

T.C
YALOVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TASİLU EDİLLETİL MÜTEKELLİMİN MİNEL KUR'ANİL KERİM

YÜKSEK LİSANS TEZİ
Fares OMRAN

Enstitü Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı: İslam Araştırmaları (Arapça)

Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Najmeddın ALLİSSA

Temmuz 2019

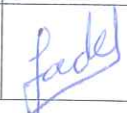
T.C
YALOVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TASİLU EDİLLETİL MÜTEKELLİMİN MİNEL KUR'ANİL KERİM

YÜKSEK LİSANS TEZİ
Fares OMRAN (167225017)

Enstitü Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı: İslam Araştırmaları (Arapça)

Bu tez/....../.... tarihinde aşağıdaki jüri tarafından oybirliği/oyçokluğu ile kabul edilmiştir.

	Adı SOYADI	Kanaati			İmza
Jüri Başkanı (Danışman)	Dr.Öğr.Üyesi Najmeddin ALLİSSA	☒ Kabul	☐ Düzeltme	☐ Ret	
Jüri Üyesi	Dr.Öğr.Üyesi Fawaz ALAWAD	☒ Kabul	☐ Düzeltme	☐ Ret	
Jüri Üyesi	Dr.Öğr.Üyesi Ahmad ALFADEL	☒ Kabul	☐ Düzeltme	☐ Ret	

**YÜKSEK LİSANS İNTİHAL YAZILIM RAPORU
BEYAN BELGESİ**

Tez Başlığı: TASİLU EDİLLETİL MÜTEKELLİMİN MİNEL KUR'ANİL KERİM

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışmamın toplam 86 sayfalık kısmına ilişkin aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan ve 23/07/2019 tarihinde aşağıda ismi yazılı araştırma görevlisi tarafından şahsıma iletilen turnitin intihal tespit programı raporuna göre tezimin benzerlik oranı %18'dir.

Uygulanan filtrelemeler:

1. Kaynakça hariç,
2. Alıntılar dâhil,
3. 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç.

Bu bilgiler doğrultusunda tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespiti halinde doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

İmza

Adı SOYADI : Fares ORMAN
Öğrenci Numarası : 167225017
Ana Bilim Dalı : Temel İslam Bilimleri İslam Araştırmaları (Arapça)
Programı : Tezli Yüksek Lisans
Türü : () Proje (x) Yüksek Lisans Tezi () Doktora Tezi

Taramayı Yapan
Arş. Gör. Ahmet GEZEK

23/07/2019

Danışman
Dr. Öğr. Üyesi Najmeddin Allissa

23/07/2019

ÖNSÖZ

بعد حمد الله الجليل والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد المؤيد بالوحي والتنزيل، أتقدم بالشكر الجزيل إلى كل من رباني وعلمي وأخص بالشكر أيضا الأساتذة الفضلاء الذين لهم الفضل بإتمام هذا البحث خصوصا فضيلة الدكتور نجم الدين العيسى الذي تكرم بالإشراف والنصح وغمرني بالفضل واللطف، وكل من كان لي عوناً وسنداً...



Fares OMRAN

15/07/2019

المحتويات

i.....	BEYAN BELGESİ
ii.....	ÖNSÖZ
1.....	المقدمة
2.....	أهمية الدراسة:
2.....	أسباب اختيار الدراسة:
2.....	أهداف الدراسة:
3.....	الدراسات السابقة:
5.....	منهج الدراسة:
5.....	خطة الدراسة:
7.....	التمهيد
7.....	أولاً: التعريف مصطلحات البحث
9.....	ثانياً: علاقة علم الكلام بالفلسفة
9.....	تعريف علم الكلام
10.....	موضوع علم الكلام
10.....	غاية علم الكلام
11.....	الفرق بين المتكلمين والفلاسفة
13.....	علاقة علم الكلام بالفلسفة
15.....	ثالثاً: علاقة علم الكلام بالقرآن
15.....	تعريف علم التفسير
15.....	علاقة علم الكلام بالقرآن والتفسير
17.....	الفصل الأول: الأدلة وأنواعها وتأصيلها من حيث الصورة من القرآن الكريم، وفي مبحثان
18.....	المبحث الأول: الأدلة وأنواعها
18.....	المطلب الأول: تعريف الدليل وأقسامه:
24.....	المطلب الثاني: أنواع الأدلة عند المناطقة والمتكلمين:
29.....	المبحث الثاني: تأصيل الأدلة من حيث الصورة في القرآن الكريم
29.....	المطلب الأول: نشأة المصطلحات وحكم إحداثها
33.....	المطلب الثاني: تطبيقات الأدلة في القرآن الكريم من حيث الصورة
47.....	الفصل الثاني: تأصيل الأدلة العقلية والنقلية - من حيث الصورة والمادة - من القرآن الكريم
51.....	المبحث الأول: الأدلة العقلية (ما لا يصح إثباته من الصفات إلا بالعقل)
51.....	المطلب الأول: الوجود
60.....	المطلب الثاني: الوجدانية
73.....	المبحث الثاني: الأدلة النقلية (ما لا يصح إثباته من الصفات إلا بالنقل)
74.....	المطلب الأول: السمع والبصر
78.....	المطلب الثاني: الكلام
81.....	الخاتمة
81.....	النتائج
82.....	التوصيات
83.....	المصادر والمراجع

Yalova University Insitute Social Master Thesis Summary

Tezin Başlığı: Tasilu edilletil mütekellimin minel kur'anil kerim	
Tezin Yazarı: Fares OMRAN	Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Najmeddin ALLISSA
Sayfa Sayısı: 86	KabulTarihi: 23/07/2019
Anabilim Dalı: Temel Islam Bilimleri Bilim Dalı: İslam Araştırmaları (Arapça)	
This thesis titled. Authentic proofs of the theologians from the Noble Quran, in its introduction and two sections and an ending, the rearscher tasked himself with a disussion methods of the theologians being in accordance with the Quranic methods whilst the proofs of the theologians stemming from the Noble Quran. In the introduction, the researcher illustrates the titlte of the study the explained who the theolgians are, and who the phisophers are whilst mentioning the differences between the two, then he discussed the relation between scholastic theology and Quranic Exegesis . And in the first section the researcher spoke about the definition of proofs and its types according to the theologians, then ...the authentic proofs, from the QURan, then explained that everything which is from Quranic verses is a proof for ... islamic doctrine, and its not possible to do without from the types of theological proofs, and has explained that the Quranic proofs came in summary. And in the second section , the researcher showed the roots of the proofs of the theologians in terms of the shape and subject in the Noble Quran, and then explained that the proofs of the theologian devide in rational and textual proofs, and explained the principles of evidences of rational proofs have their roots in the Noble Quran, and he brought forth many Quranic examplesof which are proofs that are in fact rational proofs, and showed that they are in agreement with theological evidences. And the researcher ended his thesis with the most important conclusions of which he arrived to during his study of the subject, and he gave some recommendations to the researchers in the Quran and islamic doctrine.	
Keywords: infallibility, prophets, Koran, verses, suspicions.	

Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tez Özeti

Tezin Başlığı: Tasilu edilletil mütekellimin minel kur'anil kerim	
Tezin Yazarı: Fares OMRAN	Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Najmeddın ALLISSA
Sayfa Sayısı: 86	KabulTarihi: 23/07/2019
Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri Bilim Dalı: İslam Araştırmaları (Arapça)	
Bu çalışmanın başlığı " Kur'an-ı Kerim'de Kelam İlminin Kuralları" dir. Mukaddime, Temhid (ön söz), iki fasıl ve sonuç bölümlerinden oluşan bu çalışmada araştırmacı, kelam ehlinin delillerini Kuran-ı Kerim'de kökleştirirken, kelam ehlinin üslubunun Kuran-ı Kerim'in üslubu ile olan uygunluğunun barizliğini beyan etmiştir. Araştırmacı, temhid (ön söz) bölümünde araştırmanın başlığını açıklamıştır ve hemen ardından aralarındaki farkı açıkladığı gibi kelam ehlinin önemli temsilcilerini ve de felsefecilerin önemli temsilcilerini beyan etmiştir. Sonrasında kelam ilminin tefsir ile olan alakasından bahsetmiştir. Araştırmacı, birinci fasılda kelam ehline göre delillerin tanımından ve türlerinden bahsetmiştir. Sonrasında Kuranı Kerim'de ki görünümüleri açısından delilleri kökleştirmiştir. Hemen ardından Kuranı Kerim'de ki akideye delil olan ayetlerin hiçbirinin Kelam Delillerinden hali olmadığını ve Kurani delillerin icaz ve ihtisar (sözü manadan az tutarak manayı tam verme yani az sözle çok şey ifade etme) sanatı üzerine geldiğini beyan etmiştir. İkinci fasılda ise Araştırmacı, görünümü ve içeriği açısından kelam ehlinin delillerini Kuran'da kökleştirmiştir. Bunun akabinde kelam ehlinin delillerinin akli ve nakli olarak iki kısım olduğunu açıklamıştır. Ve akli delillerin mukaddimelerinin asıllarının Kuran'da ki varlığından bahsetmiştir. Akli delil olmaları açısından delil olan bir miktar Kurana ait örnekler vermiştir. Ve bu örneklerin kelam delilleriyle olan uygunluğunun barizliğini belirtmiştir. Araştırmacı, yazısını ders boyunca ulaştığı neticelerin en önemlileriyle sonuçlandırmıştır. Ve Kuran-ı Kerim ve İslam akaidine çalışanlara ve bu konularda araştırma yapanlara tavsiyelerde bulunmuştur	
Anahtar Kelimeler: İsmet, peygamberler, Kur'an, ayetler, şüpheler.	

Tezin Başlığı: Tasilu edilletil mütekellimin minel kur'anil kerim	
Tezin Yazarı: Fares OMRAN	Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Najmeddin ALLISSA
Sayfa Sayısı: 86	KabulTarihi: 23/07/2019
Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri Bilim Dalı: İslam Araştırmaları (Arapça)	
إن هذه الدراسة بعنوان (تأصيل أدلة المتكلمين من القرآن الكريم) قد جاءت في مقدمة وتمهيد وفصلين وخاتمة، وقد قام الباحث ببيان مدى توافق أسلوب المتكلمين مع أسلوب القرآن الكريم من خلال تأصيل أدلة المتكلمين في القرآن الكريم. وفي التمهيد شرح الباحث عنوان البحث فبين من هم المتكلمون، ومن هم الفلاسفة، كما بين وجه الفرق بينهما، ثم بين علاقة علم الكلام بالتفسير. وفي الفصل الأول تكلم الباحث عن تعريف الأدلة وأنواعها عند المتكلمين، ثم أصل الأدلة من حيث صورتها من القرآن الكريم، فبين أن كل ما كان من الآيات القرآنية حجة وبرهاناً على العقيدة لا يمكن أن يخرج عن أنواع الأدلة الكلامية، وقد بين أن الأدلة القرآنية جاءت على سبيل الإيجاز والاختصار. وفي الفصل الثاني أصل الباحث أدلة المتكلمين من حيث صورتها ومادتها في القرآن الكريم، فبين أن أدلة المتكلمين تنقسم إلى أدلة عقلية ونقلية، وبين وجود أصول مقدمات الأدلة العقلية في القرآن الكريم، وساق عدداً من الأمثلة القرآنية التي هي حجة من حيث كونها أدلة عقلية، وبين مدى توافقها مع الأدلة الكلامية. وختم الباحث رسالته بأهم النتائج التي توصل إليها من خلال دراسته، وقدم مجموعة من التوصيات للدراسين والباحثين في القرآن الكريم والعقائد الإسلامية.	
كلمات مفتاحية: التأصيل - الأدلة - علم الكلام - القرآن الكريم.	

السيرة الذاتية

فارس عمران من مواليد الرياض 1988 درس المرحلة الابتدائية والإعدادية والثانوية في مدينة حلب، ثم درس المرحلة الجامعية في معهد الشام العالي في كلية أصول الدين، قسم العقيدة والفلسفة، وتخرج عام 2011م، ويعمل حالياً في التدريس والبحث العلمي مع عدد من المؤسسات الإسلامية.

ÖZ GEÇMİŞ

Faris Umran, 1988 yılında Riyad şehrinde dünyaya gelmiştir. İlk okul, orta okul ve liseyi Halep şehrinde tamamlamış sonrasında Yüksek Şam Enstitüsü, Dinin Usûlü Fakültesi, Akide ve Felsefe bölümünde Üniversite öğrenimi görmüş ve 2011 yılında mezun olmuştur. Ve Hala Bir çok islami müessesesyle birlikte tahkik ve eğitim hizmetleri vermektedir.

C.V

Faris Emran born in RIyadh 1998, studied his primary school education up untill secondary in the city of Halab, then pursued his university education in the higher institute of Damascus in the faculty of Theology. in the field of islamic doctrine and philosophy, he graduated in the year 2011, and he works currently in teaching and reviewing with a number of islamic institutions.

الجمهورية التركية
جامعة يالوفا
معهد العلوم الاجتماعية

تأصيل أدلة المتكلمين في القرآن الكريم

رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في تفسير القرآن الكريم وعلومه
الباحث: فارس عمران

القسم في المعهد: الدراسات الإسلامية الأساسية
الفرع في المعهد: البحوث الإسلامية (اللغة العربية)

المشرف: د. نجم الدين العيسى

تموز 2019

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله الذي أبدع الخلق وجعل فيه العلامات الهادية للإنسان، والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد رسول الله الداعي إلى إلهيه بالحجة والبرهان، المؤيد بالمعجزات والقرآن، وعلى آله وصحبه ومن اتبعهم من الأئمة الأعلام، وبعد:

فإن علم التفسير من أهم العلوم، لما اشتمل عليه من بيان للوحي الإلهي الذي هو أفصح كلام وأبلغه، ولما تنوعت الموضوعات التي تناولها القرآن، كان المشتغل بالتفسير محتاجا لمجموعة من العلوم، يتكامل بعضها مع بعض في سبيل الوصول إلى الفهم الأقرب للمراد الإلهي من الوحي والتنزيل.

وإن من أهم الموضوعات التي تناولها القرآن الكريم، هي موضوعات العقائد وإقامة الحجج والبراهين على كونه سبحانه وتعالى خالقا قادرا، متصفا بصفات الكمال، متنزها عن مشابهة المخلوقين، متعاليا عن الشبيه والشريك والمثيل، ولما كان العلم الذي تناول هذه الموضوعات بالبيان والتحليل والاستدلال هو علم الكلام، كان ذلك العلم من أهم العلوم التي يحتاج المفسر إلى التضلّع منها.

لذا ترى كثيرا من المتكلمين على اختلاف مذاهبهم وفرقهم، قد كتبوا في التفسير وألفوا فيه المصنفات، كالإمام أبي منصور الماتريدي، والإمام الأشعري، والإمام الرازي، والراغب الأصفهاني، والزمخشري، وغيرهم من أعلام المتكلمين وأئمة المسلمين. ولكنه لما تراجعت سوية العلوم في العصور المتأخرة، تعالت أصوات قديمة حديثة، تنكر على المتكلمين علومهم، وتدعي كون أساليبهم ليست مخالفة لأساليب القرآن فحسب، بل هي باطلة في ذاتها، مستقاة من فلاسفة اليونان وعلومهم، مناقضة لقواعد العقلاء وفهومهم.

لذا تحرك الباحث لدي للكتابة في هذا الموضوع، خصوصا لما رأيت قلة الدراسات التي تناولت جانب تأصيل الأدلة الكلامية مع أهميته، فشرعت محاولا البحث عن أصول الأدلة الكلامية في القرآن الكريم، وبيان اشتغال القرآن على أصول مقدمات الأدلة التي اتبعها المتكلمون، وكون الحجج والبراهين التي أوردها القرآن لا يمكن أن تخرج عن أنواع الحجج التي بينها المناطقة في كتبهم واعتمدوها في مصنفاتهم، معتمدا في ذلك على التقاط الشذرات التي نثرها المفسرون والعلماء في ثنايا مصنفاتهم قدر المستطاع.

والله الكريم أسأل، وبنبيه الكريم أتوسل، أن يعينني على التمام، وأن يرزقني الإخلاص في السعي والقصد، ويلهمني السداد والرشد، وأن يجزي عنا مشايخنا ووالدينا ومن علمنا خير الجزاء، وأن يحشرنا تحت لواء سيد الأنبياء صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم من غير محنة ولا ابتلاء، إنه ولي ذلك والقادر عليه.

أهمية الدراسة:

تأتي أهمية الدراسة من أهمية الموضوع الذي تبحته والغاية التي يسعى الباحث للوصول إليها، ولما كان من أهم غايات هذه الرسالة بيان توافق أصول أدلة المتكلمين مع أصول الاستدلال القرآني، رأيت أن أهمية هذه الدراسة تتمثل في الآتي:

1. اشتغال كثير من كتب التفسير على مباحث كلامية نافعة متصلة بالمواضيع والقضايا التي عرضت لها الآيات القرآنية، حيث استخدم المفسرون علم الكلام في معالجة وبيان كثير من القضايا التي تعرضت لها آيات الكتاب العزيز، فبيان توافق أصول الأدلة الكلامية مع الحجج القرآنية، يكون سدا لباب إهمال الانتفاع من العلوم المنتشرة في تلك الكتب، بحجة مخالفة أسلوب المتكلمين للقرآن الكريم.
2. تأصيل أهم الأدلة الكلامية من القرآن الكريم يعزز من مكانة هذا العلم العظيم، ويزيل الريبة والشك عن قلوب كثير من المنصفين، وتلك خطوة في سبيل إعادة الاهتمام بعلم الكلام خصوصاً، والعلوم العقلية عموماً، حيث إن لها اليد الطولى في تكوين العقلية العلمية الناقدة في فهم جميع العلوم.
3. كونها لبنة جديدة من جهة تحليل بعض الأدلة الكلامية والقرآنية وصولاً إلى مقدماتها، وبيان تأصيلها من الناحية العقلية والنقلية.

أسباب اختيار الدراسة:

من أهم الأسباب التي دفعتني لاختيار هذه الدراسة هي:

1. قلة الدراسات التي ناقشت هذا الموضوع من الناحية التأصيلية، أي من ناحية تأصيل أدلة المتكلمين تأصيلاً نقلياً، مع أهمية هذا الجانب، خصوصاً في هذا الزمان الذي راجت فيه السطحية والمذاهب الظاهرية ودعوى الرجوع إلى الكتاب والسنة.
2. كثرة الرسائل الجامعية وغير الجامعية في هذا الزمان، التي تهاجم في مضمونها علم الكلام وكتب التفسير الكلامية، معتمدين غالباً على تكرار دعوى كونها مخالفة ومباينة للأساليب القرآنية والنبوية.
3. شيوع الاتجاه الذي يرفض النظر التحليلي، ويقف بالعقل عند الظواهر، مع الزعم بأن هذا هو منهج العلماء الراسخين والسلف الصالحين.
4. ومما دفعني لاختيار الكتابة في هذا الموضوع، الرغبة الشخصية في اختيار موضوع يجمع بين علم الكلام والتفسير.

أهداف الدراسة:

وتهدف الدراسة إلى عدة أمور وهي:

1. بيان كون الحجج والبراهين القرآنية لا تخرج عما بينه المناطقة في محررات كتبهم من الأدلة المنطقية، فيكون ذم المنطق والكلام من هذه الحيثية ذماً لما جاء به القرآن الكريم.

2. بيان انقسام أدلة المتكلمين إلى عقلية ونقلية، وكون أهم الأدلة الكلامية العقلية التي استخدمها المتكلمون في أعظم مباحثهم كوجود الله ووحدانيته، هي أدلة قد أخذت مقدماتها الكلية من إشارات الآيات القرآنية.
3. بيان كون الآيات القرآنية مبناها على البلاغة والإيجاز، والحذف والاقتصار، وأن الأدلة فيها جاءت مسبوكة ببلاغة عالية، بحيث إن معانيها الدقيقة لا تتكشف إلا لمن امتلك الأدوات اللازمة.
4. محاولة البحث في القرآن عن بعض المصاديق لما ذكره عدد من المفسرين والمتكلمين - كما سيأتي - من اشتغال القرآن الكريم على أصول الأدلة والبراهين العقلية.

الدراسات السابقة:

لم أجد فيما وقفت عليه من الدراسات والكتب، دراسة شاملة لجميع المباحث التي يراد بحثها في هذه الرسالة، لكنني وجدت دراسات مقارنة لها، قد تعرضت لبعض الجوانب التي تعرضت لها، منها:

- مسائل العقيدة ودلائلها بين البرهنة القرآنية والاستدلال الكلامي، إعداد: السيد رزق الحجر، كلية دار العلوم جامعة القاهرة، حاول المؤلف فيها المقارنة بين المنهج القرآني والمنهج الكلامي في الاستدلال على مسائل العقائد، فابتدأ الرسالة بدعوى تناقض المتكلمين في موقفهم من اشتغال القرآن على جميع ما يحتاجه المكلف من أنواع الأدلة والبراهين، وحاول من خلال الرسالة تأصيل بعض القواعد المنطقية في القرآن الكريم، ولم يتعرض لتأصيل شيء من أدلة المتكلمين إلا ما ذكره ابن تيمية من دليل العناية، ولكن اشتمل البحث على أخطاء ظاهرة في فهم كلام المفسرين والمتكلمين، مع تناقض واضح، وميل عن التجرد في البحث والحيادية، تجلّى مثلاً في قبوله دعوى موافقة بعض الأدلة العقلية التي ذكرها ابن تيمية للأسلوب القرآني، ورفضه لما أصله المتكلمون اعتماداً على إشارات قواعد اللغة في فهم الآيات القرآنية، معتمداً فقط على قول ابن تيمية في رفضه، دون نظر فيه أو بحث، واقتصاره على رد بعض الاحتجاجات القرآنية إلى البراهين المنطقية دون بعضها الآخر، ومما امتازت به دراستنا هذه فيما أرى أنها تناولت الموضوع من جانبين، الأول تناولها الموضوع من جانب بيان كون مهما كانت الحجج القرآنية حججاً فلا يمكن أن تخرج عن الحجج المنطقية من خلال التمثيل القرآني لأنواع الأدلة مستشهداً بأقوال المفسرين، ولم أقتصر على بعض الأدلة دون بعض، والجانب الثاني: بيان أصول مقدمات أدلة المتكلمين في القرآن الكريم، مستشهداً بذلك بأقوال أئمة المفسرين الذين اعتنوا بهذا الجانب.
- مناهج الجدل في القرآن الكريم (رسالة دكتوراه)، الدكتور زاهر عوض الألمعي، ركز فيها الباحث على بيان غايات الجدل من خلال الآيات القرآنية، ولما جاء للكلام عن تأصيل أنواع الجدل وطرقه في القرآن الذي يشترك في بعض جوانبه مع موضوع رسالتي، جاء بحثه في ذلك سطحياً، بسبب عدم فهمه - كما يظهر جلياً - لعدد من أقوال العلماء التي ينقلها، وكون تقسيماته لأنواع الجدل ذات طابع خطابي بعيدة عن الحصر العقلي، ومما تميزت به رسالتنا عن هذه الرسالة كوني اعتمدت التقسيمات المنطقية للأدلة والتي لا تخرج عن كونها حصراً عقلياً، ثم انطلقت أبني عليها التطبيقات القرآنية مستنيراً بأقوال أهل الفن من المفسرين.
- منهج القرآن الكريم في إقامة الدليل والحجة (رسالة ماجستير)، إعداد: مجاهد محمود أحمد ناصر جامعة النجاح الوطنية نابلس فلسطين، تشترك هذه الرسالة مع عنوان بحثنا في كونها عرضت في فصل منها لتحليل وبيان الأدلة القرآنية، وتعد الدراسة جيدة من حيث كونها محاولة لتأصيل الاستدلال العقلي من القرآن الكريم، فمهد الباحث لذلك بفصل تكلم فيه عن أنواع الأدلة عند العلماء، ولكنه أخطأ في تقسيمه للأدلة حيث حصر القسمة في ثلاث جهات: من حيث المادة، ومن حيث

الدلالة، ومن حيث الموضوع، ثم قسم الدليل من حيث المادة إلى عقلي محض، ونقلي محض، ومركب منهما، ولا يخفى ما في هذا الحصر من خطأ، لذا نتج عنه أخطاء فيما بناه على ذلك من تحليل للآيات القرآنية، ويظهر من خلال تحليله لمعاني الآيات عدم تمكن الباحث من فهم معاني الأدلة عند المناظرة، مما أضعف البحث، وأورث الخطأ في مواطن متعددة من الدراسة، ومما يميز دراستنا عن هذا البحث، أنها فصلت بداية في تقسيمات الأدلة بناء على ما وضعه علماء المنطق، ثم شرعت في تطبيقات الأدلة في القرآن بناء على تلك التقسيمات.

- التأصيل النقلي لدليل الحدوث وتطبيقه بين المتكلمين من العلماء، أبو حنيفة والغزالي نموذجاً، إعداد: د. محمد خليل النويهجي و د. عامر سلامة فلاح الملاحمة، بحث علمي جيد، حاول الباحثان من خلاله تأصيل دليل الحدوث من الناحية النقلية، وبيان أصله في الكتاب والسنة، وقد أثرى الباحثان الدراسة بعدد من النقول الجيدة للمفسرين، ومما تمتاز به دراستنا عن هذا البحث أنني لم أقتصر في الدراسة على تأصيل دليل الحدوث فحسب، بل زدت على ذلك تأصيلي لعدد من الأدلة الأخرى، مستشهداً بكلام المفسرين في تحليل معاني الآيات القرآنية، بالإضافة إلى تمثيلي بالآيات القرآنية لأنواع الأدلة المنطقية.

- المنطق والموازن القرآنية، قراءة لكتاب القسطاس المستقيم للغزالي، أ.د. محمد مهران، طباعة المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة أبحاث علمية 13، دراسة نافعة جيدة، حاول الباحث من خلالها تحليل كلام الإمام الغزالي في محاولته لتأصيل الأدلة المنطقية في القرآن الكريم، وقد أجاد في ذلك وأفاد، ومما امتازت به دراستنا أنني أضفت إلى تحليل الأمثلة القرآنية كلام المفسرين، وأنني لم أقصر التمثيل على مبحث القياس فقط كما في هذه الدراسة، بل ذكرت الأمثلة القرآنية لباقي أنواع الأدلة.

- أصول الجدل والمناظرة في الكتاب والسنة، تأليف حمد بن إبراهيم العثمان، حاول الباحث من خلالها تأصيل الجدل والمناظرة من الكتاب والسنة، غير أنها قليلة الغناء، كثرة الأخطاء، لم يدرك باحثها معنى الجدل ولا المناظرة، ولا الدليل ولا المدلول، إنما بحثها من حيث اللغة، ثم حاول حشد النقول من غير تحرير ولا تحليل.

- دليل الحدوث أصوله ولوازمه (رسالة دكتوراه)، إعداد: أحمد بن عبد الله آل سرور الغامدي، انطلق الباحث من فكرة مسبقة صرح بها في المقدمة، وهي بدعية علم الكلام والمنطق، ثم حاول التدليل لمخالفة دليل الحدوث للعقل والنقل، وظاهر في الرسالة أن المؤلف لم يفهم دليل الحدوث، ولم يرجع حتى لكتب المتكلمين الذين حللوا الدليل، وكذلك لم يرجع إلى كتب المفسرين الذين ذكروا أصوله القرآنية، ومما تميزت به دراستنا عنه هذه الدراسة، أنها حللت دليل الحدوث بناء على كلام المتكلمين، ثم عرضت لأصوله في القرآن مستنيرة بكلام المفسرين.

- منهج الجدل والمناظرة في تقرير مسائل الاعتقاد (رسالة دكتوراه): إعداد عثمان علي حسن، حاول الباحث بيان معنى الجدل والمناظرة وأحكامهما وآدابهما، مشيراً إلى طرق الاستدلال، ثم حاول التمثيل لها بالآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، غير أن البحث جاء هزئياً فيما نرى، يظهر منه عدم تمكن الباحث من المادة التي شرع في البحث فيها، لذا وقع في أخطاء كثيرة، خصوصاً في باب تفسيره للآيات القرآنية.

- منهج السلف والمتكلمين لموافقة العقل للنقل وأثر المنهجين في العقيدة، إعداد: جابر إدريس علي أمير، الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة، حاول الباحث فيها بيان الفرق بين أسلوب السلف والمتكلمين في الاستدلال والأصول، فبين بداية اشتغال القرآن الكريم على الحجج العقلية، غير أنه جعل كل ما ذكره ابن تيمية في هذا الباب صحيحاً عقلاً ونقلًا، مأخوذاً من صريح آيات القرآن ومنطوق السنة، وكل ما ذكره المتكلمون من أدلة في الاعتقاد باطلاً عقلاً وشرعاً، ومخالفاً لأسلوب القرآن

وإشارات نصوصه، ويظهر جلياً في الرسالة خروج الباحث عن الحيادية، وضعفه في جانب فهم النصوص القرآنية عموماً، ونصوص العلماء خصوصاً.

منهج الدراسة:

أما بالنسبة للمنهج الذي سرت عليه في هذا البحث، فإنه يتلخص في النقاط الآتية:

1. حاولت التقديم لكل موضوع على قدر الحاجة للمقدمة، خصوصاً فيما يكون تمام تصور الموضوع فيه متوقفاً على تصور المقدمة، مثل الكلام على الأدلة عند المناقشة قبل ذكر تطبيقاتها في القرآن، ولكنني حاولت الاختصار قدر المستطاع، كي لا أخرج عن الموضوع الكلي للبحث.
2. لم أتبع استقراءً كلياً للأمثلة في القرآن الكريم، إنما اكتفيت بذكر بعض الأمثلة لتحقيق هدف الرسالة بذلك.
3. أيدت كل مثال ذكرته لتأصيل أدلة المتكلمين من القرآن الكريم بكلام المفسرين إن وجد، ثم شرعت في بيان ما نقلته من كلام المفسرين حيثما رأيت الحاجة داعية لذلك.
4. لم أسرد كلام جميع المفسرين المشهورين في المواطن التي استشهدت فيها بكلامهم، إنما اكتفيت بنقل كلام أهم المفسرين الذين تعرضوا لما ذكرته من المباحث، اكتفاءً بحصول المقصود، واجتناباً للإطالة من غير طائل، وحيث نقل بعضهم من بعض، اكتفيت بذكر ما رأيته أحسن صياغة وأوفى بالمعنى، وأما ما رأيته فيه زيادة فائدة فذكرته وبينتها.
5. اجتنبت الدخول في المناقشات الكلامية، الاعتراضات التي قد ترد على الأدلة من الناحية الكلامية، وإنما اقتصررت على بيان الأمثلة، ثم شرحها من كتب التفاسير على قدر الحاجة، وإن ذكرت اعتراضات فهي باعتبار كونها اعتراضات على ما ذكره المفسرون في كتبهم، فحاولت أن أرد عليها.
6. حاولت تحليل نصوص المفسرين التي استشهدت بها حيثما رأيت الحاجة تدعو لذلك، وكذلك حاولت تحليل ما نقلته من كلام العلماء قدر المستطاع، ونقده عندما تدعو الحاجة لذلك.
7. حاولت الرجوع إلى الأمهات والمصادر الأصلية ما تيسر ذلك، وإلا فإلى المراجع، كما حاولت الاستفادة من الرسائل والأبحاث المتصلة بموضوع البحث من قريب أو بعيد.
8. لم أذكر تأصيل جميع الأدلة الكلية للمتكلمين، إنما اكتفيت بتأصيل أهمها من القرآن الكريم، لحصول مقصود الرسالة، ولدلالاتها ولو من وجه على كثير من المطالب الكلية. كدلالة دليل الحدوث على الوجود والقدرة والإرادة والعلم والحياة، فأغنى ذكره وتأصيله عن التفصيل في كل صفة على حدتها.
9. لم أترجم أحداً من الأعلام الذين نقلت عنهم، استغناءً بشهرتهم عند أهل الفن، واجتناباً للإطالة.

خطة الدراسة:

قسمتُ هذه الدراسة إلى مقدمة وتهييد وفصلين وخاتمة:

المقدمة، واشتملت على: أهمية موضوع الدراسة، وأسباب اختيارها، وأهدافها، والدراسات السابقة، ومنهج الدراسة، وخطتها.

التمهيد، وفيه: التعريف العام بمصطلحات البحث، وفيه شرح العنوان، وعلاقة علم الكلام بالفلسفة والقرآن الكريم.

الفصل الأول: الأدلة وأنواعها وتأصيلها من حيث الصورة من القرآن الكريم، وفيه مبحثان:

المبحث الأول: الأدلة وأنواعها، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف الدليل وأقسامه.

المطلب الثاني: أنواع الأدلة عند المتكلمين.

المبحث الثاني: تأصيل الأدلة من حيث الصورة في القرآن الكريم، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: نشأة المصطلحات وحكم إحداثها.

المطلب الثاني: تطبيقات الأدلة من حيث الصورة.

الفصل الثاني: تأصيل الأدلة العقلية والنقلية - من حيث الصورة والمادة - في القرآن الكريم، وفيه مبحثان:

المبحث الأول: ما لا يصح إثباته من الصفات إلا بالعقل (الأدلة العقلية)، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: الوجود (دليل الحدوث).

المطلب الثاني: الوجدانية (دليل التمانع).

المبحث الثاني: ما لا يصح إثباته من الصفات إلا بالنقل (الأدلة النقلية)، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: السمع والبصر.

المطلب الثاني: الكلام.

الخاتمة: وفيها أهم النتائج والتوصيات.

التمهيد

أولاً: التعريف مصطلحات البحث

قبل الشروع لا بد لنا من شرح عنوان الرسالة، والوقوف عند المصطلحات التي تضمنها، أما العنوان فهو تأصيل أدلة المتكلمين من القرآن الكريم.

أما التأصيل فهو لغة: مصدر يؤصل الشيء فهو مؤصّل، والمفعول مؤصّل.

وأصل الشيء جعل له أصلاً ثابتاً يبنى عليه، قال الفيروز أبادي: "الأصل: أسفل الشيء، كاليأصول، ج: أصول وأصل، وأصل ككرم: صار ذا أصل، أو ثبت ورسخ أصله، كتأصل" (1)، وقال ابن فارس: "الألف والصاد واللام ثلاثة أصول متباعدة... أحدها أساس الشيء" (2).

والأصل في الاصطلاح: ما يبنى عليه غيره (3)، قال المناوي: "أصله تأصيلاً: جعلت له أصلاً ثابتاً يبنى عليه غيره" (4). وبهذا يكون معنى التأصيل إرجاع الأقوال إلى أصل وأساس تبنى عليه.

أما الأدلة: فهي جمع دليل، وهو لغة: المرشد وهو الناصب والذاكر وما به الإرشاد (5)، واصطلاحاً: ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري (6).

وأما المتكلمين: جمع متكلم، وهو لغة: وهو اسم فاعل من تكلم يقال في اللغة: تكلم الخطيب أي تحدث ونطق بالكلام (7)، وأما في الاصطلاح: فهم المشتغلون بعلم الكلام والمنسوبون إليه (8).

وأما القرآن الكريم: فهو لغة: مصدر على وزن غفران، والأصل في هذه اللفظة الجمع فكل شيء جمعه فقد قرأته، وسمي القرآن قرآناً لأنه جمع القصص والأحكام، والأمر والنهي، والوعد والوعيد، والسور بعضها إلى بعض (9).

(1) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، (مادة أ ص ل)، ط دار الرسالة ناشرون، 2006، ص 961.

(2) أحمد بن فارس بن زكريا أبو الحسين، معجم مقاييس اللغة، (مادة أ ص ل)، ت: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1979.

(3) علي بن محمد الشريف الجرجاني، التعريفات، دار الكتب العلمية، 2003، ص 26، وانظر: الشيخ زكريا بن محمد الأنصاري، الحدود الأنيفة والتعريفات الدقيقة، ت: مازن المبارك، دار الفكر المعاصر، 1991، ص 66.

(4) عبد الرؤوف محمد بن تاج العارفين بن علي المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، ت: جلال الأسيوطي، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط 1، 2010، ص 45.

(5) التهانوتي، كشاف اصطلاحات الفنون، التهانوتي، مكتبة لبنان ناشرون، 1996، ص 796.

(6) سيأتي تفصيل تعريف الأدلة في مبحث خاص.

(7) انظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط، (مادة ك ل م)،

(8) انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ت: عبد العزيز محمد الوكيل، ط مؤسسة الحلبي وشركاه، 94/1.

(9) انظر: ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر (مادة قرأ)، ت: طاهر أحمد الزاوي، ومحمود محمد الطناحي، ط المكتبة الإسلامية،

وأما في الاصطلاح فقد تعددت تعاريف العلماء للقرآن فنذكر منها ما يتناسب مع غرض الدراسة فنقول: "القرآن: هو كلام الله المنزل على النبي محمد صلى الله عليه وسلم، المكتوب في المصاحف، المنقول بالتواتر، المتعبد بتلاوته، المعجز ولو بسورة منه" (1).

فهذا شرح مفردات العنوان، وأما شرحه كمركب إضافي، فتأصيل أدلة المتكلمين من القرآن الكريم، تعني إرجاع أدلة المتكلمين إلى القرآن الكريم وبيان الأصول الكلية لتلك الأدلة في الآيات القرآنية مع بيان وجه دلالة تلك الآيات على تلك الأدلة.



(1) نور الدين عتر، علوم القرآن الكريم، مطبعة الصباح، 1993، ص 10.

ثانياً: علاقة علم الكلام بالفلسفة

لما كان موضوع بحثنا متعلقاً بأدلة المتكلمين، ومرتبطة بعلم الكلام ارتباطاً وثيقاً، وجب علينا التقديم له بتعريف علم الكلام، ثم بيان موضوعه وغايته، لأن العلوم لا تميز إلا بموضوعاتها أو غاياتها فنقول:

تعريف علم الكلام

للعلماء عدة تعريفات لهذا العلم الذي له أسماء متعددة، كل اسم منها يدل على جانب من جوانب موضوعات هذا العلم، ومن هذه التسميات: علم الكلام وعلم التوحيد وعلم العقيدة وعلم أصول الدين والفقهاء الأكبر، وتعريفه المتعددة يدور حول معانٍ متقاربة نذكر منها ما قاله العلامة السمرقندي في الصحائف: "هو علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته، وأحوال الممكنات في المبدأ والمعاد على قانون الإسلام"⁽¹⁾.

من الواضح من التعريف السابق أنه قد جعل البحث في هذا العلم على قانون الإسلام قيداً من قيود التعريف وهذا ما سنتوقف عنده لاحقاً بمزيد من الإيضاح لأهميته.

ومنها ما أورده الإمام التفتازاني في تهذيب الكلام: فقال: "الكلام هو العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية"⁽²⁾.

وقال العلامة العضد في المواقف مع شرحه للشريف الجرجاني: "والكلام علم) بأمور (يقتدر معه) أي يحصل مع ذلك العلم حصولاً دائماً عادياً قدرة تامة (على إثبات العقائد الدينية) على الغير وإلزامه إياها (بإيراد الحجج) عليها (ودفع الشبه) عنها، فالأول إشارة إلى إثبات المقتضي، والثاني إلى انتفاء المانع"⁽³⁾.

نستنتج من التعريفات السابقة أن علم الكلام له ثلاث وظائف:

- الأولى: بيان العقيدة ومعرفتها على الوجه الذي أراده الشارع.
- الثانية: إقامة الحجج والبراهين اليقينية على تلك العقائد الدينية، سواء أكانت الأدلة عقلية أم نقلية بحسب اقتضاء العقيدة المراد إثباتها.
- الثالثة: رد الشبه الواردة على تلك العقائد.

فكل ما تحقق فيه حد هذا العلم فإنه يندرج تحت علم الكلام، وإن كان قبل بروز هذا الاصطلاح، لذا نرى العلماء أدخلوا علم الصحابة بالعقائد تحت مسمى الكلام.

(1) شمس الدين إسحاق بن محمد السمرقندي، الصحائف الإلهية، ت: أحمد عبد الرحمن الشري، مكتبة الفلاح، ط1، 1985، ص 65.

(2) سعد الدين التفتازاني، تهذيب المنطق والكلام، مطبعة دار السعادة، ط1، 1912، ص 15.

(3) الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ت: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل بيروت، ط1، 1997، 32/1.

قال الإمام اللقاني رحمه الله في شرحه الكبير على الجوهرية بعد أن ذكر تعريف علم الكلام: "ودخل علم الصحابة رضي الله عنهم بذلك، فإنه كلام وإن لم يكن يسمى في ذلك الزمان بهذا الاسم، كما أن علمهم بالعمليات فقه، وإن لم يكن ثمّة هذا التدوين والترتيب، وذلك إذا كان متعلقاً بجميع العقائد بقدر الطاقة البشرية، مكتسباً من النظر في الأدلة اليقينية، أو كان ملكةً يتعلق بها بأن يكون عندهم من المآخذ والشرائط ما يكفيهم في استحضار العقائد، على ما هو المراد بقولنا: العلم بالعقائد من الأدلة" (1).

ومما ينبغي ملاحظته الفرق بين العقيدة وعلم العقيدة، فالمراد بالعقائد الدينية ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل، كقولنا الله قادر مريد عليم، وتسمى اعتقادية وأصلية، أما علم العقيدة فهو العلم الذي دُونَ لحفظها (2).

موضوع علم الكلام

إن موضوع كل علم هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية، وقد اختلف العلماء في موضوع علم الكلام وتنوعت أنظارهم في ذلك.

فأعم الموضوعات هو ما ذكره سعد الملة والدين في شرح المقاصد تبعاً لصاحب المواقف فقال: "موضوع علم الكلام هو المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية، لما أنه يبحث عن أحوال الصانع من القدم والوحدة والقدرة وغيرها، وأحوال الجسم والعرض من الحدوث والافتقار" (3).

وقال بعضهم هو ذات الله من حيث صفاته الثبوتية والسلبية، وأفعاله المتعلقة بأمور الدنيا والآخرة، وقال بعضهم: هو ذات الله من حيث هو، وذات الممكنات من حيث استنادها إليه، وقال بعضهم: هو الموجود بما هو موجود.

والفرق بين الموجود والمعلوم أن من جعل موضوعه هو المعلوم قال بذلك ليصح رأي من لا يقول بالوجود الذهني، ولا يعرف العلم بحصول الصورة في العقل، ويرى مباحث المعلوم والحال من مسائل الكلام (4).

غاية علم الكلام

إن ما يتأدى إليه الشيء ويترتب عليه يسمى غاية، فغاية هذا العلم أن يصير الإيمان والتصديق بالأحكام الشرعية متقناً محكماً لا تزلزل شبه المبطلين ولا انتحال الجاهلين. بحيث يحصل للمكلف انتظام أمر المعاش في الدنيا، كما يحصل له في الآخرة النجاة من العذاب المترتب على الكفر وفساد الاعتقاد (5).

(1) إبراهيم اللقاني، هداية المريد شرح جوهرية التوحيد، ت: عبد المنان الإدريسي وجاد الله بسام صالح، دار النور المبين، ط1، ص 123.

(2) انظر: الشريف الجرجاني، شرح المواقف، 33/1.

(3) سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، شرح المقاصد في علم الكلام، دار المعارف النعمانية باكستان، 1981، 10/1.

(4) انظر: سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد، 10/1. وانظر: السيد الشريف الجرجاني، شرح المواقف، 32/1.

(5) انظر: اللقاني: هداية المريد شرح جوهرية التوحيد، 125/1.

الفرق بين المتكلمين والفلاسفة

إن من أهم غايات هذه الدراسة الإجابة عن الإيراد القائل إن علم الكلام مستمد من الفلسفة أو مساو لها، وليس مستمداً من القرآن الكريم والنصوص الشرعية، فلذلك وجب علينا البحث في جانبين:

الأول: بيان امتياز علم الكلام عن علم الفلسفة.

الثاني: بيان موافقة طريقة المتكلمين للقرآن الكريم، وأنه الركن الذي يستند إليه علم الكلام من خلال تأصيلنا لأدلتهم.

ولما كان موضوع الرسالة بالذات هو الجانب الثاني، فإن الجانب الأول يتعلق بالموضوع بالعرض.

لا شك أن من يريد غزو بلدة منيعة لا بد له أن يدك حصونها ليسهل عليه دخولها، وكذلك الحال في الأمور المعنوية، فإن أقصر طريق لهدم مذهب ما، هو الابتداء بهدم حصونه الدفاعية الفكرية.

وقد تبين لنا بوجه مما قدمناه في تعريف علم الكلام أنه الحصن الفكري المتين لعقيدة أهل السنة، فهو يرد سهام الحجة بالحجة، ويقارع الفكرة بالفكرة، كل ذلك على أساس متين من الكتاب والسنة، فلما لم يجد المخالفون منفذاً بقراع الحجة بالحجة لجؤوا إلى إزالة هذا السور بتوهينه في أعين أهله .

لذلك فإن المطلع على العلوم الإسلامية وآراء أصحاب الفرق القديمة والحديثة، خصوصاً الحشوية يجد أن من أشهر التهم التي تلصق بعلم الكلام هي الدعوى بأن هذا العلم مستمد من الفلسفة، جار على مجراها حذو الكعب بالكعب، وقد اتخذوا من هذه الدعوى باباً ينفذون منه من خلال طعنهم بالمتكلمين إلى الطعن بمذهب الأشاعرة جملة ليخلوا لهم الجو في نشر أفكارهم، ويسهل لهم المقام في ترويج معتقداتهم.

وربما تكون أهم الأسباب التي سوغت لأصحاب هذه الفكرة دعواهم هي:

1. تقارب كثير من مباحث علم الفلسفة وعلم الكلام.
2. امتزاج كتب عدد من أئمة المتكلمين بعدد من المباحث الفلسفية.
3. كون الفلاسفة أكبر الفرق التي أقامت الاعتراضات على مخالفة أهل الإسلام مما جعل كثيراً من المتكلمين يشتغلون بدراسة مذاهبهم والوقوف على أقوالهم.
4. اشتغال عدد من المتكلمين بتدوين آراء الفلاسفة وتلخيصها متوصلين بذلك إلى الرد على تلك الأفكار.

لذلك بعد تعريفنا لعلم الكلام، لا بدّ لنا من معرفة الفرق بين الفلسفة والكلام، وللوقوف على حقيقة الفرق بين العلمين لا بدّ لنا أولاً من تعريف الفلسفة ومعرفة موضوعها، لأن العلوم لا تتمايز بمسائلها، وإنما تتمايز بموضوعاتها.

تعريف الفلسفة

"الفلسفة مشتقة من كلمة يونانية وهي فيلاسوفيا، وتفسيرها: محبة الحكمة فلما أعربت قيل: فيلسوف، ثم اشتقت الفلسفة منه. ومعنى الفلسفة: علم حقائق الأشياء والعمل بما هو أصلح، وتنقسم قسمين:

أحدهما: الجزء النظري، والآخر: الجزء العملي، ومنهم من جعل المنطق حرفاً ثالثاً غير هذين، ومنهم من جعله جزءاً من أجزاء العلم النظري، ومنهم من جعله آلة للفلسفة، ومنهم من جعله جزءاً منها وآلة لها.

وينقسم الجزء النظري إلى ثلاثة أقسام:

وذلك أن منه ما الفحص فيه عن الأشياء التي لها عنصر ومادة ويسمى: علم الطبيعة.

ومنه ما الفحص فيه عما هو خارج عن العنصر والمادة ويسمى: الأمور الإلهية ويسمى باليونانية: تاولوجيا.

منه ما ليس الفحص فيه عن أشياء لها مادة لكن عن أشياء موجودة في المادة مثل المقادير والأشكال والحركات وما أشبه ذلك ويسمى: العلم التعليمي والرياضي" (1).

وقال حاجي خليفة في كشف الظنون: "وموضوعه: الأشياء الموجودة في الأعيان والأذهان.

وعرفه بعض المحققين: بأحوال أعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية، فيكون موضوعه الأعيان الموجودة.

وغايته: هي التشرف بالكمالات في العاجل، والفوز بالسعادة الآخروية في الآجل.

وتلك الأعيان: إما الأفعال والأعمال التي وجودها بقدرتنا واختيارنا أولاً.

فالعلم بأحوال الأول من حيث يؤدي إلى إصلاح المعاش والمعاد، يسمى: حكمة عملية.

والعلم بأحوال الثاني، يسمى: حكمة نظرية، لأن المقصود منها ما حصل بالنظر" (2).

إذن فالفلسفة تسعى لتكوين تصور كلي عن الحياة لينبثق عليه أحكاماً عملية فرعية، والتصورات الكلية لا بد لها من مبادئ تبني عليها هذه التصورات، وهذه المبادئ عندهم أعم من كونها دينية أو غير دينية، إلا عند الفلاسفة العقلانيين الذين يدعون أن مقدماتهم التي بنوا عليها تصوراتهم الكلية ليست مستمدة إلا من العقل الخاضع أو الحس.

(1) الخوارزمي، مفاتيح العلوم، ت: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي بيروت، ط2، 1989، ص79 و80.

(2) حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ت: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط2، 2018، 38/2.

علاقة علم الكلام بالفلسفة

فمن هنا يتبين لنا أن الفلسفة تتفق مع الكلام في كون موضوع كل منهما هو البحث في الموجود، ولكن نقطة الاختلاف الأساسية بينهما أن علم الكلام بحث في الموجود بشرط كونه على قانون الإسلام كما قدمنا، قال العلامة السمرقندي الصحائف الإلهية: "ويمتاز عن العلم الإلهي المشارك له في هذه الأبحاث بكونه على طريقة هذه الشريعة" (1) مما يعني:

أن المبادئ التي يبنى عليها المتكلم تصوراته يجب أن تكون مسلمات إسلامية.

وأن النتائج والغايات يجب أن تكون غير مخالفة لقانون الإسلام.

والمراد بقانون الإسلام ما قاله اللقاني رحمه الله في شرحه الكبير على الجوهرة: "الطريقة المعهودة المسماة بالملة والدين، والقواعد المعلومة قطعا من الكتاب والسنة والإجماع، مثل كون الواحد موجدا للكثير، وكون الملك نازلا من السماء، وكون العالم مسبوقا بالعدم، وفانيا بعد الوجود، إلى غير ذلك من القواطع التي يقطع بها الإسلام دون الفلسفة، وقيل: المراد بقانون الإسلام أصوله من الكتاب والسنة والإجماع والمعقول الذي لا يخالفها" (2).

إذن تبين لنا مما سبق أن المتكلم متى خرج في مبادئه أو نتائجه عن قواعد الإسلام، فإنه يخرج من كونه متكلمًا، وأن الفلسفة تشارك الكلام من جانب الموضوع، وتخالفه من جانب المبادئ وانضباط النتائج.

فمن هنا نجد بعض الإسلاميين كصاحب كشف الظنون جعل العلاقة بينهما علاقة عموم وخصوص، أي كل كلام فلسفة، وليس كل فلسفة كلامًا، فيسمي ما وافق الإسلام في المبادئ والنتائج من الفلسفة فلسفة إسلامية.

قال في كشف الظنون: "وبالجملة معرفة المبدأ والمعاد.

والطريق إلى هذه المعرفة من وجهين:

أحدهما: طريقة أهل النظر، والاستدلال.

وثانيهما: طريقة أهل الرياضة والمجاهدات.

والسالكون للطريقة الأولى، إن التزموا ملة من ملل الأنبياء عليهم السلام، فهم المتكلمون، وإلا فهم الحكماء المشاؤون" (3).

وسار على ذلك د. علي سامر النشار د. مصطفى عبد الرزاق، ود. عبد الحليم محمود، وعقب د. سعيد فودة في كتابه موقف ابن رشد على موقف من جعل الكلام جزءًا من الفلسفة بقوله: "ولا يخفى على البصير ما في بعض تلك الآراء من

(1) السمرقندي، الصحائف الإلهية، ص 65.

(2) اللقاني، هداية المريد شرح جوهرة التوحيد، ص 124.

(3) حاجي خليفة، كشف الظنون، 2/27.

بعد ومبالغة، وقد يكون منشأ ذلك التوجه شيوع لفظة الفلسفة في هذا الزمان، واستحسان جهات من منهجهم وأفكارهم على سبيل العموم" ⁽¹⁾.



(¹) سعيد فودة، موقف ابن رشد الفلسفي من علم الكلام وأثره في الاتجاهات الفكرية الحديثة، دار الفتح للدراسات والنشر الأردن، ط1، 2009، ص 80.

ثالثاً: علاقة علم الكلام بالقرآن

لا بدّ لنا لتمام التعريف بمصطلحات البحث من التعرّيج على بيان العلاقة بين علم الكلام والقرآن الكريم، ولما كان العلم الذي اهتم ببيان معاني القرآن الكريم هو علم التفسير، لذلك سنبين العلاقة بين علم التفسير وعلم الكلام.

تعريف علم التفسير

التفسير في اللغة من فسر، والفسر والتفسير معناهما البيان والإيضاح.

قال الفيروز آبادي: "الْقَسْرُ: الإِبَانَةُ، وَكَشَفُ الْمِعْطَى، كَالْتَفْسِيرِ، وَالْفِعْلُ كَضَرَبَ وَنَصَرَ، وَنَظَرَ الطَّبِيبُ إِلَى الْمَاءِ، كَالْتَفْسِيرَةِ، أَوْ هِيَ الْبُؤْلُ، (كما) يُسْتَدَلُّ بِهِ عَلَى الْمَرَضِ، أَوْ هِيَ مُؤَلَّدَةٌ، ثَعْلَبٌ: "التَّفْسِيرُ والتَّأْوِيلُ واحدٌ" أَوْ هُوَ كَشَفُ الْمَرَادِ عَنِ الْمَشْكِلِ" (1).

وأما في الاصطلاح فهو: "علم يبحث فيه عن القرآن الكريم من حيث دلالاته على مراد الله تعالى بقدر الطاقة البشرية" (2).

علاقة علم الكلام بالقرآن والتفسير

لا شك أن العلوم على تنوعها واختلافها يرتبط بعضها مع بعض، وتتفاوت هذه الروابط شدة وضعفا باختلاف موضوعات كل علم ومسائله التي تبحث فيه، فكل علم يحتاج في بنائه إلى مبادئ يبنى عليها مسائله، فليجأ إلى بعض العلوم الأخرى ليأخذ منها بعض مبادئه التي قد بحثت في ذلك العلم، ويجعلها كمسلمات يبنى عليها مسائله.

ومن المعلوم أيضاً أن من العلوم ما هو كلي، ومنها ما هو جزئي. ومنها ما هو أعم من علم آخر، ومنها ما هو أخص.

يقول الإمام الغزالي رحمه الله: "فالعلم الكلي من العلوم الدينية هو الكلام وسائر العلوم من الفقه وأصوله والحديث والتفسير علوم جزئية، لأن المفسر لا ينظر إلا في معنى الكتاب خاصة والمحدث لا ينظر إلا في طريق ثبوت الحديث خاصة، والفقيه لا ينظر إلا في أحكام أفعال المكلفين خاصة، والأصولي لا ينظر إلا في أدلة الأحكام الشرعية خاصة والمتكلم هو الذي ينظر في أعم الأشياء وهو الموجود" (3).

ثم قال بعد ذلك: "فقد عرفت هذا أنه يتبدى نظره في أعم الأشياء أولاً وهو الموجود، ثم ينزل بالتدريج إلى التفصيل الذي ذكرناه فيثبت فيه مبادئ سائر العلوم الدينية من الكتاب والسنة وصدق الرسول، فيأخذ المفسر من جملة ما نظر فيه المتكلم واحداً خاصاً وهو الكتاب فينظر في تفسيره" (4).

(1) الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مادة (ف س ر).

(2) محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه، ط 3، 2/3.

(3) أبو حامد الغزالي، المستصفى، ت: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، ط 1، 1993، ص 6.

(4) أبو حامد الغزالي، المستصفى، ص 6.

وقال الإمام الزركشي رحمه الله: "اعلم أن القرآن العظيم قد اشتمل على جميع أنواع البراهين والأدلة، وما من برهان ودلالة وتقسيم وتحديد شيء من كليات المعلومات العقلية والسمعية إلا وكتاب الله تعالى قد نطق به، لكن أوردته تعالى على عادة العرب دون دقائق طرق أحكام المتكلمين" (1).

يتبين لنا من النصين السابقين أن العلاقة متبادلة بين علم الكلام والتفسير، فعلم التفسير يحتاج إلى الكلام لأمرين: إثبات أصل النص القرآني، والاستعانة بقواعد المتكلمين الكلية لتفسير النصوص القرآنية، ومعرفة ما يخالف ظاهره قواطع الحقائق العقلية.

أما المتكلم فيأخذ من المفسر بعض المبادئ التي وردت في النص لينبني عليها استدلالاته، كما أنه يأخذ من القرآن ما بينه المفسر من أسلوب الاحتجاج والبرهنة القرآنية.

وإذا أجلنا النظر في بعض التفاسير كالكشاف ومفاتيح الغيب، نرى أن كل واحد منهما قد أفرغ الوسع في بيان دلالة القرآن على مذهبه الاعتقادي.

(1) بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه، ط1، 1957، 24/2.

الفصل الأول: الأدلة وأنواعها وتأصيلها من حيث الصورة من القرآن الكريم، وفي مبحثان

المبحث الأول: الأدلة وأنواعها، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف الدليل وأقسامه.

المطلب الثاني: أنواع الأدلة عند المتكلمين.

المبحث الثاني: تأصيل الأدلة من حيث الصورة في القرآن الكريم، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: نشأة المصطلحات وحكم إحداثها.

المطلب الثاني: تطبيقات الأدلة من حيث الصورة.

المبحث الأول: الأدلة وأنواعها

المطلب الأول: تعريف الدليل وأقسامه:

قدمنا تعريف الدليل إجمالاً في شرحنا للعنوان، ونعود إليه بشيء من التفصيل الذي يناسب المقام لنبين وجه تفرع أقسامه وأنواعه، وقد توسع العلماء في تعريف الدليل وبيان قيوده، ودُكر كل ذلك يخرجنا عن الموضوع، لذا نختار منها أشهر التعاريف وأجمعها لمقصود المناطقة والمتكلمين⁽¹⁾.

قال السيد الشريف الجرجاني رحمه الله: "هو المقدمات المرتبة المنتجة للمطلوب"⁽²⁾.

وقال أيضاً: "ويُفسر بما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى حكم قطعاً كان أو ظناً"⁽³⁾.

وقد يخص بعضهم الدليل بالقطعي، ويسمي الظني بالأمانة.

والدليل والقياس عند المنطقيين بمعنى واحد، ويطلق أيضاً على الحجة وهي المؤلفعة منه ومن التمثيل الاستقراء⁽⁴⁾.

وهو منقسم بحسب الانتقال في المقدمات إلى القياس والاستقراء والتمثيل، كما بينه علماء المنطق⁽⁵⁾.

فالانتقال من الكلي إلى الكلي أو الجزئي يسمى قياساً وبرهاناً⁽⁶⁾.

والانتقال من الجزئي إلى الكلي يسمى استقراء⁽⁷⁾.

والانتقال من الجزئي إلى الجزئي يسمى تمثيلاً⁽⁸⁾⁽⁹⁾.

وينقسم الدليل بحسب استلزامه للمطلوب إلى عقلي ونقلي¹، فما كانت مقدماته كلها عقلية سمي عقلياً، وما كانت مقدماته القريبة كلها نقلية والبعيدة عقلية، أو مقدماته القريبة مركبة من عقلية ونقلية سمي دليلاً نقلياً.

(1) ذكرت المناطقة لأن المنطق هو آلة المتكلم في نظره وهو مقدمة لكل العلوم، خصوصاً علم الكلام.

(2) السيد الشريف الجرجاني، شرح المواقف، 52/1.

(3) السيد الشريف الجرجاني، شرح المواقف، 52/1.

(4) انظر: رائد الحيدري، المقرر في شرح منطق المظفر، دار المحجة البيضاء، ص 347. وانظر: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمد صابر الفاروقي الحنفي التهانوي، ت: علي دحروج، نقل النص الفارسي إلى العربية: عبد الله الخالدي، الترجمة الأجنبية: د. جورج زيناني، مكتبة لبنان ناشرون بيروت، ط 1، 1996م، 795/1.

(5) انظر: قطب الدين محمد بن محمد الرازي، تحرير القواعد المنطقية، ت: محسن بيدارفر، دار بيدار قم، ط 2، 1426هـ، ص 446. وانظر: نجم الدين بن عمر الكاتبي، الرسالة الشمسية، مؤسسة الإمام الجواد للفكر والثقافة - قم إيران، 2012م، ص 25.

(6) انظر: سعد الدين التفتازاني، تهذيب المنطق، ت عباس السهيلي ومسعود سعدي، دار الضياء، 2017، ص 105.

(7) انظر: المرجع نفسه، ص 109.

(8) انظر: المرجع نفسه، ص 213. والشيخ زكريا الأنصاري، المطلع شرح إيساغوجي، ت: عرفة عبد الرحمن النادي، دار الضياء، 2017، ص 729.

(9) قد يفيد التمثيل اليقين في حالة رجوعه إلى الاستقراء المعلن خلافاً لما يظنه بعضهم من عدم إفادته لليقين مطلقاً.

وليس هناك دليل نقلي محض لأنه لو لم تنته سلسلة صدق المخبرين إلى من يعلم صدقه بالعقل لزم الدور أو التسلسل، وهذه من المهمات التي يجب التنبيه إليها، فتصديقنا بالقرآن متوقف على تصديقنا بصدق النبي المتوقف على دلالة المعجزة، والمتوقف على المتوقف على شيء متوقف على ذلك الشيء (2).

أقسام الحكم المطلوب بالدليل:

ينقسم الحكم المطلوب بالدليل إلى أقسام ثلاثة:

- 1- ما لا يثبت إلا بالنقل.
- 2- ما لا يثبت إلا بالعقل.
- 3- ما يمكن إثباته بالعقل والنقل.

أما الأول: فهو ما يستوي فيه عند العقل جانب الثبوت والانتفاء بحيث لا يجد سبيلاً إلى تعيين أحدهما، وهو كالحكم بوجود الجنة والنار، وفرضية الحج والصلاة، وتفصيل أحوال الآخر، والحكم بوجود زيد في الدار مثلاً.

فهذا مما لا سبيل للعقل لإدراكه استقلالاً مهما حاول، لأنه لما كان غائباً عن العقل والحس معاً، استحال علمه إلا من طريق الصادق، ولكنه مع ذلك يحكم العقل بإمكان تلك الأحكام ولا يحيلها.

وأما الثاني: فهو ما يتوقف عليه ثبوت النقل كالعلم بصدق المخبر، وما يبني عليه كثبوت الصانع وبعثة النبي ودلالة المعجزة، فهذا مما لا يصح إثباته ابتداءً إلا بالعقل لأنه لو أثبت بالنقل لزم الدور.

فلو طلب سائل دليلاً على صحة القرآن، فلا يصح الجواب بقوله تعالى: {وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَى مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ} [يونس: 37].

وهذا دور لأننا جعلنا وجود الصانع متوقفاً على النقل، والنقل متوقف أصلاً على وجود الصانع (3)، وقد امتأل القرآن بالحجج العقلية الدالة على وجوب وجود المولى جل وعلا، فهي دالة أولاً على وجوب الوجود لمولانا جل وعلا ووجوب اتصافه بالقدرة والإرادة والعلم من جهة كونها حججاً عقلية، وإن كانت هي في ذاتها سمعية، فمن لم يؤمن بوجود إله فلا تقوم عليه الحجة بالآيات التي لم تتضمن الحجج العقلية.

(1) انظر: كشاف اصطلاحات الفنون، 798/1. وانظر: سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد، 53/1.

(2) انظر: سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد، 53/1.

(3) وبطلان الدور أقرب للبدهة، فلو فرضنا أني أحمل طاولة، والطاولة تحمل كأساً، والكأس يحملني، لزم كوني حاملاً للكأس ومحمولاً له في آن واحد، وهو ظاهر البطلان.

وعليه فإن من يسلم بأن القرآن الكريم قد قامت به الحجة على منكري وجود إله، ومنكروا وجوب وجود إله لا تقوم عليهم الحجة إلا بالأدلة العقلية، يلزمه أن يسلم باشمال القرآن على وجوه من الحجج العقلية.

وعليه أيضاً، فإن من يقدح بدليل العقل فإنه يقدح بالعقل والنقل معاً، لأن ثبوت النقل متوقف في أصل ثبوته على العقل.

وقد توهم بعضهم أن المتكلمين يزعمون أن التصديق بوجود الله لا يكون إلا بالعقل، ومقصد كلامه أن من لم يصل إلى الله بالعقل فليس بمؤمن، وهذا ما تراه في كلام ابن رشد إذ يقول ناسبا للمتكلمين: "إن التصديق بوجود الله تبارك وتعالى لا يكون إلا بالعقل" ⁽¹⁾ وهذا الزعم مخالف لما يقرره الأشاعرة، فإن هناك فرقاً عندهم بين معرفة الله بالدليل، وبين الإيمان به تعالى والتصديق به، أما معرفة الله بالدليل لا تصح إلا بالعقل، أي إن الاستدلال على وجوب وجوده جل وعلا لا يكفي فيه النقل، لأن النقل معتمد على إثبات وجوده تعالى، أما الإيمان بالله تعالى والتصديق به فهو غير متوقف على ذلك، لأنه قد يحصل للإنسان بالسماع تقليداً، وإيمان المقلد معتبر على الصحيح، فلو أن شخصاً سمع مناقب النبي صلى الله عليه وسلم ومحاسنه، فأمن وصدق به ولم يطلب دليلاً ولا برهاناً، بل اكتفى بقبوله النفسي وميله القلبي، اعتبر إيمانه ⁽²⁾.

وأما الثالث: فهو ما لا يتوقف عليه ثبوت النقل، وما يمكن للعقل أن يجد سبيلاً لإثباته، كحدوث العالم، واتصافه تعالى بالوحدانية، فيمكننا مثلاً الاستدلال على وجود الصانع بإمكان العالم لا حدوثه ثم يثبت كونه عالماً مرسلًا الرسل، ثم يثبت بإخبار الرسل حدوث العالم، وكذلك يمكننا إثبات حدوث العالم بالعقل وحده دون النقل كما هو مفصل كتب الكلام ⁽³⁾.

حقيقة العقل وأحكامه:

بعد تعرفنا على انقسام الدليل إلى عقلي ونقلي، لا بد لنا من بيان معنى العقل ولو اختصاراً لتتجلى لنا المعاني.

فالعقل: ملكة يتبعها العلم بالواجب والجائز والمستحيل ⁽⁴⁾.

وقد جعله بعضهم نفس العلم بالواجب والجائز والمستحيل ⁽⁵⁾.

والواجب: ما لا يتصور في العقل عدمه.

وأما المستحيل فهو: ما لا يتصور في العقل ثبوته.

(1) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ت: محمود قاسم، الطبعة 2، مكتبة الأنجلو المصرية، 1964، ص 102.

(2) انظر: سعيد فودة، موقف ابن رشد الفلسفي من علم الكلام وأثره في الاتجاهات الفكرية الحديثة، ص 125.

(3) انظر: التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ص 40/2، والسيد الجرجاني، شرح المواقف، ص 79/1.

(4) انظر: السنوسي، شرح صغرى الصغرى، تحقيق وتعليق: سعيد فودة، دار البيروني دمشق، 2009، ط2، ص70، وانظر: سعد الدين التفتازاني، شرح العقائد النسفية،

دار البشرى باكستان، 2014، ص 79.

(5) انظر: السنوسي، صغرى الصغرى، ص 70.

والممكن: ما يتصور ثبوته وعدمه⁽¹⁾.

وهذه الثلاثة هي التي يسميها العلماء بالأحكام العقلية، ودراستها تعد من أهم المباحث التي تبنى عليها العقائد، بل وتبنى عليها سائر المعارف، حتى عد الإمام السنوسي رحمه الله تعالى الجهل بها أصلاً من الأصول المؤدية إلى الكفر⁽²⁾.

مدى حجية الدليل العقلي والنقلي

مدى حجية الدليل العقلي:

قد بينا مواطن الاحتجاج بالدليل العقلي في العقائد، ولكن يبقى السؤال قائماً، ما مدى حجية الدليل العقلي، وهل يفيد القطع أو الظن؟

هناك رأيان مشهوران في المسألة:

الأول: وهو ما عليه جماهير العلماء والعقلاء بأن الدليل العقلي حجة بذاته في محله، وهو يفيد القطع واليقين، إن كان مركباً من مقدمات يقينية قطعية، ويفيد الظن إن كانت مقدماته التي تركب منها ظنية، أو مركبة من ظنية وقطعية⁽³⁾.

الثاني: ما ذهب السفسطائية والحشوية من عدم حجية العقل، أما السفسطائية فإنهم سدوا باب اليقين، وقالوا إنه لا سبيل لنا للمعرفة، فلذا نفوا الحقائق فقالوا لا ثبوت لحقيقة من الحقائق، وبعضهم قال بثبوت الحقائق ولكنه قائل بانسداد طريق العلم بها، وأما الحشوية فقد أثبتوا الحقائق ولكنهم قالوا لا سبيل للمعرفة إلا بالكتاب والسنة، وقد بالغ بعضهم فقال: لا يعلم شيء بغير الكتاب والسنة⁽⁴⁾.

ولا يخفى بطلان هذا المذهب وما فيه من التهافت، لمنافاته للمبادئ العقلية كمبدأ الهوية ومبدأ التناقض، ولا يخفى أن كثيراً من الحقائق ثابتة عندنا بدون كتاب ولا سنة، كعلمنا بأنفسنا، وإدراكنا لما حولنا من المحسوسات، وقد بينا أن عدداً من العقائد الشرعية يمكن إثباتها بالعقل دون الاستناد إلى النص، بل إن عدداً منها لا يصح إثباته أصلاً بغير العقل⁽⁵⁾.

(1) انظر: سعد الدين التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص 75.

(2) انظر: السنوسي، شرح المقدمات، ت: أحمد طلعة، المكتبة الأزهرية، ص 45.

(3) انظر: سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد، 127/1.

(4) انظر: سعد الدين التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص 75.

(5) إذا تعارض العقل والنقل، كان المثبت ما يفيد العلم أولاً، انظر: شرح المقاصد ص 95.

مدى حجية الدليل النقلي:

إن الدليل السمعي المنقول إلينا بالتواتر عن النبي صلى الله عليه هو القرآن، والقرآن هو كلام الله تعالى المنزل على رسوله صلى الله عليه وسلم، وهذا الكلام اللفظي هو دال على بعض ما يدل عليه الكلام النفسي القديم⁽¹⁾، وقد تضمن الدلالة على الأحكام النظرية والعملية، ولكن لما كان هذا الدليل لفظياً اختلف الأقوال في مدى حجية هذا الدليل وإفادته اليقين على ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: ذهب فريق من الناس إلى حجية الدليل النقلي مطلقاً، وقالوا إنه يفيد اليقين مطلقاً، بل زادوا على ذلك بقوله إنه لا طريق للعلم من غير الكتاب والسنة، وقد عزا الإمام الأمدي هذا القول إلى طائفة من الحشوية⁽²⁾.

المذهب الثاني: أنه لا يفيد اليقين، وحجتهم في ذلك أنها لما كانت لفظية توقف كونها مفيدة لليقين على عشرة أشياء، قال الإمام الفخر الرازي رحمه الله: "إن الدلائل اللفظية لا تكون قطعية، لأنها موقوفة على نقل اللغات، ونقل وجوه النحو والتصريف، وعلى عدم الاشتراك والمجاز والإضمار، وعدم المعارض النقلي والعقلي، وكل واحد من هذه المقدمات مظنونة، والوقوف على المظنون أولى أن يكون مظنوناً، فثبت أن شيئاً من الدلائل اللفظية لا يمكن أن يكون قطعياً"⁽³⁾.

وفي نسبة تبني الإمام الرازي لهذا القول مقال، فقد قال الكوثري رحمه الله: "وأما ما أجمله الفخر الرازي في المحصل فقد أوضحه في المحصول ونهاية العقول واعترف فيهما بأن القرائن قد تعيّن المقصود فيفيد الدليل اللفظي اليقين"⁽⁴⁾.

وقد رد الإمام السعد رحمه الله هذا القول فقال: "والحق أن الدليل النقلي قد يفيد القطع، إذ من الأوضاع ما هو معلوم بطريق التواتر كلفظ السماء والأرض، وكأكثر قواعد الصرف والنحو في وضع هيئات المفردات وهيئات التراكيب، والعلم بالإرادة يحصل بمعونة القرائن بحيث لا تبقى شبهة كما في النصوص الواردة في إيجاب الصلاة والزكاة ونحوهما، وفي التوحيد والبعث إذا اكتفينا فيهما بمجرد السمع كقوله تعالى: {قل هو الله أحد} {فاعلم أنه لا إله إلا الله} {قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم} فإن قيل احتمال المعارض قائم إذ لا جزم بعدمه بمجرد الدليل النقلي أو بمعونة القرائن، قلنا: أما في الشرعيات فلا خفاء، إذ لا مجال للعقل فلا معارض من قبله ونفي المعارض من قبل الشرع معلوم بالضرورة من الدين في مثل ما ذكرنا من الصلاة والزكاة، وأما في العقليات فلأن العلم بنفي المعارض العقلي لازم حاصل عند العلم بالوضع والإرادة وصدق المخبر على ما هو المفروض في نصوص التوحيد والبعث"⁽⁵⁾.

(1) انظر: سعد الدين التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص 117.

(2) انظر: الأمدي، أباكار الأفكار في أصول الدين، ج 4/334-335.

(3) فخر الدين الرازي، المطالب العالية من العلم الإلهي، دار الكتاب العربي - لبنان، ط 1، 1407هـ، 113/9. وسعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد، 53/1.

(4) الكوثري، نظرة عابرة في مزاعم من أنكر نزول عيسى قبل الآخرة، ص 69.

(5) سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد، 54/1.

المذهب الثالث: إفادة الدليل النقلي لليقين في الشرعيات، إن احتف بالقرائن التي تدل على انتفاء الاحتمالات، وهو مذهب الجمهور قال الإمام الكوثري رحمه الله: "أما الدليل اللفظي فيفيد اليقين عند توارد الأدلة على معنى واحد بطرق متعددة وقرائن منضمة عند الماتريديّة كما في إشارات المرام للبياضي وغيره، وإلى هذا ذهب الآمدي في الأبهكار، والسعد في شرح المقاصد والتلويح، والسيد في شرح المواقف، وعليه جرى المتقدمون من أئمة هذه الأمة وجامهير أهل العلم من كل مذهب"⁽¹⁾.

ومن هذا نعلم أن الصحيح إفادة الدليل النقلي اليقين بشروط⁽²⁾.



(1) محمد زاهد الكوثري، نظرة عابرة في مزاعم من أنكر نزول عيسى قبل الآخرة، مكتبة القدس، ط 1، ص 69.

(2) انظر: عبد القادر الحسين، معايير القبول والرد في تفسير النص القرآني، دار الوثائقي للدراسات القرآنية، ط 2، 2012 ص 682، وانظر: سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد، 54/1.

المطلب الثاني: أنواع الأدلة عند المناطقة والمتكلمين:

بعد أن عرفنا معنى الدليل ومدى حجية كل من العقل والنقل، لا بدّ لنا قبل الشروع في تحقيق وجود أدلة المتكلمين في القرآن من عدمها، من معرفة أنواع هذه الأدلة، والوقوف على معنى تلك الأدلة ونظمها.

ونعرض لذكر أدلة علماء المنطق، لأن محل ذكر الأدلة التي اعتمد عليها المتكلمون هو علم المنطق، لأن المنطق هو الآلة القانونية التي يعتمد عليها المتكلم في نظره العقلي واحتجائه، وهو العلم الذي يعرض لقانون نظم الأدلة، وهو مقدمة لعلم الكلام، بل هو مقدمة لسائر العلوم على التحقيق⁽¹⁾.

ولو أجلنا النظر في الكتب الكلامية، لرأينا معظم تلك الكتب قد عرضت في مقدماتها للكلام عن الأبحاث المنطقية التي تناسب موضوعات البحث الكلامي، وحتى إن الإمام التفتازاني قد ألف كتاباً تكلم في نصفه الأول كاملاً عن علم المنطق فقط، وعرض في نصفه الثاني لعلم الكلام.

وليس محل بحثنا هنا حكم الاشتغال بعلم المنطق، إنما نريد أن نعرض لأصل الأدلة التي ذكرها المتكلمون، ثم بيان أصلها في القرآن، وقد انحصرت الطرق العلمية للاستدلال في ثلاثة أنواع رئيسية:

- 1- القياس: وهو أن يستخدم الذهن القواعد العامة المسلم بصحتها في الانتقال إلى مطلوبه.
- 2- الاستقراء: وهو أن يدرس الذهن عدة جزئيات فيستنبط منها حكماً عاماً.
- 3- التمثيل: وهو أن ينتقل الذهن من حكم أحد الشئيين إلى الحكم على الآخر لجهة مشتركة بينهما⁽²⁾.

فنشرع في الكلام على كل واحدة من هذه الثلاثة، بشيء من التفصيل الذي يناسب المقام.

أولاً: القياس

وهو العمدة عندهم في الاستدلال اليقيني، وهو المسمى عندهم بالبرهان، لهذا قيل هو المطلب الأعلى والمقصد الأقصى من الاصطلاحات المنطقية بالنسبة لسائر الاصطلاحات

والقياس لغةً: تقدير شيء على مثال شيء آخر⁽³⁾.

وإصطلاحاً: قول مؤلف من أقوال متى سلّمت لزم عنها لذاها قول آخر⁽⁴⁾.

(1) انظر: سعيد فودة، تدعيم المنطق، دار البيروتي دمشق، ط1، 2010، ص 49 وما بعدها.

(2) انظر: المغنيسي، مغني الطلاب شرح إيساغوجي، ت: عصام السبوعي، دار البيروتي - سوريا، ط1، 2010، ص 182 وما بعدها، وأحمد بن محمد بن خضر، حاشية قول أحمد على الفوائد الفنارية شرح الرسالة الأثيرية، وعليها حاشية العمادي وقرّة خليل وتلونها جهة الوحدة بشرح الشرواني، ت: أبو جعفر الظاهري، دار تحقيق الكتاب، ص 391.

(3) انظر: محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي، لسان العرب، مادة (قوس).

(4) انظر: المغنيسي، مغني الطلاب شرح إيساغوجي، ص 184.

ومثاله: كل من تركب الزنا فهو فاسق، بتطبيقه على (زيد) لمعرفة الحكم الذي يترتب عليه وهو (الفسق) نقول: زيد يرتكب الزنا، وكل من يرتكب الزنا فهو فاسق، فزيد فاسق.

ولكل قياس مقدمات يتألف منها تسمى (مواد القياس)، وهي كل قضية تتألف منها صورة القياس، وتنقسم إلى قسمين: صغرى: وهي المقدمة التي تشتمل على الجزئي الذي يطلب معرفة حكمه عن طريق الاستدلال بالقياس، وهي (زيد يزني) في المثال السابق.

وكبرى: وهي المقدمة التي تؤلف القاعدة الكلية التي يعتمد إلى تطبيقها على الجزئي لمعرفة حكمه عن طريق الاستدلال بالقياس، وهي (كل من يزني فهو فاسق) في المثال السابق.

وتسمى القضية التي ينتهي إليها بعد تطبيق المقدمة الكبرى على الصغرى ب (نتيجة القياس)، وهي (زيد فاسق) في المثال السابق.

أما هيئة التأليف بين تلك المقدمات فتسمى (صورة القياس)، فالبحث في القياس يكون في البحث فيه من جهة مادته، ومن جهة صورته⁽¹⁾.

أقسام القياس من حيث مادته

أما من حيث المادة فينقسم القياس إلى:

البرهان والجدل والخطابة والشعر والمغالطة، وهي ما تسمى بالصناعات الخمس⁽²⁾.

فالبرهان: قياس مركب من مقدمات يقينية لإنتاج اليقين⁽³⁾.

ومن الواضح في تعريف البرهان أنه لا بد أن يتألف من مقدمات، وينبغي أن تكون هذه المقدمات إما بديهية في نفسها، أو تكون نظرية تنتهي إلى البديهيات.

أما **الجدل:** فهو ما تركب من قضايا مشهورة أو مسلمة، سواء أكانت تلك القضايا المسلمة عند الخصم صادقة في نفسها أو كاذبة⁽⁴⁾.

والمقصود من الجدل إقناع الخصم، ومن لا قدرة له على فهم البرهان.

(1) انظر: الملا عبد الله بن شهاب الدين الحسين الزدي، الحاشية على تحذيب المنطق، مؤسسة النشر الإسلامي قم، 1420هـ، ص 341 وما بعدها.

(2) انظر: سعد الدين التفتازاني، شرح الشمسية، دار النور المبين، 2018، ص 37.

(3) انظر: المغنيسي، مغني الطلاب، ص 231.

(4) انظر: المغنيسي، مغني الطلاب، ص 246.

وأما **الخطابة**: وهو ما تركب من مقدمات مقبولة أو مظنونة، فالأولى كالصادرة من شخص يعتقد به، والثانية التي يحكم بها العقل بواسطة الظن أي مع تجويز النقيض (1).

وليس المراد من الخطابة المعهود العربي للفظ فقط، بل المراد أسلوب البيان وأداء المقصد بما يتكفل إقناع الجمهور، وذلك صادق بالكتابة والمحاوره أيضا.

وتفترق غاية الخطابة عن الجدل، بأن المقصود من الجدل إلزام الخصم وإن لم تحصل له قناعة، أما الخطابة فغايتها الغلبة بالإقناع (2).

وأما **الشعر**: وهو ما تألف من قضايا تنبسط منها النفس أو تنقبض كالمخيلات (3).

وأما **المغالطة**: فهو ما تركب من قضايا باطلة شبيهة بالحق (4).

أقسام القياس من حيث الصورة

القياس من حيث الصورة باعتبار التصريح بالنتيجة أو بنقيضها في مقدماته وعدمه إلى: استثنائي واقتراضي (5).

فالاستثنائي: وهو ما صرح في مقدمتيه بالنتيجة أو بنقيضها (6).

مثاله:

العالم متغير - وكل متغير حادث.

فالعالم حادث.

والاقتراضي: هو ما لم يصرح في مقدمتيه بالنتيجة ولا بنقيضها (7).

1 - الاقتراضي الحلمي: وهو المؤلف من قضايا حملية فقط (8).

مثاله:

(1) إما لأمر سماوي من المعجزات والكرامات، وإما لاختصاصه بمزيد عقل ودين... انظر: الرازي، القطب، ص 168.

(2) انظر: رائد الحيدري، المقرر في شرح منطق المظفر، ص 600.

(3) انظر: المغنيسي، مغني الطلاب، ص 249.

(4) انظر: الملا عبد الله بن شهاب الدين الحسين اليزدي، الحاشية على تهذيب المنطق، مؤسسة النشر الإسلامي قم، 1420هـ، ص 365 وما بعدها.

(5) انظر: أبو حامد الغزالي، محك النظر، دار المنهاج - السعودية، 2016، ص 155.

(6) انظر: أبو حامد الغزالي، محك النظر، ص 155.

(7) انظر: المغنيسي، مغني الطلاب، ص 194، شيخ الإسلام حسن بن محمد العطار، وحاشية العطار على شرح التهذيب الحبيصي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1936، ص 135.

(8) انظر: المغنيسي، مغني الطلاب، ص 214، ورائد الحيدري، المقرر في شرح منطق المظفر، دار المحجة البيضاء، 2013، ص 358.

الحمامة طائر - وكل طائر حيوان.

فالحمامة حيوان.

2 - الاقتراضي الشرطي: وهو المؤلف من قضايا شرطية فقط أو قضايا حملية وشرطية⁽¹⁾.

مثاله:

أ - الاسم كلمة - والكلمة إما مبنية أو معربة.

فالاسم إما مبني أو معرب.

ب - كلما كان الماء جاريا كان معتصما - وكلما كان معتصما كان لا ينجس بملاقاة النجاسة.

كلما كان الماء جاريا كان لا ينجس بملاقاة النجاسة⁽²⁾.

ثانياً: الاستقراء

قد عرفه الإمام حجة الإسلام أبو حامد الغزالي رحمه الله بقوله: "عبارة عن تصفح أمور جزئية ليحكم بحكمها على أمر اشتمل على تلك الجزئيات"⁽³⁾.

وعرفه بعضهم بقوله: إثبات الحكم على كلي لوجوده في جزئياته، فإن كان موجوداً في جميع جزئياته فيسمى استقراءً تاماً، وإن لم يكن موجوداً في جميع جزئياته بل في أكثرها، فيسمى استقراءً ناقصاً⁽⁴⁾.

مثاله: كل جسم إما جماد أو حيوان، وكل واحد منها متحيز، فكل جسم متحيز.

ثالثاً: التمثيل

(1) انظر: المغنيسي، مغني الطلاب، ص 228، ورائد الحيدري، المقرر شرح منطق المظفر، ص 401، وركريا الأنصاري، المطلع شرح إيساغوجي، دار الضياء، 2017، ص 649.

(2) انظر: عبد الهادي الفضلي، خلاصة علم المنطق، مؤسسة دار المعارف فقه إسلامي قم إيران، ط3، 2007، ص 185، وسعد الدين التفتازاني، تهذيب المنطق، ص210.

(3) أبو حامد الغزالي، المستصفى، ص42، وانظر: شيخ الإسلام حسن بن محمد العطار، حاشية العطار على شرح التهذيب للخببيص، ص 105. والمغنيسي، مغني الطلاب، ص 185.

(4) انظر: عبد الهادي الفضلي، خلاصة المنطق، ص203.

والتمثيل: هو الحكم على جزئي بمثل ما وجد في جزئي آخر يوافقه في معنى جامع⁽¹⁾.

أو يقال: هو الاستدلال بثبوت الحكم في جزئي لثبوت ذلك الحكم في جزئي آخر لمعنى مشترك بينهما⁽²⁾.

ومثاله النبيذ حرام لأنه مسكر كالخمر، والخمر حرام، فالنبيذ حرام، فإنه يستدل على ثبوت الحرمة للنبيذ بثبوته للخمر، لاشتراكهما في سبب الحرمة وهو الإسكار.



(1) انظر: فخر الدين الرازي، لباب الإشارات والتنبيهات، مكتبة الكليات الأزهرية - مصر، ت: أحمد حجازي السقا، 1985، ص 62. وانظر: المغنيسي، مغني الطلاب، ص 187.

(2) انظر: المغنيسي، مغني الطلاب، ص 187، وذكريا الأنصاري، المطلع شرح إيساغوجي، ص 729.

المبحث الثاني: تأصيل الأدلة من حيث الصورة في القرآن الكريم

المطلب الأول: نشأة المصطلحات وحكم إحداثها

لم تكن العلوم الإسلامية متميزة في عهد الصحابة رضي الله عنهم، فقد كان الفقه في الدين يعني الفهم لأحكامه النظرية والعملية، ويشمل معرفة الأحكام الأصلية والفرعية، ثم لما كثرت المسائل وتنوعت بتنوع الحوادث، احتيج لضابط يجمع جزئياتها في أصول كلية، واحتيج إلى قواعد تضبط تلك الجزئيات.

وتضم المتشابهات إلى بعضها البعض، ولما دعت الحاجة إلى تدوين العلوم، جمع الخذاق مسائل الأحكام العملية إلى بعضها، واصطلح على العلم الذي يضمها بعلم الفقه.

ثم نظروا في أصول هذه المسائل التي بُنيت عليها، فاستنبطوا القواعد التي بُنيت عليها تلك المسائل، ومع أن علم الفقه دون قبل علم الأصول، لكن مسائل علم الأصول ثابتة في نفس الأمر، وهي متقدمة في الرتبة على علم الفقه، لأن ثبوت الأصل ينبغي أن يكون قبل ثبوت الفرع.

وكذلك الأمر بالنسبة لعلوم اللغة، فقد كان العربي يرفع الفاعل وينصب المفعول، دون حاجته لمعرفة هذه المصطلحات والضوابط التي تجمع المرفوعات إلى المرفوعات وتنظمها في سلك واحد، ولما احتاجوا لضبط هذه الأشياء وتدوينها، لحفظها وتعليمها، نشأت علوم العربية

وهكذا الأمر في جميع العلوم، فإن المسائل تنشأ وتتكرر، ثم تضبط هذه المسائل وتجمع وتنظم تحت علم واحد.

والأمر نفسه يقال على علم الكلام، فقد كان علماء الصحابة رضي الله عنهم عارفين بوجوه البراهين والاستدلال، قادرين على إقامة الحجج والبراهين على ما عندهم من عقائد الدين، فالمسائل الكلية للكلام كانت موجودة في زمنهم، وإن لم تكن مرتبة أبواباً وفصولاً على طريقة المتأخرين ومصطلحاً عليها بالكلام.

وهذا ما عبر عنه الإمام التفتازاني رحمه الله بقوله: "وقد كان الأوائل من الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم أجمعين، لصفاء عقائدهم ببركة صحبة النبي عليه السلام وقرب العهد بزمانه، ولقلة الوقائع والاختلافات، وتمكنهم من المراجعة إلى الثقات، مستغنين عن تدوين العلمين وترتيبهما أبواباً وفصولاً، وتقدير مباحثهما فروعاً وأصولاً.

إلى أن حدثت الفتن بين المسلمين، وغلب البغي على أئمة الدين، وظهر اختلاف الآراء والميل إلى البدع والأهواء، وكثرت الفتاوى والوقائع والرجوع إلى العلماء في المهمات.

فاشتغلوا بالنظر والاستدلال والاجتهاد والاستنباط وتمهيد القواعد والأصول، وترتيب الأبواب والفصول، وتكثير المسائل بأدلتها وإيراد الشبه بأجوبتها، وتعيين الأوضاع والاصطلاحات، وتبيين المذاهب والاختلافات، وسموا ما يفيد معرفة الأحكام

العملية عن أدلتها التفصيلية بالفقه، ومعرفة أحوال الأدلة إجمالاً في إفادتها الأحكام بأصول الفقه، ومعرفة العقائد عن أدلتها بالكلام، لأن عنوان مباحثه كان قولهم: الكلام في كذا وكذا" (1).

حكم إحداث المصطلحات

بعد بدء تدوين العلوم، احتاج العلماء إلى استخدام مصطلحات يضبطون بها المعاني، فصار لأهل كل فنٍ اصطلاحات خاصة بهم، يتداولونها فيما بينهم، ويقصدون بها معنى خاصاً غير معناها الأصلي الذي نقلت منه.

ومن ضمن هذه العلوم التي نشأت فيها مصطلحات خاصة علم المنطق وعلم الكلام، فقد اصطلاحوا في التعبير عن بعض المعاني باصطلاحات خاصة بين أهل هذا الفن كالجسم والجوهر والعرض، وكالقياس والتمثيل والاستقراء، فأطلقوا هذه الاصطلاحات على ما عندهم من المسائل، فسموا بعض الأدلة التي أخذوها من القرآن الكريم بالأدلة الجدلية وبعضها بالأدلة البرهانية، وكل قصدهم ضبط المعاني والمسائل ليسهل بحثها.

فبعد أن عرفنا ما تقدم، فهل كان عملهم سائغاً في إحداثهم للمصطلحات، أو في استخدام مصطلحات قد أسسها مثل اليونان، وما حكم تواطى أهل فن على مصطلح معين، وهل يرد علم ما لأجل مصطلحاته، أو لكون المصطلحين من غير أهل الشرع، أو إن العبرة بالمعاني لا بالألفاظ وبالمباني؟

ونرى أن هناك اتجاهين في هذه المسألة:

الاتجاه الأول:

اشتهر بين العلماء قولهم لا مشاحة في الاصطلاح، أي إن الأصل هو المعنى، والحكم يكون متجهاً أصلاً إلى المعنى، وإنما وضعت الألفاظ للدلالة على تلك المعاني، فيجوز إنشاء اصطلاحات خاصة بكل علم، ولا مشاحة في ذلك، ولا يمنع من الخوض في علم لأجل مصطلحاته، وقد وضعوا ضوابط لوضع المصطلحات، قال الإمام حجة الإسلام الغزالي رحمه الله: "ثم لا مُشَاحَةٌ في الألفاظ بعد معرفة المعاني" (2).

ولكنهم مع ذلك وضعوا ضوابط لضبط عملية الاصطلاح، يقول الدكتور نور الدين جمعة محمد: (من هذا يمكن أن نتبين شروط وضع المصطلح وهي:

1 - أن تقوم به طائفة من أهل فن أو علم أو صنعة معينة، فإن قام به فرد أو فردان، فلا يصير هذا مصطلح علم إنما يصير مصطلح شخص.

(1) سعد التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص 39.

(2) أبو حامد الغزالي، المستصفى، 23/1.

2 - أن يخرج اللفظ عن معناه اللغوي إلى معنى جديد، فإن لم يخرج فليس بمصطلح.

3 - على أن يكون هناك ثمة مناسبة بين المعنى الجديد والمعنى اللغوي، وهذه المناسبة هي العلاقة التي يتكلم عنها علماء البلاغة في المجاز المرسل والتي أوصلها بعضهم إلى خمس وعشرين علاقة، وأحياناً إلى أربعين علاقة عند التفصيل.

4 - أن يشتهر ذلك المعنى ويظهر بحيث ينصرف الذهن إليه عند إطلاق اللفظ عند أهل الفن، فإن لم يشتهر لم يؤد وظيفته التي من أجلها كانت عملية الاصطلاح، وهي أن يصل المعنى إلى ذهن السامع من أقرب طريق للاستغناء به عن الإطالة في الكلام وعن الشرح المستفيض، وهذا الاشتهار هو ما يمكن أن نسميه القبول العام من أهل الفن⁽¹⁾.

نرى أن هذه الضوابط عندهم تدور حول إفادة المعنى للمراد من حيث اللغة، واتفاق أهل العرف عليه، ولا أثر لكون المصطلحين عليها من أهل الشرع أو من غيرهم.

الاتجاه الثاني:

ذهب أصحاب هذا المذهب إلى منع الخوض في بعض العلوم من أجل حدوث مصطلحاته، أو لكون تلك المصطلحات لغير أهل الشرع ابتداءً، فقد حرم عدد منهم الخوض في المنطق والكلام من أجل مصطلحات هذا الفن، يقول ابن الصلاح رحمه الله: "وأما استعمال الاصطلاحات المنطقية في مباحث الأحكام الشرعية فمن المنكرات المستبشعة، والواقعات المستحدثة"⁽²⁾.

ويقول بعض المعاصرين: "لا ينبغي لمن أراد شرح الدين وبيان أصوله ومباحثه أن يلجأ إلى عبارات أهل المنطق والفلسفة، ويمتطي صهوة تعبيراتهم؛ لما في ذلك من خطورة على النصوص الشرعية، والمسائل العقدية، ولما يترتب على ذلك من الإيهام والغموض لكثير من المسائل؛ وذلك لسبب غموض ألفاظ أهل المنطق وتعقيدها"⁽³⁾.

ولا خفاء في رجحان القول الأول على الثاني، لأن المذهب الثاني بنى منعه على وجهين هما :

الأول: غموض مصطلحات المنطق وإيهامها مما يؤثر على النصوص الشرعية.

الثاني: كونها مصطلحات مستوردة من علوم أسسها غير المسلمين.

ولا يصلح أي من الوجهين فيما نرى حجة للمنع، أما غموض هذه المصطلحات وإيهامها فلا يسلم، بل هي واضحة معلومة المعاني عند أهلها، لا لبس فيها ولا إيهام، وقد بينوا مرادهم منها في كتبهم، وإنما خفاؤها على غير أهل الفن ممن لم يمارس هذا العلم، حالهم في ذلك حال سائر أهل العلوم.

(1) انظر: علي جمعة محمد، المصطلح الأصولي ومشكلة المفاهيم، المعهد العالي للفكر الإسلامي بالقاهرة، ط1، 1996، ص 35 36.

(2) ابن الصلاح، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن فتاوى ابن الصلاح، فتوى (55)، ت: موفق عبد الله عبد القادر، مكتبة عالم الكتب بيروت، 1407. ونقلها الذهبي في سير أعلام النبلاء، 143/23.

(3) محمد الثاني بن عمر بن موسى، التقييد والايضاح لقولهم لا مشاحة في الاصطلاح، سلسلة بحوث وتحقيقات مختارة من مجلة الحكمة.

وأما كونها مستوردة من علوم غير إسلامية، فلا ضرر في ذلك إذ لا تخالف شيئاً من الأحكام الشرعية، والمعارف الإنسانية لم تنزل تبني بعضها على بعض، ثم إن الأصل في النقد أن يتوجه للمعنى لا للفظ، فاللفظ لا قيمة له إلا من جهة كونه حاملاً للمعنى الدالّ عليه.

فيظهر لنا مما سبق أنه لا مانع من استخدام مصطلحات المناطقة والمتكلمين في شرح أصول الدين، وتفسير آيات كتاب الله الكريم، وهذا ما جرى عليه الكافة من أهل السنة والجماعة.

قال الإمام القرطبي المفسر رحمه الله بعد ذكره للجواهر والأعراض: "وهذه الاصطلاحات وإن لم تكن موجودة في الصدر الأول فقد دل عليها معنى الكتاب والسنة فلا معنى لإنكارها، وقد استعملها العلماء واصطلحوا عليها وبنوا عليها كلامهم وقتلوا بها خصومهم" (1).



(1) أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي، الجامع لأحكام القرآن - تفسير القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي، ت: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية - القاهرة، ط2، 1964، 386/6.

المطلب الثاني: تطبيقات الأدلة في القرآن الكريم من حيث الصورة

بعد كلامنا عن أنواع الأدلة، يعرض لنا سؤال وهو: هل لصور هذه الأدلة وجود في القرآن الكريم؟ أو إنها بعيدة كل البعد عن صور الأدلة القرآنية؟

يدعي مخالفو الطرق الكلامية أن المتكلمين والمناطق قد ابتعدوا في استدلالاتهم عن القرآن الكريم، وأن أدلتهم مخالفة لما احتوى عليه القرآن من أسلوب الاستدلال.

وأما علماء المنطق والكلام فيرون أن صور هذه الأدلة هي أصول للتفكير والاستدلال، فكل فكر واستدلال لا يخرج عن صور الأدلة التي بينها المناطق، وبما أن القرآن الكريم قد جاء بالحجج والبراهين، والحجج والبراهين المدركة بالعقل لا تخرج عن صور الأدلة المنطقية، فلا بد إذن أن تكون الحجج والبراهين القرآنية مبنية على صور تلك الأدلة التي بينها في الفصل السابق.

وقد حاول العلماء قديماً أن يبينوا وجوه وجود صور تلك الأدلة في القرآن الكريم، فترى لهم كلاماً مبثوثاً في ثنايا كتبهم، ولكن أول من حاول التمثيل لها واستخراجها من القرآن الكريم ووضعها في رسالة مستقلة فيما نعلم، هو حجة الإسلام الغزالي رحمه الله في كتابه القسطاس المستقيم، حيث حاول تعديل المصطلحات المنطقية، ثم استخراج صور الأدلة من القرآن الكريم، مبيناً أن كل ميزان من موازين الفكر قد اشتمل القرآن على أصله، وأن القرآن استدلل بصورته ليكون ميزاناً نزن به كل ما شابه تلك الأفكار، ومقياساً نقيس عليه كل ما شابه تلك الحوارات.

ونعرض الآن أمثلة لكل نوع من أنواع الأدلة، وقد بينا أن الدليل ينقسم بحسب الانتقال في المقدمات إلى قياس واستقراء وتمثيل، ومن حيث استلزامه للمطلوب إلى عقلي ونقلي، لذا نبدأ بالتمثيل لأجزاء التقسيم الأول في هذا الفصل وهو التقسيم المنطقي للدليل الذي يهتم بالدليل من حيث الصورة، ثم نفرد الباب الذي بعده للتقسيم الثاني وهو الأدلة العقلية والنقلية التي اعتمد عليها المتكلمون من القرآن الكريم وهو الذي يشمل الدليل من حيث الصورة والمادة.

أولاً: القياس

وقد بينا فيما سبق معنى القياس، وانقسامه إلى اقتراني واستثنائي بحسب الصورة، وإلى برهان وجدل وخطابة وشعر ومغالطة بحسب المادة، واستقصاء جميع الأمثلة في القرآن الكريم لا يسعه المقام، ويخرج بنا عن مقصود الكلام، فلذا نقتصر على بعض الأمثلة لكل نوع والتي نرجو كفايتها في توضيح المرام.

فنبداً بالقياس من حيث الصورة:

1- الافتراضي

ومما ورد في القرآن من استخدام سيدنا إبراهيم لهذا القياس الحملي ما جاء في معرض رده عليه السلام على النمرود.

قال تعالى: {أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُبَيِّتُ قَالَ أَأَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الضَّالِّينَ} [البقرة: 258].

وجه الدلالة:

مما لا يخفى أن الإيجاز نوع من البلاغة، ونرى صورة هذا القياس واضحة في جواب سيدنا إبراهيم الذي أراد به إفحام النمرود الذي ادعى الألوهية، فلما كانت الإله عند النمرود هو القادر على كل شيء، قال له سيدنا إبراهيم: {فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب} [البقرة 258].

إن هذه الحجة عبارة عن قياس، ولكنه جاء مضمراً مقتضباً، وهو نوع من القياس تحذف بعض أجزائه، غير أن هذه الأجزاء تكون مفهومة من الأجزاء المذكورة، وهذا النوع من الاجتزاء في الأقيسة كثيراً ما نستخدمه في حياتنا اليومية عندما نريد التأكيد على حقيقة معينة، فلا نجد حاجة لذكر جميع أجزاء القياس، ويرجع سبب الحذف إلى أن الذي نخاطبه يكون على خلفية فكرية وثقافية قريبة، بحيث يظهر ذكر تفاصيل الحجة تطويلاً بلا فائدة، لما أنه يفهمني من سياق الكلام دون التعرض لذكر تلك التفاصيل، فإذا قال لك شخص (أنا اليوم سعيد لأنني صليت في جماعة) فإنك تفهم قوله جيداً، مع أن هناك شيئاً محذوفاً، وهو (كل من يصلي الجماعة فهو سعيد) ولو أردنا أن نرجع المحذوف إلى موضع، لكان القياس بكل أجزائه كالتالي :

كل من يصلي الجماعة فهو سعيد، أنا أصلي الجماعة... فأنا سعيد

فقد حذفنا هنا ما يسمى بالمقدمة الكبرى، وكان يمكن لنا أيضاً أن نحذف جزءاً آخر ويبقى القياس واضحاً، فلو حذفنا بدلاً من المقدمة الكبرى المقدمة الصغرى لكان لدينا (إنني سعيد لأن كل من يصلي الجماعة يكون سعيداً).

وكذلك القرآن فإن مبناه على الحذف والإيجاز⁽¹⁾، فإذا أضفنا المحذوف نصل إلى الصورة الكاملة في هذه الحجج.

صورة القياس

كل من يقدر على إطلاع الشمس، فهو إله (مقدمة صغرى) وهي معلومة بالوضع والاتفاق.

إلهي هو القادر على إطلاع الشمس (مقدمة كبرى) وهي معلومة بالمشاهدة.

إذن إلهي هو الإله دونك (نتيجة).

وهو قياس من الشكل الأول، فالحد الأوسط فيه (الإله)، جاء محمولاً في الصغرى، موضوعاً في الكبرى.

(1) انظر: أبو حامد الغزالي، القسطاس المستقيم، قرأه وعلق عليه: محمود بيجو، المطبعة العلمية - سوريا، 1993، ص22.

قال الإمام الغزالي رحمه الله: "قولنا إن الإله هو القادر على إطلاع الشمس لا شك فيه، لأن الإله عندهم وعند كل أحد هو القادر على كل شيء، وإطلاع الشمس هو من جملة تلك الأشياء، وهذا أصل معلوم بالوضع والاتفاق، وقولنا الله قادر على الإطلاع دونك يا نمrod معلوم بالمشاهدة، فإن عجز نمrod وعجز كل أحد سوى من يحرك الشمس مشاهد بالحس، ونعني بالإله محرك الشمس ومطلعها، ويلزمنا من معرفة الأصل الأول المعلوم بالوضع المتفق عليه، ومن الأصل الثاني المعلوم بالمشاهدة، أن نمrod ليس هو القادر على تحريك الشمس، فنعلم بعد معرفة هذين الأصلين أن نمrod ليس بإله، وإنما الإله هو الله تعالى" (1).

وليس مقصدنا هنا الكلام عن المواد التي تركب منها القياس، وهل هي قضايا مسلمة، أو إنها بحاجة لبرهان، وإنما مقصدنا كما قدمنا هو بيان صورة الدليل، أي بيان القياس الوارد في الآية من حيث الصورة والشكل لا من حيث المادة.

مثال آخر

قوله تعالى حكاية عن سيدنا إبراهيم عليه السلام: {فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ} [الأنعام 76].

وجه الدلالة:

وقد أراد سيدنا إبراهيم عليه السلام أن يقيم الحجة على قومه، فقد كان قومه من الصابئة الذي يعبدون الكواكب، فأراد عليه السلام أن يبطل لهم ألوهية هذه الكواكب، والعلم بنفي الألوهية عن الكواكب ليس ضروريا، بل لا بد من معرفة أن القمر آفل، وأن الإله ليس بآفل، فمن هاتين المقدمتين، علمنا ضرورة بالنتيجة وهي أن القمر ليس بإله.

وهذه الحجة التي استدلل بها سيدنا إبراهيم عليه السلام على قومه هي من الحجج التي علمها الله إياها وأثنى عليه فيها بقوله: {وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ} [الأنعام: 83]، وهي قياس من الشكل الثاني، وقد ذكرنا أن القرآن مبناه على الإضممار والإيجاز، فقد حذفت بعض المقدمات من القياس، كما في المثال الأول، وقد بينا أن القرآن مبناه على البلاغة، والإضممار والإيجاز نوع من أنواع البلاغة، ولا تكاد سورة من سورة القرآن تخلو من إيجاز حذف أو قصر (2)، فلذا نبين صورة القياس بعد إعادة المضمهر فنقول:

صورة القياس

الإله ليس بآفل (مقدمة صغرى).

القمر آفل (مقدمة كبرى).

إذن القمر ليس بإله (نتيجة).

(1) أبو حامد الغزالي، القسطاس المستقيم، ص 22.

(2) انظر: محمد أبو زهرة، المعجزة الكبرى القرآن، دار الفكر العربي، ص 293-294.

وهو قياس من الشكل الثاني، ف (إله) هو الحد الأكبر فيه، و(القمر) هو الحد الأصغر فيه، والحد الأوسط فيه (آفل)، وهو محمول في المقدمتين، والمقدمة الصغرى سالبة (الإله ليس بآفل)، ومن المعلوم أنه لا بد أن تكون إحدى مقدمتي هذا الشكل سالبة حتى يستغرق الحد الأوسط في إحدى المقدمتين، لذلك تأتي جميع نتائج هذا الشكل سالبة تنفي فيها الصفة عن الموصوف أي المحمول عن الموضوع.

ومن شروط إنتاج هذا القياس أن كلية الكبرى، واختلاف المقدمتين في الكيف (الإيجاب والسلب)، وهو ما كان في القياس الوارد في هذه الآية.

ويقول الإمام الغزالي رحمه الله مبيناً هذا القياس: "الميزان الأوسط أيضاً للخليل عليه السلام حيث قال (لا أحب الآفلين) وكمال صورة هذا الميزان أن القمر آفل والإله ليس بآفل فالقمر ليس بإله، ولكن القرآن الكريم على الإيجاز والإضمار مبناه، لكن العلم بنفي الألوهية عن القمر لا يصير ضرورياً إلا بمعرفة هذين الأصلين، وهو أن القمر آفل، والإله ليس بآفل، فإذا عرفت الأصلين صار العلم بنفي الألوهية عن القمر ضرورياً"⁽¹⁾.

ونلاحظ أن الإمام الغزالي سماه بالميزان لأن مقصوده به هنا الكلام على صورة القياس لكي يكون قاعدة يزان بها كل ما يشابه هذا المثال من الجزئيات، وقد يعترض معترض بأن الإله ليس بآفل هذه مقدمة غير مسلمة، فنقول إن هذا الإيراد لا يصح هنا لأن غرضنا كما بينا في المثال السابق ذكر الدليل من حيث صورته لا من حيث مادته.

لذا نرى الإمام الغزالي رحمه الله يعقب على مثل هذا الإيراد فيقول: "وليس غرضي من حكاية هذا الميزان أن أعلمك أن الإله ليس بآفل، بل إني أعرفك أن هذا الميزان صادق، والمعرفة الحاصلة منه بهذا الطريق من الوزن ضرورية"⁽²⁾.

على أن في الآية إشارة إلى نفي الألوهية عن كل ما هو آفل كما بين ذلك الإمام فخر الدين الرازي رحمه الله تعالى في تفسيره لهذه الآية.

ومن الفروق بين هذا الشكل والشكل الذي قبله، أن في الشكل الثاني كل مثلين وصف أحدهما بوصف فسلب ذلك الوصف عن الآخر فهما متباينان.

يقول الإمام الغزالي رحمه الله: "فحد هذا أن ما ينفي عنه ما يثبت لغيره، مبين لذلك الغير، فالإله ينفي عنه الأفول، والقمر يثبت له الأفول، وهذا يوجب التباين بين الإله والقمر، وهو ألا يكون القمر إلهاً، ولا الإله قمرًا"⁽³⁾.

وعلى هذا القياس نقول إذا كان القمر ليس إلهاً، والقمر جسم (متحرك، آفل، متغير)، فالإله ليس بجسم (ولا بمتحرك ولا آفل ولا متغير).

(1) أبو حامد، الغزالي، القسطاس المستقيم، ص 29.

(2) أبو حامد، الغزالي، القسطاس المستقيم، ص 29.

(3) أبو حامد، الغزالي، القسطاس المستقيم، ص 30.

مثال آخر

قوله تعالى: {وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ قُلْ مَن أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاء بِهِ مُوسَىٰ نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ يَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ يُبْدُونَهَا وَيُخْفُونَ كَثِيرًا وَعِلَّمْنَاهُم مَّا لَمْ تَعْلَمُوا أَنْتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ} [الأنعام 91].

وجه الدلالة:

رُوي أن جماعة من اليهود منهم مالك بن الصيف كانوا يجادلون النبي عليه السلام، فقال النبي عليه السلام أليس في التوراة أن الله ييغض الحبر السمين قال نعم قال، قال فأنت الحبر السمين، فغضب وقال ما أنزل الله على بشر من شيء.

فنزلت هذه الآية التي فيها رد على اليهود الذين أنكروا بعثة الرسل والوحي إليهم، معلما النبي صلى الله عليه وسلم كيفية الرد على هؤلاء اليهود الذين أنكروا بعثة الرسل والوحي.

وقد تضمنت هذه الآية شكلاً من أشكال القياس أيضاً، وهو القياس الاقتراضي من الشكل الثالث، وهو الذي يكون فيه الحد الأوسط موضوعاً في المقدمتين، وتكون نتائجه جزئية.

ويستخدم عادةً لنقض حكم كلي سواءً بالسلب أو بالإيجاب، وقد أطلق اليهود هنا حكماً كلياً وهو نفي الوحي عن كل البشر، لذا جاء الجواب بهذا الشكل من أشكال القياس.

صورة القياس

موسى أنزل عليه الكتاب (مقدمة صغرى).

موسى بشر (مقدمة كبرى).

بعض البشر أنزل عليه الكتاب (نتيجة).

وهذا القياس من الشكل الثالث يكون الحد الأوسط فيه (موسى) موضوعاً في المقدمتين، ويشترط أن تكون مقدمته الصغرى موجبة، وهي هنا كذلك (موسى أنزل عليه الكتاب)، وتكون نتيجة هذا القياس جزئية، وهي هنا كذلك (بعض البشر أنزل عليه الكتاب).

وقد عارض الله بهذا القياس الذي أنتج الجزئية (بعض البشر أنزل عليه الكتاب)، دعواهم الكلية (ما أنزل الله على بشر من شيء).

وهذه الحجة حجة جدلية، لأن أحد مقدماتها قضية مسلمة عند الخصم، وإن لم تكن مسلمة عند غيره. فلذا نرى هنا كيف أنه ألزم الله اليهود لأنهم يثبتون الوحي لسيدنا موسى عليه السلام، وأرادوا نفي الوحي عن النبي عليه الصلاة والسلام، فجاءهم الجواب بالنقض.

وهكذا فإن أمثلة القياس الحملي في القرآن كثيرة جداً، وتتبعها في هذه الرسالة عسير، فنكتفي بما ذكرنا.

2- الاستثنائي

وما ورد في القرآن الكريم من أمثلة هذا القياس، قوله تعالى: {لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا} [الأنبياء 22].

وجه الدلالة

يعلمنا الله جل شأنه في هذه الآية سبيل الرد على المشركين الذين يزعمون تعدد الآلهة، وتحتوي هذه الآية على قياس شرطي متصل، والذي منبأه على أن كل ما هو لازم للشيء تابع له في الحال، فنفي اللازم يوجب بالضرورة نفي الملزم، ووجود الملزم يوجب بالضرورة وجود اللازم، والتلازم هو أن يلزم من وجود الشيء شيء آخر، فتصرح الآية بأن اللازم من وجود الآلهة المتعددة هو فساد الكون، ولكن لما لم يكن الكون فاسداً، بل كان متناسقاً منتظماً، بطل كون الآلهة متعددة.

ومعنى الفساد الذي أضمر تسليم الخصم لنفيه هو هلاك أهلها أو فناؤها.

قال القرطبي: "والمعنى: لو كان فيهما آلهة سوى الله لفسد أهلها... أي لو كان فيهما إلهان لفسد التدبير، لأن أحدهما إن أراد شيئاً والآخر ضده كان أحدهما عاجزاً: وقيل: معنى "لفسدتا" أي خربتا وهلك من فيهما بوقوع التنازع بالاختلاف الواقع بين الشركاء" (1).

قال الإمام النسفي رحمه الله: "والمعنى لو كان يدبر أمر السماوات والأرض آلهة شتى غير الواحد الذي هو فاطرهما {لَفَسَدَتَا} لخربتا لوجود التمانع وقد قررناه في أصول الكلام" (2).

فإذا علمنا معنى الفساد، علمنا أن المقدمة الصغرى المقدرة هي (أن السماوات والأرض لم تفسدا)، وقد نبه العلماء على أن إلا هنا ليست بمعنى الاستثناء، بل بمعنى غير أي لو كان فيهما آلهة غير الله لفسدتا.

قال الإمام الرازي: "قال أهل النحو إلا هاهنا بمعنى غير أي لو كان يتولاهما ويدير أمورهما شيء غير الواحد الذي هو فاطرهما لفسدتا، ولا يجوز أن يكون بمعنى الاستثناء لأننا لو حملناه على الاستثناء لكان المعنى لو كان فيهما آلهة ليس معهم الله لفسدتا وهذا يوجب بطريق المفهوم أنه لو كان فيهما آلهة معهم الله ألا يحصل الفساد، وذلك باطل لأنه لو كان فيهما آلهة فسواء لم يكن الله معهم أو كان فالفساد لازم. ولما بطل حمله على الاستثناء ثبت أن المراد ما ذكرناه" (3).

صورة القياس

(1) القرطبي، تفسير القرطبي، 279/11.

(2) النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، 399/2.

(3) فخر الدين الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي، مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي - لبنان، ط 3، 1420 هـ، 127/22.

لو كان فيهما إلهان (1) لفسدا (مقدمة صغرى).

ولكنهما لم يفسدا (مقدمة كبرى).

فليس فيهما إلهين (نتيجة).

وهو قياس شرطي متصل منتج لأن وضع المقدم ينتج وضع التالي، ورفع التالي ينتج رفع المقدم، وفي المثال السابق لو نظرنا إلى الصغرى لوجدنا أنه قد رفع فيها التالي، ولو نظرنا إلى النتيجة لوجدنا أن المقدم قد رفع فيها.

وبعبارة أخرى نقول: هذا القياس مشتمل على جزئين أحدهما لازم والآخر ملزوم، فأما اللازم فقوله (لفسدتا)، وأما الملزوم فقوله: {لو كان فيهما آلهة إلا الله}، ولزمت النتيجة من نفي اللازم.

مثال

قوله تعالى: {لو كان معه آلهة كما يقولون إذا لا بتغوا إلى ذي العرش سبيلاً} [الإسراء 42]

وجه الدلالة:

وفي هذه الآية أيضاً حجة على المشركين الذين يزعمون تعدد الآلهة، فهم يقولون بأن ذا العرش إله، ولكنهم مع إقرارهم به يشركون معه آلهة أخرى، وجاء الرد عليهم بقياس شرطي متصل، حيث صرح بالملازمة بين وجود آلهة غير الله وبين ابتغائهم لذي العرش سبيلاً، وهذا الدليل أصلاً يرجع إلى دليل التمانع، ولكن ليس كلامنا هنا عن نوع التلازم، بل على صورة القياس كما قدمنا.

قال الإمام فخر الدين الرازي رحمه الله في بيان هذه الآية: "في تفسيره وجهان:

الوجه الأول: أن المراد من قوله: إذا لا بتغوا إلى ذي العرش سبيلاً هو أنا لو فرضنا وجود آلهة مع الله تعالى لغلب بعضهم بعضاً، وحاصله يرجع إلى دليل التمانع وقد شرحناه في سورة الأنبياء في تفسير قوله: {لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا} [الأنبياء: 22] فلا فائدة في الإعادة.

الوجه الثاني: أن الكفار كانوا يقولون {ما نعبدكم إلا ليقربونا إلى الله زلفى} [الزمر: 3]، فقال الله لو كانت هذه الأصنام كما تقولون من أنها تقربكم إلى الله زلفى لطلبت لأنفسها أيضاً قربة إلى الله تعالى وسبيلاً إليه ولطلبت لأنفسها المراتب العالية، والدرجات الشريفة من الأحوال الرفيعة، فلما لم تقدر أن تتخذ لأنفسها سبيلاً إلى الله فكيف يعقل أن تقربكم إلى الله" (2).

(1) مقصودنا بالثنائية أصل التعدد لا خصوص العدد.

(2) فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، 346/20.

يتبين لنا من كلام الإمام الرازي رحمه الله المقدمة الكبرى المضمرة، وهي أن هذه الآلهة المزعومة لم تتخذ لأنفسها سبيلاً إلى الله.

وكذلك حذف تمام الدليل للإيجاز، فابتغواهم لذي العرش سبيلاً يستلزم فساد الكون الناشئ عن تخاصم الآلهة، ولكن لما لم يفسد الكون، دلّ على عدم اتخاذهم لذي العرش سبيلاً، قال الإمام الطاهر بن عاشور رحمه الله: "تمام الدليل محذوف للإيجاز يدل عليه ما يستلزمه ابتغاء السبيل على هذا المعنى من التدافع والتغالب اللازمين عرفاً لحالة طلب سبيل النزول بالقرية أو الحي لقصد الغزو، وذلك المفضي إلى اختلال العالم لاشتغال مدبريه بالمقاتلة والمدافعة" (1).

صورة القياس

لو كان معه آلهة لا يتغوا إليه سبيلاً (مقدمة صغرى).

لكنهم لم يبتغوا إليه سبيلاً (مقدمة كبرى).

إذن ليس معه آلهة (نتيجة).

وهذا القياس منتج كما في المثال الذي قبله.

مثال

قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ { [سبأ 24].

وجه الدلالة:

يعلم الله سبحانه وتعالى في هذه الآية نبيه المصطفى صلى الله عليه وسلم كيفية حجاج المشركين، وفي هذه الحجة يقرهم المولى جل وعلا بأنه هو الذي يرزقهم من السماء والأرض، وفي هذه الحجة قياس شرطي منفصل، وقوله: { وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ } ليس من باب التسوية والتشكيل، بل فيه إضمار مقدمة أخرى، وهي أننا لسنا على ضلال مبين في قولنا: إن الله يرزقنا من السماء والأرض.

قال الإمام الماتريدي رحمه الله في تفسيره: "وجائز أن يكون هذا على تعريض الشتم لهم بالضلال، والكناية لذلك كما يقول الرجل لآخر في حديث أو خبر يجري بينهما: إن أحدنا لكاذب في ذلك، أي: أنت كاذب في ذلك، لكنه تعريض منه بذلك ليس بتصريح.

وقال قتادة: هذا قول مُحَمَّد وأصحابه لأهل الشرك: والله ما نحن وأنتم على أمر واحد، والله إن أحد الفريقين لمهتد، والفريق الآخر في ضلال مبين، فأنتم تعلمون أنا على هدى؛ لما أقمنا من الدلائل والحجج والبراهين على ذلك، وأنتم لا" (2).

(1) محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر - تونس، 1984م، 111/15.

(2) محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي، تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)، ت: مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية - بيروت، ط 1، 2005. 445/8.

قال الإمام البيضاوي رحمه الله: "أي وإن أحد الفريقين من الموحدين المتوحد بالرزق والقدرة الذاتية بالعبادة، والمشركون به الجماد النازل في أدنى المراتب الإمكانية لعلّ أحد الأمرين من الهدى والضلال المبينين، وهو بعد ما تقدم من التقرير البليغ الدال على من هو على الهدى ومن هو في الضلال أبلغ من التصريح لأنه في صورة الانصاف المسكت للخصم المشاغب"⁽¹⁾.

فالآية تقرر أن الهدى منحصر في أحد الفريقين، فثبوت الهداية لأحدهما نفي لها عن الآخر، وقد ثبتت الهداية للمؤمنين، فانفتحت عن غيرهم، وهذا هو القياس الشرطي المنفصل، فحده أنه كل ما انحصر في قسمين، فيلزم من ثبوت أحدهما نفي الآخر، ومن نفي أحدهما ثبوت الآخر، بشرط أن تكون القسمة منحصرة⁽²⁾، وهو في الآية كذلك.

صورة القياس

إنا أو إياكم في ضلال مبين (مقدمة صغرى)

نحن لسنا في ضلال مبين (مقدمة كبرى)

فأنتم في ضلال مبين (نتيجة)

ثانياً: الاستقراء

يعد الاستقراء أحد أشهر طرق الاستدلال، وقد ألفت فيه أبحاث كثيرة، وهو عملية فكرية وحسية معاً، فالاستقراء هو تتبع الجزئيات للوصول إلى حكم عام، ففيه يتم انتقال الذهن من الحكم على الجزئي إلى الحكم على الكلي الذي يدخل الجزئي تحته، وقد يفيد اليقين إذا كان تاماً مستجمعا للشروط لرجوعه حينها للقياس.

ولا يخفى على الباحث في كتاب الله تعالى حض القرآن على استخدام الاستقراء، فحين يوجهنا القرآن إلى الاعتبار بقصص السابقين، فإنه يلفت أنظارنا إلى الأحداث التي حصلت معهم، واعتبار هذه الأحداث كافية للتنبيه على سنن الله في خلقه، ولا يكون ذلك إلا على أساس استفادة قواعد كلية من أحداث جزئية قد أخبرنا الله عنها، فنقيس ما هو آتٍ على ما قد مضى، فالذي أهلك الأولين لكفرهم وتكذيبهم للأنبياء، فإنه مهلك غيرهم، وإذا نظر الإنسان فرأى نصرة الله للمستضعفين من أوليائه من قبل، علم أن الله ينصر أوليائه على ضعفهم،⁽³⁾ والأمثلة في القرآن كثيرة، نشرع في بيان بعضها.

(1) ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل (تفسير البيضاوي)، ت: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط1، 1418 هـ، 247/4.

(2) انظر: أبو حامد الغزالي، القسطاس المستقيم، ص 35.

(3) انظر: عبد الرحمن حبنكة الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال، دار القلم - دمشق، 1993م، ص 191.

مثال

{زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث ذلك متاع الحياة الدنيا والله عنده حسن المآب} [آل عمران 14].

وجه الدلالة

لما كان الغرض هنا الترغيب في المآب، ذكر المولى جل وعلا أصول الشهوات الشاغلة عن الفوز في المآب.

إن الاستقراء المذكور في هذه الآية واضح جلي، ولما كان الغرض من هذه الآية الترغيب في الجنة التي إليها المآب، ذكر المولى جل وعلا أصول الشهوات البشرية التي تجمع مشتبهات كثيرة، ولا تختلف باختلاف الأمم والعصور والأقطار، فقد استقرأت الآية أكثر الأشياء التي يميل إليها طبع الإنسان وتسكن إليها نفسه، وعدد منها سبعة أمور، وبين بعد ذلك الاستقراء أن ذلك كله متاع فان، وأن ما عنده خير وأبقى.

قال الإمام الطاهر بن عاشور رحمه الله: "وبيان الشهوات بـ النساء والبنين وما بعدهما، بيان بأصول الشهوات البشرية: التي تجمع مشتبهات كثيرة، والتي لا تختلف باختلاف الأمم والعصور والأقطار" (1).

مثال

{أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ} (35) مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ (36) أَمْ لَكُمْ كِتَابٌ فِيهِ تَدْرُسُونَ (37) إِنَّ لَكُمْ فِيهِ لَمَا تَخَيَّرُونَ (38) أَمْ لَكُمْ أَيْمَانٌ عَلَيْنَا بَالِغَةٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ إِنَّ لَكُمْ لَمَا تَحْكُمُونَ (39) سَلِّمُوا إِلَيْهِمْ بِذَلِكَ رَعِيمٌ (40) أَمْ هُمْ شُرَكَاءُ فَلْيَأْتُوا بِشُرَكَائِهِمْ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ (41) يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ (42) خَاشِعَةً أَبْصَارُهُمْ تَرْهُفُهُمْ ذَلَّةٌ وَقَدْ كَانُوا يُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ وَهُمْ سَالِمُونَ (43) فَذَرْنِي وَمَنْ يُكَذِّبُ بِهَذَا الْحَدِيثِ سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ (44) وَأُمْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ (45) أَمْ تَسْأَلُهُمْ أَجْرًا فَهُمْ مِنْ مَغْرَمٍ مُثْقَلُونَ (46) أَمْ عِنْدَهُمُ الْعَذَابُ فَهُمْ يَكْتُمُونَ (47) { [القلم 35-47].

وجه الدلالة

بعد أن سلك القرآن مسلك الترغيب بذكر مآل المؤمنين ونعيمهم في الجنة، ومسلك التهيب بذكر مآل المشركين وجحيمهم في النار، عرض البيان الإلهي لحجج المشركين التي قد يتعللون بها لرد دعوة القرآن الكريم، فذكر احتمالات ما قد ينسجونه من معاذير يردون بها الدعوة الإلهية وفندها واحدة تلو الأخرى.

(1) ابن عاشور، التحرير والتنوير، 181/3.

قال الشيخ الطاهر بن عاشور رحمه الله عند تفسيره لقوله تعالى {أم عندهم الغيب فهم يكتبون}: "إضراب آخر انتقل به من مدارج إبطال معاذير مفروضة لهم أن يتمسكوا ببعضها تعلقة لإعراضهم عن قبول دعوة القرآن، قطعاً لما عسى أن ينتحلوه من المعاذير على طريقة الاستقراء ومنع الخلو.

وقد جاءت الإبطالات السالفة متعلقة بما يفرض لهم من المعاذير التي هي من قبيل مستندات من المشاهدات، وانتقل الآن إلى إبطال من نوع آخر، وهو إبطال حجة مفروضة يستندون فيها إلى علم شيء من المعلومات المغيبات عن الناس وهي مما استأثر الله بعلمه وهو المعبر عنه بالغيب، كما تقدم في قوله تعالى: الذين يؤمنون بالغيب في سورة البقرة، وقد استقر عند الناس كلهم أن أمور الغيب لا يعلمها إلا الله أو من أطلع من عباده على بعضها" (1).

مثال

{وما أرسلنا في قرية من نبي إلا أخذنا أهلها بالبأساء والضراء لعلهم يضرعون (94) ثم بدلنا مكان السيئة الحسنة حتى عفوا وقالوا قد مس آباءنا الضراء والسراء فأخذناهم بغتة وهم لا يشعرون} [الأعراف 94-95]

وجه الدلالة

بعد أن تلا المولى سبحانه وتعالى قصص خمس من الأمم السابقة، وبين أحوالهم وما وقع بكل قوم منهم من العذاب نتيجة تكذيبهم لأنبيائهم، جاء بحكم كلي يعم سائر الأمم المكذبة المذكورة، وهو أن كل أمة كذبت نبيها أخذهم الله بالبأساء والضراء وكانت نهايتهم الهلاك في الدنيا والعذاب الأليم في الآخرة، فهم لم يضرعوا فلذا أخذهم العذاب، وفي الآية إيجاز حذف دل عليه قوله (لعلهم يضرعون) فإنه يدل على أنهم لم يضرعوا قبل الأخذ بالبأساء والضراء، فالتقدير: وما أرسلنا في قرية من نبي إلا كذبه أهل القرية فخوفناهم لعلهم يذلون لله ويتركون العناد (2).

فالاستقراء واضح جلي إذ هو تتبع حكم الجزئيات لانتقال الذهن بعدها من الحكم على الجزئي إلى الحكم على الكلي، وهنا كان سبب هلاك كل قوم هو التكذيب، فبين المولى سبحانه وتعالى بعد ذلك الحكم الكلي وهو أن التكذيب هو السبب المستجلب لوقوع العذاب والهلاك.

قال الطاهر بن عاشور رحمه الله في تفسيره للآية السابقة: "عطفت الواو جملة ما أرسلنا على جملة وإلى مدين أخاهم شعيباً عطف الأعم على الأخص، لأن ما ذكر من القصص ابتداء من قوله تعالى: {لقد أرسلنا نوحاً إلى قومه} [الأعراف: 59] كله القصد منه العبرة بالأمم الخالية موعظة لكفار العرب، فلما تلا عليهم قصص خمس أمم جاء الآن بحكم كلي يعم سائر الأمم المكذبة على طريقة قياس التمثيل، أو قياس الاستقراء الناقص، وهو أشهر قياس يسلك في المقامات الخطائية، وهذه

(1) ابن عاشور، التحرير والتنوير، 103/29.

(2) انظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، 17/9.

الجميل إلى قوله: {ثم بعثنا من بعدهم موسى} [يونس: 75] كالمعتزلة بين القصص، للتنبيه على موقع الموعظة، وذلك هو المقصود من تلك القصص، فهو اعتراض ببيان المقصود من الكلام وهذا كثير الوقوع في اعتراض الكلام⁽¹⁾.

ثالثاً: التمثيل

وقد بينا أن التمثيل هو قول مؤلف من قضايا تشتمل على بيان مشاركة جزئي لآخر في الحكم، فيثبت الحكم له، ويسمي الأصوليون التمثيل بالقياس، كما يسميه المتكلمون، برد الشاهد للغائب.

والتمثيل في حقيقته هو العملية الذهنية المتممة للاستقراء الناقص، وذلك لأن تعميم الحكم الذي دل عليه الاستقراء الناقص إنما يكون من خلال تمثيل غير المدروس بالاستقراء بالمدروس به، بجامع اشتراكهما بالعلة، ثم تعميم الحكم بمقتضى المماثلة في علة الحكم⁽²⁾.

ومما ينبغي التنبيه عليه أنه لا يصح الاستدلال بالشاهد على الغائب إلا في الحقائق العامة العقلية الكبرى المشتركة، كالوجود والإمكان والاستحالة وارتفاع النقيضين، لأن هذه الحقائق مشتركة في جميع العوالم موجودة بأصل الوجود⁽³⁾.

وقد جاء التمثيل في الاستدلال القرآن في مواضع متعددة، نبدأ بذكر بعضها.

مثال

{وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْتَ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لَمُحْيِي الْمَوْتِ إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} [فصلت: 39]

وجه الدلالة

في الآية استخدام للتمثيل استدلالاً على البعث، وإشارة إلى عموم تعلق قدرة الله تعالى بجميع الممكنات، ووجه ذلك الاستدلال أن الإنسان يشاهد الأرض خاشعة خاضعة ليس فيها نبت ولا زرع، فإذا أنزل الله عليها الماء اهتزت وأنبتت، فالذي قدر على إنبات الزرع وإمائه الذي تعجزون، قادر على إحياء الموتى، لاستوائهما في كونهما ممكنات، وأركان التمثيل الأربعة هي:

الممثل به وهو الأصل وهو إحياء النبت.

الممثل وهو الفرع هو إحياء الموتى.

(1) ابن عاشور، التحرير والتنوير، 17/9.

(2) انظر: عبد الرحمن حسن حنبله الميداني، ضوابط المعرفة، ص 290.

3 انظر: حنبله، ضوابط المعرفة، ص 293.

والعلة الجامعة وهي إحياء الممكنات بعد كونها ميتة، أي نقل الممكنات من حالة إلى حالة.

والحكم وهو القدرة على بعث الموتى وإحيائهم لاستواء الجميع في الإمكان.

وصح هنا قياس الشاهد على الغائب لأن الجامع هو الإمكان وهو من الأمور الكلية المشتركة.

قال الإمام الرازي رحمه الله: "ثم قال: إن الذي أحيها لمحي الموتى يعني أن القادر على إحياء الأرض بعد موتها هو القادر على إحياء هذه الأجساد بعد موتها، وقد ذكرنا تقرير هذا الدليل مرارا لا حصر لها، ثم قال: إنه على كل شيء قدير وهذا هو الدليل الأصلي وتقديره إن عودة التأليف والتركيب إلى تلك الأجزاء المتفرقة ممكن لذاته، وعود الحياة والعقل والقدرة إلى تلك الأجزاء بعد اجتماعها أيضا أمر ممكن لذاته، والله تعالى قادر على الممكنات، فوجب أن يكون قادرا على إعادة التركيب والتأليف والحياة والقدرة والعقل والفهم إلى تلك الأجزاء، وهذا يدل دلالة واضحة على أن حشر الأجساد ممكن لا امتناع فيه ألبة، والله أعلم" (1).

وقد بين العلامة الشيخ الطاهر بن عاشور رحمه الله التمثيل المنطقي الوارد في هذه الآية بعبارة الأنيفة فقال رحمه الله: "إن الذي أحيها لمحي الموتى إنه على كل شيء قدير إدماج لإثبات البعث في أثناء الاستدلال على تفردته تعالى بالخلق والتدبير، ووقوعه على عادة القرآن في التفنن وانتهاز فرص الهدى إلى الحق.

والجملة استئناف ابتدائي والمناسبة مشابهة الإحياءين، وحرف التوكيد لمراعاة إنكار المخاطبين إحياء الموتى.

وتعريف المسند إليه بالموصولية لما في الموصول من تعليل الخبر، وشبه إمداد الأرض بماء المطر الذي هو سبب انبثاق البزور التي في باطنها التي تصير نباتا بإحياء الميت، فأطلق على ذلك أحيها على طريق الاستعارة التبعية، ثم ارتقي من ذلك إلى جعل ذلك الذي سمي إحياء لأنه شبيه الإحياء دليلا على إمكان إحياء الموتى بطريقة قياس الشبه، وهو المسمى في المنطق قياس التمثيل، وهو يفيد تقريب المقيس بالمقيس عليه.

وليس الاستدلال بالشبه والتمثيل بحجة قطعية، بل هو إقناعي ولكنه هنا يصير حجة لأن المقيس عليه وإن كان أضعف من المقيس إذ المشبه لا يبلغ قوة المشبه به، فالمشبه به حيث كان لا يقدر على فعله إلا الخالق الذي اتصف بالقدرة التامة لذاته فقد تساوى فيه قوة وضعيفة، وهم كانوا يحيلون إحياء الأموات استنادا للاستبعاد العادي، فلما نظر إحياء الأموات بإحياء الأرض المشبه تم الدليل الإقناعي المناسب لشبهتهم الإقناعية. وقد أشار إلى هذا تذييله بقوله: إنه على كل شيء قدير" (2).

مثال

(1) فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، 567/27.

(2) ابن عاشور، التحرير والتنوير، 303/24.

{نَحْنُ قَدَرْنَا بَيْنَكُمْ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ (60) عَلَى أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ (61) وَلَقَدْ عَلِمْتُمْ النِّشْأَةَ الْأُولَى فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ} [الواقعة 60-62].

وجه الدلالة

بين مولانا جل وعلا في الآيات السابقة أنه هو الذي قدّر الموت على كل أحد، وأنه القادر على أن يبدل صفاتنا وينشئنا نشأة أخرى، ثم أعقب ذلك بالكلام على قدرته سبحانه وتعالى على بعث الأجساد مشيراً إلى قياس التمثيل، فالذي أنشأنا النشأة الأولى من العدم أهون عليه أن يعيد أجزائنا الموجودة من الموت إلى الحياة.

وقد بين العلامة الطاهر بن عاشور ذلك فقال رحمه الله: "أعقب دليل إمكان البعث المستند للتنبيه على صلاحية القدرة الإلهية لذلك، ولسد منافذ الشبهة بدليل من قياس التمثيل، وهو تشبيه النشأة الثانية بالنشأة الأولى المعلومة عندهم بالضرورة، فتنبهوا لقيسوا عليها النشأة الثانية في أنها إنشاء من أثر قدرة الله وعلمه، وفي أنهم لا يحيطون علماً بدقائق حصولها" (1).

وكذلك استدلل الإمام البيضاوي رحمه الله على صحة القياس فقال: "أن من قدر عليها قدر على النشأة الأخرى فإنها أقل صنعاً لحصول المواد وتخصيص الأجزاء وسبق المثال، وفيه دليل على صحة القياس" (2).

وقد بين الإمام النسفي رحمه الله وجه دلالة الآية على صحة القياس بقوله: "{فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ}" أن من قدر على شيء مرة لم يمتنع عليه ثانياً وفيه دليل صحة القياس حيث جهلهم في ترك قياس النشأة الأخرى على الأولى" (3).

(1) ابن عاشور، التحرير والتنوير، 318/27

(2) البيضاوي، تفسير البيضاوي، 181/5

(3) أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، ت: يوسف علي بديوي، راجعه وقدم له: محيي الدين ديب مستو، دار

الكلم الطيب - بيروت، ط 1، 1998، 426/3

الفصل الثاني: تأصيل الأدلة العقلية والنقلية – من حيث الصورة والمادة – من القرآن الكريم

المبحث الأول: الأدلة العقلية (ما لا يصح إثباته من الصفات إلا بالعقل).

المطلب الأول: الوجود (دليل الحدوث).

المطلب الثاني: الوحدة (دليل التمانع).

المبحث الثاني: الأدلة النقلية (ما لا يصح إثباته من الصفات إلا بالنقل).

المطلب الأول: السمع والبصر.

المطلب الثاني: الكلام.

بعدما بيّنا فيما سبق أنواع الأدلة، مقتصرين على ذكر تطبيقاتها من حيث الصورة في القرآن الكريم لبيان أن كل استدلال لا يخلو أن يكون موافقا لقواعد المنطق، نتمم الكلام على الموضوع بذكر الأدلة التي سبقتها المتكلمون اعتمادا على تلك القواعد والموازن لبيان المطالب الكبرى في علم التوحيد، حيث نظموا من تلك الموازن أدلة كافية على العقائد، مسترشدين بإشارات أي القرآن، جارين على طريقته، ونبين تطبيقات تلك الأدلة في القرآن الكريم.

وقد يُتوهم أن هذا البحث هو نفسه الذي تم الكلام عنه في الفصل السابق، والحقيقة غير ذلك، إذ اقتضت في الفصل السابق على بيان تطبيقات الأدلة في القرآن من حيث صورتها، كبيان وجود القياس والاستقراء في القرآن دون التعرض لبيان ما انتظم من القياس مثلا من حيث المادة والصورة من أدلة اعتمدها المتكلمون لبيان المطالب العقدية، وهذا ما سأمثل له في هذا الفصل مستعينا بالله.

والسبب الذي دفعني إلى الكلام عن تأصيل الأدلة من جانبين، هو حصول الاتفاق على اشتغال القرآن الكريم على الحجج والبراهين، ووقوع الخلاف في كون أسلوب المتكلمين في الاستدلال موافقا للحجج القرآنية، لذا حاولت في الفصل السابق أن أبين أن ما يذكر على أنه حجة قرآنية لا يمكن أن يخرج عن أحد أساليب الاستدلال المنطقية، ثم سأحاول في هذا الفصل بيان مدى كون أصول الأدلة الكلامية موجودة في القرآن الكريم.

إن الكلام على ما يجب لله تعالى وما يجب لرسوله عليه الصلاة والسلام هو موضوع علم التوحيد، وهذان المطلبان هما بابا علم التوحيد، واصطلحوا على تسمية الأول بالإلهيات، وعلى تسمية الثاني بالنبوات، وألحقوا بذلك الكلام عن السمعيات التي هي فرع ثبوت النبوات، فنشرع بالكلام عن أدلتهم على المطالب الكلية في باب الإلهيات بما يتوافق مع مقصود الرسالة، وأترك الكلام عن النبوات والسمعيات لكفاية الكلام في الإلهيات في تحقيق هدف هذه الرسالة، ولكون النبوات والسمعيات هي فرع ثبوت الإلهيات، يضاف إلى ذلك أن أكثر ما وقع من الاعتراض على أساليب المتكلمين فيما أعلم، قد ذكر في باب الكلام في الإلهيات.

من المقرر في علم التوحيد أن صفات الباري جل وعلا التي تثبت بالعقل والنقل عشرون صفة⁽¹⁾، قسمها العلماء توضيحاً إلى أربعة أقسام:

نفسية: الوجود

ثبوتية: الحياة والعلم والإرادة والقدرة والسمع والبصر والكلام.

معنوية: كونه حياً عليماً مريداً قادراً سميعاً بصيراً.

سلبية: القدم، والبقاء، والقيام بالنفس، والمخالفة للحوادث، والوحدانية⁽²⁾.

وأكتفي بالكلام على النفسية والثبوتية لأن المعنوية فرع الثبوتية، وليس لها وجود في خارج الأعيان⁽³⁾، وكذلك لا أتكلم عن جميع الصفات السلبية لكونها لازمة لثبوت الصفات الوجودية، فقيام الدليل مثلاً على كونه سبحانه واجب الوجود يلزم منه كونه قديماً وباقياً، وإنما ذكرها العلماء زيادة في التفصيل والإيضاح لأهمية المقام وعدم اكتفائهم في هذا الباب بدلالة الالتزام⁽⁴⁾.

وقد قسم العلماء الصفات إلى ثلاثة أقسام:

ما لا يصح إثباته إلا بالعقل.

ما لا يصح إثباته إلا بالنقل.

ما يصح إثباته بالعقل والنقل⁽⁵⁾.

فالقسم الأول مثل الوجود والعلم والقدرة والإرادة والحياة.

والقسم الثاني مثل السمع والبصر والكلام على الصحيح.

والقسم الثالث مثل الوحدانية.

قال الإمام السيد الشريف الجرجاني رحمه الله: "المطالب التي تطلب بالدلائل ثلاثة أقسام:

أحدها: ما يمكن عند العقل أي مالا يمتنع عقلاً إثباته ولا نفيه حتى ولو خلا العقل وطبعه وترك مع ما عنده لم يحكم هناك بنفي ولا إثبات نحو جلوس غراب الآن على منارة الاسكندرية فهذا المطلوب لا يمكن إثباته إلا بالنقل لأنه لما كان غائباً عن

(1) انظر: محمد بن يوسف السنوسي التلمساني، حاشية الدسوقي على أم البراهين، طبعة دار الفكر، ص73.

(2) انظر: إبراهيم اللقاني، عمدة المريد شرح جوهرة التوحيد، ت: محمد إدريس وبهاء الخلايلة، دار النوادر، 341-340/1.

(3) انظر: إبراهيم اللقاني، عمدة المريد شرح جوهرة التوحيد 341/1. محمد الدسوقي، حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين للسنوسي، ص73.

(4) انظر: أحمد الصاوي، حاشية الصاوي على شرح الدردير على الخريدة البهية، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وشركاه، 1947، ص54.

(5) انظر: السنوسي، شرح صغرى الصغرى، تحقيق وتعليق: سعيد فودة، دار البيروتي دمشق، 2009، ط2، ص.

العقل والحس معا استحال العلم بوجوده إلا من قول الصادق ومن هذا القبيل تفاصيل أحوال الجنة والنار والثواب والعقاب فإنها إنما تعلم بإخبار الأنبياء عليهم الصلاة والسلام.

الثاني من المطالب: ما يتوقف عليه النقل مثل وجود الصانع وكونه عالما قادرا مختارا ونبوة محمد فهذا المطلوب لا يثبت إلا بالعقل إذ لو ثبت بالنقل لزم الدور لأن كل واحد منهما يتوقف حينئذ على الآخر.

الثالث من المطالب: ما عداها نحو الحدوث فإن صحة النقل غير متوقفة على حدوث العالم إذ يمكن إثبات الصانع دونه بأن يستدل على وجوده بإمكان العالم ثم يثبت كونه عالما ومرسلا للرسول ثم يثبت بإخبار الرسل حدوث العالم ونحو الوحدة فإن إرسال الرسل لا يتوقف على كون الإله واحدا فجاز أن يثبت التوحيد بالأدلة السمعية فهذا المطلوب يمكن إثباته بالعقل إذ يمتنع خلافه عقلا بالدليل العقلي الدال عليه ويمكن أيضا إثباته بالنقل لعدم توقفه عليه كما عرفت⁽¹⁾.

وعلى هذا سأتابع هذا التقسيم في بيان تطبيقات الأدلة التي أقاموها على تلك الصفات في القرآن الكريم.

(1) السيد الشريف الجرجاني، شرح المواقيف، 204/1 و205.

المبحث الأول: الأدلة العقلية (ما لا يصح إثباته من الصفات إلا بالعقل)

وهو كل ما توقفت عليه دلالة المعجزة من الصفات وهي: الوجود، والحياة، والعلم، والإرادة، والقدرة كما بيّنا.

المطلب الأول: الوجود

الاستدلال على وجود الله تعالى أعظم مباحث علم التوحيد وأهمها، إذ كل ما بعده من المباحث متوقف على وجوب وجوده سبحانه وتعالى، يقول الإمام اللقاني رحمه الله: "قيل: واتفقت كلمة القوم على تقديم الوجود في مباحث الصفات لكونه أصلاً، إذ الحكم بوجوب الواجبات له، واستحالة ما يتنزه عنه، وجواز ما يجوز في حقه، فرع عنه، فتقديمه عليها يشبه تقديم التصور على التصديق" (1).

لذا اهتم العلماء ببيان أدلة وجوب الوجود له سبحانه، وقد بيّنا سابقاً أن صفة الوجود من الصفات التي لا يصح الاستدلال عليها بغير الدليل العقلي، وما جاء من الدليل النقلي إنما هو حجة لما تضمنه من دلالة عقلية على وجوب الوجود له سبحانه وتعالى.

وقد استخدم العلماء عدداً من الأدلة للاستدلال على صفة الوجود للمولى سبحانه، ومن أهم تلك الأدلة التي اعتمدها المتكلمون على هذه الصفة دليل الحدوث، وهو من أهم أدلة المتكلمين وأشهرها، لأن بثبوتها لا يثبت فقط كونه سبحانه وتعالى موجوداً، بل تثبت أيضاً مع ذلك مجموعة من المطالب، ككونه سبحانه وتعالى موجوداً، وقادراً ومريداً، وعليماً، وحياً (2).

فمن هذه الحيثية كان الكلام على دليل الحدوث والاستدلال به على الوجود، مغنياً عن الكلام على باقي الصفات لثبوتها بهذا الدليل، وكان السبب الثاني لاختيار الكلام عليه دون غيره، كوني رأيت أن أكثر الاعتراضات على أساليب المتكلمين جاءت في الكلام على دليل الحدوث، فلذا اكتفيت بالكلام عنه دون غيره، اجتناباً للتطويل بعد حصول المقصود. وسنشرح الدليل ثم نبين أصله في القرآن الكريم.

دليل الحدوث

أولاً: المعنى اللغوي والاصطلاحي للحدوث

الحدوث لغة: جاء في مختار الصحاح: "الحدوث بالضم كون الشيء بعد أن لم يكن" (3).

(1) اللقاني، عمدة المريد شرح جوهرة التوحيد، 341/1.

(2) سعيد فودة، الأدلة العقلية على وجود الله تعالى بين الفلاسفة والمتكلمين، منشورات الأصيلين، الأردن، ط 1، 2016، ص 218.

(3) محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي، مختار الصحاح، مادة (ح د ث)، ت: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت، ط 5، 1999.

ويعرفه صاحب تاج العروس بذكر نقيض الحدوث فيقول: "والحدوث نقيض القدم" (1).

الحدوث اصطلاحاً: قال العلامة ابن التلمساني رحمه الله: "وأما المحدث الذي يقيمون الدلالة عليه، فالمراد به: أنه ما لم يكن فكان، وقد يعبرون عنه بالمسبوق بالعدم" (2).

ونجد أن مفهوم الحدوث في اللغة والاصطلاح بمعنى واحد، وهو الوجود بعد العدم، وليس الوجود في لحظة زمنية سبقتها لحظات أخرى سواء كانت منتهية أو لم تكن.

ثانياً: شرح الدليل

إن صورة الدليل عند المتكلمين تقوم على مقدمتين ونتيجة لازمة عنهما حال التسليم بصدقهما، وهي على النحو الآتي:
(العالم حادث) المقدمة الصغرى.

(وكل حادث لا بد له من محدث) المقدمة الكبرى.

(فالعالم لا بد له من محدث) النتيجة.

إن هذا القياس قياس اقترازي من الشكل الأول، مقدمته الصغرى (العالم حادث)، وهذه المقدمة نظرية تحتاج إلى برهان لإثبات صدقها.

أما المقدمة الثانية وهي (كل حادث لا بد له من محدث) اختلف العلماء فيها على وجهين:

الوجه الأول: ذهب جمهور المتكلمين إلى كون هذه المقدمة بديهية، بمعنى أنها لا تحتاج إلى استدلال عليها، بل إلى تنبيه إليها، لأن صاحب العقل السليم عندما يعرف أن الحادث هو الذي وجد بعد عدم، لا بد له أن يسلم بوجود ومحدث أثر في وجوده بعد عدمه، يقول الإمام ابن أبي الشريف: "أما المقدمة الثانية وهي قولهم الحادث لا يستغني عن سبب يحدثه فضرورية، ومعلوم أن الضروري لا يستدل لإثباته ولكن ينبه عليه" (3).

الوجه الثاني: ذهب بعض العلماء إلى اعتبار هذه المقدمة نظرية أي تحتاج إلى استدلال، ومن ذهب إلى ذلك الآمدي والبغدادي وغيرهم، يقول الإمام البغدادي رحمه الله: "والدليل على أن الحادث لا بد له من محدث" (4).

يشير الإمام البغدادي رحمه الله إلى أن قولهم الحادث لا بد له من محدث محتاج إلى استدلال، أي إلى كونها نظرية لأن الاستدلال لا يكون للبهيات (1).

(1) محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الهداية، 205/5.

(2) عبد الله بن محمد بن التلمساني، شرح معالم أصول الدين، ت نزار حمادي، دار مكتبة المعارف، 2011م، ص 138.

(3) الكمال بن أبي الشريف بن الهمام، المسامرة في شرح المسامرة في العقائد المنجية في الآخرة، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط1، 2002، ص29.

(4) عبد القاهر البغدادي، أصول الدين، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط1، 2002، ص69.

وجرياً على ما مشى عليه جمهور العلماء من كون المقدمة الكبرى بديهية، فإننا نحتاج فقط إلى بيان استدلال العلماء على المقدمة الصغرى وهي كون هذا الكون حادثاً، فإذا ثبت ذلك ثبتت النتيجة.

وقد سلك العلماء عدة مسالك في استدلالهم على هذه المقدمة، ومن مشهورها ما استدلل به الإمام الأشعري نفسه رحمه الله تعالى²، وقد سماها الشهرستاني بالطريقة الجامعة للإثبات والإبطال، تسير على النمط الآتي:

1- بيان حدوث الإنسان وتكونه من نطفة أمشاج، وتقلبه في أطوار الخلقة وأكوار الكون.

2- هذا التبديل ليس من ذاته، وليس أبواه من فعل ذلك، ولا الطبيعة نفسها، لأن فعل الطبيعة لا يتبدل ولا يتغير.

3- يلزم ذلك إثبات صانع قديم عليم قادر.

ثم ما ثبت لشخص واحد من الأحكام ثبت في الكل المشارك في الجسمية⁽³⁾.

وظاهر أن هذا استدلال منهم على حدوث الكون بحدوث بعضه كالإنسان إذ هو جسم، ثم طرد الحكم على كل ما شابه من الموجودات لأن المتماثلات لها نفس الأحكام.

دليل الحدوث في القرآن الكريم

يدعي المتكلمون رحمهم الله تعالى أن طريقتهم في استدلالهم على وجود الله تعالى مأخوذة من القرآن الكريم، ومن أهم النصوص التي تشير إلى هذه الدعوى، ما ذكره الإمام أبو الحسن الأشعري رحمه الله تعالى في معرض رده على من زعم أن الكلام في الحركة والسكون، والعرض والحدوث بدعة وضلالة.

قال رحمه الله تعالى: "إن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يجهل شيئاً مما ذكرتموه من الكلام في الجسم والعرض، والحركة والسكون، والجزء والطفرة، وإن لم يتكلم في كل واحد من ذلك مُعيناً، وكذلك الفقهاء والعلماء من الصحابة، غير أن هذه الأشياء التي ذكرتموها معينة، أصولها موجودة في القرآن والسنة جملة غير منفصل"⁽⁴⁾.

وإذا استعرضنا آي القرآن وجدنا الكثير من الآيات المشيرة لدليل الحدوث في مواطن متعددة من القرآن، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر الآتي:

(1) انظر: التأصيل النقلي لدليل الحدوث وتطبيقه عند المتكلمين من العلماء، مجلة الزرقاء للبحوث والدراسات الإسلامية، المجلد 16 العدد الثالث ص 84.

(2) انظر: سعيد فودة، الأدلة العقلية على وجود الله تعالى بين الفلاسفة والمتكلمين، ص 221.

(3) انظر: عبد الكريم الشهرستاني، نهاية الإقدام، حرره وصححه ألفريد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، ص 12.

(4) علي بن إسماعيل الأشعري، رسالة استحسان الخوض في علم الكلام، حيدر آباد الدكن - الهند مجلس دائرة المعارف النظامية ط 2، 1344هـ، ص 4.

المثال الأول

قوله تعالى: {إن في السماوات والأرض لآيات للمؤمنين (3) وفي خلقكم وما يبث من دابة آيات لقوم يوقنون (4) واختلاف الليل والنهار وما أنزل الله من السماء من رزق فأحيا به الأرض بعد موتها وتصريف الرياح آيات لقوم يعقلون (5) تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق فبأي حديث بعد الله وآياته يؤمنون} [الجاثية 3-6].

تصرح الآيات السابقة على اشتغال السماوات والأرض على آيات، أي دلائل للمؤمنين، وكذلك ما اشتمل عليه خلق الإنسان من الآيات، وكذلك اختلاف الليل والنهار، وكون المطر نازلا من السماء والنبات خارجا من الأرض، ونجد الإمام الرازي يبين ذلك بعبارته الجميلة فيقول رحمه الله: "إن قوله {إن في السماوات والأرض لآيات} يجوز إجراؤه على ظاهره، لأنه حصل في ذوات السموات والأرض أحوال دالة على وجود الله تعالى مثل مقاديرها وكيفياتها وحركاتها، وأيضا الشمس والقمر والنجوم والجبال والبحار موجودة في السموات والأرض وهي آيات، ويجوز أن يكون المعنى: إن في خلق السموات والأرض كما صرح به في سورة البقرة في قوله {إن في خلق السماوات والأرض} [البقرة: 164] وهو يدل على وجود القادر المختار في تفسير قوله {الحمد لله الذي خلق السماوات والأرض} [الأنعام: 1]"⁽¹⁾.

نفهم من كلام الإمام الرازي رحمه الله أن الدلائل على وجود الله التي أشارت إليها الآيات إما هي حاصلة في ذات السماوات والأرض من خلال أحوالها كاتصافها بالمقدار والحركة والسكون كما سيبينه، أو في خلق السماوات والأرض أي إخراجها إلى الوجود بعد العدم.

وتابع رحمه الله بعد ذلك في مفصلاً وجوه دلالة السماوات والأرض وما ذكر في الآية على وجود الصانع القادر سبحانه وتعالى فقال: "إنها تدل على وجود الإله من وجوه:

الأول: أنها أجسام لا تخلو عن الحوادث، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فهذه الأجسام حادثة وكل حادث فله محدث.

الثاني: أنها مركبة من الأجزاء وتلك الأجزاء متماثلة، لما بينا أن الأجسام متماثلة، وتلك الأجزاء وقع بعضها في العمق دون السطح وبعضها في السطح دون العمق فيكون وقوع كل جزء في الموضع الذي وقع فيه من الجائزات وكل جائز فلا بد له من مرجح ومخصص.

الثالث: أن الأفلاك والعناصر مع تماثلها في تمام الماهية الجسمية اختص كل واحد منها بصفة معينة كالحرارة والبرودة واللطفة والكثافة الفلكية والعنصرية، فيكون ذلك أمراً جائزاً ولا بد لها من مرجح.

(1) فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، 27 / 66.

الرابع: أن أجرام الكواكب مختلفة في الألوان مثل كمودة زحل، وبياض المشتري، وحمزة المريخ، والضوء الباهر للشمس، ودرية الزهرة، وصفرة عطارد، ومحو القمر، وأيضاً فبعضها سعيدة، وبعضها نحسة، وبعضها فخاري ذكر، وبعضها ليلي أنثى، وقد بينا أن الأجسام في ذواتها متماثلة، فوجب أن يكون اختلاف الصفات لأجل أن الإله القادر المختار خصص كل واحد منها بصفته المعينة.

الخامس: أن كل فلك فإنه مختص بالحركة إلى جهة معينة ومختص بمقدار واحد من السرعة والبطء، وكل ذلك أيضاً من الجائزات، فلا بد من الفاعل المختار السادس: أن كل فلك مختص بشيء معين وكل ذلك أيضاً من الجائزات، فلا بد من الفاعل المختار⁽¹⁾.

وقد بين الإمام الرازي رحمه الله تعالى في كلامه السابق عدة نقاط:

الأولى: أن العالم عبارة عن أجسام وأعراض كما هو مشاهد، فالنبات والكواكب والإنسان هي أجسام، أما حركتها وسكونها فاصطلحوا على تسميتها أعراضاً لها، فإذا ثبت أن هذه الأجسام والأعراض حادثة، ثبت أن هذا العالم حادث، واستدل على حدوث هذه الأجسام بأن هذه الأجسام لا تخلو عن الحوادث، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، فهذه الأجسام حادثة، وكل حادث لا بد له من محدث.

الثانية: أقام دليلاً ثانياً على حدوث هذه الأجسام، وهو كونها مركبة من أجزاء متماثلة، ومع كونها متماثلة إلا أنها مختلفة من حيث أوضاعها، فبعضها علوي وبعضها سفلي مثلاً، فيكون وقوع كل جزء في مكانه الذي فيه من الجائزات، وكل جائز لا بد له من مخصص، وليس معنى جوازها إلا جواز وجودها بعد عدمها أو عدمها بعد وجودها، وهذا هو الحدوث.

الثالثة: أن الأجسام في هذا الكون مع تماثلها في الجسمية إلا أن كلا منها اختص بصفات معينة دون غيرها، مع قبوله لغير ذلك من الصفات كالحرارة والبرودة والحركة نحو جهة دون غيرها، وهذا دليل على احتياجها لمخصص يخصصها ببعض ما يجوز عليها.

ثم يتابع رحمه الله في سرد وجوه دلالة الآية على الوجود فيقول: "قوله {وفي خلقكم} معناه خلق الإنسان، وقوله: {وما يبيث من دابة} إشارة إلى خلق سائر الحيوانات، ووجه دلالتها على وجود الإله القادر المختار أن الأجسام متساوية فاختصاص كل واحد من الأعضاء بكونه المعين وصفته المعينة وشكله السعين، لا بد وأن يكون بتخصيص القادر المختار، ويدخل في هذا الباب انتقاله من سن إلى سن آخر ومن حال إلى حال آخر"⁽²⁾.

أشار رحمه الله في قوله إلى أن الإنسان وكل ما يدب على الأرض من سائر الحيوانات، متمثلون من حيث الجسمية، والمتماثلات لها نفس الأحكام.

(1) فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، 669/27.

(2) فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، 669/27.

واستدل على حدوث الإنسان بانتقاله من سن إلى سن، وبتغيره من حال إلى حال، والتغير هو نفسه الحدوث الذي يعنيه المتكلمون.

ثم قال رحمه الله: "ثم قال تعالى: {واختلاف الليل والنهار} وهذا الاختلاف يقع على وجوه: أحدها: تبدل النهار بالليل وبالعكس منه وثانيها: أنه تارة يزداد طول النهار على طول الليل وتارة بالعكس وبمقدار ما يزداد في النهار الصيفي يزداد في الليل الشتوي وثالثها: اختلاف مطالع الشمس في أيام السنة" (1).

وتبدل الليل بضده وازدياد وقت النهار ونقصانه هو عين التغير والحدوث.

ويتابع رحمه الله: "ثم قال تعالى: {وما أنزل الله من السماء من رزق فأحيا به الأرض بعد موتها} وهو يدل على القول بالفاعل المختار من وجوه:

أحدها: إنشاء السحاب وإنزال المطر منه.

وثانيها: تولد النبات من تلك الحبة الواقعة في الأرض.

وثالثها: تولد الأنواع المختلفة وهي ساق الشجرة وأغصانها وأوراقها وثمارها ثم تلك الثمرة منها ما يكون القشر محيطا باللب كالجوز واللوز، ومنها ما يكون اللب محيطا بالقشر كالمشمش والخوخ، ومنها ما يكون خاليا عن القشر كالتين، فتولد أقسام النبات على كثرة أصنافها وتباين أقسامها يدل على صحة القول بالفاعل المختار الحكيم الرحيم" (2).

يشير رحمه الله إلى دلالة الآية إلى وجود الصانع المختار ويعدد وجوه ذلك، فإ إنشاء السحاب وإنزال المطر هو وجود لها بعد عدمها، وهو الحدوث، وكذلك تولد النبات والأشجار والثمار.

ثم يقول رحمه الله: "ثم قال: وتصريف الرياح وهي تنقسم إلى أقسام كثيرة بحسب تقسيمات مختلفة فمنها المشرقية والمغربية والشمالية والجنوبية، ومنها الحارة والباردة ومنها الرياح النافعة والرياح الضارة" (3).

ويشير هنا كما أشار سابقا إلى الاختلاف والتغير، الذي هو انتقال من حال إلى حال، وهو الحدوث.

ولا شك أن ما جاء ذكره في الآية دلالة على وجود الله تعالى من خلال الحدوث يتفاوت في دلالاته من حيث الدقة والظهور، وإلى هذا المعنى اللطيف أشار الإمام البيضاوي رحمه الله تعالى فقال: "ولعل اختلاف الفواصل الثلاث لاختلاف الآيات في الدقة والظهور" (4).

(1) فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، 669/27.

(2) فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، 270/27.

(3) فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، 270/27.

(4) البيضاوي، أنوار التنزيل، 105/5.

وليس الإمام الرازي هو الوحيد الذي ذكر دلالة هذه الآيات على واجب الوجود القادر، بل كذلك نجد أن الزمخشري قد أشار إلى دلالة هذه الآيات على صفة الوجود من خلال ما ذكره المتكلمون من دليل الحدوث.

قال الزمخشري في تفسيره للآيات السابقة: "والمعنى: إنّ المنصفين من العباد إذا نظروا في السماوات والأرض النظر الصحيح، علموا أنّها مصنوعة، وأنه لا بدّ لها من صانع، فآمنوا بالله وأقروا، فإذا نظروا في خلق أنفسهم وتنقلها من حال إلى حال وهيئة إلى هيئة، وفي خلق ما على ظهر الأرض من صنوف الحيوان: ازدادوا إيماناً، وأيقنوا وانتفى عنهم اللبس، فإذا نظروا في سائر الحوادث التي تتجدّد في كل وقت كاختلاف الليل والنهار ونزول الأمطار وحياة الأرض بما بعد موتها وتَصْرِيفِ الرِّيحِ جنوباً وشمالاً وقبولا ودبوراً: عقلوا واستحكم علمهم وخلص يقينهم" ⁽¹⁾.

أشار الزمخشري في كلامه السابق إلى عدة أمور مهمة وهي:

أولاً: إن الآية تشير إلى أن النظر الصحيح في هذا الكون يوصل إلى أن العالم مصنوع، أي حادث، وهذا إشارة من الزمخشري إلى المقدمة الصغرى من دليل الحدوث عند المتكلمين وهو أن هذا العالم حادث.

ثانياً: انتقل إلى الاستدلال على هذه المقدمة الصغرى، فذكر تغير هذا الكون وخصوصاً تغير أنفسنا من حال إلى حال، ومن هيئة إلى هيئة، وهذا التغير هو انعدام بعد وجود، أو وجود بعد انعدام، وهذه المشاهدة شاهدة بالحدوث.

ثالثاً: بعدما ذكر وجه حدوث الإنسان وصنوف الحيوان والرياح، انتقل إلى أنه لا بد لهذه الحوادث من محدث، وهذه هي المقدمة الكبرى في دليل الحدوث عند المتكلمين.

المثال الثاني

{خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ تَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ (3) خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ} [النحل 3-4].

تشير هذه الآية من خلال الكلام عن خلق الإنسان من نطفة إلى حدوث الإنسان، إذ ينتقل من طور إلى طور، ومن حال إلى أخرى، ما بين نطفة وعلقه ومضغة حتى يصير كامل الخلق والصورة، متصفاً بالعلم مخاصماً به، وتنتقل الآية من الإشارة إلى خلق السماوات الأرض وحدوثها إلى خلق الإنسان وحدوثه، وهو ما ينطبق على سائر الأجسام.

يقول الإمام الرازي رحمه الله: "اعلم أن أشرف الأجسام بعد الأفلاك والكواكب هو الإنسان، فلما ذكر الله تعالى الاستدلال على وجود الإله الحكيم بأجرام الأفلاك، أتبعه بذكر الاستدلال على هذا المطلوب بالإنسان. واعلم أن الإنسان مركب من بدن ونفس، فقلوله تعالى: خلق الإنسان من نطفة إشارة إلى الاستدلال ببدنه على وجود الصانع الحكيم" ⁽²⁾.

⁽¹⁾ أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي - بيروت، ط3، 1407 هـ، 285/4.

⁽²⁾ فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، 172/19.

وقد أشار الإمام الرازي رحمه الله تعالى عند تفسير هذه الآية إلى حدوث العالم والبرهان عليه فقال: "ثم إنه تعالى قال: {خلق السماوات والأرض بالحق تعالى عما يشركون، خلق الإنسان من نطفة فإذا هو خصيم مبين} [النحل: 2-4] فبين أن حدوث العبد مع ما فيه من الكفر من أعظم الدلائل على وجود الصانع وهو انقلابه من حال إلى حال، من كونه نطفة ثم علقته ثم مضغة إلى أن ينتهي من أخس أحواله/ وهو كونه نطفة إلى أشرف أحواله وهو كونه خصيماً مبيناً⁽¹⁾.

وفي النص السابق إشارة من الإمام الرازي إلى حدوث هذا العالم بحدوث أجزائه، وهو هذا الإنسان، لأنه إذا ثبت الحدوث لأحد أجزاء هذا العالم، ثبت الحدوث لجميع أجزائه، لوقوع التماثل بين أجزاء العالم، والمتماثلات لها نفس الأحكام، فالإنسان جسم قامت به الأعراض كما أشارت الآية بقوله خصيم مبين، وذلك بتغييره من حالة إلى حالة. فكذلك أجزاء الكون لا تخلو إما أن تكون أجساماً أو أعراضاً.

ويبرهن الرازي على حدوث هذا الإنسان بملاحظة التغيير، فيكون مضغة، ثم يتغير إلى علقه، ثم إلى مضغة، وما هذا التغيير إلا دليل على الحدوث الذي هو وجود بعد عدم، فقد وجدت النطفة بعد عدمها، ثم انعدم كونها نطفة وصارت علقه بعد أن لم تكن وهكذا، وإذا ثبت التغيير ثبت الحدوث، وإذا ثبت الحدوث ثبت أنه لا بد له من محدث أحدثه وأوجده بعد أن لم يكن، وهذا هو مقصودنا من دليل الحدوث.

وكذلك يشير الإمام القرطبي رحمه الله إلى دليل الحدوث عند كلامه عن خلق الإنسان فيقول رحمه الله: "وقال: {وفي أنفسكم أفلا تبصرون} ". يقول: أو لم ينظروا في ذلك نظر تفكر وتدبر حتى يستدلوا بكونها محلاً للحوادث والتغيرات على أنها محدثات، وأن المحدث لا يستغني عن صانع يصنعه، وأن ذلك الصانع حكيم عالم قدير يريد سميع بصير متكلم، لأنه لو لم يكن بهذه الصفات لكان الإنسان أكمل منه وذلك محال⁽²⁾.

يلفت الإمام القرطبي رحمه الله تعالى النظر إلى أمور أمرين هما:

الأول: الاستدلال على حدوث العوالم بكونها محلاً للحوادث، وكل ما لا يخلو عن الحوادث حادث، وأما كونها لا تخلو عن الحوادث فدليله المشاهدة.

الثاني: إذا ثبت القول بحدوث هذه العوالم، فإنها لا تستغني عن محدث لها أوجدها بعد عدمها، وهذا الصانع لها لا بد أن يتصف بصفات الكمال من القدرة والإرادة والعلم، لأن هذه الكمالات وجدناها في المخلوق، فلو خلا منها الخالق لكان المخلوق أكمل منه، وذاك محال⁽³⁾.

ثم يتابع رحمه الله في بيان دلالة خلق الإنسان على وجوب وجود الصانع الخالق المحدث لها فيقول:

(1) فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، 476/3.

(2) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 202/2.

(3) انظر: التأصيل النقلي لدليل الحدوث وتطبيقه عند المتكلمين من العلماء، مجلة الزرقاء للبحوث والدراسات الإسلامية، المجلد 16 العدد الثالث ص88.

"وقال تعالى: {ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين «4»" يعني آدم عليه السلام، "ثم جعلناه" أي جعلنا نسله وذريته" نطفة في قرار مكين" إلى قوله: "تبعثون". فالإنسان إذا تفكر بهذا التنبيه بما جعل له من العقل في نفسه رآها مديرة وعلى أحوال شتى مصروفة. كان نطفة ثم علقه ثم مضغة ثم لحما وعظما، فيعلم أنه لم ينقل نفسه من حال النقص إلى حال الكمال، لأنه لا يقدر على أن يحدث لنفسه في الحال الأفضل التي هي كمال عقله وبلوغ أشده عضوا من الأعضاء، ولا يمكنه أن يزيد في جوارحه جارحة، فيدله ذلك على أنه في حال نقصه وأوان ضعفه عن فعل ذلك أعجز. وقد يرى نفسه شابا ثم كهلا ثم شيخا وهو لم ينقل نفسه من حال الشباب والقوة إلى حال الشيخوخة والهرم، ولا اختاره لنفسه ولا في وسعه أن يزيل حال المشيب ويراجع قوة الشباب، فيعلم بذلك أنه ليس هو الذي فعل تلك الأفعال بنفسه، وأن له صانعا صنعه وناقلا نقله من حال إلى حال، ولولا ذلك لم تبدل أحواله بلا ناقل ولا مدير" (1).

ويظهر لنا جليا مما سبق من المثالين السابقين:

- 1- استقاء المتكلمين أصل دليل الحدوث من القرآن الكريم، كما اتضح لنا من بيان المفسرين لهذه الآيات.
 - 2- المذكور في القرآن هو أصول المقدمات لا التفريع والتفصيل، يقول الرازي رحمه الله في تفسيره: (ودلائل القرآن إنما يذكر فيها أصول المقدمات، وأما التفريع والتفصيل فذلك إنما يليق بعلم الجدل) (2).
 - 3- كما يظهر لنا كذلك أن دلالة هذه الآيات على وجود الله تعالى وقدرته ووحدانيته هي دلالة عقلية كما يفيدها دليل الحدوث، وليست حجة هذه الآيات من حيث كونها دليلاً نقياً.
- وهذا ما نبه إليه الفخر الرازي رحمه الله تعالى في ختام تفسيره للآيات السابقة في المثال الأول فقال: "ثم قال تعالى: {تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق} والمراد من قوله بالحق هو أن صحتها معلومة بالدلائل العقلية، وذلك لأن العلم بأنها حقة صحيحة إما أن يكون مستفاداً من النقل أو العقل والأول باطل لأن صحة الدلائل النقلية موقوفة على سبق العلم بإثبات الإله العالم القادر الحكيم، وإثبات النبوة وكيفية دلالة المعجزات على صحتها، فلو أثبتنا هذه الأصول بالدلائل النقلية لزم الدور وهو باطل، ولما بطل هذا ثبت أن العلم بحقيقة هذه الدلائل لا يمكن تحصيله إلا بمحض العقل، وإذا كان كذلك كان قوله تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق ومن أعظم الدلائل على الترغيب في علم الأصول وتقرير المباحث العقلية" (3).

(1) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 2/202.

(2) فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، 13/44.

(3) فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، 27/671.

المطلب الثاني: الوجدانية

إن بيان وحدانية الله تعالى، وإقامة الحجج والبراهين على ذلك، هي واحدة من أكثر المواضيع التي تعرضت لها الآيات القرآنية، قال السعدي في تفسيره: "ولما قرر توحيده قرر عدله، فقال: {قَائِمًا بِالْقِسْطِ} أي: لم يزل متصفاً بالقسط في أفعاله وتدبيره بين عباده، فهو على صراط مستقيم في ما أمر به ونهى عنه، وفيما خلقه وقدره، ثم أعاد تقرير توحيده فقال: {لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ}.

واعلم أن هذا الأصل الذي هو توحيد الله وإفراده بالعبودية قد دلت عليه الأدلة النقلية والأدلة العقلية، حتى صار لذوي البصائر أجلى من الشمس.

فأما الأدلة النقلية فكل ما في كتاب الله وسنة رسوله، من الأمر به وتقريره، ومحبة أهله وبغض من لم يحم به وعقوباتهم، ودم الشرك وأهله، فهو من الأدلة النقلية على ذلك، حتى كاد القرآن أن يكون كله أدلة عليه.

وأما الأدلة العقلية التي تدرك بمجرد فكر العقل وتصوره للأمر فقد أرشد القرآن إليها ونبه على كثير منها⁽¹⁾.

لذلك اهتم المفسرون والعلماء بشرح تلك الآيات، واستنباط الإشارات والأدلة والبراهين، وكذلك فعل المتكلمون منهم رحمهم الله تعالى، وكان من أهم الأدلة التي اعتمدوا عليها، ما اشتهر باسم دليل التمانع، المشار إليه في قوله تعالى: {لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَهِ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ} [الأنبياء 22].

وسنشرح الدليل ثم نبين أصله في القرآن الكريم كما فعلنا في دليل الحدوث.

دليل التمانع

حاصل دليل التمانع ما ذكره الإمام العلامة السعد التفتازاني رحمه الله تعالى في شرحه على العقائد النسفية: "(الواحد) يعني أن صانع العالم واحد ولا يمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود إلا على ذات واحدة، والمشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التمانع المشار إليه بقوله تعالى: {لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا}.

وتقريره: أنه لو أمكن إلهان لأمكن بينهما تمناع بأن يريد أحدهما حركة زيد والآخر سكونه، لأن كلا منهما في نفسه أمر ممكن، وكذا تعلق الإرادة بكل منهما، إذ لا تضاد بين الإرادتين بل بين المرادين، وحينئذ:

إما أن يحصل الأمران فيجتمع الضدان.

أو لا فيلزم عجزهما.

أو يحصل أحدهما فيلزم عجز أحدهما وهو أمانة الحدوث والإمكان لما فيه من شائبة الاحتياج.

(1) عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، ت: عبد الرحمن بن معلا اللويحي، مؤسسة الرسالة، ط1، 2000، 124/1.

فالتعدد مستلزم لإمكان التمانع المستلزم للمحال فيكون محالاً، وهذا تفصيل ما يقال إن أحدهما إن لم يقدر على مخالفة الآخر، لزم عجزه وإن قدر لزم عجز الآخر.

وبما ذكرنا يندفع أنه يجوز أن يتفقا من غير تمنع، أو أن تكون الممانعة والمخالفة غير ممكنة لاستلزامها المحال أو أن يمتنع اجتماع الإرادتين إرادة الواحد حركة زيد وسكونه مثلاً⁽¹⁾.

وقد بينه كذلك الإمام السنوسي بعبارة أخرى فقال رحمه الله: "ويلزم أيضاً عجز المثلين في الألوهية من جهة التمانع بين إرادتيهما وقدرتيهما، سواء اتفقا على ممكن واحد أو اختلفا، إما إن اختلفا فظاهر، وأما إن اتفقا فلا يمكن وجودا واحداً، فيستحيل أن تنفذ فيه إرادتان وقدرتان، وإلا لزم انقسام ما لا ينقسم أو تحصيل الحاصل، فلا بد إذن من عجز إحدى القدرتين أو إحدى الإرادتين، ويلزم منه عجز الأخرى لما انعقد بينهما من المماثلة"⁽²⁾.

ونلاحظ أمرين مهمين من خلال النصين السابقين وهما:

الأول: أن المتكلمين استقوا هذا الدليل من إشارة آية القرآن الكريم كما صرح السعد.

الثانية: أن الدليل ليس مبنيًا فقط على تقدير الاختلاف بين الإلهين أو لزومه، بل هو مطرد الإنتاج حتى على تقدير الاختلاف.

دليل التمانع في القرآن الكريم

لو استعرضنا آيات القرآن الكريم، محاولين البحث فيها عن دليل التمانع الذي ذكره المتكلمون، لوجدنا ذلك في عدة آيات نذكر منها الأمثلة الآتية:

المثال الأول

قوله تعالى: {أَمْ اتَّخَذُوا آلِهَةً مِنَ الْأَرْضِ هُمْ يُنشِرُونَ} (21) لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ} [الأنبياء 21-22].

جاءت الآية الكريمة في معرض الرد على المشركين الذين اتخذوا من دون الله آلهة، فردت عليهم بالحجة الظاهرة، إذ من الظاهر عندهم اتساق هذا الكون وانتظامه، فاحتج عليهم بأنه لو كان في الكون آلهة متعددة لأمكن اختلافهم، أو للزم اختلافهم، واختلافهم وتنازعهم يؤدي إلى فساد الكون، ولكن لما لم يكن الكون فاسداً، لزم انتفاء تعدد الآلهة.

وقد بدأت الآية باستفهام إنكاري، ثم أتبعه مولانا بالرد على زعمهم.

(1) سعد الدين التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص 84.

(2) السنوسي، شرح صغرى الصغرى، ص 109.

قال الشيخ طاهر بن عاشور رحمه الله: "و (أم) تؤذن بأن الكلام بعدها مسوق مساق الاستفهام وهو استفهام إنكاري، أنكر عليه اتخاذهم آلهة، وضمير اتخذوا عائد إلى المشركين المتبادرين من المقام في مثل هذه الضمائر. وله نظائر كثيرة في القرآن.

ويجوز جعله التفاتاً عن ضمير {ولكم الويل مما تصفون} [الأنبياء: 18]، ويجوز أن يكون متناسقاً مع ضمائر {بل قالوا أضغاث أحلام} [الأنبياء: 5] وما بعده⁽¹⁾.

ثم شرع بعد ذلك الاستفهام الإنكاري ببيان الرد عليهم، فجاء بجملة مبينة للإنكار ولذلك فصلت ولم تعطف كما بين ذلك صاحب التحرير والتنوير فقال: "{لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا فسبحان الله رب العرش عما يصفون (22) جملة مبينة للإنكار الذي في قوله تعالى {أم اتخذوا آلهة} [الأنبياء: 21] ولذلك فصلت ولم تعطف.

وضمير المثني عائد إلى السماوات والأرض من قوله تعالى: {وله من في السماوات والأرض} [الأنبياء: 19] أي لو كان في السماوات والأرض آلهة أخرى ولم يكن جميع من فيها ملكاً لله وعباداً له لفسدت السماوات والأرض واختل نظامهما الذي خلقنا به"⁽²⁾.

قال ابن المنير في حاشيته على الكشاف: "إن دليل التمانع المغترف من بحر هذه الآية، المقتبس من نورها: يورده المتكلمون على صورة التقسيم، فيقولون: (لو وُجِدَ مع الله إله آخر)، وربما قالوا: (لو فرضنا وجود إلهين): فلما أن يكونا جميعاً موصوفين بصفات الكمال اللاتي تتدرج فيها القدرة على إحياء الموتى، وإنشارهم، وغير ذلك من الممكنات.. أو لا يتصف بها واحد منهما، أو أحدهما دون الآخر، ثم يحيلون جميع الأقسام، وهو المسمى برهان الخلف، وأدق الأجسام إبطالاً قسم اتصافهما جميعاً بصفات الكمال، وما عداه فبيادي الرأي يبطل، فانظر كيف اختار له تعالى إبطال هذا القسم الخفي البطلان، فأوضح فسادَه في أخصر أسلوب، وأوجزه بأبلغ بديع الكلام ومعجزه"⁽³⁾.

وكلام ابن المنير رحمه الله صريح في بيان اقباس المتكلمين لهذا الدليل من نور هذه الآية، وفي تعبيره من نورها إشارة لطيفة إلى كون المقتبس من الآية دليلاً لا دليل واحد، أحدهما من إشارة الآية والآخر من عبارتها كما سيأتي.

ونرى كذلك الإمام القرطبي قد أشار في تفسيره لهذه الآية لدليل التمانع فقال رحمه الله: "قوله تعالى: {لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا} أي لو كان في السماوات والأرضين آلهة غير الله معبودون لفسدتا. قال الكسائي وسيبويه: "إلا" بمعنى غير فلما جعلت إلا في موضع غير أعرب الاسم الذي بعدها بإعراب غير، كما قال:

(1) ابن عاشور، التحرير والتنوير، 38/17.

(2) ابن عاشور، التحرير والتنوير، 39/17.

(3) أحمد بن محمد، المعروف بابن المنير، الانتصاف بحاشية الكشاف، ت: عادل عبد الموجود، دار الكتب العلمية، 568-567/2.

وكل أخ مفارقة أخوه ... لعمر أبيك إلا الفرقدان

وحكى سيبويه: لو كان معنا رجل إلا زيد لهلكنا. وقال الفراء: "إلا" هنا في موضع سوى، والمعنى: لو كان فيهما آلهة سوى الله لفسد أهلها. وقال غيره: أي لو كان فيهما إلهان لفسد التدبير، لأن أحدهما إن أراد شيئاً والآخر ضده كان أحدهما عاجزاً: وقيل: معنى "لفسدتا" أي خربتاه وهلك من فيهما بوقوع التنازع بالاختلاف الواقع بين الشركاء. {فسبحان الله رب العرش عما يصفون} نزه نفسه وأمر العباد أن ينزهوه عن أن يكون له شريك أو ولد⁽¹⁾.

وبعبارة أخرى نقول: هذا القياس قياس شرطي متصل، مشتمل على جزئين أحدهما لازم والآخر ملزوم، فأما اللازم فقولُه (لفسدتا)، وأما الملزوم فقولُه: {لو كان فيهما آلهة إلا الله}، ولزمت النتيجة من نفي اللازم.

وحذف بعض مقدمات القياس في الآية في غاية البلاغة، كما نبهنا على ذلك سابقاً في هذه الرسالة، وقد بين ابن تيمية ملاحظة هذا الإيجاز في هذا الموضع فقال: "فإن الشيء كلما كان أعم: كان أعرف في العقل، لكثرة مرور مفرداته في العقل، وخير الكلام ما قل ودل، فلهذا كانت الأمثال المضروبة في القرآن: تحذف منها القضية الجلية، لأن في ذكرها تطويلاً وعباً، وكذلك ذكر المقدمتين: يعد تطويلاً، واعتبر ذلك بقوله سبحانه وتعالى: {لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا} [سورة الأنبياء: 22]. ما أحسن هذا البرهان، فلو قيل بعده: (وما فسدتا فليس فيهما آلهة إلا الله): لكان هذا من الكلام الغث الذي لا يناسب"⁽²⁾.

وقد اختلف في كون الآية حجة قطعية أو إقناعية، قال ابن عاشور: "وقال المحقق الخيالي إلى أنها لا تكون دليلاً قطعياً إلا بالنظر إلى تحقيق معنى الظرفية من قوله تعالى فيهما، وعين أن تكون الظرفية ظرفية التأثير، أي لو كان مؤثر فيهما، أي السماوات والأرض غير الله تكون الآية حجة قطعية. وقد بسطه عبد الحكيم في «حاشيته على الخيالي» ولا حاجة بنا إلى إثبات كلامه هنا"⁽³⁾.

والتحقيق في ذلك أن في الآية دليلان لا دليل واحد، الأول مأخوذ من الإشارة وهو دليل التمانع، والثاني مأخوذ من العبارة، أما الأول فقد أوضحناه، وأما الثاني فهو مبني على أن الآلهة المتعددة يجب عادة أن تختلف، واختلافها يجب عليه أن يُنتج فساد العالم ولو بعد وجوده.

(1) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 279/11.

(2) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 61/14.

(3) ابن عاشور، التحرير والتنوير، 44/17. وانظر: الملا عبد الحكيم السيالكوتي، حاشية عبد الحكيم على الخيالي، المكتبة الحقانية - بيشاور، ص 94.

وقد أشار العلامة الدسوقي رحمه الله إلى هذين الدليلين في حاشيته على أم البراهين فقال: "وهذا البرهان هو المشار إليه بقوله تعالى {لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا} وهو دليل قطعي لا إقناعي خلافا للسعد، حيث قال إنه إقناعي وهو مبني على أن المراد بالفساد اختلال نظامهما، وأما لو قلنا إن المراد بالفساد عدم الوجود أصلا كان الدليل إقناعياً" (1).

ولما غابت هذه الدقيقة عن بعضهم، أراد من خلال ذلك التوصل لعدم صحة فهم المتكلمين لدليل التمانع من الآية، ونجد أن الإمام الخازن قد أشار رحمه الله في تفسيره إلى بعض من رد دليل التمانع فقال: "واعلم أن كل من طعن في دلالة التمانع ففسر الآية بأن المراد لو كان في السماء والأرض آلهة يقول بإلهيتها عبدة الأصنام، لزم فساد العالم لأنها جمادات لا تقدر على تدبير العالم فلزم إفساد العالم قالوا وهذا أولى لأنه تعالى حكى عنهم في قوله: أَمْ اتَّخَذُوا آلِهَةً مِنَ الْأَرْضِ هُمْ يُنشِئُونَ ثم ذكر الدلالة على فساد هذا فوجب أن يختص الدليل به" (2).

ويمكن أن نفهم من النص السابق عدة أمور:

الأول: إن من أنكر دلالة التمانع حمل الآلهة في الآية لا على مطلق اللفظ، بل على الآلهة الجامدة التي كان يعبدونها المشركون.

الثاني: لزوم الفساد لكون تلك الآلهة جمادات عاجزة عن التأثير.

الثالث: أن هذه الآلهة لو كانت مؤثرة لما لزم الفساد على قول من أنكر دليل التمانع.

ولا يخفى ما في استدلالهم من ضعف، فقد بينا كون الآية يؤخذ منها دليلاً، وقولهم لزوم الفساد لكونها عاجزة فقط مردود، لكون الفساد ألزم لهم حال القدرة، لوقوع المنازعة عادة، وقد بينا لزوم الفساد على مجرد إمكان المنازعة والمخالفة، حتى لو لم تقع منهم.

وإن قلنا إن لزوم الفساد المشار إليه في الآية مبني على الرد على المشركين بكونها عاجزة جامدة، فلا يمنع من فهم لزوم الفساد عموماً حال قدرتها وتأثيرها.

المثال الثاني

{قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَآتَيْنَاكَ الْكِتَابَ فِي الْوَيْلِ إِلَى الَّذِينَ كَفَرُوا} [الأنعام: 42].

(1) محمد الدسوقي، حاشية الدسوقي على أم البراهين، ص 163.

(2) الخازن علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم بن عمر الشيعي أبو الحسن، لباب التأويل في معاني التنزيل، تصحيح: محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية - بيروت، ط 1، 1415 هـ، 223/3.

ابتدأ المولى جل وعلا في هذه الآية بجملة استئنافية آمرا نبيه صلى الله عليه وسلم بإقامة الحجة على المشركين، وبيان فساد قولهم، وبطلان ما ذهبوا إليه من تعدد الآلهة، والخطاب في الآية للنبي صلى الله عليه وسلم بقل هو أمر بالتبليغ، وإشارة إلى أهمية الخطاب بالحجة والبرهان، فمع كون التبليغ لجميع القرآن واجبا، إلا أن التخصيص لهذه الآية بالتبليغ اهتمام بها، وبيان لعظم شأنها، وعلو كعبها، لكونها حجة عقلية على المشركين، يقول العلامة الطاهر بن عاشور رحمه الله: "فالجملة استئناف ابتدائي بعد جملة {ولا تجعل مع الله إلها آخر فتلقى في جهنم ملوما مدحورا} [الإسراء: 39].

والمخاطب بالأمر بالقول هو النبي صلى الله عليه وسلم لدمغهم بالحجة المقنعة بفساد قولهم. وللاهتمام بها افتتحت بقل تخصيصا لهذا بالتبليغ وإن كان جميع القرآن مأمورا بتبليغه" (1).

وجاء بعد ذلك بجملة معترضة فقال سبحانه {كما يقولون} تنبيهها على كون تعدد الآلهة مجرد دعوى لا تحقق لها في نفس الأمر وتنزيها لنفسه عن مقالتهم (2).

وأما معنى السبيل المذكور في الآية فيحتمل أمرين:

الأول: الغلبة والقهر، أي لو كان فيهما آلهة متعددون لطلبوا مغالبة ذي العرش وقهره

الثاني: سبيل الخضوع والاستعطاف، أي أن لو كان فيهما آلهة معه، لطلبوا ما يوصلهم إلى مرضاته، فهو رد على من عبدوا الملائكة ليكونوا لهم عند الله شفعاء (3).

وقد ذكر الإمام الرازي أن في الآية إشارة لدليل التمانع بناء على المعنى الأول للسبيل، وردا على من جعلوا الملائكة شركاء لله، بناء على المعنى الثاني الذي ذكرناه للسبيل.

قال رحمه الله: "أما قوله تعالى: {قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذا لا بتغوا إلى ذي العرش سبيلا} ففيه مسألتان:

المسألة الأولى: في تفسيره وجهان:

الوجه الأول: أن المراد من قوله: إذا لا بتغوا إلى ذي العرش سبيلا هو أنا لو فرضنا وجود آلهة مع الله تعالى لغلب بعضهم بعضا، وحاصله يرجع إلى دليل التمانع وقد شرحناه في سورة الأنبياء في تفسير قوله: لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا [الأنبياء: 22] فلا فائدة في الإعادة.

الوجه الثاني: أن الكفار كانوا يقولون {ما نعبدكم إلا ليقربونا إلى الله زلفى} [الزمر: 3]، فقال الله لو كانت هذه الأصنام كما تقولون من أنها تقربكم إلى الله زلفى لطلبت لأنفسها أيضا قربة إلى الله تعالى وسبيلا إليه ولطلبت لأنفسها المراتب

(1) ابن عاشور، التحرير والتنوير، 110/15.

(2) انظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، 110/15. والبيضاوي، أنوار التنزيل، 256/3.

(3) انظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، 110/15. وانظر: محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ت: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، ط 1، 2001، 454/17، وانظر: الكشف، 669/2.

العالية، والدرجات الشريفة من الأحوال الرفيعة، فلما لم تقدر أن تتخذ لأنفسها سبيلاً إلى الله فكيف يعقل أن تقرّبكم إلى الله" (1).

وقد بين العلامة الطاهر بن عاشور رحمه الله وجه إشارة الآية إلى دليل التمانع، وما في الآية من حذف لبعض المقدمات إيجازاً، فقال رحمه الله: "وجه الملازمة التي بني عليها الدليل أن من شأن أهل السلطان في العرف والعادة أن يتطلبوا توسعة سلطاتهم ويسعى بعضهم إلى بعض بالغزو ويتألبوا على السلطان الأعظم ليسلبوه ملكه أو بعضه، وقديماً ما ثارت الأمراء والسلاطين على ملك الملوك وسلبوه ملكه فلو كان مع الله آلهة لسلكوا عادة أمثالهم.

وتمام الدليل محذوف للإيجاز يدل عليه ما يستلزمه ابتغاء السبيل على هذا المعنى من التدافع والتغالب اللازمين عرفاً لحالة طلب سبيل النزول بالقرية أو الحي لقصد الغزو.

وذلك المفضي إلى اختلال العالم لاشتغال مدبريه بالمقاتلة والمدافعة على نحو ما يوجد في ميثولوجيا اليونان من تغالب الأرباب وكيد بعضهم لبعض، فيكون هذا في معنى قوله تعالى: {لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا} [الأنبياء: 22]. وهو الدليل المسمى ببرهان التمانع في علم أصول الدين، فالسبيل على هذا المعنى مجاز عن التمكن والظفر بالمطلوب. والابتغاء على هذا ابتغاء عن عداوة وكرامة" (2).

المثال الثالث

{ مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ } [المؤمنون: 91]

تقرر الآية الكريمة انتفاء الشريك والولد لله تعالى، مع التعرض للاستدلال على ذلك، وتقديمه تعالى لنفي الشريك والولد قبل الاستدلال على استحالة الشريك والولد هو من باب تقديم النتيجة على القياس، فقدمت النتيجة على القياس لتجعل هي المطلوب.

وفي هذا نكتة أشار إليها العلامة الطاهر بن عاشور رحمه الله فقال: "ولتقديمها نكتة أن هذا المطلوب واضح النهوض لا يفترق إلى دليل إلا لزيادة الاطمئنان فقوله: ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله هو المطلوب وقوله إذا لذهب كل إله بما خلق إلى آخر الآية هو الدليل. وتقديم هذا المطلوب على الدليل أغنى عن التصريح بالنتيجة عقب الدليل. وذكر نفي الولد

(1) فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، 346/20.

(2) ابن عاشور، التحرير والتنوير، 112/15.

استقصاء للرد على مختلف عقائد أهل الشرك من العرب فإن منهم من توهم أنه ارتقى عن عبادة الأصنام فعبدوا الملائكة وقالوا: هم بنات الله" (1).

وفي الآية ترتيب بديع في الرد على الدعاوى، فقد ابتدأ بالرد على الشبهة الأقوى ثم انتقل إلى الأضعف، فابتدأ بالرد على من زعم من عباد الملائكة أن الله ولدا، ثم انتقل للرد على من زعم له الشريك من المشركين الذين يعبدون الأصنام وغيرهم (2).

وفي الآية إشارة لدليل التمانع الذي اعلمه المتكلمون، وبيان لما يلزم من تعدد الآلهة من لوازم باطلة ظاهرة بالعقل والمشاهدة، لازمة للتعدد حال اتفاق الآلة كما هي لازمة حال اختلافهم، قال العلامة الطاهر بن عاشور رحمه الله: "والذهاب في قوله لذهب كل إله مستعار للاستقلال بالمذهب به وعدم مشاركة غيره له فيه. وبيان انتظام هذا الاستدلال أنه لو كان مع الله ءالهة لاقتضى ذلك أن يكون الآلهة سواء في صفات الإلهية وتلك الصفات كمالات تامة فكان كل إله خالقا لمخلوقات لثبوت الموجودات الحادثة وهي مخلوقة، فلا جائز أن تتوارد الآلهة على مخلوق واحد لأن ذلك: إما لعجز عن الانفراد بخلق بعض المخلوقات وهذا لا ينافي الإلهية، وإما تحصيل للحاصل وهو محال، فتعين أن ينفرد كل إله بطائفة من المخلوقات... فلا جرم أن ذلك يقتضي تفوق مخلوقات بعض الآلهة على مخلوقات بعض آخر بعوارض من التصرفات والمقارنات لازمة لذلك، لا جرم يستلزم ذلك كله لازمين باطلين:

أولهما: أن يكون كل إله مختصا بمخلوقاته فلا يتصرف فيها غيره من الآلهة ولا يتصرف هو في مخلوقات غيره، فيقتضي ذلك أن كل إله من الآلهة عاجز عن التصرف في مخلوقات غيره. وهذا يستلزم المحال لأن العجز نقص والنقص ينافي حقيقة الإلهية. وهذا دليل برهاني على الوحدانية لأنه أدى إلى استحالة ضدها. فهذا معنى قوله تعالى: لذهب كل إله بما خلق.

وثاني اللازمين: أن تصير مخلوقات بعض الآلهة أوفر أو أقوى من مخلوقات إله آخر بعوارض تقتضي ذلك من آثار الأعمال النفسانية وآثار الأفطار والحوادث كما هو المشاهد في اختلاف أحوال مخلوقات الله تعالى الواحد، فلا جرم أن ذلك يفضي إلى اعتزاز الإله الذي تفوقت مخلوقاته على الإله الذي تنحط مخلوقاته، وهذا يقتضي أن يصير بعض تلك الآلهة أقوى من بعض وهو مناف للمساواة في الإلهية. وهذا معنى قوله تعالى: ولعلا بعضهم على بعض.

وهذا الثاني بناء على المعتاد من لوازم الإلهية في أنظار المفكرين، وإلا فيجوز اتفاق الآلهة على أن لا يخلقوا مخلوقات قابلة للتفاوت بأن لا يخلقوا إلا حجارة أو حديدا مثلا إلا أن هذا ينافي الواقع في المخلوقات" (3).

ثم بين رحمه الله اللوازم الباطلة في حال اتفاق الآلهة فقال: "ويجوز اتفاق الآلهة أيضا على ألا يعتر بعضهم على بعض بسبب تفاوت ملكوت كل على ملكوت الآخر بناء على ما اتصفوا به من الحكمة المتماثلة التي تعصمهم عن صدور ما يؤدي إلى

(1) ابن عاشور، التحرير والتنوير، 113/18.

(2) انظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، 114/18.

(3) ابن عاشور، التحرير والتنوير، 115 و 116/18.

اختلال المجد الإلهي إلا أن هذا المعنى لا يخلو من المصانعة وهي مشعرة بضعف المقدرة. فبذلك كان الاستدلال الذي في هذه الآية برهانيا، وهو مثل الاستدلال الذي في قوله تعالى {لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا} [الأنبياء: 22] إلا أن هذا بني على بعض لزوم النقص في ذات الآلهة وهو ما لا يجوزه المردود عليهم، والآخر بني على لزوم اختلال أحوال المخلوقات السماوية والأرضية وهو ما تبطله المشاهدة" (1).

ومن النص السابق يظهر أن الدليل المذكور بنص الآية دليل إقناعي وليس برهانيا، وهو ما ذهب إليه كذلك العلامة الشهاب الألوسي رحمه الله، بناء على كون لزوم الخلاف هو بحسب المشاهدة، وليس اللزوم عقليا، قال رحمه الله: "ولا يخفى أن اللزوم في الشرطية المفهومة من الآية عادي لا عقلي ولذا قيل: إن الآية إشارة إلى دليل إقناعي للتوحيد لا قطعي" (2).

ولكن خالفهم في ذلك بعض المفسرين، فذهب أبو حفص القزويني صاحب حاشية الكشف على الكشاف إلى كون دليل التمانع الذي اعتمده المتكلمون هو مأخوذ من الآية، فالآية دليل برهاني، وليست إقناعياً، ونقل قوله مع شرحه للدليل لنفاسته ودقته مع تمام مناسبته.

قال رحمه الله: "قد لاح لنا من لطف الله تعالى وتأنيده أن الآية برهان نير على توحيده سبحانه، وتقديره: أن مرجح الممكنات الواجب الوجود تعالى شأنه جل عن كل كثرة أما كثرة المقومات أو الأجزاء الكمية فبينة الانتفاء لا يذاتها بالإمكان، وأما التعدد مع الاتحاد في الماهية فكذلك للافتقار إلى المميز، ولا يكون مقتضى الماهية لاتحادها فيه فيلزم الإمكان، ثم الميزان في الطرفين صفتا كمال لأن الاتصاف بما لا كمال فيه نقص فهما ناقصان ممكنان مفتقران في الوجود إلى مكمل خارج هو الواجب بالحقيقة، وكذلك الافتقار في كمال ما للوجود يوجب الإمكان لإيجابه أن يكون فيه أمر بالفعل وأمر بالقوة واقتضائه التركيب والإمكان.

ومن هنا قال العلماء: إن واجب الوجود بذاته واجب بجميع صفاته ليس له أمر منتظر، ومع الاختلاف في الماهية يلزم ألا يكون المرجح مرجحاً أي لا يكون الإله إلهاً، لأن كل واحد واحد من الممكنات إن استقلاً بترجيحه لزم توارد العلتين التامتين على معلول شخصي، وهو ظاهر الاستحالة، فكونه مرجحاً إلهاً يوجب الافتقار إليه، وكون غيره مستقلاً بالترجيح يوجب الاستغناء عنه، فيكون مرجحاً غير مرجح في حالة واحدة، وإن تعاونوا فكمثل ذلك إذ ليس ولا واحد منهما بمرجح وفرضا مرجحين مع ما فيه من العجز عن الإيجاد والافتقار إلى الآخر.

وإن اختص كل منهما ببعض مع أن الافتقار إليهما على السواء لزم اختصاص ذلك المرجح بمخصص يخصه بذلك البعض بالضرورة وليس الذات لأن الافتقار إليهما على السواء فلا أولوية للترجيح من حيث الذات ولا معلول الذات لأنه يكون

(1) ابن عاشور، التحرير والتنوير، 116/18.

(2) شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ت: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية - بيروت، ط 1، 1415 هـ، 258/9.

ممكنا والكلام فيه عائد فيلزم المحال من الوجهين الأولين أعني الافتقار إلى مميز غير الذات ومقتضاها ولزوم النقص لكل واحد لأن هذا المميز صفة كمال ثم مخصص كل بذلك التمييز هو الواجب الخارج لا هما.

وإلى المحال الأول الإشارة بقوله تعالى: إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وهو لازم على تقدير التخالف في الماهية واختصاص كل ببعض، وخص هذا القسم لأن ما سواه أظهر استحالة.

وإلى الثاني الإشارة بقوله سبحانه وَلَعَلَّ غَضُّهُمْ عَلَى بَعْضِ أَيِّ إِمَّا مطلقاً وإما من وجه، فيكون العالي هو الإله أو لا يكون ثم إله أصلاً، وهذا لازم على تقديري التخالف والاتحاد والاختصاص وغيره، فهو تكميل للبرهان من وجه وبرهان ثان من آخر، فقد تبين ولا كفرق الفجر أنه تعالى هو الواحد الأحد جعل وجوده زائداً على الماهية أو لا فاعلاً بالاختيار أو لا، وليس برهان الوحدة مبني على أنه تعالى فاعل بالاختيار كما ظنه الإمام الداعي إلى الله فخر الحق والدين الرازي قُدس سره⁽¹⁾.

وقد أبدى الإمام الألوسي إعجابه بكلام القزويني، ثم بين وجه ان فهم القضية الشرطية من الآية فقال رحمه الله بعد نقله لكلام القزويني: "وهو كلام يلوح عليه مخايل التحقيق، وربما يورد عليه بعض مناقشات تندفع بالتأمل الصادق، وما أشرنا إليه من ان فهم القضية شرطية من الآية ظاهر جدا على ما ذهب إليه الفراء فقد قال: إن إذا حيث جاءت بعدها اللام فقبلها لو مقدرة إن لم تكن ظاهرة نحو إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ فكأنه قيل: لو كان معه آلهة كما تزعمون لذهب كل إلخ"⁽²⁾.

ومع جلاء هذا الدليل ووضوحه، لم يسلم من التشكيك والاعتراض، فمن أبرز من رده وحاول بيان ضعف ما ذكره المفسرون والمتكلمون، ابن رشد في كتابه الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، فنورد بعض النقاط التي ذكرها مما له تعلق بما ذكرناه لأهميتها، ونعرض عن مناقشة البقية مما يبعد تعلقه بالموضوع اكتفاء بما بينه أهل الكلام في كتبهم وردودهم.

قال ابن رشد: "وأما ما تتكلفه الأشعرية من الدليل الذي يستنبطونه من هذه الآية، وهو الذي يسمونه دليل التمانع، فشيء ليس يجري مجرى الأدلة الطبيعية والشرعية، أما كونه ليس يجري مجرى الطبع فلا ما يقولون في ذلك ليس برهانا، وأما كونه لا يجري مجرى الشرع فلا الجمهور لا يقدر على فهم ما يقولون من ذلك، فضلا عن أن يقع لهم به إقناع"⁽³⁾.

يتلخص اعتراض ابن رشد في النص السابق على استنباط المتكلمين لدليل التمانع وعلى دليل التمانع في نقطتين:

الأولى: أن دليل التمانع ليس على نسق الأدلة الطبيعية لكونه غير برهاني.

الثانية: أنه ليس على نسق الأدلة الشرعية لكون الجمهور لا يقدر على فهمه، ولكونه غير مقنع لهم.

(1) أبو حفص عمر بن عبد الرحمن القزويني، حاشية كشف الكشاف المفجر ينابيع المعاني العذبة الارتشاف، مخطوط محفوظ لدى مكتبة محمد بن محمد بن محمد بن إسماعيل الكبسي، اليمن، 2/لوحه، 130/131.

(2) الألوسي، روح المعاني، 258/9.

(3) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 157.

أما النقطة الأولى فقد أشبعنا الكلام على كون الدليل برهانياً، فلا حاجة للإعادة، وسيزيد ابن رشد في بيان وجه كون الدليل غير برهاني فيما سيورده بعد ذلك، وسنقوم بالتعليق عليه بإذن الله.

وأما النقطة الثانية فإنه يقصد بالجمهور عامة الناس، وإننا لا نسلم بأن الجمهور غير قادرين على فهمه ولا يحصل لهم به اقتناع، ولو سلمنا ذلك فإنه لا يقدح بصحة الدليل ولا بصحة كونه شرعياً، فإن العامة لم تزل عقولها قاصرة عن فهم دقائق القرآن وأسراره، وليس عجزهم قادحاً في تلك الدقائق والأسرار التي يوقف الله تعالى عليها العلماء العارفين، وقد بُني الاستدلال القرآني على الإيجاز والاختصار، ثم جاء العلماء فاستنبطوا من ذلك المعاني الدقيقة والأسرار.

وفي هذا السياق نذكر نصاً نفيساً لابن تيمية يبين فيه اشتغال القرآن على الأدلة البرهانية على نسق ما يذكره المتكلمون، ولكنها لبلاغتها جاءت على سبيل الاختصار، قال ابن تيمية: "وأيضاً مما يجب أن يعلم أن غالب الأمثال المضروبة والأقيسة إنما يكون الخفي فيها إحدى القضيتين وأما الأخرى فجلية معلومة فضارب المثل وناصب القياس إنما يحتاج أن يبين تلك القضية الخفية فيعلم بذلك المقصود لما قاربها في الفعل من القضية السلبية والجلية هي الكبرى التي هي أعم. فإن الشيء كلما كان أعم كان أعرف في العقل لكثرة مرور مفرداته في العقل وخير الكلام ما قل ودل ؛ فلهذا كانت الأمثال المضروبة في القرآن تحذف منها القضية الجليلة لأن في ذكرها تطويلاً وعياً وكذلك ذكر النتيجة المقصودة بعد ذكر المقدمتين يعد تطويلاً.

واعتبر ذلك بقوله {لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا} ما أحسن هذا البرهان فلو قيل بعده : وما فسدتا فليس فيهما آلهة إلا الله، لكان هذا من الكلام الغث الذي لا يناسب بلاغة التنزيل، وإنما ذلك من تأليف المعاني في العقل مثل تأليف الأسماء من الحروف في الهجاء والخط إذا علمنا الصبي الخط نقول : "با" "سين" "ميم" صارت (بسم) فإذا عقل لم يصلح له بعد ذلك أن يقرأه تهجياً فيذهب بهجة الكلام: بل قد صار التأليف مستقراً، وكذلك النحوي إذا عرف أن "محمد رسول الله" مبتدأ وخبر لم يلف كلما رفع مثل ذلك أن يقول: لأنه مبتدأ وخبر. فتأليف الأسماء من الحروف لفظاً ومعنى، وتأليف الكلم من الأسماء، وتأليف الأمثال من الكلم، جنس واحد.

ولهذا كان المؤلفون للأقيسة يتكلمون أولاً في مفردات الألفاظ والمعاني التي هي الأسماء ثم يتكلمون في تأليف الكلمات من الأسماء الذي هو الخبر والقصة والحكم ثم يتكلمون في تأليف الأمثال المضروبة الذي هو القياس و البرهان والدليل و الآية العلامة، فهذا مما ينبغي أن يتفطن له فإن من أعظم كمال القرآن تركه في أمثاله المضروبة وأقيسته المنصوبة لذكر المقدمة الجليلة الواضحة المعلومة ثم اتباع ذلك بالإخبار عن النتيجة التي قد علم من أول الكلام أنها هي المقصود ؛ بل إنما يكون ضرب المثل بذكر ما يستفاد ذكره وينتفع بمعرفته فذلك هو البيان وهو البرهان وأما ما لا حاجة إلى ذكره فذكره.

وبهذا يظهر لك خطأ قوم من البيانين الجاهل والمنطقيين الضلال حيث قال بعض أولئك: الطريقة الكلامية البرهانية في أساليب البيان ليست في القرآن إلا قليلاً وقال الثاني: إنه ليس في القرآن برهان تام فهؤلاء من أجهل الخلق باللفظ والمعنى فإنه ليس في القرآن إلا الطريقة البرهانية المستقيمة لمن عقل وتدبر" (1).

ولكن قول ابن تيمية بأنه ليس في القرآن إلا الطريقة البرهانية غير مسلم كذلك، لاشتمال الكثير من الآيات على الطرق الإقناعية، ليخاطب بذلك الذكي وغيره، فيشمل بخطابه جميع الطبقات.

وقد انتقد ابن رشد دليل التمانع بوجه آخر فقال: "ووجه الضعف في هذا الدليل: أنه كما يجوز في العقل أن يختلفا، قياساً على المريدين في الشاهد، يجوز أن يتفقا وهو أليق بالآلهة من الخلاف" (2).

يفهم من كلام ابن رشد أنه يضعف ما ذكرناه من الدليل ومن كونه مأخوذاً من الآية من حيثيتين:

الأولى: زعمه أن الدليل صحيح على فرض اختلاف الآلهة، أما على فرض اتفاقها فلا.

الثانية: كون الاتفاق بالنسبة للآلهة أولى من الاختلاف.

أما زعمه كون الدليل متسقاً على فرض الاختلاف فقط دون الاتفاق، فقد بينا بطلانه من النقولات السابقة، فإن الفساد لازم على فرض الاتفاق كما هو لازم على فرض الاختلاف، بل إن إمكانية الاختلاف فقط كافية في تمام الدليل كما أشرنا إليه سابقاً.

وأما قوله إن الاتفاق أولى بالآلهة من الاختلاف، فهو سقطعة عجيبة، ومخالفة واضحة لنص الآية، فعجبا له كيف يدعي أنه يقول بأدلة القرآن، وهو مخالف لما تصرح به هذه الآية، فإن الآية صريحة في كون التفرد للإله والتعالى على غيره أولى في حال التعدد.

وقد أراد ابن رشد بالنقطة الأولى تضعيف الدليل، وبالنقطة الثانية رد كونه مأخوذاً من الآية.

وقد أورد ابن رشد اعتراضاً آخر على الدليل وعلى كونه مأخوذاً من الآية، فقال: "وقد يدل على أن الدليل الذي فهمه المتكلمون من الآية ليس هو الدليل الذي تضمنته الآية أن المحال الذي أفضى إليه دليلهم غير المحال الذي أفضى إليه الدليل المذكور في الآية، وذلك أن المحال الذي أفضى إليه الدليل الذي زعموا أنه دليل الآية هو أكثر من محال واحد، إذ قسموا الأمر إلى ثلاثة أقسام، وليس في الآية تقسيم، فدليلهم الذي استعملوه هو الذي يعرفه أهل المنطق بالقياس الشرطي

(1) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 61/14-62.

(2) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 157.

المنفصل، ويعرفونه هم في صناعتهم بدليل السبر والتقسيم، والدليل الذي في الآية هو الذي يعرف في صناعة المنطق الشرطي المتصل، وهو غير المنفصل، ومن نظر في تلك الصناعة أدنى نظر تبين له الفرق بين الدليلين⁽¹⁾.

وخلاصة اعتراضه هو أن المتكلمين لم يلتزموا الدليل الواردة في الآية، لأن دليلهم قسموا فيه الأمر إلى ثلاثة أقسام، وهو دليل شرطي منفصل، وأما الوارد في الآية فدليل شرطي متصل، وفرق بين الدليلين.

والرد على هذا الاعتراض يتضح مما بيناه سابقا من كون المتكلمين قد استنبطوا من الآية دليلين لا دليلا واحدا، الأول مأخوذ من عبارة الآية، وهو استلزام التعدد للفساد، وهو الدليل الشرطي المتصل، والثاني قد أخذوه من إشارة الآية، وهو الذي يقسمون فيه الاحتمالات إلى ثلاثة أقسام، وهو ما يسميه ابن رشد بالدليل الشرطي المنفصل.



(1) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 160.

المبحث الثاني: الأدلة النقلية (ما لا يصح إثباته من الصفات إلا بالنقل)

قد حاول عدد من العلماء الاستدلال لهذه الصفات بدليل عقلي، إلا أن المعتمد عند المحققين أن الدليل العقلي على هذه الصفات غير تام، فلذا بينوا استدلالهم بالدليل النقلية الصرف، ويكون الأدلة النقلية في هذا الباب هي التي يصح الاعتماد عليها والركون إليها دون الدليل العقلي، بحيث لو لم يرد بها السمع لم يصح إثباتها لله تعالى من طريق العقل، وسنورد بعض الأدلة التي اعتمدوا عليها في إثبات السمع والبصر والكلام لله تعالى.



المطلب الأول: السمع والبصر

السمع: صفة أزلية قائمة بذاته تعالى، تتعلق بالمسموعات أو الموجودات (1).

البصر: صفة أزلية قائمة بذات الله تعالى، تتعلق بالمبصرات أو الموجودات (2).

وقد اعتمد العلماء في إثبات هذه الصفات الدليل النقلى الصرف، وقد أشار إلى ذلك صاحب الجوهرة بقوله رحمه الله:

حياته كذا الكلام السمع ***** ثم البصر بذى أانا السمع

وقال الناظم في شرحه على منظومته رحمه الله: "ثم لما كان وجوب ما قبل صفة الكلام له تعالى مستفاداً من العقل، وكان الدليل العقلى غير تام في هذه الصفات الثلاث، أشار إلى ما عليه المعول من أدلة إثبات هذه الصفات الثلاث الواقعة بعد الكاف، وهي الكلام والسمع والبصر" (3).

أي إن المعول عليه عندهم في إثبات هذه الصفات هو دليل السمع دون العقل، ثم شرع الناظم في تقرير هذا الدليل فقال رحمه الله: "وتقريره أنه قد علم بالضرورة من الدين، وثبت بالكتاب والسنة على لسان سيد المرسلين، بحيث لا يمكن إنكاره ولا تأويله أن البارى تبارك وتعالى متكلم وسميع وبصير، وانعقد إجماع أهل الملل والأديان، بل جميع العقلاء في سائر العصور والأزمان على ذلك، وثبوت المشتق وصفاً لشيء مقتضى لثبوت مأخذ الاشتقاق، مع استحالة قيام الحوادث في ذاته تعالى" (4).

يوضح هذا النص أن الدليل الذي جاء على هذه الصفات هو دليل السمع، وهو الكتاب والسنة وانضاف إليها إجماع المسلمين، واعتمادهم في ذلك على دليل السمع لكونه لا يعرف من صفاته بالعقل إلا ما دلت عليه أفعاله، فإن لم يدل العقل لجأنا للسمع، فإن لم يرد وجب التوقف، وتعرض هنا لدليل السمع الوارد في القرآن على تلك الصفات دون ما جاء بالسنة لكيلا نخرج عن موضوع بحثنا.

قال اللقاني رحمه الله: "ولا شك أن السمع وارد بهذه الصفات الثلاث، فمنه في إثبات كونه تعالى سميعاً بصيراً قوله تعالى: {إني معكما أسمع وأرى} وكقوله تعالى: {وهو السميع البصير} وكقوله تعالى: {ألم يعلم بأن الله يرى} وكقوله تعالى: {الذي يراك حين تقوم}، واحتجاج إبراهيم عليه الصلاة والسلام على نفي إلهية الأصنام بقوله تعالى: {لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر} فلو كان معبوده كذلك لم تقم له حجة، وقد قال تعالى: {وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه} (5).

(1) انظر: أبو عبد الله محمد بن يوسف بن عمر بن شعيب السنوسي التلمساني الحسني، العقيدة الوسطى وشرحها، ت: السيد يوسف أحمد، دار الكتب العلمية - بيروت لبنان، ص 175. وانظر: اللقاني، عمدة المريد شرح جوهرة التوحيد، ص 465.

(2) انظر: السنوسي، العقيدة الوسطى وشرحها، ص 175. وانظر: اللقاني، عمدة المريد شرح جوهرة التوحيد، ص 465.

(3) اللقاني، عمدة المريد شرح جوهرة التوحيد، ص 466.

(4) اللقاني، عمدة المريد شرح جوهرة التوحيد، ص 466.

(5) اللقاني، عمدة المريد شرح جوهرة التوحيد، ص 466-467.

وقد بين بعد ذلك رحمه الله أن المتكلمين من أهل السنة أخذوا ما دلت عليه الآيات من كونها صات كمال، ولم يعدلوا إلى تأويلها بالعلم بالمسموعات، والعلم بالمبصرات، لأنه لا محوج إلى ذلك لا عقلا ولا سمعا، قال اللقاني رحمه الله: "ولا محوج لتأويلهما بالعلم بالمسموعات، والعلم بالمبصرات، لا عقلا ولا سمعا، وحمل اللفظ على محمله البعيد مجاز، وشرطه القرينة، ومع عدمها لا يجوز المصير إليه، لما فيها من إثبات المشروط دون شرطه، فتعين البقاء مع تلك الظواهر، وهكذا القول في جميع ما ورد من أحكام الآخرة، متى كان ظاهره جائزا وجب اعتقاده، إلا أن يدل دليل على امتناعه" (1).

ونذكر بعض الأمثلة من الآيات التي تدل على كونه تعالى سمعيا بصيرا، ونعقبها بما يناسب من كلام المفسرين.

المثال الأول

قوله تعالى: {إني معكما أسمع وأرى} [طه 46].

في الآية دليل صريح على كونه تعالى متصفا بصفتي السمع والبصر، وقد فهم بعض العلماء من هذه الآية كون السمع والبصر صفتان مغايرتان للعلم، قال الإمام الرازي رحمه الله في معرض تفسيره لهذه الآية: "واعلم أن هذه الآية تدل على أن كونه تعالى سمعيا وبصيرا صفتان زائدتان على العلم، لأن قوله: {إني معكما} دل على العلم، فقوله: {أسمع وأرى} لو دل على العلم لكان ذلك تكريرا وهو خلاف الأصل" (2).

وقال الإمام البيضاوي رحمه الله: "قَالَ لَا تَخَافَا إِنِّي مَعَكُمَا بِالْحِفْظِ وَالنَّصْرِ. أَسْمَعُ وَأَرَى مَا يَجْرِي بَيْنَكُمَا وَبَيْنَهُ مِنْ قَوْلٍ وَفِعْلٍ، فَأَحْدَثَ فِي كُلِّ مَا يَصْرِفُ شَرَّهُ عَنْكُمَا وَيُوجِبُ نَصْرِي لَكُمَا، وَيَجُوزُ أَلَّا يَقْدِرَ شَيْءٌ عَلَى مَعْنَى إِنِّي حَافِظُكُمَا سَامِعًا وَمُبْصِرًا، وَالْحَافِظُ إِذَا كَانَ قَادِرًا سَمِيعًا بَصِيرًا تَمَّ الْحِفْظُ" (3).

وفهم من كلام البيضاوي وجه دلالة الآية على كونه سمعيا بصيرا، وكونه لا حاجة لتقدير شيء بمعنى الحفظ لكون اتصافه تعالى بالمسمع والبصر والقدرة يدل على تمام الحفظ.

المثال الثاني

قوله تعالى: {فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذُرُّكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ} [الشورى 11].

(1) اللقاني، عمدة المريد شرح جوهرة التوحيد، ص 467.

(2) فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، 54/22.

(3) البيضاوي، أنوار التنزيل، 28/4.

وقد أثبت العلماء صفة السمع والبصر اعتماداً على هذه الآية، كما اعتمدوا على غيرها من الآيات، وهذه الآية صريحة في كونه تعالى سميعاً وبصيراً، وفي كون صفاته منزّهة عن مشابهة المخلوقين، فصفاته كلها صفات كمال أزلية.

قال الإمام الرازي رحمه الله في تفسيره لهذه الآية: "قوله {وهو السميع البصير} يدل على كونه تعالى سامعاً للمسموعات، مبصراً للمرئيات" (1).

ثم شرع بعد ذلك في الرد على من نفى هاتين الصفتين فراراً مما توهمه من لزوم حلول الحوادث في ذاته فقال رحمه الله: "لا يلزم من امتناع التأثر في حق الله امتناع السمع والبصر في حقه، فإن قالوا هب أن السمع والبصر حالتان مغايرتان لتأثر الحاسة إلا أن حصولهما مشروط بحصول ذلك التأثر، فلما كان حصول ذلك التأثر في حق الله تعالى ممتنعاً كان حصول السمع والبصر في حق الله ممتنعاً.

فنقول: ظاهر قوله وهو السميع البصير يدل على كونه سميعاً وبصيراً فلم يجز لنا أن نعدل عن هذا الظاهر إلا إذا قام الدليل على أن الحاسة المسماة بالسمع والبصر مشروطة بحصول التأثر، والتأثر في حق الله تعالى ممتنع، فكان حصول الحاسة المسماة بالسمع والبصر ممتنعاً، وأنتم المدعون لهذا الاشتراط فعليكم الدلالة على حصوله.

وإنما نحن متمسكون بظاهر اللفظ إلى أن تذكروا ما يوجب العدول عنه، فإن قال قائل قوله وهو السميع البصير يفيد الحصر، فما معنى هذا الحصر، مع أن العباد أيضاً موصوفون بكونهم سميعين وبصيرين؟ فنقول السميع والبصير لفظان مشعران بحصول هاتين الصفتين على سبيل الكمال، والكمال في كل الصفات ليس إلا لله، فهذا هو المراد من هذا الحصر" (2).

ويظهر من النص السابق شدة تمسك الأشاعرة بالنصوص القرآنية، وعدم عدولهم عن الظاهر إلا لقرينة صارفة، فإن النص لما نطق مصرحاً بكونه تعالى سميعاً وبصيراً، لم يلجؤا إلى نفي السمع والبصر للزوم الحدوث في الشاهد، بل قالوا إن ما يلزم في حق الشاهد لا يلزم في حق الغائب، والمنفي في حقه تعالى هو الحدوث والتغير كما قال تعالى: {ليس كمثله شيء وهو السميع البصير}.

قال العلامة الطاهر بن عاشور رحمه الله عند تفسيره لهذه الآية: "ولما أفاد قوله: ليس كمثله شيء صفات السلوب أعقب بإثبات صفة العلم لله تعالى، وهي من الصفات المعنوية، وذلك بوصفه بالسميع البصير الدالين على تعلق علمه بالموجودات من المسموعات والمبصرات، تنبيهاً على أن نفي مماثلة الأشياء لله تعالى لا يتوهم منه أن الله منزّه عن الاتصاف بما اتصفت به المخلوقات من أوصاف الكمال المعنوية كالحياة والعلم، ولكن صفات المخلوقات لا تشبه صفاته تعالى في كمالها، لأنها في المخلوقات عارضة، وهي واجبة لله تعالى في منتهى الكمال، فكونه تعالى سميعاً وبصيراً من جملة الصفات الداخلة تحت ظلال

(1) فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، 585/27.

(2) فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، 585/27.

التأويل بالحمل على عموم قوله تعالى: {ليس كمثله شيء} فلم يقتضيا جارحتين، ولقد كان تعقيب قوله ذلك بهما شبيها بتعقيب المسألة بمثالها" (1).



(1) ابن عاشور، التحرير والتنوير، 48/25.

المطلب الثاني: الكلام

إن صفة الكلام من الصفات الثابتة بالنقل، وقد اعتمد المحققون من المتكلمين كون دليل النقل هو المعول عليه في إثبات هذه الصفة، وقد حصل الإجماع على كونه تعالى متكلماً كما بينا سابقاً، وإن اختلف في تفسير الكلام⁽¹⁾.

وعرف العلماء صفة الكلام بكونها: صفة أزلية قائمة بذات الله تعالى، ليست بحرف ولا صوت، تتعلق بالواجبات والجائزات والمستحيلات تتعلق دلالة⁽²⁾.

واحتجوا في إثبات صفة الكلام بآيات كثيرة في القرآن، قال اللقاني رحمه الله: "ومنه في إثبات صفة الكلام: {وكلّم الله موسى تكليماً}، {وإذ قال الله يا عيسى ابن مريم}"⁽³⁾.

ونورد بعض الأمثلة التي استدلل بها العلماء على ثبوت صفة الكلام لله تعالى.

المثال الأول

{وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي بإذنه ما يشاء إنه علي حكيم} [الشورى 51].

الآية صريحة في نسبة الكلام لله تعالى، فاستدل بها العلماء على صفة الكلام لله تعالى، ونفوا كون الحروف والأصوات صفة له، لامتناع قيام الحوادث في ذاته شرعاً وعقلاً.

وابتدأ الإمام الرازي كلامه عن صفة الكلام في هذه الآية ببيان معنى الكلام الذي هو صفته، فقال رحمه الله: "أجمعت الأمة على أن الله تعالى متكلم، ومن سوى الأشعري وأتباعه أطبقوا على أن كلام الله هو هذه الحروف المسموعة والأصوات المؤلفة، وأما الأشعري وأتباعه فإنهم زعموا أن كلام الله تعالى صفة قديمة يعبر عنها بهذه الحروف والأصوات"⁽⁴⁾.

يشير الإمام الرازي في كلامه السابق إلى عدة نقاط مهمة:

الأولى: انعقاد الإجماع على كون الله متكلماً.

الثانية: وقوع الخلاف في معنى الكلام، ثم في كونه قائماً به.

الثالثة: أن الأشاعرة يقولون بأن كلام الله صفة قديمة قائمة بذاته، يعبر عنها بهذه الحروف والأصوات التي لا تقوم بذاته تعالى.

(1) انظر: اللقاني، عمدة المرید شرح جوهرة التوحيد، ص 467، وانظر: سعد الدين التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص 177.

(2) انظر: أحمد الصاوي، حاشية الصاوي على جوهرة التوحيد، ص 83.

(3) انظر: اللقاني، عمدة المرید شرح جوهرة التوحيد، ص 467.

(4) فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، 612/27.

الرابعة: أن من سوى الأشعري وأتباعه رحمهم الله على أن كلام الله هو هذه الحروف والأصوات المركبة، فلذا من نزه الله عن حلول الحوادث بذاته نفى كونها صفة قائمة بذاته كالمعتزلة، ومن أجاز ذلك فقد زعم كون صفة الكلام القائمة بالذات حادثة.

ثم ذكر الإمام الرازي استدلال بعضهم بالآية على كون الكلام حادثاً فقال رحمه الله: "قال القاضي هذه الآية تدل على حدوث كلام الله تعالى من وجوه: الأول: أن قوله تعالى: أن يكلمه الله يدل عليه لأن كلمة أن مع المضارع تفيد الاستقبال الثاني: أنه وصف الكلام بأنه وحي لأن لفظ الوحي يفيد أنه وقع على أسرع الوجوه الثالث: أن قوله أو يرسل رسولا فيوحي بإذنه ما يشاء يقتضي أن يكون الكلام الذي يبلغه الملك إلى الرسول البشر مثل الكلام الذي سمعه من الله والذي يبلغه إلى الرسول البشري حادث"⁽¹⁾.

ويقصد بالقاضي الإمام الباقلاني رحمه الله، وقد كان رد الإمام الفخر مختصراً كافياً، فقد بين أننا نسلم أن الكلام الذي هو الحروف والأصوات حادث، ولا حاجة أصلاً لتكثير الاستدلال على ذلك، فحدوث الحروف والأصوات بدهي، ولكننا لا نقول إن الصفة القائمة بذاته هي الحروف والأصوات، قال رحمه الله: "والجواب: أنا نصرّف جملة هذه الوجوه التي ذكرتموها إلى الحروف والأصوات ونعترف بأنها حادثة كائنة بعد أن لم تكن وبديهة العقل شاهدة بأن الأمر كذلك، فأبي حاجة إلى إثبات هذا المطلوب الذي علمت صحته ببديهة العقل وبظواهر القرآن"⁽²⁾.

وقد بين العلامة ابن عاشور رحمه الله المراد بالتكلم في هذه الآية فقال رحمه الله: "والمراد بالتكلم بلوغ مراد الله إلى النبي سواء كان ذلك البلوغ بكلام يسمعه ولا يرى مصدره أو بكلام يبلغه إليه الملك عن الله تعالى، أو بعلم يلقي في نفس النبي يوقن بأنه مراد الله بعلم ضروري يجعله الله في نفسه.

وإطلاق الكلام على هذه الثلاثة الأنواع: بعضه حقيقة مثل ما يسمعه النبي كما سمع موسى، وبعضه مجاز قريب من الحقيقة وهو ما يبلغه إلى النبي فإنه رسالة بكلام، وبعضه مجاز محض وهو ما يلقي في قلب النبي مع العلم، وإطلاق فعل يكلمه على جميعها من استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه على طريقة استعمال المشترك في معانيه.

وإسناد فعل يكلمه إلى الله إسناد مجازي عقلي. وبهذا الاعتبار صار استثناء الكلام الموصوف بأنه وحي استثناء متصلاً"⁽³⁾.

ثم ذكر بعد ذلك صحة إطلاق لفظ كلام الله على الأنواع المبينة في الآية فقال رحمه الله:

"والآية صريحة في أن هذه الأنواع الثلاثة أنواع لكلام الله الذي يخاطب به عباده، وذكر النوعين: الأول والثالث صريح في أن إضافة الكلام المنوع إليها إلى الله أو إسناده إليه حيثما وقع في ألفاظ الشريعة نحو قوله تعالى: حتى يسمع كلام الله [التوبة:

(1) فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، 612/27.

(2) فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، 612/27.

(3) ابن عاشور، التحرير والتنوير، 142/25.

[6] وقوله: { قال يا موسى إني اصطفيتك على الناس برسالتي وبكلامي } [الأعراف: 144] وقوله: { وكلم الله موسى تكليماً } [النساء: 164] يدل على أنه كلام له خصوصية هي أنه أوجده الله إيجاداً بخرق العادة ليكون بذلك دليلاً على أن مدلول ألفاظه مراد لله تعالى ومقصود له⁽¹⁾.

ولكنه رحمه الله تعالى أرجع سبب إثبات المتكلمين لصفة الكلام لله تعالى لقوة تعلق هذا الوصف بصفة العلم فقال رحمه الله: "وقصارى ما ورد في القرآن إسناد فعل الكلام إلى الله أو إضافة مصدره إلى اسمه، وذلك لا يوجب أن يشتق منه صفة لله تعالى، فإنهم لم يقولوا لله صفة نافخ الأرواح لأجل قوله تعالى: {ونفخت فيه من روحي} [الحجر: 29]، فالذي حدا مثبت صفة الكلام لله هو قوة تعلق هذا الوصف بصفة العلم فخصوا هذا التعلق باسم خاص وجعلوه صفة مستقلة مثل ما فعلوا في صفة السمع والبصر"⁽²⁾.

وقد علمنا أن أهل السنة أجمعوا على كونه تعالى متصفاً بصفة الكلام، لذلك اشتقوا من إسناد فعل الكلام لله تعالى في القرآن صفة الكلام، وجعله صفة خاصة كما في السمع والبصر، لا من باب زيادة عناية الشارع بها فقط، بل لكونهم فهموا من النقل كونها صفات بذاتها، وما ذكره ابن عاشور رحمه الله كأنه إيماء منه لميله إلى كون الكلام هو من متعلقات صفة العلم أو من متعلقات صفة الإرادة، لا صفة مستقلة بذاته.

المثال الثاني

{ورسلاً قد قصصناهم عليك من قبل ورسلاً لم نقصصهم عليك وكلم الله موسى تكليماً} [164].

استدل العلماء بهذه الآية على كونه متكلماً، وأخذ بعضهم من كونه قد كلم موسى وأكد ذلك بقوله تكليماً، على أن التوكيد رافع لاحتمال المجاز من اللفظ.

قال الإمام أبو السعود رحمه الله: "{تَكْلِيماً} مصدرٌ مؤكَّدٌ رافعٌ لاحتمال المجازِ قال الفراء العربُ تسمي ما وصل إلى الإنسان كلاماً بأي طريق وصل مالم يؤكَّد بالمصدر فإذا أُكِّد به لم يكن إلا حقيقة الكلام والجملة إما معطوفة على قوله تعالى إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ عَطْفَ القِصَّةِ على القِصَّةِ لا على آتينا وما عطف عليه وإما حالٌ بتقدير قد كما ينبئ عنه تغييرُ الأسلوب بالالتفات والمعنى أن التكليم بغير واسطةٍ منتهى مراتب الوحي حُصَّ به موسى من بينهم"⁽³⁾.

(1) ابن عاشور، التحرير والتنوير، 145/25.

(2) ابن عاشور، التحرير والتنوير، 145/25.

(3) أبو السعود العمادي محمد بن محمد بن مصطفى، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، أبو السعود العمادي محمد بن محمد بن مصطفى، دار إحياء التراث العربي - بيروت، 256/2.

إلا أن العلامة الألوسي تعقب هذا القول في تفسيره مفرقا بين رفع المجاز عن الفعل ورفعته عن الإسناد فقال رحمه الله في تفسيره لهذه الآية: "وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى بَرَفَعِ الْجَلَالَةَ وَنَصَبَ مُوسَى، وعن إبراهيم ويحيى بن وثاب أنهما قرآ على القلب.

تَكْلِيمًا مصدر مؤكد رافع لاحتمال المجاز على ما ذكره غير واحد، ونظر فيه الشهاب بأنه مؤكد للفعل فيرفع المجاز عنه، وأما رفعه المجاز عن الإسناد بأن يكون المكلم رسله من الملائكة كما يقال قال الخليفة كذا إذا قاله وزيره فلا، مع أنه أكد الفعل، والمراد به معنى مجازي كقول هند بنت النعمان في زوجها روح بن زنباع وزير عبد الملك بن مروان.

بكى الخز من روح وأنكر جلده ... وعجت عجيجا من جذام المطارف

فأكدت «عجت» مع أنه مجاز لأن الثياب لا تعج" (1).

يفهم من كلام العلامة الألوسي رحمه الله أن المصدر المؤكد (تكليماً) يرفع احتمال المجاز عن فعل التكليم، ولكنه لا يرفعه عن الإسناد، أي لا يمنع من كون المكلم هم الرسل من الملائكة لا الله تعالى، ولكن على كلا الحالين يثبت عندنا دلالة الآية على كونه تعالى متكلماً، لذا قال رحمه الله تعالى بعد ذلك: "نعم إنها ظاهرة فيما ذهب إليه أهل السنة" (2).

الخاتمة

وفي الختام بعد حمد الله وشكره على التمام، والصلاة والسلام على رسوله خير الأنام، أذكر أهم النتائج التي توصلت إليها من خلال هذه الدراسة، وأتبعها ببعض التوصيات.

النتائج

1- كثرة الأدلة القرآنية على مسائل الاعتقاد خصوصاً ما ورد في تقرير توحيده سبحانه وإقامة البراهين على وجوب وجوده جل شأنه.

2- كون تلك الأدلة قد وردت على سبيل الاختصار والإيجاز كما هو أسلوب العرب في الإيجاز والحذف والإضمار، لا يعني عدم تمامها، لكون ذلك المحذوف مفهوماً بحسب أساليب العرب البلغاء الذين نزل القرآن بلغتهم.

(1) الألوسي، روح المعاني، 193/3. وانظر: حاشية الشهاب الخفاجي على تفسير البيضاوي المسماة عناية القاضي وكفاية الرازي على تفسير البيضاوي، دار صادر بيروت، 201/3.

(2) الألوسي، روح المعاني، 193/3.

- 3- تنوع الأدلة القرآنية العقلية ما بين برهانية وإقناعية وغيرها، وعدم مخالفة تلك الأدلة للقواعد المنطقية التي اتبعها المتكلمون، مما يؤكد أن كل استدلال عقلي لا يخرج عما حصره المناطق من طرق الاستدلال، فمهما كانت الأدلة القرآنية برهانية مثلاً فلا يمكن أن يكون بينها وبين حقيقة ما فصله المناطق اختلاف.
- 4- مما وجدته جلياً خلال الدراسة أن الأدلة الكلامية الكبرى على مسائل الاعتقاد الكلية كوجود الله، واتصافه بصفات الكمال، قد أخذت مقدماتها من الأدلة القرآنية، ولم يزد المتكلمون فيها غير شرحها وبيان الإجمال الذي فيها ورد الشبه عنها، وإنما كان توسعهم بعد ذلك لاتساع الشبه الواردة على أصول تلك الأدلة.
- 5- تنوع أدلة المتكلمين ما بين عقلية ونقلية، وعدم اقتصرهم على العقلية مع كون أصول الأدلة العقلية الكبرى قد أخذت مقدماتها من الأدلة القرآنية.
- 6- الأدلة الواردة في القرآن جاءت غالباً على سبيل الإيجاز والإجمال والاختصار، وقد تولى عدد من المفسرين شرحها وبيانها، ونظمها نظماً تاماً، بحيث يسهل على من لم يكن له بأساليب العرب مراس فهمها.
- 7- شدة عناية حذاق المفسرين كالزمخشري والرازي بتتبع الاستدلالات العقلية في الآيات القرآنية في تقرير مذاهبهم، وبراعتهم في تحليل الأدلة القرآنية، مما يجعلنا نميل للقول بأن كل من لم يبرع في علوم العربية والعلوم العقلية لا يمكن له أن يفهم حقائق الاستدلالات القرآنية على وجهها.

التوصيات

- 1- أوصي الباحثين الفضلاء ممن له خبرة في التفسير والأصول وتوجه نحو الدراسات التأصيلية بأن يوجهوا عنايتهم نحو استخراج مقدمات الأدلة العقلية التي اعتمدها المتكلمون من القرآن الكريم، وذلك من خلال تتبع ما كتبه عدد من المفسرين الذين اعتنوا بهذا الجانب.
- 2- وأوصي الإخوة الباحثين كذلك بأن يفرّدوا كل دليل من الأدلة الكلامية الكلية بدراسة تأصيلية نقلية، تتناول الموضوع من جوانب متعددة، مع التركيز على دلالات الألفاظ ووجوه البلاغة في الآيات القرآنية.
- 3- وأوصي الباحثين كذلك بتتبع الأدلة العقلية التي استنبطها الإمام الرازي في تفسيره الكبير من الأدلة القرآنية.

المصادر والمراجع

- ابن أبي الشريف كمال الدين، المسامرة في شرح المسامرة في العقائد المنجية في الآخرة، دار الكتب العلمية - لبنان، ط1، 2002.
- ابن التلمساني، عبد الله بن محمد، شرح معالم أصول الدين، ت: نزار حمادي، دار مكتبة المعارف - لبنان.
- ابن الصلاح، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن، فتاوى ابن الصلاح، ت: موفق عبد الله عبد القادر، مكتبة عالم الكتب - لبنان، 1407هـ.
- ابن المنير، أحمد بن محمد، الانتصاف بحاشية الكشف، ت: عادل عبد الموجود، دار الكتب العلمية.
- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ت: محمود قاسم، الطبعة 2، مكتبة الأنجلو المصرية، 1964.
- ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر التونسي، التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»، الدار التونسية للنشر - تونس، 1984م.
- ابن منظور، جمال الدين الأنصاري محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل الرويفعي الإفريقي، لسان العرب، دار صادر - بيروت، ط3، 1414هـ.
- أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، ت: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1979.
- أبو زهرة، محمد، المعجزة الكبرى القرآن، دار الفكر العربي.
- الأشعري، علي بن إسماعيل، رسالة استحسان الخوض في علم الكلام، حيدر آباد الدكن - الهند مجلس دائرة المعارف النظامية ط2، 1344هـ.
- الآلوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ت: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1415هـ.
- البغدادي، عبد القاهر، أصول الدين، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط1، 2002.
- البيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ت: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط1، 1418هـ.
- التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله، تهذيب المنطق والكلام، مطبعة دار السعادة، ط1، 1912م.
- التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله، شرح العقائد النسفية، دار البشري باكستان، 2014.
- التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله، شرح المقاصد في علم الكلام، دار المعارف النعمانية باكستان، 1981.

التهانوي، محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمد صابر الفاروقي الحنفي ، كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، ت: علي دحروج، نقل النص الفارسي إلى العربية: عبد الله الخالدي، الترجمة الأجنبية: د. جورج زيناني، مكتبة لبنان ناشرون بيروت، ط1، 1996م.

الجرجاني، السيد الشريف علي بن محمد بن علي، شرح المواقف، ت: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل بيروت، ط1، 1997.

جمعة، علي محمد، المصطلح الأصولي ومشكلة المفاهيم، المعهد العالي للفكر الإسلامي القاهرة، ط1، 1996.

حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ت: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط2، 2018.

الحسين، عبد القادر، معايير القبول والرد في تفسير النص القرآني، دار الغوثاني للدراسات القرآنية، ط2.

الحيدري، رائد، المقرر في شرح منطق المظفر، دار المحجة البيضاء.

الخان، أبو الحسن علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم بن عمر، لباب التأويل في معاني التنزيل، تصحيح: محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1415 هـ.

الخفاجي، شهاب الدين أحمد بن محمد، حاشية الشهاب الخفاجي على تفسير البيضاوي المسماة عناية القاضي وكفاية الرازي على تفسير البيضاوي، دار صادر، بيروت.

الخوارزمي، مفاتيح العلوم، ت: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي بيروت، ط2، 1989.

الرازي فخر الدين، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي، لباب الإشارات والتنبيهات، مكتبة الكليات الأزهرية - مصر، ت: أحمد حجازي السقا، 1985م.

الرازي، فخر الدين، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي، المطالب العالية من العلم الإلهي، دار الكتاب العربي - لبنان، ط1، 1407 هـ.

الرازي، فخر الدين، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي، مفاتيح الغيب - التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط3، 1420 هـ.

الرازي، قطب الدين محمد بن محمد، تحرير القواعد المنطقية، ت: محسن بيدارفر، دار بيدار قم، ط2، 1426 هـ.

الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي، مختار الصحاح، ت: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت، ط5.

الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الهداية.

الزرقاني، محمد عبد العظيم، مناهل العرفان، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه، ط3.

- الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بشار، البرهان في علوم القرآن، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه، ط1، 1957، 24/2.
- الزحشري، جار الله أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي - بيروت، ط3، 1407 هـ.
- السعدي، عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، ت: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، مؤسسة الرسالة، ط1، 2000.
- السمرقندي، شمس الدين إسحاق بن محمد، الصحائف الإلهية، ت: أحمد عبد الرحمن الشري، مكتبة الفلاح، ط1، 1985.
- السنوسي، أبو عبد الله محمد بن يوسف، شرح صغرى الصغرى ت: سعيد فودة، دار البيروتي - سوريا، 2009، ط2.
- السنوسي، التلمساني محمد بن يوسف، حاشية الدسوقي على أم البراهين، دار الفكر.
- الشهرستاني، عبد الكريم، نهاية الإقدام في علم الكلام، حرره وصححه ألفريد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية.
- شيخ الإسلام العطار، حسن بن محمد، حاشية العطار على شرح التهذيب الخيصي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1936.
- الصاوي، أحمد، حاشية الصاوي على شرح الدردير على الخريدة البهية، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وشركاه.
- الطبري، محمد بن جرير، تفسير الطبري جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ت: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، ط1، 2001.
- العمادي، أبو السعود محمد بن محمد بن مصطفى، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، تفسير أبي السعود، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- العمادي، أبو السعود محمد بن محمد بن مصطفى، تفسير أبي السعود - إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، القسطاس المستقيم، قرأه وعلق عليه محمود بيجو، المطبعة العلمية - دمشق، 1993.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى، ت: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، ط1، 1993.
- الفضلي عبد الهادي، خلاصة علم المنطق، مؤسسة دار المعارف فقه إسلامي قم إيران، ط3، 2007.
- فودة سعيد، تدعيم المنطق، دار البيروتي دمشق، ط1، 2010.
- فودة، سعيد، الأدلة العقلية على وجود الله تعالى بين الفلاسفة والمتكلمين، منشورات الأصيلين، الأردن، ط1، 2016.

فودة، سعيد، موقف ابن رشد الفلسفي من علم الكلام وأثره في الاتجاهات الفكرية الحديثة، دار الفتح للدراسات والنشر الأردن، ط1، 2009.

الفيروز أبادي، أبو الطاهر مجيد الدين محمد بن يعقوب بن محمد، القاموس المحيط، ط دار الرسالة ناشرون، 2006.
القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين، الجامع لأحكام القرآن - تفسير القرطبي، ت: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية - القاهرة، ط2، 1964.

القزويني، أبي حفص عمر بن عبد الرحمن، حاشية كشف الكشاف المفجر ينابيع المعاني العذبة الارتشاف، مخطوط محفوظ لدى مكتبة محمد بن محمد بن محمد بن إسماعيل الكبسي، اليمن.

الكاتبي، نجم الدين بن عمر، الرسالة الشمية، مؤسسة الإمام الجواد للفكر والثقافة - قم إيران، 2012م.

الكوثري، محمد زاهد، نظرة عابرة في مزاعم من أنكر نزول عيسى قبل الآخرة، مكتبة القدس، ط 1.

اللقاني، إبراهيم، عمدة المريد شرح جوهره التوحيد، ت: محمد إدريس وبهاء الخلايلة، دار النوادر.

اللقاني، إبراهيم، هداية المريد شرح جوهره التوحيد، ت: عبد المنان الإدريسي وجاد الله بسام صالح، دار النور المبين، ط1.

الماتريدي، أبو منصور محمد بن محمد بن محمود، تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)، ت: مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 2005.

محمد الثاني بن عمر بن موسى التقييد والايضاح لقولهم لا مشاحة في الاصطلاح، مجلة الحكمة.

المغنيسي، محمود، مغني الطلاب شرح إيساغوجي، ت: عصام السبوعي، دار البيروتي - سوريا، ط1، 2010.

ملاحمة، عمرو صالح، التأصيل النقلي لدليل الحدوث وتطبيقه عند المتكلمين من العلماء، مجلة الزرقاء للبحوث والدراسات الإسلامية.

المنائي، عبد الرؤوف محمد بن تاج العارفين بن علي، التوقيف على مهمات التعاريف، ت: جلال الأسيوطي، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط1، 2010.

الميداني، عبد الرحمن حبنكة، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال، دار القلم - دمشق، 1993م.

النسفي أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين، تفسير النسفي (مدارك التنزيل وحقائق التأويل)، ت: يوسف علي بديوي، راجعه وقدم له: محيي الدين ديب مستو، دار الكلم الطيب - بيروت، ط1، 1998.

اليزدي، الملا عبد الله بن شهاب الدين الحسين، الحاشية على تهذيب المنطق، مؤسسة النشر الإسلامي قم، 1420هـ.

السيالكوتي، الملا عبد الحكيم، حاشية عبد الحكيم على الخيالي، المكتبة الحاقانية - بيشاور.