الاستنباطات المنطقية

عند الطاهر ابن عاشور (ت ١٣٩٣ هـ) من خلال تفسيره

(التحرير والتنوير)

إعداد الدكتور

أحمد جمال أحمد إسماعيل

مدرس العقيدة والفلسفة

كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنين بالقاهرة

جامعة الأزهر الشريف

الاستنباطات المنطقية عند الطاهر ابن عاشور (ت١٣٩٣هـ) من خلال تفسيره (التحرير والتنوير).

أحمد جمال أحمد إسماعيل

قسم أصول الدين، كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنين بالقاهرة، جامعة الأزهر، مصر.

البريد الجامعي: ahmedismail.4@azhar. edu.eg

الملخـــص:

هدفت هذه الدراسة إلى التعرف على العلاقة الوثيقة التي تربط المنطق بالقرآن الكريم، من خلال استنباطات الإمام ابن عاشور عبر تفسيره: التحرير والتنوير، وتم استخدام المنهج التحليليّ الاســتنباطيّ، ومن أبرز نتائجها: أن البحث ما هو إلا دعوة للنظر والتدبر في آيات القرآن، وقراءته بشــيء من التأمل والتفكير، ودعوة كذلك لاســتنباط القواعد الكلية للعلوم من النصـوص القرآنية. وأن ابن عاشـور أسـهم في إثراء الفكر الإسـلامي والدراسـات القرآنية بســبب اعتماده على الأســس العقلانية والقواعد المنطقية، الأمر الذي يُمكّن الباحثين من الوصول إلى فهم أعمق للآيات القرآنية، كما وظّف القياس المنطقي بشكل كبير في تفسيره، معتمداً على الأدلة العقلية المستمدة من القرآن لفهم مسائل العقيدة وغيرها.

وبهذا يتضــح أن المنطق لا يتعارض مع القرآن، الذي أرســى قواعد التفكير العقلي السـليم قبل أن يترجم منطق اليونان إلى العالم الإسـلامي، لذا فلا يسـوغ لأحد أن يزعم خلو القرآن من قواعد المنطق، ولا يسوغ لأحد كذلك أن يدّعي عدم الحاجة إلى المنطق.

الكلمات المفتاحية: الاستنباط، المنطق، ابن عاشور، التحرير والتنوير.

Logical Deductions in the Thought of al-Tahir Ibn Ashur (d. 1393 AH) Through His Tafsir (al-Tahrir wa al-Tanwir).

Ahmed Gamal Ahmed Ismail
Department of Fundamentals of Religion، Faculty of Islamic and Arabic Studies for Boys in Cairo، Al-Azhar University، Egypt.

Abstract:
This study aimed to explore the close relationship between logic and the Quran through the deductions of Imam Ibn Ashour as presented in his interpretation، "Tahrir wa-Tanwir." An analytical and deductive methodology was employed، and the key findings are:

The research is essentially an invitation to reflect and ponder the Quranic verses، read them with contemplation and thought، and derive general principles of science from the Quranic texts.

Ibn Ashour contributed to enriching Islamic thought and Quranic studies by relying on rational foundations and logical rules، which enables researchers to achieve a deeper understanding of the Quranic verses. He also extensively utilized logical deduction in his interpretation، relying on rational evidence derived from the Quran to understand matters of faith and other issues.

Thus، it becomes clear that logic does not contradict the Quran، which established the principles of sound thinking before Greek logic was translated into the Islamic world. Therefore، it is inappropriate for anyone to claim that the Quran lacks logical principles or to assert that logic is unnecessary.

Keywords: deduction، logic، Ibn Ashur، Al-Tahrir wa Al-Tanwir.

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خير من دعا إلى سبيل ربه بالحكمة والموعظة الحسنة، والمجادلة اللينة من غير عنف ولا حدة، سيدنا محمد ﷺ وعلى آله وصحبه ومن تمسّك بهديه إلى يوم الدين.

أما بعد..

فإنَّ من أجلّ نِعم الله ﷻ على عباده نعْمةَ العقل، فضّل الله ﷻ بها الإنسان على سائر خلقه؛ ليفكر تفكيرًا صحيحًا في كتابي الله المقروء والمنظور؛ ليتوقّى ما يحذر ويخاف من عاقبة الأمور.

وإنّنا إذا تصفحنا القرآن الكريم فإننا نجده يخاطب الإنسان بالنظر والتدبر والتأمل والتفكر، كما ورد في قوله ﷻ: ﴿ كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿٢٩﴾ ﴾ ص: ٢٩، وقوله ﷻ: ﴿ إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُوْلِى ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ آل عمران: ١٩٠، ويمتدح المتفكّرين بقوله ﷻ: ﴿ وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا ﴾ آل عمران: ١٩١، بينما يعيب على الغافلين عن التفكر والتدبر ويذم طريقتهم، كما في قوله ﷻ: ﴿ إِنَّ شَرَّ ٱلدَّوَآبِّ عِندَ ٱللَّهِ ٱلصُّمُّ ٱلْبُكْمُ ٱلَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ ﴿٢٢﴾ ﴾ الأنفال: ٢٢، وقوله ﷻ: ﴿ وَقَالُواْ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِىٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ ﴾ الملك: ١٠ أي: لو كنا نسمع سمْع من يعي ويتفكر، أو نعقل عقل من يميز وينظر ما كنا من أهل النار[1].

(١) ينظر: معالم التنزيل في تفسير القرآن =تفسير البغوي، الحسين بن مسعود البغوي (ت ٥١٠هـ)، (٥/ ١٢٦)، ت/ عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي -بيروت، ط/ ١، ١٤٢٠هـ.

كما يؤكد القرآن الكريم أنه لا يمكن أن نسوّي -بحال من الأحوال- بين مَن يعمل عقله، ومن يعطله، كما في قوله ﷻ: ﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ ۚ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ ﴾ الأنعام: ٥٠، بل يذم من يعطل عقله عن التفكير السليم والنظر القويم، ويجعله أدنى من الحيوانات العجماوات، كما ورد في قوله ﷻ: ﴿ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ ۖ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَٰفِلُونَ ﴾ الأعراف: ١٧٩

وعلى ذلك؛ فإن القرآن الكريم خطاب موجّه إلى الإنسان، وعن الإنسان، ومن أجل الإنسان، في كل كلمة وآية وسورة.

وصفوة القول - كما يقول الأستاذ العقاد -: العقل الذي يفكر ويستخلص من تفكيره زبدة الرأي والروية، فالقرآن الكريم يعبر عنه بعدة كلمات تشترك في المعنى أحيانًا، وينفرد بعضها بمعناه على حسب السياق في أحيان أخرى؛ فهو الفكر والنظر والبصر والاعتبار والذكر، وسائر هذه الملكات الذهنية التي تتفق في بعض الأحيان في المدلول، ولكنها لا تستفيد من كلمة واحدة تغني عن سائر الكلمات الأخرى: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ ﴿٢٤﴾ ﴾ محمد: ٢٤ ﴿ وَهَٰذَا صِرَٰطُ رَبِّكَ مُسْتَقِيمًا ۗ قَدْ فَصَّلْنَا ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ ﴿١٢٦﴾ ﴾ الأنعام: ١٢٦ بهذه الآيات وما جرى مجراها تقررت -ولا جرم- فريضة التفكير في الإسلام[1].

ولكيلا يزل الإنسان في تفكيره وفي طلب الدليل والبرهان فإنه يجب عليه أن يراعي في ذلك مجموعة من القواعد يستعان بها على تصحيح النظر والتمييز، وصيانة الفكر من الوقوع في الخطأ والزلل، هذه القواعد معنيّ بها علم المنطق.

(١) ينظر: التفكير فريضة إسلامية، العقاد، (ص ٨-١١)، نهضة مصر للنشر والتوزيع، ط/ ٢٠٠٧م.

وقد تضمن القرآن الكريم تطبيقات لهذه القواعد المنطقية، التي استخلصها عدد من المفسرين في محاولة منهم لفهم آياته، ومن بينهم: الطاهر ابن عاشور التونسي (ت ١٣٩٣هـ)، الذي استطاع من خلال تفسيره "التحرير والتنوير" استنباط العديد من المسائل المنطقية.

وهذا البحث يلقي الضوء على بعض تلك المسائل؛ كي تتضح لنا العلاقة الوثيقة بين المنطق والقرآن الكريم من ناحية، وما يمكن أن يسهم في إبراز جهود علَم من أعلام الفكر الإسلاميّ أفنى حياته في خدمة هذا الدين من ناحية أخرى، متبعًا في ذلك المنهج التحليليّ الاستنباطيّ، وقد جعلته بعنوان: الاستنباطات المنطقية عند الطاهر ابن عاشور (ت ١٣٩٣هـ) من خلال تفسيره (التحرير والتنوير).

خطة البحث:

جاء البحث في مقدمة، وتمهيد، وفصلين، وخاتمة، وفهرس للمراجع، وآخر للموضوعات.

أما المقدمة ففيها أهمية البحث ومنهجه وخطته.

وأما التمهيد فعرّفت فيه بالمصطلحات الواردة في عنوان البحث.

وأما الفصل الأول فبعنوان: الألفاظ والمعاني واستنباطها من آيات القرآن الكريم.

وفيه مبحثان:

المبحث الأول في الألفاظ، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: أقسام العلم الحادث (التصور والتصديق).

المطلب الثاني: الدلالة وأنواعها.

المطلب الثالث: تقسيم الألفاظ.

المبحث الثاني في المعاني، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تقسيم المعاني المفردة.

المطلب الثاني: النسبة بين الكليين.

المطلب الثالث: الأعم والأخص.

وأما الفصل الثاني فجاء بعنوان: القضايا وأحكامها واستنباطها من آيات القرآن الكريم، وفيه خمسة مباحث:

المبحث الأول: القضايا وأقسامها.

المبحث الثاني: التناقض.

المبحث الثالث: القياس.

المبحث الرابع: الاستقراء.

المبحث الخامس: التمثيل.

وأما الخاتمة ففيها أهم نتائج البحث.

ثم أتبعت ذلك بثبت للمراجع، وآخر للموضوعات.

والله أرجو السداد والقبول، إنه ولي ذلك والقادر عليه.

تمهيد

التعريف بمصطلحات البحث

أولًا: الاستنباط:

الاستنباط في اللغة يدور حول الاستخراج والاستنتاج.

قال ابن فارس: (نبط) كلمةٌ تدلّ على استخراج شيءٍ، واستنبطت الماء: أي: استخرجته، والماء نفسه إذا استخرج نبط، ويقال: إنّ النّبط سمّوا بذلك؛ لاستنباطهم المياه(١).

أما في الاصطلاح فقد عُرف الاستنباط بتعريفات كثيرة متقاربة، منها:

- استخراج المعاني من النصوص بفرط الذهن، وقوة القريحة (٢).
- أو استخراج ما خفي المراد به من اللفظ (٣).

وقد أشار ابن عاشور إشارة سريعة إلى تعريف الاستنباط بمعنييه اللغويّ والاصطلاحيّ عند تفسيره لقوله ﷻ: ﴿ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسۡتَنۢبِطُونَهُۥ مِنۡهُمۡ ﴾ النساء: ٨٣ فذكر أن حقيقة الاستنباط: طلب النّبط - بالتّحريك -، وهو أوّل الماء الّذي يخرج من البئر عند حفرها، وهو هنا مجازٌ في العلم بحقيقة الشّيء وفهم عواقبه..، فأصبح الاستنباط يعني: التّفسير والتّبيين(٤).

---

(١) ينظر: معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، مادة (نبط) (٥/ ٣٨١)، ت/ عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.

(٢) التعريفات، علي بن محمد الشريف الجرجاني، (ص٢٢)، ت/ جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، ط/ ١، بيروت -لبنان، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

(٣) تهذيب الأسماء واللغات للإمام النووي، (٣/ ٣٣٤)، دار الفكر بيروت، ط/ ١، ١٩٩٦م.

(٤) ينظر: التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»، الطاهر ابن عاشور التونسي (ت ١٣٩٣هـ)، (٥/ ١٤١)، الدار التونسية للنشر- تونس، ١٩٨٤هـ.

ثانيًا: المنطق:

لمّا كانت غاية الإنسان هي الوصول إلى الحق في الاعتقادات، والتمييز بين الخير والشر في الأعمال، وإدراك الصواب من الخطأ فيما يأتي ويذر من أشياء، ولما كان الإنسان لا يمكنه الوصول إلى ذلك بمفرده كان بحاجة إلى قانون يحميه من الوقوع في الخطأ، يقيس به صحيح الفكر من فاسده، وصوابه من خطئه...، ذلك القانون الذي يكون به هذا التمييز هو ما أطلق عليه العلماء اسم: المنطق [١].

فما هو المنطق؟

ينظر إلى العلم-أي علم-من ناحيتين:

- الغاية والفائدة التي تعود على الدارس من هذا العلم.
- الموضوعات والمسائل التي يشتمل عليها.

والتعريف الذي يشتمل على الغاية يسمّى تعريفًا بالرسم؛ لأنه يفيد تصوراً ما عن هذا العلم، والتعريف الذي يشتمل على الموضوعات والمسائل، يسمى تعريفًا بالحد.

وعلى هذا فيمكن تعريف علم المنطق من هاتين الناحيتين:

أولاً: تعريفه بالرسم هو: آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر.

فمن خلاله تكون سلامة التصور، وصحة الاستدلال، والوقاية من الخلل في التفكير، وكلّ ذلك يحقق سعادة الإنسان المرجوة.

ثانياً: تعريفه بالحد: هو علم يبحث فيه عن المعلومات التصورية والتصديقية، من حيث إنها توصل إلى مجهول تصوري أو تصديقي.

---

(١) ينظر: المرشد السليم في المنطق الحديث والقديم، أ.د/ عوض الله حجازي، (ص٨-٩)، دار الطباعة المحمدية، ط/ ٩، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.

وإذا كان المنطق يهتم بمعرفة القواعد التي تميز الصحيح من الفاسد، وتطبيق هذه القواعد على أنواع الفكر المختلفة؛ فإنه يعتبر من الوجهة الأولى علمًا، ومن الوجهة الثانية فنًا، فهو علم وفن معًا[١].

ثالثًا: الطاهر ابن عاشور:

هو الإمام محمد الطّاهر بن محمّد بن محمّد الطّاهر بن عاشور، ولد بالعاصمة التونسية في جمادى الأولى سنة ١٢٩٦هـ الموافق لشهر سبتمبر ١٨٧٩م.

حفظ ابن عاشور القرآن الكريم، والتحق بجامع الزيتونة، فدرس علومها ونبغ فيها، أخذ الشيخُ علومَ اللّغة والنحو والبلاغة والأدب والفقه والمنطق والكلام والفلسفة من أعيان علماء تونس وشيوخ جامع الزيتونة، ومن أشهرهم: الشّيخ محمّد النجار، والشّيخ سالم بو حاجب، والشّيخ محمّد النخلي، والشّيخ محمّد بن يوسف، والشّيخ صالح الشريف، وتعلم الفرنسية على يد أستاذه أحمد بن وناس المحمودي.

وتخرج في الزيتونة عام (١٣١٧هـ= ١٨٩٦م)، والتحق بسلك التدريس في هذا الجامع العريق، ثم اختير في لجنة إصلاح التّعليم، ثم التحق بسلك القضاء عضوًا بالمحكمة العقارية، ثم أصبح مفتيًا مالكيًّا، فكبير المفتين، ثمّ اختير شيخًا لجامع الزيتونة.

هذا، وخلف ابن عاشور مؤلفات كثيرة في العلوم الشرعية والعربية وصلت إلى الأربعين، وهي غاية في الدقة العلمية، وتدل على تبحر الشيخ في شتّى العلوم الشرعية والعربية، ومن أجلّها كتابه في التفسير: التحرير والتنوير، وكتابه: مقاصد الشريعة الإسلامية، وكتابه: أصول العلم الاجتماعي في الإسلام، والوقف وآثاره في الإسلام، ونقد علميّ لكتاب الإسلام

---

(١) ينظر: المنطق التوجيهي للدكتور أبو العلا عفيفي، (ص ٣-٤)، ط/ ١١، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة، ١٩٥٣م، نماذج من الاستدلالات المنطقية في القرآن الكريم، أ. د/ جميل إبراهيم تعيلب، (ص١٩٠٩-١٩١٠)، ٢٠٠٩-٢٠١٠م.

وأصول الحكم، والتوضيح والتصحيح في أصول الفقه...إلخ.

وفاته: توفّي ابن عاشور في (١٣ رجب ١٣٩٣هـ= ١٢ أغسطس ١٩٧٣م) عن سن تناهز ٩٤ عامًا في مدينة المرسى في العاصمة تونس بعد حياة حافلة بالعلم والإصلاح والتجديد على مستوى تونس والعالم الإسلامي [١].

رابعًا: التحرير والتنوير:

(تحرير المعنى السديد، وتنوير العقل الجديد، من تفسير الكتاب المجيد)، أو "التحرير والتنوير"، يعد هذا التفسير من أهم التفاسير الذي يرجع إليها المختصون، وقد استطاع ابن عاشور من خلاله أن يضع نفسه بين أبرز المفسرين، وفق نظرته التجديدية والإصلاحية.

وقد طبع هذا التفسير أكثر من مرة، وأفضلها طبعة الدار التونسية (١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م) في (١٥) مجلدًا، وقبلها أصدرته الدار نفسها من غير تجليد في (٣٠) جزءًا، وتميّز هذا التفسير ببيان وجوه الإعجاز، ونكت البلاغة العربية وأساليب الاستعمال، وبيان تناسب اتصال الآي بعضها ببعض، وتبيين معاني المفردات في اللغة بضبط مما خلت عن ضبطه كثير منه قواميس اللغة، ويعنى بأمورٍ قد لا توجد في كثيرٍ من التفاسير الأخرى.

وبالجملة فقد وصف تفسيره بأنّه يحتوي على أفضل ما في التفاسير، وفيه أحسن مما في التفاسير [٢].

---

(١) الأعلام، خير الدين بن محمود الزركلي، (٦/ ١٧٤)، دار العلم للملايين، ط/ ١٥، ٢٠٠٢ م مجلة الكلمة الطيبة، السنة الأولى، العدد ١٢، محرم ١٤١٧هـ، الإمام محمد الطاهر بن عاشور: سيرة ومواقف، أبو حسان جمال محمود، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، الأردن، المجلد الخامس، العدد (أ/ ٣)، (ص ٧٤)، ١٤٣٠-٢٠٠٩م، محمد الطاهر بن عاشور حياته وآثاره، بلقاسم الغالي، (ص٣٩)، دار ابن حزم، بيروت، ط ١، ١٤٢٧، ١٩٩٦م.

(٢) ينظر: التحرير والتنوير، مرجع سابق (١/ ٧-٨).

الفصل الأول

الألفاظ والمعاني واستنباطها من آيات القرآن الكريم

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: في الألفاظ.

المبحث الثاني: في المعاني.

المبحث الأول: في الألفـــاظ

المطلب الأول: أقسام العلم الحادث (التصور والتصديق).

في البداية أشير إلى أنّ العلم نوعان:

- علم قديم: وهو العلم الإلهيّ المنزه عن التصور والتصديق.
- وعلم حادث: وهو علم البشر المقسّم إلى تصور وتصديق.

والمقصود بالعلم هنا العلم البشريّ الحادث، الذي يعرف بأنه مطلق الإدراك، والإدراك هو حصول صورة الشيء في الذهن لأي مدرَك، سواء كان هذا الشيء بسيطًا أو مركبًا، شيئًا واحدًا أو أشياء متعددة [١].

وقد أشـار ابن عاشـور إلى هذا التعريف عند تفسـيره لقوله ﷻ: ﴿ وَمَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ ﴾ النجم: ٢٨ فذكر أن (العلم) هو معرفة حقائق الأشـياء على ما هي عليه وإدراكها، أو هو تصوّر المعلوم على ما هو عليه [٢].

ثم تناول لفظ الإدراك، وبيّن معناه عند تفسـيره لقوله ﷻ: ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ

(١) ينظر: حاشية الباجوري على متن السلم (ص٢٧-٣٠)، مطبعة مصطفى الحلبي، ١٣٤٧هـ، المرشد السليم، مرجع سابق (ص١٠).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير، مرجع سابق (٢٧/ ١١٦).

﴿ يُدۡرِكُ ٱلۡأَبۡصَٰرَ ﴾ الأنعام: ١٠٣ فذكر أنّ (الإدراك) هو الوصول إلى المطلوب، وقد يستخدم مجازًا للتعبير عن شعور الحاسّة بالمحسوس أو شعور العقل بالمعقول، كقولك: أدرك بصري وأدرك عقلي، تشبيهًا لآلة العلم بشخصٍ وصل إلى هدفه وغايته تشبيه المعقول بالمحسوس، ويقال: أدرك فلانٌ ببصره وأدرك بعقله، ولا يقال: أدرك فلانٌ بغير تقييدٍ، وقد اتفق المتأخّرون من المتكلّمين والحكماء على وصف الشعور العقلي بالإدراك(١).

وقد قسّم علماءُ المنطق الإدراكَ إلى قسمين: تصور وتصديق؛ إذ موضوع علم المنطق يتناول المعلومات التصورية والتصديقية باعتبارها توصل إلى مجهول تصوريّ أو تصديقيّ، وتتمثل مهمة المنطق في تحصيل تلك المجهولات بصورة صحيحة بعيدة عن الخطأ واللبس والغموض، وهذه المجهولات لا تخرج عن نطاق التصور أو التصديق.

- أما التصوّر فهو إدراك لصورة الشيء بدون حكم عليه بالنفي أو الإثبات على وجه الجزم أو الظن، كتصوّرنا الإنسان أو الحيوان.
- وأما التصديق فهو إدراك الشيء مع الحكم عليه بثبوت شيء له أو نفي شيء عنه على وجه الجزم أو الظن، نحو: محمد فقيه، أو ليس بعالم.

وقد قرّر ذلك ابن عاشور عند تفسيره لقوله ﷻ: ﴿ وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡأَبۡصَٰرَ وَٱلۡأَفۡـِٔدَةَۙ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ ﴾ النحل: ٧٨ فذكر أن المقصود بالأفئدة: العقل الّذي تنقل إليه الحواسّ مدركاتها، وهي العلم بالتّصوّرات المفردة، أي: الخالية عن الحكم بالنفي أو الإثبات، كتصور محمد، وكتاب، ثم أشار إلى أن للعقل نوعًا آخر من الإدراك، وهو إدراك اقتران أحد المعلومين بالآخر، مثل: محمد فاهم، ومحمد ليس بشاعر، وهو ما يعرف بالتّصديقات.. وعلى ذلك، فإن العلم يشتمل على إدراكين: إدراك الذّات وإدراك ثبوت

(١) ينظر: التحرير والتنوير، مرجع سابق (٧/ ٤١٤).

حكمٍ لها؛ لذا جعل علماء المنطق الإدراكَ جنسًا في تعريف التّصوّر والتّصديق[١].

وينقسم كلّ من التصور والتصديق إلى قسمين:

١-البديهيّ (الضروريّ): هو الإدراك الذي لم يتوقف على كسب ونظر، كتصور الحرارة والبرودة، وكإدراك أن الواحد نصف الاثنين.

٢-النظري (الكسبي): هو الإدراك الذي يتوقف على كسب ونظر، كتصور معنى العقل والروح، وكقولهم: العالم حادث [٢].

وقد تعرّض ابن عاشور للتصديق بشكل خاص، حيث قسمه إلى قسمين: البديهيّات، مثل: النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان، والكلّ أعظم من الجزء، والنّظريّات أو الكسبيّات، وهي العلم بانتساب أحد المعلومين إلى الآخر بعد حركة العقل في الجمع أو التّفريق بينهما، مثل حضور تصور كل من الجسم والمحدَث في العقل، فإنّ هذين التّصوّرين في الذّهن لا يكفيان لجزم العقل بأنّ الجسم محدثٌ، بل لا بدّ فيه من معارف أخرى سابقةٍ، تدلّ على المقارنة بين كل من ماهية الجسمية وصفة الحدوث [٣]

ولا شك أن العلم النظريّ لا يكتسب إلا من خلال العلم الضروريّ، والعلم الضروريّ هو الذي يقود الإنسان إلى اليقين، وقد حصره بعض العلماء في ستة أمور، هي: الحسيات، والمتواترات، والحدسيات، والتجريبيات، والبديهيات، والوجدانيات [٤].

---

(١) ينظر: التحرير والتنوير، مرجع سابق (٧/ ٤١٤)، (١٤/ ٢٣٣).

(٢) ينظر: المرشد السليم، مرجع سابق (ص١١).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير، مرجع سابق (١٤/ ٢٣٣).

(٤) ـ المتواترات: هي ما ينتقل للإنسان من علم متواتر.

- الحسيات: هي ما شاهده بالعين أو أدركه بإحدى الحواس الخمسة.

=

وقد أشار ابن عاشور إلى أن الحسيات تعد أمرًا عامًّا مشتركًا بين الناس، وتتمثل فيما ندركه بإحدى الحواس الخمس، لا سيما السمع والبصر، باعتبارهما أعظم آلات الإدراك وأقواها؛ إذ بهما إدراك العلوم الضّرورية، وأوضح ابن عاشور أن العلوم الكسبيّة لا يمكن اكتسابها إلّا من خلال العلوم البديهيّة، وحصول هذه العلوم البديهيّة تنشأ بواسطة تصوّر موضوعاتها ومحمولاتها، وحدوث هذه التّصوّرات إنّما هو بسبب إعانة الحواسّ على إدراك جزئيّاتها.

ومن هنا يمكن القول بأن الحواسّ الخمس تعد السّبب الأصليّ لحدوث هذه العلوم، وأن السّمع والبصر هما أوّل الحواس في تحصيل التصوّرات وأهمّها[١].

لذلك فإنه قد يُعبر عن العلم البديهيّ بالبصر؛ لأنّ المبصرات لا يحتاج إدراكها إلى تفكير[٢]، أما العلم النظريّ فقد يُعبر عنه بالظن، وهذا ما استنتجه ابن عاشور عند تفسيره

- الحدسيات: هي الأمور اليقينية المترتب بعضها على بعض، ولكن لا يمكن لنفس الإنسان إدراكها من غير تفكير.
- التجريبيات: هي العلم الناتج عن التجارب والمشاهدات.
- البديهيات: هي مثل (١+١=٢) فهي أمور معلومة لدي الكافة على سبيل التسليم.
- الوجدانيات: تتمثل فيما يتولد لدى الإنسان من شعور وعواطف، مثل: الجوع والعطش والحب والكراهية. (ينظر: مداخل إلى العلوم التراثية، أ. د/ علي جمعة، (ص ٩٧)، مطبوع ضمن الجزء الثاني من كتاب (من قضايا الأسرة في الشريعة الإسلامية)، سنة ٢٠٠٧م، المنطق التطبيقي دراسات وبحوث في المنطق القديم والحديث ومناهج البحث، أ. د/ صلاح العادلي، (٨٧-٨٨)، ١٤٤٠هـ-٢٠١٨م).

(١) ينظر: التحرير والتنوير، مرجع سابق (١٤/ ٢٣٣). وقد تكون الحواس سليمة الإحساس فتنقل نقلًا صحيحًا، وقد تكون عليلة أو مختلة فتنقل نقلًا خاطئًا أو مشوهًا. (ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة لعبد الرحمن حسن حبنكة، (ص ١٧)، ط/ ٥، دار القلم ـ دمشق ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير، مرجع سابق (١٧/ ١٤).

لقوله ﷻ: ﴿وَظَنَّ دَاوُودُ أَنَّمَا فَتَنَّاهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ﴾ ص: ٢٤، فأوضح أنه وصفه بالظّنّ؛ لأنّه علمٌ نظريٌّ اكتسبه بالتّوسّم في حال الحادثة، وغالبًا ما يعبّر عن العلم النّظريّ بالظّنّ؛ بسبب مشابهته له في وجود تردّدٍ في بداية النّظر [١].

ولمّا كانت معرفة هذه العلوم الضرورية والنظرية وامتلاك أدواتها من الأهمية بمكان؛ إذ يتسنّى من خلالها إدراك الشيء على حقيقته، والحكم عليه حكمًا صحيحًا، وإلا نكون كمَن لا عقل له ولا فهم؛ فقد اعتبرها ابن عاشور نعمة من نعمه ﷻ على عباده، تستدعي شكرهم واهبها ﷻ؛ لأنّها تمكّن الإنسان من إدراك ما ينفعه واستعمال عقله فيما يدلّه على الحقائق؛ لكي يسلم من الأخطاء التي تؤدي إلى الهلاك والأرزاء العظيمة، وهذه نعمةٌ كبرى؛ ولذلك قال ﷻ عقب ذكرها: ﴿لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [٢].

ومَن لم يعرف هذه النعمة أو يجهل مقدارها فذلك مؤذن - لا محالة -بالخلل في التفكير، ومآله-لا شك-إلى الحتف والهلاك؛ كهؤلاء الكفار الذين اعتبروا انتفاء علمهم بالشيء دليلًا على بطلانه، فقالوا: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَنزَلَ مَلَائِكَةً مَّا سَمِعْنَا بِهَٰذَا فِي آبَائِنَا الْأَوَّلِينَ ﴿٢٤﴾﴾ المؤمنون: ٢٤ فهذا القول منهم يعد مجادلة سفسطائية؛ إذ قد يكون انتفاء العلم نتيجة تقصيرٍ في اكتساب المعلومات [٣] التي تمكّنهم من إدراك الأشياء على حقيقتها، فمثلهم كمثل أولئك الذين شكّوا في كون الدّين حقًّا، فلا ريب أن سبب هذا الشك هو عدم تصوّرهم لحقيقة الدّين بالكنه وعدم الاستدلال عليه، فالشّك في صدقه يؤدي حتمًا إلى

(١) ينظر: التحرير والتنوير، مرجع سابق (٢٣/ ٢٣٩).

(٢) ينظر: المرجع السابق (١٤/ ٢٣٣).

(٣) ينظر: السابق (١٨/ ٤٨).

الشّكّ في ماهيّته؛ لأنّهم لو أدركوا كنهه وحقيقته لما شكّوا في صحته وحقّيّته [١].

ومن ثم يمكن القول بأن جميع الأخطاء التي وقع فيها أهل الضّلالة نتجت عن النظر السّقيم، واستخدام الأقيسة الفاسدة، ولم يقتصر هذا على الكفار فحسب، بل إن كثيرًا من المسلمين أيضًا قد ضلّوا في هذه الطرق، ولكن معلوماتهم الضرورية عن الدّين حالت دون وقوعهم في الضلال [٢].

لذا فإن إدراك التصورات والتصديقات من أهم ما ينبغي أن يُعرف؛ لتكراره وشدة الحاجة إليه، ومن هنا تصدّى له المناطقة وقنّنوه وأرسوا قواعده؛ لضمان سلامة الفكرة، وصحة الفَهم، وعصمة الذهن من الحيرة والضياع في دروب المعرفة والتباس مسالكها المتشعبة.

(١) ينظر: التحرير والتنوير، مرجع سابق (١١/ ٣٠١).

(٢) ينظر: السابق (١١/ ٣٢١).

المطلب الثاني:
الدلالة وأنواعها.

بما أنّ الألفاظ قوالب المعاني، وأداة التعبير عنها؛ فلا عجب أن يولِي المناطقة اهتمامًا خاصًّا بالألفاظ ودلالتها، ويعنوا بدراستها من حيث دلالتها على الأفكار والمعاني فقط، دون التطرق إلى أية ناحية أخرى مما تتعرض له علوم اللغة.

وكان تقديم مبحث الدلالة قبل مبحث الألفاظ؛ لأنّ اللفظ لا يُعتبر إلا إذا كان دالًا؛ فكان من الضروري أن يكون مبحث الدلالة تمهيدًا لمبحث الألفاظ.

ومبحث الدلالة من المباحث التي تفيد في اختصار الزمان والمكان وتقليل فضول الكلام، وتعين على مزيد الوضوح والتدبر والإفهام، بالإضافة إلى ذلك تسهم في إقامة الحجة والبرهان والإلزام، فمشاهدة آثار الكون تدل على خالقه، وقول الرسول ﷺ: «مروا أولادكم بالصلاة لسبع»[(١)]، يستلزم الأمر بتعليمهم إياها، وشرح ما يسبقها وما يلحقها..

ومن الدلالات ما هو اختياري يقع بإرادة الدال، كدلالة الإشارة عند الإنسان، ومنها ما هو غير اختياري كدلالة المخلوق على الخالق، والدلالة الثانية لا يعرض لها الكذب، أما الأولى فتحتمل الصدق والكذب، ومن هنا اهتم المناطقة بهذا النوع؛ ليكون الاستدلال صحيحًا مستقيمًا، لا ترى فيه عوجًا ولا أمتًا، فكان اهتمامهم بالدلالة اللفظية الوضعية التي هي من وضع البشر واصطلاحهم[(٢)].

لذا، من الضروري أن نبدأ بتعريف الدلالة وشرح أقسامها، ثم نتناول القسم الذي يُعنى

---

(١) سنن أبي داود سليمان بن الأشعث (ت ٢٧٥هـ)، ت/ محمد محيي الدين عبد الحميد، (١/ ١٣٣)، رقم (٤٩٥)، المكتبة العصرية، صيدا-بيروت.

(٢) ينظر: تفسير سورة الحديد وآيات من سورة الفرقان للشيخ محمد مصطفى المراغي، (ص ٦)، مطبعة الأزهر، سنة ١٩٤١م، المرشد السليم، مرجع سابق (ص٤٤)، المنطق التطبيقي، مرجع سابق (ص ٩٥، ١٠٢).

به المنطق، مع استعراض استنباطات ابن عاشور من تفسيره.

تعريف الدلالة: هي فهم أمر من أمر، أو هي كون الشيء بحالة بحيث يلزم من إدراكها إدراك شيء آخر، والشيء الأول هو الدال، والشيء الثاني هو المدلول، وذلك مثل: (أربعة) فإنها تدل على العدد المكوّن من أربع وحدات.

أقسام الدلالة: تنقسم الدلالة إلى قسمين:

لفظية: هي التي تستفاد من لفظ مخصوص، وغير لفظية: هي ما ليست كذلك.

وكل منهما ينقسم إلى ثلاثة أقسام: عقلية، وطبيعية، ووضعية.

أولًا: الدلالة غير اللفظية:

١- الدلالة الطبيعية: مثل: دلالة حُمرة الوجه على الخجل.

٢- الدلالة الوضعية: مثل: دلالة العلم المصري على جمهورية مصر العربية.

٣- الدلالة العقلية: مثل: دلالة الأثر على المؤثر [١]، ومثّل لها **ابن عاشور** بعدة أمثلة، منها:

أ- **الدلالة على أحقيّة الإسلام:** استنبط ابن عاشور هذه الدلالة من قوله ﷻ: ﴿إِنَّ شَرَّ ٱلدَّوَآبِّ عِندَ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَهُمۡ لَا يُؤۡمِنُونَ﴾ الأنفال: ٥٥ فذكر أنه ﷻ وصفهم بشرّ الدواب بسبب أن دعوة الإسلام أظهر وأوضح من دعوة الأديان السّابقة، وأن معجزة النبي ﷺ أسطع؛ نظرًا لأن الدّلالة على أحقّيّة الإسلام دلالةٌ عقليّةٌ واضحةٌ، فمَن ينكره فهو أشبه بمن لا عقل له [٢].

ومما يدعم أحقية الإسلام أنه يقدم تفسيرًا منطقيًّا للقضايا الوجودية، ويرفض كل ما قد يؤدي إلى التناقضات، كما يطرح مبادئ ومفاهيم أخلاقية تتوافق مع الفطرة البشرية.

---

(١) ينظر: المرشد السليم، مرجع سابق (ص٤٤-٤٥)، قصة الصراع بين منطق اليونان ومنطق المسلمين، د/ سعد الدين السيد صالح، (١٧٦-١٧٨)، دار الأرقم، الزقازيق، ط ١، ١٤١١هـ.

(٢) ينظر: التحرير والتنوير، مرجع سابق (١٠/ ٤٧).

ب- دلالة الحدوث على قبول الفناء، ودلالة تعرّض السّماوات والأرض للفناء على وقوع البعث: استنبط ابن عاشور هاتين الدلالتين من قوله ﷻ: ﴿ مَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى ﴾ الأحقاف: ٣ حيث ذكر أن سبب عطْف قوله: ﴿ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى ﴾ على قوله: ﴿ بِٱلْحَقِّ ﴾ هو أنّ دلالة الحدوث على قبول الفناء دلالةٌ عقليّةٌ يقتضيها الحقّ، وأن تعرّض السّماوات والأرض للفناء يعد دليلًا على وقوع البعث؛ لأنّ زوال هذا العالم وانعدامه يستدعي بمقتضى الحكمة الإلهية وجود عالَم آخر أعظم منه، وفق سنّة تدرّج المخلوقات في الكمال[١].

وفي هذا ردٌ على الدهريين الذين قالوا: ﴿ مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ ﴾ الجاثية: ٢٤ فرأوا أن قِدم هذا العالَم وبقاءه حجة لهم في إنكار البعث، لكن وجود هذا الكون بقوانينه ونظامه يدل على وجود خالق حكيم قادر على إعادة الخلق بعد الموت، كما أن زوال هذا العالم يعد دليلاً عقليًا على وجود عالم دائم ومستمر يخلفه.

ج -الدلالة على عدم نفع العجل أو ضره على عدم استحقاقه الإلهية: ألمح ابن عاشور إلى هذه الدلالة عند تفسيره لقوله ﷻ: ﴿ أَفَلَا يَرَوْنَ أَلَّا يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلًا وَلَا يَمْلِكُ لَهُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا ﴾ حيث تساءل متعجبًا: كيف لا يستدلّون على عدم استحقاق العجل الإلهيّة، وهو لا يستطيع أن يرد عليهم قولاً، ولا يملك لهم نفعًا أو ضراً، فيقلعون عن عبادته؟! وتلك دلالةٌ عقليةٌ واضحة[٢].

وعلى ذلك، فإن العجل لا يمكن أن يكون إلهًا؛ حيث لا قدرة له على جلب نفع أو دفع ضرر، ولا تأثير له في شيء، لذا فإن عبادته غير منطقية، ولا تتوافق أبدًا مع مفهوم الإله.

---

(١) ينظر: السابق (٢٩/ ٨).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير، مرجع سابق (١٦/ ٢٨٩-٢٩٠).

ثانيًا: الدلالة اللفظية:

١- **الدلالة اللفظية الطبيعية**، مثل: دلالة الأنين على تألم المريض.

٢- **الدلالة اللفظية الوضعية**، مثل: دلالة الإنسان على الحيوان الناطق.

ومثل: دلالة لفظ ﴿ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا ﴾ على كل كافر: ذكر ابن عاشور أن لفظ: ﴿ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا ﴾ يستخدم في اصطلاح القرآن الكريم للإشارة إلى المشركين بشكل شائع، واللّفظ صالحٌ بالوضع للإشارة إلى كلّ كافرٍ من مشركٍ وكتابيٍّ، مظهر أو منافق [١].

٣- **الدلالة اللفظية العقلية**: مثل: دلالة كلام الشخص على أنه حي، ومثل:

أ- دلالة صوت الرعد على تنزيه الله ﷻ عن الشريك، قال ابن عاشور عند تفسيره لقوله: ﴿ وَيُسَبِّحُ ٱلرَّعْدُ بِحَمْدِهِۦ ﴾ الرعد: ١٣: لمّا كان الرّعد صوتًا عظيمًا جعله الله عبرةً للسّامعين؛ إذ يحمل في طياته لوازم عقليّةٍ على تنزيه الله ﷻ عمّا يدعيه المشركون من وجود شّركاء له، وكان شأن تلك الدّلالة أن تدفع من يتأمل فيها على تنزيهه ﷻ عن الشّريك جعل صوت الرّعد دليلًا على تنزيه الله ﷻ [٢].

فصوت الرعد يشير إلى تفرّد الله ﷻ في سلطانه وقدرته على تسيير نظام الكون، هذا التفرد يدل على تنزيهه ﷻ عن الشريك، ونفي فكرة وجود آلهة أخرى.

ب -دلالة قول موسى عليه السلام للسحرة على إحضارهم والإتيان بهم، قال ﷻ: ﴿ وَقَالَ فِرْعَوْنُ ٱئْتُونِى بِكُلِّ سَٰحِرٍ عَلِيمٍ ﴿٧٩﴾ فَلَمَّا جَآءَ ٱلسَّحَرَةُ قَالَ لَهُم مُّوسَىٰٓ أَلْقُوا۟ مَآ أَنتُم مُّلْقُونَ ﴿٨٠﴾ ﴾ يونس:٧٩-٨٠ ذكر ابن عاشور أن الله ﷻ قد عطف مجيء السّحرة وقول موسى عليه السلام لهم على جملة: ﴿ وَقَالَ فِرْعَوْنُ ﴾ بفاء التّعقيب؛ للدّلالة على الفور في إحضارهم...، والمعطوف

---

(١) ينظر: التحرير والتنوير، مرجع سابق (٤/ ١٢١).

(٢) ينظر: السابق (١٣/ ١٠٤).

في المعنى محذوفٌ؛ لأنّ الّذي يعقب قوله: ﴿ ٱئۡتُونِي بِكُلِّ سَٰحِرٍ عَلِيمٖ ﴾ هو إتيانهم بهم، ولكنّ ذلك لقلّة جدواه في الغرض الّذي سيقت القصّة لأجله حذف استغناءً عنه بما يقتضيه ويدلّ عليه دلالةً عقليّةً ولفظيّةً من قوله: ﴿ فَلَمَّا جَآءَ ٱلسَّحَرَةُ ﴾ على طريقة الإيجاز، والتّقدير: فأتوه بهم فلمّا جاءوا قال لهم موسى عليه السلام.. [1].

هذا، وقد اهتم المناطقة بدراسة الدلالة اللفظية الوضعية؛ لانضباطها، ولعموم فائدتها في جميع الأوقات ولكل الأشخاص، بخلاف الدلالات الطبيعية والعقلية التي تختلف باختلاف الطباع والعقول، وبخلاف الدلالة غير اللفظية الوضعية فإنها وإن انضبطت بالوضع، لا تعم بها الفائدة في جميع الأوقات؛ إذ لا تفيد في الظلام، ولا تشمل كل الأشخاص، كالكفيف-مثلاً-[2].

الدلالة اللفظية الوضعية:

هي كون اللفظ بحالة وصفة بحيث يلزم من العلم به العلم بالمعنى، وذلك مثل: دلالة لفظ التفاحة على الفاكهة المعروفة، وتنقسم هذه الدلالة إلى ثلاثة أقسام:

١ -**الدلالة المطابقية**: هي دلالة اللفظ على تمام ما وضع له، وذلك مثل: دلالة لفظ (البيت) على السقف والجدار معًا.

ومن أمثلتها في القرآن: دلالة لفظ الولوج والخروج على جميع الكائنات الأرضية، ولفظ النزول والعروج على جميع الكائنات السماوية: استنبط ابن عاشور هذه الدلالة عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ يَعۡلَمُ مَا يَلِجُ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَمَا يَخۡرُجُ مِنۡهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ وَمَا يَعۡرُجُ فِيهَاۚ ﴾ سبأ: ٢ حيث ذكر أنّ كلمتي (يلج ويخرج) تعبران بوضوح عن أحوال جميع الموجودات

---

(١) ينظر: التحرير والتنوير، مرجع سابق (١١/ ٢٥٤).

(٢) ينظر: المرشد السليم، مرجع سابق (ص٤٥-٤٦)، المنطق التطبيقي، مرجع سابق (ص٩٧-٩٨).

الأرضيّة من حيث اتّصالها بالأرض، وأنّ كلمتي (ينزل ويعرج) تعبران بوضوح عن أحوال جميع الموجودات السّماويّة من حيث اتّصالها بالسّماء، فهذه الكلمات في اللّغة تدلّ على المعاني التي وضعت للدّلالة عليها دلالةً مطابقيّةً على الحقيقة [١].

وعلى ذلك، فإن لفظي "الولوج" و"الخروج" يُستخدمان لوصف حركة جميع الكائنات ودخولها وخروجها، سواء في العالم السفلي أو العلوي بدلالة المطابقة.

٢-**الدلالة التضمنية**: هي دلالة اللفظ على جزء ما وضع له في ضمن كل المعنى، وذلك مثل: دلالة لفظ (البيت) على الجدار وحده أو السقف وحده.

ومن أمثلتها: دلالة لفظ الصدّ عن سبيل الله ﷻ على الكفر، بيّن ابن عاشور هذه الدلالة عند تفسيره لقوله ﷻ: ﴿ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ ۖ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَكُفْرٌۢ بِهِۦ ﴾ البقرة: ٢١٧ فذكر أن الكفر بالله ﷻ يعد من أركان الصّدّ عن الإسلام؛ لذا، قدّم الصّد عن سبيل الله ﷻ أولًا، ثمّ تبعه بذكر الكفر بالله ﷻ ليفاد بدلالة المطابقة، بعدما أشار إليه الصّدّ عن سبيل الله ﷻ بدلالة التّضمّن [٢].

٣ - **الدلالة الالتزامية**: هي دلالة اللفظ على الخارج عن معناه الذي وضع له، كدلالة لفظ (إنسان) على قبول التعلم، ومن أمثلتها:

- دلالة لفظ التزيين على السخرية، وإلى هذا أشار ابن عاشور عند تفسيره لقوله ﷻ: ﴿ زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُواْ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا وَيَسْخَرُونَ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ﴾ البقرة: ٢١٢ فبعد أن بيّن سبب اختيار فعل التّزيين خصوص المضيّ، وفعل السّخرية خصوص المضارعة، عرج إلى بيان أن السّخرية باعتبارها نتيجة للتّزيين، وتكرارها يزيد في الذّمّ؛ حيث لا يليق بذي المروءة السّخرية بغيره،

(١) ينظر: التحرير والتنوير، مرجع سابق (٢٢/ ١٣٧).

(٢) ينظر: السابق (٢/ ٣٣٠).

لذا أوثرت أي: صيغة المضارع-للدلالة على الاستمرارية، واعتمد في دلالتها على التّحقّق دلالة الالتزام؛ وذلك لأنّ الشّيء المستمرّ لا يكون إلّا متحقّقًا [١].

- دلالة عدم نفع شفاعة الآلهة على أنه لا شفاعة لها أصلًا:

أشار ابن عاشور إلى هذه الدلالة عند تفسيره لقوله: ﴿ ءَأَتَّخِذُ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةً إِن يُرِدۡنِ ٱلرَّحۡمَٰنُ بِضُرّٖ لَّا تُغۡنِ عَنِّي شَفَٰعَتُهُمۡ شَيۡـٔٗا وَلَا يُنقِذُونِ ﴾ يس: ٢٣ فذكر أنه لما نفى عن شفاعتهم النّفع للمشفوع فيه فقد نفى عنهم أن يشفعوا بدلالة الالتزام؛ لأن من يعلم أنه لا يستطيع الشفاعة لا يشفع، فكأنّه قال: آتخذ من دونه آلهةً لا شفاعة لهم عند الله ﷻ، لإبطال اعتقادهم أنّهم شفعاء مقبولون[٢].

فعدم تحقيق النفع من شفاعة الآلهة يشير بوضوح إلى عدم وجود شفاعة لها، وهذا ما يفهم بدلالة الالتزام.

-ودلالة جواب القسم على القسم، ألمح ابن عاشور إلى هذه الدلالة، حيث ذكر أن لام القسم هي اللّام الّتي تدخل على جواب القسم لتربطه بالقسم، ثمّ يحذفون القسم في كثير من الأحيان لدلالة الجواب عليه دلالة التزامية؛ إذ لا ينتظم جوابٌ بدون مجابٍ [٣].

هذا، وقد استنبط ابن عاشور دلالتي المطابقة والالتزام عند تفسيره لقوله ﷻ: ﴿ فَٱغۡفِرۡ لِلَّذِينَ تَابُواْ وَٱتَّبَعُواْ سَبِيلَكَ وَقِهِمۡ عَذَابَ ٱلۡجَحِيمِ ٧ ﴾ غافر: ٧ فذكر أن الغفران يستلزم الوقاية من عذاب الجحيم؛ فمَن غُفر له فقد وقِي من عذاب الجحيم؛ وذلك لأنّ غفران الذّنب هو عدم المؤاخذة به، وعذاب الجحيم جعله الله ﷻ لجزاء المذنبين، إلّا أنّهم عضّدوا دلالة الالتزام

(١) ينظر: التحرير والتنوير، مرجع سابق (٢/ ٢٩٦-٢٩٧).

(٢) ينظر: المرجع السابق (٢٢/ ٣٦٩).

(٣) ينظر: المرجع السابق (١/ ٦٤٦).

بدلالة المطابقة؛ إظهارًا للحرص على المطلوب[١]، وهو وقايتهم عن عذاب الجحيم.

كما استنتج ابن عاشور دلالتي التضمن والالتزام من قوله ﷻ: ﴿ وَٱضۡرِبۡ لَهُم مَّثَلَ ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا كَمَآءٍ أَنزَلۡنَٰهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَٱخۡتَلَطَ بِهِۦ نَبَاتُ ٱلۡأَرۡضِ فَأَصۡبَحَ هَشِيمًا تَذۡرُوهُ ٱلرِّيَٰحُۗ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ مُّقۡتَدِرًا ﴿٤٥﴾ ٱلۡمَالُ وَٱلۡبَنُونَ زِينَةُ ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَاۖ وَٱلۡبَٰقِيَٰتُ ٱلصَّٰلِحَٰتُ خَيۡرٌ عِندَ رَبِّكَ ثَوَابٗا وَخَيۡرٌ أَمَلٗا ﴿٤٦﴾ ﴾ الكهف: ٤٥ - ٤٦ حيث قدم (وَٱلۡبَٰقِيَٰتُ) للتّنبيه على أنّ ما ذكر قبلها إنّما هو زائلٌ غير باقٍ، وأن الباقيات من الصّالحات أفضل وخيرٌ منه، فجاء قوله ﷻ: ﴿ فَأَصۡبَحَ هَشِيمًا تَذۡرُوهُ ٱلرِّيَٰحُ ﴾ الكهف: ٤٥ ليفيد الزّوال بدلالة التّضمّن، وفي المقابل أشار قوله ﷻ: (وَٱلۡبَٰقِيَٰتُ) إلى زوال غيرها بطريقة الالتزام[٢].

وبذلك تحققت دلالتان غير مطابقتين، هما (التضمن والالتزام)، والجمع بينهما جعل المعنى أكثر تأثيرًا وعمقًا وجمالًا

اللزوم وأنواعه:

اللزوم: هو عدم الانفكاك عقلًا أو عرفًا، وينقسم اللازم إلى بيّن وغير بيّن:

١ - اللازم البيّن: هو ما لا يحتاج في إثبات لزومه للغير إلى دليل، مثل: لزوم الزوجية للأربعة، وهو نوعان:

أ-لازم بيّن بالمعنى الأخص: وهو: ما يكفي فيه تصور الملزوم فقط للجزم باللزوم بينه وبين اللازم، مثل: لزوم الفردية للثلاثة.

ب - لازم بيّن بالمعنى الأعم: وهو ما لا بد فيه من تصور كل من اللازم والملزوم للجزم باللزوم بينهما، مثل: لزوم تعلم الكتابة للإنسان.

---

(١) ينظر: التحرير والتنوير (٢٤/ ٩٢).

(٢) ينظر: السابق (١٥/ ٣٣٣).

وقد أوضح ابن عاشور هذا النوع عند تفسيره لقوله ﷻ: ﴿ هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ ﴾ الحديد: ٣ فذكر أن اتصاف الله ﷻ بالأولية يقتضي اتصافه بكل صفات الكمال اقتضاءً عقليًّا بطريق الالتزام البيّن بالمعنى الأعمّ، وهو الّذي يلزم من تصوّر ملزومه وتصوّره الجزم بالملازمة بينهما [١].

٢- اللازم غير البين: هو ما يحتاج في إثبات لزومه لغيره إلى دليل، مثل: لزوم الحدوث للعالم.

وينقسم اللزوم مطلقًا إلى ثلاثة أقسام:

١- **لزوم ذهني فقط:** وهو الذي لا يتحقق إلا في الذهن فقط، مثل: لزوم الحركة للسكون، ومثّل له ابن عاشور بآلهة المشركين فإنه لا وجود لها إلا في أذهانهم، أما في الواقع فلا، حيث قال عند تفسيره لقوله ﷻ: ﴿ إِنْ هِيَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ ﴾ النجم: ٢٣: "يعني: أنّ تلك الآلهة لا تحقّق لحقائقها في الوجود الخارجيّ، بل هي توهّماتٌ تخيّلوها" [٢].

٢- **لزوم خارجي فقط:** وهو الذي لا يتحقق إلا في الخارج فقط، مثل: لزوم السواد للغراب، فإنه خارجي فقط، ويجوز الذهن وجود غراب أبيض في الخارج.

٣- **لزوم ذهني وخارجي:** وهو الذي له تحقق في الذهن والخارج، مثل: لزوم الزوجية للأربعة، والفردية للثلاثة [٣].

وهكذا يتبين لنا أن مسلك الدلالة بشكل عام ودلالة الالتزام بشكل خاص مسلك مهم

---

(١) ينظر: التحرير والتنوير، مرجع سابق (٢٧/ ٣٦١).

(٢) المرجع السابق (١٢/ ٢٧٦).

(٣) ينظر: المرشد السليم، مرجع سابق (ص٤٦-٤٩)، قصة الصراع، مرجع سابق (١٧٨-١٨٠)، المنطق التطبيقي، مرجع سابق (٩٨-١٠٠).

ومجال رحب لتوسيع فهم المراد من النص القرآني، ومن هنا فإنه ينبغي على المشتغل بالنص فهمًا وتحليلًا واستنباطًا أن يرجع إليه ويعوّل عليه.

المطلب الثالث:
تقسيم الألفاظ.

هناك ألفاظ يوقع عدم مراعاتها في الخطأ وسيلة وغاية، مقدمة ونتيجة، كالمتواطئ، والمشكك ونحو ذلك، وهذا ما أشار إليه الإمام ابن حزم-رحمه الله ﷻ-بقوله: "هذا باب خلط فيه كثير ممن تكلم في معانيه، وشبك بين المعاني، وأوقع الأسماء على غير مسمياتها، ومزج بين الحق والباطل؛ فكثر لذلك الشغب والالتباس، وعظمت المضرة وخفيت الحقائق.."[(١)]؛ لذلك نطل على هذه المسألة، ونكشف كيف تعرض لها **ابن عاشور** نظريًّا وتطبيقيًّا، فنقول:

ينقسم اللفظ المفرد باعتبار ذاته إلى ثلاثة أقسام:

١-الاسم: لفظ يصح أن يخبر به وعنه، ولا يدل على زمان، مثل: يوسف، شجرة.

٢-الكلمة: لفظ يصح أن يخبر به فقط، ويدل على زمان، مثل: يسافر.

٣-الأداة: لفظ لا يصح أن يخبر به ولا عنه وحده، مثل: عن، لا.

وينقسم الاسم باعتبار معناه من حيث هو معناه إلى قسمين:

١-ما يدل على معنى واحد. ٢-ما يدلّ على أكثر من معنى واحد.

فالذي يدلّ على معنى واحد ينقسم إلى قسمين:

الأول: أن يدل على ذات واحدة فقط، وهو الجزئي، مثل: معاذ، نهر النيل، المدينة، فإن كلّا من هذه الأسماء لا يدل إلا على شيء واحد.

الثاني: ألّا يدل المعنى على فرد واحد، بل يدل على أفراد كثيرة، وهو الكلي، مثل: حيوان، فإنه يدل على أفراد كثيرة.

ومن أمثلة ذلك في القرآن الكريم:

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام، علي بن أحمد بن حزم (ت٤٥٦هـ)، (١/ ٣٥)، ت/ الشيخ أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت، وينظر: المنطق التطبيقي، مرجع سابق (ص١٠٧).

- ما أشار إليه ابن عاشور عند تفسيره لقوله ﷻ: ﴿ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِۦ بَيْنَ ٱلْمَرْءِ وَزَوْجِهِۦ ﴾ البقرة: ١٠٢ حيث ذكر أن السحر يعد أمرًا كليًّا، ومن جزئياته: التفرقة بين الزوجين، وهو أقصى تأثيراته؛ إذ فيه التّفرقة بين طرفي آصرةٍ متينةٍ، وهي آصرة المودّة والرحمة [١].

وللسحر أنواع أخرى، منها: سحر الإيذاء، وسحر التخييل، وسحر التلاعب، وغير ذلك.

- وما استنبطه من قوله ﷻ: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ ﴾ الأنبياء: ٣٣ حيث أشار إلى أن خلق الليل يعد جزئيًّا من جزئيّات الظّلمة الّتي أوجدها الله ﷻ قبل أن يخلق الأجسام الّتي تضفي النّور على الموجودات [٢].

كما أن للظلمة أنواع أخرى منها: ظلمة البحار، وظلمة الكسوف، وظلمة الكهوف، وغير ذلك.

وهذا القسم الثاني-أي: الكلي-ينقسم بدوره إلى قسمين:

١-**المتواطئ**: وهو الذي تستوي جميع أفراده في صدق الكلي عليها، واشتراكها فيه، مثل: إنسان، فكل فرد من أفراد الإنسان يقال عليه: (الحيوان الناطق) بالتساوي، وسمي متواطئًا؛ لتواطؤ أفراده في معناه وحقيقته.

ومثال ذلك: (الإيمان والكفر):

أما الإيمان فهو حقيقةٌ مقولٌ على جزئياتها بالتواطؤ، وهو معنى قول الأشاعرة: الإيمان لا يزيد ولا ينقص في ذاته، وإنّما زيادته بكثرة الطّاعات.

والإيمان يطلق على الإيمان الكامل الذي ينجي صاحبه من دخول النار، والإيمان

---

(١) ينظر: التحرير والتنوير، مرجع سابق (١/ ٦٤٤).

(٢) ينظر: المرجع السابق (١٧/ ٥٩).

الناقص الذي ينجي صاحبه من الخلود فيها.

- وأما الكفر فإنه صادق بإنكار جميع المعتقدات وبإنكار بعضها، ولذلك قيل: كفرٌ دون كفرٍ[١].

٢-**المشكك**: هو الذي لم تتساو أفراده في صدق الكلي عليها، حيث يكون المعنى المقصود من الكلي، أولى في بعض الأفراد منه في البعض الآخر، أو أقدم، أو أشد وأقوى:

أ-فالأولويّة: أن يكون حصول الكلي في بعض الأفراد أولى من البعض الآخر، مثل: (الوجود)، فإنه في الواجب أولى منه في الممكن.

ب- والأوليّة: أن يكون تحقق الكلي في بعض أفراده قبل تحققها في البعض الآخر، كالوجود أيضًا، فإن حصوله في الواجب قبل حصوله في الممكن.

جـ- والأشديّة: أن يكون حصول الكلي في بعض أفراده أشد وأقوى من حصوله في البعض الآخر، كالضوء، فإنه في الشمس أقوى منه في اللمبة.

ومن أمثلة ذلك:

- **السعادة والشقاوة**: ذكر ابن عاشور في تفسيره لقوله ﷻ: ﴿ يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ ۚ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ ﴿١٠٥﴾ ﴾ هود: ١٠٥ أن الشّقاوة والسّعادة من المواهي التي تقال بالتّشكيك، فكل منهما مراتب متعددة، تتفاوت من حيث قوّة الوصف[٢].

فقد تكون السعادة دنيوية، كتحصيل العلوم النظرية، وتهذيب الأخلاق، أو تكون في الأموال والأولاد...، وقد تكون أخروية، وتتجلى في القرب من الله ﷻ ورسوله ﷺ، وكذلك الشقاوة قد تكون دنيوية، كالجهل والفقر والبؤس..، أو أخروية، وتتمثل في البعد عن الله ﷻ

(١) ينظر: التحرير والتنوير، مرجع سابق (٢٢/ ١٩٣).

(٢) ينظر: المرجع السابق (١٢/ ١٦٥).

ورسوله ﷺ.

ولا شك أن سعادة الآخرة أولى وأسمى وأشد من سعادة الدنيا، وكذلك الشقاوة؛ فإنهما متفاوتان بتفاوت أفرادهما.

- **القوة**: تطلق حقيقة على الكمال في صلابة الأعضاء لأداء الأعمال المرجوة منها.

وقد يقال على سبيل الحقيقة: فرسٌ قويٌّ، وجملٌ قويٌّ، كما يقال: عودٌ قويٌّ، إذا كان صعب الانكسار، وأساس قويٌّ، إذا كان لا ينهار بما يبنى عليه من جدارٍ، كما تُستخدم كلمة "قوي" لوصف الوسائل الّتي يستعين بها المرء على تذليل المصاعب والتغلب عليها، مثل: السّلاح، والمال..

وهذه الحالة يقال عليها بالتّشكيك؛ حيث تكون القوة أشد في بعض موصوفاتها منها في غيرها، ويظهر تفاوتها في تفاوت ما يستطيع موصوفها أن يعمله من عملٍ ممّا هي حالّةٌ فيه..[1].

- **الخشية**: في قوله تعالى: ﴿ وَتَخۡشَى ٱلنَّاسَ وَٱللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخۡشَىٰهُۖ ﴾ الأحزاب: ٣٧ جنسٌ يقال بالتّشكيك على أفراده:

قد تكون خشية خوف، ولكنها ليست كذلك؛ لأن الرسول ﷺ لم يكن يخشى أحدًا من إظهار زواجه بزينب، خاصة وأن أراجيف المنافقين لم تكن قد ظهرت بعد، ولكنه ﷺ كان يتوقع سوء نواياهم، ويتوسّم من خبثهم ما قد يدفعهم على القالة في النّاس لإثارة الفتنة، فكان يعلم ما سيقولونه ويمتعض منه.

وقد تكون خشيةً تبلغ به مبلغ صرفه عمّا يرغبه، وهي ليست كذلك؛ بدليل أنّ الرسول ﷺ لم يتردّد في الزواج من زينب بعد طلاق زيدٍ.

---

(١) : التحرير والتنوير، مرجع سابق (٩/ ٩٩)، (١٠/ ٤٤).

وقد تكون خشية استشعار وتقدير وكراهية ما يرجف به المنافقون، وهذه هي الخشية المقصودة هنا [١].

النوع الثاني: وهو الاسم الذي يدل لفظه على أكثر من معنى واحد، وهذا النوع ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

أ-ما وضع لمعان كثيرة مختلفة على السواء، وهو المشترك اللفظي، الذي يتحد لفظه، ويتعدد وضعه ومعناه، كلفظ (العين)؛ فإنها تقال على: العين الجارية، والشيء المبيع، والذهب...

ونحو: «السّلام»: فهو مشتركٌ بين معنى السّلم ضدّ الحرب، ومعنى تحيّة الإسلام، فهي قول: السّلام عليكم، ونحو: القُرْء: فهو مشتركٌ للحيض والطّهر [٢].

ب - ما وضع في الأصل للدلالة على شيء، ثم استعمل مجازًا ليدل على شيء آخر، ويسمى المجازي، مثل: لفظ (أسد) الذي وضع في الأصل للحيوان المفترس، ثم استخدم بطريق المجاز ليدل على الرجل الشجاع لعلاقة بينهما.

ومثّل له ابن عاشور بالقسوة والقساوة؛ فإنهما موضوعتان للأجسام حقيقةً، لكن استعملتا في وصف القلوب مجازًا لعلاقة بينهما، وهي عدم قبول التّحوّل عن الحالة الموجودة إلى حالةٍ أخرى تخالفها [٣].

فقد غدت قلوب بني إسرائيل مع طول الأمد قاسيةً، لا تتأثر بالمواعظ، بالرغم من الآيات والمعجزات التي عاينوها، فأصبحت في قسوتها كالحجارة التي لا رجاء في لينها أو

(١) ينظر: التحرير والتنوير، مرجع سابق (٢٢/ ٣٣).

(٢) ينظر: المرجع السابق (٢/ ٣٩٠)، (٥/ ١٦٧).

(٣) ينظر: المرجع السابق (١/ ٥٦٢).

أشدّ قسوةً منها[١].

ومثل: الصيام، فإنه في اللّغة حقيقة في ترك الأكل والشّرب بقصد القربة، وله إطلاقاتٌ مجازيّةٌ؛ كإطلاقه على إمساك الخيل عن الجري في قول النّابغة: خيلٌ صيامٌ وخيلٌ غير صائمة...، وكإطلاقه على ترك شرب حمار الوحش الماء [٢].

جـ - ما وضع في الأصل لمعنى، ثم نقل منه إلى معنى آخر، ويسمى المنقول.

وذلك مثل كلمة "الصّيام: فإن الشرع قد نقله من معناه اللغوي (الإمساك) إلى المعنى الشرعي المراد من إطلاقه الآن، وهو: اسمٌ لترك جميع الأكل والشّرب وقربان النّساء لمدّة محددة شرعًا، بنيّة الامتثال لأمره ﷻ، أو بغرض التّقرّب إليه ﷻ بنذرٍ [٣].

والفرق بينه وبين المجازي، أن المنقول أصبح لا يستعمل إلا في المنقول إليه بعد أن ترك استعماله الأول، أما المجازي فإنه يستعمل في معناه الحقيقي والمجازي معًا [٤].

(١) ينظر: تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، (١/ ١٤٤)، ت/ محمود حسن، دار الفكر، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.

(٢) ينظر: التحرير والتنوير، مرجع سابق (٢/ ١٥٥).

(٣) ينظر: السابق (٢/ ١٥٤).

(٤) ينظر: معيار العلم في المنطق، للإمام الغزالي، (ص٤١-٤٢)، شرح/ أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٠م، المرشد السليم، مرجع سابق (ص ٥٢-٥٦).

المبحث الثاني: في المعاني

المطلب الأول: تقسيم المعاني المفردة.

هدف المنطق وغايته البحث في المعاني، وأنه إذا كان يبحث أحيانًا في الألفاظ فإنما يبحث عنها لأنها وسيلة للتعبير عن المعاني، ولأنها طريق إلى توضيحها وشرحها.

والمعاني: هي الصور الذهنية الحاصلة في الذهن، والتي تدل عليها ألفاظ معينة، وتنقسم إلى قسمين:

أ-**معان مفردة**: هي التي يُعبَّر عنها بلفظ مفرد، مثل: الذاتي، العرضي، الجنس.

ب-**معان مركبة**: هي التي يُعبَّر عنها بألفاظ مركبة، مثل: محمد رسول الله.

وتنقسم المعاني المفردة إلى: جزئي وكلي:

١-الجزئي: هو المعنى الذي يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه، مثل: محمد، فإنه يدل على ذات واحدة مسماة بهذا الاسم.

٢-والكلي: هو المعنى الذي لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه، وذلك مثل لفظ: إنسان[١].

- الفرق بين الكل المجموعي والكل الاستغراقي:

ممّا هو معلوم أن الكلام قد يتضمن حكمًا على فرد أو كل، والحكم على كل إما أن يكون بالنظر إلى مجموع الأفراد أو جميعهم.

ويمكن التفريق بينهما بأن (الكل المجموعي) لا يشمل الحكم فيه كل فرد من أفراده، مثل: كل أزهري يتحمل مسئولية الدعوة إلى الله ﷻ، يريد: مجموعهم لا جميعهم، بخلاف (الكل الاستغراقي) فإن الحكم فيه يقع على كل فرد من أفراده، مثل: كل الناس ذو رأس

---

(١) ينظر: معيار العلم، مرجع سابق (ص ٢٤)، المرشد السليم، مرجع سابق (ص٥٦-٥٧)، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال، مرجع سابق (ص ٣٤ ـ ٣٥).

وقلب، فكل واحد من الأفراد له الحكم نفسه[١].

وقد تحدث ابن عاشور عن الفرق بينهما عند تفسيره لقوله ﷻ: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ ﴾ الأعراف: ١٨٩ فذكر أن تعليق الفعل (خلقكم) باسم الجمع، في مثله في الاستعمال يقع على وجهين:

أحدهما: أن يكون المراد الكلّ المجموعيّ، أي: جملة ما يصدق عليه الضّمير، أي: خلق مجموع البشر من نفسٍ واحدةٍ، فتكون النّفس هي نفس آدم عليه السلام الّذي تولّد منه جميع البشر، وهذا ما ذهب إليه كثير من المفسرين.

وثانيهما: أن يكون المراد الكلّ الجميعيّ، أي: خلق كلّ فرد منكم من نفسٍ واحدةٍ، فتكون هذه النّفس هي الأب، أي: أبو كلّ واحدٍ من المخاطبين على نحو قوله ﷻ: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ ﴾ الحجرات: ١٣

وعلى ذلك، فإن كلمة (النفس)-كما يرى ابن عاشور-تحتمل المعنيين؛ لأنّ في كِلا الخلقين امتنانًا واعتبارًا، ولأنّ (كلّ) من صيغ العموم، فهي موضوعةٌ لاستغراق أفراد ما تضاف إليه، فتُستخدم في الأصل للإشارة إلى (الكلّ الجميعيّ)، وتستخدم مجازًا للإشارة إلى (الكلّ المجموعيّ) [٢].

- **الذاتيّ والعرضيّ**:

ينقسم الكلي من حيث دخوله في ماهية ما تحته من الجزئيات وعدم دخوله فيها إلى قسمين: ذاتي وعرضي:

فالذاتي: هو الكلي الذي لا يكون خارجًا عن ماهية ما تحته من الأفراد، مثل: الحيوان

---

(١) ينظر: ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال، مرجع سابق (ص ٧٦).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير، مرجع سابق (٣/ ٩٢)، (٩/ ٢١٠).

بالنسبة للإنسان، وكالأمية بالنسبة للنبي ﷺ، فهي وصف ذاتيّ له، ووصف كمال فيه، رغم أنّها في غيره تعد وصف نقصانٍ؛ وذلك لأنّ النبي ﷺ لمّا حصل له من المعرفة وسداد العقل ما لا يحتمل الخطأ في كلّ النواحي، وكان ﷺ على يقينٍ تام من علمه، وبيّنةٍ من أمره، ما هو أعظم ممّا حصل للمتعلّمين، صارت أمّيّته ﷺ علامة وآيةً على أن ما حصل له إنّما هو من فيوضاتٍ إلهيّةٍ [١].

ولا شك أن وجود هذه الصفة في النبي ﷺ يعتبر دليلًا على أن القرآن الكريم ليس من تأليفه ﷺ، بل هو وحي من الله ﷻ.

والعرضي: هو الكلي الذي يكون خارجًا عن ماهية ما تحته من الأفراد، مثل: الضاحك بالنسبة لأفراد الإنسان [٢].

- **وكالموت والحياة**؛ فإنهما عرضان يعرضان لجنس الحيوان، بما في ذلك الإنسان باعتباره نوعًا منه، فالموت تصرّفٌ في الموجود بإعداده للفناء، والحياة تصرّفٌ في المعدوم بإيجاده ثمّ إعطائه الحياة لاستكمال وجود نوعه..، وكلاهما عند المتكلّمين من الأعراض التي تختص بالحيّ..[٣].

- **وكالليل والنهار**، فإنهما يتعاقبان ويخلف أحدهما الآخر، وقد أشار القرآن إلى ذلك بوصفه "اختلافًا" للدلالة على تعاقب الأعراض على الجوهر؛ لأنّه شيءٌ غير ذاتيٍّ، وما هو بالذّات لا يتخلف، فأشار إلى أنّ اللّيل والنّهار ليسا ذاتين، بل هما عرضان [٤].

---

(١) ينظر: التحرير والتنوير، مرجع سابق (٩/ ١٣٣).

(٢) المرشد السليم، مرجع سابق (ص ٦٠).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير، مرجع سابق (٢٩/ ١٢).

(٤) ينظر: المرجع السابق (٢/ ٧٩-٨٠).

المطلب الثاني:

النسبة بين الكليين.

إن من بين المسائل التي تجب معرفتها بيان النسبة بين الكليين للحاجة إليها في مباحث التعريف، التي تقود إلى التصور؛ وذلك لأنه يعرف بها ما بين التعريف والمعرف من مساواة، أو تباين، أو عموم وخصوص، ومن خلاله يتضح مدى المطابقة بين التعريف والمعرف؛ ولهذا السبب اهتم المناطقة بدراسة هذه المسألة.

والنسبة: هي الرابطة بين الكليين من غير اعتبار لحوقها بأحدهما أو تحصلها بها، وهي قسمان:

١-نسبة نوعية: وهي ما يُعبر عنها بلفظ واحد، كالتباين، والتساوي.

٢-نسبة جنسية: وهي ما يعبر عنها بلفظين، كالعموم والخصوص مطلقاً، أو من وجه.

أنواع النسب بين الكليين:

الكليان إذا نُسب أحدهما إلى الآخر فإننا نحصل على واحد من النسب الأربعة الآتية:

١- التساوي: وهما الكليان اللذان يصدق كل واحد منهما على كل ما يصدق عليه الآخر، كالإنسان والناطق، ومثل: الإتيان والمجيء فإنهما مترادفان، فذكر المجيء بعد الإتيان ليس لاختلاف المعنى، ولكنّه للتّفنّن وكراهية إعادة اللّفظ [١].

٢- التباين الكلي: وهما الكليان اللذان لا يصدق أحدهما على فرد مما يصدق عليه الآخر، مثل: الإنسان والفرس.

وقد استنبط ابن عاشور هذه النسبة عند تفسيره لقوله ﷻ: ﴿وَمِنَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّا نَصَٰرَىٰٓ أَخَذۡنَا مِيثَٰقَهُمۡ فَنَسُواْ حَظّٗا مِّمَّا ذُكِّرُواْ بِهِۦ فَأَغۡرَيۡنَا بَيۡنَهُمُ ٱلۡعَدَٰوَةَ وَٱلۡبَغۡضَآءَ إِلَىٰ يَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِ﴾ المائدة: ١٤ حيث أشار إلى أن اللغويين قد تركوا بيان التّفرقة بين العداوة

(١) التحرير والتنوير، مرجع سابق (٩/ ٦١).

والبغضاء، وأن المفسرين قد تابعوهم على ذلك، باستثناء الشّيخ ابن عرفة الذي ميّز بينهما، فذكر أن "العداوة أعمّ من البغضاء؛ لأنّ العداوة سببٌ في البغضاء، فقد يتعادى الأخ مع أخيه، ولا يتمادى على ذلك حتّى تنشأ عنه المباغضة، وقد يتمادى على ذلك"[١].

وقد خالفه في ذلك أبو البقاء الكفويّ، فقد اعتبر أن «العداوة أخصّ من البغضاء؛ لأنّ كلّ عدوٍّ مبغضٌ، وقد يبغض من ليس بعدوٍّ» [٢].

وتعقبهما ابن عاشور بأنّ كلا الوجهين غير ظاهرٍ؛ إذ في تعليليهما مصادرةٌ واضحةٌ، فإن كانت العداوة أعمّ من البغضاء-كما قال ابن عرفة - زادت فائدة العطف؛ لأنّه يصير في معنى الاحتراس، وإن كانت العداوة أخصّ من البغضاء - كما قال الكفوي - فإن العطف يكون للتّأكيد.

ورأى ابن عاشور أنّ بين معنيي العداوة والبغضاء (التّضادّ والتّباين)؛ فالعداوة تعبر عن كراهية تتجلى في: معاملة بجفاءٍ، أو قطيعة، أو إضرار؛ لأنّها مشتقّةٌ من العدو بمعنى: التّباعد والتفرق وعدم الوئام، وأمّا البغضاء فتعني شدّة البغض والكراهية، غير مصحوبةٍ بعدوٍ، بل هي كراهية مضمرة في النفس.

وخلص ابن عاشور إلى أن العداوة والبغضاء لا يمكن أن تجتمعا في موصوفٍ واحدٍ في نفس الوقت، فيتعيّن أن يكون إلقاؤهما بينهما على معنى التّوزيع، أي: أغرينا العداوة بين مجموعة منهم، والبغضاء بين مجموعة أخرى [٣].

---

(١) لم أجده في تفسير الإمام ابن عرفة.

(٢) الكليات أبو البقاء أيوب بن موسى الكفوي، (ص ٦٤٤)، ت/ عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.

(٣) ينظر: التحرير والتنوير، مرجع سابق (٦/ ١٤٨-١٤٩).

٣- العموم والخصوصي الوجهي: وهما الكليان اللذان يصدق كل واحد منهما على بعض ما يصدق عليه الآخر، وينفرد كل منهما في شيء آخر، نحو: الحيوان والأبيض [١].

- ومثل: اللهو واللّعب، فبينهما العموم والخصوص الوجهيّ، حيث يجتمعان في العمل الّذي فيه ملاءمةٌ ويقارنه شيءٌ من الخفّة والطّيش، كالطّرب واللهو بالنّساء.

بينما ينفرد اللّعب في لعب الصّبيان، وينفرد اللهو في نحو الميسر والصّيد [٢].

- ومثل: الهمّ والحزن: فبينهما العموم والخصوص الوجهيّ، وقد اجتمعا ليعقوب عليه السلام؛ لأنّه كان مهتمًّا بالتّفكير في مصير يوسف عليه السلام وما يعترضه من الكرب في غربته، وكان آسفًا على فراقه[٣].

وانفرد الهم في حالة النبي محمد ﷺ عندما كان يفكر في تبليغ الرسالة ودعوة الناس للإسلام.

وانفرد الحزن في حالة النبي محمد ﷺ أيضًا، خاصةً بعد وفاة السيدة خديجة وعمه أبي طالب.

٤- العموم والخصوص المطلق: وهما الكليان اللذان يصدق أحدهما على كل ما يصدق عليه الآخر دون العكس، مثل: الحيوان والإنسان.

ومثل: الرحمة والبينة في قوله: ﴿ قَالَ يَٰقَوۡمِ أَرَءَيۡتُمۡ إِن كُنتُ عَلَىٰ بَيِّنَةٖ مِّن رَّبِّي وَءَاتَىٰنِي رَحۡمَةٗ مِّنۡ عِندِهِۦ فَعُمِّيَتۡ عَلَيۡكُمۡ أَنُلۡزِمُكُمُوهَا وَأَنتُمۡ لَهَا كَٰرِهُونَ ٢٨ ﴾ هود: ٢٨ فإن عطف (الرّحمة) على (البيّنة) يقتضي المغايرة بينهما بالعموم والخصوص المطلق؛ لأنّ الرّحمة - أي: النبوة - أعمّ وأوسع من البيّنة - أي: الحجة أو المعجزة ـــــ؛ إذ البيّنة على صدقه جزء من الرّحمة،

---

(١) المرشد السليم (ص٦١).

(٢) التحرير والتنوير، مرجع سابق (٧/ ١٩٣).

(٣) السابق (١٣/ ٤٥). البثّ: هو الهمّ الشّديد، والتّفكير في الشّيء المسيء، والحزن: هو الأسف على فائتٍ.

ولهذا أعيد الضّمير في قوله: ﴿ فَعُمِّيَتۡ ﴾ على (الرّحمة)؛ لأنّها أعمّ[١].

كما استنبط ابن عاشور النسبتين (العموم والخصوص مطلقًا أو من وجه) عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ وَإِذَا رَأَيۡتَ ٱلَّذِينَ يَخُوضُونَ فِيٓ ءَايَٰتِنَا فَأَعۡرِضۡ عَنۡهُمۡ حَتَّىٰ يَخُوضُواْ فِي حَدِيثٍ غَيۡرِهِۦۚ ﴾ إلى قوله: ﴿ وَذَرِ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ دِينَهُمۡ لَعِبٗا وَلَهۡوٗا وَغَرَّتۡهُمُ ٱلۡحَيَوٰةُ ٱلدُّنۡيَا ﴾ الأنعام: ٦٨ - ٧٠ فذكر أن الدين إما أن يفسر بالملّة والنّحلة، وعليه يكون المراد بـــ ﴿ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ دِينَهُمۡ لَعِبٗا وَلَهۡوٗا ﴾ جميع المشركين، وهم أعمّ من الّذين يخوضون، فبينهم العموم والخصوص المطلق، وهذا يناسب تفسير (ذر) بمعنى: عدم الاكتراث بهم وبدينهم لقصد عدم اليأس من إيمانهم، أو لزيادة التّسجيل عليهم.

وإما أن يفسر بالعادة، وعليه يكون المراد بـــ ﴿ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ دِينَهُمۡ لَعِبٗا وَلَهۡوٗا ﴾ فريقًا من المشركين سفهاء اتّخذوا اللّعب واللهو دأبهم وعادتهم، فبينهم وبين الّذين يخوضون العموم والخصوص الوجهيّ[٢].

(١) ينظر: التحرير والتنوير، مرجع سابق (١٢/ ٥١).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير، مرجع سابق (٧/ ٢٩٦).

المطلب الثالث:
الأعم والأخص.

توجد في غضون كتب العلوم الإسلامية قواعد أساسية متناثرة في المعرفة، يرددها العلماء، ويحتجون بها، باعتبارها من المسلمات المقررة التي لا تحتاج إلى إقامة براهين عليها، فقد سبق التسليم بها عندهم، حتى غدت يحتج بها، ويستند إليها في إثبات قضايا أو نفيها، ومن هذه القواعد ما يأتي:

- **قاعدة نفي الأعم يستلزم نفي الأخص.**

المقصود بالأعم: هو كلي تلاحظ فيه نسبته إلى نوعه أو بعض جزئياته، مثل: الحيوان بالنسبة إلى الإنسان.

والمقصود بالأخص: هو كلي تلاحظ فيه نسبته إلى جنسه، مثل: الإنسان بالنسبة إلى الحيوان، أو هو جزئي تلاحظ فيه نسبته إلى نوعه، مثل: زيد بالنسبة إلى الإنسان(١).

وقد استنبط الإمام ابن عاشور هذه القاعدة عند تفسيره لقوله ﷻ: ﴿ مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ ﴾ المؤمنون: ٩١ حيث دلت الآية على أمرين:

الأول: امتناع أن يتخذ الله ﷻ ولدًا، بقوله ﷻ: ﴿ مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ ﴾.

الثاني: امتناع أن يكون مع الله ﷻ آلهة، بقوله ﷻ: ﴿ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَٰهٍ ﴾، وقد استدل على هذا الأمر بقوله ﷻ: ﴿ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ ﴾.

والسؤال الذي يطرح نفسه: لماذا لم يستدلّ على امتناع اتخاذه ولدًا؟

أجاب ابن عاشور عن هذا السؤال مستخدمًا قاعدة (نفي الأعم يستلزم نفي الأخص)،

---

(١) ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال، مرجع سابق (ص ٣٥١).

فذكر أن الاستدلال على ما بعده يكفي للبرهنة على ما قبله؛ نظرًا لأنّ ما بعده أعمّ منه، وانتفاء الأعمّ يقتضي انتفاء الأخصّ؛ فلو كان لله ﷻ ولدٌ لكان هذا الولد إلهًا؛ لأنّ ولد كلّ موجودٍ يتكوّن على مثال ماهيّة أصله، كما يدلّ عليه قوله ﷻ: ﴿ قُلْ إِن كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدٌ فَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْعَٰبِدِينَ ﴿٨١﴾ ﴾ الزخرف: ٨١ أي: له[1].

فذكر أن نفي الأعمّ وهو قوله ﷻ: ﴿ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ ﴾ يقتضي نفي الأخصّ وهو قوله ﷻ: ﴿ مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ ﴾ أي: نفي الشريك يدل على نفي الولد؛ لذلك قال ﷻ: ﴿ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾ تنزيهًا له عن الولد والشريك.

(١) ينظر: التحرير والتنوير، مرجع سابق (١٨/ ١١٤).

الفصل الثاني

القضايا وأحكامها ،واستنباطها من آيات القرآن الكريم

المبحث الأول: القضايا وأقسامها.

لقد علمنا أن علم المنطق يتكون من التصورات والتصديقات، ولكل منهما مباحثه الخاصة به، وقد تناولنا بعض مباحث التصورات، والآن سننتقل إلى مباحث التصديقات ومبادئها ومقاصدها، ولما كانت المبادئ هي التي تتوقف عليها معرفة المقاصد كان لزامًا علينا أن نقدم الكلام عنها أولًا، ومبادئ التصديقات هي القضايا وأقسامها..، وإذا كان كذلك فإنه ينبغي أولًا أن نعرف القضية، ثم نتعرض بعد ذلك لتقسيماتها.

تعريف القضية:

القضية في اصطلاح المناطقة: هي قول يحتمل الصدق والكذب لذاته.

كأن يقال: محمد ناجح، ومحمد ليس بشاعر، فإنها أخبار يحتمل أن تكون صادقة، ويحتمل أن تكون كاذبة، وقيد التعريف بكلمة "لذاته" أي: لذات القول بصرف النظر عن القائل؛ لإدخال المركبات التامة المقطوع بصدقها، كأخبار الله ﷻ، وأخبار الرسول ﷺ بالنسبة للمسلم، وإدخال الأخبار المقطوع بكذبها، كقول مسيلمة الكذاب: أنا نبي[1].

وقد أشار ابن عاشور إلى هذا المعنى عند تفسيره لقوله ﷻ: ﴿ وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿٢٣﴾ ﴾ البقرة: ٢٣ فقسّم الكلام إلى خبر وإنشاء، وذكر أن الصّدق ضدّ الكذب، وهما وصفان للخبر لا يخلو عن أحدهما، فالصّدق يعني: أن يكون مدلول الكلام الخبريّ مطابقًا للواقع الخارجي..، والكذب ضدّ الصّدق، ويعني: أن يكون مدلول الكلام الخبريّ غير مطابق

(١) ينظر: المرشد السليم، مرجع سابق (ص٩٨-٩٩)، قصة الصراع، مرجع سابق (٢/ ١٩٤).

للواقع الخارجي، والكلام موضوعٌ للصّدق، والكذب احتمالٌ عقليٌّ، أما الإنشاء فلا يوصف بالصدق ولا بالكذب، وإنما يفيد أمرًا أو نهيًا أو دعاءً..؛ إذ لا معنى لمطابقته لما في نفس الأمر؛ لأنّه إيجادٌ للمعنى، وليس للأمور الخارجيّة [١].

أسماء القضية:

للقضية عدة أسماء بعدة اعتبارات: فالقضية تسمّى (دعوى) إذا افتقرت إلى دليل، و(مطلوبًا) عند الشروع في الاستدلال عليها، و(مقدمة) إذا كانت جزء دليل، و(نتيجة) إذا أنتجها الدليل.

قرر ذلك ابن عاشور، فذكر أن النّتيجة والمطلوب متّحدان في المعنى، ولكنهما مختلفان بالاعتبار، فعند حصولها عقب القياس تسمّى نتيجةً، وباعتبار كونها دعوى مقامٌ عليها الدّليل (القياس) تسمّى مطلوبًا [٢].

فعلى سبيل المثال: إذا قولنا: (محمد محبوب) فهذه القضية إذا احتاجت إلى دليل يثبتها سميت "دعوى"، وعندما الشروع في الاستدلال عليها فنقول: (محمد مجتهد، وكل مجتهد محبوب) سميت "مطلوبًا" من الدليل، وإذا كانت جزءًا من الدليل، مثل: (محمد مجتهد) سميت "مقدمة"، وإذا أنتجها الدليل سميت "نتيجة"، فهذا القياس ينتج (محمد محبوب).

(١) ينظر: التحرير والتنوير، مرجع سابق (١/ ٣٤١).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير، مرجع سابق (١٨/ ١١٣).

تقسيم القضية:

تنقسم القضية إلى حملية وشرطية:

أولًا: القضية الحملية:

هي ما حُكم فيها بثبوت شيء لشيء أو نفي شيء عن شيء، وعرفها بعضهم بأنها: هي التي لا يتوقف الحكم فيها على قيد أو شرط، وتتكون من موضوع ومحمول ورابطة، نحو: العلم مفيد، والظلم قبيح [١].

أقسام القضية الحملية:

تنقسم القضية الحملية باعتبارات مختلفة إلى تقسيمات عدة، لكن ما يهمنا هنا من هذه التقسيمات - حسب استنباط ابن عاشور - هو تقسيمها باعتبار الكم والكيف، فتنقسم بهذا الاعتبار إلى أربعة أقسام:

١ - **الكلية الموجبة (ك.م)**: وهي التي دلت على الإحاطة بجميع أفراد الموضوع إثباتًا، ومن ألفاظها: كل-جميع-كافة...

- لفظ (**كل**): اسمٌ دالٌّ على الإحاطة والشّمول، وهو مبهمٌ يتعيّن بما يضاف إليه، وهذا ما قرره **ابن عاشور** في أثناء ردّه على الفلاسفة القائلين بأنّ الله ﷻ يعلم الكلّيّات دون الجزئيّات.

فقال عند تفسيره لقوله ﷻ: ﴿وَكُلُّ شَيۡءٍ عِندَهُۥ بِمِقۡدَارٍ ۝٨﴾ الرعد: ٨ إنها: قضيّةٌ كلّيّةٌ تثبت عموم علمه ﷻ بعد أن وقع إثبات العموم بطريقة التّمثيل بعلمه بالجزئيّات الخفيّة في قوله ﷻ: ﴿ٱللَّهُ يَعۡلَمُ مَا تَحۡمِلُ كُلُّ أُنثَىٰ وَمَا تَغِيضُ ٱلۡأَرۡحَامُ وَمَا تَزۡدَادُ﴾ الرعد: ٨، والمعنى: أنّه ﷻ يعلم كلّ شيءٍ علمًا دقيقًا مفصّلًا لا شيوع فيه ولا إبهام [٢].

- لفظ (جميعًا - أجمعين): قال ﷻ: ﴿قُل لِّلَّهِ ٱلشَّفَٰعَةُ جَمِيعًا﴾ الزمر: ٤٤ أشار ابن عاشور

---

(١) ينظر: المرشد السليم، مرجع سابق (ص ٩٦-٩٧).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير، مرجع سابق (٢/ ٤٢)، (١٣/ ٩٨).

إلى أنّ لفظ (جميعًا) دال على الإحاطة مفيد للاستغراق، أي: الشّفاعة كلّها لله ﷻ، لا يشذّ جزئيٌّ من جزئيّات حقيقتها عن كونه ملكًا لله ﷻ[١].

وقال ﷻ: ﴿ فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴾ الحجر: ٣٠ أي: لم يتخلّف عن السّجود أحدٌ منهم[٢].

- لفظ (كافّة): اسمٌ يفيد الإحاطة والعموم والشّمول بمنزلة (كلٍّ)، لا يختلف لفظها باختلاف المؤكّد سواء في حالة الإفراد أو التثنية أو الجمع، أو التذكير أو التأنيث، وكأنّه مشتقٌّ من الكفّ عن استثناء بعض الأفراد..

أوضح ابن عاشور عند تفسيره لقوله ﷻ: ﴿وَقَٰتِلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً كَمَا يُقَٰتِلُونَكُمْ كَآفَّةً ﴾ التوبة: ٣٦ أن المقصود من تعميم الذّوات هو تعميم الأحوال؛ لأنّه تبعٌ لعموم الذّوات، بمعنى: كلّ فرق المشركين، فكلّ فريقٍ وجد في حالةٍ ما، وكان قد بدأ المسلمين بالقتال، فإن المسلمين مأمورون بقتاله، فمن ذلك: كلّ فريقٍ يكون كذلك في الأشهر الحرم، وكلّ فريقٍ يكون كذلك في الحرم[٣]

٢- **الكلية السالبة (ك.س)**: وهي التي دلت على نفي ثبوت المحمول عن جميع أفراد الموضوع، ومن الألفاظ الدالة عليها: كل.. ليس، ولا واحد، ولا شيء.. النكرة في سياق النفي.

أوضح ابن عاشور عند تفسيره لقوله ﷻ: ﴿ مَا مِن شَفِيعٍ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ إِذْنِهِۦ ﴾ يونس: ٣ أن النّفي بـ (من) الّتي تقع بعد حرف النّفي؛ لتأكيد انتفاء الوصف عن كل أفراد الجنس الّذي

(١) ينظر: التحرير والتنوير، مرجع سابق (٢٤/ ٢٨).

(٢) ينظر: المرجع السابق (١٤/ ٤٥).

(٣) ينظر: المرجع السابق (١٠/ ١٨٧-١٨٨).

دخلت (من) على اسمه، بحيث لم تبق لآلهتهم أي خصوصيّة [١].

وكقولهم: أحدٌ لا يقول ذلك، فالنكرة في حالة النفي تعبر عن الشمول والعموم [٢].

٣- **الجزئيـة الموجبـة (ج. م)**: وهي التي دلـت على ثبوت المحمول لبعض الأفراد، ومن الألفاظ الدالة عليها: بعض-معظم-ثلة.

من ذلك: ما ألمح إليه ابن عاشور عند تفسيره لقوله ﷻ: ﴿ ثُلَّةٌ مِّنَ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿١٣﴾ وَقَلِيلٌ مِّنَ ٱلْآخِرِينَ ﴾ الواقعة: ١٣ - ١٤ أن الآية دالة على أنّ السّـابقين في الأزمنة الماضـية وكذلك في زمان الإسـلام بعضٌ من كلٍّ، وهذه البعضيّة تقتضي القلّة النّسبيّة، حيث يُفهم من استخدام لفظ "ثُلّة" أنه يعبر عن هذا المعنى، في حين أن لفظ "قليل" صريح فيه[٣].

٤- **الجزئيـة السـالبـة (ج. س)**: وهي التي دلـت على نفي ثبوت المحمول عن بعض أفراد الموضوع، ومن الألفاظ الدالة عليها: ليس كل-ليس بعض-بعض.. ليس.

استغراق الموضوع والمحمول وعدم استغراقهما:

موضوع القضية الحملية يسمى: حدًّا، وكذلك يسمى محمولها: حدًّا، ومعنى استغراق الحد في القضية: شمول الكلي لجميع أفراده، وعدم استغراق الحد معناه: عدم شمول الكلي لجميع أفراده.

فإذا قلنا: (كل معدن جسـم) فمعناه: أن كل فرد من أفراد المعدن داخل في جملة أفراد المحمول وهو الجسم، وإذا قلنا: (لا شيء من الإنسان جماد)، فمعناه: أن كل فرد من أفراد الإنسان خارج عن جملة المحمول وهو جماد... وهكذا.

---

(١) التحرير والتنوير، مرجع سابق (١١/ ٨٨)، وينظر: (٨/ ٢٣١).

(٢) ينظر: المرجع السابق (١/ ٧٤٠).

(٣) ينظر: السابق (٢٧/ ٢٩١).

ويترتب على ذلك استنتاج النتائج الآتية [١]:

أولًا: الكلية الموجبة (ك.م) تفيد استغراق موضوعها فقط دون محمولها، وهذا ما استنبطه **ابن عاشور** عند تفسيره لقوله ﷻ: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِي يُرۡسِلُ ٱلرِّيَٰحَ بُشۡرَۢا بَيۡنَ يَدَيۡ رَحۡمَتِهِۦۖ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَقَلَّتۡ سَحَابٗا ثِقَالٗا سُقۡنَٰهُ لِبَلَدٖ مَّيِّتٖ فَأَنزَلۡنَا بِهِ ٱلۡمَآءَ فَأَخۡرَجۡنَا بِهِۦ مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ ﴾ الأعراف: ٥٧ فذكر أن الاستغراق في (كلّ الثّمرات) استغراقٌ حقيقيٌّ؛ لأنّ المقصود بالبلد الميّت ليس بلدًا معيّنًا، بل يشمل كلّ بلدٍ ميّتٍ ينزل عليها المطر، ومن ثم يحصل من جميع أفراد البلد الميّت جميع أنواع الثّمرات التي أخرجها الله ﷻ بواسطة الماء [٢].

ثانيًا: الكلية السالبة (ك.س) تفيد استغراق موضوعها ومحمولها معًا، كقوله ﷻ: ﴿ وَمَا هُم بِحَٰمِلِينَ مِنۡ خَطَٰيَٰهُم مِّن شَيۡءٍۖ ﴾ العنكبوت: ١٢ فهو إبطالٌ لقولهم: ﴿ وَلۡنَحۡمِلۡ خَطَٰيَٰكُمۡ ﴾. عبر عن ذلك **ابن عاشور** بقوله: إن هذا يمثل نقضًا للعموم في الإثبات بعمومٍ في النّفي؛ لأنّ كلمة (شيء) في سياق النّفي تفيد العموم؛ لأنّها نكرةٌ، وزيادة حرف (من) تنصيصٌ على العموم[٣].

فإننا حكمنا على جميع أفراد هؤلاء بأنهم ليسوا بحاملين من آثام وخطايا غيرهم لا قليل ولا كثير، ومن هنا استغرق الموضوع والمحمول معًا.

ثالثًا: الجزئية الموجبة لا تستغرق شيئًا من الموضوع والمحمول، وهذا ما استنبطه **ابن عاشور** من قوله ﷻ: ﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾ البقرة: ٢٧٥ فذكر أن معنى: (أحلّ الله البيع) هو

---

(١) ينظر: ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال، مرجع سابق (ص١٠٩-١١٠)، المرشد السليم، مرجع سابق (ص ١١٤-١١٥)، المنطق التطبيقي، مرجع سابق (ص١٨٦-١٨٧).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير، مرجع سابق (٨/ ١٨٣).

(٣) ينظر: المرجع السابق (٢٠/ ٢٢٠).

الإذن فيه، وهذا يعني أنه في قوّة قضيّةٍ موجبةٍ، فلم يقتض استغراق الجنس، ولم تقم قرينةٌ على قصد استغراق البيع، كما في نحو: (الحمد لله)، لذلك بقي محتملًا شمول الحلّ لسائر أنواع البيع، ولمّا كان البيع قد تعتريه أسبابٌ توجب فساده أو حرمته فإن الشّريعة قد تتبّعت هذه الأسباب، فتعطّل احتمال الاستغراق في شأنه في هذه الآية [١].

فإننا في الموضوع قد حكمنا على بعض أفراد البيع ووصفناه بالمحمول بدون استغراق لأفراده.

رابعًا: الجزئية السالبة تفيد استغراق محمولها فقط دون موضوعها، فقد ذكر ابن عاشور أن كلمة (كل) إذا أضيفت إلى اسمٍ فإنها تستغرق جميع أفراده، سواء في سياق الإثبات أو النّفي، ولا تفقد دلالتها على إفادة العموم إلّا إذا استعملت في خبرٍ يراد به إبطال خبرٍ آخر وقعت فيه (كلّ) صريحًا أو تقديرًا، كأن يقول أحدهم: (كلّ الفقهاء يحرّمون أكل لحوم السّباع)، فتقول له: (ما كلّ العلماء يحرّم لحوم السّباع)، فأنت تريد إبطال الكلّيّة والإبقاء على البعض، وينطبق الأمر ذاته عند ردّ الاعتقادات المخطئة، كقول المثل: (ما كلّ بيضاء شحمةً)، فإنّه لردّ الاعتقاد الخاطئ الذي عبّر عنه زفر بن الحارث الكلابيّ بقوله: (وكنّا حسبنا كلّ بيضاء شحمةً) [٢].

فإننا حكمنا على بعض أفراد الموضوع بأنه ليس داخلًا في جميع أفراد المحمول، وهو معنى استغراقه أي: (شموله لجميع أفراده).

الفرق بين عموم السلب وسلب العموم:

اتفق المناطقة على أن عموم السلب معناه: شمول النفي لكل فرد، ويشترط لتحقيقه أن

---

(١) ينظر: التحرير والتنوير، مرجع سابق (٣/ ٨٦).

(٢) ينظر: المرجع السابق (٣/ ٩٢).

يكون المتقدم مقرونـًا بأداة العموم، والمتأخر مقرونـًا بأداة النفي، وألا تكون أداة العموم معمولة للفعل الواقع بعد النفي، فإذا قولنا: «كلّ الدّيار ما دخلتها» أفادت أن النفي مسلط على كل فرد من أفراد الكلي، أي: جميع الديار، فهذه القضية كلية سالبة؛ فهي من باب عموم السلب.

كما اتفقوا على أن سلب العموم معناه: نفي الشمول لكل فرد وإثبات الحكم لبعض الأفراد، ويشترط لإفادة "كل" سلب العموم: أن تتقدم أداة النفي على أداة العموم، لفظًا أو رتبة، وألا ينتقض النفي بـ إلا، فإذا قلنا: ما كل بيضاء شحمة، أفادت أن النفي مسلط على بعض أفراد الكلي فقط، فهذه القضية جزئية سالبة، فهي من باب سلب العموم [1].

وقد تعرض ابن عاشور لهذه المسألة عند تفسيره لقوله ﷻ: ﴿ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ ﴾ البقرة: ٢٧٦ فذكر أن الآية ليست من باب سلب العموم الذي تسبق فيه أداة السلب أداة العموم، وذلك لأن (كلّ) موضوعةٌ لاستغراق جميع أفراد ما تضاف إليه، وعليه يكون المعنى: الله ﷻ لا يحبّ أحدًا من الكافرين الآثمين؛ لأنّ النّفي هو كيفيّةٌ تعرض للجملة، فالأصل فيه أن يبقى مدلولها كما هو، إلّا أنّه يتكيّف بالسّلب عوضًا عن تكيّفه بالإيجاب، مثل قولك: كلّ الدّيار ما دخلته، أو كلّ دارٍ لم أدخل، يفيد نفي دخولك أيّة دارٍ من الدّيار.. فهي إذن من عموم السلب لا من سلب العموم.

أما سلب العموم فيكون عندما يستعملها المتكلّم في خبرٍ يريد به إبطال خبرٍ وقعت فيه

---

(١) ينظر: التلويح على التوضيح في شرح غوامض التنقيح، للتفتازاني (١/ ٩٩-١٠٠)، مكتبة صبيح-مصر، بدون تاريخ، تلقيح الفهوم في تنقيح صيغ العموم، للحافظ علاء الدين العلائي، (ص٢٧٦، ٢٨٤)، ت/ مجموعة من العلماء، دار الأرقم بن أبي الأرقم-بيروت-لبنان، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م، ضوابط المعرفة، مرجع سابق (ص٧٣-٧٤)، المنطق التوجيهي، مرجع سابق (ص ٤٥ ـ ٤٧).

(كلّ) صريحًا أو تقديرًا، كأن يقول أحدٌ: كلّ الفقهاء يحرّم أكل لحوم السّباع، فتقول له: ما كلّ العلماء يحرّم لحوم السّباع، فأنت تريد إبطال الكلّيّة فيبقى البعض [١].

فقد حكمنا على بعض أفراد الموضوع (العلماء) بأنه ليس داخلًا في جميع أفراد المحمول.

بين استغراق المفرد واستغراق الجمع المعرفين بأل:

شاع عند بعض علماء المعاني-ومنهم السكاكي-القول بأن استغراق المفرد المعرّف باللّام أشمل من استغراق الجمع المعرّف بها، وهي عبارة سرت إليهم من كلام الإمام الزمخشري في هذا الموضع من تفسيره [٢]، فاعتمدها صاحب «المفتاح»، ورأى أن نحو: لا رجال في الدار، صادق بما إذا كان فيها رجلان أو رجل واحد، بخلاف نحو: لا رجل في الدار... [٣]، ثم تناقلها العلماء من بعده، ولم يفصلوا بيانها [٤].

وقد رأى ابن عاشور أن القول بأن (استغراق المفرد أشمل) قولٌ غير محرّرٍ، وليس

---

(١) ينظر: التحرير والتنوير، مرجع سابق (٣/ ٩١-٩٢).

(٢) قال الزمخشري: «إذا دخلت لام الجنس على المفرد كان صالحًا لأن يراد به الجنس إلى أن يحاط به، وأن يراد به بعضه إلى الواحد منه، وإذا دخلت على المجموع صلح أن يراد به جميع الجنس، وأن يراد به بعضه، لا إلى الواحد منه» اهـ. (الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، أبو القاسم محمود بن عمرو، جار الله الزمخشري (ت ٥٣٨هـ)، (١/ ١٣٤-١٣٥)، ت: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي-بيروت، بدون تاريخ.

(٣) ينظر: مفتاح العلوم، يوسف بن أبي بكر السكاكي، (١/ ٢١٥)، ت/ نعيم زرزور، ط/ ٢، دار الكتب العلمية-بيروت، بدون تاريخ.

(٤) ينظر: التحرير والتنوير، مرجع سابق (١/ ١٩٦)، (٣/ ١٣٣)، (٦/ ٢٦٢)، وينظر: المطول شرح تلخيص مفتاح العلوم، للسعد التفتازاني، (٢٢٨-٢٢٩)، ت/ عبد الحميد هنداوي، منشورات محمد على بيضون، ط/ ٣، دار الكتب العلمية-بيروت، لبنان، ١٤٣٤هـ-٢٠١٣م.

جاريًا على الاستعمال، وإنّما توهّمه السّكّاكيّ في كتابه «المفتاح»...، ثم بيّن أن الّذي ينبغي اعتماده أنّ استغراق المفرد والجمع في المعرّف باللّام وفي المنفيّ بلا التّبرئة سواء، ولا فرق بين استعمال صيغة الإفراد وصيغة الجمع، فأمّا في المنفيّ بلا النّافية للجنس فلك أن تقول: لا رجل في الدّار، ولا رجال في الدّار على السّواء، إلّا إذا رجّح أحد التّعبيرين مرجّحٌ لفظيٌّ، وأمّا في المعرّف باللّام أو الإضافة فكذلك في صحّة التّعبير بالمفرد والجمع سوى أنّه قد يتوهّم احتمال إرادة العهد، وهو ما يمكن أن ينطبق على المفرد والجمع، ويُدفع بالاعتماد على القرائن[1].

فإذا كانت قرينة الاستغراق واضحة من اللفظ أو السياق نحو: ﴿ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝٢ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلْحَقِّ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلصَّبْرِ ۝٣ ﴾ العصر: ٢ – ٣، وقوله: ﴿ وَتُؤْمِنُونَ بِٱلْكِتَٰبِ كُلِّهِۦ ﴾ آل عمران: ١١٩ اقتنعوا بصيغة المفرد؛ لأنه الأصل الأخف.

أما إذا كانت غير واضحة أو مفقودة لجأوا إلى صيغة الجمع؛ لدلالتها على عدة أفراد وليس على فرد واحد[2].

وبناء على ذلك فإنه يمكن القول بأن ما ذهب إليه بعض علماء العربية من أن استغراق المفرد أشمل من استغراق الجمع ليس على إطلاقه، وإنما يتوقف على القرائن.

ثانيًا: القضية الشرطية:

وهي التي يحكم فيها بالاتصال أو الانفصال بين نسبتين أو بعدمه، أو حكم فيها بالعناد والتنافي بين النسبتين أو بعدمه.

---

(١) ينظر: التحرير والتنوير، مرجع سابق (٢/ ١٢٩-١٣٠).

(٢) المرجع السابق (١/ ٣٥٢).

والقضية الشرطية قضية مركبة من قضيتين في الأصل ربط بينهما بأداة الاتصال، مثل (إذا وإن ولو)، أو بأداة الانفصال، مثل: (إما، وأو)، فهي مركبة من جزأين: الجزء الأول منهما يسمى مقدمًا؛ لتقدمه في الرتبة، والثاني يسمى تاليًا؛ لوقوعه في المرتبة الثانية وتلوه للأول، وتنقسم إلى قسمين: شرطية متصلة، وشرطية منفصلة [١].

وقد تناول الإمام ابن عاشور الشرطية المتصلة، واستنبط أجزاءها عند تفسيره لقوله ﷻ: ﴿ قُلْ إِن كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدٌ فَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْعَٰبِدِينَ ﴿٨١﴾ ﴾ الزخرف: ٨١ فذكر أنّ هذا الاستدلال يتألف من قضيّةٍ شرطيّةٍ، أوّل جزأيها وهو المقدّم ﴿ إِن كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدٌ ﴾ باطلٌ، وثانيهما وهو التّالي ﴿ فَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْعَٰبِدِينَ ﴾ باطلٌ أيضًا؛ لأنّ بطلان التّالي يتبع بطلان المقدّم، نحو قولك: إن كانت الخمسة زوجًا فهي منقسمةٌ بمتساويين، والاستدلال هنا ببطلان التّالي على بطلان المقدّم؛ لأنّ كون النبي ﷺ عابدًا لمزعومٍ بنوّته لله أمرٌ منتفٍ بالمشاهدة؛ فإنّه لم يزل ناهيًا إيّاهم عن ذلك [٢].

وفرق ابن عاشور بين أداة الشرط إن ولو، فذكر أن الشّرط إذا كان نادر الحصول جاءوا معه بـ "إنْ"، وإذا كان ممتنع الحصول في نفس الأمر جاءوا معه بـ "لو"، وقد تُستخدم "لو" أيضًا في شرطٍ شديد النّدرة؛ للدّلالة على أنّه قريبٌ من الامتناع [٣].

---

(١) ينظر: الشمسية في القواعد المنطقية، لـ نجم الدين القزويني، (ص ٢١٦)، ت. د/ مهدى فضل الله، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ١، ١٩٩٨م، المرشد السليم، مرجع سابق (ص ١١٦).

(٢) التحرير والتنوير، مرجع سابق (٢٥/ ٢٦٤).

(٣) ينظر: المرجع السابق (٣/ ١٠٩).

المبحث الثاني: التناقض

تمهيد: الاستدلال وأنواعه:

الاستدلال مطلقًا هو استنتاج قضية من قضية، أو من عدة قضايا أخرى، أو هو التوصل إلى حكم تصديقي مجهول بواسطة حكم تصديقي معلوم، وهو غاية المنطق والهدف الأصلي للمناطقة، وما عداه من مباحث تذكر في علم المنطق فهي مقدمات له.

وينقسم إلى قسمين:

١- الاستدلال غير المباشر: هو ما يحتاج فيه الباحث إلى أكثر من قضية حتى يصل منها إلى النتيجة، وهو أنواع ثلاثة: القياس، والاستقراء، والتمثيل، وسنتحدث عنها في المباحث التالية إن شاء الله ﷻ.

٢- الاستدلال المباشر: هو الاستدلال بصدق قضية على صدق قضية أخرى أو كذبها، أو الاستدلال بكذب قضية على صدق قضية أخرى أو كذبها، وينحصر في ثلاثة أنواع هى: التقابل بين القضايا، والعكس، وتلازم الشرطيات [١].

هذا، وسوف نكتفي هنا بالحديث عن نوع واحد من أنواع التقابل بين القضايا[٢]، وهو التناقض؛ لأنه أبرزها وأهمها في وقت واحد، ونظراً لأن الأنواع الأخرى لم يشر إليها الإمام ابن عاشور، ولم يتعرض لها في استنباطاته - على حد علمي.

---

(١) ينظر: المرشد السليم، مرجع سابق (ص ١٢٦)، ضوابط المعرفة، مرجع سابق (ص ١٤٩)، قصة الصراع، مرجع سابق (٢/ ٢٠١).

(٢) اصطلح المناطقة على أن القضيتين إذا اتحدتا في الموضوع والمحمول واختلفتا إما في الكيف فقط أو في الكم فقط أو فيهما معًا سميتا في هذه الحالة متقابلتين، وقد قسمه المناطقة إلى أربعة أنواع هى: ١. التقابل بالتناقض. ٢. التقابل بالتضاد. ٣. التقابل بالدخول تحت التضاد. ٤. التقابل بالتداخل. (ينظر: المنطق الصوري، د/ يوسف محمود، (ص ١١٧)، دار الحكمة، الدوحة، ط/ ١، ١٩٩٤م).

الحاجة إلى معرفة النقيض:

فهم النقيض تمس الحاجة إليه في البحث عن المعارف والاستدلال النظري، فقد لا يدل البرهان على شيء، ولكن يدل على إبطال نقيضه، فيكون كأنه قد دل عليه، وأحيانًا يوضع في مقدمات القياس شيء فلا يعرف وجه دلالته، ما لم يرد إلى نقيضه، فإذا لم يكن النقيض معلومًا لم تحصل هذه الفوائد، وربما يظن أن معرفة ذلك ظاهرة، ولكنها ليس كذلك[١].

تعريف التناقض:

التناقض هو اختلاف قضيتين بالكم والكيف بحيث يقتضي لذاته صدق إحداهما وكذب الأخرى، مثل: كل معدن يتمدد بالحرارة، وبعض المعادن لا تتمدد بالحرارة، فإنهما قضيتان مختلفتان في الكم والكيف، والأولى منهما صادقة، والثانية كاذبة.

شروط التناقض:

وإذا كان لا بد لتحقيق التناقض بين القضيتين من اختلافهما في الكم والكيف والجهة إن كانتا موجهتين فإنه لا بد من اتحادهما في أمور ثمانية، عرفتْ عند المناطقة ب-(الوحدات الثمان)، ومتى اختل هذا الاتحاد بوجه من الوجوه سقط التقابل وانحلّ التناقض، وهي ما يأتي:

١-(الموضوع) فلو اختلفا فيه لم يتناقضا، مثل: «العلم نافع»، فلو غيّر الموضوع لم يقع التناقض نحو: «الجهل ليس بنافع».

٢-(المحمول) فلو اختلفا فيه لم يتناقضا، مثل: «العلم نافع»، فلو غيّر المحمول لم يقع التناقض نحو: «العلم ليس بضار».

---

(١) ينظر: معيار العلم في فن المنطق، مرجع سابق (ص ٩٥-٩٦)، ضوابط المعرفة، مرجع سابق (ص١٦٧).

٣-(الزمان) فلا تناقض بين «الشمس مشرقة» أي: في النهار، وبين «الشمس ليست بمشرقة» أي: في الليل.

٤-(المكان) فلا تناقض بين «زيد جالس» أي: في المسجد، وبين «زيد ليس بجالس» أي: في البيت.

٥- (القوة والفعل) فلا تناقض بين «محمد عالم» أي: بالقوة، وبين «محمد ليس بعالم» أي: بالفعل.

٦- (الكل والجزء) فلا تناقض بين «الزنجي أسود» أي: بعضه، وبين «الزنجي ليس بأسود» أي: كله.

٧-(الشرط) فلا تناقض بين «الطالب ناجح» أي: إن اجتهد، وبين «الطالب غير ناجح» أي: إن لم يجتهد.

٨-(الإضافة) فلا تناقض بين «محمد أب لخالد»، وبين «محمد ليس أبًا لزيد»[١].

وهكذا يتبين أن القضيتين المتناقضتين لا بد من اتحادهما في هذه الأمور الثمانية، وملاحظة تحقق هذه الأمور من الأهمية بمكان، ولا شك أن جهلها أو تجاهلها يؤدي إلى الخطأ وسوء الفهم.

وقد وقع في ذلك الطاعنون في القرآن الكريم، فتمسّكوا بعدد من الآيات القرآنية توهّموا التناقض فيها، وعند التأمل نجد أن القضيتين غير متحدتين، ومن ثم فلا تناقض بينهما، وإنما جاء التوهم بسبب انتفاء علمهم بهذه الوحدات الثماني المقررة في المنطق.

(١) ينظر: المرشد السليم، مرجع سابق (ص ١٢٧-١٢٩)، تحرير القواعد المنطقية، مرجع سابق (ص ١٢٠)، ضوابط المعرفة، مرجع سابق (ص١٥٨-١٦١).

والأمثلة على ذلك كثيرة، منها:

أ- تمسّكهم بقوله ﷻ: ﴿ هَٰذَا يَوْمُ لَا يَنطِقُونَ ﴿٣٥﴾ وَلَا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ ﴿٣٦﴾ ﴾ المرسلات: ٣٥ - ٣٦ مع قوله ﷻ: ﴿ قَالُوا رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَىٰ خُرُوجٍ مِّن سَبِيلٍ ﴿١١﴾ ﴾ غافر: ١١ حيث زعموا أن هناك تناقضًا بين تلك الآيات، حيث نفت الآيات الأولى أنهم يعتذرون، وأثبتت الثانية أنهم يعتذرون، فردّ عليهم ابن عاشور بأنه لا تناقض ولا تعارض بين هذه الآية وبين الآيات الّتي جاء فيها ما يقضي أنّهم يعتذرون؛ لأنّ وقت انتفاء نطقهم يوم الفصل، وأمّا نطقهم المحكيّ في قوله: ﴿ قَالُوا رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَىٰ خُرُوجٍ مِّن سَبِيلٍ ﴾ فذلك صراخهم في جهنّم بعد انقضاء يوم الفصل [١].

ب - تشبّثهم بقوله ﷻ بعد أن ذكر خلق الأرض: ﴿ ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ ﴾ فصلت: ١١ مع قوله ﷻ: ﴿ وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَاهَا ﴿٣٠﴾ ﴾ النازعات: ٣٠، فيحسبون ذلك تناقضًا، مع الغفلة عن محملٍ بعد ذلك من جعل (بعد) بمعنى (مع)، وهو استعمالٌ كثيرٌ[٢].

ج - وحينما قال قائل: إنّي أجد في القرآن الكريم أشياء تختلف عليّ، كقول الله ﷻ: ﴿ فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ ﴿١٠١﴾ ﴾ المؤمنون: ١٠١، مع قوله ﷻ: ﴿ وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ ﴿٢٧﴾ ﴾ الصافات: ٢٧ أجاب عليه ابن عباس: أن المقصود بـ ﴿ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ ﴾ هو حال الناس عند النّفخة الأولى حين نفخ في الصّور، فصعق من في السّماوات ومن في الأرض، فلا يكون هناك تساؤل حينئذٍ، ثمّ في النّفخة الثّانية أقبل بعضهم على بعضٍ يتساءلون.

---

(١) ينظر: التحرير والتنوير، مرجع سابق (٢٩/ ٤٤٠).

(٢) ينظر: المرجع السابق (١٤/ ٢٨٢).

وبالجملة: فالّذي يجمع الجواب عن تلك الآيات وعن أمثالها هو أنّه يجب التّنبّه إلى مسألة الوحدات في تحقق التّناقض[١].

صور التناقض:

هذا، ويتحقق التناقض بين الكلية الموجبة والجزئية السالبة والعكس، وبين الكلية السالبة والجزئية الموجبة والعكس.

وقد استنبط ابن عاشور بعض صور التناقض من خلال تفسيره لبعض الآيات القرآنية، منها:

أن اليهود زعموا – كما حكى القرآن عنهم – أنه: ﴿ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَيۡءٖۗ ﴾ الأنعام: ٩١ وأرادوا من ذلك نفي إنزال الكتاب على نبينا محمد ﷺ، وهي قضية (كلية سالبة)، فردّ القرآن عليهم في قوله ﷻ في نفس الآية: ﴿ قُلۡ مَنۡ أَنزَلَ ٱلۡكِتَٰبَ ٱلَّذِي جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ ﴾ الأنعام: ٩١ وهي قضية (جزئية موجبة)، تبين أن الله ﷻ أنزل على موسى عليه السلام كتابًا هو التوراة، وموسى بشر، فيلزم من ذلك أن بعض البشر أنزل عليه الكتاب، وهذه (جزئية موجبة)، تنقض ما اعتمدوا عليه في قضيتهم (الكلية السالبة).

صوّر ذلك ابن عاشور، فقال: "قد ثبت أنّ الله ﷻ أنزل على أحدٍ من البشر كتابًا فانتقض قولهم: ﴿ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَيۡءٖۗ ﴾ على حسب قاعدة نقض السّالبة الكلّيّة بموجبةٍ جزئيّةٍ...، وذلك تلميحًا إلى مثار نتيجة قياس القرآن على «كتاب موسى» بالمشابهة في جميع الأحوال"[٢].

- قوله ﷻ: ﴿ وَمَا خَلَقۡنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلۡأَرۡضَ وَمَا بَيۡنَهُمَا بَٰطِلٗاۚ ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْۚ فَوَيۡلٞ لِّلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنَ ٱلنَّارِ ٢٧ ﴾ ص: ٢٧ أنكر الكفارُ البعث، فيلزمهم القول بأن خلق الناس شيء من الباطل (جزئية

(١) ينظر: التحرير والتنوير، مرجع سابق (٢٩/ ٤٤٠-٤٤١).

(٢) ينظر: السابق (٧/ ٣٦٣)، (٢٦/ ٢٤). المنطق التطبيقي، مرجع سابق (ص١٩٧).

موجبة) فنقضها القرآن بالكلية السالبة وهي قوله: ﴿ وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًا ﴾. قرر ذلك ابن عاشور، فذكر أن من أنكر البعث والجزاء فقد اعترف ضمنيًّا أنّ ما هو جارٍ في أحوال النّاس باطلٌ، وبما أن النّاس من خلق الله ﷻ، فإن عدم محاسبتهم من قِبل الله ﷻ على أفعالهم الباطلة يعني أن يكون ذلك ممّا أقرّه ﷻ، فيكون في خلق السّماء والأرض وما بينهما شيءٌ من الباطل، فتنتقض كلّيّة قوله: ﴿ وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًا ﴾، وهو ما ألزمهم إيّاه قوله ﷻ: ﴿ ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ﴾[1].

ومن القواعد المنطقية التي لها علاقة بمبحث التناقض: قاعدة إثبات المطلوب يدل على انتفاء نقيضه، وانتفاء نقيض المطلوب يدل على إثبات المطلوب:

تعتمد تلك القاعدة على مبدأ منطقي يفيد بأن إثبات أحد النقيضين يستلزم بالضرورة انتفاء الآخر، والعكس صحيح، ويمكن توضيح هذه القاعدة كما يلي:

أ- إثبات المطلوب يدل على انتفاء نقيضه:

فإذا أثبتنا صحة قضية ما، فهذا يعني أن نقيض هذه القضية لا يمكن أن يكون صحيحًا، فمثلًا: إذا قلنا: "الأربعة نصف الثمانية"، فهذا يعني عدم صحة القول بأن "الأربعة ليست نصف الثمانية".

وقد استنتج ابن عاشور هذه القاعدة بوضوح عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ وَقَالُوا۟ ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ وَلَدًا سُبْحَٰنَهُۥ بَل لَّهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ كُلٌّ لَّهُۥ قَٰنِتُونَ ﴿١١٦﴾ ﴾ البقرة: ١١٦ فذكر أن قوله: ﴿ كُلٌّ لَّهُۥ قَٰنِتُونَ ﴾ دليلٌ على انتفاء وجود الولد؛ لأن القنوت والخضوع من صفات العبيد، أما الولد فيتمتع بنوع من الدلال على والده، ولا يخضع له كما يفعل العبيد، ومن هنا فإن إثبات القنوت يشير ضمنيًا إلى انتفاء البنوة؛ لأن ثبوت القنوت ينافي طبيعة الولد، وإثبات

(١) ينظر: التحرير والتنوير، مرجع سابق (٢٣/ ٢٤٨).

النّقيض يستلزم نفي ما هو نقيضٌ له[١].

ب - انتفاء نقيض المطلوب يدل على إثبات المطلوب:

إذا أثبتنا أن نقيض المطلوب غير صحيح، فذلك يعني أن المطلوب نفسه صحيح.

وقد استخلص ابن عاشور هذه القاعدة عند تفسيره لقوله ﷻ: ﴿ قُل لَّوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَا تَلَوۡتُهُۥ عَلَيۡكُمۡ وَلَآ أَدۡرَىٰكُم بِهِۦۖ فَقَدۡ لَبِثۡتُ فِيكُمۡ عُمُرٗا مِّن قَبۡلِهِۦٓۚ أَفَلَا تَعۡقِلُونَ ١٦ ﴾ يونس: ١٦ حيث أوضح أن الجواب الوارد في الآية يحتوي على استدلال منطقي يُثبت أن القرآن الكريم منزلٌ من الله ﷻ، وليس من اختلاق الرسول ﷺ، وقد جاء الدليل هنا بطريقة منطقية تعتمد على نفي نقيض المطلوب لإثبات المطلوب.

وهذا الأسلوب في الاستدلال يجمع بين تفنيد مزاعم الكفار الذين ادّعوا أن القرآن ليس من عند الله ﷻ، وإثبات صدق دعوة الرسول ﷺ بأسلوب منطقيّ بديع، "وهذا الجمع بين الأمرين من بديع الاستدلال، أي: لو شاء الله ألا آتيكم بهذا القرآن لما أرسلني به، ولبقيت على الحالة التي كنت عليها من أول عمري"[٢].

وعلى ذلك فإن ثمة علاقة عكسية بين المطلوب ونقيضه؛ فإذا كان أحدهما مثبتًا، فالآخر يجب أن يكون منتفيًا، والعكس صحيح، ولا شك أن هذا النمط من التفكير المنطقيّ يسهم في إثبات الحقائق أو دحضها من خلال دراسة التناقضات وتحليلها بعمق.

---

(١) ينظر: التحرير والتنوير، مرجع سابق (١/ ٦٨٥).

(٢) ينظر: المرجع السابق (١١/ ١٢٠).

المبحث الثالث: القياس

الاستدلال غير المباشر هو النوع الثاني من أنواع الاستدلال-بعد الاستدلال المباشر، ويشمل: القياس، الاستقراء، التمثيل، ووجه الحصر في هذه الثلاثة: أن الاستدلال هو انتقال الفكر من المعلوم التصديقي (المقدمات) إلى المجهول التصديقي (النتيجة)، فإذا كان الانتقال من الجزئي إلى الكلي فهو الاستقراء، وإذا كان الانتقال من الكلي إلى الجزئي فهو القياس، وإذا كان الانتقال من الحكم على جزئي إلى الحكم على جزئي آخر مشابه له في علته فهو التمثيل، فانحصرت الأنواع في هذه الثلاثة[١].

وقد تحدث ابن عاشور عن الأنواع الثلاثة، وعرض عليها أمثلة تطبيقية كثيرة، ولنبدأ بالقياس؛ لأنه المقصود الأهم من المنطق [٢]؛ إذ تعد جميع مباحث المنطق القديم كالتمهيد له، ثم نفرد بعد ذلك-إن شاء الله ﷻ- صفحات في الاستقراء والتمثيل.

تعريف القياس:

في اللغة: التقدير والمساواة، يقال: قست الشيء بالشيء إذا قدرته وساويته.

وفي اصطلاح المناطقة: قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر، كقولنا: محمد ﷺ رسول الله، وكل رسول لله صادق، فمحمد ﷺ صادق، فهذا كلام مركب من مقدمتين، إذا سلمها المستمع لزم عنها قول آخر، وهو النتيجة.

وقوله: "متى سلمت": قيد يشير إلى طبيعة القياس، فلا يلزم فيه صدق المقدمات في الواقع، بل يكفي أن تكون مسلّمة عند الخصم، حتى ولو كانت كاذبة في الواقع، فلو سلّم الخصم بأن كل إنسان حجر، وكل حجر جماد، لا بد وأن يسلّم بالنتيجة وهي: كل إنسان جماد، ومع كونها كاذبة إلا أنه يلزم عليه أن يسلم بها، لأنه سلّم بالمقدمات التي تنتجها.

---

(١) ينظر: المرشد السليم، مرجع سابق (ص١٣٣)

(٢) البصائر النصيرية في علم المنطق، القاضي زين الدين الساوى، (ص ١٣٩)، ت/ رفيق العجم، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط ١، ١٩٩٣م.

وقوله في التعريف "لذاته": أي: أن النتيجة تنتج من خلال مضمون تلك المقدمات، فاللزوم لذات القضايا، لا لشيء آخر، وهو يخرج نوعًا يسمى "قياس المساواة"(١).

أقسام القياس:

للقياس أقسام متعددة باعتبارات مختلفة، فهو ينقسم باعتبار ذكر النتيجة أو نقيضها في المقدمات أو عدم ذلك إلى: اقتراني واستثنائي:

أولًا: القياس الاقتراني:

هو الذي لم تذكر فيه النتيجة ولا نقيضها بالفعل، أي: لم تذكر بصورتها ومادتها معًا، وسمي بذلك؛ لاقتران الحدود فيه، ولذكر أداة الاقتران فيه وهي "الواو"، مثل: النحو علم، وكل علم مفيد، ∴ النحو مفيد.

وهو نوعان:

١-قياس حملي: وهو ما تركب من قضايا حملية صرفة، كالمثال السابق.

٢-قياس شرطي: هو الذي لم يتركب من حمليات بحتة، وذلك بأن تكون جميع مقدماته شرطية أو بعضها شرطية، مثل: كلما كان هذا علمًا كان نافعًا، وكلما كان هذا نافعًا كان مفيدًا ∴ كلما كان هذا علمًا كان مفيدًا، ومثل: كلما كان هذا علمًا كان نافعًا، وكل نافع مفيد، ∴ كلما كان هذا علمًا كان مفيدًا.

أجزاء القياس الحمليّ: يتركب من مقدمتين ونتيجة:

أ-مقدمة صغرى: وهي التي تشتمل على موضوع النتيجة أو الحد الأصغر.

ب-مقدمة كبرى: وهي التي تشتمل على محمول النتيجة والحد الأكبر.

جـ-نتيجة: وهي ما تستنتج من القياس بعد حذف الحد الأوسط.

---

(١) ينظر: الشمسية في القواعد المنطقية، مرجع سابق (ص٢٢٣)، حاشية العطار على شرح الخبيصي، (ص٢٢٠)، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ١٤١٧ه،١٩٩٧م، المنطق التطبيقي، مرجع سابق (ص ٢١١-٢١٢).

كما يتركب من ثلاثة حدود:

ـ حد أصغر: وهو موضوع النتيجة، وسمي أصغر؛ لأنه غالبًا يكون أقل أفراداً.

ـ حد أكبر: وهو محمول النتيجة، وسمي أكبر؛ لأنه يكون غالبًا أكثر أفراداً.

ـ حد أوسط: وهو المكرر بينهما، وسمي أوسط؛ لأنه واسطة في الربط بين الحدين [١].

وقد أشار ابن عاشور إلى بعض هذه الأجزاء عند تفسيره لقوله ﷻ: ﴿ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَىٰلَ فَإِنَّ ٱللَّهَ عَدُوٌّ لِّلْكَٰفِرِينَ ﴿٩٨﴾ ﴾ البقرة: ٩٨ فذكر أن عداوة اليهود لجبريل عليه السلام لما كانت لأجل عداوتهم الرّسول ﷺ، ورجعت بالآخرة إلى إلزامهم بعدواتهم الله ﷻ المرسِل؛ لأنّ سبب العداوة هو مجيئه بالرّسالة تسنّى أن سجّل عليهم أنّهم أعداء لله ﷻ؛ لأنّه المرسل، وأعداء لرسله؛ لأنّهم عادوا الرّسول ﷺ، وأعداء للملائكة لذلك، فقد صارت عداوتهم جبريل عليه السلام كحدّ أوسط في القياس لا يلتفت إليه، وإنّما يلتفت للمقدمتين بالصغرى والكبرى، فعداوتهم لله ﷻ تعد المقدّمة الكبرى؛ لأنّها العلّة في المعنى عند التّأمّل، وعداوتهم للرّسول ﷺ تعد المقدّمة الصّغرى؛ لأنّها السّبب الجزئيّ المثبت له[٢]، ويمكن أن يصاغ في قياس حملي من الشكل الأول هكذا:

موضوع	محمول	موضوع	محمول	
حد أصغر	حد أوسط		حد أكبر	
كل عدو للرسول ﷺ	عدو لجبريل عليه السلام.	وكل عدو لجبريل عليه السلام	عدو لله ﷻ	∴ كل عدو للرسول عدو لله ﷻ.
مقدمة صغرى ك. م		مقدمة كبرى ك. م		نتيجة ك. م

(١) ينظر: المرشد السليم، مرجع سابق (ص١٣٦-١٣٧)، المنطق التوجيهي، مرجع سابق (ص ٦٤ ـ ٦٥).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير، مرجع سابق (١/ ٦٢٣).

ويمكن أن يصاغ من الشكل الثالث هكذا:

موضوع	محمول	موضوع	محمول	
حد أوسط	حد أصغر	حد أوسط	حد أكبر	
كلّ عدو لجبريل عليه السلام	عدو للرسول ﷺ	وكلّ عدو لجبريل عليه السلام	عدو لله ﷻ	بعض أعداء الرسول ﷺ أعداء لله ﷻ.
مقدمة صغرى ك. م		مقدمة كبرى ك. م		نتيجة ج. م

أقسام القياس باعتبار هيئته:

ينقسم القياس باعتبار هيئته وصورته إلى شكل وضرب:

أما **الضرب** فهو الهيئة الحاصلة للقياس من اتفاق مقدمتيه في الكيف والكم، أو اختلافهما فيهما، أو في أحدهما.

وأما **الشكل**: فهو الهيئة الحاصلة للقياس من وضع الحد الأوسط بالنسبة إلى الحدين الآخرين، وذلك بأن يكون محمولًا في الصغرى موضوعًا في الكبرى، أو يكون محمولًا فيهما، أو يكون موضوعًا فيهما، أو يكون موضوعًا في الصغرى محمولًا في الكبرى [(١)].

١ - **الشكل الأول**: هو ما كان الحد الأوسط فيه محمولاً في الصغرى موضوعًا في الكبرى، ويشترط لإنتاجه بحسب الكيف: إيجاب الصغرى، وبحسب الكم: كلية الكبرى، مثل: كل إنسان حيوان، كل حيوان جسم ∴ كل إنسان جسم.

وقد سار ابن عاشور على هذا النسق والتزم به عند تفسيره:

أ- لقوله ﷻ: ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَٰسِقِينَ ﴿٢٦﴾﴾ البقرة: ٢٦ فذكر أنّ الفسق يؤثر في زيادة الضّلال؛ لأنّه يرين على القلوب، ويكسب النّفوس ظلمةً، فتتساقط في الضّلال مرّة بعد أخرى على التّعاقب، حتّى يصير لها دربةً وعادة..، فكأنّه قيل: هؤلاء فاسقون، وما من فاسقٍ إلّا وهو ضالٌّ، فما ثبت الضّلال إلّا بثبوت الفسق على نحو طريقة القياس الاقتراني[(٢)]، وبيانه

(١) ينظر: المرشد السليم، (١٤٧ وما بعدها)، حاشية العطار على شرح الخبيصي، مرجع سابق (ص ٢٢٩).
(٢) ينظر: التحرير والتنوير، مرجع سابق (١/ ٣٦٦).

على النحو الآتي:

موضوع	محمول	موضوع	محمول	
حد أصغر	حد أوسط		حد أكبر	⁂ ما من هؤلاء
هؤلاء	فاسقون	وما من فاسق	إلا وهو ضال	إلا وهو ضال
مقدمة صغرى		مقدمة كبرى		نتيجة

ويمكن أن يصاغ هكذا:

موضوع	محمول	موضوع	محمول	
حد أصغر	حد أوسط		حد أكبر	
هؤلاء	فاسقون	وكل فاسق	ضال	⁂ هؤلاء ضالون
مقدمة صغرى		مقدمة كبرى		نتيجة

ب - وقوله ﷻ: ﴿لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ إِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ فَلَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ ﴿٤٩﴾﴾ يونس: ٤٩

ذكر ابن عاشور أنّ قضيّة ﴿لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ﴾ قضيّةٌ كلّيّةٌ تشمل كلّ أمّةٍ، ولمّا كان المخاطبون من جملة الأمم كانوا مشمولين لحكمها، فكأنّه قيل لهم: أنتم أمّةٌ من الأمم، ولكلّ أمّةٍ أجلٌ، فأنتم لكم أجلٌ فترقّبوا حلول أجلكم، وموقع هذه الجملة بعد الّتي قبلها كموقع القضيّة الكبرى من القياس الاقترانيّ[1]، ونظمه على النحو الآتي:

موضوع	محمول	موضوع	محمول	
حد أصغر	حد أوسط		حد أكبر	
أنتم	أمة من الأمم	ولكل أمة	أجل	⁂ أنتم لكم أجل
مقدمة صغرى		مقدمة كبرى		نتيجة

(١) التحرير والتنوير، مرجع سابق (١١/ ١٩٠).

٢- **الشكل الثاني**: هو ما كان الحد الأوسط فيه محمولًا في مقدمتيه، ويشترط فيه بحسب الكم: كلية الكبرى، وبحسب الكيف: اختلاف المقدمتين كيفًا، نحو: كل تقي مخلص، لا واحد من الخائنين مخلص ⁂ لا واحد من الأتقياء بخائن.

تعرض ابن عاشور لهذا الشكل، واستنبطه من قوله ﷻ: ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ۖ هَلْ مِن شُرَكَآئِكُم مَّن يَفْعَلُ مِن ذَٰلِكُم مِّن شَىْءٍ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٤٠﴾ ﴾ الروم: ٤٠ فأوضح أن موقع جملة ﴿ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ بعد الجملتين السّابقتين هو موقع النّتيجة بعد القياس، فحاصل معنى الجملة الأولى: أنّ الإله الحقّ (الله ﷻ) هو الّذي يخلق ويرزق ويميت ويحيي، فهذا يعد بمثابة مقدّمة صغرى، ودليلها: إقرار الخصم، وحاصل الجملة الثّانية: أن لا أحد من الأصنام بفاعلٍ ذلك، وهذه بمثابة مقدّمة كبرى، ودليلها: العقل، وهو من الشّكل الثّاني، وحاصل معنى تنزيه الله ﷻ عن الشّريك هو: أن لا شيء من الأصنام بإله، وهذه نتيجة قياسٍ من الشّكل الثّاني"[1]، وبيانه على النحو الآتي:

موضوع	محمول	موضوع	محمول	
الإله الحق	هو الذي يخلق ويرزق ويحيي ويميت	لا أحد من الأصنام	يخلق ويرزق ويحيي ويميت	⁂ لا أحد من الأصنام بإله حق
حد أصغر	حد أوسط	حد أكبر	حد أوسط	
مقدمة صغرى		مقدمة كبرى		نتيجة

فما ذكره الإمام **ابن عاشور** هو بالفعل قياس من الشكل الثاني، حيث إن الحد الأوسط فيه وهو قوله: (يخلق ويرزق ويحيي ويميت) جاء محمولًا في المقدمتين.

---

(١) المرجع السابق (٢١/ ١٠٨).

٣- **الشكل الثالث**: هو ما كان الحد الأوسط فيه موضوعـًا في المقدمتين، ويشترط فيه بحسب الكيف: إيجاب الصغرى، وبحسب الكم: كلية إحدى مقدمتيه، مثاله: كل إنسان حيوان، كل إنسان ضاحك ⁂ بعض الحيوان ضاحك.

استنبط ابن عاشور هذا الشكل عند تفسيره لقوله ﷻ: ﴿ إِن تَكۡفُرُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنكُمۡۖ وَلَا يَرۡضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلۡكُفۡرَۖ ﴾ الزمر: ٧ واستطاع من خلاله أن يقرر مذهب أهل السنة في عموم إرادة الله ﷻ، ويرد في الوقت ذاته على المعتزلة القائلين بالترادف بين لفظي الإرادة والرضا، فذكر أن اللفظين غير مترادفين، فالإرادة غير الرّضى، والرّضى غير الإرادة والمشيئة...، ثم قال: أخبر الله ﷻ أنّه لا يرضى لعباده الكفر، وقد ثبت بالدّليل: أنّ كلّ واقعٍ هو مراد الله ﷻ؛ لأنه لا يقع في ملكه ﷻ إلّا ما يريد؛ فأنتج ذلك بطريقة الشّكل الثّالث أن يُقال: كفر الكافر مرادٌ لله ﷻ؛ لقوله ﷻ: ﴿ وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُۖ ﴾ الأنعام: ١١٢، ولا شيء من الكفر بمرضي لله ﷻ؛ لقوله: ﴿ وَلَا يَرۡضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلۡكُفۡرَۖ ﴾ الزمر: ٧ ينتج القياس: بعض ما أراده الله ﷻ ليس بمرضي له"[١]، وصورته هكذا:

موضوع	محمول	موضوع	محمول	
كفر الكافر	مراد لله ﷻ	لا شيء من الكفر	بمرضي لله ﷻ	⁂ بعض ما أراده الله ﷻ ليس بمرضي له
حد أوسط	حد أصغر	حد أوسط	حد أكبر	
مقدمة صغرى		مقدمة كبرى		نتيجة

نلاحظ أن الحد الأوسط جاء موضوعـًا في المقدمتين، فهو قياس من الشكل الثالث.

(١) التحرير والتنوير، مرجع سابق (٢٣/ ٣٣٩).

ثانيًا: القياس الاستثنائي:

بعد أن انتهينا من الحديث عن القياس الاقتراني، يأتي دور القياس الاستثنائي.

تعريفه: هو ما ذكرت فيه النتيجة أو نقيضها بصورتها ومادتها، مثل: كلما كان هذا جسمًا كان متحيزًا، لكنه جسم، ⁂ هو متحيز، أو لكنه ليس بمتحيز ⁂ هو ليس بجسم.

أجزاؤه: يتركب القياس الاستثنائي من مقدمتين ونتيجة:

الأولى: قضية شرطية تسمى بالمقدمة الكبرى؛ لأنها أكبر من الصغرى في الألفاظ.

والثانية: قضية حملية مسبوقة بلكن، وتسمى صغرى؛ لأن ألفاظها نصف ألفاظ الكبرى، وتسمى استثنائية؛ لاقترانها بحرف الاستثناء، وهو (لكن).

والنتيجة: هي القضية المستنبطة من المقدمتين.

أقسامه: ينقسم القياس الاستثنائي إلى قسمين:

أ - القياس الاستثنائي الاتصالي:

هو ما كانت القضية الشرطية فيه متصلة، وينتج في حالتين فقط:

١-إثبات (وضع) المقدم ينتج إثبات (وضع) التالي.

٢-نفي (رفع) التالي ينتج نفي (رفع) المقدم.

مثاله: لو كانت الشمس طالعة لكان النهار موجوداً، لكن الشمس طالعة ⁂ فالنهار موجود، أو لكن النهار ليس بموجود، ⁂ فالشمس ليست طالعة [١].

وقد قدّم ابن عاشور طرفاً من الأمثلة التطبيقية الموضحة من خلال آيات القرآن الكريم، منها:

١- قوله ﷻ: ﴿ وَلَوۡ كَانُواْ يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلنَّبِيِّ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ مَا ٱتَّخَذُوهُمۡ أَوۡلِيَآءَ ﴾ المائدة: ٨١ علق **ابن عاشور** على هذه الآية بأن موالاتهم للمشركين علامة على عدم إيمانهم، مستندًا في ذلك إلى القياس الاستثنائيّ الاتصالي؛ لأنّ المشركين أعداء الرّسول ﷺ،

(١) ينظر: المرشد السليم، مرجع سابق (ص١٧٢)، المنطق التطبيقي، مرجع سابق (ص٢٣٥-٢٣٦).

فموالاتهم لهم علامةٌ ودليل على عدم إيمانهم به ﷺ[١].

وبيانه على النحو الآتي:

مقدمة كبرى		مقدمة صغرى	نتيجة
لو كانوا يؤمنون بالله والنّبيّ ﷺ إيمانًا صادقًا	ما اتّخذوا المشركين أولياء	لكنّهم اتخذوهم أولياء	⁂ فلم يؤمنوا بالله والنّبيّ ﷺ وما أنزل إليه.
مقدم	تال	نفى فيها التالي	ينتج: نفي المقدم

٢- قوله ﷻ: ﴿وَلَوْ كُنتُ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ لَٱسْتَكْثَرْتُ مِنَ ٱلْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِىَ ٱلسُّوٓءُ﴾ الأعراف: ١٨٨ استدل بهذه الآية على انتفاء علمه ﷺ بالغيب بانتفاء الاستكثار من الخير، وتجنّب السّوء.

وبيانه على النحو الآتي:

مقدمة كبرى		مقدمة صغرى	نتيجة
ولو كنت أعلم الغيب	لاستكثرت من الخير وما مسّني السّوء	لكني لم أستكثر من الخير ومسني السوء	⁂ فلا أعلم الغيب
مقدم	تال	نفى فيها التالي	ينتج: نفي المقدم

وقد استدل ابن عاشور على بطلان التالي في هذا القياس من خلال مشاهدة فوات خيراتٍ دنيويّةٍ لم يتهيّأ ﷺ لتحصيلها، وكذلك وقوع أسواء ومصائب دنيويّة له ﷺ، وفي ذلك تعريضٌ لهم؛ إذ كانوا يتعرضون له ﷺ بالسوء، ويسببون له الأذى [٢].

(١) ينظر: التحرير والتنوير، مرجع سابق (٦/ ٢٩٥).

(٢) ينظر: السابق (٩/ ٢٠٨).

ب-القياس الاستثنائي الانفصالي:

هو القياس المكوّن من شرطية منفصلة واستثنائية، والشرطية هي الكبرى.

وقد استنبط ابن عاشور هذا القياس عند تفسيره لقوله ﷻ: ﴿ وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ﴾ البقرة: ٢٣٤ فسلك بمسلك السّبر والتّقسيم أنّ عدّة الوفاة: إمّا أن تكون لحكمةٍ تحقّق النّسب أو عدمه، وإمّا أن تكون لأجل الإحداد على الزّوج..، ولا توجد حكمة أخرى غير هاتين؛ إذ ليس في عدة الوفاة ما في عدّة الطّلاق من حكمة انتظار ندم المطّلق، والوجه الثّاني ليس بصالحٍ للتّعليل؛ لأنّ الشّريعة لا يُعقل أن تقرّر أوهام أهل الجاهليّة، ولأنّ عدّة الحامل من الوفاة تنتهي بوضع حمْلها، مما يعني: أنه لو كانت عدّة غير الحامل تهدف لاستبقاء الحزن لاستوتا في العدّة؛ وبناءً على ذلك، يتضح أن الحكمة من عدّة الوفاة هي التحقق من وجود الحمل أو عدمه[1].

ويمكن صياغته على النحو الآتي:

مقدمة كبرى		مقدمة صغرى	نتيجة
عدّة الوفاة إمّا أن تكون لحفظ الأنساب	وإمّا أن تكون لقصد الإحداد على الزّوج.	لكن الحكمة ليست لأجل الإحداد على الزوج.	⁂ الحكمة من عدّة الوفاة هي حفظ الأنساب.
مقدم	تال	رفع التالي	ينتج: وضع المقدم

أقسام القياس باعتبار مادته (مراتب الحجج):

كما انقسم القياس باعتبار صورته وهيئته التي يتركب منها إلى اقتراني واستثنائي، والاقتراني إلى شكل وضرب، فإنه ينقسم كذلك من حيث مادة ومضمون المقدمات التي يتركّب منها إلى

(١) نسخ الإسلام ما كان عليه أهل الجاهليّة من الإحداد حولًا كاملًا، وأبقى لهنّ ثلث الحول. (ينظر: التحرير والتنوير، مرجع سابق (٢/ ٤٤٣).

خمسة أقسام هي القياس: (البرهانيّ – الجدليّ – الخطابيّ – الشعريّ – السوفسطائيّ).

ووجه الحصر في هذه الخمسة: أن القياس إما أن يفيد تصديقًا جازمًا معتبراً حقيته، وهو حق في الواقع ونفس الأمر، فذلك هو القياس البرهاني، أو يفيد تصديقًا جازمًا لم يعتبر حقيته، بل اعتبر فيه الاعتراف والتسليم، وذلك هو القياس الجدلي، أو يفيد تصديقًا جازمًا غير مطابق للواقع، فذلك هو القياس السوفسطائي، أو يفيد تصديقًا غير جازم، فإن أفاد الظن فذلك القياس الخطابي، وإن أفاد تخييلاً وتأثراً في النفس فذلك القياس الشعري [١].

وقد قرر **ابن عاشور** هذه الأقسام الخمسة عند تفسيره لقوله ﷻ: ﴿ ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ ﴾ النحل: ١٢٥ فذكر أن الآية قد جمعت أصول الاستدلال العقليّ الحقّ، وهي البرهان والخطابة والجدل المعروفة في علم المنطق بالصّناعات، وهي المقبولة من الصّناعات، وأمّا السّفسطة والشّعر فيربأ عنهما الحكماء الصّادقون فضلًا عن الأنبياء والمرسلين[٢].

هذا، والغرض من هذه الأقيسة: إما تقرير المذهب والاعتقاد في قلوبِ المستمعين، وإما إفحام الخَصم وإلزامه [٣].

وفيما يلي شرح وبيان هذه الأقسام:

١ – **القياس البرهاني**: هو الذي يتألف من مقدمات يقينية لإفادة اليقين، وغرضه: معرفة الحق من حيث كونه حقًّا، نحو: العالم موجود، وكل موجود لا بد له من موجد.

---

(١) المرشد السليم، مرجع سابق (ص ١٩٧).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير، مرجع سابق (١٤/ ٣٣١).

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب=التفسير الكبير، محمد بن عمر الفخر الرازي (ت٦٠٦هـ)، (٢٠/ ٢٨٦)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط/ ٣، ١٤٢٠هـ.

تناول ابن عاشور هذا النوع من القياس عند تفسيره لقوله ﷻ: ﴿ ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ ﴾ النحل: ١٢٥ فقال: "إلى الحكمة ترجع صناعة البرهان؛ لأنّه يتألّف من المقدّمات اليقينيّة، وهي حقائق ثابتةٌ تقتضي حصول معرفة الأشياء على ما هي عليه"(١).

٢-**القياس الجدلي**: وهو الذي يتألف من القضايا المشهورة أو المسلّمة عند الخَصم، لكن هذه المقدمات لا ترقى في حقيقة حالها إلى مرتبة اليقين التام.

مثال المؤلف من القضايا المشهورة: العدل حسن، وكل حسن محبوب، فالعدل محبوب، ومثال المؤلف من القضايا المسلّمة: الظلم قبيح، وكل قبيح مذموم، فالظلم مذموم.

قرر ذلك ابن عاشور، فذكر أن الجدل هو ما يطرح في المناظرات والحجاج من الأدلّة المسلّمة المتفق عليها بين المتحاجّين، أو من الأدلّة المشهورة، فأطلق اسم الجدل على الاستدلال الّذي يروج في خصوص المجادلة، دون أن يصل إلى مرتبة الحكمة، وربما يُقبل مثله في إطار الموعظة لو ألقي في غير حال المجادلة، وقد سمّاه حكماء الإسلام (جدلًا) للتقريب بين معناه في اللغة العربية والمعنى المقابل له في اللغة اليونانية(٢).

٣-**القياس الخطابي**: هو القياس المؤلف من القضايا المظنونة أو المقبولة، ويفيد ظنًّا راجحًا، والغرض منه: ترغيب الناس في العمل، وفيما ينفعهم في أمور معاشهم ومعادهم، ومن أمثلته: محمّد مجتهد، وكل مجتهد ناجح، فمحمد ناجح.

قال ابن عاشور: "وإلى الموعظة ترجع صناعة الخطابة؛ لأنّ الخطابة تتألّف من مقدّماتٍ ظنّيّةٍ؛ لأنّها مراعى فيها ما يغلب عند أهل العقول المعتادة، وكفى بالمقبولات

(١) التحرير والتنوير، مرجع سابق (١٤/ ٣٣٢).

(٢) ينظر: السابق، نفس الجزء والصفحة.

العاديّة موعظةً، ومثالها من القرآن: قوله ﷻ: ﴿ وَلَا تَنكِحُوا۟ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَمَقْتًا وَسَآءَ سَبِيلًا ﴿٢٢﴾ ﴾ النساء: ٢٢ فقوله: ﴿ وَمَقْتًا ﴾ أشار إلى أنّهم كانوا إذا فعلوه في الجاهليّة يسمّونه: نكاح المقت، فأجري عليه هذا الوصف؛ لأنّه مقنعٌ بأنّه فاحشةٌ، فهو استدلالٌ خطابيٌّ"[١].

ويمكن أن يصاغ هكذا:

نكاح زوجات الآباء "نكاح المقت" يُعتبر مذمومًا.	(مقدمة صغرى)
وكل ما كان كذلك يُوصف بالفاحشة.	(مقدمة كبرى)
إذن، نكاح زوجات الآباء "نكاح المقت" يُوصف بالفاحشة.	(نتيجة)

هذا القياس يوضح أن وصف نكاح زوجات الآباء بأنه "فاحشة" مبني على التسمية الجاهلية له بـ "نكاح المقت"، مما يجعله استدلالًا خطابيًا مقنعًا.

٤- **القياس الشعري**: هو ما تألف من قضايا خيالية تنبسط منها النفس أو تنقبض، والغرض منه: انفعال النفس وتأثرها بما يلقى عليها من ألفاظ ترغب في الشيء أو تنفر منه، مثل: تشبيه الخمر بياقوتة سيالة فترغب فيه النفس، وتشبيه العسل بالقيء فتبعد عنه النفس، وهذا النوع لا فائدة فيه سوى أنه يثير شعورًا من الانقباض أو الانبساط في النفس [٢].

٥- **القياس السوفسطائي "الكاذب"**: وهو القياس المؤلف من القضايا الوهمية الكاذبة التي يحكم بها الوهم في غير المحسوسات، أو من القضايا الكاذبة الشبيهة بالصادقة، والغرض منه: مغالطة المناظر وإسكاته، وتعلمه للاحتراز منه.

---

(١) التحرير والتنوير، مرجع سابق (١٤/ ٣٣٢).

(٢) ينظر: تفسير ابن عرفة، أبو عبد الله محمد بن عرفه، (٣/ ٥٦)، ت/ جلال الأسيوطي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ٢٠٠٨م، وينظر: المرشد السليم، مرجع سابق (ص ١٨٣).

وإذا كانت مقدمات القياس قائمة على خطأ غير مقصود فهي غلط، وإن كان مقصوداً مغلفًا بما يوهم أنه حق من أجل التمويه والتضليل فهي مغالطة.

أوضح ابن عاشور أن الجدل ينقسم إلى قسمين: إما أن يتألف من مقدمات مسلّمةٍ لدى الجمهور، وهو الجدل الواقع على الوجه الأمثل، أو أن يتكون من مقدمات باطلة يحاول قائلها الترويج لها باستخدام الحيل الباطلة، وهو ما لا يليق بأهل الفضل...، وعلّق على هذا القسم الأخير بقوله: وهذا هو المدعوّ في المنطق بالسّفسطة، ومنه المقدّمات الشّعريّة، وهي سفسطةٌ مزوّقةٌ[١].

ومن أمثلة هذا الضغث من الجدل السّفسطائيّ ما أشار إليه ابن عاشور أن المشركين استندوا إلى حجة سفسطائية لإبطال حقية الإسلام، كما يظهر في قولهم: ﴿وَقَالُوا نَحْنُ أَكْثَرُ أَمْوَالًا وَأَوْلَادًا وَمَا نَحْنُ بِمُعَذَّبِينَ ﴿٣٥﴾﴾ سبأ: ٣٥ فقد اعتبروا أن كثرة أموالهم وأولادهم دليلٌ على أنهم في موضع العناية والرعاية الإلهية، وأن ما هم عليه من الكفر هو الحق والصواب، وفي ذلك تعريض منهم بحال المسلمين الذي يدل - حسب اعتقادهم - على أنّهم غير محظُوظِين وغير مفضلين عند اللهِ ﷻ[٢].

ويمكن أن تصاغ حجتهم تلك في قياس من الشكل الأول هكذا:

المشركون لديهم كثرة الأموال والأولاد.	(مقدمة صغرى)
وكل من يحظى بكثرة الأموال والأولاد هو موضع عناية الله وما يعتقدونه هو الحق.	(مقدمة كبرى)
إذن، المشركون هم موضع عناية الله، وما يعتقدونه هو الحق.	(نتيجة)

(١) ينظر: التحرير والتنوير، مرجع سابق (١٤/ ٣٣١).

(٢) ينظر: المرجع السابق (٢٢/ ٢١٣).

ومن أمثلة ذلك أيضًا أن فرعون استنتج من قول موسى عليه السلام: ﴿رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَمَا بَيۡنَهُمَآ﴾ أن الرّبّ مقرّه السّماء، فلذلك أمر وزيره – هامان – أن يبني له صرحًا يبلغ به عنان السّماء ليرى الإله الّذي زعمه موسى عليه السلام حتّى إذا لم يجده رجع إلى قومه فأثبت لهم عدم وجود إلهٍ في السّماء إثبات معاينةٍ، ليؤكد لهم كذب موسى عليه السلام، فيزدادوا ثقةً ببطلان قوله عليه السلام[١].

ويمكن صياغة الفقرة في قياس منطقي من الشكل الأول على النحو الآتي:

الربّ الذي يزعمه موسى مقره السماء.	(مقدمة صغرى)
كل من كان مقره السماء يمكن رؤيته إذا بلغنا السماء.	(مقدمة كبرى)
إذن، يمكن رؤية الربّ الذي يزعمه موسى إذا بلغنا السماء.	(نتيجة)

ولسوء انتظام تفكير فرعون وتفكير ملئه ومن على شاكلتهم حذّر **ابن عاشور** من هذا النوع من القياس، مبينًا خطره على المسلمين وغيرهم؛ وذلك لما فيه من تمويه الحقائق بما يحفّ بها من العوارض، فقال: "المبدأ الوهميّ السّفسطائيّ خطيرٌ في العقائد الضّالّة الّتي كانت لأهل الجاهليّة والمنتشرة عند غير المسلمين، ولا يخلو المسلمون من قريبٍ منها في تصرّفاتهم في الدّين" [٢].

تلك هي أقسام القياس باعتبار مادته، وقد أطلق عليها بعض العلماء مراتب الحجج، وأسماها الحجة البرهانيّة بدلاً من القياس البرهاني، والحجة الجدليّة بدلاً من القياس الجدلي... وهكذا [٣].

---

(١) ينظر: التحرير والتنوير، مرجع سابق (٢٠/ ١٢٢).

(٢) التحرير والتنوير، مرجع سابق (٢٢/ ٢١٣).

(٣) ينظر: المرشد السليم، مرجع سابق (ص١٧٩-١٨٣)، ضوابط المعرفة، مرجع سابق (ص٢٩٨)، المنطق التطبيقي، مرجع سابق (ص٢٣٨-٢٤٤).

المبحث الرابع: الاستقراء

الاستقراء هو النوع الثاني من أنواع الاستدلال غير المباشر التي هي: القياس والاستقراء والتمثيل، وبما أننا قد أنهينا الكلام على القياس فلنبدأ بالاستقراء.

يمكننا القول بأنه لا يخفى على الباحث في كتاب الله ﷻ ما يشتمل عليه هذا الكتاب من دفع إلى استخدام طريق الاستقراء – بقسميه التام والناقص – كوسيلة إلى تحصيل كثير من المعارف[١].

فما تعريف الاستقراء؟ وما أقسامه؟

أولًا: تعريف الاستقراء:

هو تتبع جزئيات الظاهرة كلها أو بعضها للوصول إلى حكم عام يشملها، أو انتقال الفكر من الحكم على الجزئي إلى الحكم على الكلي الداخل تحته هذا الجزئي.

مثاله: عند ملاحظة تمدد قطع متعددة من الحديد بالحرارة، يمكننا تعميم الحكم، ونقول: كل حديد يتمدد بالحرارة، فإننا بذلك قد توصلنا إلى حكم كلي من خلال حالات جزئية[٢].

وقد عرّفه **ابن عاشور** بأنه: تتبع الجزئيات لإثبات حكم كلي..؛ لأن الكلية لم تكن ثابتة ولا دليل عليها إلا من خلال تتبع الجزئيات، ولأنها بعد ثبوتها يستدل بها على أحكام جزئيات مجهولة، وضرب على ذلك مثالًا، وهو قولنا: الوتر سنة لا فرض؛ لأن النبي ﷺ صلّاه على الراحلة، والفرض لا يؤدى على الراحلة، أخذًا من استقراء أسفاره ﷺ والسلف ﷺ[٣].

---

(١) ضوابط المعرفة، مرجع سابق (ص١٩٠-١٩١).

(٢) ينظر: المرشد السليم، مرجع سابق (ص ١٨٤-١٨٥).

(٣) ينظر: حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات التنقيح، ابن عاشور، (٢/ ٢٢٤)، ط/ ١، مطبعة النهضة، تونس، بدون تاريخ.

ثانيًا: أقسام الاستقراء:

ينقسم الاستقراء إلى قسمين: تام، وناقص.

١-الاستقراء التام: هو الذي يتصفح فيه جميع جزئيات الذي هو موضوع البحث، فمثلاً: إذا استقرأنا كل أيام الأسبوع، ووجدنا أن كل يوم منها لا يزيد عن ٢٤ ساعة، فإنه يمكننا استنتاج حكم كلي: كل أيام الأسبوع لا يزيد الواحد منها عن ٢٤ ساعة.

وهذا النوع من الاستقراء يفيد اليقين؛ وذلك لأن الباحث قد أصدر حكمًا عامًا بعدما شاهد جميع الجزئيات بالفعل؛ لذا فإنه نافع في الإحصاء وفي تنوع العلوم والتوصل إلى قضية كلية موجزة، ومع ذلك فإنه غير مفيد في تقدم العلوم الطبيعية؛ لأنه لا يأتي بجديد، لأن النتيجة هي نفس المقدمات، ذكرت مجملة بعد أن كانت متفرقة مفصلة[١].

وقد استقريتُ مواطن عدة طبّق فيها **ابن عاشور** هذا النوع من الاستقراء، أكتفي بذكرِ نموذجين من ذلك:

أ- استنبط ابن عاشور عند تفسيره لقوله ﷻ: ﴿ قُلْ مَآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُتَكَلِّفِينَ ﴾ ص: ٨٦ ترفّع النبي ﷺ وتعففه عن طلب أي أجر على تبليغ الدعوة من أي مشركٍ من المشركين منذ بُعث إلى وقت نزول هذه الآية، وهذا أمرٌ متواتر ثابت بالاستقراء التام لأحواله ﷺ مع جميع أفراد المشركين في جميع مخالطاتهم إيّاه ﷺ وتعاملاتهم معه[٢].

ب - ذكر ابن عاشور أنه قد استقرأ مواقع آي القرآن الكريم فوجده إذا أطلق اسم الإشارة ﴿ هَـٰٓؤُلَآءِ ﴾ دون سبْق ما يشير إليه فالمقصود به: مشركو قريش.

---

(١) ينظر: المرشد السليم، مرجع سابق (ص١٩٧-١٩٩).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير، مرجع سابق (٢٣/ ٣٠٨).

قال: "قد تتبّعت اصطلاح القرآن فوجدته عناهم باسم الإشارة هذا في نحو أحد عشر موضعًا، وهو ممّا ألهمتُ إليه ونبّهتُ عليه عند قوله ﷻ: ﴿ فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِن كُلِّ أُمَّةٍۭ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِ شَهِيدًا ﴿٤١﴾ ﴾ النساء: ٤١ [١].

2-الاستقراء الناقص: هو الاستقراء الذي لم يتصفح فيه جميع الجزئيات، وإنما يتصفح فيه بعضها فقط، وذلك مثل: إذا تصفحنا بعض أشجار الليمون، فوجدنا أن لها أزهاراً زكية الرائحة، فإنه يمكننا أن نستنتج من ذلك نتيجة كلية نقول: كل شجرة من أشجار الليمون لها أزهار زكية الرائحة، فهذا الاستقراء لم يتصفح فيه جميع أشجار الليمون الموجودة الآن، ولا ما سيوجد في المستقبل؛ ولذا يسمى بالاستقراء الناقص [٢].

وهذا النوع من الاستقراء استنبطه ابن عاشور من خلال تفسيره لقوله ﷻ: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا فِى قَرْيَةٍ مِّن نَّبِىٍّ إِلَّآ أَخَذْنَآ أَهْلَهَا بِٱلْبَأْسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ لَعَلَّهُمْ يَضَّرَّعُونَ ﴿٩٤﴾ ﴾ الأعراف: ٩٤ حيث أوضح أن الغرض من ذكر قصص الأنبياء السابقين (نوح وهود وصالح ولوط وشعيب) وأحوال ما جرى على أممهم هو الاتعاظ والاعتبار لكفّار العرب، فلمّا تلا عليهم مجموعة من الأحداث التي جرت للأمم السابقة جاء الآن بحكمٍ كلّيٍّ يشمل سائر الأمم المكذّبة على طريقة قياس الاستقراء النّاقص، فاعتبر هذه الأحداث كافية للتنبيه على سنة الله ﷻ في عباده، والاتعاظ بها وأخذ العبرة منها.

ولا يتحقق ذلك إلا من خلال الاستفادة من قواعد كليّة وسنن عامة، مستمدة من أحداث محدودة لم تبلغ مبلغ الاستقراء التام، لكنّها تجعل الفكر يقيس ما سيأتي على ما مضى؛ نظراً لأن مدبّر الكون واحد، وأن حكمته التي قضت فيما مضى بإهلاك من طغى

(١) ينظر: المرجع السابق (١٢/ ١٦٨).

(٢) ينظر: المرشد السليم، مرجع سابق (ص ١٩٨).

وبغى، تقضي فيما يأتي بإهلاك من يفعل فعل السابقين [١].

هذا، ويجب أن نشير إلى أن وصف هذا النوع من الاستقراء بأنه ناقص لا يعني أنه غير دقيق في أحكامه، أو أنه استدلال فيه نقص، كلا، فإن هذا الاستدلال هو الاستدلال الحقيقي وهو الاستقراء العلمي، وهو أسمى من الاستقراء التام؛ نظرًا لنفعه في العلوم وتقدمها، وإنما وصف بالنقصان؛ لأنّه لم يتتبع فيه جميع أفراده [٢].

(١) ينظر: التحرير والتنوير، مرجع سابق (٩/ ١٦)، ضوابط المعرفة، مرجع سابق (ص١٩١).

(٢) ينظر: المرشد السليم، مرجع سابق (ص٣٠٠).

المبحث الخامس: التمثيل

النوع الثالث من أنواع الاستدلال غير المباشر "هو المسمّى في المنطق قياس التّمثيل، وهو يفيد تقريب المقيس بالمقيس عليه" (١)، ويسمّى عند الفقهاء بالقياس، وعند المتكلمين بالاستدلال بالشاهد على الغائب.

تعريفه:

عُرف التمثيل المنطقيّ بتعريفات كثيرة؛ يرجع بعضها إلى الفائدة والثمرة، ويرجع بعضها إلى الحقيقة:

فمن تعريفاته بالفائدة والثمرة: أن يثبت الباحث حكمًا جزئيًا لجزئي آخر؛ لمشابهته له في العلة، مثل: تحريم النبيذ كالخمر لجامع الإسكار بينهما.

ومن تعريفاته بحقيقته: أنه قول مؤلف من قضايا تشتمل على بيان مشاركة جزئي لجزئي آخر في علة الحكم، فيثبت الحكم له، وذلك مثل: الماء غير النقي يولد حمّى التيفود، والماء سائل، واللبن سائل مثله، ⁂ اللبن غير النقي يولد حمّى التيفود، وذلك قياسًا على الماء غير النقي؛ لمشابهته له في عدم النقاء (٢).

أركان التمثيل:

التمثيل لا بد فيه من توافر أربعة أركان لينعقد، وهي كما يأتي:

١-المقيس عليه، ويسمى أصلًا، كالخمر في قولهم: النبيذ حرام كالخمر.

٢-المقيس، ويسمى فرعًا، كالنبيذ في المثال السابق.

---

(١) التحرير والتنوير، مرجع سابق (٢٤/ ٣٠٣).

(٢) ينظر: الشمسية في القواعد المنطقية، مرجع سابق (ص ٢٣٠)، تجديد علم المنطق في شرح الخبيصي على التهذيب، الشيخ عبد المتعال الصعيدي، (١٥١)، مكتبة الآداب بالقاهرة، ١٩٤٧م، المرشد السليم، مرجع سابق (ص ٢٥٣-٢٥٤).

٣-العلة أو الجامع بين المقيس والمقيس عليه، كالإسكار.

٤-الحكم، وهو ثبوت الحرمة للنبيذ [١].

أنواع التمثيل:

ينقسم التمثيل باعتبار إفادته لليقين وعدمه إلى قسمين:

الأول: ما يفيد القطع بالحكم، ويشترط لإفادته ذلك ثلاثة شروط: الجزم بكون الوصف المشترك هو العلة، وألا تكون خصوصية الأصل شرطًا لثبوت الحكم له، وألا تكون خصوصية الفرع مانعًا من ثبوت الحكم له.

وهذا النوع من التمثيل متعذر، ولذلك قال العلماء: إن التمثيل لا يفيد إلا الظن.

وبالمثل قال ابن عاشور: إنّ قياس التّمثيل لا يفيد القطع إلّا بانضمام مقوّماتٍ له من تواترٍ وتكرّرٍ، وأكّد أن الاستدلال بالشّبه والتّمثيل ليس بحجّةٍ قطعيّةٍ، بل هو إقناعيٌّ [٢].

الثاني: ما يفيد الظن بالحكم، وهو الغالب فيه [٣].

أمثلة تطبيقية:

أ- استطاع **ابن عاشور** بتعمقه وعبقريته أن يطوّع قياس التمثيل للرد على المنكرين للبعث، وذلك من خلال استعراضه لعدد من الآيات القرآنية استنبط منها طرقًا عدة في الاستدلال على عقيدة البعث باستخدام هذا القياس، منها:

أولًا: (قياس الإعادة على خلق السماوات والأرض):

رأى **ابن عاشور** أن مَن قدر على خلق السماوات والأرض مع عظمهما أولاً من غير أصل فهو قادر على خلق الإنسان ثانيًا من أصل، كما قال: ﴿ءَأَنتُمۡ أَشَدُّ خَلۡقًا أَمِ ٱلسَّمَآءُۚ بَنَىٰهَا﴾

---

(١) ينظر: ضوابط المعرفة، مرجع سابق (ص ٢٩١)، المرشد السليم، مرجع سابق (ص ٢٥٤).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير، مرجع سابق (١٩/ ١٠٣)، (٢٤/ ٣٠٣).

(٣) ينظر: المرشد السليم، مرجع سابق (ص٢٥٥)، ضوابط المعرفة، مرجع سابق (ص٢٩٣).

النازعات: ٢٧، وقد استنبط هذا القياس من قوله ﷻ: ﴿ وَقَالُوٓاْ أَءِذَا كُنَّا عِظَٰمٗا وَرُفَٰتًا أَءِنَّا لَمَبۡعُوثُونَ خَلۡقٗا جَدِيدًا ٩٨ أَوَلَمۡ يَرَوۡاْ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ قَادِرٌ عَلَىٰٓ أَن يَخۡلُقَ مِثۡلَهُمۡ ﴾ الإسراء: ٩٨ – ٩٩

فذكر أن الله ﷻ بعد أن زجر الكفار بسبب إنكارهم البعث والقول باستحالة وقوعه أبطل اعتقادهم بطريق الاستدلال بقياس التّمثيل في الإمكان...، وإحالتهم ذلك مستندةٌ إلى زعمهم أنّهم صاروا عظامًا ورفاتًا، فيتعذر إعادة الحياة إليهم مرة أخرى، فكان تمثيل خلق أجسامٍ من أجزاءٍ باليةٍ بخلق أشياء أعظم منها-وهي السموات والأرض-من عدمٍ أوغل في الفناء دليلًا قويًّا على بطلان دعواهم(١).

استطاع ابن عاشور من خلال هذا النص توضيح القياس التمثيلي في أجلى صورة، وصار على أركانه المتعارف عليها، وهي:

١-المقيس عليه أو الأصل: خلق السماوات والأرض.

٢-المقيس أو الفرع: إعادة خلق الإنسان من العدم كما بدأه.

٣-العلة: عموم قدرة الله ﷻ.

٤-الحكم: الإمكان، فالقادر على خلق السماوات والأرض - وهما خلق عظيم - قادر على بعث الإنسان خلقًا جديدًا.

ثانيًا: (قياس الإعادة على تعاقب الليل والنهار):

استنبط ابن عاشور إمكان البعث بقياس التّمثيل بإمكان ما هو أعظم منه من شئون المخلوقات من قوله ﷻ: ﴿ مَّا خَلۡقُكُمۡ وَلَا بَعۡثُكُمۡ إِلَّا كَنَفۡسٖ وَٰحِدَةٍ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعُۢ بَصِيرٌ ٢٨ أَلَمۡ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يُولِجُ ٱلَّيۡلَ فِي ٱلنَّهَارِ وَيُولِجُ ٱلنَّهَارَ فِي ٱلَّيۡلِ وَسَخَّرَ ٱلشَّمۡسَ وَٱلۡقَمَرَ ﴾ لقمان: ٢٨ – ٢٩

(١) ينظر: التحرير والتنوير، مرجع سابق (١٥/ ٢١٩-٢٢٠).

فذكر أن الخلق الثّاني وهو البعث في متناول قدرة الله ﷻ، فهو-سبحانه-قادرٌ على تغيير أحوال ما هو أكبر وأعظم من الإنسان، وذلك بتغيير الليل والنهار تغييرًا يشبه طروّ الموت على الحياة في دخول اللّيل في النّهار، وطروّ الحياة على الموت في دخول النّهار على اللّيل، وهما حالتان متناقضان، هذا مضيء وذاك مظلم، وكونه ﷻ يخلق الشيء ونقيضه لهو آية على تمام قدرته ﷻ، فله ﷻ خلق الحياة والموت، كما له الليل والنهار[1]، ويمكن تحديد أركان هذا القياس على النحو الآتي:

١-المقيس عليه أو الأصل: تعاقب الليل والنهار.

٢-المقيس أو الفرع: عودة الحياة بعد الموت.

٣-العلة: قدرة الله ﷻ المطلقة.

٤-الحكم: هو إثبات إخراج الموتى من قبورهم.

ثالثًا: (قياس الإعادة على حصول اليقظة بعد النوم):

استنبط ابن عاشور هذا القياس من قوله ﷻ: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى يَتَوَفَّىٰكُم بِٱلَّيۡلِ وَيَعۡلَمُ مَا جَرَحۡتُم بِٱلنَّهَارِ ثُمَّ يَبۡعَثُكُمۡ فِيهِ لِيُقۡضَىٰٓ أَجَلٞ مُّسَمًّىۖ ثُمَّ إِلَيۡهِ مَرۡجِعُكُمۡ ثُمَّ يُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ ﴿٦٠﴾ ﴾ الأنعام: ٦٠، وقوله ﷻ: ﴿ فَضَرَبۡنَا عَلَىٰٓ ءَاذَانِهِمۡ فِي ٱلۡكَهۡفِ سِنِينَ عَدَدٗا ﴿١١﴾ ثُمَّ بَعَثۡنَٰهُمۡ لِنَعۡلَمَ أَيُّ ٱلۡحِزۡبَيۡنِ أَحۡصَىٰ لِمَا لَبِثُوٓاْ أَمَدٗا ﴿١٢﴾ ﴾ الكهف: ١١ – ١٢

فذكر أن التّوفي في حقيقته يعني: الإماتة، ويطلق على النّوم مجازًا لوجود شبه بين النّوم والموت في فقدان الإدراك وانقضاء العمل...، وفائدته تكمن في أنّه يقرب كيفيّة البعث يوم القيامة، ولذلك استعير البعث للإفاقة من النّوم ليتمّ التّقريب في قوله: ﴿ ثُمَّ يَبۡعَثُكُمۡ فِيهِ ﴾

(١) ينظر: المرجع السابق (٢١/ ١٨٤)، تفسير سورة المؤمنون، د. محمد البهي، (ص٤٥)، مكتبة وهبة مصر، ط/ ١، ١٩٧٦م.

، فكان في ذكر لفظ البعث تنبيهٌ على أنّ في هذه الإفاقة دليلًا على إمكانية البعث وكيفيّته [١].

يمكن استخلاص أركان هذا القياس وتحديدها من هذين النصين على النحو الآتي:

١-المقيس عليه أو الأصل: حصول اليقظة (الإفاقة) بعد النوم.

٢-المقيس أو الفرع: حصول البعث بعد الموت.

٣-العلة: قدرة الله ﷻ المطلقة.

٤-الحكم: هو ثبوت إخراج الموتى من قبورهم وإعادة الحياة إليهم.

ب - ومن أمثلة قياس التمثيل أيضًا: (قياس بشرية الرسول ﷺ على بشرية الرسل السابقين عليهم السلام):

قال ﷻ: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ إِلَّا رِجَالٗا نُّوحِيٓ إِلَيۡهِمۡ ﴾ النحل: ٤٣ علّق **ابن عاشور** على هذه الآية بأن الله ﷻ قد أبطل شبهة الكفار في إنكار نبوته ﷺ التي زعموا من خلالها أنّ كونه بشرًا لا يليق بأن يكون سفيرًا بين الله ﷻ والنّاس، إبطالًا بقياس التّمثيل بالرّسل السابقين، كنوحٍ وإبراهيم - عليهما السّلام - الّذين لا تنكر قريشٌ رسالتهم [٢]، وأركانه على النحو الآتي:

١-المقيس عليه أو الأصل: بشرية الأنبياء والرسل السابقين-عليهم السلام -.

٢-المقيس أو الفرع: بشرية الرسول ﷺ.

٣-العلة: كونهم سفراء بين الله ﷻ والناس هداية وإرشادًا لهم إلى الحق.

٤-الحكم: هو أن رسالة النبي ﷺ ليست بدعًا من بين الرسالات السماوية.

وبذا يتضح لنا قيمة قياس التمثيل وأهميته في تقريب المقيس بالمقيس عليه، وإن كان يفيد الظن.

---

(١) التحرير والتنوير، مرجع سابق (٧/ ٢٧٥-٢٧٦)، (١٥/ ٢٦٩).

(٢) ينظر: المرجع السابق (١٤/ ١٦٠).

الخاتمـــة

بعد أن وفّق الله ﷻ وأعان على إتمام هذا البحث على الوجه الذي تمّ عليه، أسجل أهم النتائج التي توصلت إليها من خلال النقاط الآتية:

- أن البحث ما هو إلا دعوة للنظر والتدبر في آيات القرآن الكريم، وقراءته بشيء من التأمل والتفكير، والنظر في موضوعاته المتنوعة المتناثرة في سوره وآياته؛ حتى يتمكن الإنسان من الإمساك بخيوط الموضوع الواحد من جميع جوانبه، وما هو إلا دعوة أيضًا لاستنباط الأسس والأصول الكلية للعلوم من النصوص القرآنية.
- أسهم ابن عاشور بشكل كبير في إثراء الفكر الإسلامي والدراسات القرآنية بسبب اعتماده على الأسس العقلانية والقواعد المنطقية، الأمر الذي يُمكّن الباحثين من الوصول إلى فهم أعمق للآيات القرآنية.
- أكّد ابن عاشور من خلال استنباطاته أن المنطق لا يتعارض مع القرآن الكريم، الذي أرسى قواعد وأصول التفكير العقلي السليم قبل أن يترجم منطق اليونان إلى العالم الإسلامي، ومن ثم فلا يسوغ لأحد أن يزعم خلو القرآن الكريم من قواعد المنطق، ولا يسوغ لأحد كذلك أن يدّعي عدم الحاجة إلى المنطق.
- وظّف ابن عاشور القياس المنطقي بشكل كبير في تفسيره، معتمداً على الأدلة العقلية المستمدة من الآيات القرآنية لفهم مسائل العقيدة وغيرها.
- استطاع ابن عاشور أن يوازن بين النصوص القرآنية والاستنباطات العقلية، الأمر الذي جعل تفسيره يتميز بالدقة الشرعية والتأمل العقلي.

- أغفل ابن عاشور عددًا من موضوعات علم المنطق؛ لأن غرضه لم يكن استقصاء كافة موضوعات علم المنطق، وإنما كان قصده أن يشير إشارات منطقية في أثناء تفسيره للقرآن الكريم؛ تعين على فهم آياته فهمًا سليمًا.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

فهرس المراجع

- الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم (ت٤٥٦هـ)، ت/ الشيخ أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت.
- الأعلام، خير الدين بن محمود الزركلي، دار العلم للملايين، ط/ ١٥، ٢٠٠٢ م.
- الإمام محمد الطاهر بن عاشور: سيرة ومواقف، أبو حسان جمال محمود أحمد، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، الأردن، المجلد الخامس، العدد (أ/ ٣)، ١٤٣٠-٢٠٠٩م.
- البصائر النصيرية في علم المنطق، القاضي زين الدين الساوي، ت/ رفيق العجم، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط ١، ١٩٩٣م.
- تجديد علم المنطق في شرح الخبيصي على التهذيب، الشيخ عبد المتعال الصعيدي، مكتبة الآداب بالقاهرة، ١٩٤٧م.
- التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»، للطاهر ابن عاشور، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤هـ.
- التعريفات، علي بن محمد الشريف الجرجاني، ت/ جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، ط/ ١، بيروت -لبنان، ١٤٠٣هـ -١٩٨٣م.
- تفسير ابن عرفة، أبو عبد الله محمد بن عرفة، ت/ جلال الأسيوطي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط/ ١، ٢٠٠٨م.
- تفسير القرآن العظيم، إسماعيل بن عمر بن كثير، ت/ محمود حسن، دار الفكر، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.

- تفسير سورة الحديد وآيات من سورة الفرقان للشيخ محمد مصطفى المراغي، مطبعة الأزهر، ١٩٤١م.
- تفسير سورة المؤمنون، د. محمد البهي، مكتبة وهبة مصر، ط/ ١، ١٩٧٦م.
- التفكير فريضة إسلامية، العقاد، نهضة مصر للنشر والتوزيع، ط/ ٢٠٠٧م.
- تلقيح الفهوم في تنقيح صيغ العموم، للحافظ علاء الدين العلائي، ت/ مجموعة من العلماء، دار الأرقم بن أبي الأرقم-بيروت-لبنان، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.
- التلويح على التوضيح في شرح غوامض التنقيح، للتفتازاني، مكتبة صبيح-مصر، بدون تاريخ.
- تهذيب الأسماء واللغات للإمام النووي، دار الفكر بيروت، ط/ ١، ١٩٩٦م.
- حاشية الباجوري على متن السلم، مطبعة مصطفى الحلبي، ١٣٤٧ه.
- حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات التنقيح، ابن عاشور، ط/ ١، مطبعة النهضة، تونس.
- حاشية العطار على شرح الخبيصي، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ١٤١٧ه،١٩٩٧م.
- سنن أبي داود، ت/ محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا-بيروت.
- الشمسية في القواعد المنطقية، لـ نجم الدين القزويني، ت. د/ مهدى فضل الله، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ١، ١٩٩٨م.
- ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة لعبد الرحمن حسن حنبكة، ط/ ٥، دار القلم-دمشق ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.

- قصة الصراع بين منطق اليونان ومنطق المسلمين، د/ سعد الدين السيد صالح، دار الأرقم، الزقازيق، ط ١، ١٤١١ه.
- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، أبو القاسم محمود بن عمرو، جار الله الزمخشري (ت ٥٣٨هـ)، ت: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي-بيروت، بدون تاريخ.
- الكليات أبو البقاء الكفوي، ت/ عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.
- مجلة الكلمة الطيبة، السنة الأولى، العدد ١٢، محرم ١٤١٧ه،
- محمد الطاهر بن عاشور حياته وآثاره، بلقاسم الغالي، دار ابن حزم، بيروت، ط ١، ١٤٢٧، ١٩٩٦م.
- مداخل إلى العلوم التراثية، د. علي جمعة، مطبوع ضمن الجزء الثاني من كتاب (من قضايا الأسرة في الشريعة الإسلامية)، عام ٢٠٠٧م.
- المرشد السليم في المنطق الحديث والقديم، أ.د/ عوض الله حجازي، دار الطباعة المحمدية، ط/ ٩، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.
- المطول شرح تلخيص مفتاح العلوم، للسعد التفتازاني، (٢٢٨-٢٢٩)، ت/ عبد الحميد هنداوي، منشورات محمد على بيضون، ط/ ٣، دار الكتب العلمية-بيروت، لبنان، ١٤٣٤هـ-٢٠١٣م.
- معالم التنزيل في تفسير القرآن =تفسير البغوي، الحسين بن مسعود البغوي (ت ٥١٠هـ)، ت/ عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي -بيروت، ط/ ١، ١٤٢٠هـ.

- معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، ت/ عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.
- معيار العلم في المنطق، الغزالي، شرح/ أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٠م.
- مفاتيح الغيب=التفسير الكبير، الفخر الرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط/ ٣، ١٤٢٠هـ.
- مفتاح العلوم، يوسف بن أبي بكر السكاكي، ت/ نعيم زرزور، ط/ ٢، دار الكتب العلمية-بيروت، بدون تاريخ.
- المنطق التطبيقي دراسات وبحوث في المنطق القديم والحديث ومناهج البحث، أ. د/ صلاح العادلي، ١٤٤٠هـ-٢٠١٨م.
- المنطق التوجيهي د. أبو العلا عفيفي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة، ط/ ١١، ١٩٥٣م.
- المنطق الصوري، د/ يوسف محمود، دار الحكمة، الدوحة، ط/ ١، ١٩٩٤م.
- نماذج من الاستدلالات المنطقية في القرآن الكريم، د/ جميل إبراهيم تعيلب، ٢٠٠٩-٢٠١٠م.

فهرس الموضوعات

الملخص ٥٩١
المقدمة ٥٩٣
الفصل الأول الألفاظ والمعاني واستنباطها من آيات القرآن الكريم ٦٠١
المبحث الأول: في الألفاظ ٦٠١
المطلب الأول: أقسام العلم الحادث (التصور والتصديق) ٦٠١
المطلب الثاني: الدلالة وأنواعها. ٦٠٧
المطلب الثالث: تقسيم الألفاظ. ٦١٧
المبحث الثاني: في المعاني ٦٢٣
المطلب الأول: تقسيم المعاني المفردة ٦٢٣
المطلب الثاني: النسبة بين الكليين. ٦٢٦
المطلب الثالث: الأعم والأخص. ٦٣٠
الفصل الثاني القضايا وأحكامها، واستنباطها من آيات القرآن الكريم ٦٣٢
المبحث الأول: القضايا وأقسامها ٦٣٢
المبحث الثاني: التناقض ٦٤٣
المبحث الثالث: القياس ٦٥٠
المبحث الرابع: الاستقراء ٦٦٥
المبحث الخامس: التمثيل ٦٦٩
الخاتمة ٦٧٤
فهرس المراجع ٦٧٦
فهرس الموضوعات ٦٨٠