التمانع القرآنى

من برهانية الدليل إلى مغالطات الاستدلال

د/عماد حسن مرزوق

مدرس الدراسات الإسلامية، كلية الآداب، جامعة المنوفية.

البريد الإلكتروني: dr.emad7272@yahoo.com

الاستلام	٢٠١٧/١/٢٠	المراجعة	٢٠١٧/٣/١٠	النشر	٢٠١٧/٤/٣٠

الملخص:

تسعى هذه الدراسة إلى الكشف عن دليل التوحيد فى آيات التمانع القرآنى والوقوف على طبيعة هذا الدليل، ومناقشة ما إذا كانت الآيات القرآنية كافية فى إقامة دليل برهانى يقينى أم كانت الآيات مكتفية بتقديم دليل خطابى ظنى إقناعى مما قد يفتح الباب إلى القول بوجود مغالطات فى حجج القرآن الكريم.

كما تناقش الدراسة حجية دليل التمانع الذى صاغه المتكلمون، ومدى كفايته فى إثبات التوحيد، والعلاقة بين هذا الدليل و التمانع كما عرضه القرآن الكريم.

ومن ثم تسعى الدراسة للكشف عن مغالطات المتكلمين فى الاستدلال بآيات التمانع القرآنى لتأييد دليلهم فى التمانع من جهة، والمغالطات المصاحبة لنقد دليل التمانع من قبل الفلاسفة ومتأخرى الحنابلة من جهة أخرى.

الكلمات المفتاحية

- التمانع القرآنى: يقصد به فى هذه الدراسة الدليل الذى يقدمه القرآن لإثبات التوحيد، وهو – كما توضح الدراسة- يختلف عن الدليل الذى قدمه المتكلمون.
- برهان: قياس مؤلف من اليقينيات، وهو عند المناطقة أسمى صور الاستدلال لأنه ينتهى إلى نتائج يقينية.
- دليل: هو الذى يلزم من العلم به العلم بشيء آخر.
- دليل التمانع: الدليل الذى قدمه المتكلمون لإثبات التوحيد.
- مغالطة: قياس فاسد إما من جهة الصورة أو من جهة المادة، وتتألف من مقدمات شبيهة بالحق.
- استدلال: البحث والنظر، وتقرير الدليل لإثبات المدلول.

@ 2017 NSP
Natural Sciences Publishing Cor.
ISSN: 2536-9548

The oppositeness evidence in the Quran from argumentation of evidence to fallacies of reasoning

Dr: Emad Hassan Marzouk

Lecture of the Islamic studies, Faculty of arts, Almonofiyah University.
Email: dr.emad7272@yahoo.com

Received 20/1/2017 Revised 10/3/2017 Published 30/4/2017

Abstract:

This study aims to reveal the monotheism evidence in the Quranic verses, which has rejected the presence of another god with Allah, (this evidence was known as an oppositeness evidence and it was called Altamanu in the old islamic theology and it included the concept of impossibility) which was presented by the theologians in the early Islamic times,as the current study aims to find out the truth of this evidence, and on another side this study tries to answer this question: Are the Quranic verses provided us with proof of certainty or they provided us only a rhetorical evidence for persuasion using a mode of reasoning by which the mind of the listener is convinced by a statement even it lacks the required demonstration of proof , which opens the door to say the existence of fallacies in the argument of Quranic structure.

This study discusses the arguments presented by the theologians of old theology when they drafted the impossibility evidence and the ability of these arguments to prove monotheism, so this study aims to reveal the relationship between verbal arguments and the truth of the Quranic verses

On the other hand, this study reveals the fallacies reasoning in theology as well as fallacies of the latecomers philosophers and the latecomers followers of Ahmad ibn Hanbal when they discussed the oppositeness evidence(Altamanu).

@ 2017 NSP
Natural Sciences Publishing Cor.
ISSN: 2536-9548

التمانع هو أن يمنع كل واحد من الشركاء الآخر عن الفعل، وقد أسس المتكلمون دليلا لإثبات التوحيد سموه دليل التمانع، ويعتمد الدليل على طرح فرضية وجود شركاء مع الله ومناقشتها وإثبات أن مثل هذه الفرضية تستلزم التمانع بين الشركاء، وذلك يفضى إلى نتائج كلها محالة مما ينتج فى النهاية نقيض فرضية الشرك وهو التوحيد.

وقد ذهب المتكلمون وجمع من المفسرين إلى أن القرآن الكريم قد صرح أو أشار – على اختلاف ما بين التعبيرين كما سيوضح البحث- إلى هذا الدليل.

وينحصر التمانع القرآنى فى ثلاث آيات تقدم الدليل العقلى على وحدانية الله هى :

- (قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَابْتَغَوْا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا)(1)
- (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ)(2)
- (مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ)(3)

وتسعى هذه الدراسة إلى الكشف عن الدليل فى آيات التمانع القرآنى والوقوف على طبيعة هذا الدليل، ومناقشة ما إذا كانت الآيات كافية فى إقامة دليل برهانى يقينى أم كانت الآيات مكتفية بتقديم دليل خطابى ظنى إقناعى مما قد يفتح الباب إلى القول بوجود مغالطات فى حجج القرآن الكريم .

كما تناقش الدراسة حجية دليل التمانع الذى صاغه المتكلمون ومدى كفايته فى إثبات التوحيد، والعلاقة بين هذا الدليل و التمانع القرآنى كما عرضته الآيات الثلاثة .

ومن ثم تسعى الدراسة للكشف عن مغالطات المتكلمين فى الاستدلال بآيات التمانع القرآنى لتأييد دليلهم فى التمانع من جهة، والمغالطات المصاحبة لنقد دليل التمانع من قبل الفلاسفة ومتأخرى الحنابلة من جهة أخرى.

(1)

يرد دليل التمانع عند الأشاعرة ابتداء من مؤسس المذهب نفسه، فقد ذكره أبو الحسن الأشعرى (ت 324هـ) فى (كتاب اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع) بقوله : " فإن قال قائل : لم قلتم أن صانع الأشياء واحد؟ قيل له : لأن الاثنين لا يجرى تدبيرهما على نظام ولا يتسق على إحكام. ولا بد أن يلحقهما العجز أو واحدا منهما، لأن أحدهما إذا أراد أن يحيى إنسانا وأراد الآخر أن يميته لم يخل أن يتم مرادهما جميعا أو لا يتم مرادهما أو يتم مراد أحدهما دون الآخر. ويستحيل أن يتم مرادهما جميعا ، لأنه يستحيل أن يكون الجسم حيا ميتا فى حال واحدة. وإن لم يتم مرادهما جميعا وجب عجزهما، والعاجز لا يكون إلها ولا قديما . وإن تم مراد أحدهما دون الآخر وجب عجز من لم يتم مراده منهما والعاجز لا يكون إلها ولا قديما فدل ما قلناه على أن صانع الأشياء واحد. وقد قال تعالى (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا)"(4) .

وقد عد الآمدى (ت 631هـ) هذا الدليل مغالطة حيث رأى أن القول بإرادة إله للحركة مثلا وإرادة الآخر للسكون من المحال العقلى لذلك لا يسلم به الخصوم، ونقد الآمدى يعتمد على تسوية إرادة إله واحد للحركة والسكون بإرادة إلهين للحركة والسكون، فكما أن الأول محال فإن الثانى محال كذلك، يقول الآمدى بعد أن عرض دليل التمانع عند المتكلمين "لكن منشأ الخبط ومحز الغلط فى هذا المسلك إنما هو فى القول بتصور اجتماع إرادتين للحركة والسكون وليس ذلك مما يسلمه الخصوم، ولا يلزم من كون الحركة والسكون ممكنين، وتعلق الإرادة بكل واحد منهما حالة الانفراد، أن تتعلق بهما حالة الاجتماع. ووزانه ما لو قدرنا إرادة الحركة والسكون من أحدهما معا فإنه غير متصور، ولو جاز تعلقها بكل واحد منها منفردا، وليس هذا إحالة لما كان جائزا فى نفسه، فإن ما كان جائزا هو إرادته منفردا، والمحال إرادته فى حال

@ 2017 NSP
Natural Sciences Publishing Cor.
ISSN: 2536-9548

كونه مجامعا، وبهذا يندفع قول القائل : إن ما جاز تعلق الإرادة به حالة الانفراد جاز تعلقها به حالة الاجتماع، إذ الاجتماع لا يصير الجائز محالا"[5]

ونقد الآمدى لدليل التمانع بإثبات عدم صحة الفرض عن طريق إثبات عدم جواز أن تتعلق إرادتان متناقضتان من إلهين، يلزم منه عدم صحة وجود إلهين لهما هاتان الإرادتان المتناقضتان وهو عين المطلوب إثباته فى دليل التمانع، وعلى ذلك فنقد الآمدى متوجه إلى منع إحدى مقدمات الدليل، وهو ما ذهب إليه المتكلمون أنفسهم فى الدليل لكن على سبيل الافتراض الذى يثبتون خطأه فى النهاية.

وللطوسى (ت672هـ) منحى آخر فى نقد دليل التمانع حيث رأى أن هذا الدليل يدل "على امتناع كون إلهين متساويين من كل الوجوه، ولا يدل على كون آلهة مترتبة يقدر العالى منها منع السافل مما يريده من غير عكس. ومذهب أكثر المشركين هو هذا"[6].

ومن الواضح أن نقد الطوسى كان يهدف إلى التأكيد على كفاية الدليل الذى قدمه الفلاسفة على الوحدانية من خلال إثبات امتناع وجود واجبى وجود لذاتيهما ، وأنه لا حاجة للدليل الذى قدمه المتكلمون على الوحدانية لا سيما وهو يقتصر على حالة ما إذا كان الإلهان المفترضان متساويين من كل الوجوه ، أما فى حالة افتراض عدم تساوى الآلهة – كما كان يعتقد المشركون – فإن دليل التمانع لا يكون كافيا لنفى الشرك.

ورأى الطوسى أن الدليل لا يناقش سوى فرضية تساوى الإلهين صحيح، ولا شك أن دليل التمانع يقوم على مقدمة مضمرة تقضى بأن الإله واجب له جميع صفات الكمال، ومستحيل عليه جميع صفات النقص، ومع هذا فإن الدليل بمناقشته لهذه الفرضية كاف فى إثبات التوحيد خلاف ما يرى الطوسى، إذ الفرضية الأخرى - وهى فرضية عدم التساوى بين الإلهين ، وقدرة أحد الإلهين على منع الإله الآخر من غير عكس - هى فرضية متناقضة فى ذاتها وفكرة غير صحيحة لا يبنى عليها نقد لدليل التمانع ، ذلك أن افتراض وجود إله موصوف بالعجز هو تناقض محال، وعلى ذلك فلا يعد عدم معالجة دليل التمانع لهذه الفرضية المتناقضة قصورا فيه، إذ الفرض باطل فى نفسه دون الحاجة إلى دليل آخر من خارجه لإبطاله. والاحتجاج بأن هذا هو ما كان عليه المشركون من الاعتقاد لا يجعل من المستحيل فى نفسه ممكنا.

وممن انتقد دليل التمانع الدكتور حسن حنفى حيث رأى أن الدليل " يقوم على افتراض إلهين اثنين ولا يستبعد وجود أكثر من إلهين. فهو إذن برهان ينفى الاثنينية وقد لا ينفى التعددية"[7] ولا نطيل فى مناقشة هذا النقد إذ من البديهى أن نفى الأقل يقتضى نفى الأكثر ، وأن الدليل يصلح لنفى الاثنين و ما فوق الاثنين لأن الحجة فى الرد على الشرك باثنين وبما يزيد عن الاثنين واحدة.

وقد ذهب بعض من أراد نقد مسلك المتكلمين فى إثبات التوحيد إلى القول بأن دليلهم لم يكن كافيا لتجاهله فرضية اتفاق الإلهين المفترضين، وأنه "بقى بعد ذلك احتمال أن يتفقا ولابد من إبطال هذا الاحتمال أيضا حتى يتم الدليل"[8] وهو ما يسمى (بالتوارد)، وقد تبنى الدكتور محمود قاسم هذا الرأى بقوله "أليس من الممكن أن يتفق الإلهان بدلا من أن يختلفا، فإنا نرى أنه يحدث فى كثير من الأحيان أن يتفق شخصان على صنيع واحد فيعاون كل منهما صاحبه. وفعلا نبتت هذه الشبهة فى ذهن بعض المتكلمين، فلم يجدوا لها حلا، ولذا قالوا إن دليل الآيات السابقة ليس منطقيا بل هو خطابى يراد به الإقناع، إذ يجوز الاتفاق على خلق العالم بنظامه الذى نشاهده. حقا فطن بعض المتقدمين من المتكلمين إلى نقطة الضعف هذه فأراد أن يتجنبها، فذكر أن اتفاقهما بطريق التعاون دليل عجز كل منهما أو جهله ولكن هذا الرد ليس حاسما ، إذ من الممكن أن يقال إن أحدهما يفعل بعض العالم والآخر يفعل بعضه، أو يفعلانه على سبيل المداولة، إلى غير ذلك من التشكيك الذى لا يليق بالجمهور كما يقول ابن رشد ولو سلمنا أن ردهم حاسم فمن المقرر بعد هذا الجدل كله أن دليلهم يثير شبهات ويحتاج إلى ردود وأنه لا يقنع إلا بشق الأنفس"[9].

@ 2017 NSP
Natural Sciences Publishing Cor.
ISSN: 2536-9548

و القول بأن دليل التوحيد ظل ناقصا إلى أن تم استدراكه وإكماله بمناقشة فرضية اتفاق الإلهين مغالطة، إذ إن دليل التمانع والتوارد قد ورد كاملا فى كلام أبى الحسن الأشعرى، وإذا كان الأشعرى قد اكتفى فى (اللمع) بصياغة دليل التمانع فى حال افتراض اختلاف الإلهين المفترضين فإنه ذكر فى (رسالة إلى أهل الثغر) الدليل على نفى فرضية اتفاق الإلهين وهو ما يسمى (بالتوارد) فقال : " ثم نبه تعالى خلقه على أنه واحد باتساق أفعاله وترتيبها، وأنه تعالى لا شريك له فيها بقوله (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) ووجه الفساد بذلك لو كانا إلهين ما اتسق أمرهما على نظام، ولا يتم على إحكام، وكان لا بد أن يلحقهما العجز أو يلحق أحدهما عند التمانع في الأفعال والقدرة على ذلك، وذلك أن كل واحد منهما لا يخلو أن يكون قادرا على ما يقدر عليه الآخر على طريق البدل من فعل الآخر أو لا يكون كل واحد منهما قادرا على ذلك، فإن كان كل واحد منهما قادرا على فعل ما يقدر عليه الآخر بدلا منه لم يصح أن يفعل كل واحد منهما ما يقدر عليه الآخر إلا بترك الآخر له، وإذا كان كل واحد منهما لا يفعل إلا بترك الآخر له جاز أن يمنع كل واحد منهما صاحبه من ذلك، ومن يجوز أن يمنع ولا يفعل إلا بترك غيره له فهو مدبر عاجز، وإن كان كل واحد منهما لا يقدر على ما فعل مثل مقدور الآخر بدلا منه وجب عجزهما وحدوث قدرتيهما، والعاجز لا يكون إلها ولا ربا"[10]

فإثبات التوحيد إذن جاء تاما كاملا منذ النشأة الأولى لعلم الكلام من خلال ما أورده الإمام أبو الحسن الأشعرى نفسه فى كتابيه من دليل التمانع والتوارد وليس كما ذكر الدكتور محمود قاسم من أنه استكمل من قبل بعض المتقدمين من المتكلمين استدراكا لرد بعض الشبهات المتعلقة بالدليل فى صياغته الأولى.

ومما يحتاج إلى المراجعة كذلك قوله إن " الرد ليس حاسما" اعتمادا على فكرة المداولة التى ذكرها، وقد بين المتكلمون الرد عنها تفصيلا ، حيث ذكروا أن التوارد إما أن يكون بالاجتماع أو التوزيع ، فالتوارد بالاجتماع على الخلق يلزم منه اجتماع مؤثرين على أثر واحد وهو محال عقلا.

والتوارد على سبيل التوزيع يلزم منه عدم تمام قدرة كل واحد منهما إلا بعد ترك الآخر له وهو عجز، والعجز محال على الخالق، ويلزم منه انقسام الخلق بين الخالقين، وعدم وجود نظام واحد فى العالم المخلوق بخلاف ما هو مشاهد من حال العالم المنتظم، وهو المشار إليه فى قوله تعالى (مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ)[11]، ولو انقسم الخلق بين خالقين استلزم ذلك علو بعض الآلهة على بعض ومن المفترض أن الإله يكون متصفا بالكمال فكيف يمكن لإله أن يعلو على إله آخر؟ ثم إنه لو افترضنا صحة وجود آلهة مع الله فإن ذلك لا شك يؤدى فى النهاية إما لحدوث التنازع بينها وبين الله مما يفضى إلى الفساد، أو علو الله عليهم و خضوعهم له مما يتنافى مع صحة ألوهيتهم، وهو المراد بقوله تعالى (قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَابْتَغَوْا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا)[12]

ونشير إلى أن ابن رشد نفسه- الذى جاء نقد الدكتور قاسم فى سياق عرض أفكاره - حينما عرض شبهة جواز الاتفاق قام بالرد عليها، وبين امتناع التوارد على أي وجه كان، وفسر الآيات الثلاثة تفسيرا ملزما للقائلين بجواز التعدد، وذكر أن هذه الآيات هى الطريق الشرعي لإثبات التوحيد[13].

ويتبين من ذلك أن مغالطة الدكتور قاسم فى عرض (التوارد) عرضا ناقصا لإثبات عدم كفايته فى التوحيد لا تقل خطأ عن استنتاجه أن دليل التمانع لم يكن كافيا فى صياغته الأولى حتى تم استكماله بالصياغة الأخيرة.

أما ما ذكره الدكتور محمود قاسم من أنهم " قالوا إن دليل الآيات السابقة ليس منطقيا بل هو خطابى يراد به الإقناع، إذ يجوز الاتفاق على خلق العالم بنظامه الذى نشاهده." فمغالطة أخرى تقوم على محاولة تقديم دليل على رأيه فى عدم كفاية دليل التمانع عن طريق القول بأن ما دفع بعض المتكلمين إلى القول بأن دليل الآيات ليس منطقيا وإنما هو خطابى يراد به الإقناع كان سببه عدم كفاية دليل التمانع لجواز اتفاق الإلهين على خلق العالم وهذا الربط بين

@ 2017 NSP
Natural Sciences Publishing Cor.
ISSN: 2536-9548

قول بعض المتكلمين والسبب الذى قدمه الدكتور محمود قاسم غير صحيح وسوف نبين سبب عدم صحته من خلال الوقوف على طبيعة العلاقة بين التمانع القرآنى و دليل التمانع عند المتكلمين.

(2)

من الملاحظ فى صياغة الدليل عند أبى الحسن الأشعرى فى هذا العهد المبكر من علم الكلام الأشعرى استصحابه للآية الكريمة، مما سيفتح الباب بعد ذلك لمتكلمى الأشاعرة لتلمس موارد دليل التمانع فى القرآن الكريم ، فنجد على سبيل المثال القاضى أبا بكر بن العربى (ت 543ه) يضيف إلى الآية التى أوردها أبو الحسن الأشعرى آية أخرى حيث يذكر أن الله عز وجل " كرر القول فى دلالة التوحيد بالتمانع فى قوله تعالى (وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ) وقوله (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا)"[14] .

وقد أضاف الأشاعرة بعد ذلك آية أخرى ثالثة للاستدلال بها على دليل التمانع لنجد الصيغة النهائية لدليل التمانع مؤيدة بالآيات الثلاثة من سورة الإسراء وسورة الأنبياء وسورة المؤمنون.

وإذا كان الاستدلال بالآيات على دليل التمانع قد تنامى مع تطور المصنفات الكلامية الأشعرية فإن الاستدلال بالآيات القرآنية عند الماتريدية على دليل التمانع جاء مكتملا مع مؤسس المذهب الإمام أبى منصور الماتريدى(ت333ه) إذ يذكر فى (كتاب التوحيد) دليل التمانع كاملا ويضمنه الآيات الثلاثة مجتمعة[15].

لكن الجمع بين دليل التمانع عند الأشاعرة والماتريدية وآيات القرآن الكريم لم يكن محل اتفاق بين كل من بحث هذه القضية، فالمعتزلة يوردون دليل التمانع فى كتبهم الكلامية دون الإشارة فى كثير من الأحيان إلى الآيات القرآنية، وعلى سبيل المثال نجد القاضى عبد الجبار (ت 415ه) يذكر دليل التمانع فى ثلاثة من كتبه هى شرح الأصول الخمسة[16] والمغنى[17] والمحيط بالتكليف[18] دون أن يشير إشارة واحدة إلى أي من الآيات الثلاثة.

ولا يعنى عدم ذيوع الربط بين الآيات القرآنية ودليل التمانع فى مصنفات المعتزلة أن الدليل لم يكن معتبرا عندهم خلافا لما ذكره الدكتور حسن حنفى بقوله " لا يستقيم الدليل مع أصول المعتزلة لأن لديهم يقع من العباد ما لا يقع من الرب دون أن يتضمن ذلك الحكم بقصوره نظرا لحرية الأفعال. لذلك رفض شيوخ المعتزلة التمانع فى آية (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) نظرا لارتباط الموضوع بخلق الأفعال"[19]

وعدم استشهاد القاضى عبد الجبار بالآيات فى سياق عرض دليل التمانع لا يعنى أن الدليل لا يستقيم مع عقيدته الاعتزالية، فهو يذكر الدليل فى غير كتاب من كتبه ، لكن ما يتضح لنا من هذا المنحى عند القاضى عبد الجبار أنه كان يرى أن دليل التمانع يختلف عن الدليل الذى تقدمه الآيات القرآنية، وقد صرح الزمخشرى (ت528ه) بذلك فى سياق تفسير آية سورة الأنبياء، وذهب إلى أن التمانع القرآنى الوارد فى الآية الكريمة تختلف طريقته عن طريقة المتكلمين فى عرض دليلهم فى التمانع؛ فمعنى الآية كما يرى الزمخشرى " لو كان يتولاهما ويدبر أمرهما آلهة شتى غير الواحد الذي هو فاطرهما لفسدتا.وفيه دلالة على أمرين

أحدهما: وجوب أن لا يكون مدبرهما إلا واحداً.

والثاني: أن لا يكون ذلك الواحد إلا إياه وحده لقوله: (إلا الله)

فإن قلت: لم وجب الأمران قلت: لعلمنا أن الرعية تفسد بتدبير الملكين لما يحدث بينهما من التغالب والتناكر والاختلاف.

وعن عبد الملك بن مروان حين قتل عمرو بن سعيد الأشدق: كان والله أعز علي من دم ناظري ولكن لا يجتمع فحلان في شول وهذا ظاهر.

@ 2017 NSP
Natural Sciences Publishing Cor.
ISSN: 2536-9548

وأما طريقة التمانع فللمتكلمين فيها تجاول وطراد ولأن هذه الأفعال محتاجة إلى تلك الذات المتميزة بتلك الصفات حتى تثبت وتستقر."[20]

وإذا كان الزمخشرى قد اكتفى بالإشارة إلى الاختلاف بين التمانع القرآنى وبين دليل التمانع عند المتكلمين فإن ابن رشد (ت 559هـ) رأى أن يفصل القول فى هذا الاختلاف فذكر أن دليل التمانع يختلف عن التمانع القرآنى من جهتين :

الأولى : اختلاف نوع القضية المنطقية واللازم منها فى الدليل الكلامى عن نوع القضية ولازمها فى الدليل القرآنى.

الثانية : اختلاف طبيعة الحجة فى الدليل الكلامى عن نوع الحجة فى الدليل القرآنى.

أما عن اختلاف نوع القضية المنطقية ولازمها فيقول ابن رشد " وقد يدلك على أن الدليل الذى فهمه المتكلمون من الآية ليس هو الدليل الذى تضمنته الآية أن المحال الذى أفضى إليه دليلهم غير المحال الذى أفضى إليه المذكور فى الآية، وذلك أن المحال الذى أفضى إليه الدليل الذى زعموا أنه دليل الآية هو أكثر من محال واحد، إذ قسموا الأمر إلى ثلاثة أقسام، وليس فى الآية تقسيم فدليلهم الذى استعملوه هو الذى يعرفه أهل المنطق بالقياس الشرطى المنفصل، ويعرفونه هم بدليل السبر والتقسيم.والدليل الذى فى الآية هو الذى يعرف فى صناعة المنطق بالشرطى المتصل، وهو غير المنفصل. ومن نظر فى تلك الصناعة أدنى نظر تبين له الفرق بين الدليلين"[21]

يشير ابن رشد إلى مغالطة استدلال المتكلمين بالآيات القرآنية لإثبات دليلهم؛ ذلك أن القضية فى دليل التمانع هى قياس شرطى منفصل أو ما يسمى بدليل السبر والتقسيم ، أما فى التمانع القرآنى فالقضية شرطية متصلة أو ما يعرف بقياس الخلف .

فالقضية الشرطية المنفصلة - وهى التى يحكم فيها بالتنافى بين قضيتين كقولنا إما أن يكون العدد زوجا أو فردا - هى الشكل الذى يتطابق مع دليل التمانع حيث يمكن صياغة الدليل على النحو التالى :

إذا وجد إلهان فإما أن يختلفا بأن يريد أحدهما نقيض ما يريد الآخر أو يتفقا بأن يريد أحدهما ما يريده الآخر.

إذا اختلفا إما أن تنفذ إرادة أحدهما فيخلق ولا تنفذ إرادة الآخر فيكون عاجزا وهو محال.

وإما أن تنفذ إرادتهما فيخلق أحدهما ويخلق الآخر نقيض الأول فيلزم اجتماع النقيضين وهو محال.

وإما لا تنفذ إرادتهما فلا يخلق كلاهما فيكونان عاجزين بالإضافة لعدم وجود العالم المخلوق.

وإذا اتفقا فإما أن يكون اتفاقهما على سبيل الاجتماع أو على سبيل التوزيع .

فإذا كان اتفاقهما على سبيل الاجتماع فإما أن يكون اجتماعهما على الخلق ويؤدى ذلك إلى توارد علتين على معلول واحد، واجتماع مؤثرين على مؤثر واحد وهو محال .

أو يكون اتفاقهما بأن يخلق الثانى ما خلقه الأول ويلزم من ذلك تحصيل الحاصل وهو محال .

وأما إذا كان اتفاقهما على سبيل التوزيع أدى ذلك إلى الترجيح بلا مرجح وهو محال ، كما يلزم منه أن تكون إرادة كل واحد منهما متوقفة على إرادة الآخر وهو عجز ، والعجز على الإله محال .

إن هذا الدليل الذى يعمد إلى سبر القضية وتقسيمها إلى احتمالاتها الافتراضية ينتهى إلى عدة محالات ليثبت فى النهاية نقيض الافتراض وهو كون الإله واحدا.

وهذا الدليل يثبت توحيد الله من خلال ظهور العالم فى حيز الوجود لأنه إذا كان إلهان فإن هذا يؤدى إلى عدم ظهور العالم المخلوق، وبما أن هذا العالم مخلوق قائم فى العيان فالفرض باطل ويثبت بالبرهان توحيد الخالق.

أما التمانع القرآنى فهو قضية شرطية متصلة وهى قضية يحكم فيها باللزوم بين قضيتين، كقولنا لو طلعت الشمس فالنهار موجود، حيث يمكن صياغة الدليل القرآنى على هذا النحو :

لو وجد إلهان لفسدت السماوات والأرض

لكن السماوات والأرض ليستا بفاسدتين

@ 2017 NSP
Natural Sciences Publishing Cor.
ISSN: 2536-9548

فينتج عدم وجود إلهين

فالقضية القرآنية هى قياس خلف يثبت من خلاله التوحيد، وهو من حيث طريقته يخالف قياس السبر والتقسيم كما يذكر ابن رشد .

وعلى ذلك فالمحال الذى ينتجه دليل التمانع غير المحال الذى ينتجه التمانع القرآنى.

أما المحال فى دليل التمانع فهو (محال عقلي) لا يتوقف على العادة أو التكرار، يتمثل فى اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما كوجود إله عاجز، أو نفاذ قدرتين متناقضتين أو ارتفاعهما، أو توارد علتين على معلول واحد، أو الترجيح بلا مرجح أو غير ذلك من المحالات العقلية. وهى أمور يحيلها العقل فى نفسها، وعلى ذلك يصبح دليل التمانع دليلا معتمدا على حجة عقلية، لذلك فهو يرقى إلى أعلى درجات الإثبات وهو (البرهان).

لكن المحال فى التمانع القرآنى هو (محال عادى) يتوقف على العادة أو التكرار ، فالمعتاد والمتكرر مشاهدة العالم على نظام متسق غير فاسد، لكن هذه العادة المتكررة وإن كانت واجبة (عادة) أو (فى الحكم العادى) فإنه لا يستحيل اختلالها (عقلا) أو (فى الحكم العقلى) ، بل جاء فى الشرع ما يشير إلى فساد هذا العالم وتبدله كقوله تعالى (يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ)[22]، وكقوله تعالى (يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعْدًا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ)[23] ، وكقوله تعالى (فَإِذَا بَرِقَ الْبَصَرُ وَخَسَفَ الْقَمَرُ وَجُمِعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ)[24]، وعلى ذلك فالتمانع القرآنى الذى يحتج بعدم فساد السماوات والأرض تكون حجته ذات مقدمة حسية وليست عقلية ، وقد ذهب عبد الله صوله إلى أن الحجة فى الآية "حجة دامغة لا يمكن أن تدحض، ومأتى ذلك أنها معتمد فيها العيان والواقع الملموس"[25] لكن هذا العيان والواقع الملموس يمكن أن يتغير فى المستقبل وهذه المقدمة - وإن كانت دامغة فى الحال - فإنها فى المستقبل يمكن اختلالها ، فالتمانع القرآنى يعتمد على (محال عادى) وليس على (محال عقلى)، وكما هو معلوم فإن المحال العادى يمكن نقضه بخلاف المحال العقلى، لذلك كله فالتمانع القرآنى الذى اعتمد على مقدمة مقبولة فى الحاضر ، مظنونة فى المستقبل وهى عدم فساد العالم أصبح دليلا (خطابيا) (إقناعيا) كما هو الحال فى القضايا الخطابية الإقناعية، وليس دليلا (برهانيا) معتمدا على الحجة العقلية كما هو فى دليل التمانع عند المتكلمين.

وهذا الاختلاف بين طبيعة الحجة فى الدليل الكلامى وطبيعة الحجة فى الدليل القرآنى هو ما لاحظه ابن رشد وأشار إليه بقوله " المحالات التى أفضى إليها دليلهم غير المحال الذى أفضى إليه دليل الكتاب، وذلك أن المحال الذى أفضى إليه دليلهم هو أن يكون العالم إما لا موجودا ولا معدوما ، وإما أن يكون موجودا معدوما، وإما أن يكون الإله عاجزا مغلوبا. وهذه مستحيلات دائمة لاستحالة أكثر من واحد. والمحال الذى أفضى إليه دليل الكتاب ليس مستحيلا على الدوام، وإنما علقت الاستحالة فيه فى وقت مخصوص، وهو أن يوجد العالم فاسدا فى وقت الوجود. فكأنه قال : (لو كان فيهما آلهة إلا الله) لوجد العالم فاسدا فى الآن ثم استثنى أنه غير فاسد ، فوجب ألا يكون هناك إله واحد"[26]

فابن رشد لم يقل " إن دليل الآيات السابقة ليس منطقيا بل هو خطابى يراد به الإقناع، إذ يجوز الاتفاق على خلق العالم بنظامه الذى نشاهده." كما ذكر الدكتور محمود قاسم، بل إنه قال إن دليل الآيات دليل خطابى يراد به الإقناع إذ يجوز فساد العالم فى وقت من الأوقات وبعبارة أخرى هو دليل خطابى، لأن مقدمته هى انتظام العالم وعدم فساده، وهى قضية (عادية) لا دائمية ، تتوقف على التكرار والعادة، وليست مقدمة (عقلية) دائمية يبنى عليها دليل برهانى، أو (منطقى) بتعبير الدكتور قاسم، ومن نافلة القول أن نذكر أن الدليل الخطابى دليل منطقى كذلك مثل البرهانى ، وعلى ذلك فالتعبير عن دليل الآيات بأنه "ليس منطقيا بل هو خطابى" – كما ذكر الدكتور محمود قاسم - وكأن الدليل الخطابى ليس من جنس صناعة المنطق مغالطة أخرى.

والسؤال الذى يطرح نفسه الآن هل التمانع القرآنى خطابى أم برهانى ؟

@ 2017 NSP
Natural Sciences Publishing Cor.
ISSN: 2536-9548

(3)

يرى ابن رشد في (فصل المقال) أن القرآن - على وجه التعميم وليس فقط في آيات التمانع كما ذكر في (مناهج الأدلة) – يستخدم الدليل الخطابي الإقناعي على النحو الأغلب من أدلته مراعاة لحال العامة ممن لا يحسنون فهم الأدلة البرهانية ، وتعليل ذلك أنه لما " كانت طرق التصديق الموجودة للناس ثلاثا البرهانية والجدلية والخطابية ، وطرق التصور اثنتين إما الشيء نفسه وإما مثاله، وكان الناس كلهم ليس في طباعهم أن يقبلوا البراهين ولا الأقاويل الجدلية فضلا عن البرهانية، مع ما في تعاليم الأقاويل البرهانية من العسر، والحاجة في ذلك إلى طول الزمان لمن هو أهل لتعلمها، وكان الشرع إنما هو مقصوده تعليم الجميع ، وجب أن يكون الشرع يشتمل على جميع أنحاء طرق التصديق، وأنحاء طرق التصور.

ولما كانت طرق التصديق منها ما هي عامة لأكثر الناس أعني وقوع التصديق من قبلها وهي الخطابية والجدلية ، والخطابية أعم من الجدلية، ومنها ما هي خاصة بأقل الناس وهي البرهانية، وكان الشرع مقصوده الأول العناية بالأكثر من غير إغفال لتنبيه الخواص، كانت أكثر الطرق المصرح بها في الشريعة هي الطرق المشتركة للأكثر في وقوع التصور والتصديق"[27]

وقد ذهب التفتازاني (ت 739هـ) في (شرح النسفية) إلى مثل ما ذهب إليه ابن رشد فقال بعد أن عرض دليل التمانع والتوارد " واعلم أن قول الله تعالى (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) حجة إقناعية والملازمة عادية على ما هو لائق بالخطابيات، فإن العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم، على ما أشير إليه بقوله تعالى: (ولعلا بعضهم على بعض)، وإلا فإن أريد به الفساد بالفعل، أي خروجهما عن هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد لا يستلزمه، لجواز الاتفاق على هذا النظام المشاهد، وإن أريد إمكان الفساد فلا دليل على انتفائه بل النصوص شاهدة بطي السماوات ورفع هذا النظام فيكون ممكنا لا محالة ، لا يقال الملازمة قطعية والمراد بفسادهما عدم تكونهما بمعنى أنه لو فرض صانعان لأمكن بينهما تمانع في الأفعال كلها فلم يكن أحدهما صانعا فلم يوجد مصنوع، لأنا نقول إمكان التمانع لا يستلزم إلا عدم تعدد الصانع وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع . على أنه يرد منع الملازمة إن أريد عدم التكون بالفعل ومنع انتفاء اللازم إن أريد الإمكان"[28]

وقد أثار وصف التفتازاني التمانع القرآني بأنه "حجة إقناعية والملازمة عادية على ما هو لائق الخطابيات" حفيظة كثيرين ممن رأوا في هذا الوصف نقدا للحجة القرآنية باعتمادها على أمر عادي مشاهد بالحس لكنه غير واجب في نفسه بل يمكن وجود نقيضه، وهو أمر انتظام السماوات والأرض وعدم فسادهما الذي إذا صح الاعتماد عليه في الماضي والحال فإنه لا يصح الاعتماد عليه في الاستقبال إذ يجوز تخلفه، وعلى هذا فالحجة القرآنية يمكن أن يوجه إليها نقد لا يمكن دفعه ، وهو القول بأن عدم فساد السماوات والأرض في الماضي والحاضر لا يعني عدم فسادهما في المستقبل بل المقرر في الشرع هو فسادهما، وعلى ذلك فالحجة القرآنية إن كانت تفيد إقناع العامة بدليل خطابي، فإنها لا تفيد إقناع أصحاب العقول البرهانية .

وقد بالغ بعض المعاصرين للتفتازاني في الرد عليه فوصف قوله بالكفر، بينما حاول بعض تلامذة التفتازاني التماس العذر له. يقول العلامة الأمير (ت 1232هـ)" وقد شنع على السعد في هذه حتى قال عبد اللطيف الكرماني معاصر السعد هو تعييب لبراهين القرآن وهو كفر، لكن رده العلامة علاء الدين محمد بن محمد البخاري تلميذ السعد بأن القرآن يحتوي على الأدلة الإقناعية لمطابقة حال بعض القاصرين، واكتفاء بتقرر البراهين القطعية بغير ذلك الموضع"[29] .

وربما أراد التفتازاني - بعد ما كان من هجوم معاصريه عليه ووصفه بأنه يقول بتعييب براهين القرآن وما يلزم ذلك من القول بوقوع المغالطة في التمانع القرآني - أن يجد لنفسه سبيلا في كتاب آخر له هو (شرح المقاصد) إلى القول بأن

@ 2017 NSP
Natural Sciences Publishing Cor.
ISSN: 2536-9548

حجة القرآن برهانية فأداه ذلك إلى مغالطة لغوية بتحميل آية سورة الأنبياء ما لا تحتمله، وذلك بتفسير (الفساد) المذكور فى الآية بعدم خلق العالم ابتداء، وهذا القول لا شك مخالف لظاهر المعنى ولا تحتمله الآية بوجه من الوجوه. يقول التفتازانى " وهذا البرهان يسمى برهان التمانع وإليه الإشارة بقوله تعالى(لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) فإن أريد بالفساد عدم التكون فتقديره أنه لو تعدد الإله لم تتكون السماء والأرض، لأن تكونهما إما لمجموع القدرتين، أو بكل منهما أو بأحدهما، والكل باطل. أما الأول فلأن من شأن الإله كمال القدرة. وأما الآخران فلما مر.

وإن أريد بالفساد الخروج عما هو عليه من النظام فتقديره أنه لو تعدد الإله لكان بينهما التنازع والتغالب، وتميز صنع كل عن صنع الآخر بحكم اللزوم العادى، فلم يحصل بين أجزاء العالم هذا الالتئام الذى باعتباره صار الكل بمنزلة شخص واحد ويختل النظام الذى به بقاء الأنواع وترتيب الآثار"[30]

وقول التفتازانى إن الآية فيها (إشارة) إلى الدليل إشارة منه هو إلى أن الآية لا تدل دلالة قاطعة على التوحيد إلا إذا حمل معنى الفساد فيها على عدم تكون السماوات والأرض وهو معنى لا تقبله اللغة بحال من الأحوال.

وبالرغم من أن حمل الفساد فى الآية على هذا المعنى مغالطة لا يحتملها نظم الآية فإن كثيرين ممن تعرضوا للآية قد حملوها عليه لإثبات برهانية الآية هروبا من القول بخطابيتها. يقول ملا على القارى (ت 1014ه) " والمحققون كالغزالى وابن الهمام والبيضاوى ما قنعوا بالإقناعية وجعلوها من الحقائق القطعية ، بل قيل يكفر قائلها"[31].

ويقول البيجورى (ت 1276ه) " المراد بالفساد عدم الوجود كما قررته، وينبغى على ذلك أن الآية حجة قطعية، وهو التحقيق خلافا لما جرى عليه السعد من أنها حجة إقناعية، أى يقنع بها الخصم مع كون التلازم فيها ليس عقليا بناء على تفسير الفساد فيها بالخروج عن النظام، وإنما لم يكن التلازم فيها عقليا على هذا لأنه لا يلزم حصول الفساد بالفعل"[32].

ولا تزال هذه المغالطة بحمل معنى الفساد على عدم التكون، لا بحملها على اختلال النظام الموجود - تحقيقا لبرهانية الآية بالقطع ونفيا لعدم إقناعيتها بالظن - تتردد فى كتابات المتأخرين كما ترددت فى كتابات المتقدمين فيذكر الشيخ محمد الحسينى الظواهرى (1365ه) أن "بيان معنى الآية أنه لو تعدد الإله لم تكن السموات والأرض"[33] .

وقد أتبع التفتازانى مغالطته اللغوية بحمل الفساد على معنى عدم الوجود بمغالطة أخرى بحمل كلمة (لو) فى الآية على خلاف ما يحتمله معناها اللغوى، فكما هو مقرر أن (لو) تفيد امتناع الجواب لامتناع الشرط وهو تعليق للزمن الماضى، لكن التفتازانى يصحح حملها حملا مطلقا بما فى ذلك حملها على المستقبل كذلك حتى يثبت بذلك برهانية التمانع القرآنى، يقول التفتازانى " فإن قيل مقتضى كلمة لو أن انتفاء الثانى فى الماضى بسبب انتفاء الأول فلا يفيد إلا الدلالة على انتفاء الفساد فى الزمان الماضى بسبب انتفاء التعدد. قلنا : نعم بحسب أصل اللغة، لكن قد تستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط من غير دلالة على تعيين زمان، كما فى قولنا : لو كان العالم قديما لكان غير متغير، والآية من هذا القبيل وقد يشتبه على بعض الأذهان أحد الاستعمالين بالآخر فيقع الخبط"[34] وقد تابعه فى ذلك ملا على القارى (ت 1014ه)[35]

وبالرغم من عدم وجود مستند لغوى لما قاله التفتازانى من إطلاق امتناع جواب لو لامتناع شرطها وعدم تخصيص ذلك بالماضى، فإن المثال الذى ذكره لا يدل كذلك على شيء مما ذكر، إذ المثال (لو كان العالم قديما لكان غير متغير) قد اكتسب إطلاقية غير مقيدة بالزمن لا بسبب معنى (لو) وإنما بسبب طبيعة القضية نفسها التى لا يمكن اختلالها حتى وإن اختلفت فى الزمن المستقبل عن الزمن الماضى، فالتغير إذا كان واقعا الآن فإنه يستحيل أن يختلف فى الزمن المستقبل حتى ولو وصل العالم إلى عدم التغير أو الثبات، إذ إنه بفرض ثبات العالم فى المستقبل فإن هذا الثبات يكون تغيرا عما كان عليه العالم فى الماضى وهذا التغير ينفى قدم العالم ، وعلى ذلك فإن مفهوم (لو) فى الأساس مرتبط بالزمن

@ 2017 NSP
Natural Sciences Publishing Cor.
ISSN: 2536-9548

غير أنه فى المثال الذى يقدمه التفتازانى لا يمكن أخذ الزمن فى الاعتبار لأن وصول العالم إلى الثبات هو فى نفسه تغير ينفى قدم العالم أيضا .

وقد استطاع العلامة العصام (ت 951هـ) أن يقدم إجابة مقنعة عن حجية الدليل فى التمانع القرآنى مفادها أن "محصل السؤال أن الآية لا تدل إلا على انتفاء الآلهة فى الأزمنة الماضية والمطلوب الانتفاء مطلقا فزيد فى الجواب أن الانتفاء فى الماضى يثبت الانتفاء مطلقا إذ الحادث لا يصلح إلها"[36]

ورد العلامة العصام على الإشكال رد محكم يعتمد على قضية عقلية، وهى أن الإله وهو قديم لا يكون حادثا، ولما كان معنى الآية تقرير عدم وجود إلهين اثنين فى الماضى، فيثبت من ذلك عدم حدوثهما فى المستقبل. بيان ذلك أن الإله القادر على الخلق والإيجاد أو التدبير لابد أن يكون واجب الوجود، أو بتعبير آخر فإنه لا بد أن يكون قديما، لأن الوجود صفة ذاتية له غير مكتسبة، ولذلك لا يمكن للإله أن يسبق وجوده عدم ، فإذا ثبت أن ذلك من الصفات الواجبة للإله الخالق المدبر فإنه لا يمكن بحال من الأحوال أن يوجد إله فى المستقبل لم يكن له وجود فى الماضى، فالحادث لا يكون قديما كما أن القديم لا يكون حادثا. وإذا كان التمانع القرآنى قد أثبت عدم وجود شريك مع الله فى الماضى فإن ذلك فى الوقت نفسه يؤدى إلى إثبات عدم إمكانية وجود هذا الشريك فى المستقبل. وعلى ذلك فحتى لو ثبت فساد السماوات والأرض فى المستقبل فإن ذلك لا يدل على وجود شريك مع الله، بل يكون ذلك ناتجا عن إرادة إله واحد، لا بسبب التنازع بين إلهين.

وعلى ذلك فالخلاصة أن التمانع القرآنى وإن كان فى ظاهره إقناعى فإنه يعد مقدمة لدليل برهانى.

و قد يقال إن استخدام القرآن للحجة الإقناعية كان مناسبا للسياق التاريخى لنزوله، فالعقلية العربية التى كانت المتلقى الأول للقرآن الكريم كانت بعيدة كل البعد- فى عصر نزول القرآن الكريم - عن العقلية البرهانية ، وكانت الحجج الخطابية الإقناعية أكثر تأثيرا فى نفوسهم وأشد إقناعا لعقولهم عن غيرها من الحجج، وقد يقال إن القرآن الكريم بهذا لم يغفل حاجة غير العرب من الأمم التى كانت متضلعة بالعلوم العقلية فى عصر النزول، ولم يغفل التطور التاريخى وماله من أثر على العقلية العربية نفسها، ذلك لأن التمانع القرآنى وإن كان خطابيا فإنه احتوى فى باطنه على الدليل البرهانى الذى سيكون ملبيا للاحتياجات العقلية لغير العرب وللعرب أيضا، فى عصر النزول وفيما بعد عصر النزول .

قد يقال ذلك كله للربط بين القرآن وفكرة (تاريخية النص) وبالرغم مما يبدو على هذا التفسير من التماس المناسبة بين الخطاب القرآنى والواقع التاريخى فإن القرآن فى استخدامه للحجة الخطابية لم يكن مناسبا للسياق التاريخى وقت نزوله بقدر ما كان مناسبا للحالة العقلية للجمهور الأعظم من المخاطبين فى كل عصر دون تمييز بين عصر النزول وما بعد عصر النزول، وفى كل أمة من العرب وغير العرب على السواء، إذ إن الحجة الإقناعية أقرب للجمهور العام من الحجة البرهانية فى كل عصر وفى كل أمة ، وعلى ذلك فالقرآن راعى بالحجة الخطابية عقول العامة وهم المتلقى الأكبر للقرآن الكريم ، ومع ذلك لم يتجاهل عقول الخاصة، لأن التمانع القرآنى وإن كان ظاهره دليلا خطابيا يناسب العامة فإنه فى الوقت نفسه مقدمة للدليل البرهانى الذى يناسب الخاصة.

(4)

رفض ابن تيمية (ت 728هـ) رأى ابن رشد والتفتازانى ورأى أنه " ليس الأمر كما يتوهمه الجهال الضلال من الكفار المتفلسفة ، وبعض المتكلمة من كون القرآن جاء بالطريقة الخطابية ، وعرى عن البرهانية، أو اشتمل على قليل منها بل جميع ما اشتمل عليه القرآن هو الطريقة البرهانية، وتكون تارة خطابية ، وتارة جدلية، مع كونها برهانية"[37]

و كما هو معلوم فإن هناك فرقا بين القياسات البرهانية والجدلية والخطابية من حيث مقدمة كل واحدة منها، فمقدمة البرهانية يقينية ومقدمة الجدلية مشهورة سواء أكانت صادقة أم كاذبة ومقدمة الخطابية مقبولة أو

@ 2017 NSP
Natural Sciences Publishing Cor.
ISSN: 2536-9548

مظنونة[38] لكن ابن تيمية يخلط القضايا كلها إثباتا لصدق القرآن الذى لا يأتى إلا بالحق لا كما " يتوهمه الجهال الضلال من الكفار المتفلسفة وبعض المتكلمة" كما يذكر ابن تيمية.

ولو سلمنا بصحة كلام ابن تيمية فى المساواة بين القضايا الثلاثة من حيث الصدق فلنا أن نسأل إذن عن الداعى لإنكاره على من قال بأن " القرآن جاء بالطريقة الخطابية ، وعرى عن البرهانية، أو اشتمل على قليل منها" ؟!

وبالرغم من أن ابن تيمية يرى صحة دليل التمانع الذى قدمه المتكلمون وصدقه فى إثبات التوحيد فإنه يرى أن الآيات لا تفيد فى هذا الدليل شيئا وأنها لا تنطبق عليه، والمتكلمون " ظنوا أن هذا الدليل هو الدليل المذكور فى القرآن فى قوله تعالى (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) وليس الأمر كذلك"[39] .

أما معنى الآية عند ابن تيمية فهو لا يتعلق بإثبات توحيد الخالق أو توحيد الربوبية على حد تقسيم ابن تيمية للتوحيد إلى توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية، وإنما يتعلق بإثبات توحيد العبادة أو الألوهية، فالآية لم تقل (لو كان فيهما أربابا) وإنما قالت (آلهة)، والإله هو المعبود وليس الخالق، فمعنى الآية على ذلك كما يرى ابن تيمية هو تقرير أن المستحق للعبادة فى السماوات والأرض هو الله وحده. يقول ابن تيمية " والإله هو المألوه الذي تألهه القلوب وكونه يستحق الإلهية مستلزما لصفات الكمال فلا يستحق أن يكون معبودا محبوبا لذاته إلا هو، وكل عمل لا يراد به وجهه فهو باطل وعبادة غيره وحب غيره يوجب الفساد كما قال تعالى (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) وقد بسطنا الكلام على هذا في غير هذا الموضع وبينا أن هذه الآية ليس المقصود بها ما يقوله من يقوله من أهل الكلام من ذكر دليل التمانع الدال على وحدانية الرب تعالى فإن التمانع يمنع وجود المفعول لا يوجب فساده بعد وجوده ، وذلك يذكر في الأسباب والبدايات التي تجري مجرى العلل الفاعلات والثاني يذكر في الحكم والنهايات التي تذكر في العلل التي هي الغايات"[40].

وقد كرر ابن تيمية الحديث عن معنى الآية فى عدد من مصنفاته كما أشار[41]، وقد تابعه ابن أبى العز الحنفى (ت 792هـ) فى شرح الطحاوية فقال" وكثير من أهل النظر يزعمون أن دليل التمانع هو معنى قوله تعالى:(لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا) [الأنبياء:22] لاعتقادهم أن توحيد الربوبية الذي قرروه هو توحيد الإلهية الذي بينه القرآن ودعت إليه الرسل عليهم السلام، وليس الأمر كذلك، بل التوحيد الذي دعت إليه الرسل ونزلت به الكتب هو توحيد الألوهية المتضمن توحيد الربوبية، وهو عبادة الله وحده لا شريك له؛ فإن المشركين من العرب كانوا يقرون بتوحيد الربوبية، وأن خالق السماوات والأرض واحد كما أخبر تعالى عنهم بقوله: (وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ) [لقمان:25]،(قُلْ لِمَنِ الأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا إِنْ كُنتُمْ تَعْلَمُونَ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلا تَذَكَّرُونَ) [المؤمنون:84-85] ومثل هذا كثير في القرآن، ولم يكونوا يعتقدون في الأصنام أنها مشاركة لله في خلق العالم، بل كان حالهم فيها كحال أمثالهم من مشركي الأمم من الهند والترك والبربر وغيرهم، تارة يعتقدون أن هذه تماثيل قوم صالحين من الأنبياء والصالحين ويتخذونهم شفعاء ويتوسلون بهم إلى الله، وهذا كان أصل شرك العرب"[42]

لكن مع ما قد يبدو من صحة احتكام ابن تيمية وابن أبى العز الحنفى ومن تبعهما من متأخرى الحنابلة إلى اللغة فى التفرقة بين معنى الإله ومعنى الرب، فإن تحليل ابن تيمية للآية لا يستقيم مع النتيجة المترتبة على افتراض عبادة لغير الله وهو فساد السماوات والأرض، بل إن الواقع خلاف المعنى الذى يقول به ابن تيمية، إذ الشرك فى عبادة غير الله يملأ الأرض، ومع ذلك فالسماوات والأرض باقيتان على نظامهما واتساقهما دون فساد أو اختلال.

وقد ذكر العلامة العصام رأيا فى التمانع القرآنى يمكن أن يكون متأثرا أو مفسرا لرأى ابن تيمية، حيث يرى العصام أن عدم فساد السماوات والأرض إنما يرجع إلى خلو السماوات من شؤم الشرك بالله، إذ لو وقع فيها الشرك كما هو الحال فى الأرض لفسدت السماوات والأرض جميعا، يقول العصام " وللآية احتمال آخر أرجو أن يكون صوابا، والمهدى به مهديا مثابا، وهو أنها لبيان فساد الشرك وصلاح التوحيد، بأنه لو كان فى السماوات والأرض آلهة كما فى الأرض لفسدت السماء والأرض بشؤم الشرك ، وإنما بقى السماوات والأرض ببركة خلو السماوات عن أهل الشرك"[43]

@ 2017 NSP
Natural Sciences Publishing Cor.
ISSN: 2536-9548

ورأى العصام يخرج عن مضمون الآية الحجاجي إلى معنى ذوقي أقرب إلى إشارات أهل التصوف.

لا يبقى أمامنا في محاولة تفسير رأي ابن تيمية ومن تبعه سوى أن نقول إن نفي أن يكون هناك من يستحق العبادة غير الله يقتضي بطريق اللزوم نفي أن يكون هناك خالق غير الله، لكن هذا يعود بالآية إلى إثبات توحيد الخالق أو المدبر وإن كان عن طريق إثبات توحيد المعبود وهذا ما أشار إليه ابن أبي العز بقوله " فعلم أن التوحيد المطلوب هو توحيد الألوهية الذي يتضمن توحيد الربوبية"[44] أما القول بأن محض وجود عبادة لغير الله يقتضي فساد السماوات والأرض فلا يمكن التسليم به.

الخاتمة ونتائج البحث:

في الختام تخلص الدراسة إلى النتائج الآتية :

أولا : لغة الآيات القرآنية المعتمد عليها في إثبات التمانع والتوارد تدل على أن موضوعها هو مناقشة القول بوجود إله مع الله في السماوات والأرض الموجودتين بالفعل وهو القول الذي يتم دحضه في التمانع القرآني ، ومناقشة هذا القول يختلف اختلافا كبيرا عن مناقشة افتراض صحة وجود إلهين قادرين على خلق السماوات والأرض وإيجادهما من عدم وهو الفرض محل البحث في دليل التمانع عند المتكلمين.

ثانيا : بينما تتناسب الآيات مع ما عليه واقع وجود السماوات والأرض وما هي عليه من الانتظام وعدم الفساد من جهة ، وما عليه واقع حال المخاطبين من المشركين سواء أكانوا يعتقدون بوجود خالقين للعالم كما كان يعتقد الثنوية، أم كانوا يعتقدون بوجود خالق واحد للسماوات والأرض يشاركه في تدبيرهما آلهة أخرى تستحق لذلك التدبير العبادة ، كما تستحق العبادة لتقرب من يعبدهم إلى الله زلفى كما كان يعتقد مشركو العرب، فإن دليل التمانع عند المتكلمين يبحث في فرضية عقلية تقول بوجود إلهين قادرين على خلق السماوات والأرض وإيجادهما من عدم.

ثالثا : الآيات القرآنية ودليل التمانع وإن كانا يتفقان في إثبات نتيجة واحدة، فإنهما يختلفان في طريقة الاستدلال من حيث المقدمات ومن حيث طريقة صياغة الحجة. فالآيات القرآنية تتخذ من عدم فساد السماوات والأرض مقدمة لإثبات عدم وجود خالق أو مدبر مع الله في السماوات والأرض الموجودتين بالفعل، و دليل التمانع يتخذ من فرضية وجود خالقين مقدمة لإثبات عدم وجود خالق مع الله يصلح أن يخلق السماوات والأرض غير الموجودتين في الفرض.

وبينما كانت طريقة دليل التمانع عند المتكلمين تبدأ من مقدمة مفترضة عقلا تقول بصحة وجود إلهين قادرين على الخلق والإيجاد ثم تبدأ في مناقشة هذه الفرضية لتصل إلى استحالة وجود إلهين على هذا النحو المفترض فإن طريقة التمانع القرآني تبدأ من مقدمة مشاهدة حسا وهي عدم فساد السماوات والأرض ثم تصل من هذا إلى استحالة وجود إلهين قد خلقا السماوات والأرض على هذا النحو المشاهد حسا.

رابعا : لما كانت طريقة دليل التمانع طريقة عقلية محضة لا يمكن دحضها بحال من الأحوال كانت طريقة برهانية قاطعة، وإن كان لا يستطيع استيعابها بدقة إلا من تمرس على البراهين العقلية ، ولما كانت طريقة التمانع القرآني تعتمد على مقدمة حسية فقد كانت أيسر سبيلا في تقبلها وفهمها لا سيما عند غير المتقنين لطرق البراهين العقلية . لكن لما كانت تلك المقدمة الحسية قابلة لأن تتغير مما يؤدي إلى بطلان الدليل فقد انقسم من تعرضوا إلى التمانع القرآني إلى قسمين :

قسم رأى – كابن رشد والتفتازاني في شرح النسفية - أن الدليل القرآني على هذا النحو لا يقدم برهانا قاطعا وإنما يقدم حجة يمكن بها إقناع الجمهور الذي يكتفي بالمشاهدات المحسوسة وإن كانت هذه الحجة في نفسها غير ثابتة ولا قطعية ولا تقنع أصحاب البرهان العقلي.

@ 2017 NSP
Natural Sciences Publishing Cor.
ISSN: 2536-9548

وقسم رأى أن الدليل القرآنى برهان كافٍ للعامة الذين يكتفون بالمحسوسات، كما أنه برهان كاف للخاصة الذين لا يقنعون إلا بالعقليات القطعية كذلك، وأصحاب هذا الاتجاه قد اكتفى بعضهم – كابن تيمية ومن تبعه - بتقرير رأيهم هذا دون تقديم دليل عليه، منصرفين إلى بيان الفرق بين توحيد الألوهية الذى تقرره الآيات وتوحيد الربوبية الذى يذهب إليه المتكلمون فى دليلهم وما يؤدى إليه دليلهم من مغالطة تصرف الآية عن معناها ، بينما قدم بعض آخر من هذا القسم الذى يرى برهانية التمانع القرآنى – كالتفتازانى فى شرح المقاصد ومن تبعه - دليلا يقوم على مغالطات لغوية كاعتبار أن (الفساد) يعنى عدم التكون، أو اعتبار أن (لو) تفيد الامتناع فى كل زمن وليس فى الماضى فقط ، وكما قدمنا فإن لغة الآيات لا تساعد على هذا ، (فالفساد) لا يكون إلا للشيء الموجود بالفعل ، و(لو) إنما تفيد الامتناع فى الزمن الماضى وإن كانت تدل على جواز حدوث الفعل فى المستقبل.

خامسا : الرأى الذى انتهت إليه هذه الدراسة فى طبيعة التمانع القرآنى هو أن منطوق الآية لا يفيد سوى الدليل الخطابى الإقناعى الذى يعتمد على مشاهدة انتظام السماوات والأرض وعدم فسادهما وهذا الدليل هو الذى يتناسب مع عقول عامة الناس فى كل عصر وفى كل أمة، وليس عصر نزول القرآن وحده أو الأمة العربية وحدها .

لكن التمانع القرآنى وإن كان يؤدى فى منطوقه إلى نتيجة خطابية إقناعية معتمدة على مقدمة ظنية - وهى فساد السماوات والأرض- جائزة عقلا غير قطعية فى نفسها، فإن هذه النتيجة يمكن اتخاذها مقدمة لحجة برهانية قاطعة صالحة للخاصة من أصحاب النظر العقلى؛ ذلك أن ما انتهى إليه التمانع القرآنى من عدم وجود إلهين اثنين فيما مضى يثبت كذلك فى الوقت نفسه عدم إمكانية وجود إلهين فيما سيأتى حتى لو فسدت السماوات والأرض مستقبلا، لأن الإله الذى لم يكن له وجود فى الماضى لا يمكن أن يكون له وجود فى المستقبل.

وهكذا فإن التمانع القرآنى يقدم دليلا خطابيا واضحا يقنع العامة ويكفيهم ، ويهيئ السبيل فى الوقت نفسه للوقوف على دليل قطعى يبرهن لعقول الخاصة ويرضيهم.

الهوامش:

(1) الإسراء:2

(2) الأنبياء: 22

(3) المؤمنون : 91

(4) أبو الحسن الأشعرى ، كتاب اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع ، تحقيق د /حمودة غرابة ، مكتبة الخانجى ، القاهرة ، ط1 ، 1431هـ/ 2010م ، ص 20، 21 .

(5) سيف الدين الآمدى ، غاية المرام فى علم الكلام ، تحقيق د / حسن الشافعى ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة ، 1433هـ/ 2012م ، د. ط ، ص 152.

(6) نصير الدين الطوسى ، تلخيص المحصل المعروف بنقد المحصل ، دار الأضواء ، بيروت، ط2، 1405هـ ، 1985م ص323 .

(7) د . حسن حنفى ، من العقيدة إلى الثورة (محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين) ، المجلد الثانى (التوحيد) ، مكتبة المدبولى ، القاهرة ، د.ت ، د.ط ، ص319 .

(8) د. حمودة غرابة ، تعليق على كتاب اللمع ، مرجع سابق ، حاشية 2 ص 21 ومن الغريب أن الدكتور يشير فى تعليقه إلى أن محمد عبده قد استكمل الدليل !! وكأن دليل التوارد لم يملأ الكتب الكلامية منذ عصر أبى الحسن الأشعرى حتى عصر محمد عبده حتى لا يكاد يخلو كتاب من ذكر التوراد [انظر على سبيل المثال شروح النسفية ، شرح المواقف ، شرح المقاصد ،وغيرها كثير] هذا بالرغم أن ما ذكره محمد عبده فى التوارد ليس دليل المتكلمين وإنما هو دليل الحكماء الذى يعتمد على أن واجب الوجود المتصف بالكمال لابد أن يكون واحدا لأن الاثنينية تقتضى المغايرة ومغايرة المتصف بنعوت الكمال تقتضى الوصف بصفات النقص، وهو ما يستحيل على واجب الوجود [انظر رسالة التوحيد ، محمد عبده ، تصدير د/ عاطف العراقى ،الهيئة العامة لقصور الثقافة ، القاهرة ، د.ت 42 : 44 .

@ 2017 NSP
Natural Sciences Publishing Cor.
ISSN: 2536-9548

(9) د . محمود قاسم ، مقدمة فى نقد مدارس علم الكلام (مقدمة مناهج الأدلة فى عقائد الأمة لابن رشد) ، تحقيق د/ محمود قاسم ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ط2، 1964 ، ص 32، 33 ، وانظر كذلك : من العقيدة إلى الثورة (محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين) ، المجلد الثانى (التوحيد) ، مرجع سابق ، ص322 .

(10) أبو الحسن الأشعرى ، أصول أهل السنة والجماعة المسماة برسالة أهل الثغر ، تحقيق د / محمد السيد الجليند ، المكتبة الأزهرية للتراث ، القاهرة د.ت ، ص39 ،40 .

(11) المؤمنون : 91

(12) الإسراء:2

(13) مناهج الأدلة ، مرجع سابق ، ص 158 .

(14) أبو بكر ابن العربى ، قانون التأويل ، تحقيق محمد السليمانى ، دار الغرب الإسلامى ، بيروت ، ط2 ، 1990م ص 177 ، 178 .

(15) أبو منصور الماتريدى ، كتاب التوحيد ، د/ فتح الله خليف ، دار الجامعات المصرية ، القاهرة ، د.ط ، د.ت ، ص20 ،21.

(16) قاضى القضاة عبد الجبار بن أحمد ، انظر شرح الأصول الخمسة ، تعليق الإمام أحمد بن الحسين بن أبى هاشم .تحقيق د/ عبد الكريم عثمان ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ط3، 1416هـ/ 1996م ، ص 66 ، 278، 281، 285

(17) انظر القاضى عبد الجبار ، المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ، تحقيق د / محمد مصطفى حلمى ، د/ أبو الوفاء الغنيمى ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، 4/ 285 ، 287، 294 .

(18) القاضى عبد الجبار ، انظر المحيط بالتكليف ، جمع الحسن بن أحمد بن متويه ، تحقيق عمر السيد عزمى ، مراجعة الدكتور / أحمد فؤاد الأهوانى ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، د.ت ، د.ط 217/1

(19) من العقيدة إلى الثورة ، مرجع سابق ، ص323 .

(20) الزمخشرى ، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل فى وجوه التأويل ، تصحيح مصطفى حسين أحمد ، دار الريان للتراث ، القاهرة ، ط3 ، 1407هـ/ 1987م 3/ 110 والشول كما فى حاشية محمد عليان المرزوقى على الكشاف : النوق التى خف لبنها وارتفع ضرعها .

(21) مناهج الأدلة ، مرجع سابق ، ص 158.

(22) ابراهيم : 48

(23) الأنبياء : 104

(24)القيامة : 7- 9

(25) عبد الله صوله ، الحجاج فى القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية ، دار الفارابى ، بيروت ، ط 1 ، 2001م ، ص 410 .

(26) مناهج الأدلة ، مرجع سابق ، ص 159 .

(27) ابن رشد ، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، تصحيح مصطفى عبد الجواد عمران ، المكتبة المحمودية ، القاهرة ، ط3 ، 1338هـ/ 1968م ، ص 28، 29 .

(28) التفتازانى ، شرح التفتازانى على العقائد النسفية ، المكتبة الأزهرية للتراث ، د.ت ، د.ط ، ص 57، 58 .

(29) محمد بن الأمير ، حاشية محمد بن محمد الأمير على شرح عبد السلام بن ابراهيم المالكى لجوهرة التوحيد للإمام اللقانى ، مطبعة مصطفى البابى الحلبى ، القاهرة ، ط الأخيرة (كذا) ، 1386هـ/ 1948م ، ص 75 .

(30) التفتازانى ، شرح المقاصد، ، تحقيق د/ عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب ، بيروت ، ط2، 1419هـ/1998م ، 4/ 36، 37 .

(31) ملا على القارى ، شرح ملا على القارى على الفقه الأكبر ، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبى ، القاهرة ، ط2 ، 1375هـ/ 1955م، ص 15 .

(32) البيجورى ، حاشية الإمام البيجورى على جوهرة التوحيد المسمى تحفة المريد على جوهرة التوحيد ، تحقيق د/ على جمعة ، دار السلام ، القاهرة ، ط6 ، 1433هـ/ 2012م ، ص115، 116 .

(33) محمد الحسينى الظواهرى ، التحقيق التام فى علم الكلام ، مكتبة نهضة مصر ، القاهرة ، ط1 ، 1357هـ/ 1939م ، ص52 .

(34) شرح العقائد النسفية ، مرجع سابق ، ص 58 .

(35) انظر شرح ملا على القارى على الفقه الأكبر، مرجع سابق ، ص 15 .

@ 2017 NSP
Natural Sciences Publishing Cor.
ISSN: 2536-9548

(36) العصام ، شرح العلامة العصام على شرح التفتازانى ، المكتبة الأزهرية للتراث ، ص 58

(37) ابن تيمية ، مجموعة الفتاوى ، تحقيق عامر الجزار ، أنور الباز ، دار الوفاء ، المنصورة ، ط2 ، 1421هـ/ 2001م، المجلد الأول ، 34/2

(38) انظر تعريف البرهان : فى (التهذيب) " ما يتألف من اليقينيات "[التفتازانى (سعد الدين) ، تهذيب المنطق والكلام ، مطبعة السعادة ، القاهرة ، ط1، 1330هـ/ 1912م ، ص 13]. فى (التعريفات) " القياس المؤلف من اليقينيات، سواء كانت ابتداء وهى الضروريات ، أو بواسطة وهى النظريات "[الجرجانى (على بن محمد بن على) ، التعريفات ، تحقيق ابراهيم الإبيارى ، دار الريان ، القاهرة د.ت ، د. ط ، ص 64] . فى (مقاليد العلوم) " القياس المؤلف من اليقينيات" [السيوطى (جلال الدين)، مقاليد العلوم فى الحدود والرسوم ، تحقيق د محمد ابراهيم عبادة ، مكتبة الآداب ، القاهرة ، ط2، 2007م ، ص91] ، . فى (شرح الأخضرى) " أجل الحجج الخمس البرهان وهو ما تركب من مقدمات يقينية" [الأخضرى ، شرح الأخضرى على سلمه فى المنطق ، ضمن إيضاح المبهم ، شركة مصطفى البابى الحلبى ، ط الأخيرة (كذا) ، 1367هـ/ 1948م ، ص 38] . فى (المعجم الفلسفى) "Demonstration استدلال ينتقل فيه الذهن من قضايا مسلمة إلى أخرى تنتج عنها ضرورة، وعده المناطقة القدامى أسمى صور الاستدلال، لأنه يقوم على أساس من مقدمات يقينية وينتهى تبعا لذلك إلى نتائج يقينية، وأوضح صوره البرهنة الرياضي" [مجمع اللغة العربية ، المعجم الفلسفى ، القاهرة ، 1403هـ/ 1983م، ص 33] ، وانظر كذلك : أحمد الدمنهورى ، إيضاح المبهم من معانى السلم، شركة مصطفى البابى الحلبى ، ط الأخيرة (كذا) ، 1367هـ/ 1948م ص 18 . وكذلك : الباجورى ، حاشية الباجورى على متن السلم فى فن المنطق للإمام الأخضرى، مطبعة مصطفى البابى الحلبى ، 1347هـ ص 75 . وكذلك: الأبهرى (أثير الدين المفضل بن عمر) إيساغوجى، ضمن المجموع الكامل للمتون ، دار الفكر ، لبنان ، تصحيح محمد خالد العطار ، ط 1 ، 1426هـ/ 2005م . ص 266 . وانظر كذلك : د . مراد وهبة، المعجم الفلسفى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ،ط6 ، 2016م، ص 161 وكذلك ص 564 . وانظر كذلك : د خليل أحمد خليل ، معجم المصطلحات الفلسفية ،، دار الفكر اللبنانى ، بيروت ، ط1 ، 1995م ، ص 31.

انظر تعريف الجدل : فى (التهذيب) " جدلى يتألف من المشهورات والمسلمات "[ص14] فى (التعريفات) " القياس المؤلف من المشهورات والمسلمات . والغرض منه إلزام الخصم وإفحام من هو قاصر عن إدراك مقدمات البرهان . دفع المرء خصمه عن إفساد قوله : بحجة ، أو شبهة ، أو يقصد به تصحيح كلامه وهو الخصومة فى الحقيقة" [ص 102]. فى (مقاليد العلوم) "القياس المؤلف من المشهورات والمسلمات" [ص 142]. فى (شرح الأخضرى) " ما تألف من مقدمات مشهورة وهى ما اعترف بها الجمهور، لمصلحة عامة، أو بسبب رقة او حمية ، نحو هذا ظلم وكل ظلم قبيح فهذا قبيح، وهذا كاشف عورته وكل كاشف عورته مذموم فهذا مذموم، والغرض من الجدل إما إقناع قاصر عن البرهان، أو إلزام خصم ودفعه" [ص 38] . فى (المعجم الفلسفى ، مجمع) " Dialectic طريقة فى المناقشة والاستدلال، وقد أخذ معانى متعددة فى المدارس الفلسفية المختلفة ...عند أرسطو ومناطقة المسلمين قياس مؤلف من مشهورات ومسلمات" [ص 60] وانظر كذلك إيضاح المبهم من معانى السلم ص 17. وكذلك : حاشية الباجورى على متن السلم ص75 .وكذلك إيساغوجى ،ص 266 . وانظر كذلك : المعجم الفلسفى (وهبة)، ص267 . انظر كذلك : معجم المصطلحات الفلسفية ، ص53.

انظر تعريف الخطابة : فى (التهذيب) " خطابى يتألف من المقبولات والمظنونات "[ص 14] . فى (التعريفات) " هو قياس مركب من مقدمات مقبولة، أو مظنونة ، من شخص معتقد فيه ، والغرض منها ترغيب الناس فيما ينفعهم من أمور معاشهم ومعادهم، كما يفعله الخطباء والوعاظ" [ص 134] ، "القياس المركب من المقبولات والمظنونات" [أيضاالتعريفات ص 280] فى (مقاليد العلوم) " القياس المؤلف من المقبولات والمظنونات" [ص 142] . فى (شرح الأخضرى) " ما تألف من مقدمات مقبولة وهى قضايا تؤخذ ممن يعتقد فيه الصدق وليس بنبى أو لصفة جميلة كزيادة علم أو زهد أو من مقدمات مظنونة نحو هذا يدور فى الليل بالسلاح وكل من يدور فى الليل بالسلاح فهو لص فهذا لص والغرض من الخطابة ترغيب السامع فيما ينفعه"[ص 37] . فى (إيضاح المبهم) "هو ما تركب من مقدمات مقبولة أو مظنونة فالأولى كالصادرة من شخص تعتقد صلاحه ، والثانية هى التى يحكم بها العقل بواسطة الظن مع تجويز النقيض نحو هذا لا يخالط الناس وكل من يخالط الناس متكبر فهذا متكبر والغرض من الخطابة ترغيب السامع فيما ينفعه دنيا وأخرى" [ص 18]. فى (المعجم الفلسفى - وهبة) "خطابى Rhetoric عند المناطقة قياس مركب من مقدمات مقبولة أو ظنية من شخص معتقد فيه ، ويسمى هذا القياس خطابيا وصاحبه خطيبا. عند أرسطو : الخطابة تقوم على مبادئ كلية ويعرفها بأنها الكلام المقنع" [ص 334] . وانظر كذلك حاشية الباجورى على متن السلم ص 75 .وكذلك إيساغوجى ص 266 .

(39) ابن تيمية ، منهاج السنة النبوية ، تحقيق د / محمد رشاد سالم ، جامعة الإمام ، ط1 ، 1406هـ/ 1986م ، 304/3 .

(40) ابن تيمية ، اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم ، تحقيق د/ ناصر عبد الكريم العقل ، مكتبة الرشد ، الرياض، د.ت ، د . ط ، ص 856 .

@ 2017 NSP
Natural Sciences Publishing Cor.
ISSN: 2536-9548

(41) انظر خلاف ما سبق منهاج السنة النبوية ودرء تعارض العقل والنقل فقد فصل ابن تيمية فيهما المسألة

(42) ابن أبى العز الحنفى، شرح العقيدة الطحاوية ، المكتبة التوفيقية ، القاهرة ، د.ت ، د.ط ، ص 28 .

(43) شرح العلامة العصام على شرح التفتازانى، مرجع سابق، ص 57 .

(44) شرح العقيدة الطحاوية، مرجع سابق، ص 30 .

المراجع والمصادر:

- الأبهرى (أثير الدين المفضل بن عمر) إيساغوجى، ضمن المجموع الكامل للمتون ، دار الفكر ، لبنان ، تصحيح محمد خالد العطار ، ط 1 ، 1426هـ/ 2005م .
- ابن أبى العز (الحنفى) ، شرح العقيدة الطحاوية ، المكتبة التوفيقية ، القاهرة ، د.ت ، د.ط .
- الأخضرى ، شرح الأخضرى على سلمه فى المنطق ، ضمن إيضاح المبهم ، شركة مصطفى البابى الحلبى ، ط الأخيرة (كذا) ، 1367هـ/ 1948م .
- الأشعرى (أبو الحسن)

– أصول أهل السنة والجماعة المسماة برسالة أهل الثغر ، تحقيق د.محمد السيد الجليند ، المكتبة الأزهرية للتراث ، القاهرة د.ت.

– كتاب اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع ، تحقيق د .حمودة غرابة ، مكتبة الخانجى ، القاهرة ، ط1 2010م/ 1431هـ.

- الآمدى (سيف الدين) ، غاية المرام فى علم الكلام ، تحقيق د .حسن الشافعى ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، القاهرة ، 1433هـ/ 2012م ، د. ط .
- الأمير (محمد بن محمد) ، حاشية محمد بن محمد الأمير على شرح عبد السلام بن ابراهيم المالكى لجوهرة التوحيد للإمام اللقانى ، مطبعة مصطفى البابى الحلبى ، القاهرة ، ط الأخيرة (كذا) ، 1386هـ/ 1948م
- البيجورى

– حاشية الإمام البيجورى على جوهرة التوحيد المسمى تحفة المريد على جوهرة التوحيد ، تحقيق د/ على جمعة ، دار السلام ، القاهرة ، ط6 ، 1433هـ/ 2012م .

– حاشية الباجورى على متن السلم فى فن المنطق للإمام الأخضرى ، مطبعة مصطفى البابى الحلبى ، 1347هـ .

- التفتازانى (سعد الدين)

- تهذيب المنطق والكلام ، مطبعة السعادة ، القاهرة ، ط1، 1330هـ/ 1912م

- شرح التفتازانى على العقائد النسفية ، المكتبة الأزهرية للتراث ، د.ت ، د.ط

- شرح المقاصد ، تحقيق د . عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب ، بيروت ، ط2، 1419هـ/1998م

- ابن تيمية (تقى الدين أحمد)

- اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم ، تحقيق د. ناصر عبد الكريم العقل ، مكتبة الرشد، الرياض، د.ت ، د . ط .

- درء تعارض العقل والنقل ، على هامش منهاج السنة النبوية ، د. ت ، د.ط .

- مجموعة الفتاوى ، تحقيق عامر الجزار ، أنور الباز ، دار الوفاء ، المنصورة ، ط2 ، 1421هـ/ 2001م .

- منهاج السنة النبوية ، تحقيق د / محمد رشاد سالم ، جامعة الإمام ، ط1 ، 1406هـ/ 1986م

- الجرجانى (على بن محمد بن على) ، التعريفات ، تحقيق إبراهيم الإبيارى ، دار الريان ، القاهرة د.ت ، د.ط .
- حنفى (د . حسن) ، من العقيدة إلى الثورة (محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين) ، المجلد الثانى (التوحيد) ، مكتبة المدبولى ، القاهرة ، د.ت ، د.ط .
- خليل (د. خليل أحمد) ، معجم المصطلحات الفلسفية ،، دار الفكر اللبنانى ، بيروت ، ط1 ، 1995م.
- الدمنهورى (أحمد) ، إيضاح المبهم من معانى السلم ، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبى ، القاهرة ، الطبعة الأخيرة (كذا) 1367هـ/ 1948م .

@ 2017 NSP
Natural Sciences Publishing Cor.
ISSN: 2536-9548

- ابن رشد

- فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، تصحيح مصطفى عبد الجواد عمران ، المكتبة المحمودية ، القاهرة ، ط3 ، 1338هـ / 1968م .

- مناهج الأدلة فى عقائد الأمة ، تحقيق د. محمود قاسم ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ط2، 1964م .

- الزمخشرى (محمود بن عمر) ، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل فى وجوه التأويل ، تصحيح مصطفى حسين أحمد ، دار الريان للتراث ، القاهرة ، ط3 ، 1407هـ / 1987م .

- السيوطى (جلال الدين)، مقاليد العلوم فى الحدود والرسوم ، تحقيق د محمد ابراهيم عبادة ، مكتبة الآداب ، القاهرة ، ط2، 2007م .

- صولة (عبد الله) ، الحجاج فى القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية ، دار الفارابى ، بيروت ، ط 1 ، 2001م .

- الطوسى (نصير الدين)، تلخيص المحصل المعروف بنقد المحصل، دار الأضواء، بيروت، ط2، 1405هـ ، 1985م .

- الظواهرى (محمد الحسينى)، التحقيق التام فى علم الكلام، مكتبة نهضة مصر، القاهرة ، ط1 ، 1357هـ/ 1939م .

- عبد الجبار (القاضى)

- شرح الأصول الخمسة ، تعليق الإمام أحمد بن الحسين بن أبى هاشم .تحقيق د. عبد الكريم عثمان ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ط3، 1416هـ / 1996م .

- المحيط بالتكليف، جمع الحسن بن أحمد بن متويه ، تحقيق عمر السيد عزمى ، مراجعة د. أحمد فؤاد الأهوانى ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، د.ت ، د.ط.

- المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ، الجزء الرابع ، تحقيق د. محمد مصطفى حلمى ، د.أبو الوفاء الغنيمى، الدار المصرية للتأليف والترجمة، د.ت.

- عبده (محمد) ، رسالة التوحيد ، تصدير د. عاطف العراقى، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة ، د.ت .

- العربى (أبو بكر محمد بن عبد الله)، قانون التأويل ، تحقيق محمد السليمانى ، دار الغرب الإسلامى ، بيروت ، ط2 ، 1990م .

- العصام (العلامة) ، شرح العلامة العصام على شرح التفتازانى ، المكتبة الأزهرية للتراث، د.ت .

- القارى (ملا على) ، شرح ملا على القارى على الفقه الأكبر ، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبى ، القاهرة ، ط2 ، 1375هـ/ 1955م.

- قاسم (د . محمود) ، مقدمة فى نقد مدارس علم الكلام (مقدمة مناهج الأدلة فى عقائد الأمة لابن رشد) ، تحقيق د/ محمود قاسم ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ط2، 1964م .

- الماتريدى (أبو منصور) ، كتاب التوحيد ،، د/ فتح الله خليف ، دار الجامعات المصرية ، القاهرة ، د.ط ، د.ت .

- مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفى ،، القاهرة ، 1403هـ / 1983م .

- وهبة (د مراد) ، المعجم الفلسفى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ط6 ، 2016م .

@ 2017 NSP
Natural Sciences Publishing Cor.
ISSN: 2536-9548