

## قياس الغائب على الشاهد قيمه المعرفية وتطبيقاته العقدية

د. مصطفى عزيزي\*

### الخلاصة

هناك طرقٌ وأدلةٌ متعدّدةٌ لمعرفة الله وصفاته وأفعاله، من جملة هذه الطرق التي اعتمد عليها كثيرٌ من المتكلمين «قياس الغائب على الشاهد»، وهو المسمّى بالقياس الفقهيّ أو قياس التمثيل في علم المنطق. ولا شكّ أنّ هذا القياس حسب المعايير العقلية للتفكير الصحيح لا ينتج اليقين، وأنّه لا يعني من الحقّ شيئاً؛ لأنّه إسرء حكم جزئيّ هو الشاهد إلى جزئيّ آخر هو الغائب، بسبب وجود المشابهة والجامع بينهما. يُثبت أهل المنطق تعليل الحكم بالجامع تارةً عن طريق الطرد والعكس، وتارةً عن طريق السبر والتقسيم، وكلا الطريقتين لا يفيدان اليقين. ولكن اعتمد بعض المتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة وأهل الحديث

(\*) الدكتور مصطفى عزيزي، إيران، أستاذ مساعد في قسم الفلسفة، جامعة المصطفى العالمية.

وغيرهم على «قياس الغائب على الشاهد» في إثبات الصانع - تعالى - وصفاته، من العلم والقدرة والإرادة والقضاء والقدر وغيرها.

ونحن في هذا البحث نقوم بتحليل خصائص هذا القياس وسماته، ونقارنه بقياس التمثيل، ثم نتطرق إلى مكانة قياس الغائب على الشاهد عند الأشاعرة والمعتزلة والسلفية، ثم نشير إلى نظرية مدرسة أهل البيت عليهم السلام وأتباعهم، ونشير إلى القرآن الكريم حول قياس الغائب على الشاهد، وفي الأخير ندرس القيمة المعرفية لقياس الغائب على الشاهد، ودوره في معرفة الله عز وجل وصفاته وأفعاله، ونجعله في ميزان النقد؛ لتتعرف على مدى حجّيته واعتباره.

الكلمات الدلالية: قياس الغائب على الشاهد، قياس التمثيل، الظنّ، اليقين، معرفة الله تعالى.

## المقدمة

لا شك أنّ معتقدات الإنسان يجب أن تكون مدعومةً بأدلة متقنة رصينة، وإلا فلا قيمة للمدّعيات الفارغة من الدليل. ومن جهة أخرى يختلف مستوى الأدلة من حيث إفادة اليقين والعلم، فمنها يقينية لا يشوبها الظنّ والشكّ، ومنها تفيد الاطمئنان العرفي، ومنها تفيد الظنّ. وكلّما كان الدليل أقرب إلى اليقين المنطقيّ - وهو الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع - كان أقوى نتيجةً وأكثر اعتماداً وثقةً، وكلّما ابتعد عن اليقين المنطقيّ قلّ قيمته واعتباره والركون إليه؛ لأنّ الظنّ لا يغني عن الحقّ شيئاً.

من الأدلة والأقيسة التي لا تفيد اليقين قياس التمثيل أو القياس الفقهيّ أو «قياس الغائب على الشاهد». ولكن مع هذا اعتمد كثيرٌ من المتكلمين عليه في إثبات المعتقدات وأصول الدين كإثبات الصانع تعالى، وصفاته مثل العلم والقدرة والحياة والإرادة والقضاء والقدر، وكذلك في مجال الحسن والقبح، وحتى في القضايا المتعلقة بالمعاد. ومع أنّ بعض المتكلمين في كلّ مذهبٍ يستخدم

هذا القياس لإثبات معتقداته، لكنّ البعض الآخر يطعن فيه ويشكل عليه؛ لأجل الخلل والضعف الموجود في هذا القياس؛ لذا يقول ابن تيمية:

«المتكلمون والفلاسفة كلهم على اختلاف مقالاتهم هم في قياس الغائب على الشاهد مضطربون، كلٌّ منهم يستعمله فيما يثبتته، وينكره فيما ينفيه، وإنّ ذلك فيما ينفيه أولى منه فيما يثبتته، ويردّ على منازعه ما استعمله من ذلك، وإن كان قد استعمل هو في موضع آخر ما هو دونه، وسبب ذلك أنّهم لم يمشوا على صراطٍ مستقيم، بل صار قبوله وردّه هو بحسب القول لا بحسب ما يستحقّه القياس العقلي» [ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، ج 2، ص 345].

وسنشير إلى أنّ ابن تيمية نفسه من المضطربين في هذا القياس، فتارةً يرفعه إلى درجة النصوص القطعية وتارةً أخرى يعدّه بدعةً وشركاً.

لقد ألّف الباحثون كتباً ومقالاتٍ متعدّدةً حول مكانة «قياس الغائب على الشاهد» واعتباره وقيمه المعرفية، واتّهم أتباع المذاهب المختلفة بعضهم بعضاً بسبب الاعتماد على هذا القياس، فمن يراجع مقالاتهم وكتبهم يجد أنّ الأشعريّ طعن على المعتزليّ بسبب ركونه إلى قياس الغائب على الشاهد، كذلك السلفيّ يُشكّل على الأشعريّ بسبب اعتماده التأم على هذا القياس.

نحن في هذا البحث في ضوء المنهج العقليّ والتحليليّ واعتماداً على الأسس المعرفية الصحيحة نقوم بتحليل قياس الغائب على الشاهد وسماته وقيمه المعرفية في تأصيل المعتقدات الدينية وإثباتها، خاصّةً في مجال معرفة الله عزّ وجلّ وصفاته العليا.

## أولاً - تعريف قياس الغائب على الشاهد

حسب ما يُستفاد من كلمات المتكلمين أنّ قياس الغائب على الشاهد هو إسراء الحكم من جزئيّ متعيّن إلى جزئيّ متعيّنٍ آخر؛ بسبب تحقّق المشابهة

والجامع بينهما، فالمقيس هو الغائب أو الفرع، والمقيس عليه هو الشاهد أو الأصل، والقدر المشترك أو جهة المشابهة هو الجامع، وهناك حكمٌ يسري من الأصل إلى الفرع. والمراد من الغائب هو ما ليس بمعلومٍ لنا؛ لذا قال أبو حامد الغزالي في تعريف الغائب: «المعنى بالغائب ما غاب عن علمك فترده إلى ما علمته» [الغزالي، المنحول، ج 1، ص 112].

ينبغي هنا أن نستعرض التعاريف التي ذكرها المتكلمون لقياس الغائب على الشاهد؛ حتى نفهمه بشكلٍ دقيقٍ.

قال القاضي أبو بكر الباقلاني (المتوفى 403 هـ): «يجب الحكم والوصف للشيء في الشاهد لعلّة ما، فيجب القضاء على أن من وصف بتلك الصفة في الغائب، فحكمه في أنه مُستحقٌّ لها لتلك العلة حكم مستحقها في الشاهد؛ لأنّه يستحيل قيام دليل على مُستحقّ الوصف بتلك الصفة مع عدم ما يُوجبها، وذلك كعلمنا أن الجسم إنّما كان جسمًا لتأليفه، وأنّ العالم إنّما كان عالمًا لوجود علمه، فوجب القضاء بإثبات علم كل من وصف بأنّه عالمٌ، وتأليف كل من وصف بأنّه جسمٌ أو مُجتمعٌ؛ لأنّ الحكم العقليّ المُستحقّ لعلّة لا يجوز أن يُستحقّ مع عدمها، ولا لوجود شيء يُخالفها؛ لأنّ ذلك يُخرجها عن أن تكون علةً للحكم» [الباقلاني، تمهيد الأوائل، ج 1، ص 32].

وأما الإمام الجويني فيركّز على قياس الغائب على الشاهد، ولكن يقبله في ضمن ضوابط وشروطٍ تتلخّص في وجود الجامع الذي يتجسّد في العلة والشرط والحقيقة والدليل، يقول الجويني:

«فإنّ من قال يقضى على الغائب بحكم الشاهد من غير جمع، لزمه أن يحكم بكون الباري - تعالى - جسمًا محدودًا من حيث لم يشاهد فاعلاً إلاّ كذلك، ويلزم منه القضاء بتعاقب الحوادث إلى غير أوّل من حيث لم يشاهدها إلاّ متعاقبةً، إلى غير ذلك من الجهالات. فإذا لم يكن من جامع بدو، فالجامع بين الشاهد والغائب أربعةٌ:

أحدها العلة؛ فإذا ثبت كون حكم معلولاً بعلّة شاهدًا وقامت الدلالة عليه، لزم القضاء بارتباط العلة بالمعلول شاهدًا وغائبًا، حتى يتلازما وينتفي كل واحد منهما عند انتفاء الثاني، وهذا نحو ما حكمنا بأن كون العالم عالمًا شاهدًا معللٌ بالعلم.

الطريقة الثانية في الجمع الشرط؛ فإذا تبين كون الحكم مشروطًا بشرطٍ شاهدًا، ثمّ يثبت مثل ذلك الحكم غائبًا، فيجب القضاء بكونه مشروطًا بذلك الشرط اعتبارًا بالشاهد؛ وهذا نحو حكمنا بأن كون العالم عالمًا مشروطًا بكونه حيًا، فلمّا تقرر ذلك شاهدًا اطرّد غائبًا.

والطريقة الثالثة الحقيقية؛ فمهما تقرّرت حقيقة شاهدًا في محقّق اطرّدت في مثله غائبًا، وذلك نحو حكمنا بأن حقيقة العالم من قام به العلم. والطريقة الرابعة في الجمع الدليل؛ فإذا دلّ على مدلول عقلاً لم يوجد الدليل غير دالّ شاهدًا وغائبًا، وهذا كدلالة الأحداث على المحدث» [الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أول الاعتقاد، ج 1، ص 29].

كذلك قال أبو حامد الغزاليّ (المتوفى 505 هـ) في تعريف هذا القياس: «وهو الذي تسميه الفقهاء قياسًا، ويسميه المتكلمون ردّ الغائب إلى الشاهد، ومعناه أن يوجد حكمٌ في جزئيّ معيّنٍ واحدٍ، فينقل حكمه إلى جزئيّ آخر يشابهه بوجهٍ ما، ومثاله في العقليّات أن نقول: السماء حادثٌ؛ لأنّه جسمٌ قياسًا على النبات والحيوان، وهذه الأجسام التي يشاهد حدوثها» [الغزاليّ، معيار العلم، ج 1، ص 165].

وقال سيف الدين الأمديّ (المتوفى 631 هـ): «وهو الحكم باشتراك معلومين في حكم أحدهما بناءً على جامع بينهما: كالحكم بأنّ الباري - تعالى - مشارٌ إليه وإلى جهته؛ لكونه موجودًا كما في الشاهد. وقد تسمّى الصورة المتنازع

فيها فرعاً، والمتفق على حكمها أصلاً، والوصف الجامع علةً، والمعلل حكماً»  
[الأمدي، أبحاث الأفكار في أصول الدين، ج 1، ص 212 و213].

لا شك أنّ إلحاق الغائب بالشاهد بسبب جامع مشترك بينهما، وهذا الجامع والقدر المشترك قد يكون «حدًّا» وقد يكون «علةً» وقد يكون «شرطًا» وقد يكون «دلالةً».

أما الحدّ: إذا ثبت أنّ حدّ العالم في الشاهد من قام به العلم؛ فيجب أن يكون حدّه في الغائب كذلك؛ لأنّ الحدّ يجب اطّراده، ولا يختلف شاهداً ولا غائباً.

وأما العلة: إذا ثبت كون العالم معللاً بالعلم في الشاهد وجب أن يكون معللاً به في الغائب؛ لأنّ ما ثبت لأحد المثلين؛ وجب أن يثبت للآخر.

وأما الشرط: إذا كان شرط كون العالم عالماً في الشاهد، قيام العلم به؛ وجب أن يكون العالم في الغائب كذلك؛ لما تحقّق في العلة.

وأما الدلالة: إذا دلّ قبول الحوادث شاهداً على استحالة تعري القابل لها عنها؛ لزم مثله في الغائب؛ لأنّ شرط الدلالة الاطراد.

وزاد أبو إسحاق الإسفرائينيّ طريقتاً آخر فقال: كلّ أمرين ثبت تلازمهما في الشاهد؛ لزم أن يتلازما غائباً. ولم يعتبر في ذلك جامعاً. [الأمدي، أبحاث

الأفكار في أصول الدين، ج 1، ص 212 و213]

لقد أشكل سيف الدين الأمدي على هذه الأمور الأربعة في (تبيين الجامع) وقال: «أمّا الجمع بالحدّ؛ فإن ثبت أنّ حدّ العالم: من قام به العلم، وثبت أنّ مسمّى العالم، متحدّ في الغائب والشاهد، فلا حاجة إلى القياس على الشاهد، والاعتبار به؛ لأنّ نسبة الحدّ إلى جميع مجاري المحدود واحدة؛ فليس إلحاق البعض ببعض أولى من العكس. وإن لم يثبت الحدّ، أو ثبت؛ ولكن لم يثبت اتحاد مسمّى العالم؛ فالإلحاق متعذرٌ.

وعلى هذا يكون الكلام في العلة والشرط، ويزيد في العلة والشرط إشكالاً آخر: وهو احتمال كون العالم في الشاهد معللاً بالعلم، أو مشروطاً به؛ لكونه جائزاً. وهذا المعنى غير موجود في الغائب؛ فلا يلزم التعدية. أو بمعنى آخر لم نطلع عليه، ولا يلزم من عدم العلم به وبدليله العلم بعدمه. ويمثل هذا الاحتمال يمكن القدح في الطريقة الرابعة فيقال: الدال على امتناع تعري القابل للحوادث في الشاهد، ليس مطلق قبول الحوادث؛ بل قبول الجائز لها، أو لمعنى آخر يخصه من حيث هو شاهد، وبتقدير أن يكون ذلك لكونه قابلاً للحوادث؛ فلا حاجة إلى إلحاق الغائب بالشاهد. ولا بالعكس؛ لتساوي الدلالة بالنسبة إليهما.

وأما طريقة الأستاذ أبي إسحاق الإسفرائيني، فيلزمه عليها أن يكون الباري - تعالى - جوهرًا؛ ضرورة كونه قائمًا بنفسه؛ لضرورة التلازم بينهما في الشاهد، فإن كل قائم بنفسه في الشاهد جوهر، وكل جوهر قائم بنفسه، ولا محيص عنه [المصدر السابق].

وقد صرح أبو إسحاق الإسفرائيني في تعريف قياس الغائب على الشاهد بأن كل أمرين ثبت تلازمهما في الشاهد؛ لزم أن يتلازما غائبًا. ولم يعتبر في ذلك جامعًا، وهذا خطير جدًا كما أشار إليه العلامة الآمدي.

## ثانيًا . قياس الغائب على الشاهد وقياس التمثيل في المنطق

إذا قارنا بين قياس الغائب على الشاهد وقياس «التمثيل» في علم المنطق نجد أنهما شيء واحدٌ وحقيقة واحدةٌ بتعبيرين مختلفين. بعبارة أخرى أن الأركان والركائز الموجودة في قياس الغائب على الشاهد، بنفسها مأخوذة في تعريف قياس التمثيل؛ لذا يقول المنطقيون في تعريف قياس التمثيل:

«هو أن ينتقل الذهن من حكم أحد الشئيين إلى الحكم على الآخر لجهة مشتركة بينهما، أو إثبات الحكم في جزئي لثبوته في جزئي آخر مشابه له» [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات (شرح نصير الدين الطوسي)، ج 1، ص 232؛ المظفر، المنطق، ص 315]. ثم يضربون مثلاً لقياس التمثيل أو قياس الغائب على الشاهد:

السماء مُحدثةً لكونها متشكّلة كالبيت، المقصود من التشكّل هو قبول الشكل. البيت في هذا المثال يُسمّى شاهداً أو الأصل، وهو الجزئيّ الأول. والسماء تُسمّى غائباً، أو الفرع، وهو الجزئيّ الثاني، والمتشكّل هو الجامع والقدر المشترك بين الأصل والفرع، والمحدث هو الحكم المعلوم ثبوته في الأصل والمراد إثباته للفرع، فلا بدّ في قياس التمثيل أو قياس الغائب على الشاهد من هذه الأركان الأربعة: 1- الأصل. 2- الفرع. 3- الجهة المشتركة أو الجامع. 4- الحكم.

لذا يمكن إرجاع قياس التمثيل إلى الشكل الأوّل من القياس الاقتراضيّ البرهاني بشرط أن يكون الجامع علّةً حقيقيّةً لثبوت الحكم، ففي المثال المذكور يقال: السماء متشكّلة (صغرى) وكلّ متشكّلٍ فهو محدثٌ كالبيت (كبرى) النتيجة: السماء محدثٌ كالبيت.

لذا يعتقد المنطقيّون بأنّ أردأ أنواع التمثيل ما ليس له جامعٌ أو ما كان له جامعٌ عديميٌّ، وأجودها ما كان الجامع فيه علّةً للحكم. [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات (شرح نصير الدين الطوسي)، ج 1، ص 232]

يُثبت أهل المنطق تعليلَ الحكم بالجامع تارةً عن طريق الطرد والعكس، وهو التلازم وجوداً وعدمًا، بمعنى ثبوت الحكم عند ثبوت الجامع ورفع الحكم عند رفع الجامع. وتارةً أخرى يُثبتون تعليلَ الحكم بالجامع عن طريق

السبر والتقسيم، وهو البحث عن الجامع باستخراج الفروض والمحتملات الموجودة، ثم إبطالها إلا الفرض المطلوب وهو الجامع، ففي المثال السابق: لماذا السماء مُحدثٌ؟ فيه عدّة فروض واحتمالاتٍ، إمّا بكونه كذا وإمّا بكونه كذا، وإمّا بكونه متشكّلاً، فتُبطل الاحتمالات والفروض حتى يبقى الاحتمال الأخير وهو السماء مُحدثٌ؛ لأنّه متشكّلٌ.

### ثالثاً. دور قياس الغائب على الشاهد في معرفة الإله وصفاته

هناك في المذاهب الإسلامية آراءً وأنظاراً مختلفةً بالنسبة إلى دور «قياس الغائب على الشاهد» في معرفة الله - تعالى - وصفاته وأفعاله، وفي هذه العجالة نستعرض شطراً من هذه النظريات والآراء؛ حتى نتعرّف على مكانة هذا القياس في تاريخ المذاهب الإسلامية أكثر فأكثر.

#### 1 - مدرسة الأشاعرة

بناءً على المذهب الأشعريّ؛ فإنّ صفات الله - تعالى - زائدة على ذاته المقدّسة، وليست هي عين ذاتها كما تعتقد به المدرسة الإمامية، وهذا يستلزم القدماء الثمانية، ذاتٌ قديمةٌ أزليّةٌ وسبع صفاتٍ قديمةٍ بقدم الذات. فالله - تعالى - عالمٌ بعلمٍ زائدٍ على ذاته، قادرٌ بقدرٍ زائدٍ على ذاته، ومريدٌ بإرادةٍ زائدةٍ على ذاته، وهكذا سائر الصفات الكمالية. احتجّت الأشاعرة على زيادة الصفات على الذات بوجودٍ متعدّدٍ، منها التمسك بقياس الغائب على الشاهد، يقول عضد الدين الإيجي في (شرح المواقف):

«ذهبت الأشاعرة إلى أنّ لله - تعالى - صفاتٍ موجودةٍ قديمةً زائدةً على ذاته، فهو عالمٌ بعلمٍ، قادرٌ بقدرٍ، مريدٌ بإرادةٍ. وعلى هذا القياس فهو سميعٌ

بسمع، بصيرٌ ببصرٍ، حيٌّ بحياةٍ. وقد احتجّت الأشاعرة على ما ذهبوا إليه بوجوده ثلاثية: الأول ما اعتمد عليه القدماء من الأشاعرة، وهو قياس الغائب على الشاهد، فإنّ العلة واحدة، والشرط لا يختلف غائبًا وشاهدًا، ولا شك أنّ علة كون الشيء عالمًا في الشاهد هو العلم، فكذا في الغائب، وحدّ العالم ها هنا من قام به العلم فكذا حدّه هناك، وشرط صدق المشتق على واحدٍ متّ ثبوت أصله له، فكذا شرطه في من غاب عنه، وقس على ذلك سائر الصفات» [الإيجي، شرح المواقف، ج 8، ص 45].

يُستفاد من هذه العبارة أنّ القدماء من الأشاعرة كانوا يعتمدون على قياس الغائب على الشاهد لإثبات زيادة الصفات على ذات الله تعالى؛ لذا قال أبو إسحاق الإسفرائيني وهو من قدماء الأشاعرة إنّ مجرد التشابه بين الشاهد والغائب يكفي في اعتبار قياس الغائب على الشاهد، ولا يحتاج إلى جامع بينهما: «كلّ أمرين ثبت تلازمهما في الشاهد، لزم أن يتلازما غائبًا. ولم يعتبر في ذلك جامعًا» [الأمدي، أبحاث الأفكار في أصول الدين، ج 1، ص 212 و213]. وهذا نوعٌ من التمسك المفرط بهذا القياس في الفكر الأشعري. ولكن المتأخّرين منهم يرفضون هذا القياس ويطعنون فيه؛ لذا يُشكل الإيجي على هذا الدليل المذكور ويقول:

إنّ الاعتماد على قياس الغائب على الشاهد لا ينحصر في إثبات زيادة الصفات على الذات فحسب، بل في إثبات كثيرٍ من العقائد يعتمد الفكر الأشعري على هذا القياس، مثل: أفعال الله تُعلّل بالأغراض [الإيجي، شرح المواقف، ج 8، ص 229]، الجبر والاختيار والقضاء والقدر [الإيجي، شرح المواقف، ج 8، ص 342]، الحسن والقبح [الغزالي، المستصفى، ج 1، ص 49]، في مبحث المعاد والخلود في النار [الأمدي، أبحاث الأفكار في أصول الدين، ج 2، ص 158]، وفي تجسيم الروح والنفس [السيوطي، الحبانك في أخبار الملائك، ج 1، ص 263].

## 2 - مدرسة المعتزلة

يعتمد مذهب المعتزلة على قياس الغائب على الشاهد كثيرًا خاصّةً في بحث صفات الباري تعالى؛ لذا نرى أنّ القاضي عبد الجبار المعتزليّ يستخدم هذه الجملة كثيرًا في كتبه وهي: «طرق الأدلّة لا تختلف شاهدًا وغائبًا» [القاضي عبد الجبار المعتزلي، شرح الأصول الخمسة، ص 101 و204].

وأيضًا يقول القاضي عبد الجبار: «إنّ صحّة الفعل المحكم دلالة كونه عالمًا في الشاهد، وإذا ثبت ذلك في الشاهد ثبت في الغائب؛ لأنّ طرق الأدلّة لا تختلف غائبًا وشاهدًا» [المصدر السابق، ص 101].

ينقل أبو المعالي الجويني عن المعتزلة حول تطبيق هذا القياس على صفة الحياة: «قالت المعتزلة: لما كان كون الحيّ حيًّا شرطًا في كونه عالمًا شاهدًا لزم القضاء بمثل ذلك غائبًا» [الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلّة في أوّل الاعتقاد، ج 1، ص 57].

يعتمد المعتزلة على قياس الغائب على الشاهد في كثيرٍ من المعتقدات الدينيّة، ونحن نكتفي هنا بذكر مصداقٍ واحدٍ، وهو في مسألة الحسن والقبح، ويتمسك القاضي عبد الجبار المعتزليّ بهذا القياس لإثبات أنّ الله - تعالى - لا يفعل القبيح:

«تحريم الدلالة على ذلك، هو أنّه - تعالى - عالمٌ بقبح القبيح، ومستغنٍ عنه، عالمٌ باستغنائه عنه، ومن كان هذه حاله لا يختار القبيح بوجهٍ من الوجوه. وهذه الدلالة تنبني على أنّ الله - تعالى - عالمٌ بقبح القبيح، وأنّه مستغنٍ عنه، وعالمٌ باستغنائه عنه، ومن كان هذه حاله لا يختار القبيح بوجهٍ من الوجوه. وأمّا الذي يدلّ على أنّ من كان هذا حاله لا يختار القبيح بوجهٍ من الوجوه، هو أننا نعلم ضرورةً في الشاهد أنّ أحدنا إذا كان عالمًا بقبح القبيح، مستغنيًا عنه عالمًا باستغنائه عنه، فإنّه لا يختار القبيح البتّة. وإنّما لا يختاره لعلمه بقبحه وبغناه عنه» [عبد الجبار المعتزلي، شرح الأصول الخمسة، ج 1، ص 132].

كذلك يذكر القاضي عبد الجبار المعتزلي استدلال القائلين إنّ الله عالمٌ بعلمٍ زائدٍ على ذاته كما في الإنسان وهو الشاهد، ثمّ يعدّ هذه الطريقة مرضيةً، ولكنّه يُشكل على تطبيقها على صفات الله تعالى. إذن قياس الغائب على الشاهد بوصفه قاعدةً شاملةً مسلّمٌ ومقبولٌ عند المعتزلة، وهو طريقةٌ مقبولةٌ عندهم، ولكنّ الخلاف في تطبيقه على بعض المصاديق والموارد:

«استدلال المخالف على أنّه عالمٌ بعلمٍ فمن الضرب الأول قولهم: قد ثبت أنّه عالمٌ فيجب أن يكون عالمًا بعلمٍ؛ لأنّ العالم من له العلم يبيّن ذلك أنّا لم نر في الشاهد عالمًا إلا بعلمٍ، فكذلك في الغائب، وصار الحال فيه كالحال في الحركة، فكما أنّا لم نر في الشاهد متحرّكًا إلا بحركةٍ وجب مثله أن يكون في الغائب، كذلك في مسألتنا.

وربما قالوا: لمّا لم يجز أن يكون في الشاهد أسود إلا بسوادٍ، وجب مثله في جميع المواضع، وكذلك فلمّا لم يكن الجسم فيما بيننا إلا بالطول والعرض والعمق وجب مثله في الغائب، كذلك يجب في كونه - تعالى - عالمًا، وهذا يقتضي صحّة ما قلناه.

وربما يروون ذلك على وجهٍ آخر، فيقولون: إنّ العلم علّةٌ في كون الذات عالمًا، والعلّة يجب فيها الطرد والعكس، وهذا يوجب في كلّ عالمٍ أن يكون عالمًا بعلمٍ، وفي ذلك ما نريده. وصار الحال فيه كالحال في الحركة، فكما أنّها لمّا كانت علّةً في كون الجسم متحرّكًا، وجب فيها الطرد والعكس، حتّى وجب في كلّ متحرّكٍ أن يكون متحرّكًا بحركةٍ، وأيضًا فإنّ السواد لمّا كان علّةً في كون الأسود أسود، وجب فيه الطرد والعكس، حتّى وجب في كلّ أسود أن يكون أسود بسوادٍ، كذلك في مسألتنا.

والأصل في الجواب عن ذلك هو أن يقال لهم: ما الدليل على أنّ أحدنا عالمٌ بعلمٍ حتّى تقيّموا عليه الغائب؟

فإن قالوا: الدليل على ذلك هو أنّ أحدنا حصل عالمًا مع جواز أن لا يحصل عالمًا، والحال واحدة والشرط واحدٌ، ولا بدّ من أمرٍ ومخصّصٍ له ولمكانه حصل عالمًا، وإلا لم يكن بأن يحصل عالمًا على هذا الوجه أولى من خلافه، وليس ذلك الأمر إلا وجود معنيّ هو العلم.

قلنا: هذه طريقة مرضية، إلا أنّ هذا غير ثابتٍ في حقّ القديم تعالى؛ لأنّه - تعالى - حصل عالمًا، مع الوجوب لا مع الجواز، فلا يمكن قياس الغائب على الشاهد والحال هذه» [القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 85]. وقد تفرّع عن مسألة التحسين والتقيح فروعٌ كثيرةٌ، كلّها مبنيةٌ على قياس الغائب على الشاهد، من ذلك وجوب الشواب والعقاب؛ وترتب على هذا نفي خروج العصاة من النار بشفاعةٍ أو غيرها، ومما تفرّع عن التحسين والتقيح القول بوجوب مراعاة الله للصالح، والأصلح فيما يخصّ عباده. وبذلك يجتمع كما قلنا التأسيس النظريّ والتطبيق العمليّ في مدى أهميّة قياس الغائب على الشاهد في مسائل العدل الإلهي عند المعتزلة اعتمادًا على الجمع بالعلّة.

### 3 - المدرسة السلفية

يعبّر الفكر السلفي عن قياس الغائب على الشاهد تارةً بـ «قياس التمثيل» وتارةً أخرى بـ «التسوية بين المتماثلين والتفريق بين المختلفين»، فجميع هذه المصطلحات في مصبّ واحدٍ وذات روحٍ مشتركةٍ سائدةٍ في الجميع وهو كما صرّح به ابن تيمية:

«الحكم على شيءٍ بما حكم به على غيره بناءً على جامعٍ مشتركٍ بينهما وهو مشتملٌ على أربعة أركانٍ: الفرع والأصل والعلّة والحكم» [ابن تيمية، الردّ على المنطقيين، ص 209].

فحكم الشيء حكم مثله كما إذا عرفنا أنّ هذه النار محرقة، فالنار الغائبة محرقة لأنّها مثلها، وحكم الشيء حكم مثله. فالنفس تحكم بذلك بواسطة علمها أنّ ذلك الغائب مثل هذا الشاهد، أو أنّه يساويه في السبب الموجب له. [ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 9، ص 115]

ويرى الفكر السلفي أنّ قياس الغائب على الشاهد لا يتحقّق إلاّ بعد اجتياز هذه المراحل وهي:

- 1 - دراسة الجزئيات المعيّنة المحسوسة وملاحظتها.
- 2 - استخراج القدر المشترك والجامع بين هذه الجزئيات أو انتفاء الفارق بينها.
- 3 - إسراء الحكم من جزئيّ إلى جزئيّ آخر بسبب وجود القدر الجامع فيهما، أو انتفاء الفارق منهما.
- 4 - وحينئذٍ يحكم العقل بثبوت الحكم لذلك المشترك الكلّي، وهذه حقيقة قياس التمثيل. [المصدر السابق، ص 234]

يميّز ابن تيمية بين قياس الشمول - وهو القياس الاقتراضي البرهاني - وبين قياس التمثيل ويقول: قياس الشمول هو انتقال الذهن من المعين إلى المعنى العامّ المشترك الكلّي المتناول له ولغيره، وقياس التمثيل فهو انتقال الذهن من حكم معين إلى حكم معين لا اشتراكهما في ذلك المعنى المشترك الكلّي. [ابن تيمية، مجموع الفتاوى ج 9، ص 121]

والذي ينبغي هنا أن نشير إليه هو أنّ ابن تيمية يميّز بين قياس التمثيل وقياس التعليل، بحيث إنّ قياس التمثيل وقياس التعليل يشملهما جنس القياس، لكنّ القياس قد يحتاج في إثبات الحكم في الفرع إلى أصل معين، فيلحق الفرع به إمّا لإبداء الجامع وإمّا لإلغاء الفارق، فإنّ إبداء الجامع وهو علّة الحكم في الأصل، ويسمّى قياس العلّة، وأمّا ما يدلّ على العلّة - وهو قياس الدلالة - فهذا صار قياس تمثيل وتعليل معاً، وإن قاس بإلغاء الفارق

وهو أن يبين له أنه ليس بينهما فرقٌ مؤثّرٌ، وإن لم يعلم عين العلة فهذا قياس تمثيل لا تعليل، وقد يقوم دليلٌ على أنّ الوصف الفلانيّ مستلزمٌ للحكم، وإن لم يعرف له أصلٌ معيّنٌ، وهذا قياس تعليل، وهو يشبه قياس الشمول. [ابن تيمية، الردّ على المنطقيين، ج 1، ص 353 و354]

يضرب ابن تيمية في تبين قياس الغائب على الشاهد أمثلةً متعدّدةً وهي: «إذا قيل على سبيل المثال إنّ الإحكام والإتقان يدلّ على علم الفاعل شاهداً فكذلك غائباً، أو قيل علة كون العالم عالمًا قيام العلم به في الشاهد فكذلك في الغائب، أو قيل الحياة شرط في العلم شاهداً فكذلك غائباً، أو قيل حدّ العالم في الشاهد من قام به العلم فكذلك في الغائب فهذه الجوامع الأربعة التي تذكرها الصفاتيّة من الجمع بين الغائب والشاهد في الصفات: الحدّ والدليل والعلّة والشرط فذكر الشاهد حتّى يمثّل القلب صورةً معيّنةً، ثمّ يعلم بالعقل عموم الحكم، وهو أنّ الإحكام والإتقان مستلزمٌ لعلم الفاعل، فإنّ الفعل المحكم المتقن لا يكون إلّا من عالمٍ، وكذلك سائرهما» [ابن تيمية، الردّ على المنطقيين، ص 366 و367].

المثال الآخر هو أننا إذا علمنا أنّ الله حرّم خمر العنب بما أنّها تصدّ عن ذكر الله وعن الصلاة وتوقع بين المؤمنين العداوة والبغضاء، ثمّ رأينا نبذ الحبوب من الحنطة والشعير والرزّ وغير ذلك يماثلها في هذا المعنى الكليّ المشترك الذي هو علة التحريم كان هذا القدر المشترك الذي هو العلة هو الميزان التي أنزلها الله في قلوبنا؛ لنزن بها هذا ونجعله مثل هذا، فلا نفرق بين المتماثلين، والقياس الصحيح هو من العدل الذي أمر الله - تعالى - به. [المصدر السابق، ص 372]

إنّ قياس التمثيل بناءً على الفكر السلفيّ مفيدٌ لليقين، فإنّ الشراب الكثير

إذا جُربَ بعضه وعلم أنه مسكّرٌ علم أنّ الباقي منه مسكّرٌ؛ لأنّ حكم بعضه مثل بعضٍ، وكذلك سائر القضايا التجريبية كالعلم بأنّ الخبز يشبع، والماء يروي، وأمثال ذلك، إنّما مبناها على قياس التمثيل، بل وكذلك سائر الحسيّات التي علم أنّها كئيبةٌ إنّما هو بواسطة قياس التمثيل. [المصدر السابق، ص 189]

يرى ابن تيمية بأنّ قياس الغائب على الشاهد يكون تارةً حقاً وتارةً باطلاً، وهذا أمرٌ متفقٌ عليه بين العقلاء، فإنّهم متفقون على أنّ الإنسان ليس له أن يجعل كلّ ما لم يحسّه مماثلاً لما أحسّه؛ إذ من الموجودات أمورٌ كثيرةٌ لم يحسّها ولم يحسّ ما يماثلها من كلّ وجهٍ، بل ما يعلمه بالقياس والاعتبار على ما شاهده فهو حقٌّ. بعبارةٍ أخرى أنّ من الأمور الغائبة عن حسّ الإنسان ما يعلمه بالقياس والاعتبار على ما يشهده، كما يعلم ما يغيب عنه من أفراد الآدميين والبهائم والحبوب والثمار وأفراد الأئمة والأشربة واللباس ونحو ذلك بالقياس على شاهدها، لا ريب أنّ الإنسان لم يحسّ جميع أعيانه وأفراده، وإنّما يعلم غائبها بالقياس على شاهدها، فهذا أصلٌ متفقٌ عليه بين العقلاء. [ابن تيمية، بيان تلبيس الجهميّة، ج 2، ص 344 و345]

الجدير بالذكر أنّ بعضاً من المعاصرين للفكر السلفي يحاول أن يميّز بين قياس الغائب على الشاهد وقياس التمثيل، ولكنّ هذه محاولةٌ فاشلةٌ؛ لأنّ التعريف الذي يذكره ابن تيمية لقياس الغائب على الشاهد ينطبق على الضوابط والخصائص المذكورة لقياس التمثيل انطباقاً كاملاً.

#### 4- خصائص قياس الغائب على الشاهد في الفكر السلفي

بعد أن عرّفنا قياس الغائب على الشاهد أو قياس التمثيل حسب المعتقد السلفي، ينبغي لنا أن نذكر بعض خصائص هذا القياس التي تُعدّ في الحقيقة ضوابط مدروسةٌ له عند السلفيين:

أ- أن قياس الغائب على الشاهد (التمثيل) هو المنشأ لجميع العلوم العقلية: إذ يعتقد ابن تيمية أن جميع العلوم العقلية المحضة لبني آدم منبثقة من قياس التمثيل أو قياس الغائب على الشاهد:

«عامة علوم بني آدم العقلية المحضة هي من قياس التمثيل» [ابن تيمية،

مجموع الفتاوى، ج 9، ص 19 و20].

ب- العلم بوجود الحكم في الشاهد: لا يجوز التصديق بحكم على الغائب إلا وكان ذلك الحكم معلوم الوجود في الشاهد. [المصدر السابق، ص 101]

ج- العلاقة العلية بين الجامع والحكم: بمعنى أن القدر المشترك أو الجامع بين الشيئين لا بد أن يستلزم الحكم ويكون علّة وشرطاً ودليلاً للحكم على الشاهد حتى يجوز إعمامه وإسراؤه على الغائب؛ لذا يقال: تعليق الحكم على الوصف موجب للعلية، فإنه متى قام الدليل على أن الحكم معلق بالوصف الجامع لم يحتج إلى الأصل، بل نفس الدليل الدال على أن الحكم معلق بالوصف كافٍ للدلالة والعلية. [ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص 118]

لذا يقول ابن تيمية: «ذكر الأصل في القياس العقلي لتنبية العقل على المشترك الكلي المستلزم للحكم، لا لأن مجرد ثبوت الحكم في صورة يوجب ثبوته في أخرى بدون أن يكون هناك جامع يستلزم الحكم» [المصدر السابق، ص 367].

بعبارة أخرى أن قياس التمثيل ليس استدلالاً بمجرد الجزئي على الجزئي، فهو غلط، بل إنما يدل قياس التمثيل مجرداً أوسط، وهو الجامع والمشارك بين الشيئين أو الأشياء، وهذا الحد الأوسط في الحقيقة علّة الحكم ودليله، فقياس التمثيل هو قياس علّة وقياس دلالة، وهذه حقيقة قياس الشمول.

[المصدر السابق، ص 203 و204]

د- قياس التمثيل أو قياس الغائب على الشاهد يفيد العلم واليقين:

ينتقد ابن تيمية تقديم قياس الشمول وترجيحه على قياس التمثيل من قِبَل المنطقيين، ويقول: «إنهم يعظمون قياس الشمول، ويستخفون بقياس التمثيل، ويزعمون أنه إنما يفيد الظن وأن العلم لا يحصل إلا بقياس الشمول، وليس الأمر كذلك، بل هما في الحقيقة من جنس واحد» [ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 9، ص 205؛ الرد على المنطقيين، ص 233].

ويرى الفكر السلفي أن حقيقة قياس الشمول وقياس التمثيل واحدة؛ لأنَّ قياس الشمول مؤلَّف من الحدود الثلاثة الأصغر والأوسط والأكبر، والحدِّ الأوسط فيه هو الذي يسمَّى في قياس التمثيل علةً ومناظًا وجامعًا. ففي مثال: "كل نبيذ مسكر، وكل مسكر حرام، فالنبيذ حرام"، فإنَّ النبيذ في هذا المثال مسكرٌ فهو حرامٌ قياساً على خمر العنب، وبسبب جامعٍ يشترك فيه النبيذ والخمر وهو الإسكار؛ فإنَّ الإسكار هو مناط التحريم في الأصل، وهو موجودٌ في الفرع. ولا يكفي في قياس التمثيل إثبات الحكم في أحد الجزئين لثبوته في الجزء الآخر؛ لاشتراكهما في أمرٍ لم يقم دليلٌ على استلزامه للحكم كما يظنه بعض الغالطين، بل لا بدَّ أن يعلم أنَّ المشترك بينهما مستلزمٌ للحكم، والمشارك بينهما هو الحدِّ الأوسط، وهو الذي يسمِّيه الفقهاء وأهل أصول الفقه المطالبة بتأثير الوصف في الحكم، وهو معيار صحَّة القياس. وقد يمنع المعارض كون الوصف علةً في الحكم، ويقول لا أسلم أن ما ذكرته من الوصف المشترك هو العلة أو دليل العلة، فلا بدَّ من دليل يدلُّ على ذلك، إمَّا من نصٍّ أو إجماعٍ أو سببٍ وتقسيمٍ، أو المناسبة أو الدوران عند من يستدلُّ بذلك، فما دلَّ على أنَّ الوصف المشترك مستلزم الحكم إمَّا علةً، وإمَّا دليل العلة هو الذي يدلُّ على أنَّ الحدِّ الأوسط مستلزم الأكبر، وهو الدالُّ على صحَّة المقدِّمة الكبرى، فإنَّ أثبت العلة كان برهان علةً، وإنَّ أثبت دليلها كان برهان دلالةً. [ابن تيمية، مجموع

الفتاوى، ج 9، ص 116؛ الرد على المنطقيين، ج 1، ص 116 و 117]

هـ - قياس التمثيل أبلغ في إفادة العلم واليقين من قياس الشمول:

يقول ابن تيمية:

«إِنَّ قِيَاسَ التَّمْثِيلِ أْبْلَغُ فِي إِفَادَةِ الْعِلْمِ وَالْيَقِينِ مِنْ قِيَاسِ الشُّمُولِ، وَإِنْ كَانَ عِلْمُ قِيَاسِ الشُّمُولِ أَكْثَرَ فَذَاكَ أَكْبَرُ، فَقِيَاسُ التَّمْثِيلِ فِي الْقِيَاسِ الْعُقْلِيِّ كَالْبَصْرِ فِي الْعِلْمِ الْحِسِّيِّ، وَقِيَاسُ الشُّمُولِ كَالسَّمْعِ فِي الْعِلْمِ الْحِسِّيِّ. وَلَا رَيْبَ أَنَّ الْبَصَرَ أَعْظَمُ وَأَكْمَلُ وَالسَّمْعُ أَوْسَعُ وَأَشْمَلُ، فَقِيَاسُ التَّمْثِيلِ: بِمَنْزِلَةِ الْبَصْرِ كَمَا قِيلَ: مَنْ قَاسَ مَا لَمْ يَرَهُ بِمَا رَأَى. وَقِيَاسُ الشُّمُولِ يُشَابِهُ السَّمْعَ مِنْ جِهَةِ الْعُمُومِ. [ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 9، ص 19]

و- قياس الغائب على الشاهد مؤيد بالقرآن والسنة: يعتقد ابن تيمية بأن قياس الغائب على الشاهد هو الميزان الذي أنزله الله مع الكتاب، حيث قال الله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ﴾ [سورة الشورى: 17]، وقال: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ﴾ [سورة الحديد: 25]. وهو ميزانٌ عادلٌ يتضمّن اعتبار الشيء بمثله وخلافه، فيسوّى بين المتماثلين ويفرّق بين المختلفين بما جعله الله في فطر عباده وعقولهم من معرفة التماثل والاختلاف. والقرآن والحديث مملوءٌ من هذا، يبيّن الله الحقائق بالمقاييس العقلية والأمثال المضروبة، ويبين طرق التسوية بين المتماثلين والفرق بين المختلفين. [ابن تيمية، الردّ على المنطقيين، ص 381 - 383]

ز- ينقل ابن تيمية عن إمام الحنابلة أحمد بن حنبلٍ أنّه قال: «ما من مسألة يُسأل عنها إلّا وقد تكلم الصحابة فيها أو في نظيرها، وكان الصحابة يحتجّون في عامّة مسائلهم بالنصوص، وكانوا يجتهدون في رأيهم، ويحتجّون بالقياس الصحيح أيضًا. والقياس الصحيح نوعان: النوع الأول: أن يعلم أنّه لا فرق أساسيًا بين الفرع والأصل، كما سئل النبي ﷺ عن فأرة وقعت في سمنٍ،

فقال ﷺ: «أَلْفُوهَا وَمَا حَوَّلَهَا وَكُلُّوا سَمْنَكُمْ». ثم يذكر ابن تيمية إجماع المسلمين على أن هذا الحكم ليس مختصاً بتلك الفأرة وذلك السمن، بل أي نجاسة وقعت في دهن من الأدهان، فحكمها حكم الفأرة التي وقعت في السمن. النوع الثاني: أن ينص على حكمٍ لمعنى من المعاني، ويكون ذلك المعنى موجوداً في غيره، فإذا قام دليل من الأدلة على أن الحكم متعلق بالمعنى المشترك بين الأصل والفرع سوى بينهما، وكان هذا قياساً صحيحاً. فهذان النوعان كان الصحابة والتابعون لهم بإحسان يستعملونهما. فإذا علمنا أن حكم الشارع بسبب وجود المعنى المشترك بين الأصل والفرع، أثبتنا الحكم حيث وُجد المعنى المشترك» [ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، ج 1، ص 156 – 159]

هناك تناقضٌ بين كلام ابن تيمية بالنسبة إلى قياس الغائب على الشاهد، ولكن قبل أن نذكر هذا التناقض ينبغي الإشارة إلى نقطةٍ مهمّةٍ وهي: أن ابن تيمية يعتقد أن طريقة الأنبياء في احتجاجاتهم والأقيسة العقلية البرهانية المذكورة في القرآن حول دلائل ربوبية الله - تعالى - وإلهيته ووحدانيته وعلمه وقدرته وإمكان المعاد وغير ذلك من المطالب العالية السنية والمعالم الإلهية، من باب قياس الأولى [ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص 150]، والمراد بقياس الأولى هو: «أن ما ثبت لغير الله - تعالى - من كمالٍ لا نقص فيه، فثبوت الله - تعالى - بطريق الأولى، وما تنزه عنه غيره من النقائص، فتنزّهه - تعالى - عنه بطريق الأولى» [المصدر السابق، ص 150 و350 و351].

بعبارةٍ أخرى: كل ما ثبت للمخلوق من صفات الكمال فالخالق أحق به وأولى وأحرى به منه؛ لأنه أكمل منه، ولأنه هو الذي أعطاه ذلك الكمال، فالمعطي الكمال لغيره أولى بأن يكون هو موصوفاً به؛ إذ ليس أعطى وأنه سلب نفسه ما يستحقه وجعله غيره، فإن ذلك لا يمكن، بل وهب له من إحسانه وعطائه ما وهبه من ذلك، كالحياة والعلم والقدرة، وكذلك ما كان

منتفياً عن المخلوق لكونه نقصاً وغيباً، فالخالق هو أحقّ بأن يزرّه عن ذلك.

[ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، ج 2، ص 349 و350]

بعد ذكر هذه المقدمة نتطرق إلى التعارض الواقع في المبادئ الفكرية لابن تيمية وهو: أنه من جهة يعظم «قياس الغائب على الشاهد» ويقول: إن قياس الغائب على الشاهد هو الميزان التي أنزلها الله مع الكتاب حيث قال الله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ﴾ [سورة الشورى: 17]، وقال: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ﴾ [سورة الحديد: 25]، وهي ميزانٌ عادلةٌ تتضمن اعتبار الشيء بمثله وخلافه، فيسوى بين المتماثلين ويفرق بين المختلفين بما جعله الله في فطر عباده وعقولهم من معرفة التماثل والاختلاف. والقرآن والحديث مملوء من هذا، يبين الله الحقائق بالمقاييس العقلية والأمثال المضروبة، ويبين طرق التسوية بين المتماثلين والفرق بين المختلفين. [ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص 381 – 383]

25

وأيضاً يقول حول المكانية العالية لقياس الغائب على الشاهد: «عامة علوم بني آدم العقلية المحضّة هي من قياس التمثيل» [ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 9، ص 19 و20]. وكان الصحابة يحتجون في عامة مسائلهم بالنصوص وكانوا يجتهدون في رأيهم، ويحتجون بالقياس الصحيح. [ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، ج 1، ص 156 – 159]

وأيضاً يصرّح بأن طريق علمنا بأفعال الله - تعالى - هو قياس الغائب على الشاهد: «إذا شهدنا إبداع ما شاء الله من الجواهر والأعراض بعد عدمها كان ذلك محسوساً لنا، ثم عقلنا بطريق الاعتبار والقياس ما لم نشهده، وهكذا علمنا بجميع الأشياء، نحسّ بعض أفرادها ونقيس ما غاب على ما شهدناه، وإلا فلا يمكن أن يعلم الشخص بإحساسه كل شيء، فظهر بذلك أنّ طريق

علمنا بأفعال الله حسًا وعقلًا مثل طريق علمنا بجميع الأمور، وظهر أن ما غاب عنا من أفعال الله وعلمناه بعقلنا ليس على خلاف ما أحسنناه وتخيّلناه، بل هو من جنسه مشابه له فضلًا عن أن يكون مباينًا له» [المصدر السابق، ج 2، ص 270 و271]

ولكن في المقابل يرفض قياس الغائب على الشاهد وقياس التمثيل في حق الله تعالى، ويعتبره شرًا وبدعةً وظلمًا! ويقول إن الدليل الوحيد الذي يجب الركون إليه في معرفة الله - تعالى - وصفاته وأفعاله هو طريق «الأولى»: «والأقيسة العقلية وهي الأمثال المضروبة كالتّي تُسمّى أقيسةً منطقيّةً وبراهين عقليةً ونحو ذلك، استعمل سلف الأمة وأتمتها منها في حق الله - سبحانه وتعالى - ما هو الواجب، وهو ما يتضمّن نفيًا وإثباتًا بطريق الأولى؛ لأنّ الله - تعالى - وغيره لا يكونان متماثلين في شيءٍ من الأشياء لا في نفي ولا في إثبات، بل ما كان من الإثبات الذي ثبت لله - تعالى - وغيره فإنّه لا يكون إلّا حقًا متضمّنًا مدحًا وثناءً وكمالًا، والله أحقّ به ليس هو فيه مماثلًا لغيره، وما كان من النفي الذي يُنقى عن الله وعن غيره، فإنّه لا يكون إلّا نفي عيبٍ ونقصٍ، والله - سبحانه - أحقّ بنفي العيوب والنقائص عنه من المخلوق، فهذه الأقيسة العادلة والطريقة العقلية السلفية الشرعية الكاملة. فأما ما يفعله طوائف من أهل الكلام من إدخال الخالق والمخلوق تحت قياسٍ شموليٍّ أو تمثيليٍّ يتساويان فيه، فهذا من الشرك والعدل بالله، وهو من الظلم، وهو ضرب الأمثال لله، وهو من القياس والكلام الذي ذمّه السلف وعابوه؛ ولهذا ظنّ طوائف من عامّة أهل الحديث والفقهاء والتصوّف أنّه لا يتكلّم في أصول الدين أو لا يتكلّم في باب الصفات بالقياس العقليّ قط، وإنّ ذلك بدعةٌ، وهو من الكلام الذي ذمّه السلف» [ابن تيمية، بيان تلبيس الجهميّة، ج 5، ص 81 - 83].

وأيضًا يقول: «والله - تعالى - له المثل الأعلى، فلا يجوز أن يقاس على غيره قياس تمثيلٍ يستوي فيه الأصل والفرع، ولا يقاس مع غيره قياس شمولٍ تستوي أفراده في حكمه، فإنَّ الله - سبحانه - ليس مثلاً لغيره ولا مساوياً له أصلاً، بل مثل هذا القياس هو ضرب الأمثال لله، وهو من الشرك والعدل بالله، وجعل الند لله، وجعل غيره له كفوًّا وسمياً» [ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، ج 2، ص 347].

كيف يمكن الجمع بين هذين الموقفين المتناقضين؟! من جهة يعد ابن تيمية قياس التمثيل أو قياس الغائب على الشاهد مرجع كل العلوم العقلية المحضة، وزعم أنه الميزان التي أنزلها الله في كتابه، وأنَّ الإنسان مفطوراً على هذا القياس، وأنَّ الصحابة كانوا يعتمدون عليه، وأنَّ أفعال الله - تعالى - تُعلم به.

ومن جهةٍ أخرى يعدّ قياس التمثيل وقياس الغائب على الشاهد شركاً ونداً وكفوًّا لله تعالى، وبعده بدعة في الدين! وهذا تناقض واضح في كلامه لا مفر منه. يركز التيار السلفي على قياس الغائب على الشاهد أشدَّ التركيز، بحيث يستفيد

من هذا القياس حتى في تعريف المفاهيم والتصورات؛ لذا يقول ابن تيمية:

«إنَّ تعريف الشيء إنما هو بتعريف عينه أو بذكر ما يشبهه، فمن عرف عين الشيء لا يقتصر في معرفته إلى حدٍّ، ومن لم يعرفه فإنَّما يعرف به إذا عرف ما يشبهه، ولو من بعض الوجوه، فيؤلف له من الصفات المشتبهة المشتركة بينه وبين غيره ما يخصَّ المعرف. ومن تدبَّر هذا وجد حقيقته وعلم معرفة الخلق بما أخبروا به من الغيب من الملائكة واليوم الآخر وما في الجنة والنار من أنواع النعيم والعذاب، بل عرف أيضًا ما يدخل من ذلك في معرفتهم بالله - تعالى - وصفاته» [المصدر السابق، ص 60].

إنَّ ذيل هذه العبارة يدلُّ على الدور الذي يلعبه قياس الغائب على الشاهد

في إثبات المتافيزيقيا وعالم الغيب من الملائكة واليوم الآخر وما في الجنة والنار من أنواع النعيم والعذاب وأهميّة هذا القياس في معرفة الله - تعالى - وصفاته. بمعنى أنّ الإنسان يرى الشاهد من الأمور، ثمّ يقيسها على الغائب منها؛ بسبب تحقّق القدر الجامع بينهما، وهذه الرؤية تؤدّي إلى التجسيم في معرفة الله ﷻ وصفاته؛ إذ يرى الإنسان القدر الجامع من الصفات الجسميّة كالعضو والتحيّز والاتصال والانفصال والنزول والصعود وما شابه ذلك، ثمّ يعمّم هذه الأوصاف ويسريها إلى الله - تعالى - ويقول: إنّ الله - تعالى - فوق السماوات مبائنٌ عن خلقه، وله اتّصالٌ بعرشه، وهو مستوٍ على عرشه، وينزل إلى السماء الدنيا ويصعد إليها وغيرها من الصفات الجسمانيّة.

فنتيجة استخدام قياس الغائب على الشاهد هو تجسيم الله ﷻ وتجسيم ملائكته وتجسيم عالم الغيب برّمته، وهذه نتيجةٌ وثمرَةٌ خطيرةٌ جدًّا، وسببها المعرفي هو التركيز على قياس الغائب على الشاهد أو قياس التمثيل.

يعتقد ابن تيمية بأنّ علمنا بالأشياء عن طريق قياس الغائب على الشاهد، بحيث نحسّ بعض أفرادها ونقيس ما غاب على ما شهدناه، وإلا فلا يمكن أن يعلم الشخص بإحساسه كلّ شيءٍ. حتّى بالنسبة إلى أفعال الله تعالى؛ فإنّ طريق علمنا بأفعال الله حسًّا وعقلًا مثل طريق علمنا بجميع الأمور، ففي الذي أشهدناه عبرةٌ لما لم نشهده، والغائب من جنس الشاهد؛ وذلك لأنّ المماثلة ثابتةٌ في المفعولات كما قال تعالى: ﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [سورة الذاريات: 49]، فلو لم يكن الغائب من أفعاله نظيرًا للشاهد لم يجز ذكره، ولا يقال إنّه على خلاف حكم العقل. [ابن تيمية، تلبيس

الجهميّة، ج 2، ص 270 و271]

## 5 - إرجاع قياس التمثيل إلى قياس الشمول

يحاول أتباع الفكر السلفي - خاصة ابن تيمية - أن يُرجع قياس التمثيل أو قياس الغائب على الشاهد إلى قياس الشمول ويسوي بينهما. المراد من قياس الشمول القياس البرهاني المنطقي الذي يفيد اليقين، وهو السير من الكلّي إلى الجزئي. فإن ابن تيمية يعتقد بأن الحد الأوسط المكرر في قياس الشمول وهو الخمر في مثال: «كل مسكرٍ خمرٌ وكلّ خمرٍ حرامٌ» هو مناط الحكم في قياس التمثيل، وهو القدر المشترك الجامع بين الأصل والفرع؛ فالقياسان متلازمان كلّ ما علم بقياس الشمول يمكن علمه بقياس التمثيل، ثم إن كان الدليل قطعياً فهو قطعي في القياسين، أو ظنيّاً فظني فيهما. [ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 9، ص 235]

فإذا قيل: «النبذ حرامٌ» قياساً على الخمر لأن الخمر إنّما حرم لكونه مسكراً، وهذا الوصف موجودٌ في النبذ؛ كان بمنزلة قولك: كلّ نبذٍ مسكرٌ وكلّ مسكرٍ حرامٌ، فالنتيجة: «النبذ حرامٌ»، والنبذ هو موضوعها، وهو الحد الأصغر، والحرام محمولها، وهو الحد الأكبر، والمسكر هو المتوسط بين الموضوع والمحمول، وهو الحد الأوسط المحمول في الصغرى الموضوع في الكبرى. [ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص 211]

يقول ابن تيمية: «إنّ قياس الشمول مؤلّف من الحدود الثلاثة الأصغر والأوسط والأكبر، والحد الأوسط فيه هو الذي يسمّى في قياس التمثيل علّةً ومناطاً وجامعاً» [ابن تيمية، مجموع الفتاوى ج 9، ص 116؛ الرد على المنطقيين، ص 116 و 117].  
بعبارة أخرى أنّ الحد الأكبر في قياس الشمول هو الحكم في قياس التمثيل، والحد الأوسط هو الجامع المشترك ويسمى المناط، والحد الأصغر هو الفرع. ويمتاز قياس التمثيل بأنّ فيه ذكر أصل يكون نظيراً للفرع الذي هو

الحدّ الأصغر، وقياس الشمول ليس فيه هذا، فصار في قياس التمثيل ما في قياس الشمول وزيادة. [ابن تيمية، الردّ على المنطقيين، ص 353 و354]

يرى ابن تيمية أنّ تفريق المنطقيين بين قياس الشمول وقياس التمثيل بأنّ الأوّل قد يفيد اليقين، والثاني لا يفيد إلاّ الظنّ؛ تفريقاً باطلً، بل حيث أفاد أحدهما اليقين أفاد الآخر اليقين، وحيث لا يفيد أحدهما إلاّ الظنّ، لا يفيد الآخر إلاّ الظنّ؛ فإنّ إفادة الدليل لليقين أو الظنّ ليس لكونه على صورة أحدهما دون الآخر، بل باعتبار تضمّن أحدهما لما يفيد اليقين، فإن كان أحدهما اشتمل على أمرٍ مستلزمٍ للحكم يقيناً حصل به اليقين، وإن لم يشتمل إلاّ على ما يفيد الحكم ظناً لم يفد إلاّ الظنّ. والذي يسمّى في أحدهما حدّاً أوسط هو في الآخر الوصف المشترك والقضيّة الكبرى المتضمّنة لزوم الحدّ الأكبر للأوسط، هو بيان تأثير الوصف المشترك بين الأصل والفرع، فما به يتبيّن صدق القضيّة الكبرى به يتبيّن أنّ الجامع المشترك مستلزمٌ للحكم؛ فلزوم الأكبر للأوسط هو لزوم الحكم للمشارك. [المصدر السابق، ص 211]

### ملاحظة

يرى المنطقيون بأنّه يمكن إرجاع قياس التمثيل إلى قياس الشمول والبرهان المنطقيّ بطريقةٍ واحدةٍ وحسب، وهي أن نعلم أنّ الجامع - أي الجهة المشتركة بين الغائب والشاهد أو الأصل والفرع - علّة تامّة لثبوت الحكم في الأصل والشاهد، وحينئذٍ نستنبط يقيناً أنّ الحكم ثابتٌ في الفرع والغائب لوجود علته التامة فيه؛ لأنّه يستحيل تخلف المعلول عن علته التامة. فإذا علمنا يقيناً أنّ السُّكْر هو علّة تامّة لحكم الحرمة في الخمر بما أنّه أصلٌ، علمنا أنّ الحرمة ثابتةٌ في الفرع وهو النبيذ بسبب الإسكار فيه. وبهذا

يخرج الاستدلال عن اسم قياس التمثيل، ويدخل في قياس الشمول وهو: كلّ نبيذٍ مسكّرٍ (صغرى)، وكلّ مسكّرٍ حرامٍ (كبرى)، النتيجة: فالنبيذُ حرامٌ. ولكنّ المشكلة كلّها إنّما في إثبات أنّ الجامع علّة تامّة للحكم؛ لأنّه يحتاج إلى بحثٍ وفحصٍ ودليلٍ، فليس من السهل الحصول عليه حتّى في الأمور الطبيعية. [المظفر، المنطق، ص 317]

## 6 - مدرسة أهل البيت عليهم السلام

عندما يراجع الباحث التراث الحديثي لأئمة أهل البيت عليهم السلام يجد أنّه حافلٌ بمعارف قيّمةٍ ونيرةٍ حول التوحيد والصفات الإلهية، ويجد أنّ أهل بيت رسول الله صلى الله عليه وآله لم يعتمدوا في توصيفهم لله عز وجل على قياس الغائب على الشاهد، بل رفضوه رفضاً شديداً، ونهوا أتباعهم عن تشبيه الله - تعالى - بأمرٍ جسمانيّةٍ، ومنعواهم أن يقيسوا الله عز وجل بأنفسهم، أو يحكوا عليه - تعالى - بما يشاهدون من أحكام عالم المادّة والجسمانيّات.

وأحاديث أئمة أهل البيت عليهم السلام حول النهي عن القياس بشكلٍ عامٍّ متواترةٌ، وليس هنا مجالٌ لاستعراضها جميعاً، ولكن نكتفي هنا بذكر نماذج منها، فإنّ ما لا يدرك كلّهُ لا يُترك كلّهُ:

قال الإمام الحسين عليه السلام لنافع بن الأزرق: «يا نافع، إنّ من وضع دينه على القياس لم يزل الدهر في الارتماس، مائلاً عن المنهاج، ظاعناً في الاعوجاج، ضالاً عن السبيل، قائلاً غير الجميل. يا ابن الأزرق، أصف إلهي بما وصف به نفسه، وأعرفه بما عرفّ به نفسه، لا يدرك بالحواس ولا يقاس بالناس، فهو قريبٌ غير ملتصقٍ، وبعيدٌ غير متقصّ، يوحد، ولا يبعض، معروفٌ بالآيات، موصوفٌ بالعلامات، لا إله إلا هو الكبير المتعال» [الصدوق، التوحيد، ص 27].

كذلك قال الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام: «من شبّه الله بمخلقه فهو مشرك، إنّ الله - تبارك وتعالى - لا يشبه شيئاً ولا يشبهه شيء، وكلّ ما وقع في الوهم فهو بخلافه» [المصدر السابق].

وأيضاً: «محمد بن الحسن القطن، عن عبد الرحمن بن أبي حاتم، عن أبي زرعة، عن هشام بن عمّار، عن محمد بن عبد الله القرشي، عن ابن شبرمة قال: دخلت أنا وأبو حنيفة على جعفر بن محمد عليهما فقال لأبي حنيفة: اتق الله ولا تقس الدين برأيك، فإنّ أوّل من قاس إبليس، أمره الله عز وجل بالسجود لآدم، فقال: أنا خيرٌ منه خلقتني من نارٍ وخلقته من طين. ثم قال: أتحسن أن تقيس رأسك من بدنك؟ قال: لا. قال جعفر عليه السلام: فأخبرني لأيّ شيء جعل الله الملوحة في العينين، والمرارة في الأذنين، والماء المنتن في المنخرين، والعدوبة في الشفتين؟ قال: لا أدري. قال جعفر عليه السلام: لأنّ الله - تبارك وتعالى - خلق العينين فجعلهما شحمتين، وجعل الملوحة فيهما مناً منه على ابن آدم، ولولا ذلك لذابتا، وجعل الأذنين مرتّين، ولولا ذلك لهجمت الدواب وأكلت دماغه، وجعل الماء في المنخرين ليصعد منه النفس وينزل ويجد منه الريح الطيبة من الخبيثة، وجعل العدوبة في الشفتين ليجد ابن آدم لذّة مطعمه ومشربه. ثم قال جعفر عليه السلام لأبي حنيفة:

أخبرني عن كلمةٍ أوّلها شركٌ وآخرها إيمانٌ. قال: لا أدري. قال: هي لا إله إلا الله، لو قال: «لا إله» كان شركاً، ولو قال: «إلا الله» كان إيماناً. ثم قال جعفر عليه السلام: ويحك! أيهما أعظم قتل النفس أو الزنا؟ قال: قتل النفس. قال: فإنّ الله عز وجل قد قبل في قتل النفس شاهدين، ولم يقبل في الزنا إلا أربعة. ثمّ أيهما أعظم الصلاة أم الصوم؟ قال: الصلاة. قال: فما بال الحائض تقضي الصيام ولا تقضي الصلاة؟ فكيف يقوم لك القياس؟ فاتق الله ولا تقس» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 2، ص 291].

الجدير بالذكر في هذه الأحاديث هو أنّ هناك خصوصيةً في المقيس والغائب، يفقدها الشاهد أو بالعكس، وهذا يمنع من أن نقيس الغائب على الشاهد بسبب هذه الفوارق والميزات الموجودة فيهما.

إنّ كبار المتكلمين المنتمين إلى مدرسة أهل البيت عليهم السلام رفضوا قياس الغائب على الشاهد؛ اتباعاً لحكم العقل السليم وتسليماً لحكم أئمة أهل البيت عليهم السلام بالنسبة إلى نفي القياس بشكلٍ مطلقٍ؛ لذا إذا تصفّحنا كتبهم الكلامية نرى أنّهم لا يعتمدون في تأصيل العقائد الحقة إلا على البرهان القويم الذي يفيد اليقين. فبما أنّ قياس الغائب على الشاهد قياسٌ ظنيٌّ لا يفيد اليقين، وأننا في الأبحاث العقدية التي هي من باب عقد القلب والإيمان نحتاج إلى اليقين الذي ينفي احتمال الخلاف؛ فلا يجوز الاعتماد عليه.

يصرّح الخواجة نصير الدين الطوسي في شرحه على كتاب (الإشارات والتنبيهات) بأنّ قياس الغائب على الشاهد هو نفس دليل «التمثيل» في علم المنطق الذي لا يفيد اليقين. ثمّ يذكر الإشكالات ومواطن الضعف والخلل في قياس التمثيل، ويثبت بأنّه لا يفيد اليقين. إذن القيمة المعرفية لقياس الغائب على الشاهد هي نفس القيمة المعرفية لقياس التمثيل الذي لا يفيد إلا الظن. [الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 1، ص 232]

يقول صاحب كتاب «دلائل الصدق» في مسألة علم الله تعالى: «لا ريب بطلان قياس الغائب على الشاهد؛ لأنّ القياس لا يصحّ إلا بإثبات علةٍ مشتركةٍ بين المقيس والمقيس عليه، وإثباتها في المقام باطلٌ؛ لاختلاف الشاهد والغائب بالحقيقة. فيمكن أن تكون خصوصية الشاهد شرطاً في الحكم، أو كون خصوصية الغائب مانعةً عنه» [المظفر، دلائل الصدق، ج 2، ص 12].

## رابعًا - قياس الغائب على الشاهد في ميزان النقد

قبل أن نقوم بالدراسة النقدية لقياس الغائب على الشاهد، ينبغي لنا أن نشير إلى الأسباب والمناشئ التي جعلت المتكلمين يعتمدون على هذا القياس. بالنسبة إلى منشأ التركيز والاعتماد على قياس الغائب على الشاهد هناك نظريات متعددة، فبعض يعتقد أنّ التأثر بالفلسفة اليونانية أو المنطق اليوناني هو المنشأ والسبب في الاعتماد على هذا القياس في العقائد. لكنّ هذا ليس بصحيح، لأنّ المنطق اليوناني لا يعتبر قيمة معرفية لقياس التمثيل أو قياس الغائب على الشاهد سوى الظن، ولكن يركّز المنطق على صناعة البرهان المفيد لليقين أشدّ التركيز.

هناك نظرية أخرى بالنسبة إلى منشأ الاعتماد على قياس الغائب على الشاهد في العقائد، وهي التأثر بالقياس الفقهي المسلم عند المذهب الحنفي. وبما أنّ هذا المذهب يبني كثيرًا من الأحكام الفرعية على القياس الفقهي أو التمثيل المنطقي، فقد تأثر بعض من المتكلمين بهذا المنهج القياسي، وطبقوه على الاعتقادات الدينية.

ولكنّ هناك نظرية ثالثة وهي التأثر بالأسس المعرفية لأهل الحديث، وبما أنّ الحشوية وأهل الحديث يركّزون على الحسّ والحسيّات أشدّ التركيز، ونحن نعلم أنّ قياس الغائب على الشاهد هو نوعٌ من التركيز على الحسّ والحسيّات؛ لأنّه إسرء حكمٍ جزئيٍّ إلى جزئيٍّ آخر؛ فالتكلمون تأثروا بهذه النزعة الحسيّة الظاهريّة. والشاهد على هذه الرأي أنّ الفكر السلفي يعدّ قياس الغائب على الشاهد ميزانًا قرآنيًا وركيزةً أساسيةً اعتمد عليها السلف الصالح.

وبعد التطرّق إلى أسباب هذه النزعة إلى قياس الغائب على الشاهد، نقوم بدراسة نقدية أو بيان القيمة المعرفية لهذا القياس، وقد تعرّض هذا القياس للنقد والتقييم من قبل المتكلمين عبر تاريخ علم الكلام.

فالذين قاموا بنقد قياس الغائب على الشاهد، تختلف رؤيتهم وموقفهم في نقد هذا القياس، فبعضُ منهم تسلّموا أصل قياس الغائب على الشاهد، واعترفوا به كبروياً، ولكن رفضوا تطبيقه على المعتقدات الدينية ومعرفة الله ﷻ صغروباً ومصدقاً. فإنهم اعتنقوا هذا القياس ورضوا به قاعدةً عامّةً، ولكن لم يسلموا تطبيقه على كلّ المعتقدات الدينية. على سبيل المثال من اعتقد بأن الله - تعالى - جوهرٌ اعتمد على قياس الغائب على الشاهد، وقال:

«إِنَّا وَجَدْنَا الْأَشْيَاءَ كُلَّهَا فِي الشَّاهِدِ وَالْوُجُودَ لَا تَخْلُو مِنْ أَنْ تَكُونَ جَوَاهِرَ وَأَعْرَاضًا، وَقَدْ اتَّفَقْنَا عَلَى أَنْ الْقَدِيمَ لَيْسَ بِعَرَضٍ، فَوَجَبَ أَنْ يَكُونَ جَوْهَرًا. أَوْ قَالُوا الدَّلِيلَ عَلَى ذَلِكَ أَنَّا وَجَدْنَا الْأَشْيَاءَ كُلَّهَا لَا تَخْرُجُ عَنْ قَسْمَيْنِ: إِمَّا قَائِمٍ بِنَفْسِهِ أَوْ قَائِمٍ بغيرِهِ، والقائم بغيره هو العرض، والقائم بنفسه هو الجوهر، فلمَّا فسد من قولنا وقولكم أن يكون قائماً بغيره وأن يكون عرضاً ثبت أنّه قائم بنفسه وأنّه جوهرٌ من الجواهر» [الباقلاني، تمهيد الأوائل، ج 1، ص 93].

35

وقد أجاب القاضي أبو بكر الباقلاني على هذا الاستدلال بنحوٍ كأنه يسلم أصل القياس، ولكن لا يسلم تطبيقه على هذا المورد، فقال: «فَيُقَالُ لَهُمْ لِمَ زَعَمْتُمْ أَوْ لَا أَنْكُمْ إِذَا لَمْ تَجِدُوا الْأَشْيَاءَ فِي الشَّاهِدِ إِلَّا عَلَى مَا وَصَفْتُمْ وَجَبَ الْقَضَاءُ عَلَى الْغَائِبِ بِمَجَرَّدِ الشَّاهِدِ، وَأَنَّ الْمَوْجُودَ فِي الْغَائِبِ لَا يَنْفَكُ مِنْ أَصْنَافِ الْمَوْجُودَاتِ فِي الشَّاهِدِ، وَمَا حَجَّتْكُمْ عَلَى ذَلِكَ؟ فَإِنَّ الْخِلَافَ فِي جِهَةِ اسْتِدْلَالِكُمْ أَعْظَمَ وَالْغَلَطُ، وَالْخَطَأُ فِيهِ أَفْحَشُ» [المصدر السابق، ص 95].

الطائفة الثانية من الناقدين حاولوا أن يرجعوا قياس الغائب على الشاهد إلى الشكل الأوّل من قياس الشمول أو البرهان القطعي المنطقي، فيقولون: إذا استطعنا إرجاع قياس الغائب على الشاهد إلى قياس الشمول بأن نجعل الجامع والعلّة هو الحدّ الأوسط نسلم هذا القياس ونعترف به، وإلا فلا قيمة معرفية

لها. وهذا هو الذي سلكه أبو حامد الغزالي في كتابه (معيان العلم) [الغزالي، معيار العلم، ج 1، ص 165].

الطائفة الثالثة من الناقدین لقياس الغائب على الشاهد هم الذين طعنوا في أركان هذا القياس، واعتبروه من الظنون التي لا تفيد اليقين المنطقي، وهو النقد الرئيسي الذي أورده المناطقة على هذا القياس، وركز عليه في هذا المقال.

ينبغي أن نتطرق إلى الدراسة النقدية لهذا القياس على مستويين: المستوى النظري والمستوى التطبيقي:

### النقد على المستوى النظري

1- يصرح المنطقيون والمتكلمون بأن قياس الغائب على الشاهد هو نفس قياس التمثيل الذي لا يفيد اليقين؛ لأنه:  
أولاً: من أين نعلم أن هذا الحكم معلل؟ يمكن أن يكون هذا الحكم ثابتاً للموضوع بالبدهة.

ثانياً: على فرض كون الحكم معللاً بأمر، فما هو الدليل على حصر الفروض والاحتمالات في هذه الأقسام؟ وما هو الدليل على التلازم بين الجامع والحكم وجوداً وعدمًا؟ لأنه لو صح التلازم لما وقع في ثبوت الحكم في الفرع أو الغائب تنازعاً.

ثالثاً: مع تسليم جميع هذه الإشكالات ربما يكون الجامع علّة في الشاهد أو الأصل دون الفرع، وهو لكونه أصلاً، أو ربما انقسم الجامع إلى قسمين يكون أحدهما علّة للحكم أينما وقع، سواءً في الأصل أو الفرع، ولكن الثاني مختص بالأصل فقط. [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات (شرح نصير الدين الطوسي)،

ج 1، ص 232؛ المظفر، المنطق، ص 315]

بعبارة أخرى يمكن ثبوت الحكم في الأصل من خصوصية في ماهيته؛ لذا لا يجوز إسراء الحكم من الأصل إلى الفرع. [عسكري سليمانى اميرى، المنطق الصدرائى، ص 390]

لذا قال الإيجي في (شرح المواقف) حول الإشكال الوارد على هذا القياس: «قياس الغائب على الشاهد) وإنما يسلكونه إذا حاولوا إثبات حكم لله سبحانه، فيقيسونه على الممكنات قياساً فقهياً، ويطلقون اسم الغائب عليه تعالى؛ لكونه غائباً عن الحواس، (ولا بدّ) في هذا القياس، بل في القياس الفقهيّ مطلقاً (من إثبات علة مشتركة) بين المقيس والمقيس عليه، (وهو) أي هذا الإثبات بطريق اليقين (مشكلاً) جداً؛ (لجواز كون خصوصية الأصل) الذي هو المقيس عليه (شرطاً) لوجود الحكم فيه، (أو) كون خصوصية (الفرع) الذي هو المقيس (مانعاً) من وجوده فيه، وعلى التقديرين لا يثبت بينهما علة مشتركة» [الإيجي، شرح المواقف، ج 2، ص 28].

37

وكذلك يقول في موضع آخر: «وهو (قياس الغائب على الشاهد) مشكلاً؛ لجواز كون خصوصية الأصل شرطاً، أو خصوصية الفرع مانعاً» [الإيجي، شرح المواقف، ج 8، ص 45].

وقال سيف الدين الأمدى في نقد هذا القياس أيضاً: «هذا القياس غير يقيني، فإنه ليس من ضرورة اشتراك أمرين في صفة عامة لهما اشتراكهما في حكم أحدهما، إلا أن يكون ما به الاشتراك علة للحكم المتنازع فيه، وليس ما يدل على كونه علة عند القائلين به غير طريقين: أحدهما الطرد والعكس، والآخر السبر والتقسيم؛ وهما غير مفيدتين لليقين. أمّا الطرد والعكس، فلا تله معنى له غير ملازمة وجود الحكم للعلة، وانتفاؤه عند انتفائها. ولا بدّ فيه من الاستقراء لكل الجزئيات، وفي سائر

الأحوال، ولا سبيل إليه؛ لخروج الفرع عنه، فيكون ناقصًا. وإن سلّمنا كون الاستقراء تامًا، ولكن لا يلزم منه أن يكون الوصف المشترك علّة؛ لجواز أن تكون العلّة مركّبة من أوصافٍ، وهو بعضها، وحيث وجد الحكم عند وجوده، يحتمل أن باقي أوصاف العلّة كانت موجودة؛ وبه كمال العلّة. وحيث انتفى الحكم عند انتفائه كان؛ لأنّه بعض العلّة. وعند ذلك فلا يلزم من وجوده في الفرع وجود الحكم؛ لجواز تخلف باقي أوصاف العلّة، أو بعضها. وإن تعرّض مع ذلك إلى بيان نفي وصفٍ آخر غير المدار المذكور.

كيف وأنّ الدوران وجودًا وعدمًا متحقّق في الطرفين؛ فليس جعل أحد الدائرين علّة للآخر باعتبار الدوران أولى من العكس، وإن بين كون الوصف صالحًا لإثبات الحكم، والحكم غير صالح لإثبات الوصف بطريقٍ آخر؛ فلا حاجة إلى الدوران، ولا إلى القياس على الأصل المذكور.

وأما السبر والتقسيم: فهو أن تحصر أوصاف محلّ الحكم المجمع عليه، ويبطل التعليل بما عدا المستقبى؛ وهو إنّما يفيد كون الوصف علّة بعد الحصر؛ ولا دليل عليه غير البحث والسبر، مع عدم الدليل على غير المستقبى؛ وقد بينّا أنّ ذلك لا يدلّ على عدمه في نفسه. وإن سلم الحصر، فلا بدّ من إبطال التعليل بكلّ واحدٍ واحد من الأوصاف المحذوفة، وإبطال كلّ رتبةٍ تحصل من اجتماعهما؛ ولا يكفي في إبطال المحذوف وتصحيح المستقبى ثبوت الحكم مع المستقبى في صورة، وانتفاء المحذوف؛ لجواز أن يكون الحكم معللًا في صورتين بعلتين، والوصف المستقبى مشترك بينهما.

هذا كلّه إن ذكر في التمثيل جامعًا المصدر، وإلا [فالحكم] تحكّم محض، ودعوى لا دليل عليها، ويلزم القائل بذلك أن يعترف بصحة حكم من حكم بأنّ جميع الأدميين سودان؛ إذا لم يشاهد غير الزوج، وأنّ جميعهم

لا يموتون؛ إذا لم يشاهد ميّتا، ولا سمع به؛ ولا يخفى [ما فيه] من الجهالة»  
[الأمدي، أبحار الأفكار في أصول الدين، ج 1، ص 211]

2 - من أهم الأخطاء في الفكر السلفي هو حصر دور العقل في قياس التمثيل وقياس الغائب على الشاهد، بحيث يعتقدون أن جميع علوم بني آدم العقلية المحضة من قياس التمثيل. [ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 9، ص 19 و20] ولا يكفي ابن تيمية بهذا الحد من الادعاء العام، بل نسب إلى القرآن الكريم أن المراد من الميزان التي أنزلها الله مع الكتاب حيث قال الله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ﴾ [سورة الشورى: 17] وقال: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ﴾ [سورة الحديد: 25]؛ هو قياس التمثيل، وهي ميزان عادلة تتضمن اعتبار الشيء بمثله وخلافه، فيسوي بين المتماثلين ويفرق بين المختلفين بما جعله الله في فطر عباده وعقولهم من معرفة التماثل والاختلاف. [ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص 381]

39

هذا الادعاء الكلي لا دليل عليه، بل يحكم الواقع العيني خلاف ذلك، فهل جميع علوم بني آدم العقلية المحضة من الرياضيات والفلسفة والكلام والمنطق وسائر المعارف البشرية من باب قياس التمثيل؟! كلاً، بل كثير من المعارف البشرية بُنيت على أساس البرهان المنطقي القطعي الذي سمّاه ابن تيمية بقياس الشمول، فهذه الادعاء لا قيمة معرفية له. ولقد استخدم ابن تيمية نفسه في كتبه مجموعة عظيمة من البراهين العقلية التي لا تعد من باب قياس التمثيل.

من جهة أخرى يدعي ابن تيمية بأن الميزان التي أنزلها الله - تعالى - في هذه الآية المباركة: ﴿اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ﴾ هي قياس التمثيل! والعجب من أتباع الفكر السلفي الذين ينكرون التأويل ويتمسكون بظواهر

الكتاب أنهم يؤولون لفظ «الميزان» في هذه الآية المباركة والآية الأخرى بقياس التمثيل! أي معجم لغويّ وأي مفسّر يذكر أن المراد من الميزان هو قياس التمثيل؟! أليس هذا هو التأويل الذي يفرّ منه السلفيون ويرفضونه رفضاً شديداً؟ فكيف هنا يؤول الميزان بقياس التمثيل؟

من جهةٍ أخرى عندما نراجع الأدلة التي استخدمها القرآن الكريم نرى أنها ليست من قياس التمثيل، هل قول الله تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾ [سورة الطور: 35]، وقوله: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [سورة الأنبياء: 22]، وقوله: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ [سورة المؤمنون: 91]، وقوله: ﴿فَلَمَّا أَفْلَقَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾ [سورة الأنعام: 76]، وقوله: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ وَمَنْ يَلْعَنِ اللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ نَصِيرًا﴾ [سورة النساء: 52] وغيرها من الآيات القرآنية، هل إنها من باب قياس التمثيل؟ حاشا وكلا. فكيف يدعى ابن تيمية أن القرآن الكريم مليء بقياس التمثيل الذي لا يفيد إلا الظنّ، وإن الظنّ لا يغني عن الحقّ شيئاً.

## ب. النقد على المستوى التطبيقي

لا شك أن فساد اللازم يدلّ على فساد الملزوم، فإذا ترتبت لوازم وتوالم فاسدة على تطبيق قياس الغائب على الشاهد على معرفة الله تعالى وصفاته، فهذا يكشف عن فساد الملزوم. ومن أهم اللوازم الفاسدة والباطلة على تطبيق هذا القياس الظنيّ تجسيم الله - تعالى - وتشبيهه بمخلوقاته في صفاته وأحكامه، تعالى عن ذلك علواً كبيراً. قال ابن رشد الأندلسي في نقد قياس الغائب على الشاهد وتطبيقه على معرفة الله عزّ وجلّ وصفاته:

«ذلك أن المتكلمين إذا حقّق قولهم وكشف أمرهم مع من ينبغي أن يكشف

ظهر أنهم إنما جعلوا الإله إنساناً أزلئاً. وذلك أنهم شبهوا العالم بالمصنوعات التي تكون عن إرادة الإنسان وعلمه وقدرته، فلما قيل لهم إنه يلزم أن يكون جسماً قالوا: إنه أزلئ، وإن كل جسم محدث، فلزمهم أن يضعوا إنساناً في غير مادة فعلاً لجميع الموجودات، فصار هذا القول قولاً مثالياً شعرياً. والأقوال المثالية مقنعة جداً، إلا أنها إذا تعقبت ظهر اختلالها. وذلك أنه لا شيء أبعد من طباع الموجود الكائن الفاسد من طباع الموجود الأزلئ، وإذا كان ذلك كذلك لم يصح أن يوجد نوع واحد مختلف بالأزلية وعدم الأزلئية، كما يختلف الجنس الواحد بالفصول المقسمة له؛ وذلك أن تباعد الأزلئ من المحدث أبعد من تباعد الأنواع بعضها من بعض المشتركة في الحدوث. فإذا كان بعد الأزلئ من غير الأزلئ أشد من تباعد الأنواع بعضها من بعض فكيف يصح أن ينتقل الحكم من الشاهد إلى الغائب وهما في غاية المضادة. وإذا فهم معنى الصفات الموجودة في الشاهد وفي الغائب ظهر أنهما باشتراك الاسم اشتراكاً لا يصح معه النقلة من الشاهد إلى الغائب؛ وذلك أن الحياة الزائدة على العقل في الإنسان ليس تنطلق على شيء إلا على القوة المحركة في المكان عن الإرادة وعن الإدراك الحاصل عن الحواس. والحواس ممتنعة على الباري - سبحانه - وأبعد من ذلك الحركة في المكان. وأما المتكلمون فإنهم يضعون حياة للباري - سبحانه - من غير حاسية، وينفون عنه الحركة بإطلاق، فإذاً إما ألا يثبتوا للباري - تعالى - معنى الحياة الموجودة للحيوان التي هي شرط في وجود العلم للإنسان، وإما أن يجعلوها هي نفس الإدراك كما تقول الفلاسفة: إن الإدراك والعلم في الأول هما نفس الحياة» [ابن رشد، تهافت التهافت، ص 239 و240].

يضرب عضد الدين الإيجي مثلاً للفرق الفارق بين المقيس والمقيس عليه في صفات الله عز وجل ويقول:

«(كيف والحصم) أي القائس كما وقع في كلام الآمديّ (قائلٌ) ومعترفٌ (باختلاف مقتضي الصفات شاهداً وغائباً)، فإن القدرة في الشاهد لا يتصور فيها الإيجاد، بخلافها في الغائب، والإرادة فيه لا تخصّص بخلاف إرادة الغائب، وكذا الحال في باقي الصفات، فإذا وجد في أحدهما لم يوجد في الآخر، فلا يصحّ القياس أصلاً، كيف (وقد يمنع ثبوتها) أي ثبوت العلم والقدرة والإرادة ونظائرها (في الشاهد، بل الثابت فيه) بيقين هو (العالمية والقادرية والمريدية) لا ما هي مشتقةٌ منها، فيضمحلّ القياس بالكليّة» [الإيجي، شرح المواقف، ج 8، ص 45 و46].

ثمّ يضرب مثلاً آخر للفرق الفارق بين المقيس والمقيس عليه بصبر الله ﷻ وصبر العبد ويقول:

«فالحقّ أنّ قياس الغائب على الشاهد فيما ذكر ممّا لا وجه له، كيف وصبر الله - تعالى - وحلمه بجرّ لا نهاية له، فكيف يقاس في السعة والإحاطة على صبر عباده الذي هو بمنزلة القطرة منه، نعم ما أَرادَه اللهُ - تعالى - إرادةً تامّةً لا يتخلّف عنها، وأمّا ما أَرادَه أن يفعلَه العبد برغبته واختياره ابتلاءً له، ففي عدم جواز تخلّفه بحثٌ ظاهرٌ» [المصدر السابق، ج 8، ص 174].

كذلك التفتازاني من أعلام المدرسة الأشعرية بعد أن يقسم الجامع إلى أربعة أقسام: العلة، والشرط، والحقيقة، والدليل؛ يصرّح بأنّه ليس هناك تماثلٌ في هذا القياس بين الغائب والشاهد، بل هناك فرقٌ فارقٌ بينهما، وإليك نصّ عبارته:

«الجوامع أربعة: العلة والشرط، والحقيقة والدليل. فإنّه إذا ثبت في الشاهد كونه الحكم معللاً بعلّة كالعالمية بالعلم، أو مشروطاً بشرطٍ كالعالمية بالحياة، أو تقرّرت حقيقةً في محقّق ككون حقيقة العالم من قام به العلم، أو دلّ دليلٌ

على مدلول عقلاً، كدلالة الأحد على المحدث؛ لزم المراد ذلك في الغائب. وقد ثبت في الشاهد أنّ حقيقة العالم من قام به العلم، وأنّ الحكم بكون العالم عالمًا معللًا بالعلم، فلزم القضاء بذلك في الغائب. وكذا الكلام في القدرة والحياة، وغيرهما. وهذا احتجاجٌ على المعتزلة القائلين بصحة قياس الغائب على الشاهد عند شرائطه. وقد تكون هذه الأحكام في الشاهد معللةً بالصفات كالعالمية بالعلم، فلا يتوجّه منع الأمرين. نعم، يتوجّه ما قيل: إنّ هذه الأحكام إنّما تعلل في الشاهد لجوازها، فلا تعلل في الغائب لوجوبها. وإنّ من شرط القياس أن يتمثل أمران فيثبت لأحدهما مثل ما يثبت للآخر، وهذه الأحكام مختلفةٌ غائبًا وشاهدًا بالقدم والحدوث والشمول واللاشمول وغير ذلك، وكذا الصفات التي أثبتوها عدلاً لها» [الفتازاني، شرح المقاصد، ج 4، ص 73].

ينبغي هنا أن نشير إلى نقطةٍ مهمّةٍ، وهي أنّ بعض المتكلمين من أتباع مدرسة أهل البيت عليهم السلام اعتمدوا على الصفات الكمالية للإنسان في معرفة الصفات الإلهية، ولكن ليس هذا من باب الاعتماد على قياس الغائب على الشاهد، بل من باب «التجريد»، والمقصود من طريقة التجريد هو أن يراجع الإنسان نفسه ويشاهد في نفسه الصفات الكمالية كالعلم والقدرة والحياة، ثم يأخذ وينتزع منها مفهوم العلم والقدرة والحياة، ثم يجرد هذا المفهوم من كلّ شوائب النقص والعدم والفقر والإمكان، ثم يثبت لله - تعالى - بما يليق لعظمته وشأنه، أعني بنحوٍ أعلى وأشرف وأكمل. على سبيل المثال أنّ صفة العلم في الإنسان بمعنى انكشاف الحقائق وظهورها، ولكنّ هذا العلم في الإنسان مقرونٌ بالجوانب النقصية والعدمية والإمكانية، مثل أنّ هذا العلم حصوليٌ وبواسطة المفاهيم، وأنّ هذا العلم مقيّدٌ ومشروطٌ بقيودٍ زمانيةٍ ومكانيةٍ وغيرها من الحدود والظروف. وأيضًا من جهة المتعلّق أنّ هذا العلم في الإنسان محدودٌ ولا يشمل جميع الأمور. فإذا جردنا من هذا العلم

هذه القيود العدمية والإمكانية، يمكن لنا أن نثبتته لله - تعالى - بما هو يليق بكبريائه وعظمته وشأنه، حيث لا تشوبه شائبة الفقر والحاجة والعدم والنقصان. وليس هذا من باب قياس الغائب على الشاهد كما لا يخفى على الخبير. [مطهري، أصول الفلسفة ومنهج الواقعية، ج 5، ص 46]

### خامساً - قياس الغائب على الشاهد من منظور القرآن

قد توهم أتباع التيار السلفي أن القرآن الكريم حافلٌ وزاخرٌ ومليءٌ بقياس التمثيل أو قياس الغائب على الشاهد، ويأتون بشواهد من الآيات الكريمة لإثبات ما يدعون، وينبغي هنا التطرق إلى هذه الفكرة الخطيرة بشكلٍ مختصرٍ ونقوم بنقدها.

يقول ابن تيمية: «القرآن والحديث مملوءٌ من هذا، يبين الله الحقائق بالمقاييس العقلية والأمثال المضروبة، ويبين طرق التسوية بين المتماثلين والفرق بين المختلفين، وينكر على من يخرج عن ذلك كقوله: ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ [سورة الجاثية: 21]، وقوله: ﴿أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ [سورة القلم: 35 و36] أي هذا حكمٌ جائرٌ لا عادلٌ، فإن فيه تسويةً بين المختلفين، وقال: ﴿أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ﴾ [سورة ص: 38]. ومن التسوية بين المتماثلين قوله: ﴿أَكْفَارُكُمْ خَيْرٌ مِنْ أَوْلَائِكُمْ أَمْ لَكُمْ بَرَاءَةٌ فِي الزُّبُرِ﴾ [سوري القمر: 43]، وقوله: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسَّتْهُمُ الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَاءُ وَزُلْزَلُوا﴾ [سورة البقرة: 214]، والقرآن مملوءٌ من ذلك.

كذلك يتمسك أتباع الفكر السلفي بهذه الآية المباركة: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾ [سورة الطور: 35]، وكذلك بقوله عز وجل: ﴿مَا اتَّخَذَ

اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذْ أَنْزَلَ إِلَهُ كُلِّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ ﴿[سورة المؤمنون: 91].

## النقد

1- يدعي أتباع الفكر السلفي أنّ القرآن والحديث مليء بقياس التمثيل أو قياس الغائب على الشاهد، وهذه فرية على القرآن العظيم، كيف والقرآن يرفض الظنّ رفضاً باتاً ويقول: ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ [سورة يونس: 36].

هل ينفي القرآن الظنّ تارةً ويعتبره غير الحقّ، ثمّ يستخدم الظنّ في إرشاد الناس وهدايتهم، خصوصاً في الاعتقادات وأصول الدين ومعرفة الله القائمة على الإيمان وعقد القلب؟! كلا.

2- كيف يكون القرآن مشحوناً بقياس التمثيل ومن جهةٍ أخرى ينفي المماثلة والاشترك مع الأشياء ويصرّح بأنه **عَرَضٌ** ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾؟! [سورة الشورى: 11].

3- والعجب من ابن تيمية أنّه من جهةٍ يدعي أنّ القرآن مملوءٌ بقياس التمثيل والتسوية بين المتماثلين والتفريق بين المختلفين، ولكن من جهةٍ أخرى يعدّ قياس التمثيل أو الغائب على الشاهد شركاً ونذّاً لله تعالى!

يقول ابن تيمية: «فأمّا ما يفعله طوائف من أهل الكلام من إدخال الخالق والمخلوق تحت قياسٍ شموليٍّ أو تمثيليٍّ يتساويان فيه، فهذا من الشرك والعدل بالله، وهو من الظلم، وهو ضرب الأمثال لله وهو من القياس والكلام الذي ذمّه السلف وعابوه؛ ولهذا ظنّ طوائف من عامّة أهل الحديث والفقهاء والتصوّف أنّه لا يتكلّم في أصول الدين، أو لا يتكلّم في باب الصفات بالقياس العقليّ قطّ، وأنّ ذلك بدعةٌ، وهو من الكلام الذي ذمّه السلف» [ابن تيمية، بيان تلبيس الجهميّة، ج 5، ص 81 - 83].

وأيضًا يقول: «والله - تعالى - له المثل الأعلى، فلا يجوز أن يقاس على غيره قياس تمثيلٍ يستوي فيه الأصل والفرع، ولا يقاس مع غيره قياس شمولٍ تستوي أفراده في حكمه، فإنَّ الله - سبحانه - ليس مثلًا لغيره ولا مساويًا له أصلًا، بل مثل هذا القياس هو ضرب الأمثال لله، وهو من الشرك والعدل بالله، وجعل النَّد لله، وجعل غيره له كفؤًا وسميًا» [ابن تيمية، بيان تلبس الجهمية، ج 2، ص 347].

4- ما استشهد به ابن تيمية من الآيات بعيدٌ عن قياس الغائب على الشاهد أو قياس التمثيل كلَّ البعد، وما فسّره ابن تيمية هو التفسير بالرأي المرفوض عند الدين. وهو من باب التأويل الذي حرّمه الفكر السلفيّ وقد وقع فيما فرّ منه. وعلى سبيل المثال الآية المباركة: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمْ الْخَالِقُونَ﴾، فهي دليلٌ عقليّ مبتنّ على الحصر العقليّ، وهو أنّ هؤلاء المنكرين لوجود الله إمّا خُلِقوا من غير علّةٍ فهو الصدفة وتحقّق المعلول من دون علّةٍ، فهذا الفرض باطلٌ عقلاً، وإمّا خُلِقوا أنفسهم وهذا الفرض يستلزم تقدّم الشيء على نفسه، وهو يؤدّي إلى اجتماع النقيضين. وإمّا خلقهم موجودٌ غنيٌّ بالذات لا يحتاج في وجوده إلى علّةٍ، وهو الله سبحانه، وهذا هو الحقّ الذي تعترف به فطرتهم. فأين قياس الغائب على الشاهد في هذه الآية المباركة؟! أين المقيس وأين المقيس عليه وأين الجامع بينهما؟! لا صلة بين هذه الآية المباركة وبين قياس الغائب على الشاهد.

## سادسًا . المنهج البديل لقياس الغائب على الشاهد

ينبغي هنا أن نتطرّق إلى المنهج البديل والنظريّة البديلة لقياس الغائب على الشاهد في مجال معرفة الله - تعالى - وصفاته، وهو المنهج «البرهانيّ».

إن طرق الاستدلال المعروفة في علم المنطق خمس: الدليل البرهاني، الدليل الجدلي، الدليل الخطابي، الدليل الشعري، الدليل المغالطي، وكل هذه الأدلة لا يفيد اليقين إلا الدليل البرهاني، وهو الصراط القويم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

إن قياس الغائب على الشاهد يُعدّ من الأدلة الجدلية، ويعاني من النقص والخلل المعرفي، وهو فاقد للقيمة المعرفية؛ لأنه لا يفيد اليقين، بل لا يمنح إلا الظن كما أثبتناه، وإنّ الظن لا يغني من الحق شيئاً. خاصة في الأبحاث المتعلقة بالإلهيات ومعرفة الله - تعالى - وصفاته، فينبغي لنا أن نقترح نظريةً بديلةً تحل محلّ قياس الغائب على الشاهد، وهذا البديل هو «صناعة البرهان» التي تفيد اليقين المنطقي مادةً وصورةً.

قال ابن رشدٍ حول مكانة البرهان العقلي وأهميته: «فإنّ الصنائع البرهانية أشبه شيءٍ بالصنائع العملية؛ وذلك أنّه كما أن ليس يمكن من كان من غير أهل الصناعة أن يفعل فعل الصناعة، كذلك ليس يمكن من لم يتعلّم صنائع البرهان أن يفعل فعل صناعة البرهان، وهو البرهان بعينه، بل هذه الصناعة أخرى بذلك من سائر الصنائع، وإنّما خالف القول في هذا العمل؛ لأنّ العمل هو فعلٌ واحدٌ، فلا يصدر ضرورةً إلا عن صاحب الصناعة. وأصناف الأقاويل كثيرةٌ: فيها برهانيةٌ، وغير برهانيةٌ، وغير البرهانية لما كانت تتأتى بغير صناعةٍ، ظنّ بالأقاويل البرهانية أنّها تتأتى بغير صناعةٍ، وذلك غلطٌ كبيرٌ؛ ولذلك ما كان من موادّ الصنائع البرهانية ليس يمكن فيها قولٌ غير القول الصناعي، لم يمكن فيها قولٌ إلا لصاحب الصناعة كالحال في صنائع الهندسة» [تهافت التهافت، ص 241].

الجدير بالذكر أنّ ابن تيمية جعل قياس الغائب على الشاهد أمراً مسلماً فطرياً عند كلّ العقول، ولكنّ هذا الادّعاء الفارغ من الدليل ليس بصحيح؛ لأنّه لو كان فطرياً لما اختلف العلماء والعقلاء في صحّة هذا القياس واعتباره، مع أنّ العقل السليم يرفض هذا القياس كما ذكرنا، وكذلك أتباع المذاهب يطعنون فيه لإفادته الظنّ.

## الخاتمة

من الأدلّة المعتمدة عليها في الأبحاث العقديّة عند المتكلمين «قياس الغائب على الشاهد» الذي عبّر عنه الفقهاء بالقياس الفقهيّ، والمنطقيّون بقياس التمثيل. وهو بمعنى إسرائ حكم من جزئيّ إلى جزئيّ آخر بسبب وجود الجامع والقدر المشترك بينهما. وهذا الجامع يتبلور في أربعة أمور: العلة، والحدّ، والشرط، والدلالة.

اعتمد المتكلمون من الأشاعرة والمعتزلة والسلفيّة على قياس الغائب على الشاهد في إثبات صفات الله - تعالى - وأفعاله، وقاسوا الغائب وهو الله ﷻ وصفاته على الشاهد وهو الإنسان. والأمر المحسوسة بسبب المشابهة والجامع الموجود بينهما، فالأشاعرة في زيادة الصفات على الذات قاسوا صفات الله ﷻ على الصفات الإنسانيّة، كما أنّ علم الإنسان وقدرته وإرادته زائدة في الإنسان على ذاته، ففي الغائب - وهو الله ﷻ - كذلك.

كذلك المعتزلة ركّزت على هذا القياس في كثير من المجالات العقديّة كالحسن والقبح، كما أنّ الإنسان يشاهد من نفسه أنّه عالم بقبح القبيح، مستغن عنه، عالم باستغنائه عنه، فإنّه لا يختار القبيح، فالله - تعالى - كذلك؛ فإنّه ﷻ عالم بقبح القبيح مستغن عنه، فلا يرتكب القبيح كما في الشاهد وهو الإنسان.

والمدرسة السلفية أيضًا تعني بقياس الغائب على الشاهد أشدّ الاعتناء، بحيث تعتبره ميزانًا في القرآن، وتعتقد أنّ الإنسان مفطورٌ على التسوية بين المتماثلين والتفريق بين المختلفين، وهو قياس الغائب على الشاهد. وهناك تناقضٌ وتنافٍ في كلام ابن تيمية بالنسبة إلى دور قياس الغائب على الشاهد في الاعتقادات وإثبات العقائد الدينيّة، فتارةً يقول إنّ «قياس الأولى» هو المعتمد فيها، ومرةً أخرى يقول إنّ قياس الغائب على الشاهد هو الدليل على المعتقادات. أمّا المدرسة الإماميّة فترفض قياس الغائب على الشاهد رفضًا شديدًا، ولا تعدّه ذا قيمة معرفيّة، وتعتقد أنّه لا يفيد اليقين، بل يفيد الظنّ، وأنّ الظنّ في الاعتقادات لا يجدي، بل نحتاج في العقائد الدينيّة إلى اليقين.

## قائمة المصادر

1. ابن تيمية، الرد على المنطقيين، بيروت، دار المعرفة.
2. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المنخول من تعليقات الأصول، حققه وخرج نصه وعلق عليه: الدكتور محمد حسن هيتو، بيروت لبنان، دار الفكر المعاصر، 1419 هـ، الطبعة الثالثة.
3. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، معيار العلم في فن المنطق، المحقق: الدكتور سليمان دنيا، مصر، دار المعارف، 1961 م.
4. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المستصفي، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، بيروت، دار الكتب العلمية، 1413 هـ.
5. الإيجي، السيد شريف، شرح المواقف، تصحيح بدر الدين النعساني، الطبعة الأولى، قم، الناشر: الشريف الرضي، 1325 هـ.
6. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، مجموع الفتاوى، تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1416 هـ - 1995 م.
7. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، الفتاوى الكبرى، تحقيق محمد عبد القادر عطا - مصطفى عبد القادر عطا، 1408 هـ - 1987 م.
8. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، بيان تلبیس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1426 هـ.
9. التفتازاني، سعد الدين، شرح المقاصد، تقديم وتحقيق وتعليق الدكتور عبد الرحمن عميرة، الطبعة الأولى، قم، الناشر: الشريف الرضي، 1409 هـ.
10. الأمدي، سيف الدين، أبحاث الأفكار في أصول الدين، تحقيق أحمد محمد مهدي، القاهرة، دار الكتب، 1423 هـ.
11. ابن أبي العز الحنفي، صدر الدين محمد بن علاء الدين علي بن محمد، شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق: جماعة من العلماء، تخريج: ناصر الدين الألباني، دار السلام

- للطباعة والنشر التوزيع والترجمة، الطبعة الأولى، 1426هـ-2005م.
12. عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1422هـ.
13. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، الحبائك في أخبار الملائك، تحقيق: خادم السنة المطهرة أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1405هـ.
14. عسكري سليمان أميري، المنطق الصدراي، قم، المجمع العالي للحكمة، الطبعة الأولى، 1393ش.
15. الباقلائي، القاضي أبو بكر، تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل، المحقق: عماد الدين أحمد حيدر، لبنان، مؤسسة الكتب الثقافية، 1407هـ.
16. القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تعليق أحمد بن حسين أبو هاشم، بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، 1422هـ.
17. المجلسي، محمداقبر، بحار الأنوار، بيروت، مؤسسة الوفاء.
18. المظفر، محمدرضا، المنطق، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الرابعة، 1426هـ.