الاِسْتِدْلاَلُ الكلاَميُّ

The Theological Reasoning
In the Ancient Arabic Theology

د. أحمد فريحي

جامعة ابن طفيل

المغرب

Fraihiahmed34@gmail.com

اَلاِسْتِدْلالُ الكلاَميُّ

د. أحمد فريحي

ملخّص:

تهدفُ هذه المقالةُ إلى بيان أنَّ الاستدلال الكلاميّ قد اتّخذ صوراً مُتعدِّدة، والاستدلالُ بالشَّاهد على الغائب واحد من ضمن هذه الصُّور، كما تُوضّح أنَّ القضايا الكلاميّة الَّتي ارتبطتْ بالجانب السَّياسيّ في نشأة علم الكلام، وأنَّ القضايا الفلسفيّة الَّتي ارتبطتْ بأفُوله، تمّ استبعادُها من تعريفِ علم الكلام، وتمّ الاقتصار على ربطه بالجانب العقديّ فقط، الَّذي اصطلح عليه "أصول الدّين"، وقد شكّل هذا صعوبة كبيرة في فهم الظَّاهرة الكلاميّة. لذلكَ وجبَ إعادةُ تعريف علم الكلام. وأخيرا تكشف هذه المقالة عن أصول ما يُسمَّى بقياس الغائب على الشَّاهد، وتحدِّد بنيته، وتعْرِض خصائصه، وتبيِّن أنَّ التَّعميم السَّائد بأنَّ **أبا حامد الغزاليّ** كان خطابيًّا، يستندُ إلى الاستدلال بالشَّاهد على الغائب، وأنَّ **ابن رشد** كان برهانياً هو تعميم يفتقرُ إلى دليلٍ قاطع، وأنَّ العكسَ هو الأصحّ باستقراءِ نصوصهما.

الكلمات المفاتيح: الاستدلال، علم الكلام، الاستدلال الكلاميّ، الاستدلال بالشّاهد على الغائب.

Abstract:

The chief aim of this paper is to show that theological reasoning took many forms, and reasoning from the present to the absent is one of these forms. It also explains that theological issues that were linked to the political aspect in the emergence of theology, and that the philosophical issues that were linked to its decline were excluded from the definition of theology, and it was limited to linking it to the doctrinal aspect that was termed “the foundations of religion”, and this posed a great difficulty to understanding the theological phenomenon. Therefore, it was necessary to redefine theology. Finally, this article reveals the origins of what is called the analogy of the absent to the present, defines its structure, presents its characteristics, and shows that the prevailing generalization that Abu Hamid al-Ghazali was a rhetorician, and relied on reasoning from the witness to the absent, and that Ibn Rushd was a demonstrative is a generalization that lacks conclusive evidence, and that the opposite is more correct by extrapolating their texts.

Keywords: Reasoning - Islamic Theology - Theological Reasoning - Reasoning from The Present to The Absent.

1- تقديم:

قبل التّعرّف على الاستدلال الكلاميّ، لا بدّ من تحديد معنى كلّ من "الاستدلال" و "علم الكلام": فالاستدلال في اللّغة هو طلب الدّليل، والأصل فيه فعل "دلّ"، بمعنى "هدى" و "أرشد". أمّا من النّاحية المنطقيّة، فهو: « تسلسل عدّة أحكام مترتّبة بعضها على بعض، حيث يكون الأخير متوقّفا على الأوّل اضطرارا، فكلّ استدلال إذن، انتقال من حكم إلى آخر، لا بل هو فعل ذهنيّ مؤلّف من أحكام متتابعة، إذا وضعت لزم عنها بذاتها حكم آخر غيرها، وهذا الحكم الأخير لا يكون صادقا إلاّ إذا كانت مقدّماته صادقة».[1] إنّ هذا التّعريف عامّ، ويشمل كلّ الاستدلالات المنطقيّة، وهو أقرب إلى الاستدلال الاستنباطيّ منه إلى أيّ استدلال آخر، لأنّ اللّزوم بالمعنى الصّارم بين المقدّمات والنّتائج يخصّ القياس المنطقيّ عند **أرسطو**، ونقل الحكم من الكلّي إلى الجزئيّ هو تعريف الاستدلال الحمليّ البرهانيّ. لكن لمّا نريد تحديد الاستدلال بالمعنى الكلاميّ كما هو شائع وذائع، فإنّنا لا نجد اصطلاحات من قبيل المقدّمات والنّتائج، وإنّما نجد اصطلاحات تنسجم مع بنية الثّنائيّة للاستدلال الكلاميّ من قبيل: الشّاهد والغائب، والأثر والمؤثّر، والعلّة والمعلول، والمعلوم والمجهول التي تنسجم مع ما يسمّى "الاستدلال بالشّاهد على الغائب. لذلك، نجد الأقرب لمعناه عند **الجرجاني** الذي يعرّفه بكونه: «تقرير الدّليل لإثبات المدلول، سواء كان ذلك من الأثر إلى المؤثّر، فيسمّى استدلالاً آنيًا، أو بالعكس، ويسمّى استدلالا لمِّيا، أو من أحد الأثرين إلى الآخر».[2] ومعنى هذا أنّه لمّا ننطلق من الأثر أو الشّاهد (أي المعلول) لمعرفة الغائب أو المؤثّر (أي العلّة)، فهذا يسمّى استدلالا آنيا، ولمّا ننطلق من الغائب أو المؤثّر (أي العلّة) من أجل معرفة الشّاهد أو الأثر (أي المعلول)، فيسمّى استدلالا لمِّيا. وعليه، فالاستدلال بالشّاهد على الغائب عند المتكلّمين ينسجم مع الاستدلال الآنيّ، وهو على عكس الاستدلال اللّميّ.[3]

2- إشكاليُّة تعريفِ علم الكلام:

لا يمكن معرفة الاستدلال الكلاميّ إلاّ بتحديد القضايا الكلاميّة، ولا يمكن معرفة القضايا الكلاميّة دون تحديد ماذا نقصد بعلم الكلام. من التّعريفات الشّائعة لعلم الكلام ما أورده **ابن خلدون** في المقدّمة لمّا اعتبره: «علما يتضمّن الحجاج عن العقائد الإيمانيّة بالأدلّة العقليّة، والرّد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن أهل السّلف والسّنّة».[4] يبدو في نظرنا أنّ هذا التّعريف، وإن كان قد ربط علم الكلام بالحجاج، فإنّه تعريف منحاز، ومضلّل، وغير منصف. فكونه منحازا، لأنّه يعتبر مذهب أهل السّنّة وأهل السّلف المذهب الصّحيح، وهذا يقصي كلّ المذاهب، وبالخصوص مذهب المعتزلة؛ وكونه مضلّلا، لأنّه ربط علم الكلام بالعقائد، ولم يشر إلى أصله السّياسيّ، ونهايته الفلسفيّة. ثمّ إنّه يعتبر أنّ كلّ من خالف أهل

1- جميل صليبا، **المعجم الفلسفيّ**، منشورات ذوي القربى، 1358 هـ، ج1، ص68.

2- الشّريف علي بن محمّد الجرجاني، **التّعريفات**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1995، ص17.

3- لما ننطلق من السبب أو العلة إلى المعلول، يسمى هذا الاستدلال لميا (من لم لبيان السبب أو العلة)، ولما ننطلق من المعلول إلى العلة والسبب يسمى استدلالا آنيا.

4- عبد الرّحمان بن خلدون، **المقدّمة**، المكتبة التّجاريّة الوسطى، مصر، ص**458**.

السَّلف والسُّنّة منحرفين، وهنا يبرز عدم إنصافه. وبما أنّ **ابن خلدون** أشعريّ المذهب، فإنّ تعريفه هذا امتداد لما أقرّه **أبو الحسن الأشعريّ** الذي عاش في كنف الاعتزال أربعين سنة، وتخلّى عنه، وكان من المدافعين عن علم الكلام في وجه المنكرين، وبالخصوص فقهاء الحنابلة، وألّف "رسالة الاستحسان في الخوض في علم الكلام"، التي بيّن فيها أنّ القضايا الكلاميّة المطروحة، وبالخصوص القضايا الفلسفيّة والطّبيعيّة مشار إليها في القرآن، وهنا يمكن أن نتساءل كيف أمكن **لابن خلدون** أن يقصي هذه القضايا من التّعريف. لكن لمّا نتصفّح كتب الأشاعرة الذين اشتغلوا بعلم الكلام أو أصول الدّين، نجد هذه القضايا الفلسفيّة حاضرة، وبالخصوص عند **أبي المعالي الجويني**، وعند **أبي حامد الغزالي**، وعند **فخر الدّين الرّازي**...

وهناك تصوّر آخر كتب له الشّيوع، أورده **الجرجاني** في تعريفين لعلم الكلام:

- **التّعريف الأوّل**: «علم نبحث فيه عن ذات الله وصفاته وأحواله الممكنات من المبدأ إلى المعاد على قانون الإسلام، والقيد الأخير لإخراج العلم الإلهيّ للفلاسفة».[1]
- **التّعريف الثّاني**: «علم باحث في أمور يعلم منها المعاد، وما يتعلّق به من الجنّة والنّار، والصّراط والميزان، والثّواب والعقاب...وقيل: الكلام هو العلم بالقواعد الشّرعيّة الاعتقاديّة المكتسبة من **الأدلّة**»[2].

إذا وقفنا عند التّعريف الأوّل، فإنّنا نجده لا يختلف عن تعريف **ابن خلدون** في كونه يربط علم الكلام بالأمور العقائديّة، لكنّه وسّع دائرته لتشمل المسلمين على اختلاف مذاهبهم، وأخرج الثّيولوجيا والعلم الإلهيّ الفلسفيّ من دائرته. أمّا التعريف الثاني، ففي جزئه الأوّل، يحصر علم الكلام في أمور المعاد والآخرة ومصير النّاس فيها. غير أنّ الجزء الثّاني من التّعريف، لا يخرج كذلك عن ربطه بالأمور العقائديّة.

ونجد التّعريف نفسه عند **التّهانوي** في قوله: «وهو علم يقتدر معه على **إثبات** العقائد الدّينيّة على الغير **بإيراد الحجج ودفع الشّبه**».[3] نلاحظ في هذا التَّعريف غياب ربط علم الكلام بالشّريعة الإسلاميّة، ممّا يجعله يشمل العقائد الدّينيّة كلّها. وقد عدّد **التّهانوي** مجموعة من الأسماء لعلم الكلام من قبيل: أصول الدّين، والفقه الأكبر كما سمّاه **أبو حنيفة النّعمان**، وعلم النّظر والاستدلال، وعلم التّوحيد والصّفات[4].

1- الشّريف علي بن محمّد الجرجاني، **التّعريفات**، مصدر سابق، ص185.
2- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
3- محمّد علي التّهانوي، **موسوعة كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، تحقيق علي دحروج، نقل النّصّ الفارسيّ، عبد الله الخالدي، ترجمة المصطلحات إلى العربيّة وإلى اللّغات الأجنبيّة جورج زيناتي، تقديم وإشراف ومراجعة رفيق العجم، مكتبة لبنان، ناشرون، بيروت، لبنان، 1996، ج1، ص29.
4- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

وحتّى الفلاسفة المسلمون لم يسلموا من ربط علم الكلام بالعقائد فقط، **فأبو نصر الفارابي** يعرّفه بقوله: «وصناعة الكلام ملكة يقتدر بها الإنسان على **نصرة الآراء** والأفعال المحدودة التي صرّح بها واضع الملّة، **وتزييف ما خالفها** من الأقاويل».[1]

إنّ ما يمكن أن نستخلصه من هذه التَّعريفات لعلم الكلام، هو تغييبها لجانبين حضرا بقوّة في تاريخه: في نشأته ونهايته. الجانب الأوّل، هو الجانب السَّياسيّ، الذي كان سببا في نشأته، ونتذكر هنا القضايا الأولى التي طرحت بعد الفتنة الكبرى، من قبل الفعل الإنسانيّ، ومرتكب الكبيرة، والجبر والاختيار... ثمّ الجانب الفلسفيّ الذي ظهر مع أفوله. وقد ردّ **الشّهرستانيّ** نشأة مصطلح علم الكلام إلى أمرين، منهما ارتباط المتكلّمين بالفلسفة اليونانيّة، قال: «ثمّ طالع بعض شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين نشرت أيّام المأمون، فخلطت مناهجها بمناهج علم الكلام، وأفردتها فنًّا من فنون العلم، وسمّتها باسم الكلام، وإمّا لأنّ أظهر مسألة تكلّموا فيها وتقاتلوا عليها، مسألة الكلام، فسمّي النّوع باسمها، **وإمّا لمقابلتهم الفلاسفة في تسميتهم فنًا من فنون علمهم بالمنطق، والمنطق والكلام مترادفان**».[2]

ولهذا، فإذا أمكننا صياغة تعريف لعلم الكلام من شأنه أن يستحضر كلّ الجوانب، ويشير إلى كلّ القضايا، فإنّه يمكننا صياغته في العبارات الآتية: **هو العلم الذي يبحث في شرعيّة الإمامة، ولمن يستحّقها، وفي الفعل الإنسانيّ من حيث كونه مجبورا أو مخيّرا، وفي الأدلّة على وجود الله، وفي ذات الله وصفاته و أفعاله، وعلاقتها بصفات الإنسان و أفعاله، وفي الموجودات من حيث دلالتها على الصّانع، وفي الجوهر والأعراض، وعلاقتهما بالله والموجودات، وفي الجزء الذي لا يتجزّأ، وفي المعاد، وفي إثبات النّبوّة... من منظور إسلاميّ... وكلّ هذه الأمور مختلف حولها، وفيها الأخذ والرّد، والمدح والقدح، والتّعديل والتّجريح، والولاء والبراء بين الفرق الكلاميّة، وتستعمل في الجدل بين الفرق استدلالات كثيرة.**

ولهذا، فإذا فكّرنا في علم الكلام، فلا بدّ من أن نستحضر كلّ هذه القضايا التي يدخل بعضها فيما هو سياسيّ، والآخر فيما هو عقائديّ، والآخر فيما هو فلسفيّ-دينيّ (ثيولوجي). وقد نجد أنّ اختلاف المسلمين في الأصول والعقائد يرجع إلى قضيّة سياسيّة تتعلّق بارتكاب الإنسان للشّرّ، ونسبة الشّرّ إلى القدر، قال **الشّهرستانيّ**: « وأمّا الاختلافات في الأصول، فحدثت في آخر أيّام الصّحابة بدعة **معبد الجهنيّ**، **وغيلان الدّمشقيّ**، **ويونس الأسواريّ** في القول بالقدر وإنكار إضافة الخير والشّرّ إلى القدر، ونسج على منوالهم **واصل بن عطاء** الغزال، وكان تلميذا **للحسن البصريّ**».[3] فهذا النَّصّ شاهد على أنّ القول بالقدر يرجع إلى مسألة سياسيّة، ارتبطت بأفعال الشّرّ التي ارتكبت إبّان حكم بني أميّة، والتي كانت السّلطة الأمويّة تبرّر وقوع هذه الأفعال بأنّها قضاء وقدر، لذلك ردّ أهل القدر بالقول إنّ الإنسان ليس مجبرا، وإنّما هو فاعل

1 - الفارابي، أبو نصر، **إحصاء العلوم**، تحقيق عثمان أمين، دار الفكر العربي، مطبعة الاعتماد، مصر، 1949، ص.107-108.

2 - أبو الفتح الشّهرستاني، **الملل والنّحل**، تحقيق عبد الأمير علي مهنّا وعلي حسن فاعور، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1990، ج1، ص41.

3 - المصدر نفسه، ص40.

لذلك الشّرّ. ولهذا نجد المعتزلة وعلى رأسها **واصل بن عطاء**، يتبنّون القول بإنكار إضافة الخير والشّرّ إلى القدر.

إنّ الاستدلالات التي استعملها المتكلّمون غير محدّدة من جهة، ومختلف حولها من جهة ثانية. فلو استقرينا التّعريفات السّابقة لعلم الكلام، فإنّنا نجدها تختلف في تحديد نوع الاستدلال الذي يستعمل في علم الكلام، لقد أشار **ابن خلدون** إلى "الحجاج **بالأدلّة العقليّة، والرّد على المبتدعة المنحرفين**"، وهو يقصد هنا القياس العقليّ، في مقابل القياس الشّرعيّ المستعمل في الفقه، وذكره في سياق آخر بقوله: « الاستدلال بالكائنات وأحوالها على وجود الباري».[1] **والجرجاني** أشار إلى "**الأدلّة**"، ولم يحدّد طبيعتها، **والتّهانوي** أشار إلى "**إيراد الحجج**، و**دفع الشّبه**"، ولم يحدّد طبيعتها، و**الفارابي** أشار إلى "**نصرة آراء واضع الملّة، وتزييف الأقاويل المخالفة**".

3- استدلالٌ كلاميٌّ أم استدلالات كلاميّة:

بناء على هذا الاستقراء، يبدو أنَّ ربط قياس الغائب على الشَّاهد، (أو الاستدلال بالشَّاهد على الغائب، أو الاستدلال العقليّ، أو التّمثيل، وهي كلُّها تسميات لاستدلال واحد) بعلم الكلام غير وارد في تعريفاتِه، فالإشارة هنا إلى الأدلّة بصفة عامّةٍ، ولا إشارةَ إلى استدلال بعينه. فعلى سبيل المثال، نجدُ **الغزالي** في كتاب "الاقتصاد في الاعتقاد"، الذي موضوعه أصول الدِّين، أي علم الكلام، لم يستعملْ قياس الغائب على الشّاهد، لأنَّه في نظره قياسٌ ضعيفٌ من النَّاحيّة المنطقيّة، وقد أثبت ذلك في كتاب "معيار العلم". وفي المقابل استعملَ ثلاثة استدلالات أخرى لا علاقة لها بالقياس الكلاميّ أو القياس الفقهيّ، وهذه الاستدلالات هي: السَّبر والتَّقسيم، والقياس الحمليّ البرهانيّ، والبرهان بالخلف.

إذا رجعنا بعيدا، واستحضرنا القضايا الكلاميّة الأولى الَّتي انتُزعت من سياقها، وأتلفت مصادرُها، وبذلك غابتْ أدلّتُها، ولم تبق إلاَّ الأقاويل المؤوّلة المنقولة في "مقالات" الخصوم، الحُبْلى بالتَّجريح في عقيدة المتكلّمين المخالفين، وبالخصوص المعتزلة والقدريّة والجهميّة، فإنَّنا نعثر على مواقف وأحكام مُجرَّدة من أدلّتها حتَّى عند المنصفين من أمثال **الشّهرستاني**، والغريب في الأمر أنَّ كتب المقالات لا تختلفُ في تجريح المخالفين، وتعديلِ ونُصرة الموقف الَّذي أريد له أن يكون، وهو موقف ما يُسمَّى بأهل السُّنة والجماعة، ابتداء من كتاب: "مقالات الإسلاميّين واختلاف المصلّين" **لأبي الحسن الأشعريّ**، وكتاب: "الفرق بين الفرق" **للبغدادي**، وكتاب: "الفصل في الملل والأهواء والنّحل" **لابن حزم الظاهري**، وكتاب: "اعتقادات فرق المسلمين والمشركين" **لفخر الدّين الرّازي**، وكتاب: "التّبصرة في الدّين وتمييز الفرقة النّاجية من فرق الهالكين" **لأبي المظفر الإسفرايني**، وحتّى كتاب: "الملل والنّحل" **للشّهرستاني**، وكتاب: "الكشف عن مناهج الأدلّة **لابن رشد**...

1 - ابن خلدون، **المقدّمة**، مصدر سابق، ص466.

إذا كان **الجهم بن صفوان** يردُّ على **مقاتل بن سليمان** بأنَّ اللهَ ليس شيئاً، فما هو الاستدلال الَّذي استعمله لأثبات نفي رؤية الله؟ وما هو الاستدلال الَّذي استعمله لنفي خلود الجنّة والنّار؟ وما هو الاستدلال غير المصرَّح به عند المعتزلة، الَّذي يثبت أنّ القرآن ككلام مخلوق؟ ما هي الاستدلالات الَّتي بنى عليها المعتزلة موقفَهم في نفي الصِّفات الشَّيئية عن الله؟ ولو ورد ذكرها في القرآن، أ يجب أنْ تُؤوّل؟ ما هي الاستدلالات الَّتي أقام عليها المعتزلة أصولهم؟

ولهذا، فآراء المتكلّمين المخالفين لأهل السُّنّة مبثوثة في كتب المقالات، لكنَّها مُجرّدة من أدلّتها الحقيقيّة، لأنَّ تجريدها من سياقها، ومن أدلّتها يجعلها **تُهم ثقيلة** على كاهل قائليها. فلنأخذ مثالا على ذلك: ما هو السِّياق التَّاريخيّ الَّذي أثيرت فيه مسألة خلق القرآن؟ لو عرفنا أنَّ الجهميّة والمعتزلة كانوا يواجهون خطر التَّشبيه والتَّجسيم لذات الله، وأنَّهم كانوا يهدفون إلى تنزيه الله عن مخلوقاته، لأن المسيحيّين كانوا يعتبرون أنَّ المسيح هو الله، والله هو الكلمة، وفي البدء كانت الكلمة، ولدحض هذا الرأي من قبلهم، فلا بدّ لنا من القول بأنَّ الكلمة مخلوقة، ويترتّب عن هذا أنّ القرآن كلام مخلوق، وعليه، فعيسى مخلوق، وليس بإله. وإذا كان مقاتلُ **بن سليمان** يقول بأنَّ الله شيءٌ، فإنّ **الجهم بن صفوان** ردّ عليه، وقال بأنَّ الله ليس شيئا، وهو مُنزَّه عن الأشياء والمخلوقات، ومُنزَّه عن كلّ الصِّفات التي تتضمّن التّشبيه والتّجسيم، فهي ليست من صفات الله. وإذا كان الله ليس شيئا، فلا يُمكن رؤيته، ومن هنا أثيرت مسألة نفي الرّؤية في الدّنيا. ويُمكن أن نسترسل في ذكر الأدلّة التي جعلت المعتزلة تقول بالقدر، فكما هو معلوم أنَّ السُّلطة الأمويّة ارتكبت كبائر، وكانت تنسب هذه الأعمال الإجراميّة إلى الله على أساس أنَّ الإنسان مسيّر ومجبور، فردّ عليهم المعتزلة والجهميّة بأنَّ الإنسان مكلّف بالعقل، وهو الفاعل الحقيقيّ، ويتحمّلُ مسؤوليّة أفعاله، فهل هذا التّبرير الَّذي قدّمته المعتزلة فيه ما يخالف الدّين، ولم خلق الله النَّار إذا كان النّاس مسيّرين، ومجبورين على الفعل.

إنَّ ما ورد عن المتكلّمين من أقاويل مقدّماتها تستند إلى تأويل النَّصّ الشَّرعيّ في الغالب، غير أنَّ نتائجها تصبح مُتعارضة مع صريح النَّصّ الظّاهريّ. ويُمكنُ أنْ نضربَ بعض الأمثلة في ذلك كالآتي:

المثال الأوّل:مشكلُ نفي الرّؤية:

- **الشَّاهد من مقالات المعتزلة المجرّدة من سياقها وأدلّتها:** «أجمعت المعتزلة على أنَّ الله لا يرى بالأبصار».[1] «واتّفقوا على نفي رؤية الله بالأبصار في دار القرار، ونفي التّشبيه عنه من كلّ وجه».[2]
- **سياق المشكل المطروح:** أعلن **مقاتل بن سليمان** أنَّ الله شيء مجسَّد ومجسَّم، وهذا ينسجم مع عقيدة التَّجسّد المسيحيّة التي كانت منتشرة آنذاك.

1- أبو الحسن الأشعري، **مقالات الإسلاميّين واختلاف المصلّين**، تحقيق محي الدّين عبد الحميد، المكتبة التّوفيقيّة، صيدا، لبنان، 1990، ج1، ص238.

2- الشّهرستاني، **الملل والنّحل**، مصدر سابق، ج1، ص57.

- **الأصل الذي بني عليه الاستدلال**: النّصّ القرآنيّ في قوله: «ليس كمثله شيء»،[1] وقوله: «لا تدركه الأبصار»[2]... وأنّنا لا نرى بالعين المجرّدة إلاّ الأشياء التي تدرك بالحسّ.
- **الاعتراض من قبل المعتزلة**: إذا كان الله يقول في كتابه أنّه ليس كمثله شيء، فهو منزّه عن الشّيئيّة، وإذا كان منزّها عن الشّيئيّة، فهو ليس شيئا، بخلاف ما يدّعي **المشبّهون والمجسّمون**.
- **النَّتيجة**: ما دمنا لا نرى بالعين المجرّدة إلاّ الأشياء الموجودة في حيّز من المكان، وما دام الله منزّها عن الشّيئيّة، ويوجد لا في مكان، فلا يمكن رؤيته.
- **التّعارض مع صريح النّصّ ظاهريًا**: إذا كنّا لا نرى الله جهرة، فهذا يتعارض مع الآية 23 من سورة القيامة، في قوله: «وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ».[3]
- **التّهمة الموجّهة إلى الجهميّة والمعتزلة**: اعتبر الفقهاء وأهل المذاهب الفقهيّة أنّ نفي الرّؤية فيه كفر، لأنَّه يتعارض مع صريح النَّصّ القرآنيّ، دون أن يأخذوا بعين الاعتبار أنَّ القول بالرّؤية يترتّب عنه الجسميّة في دار القرار.
- **درء التَّعارض**: إنَّ الجهميّة والمُعتزلة ينفون الرُّؤية في دار القرار، أي الدُّنيا التي لا نرى فيها إلاَّ الأشياء المدركة بالعين المُجرّدة، وهذا منطقيّ وواقعي في الوقت نفسه، فبما أنَّ الله لا يُدرك بالمشاهدة، فلا يُمكن إدراكه مطلقا بالرّؤية. أمّا الآية، فتشير إلى رؤية الله في المعاد.
- **بناء الاستدلال**: بناء على ما سبق، يمكننا أنَّ نبني الاستدلال على صورة قياس حمليّ برهانيّ كالآتي:

مقدّمة كبرى: كلُّ ما نراه شيء

مقدّمة صغرى: الله ليسَ شيئا

نتيجة: الله لا يُمكنُ رؤيته

المثال الثّاني:مشكلُ خلق القرآن:

- **الشَّاهد من مقالات المعتزلة المجرّد من سياقه وأدلّته**: «اختلفت المعتزلة في كلام الله سبحانه، هل هو جسم أم ليس بجسم؟ وفي خلقه، على ستّة أقاويل: الفرقة الأولى منهم يزعمون أنّ كلام الله جسم، وأنّه **مخلوق**، وأنّه لا شيء إلاّ جسم. الفرقة الثّانية منهم يزعمون أنّ كلام الله عرض، وهو الحركة، لأنّه لا

---

[1] - سورة **الشّورى**، الآية 11.

[2] - سورة **الأنعام**، الآية 103.

[3] - سورة **القيامة**، الآيتان 22 - 23. إعراب الآية: وجوه: مبتدأ مرفوع. يومئذ: يوم، ظرف زمان منصوب، إذ، اسم ظرفيّ مبنيّ على السّكون المقدّر في محلّ جرّ مضاف إليه. ناضرة: نعت مرفوع. إلى: حرف جرّ. ربّها: ربّ، اسم مجرور، ها، ضمير مبنيّ على السّكون في محلّ جرّ مضاف إليه. ناضرة: خبر مرفوع. جاء في التّبيان للعكبريّ: « قوله تعالى "وجوه" هو مبتدأ و "ناضرة" خبره وجاز الابتداء بالنّكرة لحصول الفائدة، و "يومئذ" ظرف للخبر، ويجوز أن يكون الخبر محذوفا، أي: ثمّ وجوه ناضرة، و "ناضرة" صفة، وأمّا "إلى" فتتعلّق ب "ناضرة" الأخيرة. **وقال بعض غلاة المعتزلة: "إلى" ها هنا اسم بمعنى النّعمة، أي: منتظرة نعمة ربّها، والمراد أصحاب الوجوه**» (أبو البقاء العكبري، **التّبيان في إعراب القرآن**، شركة القدس للتّصدير والاستيراد، القاهرة، مصر، ط1، 2008، ج2، ص536.

عرض عندهم إلاّ حركة، وأنّ **كلام الخالق جسم**...وهو فعل الله و**خلقه**...والفرقة الثّالثة من **المعتزلة**: يزعمون أنّ القرآن **مخلوق لله**، وهو عرض... والفرقة الرّابعة منهم يزعمون أنّ كلام الله عرض، وأنّه **مخلوق**...والفرقة الخامسة...يزعمون أنّ القرآن عرض...والقرآن **مفعول**...والفرقة السّادسة: يزعمون أنّ كلام الله عرض **مخلوق**...».[1] وقيل عن **الجهم بن صفوان** في المقالات: «وكان يقول: إنّ علم الله -سبحانه- محدث، فيما يحكى عنه، ويقول بخلق القرآن...».[2]

- **سياق المشكل المطروح**: كان المسيحيّون يدَّعون أنَّ الله هو الكلمة، كما جاء في الإنجيل: «في البدء كان الكلمة، والكلمة كان عند الله، وكان الكلمة الله، هذا كان في البدء عند الله...».[3] وهذا يقتضي أنَّ الكلمة قديمة، وليست مخلوقة.
- **الأصل الذي بُني عليه الاستدلال من قبل المعتزلة**: «اللهُ خالق كلِّ شيء وهو على كلِّ شيء وكيل».[4]
- **الاعتراض من قبل المُعتزلة**: بما أنَّ الله، هو خالق كلِّ شيء، فالكلمة مخلوقة.
- **النّتيجة**: المسيحُ الكلمة مخلوق.
- **التّعارض مع صريح النَّص**: لا وجود لنصّ شرعيّ ينفي أنَّ الكلام قديم إلاّ ما يدلّ على أنَّ القرآن من عند الله، لكنّ المعتزلة والجهميّة لا يشكّكون في نسبة القرآن لله، وإنَّما يعتبرون الكلام مخلوقا.
- **التّهمة الموجّهة إلى المعتزلة**: اعتبر أهل الحديث، وأهل السُّنّة أنَّ المعتزلة تقول بخلق القرآن، وكأنَّهم يتّهمونهم بالقول بأنَّ القرآن ليس من عند الله، وهذا بهتان. اعتبر الفقهاء وأهل المذاهب الفقهيّة أنَّ خلق القرآن فيه كفر، وكأنَّه ليس من عند الله، وهذا رأي فيه مخالفة لمنطوق النَّص القرآنيّ.
- **درء التّعارض**: إنَّ القول بخلق القرآن باعتباره كلاما، لا يترتّبُ عنه أنَّه ليس من عند الله، والقول بأنَّ الكلام قديم، يستوجب ألوهيّة عيسى الَّذي هو كلمة كما في إنجيل يوحنّا. فالأخطر على التَّوحيد هو القول بأنَّ القرآن قديم، لأنَّ هذا يعني أنّ الكلام قديم، وهذا ينسجم مع ألوهيّة عيسى التي يدعو إليها المسيحيّون.
- **بناء الاستدلال**: يمكن أن يتخّذ هذا الاستدلال صورة القياس **الحمليّ البرهانيّ** كالآتي:

المقدّمة الكبرى: "الله خالق كلّ شيء"

المقدّمة الصّغرى: القرآن كلام، والكلمة شيء

النّتيجة: القرآن مخلوق ككلام.

1- أبو الحسن الأشعري، **مقالات الإسلاميّين واختلاف المصلّين**، مصدر سابق، ج1، ص267-268.

2- المصدر نفسه، ص338.

3- **إنجيل يوحنّا**، مطبعة الأميركان، بيروت، لبنان، 1908.

4- سورة **الزّمر**، الآية 62.

المثال الثّالث: مشكلُ فناء الخلدين:

- **الشّاهد من مقالات الجهم بن صفوان المجرّدة من سياقها وأدلّتها**: «الذي تفرّد به "جهم" القول بأنّ الجنّة والنّار تبيدان وتفنيان».[1] « ومنها قوله: إنّ حركات أهل الخلدين تنقطع. والجنّة والنّار تفنيان بعد دخول أهلهما فيهما وتلذّذ أهل الجنّة بنعيمها، وتألّم أهل النّار بجحيمها؛ إذ لا تتصوّر حركات لا تناهي آخرا، كما لا تتصوّر حركات لا تتناهى أوّلا».[2]
- **الأصل الذي بني عليه الاستدلال**: قوله «كلُّ شيء هالكٌ إلاّ وجهه»،[3] وقوله: «خالدين فيها ما دامت السَّماوات والأرض إلاّ ما شاء ربّك».[4] بمعنى أنّ خلود الجنّة والنّار بمشيئته.
- **الاعتراض من قبل الجهم بن صفوان**: كلُّ شيء يطاله الهلاك إلاّ ذات الله، والجنّة والنّار خالدتين بمشيئة الله.
- **النّتيجة**: إذن، فالجنّة والنّار تفنيان.
- **التّعارض مع صريح النّصّ**: «وحمل قوله تعالى: "خالدين فيها" على المبالغة والتّأكيد دون الحقيقة في التّخليد، كما يقال: خلّد الله ملك فلان...فالآية اشتملت على شريطة واستثناء، والخلود والتّأبيد لا شرط فيه ولا استثناء».[5]
- **التّهمة الموجّهة إلى الجهميّة**: إنّ الله قادر بعد فنائهما على أنْ يخلق أمثالهما. فالقول بفناء الخُلدين يستوجب الكفر.
- **درء التّعارض**: الجنّة والنَّار ليستا خالدتين، وإنّما الله هو الذي جعلهما خالدتين حسب مشيئته، ففعل الخلود ليس صفة حاصلة فيهما، وإنَّما هي صفة محمولة عليهما من الله.
- **بناء الاستدلال**: يمكن صياغة هذا الاستدلال بالصّورة الآتية:

مقدّمة أولى: الله جعل الجنّة والنّار خالدتين

مقدّمة ثانية: الله قادر على كلّ شيء

نتيجة: الله قادر على أنْ يجعلهما فانيّتين.

1- أبو الحسن الأشعري، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين**، مصدر سابق، ص338.
2- الشّهرستاني، **الملل والنّحل**، مصدر سابق، ج1، ص99.
3- سورة **القصص**، الآية 88.
4- سورة **هود**، الآية 108.
5- الشهرستاني، **الملل والنّحل**، مصدر سابق، ج1، ص99.

المثال الرّابع: الوعد والوعيد:

- **الشّاهد من مقالات المعتزلة مجرّدة من سياقها ومن أدلّتها:** قال **الشّهرستاني**: « قال أهل العدل: لا كلام في الأزل، وإنّما أمر ونهى، ووعد وأوعد بكلام محدث، فمن نجا، فبفعله استحقّ الثّواب، ومن خسر، فبفعله استوجب العقاب، والعقل من حيث الحكمة يقتضي ذلك».[1]
- **سياق المشكل المطروح:** أنَّ الله يفعلُ ما يشاء، فبإمكانه أنْ يظلم.
- **الأصل الذي بني عليه الاستدلال:** هو العقل، الذي يستوجب العدل الإنسانيّ والعدل الإلهيّ.
- **الاعتراض من قبل المعتزلة:** بما أنَّ الله عادل، فلا يُمكن أن يظلم، ولو أنّه قادر على كلّ شيء، فإذا وعد المحسن بالجزاء، يجازي ويضاعف الجزاء من فضله، وإذا توعّد المسيء بالعذاب، يعاقب على قدر الإساءة، ولا يضاعف العقاب عدلا، لأنّ هذا يتوافق مع مبادئ العقل.
- **النّتيجة:** لا يُمكن أن ينسب الظّلم إلى الله، مع أنّه قادر على كلّ شيء.
- **التّعارض مع صريح النّصّ:** «إنّ الله يفعل ما يشاء».[2]
- **التّهمة الموجّهة إلى المعتزلة:** اعتبر أهل السّنّة والجماعة أنَّ المعتزلة ألزموا الله وحدّوا من قدرته وفعله.
- **درء التّعارض:** إذا كان الله قد تفضّل علينا بالعقل، وكلّفنا بالقيام بأفعال، ونهانا على القيام بأخرى، فيما بيننا، فهذا يستوجب بالعقل أنَّ الله عادل، وعدله يمنعه من الظّلم. وهذا ليس حدًا من قدرته، وإنَّما هو ما يفرضه العقل من النّاحية الأخلاقيّة. فلو كان الله ظالما، فأمره لنا بالعدل لا قيمة له.
- **بناء الاستدلال:** يمكن أن يتّخذ الاستدلال الصّورتين الآتيّتين:

الله عادل ⟸ لا يمكن أن يصدر عنه فعل ظالم، ولو أنّه على كلّ شيء قادر

الله قادر على كلّ شيء لا يترتّب عنه أنّه سيكون ظالما، لأنه حرّم الظّلم عليه وعلينا

هذا جزء يسير من الأدلّة التي قدّمها الجهميّة والمعتزلة في آراء فرضتها الظّرفيّة السّياسيّة والعقائديّة. لكنّ المشكل يقوم في قوّة وشراسة العداء لهؤلاء المنزّهين من أصحاب العدل والتّوحيد. وأظنّ أنَّ التّاريخ لم ينصفهم حتّى اليوم، والمخالفون تحاملوا عليهم، وأتلفوا كلّ مؤلّفاتهم، وما بقي سوى الاتّهامات الباطلة في حقّهم.

إنَّ البحث في مقالات المتكلّمين واستخراج الاستدلالات التي اعتمدوها من أجل التّصريح بأقوالهم وأحكامهم ما زال محتشما، وإنَّما السّائد في جلّ الدِّراسات أنّ المتكلّمين استندوا إلى نوع واحد من الاستدلال، وهو الاستدلال بالشّاهد على الغائب. لذلك وجب الوقوف عنده. فما هي مصادره؟ وما هي بنيته المنطقيّة؟ وما هي خصائصه؟

1- المصدر نفسه، ص55.

2- سورة **الحجّ**، الآية 18.

4- مصادرُ الاستدلال بالشَّاهد على الغائب:

يجب أوّلا تحديد التَّسميّات التي أعطيت لهذا النّوع من الاستدلال، ويمكننا بيانها من خلال الجدول الآتي:

الجهة المصطلحة	الاصطلاح
أرسطو	المثال
أبو نصر الفارابي	النّقلة
أبو علي بن سينا وأتباعه	قياس التّمثيل
ابن فورك وأبو الحسن الأشعريّ	الاستدلال بالشّاهد على الغائب
القاضي عبد الجبّار	الاستدلال بالشّاهد على الغائب
عبد الرّحمان بن خلدون	الاستدلال بالكائنات وأحوالها على وجود الباري
فخر الدّين الرّازي	الاستدلال بالمعلول على العلّة
الأصوليّون	القياس العقليّ في مقابل القياس الشّرعيّ
أبو هاشم الجبّائي	الاستدلال بالمعلوم على ما لا يعلم

جدول رقم1: يبيّن اصطلاحات القياس الكلاميّ

ومهما يكن، فإذا كان جلُّ الباحثين يعتبرون المتكلّمين يستعملون الاستدلال بالشّاهد على الغائب، فما هي أصول هذا الاستدلال؟

حسب ما أجريناه من بحث، تبيَّن لنا أنّ هذا الاستدلال يرجع في أصوله إلى مصدرين: مصدر شرعيّ، ومصدر منطقيّ يونانيّ.

4-1- المصدرُ الشَّرعيّ:

استنبط المتكلّمون، المعتزلة والأشاعرة، الاستدلال بالشَّاهد على الغائب من معنى **النّظر القرآنيّ** الذي دعا إليه الله، وغالبا ما ارتبط النَّظر بالاستدلال على حدوث العالم، وبأنَّ له محدثا هو الله، وإثبات الصِّفات الإلهيّة بناء على إثبات وجود الله باعتباره مُحدِثا للعالم. وقد كانَ النَّظر مُقدمة حديثهم في علم الكلام، قال **القاضي عبد الجبّار**: «إذا لم يكن بدّا من النّظر، فينبغي أنْ ينظر في هذه الحوادث من الأجسام وغيرها، ويرى جواز التّغيّر عليها، فيعرف أنّها محدثة، ثمّ ينظر في حدوثها، فيحصل له العلم بأنّ لها محدثا قياسا على تصرّفاتنا في الشّاهد، وهذا أوّل علم يحصل بالله تعالى على طريقة **أبي هديل العلاّف**، وهو الصّحيح».[1]

1- القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، تحقيق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، 1992، ص65.

يتبيّن أنَّ النّظر ضروريّ وواجب، بمعنى أنَّ الله أمر به، وهذا واضح من خلال قول **القاضي**: « إن سأل سائل فقال: ما أوّل ما أوجب الله عليك؟ فقل: النّظر المؤدّي إلى معرفة الله، لأنَّه يُعرف ضرورة، لا بالمشاهدة، فيجب أن تعرفَه بالفكر والنّظر».[1] كما شدَّد على وجوب النَّظر من خلال قوله: «إنَّ النَّظر في طريق معرفة الله تعالى من أوجب الواجبات».[2] ولهذا، فإنَّ طريق البرهنة على حدوث العالم، وإثبات أنَّ الله هو الذي أحدثها قياسا على حدوث الأجسام، وكانَّ أوّل من استعملها هو المُتكلّم المعتزليّ **أبو هذيل العلاّف**. ويضيف **القاضي عبد الجبّار**: «ثمّ ينظر في أنّ ذلك المُحدَث لا يجوز أن يكون هو ولا مثله، فيحصل له العلم بأنّ له مُحدِثا مخالفا لنا، وهو الله تبارك وتعالى، وهذا أوّل علم يحصل بالنَّظر والاستدلال عند أبي علي».[3] هنا يبيّن أنَّ أوّل من استعمل طريق الاستدلال والنّظر هو المتكلّم المعتزليّ **أبو علي الجبّائي**.

وعلى غرار هذا التَّصوّر سار المتكلّمون الأشاعرة، قال **أبو المعالي الجّويني**: «النَّظر الموصل إلى المعارف واجب، ومُدرك وجوبه الشَّرعُ، وجملة التّكليف متلقّاة من الأدلّة السَّمعيّة والقضايا الشّرعيّة».[4] وقد بيَّن ذلك بوضوح على شاكلة **القاضي عبد الجبّار** من خلال قوله: «فإن قيل: ما الدّال على وجوب النّظر والاستدلال من جهة الشّرع؟ قلنا: أجمعت الأمّة على وجوب معرفة الباري تعالى، واستبان بالعقل أنَّه لا يتأتّى الوصول إلى اكتساب المعارف إلاَّ بالنّظر، وما لا يتوصّل إلى الواجب إلاّ به، فهو واجب».[5]

ويمكن أنْ ندرجَ في هذا السِّياق حتّى **أبي الوليد ابن رشد**، فرغم نقده لسوء استعمال الاستدلال بالشّاهد على الغائب، فإنّنا نجده يقرُّ بشرعيّته من خلال قوله المشهور: « وكان الشّرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات وحثّ على ذلك، فبيّن أنَّ ما يدلّ على هذا الاسم إمَّا واجب بالشّرع، وإمّا مندوب إليه».[6] ويمكن أن نشير هنا إلى أنَّ **ابن رشد** لمّا شنّ حربَه على المتكلّمين الأشاعرة على الخصوص، لم يكن قصده بثّ الشّكّ في القياس العقليّ الكلاميّ، وإنَّما كان يُعارض استعماله فيما يؤدّي إلى مشابهة الله بالمخلوقات، وهذا واضح في "الضّميمة في العلم الإلهيّ". فالعلم، وإن كان لفظا مشتركا يحمل على الله وعلى الإنسان، فإنّ علم الله مخالف لعلم الإنسان، لأنّ هذا معلول للطّبيعة، وعلم الله علّة للطّبيعة وعلّة لعلم الإنسان.

4-2- المصدر المنطقيّ اليونانيّ:

لقد ردّ **الفارابي** الاستدلال بالشّاهد على الغائب إلى التَّمثيل بالمعنى المنطقيّ، وسمّاه **النّقلة** (من النّقل والاستعارة)، قال: «وهو الَّذي يسمّيه أهل زماننا الاستدلال بالشّاهد على الغائب، وجهة هذه النَّقلة هو أنْ نعلم بالحسّ أنّ أمرا ما بحال ما، وأنَّ شيئا موجود لأمر ما، فينقل الذّهن تلك الحال أو الشّيء من ذلك

1- المصدر نفسه، ص39.

2- المصدر نفسه، ص ن.

3- المصدر نفسه، ص68.

4- أبو المعالي الجويني، **الإرشاد إلى قواعد الأدلّة في أصول الاعتقاد**، تحقيق محمّد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، مصر، 1950، ص8.

5- المصدر نفسه، ص11.

6- أبو الوليد بن رشد، **فصل المقال فيما تقرّر بين الحمّة والشّريعة من اتّصال**، تحقيق ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، لبنان، 1986، ص27.

الأمر إلى أمر آخر شبيه به، فيحكم به عليه، وذلك أنْ نحسّ بعض الأجسام مثل الحيوان أو النّبات مثلا مُحدَثا، فينقل الذّهن الحدوث من الحيوان أو النّبات، فيحكم على السّماء والكواكب أنّها مُحدَثة».[1]

اعتبر **الفارابي** أنَّ منزلة الاستدلال بالشَّاهد المنطقيّة أدنى بكثير من منزلة القياس الحمليّ البرهاني من جهة اليقين، والاستقراء أبلغ منه من حيث الإقناع، قال: «فقد تبيّن أنَّ التّمثيل والاستقراء غير نافعين في أمثال هذه الأمكنة، وأنّه ليس ينبغي أن يستعملا في المطلوبات التي قصد النّاظر فيها أن يحصل له اليقين منها، بل إنْ استعملا، فإنّما ينبغي أن يستعملا فيما يتجزّأ فيه، بما دون اليقين من الظّنون والإقناعات، والتَّمثيل بذاته مقنع والاستقراء أبلغ منه».[2]

إذا كان الاستدلال بالشّاهد على الغائب أو النّقلة في اصطلاح **الفارابي** يرجع إلى قياس التَّمثيل الذي ذكره **أرسطو**، فما المقصود بقياس التّمثيل؟

لقد تحدَّث **أرسطو** عن التَّمثيل في التّحليلات الأولى من الأورغانون، ولم يسمّيه التَّمثيل، وإنّما سمّاه المثال (واللّفظ اليونانيّ الأصليّ الذي خصّه بالتّمثيل هو ***Paradigma*** 'باراديغما' الَّذي تُرجم إلى الإنجليزية بلفظ ***example***، وإلى الفرنسية بلفظ ***exemple***)، قال **أرسطو**: «يكون المثال لما يُحمل الحدّ الأكبر على الحدّ الأوسط من خلال حدّ شبيه بالحدّ الأصغر، إلاَّ أنّه من الضّروريّ معرفة أنّ الحدّ الأوسط محمول على الحدّ الأصغر، وأنّ الحدّ الأكبر محمول على الشّبيه».[3] يبدو أنّ المثال (أي التّمثيل) يختلف عن القياس في كونه يتألّف من أربعة حدود: هناك الحدّ الأكبر، وهناك الحدّ الأوسط، وهناك الحدّ الأصغر، وهناك الشّبيه. فالفرق بينهما يتجلّى في كون التّمثيل يتضمّن الشّبيه، بخلاف القياس الذي يكون خاليا من الشّبيه، وبذلك تكون له ثلاثة حدود.

وقد بيّن **أرسطو** معنى هذا بواسطة مثال مستعملا الرّموز كالآتي: «على سبيل المثال، لتكن "**أ**" دالّة على ما فيه مضرّة، و "**ب**" دالّة على الحرب بين الجيران، و "**ت**" دالّة على حرب أهل أثينا مع أهل طيبا، و "**ث**" دالّة على حرب أهل طيبا مع أهل فوسيا: إذا أردنا أن نبيّن أنّ الحرب مع أهل طيبا مضرّة، فيجب أن نسلّم بأنّ الحرب بين الجيران مضرّة. وبما أنّ الحرب قائمة مع أهل طيبا، فإنّها مع الجيران، وبذلك، فهي مضرّة. وعليه، فإنّ "**ب**" محمولة على "**ت**"، ومحمولة على "**ث**"، لأنّ كلّ واحد منهما يقاتل جاره، و أنّ "**أ**" محمولة على "**ث**"، لأنّ أهل فوسيا في حرب مثلهم مثل أهل طيبا، إلاّ أنّ حمل "**أ**" على "**ب**"، يتبيّن من خلال "**ث**"،

1- أبو نصر الفارابي، **المنطق عند الفارابي**، تحقيق وتقديم وتعليق رفيق العجم، دار المشرق، بيروت، لبنان، 1986، ج2، ص45.

2- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3- Aristotle, *Organon or Logical Treatises*, Literally translation, with notes, syllogistic examples, analysis, and introduced by Octavus Freire Owen, London, Vol. I, 1989 p.232:« **Example is when the extreme is shown to be present with the middle through something similar to the third, but it is necessary to know that the middle is with the third and the first with that similar.** »

وعلى المنوال نفسه كذلك، إذا كان البرهان على أنّ الحدّ الأكبر محمول على الحدّ الأوسط، فينبغي أن يكون من خلال أشباه عدّة».[1]

إذا اعتبرنا الحدّ الأكبر هو ما رمز إليه بالرّمز "أ"، أي "مَضرّة"

وإذا اعتبرنا الحدّ الأوسط هو ما رمز إليه بالرّمز "ب"، أي "الحرب بين الجيران"

وإذا اعتبرنا الحدّ الأصغر هو ما رمز إليه بالرّمز "ت"، أي "حرب أهل أثينا مع أهل طيبا"

وإذا اعتبرنا الشَّبيه هو ما رمز إليه بالرّمز "ث"، "أي "حرب أهل طيبا على أهل فوسيا"

فإنَّ الاستدلال على أنَّ حرب أهل أثينا على أهل طيبا تكون فيه مضرّة، لأنّهما جيران، يماثل ويقاس على حرب أهل طيبا مع أهل فوسيا، لأنَّهما جيران كذلك. ويمكننا صياغته بمثال حي آخر، إذا كانت الحرب التي قامت بين إيران والعراق قد خلّفت دمارا بين الشّعبين الجارين، **فكذلك** ستكون الحرب مع المغرب والجزائر مدمّرة للشّعبين الجارين.

5- بنية الاستدلال بالشَّاهد على الغائب المنطقيّة:

يتألّف الاستدلال بالشَّاهد على الغائب من أربعة عناصر: **الشّاهد**، **والغائب**، **والمعنى الجامع**، **والحكم**، قال **نصير الدّين الطّوسيّ**: «أمّا المتكلّمون، ففي قولهم السّماء محدثة، لكونه متشكّلا كالبيت، ويسمّون البيت شاهدا، والسّماء غائبا، والمتشكّل معنى جامعا، والمحدث حكما، ولا بدّ في التّمثيل التّام من هذه الأربع».[2] فما المقصود بهذه العناصر؟

1.4- الشّاهد: يفيد الشّاهد في اللّغة الحاضر، جاء في التّعريفات للجرجانيّ: «هو في اللّغة عبارة عن الحاضر».[3] وفي اصطلاح المتكلّمين هو كلّ ما ندركه بالحسّ. لكنّ أبا الحسن الأشعريّ أضاف للشّاهد الاضطرار الخارج عن دائرة الحسّ، قال **ابن فورك**: «المقصود بالشّاهد في كلام الأشعريّ، هو المعلوم بالحسّ أو بالاضطرار، وإنْ لم يكن محسوسا».[4]

2.4- الغائب: هو ما غاب عن إدراكنا الحسّيّ، لكن **ابن فورك** يضيف ما غاب عن المعلوم به من الضّرورات، قال: «هو ما غاب عن الحسّ، ولمْ يكن في شيء من الحواسّ والضّروريّات طريق إلى العلم به».[5]

3.4- المعنى الجامع: هو المعنى المشترك بين الشّاهد والغائب، وهو الصّفة المشتركة بينهما.

4.4- الحكم: هو الصّفة الثّابتة في الشَّاهد، التي يتعيّن نقلها منه إلى الغائب بناء على معنى جامع بينهما.

1- Aristotle, *Organon or Logical Treatises* Ibid.

2- نصير الدّين الطّوسي، **هامش شرح الإشارات والتنبيهات لابن سينا**، ص368-369.

3- الجرجاني، محمّد علي، **التّعريفات**، مصدر سابق، ص124.

4- أبو بكر بن فورك، **مجرّد مقالات الشّيخ أبي الحسن الأشعريّ**، تحقيق دانيال جماريه، دار المشرق، بيروت، لبنان، 1987، ص10.

5- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

6- خصائصُ الاستدلال بالشَّاهد على الغائب:

6-1- الخاصّية التَّناسبيّة:

يشير التّناسب إلى العلاقة التّماثليّة القائمة بين مقدارين أو عددين ومقدارين أو عددين آخرين، ويكون هندسيًا، وعدديًا، فما كان في المقدار يسمّى تناسبيًا هندسيًا، وما كان في العدد يسمّى تناسبًا عدديًا. وهذا هو الأصل. ولا تقتصر العلاقة التّناسبيّة فيما هو هندسيّ وعدديّ، وإنّما تجمع كثيرا من العلاقات من قبيل: القلم بالنّسبة إلى الكاتب كالمشرط بالنّسبة إلى الجرّاح، وهذا معناه أنّ الأهمّية التي يطّلع بها القلم عند الكاتب كوسيلة للكتابة تتناسب وتماثل الأهمّية التي يطّلع بها المشرط كوسيلة للجراحة. والأمثلة في هذا الباب كثيرة، ولا تقبل الحصر.

خلافا للقياسين الفقهيّ والنّحويّ، يقبل الاستدلال بالشّاهد على الغائب الصّياغة على الصّورة التّناسبيّة، ويمكن بيان ذلك من خلال المثال الآتي: (الرّمز "::" يشير إلى التّناسب)

الإنسان أحدث البيت (الشّاهد) :: الله أحدث العالم (الغائب)

الإنسان بالنّسبة إلى البيت (في الصّنع) كنسبة الله إلى العالم (في الخلق)

الصّانع بالنّسبة إلى الصّنع كالخالق بالنّسبة إلى الخلق

6-2- الحركة العموديّة الصّاعدة والنَّازلة:

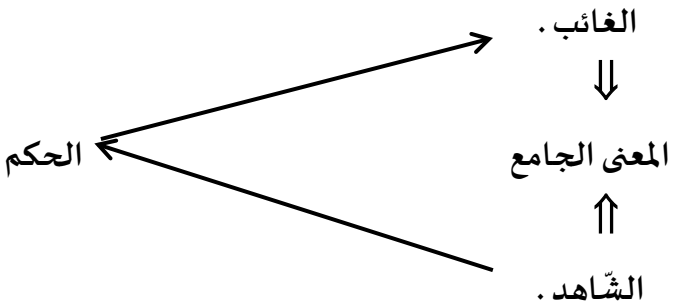
إذا كان القياس الفقهيّ حركة أفقيّة تنطلق من الأصل (الكتاب والسّنّة)، ويبحث فيه عن المناط (العلّة)، ويستخرج منه حكما، وينقل هذا الحكم منه إلى الفرع (النّازلة التي يراد إسناد حكم لها) من خلال تشارك الأصل والفرع في العلّة نفسها، فإنَّ القياس النّحويّ لا يختلف عنه، في كونه ينطلق من الأصل (الشّعر العربي والقرآن وكلام العرب الفصحاء)، ويستخرج منه الأحكام فيما هو معلوم من كلام العرب، وتنقل منه هذه الأحكام إلى ما يجهل حكمه لعلّة مشتركة بين الأصل والفرع. وهنا تبدو الحركة الأفقيّة في القياسين تنطلق من السّابق نحو اللاّحق، ومن المعلوم حكمه إلى المجهول حكمه.

ويمكن أنْ نُبيِّن ذلك بواسطة الخطاطة الآتية:

- **بنية القياس الفقهي**: الأصل المتضمّن للعلّة وللحكم (القرآن والسّنّة) ⟸ الفرع الخالي من الحكم (المسألة التي نبحث لها عن حكم).
- **بنية القياس النّحويّ**: الأصول الثّابتة فيها الأحكام بعللها (كلام العرب والقرآن) ⟸ الفرع الخالي من الأحكام (المسألة اللّغويّة التي نبحث لها عن حكم).

لكن في الاستدلال بالشّاهد على الغائب، فحركته ليست خطّية وأفقيّة، وإنّما هي حركة **عموديّة تصعد** من **الأسفل** إلى **الأعلى** في نقل الحكم، **وتنزل** من **الأعلى** نحو **الأسفل** في اشتراك المعنى الجامع بين الغائب والشّاهد، لأنّنا ننطلق من الشّاهد الذي نراه، ويوجد تحت أعيننا مع معرفة حكمه وما يخصّه، ونربطه

بالغائب الذي لا نراه، ونحمل ذلك الحكم عليه، لأنّه يشترك مع الشّاهد فيه. ويمكن أن نبيّن ذلك بالخطاطة الآتيّة:



إنَّ **الشَّاهد** الَّذي ننطلق منه، والذي نُدركه، وينتمي إلى الحاضر والمعلوم، يماثل **الأصل** في القياسين الفقهيّ والنَّحويّ الذي ينتمي إلى الماضي. وإنّ **الغائب** الذي نجهله، ونتوق إلى معرفة حكمه، يماثل **الفرع**، الذي ينتمي إلى الحاضر، ونريد معرفة حكمه في القياسين الفقهيّ والنَّحويّ. ويمكن التَّعبير عن هذا الاختلاف بعبارة أخرى: فالاستدلال بالشّاهد على الغائب هو استدلال بالحاضر على **اللاّزمان**، بينما القياسان الفقهيّ والنَّحويّ هما استدلالان بالماضي على الحاضر، لأنَّ الحكم الذي نستنبطه من الأصل قائم فيما مضى، بينما الحكم الَّذي سيحمل نقلا على الفرع ينتمي إلى النّازلة الحادثة في الحاضر. ثمّ إنّ الشّاهد في الاستدلال الكلاميّ يستعمل فيه النّظر، وينتمي إلى الدّيمومة الخارجيّة التي هي الواقع القائم كبناء البيت من قبل الإنسان، وهذا النّظر يكون قابلا للتّجديد والمراجعة، شأنه شأن الأصل اللّغويّ في القياس النَّحويّ، الذي يقبل المراجعة بناء على التَّطوّر اللّغويّ، لأنّ القواعد اللّغويّة مبنيّة على الاتّفاق. وهذا بخلاف الأصل في القياس الفقهيّ الذي يعتبر قطعيًا، لأنّه مبنيّ على نصوص شرعيّة توقيفيّة وتعبّديّة غير قابلة للتَّعديل أو التّغيير. هذه فروق بين الاستدلالات الثّلاثة، ولا بدّ من إمعان النّظر فيها جيّدا، وتجنّب العموميّات حول جعل القياس استدلالا عامًا يشمل القياس النَّحويّ والفقهيّ والكلاميّ. وهو خلط شائع ذائع في كثير من البحوث.

3-6- عدم يقينيّة الغائب:

إذا كان الغائب مجهولا، فكيف يمكن أن يلحق به حكم المعلوم؟! هذه من ضمن الخصائص الضَّعيفة التي يتّصف بها الاستدلال بالشّاهد على الغائب، فإذا كنّا ننطلق من الشَّاهد، ونعرف معرفة يقينيّة بأنّه حاصل بطريقة ما، كما هو الحال لمّا نقول: إنَّ البناء هو الذي بنى هذا البيت أو بناه الإنسان، فهذا ليس دليلا يقينيًّا على أنَّ الله هو الذي خلق العالم. أوّلا، لأنَّنا لا نعرف الله بالمشاهدة، وإنَّما نعرفه بالنّظر والاستدلال كما يقول **القاضي عبد الجبّار**، أي إنّنا نعرفه لا على سبيل اليقين، وإنَّما على سبيل المماثلة. هذا من النّاحية المنطقيّة. فالعلاقة القائمة بينهما، ليست علاقة لزوم منطقيّ، وإنَّما هي علاقة مشابهة ومماثلة وتناسب وقياس لا غير. ولمزيد من التَّوضيح نفترض الاستدلال الآتي:

الشّاهد: طائر الحسّون يبني عشّه بنفسه في البراري

الغائب: هل العنقاء يبني عشّه بنفسه؟

المعنى الجامع: الحسّون والعنقاء طائران

الحكم: العنقاء يبني عشّه بنفسه

أين يكمن الخلل في هذا الاستدلال؟ إنّه يتجلّى في **العنقاء**، لأنّ هذا الاسم ليس لطائر واقعيّ، وإنَّما هو اسم لطائر خرافيّ وأسطوريّ، وعليه، فهو يدخل في دائرة الغائب، الَّذي لا وجود له في الواقع، فكيف يُمكننا إذن أن نعرف بأنَّه يبني عشّه بنفسه؟ ثمّ إنّه ليست كلُّ الطّيور تبني أعشاشها بنفسها. لو قلنا: اللّقلق طائر يبني عشّه بنفسه، كان ما نستنتجه منطقيًّا أقرب إلى الصَّواب، لأنَّ اللّقلق طائر نعرفه، لكنّ العنقاء لا نعرفُه، وإنّما نعرفُ الاسم فقط. فتأمّل ذلك، وقس هذا المثال على ما سبق، واكتشف ضعف الاستدلال بالشّاهد على الغائب في البرهنة على حدوث العالم، وعلى وجود الله. (المسألة هنا تتعلّق بضعف الاستدلال، ولا تتعلّق بوجود الله، لا تستنتج أكثر من هذا).

6-4- كونه استقراء ناقصا:

إذا كان المناطقة يعتبرون القياس (الاستنباط) استدلالا بكلّي على جزئيّ، وانطلاقا من قاعدة عامّة أو حكم كلّي من أجل الوصول إلى حكم جزئيّ، وهو الذي عادة ما نجدُه يستعمل في العلوم الصُّوريّة من قبيل المنطق والرّياضيّات، وإذا كانوا يعتبرون الاستقراء استدلالا بجزئيّ على كلّي، أي تتبّع أحكام الجزئيّات من أجل تعميم الحكم، وبناء قاعدة عامّة أو قانون عام، والَّذي عادة ما نجده مستعملا في علوم الطّبيعة التي تقوم على خلاصات التّجارب، فإنّ الاستدلال بالشّاهد على الغائب، هو استدلال بجزئيّ على جزئيّ، أي مماثلة شيء بشيء آخر في حكم مشترك. وهذا لا يختلف عن القياس النّاقص الذي لا يصل إلى تعميم الحكم على الكلّ.

6-5- وجه الشّبه وعلّة الحكم، والرّد إلى قياسات أخرى:

بما أنّ الاستدلال بالشَّاهد على الغائب يُردّ إلى التَّمثيل المنطقيّ، فإنَّه من بين الشّروط المنطقيّة التي يجبُ توفّرها فيه هو أنْ يكون الجامع أو وجه الشّبه هو علّة الحكم، وإلاّ صار استدلالا ضعيفا، قال **أبو يعقوب السّكّاكي**: «التَّمثيل، هو تعدية الحكم عن جزئيّ إلى جزئيّ آخر لمشابهة بينهما، وإنّه لا يفيد اليقين إلاّ إذا عُلم بالقطع أنَّ وجه الشّبه هو علّة الحكم».[1] ولهذا، فاليقين في التّمثيل مشروط بضرورة أن يكون وجه الشّبه الذي يُسمّى الجامع هو علّة الحكم أي يكون هو سبب الحكم. وهذا يسمّى في القياس الفقهيّ بقياس العلّة. بالموازاة مع كون الاستدلال بالشّاهد على الغائب يرجع إلى التّمثيل، فإنّ **شهاب الدّين السُّهروردي** يردّه إلى ثلاثة قياسات: قياس الطّرد، وقياس العكس، والسَّبر والتَّقسيم، ويعتبره ضعيفا، قال: «ومن ذلك التّمثيل، وهو الحكم على شيء بما وجد في شيء آخر يشاركه في معنى جامع، ويسمّى الملحق فرعا، والملحق به أصلا. ثمّ يثبتون عليه الجامع بأمرين: أحدهما ما سمّوه الطّرد والعكس، وهو يلازم ذلك المعنى، والحكم في جميع المواضع، وحاصله يرجع إلى الاستقراء، وإن أثبتوا التّلازم بينهما اقتضاء لماهيّتهما، فلا

1- أبو يعقوب السّكّاكي، **مفتاح العلوم**، تحقيق عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، 2014، ص607.

حاجة إلى الأصل. والثّاني ما سمّوه السّبر والتّقسيم، وهو أنّ العلّة في الأصل إمّا أن تكون "ج" أو "ب" أو "د"، ثمّ يثبتون أنّ العلّة لم تكن "ج" ولا "ب" لتخلف الحكم عنها في صورة "أ" فتعيّن "د"، وإنّ الحكم وجد في موضع كذا مع الجيميّة فحسب، وهو المناط، **وذلك ضعيف**، فإنّه يجوز أن يكون الحكم في الأصل لخصوصيّة ماهية لا غير».[1]

7- نماذج تطبيقيّة من نصوص بعض الفلاسفة:

نعرض في هذه المسألة فيلسوفين اثنين على طرفي النّقيض من بعضهما: النّموذج الأوّل هو **أبو حامد الغزالي** معتمدين على ما جاء في كتابه: "الاقتصاد في الاعتقاد"، والنّموذج الثّاني هو **أبو الوليد بن رشد** معتمدين على ما جاء في كتابه: "فصل المقال".

7-1- أبو حامد الغزالي:

إذا كان **أبو حامد الغزالي** قد أثبت في كتابه "معيار العلم في فنّ المنطق" أنّ قياس التّمثيل يفيد الظّنّ من خلال قوله: «وهو الذي يسمّيه الفقهاء قياسا، ويسمّيه المتكلّمون ردّ الغائب إلى الشّاهد، ومعناه أن يوجد حكم في جزئيّ معيّن واحد، فينقل حكمه إلى جزئيّ آخر يشابهه بوجه ما، ومثله في العقليّات أن نقول: السّماء حادث لأنّه جسم قياسا على النّبات والحيوان، وهذه الأجسام التي يشاهد حدوثها. وهذا **غير سديد** ما لم يمكن أن يتبيّن أنّ النّبات كان حادثا لأنّه جسم، وأنّ جسميّته هي الحدّ الأوسط للحدوث، فإن ثبت ذلك، عرفت أنّ الحيوان حادث لأنّ الجسم حادث، فهو حكم كلّيّ، وينتظم منه **قياس على الشّكل الأوّل**».[2] يبدو من خلال هذا النّصّ أنّ **الغزالي** ردّ الاستدلال بالشّاهد على الغائب إلى القياس الحمليّ البرهانيّ. بالنّسبة إليه قبل أن نقول: إنّ السّماء حادث (أي محدثة وليست قديمة) لأنّها جسم، فإنّ الأجسام من طبيعتها الحدوث كالنّبات والحيوان. ولبناء الاستدلال يكون على الصّورة الآتية:

الأصل: الأجسام من قبيل النّبات والحيوان...

الفرع: السّماء

الجامع: الجسميّة

الحكم: الحدوث

ويمكننا صياغة هذا الاستدلال كالآتي: إذا كانت الأجسام حادثة، وإذا كانت السّماء جسما، فإنّها حادثة.

ما الذي ينقص هذا الاستدلال لكي يصير قياسا حمليًا برهانيًا؟ وما يجب أن يحذف منه؟ ينقصه الحدّ الأكبر، ويجب أن يحذف منه الحكم. وبذلك يصبح على الصّورة الآتية:

1- شهاب الدّين السّهروردي، **اللّمحات، تحقيق** أحمد عبد الرّحيم السّايح، مكتبة الثّقافة الدّينيّة، القاهرة، 2016، ص.79.

2- أبو حامد الغزالي، **معيار العلم في فنّ المنطق**، تحقيق علي بو ملحم، دار مكتبة الهلال، بيروت، لبنان، 1993، ص138-139.

كل جسم حادث

السّماء جسم

السّماء حادث

وإذا كان كتاب "ميزان العمل" هو العقل العمليّ عند **الغزالي** فيما يخصّ العمل الموصل إلى السّعادة - لأنَّه وعد أن يطبق معايير المنطق التي حلّلها في كتاب "معيار العلم"، الذي هو العقل النّظريّ على السّلوك- فإنّ كتاب "الاقتصاد في الاعتقاد" هو العقل العملي فيما يخصّ الاعتقاد، والمبادئ المنطقيّة التي قرّرها في كتاب "معيار العلم" لا تختلف عن المبادئ العقائديّة الَّتي تبنّاها في كتاب "الاقتصاد في الاعتقاد": فمن غير المنطقيّ أنْ يستعمل الاستدلال بالشّاهد على الغائب في أصول الدّين، وبالخصوص في مسألة وجود الله، وحدوث العالم، وهو أكّد من قبل أنَّه قياس ضعيف. لذلك قال: «اعلم أنَّ مناهج الأدلّة متشعّبة...ونقتصر على ثلاثة مناهج».[1] يبدو من خلال هذا التّصريح أنّ مناهج الأدلّة متعدّدة، وليست منهجا واحدا، وهذا يعزّز الرّأي الذي انطلقنا منه، وهو أنّ علم الكلام لم يقتصر فيه على استعمال الاستدلال بالشّاهد على الغائب كمنهج، وإنّما تمّ استعمال مناهج لأدلّة متعدّدة. لكنّ السّؤال الذي ينبغي طرحه هنا: هل يوجد الاستدلال بالشّاهد على الغائب ضمن هذه المناهج التي تحدّث عنها الغزالي؟ والجواب لا طبعا، لأنّه كما سبق، أثبت أنّه استدلال ضعيف. والمناهج الثّلاثة هي:

7-1-1- السَّبر والتَّقسيم:

قال **الغزالي**: «المنهج الأوّل: السَّبر والتَّقسيم، وهو أنْ نحصُر الأمرَ في قسمين، ثمّ يَبْطُل أحدهما، فيلزم منه الثّبوت الثّاني، كقولنا: العالم إمَّا حادث أو قديم. ومحالٌ أنْ يكون قديما، فيلزم منه لا محالة أنْ يكون حادثا، وهذا اللاّزم هو مطلوبنا، وهو علم مقصود استفدناه من علمين أحدهما قولنا: العالم إمَّا قديم أو حادث، فإنَّ العلم بهذا الانحصار علم. والثّاني قولنا: ومحال أن يكون قديما، فإنّ هذا علم آخر. والثّالث، هو اللاّزم منهما، وهو المطلوب بأنَّه حادث».[2]

يعتبر السَّبر والتّقسيم هو القياس الشَّرطيّ المنفصل، وقد عرّفه **ابن سينا** بقوله: «فإن كانت ذات جزأين فقط موجبتين، فأيُّهما استثنيت، نقيضه أنتج عين الباقي. مثاله: هذا العدد إمّا زوج وإمّا فرد، لكنّه زوج فليس بفرد، ولكنّه فرد فليس بزوج، ولكنّه ليس بزوج فهو فرد، ولكنّه ليس بفرد فهو زوج...».[3] ويمكن شرح هذا بمثال أبسط بقولنا: زيد إمّا أن يكون في الدّار وإمّا أن يكون في المقهى. فإذا حصل إن وجد في الدّار، فهو ليس في المقهى. وإذا حصل إن وجد في المقهى، فهو ليس في الدّار. ويمكن عكس هذا، إذا لم يوجد في الدّار

1- أبو حامد الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، 1988، ص12.

2- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3- أبو علي بن سينا، **كتاب النّجاة في الحكمة المنطقيّة والطّبيعيّة والإلهيّة**، تحقيق ماجد فخري، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، 1985، ص85.

وجد في المقهى، وإذا لم يوجد في المقهى وجد في الدّار. وهذا ما تشير إليه الصّورة المنطقيّة الآتيّة الواردة في النّصّ:

العلم الأوّل: العالم إمَّا قديم أو حادث

العلم الثّاني: محال أنْ يكون العالم قديما

اللاّزم: العالمُ حادثٌ

7-1-2- القياس الحمليّ البرهانيّ:

قال **الغزالي**: «أن نرتّب أصلين على وجه آخر مثل قولنا: كلّ ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، وهو أصل، والعالم لا يخلو عن الحوادث، فهو أصل آخر، فيلزم منهما صحّة دعوانا، وهو أنَّ العالم حادث، وهو المطلوب فتأمّل. هل يتصوّر أن يقرّ الخصم بالأصلين ثمّ يمكنه إنكار صحّة الدّعوى، فتعلم قطعا أنّ ذلك محال».[1] وهذا لا يختلف عن الصُّورة المشهورة: كلّ إنسان فان؛ سقراط إنسان؛ إذن سقراط فان. وتماثلها الصُّورة المنطقيّة الآتية المقترحة في النّصّ:

الأصل الأوّل: كلُّ ما لا يخلو من الحوادث حادث

الأصل الثّاني: العالم لا يخلو من الحوادث

المطلوب: العالم حادثٌ

7-1-3- قياس الخلف:

قال **الغزالي**: «أن لا نتعرّض لثبوت دعوانا، بل ندّعي استحالة دعوى الخصم بأن نبيّن أنّه مفض إلى المحال، وما يفضي إلى المحال، فهو محال لا محالة. مثاله قولنا: إنّ صحّ قول الخصم إنّ دورات الفلك لا نهاية لها، لزم صحّة قول القائل: إنّ ما لا نهاية له قد انقضى وفرغ منه، ومعلوم أنّ هذا اللاّزم محال، فيعلم منه لا محالة أنّ المفضي إليه محال، وهو مذهب الخصم. فهنا أصلان: أحدهما قولنا إن كانت دورات الفلك لا نهاية لها، فقد انقضى ما لا نهاية له، فإنّ الحكم يلزم انقضاء ما لا نهاية له- على القول بنفي النّهاية عن دورات الفلك- علم ندّعيه ونحكم به».[2] إنّ قياس الخلف هو استدلال يتمّ فيه الانطلاق من نقيض الدّعوى من أجل إثبات نقيضها، فهو ليس استدلالا مباشرا ينطلق من المقدّمات الصَّادقة من أجل إثبات صدقها، وإنّما ينطلق من الدّعاوى الخاطئة ليثبت خطأها، ويستعمل هذا الاستدلال في العلوم الصُّورة، وبالخصوص الرّياضيّات والمنطق. والصّورة المنطقيّة المقترحة في النّصّ هي:

الأصل الأوّل: إنْ صحّ القول بأنَّ دورات الفلك لا نهاية لها

الأصل الثّاني: وأنَّ ما نهاية له قد انقضى

اللاّزم: فإنَّ ما لا نهاية له سينقضي، وهو محال

1- أبو علي بن سينا، **كتاب النّجاة في الحكمة المنطقيّة والطّبيعيّة والإلهيّة**، مصدر سابق، ص13.

2- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

يتبيَّن من خلال ما سبق أنّ الغزالي قد استعمل ثلاثة أنواع من الاستدلالات، ولا يُوجد من بينها الاستدلال بالشَّاهد على الغائب. وهذا يفنّدُ القول بأنَّ المشتغلين بالكلام قد استعملوا الاستدلال بالشّاهد على الغائب كاستدلال واحد فقط، ويفنّدُ الرّأي الَّذي يقول بأنّ **الغزالي** نهج طريقة المتكلّمين في الاستدلال، كلاّ، إنّه نهج طريقة المناطقة وطريقة الفلاسفة.

2-7- أبو الوليد بن رشد:

على عكس ما هو سائد في كثير من الدَّراسات الرّشديّة أنّ **ابن رشد** انتقد قياس الغائب على الشّاهد، وانتصر للبرهان، نجده قد استعمل الاستدلال بالشّاهد على الغائب في ربط الحكمة بالشّريعة، وإثبات علاقة الاتّصال بينهما. سنقفُ هنا عند ثلاثة مقاطع من كتابه المشهور "فصل المقال" لمَّا قال في المقطع الأوّل:

«إنْ كانَ فعلَ الفلسفةِ ليسَ شيئا أكثرَ من النَّظرِ في الموجوداتِ واعتبارِها من جهةِ دلالتها على الصَّانعِ، أعني من جهة ما هي مصنوعات، فإنَّ الموجودات إنَّما تدلُّ على الصَّانع بمعرفةِ صنعَتها، و أنَّه كلّما كانتِ المعرفةُ بصنعتها أتمّ، كانت المعرفةُ بالصَّانع أتمّ، وكان الشَّرعُ قد ندبَ إلى اعتبار الموجوداتِ، وحَثَّ على ذلك، فبيّنٌ أنَّ ما يدلُّ على هذا الاسمِ إمَّا واجبٌ بالشَّرع، وإمَّا مندوبٌ إليه...»؛[1]

ولمَّا قال في المقطع الثّاني:

«وإذا تقرّر أنّ الشّرع قد أوجب النّظر بالعقل في الموجودات واعتبارها، وكان الاعتبار ليس شيئا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم، واستخراجه منه، وهذا هو القياس، أو بالقياس، فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقليّ...»؛[2]

ولمَّا قال في المقطع الثّالث:

«وإذا كانت هذه الشّريعة حقًّا، وداعية إلى النّظر العقليّ المؤدّي إلى معرفة الحقّ، فإنّا معشر المسلمين نعلم على القطع أنّه لا يؤدّي النّظر البرهانيّ إلى مخالفة ما ورد به الشّرع، فإنّ الحقّ لا يضادّ الحقّ، بل يو افقه ويشهد له».[3]

يجب استحضار عدّة منهجيّة لفهم هذه المقاطع الثّلاثة من كتاب **ابن رشد**، فكما هو معلوم أنَّه فقيه، وأصوليّ، وله إلمام بعلوم الآلة العربيّة، وبالمنطق، وبالفلسفة اليونانيّة، ولهذا، فلا بُدَّ من استحضار هذه الجوانب في قراءة نصوصه، وإلاّ اعتبر تحليلا سطحيًا.

بناء على هذا، يتطلّب الأمر أن نقف عند كلّ عبارة من عباراته. فلنبدأ التّحليل:

1- أبو الوليد بن رشد، **فصل المقال فيما تقرّر بين الحكمة والشّريعة من اتّصال**، مصدر سابق، ص27.

2- المصدر نفسه، ص28.

3- المصدر نفسه، ص35.

ما معنى قوله: «إنْ **كانَ فعلَ الفلسفةِ ليسَ شيئا أكثرَ من النَّظرِ في الموجوداتِ واعتبارِها من جهةِ دلالتِها على الصَّانعِ، أعني من جهة ما هي مصنوعات...**». هذه الجملة شرطيّة، ولم نذكر هنا سوى مقدّم الشّرط، والحرف الدّال على الشّرط هو "إنْ"، الذي يفيد شرط الوجوب واللّزوم، ويدلّ "فعل الفلسفة" على التَّفلسف الذي مارسه الفلاسفة اليونان. وتعبير "ليس شيئا أكثر" يدلّ على القصر، أي قصر صفة على موصوف دون غيره، ومعنى هذا أنَّ التَّفلسف الذي مارسه الفلاسفة اليونان لم يكن شيئا سوى شيئا واحدا هو النَّظر والاعتبار المنصوص عليهما في الآيات القرآنيّة من خلال قوله تعالى: "أَوَلَم ينظروا في ملكوت السّماوات والأرض وما خلق الله من شيء"، وقوله تعالى: "فاعتبروا يا أولي الأبصار". وقد شبَّه **ابن رشد** الموجودات بالمصنوعات من باب التّقريب بالدّلالة على المجرّد (الغائب) الذي هو الله بالمحسوس الذي هو الصّانع، وهذا تدلّ عليه الجملة التَّفسيريّة " **أعني من جهة ما هي مصنوعات**".

ما معنى قوله: «**فإنَّ الموجودات إنَّما تدلُّ على الصَّانع بمعرفةِ صنعَتِها، وأنَّه كلّما كانتِ المعرفةُ بصنعتِها أتمّ، كانت المعرفةُ بالصَّانع أتمّ**». هذه جملة جواب مقدّم الشّرط الذي حلّلنا مضمونه سابقا، وهي جملة لازمة على ما سبق، لأنّه إذا قبلنا أن التَّفلسف الذي مارسه الفلاسفة اليونان هو نفسه النّظر والاعتبار المذكوران في القرآن، واللّذان غرضهما معرفة الله من خلال مخلوقاته، فهذا يدلّ بالضّرورة على أنَّ الموجودات التي هي مصنوعات من باب التّقريب بالمجرّد على الحسّيّ تدلّ على الصّانع فقط من خلال معرفة صنعتها، ويدلّ على هذا آداة الحصر "إنَّما" التي تحصر الدّلالة على الصّانع من خلال معرفة المصنوعات. وهذا يترتّب عنه تمام معرفة الله من خلال تمام معرفة مخلوقاته، وصنعته.

ما معنى قوله: «**وكان الشَّرعُ قد ندبَ إلى اعتبارِ الموجوداتِ، وحثَّ على ذلك، فبيِّنٌ أنَّ ما يدلُّ على هذا الاسمِ إمَّا واجبٌ بالشَّرع، وإمَّا مندوبٌ إليه**». هذه الجملة تقدّم الدّليل الفقهيّ والأصوليّ لأثبات المقدّمة، وهو أنَّ الله نصّ في كتابه على وجوب النَّظر والاعتبار، وندب إليهما. إنّ مصطلحي "الوجوب" و "النّدب" فقهيّان وأصوليّان، لأنَّهما حكمان شرعيّان. فالوجوب قسمان: وجوب عينيّ، يجب على كلّ فرد أن يقوّمه به تعبّدا لله، ووجوب كفائيّ، إذا قام به بعض سقط على الباقين، يجازى عن فعله، ولا يعاقب عن تركه، وهو معنى المندوب، وهذان الحكمان مستنبطان من الآيات القرآنيّة: "فاعتبروا يا أولي الأبصار"، فعل الأمر "اعتبروا" يفيد الوجوب، وهو وجوب كفائيّ، يختلف عن فعلي "أقيموا الصّلاة، وآتوا الزّكاة" اللّذان يفيدان الوجوب العينيّ، ثمّ إنّ الآيتين: "أولم ينظروا في ملكوت السّماوات والأرض، وما خلق الله من شيء"، و "أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت..." يفيدان النّدب، لأنّ ذلك واضح من خلال "أولم..."، و "أفلا..." اللّذان يفيدان الحثّ والدّعوة إلى فعل الشّيء، الذي هو النّظر.

السّؤال المطروح هنا: لم جعل **ابن رشد** التَّفلسف هو النّظر والاعتبار؟ ما هو الدّليل الذي استند إليه؟ وهل هذا التَّطابق صحيح؟

لا مجال للشّك في أنّ **ابن رشد** كان يريد إحاطة التَّفلسف بعناية كالعناية الشّرعيّة التي أحيطت بالنّظر والاعتبار اللّذان دعا الله إليهما في الكتاب، لكنّ الدَّليل الذي استند إليه هو الاستدلال التّمثيليّ، الَّذي يمكن صياغته انطلاقا من النّصّ على الصّورة الآتية:

الشّاهد: النّظر والاعتبار المنصوص علىهما في الشّرع.

الغائب: التّفلسف الذي ظهر عند اليونان.

الجامع (العلّة): معرفة الصّانع من خلال الصّنعة !؟ (لا يوجد اشتراك في العلّة بين التّفلسف والنّظر والاعتبار)

الحكم: الوجوب والنّدب.

ولهذا يمكن صياغة هذا الاستدلال كالآتي: إذا كان الله قد ندب وأوجب النّظر والاعتبار في الموجودات، لأنّهما يؤدّيان إلى معرفته من خلال مخلوقاته، وإذا كان التّفلسف هو التّفكر والتّدبّر في الأشياء، فإنّ حكم التّفلسف هو النّدب والوجوب.

نلاحظ أنّ هذا الاستدلال أقرب إلى القياس الشّرعيّ (الفقهيّ) منه إلى القياس العقليّ (الكلاميّ)، ولا نعرفُ لمَ استند **ابن رشد** عليه، ربّما ليحارب الفقهاء بسلاحهم، لأنّهم إنْ رفضوه، فإنّهم سيرفضون مصدرا من مصادر التّشريع الذي أجمعت عليه جلّ المذاهب الفقهيّة.

لكن هل التّفلسف على الطّريقة اليونانيّة هو نفسه النّظر والاعتبار على الطّريقة الإسلاميّة؟ الجواب لا، لأنّ غاية التّفلسف هي معرفة الحقيقة، لكن غاية النّظر والاعتبار ليست معرفة الحقيقة، وإنّما معرفة الله من خلال مخلوقاته، وهذا فرق شاسع بينهما، لا يختلف عن الفرق بين نظر عالم الطّبيعة (الفيزيائيّ) للأجسام، ونظر المتكّلم لها. كما يختلف نظر الفيلسوف الإلهيّ عن نظر المتكلّم للوجود. يوضّح **ابن خلدون** هذا بقوله: «واعلم أنّ المتكّلمين لمّا كانوا يستدلّون في أكثر أحوالهم بالكائنات وأحوالها على وجود الباري وصفاته، وهو نوع استدلالهم غالبا، والجسم الطّبيعيّ ينظر فيه الفيلسوف في الطّبيعيات، وهو بعض من هذه الكائنات، فإنّ نظره فيها مُخالف لنظر المتكلّم، هو ينظر في الجسم **من حيث يتحرّك ويسكن**، والمتكلّم ينظر فيه **من حيث يدلّ على الفاعل**. وكذا نظر الفيلسوف في الإلهيّات إنّما هو نظر في الوجود **المطلق وما يقتضيه لذاته**، ونظر المتكلّم في الوجود **من حيث إنّه يدلّ على الموجد**».[1] بناء على هذا الفرق بين المتكلّم والطّبيعيّ يختلف التّفلسف عن النّظر والاعتبار.

بناء على هذا الاستدلال التّمثيليّ غير السّليم، وعلى هذه المقدّمة غير الصّحيحة استنتج **ابن رشد** أنّ الشّرع قد أوجب النّظر بالعقل، ولكن عن أيّ عقل يتحدّث؟ أ يتحدّث عن عقل الفيلسوف الذي يبحث عن الحقيقة أم يتحدّث عن عقل المتكلّم الذي غرضه النّظر في الموجودات من أجل إثبات الموجد لها؟: «**وإذا تقرّر أنّ الشّرع قد أوجب النّظر بالعقل في الموجودات واعتبارها، وكان الاعتبار ليس شيئا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم، واستخراجه منه، وهذا هو القياس، أوبالقياس، فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي**». صحيح أنّ الشّرع دعا إلى النّظر بالعقل في الموجودات واعتبارها، لكنّ الاعتبار ليس هو القياس العقليّ، الّذي هو البرهان، وإنّما هو الاستدلال بالشّاهد من الموجودات على الغائب الموجد لها.

1- ابن خلدون، الفصل العاشر من الباب السّادس في كتاب **المقدّمة**، مصدر سابق، ص.466.

بناء على هذه المقدّمات، هل يصحّ أنَّ الحكمة توافق الشّريعة، وأنّ الحقّ (الشّرع) يوافق (الحقّ) الحكمة؟ بالطّبع لا، لأنّهما لا يستعملان الآليّة الاستدلاليّة نفسها، ولأنّهما لا يسعيان للغاية نفسها. وهذا فيه بطلان قوله: «وإذا **كانت هذه الشّريعة حقًا، وداعية إلى النّظر العقليّ المؤدّي إلى معرفة الحقّ، فإنّا معشر المسلمين نعلم على القطع أنّه لا يؤدّي النّظر البرهانيّ إلى مخالفة ما ورد به الشّرع، فإنّ الحقّ لا يضادّ الحقّ، بل يوافقه ويشهد له**». فلا الشّرع دعا إلى النّظر بالمفهوم الفلسفيّ، ولا الفلسفة توافق الشّريعة، وإذا كان كلّ واحد منهما حقّ، فمن باب الانفصال كما جاء عن **أبي سليمان المنطقيّ السّجستانيّ**،[1] وليس من باب الاتّصال كما ادّعى **ابن رشد**.

8- الخاتمة:

هكذا يتبيَّن أنَّ تعريفات علم الكلام الذّائعة والمُنتشرة تستبعد الجانبين السّياسيّ والفلسفيّ، وهما مكوّنان جوهريّان فيه، لأنّ الأوّل ارتبط بنشأته، والثّاني ارتبط بأفوله. إنّ الغرض من ربط علم الكلام بالعقيدة وأصول الدّين يسعى إلى تصفية الحساب مع الخصوم المخالفين لما يسمّى أهل السّنّة والجماعة، الطّرف المنتصر في التّاريخ الإسلاميّ، على الطّرف المهزوم الذي يطال: الجهميّة، والقدريّة، والمعتزلة، الذين دوّنت مقالاتهم مجرّدة من سياقاتها، ومجرّدة من أدلّتها الشّرعيّة، وأولت على أنّها تهم ثقيلة، أخرجتهم أحيانا من دائرة الإيمان. والغَريبُ في الأمر أنَّ هذه المقالات تنطوي على صور استدلاليّة تختلف عن الاستدلال بالشّاهد على الغائب، وتفوّقه من حيث المتانة والقوّة، كما أنّها تستند في مقدّماتها على النّصّ الشّرعيّ الذي هو القرآن.

كما أنَّ الاستدلال بالشّاهد على الغائب، وإن كان بعض الفلاسفة العرب (كالفارابي وابن سينا والطّوسي) يردّونه إلى المنطق اليونانيّ، فإنَّ كبار المتكلّمين وبعض الفلاسفة (كابن رشد) يردّونه إلى مفهوم النَّظر القرآنيّ، وأنَّ هذا الاستدلال له بنية رباعيّة لا تختلف عن بنية قياس التّمثيل عند **أرسطو**، إلاّ أنّ له خصائص تميّزه عن القياس الشّرعيّ، وعن القياس النَّحويّ. ثمّ إنّ الأطروحات السّائدة عن **أبي حامد الغزالي**، وأبي الوليد **ابن رشد** تحمل تأويلات خاطئة: لأنَّ تصنيف **الغزالي** ضمن المتكلّمين الذين يستعملون الاستدلال بالشّاهد على الغائب تصنيف خاطئ، والدَّليل قائم في كتابيه، "معيار العلم"، و "الاقتصاد في الاعتقاد"، وتصنيفُ **ابن رشد** ضمن الفلاسفة البرهانيّين تصنيف خاطئ كذلك، والدَّليل قائم في كتبه الثّلاثة المشهورة: "فصل المقال"، و "تهافت التّهافت"، و "الكشف عن مناهج الأدلّة".

1- يمكن الرّجوع في هذا الباب إلى كتاب "الإمتاع والمؤانسة" لأبي حيّان التّوحيدي، والنّظر في رأي أبي سليمان المنطقيّ السّجستاني.

قائمة المصادر والمراجع:

المراجع باللّغة العربيّة:

1- القرآن الكريم.

2- الأشعري، أبو الحسن، **مقالات الإسلاميّين واختلاف المصلّين**، تحقيق محي الدّين عبد الحميد، المكتبة التّوفيقيّة، صيدا، لبنان، 1990.

3- التّهانوي، محمّد علي، **موسوعة كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، تحقيق علي دحروج، نقل النّصّ الفارسيّ، عبد الله الخالدي، ترجمة المصطلحات إلى العربيّة وإلى اللّغات الأجنبيّة جورج زيناتي، تقديم وإشراف ومراجعة رفيق العجم، مكتبة لبنان، ناشرون، بيروت، لبنان، 1996.

4- الجويني، أبو المعالي، **الإرشاد إلى قواعد الأدلّة في أصول الاعتقاد**، تحقيق محمّد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، مصر، 1950.

5- ابن خلدون، عبد الرّحمان، **المقدّمة**، المكتبة التّجاريّة الوسطى، مصر، (يمكن اعتماد النّسخ المحقّقة).

6- ابن رشد، أبي الوليد، **فصل المقال فيما تقرّر بين الحمّة والشّريعة من اتّصال**، تحقيق ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، لبنان، 1986.

7- السّكّاكي أبو يعقوب، **مفتاح العلوم**، تحقيق عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، 2014، ص607. (هذا التّحقيق ضعيف).

8- ابن سينا، أبو علي، **كتاب النّجاة في الحكمة المنطقيّة والطّبيعيّة والإلهيّة**، تحقيق ماجد فخري، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، 1985.

9- السهروردي، شهاب الدين، اللمحات، تحقيق أحمد عبد الرحيم السايح، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2016.

10- الشّريف علي بن محمّد الجرجاني، **التّعريفات**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1995.

11- الشّهرستاني، أبو الفتح، **الملل والنّحل**، تحقيق عبد الأمير علي مهنّا وعلي حسن فاعور، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1990.

12- صليبا جميل، **المعجم الفلسفيّ**، منشورات ذوي القربى، 1358 هـ.

13- العكبري، أبو البقاء، **التّبيان في إعراب القرآن**، شركة القدس للتّصدير والاستيراد، القاهرة، مصر، ط1، 2008.

14- الغزالي، أبو حامد، **الاقتصاد في الاعتقاد**، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، 1988.

15-الغزالي، أبو حامد، **معيارالعلم في فنّ المنطق**، تحقيق علي بو ملحم، دار مكتبة الهلال، بيروت، لبنان، 1993.

16-الفارابي، أبو نصر، **المنطق عند الفارابي**، تحقيق وتقديم وتعليق رفيق العجم، دار المشرق، بيروت، لبنان، 1986، الجزء الثّاني.

17-الفارابي، أبو نصر، **إحصاء العلوم**، تحقيق عثمان أمين، دار الفكر العربي، مطبعة الاعتماد، مصر، 1949.

18-ابن فورك، أبو بكّر، **مجرّد مقالات الشّيخ أبي الحسن الأشعريّ**، تحقيق دانيال جماريه، دار المشرق، بيروت، لبنان، 1987.

19-القاضي عبد الجبّار، **شرح الأصول الخمسة**، تحقيق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، 1992.

20-إنجيل يوحنّا، مطبعة الأميركان، بيروت، لبنان، 1908.

المراجع باللّغة الأجنبيّة:

1- Aristotle, *Organon or Logical Treatises*, Literally translation, with notes, syllogistic examples, analysis, and introduced by Octavus Freire Owen, London, Vol. I, 1989.