طرائق الإثبات في القرآن الكريم وأثرها في استدلال ابن تيمية على مسائل العقيدة

أ. د. مختار محمود عطا الله(*)

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن اهتدى بهديه ودعا بدعوته إلى يوم الدين.

فإن الدراسات الإسلامية التي تناولت العقيدة كموضوع لها نحت في تناولها منحيين **الأول** منهما يهدف إلى إثبات صحة العقائد الإسلامية، **والثاني** يهدف إلى نقض وإبطال العقائد المخالفة للإسلام في المسألة المعينة.

مسائل العقيدة بحاجة دائمة إلى دلائل تقوم عليها، تلك الدلائل التي تتكون من مضمون وصياغة. أما المضمون فهو معنى الدليل وفحواه وما يعتمد عليه أو

(*) أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم جامعة القاهرة.

يتكون منه من مقولات عقلية كانت أو نقلية. وأما الصياغة فهي تلك الطرق التي يصب فيها المستدل دليله. ولا يكون الدليل دليلاً إلا إذا جمع الصحة في الأمرين معًا، فيكون فحواه صحيحًا وتكون صورته منضبطة.

وقد اعتنى علماء العقيدة الإسلامية في القديم والحديث أيما عناية بمضامين الأدلة وما تقوم عليها وتتركب منها من معان ومقولات، غير أن الركن الثاني في الدليل، وهو الصياغة أو الصورة التي يقدم من خلالها لم يكن – على الرغم من أهميته – بهذا القدر من العناية.

ولعل تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية (المتوفى ٧٢٨هـ) شيخ الإسلام الذي أحيا الله به المنهج السلفي في دراسة مسائل الاعتقاد والتدليل عليها كان واحداً من أكثر علماء العقيدة عناية بصورة الدليل وصياغته الفنية وقالبه الشكلي، ولست متجاوزًا الحقيقة إذا قلت أن اهتمام ابن تيمية ببيان فساد المنطق اليوناني وذلك من خلال كتاباته العامة، ومن خلال ثلاثة مؤلفات خصصها لهذا الغرض هي (نقض المنطق) و(الرد على المنطقين) و(نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان) كان الدافع الرئيسي وراءها هو ضبط طرائق الإثبات والنقض المستعملة في الدراسات العقدية.

مشكلة البحث:

ومن هنا يمكن تحديد مشكلة هذا البحث في الاستفهام الآتي: ما هي طرائق النقض والإثبات في القرآن الكريم؟ وما مدى تأثيرها في استدلالات ابن تيمية على مسائل العقيدة؟

وقد تفرع عن هذا السؤال أسئلة فرعية أخرى تمثل العناصر التي تتحلل إليها مشكلة البحث، ومنها: هل كان القرآن الكريم مصدراً تعلم منه ابن تيمية كيفية ترتيب الدليل؟ هل أخذ شيئًا من هذه الصياغات من المنطق اليوناني؟ هل استفاد في هذا المجال من علم أصول الفقه؟ ما موقف ابن تيمية من الصياغات الكلامية والفلسفية للأدلة؟ ثم: ما أهم الصور التي نظر لها ابن تيمية ثم طبقها في كتاباته ومصنفاته التي خصصها لدراسة مسائل العقيدة؟

منهج البحث:

وقد وجد البحث أن المنهج التحليلي يساعد على شرح الأدلة من حيث شكلها، وبيان طريقة الترتيب. والمنهج النقدي يساعد على بيان نقاط القوة والضعف في كل صورة. ولذلك جمع البحث بين المنهجين كل من الموضع الذي تتناسب معه المادة العلمية.

هذا، وسوف أقسم البحث إلى قسمين رئيسيين، أخص الأول للحديث عن مصادر الطرائق في الفكر الإسلامي، وهي القرآن الكريم والمنطق اليوناني وأصول الفقه.

والقسم الثاني عن الطرائق التي اعتمدها ابن تيمية على المستوى النظري مع إبراز مبررات هذا الاعتماد، وتلك التي وظفها على المستوى التطبيقي، وكيفية هذا التوظيف.

* * *

القسم الأول
مصادر ابن تيمية
في معرفة طرائق النقد والإثبات

(١) القرآن الكريم:

قبل الحديث عن الطرائق التي استعملها القرآن الكريم في المجادلة مع خصوم الإسلام من أصحاب الديانات والعقائد المخالفة نود الإشارة إلى أن ابن تيمية استطاع بقدرته على النفاذ إلى باطن النص وبنيته الفكرية أن يستخرج هذه الطرائق بأسلوب شيق بسيط، هذا إلى جانب استدعاء المناهج عند علماء الكلام والفلاسفة وإحداث نوع من الموازنة بين هذا وذاك في محاولة لبيان مميزات الاستدلال القرآني، وقدرة طرائق الإثبات والنقض فيه على الوصول إلى المطلوب نقضًا وإثباتًا مع ما تتميز به طرائق المتكلمين والفلاسفة من عقم وتعقيد وتشعب يخرج عن المطلوب، ويجعل هدف الباحث مستحيل التحقيق أو صعبًا على الأقل. فلقد جاء القرآن الكريم كتاب هداية للناس، ولذلك فقد سلك في مخاطبتهم أساليب شتى، وتفنن في ضروب الهداية وطرق الإقناع لاختلاف مشارب الناس وتباين مقاصدهم وتفاوت مداركهم.

والمتأمل في آيات القرآن الكريم يجدها تخاطب العقل والقلب معًا وتؤثر فيهما معًا تأثيرًا متلازمًا، فكما سلك القرآن طريقة التأثير في الوجدان سلك مسالك العقل، فاكتملت به الهداية، وقامت به الحجة، واتضحت المحجة.

وفي ميدان النظر العقلي فإن علماء الإسلام قد بينوا أن القرآن الكريم لم يهتم فقط بذكر الأدلة العقلية وإنما اهتم كذلك بتعليم طرق هذه الأدلة، وكما قال ابن رشد: (والقرآن كله إنما هو دعاء إلى النظر والاعتبار، وتنبيه على طرق النظر)[١]. وطرق النظر تتضمن فيها تتضمن طرائق الإثبات والنقض.

إذن فالقرآن عندما أمر بمعرفة الله – عز وجل – في مثل قوله: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلا اللَّهُ﴾(٢). لم يترك الناس حيارى في سبيل وصولهم لتلك المعرفة، بل وضح لهم ما يهديهم إليها، وبين سبل تحصيل هذه المعرفة التي هي الغرض النهائي من النظر والتدبر وتحصيل المعلومات، ولذلك فهي في مذهب كثير من المتكلمين، أول الواجبات على المكلف حتى قبل الإقرار(٣).

وفيما يخص الأدلة القرآنية فإن بعض المتكلمين قد ذهبوا إلى أنها خطابية لا برهانية، وأنها صالحة فقط للجمهور دون الخاصة من أهل النظر والاستدلال، وقد نقل ابن تيمية هذا القول ونسبه لرجل ذكر أنه من أصحاب الجويني اسمه أبو الحسن الطبري الكيا، حيث نسب إليه قوله:

(وفي القرآن حجاج وإن لم يكن فيه الغلبة والفلج غير العامي يكتفي به كقوله تعالى: ﴿أَفَعَيِينَا بِالْخَلْقِ الأَوَّلِ﴾(٤) وليس من أنكر الحشر ينكره من أجل العياء، وكذلك قوله تعالى: ﴿أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الأُنثَى﴾(٥)، وليس هذا يدل على نفي الولد قطعًا، فمبادئ النظر كافية لهم)(٦).

وطبيعي أن يذكر ابن تيمية هذا القول الزائف، ويؤكد على برهانية الأدلة القرآنية فقال: (وأما ما ذكره من أن الحجاج الذي في القرآن يكتفي به العامي، وإن لم يكن فيه الغلبة والفلج، فهذا الكلام يقول مثله هذا الرجل وأمثاله حتى قد يقول بعضهم: إن الطريقة البرهانية ليست في القرآن)(٧).

فهذه الفكرة قابلت رفضًا من جمهور المتكلمين والفلاسفة الذين يعتدون بالأدلة القرآنية، ويعتبرونها قطعية الدلالة، بل أنهم أجمعوا على (أن الله تعالى قد نبه على أصول الأدلة أجمع فيه)(٨).

وحتى الذين نصروا هذا الرأي القائل بخطابية الأدلة القرآنية أقروا بأن القرآن اشتمل على مسالك الأدلة ومناهج الاستدلال، فالكيا نفسه يقول فيما ينقل عنه

السيوطي (فيه بيان مسالك الأدلة بأسرها)[٩].

وفي سبيل تأكيد صحة المسالك القرآنية وبرهانية النتائج المتولدة عنها فإن العلماء السلفيين خاصة قد اجتهدوا في إظهار مميزات الاستدلال القرآني، وإثبات أن ما يمكن أن يتخذه الطاعنون فيه حجة على صحة موقفهم إنما هو شيء توهموه لسوء مزاجهم وميلهم لما يكثر فيه النزاع من الاستدلالات.

وفي مقدمة هذه الحجج بناء الاستدلال القرآني على الحذف، فيوضح ابن أبي العز الحنفي (ت: ٧٩٢هـ) وهو شارح العقيدة الطحاوية ذلك بقوله: (وما كان من المقدمات معلومة ضرورة متفقًا عليها استدل بها، ولم يحتج إلى الاستدلال عليها، والطريقة الفصيحة في البيان أن تحذف، وهي طريقة القرآن بخلاف ما يدعيه الجهال الذين يظنون أن القرآن ليس فيه طريقة البرهان بخلاف ما قد يشتبه ويقع فيه نزاع يبينه ويدل عليه)[١٠].

وعلى هذا فإن القرآن قد اشتمل على جميع المقاييس المفيدة للمطالب الدينية، ويخطئ من يرى أن القرآن ليس فيه طريقة برهانية[١١].

وفي ضوء هذا الاعتبار بما في القرآن من أدلة ومن مناهج الاستدلال بها فإن أصحاب الاتجاه المحافظ من العلماء السلفيين قد قرروا أن المناهج الكلامية إنما تصح أو تبطل بمدى قربها من المناهج القرآنية أو بعدها عنها.

فمناهج القرآن – إذن – هي المصححة لمناهج المتكلمين والفلاسفة (فقد تبين أن ما عند أئمة النظار من أهل الكلام والفلسفة من الدلائل العقلية على المطالب الإلهية، فقد جاء القرآن بما فيها من الحق وما هو أبلغ وأكمل منها على أحسن وجه)[١٢].

وقد وثق فلاسفة الإسلام من المواد البرهانية في القرآن، وفي مناهج الاستدلال فيه، يقول ابن رشد: (ما من مسكوت عنه في شريعتنا من الأمور العلمية إلا وقد

نبه الشرع على ما يؤدي إليه البرهان فيها)[١٣].

ولعل كتاب ابن رشد "مناهج الأدلة" كان محاولة لإظهار صحة المناهج الاستدلالية القرآنية، وفضلها في مواجهة غيرها من مناهج الاستدلال الكلامية.

أما المتكلمون أنفسهم فإنهم لا يضعون مناهجهم في مواجهة المناهج القرآنية، وإنما يؤكدون دائمًا على أن مناهجهم مأخوذة من مناهج القرآن، فيقول الإيجي معبرًا عن هذا المعنى: (وهل يذكر في كتب الكلام إلا قطرة من بحر مما نطق به الكتاب؟)[١٤]، فهم يفخرون بأنهم تعلموا هذه المناهج من القرآن الكريم ويتناصرون بذلك.

(أ) خصائص الاستدلال القرآني:

من المؤكد أن للقرآن الكريم في مناهجه الاستدلالية مميزات خاصة لا تصلح لأي نص آخر غير النص القرآني لما له من سمات لغوية وبيانية واصطلاحية تميزه عن غيره من النصوص.

فمن ناحية المصطلح خالف القرآن الكريم ما كان موجودًا عند الفلاسفة اليونانيين لما بين اللغة العربية واليونانية من تباين، وقد اعتبر المسلمون هذا الاختلاف مضافًا إليه اختلاف الأمتين الفكري من أهم عناصر الفصل بين المناهج القرآنية واليونانية.

وبالرغم من وجود وجوه اختلاف متعددة بين المناهج القرآنية واليونانية فإن أبا حامد الغزالي حاول في بعض كتبه المنطقية أن يلبس المنطق الأرسطي ثوبًا إسلاميًا، وذلك بالتمثيل لمناهج الاستدلال المنطقية بأمثلة قرآنية.

وقد أفرد لهذه المحاولة كتابًا مستقلاً أسماه "القسطاس المستقيم" صرح فيه بأن الموازين التي يدعو إلى توظيفها لها أصل لدى الأمم السابقة قبل القرآن فقال: (وأما الموازين قد سبقت إلى استخراجها، ولها عند مستخرجها من المتأخرين أسماء

أخرى سوى ما ذكرته، وعند بعض الأمم السابقة على بعثة محمد وعيسى صلى الله عليهما وسلم. أسام آخر كانوا قد تعلموها من صحف إبراهيم وموسى عليهما الصلاة والسلام)[١٥].

وبغض النظر عن محاولة الغزالي هذه وعن مدى نجاحها وأثرها في المسلمين بعده، فالذي أريد توكيده. هنا أن الغزالي قدم هذه الفكرة ضمن الحركة النشطة التي قام بها طائفة من نظار المسلمين للنظر في قضية التشابه والاختلاف بين مناهج القرآن والمناهج اليونانية.

وقد بات مستقراً أن القرآن الكريم قد انفرد بمناهجه في الاستدلال عن مناهج الفلسفة اليونانية، وتميزت هذه المناهج بمميزات جعلتها المصدر الثري لمناهج المتكلمين، وحتى الفلاسفة المسلمين فيما بعد.

ومما لا ينكر أن بعض هذه المناهج القرآنية جاء موافقة لبعض مناهج الاستدلال اليونانية بشكل أو بآخر – كما سيتضح فيما بعد – ولكن هذا التوافق لا يدل إلا على أن الحق الذي في المنطق اليوناني – وهو لا يخلو منه – وافق بعض الحق الذي جاء به القرآن، فهو توافق للحق في الاستدلال الصحيح أدى إلى القدر المشترك للنشاط الذهني للبشر، وهو لا تختلف سبله لا نتائجه ويمكن استكماله لهذه الفكرة أن نحدد نقاط التميز التي ميزت المناهج الاستدلالية في القرآن الكريم عن غيرها من المناهج المنطقية والكلامية والفلسفية ليكون الحديث عن مصدرية القرآن للمناهج الكلامية والفلسفية منظوراً إليه في ضوء المميزات الخاصة بالنص الآتي:

(١) القرآن نص معجز له من أساليب البيان والتعبير الصحيحة الدقيقة في تركيبها وترابطها ما يعجز عنه أي نص آخر، وهذا التميز في الأسلوب يضفي اليقينية على نتائج الاستدلال، والإقناع على أدائه.

(٢) النص القرآني كله من أوله لأخره مترابط ترابطًا عضويًا، وهذا الترابط

يجعل الاستشهاد بآيات مختلفة المواضع واعتبارها متصلة مسلكًا مقبولاً، وهو يساعد المستدل بالقرآن على صياغة أدلة كثيرة وهو مسلك لا يصح إلا في النص القرآني.

وقد أشار ابن قتيبة إلى هذه الخصوصية للاستلال القرآني في قوله: (إن كتاب الله تعالى يأتي بالإيجاز والاختصار وبالإشارة والإيماء ويأتي بالصفة في موضع ولا يأتي بها في موضع آخر فيستدل على حذفها من أحد المكانين بظهورها في المكان الآخر)(١٦).

وممن استثمر هذه الخاصية في معالجته لبعض القضايا الكلامية بالدليل القرآني ابن رشد الذي ربط بين آيتين متفرقتين عند حديثه عن منهج القرآن في إثبات التنزيه لله تعالى، الآية الأولى قوله تعالى: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ**﴾ من سورة الشورى، والثانية هي: ﴿**أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لاَّ يَخْلُقُ**﴾ من سورة النحل، والرابط بينهما برهاني، إذ أن آية النحل برهان لآية الشورى.

قال ابن رشد في توضيح العلة البرهانية بين الآيتين: (وذلك أنه من المغروز في فطر الجميع أن الخالق يجب أن يكون على غير صفة الذي لا يخلق شيئًا وإلا كان من يخلق ليس بخالق، فإذا أضيف إلى هذا الأصل أن المخلوق ليس بخالق لزم عن ذلك أن تكون صفات المخلوق إما منتفية عن الخالق وإما موجودة في الخالق على غير الجهة التي عليها في المخلوق)(١٧).

(٣) اعتمد الاستدلال القرآني على ما فطرت عليه النفوس، وتشهد بصحته العقول دون إخلال بأحكام النظر مما جعل البراهين القرآنية أعمق أثرًا وأبلغ حجة وأشد للخاصة والعامة، وكان هذا الخطاب العقلي المرتكز على الفطرة الإنسانية سببًا في صلاح الاستدلال لإقناع الناس كافة، وذلك بخلاف استدلالات المتكلمين والفلاسفة التي لا تصلح إلا طائفة معينة.

وقد لمس الغزالي هذا الفارق فقال:

(أدلة القرآن مثل الغذاء ينتفع به كل إنسان، وأدلة المتكلمين مثل الدواء ينتفع به آحاد الناس، ويستضر به الأكثرون، بل أن أدلة القرآن كالماء الذي ينتفع به الصبي الرضيع والرجل القوي، وسائر الأدلة كالأطعمة التي ينتفع بها الأقوياء مرة ويمرضون بها أخرى)(١٨).

(٤) وضوح الأدلة وسهولة تحصيلها لسهولة مناهجها ومسالكها، وبعدها عن التعقيد وكثرة التفريعات والافتراضات والتقسيمات.

وهذا الوضع السهل للمناهج الاستدلالية يزيد من فائدتها، ويجعلها أنجح في تحقيق هدفها كما يقول الرازي: (ولقد اختبرت الطرق الكلامية فما رأيت فيها فائدة تساوي الفائدة التي وجدتها في القرآن العظيم، لأنه يسعى في تسليم العظمة والجلال بالكلية لله، ويمنع عن التعمق في إيراد المعارضة والمتناقضات وما ذاك إلا للعلم بأن العقول البشرية تتلاشى وتضمحل في تلك المضايق العميقة، والمناهج الخفية)(١٩).

(٥) الموضوعية في الاستدلال: فهذه الموضوعية المطلقة ينفرد بها الاستدلال القرآني بخلاف غيره من الاستدلالات الكلامية والفلسفية، فإنها لا تخلو من الاستدلال بإتباع الهوى كما يقول ابن تيمية: (ومن المعلوم أن مجرد نفور النافرين أو محبة الموافقين لا يدل على صحة قول ولا فساده إلا إذا كان بهدي من الله بل الاستدلال هو استدلال بإتباع الهوى بغير هدى من الله)(٢٠).

وفي القرآن ذم لهذا المسلك. قال الله تعالى: ﴿ **وَإِنَّ كَثِيراً لَّيُضِلُّونَ بِأَهْوَائِهِم بِغَيْرِ عِلْمٍ** ﴾(٢١)، فلا اجتماع لغياب الموضوعية في النظر والإنصاف في الحكام مع العلم اليقيني، وقال الله تعالى: ﴿ **فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ اللَّهِ** ﴾(٢٢).

وأكتفي بهذه المميزات الخاصة بالاستدلال القرآني، وما قصدت من ذكرها إلا أن أبني عليها تحديد بعض الطرائق التي نتجت. في جملتها. عن هذه المميزات وغيرها، وهي مناهج خاصة بالاستدلال القرآني.

ولذلك فإن ابن تيمية وهو الذي اعتبر الطرائق القرآنية أصلاً لطرائقه ومرجعًا لها قد راعى هذه الخصائص، وطور من تفصيلات الطرائق على نحو ينسجم مع طبيعة الاستدلال البشري محافظًا على النمط القرآني في الصياغة.

فمن هذه الطرائق:

(١) الاستدلال بذكر الصفات فقط:

وهذه الطريقة يستعملها القرآن في الإلهيات حيث يكتفي في إثبات الألوهية لله، ونفيها عمن سواها بذكر الصفات المؤيدة للنفي والإثبات.

ويعلل السلفيون هذه الخصوصية في الاستدلال القرآني بأن (القرآن العظيم قد اجتمع فيه ما لم يجتمع في غيره، فإنه الدليل والمدلول عليه، والشاهد والمشهود، قال تعالى لمن طلب آية تدل على صدق رسوله ﴿**أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَى لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ**﴾[٢٣]، هي طريقة قرآنية خاص لا يسلكها غيره).

ومن موضوعات الاستدلال القرآني بذكر الأسماء الإلهية والصفات الإلهية. فقط. إثبات وجود الله عز وجل، وقد جاء الاستدلال في مثل قوله تعالى: ﴿**هُوَ اللَّهُ الَّذِي لا إِلَهَ إِلا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ**﴾[٢٤].

ولما كان هذا المنهج الاستدلالي مخالفًا لما يسلكه المتكلمون والفلاسفة في استدلالاتهم فإن أبي العز من تلامذة ابن تيمية يطرح هذا السؤال: كيف يُستدل بأسمائه وصفاته، فإن الاستدلال بذلك لا يعهد في الاصطلاح؟[٢٥]، أي

اصطلاح النظار في علم الجدل والمناظرة ثم قال: (فالجواب أن الله تعالى، وهو الشهيد، قد أودع في الفطرة .... أنه سبحانه الكامل في أسمائه وصفاته)[٢٦].

وقال الله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَيَنظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَكَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعْجِزَهُ مِن شَيْءٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ عَلِيماً قَدِيراً﴾[٢٧]، فقد نبه الله عز وجل في آخر الآية على دليل انتفاء العجز وهو كمال العلم والقدرة، فإن العجز إنما ينشأ إما من الضعف عن القيام بما يريده الفاعل، وإما من عدمه علمه به، فذكر الله تعالى أنه عليم قدير (فانتفى العجز لما بينه وبين القدرة من تضاد، ولأن العاجز لا يصلح أن يكون إلهًا)[٢٨].

واستدل القرآن بصفات النقص على نفي الألوهية، وذلك في قوله تعالى: ﴿أَفَلا يَرَوْنَ أَلا يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلاً وَلا يَمْلِكُ لَهُمْ ضَرّاً وَلا نَفْعاً﴾[٢٩]، فبين أن نفي رجوع القول ونفي التكلم نقص يستدل به على عدم ألوهية العجل[٣٠].

وفي الاستدلال القرآني لا يكون البرهان المثبت لبطلان النقيض لازمًا في الاستدلال الكلامي أو الفلسفي، لأن القرآن إذا نفى شيئًا فقد ثبت بطلانه سواء برهن على ذلك أم لم يبرهن، أما المتكلم أو الفيلسوف فهو مطالب بالبرهان على بطلان الضد ليثبت صحة ضده فيما عرف في مناهج الاستدلال ببرهان الخلف.

ولذلك فإن العلماء السلفيين اتفقوا على أن (كل نفي يأتي من صفات الله تعالى في الكتاب والسنة إنما هو لثبوت كمال ضده)[٣١]، فإذا قال: ﴿وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ﴾[٣٢] أثبت كمال القدرة، وإذا قال: ﴿لاَ تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلاَ نَوْمٌ﴾[٣٣] أثبت كمال الحياة والقيومية، وإذا قال: ﴿لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾[٣٤] أثبت كمال الجلال والعظمة والكبرياء.

أما المذهب الظاهري فإنه لا يتفق مع المذهب السلفي في إفادة الصفة النفسية

الثبوتية من كل نفي يأتي في صفات الله، فابن حزم يمنع (أن يسمى الله. عز وجل. باستدلال، ويرى أن هذا نوع من الاستدلال الاستنباطي ويلزم أن يسموا الله عز وجل يقظان بناءً على قوله تعالى: ﴿لاَ تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلاَ نَوْمٌ﴾[٣٥] والسلفيون لا يترددون في إثبات هذه الصفة بناء على الآية، ولكنهم يثبتونها بلفظ "القيومية"، ويقولون (نفي السنة والنوم دليل على كمال حياته وقيومته)[٣٦].

وقد يجد الموقف السلفي المؤيد لهذه الطريقة في الاستدلال القرآني حجة في صدر الآية نفسها ﴿اللّهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾، فقد قدم الله تعالى الصفة الثبوتية ثم نفى ضدها، أما لفظ (يقظان) فهو غير لائق، والقيوم لفظ قرآني.

(٢) افتراض المستحيل للمبالغة في النفي والإبطال:

فقد يعرض القرآن لإحدى دعاوى الكافرين ثم يفترض وجود أمر مستحيل يتعلقون به في تصحيح دعواهم، ثم يثبت النتيجة على غير ما ظنوا.

فالكافرين يدعون يوم القيامة. أنهم يطلبون شيئًا منجيًا لهم مما هم فيه من العذاب، قال الله تعالى حاكيًا عنهم: ﴿وَلَوْ تَرَىَ إِذْ وُقِفُواْ عَلَى النَّارِ فَقَالُواْ يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلاَ نُكَذِّبَ بِآيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾، فقال الله عز وجل مفترضًا المستحيل ومؤكداً بذلك بطلان قولهم وزيف دعواهم ﴿بَلْ بَدَا لَهُم مَّا كَانُواْ يُخْفُونَ مِن قَبْلُ وَلَوْ رُدُّواْ لَعَادُواْ لِمَا نُهُواْ عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾[٣٧].

فهذه الطريقة الاستدلالية المبطلة للدعاوي ربما كانت مثيرة لما عرف بعد ذلك عند المتكلمين والفلاسفة بالتسليم الجدلي للخصم، ولكن يظل التميز للمنهج القرآني مصدره أن القرآن يفترض المستحيل[٣٨].

أما التسليم الجدلي فإنه لا يفترض مستحيلاً ولكنه يجاري الخصم حتى يثبت بطلان قوله مع التسليم بدعاويه كما سيأتي بيانه بعد إن شاء الله تعالى.

(٣) قياس الطرد والعكس:

قياس الطرد والعكس له في الاستدلال القرآني معنى خاص يرتبط بما عرف بالاعتبار في الأدلة القرآنية فيراد به أن من اعتبر بما ورد في القرآن من قصص الأمم السابقة التي هلكت بكفرها فسيثبت له عكس حكم هذه الأمم، ومن لم يعتبر ينطبق عليه قياس الطرد فيثبت له حكم الأمم التي تعد الأصل الذي يقاس عليه.

فمن الاعتبار أن يعلم أن من فعل مثل ما فعلوا أصابه مثل ما أصابهم، فيكون تكذيب الرسل حداً في العقوبة، وهذا قياس الطرد.

ويعلم أن من يكذب الرسل لا يصيبه ذلك، وهذا قياس العكس وهو المقصود من الاعتبار بالمكذبين، فإن المقصود أن يثبت في الفرع عكس حكم الأصل لا نظيره، والاعتبار يكون بهذا وذاك(٣٩)، فجاء القرآن بذلك قال تعالى: ﴿**لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لأُوْلِي الأَلْبَابِ**﴾(٤٠).

(٤) الاستدلال باختلاف النتائج مع تساوي الأسباب على القدرة الفاعلة:

فالقرآن يثبت أن القوة المنظمة للمخلوقات هي قوة الله. عز وجل. فالأسباب واحدة ومتساوية ثم تخرج النتائج متباينة، وهذا يدل على وجود قوة حاكمة لهذه النتائج.

قال الله تعالى: ﴿**يُسْقَى بِمَاء وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الأُكُلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ**﴾(٤١).

وقال في دليل قريب من هذا: ﴿**أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاء مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُّخْتَلِفاً أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ، وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَالأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاء إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ**﴾(٤٢).

(٥) الاستدلال بالعلم على الخالقية:

ومبني هذا الاستدلال أن الذي يخلق شيئًا لابد أن يكون محيطًا بعلمه من جميع الوجوه علم تفصيل لا علم إجمال، وهذا العلم هو المثبت للخلق، فمن الآيات المستدلة بهذا المنهج قوله تعالى: ﴿**أَلا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ**﴾(٤٣)، فالآية تثبت العلم للخالق أي: ألا يعلم الخالق ما خلق، قال الشهرستاني: (والفاعل الخالق يجب أن يكون محيطًا بالفعل من كل وجه إذ الإحكام إنما يثبت فيه من آثار علمه لا من آثار علم غيره، ويدل على علمه لا على علم غيره، فكما يستحيل إيجاد الفعل واختراعه على جهل وغفلة بالمخلوق المخترع من كل وجه، كذلك يستحيل إيجاده على غفلة من وجه، قال الله تعالى: ﴿**أَلا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ**﴾(٤٤).

(٦) الاستفهام التقريري:

وهو استفهام عن مقدمات وقضايا بينة لا يمكن إنكارها ولا جحودها، وهي تدل على المطلوب، وتلزم المخاطب بالاعتراف بالحق، ويأتي تأثير هذا المنهج الاستدلالي مما في المقدمات من حقائق ثابتة، ومما في الاستفهام من بيان لما في النفوس، فيكون الإلزام أبلغ وأقوى، والنتيجة أشد يقينًا.

ومن أمثلة هذا الطريقة في القرآن:

قوله تعالى: ﴿**أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُم بَلَى وَهُوَ الْخَلاقُ الْعَلِيمُ**﴾(٤٥).

وقوله: ﴿**وَلِسَاناً وَشَفَتَيْنِ، وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ**﴾(٤٦).

(٧) الأقيسة الإضمارية:

وفيها تحذف إحدى المقدمات مع إبقاء ما ينبئ عنها، وهذه الطريقة قد عمت أكثر الاستدلالات القرآنية كي تتناسب مع أسلوبه الذي يعبر عنه ابن قتيبة بقوله:

(فإن كتاب الله تعالى يأتي بالإيجاز والاختصار وبالإشارة والإيماء)[٤٧].

وقد نص السلفيون على أن طريقة الأقيسة الإضمارية هي الطريقة القرآنية. قال ابن العز الحنفي: (إن الطريقة الفصيحة في البيان أن تحذف إحدى المقدمات وهي طريقة القرآن)[٤٨]. وبذلك يصح القول بأن الاستدلال القرآني مبناه الحذف والإيجاز[٤٩].

ومن أمثلة الأقيسة الإضمارية في القرآن الكريم: قوله تعالى في الرد على النصارى الذين يزعمون أن عيسى ابن الله خلق من غير أب ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِندَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُن فَيَكُونُ، الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلاَ تَكُن مِّنَ الْمُمْتَرِينَ﴾[٥٠].

وتحريره أنه إذا كان خلق من غير أب علة لكونه ابنًا لله، فإن خلق آدم من غير أب ولا أم داخل أكثر في عليَّة البنوة، وهذا القياس هو ما يسمى بقياس الأولى، ولكنه بني على الإضمار.

وقد جمعت من الأقيسة الإضمارية في القرآن عشرة نماذج أكتفي بالإشارة إلى مواضعها.

فإن النماذج السابقة توضح طبيعة الإضمار والحذف، وهو يسري على أنواع الأقيسة المختلفة كقياس الأولى، وقياس الحذف وقياس الغائب على الشاهد، وقياس التسوية[٥١].

ولم يقتصر الحذف في الاستدلال القرآني على الأقيسة فقط، ولكنه عم مناهج أخرى كالقسمة العقلية. فإن القرآن يقسم الكلام على المخالفين ثم يبني الإبطال والاستبقاء على الحذف.

من ذلك قوله تعالى يبطل دعوى اليهود نجاتهم من العذاب: ﴿وَقَالُواْ لَن تَمَسَّنَا النَّارُ إِلاَّ أَيَّاماً مَّعْدُودَةً قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِندَ اللَّهِ عَهْداً فَلَن يُخْلِفَ اللَّهُ عَهْدَهُ أَمْ

﴿تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾(٥٢).

وتحرير هذا الاستدلال هكذا: دعواكم هذه مبنية على أحد افتراضين: إما أن يكون عندكم عهد من الله وبرهان على ما تقولون فيلزمكم الإدلاء به، وإما أن يكون قولكم هذا تقولاً على الله بلا دليل، وبما أنه لم يثبت عندكم أي عهد فقد ثبت القسم الثاني وهو أن دعواكم خالية من الدليل فيطلب لخلوها من العلم والبرهان(٥٣).

(٨) رد دعوى الخصم من فحوى كلامه:

وسلك القرآن هذا المنهج في الاستدلال على بطلان قول المخالف بنمطين:

الأول: أن يقع صفة في كلام الخصم كناية عن شيء، أثبت له حكم، فيثبت القرآن الصفة لغير ذلك الشيء. ومثاله في القرآن قوله تعالى: ﴿يَقُولُونَ لَئِن رَّجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الأَعَزُّ مِنْهَا الأَذَلَّ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لا يَعْلَمُونَ﴾(٥٤).

فالأعز في كلام المنافقين كناية عن فريقهم، والأذل كناية عن فريق المؤمنين. وأثبت المنافقون لفريقهم إخراج المؤمنين من المدينة فأثبت الله في الرد عليهم صفة العزة لغير فريقهم إذا أثبتها. تعالى. له ولرسوله وللمؤمنين، فكأنه ثيل: صحيح ما تقولون: ﴿لَيُخْرِجَنَّ الأَعَزُّ مِنْهَا الأَذَلَّ﴾، ولكن الأعز هو الله ورسوله والمؤمنون، وأنتم الأذل وستخرجون منها.

الثاني: حمل لفظ وقع في كلام الغير على خلاف مراده مما يحتمله بذكر متعلقة.

قال السيوطي: (ولم أر من أورد له مثالاً من القرآن، وقد ظفرت بآية منه وهي قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمُ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ

لَكُمْ ﴾[٥٥].

وأكتفي بهذه الطرائق القرآنية في الاستدلال، فهي كافية في إظهار مدى التوسع القرآني في الطرائق، وهي في جملتها. مؤسسة على السمات الخاصة للاستدلال القرآني، ولذلك لم يكن لها امتداد لدى علماء الكلام والفلاسفة، وإن كانوا يعتبرونها يقينية الدلالة على المطلوب سواء في الإثبات أو النقض.

(ب) الطرائق القرآنية المؤثرة في ابن تيمية ومدرسته:

أما الطرائق القرآنية التي كانت أصلاً سار على أساسه السلفيون، وأخذوها وتوسعوا في بعضها، والتزموا في بعضها بالصيغة القرآنية مع التوسع في مجالات توظيفها، هذه الطرائق هي التي تبين مدى تأثير القرآن الكريم في ابن تيمية في مجال الاستدلال الخاصة، وهي موضوع لبيان مصدرية الطرائق التي استعملها ابن تيمية من القرآن الكريم، ومن هذه المناهج ما يأتي:

١- انتفاء الملزوم لانتفاء لازمه:

ومعناه أنه إذا ثبتا التلازم الضروري بين شيئين فإن انتفاء أحدهما يوجب انتفاء الآخر، ويكون الشيء الأول ملزمًا والثاني لازمًا، والحرف الموضوع للملازمة بين الشيئين هو "لو" فإنه كما يقول ابن القيم: (حرف وضع للملازمة بين أمرين يدل على أن الأمر الأول منهما ملزوم والثاني لازم)[٥٦].

وقضية الملازمة "انتفاء الملزوم لانتفاء لازمه" واحدة من أربعة موارد في هذه الملازمة، غير أن القرآن لم يستعمل إلا هذه القضية فقط.

(أ) قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ هَؤُلاءِ آلِهَةً مَّا وَرَدُوهَا وَكُلٌّ فِيهَا خَالِدُونَ﴾[٥٧]، فالملزوم ألوهية هؤلاء واللازم "ما وردها" فإذا انتفى اللازم فثبت بنفيه أنهم فيها خالدون لأن نفي النفي إثبات بالضرورة بالألوهية لأن الإله لا يدخل النار[٥٨]. وفي هذا الاستدلال لا ينعكس الدليل، فلا يلزم أن يكون من لم يدخل النار إلهًا.

فمن ورد النار لم يكن إلهًا، وليس كل من لم يردها إلهًا(٥٩).

(ب) قوله تعالى: ﴿أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ اخْتِلاَفاً كَثِيراً﴾(٦٠)، فالملزوم هنا كون القرآن من عند غير الله، واللازم كثرة الاختلاف فيه، واللزوم منتف باتفاق الجمع والنظر في القرآن، فينتفي بالضرورة الملزوم وهو كون القرآن من عند غير الله.

(ج) قوله تعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذاً لاَّبْتَغَوْاْ إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلاً﴾(٦١). فالملزوم في هذه الآية وجود آلهة مع الله. عز وجل. واللازم هو ابتغاؤهم السبيل إليه لينازعوه في ملكه باعتبارهم شركاء له.

يقول أبو الفضل الرازي في توضيح هذا الاستدلال: (إن الملوك إذا تزاحموا في الملك تخاصموا فيقصد كل واحد منهم صاحبه الذي ينازعه فيمانعه ويدافعه. فلو كان مع الله آلهة بزعمكم لقصدوه قبيلاً، ولطلبوا إلى ذي العرش سبيلاً)(٦٢). واللزوم منتف، فيلزم انتفاء الملزوم.

ويعلل ابن رشد انتفاء اللازم في هذه الآية باقتضائه المحال، وهو وجود موجودين متماثلين ينسبان إلى محل واحد نسبة واحدة، وهذا محال لأنه إذا اتحدت النسبة اتحد المنسوب، فهما لا يجتمعان في النسبة إلى محل واحد، مع ملاحظة أن النسبة للمحل. في شأن الله. تعني أن العرش يقوم به لا أنه يقوم بالعرش(٦٣).

(د) قوله تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذاً لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾(٦٤).

فالملزوم. هنا. تعدد الآلهة سواء أبوة أو المشاركة، واللازم أمران.

الأول: ذهاب كل إله من هذه الآلهة المتعددة بالجزء الذي خلقه من العالم، لأنه (لو كان معه – سبحانه – إله آخر يشركه في ملكه لكان له خلق وفعل، وحينئذ فلا يرضي تلك الشركة بل إن قدر على أسهر وذهب بذلك الخلق كما ينفرد ملوك

الدنيا بعضهم عن بعض بملكه إذا لم يقدر المنفرد منهم على قهر الآخر والعلو عليه)[٦٥].

الثاني: علو بعض هذه الآلهة على بعض، وهذا اللازم بديل للأول وليس قرينًا له، إذ أن الذهاب بالخلق يكون عند العجز عن العلو والقهر والغلبة، وهذان اللازمان يدل كل منهما على انتفاء الملزوم لوجود القول بانتفائهما، فبالنسبة للأول فإن انتفاءه يأتي من أنه قد عرف أنه لم يذهب كل إله بما خلق وإلا لاختلفت أفعالهما، وترتب على ذلك ألا يصدر عالم واحد (وإننا لنرى أن هناك عالمًا واحدًا، إذن لا يعقل أن يكون موجودًا بسبب عدة آلهة مختلفة الأفعال)[٦٦].

ويرى ابن تيمية أن هذا اللازم يدل قطعًا على انتفاء الملزم لظهور وجوب انتفائه هو، حيث أنه يبطل إلهية الجميع (لأن الإله لابد أن يكون قادرًا مستقلاً بالقدرة على الفعل لا يحتاج في كونه قادرًا إلى غيره)[٦٧]. والقول بذهاب كل إله بما خلق ينقض هذه القدرة.

وبالنسبة للثاني: وهو علو بعض الآلهة على بعض، فإن انتفاءه يثبت بإلزام المخالف بذلك، حيث أنه إن مانع من انتفائه فإن في إثباته دفعًا لإلهية المغلوبين، حيث أن المغلوب والمقهور لا يمكن أن يكون إلهًا،والعجز يأتي من أنه يمتنع أن يقدروا كلهم على عين مقدور فيلزم العجز[٦٨].

ويثبت كذلك الانعدام أثره في العالم حيث إن علو بعض الآلهة على بعض يستتبع بالضرورة فسادًا فيه، وانتظام أمر العالم كله وإحكام أمره من أدل دليل على انتفاء هذا العلو والاختلاف والتنازع[٦٩].

(هـ) قوله تعالى: ﴿ **أَمِ اتَّخَذُوا آلِهَةً مِّنَ الأَرْضِ هُمْ يُنشِرُونَ، لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ** ﴾[٧٠]. فالملزوم تعدد

الآلهة في السماوات والأرض، واللازم منتف حيث لم تفسد السماوات والأرض فيلزم عنه انتفاء الملزوم وهو تعدد الآلهة.

وعند الأشعري أن وجه الفساد في عدم اتساق أمر السماوات والأرض على نظام ولا يتم على إحكام(٧١). وهذا ينتج ضرورة عن التعدد الذي يستتبع الاختلاف.

ولا يمكن درء هذا الاختلاف بدعوى اتفاقهم من جميع الوجوه لأنه (لو تصور العقل مثل هذا لجاز أن يشار واحد ويقال: أنه إنسانان بل عشرة بل أكثر من ذلك، كلها متساوية متماثلة في الصفة والمكان وجميع العوارض واللوازم من غير فرقان)(٧٢).

وقد فسر ابن رشد هذا الفساد بأنه يلحق المخلوقات إن وقع عليها فعلاً خلق، فقال: (فإنه متى اجتمع فعلان من نوع واحد على محل واحد فسد المحل ضرورة)(٧٣).

وقد ذهب ابن تيمية إلى أن الآية تثبت توحيد الألوهية وليس توحيد الربوبية، ومعناها: ولو خضع الناس لغير الله بالعبادة لفسدت أحوالهم. وهذا التحليل من النظر في حال السماوات والأرض لا في حال الإله من حيث كونه واحداً أو متعدداً.

فابن تيمية ينظر للمخلوقين من حيث كونهم عابدين له. أي متخذيه إلهًا. أو عابدين لغيره معه. أي متخذين غيره آلهة – أي أن الآية ليس فيها تسليم أصلاً ولا افتراض وجود أكثر من إله(٧٤)، ويمكن التعليق على توجيه ابن تيمية للاستدلال بهذه الآية بما يأتي:

(أ) إنا نرى كثيراً من الناس غير عابدين لله، بل إن أكثرهم غير عابدين له ومع ذلك لم تفسد السماوات والأرض.

ولا يمكن الاعتراض هنا بقوله تعالى: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ﴾(٧٥).

لأن آية الأنبياء تؤكد عدم وقوع الفساد وتعلقه على شرط وجود آلهة مع الله.

والفساد في الآية الثانية في السماوات والأرض وليس السماوات والأرض ذاتها.

(ب) خالف ابن تيمية بهذا التوجيه للآية جمهور المتكلمين والفلاسفة الذين يربطون الفساد بقضية – مباشرة للخلق – وهي المتعلقة بتوحيد الربوبية، ويمكن أن يساعدهم على تصحيح مذهبهم هذا قوله تعالى: ﴿إِذاً لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ﴾(٧٦).

(ج) ظهر عند أبي هاشم الجبائي (ت: ٣٢١هـ) مفهوم للألوهية يعتبرها حالة متعدية الفاعلية إلى السماوات والأرض، ويقترب بذلك من مفهوم الربوبية. وبهذا المفهوم يكون التعدد مستلزمًا للفساد في السماوات والأرض باعتبار الخالقية.

فقد زاد أبو هاشم على سائر المتكلمين على الأحوال الأربعة التي تمتاز ذاته تعالى عن غيرها من الذوات وهي "الوجوب، والحياة، والعلم التام، والقدرة التامة" زاد عليها حالة خامسة وهي (الإلهية) وقال: إنها هي الموجبة لهذه الأربعة(٧٧).

وهو بهذا يقترب من مفهوم توحيد الربوبية، ويتفق مع ابن تيمية في أن الآية دليل على توحيد الألوهية.

أما سائر المتكلمين فقد فهموا أن الآية دليل على توحيد الربوبية وكان هذا الفهم أثر في بناء ما عرف عندهم بدليل التمانع، وهو دليل يستدلون به على توحيد الربوبية.

فابن تيمية. إذن. يؤكد التفرقة بين آية الأنبياء ودليل التمانع الذي استعمله المتكلمون، وبنى هذه التفرقة لا على الشكل الخارجي للطريقة فحسب وإنما على الغرض من كل منهما.

وإما أن تنفذ إرادة الكل.

وإما أن تنفذ إرادة أحدهم.

فهذه أقسام ثلاثة متعاندة، وثبوت أحدهم يبطل الآخرين. فبالنسبة للقسم الأول فهو ممتنع لأنه دال على إعجاز الكل. والثاني باطل لوقوع اختلاف الإرادات، ولا يمكن الركون هنا لاحتمالية اتفاقهم في الإرادة إذ لا معنى مع الاتفاق التام للتعدد، والقسم الثالث يثبت الإلهية لأحدهم وينفيها عن الآخر وهو المطلوب(٧٨).

ولابن رشد حجة أخرى في نفي العلاقة بين دليل التمانع والآية القرآنية وهي التي يوضحها في قوله: (وقد يدلك على أن الدليل الذي فهمه المتكلمون من الآية ليس هو الدليل الذي أفضى إليه دليلهم غير محال الذي أفضى إلى الدليل المذكور في الآية)(٧٩).

وبالنسبة لابن تيمية فإنه يبني التفرقة بين الآية ودليل التمانع. لا على المنهج الاستدلالي فقط، وإنما على الغرض من كل منهما. فإن دلالة التمانع قصد بها المتكلمون إثبات توحيد الربوبية، أما الآية فهي موضوعة في توحيد الإلهية. فيقول في نص يخطئ فيه ما ذهب إليه المتكلمون المصرحون بمصدرية الآية لدليلهم (ثم أن أولئك المتقدمون من المتكلمين ظنوا أنها طرق القرآن، وليس الأمر كذلك، بالقرآن قرر في توحيد الإلهية المتضمن توحيد الربوبية وقرره أكمل من ذلك)(٨٠).

ويعارض ابن أبي العز من تلاميذ ابن تيمية أن يكون مصدر دليل التمانع آية سورة الأنبياء ويستند في ذلك إلى الحجج الآتية:

١- أنه سبحانه أخبر أنه لو كان فيهما "آلهة" غيره ولم يقل "أرباب".

٢- إن هذا إنما هو بعد وجود السموات والأرض، وأنه لو كان فيهما وهما موجودتان آلهة سواه لفسدتا.

٣- إنه قال: "لفسدتا" وهذا فساد بعد الوجود ولم يقل "لم توجدا".

٤– دلت الآية على أن الفساد يأتي من تعدد الآلهة أو من أن يكون الله الواحد غير الله تعالى.

وهذه الخصال الأربعة ليست موجودة في دليل التمانع الذي يعتمد عليه المتكلمون(٨١).

٣– القسمة العقلية:

وأساس هذا المنهج اقتراح الأقسام التي يحتملها الموضوع والتأكد من أن قسمًا آخر لم يتخلف، فإذا تم هذا للمستدل كان التقسيم حاصرًا، أي جامعًا لكل الأقسام لا يعزب عنه قسم.

ثم تبدأ المرحلة الثانية لهذا المنهج وهي مرحلة فحص هذه الأقسام وإثبات صحتها أو بطلانها. وعلى أساس العمل في هذه المرحلة ينقسم هذا المنهج إلى نمطين مختلفين.

الأول: ما يعرف عند علماء أصول الفقه والكلام وعلوم القرآن بالسبر والتقسيم. فالتقسيم هو المرحلة الأولى التي تنطرح فيها الاحتمالات والسبر هو المرحلة الثانية التي تختبر فيها هذه الأقسام، غير أن أحد الأقسام لابد أن يستبقى ويحكم بصحته.

وبعد هذا الاستثناء لأحد الأقسام ضروريًا في السبر والتقسيم وبدونه لا يكون المنهج. "السبر والتقسيم".

ومن أمثلة السبر والتقسيم في القرآن:

(أ) قوله تعالى: ﴿**قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ قُلِ اللَّهُ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلالٍ مُّبِينٍ**﴾(٨٢). فقد حصرت الآية قضية الهدى أو الضلال والحكم فيها في قسمين، وذلك على مرحلتين:

الأولى: إنا أو إياكم لعلى هدى. وجاء السبر في هذه المرحلة بإثبات الهدى لنا وذلك بقولنا إن الله يرزقكم من السماوات والأرض فثبت الحكم لأحد القسمين، وهو أننا نحن الذين على هدى فيتضمن هذا نفيه عن القسم الثاني المعاند، فيكون أنكم لستم على هدى.

الثانية: إنا أو إياكم في ضلال مبين. وينفي السبر هذا الضلال عنا بقولنا، فثبت الضلال للقسم الثاني، وهو أنتم.

وهذا التفريد للاستدلال في الآية ضروري حيث إن إجماله في مسلك واحد يوقع في جمع القسمين بحكم واحد من الضلال والهدى فتكون جدوى الاستدلال في الآية متحققة في جانب واحد مما قصدته.

وهذا ما فعله الغزالي عند تعرضه لهذه الآية حيث قصر الاستدلال فيها على نفي الضلال عن فريق وإثبات الآخر، وهذا انتقاض من قيمة البرهان بالآية حيث اشتملت على الاستدلال على نفي الضلال عن فريق وإثباته للآخر، ثم على إثبات الهداية لفريق ونفيها عن الآخر.

قال الغزالي: (فإنه لم يذكر قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ﴾ في معرض التسوية والتشكيك، بل فيه إضمار أصل آخر، وهو "لسنا على ضلال" في قولنها: إن الله يرزقكم من السماء والأرض. فإنه الذي يرزق من السماء بإنزال الماء ومن الأرض بإنبات النبات. فإذا أنتم ضالون بإنكار ذلك).

وصورة هذه الميزان كالآتي:

إنا أو إياكم لعلى ضلال مبين هذا أصل

ومعلوم أنا لسنا في ضلال وهذا أصل آخر

فيلزم ... أنكم في ضلال مبين(٨٣).

فالغزالي أفاد من الآية نصف ما أرادت البرهان عليه فقط، ولم يأت لإثبات

الهداية أو نفيها ذكر عنده.

(ب) قوله تعالى: ﴿ أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ﴾(٨٤). فالمنهج الاستدلالي في الآية هو السبر والتقسيم، حيث إن القضية المراد الاستدلال على صحتها هي "أن الله خالقهم، فسلك القرآن مسلك السبر والتقسيم، فحدد الاحتمالات المتوقعة للخالق وذكر منها اثنين وأضمر الثالث على طريقته في الإضمار.

وهذه الوجوه المحتملة هي:

إما أنهم خلقوا من غير شيء

وإما أنهم خلقوا أنفسهم

وإما أن الله هو خالقهم "وهو القسم المضمر"

أما القسم الأول فباطل بالضرورة، وأما القسم الثاني فباطل لأنه معلوم أن الشيء المحدث لا يوجد نفسه (فالممكن الذي ليس وجود ولا عدم يكون موجوداً من نفسه)(٨٥).

فإذا بطل القسمان الأول والثاني بقي القسم الثالث المضمر وهو أن الله هو الذي خلقهم.

وقد سيق هذا الاستدلال بصيغة الاستفهام الإنكاري ليبين أن القضية التي استدل بها فطرية بديهية مستقرة في النفوس لا يمكن لأحد إنكارها (فلا يمكن لصحيح الفطرة أن يدعي وجود حادث بدون محدث أحدثه، ولا يمكن أن يقول: هذا أحدث نفسه)(٨٦).

(ج) قوله تعالى: ﴿ أَفَرَأَيْتُم مَّا تُمْنُونَ، أَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ ﴾(٨٧). فالقضية المراد إثباتها أن الله هو الخالق للأجنة في بطون أمهاتكم فقسمت الاحتمالات إلى قسمين:

أما أن يكون الخالق هو الأب يضع المني في الرحم.

وأما أن يكون الخالق هو الله.

ثم يأتي السبر في قوله تعالى: ﴿نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ، عَلَى أَن نُّبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لا تَعْلَمُونَ﴾(٨٨) فأثبت القدرة على الخلق لله تعالى عند إعادة الأجساد، وفي ذلك دلالة على قدرته على خلقها أول مرة، ثم نفى القدرة على الخلق عنهم بقوله: ﴿فِي مَا لا تَعْلَمُونَ﴾. فإذا انتفت القدرة على الخلق في حقهم بطل القسم الأول وثبت القسم الثاني، وهو ثابت بطريق آخر فيتعاون الدليلان على تثبيته.

(د) وقريب من المثال السابق قوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ، أَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ﴾(٨٩). فالفاعل الحقيقي للزرع:

إما أن يكون أنتم الذين تحرثون البذور في الأرض.

وإما أن يكون الله تعالى.

ثم يأتي السبر في قوله تعالى: ﴿لَوْ نَشَاء لَجَعَلْنَاهُ حُطَاماً فَظَلْتُمْ تَفَكَّهُونَ، إِنَّا لَمُغْرَمُونَ، بَلْ نَحْنُ مَحْرُومُونَ﴾(٩٠) فأثبتت هذه الآيات عجز الحارثين للأرض عن إنبات البذور إذا شاء الله لها أن تظل يابسة بلا نبت، فإذا ثبت عجزهم بطل القسم الأول، وصح الثاني، وهو أن الله هو المنبت للزرع(٩١).

اكتفى بهذه الأمثلة على طريقة السبر والتقسيم الذي يعد نمطًا واحدًا للقسمة العقلية، وفيه لابد من استثناء قسم من الأقسام المقترحة ليكون صالحًا لإلحاق الحكم به وإسناده إليه.

الثاني: في هذا النمط لا يترك قسم ولا أكثر في عملية السبر ليكون هو الصالح للحكم، وإنما يعمل المستدل على إبطال جميع الأقسام ليتوصل من ذلك إلى إبطال الأصل المطروح للتقسيم، ويمكن تسمية هذا المنهج "الحصر والإبطال".

ومن أمثلته في القرآن:

(أ) قول الله عز وجل في سورة الأنعام: ﴿ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ مِّنَ الضَّأْنِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْمَعْزِ اثْنَيْنِ قُلْ آلذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ الأُنثَيَيْنِ أَمَّا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الأُنثَيَيْنِ نَبِّؤُونِي بِعِلْمٍ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ، وَمِنَ الإِبِلِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْبَقَرِ اثْنَيْنِ قُلْ آلذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ الأُنثَيَيْنِ أَمَّا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الأُنثَيَيْنِ أَمْ كُنتُمْ شُهَدَاء إِذْ وَصَّاكُمُ اللّهُ بِهَذَا فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللّهِ كَذِباً لِيُضِلَّ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ اللّهَ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾(٩٢). فالقضية المراد إبطالها هي الحكم على بعض الأنعام حرام وهي دعوى المخالفين، فقسم القرآن مصدر توصل هؤلاء لهذا الحكم إلى عدة أقسام حاصرة لما تحتمله القسمة وهي:

إما أن يكون التحريم بسبب الأنوثة.

وإما أن يكون بسبب الذكورة.

وإما أن يكون بسبب الرحم المشتمل على الذكورة والأنوثة.

وإما أن يكون التحريم بوحي من الله تعالى.

أما القسم الأول فباطل لأنه يقتضي تحريم كل الإناث، وهم يحلون بعضها.

القسم الثاني باطل لأنه يحرم كل الذكور وهم يحلون بعضها.

القسم الثالث باطل لأنه يقتضي تحريم الكل.

القسم الرابع باطل، لأن الله لم يوحي إليهم، فيترتب على ذلك بطلان الحكم الأصلي، وتكون النتيجة أنهم يفترون على الله الكذب ويقولون بغير علم(٩٣).

وتنبغي الإشارة – هنا – إلى أن أبا بكر السيوطي – وهو من العلماء الذين اهتموا بعلوم القرآن – في عرضه لمناهج الجدل في القرآن الكريم ذكر هذه الآية واعتبرها ضمن منهج السبر والتقسيم. فقال: (من الأنواع المصطلح عليها "السبر

والتقسيم"، ومن أمثلته في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿ **ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ مِّنَ الضَّأْنِ اثْنَيْنِ** .... الآيتان ﴾ فإن الكفار لما حرموا ذكور الأنعام تارة وإناثها أخرى رد تعالى عليهم بالسبر والتقسيم فقال: إن الخلق إلا لله تعالى خلق من كل زوج مما ذكر ذكرًا وأنثى، فمم جاء تحريم ما ذكرتم؟ أي: ما علته؟ لا يخلو: إما أن يكون من وجهة الذكورة أو الأنوثة أو اشتمال الرحم الشامل لهما أو لا يدري له علة وهو التعبدي بأن أخذ ذلك عن الله تعالى، وبالأخذ عن الله تعالى إما بوحي وإرسال رسول أو سماع كلامه ومشاهدة تلقي ذلك عنه وهو معنى قوله: ﴿ **أَمْ كُنتُمْ شُهَدَاء إِذْ وَصَّاكُمُ اللّهُ بِهَذَا** ﴾ فهذه وجوه التحريم لا تخرج عن واحد منها)[٩٤]. ثم أثبت بطلان جميع الأقسام، ثم قال: (إذا بطل جميع ذلك ثبت المدعى، وهو أن ما قالوه افتراء على الله وضلال)[٩٥].

ولكن المنهج الاستدلالي في الآية هو الحصر والإبطال حيث لم يستثن قسم من الأقسام المطروحة ليتعلق به المخالف في تصحيح دعواه، وهذا المنهج موضوع للإبطال والنقض بخلاف السبر والتقسيم الذي هو أصلاً موضوع للإثبات. وقد تابع السيوطي في خطئه هذا بعض الباحثين المعاصرين[٩٦].

(ب) قوله تعالى في سورة الأنعام أيضًا: ﴿ **وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللّهِ كَذِباً أَوْ قَالَ أُوْحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ وَمَن قَالَ سَأُنزِلُ مِثْلَ مَا أَنزَلَ اللّهُ** ﴾[٩٧]، فالقضية المراد إبطالها دعوى المدعين للنبوة الصدق، فقسم الله. عز وجل. مصدر معرفة هؤلاء بما يدعونه صدقًا إلى ثلاثة أقسام.

إما أن يدعي أن الله أعلمه بذلك.

وإما أن يدعي صاحبه أنه يوحي إليه بغير ذكر مصدر الوحي.

وإما أن يدعي القدرة على مثل القرار ويزعم أنه هو الذي ينشئه.

والأول والثاني من جنس واحد حيث يشتركان في إدعاء الأبناء، وأحدهما

يسمى مصدره هو الله، والثاني لم يسم مصدر وحيه، وكلاهما كاذب حيث لم يوح الله للأول، ولم يوح بشيء للثاني، والثالث واضح كذبه.

فثبت من هذا بطلان كل الاحتمالات المحددة لمصدر هؤلاء المدعين للنبوة فنتج عنه كذبهم، وأنهم على علم درسه من الظلم (فهذا رجم جميع أصول الكفر التي هي تكذيب الرسل أو مضاهاتهم كمسيلمة الكذاب وأمثاله)[٩٨].

٣- قياس الأولى:

ويراد به إثبات الحكم للشيء لثبوته به منه، فلابد من وجود متفق عليه يثبت المستدل أن المختلف عليه أولى بالحكم من المتفق عليه فيلزم عن ذلك ثبوت الحكم للمختلف عليه.

وقد مثل الفقهاء له بأمثلة عديدة منها ما قاله الشافعي: أن الخنزير أسوأ حالاً من الكلب فإذا وجب التعفير والعدد في ولوغ الكلب فالخنزير أولى به[٩٩]. فقياس الأولى سواء وظف في الفقه أو الجدل أو غيرهما له من الوجاهة وقوة الدلالة ما أجمع عليه جمهور النظار من المسلمين[١٠٠]، كما سيتضح فيما بعد عند الحديث عنه كمنهج كلامي وفلسفي.

وقد أكثر القرآن الكريم من استخدام قياس الأولى، ووظفه في قضايا مختلفة وموضوعات شتى، غير أن موضوعين كانا أهم الموضوعات التي وظف فيه قياس الأولى وأوسعها وأكثرها تكراراً وهما:

الأول: إثبات الكمال لله تعالى:

وتدور الآيات الواردة في هذا الموضوع حول فكرة الكمال ومؤداها أن كل صفة من صفات النقص ينزه عنها شيء من المخلوقين فالله تعالى أولى بالتنزيه عنها، وكل صفة من صفات الكمال يوصف بها شيء من المخلوقين فالله تعالى أولى بها.

فمن هذه الآيات:

(أ) قوله تعالى: ﴿ضَرَبَ لَكُم مَّثَلاً مِنْ أَنفُسِكُمْ هَل لَّكُم مِّن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن شُرَكَاء فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنتُمْ فِيهِ سَوَاء تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنفُسَكُمْ﴾(١٠١). فبين سبحانه وتعالى أن المخلوق لا يكون مملوكه شريكًا له في ماله حتى يخاف مملوكه كما يخاف نظيره فيقول: (بل تمنعون أن يكون المملوك لكم نظيراً، فكيف ترضون أن تجعلوا ما هو مخلوقي ومملوكي شريكًا لي يدعي ويعبد كما أدعي وأعبد؟)(١٠٢). إن تنزيه الله – تعالى – عن هذه الشركة واجب بقياس الأولى.

(ب) قوله تعالى: ﴿وَيَجْعَلُونَ للّه الْبَنَات سُبْحَانَهُ وَلَهُم مَّا يَشْتَهُونَ، وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالأُنثَى ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدّاً وَهُوَ كَظِيمٌ، يَتَوَارَى مِنَ الْقَوْمِ مِن سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَى هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلاَ سَاء مَا يَحْكُمُونَ، لِلَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِالآخِرَةِ مَثَلُ السَّوْءِ وَلِلّه الْمَثَلُ الأَعْلَى وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾(١٠٣).

فإذا كان المخلوق لا يسره أن يكون له بنات ويدخله الغم إذا رزق بالبنات ما يسود وجهه، وهم ينزهون أنفسهم عن نسبة البنات لهم حتى بقتلهم، فكيف ينسبونهن لله. عز وجل. وهو الخالق؟ فهو أولى بأن لا ينسب إليه ما ينزهون أنفسهم عنه.

وفي هذه الآية إشارة واضحة للأولوية إذا حصل القياس وذلك في قوله تعالى: ﴿لِلَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِالآخِرَةِ مَثَلُ السَّوْءِ وَلِلّه الْمَثَلُ الأَعْلَى﴾، فوجب تنزيه الله تعالى عن السوء أولى من تنزيه غيره من المخلوقين عنه.

(ج) قوله تعالى: ﴿أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الأُنثَى، تِلْكَ إِذاً قِسْمَةٌ ضِيزَى﴾(١٠٤) فهذه الآية تهدف إلى إثبات جور الكافرين، وتجرئهم على ربهم، وليست موضوعة لنفي الأبناء عن الله عز وجل، لأن القول بذلك يوقع في الخطأ الذي وقع فيه أبو الحسن البري الكيا الأشعري (ت: ٥٤٠هـ) حيث زعم أن الحجاج في هذه الآية

فيه الغلبة حيث لا تدل على نفي الولد قطعًا(١٠٥).

وهي دالة على المراد منها وهو إثبات ظلمهم أبلغ دلالة، ويدل على صحة هذا التوجيه للآية قوله تعالى بعدها: ﴿تِلْكَ إِذاً قِسْمَةٌ ضِيزَى﴾.

المهم أن الآية استعملت طريقة قياس الأولى حيث إن تنزيه الله. عز وجل. عن البنات أولى من تنزيه مخلوقاته عنهن إذ كانوا يفعلون هذا بالنسبة لهم.

وأكتفي بهذه النماذج، ولكن قبل الانتقال للقضية الثانية التي وظف القرآن فيها قياس الأولى بكثرة يجب التنبيه على أن ابن تيمية قد توسع في إثبات مناسبة هذا المنهج الاستدلالي لمجال الإلهيات عن غيره من المناهج التي ظهرت عند المتكلمين والفلاسفة.

وقد أرجع السبب في ذلك إلى أن قياس الأولى أنجا من التشبيه الذي قد يقع فيه غيره من المناهج، وبخاصة ما سلكه علماء الكلام والفلاسفة وهما قياس الشمول الذي يحتوي على مقدمة كبرى تشمل الفرع، والفرع هنا هو الله عز وجل، وهذا القياس يوجب إدخال الله عز وجل وغيره تحت قضية كلية يستوي أفرادها.

وكذلك قياس التمثيل، وهو يقتضي أن يمثل الله بشيء، وهذا يناقض كونه تعالى لا مثيل له، فيجب أن لا قياس بشيء قال ابن تيمية في ترجيح قياس الأولى في الإلهيات: (إن العلم الإلهي لا يجوز أن يستدل فيه بقياس تمثيلي يستوي فيه الأصل والفرع، ولا بقياس شمولي تسوى فيه أفراده، فإن الله سبحانه ليس كمثله شيء، فلا يجوز أن يمثل بغيره، ولا يجوز أن يدخل هو وغيره تحت قضية كلية يستوي أفرادها)(١٠٦).

ولعدم صلاح هذه الطرق في الإلهيات، فإن الأقيسة العقلية البرهانية في القرآن من قبيل الأولى لمناسبته للاستدلال في الإلهيات(١٠٧).

الثاني: إثبات إمكان المعاد:

فقد أكثر من توظيف قياس الأولى في إثبات إمكان البعث النشأة الأولى أصلاً، والبعث فرع يقاس عليه بقياس الأولى.

ومن أمثلة ذلك في القرآن:

(أ) قوله تعالى: ﴿ **وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ، قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ** ﴾(١٠٨)، ويمكن صياغة شبه الفكر للبعث في صورة هذا القياس:

هذه العظام وهي رميم

لا أحد يحيى هذه العظام الرميم

إذن: لا أحد يحيى هذه العظام الرميم

وقد أبطل القرآن هذا الاحتجاج بإبطال المقدمة السلبية، فأثبت الله الذي خلق هذه العظام في أول مرة من غير شيء هو القادر بطريق أولى على أن يخلقها من جديد من شيء. فيصبح القياس هكذا:

هذه العظام الرميم

الله يحيى العظام وهي رميم، لأنه هو الخالق لها في النشأة الأولى

إذن: الله هو الذي يحيى هذه العظام الرميم

ويرفض ابن حزم وينكر تمامًا أن يكون في الآية قياس بأي شكل فليس البدء أصلاً والإعادة فرعًا أولى في الإمكان من الأصل، ولا هناك قدر مشترك بينهما بنت الآية الدليل على أساسه.

بل العكس فإن ابن حزم يرى أن الآية تتضمن إبطال القياس (لأننا لم ننكر تشابه المخلوقات، ولكن هذه الآيات تبين أن الأشياء المتشابهة لا تستوي أحكامها ولابد، وهذا قولنا في القياس الذي تصححونه لأن الإنشاء الأول للاختيار،

والإنشاء الآخر للجزاء والخلود)[١٠٩]. فهو يرى أن القدرة الإلهية تتضح أكثر إذا حكم على الشيئين بالاختلاف، كلما اشتد التباين دل على هذه الفقرة، حيث أن الله. بهذا. يكون قادراً على الشيء وضده.

وربما يكون رأي ابن حزم صحيحًا لو كان الغرض من الخطاب من الآية الكريمة تبرير القدرة على البعث والإجازة وليس الأمر كذلك إذ الغرض من الآية البرهنة على إمكانية البعث بالنسبة للفكر البشري وتأسيس اليقين في النفس بتحققه.

ولا ينهض تعليل ابن حزم في التفريق بين الأصل "وهو البدء" والفرع وهو "الإعادة" باختلاف القصد من كل منهما بين الاختبار والجزاء أن يكون مسوغًا لإبطال القياس المبني على الربط بينهما بناء على التشابه القائم في طبيعة الإيجاد.

وقد يثير المنكر للبعض شبهة حول هذا الاستدلال مؤداها: أن قياس البعث على البدء مسلك غير صحيح إن البدء كان من مواد مختلف طبيعتها عن بقايا الأجساد، فالأولى حرارة ورطوبة أما الثانية فبرد ويبس، فجاءت الآية التالية لتدحض هذه الشبهة، وهي قوله تعالى: ﴿**الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الأَخْضَرِ نَاراً فَإِذَا أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ**﴾[١١٠].

يقول ابن رشد معلقًا على الاستدلال بالآية (فالحجة في هذه الآيات هي من وجهة قياس العودة على البدأة، وهما متساويان، وفي هذه الآية مع هذا القياس المثبت لإمكان العودة. كسر لشبهة المعاند لهذا الرأي بالفرق بين البداية والعودة، وهو قوله تعالى: ﴿**الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الأَخْضَرِ نَاراً**﴾ والشبهة أن البدأة من حرارة ورطوبة والعودة من برد ويبس، فعوندت هذه الشبهة بأنا نحس أن الله. تعالى يخرج الضد من الضد ويخلقه منه كما يخلق الشبيه من الشبيه)[١١١]. فهذا النص المهم لابن رشد يحدد أهم المآخذ التي يمكن أن توجه لهذا القياس، أو بالأحرى أهم المطالب التي ينبغي تقديمها بين يديه ليكون يقيني الدلالة. فأهم

هذه المطالب من وجهة نظره إثبات التساوي بين الأصل والفرع، وذلك بإثبات توحد مجال الأولوية بينهما، والآية الثانية هي المحققة لهذا الغرض الذي ينتقل إلى الآية الأولى.

وقد بين ابن تيمية الفكرة الأساسية التي ينبني عليها قياس الأولى، وهي فكرة "الإمكان" فالإمكان ينقسم إلى إمكان خارجي، وإمكان ذهني. وهنا وقع الفلاسفة في خطأ عندما أثبتوا الإمكان الخارجي بمجرد إمكان تصوره في الذهن (فإنهم أما أرادوا إثبات موجود في الخارج معقول لا يكون محسوساً بحال استدلوا على ذلك بتصور الإنسان الكلي المطلق المتناول للأفراد الموجودة في الخارج)[١١٢].

وقد خفى عنهم أن هذا التصور إنما يفيد إمكان وجود هذه المعقولات في الذهن لا في الخارج، لأن الكلي لا يوجد كليًا إلا في الذهن، أما الموجود في الخارج فهو تلك الأفراد المكونة للكلي الموجود في الذهن.

والإمكان عند ابن تيمية. هو أن يعرض الشيء على الذهن فلا يمنعه، بل يقول: يمكن هذا لا لعلمه بإمكانه بل لعدم علمه بامتناعه، مع أن ذلك الشيء قد يكون ممتنعاً في الخارج.

ويبدو أن ابن تيمية يعتبر هذا النوع من الإمكان أصلاً يتفرع عنه الإمكان الخارجي، حيث إنه عرف الإمكان الخارجي بأنه (أن يعلم إمكان الشيء في الخارج)[١١٣]، ولا يتحقق هذا العلم إلا بعد عدم العلم بالامتناع، ثم يزيد الإمكان الخارجي مرتبة في العلم، وهو العلم بإمكان الشيء في الخارج (وهذا يكون بأن يعلم وجوده في الخارج أو وجود نظيره أو وجود ما هو أبعد عن الوجود منه)[١١٤].

فانتقال العلم من الإمكان الذهني إلى الإمكان الخارجي على ثلاثة أصناف:

١– علم بوجود الشيء نفسه.

٢– علم بوجود نظيره، فينبني عليه إمكان وجوده هو.

٣– علم بوجود ما هو أبعد في الإمكان منه، فيعلم وجوده من باب أولى(١١٥).

وفي هذه العملية الإدراكية للموجودات في الخارج يسلك الذهن مسالك متفاوتة النتائج من حيث اليقين الحاصل بها، وأشدها يقينًا الصنف الثالث الذي يعلم بوجود الشيء، ثم يحكم بالإمكان على ما هو أولى بالوجود منه، هو قياس الأولى الذي صاغه ابن تيمية لقوله: (إذا كان الأبعد عن قبول الوجود موجوداً ممكن الوجود فالأقرب إلى الوجود منه)، ثم قال بعد ذلك: (وهذه طريقة القرآن في بيان لإمكان المعاد)(١١٦).

(ب) ومن أمثلته قوله تعالى: ﴿**وَقَالُواْ أَئِذَا كُنَّا عِظَاماً وَرُفَاتاً أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقاً جَدِيداً، قُلْ كُونُواْ حِجَارَةً أَوْ حَدِيداً، أَوْ خَلْقاً مِّمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ فَسَيَقُولُونَ مَن يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ**﴾(١١٧). فالاستفهام استنكاري، حيث يستنكر هؤلاء أن يكون هناك من يقدر على أن يعيدهم إلى الحياة مرة أخرى، وجاء الرد عليه متبعًا منهج قياس الأولى، فبين أن الذي فطر هؤلاء المنكرين أنفسهم أول مرة وخلقهم هو الذي يقدر على الإعادة قياسًا على البدء والإعادة أمكن من الخلق من باب أولى.

(ج) ومنه قوله تعالى: ﴿**وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَلَهُ الْمَثَلُ الأَعْلَى فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ**﴾(١١٨). فقد نصت هذه الآية على أن إعادة الخلق من جديد أهون من خلقه. للمرة الأولى من لا شيء، وهذا المعنى يحدد مجال الأولوية في قياس الأولى وهو السهولة، فإذا كان الإنسان يعلم أن المعيد لصناعة شيء من بقايا يهون عليه هذا الفعل عمن ينشئه

من العدم، فإن الذي ينشئ شيئًا قادر من باب أولى على إعادته. مع ملاحظة أن "أهون عليه" هنا. إنما هي من باب التمثيل وليس الحقيقة، حيث إن الكل الأفعال والمقدورات له عز وجل هينة، توجد بالكلمة، فلا يقال عن الشيء أصعب أو أهون من شيء على الحقيقة.

وأكتفي بهذه النماذج في قياس الأولى المثبت للإعادة قياسًا على البدء، وأعرض هنا آخر اعتبره القرآن صالحًا لقياس الإعادة عليه من باب أولى، وهو خلق السماوات والأرض.

قال الله تعالى: ﴿ **أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَلَمْ يَعْيَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَى بَلَى إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ** ﴾(١١٩). فإذا كان خلق السماوات والأرض أعظم من خلق الإنسان كما قال الله في آية أخرى: ﴿ **لَخَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ** ﴾(١٢٠)، فإن الذي خلقها قادر من باب أولى على أن يخلق ما هو أدنى منهما أو أقل.

والرابط بين الطرفين هنا ليس هو توحيدهم في أصل الخلق أو تشابههم كما هو الحال في قياس الإعادة على النشأة الأولى، ولكن الرابط هو قادرية الخالق عز وجل فإن من مبادئ العقول أن الذي يقدر على الشيء يقدر على ما هو أقل منه والجامع لهما قدرته الفاعلة (فإن وجود الشيء دليل على أن ما هو دونه أولى بالإمكان منه)(١٢١).

وقبل أن أنهي الحديث عن قياس الأولى في القرآن الكريم يجب التنبيه على أن القضيتين اللتين وظف فيهما قياس الأولى. بكثرة وقد عرضت لهما. لم يقتصر الاستدلال القرآني عليهما على قياس الأول، وإنما سلك فيهما طرقًا أخرى. غير أن قياس الأولى كان أوضح هذه الطرق وأكثرها ورودًا.

كذلك لم يقتصر توظيف قياس الأولى على هاتين القضيتين، وإنما استخدم في قضايا أخرى، مثل قضية لإثبات خلق عيسى وبشريته قياساً على آدم. وقد جاء هذا في قوله تعالى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِندَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾(١٢٢). فإذا كان الذين يزعمون بنوة عيسى لله، ومشاركته له في القدم يستندون في ذلك إلى أنه وجد من غير أب بشري، فإن الدليل على أنه مخلوق لله عز وجل يأتي بقياسه على آدم الذي خلق من غير أب ولا أم، فإذا كان الله قادراً على أنه يخلق آدم من غير أب ولا أم فإنه قادراً على أن يخلق عيسى من أم ومن غير أب وذلك من باب أولى(١٢٣).

٤- قياس الغائب على الشاهد:

هي طريقة تعتبر فيها الشاهد أصلاً والغائب فرعًا، ولابد فيه من جامع يجمعهما، فإذا ما ثبت للشيء حكم في الشاهد ثبت الحكم نفسه لما يجمعه به جامع في الغائب.

والمقصود هنا بيان أن لهذه الطريقة أصلاً في الاستدلال القرآني، ومن أمثلته في القرآن الكريم:

(أ) قوله تعالى: ﴿وَجَعَلُواْ لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُواْ لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَصِفُونَ، بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾(١٢٤).

فإن الكفار زعموا أن لله بنين وبنات، فرد الله عليهم بأنكم تعلمون في الشاهد أن التولد لا يكون إلا عن أصلين كما تكون النتيجة عن مقدمتين، وكذلك سائر المعلومات المعلومة، لا يحدث المعلول إلا باقتران ما تتم به العلة، فأما الشيء الواحد وحده فلا يكون علة ولا والداً قط، ولما تقرر هذا في الشاهد كان الحكم على ما في الغائب واحداً بجامع العلة(١٢٥).

ومن ثم فإن دعواكم أن الله بنين وبنات باطلة، لأن الله لم تكن له صاحبة تمثل القابل بالنسبة له، فذلك غير جائز في حقه حيث هو خالق كل شيء، فثبت بطلان دعواكم بناء على ما في الشاهد.

(ب) ومنه قوله تعالى: ﴿ **اللَّهُ يَتَوَفَّى الأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَى عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الأُخْرَى إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى** ﴾(١٢٦). فهذه الآية تستدل على البعث في الآخرة وهو "الغائب" بالصحو بعد النوم في الدنيا، وهو "الشاهد" المقيس عليه، وتحرير هذا الاستدلال هو أن النفس النائمة والنفس الميتة متساويان في أنهما معطلتان، وليس السبب في تعطلهما فسادهما، وإنما الموت والنوم، فإذا تبين من الشاهد إمكانية عودة النفس النائمة ثبت ذلك في الغائب، وهو إمكانية عودتها بعد موتها(١٢٧).

ويعتبر تمثيل الغائب بالشاهد منهجًا عامًا لجأ إليه القرآن في كثير من استدلالاته التي قصد من ورائها تأسيس اليقين في النفس بهذه الغيبيات(١٢٨).

وأشار القرآن. أيضًا. إلى استخدام هذا القياس من قبل بعض الكذبة بطريقة غير صحيحة، أي بغير جامع مؤثر، وإنما لمجرد الشبه الظاهري. من ذلك ما حكاه عن إخوة يوسف ﴿ **قَالُواْ إِن يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَّهُ مِن قَبْلُ** ﴾(١٢٩). فعلة التساوي المؤثرة في فعل السرقة غير موجودة، والإخوة المذكورة وصف فارق وليس جامعًا.

ومنه قوله تعالى حكاية عن مكذبي النبي ﴿ **مَا نَرَاكَ إِلاَّ بَشَراً مِّثْلَنَا** ﴾(١٣٠). وما قيل عن آية يوسف يقال هنا إذ الوصف المؤثر في الحكم مفتقد والوصف المذكور لا أثر له من الحكم.

وقد كان ابن تيمية حاملاً بصدق لأمانة الدفاع عن قدرة الطرق القرآنية على الوصول إلى اليقين مع عجز الطرق الكلامية عن ذلك، ويلاحظ هنا أن ابن تيمية

يكثر في حديثه عن هذه النقطة من الاستشهاد بكلام أبي الحسن الأشعري (ت ٣٢٤هـ)، وقد دفعتنا هذه الملاحظة إلى محاولة معرفة السبب في ذلك فظهر لدينا أن أبا الحسن الأشعري كان أول من ظهر عنده نزعة الهجوم على طرق المتكلمين من داخل الوسط الكلامي نفسه، وقد ظهر نقده لهذه الطرق بناحيتها الشكلية والمضمونية معًا، وقد وقف أبو الحسن الأشعري موقفًا على المستوى النظري يمثله خير تمثيل قوله: (وأكمل الله عز وجل لجميعهم طرق الدين وأغناهم بها عن التطلع إلى غيرها من البراهن .... فلو كنا نحتاج مع ما كان منه عليه الصلاة والسلام في معرفة ما دعانا إليه إلى ما رتبه أهل البدع من طرق الاستدلال لما كان مبلغًا)(١٣١).

ثم جاء مسلكه التطبيقي تحقيقًا لهذا الموقف النظري حيث غلبت على مصنفاته الكلامية النزعة النصية، والتخلي. بصفة عامة. عن التأويل العقلي، أو صياغة أدلة عقلية مادتها غير نصية في منهاج استدلالية غير قرآنية، ونظرة في كتبه "اللمع" والإبانه" و"رسالة أهل الثغر" كافية للتحقيق من ذلك.

ولم يكن تلاميذ الأشعري مخلصين لهذه الفكرة ولا متحمسين لها تحمس شيخهم لها، فإن كثيراً مما حدث لطرائق الاستدلال القرآنية من تطوير وتعقيد حدث على أيديهم، وذلك فقد خفتت هذه الفكرة حتى جاء ابن تيمية. وهو من داخل الوسط الكلامي فعرضها بإسهاب وذكر للأشعري فضل تقريرها، واستشهد بكلام طويل جداً له في سبيل إثباتها في غير موضع(١٣٢).

وتابع ابن تيمية في ذلك تلاميذه ومنهم ابن أبي العز الحنفي الذي عبر عن هذه الفكرة بقوله: (وإذا تأمل الفاضل غاية ما يذكره المتكلمون والفلاسفة من الطرق العقلية وجد الصواب منها ما يعود إلى بعض ما ذكره في القرآن من الطرق العقلية بأوضح عبارة وأوجزها. وفي القرآن من تمام البيان والتحقيق ما لا يوجد عندهم مثله)(١٣٣).

ففي هذا النص إشارة مهمة إلى أن ما تضمنه الاستدلال الكلامي والفلسفي من جوانب صحيحة يعود أصله إلى استفادة هؤلاء المتكلمين والفلاسفة هذه الطرائق من القرآن الكريم، وأن ما بها من مآخذ إنما يرجع إلى بعدهم عن السمات القرآنية من الوضوح والتحقيق والتبسيط مما يعود مهمتها في إفادة اليقين.

(٢) موقف ابن تيمية من الطرق المنطقية:

يمكن القول بأن موقف الإمام ابن تيمية من المنطق اليوناني بصفة عامة ومن طرق الإثبات والنقض فيه بصفة خاصة يمثل الاتجاه المناهض لهذه الطرق المنطقية والذي تحمل مسئولية علماء السلف الذين وضعوا بحسب تعبير ابن تيمية (الطريقة الفطرية العقلية السمعية الشرعية الإيمانية في مقابل الطريقة القياسية المنطقية الكلامية)(١٣٤).

ولم يكتف ابن تيمية برفض طرق المنطقيين ومناهجهم في الاستدلال إثباتًا ونقضًا وإنما نقدها من خلال مؤلفاته التي رد فيها على المنطق، وهو في كل محاولاته النقدية يجتهد في إبراز الطرائق القرآنية كمسالك للاستدلال تفيد العلم اليقيني الذي لا تقيده الطرائق المنطقية(١٣٥).

فالطرائق المنطقية يعيبها بصفة عامة أنها لا تؤدي إلى الهدف من الاستدلال بأقرب طريق، وإنما تمر من خلال تطويل الصيغ وتشعيبها، وكذلك تشقيقها بحيث يغلب عسر متابعتها على تحصيل العلم بها(١٣٦).

ولست في مقام تتبع نقض ابن تيمية للطرائق المنطقية، وإنما المراد هنا تقرير أن ابن تيمية ومدرسته قد مثلا الاتجاه الناقد للطرائق المنطقية المخالف للأشاعرة في ذلك، وقد ظهر هذا عند ابن القيم الذي التزم في مصنفاته الكلامية كشفاء العليل وغيره بالأسلوب التقريري المستشهد بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية، والمهم في هذا المقام تسجيل ابن تيمية وبعض تلاميذه قد سلكوا طرائق استدلالية

كلامية في مجادلتهم للمخالفين لهم، فاعتمد ابن تيمية على طريقة "القسمة العقلية" ولكن بشيء غير قليل من التشقيق والتفريع، وأكثر من ذلك في كتابة "درء تعارض العقل والنقل" وذلك بمقارنته بغيره من الطرائق، وكذلك فإنه شديد التمسك بطريقة: "الاستدلال على بانتفاء الملزوم"، بصيغ قريبة مما وجد عند المتكلمين سواء أشاعرة أو معتزلة.

وفعل الشيء نفسه ابن أبي العز الحنفي في مجادلته للمخالفين له من علماء الكلام، فالتزم كثيراً من الطرائق الاستدلالية النقضية، ووظفها بطريقة علماء الكلام وصيغهم.

وهذه الطرائق الكلامية جدلية، وهناك فرق بين الطرائق الجدلية والطرائق المنطقية، ومن ثم فليس استعمال ابن تيمية وبضع تلاميذه للرائق الكلامية الجدلية في موضوعات علم الكلام نوعًا من تأثرهم بالمنطق من حيث طرائقه الاستدلالية. بل إن هذا التفريق ضروري لضبط الأحكام الكثيرة التي أطلقت. وما زالت. من قبل بعض الدارسين على الطرائق الكلامية، تلك الأحكام التي ترجع طرائق الاستدلال الكلامية إلى المنطق اليوناني استمداداً من طرائقه وقيامه عليها.

(٣) أصول الأقيسة والأدلة وقواعدها عند ابن تيمية:

هذه الأصول هي ما يمكن أن نطلق عليها (قواعد الاستدلال) وهي أصول بحسب تسمية ابن تيمية نفسه لها حيث قال في "نقض المنطق" مشيراً إلى أهميتها (يجب أن تكون العلوم الكلية والكلمات الجامعة هي أصول الأقيسة والأدلة وقواعدها التي تبنى عليها وتحتاج إليها)(١٣٧).

وهذه القاعدة عبارة عن المرتكزات المعرفية التي يؤسس عليها العمل الاستدلالي، ويعتمد المستدل في صياغة دليله وأحكامه عليها، ويستند إليها في تحقيق الهدف من إجراء الاستدلال، وطبيعي أن يكون العلم بها سابقًا على وضع

الطريقة الاستدلالية. فابن تيمية قرر أن هذه العلوم تمثل قواعد للأدلة تبنى عليها مما يؤكد أن معرفة هذه القواعد والاتفاق عليها يجب أن يسبق عملية الاستدلال وسلوك طريقة لتحقيق المطلوب سواء كان إثباتًا أو نقضًا.

أي أن قواعد الاستدلال هي الأرضية المشتركة بين المتناظرين جميعًا. وتعد. في هذا الإطار. نقطة البدء التي لابد من التسليم بضرورتها والانطلاق منها ليمكن الوصول إلى الهدف من العملية الاستدلالية سواء كانت إثباتًا لمقولة أو نقضًا لها.

وتتنوع هذه القواعد من حيث طبيعتها ووظائفها كما سيأتي بعد ذلك، وتنازع هذه القواعد يأتي من الحاجة إلى هذا التقعيد للاستدلال في مراحله المتعاقبة، ولكل مرحلة قواعد خاصة، فعند التنظيم العام للطريقة الاستدلالية تأتي قواعد مفيدة في هذا التنظيم، وعند وضع مقدمات الاستدلال توجد قواعد مهمة لبناء هذه المقدمات بناءً محكمًا وعند النظر في النتيجة تخدم القواعد الموضوعية لذلك المستدل في تثبيت نتيجته.

ونظرًا لاختلاف طرائق الاستدلال بحسب الغرض منها من حيث الإثبات والنقض، فقد اختلفت تبعًا لذلك قواعد الاستدلال، فمنها ما خصص لطرائق النقض، ومنها ما خصص لطرائق الإثبات، ومنها ما يصلح لكليهما.

وسيكون ترتيبي لقواعد الاستدلال في التناول بحسب أهميتها في الاستدلال الكلامي والفلسفي، وحجم التوظيف والاعتماد عليها والدور الذي قامت به في عمليات الاستدلال عامة.

القاعدة الأولى: الاعتماد على العلم ضروري:

عند حديث ابن تيمية عن المعرفة بالعلم بين معنى قيام العلم بالنفس ضرورة فقال: (إن معرفة الإنسان بكونه يعلم أو لا يعلم مرجعه إلى وجود نفسه عالمة، ولهذا لا نحتج على منكر العلم إلا بوجودنا نفوسنا عالمة)(١٣٨).

إذن فالمعيار في وقوع العلم الضروري في النفس بشيء ما هو وجود النفس المستدل عالمة بهذا العلم، ولا يفيد إنكار الخصم لهذا العلم، ولقد كان القاضي عبد الجبار من أكثر المتكلمين توضيحًا لهذا المعيار والتزامًا به. فقد بين أن من أنكر ما يعلم باضطرار لا يصح أن يطلب المستدل مكالمته بإزالته عن اعتقاده، لأن اعتقاده صحيح، حيث أنه هو اعتقادنا نفسه ولكنه ينكره، ولذلك فإن الاجتهاد ينبغي أن يتوجه لإزالته عن الإنكار، والمستدل عالم بأن خصمه عارف بالأمر الذي أنكر معرفته، فلا يشغل نفسه بإقامة الأدلة على ما هو معروف ومتعذر الاستدلال عليه لكونه ضروريًا(١٣٩).

ومن أهم أنواع العلوم الضرورية التي ركز ابن تيمية على تأسيس استدلالاته عليها الأوليات أو البديهات التي يعرفها بأنها العلوم التي (يجعلها الله عز وجل في النفوس بلا واسطة)(١٤٠).

ويعتبر ابن تيمية العقل الذي هو سبب تحصيل البديهيات سببًا أيضًا في نسبية العلم بالبديهيات لأن درجات الإدراك العقلية تختلف شروطها وإن كان أساس الإدراك نفسه ثابتًا ومشتركًا بين الجميع، ولذلك يقول ابن تيمية عن البديهيات (من الأمور النسبية الإضافية، فقد يكون النظري عند رجل بديهيًا ينضبط، غيره لوصوله إليه بأسبابه من مشاهدة أو تواتر أو قرائن، والناس يتفاوتون في الإدراك تفوتًا لا ينضبط، فقد يصير البديهي عند هذا دون ذاك بديهيًا لذلك أيضًا بمثل الأسباب التي حصلت لهذا)(١٤١)، وقد يبدوا أن ثمة شيئًا من التناقض بين الإجماع على انتفاء الأسباب الخارجية عن ذات المعلوم بالبديهية في حصول العلم بها وبين اعتبار ابن تيمية للمشاهدة والتواتر والقرائن وغيرها نقاطًا يتفاوت الناس إزاءها ويؤثر ذلك في دخول القضية المدركة في إطار البديهيات، ولكن نصًا مهمًا لابن تيمية يقصر فيه البديهيات على ما لا يمكن التفاوت في إدراكه يزيل هذا التناقض. يقول ابن تيمية: (فالعلوم الأولية البديهية العقلية المحضة ليست إلا في

المقدرات الذهنية كالعدد والمقدار لا في الأمور الخارجية الموجودة)[١٤٢].

إذن فما تتوافر له شروط التحصيل اليقينية مما هو خارج الذهن من الأمور يلحق بالبديهيات، ومن هنا تكون النسبية حيث تختلف هذه الشروط ووسائل حصول المعلوم من حس وتجربة وبرهان وتواتر من شخص إلى آخر (فإن كثيراً من الناس تكون عنده القضية حسية أو مجربة أو برهانية أو متواترة وغيره إنما عرفها بالنظر والاستدلال)[١٤٣].

ولكن ينبغي التفرقة بين النسبية التي تحكمها شروط العلم بالمعلومات، وهي شروط موضوعية متفق عليها وبين الذاتية التي لا تصلح كمعيار للحكم على المعلوم بالبديهية أو بغيرها حيث يفتح ذلك الباب للدعاوى في الاستدلالات.

وقد أدرك ابن تيمية خطورة الأخذ بالذاتية في الأمور الخارجة عن الذهن والتي قد تتحقق فيها البديهية، فإن ذلك يؤدي إلى بطلان الحجج على المخالفين[١٤٤].

ومن هنا يتبين أن خطورة ادعاء البديهية على قضية ليست كذلك أنه يفسد العملية الاستدلالية من أساسها، وكذلك نفي البديهية عما هو كذلك مما حتم على النظار المسلمين عدم الأخذ بالذاتية في هذه الأحكام.

وقد تصل القضية إلى البديهية، ولكن يعتمد المستدل مع ذلك إلى البرهنة على صحتها، وهذا المسلك لا ينقص من قدر بديهيتها إنما يؤكد يقينيتها على كل الاحتمالات، ويثبت اليقين لها لدى المتلقي، سواء وصلت لديه إلى البديهية أو احتاجت إلى برهان.

ويرى ابن القيم أن الرسل أشاروا إلى البديهية الموجودة في العلم بوجود الله عز وجل في قوله تعالى: ﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ﴾، ومع ذلك نبهوا إلى الدليل على وجود الله تعالى في قوله تعالى: ﴿فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾[١٤٥]، فلم يمنع القرآن من إيراد الدليل على ما يعلم بداهة[١٤٦].

ويؤكد ابن تيمية هذا المعنى. في ضوء نسبية العلم بالبديهيات. فيقول: (فإن كثيراً من الناس تكون عنده القضية حسية أو مجربة أو برهانية أو متواترة وغيره إنما عرفها بالنظر والاستدلال، ولهذا كثير من الناس لا يحتاج في ثبوت المحمول للموضوع إلى دليل نفسه بل لغيره، ويبين ذلك لغيره بأدلة هو غني عنها حتى يضرب له أمثالاً)(١٤٧).

ولذلك فإن المستدل الذي يريد الوصول بدليله إلى درجة اليقينية ويعتمد في سبيل ذلك على البديهيات أو الأولويات من المعلومات قد يعمد إلى الاستدلال على صحتها ما دامت مندرجة تحت الأمور الخارجة عن الذهن من البديهيات، وهي التي تقبل نسبية العلم بها وذلك بخلاف التقديرات الذهنية الداخلية كالمقادير العددية وغيرها.

ويمنع ابن تيمية من إمكانية الاستدلال على العلوم الضرورية معللاً ذلك بأن المعلوم بالضرورة يقع العلم به في نفس الإنسان، فكيف يستدل الإنسان على كونه عالمًا بدليل، إلى هذا الاستدلال إذا فرض إمكانه فإنه سيحتاج إلى مقدمات لا يستدل عليها، وهي التي الإنسان نفسه عالمًا بها بغير استدلال، وهي الضرورية، وإلا تسلسل الأمور إلى ما لا نهاية(١٤٨).

ويوضح ابن تيمية ضرورة وجود مثل هذه العلوم الضرورية ليقوم عليها الاستدلال النظري فيقول: (إن الطالب للعلم بالنظر والاستدلال والتفكر والتدبر لا يحصل له ذلك إن لم ينظر في دليل يفيده العلم بالمدلول عليه، متى كان العلم مستفاداً بالنظر، فلابد أن يكون عند الناظر من العلم المذكور الثابت في قلبه ما لا يحتاج حصوله إلى نظر، فيكون ذلك المعلوم أصلاً وسببًا للتفكر الذي يطلب به معلومًا أخر)(١٤٩).

ويعلل ابن تيمية تعليلاً عقليًا للقول بضرورة بناء الاستدلال على العلوم

الضرورية أو المقدمات النظرية (قد أثبتت بمقدمات نظرية دائماً فيلزم الدور القبلي أو التسلسل في المؤثرات في محل له ابتداء، وكلاهما باطل بالضرورة واتفاق العقلاء)(١٥٠). وعلى ذلك فإن النظر الكسبي "لابد إلى مقدمات ضرورية أو بديهية، فتلك لا تحتاج إلى دليل"(١٥١).

وقد اعتمد على هذه القواعد علماء السلف كثيراً في نقضهم لمقولات الخصوم وكذلك فإن ابن أبي العز الحنفي عند نقضه لقول منكري صفة العلم لله تعالى قال: (نحن نعلم ضرورة أن الخالق أكمل من المخلوق، وأن الواجب أكمل من الممكن، ونعلم ضرورة أن لو فرضنا شيئين أحدهما عالم والآخر غير عالم كان العالم أكمل فلو لم يكن الخالق عالماً لزم أن يكون الممكن أكمل منه، وهو ممتنع)(١٥٢).

القاعدة الثانية: "استغلال النهايات الفاسدة"

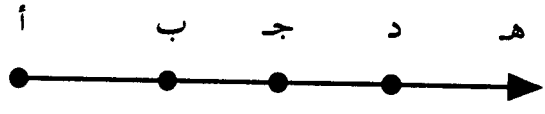
وهذه القاعدة خاصة بطرائق النقض وحدها، حيث يعتمد عليها المستدل في إثبات بطلان قضية فيبدأ بطرح هذه القضية ثم يذكر ما يلزم عنها من قضايا أخرى تؤدي إليها القضية الأصلية بطريق الإلزام، ويعتمد على هذه القاعدة في الوصول إلى قول فاسد لزم، يثبت به بطلان ما أخذ منه أو بني عليه أو لزم عنه.

فالفعل العقلي للمستدل ينصب في الاعتماد على هذه القاعدة على بيان أن قول الخصم مفض إلى إحدى النهايات الفاسدة مما ينتج عنه فساد هذا القول بناءً على أن ما أفضى إلى فساد فهو فساد.

ونقدم هنا وصفاً مقتضباً للنهايات الفاسدة التي شملتها دراسات ابن تيمية النقدية لطرائق الإثبات والنقض سواء تلك التي اعتمدها ووظفها في استدلالاته أو التي نقدها وبين ضعف الاعتماد عليها.

١- التسلسل:

إذا احتاج الشيء في وجوده أو ثبوته إلى شيء آخر غيره، واحتاج هذا الآخر إلى آخر، وهلم جرا إلى ما لا نهاية سمي ذلك تسلسلاً؛ فإذا لزم التسلسل من كلام المستدل دلَّ على بطلان هذا الكلام. ويمكن توضيح معنى التسلسل بالشكل الآتي:



فـ(أ) يحتاج في وجوده إلى (ب)، و(ب) إلى (ج) و(ج) إلى (د) و(د) إلى (هـ)، وهكذا.

وقد أثيرت المناقشات في الدراسات العقائدية وفي الوسط الكلامي عند البحث عن إجابة لهذا السؤال: هل يمكن دوام الحوادث في المستقبل والماضي؟ وقد احتاج البحث الكلامي لتقرير إجابة هذا السؤال في مسائل عقدية كثيرة مثل مسألة قدم الصفات ومسألة بقاء الخلدين.

والتسلسل المقصود في النهايات الفاسدة هو النوع الممتنع منه، فإذا ذكر كنهاية فاسدة قصد به الممتنع، وربما يستأنس بعض العلماء السلفيين في القول ببطلان التسلسل في الماضي "التسلسل في المؤثرات" بحديث نبوي شريف رواه أبو هريرة. رضي الله عنه. قال ﷺ: "يأتي الشيطان أحدكم فيقول: من خلق كذا؟ من خلق كذا؟ حتى يقول له: من خلق ربك؟ فإذا بلغ ذلك فليستعيذ بالله ولينته"(١٥٣). وفي ذلك غير رواية في الصحيحين وسنن أبي داود.

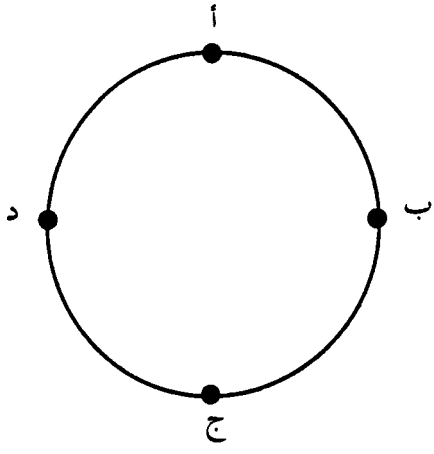
٢- الدور:

إذا احتاج الشيء إلى شيء آخر في وجوده أو ثبوته، واحتاج الشيء الآخر إلى الأول بوسائط، أو بغير وسائط، ودار الأمر بينهما، كل منهما يرد إلى الآخر، فهذا

هو الدور.

وينبني فساد رأي المستدل على دوران هذا الرأي – عند التسليم بصحته جدلاً – بين أمرين أو أكثر بحيث تكون هذه العناصر التي يدور بينها معروفة ومحددة كل منها يؤدي إلى ما يليه، وهكذا حتى يعود إلى الأول مرة أخرى.

ولتوضيح المعنى المراد بالدور يمكن وضع الشكل الهندسي الآتي:



فـ(أ) تفضي إلى (ب) تفضي إلى (ج)، و(ج) تفضي إلى (د)، و(د) تفضي إلى (أ) ويدور الأمر على هذا النسق ومثال ذلك. في الأمور الطبيعية. حياة الحيوان والنبات والماء العذب، والماء العذب من السحاب، والسحاب يتكون من بخار الماء، فإذا عاد تكون البخار إلى الحيوان والنبات، يسمى ذلك دوراً.

والفرق بين الدور والتسلسل واضح، ففي التسلسل لا ينتهي تردد الأمر عند نقطة ثم يعود للأولى إنما يظل الأمر ذاهبًا في التعليل إلى ما لا نهاية دون عودة إلى ما بدأ منه.

وبالرغم من هذا الفرق الواضح بين التسلسل والدور فإن بعض المتكلمين خلط بينهما في الاستخدام، وفي الغالب الأعم لم يكن هذا الخلط لعدم التفريق بينهما، وإنما لاشتراكهما في الفكرة الرئيسية التي يتأسس عليها بطلانها، وهي فكرة انعدام

طرف يمكن إرجاع التعليل إليه.

وقد اتضحت التفرقة الحاسمة بينهما عند ابن تيمية، ويمكن أن أسوق هذا النص له يعبر فيه عن هذا التفريق، يقول: (إنه تعالى إن افتقر إلى مفعوله مفتقر إليه لزم الدور في المؤثرات، وإن افتقر إلى غيره وذلك الغير مفتقر إلى غيره لزم التسلسل في المؤثرات، وكل هذين معلوم البطلان بصريح العقل واتفاق العقلاء)(١٥٤).

القاعدة الثالثة: "تحديد المصطلحات ومدلولات الألفاظ"

يعد الاختلاف في فهم الألفاظ وفي تحديد مصطلحات القضية المتنازع فيها أو المطلوب الاستدلال على صحتها أو بطلانها، من الأسباب التي كونت كثيراً من خلافيات علم الكلام، أو أسهمت في تكوينها.

وقد امتدت هذه النزعة إلى الأجيال المتعاقبة من المتكلمين والفلاسفة، وإن كان وجودها – عند المتأخرين – أظهر وأعمق، نظراً لاعتماد المتكلمين الأوائل – أحياناً – في فهم الألفاظ والمصطلحات على ما هو شائع في الوسط الكلامي أو الثقافي العام، وعلى ما هو موروث لهم من إدراك المعنى اللغوي لهم. وأيضا لأن نتائج الاختلاف في تحديد مصطلحات القضية ومدلولات ألفاظها لم تكن قد ظهرت جلية. في تلك الفترة. بحيث تستدعي التوقف عندها بإلحاح كما هو الحال فيما سنعرضه في هذا الموضع.

(أ) مفهوم القاعدة:

إن هناك بعض النماذج التي يستطيع الباحث من خلالها توقع ورود مثل هذه الفكرة على أذهان بعض المتقدمين من علماء الكلام، ومن ذلك ما جاء في كتاب "الحيدة"، حيث قدم "بشر المريسي" (ت: ٢١٩هـ) سؤالاً للكناني (ت: ٢٤٠هـ) قال فيه: القرآن شيء أم غير شيء؟ فكان رد الكناني مرتكزاً على تحديد المراد من كلمة شيء فقال: (سألت عن القرآن هو شيء أم غير شيء؟ فإن كنت تريد أنه شيء إثباتاً للوجود ونفياً للعدم، فنعم هو شيء، وإن كنت تريد أن الشيء اسم له وأنه كالأشياء فلا)(١٥٥).

وقد ألح ابن تيمية على فكرة عدها السبب الحقيقي وراء الخلط الذي يحدث في استعمال الألفاظ، وهي أن بعض الألفاظ تحمل في طياتها معاني فيستعملها المستدل بلا تحديد للمعنى المراد منها دون غيره فيفهم الآخر منها معنى مغايراً فيحدث التخبط والاختلاف.

فهو يحدد مصدر الخطورة من عدم تعيين معنى اللفظ بدقة في الإيهام الذي يترتب عليه، فإن كان الاستدلال مقدمًا له بمقدمتين أو أكثر، ووردت في كل منهما لفظة مكررة، وفيها إجمال وترهل في الدلالة، فإن اللفظ المجمل (يصح باعتبار ويفسد باعتبار .... فيصح في مقدمة بمعنى ويصح في الأخرى بمعنى آخر.... فيظن الظان لما في اللفظ من الإجمال أن المعنى المذكور في هذه المقدمة هو المعنى المذكور في المقدمة الأخرى، ولا يكون الأمر كذلك)[١٥٦]. فتكون (مثل هذه المقدمة وأمثالها منشأ غلط كثير من الناس، فإنها تكون لفظًا مجملاً يتناول حقًا وباطلاً وأحد نوعيها معلوم صادق والآخر ليس كذلك، فيلتبس المعلوم منها بغير المعلوم في لفظ "الحادث" و"الممكن" و"المتحيز" .... وغير ذلك من الألفاظ المشهورة بين النظار التي كثر فيها نزاعهم)[١٥٧].

ويقرر ابن تيمية أن ذلك اللبس لا يقع في حالة إثبات معنى المقدمة في الاستدلال فقط، وإنما يحدث كذلك في حالة نفي معنى المقدمة المجمل، وعندئذ يقع النفي على المعنيين معًا. ولذلك فإنه في مواجهة موقف الفلاسفة من أدلة وجود الله – عز وجل – يقول لهم مبينًا السبب في بطلان أدلتهم (عامة حججكم وحجج غيركم الباطلة مبناها على ألفاظ مجملة متشابهة مع إلغاء الفارق)[١٥٨]. والكلام في هذه الألفاظ (بالنفي والإثبات دون الاستفسار يوقع في الجهل)[١٥٩].

* * *

القسم الثاني
طرائق النقض والإثبات
في دراسات ابن تيمية للعقيدة
(عرض وتحليل)

الطريقة الأولى: القسمة العقلية:

ويقصد بها تقسيم الاحتمالات التي يتحملها الموضوع إلى بنود يحاول كل منها أن يفسر المقولة التي يراد الاستدلال على صحتها أو إبطالها، ونظراً لأهمية هذا التقسيم فقد وضع المنظرون لهذه الطرائق من علماء العقيدة شروطًا لا يكون التقسيم صالحًا للاستدلال إلا بها.

١- شروط صحة القسمة العقلية:

ويمكن حصر هذه الشروط فيما يلي:

الشرط الأول: أن تكون القسمة حاصرة للوجوه كلها حصرًا تامًا:

ويعني هذا الشرط بالتأكد من أن المستدل في استخدامه للقسمة العقلية عندما قلب الأمر على الوجوه الممكنة، ولم يهمل وجهًا واحدًا محتملاً، وإنما ذكر كل الاحتمالات القائمة، وإن خالها بعيدة أو لا تصلح للنظر أو غير ذلك.

وقد وجد الموقف الناقد لاستعمال هذا المنهج بغير تأكد من تمام الحصر منذ بدايات استعماله في علم الكلام، وهذا النموذج دال على ذلك، فإن الجهمي ابن صفوان المتوفى (١٢٨هـ) عندما نهج هذا المنهج في جدله مع خصومه المعارضين له في القول بخلق القرآن قال - فيما ينقل عنه الإمام أحمد بن حنبل - (أخبرونا عن القرآن أهو الله. أو غير الله؟) قال ابن حنبل: (فإذا سئل الجاهل عن القرآن هو الله أو غير الله، فلابد من أن يقول بأحد القولين، فإن قال: هو الله قال له الجهمي:

كفرت، وإن قال: غير الله قال: صدقت، فلم لا يكون غير الله مخلوقًا)[١٦٠]. ثم اعتبر ابن حنبل هذا التقسيم ناقصًا، فكان زيادة قسم ثالث وهو تسمية القرآن بما سماه به الله وهو "كلام الله"[١٦١].

ومن النماذج التي اعتمد فيها ابن تيمية في نقض هذه الطريقة على أساس انعدام الحصر التام في التقسيم، قوله في الرد على من يدلل على صحة تقديم الدليل العقلي على الدليل النقلي عند تعارضهما (لا نسلم انحصار القسمة فيما ذكرته من الأقسام الأربعة إذ من الممكن أن يقال: يقدم العقلي تارة والسمعي تارة أخرى، فأيهما كان قطعيًا قدم، وإن كانا جميعًا قطعيين فيمنع التعارض، وإن كان ظنيين فالراجح هو المقدم، فدعوى المدعي أنه لابد من تقديم العقلي مطلقًا أو السمعي مطلقًا أو الجمع بين النقيضين أو رفع النقيضين دعوى باطلة، بل عنا قسم ليس من هذه الأقسام كما ذكرناه بل هو الحق الذي لا ريب فيه)[١٦٢].

الشرط الثاني: أن تكون القضية الأصلية المطروحة للتقسيم صالحة للوضع:

ومعناه أن يكون الأصل الذي تتفرع عنه الأقسام المحتملة في العقل صالحًا لأن يكون موضعًا للتقسيم، فيمكن للمستدل الناقد لطريقة القسمة العقلية أن يظهر فسادها على أساس بطلان "وضع" أصل يصح بناء التقسيم عليه، وعدم صلاحية هذا الأصل لاقتضاء التقسيم.

وكان ينبغي أن يوضع هذا الشرط قبل شرط حصرية التقسيم، لأنه متقدم من حيث الرتبة عليه، ومتقدم كذلك على عملية النظر في الأقسام للحكم عليها، فهو متقدم على الأقسام من حيث حصريتها أو صلاحها للتعليل. إذ أنه يعترض بداية على اعتبار الأصل صالحًا لأنه يودي إلى هذه الأقسام.

وما تحكم في هذا الترتيب سوى التقويم العلمي لكلا الشرطين حيث اعتبر المفكرون من علماء العقيدة حصرية التقسيم أهم الأعمال العقلية التي ينبغي أن

يؤسس عليها هذا المنهج، وتردد في الكتابات العقدية ارتكاز النقد العلمي لهذه الطريقة على أساس فكرة عدم تمام الحصر.

أما فكرة الوضع فإنها وردت في بعض المواضع ولم يعرض لها كثير من العلماء، ولعل السبب في ذلك يرجع إلى إخفائها بمقارنتها بفكرة الحصر الشائعة في الأوساط العلمية، أو إلى أنها تحمل في طياتها نوعًا من المصادرة المبدئية، وتمنع من الإغراق في تفصيلات الدليل وهو مسلك غير موافق للروح البحثية العامة أو لغير ذلك من الأسباب.

ومن النماذج التي أبطلت فيها القسمة من باب الوضع قول المتكلمين الذين يقدمون العقل على النقل. فيما ينقل عنهم ابن تيمية(١٦٣)– : إذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية، فإما أن يجمع بينهما، وهو محال، لأنه جمع بين النقيضين، وإما أن يقدم السمع وهو محال، لأن العقل أصل النقل، فلو قدمناه عليه كان ذلك قدحًا في العقل الذي هو أصل النقل، والقدح في أصل الشيء قدح فيه، فكان تقديم النقل قدحًا في النقل والعقل جميعًا، فلم يبق إلا القسم الثالث وهو تقديم العقل على النقل). واعترض ابن تيمية على "الوضع" أصلاً فنفي التعارض الذي وضع التقسيم على أساسه، وبانتفاء التعارض بين الدليل النقلي والدليل العقلي يفسد التقسيم بالوضع(١٦٤).

الشرط الثالث: أن يكون التقسيم صحيحًا ومنضبطًا:

ومعنى ذلك أن يستقيم التقسيم من ناحية المضمون، وأن يكون المستدل حريصًا على الوصول مع خصمه إلى الاتفاق على صحة التقسيم، وأن الأصل مفض إلى هذه الأقسام.

ومن المعايير التي وضعها المتكلمون لضبط صحة الأقسام أن يكون كل قسم مخالفًا لبقية الأقسام، وقد حدد ابن حزم ماهية هذا الاختلاف، فنص على أن

تكون الأقسام مختلفة كل واحد منها مخالف لسائرها، وجائز أن تكون الأقسام اثنين فصاعداً، ولكن لابد من الاختلاف المذكور(١٦٥).

أنماط القسمة العقلية:

ينقسم هذا المنهج إلى نمطين مختلفين بحسب العملية العقلية الثانية، النمط الأول هو "الحصر والإبطال" والنمط الثاني هو "السبر والتقسيم".

(أ) الحصر والإبطال:

وينبني هذا النمط على أساس إثبات المستدل بطلان كل الأقسام المطروحة بغير استثناء، فيثبت بذلك فساد الأصل الذي تفرعت عنه هذه الأقسام، فهو نمط يستعمل لإبطال المقولات ونقضها ولا يستعمل كطريقة إثبات في الغالب الأعم.

وقد سجل ابن تيمية إعجابه بهذا المنهج في قوله: (وهذا من أحسن الدورات في النظر والمناظرة لإبطال الاعتراضات الفاسدة)(١٦٦).

(ب) السبر والتقسيم:

ومعناه أن ينظر المستدل فيحصر الوجوه الممكنة للمسألة، ثم يتتبعها واحداً واحداً فيبطلها جميعًا إلا وجهًا واحداً يرضاه، ويلزم به الخصم، وذلك تأسيسًا على إبطال الأقسام كلها ماعدا هذا الوجه الذي تثبت بصحته المعنى الذي يريده المستدل والذي يتضمنه القسم المستثنى.

وهذا النمط من منهج القسمة العقلية يختلف عن النمط الأول "الحصر والإبطال" في النقاط الآتية:

الأولى: أن الحصر والإبطال يستعمل كمنهج من مناهج النقض، ويوظف لإبطال المقولات وإثبات فسادها، في حين أن نمط السبر والتقسيم يستعمل كمنهج من مناهج الإثبات.

الثانية: في الحصر والإبطال لا يستثنى المستدل وجهًا من الوجوه المحتملة، وإنما يبطلها جميعًا، فيتوصل من ذلك إلى بطلان القول الأصلي الذي تفرعت عنه هذه الوجوه، في حين أن في السبر والتقسيم يستثنى المستدل وجهًا – أو أكثر أحيانًا – يكون هو الصالح ضمن الوجوه الممكنة.

الثالثة: أن المفكرين المسلمين لم يهتموا في الحصر والإبطال بترتيب الأقسام ترتيبًا معينًا، وإنما غلب على الترتيب الخبط، بينما حرصوا في السبر والتقسيم الصحيح إلى نهاية التقسيم.

وقد عرض ابن تيمية السبر والتقسيم عند تعريفه للقياس الشرطي المنفصل عند المنطقيين فقال: (وأما الشرطي المنفصل – وهو الذي يسميه الأصوليون "السبر والتقسيم" وقد يسميه – أيضًا – الجدليون "التقسيم والترديد" – فمضمونه الاستدلال بثبوت أحد النقيضين على انتفاء الآخر، وبانتفائه على ثبوته(١٦٧) فواضح أن ابن تيمية يقصد هنا التقسيم المنحصر دون المنتشر، وإن كان قد خلط بين منهجين في تعريفه الأول: هو السبر والتقسيم المنحصر المعبر عنه بقوله: (الاستدلال بانتفاء الشيء على ثبوت نقيضه). والثاني: هو برهان الخلف، وهو (الاستدلال بثبوت الشيء على انتفاء نقيضه)، ومهما يكن من أمر تسوية ابن تيمية بين القياس الشرطي المنفصل وبين السبر والتقسيم موافقًا في ذلك الغزالي والرازي(١٦٨)، فإن ما أريد التأكيد عليه هو أن القسم الثاني من السبر والتقسيم – وهو القسمة المنتشرة – كان أكثر انتشارًا على المستوى التطبيقي في علم الكلام والفلسفة على السواء، كما سيتضح من خلال عرض التوظيف الفلسفي والكلامي له.

ويذكر هنا أن ابن تيمية بالرغم مما يفهم من تعريفه من مساواة بين السبر والتقسيم والقياس الشرطي المنفصل فإنه أدخل القسمة المنحصرة ضمن منهج السبر والتقسيم فقال: (السبر والتقسيم حاصله يرجع إلى دعوى حصر أوصاف

الأصل في جملة معينة وإبطال ما عدا المستبقي)[١٦٩].

ولم يقتصر هذا المسلك على علماء الكلام، بل أن الفلاسفة استثنوا في بعض استدلالاتهم بالسبر والتقسيم أكثر من قسم، فالقائلون منهم بقدم العالم يحتجون على صحة مذهبهم بإثبات أن الله – عز وجل – مؤثر في الأزل. وهم يسوقون استدلالهم على أنه مؤثر في الأزل بطريقة السبر والتقسيم – بحسب ما يحكى عنهم ابن تيمية – حيث يقولون: (كونه مؤثراً إما أن يكون:

– لذاته المخصوصة.

– أو لأمر لازم لها.

– أو لأمر منفصل عنها.

والثالث ممتنع، لأن ذلك المنفصل هو من جملة آثاره، فيمتنع أن يكون مؤثراً فيه لامتناع الدور في العلل، وعلى الأول والثاني يلزم كونه مؤثراً)[١٧٠].

واستخدام ابن تيمية منهج السبر والتقسيم بطريقة مباشرة ومختصرة، وذلك مثل قوله في إثبات أن الكمال لله عز وجل لغاية واجبة ليس فوقها غاية (فالرب – تعالى – موصوف بصفات الكمال التي لا غاية فوقها، إذ كل غاية تفرض كمالاً إما أن تكون واجبة له، أو ممكنة أو ممتنعة، والقسمان الأخيران باطلان، فوجب الأول)[١٧١].

وعند تلامذته المحافظين وجدت أن المواضع التي استخدمت فيها أدلة عقلية كانت معظم هذه الأدلة فيها مصبوبة في منهج السبر والتقسيم مما يشير بوضوح إلى ثقتهم فيه وفي نتائجه. فقد اختار ابن أبي العز الحنفي هذا المنهج لصياغة دليل عقلي استدل به على أن الإيمان بالله فطري فقال: (وهذا الذي أخبر به – ﷺ – هو الذي تشهد الأدلة العقلية بصدقه، منها أن يقال: لا ريب أن الإنسان قد يحصل له من الاعتقادات والإرادات ما يكون حقًا، وتارة ما يكون باطلاً، وهو

حساس متحرك بالإرادات ولابد له من مرجع لأحدهما، ونعلم أنه إذا عرض على كل أحد أن يصدق وينفع وينظر مال بفطرته إلى أن يصدق وينتفع، وحينئذ فالاعتراف بوجود الصانع والإيمان به هو الحق أو نقيضه، والثاني فاسد قطعًا، فتعين الأول، فوجب أن يكون في الفطرة ما يقتضي معرفة الصانع والإيمان به، وبعد ذلك: إما أن تكون محبته أنفع للعبد أو لا، والثاني فاسد قطعًا، فوجب أن يكون في فطرته محبة ما ينفعه)[١٧٢].

وعند مظنة التعارض بين الدليل العقلي والدليل النقلي فإن السلفيين يرون وجوب تقديم الدليل النقلي على الدليل العقلي، وقد استدل ابن أبي العز الحنفي على صحة هذا الرأي النقلي على الدليل العقلي. وقد استدل ابن أبي العز الحنفي على صحة هذا الرأي مستخدمًا منهج السبر والتقسيم فقال: (إذا تعارض العقل والنقل وجب تقديم النقل، لأن الجمع بين المدلولين جمع بين النقيضين، ورفعهما رفع النقيضين، وتقديم العقل ممتنع، لأن العقل قد دل على صحة السمع .... فلو أبطلنا النقل لكنا قد أبطلنا العقل)[١٧٣]، فإذا بطلت هذه الأقسام لم يبق إلا القسم المحتمل الأخير، وهو وجوب تقديم النقل على العقل (وكمال التسليم للرسول –ﷺ– والانقياد لأمره، وتلقي خبره بالقبول والتصديق)[١٧٤].

ويكاد يتفق المتكلمون جميعًا من معتزلة وأشاعرة وظاهرية وسلفيين على تقسيم الكلام في هذا الاستدلال، وهو الخطوة الأولى فيه، فهم يحصرون الأقسام في أربعة:

- الجمع بين المدلولين.
- رفع المدلولين.
- تقديم النقل على العقل.
- تقديم العقل على النقل.

ثم يختلفون في الخطوة الثانية في الاستدلال، وهي "السبر" فيفترقون فيها فريقين، فريق يجمع المعتزلة ومتأخري الأشاعرة والظاهرية، وفريق ثان يمثله السلفيون.

فيرى الفريق الأول أن كل الأقسام باطلة ماعدا القسم الرابع وهو تقديم العقل على النقل فيتعين، وهم يسقطون القسم الثالث على أساس أن قبوله يطعن في العقل والنقل معًا، باعتبار أن العقل هو أصل قبول النقل، ولا يمكن تقديم الفرع على أصله(١٧٥).

ويرى الفريق الثاني أن كل الأقسام باطلة ماعدا القسم الثالث، وهو تقديم النقل على العقل فيتعين، وهم يرفضون القسم الرابع على أساس أن العقل قد دل على صحة السمع ووجوب قبوله، فلو أبطلنا النقل لكنا قد أبطلنا دلالة العقل، أي أن قبول القسم الرابع يطعن في العقل والنقل معًا(١٧٦).

ومن هنا يتبين أهمية خطوة "السبر" التي على أساسها تتحدد نتيجة الاستدلال، ويتضح أنها تمثل ميدانًا واسعًا للمنازلات الكلامية، لأن الشكل الاستدلالي واحد، والتقسيم متفق عليه، وإسقاط قسمين من الأقسام أيضًا محل اتفاق، ولكن يبقى الخلاف حول القسم المستبقى، وهو الموقف الذي تحسم النتيجة على أساسه(١٧٧).

الطريقة الثانية: قياس الغائب على الشاهد

تعد هذه الطريقة واحدة من عدة طرائق تعتمد كلها على فكرة القياس العامة المبنية أساسًا على وجوب إلحاق حكم بشيء لثبوت هذا الحكم لشيء آخر يرتبط بالشيء الأول نوعًا من الارتباط يرقى إلى أن يكون مسوغًا لنقل هذا الحكم.

وهذه الطرائق تجتمع كلها في هذه الفكرة ولكن لكل واحدة منها تركيبتها الخاصة، وصياغتها المتميزة، والأساس الاستدلالي الخاص الذي تبنى عليه.

وكان موقف ابن تيمية من قياس الغائب على الشاهد واضحًا ومحسومًا في وقت معًا، حيث قرر ضرورة الأخذ به لتحصيل العلم بالغيبيات فقال: (ولولا ما يوجد في الشاهد في ذلك لما تصور من الغائب شيء أصلاً فضلاً عن معرفة حكمه)(١٧٨). ويقول في موضع آخر: (إنما نعرف ما غاب عنا باعتباره بما شاهدناه، فيعتبر الغائب بالشاهد ويحصل في قلوبنا بسبب ما نشهده من الأعيان والجزئيات الموجودة قضايا كلية عقلية)(١٧٩).

أما بالنسبة للربط بين الغائب والشاهد، وأهميته لإمكانية التعبير عن الغائب وما يتعلق به من أحكام وأحوال بألفاظ معروفة، فإن اختيار اللفظ المستعمل لشيء معين في الشاهد لكي يعبر عن شيء آخر في الشاهد لكي يعبر عنه في شيء آخر في الغائب أمر يحتاج إلى هذا الربط.

وذلك لأن المخاطب – كما يقول ابن أبي العز الحنفي–: (لا يفهم المعاني المعبر عنها اللفظ إلا أن يعرف عينًا أو ما يناسب عنها، ويكون بينهما قدر مشترك ومشابهة في أصل المعنى، وإلا فلا يمكن تفهيم المخاطبين بدون هذا قط)(١٨٠).

هذا هو الموقف من الخطوة الاستدلالية الأولى، والتي ستتأسس عليها الخطوة الثانية، وهي إجراء القياس بجامع لنقل الحكم من الشاهد إلى الغائب.

الطريقة الرابعة: القياس العام:

يعد القياس من طرائق الاستدلال الرئيسية في علم الكلام والفلسفة الإسلامية عمومًا، فإنه لم يستطيع واحد من علماء الكلام أو الفلاسفة المسلمين أن يستدل على صحة آرائه ومذاهبه دون استعمال القياس، فترددت استعمالاته خلال النصوص الكلامية الفلسفية على اختلاف أزمانها ومدارسها وأعلامها.

١– مفهوم القياس العام:

أود أن أنبه هنا إلى المراد بالقياس ليس بالضرورة المنطقية الثابتة ولا حتى الصورة

الأصولية له، وإنما المراد به القياس العام بالمعنى الفطري الذي يولد النتيجة من مقدمات ركبت بطريقة صحيحة، وهو طريقة الاستدلال على مجهول بمعلوم أو أكثر على سبيل القياس عليه، أو الرجوع إليه، أو البناء عليه بصيغة معرفية مقبولة عقلياً.

وهذا النوع من القياس هو الذي توافر في النصوص الكلامية والفلسفية، وما كان للعلماء المسلمين أن يتقيدوا بصيغة واحدة للقياس، ويضيقوا على أنفسهم مجال استعمال القياس الفطري العام، ولاسيما وأن صيغة واحدة ثابتة لم توجد في هذا الوسط، بحيث يعد الخارج عنها مخطئًا في استعمال القياس، كما هو الحال في مناهج أخرى كالسبر والتقسيم مثلاً.

وقد عرض ابن تيمية لهذه الفكرة، فقال: (لا نزاع في أن المقدمتين إذا كانتا معلومتين، وألفتا على الوجه المعتدل أنه يفيد العلم بالنتيجة .... فهي صورة فطرية لا تحتاج إلى تعلم، بل هي عند الناس بمنزلة الحساب)[١٨١].

ويشير ابن تيمية في هذا النص المهم إلى أن القياس الذي زعم المناطقة أنه أحد أهم إنجازات المنطق الأرسطي إنما هو قياس فطري يمارسه الإنسان ممارسته للحساب وأمور العادة، وبناء على ذلك فقد نفى ابن تيمية على المناطقة شططهم في تقديرهم للقياس كما في قولهم: (إن الله لا يمنح علمًا إلا بقياس منطقي ينعقد في النفس، وإن الأنبياء كانوا كذلك) قال ابن تيمية: (وزعموا أن علمه بأمور خلقه إنما هو بواسطة القياس المنطقي، وليس معهم بهذا النفي الذي لم يحيطوا بعلمه من حجة إلا عدم العلم)[١٨٢]. ويريد بذلك عدم علمهم بمناهج الاستدلال وطرق المعرفة الأخرى.

ومن مظاهر مغالاتهم كذلك قولهم بأن الفطرة تحكم على الأشياء بالصحة أو الفساد عن طريق القياس. قال ابن تيمية: (وأما زعمهم أن البديهة والفطرة قد

تحكم بما يتبين لها بالقياس فساده: فهذا غلط، لأن القياس لابد له من مقدمات بديهية فطرية، فإن جوز أن يكون المقدمات الفطرية البديهية غلطًا من غير تبيين غلطها إلا بالقياس لكانت المقدمات الفطرية قد تعارضت بنفسها)(١٨٣).

(٢) أصل القياس العام في القرآن والسنة:

وجد المتكلمون استخدامات القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة للقياس تعتمد على المفهوم الفطري العام له، فكان ذلك دافعًا لهم لكي يتخلوا عن الصيغ المنطقية له، ويتجهوا إلى توظيفه بالطريقة القرآنية والسنية نفسها.

وفي كثير من الآيات القرآنية المتضمنة للقياس تجد أنها لا تعتمد صيغة واحدة له، وإنما ترد شيئًا مجهولاً إلى آخر معلوم وكفى، فمن ذلك قوله في الإثبات: **﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنَّكَ تَرَى الأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاء اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لَمُحْيِي الْمَوْتَى إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾**(١٨٤).

وقوله تعالى: **﴿ وَتَرَى الأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاء اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ، ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَى وَأَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾**(١٨٥). وهو ما أسماه ابن القيم "قياس الدلالة"(١٨٦).

وفي النفي قوله تعالى: **﴿ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُم بِذُنُوبِكُم بَلْ أَنتُم بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ وَلِلّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ ﴾**(١٨٧).

أما في السنة النبوية فإن ثمة جملة من الأحاديث النبوية التي ظهر فيها هذا القياس. وقبل أن أسوق نماذج منها أسجل هنا أن الإمام البخاري عقد في صحيحه بابًا عنوانه بما يأتي (باب ما كان النبي -ﷺ- يسأل مما لم ينزل عليه الوحي فيقول: "لا أدري"، أو لم يجب حتى تنزل عليه الوحي، ولم يقل برأي ولا قياس لقوله تعالى: **﴿ بِمَا أَرَاكَ اللّهُ ﴾**(١٨٨).

ويعد هذا المنحى من الإمام البخاري مخالفة للحركة النشطة للقياس الذي سيطر على الفقه والنحو وغيرهما في القرنين الثاني والثالث الهجريين، ويغلب الظن أن يكون المقصود هنا هو القياس المنضبط بأصول وقواعد منطقية. أما القياس الفطري العام فليس مقصوداً هنا حيث إنه موجود في القرآن وفي السنة، وهذا ثابت عند الجميع، فمعلوم أن فكرة القياس وجدت في عهد الرسول -ﷺ- وفي عهد الصحابة كقياس الأشباه بالنظائر(١٨٩). ومعلوم أن ابن عباس قد بحث فكرة الخاص والعام(١٩٠)، وقد ذكر الشيخ مصطفى عبد الرزاق عدة أحاديث استدل منها على اجتهاد الرسول -ﷺ- فيما لم ينزل عليه فيه وحي عن طريق القياس الفطري العام(١٩١).

وسأسجل هنا بعض الأحاديث المشتملة على هذا النوع من القياس:

(١) في الصحيحين عن ابن عباس أن رجلاً قال: يا رسول الله. إن أبي مات ولم يحج، أفأحج عنه؟ قال: أرأيت لو كان على أبيك دين أكنت قاضيه؟ قال نعم. قال: فدين الله أحق أن يقضى.

(٢) في صحيح البخاري "كتاب الطلاق" - باب إذا عرض بنفي الولد، عن أبي هريرة أن رجلاً أتى النبي -ﷺ- فقال: يا رسول الله ولد لي غلام أسود، فقال: هل لك إبل؟ قال: نعم، قال: ما ألوانها؟ قال: حمر، قال: هل فيها من أورق؟ قال: نعم، قال: فأني ذلك؟ قال: لعله نزعة عرق، قال: لعل ابنك هذا نزعة عرق.

(٣) وفي مسند الإمام أحمد بن حنبل عن عمر بن الخطاب قال: هششت يوماً فقبلت وأنا صائم، فأتيت النبي -ﷺ- فقلت: أصبت اليوم أمراً عظيماً فقبلت وأنا صائم، فقال رسول الله -ﷺ-: أرأيت لو تمضمضت بماء وأنت صائم، قلت: لا بأس بذلك. فقال رسول الله -ﷺ-: ففيم؟.

وأختم هذه النماذج بحديث مسلم: "كل مسكر خمر وكل مسكر حرام"، وربما يكون تعليق ابن تيمية على هذا الحديث مفيداً في هذا المجال حيث فرق بين صورة القياس المنطقية أو الأصولية وبين الاستعمال النبوي للقياس العام فقال: (هذا الحديث في صحيح مسلم: كل مسكر خمر، وكل مسكر حرام، ولم يقل: كل مسكر خمر وكل خمر حرام كالنظم اليوناني)[١٩٢]. ثم حصر ابن تيمية القصد النبوي عند الحكم في أمرين:

الأول: أن يقصد مجرد تعريف الحكم وفي هذه الحالة لا يحتاج إلى دليل.

الثاني: أن يقصد بيان الدليل وهنا يذكر ما يحصل به البيان والدلالة سواء كان مقدمة أو مقدمتين أو أكثر، وفي كلتا الحالتين هناك تميز في المنهج النبوي عن القياس المنطقي بصورته المعروفة[١٩٣].

ولذلك فقد علق على من يرجع الاستعمال النبوي العام إلى القياس المنطقي بقوله: (وقد يظن بعض المنطقيين، وهذا جهل عظيم ممن يظنه، فإنه -ﷺ- أجل قدراً من أن يستعمل مثل هذا الطريق في بيان العلم، بل من هو أضعف عقلاً وعلماً من آحاد علماء أمته لا يرضى لنفسه أن يسلك طريقة هؤلاء المنطقيين)[١٩٤].

مما سبق يتبين أن فكرة القياس العامة كانت منهجًا قرآنيًا ونبويًا في بعض الاستدلالات، وقد تعرف المتكلمون والفلاسفة على هذا المنهج وعلى مناهج القياس المنطقية، وغلب على التراث الكلامي على اختلاف مدارسه توظيف القياس الفطري العام دون المنطقي المتقيد بصور شكلية وشروط معينة، وهذا ما سيتضح عند عرض نماذج من استعمالات المتكلمين لهذا القياس.

أما ابن تيمية فإنه أضاف إلى ما عرف من القياس المنطقي ما جعله أكثر اتساعًا ورحابة وصلاحًا.

* * *

الخاتمة

وبعد، فقد طرح البحث إشكالية مهمة من إشكاليات منهج البحث في العقيدة وذلك من خلال التراث الفكري لواحد من أعلام المدرسة السلفية، وقد حاول البحث من خلال المنهجين التحليلي والنقدي أن يجيب عن تساؤلات الدراسة، ومن ثم استنتج النتائج التالية:

١- أن ابن تيمية اهتم اهتمامًا متميزًا بالصياغة الهيكلية للأدلة التي أقامها على مسائل العقيدة.

٢- أن القرآن الكريم مثل مصدراً لابن تيمية من أجل ضبط هذه الصياغات ونقد من تجاوزها من المتكلمين والفلاسفة والمناطقة.

٣- أن ابن تيمية استطاع في تنظيره لتلك الصيغ الاستدلالية أن يحدد عدداً من قواعد الاستدلال مثلت منطلقات فكرية لا تتم عملية الاستدلال بدونها.

٤- أن ابن تيمية رفض الطرائق المنطقية، واعتبرها غير صالحة للاستدلال على مسائل الاعتقاد.

٥- أن مدار الاستدلال على مسائل العقيدة عند ابن تيمية على الإثبات أو النقض.

٦- أن ابن تيمية أثبت خطأ المتكلمين والفلاسفة الذين سلكوا في استدلالاتهم على مسائل العقيدة طرائق يونانية لا تناسب موضوع العقيدة.

والله وراء القصد وهو يهدي السبيل،

* * *

حواشي البحث

(١) ابن رشد : مناهج الأدلة، ص ١٥٠ .

(٢) سورة "محمد" الآية رقم ١٩ .

(٣) انظر في ذلك : السيوطي . الإكليل في استنباط التنزيل ص١٩٥ .

(٤) سورة "ق" الآية رقم ١٥ .

(٥) سورة "النجم" الآية رقم ٢١ .

(٦) ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل ٧ / ٣٦٠ .

(٧) ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل ٧ / ٣٦١ .

(٨) القاضي عبد الجبار : المغني ١٢ / ١٨١ .

(٩) السيوطي : الإكليل في استنباط التنزيل ص١٩٣ .

(١٠) ابن أبي العز : شرح العقيدة الطحاوية ص٢٧ .

(١١) انظر : ابن أبي العز . السابق ص٢٧ .

(١٢) ابن تيمية : نصيحة أهل الإيمان ص٣٢٠ .

(١٣) ابن رشد : تهافت التهافت ٢ / ٦٥١ .

(١٤) الإيجي : المواقف ص٣٠، وقارن بين ابن الوزير اليمني، ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان ص١٧، والسيوطي : صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام ص٢٠ .

(١٥) الغزالي : القسطاس المستقيم، ص٤٤ .

(١٦) ابن قتيبة : تأويل الحديث، ص١٦٦ .

(١٧) ابن رشد : مناهج الأدلة في عقائد الملة ص١٧٠، وانظر نماذج أخرى في كتاب "شرح العقيدة الطحاوية" لابن أبي العز الحنفي" ص١٢٨ وما بعدها .

(١٨) الغزالي : إلجام العوام عن علم الكلام ص٢٥، ضمن "القصور العوالي" .

(١٩) الرازي : مقدمة مفاتيح الغيب في الجزء الأول ص١٥ .

(٢٠) ابن تيمية : نقض المنطق، ص١٥٤ .

(٢١) سورة "الأنعام" الآية رقم ١١٩ .

(٢٢) سورة "القصص" الآية رقم ٥٠ .

(٢٣) ابن أبي العز: شرح العقيدة الطحاوية ص٣٧، والآية سورة "العنكبوت" رقم ٢٩ .

(٢٤) سورة "الحشر" الآية رقم ٢٣، وانظر ابن أبي العز، السابق ص٣٧ .

(٢٥) انظر: ابن أبي العز، السابق ص٣٥ .

(٢٦) ابن أبي العز: السابق ص٣٦ .

(٢٧) سورة "فاطر" الآية رقم ٤٤ .

(٢٨) ابن أبي العز: شرح العقيدة الطحاوية، ص٤٩ .

(٢٩) سورة "طه" الآية رقم ٨٩ .

(٣٠) انظر: ابن أبي العز، السابق ص١٠٦ .

(٣١) ابن تيمية: نقض المنطق، ص٢٧ .

(٣٢) سورة "ق" الآية رقم ٣٨ .

(٣٣) سورة "البقرة" الآية رقم ٢٥٥ .

(٣٤) سورة "الأنعام" الآية رقم ١٠٣ .

(٣٥) ابن حزم: الفصل ١ / ٣٣٢ .

(٣٦) ابن أبي العز: شرح العقيدة الطحاوية، ص٦٠ .

(٣٧) سورة "الأنعام" الآية رقم ٢٧ .

(٣٨) انظر: أبو الفضل الرازي، حجج القرآن ص٨٢ .

(٣٩) انظر: ابن تيمية . نصيحة أهل الإيمان ص٣٣٢ .

(٤٠) سورة "يوسف" الآية رقم ١١١ . وقارن كذلك سورة "النازعات" الآية رقم ٢٦ .

(٤١) سورة "الرعد" الآية رقم ٤ .

(٤٢) سورة "فاطر" الآية رقم ٢٧، ٢٨ .

(٤٣) سورة "الملك" الآية رقم ١٤ .

(٤٤) الشهرستاني: نهاية الإقدام، ص٦٨ .

(٤٥) سورة "يس" الآية رقم ٨١ .

(٤٦) سورة "البلد" الآية رقم ١٠ .

(٤٧) ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث ص١٦٦ .

(٤٨) ابن أبي العز: شرح العقيدة الطحاوية، ص٢٣ .

(٤٩) انظر: زاهر عوض الألمعي. مناهج الجدل في القرآن الكريم ص١٧٠ .

(٥٠) سورة "آل عمران" الآيتان رقم ٥٩ – ٦٠ .

(٥١) انظر: سورة "يس" ٧٨، ٧٩، فاطر ٩، الإسراء ٢٣، ٣١، الحشر٢، الزلزلة ٧، النساء ١٠، الطلاق ٢، المائدة ٩٨ .

(٥٢) سورة "البقرة" الآية ٨٠ .

(٥٣) انظر: زاهر عوض الألمعي. مناهج الجدل في القرآن الكريم ص٧٤ .

(٥٤) سورة "المنافقون" آية ٨ .

(٥٥) سورة "التوبة" آية ٦١ .

(٥٦) ابن القيم: بدائع الفوائد ١ / ٥٥ .

(٥٧) سورة "الأنبياء" آية رقم ٩٩ .

(٥٨) انظر ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ٧ / ٥٨ .

(٥٩) انظر: ابن تيمية. السابق ٧ / ٥٨ .

(٦٠) سورة "النساء" آية رقم ٨٢ .

(٦١) سورة "الإسراء" آية رقم ٤٢ .

(٦٢) أبو الفضل الرازي. حجج القرآن ص١٢، ١٣ .

(٦٣) انظر: ابن رشد. مناهج الأدلة في عقائد الملة ص١٥٧ .

(٦٤) سورة "المؤمنون" آية ٩١ .

(٦٥) ابن أبي العز: شرح العقيدة الطحاوية، ص٢٧ .

(٦٦) د. محمود قاسم: مقدمة مناهج الأدلة لابن رشد ص٣٤ .

(٦٧) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ٩ / ٣٥٩، ٣٦٠ .

(٦٨) انظر: ابن تيمية. السابق ٩ / ٣٦١ .

(٦٩) انظر: ابن تيمية منهاج السنة النبوية ٣ / ٣١٥، وقارن ابن رشد. مناهج الأدلة. ص١٥٧ .

(٧٠) سورة "الأنبياء" الآيتان ٢١، ٢٢ .

(٧١) انظر: أبو الحسن الأشعري. رسالة أهل الثغر ص٤١ .

(٧٢) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد. ص .

(٧٣) ابن رشد: مناهج الأدلة ص١٥٦ .

(٧٤) انظر: ابن تيمية. درء تعارض العقل والنقل ١ / ٢٢٥ .

(٧٥) سورة "الروم". الآية رقم ٤١ .

(٧٦) سورة "المؤمنون" آية ٩١ .

(٧٧) انظر: الإيجي. المواقف ص٢٦٩ .

(٧٨) انظر: في إبطال أقسام دليل التمانع: القاضي عبد الجبار. شرح الأصول الخمسة ص٢٧٩، والماتريدي. التوحيد ص٣٣، وابن تيمية. منهاج السنة النبوية ٢ / ٣٠٥ .

(٧٩) ابن رشد: مناهج الأدلة ص١٥٩، ١٦٠ .

(٨٠) ابن تيمية: منهاج السنة النبوية ٣ / ٣١٢، ٣١٣ . وكذلك ٣٠٤ .

(٨١) انظر: ابن أبي العز. شرح العقيدة الطحاوية. ص٢٨ .

(٨٢) سورة "سبأ" الآية رقم ٢٤ .

(٨٣) الغزالي. القسطاس المستقيم ص٢١، ٤٢ .

(٨٤) سورة "الطور" الآية رقم ٣٥ .

(٨٥) ابن أبي العز: شرح العقيدة الطحاوية، وقارن ابن تيمية. درء تعارض العقل والنقل ٣ / ١١٣ .

(٨٦) ابن تيمية: نصيحة أهل الإيمان ص٣١٠ .

(٨٧) سورة "الواقعة" الآيتان ٥٨، ٥٩ .

(٨٨) سورة "الواقعة" الآيتان ٦٠، ٦١ .

(٨٩) سورة "الواقعة" الآيتان ٦٣، ٦٤ .

(٩٠) سورة "الواقعة" الآيات ٦٥، ٦٦، ٦٧ .

(٩١) في سورة الواقعة نماذج كثيرة مشابهة لهذين النموذجين. انظر الآيات (من ٦٨-٧٠)، (من ٧١-٧٢).

(٩٢) سورة "الأنعام" الآيتان ١٤٣، ١٤٤ .

(٩٣) راجع في ذلك. ابن قتيبة. تأويل مشكل القرآن ص٣٤١ .

(٩٤) السيوطي. الإتقان ٢ / ١٣٦ .

(٩٥) السيوطي: السابق ٢ / ١٣٧ .

(٩٦) انظر: مثلاً زاهر عوض الألمعي. مناهج الجدل في القرآن الكريم ص٦٨، ٦٩ .

(٩٧) سورة "الأنعام". الآية رقم ٩٣ .

(٩٨) ابن تيمية: نقض المنطق ص٧٢، ٧٣ .

(٩٩) انظر: الإمام الشافعي. الأم.

(١٠٠) انظر: الجويني. الكافية في الجدل ص٤٩٤ .

(١٠١) سورة الروم: الآية رقم ٢٨ .

(١٠٢) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ١ / ٣٧ .

(١٠٣) سورة النحل: الآيات ٥٧ – ٦٠ .

(١٠٤) سورة "النجم" الآيتان رقم ٢١ – ٢٢ .

(١٠٥) انظر قوله هذا في: السيوطي، الإكليل في استنباط التنزيل ص١٩٥ .

(١٠٦) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ١ / ٢٩ .

(١٠٧) ابن تيمية: نصيحة أهل الإيمان ص٢٥٢، وقارن: له أيضاً. درء تعارض العقل والنقل ٧ / ٣٢٢، ٣٢٣ .

(١٠٨) سورة "يس" الآية رقم ٨١ .

(١٠٩) ابن حزم: إبطال القياس ص٢٩ .

(١١٠) سورة "يس" الآية رقم ٨٠ .

(١١١) ابن رشد: مناهج الأدلة ص٢٤٤ .

(١١٢) انظر: ابن تيمية: نصيحة أهل الإيمان ص٣١٨ .

(١١٣) ابن تيمية: نصيحة أهل الإيمان ص٣١٨ .

(١١٤) ابن تيمية: السابق ص٣١٩ .

(١١٥) انظر: ابن تيمية. درء تعارض العقل والنقل ١ / ٣١ .

(١١٦) ابن تيمية: نصيحة أهل الإيمان ص٣١٩ .

(١١٧) سورة "الإسراء" الآيات رقم ٤٩، ٥٠، ٥١ .

(١١٨) سورة "الروم" الآية رقم ٢٧ .

(١١٩) سورة "الأحقاف" الآية ٣٣ .

(١٢٠) سورة "غافر" الآية ٥٧ .

(١٢١) ابن تيمية. درء تعارض العقل والنقل ١ / ٣٢ .

(١٢٢) سورة "آل عمران" الآية رقم ٥٩ .

(١٢٣) انظر: السيوطي. الإكليل في استنباط التنزيل ص٥٣ .

(١٢٤) سورة "الأنعام" الآيتان رقم ١٠٠، ١٠١ .

(١٢٥) انظر: ابن تيمية نقض المنطق ص .

(١٢٦) سورة "الزمر" الآية رقم ٤٢ .

(١٢٧) انظر: ابن رشد. مناهج الأدلة ص٢٤٧، ص٢٤٨ .

(١٢٨) راجع سورة "آل عمران" الآية رقم ٥٩، والتوبة الآية ٦٩، وفصلت الآية رقم ٣٩ .

(١٢٩) سورة "يوسف" الآية رقم ٧٧ .

(١٣٠) سورة "هود" الآية رقم ٢٧ .

(١٣١) أبو الحسن الأشعري: رسالة أهل الثغر ص٦٠، ٦١ .

(١٣٢) انظر في ذلك: ابن تيمية درء تعارض العقل والنقل، وكذلك منهاج السنة النبوية.

(١٣٣) ابن أبي العز الحنفي. شرح العقيدة الطحاوية ص٥١ .

(١٣٤) ابن تيمية: نقض المنطق ص٢٠٤ .

(١٣٥) انظر: ابن تيمية: نقض المنطق ص١٦٥، وما بعدها وله نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان ص١٦٧ وما بعدها.

(١٣٦) انظر: ابن تيمية: نقض المنطق ص١٦٩ .

(١٣٧) ابن تيمية: نقض المنطق ص٢٠٢ .

(١٣٨) ابن تيمية: السابق ص٢٩ .

(١٣٩) انظر: القاضي عبد الجبار، المغني ١٢ / ٤٢ .

(١٤٠) ابن تيمية: نقض المنطق ص٢٠٢ .

(١٤١) ابن تيمية، نصيحة أهل الإيمان، ص٢٠٦ .

(١٤٢) ابن تيمية: نقض المنطق ص٢٠٣ .

(١٤٣) ابن تيمية، نصيحة أهل الإيمان، ص٢١٩ – ٢٢٠ .

(١٤٤) انظر: ابن تيمية، نصيحة أهل الإيمان، ص٢٢٠ .

(١٤٥) سورة "إبراهيم" الآية رقم ١٠ .

(١٤٦) انظر: ابن القيم، مدارك السالكين ١ / ٣٢ / ٣٣ .

(١٤٧) ابن تيمية، نصيحة أهل الإيمان، ص٢١٩ – ٢٢٠ .

(١٤٨) انظر: ابن تيمية، نقض المنطق ص٢٨، والرازي، المحصل ص٨٦ .

(١٤٩) ابن تيمية، نقض المنطق ص٣٥ .

(١٥٠) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل ٣ / ٣٠٩ .

(١٥١) ابن تيمية، نقض المنطق ص٢٥ .

(١٥٢) ابن أبي العز الحنفي: شرح العقيدة الطحاوية ص٨٠ .

(١٥٣) هذه الرواية عن أبي هريرة رضي الله عنه في صحيح البخاري – كتاب بدء الخلق – باب صفة إبليس وجنوده، وفي صحيح مسلم (كتاب الإيمان) باب الوسوسة في الإيمان، راجع ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل ١ / ٣٦٣ .

(١٥٤) ابن تيمية: منهاج السنة النبوية ١ / ٤١٦ .

(١٥٥) عبد العزيز الكناني: الحيدة، ص٢٣ .

(١٥٦) ابن تيمية: منهاج السنة النبوية ٢ / ٣٤٨ .

(١٥٧) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ١./ ١٢١ .

(١٥٨) ابن تيمية: السابق ٩ / ١٥٢ .

(١٥٩) ابن تيمية: منهاج السنة النبوية ٢ / ٢١٧ .

(١٦٠) أحمد بن حنبل: الرد على الجهمية ص١٨ .

(١٦١) أحمد بن حنبل: السابق ص١٩ .

(١٦٢) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ١ / ٨٧ .

(١٦٣) كالمعتزلة، ومتأخري الأشاعرة. انظر الرازي، أساس التقديس ص٤٥ .

(١٦٤) انظر: ابن تيمية درء تعارض العقل والنقل ١ / ٤ .

(١٦٥) ابن حزم: التقريب لحد المنطق ص١٢٩ .

(١٦٦) ابن تيمية: السابق ٣ / ٢٢٦ .

(١٦٧) ابن تيمية: نصيحة أهل الإيمان ص٢٩٣، وقارن له: الرد على المنطقيين ص٣٥٧ – ٣٥٨ .

(١٦٨) انظر: الغزالي: معيار العلم ص١١٤، والاقتصاد في الاعتقاد ص٥١، وانظر الرازي، لباب الإشارات والتنبيهات ص٣٥ .

(١٦٩) ابن تيمية: نصيحة أهل الإيمان، ص٢٩٨ .

(١٧٠) ابن تيمية: منهاج السنة النبوية ١ / ٢٤١ .

(١٧١) ابن تيمية: منهاج السنة النبوية ٢ / ١٨٤ .

(١٧٢) ابن أبي العز الحنفي: شرح العقيدة الطحاوية ص٢٤ .

(١٧٣) ابن أبي العز الحنفي: السابق ص١٣٧ .

(١٧٤) ابن أبي العز الحنفي: السابق ص١٣٧ .

(١٧٥) انظر: القاضي عبد الجبار فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص١٥ – ابن حزم: الفصل ١ / ٧٥ – الرازي: أساس التقديس ص٢٢٠ .

(١٧٦) انظر: ابن أبي العز الحنفي: شرح العقيدة الطحاوية ص١٣٧ وما بعدها.

(١٧٧) انظر في تفصيل ذلك ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، الجزء الأول بطوله.

(١٧٨) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ٩ / ٣٩٣ .

(١٧٩) ابن تيمية: السابق ٦ / ١٢٥ .

(١٨٠) ابن أبي العز الحنفي: شرح العقيدة الطحاوية ص٤٤ .

(١٨١) ابن تيمية: نقض المنطق ص٢٠١ .

(١٨٢) ابن تيمية: نقض المنطق ص٢٠٨ .

(١٨٣) ابن تيمية: نقض المنطق ص١٦٠ .

(١٨٤) سورة "فصلت" الآية رقم ٣٩ .

(١٨٥) سورة "الحج" الآية رقم ٥ .

(١٨٦) انظر: ابن القيم، أعلام الموقعين، ١ / ١٣٠ .

(١٨٧) سورة "المائدة" الآية رقم ١٨، وانظر الغزالي القسطاس المستقيم ص٣١ .

(١٨٨) انظر البخاري، صحيح الإمام البخاري.

(١٨٩) انظر: ابن القيم، أعلام الموقعين ١ /٢٠٣ .

(١٩٠) انظر: مقدمة ابن خلدون ص٣٩٩ .

(١٩١) انظر: مصطفى عبد الرازق، التمهيد ص١٤٢ .

(١٩٢) ابن تيمية، نصيحة أهل الإيمان، ص٣٠٨ .

(١٩٣) انظر: ابن تيمية، السابق ص٣٠٨ .

(١٩٤) ابن تيمية: السابق ص٢٢٥ .

* * *