نراه صحيحاً من حيث التركيب خاطئاً من المضمون.

٨- من حيث الظن أو القطع :

القياس الأصولى مظنون ، ذلك أن القائس يظن أن علة الأصل قد تكون هى علة الفرع، وبالتالى فالعملية القياسية التى يقوم بها القائس تنتهى إلى ظنية الحكم فى

الفرع. أما القياس الأرسطى فهو قياس مقطوع به ولا يشوبه ظن أو شك، لأنك إذا انتقلت من مقدمات اعتبرتها صحيحة فستنتهى حتماً إلى نتائج وفق تلك المقدمات.

٩ - من حيث الحد الأوسط :

العلة (الحد الأوسط) هم أهم ركن فى العملية القياسية ، فبدونها لا يمكن إجراء قياس بالنسبة للأصولى، لأنها تعد الركن الأساسى وعليها يدور القياس فى الوجود والعدم.

أما الحد الأوسط فى القياس الأصولى، فإن بإمكان القائس الاستغناء عنه ويمكن تكوين قياس من قضيتين مع اختفاء الحد الأوسط ، وذلك كما هو معروف فى الأقيسة الشرطية المنفصلة أو المتصلة.

بالإضافة إلى هذا فإن وظيفة الحد الأوسط تقريب الفهم للسامع، فهو ينقله بالتدريج من مرحلة إلى مرحلة حتى يصل إلى النتيجة. وهذه العملية قد لا يحتاج إليها الذكى، فهو يكتفى بمقدمة واحدة ليصل إلى النتيجة. ونجد نوعاً آخر من البشر يحتاج إلى أكثر من مقدمة ليحصل عنده الفهم فيعرف النتيجة ، ومنه فإن الحد الأوسط فى القياس الأرسطى يختفى ويظهر حسب الأشخاص وقدراتهم العقلية.

اتفق الكل على أن القياس الأرسطى لا يفيد إلا أموراً كلية مقدرة فى الذهن، لايفيد العلم بشىء موجود محقق فى الخارج إلا بتوسط شيئاً آخر غيره، والأمور الكلية الذهنية ليست هى الحقائق الخارجية إذ لكل موجود حقيقة يتميز بها عن غيره وتلك ليست كلية، فالعلم بالأمر المشترك لا يكون علماً بها فلا يكون فى القياس المنطقى علم تحقيقه بشىء من الأشياء[٣٨].

خاتمة

إن الفكر اليونانى ملىء بالأفكار الفلسفية والعلمية، ومن هذا الفكر تعلمت الأمم، فقد عد أرسطو فى مجال الفلسفة والمنطق المعلم الأول، نظراً لما وصل وما ينسب إليه، فهو واضع علم المنطق حتى صار يعرف به، وجعل من القياس أساس كل العمليات المنطقية، وأفرد لعنصر العلية (الحد الأوسط) مكانة كبيرة داخل العملية القياسية، فكان هذا الحد هو الذى يقوم عليه القياس، وهو الذى تؤول إليه النتائج، فكان الاستنباط عملية استنتاجية أى استنتاج ناتج من مقدمات موضوعة، وهذه النتيجة هى صادقة على الدوام إذا اعتبرنا المقدمتين سالمتين. إلا أن أرسطو قد فاته كثيراً فى وضعه المنطق، أى أن منطقه لم يكن متكاملاً ، فهو لم يضع الشكل الرابع، وإنما أضيف من طرف الشراح، إضافة إلى هذا فإن الاستنباط الذى استعمله أرسطو لم يف بالغرض المطلوب وهو الكشف عن الحقائق غير المعروفة، ولذلك كان الاستقراء هو البديل، وقد أشار إليه أرسطو فى منطقه خاصة فى كتاب التحليلات الأولى، وكتاب أنالوطيقا ، إلا أن إشارته لم تكن بتلك الكيفية والحماس الذى أولاه للقياس، ولذلك كان المسلمون فى حاجة ماسة لوضع منهج جديد يتلائم مع الظروف الدينية والاجتماعية، فانتهوا إلى الاستقراء وذلك من خلال دراساتهم ، وفى حل قضاياهم اليومية، على إحصاء الحوادث ثم النظر فى هذه الحوادث واستخلاص قانون كلى مرجوع إليه، فكان للعلة المكانة البارزة والنقطة الأكثر أهمية، حيث أشبعوها بحثاً ودراسة بغية الوصول إلى نتائج يقينية وجديدة فى ذات الوقت، وانتهى بهم المقام إلى ضبطها من حيث شروطها وطرق إثباتها، ولم يتوقف الأمر عند هذا بل راحوا يبحثون عن طرق لإبطالها ، وذلك تأكيداً منهم فى زيادة الحرص على معرفة العلة.

وهذا الاكتشاف من جانب الأصوليين وصل إلى العالم الغربى أين استفادوا منه وبنوا عليه حضارتهم ونسب إليهم وضع المنهج التجريبى خاصة «بيكون» ، «ميل» وغيرهما.

مراجع البحث

١ - ماهر عبدالقادر ، فلسفة العلوم، المنطق الاستقرائى، ج١ ، دار النهضة العربية ، بيروت ص٢٢ .

٢ - محمد تقى المدرسى ، المنطق الإسلامى أصوله ومناهجه، دار الجيل، بيروت، ط٢، ١٩٨١، ص ١٠٧ .

٣ - أرسطو ، منطق أرسطو، ج١ ، تحقيق عبدالرحمن بدوى، دار العلم، بيروت، ط١، ١٩٨٠، ص ٣٠٧.

٤ - محمد أبو حمدان ، الفلاسفة والفكر الإسلامى، طرق الفكر، دار الكتاب اللبنانى، بيروت، ١٩٨٥، ص٧٩.

٥ - توفيق الطويل، أسس الفلسفة، دار النهضة العربية، القاهرة، ط٧، ١٩٧٩، ص١٤٤ .

٦ - زكى نجيب محمود، المنطق الوضعى، ج٢، دار الأنجلو المصرية، ط٥، ١٩٨٠، ص ٨٢.

٧ - محمد أبو حمدان، الفلاسفة والفكر الإسلامى، طرق الفكر، ص ٨٢ .

٨ - المرجع نفسه ، ص ٨٣ .

٩ - محمد تقى المدرسى ، المنطق الإسلامى أصوله وتاريخه، ص١٠٨ .

١٠ - أرسطو، منطق أرسطو، ج١ ، ص ٣٠ .

١١ - المرجع نفسه، الصفحة نفسها .

١٢ - المرجع نفسه، ج٢، ص٥٠٧ .

١٣ - ماهر عبدالقادر ، فلسفة العلوم والمنطق الاستقرائى، ج١ ، ص ٢٠ .

١٤- محمد صديق خان بهادر، حصول المأمول من علم الأصول، القسطنطينية، ١٢٩٦هـ، ص١٦٣.

١٥- الماوردى، أدب القاضى، تحقيق محى هلال السرحان، ج٢، مطبعة الإرشاد، بغداد، ص ٥٤٠.

١٦- الزركشى ، البحر المحيط، مخطوط، الجزء٤، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص٢٧٧.

١٧- المرجع نفسه، الجزء٣ ، ص٢٧٧.

١٨- مهدى فضل الله، الاجتهاد والمنطق الفقهى فى الإسلام ، دار الطليعة، بيروت، ط١، ١٩٨٧، ص١٨٣.

١٩- الزركشى، البحر المحيط، مخطوط، جـ٣ ، ص٢٧٩.

٢٠- عبدالله السالمى، حاشية طلعت الشمس على الألفية، ج٢، مطبعة الموسوعات بمصر، ص١١٤.

٢١- رمضان عبدالودود، الأنوار الساطعة فى طرق إثبات العلة الجامعة، دار الهدى بمصر، ص٤٣.

٢٢- محمد صديق خان بهادر، حصول المأمول فى علم الأصول، ص٦٣.

٢٣- محمد الرازى، مختار الصحاح، مكتبة لبنان، ١٩٩٧، ص١٦٣.

٢٤- الغزالى، المنحول من تعليمات الأصول، محمد حسن هيتو، دار الفكر، سوريا، ط٢، ١٩٨٠، ص٤٠٤.

٢٥- الماوردى، أدب القاضى، ج١، ص٥٤٢.

٢٦- عبدالقادر الدمشقى، نزهة الخاطر العاطر شرح روضة الناظر، دار الفكر العربى، ص٣٢٢.

٢٧- الآمدى، الأحكام فى أصول الأحكام، ج١، تحقيق جماعة من العلماء ، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٣، ص٣٣٨.

٢٨- الزركشى، البحر المحيط، ج٣، ص ٢٨.

29 - Mill . a system of logic (london 1925) B.S. CVH VII P226.

٣٠- أبو الحسن البصرى، المعتمد فى أصول الفقه، ج٢، تحقيق الشيخ خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨١، ص٢٧٢.

٣١- البصرى، إبراهيم الشيرازى، بينما قسمها الآمدى، السمرقندى إلى ثلاث طرق: النص، الإجماع، الاستدلال.

٣٢- الرازى، المحصول من علم الأصول، ج٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٨، ص ٢٥٣.

٣٣- محمد فتحى الشنيطى، أسس المنطق والمنهج العلمى، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ١٩٧٠، ص١٤٤.

٣٤- توفيق الطويل، جون استيوارت ميل، دار المعارف، ص ١٤٥.

٣٥- بعض المعتزلة والجدليون.

٣٦- الغزالى، المستصفى من علم أصول الفقه، ج٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ص ٢٢٨.

٣٧- أرسطو، منطق أرسطو، ج١، تحقيق عبدالرحمن بدوى، دار العلم، بيروت، ط١، ١٩٨٠، ص٧٩.

٣٨- حسن حنفى، التراث والتجديد، دار الأنجلو المصرية، ص٧٩.

٣٩- ابن تيمية، نقض المنطق، تحقيق سليمان بن عبدالرحمن الصنيع، مكتبة السنة المحمدية، ص ١٦٤.