

منطق أرسطو واثاره في استنباط الاحكام الشرعية

Dr. Muhammad Roy Purwanto
Islamic University of Indonesia

muh_roy@yahoo.com

الملخص

وصل هذا البحث إلى أن منطق أرسطو قد بدأ الخوض في عالم الفكر للفقهاء الإسلاميين منذ أيام الشافعي. وذلك يتمثل في كتابه النفيس الرسالة. يشير هذا الكتاب إلى أن عناصر المنطق الأرسطي تتضح في استخدام المصطلحات التي تنطوي على الجنس والنوع والفصل. كما تظهر عناصر المنطق في مقدمات القياس المنطقي (syllogism) الموجودة في القياس. وكان دخول المنطق الأرسطي إلى العالم الإسلامي يَأْثُرُ تأثيراً عظيماً في تطوير التفكير. من ناحية، تمكن هذا المنطق من حمل الإسلام إلى العصر الذهبي وذروة الفكر مع تقدم الحضارة. ومن ناحية أخرى، خاصة في مفهوم القياس، يَأْثُرُ المنطق الأرسطي إلى أن يصبح القياس أقل إنتاجياً، لاتباعه مبدأ القياس المنطقي، وهو أن الاستنتاج يخضع دائماً لمقدمة كبرى. وهذه المقدمة في القياس مأخوذة من النصوص المقدسة. ولأجل الخروج من تراجع مفهوم القياس عند الشافعي، فإنه من الضروري إعادة قراءة لمفهوم القياس. هذه القراءة قد تكون نقدية لأجهزة منطق أرسطو ورفع إمكانية العقل إلى الحد الأقصى، مما يثمر نظريات الحكم الديناميكية والمستقلة والمتكيفة والمجارية للعصر، مثل القياس الجامع (أوسع) والمبدأ الكلي والتاريخي والاستقرائي.

كلمات مفتاحية: القياس، أصول الفقه، منطق أرسطو.

أ. المقدمة

أصول الفقه هو علم مهم في توليد الفقه الإسلامي المستجيبة والقابلة للتكيف مع القضايا المعاصرة، لاحتواءه على مجموعة من الأساليب والأسس والمناهج والنظريات المستخدمة لفهم تعاليم الإسلام. وهذا ما يجعله في منزلة رئيسية في الدراسات الإسلامية، لذلك غالبا ما يشار إليها باسم ملكة العلوم الإسلامية^١. والشافعي باعتباره مؤسس أصول الفقه^٢ بكتابه النفيس "الرسالة"، قد أبرز ونظم بعض نظريات الفقه الإسلامي، مثل القياس والبيان والناسخ والمنسوخ والاستحسان والاستصحاب وقواعد التفسير والاستنباط^٣. والقياس كوسيلة من وسائل تقرير الحكم الذي يرتبه الشافعي، يتعرض لتطور المعاني والوظائف إلى حد كبير. قبل أن قام الشافعي بتوحيد القياس في كتابه "الرسالة"، لم يظهر القياس في صياغة قياسية، ولكنه لا يزال في شكله المستقل، كمنطق ليبرالي في تحديد حكم معين. لا يتعلق القياس بشروط صارمة تحد من الفكر الليبرالي والتخميني والديناميكي في تحديد المشكلة. والقياس كاستدلال قانوني يمكن تسميته بالرأي^٤. وانطبق هذا منذ أيام النبي صلى

^١ حول أهمية أصول الفقه في خطاب فكر الفقه الإسلامي، انظر Imran Ahsan Khan Nyazee, *Theories of Islamic Law* (Pakistan: Islamic Research Institute and International Institute of Islamic Thought, 1945), 1; John Burton, *The Sources of Islamic Law: Islamic Theories of Abrogation* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990); Abdur Rahim, *The Principles of Islamic Jurisprudence: According to The Hanafi, Maliki, Shafi'i, and Hambali Schools* (New Delhi: Kitab Bhavan, 1994); Akh Minhaji, "Reorientasi Kajian Usul Fiqh" *AL-Jâmi'âh* 63 (1999), 15

^٢ هناك اختلاف الرأي حول من مؤسس أول لأصول الفقه. يقول القائل إن أصول الفقه نشأ وتطور منذ ما قبل الشافعي، ولذلك، يعد الإمام الشافعي واحدا من عدد من العلماء الذين يلعبون دورا في تطوير أصول الفقه، وليس مؤسسه. انظر - على سبيل المثال - : مصطفى إبراهيم الزلمي، *دلالات النصوص وطرق استنباط الأحكام في ضوء أصول الفقه الإسلامي*. بغداد: مطبعة أسد. ١٩٧٣. (ص. ٤)؛ Farhat J. Ziadeh, "Ushul al-Fiqh" dalam *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, ed. John L. Esposito (Oxford: Oxford University Press, 1995); George Makdisi, "The Juridical Theology of Sufi: Origins and Significance of Ushul al-Fiqh," *Studia Islamica* 59 (1984), 6-7; Anwar A. Dadri, *Islamic Jurisprudence in The Modern World* (Lahore: Muhammad Ashraf, 1973), 131-2

والقائل الثاني يقول إن الشافعي هو مؤسس أصول الفقه. هذا، على الرغم من أسبقية علم أصول الفقه، إلا أنه تمت صياغته كعلم منهجي ومتربط منطقيا، يستوفي بشروط العلم في زمن الشافعي. انظر - على سبيل المثال - : محمد أبو زهرة. أصول الفقه. القاهرة: دار الفكر العربي. ١٩٨٧. (ص. ١٣)؛ بدران أبو العينين بدران. أصول الفقه الإسلامي. الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة. ١٩٨٢ (ص. ١٤)؛ Muhammad Hasyim Kamali, *Principle of Islamic Jurisprudence: The Islamic Texts Society*, (Cambridge: 5 Green Street, 1991), 5;

فاروق عبد المعطي. "الإمام الشافعي: محمد بن إدريس بن العباسي القريشي المطالب الشافعي المكي. بيروت" دار الكتب العلمية، ١٩٩٢. (ص. ١٠٧)

^٣ من المعروف أن دراسات علم أصول الفقه ترتبط بنظريات القانون. انظر على سبيل المثال: Mohammad Hasyim Kamali, *Principle of Islamic Jurisprudence: The Command of The Syari'ah and Juridical Norm* (New Delhi: Adam Publisher & Distributor, 1994), 13-4

^٤ Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence* (New Delhi: Adam Publisher & Distributor, 1994), 137; idem, *Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudence: A Study of The Juridical Principle of Qiyas* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1986), 5

ثم قال ابن القيم رحمه الله إن القياس الذي سمي بالرأي، تقرير اتخذه المجتهد بعد تفكير وتأمل وبحث جاد عن الحقيقة في الحالة التي يكون فيها التناقض بين الأدلة، وبعبارة أخرى إن الرأي هو القرار الذي اتخذه الوحي بالفعل إذا نزل، أو اتخذه النبي صلى الله عليه وسلم ماداما حيا. انظر ابن القيم الجوزية في "إعلام الموقعين عن رب العالمين، الجزء الأول. نيو دلهي: أشرف المطابع: ١٣١٣ هـ (ص. ٢٣).

الله عليه وسلم كجنيين، ثم نما أكثر نضجا في زمن أبي حنيفة كرائد لأهل الرأي. وتطبيق القياس بهذا الشكل يجعل الفقه الإسلامي ديناميكيًا ومستقلا ومتكيفًا ومجاريًا للعصر. وذلك، لأن الفقه الإسلامي لا يجب أن يكون عالقا في ظل ظاهر النص (حقيقة اللفظ) من القرآن والسنة، لاحتوائهما على شيء محدود.

وفي زمن الشافعي وأيام علماء الأصول بعده، أصبح القياس نظرية المنطق الصارم المعياري والجامد، وبالتالي لا يتحول إلى الاستدلال القانوني المستقل والحقيقي، وإنما يصبح استدلالا قانونيا خاضعا لنصوص الدين؛ القرآن والسنة والإجماع^٥. وتوحيد القياس الذي يعمل به الشافعي، يجعل مفهوم القياس بمثابة الاستدلال القانوني، الذي لم يعد متصفا بالاستقلال، ولكنه ضيق الأفق والركود، لأن استنتاجاته يجب أن توافق مع مقدماتها الكبرى، المأخوذة من النصوص المقدسة.

وتغيير مفهوم القياس الذي قام به الشافعي، من القياس الذي يعنى الرأي أو الاستدلال المستقل إلى الاستدلال الخاضع لمقدمة كبرى مأخوذة من النصوص المقدسة، حسب رأي الكاتب، لأن الشافعي^٦ ومن جاء بعده من علماء الأصول^٧ تأثروا وقتئذ بقياس أرسطو. وبعبارة أخرى، إن أصول الفقه وخاصة استدلاله القياسي، بعد أن تأثر بالقياس المنطقي لأرسطو، أصبح أقل إنتاجيا وحرية^٨.

^٥ Ahmad Hasan, *The Early Development*, 137.

^٦ هناك بعض المؤشرات التي تشير إلى أن الشافعي كمؤسس أصول الفقه، استوحى من التراث الفلسفي اليوناني؛ *أولاً*، الفلسفة اليونانية، وخاصة المنطق الأرسطي والربوبية، قد دخلت إلى العالم الإسلامي في يد علماء الكلام ذلك الوقت، فاعتمدوا كثيرا على المنطق الأرسطي كوسيلة لتعزيز الحجة في نقاش مع المسيحيين واليهود الذين تقدموا في إتقان الفلسفة. وكان الإمام الشافعي عالما متكلمًا، وتعلم كثيرا من علم الكلام، فليس من المستحيل أنه نهل الكثير من المنطق الأرسطي. *ثانياً*، كان الإمام الشافعي مجيدا في اللغة اليونانية، التي هي في الواقع اللغة الأم للفلسفة. قد سأل هارون الرشيد عن الطب، وقال الشافعي: أعرف ما قالت الروم، ومثل: أرسططاليس وبقرات وجالينوس، وقرقوريوس وأبو قليس بلغاتها. *ثالثاً*، هناك تشابه المفاهيم بين نظرية القياس عند الشافعي وبين المنطق الأرسطي. وهذا التشابه يقع في مواصفات المصطلحات التي تنطوي على الجنس والنوع والمقدمة الكبرى والمقدمة الصغرى والاستنباط ومهام كل المقدمات. انظر على سبيل المثال: جلال الدين السيوطي في "صور المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام". القاهرة: دار الكتب: ١٩٤٨ (ص. ٦٦)؛ وابن القيم الجوزية في "مفتاح دار السعادة"، الجزء الثاني. القاهرة: الخانجي (ص. ٢٣٢). Joseph Schacht, "Foreign Elements in Ancients Islamic Law" in *Islamic Law and Legal Theory*, ed. Ian Edge (New York: New York University Press, 1996). 5;

مصطفى باشا عبد الرازق في "تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية (القاهرة: مكتبة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٤)، ص. ٢٤٥؛ Agus Triyanta, "Syllogisma, Kalva-Khomer, dan Qiyas adakah dari satu Akar: Pelacakan Terhadap Pengaruh Logika Aristoteles dalam Qiyas Imam al-Syâfi'i," *Makalah* (Yogyakarta: PSH Fakultas Hukum UII, 2002), 4

^٧ واعترف الغزالي علنا بأنه مدافع قوي عن علم المنطق، بمجموعة من مؤلفاته مثل معيار العلم ومحك النظر والقسطاس المستقيم. وفصل الغزالي في القسطاس المستقيم علم الفقه باستخدام نظاميات علم المنطق. وكان في كتابه "المستقصى"، يجعل منطق أرسطو كشرط صالح للاجتهاد. وفي القسطاس المستقيم، كان يستخدم منطق أرسطو كأداة لتحديد حقيقة العلوم الدينية والعلوم العامة، مثل الحساب والهندسة والعلوم الطبيعية والفقه والكلام. انظر — على سبيل المثال: عثمان أمين في "راند الفكر المصر" (القاهرة: مكتبة مصرية: ١٩٦٥) ص. ٦٥؛ أبو حامد الغزالي "المستقصى من علم الأصول" (بيروت: دار الكتب العلمية: ١٩٨٣) ص. ١٠؛ أبو حامد الغزالي "القسطاس المستقيم"، القاهرة: مكتبة مصرية: ١٣٥٣ هـ (ص. ١٨٨).

^٨ لمزيد من المعلومات حول تأثير أصول الفقه بمنطق أرسطو، انظر على سبيل المثال: مصطفى باشا عبد الرازق في "تمهيد"، (ص. ٢٤٥)؛ فؤاد الأهواني "الفلسفة الإسلامية" (مكتبة الثقافة)؛ محمد علي أبو ريان "قراءات في الفلسفة". الإسكندر: ملتزم الطبع والنشر؛ Taha Jabir al-Alwani, *Source Methodology in Islamic Jurisprudence* (Herdon Virginia: International Institute of Islamic Thought, 1994) 3-4; Fazlur Rahman, *Islam*. Pent. Ahsin Mohammad (Bandung: Penerbit Pustaka, 1994), 90

ويهدف هذا البحث إلى دراسة وإثبات أن منطق أرسطو قد توغل في العالم الإسلامي، ولا سيما في أصول الفقه، في عصر الشافعي، من خلال مفهوم القياس.

ب. تحول القياس إلى منهج الفقه

تاريخياً، إن القياس باعتباره منهجاً في الاستدلال، ينقسم إلى مجموعتين؛ الأولى: القياس قبل أيام الشافعي، الذي لم يظهر في صياغة قياسية، ولكنه لا يزال في شكله المستقل، كمنطق ليبرالي في الاستدلال. لا يتعلق القياس بشروط صارمة تحد من الفكر الليبرالي والتخميني والديناميكي في تحديد المشكلة. والقياس كاستدلال قانوني يمكن تسميته بالرأي^٩. وانطبق هذا منذ أيام النبي صلى الله عليه وسلم كجنين، ثم نما أكثر نضجاً في زمن أبي حنيفة كرائد لأهل الرأي. الثانية: والقياس في زمن الشافعي ومن جاء بعده من علماء الأصول، دُونَ وُضْع في كتاب "الرسالة"، والقياس بهذا الشكل، يمتلك الشروط الصارمة والمعارية والجامدة، وبالتالي لا يتحول إلى الاستدلال القانوني المستقل والحقيقي، وإنما يصبح استدلالاً قانونياً خاضعاً لنصوص الدين؛ القرآن والسنة والإجماع^{١٠}. وهذا النوع من القياس قد بدأ في وقت الشافعي، والذي تم إعداده لأول مرة في "الرسالة"، حتى علماء الأصول الآن.

١. القياس في أيام الشافعي ومن جاء قبله

مصدر الفقه الإسلامي الأساسي في المرحلة الأولى من تطور الإسلام هو القرآن، ثم جاء الحديث النبوي لتفصيله وتفسيره. وفي المراحل اللاحقة، وبعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، تزايدت قضايا الفقه. ومن ثم، احتاجت هذه القضايا إلى استدلال وإعادة تفسير النصوص الدينية، أو ما يعرف باسم الاجتهاد. وفي الفترة الأولى، أصبح الرأي أداة رئيسية للاجتهاد، الذي سبق نمو مبادئ القياس والاستحسان الأكثر انتظاماً. بل هو وسيلة لاتخاذ القرارات الحكيمة والدقيقة والمزودة بروح حكمة الإسلام وعدالته^{١١}.

واستعمال الرأي في حل المسائل التي لم تكشف عنها النصوص، يعد أمراً لا مفر منه في فترة نشأة الإسلام. وفي هذه الفترة، اتخذ الناس الرأي كطريقة للعثور على إجابات لمشاكل جديدة في المجتمع. وكان استعمال العلماء الرأي كأداة القياس في الأيام التي سبقت الشافعي، بسيطاً جداً وفي أبسط أشكاله. وأما في القرآن، على سبيل المثال، فالاستدلال القائم على تشابه حالات مماثلة، يتم في الغالب باستخدام كلمات؛ مثل، مثلاً، وكذا، لإظهار أوجه التشابه بين كل الأشياء، دون التقيد بالشروط الصارمة. والاستدلال في القرآن يساهم في النهاية، في إبراز فكرة القياس^{١٢}.

^٩ Ahmad Hasan, *The Early Development*, 137; idem, *Analogical Reasoning*, 5.

ثم قال ابن القيم رحمه الله إن القياس الذي سمي بالرأي، هو تقرير اتخذه المجتهد بعد تفكير وتأمل وبحث جاد عن الحقيقة في الحالة التي يكون فيها التناقض بين الأدلة، وبعبارة أخرى إن الرأي هو القرار الذي اتخذه الوحي بالفعل إذا نزل، أو اتخذه النبي صلى الله عليه وسلم مادام حياً. انظر ابن القيم الجوزية، "إعلام الموقعين عن رب العالمين"، الجزء الأول. نيو دلهي: أشرف المطابع: ١٣١٣ (ص. ٢٣).

^{١٠} Ahmad Hasan, *The Early Development*, 137.

^{١١} المرجع السابق، (ص. ١١٥).

^{١٢} ابن القيم الجوزية في إعلام الموقعين عن رب العالمين، الجزء الأول، (ص. ٢٣).

والقياس في شكل الرأي البسيط ينطبق أيضا لسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم. وروي أن النبي صلى الله عليه وسلم قاس حكم تقبيل الزوجة حالة الصيام مع حكم التمضمض بالماء للصائم. إذا كان التمضمض بالماء لا يبطل الصيام، فتقبيل الزوجة لا يضر الصيام.^{١٣}

وكان عمر بن الخطاب يستخدم الرأي أو القياس في الاستدلال، كما استخدم الرأي في القضايا التي قد أشارت إليها النصوص. فاجتهاد عمر، على سبيل المثال، يدل على أن الرأي له دور هام في الاستدلال. ويرى محمد الخضرى بك إلى أن عمر هو أحد الصحابة يستعمل الرأي عن طريق القياس^{١٤}. وكذلك علي بن أبي طالب، اجتهد كثيرا بطريقة القياس، حيث قايس بين عقوبة السكران من شرب الخمر وحد الزنا^{١٥}.

والقياس بمثابة الاستدلال القانوني العام والليبرالي، زادت شهرته وشعبيته في عصر التابعين. المذهب العراقي الذي يمثل أبو حنيفة، واثان من تلاميذه؛ أبو يوسف والشيباني، صدروا العديد من الفتاوى المعتمدة على سلطة الرأي، بالرغم من استخدامهم النصوص. أبو يوسف، على سبيل المثال، أجاز عقد المزارعة (تأجير الأرض للزراعة)، مستندا إلى جواز عقد المضاربة. وجواز المضاربة نفسها هو نتيجة لجواز المساقاة (إيجار البساتين) الذي أجازته النبي صلى الله عليه وسلم. وهكذا، إن جواز المزارعة يقوم على القياس بمكيالين أو القياس القائم على نتائج القياس^{١٦}. وهذا النوع من الاستدلال الذي يعمل به المذهب العراقي يوضح استعمال الفرع الليبرالي بطريقة منهجية. كما يبين القياس بمكيالين أن السوابق التي يقوم عليها القياس، ليست مطلقة. والقياس فوق كل ذلك، قد يكون حجة عقلانية عامة^{١٧}.

وكان فقهاء المدينة المنورة أيضا يستعملون القياس بمعنى واسع (الرأي). استخدم الإمام مالك كلمات نحو: مَثَلُ وَكٍ وبمنزلة.. في كتابه "الموطأ". ومثال القياس الذي قام به فقهاء المدينة منع أداء مناسك الحج نيابة

^{١٣}. رأى السرخسي إلى أن الحديث يقدم صحة القياس على أساس القيمة وسبب صدور الأمر. ويعلم رسول الله صلى الله عليه وسلم المسلمين بهذا الحديث لأن يستعملوا القياس ويستعملوا الرأي في استنباط الحكم في موقف جديد. السرخسي "أصول السرخسي". مكتبة القاهرة: ١٩٥٤. (ص. ١٣٠).

^{١٤}. انظر محمد الخضرى بك "تاريخ التشريع الإسلامي". مصر: مكتبة التجارية: ١٩٦٠. (ص. ١١٤)؛ وأما محمد أبو زهرة فيرى إلى أن اجتهاد عمر بن الخطاب كان يقوم في الغالب على المصالح العامة، لمراعاة مصلحة الناس في الدنيا والآخرة. محمد أبو زهرة، "تاريخ المذاهب الإسلامية". مصر: دار الفكر العربي. (ص. ٢٣)؛ ابن القيم الجوزية. "إعلام الموقعين عن رب العالمين"، الجزء الأول (ص. ٩١)؛ وصنف محمد سلام مذكور منهج اجتهاد الصحابة إلى ثلاثة أقسام؛ الاستحسان والمصلحة المرسلّة وتفسير النص. محمد سلام مذكور، "المدخل للفقهاء الإسلامي". بيروت: دار الفكر (ص. ٢٢)؛ أحمد أمين. "فجر الإسلام". القاهرة: مكتبة النهضة الإسلامية (ص. ٢٣٨). وللمزيد من المعلومات حول اجتهاد الخليفة عمر، انظر: Munawir Sjadzali, *Ijtihad Kemanusiaan* (Jakarta: Paramadina, 1997), 37-41; Muhammad Atho Mudzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi dan Liberasi* (Yogyakarta: Titihan Ilahi Press, 1998), 45-9; Tâhâ Jâbir al-Alwani, *Source Methodology in Islamic Jurisprudence* (Herdon, Virginia: International Institute of Islamic Thought, 1994); 8; Muhammad Daud Ali, *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), 157-8.

^{١٥}. محمد سلام مذكور، "مباحث الحكم عند الأصوليين". مصر: دار النهضة العربية، ١٩٧٢ (ص. ٤٢)؛ محمد بن علي الشوكاني، "نيل الأوطار". الجزء السابع. بيروت: دار الفكر، ١٩٧٨ (ص. ١٥٤).

^{١٦}. Ahmad Hasan, *Analogical Reasoning*, 11.

^{١٧}. Ahmad Hasan, *The Early Development*, 142.

عن شخص لا يزال على قيد الحياة، قياساً بمنع أحد أن يصوم ويصلي عن أحد.^{١٨} كما يقوم علماء المدينة بالقياس عند تحديد الحد الأدنى من المهر للمرأة، وهو ربع دينار، المقدار الذي يجب فيه القطع في السرقة.^{١٩} وبناء على عدة أمثلة القياس المتطور في مذاهب الفقهاء الأوائل، تبين لنا أن هذه الأمثلة تحتوي على التناسب والسوابق والعقل والقرارات القانونية الموجودة. والتشابه، وإن قل، يكفي للمجتهد المبكر أن يقوم بالقياس، وليس هناك قواعد معقدة وضيقة. وفوق كل ذلك، يرى فقهاء المدينة المنورة والعراق إلى أن القياس عندهم هو رأي؛ أي اكتشاف حكم جديد على أساس التفكير والاستدلال والتحليل الاجتماعي، مع التركيز على روح العدالة الإسلامية. والفرق بين قياس المدينة المنورة وقياس العراق ليس سوى قليلاً، حيث أن فقهاء المدينة المنورة ركزوا على التطبيقات التي تم قبولها على نطاق واسع، في حين أن فقهاء العراق فرضوا على الثبات في الاستدلال.^{٢٠}

وتطبيق القياس بهذا الشكل يجعل الفقه الإسلامي ديناميكياً ومستقلاً ومتكيفاً ومجارياً للعصر. وذلك، لأن الفقه الإسلامي لا يجب أن يكون عالماً في ظل ظاهر النص (حقيقة اللفظ) من القرآن والسنة، لاحتوائهما على شيء محدود.

٢. القياس عند الشافعي

وقد وفر استخدام الرأي الليبرالي أرضاً خصبة لتطوير مجموعة واسعة من الأحكام في المجتمع. وقد تثير إحدى مسائل فقهية إجابات مختلفة في أماكن مختلفة. وروى ابن المقفع أن اختلاف الرأي حول الحكم يؤدي إلى حالة من الفوضى. وبالتالي إن الأمر الذي يعتبر قانونياً في الحيرة، يمكن أن يكون أمراً ممنوعاً في الكوفة، بل قد يكون الأمر حلالاً وحراماً في منطقة واحدة.^{٢١} وبناء على هذه الظاهرة، فاستعمال الرأي سيوفر من ناحية، دينامية الفقه، ولكن من ناحية أخرى، سيسبب الفوضى في مناطق متعددة، لعدم وجود الاتفاق وثبوت الحكم. وهذا الذي يؤدي بعض العلماء لإنشاء الحكم الموحد وتقييد استخدام الرأي. ومن هؤلاء العلماء^{٢٢} الذين يستطيعون الحد من استعمال الرأي، محمد بن إدريس الشافعي بطريقة قياسه.

وقد وضع الشافعي القياس بشروط صارمة، من أجل وقف استخدام الرأي بالتعسف من قبل مذاهب الفقهاء الأوائل. وهو يرى أن الاجتهاد أو استخدام الرأي الصحيح والجائز للمجتهد هو قياس فقط. ثم حدد الشافعي الشروط المطلوبة التي يجوز بها لأحد أن يعمل القياس؛ إتقان اللغة العربية وعناصرها، مثل النحو والصرف

^{١٨} محمد إدريس الشافعي، "كتاب الأم"، الجزء السابع (ص. ١٩٦-١٩٧).

^{١٩} مالك بن أنس، "الموطأ"، الجزء الثاني، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية. ١٩٣٧ (ص. ٨٦٠)؛ Ahmad Hasan, *The Early Development*, 130-1.

^{٢٠} المرجع السابق. (ص. ١٤٠).

^{٢١} انظر ابن المقفع، "رسالة في الصحابة في رسائل البلغاء"، القاهرة: مطبعة المعارف، ١٩٦٤ (ص. ١٢٦).

^{٢٢} ابن المقفع هو من العلماء الذين حاولوا توحيد عدة وجهات النظر المختلفة. وأصدر الفتوى إن الإمام أو الخليفة فقط، هما الذين يسمح لهما استعمال الرأي، ولا يجوز لغيرهما. يجوز المجتمع في طرح الاقتراحات للخليفة أو الإمام، ولا يجوز أن يستعمل رأيه الشخصي. المرجع السابق (ص. ١٣٤).

والبلاغة ومعرفة تعاليم القرآن والأخلاق القرآنية، الناسخ والمنسوخ، واللفظ العام أو الخاص، والتعمق في أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم، والقضايا المتفقة عليها والمختلفة، وإتقان المنطق الصحيح أو العقل السليم.^{٢٣} ومع وجود هذه الشروط فيصبح القياس محصوراً، لأن المجتهد يجب أن تتوفر له هذه الشروط الصارمة. ومعنى ذلك أن القياس الذي يقصده الشافعي، ينحصر في اكتشاف حكم موجود بالفعل في النصوص الدينية، وإن كان وجوده خافياً أو مستتراً،^{٢٤} وبعبارة أخرى، إن القياس الذي اتخذه الشافعي، يجب أن يكون موافقاً وخاضعاً لنصوص القرآن.

وكان القياس في فترة ما قبل الشافعي، يُفهم على أنه رأي متحرر لطلب الحكم، وفي أيام الشافعي أصبح القياس ضيقاً، لأنه يقارن بين الأمرين الموازين بسبب تشابههما، والذي يعرف تقنياً، باسم علة الحكم. وعلاوة على ذلك، وهذا القياس لا بد من اعتماده على نصوص القرآن والسنة. ومعنى هذا، إن القياس لا يمكن أن يكون مستقلاً، ولكن يجب أن يتبع النصوص الدينية، وهي القرآن والسنة.

ومن هنا بدأ الشافعي في وضع نظريته في القياس بمعلومات عن النصوص. والنصوص من وجهة نظره، هي نصوص تحتوي على معنى واحد فقط، أو نص لا يفسر إلا بنص وحده. ومن الواضح إنه لا يوجد دور الرأي في التفسير.^{٢٥} ثم قارن الشافعي بين الرأي والنصوص، وأن الشيء المنصوص لا يحتاج إلى التفسير بالرأي، يرى الشافعي إلى أنه ليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة، إلا وفي كتاب الله وسنة رسول الله الدليل على سبيل الهدى فيه. وبالتالي لا يمتلك العقل دوراً مستقلاً في إصدار الحكم. ومعنى هذا، إن مفهوم القياس عند الشافعي اكتشاف ما هو موجود بالفعل في النصوص. وهذا يحصر دور عقل المجتهد في حدود معرفة الدلائل والعلامات الكاشفة عن ذلك الموجود في الخارج. وذلك، لأن القياس يبقى في ظل هيمنة نصوص القرآن والسنة، ولم يتحول إلى أسلوب الاجتهاد المستقل.^{٢٦}

والتضارب بين النص والرأي وزعم الشافعي على أن الرأي لا بد من أن يخضع لهيمنة النصوص، يساهمان في تقصير معنى النص. هذا، لأن النص في فترة ما قبل الشافعي، حتى عند الشيباني، المنشئ الأول لمصطلح النص، يعرف بأنه حقيقة اللفظ. لذلك فمن المحتمل أن لا يحدو الرأي حذو النص، وذلك لأن الرأي لا يجلب العدالة، كما في حالة اجتهاد عمر الذين لا يتبع نصوص القرآن.^{٢٧} ومع ذلك، إن الشافعي جعل النص مبدأً من مبادئ الحكم وجهاً لوجه مع الرأي، ويجب على الرأي أن يخضع للنص.

^{٢٣} محمد إدريس الشافعي. الرسالة (ص. ٧٠).

^{٢٤} نصر حامد أبو زيد. الإمام الشافعي، (ص. ٩٤).

^{٢٥} Ahmad Hasan, *The Early Development*, 122-3.

^{٢٦} نصر حامد أبو زيد. الإمام الشافعي، (ص. ٩٤).

^{٢٧} Ahmad Hasan, *Analogical Reasoning*, 14.

والصفات القرآنية لدي الشافعي تتضح في مفهوم قياسه. ومنطق أصول الفقه عند الشافعي يسند السنة إلى القرآن، كما يسعى الشافعي إلى استناد شرعية الإجماع إلى السنة، بحيث بدوره، يصبح الإجماع نصاً.^{٢٨} وفي بناء أسس القياس، لا يحتاج الشافعي إلى الإجماع، لأن الإجماع قد تشابك مع السنة، وبالتالي إنه يستند مباشرة إلى القرآن. معنى هذا، إن القياس الذي بناه الشافعي يعد طريقة تكشف عن دلائل الحكم المخفية في القرآن. وإذا كانت حدود القياس تقف عند الاستدلال على عين ثابتة موجودة بالدلائل الظاهرة، فإن الانتقال من الدال/العلامة إلى المدلول/الحكم ينبغي أن يكون محكوماً بإدراك العلاقة الرابطة بين الدال والمدلول أو بين العلامة وما تدل عليه. ويكاد الشافعي يحصر هذه العلاقات في المماثلة والمشابهة على مستوى الوقائع التي يجري القياس للحكم فيها. ومثل هذه العلاقة تتحرك بالتدرج الذي يبدأ بالعام الشائع وينتهي إلى الخاص النادر. يبدأ من المماثلة ويتوسط بالمشابهة في معنى الحكم أو علته، وينتهي بالتشابه المركب المتعدد الأوجه.^{٢٩} يرى الشافعي أن المجتهد/القائس يصل إلى اكتشاف الدلالة المستترة في النصوص، والتي تشير إلى الوقائع الجديدة، ولكنه لا يجب أن يتجاوز إطار النصوص/العلامات لبيدع حلول جديدة. لو فعل ذلك لا يكون قائساً بل يكون مستحسناً متلذذاً.^{٣٠}

ومن أجل دعم نظريته في القياس الذي ينبغي أن يخضع للنص، بالإضافة إلى التضارب بين الرأي والنصوص، دعا الشافعي أيضاً إلى أن هناك خلاف في الواقع داخل المجتمع بين أهل الحديث وأهل الرأي، حيث يهيمن بعضهم بعضاً في إصدار الحكم. يرى الشافعي إلى أن أهل الحديث يعتمدون على الحديث وحده دون النظر إلى الرأي، وأما أهل الرأي فيستخدمون رأياً وحده في استكشاف الحكم، دون التفاتهم إلى دور الحديث فيه.^{٣١} وبناء على هذين قطبين متعارضين، حاول الشافعي ليجد حلاً وسطاً بنظرية قياسه، حيث استعمل العقل، ولكن لا يكون مستقلاً كاستعمال الرأي. بل يتم توجيهه ليتوافق مع النصوص الدينية؛ القرآن والحديث. وبهذا القياس، كأن الشافعي قد مال إلى التوسط، وحاول الجمع بين نقيضين مختلفين.

^{٢٨} محمد إدريس الشافعي. الرسالة

^{٢٩} نصر حامد أبو زيد. الإمام الشافعي، (ص. ٩٦-٩٨)

^{٣٠} محمد إدريس الشافعي. الرسالة (٥٠٧-٥٠٨). اعتقاد الشافعي بأن المجتهد/القائس يصل إلى اكتشاف الدلالة ولا يستطيع إيجاد المعنى باتخاذ المماثلة والمشابهة في علة الحكم والتشابه المركب، هو نفس الترتيب لعلاقات التشابه عند البلاغيين التي تنتقل من الحسي إلى المعنوي في علاقة تتصاعد معها قيمة التشبيه بقدرته على تنبيه العقل، لاكتشاف العلاقات الموجودة بين الأشياء، والتي يتفطن لها الشاعر دون أن يكون مبدعاً لها. انظر نصر حامد أبو زيد. الإمام الشافعي، (ص. ٩٩).

^{٣١} وفي بعض مؤلفاته، ذكر الشافعي مصطلح أهل الحديث وأهل القياس وأهل الكلام. فأهل الحديث عنده هو العلماء الذين اعتمدوا على الحديث في اتخاذ قرار الحكم، بغض النظر عن الرأي. وأهل القياس، هم الذين يقررون القضايا على أساس القياس (الرأي) مع تجاهل الحديث. في حين أن أهل الكلام أي المعتزلة والخوارج الذين يشكون في صحة الحديث. واستناداً إلى هذه المجموعة، صنف الشافعي إلى مجموعتين متصادمتين، وهما أهل الحديث وأهل الرأي. المرجع السابق (ص. ١٢٥)

ولكن أحمد حسن يرى إلى أن هناك افتراض بوجود مجموعتين متطرفتين من أهل الحديث وأهل الرأي الذين يستخدمون الحديث والرأي في استنباط الحكم. وذلك لأن من أهل الحديث في ذلك الوقت، من استخدم الرأي، مثل مالك في الموطأ.^{٣٢}

وكذلك العراقيون الذين أطلق الشافعي عليهم أهل القياس، فإنهم أيضا استخدموا الحديث في بعض الأحيان في حجتهم. وهذا يشير إلى أن الاختلاف الحاد بين أهل الحديث وأهل الرأي لا وجود له في الفترة الأولى. وحدثت الصراعات بالفعل فيمن جاء بعد الشافعي، عندما ازدادت النزعة الطائفية راسخة لدى أتباعها. ويمكن القول بأن التعارض بين أهل الحديث وأهل الرأي بدأ بسبب دعاية الشافعي.^{٣٣}

ج. منطق أرسطو في القياس عند الشافعي

مفهوم هرمي لمصادر الحكم لدى الشافعي عن طريق وضع القرآن كمصدر أول، ويليه السنة والإجماع والقياس والعلاقة المتبادلة، قد اكتسب شرعية من الناحية النظرية من أرسطو.^{٣٤} ومفهوم القياس عند الشافعي الذي يضع القرآن كالحكم الأصلي، حصل على شرعية أقوى من القياس المنطقي لأرسطو. والأدلة التي تتوفر في القرآن تمثل مقدمات كبرى، في حين أن الحالات الجديدة التي تطلب حكما، تعد مقدمات صغرى.^{٣٥}

ووفقا لشاخت (Schacht) أن تأثير المنطق الأرسطي في قياس أصول الفقه، يتضح من خلال امتصاص مفهوم المقدمة الكبرى والصغرى، مفارقة سوريتس ومفهوم الجنس والنوع، وتراجع بلا نهاية.^{٣٦} ظهر تأثير المنطق الأرسطي في هذا القياس منذ تدوين أصول الفقه وتوحيد القياس وتحوله إلى منهج الاجتهاد الذي كان له شروط معينة، في عصر الشافعي. ومعنى هذا أن الشافعي هو مؤسس أصول الفقه وموحد مفهوم القياس، الذي كان من البداية يتأثر بمنطق أرسطو. والأدلة التي تدل على أن الشافعي متأثر بمنطق أرسطو منها: *أولا*، دخل منطق أرسطو إلى العالم الإسلامي عن طريق علم الكلام. فاعتمدوا كثيرا على المنطق الأرسطي كوسيلة لتعزيز الحجة في نقاش مع المسيحيين واليهود الذين تقدموا في إتقان الفلسفة. وكان الإمام الشافعي عالما متكلمًا، وتعلم كثيرا من

^{٣٢} وفي أيامه، عاصر الشافعي علماء الحديث مثل الزهري (ت ١٢٤ هـ)، وشعبة (ت ١٦٠ هـ)، وسفيان الثوري (ت ١٦١ هـ)، وسفيان بن العيينة (ت ١٩٨ هـ)، وواقع بن الجراح (ت ١٩٧ هـ)، ولكنهم لم يحاولوا إزالة الرأي ومقاومته في استنباط الحكم. المرجع السابق، (ص. ١٢٦-١٢٥).

^{٣٤} يرى الرحمن أن الطبيعة الهرمية لمصدر الحكم التي وضعت القرآن كمصدر أول ومصدر الأحكام اللاحقة، تشبه فلسفة ميتافيزيقيا أرسطو، التي تهدف إلى تمكين الناس من العيش تحت سيادة الله ومشيئته. انظر فضل الرحمن في "الإسلام". (ص. ٩٠).

^{٣٥} إن التطور لأصول الفقه الذي مر عبر عدة الفترات؛ بدءا من الجنين ومرورا بتدوين المنهج في أيام الشافعي إلى ما بعد الشافعي، لا يمكن الانفصال عن العناصر الداخلية والخارجية التي تؤثر على نشأته وتطوره. وواحدة من العوامل الخارجية المتوقعة أن تأثر بقوة في تطوير أصول الفقه وخاصة مفهوم القياس هي منطق أرسطو. ويرى طه جابر العلواني أن المبادئ الأساسية لأصول الفقه ترتبط ارتباطا وثيقا بعدة التخصصات الأخرى، مثل منطق أرسطو وعلم الكلام وقواعد اللغة، وعلوم القرآن والحديث، وكذلك قضايا متعلقة بالفقه. انظر Taha Jabir al-Alwani, *Source Methodology*, 3-4; Ahmad Hasan, *The Principles of*, 13-4.

^{٣٦} بعض عناصر التراث اليوناني والروماني التي تؤثر الفقه وأصول الفقه، من بينها : مفهوم نسبة فائدة ويعرف في أصول الفقه بالاستصلاح. ثم القول المأثور الذي يقول، "الطفل ينتمي إلى السرير" (الولد للفراش) ينماشى مع قاعدة عامة رومانية "الأب هو الذي ينزج من الأم" (Pater est quem nuptiae demonstrant). وحد قطع يد السارق يتأثر أيضا بمفهوم *furtum* في القانون الروماني، ومفهوم الرهن مماثل لمفهوم *pignus* في القانون الروماني. انظر Joseph Schacht, "Foreign Elements in Ancient Islamic Law," dalam *Islamic Law and Legal Theory*, ed. Ian Edge (New York: New York University Press, 1996), 3-13.

علم الكلام، فليس من المستحيل أنه نهل الكثير من المنطق الأرسطي.^{٣٧} **ثانياً**، كان الإمام الشافعي مجيداً في اللغة اليونانية، التي هي في الواقع اللغة الأم للفلسفة. وقد سأل هارون الرشيد عن الطب، وقال الشافعي: أعرف ما قالت الروم، ومثل: أرسططاليس وبقرات وجالينوس، وقرقوريوس وأبو قليس بلغاتهما.^{٣٨} **ثالثاً**، هناك تشابه المفاهيم بين نظرية القياس عند الشافعي ومنطق أرسطو. وهذا التشابه يقع في مواصفات المصطلحات التي تنطوي على الجنس والنوع والمقدمة الكبرى والمقدمة الصغرى والاستنتاج ومهام كل المقدمات.^{٣٩}

والشافعي، في كتابه "الرسالة"، لم يسرد أبداً منطق أرسطو بالصراحة ولم يتحدث عنه، ولكن المنهج المستخدم في كتابة "الرسالة"، يشير إلى تأثير المنطق الأرسطي. ووفقاً لمصطفى باشا، إن عناصر المنطق التي تظهر في كتاب "الرسالة"، استخدام المصطلحات السائدة والتصنيف المنهجي في مناقشة القضية. ويعكس هذه المصطلحات والتصنيف عادة أهل المنطق في ذلك الوقت. واستخدم الشافعي أسلوب الحوار والجدال في شرح موضوع الفقه، بحيث كأن هناك صنفين من الناس الذين يتجادلان في مشكلة قانونية.^{٤٠} وأسلوب الحوار في كتاب "الرسالة"، زخيز بأشكال المنطق، مثل الاستنباط والجنس والنوع.^{٤١}

مفهوم القياس الذي كان يأتي به الشافعي يعد نظرية جديدة. وهي إجراءات لأخذ الحكم مستنداً إلى بعض الشروط الصارمة التي تركز على النصوص. وهذا التوحيد للقياس يجعل له خصائص مختلفة من ذي قبل، ويُفهم القياس على أنه استدلال قانوني يتصف بمبرنة وديناميكية. والشافعي في توحيد نظرية القياس، لم يذكر صراحة الشروط الخاصة على القياس، ولكن على أساس الأمثلة الواردة، يجب القياس أن يستوفى بأربعة شروط على النحو المقترح من قبل العلماء بعد ذلك، وهذه الشروط هي: أصل وفرع وحكم الأصل والعلّة.^{٤٢} ومن الواضح، إن القياس الذي عرضه الشافعي له مادة مشابهاً مع مقدمات في قياس منطقي لدى أرسطو.

Syllogism أو القياس هو قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر. كمبدأ عام، أرسطو في تحليلات مسبقه (24b 18)، يعبر عن القياس كنوع من السببية (إذا-حينذاك)؛ وإذا (إذا) أ هو ب، وب هو ج، فحينذاك أ هو ج. وفي تحليلات مسبقه (Book I, Chs. 4-7)، يستخدم أرسطو صيغة الاستنباط

^{٣٧} حول مهارته في علم الكلام، قال الشافعي: لو أردت أن أصنع على كلّ مخالف لي كتاباً كبيراً لفعلت، ولكنّ الكلام ليس من شأني، ولا أحب أن ينسب إليّ منه شيء. وهذا يشير إلى أن الشافعي هو من أهل الكلام. انظر جلال الدين السويطي في "صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام". القاهرة: دار الكتب. ١٩٥٤ (ص. ٦٦).

^{٣٨} ابن القيم الجوزية. مفتاح دار السعادة. القاهرة: الخانجي. الجزء الثاني. (ص. ٢٣٢).

^{٣٩} مصطفى باشا عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، القاهرة: مكتبة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٤. (ص. ٢٤٥)؛ Agus Triyanta, "Syllogisma, Kalva-Khomer, dan Qiyas adakah dari satu Akar: Pelacakan Terhadap Pengaruh Logika Aristoteles dalam Qiyas Imam al-Syâfi'iy," *Makalah Seminar* (Yogyakarta: PSH Fakultas Hukum UII, 2002), 4

^{٤٠} Tata cara berdebat ini juga diajarkan oleh logika Aristoteles, baca Aristotles, *Topik (Organon teil V)* (Leipzig: Verlag Von Felix Meina, 1948).

^{٤١} مصطفى باشا عبد الرازق. تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية. (ص. ٢٤٥)
^{٤٢} Sulaiman Abdullah, "Konsep al-Qiyas Imam al-Syâfi'iy dalam Perspektif Pembaharuan Hukum Islam," dalam *Disertasi Islamic Studies* (Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, 1993), 158

في القياس. والاستنباط في هذا القياس يصاغ عادة بـ "لذلك"، على سبيل المثال، (أ) هو ب، وب هو ج، لذلك أ هو ج.^{٤٣}

وبالمقارنة بين بين المفهومين؛ قياس "الرسالة" و قياس منطق أرسطو، يتبين لنا بعض التشابهات، **أولاً**، استخدم كلاهما مقدمة كبرى وصغرى، واستنباطاً، **ثانياً**، إن وظائف المقدمة في القياس على نفس الوظائف في المنطق، وهي تبحث عن الاستنباط المنطقي والصحيح.

ويمكن تنظيم القياس عند الشافعي في كتاب "الرسالة"، في الترتيب القياسي (syllogism)، وذلك بعد معرفة علة الحكم. وهكذا، تتكون المقدمة الكبرى من الأصل وحكم الأصل والعلة أو العلة وحدها. في حين أن المقدمة الصغرى هي حالة جديدة، من شأنها أن تقاس بها، أي ما يسمى بفرع. وبشكل أكثر تحديداً، يمكن أن ننظر إلى تطبيق قياس الشافعي بالقياس المنطقي (Syllogism) في الجدول التالي :

قم	عنصر	قياس الشافعي	Syllogism
	مقدمة كبرى	كل مملوكين بنوعية Y وثن x	كل إنسان يموت
	مقدمة صغرى	مملوك جريح بنوعية y	سقراط إنسان
	استنباط	مملوك جريح له ثن x	سقراط سيموت

ونلاحظ من خلال هذا الجدول أن هناك أوجه التشابه بين قياس الشافعي مع قياس أرسطو من حيث استخدام المقدمة والاستنباط الاستنتاجي. والتشابه هنا، لا يعني مطابقة في جميع النواحي، لأنه مهما يكن من

^{٤٣}. مثال واضح للقياس هو كل إنسان يموت ، سقراط إنسان ، سقراط سيموت. انظر Aristotle, "Prior and Posterior," in *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, ed. Ross, W.D. (Oxford: The Clarendon Press, 1949), 287; idem, "Posterior Analytics," in *Philosophic Classics: Thales to ST. Thomas*, ed. Walter Kaufmann (New Jersey: Englewood Cliffs, N.J., tt), 367-79; John C Cooley, *A Primer of Formal Logic* (New York: The Macmillan Company, 1949), 301-5; Irving M. Copi, *Introduction to Logic* (London: The Macmillan Company, 1969), 153-6; Creslaw Lejewski, "History of Logic," in *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, vol. 3 (New York and London: Macmillan Publishing Co., Inc. & The Free Press, tt), 516; Frederick Copleston, S.J, *A History of Philosophy* (London and New Jersey: Search Press and Paulist Press, 1946), 282; Elliott Sober, *Core Questions in Philosophy* (New Jersey: Prentice Hall, 1995), 28; Daniel Mc Donald, *Controversy Logic in Writing and Reading* (Scranton: Chandler Publishing Company, tt), 9-12; James Edwin Creighton, *An Introductory Logic* (New York: The Macmillan Company, 1926), 26-32; Evert W. Beth, *Formal Methodes: An Introduction to Symbolic Logic and to The Study of Effective Operations in Arithmetic and Logic* (Holland: D. Reidel Publishing Company, 1962), 5-8

شيء، هناك جوانب مختلفة بين القياس وبين قياس منطقي (syllogism) من ناحية عناصرها.^{٤٤} مع وجود التفسير في تحديد العلة. ولكن وجود المطابقة كمنهج الاستنباط الاستنتاجي في حالة معينة، أمر لا مفر منه.^{٤٥} وبالنظر إلى عدد من أساتيد، الذين أثروا في بنية عقله المعرفي، يتضح أن مفهوم القياس عند الشافعي مستمد من منهج التشبيه^{٤٦} في علم البلاغة. وهذا المنهج تم طرحه لأول مرة في يد الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت ١٧٠ هـ)، تليه سيبويه (ت ١٨٠ هـ). والشافعي (١٥٠-٢٠٤ هـ) الذي عاش فيما بعد، أخذ منهج التشبيه من النحويين والبلاغيين، ثم استخدمه كمنهج محدد لإنتاج واستقراء الحكم، وعرفه بالقياس.^{٤٧} وفي الوقت نفسه، الخليل بن أحمد وسيبويه، على حد قول الجابري، استوحوا من العلوم اليونانية وتأثروا بها، بما في ذلك منطق أرسطو، في تشكيل قواعد اللغة العربية بشكل عام. هذا، لأنه بالإضافة إلى إتقان معرفة القرآن والحديث والفقه وهلم جرا، فإن الخليل بن أحمد تفتن كثيرا في الرياضيات والمنطق والموسيقى وعلم الفلك، وكل هذه العلوم مستمدة من الحضارة اليونانية.^{٤٨}

على الرغم من أن في أيام الشافعي نقل الحضارة اليونانية لم تصل ذروتها، لكن من المسلم به أنه في ذلك الوقت، أي عهد الخليفة هارون الرشيد، قد حدث نقل الفلسفة اليونانية، وحتى في عصر الخليفة السابق المنصور (٧٥٣-٧٧٥ هـ)، قد بدأت ترجمة منطق أرسطو.^{٤٩} وباختصار، فإن التراث الفلسفي اليوناني، كان قد تحلل وأثر في بناء الفكر الإسلامي، الذي يشمل الكلام والفلسفة والتصوف، وكذلك الفقه وأصول الفقه.^{٥٠}

^{٤٤} . يتكون القياس من أربعة عناصر أو شروط؛ أصلو فرع وحكم الأصل والعلة، وأما القياس المنطقي (syllogism) فيتكون فقط من ثلاثة عناصر؛ مقدمة كبرى وصغرى واستنباط. وعندما يتحول تركيب القياس إلى القياس المنطقي (syllogism) فالأصل وحكم الأصل والعلة تقف موقف المقدمة الكبرى، وأما "الفرع"، يحل محل المقدمة الصغرى.
^{٤٥} . وفي القياس المنطقي (syllogism)، إن المقدمة الكبرى قد تقدم وجودها و مأخوذة من طبيعة أكثر عمومية و كلية، بينما في القياس، فالعلة هي في الواقع جوهر المقدمة الكبرى، والتي اتخذت على أساس الاجتهاد من الأصل وحكم الأصل.
^{٤٦} . التشبيه هو جزء من علم البيان، بالإضافة إلى المجاز والكناية. التشبيه هو مشاركة أمر لأمر آخر في صفته الواضحة، مثل: محمد كالقمر. وفي مصطلح البلاغة، لفظ "محمد" يعرف بالمشبه، والقمر هو مشبه به، وأما وصف تألق القمر فهو وجه الشبه. انظر، على سبيل المثال: حفني بك، "كتاب قواعد اللغة العربية لتلاميذ المدارس الثانوية". سورابايا: مكتبة الهداية: (ص. ١٢١)؛ أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، "أسرار البلاغة في علم البيان"، تحقيق محمد رشيد رضا. القاهرة: مطبعة التراقي، ١٣٢٠ هـ (ص. ١٥).
^{٤٧} . الدليل الذي يبين بوضوح على أن الشافعي أخذ مفهوم القياس من تشبيه الخليل بن أحمد وسيبويه هو تسمية كتابه "الرسالة" باسم "الكتاب" في البداية. وهذا الاسم مشابه لاسم "الكتاب" الذي كتبه سيبويه حول النحو في اللغة العربية. وفوق كل ذلك، روي أن الشافعي عاش وعاصر النحويين خصوصا الخليل بن أحمد وسيبويه، على مدى طويل لدراسة النحو. انظر Muḥammad Ābid al-Jābirī, *Post Tradisionalisme*, 88, pent. Ahmad Baso (Yogyakarta: LkiS, 2000).

^{٤٨} . وهذه العلوم اليونانية لم يتفطنه خليل بن أحمد معياريا وثابتا، ولكنه كان يطورها إلى معرفة متكاملة ومتعددة التخصصات. وبعد الخليل بن أحمد أول نحوي من أدخل طريقة المنطق إلى النحو، خصوصا العلة، وإن لم يكن راديكاليا مثل ما فعله من جاء بعده. على سبيل المثال، بدأ في إعطاء العلة بوجود قواعد محددة بشأن الإعراب في حالة النداء، ولا سيما الرفع والنصب. والشافعي على الرغم من مجرد تقديم النظرية اليونانية الطفيفة، وهي العلة، إلا أنه قد نجح في خلق مفاجأة للنحويين المعاصرين له. انظر محمد عابد الجابري، "تكوين العقل العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. ١٩٨٩ (ص. ٨١-٨٩)؛ Zamzam A, Abdillah, "Pro-Kontra Pengaruh Filsafat Terhadap Nahwu," *Adabiyat*, Vol.1, No. 2 (2003), 20.

^{٤٩} . في عهد المنصور تمت ترجمة الفلسفة لأول مرة، وهي عمل منطق أرسطو، *Categories, Hermeneutica, dan Analytica* الذي كتبه عبد الله بن المقفع (ت ٧٥٩ هـ) وابنه محمد في زمن الخليفة المنصور. انظر Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, terj. Mulyadhi. Kartanegara (Jakarta: Pustaka Jaya, 1986), 32-5.

^{٥٠} . محمد شريف، الفكر الإسلامي: منابعه وآثاره. ترجمة أحمد شلبي من *Muslim Thought Its Origin and Achievement*، مصر: مكتبة النهضة. (ص. ١١٢).

^{٥١} . مصطفى باش عبد الرازق، تمهيد (ص: ٢٤٥)؛ فؤاد الأهواني، الفلسفة الإسلامية، القاهرة: المكتبة الثقافية. ؛ محمد علي أبو الريان، قراءات في الفلسفة. الاسكندرية: ملتزم الطبع والنشر؛ Fazlur Rahman, *Islam*, 90; Joseph Schacht, "Foreign Elements in Antients Islamic Law" *Islamic Law*, 5.

والمفكرون المسلمون، مثل محمد يوسف موسى وأحمد نخراوي ومصطفى عبد الرازق، اتفقوا على أن هناك جنوب الفقه وأصول الفقه المستوحاة من الحضارة اليونانية الرومانية.^{٥٢}

وسواء أكان الشافعي يتأثر بالفلسفة اليونانية في منهجه الفقهي أم لا، ولكنه من الناحية النظرية يشبه بالفلسفة اليونانية. وعلى هذا المستوى، هرمينوطيقا القرآن لدي الشافعي يبنى على الأساس النظري القوي من علوم الأوائل.

د. آثار دخول المنطق إلى قياس الشافعي وحلولها

وكان لدخول المنطق الأرسطي، معترفاً به أم لا، تأثيراً كبيراً على تطوير الفقه الإسلامي، ولا سيما مفهوم القياس. وقبل أن قام الشافعي بتوحيد القياس في كتابه "الرسالة"، لم يظهر القياس في صياغة قياسية، ولكنه لا يزال في شكله المستقل، كمنطق ليبرالي في تحديد حكم معين. لا يتعلق القياس بشروط صارمة تحد من الفكر الليبرالي والتخميني والديناميكي في تحديد المشكلة. والقياس كاستدلال قانوني يمكن تسميته بالرأي.^{٥٣} وانطبق هذا منذ أيام النبي صلى الله عليه وسلم كجنيين، ثم نما أكثر نضجاً في زمن أبي حنيفة كرائد لأهل الرأي.

وفي أيام الشافعي، تم تدوين القياس وتقنيته. أصبح القياس معقداً، بالنظر إلى الشروط الصارمة والموافقة مع ثلاثة مصادر الحكم؛ القرآن والسنة والإجماع.^{٥٤} وكان قياس الشافعي الذي تم تقنيته في الرسالة يتلقى إقبالا كبيراً من الأصوليين بعده. وهذا لأن، بالإضافة إلى كون مفهوم أصوله منهجياً، الشافعي كان يعد أيضاً كمنشئ الأصول، وبالتالي إن من جاء بعده من العلماء يوجهون نحو الشافعي.

لا بد من الاعتراف بأن تطبيق الأسلوب القياسي المنطقي والاستنتاجي بشكل صارم على قياس الشافعي، لا يؤدي إلى التقدم. وبهذا الأسلوب الاستنتاجي، يتقدم العلم، ولكنه لم يتقدم بشكل سريع ووثوري. وذلك لأن الاستنتاجات العلمية المستمدة من الرأي القياسي، لم تجلب المعرفة الجديدة الأصلية، ولكنها مجرد "متابعة" للمبدأ الكلي للمقدمة الكبرى، التي بطبيعة الحال، لا تختلف كثيراً عن الاستنتاجات العلمية.^{٥٥} وعلاوة على

^{٥٢} انظر يوسف موسى، المدخل لدراسة الفقه الإسلامي. القاهرة: مكتبة النهضة. ١٩٥٤. (ص. ٨٦)؛ مصطفى باش عبد الرازق، تمهيد (ص: ٢٤٥). قد تأثر الفقه وأصول الفقه بالعنصر الروماني. حتى يرى غولدتسيهر و فون كرىمر و سانتنيانا وكاروسي و شيلدون أموس أن الأمر ليس تأثيراً وإنما انتحال كلي من التقاليد القانونية الرومانية اليونانية. وهم يرون أن شريعة الإسلام وفقه المعاملات في الحضارة الإسلامية ما هو إلا صورة من القانون الروماني الذي كان مطبقاً في المجتمعات الشرقية، ووفق هذه الدعوى كانت شريعة الإسلام رومانية الأصل. صوفي حسن أبو طالب، بين الشريعة الإسلامية والقانون الروماني. الجزء الأول. القاهرة: مكتبة النهضة، (ص. ٧)

^{٥٣} Ahmad Hasan, *The Early Development*, 137; idem, *Analogical Reasoning*, 5. ابن القيم الجوزية. إعلام الموقعين عن رب العالمين، الجزء الأول (ص. ٢٣)

^{٥٤} Ahmad Hasan, *The Early Development*, 137.

^{٥٥} Muhammad Baqir al-Shadr, *Falsafatuna: Pandangan Muhammad Baqir al-Shadr terhadap Pelbagai Aliran*. *Filsafat Dunia*, terj. M. Nur Mufid (Bandung: Mizan, 1992), 41

ذلك، إن مفكري العصور الوسطى قاموا بتطبيق المنطق الاستنتاجي الأرسطي بالتطرف، متجاهلين تماما عملية الملاحظات والتجارب في العالم الحقيقي.^{٥٦}

يرى بيكون^{٥٧} إلى أن المنطق الاستنتاجي القياسي لا يفيد على الإطلاق، لأنه لا يضيف أي شيء إلى قدرة الإنسان على السيطرة على العالم والطبيعة^{٥٨}. وليكون، إن المنطق الملائم لنهوض المعرفة هو الاستقراء، أي مراقبة الطبيعة دون الرأي المسبق ووضع الحقائق القائمة على التجارب.^{٥٩} ووفقا له، إن المنطق الاستنتاجي لا يكفي لمعرفة الحقيقة، لأن الطبيعة لها دقة أكبر بكثير من دقة الحجة.^{٦٠}

وبناء على الحقائق المذكورة، إن منطق أرسطو كسيف ذي حدين، والذي يمكن أن نستفيد من عقله البرهاني.^{٦١} ولكنه يمكن أيضا أن نستفيد من شكل منطق الصارم، والذي يهتم فقط بالشكل وحده.^{٦٢} معنى هذا، إن منطق أرسطو في الأساس، مليئ بروح ديناميكية وعقلانية وبرهانية. ولكن من ناحية قياسه المنطقي لا يجلب التقدم، لمجرد تكرار استنتاجات مقدمتها السابقة.

والشافعي، في نظر الكاتب، يميل إلى اتخاذ منطقته بشكل جزئي، وهو قياس منطقي أرسطي، ولا يميل إلى العقل البرهاني لمنطق أرسطو. واتخاذ نظرية القياس المنطقي مع "تجاهل" العقل البرهاني، يجعل القياس مائلا إلى أن يكون "خاضعا" للنصوص المقدسة، مما يجعل قدرات المنطق الديناميكية، والقابلية للتكيف، والليبرالية، غير واضحة في نموذج قياس الشافعي. كما تبني الفقهاء مثل الغزالي ومن جاء بعده لمنطق أرسطو جزئيا. يرى الجابري، أنهم اتخذوا فقط منطق أرسطو باعتباره أداة. وخاصة طريقة القياس المنطقي، بغض النظر عن بناء منطق وفلسفة

^{٥٦} التطبيق المتطرف لمنطق أرسطو على سبيل المثال: في حل المشكلة حول عدد أسنان الخيول. إن المفكرين المستخدمين المنطق الأرسطي بالتطرف، كسروا الأسنان، ولم يلاحظوا ويعدوا أسنان الخيول، ولكنهم بدلا من ذلك، اقترحوا بالمنطق. انظر George J. Mouly, "Perkembangan Ilmu," dalam Jujun S. Suriasumantri (ed), *Ilmu dalam Perspektif: Sebuah Kumpulan Karangan Tentang Hakekat Ilmu* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2001), 87.

^{٥٧} فرانسيس بيكون، ولد بلندن إنجلترا سنة ١٥٦١ م وتوفي سنة ١٦٢٦. هو وارث التقاليد التجريبية البريطانية. ومن بين أعماله: *Essays* (1597), *The Advancement of Learning* (1605), *Cogitata et Visa i, Novum Organum* (1620). Baca, Ali Mudhofir, *Kamus Filsuf*, 43-5.

^{٥٨} Verhaak, C. dan Haryono Imam, *Filsafat Ilmu Pengetahuan* (Jakarta; Gramedia, 1989), 137. ^{٥٩} يرى بيكون إلى أن هناك أربعة العقبات التي تعيق استخدام الأسلوب الاستقرائي لاكتساب المعرفة العلمية، وهي: أولاً، *the idols of the tribe*، وهي الخطأ في الفهم نتيجة للطبيعة البشرية؛ ثانياً، *the idols of the den*، والأحكام المسبقة ذات طابع شخصي؛ ثالثاً، *the idols of the market*، وهي الخطأ في فهم في استعمال اللغة؛ رابعاً، *the idols of the theatre*، وهي الخطأ في الفهم لتعوده على عمل المسرح (تقاليد) انظر 44-5 Ali Mudhofir, *Kamus Filsuf Barat* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001).

^{٦٠} للمزيد من الوضوح حول آراء بيكون في الأسلوب الاستقرائي، انظر Francis Bacon, "Novum Organum," dalam *Masterpieces of World Philodophy*, ed. Frank N. Magill (New York: Harper Collins Publisher, 1990), 216-33.

^{٦١} يرى الجابري أن العقل البرهاني الإسلامي، الذي أنجب المفكرين الأندلسيين مثل ابن رشد والشاطبي وابن حزم وابن طفيل وابن باجة وابن خلدون، يستمد من عقل برهاني لأرسطو. واستنادا إلى منطق أرسطي، ظهرت مفاهيم منهج الاستنباط في الفقه الإسلامي المتصف بدينامية وتكيفية وبرهانية مثل: القياس الجامع والمقاصد الشرعية ومفهوم الكلي والسببية والنظرة التاريخية والاستنباطية والاستقرائية. وهذا دليل على أن منطق أرسطو يساهم في دينامية الفقه الإسلامي. انظر محمد عابد الجابري، "بيئة العقل العربي: دراسة تحليلية ونقدية لنظم المعرفة للثقافة العربية". بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. (ص. ٥٥٢)

^{٦٢} منطق أرسطو يعرف أيضا بمنطق شكلي، لأنه علم يدرس أشكال الفكر (مفهوم وحكم، استدلال، وأدلة) فيما يتعلق ببنائه المنطقية. المهام الرئيسية للمنطق الشكلي هو صياغة القوانين والمبادئ. والطاعة للقوانين والمبادئ هي شرط لتحقيق النتيجة الصحيحة في السعي وراء المعرفة من خلال الاستنباط. وجوهر المنطق الشكلي هو مفهوم القياس المنطقي. انظر Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2000), 533.

أرسطو كالكل الذي يمتلك في الواقع عقلا برهانيا عاليا.^{٦٣} والتبنى الجزئي لمنطق أرسطو يجعل طريقة التفكير غير منتجة، ولكنها أصبحت استهلاكية و خاضعة للنصوص الدينية من خلال منهجه في القياس.^{٦٤} ومعنى ذلك، العقل لا يحصل على دور مستقل تماما في تحديد الحكم، لأن القياس عند الشافعي، ينحصر في اكتشاف حكم موجود بالفعل في النصوص الدينية. وهذا التصور يحصر دور العقل المجتهد في حدود معرفة الدلائل والعلامات الكاشفة عن ذلك الموجود في الخارج، أي في الكتاب أو في السنة.^{٦٥}

بناء على تغير مفهوم القياس في فترات ما بعد الشافعي، فلا بد من إعادة صياغة جديدة لنموذج القياس في أصول الفقه. وتهدف هذه إعادة الصياغة لاستعادة القياس كما كان في الأصل، ألا وهو اكتشاف حكم جديد يقوم على التفكير والاستدلال والتحليل الاجتماعي، مع التركيز على العدالة والديناميكية.^{٦٦} وإذا كانت هذه الصياغة تنتسب إلى مفهوم المنطق، فمن الممكن أن يكون مفهوما جديدا من المنطق، لأن منطق أرسطو لم يعد مناسباً، بل مؤدياً إلى الركود،^{٦٧} وأما إذا كانت إعادة الصياغة تنتسب إلى المنطق القرآني (الببائي)، فيمكن البدء من إعطاء العقل دوراً أكبر في إيجاد الحكم، ولا يكون دائما في ظل ظاهر النص.

وبإعادة القراءة النقدية لجميع بناءات المنطق، لا ينحصر في القياس المنطقي فقط، وفتح المجال الأوسع للعقل، فسيظهر قياساً أوسع، القياس الذي يعد استدلالاً عقلياً، ومستوعباً لمكتسبات العلمية ومستجيباً للواقع وليبرالياً وعقلياً في اكتساب حكم جديد. فيرى الجابر أن طريقة الخروج من التراجع في فهم النصوص الدينية، إعادة بناء استدلال علماء الأندلس، مثل ابن حزم وابن رشد وابن خلدون وابن طفيل والشاطبي وابن باجة. كما يرى الجابري أن تقديرهم ببنية فلسفة ومنطق أرسطو، مع فتح المجال الأوسع للعقل مثيرة للاهتمام، ويدعو موقفهم هذا إلى الحداثة والجديد. لقد حاولوا أن يقدموا قاعدة عقلانية في التراث القرآني، الذي ركد منذ عصر التدوين. وهم، اعتماداً على التعامل النقدي العقلاني مع بنية فلسفة ومنطق أرسطو، صنعوا العديد من مناهج القياس، مثل الاستقرائي والاستنباطي والكلي والسببي والتاريخي والمقاصد الشريعة.^{٦٨}

^{٦٣} محمد عابد الجابري. بنية .. (ص. ٤٣٦-٤٤٢)
^{٦٤} وعلاوة على ذلك، يرى الجابري أن الممارسة العقلانية في العالم الإسلامي ما بعد الغزالي، التي جعلت منطق أرسطو على أنه مجرد أداة، يسببها التداخل التلقيني بين أجزاء من النظم المعرفية؛ البايان والعرفان والبرهان. وهذا التداخل يؤدي في نهاية المطاف إلى التراجع والانحطاط في العالم الإسلامي. المرجع السابق (ص. ٤٨٩-٥١١).
^{٦٥} انظر ناصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي. (ص. ٩٤)؛ أما في لغة المذهب التجريبي، فالطريقة الاستقرائية بما فيها الاستدلال القياسي، لا تؤدي إلى معرفة جديدة، لأن نتيجتها الأخيرة محتواة في المقدمات. محمد باقر الصدر. فلسفتنا (ص. ٤١)

^{٦٦} Ahmad Hasan, *The Early Development*, 140.
^{٦٧} منهج المنطق الأرسطي الاستنتاجي القياسي هو الأسلوب الوحيد الفعال في طريقة التفكير المنهجي في العصور اليونانية والرومانية حتى أيام غاليليو والنهضة. ولكنه في التطور التالي، أي في بداية القرن السابع عشر، بدأ المنطق التقليدي لأرسطو يتلقى الانتقادات لأنه لم يعد صالحاً للزمن الذي يتطلب تقدم العلوم. بدلا من ذلك، بدأ يظهر المنطق الاستقرائي، الذي بادره فرانسيس بيكون وأتمه، فتحول إلى المنطق الاستقرائي الاستنتاجي، الذي كان رائده تشارلز داروين. انظر George J. Mouly, "Perkembangan Ilmu," dalam *Ilmu dalam Perspektif*, ed. Jujun S. Suriasumantri, 87-90; Louis P. Pojman, *Philosophy: The Quest for Truth* (New York: Wadsworth Publishing Company, 1999), 23-8.

^{٦٨} انظر محمد عابد الجابري. بنية (ص. ٥٥٢)؛ تكوين العقل، (ص. ٢٩٥-٣٢٨)

هـ. الخاتمة

منطق أرسطو قد بدأ الخوض في عالم الفكر القانوني الإسلامي منذ عصر الشافعي. وذلك يتمثل في كتابه النفيس الرسالة. يشير هذا الكتاب إلى أن عناصر المنطق الأرسطي تتضح في استخدام المصطلحات التي تنطوي على الجنس والنوع والفصل. كما تظهر عناصر المنطق في مقدمات القياس المنطقي (syllogism) الموجودة في القياس. وكان المنطق الأرسطي يجلب أنظار علماء أصول الفقه، فاستعملوه لتطوير مفهوم القياس، فظهر في ساحة أصول الفقه مفاهيم كثيرة مثل، الدوران والصبر والتقسيم وطرده وعكس.

كان دخول المنطق الأرسطي إلى العالم الإسلامي يأثر تأثيراً عظيماً في تطوير التفكير. من ناحية، تمكن هذا المنطق من حمل الإسلام إلى العصر الذهبي وذروة الفكر مع تقدم الحضارة. ومن ناحية أخرى، خاصة في مفهوم القياس، يأدي المنطق الأرسطي إلى أن يصبح القياس أقل إنتاجياً، لاتباعه مبدأ القياس المنطقي، وهو أن الاستنتاج يخضع دائماً لمقدمة كبرى. وهذه المقدمة في القياس مأخوذة من النصوص المقدسة.

ولأجل الخروج من تراجع مفهوم القياس عند الشافعي، فإنه من الضروري إعادة قراءة لمفهوم القياس. هذه القراءة قد تكون نقدية لأجهزة منطق أرسطو ورفع إمكانية العقل إلى الحد الأقصى، مما يثمر نظريات الحكم الديناميكية والمستقلة والمتكيفة والمجارية للعصر، مثل القياس الجامع (أوسع) والمبدأ الكلي والتاريخي والاستقرائي.

المراجع

المراجع العربية

- ابن القيم الجوزية في "مفتاح دار السعادة"، الجزء الثاني. القاهرة: الخانجي
- ابن القيم الجوزية في "إعلام الموقعين عن رب العالمين، الجزء الأول. نيو دلهي: أشرف المطابع: ١٣١٣ هـ
- ابن القيم الجوزية. مفتاح دار السعادة. القاهرة: الخانجي. الجزء الثاني.
- ابن المقفع، "رسالة في الصحابة في رسائل البلغاء". القاهرة: مطبعة المعارف، ١٩٦٤
- أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، "أسرار البلاغة في علم البيان"، تحقيق محمد رشيد رضا. القاهرة: مطبعة التراقي، ١٣٢٠ هـ
- أبو حامد الغزالي "القسطاس المستقيم"، القاهرة: مكتبة مصرية: ١٣٥٣ هـ
- أبو حامد الغزالي "المستصفي من علم الأصول" (بيروت: درا الكتب العلمية: ١٩٨٣)

- أحمد أمين. "فجر الإسلام". القاهرة: مكتبة النهضة الإسلامية
- بدران أبو العينين بدران. أصول الفقه الإسلامي. الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة. ١٨٨٢
- جلال الدين السيوطي في صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام". القاهرة: دار الكتب. ١٩٥٤.
- جلال الدين السيوطي في "صور المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام". القاهرة: دار الكتب: ١٩٤٨
- حفني بك، "كتاب قواعد اللغة العربية لتلاميذ المدارس الثانوية". سورابايا: مكتبة الهداية:
- السرخسي "أصول السرخسي". مكتبة القاهرة: ١٩٥٤. (ص. ١٣٠).
- صوفي حسن أبو طالب، بين الشريعة الإسلامية والقانون الروماني. الجزء الأول. القاهرة: مكتبة النهضة،
- عثمان أمين في "رائد الفكر المصر" (القاهرة: مكتبة مصرية: ١٩٦٥)
- فاروق عبد المعطي. "الإمام الشافعي: محمد بن إدريس بن العباسي القرشي المطالب الشافعي المكي. بيروت"
- دار الكتب العلمية،
- فؤاد الأهواني "الفلسفة الإسلامية" (مكتبة الثقافة)؛
- فؤاد الأهواني، الفلسفة الإسلامية، القاهرة: المكتبة الثقافية. ؛
- مالك بن أنس، "الموطأ". الجزء الثاني، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية. ١٩٣٧
- محمد أبو زخرة. أصول الفقه. القاهرة: دار الفكر العربي. ١٩٨٧
- محمد أبو زهرة، "تاريخ المذاهب الإسلامية". مصر: دار الفكر العربي.
- محمد الخضري بك "تاريخ التشريع الإسلامي". مصر: مكتبة التجارية : ١٩٦٠.
- محمد بن علي الشوكاني، "نيل الأوطار". الجزء السابع. بيروت: دار الفكر، ١٩٧٨
- محمد سلام مذكور، "المدخل للفقه الإسلامي". بيروت: دار الفكر
- محمد سلام مذكور، "مباحث الحكم عند الأصوليين". مصر: دار النهضة العربية، ١٩٧٢
- محمد عابد الجابري، "بين العقل العربي: دراسة تحليلية ونقدية لنظم المعرفة للثقافة العربية". بيروت: مركز دراسات
- الوحدة العربية.
- محمد عابد الجابري، "تكوين العقل العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. ١٩٨٩
- محمد علي أبو الريان، قراءات في الفلسفة. الاسكندرية: ملتزم الطبع والنشر؛
- محمد علي أبو ريان "قراءات في الفلسفة". الإسكندر: ملتزم الطبع والنشر
- مصطفى إبراهيم الزلمي. دلالات النصوص وطرق استنباط الأحكام في ضوء أصول الفقه الإسلامي. بغداد:
- مطبعة أسد. ١٩٧٣
- مصطفى باشا عبد الرازق في "تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية (القاهرة: مكتبة لجنة التأليف والترجمة والنشر،
- (١٩٤٤)

مصطفى باشا عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، القاهرة: مكتبة لجنة التأليف والترجمة والنشر،
١٩٤٤.

يوسف موسى، المدخل لدراسة الفقه الإسلامي. القاهرة: مكتبة النهضة. ١٩٥٤.

References of English and Indonesia

- Abdillah, Zamzam A. (2003). "Pro-Kontra Pengaruh Filsafat Terhadap Nahwu," *Adabiyyat*, Vol.1, No. 2.
- Abdullah, Sulaiman. (1993). "Konsep al-Qiyas Imam al-Syâfi'iy dalam Perspektif Pembaharuan Hukum Islam," dalam *Disertasi Islamic Studies*. Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah.
- Ali, Muhammad Daud. (1996). *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Alwani, Tâhâ Jâbir al-, (1994) *Source Methodology in Islamic Jurisprudence*, Herdon, Virginia: International Institute of Islamic Thought.
- Anwar A. Dadri. (1973). *Islamic Jurisprudence in The Modern World*. Lahore: Muhammad Ashraf.
- Aristotle. "Posterior Analytics," in *Philosophic Classics: Thales to ST. Thomas*, ed. Walter Kaufmann. New Jersey: Englewood Cliffs, N.J,tt.
- (1949). "Prior and Posterior," in *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, ed. Ross, W.D. Oxford: The Clarendon Press.
- (1948). *Topik (Organon teil V)*. Leipzig: Verlag Von Felix Meina.
- Bacon, Francis. (1990). "Novum Organum," dalam *Masterpieces of World Philosophy*, ed. Frank N. Magill. New York: Harper Collins Publisher.
- Bagus, Lorens. (2000). *Kamus Filsafat*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Beth, Evert W. (1962). *Formal Methodes: An Introduction to Symbolic Logic and to The Study of Effective Operations in Arithmetic and Logic*. Holland: D. Reidel Publishing Company.
- Burton, John. (1990). *The Sources of Islamic Law: Islamic Theories of Abrogation*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Cooley, John C. (1949). *A Primer of Formal Logic*. New York: The Macmillan Company.
- Copi, Irving M. (1969). *Introduction to Logic*. London: The Macmillan Company.
- Copleston, Frederick. S.J, (1946). *A History of Philosophy*. London and New Jersey: Search Press and Paulist Press.
- Creighton, James Edwin. (1926). *An Introductory Logic*. New York: The Macmillan Company.

- Donald, Daniel Mc. (tt) *Controversy Logic in Writing and Reading*. Scranton: Chandler Publishing Company.
- Fakhry, Majid. (1986). *Sejarah Filsafat Islam*, terj. Mulyadhi Kartanegara. Jakarta: Pustaka Jaya.
- Hallaq, Wael B. (2000), *Sejarah Teori Hukum Islam*. Jakarta: Rajawali Press.
- Hasan, Ahmad. (1986). *Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudence: A Study of The Juridical Principle of Qiyas*. Islamabad: Islamic Research Institute.
- . (1994). *The Early Development of Islamic Jurisprudence*. New Delhi: Adam Publisher & Distributor.
- Jâbiri, Muḥammad Âbid al-, (2000). *Post Tradisionalisme Islam*, pent. Ahmad Baso. Yogyakarta: LkiS.
- Kamali, Muhammad Hasyim. (1991). *Principle of Islamic Jurisprudence: The Islamic Texts Society*. Cambridge: 5 Green Street.
- Lejewski, Cresswell, "History of Logic," in *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards. vol. 3. New York and London: Macmillan Publishing Co., Inc. & The Free Press.
- Makdisi, George. (1984). "The Juridical Theology of Sufi: Origins and Significance of Ushul al-Fiqh," *Studia Islamica* 59.
- Minhaji, Akh. (1999). "Reorientasi Kajian Usul Fiqh" *AL-Jâmi'âh* 63.
- Mouly, George J. (2001). "Perkembangan Ilmu," dalam Jujun S. Suriasumantri (ed), *Ilmu dalam Perspektif: Sebuah Kumpulan Karangan Tentang Hakekat Ilmu*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Mudhofir, Ali. (2001). *Kamus Filsuf Barat*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Mudzhar, Muhammad Atho. (1998). *Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi dan Liberasi*. Yogyakarta: Titihan Ilahi Press.
- Nakha'i, Imam, (2004). "Posisi Akal Lebih Tinggi dari Wahyu" dalam www.Islamlib.Com 26 Juli.
- Nyazee, Imran Ahsan Khan. (1945). *Theories of Islamic Law*. Pakistan: Islamic Research Institute and International Institute of Islamic Thought.
- Pojman, Louis P. (1999). *Philosophy: The Quest for Truth*. New York: Wadsworth Publishing Company.
- Rahim, Abdur. (1994). *The Principles of Islamic Jurisprudence: According to The Hanafi, Maliki, Shafi'i, and Hambali Schools*. New Delhi: Kitab Bhavan.
- Schacht, Joseph. (1996). "Foreingn Elements in Ancient Islamic Law," dalam *Islamic Law and Legal Theory*, ed. Ian Edge. New York: New York University Press.
- Shadr, Muhammad Baqir, al.(1992). *Falsafatuna: Pandangan Muhammad Baqir al-Shadr terhadap Pelbagai Aliran Filsafat Dunia*, terj. M. Nur Mufid. Bandung: Mizan.
- Sharif, M. M. *al-Fikr al-Islâmi: Manâbi'uhu wa Atsaruhu*. Mutarjim Aḥmad Syalaby, min *Muslim Thought Its Origin and Achievement*. Mesir: Maktabah al-Nahdlah.
- Sjadzali, Munawir. (1997). *Ijtihad Kemanusiaan*. Jakarta: Paramadina.
- Sober, Elliott. (1995). *Core Questions in Philosophy*. New Jersey: Prentice Hall.
- Triyanta, Agus, (2002). "Syllogisma, Kalva-Khomer, dan Qiyas adakah dari satu Akar: Pelacakan Terhadap Pengaruh Logika Aristoteles dalam Qiyas Imam al-Syâfi'i," *Makalah Seminar*. Yogyakarta: PSH Fakultas Hukum UII.

- Verhaak, C. dan Haryono Imam. (1989). *Filsafat Ilmu Pengetahuan*. Jakarta: Gramedia.
- Wijaya, Ahsin. (2004). “Membaca Nalar Ushul Fiqh al-Syâfi’i”, dalam *Makalah Bedah Kitab* di Pusat Studi Islam [PSI] Universitas Islam Indonesia, tgl. 27 juli.
- Ziadeh, Farhat J. (1995). “Ushul al-Fiqh” dalam *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, ed. John L. Esposito. Oxford: Oxford University Press.