جـامعـــة النجاح الوطنية

كليـــة الدراســـات العليـــا

طرائق البرهان الرياضيّ في الحِجاج القرآنيّة

دراسة تطبيقيّة

إعداد

عدي محمّد سليم خطبا

إشراف

د. عامر جود الله

قدمت هذه الرسالة استكمالا لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في أصول الدين (عام)، من كلية الدراسات العليا، في جامعة النجاح الوطنية، نابلس – فلسطين.

2023

طرائق البرهان الرياضيّ في الحِجاج القرآنيّة

دراسة تطبيقيّة

إعداد

عدي محمّد سليم خطبا

نوقشت هذه الرسالة بتاريخ 2023/05/04م، وأجيزت:

د. عامر جود الله	
المشرف الرئيسي	التوقيع
د. محمّد الديك	
الممتحن الخارجي	التوقيع
د. سعيد دويكات	
الممتحن الداخلي	التوقيع

الإهداء

إلى أمّي وأبيّ مَعلَم تربيتي وموضع قدوتي،

إلى قرّة عيني زوجتي رفيقة دربي،

إلى ابنتي الزهراء التي أتوسّم بها النجابة

وصناعة الغد والمستقبل،

إلى رفاقي وسائر عائلتي..

أهديكم ثمرة تعبي، وزبدة بحثي، ونتاج دراستي

شكر وتقدير

الحمد لله حمدًا كثيرًا طيّبًا مباركًا فيه كما يحبّ ربّنا ويرضاه، الحمد لله الذي وفّقني ومَنّ عليّ حتّى استطعت إنجاز هذا الدراسة العلميّة.

أتقدّم بجزيل الشكر وكثير الامتنان إلى أستاذي ومعلّمي الفاضل الدكتور عامر جود الله الذي تفضّل بالإشراف على دراستي، وتابعني بملاحظاته القيّمة، وإثراءاته المفيدة، وتوجيهاته السديدة، حتّى خرجت في هذه الصورة، فأسأل الله العليّ العظيم أن يبارك في صحّته وجهوده، وأن يديمه ذخرًا لطلّاب العلم.

والشكر كذلك موصول إلى جميع أساتذتي في كليّة الشريعة والدراسات الإسلاميّة، الذين أكّن لهم التقدير والاحترام، وإلى كلّ من أسدى إلى خدمة أو معلومةً أو توجيهًا خلال دراستي هذه، فجزاهم الله عنّي كلّ خير.

الإقرار

أنا الموقع أدناه مقدم الرسالة التي تحمل عنوان:

طرائق البرهان الرياضيّ في الحِجاج القرآنيّة
دراسة تطبيقيّة

أقر بأن ما اشتملت عليه هذه الرسالة هي نتاج جهدي الخاص، باستثناء ما تمت الإشارة إليه حيثما ورد، وأن هذه الرسالة ككل أو أي جزء منها لم يقدم من قبل لنيل أية درجة أو لقب علمي أو بحثي لدى أية مؤسسة تعليمية أو بحثية أخرى.

اسم الطالب: **عدي محمّد سليم خطبا**

التوقيع:

التاريخ: **2023/05/04**

فهرس المحتويات

الإهداء ..... ج
شكر وتقدير ..... د
الإقرار ..... هـ
فهرس المحتويات ..... و
الملخص ..... ح
المقدّمة 1
الفصل الأوّل: الحُجّة القرآنيّة؛ مفهومها، مراتبها، خصائصها 6
المبحث الأوّل: مفهوم الحُجّة ودعوة القرآن الكريم إليها 6
المطلب الأوّل: مفهوم الحُجّة في اللغة والاصطلاح وألفاظها في السياق القرآنيّ 6
المطلب الثاني: دعوة القرآن إلى المُحاجّة والمجادلة بالتي هي أحسن 10
المبحث الثاني: مراتب الحِجاج وخصائصها 15
المطلب الأوّل: مراتب الحِجاج 15
المطلب الثاني: خصائص الحِجاج القرآنيّة 21
الفصل الثاني: البرهان بالمنطق الرياضيّ؛ مفهومه، طرائقه، استخدامه في العلوم الأخرى 29
المبحث الأوّل: مفهوم البرهان بالمنطق الرياضيّ وخصائصه 29
المطلب الأوّل: مفهوم البرهان بالمنطق الرياضيّ في اللغة والاصطلاح 30
المطلب الثاني: خصائص البرهان بالمنطق الرياضيّ 37
المبحث الثاني: طرائق البرهان بالمنطق الرياضيّ 42
المطلب الأوّل: طرائق الاستدلال الرياضيّ المباشر 42
المطلب الثاني: طرائق الاستدلال الرياضيّ غير المباشر 44
المطلب الثالث: طرائق البرهان بالاستقراء الرياضيّ 46
المبحث الثالث: البرهنة الرياضيّة في العلوم الأخرى 50
المطلب الأوّل: البرهنة الرياضيّة في العلوم الإنسانيّة 50
المطلب الثاني: البرهنة الرياضيّة في العلوم الطبيعيّة 53
المطلب الثالث: البرهنة الرياضيّة في العلوم الشرعيّة 55
الفصل الثالث: دراسة تطبيقية لطرائق البرهان بالمنطق الرياضي في الحِجاج القرآنيّة 58
المبحث الأوّل: نماذج تطبيقية لطرائق الاستدلال الرياضيّ المباشر 59
المطلب الأوّل: البرهان بالملازمة القياسيّة 59
المطلب الثاني: البرهان بالتناظر القياسيّ 70
المبحث الثاني: نماذج تطبيقية لطرائق الاستدلال الرياضيّ غير المباشر 77

المطلب الأوّل: البرهان بالتناقض 77
المطلب الثاني: البرهان بالمثال الناقض 84
المطلب الثالث: البرهان بالتفنيد 91
المبحث الثالث: نماذج تطبيقية لطرائق البرهان بالاستقراء الرياضيّ 100
المطلب الأوّل: البرهان بمركزيّة الواحد 100
المطلب الثاني: البرهان بالدوالّ الطبيعيّة 107
المبحث الرابع: تميّز الحُجّة القرآنيّة على البرهان الرياضيّ 113
الخاتمة 117
التوصيات 119
قائمة المصادر والمراجع 120
Abstract ..... B

طرائق البرهان الرياضيّ في الحِجاج القرآنيّة؛ دراسة تطبيقيّة

إعداد

عَدِي محمّد سليم خطبا

إشراف

د. عامر جود الله

الملخص

تهدف هذه الدراسة إلى الكشف عن طرائق البرهان الرياضيّ في الحِجاج القرآنيّة. وقد عرضت الدراسة، في سبيل ذلك، للمنطق الرياضيّ نظريًّا، ولطرائق البرهان من خلاله في الآيات القرآنيّة تطبيقيًّا، مُتّبعةً المنهج الاستقرائيّ في تتبّع آيات الحِجاج في القرآن الكريم، ثمّ المنهج التحليليّ لبيان أساليب البرهان الرياضيّ في تلك الحِجاج.

وقد جاءت الدراسة على ثلاثة فصول رئيسة؛ ففي الأوّل بيّنت مفهوم الحُجّة القرآنيّة ومراتبها وخصائصها. وفي الثاني عرضت لمفهوم المنطق الرياضيّ وخصائصه وطرائقه في البرهان، مع بيان استخدامه في العلوم الأخرى. وأمّا الفصل الثالث فقد خُصِّص للكشف عن تلك الطرائق في آيات الحِجاج القرآنيّة؛ وقد جاءت تلك الطرائق على سبعة أنواع: الملازمة القياسيّة، والتناظر القياسيّ، والتناقض، والمثال الناقض، والتفنيد، ومركزيّة الواحد، والدوالّ الطبيعيّة، موزّعةً على ثلاث فئات: الاستدلال المباشر، والاستدلال غير المباشر، والاستقراء الرياضيّ. وقد أُفرِد مبحث في نهاية الفصل لبيان تميّز الحُجّة القرآنيّة على البرهان الرياضيّ.

لقد أثبتت الدراسة أنّ البرهان الرياضيّ بالجملة موجود في الحِجاج القرآنيّة من قبل أن يُؤَصَّل بالصورة المعاصرة، ولكن بطرائق أكثر سهولة وبساطة وأقرب إلى مخاطبة القلوب (راجع صفحة 118).

الكلمات المفتاحية: البرهان، الطرائق، الحُجّة القرآنية، المنطق الرياضي، الدليل، الإحكام.

المقدّمة

الحمد لله الحكيم الرحمن، الذي علّم القرآن ووضع الميزان، وخلق الإنسان وعلّمه البيان، تبصرةً وذكرًا وإيمان، وأقام لنفسه من خلقه البرهان؛ فالشمس والقمر بحسبان، والنجم والشجر يسجدان. والصلاة والسلام على النبيّ الأميّ من آل عدنان، صاحب القرآن بالحُجّة والفرقان، وعلى آله وصحبه والتابعين لهم بإحسان.

أمّا بعد؛

أنزل الله سبحانه وتعالى كتابه العزيز بالحقّ، وجعله تبصرة وهدى لجميع الخلق إلى قيام الساعة، وقد أتت جهود الصحابة والتابعين وسائر علماء المسلمين عبر العصور حِرزًا وإحرازًا لمقاصده ومعانيه وإعجاز بيانه ومراميه، ولا يزال القرآن كتاب الله العزيز الرحمن، الهادي إلى جنّته والرضوان، يقيم الحُجة بالبيان، ويُزهق الباطل بالبرهان، لا يضرّه تغيّر الزمان والمكان.

ولمّا كانت وجوه الإعجاز المختلفة في القرآن الكريم تثبت له الصدارة دائمًا أمام منظومة العلم المتجدّدة، كان حريًّا الكشف عن بعض جوانب القرآن البيانيّة التي لم تستوفِ حقّها من الدراسة في ذلك، لا سيّما وإن كانت مُدعّمةً بالأسُس التي تنهض بها بعض تلك العلوم، بل وتتجاوزها عن ضيق حدودها ومحدودها نحو ما تذعن له الأفئدة وتنقاد إليه الألباب والنُّهى.

والبرهان القرآني أحد تلك الجوانب البيانيّة التي لم تستوفِ حقّها فعلًا في البحث والدراسة من المنظور الرياضيّ له، سيَّما وأنّ الرياضيّات أصبحت آلة الثقة التي توليها سائر العلوم للتدليل على صدق قضاياها، وهو ما بيّنتُه من خلال هذه الدراسة التطبيقية على أهم آيات الحِجاج القرآنية.

أولاً: أهميّة الدراسة:

1. أهميّة البرهان وفاعليّته في إقامة الحُجّة على صدق الدعوى بشكل عام، وفي القرآن الكريم على وجه الخصوص.

2. عدم وجود دراسة وافية متكاملة وعميقة تعالج طرائق البرهنة بالمنطق الرياضيّ في آيات المحاجّة والبرهان القرآنيّة.

ثانيًا: سبب اختيار الموضوع:

1. الرغبة في تبيين الصلة بين علم الرياضيّات كأحد العلوم التطبيقيّة الدقيقة المتطوّرة وبين القرآن الكريم؛ في محاولة لدعم مشروع مواكبة العلوم الشرعيّة لمنظومة العلوم المتطوّرة.
2. الحاجة إلى تطوير مناهج للتفكير والنقد أكثر ملائمة في الردّ على شبهات العلمانيّين من الملحدين.

ثالثًا: مشكلة الدراسة:

تكمن مشكلة البحث في استنباط طرائق البرهان الرياضيّ من القرآن الكريم، وتوضيحها بشواهد من آيات الحِجاج القرآنيّة؛ ولأجل ذلك سيعالج البحث بعض القضايا الهامّة المتعلّقة في ذلك، من خلال الإجابة على الأسئلة الآتية:

1. هل ثَمّة تشابه بين أسلوب الرياضيّات في البرهنة وبين الحِجاج القرآنيّة؟
2. ما طرائق البرهان بالمنطق الرياضيّ في آيات الحِجاج القرآنيّة؟
3. ما مدى دقّة الحُجّة القرآنيّة وقوّة إحكامها بالنسبة إلى البرهان بالمنطق الرياضيّ؟
4. بماذا يتميّز البرهان القرآنيّ عن البرهان الرياضيّ؟

رابعًا: أهداف الدراسة:

تتلخّص أهداف الدراسة من خلال النقاط الآتية:

1. إبراز التشابه في أسلوب الرياضيّات كآلة برهانيّة منطقيّة وأسلوب الحُجّة القرآنيّة.
2. القيام بدراسة تطبيقية للكشف عن طرائق البرهان بالمنطق الرياضيّ في آيات الحِجاج القرآنيّة .

3. توضيح دقّة الحُجّة القرآنيّة وقوّة إحكامها ما يؤكّد بطريقة رياضيّة، أثمرت عنها منظومة العلم الحديثة، أنّها حُجّة دامغة.
4. بيان تميّز الحُجّة القرآنيّة عن البرهان الرياضيّ.

خامسًا: فرضيّات الدراسة:

1. هناك تشابه أسلوبيّ، يستدعي البحث، بين المنطق الرياضيّ والقرآن الكريم في البرهنة على القضايا.
2. وجود تشابه بين طرائق البرهان بالمنطق الرياضيّ، الذي تمّ تأصيله حديثًا، وبين طرائق الحُجّة القرآنيّة يستدعي أنّ يكون للقرآن الكريم حقّ الصدارة على المنطق الرياضيّ.
3. الحُجّة القرآنيّة متميّزة عن البرهان الرياضيّ في قوّة الدلالة ووضوحها.

سادسًا: منهجيّة الدراسة:

سارت الدراسة وفق المنهج التطبيقي؛ وذلك بتقصّي طرائق البرهان بالمنطق الرياضيّ، ثمّ محاولة تطبيقها على آيات المحاجّة والبرهان في القرآن الكريم، وبيان التشابه الأسلوبيّ بينهما.

سابعًا: الدراسات السابقة:

بعد الاطّلاع والتتبّع، عثر الباحث على بعض الأبحاث التي تتّصل بموضوع الدراسة بوجه أو أكثر، وهي:

1. "**أساليب البرهان في بعض آيات القرآن (الإعجاز الرياضيّ)**"[1]، دراسة نشرها موقع جامع الكتب الإسلاميّة "Imoshaf.com" على شبكة الإنترنت عن إحدى جامعات غزّة الفلسطينيّة دون التعريف بالباحث ودار النشر.

وقد جاءت الدراسة في 38 ورقة مشتملة على مقدّمة وخاتمة ومبحث واحد بعنوان "بعض الآيات القرآنيّة المتضمّنة لأساليب البرهان"، وقد تناولت تعريفًا نظريًّا للمصطلحات الغريبة لا سيّما المصطلحات الرياضيّة

[1] موقع جامع الكتب الإسلاميّة: أساليب البرهان في بعض آيات القرآن (الإعجاز الرياضيّ). د.ن. غزّة. فلسطين د.ت.

ضمن المقدّمة، ثمّ قدّمت عرضًا وإيضاحًا للآيات القرآنيّة التي اشتملت على أساليب البرهان الرياضيّ. ومن اللافت للنظر في هذه الدراسة محاولة تبيين واستيضاح أساليب البرهان الرياضيّ في الأيات القرآنيّة من خلال شواهد وتحليلات مفيدة، غير أنّ ما يُؤخذ على الدراسة، أوّلًا أنّها أتت ناقصة في المنهج والتطبيق؛ حيث إنّها لم تعرض للبراهين على طرائق المنطق الرياضي المعروفة، إذ راحت تخلط البراهين الرياضيّة مع غيرها من البراهين؛ فجاء عرض الآيات فيها على طرائق البرهان الرياضيّ بعيدًا عن الدقّة، ومُجانِبًا للصواب في بعض الحالات.

2. "**البراهين الرياضيّة في القرآن الكريم**"[1]، دراسة محكّمة للباحث: محمود محمّد كتكت، نشرتها المجلّة الثقافيّة في الجامعة الأردنيّة عام 1997م.

وقد جاءت الدراسة في 10 ورقات مشتملة على مبحث واحد بعنوان "عناصر الموضوع" ذكر فيه الباحث البرهان الرياضيّ مستشهدًا عليه بمثال أو مثالين من آي القرآن. وتبدو فكرة الدراسة مُلفتة وتستدعي الاهتمام، غير أنّها أتت الدراسة مقتضبة جدًّا، فالباحث لم يحدّد طرائق البرهان الرياضيّ بمسمّياتها، وإنّما اكتفى بذكر مناهجها جملةً تحت عنوان: "البرهان المباشر، والبرهان غير مباشر، والاستقراء الرياضيّ"، كما أنّه اكتفى بالإشارة إلى الآيات المتضمّنة طرائق البرهان الرياضيّ إشارةً دون تبيين أو تحليل.

3. "**منهج القرآن الكريم في إقامة الدليل والحُجّة**"[2]، رسالة ماجستير للباحث: مجاهد محمود ناصر، نوقشت في كليّة الشريعة بجامعة النجاح الوطنيّة – نابلس عام 2003م.

وقد جاءت الرسالة في 239 ورقة مشتملة مقدّمة وأربعة فصول، بيّن فيها الباحث أهميّة العقل والتفكير في القرآن الكريم، ثمّ عرض لمفهوم الدليل القرآنيّ وخصائصه وطرق الاستدلال من خلاله، ثمّ أوضح مفهوم الحُجّة القرآنيّة ومنهجها في إقامة الدليل مُعقِبها بأساليب الاحتجاج القرآنيّ، ثمّ انتقل لتحليل بعض الآيات

[1] كتكت، محمود محمّد: البراهين الرياضيّة في القرآن الكريم. (دراسة منشورة). المجلّة الثقافيّة في الجامعة الأردنيّة. عمّان. الأردن 1997.
[2] ناصر، مجاهد محمود: منهج القرآن الكريم في إقامة الدليل والحُجّة. (رسالة ماجستير منشورة). جامعة النجاح الوطنيّة. نابلس. فلسطين. 2003.

التي اشملت على براهين قرآنيّة في بعض القضايا العقديّة. ويمكن القول بأنّ الدراسة قد جاءت وافية ومستغرقة لوحدات موضوعها؛ وقد أسّست لموضوع الاستدلال والاحتجاج عمومًا في القرآن الكريم، غير أنّها لم تعرض لذكر طرائق البرهان الرياضيّ في الآيات.

4. "**الجدل في القرآن؛ خصائصه ودلالاته**"[1]، رسالة ماجستير للباحث: يوسف عمر عسكر، نوقشت في كليّة الآداب واللغات بجامعة الجزائر (بن يوسف بن خده) عام 2004م.

وقد جاءت الرسالة في 369 ورقة مشتملة على مقدّمة وخمسة فصول. تناول الباحث من خلالها مفهوم الجدل وتطوّره في الحضارات عبر العصور، ثمّ عرض لخصائص الجدل القرآنيّ ومناهجه، ثمّ بيّن الخصائص اللغويّة للجدل القرآنيّ، مُعرّجًا على الخصائص الصوتيّة والصرفيّة والنحويّة ودلالة كلّ منها. وإن كان موضوع الرسالة قريبًا من موضوع هذا البحث، لا سيّما في فصل "مناهج الجدل القرآنيّ وخصائصه"، إلّا أنّ الطرح في هذا البحث يختلف كلّيًا عن طرح تلك الرسالة؛ فطرح الرسالة لم يُؤصّل لطرائق وأساليب البرهان ويستشهد عليها بشواهد وأمثلة قرآنيّة، كما في هذه الدراسة.

وأما الجديد في هذه الدراسة عن الدراسات السابقة هو الدراسة التطبيقيّة لطرائق البرهان بالمنطق الرياضيّ على آيات الحِجاج القرآنيّة بشكل منضبط وأكثر تخصّصًا وتوسّعًا.

[1] عسكر، يوسف عمر: الجدل في القرآن؛ خصائصه ودلالاته. (رسالة ماجستير منشورة). جامعة بن يوسف بن خده. الجزائر العاصمة. الجزائر 2004.

الفصل الأوّل

الحُجّة القرآنيّة؛ مفهومها، مراتبها، خصائصها

أرسى القرآن الكريم أركان الإيمان وأصوله بأسلوب مُحكم وقواعد يقينيّة، بحيث لا تدع مجالًا للشكّ أمام الناظر المُنصف، وأقام الدليل على كلّ ركن من تلك الأركان باليقين والدّقّة، وأوضح سبيل الحقّ من سبل الباطل والطغيان بأفضل طريقة وأحسن أسلوب، ولم يدع حُجّة لجاحد أو منكر إلّا دحضها، يقول تعالى: ﴿بَلۡ نَقۡذِفُ بِٱلۡحَقِّ عَلَى ٱلۡبَٰطِلِ فَيَدۡمَغُهُۥ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٞۚ ١٨﴾[سورة الأنبياء:18]، من هنا تكمُن أهميّة دراسة الحُجّة القرآنيّة وبيان خصائصها إذ هي النموذج الأعلى لدحض الشبهات وكشف التلبيسات، وهو ما سأبيّنه من خلال المباحث الآتية:

المبحث الأوّل: مفهوم الحُجّة ودعوة القرآن الكريم إليها

إنّ لفظ الحُجّة لفظ مشهور شائع الاستعمال في التعبير عن كثير من المعاني ذات الطابع الرصين، فكان لا بدّ من وقفة مع معانيها اللغويّة والاصطلاحيّة؛ لبيان المنشود منها في بحثنا هذا؛ لذا سأقوم ببيان المعنى اللغوي والاصطلاحي للحُجّة من خلال المطلبين الآتيين:

المطلب الأوّل: مفهوم الحُجّة في اللغة والاصطلاح وألفاظها في السياق القرآنيّ

أوّلًا: الحُجّة في اللغة:

الحُجّة بضمّ الحاء على وزن "فُعْلَة"، وهي مشتقّة من الأصل "ح،ج،ج" وحَجَجَ بمعنى قصد، ومنه الحَجُّ بمعنى القصد، وقد أشار ابن فارس إلى معنى القصد في لفظ الحُجّة، وعزاها إلى الحَجّ، لأنّه يُقصد بها الحقّ

المطلوب[1]. وقد أوضح الراغب الأصفهاني تلك العلاقة فقال: "الدلالة المُبيّنة للمقصد المستقيم، والذي يقتضي صحّة أحد النقيضين"[2].

أمّا الحُجّة نفسها فهي البرهان، وما يُدفع به الخصم[3].

يقول تعالى: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ ۖ فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ ﴿١٤٩﴾﴾[سورة الأنعام:149].

وذكر ابن منظور في معانيها أنّها "الوجه الذي يكون به الظّفر عند الخصومة"[4]، فيُقام به البرهان على صدق الدعوى.

وسواء كانت الحُجّة بمعنى البرهان أو قصد الحقّ بدفع الخصم، فإنّ البرهان هو وسيلة قصد الحقّ.

وقد ذكر أبو هلال العسكريّ أنّ "تأثير الحُجّة في النفس كتأثير البرهان فيها، وإنّما تنفصل الحُجّة من البرهان؛ لأنّ الحُجّة مشتقّة من معنى الاستقامة في القصد؛ حَجّ، يحُجّ، إذا استقام في قصده، والبرهان لا يُعرف له اشتقاق، وينبغي أن يكون لُغةً مُفردة"[5].

وأشار الفيروزآبادي أنّ مادّة "حَجَجَ" قد تأتي بمعنى سبر الأزمات والأخطاء، وإصلاح العطوب، فيُقال: "حَجَجتُ الشجّة[6]" إذا عالجها[7]. كما ذكر أنّ المَحَجَّة: الطريق والمسلك[8].

---

[1] انظر: ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن زكريا: معجم مقاييس اللغة. 6مج. تحقيق عبد السلام هارون. بيروت: دار الفكر. 1979م. (30/2).

[2] الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمّد: المفردات في غريب القرآن. تحقيق محمّد سيّد كيلاني. بيروت: دار المعرفة. ص107.

[3] انظر: ابن منظور، أبو الفضل محمّد بن مكرم: لسان العرب. 15مج. بيروت: دار صادر. بيروت. 1990م. (225/2).

[4] ابن منظور: لسان العرب. (225/2).

[5] العسكريّ، أبو هلال الحسن بن عبد الله: الفروق اللغويّة. تحقيق: محمّد إبراهيم سليم. القاهرة: دار العلم والثقافة. ص70.

[6] الجُرح في الوجه أو الرأس. انظر: ابن منظور: لسان العرب. (24/8).

[7] انظر الفيروزآبادي، مجد الدين محمّد بن يعقوب: القاموس المحيط. تحقيق أحمد جاد. ط1. القاهرة: دار الغد الجديد. 2014م. ص801.

[8] المرجع السابق. ص797.

من خلال ما تقدّم، فإنّه يمكن الجمع بين البرهان أو الطريق أو السبر والإصلاح المشارة في معاني الحُجّة بالقول إنّ الحُجّة هي:

هي المسلك المستقيم الذي يقضي بسلامة أحد المتناقضين وإعطاب الآخر بعد سبرهما وتقويمهما.

ثانيًا: الحُجّة في الاصطلاح:

يتوافق المعنى اللغوي للحُجّة مع المعنى الاصطلاحيّ لها، فالحُجّة كما عرّفها الشريف الجرجاني: "ما دلّ به على صحّة الدعوى"[1]، فهي الدليل، يقول تعالى: ﴿فَلِلَّهِ ٱلۡحُجَّةُ ٱلۡبَٰلِغَةُۖ﴾[سورة الأنعام:149].

وقد اشترط التهانوي لها المقدّمات المُسلّمة عند الخصم لإلزامه وإسكاته؛ فقال: "والحُجّة الإلزاميّة هي المركّبة من المقدّمات المُسلَّمة عند الخصم، والمقصود منها إلزام الخصم وإسكاته"[2].

وعرّفها القاضي الأحمد نكري: "الحُجّة الموصلة إلى التصديق، لأنّ من تمسّك بها استدلالًا على مطلوبه غلب خصمه؛ فهو سبب الغلبة"[3]، والوصول إلى التصديق يكون عن طريق إقناع الآخرين، وإلزامهم جدليًّا بالقبول والتسليم، لا سيّما في القضايا النظريّة التي ليس لها وسائل حسّيّة أو أدلّة ماديّة للوصول إليها[4].

وبناءً على ما ذُكر فالحُجّة:

الدليل المقنع والبرهان الموصل لليقين.

---

[1] الجرجاني، علي بن محمّد: كتاب التعريفات. تحقيق جماعة من العلماء بإشراف الناشر. ط1. بيروت: دار الكتب العلميّة. 1983م. ص86.

[2] التهانوي، محمّد بن علي: كشّاف اصطلاحات الفنون. 4مج. تحقيق أحمد حسن بسج. بيروت: دار الكتب العلميّة. 1998م. (388/1).

[3] نكري، عبد النبي الأحمد: جامع العلوم "دستور العلماء". 4مج. تحقيق قطب الدين محمود. ط1. حيدرآباد: دار المعارف النظاميّة. 1911م، (14/2).

[4] انظر: الميداني، عبد الرحمن حسن حبنّكة: ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة. ط1. دمشق: دار القلم. 1993م. ص25.

ثالثًا: ألفاظ الحُجّة في السياق القرآنيّ

من خلال تتبّع ألفاظ الحُجّة في آيات القرآن الكريم نجدها تنحصر في:

1. معنى البرهان والدليل:

يقول تعالى: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ ۖ فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ ﴿١٤٩﴾﴾[سورة الأنعام:149] أي الدليل الواضح والبرهان القاطع[1].

ويقول: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ مِنْهُمْ﴿١٥٠﴾﴾[سورة البقرة:150]. أي ما يختصمون به عليكم من الأدلّة والبراهين[2].

ويقول: ﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُنَا بَيِّنَٰتٍ مَّا كَانَ حُجَّتَهُمْ إِلَّآ أَن قَالُوا۟ ٱئْتُوا۟ بِـَٔابَآئِنَآ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾[سورة الجاثية:25]. أي لم يكن لهم أي دليل سوى طلبهم إحياء آبائهم[3].

2. كونها وسيلة للإقناع عن طريق المناظرة والمجادلة، والمناظرة لا تكون إلّا مع تضارب الآراء؛ لذلك فمن الطبيعيّ أن نجدها أثناء الحديث عن أهل الكفر والعصيان على اختلاف مللهم ونِحلهم.

من ذلك قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِى حَآجَّ إِبْرَٰهِـۧمَ فِى رَبِّهِۦٓ﴿٢٥٨﴾﴾[البقرة:258]. أي جادله وخاصمه[4].

وقوله: ﴿فَمَنْ حَآجَّكَ فِيهِ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ ﴿٦١﴾﴾[آل عمران:61]. أي من جادلك وناظرك[5].

---

[1] انظر: الطبري، أبو جعفر محمّد بن جرير: جامع البيان عن تأويل آي القرآن. 24مج. تحقيق أحمد شاكر. بيروت: مؤسّسة الرسالة. 2000م. (212/12).

[2] انظر: ابن جرير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن. (201/3).

[3] انظر: المرجع السابق. (80/22).

[4] انظر: المرجع السابق. (430/5).

[5] انظر: المرجع السابق. (474/6).

وقوله: ﴿هَٰٓأَنتُمۡ هَٰٓؤُلَآءِ حَٰجَجۡتُمۡ فِيمَا لَكُم بِهِۦ عِلۡمٞ فَلِمَ تُحَآجُّونَ فِيمَا لَيۡسَ لَكُم بِهِۦ عِلۡمٞۚ ٦٦﴾[آل عمران:66]. أي حاورتم وجادلتم[1].

وقوله: ﴿وَإِذۡ يَتَحَآجُّونَ فِي ٱلنَّارِ فَيَقُولُ ٱلضُّعَفَٰٓؤُاْ لِلَّذِينَ ٱسۡتَكۡبَرُوٓاْ إِنَّا كُنَّا لَكُمۡ تَبَعٗا فَهَلۡ أَنتُم مُّغۡنُونَ عَنَّا نَصِيبٗا مِّنَ ٱلنَّارِ ٤٧﴾[غافر:47]. أي يتخاصمون ويتجادلون[2].

وقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ يُحَآجُّونَ فِي ٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ مَا ٱسۡتُجِيبَ لَهُۥ حُجَّتُهُمۡ دَاحِضَةٌ عِندَ رَبِّهِمۡ وَعَلَيۡهِمۡ غَضَبٞ وَلَهُمۡ عَذَابٞ شَدِيدٞ ١٦﴾[الشورى:16]. أي يجادلون ويخاصمون أهل الحقّ المهتدين[3].

وبذلك، نستنتج أنّ الحُجّة في السياق القرآنيّ لم تختلف عن معناها في السياق اللغوي.

المطلب الثاني: دعوة القرآن إلى المُحاجّة والمجادلة بالتي هي أحسن

يتقدّم القرآن الكريم للمنكرين والجاحدين بطلب إثبات الصدق على ما يدّعونه ممّا أنكره القرآن، وذلك بقوله: ﴿قُلۡ هَاتُواْ بُرۡهَٰنَكُمۡ﴾ في مواضع متعدّدة:

- منها ما كان إبطالًا لدعوى اليهود والنصارى حينما جعلوا الجنّة خالصة لهم من دون الناس، وذلك بقوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ لَن يَدۡخُلَ ٱلۡجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوۡ نَصَٰرَىٰۗ تِلۡكَ أَمَانِيُّهُمۡۗ قُلۡ هَاتُواْ بُرۡهَٰنَكُمۡ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ ١١١﴾[البقرة:111].
- ومنها ما كان تفنيدًا لعبادة غير الله تعالى بغير وجه حقّ، وذلك بقوله تعالى: ﴿أَمِ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةٗۖ قُلۡ هَاتُواْ بُرۡهَٰنَكُمۡۖ هَٰذَا ذِكۡرُ مَن مَّعِيَ وَذِكۡرُ مَن قَبۡلِيۚ بَلۡ أَكۡثَرُهُمۡ لَا يَعۡلَمُونَ ٱلۡحَقَّۖ فَهُم

[1] انظر المرجع السابق. (193/9).
[2] انظر: المرجع السابق. (399/21).
[3] انظر: ابن جرير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن. (519/21).

مُّعۡرِضُونَ﴾[سورة الأنبياء:24]. وقوله: ﴿وَنَزَعۡنَا مِن كُلِّ أُمَّةٖ شَهِيدٗا فَقُلۡنَا هَاتُواْ بُرۡهَٰنَكُمۡ فَعَلِمُوٓاْ أَنَّ ٱلۡحَقَّ لِلَّهِ وَضَلَّ عَنۡهُم مَّا كَانُواْ يَفۡتَرُونَ ٧٥﴾[القصص:75].

- ومنها ما كان دحضًا لإثبات الربوبيّة والقدرة لغير الله تعالى، وذلك بقوله تعالى: ﴿أَمَّن يَبۡدَؤُاْ ٱلۡخَلۡقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَمَن يَرۡزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِۗ أَءِلَٰهٞ مَّعَ ٱللَّهِۚ قُلۡ هَاتُواْ بُرۡهَٰنَكُمۡ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ﴾[النمل:64].

إنّ هذا الطلب فيه من حسن المحاجّة والإقناع ما يثبت عدل القرآن وإنصافه؛ فقبل أن يبدأ القرآن مباشرةً بدحض شبهات الجاحدين، أعطاهم فرصة تقديم براهينهم وتدعيم دعواهم، وقد جعل ما طالبهم به من الأدلّة من جنس البراهين؛ فمّما يميّز البراهين عن غيرها من سائر الأدلّة والحِجاج، أنّها قاطعة للخصم فاصلة بيّنة[1] دون تفاوتٍ أو تراتب من جنسها في قوّتها[2]، "وإنّما سُمّي البرهان بذلك، لبياضه الناصع، وإنارته الحقّ دون أدنى شائبة، من قولهم للمرأة البيضاء بَرَهْرَهَةٌ بتكرير العين واللام معًا"[3].

فقد أعطى القرآن فرصةً للجاحدين بعرض براهينهم بكلّ قوّة، قبل أن يشرع بدحضها؛ حتّى تكون المُحاجّة مُنصفة، ودفع الباطل في أتّم صورة وأعدل طريقة.

ثمّ دعا القرآنُ، بعد ذلك، النبيَّ ﷺ والمؤمنين معه إلى الحكمة في الدعوة، والموعظة الحسنة، ومجادلة الخصم بالتي هي أحسن. فقال: ﴿ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعۡلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ وَهُوَ أَعۡلَمُ بِٱلۡمُهۡتَدِينَ ١٢٥﴾[سورة النحل:125].

وقال: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ ٤٦﴾[سورة العنكبوت:46].

---

[1] انظر: ابن منظور: لسان العرب. (51/13)

[2] انظر: ابن فارس: معجم مقاييس اللغة. (53/1).

[3] الزمخشريّ، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر: الكشّاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجي التأويل. 4مج. ط1. بيروت: دار الفكر. 2008م. (175/3)

والدعوة بالحكمة أي بالتّلطّف واللين دون المخاشنة والتعنيف[1]، والحكمة لا تكون إلّا "بالنظر في أحوال المخاطبين وظروفهم، والقدر الذي يبيّنه لهم في كل مرّة حتّى لا يُثقل عليهم ولا يشقّ بالتكاليف قبل استعداد النفوس لها، والطريقة التي يخاطبهم بها، والتنويع في هذه الطريقة حسب مقتضياتها. فلا تستبدّ به الحماسة والاندفاع والغيرة فيتجاوز الحكمة في هذا كله وفي سواه"[2].

وتمام الدعوة يكون بالاشتمال على البراهين القاطعة والحُجج الدامغة، بالإضافة إلى الرفق وحسن الأداء. وقد لخّص ابن الجوزي تمام الدعوة بثلاثة شروط؛ أوّلها: الدعوة إلى توحيد الخالق، وثانيها: الدعوة بالحُجج والآيات، وثالثها: الدعوة بالرفق واللين[3]. فالدعوة إلى الحقّ من خلال الحُجّة الدامغة بالرفق واللين بعيد عن الفظاظة والغلظة هي الطريقة الوحيدة للوصول إلى قلب الخصم، بحيث يُشعره الداعيّ أنّ هدفه ليس الانتصار والغلبة، بل إقامة الحقّ والتصحيح والرشاد، "وذلك لأنّ النفس البشريّة لها كبرياؤها وعنادها، وهي لا تنزل عن الذي تدافع عنه إلّا بالرفق حتّى لا تشعر بالهزيمة، وسرعان ما تختلط على النفس قيمة الرأي، فتعتبر التنازل عنه تنالًا عن هيبتها واحترامها وكيانها، والجدل بالتي هي أحسن هو الذي يكبح جماح هذا الكبرياء والحساسية، ويجعل المُجادَل يشعر بأنّ ذاته مُصانة وقيمتها كريمة، وأنّ الداعي لا يقصد إلّا كشف الحقيقة في ذاتها والاهتداء إليها في سبيل الله، لا في سبيل ذاته ونصرة رأيه وهزيمة الرأي الآخر"[4].

وإذا كانت الدعوة بالحكمة تخاطب العقول فتقنعها، فإنّ الدعوة بالموعظة الحسنة تخاطب القلوب فتستعطفها وتلامس الوجدان فتحرّكه، ومخاطبة كلا الجانبين؛ العقل والقلب، مهمّ للتأثير والإقناع، وقد بيّن القرضاوي مظاهر حسن الموعظة، فقال: "وقد يكون حسنها في اختيار موضوعها المناسب للمخاطب، وقد يكون في اختيار أسلوبها المؤثّر فيه، وقد يكون أنّها جاءت في أوانها وفي مكانها، وقد يكون أنّها لمست وترًا حسّاسًا

---

[1] انظر: القرطبي، أبو عبد الله محمّد بن أحمد الأنصاريّ: الجامع لأحكام القرآن. 24مج. تحقيق عبد الحميد هنداوي. بيروت: المكتبة العصريّة. 2006م. (182/10)

[2] سيّد قطب، إبراهيم بن حسين الشاذلي: في ظلال القرآن. 6مج. ط7. بيروت: دار إحياء التراث العربي. 1971م. (291/5)

[3] انظر: ابن الجوزي، أبو الفرج جمال الدين بن علي: زاد المسير في علم التفسير. 9مج. ط3. بيروت: المكتب الإسلاميّ. 1404هـ. (275/6).

[4] سيّد قطب: في ظلال القرآن. (292/5).

من المخاطبين فأثّرت فيهم، وقد يكون أنّها قدّرت ضعف الإنسان فلم تؤنّبه حين يسقط ولم تجرحه حين يعثر ويخطئ، وقد يكون أنّها اتخذت المنهج الوسط في الترغيب والترهيب، دون استخدام الترهيب الدائم، ودون المبالغة في الترغيب المفرط، ودون تهييج العامّة وإثارة مشاعرهم في قضايا جزئيّة قد يستفيد منها بعض الناس ولكنّها تضرّ الأمّة في مجموعها"[1].

والملاحظ في قوله: ﴿وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ ١٢٥﴾[سورة النحل:125].

أنّ الجدل ورد مقيّدًا بالحُسنى، ومستثنيًا للضرورة؛ وذلك لأنّ الجدل في القرآن خُلُق الإنسان، وغالبًا ما يُضاف فيه إلى الكافرين على ما يتّصفون به من الكِبر والغرور، وشواهد ذلك:

قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِي ٱللَّهِ بِغَيۡرِ عِلۡمٖ ٣﴾[سورة الحج:3].

وقوله: ﴿وَإِن جَٰدَلُوكَ فَقُلِ ٱللَّهُ أَعۡلَمُ بِمَا تَعۡمَلُونَ ٦٨﴾[سورة الحج:68].

وقوله: ﴿وَكَانَ ٱلۡإِنسَٰنُ أَكۡثَرَ شَيۡءٖ جَدَلٗا ٥٤﴾[سورة الكهف:54].

فألفاظ الجدل وتصريفاته في النصّ القرآنيّ غالبًا ما تجيء في سياق المِراء العقيم المذموم وشهوة الجحود والعناد لمجرّد المقارعة.

"إنّ من لطائف هذه الآية أنّه قال: ﴿ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ﴾ فقصر الدعوة على هذين القسمين؛ الحكمة والموعظة الحسنة، وأمّا الجدل فليس من باب الدعوة، بل المقصود منه غرض آخر مغاير للدعوة وهو الإلزام والإفحام، فالآيات قطعت الجدل عن باب

[1] انظر: القرضاوي، يوسف: خطابنا الإسلاميّ في عصر العولمة. ط1. القاهرة: دار الشروق. 2004م. ص38-39.

الدعوة، تنبيهًا على أنّه لا يُحصّل الدعوة"[1]، وإنمّا الغرض منه اللجوء إلى نفس أسلوب المُجادَل، لإفحامه ونقض دعواه وإقامة الحُجّة عليه، لكن بأحسن طريقة ممكنة.

وبذلك فقد تجلّى منهج الله تبارك وتعالى في إقامة الحُجّة بالعدل أوّلًا؛ وذلك بمطالبة الخصم عرضَ براهين صدق دعواه قبل البدء بإقامة الحُجّة عليه، ثمّ بالحكمة والموعظة الحسنة ثانيًا، وإن كان ولا بدّ من الجدل فبالتي هي أحسن.

[1] الرازي، فخر الدين محمّد بن عمر: مفاتيح الغيب؛ التفسير الكبير. 32ج. 16مج. ط2. طهران: دار الكتب العلميّة. د.ت. (139/20).

المبحث الثاني: مراتب الحِجاج وخصائصها

بالحِجاج يُقام الحقّ ويُدفع الباطل، وتُجلى الحقائق وتُزال الشبهات والتلبيسات، ويميز السمين من الغثّ. ولمّا كانت الحقائق في ثبوتها متفاوتة، والشبهات متنوّعة، والباطل ذو مراتب؛ اقتضى ذلك أن تكون الحِجاج على مراتب متدرّجة، وذات خصائص قادرة على الثبوت في نفسها وإثبات الحقّ فيما تطرحه من القضايا، وهذا ما لا بدّ من الكشف عنه في المطلبين الآتيين:

المطلب الأوّل: مراتب الحِجاج

إنّ الحُجّة التي تُبنى على أسُس التفكير السويّ، وتضبط الفكر الإنسانيّ بصحّة الاستدلال، بعيدًا عن منازعات النفس الإنسانيّة والهوى، لا بُدّ وأن تكون أُسسها ومقدّماتها من قضايا منطقيّة مؤلّفة.

ولمّا كان هذا التأليف متفاوتًا، جاءت الحِجاج على مراتب متباينة:

1. **الحُجّة البرهانيّة:**

وتسمّى كذلك بالقياس البرهانيّ، وهي أعلى مراتب الحِجاج كونها تتألّف من مقدّمات يقينيّة على هيئة تفيد نتيجة يقينيّة، إذ يقين النتيجة مساوٍ ليقين المقدّمات[1]، والبرهان هو البيان الجَليّ للحُجّة، وهو مصدر بَرَهَ إذا ابيضّ، ويُقال للشابّة البيضاء بَرَهْرَهَة[2]، وهي من أحد طرق الاستدلال المباشر المصوغ وفق أحد الأشكال المنتجة لليقين، كقولنا: هذا العدد منقسم بمتساويين، وكلّ عدد منقسم بمتساويين زوج، فهذا العدد زوج.

وقد اشتمل القرآن الكريم على هذا النوع من الحِجاج التي أُتي بها لتقرير ما تمسّ الحاجة إلى تقريره من العقيدة والتوحيد، من ذلك قياس إعادة الخلق على بدئه، بالنسبة إلى الخالق العظيم، يقول تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَ ٱلْإِنسَٰنُ أَنَّا خَلَقْنَٰهُ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ ﴿٧٧﴾ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُۥ ۖ قَالَ مَن يُحْيِ

[1] انظر: الغزّاليّ، أبو حامد محمّد بن محمّد: معيار العلم في المنطق. ط2. بيروت: دار الأندلس. 1978م. ص89.

[2] انظر: الراغب الأصفهانيّ: المفردات في غريب القرآن. ص121.

ٱلۡعِظَٰمَ وَهِيَ رَمِيمٞ ٧٨ قُلۡ يُحۡيِيهَا ٱلَّذِيٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٖۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلۡقٍ عَلِيمٌ ٧٩﴾[سورة يس:77-79].

فإذا قالنا:

من كان قادرًا على بدء الخلق، فهو قادر على إعادته بعد موته وفنائه؛ لأنّ إعادة الإحياء، في القياس والنظر، أسهل من الإنشاء أوّل مرّة.

والله قادر على بدء الخلق بدليل ما يخلقه باستمرار

فالله قادر على إعادة بعث الخلق من جديد بعد موتهم وفنائهم، وهو أهون عليه[1].

وقد جاء هذا البرهان كمنهج لإقامة الحُجّة على الجاحدين بمنطق عقولهم التي من الواجب عليها أن تنصف البرهان وتتّبع الحقّ فيه.

2. الحُجّة الجدليّة:

والحُجّة الجدليّة تأتي في المرتبة الثانية بعد الحُجّة البرهانيّة، والفرق بينها وبين الأولى؛ أنّ الأولى تتألّف من مقدّمات يقينيّة وقطعيّة عقلًا في جميع القضايا، أمّا الحُجّة الجدليّة فمقدّماتها اجتماعيّة مشهورة بين الناس ومقاربة لليقين في قضايا الحياة، أعلى من رتبة الظنّ الراجح؛ بحيث لا يشعر الذهن لأوّل وهلة بأنّ نقيضها ممكن[2]، أمّا في قضايا الدين فهذه الحُجج مُسلّمة من القطعيّات؛ إذ لو اختلا الإنسان بحسّه المجرّد وعقله مع تلك الحُجج، لقضى الذهن بقطعيّتها، لأسباب أخلاقيّة آكد في النفس[3]، يقول الميداني: "إذا وضعنا في اعتبارنا تعاليم الشرائع الربّانيّة وما ثبت فيها باليقين؛ فإنّ كثيرًا من القضايا المشهورة ترتقي ببيّنات الشريعة القاطعة إلى مرتبة اليقين الجازم، فتكون لدى المؤمنين بالشريعة العارفين لما ثبت فيها بيقين يقينيّات"[4].

---

[1] انظر: الميداني: ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة. ص306.

[2] انظر: البغدادي، هبة الله بن عليّ: الكتاب المعتبر في الحكمة الإلهيّة. 3مج. تحقيق يوسف محمود. ط1. الدوحة: دار الحكمة. 2012م. (314/1).

[3] انظر: الحلي، جمال الدين حسن يوسف بن المطهّر: القواعد الجليّة في شرح الرسالة الشمسيّة. ط1. إيران: مؤسّسة النشر الإسلامي، 1412هـ. ص400.

[4] انظر: الميداني: ضوابط المعرفة. ص308.

في هذه الحِجاج عادةً ما تُبنى النتائج على لوازم مقدّمات من قيم أخلاقيّة متعارف عليها، ممّا يجعلها مُسّلمةً في منطق الخصم.

ومن القضايا المشهورة التي أوردها الإمام الغزّاليّ كأمثلة عليها:

حُكمنا بإفشاء السلام، وإطعام الطعام، وصلة الأرحام، وملازمة الصدق في الكلام، ومراعاة العدل في الأحكام؛ أنّه حسن على التمام.

وحُكمنا بإيذاء الإنسان، وقتل الحيوان، وافتراء البهتان، ومقابلة النعمة بالكفر والطغيان؛ أنّه قبيح في الميزان[1].

وأمّا الحُجج الجدليّة في القرآن الكريم فأمثلتها عديدة، من ذلك:

الاستدلال على يوم الحساب والمصير إلى الجنّة والنار بصفة العدل التي من اللازم أن يتّصف بها الإله الخالق، وأنّ هذا العدل لا يقتضي التسوية بين الصالحين والمفسدين.

يقول تعالى: ﴿أَفَنَجۡعَلُ ٱلۡمُسۡلِمِينَ كَٱلۡمُجۡرِمِينَ ٣٥ مَا لَكُمۡ كَيۡفَ تَحۡكُمُونَ ٣٦﴾[سورة القلم:35-36].

ويقول: ﴿أَمۡ نَجۡعَلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَٱلۡمُفۡسِدِينَ فِي ٱلۡأَرۡضِ أَمۡ نَجۡعَلُ ٱلۡمُتَّقِينَ كَٱلۡفُجَّارِ ٢٨﴾[ص:28].

ولمّا كانت قضيّة العدل الربّانيّ قيمة أخلاقيّة، فهي أقل يقينًا في قلوب المعاندين من القضايا الماديّة، على الرغم من أنّها من القيم الحياتيّة الأساسيّة التي لو خلا بها كلّ فرد مع نفسه، لوجد نفسه منقادًا لها، مهما كانت عقيدته.

[1] انظر: الغزّاليّ، أبو حامد محمّد بن محمّد: محكّ النظر. بيروت: دار المنهاج. 2016م. ص14.

3. الُحُجّة الخطابيّة:

وهي كمّا عرّفها الجرجاني: "قياس مركّب من مقدّمات مقبولة أو مظنونة من شخص مُعتقدٍ فيه؛ كأن يكون عالمًا أو إمامًا مُطاعًا، والغرض منها ترغيب الناس فيما ينفعهم من أمور معاشهم ومعادهم، كما يفعله الخُطباء والوعاظ"[1]

فالحُجّة الخطابيّة مقدّماتها تفيد ظنًّا راجحًا دون أن تكون قطعيّة أو مشهورة، فهي لا تعتمد على المنطق العقليّ، وسواء تمّ التسليم بها أم لا، فهي نافعة مع الذين لا يميّزون بين التشبيهات الحسيّة والقياسات المنطقيّة.

والحُجّة الخطابية قد تكون مباشرة وقد تكون غير مباشرة الاستدلال، وتصلح أكثر ما تصلح في العلوم الاجتماعيّة؛ كتدعيم مذهب فكريّ، أو حكم قضائيّ، أو نظريّة علميّة تدعيمًا راجحًا.

والظنّ الراجح درجات لا تنحصر؛ أدناها القريب من الشكّ، وأعلاها القريب من اليقين[2]. وهذه الحُجج في القرآن الكريم لا بدّ وأن تأتي مضافة إلى الحُجج البرهانيّة والجدليّة في القضايا العقديّة كتوحيد الألوهيّة، من ذلك قوله: ﴿ضَرَبَ لَكُم مَّثَلًا مِّنْ أَنفُسِكُمْ ۖ هَل لَّكُم مِّن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنفُسَكُمْ ۚ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿٢٨﴾﴾[سورة الروم:28].

تضرب هذه الآية مثلًا حسيًّا للمشركين الذين يجعلون لله أندادًا؛ هل يرضون لأنفسهم أن يكون عبيدهم شركاء معهم فيما يملكون من الأموال والمتاع؟ أم يخافونهم أن يشاركوهم مِلكيّتهم الخاصّة؟

---

[1] الجرجاني، علي بن محمّد: معجم التعريفات. ط1. بيروت: دار الكتب العلميّة. 1995م. ص87.

[2] انظر: الميداني: ضوابط المعرفة. ص309.

فإن كانوا لا يرضونه لأنفسهم! فكيف يرضونه لربّهم!؟[1].

"وحيث بطلت الشركة بين العبيد وسادتهم فيما يملكونه، والخلق كلّهم لله عبيد، فيبطل أن يكون شيء من العالم شريكًا لله تعالى؛ إذ الشركة تقتضي المعاونة، وإذا كان العبيد مفتقرين إلى معاونة بعضهم بعضًا، فالله سبحانه وتعالى منزّه عن النقص والحاجة"[2].

فالخطاب في الآية تشبيه حسيّ جاء لتعزيز ضلالهم وخطأ شركهم!.

4. الحُجّة الشِعريّة:

بعد الظنّ الراجح في الحُجّة الخطابيّة لم يبقَ من مراتب الحِجاج ما يفيد صدق المقدّمات، وإنّما العُمدة في الحِجاج بعد ذلك على التلاعب بالمشاعر النفسيّة للمخاطب من قبضها وبسطها، وتحريكها ترغيبًا وترهيبًا، وإثارة الانفعال في نفسه، فهذه هي الحُجّة الشعريّة التي تعتمد على مقدّمات وهميّة من صناعة الشعر، وأحيانًا كاذبة لا تخفى على المخاطب، تقوم على مخيّلات تؤثّر في النفس، فيذعن لها وجدانه[3].

والقرآن الكريم لا يشتمل على هذه الحُجج بهذا المفهوم، لأنّ الحُجج القرآنيّة لا تكون وهميّة ولا حتّى في منزلة الشكّ، معاذ الله من ذلك، غير أنّ حُجج القرآن أخذت من التحكّم بالنفس والوجدان ما يجعلها تسيطر على القلوب، وتأخذ بعِنان الأفئدة نحو الإذعان، بالاعتماد على الحقّ والصدق بعيدًا عن الخيال والأوهام.

وعلى هذا، فقد نجد حُجج القرآن تجمع بين كونها برهانيّة أو جدليّة أو خطابية في يقينها مع كونها شعريّة في تأثيرها بنفس المخاطب في الوقت نفسه[4].

---

[1] انظر: عبّاس، فضل حسن: تفسير القرآن المجيد. 5مج. ط1. عمّان: جمعيّة المحافظة على القرآن الكريم. 2017م. (1796/4).

[2] انظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن. (258/7).

[3] انظر: المظفّر، محمّد رضا: المنطق. تحقيق غلام رضا الفياضي. إيران: مؤسّسة النشر الإسلاميّ. د.ت. ص462.

[4] انظر: دراز، محمّد عبد الله: النبأ العظيم. ط2. بيروت: دار القلم. 1970م. ص117.

يقول الشيخ عبد الله دراز في شرحه لآية: ﴿لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ فَسُبۡحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلۡعَرۡشِ عَمَّا يَصِفُونَ ٢٢﴾[سورة الأنبياء:22].

"انظر كيف اجتمع الاستدلال والاستعظام في هذه الكلمات القليلة. بل الدليل نفسه جامع بين عمق المقدّمات اليقينيّة، ووضوح المقدّمات المُسلّمة، ودقّة التصوير لما يعقب التنازع من الفساد والترهيب منه، فهو برهانيّ خطابيّ عاطفيّ يُرهِب النفوس من فساد السموات والأرض، ويُنذِرها باضطراب النواميس الكونيّة وحلول الكوراث والفوضى، فهل تجد مثل هذا الكتاب من كتب الحكمة النظريّة"[1].

5. الحُجّة السفسطيّة[2]:

وتسمّى بالحُجّة المغلطيّة، وهي حُجّة مرفوضة، شبيهة الحقّ في المبنى، عريضة الباطل في المعنى، وقد يغترّ السامع بها للوهلة الأولى، لكن سرعان ما تنجلي عن زيغ وخداع[3].

وهي بهذا المعنى لا تصلح إلّا للتلبيس والمخادعة، إذ هي قائمة على مقدّمات مغلوطة قصدًا، من أجل لبس الحقّ بالباطل ولبس الباطل بالحقّ.

والقرآن الكريم قد أتى بمثل هذه الحُجج ليس من أجل إقامة الحقّ ودحض الباطل، بل في سبيل تفنيد مزاعم المُدّعين وبيان سفسطائيّة حججهم.

كزعم فرعون أنّه الملك الأحقّ، في قوله: ﴿وَنَادَىٰ فِرۡعَوۡنُ فِي قَوۡمِهِۦ قَالَ يَٰقَوۡمِ أَلَيۡسَ لِي مُلۡكُ مِصۡرَ وَهَٰذِهِ ٱلۡأَنۡهَٰرُ تَجۡرِي مِن تَحۡتِيٓۖ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ ٥١ أَمۡ أَنَا۠ خَيۡرٞ مِّنۡ هَٰذَا ٱلَّذِي هُوَ مَهِينٞ وَلَا يَكَادُ يُبِينُ ٥٢ فَلَوۡلَآ

[1] انظر: دراز: النبأ العظيم. ص117.

[2] السفسطة: كلمة يونانيّة وتعني المغالطة، وتشير إلى القياس المركّب من قضايا كاذبة، يحكم بها الوهم في أمور غير محسوسة. انظر: الجرجانيّ: كتاب التعريفات. ص255.

[3] انظر: ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم: كتاب المنطق. ط1. القاهرة: المطبعة السلفيّة. 1386هـ. ص10.

أُلۡقِيَ عَلَيۡهِ أَسۡوِرَةٞ مِّن ذَهَبٍ أَوۡ جَآءَ مَعَهُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ مُقۡتَرِنِينَ ﴿٥٣﴾ فَٱسۡتَخَفَّ قَوۡمَهُۥ فَأَطَاعُوهُۚ إِنَّهُمۡ كَانُواْ قَوۡمٗا فَٰسِقِينَ﴿٥٤﴾﴾[سورة الزخرف:51-54].

"استخفّ عقولهم بما أبدى لهم من هذه الشبه، التي لا تسمن ولا تغني من جوع، ولا حقيقة تحتها، ولا تروج إلّا على ضعفاء العقول. فأيّ دليل يدلّ على أنّ فرعون مُحقّ، لكون مُلك مصر له، وأنهاره تجري من تحته؟ وأي دليل يدلّ على بطلان ما جاء به موسى لقلّة أتباعه، وثقل لسانه، وعدم الحِلية عليه، ولكنّه لقي ملأ لا معقول عندهم، فمهما قال اتّبعوه"[1].

إنّ مثل هذه الحُجج لا ينطوي بطلانها على أحد، ولكنّ قومه ضُعفاء الرأي أَخِفّاء العقل لا يقدرون سوى على اتّباع سيّدهم مهما كان غارقًا في الضلال.

المطلب الثاني: خصائص الحِجاج القرآنيّة

لا يمكن لأيّ باحث في خصائص الحِجاج القرآنيّة أن يوفي الموضوع حقّه، ويستقصيه كاملًا؛ لأنّ القرآن متميّز باستدلالاته، غنيّ بحجاجه، وهو فوق كلّ منهج استدلالي توصّل إليه الفكر الإنسانيّ. غير أنّ البحث في خصائص الحِجاج القرآنيّة يكشف عن حسن ذلك الكتاب في تقرير مسائل العقيدة؛ إحكامًا، وإيقانًا، وتأثيرًا في النفوس، وتماشيًا مع السياق والمضمون.

يقول ابن القيّم: "وليس تحت أديم السماء كتاب متضمّن للبراهين والآيات على المطالب العليّة؛ من التوحيد، وإثبات الصفات، وإثبات المعاد والنبوّات، وردّ النِّحل الباطلة والآراء الفاسدة، مثل القرآن، فإنّه كفيل بذلك كلّه، متضمّن له على أتّم الوجوه وأحسنها، وأقربها إلى العقول، وأفصحها بيانًا، فهو الشفاء على الحقيقة من أدواء الشبه والشكوك"[2].

---

[1] السعدي، عبد الرحمن بن ناصر: تفسير السعدي. تحقيق خالد السبت. ط2. الرياض: دار ابن الجوزي. 1421هـ. ص968.

[2] ابن القيّم، أبو عبد الله محمّد بن أبي بكر: الصواعق المرسلة على الجهميّة والمعطّلة. 4مج. تحقيق الحسن العلوي. ط1. الرياض: أضواء السلف. 2004م. (460/2).

أمّا خصائص الحِجاج القرآنيّة:

1. **مُقنعة وقاطعة للشكوك والشُبه.**

تعتمد أدلّة القرآن الكريم على حقائق مُسلّمة حِسًّا وعقلًا، ممّا يجعلها مقبولة على العقول والفِطَر، لا مجال فيها للتشكيك إلّا للمعاندين المكابرين.

وإنّ المتأمّل للقرآن المتدبّر له، مُطّلع على سِر المناظرات القويمة وتقريرات الحُجج الصحيحة، وإبطال الشبه الفاسدة، وذكر النقض والفرق، والمعارضة والمنع، على ما يشفي ويكفي لمن بصّره ربّه وأنعم عليه بفهم كتابه[1].

يقول تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِى حَآجَّ إِبْرَٰهِـۧمَ فِى رَبِّهِۦٓ أَنْ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّىَ ٱلَّذِى يُحْىِۦ وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا۠ أُحْىِۦ وَأُمِيتُ ۖ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِى بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ فَبُهِتَ ٱلَّذِى كَفَرَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٢٥٨﴾﴾[سورة البقرة:258].

في هذه الآيات يُحاجج نبي الله إبراهيم عليه السلام طاغية من الطواغيت، اغترّ بملكه حتّى زعم أنّه إله، واستهوته الدنيا حتّى ظنّ أنّه مالكها، لكنّه ذُهِل هو ومن اغترّ به، أمام كلمات قليلة قد اشتملت على حُجّة منيعة. لقد تحدّى إبراهيم ذلك الطاغوت أن يغيّر سُنّة كونيّة ممّا يزعم أنّها ضمن ممتلكاته، بعد أن استدرجه إلى ذروة غروره التي أعمت بصيرته في ظنّه قادرًا بعضها زعمًا وبهتانًا. لقد ظنّ الطاغية أنّ تمكّنه من بعض رقاب الخلق يعطيه القدرة على الإحياء والإماتة، لكنّ إبراهيم لم يجادله في زعمه الغِرّ هذا، بل عدل عن بيان القدرة على بعض السُنن الكونيّة إلى القدرة على تغييرها؛ كتغيير مجرى الشمس، فلم يستطع فعل شيء غير السكوت، وقد بان عجزه وانكشف أمره، فالأمر ظاهر، ولا سبيل إلى المراء أو الجدال في الأمر[2].

---

[1] انظر: ابن القيّم، أبو عبد الله محمّد بن أبي بكر: بدائع الفوائد. 2مج. 4ج. ط2. مصر: مكتبة القاهرة. 1972م. (176/3).

[2] انظر: سيّد قطب: في ظلال القرآن. (436/2).

2. **مؤثّرة وقريبة للقلوب.**

إنّ في حُجج القرآن الكريم من اللطافة والتأثير ما يجعلها قريبة من قلوب المخاطبين، دون أن تتغلغل في التقسيمات والتدقيقات التي لا يفهمها كثير من الناس، فهو في لبّ الاستدلال العقلي على البعث وإعادة الخلق، ومواجهة منكرهما يسوق الأدلّة نحو ما يهزّ القلوب، ويفعم العاطفة كلّما زاد التأمّل في الإحكام العقلي للحُجّة[1]، ففي قوله: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنَّكَ تَرَى ٱلْأَرْضَ خَٰشِعَةً فَإِذَآ أَنزَلْنَا عَلَيْهَا ٱلْمَآءَ ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ ۚ إِنَّ ٱلَّذِىٓ أَحْيَاهَا لَمُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰٓ ۚ إِنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٣٩﴾﴾[سورة فصلت:39].

وانظر إليه كيف يُهوّن من أمر إحياء الموتى حتّى يجعل اهتزاز الأرض القاحلة قُحولَةً تجعلها كالخاشعة، وربوّها بالنباتات أفخم شأنًا منه، كي يخفف على العقل تجرّعه. دون أن يبخس حقّ العقل في استيعاب ذلك، إذ من المعهود في كلام الناس أنّ الحديث كلّما ازدادت العاطفة فيه نحا بعيدًا عن الجانب التعقّليّ، وكلّما ازداد التّعقّل فيه جفا عن العاطفة[2].

وفي قوله: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿١٧﴾ وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿١٨﴾ وَإِلَى ٱلْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ﴿١٩﴾ وَإِلَى ٱلْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ﴿٢٠﴾﴾[سورة الغاشية:17-20].

نرى كيف تخاطب الآيات قلب الإنسان البدوي البسيط فيما يعرفه من حقائق الكون البسيطة للغاية دون الحاجة إلى كبير عناء في التدبّر والتفكير، فالبدويّ لا يعرف ممّا حوله من الكون سوى الأرض تحته والسماء فوقه والجبال أمامه ودابّته التي معه، بالرغم من ذلك فقد قدّمت البرهان مُحكمًا يدلّ على بديع صنع الباري ودقّته وإحكامه في الخلق.

[1] انظر: الغزّاليّ، أبو حامد محمّد بن محمّد: قواعد العقائد. تحقيق مرسي نصر. ط2. بيروت: عالم الكتب. 1985م. ص110.

[2] انظر: الزرقاني، محمّد بن عبد العظيم: مناهل العرفان. 2مج. ط1. القاهرة: دار إحياء الكتب العربيّة. 1952م. (314/2).

3. سهلة وواضحة.

إنّ الحِجاج القرآنيّة، جاءت مناسبة لجميع العقول على اختلاف درجاتها، "بيّنه، سهلة الألفاظ، موجزة المقاصد، رام المتحذلقون أن ينصبوا أدّلة مثلها، فلم يقدروا عليها"[1].

مع العلم بأنّ غالب الناس أقرب إلى الفطرة ببساطتها وسذاجتها وبراءتها، ويحتاجون إلى ما يلتقي فيه الحقّ بالبساطة والوضوح. وقد بيّن الراغب الأصفهانيّ أن القرآن اشتمل على أتمّ الحِجاج صورةً وأفضلها وأجمعها، لكنّه أوردها على عادات العرب وما يعهدونه دون تعقيد أو إلغاز، ذلك لأنّ "المائل إلى دقيق المُحاجّة هو العاجز عن إقامة الحُجّة بالجليّ من الكلام، فإنّ من استطاع أن يُفهم بالأوضح الذي يفهمه الأكثرون، لم ينحطّ إلى الأغمض الذي لا يعرفه إلّا الأقلّون"[2]

ففي قوله سبحانه: ﴿وَلَقَدۡ خَلَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٖ مِّن طِينٖ ١٢ ثُمَّ جَعَلۡنَٰهُ نُطۡفَةٗ فِي قَرَارٖ مَّكِينٖ ١٣ ثُمَّ خَلَقۡنَا ٱلنُّطۡفَةَ عَلَقَةٗ فَخَلَقۡنَا ٱلۡعَلَقَةَ مُضۡغَةٗ فَخَلَقۡنَا ٱلۡمُضۡغَةَ عِظَٰمٗا فَكَسَوۡنَا ٱلۡعِظَٰمَ لَحۡمٗا ثُمَّ أَنشَأۡنَٰهُ خَلۡقًا ءَاخَرَۚ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحۡسَنُ ٱلۡخَٰلِقِينَ ١٤ ثُمَّ إِنَّكُم بَعۡدَ ذَٰلِكَ لَمَيِّتُونَ ١٥ ثُمَّ إِنَّكُمۡ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ تُبۡعَثُونَ﴾[سورة المؤمنون:12-16].

نجد أن هناك علومًا جمّة حول خلق الإنسان، يُستدلّ منها على النشور يوم البعث، يمكن للعاميّ أن يفهمها ويستدل بها، لسهولة بيانها، وبساطة ألفاظها، بالرغم من دقّتها وإحكامها وغزارتها.

يقول الغزّاليّ: "وهذا الدليل يجري للعوام مجرى الماء الذي جعل الله منه كلّ شيء حيّ، بعيدًا عن التنفير والسؤال وتوجيه الإشكال ليشتغل بحلّه بعد ذلك، ودون الحاجة للعمق في لُجج الاستدلال، بحيث يستوي في إدراكها البدويّ الساذج والعالم الفيلسوف"[3].

---

[1] السبتيّ، أبو الفضل القاضي عياض بن موسى: الشفا بتعريف حقوق المصطفى. 2مج. تحقيق محمّد قرّة. ط1. دمشق: مكتبة الفارابي ومؤسّسة علوم القرآن. د.ت. (536/1).

[2] السيوطيّ، جلال الدين عبد الرحمن: الاتقان في علوم القرآن. 2مج. بيروت: عالم الكتب. د.ت. (135/2).

[3] الغزّاليّ، أبو حامد محمّد بن محمّد: إلجام العوام عن علم الكلام. ط1. بيروت: دار الكتاب العربي. 1985م. ص81.

4. **موجزة وبليغة.**

وممّا يلاحظ في الأدلّة القرآنيّة أنّها تدلّ على الحقّ بأبلغ العبارات وأوجزها، دون إسهاب وتطويل، وقد جاءت قويّة مُحكمة بعبارات موجزة ومقدّمات قليلة، دون التغلغل في التقسيمات والتدقيقات التي قد يعتقدها بعض الناس صناعة خاصّة، وقد لا يفهمها الآخرون[1]. والناظر في قوله تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴿٣٥﴾ أَمْ خَلَقُوا۟ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ ۚ بَل لَّا يُوقِنُونَ ﴿٣٦﴾ أَمْ عِندَهُمْ خَزَآئِنُ رَبِّكَ أَمْ هُمُ ٱلْمُصَيْطِرُونَ ﴿٣٧﴾﴾[سورة الطور:35-37].

يجد الحُجّة البالغة التي تدحض دعوى المنكرين، بأخصر العبارات وأوجزها، بحيث إذا نظر المنكر من أدنى نفسه إلى عنان السموات والأرض؛ يجد أبسطها صنعًا في غاية الدقّة والإحكام.

وفي قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥٓ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخْلُقُوا۟ ذُبَابًا وَلَوِ ٱجْتَمَعُوا۟ لَهُۥ ۖ وَإِن يَسْلُبْهُمُ ٱلذُّبَابُ شَيْـًٔا لَّا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ۚ ضَعُفَ ٱلطَّالِبُ وَٱلْمَطْلُوبُ ﴿٧٣﴾﴾[سورة الحج:73].

ففي ضربه الأمثال لواحدة من أصغر المخلوقات وهي الذبابة في دقّة حركاتها وتصرّفاتها، دليل موجز ومحكم على عظمة الخالق تبارك وتعالى.

5. **متعدّدة أوجه الاستدلال.**

إنّ من مميّزات الحُجّة القرآنيّة أنّها قد تظهر نفسها وتُقرّر في صور متعدّدة، بمعنى أنّ الحُجّة الواحدة قد تحمل في طيّاتها عدّة وجوه للاستدلال تدور حول الحقائق الكونيّة البديهيّة التي تسمح للدليل القرآني أن تتعدّد وجوه الاستدلال فيه بحيث تقطع على المنكرين ذريعة المكابرة.

[1] الغزّاليّ: قواعد العقائد. ص110.

يقول ابن القيّم: "والمادّة الحقّ يمكن إبرازها في الصور المتعدّدة، وفي أيّ قالب أُفرِغت وصُوّرت برزت صحيحة، وهذا شأن موادّ براهين القرآن، في أيّ صورة أبرزتها ظهرت في غاية الصحّة والبيان"[1].

فانظر إلى قوله تعالى: ﴿قُل لَّوۡ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٗ كَمَا يَقُولُونَ إِذٗا لَّٱبۡتَغَوۡاْ إِلَىٰ ذِي ٱلۡعَرۡشِ سَبِيلٗا ٤٢﴾[سورة الإسراء:42].

تجد أن الآية تشتمل على برهان التوحيد بعدّة أوجه استدلاليّة، منها:

1. الاستدلال الفلسفيّ: حيث إنّ تعدّد الآلهة محال عقلًا، وقد فصّل الفخر الرازي في ذلك فقال: "لو فرضنا وجود إلهين، فلا بدّ وأن يكون كلّ واحد منهما قادرًا على كلّ المقدورات، ولو كان كذلك لكان كلّ واحد منهما قادرًا على تحريك شيء وتسكينه؛ فلو فرضنا أنّ أحدهما أراد تحريكه والآخر تسكينه، فإمّا أن يقع المرادان وهو محال، لاستحالة الجمع بين الضّدّين، أو لا يقع واحد منهما وهو محال؛ لأنّ المانع من وجود مراد كلّ واحد منهما، هو مراد الآخر، فلا يمتنع مراد هذا، إلّا عند وجود مراد ذلك، وبالعكس"[2].
2. الاستدلال العلميّ: فلا بدّ لكلّ نظام من إدارة هرميّة؛ فإذا أطلقنا على رأس الهرم بذي العرش، فلا ينبغي أن يُسمّى ما تحته إله، لأنّه عندها سيكونون أضعف من الأوّل وأقلّ صلاحيّة منه، كما لا ينبغي أن يدير هذا النظام غير واحد، لما بيّنّاه سابقًا، فلا يُتصوّر في أيّ نظام أن يديره اثنان فضلًا عن مجموعة ذات صلاحيّات متساوية، وقد أجرى تعالى الممكن مجرى الواقع بناءً على الظاهر، من حيث إنّ الرعية تفسد بتدبير الملكين، لما يحدث بينهما من التغالب[3].

6. **شاملة ومتكاملة.**

وإنّ ممّا يميّز الأدلّة القرآنيّة كذلك أنّها جاءت تعالج جميع مظاهر الشرك والكفر على تعدّدها وتنوّعها، وتقيم الحُجّة لها على تلك الأصناف الكفريّة المختلفة، وتردّ على شبهها وضلالاتها. وتقيم قواعد الدين وأركانه

---

[1] ابن القيّم، محمّد بن أبي بكر: إرشاد القرآن والسُنّة إلى طريق المناظرة وتصحيحها وبيان العلل المؤثّرة. تحقيق أيمن عبد الرزّاق الشوا. ط1. بيروت: دار الفكر المعاصر. 1996م. ص118.

[2] الرازي: مفاتيح الغيب؛ التفسير الكبير. (150/22).

[3] المرجع السابق. (151/22).

الأساسيّة عن طريق النظر في دلائل قدرة الله وعظيم صنعته. فمن أنواع الشرك الذي حاججه القرآن على سبيل المثال:

1. إنكار النبوّة والرسالة، وقد تحدّاهم القرآن أن يأتوا بسورة واحدة مثله أو من مثله، فلم يستطيعوا. يقول تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ ۖ قُلْ فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾[يونس:38].

2. عبادة الأصنام، فقد أقام القرآن عليهم الحُجّة بأنّ شركاءهم الذين يدعون من دون الله لا يقدرون على شيء أبدًا، حتّى على سوق المنفعة لأنفسهم. يقول تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥٓ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخْلُقُوا۟ ذُبَابًا وَلَوِ ٱجْتَمَعُوا۟ لَهُۥ ۖ وَإِن يَسْلُبْهُمُ ٱلذُّبَابُ شَيْـًٔا لَّا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ۚ ضَعُفَ ٱلطَّالِبُ وَٱلْمَطْلُوبُ ﴿٧٣﴾﴾[سورة الحج:73].

3. إنكار البعث، قد بهتهم القرآن عندما قال: ﴿أَوَلَمْ يَرَ ٱلْإِنسَٰنُ أَنَّا خَلَقْنَٰهُ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ ﴿٧٧﴾ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِىَ خَلْقَهُۥ ۖ قَالَ مَن يُحْىِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَآ أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ ﴿٨٠﴾﴾[سورة يس:77-80]. وقد أكّد أنّ الذي خلق الخلق أوّل مرّة على التمام وحسن الصنعة، هو قادر على إعادة وبعثه من جديد

4. الادّعاء بأنّ الملائكة بنات الله، وقد بهتهم القرآن بتقسيمهم الضّال عن دون علم، وتحدّاهم أن يأتوا ببيّنة تفيد ذلك، فعجزوا!. يقول تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱللَّٰتَ وَٱلْعُزَّىٰ ﴿١٩﴾ وَمَنَوٰةَ ٱلثَّالِثَةَ ٱلْأُخْرَىٰٓ ﴿٢٠﴾ أَلَكُمُ ٱلذَّكَرُ وَلَهُ ٱلْأُنثَىٰ ﴿٢١﴾ تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰٓ ﴿٢٢﴾ إِنْ هِىَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ ۚ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهْوَى ٱلْأَنفُسُ ۖ وَلَقَدْ جَآءَهُم مِّن رَّبِّهِمُ ٱلْهُدَىٰٓ ﴿٢٣﴾﴾[سورة النجم:19-23].

وغيرها من الفرق الضّالة؛ كالتي عبدت الكواكب والجنّ، وأصحاب التثليث وغيرهم من الذين اتّخذوا المسيح وأمّة عليهما السلام آلهةً من دون الله من النصارى، والذين قالوا بأنّ "العُزير ابن الله" من اليهود. فلم يترك القرآن زيغ أو ضلالًا إلا وأقام الحُجّة على بطلانه، وأرسى الحقّ مكانه.

هذه هي أبرز خصائص الحِجاج القرآنيّة التي تميّز بها القرآن عن غيرها من الأدلّة والحِجاج البشريّة.

الفصل الثاني

البرهان بالمنطق الرياضيّ؛ مفهومه، طرائقه، استخدامه في العلوم الأخرى

تتميّز الرياضيّات بمنهج تحليليّ مُجرّد، وهيكلة استدلاليّة مُحكَمة؛ الأمر الذي يجعل براهينها قطعيّة دون أدنى ريب، وقد باتت الدعوة إلى إسناد قوانين الرياضيّات وقواعدها إلى المنطق دعوة مُلحة جدًّا ومُلزمة منذ القرن التاسع عشر الميلاديّ[1]، على ما بينهما من التشابه المنهجيّ؛ وذلك بدراسة خصائص الرياضيّات وأصولها، ثمّ محاولة ردّها إلى المنطق، وإعادة تأصيلها عليه، وضبطه بها، واستحداث منطق رياضيّ جديد ينحى منحى المنطق في الاستدلال، ويحظى بدقّة الرياضيّات وإحكامها في الاستنتاج.

فما برهان المنطق الرياضيّ؟ وما خصائصه وطرائقه؟ وهل له أثر في مختلف العلوم وعلى رأسها الشرعيّة الإسلاميّة؟ استفهامات تكمن الإجابة عليها من خلال المباحث الآتية:

المبحث الأوّل: مفهوم البرهان بالمنطق الرياضيّ وخصائصه

لقد جاء المنطق الرياضيّ ضمن موجة التطوّر التي اعترت مناهج البحث في مُختلَف العلوم نحو التعميم والتجريد والدقّة ثمّ الإحكام في الاستدلال، كمشروع تطويريّ للمنطق التقليديّ[2] من جهة، وكمبادرة لتأصيل القاعد الاستنباطيّة العامّة التي تندرج فيها مناهج البحث في العلوم الأخرى المختلفة ذات الأُسس المتشابهة، بُغية التمكين من استيعاب مسائل أكثر تفرّعًا فيها وحلٍّ لمعضلاتٍ عَصيّة على مناهجها من جهة أخرى؛ فقدّم للأفكار والقضايا طرائق استنباطيّة هي أكثر إحكامًا ودقّةً. فما برهان المنطق الرياضيّ؟ وما أبرز خصائصه؟ أسئلة إجاباتها في المطالب الآتية:

---

[1] راجع: "المنطق الرياضيّ" في المطلب الأوّل، من المبحث الآتي.

[2] راجع مفهومه في المطلب الآتي.

المطلب الأوّل: مفهوم البرهان بالمنطق الرياضيّ في اللغة والاصطلاح

أوّلًا: البرهان في اللغة:

البرهان على وزن فعلان؛ صيغة مصدر للفعل بَرِهِ يَبْرَهُ بمعنى ابيضّ، ويُقال للمرأة البيضاء بَرَهْرَهَة، والبرهان الحُجّة[1] "وإنّما سُمّي البرهان بذلك، لبياضه الناصع، وإنارته الحقّ دون أدنى شائبة"[2]. وقد خصّ ابن منظور البرهان عن سائر الأدلّة بالفصل والبيان[3]، قال تعالى: ﴿قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿١١١﴾﴾[سورة البقرة:111].

ثانيًا: البرهان في الاصطلاح:

هو "القياس الذي يُؤلّف عن مقدّمات تُيقّن بها يقينًا ضروريًّا"[4] كما عرّفه أبو النصر الفارابيّ، ووافقه على ذلك ابن رشد الحفيد والشريف الجرجانيّ، إلّا أنّ ابن رشد اشترط أنّ تكون تلك المقدّمات معروفة بالضرورة ثمّ تتألّف بالتعليل، ومن دون ذلك لا تكتسب الحُجّة يقين البرهان[5]، وأمّا الجرجانيّ فقد أجاز أن تكون تلك المقدّمات بواسطة؛ أي نظريّات[6].

ثالثًا: المنطق في اللغة:

النون والطاء والقاف؛ يشكّلون أصلين لغويّين صحيحين، أحدهما يشير إلى النطق الكلاميّ أو ما أشبهه، والآخر يشير إلى النطاق؛ وهو جنس من اللباس[7].

---

[1] انظر: الراغب الأصفهانيّ: المفردات في غريب القرآن. ص121.

[2] الزمخشريّ: الكشّاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وحي التأويل. (175/3).

[3] انظر: ابن منظور. لسان العرب. (51/13).

[4] الفارابيّ، محمّد بن محمّد: كتاب البرهان. تحقيق: د. ماجد فخري. بيروت: دار المشرق. 1986م. ص26.

[5] انظر: ابن رشد، محمّد بن أحمد: تلخيص البرهان. تحقيق: د. عبد الرحمن بدوي. ط1. الكويت: المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب. 1984م. ص49.

[6] الجرجانيّ: كتاب التعريفات. ص44.

[7] انظر: ابن فارس: معجم مقاييس اللغة. (440/5). وانظر: ابن منظور: لسان العرب. (289/14).

وبناءً على ذلك، يتّضح أنّه لا توجد علاقة مباشرة بين المادّة اللغويّة للفظ للمنطق وبين مفهومه الاصطلاحيّ؛ كعلم مستقلّ! ومن ثمّ، فلا يصحّ عزو المصطلح مباشرةً إلى جذر لغويّ محض.

غير أنّه يبدو أنّ هناك علاقة، وإن كانت غير مباشرة، بين النطق اللغويّ وبين الإدراك العقليّ المنوط بشكل أساسيّ بمادّة علم المنطق، أشار إليها أبو النصر الفارابي، عندما تحدّث عن "النطق الداخل والنطق الخارج" كركنين لعلم المنطق؛ فالنطق الداخل، كما أشار، يُطلق على المعقولات المركوزة في نفس الإنسان والتي يحصل من خلالها الفهم. والنطق الخارج تعبير عن تلك المعقولات بالصوت[1]. ومن ثُمّ فإنّ موضوعات المنطق، عنده، تنحصر في "المعقولات من حيث تدلّ عليها الألفاظ، والألفاظ من حيث هي دالّة على المعقولات"[2].

وقد اعتمد جمهور من اللغويّين المتأخّرين ما ذاهب إليه الفارابي، فجعلوا من تعريفات المنطق في اللغة: الإدراك العقليّ[3]، واستقرّ الأصل اللغويّ له، بعد الفارابي، على ذلك.

رابعًا: الرياضيّات في اللغة:

للراء والواو مع الضاد؛ أصلان متقاربان في القياس، أحدهما يدلّ على اتّساع المكان؛ فيُقال: اسْتَراضَ المكان: اتّسع. وأمّا الآخر فيدلّ على التليين والتسهيل والتطويع؛ ومنه رُضْتُ الناقة أَرُوضُها رياضةً: طوّعتها وذلّلتها مُسخّرةً[4].

---

[1] انظر: الفارابي، أبو النصر محمّد بن محمّد: إحصاء العلوم. تحقيق علي بو ملحم. ط1. بيروت: دار الهلال. 1996م. ص34

[2] المرجع السابق، ص33

[3] انظر: المناوي، زين الدين عبد الرؤوف بن تاج العارفين: التوقيف على مهمّات التعريف. ط1. القاهرة: عالم الكتب. 1990م. ص325. وانظر: آن دوزي، رينهارت بيتر: تكلمة المعاجم العربيّة. 11مج. ترجمة: محمّد سليم النعيمي وجمال الخيّاط. ط1. العراق: وزارة الثقافة والإعلام. 2000م. (242/10). وانظر: مجمع اللغة العربيّة بالقاهرة: المعجم الوسيط. 2مج. ط2. إسطنبول: المكتبة الإسلاميّة. 1972م. مادّة نطق (931/2).

[4] انظر: ابن فارس: معجم مقاييس اللغة. (459/2). وانظر: ابن منظور: لسان العرب. (263/6).

ويظهر، بعد تتبّع مؤلّفات أمّهات المعاجم اللغويّة المتقدّمة[1]، أنّه لم تُذكر للرياضة إشارة إلى كونها علم، ولا حتّى أيّ ارتباط مع أيّ علم عدديّ، بل إنّ التسمية المعروفة عند الخوارزميّ، رائد علم الرياضيّات في القرن الثاني والثالث الهجريّ، لعلوم الأعداد وهندسة المساحات هي "الحساب"[2].

ويبدو أنّ أوّل ظهور لمصطلح الرياضة، كعلم لمنظومة الأعداد، كان في بدايات القرن الرابع الهجريّ، في الرسائل التي وضعها إخوان الصفا وخلّان الوفا[3]؛ إذ أطلقوا على الرسالة الأولى منها: "الرياضة التعليميّة"، وقصدوا استخدام الرياضة للاستدلال على القضايا الفلسفيّة، مبيّنين أنّ "الغرض المراد منها هو رياضة أنفس المتعلّمين للفلسفة، المُؤثرين للحكمة، الناظرين في حقائق الأشياء، الباحثين عن علل الموجودات بأسرها، وفيها بيان أنّ صورة العدد في النفوس مطابق لصور الموجودات في الهيولي[4]، وهي أنموذج من العالم الأعلى، وبمعرفته يتدرّج المرتاض إلى سائر الرياضيّات والطبيعيّات، وإنّ النسب العدديّة والهندسة هي جذر العلوم، وعنصر الحِكمة، ومبدأ المعارف، وإسْطِقُس[5] المعاني"[6].

ومن كلامهم تظهر أولى المحاولات لرسم المصطلح، من خلال اشتقاقه وإرجاعه إلى أصله اللغويّ؛ فالرياضيّات عند الفلاسفة مسائل غايتها أن يرتاض العقل لفهم قواعد الفلسفة.

---

[1] مثل: كتاب العين للخليل بن أحمد الفراهيدي، والفصيح لأبي العبّاس ثعلب الشيبانيّ، وجمهرة اللغة لأبي بكر بن الحسن الأزديّ، والزاهر في معاني كلمات الناس لأبي بكر بن القاسم الأنباريّ، وحتّى معجم مقاييس اللغة لابن فارس القزوينيّ.

[2] انظر: الخوارزمي، محمّد بن موسى: كتاب الجبر والمقابلة. تحقيق علي مصطفى مشرفة ومحمّد مرسي أحمد. القاهرة: مطبعة بول باربيه. 1937م. ص16.

[3] هم جماعة من الفلاسفة تألّفوا على المودّة والصداقة في القرن الرابع الهجريّ، واستوطنوا البصرة، ولهم فرع في بغداد، لم يُعرف منهم سوى خمسة أفراد، من أشهر آرائهم أنّ الشريعة قد دُنّست بالجهالات واختلطت بالضلالات، ولا سبيل إلى غسلها وتطيرها إلّا بالفلسفة. انظر: إخوان الصفاء وخلّان الوفاء: رسائل إخوان الصفاء وخلّان الوفاء. طهران: مكتب الإعلام الإسلاميّ. 1405هـ. ص5+6.

[4] المادّة القابلة لتشكّل الصور. المرجع السابق. ص21.

[5] الأصل. المرجع السابق. ص21.

[6] المرجع السابق. ص21.

خامسًا: المنطق في الاصطلاح:

مفهوم المنطق كعلم اصطلاحيّ، تطوّر عبر التاريخ؛ إذ بدأ مع فلاسفة الإغريق منذ القرن الرابع قبل الميلاد، ونضج منذ حوالي القرن الهجريّ الثاني عشر، وفيما يلي أشهر التعريفات التي صاغها العلماء وأهل الصنعة عنه:

فعند الفيلسوف الإغريقي، في القرن الرابع قبل الميلاد، أرسطو طاليس الذي دُعِيَ بالمعلّم الأوّل وواضع علم المنطق، أنّ "المنطق آلةٌ لجميع العلوم"[1].

وعند الطبيب والفيلسوف أبي النصر الفارابي، في القرن الرابع الهجريّ، فالمنطق: "هي الصناعة التي تشتمل على الأشياء التي تسدّد القوّة الناطقة نحو الصواب في كلّ ما يمكن أن يُغلط فيه، وتعرف كلّ ما يُتحرّز به من الغلط في كلّ ما شأنه أن يُستنبط بالعقل"[2].

وعند الفيلسوف وعالم الاجتماع الإشبيليّ عبد الرحمن بن محمّد، المعروف بابن خلدون، في أواخر القرن الثامن الهجريّ، فالمنطق هو: "قوانين يُعرف بها الصحيح من الفاسد في الحدود المعرِّفة للماهيّات والحجج المفيدة للتصديقات"[3].

وفي القرن الثاني عشر الهجريّ، يرى الحافظ محمّد عليّ التهانوي في كتابه كشّاف اصطلاح الفنون، أنّ المنطق: "علم بقوانين تفيد معرفة طرق الانتقال من المعلومات إلى المجهولات وشرائطها، بحيث لا يعرض الغلط في الفكر"[4].

من خلال جمع التعريفات السابقة؛ نلحظ أنّ المنطق، أوّلًا، وسيلة عُبِّر عنها بآلة أو قوانين استنباطيّة هدفها الوصول إلى صواب القضايا في جميع العلوم، وقد عبّر العلماء عن معنى المنطق بالإشارة إلى هدفه وغاية

---

[1] السجستاني، أبو سليمان محمّد بن بهرام المنطقيّ: صوان الحكمة. تحقيق عبد الرحمن بدوي. باريس: دار ومكتبة بيبليون. ص143.

[2] الفارابي: إحصاء العلوم. ص53.

[3] ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمّد: المقدّمة. 3مج. تحقيق علي عبد الوافي. القاهرة: نهضة مصر. 2004م. (1136/3).

[4] التهانوي: كشّاف اصطلاحات الفنون. (46/1).

وضعه ودراسته، بعيدًا عن آليّة عمله وحدوده، التي تعكس مدى جدواه في إحراز الهدف المنشود؛ الأمر الذي يؤدّي إلى الالتباس مع أنواع من منطق أخرى هي أكثر تطوّرًا وإصلاحًا منه، أي المنطق الرياضيّ.

غير أنّ ما يميّز تعريف التهانوي أنّه أتى منضبط الحدّ أكثر؛ إذ جاء يشير إلى طريقة الاستنباط الذاتيّة فيه، بعيدًا عن عرضيّة المقصد والغاية! وهذا ما يحذو به إلى الطريقة العلميّة في التعريف والتأصيل.

سادسًا: المنطق الرياضيّ (Logistica):

من أجل الإحاطة بمفهوم علم المنطق الرياضيّ (لوجستيقا)، يتوجّب استعراض تعريفاته، منذ الإشارات إليه، عبر التاريخ؛ من أجل استحضار التطوّر التاريخي لفكرة هذا العلم.

إنّ أقدم من أشار إلى هذا العلم هم الفلاسفة الفيثاغوريون[1] في القرن السادس قبل الميلاد، حيث أطلقوا عليه (Logistica) وجعلوه جداول ذات نفع عمليّ، يجد فيها الحاسبون نتائج العمليّات الحسابيّة جاهزة ومعدّة دون تكبّد أي جهد في إجراء الحسابات، تمامًا كجداول اللوغارتمات[2] اليوم[3].

وفي أواخر القرن السابع عشر ظهرت حركات تدعو إلى إصلاح المنطق التقليديّ، بعد أن كثر نقده وثبت قصوره، ولعلّ أشهر من دعا إلى ذلك مُحييًا فكرة "اللوجستيقا" وبناء المنطق على الأصول الرياضيّة، الفيلسوف وعالم الرياضيّات الألمانيّ "غوتفريد لايبنتز"، إذ أطلق عليها مُسمّى "جبر الأصناف"[4]، وقصد به "المنطق في صورة رياضيّة، تتشكّل حروفها من أبجديّة عامّة للفكر البشريّ، وتتأسّس على فنّ التركيب القائم على الحساب العقليّ للأفكار"[5].

---

[1] نسبة إلى أستاذهم فيثاغورس وهو عالم وفيلسوف يوناني، ولد في جزيرة ساموس اليونانيّة، ثمّ هاجر في شبابه إلى كروتونا جنوبيّ إيطاليا، وهناك أنشأ مدرسته الفيثاغوريّة التي بدات أوّل أمرها كجمعيّة تدعو إلى الإصلاح الدينيّ ومكارم الأخلاق وطهارة النفس من الرجس والدنس عن طريق الزهد والتقشّف، ثمّ تحوّلت إلى مدرسة فلسفيّة فرّقت بين الصناعات والفنون والرياضة ومختلف العلوم. انظر: عبد المعطي، فاروق: فيثاغورس؛ فيلسوف علم الرياضيّات. بيروت: دار الكتب العلميّة. 1994م. ص44-46.

[2] هي جداول جاهزة ومعدّة بالبيانات، تسهّل عمليّة الحساب بالاقتصار على العثور على الإجابة الصحيحة في الخلية المطلوبة التي تتقاطع مع طرفي المعادلة. الفندي، محمّد ثابت: أصول المنطق الرياضي –لوجستيقا. ط1. بيروت: دار النهضة العلميّة. 1972م. ص115.

[3] انظر: المرجع السابق. ص115

[4] انظر: زيدان، محمود فهمي: المنطق الرمزي؛ نشأته وتطوّره. بيروت: دار النهضة العربيّة. 1978م. ص62.

[5] رشوان، محمّد مهران: *المنطق في القرن العشرين*. مجلّة حصاد القرن. المنجزات العلميّة والإنسانيّة في القرن العشرين /العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، 2007/11، ص558. نقلًا عن: Stebbing, S.: A Modern Introduchion To Logic. P.483.

وأولى النماذج التطبيقيّة لها بدأت مع عالم الرياضيّات البريطانيّ "جورج بول" في القرن التاسع عشر، إذ حاول أن يقدّم صيغًا للمنطق في صورة معادلات رياضيّة، أطلق عليها "جبر المنطق" أو "جبر الأصناف"[1]، وبيّن أنّه "جبر محدود يتمثّل في عمليّات الفكر الضروريّة التي قد يكون من الأفضل وصفها بحساب الفئات، والتي تهدف للوصول إلى قوانين الفكر، والتعبير عنها بلغة رمزيّة دقيقة، لضبط المنطق ومنهجه"[2].

وقد قدّم عالم الرياضيّات الألمانيّ "فردريك فريجه" في أواخر القرن التاسع عشر، دراساته الحثيثة في تحسيب التحليل؛ أي تحويل التحليل إلى حساب، في خطوة منه، لردّ التصوّرات الرياضيّة إلى تصوّرات منطقيّة خالصة، وإثبات أنّ الرياضيّات، في الحقيقة، لغة صيغت للمنطق[3]، وقد وصف تلك التصوّرات بأنّها "سلسلة طويلة من المبرهنات المنطقيّة الرياضيّة، المشتقّة من بديهيّات قليلة دون أدنى قطع، بلغة صوريّة للفكر الخالص تحاكي لغة علم الحساب" في مقالاته التي شرح فيها مذهبه اللوجستيقي[4].

وقد جاء الفيلسوف والرياضيّ الإيطاليّ "جيوسيبي بيانو" في بدايات القرن العشرين، يبسّط تصوّرات فريجة ويشرحها، بعد أن كان قد قدّم أبحاثًا يثبت فيها أواصر النسيج الداخلي بين المنطق والرياضيّات. وقد كان أوّل من استعمل مصطلح "المنطق الرياضي"[5] قاصدًا "صياغة القضايا وقواعد الاستنباط والقوانين المنطقيّة في صورة رمزيّة خالصة خالية من أيّ أثر لاستخدام لغة الكلام"[6].

ثمّ جاء أخيرًا رائد علم المنطق الرياضيّ، الفيلسوف والرياضيّ "برتراند راسل" ليكمل ويرسي عمل من سبقه من المناطقة والرياضيّين، في كتابه الشهير "أصول الرياضيّات" الذي وضعه عام 1900م[7]، موضّحًا آليّة عمل المنطق الرياضيّ كنسق استنباطيّ، الأمر الذي لم يأتِ به السابقون، إذ بيّن أنّه "علم يدرس مختلف

---

[1] انظر: زيدان: المنطق الرمزي؛ نشأته وتطوّره. ص76.

[2] المرجع السابق. ص561. نقلًا عن: Boole, G.: An Investigation Of The Laws Of Thought reprinted in Readings on Logic. P. 195.

[3] انظر: زيدان: المنطق الرمزي؛ نشأته وتطوّره. ص129.

[4] انظر: المرجع السابق. ص563. نقلًا عن:.Bochenski, I.M. A History Of Formal Logic. P. 286

[5] انظر: زيدان: المنطق الرمزي؛ نشأته وتطوّره. ص116+118.

[6] المرجع السابق. ص117.

[7] انظر: المرجع السابق. ص172+173.

النماذج العامّة للاستنباط"[1]؛ تلك العمليّة التي ننتقل بواسطتها من معرفة قضيّة كمقدّمة، إلى معرفة قضيّة أخرى، كنتيجة، ويستلزم هذا الانتقال وجود علاقات معيّنة بين المقدّمات كأساس للوصول إلى النتيجة[2].

وقبل الوقوف على إشارات المتقدّمين وتعريفاتهم لهذا العلم، يلزم أن نعرض لتعريفات المعاصرين، ثمّ نبيّن أهم النقاط حول المفهوم العام للمنطق الرياضيّ.

محمود زيدان: "هو علم يدرس العلاقات المختلفة بين الحدود في قضيّة ما، والعلاقات المختلفة التي تربط بين عدّة قضايا، ووضع القواعد التي تجعل من القضايا التي يرتبط بعضها ببعض قضايا صادقة دائمًا، مستعملًا لغة الرموز"[3].

محمد الفندي: "نظريّة حسابيّة، موضوعها قوانين الاستنباط التي تتوصّل إليها النظريّة استنباطيًّا بالبرهان"[4].

وفي تبسيط له أيضًا: "نظريّة رياضيّة تعرض المنطق الصوريّ بطريقة يجري الاستنباط فيها على أسس حسابيّة، وتستوعب أنواعًا من الاستنباط غير القياس، كما تسمح في الوقت نفسه بأن تُستنبَط الرياضة منها باعتبار أنّ الرياضة صوريّة وتُردّ إلى المنطق الصوريّ"[5].

حسن أحمد: "عمليّة تناول المنطق الصوري بحساب منطقي يأخذ شكلًا بعينه، بهدف تجنّب الوقوع فيما ينتج عن استخدام اللغة العاديّة من غموض والتباس"[6].

لحسن باشيوة: "أحد فروع الرياضيّات، ويهتمّ بدراسة العبارات والربط بينها وتحديد ما إذا كان استنتاجًا معيّنًا منها خاطئًا أم صائبًا، حسب قواعد محدّدة، باستخدام رموز وإشارات ومصطلحات متعارف عليها بين الرياضيّين"[7].

---

[1] راسل، برتراند: أصول الرياضيّات. 5ج. ترجمة: محمّد مرسي أحمد وأحمد فؤاد الأهواني. ط2. مصر: دار المعارف. 1937م. (41/1).

[2] انظر: المرجع السابق. (42/1+43).

[3] زيدان: المنطق الرمزي؛ نشأته وتطوّره. ص19.

[4] الفندي: أصول المنطق الرياضي –لوجستيقا. ص119.

[5] المرجع السابق. ص117.

[6] أحمد، حسن: المنطق الرياضيّ. المسيلة: قسم الفلسفة بكليّة العلوم الإنسانيّة بجامعة محمّد بوضياف. 2021م. ص10

[7] باشيوة، لحسن عبد الله: مدخل إلى الرياضيّات الماليّة وتطبيقاتها. ط1. عمّان: دار اليازوري العلميّة. 2011م. ص16.

من خلال تتبّع إشارات العلماء، عبر العصور، ومصطلحاتهم المتداولة عن المنطق الرياضيّ، نلاحظ أنّ:

- هذا العلم ليس وليد العصر، وإنّما تعود جذوره إلى أعماق التاريخ، ممّا يدلّ على وجود نزعة، منذ الماضي البعيد، نحو الكشف عن طريقة محكمة بالحساب التجريديّ لبرهنة القضايا الفكريّة.
- فكرة المنطق الرياضيّ تبلورت، عبر التاريخ، من حسابات "اللوجسيقا" إلى اتّجاه مذهبي يتعامل مع المنطق والرياضيّات كعلم واحد مستقلّ، ذي أصول مشتركة.
- الإشارة إلى المنطق الرياضيّ عبر التاريخ كانت ببيان غايته ومقصوده، دون الاهتمام بوضع تعريف اصطلاحيّ يتحدّث عن موضوعه بطريقة علميّة، خلافًا للمعاصرين الذين حاولوا رسم المصطلح وفق قواعد البحث العلميّ.
- تعريف "راسل" في مقدّمة كتابه "أصول الرياضيّات" الذي وَضِع كثمرة لجهود من سبقه، جاء أكثر تطوّرًا، ليشرح آليّة عمله نسقه الاستنباطيّ؛ على نحوٍ بسط فيه قيود التعريف إلى ثلاث مجلّدات.
- المعاصرين من الرياضيّين تبنّوا طريقة "راسل" في تعريف المنطق الرياضيّ، ولكن بمنهجيّة أكثر علميّة.

المطلب الثاني: خصائص البرهان بالمنطق الرياضيّ

1. **التجريد:**

لقد اتفق لكثير من المفكّرين والفلاسفة على وصف المنطق عمومًا، والأنموذج الجديد المستحدث منه ما بات يُعرف بالمنطق الرياضيّ، على وجه الخصوص، بالآلة أو الصناعة التي يستند عليها الناظر لإحكام النظر والاستدلال من خلالها[1]، ولعلّ هذا الوصف جاء ليخدم هدف المنطق الأساسيّ الذي لأجله وضع المنطق أصلًا، وبصرف النظر عن المراحل والتطورات الذي تعالج فيها المنطق لإحراز ذاك الهدف حتى استوى اليوم إلى المنطق الرياضيّ، فإنّ رؤية المناطقة منذ البداية تصبو إلى تلك الآلة المجرّدة المُثلى التي يمكنها حساب أيّ فكر بشكل محكم يُفضي إلى نتائج قطعيّة من غير أن يتأثّر بمحتواه[2].

[1] انظر: الفندي: أصول المنطق الرياضي –لوجستيقا. ص13.

[2] راجع: "المنطق الرياضيّ" في المطلب السابق، من هذا المبحث.

ما يميّز المنطق الرياضيّ؛ في مرحلته الأخيرة الأكثر تطوّرًا، تجريد ذو صبغة حيويّة تتيح له اتّساع نطاق البحث فيه بمجالاتٍ علميّةٍ كثيرة، وتشعّب اتجاهاته وتطبيقاته في مختلف العلوم الأخرى؛ إنّ هذا التجريد الحيويّ ليرقى بهذا المنطق إلى تعميم أشبه ما يكون بعقل إلكترونيّ يُقنّن العلوم ويحسب مُقدّماتها، دون أن يتّصل بمادّتها، إلى نتائج لا ريب فيها[1].

وإن كان التجريد يعني استشفاف القواعد الشكليّة لكلّ تفكير من شوائب المحتوى، سواءً أكان التفكير قبليًّا أم مكتسبًا من التجربة[2]، فإنّ صناعة المنطق كي تحقّق هدفها المنشود تحتاج أن تكون آلة استنباطيّة مجرّدة لمبادئ العلوم.

إنّ ما يعكس ويؤكّد المستوى الرفيع من التجريد الذي حظي به المنطق الحديث، قابليّة الترميز والترجمة الرياضيّة، لا سيّما إن كانت لغة الرياضيّات هي الأبجديّة العالميّة العامّة التي بإمكانها استيعاب جميع قوانين العلوم دون أن تحمل في طيّاتها أدنى تصوّر فكريّ يمكنه أن يضفي بأقلّ معنًى على محتواها، ممّا يجعل استنباطات هذا المنطق هي حصّة مشتركة بين كلّ العلوم[3].

لا شكّ أنّ التجريد الذي يحظى به المنطق الرياضيّ يعود إلى مبدأ الذاتيّة الذي بفضله اكتسبت القضايا فيه استقلالها؛ فهذا "المبدأ هو الذي يحكم الفكر بمقتضاه أنّ الشيء المُعيّن هو بذاته، مهما اختلف سياقه، ويعبّرون عن هذا المبدأ بقولهم (A هي A) حيث تعني A قضيّة منطقيّة معيّنة"[4].

وقد أكسب هذا المبدأ صورة البرهان الاستنباطيّة مغايَرةً عن مادّته.

---

[1] انظر: الفندي: أصول المنطق الرياضي –لوجستيقا. ص17.

[2] انظر: المرجع السابق. ص19.

[3] انظر: المرجع السابق. ص135.

[4] ناصر، مها خيربك: النحو العربيّ والمنطق الرياضيّ؛ التأسيس والتأصيل. ط2. طرابلس: المؤسّسة الحديثة للكتاب. 2014م. ص118.

2. الحساب الآليّ:

بدأت فكرة استخدامات التحسيب الآليّ في القرن السادس قبل الميلاد، وتحديدًا عند الفيثاغوريّين الذين وضعوا جداول تهيّئ لهم ملاحظة نتائج حساب المعادلات بمجرّد إفراغها في تلك الجداول[1]. ثمّ تطوّرت تلك الفكرة في أذهان مناطقة القرن الثالث عشر الميلاديّ، لتصبح بوادر لحلم كبير لكلّ العلوم أطلقوا عليه مُسمّى "الفنّ الأكبر" ووصفوه بفنّ يتألّف من جداول تضم مبادئ العلوم والدّين؛ أفكارها البسيطة التي تقوم عليها مع علاقاتها الممكنة، بحيث يُرمز لكلّ مبدأ منها بحرف هجائيّ، فإذا أريد استخراج قضيّة ما يتمّ اللجوء إلى الاقترانات الممكنة لبضعة من هذه الأفكار، فيحصل باقتران الحروف آليًّا على النتيجة المطلوبة[2].

ولم يكن لهذا الحلم أن يتحقّق لولا منطق نجحت صورته الاستنباطيّة في فصل القضايا عن معانيها، ثمّ تعدّى هذا النجاح إلى التحرّر من كلّ العوائق الماديّة؛ ممّا جعل معالجة الاستنباط فيه تُبنى على نحو حسابيّ آليّ؛ بحيث تكون موضوعات النظر فيه قابلة لأن يحلّ بعضها محلّ بعض بصرف النظر عن محتواها.

كلّ ذلك دفع بالمناطقة في مرحلة متقدّمة إلى الاهتمام بضبط المنطق العامّ بالمنهج الكميّ في الاستدلال، بغية أن يكون في النهاية حاسب آليّ لتقنين مُختلف العلوم وبرهنتها، فبرزت على إثر ذلك قوانين استنباطيّة "لم تقتصر على الرياضيّات وأسسها الكميّة فحسب، وإن كانت منها قد بدأت، بل تعدّت تطبيقاتها إلى الطبيعيّات؛ كالفيزياء والكيمياء وعلم الأحياء، ووصلت إلى علم النفس والقانون والأخلاق وعلم الاقتصاد، وفي المسائل ذات الطابع العمليّ، بل تجاوزت ذلك إلى حدّ ما نحو ما وراء الطبيعة"[3].

إنّ التحسيب الآلي الذي امتاز به المنطق الرياضيّ ليجعل الاستدلال فيه محكومًا بمبدأ عدم التناقض، "والذي يحكم الفكر بمقتضاه عدم جواز اتّصاف أيّ قضيّة أو فكرة بصفة "ما" وبنقيضها في آن واحد"[4] ممّا

---

[1] راجع: "المنطق الرياضيّ" في المطلب السابق، من هذا المبحث.

[2] انظر: الفندي: أصول المنطق الرياضيّ –لوجستيقا. ص136.

[3] انظر: المرجع السابق. ص17. نقلًا عن: Bochenski, J.M.: A Precis Of Mathematical Logic. P. 1-2.

[4] ناصر، مها خيربك: النحو العربيّ والمنطق الرياضيّ؛ التأسيس والتأصيل. ص119.

يُنتِج تلازمًا متسلسلًا تكون فيه القضايا مبنيّة على بعضها بالضرورة، كما يجعل الفكر المعلوماتيّ يُصاغ على نحو تلقائي خاضع لقواعده في الاستنباط[1].

3. ثنائيّة القيم:

وثنائيّة القيم هي أنموذج تفكيريّ تنضبط القضايا من خلاله بقيمة واحدة إمّا الصدق أو الكذب فقط؛ وسُمّي بـ"ثنائيّة القيم" لأنّ القضيّة من خلاله إن لم تكن صادقة فهي كاذبة حتمًا، والعكس صحيح[2].

والأنموذج الاستنباطيّ في المنطق الرياضيّ أنموذجٌ ثنائيّ القيم يقوم على مبدأ الثالث المرفوع الذي يُعرّف القضايا إمّا بقيمة الصدق أو الكذب فقط لا غير، وذلك وفقًا لمادّة القضيّة؛ بحيث تتوقّف قيمة القضيّة على ما فيها من مادّة.

من خلال هذا المبدأ يمكننا الحكم على الفكر بأنّه لا يوجد بين القضيّة فيه ونفيها حدٌّ وسط؛ إذ كلّ القضايا فيه عليها أن تكون متّصفة بصفة معيّنة أو بنقيضها فحسب، فلا مكان لوجود وسط بين الإثبات والنفي وفقًا لهذا المبدأ[3].

ولعلّ هذه العلاقة الاستنباطيّة ذات الثنائيّة القيميّة أثّرت على آليّته في الاستدلال؛ فالقضيّة لزامًا إن لم تكن صادقة فهي حتمًا كاذبة!، ومن ثمّ فقد أثّرت حسابات المنطق الرياضيّ على تصوّر "الحقيقة" وأصدائها؛ إذ غدت حسابات ذات نتائج لا تقبل وسطًا بين قيمتي الصدق والكذب، أو الحقّ والباطل، خلافًا لأنواع أخرى من الفلسفة التي تقوم على منطق متعدّد القيم[4].

---

[1] انظر: زيدان: المنطق الرمزي؛ نشأته وتطوّره. ص14.

[2] انظر: باكير، محمود: الرياضيّات "حرفة عقليّة": طريقة جديدة في الإدراك العقليّ. ط1. الدوحة: المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات. 2022م. ص294

[3] انظر: ناصر، مها خيربك: النحو العربيّ والمنطق الرياضيّ؛ التأسيس والتأصيل. ص119.

[4] انظر: الفندي: أصول المنطق الرياضي –لوجستيقا. ص20.

4. **الإحكام:**

ما يميّز المنطق الرياضيّ من الخصائص السابقة يجعل منه علمًا استنباطيًّا برهانيًّا يقينيًّا مُميَّزًا بمبادئه؛ الذاتيّة وعدم التناقض والثالث المرفوع، ما يقود إلى نتائج منطقيّة مرتّبة ومتماسكة، تنتج كلّ فكرة عمّا سبقتها بالتلازم، الأمر الذي يجعل بناءه البرهانيّ رياضيًّا مُحكَمَ الاتّساق.

ولعلّ الشكل البرهاني الذي يأخذ به المنطق الرياضيّ يجعل من أيّ مجموعة غير مترابطة من الأفكار والتعابير نظامًا مُحكمًا متماسكًا يُسمّى النظام الاستنباطيّ، وهو كما يُعرّفه رائد علم المنطق الرياضيّ برتراند راسل: "عمليّة يتمّ الانتقال فيها من العلم بقضيّة مُعيّنة هي المُقدّمة إلى قضيّة أخرى مُعيّنة هي النتيجة، وهذا الانتقال يستلزم وجود علاقة أو علاقات معيّنة بين المُقدّمات كأساس للوصول إلى النتيجة"[1].

يتناول المنطق الرياضيّ قوانينه في الاستنباط تناولًا رياضيًّا؛ فبعد أن أعطى قضاياه عناية فائقة، من خلال قابليّة ترجمته للغة الرمزيّة، جاءت الصورة الرياضيّة المجرّدة نتيجةً لازمةً عن هذا الاتّجاه نحو الدقّة[2]، ممّا يجعلها ذات معالجة آليّة، بالاعتماد على مبادئ منطقيّة هي نفسها مبادئ علم الجبر الرياضيّ.

لقد سوّغت تلك الخصائص للذهن من الإحكام أنّ ينصرف تمامًا عن مادّة البرهان ومعناها؛ بحيث "تُصاغ قواعد الاستدلال التي يتمّ تطبيقها على الصورة المنطقيّة للبرهان بمعزل عن معانيها، ليُقدَّم الاستنباط، بعد ذلك، برمّته بطريقة صوريّة بحتة؛ فمن جهة، يمكن إعادة صياغته وتفسيره بالنظر إلى معاني محتواه، ومن جهة أخرى مغايرة تمامًا، تظلّ صورة النسق متميّزةً جدًّا عن تفسيراتها، باقيةً كقالب فارغ من كلّ محتوًى"[3].

---

[1] انظر: ناصر، مها خيربك: النحو العربيّ والمنطق الرياضيّ؛ التأسيس والتأصيل. ص116. نقلًا عن: Russell. B.: White Head. P. 146.

[2] انظر: لوكاشيفتش، يان: نظريّة القياس الأرسطيّة. ترجمة عبد الحميد صبرة. ط1. الاسكندريّة: مدرسة المعارف. 1961م. ص29.

[3] رشوان: *المنطق في القرن العشرين*. ص554. نقلًا عن: Bochenski: A Precis Of Mathematical Logic. P. 253

المبحث الثاني: طرائق البرهان بالمنطق الرياضيّ

المنطق كصناعة يُتحرّز بها من الغلط في كلّ ما شأنه أن يُستنبط بالعقل[1]، وفق تعبير كثير من المناطقة الذين ارتأوا تعريف المنطق تعريفًا غائيًّا، جاء ليخدم البرهنة من جميع أبوابها بقوانين وأصول منضبطة؛ لتغدو عامّة البراهين، على إثر ذلك، نتاج مسائل المنطق التي تُرتَّب من خلالها النتائج على المقدّمات بطرائق استدلاليّة متعدّدة، تَمَحَّصَت، في النهاية، إلى طرائق رياضيّة ضروريّة هي أكثر دقّة وإحكامًا؛ كأنّها حساب آليّ للقضايا بمنطق ثنائيّ القِيَم لا يُفرز إلّا دوائر مغلقة وأحكامًا مُلزمة. وأمّا بيان تلك الطرائق فيأتي من خلال المطالب التالية:

المطلب الأوّل: طرائق الاستدلال الرياضيّ المباشر

المقصود بالاستدلال المباشر "إقامة الدليل على المطلوب من أجل إثباته"[2]، وذلك من خلال الانتقال المباشر من مقدّمات أولى إلى النتيجة، عن طريق حساب استنباطيّ يتمّ من خلال تعاريف الرياضيّة[3]. وأمّا طرائقه:

1. **الملازمة القياسيّة:**

والملازمة القياسيّة هو تطبيق قاعدة رياضيّة كليّة مُسلّم بها على جزئيّة معطاه، يلزم عن ذلك قضيّة مؤلّفة[4]، باستعمال ثوابت شرطيّة: إذا كان... فإنّ...

ويصدق على ذلك، استنتاج وجود الفاعل الخبير من أثر الفعل المُنظَّم؛ على اعتبار أنّ هذا الأثر مقدّمة يلزم عنها النتيجة في القياس.

---

[1] راجع: "المنطق في الاصطلاح" من المطلب الأوّل، في المبحث السابق.

[2] الفضليّ، عبد الهادي: خلاصة المنطق. ط3. إيران: مؤسّسة دائرة معارف الفقه الإسلاميّ. 2007م. ص161.

[3] انظر: رزق الله، رأفت رياض: المنطق الرياضيّ. ط1. مصر: المكتبة الأكاديميّة. 2001م. ص188.

[4] انظر: بخيت، محمّد حسن مهدي: علم المنطق؛ المفاهيم والمصطلحات. 2ج. ط1. إربد: عالم الكتب الحديث. 2013م. ص78.

يقول تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمۡ فِي رَيۡبٖ مِّنَ ٱلۡبَعۡثِ فَإِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن تُرَابٖ ثُمَّ مِن نُّطۡفَةٖ ثُمَّ مِنۡ عَلَقَةٖ ثُمَّ مِن مُّضۡغَةٖ مُّخَلَّقَةٖ وَغَيۡرِ مُخَلَّقَةٖ لِّنُبَيِّنَ لَكُمۡۚ وَنُقِرُّ فِي ٱلۡأَرۡحَامِ مَا نَشَآءُ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى ثُمَّ نُخۡرِجُكُمۡ طِفۡلٗا ثُمَّ لِتَبۡلُغُوٓاْ أَشُدَّكُمۡۖ وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّىٰ وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَىٰٓ أَرۡذَلِ ٱلۡعُمُرِ لِكَيۡلَا يَعۡلَمَ مِنۢ بَعۡدِ عِلۡمٖ شَيۡـٔٗاۚ وَتَرَى ٱلۡأَرۡضَ هَامِدَةٗ فَإِذَآ أَنزَلۡنَا عَلَيۡهَا ٱلۡمَآءَ ٱهۡتَزَّتۡ وَرَبَتۡ وَأَنۢبَتَتۡ مِن كُلِّ زَوۡجِۭ بَهِيجٖ ۝٥ ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلۡحَقُّ وَأَنَّهُۥ يُحۡيِ ٱلۡمَوۡتَىٰ وَأَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ ۝٦﴾[الحج:5-6].

- فإن كان خلق الإنسان من نطفة ثمّ من علقة ثمّ من مضغة مُخلّقة وغير مخلّقة ثمّ يكون طفلًا ثمّ شابًّا ثمّ عجوزًا فعلًا مُنظَّمًا، فإنّه بحاجة إلى فاعلٍ مُنظِّمٍ[1].

2. **التناظر القياسيّ:**

والتناظر في اللغة بمعنى التقابل والتماثل[2]، ويقال: هذا نظير هذا في القياس، أي أنّه إذا نُظِر إليه وإلى نظيره كانا متماثلين[3]. وأمّا رياضيًّا فهو "تعبير عن تكافؤ بين الأشياء؛ تكافؤًا تناسبيًّا[4] مع بعضها بالنسبة إلى نفسها"[5].

ويمكننا القول أنّ التناظر القياسيّ هو: "استدلال على حكم مجهول بواسطة حكم معلوم مناظر له[6]".

يمكننا إثبات وجود التناظر بين الأشكال الهندسيّة، في الرياضيّات، عن طريق متّفقات فيها تضبط النظر بينها؛ كالزوايا والأضلاع.

---

[1] في الفصل الثالث من هذه الدراسة تفصيلات جميع طرائق البرهان بالمنطق الرياضيّ في الحِجاج القرآنيّة.

[2] عمر، أحمد مختار عبد الحميد: معجم اللغة العربيّة المعاصرة. 4مج. ط1. القاهرة: عالم الكتب. 2008م. (2231/3).

[3] ابن فارس: معجم مقاييس اللغة. (444/5).

[4] بين المتناظرَينِ نسبة ثابتة من كلّ الأبعاد.

[5] ليون م. ليديرمان وكريستوفر ت. هيل: التناظر والكون الجميل. ترجمة نضال شمعون. ط1. بيروت: المنظّمة العربيّة للترجمة. 2009م. ص19.

[6] ويُدعى في المنطق "بالتمثيل"، وهو: إثبات حكم جزئيّ لثبوته في جزئيّ آخر مشابه له. انظر: الفضليّ: خلاصة المنطق. ص201.

وأمّا في القرآن الكريم، فتبدو هذه المتّفقات معقولة بالضرورة ويتمّ إدراكها بالنظر؛ كقياسنا مثلًا مسألة البعث بعد الموت على الخلق أوّل مرّة، حيث إنّ المبدأ في أصل الأمرين واحد.

يقول تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَ ٱلْإِنسَٰنُ أَنَّا خَلَقْنَٰهُ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ ﴿٧٧﴾ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُۥ ۖ قَالَ مَن يُحْىِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾﴾[سورة يس:77-79].

فإحياء الموتى – قضيّة غائبة

تتناظر مع

تخليق النطفة طفلًا – قضيّة مشهودة

إذن؛ إحياء الموتى قضيّة جائزة لها حكم المشهود

المطلب الثاني: طرائق الاستدلال الرياضيّ غير المباشر

والاستدلال غير المباشر هو إقامة الدليل على لازمة المطلوب لإثباته؛ بحيث يعمد المستدلّ إلى قضيّة أخرى لازمة للقضيّة المطلوب البرهان عليها فيستدلّ بالاستدلال المباشر على الأولى، ثمّ ينتقل إلى القضيّة المُعيّنة فيثبت المطلوب على أساس من الملازمة بين القضيّتين[1]. وأمّا طرائقه:

1. التناقض:

والتناقض هو اختلاف قضيّتين بالإيجاب والسلب[2]، اختلافًا تلازميًّا يوجب صدق أحدهما وكذب الأخرى بالاضطراد؛ فإذا ثبت النقيض كانت القضيّة الأساسيّة كاذبة، وإذا كذب النقيض كان القضيّة صادقة[3].

[1] انظر: الفضليّ: خلاصة المنطق. ص145.

[2] انظر: المغنيسيّ، محمود حسن: مغني الطلّاب في شرح متن إيساغوجي. تحقيق عصام بن مهذّب السبوعي. ط1. دمشق: دار البيروتي. 2009م. ص158.

[3] انظر: الفضليّ: خلاصة المنطق. ص147-150.

ويصدق على ذلك، إثبات وحدانيّة الخالق بالتناقض مع الأثر المترتّب على العالَم مع فرضيّة تعدّد الآلة؛ إذ هذه الطريقة تبدأ من الفرضيّة نحو إثبات المطلوب.

يقول تعالى: ﴿لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ فَسُبۡحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلۡعَرۡشِ عَمَّا يَصِفُونَ ٢٢﴾[الأنبياء:22].

- فلو سلّمنا بوجود أكثر من إله للعالم، عندها لكلّ إله مشيئة مختلفة يتبعها تقدير مختلف، وستنازعون فيما بينهم في الأمر والنهي والتقدير والخلق، ممّا يفضي في النهاية إلى الفساد.

2. المثال الناقض:

يكفينا لإثبات خطأ التقارير الرياضيّة عمومًا، مثال واحدًا نؤكّد ذلك. إنّ هذه الطريقة تُدعى "البرهان بالمثال الناقض"، والمثال الناقض هو مصداق واحد على الأقل لإبطال الادّعاء حول قضيّة معيّنة[1]، والبرهان فيه يقتصر على نفي التعميم لقضيّة مُعيّنة[2].

ويصدق على ذلك، شاهد نشأة النبيّ ﷺ في قومه نشأة أميّة كناقض لزعم المشركين بأنّ القرآن من اختلاق محمّد.

يقول تعالى: ﴿وَإِذَا تُتۡلَىٰ عَلَيۡهِمۡ ءَايَاتُنَا بَيِّنَٰتٖ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرۡجُونَ لِقَآءَنَا ٱئۡتِ بِقُرۡءَانٍ غَيۡرِ هَٰذَآ أَوۡ بَدِّلۡهُۚ قُلۡ مَا يَكُونُ لِيٓ أَنۡ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلۡقَآيِ نَفۡسِيٓۖ إِنۡ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّۖ إِنِّيٓ أَخَافُ إِنۡ عَصَيۡتُ رَبِّي عَذَابَ يَوۡمٍ عَظِيمٖ ١٥ قُل لَّوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَا تَلَوۡتُهُۥ عَلَيۡكُمۡ وَلَآ أَدۡرَىٰكُم بِهِۦۖ فَقَدۡ لَبِثۡتُ فِيكُمۡ عُمُرٗا مِّن قَبۡلِهِۦٓۚ أَفَلَا تَعۡقِلُونَ ١٦﴾[يونس:15-16].

- إنّ نشأة النبيّ ﷺ في قومه نشأة أميّة؛ لا يقرأ ولا يكتب، هي مصداق كافٍ لينقض على المنكرين زعمهم بأنّ القرآن، على ما فيه من اللغة والبيان، من اختلاق محمّد وهو تحت تصرّف البشر.

---

[1] انظر: رزق الله: المنطق الرياضيّ. ص200

[2] انظر: التميميّ: تعليم الرياضيّات ومناهجها لمعلّم الصفّ. ص34.

3. التفنيد:

والتفنيد[1] حصر وجوه الدلالة المتعلّقة بالدعوى، ثمّ تفنيدها واحدًا واحدًا؛ لبيان خروج آحادها عن صلاح الاستدلال، للوصول إلى وجه استدلاليّ واحد صالح يكون الحُجّة[2]، وبه يتمّ حصر صدق القضيّة من جهة واحدة فقط، عن طريق بيان خطأ جميع الجهات الأخرى المحتملة والمتعلّقة بدعوى الخصم.

ويصدق على ذلك، أنّ جميع ما دون الله حصرًا لا تنطبق عليه بعض صفات الإلهيّة.

يقول تعالى: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُمْ شُرَكَآءَكُمُ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَرُونِى مَاذَا خَلَقُوا۟ مِنَ ٱلْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ أَمْ ءَاتَيْنَٰهُمْ كِتَٰبًا فَهُمْ عَلَىٰ بَيِّنَتٍ مِّنْهُ ۚ بَلْ إِن يَعِدُ ٱلظَّٰلِمُونَ بَعْضُهُم بَعْضًا إِلَّا غُرُورًا ﴿٤٠﴾﴾[فاطر:40].

- لقد فنّدت الآيات عن جميع الشركاء الذين يُعبَدون من دون الله كلّ صفة إلهيّة يمكن أن تخوّلهم ذريعةً للعبادة والتقديس.

المطلب الثالث: طرائق البرهان بالاستقراء الرياضيّ

مرّ معنا أنّ الاستقراء، كمنهج معرفيّ، هو استدلال على الحكم الكليّ بتتبّع الجزئيّات التي تندرج تحته؛ بحيث يسير بشكل تصاعديّ من الخاصّ إلى العام، أمّا الاستقراء الرياضيّ فهو مشابه له في غايته[3]، إذ هو طريقة لإثبات تعميماتٍ لصفات عدديّة على عبارات رياضيّة ذات متغيّرات[4] إذا عوّضنا مكانها أعدادًا طبيعيّة[5].

---

[1] وقد اعتمد ترجمة هذا المصطلح أستاذ الرياضيّات أحمد الشارف عن Omit Proof بالإنجليزيّة، وهو نظير السبر والتقسيم لضبط العلّة في علم أصول الفقه. انظر: الشارف، أحمد العريفي: المدخل لتدريس الرياضيّات. طرابلس: الجامعة المفتوحة. 1996م. ص69.

[2] انظر: النشّار، علي سامي: مناهج البحث عند مفكّري الإسلام ونقد المسلمين للمنطق الأرسططاليسي. ط3. بيروت: دار النهضة العربيّة. 1980م. ص120. وانظر: الشارف: المدخل لتدريس الرياضيّات. ص70.

[3] وإن اختلفت الطريقة عمّا هو معهود من التتبّع والإحصاء.

[4] مثل المعادلات والمتباينات.

[5] الأعداد الصحيحة الموجبة.

إنّ الذي يميّز الاستقراء الرياضيّ عن الاستقراء المعرفيّ، أنّ الرياضيّ يقوم على علّة تجمع جميع الأعداد الطبيعيّة في العبارة الرياضيّة على نفس الصفة، ومن خلالها تصحّ العبارة لكلّ عدد طبيعيّ، ويُعمّم الحُكم[1]، وليس تتبع جزئيّات القضيّة وإحصائها للوصول إلى القاعدة الكليّة.

الاستقراء الرياضيّ للوحدات الطبيعيّة[2]:

إنّ أوّل خطوة نجريها في الاستقراء الرياضيّ، فحص سلامة العبارة الرياضيّة المطلوب استقراء جميع الأعداد الطبيعيّة عليها، من خلال تعويض عدد 1 بالبداية فيها، ذلك لأنّ؛ العدد 1 هو الوحدة الطبيعيّة الأساسيّة التي تتكوّن منها الأعداد الطبيعيّة، والذي يتميّز بكونه عنصرًا محايدًا[3] يجعله عنصر الهويّة[4] في المنظومات الكميّة[5]؛ فإذا أخطأت العبارة الرياضيّة مع 1 فلا يمكن أن تصحّ فيما سواه من الأعداد الطبيعيّة.

فالرياضيّات كمنظومة كميّة متراكمة تقوم على الوحدة الأولى التي منها تشكّلت الأعداد بالتراكم؛ فهي مكوّن أساسيّ متراكم تتصوّر بها الأعداد[6].

ومن جانب آخر، وعلى نفس المبدأ؛ فإنّ الماء في المنظومة الطبيعيّة تبدو كوحدة طبيعيّة تقوم عليها النباتات، فضلًا عن سائر الكائنات الحيّة. يقول تعالى: ﴿وَفِي ٱلۡأَرۡضِ قِطَعٞ مُّتَجَٰوِرَٰتٞ وَجَنَّٰتٞ مِّنۡ أَعۡنَٰبٖ وَزَرۡعٞ وَنَخِيلٞ صِنۡوَانٞ وَغَيۡرُ صِنۡوَانٖ يُسۡقَىٰ بِمَآءٖ وَٰحِدٖ وَنُفَضِّلُ بَعۡضَهَا عَلَىٰ بَعۡضٖ فِي ٱلۡأُكُلِۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَعۡقِلُونَ ٤﴾[سورة الرعد:4].

---

[1] انظر: الاستقراء المُعلّل، عند: الفضليّ: خلاصة المنطق. ص191.

[2] الوحدات الطبيعيّة: الأعداد الطبيعيّة بصِفتها وحدات عدديّة، مثلًا: 14=1+1+1+1.

[3] العنصر المحايد هو عنصر لا يؤثّر على ناتج العمليّة الرياضيّة؛ بحيث إذا ضُرِب أيّ عدد به فإنّه يُبقي على قيمته؛ 73=1*7 , 3=1*3.

[4] يُبقِي على هويّة العدد المضروب به.

[5] انظر: أشرف، دعاء: *ما العنصر المحايد في عمليّة الضرب*. موقع المرسال: Almrsal.com. تعليم / دروس، 2022/8. و: M. Kilp, U. Knauer: Acts and Categories with Applications to Wreath Products and Graphs. De Gruyter Expositions in Mathematics vol. 29. Walter de Gruyter: 2000. ISBN 3-11-015248-7. p. 14–15

[6] انظر: ابن خلدون: المقدّمة. (1/169–170).

ويقول تعالى: ﴿وَجَعَلۡنَا مِنَ ٱلۡمَآءِ كُلَّ شَيۡءٍ حَيٍّۚ أَفَلَا يُؤۡمِنُونَ ٣٠﴾[سورة الأنبياء:30].

وهذا فعلًا ما أثبته العلم الحديث[1].

الاستقراء المُعلّل للدوالّ الطبيعيّة:

تُعتبر الدالّة واحدةً من أهم المفاهيم في الرياضيّات، وتُشكّل اللَبِنة الأساسيّة لما يُعرف بالتحليل الرياضيّ، والقلب النابض للعلاقات الارتباطيّة في المجالات العلميّة والطبيعيّة وسائر المجالات الحياتيّة؛ إذ هي توصيف للعلاقة القائمة بين متغيّرَينِ متأثّرَينِ ببعضهما البعض، فمثلًا: في عالم التجارة والاقتصاد؛ فإنّ وجود علاقة طرديّة بين السعر والكميّات المعروضة في متجر ما؛ بحيث كلّما قلّت الكميّات المعروضة ارتفع السعر، والعكس بالعكس، أمر معروف للتُجّار. إنّ هذه العلاقة بين السعر والكميّات المعروضة تشير إلى دالّة اقتصاديّة ملحوظة، على فرض أنّ بقيّة العوامل الأخرى المؤثّرة ثابتة[2].

تبدو العلاقة بين السعر والكميّات المعروضة في الدالّة السابقة قائمة على علّة اقتصاديّة معروفة لكلّ تاجر. وعليه؛ فهذه الدالّة عامّة في مجال الاقتصاد، بغضّ النظر عن النوعيّة المعروضة والتسعيرة الخاصّة بها. لذلك؛ فإنّه من الممكن استقراء جميع المعروضات، دون الحاجة إلى إحصائها، بناءً على تلك العلّة، من خلال ما يُسمّى بالاستقراء المُعلّل.

تمامًا كما تبدو متأثّرةً بمتغيّر الزمان ومتغيّر القوّة الإنسانيّة لعلّة ربّانيّة، في قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن ضَعۡفٖ ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعۡدِ ضَعۡفٖ قُوَّةٗ ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعۡدِ قُوَّةٖ ضَعۡفٗا وَشَيۡبَةٗۚ يَخۡلُقُ مَا يَشَآءُۚ وَهُوَ ٱلۡعَلِيمُ ٱلۡقَدِيرُ ٥٤﴾[سورة الروم:54].

[1] راجع بيان ذلك مع غيره من النماذج القرآنيّة في المطلب الأوّل، من المبحث الثالث، في الفصل الثالث.

[2] انظر: موسى، علاء الدين: المواكب في الرياضيّات لكليّات إدارة الأعمال. ط1. السعوديّة: مكتبة دار الجامعة. 2021م. ص6

فالإنسان تزيد قوّته منذ نشأته كلّما تقدّم على محور الزمان، حتّى تبلغ ذروتها في سِنّ الفُتوّة والشباب، ثمّ تعود الدالّة بالانخفاض والانحناء نحو الضعف؛ فتتضاءل قواه مع تقدّم سِنّه على نفس المحور[1].

فالاستقراء المُعلّل "استقراء يُعمَّم فيه الحكم على أساس وجود علّة له في جميع الجزئيّات التي تقوم عليها"[2] وهذه العلّة تُحقِّق الاستقراء بناءً على مبدأ الاطّراد في الطبيعة، إذ "الوقائع والحوادث يرتبط بعضها ببعض ارتباطًا عِلِّيًّا؛ فالحوادث التي حدثت في الماضي وتتكرّر في الوقت الحاضر، سوف تتكرّر بنفس الطريقة في المستقبل؛ فهذا الارتباط العِلِيّ يحكم ظواهر العالم الطبيعيّ بصرف النظر عن الزمان والمكان"[3].

ويمكن ضبط العلّة الاستقرائيّة بثلاثة طرق؛ طريقة الاتّفاق والتي تعني أنّ العلّة يلزم من وجودها وجود المعلول، وطريقة الاختلاف وتعني أنّ انعدام العلّة يعني انعدام المعلول، وطريقة التلازم في التغيّر وتعني أنّ تغيّر العلة يلزم منه تغيّر طرديّ للمعلول[4].

فإذا زادت كميّة البضاعة المعروضة قلّ السعر، وإذا قلّت الكميّة زاد السعر.

لقد مرّ معنا أنّ الاستقراء الرياضيّ، هو صورة رياضيّة عن الاستقراء المُعلّل؛ ذلك لأنّه، فضلًا عن كونه يقوم على علّة تجمع جميع الأعداد الطبيعيّة في العبارة الرياضيّة على صفة واحدة، فإنّه أثناء انتقاله من المعلوم إلى المجهول يمرّ بثلاثة مراحل رئيسيّة، تكون نظيرة لمراحل الاستقراء الرياضيّ المذكورة آنفًا؛ مرحلة الملاحظة والتجربة، ثمّ مرحلة تكوين فرض نظنّ أنّه يُفسّر تلك الملاحظات والتجارب، ثمّ مرحلة تحقيق ذلك الفرض تحقيقًا تجريبيًّا[5].

---

[1] راجع بيان ذلك مع غيره من النماذج القرآنيّة في المطلب الثاني، من المبحث الثالث، في الفصل الثالث.

[2] الفضليّ: خلاصة المنطق. ص191.

[3] زيدان، محمود فهمي: الاستقراء والمنهج العلميّ. ط1. الاسكندريّة: دار الجامعات المصريّة. 1977م. ص75.

[4] انظر: زيدان، محمود فهمي: الاستقراء والمنهج العلميّ. ص93-96

[5] انظر: المرجع السابق. ص74.

المبحث الثالث: البرهنة الرياضيّة في العلوم الأخرى

يُعدّ المنطق الرياضيّ من مناهج البحث العلميّ الدقيقة والمُحكَمة؛ دقّة الرياضيّات وإحكام المنطق، ولعلّ رصده في مُختلَف العلوم ذات الخصائص المتنوّعة، واستبيانه فيها، له من الفائدة ما يعود على ضبط خصائصه المنهجيّة الخارجيّة التي بفضلها تمكّنه من استيعاب غالب العلوم تأصيلًا وتقعيدًا، ثمّ إحكامها بالبحث والاستدلال؛ لتغدو كلّ العلوم، بعد ذلك، عالةً عليه، ومُحتاجَةً إليه لحَلِّ أزماتها الذاتيّة، لا سيّما الاسقاطات الانفعاليّة التي تشوبها.

ولتحقيق الهدف من رصده واستجلائه في مُختلَف العلوم، فقد جاءت المطالب التالية تلبّي ذلك:

المطلب الأوّل: البرهنة الرياضيّة في العلوم الإنسانيّة

لا شكّ أنّ العلوم الإنسانيّة هي تلك الدراسات التي تستهدف الإحاطة المنهجيّة الوصفيّة والتفسيريّة للظواهر الإنسانيّة والنشاط البشريّ؛ مثل: علوم الاجتماع، والنفس، والاقتصاد، والأنثروبولوجيا[1]، والجغرافيا، والتاريخ، وما هو على شاكلتها، بفروعها العديدة[2].

وبما أنّ الوقائع الإنسانيّة تتميّز بالكليّة من خلال الارتباط ببعضها، من غير أن تُشكّل ظواهر مفردة ينعزل بعضها عن بعض؛ فإنّه لا يمكن فهمها إلّا عن طريق إدراجها ضمن سيرورة زمنيّة محدّدة تعكس مجموع النِّتاج الطبيعيّ لسلوك الأفراد[3]، وتبقى مشكلة البحث فيها كونها نسبيّة مُتغيّرة وفقًا للأنماط والإيقاعات التاريخيّة للسياقات الاجتماعيّة والثقافيّة، وما يعتريها من الاسقاطات الذاتيّة الحميميّة أو العاطفيّة والمثاليّات الغائيّة عبر الواصفين لها، ما يجعلها تبدو مستعصية على أصوليّات النسق العلميّ والتقنين الرياضيّ[4].

---

[1] علم الإنسان والسلوك البشريّ.

[2] انظر: الخولي، يمنى طريف: مشكلة العلوم الإنسانيّة؛ تقنينها وإمكانيّة حلّها. ط1. القاهرة: مؤسسّة هنداوي للتعليم والثقافة. 2012م. ص12.

[3] انظر: غولدمان، لوسيان: العلوم الإنسانيّة والفلسفة. ترجمة: د. يوسف الأنطكي ود. محمّد برادة. ط2. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة. 1966م. ص4.

[4] انظر: الخولي: مشكلة العلوم الإنسانيّة؛ تقنينها وإمكانيّة حلّها. ص37.

ويبدو أنّ بوادر فكرة التقنين العلميّ والإحكام الرياضيّ للعلوم الإنسانيّة، من أجل إظهار نتائج البحث فيها مبرهنةً رياضيًّا، انبثقت عند عقلانيّي القرن الثامن عشر في فرنسا خلال الهبّة العامّة التي دعت إلى تأصيل المعارف والعلوم في أوروبا إبّان الثورة الفرنسيّة؛ إذ أكّدوا إمكانيّة الرياضة الاجتماعيّة والفيزياء الاجتماعيّة وفسيولوجيا كلّ شعور أو اتّجاه أو نزوع، بنفس دقّة وجدوى أصولها في العلوم الطبيعيّة[1]؛ لتظهر أولى محاولات التنفيذ في القرن العشرين، مع المدرسة السلوكيّة[2] والظاهراتيّة[3]، اللتين تميّزتا بالمنطق الرياضيّ، وتذرعّتا بنماذج جاهزة من الاختبارات النفسيّة وقياس كميّ دقيق، وأخذتا تبحثان عن نظام سلوكيّ شامل لا يكاد يكون فيه تخلّف أو مصادفة أو استثناء أو احتمال؛ كلّ حدث فيه ضروريّ ومُسلسَل بعلّة سبقته، نظام أشبه بالميكانيكا الطبيعيّة، ولكنّه ذو بُعد إنسانيّ خاصّ؛ تتحوّل من خلاله العلِّة والمعلول إلى مثير واستجابة قابلة للملاحظة، وتتعالج فيه القضايا بتصوّرات عقليّة تصبو إلى التعميم الاستقرائيّ أكثر من معالجتها كتجارب حسيّة[4]؛ فبلغ هذا التوجّه بالعلوم الإنسانيّة مرتبة الموضوعيّة العلميّة في التعامل مع الظواهر الاجتماعيّة، وقطع بها شوطًا طويلًا في تحديد موضوعاتها وتعريف ظواهرها وصياغة مفاهيمها ومصطلحاتها، وقد اعتمدت في أدواتها الإجرائيّة على المناهج الإحصائيّة، والقياسات العدديّة، والاختبارات والمقاييس السيكوميتريّة، والتجربة المعلميّة، والتجربة الميدانيّة، والعيّنات التجريبيّة والضابطة، والاستبيانات، وغيرها من الأساليب[5]، بيد أنّ هذا التوجّه وقف عاجزًا عن تجاوز اكتشاف الظواهر ووصفها نحو التفسير العلميّ الذي يضيف لها القوانين والنظريّات العامّة، ولعلّ سبب ذلك يكمن في الوقوف على سطح الظواهر

---

[1] انظر: برلين، إيزايا: الحريّة؛ خمس مقالات عن الحريّة. ترجمة: يزن الحاجّ. ط1. القاهرة: دار التنوير. 2015م. ص114.

[2] واحدة من أشهر مدارس علم النفس، تأسّست عام 1913م على يد العالم جون واتسون الذي دعى إلى تفسير سلوك الإنسان من خلال ملاحظة منضبطة وقياس محكوم؛ على اعتبار أنّ السلوك الإنسانيّ محكوم بالتجربة فحسب، بعيدًا عن الوراثة والمشاعر الداخليّة وخلفيّة الأفراد الغير قابلة للقياس. انظر: كالهون، كريغ: معجم العلوم الاجتماعيّة. ترجمة: معين روميّة. ط1. قطر: المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات. 2021م. ص546.

[3] وتُسمّى الظواهريّة، أو مدرسة علم الظواهر "الفينومينولوجيا"، تأسّست في بدايات القرن العشرين على يد الفيلسوف الألمانيّ أدموند هوسرل، وتقوم على ملاحظة الظاهرة وتحديد خصائصها ووصفها كما هي، ومعيار تلك الملاحظة أوّل التقاء للوعي الذي تثيره وتجلب انتباهه ظاهرة معيّنة. انظر: مباركي، عبد العزيز: *الفينومينولوجيا وفلسفة الوعي عند أدموند هوسرل*. الأكاديميّة للدراسات الاجتماعيّة والإنسانيّة في الجزائر. 2020/02، 12:240–247. ص241.

[4] انظر: حنفي، حسن: قضايا معاصرة. ص2. دار الفكر العربيّ. القاهرة. 1970م. ص320

[5] انظر: الخولي: مشكلة العلوم الإنسانيّة؛ تقنينها وإمكانيّة حلّها. ص39.

بالاستسلام الكامل للمعطى التجريبيّ لها، وتفتيت موضوع الدراسة إلى ذرّات مُغفلَة الطبائع التكامليّة للكيانات الإنسانيّة، بالإضافة إلى افتراض الإنسان مجرّد مُتلقٍ سلبيّ لعوامل البيئة والوراثة[1].

لقد عانت العلوم الإنسانيّة قُبيل التوجّه السلوكيّ والظاهراتيّ من صعوبة تكميم الظواهر الاجتماعيّة ثمّ تكييفها ثمّ صياغة القوانين الدقيقة الضابطة لها، وصعوبة تجريد وحدة البحث من باحثها الذي لا بدّ له وأن يُضفي، أثناء بحثه فيها، إسقاطاته التقييميّة التي تتشكّل في ميول وأهواء مُعيّنة تفرضها الأيديولوجيّة السياسيّة والاجتماعيّة والبيئة الثقافيّة والبيئة الحضاريّة التي ينتمي إليها، فجاء الطرح السلوكيّ والظاهراتيّ يُقدّم منهجًا يتفادى تلك الإشكالات، ولكنّه يقف أخيرًا عند عقبة تفسير الظواهر الإنسانيّة، وعُقدة إزدواجها الملمحيّ والخصائصيّ.

الأمر الذي دفع برُوّاد المدرسة المعرفيّة العلميّة المعاصرة[2]، إلى المطالبة بالتنازل عن الملازمة الرياضيّة في تحسيب القضايا الاجتماعيّة، وبالتالي إقضاء مبدأ الحتميّة الرياضيّة القائم على التلازم العِلّيّ والاستدلال الآليّ، وإحلال المنهج الفرضيّ الاستنباطيّ، القائم على مبدأ اللاحتميّة[3]، الذي بدوره ينفي أنّ كلّ الأحداث الاجتماعيّة مُحدّدة سلفًا بدقة مُطلَقة بكلّ تفاصيلها اللامتناهية في الصغر أو الكبر، مكانه[4].

وبالرغم من أنّ مبدأ اللاحتميّة قد ساعد على تدارك الإسقاطات الذاتيّة اللاعلميّة التي لم تُفرّق بين الباحث وموضوع البحث، ولم تُميّز اختلاف الحضارات وتغيّر العصور، وأكّد الفرق بين الملازمة العِلّيّة والتعاقب اللاحتميّ، وأحلّ الترابط الإحصائيّ بين الظواهر الاجتماعيّة محلّ الملازمة العِلّيّة؛ إلّا أنّه اكتفى بالتنبّؤ العلميّ كأفضل الترجيحات للنتائج العلميّة، وتنازل عن البرهنة الرياضيّة التي تفيد اليقين العلميّ[5].

---

[1] انظر: المرجع السابق. ص42+43.

[2] أو الابستمولوجيا العلميّة، هي مدرسة فلسفيّة نشأت في النصف الثاني من القرن العشرين كرد فعل على المدرسة السلوكيّة وتفسيراتها للتعلّم، ودعت إلى الاهتمام بوعي الإنسان ومشاعره وتكيّفهما مع المثيرات في معالجة الخبرات. انظر: المرجع السابق. ص113.

[3] أحد أُسس المدرسة المعرفيّة العلميّة المعاصرة، وهو مبدأ يدعو للتخلّص من التلازم العِلّيّ بين الظواهر الاجتماعيّة، وإحلال الترابط التعاقبيّ غير الملزم مكانه. المرجع السابق. ص115.

[4] انظر: المرجع السابق. ص113+114.

[5] انظر: المرجع السابق. ص115.

ويمكن القول بأنّ المعرفيّة العلميّة المعاصرة دخلت إلى العلوم الإنسانيّة بعد أزمة الذاتيّة[1] التي برزت مع المدرسة السلوكيّة أثناء محاولات صياغة تلك العلوم صياغةً علميّةً وتقنينها بشكل رياضيّ، وأسعفتها لأن تجد أساليبها التجريبيّة التي خوّلت لها قابليّة الفروض العلميّة للاختبار، مع مقاربة الدقّة والموضوعيّة والتّنحّي عن العموميّة المطلقة والاطّراد، والتّحفّظ من الإنكار التامّ للعامل الإنسانيّ؛ كاللغة والأفكار والإبداع في عمليّة اكتساب المعرفة، مُستغنيةً بذلك عن الأسلوب الرياضيّ في البرهنة.

وعليه، فالأجدر أن يُقال؛ إنّه من التكلّف والإجحاف إخضاع دراسات السلوك البشريّ لطرائق المنطق الرياضيّ وبراهينه؛ بعد أن قد تبيّن أنّ المجال الرياضيّ الكميّ لا يتواءم مع روح تلك العلوم وخصائصها النوعيّة المختصّة بعنصر الوعي؛ شديدة التعقيد وكثيرة المتغيّرات.

المطلب الثاني: البرهنة الرياضيّة في العلوم الطبيعيّة

لقد باتت العلوم الطبيعيّة في تعملقها، إبّان القرن العشرين، أوضح من الشمس؛ ابتداءً من تطوّر وسائل المواصلات والاتّصالات التي قهرت الزمان والمكان، وحتّى غزو الفضاء واستعمار الصحاري والقِفار، ولعلّ سبب قابليّة التطوّر العملاق لتلك العلوم يعود إلى خاصيّة البنية المنطقيّة التي يحمل نسقها في صلب طبيعته إمكانيّة التجريب والتصويب المستمر استمراريّة البحث العلميّ[2].

وكما هو معروف أنّ العلوم الطبيعيّة علوم تبحث في الكون كلّه بما فيه من أحياء وجمادات وما بينها من تفاعل وتداخل وارتباط؛ كالفيزياء، والكيمياء، والأحياء، وعلم الأرض، والفلك، وما هو على شاكلتها ويتفرّع عنها[3]، غير أنّ ما يميّزها أنّها علوم تجريبيّة ذات نسق استنباطيّ رياضيّ حتميّ ذي منهجيّة وتقنين ميكانيكيّ دقيق، أشبه ما يكون بسلسلة مُحكَمة من الحلقات؛ كلّ حلقة تَلزم عن سابقتها وتُفضِي إلى لاحقتها[4]، وتتميّز

[1] جعل الظواهر الاجتماعيّة أنماطًا سطحيّة متكرّرة، بعيدًا عن المميّزات الاجتماعيّة وخصائص الوعي.

[2] انظر: الخولي: مشكلة العلوم الإنسانيّة؛ تقنينها وإمكانيّة حلّها. ص15.

[3] انظر: الخزرجي، سليم إبراهيم: أساليب معاصرة في تدريس العلوم. ط1. عمّان: دار أسامة. 2011م. ص21.

[4] الخولي، يمنى طريف: فلسفة العلم من الحتميّة إلى اللاحتميّة. القاهرة: دار قباء. 2000م. ص45.

عن العلوم الإنسانيّة بانصبابها على ظواهر محايدة قابلة للرصد والتكرّر خالية من الوعي الإنسانيّ المعقّد وإراداته، بعيدًا عن تفرّد الظاهرة في نوعها؛ بِأن تجيء مرّة واحدة ثمّ تمضي لتصبح حادثة تاريخيّة يَندُر تكررها، وبعيدًا كذلك عن ثنائيّة النسق الإنسانيّ؛ التي تجعل من الإنسان والمجتمع الذي يشكّله بُعدَين؛ أحدهما باطنيّ يتأثّر بالمشاعر والإبداع والوعي، والآخر ظاهريّ يتعالج بالحركة والمواقف[1]، ممّا يجعلها تبلغ أعلى درجة من الدقّة واليقين.

إنّ الخاصيّة الأساسيّة للعلوم الطبيعيّة تتمثّل بأنّ لها قطبين فلسفيّين؛ وقائع التجريب التي تُتيح لها إمكانيّة التصويب على الدوام، ولغة الرياضيّات التي يمكن من خلالها تعريف الطبيعيّات بأنّها حقل فكريّ يتعيّن وينشط إلى أقصا حدّ في اقتران التجربة وصياغتها بلغة رمزيّة ذات قيم دقيقة مجرّدة[2].

ولعل خصائص الطبيعة نفسها هي التي تمنح علومها إمكانيّة التآزر القويّ بين اتّجاهات النظريّة وممارسات التجريب؛ فمثلًا.. الفيزياء النظريّة ترسم للفيزياء المعمليّة خطاها وتُحدّد أُطُرها، بينما تحمل الثانية اختبارات الأولى ومحكّاتها وشواهدها وحَدّ مصاديقها[3]، وبالطبع فإنّ قيام الاتجاهات النظريّة لتلك العلوم على المنطق الرياضيّ أسعف على تبرأتها من الاسقاطات النفسيّة غير الموضوعيّة، في الوقت الذي يساهم فيه معيار التكذيب الذي تنطوي عليه ممارسات التجريب بجعل قيمة الصدق هي الغاية النهائيّة المنشودة للعلوم الطبيعيّة؛ فالنظريّات تتنافس في الاقتراب من الصدق، وكلّ إنجاز علميّ هو توصّل إلى نظريّة جديدة تلافت مواطن خطأ أو كشفت غموضًا أو أضافت جديدًا على سابقتها، فأصبحت أكثر منها اقترابًا إلى الصدق، من هنا تكون القابليّة للتصويب هي عِماد الاقتراب التقديريّ للدقّة العلميّة الصائبة[4].

---

[1] انظر: أمزيان، محمّد: منهج البحث الاجتماعيّ بين الوضعيّة والمعياريّة. هيرندن واشنطن: المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ. 2008م. ص259.

[2] باشلار، جاستون: العقلانيّة التطبيقيّة. ترجمة: بسّام الهاشم. ط1. بيروت: المؤسّسة الجامعيّة. 1984م. ص28.

[3] انظر: المرجع السابق. ص69.

[4] انظر: الخولي: مشكلة العلوم الإنسانيّة؛ تقنينها وإمكانيّة حلّها. ص95.

لا شكّ أنّ نقطة التلاقي السويّ والتآزر القويّ بين المقدّمات النظريّة والممارسات التجريبيّة للعلوم الطبيعيّة، تعود إلى الاستنباط الرياضيّ الذي يتشكّل من شروط الظاهرة المراد تفسيرها والمُعبّر عن تلك الشروط بالتقريرات الجزئيّة، ومن القوانين العامّة لها المُعبّر عنها بالعبارات الكليّة، ومن التقريرات والفروض نهبط إلى التجريب ووقائع الملاحظة المستنبطة منها، لتكون هي المِحَكّ للحكم على تلك الفروض؛ وبذلك يسمو الاستنباط الرياضيّ بالعلوم الطبيعيّة إلى مرحلة تفسيريّة أكثر تقنينًا وكفاءة[1].

وبذلك يعود المنطق الرياضيّ على العلوم الطبيعيّة على ما فيها من خصائص؛ التحايد والتجريد، وسهولة الرصد والتكرار، وقابليّة التجريب والتصويب، بنموذج برهانيّ مُحكَم يواكب التقدّم العلميّ على الدوام.

المطلب الثالث: البرهنة الرياضيّة في العلوم الشرعيّة

لا شكّ أنّ الاستدلال من مصادر التشريع الإسلاميّ على الأحكام الشرعيّة؛ فقهيّة كانت أم عَقَديّة، بحاجة إلى منهجيّة مُرتّبه بقواعد عقليّة؛ لا سيّما وأنّ تلك المصادر لا تقتصر على القرآن الكريم والسُنّة النبويّة وإنّما تتعدّاهما إلى أصول منطقيّة مُلحقة بهما؛ كالإجماع والقياس والاستحسان، مثلًا في أصول الفقه الإسلاميّ[2]، والأقيسة واللوازم الاقترانيّة في علم الكلام الإسلاميّ[3]؛ تلك الأصول، وإن كانت تستند على القرآن والسُنّة في حُجّيّتها بشكل غير مباشر، إلّا أنّها، في الدرجة الأولى، هي قواعد عقليّة ذات منهجيّة منطقيّة رياضيّة بحته.

وممّا يؤكّد استعانة الأصوليّين بالمنطق الرياضيّ في استنباط الأحكام الشرعيّة قول الإمام ابن حزم الظاهريّ: "والكتب التي جمعها أرسطاطاليس... كلّها سالمة مفيدة، فيها يُتعرّف كيف التوصّل إلى الاستنباط، وكيف تُؤخذ الألفاظ على مقتضاها، وكيف يُعرف الخاصّ من العامّ، والمجمل من المفسّر، وبناء الألفاظ بعضها

[1] انظر: أنور، علاء مصطفى: التفسير في العلوم الاجتماعيّة. ط1. القاهرة: دار الثقافة. 1988م. ص83.

[2] "هو علم يجمع طرق الفقه على سبيل الإجمال، وجهات دلالتها على الأحكام الشرعيّة، وكيفيّة حال المستدلّ بها". التهانوي: كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم. (38/1).

[3] "هو علم يتضمّن الحِجاج عن العقائد الإيمانيّة بالأدلّة العقليّة والردّ على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السُنّة". ابن خلدون: المقدّمة. (1069/3).

على بعض، وكيف تقديم المقدّمات وإنتاج النتائج... وغير ذلك ممّا لا غناء للفقيه المجتهد لدينه ولأهل ملّته عنه"[1].

وأرسطاطاليس هو الفيلسوف الأكبر الذي كانت له الجهود والمحاولات الأولى في استخدام الشواهد الرياضيّة لتوضيح قوانينه في التفكير المنطقيّ، لا سيّما قانون التناقض وقانون الوسط المُستبعَد؛ حيث ينصّ الأوّل على أنّه يكفي لإثبات صحّة البيان إثبات خطأ ما يقابله، وأمّا الأخير فيؤكّد أنّ البيان لا يحتمل غير قيمة واحدة؛ الصدق أو الكذب، وقد جاءت هذه الجهود مُمَهِّدةً لتأصيل علوم الرياضيات واختزالها على قواعد المنطق، ما عُرِف مؤخّرًا بالمنطق الرياضيّ[2].

وقد أشار الإمام الأصوليّ أبو بكر الباقلّانيّ في معرض حديثه عن قواعد الاستنباط: "وإطلاق اسم الحدّ، مشترك بين الحدّ المنطقيّ الكَلِميّ الفقهيّ، وبين الحدّ الهندسيّ..."[3] وتعبيره هذا يشير إلى إحاطة الأصوليّين بمصطلحات المناطقة والرياضيّين، وإضافتها إلى الفقه في الاستدلال عليه.

أمّا علماء الكلام فقد استعانوا، كذلك، بطرائق البرهان بالمنطق وتأثّروا بها وبنوا قواعدهم الكلاميّة في الاستدلال على العقائد الإسلاميّة منها، فهذا الإمام أبو حامد الغزّاليّ يوضّح تداخل المنطق بعلم الكلام، فيقول: "المنطق، وهو بحث عن وجه الدليل وشروطه، ووجه الحدّ وشروطه، وهما داخلان في علم الكلام"[4].

ويؤكّد أبو الفتح الشهرستانيّ أثناء تأريخه لتاريخ الخلط بين مناهج الكلام والمنطق من فترة مبكّرة ذلك، بقوله: "ثمّ طالع شيوخ المعتزلة كتب المنطق اليونانيّ أيّام المأمون، فخلطوا مناهجها بمناهج الكلام، وأفردوها فنًّا من فنون العلم، وسمّوها باسم الكلام؛ إمّا لأنّ أظهر مسألةٍ تكلّموا فيها وتقاتلوا عليها هي مسألة الكلام،

---

[1] ابن حزم، أبو محمّد علي بن أحمد الظاهريّ الأندلسيّ: الفصل في الملل والأهواء والنِحل. 5 مج. تحقيق محمّد إبراهيم نصر. ط2. بيروت: دار الجيل. 1416هـ. (237/2).

[2] انظر: المنصور، بتول: بحث *عن المنطق في الرياضيّات*. موقع محتويات: mhtwyat.com. أبحاث / تعليم، 2021/8. عن: Cheng, Eugenia*: How Abstract Mathematical Logic Can Help Us in Real Life*. LITERARY HUB WEBSITE: lithub.com. The Art of Logic in an Illogical World / Basic Books, 9/2018.

[3] الباقلّانيّ، أبو بكر محمّد بن الطيّب: التقريب والإرشاد. 3مج. تحقيق عبد الحميد أبو زنيد. ط2 بيروت: مؤسّسة الرسالة. 1998م. (199/1)

[4] الغزّاليّ، أبو حامد محمّد بن محمّد: إحياء علوم الدين. 5مج. ط1. بيروت: دار الكتب العلميّة. 2003م. (33/1).

فُسمّي النوع باسمها، وإمّا لمقابلتهم الفلاسفة في تسميتهم فنًّا من فنون علمهم بالمنطق، والمنطق والكلام مترادفان"[1].

وممّا يُوضِّح هذا الترادف بين العِلمين، ما أشار إليه الغزّاليّ من أنّ بناء الغائب على الشاهد في علم الكلام يقابله قياس التمثيل عند المناطقة، والسبر والتقسيم عند المتكلّمين يقابله القياس الشرطيّ المنفصل في المنطق، وأمّا برهان الخُلْف فهو منقول باسمه ورسمه عن المناطقة أيضًا[2].

لا جَرَم أنّ ملاحظة الخطّ التاريخيّ لنشأة العلوم الشرعيّة الإسلاميّة وتطوّرها؛ ليشير وبقوّة إلى انتظام العلاقة بين تلك العلوم وبين المنطق اليونانيّ الذيّ مهّد، كما أسلفنا وبشكل كبير، إلى المنطق الرياضيّ؛ فإن كانت العلوم الشرعيّة قد بُنِيَت في القرون الهجريّة الأولى، لا سيّما الثاني والثالث منها، على الرواية والنقل للنصوص الشرعيّة؛ كالأحاديث النبويّة، وأقوال الصحابة والتابعين وأتباعهم من الأئمّة والعلماء، فقد كانت حركة الترجمة والتدوين التي برزت العصر العبّاسيّ الأوّل قد أظهرت مسائل شرعيّة ذات نمط من البحث والتفكير غير معهودة في دوائر العلوم الشرعيّة قبل ذاك، تعتمد على المنطق اليوناني في التأصيل والبرهنة والاستدلال العقليّ[3].

[1] الشهرستاني، أبو الفتح محمّد بن عبد الكريم: المِلل والنِّحَل. 2مج. تحقيق: محمّد سيّد كيلاني. بيروت: دار المعرفة. 1404هـ. (30/1)

[2] انظر: الغزّاليّ: معيار العلم في المنطق. ص156-158.

[3] انظر: الحارثيّ، وائل بن سلطان: علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق. مكّة: كليّة الشريعة بجامعة أم القرى. 2010م. ص185-188.

الفصل الثالث

دراسة تطبيقية لطرائق البرهان بالمنطق الرياضي في الحِجاج القرآنيّة

لا شكّ أن العقل الرياضيّ الذي يُفكّر بأنماط مُحكمَة الإغلاق، قد ساعدته اللغة الرقميّة الخالية من الأوصاف والمشاعر والتصوّرات الحسيّة على الوصول إلى ذلك المستوى من التجريد، في الوقت الذي لا يمكن اعتبار تلك اللغة رُكنًا من أركان التفكير الرياضيّ، كما بيّنّا ذلك سابقًا، على ما لها من الفائدة والأهميّة. ولعلّ ذلك، كان دافعًا لنقد المنطق التقليديّ على قواعد الرياضيّات، ليخرج منطقٌ جديد مشترك؛ يبدأ من الرياضيّات ويصل إلى لغة منطقٍ يمكن كتابة أيّ عِلم بها، أو قل: يمكن حوسبة أيّ نُظُم معرفيّة من خلالها؛ لتَخرج تامّة التأصيل. ذلك هو المنطق الرياضيّ.

ولا شكّ أنّ القرآن الكريم كتاب هداية ربانيّ، وقد جاءت به الحِجاج والبراهين لإقامة الحقّ بمنهج ربّانيّ مُحكَم، سبق أيّ لغةٍ وأيّ منطقٍ. وقد كان بالحَريّ للكشف عن أنماطٍ من ذلك الإحكام، أن نعرض هذه الحِجاج على ذلك المنطق الرياضيّ؛ لا لإثبات إحكامها، وإنّما للوصول إليها بوسيط متّفق عليه علميًّا يزيد القلب دهشةً بها، ويثبت أنّها مهما تطوّرت منظومة العلوم، فإنّها تبقى من وراء القرآن الكريم.

وتأخذ البرهنة الرياضيّة إحكامها، من إحكام المنطق الرياضيّ بها على طرائق متعدّدة تتوزّع في ثلاثة أنواع؛ طرائق الاستدلال المباشر، وطرائق الاستدلال غير المباشر، وأنماط الاستقراء الرياضّي.

ولبيان نماذج من هذه الحِجاج القرآنيّة، واستعراض ترتيبها في تلك الطرائق، فقد جاءت المباحث التالية تخدم ذلك:

المبحث الأوّل: نماذج تطبيقية لطرائق الاستدلال الرياضيّ المباشر

الاستدلال المنطقيّ المباشر عمليّة عقليّة يتمّ فيها الانتقال من قضيّة، أو عدّة قضايا، إلى قضيّة أخرى تُستَنتج منها مباشرة، ويلزم عادةً أن تكون القضايا المستنتجة جديدة بالنسبة للقضايا الأصليّة، وإلّا لم يكن ثمّة معنى للاستدلال، لأنّ الاستدلال انتقال من أشياء مُسلّم بصحّتها إلى أشياء أخرى جديدة عن الأولى ولازمة عنها بالضرورة[1]، ويعود سبب تسميته بالمباشر، لأنّه يأتي مع القضايا ذات التصوّر الواضح والخالي من التعقيدات، بحيث لا تحتاج إلى توسّط لوازم أو مُقدّمات أخرى لبرهنتها.

وأما طرائق الاستدلال الرياضيّ المباشر التي وردت في الشواهد القرآنيّة، فقد رُتّبت على المطالب التالية:

المطلب الأوّل: البرهان بالملازمة القياسيّة

تعتمد المنظومة الرياضيّة في استدلالاتها على ثوابت رياضيّة تشكلّ صورة استنباطيّة متلازمة، تعطي دوائر استدلاليّة مغلقة[2] مشكّلةً براهين ضروريّة، تُعرف بما يُسمّى بالملازمة القياسيّة؛ تدخل عليها المقدّماتُ البسيطةُ، لتخرج قضايا مركّبة مُبرهنة، وقد جاءت الملازمة القياسيّة في القرآن الكريم لإثبات قدرة الله وصفاته من خلال تأليف قضايا دنيويّة محسوسة، من ذلك:

النموذج الأوّل: الاستدلال بالقدرة على خلق الإنسان أطوارًا على القدرة على بعثه من جديد

يستدلّ القرآن الكريم من خلال الملازمة القياسيّة على قضيّة البعث والنشور بالقدرة على خلق الإنسان أوّل مرّة أطوارًا، وذلك في قوله تعالى:

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمۡ فِي رَيۡبٖ مِّنَ ٱلۡبَعۡثِ فَإِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن تُرَابٖ ثُمَّ مِن نُّطۡفَةٖ ثُمَّ مِنۡ عَلَقَةٖ ثُمَّ مِن مُّضۡغَةٖ مُّخَلَّقَةٖ وَغَيۡرِ مُخَلَّقَةٖ لِّنُبَيِّنَ لَكُمۡۚ وَنُقِرُّ فِي ٱلۡأَرۡحَامِ مَا نَشَآءُ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمًّى ثُمَّ

[1] انظر: بدوي، عبد الرحمن بن محمود الشرباصي: المنطق الصوريّ والرياضيّ. ط4. الكويت: وكالة المطبوعات. 1977. ص139.

[2] أنساق برهانيّة متكاملة ومُحكَمة التلازم دون أدنى ثغرة فيها.

نُخۡرِجُكُمۡ طِفۡلٗا ثُمَّ لِتَبۡلُغُوٓاْ أَشُدَّكُمۡۖ وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّىٰ وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَىٰٓ أَرۡذَلِ ٱلۡعُمُرِ لِكَيۡلَا يَعۡلَمَ مِنۢ بَعۡدِ عِلۡمٖ شَيۡـٔٗاۚ وَتَرَى ٱلۡأَرۡضَ هَامِدَةٗ فَإِذَآ أَنزَلۡنَا عَلَيۡهَا ٱلۡمَآءَ ٱهۡتَزَّتۡ وَرَبَتۡ وَأَنۢبَتَتۡ مِن كُلِّ زَوۡجِۭ بَهِيجٖ ۝٥ ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلۡحَقُّ وَأَنَّهُۥ يُحۡيِ ٱلۡمَوۡتَىٰ وَأَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ ۝٦﴾[سورة الحج:5-6].

تخاطب الآيات المرتابين من قضيّة البعث بمثالين عن الخلق؛ فالأوّل يتحدّث عن خلق الإنسان من تراب لا حياة فيه ثمّ من نطفة ثمّ من علقة ثمّ من مضغة ثمّ جنينًا ثمّ طفلًا ثمّ شابًّا بالغ الأشدّ ثمّ عجوزًا في أرذل العمر، والآخر عن إنبات النبات في الأرض الهامدة بفعل ماء السماء.

ولعلّ قضيّة الخلق عمومًا، وخلق الإنسان أطوارًا على وجه الخصوص، فيها من الدلالة اللازمة على إمكانيّة بعثه من جديدة بقدرة من خلقه أوّل مرّة.

ويمكن إدراك ذلك مباشرة من الآيات بطريقة الملازمة القياسيّة:

إن كانت القدرة على خلق الإنسان من نطفة ثمّ من علقة ثمّ من مضغة مُخلّقة وغير مخلّقة ثمّ يكون طفلًا ثمّ شابًّا ثمّ عجوزًا نافذة، فإنّها بالأَوْلى قادرة على بعثه من جديد.

تُبيّن الآيات أنّ نموّ النطفة أطوارًا حتّى تصبح طفلًا لا بُدّ وأن يكون، بدايةً، باختيار فاعل مختار، لا سيّما مرحلة تغيّر المضغة، لأنّه لولاه لما صار بعضها مُخلَّقًا كامل الخلقة نقيًّا من العيوب وبعضه غير مُخلَّقٍ متفاوتٍ في الصورة والخلق[1]. فالفاعل، نتيجةً لذلك، حقّ موجود ثابت؛ فكأنّه سبحانه يبيّن أن هذه التقلّبات دالة على وجود الصانع، وحاصلها راجع إلى أنّ حدوث تلك الأعراض والنقص وتواردها على الأجسام يدلّ على ذلك[2]. وعليّه، فإنّ الذي خلق الإنسان من عدم وأخرجه من تراب ثمّ كوّنه من ماء ثمّ خلقه أطوارًا عجيبة

[1] انظر: الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو: الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل. 4ج. شرح وتحقيق: ابن منير الإسكندريّ. ط3. بيروت: دار الكتاب العربيّ. 1407هـ. (144/3).

[2] انظر: الرازي، فخر الدين محمّد بن عمر: مفاتيح الغيب. 32ج. ط3. بيروت: دار إحياء التراث العربيّ. 1420هـ. (9/23-10).

إلى أن يتوفّاه وفي أحوال جسمه وعقله وإدراكه تقلّب عجيب، قادر، بالأَولى، على إعادة خلقه بعد فنائه أو فعل الحياة في بقيّة آثاره أو خلق أجسام مماثلة له وإيداع الروح فيها[1].

إنّ المسافة بين عناصر التراب الأوليّة البسيطة والمضغة المؤلّفة من الخلايا المنويّة الحيّة، مسافة هائلة، تضمر في طيّاتها السرّ الأعظم، سرّ الحياة، السرّ الذي لم يعرف البشر عنه شيئًا يُذكر، بعد ملايين السنين، وبعد ما لا يحصى من تحوّل العناصر البسيطة إلى خلايا حيّة في كلّ لحظة من لحظات تلك الملايين. والذي لا سبيل إلى أكثر من ملاحظته وتسجيله، دون التطلّع إلى خلقه وإنشائه، مهما طمح الإنسان، وتعلّق بأهداب المحال! ثمّ يبقى سرّ تحوّل النطفة إلى علقة، وتحوّل العلقة إلى مضغة، وتحوّل المضغة إلى إنسان مكنونًا في قدرة البديع الخبير[2].

إنّ هذا الاستدلال المنطقيّ يُلزم كلّ عاقل إدراك أنّ تلك القوّة التي خلقت الإنسان على تقدير بديع الصنعة قادرة على بعثه من جديد.

النموذج الثاني: الاستدلال على أحقيّة الله تعالى للإلهيّة بتفرّده بصفات الربوبيّة

تثبت الآيات القرآنيّة أن التفرّد بصفات الربوبيّة والقيام على شؤون الخلائق وحاجاتهم يقتضي بالضرورة استحقاق التأليه، وذلك في قوله تعالى:

﴿قُل لِّمَن مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ قُل لِّلَّهِۚ كَتَبَ عَلَىٰ نَفۡسِهِ ٱلرَّحۡمَةَۚ لَيَجۡمَعَنَّكُمۡ إِلَىٰ يَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِ لَا رَيۡبَ فِيهِۚ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓاْ أَنفُسَهُمۡ فَهُمۡ لَا يُؤۡمِنُونَ ١٢ وَلَهُۥ مَا سَكَنَ فِي ٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِۚ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡعَلِيمُ ١٣ قُلۡ أَغَيۡرَ ٱللَّهِ أَتَّخِذُ وَلِيّٗا فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَهُوَ يُطۡعِمُ وَلَا يُطۡعَمُۗ قُلۡ إِنِّيٓ أُمِرۡتُ أَنۡ أَكُونَ أَوَّلَ مَنۡ أَسۡلَمَۖ وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ١٤﴾[سورة الأنعام:12-14].

[1] انظر: ابن عاشور، محمّد الطاهر: التحرير والتنوير. 15مج. تونس: دار سحنون للنشر. 1997م. (196/17، 205/18).

[2] انظر: سيّد قطب: في ظلال القرآن. (2409/4).

في الآيات إشارة إلى صفة القِدم[1] والقيّوميّة للحقّ تبارك وتعالى، وهما من صفات الربوبيّة؛ فالله سبحانه هو المتقدّم على الأزمان والقائم على شؤون الخلق أينما كان. ولعلّ جميع الكائنات التي دخلت ظرف الليل والنهار وحلّت في السماوات والأرض، محتاجة إلى تدبير الزمان والمكان لها وإلى قوت الحياة فيهما، ممّا ينفي عنها جميعًا صفة الربوبيّة من القِدم والدوامّ، ويثبت احتياجها بالكليّة إلى مدبّر قديم قيّوم متقدّم عليها غير محتاج إليها، لا تجري عليه الأوقات والساعات ولا يحلّ في ظرف أو مكان، فلا يصدق عليه أنّه سيكون وقد كان[2]، هو وحده المستحقّ للعبادة.

فإنْ كان كلّ ما حلّ في السماوات والأرض وسكن في الليل والنهار يحتاج إلى تدبير، فإنّ مدبّرها وحده المستحقّ للعبادة.

تجمع الآيات السابقة بين توحيد الإلهيّة وتوحيد الربوبيّة، ويبرز ذلك في قوله: ﴿وَهُوَ يُطۡعِمُ وَلَا يُطۡعَمُ﴾ إذِ الإطعام من شؤون الربوبيّة، والاستغناء عن حاجة الطعام من صفات الإلهيّة، ويُصدّق ذلك أنّ ثبوت قدم العبد في توحيد الربوبيّة مرقاةٌ له إلى توحيد الإلهيّة لا محالة؛ فإنّ العبد إن أيقن أن النفع والضرّ، والعطاء والمنع، والهدى والصلال، والسعادة والشقاء؛ جميع ذلك بيد الله وحده لا شريك له، وأنّه وحده مُقلّب القلوب، ومصرّفها كيفما يشاء، وأنّه لا موفَّق إلّا من وفّقه الله وأعانه، ولا مخذول إلّا من خذله وأهانه، كان قلبه أصحّ القلوب وأسلمها وأقومها وأرقّها وأصفاها، لا يسعها أنّ تتخذ إلّا إلهًا معبودًا واحدًا، يكون أحبّ إليه ممّا سواه، وأخوف عنده من كلّ ما سواه؛ فتتقدّم محبّته في قلبه على جميع المَحابّ، بل وتنساق المَحابّ كلّها تبعًا لمحبّته، ويتقدّم خوفه في قلبه على جميع المخوّفات، وينساق كلّ رجاء تبعًا لرجائه[3].

---

[1] قيام الحقّ سبحانه على مقوّمات حياة المخلوقات يقتضي بالضرورة تقدّمه عليها.

[2] انظر: الرازي: مفاتيح الغيب. (138/12).

[3] انظر: ابن القيّم، محمّد بن أبي بكر: مدارج السالكين بين منازل إيّاك نعبد وإيّاك نستعين. ج2. تحقيق: محمّد المعتصم بالله البغدادي. ط3. بيروت: دار الكتاب العربيّ. 1996م. (1/412+413).

فإذا كانت الإلهيّة التي دعت الرسلُ أممَهم إلى توحيد الربّ بها هي العبادة والتأليه، فإنّ ألزم لوازمها توحيد الربوبيّة؛ ذلك التوحيد الذي أعترف به مشركو مكّة فِطرةً، وأقرّوا به قولًا؛ فاحتجّ القرآن به عليهم شِركَهم في عبادة غير الله، ونبذ إليهم لأجله سوء منطقهم، وأخبرهم أنّهم ينقضونه بشركهم به في الإلهيّة؛ فإنّه لا يلزم أبدًا ولا يكون من الاشراك في الإلهيّة توحيد للربوبيّة. يقول تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ۖ فَأَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ ﴿٨٧﴾﴾[سورة الزخرف:87]. أي فأين يصرفون عن شهادة أن لا إله إلّا الله، وعن عبادته وحده، وهم يشهدون أنّه لا ربّ غيره، ولا خالق سواه[1].

لقد ورد ذكر السماوات والأرض في الآية الأولى، إذ لا مكان سواهما، وفي الآية الثانية ذُكر الليل والنهار، إذ لا زمان سواهما؛ فالزمان والمكان ظرفان لكلّ المحدثات؛ فأخبر سبحانه أنّه مالك للمكان والمكانيّات، ومالك للزمان والزمانيّات، وهذا بيان في غاية الجلالة، ولعلّ الابتداء بذكر المكان والمكانيّات، ثمّ ذكر الزمان والزمانيّات، أقرب إلى العقول والأفكار، بذكر الأظهر مترقيًا إلى الأخفى فالأخفى[2].

ولمّا ثبت بالنظر أنّ تسلسل العلل بشكل غير متناهٍ محال عقلًا[3]، لزم أن يعود وجود جميع المُحدَثات المظروفة بالزمان والمكان إلى مُبدئ قديم غير حادث بهما، وهذا هو المعبّر عنه في الآيات بـ ﴿وَلَهُۥ مَا سَكَنَ فِى ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ﴾ و﴿فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾.

إنّ كلّ موجود في الوجود إمّا أن يكون واجب لذاته أو ممكن لذاته، فالواجب لذاته ليس إلّا واحدًا، وما سوى ذلك فممكن الوجود محتاج لعلّة الإيجاد، ومن المحال عقلًا أن تتسلسل العلل بشكل غير متناهٍ؛ فاقتضى أن تعود إلى علّة واحدة غير معلولة، فُعبّره عنها بقوله ﴿يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ﴾، والممكن لا يوجد إلّا بإيجاد

---

[1] ابن القيّم: مدارج السالكين. (413/1).

[2] انظر: الرازي: مفاتيح الغيب. (138/12)

[3] انظر: الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد: المواقف في علم الكلام. 3ج. تحقيق الدكتور عبد الرحمن عميرة. ط1. بيروت: دار الجيل. 1997م. (454/1).

الواجب لذاته، وكلّ ما حصل بإيجاده وتكوينه كان ملكًا له، فثبت أنّ ما سوى ذلك الموجود الواجب لذاته فهو ملكه ومالكه، فلهذا قال: ﴿وَلَهُۥ مَا سَكَنَ فِي ٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ﴾[1].

النموذج الثالث: الاستدلال على تقدير الله تعالى وعزّته وعلمه بفلق الإصباح وسكن الليل وتصريف الشمس والقمر بحسبان

وتأتي الملازمة القياسيّة في القرآن الكريم أيضًا للاستدلال على صفات الربّ عزّ وجلّ من العزّة والعلم والتقدير من خلال المظاهرة الكونيّة كفلق الصبح وتقدير الليل وتصريف الشمس والقمر، وذلك في قوله تعالى:

﴿فَالِقُ ٱلۡإِصۡبَاحِ وَجَعَلَ ٱلَّيۡلَ سَكَنٗا وَٱلشَّمۡسَ وَٱلۡقَمَرَ حُسۡبَانٗاۚ ذَٰلِكَ تَقۡدِيرُ ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡعَلِيمِ ٩٦﴾[الأنعام:96].

تقرّر الآيات أنّ انفلاق الصباح وحلول الليل بتصريف الشمس والقمر لمعيشة الكائنات إنمّا هو بتقدير عزيز عليم، وبيان ذلك بالملازمة القياسيّة:

إذا كان الإصباح منفلِقًا لمعيشة الكائنات والليل سكنًا لهم، فإنّه تقدير عزيز القدرة عليم بأحوال الكائنات بتصريف الليل والنهار بحسبان.

تبيّن الآيات قدرة الله تعالى على خلق الأشياء المتضادّة المختلفة، الدّالّة على كمال عظمته وعظيم سلطانه، فذكرت أنّه فالق الإصباح، وقابلت ذلك بقوله: "وجعل الليل سكنًا" أي ساجيًا مظلمًا، لتسكن فيه الأشياء[2]، كما قال: ﴿وَٱلضُّحَىٰ ١ وَٱلَّيۡلِ إِذَا سَجَىٰ ٢﴾[الضحى:1-2]. وقد وصفت الآيات الإصباح بالانفلاق؛ لأنّ ضياء الصباح يُرى كأنّه ينشقّ عن ظلمة الليل، وعبّرت في جانب الليل بمادّة الجَعْل؛ لأنّ الظلمة عدم،

[1] انظر: الرازي: مفاتيح الغيب. (139/12)

[2] انظر: ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر: تفسير القرآن العظيم. 9ج. تحقيق: محمّد حسين شمس الدين. ط1. بيروت: دار الكتب العلميّة. 1419هـ. (273/3).

فكانت هي الأصل، وتعلّقُ القدرةِ فيها هو تعلّقها بإزالة ما يمنع تلك الظلمة من الأنوار العارضة في للأفق، فإذا عادت الظلمة، عاد الأصل الذي جُعل على ما هو رحمة للكائنات[1]. كما بيّنت الآيات قدرة الله على تصريف الشمس والقمر بحساب مُقدّر مقنن، لا يتغيّر ولا يضطرب؛ فيترتّب على ذلك اختلاف الليل والنهار طولًا وقصرًا، ثمّ ذكرت أنّ جميع ذلك جارٍ بتقدير العزيز الذي لا يُمانَع ولا يُخالَف، العليم بكلِّ شيء فلا يعزب عن علمه مثقال ذرّة في الأرض ولا في السماء[2].

إنّ هذه الأحوال الفلكيّة المُدرَكة بالحسّ في الآيات أعظم في كمال القدرة على وجود الصانع وعلمه وحكمته، وأكثرها وقعًا في القلوب من الأحوال الأرضيّة؛ فإذا وصل نور الصَّباح إلى العالم بعد عتمة الليل، فكأنّه نفخ في الأجسام مادّة الحياة، وقوة الإدراك، فضعف النوم وابتدأت اليقظة بالظهور. وكلّما كان نور الصباح أقوى وأكمل كان ظهور قوّة الحسّ والحركة في الحيوانات أكمل. ومعلومٌ أنّ أعظم نعم الله على الخلق قوّة الحياة والحسّ والحركة، ولمّا كان النور هو السبب الأصليّ لحصول هذه الأحوال، كان تأثير قدرة الله تعالى في تخليق النور من أعظم النعم، وأجلّ الفضل والكرم[3]، وتخليق النور إنّما يكون بتقدير حركة الشمس بحساب دقيق من السرعة والبطء بحيث تتمّ الدورة في سنة، وتقدير حركة القمر بحيث يتمّ الدورة في شهر، وبهذه المقادير تنتظم مصالح العالم في تعاقب الليل والنهار، وتعاقب الفصول الأربعة، ويحصل ما يُحتاج إليه من نضج الثمار، وحصول الغلّات. ولو قُدِّر كونها أسرع أو أبطأ ممّا وقع لاختلّت هذه المصالح[4]. وأمّا الليل فهو ضروريّ لسكن الكائنات، ووُصِف بالسكن لأنّ الكائنات تسكن إليه وتطمئن فيه استرواحًا من تعب النهار[5].

---

[1] انظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير. (390/7+391).

[2] انظر: ابن كثير: تفسير القرآن العظيم. (273/3).

[3] انظر: الرازي: مفاتيح الغيب. (80/13).

[4] انظر: المرجع السابق. (82/13).

[5] انظر: المرجع السابق. (81/13).

وجميع هذه التقادير لا يمكن تحصيلها إلّا بقدرة كاملة متعلّقة بجميع الممكنات، عزيزة فلا تمانع ولا تخالف، وبعلم نافذ في جميع المعلومات من الكُلّيّات والجزئيّات، فلا يخفى عليه شيء، مقدِّر بموجب الحكمة[1]، ولا يكون ذلك إلّا بتخصيص فاعل مختار منفرد بالربوبيّة إنفرادًا يستلزم انتفاءها عمّا لا يقدر على مثل هذا الصنع العجيب[2].

النموذج الرابع: الاستدلال على وعد الآخرة بتحقيق وعد انتصار الروم

ومن طرائق الملازمة القياسيّة التي جاءت في القرآن الكريم كذلك، الاستدلال على وقوع وعد الآخرة بتحقّق بعد وعودات القرآن في الدنيا، وذلك في قوله تعالى:

﴿غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ۝٢ فِيٓ أَدۡنَى ٱلۡأَرۡضِ وَهُم مِّنۢ بَعۡدِ غَلَبِهِمۡ سَيَغۡلِبُونَ ۝٣ فِي بِضۡعِ سِنِينَۗ لِلَّهِ ٱلۡأَمۡرُ مِن قَبۡلُ وَمِنۢ بَعۡدُۚ وَيَوۡمَئِذٖ يَفۡرَحُ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ۝٤ بِنَصۡرِ ٱللَّهِۚ يَنصُرُ مَن يَشَآءُۖ وَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلرَّحِيمُ ۝٥ وَعۡدَ ٱللَّهِۖ لَا يُخۡلِفُ ٱللَّهُ وَعۡدَهُۥ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ ۝٦ يَعۡلَمُونَ ظَٰهِرٗا مِّنَ ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا وَهُمۡ عَنِ ٱلۡأٓخِرَةِ هُمۡ غَٰفِلُونَ ۝٧ أَوَلَمۡ يَتَفَكَّرُواْ فِيٓ أَنفُسِهِمۡۗ مَّا خَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ وَمَا بَيۡنَهُمَآ إِلَّا بِٱلۡحَقِّ وَأَجَلٖ مُّسَمّٗىۗ وَإِنَّ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلنَّاسِ بِلِقَآيِٕ رَبِّهِمۡ لَكَٰفِرُونَ ۝٨﴾[الروم:2-8].

لقد جاءت النبوءة القرآنيّة صادقة بانتصار الروم بعد بضع سنين من انهزامهم مع الفرس، إذ تذكر الروايات أنّه ثمّة رهان على الآيات حصل بين أبي بكر الصدّيق ومشركي مكّة بحتميّة انتصار الروم بعد هزيمتهم مع الفرس في مُدّة لا تتجاوز التسع سنوات، وما كاد أن يَتِمّ الأجل حتّى جاءت الركبان من الشام تصدح بظهور الروم على فارس[3]، وعندها أُقيمت الحجّةُ على أهل مكّة بصدق ما جاء في القرآن، وفرح المسلمون

---

[1] انظر: الزحيلي، وهبة بن مصطفى: التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج. 32ج. ط1. دمشق: دار الفكر. 1991. (307/7).

[2] انظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير. (387/7).

[3] انظر: الترمذيّ، محمّد بن عيسى بن سورة: الجامع الصحيح. 5مج. تحقيق أحمد شاكر وآخرون. بيروت: دار الكتب العلميّة. 1987م. (كتاب القراءات/ باب من سورة الروم). حديث رقم: 3193. (321/5). وانظر: الطبريّ: جامع البيان عن تأويل آي القرآن. (72/20). عن عبد الله بن عبّاس.

وقتذاك فرحًا كبيرًا. وقد جعل الحقّ سبحانه تعالى ذاك الوعد وما جرى فيه تنبيهًا لأهل مكّة بأنّه ما خلق السموات والأرض إلّا بالعدل لإقامة الحقّ، وإلى موعد محدّد، فإذا بلغت ذاك الوقت أفنى ذلك كلّه[1]، وبعث جميع العباد للجزاء والحساب. ثمّ نعى إليهم ترك التفكّر في الصلة بين ذلك، وقرّر أنّه:

إنْ كان الواعد بانتصار الروم مُحقًّا، فإنّ وعده بأجل السماوات والأرض حقّ.

وأكّد الارتباط بين الوعد المرتبط بالنصر وبين الحقّ الأكبر الذي يقوم عليه هذا الوجود من جهة، وبين وعد الآخرة وبين ذاك الحقّ من جهة أخرى[2]؛ ولهذا استطردت الآيات تجول بالمشركين جولة أخرى في ضمير هذا الكون؛ في السموات والأرض وما بينهما، وتردّهم إلى أنفسهم ينظرون في أعماقها ويتدبّرون، علّهم يدركون ذلك الحقّ الكبير الذي يغفلون عنه حينما يغفلون عن الآخرة، والغفلة عن الآخرة تجعل جميع مقاييس الغافلين تختلّ، وتُزَرجِح في أكفّهم ميزان القيم؛ فلا يملكون تصوّر الحياة وأحداثها وقيمها تصوّرًا صحيحًا، ويظلّ علمهم بها ظاهرًا سطحيًّا ناقصًا؛ لأنّ حساب الآخرة في ضمير الإنسان يغيّر نظرته لكلّ ما يقع في هذه الأرض[3].

وجوّ السورة وسياقها معًا يتعاونان في تصوير موضوعها الرئيسيّ؛ وهو الكشف عن الارتباطات الوثيقة بين أحوال الناس وأحداث الحياة، وماضي البشريّة وحاضرها ومستقبلها، وسنن الكون ونواميس الوجود، وفي خِضَم هذه الارتباطات يبدو أن كلّ حركة وكلّ نأمة، وكلّ حادث وكلّ حالة، وكلّ نشأة وكلّ عاقبة، وكلّ نصر وكلّ هزيمة مرتبطة برباط وثيق، محكوم بقانون دقيق[4].

---

[1] انظر: الطبريّ: جامع البيان عن تأويل آي القرآن. (464/18).

[2] انظر: مجمع البحوث الإسلاميّة بالأزهر: التفسير الوسيط للقرآن الكريم. 10مج. ط1. القاهرة: الهيئة العامّة لشؤون المطابع الأميريّة. 1973-1993. (26/8).

[3] انظر: سيّد قطب: في ظلال القرآن. (2759/5).

[4] انظر: سيّد قطب: في ظلال القرآن. (2756/5).

ولعلّ الآيات ذكرت عبارة "ظاهرًا" بصيغة المفرد النكرة تقليلًا لمعلوماتهم وتحقيرًا لها، إذ لا يعلم الغافلون من الحقائق سوى ظاهرًا واحدًا يقتصر على ما يشاهدونه من زخارف الدنيا وملاذها، بعيدًا عن الجوهر[1]، ولعلّه عبّر بالعلم عن ذلك "الظاهر" لأنّه لا يُعمِلون أنظارهم في التدبّر بالحقائق الكونيّة ومجريات الأمور، فهم يقصرونها على مجرّد العلم، خلافًا للتعبير بالتفكّر في أنفسهم، الذي ورد بصيغة استفهام إنكاري يعيب عليهم الوصول إلى ذلك المستوى من الفهم في استيعاب الأشياء[2].

النموذج الخامس: الاستدلال على تحقّق الخشية من الخالق بتحصيل العلم بشؤون الخلق

لقد جاءت الملازمة القياسيّة في القرآن كذلك للاستدلال على لزوم توفّر الخشية من الخالق وإدراك عظمته عند إدراك دقائق خلقه، وذلك في قوله تعالى:

﴿أَلَمۡ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗ فَأَخۡرَجۡنَا بِهِۦ ثَمَرَٰتٖ مُّخۡتَلِفًا أَلۡوَٰنُهَاۚ وَمِنَ ٱلۡجِبَالِ جُدَدُۢ بِيضٞ وَحُمۡرٞ مُّخۡتَلِفٌ أَلۡوَٰنُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٞ ٢٧ وَمِنَ ٱلنَّاسِ وَٱلدَّوَآبِّ وَٱلۡأَنۡعَٰمِ مُخۡتَلِفٌ أَلۡوَٰنُهُۥ كَذَٰلِكَۗ إِنَّمَا يَخۡشَى ٱللَّهَ مِنۡ عِبَادِهِ ٱلۡعُلَمَٰٓؤُاْۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ ٢٨﴾[فاطر:27-28].

توجّه الآيات خطابًا إلى النبيّ ﷺ وإلى عموم المؤمنين معه للتفكّر في بديع صنعة الله تعالى وحسن خَلْقه؛ من إنزال الغيث من السماء، وسقياه أشجارًا في الأرض، تخرج ثمرات مختلفةَ الألوان والأطعم، ومن تعديد الجبال مُختلِفَ ألوان الطرائق والخطط، وتعديد الناس والبهائم وسائر الدوابّ مُختلِفَ الألوان والطباع والصفات، ثمّ تؤكّد أنّ العلماء المتعمّقين في بديع الخلق المميّزين للفروقات بين متشابهه، هم لله الخالق البديع أكثر تعظيمًا وإيمانًا وخشيةً[3].

[1] انظر: الزمخشريّ: الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل. (468/3).

[2] انظر: مجمع البحوث الإسلاميّة بالأزهر: التفسير الوسيط للقرآن الكريم. (28/8).

[3] انظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن. (14/ 341-343).

وقد ذكرت الآيات الخشية لأنّها مِلاك الأمر كله؛ فمن خشي الله أتى منه كلّ خير، ومن أمن اجترأ على كلّ شرّ[1].

فالخشية خوف في القلب، تظهر آثاره على الجوارح بالانخفاض والسكون[2]. وقد عرّف المناوي الخشية أنّها خوف يشوبه تعظيم[3].

فإن كان العبد عالِمًا بدقائق الخلق، فإنّه سيكون للخالق أكثر تعظيمًا وخشيةً.

تعرض الآيات مشهدًا عامًّا لذلك المعرض الإلهيّ الجميل الذي يشمل الأرض كلّها؛ وتبدأ من إنزال الماء من السماء، ثمّ إخراج الثمرات المختلفة اختلافًا يعبّر عن جمال ذاك المعرض المتزيّن بنسج من الألوان البديعة، ومن ألوان الثمار إلى ألوان الجبال وشِعابها؛ فالشِعاب البِيض مختلف ألوانها فيما بينها، والشِعاب الحُمُر مُختلف ألوانها كذلك فيما بينها، اختلافًا في درجة اللون والتظليل والألوان الأخرى المتداخلة فيه، ومنها إلى ألوان الناس؛ والآيات لا تقف عند الألوان المتميّزة العامّة لأجناس البشر، فكلّ فرد، بعد ذلك، متميّز اللون بين بني جنسه، بل متميّز من توأمه الذي شاركه حملًا واحدًا في بطن واحد. وكذلك ألوان الدوابّ والأنعام، والدوابّ أشمل من الأنعام التي تقتصر على الإبل والبقر والغنم والماعز، وقد خصّصتها الآيات لقربها من الإنسان. إنّ هذا التنوّع البديع يوقظ حاسّة الذوق الجمالي العالي، التي تنظر إلى الجمال نظرة تجريديّة فتراه في الصخرة كما تراه في الثمرة، وفتراه في البهائم كما تراه في الناس، على بُعدِ ما بين طبيعة كلّ من أولئك. إنّ ذاك المعرض الطبيعيّ الجميل يحتاج إلى تدبّر دقيق للتعرّف على الصانع البديع، والعلماء المتبحّرين هم الذين يدركون عظمة هذا الكون البديع لما يملكونه من آلات البحث والتنقيب في آثار الصنعة الكونيّة، فيعرفون الصانع من آثار صنعته، ويدركونه بآثار قدرته، ويستشعرون حقيقة عظمته برؤية حقيقة

[1] انظر: الزمخشري: الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل. (695/4).

[2] انظر: ابن القيّم: مدارج السالكين. (508/1).

[3] المناوي: التوقيف على مهمّات التعريف. ص155.

إبداعه، ومن ثمّ يخشونه حقًّا، ويتقونه حقًّا، لا بالشعور الغامض الذي يجده القلب أمام روعة الكون، ولكن بالمعرفة الدقيقة والعلم المباشر[1].

ومن الشواهد على ذلك، ما جاء على ألسنة بعض العلماء المعاصرين من الفلاسفة والطبيعيّين الذين شهدوا في الكون من الخفايا والأسرار ما أفضى بهم في النهاية إلى الإيمان بالله وحده والحظوة بخشيته، من هؤلاء؛ عالم الفيزياء الألمانيّ "فيرنر هايزنبرغ" الذي قال: "إنّ أوّل جرعة من كأس العلوم الطبيعيّة سوف تحوّلك إلى ملحد، ولكن في قاع الكأس، ستجد الله لا محالة في انتظارك"[2].

وعالم الفيزياء الألمانيّ المشهور "ألبرت آينشتاين" الذي صرّح أخيرًا: "كلّما ازداد المرء تعمّقًا في أسرار الطبيعة، ازداد توقيره لله"[3].

ولعلّ شهادة هؤلاء العلماء دليل على ما يمنحه العلم والتعمّق في أسرار الكون وخباياه من أهليّة يميّز صاحبها من خلالها الحقّ عن الباطل. وكما قال الإمام الغزّاليّ: "إنّ العالِم صاحب أهليّة يميّز من خلالها الحقّ عن الباطل"[4]، وأقل درجات التمييز ألّا يَعاف العسل وإن وجده في محجمة الحجّام[5]، إذ يتحقّق أنّ المحجمة لا تغيّر ذات العسل[6].

المطلب الثاني: البرهان بالتناظر القياسيّ

التناظر موجود في كلّ مكان، فله تجسّدات لا حصر لها في الأنماط اللامتناهية التي تزوّدنا بها الطبيعة[7]، ويمكن القول أنّه مسؤول عن شكل عالم الطبيعة من أصغر مكوّناته إلى أكبرها[8]، فهو مبدأ قويّ في عرض

---

[1] انظر: سيّد قطب: في ظلال القرآن. (2943+2942/5).

[2] صالح، محمّد السيّد: لماذا الإسلام وسط الزحام؛ حوار مع صديقي الملحد. ط1. القاهرة: دار حروف منثورة. 2020م. ص10.

[3] Torrance, T: Theological and Natural Science. Published by: Wipf and Stock. Eugene, OR. 2002. P25. on original phrase transferred: "The deeper one penetrates into nature's secrets, the greater becomes one's respect for God".

[4] انظر: الغزّاليّ، أبو حامد محمّد بن محمّد: المنقذ من الضلال. تحقيق: عبد الحليم محمود. القاهرة: دار الكتب الحديثة. ص153.

[5] الوعاء الذي يضع فيه الحجّام دم الحجامة الذي يستخرجه من المريض.

[6] انظر: المرجع السابق. ص155.

[7] انظر: ليون م. ليديرمان: التناظر والكون الجميل. ص17.

[8] المرجع السابق. ص12.

صورة الكون من جميع أبعاده الظاهرة والباطنة؛ إذ تتحكّم التناظرات بالعمليّات الفيزيائيّة التي تحدّد صفات عالمنا، وتميط اللثام عن أسرار الطبيعة، وتقدّم أنموذجًا عن المستقبل متناظرًا مع ما هو موجود في الماضي والحاضر[1]، وقد استدلّ القرآن من خلال التناظر القياسيّ على قدرة الله سبحانه وتعالى وعظمته، بمشاهد وقضايا دنيويّة متناظرةً معها وآخذة حكمها، إذ عادةً ما يأتي هذا البرهان لإثبات المشاهد والأحداث الآخرة:

النموذج الأوّل: الاستدلال بالقدرة على إحياء الأرض الهامدة على القدرة على بعث من في القبور

تستدلّ الآيات القرآنيّة بأنّ القدرة إحياء الأرض بالنبات قادرة على بعث من في القبور، لما ما بين القضيّتين من التناظر، وذلك في قوله تعالى:

يقول تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمۡ فِي رَيۡبٖ مِّنَ ٱلۡبَعۡثِ فَإِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن تُرَابٖ ثُمَّ مِن نُّطۡفَةٖ ثُمَّ مِنۡ عَلَقَةٖ ثُمَّ مِن مُّضۡغَةٖ مُّخَلَّقَةٖ وَغَيۡرِ مُخَلَّقَةٖ لِّنُبَيِّنَ لَكُمۡۚ وَنُقِرُّ فِي ٱلۡأَرۡحَامِ مَا نَشَآءُ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى ثُمَّ نُخۡرِجُكُمۡ طِفۡلٗا ثُمَّ لِتَبۡلُغُوٓاْ أَشُدَّكُمۡۖ وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّىٰ وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَىٰٓ أَرۡذَلِ ٱلۡعُمُرِ لِكَيۡلَا يَعۡلَمَ مِنۢ بَعۡدِ عِلۡمٖ شَيۡـٔٗاۚ وَتَرَى ٱلۡأَرۡضَ هَامِدَةٗ فَإِذَآ أَنزَلۡنَا عَلَيۡهَا ٱلۡمَآءَ ٱهۡتَزَّتۡ وَرَبَتۡ وَأَنۢبَتَتۡ مِن كُلِّ زَوۡجِۭ بَهِيجٖ ۝٥ ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلۡحَقُّ وَأَنَّهُۥ يُحۡيِ ٱلۡمَوۡتَىٰ وَأَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ ۝٦ وَأَنَّ ٱلسَّاعَةَ ءَاتِيَةٞ لَّا رَيۡبَ فِيهَا وَأَنَّ ٱللَّهَ يَبۡعَثُ مَن فِي ٱلۡقُبُورِ ۝٧﴾[الحج:5-7].

يوجّه الحقّ سبحانه، في هذه الآيات، مثالًا مشهودًا إلى جميع من ارتاب في إمكانيّة البعث بعد الممات يؤكّد من خلاله أنّ الابتداء بإنبات النبات من الأرض الميّته بواسطة الماء يتناظر مع إعادة بعث الأموات من قبورهم، ويتّخذ من ذلك برهانًا على وجوده وقدرته على البعث والنشور.

[1] انظر: المرجع السابق. ص33-35.

لقد جاء ترتيب النتائج على المقدّمات في الآيات بطريقة رياضيّة قياسيّة تقوم على تعميم حكم قضيّة مشهودة على أخرى غائبة للتناظر القائم بين القضيّتين:

فالقدرة على بعث من في القبور –قضيّة غائبة

تتناظر مع

القدرة على إنبات كلّ زوج بهيج من الأرض الهامدة –قضيّة مشهودة

القدرة على بعث من في القبور قضيّة لها حكم المشهود.

إنّ القدرة على ابتداء الخلق تدلّ على إمكانيّة البعث، ويؤكّد هذا التعميم وحدة عنصر الحياة ووحدة الإرادة الدافعة لها هنا وهناك؛ فانبعاث الحياة من الأرض بعد الهمود من السنن المطّردة التي تنشأ من أنّ خالقها هو الحقّ الذي لا تختلّ سننه ولا تتخلّف، وأنّ اتّجاه الحياة هذا الاتّجاه في هذه الأطوار ليدلّ على الإرادة التي تدفعها وتنسّق خطاها وترتّب مراحلها؛ فهناك ارتباط وثيق بين أنّ الله هو الحقّ وبين هذا الاطّراد والثبات والاتّجاه الذي لا يحيد من جهة، وبين سُنّته في ابتداء الخلق التي تماثل القدرة على إعادة البعث من جهة أخرى[1].

ويُعبّر الفعل في قوله: ﴿وَتَرَى ٱلْأَرْضَ هَامِدَةً﴾ عن ارتقاء في الاستدلال على الإحياء بعد الموت بالقياس والتمثيل، لأنّه استدلال بحالة مشاهدة، فلذلك افتتح السياق بفعل الرؤية؛ فهمود الأرض بمنزلة موت الإنسان، واهتزازها وإنباتها بعد ذلك يماثل الإحياء والحركة بعد الموت[2].

[1] انظر: سيّد قطب: في ظلال القرآن. (2412/4).

[2] انظر: ابن عاشور، محمّد الطاهر: التحرير والتنوير. 15مج. تونس: دار سحنون للنشر. 1997م. (203/18)

النموذج الثاني: الاستدلال على القدرة على إحياء الموتى بالقدرة على تخليق النطفة طفلًا

وقد جاءت هذه الطريقة أيضًا في القرآن الكريم للاستدلال على إحياء الموتى بالتناظر مع خلق النطفة طفلًا، وذلك في قوله تعالى:

﴿أَوَلَمْ يَرَ ٱلْإِنسَٰنُ أَنَّا خَلَقْنَٰهُ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ ﴿٧٧﴾ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُۥ ۖ قَالَ مَن يُحْيِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِيَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِيٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾[يس:77-79].

يوجّه الحقّ سبحانه وتعالى استفهامًا بلاغيًّا لأولئك الذين يستبعدون إمكانيّة إحياء رُفات الموتى من جديد، ونسَوا كيف خُلِقوا أوّل مرّة من نطفة صغيرة لا حركة فيها! وقد طمس الكِبْر والمِراء على قلوبهم، فلم يعودوا يدركون أنّ الأوّل نظير الثاني:

القدرة على إحياء الموتى – قضيّة غائبة

تتناظر مع

القدرة على تخليق النطفة طفلًا – قضيّة مشهودة

القدرة على إحياء الموتى قضيّة لها حكم المشهود

إنّ هذا الحُجّة تواجه الإنسان المنكِر بواقعه في خاصّة نفسه، بمنطق الفطرة ومنطق الواقع القريب المنظور، وهذا الواقع يصوّر نشأته وصيرورته ممّا يراه واقعًا في حياته، ويشهده بعينه وحسّه مكرّرًا معادًا، ثمّ لا ينتبه إلى دلالته، ولا يتّخذ منه مصداقًا لوعد الله ببعثه ونشوره بعد موته ودثوره. إنّ تلك القدرة الخارقة التي تجعل من هذه النطفة التي لا قوام لها ولا قيمة ذلك الإنسان الخصيم، يستعظم الإنسان عليها أن تعيده وتنشره بعد البلى والدثور؟ وهل تزيد النطفة حيويّة أو قدرة أو قيمة على العظام الرميمة المفتوتة؟[1].

[1] انظر: سيّد قطب: في ظلال القرآن. (2977/5).

عادةً ما يكون التناظر والتمثيل القياسيّ مشفوعًا بفعل يدلّ عليه، وقد بيّنّا سابقًا أنّ فعل الرؤية في مثل هذه السياقات إنّما يُقصد بها الرؤية القلبيّة والعلم الظاهر كالمحسوس بالبصر قياسًا على النظير، وهذه الرؤية قد أتت جوابًا شافيًا وكافيًا، فبمجرّد تصوّرها، بمنطق الفطرة السليمة، يتمّ العلم اليقينيّ الذي لا شبهة فيه، أنّ الذي أنشأها أوّل مرّة قادر على الإعادة ثاني مرّة، وهو أهون على القدرة للناظر بمنطق الواقع والقياس[1].

النموذج الثالث: الاستدلال على القدرة على تنكيس أحوال المُترفين بتغيّر الأرض وأحوالها

لقد استدلّ القرآن الكريم كذلك من خلال التناظر القياسيّ بتغيّر الأرض وأحوال بلادها من العزّة إلى الذلّ من الضعف إلى القوّة على القدرة على تنكيس أحوال المُترفين الذين اعتزّوا بمالهم وجاههم، وذلك في قوله تعالى:

﴿قُلۡ مَن يَكۡلَؤُكُم بِٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ مِنَ ٱلرَّحۡمَٰنِۚ بَلۡ هُمۡ عَن ذِكۡرِ رَبِّهِم مُّعۡرِضُونَ ﴿٤٢﴾ أَمۡ لَهُمۡ ءَالِهَةٞ تَمۡنَعُهُم مِّن دُونِنَاۚ لَا يَسۡتَطِيعُونَ نَصۡرَ أَنفُسِهِمۡ وَلَا هُم مِّنَّا يُصۡحَبُونَ ﴿٤٣﴾ بَلۡ مَتَّعۡنَا هَٰٓؤُلَآءِ وَءَابَآءَهُمۡ حَتَّىٰ طَالَ عَلَيۡهِمُ ٱلۡعُمُرُۗ أَفَلَا يَرَوۡنَ أَنَّا نَأۡتِي ٱلۡأَرۡضَ نَنقُصُهَا مِنۡ أَطۡرَافِهَآۚ أَفَهُمُ ٱلۡغَٰلِبُونَ ﴿٤٤﴾﴾[الأنبياء:42-44].

تقدّم الآيات استفهامًا بلاغيًّا عن حال أولئك الذين غرّتهم الحياة الدنيا بمتاعها، وغرّهم طول الأمد بالبقاء؛ وغرّهم الكِبْر بالانتصار، فأعرضوا عن ذكر ربّهم؛ ألهم آلهة تحفظهم من عذاب ربّهم ليلًا أو نهارًا إن وقع بهم؟

إنّ حال هؤلاء كحال مَن اغترّ بماله وبرغد حياته حتّى طُمِس قلبُه، فلم يعد يتصوّر زواله، أو قيام الساعة عليه! ﴿وَلَئِنۡ أَذَقۡنَٰهُ رَحۡمَةٗ مِّنَّا مِنۢ بَعۡدِ ضَرَّآءَ مَسَّتۡهُ لَيَقُولَنَّ هَٰذَا لِي وَمَآ أَظُنُّ ٱلسَّاعَةَ قَآئِمَةٗ وَلَئِن

[1] انظر: السعدي، عبد الرحمن بن ناصر: تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنّان. 8ج 4مج. تحقيق سعد بن فوّاز الصميل. ط1. الدمّام: دار ابن الجوزي. 1422هـ. (1462/6).

رُّجِعۡتُ إِلَىٰ رَبِّيٓ إِنَّ لِي عِندَهُۥ لَلۡحُسۡنَىٰۚ فَلَنُنَبِّئَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِمَا عَمِلُواْ وَلَنُذِيقَنَّهُم مِّنۡ عَذَابٍ غَلِيظٖ ٥٠﴾[فصلت:50].

يشير ابن عبّاس رضي الله عنه أنّ المعنى المراد بنقصان الأرض من أطرافها: موت علمائها. بينما يؤكّد مجاهد أنّ معنى ذلك هو خرابها عند موت أهلها. أمّا الكلبي والشعبي فعمّموا معنى نقصان الأرض على تمحيق جميع ما علاها من الثقافات والأنفس والثمرات. وقد جعل قتادة معنى النقصان يدور على مراحل فتحها وانتقالها من أرض الكفر إلى دار الإسلام؛ بتسليط المسلمين عليها وإظهارهم على أهلها[1]. وقد اعتمد الطبريّ وجمهور من المفسّرين ذلك عنه[2]. وأيًّا كان المعنى المراد فهو لا يخرج عن عموم تغيّر أحوال الأرض وتقلّب ظروفها من العزّة إلى الذلّة ومن الضعف إلى القوّة.

وعليه، فتقدّم الآيات إنذارًا للهؤلاء المترفين، الذي لم يعودوا بتصوّروا زوال ما هم به من النعمة، بسلب نعمهم ونتكيس أحوالهم، يتناظر بالقياس مع حقيقة ما يعهدونه أمام ناظريهم من تناقص الأرض وتغيّر أحوالها.

وبيان الحُجّة:

القدرة على إنقاص الأرض من أطرافها – قضيّة مشهودة

تتناظر مع

القدرة على تنكيس الأحوال المُترفين – قضيّة غائبة

القدرة على تنكيس أحوال المُترفين قضيّة لها حكم المشهود

يبدو أنّ ركون المشركين إلى متاع الدنيا حتّى طال عليهم العمر؛ أفسد عليهم فطرتهم، وسّد عقولهم، وأغشى أسماعهم وأبصارهم، حتّى انتهى بهم إلى فساد القلب، وبلادة الحسّ، وضعف الحساسيّة بالله سبحانه وتعالى،

[1] انظر: الماورديّ، أبو الحسن علي بن محمّد: النكت والعيون. 6ج. تحقيق: السيّد ابن عبد المقصود. بيروت: دار الكتب العلميّة. (119/3).
[2] انظر: الطبريّ: جامع البيان عن تأويل آي القرآن. (575/13).

إذ باتوا يؤمّنون من عذاب الله بأدنى الأسباب في أحلك الأوقات وأظلمها[1]؛ فجاء الاستفهام التهكّميّ مُعلّقًا عليهم، ومُفرّعًا على ذلك تعجّبًا من كبرهم وعدم اهتدائهم إلى أمارات اقتران الواعد بالوعيد استدلالًا على إمكانيّة حصوله بحصول ما يناظره من الأمارات المرئيّة التي تدلّ عليه[2]؛ فإذا كانوا مع طول عهدهم في الأرض ينظرون إليها تتناقص من أطرافها، بتغيّر أحوالها من أُناسها وثقافاتها ودولها، عاجزين تدارك ذلك، دون اعتبار أو خوف من قدرة الربّ على تغيير ظروفهم وتنكيس أحوالهم، فهم يعيشون أزمة إدراك حقيقيّة!

ولعلّ تعقيب الآيات بعد عرض ذاك التصوير وتلك المحاكاة بعبارة "أفهم الغالبون؟" جاء كاستفهام إنكاريّ يعبّر عن تمام عجزهم عن ممانعة تغيّر الأرض وأحوالها الموحي تمامًا بتغيّر ظروفهم وانتكاس أحوالهم.

[1] انظر: سيّد قطب: في ظلال القرآن. (2381/4).

[2] انظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير. (77/18).

المبحث الثاني: نماذج تطبيقية لطرائق الاستدلال الرياضيّ غير المباشر

إنّ من القضايا ما يصعب أو يمتنع الاستدلال المباشر عليها؛ وذلك لصعوبة ضبطها كما هي، دون لوازم أو مقدّمات وسطى، فتدعوا الحاجة إلى اعتماد مقدّمة وسطى أو لازمة للقضيّة المطلوب البرهان عليها، فيتمّ الاستدلال بشكل مباشر على اللازمة، ومن خلال الملازمة بينها وبين القضيّة الأصليّة يتمّ التوصّل للمطلوب[1]، فوجود تلك اللازمة يجعل الاستدلال على المطلوب غير مباشر.

وأمّا طرائق الاستدلال الرياضيّ غير المباشر التي وردت في الشواهد القرآنيّة، فقد جاءت في المطالب التالية:

المطلب الأوّل: البرهان بالتناقض

يُعدّ التناقض تبريرًا غير مباشر لإثبات النظريّات والقضايا الرياضيّة، وهو أسلوب مُنظَّم مسبور يقوم على مبدأ الثالث المرفوع، ذلك المبدأ الرياضيّ ثنائيّ القيم؛ الذي يُعرّف القضايا بالصدق أو الكذب فقط، دون تعريف آخر.

فحينما يتعذّر الوصول بالاستدلال المباشر إلى المطلوب، تستدعي الحاجة، أحيانًا، إلى إثبات خطأ الفرضيّة المناقضة للوصول إلى صدق الفرضيّة المطلوبة؛ فإذا ثبت صدق القضيّة المناقضة بالبرهان، ينتج كذب القضيّة المطلوبة؛ لأنّ النقيضان لا يصدقان معًا ولا يكذبان معًا.

وقد جاءت هذه الطريقة في القرآن لإثبات قضايا الغيب الدقيقة التي تحتاج إلى قرينة في الاستدلال المباشر عليها، من ذلك قضيّة وجود الحقّ سبحانه وتعالى.

[1] انظر: الفضليّ: خلاصة المنطق. ص145.

النموذج الأوّل: الاستدلال على وحدانيّة الخالق بعدم اضطراب النظام الكونيّ

قدّم القرآن الكريم برهانه على وحدانيّة الخالق بشكل غير مباشر؛ وذلك بالتناقض مع حقيقة الاتّزان الكونيّ والتناسق الناموسيّ المشهودة فيه، وذلك في قوله تعالى:

﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٩١﴾﴾[المؤمنون:91].

تقرّر الآيات أنّه لا ينبغي أن تتعدّد الآلهة في خلق هذا الكون وتصريف أمره، إذ لو سلّمنا بصحّة هذا الفرض لأدّى ذلك إلى اختلال نظام السموات والأرض؛ فالتناقض لازم بعد فرض التسليم بصحّة ذلك.

فلو سلّمنا مثلًا بوجود أكثر من إله للكون، سيقضي ذلك بعدم استمرار الحياة عليه بهذا الشكل من الاتّساق والتطوّر المستمر؛ إذ سيكون عندها لكلّ إله مشيئة مختلفة يتبعها تقدير مختلف، وسيستعلي بعضهم على بعض في الأمر والنهي والتقدير والخلق، ممّا يفضي إلى النزاع والمغالبة فيما بينهم، أو على الأقل إلى الفساد وعدم اتّساق نظام الكون[1]، يقول تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٢٢﴾﴾[الأنبياء:22].

لو فرضنا أنّه كان مع الله آلهة متساوية في الصفات الإلهيّة؛ لاقتضى ذلك إمكانيّة تواردها على مخلوق واحدٍ، وستكون الآلهة عندها عاجزة عن الانفراد بتصريف بعض المخلوقات، وهذا غير جائز؛ لأنّ الإلهيّة تقتضي الكمال لا العجز والنقصان، ويلزم عن ذلك، كذلك، أن تصير مخلوقات بعض الآلهة أوفر أو أقوى من مخلوقات إلهٍ آخر بعوارض تقتضي ذلك من آثار الأعمال النفسانيّة وآثار الأقطار والحوادث كما هو المشاهد في اختلاف أحوال مخلوقات الله تعالى الواحد، فلا جَرَم أن ذلك يُفضي إلى اعتزاز الإله الذي تفوّقت مخلوقاته على الإله الذي تنحطّ مخلوقاته، وهذا يقتضي أن يحدث الفساد بأن يصير بعض تلك الآلهة أقوى

[1] انظر: الرازي: مفاتيح الغيب. (291/23).

من بعضٍ وهو منافٍ للمساواة في الإلهيّة، وهذا معنى قوله: ﴿وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾. فلو فرضنا أنّهم اتّفقوا على ألّا يخلقوا مخلوقات قابلة للتفاوت؛ لنافى هذا الواقع المحسوس في المخلوقات الموجودة. ولئن اتّفقوا على حكمة ألّا يغترّ بعضهم على بعض؛ لأظهر ذلك مُصانعةً مُشعرةً بضعف المقدرة![1].

وهذا البرهان معروف عند علماء الكلام بدليل التمانع، يقول الإمام الزمخشريّ: "إن دليل التمانع المُغتَرف من بحر هذه الآية، المُقتَبس من نورها، يورده المتكلّمون على صورة التقسيم، فيقولون: لو وُجِد مع الله إله آخر، وربّما قالوا: لو فرضنا وجود إلهين، فإمّا أن يكونا جميعًا موصوفين بصفات الكمال اللاتي يندرج فيها القدرة على إحياء الموتى وإنشارهم وغير ذلك من الممكنات، أو لا يتّصف بها واحد منهما أو أحدهما دون الآخر، ثم يُحيلون جميع الأقسام وأدق الأقسام إبطالًا قسم اتّصافهما جميعًا بصفات الكمال، وما عداه فبدائ الرأي يبطل"[2].

إنّ حصول النزاع بين ملوك العالم، مع فارق التشبيه، والممانعة والمغالبة القائمة بينهم حالَ الاحتراب لا يُتصوّر معه إلّا دمار العالَم وفساده، هذا في الجانب الاجتماعيّ مع المخلوقات، فكيف إن كانت الممانعة والمغالبة قائمة بين آلهة متعدّدة كلّ منهم متّصف بالقدرة المطلقة!؟ لو تصوّرنا ذلك فلا يمكن وجود الحياة، ولا انتظامها بهذا النظام الدهش للعقول، ويمكن الاعتبار في ذلك بالشمس والقمر، والكواكب الثابتة والسيّارة؛ إذ منذ خُلِقت وهي تجري على نظام واحدٍ، وترتيب واحد، كلّها مُسخّرة بالقدرة، مُدبّرة بالحكمة لمصالح الخلق كلّهم، ليست مقصورة على مصلحة أحد دون آخر، ولن ترى فيها خللًا ولا تناقضًا، ولا معارضةً في أدنى تصرّف، فهل يُتصوّر أن يكون ذلك تقدير إلهين ربّين؟[3].

---

[1] انظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير. (19/115+116).

[2] الزمخشريّ: الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل. (3/109).

[3] انظر: السعدي: تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنّان. (5/1144).

النموذج الثاني: الاستدلال على الحكمة من خلق السموات والأرض بالتناقض مع فرضيّة أن الخالق كان لاهيًا ولاعبًا

لقد جاءت طريقة البرهان الغير مباشرة هذه كذلك في إثبات الحكمة الرفيعة من خلق السموات والأرض بالتناقض مع احتماليّة اعتبار أنّ الخالق كان لاهيًا لاعبًا، وذلك في قوله تعالى:

﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ ﴿١٦﴾ لَوْ أَرَدْنَآ أَن نَّتَّخِذَ لَهْوًا لَّٱتَّخَذْنَٰهُ مِن لَّدُنَّآ إِن كُنَّا فَٰعِلِينَ ﴿١٧﴾ بَلْ نَقْذِفُ بِٱلْحَقِّ عَلَى ٱلْبَٰطِلِ فَيَدْمَغُهُۥ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ ۚ وَلَكُمُ ٱلْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ﴾[الأنبياء:16-18].

تُبيّن الآيات أن الله سبحانه وتعالى لم يخلق الكون، ولم يسوِّ سمواته المرفوعة وأرضه المُمهّدة، وما بينهما من أصناف الخلائق مشحونة بضروب البدائع والعجائب للهو واللعب، وإنّما سوّاها لفوائد دينيّة وحِكَم ربّانيّة، تكون مطارح افتكار ومناظر اعتبار واستدلال، لا سيّما فيما يتعلّق بالمتفكّر ويخصّ المتدبّر من المنافع التي لا تُعدّ والمرافق التي لا تُحصى، ثمّ بيّن أنّ محكّ انتفاء واللهو واللعب عن ذلك، وقوع دقّة التنظيم وإحكام التقدير وحسن التدبير الملزم لحكمة بليغة وشأن عظيم يصرف عن لهو الفعل وترف الإرادة[1].

تبدأ الآيات بتقرير الحكمة الربّانيّة الأزليّة التي ترتّب عليها خلق السماوات والأرض، وذلك بطريقة كميّة تقوم على التناقض بين حقيقة وقوع الحكمة المشهودة في الكون وبين فعل الخلق لهوًا ولعبًا؛ فلو افترضنا جدلًا أنّ الكون خُلِق عبثًا للهو واللعب، لوقعنا في تناقض أمام حقيقة انتظام الكون واستمراريّة الحياة واستدامة التوازن المشهودة فيه، بالرغم من وجود مظاهر الفساد والإفساد بما كسبت أيدي الناس.

لقد أكّدت الآيات النتيجة أوّلًا، ثمّ أعقبتها بالفرضيّة الخاطئة، ثمّ بيّنت الناقض بتعليل خطأ الفرضيّة من خلال "بَلْ" التي أضربت عن صحّة الفرضيّة، ثمّ أثبتت الصواب في بطلانها؛ فَ"بَل" في الآيات أتت تضرب عن صحّة فرضيّة أن خلق السموات والأرض كان لهوًا ولعبًا[2]، وتؤكّد أنّ الباري سبحانه لو شاء لنفسه أن يتخذ

[1] انظر: الزمخشري: الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل. (3/106+107).

[2] انظر: الرازي: مفاتيح الغيب. (22/125).

اللهو ناموسًا للخلق لكان ذلك قديمًا ثابتًا غير حادث لا يصدر عنه حكمة في الخلق، إذ هو وحده المهيمن على كلّ شيء، ولكن لا ينبغي أن يكون ذلك؛ إذ الشاهد في استقرار السماوات والأرض وانتظام الحياة فيهما يخالف ذلك، لتبقى مظاهر الباطل والعبث عارضة يتردّد وجودها بين كسب الخَلْق ودمغ الحقّ، وأمّا الحقّ فناموس ثابت باقٍ تقوم به جميع الخلائق مع بقاء الكون[1].

ولعلّ البدء في تقرير هذه النتيجة الحازمة جاء متناغمًا مع الوعيد الشديد للظالمين أنفسهم عن حقوق ربّهم في الآيات قبلها.

النموذج الثالث: الاستدلال على تقدير الله في تعاقب الليل والنهار بالتناقض مع فرضيّة أن الظلّ ساكن

تستدلّ الآيات القرآنيّة على تقدير الصانع الحكيم، في إحدى نواميسه المقدّرة؛ تعاقب الليل والنهار، من خلال التناقض مع احتماليّة باطلة تفرضها الآيات؛ سكون الظلّ، وذلك في قوله تعالى:

﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ وَلَوْ شَآءَ لَجَعَلَهُۥ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا ٱلشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا ﴿٤٥﴾ ثُمَّ قَبَضْنَٰهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا ﴿٤٦﴾ وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ لِبَاسًا وَٱلنَّوْمَ سُبَاتًا وَجَعَلَ ٱلنَّهَارَ نُشُورًا﴾[الفرقان:45-47].

في الآيات توجيه للقلوب والعقول إلى مشاهد هذا الكون، وإيقاظ للمشاعر لاستقبالها بحسٍّ جديد مُتفتّح، حسّ يسير في هذا الكون ليلتقط الآيات المبثوثة في تضاعيفه، ويرى فيه يد الصانع المدبّر، ويستشعر آثار هذه اليد في كلّ ما تقع عليه العين ويلمسه الشعور ويلتقطه السمع، ويدرك أنّ كلّ ما يشهده صادر عن إرادة واحدة مرتبطة بناموس واحد متّجه إلى خالق واحد[2].

ومن عظيم صنع الله تعالى خلقه ظلّ الأجرام، وطريقة جعله أثرًا لحركة الشمس عليها بين المدّ والقبض، وكيف خلق الليل والنهار وجعل في كليهما الفائدة والمنفعة للخلق.

---

[1] انظر: السعدي: تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان. تحقيق سعد الصميل. (520/1).

[2] انظر سيّد قطب: في ظلال القرآن. (2568/5)

فالظلّ هو ما تلقيه الأجرام من الظلمة الخفيفة نتيجة انعكاس أشعّة الشمس عليها من الجهة المقابلة في النهار، وهو يتحرّك مع حركة الأرض في مواجهة الشمس، فتتغيّر أوضاعه وامتداداته وأشكاله؛ والشمس تدلّ عليه بضوئها وحرارتها، وتميّز مساحته وامتداده وارتداده؛ فإذا امتدّ لا يمتدّ كلّه جملة واحدة، ولا يذهب كلّه دفعة واحدةً، ولا يُقبل النهار ويحلّ الظلام جملة واحدة؛ وإنّما يُبسط رويدًا، ثمّ يُقبض قبضًا خفيفًا، شيئًا بعد شيء[1]. وإنّ مشهد الظِّلال والشمس مائلة للغروب، وهي تطول وتطول، وتمتدّ وتمتدّ حتّى تَعمّ الأرجاء من كلّ مكان بشكلّ انسيابيّ، وذلك بالتلازم مع مغيب قرص الشمس، ليُشعِر بالقبضة الخفيّة التي مدّتها، إنّها يد القدرة القويّة اللطيفة التي يغفل البشر عن تتبّع آثارها في الكون من حولهم وهي تعمل دائبة لا يدركها الكَلال، لقد انطوت الظِلال في الظلّ الغامر الطّامِي، ظلّ الليل والظلام![2].

والناظر في الآيات يجد العلاقة وطيدة بين الظل وبين الليل والنهار كبرهان على عظمة الخالق وتقديره. ويبدو أنّ مفتاح الدلالة على ذلك يبدأ مع خَبَرِهِ الاعتراضيّ "وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا" ذاك الافتراض الذي يبني معادلةً مغايرةً لعبثيّة حركة الظلّ وعديم جدواها كما هو متبادر إلى أذهاننا للوهلة الأولى.

إذ إنّ كامن الحقيقة يرتّبها المولى في الآية التالية كنتيجة على ما سبقها من مقدّمات خصائص الظلّ؛ إذ لولا الظلّ لم يكن ليل ولا نهار، فالليل هو ظلّ الأرض في أحد جانبيها على الفضاء! حيث إنّ الأرض في أحد جانبيها حينما يكون مستقبل الشمس، فإنّ الجانب المقابل له منها، يكون منغمرًا في ظلّها على الفضاء؛ فينتج الليل، ومع حركة الدوران الكرويّة للأرض حول نفسها؛ سيتمدّد ظلّ جانبها المُدْبِر عن الشمس إلى أن يستغرقها، وهذه هي حقيقة الغروب. في حين سيُقبض ظلّ الجانب المقبل، بالانكشاف على الشمس إلى أن ينكشف تمامًا، وهذا هو الشروق[3].

---

[1] انظر: الطبريّ: جامع البيان عن تأويل آي القرآن. (465/17).

[2] انظر: المرجع السابق. (2569/5).

[3] انظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير. (43/19-45).

وبالتالي فإنّ الجملة الاعتراضيّة "وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا" افتراض ينبّه عن عبثيّة الظلّ وعدم جدواه؛ فلو افترضناه جدلًا لوقعنا، بالحقيقة، في تناقض لحقيقة تكوّن الليل والنهار وانتظام الحياة بهما.

النموذج الرابع: الاستدلال على بطلان الشِرك بالله بالتناقض مع منطق رفض المشركين إشراك عبيدهم مُلكهم ورزقهم معهم

يقدّم القرآن الكريم برهانًا آخر من خلال طريقة التناقض في الاستدلال على بطلان الشِرك بالله بالتضارب مع منطق المشركين في حرصهم على عدم مشاركة عبيدهم إيّاهم في الملك والزرق، وذلك في قوله تعالى: ﴿ضَرَبَ لَكُم مَّثَلًا مِّنْ أَنفُسِكُمْ ۖ هَل لَّكُم مِّن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنفُسَكُمْ ۚ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[الروم:28].

إنّ المثل المضروب في الآيات يصوّر تشبيهًا يُدخِل المشركين في متلازمة من التناقض بين ما يرضونه لمعبودهم ويأبونه لأنفسهم في قضايا التمليك وشؤون الرزق؛ فإن كانوا لا يرضون أن يقاسموا عبيدهم بعض الأملاك والأرزاق، فكيف يستسيغون أن يشركوا في عبادة من له مقاليد السموات والأرض معبودات أخرى، في حين أنّهم في الحقيقة مملوكون له وحده؟ هذا إذا أُخِذ بالاعتبار أنّ "ما ملكت أيمانهم" جاء على معنى مطلق الرقيق والعبيد، فكيف صُرِف المعنى إلى خصوص النساء المملوكات من الجواري والسراري، وهذا المعنى قويّ محتمل، فيكون التقريع أغلظ وإنكار الأشد؛ فهل يرى أحد من المشركين مشاركة غيره في نكاح زوجه ووطء فراشه!؟[1] أفلا يتصوّرون مدى غضب الربّ من الإشراك بعبادته بعض مخلوقاته!؟ في الوقت الذي ينتابهم كلّ الانزعاج والخوف إذا وقع في حقّهم شيء من تلك المقاسمة والمشاركة![2].

لقد قدّمت الآيات ذلك المثل بصيغة استفهام بلاغيّ يقرع العقول بيانه ويُرجف الألباب نكاره، وينفي جميع وجوه حسن العبادة عن الغير، لأنّ الأغيار إذا لم يصلحوا للشركة فليس لهم مِلك ولا مُلك، فلا عظمة لهم

[1] انظر: الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن. (489/18).

[2] انظر: الماوردي: النكت والعيون. (311/4).

حتّى يعبدوا لعظمتهم ولا يرتجى منهم منفعة لعدم مِلكهم حتّى يعبدوا لنفع، وليس لهم قوّة وقدرة لأنّهم عبيد، والعبد المملوك لا يقدر على شيء، فلا تخافوهم كما تخافون أنفسكم[1].

وقد أتى تقرير تلك الحالة الاجتماعيّة على محمل الحقيقة الثابتة بصيغة "ما النافية" في قوله: ﴿وَٱللَّهُ فَضَّلَ بَعۡضَكُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ فِي ٱلرِّزۡقِۚ فَمَا ٱلَّذِينَ فُضِّلُواْ بِرَآدِّي رِزۡقِهِمۡ عَلَىٰ مَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُهُمۡ فَهُمۡ فِيهِ سَوَآءٌۚ أَفَبِنِعۡمَةِ ٱللَّهِ يَجۡحَدُونَ ٧١﴾[النحل:71].

ثمّ خُتِمت بالإنكار عليهم جحود نعمة من رزقهم وملّكهم، ما لا يرضون أن يقاسموه غيرهم، فضلًا عن عبيدهم، بأن يوجّهوا إلى غيره قِبلة التقديس والعبادة، ممّا لا فضل له عليهم، ولا استحقاق لهم به[2]، لا سيّما وإن كانوا مع عبيدهم في القيمة والمنزلة سواء؛ إذ يمكنهم أن يستبدّوا بتصرّف وأن يفتاتوا بتدبير عليهم دونهم[3].

المطلب الثاني: البرهان بالمثال الناقض

أحيانًا تدعو الحاجة، من أجل تفنيد صيغة ذات معدّل شامل، إلى نقض بيان أو دحض ادعاء حولها، وهذه الطريقة تقتصر على برهنة القضيّة كخاطئة، لا سيّما إن كانت على صورة دعوى؛ ولهذا فهي تُعتبر أسلوبًا غير مباشر، كونها لا تثبت صدق القضيّة، وإنّما تُقدّم برهانًا على بطلانها. ولتحقيق بطلان قضيّة عامة يكفي الإتيان بمثال أو شاهد واحد ناقض لها[4]، ومن هنا دُعيت تلك الطريقة بالمثال الناقض. وقد أتى هذا الأسلوب في القرآن الكريم لدحض دعاوى المشركين ونقض زعمهم الحقَّ بالوهم، من ذلك:

---

[1] انظر: الرزاي: مفاتيح الغيب. (98/25).

[2] انظر: أبو السعود، محمّد بن محمّد العمادي: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم. 9ج. بيروت: دار إحياء التراث العربي. 2010. (127/5).

[3] انظر: الزمخشري: الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل. (478/3).

[4] انظر: التميميّ: تعليم الرياضيّات ومناهجها لمعلّم الصفّ. ص35.

النموذج الأوّل: الاستدلال على دحض حجّة زاعم الربوبيّة بعجزه عن تصريف الشمس كأحد المخلوقات

جاءت طريقة البرهان بالمثال الناقض في القرآن الكريم كطريقة غير مباشرة في إثبات الربوبيّة لله، من خلال دحض حُجّة من زعم الربوبيّة من ملوك البشر بمثال صغير عجز من خلاله عن تصريف واحدة من نواميس الكون؛ الشمس، وذلك في قوله تعالى:

﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِى حَآجَّ إِبْرَٰهِـۧمَ فِى رَبِّهِۦٓ أَنْ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّىَ ٱلَّذِى يُحْىِۦ وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا۠ أُحْىِۦ وَأُمِيتُ ۖ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِى بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ فَبُهِتَ ٱلَّذِى كَفَرَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٢٥٨﴾﴾[البقرة:258].

إنّ إبراهيم عليه السلام لمّا وصف ربّه تعالى بما هو صفة له من الإحياء والإماتة، وهو أمر حقيقيّ وليس ومجازًا، وقد كان ذلك مُراد إبراهيم؛ أنّ الله يخلق الأجسام وينفخ فيها الأرواح، ولكنّ المُحاجّ نزع إلى المجاز، وقال: أنا أفعل ذلك؛ فأستحيي من أردت قتله، فلا أقتله، فيكون ذلك منّي إحياءً له، وأقتل آخر فيكون ذلك منّى إماتةً[1]، فموّه على قومه أنّه مهيمن على أنفاس المخلوقات وقاضٍ عليها بالإحياء والإماتة، وقد كان ردّه قابلًا للردّ والدحضّ، ولكنّ إبراهيم سلّم له تسليم الجدل، ونأى بحُجّته عن المِراء، وجاءه بأمر مُفحِم لا يحتمل مجازًا أبدًا، هو أن يغيّر سُنّه كونيّة، بأن يجعل الشمس طالعة من المغرب، فما كان منه إلّا أن بُهت[2] هو ومن آمن به، وانقطعت حُجّتهم[3].

لقد أقام نبي الله إبراهيم عليه السلام الحُجّة على ذلك المُختال بمُلكه، المتغطرس بجاهه، الذي أخذه غروره بما أوتي من الدنيا بعيدًا عن إدراك ضعفه البشريّ، بشاهد واحدٍ، على عجزه وانتكاسه. وإن كثرت الشواهد على ذلك، ولكن حال دونها ما ران على قلبه وقلوب أتباعه من هيمنته وتملّكه، فقد رُوي أنّه أوّل من ملك

[1] انظر: الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن. (570/4).
[2] ذُهل وتحيّر. الطبريّ: جامع البيان عن تأويل آي القرآن. (432/5).
[3] انظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن. (286/3).

الأرض[1]، وصار الأمر مُعتقَدًا لدى غالبيّة أهل زمانه. وقد جعلت هذه الطريقة الرياضيّة العقليّة، أمره بُهتًا؛ إذ عجز هو وملأه عن مجاراتها والردّ عليها، فسقطت حُجّته دونها، لتنتصر دعوة إبراهيم في نهاية الأمر.

لقد تحدّثت الآيات عن غطرسة ذلك الملك بصيغة استفهام إنكاريّ يحمل في ثناياه تعجّبًا من تلك الحالة واستغرابًا لأمرها؛ ألم ترَ يا محمّد بعين قلبك سوء حال ذلك الذي يتكبّر ويُحاجج بالتمكين والربوبيّة، وقد نسي أنّه قد أوتيَ الملك على فترة من العمر كان قد عَرِي قبلها عن أدنى مقوّماته حتّى لم يكن شيئًا قبل ميلاده! بدل أن يضع الشكر موضع المُحاجّه؛ إذ كان واقعًا حقّه أن يشكر ربّه على ما آتاه من التملّك والتصرّف[2]. وعلى قدر وهن تلك الدعوى التي دُفعت بأدنى ناقض، تبرز نكارة هذا الاستفهام وازدرائه لها.

النموذج الثاني: الاستدلال على دحض زاعمي أنّ القرآن من عند البشر بطول عهدهم بأُميّةَ محمّد ﷺ قبل صَدْعِهِ به

من الحِجاج القرآنيّة التي جاءت تثبت ربّانيّة القرآن الكريم بشكل غير مباشر من خلال المثال الناقض؛ الاستدلال بأميّة النبيّ محمّد ﷺ على طول فترة من الزمان على دحض زعم أنّ القرآن من اختلاقه، وذلك في قوله تعالى:

﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَاتُنَا بَيِّنَٰتٍ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا ٱئْتِ بِقُرْءَانٍ غَيْرِ هَٰذَآ أَوْ بَدِّلْهُ ۚ قُلْ مَا يَكُونُ لِيٓ أَنْ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلْقَآيِ نَفْسِىٓ ۖ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ ۖ إِنِّىٓ أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّى عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ ﴿١٥﴾ قُل لَّوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا تَلَوْتُهُۥ عَلَيْكُمْ وَلَآ أَدْرَىٰكُم بِهِۦ ۖ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِّن قَبْلِهِۦٓ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿١٦﴾﴾[يونس:15-16].

---

[1] انظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير. (32/2).

[2] انظر: الألوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم. 16ج. تحقيق: علي عبد الباري عطيّة. ط1. بيروت: دار الكتب العلميّة. 1415هـ. (16/2).

تفنّد الآيات دعوى من زعموا أن القرآن من عند محمّد ﷺ، إذ يطلبون منه أن يمحوه أو ينسخه بتغيير أحكامه؛ كعبادة الأوثان وتحقيرها، البعث والنشور، وبعض التقاليد التي اعتادوا عليها[1]، كشرط لتقبّله والإيمان به!! وقيل: تغيير القرآن بمعجزة حسيّة كعصا موسى أو إبراء الأكمه والأبرص أو إحياء الموتى[2]. ويأتي هذا التفنيد في ظلّ بيان حقيقة إنزاله، دون أن يكون من اختلاق البشر، بل هو وحي بأمر الله الذي أمر بإنزاله وتبليغه؛ فلا يجوز العبث فيه أو الإضافة عليه![3].

وتتخذ هذه الحَجّة رياضيًّا طريقة "البرهان بالمثال الناقض"؛ ففي حين تجري الأفهام على حقيقة أنّ بشرًا أميًّا نشأ في قومه عمرًا لا يجيد القراءة والكتابة، وإذ به في ليلة وعلى فترة من ذلك يتكلّم على الوحي، ويفصح عن أنباءٍ لا سبيل للبشر إليها، ويُذعن لحديثه البُلَغاء من الأقحاح؛ فإنّ قرينة هذا الحال تنقض، وبشكل لازم، دعواهم أنّ القرآن من اختلاق محمّد ﷺ، بل وتدلّ على صدقه وأمانته وشرف نفسه ممّا يوجب تصديقه؛ لقد عهد هؤلاء المنكرين من نفس محمّد أمّيّةً صادقةً لا تقول الشعر، ولا كان يومًا خطيبًا فيهم، وقد علموا قوله وكيف اختلف عمّا يتلوه عليهم، وقد كان وإياهم في بلد أُمّيّ لا علم فيه ولا درس، ولم يمارس علمًا أو ألتقى عالمًا، ثمّ قرأ عليهم كتابًا أعجزهم بيانه وفصاحته وما فيه من علم غزير بالحلال والحرام والأخبار الصادقة وقصص فيها العبرة لمن يعتبر، فهكذا كان عمره فيهم قبل البعث؛ أفلا يوازنون بعقولهم بين الحاضر وبين ماضٍ لا يتّفق مع ما جاءهم به![4].

إنّ اتّهام المشركين للنبيّ ﷺ أنّه هو الذي أتى بالقرآن من عند نفسه، على سبيل الاختلاق والافتعال، لا على سبيل كونه وحيًا من عند الله، جاء لأنّ القرآن كان شديدًا على تسفيه دينهم وتحقير آلهتهم، وإنذارهم من عاقبة وخيمة تنتظرهم، وقد احتجّت الآيات على فساد دعواهم بما قرّرته من مشاهدة أولئك القوم النبيّ

---

[1] السمرقندي، أبو الليث نصر بن محمّد: بحر العلوم. 3ج. تحقيق: علي محمّد معوّض وآخرون. ط1. بيروت: دار الكتب العلميّة. 1993م. (107/2)

[2] انظر: أبو زهرة، محمّد بن أحمد: زهرة التفاسير. 10ج. القاهرة: دار الفكر العربيّ. 1432هـ. (3533/7).

[3] انظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن. (319/8).

[4] انظر: أبو زهرة: زهرة التفاسير. (3535/7).

ﷺ منذ أوّل عمره إلى ذلك الوقت، وقد كانوا عالمين بأُمّيّته وأنّه ما طالع كتابًا ولا تلمذ لأستاذ ولا تعلّم من أحد، ثمّ بعد انقراض أربعين سنة على هذا الوجه، جاءهم بهذا الكتاب العظيم المشتمل على نفائس علم الأصول، ودقائق علم الأحكام، ولطائف علم الأخلاق، وأسرار قصص الأوّلين، والذي عجز عن معارضته العلماء والفصحاء والبلغاء، ناقضًا للعادة والمنطق الدنيويّ، ومبيّنًا بالضرورة أنّه لا يكون إلّا على سبيل الوحي والتنزيل الإلهيّ[1].

"لقد نُظِم الدليل في الآيات بانتفاء نقيض المطلوب على إثبات المطلوب؛ ففي قوله: ﴿لَّوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَا تَلَوۡتُهُۥ﴾ تقدير: لو شاء الله أن لا أتلوه عليكم ما تلوته، فإنّ فعل المشيئة يكثر حذف مفعوله في جملة الشرط لدلالة الجزاء عليه، وإنّما بُنِي الاستدلال على عدم مشيئة الله نَفيَ تلاوته، لأنّ ذلك مُدّعى الكُفّار لزعمهم أنّه ليس من عند الله، فكان الاستدلال إبطالًا لدعواهم ابتداءً وإثباتًا لدعواه مآلًا، وهذا الجمع بين الأمرين من بديع الاستدلال؛ أي لو شاء الله أن لا آتيكم بهذا القرآن لما أرسلني به ولبقيت على الحالة التي كنت عليها من أوّل عمري، ولو شاء ما تلوته لكنّني تلوته عليكم، وتلاوته دليل الرسالة؛ لأنّ تلاوته تتضمّن إعجازًا علميًّا، إذ جاء به من لم يكن من أهل العلم والحكمة، وإعجازًا بلاغيًّا، إذ جاء كلامًا أعجز أهل اللغة كلّهم مع تضافرهم في بلاغتهم وتفاوت مراتبهم، وليس من شأن أحدٍ من الخلق أن يكون فائقًا على جميعهم، ولا من شأن كلامه أن لا يستطيع مثله أحدٌ منهم"[2].

[1] انظر: الرازي: مفاتيح الغيب. (48/17).

[2] ابن عاشور: التحرير والتنوير. (120/12).

النموذج الثالث: الاستدلال على ربّانيّة القرآن بشهادة عالِم من بني إسرائيل

لقد استدلّ القرآن الكريم كذلك بشهادة عالِم من بني إسرائيل مُدرك لطبيعة التنزيل على دحض الكفر بربّانيّة القرآن الكريم، وذلك في قوله تعالى:

﴿قُلۡ أَرَءَيۡتُمۡ إِن كَانَ مِنۡ عِندِ ٱللَّهِ وَكَفَرۡتُم بِهِۦ وَشَهِدَ شَاهِدٞ مِّنۢ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ عَلَىٰ مِثۡلِهِۦ فَـَٔامَنَ وَٱسۡتَكۡبَرۡتُمۡۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ١٠﴾[الأحقاف:10].

تواجه الآيات أولئك القوم الذين حجب الكِبر والعِناد عقولهم عن التفكير السليم، بشاهد قريب لهم، ذي قيمة ومكانة في شهادته، لأنّه من أهل الكتاب الذين يعرفون طبيعة التنزيل، قد عرف أنّ طبيعة هذا القرآن هي طبيعة الكتب المُنزّلة من عند الله، بِحُكم معرفته لطبيعة التوراة؛ فآمن بالقرآن، وقد حلّت شهادته محلّ دليل، سيّما وأنّ أحبار اليهود وعلماء النصارى وسائر الكُهّان نطقوا برسالة رسول الله قبل مبعثه، وأنّ أحبار اليهود كان يبدو عليهم أمارات الخوف عند قراءتهم آيات بعث النبيّ ﷺ وآية الرجم من التوراة في القرآن[1]، وبِصَرف النظر عن هُويّة ذلك الشاهد، فقد كان لإيمانه، وهو من أهل الكتاب، قيمته وحُجّيّته في وسط المشركين الأمّيّين، ومن ثَمّ نوّه به القرآن في مواضع متعدّدة، وواجه به المشركين الذين كانوا يُكذّبون بغير علم ولا هُدىً ولا كتاب منير[2].

وفي الآيات أنّ الشاهد من بني إسرائيل، نقض على مشركي مكّة ادّعاءهم العامّ أنّ القرآن لا ينبغي أن يكون مُنزّلًا من عند الله، ولمّا كان الشاهد أولى بالتصديق من غيره من الأمّيّين كونه من أهل الكتاب الذين عاشوا بين العرب قبل النبوّة ونزول الوحي وخالطوهم وأنبؤوهم عن كتبهم ومقدّساتهم، كانت شهادته حُجّة عليهم.

لقد مهّدت الآيات، للوصول إلى الحقّ وإقامة الحُجّة على أولئك القوم، باستدراج في درجات النظر؛ فقد بدأت الآيات بأنّ ما أحالوه من أن يكون رسولًا من عند الله ليس بمحال، إذ لم يكن هو أوّل الناس الذين جاؤوا

[1] انظر: الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن: دَرْج الدُرر في تفسير الآيِ والسور. 4ج. تحقيق: وليد الحُسين وإياد القيسي. ط1. بريطانيا: مجلّة الحكمة. 2008. (1536/4).

[2] انظر: سيّد قطب: في ظلال القرآن. (3258/6).

برسالة من عند الله، ثمّ أعقبته بأنّ القرآن إذا فُرِض أنّه من عند الله وقد كفروا بذلك، فكيف يكون حالكم عند الله! وأقحمت مع ذلك أنّه لو شهد شاهد من أهل الكتاب بوقوع الرسالات ونزول الكتب على الرسل، وآمن بالقرآن، فكيف يكون انحطاطهم عن درجته؟ وقد جاءهم كتاب، فأعرضوا عنه![1].

وقد خُتِمت الآيات باستئناف[2] مُشعِر أنّ كفرهم بالقرآن ناتج عن كِبْرهم وعنادهم لا عن سوء القياس وجهل الحقّ. يشكّل هذا الاستئناف دليلًا على جواب محذوف تقديره: ألستم بذلك ظالمين[3].

النموذج الرابع: الاستدلال على بطلان استحقاق الأصنام للعبادة بإثبات عجزها عن أدنى مقوّمات القدرة والوعي

إنّ من النماذج الحِجاجيّة التي استدلّ القرآن عن طريقها بالمثال الناقض، استدلاله على انفراد الله تعالى بالربوبيّة من خلال عجز ما دونه من الشركاء عن أدنى مقوّمات الوعي والقدرة، وذلك في قوله تعالى:

﴿وَٱتۡلُ عَلَيۡهِمۡ نَبَأَ إِبۡرَٰهِيمَ ٦٩ إِذۡ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوۡمِهِۦ مَا تَعۡبُدُونَ ٧٠ قَالُواْ نَعۡبُدُ أَصۡنَامٗا فَنَظَلُّ لَهَا عَٰكِفِينَ ٧١ قَالَ هَلۡ يَسۡمَعُونَكُمۡ إِذۡ تَدۡعُونَ ٧٢ أَوۡ يَنفَعُونَكُمۡ أَوۡ يَضُرُّونَ ٧٣ قَالُواْ بَلۡ وَجَدۡنَآ ءَابَآءَنَا كَذَٰلِكَ يَفۡعَلُونَ﴾[الشعراء:69-74].

إنّ أبسط ما نقض به إبراهيم عليه السلام دعوى قومه، سؤاله عن أدنى مقوّمات وعي معبوداتهم؛ القدرة على السماع، إذ أنّ أي كائنًا إن ثبت لديه الصَمَم فقد ثبت عجزه ونفصه عن مقوّمات الحياة، فإن كانت تلك المعبودات لا تملك قدرة السماع، فكيف يمكنها تقديم نفع أو ضرر لغيرها، فضلاً عن نفسها؟! استفهام بكّت

[1] انظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير. (27/19)

[2] "إنّ اللهَ لا يَهدِي القومَ الظّالِمينَ".

[3] انظر: البيضاوي، ناصر الدين عبد الله بن عمر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل. 5ج. تحقيق: محمّد عبد الرحمن المرعشلي. ط1. بيروت: دار إحياء التراث العربي. 1418هـ. (112/5).

من خلاله إبراهيم لُباب قومه، وأفحم عقولهم، وصرفهم عن حمية السِجال إلى تقديس تقاليد من يبتدئوها هم[1]!.

إنّ مجيء "إذ" ظرفًا للفعل المضارع "يسمعونكم" يدلّ على حكاية الحال الماضية التي تصوّر معنى الطلب باستحضار الأحوال الماضية التي كنتم تدعون الأصنام فيها، ثمّ قولوا: هل سمعوا أو أسمعوا قطّ؟! وهذه الصيغة أبلغ في التبكيت[2].

لقد مهّد نبيّ الله إبراهيم عليه السلام لبرهانه الناقض استفهامًا أقرّ لقومه عبادة الأصنام وأثبت لهم إخلاص ودّها؛ إذ أجابوه مبتهجين ومفتخرين ولم يقتصروا على زيادة نعبد وحده، وإنّما شرّعوا لأنفسهم كذلك العكوف عليها ورعايتها[3]، حتّى إذا بلغ بهم صيغة النقض، قطع عليهم الحُجّة، وقلب عليهم حرارة الودّ والوعي بالفعل نحو تعليق الأمر على عادة مقدّسة واتّباع لتقليد؛ وكأنّ والودّ بعد ذلك قد ضاق بفعلهم لينحصر بممارسات آبائهم!! و"بل"، في الآية، تفيد الإضراب عن جواب إبراهيم لمّا سأل، والعدول إلى شيء آخر لم يسألهم عنه[4].

المطلب الثالث: البرهان بالتفنيد

إنّ من التقارير ما لا يمكن إثباتها إلّا بعد حصر أوصاف الصدق فيها بشكل جامع، ومن ثمّ تفنيد ما يثبت بطلانه منها واحدًا واحدًا ليتعيّن وجه واحد يكون هو صورة الصواب لها، ومن خلاله يتمّ حصر صدق التقرير من جهة واحدة فقط، يكون هو البرهان[5]. وهذه الطريقة تتمّ بمرحلتين؛ الحصر ثمّ التفنيد، ولهذا فهي تعتبر أسلوبًا برهانيًّا غير مباشر.

---

[1] انظر: الرازي: مفاتيح الغيب. (510/24). وانظر: طنطاوي، محمّد السيّد: التفسير الوسيط للقرآن الكريم. 15ج. ط1. القاهرة: دار نهضة مصر. 1998. (255/10).

[2] انظر: الزمخشري: الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل. (318/3).

[3] انظر: المرجع السابق. (317/3).

[4] انظر: أبو حيّان: البحر المحيط في التفسير. (164/8).

[5] انظر: السبعاوي، طه عبد الله: أساليب الإقناع في المنظور الإسلاميّ. ط1. بيروت: دار الكتب العلميّة. 2005م. ص217.

وقد جاءت في القرآن الكريم لدحض شبه المبطلين وتفنيد دعاواهم، من ذلك:

النموذج الأوّل: الاستدلال على إلهيّة ربّ إبراهيم وحده بإثبات صفات العجز والأفول لمعبودات قومه

جاءت طريقة التفنيد في القرآن الكريم كطريقة أخرى غير مباشرة في الاستدلال على إلهيّة الله سبحانه، من خلال نفي صفات الإلهيّة عن غيره من المعبودات بإثبات صفات العجز لها، وذلك في قوله تعالى:

﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلۡمُوقِنِينَ ٧٥ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيۡهِ ٱلَّيۡلُ رَءَا كَوۡكَبٗاۖ قَالَ هَٰذَا رَبِّيۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلۡأٓفِلِينَ ٧٦ فَلَمَّا رَءَا ٱلۡقَمَرَ بَازِغٗا قَالَ هَٰذَا رَبِّيۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمۡ يَهۡدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلۡقَوۡمِ ٱلضَّآلِّينَ ٧٧ فَلَمَّا رَءَا ٱلشَّمۡسَ بَازِغَةٗ قَالَ هَٰذَا رَبِّي هَٰذَآ أَكۡبَرُۖ فَلَمَّآ أَفَلَتۡ قَالَ يَٰقَوۡمِ إِنِّي بَرِيٓءٞ مِّمَّا تُشۡرِكُونَ ٧٨ إِنِّي وَجَّهۡتُ وَجۡهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ حَنِيفٗاۖ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ٧٩﴾[الأنعام:75-79].

تقدّم الآيات عرضًا باهرًا في المُحاجّة والبرهان؛ هو مشهد المنطق والفطرة الذي يأبى تصوّرات الجاهليّة ويستنكرها، وحيث ينطلق هذا العرض من فكرة نبيّ الله إبراهيم عليه السلام لإرشاد قومِهِ الصوابَ خلال ممارسة قدّمها كتجربة للبحث الحقّ؛ حيث تجد فطرتهم البشريّة من خلالها في ضمائرهم انقيادًا وخضوعًا للإله الأكمل والأقوى، وإن كانت لا تتبيّنه في إدراكها الملموس. وتُقدّم هذه الممارسة أنموذجًا من اللهفة المكنونة بكلّ ما يلوح أنّه يمكن أن يكون هو هذا الإله، حتّى إذا اختبرته وجدته زائفًا، ولم تجد فيه المطابقة لما هو مكنون فيها من حقيقة الإله وصفته، إنّه مشهد راده نبيّ الله إبراهيم عليه السلام مقيمًا على قومه الحُجّة بما هم عليه من الضلالة والزيغ[1].

لقد كانت حُجّة نبيّ الله إبراهيم عليه السلام على ما آتاه الله من الرشد والحكمة تفنيدًا رياضيًّا حدّد من خلاله، أوّلًا، معبودات قومه من دون الله، في السماء مرّة وفي الأرض مرّة، ثمّ أخذ يختبر كلّ معبود من

[1] انظر: سيّد قطب: في ظلال القرآن. (1139/2).

هؤلاء في استحقاقه للتأليه والعبادة، على مرأى ومسمع من قومه، وقد جعل كلّ من لم يستوفِ الصفات خارجًا من دائرة الإلهيّة.

ففي هذه الآيات شرع إبراهيم في اختبار معبودات قومه في السماء؛ النجم، والقمر، والشمس، ثمّ بيّن أنّها، وإن كانت ذات نور وبزوغ وارتفاع، ألّا أنّه يعتريها الضعف والتغيّر والأفول[1]، وهذا ممّا لا يجوز في حقّ الإله وصفاته المطلقة، وكان في كلّ مرّة أثناء ذلك يُصرّح على سبيل التّنزّل مع الخصم بقوله: "هذا ربّي"، أي: هذا ربّي؛ فَهلُمّ ننظر، أيستحقّ الربوبيّة؟ وهل يقوم لنا دليل على ذلك؟ فإنّه لا ينبغي لعاقل أن يتّخذ إلهه هواه بغير حُجّه ولا برهان[2] "ثمّ حكم على السموات والأرض بكونها مخلوقة لأجل الدليل الذي ذكره في النجم والقمر والشمس، وذلك الدليل لو لم يكن عامًّا في كلّ السموات والأرض لكان الحكم العامّ بناءً على دليل خاصّ، وإنّه خطأ، فثبت أنّ ذلك الدليل كان عامًا؛ فكان ذكر النجم والقمر والشمس كالمثال لإراءة جميع الملكوت، فوجب أن يكون المراد من إراءة الملكوت تعريف كيفيّة دلالتها، بحسب تغيّرها وإمكانها وحدوثها، على وجود الإله العالِم القادر الحكيم، الذي تشهد لها جميع تلك الكائنات، متمثّلةً بالنجم والقمر والشمس، بالاحتياج والافتقار إليه"[3].

ولمّا ثبت أنّ جميع ما السموات يعتريه التغيّر والحدوث والافتقار إلى قيّوم عليه، وجب أن يسقط تعظيم ما كانوا يعظّمونه منها، إذ كانوا يرون أنّ الأمور كلّها إلى الكواكب والنجوم، فسايرهم إبراهيم وأراهم أنّه مُعظِّم ما يعظّمونه وملتمس الهدى من حيث ما يلتمسونه، فلّما أفل واحدهم بعد الآخر، التمس الحُجّة عليهم بتبيين النقص الداخل على تلك المعبودات، ليثبت خطأ ما يدّعون[4].

---

[1] الأفول: غيبوبة الشيء بعد ظهوره. الرازي: مفاتيح الغيب. (44/13).

[2] انظر: السعدي: تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنّان. (486/2).

[3] الرازي: مفاتيح الغيب. (37/13).

[4] انظر: البغوي، أبو محمّد الحسين بن مسعود: معالم التنزيل في تفسير القرآن. 8ج. تحقيق: محمّد عبد الله النمر وآخرون. ط4. الرياض: دار طيبة. 1997. (162/3).

ومن الحكمة الراشدة التي آتاها الله نبيّه إبراهيم، أنّه راعى بشكل تدريجيّ تفنيد استحقاق تلك المعبودات للعبادة؛ إذ بدأ من أصغرها إلى أكبرها، ومن أقلّها إلى أعظمها بزوغًا، ثمّ أثبت للجميع نفس الأفول الذي يوحي بأنّ الضعف في أدناها لا يزيد عن الضعف في أعظمها، وأنّ التغيّر والاندثار في أدناها لا يقلّ عن أكبرها.

وفي آيات أخرى، قام باختبار معبودات قومه في الأرض؛ الأصنام، ثمّ بيّن أنّها لا تملك لنفسها دفع الضُّرّ عنها، فضلًا عن أنّها لا تسمع ولا تنطق، فكيف تهدي إلى سواء السبيل؟ وكيف تُعبد من دون الله؟:

﴿وَلَقَدۡ ءَاتَيۡنَآ إِبۡرَٰهِيمَ رُشۡدَهُۥ مِن قَبۡلُ وَكُنَّا بِهِۦ عَٰلِمِينَ ٥١ إِذۡ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوۡمِهِۦ مَا هَٰذِهِ ٱلتَّمَاثِيلُ ٱلَّتِيٓ أَنتُمۡ لَهَا عَٰكِفُونَ ٥٢ قَالُواْ وَجَدۡنَآ ءَابَآءَنَا لَهَا عَٰبِدِينَ ٥٣ قَالَ لَقَدۡ كُنتُمۡ أَنتُمۡ وَءَابَآؤُكُمۡ فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ ٥٤ قَالُوٓاْ أَجِئۡتَنَا بِٱلۡحَقِّ أَمۡ أَنتَ مِنَ ٱللَّٰعِبِينَ ٥٥ قَالَ بَل رَّبُّكُمۡ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ ٱلَّذِي فَطَرَهُنَّ وَأَنَا۠ عَلَىٰ ذَٰلِكُم مِّنَ ٱلشَّٰهِدِينَ ٥٦ وَتَٱللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصۡنَٰمَكُم بَعۡدَ أَن تُوَلُّواْ مُدۡبِرِينَ ٥٧ فَجَعَلَهُمۡ جُذَٰذًا إِلَّا كَبِيرٗا لَّهُمۡ لَعَلَّهُمۡ إِلَيۡهِ يَرۡجِعُونَ ٥٨ قَالُواْ مَن فَعَلَ هَٰذَا بِـَٔالِهَتِنَآ إِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ٥٩ قَالُواْ سَمِعۡنَا فَتٗى يَذۡكُرُهُمۡ يُقَالُ لَهُۥٓ إِبۡرَٰهِيمُ ٦٠ قَالُواْ فَأۡتُواْ بِهِۦ عَلَىٰٓ أَعۡيُنِ ٱلنَّاسِ لَعَلَّهُمۡ يَشۡهَدُونَ ٦١ قَالُوٓاْ ءَأَنتَ فَعَلۡتَ هَٰذَا بِـَٔالِهَتِنَا يَٰٓإِبۡرَٰهِيمُ ٦٢ قَالَ بَلۡ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمۡ هَٰذَا فَسۡـَٔلُوهُمۡ إِن كَانُواْ يَنطِقُونَ ٦٣ فَرَجَعُوٓاْ إِلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ فَقَالُوٓاْ إِنَّكُمۡ أَنتُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ٦٤ ثُمَّ نُكِسُواْ عَلَىٰ رُءُوسِهِمۡ لَقَدۡ عَلِمۡتَ مَا هَٰٓؤُلَآءِ يَنطِقُونَ ٦٥ قَالَ أَفَتَعۡبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَنفَعُكُمۡ شَيۡـٔٗا وَلَا يَضُرُّكُمۡ ٦٦ أُفّٖ لَّكُمۡ وَلِمَا تَعۡبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِۖ أَفَلَا تَعۡقِلُونَ ٦٧﴾[الأنبياء:51-67].

وفي هذا الاختبار لتلك الطائفة المزعومة من المعبودات الأرضيّة، قام نبيّ الله إبراهيم عليه السلام، في محاولة فعليّة أخرى فحص من خلالها، على مرأى ومسمع من قومه، استحقاق تلك المعبودات من الأصنام

للتقديس والتأليه؛ إذ جعلهم جُذاذًا[1] إلّا صنمًا كبيرًا تركه من بينهم، لعلّهم يرجعون إليه فيسألونه عن حدوث تلك الواقعة، وهو حاضر بينهم لم يدفع البأس عن صغار الآلهة! ولعلّهم حينئذٍ يراجعون القضيّة من أساسها، فيرجعون إلى صوابهم، ويدركون من ذلك ما في عبادة الأصنام من سُخفٍ وتهافت... فلما حضر القوم، ورأوا ذاك المشهد، وحاكموا إبراهيم عليه، أجابهم بلسان الساخر المتهكِّم أن يستفهموا الأمر من كبير الأصنام الذي شهد الواقعة ولم يفعل شيئًا، أو لعلّه يكون هو من فعل ذلك... فلّما أخذهم الشعور بالظلم والسخف، من تلك الإجابة، إذ كانوا مدركين أنّ تلك التماثيل لا تسمع ولا تنطق ولا تقدر على الحركة أصلًا، أكّد عليهم إبراهيم ما تبيّن لهم في قرارة أنفسهم؛ أنّ تلك التماثيل حريّ أن تكون بعيدة أشد البعد عن أن تكون آلهة؛ إذ هي لا تملك لنفسها أدنى مقومّات القدرة، فكيف تنفع أو تضرّ!؟[2].

لم يكن قصد نبيّ الله إبراهيم عليه السلام أن ينسب فعلًا إلى صنم في قوله: ﴿بَلۡ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمۡ هَٰذَا﴾، وإنّما قصد "تقريره لنفسه وإثباته لها على أسلوب تعريضيّ يبلغ فيه غرضه من إلزامهم الحُجّة وتبكيتهم بها، وهذا كما لو قال لك صاحبك، وقد كتبت كتابًا بخطّ رشيق، وأنت شهير بحسن الخطّ: أأنت كتبت هذا؟ وصاحبك أُمّيّ لا يحسن الخطّ ولا يقدر إلّا على شخبطة فاسدة، فقلت له: بل كتبته أنت، أي كان قصدك بهذا الجواب تقريره لك مع استهزاء به، لا نفيه عنك وإثباته للأُمّيّ؛ لأنّ إثباته استهزاء بالعاجز وإثبات للقادر"[3].

إنّ هذه الاختباراتِ الفعليّةً التي قدّمها إبراهيم، قد أحصى عن طريقها معبودات قومه سماويّة كانت أم أرضيّة، ثمّ فنّد من خلالها، في نفوس قومه، استحقاق تلك المعبودات للعبادة والتقديس، وقد اعتلجت سرائرهم بالحقّ والبرهان، إلّا أنّ غرورهم وغطرستهم نكس على رؤوسهم وشحن غائلتهم وصرفهم عن الإيمان!.

[1] قطعًا صغيرة مُكسّرة. الرازيّ: مفاتيح الغيب. (158/22).

[2] انظر: سيّد قطب: في ظلال القرآن. (2385/4-2357).

[3] انظر: الزمخشري: الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل. (124/3).

النموذج الثاني: الاستدلال على ربوبيّة الله وحده بتفنيد صفات الخلق والبعث والهداية عن معبودات العرب

وقد أرشد القرآن النبيّ ﷺ إلى استعمال هذه الطريقة كبرهان غير مباشر ينزع عن آلهة المشركين استحقاقهم بالعبادة، كما ألهمها إبراهيم عليه السلام من قبل، فقال تعالى:

﴿قُلۡ هَلۡ مِن شُرَكَآئِكُم مَّن يَبۡدَؤُاْ ٱلۡخَلۡقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥۚ قُلِ ٱللَّهُ يَبۡدَؤُاْ ٱلۡخَلۡقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥۖ فَأَنَّىٰ تُؤۡفَكُونَ ٣٤ قُلۡ هَلۡ مِن شُرَكَآئِكُم مَّن يَهۡدِيٓ إِلَى ٱلۡحَقِّۚ قُلِ ٱللَّهُ يَهۡدِي لِلۡحَقِّۗ أَفَمَن يَهۡدِيٓ إِلَى ٱلۡحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّن لَّا يَهِدِّيٓ إِلَّآ أَن يُهۡدَىٰۖ فَمَا لَكُمۡ كَيۡفَ تَحۡكُمُونَ ٣٥﴾[يونس:34-35].

تُقدّم الآيات برهانًا متكاملًا على أحقيّة الله وحده بالعبادة والتقديس؛ إذ جمعت على ذلك، القضايا الرّبّانيّة التي اختُزِلت في بدء الخلق ثمّ إعادته، مُضيفةً القضايا الإلهيّة المتشكّلة في هداية المخلوقات إلى الحقّ، ولمّا كان بدء الخلق ثمّ إعادته عَلَمًا على القيام بجميع شؤون الخلائق منذ نشأتها حتّى انتهائها؛ من التكوين والخلق إلى التدبير والرزق، ولمّا كانت الهداية إلى الحقّ عَلَمًا على كمال العناية والتهذيب والإرشاد للاستخلاف، كان المُتّصف بذلك جامعًا للربوبيّة والإلهيّة وأهلًا للعبادة والتقديس، إذ من المعلوم أنّ مِنّة الهداية أعظم المِنَن، لأنّ بها صلاح المجتمعات وسلامة أفراده، ولولاها لكانت نعمة الإيجاد مُختلّةً ومضمحلّةً[1]، وأنّ أدنى مراتب الإلهيّة أن يهدي المعبود خَلْقَه إليه للتعرّف عليه وعبادته ويهديه إلى ما فيه صلاح أمرهم[2]. فهل الآلهة التي عُبِدت في جزيرة العرب اتّصفت بما دُعيت له أهل؟

لقد قدّمت الآيات استفهامين بلاغيّين يفيدان التبكيت والإلزام على ما يحملانه من وضوح شأوِ المقام الذي قد بدا للمشركين عجزُ شركائهم عن تبوّئه[3]، ويحملان اختبارًا مُشابهًا لاختبارات إبراهيم الفعليّة؛ إذ جمعا الصفات الأساسيّة التي من المفروض أن يتّصف بها كلّ معبود حقيق بالعبادة، ثمّ تركا للمنطق القويم والعقل

[1] انظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير. (162/12).

[2] انظر: أبو السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم. (143/4).

[3] انظر: أبو السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم. (143/4).

السليم أن يخرج جميع المعبودات من دائرة تلك الصفات، مع المطالبة بالدليل الأَثَريّ على استحقاق كلّ من أولئك للتربيب والتأليه:

﴿قُلۡ أَرَءَيۡتُمۡ شُرَكَآءَكُمُ ٱلَّذِينَ تَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُواْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِ أَمۡ لَهُمۡ شِرۡكٞ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ أَمۡ ءَاتَيۡنَٰهُمۡ كِتَٰبٗا فَهُمۡ عَلَىٰ بَيِّنَتٖ مِّنۡهُۚ بَلۡ إِن يَعِدُ ٱلظَّٰلِمُونَ بَعۡضُهُم بَعۡضًا إِلَّا غُرُورًا ٤٠﴾[فاطر:40].

لقد وَجّهت هذه الآياتُ النبيَّ ﷺ إلى المطالبة بذاك الدليل الأَثَريّ الجامع للصفات الإله الربّ، وقد جاءت هذه المطالبة بعد جولة واسعة المدى في شؤون السماوات والأرض تتقصّى أيّ أثر أو خبر لمن يستحقّ التأليه والتربيب ممن دُعوا لله شركاءَ، بَيد أنّ السماوات والأرض لا تَحسُّ لهم أثرًا، ولا يعرف حالُهما عنهم أيّ خبر؛ فهل من مُدّعٍ في الأرض يجرؤ على ادّعاء خلق خلقه فيها بنفسه؟ أو أَمِمَن يزعُم أنّه شريك لله في مُلكيّة السماوات؟ فينال حظّه من الربوبيّة! أو أَهناك من يزعُم أنّه صاحب كتاب هداية من عنده أو حتّى بالوكالة لتبليغه وإرشاد الخلائق إلى الحقّ؟ فينال قسطه من الربوبيّة![1].

إنّ جميع هذه الاستفهامات جاءت للإنكار والتوبيخ والتبكيت، لقطع كلّ حُجّة يتذرّع بها هؤلاء المشركون في شركهم، وإزهاق باطلهم بألوان من الأدّلة الواضحة التي تثبت جهالتهم؛ إذ أشركوا بربّهم ما لا يضرّ ولا ينفع، وما لا يوجد دليل أو ما يشابه أدنى دليل على صحّة ما ذهبوا إليه من كفر وشرك[2].

إنّ هذه الأرض وتلك السماء بكلّ ما فيهما، وهما مشهودتان منظورتان، لتشهدان أنّهما تحملان أثر الصنعة التي لا يدّعيها مُدَّعٍ، ولا يشبه إبداعها فعل المخلوقات أبناء الفناء! ولسان حالهما ينطق بإخراج تلك المعبودات، التي عُبدت من دون الله، من دائرة التقديس، فتبقى دعاوى المشركين مجرّد وعود غرورٍ من شياطين الإنس والجنّ لكُفّار بني آدم بشفاعة آلهتهم لهم في الآخرة[3].

---

[1] انظر: سيّد قطب: في ظلال القرآن. (2948/5+2949).

[2] انظر: طنطاوي: التفسير الوسيط للقرآن الكريم. (355/11).

[3] انظر: البغوي: معالم التنزيل في تفسير القرآن. (426/6)

النموذج الثالث: الاستدلال على إلهيّة الله وحده بتفنيد مُختلَف صفات الربوبيّة والإلهيّة عن جميع المعبودات من دونه

وقد جاءت ذات الطريقة في القرآن الكريم لإثبات إلهيّة الله وحده بنفي مُختَلَف الصفات التي توجب لصاحبها التّألّه عن جميع ما دون الله، وذلك في قوله تعالى:

﴿أَمَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَنۢبَتْنَا بِهِۦ حَدَآئِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَّا كَانَ لَكُمْ أَن تُنۢبِتُوا۟ شَجَرَهَآ ۗ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ ۚ بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ ﴿٦٠﴾ أَمَّن جَعَلَ ٱلْأَرْضَ قَرَارًا وَجَعَلَ خِلَٰلَهَآ أَنْهَٰرًا وَجَعَلَ لَهَا رَوَٰسِىَ وَجَعَلَ بَيْنَ ٱلْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا ۗ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٦١﴾ أَمَّن يُجِيبُ ٱلْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ ٱلسُّوٓءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَآءَ ٱلْأَرْضِ ۗ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ ۚ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ ﴿٦٢﴾ أَمَّن يَهْدِيكُمْ فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَمَن يُرْسِلُ ٱلرِّيَٰحَ بُشْرًۢا بَيْنَ يَدَىْ رَحْمَتِهِۦٓ ۗ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ ۚ تَعَٰلَى ٱللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٦٣﴾ أَمَّن يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَمَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ ۗ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ ۚ قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٦٤﴾﴾[النمل:60-64].

تعرض هذه الآيات على غرار الآيات السابقة إيقاعات قويّة مؤثّرة، في شؤون الربوبيّة والألوهيّة، تقتحم القلوب وتلامس الوجدان، وتأخذ على كلّ مُشرِك أقطار الحُجّة وأقطار المشاعر، إيقاعات كونيّة على شكل أسئلة متلاحقة؛ من خلق السماوات والأرض؟ من أنزل من السماء ماءً فأنبت به حدائق مُبهِجة؟ من جعل الأرض مستقرّة؟ وأجرى من خلالها أنهارًا؟ وجعل فيها جبالًا رواسي؟ وميّز البحار عن بعضها؟ من يجيب المُضطرّ الملهوف ويكشف عنه السوء؟ من يجعلكم خلفاء في الأرض؟ من يهديكم في ظلمات البرّ والبحر؟ من يرسل الرياح ليبشّركم بالغيث الصيّب؟ من يبدأ الخلق ثمّ يعيده؟ من يرزقكم من السماء والأرض؟ أسئلة تملأ صفحة الوجود من كلّ مكان، يُحسّها المشركون بقلوبهم دون مُنازع؛ مُستعرِضةً تكذيبهم بالآخرة، وتخبّطهم في أمرها، وهي في كلّ مَرّة تقرّعهم: أإله مع الله؟ وهم لا يملكون أن يدّعوا هذه الدعوى، ولا يجرؤوا حتّى أن يقولوا: إنّ

إلهًا مع الله يفعل من هذا كلّه شيئًا[1]، فكيف يعبدون من دونه أوثانًا لا تنفع ولا تضرّ، ولا تملك أن تدافع عن نفسها فضلًا عن أوليائها، ولا تجلب إليها ولا إليهم نفعًا؟[2].

لقد قدّمت الآيات تلك الاستفهامات بصورة جامعة متناسقة تربط ما بين العالم العلويّ والعالم السفليّ؛ ولمّا كانت السموات تشير إلى العالم العلويّ، والأرض وما فيها تشير إلى العالم السفليّ؛ ابتدأت الآيات بذكرهما في مستهلّ صيغة البرهان، ثمّ عطفت عليهما ما فيه الاستدلال على الأوّل بالثاني، وهو الماء النازل من السماء، لا سيّما وأنّ العالم العلويّ أقرب إلى الغيب والعالم السفليّ أقرب أدنى للشهادة؛ وكأنّ الآيات افتتحت البرهان بما يُستدلّ به من عالم الشهادة على عالم الغيب. ولمّا كان خلق السموات والأرض، وإنزال الماء من السماء، لا شبهة للعاقل في أنّ ذلك لا يكون إلّا لله، وكانت بعض التدبيرات؛ كالإنبات مثلًا، قد يتسبّب فيها الإنسان بالبذر والسقي والتهيئة، بيّنت الآيات اختصاص الربّ في تحديد طبعها ومقدارها وكيفيّتها، الأمر الذي يخرج عن وسع جميع الكائنات، فضلًا عن الإنسان! فقالت: ﴿مَّا كَانَ لَكُمۡ أَن تُنۢبِتُواْ شَجَرَهَآ﴾[3]. ثمّ تتابعت الاستفهامات، بعد ذلك، في عموم شؤون الخلق والهداية تُبكت دعوى نسبة آثار الصنعة الربّانيّة والهداية الإلهيّة في عالم الشهادة إلى غير قيّوم السموات والأرض.

[1] انظر: سيّد قطب: في ظلال القرآن. (2655/5).

[2] انظر: الطبريّ: جامع البيان عن تأويل آي القرآن. (99/18).

[3] انظر: أبو حيّان، أثير الدين محمّد بن يوسف الأندلسيّ: البحر المحيط في التفسير. 10ج. تحقيق: صدقي محمّد جميل. بيروت: دار الفكر. 1420هـ. (257/8).

المبحث الثالث: نماذج تطبيقية لطرائق البرهان بالاستقراء الرياضيّ

يتحرّك الاستقراء الرياضيّ من الكليّ إلى الجزئيّ، بخلاف الاستقراء العلميّ، الذي يسير من الجزئيّات وصولًا إلى القاعدة الكليّة، وذلك لأنّه يبحث في القوابل التي تجعل عباراتٍ رياضيّةٍ تصحّ لجميع الأعداد الطبيعيّة على صفة مُعيّنة، تمامًا كالاستقراء المُعلَّل، الذي ينطلق من العِلّة إلى ما يندرج تحتها؛ فإذا ضُبِطت العلّة انضبطت كافّة الجزئيّات التي تقوم عليها. وممّا يميّز الاستقراء الرياضيّ أنّه يعتمد على الواحد كأصل لباقي الأعداد، بصفته المُكوِّن لها، ويقوم على تلك القوابل التي تتحرّك وفق انضباطٍ رياضيّ أشبه ما يكون بالدالّة[1].

وأمّا أنماط الاستقراء الرياضيّ التي يمكن دراسة الشواهد القرآنيّة وفقها، فقد جاءت في المطالب التالية:

المطلب الأوّل: البرهان بمركزيّة الواحد

يعتمد الاستقراء الرياضيّ في المجال الكميّ على عين ما يعتمد عليه الاستقراء المعلّل في المجال الطبيعيّ، الأصل الواحد؛ ففي المنظومة الرياضيّة يبرز اعتماد الاستقراء، لتعميم صفة رياضيّة لعبارة يصحّ عليها جميع الأعداد الطبيعيّة، على العدد (1)؛ منذ أن يبدأ بفحص صحّة تلك العبارة الرياضيّة، وحتّى يصل إلى التعميم المطلوب. وذلك لأنّ هذا العدد، من جهة، يتصدّر مجموعة الأعداد الطبيعيّة، ومن جهة أخرى، فإنّه يُقدّم تمثيلًا شاملًا[2] عن جميع تلك الأعداد[3]. وأمّا في المجال الطبيعيّ فإنّ اعتماد الاستقراء فيه يكون على علّة واحدة تدور عليها جميع المُستقرَآت، بناءً على مبدأ الاطّراد في الطبيعة؛ فإذ انضبطت تلك العلّة، ثبتت صحّة الاستقراء وأمكن التعميم من خلالها[4].

---

[1] راجع: المطلب الثالث، من المبحث الثالث، في الفصل الثاني، من هذه الدراسة.

[2] يبرز التمثيل الرياضيّ للواحد عن جميع الأعداد الطبيعيّة في عبارة: (n+1)، في حال تعويض أيّ عدد طبيعيّ مكان (n)؛ على اعتبار أن المُتغيّر (n) ينتمي إلى جميع الأعداد الطبيعيّة.

[3] انظر: رزق الله: المنطق الرياضيّ. ص202–204.

[4] انظر: زيدان: الاستقراء والمنهج العلميّ. ص75.

إنّ مركزيّة الواحد تبدو مُتجذِّرةً في طيّات الكون وما يشتمل عليه، ولا ينفكّ العقل الرياضيّ عن التوقّف عن محاكاة هذا الكون مع المنظومة القوانين الرياضيّة، على ما فيه من دقّة التقدير المُحكَم والنظام غير المتناهي!، وقد جاءت آيات الذكر الحكيم تعرض لنا ذلك في سياق التأمّل ببديع تقدير الله.

النموذج الأوّل: الاستدلال على وحدانيّة الخالق بوحدة جنس الكائنات

من الحِجاج القرآنيّة لإثبات وحدانيّة الخالق الاستقراء الرياضيّ للكائنات من خلال مركزيّة وحدة جنسها.

يقول تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ ۗ قَدْ فَصَّلْنَا ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ ﴿٩٨﴾﴾[الأنعام:98].

تقرّر الآية حقيقةً كونيّة محسوسة لا يغفل عن إدراكها عاقل، أنّ جميع الكائنات مخلوقة من نفس واحدة؛ فإذا كان المقصود بـ"النفس" الجنس والفصل[1]؛ فإنّ كائنات كلّ جنس من أجناس المخلوقات، وعلى رأسها الإنسان، مردوده إلى أصل واحد[2]، يقول تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴿١﴾﴾[النساء:1].

إنّ وجود تنوّعٍ كبيرٍ في المخلوقات من أبناء الجنس الواحد؛ ما بين الأبيض والأسود والأحمر والأسمر والحسن والقبيح والطويل والقصير، ليدلّ دلالة مباشرة على أنّ مصدرها إرادة عالِمة بكلّ المعلومات وفاعلة مختارة قادرة على كلّ الممكنات؛ إذ لو كان الأمر بالطبيعة والخاصيّة لكان المتولّد من جنسه متشاكل تمامًا معه في الخِلقة والطبيعة، ولكنّ المتولّدات وإن اشتركت مع أبناء جنسها داخل حدود الصفات الفصيليّة، إلّا أنّ بينها اختلاف واضح في صفاتها الشكليّة والأخلاقيّة. كما ويدلّ على أنّ جميع أجناس المخلوقات تعود

[1] انظر: رضا، محمّد رشيد بن علي القلموني: تفسير المنار؛ تفسير القرآن الحكيم. 12ج. القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب. 1990. (268/4).

[2] انظر: سيّد قطب: في ظلال القرآن. (574/1).

إلى أصل واحد؛ من حيث إنّ تلك الأجناس تتشابه في صفاتها الخَلْقيّة مع بعضها؛ كالتكاثر والنموّ مثلًا، تشابهًا خَلْقيّ هو أعمّ من التشابه الفصيليّ بين أبناء الجنس الواحد، ما يدلّ على أنّ إرادة إيجادها واحدة[1].

وقد بُيّنت الآيات، في الختام، لقوم يفقهون، لأنّ استخلاص العبرة من خلق كلّ أجناس الكائنات من نفس واحدة، وترتّبها في فصائل متفاوتة، وتصريفها في أحوال مختلفة يحتاج إلى عمق فقه وفطنة وتدقيق نظر، فكان ذلك مُطابقًا للحال[2].

في المجال الرياضيّ، تتشكّل الأعداد تراكميًّا من العدد (1)، ويُعرَّف هذا العدد، كما بيّنّا، أنّه عنصر الهويّة الذي يضبط قيمة أيّ ثابت أو متغيّر من الأعداد؛ ومن ثمّ فإنّ إغفاله يهدم منظومة الأعداد من أصلها بجميع مقاديرها وصفاتها، هذه الحقيقة الرياضيّة ومع فارقٍ عن النسبة والتشبيه، تمنع العقل الرياضيّ المنضبط من تصوّر تعريف لمنظومة الخلائق إلّا بقيام إرادة الربّانيّة واحدة عليها خَلْقًا وتدبيرًا، بناءً على ما تتّصف فيه من الصفات، وما تترتّب فيه من الأجناس والفصائل.

إنّنا، في هذا الصدد، لسنا بحاجة إلى إحصاء جميع أجناس المخلوقات، واستقراء صفاتها داخل فصائلها العامّة والخاصّة، من أجل إثبات أنّ عِلّتها هي تلك الإرادة الربّانيّة الواحدة المطلقة عِلمًا واقتدارًا، إن تبيّن لدينا أنّه لا يوجد بعض من الخلائق منفكّ عن النظام المعهود بها وخارج عن القانون المشهود فيها.

إنّ هذه الإرادة التي جاءت بالخلائق إلى هذا العالَم، وخطّت لهم طريق الحياة فيه، ومنحتهم القدرة على التعامل معه، وأعطتهم خصائص وجودهم، ووهبتهم استعداداتهم ومواهبهم، وجاءت بهم من حيث لا يشعرون! وعلى غير استعداد منهم، لهي وحدها التي تملك لهم كلّ شيّ، وهي وحدها التي تعرف عنهم كلّ شيء، دون شريك لها أو مُنازع؛ فتدبيرها لهم خير تدبير، وتصريفها بينهم متوافق مع ظروف عالَمهم الذي مهّدتهم لهم قبل إيجادهم، دونما بغي أو اختلال[3].

---

[1] انظر: الرازي: مفاتيح الغيب. (130/9+131).

[2] انظر: الزمخشري: الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل. (50/2+51).

[3] انظر سيّد قطب: في ظلال القرآن. (573/1).

النموذج الثاني: الاستدلال على وحدانيّة الخالق بوحدة النظام الكونيّ

ومن آيات الحِجاج لإثبات وحدانيّة الخالق كذلك استقراء النظام الكونيّ استقراءً رياضيًّا يبرز مركزيّة الوحدة النظاميّة فيه. يقول تعالى:

﴿وَمِن كُلِّ شَيۡءٍ خَلَقۡنَا زَوۡجَيۡنِ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ ٤٩﴾[الذاريات:49].

في الآية حقيقة عجيبة تكشف عن قاعدة الخلق في الكون، قاعدة ذات تقدير مُحكَم ودقيق لا تتغيّر ولا تتبدّل؛ إنّها وحدة الزوجيّة في الخلق، ولعلّ لفظ "شيء"، في الآية، يَعُمّ الأحياء وغير الأحياء، ليكون جميع ما في الكون قائمًا على نظام واحد؛ نظام الزوجيّة[1]، وما دام الحديث ينطبق على غير الأحياء كذلك، فإذًا، لا تنحصر الزوجيّة في التذكير والتأثيث فقط، بل تتعدّاهما إلى كلّ ما له مقابل ونظير؛ كالخير والشر، والكبير والصغير، والحلو والمرّ، والحارّ والبارد...[2]، وبما أنّ الوجود مقابل العدم؛ فإنّ جميع الموجودات التي يجوز عليها العدم، والتي هي في حكم الإمكان، داخلة في عموم الأزواج[3].

لذلك خُتمَت الآية بالدعوة إلى الاتّعاظ والتدبّر أنّ جميع الممكنات من الأزواج راجعة علّتها إلى فرد واجب الوجود لا شبيه ولا مثيل ولا قبيل له[4].

إنّ نظام الزوجيّة أو وحدة الصنف المزدوج في الخلق تستلزم وحدانيّة الخالق جلّ في علاه؛ فلا يمكن تصوّر هذا الاتّساق الخلقيّ المتّزن المتجلّي بنظام موحّد بفعل أكثر من خالق أو مُدبّر ذي قدرة نافذة وتقدير مميّز في الكائنات، وإلّا فسيغدو الكون حينئذ تابعًا لتوجيهات وتنظيمات مختلفة، ولتعذّر على جميع الأحياء التعامل

[1] انظر: سيّد قطب: في ظلال القرآن. (3368/6).

[2] انظر: مجمع البحوث الإسلاميّة بالأزهر: التفسير الوسيط للقرآن الكريم. (1105/9).

[3] انظر: الرازي: مفاتيح الغيب. (188/28).

[4] انظر: المرجع السابق، (188/28). وانظر: الزحيلي: التفسير المنير. (41/27).

مع كون يسوده أكثر من نظام![1]. إنّ وحدة النظام الخلقيّ تعكس التناسق بين حاجات الأحياء وموارد الكون، بانسجام قوانين وسنن كونيّة تهيّئ للأحياء استغلال تلك الموارد دون نقص أو اختلال[2].

إنّ الاتّساق الكونيّ والتناغم الطبيعيّ بين مكوّنات الكون وعناصره على اختلافها، هو ما يفسّر حقيقة وحدة النظام الكونيّ الذي يصدر على إرادة الخالق وحده، التي شرّعت نظام الصنف المزدوج وحكمته بالتكامل، ليكون منسجمًا فيما بينه من جهة، ومكمّلًا للطبيعة من أخرى؛ فلا ترى في الكون مظهرًا لتناقض تلك الأصناف رغم ازدواجيّتها، ولا اختلالًا في وجودها[3].

النموذج الثالث: الاستدلال على وحدانيّة الخالق بوحدة التوجّه القلبيّ

تبدو كذلك حقيقة وحدة التوجّه القلبيّ التي يقوم عليها الاستقراء الرياضيّ لعموم البشر دليلًا على وحدانيّة الخالق. يقول تعالى:

﴿مَّا جَعَلَ ٱللَّهُ لِرَجُلٍ مِّن قَلْبَيْنِ فِى جَوْفِهِۦ ۚ وَمَا جَعَلَ أَزْوَٰجَكُمُ ٱلَّـٰٓـِٔى تُظَٰهِرُونَ مِنْهُنَّ أُمَّهَٰتِكُمْ ۚ وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَآءَكُمْ أَبْنَآءَكُمْ ۚ ذَٰلِكُمْ قَوْلُكُم بِأَفْوَٰهِكُمْ ۖ وَٱللَّهُ يَقُولُ ٱلْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِى ٱلسَّبِيلَ ۝٤﴾[الأحزاب:4].

إنّ النفي عن امتلاك أيّ فرد من الرجال قلبين في جوفه حقيقة قرآنيّة عامّة مُدركَة بالضرورة والعِلم، ومن لطيف ما ذكر بنَظْم الآية في يقين تلك الحقيقة، أنّ الله جعل تقريرها مفتاحًا للتنبيه على قضايا اجتماعيّة يخفى على البعض ما يعتريها من التناقض؛ فكما هو معلوم أنّ الرجل لا يملك في جوفه غير قلب واحد، فيجب أن يُعلَم كذلك أنّ الزوجات والأدعياء لا يمكن أن يكونوا أمّهات وأبناء[4]، ولعلّ مجيء تلك الحقيقة في سياق الإيمان بالله والتوكّل عليه، كان للإشارة أنّ الإنسان لا يملك أن يتّجه إلى أكثر من أفقٍ واحدٍ، ولا أن

---

[1] انظر: الفاروقي، إسماعيل راجي: إسلاميّة المعرفة؛ قضايا إسلاميّة معاصرة. ط1، بيروت: دار الهادي، 2001. ص92.

[2] انظر: الفاروقي، إسماعيل راجي: جامع فقه الأمّة؛ رحيق الحقيبة المعرفيّة. تحرير: السيّد عمر. ط1. القاهرة: دار الكلمة. 2021. ص177-178.

[3] انظر: حسّان، حسّان عبد الله: النموذج المعرفي التوحيديّ. ط1. فرجينيا الأمريكيّة: المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ. 2019. ص209.

[4] انظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير. (255/22).

يتّبع أكثر من منهج واحد، وإلّا نافق، واضطربت خُطاه، وما دام لا يملك إلّا قلبًا واحدًا، فلا بُدّ أن يتّجه إلى إلهٍ واحدٍ، وأن يتّبع نهجًا واحدًا، وأن يدعَ ما سواه من المألوفات والتقاليد والأوضاع والعادات[1]، فلو صحّ أن يملك المرؤ قلبين في جوفه، لأمكن أن يُقال: إنّه يعبد بأحدهما إلهًا ويخلص ويتّقي بالثاني لإله آخر، أو ليحسن به أن يجمع في آن واحد بين المتناقضات من المعارف والمشاعر في جوفه، ولكن هيهات ذلك؛ فإنّ المرء في الحقيقة إذا اتقى غير الله فلا يكون ذلك إلّا بصرف القلب عن جهة الله إلى غيره، وذلك لا يليق بالمُتّقي الذي يَدّعي أنّه يتّقي الله حقّ تُقاته[2].

إنّ هذا التصوّر العِلّيّ ليُغني عن استقراء جميع أفراد الكائنات، وفي مُقدّمتها الإنسان، واستقصاء أحوالهم في سبيل التأكّد ما إن ثَمّ مخلوق بقلبين في جوفه، في الوقت الذي تكون فيه هاتيك الحقيقة الضروريّة عقلًا، دالّة بالضرورة على أنّ كلّ مخلوق ينبض بتوجّهٍ وميول قلبيّ واحد فقط.

النموذج الرابع: الاستدلال على وحدانيّة الخالق بوحدة حياة الكائنات

ومن الحِجاج القرآنيّة على وحدانيّة الخالق أيضًا الاستقراء الرياضيّ لحياة الكائنات القائم على وحدة نظاميّة مشهودة فيهم. يقول تعالى:

﴿أَوَلَمۡ يَرَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَنَّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ كَانَتَا رَتۡقٗا فَفَتَقۡنَٰهُمَاۖ وَجَعَلۡنَا مِنَ ٱلۡمَآءِ كُلَّ شَيۡءٍ حَيٍّۚ أَفَلَا يُؤۡمِنُونَ ٣٠﴾[الأنبياء:30].

إنّ مظاهر الأصل الواحد لَتَتعدّى من على البسيطة المرئيّة إلى الجذور الأولى للعالَم باثّةً معالم الحياة في كلّ ربع من ربوعه، وفاتقةً صور التنوّع الكبير للكائنات فيه، فإن كان الرتق بمعنى أنّ السموات كانت لا تمطر والأرض لا تنبت ففتقهما الباري بالماء مطرًا ونباتًا[3]، فإنّ وحدة الماء النازلة من السماء هي مادّة الحياة

[1] انظر: سيّد قطب: في ظلال القرآن. (2819/5).
[2] انظر: الرازي: مفاتيح الغيب. (166/25).
[3] انظر: الماوردي: النكت والعيون. (444/3).

الرئيسيّة للأحياء في الأرض جميعًا؛ فمنها خُلقت كلّ الأحياء، وبها حفظ حياتها، وتناسُلُها وتنوّعُها من ماء الأصلاب[1]؛ فهي تُنشِئ الحياة بكلّ أشكالها ودرجاتها، سواء أنبتت الزرع مباشرة حين تختلط بالأرض، أو كوّنت الأنهار والبحيرات العذبة، أو انساحت في طبقات الأرض، فتألّفت منها المياه الجوفيّة التي تتفجّر عيونًا أو تُحفَر آبارًا، أو تُجذَب بالآلات إلى السطح مرّة أخرى. وقصّة الماء في الأرض، ودوره في حياة الناس، وتوقّف الحياة عليه، في كلّ صورها وأشكالها، كلّ هذا أمر صار من البديهة ما لا يقبل المِراء ولا المماحكة[2].

وقد جاءت الدراسات الأحيائيّة الحديثة تثبت ذلك بما لا يدع مجالًا للشكّ، فقد نقل الأستاذ الدكتور حسين عليّ السعديّ مجموعة من الدراسات العلميّة المحكّمة تؤكّد أنّ "الماء أساس لكلّ الكائنات الحيّة، ويشكّل الجزء الأكبر من أجسام وأنسجة الأحياء، ويؤدّي دورًا مهمًّا، ليس فقط في نشوء الأنواع في الأحقاب الجيولوجيّة الغابرة وفي استمرار الحياة في الكرة الأرضيّة في الوقت الحاضر، بل كذلك على المستوى الخلويّ والمستوى الجزيئيّ، ويشكّل الماء حوالي من 60–90% من الوزن الطريّ لكلّ الأحياء بصورة عامّة، إلّا ما نَدَر في بعضها؛ ففي البذور الجافّة للنباتات، على سبيل المثال، تنخفض النسبة إلى حدود الـ10% من وزنها الطريّ، وفي بعض ثمار النباتات والكائنات البحريّة، ترتفع إلى أكثر من 98% من تركيبتها؛ إنّ هذه النسبة تذكّرنا بنسبة مساحة سطح المحيطات إلى مساحة سطح الأرض الكليّة؛ والتي تبلغ ما يقرب الـ70%، والتي من شأنها أن تحفظ درجات حرارة سطح الأرض ضمن حدود تحقّق حياة ملائمة للكائنات"[3].

لا شكّ أنّ تقاطع هذه الحقائق مع المفهوم الرياضيّ بارز ظاهر؛ فإن كان الماء هو مادة الحياة الأساسيّة للكائنات الحيّة، ولكلّ ما في الكون ممّا يتّصف بالنمو[4]، فإنّ الواحد هو العدد الأساسيّ الذي تتكوّن منه جميع المنظومات الكميّة، فضلًا عن كلّ الأعداد، على ما بيّنّا. وإنّنا إذا أجرينا استقراءً لجميع الكائنات؛

---

[1] انظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن. (284/11).

[2] انظر: سيّد قطب: في ظلال القرآن. (47/1).

[3] السعديّ، أ.د. حسين علي: علم البيئة. ط1. عمّان: دار اليازوري. 2020م. ص69.

[4] انظر: مجمع البحوث الإسلاميّة بالأزهر: التفسير الوسيط للقرآن الكريم. (1109/6).

وجدنا الماء قد استوى عرشه على مظهر الحياة الأساسيّة فيها؛ فإن كان الاستقراء الرياضيّ يبدأ، لفحص صحّة أيّ عبارة الرياضيّة، من الواحد بصفته مُتصدِّرًا للأعداد الطبيعيّة، ثمّ يتابع معتمدًا عليه، لتقرير تعميم العبارة على جميع الأعداد الطبيعيّة، بصفته مُمثِّلًا عنهم؛ فإنّ علّة قيام جميع المخلوقات على الماء علّة ربّانيّة قديمة تتصدّر الجميع.

المطلب الثاني: البرهان بالدوالّ الطبيعيّة

لقد بيّنّا أنّ كلّ دالّة[1] تتأثّر بعلاقة منضبطة بين متغيّرَينِ، تقوم على علّة منطقيّة مُعيّنَة هي التي تحدّد شكل الدالّة، بِغَضّ النظر عن نوعها ومجالها، ويكفينا لتعميم تلك الدالّة على مجالها بعد رصد حركتها، من ضبط علّتها. وتبدو تلك العلّة قاسمًا مشتركًا بين الاستقراء الرياضيّ والاستقراء المُعلَّل؛ ففي حين تظهر، في المجال الرياضيّ، على شكل قابلٍ لتعميم لصفة عدديّة على عبارة رياضيّة ذات مُتغيّرات تصحّ لكل عدد طبيعيّ، فإنّها في المجال الطبيعيّ، علّة للظواهر الطبيعيّة قائمة على مبدأ الاطّراد في الطبيعة[2].

وقد جاءت الدوالّ الطبيعيّة في القرآن الكريم تحكي صفة الإبداع الربّانيّ في الخلق والتقدير، وتقدّم لنا الآيات نماذج حيّة من تلك الدوالّ التي تأخذ بُعدًا رياضيًّا يتجسّد في ظواهر طبيعيّة.

النموذج الأوّل: الاستدلال على تقدير الخالق وحده بدالّة النموّ الطبيعيّة للكائنات

يتشكّل الاستقراء الرياضيّ لجميع الكائنات بقيامها على دالّة نمو واحدة تعكس تقديرًا واحدًا.

يقول تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً ۚ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ ۚ وَهُوَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْقَدِيرُ ﴿٥٤﴾﴾[الروم:54].

[1] الدالة هي توصيفٌ للعلاقة القائمة بين متغيّرَينِ متأثّرَينِ ببعضهما البعض. انظر: المبحث الثاني، من الفصل الثاني، في هذه الدراسة.

[2] راجع: الاستقراء المُعلَّل للدوالّ الطبيعيّة؛ في المطلب الثالث، من المبحث الثالث، في الفصل الثاني من هذه الدراسة.

تتشكّل دالّة النموّ من خلال هذه الآية من التأثّر بمتغيّر الزمان ومتغيّر القوّة؛ فإنّ الإنسان، منذ نشأته، تزداد قوّته كلّما تقدّم على محور الزمان، حتّى تبلغ ذروتها في أمد مُحدَّد، هو جيل الشباب، ثمّ تبدأ الدالّة بالانحناء بعد ذلك؛ لتصبح قواه تخور مع تقدّمه على نفس المحور، تمامًا كالدالّة التربيعيّة القصوى في المجال الرياضيّ[1].

وهذا الترديد في أحوال الإنسان المختلفة، والتغيير من هيئة إلى هيئة، ومن صفة إلى أخرى، أظهر دليل وأعدل شاهد على الصانع العليم القادر[2].

إنّ حركة هذه الدالّة، التي لا يَنفكّ آدميّ إلّا ويسير على هُداها منذ بدايته وحتّى نهايته، لا يمكن للمنطق الرياضيّ إلّا وأنّ يتصوّر خلفها علّة فاعلة ومختارة تقوم على رسم إحداثيّاتها بدقّة تقدير وانتظام يبدوان

كناموسين يحقّقان الاستقرار والتطوّر في الحياة؛ ففي حين نرى أنّ معدّل الوفيّات في العالَم منسجم مع معدّل الولادات فيه انسجامًا يُحدِث تقدّمًا وتوسّعًا للحياة، في الوقت الذي يمنع فيه من التضخُّم السُكّانيّ بالنسبة لحجم الأرض ومُقدّراتها، نرى صورًا حيويّة من التكافل الاجتماعيّ الجِبِلّيّ بين الكبير والصغير، والصغير والكبير؛ كلّ منهما يُمهِّد للآخر سُبُل العيش، مع تبادلٍ يُشكّل اتّزانًا في أدوار إنتاج الحاجات الأساسيّة للحياة واستهلاكها من المُقدّرات الحياتيّة[3].

إنّ هذه الدالّة لا تقتصر على الإنسان فحسب، بل تتعدّاه إلى مُعظم الكائنات الحيّة، ففي انعكاس هذه الدالّة على حياة النبات، يقول تعالى:

﴿إِنَّمَا مَثَلُ ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا كَمَآءٍ أَنزَلۡنَٰهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَٱخۡتَلَطَ بِهِۦ نَبَاتُ ٱلۡأَرۡضِ مِمَّا يَأۡكُلُ ٱلنَّاسُ وَٱلۡأَنۡعَٰمُ

[1] انظر: دودح، محمّد: لمحات علميّة وقطوف تفسيريّة. مكّة المكرّمة: الهيئة العالميّة للإعجاز العلميّ في القرآن والسُنّة برابطة العالم الإسلاميّ. ص997.

[2] انظر: الزمخشري: الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل. (486/3).

[3] انظر: إبراهيم، عبد الله: المسألة السُكّانيّة وقضيّة تنظيم الأسرة. ط1. بيروت: المركز الثقافيّ العربيّ. 1994م. ص25.

حَتَّىٰٓ إِذَآ أَخَذَتِ ٱلۡأَرۡضُ زُخۡرُفَهَا وَٱزَّيَّنَتۡ وَظَنَّ أَهۡلُهَآ أَنَّهُمۡ قَٰدِرُونَ عَلَيۡهَآ أَتَىٰهَآ أَمۡرُنَا لَيۡلًا أَوۡ نَهَارٗا فَجَعَلۡنَٰهَا حَصِيدٗا كَأَن لَّمۡ تَغۡنَ بِٱلۡأَمۡسِۚ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلۡأٓيَٰتِ لِقَوۡمٖ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢٤﴾﴾[يونس:24].

فبعد أن ترتوي الأرض من الماء، تأخذ قِسطًا من محور الزمان لتعمر بالنباتات، ثمّ تنحني بمحور الزمان، حتّى تُرى بعد ذلك هشيمًا مائلًا إلى الاصفرار واليبس، وكلّ ذلك منسجم مع ظروف الحياة وحاجات باقي الكائنات.

يقول الإمام ابن كثير: "هكذا الحياة الدنيا تكون أوّلًا شابّة ثمّ تكتهل ثمّ تكون عجوزًا شوهاء[1]، والإنسان يكون كذلك في أوّل عمره وعنفوان شبابه غَضًّا طَرِيًّا لَيّن الأعطاف، بَهِيَّ المنظر، ثمّ إنّه يشرع في الكهولة فتتغيّر طباعه وتنفد بعض قواه، ثمّ يكبر فيصير شيخًا كبيرًا ضعيف القوى، قليل الحركة يُعجزه الشيء اليسير، ولمّا كان هذا المثل دالًّا على زوال الدنيا وانقضائها وفراغها لا محالة، وأنّ الآخرة كائنة لا محالة، حذّر من أمرها ورغّب فيما فيها من الخير"[2].

النموذج الثاني: الاستدلال على تقدير الخالق وحده بدالّة الطيران الطبيعيّة للطيور

ويبدو أيضًا من خلال نظام الطيران المتّحد لجميع الطيور الاستقراء الرياضيّ الذي يعكس وحدة التقدير.

يقول تعالى: ﴿أَوَلَمۡ يَرَوۡاْ إِلَى ٱلطَّيۡرِ فَوۡقَهُمۡ صَٰٓفَّٰتٖ وَيَقۡبِضۡنَۚ مَا يُمۡسِكُهُنَّ إِلَّا ٱلرَّحۡمَٰنُۚ إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَيۡءم بَصِيرٌ ﴿١٩﴾﴾[الملك:19].

تعرض الآيات، في مشهدٍ مَرئيّ على الدوام، ولكنّه قليل التدبّر، مظهرًا من مظاهر القدرة الربّانيّة، وأثرًا من آثار التدبير الإلهيّ اللطيف، يتجسّد في شكل دالّة عجيبة ذات بُعدٍ رياضيّ تشبه الدوالّ الرياضيّة المُثلّثيّة،

[1] قبيحة. انظر: مجمع اللغة العربيّة بالقاهرة: المعجم الوسيط. (1/501).

[2] ابن كثير: تفسير القرآن العظيم. (57/8).

تأخذ إحداثيّاتها على محورَي: التقدّم إلى الأمام، والارتفاع للأعلى، من خلال عمليّتين يقوم بهما الطائر أثناء طيرانه، وهما: الصفّ والقبض أو ما يُسمّى بالرفرفة.

فالصفّ هو جعل جناحي الطائر منبسطين على استواء، والقبض هو ضرب الجناحين بالجنبين[1]؛ فالحركة الأولى تدفع بالطائر إلى الأمام، والثانية تدفع به إلى أعلى. وقد استقت هندسة الطيران الحديثة أُسسها من هاتين الحركتين، اللتين ساهمتا في تحديد أشكال الطائرات المعاصرة؛ لا سيّما الطائرات المروحيّة التي أخذت شكلها من حركة جناحي طائر الطَّنّان أثناء الرفرفة، وطائرات الشبح الحربيّة التي تمّ هندستها بناء على وضعيّة صقر الشاهين أثناء التحليق، والطائرات المُجنَّحة عمومًا التي أخذت شكلها من وضعيّة الطيور أثناء بسط جناحيها خلال الطيران. فضلًا عن ميّزات أخرى أودعها الله في أجسام الطيور وعبّر عنها في القرآن بـ"الإمساك"، مثل: بنية الريش في القوادم[2] والخوافي[3]، والهيكل العظمي ذي العظام الخفيفة الجوفاء، والشكل الإنسيابيّ لجسم الطائر[4].

"وقد أُوثِر الفعل المضارع بالآيات في "يقبضن" لدلالة الفعل على التّجدّد؛ أي ويُجدّدن قبض أجنحتهنّ خلال الطيران؛ لأنّ الأصل في الطيران هو الصفّ، أمّا القبض فهو عارض متجدّد يعين الطائر على زيادة التحرّك عندما يحسُسن بتغلّب جاذبيّة الأرض على حركات الطيران، وفي ذلك استحضار لتلك الحالة العجيبة، وهي حالة عكس بسط الجناحين؛ إذ بذلك العكس يزداد الطيران قوّةً امتدادَ زمانٍ"[5]، وحالة القبض المتجدّدة عند الطيور تشبه تعاقب مدّ الأطراف بعد بسطها في السباحة؛ "إذ القبض طارئ على البسط للاستظهار به على

---

[1] انظر: الرازي: مفاتيح الغيب. (63/30).

[2] أو ريش التحليق الأوّلي؛ عشر ريشات على طرف جناحي الطائر حتى منتصفهما هي الأكبر والأهم في عمليّة التحليق؛ في حين يضمّ الطائر جناحيه تظهر خارجيًّا على حافة الجناح السفليّة. انظر: زين الدين الرازي، أبو عبد الله محمّد بن أبي بكر: مختار الصِّحاح. ط5. تحقيق: يوسف الشيخ محمّد. بيروت: المكتبة العصريّة. 1999م. ص249.

[3] أو ريش التحليق الثانويّ؛ تسع أو عشر ريشات من منتصف جناحي الطائر إلى الأسفل حتّى أصلهما من جهة البطن، وتأتي بعد القوادم في حجمها، وتسمّى بالخوافي لأنّها تُخفي تحتها معظم القوادم عند ضمّ الطائر جناحيه. انظر: المرجع السابق. ص94.

[4] انظر: الصّلّابيّ، د. علي محمّد محمّد: المعجزة الخالدة؛ الإعجاز العلميّ في القرآن الكريم. ط1. بيروت: دار المعرفة. 2013م. ص253–255.

[5] انظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير. (40+39/30).

التحرّك؛ فجيء بما هو طارئ غيرُ أصليّ بلفظ الفعل على معنى أنّهنّ صافّات، ويكون منهنّ القبض تارةً بعد تارة، كما يكون من السابح"[1].

لا شكّ أنّ من وراء هذه الهندسة الطبيعيّة الدقيقة لأشكال الطيور وحركاتها أثناء التحليق، علّة ربّانيّة نافذة في القدرة والاختيار، رسمت حركة دالّة الطيران على مسار تنقّل جميع الطيور، وأمكنتنا من استقراء جميع الكائنات الطائرة عبر تلك الدالّة.

النموذج الثالث: الاستدلال على تقدير الخالق بدالّة إنتاج العسل الطبيعيّة للنحل

يقدّم القرآن الكريم دليلًا آخر على تقدير الفرد الصمد من خلال الاستقراء الرياضيّ للنحل والذي يتشكّل من نظام يبدو على شكل دالّة متّحدة لإنتاج العسل. يقول تعالى:

﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ أَنِ ٱتَّخِذِى مِنَ ٱلْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ ٱلشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ﴿٦٨﴾ ثُمَّ كُلِى مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ فَٱسْلُكِى سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا ۚ يَخْرُجُ مِنۢ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ فِيهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٦٩﴾﴾[النحل:68-69].

تعرض الآيات أنموذجًا مُحكمًا من التخطيط والتنظيم عبر برنامج متكامل أشبه ما يكون بالمحوسب وضعه الله في أحد مخلوقاته، وهي النحل؛ إذ أودع في خِلقة تلك الحشرة الضعيفة صنعةً العسل الذي جعل فيه المنفعة الكبيرة. ويبرز البُعد الرياضيّ في هذا البرنامج من خلال دالّة طرديّة، أشبه ما تكون بالدالّة الخطيّة التصاعديّة في المجال الرياضيّ، تعمل النحل وفق إحداثيّاتها على محورَي: الثمر، وألوان العسل؛ فكلّما تغذّت النحل على ثمار أكثر، تعددّت ألوان وجودة العسل الناتج منها[2]، حتّى بات يُخشى من العسل المغشوش الذي يُطعَم نحلُهُ البيتيّ سُكّرًا مُصنّعًا!.

[1] الزمخشري: الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل. (581/4).

[2] انظر: الماوردي: النكت والعيون. (199/3).

ففي حين تمتصّ النحل ذلك السائل السُكّريّ الطبيعيّ الذي تُفرزه غُدَدٌ دقيقة في الأزهار والثمار، وتملأ به حواصل بطونها، يتخمّر ذلك السائل بأحماض كيميائيّة مودعة في تلك الحواصل، فإذا راحت من مرعاها إلى بيوتها، أخرجت من أفواهها ما حصل في بطونها إلى خلايا الشَهْد، بعد أن أخذ منه جسمها ما يحتاجه لقُوته؛ وذلك يشبه اجترار الحيوان المُجترّ، فذلك هو العسل، وقد ذُلِّلَت مُسخّرةً لذلك[1].

ومن تمام ما ألهم الله به حشرة النحل، تمهيدًا لصنعة العسل، اتّخاذ الشكل السُداسيّ أساسًا لبناء خلايا الشَّهْد كي تستودعه فيه، وقد ثبت أنّ هذا الشكل دون الأشكال الهندسيّة الأخرى، إذا جُمِع إلى أمثاله، لم يحدث بين المجموع فُرَجًا؛ إذ تستغرق تلك المُسدّسات مساحة البناء كلّها، فإذا بنت النحل خلاياها، ثمّ ملأتها بالعسل، قامت إليها تُغطّيها بغشاء من الشمع الخالص، حتّى تحفظه دون أن يمتصّ رطوبةً أو أيّ روائح أخرى[2].

لقد قدّر المُدبّر البديع سبحانه في ذات النحل مُخطّطًا جينيًّا يعجز عنه العقلاء من البشر؛ ففي بناء النحل بيوتها واختيارها الشكل المُسدّس لها ذي أضلاع متساوية لا يزيد بعضها على بعض بُمجرّد طِباعها، إعجاز يذهل عنه علماء اختصاص البناء من البشر؛ إذ لا يمكنهم بناء مثل تلك البيوت إلّا بآلات وأدوات هندسيّة، وفي عملها كفريق منظّم مُوزَّع المهام ومدوس الخطوات بإشراف قائد واحد، عجب من العجائب، لا يصدر كلّ ذلك إلّا عن تقدير إلهامٍ ربّانيّ مُعجز[3].

من المعلوم بالضرورة أنّه لا توجد نحلة خارجة عن هذا القانون وهاتيك النظام، ممّا يدلّ وفق الاستقراء المُعلَّل، على وجود علّة تقوم بها تلك الحشرة، أو قل إرادة ربّانيّة مُطلقة التقدير والاقتدار في شؤون الكائنات، لا سيّما وأنّ هناك كثير من الحشرات، كالفراشات مثلًا، تتغذّى على رحيق الأزهار وسُكّريّة الثمار، ولكنّها لا تنتج عسلًا!، بل إنّ الزنابير، التي هي من فئة النحليّات، والتي تشترك إلى حدّ كبير مع النحل في غذائها وطريقة سَكَنها وحياتها، سوى أنّها لا تُنتج عسلًا، ما يدلّ على أنّ تلك الإرادة فاعلة ومختارة، قد خَصَّت النحل عن سائر الحشرات بالعسل.

---

[1] انظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير. (208/15).

[2] انظر: الصّلّابيّ: المعجزة الخالدة. ص260+261.

[3] انظر: الرازي: مفاتيح الغيب. (236/20).

المبحث الرابع: تميّز الحُجّة القرآنيّة على البرهان الرياضيّ

إنّ ما جاء في المباحث السابقة من خصائص للمنطق الرياضيّ، ثمّ نماذج قرآنيّة أتت على طرائقه؛ لينحو بالرياضيّات منحًى لغويًّا يتيح لأيّ علم أن يُكتب وفق قواعدها وثوابتها، وبما أنّ الرياضيات لغة رقميّة؛ فإنّ طرائقها تتميّز بالإحكام والتجريد والتحسيب الآليّ ذي القيم الثنائيّة، على ما بيّنّا[1]، ما يضفي للبرهان بها قيمة إثباتيّة قطعيّة.

بات معلومًا، كما مرّ معنا، أنّه من الصعوبة بمكان إضفاء القيمة النوعيّة للعلوم الكميّة وعلى رأسها الرياضيّات، فغذا توجّه منظومة العلم الحديث إلى مَنطَقَة مُختَلف العلوم بطرائق الرياضيّات من أجل الحصول على علوم مُقنّنة بشكل مُحكَم من جهة، والحفاظ على القيمة النوعيّة لتلك العلوم من جهة أخرى، وإنّ دراسة الحِجاج القرآنيّة من منظور المنطق الرياضيّ، ليكشف على عن دقّة تلك الحِجاج وإحكامها مع تميّزها النوعيّ في الخطاب والبرهنة.

ويمكن إجمال الفرق في تميّز الحِجاج القرآنيّة على البراهين الرياضيّ في النقاط التالية:

1. يقتصر البرهان الرياضيّ على مخاطبة العقل فقط مركّزًا على صورة البرهان وشكله، ويظهر أنّ آلة البرهان فيه تجانست مع المنظومة الكميّة ذات المحتوى الفارغ؛ ليغدو البرهان الرياضيّ آلة حساب مجرّدة[2]. بينما ترعى الحِجاج القرآنيّة الشكل والمحتوى على حدٍّ سواء، مخاطبةً العقل والحواسّ معًا من خلال المشاهد المرئيّة والحقائق الكونيّة المحسوسة؛ لتوقع أثرًا في النفس وهزّةً في المشاعر بمخاطبة قلب الإنسان البسيط بما يراه من حقائق الكون البسيطة للغاية من حوله.
2. يمكن للحُجّة القرآنيّة أن تجمع أكثر من طريقة رياضيّة خلال برهنة قضيّة واحدة؛ ففي قوله تعالى: ﴿لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ فَسُبۡحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلۡعَرۡشِ عَمَّا يَصِفُونَ ٢٢﴾[الأنبياء:22] تبرز طريقة

[1] راجع: المطلب الثاني، من المبحث الأوّل، في الفصل الثاني، من هذه الدراسة.

[2] راجع: المطلب الثاني، من المبحث الأوّل، في الفصل الثاني، من هذه الدراسة.

البرهان بالتناقض من خلال الشرط وجوابه المذكورين في الآية، في حين تبرز مركزيّة الواحد بالاستقراء الرياضيّ مع حقيقة وحدة النظام الكونيّ الصادرة عن إرادة واحدة والمشهودة في عالمنا. وفي قوله: ﴿أَوَلَمْ يَرَ ٱلْإِنسَٰنُ أَنَّا خَلَقْنَٰهُ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ ﴿٧٧﴾ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُۥ ۖ قَالَ مَن يُحْىِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾﴾[يس:77-79]. يبرز التناظر القياسيّ بين القدرة على إحياء الموتى والقدرة على إحياء النطفة طفلًا، في الوقت الذي تبرز فيه الملازمة القياسيّة في القدرة على بعث الإنسان بعد موته بالقدرة على إنشائه أوّل مرّة. بينما تتمايز طرائق المنطق الرياضيّ أن تجتمع في برهان واحد؛ إذ تقنّنت وتعدّدت بناءً على ذاك التمايز.

3. يختصّ البرهان الرياضيّ بمقدّمات كميّة لا يفهمها إلّا الدارسون وأصحاب الاختصاص، وذلك لطبيعة الرياضيّات وخصائصها؛ إذ هي واحدة من أبرز العلوم العقليّة التي نشأت بالصلة مع المنطق والفلسفة[1]، في حين أن الحُجّة القرآنيّة تقوم على مقدّمات مألوفة ترتبط بحياة الناس وواقعهم؛ كالشمس والقمر والسماء والأرض والظلال والماء والنبات والطيور والحشرات وسائر الكائنات... ممّا يعرفه الناس ويألفه، بل ويعتاش معه، وجميعها مقدّمات محسوسة مُدرَكَة، قريبة من فطرة الناس، وتتلاءم مع جميع مستوياتهم الفكريّة؛ ابتداءً من أبسط العوامّ وحتّى أخصّ العقلانيّين، كما وقد صُبِغت هذه المقدمّات بصبغة سيكولوجيّة مؤثّرة؛ ففي قوله: ﴿وَتَرَى ٱلْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَآ أَنزَلْنَا عَلَيْهَا ٱلْمَآءَ ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنۢبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍۭ بَهِيجٍ ﴿٥﴾﴾[الحج:5]. نحسّ بحركة اهتزاز الأرض ونشعر ببهجة نباتها. وفي قوله: ﴿فَالِقُ ٱلْإِصْبَاحِ ﴿٩٦﴾﴾[الأنعام:96]. نستشعر بانشقاق بلجة الصباح من صدر عتمة الليل. وفي قوله: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ ﴿٧٦﴾﴾[الأنعام:76]. نشعر بتراود حَلْكة الليل كلّ مساء. إنّ كلّ مقدّمة من هذه

[1] راجع: المطلب الأوّل، من المبحث الأوّل، في الفصل الثاني، من هذه الدراسة.

المقدّمات تعبّر عن وحدة محسوسة مستقلّة تدركها أبسط العقول، وتيسّر لها الوصول إلى نماذج مشابهة متعدّدة كافية لبناء أدقّ الاستدلالات.

4. يقوم البرهان الرياضيّ على جمع من المقدّمات المنطقيّة المبسّطة من زوجين أو المركّبة من أزواج، أو على سلسلة من الخطوات التطبيقيّة، وهذا النظام والتعداد يزيد البرهان الرياضيّ تفصيلًا وتعقيدًا، في حين تُجمِل الحُجّة القرآنيّة هذا النظام في تركيب موجَز وبسيط أقرب للعقل والفطرة والحِسّ البشريّ؛ فلو فرضنا مثلًا على برهان رياضيّ، أنّ رجلًا اشترى قميصين بمبلغ يزيد عن 30 دينار، وأردنا أن نثبت، بالتناقض، أنّ أحد القميصين على الأقل يزيد عن 15 دينار، وكانت صورة المعطى رياضيًّا على هذا النحو: S+U>30 , S>15 or U>15 ، على اعتبار أنّ ثمن القميص الأوّل S ، وثمن القميص الثاني U فعلينا أوّلًا، أن ننقض معطى أنّ أحد القميصين على الأقل يزيد عن 15 دينار: S+U≤30 = S≤15 and U<15 كي نصل إلى أنّ S+U≤30 يتناقض مع المعطى S+U>30؛ ممّا يشير إلى أنّ ثمن أحد القميصين على الأقل يزيد عن 15 دينار.

بينما يبدو التناقض جليًّا وقريبًا ومألوفًا، دون الحاجة إلى مقدّمات أو خطوات، بين منطق رفض المشركين إشراك عبيدهم معهم في الملك والرزق وبين رضاهم الإشراك بالله معبودات أخرى، في قوله: ﴿ضَرَبَ لَكُم مَّثَلًا مِّنْ أَنفُسِكُمْ ۖ هَل لَّكُم مِّن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنفُسَكُمْ ۚ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿٢٨﴾﴾[الروم:28].

5. تهدف الحِجاج القرآنيّة إلى بناء العقيدة القويّة والمنهج الراسخ والسلوك القويم؛ فهي لا تكتفي بحصول الإقناع، بل تبني عليه منهجًا وطريقةً؛ ففي قوله: ﴿قُل لِّمَن مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَاتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ قُل لِّلَّهِ ۚ كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ ۚ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ ۚ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٢﴾ وَلَهُۥ مَا سَكَنَ فِي ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ ۚ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴿١٣﴾ قُلْ أَغَيْرَ ٱللَّهِ أَتَّخِذُ وَلِيًّا

فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَهُوَ يُطۡعِمُ وَلَا يُطۡعَمُۗ قُلۡ إِنِّيٓ أُمِرۡتُ أَنۡ أَكُونَ أَوَّلَ مَنۡ أَسۡلَمَۖ وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ١٤﴾[الأنعام:12-14]. استدلّت الآيات على أحقيّة الله تعالى للإلهيّة بتفرّده بصفات الربوبيّة، ثمّ طلبت من النبيّ ﷺ أن يُخبر أنّ هذا الاستدلال يُحتّم على ما قام عليه اتّباعَ شِرعة الإسلام وعقيدة التوحيد. وفي قوله: ﴿وَٱتۡلُ عَلَيۡهِمۡ نَبَأَ إِبۡرَٰهِيمَ ٦٩ إِذۡ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوۡمِهِۦ مَا تَعۡبُدُونَ ٧٠ قَالُواْ نَعۡبُدُ أَصۡنَامٗا فَنَظَلُّ لَهَا عَٰكِفِينَ ٧١ قَالَ هَلۡ يَسۡمَعُونَكُمۡ إِذۡ تَدۡعُونَ ٧٢ أَوۡ يَنفَعُونَكُمۡ أَوۡ يَضُرُّونَ ٧٣ قَالُواْ بَلۡ وَجَدۡنَآ ءَابَآءَنَا كَذَٰلِكَ يَفۡعَلُونَ ٧٤ قَالَ أَفَرَءَيۡتُم مَّا كُنتُمۡ تَعۡبُدُونَ ٧٥ أَنتُمۡ وَءَابَآؤُكُمُ ٱلۡأَقۡدَمُونَ ٧٦ فَإِنَّهُمۡ عَدُوّٞ لِّيٓ إِلَّا رَبَّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ٧٧﴾[الشعراء:69-77]. تستدلّ الآيات، على لسان نبيّ الله إبراهيم عليه السلام، على بطلان استحقاق الأصنام للعبادة بإثبات عجزها عن أدنى مقوّمات الوعي، ثمّ تُشّرع، من خلاله، بعد ذلك، ضرورة البراء من الشِرك وما أُشرِك مع الله تعالى به. أمّا البرهان الرياضيّ، فهو كأيّ برهان ماديّ، ينطوي على نفسه، ويكتفي بحصول النتيجة وقيام الاستدلال، لإثبات ذاته.

الخاتمة

تتلخّص هذه الرسالة عن جملة من القضايا يمكن إجمالها في النقاط التالية:

1. تأخذ الحُجّة قوّتها من استقامة مسلكها الذي من خلاله تبرز سلامة وجه الاستدلال بها.
2. تتنوّع الحِجاج في ثبوتها إلى مراتب، وقد اعتمد القرآن الكريم أثبتها في الردّ على الخصوم؛ كالحِجاج البرهانيّة والجدليّة، وترك أضعفها كشواهد إضافيّة على الحِجاج الثابتة؛ كالحِجاج الخطابيّة، والشِّعريّة.
3. يتميّز المنطق الرياضيّ عن المنطق التقليديّ بقدرته على تجريد القضايا من مضمونها، وحسابه الآليّ بمبادئ وقوانين يمكن تعميمها على سائر العلوم، وقيمه الثنائيّة المحصورة في الصدق والكذب، وإحكامه الدقيق.
4. تكتسب البراهين الرياضيّة إحكامها، من إحكام المنطق الرياضيّ بها على طرائق مُتعدّدة تُصنّف على ثلاثة أنواع؛ طرائق الاستدلال المباشر، وطرائق الاستدلال غير المباشر، وأنماط الاستقراء الرياضيّ.
5. تُعتبر الملازمة القياسيّة والتناظر القياسيّ من طرائق الاستدلال الرياضيّ المباشر، فيما يُعدّ التناقض والمثال الناقض والتفنيد من طرائق الاستدلال الرياضيّ غير المباشر.
6. تتميّز طريقة الملازمة القياسيّة باستخلاصها قضيّةً من قضيّة أولى لازمة لها، تلازمًا بديهيّ، وإنّ غالب ما جاءت به هذه الطريقة في القرآن الكريم لإثبات تقدير الصانع الحكيم. بينما تتميّز طريقة التناظر القياسيّ باستدلالها على حكم مجهول بواسطة حكم معلوم مناظر له، وقد جاءت هذه الطريقة في القرآن لإثبات مشاهد من أحداث الآخرة.
7. إنّ ما يميّز طريقة التناقض الوصول إلى الاستدلال عبر توسّط لازمة مناقضة للمطلوب، بحيث إذا ثبت كذبها ثبت صدق المطلوب، وقد جاءت هذه الطريقة في القرآن لإثبات قضايا الغيب التي يصعب الاستدلال المباشر عليها. بينما تتميّز طريقة المثال الناقض في نفي تعميم عن قضيّة مُعيّنة بوجود مصداق واحد على الأقل يبطل ادعاء قائم حولها، وقد أتى هذه الأسلوب في القرآن لدحض دعاوى المشركين ونقض زعمهم الحقّ بالوهم. أمّا طريقة التفنيد فتتميّز بحصر صدق التقارير من جهة واحدة

بعد تفنيد باقي وجوه الدلالة المتعلّقة بالدعوى عن صالح الاستدلال، وقد أتت هذه الطريقة في كتاب الله لبيان وهن حُجج المشركين وعقائدهم.

8. يبرز الاستقراء الرياضيّ في المجال الطبيعيّ بصورة استقراء مُعلَّل، ويمكن استبيانه عبر مركزيّة الواحد، والدوالّ الطبيعيّة؛ فأمّا مركزيّة الواحد فهي الاستدلال على المنظومات المُستغرِقة لأفرادها من خلال قيامها على أصل واحد، وقد أشار القرآن إليها في منظومات الطبيعة. وأمّا الدوالّ الطبيعيّة فهي استدلال على تحرّكات طبيعيّة لأجناس تستغرق أفرادها تنضبط بمتغيّرين وتقوم على علّة ضابطة لها، وقد أوضحها القرآن كسُنن وتقادير ربّانيّة مُودَعة في الخلائق.

9. تتميّز الحُجّة القرآنيّة على البرهان الرياضيّ بقابليّتها على جمع أكثر من طريقة رياضيّة أثناء برهنة قضيّة واحدة، بينما تتفاوت طرائق المنطق الرياضيّ على أن تجتمع في برهان واحد. كما أنّها بسيطة وقريبة للعقول والأفهام رغم اختلاف مستوياتها، وليست كالمنطق الرياضيّ الذي يحتاج إلى دراسة واختصاص.

10. يخاطب البرهان القرآنيّ العقل والحاسّة على حدّ سواء، ما يجعل خاطبه مناسبًا لجميع الأطياف الفكريّة ومستوياتها؛ على تنوّعها ومراتبها، خلافًا للرياضيّات التي انحصرت جهة الخطاب فيها في العقل فقط، ما يجعل فهمها مقتصرًا على الفلاسفة والدارسين لأصولها.

11. على الرغم من أنّ النبيّ ﷺ لم يكن رياضيًّا ولا رجل منطق أو فلسفة، ولم تميّز العرب في زمانه أساليب الرياضيّات، إلّا أنّ العقل الرياضيّ بعد مرحلة نضوجه بات يشهد للحِجاج القرآنيّة إحكامها وانضباطها على طرائقه الرياضيّة.

التوصيات

استثمارًا لفكرة الدراسة، واستكمالًا على ما بدأت به؛ فإنّ بعض التوصيات التي تقتضيها هذه الدراسة ما يلي:

1. تخصيص مشروع دراسات أكاديميّة في شتّى العلوم المتطوّرة تقوم على تبيين صلتها بالقرآن الكريم منهجًا وأسلوبًا.
2. توظيف الحُجّة القرآنيّة بالطرائق الرياضيّة للردّ على العلمانيّين من المنكرين والملحدين عبر مؤلّفات في متناول اليد، ومرئيّات على تقنيّات التواصل الاجتماعيّ.
3. توظيف الطرائق الرياضيّة بالشواهد القرآنيّة في المناهج التعليميّة كوسائل معتمدة للمعرفة والبحث والنقد.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم

إبراهيم، عبد الله: المسألة السُكّانيّة وقضيّة تنظيم الأسرة. ط1. بيروت: المركز الثقافيّ العربيّ. 1994م.

أحمد، حسن: المنطق الرياضيّ. المسيلة: قسم الفلسفة بكليّة العلوم الإنسانيّة بجامعة محمّد بوضياف. 2021م.

إخوان الصفاء وخلّان الوفاء: رسائل إخوان الصفاء وخلّان الوفاء. طهران: مكتب الإعلام الإسلاميّ. 1405هـ.

أشرف، دعاء: *ما العنصر المحايد في عمليّة الضرب*. موقع المرسال: Almrsal.com. تعليم / دروس، 2022/8. https://www.almrsal.com/post/1197997

الألوسي، محمود بن عبد الله: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم. 16ج. تحقيق: علي عبد الباري عطيّة. ط1. بيروت: دار الكتب العلميّة. 1415هـ.

أمزيان، محمّد: منهج البحث الاجتماعيّ بين الوضعيّة والمعياريّة. هيرندن واشنطن: المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ. 2008م.

آن دوزي، رينهارت بيتر: تكلمة المعاجم العربيّة. 11مج. ترجمة: محمّد سليم النعيمي وجمال الخيّاط. ط1. العراق: وزارة الثقافة والإعلام. 2000م.

أنور، علاء مصطفى: التفسير في العلوم الاجتماعيّة. ط1. القاهرة: دار الثقافة. 1988م.

الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد: المواقف في علم الكلام. 3ج. تحقيق الدكتور عبد الرحمن عميرة. ط1. بيروت: دار الجيل. 1997م.

باشلار، جاستون: العقلانيّة التطبيقيّة. ترجمة: بسّام الهاشم. ط1. بيروت: المؤسّسة الجامعيّة. 1984م.

باشيوة، لحسن عبد الله: مدخل إلى الرياضيّات الماليّة وتطبيقاتها. ط1. عمّان: دار اليازوري العلميّة. 2011م.

الباقلّانيّ، محمّد بن الطيّب: التقريب والإرشاد. 3مج. تحقيق عبد الحميد أبو زنيد. ط2 بيروت: مؤسّسة الرسالة. 1998م.

باكير، محمود: الرياضيّات "حرفة عقليّة": طريقة جديدة في الإدراك العقليّ. ط1. الدوحة: المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات. 2022م.

بخيت، محمّد حسن مهدي: علم المنطق؛ المفاهيم والمصطلحات. 2ج. ط1. إربد: عالم الكتب الحديث. 2013م.

بدوي، عبد الرحمن بن محمود الشرباصي: المنطق الصوريّ والرياضيّ. ط4. الكويت: وكالة المطبوعات. 1977.

برلين، إيزايا: الحريّة؛ خمس مقالات عن الحريّة. ترجمة: يزن الحاجّ. ط1. القاهرة: دار التنوير. 2015م.

البغدادي، هبة الله بن عليّ: الكتاب المعتبر في الحكمة الإلهيّة. 3مج. تحقيق يوسف محمود. ط1. الدوحة: دار الحكمة. 2012م.

البغوي، الحسين بن مسعود: معالم التنزيل في تفسير القرآن. 8ج. تحقيق: محمّد عبد الله النمر وآخرون. ط4. الرياض: دار طيبة. 1997.

البيضاوي، عبد الله بن عمر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل. 5ج. تحقيق: محمّد عبد الرحمن المرعشلي. ط1. بيروت: دار إحياء التراث العربي. 1418هـ.

الترمذيّ، محمّد بن عيسى بن سورة: الجامع الصحيح. 5مج. تحقيق أحمد شاكر وآخرون. بيروت: دار الكتب العلميّة. 1987م.

التهانوي، محمّد بن علي: كشّاف اصطلاحات الفنون. 4مج. تحقيق أحمد حسن بسج. بيروت: دار الكتب العلميّة. 1998م.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم: كتاب المنطق. ط1. القاهرة: المطبعة السلفيّة. 1386هـ.

الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن: دَرْج الدُرر في تفسير الآيِ والسور. 4ج. تحقيق: وليد الحُسين وإياد القيسي. ط1. بريطانيا: مجلّة الحكمة. 2008.

الجرجاني، علي بن محمّد: كتاب التعريفات. تحقيق جماعة من العلماء بإشراف الناشر. ط1. بيروت: دار الكتب العلميّة. 1983م.

الجرجاني، علي بن محمّد: معجم التعريفات. ط1. بيروت: دار الكتب العلميّة. 1995م.

ابن الجوزي، جمال الدين بن علي: زاد المسير في علم التفسير. 9مج. ط3. بيروت: المكتب الإسلاميّ. 1404هـ.

الحارثيّ، وائل بن سلطان: علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق. مكّة: كليّة الشريعة بجامعة أم القرى. 2010م.

ابن حزم، علي بن أحمد الظاهريّ الأندلسيّ: الفصل في الملل والأهواء والنِحل. 5 مج. تحقيق محمّد إبراهيم نصر. ط2. بيروت: دار الجيل. 1416هـ.

حسّان، حسّان عبد الله: النموذج المعرفي التوحيديّ. ط1. فرجينيا الأمريكيّة: المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ. 2019.

الحلي، حسن يوسف بن المطهّر: القواعد الجليّة في شرح الرسالة الشمسيّة. ط1. إيران: مؤسّسة النشر الإسلامي، 1412هـ.

حنفي، حسن: قضايا معاصرة. ص2. دار الفكر العربيّ. القاهرة. 1970م.

أبو حيّان، محمّد بن يوسف الأندلسيّ: البحر المحيط في التفسير. 10ج. تحقيق: صدقي محمّد جميل. بيروت: دار الفكر. 1420هـ.

الخزرجي، سليم إبراهيم: أساليب معاصرة في تدريس العلوم. ط1. عمّان: دار أسامة. 2011م.

ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمّد: المقدّمة. 3مج. تحقيق علي عبد الوافي. القاهرة: نهضة مصر. 2004م.

الخوارزمي، محمّد بن موسى: كتاب الجبر والمقابلة. تحقيق علي مصطفى مشرفة ومحمّد مرسي أحمد. القاهرة: مطبعة بول باربيه. 1937م.

الخولي، يمنى طريف: فلسفة العلم من الحتميّة إلى اللاحتميّة. القاهرة: دار قباء. 2000م.

الخولي، يمنى طريف: مشكلة العلوم الإنسانيّة؛ تقنينها وإمكانيّة حلّها. ط1. القاهرة: مؤسسّة هنداوي للتعليم والثقافة. 2012م.

دراز، محمّد عبد الله: النبأ العظيم. ط2. بيروت: دار القلم. 1970م.

دودح، محمّد: لمحات علميّة وقطوف تفسيريّة. مكّة المكرّمة: الهيئة العالميّة للإعجاز العلميّ في القرآن والسُنّة برابطة العالم الإسلاميّ.

الرازي، محمّد بن عمر: مفاتيح الغيب؛ التفسير الكبير. 32ج. 16مج. ط2. طهران: دار الكتب العلميّة. د.ت.

الرازي، محمّد بن عمر: مفاتيح الغيب. 32ج. ط3. بيروت: دار إحياء التراث العربيّ. 1420هـ.

راسل، برتراند: أصول الرياضيّات. 5ج. ترجمة: محمّد مرسي أحمد وأحمد فؤاد الأهواني. ط2. مصر: دار المعارف. 1937م.

الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمّد: المفردات في غريب القرآن. تحقيق محمّد سيّد كيلاني. بيروت: دار المعرفة.

رزق الله، رأفت رياض: المنطق الرياضيّ. ط1. مصر: المكتبة الأكاديميّة. 2001م.

ابن رشد، محمّد بن أحمد: تلخيص البرهان. تحقيق: د. عبد الرحمن بدوي. ط1. الكويت: المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب. 1984م.

رشوان، محمّد مهران: *المنطق في القرن العشرين*. مجلّة حصاد القرن. المنجزات العلميّة والإنسانيّة في القرن العشرين / العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، 2007/11.

رضا، محمّد رشيد بن علي القلموني: تفسير المنار؛ تفسير القرآن الحكيم. 12ج. القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب. 1990.

الزحيلي، وهبة بن مصطفى: التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج. 32ج. ط1. دمشق: دار الفكر. 1991.

الزرقاني، محمّد بن عبد العظيم: مناهل العرفان. 2مج. ط1. القاهرة: دار إحياء الكتب العربيّة. 1952م.

الزمخشريّ، محمود بن عمر: الكشّاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وحي التأويل. 4مج. ط1. بيروت: دار الفكر. 2008م.

الزمخشري، محمود بن عمرو: الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل. 4ج. شرح وتحقيق: ابن منير الإسكندريّ. ط3. بيروت: دار الكتاب العربيّ. 1407هـ.

أبو زهرة، محمّد بن أحمد: زهرة التفاسير. 10ج. القاهرة: دار الفكر العربيّ. 1432هـ.

زيدان، محمود فهمي: الاستقراء والمنهج العلميّ. ط1. الاسكندريّة: دار الجامعات المصريّة. 1977م.

زيدان، محمود فهمي: المنطق الرمزي؛ نشأته وتطوّره. بيروت: دار النهضة العربيّة. 1978م.

زين الدين الرازي، محمّد بن أبي بكر: مختار الصِّحاح. ط5. تحقيق: يوسف الشيخ محمّد. بيروت: المكتبة العصريّة. 1999م.

السبتيّ، عياض بن موسى: الشفا بتعريف حقوق المصطفى. 2مج. تحقيق محمّد قرّة. ط1. دمشق: مكتبة الفارابي ومؤسّسة علوم القرآن. د.ت.

السبعاوي، طه عبد الله: أساليب الإقناع في المنظور الإسلاميّ. ط1. بيروت: دار الكتب العلميّة. 2005م.

السجستاني، محمّد بن بهرام المنطقيّ: صوان الحكمة. تحقيق عبد الرحمن بدوي. باريس: دار ومكتبة بيبليون.

السعديّ، حسين علي: علم البيئة. ط1. عمّان: دار اليازوري. 2020م.

السعدي، عبد الرحمن بن ناصر: تفسير السعدي. تحقيق خالد السبت. ط2. الرياض: دار ابن الجوزي. 1421هـ.

السعدي، عبد الرحمن بن ناصر: تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنّان. 8ج 4مج. تحقيق سعد بن فوّاز الصميل. ط1. الدمّام: دار ابن الجوزي. 1422هـ.

أبو السعود، محمّد بن محمّد العمادي: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم. 9ج. بيروت: دار إحياء التراث العربي. 2010.

السمرقندي، نصر بن محمّد: بحر العلوم. 3ج. تحقيق: علي محمّد معوّض وآخرون. ط1. بيروت: دار الكتب العلميّة. 1993م.

سيّد قطب، إبراهيم بن حسين الشاذلي: في ظلال القرآن. 6مج. ط7. بيروت: دار إحياء التراث العربي. 1971م.

السيوطيّ، عبد الرحمن: الاتقان في علوم القرآن. 2مج. بيروت: عالم الكتب. د.ت.

الشارف، أحمد العريفي: المدخل لتدريس الرياضيّات. طرابلس: الجامعة المفتوحة. 1996م.

الشهرستاني، محمّد بن عبد الكريم: المِلل والنِّحَل. 2مج. تحقيق: محمّد سيّد كيلاني. بيروت: دار المعرفة. 1404هـ.

صالح، محمّد السيّد: لماذا الإسلام وسط الزحام؛ حوار مع صديقي الملحد. ط1. القاهرة: دار حروف منثورة. 2020م.

الصّلّابيّ، د. علي محمّد محمّد: المعجزة الخالدة؛ الإعجاز العلميّ في القرآن الكريم. ط1. بيروت: دار المعرفة. 2013م.

الطبري، محمّد بن جرير: جامع البيان عن تأويل آي القرآن. 24مج. تحقيق أحمد شاكر. بيروت: مؤسّسة الرسالة. 2000م.

طنطاوي، محمّد السيّد: التفسير الوسيط للقرآن الكريم. 15ج. ط1. القاهرة: دار نهضة مصر. 1998.

ابن عاشور، محمّد الطاهر: التحرير والتنوير. 15مج. تونس: دار سحنون للنشر. 1997م.

عبّاس، فضل حسن: تفسير القرآن المجيد. 5مج. ط1. عمّان: جمعيّة المحافظة على القرآن الكريم. 2017م.

عبد المعطي، فاروق: فيثاغورس؛ فيلسوف علم الرياضيّات. بيروت: دار الكتب العلميّة. 1994م.

العسكريّ، الحسن بن عبد الله: الفروق اللغويّة. تحقيق: محمّد إبراهيم سليم. القاهرة: دار العلم والثقافة.

عمر، أحمد مختار عبد الحميد: معجم اللغة العربيّة المعاصرة. 4مج. ط1. القاهرة: عالم الكتب. 2008م.

الغزّاليّ، محمّد بن محمّد: إحياء علوم الدين. 5مج. ط1. بيروت: دار الكتب العلميّة. 2003م.

الغزّاليّ، محمّد بن محمّد: إلجام العوام عن علم الكلام. ط1. بيروت: دار الكتاب العربي. 1985م.

الغزّاليّ، محمّد بن محمّد: المنقذ من الضلال. تحقيق: عبد الحليم محمود. القاهرة: دار الكتب الحديثة.

الغزّاليّ، محمّد بن محمّد: قواعد العقائد. تحقيق مرسي نصر. ط2. بيروت: عالم الكتب. 1985م.

الغزّاليّ، محمّد بن محمّد: محكّ النظر. بيروت: دار المنهاج. 2016م.

الغزّاليّ، محمّد بن محمّد: معيار العلم في المنطق. ط2. بيروت: دار الأندلس. 1978م.

غولدمان، لوسيان: العلوم الإنسانيّة والفلسفة. ترجمة: د. يوسف الأنطكي ود. محمّد برادة. ط2. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة. 1966م.

الفارابي، محمّد بن محمّد: إحصاء العلوم. تحقيق علي بو ملحم. ط1. بيروت: دار الهلال. 1996م.

الفارابيّ، محمّد بن محمّد: كتاب البرهان. تحقيق: د. ماجد فخري. بيروت: دار المشرق. 1986م.

ابن فارس، أحمد بن زكريا: معجم مقاييس اللغة. 6مج. تحقيق عبد السلام هارون. بيروت: دار الفكر. 1979م.

الفاروقي، إسماعيل راجي: إسلاميّة المعرفة؛ قضايا إسلاميّة معاصرة. ط1، بيروت: دار الهادي، 2001.

الفاروقي، إسماعيل راجي: جامع فقه الأمّة؛ رحيق الحقيبة المعرفيّة. تحرير: السيّد عمر. ط1. القاهرة: دار الكلمة. 2021.

الفضليّ، عبد الهادي: خلاصة المنطق. ط3. إيران: مؤسّسة دائرة معارف الفقه الإسلاميّ. 2007م.

الفندي، محمّد ثابت: أصول المنطق الرياضي – لوجستيقا. ط1. بيروت: دار النهضة العلميّة. 1972م.

الفيروزآبادي، محمّد بن يعقوب: القاموس المحيط. تحقيق أحمد جاد. ط1. القاهرة: دار الغد الجديد. 2014م.

القرضاوي، يوسف: خطابنا الإسلاميّ في عصر العولمة. ط1. القاهرة: دار الشروق. 2004م.

القرطبي، محمّد بن أحمد الأنصاريّ: الجامع لأحكام القرآن. 24مج. تحقيق عبد الحميد هنداوي. بيروت: المكتبة العصريّة. 2006م.

ابن القيّم، محمّد بن أبي بكر: الصواعق المرسلة على الجهميّة والمعطّلة. 4مج. تحقيق الحسن العلوي. ط1. الرياض: أضواء السلف. 2004م.

ابن القيّم، محمّد بن أبي بكر: بدائع الفوائد. 2مج. 4ج. ط2. مصر: مكتبة القاهرة. 1972م.

ابن القيّم، محمّد بن أبي بكر: إرشاد القرآن والسُنّة إلى طريق المناظرة وتصحيحها وبيان العلل المؤثّرة. تحقيق أيمن عبد الرزّاق الشوا. ط1. بيروت: دار الفكر المعاصر. 1996م.

ابن القيّم، محمّد بن أبي بكر: مدارج السالكين بين منازل إيّاك نعبد وإيّاك نستعين. ج2. تحقيق: محمّد المعتصم بالله البغدادي. ط3. بيروت: دار الكتاب العربيّ. 1996م.

كالهون، كريغ: معجم العلوم الاجتماعيّة. ترجمة: معين روميّة. ط1. قطر: المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات. 2021م.

ابن كثير، إسماعيل بن عمر: تفسير القرآن العظيم. 9ج. تحقيق: محمّد حسين شمس الدين. ط1. بيروت: دار الكتب العلميّة. 1419هـ.

لوكاشيفتش، يان: نظريّة القياس الأرسطيّة. ترجمة عبد الحميد صبرة. ط1. الاسكندريّة: مدرسة المعارف. 1961م.

ليون م. ليديرمان وكريستوفر ت. هيل: التناظر والكون الجميل. ترجمة نضال شمعون. ط1. بيروت: المنظّمة العربيّة للترجمة. 2009م.

الماورديّ، علي بن محمّد: النكت والعيون. 6ج. تحقيق: السيّد ابن عبد المقصود. بيروت: دار الكتب العلميّة.

مباركي، عبد العزيز: *الفينومينولوجيا وفلسفة الوعي عند أدموند هوسرل*. الأكاديميّة للدراسات الاجتماعيّة والإنسانيّة في الجزائر. 2020/02، 12: 240–247.

مجمع البحوث الإسلاميّة بالأزهر: التفسير الوسيط للقرآن الكريم. 10مج. ط1. القاهرة: الهيئة العامّة لشؤون المطابع الأميريّة. 1973–1993.

مجمع اللغة العربيّة بالقاهرة: المعجم الوسيط. 2 مج. ط2. إسطنبول: المكتبة الإسلاميّة. 1972م.

المظفّر، محمّد رضا: المنطق. تحقيق غلام رضا الفياضي. إيران: مؤسّسة النشر الإسلاميّ. د.ت.

المغنيسيّ، محمود حسن: مغني الطلّاب في شرح متن إيساغوجي. تحقيق عصام بن مهذّب السبوعي. ط1. دمشق: دار البيروتي. 2009م.

المناوي، عبد الرؤوف بن تاج العارفين: التوقيف على مهمّات التعريف. ط1. القاهرة: عالم الكتب. 1990م.

المنصور، بتول: *بحث عن المنطق في الرياضيّات*. موقع محتويات: mhtwyat.com. أبحاث / تعليم، 2021/8. /بحث-عن-عن-المنطق-في-الرياضيات/https://mhtwyat.com

ابن منظور، محمّد بن مكرم: لسان العرب. 15مج. بيروت: دار صادر. بيروت. 1990م.

موسى، علاء الدين: المواكب في الرياضيّات لكليّات إدارة الأعمال. ط1. السعوديّة: مكتبة دار الجامعة. 2021م.

الميداني، عبد الرحمن حسن حبنّكة: ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة. ط1. دمشق: دار القلم. 1993م.

ناصر، مها خيربك: النحو العربيّ والمنطق الرياضيّ؛ التأسيس والتأصيل. ط2. طرابلس: المؤسّسة الحديثة للكتاب. 2014م.

النشّار، علي سامي: مناهج البحث عند مفكّري الإسلام ونقد المسلمين للمنطق الأرسطاطاليسي. ط3. بيروت: دار النهضة العربيّة. 1980م.

نكري، عبد النبي الأحمد: جامع العلوم "دستور العلماء". 4مج. تحقيق قطب الدين محمود. ط1. حيدرآباد: دار المعارف النظاميّة. 1911م.

المراجع الأجنبية

Cheng, Eugenia*: How Abstract Mathematical Logic Can Help Us in Real Life*. LITERARY HUB WEBSITE: lithub.com. The Art of Logic in an Illogical World / Basic Books, 9/2018.

M. Kilp, U. Knauer: Acts and Categories with Applications to Wreath Products and Graphs. De Gruyter Expositions in Mathematics vol. 29. Walter de Gruyter: 2000. ISBN 3-11-015248-7.

Torrance, T: Theological and Natural Science. Published by: Wipf and Stock. Eugene, OR. 2002.

Stebbing, S.: A Modern Introduchion To Logic 7th. Ed. 1950.

Boole, G.: An Investigation Of The Laws Of Thought reprinted in Readings on Logic. Edited By I. M. Copi. New York. 1964.

Charles, M.: Encyclopedia Of Philosophy. Nova. 2019.

Russell, B.: The Principles Of Mathematics. London. 2nd. Ed. 1937.

Reichenbach, H.: Elements Of symbolice Logic. Dover Pub. Inc. N.Y. 1975.

Bochenski, J.M.: A Precis Of Mathematical Logic. 1959.

An-Najah National University

Faculty of Graduate Studies

METHODS OF MATHEMATICAL PROOF IN THE QUR'ANIC ARGUMENTS VERSES

APPLIED STUDY

By

Adi Mohammed Khutaba

Supervisor

Dr. Amer Jodallah

This Thesis is Submitted in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Master of Fundamentals of Religion (Isul Al-deen), Faculty of Graduate Studies, An-Najah National University, Nablus- Palestine.

2023

METHODS OF MATHEMATICAL PROOF IN THE QUR'ANIC ARGUMENTS VERSES: AN APPLIED STUDY

By
Adi Mohammed Khutaba
Supervisor
Amer Jodallah

Abstract

This study aims to reveal the methods of mathematical proof in Quranic arguments. For this purpose, the study presented the mathematical logic theoretically, and the methods of proof through it in the Quranic verses in practice, following the inductive approach in tracking the verses of arguments in the Holy Qur'an, and, then, the analytical way to show the methods of mathematical proof in these arguments.

The study was explained in three main chapters; In the first chapter, the researcher explained the concept of the Qur'anic argument, its ranks and characteristics. In the second chapter, the researcher presented the concept of mathematical logic, its characteristics and methods of proof, with an indication of its presence in other sciences. The third chapter is devoted to applying these methods to the Qur'anic verses of arguments. These methods fall into seven types: Standard Conjunction, Standard Symmetry, Discrepancy, The Wrecker Model, Refutation, Centrality of the One, and Natural Functions, distributed into three categories: direct inference, indirect inference, and mathematical induction. A topic was devoted at the end of the chapter to demonstrating the distinction of the Qur'anic argument over the mathematical proof. In conclusion, the researcher listed some of the most important results and recommendation (See Page 118).

Keywords: Proof, Methods, Qur'anic Arguments Verses, Logistic (Mathematical logic), Evidence, precision.