دار المنظومة
DAR ALMANDUMAH
الرواد في قواعد المعلومات العربية

العنوان:	تطبيق المنطق الأصولي في المباحث الإلهية عند الإمام فخر الدين الرازي
المصدر:	مجلة الدراسات العربية (كلية دار العلوم - جامعة المنيا) - مصر
المؤلف الرئيسي:	عبدالعزيز، محمد سلامة
المجلد/العدد:	ع 24, مج2
محكمة:	نعم
التاريخ الميلادي:	2011
الشهر:	يونيو
الصفحات:	513 - 669
رقم MD:	381474
نوع المحتوى:	بحوث ومقالات
قواعد المعلومات:	AraBase
مواضيع:	المفكرون المسلمون ، الفخر الرازي ، محمد بن عمر بن الحسن ، ت. 606 هـ.، المذاهب الفقهية ، الفكر الإسلامي، المنطق الإسلامي ، علم الكلام ، الفقه الإسلامي ، المسائل الفقهية ، الفرق الإسلامية
رابط:	http://search.mandumah.com/Record/381474

© 2018 دار المنظومة. جميع الحقوق محفوظة.
هذه المادة متاحة بناء على الإتفاق الموقع مع أصحاب حقوق النشر، علما أن جميع حقوق النشر محفوظة. يمكنك تحميل أو طباعة هذه المادة للاستخدام الشخصي فقط، ويمنع النسخ أو التحويل أو النشر عبر أي وسيلة (مثل مواقع الانترنت أو البريد الالكتروني) دون تصريح خطي من أصحاب حقوق النشر أو دار المنظومة.

تطبيق المنطق الأصولي في المباحث الإلهية

عند الإمام فخر الدين الرازي

إعداد

دكتور / محمد سلامة عبد العزيز

أستاذ الفلسفة الإسلامية المساعد

كلية دار العلوم – جامعة المنيا

مقدمة:

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وأصحابه الطيبين الطاهرين. وبعد ،،،

فقد مثل المنطق الأصولي أو المنطق الإسلامي أحد الطرق التي اتخذ منها المتكلمون منهجاً لصوغ معارفهم وبناء استدلالاتهم، خاصة فيما يتعلق بمسائل الإلهيات.

والمنطق الأصولي هو مسلك منهجي له صيغة وعناصره، مثل "قياس الغائب على الشاهد"، و"انتفاء المدلول لانتفاء دليله"، و"الاعتماد على مسلمات الخصوم"، و"إنتاج المقدمات للنتائج"، وقد أُسس هذا المنطق في البيئة الإسلامية على أيدي بعض من الفقهاء والمتكلمين ممن رأوا أن المنطق الأرسطي لا يصلح كطريق لبناء الاستدلالات في المجال الفقهي أو العقدي، نظراً لأنه منطق يقوم على الميتافيزيقا، ومن ثم فإنه لا يناسب طبيعة العلوم الإسلامية. ومن هنا فقد عوّل هؤلاء وأولئك على منطقهم الأصولي الذي وضعوه فاستخدموه كمنهاج للبحث والاستدلال في كلا العلمين الفقه، والكلام، مع اختلاف في التطبيق نظراً لاختلاف طبيعة العلمين.

وهذه الدراسة التي بين أيدينا تتناول توظيف الإمام فخر الدين الرازي لأساليب وأدوات المنطق الأصولي كطريق لتأسيس الاستدلالات والبراهين في المباحث الإلهية.

ومما يبعث على أهمية دراسة هذا الموضوع أن الرازي – كمفكر يعتد بالجانب المنهجي في مباحثه بصورة كبيرة – قد استدعي أدوات المنطق الأصولي على نحو واسع في مجال الإلهيات، فصاغ من خلالها براهين متعددة، كما أنه أظهر تجديداً في طريقه استخدامه لعناصر التي عاش فيها الرازي هو مما يؤكد على أهمية معالجة هذا الموضوع كذلك، فهذه الحقبة، (وهي في أواخر القرن الخامس الهجري، وبدايات القرن السادس) تمثل أحد الأدوار المتأخرة في تاريخ علم الكلام، وهي فترة صار فيها المنطق الأرسطي عماداً للبحث وصوغ المعارف في مباحث المتكلمين، بعد أن ارتضاه هؤلاء سبيلاً لبناء الاستدلالات والبراهين، منذ دعوة الغزالي إلى الاعتماد على ذلك المنطق.

ومن هنا فإن في دراسة استخدام الرازي للمنطق الأصولي في تلك الحقبة ما يمثل سبيلاً إلى الوقوف على ثقة المتكلمين في عناصر المنطق الأصولي كطريق رئيس لتقرير الأحكام والاستدلالات في مجال الإلهيات، خاصة مع ميلهم إلى الاعتماد على المنطق الأرسطي.

أضف إلى ذلك أنه على الرغم مما حظي به تراث الرازي من دراسات عديدة تناولت مختلف جوانبه، فإن هذا الموضوع لم يحظ بدراسة مستقلة تكشف عن هذا الجانب الخلاَّق من جوانب الفكر المنهجي عند الرازي.

ويمكن للباحث أن يشير إلى أهداف هذه الدراسة، والمنهج الذي اتبعه الباحث فيها، والمباحث التي تضمنتها، وذلك على النحو التالي:

1- **أهداف الدراسة**:

تتغيا هذه الدراسة تحقيق عدد من الأهداف يمكن الإشارة إلى أبرزها على النحو التالي:

أ- التحليل العميق لتوظيف الرازي لعناصر المنطق الأصولي في بناء استدلالاته في المسائل الإلهية من أجل الوقوف على طبيعة استدعاء الرازي لتلك العناصر، وتبين الوجهة التي صاغ فيها مفكرنا براهينه وفق هذا المنحى، الأمر الذي يكشف عن مدى المناسبة بين تلك الأدوات التي استعان بها الرازي من المنطق الأصولي، وبين البراهين التي أسسها في مجال الإلهيات.

ب- الوقوف على الأهمية التي اكتسبتها عناصر المنطق الأصولي كطريق مهم لصوغ الاستدلالات والبراهين في المسائل الإلهية، خاصة وأن اعتماد الرازي على هذا المنطق قد جاء في وقت كان المتكلمون قد نحوا فيه إلى المنطق الأرسطي متخذين منه طريق لتقرير البراهين، الأمر الذي يعني أن الرازي، باعتماده على المنطق الأصولي، قد أكد على ثقة المتكلمين في عناصر المنطق الأصولي، وقدرتها على العرض الجيد للبراهين.

ج- الوقوف على الدور المنهجي الذي يمكن أن تلعبه أدوات المنطق الأصولي في البناء الجيد للاستدلالات والبراهين، وذلك من خلال دراسة جهود الفخر الرازي في الاعتماد على هذا المنطق.

د- تتبع الوجه التجديدي الذي أضفاه الرازي على استخدام مسالك المنطق الأصولي كطريق لصوغ المعارف والاستدلالات في المسائل الإلهية.

هـ- إبراز التأثير الذي من الممكن أن يكون الفخر الرازي قد باشره على المفكرين اللاحقين عليه فيما يتعلق بتوجيه عناية هؤلاء الآخرين إلى الاستفادة من عناصر المنطق الأصولي في بناء استدلالاتهم، مقتفين أثر الرازي في هذا المنحى.

و– الكشف عن الحس المنهجي الذي تميز به الإمام فخر الدين الرازي كأحد المفكرين المسلمين الذين أفادوا من الصيغ المنهجية في تأسيس براهينهم واستدلالاتهم على نحو دقيق.

2- **منهج الدراسة**:

اعتمدت الدراسة على المنهج التحليلي المقارن كأساس تدور المعالجة في إطاره، حيث يسمح ذلك المنهج بالتحليل الدقيق لتوظيف الرازي لعناصر المنطق الأصولي في مباحثه الإلهية، والموازنة بين هذا الاتجاه لدي الرازي وبين استعمال المتكلمين الآخرين، من سابقي الرازي ولاحقيه، لعناصر هذا المنطق في تأسيس براهينهم في الإلهيات.

وفي إطار الوفاء بهذا المنهج، ونظراً لأن الرازي كان مفكراً مستوعباً يجنح إلى الإطالة في صياغته للاستدلالات والبراهين، خاصة عندما كان يدخل في مجادلات مع الخصوم، أقول إنه نظراً لذلك فإن الأمر اقتضى عرض نصوص مطولة للرازي، حتى يتم الوقوف على اتجاهه هنا في جلاء تا م.

3- **مباحث الدراسة**:

نظراً لكثرة المواضع التي استفاد فيها الرازي من عناصر المنطق الأصولي في تقريره للبراهين في المسائل الإلهية، إذ قلما تخلو مسألة من تلك المسائل لم يعتمد الرازي فيها على أدوات هذا المنطق، أقول إنه نظراً لذلك فقد كان من الصعوبة بمكان الإحاطة بكل تلك الجهود عند الرازي. ومن هنا فقد تخيَّر الباحث عدة نماذج من توظيف الرازي لأدوات المنطق الأصولي في ثلاث من أبرز المسائل الإلهية وهي: مسألة الاستدلال على وجود الله تعالى، ومسألة الصفات الإلهية، ثم مسألة إثبات رؤية الله تعالى في الآخرة. وقد جاءت هذه الدراسة في تمهيد وأربعة مباحث وخاتمة، وذلك على النحو التالي:

التمهيد الذي جاء تحت عنوان: المنطق الأصولي مفهومه ونشأته في البيئة الإسلامية، حيث عرض فيه الباحث لمفهوم هذا المنطق، وأشار إلى أبرز مسائلة، وقدم لمحة عن نشأته في البيئة الإسلامية، مشيراً إلى أبرز الفقهاء والمتكلمين الذين أسهموا في ذلك.

وجاء المبحث الأول وهو بعنوان: إسهام الرازي في المنطق الأصولي، حيث اجتهد الباحث أن يؤصل من خلاله لصلة الرازي بهذا المنطق من خلال بيان المصادر التي استقي منها الرازي معارفه حول هذا الفن البحثي، كما حاول الباحث أن يكشف فيه عن الإسهام النظري للرازي في التعريف بمسائل المنطق الأصولي.

وكان المبحث الثاني: عن تطبيق المنطق الأصولي في مسألة إثبات وجود الله تعالى عند الرازي، وقد عرض الباحث فيه لاعتماد الرازي على أدوات هذا المنطق في البرهنة على الوجود الإلهي من خلال زاويتين هما: استخدام الرازي لأدوات المنطق الأصولي في المقدمات التي صدر بها عرضه لبراهين إثبات وجود الله، ثم اعتماده على عناصر هذا المنطق في تقرير تلك البراهين نفسها.

أما المبحث الثالث فقد كان عن توظيف الرازي للمنطق الأصولي في مسألة الصفات الإلهية، وقد تعرض الباحث فيه لهذا الأمر عند الرازي من خلال ثلاثة ملامح، أولها: عن توظيف الرازي للمنطق الأصولي في إثباته للصفات الإلهية على وجه العموم، والثاني: تناول اعتماد الرازي على أدوات هذا المنطق في إثباته لصفة الوحدانية حيث كان الرازي دائماً ما يستهل إثباته للصفات الإلهية بتقرير هذه الصفة أولاً، أما الملمح الثالث: فقد تعرض لموقف الرازي من توظيف قياس الغائب على الشاهد في مسألة الصفات الإلهية، وهذه المسألة الأخيرة اختصت بزاوية بحثية بمفردها نظراً لأن قياس الغائب على الشاهد قد عرف نقاشاً واسعاً من جانب الرازي مع أولئك الذين اتخذوا منه طريقاً لصوغ الاستدلالات في المسائل الإلهية، حيث يرفض الرازي هذا الاتجاه تماماً.

وأخيراً كان المبحث الرابع الذي خُصِّص لتوظيف الرازي لمسالك المنطق الأصولي في مسألة رؤية الله تعالى في الآخرة، حيث تعرض الباحث فيه لهذه المسألة عند الرازي من خلال عنصرين هما: اعتماد الرازي على مسالك المنطق الأصولي ف البراهين التي ساقها لإثبات الرؤية الإلهية، والثاني كان عن توظيف الرازي لمسالك هذا المنطق في مجادلاته مع الخصوم حول مسألة الرؤية الإلهية، وقد احتوى هذا العنصر على ملمحين مستقلين، أولهما: عن رفض الرازي لتوظيف قياس الغائب على الشاهد فيما يتعلق بمسألة الرؤية، والثاني: عن استناد مفكرنا إلى عناصر المنطق الأصولي الأخرى في جداله مع منكري الرؤية.

ثم كانت الخاتمة التي احتوت على أبرز النتائج التي توصلت الدراسة إليها.

والله أسأل التوفيق والسداد، إنه نعم الموفق وإليه يرجع الأمر كله.

د. محمد سلامة عبد العزيز محمد

أستاذ الفلسفة الإسلامية المساعد

بكلية دار العلوم – جامعة المنيا

تمهيد

المنطق الأصولي: مفهومة ونشأته في البيئة الإسلامية

أولاً: مفهوم المنطق الأصولي ومسائله:

يقصد بالمنطق الأصولي الصيغ والأساليب الاستدلالية التي استخدمها الأصوليون (علماء أصول الفقه، علماء أصول الدين أو المتكلمين) في استنباطهم للأحكام، وفي صياغتهم للبراهين، سواء في مجال الفقه أو فيما يتعلق بالبحوث الكلامية. فهذا المنطق إذن هو منهج من مناهج البحث العلمي وضعه الأصوليون لكي يسيروا عليه في أبحاثهم[1].

وقد انسحبت عليه هذه التسمية "المنطق الأصولي"[2]، نظراً لأنه ينطوي على صور وصيغ استدلالية لها نفس خاصية أدوات المنطق في استنباط الأحكام وتأسيس والبراهين، فهو منطق إسلامي يقوم بإزاء المنطق الأرسطي، ولما كان علماء الأصول هم الذين ابتكروا هذا المنطق فقد نسب إليهم، وسُمي بالمنطق الأصولي.

ثانياً: مباحث المنطق الأصولي:

مثلما أن لكل علم مباحثه ومسائله الخاصة، فإن المنطق الأصولي له قضاياه المستقلة التي تناولها أصحابه بالتحليل، وأفردوا لتجليتها جزءاً كبيراً من مصنفاته م. وإذا كان هذا المنطق ينقسم إلى

---

(1) انظر د. علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، دار المعارف بمصر، الطبعة الرابعة، 1987 م، ص 81.

(2) يُعد الدكتور علي سامي النشار من أول من أشار إلى هذا المصطلح "المنطق الأصولي" والذي قصد به المنهج الذي وضعه الأصوليون لصياغة استدلالاتهم مخالفين به المنطق الأرسطي، وذلك في دراسته المتميزة "مناهج البحث عند مفكري الإسلام"، انظر ص 81 من تلك الدراسة.

مبحثين رئيسيين هما: مبحث الحد، ومبحث الاستدلالات[1] ، فإن هناك مسائل عديدة تندرج في إطار هذين المبحثين تناولها علماء الأصول بالشرح كذلك.

فعلى سبيل المثال إذا كان مفهوم الحد عند الأصوليين "يعني ما يتميز به المحدود ويشتمل على جميعه، وذلك يقتضي أنه يمنع مشاركته لغيره في الخروج عن الحد، ومشاركة غيره له في تناول الحد له"[2]، فإن هذا التفسير الذي ارتضاه الأصوليون لهذا المصطلح يتباين مع ما جاء من معنى للحد عند أرسطو، حيث ينصرف مدلول الحد عند هذا الأخير إلى ما يعني التوصل إلى الماهية أو الكنه بواسطة الحصول على الصفات الذاتية للشيء[3].

فالحد حسب المفهوم الأرسطي يقود إلى بيان ماهية الشيء، وهو تفسير لم يقبله الأصوليون حيث يقررون "أنه لا وجود لحد يصل إلى [الماهية] أو يحصر الذاتيات، أما الحد فهو يعني عندهم التفسير لاسم الحد وصفته عند مستعمله على وجه يخصه ويحصره"[4].

ومن هنا يمكن القول بأنه على الرغم من أن نظرية التعريف بمعناها الأرسطي قد طبقت على نحو واسع في كثير من المصنفات العربية"[5]، إلا أنها لاقت معارضة شديدة من جانب الأصوليون.

فهذا الاختلاف حول مفهوم الحد بين الأصوليين وبين أرسطو قاد علماء الأصول من المتكلمين على وجه الخصوص، إلى الحديث في مسائل ضمنوها موقفهم المعارض لمعنى الحد عند أرسطو.

---

(1) انظر د. علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص 81.

(2) الإمام الحافظ أبو الوليد الباجي (ت 474 هـ): كتاب الحدود في الأصول، تحقيق: نزيه حماد، دار الآفاق العربية، الطبعة الأولى، 1421هـ - 2001م، ص 23.

(3) د. علي سامي النشار: المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية بمصر، الطبعة الخامسة، 2000م، ص 205.

(4) السابق نفسه، ص 207.

(5) Dr.Ibrahim Madkour: L'organon d'Aristote dans le monde arabe ses traduction, son etude et ses applications, Libraire philosophique J.Vrin, Paris, 1969,p.133.

ولقد كانت أهم الاعتراضات التي صدرت عن المدرسة الأصولية تجاه معنى الحد الأرسطي تتمثل في رؤية أصحابها بأن الحد قد يذكر من غير أن يكون هناك سؤال، وأن الحد لا يُعرف الماهية أو يوصل للكنه لصعوبة أو استحالة[1].

وهذا التوجه من جانب الأصوليين، لا ينطوي على مجرد رفض الميتافيزيقا التي يتضمنها التعريف الأرسطي للحد فحسب، بل إنه يعد خروجاً نهائياً على روح العلم اليوناني ومنهجه، كما يشير إلى ذلك بحق الدكتور علي سامي النشار[2].

على أي حال لقد تطرق الأصوليون إلى الحديث عن معانٍ كثيرة تتعلق بمبحث "الحد"، فقد تحدثوا في طبيعة الحد وكيف أنه يذكر من غير أن يكون هناك سؤال، وأن الحد ليس معرفاً للماهية أو موصلاً للكنه خلافاً لما جاء في التعريف الأرسطي للحد[3]. كما أوضحوا أن الحد إنما يراد به التمييز بين المحدود وغيره[4]، واشترط الفقهاء والمتكلمون في الحد كذلك الاطراد والانعكاس وهما اللذان يميزان المحدود بصفته عما ليس منه، فالطرد يعني تحقق المحدود مع تحقق الحد، والعكس يعني انتفاء المحدود مع انتفاء الحد[5]، وغير ذلك.

أما المبحث الثاني من مباحث المنطق الأصولي، وهو "مبحث الاستدلالات"، فقد كان المجال الذي أسس الأصوليون من خلاله المنهج العلمي الأصيل الذي وظفوه في تقريرهم للبراهين

---

(1) انظر د. محمد عزيز نظمي سالم: تاريخ المنطق عند العرب، مؤسسة شباب الجامعة للطباعة والنشر، الإسكندرية بمصر، 1983 م، ص 102.

(2) انظر د. علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص 81.

(3) السابق نفسه، ص 81، 82.

(4) السابق نفسه، ص 82.

(5) انظر د. محمد سليمان داود: نظرية القياس الاصولي منهج تجريبي إسلامي، دراسة مقارنة، دار الدعوة للطبع والنشر، الإسكندرية بمصر، 1304هـ - 1984م، ص353.

واستنباطهم للأحكام وهو وهو الذي يُعرف بـ "القياس الأصولي" والذي قام في مقابل القياس الأرسطي.

وهذا القياس الأصولي – الذي يعرف كذلك "بقياس التمثيل" – يعني "حمل أحد المعلومين على الآخر في إثبات حكم أو إسقاطه بأمر يجمع بينهما"[1]، وهو مفهوم يُجمع عليه الأصوليون بصنفيهما: الفقهاء والمتكلمين[2].

ولما كان هذا اللون من ألوان القياسات يهدف إلى إثبات حكم حملاً على حكم آخر، فإن ذلك دفع الأصوليون إلى الحديث عن أركان هذا القياس، والتي لا تتم صحته إلا بها "وهذه الأركان هي أربعة: الأصل والفرع والعلة والحك م. والأصل هو ما تفرع عليه أو ما عُرف بنفسه أو ما بُني عليه غيره. والفرع هو عكس الأصل، أي أنه ما تفرع على غيره. والعلة هي الوصف الجامع بين الأصل والفرع. والحكم هو ثمرة القياس، والمراد به ما ثبت للفرع بعد ثبوته للأصل"[3].

وقد أفاض الأصوليون في تحديد الشروط التي تتعلق بكل ركن من هذه الأركان الأربعة وإن كانوا قد خصوا العلة ببحوث مستفيضة "باعتبار أنها المحو الهام الذي يدور حوله القياس الأصولي"[4].

فقد تكلم الأصوليون في موضوعات عدة تتعلق بالعلة، حيث أوضحوا شروط العلة ومسالكها[5]، وبينوا ما يقدح فيها، وقد كان للمتكلمون إسهام كبير في ذلك، حتى لأنه قد وقع

---

(1) أبو الوليد الباجي: كتاب الحدود في الأصول، تحقيق: نزيه حماد، ص69.

(2) مما يؤكد على ذلك ما يشير إليه سيف الدين الآمدي وهو بصدد تعريف معنى قياس التمثيل عند المتكلمين، حيث يقول: وأما التمثيل فهو ما يُعبر عنه بالقياس في اصطلاح الفقهاء..."، المبين في معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين، تحقيق: د. حسن محمود الشافعي، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثانية، 1413هـ– 1993م، ص88.

(3) د. علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص 93.

(4) د. محمد سليمان داود: نظرية القياس الاصولي منهج تجريبي إسلامي. دراسة مقارنة ص 66.

(5) أما شروط العلة كما ارتضاها الأصوليون فهي: أن تكون العلة مؤثرة في الحكم لأن الحكم معلول لها، وأن تكون العلة وصفاً منبطاً غير مضطرب وأن يكون تأثيرها لحكمة مقصودة، كما يرون أن العلة يجب أن تكون مطردة، أي كلما وجدت العلة وجد

هناك نوع من الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة حول طبيعة تأثير العلة في الحكم، وهل هي مؤثرة بذاتها كما يرى المعتزلة، أم أن ذلك التأثير يكون بخلق الله كما يذهب الأشاعرة إلى ذلك[1].

ويندرج في إطار مبحث الاستدلال في المنطق الأصولي كذلك عدة طرق أخرى وُظِّفت من جانب المتكلمين على وجه الخصوص لصياغة البراهين، ومن بينها طريقة انتفاء المدلول لانتفاء دليله، وهي طريقة منهجية تقوم على مرحلتين: المرحلة الأولى: أن نلتمس أدلة المثبتين للشيء، ونثبت كذبها وضعفها بحيث لا نجد دليلاً آخر على ثبوت الشيء سواها. والمرحلة الثانية: أن نقوم بعملية حصر وجوه الأدلة، ثم نقوم باستقراء دقيق لما ينتهي إلى نفي هذه الوجوه كلها بحيث لا نجد وجوهاً غيرها"[2].

وقد عزى ابن خلدون ظهور هذه الطريقة في دوائر علم الكلام إلى أبي بكر الباقلاني (ت 415 هـ) حيث يرى ابن خلدون أن هذا الأخير قد "وضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة والأنظار في المدرسة الأشعرية ومنها أن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول"[3].

وهناك طرق أخرى تدخل ضمن المنطق الأصولي وظفها المتكلمون في استدلالاتهم كذلك، ومن بينها: طريقة السبر والتقسيم، والتي تنقسم إلى قسمين: الأول مالا ينحصر في نفي وإثبات، وهو

الحكم، وكذلك يجب أن تكون العلة منعكسة أي كلما انتفت العلة انتفى الحك م. انظر د. علي سامي النشار: مناهج البحث عن مفكري الإسلام، ص 94، 95.

في حين أن شروط العلة هي السبر والتقسيم، أي حصر الأوصاف الجامعة بين الأصل والفرع وتتبعها واحداً واحداً، والمسلك الثاني هو الطرد أي مقارنة الوصف للحكم في الوجود دون العدم، والثالث هو مسلك الدور أن العلة مع المعلول وجوداً وعدماً، والمسلك الرابع هو تنقيح المناط أي تهذيب العلة. انظر السابق نفسه، ص 96: 104.

(1) انظر د. علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص 93، 94.

(2) السابق نفسه، ص 112.

(3) ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون، تحقيق: د. علي عبد الواحد وافي، سلسلة التراث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة 2006م، الجزء الثالث، ص 975.

طريق لا يفيد العلم بشيء، والثاني: التقسيم الذي يتردد بين النفي والإثبات، وهي تقسيم وحده يصل بالباحث إلى النظر الصحيح[1].

وهذه الطريقة تسمى كذلك بطريقة القسمة والتشقيق الجدلي، ومن أخص خصائصها أنه "عندما يكون التقسيم منحصرا بين أمرين اثنين متقابلين من كل وجه فإن فساد أحدهما يعني ثبوت نقيضه"[2].

كما يشار أيضاً إلى طريقة إنتاج المقدمات للنتائج وهي تعني استخلاص النتيجة من المقدمة بحيث تكون المقدمة ضرورية والنتيجة نظرية[3]، وهناك طريقة الإلزامات وهي نوع من الاستدلال القياسي الذي يعني تحقيق الملزوم على تحقيق اللازم، أو انتفاء اللازم لانتفاء الملزوم[4].

وكما يبدو فإن هاتين الطريقتين الأخيرتين يتفرعان عن مبحث الاستدلالات غير أنهما صارا طريقين مستقلين نظراً لأن المتكلمين أفردوا لهما مباحث مستقلة.

على أية حال فإن هذه المباحث والصيغ الاستدلالية وما دار حولها من كلام نظري، ومن توظيف عملي لها في صياغة الاستدلالات والبراهين، من جانب علماء الأصول (من فقهاء ومتكلمين)، كوَّنت ما يسمى "بالمنطق الأصولي"، وهو منطق كما يبدو يختلف في طبيعته عن المنطق الأرسطي، خاصة وأن معارضة المنطق الأرسطي كانت أحد أبرز الأسباب التي أدت إلى نشأة منطق الأصوليين.

---

(1) انظر د. علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص 111.

(2) د. حسن محمود الشافعي: المدخل إلى دراسة علم الكلام، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثانية، 1411هـ- 1991م، ص 193.

(3) انظر د. علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص 110.

(4) انظر السابق نفسه، ص 111.

ولما كان الأمر على هذا النحو فإنه من المفيد أن يعرض الباحث لنشأة المنطق الأصولي في البيئة الإسلامية والظروف التي واكبت ذلك.

ثالثاً: نشأة المنطق الأصولي في البيئة الإسلامية:

بعد أن أشار الباحث إلى مفهوم المنطق الأصولي ومباحثه وصيغه الاستدلالية، فإنه من المفيد أن يقدم هنا بإيجاز لنشأة هذا المنطق كمنهج سار عليه الأصوليون في بحوثهم واستدلالاته م.

وإذا كانت الإشارة قد مرت إلى أن هذا المنطق قد أُسس على أيدي علماء الأصول (من فقهاء ومتكلمين)، فإنه يمكن القول بأن علماء أصول الفقه كانوا هم الأسبق في وضع اللبنات الأولى لهذا العلم، باعتبار أن الفقه كان أسبق ظهوراً من علم الكلام[1].

ومنذ نشأة علم أصول الفقه، كجانب يعني باستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، وظف العلماء في إطاره طرقاً لاستنباط الأحكام، مثل الاجتهاد والقياس، كانوا يعودون إليها عندما تعن لهم حادثة لا يجدون بشأنها حكماً في القرآن والسنة.

وقد عُد الاجتهاد بالرأي في إطار الفقه كنواة للتفكير العقلي عند المسلمين "فالاجتهاد بالرأي في الأحكام الشرعية هو أول ما نبت من النظر العقلي عند المسلمين، وقد نما وترعرع في رعاية القرآن

(1) نشأ الرأي بمعناه العام في التشريع الإسلامي مع القرآن والسنة منذ عهد النبي صلى الله عليه وسلم، أو نشأ بعد عهد النبي، حسبما يشير إلى ذلك الشيخ مصطفى عبدالرازق، وظل الرأي أصلاً من أصول التشريع يستعمل كثرة وقلة، وضيقاً وسعة، إلى أن تطور شأن الفقه فيما بعد. انظر الشيخ مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2007م، ص 141.

ومعنى ذلك أن بذور علم الفقه قد نبتت في عهد النبي صل الله عليه وسلم، والصحابة من بعده، أما علم الكلام فإن بداياته كانت في العصر الأموي بعد أن اتسعت رقعة الدولة الإسلامية، وضمت طوائف أخرى غير إسلامية احتيج معها إلى قيام علم يدافع عن أصول الدين فنشأ علم الكلام.

وبسبب من الدين، ونشأت منه المذاهب الفقهية، وأينع في جنباته علم فلسفي هو علم "أصول الفقه"[1].

ويمكن القول بأن النزوع إلى الاجتهاد، إضافة إلى توظيف القياس، وما دار حولهما من آراء قد أثمر وجود مباحث فقهية كانت نواة لعلم أصول الفقه، والذي كان أساساً لنشأة المنطق الأصولي. هذه الحقبة – كما يشير الشيخ مصطفى عبد الرازق – تعود إلى العصر الأموي، وهي الحقبة التي استُعمل فيها لفظ الفقه للدلالة على استنباط الأحكام الشرعية بالنظر العقلي فيما لم يرد فيه نص من كتاب ولا سنة، وسمي أهل هذا الشأن بالفقهاء"[2].

وقد عاش هذه الحقبة الإمام حنيفة (ت 150 هـ)، والإمام مالك بن أنس (ت 179 هـ)، وقد عُرِف عنهما وعن تلاميذهما التدوين في بعض المباحث الفقهية.

غير أنه يمكن القول بأن الإمام الشافعي (ت 204 هـ) هو واضع علم أصول الفقه، "فقد كان الإمام الشافعي هو أول من كتب في علم أصول الفقه، وأملى فيه رسالته المشهورة"[3].

وإذا كان الباعث الأول لدى الشافعي لتأسيس هذا العلم هو الاحتياج إلى تحصيل القوانين التي يُحتاج إليها في استفادة الأحكام[4]، فإنه لا يمكن للباحث أن يغفل التأثير الذي أحدثه موقف الشافعي من المنطق الأرسطي في اتجاهه لإنشاء هذا العلم، فقد كان الشافعي يرفض المنطق الأرسطي، وقد ورد عنه قوله "ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب وميلهم إلى لسان

(1) السابق نفسه، ص 129.
(2) الشيخ مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص200.
(3) للوقوف على ذلك انظر السابق نفسه، ص 215-224.
(4) انظر السابق نفسه، ونفس الصفحة.

أرسطاطاليس"[1]، كما أن الشافعي قد هاجم المنطق الأرسطي مهاجمة شديدة تصل به إلى حد التجريم، وسبب ذلك عنده أن المنطق الأرسطاطاليسي يستند إلى خصائص اللغة اليونانية، واللغة اليونانية مخالفة للغة العربية[2].

ومن هنا فإن الشافعي – شأنه شأن علماء الفقه الآخرين – قد خشي أن تُخرَّج أمور الفقه وفق قواعد المنطق الأرسطي، ولذلك فإنه كان حريصاً أن يحدد الطرق التي ينبغي أن تُسلك في إطار علم أصول الفقه، فأوقف جزاء من رسالته المشهورة على هذا الأمر، "فتكلم في الأوامر والنواهي والبيان والخبر والنسخ وحكم العلة المنصوصة من القياس"[3]. كما تميز أسلوب الشافعي في الرسالة بجوانب منهجية اكتسبت خاصية أدوات المنطق وأساليبه، "فقد اتجه الشافعي إلى وضع الحدود والتعاريف أولاً، ثم الأخذ في التقسيم والتمثيل والاستشهاد لكل قسم، وقد يعرض الشافعي لسرد التعاريف المختلفة ليقارن بينها، وينتهي به التمحيص إلى تخير ما يرتضيه منها"[4].

هذا الصنيع من جانب الإمام الشافعي كان يمثل نواة لما عُرف "بالمنطق الأصولي"، والذي قام في العالم الإسلامي في مقابل المنطق الأرسطي.

على أي حال لقد اقتفى مصنفون آخرون في علم أصول الفقه أثر الشافعي وأتموا منهجه، مثل أبو بكر الصيرفي (ت 330 هـ)، وأبو الوليد النيسابوري (ت 349 هـ)[5]، وغيرهم، ممن وطدوا دعائم أصول الفقه.

---

(1) السيوطي: صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، علق عليه: د. علي سامي النشار، دار الكتب العلمية، بيروت، 1947م، ص 15.

(2) انظر د. علي سامي النشار: مناهج البحث عن مفكري الإسلام، ص 70،71.

(3) ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون، تحقيق د. علي عبد الواحد وافي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، 2006م، ص 962.

(4) الشيخ مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 252.

(5) انظر د. علي سامي النشار: مناهج للبحث عن مفكري الإسلام، ص 71.

أما الفريق الثاني من الأصوليين الذين أسهموا في نشأة المنطق الأصولي فهم المتكلمون، والذين مرت الإشارة إلى أن دورهم في تأسيس هذا الفن كان تالٍ لدور الفقهاء.

غير أنه، وقبل الحديث عن دور المتكلمين في هذا الشأن، فإن هناك مسألة مهمة ينبغي الإشارة إليها هنا تتعلق بطبيعة توظيف مسالك المنطق الأصولي واختلافها فيما بين الفقهاء والمتكلمين، نظراً لاختلاف طبيعة كلاً من العلمين. فهذا الأمر وقف عليه ابن خلدون جيداً عندما نبه إلى أن "كتابة الفقهاء فيها–أي كتابتهم في مسائل المنطق الأصولي–أمس الفقه، وأليق بالفروع لكثرة الأمثلة منها والشواهد وبناء المسائل على النكت الفقهية، أما المتكلمون فيجردون صور تلك المسائل عن الفقه، ويميلون إلى الاستدلال العقلي ما أمكن لأنه غالب فنونهم ومقتضى طريقتهم"[(1)].

ومعنى ذلك أن هناك خلافاً يبدو في المسلك المنهجي بين علم أصول الفقه وعلم الكلام، فعلم أصول الفقه يعني بالجانب العملي للشريعة، "فهو يبين قواعد استنباط الأحكام العملية من أدلتها"[(2)]، في حين أن علم الكلام يعني بالجانب العقدي وينحو بشأنه منحى عقلياً، "فهو علم يستعين على إثبات الأحكام الاعتقادية بالبراهين العقلية التي نبه عليها الشارع نفسه، أو يهتدي إليها العقل الإنساني بفطرته وتجاربه"[(3)].

ومن هنا فإن طبيعة الاعتماد على مناهج المنطق الأصولي وأساليبه تختلف فيما بين علماء أصول الفقه، وعلماء الكلام.

أما عن دور المتكلمين في نشأة المنطق الأصولي فإنه لا يقل أهمية عن دور الفقهاء في هذا الشأن.

---

(1) ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون، ج3، ص 962، 963.

(2) د. حسن الشافعي: المدخل إلى دراسة علم الكلام، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثانية، 1411هـ - 1991م، 219.

(3) السابق نفسه، ص 221.

وإذا كانت الإشارة قد مرت إلى أن رفض المنطق الأرسطي من جانب الفقهاء كان أحد الدوافع التي قادتهم إلى تأسيس المنطق الأصولي، فإن دوائر علم الكلام إبَّان بواكيره الأولى قد عرفت معارضة واسعة للمنطق الأرسطي الذي أدرك المتكلمون أنه لا يناسب طبيعة مباحثهم لأنه منطق يقوم على الميتافيزيقا التي لا تتواءم مع طبيعة البحث في العقائد الإسلامية التي يهتم بها على الكلام.

وعلى الرغم من أن المعتزلة الأوائل اضطروا إلى الاعتماد على المنطق الأرسطي في جدالهم مع المفكرين المسيحيين، الذين كانوا يصوغون احتجاجاتهم في قوالب هذا المنطق"[1]، إلا أن ذلك يعني أنهم وظفوا مسالك المنطق الأرسطي في بحوثهم الكلامية، وإنما على العكس من ذلك فقد خالف المعتزلة الأوائل المنطق الأرسطي في كثير من الأفكار كما يشير ابن تيمية إلى ذلك[2]، كما أنهم كتبوا في نقده كذلك[3].

وهذا الموقف من المنطق الأرسطي أوثر كذلك عن رجال الأشاعرة الأوائل حتى عصر الغزالي، فقد كان منهجهم يخالف المنطقيين "فأبو المعالي الجويني ومن قبله من النظار لا يسلكون طريقة المنطقيين، ولا يرضونها، بل يستدلون بالأدلة المستلزمة عندهم لمدلولاتها من غير اعتبار ذلك بميزات المنطقيين"[4].

ومن هنا فإن المنطق الأرسطي لم يسلم كذلك من سهام النقد الأشعري.

---

(1) أنظر د. محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، 1973م، ص139.

(2) انظر الرد على المنطقيين: تحقيق:د. محمد عبد الستار نصار، د. عماد خفاجي، مكتبة الأزهر، القاهرة، 1977م، الجزء الأول، ص 75: 81.

(3) انظر د. علي سامي النشار: مناهج البحث عن مفكري الإسلام، ص76.

(4) ابن تيمية: نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان، اختصره جلال الدين السيوطي منشور ضمن طبعة واحدة مع كتاب صون المنطق والكلام للسيوطي، دار الكتب العملية، بيروت، دون تاريخ، ص 232.

لقد التقى المتكلمون الأوائل إذن في هذا الموقف الرافض لطرق المنطق الأرسطي، وهو أمر – كما يستفاد من إشارة لابن تيمية– لم يقتصر على فرقتي المعتزلة والكرامية والشيعة وسائر الطوائف الذين كانوا يعيبونها ويثبتون فسادها"[1]، أي يعيبون طرق المنطقيين.

هذا الموقف المعارض من جانب المتكلمين للمنطق الأرسطي اتخذ وجهة عملية شرع المتكلمون معها في الاعتماد على صيغ جديدة وظفوها حسب طبيعة عملهم، وذلك أن "المتكلمين كانوا يعتمدون على الفقهاء والأصوليين ويستعيرون منهم – في غالب الأحيان – صيغ الاستدلال وأساليبه، وطرق الجدل وآدابه"[2].

وبالإضافة إلى ذلك فقد أفرد المتكلمون جزءاً كبيراً من مصنفاتهم للحديث حول تلك الأساليب، حتى عُدَّ المتكلمون، وبخاصة الأشاعرة، هم أكثر الكاتبين فيها، فقد اتجهوا اتجاهاً منطقياً نظرياً كثرت فيه الفروض النظرية، فأثبتوا ما أيده البرهان من القواعد الأصولية بعد دراستها وفحصها[3].

بالنسبة لإسهامات المعتزلة في مسائل المنطق الأصولي فلعلها تعود إلى واصل بن عطاء "الذي يعد واضع المذهب الأصولي الفقهي للمعتزلة"[4]، حيث صنف واصل بن عطاء في الجدل، وهو أحد مباحث المنطق الأصولي، فقد دون، على سبيل المثال، كتاب "الألف مسألة في الرد على

(1) السيوطي: صون المنطق والكلام، ص 13.

(2) د. حسن الشافعي: المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص 174.

(3) د. محمود محمد علي: العلاقة بين المنطق والفقه عند مفكري الإسلام، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، والقاهرة، الطبعة الأولى، 2000 م، ص 29.

(4) د. عبد الفتاح الفاوي: مقال "قواعد المنهج عند واصل بن عطاء، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، السنة الثالثة، العدد الثالث، يونيو 1994م، ص 29.

المانوية"[1]، كما خص رجال المعتزلة الأوائل الأصول بتأليف محددة فابن النديم "يشير إلى أن أبو بكر أحمد بن الأخشيد (ت 326 هـ)، وهو من أفاضل المعتزلة له كتاب "المعونة في الأصول"[2]، كما كان لأبو علي الجبائي (ت 303 هـ)، وأبو هاشم الجبائي (ت 321 هـ)، والقاضي عبد الجبار (415 هـ)، إسهام في تعريف الحد وفي شروطه كما يشير ابن تيمية إلى ذلك[3].

وقد كان للأشاعرة دور بارز كذلك في إثراء مباحث المنطق الأصولي بما خصصوه من مواضع فسيحة في مصنفاتهم أوقفوها للحديث عن مسالك هذا المنطق وهو إسهام يعود في بداياته إلى مؤسس الفرقة أبي الحسن الأشعري، الذي تحدث في معنى قياس الغائب على الشاهد، وكيفية ترتب الأول على الثاني بالحس وبالنظر والعقل[4]، كما تحدث الأشعري في معنى الدليل والاستدلال، والمستدل عليه[5]، وعن مكانة العلة في قياس الغائب على الشاهد[6].

كما اقتفى الأشاعرة التالون أثر شيخهم في الحديث عن مسالك المنطق الأصولي، خاصة أبو بكر الباقلاني، حيث يمدنا ابن خلدون بما يفيد أن الباقلاني كان أول تلامذة الأشعري الذين وضعوا المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة والأنظار وأنه أول من تحدث في مسألة أن بطلان الدليل

---

(1) القاضي عبد الجبار (ت 415 هـ): المنية والأمل، جمعه: أحمد بن يحيي المرتضى، تحقيق: د. عصام الدين محمد علي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية بمصر، 1985م، ص 27.

(2) ابن النديم: الفهرست، تحقيق: د. محمد عوني عب الرءوف، د. إيمان السعيد جلال، سلسلة الذخائر (149)، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، 2006م، ج1، ص173.

(3) انظر الرد على المنطقيين، تحقيق: د. محمد عبد الستار نصار، د. عماد خفاجي، ج1، ص 75، 76، 80.

(4) انظر أبو بكر بن فورك (ت 406 هـ): مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، تحقيق: دانيال جيماريه، بحوث ودراسات تنشر بإشراف كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة القديس يوسف، بيروت، سلسلة جديدة (أ)، اللغة العربية والفكر الإسلامي (14)، دار المشرق، بيروت، 1978م، ص 31-33.

(5) ابن فورك: مجرد مقالات الأشعري، ص 286-289.

(6) انظر السابق نفسه، ص 288، 289.

يؤذون ببطلان المدلول[1]، ولعله من أجل ذلك اعُتبر الباقلاني الممثل الأول للفكر الأصولي من بين المتكلمين[2].

أما عبد القاهر البغدادي (ت 429 هـ)، فإن كتابه أصول الدين يعكس من إلمامه بأصول الفقه على نحو مميز، والمنطق الأصولي–كما مرات الإشارة – نشأة أولاً في دوائر الفقهاء، وقد قدم البغدادي تفريقاً دقيقاً بين العقليات والشرعيات[3] وتحدث في أقسام القياس[4] وغير ذلك.

وقد كان لإمام الحرمين الجويني (ت 488 هـ) إسهام في الحديث عن مباحث المنطق الأصولي كذلك، هذا على الرغم من تأثره إلى حد ما بالمنطق الأرسطي[5]. فقد أشار ابن تيمية إلى أن الجويني كان بين من انتصروا لمسألة المعنى الأصولي بأن الحدود إنما تفيد التمييز بين المحدود وغيره فحسب[6]، كما أنه تحدث في كتاب الاستدلال عن أصول النظر والاستدلال[7]، وأكد على أن مراتب العلوم وأبواب الأدلة ترتبط بالعلل والمعلول والشرط والمشروط والحقيقة والحد[8]، وهذا حديث يرتبط بالمنطق الأصولي.

هذا النتاج بالإضافة إلى توظيف المتكلمين للصيغ والأساليب الاستدلالية التي مرت الإشارة إليها شكل إسهامات المتكلمين الأولى في المنطق الأصولي.

---

(1) انظر مقدمة ابن خلدون، ج3، ص 975.

(2) انظر د. علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص82.

(3) انظر كتاب أصول الدين، دار المدينة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1346هـ، دون تاريخ، ص 206، 207.

(4) انظر السابق نفسه، ص205.

(5) انظر د. علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص73. ويرى د. النشار أن "الجويني حاول مزج المنطق الأرسطاطاليسي بالأصول. وأن محاولته تلك قد مهدت الطريق لتلميذه أبو حامد الغزالي الذي يعتبر المازج الحقيقي للمنطق الأرسطي بعلوم المسلمين". انظر السابق نفسه، ونفس الصفحة.

(6) انظر كتاب الرد على المنطقيين، ص75–79.

(7) انظر الجويني: الشامل في أصول الدين، الكتاب الأول (كتاب الاستدلال) من الجزء الأول، حققه وعلق عليه: هلموت كلوبفر، دار العرب للبستاني، القاهرة، 1989م، ص 23: 31.

(8) انظر السابق نفسه، ص 33.

وهكذا "يكون علماء الكلام بمواقفهم الفكرية قد ساهموا بكيفية مباشرة في تأصيل علم الأصول وإغناء مباحثه"[1].

كانت هذه إطلالة سريعة على النشأة الأولى للمنطق الأصولي في البيئة الإسلامية كمنهج أسسه الأصوليون، وأغلب الظن أن قيام المذاهب الفقهية المتعددة في البيئة الإسلامية واختلاف أصحابها في طرق استنباط الأحكام[2]، وتعدد الفرق الكلامية ومجادلاتها المختلفة، كل ذلك أوجد أرضاً خصبة لنمو هذا المنطق الأصولي واتساع مباحثه، خاصة بعد أن عرف التدوين مكانه في كلا العلمين (الفقه والكلام).

وقد أخذ أصحاب المذاهب الفقهية، ومتكلموا الفرق يعولون على مسالك هذا المنطق في استنباطهم للأحكام، وفي بناء استدلالاتهم وبراهينه م.

وقد ظل المنطق الأصولي يحافظ على مكانته كمنهج رئيس لاستنباط الأحكام والبراهين في دوائر الفقه والكلام زمناً طويلاً، وعلى الرغم من اتجاه المتكلمين إلى قبول المنطق الأرسطي والاعتماد عليه في براهينهم منذ دعوة الغزالي (ت 505 هـ) إلى اعتبار هذا المنطق أداة مهمة تعصم الذهن عن الوقوع في الخطأ، إلا أن أساليب المنطق الأصولي حافظت على مكانتها كأحد طرق الاستدلال عند المتكلمين، بدليل أن الباحث سوف يجدها موظفة على نحو واسع عند المتكلم الأشعري فخر الدين الرازي (موضوع دراستنا هنا) وهو الذي توفي عام 606هـ أي بعد دعوة الغزالي إلى الأخذ بالمنطق الأرسطي بنحو قرن كامل.

---

(1) د. عبد المجيد الصغير: المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية، قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، 2010م، ص76.

(2) أشار ابن خلدون إلى ما يسمى بالخلافيات في "الفقه" حيث كثر الخلاف بين المجتهدين باختلاف مداركهم وأنظارهم، وانتهى ذلك إلى وجود المذاهب الفقهية الأربعة المعروفة. انظر مقدمة ابن خلدون، ج3، ص964.

على أية حال فإنه من المفيد أن يشير الباحث هنا إلى أن هذا المنطق عرف تطوراً كبيراً على أيدي ابن تيمية الذي حمل بصورة شعواء على المنطق الأرسطي، وأرسى لعدة مفاهيم حول التعريف والاستدلال مثلت إضافات حقيقية لمفاهيم المنطق الأصولي(1).

تبين للباحث من خلال ما سبق إذن أن المنطق الأصولي مثَّل منهجاً علمياً أسسه الأصوليون من فقهاء ومتكلمين وساروا عليه في أبحاثهم، كما اتضح أيضاً أن أبرز الدوافع التي أدت إلى نشأة هذا المنطق كانت تتمثل في حاجة علماء الأصول إلى تنظيم مباحث علومهم من فقه وكلام، كما كان الموقف المعارض للمنطق الأرسطي دافعاً رئيساً في نشأة هذا الفن أيضاً نظراً لأن الأصوليين أدركوا أن المنطق الأرسطي لا يتفق مع طبيعة الروح الإسلامية، ومن ثم فقد خشوا أن تخرَّج المباحث الإسلامية وفق المنطق الأرسطي، وهو لا يناسب طبيعتها. وقد تبين أيضاً أن "المنطق الأصولي" نشأ في دوائر الفقه أولاً، ثم اعتمد عليه المتكلمون فيما بعد، ومن خلال إسهام علماء الأصول في التعريف بهذا المنطق وشرح مسائله وقضاياه، ثم تطبيقه في المباحث الاستدلالية اتسعت مباحث هذا الفن، وتحددت مسائله خاصة بعد أن أفرد لها بعض الأصوليين كتباً مستقلة، مما جعل المنطق الأصولي منهجاً مستقلاً للاستدلال قائماً بذاته في البيئة الإسلامية.

بعد أن اتضح للباحث ذلك يمكن له أن ينقل إلى موضوع هذه الدراسة وهو عن تطبيق الرازي للمنطق الأصولي في بحث المسائل الإلهية، مصدراً لذلك بالمبحث الأول وهو عن الإسهام النظري للرازي في مباحث المنطق الأصولي.

---

(1) حول دور ابن تيمية في نقد المنطق الأرسطي وإضافته لمفاهيم جديدة تتعلق بالمنطق الأصولي. انظر: د. محمد السيد الجليند: نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان، مطبعة التقدم، القاهرة، الطبعة الثانية، 1406هـ، 1985م، ص 112-125.

المبحث الأول

إسهام الرازي في المنطق الأصولي

تقديم:

كان للرازي إسهام في بحث مسائل المنطق الأصولي، فقد أوقف لذلك جزءاً من مصنفاته، حيث قدم تفسيرات دقيقة حول مسالك هذا المنطق، وطرح بشأنها أفكارا ورؤى جديدة، فضلاً عن دخوله في مناقشات عريضة مع أصوليين آخرين اختلف معهم في الرؤى حول بعض من المسائل التي تتعلق بهذا المنطق.

وسوف يحاول الباحث في هذا الموضوع أن يلقى الضوء على جهود الرازي في بحث مسائل المنطق الأصولي من خلال استقراء مصنفاته التي عالج فيها مسائل هذا المنطق.

أ- مصادر صلة الرازي بالمنطق الأصولي:

ترجع صلة الرازي بالمنطق الأصولي إلى مصدرين مهمين استقى منهما معارفه حول هذا المنطق، وهما المجال الفقهي، وهو الجانب الذي نبت فيه المنطق الأصولي كما مرت الإشارة، والثاني هو إسهامات المتكلمين حول هذا الفن.

ويحسن بالباحث أن يلقي الضوء هنا على صلة الرازي بهذين المصدرين وكيف أنه استمد منهما معارفه حول مسائل المنطق الأصولي.

أما بالنسبة للجانب الفقهي فقد كان للرازي صلة عريضة به، فضلاً عن إسهاماته فيه، ذلك أنه إذا "كان الرازي قد اشتهر أولاً كمفسر، وثانياً كمتكلم"[1]، إلا أنه كان فقيهاً يشار إليه بالبنان

(1) د. محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص 227.

كذلك، فهو يُذكر في طبقات الشافعية[1]، كما أن المصنفين في علم أصول الفقه كانوا يستشهدون بآراء الرازي الفقهية ويجعلون منها حكماً يعودون إليه عند اختلاف المذاهب[2]، هذا فضلاً عن تأليفه المتعددة والتي عالج فيها مختلف المسائل الفقهية بصورة تضعه في مصاف البارزين من علماء أصول الفقه[3]، خاصة وأن أسلوبه في هذا الفن–كما يشير ابن خلدون– كان يميل فيه إلى الاستكثار من الأدلة والاحتجاج[4].

ولقد كان الفقه في طليعة العلوم التي أكب الرازي على دراستها منذ نعومة أظافره، حيث درسه على أيدي عديدين، يأتي في طليعتهم والده الذي كان تلميذاً للإمام البغوي (ت 51 هـ)، والذي كان إماماً في التفسير والحديث والفقه[5].

ولما كانت الحقبة التي عاش فيها فخر الدين الرازي قد عرفت تطوراً كبيراً في أصول الفقه بعد أن كان التدوين قد عرف طريقه إلى مباحث هذا العلم منذ فترة متقدمة في القرن الثاني الهجري كما مرت الإشارة، أقول لما كان الأمر على هذا النحو، فإن ذلك قد أتاح أمام الرازي الفرصة لكي يقف على مسالك علماء أصول الفقه وطرائقهم في استنباط الأحكام، والتي كان بعضها يمثل مسالكاً للمنطق الأصولي، أضف إلى ذلك أن الرازي كان على إطلاع واسع على تراث الشافعي. الواضع الأول لعلم الأصول، حيث صنف الرازي في مناقب الشافعي[6].

---

(1) انظر ابن هداية الله الحسيني (ت 1014 هـ): طبقات الشافعية، تصحيح ومراجعة: الشيخ خليل المليس، ضمن طبعة في مجلد واحد مع كتاب طبقات الفقهاء لأبي إسحق الشيرازي (ت 476 هـ)، دار القلم، بيروت، دون تاريخ، 263.

(2) يجد الباحث هذا الصنيع عند الزركشي (ت 794 هـ) على سبيل المثال، انظر له: سلاسل الذهب في أصول الفقه، تحقيق وتقديم: د. صفيه أحمد خليفة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2008م، ص162، 203.

(3) من بين مصنفات الرازي في مجال الفقه: المحصول في أصول الفقه، المعالم في أصول الفقه، وشرح الوجيز في الفقه للغزالي، وغيرها. انظر ابن خلكان: وفيات الأعيان، تحقيق: د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت، دون تاريخ، ج4 ، ص249.

(4) مقدمة ابن خلدون، ج3، ص963.

(5) انظر ابن هداية: طبقات الشافعية، ص 252، 263.

(6) انظر ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج4، ص249.

أما مصنفات الرازي في علم أصول الفقه فإنها تظهر من استيعابه الكامل لمسائل هذا العلم، حيث تناول فيها مباحث القياس، والصلة وما يتعلق بهما، وكذلك مبحث الحد أو التعريف وغيرهما، وهذه المسائل تمثل عناصر المنطق الأصولي، لقد كان انخراط الرازي إذن في دراسة علم أصول الفقه والاشتغال بالتأليف فيه يمثل مصدراً مهماً من المصادر التي وقف من خلالها هذا المتكلم الأشعري على مباحث المنطق الأصولي، وإذا كان الرازي يرى "أن تحصيل علم أصول الفقه فرض.. وأنه لا سبيل إلى معرفة حكم الله تعالى إلا بأصول الفقه"[1]، فإن ذلك يعني أن هذا المفكر كان لديه حرص شديد على الإلمام بجوانب هذا العلم على اتساعها، الأمر الذي مكنه من الوقوف بعناية على جوانب المنطق الأصولي التي كانت تحتل جزءاً رئيساً في مباحث أصول الفقه.

وأما الرافد الثاني الذي وقف الرازي من خلاله على المنطق الأصولي فقد تمثل في تراث المتكلمين وما انطوى عليه من بحوث حول هذا المنطق، فقد ظل المنطق الأصولي حاضراً في بحوث المتكلمين واستدلالاتهم على الرغم من اتخاذ المنطق الأرسطي كمنهاج للبحث من جانب المتكلمين منذ فترة متقدمة بداية من عصر أبي حامد الغزالي، فالأشاعرة على سبيل المثال لم يتركوا مناهجهم الخاصة وإن كانوا قد حاولوا مزجها بما قبلوه من المنطق الأرسطي[2].

ويبدو أن الرازي قد اطلع على مباحث المنطق الأصولي عند المتكلمين جيداً، فهو يشير في مصنفاته إلى آرائهم حول هذا الفن، ويجادلهم بشأنها[3].

---

(1) الفخر الرازي: المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، الكتبة العصرية، بيروت، الطبعة الثانية، 1420هـ، 1999م، ج1، ص 81.

(2) انظر د. حسن الشافعي: المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص205.

(3) انظر على سبيل المثال للرازي: كتاب الأربعين في أصول الدين، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1986م، ص101، حيث يورد الرازي بعضاً من آراء المتكلمين حول العلة وشروطها.

وإذا كان هناك جانب كبير من إسهام المتكلمين في المنطق ؟ لأصولي قد جاء مُضمناً فيما أفرده بعض من المتكلمين من مصنفات في علم أصول الفقه، فإن الرازي وقف على هذا الجانب أيضاً، فقد تصدى الرازي لشرح كتب صُنفت في أصول الفقه لمتكلمين مثل البرهان "لإمام الحرمين،.... والمستصفى " للغزالي، وكتاب "العهد" للقاضي عبد الجبار، وشرح كتاب العهد هذا لأبي الحسين البصري"[(1)]، وهي مصادر تعبر عن طريقة المتكلمين في التصنيف في علم الأصول، وهي تختلف عن طريقة علماء أصول الفقه كما يشير ابن خلدون[(2)].

على أية حال فإن هذا التصنيع من جانب الرازي قد أتاح الفرصة أمامه للوقوف على أسلوب المتكلمين في عرض المباحث الفقهية، ومن هنا فقد وقف على اتجاهات أولئك المتكلمين فيما يتعلق بجوانب المنطق الأصولي.

ب- إسهام الرازي في المنطق الأصولي:

كان للرازي اهتمام واسع بقضية المنهج، حيث تبني هذه المسألة تنظيراً وتطبيقاً ومن ثم فقد كانت له إضافات مهمة في هذا المنحى، "فقد أرسى الرازي في علم الكلام طريقة للعرض والتصنيف، وتصريف القول في مسائله ما أصبح من بعده نموذجاً يحتذي للدراسة والبحث "[(3)]، هذا فضلاً عن إسهاماته الواسعة في الجانب المنطقي، والذي وُصف الرازي بأنه كان ذا عقل ثاقب فيه [(4)].

---

(1) ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون، ج3، ص 963.

(2) انظر ابن خلدون: السابق نفسه، ج3، ص 962، 963.

(3) د. أحمد محمد محمود صبحي: في علم الكلام (الأشاعرة)، دار النهضة العربية، بيروت، الطبعة الخامسة، 1405هـ-1985م، ص355.

(4) انظر فرانك روزنتال: مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي، ترجمة د. أنيس فريحة، مراجعة: د. وليد عرفات، دار الثقافة، بيروت، الطبعة الرابعة، 1403هـ-1983م، ص95.

ولما كان الأمر على هذا النحو فإن الرازي كان له إسهام واسع في مباحث المنطق الأصولي، حيث يزخر تراث الرازي الكلامي بمواضع عديدة خصصها للحديث عن مباحث هذا المنطق ومسائله.

ولقد مرت الإشارة إلى أن الرازي قد وقف على مباحث هذا المنطق من خلال ما وصل إليه من التراث الفقهي والكلامي الذي عنى بهذا الفن. ويظهر تراث الرازي أنه أسهم إيجابياً في مسائل المنطق الأصولي، حيث تناول مسائله، ودخل في محاورات مع مفكرين آخرين بشأن هذا المنطق، كما غيَّر في بعض من الأفكار التي صيغت حول هذا المنطق.

وسوف يحاول الباحث أن يعرض لجانب من هذا الإسهام العريض للرازي في مباحث المنطق الأصولي وذلك من خلال استقراء مصنفات هذا المفكر الفقهية والكلامية، والتي ضمنها أفكاره حول هذا المنطق.

ويأتي مبحث القياس أو الاستدلال في طليعة مباحث المنطق الأصولي التي اهتم بها الرازي، حيث تحدث عن مفهوم القياس وأركانه، وأشار كذلك إلى الفرق بين القياس الشرعي والقياس العقلي، كما حرص على تصحيح الآراء المغلوطة التي صدرت حول هذا المسلك، فقد خصص الرازي جانباً كبيراً من كتاب "المحصول في علم أصول الفقه" على سبيل المثال، للحديث عن هذه المعاني التي تتعلق بالقياس[1].

(1) انظر المحصول في أصول الفقه، ج3، ص 1071 وما بعدها.

والرازي يؤمن بداية بأن الاستدلال أو القياس هو أحد المقدمات التي يستند إليها علم الكلام[1]، ومعنى ذلك أن الرازي كان يقدر قيمة هذا المسلك كمنهج رئيس في تأسيس البراهين وصياغتها.

ويبدأ الرازي مبحثه عن القياس في "المحصول" من وجهة نقدية، حيث يقدم لتعريفات السابقين حول هذا "المسلك"، ثم يوجه بعضاً من المآخذ عليها. فهو يقدم أولاً لتعريف الباقلاني للقياس والذي مفاده "أن القياس هو حمل على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما، بأمر جامع بينهما: من إثبات حكم أو صفة، أو نفيهما عنهما"[2].

وبعد أن يفسر الرازي هذا التعريف يشرع في إيراد بعض من وجوه الاعتراض عليه، حيث يري أنه ينطوي على بعض من التكرار غير المفيد، وأن قول الباقلاني في إثبات حكم لهما يشعر –كما يرى الرازي – بأن الحكم في الأصل والفرع مثبت بالقياس، وأن هذا باطل، فإن القياس فرع على ثبوت الحكم في الأصل، كما أن تعريف الباقلاني –كما يرى الرازي – لم يشر إلى القياس الفاسد، وهو أحد أنواع الأقيسة أيضاً[3].

كما يورد الرازي تعريفاً آخر من تعريفات السابقين حول القياس، ويبدي اعتراضاً على طريقة صياغته. هذا التعريف هو لأبي الحسين البصري (ت 436 هـ)، ومفاده أن القياس هو تحصيل حكم الأصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد "[4]، ثم يسجل الرازي رأيه في إعادة

(1) انظر د. أحمد محمود صبحي: في علم الكلام (2- الأشاعرة)، ص 287.

(2) الرازي: المحصول في أصول الفقه، ج3، ص 1071.

(3) انظر: المحصول في أصول الفقه، ج2، ص1075-1079.

(4) الرازي: السابق نفسه، ج2، ص1079، وقارن المعتمد في أصول الفقه، قدم له وضبطه: الشيخ خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت الطبعة الأولى، 1403هـ-1983م، ج2، ص443.

صياغة هذا التعريف قائلاً "وأظهر منه أن يقال: إثبات حكم معلوم لمعلوم آخر لأجل اشتباههما في علة الحكم عند المثبت "[1].

وواضح أن الرازي يُعني هنا بمسألة الإثبات في القياس على نحو خاص، فهو يستكنه هنا معلومية الحكم المقيس عليه، كما يدلل كذلك على أن القياس إنما ينشأ بغرض الإثبات وهى وجهة صائبة، خاصة وأن هذا القياس يقوم على الإثبات وعلى الاستقراء كذلك، وهي الوجهة التي يختلف فيها مع القياس الأرسطي الذي ليس للاستقراء دور فيه [2].

والرازي بهذه الاعتراضات التي يسجلها حول تعريفات السابقين حول القيا، يسعى إلى إضفاء لون من الشمول على المفاهيم التي ترتبط بهذا المسلك، خاصة "وأنه يشير إلى أن تدخله بإضافة لفظٍ المثبت" بدلاً من لفظ "المجتهد" الذي جاء في تعريف أبي الحسين البصري، كان يهدف أن يدخل في القياس، القياس الصحيح والقياس الفاسد"[3].

على أية حال إذا كان الرازي يسجل هذه المآخذ على تعريفات السابقين حول القياس إلا أنه لا يختلف معهم في جوهر التعريف لهذه الأداة التي تعنى إثبات حكم شيء لشيء آخر لوجود علة بينهما، فالرازي لا يفته أن يتدخل أحياناً بتحديداته التي تعكس من ذلك، على نحو إشارته إلى أن "القياس هو عبور من حكم الأصل إلى حكم الفرع"[4]، وما يقدمه كذلك من تفريق بين الاستقراء وبين القياس، مشيراً إلى أن الاستقراء عبارة عن إثبات الحكم في كلي لثبوته في بعض جزيئاته، وأن

(1) الرازي: المحصول في أصول الفقه، ج2، ص 1079.
(2) انظر: د. علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص92.
(3) المحصول في أصول الفقه، ج2، ص240.
(4) الرازي: المحصول في أصول الفقه، ج2، ص247.

القياس كما يقدمه بصياغة أخرى هو عبارة عن إثبات الحكم في جزئي لأجل ثبوته في جزئي آخر "[1].

ولعل ما يقدمه الرازي هنا يكشف لنا عن وجهة نظره حول معنى هذا المسلك الاستدلالي "القياس"، وهو المعنى الذي يبدو أن الرازي لا يخالف فيه السابقين من الأصوليين.

واتساقاً مع اتجاهه المنهجي في بحث المسائل الفكرية من الحرص على تصحيح المفاهيم بشأن المسألة التي يتناولها، وهو الاتجاه الذي يسود في مختلف مصنفات الرازي[2]، أقول اتساقاً مع هذا الاتجاه يدخل الرازي في مجادلات واسعة حول أصل "القياس" يهتم فيها بإبراز وجهة النظر الصحيحة حول بعض من التصورات المغلوطة التي ثارت بشأنه.

ففي "مناظراته في بلاد ما وراء النهر" يمدنا الرازي بما يفيد أنه دخل في مناقشات مع مفكرين يتمسكون بطريقة في القياس يقولون فيها أنه "ثبت الحكم في محل الوفاق إنما ثبت لاشتماله على أنواع من المصلحة الفلانية.... فوجب أن يكون المقتضى لحصول الحكم في محل الوفاق هو المصلحة المشتركة، وتلك المصلحة المشتركة حاصلة في محل الخلاف فيلزم ثبوت الحكم فيه وأنهم بهذا الطريق يجمعون بين الأصل والفرع"[3].

---

(1) الرازي: السابق نفسه، ج2، ص272.

(2) انظر د. محمد العربي: المنطلقات الفكرية عند الإمام الفخر الرازي، دار الفكر اللبناني، بيروت الطبعة الأولى، 1992م، ص39 وما بعدها حيث يعقد المؤلف فصلاً حول تحديد الرازي في التأليف، يوضح من خلاله خاصية تصحيح المفاهيم هذه التي تميز بها الرازي.

(3) الرازي: مناظرات فخر الدين في بلاد ما وراء النهر، تحقيق: د. فتح خليف، بحوث ودراسات تُنشر بإشراف كلية الآداب بجامعة القديس يوسف ببيروت، العدد (31)، دار المشرق، بيروت، 1984م، ص 26، 27.

ومعنى ذلك أن أصحاب هذا الفريق يجعلون من مسألة عدم وجود التناقض بين الأصل والفرع هو المعول عليه في القياس، بينما أن الأساس في إنشاء القياس هو إثبات حكم الأصل للفرع بجامع العلة بينهما، فالعلة في الأصل، كما توجد في الفرع.

أما الرازي فإنه يرى أن القياس لا يمكن تأسيسه على هذا النحو الذي يعتمد على اعتبار المصلحة المشتركة بين الأصل والفرع هي الجامع في القياس.

ثم يفند الرازي ما يستند إليه أصحاب هذا الرأي مؤكداً على أن الجامع في القياس هو العلة المشتركة بين الأصل والفرع[1].

وفي جانب آخر يحرص الرازي كذلك على أن يبين الحقيقة حول ما التبس على البعض حول معنى كون "القياس حجة"، وهو الأمر الذي قاده إلى أن يبين الفرق بين "القياس الشرعي" و "القياس العقلي"، فالأول منهما يتعلق بأعمال يقوم بها المكلف ولذلك فإنه لا يبحث عن احتمال الظن فيه – كما يرى الرازي- بل ينبغي أن يتصف بالثبوت[2]، أما القياس العقلي، فهو يتعلق باستنتاجات عقلية، ولذلك فهو الذي يمكن أن يبحث فيه عن مسألة الظن[3].

وعلى الرغم من أن مسألة الفرق بين القياسات الشرعية والقياسات العقلية التي يمسها الرازي هنا كانت مجالاً للحديث عند العديد من العلماء السابقين[4] إلا أن مفكرنا يضفي على بحثه للمسألة

(1) انظر فخر الدين الرازي: السابق نفسه، ص28، 29.

(2) أشار الرازي في المحصول إلى أن هناك اختلافاً قام بين العلماء حول القياس الشرعي: فالعقل يقتضي جواز التعبد به في الجملة، وقالت طائفة: العقل يقتضي المنع من التعبد به، وأورد الرازي حجج كل فريق، ثم أثبت الرازي رأيه بعد ذلك بأن القياس حجة في الشرع، مؤكداً على أن هذا هو رأي جمهور العلماء انظر: المحصول في أصول الفقه، ج2، ص 245: 245.

(3) انظر الرازي: مناظرات فخر الدين الرازي في بلاد ما وراء النهر، ص29، 30.

(4) انظر عبد القاهر البغدادي: أصول الدين، ص205، 206.

هنا بعداً جديداً، فهو يهتم بإبراز فرق دقيق بين القياس الشرعي والقياس العقلي، وهو ما يتعلق بالثبوت والظن في كيلهما، وارتباط الأول بالقياس الشرعي، وتعلق الثاني بالقياس العقلي.

ولم يفت الرازي أن يتتبع أقوال من أنكروا القياس[1] ويفندها، فهو يتناول رأي النظام (ت 231 هـ) بأن الصحابة لم يجمعوا على القياس، وأن القياس على ذلك ليس بحجة، ثم يبطل الرازي هذا الرأي، ويؤكد على أن القياس أصل عظيم في الشرع، في النفي والإثبات[2].

أما القياس في التعليقات فإن الرازي يوليه جانباً كبيراً من اهتمامه أيضاً، حيث يؤكد على اتفاق المتكلمين على صحة القياس في العقليات، وأن هناك نوع منه يسمونه إلحاق الغائب على الشاهد، كما يوضح الرازي ما يشترطه المتكلمون لصحة هذا القياس، الذي يرون أنه لابد أن يستند إلى جامع عقلي، والجامع أربعة: العلة، والحد والشرط، والدليل[3].

ومن جهته فإن الرازي يقر بحجية هذا القياس، ويرى أن الجمع بالعلة فيه هو أقوى الوجوه، وأن هذا القياس من ناحية العلة يعتمد على مقدمتين: **إحداهما:** أن الحكم ثبت في الأصل لعلة كذا. **وثانيهما:** أن تلك العلة حاصلة بتمامها في الصورة الأخرى، وأن هاتين المقدمتين –كما يرى الرازي – إن حصل العلم بهما: حصل الظن بثبوت الحكم في الفرع. وأنه بتقدير حصول ذلك يكون هذا القياس حجة[4].

---

(1) الرازي: المحصول في أصول الفقه، ج2، ص 276: 282 وترجع مسألة إنكار القياس إلى عصر يسبق عصر فخر الدين حيث يشير ابن خلدون إلى أن الظاهرية أنكروا القياس وأبطلوا العمل به، وجعلوا المدارك كلها منحصرة في النصوص والإجماع، وردوا القياس الجلي والعلة المنصوص إلى النص. انظر مقدمة ابن خلدون، ج3، ص 948. وهناك ردود كثيرة عليهم في هذا الشأن.

(2) انظر المحصول في أصول الفقه، ج2، ص414، وقياس الغائب على الشاهد هي صيغة استدلالية استمدها المتكلمون من الفقهاء، واتخذوها طريقاً لإثبات الأحكام الاعتقادية المتعلقة بالله تعالى وصفاته وأفعاله، بناء على وجود نظائر لها في الواقع المشاهد. ويرى المتكلمون أنه لابد أن يتوفر بين الشاهد والغائب جامع مشترك من حيث الحقائق أو الأدلة أو الشروط أو العلل. انظر د. حسن الشافعي: المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص175، 176.

(3) الرازي: المحصول في علم أصول الفقه، ج2، ص414.

(4) الرازي: المحصول في علم أصول الفقه، ج2، ص414، 415.

ومن الواضح أن الرازي يتطرق إلى مسألة مهمة في قياس الغائب على الشاهد، عرفت نقاشاً واسعاً بين الكلمتين، وهي مسألة الجمع بالعلة في هذا القياس، حيث تعددت الشروط التي وضعها المتكلمون بهذا الخصوص، حتى حدث خلاف واسع بينهم في ذلك[1]، فإذا كان يستفاد من بحوث القاضي عبد الجبار في هذا الجانب أنه يشترط لدلالة الشاهد والغائب المساواة خاصة في شرط الاشتراك في العلية، فإذا اتحدت شروط العلة في الشاهد والغائب أمكن الحكم بالمساواة بينهما "[2]، إلا أن هذا الأمر عرف جدالاً بين المعتزلة والأشاعرة حتى "لقد اعترض المعتزلة على قول الأشاعرة في الجمع بالعلة، فقالوا: إن تعليل الأحكام بالعلل نوع من الاحتياج إلى العلل، وذلك لا يتحقق إلا إذا كان الحكم ممكناً، أي جائز الوجود وجائز العدم، فيعلل الحكم بجوازه في الشاهد، وكون الباري تعالى عالماً واجب وهو يتعالى عن الاحتياج إلى التعليل فلا يُعلل الحكم بوجوبه في الغائب "[3].

وهكذا فإن هذا الأمر هو على قدر من الأهمية، لأنه يضع الباحث أمام أنموذج حي لمدى جدوى تطبيق أحد مسالك المنطق الأصولي في القضايا الإلهية، وهي نقطة سوف تتعرض الدراسة لبحثها على لون من التفصيل من خلال الوقوف على تطبيق الرازي لها، وذلك في مبحث تال من هذه الدراسة، لأنه سيتبين للباحث أن الرازي سيرفض الاعتماد على قياس الغائب على الشاهد فيما يتعلق بالمسائل الإلهية.

وفي إطار بحثه لمسألة القياس أولى الرازي مبحث العلة عناية خاصة باعتبار أن العلة هي أهم ركن في عملية القياس، وتفيض مصنفات الرازي، الفقهية والكلامية، ببحوث واسعة عن العلة ودورها في القياس، حيث أبرز الرازي معنى العلة، ومسالكها، وشروطها، وما يقدح فيها.

---

(1) للوقوف على هذا الخلاف بين المتكلمين حول قياس الغائب على الشاهد "انظر د. علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص107: 110، وانظر كذلك د. حسين الشافعي: المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص175 :183.

(2) د. علي عبد الفتاح المغربي: حقيقة الخلاف بين المتكلمين، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الأولى، 1415 هـ/1994م، 129.

(3) انظر السابق نفسه، ص130، 131.

ويتفق الرازي مع سابقيه من الأصوليين في مسالك العلة وشروطها، فعنده "أن العلة المؤثرة لابد أن تكون موجودة حال وجود المعلول"[1]، وهذا المسلك الذي عُرف عند الأصوليين باسم الطرد والدوران، أي دوران العلة مع المعلول وجوداً وعدماً.

غير أن الرازي، واتساقاً مع معرفته المنهجية الواسعة، ويلقي مزيداً من الضوء حول هذا المسلك من مسالك العلة فيقول " أنه لو لم يكن كذلك– أي لو لم تكن العلة المؤثرة موجودة جال وجود المعلول – لكان عند حصول المعلول تكون العلة غير موجودة، فيلزم حصول المعلول حال عدم العلة، فحينئذ يكون حصول المعلول حال عدم العلة، فحينئذ يكون حصول ذلك المعلول لا لأجل وجود تلك العلة"[2].

وعلى الرغم من أن الرازي يؤكد هنا على مسلك من مسالك العلة، أوضحه الأصوليون سابقاً كما مرت الإشارة، إلا أن هذا المفكر يوظف هنا مسلكاً منهجياً يقدم به إضافة جديدة في بحوث العلة في المنطق الأصولي، فهو يشير–كما يبدو من النص–إلى المحالات التي يمكن أن تترتب على الاعتقاد بعدم وجود العلة المؤثرة مع المعلول بما يؤكد على حتمية التلازم بينهما.

وإمعاناً في تأكيده على وجوب تحقق شرائط العلة حتى تؤثر في معلولها يلفت الرازي الأنظار إلى مسألة مهمة لعلها لم ترد في بحوث السابقين حول العلة، يتعلق ذلك بتأكيده على أن "العلة الموجبة قد يتخلف عنها أثرها عند تخلف الشرائط. ومن أقوى الشرائط: كون المعلول في نفسه ممكن الوقوع، ومن أقوى الموانع: كونه ممتنع الوقوع"[3].

---

(1) الرازي: الأربعين في أصول الدين، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 198م، ج1، ص118.
(2) الرازي: السابق نفسه، ج1، ص118.
(3) الرازي: الأربعين في أصول الدين، ج1، ص183.

وقد تجلى إسهام الرازي التجديدي في مبحث العلة هذا فيما نبه إليه من مصطلحات جديدة أورد لها وقدم معناها، فهو في المطالب العالية يحدثنا عن "العلة المعدة" والتي يرى أنها تعنى تقدم الدواعي التي تبعث على الفعل قبل حدوث هذا الفعل"[1]. وهي عند الرازي تختلف عن العلة المؤثرة التي تتعلق بحصول الدواعي حال حدوث الفعل، لأن المؤثر يجب أن يكون موجوداً حال حصول الأثر"[2].

على أية حال لقد ورد بعض من هذه المعاني التي يشير إليها الرازي هنا في حديث المتكلمين السابقين عن العلة، حيث أشار المعتزلة إلى أن العلة هي ما كان المعتل بها معتلاً، أو هي ما أوجبت معلولها عقيبها على الاتصال[3]، أي أن العلة تكون قبل الفعل، كما تحدث الأشاعرة عن العلة المثيرة للحكم أو المؤثر في الحكم[4]. غير أن مصطلح العلة المعدة لعلة كان من إنشاء الرازي وابتكاره، خاصة وأن هذا المفكر قد عُرف عنه التجديد في هذا المنحى، فقد وصف منهج الرازي باحتوائه على مخالفة الاصطلاحات القديمة والتغيير فيها[5].

على أن إسهام الرازي في "مبحث العلة" لم يقف عند حد إبراز شرائط العلة ومسالكها وما يتعلق بها والإضافة في مصطلحاتها، وإنما نجد أن الرازي قد دخل في مناقشات حول بعض أفكار السابقين بشأن هذا المبحث وصحح بعضاً منها. وكان الإمام الغزالي من بين المفكرين الذين اعترض الرازي على بعض من أفكارهم فيما يتعلق بمبحث العلة وأظهر وجه الصواب حولها.

---

(1) الرازي: المطالب العالية من العلم الإلهي، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1407 هـ/1987م، ج3، ص3.

(2) السابق نفسه، ج3، ص35، 36.

(3) انظر د. على سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص93.

(4) انظر السابق، نفسه، ص093

(5) انظر ابن خلدون: المقدمة، ج3، ص977.

ففي مناظراته في بلاد ما وراء النهر نجد أن الرازي يورد رأياً للغزالي حول "مسألة الطرد والعكس وهل يدل على العلية؟".

هذا الرأي مفاده أن الغزالي يرى أن ثبوت الحكم يكون عند ثبوت الوصف، وأن عدم ذلك الحكم عند عدم ذلك الوصف لا يدل على كون الوصف علة لذلك الحك م. وأما إذا ثبت الحكم بثبوت الوصف وعُدم بعدمه فإن ذلك يدل على كون ذلك الوصف علة لذلك الحكم"[1].

أما الرازي فإنه لا يتفق مع الغزالي في هذا الحكم لأنه يفضي برأيه إلى اعتبار العلة والوصف الملازم لها شيئاً واحداً وهو أمر محال، فعند الرازي "أن الدليل الدال على العلية يجب كونه شيئاً مغايراً لنفس العلية، وكون الحكم ثابتاً بثبوت ذلك الوصف ومعدوماً بعدمه هو نفس العلية، فلو جعلنا هذا المعنى دليلاً على العلية لزم جعل الشيء دليلاً على نفسه وهو محال"[2].

ومعنى ذلك أن الرازي يرى عدم صواب رأي الغزالي في هذا المنحى، وهذا الاعتراض الذي يأخذه الرازي على الغزالي هنا يتعلق بأحد المسائل التي عرفت تبايناً في الآراء على نحو واسع بين الأصوليين وهو مسألة الدوران، أحد مسالك العلة والذي يسمى بالطرد والعكس كذلك"[3]، والذي يعنى دوران العلة مع المعلول وجوداً وعدماً كما مرت الإشارة.

فقد انقسم الأصوليون حول اعتبار الدوران موصولاً إلى اليقين أو الظن أو في كونه لا يفيد ولا ظناً إلى عدة أقسام، فريق يرى أن الدوران يقيد اليقين، وفريق آخر يرى أن الدوران يؤدي إلى الظن،

(1) الرازي: مناظرات فخر الدين الرازي في بلاد ما وراء النهر، تحقيق: د. فتح الله خليف، ص43.

(2) الرازي: السابق نفسه، ص43.

(3) الزركشي: سلاسل الذهب في أصول الفقه، تحقيق: د. صفية أحمد خليفة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2008م، ص403.

وفريق ثالث يرى أن الدوران شرط في صحة العلية وليس دليلاً على صحتها، وهناك فريق رابع يرى أن الدوران لا يدل على العلية، وقد استند كل فريق إلى حجج رأي معها صحة ما يذهب إليه[1].

ومعنى ذلك أن اعتراض الرازي على الغزالي جاء حول قضية قام حولها خلاف واسع بين الأصوليين، وهذا يؤكد على أن الرازي كان على دراية بما قام من خلافات حول مسائل المنطق الأصولي وكان له رأيه الخاص بشأنها.

وإذا كان "مبحث الحد" هو أحد أهم مسائل المنطق الأصولي التي نالت اهتماماً كبيراً من جانب الأصوليين، حيث قدموا من خلاله مفهوماً جديداً للحد يخالف المفهوم الأرسطي كما مرت الإشارة فإن فخر الدين الرازي قد خاض في هذه المسألة، وكان له إسهام بارز فيها أيضاً، "حتى لأن بعض الباحثين يشير إلى أن الرازي قد حاور المناطقة في قضية تعريف اللفظ المركب "[2].

فقد بحث الرازي في مسألة دلالة اللفظ على المعنى، حيث رأى أن دلالة اللفظ على المعنى "تعني دلالة اللفظ على شيء، ولذلك الشيء لازم خارج عن ماهية إما لزوماً دائماً أكثرياً ن فاللفظ الدال على المستلزم يفيد ذلك التلازم إفادة بحسب المعنى "[3].

ويفصل الرازي القول في الوجوه التي يدل اللفظ بها على المعنى حيث يورد أن "اللفظ إذا أفاد معنى فإما أن يفيد ابتداء، وإما أن يفيد بواسطة معناه، فإن أفاده ابتداء فهو الدلالة اللفظية، وه

---

(1) انظر د. علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص101: 103، وانظر كذلك الزركشي: سلاسل الذهب في أصول الفقه، ص 403: 407، وانظر أيضاً د. محمد سليمان داود: نظرية القياس الأصولي منهج تجريبي إسلامي، ص 156: 177.

(2) د. محمود محمد علي: العلاقة بين المنطق والفقه عند مفكري الإسلام، عين للدراسات والبحوث، القاهرة، الطبعة الأولى، 2000م، ص68، 69.

(3) الرازي: مناظرات فخر الدين الرازي في بلاد ما وراء النهر، تحقيق: د. فتح الله خليف، ص8.

المسمى بدلالة المطابقة، وإن أفاده بواسطة معناه مستلزماً لأمر من الأمور استلزاماً قطعياً أو ظاهراً، فعند سماع ذلك اللفظ يصير معناه مفهوماً ثم ينتقل الذهن من معناه إلى لازمه "[1].

وقد بحث الرازي هذه المسائل على نحو واسع في "المحصول في أصول الفقه"، حيث عقدة عدة أبواب في الجزء الأول تناول فيها ماهية الكلام، وكيفية دلالته على المعنى[2]، كما بحث في مسألة إفادة اللفظ للمعنى، وهل يكون اللفظ موقوفاً على معنى معين، أم أن دلالة اللفظ على المعنى تكون من خلال الوضع والاصطلاح، وهي المسألة التي يذكر الرازي اختلاف المتكلمين حولها[3]، ثم ينتهي إلى أن دلالة بعض الألفاظ على المعاني تكون بطريقة توفيقية وأن البعض الآخر يكون بطريقة اصطلاحية "[4].

أما مسائل المنطق الأصولي الأخرى التي تناولها الرازي بالبحث فمن بينها على سبيل المثال طريقة "انتفاء المدلول لانتفاء دليله"، وهى طريقة من طرق الاستدلال التي اعتمد عليها علماء الكلام في براهينهم، وتعني أن هناك تلازماً بين الدليل والمدلول بحيث يلزم من وجود الدليل وجود المدلول ومن انتفائه انتفاؤه كما يورد الأمدي ذلك[5].

ومن جهته أشار الرازي إلى استخدام المتكلمين لهذا المسلك، ونص على المصطلح الذي وظفوه، وهو "ما لا دليل عليه يجب نفيه"[6]، غير أن الرازي حاول أن يغير في بعض المفاهيم التي تتعلق بهذه الطريقة، فهو يعترض على ما يستند إليه المتكلمون لتقرير حجية هذا المسلك في تأسيس البراهين

---

(1) الرازي: مناظرات فخر الدين الرازي في بلاد وراء النهر، ص9.

(2) انظر المحصول في أصول الفقه، ج1، ص 83: 87.

(3) انظر السابق نفسه، ج1، ص87: 95.

(4) السابق نفسه، ج1، ص 90.

(5) انظر د. حسن محمود الشافعي: المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص18.

(6) انظر الرازي: المطالب العالية من العلم الإلهي، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1407 هـ/1987م، ج3، ص221.

"حيث يقولون كما يورد الرازي- لو جوزنا إثبات ما لا دليل عليه لم يكن عدد أولى من عدد آخر، فيلزم إثبات أعداد لا نهاية لها من الصفات المجهولة (أي لله تعالى) وذلك محال"[1]. ويبدو الرازي وكأنه يعترض على هذا التفسير من جانب المتكلمين، حيث يشير إلى أن الأمر لا يستقيم على هذا النحو، "مستنداً إلى مسلمة منطقية مفادها: أن عدم العلم بالشيء العلم بالشيء لا يفيد العلم بعدم الشيء "[2]. ثم يقرر الرازي وجهة نظره في الكيفية التي يصاغ عليها مسلك "انتفاء المدلول الانتفاء دليله"، مؤكداً على أن الواجب أن يقال: "إن ما دل العقل على ثبوته قضينا بثبوته، وما لم يدل العقل على ثبوته ولا على عدمه وجب التوقف فيه"[3].

هذا هو موقف الرازي من مسألة "انتفاء المدلول لانتفاء دليله"، وواضح أنه يربط هذا المسلك بالجانب العقلي[4]، مؤكداً على أن ما لا دليل عليه لا يكون القطع بنفيه بل التوقف فيه، أي أن الرازي يرى أن عدم وجود الدليل لا يترتب عليه الحكم ببطلان المدلول، واتجاه الرازي هذا أكدت عليه عديد من الدراسات المتخصصة في ميدان علم الكلام[5]. وإن كان يستفاد من إشارة الرازي هذه أنه يرسى مفهوماً جديداً بإبطاله لهذا الدليل، وإن كان الرازي سيعتمد على هذا المسلك في مجادلاته في الإلهيات كما سنرى.

غير أن هناك نقطة تتعلق بمنهجية الرازي خليق بأن يشار إليها هنا، وهى ما يتمثل في استناد الرازي إلى مسلمة منطقية في سعيه لإبطال اتجاه المتكلمين في القول بانتفاء المدلول لانتفاء دليله"،

---

(1) انظر الرازي: المطالب العالية من العلم الإلهي، ج3، ص 221.

(2) انظر الرازي: السابق نفسه، ونفس الجزء والصفحة.

(3) المطالب العالية من العلم الإلهي، ج3، ص221.

(4) كان الرازي أحد أبرز المتكلمين الذين رجحت لديهم كفة العقل في المسائل الكلامية حتى كادت تعصف بالدليل النقلي تماماً. انظر د. حسن محمود الشافعي: المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص 160.

(5) انظر على سبيل المثال: د. أحمد محمود صبحي: في علم الكلام (2- الأشاعرة)، ص 280، وانظر كذلك د. حسن الشافعي: المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص 1488.

وهو أن عدم قيام دليل على الشيء لا يعني أنه يُعد م. فهذا الاستدعاء لمسلمات المنطق الأرسطي عند بحث مسالك المنطق الأصولي يمثل اتجاهاً مغايراً عما عُرف لدى الأصوليين الأوائل الذين كانت المعارضة للمنطق الأرسطي لديهم أبرز الدوافع لتأسيس "المنطق الأصولي"، وبالتالي فإن اعتمادهم على عناصر المنطق الأرسطي كان نادراً.

أما الرازي فإنه كان يمثل اتجاهاً جديداً "حيث اتجه بعلم الكلام وجهة أخرى، حيث اقتبس من كلام الفلسفة في الطبيعيات والإلهيات... "[1].

أضف إلى ذلك أن الرازي كان يمثل نزعة أشعرية حاولت مزج المنطق الأرسطي بالمناهج الكلامية الخاصة (أي مسالك المنطق الأصولي)، وهي النزعة التي بدأت بوادرها لدى الإمام الجويني، ووصلت إلى ذروتها عند الأشاعرة المتأخرين كالآمدي والرازي والجويني[2].

ومن هنا فإن هذا الصنيع في الاستعانة بمسلمات المنطق الأرسطي في تفسير مسالك "المنطق الأصولي"، والذي يلجأ إليه الرازي هنا، كان يمثل مرحلة جديدة في مناهج المتكلمين، اعتمد فيها المكلمون على المنطق اليوناني واستخدموا أساليبه إلى جانب المناهج الكلامية التقليدية، وهي الوجهة التي بلغت مداها في إنتاج الرازي[3].

وقد كانت مسألة "قياس الدور" أحد مسالك المنطق الأصولي التي خاض فيها الرازي كذلك، "والدور يعني توقف الشيء على ما يتوقف عليه "[4]، أي توقف الشيء على نفسه. وهذه الفكرة وُظفت في علم الكلام من جانب المعتزلة على وجه الخصوص وهم يرون من خلالها أن العقل أصل للشرع، إذ به عرفت صحة الشرع، ومن ثم فلا يصح الاستدلال بدليل سمعي على أية مسألة من

(1) د. محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص 19.
(2) انظر د. حسن الشافعي: المدخل إلى دراسة علم، الكلام، ص 203:205.
(3) انظر السابق نفسه ص116.
(4) الجرجاني: كتاب التعريفات، تحقيق: د. عبد المنعم الحفني، دار الرشاد، ص117.

المسائل الكلامية المتعلقة بوجود الله تعالى، وصفاته وكل ما تتوقف عليه صحة النبوة، وإلا صار الأصل فرعاً وذلك دور باطل ومتناقض[1].

أما الرازي فإنه يورد تعريفاً للدور بأنه "أن يحصل موجودان، ممكنان، ويكون كل واحد منهما علة لوجود الآخر"[2].

وهذا القياس لا يستقيم منهجياً حسبما يرى الرازي ولذلك فإن هذا المفكر يقدم لنا تحليلاً يكشف من خلاله عن الوجهة التي يُعد من خلالها هذا القياس فاسداً، حيث يرى بأن الدور باطل لأن "المعلول فيه مفتقر إلى العلة، فلو كان كل واحد منهما معلولاً للآخر لكان كل واحد منهما مفتقر إلى الآخر، فكان كل واحد منهما مفتقر إلى المفتقر نفسه، فيلزم كون كل واحد منهما مفتقر إلى نفسه، وذلك محال: لأن الافتقار إلى الشيء إضافة بين المفتقر والمفتقر إليه، والإضافة لا تعقل إلا بين الشيئين "[3].

فالرازي ينطلق في رؤيته هنا للقول بإبطال الدور من فكرة أن الشيء لا يمكن أن يكون أصلاً لنفسه، "فالدور ينشأ برأي الرازي لو كانت ماهية كل واحد من الشيئين سبباً لماهية الآخر "[4]. وهو أمر يزيده الرازي وضوحاً بقوله: "لو كان كل واحد من الشيئين علة للآخر، لكان كل واحد منهما مفتقراً إلى الآخر، والمفتقر إلى المفتقر إلى الشيء يجب كونه مفتقراً إلى ذلك الشيء، فيلزم كون كل واحد منهما مفتقراً إلى نفسه وذلك محال"[5].

---

(1) انظر د. حسن الشافعي: المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص 151.
(2) الرازي: الأربعين في أصول الدين، ح1، ص 11.
(3) الرازي: السابق نفسه، ج1، ص 117.
(4) الرازي: السابق نفسه، ج1، 63.
(5) الرازي: المطالب العالية من العلم الإلهي، ج1، ص138، 139.

فالرازي لم يضمن في رؤيته بإبطال الدور مسألة أن العقل أصل للشرع التي كانت دافعاً للمعتزلة إلى القول بنفي الدور –كما مرت الإشارة – فهذا الأمر لم يرد في فكر الرازي، صحيح أن الرازي انتصر للعقل كثيراً في مباحثه، "وهو أمر كان انعكاساً للجانب الفلسفي وأثراً في فكره"[1]، إلا أن القول بأن العقل أصل للشرع فكرة لم ترد بخلد الرازي ولم يصرح بها، بل أنه – على العكس من ذلك – "أكد على أن وجوب النظر إنما يثبت من خلال السمع وأن ذلك خلافاً للمعتزلة"[2]، وكان الرازي في المسائل المتعلقة بذات الله تعالى كثيراً ما يقدم أدلة الشرع، ثم يدخل في مناقشات عقلية مع أصحاب الآراء المخالفة حول المسائل التي يتناولها[3].

يخلص الباحث من ذلك إلى القول بأن المسألة "إبطال الدور" عند الرازي قد أخذت وجهة جديدة ولم تعد تبني على فكرة أن العقل هو أصل للشرع، كما جاء ذلك لدى المعتزلة، وإنما استند الرازي في قوله بنفي الدور إلى أن إثبات هذا القياس سيفضي إلى أن يكون الشيء أصلاً لنفسه.

لقد بحث الرازي مسألة "الدور" على نحو مستفيض إذن، حتى لأنه عقد فصلاً مستقلاً في الجزء الأول في المطالب عنون له كالتالي: "في إقامة البرهان على أن القول بالدور باطل"، عرض فيه للحجج على فساد الدور وبطلانه ورد فيه على الذين يرون بأن الدور ممتنع[4].

يتبين من خلال ما سبق أن الرازي كان له إسهام عريض في بحث مسائل المنطق الأصولي، حيث قدم هذا الميدان معانٍ جديدة حول مسالك هذا المنطق، وذلك أن الرازي –كعادته المنهجية – قد توسع في طرح رؤاه في هذا المجال، وكرس جانباً منها لمناقشة الأصوليين السابقين عليه بشأن بعض

(1) د. أحمد محمود صبحي: في علم الكلام (2- الأشاعرة)، ص 287.

(2) الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، راجعة وقدم له وعلق عليه: طه عبدالرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1404 هـ/ 1984م، ص64.

(3) انظر على سبيل المثال إثبات الرازي لصفتي السمع والبصر لله تعالى، انظر ذلك في كتاب الأربعين في أصول الدين، ج1، ص239.

(4) انظر هذا الفصل في المطالب العالية من العلم الإلهي، ج1، ص13: 140.

من أفكارهم التي تبين له أنها بمنأى عن الصواب، وكانت اعتراضاته في هذا المنحى تتسم بالموضوعية، كما استطاع من خلالها أن يعُدل في بعض من الأفكار التي وصلت إليه حول هذا المنطق، بحيث يمكن القول بأن مباحث الرازي حول المنطق الأصولي تمثل مظاناً رئيسية للوقوف على إسهامات المتكلمين في بحث مسائل المنطق الأصولي.

المبحث الثاني

تطبيق المنطق الأصولي

في مسألة إثبات وجود الله تعالى عند الرازي

تقديم:

أولى الإمام فخر الدين الرازي مسألة إثبات وجود الله تعالى عناية كبيرة، حيث خصها بمباحث عديدة في مصنفاته، جمع فيها للعديد من أدلة السابقين عليه فيما يتعلق ببرهنة الوجود الإلهي، خاصة وانه استفاد إلى حد بعيد من النتائج التي انتهى إليها علماء الكلام والفلاسفة، كما أنه حاول تقويم وتصحيح منطلقاتهم في هذه المسألة[1].

ولما كان الرازي مفكراً مولعاً بالجانب المنهجي إلى حد كبير فإن ذلك قد انعكس على بحثه لهذه المسألة، حيث لم يكتف الرازي في معالجته لهذه القضية بتوظيف أساليب المنطق الأرسطي، وإنما اعتمد على نحو واسع على أدوات المنطق الأصولي، فمسالك هذا المنطق الأخير، مثل "القياس الأصولي" أو قياس التمثيل، وقياس الغائب على الشاهد، وطريقة القسمة والتشقيق الجدلي، وغيرها لا تظهر كمناهج رئيسية في صياغة براهين الوجود الإلهي عند الرازي فحسب، بل إن هذا المفكر

(1) د. محمد العربي: المنطلقات الفكرية عند الإمام الفخر الرازي، درا الفكر اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، 1992، ص177.

يوظفها كذلك في المقدمات التي يصدرها بها لبحوثه حول هذا الوجود، ويعتمد عليها كذلك في مستهل حديثه عن البراهين التي يسوقها في هذه المسألة.

وفي هذا الموضع من الدراسة يعرض الباحث لطبيعة توظيف الرازي لمسالك المنطق الأصولي في مباحثه التي خصصها للبرهنة على الوجود الإلهي.

أ- مسالك المنطق الأصولي في مقدمات الرازي حول إثبات الوجود الإلهي:

نظراً لأن الرازي يجمع في البرهنة على وجود الله بين طريقة المتكلمين الذين يستدلون على وجود الله بحدوث العالم وما فيه من جواهر وأعراض، وبين طريقة الفلاسفة الذين يذهبون إلى أن علة الحاجة إلى واجب الوجود هي الإمكان لا الحدوث "[1]، فإن ذلك قاده إلى التوسع في المقدمات التي كان يستهل بها مباحثه حول برهنة الوجود الإلهي[2]، وطبيعة التنوع في هذه المقدمات. اقتضت بالتالي تنوع في المناهج التي اعتمد عليها الرازي في تقريره لها، وإذا كان مفكرنا في قد سار على منوال سابقيه في هذا المنحى إلا أن استقراء منهجيته هنا يوضح اعتماده على مسالك المنطق الأصولي على نحو واسع، حيث تظهر تلك المسالك في مختلف المقدمات التي أوردها الرازي.

وسوف يحاول الباحث في هذا الموضوع أن يعرض لنماذج من اعتماد الرازي على مسالك المنطق الأصولي في تقريره لتلك المقدمات المشار إليها. ففي كتاب "أساس التقديس" على سبيل المثال، والذي يستهله الرازي بعرض للمقدمات التي يرى أن إيرادها واجب قبل الشروع في بسط الأدلة

---

(1) د. فتح الله خليف: فخر الدين الرازي، الإسكندرية بمصر، 1976م، ص 72.

(2) من المعروف أن علماء الكرم على وجه الخصوص قد درجوا على استهلال بحوثهم حول الوجود الإلهي بإيراد مقدمات يجعلونها مدخلاً لعرض أدلة وجود الله تعالى "فقد تحدث المتكلمون عن حدوث العالم ومادام ثبت حدوثه يكون محتاجاً بالضرورة إلى موجد أوجده بعد أن لم يكن موجوداً... كما كان مسلكهم في تقسيم الموجودات إلى جواهر وأعراض الغرض منه التوصل إلى إثبات حدوث العالم ليتوصلوا من ذلك إلى إثبات وجود الله تعالى. انظر د. أحمد محمود سليمان: دراسات في العقيدة في ضوء العقل والعلم، دار الكتاب الجامعي، القاهرة، الطبعة الثانية، 1401هت – 1981م، ص61.

على وجود الله تعالى، يبدأ الرازي بتقريره للمقدمة الأولى والتي تتعلق "بإثبات موجود لا يشار إليه بالحس"، فيؤكد على "ضرورة إثبات وجود موجود لا يمكن أن يُشار إليه بالحس، وأنه غير مختص بشيء من الأحياز والجهات وغير حال العالم ولا مباين له في شيء من الجهات الست التي للعالم"[1].

وهنا يشير الرازي إلى "طائفة من مخالفيه يدعون أن فساد مثل هذه المقدمة معلوم بالضرورة، حيث يرون أن العلم الضروري حاصل بأن كل موجودين، فإنه لابد أن يكون أحدهما حالاً في الآخر، أو مبايناً عنه، مختصاً بجهة من الجهات الست المحيطة به"[2].

وهذا يعني أن هؤلاء الأخيرين يعتقدون بأن الموجود طالما أنه غير مباين للعالم فلابد أن يكون حالّاً فيه، الأمر الذي يمكن أن يوحي بأن الله تعالى يجوز عليه الحلول في الأماكن، وهذه مسألة تتعارض مع ثوابت العقيدة، وقد حاربها كثير من المتكلمين.

وقد كان لزاماً على الرازي، وهو يؤكد على تقرير المقدمة التي شرع في تأسيسها في البداية، أن يبرز المفاسد والمعاني المتعارضة التي تترتب على تصور الخصم هنا. وفي إطار ذلك يشرع الرازي في إثبات أن مسألة أن الله غير حال في العالم ولا مباين عنه بالجهة هو أمر من الضروريات، وأنه سوف يترتب على زعم الخصم بنفي ذلك إبطال لأمر ضروري أصلي عبر تصور نظري فرعي، حيث إن ذلك-وفق رؤية الرازي – لا يستقيم في القياس لأنه يعني الطعن في الأصل والفرع، وهذا أمر باطل[3].

---

(1) فخر الدين الرازي: أساس التقديس، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، 1413 هـ/1993م، ص 16.

(2) الرازي: السابق نفسه، ونفس الصفحة.

(3) انظر الرازي: السابق نفسه ، ص17.

وإذا بطلت تصورات الخصم على هذا النحو الذي يؤكد عليه الرازي هنا كان هذا يعني "أن الأدلة التي يذهب إليها الخصم باطلة، الأمر الذي يعني أن الخصم ليس لديه دليل أو حجة على صدق ما يذهب إليه. وهنا يمكن القول بأن الرازي قد استفاد من مسلك مهم من مسالك المنطق الأصولي وظفه في هذا الموضوع وهو "أن ما لا دليل عليه يجب نفيه"، أو أن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول، وهو "مسلك يتكون من مرحلتين: المرحلة الأولى التماس أدلة المثبتين للشيء وإثبات كذبها وضعفها، أو القيام بعملية حصر وجوه الأدلة والاستقراء الدقيق لها بصورة تؤدي إلى نفيها"[1].

هذا المفهوم طبقه الرازي هنا بحيث عمد إلى إبطال أدلة الخصوم، وبالتالي توصل إلى إبطال افتراضهم.

وفي مواضع أخرى من مصنفاته يستعمل الرازي كذلك مناهج أخرى من مناهج المنطق الأصولي، معولاً عليها في بسطه للمقدمات التي كان يوردها قبل الشروع في عرض الأدلة التي تبرهن على وجود الله تعالى. ففي "كتاب الأربعين"، وعند عرضه للطريق الأول من طرق إثبات العلم بالصانع وهو "طريق الاستدلال على وجود واجب الوجود بإمكان الذوات"، يقدم الرازي بين يدي هذا الدليل مقدمة يبين فيها افتقار الممكن إلى الواجب، فيورد نصاً مفاده "لاشك أن الحقائق والماهيات موجودة، وكل موجود فإما أن تكون حقيقته قابلة للعدم أو لا تكون كذلك. فإن لم تقبل حقيقته العدم لما هي. كان ذلك الموجود هو واجب لذاته، وهو المطلوب. فإن كانت حقيقته قابلة للعدم فنقول: "كل موجود تكون حقيقته قابلة للعدم، فإنه تكون نسبة حقيقته إلى الوجود والعدم على

(1) د. علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص 112.

السوية. وكل ما كان كذلك لم يكن وجوده راجحاً على عدمه إلا لمرجح لابد وأن يكون موجوداً"[1].

في هذا النص يقسم الرازي طبيعة الموجودات بين عدة فروض من حيث قبول العدم وعدم قبوله، إلى أن ينتهي إلى أن ما يقبل العدم لابد أن يكون محتاجاً في وجوده إلى مخصص ومرجح، هذه الطريقة تعرف بطريقة القسمة والتشقق الجدلي، وهي أحد مسالك المنطق الأصولي، وهي: "تعتمد على أن يضع المرء عدة فروض، اثنين فصاعداً ثم يعمد إلى بيان فسادها جميعاً. أو إلى إفسادها ما عدا واحداً منها ليثبت أنه الفرض الوحيد المقبول، وعندما يكون التقسيم منحصراً بين أمرين اثنين متقابلين من كل وجه فإن فساد أحدهما يعني ثبوت تقيضه "[2].

وإذا كانت فائدة هذه الطريقة تتمثل في "أنها تتيح للمتكلم استقصاء كل الفروض الممكنة حول المشكلة التي يتناولها ويرد عليها، فلا يدع لخصمه حجة أو دليلاً يستند عليه"[3]. فإن اعتماد الرازي عليها هنا مكنه من القدرة على تقرير إثبات احتياج الممكن إلى الواجب.

ويبلغ اعتداد الرازي بأهمية الدور الذي يمكن أن تلعبه مسالك المنطق الأصولي في تقرير المقدمات الخاصة بالوجود الإلهي، يبلغ مداه حين ينص الرازي صراحة على أن تأسيس مقدمات أدلة الوجود الإلهي إنما يتم من خلال صوغها وفق بعض من مسالك المنطق الأصولي، فالمقدمة الثالثة من مقدمات برهان إثبات واجب يرى الرازي أنها يمكن أن تبني على "نفي الدور". والدور هو لون من الاستدلال المنطقي، يعرف بأنه "استدلال فاسد حيث يعني البرهنة على صدق شيء بشيء آخر

---

(1) الرازي: كتاب الأربعين في أصول الدين، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1986م، الجزء الأول، ص103.

(2) د. حسن الشافعي: المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص193.

(3) د. علي عبد الفتاح المغربي: حقيقة الخلاف بين المتكلمين، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الأولى، 1415هـ 1994م، ص123.

تتوقف صحته وصدقه على الشيء الذي نريد به البرهنة عليه"[1]، أي أن الشيء الثاني المعتمد عليه كدليل على صحة الشيء الأول لا يصح إلا من خلال صدق هذا الشيء، ولذلك اعتبر مثل هذا الاستدلال الأول لا يصح إلا من خلال صدق هذا الشيء، ولذلك اعتبر مثل هذا الاستدلال فاسداً كما مرت الإشارة إلى ذلك.

وإذا كانت هذه الفكرة تمثل منهجاً منطقياً عاماً، إلا أنها بعد أن عرفت طريقها إلى مباحث المتكلمين أصبحت أكثر ارتباطاً بصيغهم الاستدلالية التي أسسوها في إطار المنطق الأصولي. فقد وظف المتكلمون قياس الدور في مجال المسائل الاعتقادية، حيث اعتمد عليه المعتزلة في تقرير أن العقل أصل للشرع، لأنهم يرون أن الاستدلال بالسمع على مسائل العقل يعد من قبيل "الدور" وهو أمر باطل[2]. ثم تسربت هذه الفكرة إلى المدارس الكلامية الأخرى حيث صرح بعض من رجال الأشاعرة المتأخرين مثل الجويني بأن ظواهر السمع لا يسوغ الاستدلال بها في العقليات[3]، حتى انتهى الفكر الأشعري في تطوره المنهجي إلى القبول تماماً بفكره الدور اعتباراً أن العقل أصل للشرع[4].

واستعمال المتكلمين لمسألة الدور على هذا النحو بالاستناد عليها في تقرير بعض المسائل الاعتقادية من حيث صحتها وعدمها بحسب ارتباطها بمعنى "الدور" أكسب هذا المسلك الأخير خصوصية منهجية عند المتكلمين، صار من خلالها توظيف "الدور" على هذا النحو يمثل مسلكاً من المسالك المهمة لمنطق المتكلمين أو ما يُعرف "بالمنطق الأصولي".

---

(1) Didier Julia: Dictionnaire de la Philosophie, Librairie, Larousse, Paris, 1984, P.46.

(2) انظر د. حسن محمود الشافعي: المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص 151.

(3) انظر د. حسن الشافعي: السابق نفسه، ص 155.

(4) انظر السابق نفسه، ص159.

وفي هذا الإطار نجد أن فخر الدين الرازي يعتمد على هذا المسلك "نفي الدور" لتقرير أحد المقدمات التي يوردها كمدخل لتقرير "برهان إثبات واجب الوجود "للاستدلال على وجود الله تعالى كما مرت الإشارة إلى ذلك.

ويبدو أن الرازي كان متمرساً باستخدام هذا المسلك، فهو يمدنا في البداية بتعريف لمعنى الدور مفاده أن "الدور هو أن يحصل موجودان ممكنان. ويكون كل واحد منهما علة لوجود الآخر "[1].

ثم ينقل الرازي إلى بيان كيفية أن الدور الفاسد يبدو في حال الاعتقاد بأن موجودين ممكنين يكون كل منهما سبباً لوجود الآخر، فيشير إلى أن الأولى في إبطال الدور أن يقال: المعلول مفتقر إلى العلة، فلو كان كل واحد منهما معلولاً للأخر، لكان كل واحد منهما مفتقراً إلى الآخر، فكان كل واحد منهما مفتقراً إلى المفتقر إلى نفسه، فيلزم كون كل واحد منهما مفتقراً إلى نفسه، وذلك محال. لأن الافتقار إلى الشيء إضافة بين المفتقر والمفتقر إليه، والإضافة لا تعقل إلا بين الشيئين"[2].

ويتبين من هذا النص أن الرازي يتوصل، من خلال الاعتماد على فكرة نفي الدور، إلى تأكيد امتناع وجود شيئين يكون كل منهما علة للأخر، منطلقاً مما يتفق عليه المتكلمون من أن لكل معلول علة؛ "فالعلة الفاعلة عند المتكلمين هي عبارة عما وجود غيره مستفاد من وجوده، ووجوده غير مستفاد من وجود ذلك الغير "[3]، وأن "المعلول هو الشيء المحتاج إلى شيء آخر في

(1) الرازي: كتاب الأربعين في أصول الدين، الجزء الأول، ص 116.

(2) الرازي: كتاب الأربعين في أصول الدين، الجزء الأول، ص117.

(3) الآمدي: المبين قفي شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين، تحقيق: د. حسن محمود الشافعي، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثانية، 1413هـ / 1993م، ص117.

وجوده"[1]. وهناك بحوث كثيرة للرازي في هذه المسائل، شأنه شأن المتكلمين الآخرين كما مرت الإشارة.

على أية حال فإن الباحث يقف هنا على قدرة الرازي المنهجية في ربطه بين تصوراته حول المسائل الكلامية وبين المناهج التي يوظفها، فهو يستدعى فكرة "نفي الدور" والتي تعني استحالة اجتماع شيئين يكون كل منهما أصلاً للآخر ليبرهن من خلالها على مسألة أن لكل معلول علة، وأنه لابد من وجود موجودين يكون أحدهما علة للآخر ليتوصل إلى إثبات وجود موجود ممكن، ووجود موجود وهو واجب الوجود يكون علة له، وهذه هي إحدى المقدمات التي يُصدِّر بها الرازي لإثبات الإلهية عن طريق برهان واجب الوجود.

وتظهر مقدرة الرازي على الجمع بين التصورات النظرية التي يؤمن بها حول العلاقة بين العلة والمعلول، وبين استمداده لمسالك أخرى من مسالك المنطق الأصولي في مواضع أخرى من مباحثه كذلك. فهي تظهر في عرض الرازي لآرائه في ضرورة أن العلة المؤثرة لابد وأن تكون موجودة حال وجود المعلول من خلال تقريره بأن الاعتقاد يغير ذلك يقود إلى وجود " الخلف"، وبرهان الخلف هذا "هو استدلال غير مباشر شاع في الدراسات الكلامية، ويعتمد على أسلوب القسمة بأن يُردد الأمر بين احتمالين لا ثالث لهما في نظر المستدل. فإذا بطل أحدهما وهو ما يدعيه الخصم ثبتت دعواه (أي دعوى المستدل) هو بدون دليل آخر"[2].

---

(1) الجرجاني: كتاب التعريفات، تحقيق: د. عبد المنعم الحفني، دار الرشاد، القاهرة، 1991م، ص250.

(2) د. حسن محمود الشافعي: المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص196، 197، ويسمى هذا "القياس بالخلف"، كما يرى الإمام الغزالي،:لأنك ترجه من النتيجة إلى الخلف فتأخذ مطلوبك من المقدمة التي خلفتها كأنها مسلمة. ويجوز أن يسمى (قياس الخلف) لأن الخلف هو الكذب المناقض للصدق. وقد أدرجت في المقدمات كاذبة في معرض الصدق". الغزالي: معيار العلم في المنطق، شرحه: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1410هـ- 1990م، ص148.

هذه البرهنة على ارتباط المعلول بالعلة، والتي عرض لها الرازي من خلال برهان الخلف، يقدمها مفكرنا من خلال تقريره للمقدمة الرابعة من مقدمات برهان إثبات العلم بواجب الوجود"، والتي تتعلق بإبطال التسلسل "أي تسلسل الموجودات الممكنة إلى ما لا نهاية"(1).

وفي عرضه لهذه المقدمة، ينحو الرازي إلى تقديم استهلال يضمنه نصاً مفاده "أن العلة المؤثرة لابد وأن تكون موجودة حال وجود المعلول. والدليل عليه: أنه لو لم يكن كذلك، لكان عند حصول المعلول تكون العلة غير موجودة، فيلزم حصول المعلول حال عدم العلة، فحينئذ يكون حصول المعلول حال عدم العلة، فحينئذ يكون حصول ذلك المعلول لا لأجل وجود تلك العلة، وقد فرضنا الأمر كذلك. هذا خلف"(2).

وكما يبدو في هذا النص فإن الرازي يبني استدلاله من واجب له تأثير فيه، يبني هذا الاستدلال على ذلك منطلقاً من مبدأ هو أنه لابد لكل معلول من علة مؤثرة لا يمكن أن يوجد بدونها، وهو مبدأ يتفق مع ما يرتضيه المتكلمون من شروط للعلة(3). "ويتفق كذلك مع مبدأ التلازم بين الدليل والمدلول، فكلما وجد الدليل وجد المدلول، والعلة هي الدليل على الحكم الذي هو المدلول"(4).

ثم يشرع الرازي بعد ذلك في إثبات هذا المبدأ فيورد للآثار المترتبة على عدم الإقرار به، مشيراً إلى أنه إذا لم يكن لكل معلول من علة فإن ذلك يترتب عليه وجود معلولات بدون علل، وهو ما لا يستقيم مع اضطراد الظواهر، وهذه الاستنتاجات الكاذبة أو الخاطئة والتي يبطلها الرازي تقتضي أن

---

(1) انظر عرض الرازي لهذه المقدمة في كتاب "الأربعين في أصول الدين"، الجزء الأول ص 118: 121.

(2) الرازي: كتاب الأربعين في أصول الدين تحقيق: د. أحمد حجازي السقا الجزء الأول، ص118.

(3) من بين شروط العلة عند الأصوليين (من فقهاء ومتكلمين) أن تكون العلة مؤثرة في الحكم الذي هو معلول لها، وأن تكون العلة مطردة أي كلما وجدت العلة في صورة من الصور وجد الحكم، أي تدور العلة مع الحكم وجوداً، فكلما ظهرت ظهر، وأن تكون العلة منعكسة، أي كلما انتفت العلة انتفى الحكم، أي أن العلة تدور مع الحكم عدما، فكلما اختفت اختفى. انظر د. علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص 94:96. وهي شروط كما يبدو تؤكد على التلازم بين العلة والمعلول.

(4) د. عبد المقصود عبد الغني: نظريات في مناهج البحث العلمي، مكتبة الزهراء، القاهرة، 1993 م. ص 149.

يكون افتراضه هو الصحيح وهذا هو معنى استخدامه لبرهان الخلف والذي يعني التوصل إلى إثبات صحة رأيه هو من خلال إثبات خطأ ما يناقضه.

وهناك مواضع متعددة في المقدمات التي يوردها الرازي كمدخل لبسط دلائل وجود الله تعالى، يعتمد فيها هذا المفكر على مسالك المنطق الأصولي من أجل التأسيس الجيد لتلك المقدمات.

على أي حال يبدو من خلال ما سبق أن فخر الدين الرازي كان يركز في عرضه لتلك المقدمات على مسالك بعينها للمنطق الأصولي مثل طريقة "أن ما لا دليل عليه يجب نفيه "، وطريقة "القسمة والتشقيق الجدل"، وطريقة "نفي الدور" وغيرها، وهي مسالك تناسب في الواقع طبيعة المجادلة مع الخصوم، ومن هنا فإن هذا الاتجاه من جانب الرازي هو أمر له قيمته المنهجية، خاصة وأن الغرض من تلك المقدمات كما يقول الرازي نفسه هو أن البراهين (أي براهين وجود الل ه) تبني عليها وتتركب منها[1].

فهذه المقدمات إذن تمثل تمهيداً لعرض أدلة الوجود الإلهي، ومن المعروف أن أهم هدف يقف وراء عرض هذه الأدلة هو الرد على الخصوم المنكرين للوجود الإلهي، "فالمتكلم يحاول إقامة الأدلة على وجود الله تعالى لمواجهة الخصوم، والدفاع عن الحقيقة "[2].

ومن هنا فإن اتجاه الرازي إلى التطويل والاستيعاب في تلك المقدمات كان لكي تناسب الرد على آراء الخصوم، سواء المنكرين للوجود الإلهي، أو المعترضين على طريقة صوغ الأدلة نفسها، ولعل ذلك هو الذي قاده إلى الاعتماد في عرضه لها على مسالك أصولية تناسب طبيعة الرد على الخصم، خاصة وأن الرازي يمثل طوراً من الأشاعرة اختفى لديهم الأسلوب السهل القريب إلى الفطرة الذي

(1) انظر الرازي: المباحث المشرقية، دائرة المعارف النظامية، حيدر أباد الركن، 1343هـ، ج2، ص448.
(2) د. محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، 1973م، ص134.

عُرف لدي أبي الحسن الأشعري في إثباته لوجود الله تعالى، وحل مكانه أسلوب الجدل والحديث اللفظي، وهذه الطريقة أخذ بها الرازي في معظم كتبه[1].

ب- تطبيق مسالك المنطق الأصولي في عرض أدلة إثبات وجود الله تعالى:

اتضح للباحث من خلال ما سبق أن فخر الدين الرازي قد اعتمد بصورة واسعة على مسالك المنطق الأصولي وهو بصدد تقريره للمقدمات التي صدّر بها لعرض أدلة إثبات وجود الله تعالى، حيث عوَّل على طرق بعينها من طرق هذا المنطق ناسبت عرض تلك المقدمات وفق صورة منهجية لإلزام الخصوم والمخالفين بها.

وقد مضى الرازي على نفس هذا المنهج عند عرضه لأدلة الوجود الإلهي نفسها، وإن كان قد استعمل بشأنها بعضاً من مسالك المنطق الأصولي الأخرى التي لم يوظفها كثيراً عند عرضه للمقدمات.

وسوف يعرض الباحث في هذا الموضع لنماذج من اعتماد الرازي على طرق المنطق الأصولي في عرضته لأدلة إثبات وجود الله تعالى.

وبداية ينبغي الإشارة إلى أن الرازي كان مستوعباً في عرضه لأدلة وجود الله تعالى، حيث استقصى في ذلك لمعظم الطرق التي اعتمد عليها المفكرون في برهنة الوجود الإلهي، حيث أورد لأقوال الفلاسفة والمتكلمين والصوفية في هذا الجانب[2]، كما أنه دخل في نقاش واسع مع الفلاسفة والمتكلمين حول طريقة صوغ هذه الأدلة وكيفية عرضها[1].

---

(1) انظر د. محمد السيد الجليند: قضية التوحيد بين الدين والفلسفة، سلسلة التراث الفلسفي: بحوث ودراسات، مكتبة الشباب، القاهرة، 1986م، ص 115.

(2) انظر على سبيل المثال عرض الرازي للطرق التي اعتمد عليها هؤلاء المفكرون في برهنتهم على وجود الله تعالى، انظر ذلك في: كتاب المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد الركن، الهند، الطبعة الأولى،

وإن كان هذا الأمر قد تمكن معه الرازي من إضفاء لون من التجديد المنهجي على مباحثه في هذا المنحى، حيث "أدخل الرازي على المناقشات الكلامية واللاهوتية بعض الأساليب الفلسفية الشكلية التي كان تهافت الفلسفة الأرسطية في القرن الحادي عشر قد أدى إلى نبذها..."[2]، فإن مفكرنا قد عوَّل على نحو واسع كذلك على مسالك المنطق الأصولي في عرضه لأدلة الوجود الإلهي، خاصة عندما كان يدخل في جدال أو نقاش بشأن هذه الأدلة مع مفكرين آخرين.

وإذا كان الرازي عادة ما يستهل عرضه لأدلة الوجود الإلهي بدليل "الواجب والممكن"، فإنه ينطلق في تقريره لهذا الدليل في "المطالب العالية" من خلال موقف يبدو فيه الرازي وهو يثبت لهذه المسألة في وجه من يعارضها من الخصوم، ومن هنا نجد أن الرازي يعتمد على مسالك المنطق الأصولي على نحو واسع.

يبدأ الرازي صوغه لهذا الدليل بقوله: "لاشك في وجود موجود، وكل موجود فإما أن تكون حقيقته مانعة من قبول العدم، وإما أن لا تكون. فالأول هو الواجب لذاته. والثاني هو الممكن لذاته. فثبت أنه لابد من الاعتراف بوجود موجود"[3].

فكما يبدو هنا فإن الرازي يستدعي الخصائص التي تتعلق "بمبحث الحد أو التعريف"، أحد مباحث المنطق الأصولي، فيقدم لنا تعريفاً للواجب بأنه ما كانت حقيقته مانعة من قبول العدم"،

1343هـ، ص448: 451، وانظر كذلك للمبحث الذي خصصه د. فتح الله خليف للتعليق على جمع الرازي لتلك الطرق التي اتبعها الفلاسفة والمتكلمون والصوفية في البرهنة على إثبات واجب الوجود. انظر لتلك في: فخر الدين الرازي، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية بمصر، 1976م،ص 107: 110.

(1) انظر على سبيل المثال للرازي: المطالب العالية من العلم الإلهي، ج1، ص74-86، ج1، ص 122-129.

(2) د. ماجد فخري: مقال "البراهين التقليدية على وجود الله في الإسلام "، منشور في مجلة المشرق "مجلة كاثوليكية شرقية تبحث في العلم والأدب والفن، تصدر بإدارة أباء جامعة القديس يوسف بيروت، السنة (51)، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1957م، ص 184.

(3) الفخر الرازي: المطالب العالية من العلم الإلهي، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، الجزء الأول، ص 72.

وللمكن بأنه ما كانت حقيقته لا تمنع من قبول العدم، وهما تعريفان يتطابقان مع ما ارتضاه المتكلمون من مفاهيم لهذين القسمين، فالواجب لذاته عند المتكلمين "هو عبارة عما يلزم من فرض عدمه المحال "[1]، والممكن لذاته لديهم "هو عبارة عما لو فُرض موجوداً أو معدوماً لم يلزم عنه لذاته محال، ولا يتم ترجيح أحد الأمرين له إلا بمرجح من خارج "[2].

وعلى ذلك فإن الرازي يطبق الاتجاه النظري للأصوليين حول "مبحث الحد" بصورة عملية هنا، فمن جهة هو يدرك قيمة تعريف الشيء في الوصول إلى تقرير البرهان، ولذلك يصدر عرضه للدليل بتفسير المصطلحين الذين يدور حولهما الحديث فيه، وهما "الواجب" والممكن، ومن جهة أخرى فإنه يبدو من خلال هذين التعريفيين أن الرازي يتفق مع ارتضاه الأصوليون من معنى للحد أو التعريف، حيث يرى الأصوليون أن "الحد هو القول المفسر لاسم الحد وصفته عند مستعمله على وجه يخصه ويحصره فلا يدخل فيه ما ليس منه، ولا يخرج منه ما هو فيه"[3]، كما يجمع المناطقة العرب– وبينهم الأصوليون– على أن الحد يقصد به التمييز بين المحدود وغيره[4]. فالتعريفات التي ساقها الرازي هنا تأتي في إطار مقارنة بين قسم وآخر من أقسام الموجودات، وهي تقدم تفريقاً دقيقاً بين "الواجب" و"الممكن" فحسب، ولا يتعدى ذلك إلى محاولة الوصول إلى ماهيتهما ومن هنا فإن الرازي يتفق فيما قدمه هنا مع خصائص "مبحث الحد أو التعريف" في المنطق الأصولي.

ثم ينقل الرازي إلى مرحلة أخرى من مراحل بناء دليل "الواجب والممكن" في هذا النص الذي نحن بصدده، حيث يشرع في البرهنة على أن الممكن بذاته يحتاج إلى مرجح يخرجه من العدم إلى

---

(1) الآمدي: المبين في معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين، تحقيق: د. حسن محمود الشافعي، ص 79.

(2) الآمدي: السابق نفسه، ص 79، 80.

(3) د. علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص 82.

(4) انظر د. محمد عزيز نظمي سالم: تاريخ المنطق عند العرب، مؤسسة شباب الجامعة للنشر الإسكندرية بمصر، 1983م، ص 256.

الوجود، وأن الممكنات لا يمكن أن تتسلسل إلى ما لا نهاية، وإنه لابد من الانتهاء إلى واجب الوجود، حيث يقول: "فثبت أن أنه لابد من الاعتراف بوجود موجود، وثبت أن كل موجود، فهو إما واجب لذاته، وإما موجود لذاته، وإن كان الأول فهو المطلوب، وإن كان الثاني فنقول الممكن لذاته لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا بمرجح، وذلك المرجح إن كان واجب لذاته فهو المطلوب. وإن كان ممكناً لذاته عاد التقسيم الأول فيه، فإما أن يتسلسل أو يدور وهما محالان وإما أن ينتهي إلى موجود واجب الوجود لذاته وهو المطلوب "[1].

وكما يبدو هنا فإن الرازي يعتمد على طريقة القسمة والتشقيق الجدلي، وهي أحد مسالك المنطق الأصولي، التي تسمح بتقسيم الأمر بين عدة فروض ثم إفسادها جميعاً ما عدا إحداها لإثبات إنه هو الفرض الصحيح[2]، كما مرت الإشارة. فالرازي يحصر الموجودات في قسمين هما "الواجب " و"الممكن"، ليثبت أنه لابد أن يكون هناك موجود هو واجب الوجود بذاته، ثم يتمم البرهان معتمداً على مسلك التقسيم نفسه لينتهي إلى أن الموجودات الممكنة لا يمكن أن تتسلسل إلى ما لا نهاية وأنها لابد أن تنتهي إلى وجود "واجب الوجود" الفاعل والمؤثر في هذه الممكنات. وهكذا فإن الباحث يقف على توظيف واسع لمسالك المنطق الأصولي يعتمد فيه الرازي على عدة طرق من هذا المنطق، ويجمع بينها في نص واحد حتى يصل في النهاية إلى إثبات مطلوبة. فبعد أن قدم الرازي تفسيره لمصطلحي الواجب والممكن، عوّل على طريقة القسمة والتشقيق الجدلي والتي سمحت له بتقسيم الأمر جيداً بحيث يستوعب جميع أجزاء المسألة، ثم كان استدعاؤه لطريقتي "الدور"، و"إبطال التسلسل"، من أجل منع أي تصور يمكن أن يدعيه الخص م.

(1) الرازي: المطالب العالية من العلم الإلهي، ج1، ص72.

(2) انظر د. حسن محمود الشافعي: المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص 193.

والواقع أن حشد الرازي لكل هذه المسالك مجتمعه في تأسيس برهان واحد هو مما ينبغي التوقف عنده جيداً لأنه يعكس من قدرة منهجية متميزة في بحوث الرازي فيما يتعلق بالوجود الإلهي، ذلك أن هذا المفكر يربط بين هذه المسالك جيداً في إطار النسق المنطقي لبناء هذا الدليل هنا، فاعتماده على مسألة التعريف جاء مرتبطاً بعنصر القسمة، فبسط تعريفي "الواجب والممكن" جاء من خلال المقابلة بين النفي والإثبات، كما مرت الإشارة، وهذا التزام بجوهر التقسيم العقلي، فالأصل في التقسيم العقلي أن يؤتي به على طريق الترديد بين الإثبات والنفي"[1].

ثم تجيء طريقة القسمة والتشقيق الجدلي التي يقابل من خلالها الرازي بين وجود موجودين "الواجب والممكن"، والذين يثبت الرازي وجودهما وأن الممكن يحتاج في وجوده إلى الواجب، وذلك من خلال التأكيد على إبطال الدور وإبطال التسلسل.

كما أن هذا النهج من جانب الرازي، والذي توظف فيه عدة مسالك للمنطق الأصولي في برهان واحد، يكون نمطاً من أنماط الجدل يعرف بأسلوب "التسليم الجدل"، والذي يعني الترقي في المجادلة أو التنزل من موقف إلى موقف والإلحاق لحجة غير حاسمة بأخرى تبدو في نظر المجادل أكثر حسماً[2]، فالرازي، الذي كان في موقف جدلي في هذا النص، كانت يوظف كل مسلك لتقرير جانب من البرهان، فكأنه يحشد مسالك المنطق الأصولي هنا بهدف البناء الجيد لهذا الدليل.

ويبدو أن الرازي قد وجد في طريقة القسمة والتشقيق الجدلي ما يناسب هدفه في إفحام الخصوم، سواء أكانوا من المنكرين للوجود الإلهي أو كانوا من المفكرين المعارضين لطريقة صوغ أدلة ذلك الوجود نفسها، ذلك أنه يستند إلى هذه الطريقة عند برهنته لوجود الله تعالى من خلال أدلة أخرى،

(1) محي الدين عبد الحميد: رسالة الآداب في علم آداب البحث والمناظرة، دار الطلائع للنشر والتوزيع القاهرة، الطبعة الأولى، 2006م، ص17.

(2) د. حسن الشافعي: المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص195.

بل وُيقرن طريقة "القسمة" بمسالك أخرى جديدة غير تلك التي مرت الإشارة إليها عند عرض نص الرازي الخاص بدليل "الواجب والممكن".

فعلى سبيل المثال فإن الرازي في تقريره لدليل " إثبات وجود الله تعالى عن طريق الاستدلال عليه بإمكان الصفات، وهو الدليل الذي يتعلق بالنظر في الصفات التي يختص بها كل جسم من الأجسام، إذ لما كانت الأجسام متماثلة في شغلها للحيز وقبول الأعراض، كان اختصاص جسم ما بصفات تخصه دون غيره لابد فيه من مرجح[1]، أقول إن الرازي في تقريره لهذا الدليل في "المطالب العالية " يجمع في نص واحد بين طريقتي القسمة والتشقيق الجدل وبين "برهان الخلف ".

فمفكرنا الذي يخصص فصلين في المطالب العالية لعرض هذا الدليل[2] يستهل الأول منهما ببيان تقرير هذا البرهان قائلاً: "وتقريره هذه الطريقة أن يُقال الأجسام متساوية في الجسيمة ومختلفة في الكيفيات والأحياز فاختصاص كل واحد منها بحالته المعينة، وصفته المعينة إما أن يكون لأمر، أو لا لأمر"[3].

فالرازي يعتمد هنا على طريقة القسمة والتشقيق الجدلي من أجل أن يؤكد أن تميز كل جسم بصفاته الخاصة إما أن يكون له مؤثر أو لا يكون، هكذا من خلال ترجيح الأمر بين هذين الاحتمالين، وهما القسمان اللذان تستقيم صحة البرهان مع صحة الأول منهما، ولما كان الأمر على هذا النحو فإن الرازي يشرع في إثبات صحة هذا الأمر الأول وإثبات أن اختصاص الأجسام بصفات معينة إنما يكون من خلال مخصص، فيسعى إلى تقرير ذلك من خلال إثبات بطلان نقيضه

(1) انظر د. أحمد محمود صبحي: في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين 2– الأشاعرة، دار النهضة العربية، بيروت، الطبعة الخامسة، 1405هـ-1985م، ص292.

(2) انظر الفصلين الذين يخصصهما الرازي لعرض دليل "إمكان الصفات" في المطالب العالية من العلم الإلهي، ج1، ص 184: 199.

(3) السابق نفسه، ج1، ص184.

وهو أن اختصاص الأجسام بالصفات كان بغير مخصص، يقول الرازي "والقسم الثاني باطل، لأن الأجسام لما كانت متساوية في تمام الماهية، فكل ما صح على بعضها وجب أن يصح على الباقي، لما ثبت أن المتماثلات في تمام الماهية، يجب كونها متساوية في قابلية الصفات والأعراض، ولما ثبت استواء الكلي في القبول، فلو اختص كل واحد منها بصفته المعينة دون الباقي لا لأمر، لزم وقوع الممكن لا لمرجح، وهو محال، وقد ثبت فساده، ولما ثبت فساد هذا القسم وجب أن يكون اختصاص كل جسم بصفته المعينة بسبب[1]".

في هذا النص يسعى الرازي، كما مرت الإشارة إلى إثبات بطلان أن اختصاص الأجسام بصفاتها يكون بغير سبب، وبالتالي يثبت مطلوبة هو الذي يفيد أن الأشياء إنما تختص بصافتها عن طريق مخصص وسبب، وهذا هو جوهر برهان الخلف الذي يعني "بإثبات المطلوب عن طريق البرهنة على أن نقيضه باطل".

على أن المتأمل في تأسيس الرازي لهذا البرهان يجد أن هذا المفكر لا يكتفي باستخدام طريقتي القسمة والتشقيق الجدلي وبرهان الخلف مقترنين، بل يلجأ كذلك إلى توظيف عناصر من المنطق الأرسطي حتى يبدو البرهان واضحاً، ففي هذا النص الذي نحن بصدده يقف الباحث على لون من الأقيسة الشرطية يؤسسه الرازي هنا، ومن المفيد الإشارة إلى حدوده كما جاء في النص على النحو التالي:

1- لما ثبت أن المتماثلات في تمام الماهية يجب كونها متساوية في قابلية الصفات والأعراض.

2- ثبت أن ذلك يكون بمرجح (نتيجة مستفادة من النص).

---

(1) الرازي: السابق نفسه، ج1، ص184.

وقياس أخر:

1- لو اختص كل واحد منها بصفته بدون سبب.

2- لزم وقوع الممكن لا لمرجح وهو محال.

فهذان قياسان شرطيان يقودان إلى نفس النتيجة، وهما من نوع القياس الشرطي المتصل، الذي تكون فيه المقدمتان منفصلتان والنتيجة متصلة[1]، فهنا لدينا مقدمتان شرطيتان ونتيجة واحدة متعلقة بكلتا المقدمتين.

ولعل الرازي كان موقفاً في توظيف هذا القياس، فمن جهة "فالقياس الشرطي المتصل هو مما يكثر نفعه في العقليات والفقهيات[2]، ومن جهة أخرى فإن الرازي استفاد من توظيفه لهذا القياس جيداً في الوصول إلى إبطال مسألة أن الأجسام يمكن أن تختص بصفاتها دون مرجح وبالتالي إثبات وجود المرجح، أي أنه وظف القياس الشرطي بصورة تمكنه من تقرير برهان الخلف هنا.

وهكذا فإن الباحث يقف على تحديدي من جانب الرازي حيث يجمع مفكرنا بين طرق من المنطق الأصولي وأخرى من المنطق الأرسطي في نص واحد من أجل تقرير أحد أدلة إثبات وجود الله تعالى، وقد أسهم ذلك في وصول الرازي إلى إثبات البرهان على نحو دقيق.

على أية حال إذا كانت منهجية الرازي في عرض أدلة الوجود الإلهي تجيء في الأعم الأغلب، وفق أسلوب يحمل طابع المجادلة مع الخصوم، فإن هذا المفكر لم يفته أن يوظف طريقة أخرى من

---

(1) د. علي سامي النشار: المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية بمصر، 2000م، ص469.

(2) الإمام الغزالي: معيار العلم في المنطق، شرحه: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى، 1410هـ-1990م، ص138.

طرق المنطق الأصولي التي تتعلق بالجدل وهي طريقة "توقع أسئلة الخصوم والرد عليها"، يبدو ذلك على سبيل المثال في عرضه لأدلة وجود الله تعالى كما جاءت في القرآن الكري م.

ففي تفسيره لقوله تعالى: **(الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً)** [سورة البقرة: الآية 22] يشير الرازي إلى اجتماع دلائل الأنفس ودلائل الآفاق في القرآن الكريم للبرهنة على وجود الله تعالى(1).

ففي غضون ذلك يقدم الرازي نموذجاً لدلائل الأنفس قائلاً: "أما دلائل الأنفس فهي أن كل واحد يعلم بالضرورة أنه ما كان موجوداً قبل ذلك، وأنه صار الآن موجوداً، وأن كل ما وجد بعد العدم فلابد له من موجد ليس هو نفسه ولا الأبوان ولا سائر الناس... فلابد من موجد يخالف هذه الموجودات حتى يصح منه إيجاد هذه الأشخاص.."(2).

ثم يعمد الرازي إلى طريقة توقع أسئلة الخصوم، فيشير إلى أن "إلا أن لقائل أن يقول ههنا: لم لا يجوز أن يكون المؤثر طبائع الفصول والأفلاك والنجوم(3)، وهو تساؤل يرى الرازي أن الإجابة عليه تكمن في جوهر الآيات نفسها فيقول: "ولما كان هذا السؤال محتملاً، ذكر الله عقيبة (أي عقيب الإشارة إلى دليل الأنفس) ما يدل على افتقاره هذه الأشياء إلى المحدث والموجود وهو قوله (الذي جعل لكم الأرض فراشاً والسماء بناء)(4)، وهو المراد من دلائل الآفاق ويندرج فيها كل ما يوجد

---

(1) في تفسير الرازي لقوله تعالى: **(يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ * الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ)** سورة البقرة الآيتان [21- 22]، يشير الرازي إلى عدة مسائل تتعلق بهاتين الآيتين، منها أدلة وجود الله تعالى، انظر تفسير الرازي لهاتين الآيتين في: التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1411هـ-1990م، ج2، ص 75:105.

(2) الرازي: التفسير الكبير، ج2، ص90.

(3) انظر: السابق نفسه، ج2، ص90.

(4) سورة البقرة الآية (22).

من تغيرات أحوال العال م... وحاصلها يرجع إلى أن الأجسام العنصرية مشتركة في الجسمية فاختصاص بعضها ببعض الصفات من المقادير والأشكال والأحياز لا يمكن أن يكون للجسمية، ولا لشيء من لوازمها، فثبت افتقار جميع الأجسام إلى مؤثر قادر ليس بجسم "[1].

فالرازي يوظف هنا لطريقة توقع أسئلة الخصوم" لكي يجعلها كرابط بين الدليلين (دلائل الأنفس ودلائل الآفاق)، حيث يشير الرازي إلى "أن هذين الدليلين تجمعهما برأيه طريقة الاستدلال بحدوث الأعراض وهى أقرب الطرق إلى أفهام الخلق، وأن الكتب الإلهية في الأكثر مشتملة على هذين البابين (الأنفس والآفاق) وأن الله تعالى جمع بينهما ههنا[2]".

فكأن الرازي يوظف مسالك المنطق الأصولي إذن للربط بين الأدلة المختلفة على وجود الله تعالى وإثبات وحدتها.

وإذا كان الرازي يشير بحق إلى "أنه ليس الغرض من الدلائل القرآنية المجادلة، بل الغرض منها تحصيل العقائد الحقه في القلوب "[3]، فإن هذا الأسلوب الجدلي الذي صاغه أنفاً بتوقع أسئلة الخصم هو مما يُظف جيداً من قبل الرازي، حيث يكون من شأنه أن يزيل عن العوام الشبهات التي من الممكن أن تثيرها أسئلة الخصوم، وتلك أحد منافع الجدل على وجه العموم كما يرى الرازي ذلك.

على أية حال يبلغ اعتداد الرازي بالأهمية المنهجية لمسالك المنطق الأصولي في تقرير أدلة وجود الله تعالى أقول هذا الاعتداد يبلغ مداه حين يقرر الرازي أن عناصر المنطق الأرسطي قد لا تفي بمفردها أحياناً في إتمام تقرير بعض من أدلة وجود الله تعالى على نحو كامل، دون أن تقترن بها بعض

(1) الرازي: التفسير الكبير ج2، ص90.
(2) الرازي: السابق نفسه، ج2، ص89، ويقصد الرازي بإشارته "ههنا" أي في الآيتين اللتين يتعرض لتفسيرهما في هذا الموضوع.
(3) الرازي: السابق نفسه ج2، ص90.

من مسالك المنطق الأصولي. هذا الاتجاه يقف عليه الباحث عند حديث الرازي عن استدلال المتكلمين على وجود الله تعالى بحدوث الذوات، حيث يقول: "أعلم أن جمهور المتكلمين لا يعولون إلا على هذا الطريق (أي طريق حدوث الذوات كدليل على الوجود الإلهي) وذلك لأنهم يقيمون الدلالة على كون الأجسام محدثة ؟، وحينئذ يقولون: كل جسم محدث وكل محدث فله علة وصانه، ينتج أن كل جسم فله فاعل وصانع "[1].

وهذا المثال الذي يورده الرازي عن المتكلمين يشتمل على قياس من الشكل الأول "الذي يكون الحد الأوسط فيه محمولاً أو تالياً في المقدمة الصغرى، وموضوعاً أو مقدماً في المقدمة الكبرى"[2]، كما أن الحكم على المحمول في هذا الشكل من القياس هو حكم على الموضوع بالضرورة[3].

غير أن الرازي يشير إلى أن هذا القياس الذي يؤثر عن المتكلمين هنا غير كافٍ بمفرده لتقرير دليل حدوث الذوات، حيث يرى أنه لابد من التعويل على مسالك أخرى من المنطق الأصولي حتى تكتمل صياغة البرهان، فيقول – معلقاً على قياس المتكلمين السابق: "ثم هذا الدليل إنما يتم إذا قلنا: وذلك الفاعل، إن كان محدثاً لزم التسلسل أو الدور، وإن كان قديماً فهو واجب الوجود لذاته وهو المطلوب "[4].

وكما يتبين هنا فإن الرازي يبدأ من حيث انتهى إليه قياس المتكلمين فيأخذ نتيجته ويجعلها أساساً يبني عليه توظيفه لمسلكين من مسالك من المنطق الأصولي، وهما إبطال التسلسل والدور،

---

(1) الرازي: المطالب العالية من العلم الإلهي، ج1، ص200.

(2) د. عبد المقصود عبد الغني: نظريات في مناهج البحث العلمي، ص92، والحد الأوسط في القياس الذي بصدده الباحث هنا هو "كل محدث".

(3) انظر الغزالي: معيار العلم في المنطق، ص 116، وبخصوص القياس الوارد هنا فإن الموضوع والمحمول هما "كل جسم" و "كل محدث" والثاني كان محمولاً في المقدمة الصغرى، وموضوعاً في المقدمة الكبرى، فالحكم الذي سيكون "للمحدث" سيثبت كذلك للجسم، فإذا كان المحدث له فاعل وصانع، فكذلك الأجسام لها فاعل وصانع.

(4) الرازي: المطالب العالية من العلم الإلهي، ج1، ص200.

حيث يوظفهما بغرض إثبات أن المحدثات لا يمكن أن تتسلسل إلى ما لا نهاية، وأنه لابد من الانتهاء إلى قديم هو واجب الوجود، وبذلك يتسنى للرازي إثبات أن محدث الذوات هو واجب الوجود لذاته، وهو تمام البرهان الذي يسعى إلى تقريره.

على أية حال إذا كان ما أورده الباحث هنا من توظيف الرازي للمنطق الأصولي يتعلق بمنحى تقرير الرازي نفسه لأدلة الوجود الإلهي التي كان يرتضيها، أقول إذا كان الأمر على هذا النحو فإن عرض الرازي لأدلة الفلاسفة والمتكلمين في هذه المسألة قد جاء، في مواضع كثيرة، وفق هذا الأسلوب، حيث كان الرازي يصوغ ما يقدمه من آراء لأولئك المفكرين حول الوجود الإلهي في قوالب المنطق الأصولي أيضاً.

يبدو هذا، على سبيل المثال، في "المباحث المشرقية" حين يقدم الرازي لطريقة الفلاسفة في الاستدلال على وجود الله تعالى ببرهان "إمكان الذوات"، حيث يظهر اعتماد الرازي على عدة مسالك من المنطق الأصولي، مثل طريقة القسمة والتشقيق الجدلي، "وبرهان الدور"، و"إبطال التسلسل"، حتى ينتهي إلى إبراز نتيجة هذا البرهان والمتمثلة في إثبات وجود مؤثر في الكائنات الممكنة هو واجب الوجود[1].

كما يورد الرازي لرأي المتكلمين في الاستدلال على وجود الله تعالى عن طريق "إمكان الصفات"، معوَّلاً على مسالك المنطق الأصولي أيضاً. ففي هذا الإطار يصوغ الرازي استدلال المتكلمين على إثبات موجود مؤثر في العالم ليس بجسم ولا جسماني معتمداً على "برهان الخلف وطريقة القسمة والتشقيق الجدلي. يبدو برهان الخلف في اتجاه المتكلمين بالإشارة إلى افتراض مطلوبين بشأن المؤثر في العالم "بأنه إما أن يكون موجباً بالذات أو فاعلاً بالاختيار ويرون أن الأول

(1) الرازي: كتاب المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات، ج1، ص448.

من بين هذين الفرضين باطل، وبالتالي يسعون إلى إثبات أن المطلوب الثاني هو الصحيح، حيث يتوصلون إلى ذلك من خلال إيراد عدة أقسام إلى أن يتوصلوا إلى أن المؤثر في العالم هو فاعل بالاختيار وأنه ليس بجسم ولا جسماني، وفي هذا إثبات صحة المطلوب عن طريق إثبات بطلان نقيضه، وهذا هو أساس "برهان الخلف"،، أي أن عرض الرازي أوضح أن التوصل إلى تقرير "برهان الخلف" جاء من خلال الاعتماد على طريقة القسمة والتشقيق الجدلي كذلك[1].

ويمكن القول بأن هذا الأسلوب المنهجي الذي يتبعه هنا في تقديم آراء الفلاسفة والمتكلمين حول الوجود الإلهي من خلال مسالك المنطق الأصولي، هذا الأسلوب إذا كان يُظهر من استيعاب الرازي لمختلف الآراء حول هذه المسألة، والقدرة على عرضها في إطار منهجي، فإنه يؤكد من جانب آخر على إدراك الرازي للدور المهم الذي يمكن أن تلعبه عناصر المنطق الأصولي في العرض الدقيق لأدلة الوجود الإلهي عند هذين الفريقين، حيث تسمح هذه المسالك على وجه الخصوص باستيعاب التصورات الواسعة والتي كان الرازي يوردها عن الفلاسفة والمتكلمين.

يتبين للباحث من خلال ما سبق إذن أن الرازي اعتمد على مسالك المنطق الأصولي على نحو واسع في مسألة الاستدلال على الوجود الإلهي، سواء عند تقريره للمقدمات التي صدر بها لأدلة وجود الله تعالى، أو عند عرضه لتلك الأدلة نفسها.

وقد حرص الرازي – بحكم دخوله في مناقشات ومجادلات سواء مع منكري الوجود الإلهي، أو مع المخالفين في طريقة صوغ الأدلة نفسها- حرص على استمداد مناهج من المنطق الأصولي تتناسب مع هذه الطبيعة الجدلية التي اتسمت بها مباحثه حول هذه المسألة، فقد اعتمد على مسالك مثل "طريقة القسمة والتشقيق الجدل"، و"بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول"، و"برهان

(1) انظر الرازي: المطالب العالية من العلم الإلهي، ج1، ص 185 ،186.

الخلف"، و"إبطال التسلسل والدور"، وهي مسالك لها وقع مؤثر في النقاش مع الخصوم، حيث يستطيع المفكر من خلالها أن يتتبع تصورات الخصم واعتراضاته، وبالتالي يستطيع التوصل إلى إبطالها وإثبات مطلوبة هو، وهي خاصية مهمة تقف كهدف رئيس من وراء الاعتماد على تلك المسالك المنهجية.

ومن هنا يمكن القول بأن هناك تناسب منهجي ظهر هنا بين الطريقة التي اتبعها الرازي في عرض أدلة الوجود الإلهي، والتي جاءت وفق نمط جدلي يتميز بالاستقصاء والتحليل الواسع، وبين مسالك المنطق الأصولي التي استدعاها هنا، حيث تمكن هذا المفكر من تقرير أدلة الوجود الإلهي على نحو دقيق تنتفي معه اعتراضات الخصوم.

المبحث الثالث

توظيف المنطق الأصولي في مسألة الصفات الإلهية

تقديم

نالت مسألة الصفات الإلهية حظاً واسعاً من البحث في دوائر علم الكلام، حيث تعددت رؤى المتكلمين بشأن هذه المسألة بين مثبت للصفات وبين ناف لها، كما أن بحوث المتكلمين في هذا الجانب طُبِعت بطابع منهجي خالص.

وإذا كان "الجدل والنزاع قد اشتد بين المتكلمين حول صفات الله، واضطربت العقول في إثبات الصفات ونفيها"[1]، فإن الخلاف لم يكن بين المثبتين للصفات والنافين لها فحسب، وإنما بدا التباين حتى بين مثبتي الصفات أنفسهم، "فمثبتي الصفات قد اختلفوا فيما بينهم في كيفية إثباتها لله، وهم

(1) د. فتح الله خليف: فخر الدين الرازي، ص78.

يعولون في الإثبات على بعض الشواهد النقلية أساساً، ثم يحاولون بعد ذلك بيان أن العقل يقضي أيضاً بمثل هذا الإثبات"[1].

وقد استتبع هذا الخلاف أن عوَّل فريق على صيغ استدلالية حاول من خلال توظيفها أن يبرهن على صحة أرائه وإبطال آراء خصومه، فاستُخدمت المناهج المنطقية على نحو واسع في بحوث المتكلمين في مسألة الصفات الإلهية.

والرازي بحكم اطلاعه الواسع على المباحث الكلامية وقف على صنوف هذا الاختلاف، وعرض له في مواطن من مباحثه حول الصفات الإلهية، الأمر الذي جعله يوظف مناهج عديدة في هذا المنحى طرح من خلالها رؤاه، وحلل أفكار الآخرين كذلك.

ومفكرنا يقتفي أثر سابقيه من الأشاعرة في إثبات الصفات الإلهية، كما "أنه–أي الرازي– ينفي عن الله الجسمية والمكانية وينفي قيام الحوادث به تعالى[2]"، كما يمضي الرازي وفق تقسيم المتكلمين لصفات الله تعالى فيجعلها في ثلاثة أقسام: صفات ذاتية، وصفات معنوية، وصفات فعلية[3].

على أية حال لقد تميز بحث الرازي في مسألة الصفات الإلهية بالاعتداد بالجانب المنهجي إلى حد كبير، حيث وظف الرازي عدداً من الأدوات المنهجية التي رأي أنها تلائم طبيعة عرضه لتلك الصفات. وقد كان للصيغ الاستدلالية المستمدة من المنطق الأصولي مكان واسع في صنيع الرازي هذا، فقد استفاد مفكرنا في بحثه لمسألة الصفات بأدوات عديدة من هذا المنطق.

---

(1) د. أبو الوفا التفتازاني: علم الكلام وبعض مشكلاته، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، دون تاريخ، ص134.

(2) د. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، دار المعارف بمصر، 1976م، ج2، ص54.

(3) انظر د. أحمد محمود صبحي: في علم الكلام (2– الأشاعرة) ص294، وللوقوف على أنواع الصفات الإلهية هذه عند المتكلمين انظر د. فيصل بدير عون: علم الكلام ومدارسه، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1981م، ص298، 299.

وفي هذا المبحث من الدراسة يحاول الباحث أن يعرض لتوظيف الرازي لمسالك المنطق الأصولي في تقريره للصفات الإلهية.

ولما كانت مباحث الرازي في مجال الصفات الإلهية على قدر من الاتساع، بحيث لا يمكن الإحاطة بها، خاصة وأن الرازي يعرض فيها لآراء كثير من المفكرين ممن أثبتوا الصفات الإلهية أو سعوا إلى نفيها، وأن هذه المباحث تزخر باعتماد الرازي على كثير من الأُطُر المنهجية التي صاغ من خلالها الرازي مجادلاته وبني عليها براهينه واستدلالاته، وهو أمر كان لمسالك المنطق الأصولي دور بارز فيه، حيث وظفها الرازي بصورة واسعة كما مرت الإشارة. أقول لما كان الأمر على هذا النحو فإنه كان من الصعوبة بمكان الإحاطة بكل اتجاهات الرازي في مسألة الصفات، ولذلك فإن الباحث قد تخير أن يتحدث هنا عن بعض المسائل مما بحثه الرازي في هذا المجال على سبيل المثال، لكي يكشف عن طبيعة استعانة هذا المفكر بعناصر المنطق الأصولي كمناهج يصوغ من خلالها براهينه في مسائل الصفات وهذه المسائل التي اختارها الباحث على النحو التالي:

1- دور المنطق الأصولي في إثبات الصفات الإلهية عموماً عند الرازي: وقد اختص الباحث هذه الوجهة بالعرض هنا من منطلق أن الرازي كانت لديه نزعه في مجال الصفات اهتم فيها بإثبات الصفات الإلهية عموماً، قبل أن يخص كل صفة بالحديث على حدة، وهذا الاتجاه استعان الرازي فيه بمسالك المنطق الأصولي على نحو واسع.

2- دور مسالك المنطق الأصولي في إثبات صفة الوحدانية، وقد اختار الباحث أن يعالج توظيف الرازي لعناصر المنطق الأصولي لعناصر المنطق الأصولي في إثبات صفة الوحدانية على وجه الخصوص، نظراً لأن إثبات الصفة حفل بمجادلات واسعة من جانب الرازي مع الخصوم الذين يجادلون بشأنها، سواء من المذكورين لها، أو من أولئك الذين يعارضون في طريقة إثباتها، وهذا اللون من المجادلات تلعب مسالك المنطق الأصولي دوراً كبيراً فيه، وقد استمد الرازي عديداً من أدوات

هذا المنطق في مبحثه حول إثبات صفة الوحدانية، ولعلها كانت في مقدمة الإلهية التي استدعي الرازي بشأنها مسالك المنطق الأصولي. ومن هنا كان تخير حديث الرازي عن إثبات هذه الصفة بالذات كأنموذج لتوظيف الرازي للمنطق الأصولي في إثبات الصفات الإلهية، حيث كان من الصعوبة بمكان الإحاطة بمنهجية الرازي في توظيف المنطق الأصولي في إثبات الصفات الإلهية كل على حدة.

3- موقف الرازي من توظيف قياس الغائب على الشاهد في مجال الصفات الإلهية. وهذا القياس (قياس الغائب على الشاهد) أو قياس التمثيل يمثل أهم المسالك المنهجية التي أسسها الأصوليون من فقهاء ومتكلمين في إطار منطقهم الذي أنشأه، كما أنه كان من أكثر مسالك المنطق الأصولي توظيفاً في مجال الصفات الإلهية، سواء من جانب المثبتين أو النافين لتلك الصفات. ومن هنا كان من المهم تخصيص أحد جوانب هذا المبحث لمعرفة موقف الرازي من توظيف هذا القياس في مجال الصفات الإلهية من أجل أن تكتمل الرؤية بشأن استخدام الرازي للمنطق الأصولي في مباحث الصفات.

1- منهج الرازي في إثبات الصفات عموماً ودور المنطق الأصولي فيه:

يتناول الباحث في هذا الموضع توظيف الرازي لعناصر المنطق الأصولي التي استعان بها في سعيه لإثبات الصفات الإلهية بوجه عام، حتى يتبين مدى ربطه بين طبيعة البحث في الصفات، وبين استدعاء بعض من مسالك المنطق الأصولي التي تناسب ذلك البحث، وكيف أن ذلك كان يمثل ملمحاً منهجياً متميزاً عند الرازي.

والرازي كان من المفكرين الذين استحدثوا منهجاً جديداً في إثبات الصفات الإلهية، حيث كان يقدم لتلك الصفات بصورة مجملة، ثم يشرع في إثبات كل صفة منها عليها بعد ذلك. هذا الاتجاه يقف عليه الباحث في معظم المباحث التي خصصها الرازي للحديث عن الصفات الإلهية.

ففي "المطالب العالية"، على سبيل المثال، يبدأ الرازي بذكر الصفات الإلهية الإيجابية[1] على سبيل الإجمال، حيث يقول: "الصفات الإيجابية وهي كونه سبحانه: قادراً، عالماً، حياً، سميعاً، بصيراً، متكلماً، باقياً، حكيماً"[2].

ثم يضع الرازي بين يدي تدليله على كل صفة تفسيراً لمعناها، وهو الأمر الذي يراه الرازي مرتكزاً رئيساً قبل إثبات الصفات الإلهية، فعلى سبيل المثال عند برهنته على صفة القدرة يقول الرازي: "واعلم أن الكلام في كونه تعالى قادراً، يجب أن يتقدمه الكلام في تفسير القادر..."[3]، ثم يستهل الفصل التالي بتفسير لغوي لمعنى هذه الصفة حيث يقول: "أجود ما قيل فيه: أنه الذي يصح منه أن يفعل تارة، وأن لا يفعل أخرى، بحسب الدواعي المختلفة"[4].

هذا الاتجاه يقف عليه الباحث في معظم المباحث التي خصصها الرازي للصفات الإلهية في مصنفاته الأخرى[5]، وهو ملمح يعكس من القدرة المنهجية لدى الرازي بقصده إلى تجليه الموضوع الذي يبحثه من خلال تقديم تفسير للمصطلحات التي يتضمنها قبل أن يشرع في معالجته بعد

(1) الصفات الإيجابية يقصد بها صفات المعاني لله تعالى عز وجل، والمراد بالصفات المعنوية الألفاظ الدالة على معانٍ قائمة بذات الله تعالى كقولنا: عالم قادر حي مريد سميع بصير متكل م.د. أحمد محمود صبحي: في علم الكلام (2– الأشاعرة)، ص299. وهناك كذلك الصفات السلبية: وهذه الصفات تنزه الله عن كل ما يخطر ببالنا من تصورات، لأن الله بخلاف ما نعرفه، وسُمِّيت سلبية لأنها تنفي عن الله كل شبيه أو ند أو ضد، فضلاً عن أن تفسيرها يأتي من طريق السلب، وهذه الصفات هي القدم والبقاء والمخالفة للحوادث والقيام بالنفس ثم الوحدانية. انظر د. فيصل بدير عون: علم الكلام ومدارسه، ص299، وهناك الصفات النفسية، ومثل هذه الصفات لا تحتاج إلى شيء خارج عن الذات تُعلل به لأنها ثابتة لله أساساً، والصفة النفسية التي اتفق عليها هنا هي صفة الوجود، انظر د. فيصل بدير عون: السابق نفسه ونفس الصفحة.

(2) الرازي: المطالب العالية، ج3، ص5.

(3) الرازي: المطالب العالية، ج3، ص5.

(4) الرازي: السابق نفسه، ج3، ص9، وهذا التعريف لمعنى القادر يورده الرازي بنفس نصه في كتاب الأربعين، انظر هذا المصدر، ج1، ص174.

(5) للوقوف على ذلك انظر للرازي كتاب الأربعين، ج1، ص205 وما بعدها.

ذلك، ولذلك وُصفت مباحث الرازي، من جانب من تعرضوا لتحليل أفكاره، "بأنها متناسقة وقوية، وغنية ومفتوحة"[1].

أما في كتاب المباحث المشرقية فإن هناك نزعة أخرى تسود لدى الرازي تتعلق بهذه المسألة أي بتعريفه للصفات الإلهي، ذلك أن الرازي يقدم تلك التعريفات من خلال لون معين من القياس المنطقي الذي يبدأ بالنتيجة. هذا الأمر يقف عليه الباحث بوضوح في الفصل الذي يخصصه الرازي للصفات الإلهية في المصدر المشار إليه والذي يعنون له كالتالي: "إحصاء صفاته تعالى"[2]، حيث يثبت الرازي للصفات الإلهية ويعرِّف بمعناها في آن واحد من خلال تأسيس أقيسة تبدأ بالنتيجة، وهذا يمثل لوناً من التجديد ساد في دوائر علم الكلام، وعند الرازي على وجه الخصوص. ومن المفيد أن يورد الباحث هنا لأنموذج من هذا الاتجاه عند الرازي.

ففي إثبات المفكر لصفة الحياة لله تعالى، يقول: "إنه سبحانه وتعالى حي، لأن الحي هو الدَّرك الفعَّال، وهو مدرك لكل المعقولات وفاعل لكل الممكنات"[3].

فالرازي هنا يؤسس قياساً يبدأ بالنتيجة تأتي حدوده على النحو التالي:

1- الله تعالى هو الحي (النتيجة التي تتصدر القياس).

2- الحي هو الدراك الفعال (الحد الأكبر والذي قدم الرازي من خلاله التعريف لمعنى الحي).

3- وهو (أي الله تعالى)، مدرك لكل المعقولات (الحد الأوسط).

---

(1) Roger Arnaldez: Art. "loeuver de Fakhr al-Din- al-Razi Commentateur du Coran et philosophe" in Cahiers de civilization Medievale Xe-Xlle siecles, ed. Centre d'etudes superieures de civilasation medieval, Universite de Poitiers, III,Annee, p N 3, Juillet, September 1960, p323.

(2) انظر هذا الفصل في المباحث المشرقية، ج2، ص 493: ص495.

(3) انظر الرازي: المباحث المشرقية، ج2، ص493.

وإذا كانت مسألة البدء بالنتيجة تمثل لوناً متطوراً من توظيف القياس اعتمد عليه المتكلمون كثيراً لأنه يناسب تأسيس الأدلة في مسائل العقيدة والذي يعوزه أحياناً أن توضع النتيجة في مقدمة القياس أما لأهميتها، أو للفت الانتباه إليها، أقول إذا كان الأمر على هذا النحو، فإن الباحث يقف على ملمح تجديدي لدى الرازي هنا، حيث استفاد مفكرنا من هذا المسلك في إيراد النتيجة أولاً وهي عادة ما تمثل الصفة الإلهية المراد برهنتها، ثم يأتي الحد التالي معرفاً لتلك الصفة، فيكون الرازي بذلك قد جمع بين خاصيتين هما إثبات الصفة وتفسيرها كذلك.

على أية حال يمضي الرازي على هذا المنوال في إثبات عدة صفات إلهية أخرى حيث يفسرها، معتمداً على عدة قياسات تبدأ بالنتيجة، فهو يعرض من خلال ذلك لصفات: الجواد، والتام، والحق المحض، والخير المحض، والحكيم، مثبتاً إياها في حق الذات الإلهية[1].

وأَيًّما كان الأمر فإن مسألة تصدير النتيجة لتكون في مقدمة القياس هو لون من التجديد ظهر عند الرازي – تماماً كما بدا في مباحث سابقيه من المتكلمين–وذلك أن هذا الصنيع لم يكن مضمناً في الأقيسة الأرسطية التي كانت تهدف إلى الكشف عن الطرق المختلفة التي يمكن أتباعها في استنباط النتائج الضرورية من بعض المقدمات العامة التي يُسلم المرء بصدقها[2] فالنتائج في المنطق الأرسطي عادة ما تكون تالية للمقدمات[3]. ومن هنا فإن وضع النتائج في موضوع الصدارة في القياس، على نحو ما وظفه الرازي هنا لإثبات الصفات الإلهية، يمثل لوناً من التطور في الاعتماد

(1) السابق نفسه، ج2، ص493، 494.

(2) انظر د. محمود قاسم: المنطق الحديث ومناهج البحث، المكتبة الفلسفية، دار المعارف بمصر، الطبعة الخامسة، 1968م، ص23.

(3) يشير بعض الباحثين إلى أن هناك خلافاً في الاهتمام بالنتيجة بين المنطق الإسلامي (المنطق الأصولي) والمنطق الأرسطي، فالمنطق الأرسطي لا يهدف إلى البحث عن النتيجة، كما هو الشأن في القياس الأرسطي، بل كان هدفه البحث عن الحد الأوسط لأن النتيجة معطاة سلفاً في النص القرآني بالنسبة للمتكلمين، انظر د. عباس محمد سليمان: الصلة بين علم الكلام والفلسفة في الفكر الإسلامي (محاولة لتقويم علم الكلام وتجديد ه) دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية بمصر، 1998م، ص51، ومن هنا يكون بدء الرازي بالنتيجة في قياسه هنا مسوغاً لاعتبار هذا القياس أكثر ارتباطاً بطريقة الأصوليين (أي بالمنطق الأصولي) منه بالمنطق الأرسطي.

على الأقيسة المنطقية من جانب الرازي، خاصة وأن تأسيس قياسات منطقية على هذا النحو هو اتجاه منهجي سعى من خلاله هذا المفكر لأن يكون القالب المنهجي مناسباً لطبيعة الموضوع الذي يعالجه.

وإذا كان الباحث هنا بصدد تحديد الرازي في الأقيسة المنطقية في مباحث الصفات، وارتباط هذا التجديد بخصوصية تناسب المنهج مع طبيعة الموضوع، فإنه من المفيد أن يورد الباحث لأنموذج آخر من تطوير الرازي في توظيف الأقيسة المنطقية في عرضه للصفات الإلهية كذلك، وهذا النموذج يتعلق باعتماد الرازي على ما يعرف بالقياس المركب، "وهو عبارة عن أقيسة سيقت لبيان مطلوب واحد.."[1].

هذا الضرب من أضرب القياس اعتمد الرازي في إحصائه للصفات الإلهية في "المباحث المشرقية" ليؤسس من خلاله برهانه على أن الله تعالى عالم بذاته وبالكليات، وهو البرهان الذي بناه الرازي اعتماداً على أن الصفات الإلهية تمثل وحدة مترابطة. بقول الرازي في إثبات الله تعالى بالكائنات "أنه لما بينا أنه ليس بجسم ولا بجسماني فيكون مجرد الذات، وقد بينا أن كل مجرد فإنه يكون عاقلاً لذاته فالباري إذاً عاقل لذاته، ثم بينا أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول، وذات الباري تعالى علة لوجود جميع الممكنات... فإذا يلزم من علمه بذاته علمه بسائر الممكنات"[2].

فهذا البرهان يشتمل على قياسين يقودان إلى إثبات مطلوب واحد وهو علم الله تعالى بالكائنات، وهذان القياسان كما يبدو مترابطان، فنتيجة القياس الأول والتي تؤكد على علم الله تعالى بذاته تمثل مقدمة للقياس الثاني، حيث يغير الرازي من صياغتها لتأخذ صورة أخرى كالتالي:

(1) الآمدي: المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين، تحقيق: د. حسين محمود الشافعي، ص82.
(2) الرازي: المباحث المشرقية، ج2، ص468.

أن العلم بالعلة يعني العلم بالمعلول، ثم تكون النتيجة أن علم الباري بذاته يعني علمه بكل الممكنات.

ولعل تأسيس هذا القياس المركب من جانب الرازي لم يكن مفيداً في التأكيد على ترابط الأمرين: علم الله تعالى بذاته وعلمه بالممكنات والمخلوقات فحسب، بل إنه يؤكد كذلك على الارتباط بين الصفة العلم لله تعالى وبين صفات أخرى مثل نفي الجسمية عن الله تعالى وإثبات كونه مجرد الذات، وهو المعنى الذي يجعله الرازي كمقدمة كبرى في القياس الثاني، وتلك المقدمة التي يشير الرازي إلى أنها نتيجة لقياس سابق صاغه من قبل[1].

ويمكن القول بأن اعتماد الرازي على هذا القياس كان مفيداً في إثباته للصفات الإلهية، فهذا القياس كما يشير الغزالي هو "كثير الورود في المناظرات، والمخاطبات التعليمية"[2]، وهما موقفان ميزا مباحث الرازي في الصفات، فهو كثيراً ما كان يحاول إثبات الصفات في وجه المنكرين، ويهتم بشرح معنى الصفات كذلك.

وهذا الميل إلى استخدام القياس المركب يعد منحى تجديدياً في توظيف القياس أثر لدى المتكلمين على الرازي كذلك، "فنظار المسلمين لم يكونوا يلتزمون في استدلالاتهم بمقدمتين...، بل كانوا يذكرون ما يحتاجون إليه من مقدمة أو أثنين أو أكثر"[3]. وهذا يعني أنهم كانوا يلجأون إلى عدة مقدمات مترابطة تشكل القياس المركب الذي يقود في النهاية إلى إثبات مطلوب واحد.

إذا كان من معالم منهج الرازي في إثبات الصفات الإلهية عموماً دخول هذا المفكر في مناقشات مع بعض المتكلمين والفلاسفة المخالفين له في هذا المجال، فإنه قد وظف مسالك المنطق الأصولي

(1) انظر طريقة الرازي في نفي صفة الجسمية عن الله تعالى، انظر ذلك في المباحث المشرقية، ج2، ص458.
(2) الغزالي: معيار العلم في المنطق، ص170.
(3) د. عبد المقصود عبد الغني: نظريات في مناهج البحث العلمي، ص202.

في تلك المناقشات، سواء في اعتراضه على اعتماد معارضيه على بعض من صيغ هذا المنطق بصورة خاطئة، أو في اعتماده على أساليب من المنطق الأصولي لتصحيح أخطاء الخصوم كذلك.

فحين يعرض الرازي لحصر المتكلمين للصفات الإلهية في ثمانية صفات، يرى أن رأيهم في ذلك يجانبه الصواب، فيناقشهم فيه مبيناً خطأهم في توظيف مسلك انتفاء المدلول لانتفاء دليله". في هذا الموضع. يورد الرازي لرأي المتكلمين أولاً حيث يقول: "أعلم أن المتكلمين حصروا الصفات في هذه الثمانية. وهي كونه حياً، عالماً، قادراً، مريداً، سميعاً، بصيراً، متكلماً، باقياً"[1].

والرازي، الذي لا يوافقهم على ذلك كما مرت الإشارة، يدخل في مناقشة معهم حول ذلك قائلاً: "فإذا قيل لهم: فهل تثبتون لله صفة أخرى؟ قالوا: لا لأن الدليل لم يدل إلا على هذه الصفات، وما لا دليل عليه يجب نفيه، وربما قالوا: لو جوزنا إثبات ما لا دليل عليه لم يكن عدد أولى من عدد أخر، فيلزم إثبات أعداد لا نهاية لها من الصفات المجهولة. وذلك محال"[2].

فهذه المدافعة الجدلية تظهر أن المتكلمين يعتمدون على طريقة "انتفاء المدلول لانتفاء دليله" في التوقف بالصفات الإلهية عند ثمان فحسب، ويربطون بين ذلك وبين فكرة "اللامتناهي"، بمعنى أنهم يرون أن إثبات صفات لا دليل عليها سيقود إلى عدم حصر الصفات أو توقفها عند عدد معين.

ثم يرد الرازي على هذا الاتجاه قائلاً: "وقد علمت في علم المنطق: أن عدم العلم بشيء لا يفيد العلم بعدم الشيء وعلمت أيضاً: أن قول القائل: ليس عدد أولى من عدد. إن اريد به عدم هذه الأولوية في الذهن والعقل، فذاك لا يفيد إلا التوقف وعدم الجزم وإن أُريد به عدم الأولوية في نفس

(1) الرازي: المطالب العالية من العلم الإلهي، ج3، ص221.
(2) الرازي: السابق نفسه، ونفس الجزء والصفحة.

الأمر، فهذا مما لم يكن إثباته ولا على أن يقال: إن ما دل العقل على ثبوته قضينا بثبوته وما لم يدل العقل على ثبوته ولا على عدمه وجب التوقف فيه"[1].

ومن الواضح هنا أن الرازي ينفذ إلى الفرضيتين اللذين قام عليهما اتجاه المتكلمين في التوقف بالصفات الإلهية عند ثمان، فيبدي اعتراضه أولاً على الطريقة التي وظف المتكلمون من خلالها طريقة "أن ما لا دليل عليه يجب نفيه...، ثم يصحح لهم ما رتبوه عليها من قولهم بأن جواز ما لا دليل عليه يقود إلى إثبات عدد لا نهائي من الصفات.

فالرازي يصحح ما يراه من خطأ المتكلمين، موضحاً أن عدم المعرفة بالشيء لا يعني تصور عدم وجوده، أي أنه إذا لم يتوافر دليل على قيام الشيء فإن ذلك لا يعني عدمه، كما ينفذ الرازي إلى الاستنتاج الآخر الذي افترضه هؤلاء على التسليم بإثبات ما لا دليل عليه بأنه يقود إلى مسألة "اللانهائي في الصفات"، فيوضح أن الأمر لا يصاغ على هذا النحو، وإنما ما لا يقوم عليه دليل يجب التوقف فيه دون إصدار حكم بشأنه.

يتبين من خلال ما سبق أن الرازي ينتقد استخدام هؤلاء المتكلمين لمنهج "انتفاء المدلول لانتفاء دليله"، وهو يتفق في هذا الاتجاه مع متكلمين آخرين، حيث واجه استخدام المسلك عدة انتقادات في دوائر علم الكلام، غير أنه لا يفهم من ذلك أن الرازي قد عزف بصورة كاملة عن الاعتماد على هذه الصيغة في مباحثه في الصفات فهو أمر لا يمكن القطع به، فإضافة إلى أن صياغة الرازي في رده هنا تشير إلى أنه يرى أن استخدام هذا المنهج ينبغي أن يكون في إطار أن ما قام عليه الدليل يتم إثباته وأن ما لم يقم عليه دليل لا ينفي ولكن يجب التوقف فيه، أقول إنه إضافة إلى ذلك، فإن الباحثين يشيرون إلى أن الرازي لم يتخلص من الاعتماد على هذا المسلك في مباحثه[2].

---

(1) الرازي: المطالب العالية، ج3، ص221.

(2) انظر د. حسن الشافعي، مدخل إلى دراسة علم الكلام، ص118.

وإذا كان الرازي قد صحح من استخدام المتكلمين لمسلك "انتفاء المدلول لانتفاء دليله"، وأوضح الطريقة التي ينبغي أن يوظف من خلالها هذا المسلك في مسائل الصفات، فإنه في موضع آخر يناقش الفلاسفة في مسألة علاقة الصفات الإلهية بالذات، ويبين خطاهم في هذا المنحى، موظفاً لطريقة أخرى من طرق المنطق الأصولي وهي طريقة "الاعتماد على مسلمات الخصوم"، حيث يتوصل الرازي إلى إثبات صحة مطلوبة وإفساد قول الخصم معتمداً على ما يُسلِّم به الخصم نفسه، وذلك أمر يعد من خصائص هذا المسلك عند المتكلمين(1).

يأتي هذا الأمر عند الرازي في حديثه عن إحصاء الفلاسفة للصفات الإلهية وهو الإحصاء الذي يرى الرازي أنهم يفصلون فيه بين الصفات وبين الذات الإلهية، يقول الرازي: "أطبقت الفلاسفة: على أن صفات الله تعالى، إما أسلوب وإما الإضافات أما الأسلوب فكقولنا: إنه ليس بجسم ولا بجوهر ولا بمتحيز. وأما الإضافات فكقولنا: إنه جواد موجد مفضل.."(2).

والرازي، الذي لا يتفق مع هذا الحصر، حيث يرى أن "دلالة الأسماء على الصفات الإلهية تكون على أقسام ستة: الأول: الدال على نفس الذات، والثاني: الدال على جزء الذات، والثالث: الدال على صفة سلبية، والرابع: الدال على صفة إضافية، والخامس: الدال على صفة حقيقية مجردة عن الإضافة، والسادس: الدال على صفة حقيقية ذات إضافة"(3)، أقول إن الرازي الذي يرى ذلك يشرع في إبطال تصور الفلاسفة هذا معتمداً على أقوال يسلم بها أولئك الفلاسفة أنفسهم، كما هو الشأن في مسلك "الاعتماد على مسلمات الخصوم". يشير الرازي إلى أن هناك أقوالاً للفلاسفة تبطل رأيهم هذا في حصر الصفات بين هذين القسمين، حيث يقول: "إنهم (أي الفلاسفة) ذكروا

---

(1) انظر السابق نفسه، ص 191، 192.

(2) الرازي، المطالب العالية من العلم الإلهي، ج3، ص235.

(3) انظر الرازي، المباحث المشرقية، ج2، ص497، 498، وانظر إشارة د. أحمد محمود صبحي لهذه الأقسام عند الرازي، وذلك في كتاب: في علم الكلام (2- الأشاعرة)، ص 293، 294.

ما يبطل هذه المقدمة (أي مقدمتهم التي أوردها في حصر الصفات)، وذلك لأنهم قالوا: العلم عبارة عن صورة مطابقة للمعلوم في العالم، وإذا كان الأمر كذلك فعلمه تعالى بالمعلومات عبارة عن صورة مطابقة للمعلومات وتلك الصور ليست من باب السلوب ولا من باب الإضافات، فهذا اعتراف منهم بأن الله تعالى صفة حقيقة قائمة بذاته. وإذا لم يبطل قولهم: إن صفات الله محصورة في السلوب والإضافات"[1].

فهذا النص يظهر أن الفلاسفة يقرون بأن معنى العلم بالأشياء إنما يكون وفق صور مطابقة لها. هذا المسلَّم ينطلق منه الرازي ليؤكد للفلاسفة أن علم الله تعالى بالأشياء يكون على هذه الشاكلة وأن هذه الخاصية للعلم تعني أنه صفة قائمة بذات الله تعالى، وليست هي من باب الصفات التي يمكن أن تسلب أو تضاف إلى الله تعالى. ومن هنا يتوصل الراوي إلى إبطال قول الفلاسفة بأن صفات الله تعالى محصورة في السلب والإضافة فحسب.

هذا الاتجاه في نقد آراء الفلاسفة في هذا الجانب العقدي ينبغي أن يتم الربط بينه وبين موقف من الفكر الفلسفي بوجه عام. "لقد كان الرازي يتعامل مع ما قدمته الفلسفة في مسائل الطبيعة والإلهيات من واقع المصحح والمبطل"[2]، ولذلك فهو يستند إلى طرق البحث الكلامية – على نحو انطلاقه من مسلمات الخصوم هنا – من أجل تصحيح ما ذهب إليه الفلاسفة.

وإذا كان الرازي يثبت الصفات الإلهية تماماً كأسلافه من الأشاعرة الذين كانوا صفاتية كالسلف يثبتون صفات الباري كما وردت[3]، فإنه يدخل في جدال مع نفاة الصفات، خاصة المعتزلة، حيث يتعقب الرازي حجج هؤلاء الأخيرين بشأن نفي الصفات ويفندها الواحدة تلو الأخرى.

---

(1) الرازي، المطالب العالية، ج3، ص 235.

(2) د. محمد العربي: المنطلقات الفكرية عند الإمام الفخر الرازي، دار الفكر اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، 1992م، ص25.

(3) د. إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، الجزء الثاني، دار المعارف بمصر، 1976م، ج2، ص49.

في إطار مدافعاته الجدلية التي يؤسسها الرازي ضد هذا الاتجاه لدى المعتزلة، يلجأ إلى طريقة المجادلة مع الخصوم "وهو مسلك قريب من طريقة الاعتماد على مسلمات الخصوم، وإن كان هذا المسلك يعني بمناقشة الخصم في أقواله من أجل إبطالها وتظهر فيه طبيعة المنهج الجدلي خاصة في جانبها "الذي يرمي إلى إفحام الخصم وإبطال حجته بكل الطرق"[1].

هذا الأسلوب يعتمد عليه الرازي في تفنيده لمختلف حجج المعتزلة التي يستندون إليها في نفيهم للصفات، ويمكن للباحث أن يورد مناقشة الرازي للمعتزلة فيما يذهبون إليه من أن ذات الله تعالى إن كانت كاملة في الإلهية فلا حاجة إلى الصفات كأحد الأمثلة على جداله هذا مع المعتزلة. في هذا الموقف يورد الرازي قول المعتزلة على النحو التالي: "يرى المعتزلة أن ذات الله تعالى، إما أن يتم إلهيتها بدون هذه الصفات، وإما أن لا تتم، والثاني يوجب كونه محتاجاً إلى الغير، والأول يقتضي أن تكون تلك الذات المخصوصة كافية في الإلهية. ومتى كان الأمر كذلك. كان الإله غنياً في إلهيته عن هذه الصفات. ومثل هذه الصفات يجب نفيها بالاتفاق"[2].

ثم يأخذ الرازي في تنفيذه هذه الحجة، وهي الخامسة من بين الحجج التي يوردها الرازي للمعتزلة هنا، فيطرح في مقابلها تساؤلاً يهدف من ورائه إلى تفنيد حجة المعتزلة هذه، حيث يقول: "وأما الحجة الخامسة وهي أن ذاته إن كانت كاملة في الإلهية فلا حاجة إلى الصفة. فتقول: لم لا يجوز أن يقال تلك الذات المخصوصة أوجبت المعنى، وذلك المعنى أوجب العالمية"[3].

فالرازي إذن ينفذ إلى رأي المعتزلة ملزماً إياهم بأمر لا يستطيعون إلا التسليم به، فهم إذا كانوا يذهبون إلى أن وجود الذات مجردة عن الصفات هو كاف لأن يجعلها أهلاً للألوهية، فإنهم لا

(1) د. على عبد الفتاح المغربي، حقيقة الخلاف بين المتكلمين، ص132.
(2) الرازي، المطالب العالية من العلم الإلهي، ج3، ص229، 230.
(3) الرازي: السابق نفسه، ج3، ص232.

يستطيعون أن يدفعوا تساؤل الرازي الذي ينتهي من خلاله إلى أن الذات المخصوصة من الممكن أن توجب الصفات كذلك.

ولعل ثمة دوافع حدت بالرازي إلى أن يعتمد على أسلوب مجادلة الخصوم هنا، والذي مكَّنهُ من تفنيد رأي المعتزلة على هذا النحو، ذلك أن الأمر يتعلق بمسلمٍ عقدي وهو إثبات الصفات الإلهية ضد خصوم يعتمدون في حججهم على البرهنة العقلية كذلك، هذا إضافة إلى أن حدة الخلاف بين الرازي وبين المعتزلة، الذين يجادلهم هنا هي جد واسعة، "فجماعة المعتزلة متفقين على إنكار الصفات القديمة من جهة أنها زائدة على الذات"[1]، في حين أن الرازي يثبت الصفات الإلهية، ومذهبه في ذلك هو مذهب الأشاعرة الذين يرون أن الصفات الإلهية قائمة بالذات، "فقد أثبت الأشعري الصفات الإلهية قائمة بالذات... وأنها أزلية قائمة بذات الله"[2]، وكان هذا هو مسلك الأشاعرة التاليين على وجه العموم، ومن بينهم الرازي، وهذا الخلاف للرازي مع المعتزلة يؤثر في مختلف مناحي فكره، حيث كان هذا المفكر متعارضاً فيها مع المعتزلة[3].

فوجد هذا الخلاف المذهبي بين الرازي وبين المعتزلة على هذا النحو هنا كان دافعاً إلى أن مفكرنا على طريقة المجادلة مع الخصوم، والتي عرض من خلالها لأقوال المعتزلة، ثم دخل معهم في نقاض توصل من خلاله إلى إبطال ما يزعمونه من نفى الصفات.

وفي موضع آخر يستخدم الرازي مسلك "انتفاء المدلول لانتفاء دليله"، وهو أحد مسالك المنطق الأصولي، في جدال يؤسسه ضد فرقة كلامية أخرى هي طائفة الكرامية القائلين بمسألة التغير في الصفات. ففي رده على ذلك يرى الرازي أن الصفات تكون على ثلاثة أقسام:

---

(1) د. فيصل بدير عون، علم الكلام ومدارسه، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1981م، ص201.

(2) د. أبو الوفا التفتازاني، علم الكلام وبعض مشكلاته، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، دون تاريخ ص129.

(3) voir Roger Armaldez: Art. "L'oeuvre de Fakhr al-Din al-Razi, Commentateur de Coran et philosophe, in Chiers de civilization medieval, op. cit, p.315.

أحدهما: صفات حقيقية عارية عن الإضافات. كالسواد والبياض.

وثانيهما: الصفات الحقيقية التي تلزمها الإضافات. كالعلم والقدرة.

وثالثهما: الإضافات المحضة والنسب المحضة. مثل كون الشيء قبل غيره وبعد غيره"[1].

هذه المقدمة يبني عليها الرازي إثباته لأن التغير لا يقع في الصفات الإلهية الحقيقية، مؤكداً على أن الكرامية هم الذين يجوزون التغير في هذا النوع من الصفات، يقول الرازي مشيراً إلى ما سبق "وإذا عرفت هذا، فنقول: أما وقوع التغير في الإضافات، فلا خلاص عنه. وأما وقوع التغير في الصفات الحقيقية، فالكرامية يثبتونه، وسائر الطوائف ينكرونه، فظهر الفرق في هذا الباب بين مذهب الكرامية ومذهب غيرهم"[2].

ولما كانت خطورة اتجاه الكرامية هذا تتمثل في أنه يفضي إلى القول بحدوث الصفات الإلهية وعدم قدمها، وهو أمر يصادف اعتقاداً لدي الكرامية، حيث "يزعم ابن كرام وأتباعه أن أقوال الله وإرادته وإدراكه للمرئيات وإدراكه للمسموعات أعراض حادثة فيه... وهو محل لتلك الحوادث الحادثة فيه"[3]، أقول إن هذه الخطورة لقول الكرامية بالتغير في الصفات دفعت الرازي إلى أن يتتبعه قاصداً إبطاله، ومن ثم اعتمد مفكرنا على مسلك "أن ما لا دليل عليه يجب نفيه" ليؤسس من خلاله رده على الكرامية.

يشير الرازي إلى فساد الكرامية هذا، ويقيم عليه الحجة التالية "إن كل ما كان من صفات الله تعالى، فلابد وأن يكون من صفات الكمال ونعوت الجلال، فلو كانت من صفاته محدثة، لكان

---

(1) الرازي: كتاب الأربعين في أصول الدين، ج1، ص170.

(2) الرازي: السابق نفسه، ج1، ص170.

(3) عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، 1419هـ / 1998م، ص217.

ذاته قبل حدوثه تلك الصفة خالياً عن صفة الكمال والخالي عن صفة الكمال ناقص، فيلزم أن ذاته كانت ناقصة قبل حدوث تلك الصفة فيها، وذلك محال. فثبت: أن حدوث الصفة في ذات الله تعالى محال"[1].

هذه الافتراضات التي يسوقها الرازي هنا كلها ترتبط بسعيه إلى نفي ما يذهب إليه الخصم من أن صفات الله تعالى محدثة، حيث لا يستطيع الخصم إقامة الدليل على ذلك. وإمعاناً في إفحام الخصم يسوق الرازي للافتراضات التي من الممكن أن يعتمد إليها خصمه لإثبات ذلك المطلوب، مشيراً إلى أنه لو صح مطلوب الخصم في أن صفات الله تعالى محدثة لكان الله تعالى خالياً عن صفة الكمال، وهو أمر محال كذلك. أي أن ما يمكن أن يستند إليه الخصم من دليل في تصوره ينتفي كذلك، وبالتالي يبطل ما يسعى الخصم إلى تقريره لأنه يفتقر إلى التدليل عليه.

وإذا كان جوهر هذا المسلك "ما لا دليل عليه يجب نفيه" يقوم على التماس أدلة المثبتين للشيء وإثبات كذبها وضعفها بحيث لا يوجد دليل آخر على ثبوت الشيء سواها[2]"، فإن النص الذي نقله الرازي عن الكرامية لا يتضمن استنادهم إلى أدلة في زعمهم بحدوث الصفات الإلهية، وإنما استطاع الرازي بحسه النقدي أن يستخلص ما يمكن أن يستند إليه الخصم من أدلة، فصاغها من جانبه وعمد إلى نفيها، وهو أمر يعكس من إدراك الرازي لطبيعة هذا المسلك من مسالك المنطق الأصولي.

(1) الرازي، كتاب الأربعين في أصول الدين، ج1، ص1714.
(2) انظر د. علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص112.

2- مسالك المنطق الأصولي في إثبات صفة الوحدانية لله تعالى عند الرازي:

يعطي الرازي للحديث عن صفة الوحدانية مرتبة الصدارة في كثير من مباحثه في إثبات الصفات الإلهية. هذا الأمر يقف عليه الباحث في "المباحث المشرقية"، حيث يجعل الرازي حديثه عن "وحدة واجب الوجود" تالياً لإثباته لوجود الله تعالى(1)، وهو صنيع يقتفي فيه الرازي أثر سابقيه من المتكلمين الذين كانوا يحرصون على أن يعقبون برهنتهم للوجود الإلهي بإثباتهم لصفة الوحدانية(2).

أما فيما يتعلق بعرض أدلة الوحدانية من جانب الرازي فإنه يمكن القول بأنه "إذا كان الرازي، يتفق مع جميع المتكلمين من أهل السنة والمعتزلة على السواء في قوله تعالى **(لَوْ كَانَ فِيهِمَا آَلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا)**(3)، وفي آيات أخرى كذلك(4)، فإنه قد أضاف إلى ذلك أدلة أخرى اعتمد في تقريرها على مسالك المنطق الأصولي على نحو واسع.

وإذا كان من بين هذه الأدلة التي استعان بها الرازي في هذا الجانب هو التدليل على وحدانية الله تعالى من خلال التمييز بين فكرتي الممكن والواجب(5)، فإنه صاغ هذا الدليل معتمداً على "برهان الخلف"، والذي يقوم على إثبات مطلوب ما عن طريق إثبات بطلان نقيضه كما مرت الإشارة

---

(1) انظر المباحث المشرقية، ج2، ص451، حيث يجعل الرازي الفصل الثاني من الباب الأول في الكتاب الثالث عن "وحدة واجب الوجود"، ثم يخصص الفصل الثالث، ج2، ص456، "عن نفي الكثرة عن واجب الوجود".

(2) هذا الاتجاه يسود عند معظم المتكلمين، السابقين على الرازي، فالأشعري على سبيل المثال يتحدث في اللمع عن إثبات وجود الله تعالى أولاً، ثم يتبع ذلك بالتأكيد على وحدانية الله تعالى، انظر كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، تحقيق: د. حمودة غرابة، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة 1993م، ص18: 22، كما أن الماتريدي في كتاب التوحيد يتحدث عن الدليل على أن للعالم محدثاً، ثم يتحدث بعد ذلك مباشرة عن "أن محدث العالم واحد"، انظر كتاب التوحيد، تحقيق: د. فتح الله خليف، ص 17: 27، ويسلك الباقلاني نفس هذا النهج في كتاب الإنصاف، حيث يقيم الأدلة على إثبات وجود الله تعالى، ويعقب ذلك بالتدليل على أنه تعالى واحد، انظر كتاب الأنصاف، ص 30: 34.

(3) سورة الأنبياء الآية 22.

(4) من بين تلك الآيات على سبيل المثال قوله تعالى: **(قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آَلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَابْتَغَوْا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا)** [سورة الإسراء: آية 42].

(5) د. فتح الله خليف، فخر الدين الرازي، ص77.

يعتمد الرازي على هذا المسلك في عدة مواضع يفسر من خلالها بعض المسائل التي تتعلق "بالممكن والواجب"، حيث يخلص من ذلك إلى إثبات وحدانية الله تعالى.

ويمكن للباحث أن يسوق أمثلة من استخدام الرازي "لبرهان الخلف" على هذا النحو من خلال الفصل الذي خصصه مفكرنا للحديث عن "وحدة واجب الوجود" في المباحث المشرقية.

ففي سعي الرازي إلى إثبات أنه لا يمكن اشتراك عدة ذوات في الاتصاف بصفة واجب الوجود، يبدأ بتقرير فرضية مفادها أن الذوات المشتركة في وجوب الوجود في حالة تقدير وجودها تكون متغايرة في الهوية، وهي الفرضية التي يصوغها الرازي من خلال أسلوب شرطي على النحو التالي: "لو قدرنا ذواتاً متشاركة في وجوب الوجود متبائنة بالهويات والماهيات والتعينات فإنه لابد أن يكون وجود كل منها مغاير لهوية كل واحدة منها"[1].

هذا التصور الذي يستند فيه الرازي إلى فكرة تباين الماهيات والصفات، وهي الفكرة التي فسرها الرازي في مواضع كثيرة من مصنفاته، أقول إن هذا التصور يتخذ منه الرازي منطلقاً لإثبات حقيقة أن "الواجب بالذات يستحيل أن يكون تابعاً لماهية غيره"[2].

ومن هنا يشرع الرازي في تأسيس دليله على وحدة واجب الوجود موظفاً لبرهان الخلف، حيث يقول: "لا يخلو إما أن تكون بين وجوب كل واحدة منهما (أي كل واحدة من الذوات التي يفترض اشتراكها في وجوب الوجود) وبين تعينه ملازمة أولاً تكون، فإن لم تكن بين الجهتين ملازمة كان الوجوب غير مقتض لذلك التعين، وذلك التعين لا يقتضي الوجوب، فاتصاف الوجوب بذلك التعين، أو ذلك التعين بذلك الوجوب يستدعى سبباً من الخارج فيكون كل واحد من تلك

(1) الرازي، المباحث المشرقية، ج2، ص452.
(2) الرازي: السابق نفسه، ج2، ص452.

الأشخاص ممكن الوجود محتاجاً إلى سبب يوجده ويشخصه، فلا تكون الأشياء الواجبة واجبة هذا خلف "[1].

فكلما يبدو فإن الرازي يتوصل إلى إثبات أنه في حالة التسليم بأن التعين أو اكتساب الوجود هو أمر أو خاصية ترتبط بواجب الوجود (هذا الأمر يبدو حين الاعتقاد بتعدد واجب الوجود) فإن هذا الأمر يعني أو واجب الوجود سيكون محتاجاً إلى غيره، فيصبح "واجب الوجود" هو ممكن الوجود، وهذا خلف لا يمكن تحقه، وهذا يقود إلى إثبات صحة نقيضه وهو أن واجب الوجود لا يكون إلا واحداً.

وإذا كان الرازي قد اعتمد على برهان الخلف على هذا النحو في الجزء الأول من هذا البرهان، فإنه في الجزء التالي يستدعى كذلك "قياس الدور" ليكون إلى جانب "برهان الخلف" مما يضفى عمقاً في المنهجية على هذه الجزئية من البرهان. يشرع الرازي في إتمام برهانه الذي نحن بصدده فيقول: "وإما إن كان بين الجهتين (أي بين واجب الوجود وبين تعينه) تلازم، فذلك التلازم إما أن يكون لا لنفس طبيعتهما أو يكون لنفس طبيعتهما، فإن كان الأول فقد عاد المحال، وإن كان لنفس طبيعتهما، فلابد وأن يكون أحدهما علة والآخر معلولاً، إذ من المستحيل أن يكون كل واحد منهما علة لصاحبه إذ يلزم الدور"[2].

ففي هذا البرهان يبدو أن كلاً من المسلكين "برهان الخلف"، و"قياس الدور" يلعب دوراً في إتمام البرهان. فمن خلال برهان الخلف توصل الرازي إلى بطلان أن يكون التلازم (أي الارتباط) بين واجب الوجود وبين تعينه لشيء آخر غير نفس طبيعتهما، ومن خلال استدعاء "برهان الدور" أثبت الرازي أن التلازم بين واجب الوجود وبين تعينه لن تكون كذلك لنفس طبيعتهما، لأن ذلك

(1) الرازي: المباحث المشرقية، ج2، ص452.
(2) الرازي: السابق نفسه، ج2، ص452.

يؤدي بدوره إلى حتمية أن يكون أحدهما علة والآخر معلول له، مما يقود إلى الدور، حيث يستحيل أن يكون كل واحد منهما على لصاحبه، فالدور–كما مرت الإشارة–يعني "توقف الشيء على ما يتوقف عليه"(1)، أي تعريف الشيء بنفسه، وهو أمر لا يستقيم منهجياً.

ثم ينتهي الرازي إلى إثبات مطلوبة المتمثل في "أن الواجب بالذات يستحيل أن يكون تابعاً لماهية غيره"(2)، الأمر الذي يبرهن من خلاله على أن واجب الوجود لا يكون إلا واحداً ومنفرداً.

وإذا كان الرازي يذهب في موضع آخر إلى إثبات الوحدة الإلهية معتمداً كذلك على معانٍ أخرى ترتبط بفكرة "الواجب والممكن"، مثل مسألة الربط بين وجود الكثرة في واجب الوجود وبين تركب تلك الذوات المشتركة في وجوب الوجود من أكثر من جزء وهو مما يستحيل الإقرار به، أقول إذا كان الأمر على هذا النحو، فإن الرازي يعتمد في إبطال هذا التصور الأخير وإثبات الوحدة الإلهية يعتمد على "برهان الخلف" كذلك.

ينطلق الرازي في هذا البرهان الأخير من فرضية مفادها "أنه لو كان واجب الوجود لذاته أكثر من واحد لكان كل واحد مركب من جزئيين"(3)، ثم يخصص هذين الجزئيين بالحديث قائلاً: "الجزءان لابد وأن يتشاركا في الوجوب، وإلا لكان الواجب متقوماً بما ليس بواجب، والمتقوم بغير الواجب غير واجب، فالواجب ليس بواجب هذا خلف"(4).

يتبين من خلال نص الرازي هذا أنه على فرض وجود جزئيين يتكون منهما "واجب الوجود"، فإنه سيكون لهذين الجزئيين خاصية الوجوب كذلك، لأن تصور ما يخالف ذلك يعني أن الواجب

(1) الجرجاني: كتاب التعريفات، ص117.
(2) الرازي: المباحث المشرقية، ج2، ص452.
(3) السابق نفسه، ج2، ص452.
(4) السابق نفسه، ج2، ص453.

سيكون داخلاً فيه ما ليس بواجب، وهذا يمثل نتيجة حتمية لبرهان الخلف الذي يؤسسه الرازي هنا، وهي أن الواجب لن يكون واجباً.

ثم يمضي الرازي في إتمام هذا البرهان مؤكداً على أنه "إذا ثبت تشارك الجزئيين في الوجوب الذاتي فلابد من وجه آخر، إذ ل لم يتباينا من وجه آخر لم يتميز أحدهما عن الآخر بل يكونان شيئاً واحداً، فلا يكون لكل منهما جزءان وقد ثبت ذلك هذا خلف"[1].

فمن خلال هذه الوجهة من توظيف "برهان الخلف" يهدف الرازي إلى التأكيد على أن الجزئيين اللذين يفترض تشاركهما في وجوب الوجود لابد وأن يكون بينهما خلاف. ثم يخلص الرازي في هذا البرهان إلى إثبات أنه في حالة "إذا كان كل واحد من الجزئيين مشاركاً للآخر من وجه ومبائناً له من وجه آخر لزم أن يتركب كل واحد من الجزئيين من جزئيين آخرين.... وذلك يوجب انقسامهما إلى جزئيين إلى جزئيين فإذا يجب أن يكون كل واحد منهما مركباً من أجزاء غير متناهية"[2].

وهكذا فإن الرازي يقرر هنا أن معنى التسليم بوجود أكثر من شيء تنسحب عليه خاصية واجب الوجود، فإن ذلك يقود إلى وجود الكثرة في واجب الوجود، وهو ما يستحيل تصوره لأن الواجب لن يكون واجباً، وهو ما يعني تحقق "الخلف"، فالواحد يكون مشاركاً لغيره في الوجوب مبائناً له في الخصوصية، فيكون فيه تَكَثُّر فلا يكون فيه واحد وكل ذلك محال، فإذا واجب الوجود واحداً"[3]. وهكذا يتوصل الرازي إلى إثبات محور هذا البرهان وهي "أن واجب الوجود لا يكون إلا واحداً".

(1) الرازي: المباحث المشرقية، ج2، ص453.
(2) الرازي: السابق نفسه، ج2، ص453.
(3) السابق نفسه، ج2، ص453.

يتبين من خلال ما سبق أن الرازي جمع بين تقرير مجموعة من المعاني التي تتصل بفكرة "الممكن والواجب" وبين "برهان الخلف"، ليؤسس أدلته هنا على وحدة "واجب الوجود". فمعانٍ مثل وجود الاختلاف في الماهية بين الممكن والواجب، وأن الكثرة لا تتحقق في الواجب بينما هي من لوازم الممكن، وهي المعاني التي تمثل نقائض تتعارض مع طبيعة "واجب الوجود"، وتوحي بتصور بعض خصائص الممكن فيه، مما يعني أنه لن يصح واجباً، فإن الرازي حرص على درئها عن "واجب الوجود" معولاً على "برهان الخلف"، فلإثبات أن في إعطاء خصائص الممكن للواجب ما يؤدي إلى اعتبار أن الواجب هو الممكن، وذلك "خلف" ينتفي، وبالتالي تتحقق صحة المطلوب الآخر وهو أن واجب الوجود يكون واحداً ".

وإمعاناً في اعتداده ببرهان الخلف لتقرير مطلوبة هنا، فإن الرازي يستند إليه كذلك في رده على ما كان يواجه به من اعتراضات تتعلق بإثباته للوحدة الإلهية من خلال اعتماده على التفريق بين "الواجب والممكن".

وقد كان من بين الاعتراضات التي وُجِّهت إلى برهان الرازي في نفي الكثرة والتركيب عن واجب الوجود "أن هذا البرهان لم يدل إلا على موجود تنقطع عنده سلسلة الحاجة، ومن المعلوم أن الوجود المركب من أمور يمتنع ارتفاع كل واحد منها يكون أيضاً ممتنع الارتفاع، فحينئذ يكون صالحاً لأن تنقطع عنده سلسلة الحاجة"[1].

فهذا الاعتراض على ما يبدو يعني أن الموجود المركب "أي الموجود الممكن" هو أيضاً مثل "واجب الوجود" يكون مهيئاً لأن تنقطع عنده سلسلة الحاجة إلى الموجود.

(1) الرازي: المباحث المشرقية، ج2، ص457.

وأما هذا الاعتراض الجدلي يرد الرازي قائلاً: "إن كل واحد من أجزائه (أي من أجزاء واجب الوجود) لو كان واجباً لذاته لكان واجب الوجود لذاته أكثر من واحد، وقد أبطلنا ذلك. فإذا واجب الوجود منها جزء واحد وباقي الأجزاء ممكن، فالمجموع الحاصل من تلك الأجزاء الممكنة أيضاً ممكن، فيكون واجب الوجود على كل حال ممكناً هذا خلف"[1].

وهنا يقف الباحث على ترابط البراهين واتصالها عند الرازي، فهو يستند إلى ما قرره سابقاً من أن واجب الواجب ليس إلا واحداً، ثم ينطلق من ذلك ليؤكد على أن واجب الوجود لن يكون إلا جزءاً واحداً كذلك، وأنه في حال تصور أن مجموع تلك الأجزاء الممكنة تدخل في تكوين واجب الوجود، فإن واجب الوجود سيكون ممكناً مما تظهر معه "مسألة الخلف". وهكذا ومن خلال الربط بين البرهانين يبطل الرازي اعتراض الخصم بأن الممكن سيكون مثل الواجب في كونه يصلح لأن تتوقف عنده سلسلة الحاجة إلى موجودات أخرى.

أما إذا انتقل الباحث إلى برهنة الرازي للوحدة الإلهية في كتاب الأربعين فسوف يجد أن هذا المفكر يسلك الطريق الذي كان يسير عليه المتكلمون بإثبات الوحدة الإلهية عن طريق البرهنة على استحالة وجود إلهين، ثم يعمد إلى تقرير بعض الحجج حول هذا الدليل يوظف فيها "برهان الخلف" على نحو واسع بصورة يتمكن معها من استدعاء جميع الاعتراضات التي يتصور صدورها من جانب المعارضين لوحدانية الذات الإلهية.

وليأخذ الباحث مثالاً على ذلك مما يؤسسه الرازي من حجة تقوم على مبدأ أنه ليس هناك إلا إله واحد قادر على جميع المقدورات، حيث يستدعي الرازي كل ما يمكن أن يثار حول هذه الحجة من اعتراضات ويبطلها من خلال "برهان الخلف" ليصل إلى مطلوبة. يقول الرازي: "الإله هو الذي

(1) الرازي: السابق نفسه، ج2، ص457.

يكون قادراً على المقدورات. ولو فرضنا إلهين، أراد أحدهما حركة زيد والآخر سكونه. فإما أن يحصل المرادان وهو محال، أو لا يحصل مراد واحد. وذلك أيضاً محال "[1].

فالرازي ينتهي هنا إلى أنه من المحال أن تحصل إرادة هذين الإلهين أو ترتفع في آن واحد، وفي هذا توظيف أولي لبرهان الخلف يتضمن الفكرة الأساسية التي يقوم عليها البرهان والتي تتمثل في "إن النقيضين لا يجتمعان معاً ولا يرتفعان معاً"[2]، وهى ما يقابل في الفكر الأرسطي مقولة "أنه لا وسط بين النقيضين" التي ترتبط بقانون الثالث المرفوع"[3].

المهم أنه بعد أن يشير الرازي إلى فرضية تساوي هذين الإلهين في القدرة، يؤكد على استحالة وقوع ذلك. من خلال برهان الخلف، حيث يقول: "لما حصل التساوي في قدرة هذين القادرين، فلو حصل مقدور أحدهما دون الثاني، لكان هذا ترجيحاً لأحد المتساويين على الآخر من غير مرجح البتة وذلك محال. فكان هذا القسم محالاً فثبت أن القول بوجود إليهن يفضي إلى أحد هذه الأقسام الثلاثة[4]. ولما ثبت أن كل واحد منهما محال باطل، كان القول بوجود إلهين محالاً باطلاً"[5].

فإيراد هذه السلسة من المحاولات، على نحو ما يصنع الرازي هنا، يمكن من إبطال العديد من التصورات التي تحول دون إثبات وحدانية الذات الإلهية، حيث يتوصل الرازي من خلال "برهان

---

(1) الرازي، كتاب الأربعين في أصول الدين، ج1، ص 312.

(2) انظر د. علي عبد الفتاح المغربي: حقيقة الخلاف بين المتكلمين، ص 134.

(3) انظر د. علي عبد المعطي محمد: المنطق ومناهج البحث في العلوم الرياضية والطبيعية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية بمصر، دون تاريخ، ص40.

(4) هذه الأقسام الثلاثة التي يشير إليها الرازي هنا، والتي تتعلق بافتراض وجود الإلهين هي: الأول هو حصول مقدرو الإلهين حول نفس الشيء، والثاني: هو عدم حصول مراد أي من الإلهين، والثالث: هو حصول مقدرو أحد الإلهين دون الآخر. وهو ينفي هذه الأقسام الثلاثة، ويؤكد على أنه لا تتحقق إلا قدرة إله واحد، وبالتالي يتوصل الرازي إلى إثبات وجود الإله الواحد، انظر كتاب الأربعين، ج1، ص 312، 313.

(5) الرازي: السابق نفسه، ج2، ص313.

الخلف" إلى إثبات أن ما يقابل هذه التصورات هو الصحيح وهو أن "صانع العالم سبحانه وتعالى واحد"[1].

ولعل استخدام الرازي "لبرهان الخلف" في صياغة هذا الدليل الأخير على وحدانية الله تعالى من خلال إثبات وجود إله واحد فحسب قادر على جميع الممكنات، أقول لعل مثل هذا النهج قد أضفى على تقرير الرازي لهذه المسألة لوناً من الخصوصية. ذلك أن هذا الدليل المشار إليه هنا قد ورد بنصه لدى كثيرين من أسلاف الرازي من الأشاعرة، حيث قرره الأشعري الذي رجح الأمر بين نفس الاحتمالات الثلاثة لقدرة الإلهين، مؤكداً على أنه لا يتم إلا مراد الإله الواحد[2]، كما استند الباقلاني إلى البرهان نفسه في التدليل على وحدانية الذات الإلهية[3]، فهذه الرؤى من الممكن أن يكون الرازي قد استفاد منها في صوغ هذا الدليل، ولكن الخصوصية التي تميز بها عرض البرهان عند الرازي تمثلت في أنه نص صراحة عل معنى وجود الخلف كذلك، حيث أكد في إبطاله للقسم الأول والذي يغني أن يكون الفعل واقعاً بقدرتي الإلهين معاً، على أنه في هذه الحالة يكون الفعل واجب الانقطاع عن كل واحد منهما (أي من الإلهين المتصورين) وهو جمع بين النقيضين وهو محال[4]، فالرازي ينص صراحة هنا على وجود معنى الخلف الذي هو استحالة الجمع بين النقيضين، وهو ما يحمل منحى تجديدياً لديه.

على أية حال إذا كان الرازي قد صاغ معظم الأدلة التي أوردها حول إثبات صفة الوحدانية لله تعالى، إذا كان قد صاغها من خلال "برهان الخلف" الذي يسمح بإبطال التصورات المتعددة التي

---

(1) هكذا عنون الرازي للمسألة الخاصة بالوحدة الإلهية في الجزء الأول من كتاب الأربعين، وهي المسألة "الحادية والعشرين"، حيث جعل عنوانها: "في بيان أنم صانع العالم سبحانه وتعالى واحداً"، انظر كتاب الأربعين، ج1، ص312.

(2) انظر الأشعري، كتاب اللمع، ص 21، 22.

(3) انظر الباقلاني: كتاب الإنصاف، ص 35.

(4) انظر الرازي: كتاب الأربعين في أصول الدين، ج1، ص317.

قد تقوم كمعارض لتقرير الوحدانية، أقول إذا كان الأمر على هذا النحو فإن الرازي قد استفاد في إثباته لهذه الصفة من مسالك أخرى للمنطق الأصولي أيضاً. فهو يوظف طريقة القسمة والتشقيق الجدلي في موضوع واحد مع "برهان الخلف" في رده على أحد شبه التنويه القائلين بوجود إلهين: إله للخير وإله للشر، يعرض الرازي لشبهتهم هذه أولاً[1]، ثم يرد عليها قائلاً: "إن الإله الخير إن لم يقدر على دفع الشرير عن الشر، فهو ناقص حقير، لا يصلح للإلهية، وإن كان قادراً عليه، فإن فعله فقد اندفع الشرير وظهر عجزه، على ذلك الدفع، يكون الإله الخير راضياً بفعل الشر والراضي بفعل الشر شرير، فيلزم أن يكون الإله الخير شريراً. وذلك محال. فيثبت: أن القول بالاثنين باطل على كل التقديرات "[2].

وهكذا فإن الرازي، يحلل آراء الخصم واضعاً بشأنها عدة افتراضات يظهر من خلالها ما يمكن أن يترتب على تلك الآراء من مفاسد إلى أن ينتهي إلى فسادها جميعاً، وهذا هو جوهر طريقة القسمة والتشقيق الجدلي "التي سمحت للرازي هنا بطرح كل المفاسد التي يمكن أن تنجم عن ما يدعيه الخصم. والرازي إذ ينتهي إلى إبطال مزاعم الخصم يستدعى "برهان الخلف" ليتوصل من خلاله إلى إثبات أن ما يترتب على تلك التصورات، وهو "القول بإلهين" هو أيضاً باطل، وبالتالي يثبت مطلوبة "وهو القول بإله واحد".

وإذا كان الرازي في إشارته إلى قدرة الإله الخير على دفع الشر يقسم الأمر بين احتمالين هما: إما أن يدفع هذا الإله الشر أو لا يدفعه، فإنه بذلك يرتضي طريقة القسمة المنحصرة، وهي القسمة التي يعتمد فيها على ترديد الأمر بين احتمالين وتقوم على نفي أحدهما وإثبات الآخر[3].

(1) انظر الرازي: المطالب العالية من العمل الإلهي، ج2، ص147، حيث يورد الرازي لهذه الشبهة المشار إليها.
(2) الرازي: السابق نفسه، ج2، ص 148، 149.
(3) انظر د. حسن الشافعي: المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص 194، 195.

وإذا كان الرازي بذلك يلتقي مع بعض من سابقيه من المتكلمين الذين استعملوا هذا اللون من القسمة الجدلية في الرد على نفس تلك الشبهات للثنوية، على نحو ما يبدو لدي القاضي عبد الجبار في مجادلاته مع الثنوية على سبيل المثال[1]، إلا أن صنيع الرازي في هذا الموضع يحمل لوناً من التجديد يتمثل في استدعاء "برهان الخلف" في هذا الدليل، حيث يضم مفكرنا مسلك الخلف لطريقة القسمة ليتمم البرهان من خلالهما خاصة وأن التقسيم يكون منحصراً بين أمرين اثنين متقابلين من كل وجه وأن فساد أحدهما يعني ثبوت نقيضه (كما هو جوهر مسلك القسمة والتشقيق الجدلي) فإن هذا هو الشأن في طريقة الخلف كذلك[2].

ومما ينبغي الإشارة إليه أن الرازي كان يصدر مباحثه حول الوحدة الإلهية أحياناً بالتأكيد على محور البرهان وهو أن "واجب الوجود واحد"، ثم يشرع في إثبات ذلك، مؤسساً لعدة أدلة يعتمد فيها على "برهان الخلف" من أجل تقرير ما طرحه، وهو الصنيع الذي كان يمكّن الرازي من الإحاطة بمختلف الآراء التي تتعلق بمسألة الوحدة الإلهية، ثم ينتهي إلى إبطال ما يتعارض منها مع مطلوبة حتى يثبت صحة ما يراه في النهاية، وتلك هي طبيعة برهان الخلف كما مرت الإشارة.

هذا الاتجاه من جانب الرازي كان يصادف خاصية منهجية وقف عليها الباحثون في مباحث الرازي من أنه كان ينطلق في معالجته للمسائل من عرض خلاصة الحقيقة ثم يصنف بعد ذلك آراء الجامعات الفكرية حسب قربها أو بعدها من تلك الحقيقة"[3].

---

(1) انظر القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، تعليق: أحمد بن الحسين، تحقيق: د. عبد الكريم عثمان الهيئة المصرية العامة للكتاب، بمصر، مكتبة الأسرة، 2009م، ص 286.

(2) انظر د. حسن محمود الشافعي: المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص 193.

(3) Guy Monnot: le Panorama religieux de Fakhr al-Din al-Razi, in Revue de L'histoire des religions, tome 203, N33, 1986, p.277.

وعلى ذلك فإن استخدام برهان الخلف على هذا النحو من جانب الرازي كان مناسباً لاستجلاء مختلف الآراء التي صدرت حول صفة الوحدة الإلهية، الأمر الذي يضفي على إثبات الرازي لمطلوبة "وهو إثبات الوحدة الإلهية، الأمر الذي يضفي على إثبات الرازي لمطلوبة "وهو إثبات الوحدة الإلهية" لوناً من الموضوعية والإقناع.

3- موقف الرازي من توظيف قياس الغائب على الشاهد في مسألة الصفات الإلهية:

يعني بقياس الغائب على الشاهد–كما مرت الإشارة–إعطاء حكم شيء لشيء آخر لاشتراكهما في صفة معينة، وهو بهذا المعنى يرادف قياس التمثيل[1]، كما أن "المتكلمين يسمون التمثيل رد الغائب إلى الشاهد"[2]. فهذا القياس الأخير إذن "هو نفس القياس الأصولي أو قياس التمثيل، فالمقيس عليه عند المتكلمين هو الأصل عند الأصوليين (أي علماء أصول الفق هـ)، والمقيس هو الفرع، والجامع بين الأصل والفرع أو بين الشاهد والغائب هو العلة عند الأصوليين، ويضيف المتكلمون إلى الجمع بالعلة الجمع بالشرط والدليل والحد والحقيقة[3]، فجوهر الفكرة التي يقوم عليها القياسان واحد إذن[4].

(1) التمثيل هو إثبات حكم واحد في جزئي لثبوته في جزئي آخر لمعنى مشترك بينهما، والفقهاء يسمونه قياساً. انظر الجرجاني: كتاب التعريفات، تحقيق: د. عبد المنعم الحفني، ص 74.

(2) الغزالي: معيار العلم في المنطق، ص74.

(3) د. علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص107.

(4) انظر د. عبد المقصود عبد الغني: نظريات في مناهج البحث العلمي، ص173.

وقد استخدم قياس الغائب على الشاهد على نحو واسع من جانب المتكلمين في المسائل الإلهية، حيث اعتمد عليه هؤلاء ليكون طريقاً لإثبات الأحكام الاعتقادية المتعلقة بالله تعالى وصفاته وأفعاله، بناء على وجود نظائر لها في الواقع المشاهد(1).

ففيما يتعلق بالصفات الإلهية موضوع بحثنا هذا شاع استخدام هذه الصيغة سواء لدي من ذهبوا إلى إثبات الصفات إلى حد التجسيم، أو من حاولوا نفيها من المعتزلة كما أقره نفر من الأشاعرة في نفس هذا المنحى كذلك.

على أن هذا القياس هو مما لا يستساغ توظيفه في المسائل الإلهية، ذلك أن هناك أزمة تواجهه في الموضوع كما يشير إلى ذلك بعض الباحثين، إذ أنه كيف يمكن التحقيق من اشتراك الغائب والشاهد في وصف ما، أو في حكم يترتب على ذلك، وهل يجوز للعقل أن يطبق المقولات الإنسانية على ذات الله تعالى، وما يتصل بها من صفات وأفعال(2).

وإذا كان الرازي قد ذهب إلى إمكانية الجمع بين الشاهد والغائب بالحد أي بالتعريف، حيث يظهر لدي الرازي عندما يصرح بأنه "كما يثبت الحكم بالقياس فقد تثبت الصفة بالقياس، كقولنا: الله عالم فيكون له علم: قياساً على الشاهد..."(3). إذ في هذا جمع بالحد بمعنى أنه إذا كان معنى العالم في الشاهد هو من كان له علم، فإن ذلك يطرد في الغائب أيضاً، فهكذا كان الجمع بالحد في قياس الغائب على الشاهد عند المتكلمين(4)، أقول إذا كان الأمر على هذا النحو فإن ذلك لا يعني أن الرازي قد أخذ بقياس الغائب على الشاهد في مجال الصفات. إنما على النقيض من ذلك فإن الرازي يرفض استخدام قياس الغائب على الشاهد لتقرير أحكام بهذا الشأن، فهو يرى كما يلاحظ

(1) انظر د. حسن الشافعي: المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص175.
(2) الرازي: المحصول في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1408هـ-1988م، ج2، ص237.
(3) الرازي: السابق، نفسه، ج2، ص 239.
(4) انظر د. علي عبد الفتاح المغربي: حقيقة الخلاف بين المتكلمين، ص131، 132.

– الدكتور حسن الشافعي، أن معرفة الله وصفاته هي على خلاف حكم الحس[1] أي أن صفات الله تعالى لا تقاس على ما تدركه حواسنا من صفات البشر.

وقد أنكر الرازي على مختلف الفرق الكلامية استخدام قياس الغائب على الشاهد، سواء من اعتمد عليه كطريق لإثبات الصفات الإلهية، أو من وظفه لنفيها.

ففيما يتعلق باعتراض الرازي على توظيف هذه الصيغة من جانب مثبتي الصفات نجده يعترض على لجوء أسلافه من الأشاعرة إلى هذا القياس في إثباتهم لصفتي السمع والبصر لله تعالى فإذا كان الرازي قد أجاز التعويل على قياس الغائب على الشاهد في مجال الصفات الإلهية عند الجمع بالحد كما مرت الإشارة فإنه ينكر على متقدمي الأشاعرة توظيفهم له بجامع الشرط، الذي يعني التلازم بين إثبات صفتين بحيث يكون وجود إحداهما شرط لوجود الأخرى، أو هو كما يمثل أحد الباحثين لصياغته من جانب المتكلمين بالقول "فالإنسان المشاهد الموصوف بأنه عالم لابد أن يكون حياً، فكذلك الله العلم لابد أن يكون حياً"[2].

فالرازي لا يوافق اعتماد الأشاعرة على قياس الغائب على الشاهد على هذا النحو لإثبات اتصاف الله تعالى بصفتي السمع والبصر قياساً على أنه تعالى حي، وكل حي في الشاهد فهو موصوف بهاتين الصفتين، لأن ذلك يقود إلى وجود المشاكلة بين صفات الله تعالى وبين صفات البشر.

يورد الرازي بداية لمسلك الأشاعرة الذين ينعتهم بالأصحاب فيقول: "واحتج جمهور الأصحاب، أي على وصف الله تعالى بالسمع والبصر بأنه تعالى حي، وكل حي فإنه يصح أن يكون موصوفاً

(1) انظر د. حسن محمود الشافعي: المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص 183.
(2) د. عبد المقصود عبد الغني: نظريات في مناهج البحث العلمي، ص 174.

بالسمع والبصر"[1]. فهذا القياس الذي يؤسسه الأشاعرة يجمع بين تحقق الصفة في الشاهد وفي الغائب بجامع الشرط.

لكن الرازي يعترض على ذلك، موضحاً أنه لا يمكن الجمع بين الغائب والشاهد على هذا النحو، فيقول: "إن هذا الدليل (يقصد حجة الأشاعرة هذ ه) مبني على مقدمات يعسر تقريرها. أما المقدمة الأولى: فهي قوله: كل حي يصح أن يكون موصوفاً بالسمع والبصر"، فنقول: أليس كل حي يصح في الشاهد أن يكون موصوفاً بالجهل والظن والشهوة والنفرة والألم واللذة، ثم إنه تعالى حي مع أنه لا يصح عليه شيء من ذلك: فعلمنا أنه لا يلزم من كونه حياً، أن يصح عليه ما يصح على سائر الأحياء"[2].

ومن الواضح أن الرازي ينفذ هنا إلى ما يستند إليه الأشاعرة في جمعهم للتلازم بالشرط بين صفات الله تعالى وبين صفات البشر، مؤكداً على أن كل ما يطرد في صفات البشر بجامع الشرط لا يمكن أن يحكم به في صفات الله تعالى، لأن هناك نقائض في حق البشر تنسحب عليهم من كونهم يتصفون بصفة الحياة، ومثل ذلك لا يمكن أن يثبت في حق الله تعالى.

ثم يتمم الرازي برهانه في هذه الجزئية مؤكداً على أن ذات الله تعالى تخالف ذوات البشر، وبالتالي فإنه لا يصح أن تقاس صفاته تعالى بصفات البشر، حيث يقول: "تقرير القول فيه: أن ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات، وحياته تعالى مخالفة لحياة سائر الأحياء، وإذا كان كذلك، لم يلزم من صحة السمع والبصر على سائر الأحياء، صحتها على ذاته وحياته "[3].

(1) الرازي: كتاب الأربعين في أصول الدين، ج1، ص 239.
(2) الرازي: كتاب الأربعين في أصول الدين، ج1، ص 240.
(3) الرازي: السابق نفسه، ج1، ص 240.

فالرازي يرفض هنا اتجاه الأشاعرة في قياس الغائب على الشاهد لأنه لا يناسب طبيعة المسائل الإلهية، منطلقاً في ذلك مما هو ثابت في النصوص الدينية من أن الذات الإلهية ليست مثل ذوات البشر، ومن هنا فإنه لا يمكن أن تقاس الصفات الإلهية بصفات البشر، أي أن الرازي ينطلق هنا من ثوابت عقدية في رفضه استخدام هذا المسلك الأصولي في مجال الصفات الإلهية.

أما أولئك الذين يذهبون إلى أن الله تعالى مختص بالحيز والجهة، ويستندون في ذلك إلى أن الباري موجود مثل العلم، وأنه لما كان من في العلم مختصاً بحيز أو جهة فإن هذا الأمر ينسحب على الباري تعالى كذلك[1]، ويستخدمون قياس الغائب على الشاهد بجامع الشرط كذلك، كما يبدو في هذا التصور، أقول إنه بالنسبة لهؤلاء فإن الرازي يتتبع آراءهم كذلك، منكراً عليهم توظيف قياس الغائب على الشاهد، ومؤكداً على أن وجوده تعالى يختلف عن وجود البشر، وبالتالي فإنه لا ينطبق عليه ما ينطبق على البشر.

يؤكد الرازي بداية على "وجود موجود لا يمكن أن يُشار إليه بالحس أنه ههنا أو هناك... وأنه غير مختص بشيء من الأحياز والجهات... وهو غير حال في العالم ولا مباين عنه في شيء من الجهات الست التي للعالم"[2]، وهو أمر يتفق مع مذهب مفكرنا "، فالرازي نفى عن الله الجسمية والمكانية وقيان الحوادث بذاته..."[3]، ثم يدخل في جدال مع أولئك المخالفين من الكرامية الذين مرت الإشارة إليهم، والذين يوظفون قياس الغائب على الشاهد في سعيهم إلى تقرير أن الله تعالى يختص بالحيز والجهة. وجزياً على عادته يورد الرازي شبهة هؤلاء الأخيرين على نحو كانل قائلاً: "إنهم

(1) هذا الاتجاه تمثله طائفة الكرامية، الذين أذاعوا فكرة التجسيم هذه بعد أن تسربت إليهم عن بعض المفكرين السابقين مثل هشام بن الحكم، للوقوف على اتجاه التجسيم هذا عند الكرامية. انظر د. فيصل بدير عون: علم الكلام ومدارسه، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1981م، ص 163-169.

(2) الرازي: أساس التقديس، ص 16.

(3) د. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ج2، ص 54.

قالوا: العالم موجود، والباري موجود، وكل موجودين فلابد وأن يكون أحدهما محايثاً للآخر (أي متحداً بالآخر)، أو مبايناً عنه بجهة من الجهات الست، ولما لم يكن الباري محايثاً للعالم وجب كونه تعالى مبايناً عن العالم بجهة من الجهات الست. وإذا ثبت ذلك وجب كونه تعالى مختصاً بجهة فوق"[1].

فأصحاب هذا الرأي يذهبون إلى المساواة في خاصية الوجود بين الذات الإلهية وبين البشر، ويرتبون على ذلك وصف الله تعالى بالاختصاص بالجهة تماماً مثلما أن البشر يتصفون بذلك، وفي توظيف لقياس الغائب على الشاهد بإثبات المشاكلة بين صفات البشر وبين صفات الله تعالى.

يتتبع الرازي هذا الافتراض للخصم في مواضع عديدة، مؤكداً على أن توظيف قياس الغائب على الشاهد هو أمر لا يسوغ على هذا النحو، فمن جهة يعمد الرازي إلى إبطال الأساس الذي يبنى عليه أولئك المنكرون برهانهم في هذا القياس، وهو تقرير التشابه في الوجود بين الله تعالى وبين البشر، حيث ينفي الرازي هذا التشابه، مؤكداً على أنه لا يعدو كونه لفظياً فحسب، حيث يحاور المخالفين قائلاً: "سلمنا أن المؤثر في هذا الحكم ليس هو الحدوث، وأنه هو الوجود. لكن لم قلتم: إنه يلزم حصوله في حق الله تعالى، وبيانه هو: إن المطلوب إنما يلزم، لو كان الوجود أمراً واحداً في الشاهد وفي الغائب، أما إذا لم يكن الأمر كذلك، بل كان وقوع اللفظ الموجود على الشاهد والغائب، ليس إلا بالاشتراك اللفظي، كان هذا الدليل ساقط بالكلية"[2].

فالرازي يتوصل هنا من خلال هذه المجادلة إلى أن الوجود الإلهي يختلف عن الوجود البشري، وإنما التشابه يكون فقط في استخدام مصطلح "الوجود" في كلا القسمين لكن ليس بالضرورة أن خاصية الوجود الإلهي يمكن أن تتشابه مع الوجود البشري، ومن هنا يتوصل الرازي إلى إبطال

(1) الرازي: أساس، التقديس، 69.
(2) الرازي، أساس التقديس، ص 77.

الأساس الذي اعتمد عليه الخصم في استخدام قياس الغائب على الشاهد لإثبات اختصاص الله تعالى بالحيز والجهة.

وإمعاناً في تأكيد مطلوبة الذي انتهى إليه يعتمد الرازي على ما يسمى بدلالة الإلزام والتي تعني "إلزام الناس لوازم أقوالهم، وإضافتها لم إضافة أقوالهم أنفسهم[1]، حيث يلزم الرازي الكرامية بما يمكن أن يترتب من مفاسد على مساواتهم في الوجود بين الغائب والشاهد، فيقول: "ثم إن الكرامية لا يمكنهم أن يقولوا بأن الوجود في الغائب والشاهد: واحد. وإذا كان كذلك لزمهم إما القول بكون الباري تعالى مثلاً للمحدثات من جميع الوجوه، أو القول بأن وجوده زائد على ماهيته، والقوم لا يقولون بهذين الكلامين[2].

فالرازي يبين ما يلزم على قول الخصم، بالتشابه بين الوجود الإلهي والوجود البشري، من جعل الله تعالى شبيهاً للمحدثات. ولما كان الخصم لا يقول بذلك، فإن ذلك يعني أن قياس الغائب على الشاهد في مسألة الوجود هو مما لا يجوز تأسيسه في هذه المسألة.

وإذا كان الرازي قد اعترض على توظيف قياس الغائب على الشاهد لدى الفرق الكلامية التي عولت عليه في تشبيه صفات الله تعالى بصفات البشر، وأنكر عليهم ذلك، فإنه تتبع كذلك أقوال من اعتمد على هذه الصيغة من نفاة الصفات والذين رموا إلى تعطيل الصفات الإلهية.

وقد كان خصوم الرازي في هذا الموقف هم المعتزلة فهم الذين نفوا الصفات القديمة عن الله تعالى، ورأوا أن الصفات لو شاركته في القدم الذي هو أخص الوصف له لشاركته في الإلهية[3]، وهذا الاتجاه عمل المعتزلة على تقريره من خلال الاعتماد على صيغة قياس الغائب على الشاهد.

---

(1) د. على عبد الفتاح المغربي: حقيقة الخلاف بين المتكلمين، ص 132.

(2) الرازي، أساس التقديس، ص 77.

(3) انظر الشهر ستاني: الملل والنحل، دار الفكر للنشر، بيروت، دون تاريخ، ص 44، 45.

أما الرازي فإنه يعرض من جانبه لبعض من شبه المعتزلة حول نفي الصفات والتي يوظفون فيها قياس الغائب على الشاهد، ثم يوضح لهم بأن استخدام هذه الصيغة غير مبرر على النحو الذي يؤسسونه.

وليورد الباحث هنا لنماذج من تلك المواقف الجدلية التي صاغها الرازي في جداله مع المعتزلة حول هذه المسألة، فعلى سبيل المثال يورد الرازي إحدى شبه المعتزلة في نفي صفة العلم عن الله تعالى على النحو التالي: "الشبهة الأولى(أي من شبه المعتزلة في هذا الموضع) لو كان عالماً بالعلم، لكان علمه إذا تعلق بشيء يكون ذلك الشيء متعلق علمنا. ومتعلق علم الله تعالى: من وجه واحد، ومن طريقة واحدة. وكل علمين كذلك فهما مثلان: فيلزم أن يكون علم الله تعالى وعلمنا مثلين. فيلزم من حدوث علمنا حدوث علم الله تعالى، ومن قدم علم الله تعالى قدم علمنا، ولما بطل الوجهان، علمنا أنه تعالى عالم لا بعلم "[1].

ومن الواضح أن المعتزلة يسعون في هذه الشبهة إلى نفي أن يتعلق علم الله تعالى بأي شيء، فيطرحون فرضية مفادها أن يكون الله تعالى عالماً بالعلم، مدللين على أنه في حال الإقرار بذلك فإنه سيترتب عليه أن يكون علم الله تعالى شبيهاً بعلم البشر وهو أمر محال. وهذا هو الجانب الذي يوظفون فيه قياس الغائب على الشاهد ويلتمسون لذلك جامعاً هو أن كل علمين فهما متماثلان وبناء عليه فإن طبيعة العلم لا تختلف لديهم شاهداً وغائباً، مما يترتب عليه تماثل العلم الإلهي مع العلم البشري وهو مما لا يستقيم، ولذلك يقضي المعتزلة بنفي صفة العلم الإلهي.

وعلى ذلك فإن الغرض من اللجوء إلى قياس الغائب على الشاهد لدى المعتزلة يختلف عن الاستدلال بهذه الصيغة عند من اعترض عليهم الرازي آنفاً من الكرامية، ففي حين أن هؤلاء

(1) الرازي: كتاب الأربعين، ج1، ص 224.

الأخيرين يعولون على قياس الغائب على الشاهد في إثبات التماثل بين صفات الله تعالى، وبين الصفات البشرية، يجد الباحث أن المعتزلة يستعيرون هذه الصيغة لنفي الصفات الإلهية.

على أية حال فإن الرازي يصوغ رده على اتجاه المعتزلة هذا من خلال محاورة جدلية يؤسسها مع هؤلاء الأخيرين، يتوصل من خلالها إلى إبطال توظيفهم لقياس الغائب على الشاهد، مثبتاً لصفة العلم لله تعالى، وأنه لا تماثل بينها وبين صفة العلم البشري. يقول الرازي، موجهاً إلى المعتزلة: لِمَ يلزم من استواء العلمين (أي العلمان المتعلقان بمعلوم واحد ومتساويان على وجه واحد، وعلى طريقة واحدة) في هذا القدر تماثلهما، فإن قالوا: فإذا لم يلزم من هذا القدر تماثل العلمين، فبأي طريق تعرفون تماثل العلمين في الشاهد، فنقول قد بينا أن هذا القدر لا يقتضي الجزم بالتماثل وإن لم يحصل في الشاهد إلا هذا الطريق، وجب ألا يقطع في الشاهد أيضاً بالتماثل، بل يتوقف فيه، وإن حصل فيه طريق آخر سوى هذا الطريق قطعنا به"[1].

وكما يتضح فإن الرازي يبني رده في عدم جواز بناء قياس الغائب على الشاهد فيما يتعلق بنفي صفة العلم منطلقاً من إبطال الأساس الذي يقيم عليه المعتزلة قياسهم هذا، فالرازي يلزم المعتزلة هنا بأنه ليس هناك أمراً جازماً يقطع بإثبات التماثل بين علم وآخر حتى في الشاهد، وإذا كان الأمر على هذه الصورة، فإنه من الأولى أن ينتفي تأسيس مثل هذا القياس بين الشاهد والغائب في هذه المسألة.

ولعله من المفيد أن يورد الباحث مثالاً آخر لاعتراض الرازي على المعتزلة في توظيفهم لقياس الغائب على الشاهد في معرض نفيهم للصفات الإلهية. يتعلق هذا النموذج بإحدى الشبهات التي

(1) الرازي: السابق نفسه، ج1، ص 232.

يسوقها المعتزلة اعتماداً على هذه الصيغة للوصول إلى تعطيل صفة القدرة الإلهية، حيث يفند الرازي لاتجاههم هذا.

يورد الرازي أولاً لشبهة المعتزلة هذه والتي تتمثل في أن القدرة في الشاهد مع اختلافها لا يصلح شيء منها لخلق الجسم، فلو فرضنا قدرة في الغائب، لكانت تلك القدرة إما أن تكون مثلاً لهذه القدرة الموجودة في الشاهد أو مخالفة لها"[1].

ثم أنهم في سبيل الوصول إلى مطلوبهم يقيسون الغائب على الشاهد في حال تحقق كلا الاحتمالين السابقين على النحو التالي: فإن كانت تلك القدرة مثلاً لهذه القدرة التي في الشاهد ثم إن هذه القدرة لا تصلح لخلق الجسم، فكذا تلك القدرة لا تصلح لخلق الجسم، فإن كانت تلك القدرة مخالفة لهذه القدرة، لم تكن مخالفتها لهذه القدرة أشد من مخالفة بعض هذه القدرة لبعض، ولما كانت هذه القدرة مع ما بينا من المخالفة لا يصلح شيء منها لخلق الجسم، فكذلك تلك القدرة الغائبة، وجب أن لا تصلح لخلق الجس م..."[2].

فالمعتزلة هنا يطبقون قياس الغائب على الشاهد بخصوص كلا الأمرين: سواء أكانت القدرة التي في الغائب تماثل القدرة في الشاهد أو تخالفها، بغرض الوصول إلى أن القدرة في الغائب لا تصلح لخلق الأجسام تماماً كما هو الحال بالنسبة للقدرة الإنسانية، وفي ذلك تعطيل لصفة القدرة الإلهية.

أما الرازي فإنه ينطلق في تفنيده لهذه الشبهة من التسليم بقدم صفات الله تعالى، وأنها لا يمكن أن تقاس بصفات البشر المحدثة، وبالتالي فإنه لا يجوز قياس الغائب على الشاهد في هذا الموضع.

---

(1) الرازي: كتاب الأربعين، ج1، ص227.

(2) الرازي: السابق نفسه، ج1، ص227.

يقول الرازي في رده هذا "لِمَ لا يجوز أن يقال: تلك القدرة القديمة مخالفة لهذه القدرة التي في الشاهد"[1].

ثم يجلى هذا الأمر، محللاً لصياغة عبارات المعتزلة نفسها، واصفاً إياها بالضعف قائلاً: قوله (أي قول المعتزلة في شبهتهم) "ليست مخالفة تلك القدرة، لهذه القدرة أعظم من مخالفة بعضها لبعض، قلنا هذا في غاية الركاكة، لاحتمال أن تكون تلك القدرة القديمة لها خصوصية، ولا توجد تلك الخصوصية في شيء من القدر الموجودة في الشاهد، فلا جرم كانت تلك القدرة صالحة لخلق الأجسام، ولم تكن غيرها صالحة لهذا المعنى، وعلى قيام هذا الاحتمال بطل ما ذكرتم "[2].

وهكذا فإنه إذا كانت "دلالة الشاهد على مثله في الغائب تستلزم شرط المساواة بين كيفية وصف الشاهد والغائب"[3]، فإن رد الرازي يعكس من إدراكه لهذا الأمر، فالمساواة تنتفي هنا بين الشاهد والغائب، لأن صفات الله تعالى لا تقاس على صفات الممكنات، وعلى ذلك يرى الرازي بأن قياس الغائب على الشاهد لا يسوغ هنا، مؤكداً على أن القدرة الإلهية تصلح لخلق الأجسام، مما يعني ثبوت القدرة كصفة في حق الذات الإلهية.

وهكذا فإن الرازي قد عارض توظيف قياس الغائب على الشاهد في مجال الصفات الإلهية وحمل بصورة شعواء على من لجوأ إليه في تأسيس براهينهم في هذا الجانب، سواء المثبتين للصفات أو من النافين لها، وصحيح" أن الرازي لم يفصل القول في نقد هذا القياس"[4]، إلا أن المناقشات التي أوردها الباحث هنا للرازي مع أولئك الذين اتخذوا من قياس الغائب على الشاهد طريقاً لإثبات تصوراتهم في مجال الصفات، أقول إن هذه المناقشات تعكس من موقف الرازي الرافض لاتجاههم

(1) الرازي: كتاب الأربعين في أصول الدين، ج1، ص 235.
(2) الرازي: السابق نفسه، ج1، ص235.
(3) د. على عبد الفتاح المغربي: حقيقة الخلاف بين المتكلمين، ص 127.
(4) د. حسن الشافعي: المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص 183.

هذا فأحكام هذا القياس برأي الرازي، لا يمكن القطع بها فيما يتعلق بالمسائل الإلهية التي لا يمكن أن ينطبق عليها ما يمكن أن يجرى على البشر من أحكام، فالله تعالى ليس كمثله شيء، وبالتالي فلا يمكن أن يكون هذا القياس، مبرراً أو شرعاً في المسائل الإلهية ومنها مسائل الصفات.

والرازي فيما يذهب إليه من أن أحكام هذا القياس في مجال الصفات لا تعدو كونها ظنية، يتفق في ذلك مع كثير من المتكلمين "الذين ينقل عنهم ابن تيمية أنهم توجهوا بانتقادات واسعة لهذا القياس من حيث إنه غير مفيد للبقين، وتقريرهم أنه ليس من ضرورة اشتراك أمرين فيما يعمهما اشتراكهما فيما حكم به على أحدهما، إلا أن يبين أن ما به الاشتراك علة لذلك الحكم، وكل ما يدل عليه فظني"[1].

لقد تبين من خلال ما عُرض في هذا المبحث إذن أن فخر الدين الرازي قد عَوّل على نحو واسع على مسالك المنطق الأصولي في تأسيس براهينه ومجادلاته في مجال الصفات الإلهية، كما اتضح أيضاً أن ما استمده الرازي من طرق هذا المنطق قد ناسبت طبيعة البحث في موضوع الصفات الإلهية. وإذا كان الحديث في مسألة الصفات يعوزه شرح مطول إما حول تفسير الصفات، وإما بشأن تأسيس مجادلات واسعة لإثباتها في وجه المخالفين، فقد كان ما استعان به الرازي من عناصر المنطق الأصولي، مثل "برهان الخلف"، و"انتفاء المدلول لانتفاء دليله"، وطريقة القسمة والتشقيق الجدل"، و"الانطلاق مما يسلم به الخصم "، استحداث قياسات واسعة تضم أكثر من حدين ونتيجة، وقياسات مركبة تتكون من قياسين متصلين فأكثر، وغير ذلك من عناصر المنطق الأصولي وأدواته، أقول إن استعانة الرازي بذلك قد أسهمت في وفائه بغرضه في شرح الصفات الإلهية قبل الشروع في إقامة البراهين على إثباتها، كما أن مفكرنا استفاد من استمداد تلك المناهج في إفحام خصومه وإلزامهم بمطلوبة كذلك.

---

(1) ابن تيمية: الرد على المنطقيين، تقديم وتحقيق وتعليق: د. محمد عبدالستار نصار د. عماد خفاجي، ج1، ص 364.

وإذا كان الرازي قد استطاع من خلال الاعتماد على عناصر المنطق الأصولي على هذا النحو من عرض تصوراته في موضوع الصفات الإلهية بصورة جيدة، فإنه قد حقق بهذا الصنيع مرتكزاً رئيساً كان يحرص عليه دائماً في مباحثه وهو ضرورة أن تكون القوالب المنهجية التي تُصاغ فيها الآراء مناسبة للموضوع الذي يتناوله، أي التناسب بين طبيعة الموضوع وبين طبيعة المناهج المستخدمة فيه.

وبوسع الباحث أن يشير هنا إلى أن رفض الرازي توظيف قياس الغائب على الشاهد في مجال الصفات الإلهية لعله يأتي في إطار تلك الغاية المنهجية في أن تتناسب الأدوات مع طبيعة الموضوع. ذلك أن من استخدموا قياس الغائب على الشاهد في مجال الصفات كان من هدفهم إثبات المماثلة بين صفات الله تعالى وبين صفات البشر، وهذا الأمر يتصادم، برأي الرازي، مع ثوابت العقيدة الإسلامية التي تؤكد على أن الله تعالى ليس له شبيه أو نظير وأنه ينبغي ألا يقاس عليه شيء. ومن هنا فإن استخدام قياس الغائب على الشاهد هو مما لا يجوز في موضوع الصفات الإلهية.

المبحث الرابع

توظيف الرازي لمسالك

المنطق الأصولي في مسألة رؤية الله تعالى في الآخرة

تقديم:

حظيت مسألة رؤية الله عز وجل في الآخرة بقدر واسع من النقاش والجدال في دوائر علم الكلام، حيث اختلفت الفرق الكلامية بشأنها بين مثبت لتلك الرؤية، وبين نافٍ لها.

ففي حين أكدت الفرق الإسلامية على إثبات رؤية الله عز وجل يوم القيامة ونبه بعض من مفكريها على "إن الرؤية من ضمن ما أجمع عليه السلف من الأصول حيث أجمعوا على أن المؤمنين

يرون الله عز وجل يوم القيامة بأعين وجوههم، وهو ما نقله أبو الحسن الأشعري "[1]، فإن المعتزلة وفرق أخرى كالخوارج والشيعة ذهبوا إلى خلاف ذلك، نافين لرؤية الله عز وجل في الآخرة[2]، وكانت آراء المعتزلة هي الأكثر ذيوعاً من بين أصحاب هذا الاتجاه الأخير، حيث ذهبوا إلى أن الله تعالى لن يُرى في الآخرة لأن الرؤية ممتنعة عقلاً[3]، وأكد القاضي عبد الجبار على أن مما يجب نفيه عن الله تعالى الرؤية"[4].

وقد ترتب على ذلك قيام مجادلات واسعة بين الفرق الإسلامية حول مسألة الرؤية، كان أكثرها حدة ما قام بين المعتزلة والأشاعرة، خاصة وأن كلاهما قد أكد على أن الآخر هو خصمه في هذا الأمر فالقاضي عبد الجبار يؤكد على أن "الخلاف في هذه المسألة (مسألة الرؤية) يتحقق بيننا وبين هؤلاء الأشعرية "[5]، كما كانت أكثر الردود التي صاغها الأشاعرة ضد حجج منكري الرؤية موجهة إلى أقوال المعتزلة على وجه الخصوص.

ولعل المتتبع لما أُسس من مجادلات بين المعتزلة والأشاعرة حول مسألة الرؤية، سواء ما جاء في مصنفات مفكري هاتين الفرقتين، أو ما نُقل في الدراسات الحديثة التي تناولت هذه المسألة كأحد

---

(1) الأشعري: أصول أهل السنة والجماعة (المسماة برسالة أهل الثغر)، تحقيق: د. محمد السيد الجليز، سلسلة التراث الفلسفي (القسم الأول: نوادر المخطوطات)، مطبعة التقدم، القاهرة 1987م، ص 65، 76.

(2) انظر: د. أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، (2- الأشاعرة) ص 66.

(3) انظر: د. فيصل بدير عون: علم الكلام ومدارسه، ص 342، والمعتزلة يستندون في نفيهم للرؤية إلى مبدأين عقليين يرونهما. الأول: أن شيئاً من الحواس لا يدركه تعالى في الدنيا ولا في الآخرة. والثاني: نفى التشبيه عنه من كل وجه، جهة ومكاناً وصورة وجسماً وتحيزاً وانتقالاً وزوالاً وأثراً. انظر: د. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف بمصر الطبعة الثامنة، 1981م، ج1، ص425، ومن المعروف أن أهل السنة يخالفون المعتزلة في هذه المسألة حيث يقرر أهل السنة أن القديم سبحانه يُرى وتجوز رؤيته بالأبصار، إذ أن ما صح وجوده، جازت رؤيته كسائر الموجودات. انظر د. عصام الدين محمد على في دراسته لتحقيق كتاب المنية والأمل للقاضي عبد الجبار، جمع: أحمد بن المرتضى، ص 132.

(4) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، تعليق الأمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، تحقيق: د. عبد الكريم عثمان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة 2009م، ص232.

(5) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص 232.

المباحث المهمة من مباحث علم الكلام، أقول إن المتتبع لذلك يمكنه أن يقف بوضوح على حرص كل فريق على تنفيذ آراء خصمه وفق أسلوب منهجي، معوِّلاً في ذلك على استدلالات وبراهين عقلية.

أما فيما يتعلق بالرازي فإنه يقتفي أثر أسلافه من الأشاعرة حيث يؤكد على أن الله تعالى يصح أن يكون مرئياً خلافاً لجميع الفرق(1).

وإذا كان مفكرنا قد أكد على إثبات الرؤية على هذا النحو فإنه وجد نفسه بإزاء تصورين مخالفين: الأول: وهو للمعتزلة وهؤلاء ينفون الرؤية لأنها تقتضي أن يكون الله جسماً وأن يكون موجوداً، وهذا محال على الله تعالى، والثاني: يمثله طوائف الكرامية والمشبهة الذين يثبتون الرؤية ولكن يشرطونها بكون الله تعالى جسماً وكونه في الجهة(2).

وإذا كان هذان الاتجاهان لا يستقيمان مع نصوص الشرع التي تثبت الرؤية دون تكيف أو تشبيه، فإن الرازي من جانبه ينكرهما بوضوح(3)، محدداً جوهر خلافه معهما قائلاً إن مذهبه حول هذه المسألة يتمثل في "أنه سبحانه وتعالى– منزه عن أن يكون جسماً وجوهراً ومختصاً بمكان وحيز ثم إنا ندعى أن هذا الشيء الموصوف بهذه الصفات يمكن رؤيته"(4).

ثم يفسر الرازي ما يذهب إليه هنا مؤكداً على "أن رؤية الله تعالى تكون بصورة منزهة عن الكيفية"(5).

---

(1) انظر الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص189.
(2) انظر د. أحمد محمود صبحي: في علم الكلام (2– الأشاعرة)، ص 326، 327.
(3) انظر للرازي: كتاب الأربعين في أصول الدين، ص266– 268.
(4) الرازي: كتاب الأربعين في أصول الدين، ج1، ص266.
(5) الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص189.

على أية حال فإن هذا الخلاف قد قاد الرازي إلى الدخول في مجادلات مع أصحاب هذين الاتجاهين، حرص مفكرنا من خلالها أن تتبع أقوالهما بهدف نفيها وفق منهج موضوعي، كما سيتبين من خلال هذا المبحث.

وإذا كان الرازي يستند في إثباته للرؤية على الدلائل النقلية في المقام الأول كما يصرح قائلاً "أنا لا نثبت صحة رؤية الله تعالى بالدليل العقلي، بل نتمسك في هذه المسألة بظواهر القرآن والأحاديث "[1]، إذا كان الأمر على هذا النحو إلا أن الرازي يدخل في نقاش عقلي مع خصومه حول هذه المسألة، وهو أمر استفاد فيه الرازي من المناهج المنطقية، وفي مقدمتها عناصر المنطق الأصولي.

وفي هذا الموضع من الدراسة يتناول الباحث استخدام الرازي لمسالك المنطق الأصولي في إثبات رؤية الله تعالى في الآخرة، ونظراً لاتساع هذا الجانب عند الرازي، فقد قسمه الباحث إلى عنصرين هما:

الأول: توظيف الرازي لعناصر هذا المنطق في إثباته للرؤية على نحو مستقل، أي على النحو الذي يعرض فيه الرازي لأدلة إثبات الرؤية بعيداً عن الدخول في مناقشات جدلية مع الخصوم.

الثاني: اعتماد الرازي على مسالك المنطق الأصولي في مناقشاته ومجادلاته سواء مع أولئك الذين ينكرون الرؤية، أو مع الذين يجعلون الرؤية مشروطة بالجسمية، وكلا الاتجاهين يرفضهما الرازي فيما يتعلق بهذه المسألة، وقد عوّل الرازي على مسالك المنطق الأصولي بصورة واسعة من أجل تتبع ما يستند إليه هؤلاء الخصوم بشأن الرؤية، والعمل تفنيدهما وفق أسلوب منهجي.

---

(1) الرازي: كتاب الأربعين في أصول الدين، ج1، ص 277.

أ- اعتماد الرازي على مسالك المنطق الأصولي في براهينه لإثبات الرؤية:

من بين منطلقات الرازي في مسالك في إثباته لرؤية الله تعالى في الآخرة أنه كان يهتم بإثبات هذه المسألة على نحو مستقل، حيث كان يشرع في عرض الأدلة النقلية التي كان يستند إليها في إثباته لهذه المسألة، دونما الدخول في أية مجادلات مع الخصوم، كما مرت الإشارة إلى ذلك.

هذا الأسلوب المنهجي يقف عليه الباحث في مختلف المباحث التي يخصصها الرازي لمسألة الرؤية في مصنفاته، حيث كان يخصص فصولاً بعينها لبسط الأدلة النقلية التي تثبت رؤية الله تعالى في الآخرة.

وفي غضون عرضه لتلك الأدلة كان الرازي ينحو منحى منطقياً يقدم من خلاله ما يفهمه من الآيات الكريمة أو الأحاديث النبوية التي يوردها، ويقدم ذلك في سياق برهاني، معتمداً إمَّا على الأقيسة المنطقية أو على عناصر المنطق الأخرى حتى يصل إلى تقرير مطلوبة.

ومن المفيد أن يورد الباحث هنا لما يدل على هذا الاتجاه عند الرازي. ففي استناد الرازي إلى قوله تعالى: **(قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي)**[1] للتدليل على رؤية الله تعالى، حيث يؤسس مفكرنا قياساً منطقياً يبينه على ما يفهمه من معنى هذه الآية، يؤكد به على أن رؤية الله تعالى تكون جائزة، حيث يقول: "إن المعتمد من الدلائل السمعية في إثبات رؤية الله تعالى: أن رؤية الله تعالى معلقة باستقرار الجبل وهو ممكن، والمعلق على الممكن ممكن فالرؤية ممكنة"[2].

---

(1) سورة الأعراف، آية 143.

(2) الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص119.

فالرازي يوظف هنا قياساً منطقياً من الشكل الأول يدلل به على إفادة الآية الكريمة لجواز رؤية الله تعالى.

وإذا كان الرازي ينحو كثيراً إلى هذا الأسلوب المنطقي فإن عناصر المنطق الأصولي كانت قاسماً مشتركاً فيه، حيث استعان بها الرازي على نحو واسع في تضمينه للأدلة النقلية التي كان يعتمد عليها بتفسيرات إما لشرح وجه الاستدلال بها، أو لوضعها في نسق عقلي، ومن المفيد يورد الباحث هنا لما يؤكد على هذا الاتجاه المنهجي في استفادة الرازي من عناصر المنطق الأصولي في هذا المنحى.

ففي استمداد الرازي لقوله تعالى **(وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ)**[1]. كدليل يؤكد على رؤية الله تعالى في الآخرة يوضح وجه الاستفادة من هذا الدليل قائلاً: "والنظر إما أن يكون عبارة عن الرؤية أو عن تقليب الحدقة نحو المرئي التماساً لرؤيته، فإن كان الأول صح الغرض، وإن كان الثاني تعذر حمله على ظاهرة، فلابد من حمله على الرؤية، لأن النظر كالسبب للرؤية، والتعبير بالسبب عن المسبب من أقوى وجوه المجاز"[2].

وكما يبدو فإن الرازي – الذي يهدف هنا إلى تأكيد دلالة الآية على رؤية الله عز وجل في الآخرة – يستدعي المعنيين الذين يمكن أن يفيدهما معنى النظر في الآية وهما: إما أن يدل النظر على الرؤية على نحو صريح، أو يدل على التماس المرئي للرؤية وطلبه لها، والنظر في الحالة الثانية يكون بمثابة السبب للرؤية، ويؤكد الرازي على أنه من خلال كلا المعنيين فإن النظر يفيد الرؤية، وبالتالي فإن معنى الآية يفيد أن المؤمنين يرون ربهم يوم القيامة.

فالرازي يستفيد هنا إذن من طريقة القسمة والتشقيق الجدلي والتي مكنته من حصر المعان التي من الممكن أن يتضمنها مصطلح "النظر " لتأكيد وجوه دلالتها على المطلوب.

---

(1) سورة القيامة الآيتان [22، 23].

(2) الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص 191، 192.

ومما ينبغي الإشارة إليه أن الطريقة التي وظف بها الرازي "مسلك القسمة والتشقيق الجدلي فيما يتعلق بتقرير إفادة هذه الآية على الرؤية تختلف عن توظيف أسلافه من الأشاعرة لها فيما يتعلق بنفس هذه الآية. فبينما أن الرازي يهتم هنا ببيان الوجهين الذين من الممكن أن يحملهما معنى النظر، ويؤكد دلالتهما على مسألة الرؤية نجد أن الأشعري – على سبيل المثال – استدعى كل المعان التي من الممكن أن يفيدها معنى الرؤية في الآية، ودلل على أنها جميعاً فاسدة ما عدا واحداً هو الصحيح وهو أن النظر في الآية يعني رؤية العين التي في الوجه، وبالتالي فإن الآية تدل على أن الله تعالى يُرى بالأبصار يوم القيامة[1]. وهذا استخدام لمسلك القسمة في إطاره التقليدي، فهذا العنصر يعني في أحد جوانبه أن يضع المرء عدة فروض ثم يعمد إلى إفسادها ما عدا واحد منها ليثبت أنه الفرض الوحيد المقبول ومن هنا فإن استخدام الرازي لهذا المسلك على نحو مغاير يعني أن مفكرنا كان مجدداً فيما يتعلق باستعمال هذا العنصر من عناصر المنطق الأصولي في هذا الموضع.

على أن تجديد الرازي فيما يتعلق بتوظيف هذا المسلك في مسألة إثبات الرؤية لم يقف عند هذا الحد، وإنما كان يعمد كذلك إلى أن يقرن طريقة القسمة والتشقيق الجدلي هذه بعناصر أخرى من المنطق الأرسطي في إطار سعيه إلى تقرير براهينه على نحو دقيق، هذا الاتجاه يقف عليه الباحث عند استمداد الرازي لقوله تعالى: **(لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ)**[2]، كدليل يؤكد على إثبات رؤية المؤمنين لربهم في الآخرة. ففي إطار تقريره لذلك ينحو الرازي منحى عقلياً يجمع فيه بين طريقة القسمة والتشقيق الجدلي، وبين قياس أرسطي من الشكل الأول من أجل الوصول إلى مطلوبة على نحو ملزم للخصم.

(1) انظر الأشعري: كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، تحقيق: د. حمودة غرابة ص 63، 64.
(2) سورة يونس. الآية 26.

في هذا البرهان يقول الرازي: "إن الألف واللام في "الحسنى" إما أن يكونا للاستغراق أو للمعهود. ولا يجوز حملهما على الاستغراق، وإلا لدخلت الزيادة فيها وذلك يمنع من عطف الزيادة عليها، فوجب حملهما على المعهود، ولا معهود بين المسلمين إلا الجنة، وما فيها من الثواب المشتمل على المنفعة وعلى التعظيم، وإذا كان كذلك وجب أن تكون الزيادة شيئاً مغايراً للثواب المشتمل على المنفعة وعلى التعظيم، وكل من اثبت شيئاً زائداً على المنفعة وعلى التعظيم الموعود به في يوم القيامة، قال: إنه هو الرؤية فوجب أن يكون المراد من هذه الزيادة: الرؤية"[1].

فاعتماد الرازي على طريقة القسمة والتشقيق الجدلي يتمثل في ترجيحه لما يمكن أن يعينه وجود "الألف واللام" في لفظ "الحسنى"، حيث يشير إلى أنهما يمكن أن يكونا إما للاستغراق والذي يعني الشمول للجميع بحيث لا يخرج عنه شيء[2]، وإما للمعهود[3] ثم ينتهي الرازي إلى أنهما يفيدا "المعهود" الذي يؤكد الرازي على أنه ثواب الجنة ونعيمها، وهو ما يتفق مع ما جاء في كتب التفاسير بأن الحسنى في الآية تعني الجنة[4].

ثم يمضى الرازي في تنمية برهانه فيؤسس قياساً يرمي من ورائه إلى التأكيد على أن معنى "الزيادة" في الآية ينصرف إلى رؤية المؤمنين لربهم في الآخرة . هذا القياس على ما يبدو تكون حدوده على النحو التالي:

1- الشيء الزائد على نعيم الجنة وثوابها هو الرؤية (المقدمة الكبرى).

2- الزيادة (أي التي ترد غير إلهية) شيء زائد على الثواب (المقدمة الصغرى).

---

(1) الرازي: كتاب الأربعين في أصول الدين، ج1، ص 294.

(2) الجرجاني: كتاب التعريفات، ص 31.

(3) المعهود الذي عُهد وعُرف. انظر محمد بن أبي بكر الرازي: مختار الصحاح، دار الحديث القاهرة، الطبعة الأولى، 1421هـ-2000م، باب العين، مادة "عهد"، ص 253.

(4) انظر ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، مكتبة دار التراث، القاهرة، دون تاريخ، ج2، ص414.

3- الزيادة هي رؤية الله تعالى (النتيجة).

فهذا القياس هو من الشكل الأول من أشكال القياس "الذي يكون فيه الحكم على المحمول على حكم الموضوع بالضرورة"[1].

وإذا كان الباحث قد صاغ قياس الرازي هذا على الوجهة التي يرد عليها هذا الشكل في المنطق الأرسطي (مقدمة كبرى، ثم مقدمة صغرى ونتيجة)، إلا أن التأمل في نص الرازي يجد أنه قد أدخل لوناً من التحوير على القياس الذي صاغه ذلك أنه يضع المقدمة الصغرى في بداية القياس، ويجعل المقدمة الكبرى تالية. فإذا ما أدركنا أن "المقدمة التي فيها الحد الأكبر– وهو محمول النتيجة– هي المقدمة الكبرى– وأن الذي فيه موضوعها وهو الحد الأصغري هي المقدمة الصغرى[2]، تبين أن المقدمة الصغرى في قياس الرازي هي (الزيادة التي في الآية شيء زائد على ثواب الجنة) لأن لفظ الزيادة هو الموضوع في النتيجة. ومن هنا كان بدء الرازي لقياسه بهذه المقدمة (كما يبدو من النص) هو تقديم من جانب مفكرنا للمقدمة الصغرى على المقدمة الكبرى.

هذا الاتجاه المنهجي الذي يختاره الرازي هنا يمثل مسلكاً للمناطقة المسلمين الذين كانوا يختارون وضع المقدمة الصغرى أولاً[3]، وهو أمر يرى بعض الباحثين بشأنه أن درجات الاستدلال فيه تكون واضحة، لأن الانتقال يكون حينئذ من شيء خاص وهو الحد الأصغر إلى شيء عام وهو الحد الأوسط ثم من هذا الشيء العام إلى ما هو أعم منه وهو الحد الأكبر[4].

ويمكن القول بأن الرازي يضفي لوناً من التجديد على استخدامه للقياس الأرسطي يلجئوه إلى هذا التغيير في ترتيب المقدمات، لأن القياس الأرسطي غالباً ما تطرد فيه المقدمة الكبرى في بدايته،

(1) الغزالي: معيار العلم في المنطق، ص116.
(2) الغزالي: معيار العلم في المنطق، ص114.
(3) انظر د. ماهر عبد القادر: المنطق ومناهج البحث النظرية والتطبيق، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية بمصر، 1987م، ص 72.
(4) انظر د/ عبد المقصود عبد الغني، نظريات في مناهج البحث العلمي، ص9.

فصحيح "أن ترتيب المقدمات لم تكن له قيمة عند أرسطو"[1]، إلا أن معظم الدارسين الذين عالجوا مسائل المنطق الأرسطي كانوا يؤكدون على أن المقدمة الكبرى ضرورية، وأن المقدمة الصغرى تحمل عليها[2]، ويعرفون المقدمة الكبرى في القياس الأرسطي بأنها ما كان فيها المحمول جامعاً لحكم بين حدين مختلفين، فهو حد متوسط يظهر كمحمول في المقدمة الكبرى وفي النتيجة[3]، كما كان أرسطو يضع المقدمة الكبرى في صدر ضروب الشكل الأول والثاني من أشكال القياس[4] والشكل الأول هو الذي ترتد إليه أشكال القياس الأخرى عند أرسطو. معنى هذا أن الرازي قد توفر على مسلك تجديدي بلجوئه إلى البدء بالمقدمة الصغرى.

وهكذا فإنه فيما يتعلق ببرهان الرازي الذي نحن بصدده هنا نجد أن مفكرنا يجمع فيه بين طريقة القسمة والتشقيق الجدلي وهي مسلك منطقي أصولي وبين الاعتماد على قياس أرسطي يعضد به برهانه، هذا الأمر يضع الباحث أمام اتجاه ساد لدى المتكلمين المتأخرين- وكان الرازي أحد ممثليه- حيث مالوا إلى استخدام المنطق الأرسطي ومزجوه ببعض العناصر الأخرى[5].

وفيما يتعلق بعناصر المنطق الأصولي الأخرى كانت طريقة "إنتاج المقدمات للنتائج" وهي أحد طرق هذا المنطق، والتي تعني "استخلاص النتيجة من المقدمة، ويتم فيها الإنتاج من مقدمة واحدة بحذف أحد المقدمات..." [6]، هذه الطريقة كانت أحد المسالك التي عوَّل الرازي في عرضه لأدلة إثبات رؤية الله في الآخرة، يبدو هذا عندما يستند الرازي إلى قوله تعالى: ﴿**كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ**

---

(1) د. عبد المقصود عبد الغني: السابق نفسه، ص89.

(2) Georges Kalinowski: La logiqu deductive, presses universitaires de France, Paris, 1996, p.89.

(3) Robert Blanche: La Logique et son histoire, Collection "V" serie philosophique, ed. Armand Colin\Masson, Paris, 1996, P.55, 56.

(4) انظر د. ماهر عبد القادر: المنطق ومناهج البحث النظرية والتطبيق، ص 71، 72.

(5) انظر د. حسن الشافعي: المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص 199.

(6) د. علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص110.

يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ)[1]. ففي بيانه لوجه الاستدلال بهذه الآية على إثبات الرؤية يشير الرازي إلى "أن ذكر كون الكفار محجوبين عن الرب سبحانه وتعالى في معرض التحقير لشأنهم، وهذا يقتضي أن يكون المؤمن المعظم مبرأ منه"[2].

فهنا نظر الرازي إلى معنى الآية الكريمة وهو كون الكفار مبعدين عن الله سبحانه وتعالى يوم القيامة، نظر إليه على أنه بمثابة مقدمة قادته إلى استخلاص نتيجة تترتب عليها، فإذا كان الكفار محجوبين عن ربهم يوم القيامة، فالنتيجة التي تترتب على ذلك هي أن هذا لا يكون شأن المؤمنين، فهؤلاء لا يكون بينهم وبين الله حجاب، وعلى هذا النحو يدلل الرازي بهذه الآية على إثبات رؤية المؤمنين لربهم في الآخرة.

أما القياس الناقص، أو كما يسميه المفكرون المسلمون "المائل بالنقصان" والذي تُترك فيه إحدى المقدمتين أو النتيجة"[3]، والذي كان من ألوان التحوير التي أدخلها الأصوليون في مباحثهم، وخرجوا به عن الشكل التقليدي للأقيسة الأرسطية، فإن الرازي اعتمد عليه وهو بصدد عرضه لأدلة إثبات كذلك يأتي في استمداد الرازي لقوله تعالى: **(وَإِذَا رَأَيْتَ ثَمَّ رَأَيْتَ نَعِيمًا وَمُلْكًا كَبِيرًا)**[4].

حيث يذهب إلى "أن الملك الكبير هو الله تعالى، وذلك يدل على أنه عليه الصلاة والسلام يرى ربه يوم القيامة"[5].

---

(1) سورة المطففين. الآية 15.
(2) الرازي: كتاب الأربعين في أصول الدين، ج1، ص295.
(3) الغزالي: معيار العلم، ص167.
(4) سورة الإنسان. الآية 20.
(5) الرازي: أصول الدين، ص70.

فالرازي يؤسس برهانه هنا في صيغة قياس ناقص تبدو حدوده على النحو التالي:

1- الملك الكبير هو الله تعالى (مقدمة كبرى).

2- الرسول صل الله عليه وسلم يرى ربه عز وجل يوم القيامة (نتيجة).

فهذا القياس حذفت مقدمته الصغرى، والتي تفهم ضمناً من المعنى، ذلك أن هذا القياس يبدو في صورته الكاملة بإضافة المقدمة الصغرى على النحو التالي:

1- الملك الكبير هو الله تعالى (مقدمة كبرى).

2- الرسول صل الله عليه وسلم رأى الملك الكبير (مقدمة صغرى).

3- الرسول صل الله عليه وسلم رأى الله تعالى (نتيجة).

على أن ما صاغه الرازي من قياس ناقص هنا له نفس قوة القياس، لأنه يقود إلى إثبات حكم معين "وكل قول أمكن أن يحصل مقصودة، فقوته قوة القياس وهو حجة"[1].

على أن الاعتماد على الأقيسة الناقصة في البراهين العقدية هو مما أوثر على نحو واسع لدى المتكلمين السابقين على الفخر الرازي، فقد وظف الأشعري هذا القياس في إثباته للصفات الإلهية[2]، واعتمد عليه الباقلاني في نفس المسألة[3]، واستعمله أبو المعين النسقي في هذا الأمر كذلك[4]، هذا إضافة إلى المتكلمين آخرين. وقد مثل الاعتماد على هذا اللون من القياسات نزعة

---

(1) الغزالي: معيار العلم في المنطق، ص167.

(2) انظر الأشعري: كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، ص26.

(3) انظر الباقلاني: كتاب الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق: عماد الدين حيدر عالم الكتب، بيروت، 1986م، ص 51، 52.

(4) انظر النسفي: التمهيد في أصول الدين تحقيق: د. عبد الحي قابيل، سلسلة نفائس التراث الإسلامي (3)، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1407 هـ/1987م، ص21.

تجديدية سادت لدى أولئك المتكلمين عكست من ميلهم إلى استخدام المنطق الأرسطي على وعي به من جانبهم، حيث مالوا–وكان الرازي مسايراً لهم في ذلك – إلى رفض فكرة أن القياس لابد أن يتكون من مقدمتين "لأن الحقيقة المعتبرة في الدليل لديهم هي اللزوم، والعبرة فيه بالمعنى لا بالشكل ولا بالألفاظ... فإذا تحقق المطلوب بمقدمة واحدة فإن زيادة مقدمة أخرى لا طائل تحتها يكون طويلاً لا داعي له"[1].

وعلى ذلك فإن صنيع الرازي بالاعتماد على القياس الناقص لا يقف عند حد كونه منحى تجديدياً في مناهج تأسيس البراهين العقدية فحسب، وإنما هو يمثل كذلك موقفاً مخالفاً لأحد مسلمات المنطق الأرسطي، لأن استخدام هذا القياس الناقص يمثل رفضاً ضمنياً لاشتراط أن يكون القياس مركباً من مقدمتين بالضرورة.

يتبين من خلال ما عرض له الباحث من نماذج لتوظيف الرازي لمسالك المنطق الأصولي في إثباته لرؤية الله تعالى في الآخرة، أن مفكرنا قد اعتمد على نحو واسع على عناصر هذا المنطق في تقريره لوجوه الاستدلال بالأدلة النقلية التي استمدها على إفادة الرؤية، حيث تبين أنه اعتمد على طرق مثل "القسمة والتشقيق الجدلي"، وإنتاج المقدمات للنتائج، وغيرها ذلك فضلاً عن توظيفه للقياس الناقص، في هذا المنحى، وهذا القياس يمثل أحد المناهج التي صاغ المتكلمون من خلاله كثيراً من براهينهم في العقيدة، بحيث يمكن القول بأن هذا المنهج كان أكثر التصاقاً بما استحدثه المتكلمون من صيغ وطرق استدلالية اعتمدوا عليها في تأسيس استدلالاتهم وبراهينهم في الجانب العقدي.

---

(1) د. عبد المقصود عبد الغني، نظريات في مناهج البحث العلمي، ص199، ويمكن القول "بأن الاستدلال قد تعرض لنقد واسع من جانب معارضي المنطق الأرسطي، حيث يرى ابن تيمية. على سبيل المثال – أن هذا القول (أي القول بضرورة وجود مقدمتين) باطل طرداً وعكساً، لأن احتياج المستدل إلى المقدمات هو مما يختلف فيه حال الناس، فمنهم من لا يحتاج في عمله بذلك إلى استدلال، بل قد يعلمه بالضرورة، ومنهم من يحتاج إلى مقدمتين ومنهم من يحتاج إلى ثلاث أو أربع، انظر الرد على المنطقيين، ص310.

ب- توظيف الرازي لمسالك المنطق الأصولي في مجادلاته مع الخصوم حول مسألة الرؤية:

مرت الإشارة إلى أن الرازي واجه فريقين من الخصوم وهو بصدد إثباته لرؤية الله تعالى في الآخرة، الأول يمثله المعتزلة الذين ينفون الرؤية لأنها تعني الجسمية ووجود الله تعالى في الجهة، وهما محالان عليه تعالى، والثاني هم طوائف الكرامية والمجسمة وهؤلاء يثبتون الرؤية ولكن يجعلون وقوعها مشروطاً بكون الله تعالى جسماً وكونه في مكان، فإذا لم يتحقق ذلك فإن رؤيته تمتنع.

وإذا كان الرازي قد أكد من جانبه على أن هذين الفريقين يخالفان في هذا التصور ما اجتمعت عليه الفرق الأخرى التي أثبتت الرؤية[1]، فإذا قد حرص على تتبع ما ورد لدى هؤلاء الخصوم من شبه استندوا إليها في موقفهم من مسألة الرؤية، وعمل على تفنيدها وفق منهج عقلي منظم، يتفق مع مسلكه في انتقاده للخصوم "حيث كان معيار الرازي في نقده للمذاهب وفي بلوغ اليقين هو صريح العقل[2].

هذا المنحى استفاد الرازي فيه من مسالك المنطق الأصولي، حيث استند إلى أدواته على نحو واسع في بنائه لردوده على كل من اتجاهي المعتزلة والكرامية هذين خاصة وأنه قد وجد أن أصحابها يصوغون آرائهم وشبههم معوَّلين على عناصر هذا المنطق أيضاً.

ومن المفيد أن يسوق الباحث هنا لأمثلة من استعمال الرازي لعناصر المنطق الأصولي في مجادلاته مع خصومه من المعتزلة والكرامية وغيرهم فيما يتعلق بمسألة الرؤية.

---

(1) انظر الرازي: أصول الدين، ص67.

(2) د. محمد العربي: المنطلقات الفكرية عند الإمام الفخر الرازي، ص140.

أ– رفض الرازي لتوظيف قياس الغائب على الشاهد في مسألة رؤية الله تعالى:

وُظِّف قياس الغائب على الشاهد على نحو واسع فيما يتعلق بمسألة الرؤية الإلهية، فقد استند إليه نفاة الرؤية فيما ذهبوا إليه عندما قرروا أن لوقوع الرؤية شروطاً لا يمكن اطرادها في الغائب، ولذلك فإن رؤية الله تعالى تنفي برأيهم، كما عوَّل مثبتو الرؤية على هذه الصيغة، عندما قاسوا صحة رؤية الله تعالى على صحة رؤية البشر، نظراً لأنهم يتصورون أن هناك علة مشتركة تجمع بين الشاهد والغائب وهو "الوجود".

والرازي من جانبه ينكر على هذين الفريقين اللجوء إلى هذا القياس، لأنه مما لا ينبغي استعماله في حق الذات الإلهية والتي لا يمكن المماثلة بينها وبين ذوات البشر تماماً مثلما أنكر الرازي من قبل استعمال هذا القياس في مجال الصفات الإلهية. وقد تتبع الرازي المواضع التي وظف فيها هؤلاء وأولئك لقياس الغائب على الشاهد في مسألة الرؤية وعمل على تفنيد حججهم منهجياً.

فمن أبرز الأمثلة التي تعكس من حرص الرازي على إبطال التعويل على هذا القياس من جانب خصومه في مسألة الرؤية ذلك الموضع الذي ينكر فيه مفكرنا على المعتزلة والكرامية استنادهما إلى هذه الصيغة مسألة الرؤية وفق اتجاهين مختلفين، ففي هذا الموضع يجمع الرازي بين اتجاهي المعتزلة والكرامية في هذه المسألة، مؤكداً على خلطهما في الاعتماد على قياس الغائب على الشاهد، وهو مما لا يسوغ استعماله في هذا الجانب – يورد الرازي بداية لما يفيد من اشتراك هذين الفريقين في استعمال هذا القياس في مسألة الرؤية قائلاً: "أعلم أن المعتزلة والكرامية توافقتا في أن كل مرئي لابد وأن يكون في جهة. إلا أن المعتزلة قالوا لكنه ليس في الجهة فوجب أن لا يكون مرئياً والكرامية قالوا: لكنه مرئي فوجب أن يكون في الجهة"[(1)].

(1) الفخر الرازي: أساس التقديس، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى 1413هـ-1993م، ص80.

فكما يبدو من هذا النص فإن المعتزلة والكرامية ينطلقان في حكميهما من المساواة بين الرؤية في الشاهد وبين نظيرها في الغائب، وأنهم يتحرون لذلك جامعاً هو "الجمع بالحد والحقيقة" وهو أحد الأسس التي يستند إليها المتكلمون في الجمع بين الشاهد والغائب، ويعني هذا الشرط أن تعريف الشيء في الشاهد هو نفس ما ينبغي أن يُحد به في الغائب، وهم يمثلون لذلك "بأن حد العالم في الشاهد أنه ذو العلم والقادر ذو القدرة والمريد ذو الإرادة فيجب طرد ذلك في الغائب، والحقيقة لا تختلف شاهداً أو غائباً"(1). ففي هذا النص يستند المعتزلة والكرامية فيما خلصاً إليه من أحكام إلى أن معنى المرئي لابد أن يكون متحيزاً وأن ذلك معنى مشترك للمرئي في الشاهد وفي الغائب، ومن هنا علق المعتزلة حدوث الرؤية على هذا الاشتراك في الحد ومن ثم قضوا بنفيها لعدم جواز أن يكون الله في جهة، في حين أن الكرامية اشترطوا لوقوع الرؤية وجوب أن يكون الله في الجهة حيث ينبغي تحقق نفس هذا المعنى في الغائب أيضاً.

أما الرازي فإنه يستهل نقده لهذين الحكمين بإيراد ما وجهه أصحابه من الأشاعرة من اعتراض على توظيف قياس الغائب على الشاهد على هذا النحو من جانب المعتزلة والكرامية، فيقول " "وأصحابنا – رحمهم الله- نازعوا في هذه المقدمة، وقالوا: لا نسلم أن كل مرئي فإنه مختص بالجهة. بل لا نزاع في أن الشاهد كذلك، لكن لِمَ قلتم: إن ما كان في الشاهد كذلك، وجب أن يكون في الغائب كذلك(2).

ثم يجيب الرازي نفسه عن هذا التساؤل الأخير الموجه إلى الخصم، فيشير إلى أن ما يذهب إليه الفريقان من أن كل مرئي لابد أن يكون في جهة وأن الله تعالى إن كان مرئياً لابد أن يكون في جهة، قائلاً إن كان معلوماً بالبديهة (أي تصورهما) فإن اجتهاد الفريقين في إثباته هو لون من

(1) الشهر ستاني: نهاية الأقدام في علم الكلام، حرره وصححه: الفريد جيوم، مكتبة المتنبي، القاهرة، دون تاريخ، ص190.
(2) الرازي: أساس التقديس، ص 80، 83.

التطويل غير المفيد طالما أنه معلوم بديهياً، أما إن كانت هذه مقدمة استدلالية (أي لابد من البرهنة عليها بالدليل) فإنها لن تصير يقينية إلا إذا بُرهن عليها بالدليل[1].

والرازي الذي يرى من جانبه أن هذه المقدمة هي استدلالية وأن خصميه يعجزان عن البرهنة عليها[2]، يعمد كذلك إلى تفنيد ما يذهبان إليه من المساواة بين الشاهد والغائب في معنى "المرئي" بجامع الحد والحقيقة، فيقول: "وأيضاً إنا كما لا نعقل مرئياً في الشاهد إلا إذا كان مقابلاً أو في حكم المقابل للرائي. فكذلك لا نعقل مرئياً إلا إذا كان صغيراً أو كبيراً أو ممتداً في الجهات أو مؤتلفاً من الأجزاء. وهم يقولون: إنه تعالى يُرى لا صغيراً ولا كبيراً ولا ممتداً في الجهات والجوانب والأحياز"[3].

فالرازي يتوصل هنا، من خلال ذكر ما يقر به الخصوم، إلى أنهم يسلمون بأن رؤية الله تعالى – في حال حدوثها– لا تكون بنفس الكيفية التي تتحقق بها الرؤية في الشاهد أي أن هناك خلافاً يبدو بين معنى "المرئي" شاهداً وغائباً. هذا الاستنتاج يقود الرازي إلى إلزام الخصم بعدم جواز المقابلة بين الشاهد والغائب في هذا الجانب، حيث يقول: "فإذا جاز أن تحكموا بأن الغائب مخالف للشاهد في هذا الباب (أي في أن رؤية الله تعالى لا تكون كرؤية البشر) فلم لا يجوز أيضاً أن المرئي في الشاهد – وإن كان وجب كونه مقابلاً للرائي – إلا أن المرئي في الغالب لا يجوز أن يكون كذلك"[4].

على هذا النحو يفند الرازي ما يذهب إليه خصماه من استعمال قياس الغائب على الشاهد بجامع الحد والحقيقة لتقرير آراءهما في مسألة الرؤية، مؤكداً على أن معنى المرئي الذي يُحد بأنه ما

(1) انظر الرازي: السابق نفسه، ص84.
(2) السابق نفسه، ص84.
(3) السابق نفسه ص84.
(4) الرازي: أساس التقديس، ص84.

يكون في جهة لا يمكن أن يعمم لينطبق على كل مرئي في الشاهد وفي الغائب، أي أنه لا يجوز تصوره في حق الله تعالى المنزه عن مشاكله البشر.

وإذا كان الرازي قد انتقد لجوء المعتزلة والكرامية إلى توظيف قياس الغائب على الشاهد "بجامع الحد" هنا، فإنه يرفض – في موضع أخر من مباحثه في الرؤية- توظيف المعتزلة لهذا القياس بجامع الشرط والمشروط، والذي يعنى "أن الشرط يوجب طرده شاهداً وغائباً، فإن كون العالم عالماً لما كان مشروطاً بكونه حياً في الشاهد وجب طرده في الغائب"(1).

هذا الاعتراض من جانب الرازي يجيء حين يورد عن المعتزلة إحدى شبههم العقلية في نفي الرؤية، وهي التي يصفها بشبهة المقابلة، حيث يقول: "والشبهة الثانية- (أي من شبه المعتزلة) وهي شبهة المقابلة، وهي أن كل ما كان مرئياً، وجب أن يكون مقابلاً للرائي، أو في حكم المقابل له، وذلك لا يصح إلا في الشيء الذي يكون حاصلاً في الحيز والمكان. والله تعالى ليس في المكان والحيز، فامتنع كونه مقابلاً للرائي أو في حكم المقابل له، فامتنع كونه مرئياً"(2).

هذه هي شبهة المعتزلة كما يسوقها الرازي ويتضح من خلالها اعتماد المعتزلة على أسلوب الشرط الذي يعلقون من خلاله وقوع الرؤية على كون المرئي ماثلاً أمام الرائي، ويطبقون ذلك على رؤية الله تعالى فيقضون بعدم جواز وقوعها لامتناع تحقق ذلك الشرط، نظراً لأنه لا يجوز في حق الله تعالى أن يكون في الحيز والجهة، وبالتالي فإنه تعالى لن يكون ماثلاً أمام الرائي. فالمعتزلة يجمعون في معنى

---

(1) الشهر ستاني: نهاية الأقدام في علم الكلام، ص186.

(2) الرازي: كتاب الأربعين، ج1، ص297، وهذه الشبهة هي من أبرز الشبه التي استند إليها المعتزلة في نفيهم لرؤية الله تعالى، حيث يوردها القاضي عبد الجبار كأول الأدلة العقلية التي يعتمد عليها في نفيه للرؤية، ويطلق عليها نفس المسمى "دلالة المقابلة" والتي يقول فيها: "ودلالة المقابلة تحريرها هو أن الواحد منا راء بحاسة، والرائي بحاسة لا يرى الشيء إلا إذا كان مقابلاً أو حالاً في المقابل أو في حكم المقابل، وقد ثبت أن الله تعالى لا يجوز أن يكون مقابلاً، ولا حالاً في المقابل، ولا حكم المقابل ". القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة ص 248. على هذا النحو يستند القاضي عبد الجبار إلى هذا الدليل في نفي رؤية الله تعالى.

الرؤية بين الشاهد وبين الغائب هنا بالشرط والمشروط، فالرؤية لديهم تتحقق في الشاهد لتحقق شروطها، بينما أنها لا تحقق في الغائب (أي بشأن الله تعالى) لعدم تحقق شروطها.

والمعتزلة يعتمدون في بنائهم لهذا الدليل على أخذهم بجامع الشرط والمشروط، حيث ينصون في عرضهم على هذا الجامع صراحة، كما يرد في صياغة أخرى لهذه الدلالة عن القاضي عبد الجبار عندما يقول: إن أحدنا إنما يرى الشيء عند شرطين: أحدهما يرجع إلى الرائي، والآخر يرجع إلى المرئي، ما يرجع إلى الرأي فهو صحة الحاسة، وما يرجع إلى المرئي هو أن يكون للمرئي مع الرائي حكم، وذلك الحكم هو أن يكون مقابلاً أو حالاً في المقابل أو حكم المقابل[1] والمعتزلة يرون كما مرت الإشارة أن هذه الشرائط لا تتحقق بشأن الرؤية الإلهية.

أما الرازي فإنه يستهل رده على المعتزلة في هذه الشبهة بإنكاره عليهم رد الغائب على الشاهد بجامع الشرط والمشروط، مؤكداً على أن ما ينطبق على الرؤية من شروط في الشاهد لا يمكن تقريره في حق رؤية الله تعالى الذي تختلف رؤيته عن رؤية البشر. يوجه الرازي حديثه إلى المعتزلة قائلاً: ثبت أن المقابلة شرط للرؤية في الشاهد. فلم قلتم في الغائب كذلك؟"[2]. ثم يشرع في إلزام المعتزلة بالقبول بعدم الجمع بين معنى الرؤية في الشاهد وبين معناها في الغائب على هذا النحو الذي يذهبون إليه فيقول: المراد من الرؤية: أن يحصل لنا انكشاف بالنسبة إلى ذاته المخصوصة، وهو يجري مجرى الانكشاف الحاصل عند إبصار الألوان والأضواء، وإذا كان الامر كذلك، فإذا الانكشاف يجب أن يكون على وفق المكشوف، فإن كان المكشوف مخصوصاً بالجهة والحيز وجب أن يكون الانكشاف كذلك، وإن كان المكشوف منزهاً عن الجهة وجب أن يكون انكشافه منزهاً عن الحيز والجهة[3].

(1) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص250.
(2) الرازي: كتاب الأربعين في أصول الدين ج1، ص 303، 304.
(3) الرازي: كتاب الأربعين في أصول الدين، ج1، ص304.

فالرازي يؤكد هنا على أنه لا يمكن المساواة في كيفية الرؤية بين الشاهد والغائب، وهو معنى أكد مفكرنا عليه في أكثر من موضع، حيث أوضح أن رؤية المخلوقات مخالفة لرؤية الله تعالى[1]، وأن حصول انكشاف ماهية الشيء المنزه عن المكان والحيز غير مشروط بحصول المقابلة[2].

وعلى ذلك يمكن القول بأن الرازي ينكر على المعتزلة اعتمادهم على قياس الغائب على الشاهد بجامع الشرط والمشروط لنفي رؤية الله تعالى في الآخرة.

على أن رفض الرازي لاستعمال قياس الغائب على الشاهد في مسألة الرؤية الإلهية لم يقتصر على حمله على خصومه من منكري الرؤية للجوئهم إلى هذه الصيغة بل نراه ينكر كذلك على أسلافه من الأشاعرة استنادهم إليها في إثباتهم لرؤية الله تعالى اعتماداً على أنه موجود وكل موجود يصح أن يُرى[3].

يشير الرازي بداية إلى عدم صحة توظيف هذه الحجة من قبل الأشاعرة فيقول: أعلم أن جمهور الأصحاب عوَّلوا في إثبات أنه تعالى يصح أن يرى على دليل الوجود، وأما نحن فعاجزون عن تمشيه، ونحن نذكر ذلك الدليل، ثم نوجه عليه ما عندنا من الاعتراضات"[4].

ثم ينقل الرازي دليل الأشاعرة كاملاً على النحو التالي: "قالوا: ثبت أن الجوهر يصح أن يُرى واللون يصح أن يرى، والجوهر والألوان تشتركان في صحة الرؤية، وهذه الصحة حكم حادث، فلابد لها من علة... والوجود هو علة صحة الرؤية لهذه الأشياء، والوجود مشترك فيه بين الشاهد

---

(1) الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص193.

(2) الرازي: المطالب العالية من العلم الإلهي، ج2، ص86.

(3) هذه الدلالة هي من أبرز المسالك العقلية التي يُعوَّل عليها الأشاعرة في إثباتهم لرؤية الله تعالى، وهي ترد في مختلف مباحثهم حول الرؤية، فالباقلاني، على سبيل المثال، يقول: ويدل على رؤية الله تعالى من جهة العقل، أنه تعالى موجود والموجود لا يستحيل رؤيته وإنما يستحيل رؤية المعدوم، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، ص 181.

(4) الرازي: كتاب الأربعين في أصول الدين، ج1، ص268.

والغائب، فإن وجود الله تعالى علة لصحة رؤيته، وإذا حصلت العلة، حصل الحكم لا محالة، فوجب الحكم بصحة رؤيته[1].

فالأشاعرة هنا يقيسون الغائب على الشاهد بجامع العلة "، وهو أسلوب اعتمد عليه الأشاعرة كثيراً في إثباتهم للصفات الإلهية[2]، حيث يمثلون للجمع بالعلة " بأنه قد ثبت كون العالم عالماً شاهداً معللاً بالعلم والعلة العقلية مع معلولها يتلازمان، ولا يجوز تقدير واحد منهما دون الآخر[3]، أي أن العلة تقتضي معلولها شاهداً وغائباً ففي هذا النص يقرر الأشاعرة أن السبب الذي تتحقق به صحة رؤية الأشياء في الشاهد هو كونها موجودة والوجود يجب طرده كعلة لصحة الرؤية في الغائب فيكون وجود الله تعالى علة لصحة رؤيته.

أما الرازي، والذي يرفض هذا الاتجاه الأشعري، فإنه يدخل مع أصحابه في نقاش واسع، حيث يحاورهم حول الشروط التي يصح وقوع العلة بها، وعلاقة العلة بالنوع والجنس، وهل يجوز تعليل الحكمين المتماثلين بعلتين مختلفتين؟.. كما يناقشهم بشأن دوران العلة مع المعلول وجوداً وعدماً، ويلزمهم بضرورة وجود المحل القابل لحدوث تأثير العلة فيه، وضرورة عدم وجود المانع من حدوث ذلك التأثير، وغير ذلك[4].

ومن المفيد أن يسوق الباحث لبعض من النماذج من محاورات الرازي هذه مع الأشاعرة حتى يتبين مدى توظيفه لما يذهب إليه من معان بشأن العلة في اعتراضه على استناد الأشاعرة إلى الجمع بين الشاهد والغائب في مسألة الرؤية بجامع العلة على النحو الذي مرت الإشارة إليه.

---

(1) الرازي: كتاب الأربعين في أصول الدين، ج1، ص268.

(2) انظر د. عبد المقصود عبد الغني: نظريات في مناهج البحث العلمي، ص 174.

(3) الشهرستاني: نهاية الأقدام، ص 182.

(4) انظر ذلك النقاش الذي يعقده الرازي مع الأشاعرة حول هذا الدليل من أدلتهم في إثبات الرؤية والتي يقرر فيها لهذه الأحكام بشأن العلة، ويوضح عدم صواب الأشاعرة في استخدامهم لتلك الأحكام والجمع فيها بين الشاهد والغائب. انظر الرازي: كتاب الأربعين في أصول الدين، ج1، ص268، 277.

ففي أحد محاورات الرازي مع الأشاعرة حوا هذا الدليل يلفت مفكرنا الانتباه إلى أنهم (أي الأشاعرة) لم يأخذوا في الحسبان مسألة التلازم الطردي بين العلة والمعلول، وضرورة أن يتلازما وجوداً وعدماً، حيث يرى الرازي أن الأشاعرة يعتبرون أن الوجود علة لصحة الرؤية شاهداً وغائباً، بينما أن صحة الرؤية هي مسألة عدمية، والعدم لا تكون له علة. يقول الرازي: فصحة الرؤية حكم عدمي، والحكم العدمي لا يجوز تعليله.... فصحة الرؤية ليست صفة ثابتة ولا حكماً ثابتاً، وإذا ثبت هذا امتنع تعليل هذه الصحة، لأن التعليل عبارة عن تأثير أمر في أمر، والعدم نفى محض وسلب صرف، فيمتنع أن يكون علة ومعلول[1].

على هذا النحو يلزم الرازي الأشاعرة بافتقار دليلهم إلى التلازم بين العلة والمعلول وهو شرط رئيس من شرائط صحة العلة، فهم يقررون أن الوجود هو علة مشتركة لصحة وقوع الرؤية في الشاهد وفي الغائب، ولما كانت صحة الرؤية أمر غير ثابت فإنه يمتنع تعليلها، وبالتالي فإنه ليس هناك تلازم بين العلة ومعلولها هنا.

وفي موضع أخر يلزم الرازي الأشاعرة بمطلوبة في أن الحكمين المتماثلين يمكن أن يُعللا بعلتين مختلفتين، وليس من ضرورة لأن تكون لهما علة مشتركة، وذلك حتى يتوصل إلى إبطال ما يذهبون إليه من التأكيد على علة مشتركة لصحة الرؤية في الشاهد وفي الغائب استناداً إلى تماثل الرؤية في كلا القسمين ، يوجه الرازي إلى الأشاعرة سؤالاً مفاده: هب أن صحة رؤية الجوهر وصحة رؤية العرض حكمان متماثلان، ولكن لم لا يجوز تعليل الحكمين المتماثلين بعلتين مختلفتين[2]؟ ثم يسوق الرازي عدة مسلمات تتعلق بهذه المسألة، مثل كون السواد معلوماً بكونه سواداً، وكون البياض معلوماً بكونه بياضاً، وأنهما رغم تماثلهما في هذا الحكم إلا أن علته ليست واحدة بينهما، لأن هذه

(1) الرازي: كتاب الأربعين، ج1، ص269.
(2) الرازي: السابق نفسه، ج1، ص271.

العلل ترتبط بماهية السواد والبياض، وهي ماهيات مختلفة[1]، وأن ماهيات الأشياء إذا اشتركت في وجه من الوجوه، فإنها تختلف في وجه آخر[2]، وغير ذلك إلى أن ينتهي الرازي إلى تقرير أن ذلك يقتضي الجزم بتعليل الأشياء المتساوية بالعلل المختلفة[3].

وينفذ الرازي كذلك إلى تمسك الأشاعرة بكون "الوجود" علة مشتركة لصحة الرؤية بين الشاهد والغائب، حيث يساوون في معنى الوجود بين هذين القسمين، أقول ينفذ الرازي إلى ذلك فيطرح على الأشاعرة سؤالاً مفاده: ولكن لما قلتم: إن الوجود أمر مشترك بين الواجب والممكن[4].؟

هذا التساؤل يهدف الرازي من ورائه إلى التنبيه على مسألة مهمة وهي أن الممكن وهو "الشاهد" يختلف عن الواجب وهو "الغائب" الذي يعني اقتضاء الخلاف بينهما في صفة "الوجود" وهو معنى أكد عليه الرازي كثيراً في مباحثه حول أقسام الموجودات[5].

ثم يتمم الرازي حجته على الأشاعرة هنا بإيراد أراء لهم يسلمون فيها بوجود الاختلاف في الأحكام بين الموجودات، حيث يقول: والعجيب عند أبي الحسن الأشعري أن وجود الشيء ذاته وحقيقته فعلى هذا لما كانت الحقائق مختلفة في حقائقها وجب أن تكون مختلفة في وجوداتها، وعلى هذا القول كيف يمكنه أن يقول: الوجود وصف مشترك فيه[6].

من خلال المنهج يُثبت الرازي للأشاعرة أنهم يخالفون لما يقررونه في مذهبهم من التسليم بوجود الاختلاف بين الممكن والواجب. فلمَّا كانت المشاركة في مفهوم "الوجود" تنتفي بين الشاهد

---

(1) انظر الرازي: كتاب الأربعين، ج1، ص271.

(2) انظر الرازي: السابق نفسه، ونفس الجزء والصفحة.

(3) الرازي: السابق نفسه.

(4) الرازي: السابق نفسه، ج1، ص274.

(5) انظر على سبيل المثال آراء الرازي حول الفرق بين الموجودات والتي يوضح فيها اختلاف الواجب والممكن في مسألة الوجود، انظر ذلك في المطالب العالية من العلم الإلهي ج1، ص281، 282، وانظر كذلك السابق نفسه، ج1، ص170، 176.

(6) الرازي: كتاب الأربعين في أصول الدين ج1، ص 274.

والغائب فإنه يترتب على ذلك أنه لا يصلح أن يكون علة واحدة لشيء مشترك بينهما، أي أن "الوجود" لا يصح أن يكون علة مشتركة لصحة الرؤية شاهداً وغائباً.

وفي جانب آخر يأخذ الرازي على الأشاعرة أن تصورهم في هذا الدليل لإثبات صحة الرؤية بجامع العلة يغفل شرطاً مهماً من الشروط التي ينبغي توافرها لتحقق الحكم مع وجود العلة هذا الشرط–كما يرى الرازي– هو ضرورة خلو المحل أو المعلول من أي مانع يحول دون تأثير العلة فيه، حيث يقول الرازي: هب أن الوجود علة لصحة الرؤية (أي حسبما يتصور الأشاعرة) ولكن كما يعتبر في حصول الحكم حصول العلة المؤثرة يعتبر أيضاً حصول المحل المقابل ويعتبر فيه عدم المانع[1].

فالرازي يعمد هنا إلى أحد شروط العلة وهو مسألة تأثيرها في الحكم، حيث يتعين أن تكون العلة مؤثرة في الحكم لأن الحكم معلول لها[2]، والأصوليون يتفقون على ضرورة وجود هذا التأثير أياً كان نوعه[3]، أقول إن الرازي يعمد إلى ذلك فيستنبط شرطاً مقابلاً يتعلق بالمعلول أو المحل الذي تؤثر فيه العلة، حيث يرى مفكرنا أن هذا المحل أو المعلول لابد أن يكون قابلاً لأن تؤثر فيه العلة دونما مانع أو عائق وفي سبيل تفسير ذلك يضرب الرازي أمثلة يبين من خلالها كيفية تحقق هذا الشرط فيقول: ألا ترى أن الحياة علة الجهل والشهوة والنفرة والألم واللذة، ثم إن الحياة حاصلة في ذات الله وصحة هذه الأشياء غير حاصلة. إما لأن تلك الذات المخصوصة غير قابلة لهذه الأحكام أو لأنه قامت بتلك الذات صفات مانعة من تحقق هذه الأشياء[4].

---

(1) الرازي: كتاب الأربعين في أصول الدين، ج1، ص274.

(2) د. علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص94.

(3) انظر د. عبد المقصود عبد الغني، نظريات في مناهج البحث العلمي، ص148.

(4) الرازي: كتاب الأربعين في أصول الدين، ج1، ص274.

وهنا يتبين مقصد الرازي من التنبيه على هذا الشرط، وهو أن العلل لا يمكن أن يكون لها نفس التأثير المشترك في حصول الأحكام على وجه السواء بين ذات الله تعالى وبين الشر، فصفة الحياة كما يوضح الرازي هنا، إذا كانت تباشر تأثيراً في حصول بعض الأحكام في حق البشر، إلا أن الحياة كعلة ليس لها نفس التأثير في حصول تلك الأحكام في حق الله تعالى، لأنه لا يجوز أن تطلق تلك الصفات في حقه تعالى، أي أن هناك مانعاً يحول دون مباشرة العلة لتأثيرها.

ثم ينتهي الرازي إلى القول: فثبت بهذا: أنه مع حصول العلة لا يتحقق الحكم إلا إذا ثبت أن المحل قابل والمانع زائل. فلم قلتم إن خصوصية ذات الله تعالى قابلة لهذه الصحة، ولم قلتم: إنه لا يوجد هناك ما يكون مانعاً من هذه الصحة[1].

يتضح من هذه النصوص التي أوردها الباحث كنماذج لمناقشات الرازي للأشاعرة حول العلة ومسالكها وشروطها وحول أحكام الموجودات وخصائصها في غضون اعتراضه عليهم في الاستناد إلى خاصية الوجود كعلة مشتركة لإثبات صحة الرؤية في الشاهد وفي الغائب، حيث يسعى الأشاعرة من خلال ذلك إلى إثبات رؤية الله تعالى في الآخرة أقول إنه يتبين من هذه النصوص أن الرازي استطاع أن يتوصل إلى إثبات عدم صحة استناد الأشاعرة إلى خاصية الوجود كعلة لتقرير إثبات الرؤية الإلهية على هذا النحو خاصة وأن الرازي قد صدر في مناقشاته هذه عن منهجية جمع فيها بين ذكر قواعد العلة وشروطها على نحو نظري، وبين تطبيق هذه الآراء النظرية على أقوال الأشاعرة نفسها، لتبين مدى ملائمة أقوالهم مع تلك القواعد.

هذا الاتجاه مكن الرازي من تفنيد آراء الأشاعرة في الاعتماد على قياس الغائب على الشاهد لإثبات صحة الرؤية الإلهية بجامع العلة المشتركة وهي الوجود الذي يرون أنه خاصية مشتركة بين الشاهد والغائب، حيث استطاع الرازي أن يبين عدم موائمة آراء الأشاعرة مع ما أورده من أحكام حول العلة، الأمر الذي مكنه من نقض أساس الدليل الأشعري، بما أكد عليه من نفي أن يكون

(1) الرازي: كتاب الأربعين، ج1، ص 275.

الوجود علة مشتركة بين الشاهد وبين الغائب لأن وجود الذات الإلهية لا يمكن أن يماثله وجود الذوات المخلوقة.

على أن موقف الرازي هذا من الأشاعرة ورفضه لاستخدامهم لقياس الغائب على الشاهد في مسألة الرؤية ينبغي النظر إليه في إطار الأسس التي يقوم عليها منهج الرازي في إثبات الرؤية الإلهية بوجه عام. ذلك أن مفكرنا يميل إلى إثبات صحة رؤية الله تعالى بالدليل النقلي، حيث يؤكد على ذلك قائلاً: إنا لا نثبت صحة رؤية الله تعالى بالدليل العقلي، بل نتمسك في هذه المسألة بظواهر القرآن والأحاديث[1].

يتبين للباحث إذن أن الرازي قد رفض استخدام قياس الغائب على الشاهد مسألة رؤية الله تعالى في الآخرة حيث أنكر اللجوء إلى هذه الصيغة سواء من جانب خصومه من منكري الرؤية أو من جانب أسلافه من الأشاعرة الذين عوَّلوا على هذا القياس كطريق لإثبات رؤية الله تعالى في الآخرة. وهذه الوقفة تتسق مع أسس البحث في الإلهيات عند الرازي، حيث يرى مفكرنا أن قياس الغائب على الشاهد لا يجوز تطبيقه فيما يتعلق بالذات الإلهية.

وقد اتضح للباحث كذلك أن الرازي لم يتوقف عند حد التقرير النظري لبطلان الاعتماد على هذا القياس في مجال الرؤية الإلهية، وإنما حرص على تتبع المواضع التي وظف فيها هذا المسلك من جانب خصومه، مثبتاً فساد اعتمادهم عليه.

توظيف الرازي لمسالك المنطق الأصولي الأخرى في مجادلاته مع منكري الرؤية الإلهية:

مرت الإشارة إلى أن الرازي قد رفض توظيف قياس الغائب على الشاهد من جانب خصومه في مسألة الرؤية الإلهية، وأنه تتبع المواضع التي عوّل فيها أولئك الخصوم على هذا القياس، وعمل إثبات خطأهم فيها، مؤكداً على أن هذا المنهج هو مما لا يسوغ استعماله في مسألة الرؤية.

---

(1) الرازي: كتاب الأربعين، ج1، 277.

وإذا كان الرازي قد رفض استعمال قياس الغائب على الشاهد في مسألة الرؤية على النحو، فإن مفكرنا قد اعتمد في مجادلاته في مسألة الرؤية على عناصر المنطق الأصولي الأخرى، حيث صاغ من خلالها كثيراً من ردوده على أولئك الخصوم.

ومن بين عناصر المنطق الأصولي التي استخدمها الرازي في هذا المنحى كان للأدوات التي تناسب طبيعة المجادلة مع الخصوم، وتسمح بتفنيد آرائهم على نحو موضوعي، كان لمثل هذه الأدوات مكان واسع في مجادلات الرازي تلك، حيث استدعى هذا المفكر أدوات مثل "القسمة والتشقيق الجدل"، والاعتماد على مسلمات الخصوم وطريقة انتفاء المدلول لانتفاء دليله، وهي أدوات تفيد في التحليل الواسع لأقوال الخصوم لإبراز ما تنطوي عليه من تناقص.

وسوف يجتهد الباحث فيما يلي في إيراد عدة نماذج من اعتماد الرازي على تلك العناصر المنهجية من أجل الوقوف على طبيعة إفادته منها في تفنيد أقوال خصومه من خلال أسلوب منهجي.

وقد كانت طريقة القسمة والتشقيق الجدل، من حيث كونها مسلك يسمح باستنتاج ما يمكن أن يترتب على أقوال الخصم من مغالطات، كانت من أبرز عناصر المنطق الأصولي التي وظفها الرازي فيما نحن بصدده.

فقد اعتمد الرازي على هذه الطريقة في الرد على اعتراضات بعض من المعتزلة على أحد الدلائل التي يستند إليها في إثبات جواز رؤية الله تعالى. يتعلق الأمر بالحجة التي يتضمنها قوله تعالى: (**رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ**)[1] كدلالة على جواز رؤية الله تعالى، حيث يشير الرازي إلى أن هذه الآية تدل على أن موسى عليه السلام قد سأل الرؤية (أي رؤية الله تعالى) ولو كانت الرؤية ممتنعة على الله تعالى لما سألها[2].

(1) سورة الأعراف. الآية (143).
(2) الرازي: كتاب الأربعين، ج1، ص 277، 278.

ثم يورد الرازي بعد ذلك أن بعضاً من المعتزلة قد وجهوا بعضاً من الاعتراضات إلى هذا الدليل. يهم الباحث من بينها ذلك الاعتراض الذي يذكره الرازي عن أبي على وأبي هاشم الجبائيان، نظراً لأنه الاعتراض الذي يرد الرازي عليه معتمداً على طريقة القسمة والتشقيق الجدلي.

يورد الرازي هذا الاعتراض من جانب الجبائيان على النحو التالي: قال أبو على ابو هاشم: إن موسى عليه السلام إنما سأل الرؤية لا لنفسه بل لقومه. والدليل عليه قوله تعالى: **(لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً)**[1] ثم إن موسى عليه السلام أضاف ذلك السؤال إلى نفسه، حتى يكون ذلك السؤال أولى بالإجابة، ولما منعه الله تعالى، كان ذلك أقوى في الدلالة على منع الغير[2].

هذا التأويل الذي يورده الرازي عن الجبائيان هنا يتفق مع تصور ضمنه المعتزلة بعضاً من تفاسيرهم حول آيات أخرى تتعلق بتلك المحاورة بين موسى عليه السلام وبين قومه حول طلبهم رؤية الله تعالى، هذا التصور يوعز بأن الاعتقاد بأن الله تعالى يمكن رؤيته يفضي إلى التشبيه. هذا الرأي جاء عن أبي على الجبائي نفسه الذي أشار في تفسيره لقوله تعالى: **(فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً**[3]) أشار إلى أن طلبهم هذا يعني أن اصل وجود التشبيه الاعتقاد بأن الله يمكن أن يُرى[4].

ومن جانبه فإن الرازي يشرع بعد ذلك في تفنيد هذا الاعتراض فيقول: وأما السؤال الثاني: (يقصد اعتراض الجبائيان الوارد أنفاً) فجوابه من وجهين:

الأول: أن أولئك الذين يطلبون الرؤية، إما أن يقال: إنهم كانوا من المؤمنين، أو من الكفار فإن كانوا من المؤمنين كانوا لا محالة يقبلون قول موسى عليه السلام في أن هذا السؤال غير جائز، وما

---

(1) سورة البقرة. الآية (55).

(2) الرازي: كتاب الأربعين في أصول الدين ج1، ص278.

(3) سورة النساء الآية (153).

(4) Une Lecture mu tazilite du Coran "Le Tafsir d'Abu Ali al- Djubba" edite par Doniel Gimaret, ed. Ecole pratique des Howtes etudes, Paris, 1994, p251.

كان موسى محتاجاً إلى إضافة هذا السؤال إلى نفسه. وإن كانوا من الكفار، فهم لا يصدقونه في أن الله تعالى منع العباد من سؤال الرؤية. وعلى التقديرين فإضافة هذا السؤال إلى نفسه عبث[1].

وكما يبدو فإن الباحث أمام مدافعة جدلية يسعى الرازي فيها إلى نقض أحد الأسس التي يعتمد عليها خصومه من المعتزلة في نفي الرؤية الإلهية، وهو الزعم بأن سؤال موسى عليه السلام للرؤية إنما كان من أجل قومه، وأنه أضاف السؤال إلى نفسه، حتى يكون أولى بالرد، حيث يتخذ المعتزلة من عدم إجابة موسى عليه السلام في طلبه، سبيلاً إلى القول بمنع الرؤية الإلهية على وجه العموم، أقول إن ذلك يمثل أحد الأسس التي يتخذ منها المعتزلة منطلقاً إلى نفي الرؤية الإلهية لأن هذا التأويل يرد في مصنفات المعتزلة نفسها كحجة على هذا الأمر، فالقاضي عبد الجبار يذهب في تأويل له حول هذه الآية يذهب إلى أن السؤال لم يكن سؤال موسى، وإنما كان سؤالاً عن قومه، ويدلل على ذلك بأدلة سمعية[2]، مؤكداً على أنه غير ممتنع أن يكون السؤال سؤال قومه، قم أنه يضيفه إلى نفسه[3].

يعمد الرازي إلى تفنيد هذا التأويل الاعتزالي، فيتجه إلى حصر العناصر التي من الممكن أن يتكون منها قوم موسى عليه السلام الذين يطلبون الرؤية، موظفاً في ذلك لطريقة القسمة والتشقيق الجدلي، حيث يحصر قوم موسى عليه السلام في قسمين: فهم إما أن يكونوا من المؤمنين، أو من الكفار. وأنه في حالة كونهم من المؤمنين فإنهم بمقتضى هذا الإيمان لم يكونوا ليطلبوا الرؤية طالما أنهم يعلمون أنها غير جائزة، ومن ثم فإن موسى عليه السلام لم يكن بحاجة في إضافة هذا السؤال إلى نفسه، لأن سؤالهم ينتفي أساساً. وإن كانوا من الكفار فهم لم يصدقوا موسى في أن الله تعالى يمنع العباد من سؤال الرؤية، فيكون إضافة سؤالهم أمراً غير مبرر، فإن إضافة سؤال قوم موسى عليه السلام إليه هو مما لا يسوغ هنا، وبالتالي يكون السؤال صادراً من موسى عليه السلام ومنسوباً إليه، وهكذا ينقض الرازي تأويل المعتزلة الذي يستندون إليه في نفي الرؤية هنا.

---

(1) الرازي: كتاب الأربعين في أصول الدين، ج1، ص280.
(2) انظر القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص262.
(3) انظر السابق نفسه، ص 264.

لقد أفاد مفكرنا إذن من الاعتماد على طريقة القسمة والتشقيق الجدلي في حصر الوصف الذي يمكن أن يُطلق على قوم موسى عليه السلام، والذين ذهب المعتزلة في تأويلهم إلى أن موسى قد سأل الرؤية عنهم، حيث كان حصرهم في المؤمنين أو الكافرين هو مما لا يدع مكاناً لأي قسم آخر، ومن هنا كان تحديد الرازي بأنه كيفما كان وصفهم الذي لا يخرج عن هذين القسمين فإنه لا يعني أن موسى من الممكن أن يكون قد طلب الرؤية عنهم، الأمر الذي يدفع أي وجه أخر من الممكن أن يتعلل به الخصم في دعواه، وهو ما يبطل ما ذهب إليه الخصم تماماً.

وإذا كانت طريقة القسمة والتشقيق الجدلي هذه قد أفادت الرازي في حصر ما يمكن أن يترتب على تصور الخصم من أحكام فاسدة وباطلة، فإن مفكرنا يوظف – في إطار مجادلاته بشأن الرؤية – مسلكاً آخر يمكنه من إلزام الخصم بحقائق لا يمكنه له الفكاك عنها، معتمداً على ما يقربه الخصم نفسه، هذا العنصر الأخير يعرف "بالاعتماد على مسلمات الخصم"، وهو مسلك يعكس مسماه ارتباطه بمادة الجدل نفسها، حيث ينطلق المفكر فيه مما يسلم به خصمه ليلزمه بنتائج أقواله، فالإلزام عند المتكلمين هو إلزام الناس لوازم أقوالهم وإضافتها لهم إضافة أقوالهم أنفسهم[1].

هذه الطريقة من طرق المنطق الأصولي استعملها الرازي في رده على أحد الدلائل التي يستند إليها المعتزلة في نفيهم للرؤية الإلهية كذلك. وهو ما يتمثل في تمسكهم بقوله تعالى: **(لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ)**[2] للتدليل على أنه تعالى لا يراه أحد، وأنه يمتنع أن يراه أحد[3]، حيث يقول المعتزلة في تأويلهم حول هذه الآية " إنه تعالى نفى أن يدركه أحد من الأبصار، وهذا يتناول جميع الأبصار في جميع الأوقات، وذلك يقتضي أن لا يراه أحد في شيء من الأوقات، وأنه تعالى يمدح نفسه بأنه لا

(1) د. علي عبد الفتاح المغربي: حقيقية الخلاف بين المتكلمين، ص 132.
(2) سورة الأنعام. الآية 103.
(3) انظر الرازي: كتاب الأربعين، ج1، ص295.

يدركه شيء من الأبصار وكل ما كان عدمه مدحاً كان وجوده نقصاً. والنقص على الله تعالى محال. فوجب أن تكون الرؤية ممتنعة على الله تعالى[1].

أما جواب الرازي عن حجة المعتزلة هذه فإنه يقدمه من خلال أربعة أوجه يجتهد الرازي من خلالها في نفي ما جاء عن المعتزلة من تأويلات[2] يهمنا من بين هذه الوجوه الوجه الثالث، وهو الوجه الذي يوظف الرازي فيه مسلك الاعتماد على مسلمات الخصوم يعرض الرازي رده على المعتزلة في هذا الوجه على النحو التالي: إنا نقول بموجب الآية: إنه لا تدركه الأبصار. فلم قلتم بأنه لا يدركه المبصرون ؟ فإن قالوا المراد من الأبصار في الآية: المبصرون وإلا خرجت الآية عن أن تكون مفيدة فنقول: إذا حملنا الإبصار على المبصرين، وجب أن يكون معنى قوله تعالى: **(وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ)**: أنه يدرك جميع المبصرين ولا نزاع في أنه تعالى مبصر، فيلزم بحكم هذه الآية: أن يبصر نفسه. وأنتم لا تقولون به[3].

ففي هذا الموقف الجدلي الذي يؤسسه الرازي هنا، يتتبع مفكرنا تأويل المعتزلة لمعنى قوله تعالى: **(لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ)** بأنه يعني أن لا يدركه المبصرون، وهو التأويل الذي أكد عليه المعتزلة في مصنفاتهم كذلك، على نحو ما يجده الباحث لدى القاضي عبد الجبار الذي يشير إلى أن المراد بقوله تعالى **(لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ)** المبصرون بالأبصار[4]، أقول يتتبع الرازي التأويل فينطلق من قول المعتزلة بأن إدراك الأبصار في الآية هو رؤية المبصرين، ليؤسس قياساً شرطياً متصلاً تأتي حدوده على النحو التالي:

---

(1) الرازي: كتاب الأربعين، ج1، ص 295، وقارن القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص 233.

(2) انظر هذه الوجوه الأربعة التي خصصها الرازي للرد على حجة المعتزلة التي نحن بصددها، أنظر ذلك في كتاب الأربعين في أصول الدين، ج1، ص 298 :300.

(3) الرازي: كتاب الأربعين، ج1، ص 299.

(4) انظر شرح الأصول الخمسة، ص 241.

1- إذا حُمل معنى الأبصار على المبصرين وجب أن يكون معنى قوله تعالى: **(وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَار)** أنه يدرك جميع المبصرين.

2- الله تعالى مبصر.

3- يلزم على ذلك أن يبصر الله تعالى نفسه.

هذا القياس هو من النوع الشرطي اللزومي، والذي يلزم فيه من ذكر أحد الطرفين لزوم الطرف الآخر عنه[1]، والرازي وظفه بهذا المعنى، حيث استطاع أن يضم إلى مسألة تأويل المعتزلة لإدراك الأبصار بأنه إدراك المبصرين؟، استطاع أن يضم إليها مسألة أخرى تلزم عنها وهي أن قوله تعالى: **(وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَار)** أنه يدرك جميع المبصرين، لأنها مسألة تترتب عليها، ومن خلال ضم هاتين المسألتين أسس الرازي القضية الشرطية المتصلة التي صدَّر بها لهذا القياس. ثم ينتهي الرازي في نتيجة القياس إلى أنه يلزم أن يبصر الله تعالى نفسه، وهي النتيجة التي يتخذ منها الرازي مرتكزاً في بطلان تأويل المعتزلة لإدراك الأبصار بأنه إدراك المبصرين نظراً لأن المعتزلة لا يقولون بالنتيجة التي يفيدها هذا القياس الذي صاغه الرازي[2].

وهكذا إذا كان الرازي من خلال توظيفه لمسلك الاعتماد على مسلمات الخصوم قد استطاع أن ينطلق مما يسلم به المعتزلة ليلزمهم بعدم صواب تأويلهم ن فإن طريقته في استعمال هذا المسلك قد أفادت في تفنيد رأي المعتزلة على نحو دقيق، فمن جهة اعتمد الرازي على قياس شرطي متصل وهو

---

(1) د. محمد السيد الجليند: نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان، مطبعة التقدم، القاهرة، الطبعة الثانية، 1406هـ-1985م، ص96.

(2) على أية حال فإن هذا الإلزام الذي ينتهي إليه الرازي هنا في قياسه يبدو أنه قد وُجِّه إلى المعتزلة سابقاً فالقاضي عبد الجبار يورد هذا الاعتراض من جانب خصومه ويرد عليه على النحو التالي: فإن قيل: لو كان المراد بقوله تعالى: **(لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ)** المبصرون لوجب مثله في قوله تعالى **(وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَار)** أن يكون المبصرين، ليكون النفي مطابقاً للإثبات، وهذا يقتضي أن يرى القديم نفسه لأنه من المبصرين، وكل من قال إنه تعالى يرى نفسه قال أنه يراه غيره. قيل له: أنه تعالى وإن كان مبصراً فإنما يرى ما تصح رؤيته، ونفسه يستحيل أن تُرى، لما قد بينا أنه يمدح بنفي الرؤية مدحاً يرجع إلى ذاته وما كان نفيه نفياً راجعاً إلى ذاته نقصاً والنقص لا يجوز على الله تعالى شرح الأصول الخمسة، ص 241.

قياس يكثر نفعه في العقليات والفقهيات[1] أضف إلى ذلك أن إبطال الرازي لرأي المعتزلة جاء كذلك وفق ما يعرف بطريقة الاستدلال القياسي المعكوس والذي يمثل أحد أنواع الإلزامات عند المتكلمين ويعني الاستدلال بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم[2]، فرأي المعتزلة في نفي الرؤية الإلهية (وهو الملزوم) ينتفي من خلال إثبات الرازي لعدم صحة تأويلهم للآية بأن إدراك الأبصار يعني إبصار المبصرين (وهو اللازم الذي يستند إليه المعتزلة في رأيهم) ومن هنا كان استخدام هذه الطريقة (الانطلاق من مسلمات الخصوم) بتضمينها بتلك العناصر المنهجية الأخرى، كان مناسباً لنقض رأي الخصم إذن.

على أية حال هناك مسلك آخر قريب من مسلك الاعتماد على مسلمات الخصوم اعتمد عليه الرازي في مناقشاته مع المعتزلة حول مسألة الرؤية كذلك، وهو مسلك المجادلة مع الخصوم، وإن كان هذا العنصر الأخير يختلف منهجياً عن سابقه، نظراً لأنه في المجادلة مع الخصم يقوم المتكلم بمناقشة الخصم في آرائه من أجل إبطالها، في حين أن طريقة الاعتماد على مسلمات الخصوم يكون الانطلاق فيها مما يقر به الخصم لإلزامه بأمور أخرى تترتب على أقواله، وإن كانت الطريقتان تلتقيان في اتصافهما بخصائص المنهج الجدلي، من حيث أنه منهج يهدف إلى إفحام الخصم وإسكاته بكل الطرق[3] يستخدم الرازي مسلك المجادلة مع الخصوم في رده على أحد الحجج التي يسوقها المعتزلة واضعين من خلالها شرطاً لحصول الرؤية وهو كون الرائي مقابلاً للمرئي، وأن ذلك يتعذر تحققه فيما يتعلق بالله تعالى، وبالتالي فإنه تمتنع رؤيته.

يعرض الرازي لحجة المعتزلة هذه على النحو التالي: إن شرط حصول الرؤية كون الرائي مقابلاً للمرئي، أو في حكم المقابل، والعلم بهذا الاشتراط ضروري، وهذا الشرط إنما يعقل ثبوته في حق

(1) الغزالي: معيار العلم في المنطق ص 138.
(2) د. علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص 111.
(3) د. علي عبد الفتاح المغربي: حقيقة الخلاف بين المتكلمين، ص 127.

الشيء الذي يكون مختصاً بالحيز والجهة، ولما كان الله تعالى منزهاً عن هذه الصفة، كان شرط جواز الرؤية فائتاً فوجب القطع بامتناع حصول هذه الرؤية[1].

وهذه الحجة الاعتزالية –كما يبدو– تؤسس وفق أسلوب منهجي يعتمد على عناصر المنطق الأصولي، لذلك أن الباحث يقف على تسوية في شرائط الرؤية من جانب المعتزلة بين الواقع المرئي، وبين رؤية الله تعالى، وهو ما يمثل استدعاء لقياس الغائب على الشاهد[2]، كما أن وضع المعتزلة لشروط تحصل بها الرؤية وقولهم بأنها لا تتحقق فيما يتعلق بالله تعالى، ومن ثم تمتنع رؤيته. فإن هذا يمثل استخداماً لطريقة انتفاء المدلول لانتفاء دليله.

أما توظيف الراوي لمسلك المجادلة مع الخصوم في رده على حجة المعتزلة هذه فإنه يجيء من خلال تأسيسه لحوار مع هؤلاء الأخيرين ينفد فيه إلى ذلك الشرط الذي يضعونه لحصول الرؤية، مؤكداً على أنه مما لا يجوز استعماله في حق الله تعالى. يقول الرازي: وأما الحجة الثانية (أي حجة المعتزلة الواردة آنفاً) فقول: إنا قد ذكرنا مرادنا من الرؤية، وهي أنها حالة: نسبتها إلى معرفة ذات الله تعالى، كنسبة إبصار اللون المعين إلى العلم بذلك. وإذا ثبت هذا فلم قلتم: إن حصول ذلك الانكشاف مشروط بحصول المقابلة ؟ بل حصول انكشاف ماهية الشيء المختص بالمكان والحيز، مشروط بحصول المقابلة، فأما حصول انكشاف ماهية الشيء المنزه عن المكان والحيز. فلم قلتم: إنه مشروط بحصول المقابلة ؟ وهذا لا يمكن إثباته بحال مناسب فضلاً عن ادعاء العلم الضروري فيه[3].

---

(1) الرازي: المطالب العالية من العلم الإلهي، ج2، ص 84.

(2) توضح ردود المعتزلة على ما وجه إليهم من اعتراضات حول هذه الحجة، توضح أنهم كانوا يوظفون فيها قياس الغائب على الشاهد، وأنهم كانوا يصرحون بذلك، فالقاضي عبد الجبار يقول في رده على أحد اعتراضات خصومه حول هذه الحجة: "فإن قيل: إنا نرى القديم تعالى بلا كيف كما نعلمه بلا كيف، ولا يحتاج أن يكون مقابلاً أو حالاً في المقابل، أو في حكم المقابل، قيل له: إن هذا قياس للرؤية على العلم من دون علة تجمعهما، فلا يصح فإن للعلم أصلاً في الشاهد وللرؤية أصلاً، فيجب أن يرد كل واحد منهما إلى صلة". القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص 252.

(3) الرازي: المطالب العالية من العلم الإلهي، ج2، ص86.

وكما يبدو فإن الرازي يستهل هذه المحاورة الجدلية مع خصومه بتقرير مفهوم ثابت للرؤية يتخذ منه محوراً يستند إليه وقيمة هذا الصنيع من جانب الرازي تبدو في أنه يتخذ من هذا المفهوم أساساً للحكم بعدم صحة أقوال الخصم التي لا تتفق مع ذلك المفهوم الصحيح الذي يقدمه الرازي حول "الرؤية" حيث يظهر الخصم وقد بني تصوراته على خلط حول هذه المسألة، فسوى بين مفهوم رؤية البشر وبين الرؤية الإلهية، ومن ثم فإن الخصم لم يتنبه فيما ذهب إليه، لهذا المفهوم الذي يقرره الرازي.

ويمكن القول بأن الباحث يقف هنا على سمة مميزة عند الرازي، وهي أنه كان ينطلق في مجادلاته مع الخصوم من مفاهيم ثابتة يستند إليها في الوصول إلى الحقيقة، وإذا كان ذلك يتفق مع محور رئيسي في منهجية الرازي الذي كان "يضع أصولاً كلية وقواعد حقيقية يعالج على أساسها محمل القضايا والمسائل التي تضمنتها مؤلفاته[1]، فإنه يتمثل كذلك أحد مقاصد الجدل من حيث إنه يعني دفع المرء خصمه عن إفساد قوله بحجة أو شبهة، أو يقصد به تصحيح كلام الخصم[2].

ومن جهة أخرى فإن انطلاق الرازي من ذلك المفهوم الذي يحدده للرؤية يعني أنه قد استند في قياسه الجدلي هذا إلى ما يعرف بالمسلمات وهي "ما أُخذ من القضايا على أنه مبرهن في نفسه. فإن كان ذلك مع طمأنينة النفس سُميت أصولاً موضوعة. وإلا فمصادرات[3] والرازي نفسه يعرف القياس الجدلي بأنه "ما كان مؤلفاً من المشهورات والمسلمات"[4].

أما بالنسبة للتساؤلات التي طرحها الرازي على المعتزلة هنا فإنها كانت تهدف كذلك إلى تصحيح مفاهيم حول مسألة الرؤية حيث استطاع الرازي – من خلال إشارته إلى عجزهم عن الرد

---

(1) الرازي: المنطلقات الفكرية عند الإمام الفخر الرازي: ص 125.

(2) الجرجاني: كتاب التعريفات ص 85.

(3) الآمدي: المبين في معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين، ص 92.

(4) الرازي: لباب الإشارات والتنبيهات، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، الطبعة الأولي، 1986م، ص 80.

عليها- أن يثبت لهم أن رؤية المتحيزات هي التي يُشترط فيها المقابلة مع المرئي، بينما أن رؤية الله تعالى لا ينطبق عليها هذا الشرط لأنه تعالى منزه عن الحيز والجهة وبالتالي فإن رؤيته تتم وفق كيفية تخالف تلك التي تتم بها رؤية البشر. وهكذا فإن الرازي تمكن من خلال هذا المنهج من الترقي في المدافعة وطرح الأسئلة، التي كان كل منها يفيد تقرير حكم معين، تمكن من أن يبطل ما يذهب إليه الخصم.

ويمكن القول بأن اجتماع هذه السمات المنهجية في توظيف الرازي لعنصر المجادلة مع الخصوم في مناقشته هذه مع المعتزلة يعني أن مفكرنا كان مجدداً في استعماله لتلك الطريقة في هذا الموضع. لقد عوَّل الأشاعرة الأقدمون هذه الأداة "المجادلة مع الخصوم" في مناقشاتهم مع المعتزلة حول إنكار الآخرين للرؤية الإلهية، غير أن توظيف أولئك الأشاعرة لهذا العنصر لم يحفل بتقرير مفاهيم محددة يُحتَكم إليها في إصدار أحكام، أو إثبات بطلان أقوال الخصم لعدم اتفاق آرائه مع تلك المفاهيم على نحو ما صنع الرازي، وإنما كانت محاوراتهم مع الخصم تدور في إطار عرض شبهة الخصم، ثم الرد المباشر عليها[1].

ومن هنا يكون الرازي قد أضاف لوناً من التجديد في استخدامه لهذه الأداة الجدلية من أدوات المنطق الأصولي، بما يؤكد من صدق ما لاحظه عليه الباحثون من أنه "كان له قوة ملاحظة في الجدل استطاع من خلالها أن يطور في تحليلاته ومجادلاته بدون شك" [2].

على أية حال فإن اعتماد الرازي على "مسلك المجادلة مع الخصوم" في مباحثه في مسألة الرؤية لم يقتصر على استدعائه له في محاوراته ضد خصومه من المعتزلة، وإنما هو يوظفه كذلك حين يناقش

---

(1) للوقوف على هذه الفرضية انظر توظيف الأشعري لمسلك "المجادلة مع الخصوم" في ردوده على المعتزلة في إنكارهم للرؤية الإلهية، انظر للأشعري: كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، تحقيق: د. حمودة غرابة، ص 61 : 67، وانظر كذلك توظيف الباقلاني للمسلك نفسه في مجادلاته مع المعتزلة حول نفيهم للرؤية الإلهية أيضاً، انظر ذلك في كتاب: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، ص 176: 193.

(2) Roger Arnalder: l'oeuvre de Fakhr al-Din al-Razi, commentateur de Coran et philosophe, 1960, p. 323.

أسلافه من الأشاعرة الذين يعارضهم في لجوئهم إلى دليل الوجود لإثبات الرؤية الإلهية[1]. ومثلما لم يوافق الرازي الأشاعرة في تقريرهم لقياس الغائب على الشاهد، كأحد الأطُر التي صاغوا من خلالها هذا الدليل، فإنه يناقشهم حوله معتمداً على "مسلك المجادلة مع الخصوم" على نحو تمكن فيه الرازي من توظيف أسلوب الترقي في المدافعة على نحو دقيق، بحيث إنه قد استطاع أن يتتبع كل الرؤى التي من الممكن أن يحملها تصور الأشاعرة حول هذا الدليل والرد عليها. ومن المفيد أن يورد الباحث لمجادلة الرازي هذه مع الأشاعرة على نحو من التفصيل حتى تتضح طبيعة مناقشته لهم، والوجهة التي صاغ من خلالها ردوده عليهم من خلال أسلوب المدافعة والترقي في الجدل.

فبعد أن يشير الرازي إلى ضعف هذا الدليل الأشعري قائلاً "والمعتمد أن الوجود في الشاهد علة لصحة الرؤية فيجب في الغائب كذلك، وهذه الدلالة ضعيفة من وجوه[2] يشرع في مناقشة الأشاعرة فيما يمكن أن يرتبط بدليلهم من معانٍ محتملة تتعلق به فينطلق من مُسلَّم مفاده أن الوجود الإلهي يختلف عن الوجود البشري، مما يعني أن الوجود لا يصلح أن يكون علة مشتركة لصحة الرؤية في كلتا الحالتين "فوجود الله تعالى عين ذاته، وذاته مخالفة لغيرة فيكون وجوده مخالفاً لوجود غيره، فلم يلزم من كون وجودنا علة لصحة الرؤية كون وجوده كذلك"[3].

غير أنه على الرغم من ذلك فإن الرازي يفترض صحة ما يراه الأشاعرة من أن الوجود يتساوى في كيفيته بالنسبة للذات الإلهية والبشر، إلا أنهم مع ذلك يتعذر عليهم – كما يرى الرازي– إثبات احتياج الرؤية في الشاهد إلى أن تكون معللة، حيث يطرح الرازي رؤيته هذه قائلاً: "سلَّمنا أن

(1) مرت الإشارة إلى اعتماد الأشاعرة على هذا الدليل في إثبات رؤية الله تعالى، حيث يؤسس الأشاعرة القياس التالي: أن كل موجود يصح أن يرى، والله تعالى موجود، فإن الله تعالى يصح أن يُرى.

(2) الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص 189.

(3) الرازي: السابق نفسه، ص189.

وجودنا يساوي وجود الله تعالى، ولكن لا نسلم أن صحة الرؤية في الشاهد مفتقرة إلى العلة. فإنا بينا أن الصحة ليست أمراً ثبوتياً فتكون عدمية، وقد عرفت أن العدم لا يُعلل"[1].

وإذ كان الرازي ينطلق في رده هذا أخذاً في الاعتبار أحد شروط العلة، وهو ضرورة تلازم العلة مع المعلول وجوداً وعدماً، الأمر الذي ينقض تخصيص الأشاعرة لعلة صحة الرؤية في الشاهد بعلة ترتبط بها وهي "الوجود" من حيث أن صحة الرؤية هنا أمر عدمي ومن ثم فلا تقوم عليه علة، أقول إذا كان الأمر على هذا النحو إلا أن الرازي يستمر في مدافعته ضد الأشاعرة، فينتقل إلى مناقشتهم في سبب حصر تعليل صحة الرؤية في "الوجود" فقط دون غيره من الأحكام الأخرى للموجود مثل "الإمكان" و"الحدوث"، حيث يقول: "سلمنا أن صحة رؤيتنا معللة، فلم قلت إن العلة هي الوجود"[2].

يورد الرازي إجابة الأشاعرة على هذا التساؤل والذي تتمثل في قولهم: "لأنا نرى الجوهر واللون قد اشتركا في صحة الرؤية، والحكم المشترك لابد له من علة مشتركة ولا مشترك إلا الحدوث والوجود، والحدوث لا يصلح للعلية لأنه عبارة عن وجود مسبوق بالعدم، والعدم نفى محض، والعدم السابق لا دخل له في التأثير، فيبقى المستقل بالتأثير محض الوجود"[3].

غير أن الرازي يوجه من جانبه اعتراضاً على هذا التفسير الأشعري قائلاً: "سلمنا في الحكم (أي اشتراك الأشياء في صحة الرؤية)، فلم قلت: إنه يلزم من الاشتراك في الحكم الاشتراك في العلة"[4]، ثم يلفت الرازي نظر الأشاعرة إلى "أنه يجوز تعليل الحكمين المتماثلين بعلتين مختلفتين "[5].

---

(1) الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص 189.

(2) الرازي: السباق نفسه، ونفس الصفحة.

(3) الرازي: السابق نفسه.

(4) الرازي: السابق نفسه، ص 190.

(5) السابق نفسه، ونفس الصفحة.

وبعد أن يثبت الرازي للأشاعرة أنه ليس هناك مسوغاً لتخصيص الوجود دون غيره كعلة لصحة الرؤية ثم يفترض معهم جدلاً بصحته كعلة للرؤية[1] تصل المدافعة إلى ذروتها حين يسعى الرازي إلى التأكيد على أن الوجود الإلهي لا يماثل الوجود البشري، ومن ثم فإنه لا يسوغ الوجود شرطاً أو علة لصحة رؤية الله تعالى كما هو الحال في الشاهد. يقول الرازي: "سلمنا أن المصحح هو الوجود، فلم قلت إنه يلزم من حصوله في حق الله تعالى حصول الصحة (أي صحة رؤيته تعالى) فإن الحكم كما يعتبر في تحققه حصول المقتضى يعتبر فيه أيضاً انتفاء المانع، فلعل ماهية الله تعالى أو ماهية صفة من صفاته ينافي هذا الحكم "[2].

وهكذا فإن الرازي يتوصل من خلال هذه المجادلة مع الأشاعرة إلى إثبات عدم صحة اعتمادهم على دليل الوجود لإثبات صحة رؤية الله تعالى في الآخرة.

لقد وظف الرازي مسلك "المجادلة مع الخصوم" هنا على نحو منهجي دقيق، فقد صدر الرازي عن أسلوب منظم من الترقي في المدافعة الجدلية، كان طرحه للسؤال فيها يعكس من إلمامه بآداب السؤال الجدلي كما أشار إليها من بحثوا في تلك المسألة من المفكرين السابقين. فعلى سبيل أوضحت طريقة الرازي في مناقشته للأشاعرة أنه اهتم بمطالبتهم بوجه الدلالة على ما يقررونه من أحكام، وهو أمر يتسق مع أحد أوجه السؤال الجدلي كما أشار إليها الأشعري الذي أكد على أن الوجه الثالث منها "هو ما يتعلق بالمطالبة بوجه الدلالة، إذ ينبغي أن تكون العلاقة بين الدلالة وبين المدلول واضحة من جهة المجيب "[3]، فقد كانت أسئلة الرازي المتتابعة تهتم بطلب بيان وجه الدلالة فيما يذهب إليه الأشاعرة.

---

(1) انظر الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص190.

(2) الرازي: السابق نفسه، ونفس الصفحة.

(3) ابن فورك: مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، تحقيق: دانيال حيماريه، بحوث ودراسات كلية الآداب بجامعة القديس يوسف، بيروت، سلسلة جديدة (أ) اللغة العربية والفكر الإسلامي رقم (14)، دار المشرق، بيروت، 1987م، ص300.

ومن هنا ارتقى الرازي، بهذه المدافعة التي صاغها في هذا الموقف الجدلي لكي يحقق غاية من غايات الجدل وهي كون "الجدل أسلوب تصحيح لكل وضع فاسد يتنازع فيه خصمان على التدافع والتنافي"[1].

كما أن حرص الرازي على أن يفحم خصمه بكل وسيلة ممكنة جعله يصوغ في مجادلته تلك قياس عدة أمور بأمور أخرى فيما يعرض بقياس التمثيل[2]، كما اعتمد على القياس الأرسطي أيضاً، الأمر الذي أفاد في وصوله إلى مطلوبة.

أما طريقة "انتفاء المدلول لانتفاء دليله" والتي تمثل أحد مسالك المنطق الأصولي المفيدة في تفنيد ما يقرره الخصم من نتائج، فالدليل عند المتكلمين هو المرشد إلى المطلوب، وهو الموصل إلى المقصود وهو ما يكون العلم به مستلزماً للعلم بالمطلوب"[3]، ومن هنا فإن إثبات عدم صحة استخدام الدليل هو كفيل بنفي ما يتوصل الخصم إليه. هذه الطريقة يستدعيها الرازي في رده أحد الحجج التي يصوغها المعتزلة حول قوله تعالى: **(لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ)**[4]، ويستندون إليها في نفيهم للرؤية الإلهية. وهذه الحجة التي يعينها الباحث هنا تتمثل في رؤية المعتزلة بأن الإدراك في الآية هو الإبصار، وأن إدراك البصر والرؤية شيء واحد، وأنه إذا ثبت هذا فإنه تعالى (كما يقول المعتزلة) نفى أن يدركه أحد من الأبصار في جميع الأوقات، وذلك يقتضي أن لا يراه أحد في شيء من الأوقات "[5].

---

(1) د. فوقية حسين محمود في مقدمتها لتحقيق كتاب الكافية في الجدل للجويني، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ص 51.

(2) اعتمد الرازي على قياس التمثيل (وهو قياس مجموعة من الأشياء بمجموعة أخرى) في البرهان الذي نحن بصدده عندما هدف إلى التأكيد على أن المصحح لرؤية الله تعالى ليس هو علة "الوجود، لوجود المانع من ذلك، لأن ماهية الله أو صفة من صفاته تنافي ذلك. حيث ضرب مثالاً لوجود المانع من تحقيق العلة لتأثيرها بقوله: إن الحياة مصححة للجهل والشهوة، ثم إن حياة الله تعالى لا نصححها إما لأن الاشتراك ليس إلا في اللفظ أو في المعنى، لكن ماهية ذات الله تعالى وماهية صفة من صفاته ينافيها. انظر محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص 190، وابن تيمية يعرف قياس التمثيل بأنه "انتقال الذهن من "حكم معين" إلى "حكم معين" لاشتراكهما في ذلك المعنى المشترك الكلي. الرد على المنطقيين، ج1، ص247.

(3) ابن تيمية: الرد على المنطقيين، ص306.

(4) سورة الأنعام، الآية 103.

(5) الرازي: كتاب الأربعين في أصول الدين، ج1، ص295، وهذه الحجة الاعتزالية يبدو أن الرازي قد تتبعها على نحو واسع بهدف إبطالها، حيث خصص للرد عليها أربعة أوجه من الردود كما مرت الإشارة، وظف في الثالث منها مسلك "المجادلة مع

والواقع أن الرازي، الذي كان يفطن إلى ما يرمي إليه المعتزلة من وراء هذا التأويل للإدراك على أنه يعني الرؤية في هذه الآية، وأنهم يقصدون التوصل إلى نفي الرؤية الإلهية استناداً إلى أن الإدراك منفي برأيهم في الآية، أقول إن الرازي الذي كان يفطن إلى ذلك يؤسس رده على المعتزلة في هذا الوجه من أوجه ردوده عليهم هنا عن طريق إبطال ما يستندون إليه من أدلة في تقريرهم لما ذهبوا إليه، فيتوصل إلى إبطال تأويلهم، وهذا توظيف لمسلك "انتفاء المدلول لانتفاء دليله"، يقول الرازي في هذا الوجه. "لا نسلم أن الإدراك عبارة عن الرؤية، بل هو عبارة عن الوصول. يقال أدرك الغلام إذا صار بالغاً، وأدركت الثمرة غذا وصلت إلى حد النضج. قال تعالى: **(قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرَكُونَ)**[1]. أي لملحقون. إذا عرفت هذا فنقول: إن من رأى شيئاً ورأى أطرافه ونهاياته، قيل: إنه أدركه – على تقدير أن يكون قد أحاط به من جملة جوانبه–، وهذا المعنى إنما يتحقق في الشيء الذي له أطراف ونهايات، والباري تعالى منزه عن ذلك، فلم تكن رؤيته إدراكاً البتة، لم يلزم من نفي الإدراك نفي الرؤية"[2].

وكما يبدو في هذا البرهان، فإن الرازي ينطلق من التأكيد على المعنى المعروف للإدراك بأنه الإحاطة بالشيء[3] وبالتالي فإن المعنى الذي يرتضيه الرازي فيما يتعلق بالله تعالى هو أن البشر لا يستطيعون الإحاطة به تعالى، لأنه منزه عن ذلك، ومن هنا فإن الإدراك في الآية ليس بمعنى الرؤية كما يوضح الرازي[4].

الخصوم" كما عرض الباحث له أنفاً، وسوف يعرض الباحث هنا لاعتماد الرازي على طريقة "انتفاء المدلول لانتفاء دليله"، وذلك في الوجه الأول من أوجه ردوده على تلك الحجة الاعتزالية.

(1) سورة الشعراء. الآية (61).

(2) الرازي: كتاب الأربعين في أصول الدين، ج1، ص 298، ص299.

(3) الإدراك كما جاء في كتب المصطلحات هو الإحاطة بالشيء بكماله، وهو حصل الصورة عند النفس الناطقة، وتمثيل حقيقة الشيء وحده، من غير حكم عليه بنفي أو إثبات، ويسمى تصوراً، ومع الحكم بأحدهما ويسمى تصديقاً ". الجرجاني: كتاب التعريفات، ص25.

(4) يؤكد الرازي على هذا الأمر في تفسيره: مفاتيح الغيب، ففي تفسيره لهذه الآية "لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار..." يقول الرازي في رده على تأويل المعتزلة لإدراك الأبصار بأنه عبارة عن الرؤية يقول: لا نسلم أن إدراك البصر عبارة عن الرؤية، والدليل عليه: أن لفظ الإدراك في أصل اللغة عبارة عن اللحوق والوصول. قال تعالى: قال أصحاب موسى إنا لمدركون". سورة الشعراء: آية 61،

وفي سبيل تقريره لذلك يسعى الرازي إلى نفي الأدلة التي من الممكن أن يستند إليها الخصم للحكم بأن الإدراك في الآية هو بمعنى الرؤية، فيؤكد على أن الصفة التي يتحقق بها معنى الإدراك كإحاطة الإنسان بالشيء الذي له حدود من بدايات ونهايات، لا يجوز تحققها بشأن الله تعالى، وهذا يعني انتفاء الدلائل التي من الممكن أن يعتمد عليها الخصم لتقرير مطلوبة، ومن هنا فإن مدلول الخصم في اعتبار أن الإدراك في الآية هو بمعنى الرؤية، ينتفي لانتفاء الدلائل التي تبرهن على صدقه.

ويختم الرازي برهانه بالقول: "فالحاصل أن الإدراك رؤية مكيفة، ولا يلزم من نفي الرؤية المكيفة، نفي أصل الرؤية. وكما نعرف الله ولا نحيط به. فكذلك نراه ولا ندركه[1].

هذه المنهجية التي وظف من خلالها الرازي لطريقة "انتفاء المدلول لانتفاء دليله" تتفق مع ما صرح به من أقول نظرية حول هذه الطريقة. فعلى سبيل المثال فإنه إذا كان الرازي يؤكد في مباحثه حول علاقة الدليل بالمدلول، يؤكد على "أن الدليل قد يكون عقلياً، وهو ما يكون بحيث يلزم من وجوده وجود المدلول، فاللزوم حاصل لا محال من هذا الطرف "[2]، فإن الدلائل التي افترض الرازي أن المعتزلة يستندون إليها في حكمهم بأن الإدراك هو بمعنى الرؤية، مثل النظر إلى الإدراك على أنه يتحقق عند الإحاطة بالشيء الذي له أطراف ونهايات، وتطبيق ذلك على رؤية الله تعالى، أقول أن ذلك يمثل لوناً من الأدلة العقلية التي طرحها الرازي وربط بينها وبين ما قرره المعتزلة من مدلول. ومن هنا كان نفي الرازي لهذه الدلائل مؤذناً بانتفاء المدلول الذي يترتب عليها.

أي لملحقون والوصول. وقال (**حَتَّى إِذَا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ**) سورة يونس. الآية (90)، أي لحقه، ويقال: أدرك فلان فلاناً، وأدرك الغلام أي بلغ الحلم، وأدركت الثمرة أي نضجت. فثبت أن الإدراك هو الوصول للشيء. الرازي: التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، ج13، ص 133، وانظر رد الرازي على نحو مفصل على هذا التأويل من جانب المعتزلة للإدراك على أنه بمعنى الرؤية انظر ذلك في السابق نفسه، ج13، ص 132- 139.

(1) الرازي: كتاب الأربعين في أصول الدين، ج1، ص299.

(2) الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص 50،51.

مما سبق يتضح أن الرازي قد عوّل بصورة كبيرة على عناصر المنطق الأصولي في مجادلاته مع الخصوم حول مسألة الرؤية الإلهية، حيث يستدعى – من بين عناصر هنا المنطق– أدوات تناسب طبيعة تأسيس المواقف الجدلية مع الخصوم، فاستمد مسالك مثل "القسمة والتشقيق الجدلي"، الاعتماد على مسلمات الخصوم"، و"انتفاء المدلول لانتفاء دليله".

وقد أظهر النماذج التي عرض لها الباحث كيف أن الرازي قد استفاد منهجياً من الاعتماد على تلك الأدوات، حيث استطاع أن يتتبع أقوال الخصوم على اتساعها، الأمر الذي مكَّنه أن يبين اللوازم الفاسدة التي تترتب عليها، كما أن أحكامه بشأن أقوال الخصوم قد اكتسبت صفة الإقناع والموضوعية، خاصة وأن الاعتماد على مسالك المنطق الأصولي قد جعل الرازي يعرض لأقوال خصومه بالتفصيل قبل أن يرد عليها.

الخاتمة

.. وبعد فقد اجتهد الباحث في هذه الدراية أن يكشف عن توظيف الغمام فخر الدين الرازي لعناصر المنطق الأصولي في تقرير البراهين والاستدلالات فيما يتعلق بالمسائل الإلهية.

وقد تبين أن عناصر هذا المنطق قد سادت على نحو واسع في مباحث الرازي في الإلهيات، حيث عوَّل عليها مفكرنا في تقريره لكثير من الأحكام التي انتهى إليها في هذا الجانب، كما استفاد منها في تفنيد آراء خصومه ممن يخالفونه في الاتجاه المذهبي بشأن بعض من المسائل الإلهية.

والواقع أن هذا الاعتماد الواسع على أدوات المنطق الأصولي من جانب مفكر متمرس كالرازي، الذي كان على إلمام واسع بمناهج الفلاسفة والمفكرين السابقين عليه، فضلاً عن ميله إلى الاستعانة بالمنطق الأرسطي في بناء استدلالاته، أقول إن هذا الاعتماد على أدوات المنطق الأصولي من جانب الرازي مع معرفته بكل تلك الأدوات المنهجية الأخرى يعكس من ثقة هذا المفكر في مسالك هذا المنطق كطرق ملائمة لتقرير لأحكام في الإلهيات.

ويمكن للباحث أن يورد لبعض من النتائج التي توصلت إليها الدراسة، وذلك على النحو التالي:

أولاً: النتيجة الأولى تختص باتجاه الرازي العام فيما يتعلق بالبحث في الإلهيات. ذلك أن اعتماد مفكرنا على عناصر المنطق الأصولي في براهينه في هذا الجانب يعكس من انتصاره للمنهج العقلي

كطريق للبحث في الإلهيات هذا مع الأخذ في الاعتبار أنه قد صرح بضرورة تقديم الأدلة السمعي بشان بعض من المسائل في ها الجانب. لقد رأى الباحث كيف أن الرازي قد تمكن من تأسيس مناقشات عقلية صرفه مع خصومه من خلال اعتماده على عناصر المنطق الأصولي، كما أن الرازي كان ينحو منحى عقلياً وهو يسوق الأدلة النقلية التي كان يبرهن من خلالها على إثبات بعض من الأحكام في مجال الإلهيات، على نحو صنيعه في إثباته لرؤية الله تعالى في الآخرة، هذا المسلك العقلي استفاد فيه الرازي من عناصر المنطق الأصولي.

ثانياً: ظهر من خلال الدراسة مدى اعتداد الرازي بقدرة عناصر المنطق الأصولي على البناء الدقيق للاستدلالات في المباحث الإلهية، خاصة وأنه قد صرح بأن عناصر الأرسطي لا يمكن أن تفي بمفردها أحياناً لصوغ البراهين في مجال الإلهيات.

ثالثاً: تبين أن إسهام الرازي في المنطق الأصولي قد جاء من خلال وجهتين: نظرية وعملية، فقد قدم الرازي تعريفات وشروح حول أدوات المنطق الأصولي وعناصره، على نحو تعريفه للاستدلال الأصولي وما يتعلق به من مباحث العلة وشروطها، وغير ذلك مما يتعلق بالجانب النظري، كما أن ما ساقه الباحث من أمثلة لاستخدام الرازي لمسالك المنطق الأصولي في صوغ معارفه واستدلالاته يمثل تطبيقاً عملياً من جانب مفكرنا لجوانب هذا المنطق.

رابعاً: ظهر أن هناك تناسباً بين اتجاه الرازي في بحث المسائل الإلهية، وبين لجوئه إلى مسالك المنطق الأصولي، ذلك أن الرازي في بحوثه في الإلهيات ظهر كمفكر مستوعب يجنح إلى التحليل والتفسير الواسع، مستدعياً كل ما يتعلق بالموضوع الذي يتناوله، وهذا جانب منهجي يناسب عناصر المنطق الأصولي التي تتسع لعرض الآراء المختلفة وتسمح بتحليلها على نحو جيد، وتفيد في صوغ البراهين المطولة.

خامساً: ظهرت مقدرة الرازي المنهجية في استطاعته أن يحدد بدقة للأدوات المنطقية الأصولية التي تناسب كل موضوع كان يبحثه على حدة، فعلى سبيل المثال كان الرازي- عند مجادلاته مع الخصوم- يلجأ إلى الأدوات التي تناسب طبيعة الجدل، مثل "طريقة القسمة والتشقيق الجدلي"، و"الاعتماد على مسلمات الخصوم"، و"انتفاء المدلول لانتفاء دليله"، وهي عناصر تتفق مع طبيعة المدافعة والترقي في الجدل، وعند عرضه لبعض البراهين بعيداً عن الجانب الجدل، كان الرازي

يستدعى مسالك من المنطق الأصولي تناسب هذا المنحى، على نحو اعتماده على مسلك "إنتاج المقدمات للنتائج" في عرضه لبراهين إثبات رؤية الله تعالى في الآخرة على سبيل المثال.

وهذا الأمر، الذي مكن الرازي من إخراج براهينه على نحو جيد، يعني أن مفكرنا قد أدرك المناسبة بين مسالك المنطق الأصولي وبين طبيعة البحث في المسائل الإلهية.

سادساً: تبين كذلك من خلال الدراسة أن الرازي قد رفض الاعتماد على قياس الغائب على الشاهد (أحد مسالك المنطق الأصولي) في المسائل الإلهية، حيث أنكر على خصومه من المعتزلة والكرامية، وعلى أسلافه من الأشاعرة اللجوء إلى هذا القياس فيما يتعلق بهذا الجانب. وهذا الرفض تبين أنه يصادف منحى مذهبياً مهماً لدى الرازي، فمفكرنا قد أكد في غير ما موضع في مباحثه على أن التصورات العقلية هي مما لا يجوز تقريره في حق الله تعالى. وإذا ما تبين للباحث أن قياس الغائب على الشاهد يقوم في الأساس على تصور أحكام في حق الذات الإلهية قياساً على وجود نظائر لها في الواقع المشاهد، وهو لون من التمثيل العقلي، كان رفض الرازي لإجراء هذا النوع من الأقيسة لتقرير أحكام تتعلق بالذات الإلهية يتفق مع أسس مذهبه في الإلهيات، قد صرح الرازي نفسه، في المواضع الذي انتقد فيها استخدام هذا القياس، بأنه مسلك يتم من خلاله تقرير أحكام يصوغها العقل لا يتناسب مع الذات الإلهية.

سابعاً: ظهرت هناك عدة نواح تجديدية في توظيف الرازي لمسالك المنطق الأصولي، يمكن الإشارة إلى بعض منها في النقاط التالية:

أ– كان الرازي يستهل براهينه التي يؤسسها من خلال مسالك المنطق الأصولي بسوق تعريف للأداة التي يعتمد عليها، كما كان يلجأ أحياناً إلى تصدير استدلالاته بتفسير المفاهيم محور الاستدلال وهو صنيع كان يباره الرازي في مواقفه الجدلية على وجه الخصوص. وهذا المنحى المنهجي أفاد الرازي منه في تأسيس براهينه على نحو دقيق، حيث كانت التفسيرات التي يقدمها تُعد بمثابة المرتكز الذي يستند إليه الرازي في إبطاله لأقوال الخصوم وتقريره مطلوبة.

ب– استطاع الرازي أن يزاوج بين أدوات المنطق الأصولي، وبين عناصر المنطق الأرسطي، موظفاً إياها في برهان واحد، وهو أمر أفاد في البناء الجيد للأدلة والبراهين.

ج– هذه الخاصية السابقة طبقها الرازي عند اعتماده على أدوات المنطق الأصولي نفسها، حيث كان يستدعى أكثر من أداة من أدوات هذه المنطق لتقرير برهان واحد.

ثامناً: اتضح من خلال دراسة هذا الموضوع عند الرازي أن مفكرنا قد أطلع على جهود المتكلمين السابقين عليه فيما يتعلق بالمنطق الأصولي، حيث تحاور الرازي مع أولئك المتكلمين في الجوانب النظرية لهذا المنطق، مصححاً لهم بعض المفاهيم، كما كانت المجادلات التي يؤسسها مع بعض من المتكلمين تكشف عن لجوء هؤلاء الأخيرين إلى عناصر المنطق الأصولي كذلك، وقد كانت أحد أسباب استدعاء الرازي لأدوات هذا المنطق في بعض المواضع تعود إلى أن خصومه من المتكلمين كانوا يصوغون استدلالاتهم من خلالها. ومن هنا كانت مباحث الرازي في الإلهيات تمثل مظاناً مهمة للوقوف على توظيف المتكلمين للمنطق الأصولي.

المصادر والمراجع

أولاً: مؤلفات الإمام فخر الدين الرازي:

1- الرازي الإمام فخر الدين ت (606 هـ)، أساس التقديس، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، 1413 هـ /1993 م.

2- الرازي: أصول الدين (المسمى معالم أصول الدين)، سلسلة من تراث الرازي (3)، راجعة وقدم له: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، دون تاريخ.

3- الرازي: التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1411 هـ/1990 م.

4- الرازي: كتاب الأربعين في أصول الدين، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1986 م.

5- الرازي: المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، حيدر أباد الدكن، 1343 هـ.

6- الرازي: المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، المكتبة العصرية، بيروت، 1420 هـ/1999 م.

7- الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، وبذيله "كتاب تلخيص المحصل لنصير الدين الطوسي (ت 672 هـ)، راجعة وقدم له: طه عبد الرءوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، دون تاريخ.

8- الرازي: المطالب العالية من العلم الإلهي، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1407 هـ/1987 م.

9- الرازي: مناظرات فخر الدين الرازي في بلاد ما وراء النهر، تحقيق: د. فتح الله خليف، بحوث ودراسات تُنشر بإشراف كلية الآداب بجامعة القديس يوسف، بيروت، العدد (31)، دار المشرق، بيروت، 1984 م.

10- الرازي: لباب الإشارات والتنبيهات، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، الطبعة الأولى، 1986 م.

ثانياً: المراجع العربية والمعرَّبة:

1- الأشعري (الإمام أبو الحسن ت 330 هـ): أصول أهل السنة والجماعة (المسماة برسالة أهل الثغر)، تحقيق: د. محمد السيد الجليند، سلسلة التراث الفلسفي (القسم الأول: نوادر المخطوطات)، مطبعة التقدم، القاهرة، 1987 م.

2- الأشعري: كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، تحقيق: د. حمودة غرابة، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 1993 م.

3- الآمدي: (سيف الدين ت 631 هـ): المبين في معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين، تحقيق: د. حسن محمود الشافعي، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثانية، 1413 هـ/ 1993 م.

4- الباجي (الإمام الحافظ أبو الوليد ت 474 هـ): كتاب الحدود في الأصول، تحقيق: نزيه حماد، دار الآفاق العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1421 هـ/2001 م.

5- الباقلاني (الإمام أبو بكر ت 403هـ): كتاب الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1413 هـ/1993 م.

6- البصري (الإمام أبو الحسين المعتزلي ت 436 هـ): المعتمد في أصول الفقه، قدم له وضبطه: الشيخ خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1403 هـ/1983 م.

7- البغدادي (الإمام عبد القاهر بن طاهر ت 429 هـ): كتاب أصول الدين، دار المدينة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولي، - 1346 هـ/1982 م.

8- البغدادي: الفرق بين الفرق، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، 1419 هـ/1998 م.

9- التفتازاني (د. أبو الوفا الغنيمي): علم الكلام وبعض مشكلاته، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، دون تاريخ.

10- ابن تيمية (تقي الدين عبد الحليم بن أحمد ت 728 هـ): الرد على المنطقيين، تحقيق: د. محمد عبد الستار نصار، د. عماد خفاجي، مكتبة الأزهر، القاهرة، 1977 م.

11- ابن تيمية: نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان، اختصره: جلال الدين السيوطي، منشور ضمن طبعة واحدة مع كتاب صون المنطق والكلام للسيوطي، دار الكتب العلمية، بيروت، دون تاريخ.

12- الجرجاني (الشريف على بن محمد ت 816 هـ): كتاب التعريفات، تحقيق: د. عبد المنعم الحنفي، دار الرشاد، القاهرة، 1991 م.

13- الجليند (د. محمد السيد): قضية التوحيد بين الدين والفلسفة، سلسلة التراث الفلسفي بحوث ودراسات، مكتبة الشباب، القاهرة، 1986 م.

14- الجليند (د. محمد السيد): نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان، مطبعة التقدم، القاهرة، الطبعة الثانية، 1406 هـ/1985 م.

15- الجويني (الإمام عبد الملك أبو المعالي ت 487 هـ): الشامل في أصول الدين، الكتاب الأول (كتاب الاستدلال) من الجزء الأول، حققه وعلق عليه: هلموت كلويفر، دار العرب للبستاني، القاهرة، 1989 م.

16- ابن خلدون (عبد الرحمن ت 808 هـ): مقدمة ابن خلدون، تحقيق د. علي عبد الواحد وافي، الهيئة العامة للكتاب، مكتبة الأسرة 2006 م.

17- ابن خلّكان (أبو العباس شمس الدين أحمد ت 981 هـ)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت، دون تاريخ.

18- خليف (د. فتح الل هـ): فخر الدين الرازي، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية بمصر، 1976 م.

19- داود (د. محمد سليمان): نظرية القياس الأصولي منهج تجريبي إسلامي: دراسة مقارنة، دار الدعوى للطبع والنشر، الإسكندرية بمصر، 1304 هـ/1984 م .

20- الرازي (الإمام محمد بن أبي بكر بن عبد القادر): مختار الصحاح، دار الحديث القاهرة، الطبعة الأولى، 1421 هـ/2000 م.

21- روزنتال (فرانك): مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي، ترجمة: د. أنيس فريحة، مراجعة: د. وليد عرفات، دار الثقافة، بيروت، الطبعة الرابعة، 1403 هـ/1983 م.

22- أبو ريان (د. محمد على): تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، 1973 م.

23- الزركشي (ابن بهادر ت 794 هـ): سلاسل الذهب في أصول الفقه، تحقيق وتقديم: د. صفية أحمد خليفة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2008 م.

24- سليمان (د. أحمد محمود): دراسات في العقيدة في ضوء العقل والعلم، دار الكتاب الجامعي، القاهرة، الطبعة الثانية، 1401 هـ/1981 م.

25- سليمان (د. عباس محمد): الصلة بين علم الكلام والفلسفة في الفكر الإسلامي (محاولة لتقويم علم الكلام وتجديد هـ)، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية بمصر 1998 م.

26- السيوطي (الإمام جلال الدين ت 911 هـ): صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، علق عليه: د. على سامي النشار، دار الكتب العلمية، بيروت، 1947 م.

27- الشافعي (د. حسن محمود): المدخل إلى دراسة علم الكلام، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثانية، 1411 هـ/1991 م.

28- الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم ت 548 هـ): الملل والنحل، دار الفكر للنشر، بيروت، دون تاريخ.

29- الشهرستاني: نهاية الأقدام في علم الكلام، حرره وصححه: الفريد جيوم، مكتبة المتنبي، القاهرة، دون تاريخ.

30- صبحي (د. أحمد محمود): في علم الكلام (2- الأشاعرة)، دار النهضة العربية، بيروت، الطبعة الخامسة، 1405 هـ/1985 م.

31- الصغير (د. عبد المجيد): المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية: قراءة في نشأة على الأصول ومقاصد الشريعة الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، 2010 م.

32- عبد الحميد (محي الدين): رسالة الآداب في علم آداب البحث والمناظرة، دار الطلائع للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2006 م.

33- عبد الرازق (الشيخ مصطفى): تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مكتبة الاسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2007 م.

34- عبد الغني (د. عبد المقصود): نظريات في مناهج البحث العلمي، مكتبة الزهراء، القاهرة، 1993 م.

35- العربي (د. محمد): المنطلقات الفكرية عند الإمام الفخر الرازي، دار الفكر اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، 1992 م.

36- على (د. محمود محمد): العلاقة بين المنطق والفقه عند مفكري الإسلام، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، الطبعة الأولى، 2000 م.

37- عون (د. فيصل بدير): علم الكلام ومدارسه، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1981 م.

38- الغزالي (الإمام أبو حامد ت 505 هـ): معيار العلم في المنطق، شرحه: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1410 هـ/1990 م.

39- الفاوي (د. عبد الفتاح أحمد): مقال "قواعد المنهج عند واصل بن عطاء "، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، السنة الثالثة، يونيو 1994 م.

40- فخري (د. ماجد): مقال "البراهين التقليدية على وجود الله في الإسلام"، منشور في مجلة "المشرق"، مجلة كاثوليكية تبحث في العلم والأدب والفن، تصدر بإدارة آباء جامعة القديس يوسف، بيروت، السنة (51)، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1957 م.

41- ابن فورك (الإمام أبو بكر ت 406 هـ): مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، تحقيق: دانيال جماريه، بحوث ودراسات تنشر بإشراف كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة القديس يوسف، بيروت، سلسلة جديدة (أ)، اللغة العربية والفكر الإسلامي (14)، دار المشرق، بيروت 1978 م.

42- قاسم (د. محمود): المنطق الحديث ومناهج البحث، المكتبة الفلسفية، دار المعارف بمصر، الطبعة الخامسة، 1968 م.

43- القاضي عبد الجبار (القاضي عبد الجبار بن أحمد ت 415 هـ): شرح الأصول الخمسة، تعليق: أحمد بن الحسين، تحقيق: د. عبد الكريم عثمان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، 2009 م.

44- القاضي عبد الجبار: المنية والأمل، جمعه: أحمد بن يحيي المرتضى، تحقيق: د. عصام الدين محمد على، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية بمصر، 1985 م.

45- ابن كثير (أبو الفداء إسماعيل ت 774 هـ): تفسير القرآن العظيم، مكتب دار التراث، القاهرة، بدون تاريخ.

46- المانزيدي (الإمام أبو منصور ت 333 هـ): كتاب التوحيد، تحقيق: د. فتح الله خليف، بحوث ودراسات تنشر بإشراف جامعة القديس يوسف، بيروت سلسلة (1) الفكر العربي والإسلامي، الجزء (50)، طبعة دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية، 1982 م.

47- محمد (د. علي عبد المعطي): المنطق ومناهج البحث في العلوم الرياضية والطبيعية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية بمصر، دون تاريخ.

48- محمد (د. ماهر عبد القادر): المنطق ومناهج البحث: النظرية والتطبيق، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية بمصر، 1987 م.

49- محمود (د. فوقية حسين): مقدمة تحقيق: كتاب الكافية في الجدل للجويني، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1399 هـ/1979 م.

50- مدكور (د. إبراهيم بيومي): في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، الجزء الثاني، دار المعارف بمصر، 1976 م.

51- المغربي (د. على عبد الفتاح): حقيقة الخلاف بين المتكلمين، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الأولى 1415 هـ/1994 م.

52- النسفي (أبو المعين ت 508 هـ): التمهيد في أصول الدين، تحقيق: عبد الحي قابيل، سلسلة نفائس التراث الإسلامي (3)، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1407 هـ/1987 م.

53- النشار (د. علي سامي): مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، دار المعارف بمصر، الطبعة الرابعة، 1987 م.

54- النشار (د. علي سامي): المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية بمصر، الطبعة الخامسة 2000 م.

55- النشار (د. علي سامي): نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام الجزء الأول دار المعارف بمصر، الطبعة الثامنة، 1981 م.

56- ابن النديم (محمد بن اسحق ت 380 هـ): كتاب الفهرست، تحقيق: د. محمد عوني عبد الرؤوف، د. إيمان السعيد جلال، سلسلة الذخائر (149)، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة 2006 م.

57- نظمي (د. محمد عزيز): تاريخ المنطق عند العرب، مؤسسة شباب الجامعة للطباعة والنشر، الإسكندرية بمصر، 1983 م.

58- ابن هداية الله الحسيني (ت 1014 هـ): طبقات الشافعية، تصحيح ومراجعة: الشيخ خليل المليس، ضمن طبعة في مجلد واحد مع كتاب طبقات الفقهاء، لأبي اسحق الشيرازي (ت 476 هـ)، دار القلم ن بيروت، دون تاريخ.

ثالثاً: المراجع الأجنبية:

1. Arnaldez (Roger): Art "Loeuvre de Fakhr al-Din al-Razi, commentateur du Coran et philosophe", in Cahiers de civilisation médiévale, x-xlle siècles, éd. Centre d'etudes superiures de civilasation médiévale, Université' de Poitiers, III année N° 3, Juillet, septempre, 1960.

2. Blanche (Robert): la logique et son histoire, Collection "V", sérié philosophique, ed, Armand colin/ Masson, Paris, 1966.

3. Julia (Didier): Dictionnaire de la philosophie, Librarie Larousse, Paris, 1984.

4. Khalinowski (Georges): La logique deductive, Presses universitaires de France, Paris, 1966.

5. Madkour (Ibrahim): L'organon d'Aristote dans le monde arabe, ses traduction, son étude et ses applications, Libraire philosophique J.vrin, Paris, 1969.

6. Monnot (Guy): le Panorama religieux de Fakhr al-Din al- Razi, in Reuvue de l'histore des religions, tome 203, N°3, 1986.

7. Une Lecture mu'tazilite du Coran "Le Tafsir d'Abu Ali al - Djubba"(m- 303H) ed. Ecole pratique des Howtes etudes, Paris, 1994.