

الباب الثالث

مناهج البحث والاستدلال

تمهيد :

تتميز العلوم باختلاف موضوعاتها كما تتميز باستقلال مناهجها ، فالمنهج جزء من شخصية العلم وأساس من أسس استقلاله وتفرده عن غيره من العلوم . ولئن اشتركت بعض العلوم أو تقاربت في موضوع البحث أو أسس المنهج المتبع فيه ، فإنها لا بد أن تتميز بوجه ما في كل من هذين الجانبين . فالعلوم اللغوية والعلوم الطبية والعلوم النفسية وسائر الدراسات الإنسانية تشترك في أن موضوع بحثها هو الإنسان بوجه عام ، ولكن لكل منها - كما هو معلوم - زاوية من الاهتمام ولوناً من التخصص في تناول هذا الموضوع المشترك ، وهو ما كان يعبر عنه أسلافنا بالاختلاف في « الحثية » وإن اتحد الموضوع^(١) . وقد تتقارب العلوم أو تشترك كلياً أو جزئياً في المناهج المستخدمة فيها أو في الأسس الفكرية والمنطقية التي تقوم عليها تلك المناهج ، ولكنها بحكم اختلاف الموضوع أو زاوية النظر إليه ، وبحكم تطور البحث وأدواته ومتطلباته الخاصة في إطار كل علم ، تتميز عن بعضها بعضاً منهجياً ، وتصطنع أساليبها الملائمة وتطور آلياتها الخاصة ، وهو بعض ما كان يقصده ابن خلدون في رصده لتطور العلوم عند العرب وصيرورة كل منها « صناعة » خاصة^(٢) .

ومن الملحوظ أيضاً أن البحوث والدراسات الرياضية والطبيعية والاجتماعية - وإن تميز بعضها عن بعض موضوعياً وبالتالي منهجياً - قد تتقارب بل وتتقارب الأدوات المنهجية والأساليب البحثية في كثير من الأحيان ، ويعرف

(١) انظر : مثلاً قطب الدين الرازي : شرح الرسالة الكاتبية ، ص ٣ .

(٢) انظر : المقدمة ، ص ٣٥٠ .

المحققون ما صارت إليه الطبيعيات الحديثة مثلاً من استخدام الرياضيات ومعادلاتها وأساليبها المختلفة حتى صارت - من حيث طريقة العرض على الأقل - لغة رمزية خالصة ، وإن كانت في طرق الاختبار وأساليب الكشف والتحقيق متميزة تماماً . بل إن البحوث الإنسانية والاجتماعية - برغم خصوصية الظواهر التي تدرسها - أخذت بدورها تصطنع أساليب الإحصاء والاستقراء وتستخدم صوراً من التجربة والملاحظة ، أي أنها تستفيد منهجياً من العلوم الرياضية والطبيعية . وهذه الحقيقة لا ينبغي أن تنسينا أن كل علم من العلوم المتخصصة المتفرعة من المجالات الثلاثة السابقة له أساليبه وأدواته البحثية والمنهجية ، وإن استفاد بغيره أو اشترك معه في الأسس المنطقية العامة التي تقوم عليها تلك المناهج والأدوات .

ولما كان علم الكلام واحداً من العلوم الشرعية الإسلامية فإنه من الطبيعي أن يشترك معها أو يتقارب من الناحية المنهجية سواء في مصادر استمداد الأحكام والأفكار أو في كيفية صياغتها ، ومن الطبيعي أيضاً أن يتميز عنها - بوجه عام - في كيفية تطوير أساليبه الخاصة وأدواته الملائمة لوظيفته وموضوع بحثه ، وهذا ما تشهد له الوقائع المتاحة ، والدراسات القليلة المتخصصة . غير أن لهذا العلم مزيد اتصال - بحكم طبيعته وموضوع بحثه - بالفلسفة والدراسات العقلية ، وقد خاض رجاله حرباً مستمرة ضد الاتجاهات الفكرية والعقائدية المخالفة للإسلام ، واحتكوا بأبناء الملل والثقافات الأخرى في مختلف العصور ، فكان من الطبيعي أن ينعكس أثر ذلك على مناهجهم وأساليبهم سواء بالرفض والمقاومة أو التبني والاقتراض^(١) .

(١) انظر من المصادر القديمة : الجرجاني : شرح المواقف ٢٥/١ وما بعدها ، والأمدي : أبقار ، ٢/١ وما بعدها ، والماتريدي : كتاب التوحيد ، ٤ - ١١ ، والجزء الثاني عشر من كتاب القاضي عبد الجبار : (المغني في أبواب التوحيد والعدل) . ومن الدراسات الحديثة : النشار : مناهج البحث ، ورسالتا الدكتوران المخطوطتان بمكتبة كلية أصول الدين بالقاهرة ، مناهج البحث في العقلية للدكتور عماد خفاجي ، وأصول علم الكلام للدكتور يحيى فرغل ورسالة ثالثة نشرت مؤخراً للدكتور محمد محمد عبد الستار رمضان عن : موقف المدرسة السلفية من المنطق وعلم الكلام .

وسنحاول في الفصول التالية أن نصف المعالم البارزة للتطورات المنهجية في علم الكلام حتى يزداد الراغبون في دراسة هذا العلم إدراكاً لطبيعته ، وبصراً بمحتوياته ومشاكله . وقد لا نكتفي بالوصف المجرد وتجاوز ذلك إلى النقد والمناقشة لبعض الأفكار المنهجية أحياناً ؛ استشرافاً لمستقبل أكثر خصوبة وأصالة للدراسات الكلامية .

ولما كان علم الكلام قد بدأ - كغيره من العلوم الإسلامية - معتمداً على كل من العقل والنقل جميعاً في توازن وسماحة ، ثم هبت عليه رياح التطور وعوامل التأثير المتباينة فأخذ يتراوح بين هذين القطبين ، ويتفاوت مدى اعتماده على كل منهما بحسب طبيعة كل مدرسة من المدارس الكلامية وظروف تطورها ، حتى غلبت عليه النزعة العقلية لدى « متأخري المتكلمين » وتقلص دور الدليل النقلي إلى حد كبير - فنعرض أولاً للدليل العقلي ومدى الاعتماد عليه لدى المتكلمين ، ثم للدليل النقلي وحجته ، وإنما أخرنا الكلام عن الدليل النقلي مع أنه منبع الأحكام الاعتقادية لحاجتنا إلى مناقشة العلاقة بينه وبين الدليل العقلي ، وتحرير البحوث الكلامية من الآثار السيئة لفكرة « الدور » الاعتزالية ، التي كادت تقضي على « حجية » الدليل النقلي في الدراسات الكلامية . ثم نعرض أخيراً لمجموعة من الأساليب والصيغ وصور الاستدلال التي استخدمها المتكلمون في بحوثهم بصرف النظر عن المواد والأفكار التي قد تتضمنها عقلية كانت أو نقلية .

* * *

obeikandi.com

الفصل الأول

الدليل العقلي ومكانته في البحوث الكلامية

إذا كانت وظيفة علم الكلام دراسة الأحكام الاعتقادية التي جاءت بها الشريعة الإسلامية باعتبارها هي الأصول التي تقوم عليها سائر الأحكام الفقهية فلا بد أن يعتمد على الأدلة المنقولة عن النبي ﷺ قرآنية كانت أو نبوية ، باعتباره مبلغاً لتلك الشريعة الإسلامية . ولكن ذلك لا يعني الإعراض عن الأدلة العقلية التي تكشف عن الحق الموافق لما يتضمنه النقل ، ما دام الوحي أو الشرع قد أمر باستعمال العقل وحث على النظر والاعتبار . وهكذا بدأت البحوث الكلامية معتمدة على العقل والنقل معاً ، وإن كانت نتائج الاستدلال العقلي لا تعتمد أحكامها نهائية إلا إذا صدق عليها الشرع .

ويعتمد كل من يتعرض لتاريخ علم الكلام وأسلوب البحث فيه إلى تقرير هذه الحقيقة بصفة عامة وقد يقارن بين موقف الفلاسفة وموقف المتكلمين بهذا الصدد ، كالأستاذ أحمد أمين الذي يقول : « إن المتكلمين اعتقدوا قواعد الإيمان ، وأقروا بصحتها وآمنوا بها ثم اتخذوا أدلتهم العقلية للبرهنة عليها . . أما الفلاسفة فهم يبحثون المسائل بحثاً مجرداً ويفترضون أن عقولهم خالية من مؤثرات ومن اعتقادات ثم يبدأون النظر منتظرين ما يؤدي إليه البرهان »^(١) ثم يؤيد ذلك بكلام ابن خلدون : « إن نظر الفيلسوف في الإلهيات إنما هو نظر في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته ، ونظر المتكلم في الوجود من حيث إنه يدل على الموجد ، وبالجملة فموضوع علم الكلام عند أهله إنما هو العقائد الإيمانية بعد فرضها

(١) ضحى الإسلام ، ١٨/٣ .

صحيحة من الشرع من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية»^(١) . والواقع أن الدراسة المتأنية لتطور علم الكلام تؤكد هذه الحقيقة أيضاً ، إذ تتراوح المدارس الكلامية في الجملة بين قطبي العقل والنقل ، وتتفاوت في مدى الاعتماد على كل منهما أو عليهما معاً حسب طبيعة كل مدرسة وظروف تطورها كما قلنا . غير أننا نود هنا أن نتقل من هذا التعميم إلى شيء من التخصيص والتحديد ، فنحاول أن نلقي بعض الضوء - دون إغراق في التفاصيل الخاصة بكل فرقة - على مكانة كل من العقل والنقل في المناهج الكلامية ، وطبيعة العلاقة بينهما لدى أهم المدارس الكلامية ، وأن نناقش الأسس المنهجية التي في ضوئها تحددت هذه العلاقة بين النقل والعقل باعتبارهما مصدرين للاستدلال في علم الكلام ، وخاصة لدى متأخري المتكلمين ، وأن نستشرف بذلك عهداً جديداً للفكر الكلامي يقوم على أسس منهجية جديدة تخالف ما انتهى إليه المتأخرون ، وإن كانت أدنى في الحقيقة إلى منطلقاته الأولى .

(أ) النظر العقلي طريق للمعارف الاعتقادية :

يقرر أكثر المتكلمين - من متقدمين ومتأخرين - وخاصة الأشاعرة والماتريدية والمعتزلة أن الدليل العقلي مقبول في مسائل العقيدة إلى جانب الدليل السمعي ، وأن المعارف الكلامية تستمد من العقل ومن النقل جميعاً . . وربما بالغ بعض منهم في الاعتماد على الدليل العقلي والتهوين من قيمة الدليل النقلي أو تحديد مجاله في المباحث الكلامية ، كما هو الشأن لدى أكثر المعتزلة والمتأخرين من الأشاعرة والماتريدية والاثنا عشرية . وسنورد الآن ما يدل على اعتدال المتكلمين بالدليل العقلي لتبعه بموقفهم من الدليل النقلي ، ولكن حقيقة المسألة سوف تتضح على نحو أكثر عندما نعرض للعلاقة بين كل من الدليلين العقلي والنقلي بعد ذلك ، ونناقش الأسس التي قامت عليها هذه العلاقة لدى أبرز المدارس الكلامية .

(١) ضحى الإسلام ، وقارن بالمقدمة ، ص ٤٦٦ .

١- فالمعتزلة على لسان شيخهم واصل بن عطاء الذي أسس المذهب يقولون إن :
« الحق يعرف من وجوه أربعة : كتاب ناطق ، وخبر مجمع عليه ، وحجة عقل ،
أو إجماع من الأمة ^(١) » ؛ كما يقرر أحد رجالهم في القرن الرابع أن الدلائل
أربعة : حجة العقل ، والكتاب ، والسنة ، والإجماع ^(٢) ؛ بل يعتمد بعض منهم
إلى المباشرة بأن شيخهم الأول هو الذي وضع أصل الاحتجاج بالإجماع
والعقل زيادة على الاحتجاج بالكتاب والسنة ^(٣) .

٢- أما الأشاعرة فهم منذ شيخهم الأول أبي الحسن يقررون : « أن جملة الطرق
التي تدرك بها العلوم تنحصر في خمسة : العقل ، والكتاب ، والسنة ،
والإجماع ، والقياس ^(٤) » ، ويقسم الأمدي - وهو أحد متأخريهم - العلوم إلى :
بديهية ضرورية ، وإلى نظرية كسبية ، ويقول إن الثانية إنما تستمد من الأولى
بواسطة النظر العقلي الذي قد يبدأ بالشك لينتهي إلى العلم أو المعرفة الجازمة
القطعية إذا روعيت فيه القواعد السليمة للنظر ^(٥) .

٣- ويقرر الماتريدي في « كتاب التوحيد » : « أن أصل ما يعرف به الدين . .
وجهان : أحدهما السمع والآخر العقل ^(٦) » ويعلل ذلك بقوله : « الأصل في
لزوم القول بعلم النظر وجوه : أحدها الاضطرار إليه في علم الحس والخبر ،
وذلك فيما يبعد عن الحواس أو يلطف . . وفي تعرف الآيات بما يتأمل فيها
من قوى البشر وأحوال الآتي بها ليظهر الحق بنوره والباطل بظلمته ، وعلى
ذلك دل الله بالذي قلت بالأدلة المعجزة إنه منه . . مع الأمر به بقوله ﴿ سَتْرِهِمْ
ءَايَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ ﴾ (فصلت: ٥٣) ... وغير ذلك مما رغب في النظر

(١) النشار : نشأة ٣/١ ، ٤ . (٢) عبد الجبار : شرح الأصول ، ص ٨٨ .

(٣) انظر : ابن المرتضى : طبقات ، ص ٣٧ ، والغرابي : تاريخ الفرق ، ص ٨٦ .

(٤) الزركشي : البحر ، ٣١/١ . (٥) انظر الأمدي : أبكار ٣/١ ، أ - ب .

(٦) الماتريدي : كتاب التوحيد ، ص ٨ .

وألزم الاعتبار ، وأمر بالتفكر والتدبر وأخبر أن ذلك يوقفهم على الحق ويبين لهم الطريق . . . »^(١).

(ب) وجوب النظر العقلي :

ولا يكتفي المعتزلة والأشاعرة - ومعهم أكثر المتكلمين - بالاعتداد بالدليل العقلي والاعتراف بصحة ما يدل عليه في المسائل الاعتقادية ، بل يرون وجوب النظر والاستدلال العقلي على أصول العقيدة وعدم الاكتفاء بالتقليد فيها . . يقول الآمدي : « أجمع أكابر أصحابنا والمعتزلة وكثير من أهل الحق من المسلمين على أن النظر المؤدي إلى معرفة الله - تعالى - واجب ، غير أن مدرّك (أي طريق إدراك) وجوبه عندنا : الشرع . خلافاً للمعتزلة في قولهم : إن مدرّك وجوبه : العقل ، دون الشرع »^(٢).

والخلاف حول طريق وجوب النظر : أعقلي هو أم شرعي يرجع إلى الخلاف المبدئي بين الفريقين حول التحسين والتقييح العقليين ؛ فقال المعتزلة بالوجوب العقلي أما الأشاعرة فذهبوا - لإنكارهم التحسين والتقييح العقلين - إلى أن وجوب النظر العقلي مستفاد من الشرع ، واستدلوا على ذلك :

١- بالعديد من النصوص نحو قوله - تعالى : ﴿ قُلْ أَنْظَرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ (يونس: ١٠١) وقوله - سبحانه - ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَآخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ ﴾ (آل عمران: ١٩٠) مما يدل ظاهره على وجوب النظر طلباً للمعرفة الاعتقادية .

٢- بالإجماع ويشرح ذلك أحد الأشاعرة بقوله : أجمعت الأمة على وجوب معرفة الله - تعالى - ووجوب معرفة الله لا تتم إلا بالنظر ؛ إذ هو أمر غير بديهي ، وكل ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب^(٣).

(١) الماتريدي : كتاب التوحيد ، ص ٩ ، ١٠ .

(٢) الآمدي : أبكار الأفكار في أصول الدين ، تحقيق دكتور محمد أحمد المهدي ، مطبعة

دار الكتب والوثائق القومية ، القاهرة ، ٢٠٠٢م ، ١/١٥٥ .

(٣) المصدر السابق ، ١/١٥٦ .

وقد تشدد بعض المتكلمين في إيجاب النظر العقلي في أمور العقيدة على كل مكلف^(١) مما قد يبدو لوئاً من التعسف مع كثير من العوام غير القادرين على النظر العقلي ولكنهم موقنون بأصول الدين ، مما دعا بعضاً آخر إلى إنكار هذا الوجوب قائلين : « إنا لا نسلم أنه لا طريق إلى معرفة الله - تعالى - إلا النظر والاستدلال ، بل أمكن حصولها بطريق آخر : إما بأن يخلق الله - تعالى - للمكلف العلم بذلك من غير واسطة ، وإما بأن يخبره من لا يشك في صدقه كالمؤيد بالمعجزات القاطعة ، وإما بطريق السلوك والرياضة وتصفية النفس وتكميل جوهرها . . . من غير احتياج إلى دليل ولا تعليم . . . »^(٢) . ويتخذ فريق ثالث موقفاً وسطاً أقرب إلى التسامح إذ يقول : « نحن إنما نقول بوجوب النظر في حق من لم يحصل له العلم بالله - تعالى - بغير النظر ، وإلا فمن حصلت له المعرفة به من غير نظر فالنظر في حقه غير واجب »^(٣) .

ويستاءل المتكلمون القائلون بوجوب المعرفة الاستدلالية النظرية عن (أول واجب على المكلف) أهو المعرفة نفسها ، أم النظر الموصل إليها ، أو أول أجزاء النظر ، أم الشك الباعث على النظر؟ والمقصود بالشك هنا الشك الإرادي المنهجي أي ، القلق الداعي إلى الشروع في البحث للتحقق من جلية الأمر وإزالة الشك في أمور العقيدة ، وإذن فلا محل لقول ابن حزم : « والله ما سمع سامع قط بأدخل في الكفر من قول من أوجب الشك في الله تعالى وفي صحة النبوة فرضاً على كل متعلم » . وعلى أي حال فإن هؤلاء المتكلمين يجيبون عن هذا التساؤل بأن المقصود بالذات هو المعرفة بالله تعالى ، فإن لم تتم إلا بالنظر فقد يكون من الواجب على المكلف إرادة النظر لتحصيل ذلك ، فإن مضى عليه وقت يمكنه النظر والتوصل إلى المعرفة في مثله من غير عذر فهو كافر ، وإلا فهو معذور كمن مات

(١) انظر : ابن حزم : الفصل ، ٣٥/٤ ، الأمدى : أبكار ١/١٥٩ ، ١٦٠ .

(٢) المصدر السابق ، ١/١٦٤ .

(٣) الأبكار ١/١٥٨ ، ١٥٩ .

صبيًا^(١) وقد أثار القول بصحة النظر العقلي ووجوبه على المكلفين اعتراضات أخرى ناقشها المتكلمون نعرض فيما يلي لبعضها :

(ج) اعتراضات ضد النظر العقلي :

١- يأتي بعض هذه الاعتراضات من خارج البيئة الإسلامية ، وهو قول طائفة هندية يسميها المتكلمون « السمنية » زعموا أنه لا يعلم شيء إلا من طريق الحواس الخمس ، وأبطلوا العلوم النظرية جميعاً^(٢) .

٢- واعتراض آخر من الخارج أيضاً ينسبه المتكلمون إلى السوفسطائية ، وهم فئات ثلاث : « فإن منهم من ينكر حقائق الأشياء ويزعم أنها أوهام وخيالات باطلة وهم العنادية ، ومنهم من ينكر ثبوتها ويزعم أنها تابعة للاعتقادات حتى لو اعتقدنا الشيء جوهرًا فجوهر أو عرضًا فعرض . وهم العندية ، ومنهم من ينكر العلم بثبوت شيء ولا ثبوته ويزعم أنه شك وشاك في أنه شك وهلم جرا وهم اللاأدرية^(٣) ، وسواء كان السوفسطائية فرقًا أو فرقة واحدة تقول بمجموع هذه الآراء كما يرى بعض المتكلمين^(٤) ؛ فالمهم أنهم يجمعون على رفض السفسطة وما تثيره من شبه ضد النظر العقلي .

٣- وهناك اعتراضات عديدة أخرى لطوائف من المسلمين كالحشوية وغيرهم ؛ أهمها أن في كل عصر عوام لا يستطيعون النظر وقد قضى النبي ﷺ بصحة إيمان أمثال هؤلاء دون مطالبتهم بالنظر أو الدليل ، ولم ينقل عن النبي ﷺ وأصحابه الخوض في النظر في مسائل الاعتقاد ولو حدث لنقل إلينا كمسائل الفقه ، بل لقد أنكر النبي ﷺ البحث في مثل هذه المسائل مما يوجب الكف عن النظر والجدال فيها^(٥) .

(١) الجويني : الشامل ، ٢٠٨/١ .

(٢) البغدادي : أصول ، ١٠ ، ١١ ، والآمدي : غاية المرام ، طبع القاهرة ١٩٧١ م ، ص ١٣ .

(٣) التفازاني : شرح السلفية ، ٨٨-٩٢ .

(٤) كالطوسي في « شرح المحصل » ، ص ٢٥ . (٥) الآمدي : أبكار ، ١٥٩/١ .

ويجب البغدادي عن الاعتراض الأول بقوله : « . . يلزمهم على هذا القول إبطال مذهبهم ؛ لأن القول بإبطال المذاهب مذهب » (ثم يضيف :) « وقلنا لهم : بماذا عرفتم صحة مذهبكم؟ فإن قالوا : بالنظر والاستدلال لزمهم إثبات النظر والاستدلال طريقاً إلى العلم بصحة شيء ما وهذا خلاف قولهم ، وإن قالوا : بالحس ، قيل لهم : إن العلم بالحس يشترك في معرفته أهل الحواس السليمة فما بالنا لا نعرف صحة قولكم بحواسنا ، فإن قالوا : إنكم قد عرفتم صحة قولنا بالحس . . . لم ينفصلوا ممن عكس عليهم هذه الدعوى . . وإذا تعارض القولان بطلا ، وصح أن الطريق إلى العلم بصحة الأشياء إنما هو النظر والاستدلال . . »^(١) ومن قبل قال الماتريدي : « ليس لمن ينكر النظر دليل على دفعه سوى النظر ، فدل ذلك على لزوم النظر بما به دفعه »^(٢) .

أما الاعتراض الثاني - وهو يشكك في الحسيات والعقليات جميعاً - فيتصدى له التفتازاني قائلاً : « إنما نجزم بالضرورة بشبوت بعض الأشياء بالعيان ، وبعضها بالبيان (أي الدليل العقلي ، ثم يضيف :) إنه لو لم يتحقق نفي الأشياء فقد ثبتت ، وإن تحقق (والنفي حقيقة من الحقائق لكونه نوعاً من الحكم) فقد ثبت شيء من الحقائق ، فلم يصح نفيها على الإطلاق »^(٣) .

أما الأفكار التي يتضمنها الاعتراض الثالث فيرد عليها الآمدي الأشعري بما خلاصته :

(أ) إن المعرفة الاستدلالية إجمالية وتفصيلية : فمن المتكلمين من قال بأن الإجمالية واجبة على العوام وهي لا تشق عليهم ، أما التفصيلية فهي فريضة العلماء . ومنهم من قال إن المعرفة التفصيلية واجبة على كل مكلف ولكن إن كان الاعتقاد صحيحاً من غير دليل فصاحبه مؤمن عاص بترك النظر الواجب . ومنهم من اكتفى في المعرفة بمجرد الاعتقاد الصحيح وإن لم يكن عن دليل

(١) البغدادي : أصول الدين ، ص ١١ . (٢) الماتريدي : كتاب التوحيد ، ص ١٠ .

(٣) التفتازاني : شرح النسفية ، ص ٩٢ ، ٩٣ .

وسماه علماً^(١) . ومن هذا يتبين أن الأشاعرة يقولون بإيمان المقلد ما دام صحيحاً جازماً وأن الحملة التي يشنها عليهم البعض - كابن حزم مثلاً^(٢) - لأنهم يوجبون على الناس الاستدلال ويرفضون إيمان العوام مخالفين بذلك طريقة النبي ﷺ هي حملة لا مسوِّغ لها ، ولا ينبغي أن توجه إلا إلى طائفة من المعتزلة ذهبوا - كما يقول الآمدي - « إلى أن من لا يعرف الله - تعالى - بالدليل هو كافر . . . وأصحابنا مجمعون على خلافه »^(٣) . وقد كان ابن تيمية أكثر دقة وإنصافاً إذ قال عن الأشاعرة : « إنهم مع إيجابهم النظر يقولون بإيمان العامة »^(٤) .

(ب) أما عدم النقل عن النبي وصحبه فيرجع - في نظر الآمدي - إلى أنه لم يكن في زمانهم ما يدعو إلى تحرير الأدلة وتدارسها على النحو المعروف .. كما لم ينقل عنهم أنهم وضعوا كتباً في التفسير والحديث والجرح والتعديل والناسخ والمنسوخ والأحكام الفقهية مع الترتيب الخاص . . من أنهم أعلم الناس بأصولها وفروعها وإليهم مرجعها وهم ينبوعها . . « أما أن يكونوا جاهلين بأدلة هذه المسائل ومعرفة الله - تعالى - وصفاته ، مع صفاء أذهانهم . . . والكتاب والسنة مشحونان بأدلتهم مع معرفة الآحاد منا لذلك ؛ فهو بعيد لا يعتقده من له أدنى تحصيل »^(٥) . وهذا قريب مما يقرره ابن رشد من قبل : « القرآن كله إنما هو دعاء إلى النظر والاعتبار وتنبية على طرق النظر .. »^(٦) وابن تيمية - من بعد - في أكثر كتبه وخاصة في رسالته (معارض الوصول في أن أصول الدين وفروعه يبينها الرسول) وكتابه (نقض المنطق)^(٧) ، وكتاب

(١) الأبكار ، ١٥٩/١ . (٢) انظر : الفصل ، ٣٥/٤ ؛ ١٠٩/٥ - ١١٢ .

(٣) الأبكار ١٦٤/١ وقارن بإلجام العوام للغزالي ، ص ٢١٧ .

(٤) الموافقة : درء تعارض ل ١٧٦ أ .

(٥) الأبكار ١٦٥/١ . (٦) مناهج الأدلة ، ص ١٤٩ .

(٧) انظر : ابن تيمية : معارج ، ٣ - ١٠ ، ونقض المنطق ، ص ٢٥ - ٤١ .

(درء التعارض) الذي نقلنا بعض نصوصه المتصلة بذلك في الفصل الأخير من الباب الأول .

(ج) أما الزعم بأن النبي ﷺ أنكر الحث على النظر العقلي فيرفضه الأمدي بشدة ، لما ثبت من وجوب النظر بالنص والإجماع ، أما الآيات والأحاديث الواردة في النهي عن المجادلة في الدين فهي خاصة بما كان الدافع إليه الهوى أو حب الغلبة أو التشكيك في الحق ، وهذا التخصيص ضروري - في نظره - حتى تتسق تلك النصوص مع النصوص الأخرى التي تحث على النظر وتثني على أهله^(١) . وهذه التفرقة بين المباح والمحرم من النظر والمجادلة في الدين نجدها عند النسفي الماتريدي من قبل^(٢) . وعند ابن تيمية من بعد^(٣) ، وقد مر بنا طرف من بيان ذلك فيما سبق .

(د) الاعتداد بالعقل طابع عام للفكر الكلامي الإسلامي :

والذي نود أن نؤكد في ختام هذه الفقرة أن الاعتداد بالعقل والقبول بأحكامه في هذا المجال هو سمة المدارس الكلامية جميعاً - عدا طوائف الحشوية من أدعياء السلفية والنصية ، وما هم من السلفية والالتزام الحقيقي بالنصوص في شيء - وليس أمراً مقتضراً على المعتزلة والأشاعرة فحسب :

١ - فالماتريدي ربما كانوا أكثر اعتداداً بالنظر العقلي من الأشاعرة ، وهم يباهون بذلك الموقف ، حتى ليكادون يقتربون من موقف المعتزلة في التحسين والتقبيح ، وهم في هذا يجرون على سنن شيخهم الماتريدي وإمامهم الأعظم قبله ، يقول النسفي الماتريدي : « كل عاقل بالغ يجب عليه - بالعقل - أن يستدل بأن للعالم صانعاً كما استدل عليه إبراهيم - صلوات الله عليه - وأصحاب الكهف - ﷺ . . . ومن لم يبلغه الوحي لا يكون معذوراً بخلاف

(٢) النسفي : بحر الكلام ، ص ٤ .

(١) الأبكار ، ١/ ١٦٦ .

(٣) انظر : الهراس : ابن تيمية ، ص ٥٦ .

ما قالت المتقشفة والأشعرية»^(١) وهو يقصد بالمتقشفة الحنابلة كما صرح به في موضع آخر^(٢) أما ذكره للأشاعرة معهم فيؤكد ما أسلفنا الإشارة إليه . وقد لاحظ عدة من الباحثين وضوح الطابع العقلي في المدرسة الماتريدية^(٣) . ولا غرو فهي ربيبة الفكر الحنفي في الأصول والفروع .

٢- أما السلف ومن له مزيد ارتباط بهم كالمحدثين والحنابلة والظاهرية فقد يظن بهم البعد عن استعمال العقل في مسائل العقيدة ، والحق أنهم يعتمدون عليه وإن كانت وظيفته عندهم قد تختلف عنها عند غيرهم من المتكلمين ، فهم يعتمدون عليه في اتخاذ المعجزة دليلاً على صحة الرسالة ، وقد مرّ بنا طرف من كلام الأئمة - وأبي حنيفة خاصة - ويروي السيوطي عن السمعاني في كتابه (الانتصار لأهل الحديث) : « لا ننكر النظر قدر ما ورد به الكتاب والسنة لينال المؤمن بذلك زيادة اليقين وثلج الصدر وسكون القلب »^(٤) . ويقول ابن الجوزي الحنبلي : « إن أعظم النعم على الإنسان العقل ، لأنه الآلة في معرفة الإله ، والسبب الذي يتوصل به إلى تصديق الرسل »^(٥) . وقد أشرنا آنفاً إلى موقف ابن تيمية من أدعياء السلفية الذين يحتجون فقط بالقرآن من حيث إخباره بالعقائد لا من جهة إثباته لها بالبراهين العقلية مع احتوائه على كل ذلك ، وهو قريب مما قرره من قبل أبو يعلي ، والشاطبي^(٦) ، وابن حزم^(٧) .

(١) بحر الكلام ، ص ٥ ، ٦ .

(٢) المصدر السابق ، ١٤ .

(٣) انظر : محمود قاسم : مقدمته لمناهج الأدلة ، ص ١٢٠ - ١٢٦ ، وجولد تسيهر : العقيدة والشريعة ، ص ١١١ ، والعقيدة الماتريدية ، رسالة ماجستير مخطوطة بمكتبة كلية دار العلوم جامعة القاهرة .

(٤) السيوطي : صون المنطق ، ص ١٧١ .

(٥) أبو يعلي : المعتمد ، ص ٢٥ ، ٤١ .

(٦) الاعتصام ، ٣٧/١ .

(٧) الفصل ، ١٠٩/٥ .

٣- أما في المجال الشيعي فإن الإسماعيلية^(١) - برغم نظريتهم في التعليم الباطني - لم ينكروا نظرياً أن للعقل دوراً ما ، وأطلقوا عملياً عنان الفكر لفلاسفتهم ودعاتهم حتى انتهى بهم الأمر إلى التحرر من كل قيود النص الديني ونسخه تماماً كما سبقت الإشارة . وكان للزيدية منذ نشأتهم مزيد ارتباط بالاعتزال ، أما الاثنا عشرية فقد انتهوا أيضاً إلى تبني منهج المعتزلة في التفكير الكلامي وإن خالفوهم في بعض النتائج أو المواقف كما يقرر ذلك الطوسي وهو أعظم متكلميهم المتأخرين في التجريد وغيره من كتبه^(٢) .

٤- كما أن من شارك في البحث الكلامي من الصوفية - أصحاب منهج الكشف والرياضة الروحية - كالغزالي والقشيري والمحاسبي^(٣) - قد أعلوا من قيمة العقل ومعارفه ، وللأخير من هؤلاء دور بارز في هذا الصدد^(٤) ، على أن موقف الصوفية بعامة من العقل قد بدأ يأخذ وضعاً جديداً في الدراسات الحديثة^(٥) . أما الكشف أو الإلهام فهو عند المتكلمين (ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق) كما يعبر النسفي ، ويعلل التفتازاني ذلك بطبيعة البحث الكلامي (الظاهر أنه أراد أن الإلهام ليس سبباً يحصل به العلم لعامة الخلق ، ويصلح للإلزام على الغير . وإلا فلا شك أنه قد يحصل به العلم)^(٦) .

وهكذا يتبين أن الأخذ بأدلة العقل أمر تلتقي عليه المدارس الكلامية جميعاً ولم يكد يخرج على هذا الإجماع إلا « الحشوية » الذين يرد عليهم الأمدي الأشعري

(١) انظر : الطوسي : تلخيص المحصل ، ص ٢٥ ، ٢٦ ، الغزالي : قسطاس ، ص ٦١-٨٠ .

(٢) انظر : التجريد ، ١٠ ب وقواعد العقائد ، ص ١١ وما بعدها .

(٣) انظر : قاسم : دراسات ، ص ١٦٣ .

(٤) انظر : السلمي : طبقات ، ٤١/٢ ، ٤٢ .

(٥) انظر مثلاً : الشرقاوي : (موقف الصوفية من العقل) رسالة ماجستير بمكتبة كلية دار العلوم

بالقاهرة ، وقد نشرت مؤخراً بدار الجيل ، بيروت بعنوان الصوفية والعقل ، ١٩٩٥ م .

(٦) التفتازاني : شرح العقائد النسفية ، ص ٢٢ .

بقوله : «أما قول الحشوية : أنه لا طريق إلى العلم واستدراك مطلوب من المطلوبات إلا بالكتاب والسنة ففي غاية البطلان ؛ فإننا لو قدرنا عدم ورود السمع والأدلة لقد كنا نعلم وجوب الرب تعالى وحدوث العالم وما يتعلق بأحكام الجواهر والأعراض وغير ذلك من المسائل العقلية ، وليس مدرك ذلك كله غير الأدلة العقلية . وأيضاً فيقال لهم : فكيف عرفتم أن هذا كتاب الله وسنة رسوله؟ فإن قالوا : عرفناه به كان دوراً ، وإن قالوا : عرفناه بغيره فهو المطلوب»^(١) . وهذا يشبه إلى حد كبير رد ابن رشد عليهم في مناهج الأدلة^(٢) ، وقد سبق للقاضي عبد الجبار وأن رد عليهم بقريب من ذلك في المغني^(٣) وغيره^(٤) .

بيد أن الفكر الكلامي لا يقوم على العقل وحده . وإنما هو دائماً يتردد بين قطبي العقل والنقل ، وإن تفاوت اقتراباً وبعداً من كل منهما ، فماذا عن الدليل السمعي أو النقلي في مناهج التفكير الكلامي ؟ هذا ما سنجيب عليه في الفقرة التالية .

* * *

(١) الأبيكار ، ٢/٢١٧ ب .
(٢) مناهج الأدلة ، ص ١٣٤ ، ١٣٥ .
(٣) المغني ، ١١/٥٠٦ .
(٤) انظر : شرح الأصول الخمسة ، ص ٦٠-٧٥ .

الفصل الثاني

الدليل النقلي - حجته وعلاقته بالدليل العقلي

(أ) موقف المعتزلة الأوائل من الدليل النقلي :

لم يكن المعتزلة هم أول المشتغلين بمسائل العقيدة في البيئة الإسلامية ولا كانوا منفردين بعد ذلك بالنظر فيها ، فقد سبقهم وعاصروهم العديد من أئمة السلف كالحسن البصري وجعفر الصادق وأبي حنيفة والثوري وغيرهم ، وقد استند هؤلاء الأئمة في بيان الأحكام الاعتقادية على الكتاب والسنة أولاً ثم على العقل والرأي بعد ذلك أي على كل من الدليل النقلي والدليل العقلي معاً ، مع الاعتداد أساساً بالأول منهما ، وقد أوردنا فيما مضى طائفة صالحة من نصوصهم الدالة على ذلك .

ولما جاء المعتزلة رفعوا من مكانة العقل وكادوا يسوون بينه وبين النص تماماً كما يستفاد من كلام شيخهم واصل^(١) وما زالت هذه النزعة العقلية لديهم تنمو وتتزايد حتى جعلوا للدليل العقلي في ميدان الكلام منزلة قد تعلو على منزلة الدليل السمعي ، وإن ظلوا يعتمدون عليهما معاً مع تحديد المجال الذي يقبل فيه كل منهما .

ويشمل الدليل السمعي عند المعتزلة ثلاثة أمور : القرآن ، والإجماع ، والخبر المجمع عليه أي ، المتواتر أو المشهور كما قد يفهم من كلام واصل بن عطاء^(٢) :

١ - فأما القرآن فإنهم جميعاً يعتمدون عليه بطبيعة الحال ، ولكن إسرافهم في استعمال سلاح « التأويل » يدعوهم إلى مخالفة ظواهر النصوص القرآنية غالباً

(١) راجع ما سبق في الفصل الأول من هذا الباب .

(٢) انظر : عماد خفاجي : مناهج البحث ، ص ٢٥ وما بعدها .

بحجة التنزيه ، ومن نماذج ذلك إنكارهم « الرؤية » وسائر الصفات الخبرية كاليد والاستواء ونحوها وصرفهم إياها إلى معان أخرى .

٢- وأما الإجماع فقد شكك النظام في وقوعه وفي حجته ، وجوز إجماع الأمة على الباطل^(١) ، وتابعه في ذلك فريق من المعتزلة^(٢) .

٣- وأما الأحاديث فيبدو أن واصلاً لم يقبل إلا المتواتر أو المشهور من الأخبار ، ثم جاء عمرو بن عبيد فشكك في الرواية والرواة^(٣) حتى خالف شيخه ، ومال أبو الهذيل إلى أن المتواتر حجة أما المشهور وخبر الواحد فلا يفيدان العلم^(٤) ، وينسب إلى النظام أنه رفض حجة المتواتر أيضاً^(٥) .

ولكن من الإنصاف أن نشير هنا إلى أن هذه النزعة الاعتزالية إزاء الدليل السمعي وخاصة « الأحاديث » والتي بلغت أوجها فيما يبدو على يد النظام^(٦) ، قد مالت إلى الاعتدال بعد ذلك - ولو من الناحية النظرية - وخاصة على يد القاضي عبد الجبار وتلاميذه الذين حاولوا العودة إلى الاعتداد بالدلائل الأربعة التي قبلها شيخهم الأول « حجة العقل » والكتاب ، والسنة ، والإجماع^(٧) . غير أن الفكرة التي انتهت إليها التفكير المنهجي عند المعتزلة والتي يمكن أن نسميها « فكرة الدور » قد قضت من الناحية العملية على هذا التوازن الطارئ بين العقل والنقل عند المعتزلة .

(ب) فكرة الدور وآثارها المنهجية :

هذه الفكرة تقوم على أن العقل أصل للشرع ؛ إذ به عرفت صحة الشرع ، من ثم فلا يصح الاستدلال بدليل سمعي على أية مسألة من المسائل الكلامية المتعلقة

(١) البغدادي : الفرق ، ص ١٢٩ ، وأبو ريدة : النظام ، ص ١٩ .

(٢) انظر : النشار : نشأة ، ٤٣٩/١ .

(٣) البغدادي : الفرق ، ص ١٠٩-١١٠ .

(٤) الفرق ، ص ١٢٥ ، وخفاجي : مناهج ، ص ٢٦ .

(٥) انظر : ابن قتيبة : تأويل مختلف الحديث ، ص ٢٤ وما بعدها ، أحمد أمين : فجر ، ١٢٦/٣ .

(٦) انظر : عبد الجبار : شرح الأصول ، ص ٨٨ .

(٧) انظر : عبد الجبار : المغني ، ٢٦/١٥ - ٢٩ ، ١٢٨ - ١٣٢ .

بوجود الله تعالى وصفاته وكل ما تتوقف عليه صحة النبوة ، وإلا صار الأصل فرعاً وذلك دور باطل ومتناقض . والنتيجة اللازمة لذلك ألا يقبل الدليل السمعي في أمهات مسائل «العدل والتوحيد» ، وأن يقتصر مجاله على السمعيات التي لا مجال للعقل فيها ، وعلى المسائل التي لا يتوقف عليها ثبوت صحة النبوة^(١) .

وبيان ذلك - في منطق المعتزلة - أن قمة الدليل السمعي وهو القرآن الكريم لا يمكن الاستدلال به على ما يدل عليه من معان إلا بعد معرفة أن قائله صادق في أخباره ، وأنه تعالى لا يجري المعجزة على أيدي الكذابين ، وذلك متوقف على معرفة كونه عدلاً حكيماً لا يفعل القبيح . وذلك بدوره متوقف على معرفة كونه عالمًا بقبح القبائح وأنه مستغن عنها^(٢) ، فلو استدللنا على هذه الأصول الاعتقادية بالنص الذي يتوقف إثباته وكونه حجة على ثبوتها لكان ذلك دوراً ، لتوقف كل منهما على الآخر . . ولهذا السبب نفسه فإنه لا يجوز الاستدلال بالسنة والإجماع على مسائل العدل والتوحيد^(٣) . . يقول القاضي عبد الجبار : « . . قد بينا من قبل أنه (أي الدليل السمعي) لا يدل على ما لولا العلم به لما علم كونه دلالة ، لأن ذلك يوجب كون الفرع دالاً على أصله ، وذلك يتناقض : . . . فلهذه العلة لا يجوز أن يدل الخطاب على التوحيد والعدل ومقدماتهما لأننا لا نعلمه دلالة إلا بعد العلم بجميع ذلك »^(٤) .

وهكذا قسم المعتزلة مسائل علم الكلام ثلاثة أقسام :

- ١ - المسائل الأساسية التي تتوقف عليها صحة النبوة - من أصول النظر والألوهية أي مسائل العدل والتوحيد - فهذه لا يقبل فيها إلا دليل العقل وحده .
- ٢ - مسائل السمعيات التي لا مجال للعقل فيها كمقدار الثواب والعقاب وأحوالهما ، ولا يقبل فيها إلا دليل السمع وحده .

(١) انظر : عبد الجبار : المغني ، ٢٦/١٥ ، ٢٩-١٢٨ ، ١٣٢ .

(٢) عبد الجبار : متشابه القرآن ، ٣٠/١ ، ٣١ .

(٣) المصادر السابق ، ص ٣٣ ، وشرح الأصول ، ص ٨٨ ، ١٩٤ .

(٤) عبد الجبار : المغني ، ٩٣/١٧ ، ٩٤ .

٣- ما خرج عن الأمرين السابقين كـ بعض الكمالات الإلهية التي لا تتوقف عليها صحة النبوة - فيقبل فيها الدليلان معاً^(١).

وقد سادت فكرة الدور أوساط الفكر الاعتزالي ، ويرى بعض الباحثين أنها كانت مرعية بينهم حتى قبل أن تصاغ على هذا النحو المحدد^(٢). ولكن الأغرب من ذلك أنها تسربت إلى أكثر المدارس الكلامية الأخرى ، ومنها المدرسة الأشعرية فيما بعد ، وكان هذا التسرب معاصراً تقريباً لاختفاء المعتزلة كفرقة كلامية من المجتمع الإسلامي ، أما آراؤهم فقد تسربت إلى كثير من الفرق ، وخاصة الزيدية والاثنا عشرية^(٣).

(ج) موقف الأشاعرة من الدليل النقلي وتطوره :

يعرف الأشاعرة الدليل السمعي بما يقرب من كلام المعتزلة : « الدليل السمعي في العرف : هو الدليل اللفظي المسموع ، وفي عرف الفقهاء : هو الدليل الشرعي ، وهو عندهم منقسم إلى : الكتاب ، والسنة ، وإجماع ، الأمة ، والقياس ، والاستدلال . . . وأما في عرف المتكلمين فإنهم إذا أطلقوا الدليل السمعي فلا يريدون به غير الكتاب والسنة وإجماع الأمة »^(٤).

أما موقفهم من هذا الدليل فقد مرّ بمراحل مختلفة : إذ بدأوا أول الأمر محتفظين بضرب من التوازن بين العقل والنقل أيام الأشعري والباقلاني ، ثم أخذت كفة العقل ترجح على حساب النقل حين تسربت فكرة « الدور » منذ الجويني ومن جاءوا بعده ، إلى أن يبلغ هذا الاتجاه ذروته على يد الرازي فزاد على ما قرره المعتزلة من الدور فكرة « المعارض العقلي » وحاول الأمدي بعد ذلك تحقيق نوع من التوازن - كما فعل عبد الجبار في المدرسة الاعتزالية - ولكن الفكرة كانت قد تمكنت ، وفيما يلي تفصيل ذلك :

(١) انظر : أبو الحسين البصري : المعتمد في أصول الفقه ، ٨٨٦/٢ ، ٨٨٧ .

(٢) عماد خفاجي : مناهج ، ص ٣٢ .

(٣) انظر : الجلي : دراسة عن الفرق ، ص ١٦٤ ، ١٨٤ .

(٤) الأمدي : الأبكار ٢/٢١٥ ب - ٢١٦ أ .

أشرت من قبل ، إلى أن المذهب الأشعري قام منذ البداية على دعامين من العقل والنقل ولا غرو فقد ظل الشيخ أبو الحسن الأشعري معتزلاً نصف عمره ، ثم تحول إلى مذهب أهل السنة والجماعة ، ولكنه اختار - أو هكذا قضت طبيعة الأمور - أقرب مدارسهم إلى المنهج العقلي وهي مدرسة ابن كلاب التي ترى استحسان الخوض في علم الكلام ، وتأيد ما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه بالأدلة العقلية^(١) ولقد وقف مؤرخو الفكر يتساءلون إزاء كتابي «الإبانة ، واللمع» للأشعري ، فالأول نقلي إلى حد كبير والآخر عقلي أكثر منه نقلياً^(٢) ، ويبدو لي أن الرجل كان همه في الكتاب الأول موجهاً إلى تحديد مواقفه الجديدة إزاء خصوم اليوم وأصحاب الأئمة أي المعتزلة ، بينما كان يهدف في الكتاب الثاني إلى تأييد مواقفه تلك بما انقذ له من أدلة ، ومن ثمَّ غلب عليه الطابع العقلي ، وأياً ما كان الأمر فالمهم هو امتزاج النزعة العقلية والنقلية في التفكير الأشعري منذ بدايته ، وهو ما يؤكد الأشاعرة فيما بعد كابن عساكر^(٣) ، والغزالي^(٤) ، والجويني الذي دافع عن شيخه الأشعري في استناده إلى أدلة الشرع والعقل معاً في مسائل الكلام كلها كمسألة وجود الله وغيرها^(٥) كما أكدته غير الأشاعرة كابن تيمية^(٦) وابن القيم^(٧) .

ويبدو أن هذا المزيج المتعادل من النقل والعقل كان سائداً حتى الباقلاني (ت ٤٠٣هـ) ، وقد رد الباقلاني في كتابه «إعجاز القرآن» على من زعم أن إثبات وحدانية الله تعالى مما لا سبيل إليه إلا من جهة العقل ؛ لأن القرآن كلام الله

(١) انظر : بغية المراتد لابن تيمية ، ص ١٠٧ ، ونشأة الفكر للدكتور النشار ، ٣٠٣/١ وما بعدها .

(٢) انظر : في ذلك مقدمة كتاب اللمع تحقيق دكتور غرابة .

(٣) انظر : تبين كذب المفترى ، ص ٣٩٧-٤٠٠ .

(٤) انظر : فاتحة كتاب الاقتصاد ، ص ٢ ، ٣ .

(٥) انظر : الشامل ، ١٦٦/١ ، ٢٠٨ ، ٢٠٩ .

(٦) انظر : شرح العقيدة الأصفهانية ، ص ٧ ، وبغية المراد ، ص ١٠٧ ، وفتاوى ابن تيمية ،

٢٤٦/٥ .

(٧) انظر : اجتماع الجيوش الإسلامية ، ص ١٤٦ ، ١٤٧ .

عز وجل ولا يصح أن يعلم الكلام حتى يعلم المتكلم أولاً^(١) : « بأنه إذا ثبت إعجاز القرآن وأنه لا يقدر على مثله إلا الله - تعالى - ثبت صدق الرسول وعندئذ يكون كل ما يتضمنه القرآن صدقاً واجب الاتباع . . .^(٢) ومعنى ذلك أن الباقلاني رفض الأساس الذي قامت عليه فكرة الدور .

ويقول ابن تيمية - بعد أن يشير إلى طريقة متأخري الأشاعرة في إثبات بعض الصفات بالعقل وبعضها الآخر بالسمع : « وأما من قبل هؤلاء فيثبتون جميع هذه الصفات بالعقل كما كان يسلكه القاضي أبو بكر ومن قبله كأبي الحسن الأشعري وأبي العباس القلانسي ومن قبلهم كأبي محمد بن كلاب والحارث المحاسبي وغيرهما ، وهكذا السلف والأئمة كالإمام أحمد بن حنبل وأمثاله يثبتون هذه الصفات بالعقل كما ثبتت بالسمع ، وهذه الطريقة أعلى وأشرف من طريقة هؤلاء المتأخرين^(٣) . ولعل هذا الموقف المنهجي هو الذي يفسر لنا عدم استعمال هؤلاء المتقدمين لسلح التأويل إلا في حدود ضيقة كما سنرى فيما بعد .

ثم ظهرت بوادر التطور المنهجي بالميل المتزايد نحو العقل على يد عبد القاهر البغدادي ، وربما نجد بادرة من ذلك قبله عند الأستاذ أبي بكر بن فورك (ت ٤٠٦هـ) في كتابه (مشكل الحديث وبيان) الذي نلاحظ أنه يؤول سائر النصوص المتعلقة (بالصفات الخبرية) خلافاً لما كان عليه شيوخه المتقدمون ، يقول البغدادي : « وإنما أضيفت العلوم الشرعية إلى النظر لأن صحة الشريعة مبنية على صحة النبوة ، وصحة النبوة معلومة عن طريق النظر والاستدلال ، ولو كانت معلومة بالضرورة من حس أو بديهة لما اختلف فيها أهل الحواس والبديهة^(٤) . وفي هذا ميل إلى أن العقل أصل للشرع ، وهي الفكرة التي كانت

(١) إعجاز القرآن للباقلاني ، ٢٢/١ . (٢) شرح العقيدة الأصفهانية ، ص ٧ ، ٨ .

(٤) أصول الدين ، ص ١٤ ، ١٥ ، وانظر أيضاً الصفحات ٢٤ ، ٢٥ وستجد فيما بعد أن في الأشاعرة وغيرهم من يقول إن صحة النبوة لا تتوقف على النظر والاستدلال .

أساساً لمبدأ (الدور) الذي ساد عند متأخري الأشاعرة منذ الجويني ومن جاءوا بعده .

فلما جاء الجويني صرح بأن ظواهر السمع لا يسوغ الاستدلال بها في العقلیات : « الظواهر التي هي عرضة التأويل لا يسوغ الاستدلال بها في العقلیات »^(١) بل نجده يأخذ عن المعتزلة تقسيمهم الثلاثي للمسائل الكلامية : ما يدرك بالعقل وحده وما يدرك بالسمع وحده وما يدرك بهما معاً ، ويرتب على ذلك « أن وجود الباري وحياته وأن له كلاماً لا يشبه سمع . فأما من أحاط بكلام صدق ونظر بعده في جواز الرؤية وفي خلق الأفعال وأحكام القدرة مما يقع في هذا الفن بعد ثبوت مستند السمعیات فلا يمنع اشتراك العقل فيه^(٢) . وهذه هي نظرية الدور كما نجدها عند المعتزلة تماماً .

وكان الغزالي مع نزوعه إلى السلفية وعزوفه عن الكلام^(٣) امتداداً لشيخه الجويني إذ يقول : « أمر الظواهر هيّن ؛ فإن تأويلها ممكن ، والبرهان القاطع لا يدرأ بالظواهر بل يسلط على تأويل الظواهر ، كما في ظواهر الآيات المتشابهات في حق الله تعالى »^(٤) كما نجد عنده نفس التقسيم الثلاثي المشار إليه وفكرة الدور أيضاً ، يقول في « الاقتصاد » : « إن ما لا يعلم بالضرورة ينقسم إلى : ما يعلم بدليل العقل دون الشرع وما يعلم بالشرع دون العقل وإلى ما علم بهما . أما العلوم بدليل العقل دون الشرع فهو حدوث العالم ووجود المحدث وقدرته وعلمه وإرادته ، فإن كل ذلك ما لم يثبت لم يثبت الشرع ، إذ الشرع يبني على الكلام فما لم يثبت الكلام النفسي لم يثبت الشرع . . . »^(٥) .

(١) الشامل ٣١/١ ، وانظر : ص ١٦٦ أيضاً ، والجويني إمام الحرمين ، ص ٦٤ .

(٢) الجويني إمام الحرمين ، ص ١٤٤ .

(٣) انظر : الغزالي : إجماع العوام ، ص ٥ ، ودراسات في الفلسفة الإسلامية لقاسم ، ص ١٧٢ وما بعدها . .

(٤) الغزالي : معارج القدس ، ص ٩٢ ، ويؤكد نفس المعنى في إجماع العوام ، ضمن القصور العوالي ، ص ٢٣٩ ، ٢٤٠ .

(٥) الاقتصاد ، ص ١٢١ .

ومن بعد الغزالي نجد أن المنهج العقلي قد غلب على الكلام كله ، كما يلاحظ ذلك بعض الباحثين المحدثين ويمثل له بقول الشهرستاني (ت ٥٤٨هـ) : « كل ما هو معقول ويتوصل إليه بالنظر والاستدلال فهو من الأصول ، وكل ما هو مظنون ويتوصل إليه بالقياس والاجتهاد فهو من الفروع »^(١) الذي يقول قبل ذلك « والأصول موضوع علم الكلام والفروع موضوع الفقه » ، والشهرستاني في هذا قريب مما قرره الأشعري نفسه في « استحسان الخوض في علم الكلام »^(٢).

فلما جاء الرازي (ت ٦٠٦هـ) قرر نفس الأفكار بالإضافة إلى مزيد من التشكيك في الدليل السمعي من نواح عشر ، أحدها فكرة « المعارض العقلي المحتمل » التي اخترعها^(٣) ، ونورد هنا نص « المحصل » : (الدليل اللفظي لا يفيد اليقين إلا عند تيقن أمور عشرة ، عصمة رواية مفردات تلك الألفاظ ، وإعراؤها ، وتصريفها ، وعدم الاشتراك والمجاز ، والنقل ، والتخصيص بالأشخاص والأزمنة ، وعدم الإضمار ، والتأخير والتقديم ، وعدم المعارض العقلي الذي لو كان لرجح عليه ؛ إذ ترجيح النقل على العقل يقتضي القدح في العقل المستلزم للقدح في النقل لافتقاره إليه ، وإذا كان المنتج ظنيًا فما بالك بالنتيجة؟)^(٤) ثم يقول : « النقليات بأسرها مستندة إلى صدق الرسول فكل ما يتوقف العلم بصدق الرسول على العلم به لا يمكن إثباته بالنقل وإلا لزم الدور ، أما الذي لا يكون كذلك فكل ما كان خبرًا بوقوع ما لا يجب عقلا وقوعه كان الطريق إليه النقل ليس إلا . . . والخارج عن القسمين يمكن إثباته بهما معًا »^(٥) . وقد تابع الآمدي (ت ٦٣١هـ) الرازي فيما ذكر ، إلا أنه يقرر أن الدليل السمعي قد يفيد القطع إذا ما صاحبه قرائن تحدد معناه وتقطع بصحة روايته^(٦) . هذا هو ما غلب على متأخري

(١) نشأة الفكر للدكتور النشار ، ٤٦٢/١ ، وانظر : الملل والنحل ، بهامش « الفصل » ، ٥١/١ .

(٢) انظر : الأشعري : استحسان ، ص ١٥ .

(٣) انظر : فخر الدين الرازي وآراؤه ، ص ٢٢٣ ، ٢٢٤ .

(٤،٥) المحصل ، ص ٣١ . (٦) انظر : الآمدي : أبكار ، ٢١٧ ب .

الأشاعرة بعد ذلك ، رغم محاولة الآمدي تخفيف الغلو الذي انتهى إليه الرازي ، إذ ناقش قضية الدليل السمعي ، ومدى حجته في الأمور الاعتقادية ، ومال إلى أنه قد يفيد القطع مخالفاً للرازي في ذلك ، ولكنه قبل التقسيم الثلاثي الاعتزالي للمسائل الكلامية .

فقد تحدث الآمدي عن هذا الدليل من حيث سنده ، ومن حيث متنه ، فذكر أنه ينقسم بالاعتبار الأول إلى : ما هو قطعي الثبوت ، وما هو ظني الثبوت ، وباعتبار الثاني إلى : ما هو ظني الدلالة وما هو قطعيها^(١).

ويخلص من ذلك إلى بيان دور هذا الدليل في المباحث الكلامية ، فيقول : « وأما أن الدليل السمعي هل يفيد اليقين أم لا ؟

فذهب الحشوية إلى أنه مفيد لليقين ، حتى بالغوا وقالوا : « لا يعلم شيء بغير الكتاب والسنة » . وذهب آخرون إلى أنه غير مفيد لليقين ، لأنه موقوف على أمور ظنية^(٢) ، ويذكر الآمدي حجة هؤلاء وهي تلخص في أن الدليل السمعي من حيث نقله عن النبي ﷺ ومن حيث دلالاته على معناه تتطرق إليه احتمالات عديدة تجعله ظنياً غير يقيني فلا ينبغي الاعتماد عليه في الأمور القطعية ، فمن ذلك أن نقله ، في الغالب ، يكون بطريق الأحاد وحتى لو كان متواتراً ، فالعمل به يتوقف على ثبوت عدم تعارضه مع العقل من جهة ، ومع سائر النصوص الشرعية من جهة أخرى ، إذ قد ينسخ بأحدها أو يخصص . وبعد هذا كله فإن دلالاته على معناه احتمالية ، وسبب ذلك أن نقل معاني ألفاظ اللغة عن أصحابها آحادي في الأكثر ، على أن اللفظ الواحد والعبارة الواحدة تحتمل أكثر من معنى بسبب الاشتراك والتجاوز والحذف والإضمار ، والتقديم والتأخير ، ونحوها مما يجعل الدلالة غير قطعية .

(١) الأبيكار ٢١٧/٢ أ ، ب .

(٢) المصدر السابق ٢١٧/٢ ب .

ثم ينتقد الآمدي الرأيين السابقين ، أما رأي الحشوية فلأن النبوة نفسها لا تثبت بغير العقل كما سبق . وأما الرأي الآخر فإن دعواهم « أن الدليل السمعي مطلقاً لا يفيد إلا الظن » إنما تصح أن لو لم تقتزن به قرائن تفيد القطع . وإلا فبتقدير أن تقتزن به قرائن مفيدة للقطع فلا . ولا يخفى أن ذلك ممكن^(١) . ولكن الآمدي - للأسف - يحدد رأيه الخاص بما لا يختلف عملياً عما انتهى إليه الرازي : « وإذا عرفت هذا فاعلم أن الدليل إما أن يكون عقلياً محضاً كأدلة حدوث العالم ووجود الصانع قبل ورود السمع ، ومنه ما لا يعرف بغير الدليل السمعي كالأحكام الشرعية من وجوب الصلاة وتحريم الخمر ونحوه ، ومنه ما يمكن معرفته بكل واحد من الطريقتين كخلق الأفعال ورؤية الله - تعالى - »^(٢) .

وهكذا نجد أن الفكر الأشعري قد انتهى في تطوره من الناحية المنهجية إلى القبول بفكرة الدور الاعتزالية التي تقسم المسائل الكلامية أقساماً ثلاثة ، كما سلف بيانه ، وذلك للأسباب التالية :

- ١- أن العقل أصل للشرع ومن ثم فلا يصح الاستدلال على المسائل الكلامية المتعلقة بوجود الله وصفاته وكل ما تتوقف عليه صحة النبوة بالدليل السمعي وإلا صار الأصل فرعاً وهو دور متناقض . كما هو الأمر عند المعتزلة تماماً .
- ٢- أن دلالة النصوص الشرعية على معانيها ظنية في الغالب بحكم طبيعة اللغة ، كما أن كثيراً من هذه النصوص كأغلب الأحاديث النبوية منقولة بطريق ظني أيضاً ومن ثم فهي لا تقوى على معارضة الدلالة العقلية القطعية ، ولذا وجب تأويل النصوص الموهمة للتشبيه ، وعدم الاعتماد على أحاديث الآحاد في أمور العقيدة .

(د) أثر فكرة الدور خارج نطاق الأشاعرة :

إن الاختلاط والاتفاق بين الكلام الزيدي والكلام الاعتزالي لا يكاد يحتاج إلى دليل . أما المتأخرون من الشيعة الاثنا عشرية فإنهم عندما تبناوا منهج المعتزلة

(١) انظر الأبيكار ٢/٢١٦ أ .

(٢) المصدر السابق ٢/٢١٧ أ ، ب .

والكثير من مواقفهم التي لا تتعارض مع أصولهم الإمامية - أخذوا عنهم هذا المبدأ المنهجي الأساسي أيضاً ، يقول الطوسي (ت ٦٧٢هـ) في «تجريد الاعتقاد» : «وملزوم العلم دليل ، والظن أمانة . وبسائطه عقلية ومركبة لاستحالة الدور . وقد يفيد اللفظي القطع . ويجب تأويله عند التعارض»^(١).

ورأيه هذا قريب من رأي الآمدي الذي ذكرناه آنفاً ، وقد أكد الطوسي رأيه في العلاقة بين الدليلين السمعي والعقلي ، وأخذه بالتقسيم الثلاثي لمسائل علم الكلام في تلخيصه للمحصل^(٢).

ولكن الشيء الغريب حقاً أن نجد هذه الفكرة «فكرة الدور» تتسرب إلى واحدة من أكثر المدارس الكلامية محافظة ؛ وأعني بها المدرسة الحنبلية ، فنجد متكلماً بارزاً من متكلميهم وهو أبو يعلي (ت ٥٢٦هـ) يقرر هذه الفكرة بما يترتب عليها من تقسيم ثلاثي للمسائل الكلامية ، وإن كان من الإنصاف أن نقول : إنه عملياً لم يتأثر كثيراً بهذا المبدأ الاعتزالي^(٣).

ونظراً لخطورة هذه الفكرة ، وأثرها البالغ على التفكير المنهجي لدى المتكلمين نظرياً وعملياً ، ولما عساه يكون لها من نفوذ حتى الوقت الحاضر في الأوساط التقليدية يكون من المناسب أن نناقشها في هدوء ، معتمدين إلى حد كبير على فكر الإمام ابن تيمية وعلى أفكار بعض من تأثر به من المتكلمين أنفسهم وعلى ما قد يعن لنا من ملاحظات .

هـ - نقد هذا الموقف المنهجي لمتأخري المتكلمين :

نجد من العرض السابق أن التوازن الدقيق ، الذي كان المتكلمون الأوائل يفخرون بإقامته بين العقل والنقل قد أصابه الاهتزاز ، ورجحت كفة العقل في المسائل الكلامية - وخاصة لدى الرازي والآمدي - إلى حد كبير حتى كادت

(١) الطوسي : تجريد ، ١٣١ .

(٢) الطوسي : تلخيص المحصل ، ص ٣٢ .

(٣) أبو يعلي : المعتمد ، ص ٢٥ ، ٤١ ، ٤٢ .

تعصف بالدليل النقلي تماماً . ولقد كان هذا مفهوماً في نطاق المذهب الاعتزالي الذي يقول بالتحسين والتقيح ، ويرى وجوب النظر بالعقل ولو لم يرد شرع ، أما عند الأشاعرة الذين يرفضون التحسين والتقيح العقليين ويرون أن النظر غير واجب لولا الشرع فإنه يبدو غير مفهوم ، ولذا نجد ابن تيمية يقول في مناقشة أشعري متأخر : « . . فأى اتباع للسمع والشرع إذا لم يثبت شيء من صفات الله بالشرع بل وجوده كعدمه فيما أثبتوه ونفوه من الصفات؟ فأئمتهم كانوا يثبتون الصفات بالسمع وبالعقل أو بالسمع ويجعلون العقل مؤكداً في الفهم . . فأين اتباعهم للسمع والشرع ، وقد عزلوه عن الحكم والاحتجاج به والاستدلال به؟ »^(١) .. وهذا التطور المنهجي هو الذي دعا ابن تيمية إلى تأليف كتابه (الموافقة) أو (درء تعارض العقل والنقل) لنقد طريقة الرازي والآمدي ومن تبعهما في تقديم العقل على النقل^(٢) ، وسأشير فيما يلي إلى بعض ما ورد في هذا الكتاب ، ويمكن تلخيص الأسس التي بني عليها هؤلاء الأشاعرة موقفهم من الدليل السمعي في أربعة أمور هي :

- ١- كون الأدلة السمعية - أو بعضها - ظنية الثبوت فلا يستدل بها على القطعيات .
 - ٢- كونها ظنية الدلالة لعدة أسباب ترجع في الجملة إلى طبيعة اللغة العربية .
 - ٣- فكرة الدور التي يرون في الاستدلال بها على أصول العقائد ضرباً من التناقض ، حيث لم تثبت صحة النبوة بعد .
 - ٤- أن في قبول الدلالة السمعية عند تعارضها مع العقل تقديماً للفرع على أصله ، إذ العقل أصل الشرع ، ولا ينبغي تقديم الفرع على أصله .
- وسنناقشها جميعاً فيما يلي :
- ١- مسألة ظنية الثبوت :

مرّبنا أن الدليل السمعي عند المتكلمين هو الكتاب والسنة والإجماع .

(١) فتاوى ابن تيمية ، ٥/٢٤٦ . (٢) النظر : الموافقة ، ١/٨ وما بعدها .

(أ) فأما بالنسبة للكتاب فتواتره ثابت جملة وتفصيلاً ، إلا ما شذّ من وجوه القراءات ، وهذا مجمع عليه من المسلمين ، كما أوضح ذلك الآمدي في «الأحكام»^(١) ، وأكثر المسائل الكلامية ودلائلها فيه كما سبق نقله عن الغزالي وابن رشد وابن تيمية فماذا يمنع من الاستناد إلى آياته من هذه الناحية - وكلها قطعية الثبوت ؟

(ب) وأما الحديث فقد رفض الآمدي استدلال الأصحاب به في مسألة «الكلام» ووصفه بأنه غير مرتفع عن مرتبة الظنون ، مع أنه يقرر بنفسه - في الأحكام - أن منه المتواتر الذي « اتفق الكل على أنه مفيد للعلم . . . وأن العلم الحاصل عنه ضروري^(٢) . » وكذا خبر الواحد إذا احتفت به القرائن^(٣) ، ونجد قريباً من هذه الفكرة عند الطوسي الاثنا عشري^(٤) ، وهذه نظرة علمية دقيقة فإن من الأخبار التي لم تبلغ درجة التواتر ما ينقدح في ذهن النقاد من العلماء صحتها على وجه يقرب من اليقين^(٥) ، وكان أخرى بالآمدي أن يلتزم بها بدلاً من أن يرد الأحاديث التي تثبت كلام الله ، ويصفها جملة بأنها لا تفيد إلا الظن والتخمين ، وأين هذا مما يقوله الأشعري في الإبانة : « وجملة قولنا أنا نقرر بالله وملائكته وكتبه ورسله وبما جاءوا به من عند الله ، وما رواه الثقات عن رسول الله ﷺ لا نرد من ذلك شيئاً؟^(٦) ، وإن كان من الواجب أن نذكر هنا أن الآمدي يعتمد على الأحاديث في باب السمعيات متى صحت ولو لم تبلغ درجة التواتر ، كما فعل في (غاية المرام) في مسألة الشفاعة والصراط وعذاب القبر ونحوها^(٧) .

(١) انظر : الأحكام في أصول الأحكام ، ١٤٧/١ - ١٥٢ .

(٢) المصدر السابق ، ١٨/٢ . (٣) الأبيكار ، ٢ ، ٢١٧ أ .

(٤) انظر : الطوسي : التجريد ، ص ١٦٤ ، ٢٠١ ، ٢١٠ .

(٥) انظر : الباعث الحثيث إلى مصطلح الحديث ، ص ٣٠ .

(٦) الإبانة ، ص ٨ . (٧) انظر : غاية المرام ، ص ٢٨٢ - ٢٨٩ .

(ج) أما الإجماع فإن بعض أنصار فكرة الدور كالأمدي يصرح باعتباره حجة في مسائل العقيدة : « وأما التوحيد فلا نسلم أن الإجماع فيه ليس بحجة ... »^(١) وهو يدافع عن الإجماع وإمكان وقوعه ولو لم يكن له مستند من النص^(٢) وقد قال الحنابلة والظاهرية وأهل الحديث بكون الإجماع دليلاً في مسائل العقيدة^(٣) ، ومع ندرة وقوع الإجماع فإنه عند تحققه قلما يخفى بل يتوافر الكثيرون على نقله ، مما قد يبلغ به درجة التواتر ، أو الاستفاضة التي تطمئن لها نفوس العلماء - كما سبق - وإذن فلا يمكن المجازفة بوصف الأدلة السمعية جميعاً بكونها ظنية الثبوت أو الإعراض عنها بسبب هذه الشبهة .

٢- مسألة ظنية الدلالة :

وأما كونها ظنية الدلالة بسبب نقل معاني مفرداتها وصيغتها بطريق أحادي وبسبب مرونة النحو والتصريف والنظم البياني تقديماً وتأخيراً ، ومجازاً ، وحذفاً ، ونحو ذلك فسأناقش أهم تلك الأفكار :

(أ) أما ما قيل بشأن نقل مفردات اللغة ومعانيها وأنه أحادي فغير مسلم على إطلاقه ، وقد قال الأمدي في « الأحكام » بشأن نقل اللغات : « وأما طرق معرفتها لنا فاعلم أن ما كان منها معلوماً بحيث لا يتشكك فيه فنعلم أن مدرك ذلك هو التواتر القاطع ، وما لم يكن معلوماً لنا ، ولا تواتر فيه فطريق تحصيل الظن به إنما هو أخبار الآحاد . ولعل الأكثر إنما هو الأول^(٤) . وقد نقل السيوطي في « المزهر » هذا الرأي ونسبه إلى الرازي والأمدي : « قال الإمام فخر الدين الرازي والأمدي : وأن اللفظ القرآني من الأول أي المتواتر^(٥) . » وإذن فلا يحق لهم وصف الأدلة السمعية بكونها ظنية - لأن نقلها أحادي هكذا على وجه الإجمال .

(١) الأحكام ٣٠٢/١ . (٢) المصدر السابق ٣٧٥/١ .

(٣) انظر : الموافقة لابن تيمية ، ١٠٨/٢ ، والواسطية له أيضاً ، ص ١٦ .

(٤) الأحكام ، ٧٥/١ . (٥) المزهر ، ٥٧/١ ، وانظره أيضاً : ص ٣٧ ، ٤٢ .

(ب) أما المجاز ونحوه من ضروب التصرفات اللغوية فهي وسائل للإبانة عن الغرض والمدلول وقد عرض الأمدي في «الأحكام» أيضاً لمسألة المجاز وردّ على نفاة وقوعه في القرآن من الظاهرية والشيعة لتوهمهم أنه كذب وأنه من ركيك الكلام - بأن المجاز ليس كذباً ، لأن القرينة تدل على أن المراد المعنى المجازي لا الحقيقي ، وأنه ليس من ركيك الكلام ، بل ربما كان المجاز أفصح وأقرب إلى تحصيل مقاصد المتكلم البليغ من الحقيقة^(١) . ويمكن أن نقيس على ذلك سائر الوجوه الأخرى التي ذكرها . على أن القرآن - وهو منبع العقائد الدينية - قد احتوى على نوعين من الآيات : المحكمات والمتشابهات ، وأوجب ردّ الثانية إلى الأولى ، فقوله تعالى : ﴿ وَالسَّيِّئَاتِ بِأَنَّهُنَّ بَيِّنَاتٌ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ ﴾ (الذاريات: ٤٧) لا يفهم إلا في ضوء الآية الأخرى ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ (الشورى: ١١) وهذا ما بيّنه الأمدي نفسه في الأحكام^(٢) . والقرآن لا يفسّر بالمدلولات اللغوية وحدها بل الأحاديث الثابتة وأفهام السلف من الصحابة والتابعين الذين هم أقدر على فهم المراد مما نقله علماء التفسير وحمله الآثار^(٣) . ولذا لم يسمع الجويني - وهو أحد المتأثرين بتلك الفكرة - إلا أن يقول في «الشامل» : والظواهر التي هي عرضة التأويل لا يسوغ الاستدلال بها في القطعيات . . . ولكن لو استدلت بها وقرنت استدلالك بها بإجماع الأمة على أنها غير مؤولة ، بل هي محمولة على ظواهرها فيحسن الاستدلال ، على هذا الوجه ، بظواهر الكتاب^(٤) . وقد ذكر ابن تيمية أنه ألف كتاباً خاصاً لردّ فكرة «ظنية الدلالة» - كما ألف «الموافقة» للردّ على فكرة الدور والمعارض العقلي - يقول : « . . . وقد وفينا القول على ظنية نقل اللغة

(٢) المصدر السابق ١/١٥٣ .

(٤) الشامل ، ١/٣١ .

(١) انظر : الأحكام ، ١١/٤٤ ، ٧٤ .

(٣) انظر : تفسير ابن كثير ، ١/٦٣ - ٦٤ .

والنحو التصريف ونفي المجاز والإضمار والتخصيص والاشتراك والنقل والمعارض العقلي للسمع ، وقد كنا صنفنا في فساد هذا الكلام مصنفاً قديماً من نحو ثلاثين سنة وقد ذكرنا طرفاً من بيان فساد في الكلام على المحصل ، فذاك كلام في تقرير الأدلة السمعية وبيان أنها تفيد اليقين والقطع وفي هذا الكتاب (يقصد الموافقة) كلام في بيان انتقاد المعارض العقلي وإبطال قول من زعم تقديم الأدلة العقلية مطلقاً^(١).

٣- مسألة الدور :

وأساسها أنه لا يمكن الاستدلال بالشرع ما لم يثبت وجود الله وكمالاته وأفعاله التي منها إرسال الرسل وتأيدهم بالمعجزات ، فإذا ما ثبت صدق الرسول أمكن أن نأخذ عنه ما بقي من أمور العقيدة ، وهي السمعية كما سبق ولكن في هذا كله نظر من وجوه عدة :

(أ) أنه من الممكن أن ننظر إلى آيات القرآن كنصوص مقدسة أو أوامر ملزمة وعندئذ فقد تبدو هذه الفكرة وجيهة . ولكن من الممكن أيضاً أن ننظر إليها كقضايا مشفوعة ببراهينها العقلية ، فإذا طرحنا هذه القضايا في علم الكلام للمناقشة الموضوعية فما يمنعنا أن نستند إلى هذه البراهين العقلية الواردة في القرآن الكريم؟ إنه لا يمكن أن يكون المانع أنها أرقى ، من الوجهة المنطقية ، من أدلة المتكلمين التقليدية^(٢) ، بالإضافة إلى كونها أقرب إلى قلوب البشر ، وأقل ذهاباً في شعاب الجدل منها ، كما يقرر بعض المتكلمين^(٣) ، أن ابن رشد وهو فيلسوف قبل أن يكون فقيهاً قد اختبر هذه الأدلة وقارنها بأدلة المتكلمين فوجدها خيراً من هذه الأخيرة للعلماء وللعمامة على حد سواء^(٤) ، كما فطن ابن تيمية إلى أن الدين مسائل ودلائل وكلاهما في الكتاب والسنة ، غير أن

(١) الموافقة ، ٩/١ ، ١٠ .

(٢) انظر : مقدمة مناهج الأدلة ، ٨-١٠ ، ١٣٥ وما بعدها .

(٣) انظر : المآخذ ، ل ٢٩ ب ، ٣٠ .

(٤) انظر : مناهج الأدلة ، ص ١٤٨ .

بعض المنسوبين إلى السنة أخذوا بالأولى وأهملوا الثانية ، ونجد هذا المعنى لدى بعض المتأثرين به^(١) وقد نجد هذا المعنى لدى بعض المتكلمين أيضاً كالإمام الغزالي^(٢) ، وشيخه الجويني الذي ردّ على من قال : « إن الاستدلال بالقرآن على الدهرية ونفاة الصانع لا يتحقق » بقوله : « إن شيخنا لم يستدل عليهم بنفس الآية ، وإنما استدل عليهم بمعناها ، وهي تنطوي على وجه الحجاج . . . »^(٣) ، ولكن غلب عليهم منهجهم الخاص .

على أن ما زعمه المتكلمون أدلة عقلية لا عقلية ، هو في غالبه أفكار وأقوال منقولة من كتب شيوخهم أو مروية عن فلاسفة قدماء فما الذي سوغ الاعتماد عليها والإعراض عن أدلة الكتاب والسنة بحجة أنها عقلية أو لفظية أو سمعية فهي لهذا ظنية لا تصلح للقطعيات؟ وكما يقول ابن الوزير : « . . . إن المتكلم ينظر في كتب شيوخه ليتعلم منها الأدلة من غير تقليد فكذلك من نظر في القرآن يتعلم منه الأدلة من غير تقليد »^(٤) .

(ب) كما أنه من الممكن للناظر في أمور الدين أن يبدأ بإثبات النبوة أولاً ، فإذا تبين له صدق الرسول ، بالعقل ، تبعه في كل ما جاء به ، سواء في الإلهيات التي اعتبروها - أو أكثرها - عقليات محضة ، أم في غيرها من السمعية والأحكام العملية التي قبلوا فيها الدليل الشرعي ، ولعل هذا هو طريق السلف كما يقول ابن الوزير : « إن الدين قد جاء به الرسول ﷺ وفرغ منه ، ولم يبق بعد تصديقه بدلالة المعجزات الباهرات إلا اتباع الدين المعلوم الذي جاء به ، لا استتباطه بتدقيق النظر كما صنعت الفلاسفة - وعلى هذا درج

(١) انظر : معارج الوصول لابن تيمية ، ص ٧ ، ٨ ، والموافقة ، ١٣/١ وما بعدها ، ومنهاج السنة - بولاق ، ٢١/٣ ، ٢٢ وانظر أيضاً : اجتماع الجيوش الإسلامية ، ص ٢٢ ، ٢٣ ، وشرح الطحاوية لابن أبي العز ، ص ١٣٧ ، وإيثار الحق لابن الوزير ، ص ١٢٣ .

(٢) انظر : القسطاس المستقيم ، ص ٧٩ .

(٣) (٤) ترجيح أساليب القرآن ، ص ١٧ .

(٣) الشامل جويني ، ١٦٦/١ .

السلف ، وكذلك قال مالك لمن جادله : أَوْ كَلَّمَا جَاءَنَا رَجُلٌ أَجْدَلُ مِنْ رَجُلٍ تركنا لجدله ما أنزل على محمد ﷺ^(١) وعندئذ فلا محل للدور المزعوم ولقد ارتضى هذا الطريق عالم معاصر تفرس بالفلسفة والكلام والتصوف ثم اختار هذا الموقف : نحن مع العقل حتى تثبت الرسالة فإذا تحقق الوحي الإلهي الصادق كان من العبث والمناقضة للعقل نفسه وللفلسفة الحققة ولمنهج السلف الصالح أن نعدل به غيره^(٢).

(ج) هذا لو سلمنا لهم بكون العقل والنظر أصلاً والشرع فرعاً عنه ، فكيف وهناك من يقول بأن صحة الشريعة لا تتوقف على النظر العقلي ، وإن دلالة المعجزة على صدق الرسول ضرورية « وإن المنكر لما تدل عليه بعد تحقق أركانها مكابر جاحد للضرورة » ومن هؤلاء الأمدي نفسه^(٣) ، والجويني أيضاً أول الآخذين بفكرة الدور من الأشاعرة^(٤) . بل إن الأمدي لا يكتفي بتقرير هذه الحقيقة بل يستعملها في الرد على من اعترض من الخصوم على استدلال الأشاعرة لصفة الكلام بالإجماع ، وزعم أن في ذلك دوراً من حيث إن الإجماع يستند إلى قول الرسول : « لا تجتمع أمتي على ضلالة »^(٥) وصحة الرسالة مبنية على ثبوت صفة الكلام - فيقول : « قولهم : هذا تمسك بالإجماع فيما يفضي إلى الدور ، ليس كذلك ، فإننا لا نسلم أن صدق الرسول يتوقف على ثبوت كلام الله - تعالى - ولا على وجوده ، من حيث إن دلالة المعجزة

(١) إيثار الحق لابن الوزير ، ص ١١٥ .

(٢) هو أستاذنا الدكتور عبد الحليم محمود ، انظر كتابه : الإسلام والعقل ، ص ١٠٤ وما بعدها .

(٣) انظر : الأبيكار ، ١/ ٢٦٠ أ .

(٤) انظر : الجويني إمام الحرمين ، ص ١٣٥ ، ١٣٦ .

(٥) سنن ابن ماجه ، كتاب الفتن ، باب السواد الأعظم ، رقم ٣٩٤٠ وقد ورد أيضاً هذا الحديث في سنن الترمذي بالفاظ مقاربة عن ابن عمر رضى الله عنهما عن رسول الله ﷺ قال : « إن الله لا يجمع أمتي أو قال أمة محمد ﷺ على ضلالة ويد الله مع الجماعة ومن شذ شذ في النار » انظر كتاب الفتن ، باب ما جاء في لزوم الجماعة ، رقم ٢٠٩٣ .

على صدقه معلوم بالضرورة ... وبعد أن يثبت صدقه بالمعجزة فإذا أخبر عن وجود الله - تعالى - وصفاته وكلامه ثبت بإخباره عن غير دور^(١). ومع أن هذه الفكرة يمكن أن تنقض مبدأ الدور من أساسه إلا أن الآمدي - فيما يبدو - كان يوردها على سبيل الجدل العابر ، وإلا فهو يقرر في نفس الكتاب مبدأ الدور كما سلف ويرى بسببه أن الدليل السمعي مما ظن أنه مفيد لليقين وليس كذلك ، ويرفض ، من الناحية التطبيقية ، الاستناد إلى الدليل السمعي - وخاصة في كتاب « غاية المرام » في كافة المسائل الكلامية اللهم إلا في السمعيات .

٤ - تقديمهم العقل على السمع عند التعارض :

ونأتي إلى هذه الفكرة الأخيرة ولعلها من نتائج فكرة الدور ، إلا أن فكرة الدور يمكن أن تحول تماماً دون الاستناد إلى النصوص الشرعية في أمهات العقائد فقط كوجود الله تعالى وصفاته التي تتوقف عليها صحة الرسالة . أما هذه فتضعف الاعتماد على هذه النصوص في الأمهات وفي سائر المسائل الأخرى جميعاً ، متى بدت معارضة العقل . وقد صور ذلك ابن تيمية في مفتتح كتابه « الموافقة »^(٢) إذ قال : « إذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية . . . فإما أن يجمع بينهما ، وهو محال ، لأنه جمع بين النقيضين ، وإما أن يردا جميعاً . وإما أن يقدم السمع وهو محال لأن العقل أصل النقل . فلو قدمناه عليه كان ذلك قدحاً في العقل الذي هو أصل النقل ، فكان تقديم النقل قدحاً في النقل والعقل جميعاً . فوجب تقديم العقل ، ثم النقل إما أن يتأول ، وإما أن يفوض^(٣) » وسماه قانون الرازي وأتباعه ، وإن أشار بعد إلى أن الغزالي أيضاً يقول به ، ويبدو من كتاب المآخذ أن الآمدي يتابع الرازي في أن دلالة السمع ظنية لاحتمال وجود المعارض العقلي وأنها لا تعدّ يقينية إلا بعد الاستدلال على عدمه^(٤) ، وهي الفكرة التي توفر ابن تيمية على نقدها في كتابه المذكور . وهي في نظري ضعيفة للوجوه التالية :

(٢) موافقة صحيح المنقول ، ١/١ .

(٤) انظر : المآخذ ، ل ١٣ .

(١) الأبيكار ، ٣٩٠/١ .

(٣) انظر : الموافقة ، ٢/١ .

(أ) أنه من الممكن معارضة القانون السابق بنقيضه ، دون الإحساس بأية أزمة عقلية ، يقول ابن أبي العز الحنفي في ذلك : فيقال إذا تعارض العقل والنقل وجب تقديم النقل لأن الجمع بين المدلولين جمع بين النقيضين ورفعهما رفع النقيضين ، وتقديم العقل ممتنع ، لأن العقل قد دلّ على صحة السمع ووجوب قبول ما أخبر به ، (فلو أبطنا النقل لكنا قد أبطنا دلالة العقل ، ولو أبطنا العقل لم يصلح أن يكون معارضاً للنقل وهذا واضح)^(١) . . . ولكن هذه المعارضة جدلية وقد تضعف من الفكرة المقابلة ولكنها لا تحل المشكلة ، فلنتقل إلى الوجه التالي .

(ب) أن النقل والعقل لا يمكن أن يتعارضا حقيقة ، وإن بدا ذلك لبعض الأفهام ممكناً ، فكلاهما حق ، والحق لا يتناقض ، وهذه فكرة كان لها مقامها الكبير عند جميع المفكرين والفلاسفة المسلمين ، ودورهم في التوفيق معروف^(٢) والسلفيون أيضاً يؤمنون بهذه الفكرة وهذا ابن تيمية يفرد لها كتاباً هو (موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول) وبين هذين : الفقهاء والمحدثون والأصوليون يرون كذلك وجوب رفع التناقض الموهوم يقول ابن الوزير : « تقديم العقل على السمع أولى عند التعارض .. وهذه قواعد المتكلمين قلنا : قد اعترضهم في ذلك المحققون بأن العلوم يستحيل تعارضها في العقل والسمع . فتقدير تعارضها محال . . وممن ذكر ذلك ابن تيمية وابن دقيق العيد والزركشي في (شرح جمع الجوامع)^(٣) . . ولا شك أن الجمع بين الأدلة عمل جاد وبناء ، أما إسقاط أحد الدليلين المتعارضين فهو رفع للمشكلة بالهروب منها .

(١) ابن أبي العز : شرح الطحاوية ، ص ١٣٧ .

(٢) انظر : قاسم : ابن رشد وفلسفته الدينية ، ص ٥٦ ، ٥٧ ، ٦٥ - ٧٠ .

(٣) ابن الوزير : إيثار الحق ، ص ١٢٣ .

(ج) أن من أكثر صور هذه الفكرة تطرفاً ما زعمه الرازي من أن دلالة السمع لا تتم أو تصل إلى مرتبة اليقين إلا بإسقاط المعارض العقلي المحتمل وإلّا فمع احتمال وجوده لا تزيد الدلالة السمعية عن كونها ظنية ، وقد اعتبر ابن تيمية هذه الفكرة صدىً عن سبيل الله^(١) « إذ كان أي دليل أقيم على بيان مراد الرسول لا ينفع إذا قدر أن المعارض العقلي ناقضه »^(٢). وإذا كان الآمدي في المأخذ يذكر هذه الفكرة ولا يعقب عليها بالنقد فإنه في « الأبكار » يرد عليها بقوله : « وأما ما قيل في بيان أن الدليل السمعي ظني فإنما يصح أن لو لم تقترن به قرائن تفيد القطع وإلا فبتقدير أن تقترن به قرائن مفيدة للقطع ، فلا ، ولا يخفى أن ذلك ممكن ».

وهذا الرأي سبق نقله عن الجويني فيما قبل ويبدو الآمدي غير مقتنع بهذه الفكرة الرازية وهو يوردها في « الأبكار » على لسان الغير ويعقب بما يدل على رفضه لها . أما سكوته عنها في « المأخذ » فلا يكفي دليلاً على اقتناعه بها ، بخلاف فكرة الدور التي يقررها ويؤكددها ، وإن كان هناك نوع اضطراب في موقفه إزاءها . كما أشرت من قبل ، فهو من الناحية النظرية ينتقد هذا الموقف المنهجي ، ولكنه في الوقت نفسه يقع أسيراً له من الناحية العملية .

٦- ونود في النهاية أن ننوه بصفة خاصة بنقد الإمام الغزالي ، وهو مفكر صوفي ، وابن رشد ، وهو فيلسوف عقلي ، وابن تيمية ، وهو شيخ سلفي لهذا الموقف المنهجي المتطرف ، ودعوتهم للعودة إلى التوازن التقليدي في علم الكلام بين النقل والعقل ، وإيثارهم جميعاً ، على اختلاف نزعاتهم ، للأدلة القرآنية - التي تتفوق بالفعالية والإقناع العقلي إلى جانب الحجية الشرعية على الأدلة الكلامية الرسمية التي قد تتباهى بصيغتها الفنية المعقدة ولكنها كثيراً ما تسفر - خارج الدوائر الكلامية التقليدية - عن خواء وعقم بائسين .

(٢، ١) انظر : الموافقة لابن تيمية ، ٨/١ .

فهل من عودة إلى القرآن الكريم ، لا لكي نلتزم بنصوصه بمجرد التسليم والقبول التقليدي ، بل لنسلم العقل لهدياته بتلفته لآيات الله المنبثة في النفوس والآفاق ، فنخرج من إसार الأدلة الشكلية ، والتعقيدات الجدلية إلى أفق جديد يؤذن بازدهار حقيقي للدراسات الكلامية ؟!.

* * *

الفصل الثالث

صور الاستدلال الكلامي

تمهيد :

مما سبق يتضح أن مصادر استنباط الأحكام الاعتقادية والاستدلال عليها تتمثل في النص الديني الصحيح والعقل البشري السليم . نعم قد تذكر ، في هذا الصدد ، مصادر ثلاثة ؛ كقول شارح « العقائد النسفية » : « أسباب العلم للخلق ثلاثة : الحواس السليمة ، والخبر الصادق ، والعقل »^(١) ، لكن الحواس مردها في النهاية إلى العقل ، ولعل هذا هو السبب في اقتصار الآخرين على مصدرين اثنين : العقل ، والنقل^(٢) .

لكن المتكلم في أثناء بحثه واستدلاله يستخدم صيغاً معينة ، أو صوراً للاستدلال يصوغ فيها معارفه وأفكاره التي أخذها من طريق النقل أو طريق العقل ؛ كي يثبت بها دعواه ، أو يدفع بها هجوم خصمه ، أو يبين اللوازم الفاسدة المترتبة على مقالة هذا الخصم ، أو نحو ذلك من الأغراض . وقد لا تكتمل الصورة العامة التي نحاول تقديمها في هذا الباب لمناهج البحث في علم الكلام ما لم نعرض بعض هذه الصيغ ، التي استخدمها قدماء المتكلمين ومتأخروهم في بحوثهم ومناقشاتهم .

وسلاحظ القارئ ، لدى استعراضه لهذه الصيغ أو النماذج ، ارتباط « الكلام » - في هذه الناحية المنهجية - بعلمي الفقه وأصوله ، في بداية الأمر ؛ بحيث يعتمد المتكلمون على الفقهاء والأصوليين ، ويستعيرون منهم - في غالب الأحيان - صيغ

(١) التفتازاني : شرح العقائد النسفية ، ص ١١ .

(٢) انظر مثلاً ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل ، والماتريدي : كتاب التوحيد ، ص ٢-٤ .

الاستدلال وأساليبه ، وطرق الجدل وآدابه ، وإن كان المتكلمون يعتبرون علمهم رئيس العلوم الشرعية ، أو العلم الأعلى بينها ، الذي تستمد منه سائر العلوم أسسها ومسلماتها ، وتحيل إليه عقدها ومشكلاتها ، وتلك ناحية قد نتعرض لمناقشتها فيما بعد . كما سيلاحظ القارئ أيضاً أنه عندما توثقت صلة الكلام بالفلسفة لدى المتأخرين ، وأخذ المنطق بصفة خاصة يكتسب قدراً من القبول في الأوساط الشرعية بعد طول ممانعة واعتراض^(١) ، بدأ المتكلمون يستخدمون صيغ هذا المنطق الصوري وأقيسته وأدواته المختلفة ، وإن لم يعرضوا تماماً عن الصيغ القديمة والأساليب التقليدية .

وهذا التحول له مغزاه ، والبعض قد يحمله مسئولية الجمود والتعقيد الذي اتسمت به أكثر الكتابات الكلامية المتأخرة^(٢) ، ونحسب أن عوامل كثيرة أخرى قد أسهمت في ذلك ؛ ومنها تراجع الموجة الحضارية الصاعدة ، أو الطاقة الإبداعية الشاملة ، التي كانت في الصدر الأول ، وبلغت أوجها في القرنين الثالث والرابع ، ثم أخذت تضعف شيئاً فشيئاً إلا من أفذاذ بارزين ، وعباقره أفراد ، كالغزالي وابن رشد في الدراسات العقلية ، وابن تيمية والشاطبي في أصول الفقه وأصول الدين ، والطوسي وابن النفيس في الرياضيات والعلوم ، والقرطبي وابن حجر في التفسير والحديث ، وابن هشام وابن منظور في علوم اللغة ، وابن خلدون والمقرئ في التاريخ والاجتماع . ومنها النكبات التاريخية القاسية التي أصابت شرق البلاد الإسلامية وقلبها وغربها ، ونالت من هبة الخلافة وسلطتها ، وكادت تستنفد ، في مدافعة الموجات المغولية الشرقية ، والموجات الصليبية الغربية ، قوى الأمة العربية والإسلامية ، لولا ظهور القوة التركية الفتية التي لم يتهيا لها - للأسف - إبداع فكري وحضاري يوازي طاقاتها العملية . . وربما كان للظاهرة أسباب أخرى

(١) انظر : المؤلف : نصير الدين الطوسي ، مخطوط بمكتبة جامعة لندن ، ص ١٢٠ وما بعدها .

(٢) انظر : قاسم : مقدمته لمناهج الأدلة في عقائد الملة ، ص ٢٠ ، ودراسات في الفلسفة الإسلامية له أيضاً .

على كل حال ، غير أن استعارة المنطق الصوري لا يزيد - فيما نعتقد - عن كونه أحد أسبابها أو لعله ، بالأحرى ، أحد مظاهرها .

وسنورد فيما يلي أربع صيغ من صور الاستدلال التي استعارها المتكلمون من المجال الفقهي ، وكيف بدأوا يتشككون في سلامتها المنهجية ، أو مناسبتها لموضوع البحث في علم الكلام ، ومالوا في النهاية ، أو أكثرهم ، إلى استخدام المنطق الأرسطي وأقيسته ، بجانب بعض هذه الصيغ التقليدية .

(١) قياس الغائب على الشاهد :

يعرف القياس ، بمعناه العام ، بأنه « إعطاء حكم شيء لشيء آخر ؛ لاشتراكهما في علته »^(١) ، وهو بهذا المعنى مفهوم أصولي فقهي جرى عليه العمل لدى كافة الأئمة المجتهدين - عدا أهل الظاهر - طريقاً لاستنباط الأحكام الشرعية العملية من مصادرها المعتبرة . لكنه انتقل إلى ميدان علم الكلام ليكون طريقاً لإثبات الأحكام الاعتقادية المتعلقة بالله - تعالى - وصفاته وأفعاله ، بناءً على وجود نظائر لها في الواقع المشاهد ، وهذا هو معنى قياس الغائب على الشاهد .

ويصرح المتكلمون أنفسهم بأنهم قد استعاروا هذه الصيغة من صيغ الاستدلال من إخوانهم الفقهاء^(٢) ، ولكنهم أدخلوا عليها تحويراً بدا لهم أنه يقربها إلى طبيعة البحوث الكلامية ؛ وهو أن يتوفر بين الشاهد والغائب جامع مشترك من حيث الحقائق أو الأدلة أو الشروط أو العلل كما سيتضح فيما يلي ، وإن كان بعضهم قد أجرى القياس بين الغائب والشاهد دون تحرُّ لجامع بينهما على الإطلاق .

ولكن القياس الفقهي قد يكون مشروعاً ومبرراً تماماً ؛ ما دام الأصل والفرع مشتركين في العلة أي الوصف المؤثر في استحقاق الحكم ، ولدينا الوسائل المختلفة لاختبار تحقق هذا الوصف فيهما ، من خلال ما يعرف (بمسالك العلة) . أما بالنسبة للمسائل الإلهية فكيف يمكن التحقق من اشتراك الغائب والشاهد في

(١) الأمدي : الإحكام ، ١٦٧/٣ .

(٢) انظر : الأمدي : أبكار ، ٢١٢/١ ، والجرجاني : شرح المواقف ، ص ٢٨/٢ .

وصف ما أو في حكم يترتب على ذلك؟ وهل يجوز للعقل أن يطبق المقولات الإنسانية على ذات الله - تعالى - وما يتصل بها من صفات أو أفعال؟ تلك هي أزمة هذا القياس الكلامي ، ومع ذلك فقد استخدمه المتكلمون بعد أن استعاروه من (أصول الفقه)، وغاب عنهم أن كل منهج يجب أن يتناسب مع الموضوع الذي يطبق فيه ، وشتان بين بحث موضوعه الوقائع المادية أو أفعال المكلفين وآخر موضوعه ذات الله الذي ليس كمثله شيء . يقول الجرجاني : « وإنما يسلكونه إذا حاولوا إثبات حكم لله - سبحانه - فيقيسونه على الممكنات قياساً فقهياً ويطلقون اسم الغائب عليه - تعالى - »^(١).

وقد شاع استخدامه لدى مختلف المدارس الكلامية : فالحشوية القائلون بأن الله جسم يعتمدون على أن كل موجود في الشاهد فهو كذلك^(٢) . والمعتزلة المشهورون بالتنزيه أخذوا به فيما يتعلق بأفعال الله تعالى ، دون صفاته في الجملة ؛ فحكموا بحدوثها^(٣) ، وأوجبوا عليه طبقاً لقواعد التحسين والتقبيح الإنسانية^(٤) ، وقياساً على حال الإنسان^(٥) ، ونفخوا خلقه للشرور لنفس هذا السبب^(٦) ، بل ربما استخدموها في مسائل الصفات أيضاً ، ونحن نجد القاضي عبد الجبار المعتزلي يستدل على كونه - تعالى - قادراً بقوله : « وأما الذي يدل على أن صحة الفعل دلالة على كونه قادراً فهو أنا نرى في الشاهد جملتين : إحداهما صح منه الفعل كالواحد منا ، والأخرى تعذر عليه الفعل كالمريض المدنف . فمن صح منه الفعل فارق من تعذر عليه بأمر من الأمور ، وليس ذلك إلا صفة ترجع إلى الجملة وهي

(١) شرح المواقيف ، ٣/ ٣٨ .

(٢) الآمدي : الأبكار ٢١٢/١ ، والرازي : أساس التقديس ، ص ١٤ ، وابن رشد : مناهج الأدلة ، ص ١٧٨ ومقدمته ، ص ٣٧ .

(٣) انظر : مقدمة مناهج الأدلة ، ص ٤٨ - ٥٠ .

(٤) انظر : عبد الجبار : المغني ، ١١/ ٦١ - ٧٧ ، ١٤/ ٢٢ - ٣٢ .

(٥) انظر : المغني ، ١٤/ ٥٥ .

(٦) انظر : هويدي : تاريخ فلسفة الإسلام ، ١/ ٢٩٩ ، وابن حزم : الفصل ، ٣/ ٩٨ .

كونه قادراً ، وهذا الحكم ثابت في الحكيم تعالى ؛ لأن طرق الأدلة لا تختلف شاهداً وغائباً^(١) . وواضح أنه يستخدم قياس الغائب على الشاهد بجامع الدليل . وقد استخدمه أيضاً في إثبات كونه تعالى عالماً^(٢) . ولم يكتف بذلك بل رد على من اعترض عليه في استخدامه إياه^(٣) . كما استخدمه أيضاً في إثبات صفة الحياة^(٤) .

ومع ذلك فمن الإنصاف أن نقول : إنهم لا يسرفون في استخدامه في مجال انصفات إسراف الأشاعرة الذين يعترف بعضهم بذلك ؛^(٥) فالآمدي مثلاً يحكي (اتفاق الأصحاب على إلحاق الغائب بالشاهد)^(٦) ولكنهم بدورهم يقللون من استخدامه بالنسبة لأفعال الله - تعالى - بعكس المعتزلة^(٧) تماماً .

أما الآمدي - وهو الأصولي الذي يدافع عن القياس في مجال الأحكام العملية^(٨) - فإنه يرى عدم الاعتماد عليه في المباحث الكلامية ، وهو يشرحه في صورته الفقهية المعروفة بقياس التمثيل ، ويرى أنه يمكن أن يفيد الظن بالحكم ؛ وذلك إذا أمكن معرفة الجامع بين الواقعتين والظن كاف في الأحكام العملية . أما إذا تعذر معرفة الجامع - كما هي الحال فيما بين الغائب والشاهد - « فالجمع تحكم محض ، ودعوى لا دليل عليها . ويلزم القائل بذلك أن يعترف بصحة حكم من حكم بأن جميع آدميين سودان ؛ إذ لم يشاهد إلا الزنوج ، وأن جميعهم لا يموتون ؛ إذ لم يشاهد ميتاً ولا سمع به ولا يخفى ما معه من الجهالة »^(٩) .

(١) شرح الأصول الخمسة ، ص ١٥١ ، ١٥٢ . (٢) المصدر السابق ، ص ١٥٧ .

(٣) المصدر السابق ، ص ١٥٨ . (٤) المصدر السابق ، ص ١٦١ .

(٥) انظر : الشهرستاني : نهاية الإقدام ، ص ١٨٢ وما بعدها .

(٦) انظر : الأبكار ٢١٢/١ .

(٧) انظر : مناهج الأدلة - المقدمة ، ص ٤٩ ، وص ١٨٤ من القسم الثاني وما بعدها .

(٨) انظر : الإحكام ، ٥/٤ وما بعدها (ط مؤسسة الحلبي) .

(٩) الأبكار ، ٣٩/١ ب .

لكن الأشاعرة بوجه عام ، حين قاسوا الغائب على الشاهد في مجال الصفات ، حاولوا أن يلتمسوا لذلك جامعاً فقالوا : إن الحقائق أو التعريفات ، والأدلة ، والشروط والعلل يجب أن تطرد شاهداً وغائباً وأن توجب في الغائب ما توجبه في الشاهد من الأحكام ، والآمدي يحكي اتفاقهم على ذلك - كما أسلفنا - ويضرب له أمثلة توضيحية^(١) ، ويشير إلى ما ذهب إليه الإسفراييني الأشعري (ت ٤٧١هـ) من أن (كل أمرين ثبت تلازمهما في الشاهد لزم أن يتلازما غائباً ، ولم يعتبر في ذلك جامعاً)^(٢) . ثم يتحول إلى تقديم قائل : « أما الجمع بالحد فإن ثبت أن حد العالم من قام به العلم ، وثبت أن مسمى العالم متحد في الغائب والشاهد فلا حاجة إلى القياس على الشاهد والاعتبار به .. وإن لم يثبت الحد أو ثبت ولكن لم يثبت اتحاد مسمى العالم فالإلحاق متعذر . وعلى هذا يكون الكلام في العلة والشرط ، ويزيد في العلة والشرط إشكال آخر ، وهو احتمال كون العالم في الشاهد معللاً بالعلم أو مشروطاً به لكونه جائزاً ، وهذا المعنى غير موجود في الغائب فلا يلزم التعدية ، أو بمعنى آخر لم نطلع عليه ، ولا يلزم من عدم العلم به وبذليله العلم بعدمه »^(٣) .

وأما الجمع بالدليل فيمكن الطعن فيه بمثل ما سبق ، فهم يستدلون به على أن القابل للحوادث لا يمكن أن يتعزى عنها ، ولكن ما يدرينا أن هذا خاص بالجائزات التي نراها في الشاهد ، أو مشروط بشرط آخر غير الجواز لا يتحقق في الغائب؟ على أنه من الصعب إثبات أن الغائب قابل للحوادث ، ولو صح ذلك لما احتجنا إلى قياسه على الشاهد أصلاً^(٤) .

وهكذا يشكك الآمدي في قيمة هذا القياس أيًا كان الجامع المزعوم بين الشاهد والغائب . أما طريقة الإسفراييني في قياس الغائب على الشاهد بمجرد التلازم أو التشابه في الحصول ولو لم يتحقق جامع (فيلزمه عليها أن يكون الباري - تعالى - جوهرًا ضرورة كونه قائمًا بنفسه ؛ لضرورة التلازم بينهما في الشاهد ،

(١) انظر : الأبكار ، ٢١٢/١ ، ٢١٣ .

(٢) انظر : الأبكار ، ٢١٢/١ ، ٢١٣ .

(٣) انظر : الأبكار ، ٢١٢/١ ، ٢١٣ .

(٤) انظر : الأبكار ، ٢١٢/١ ، ٢١٣ .

فإن كل قائم بنفسه في الشاهد جوهر ، وكل جوهر قائم بنفسه . ولا محيص له عنه^(١) . ولكن هذا ظاهر البطلان^(٢) .

- نقد المتكلمين لهذا القياس :

على الرغم من تغلغل هذا الضرب من الاستدلال في المدارس الكلامية المختلفة ، فقد تعرض لألوان من النقد من مصادر متعددة ، قبل الآمدي ، مما يدل على إحساسهم بضعفه ؛ لعدم مناسبته لموضوع البحث في علم الكلام :

أ- فابن حزم الظاهري يندد بكل من الأشاعرة والمعتزلة لخضوعهم لهذا القياس الغريب ، هؤلاء في مجال الأفعال وأولئك في الصفات الإلهية ؛ يقول : « وهذا (أي إيجاب شيء على الله) مذهب يلزم كل من قال : « لما كان الحي في الشاهد لا يكون إلا بحياة وجب أن يكون الباري - تعالى - حيا بحياة ، وليس بين القولين فرق وكلاهما لازم لمن التزم بأحدهما ، وكلاهما ضلال وخطأ ... وأما إجراؤهم الحكم على الباري بمثل ما نحكم به بعضنا على بعض فضلال بين^(٣) » وهكذا يكشف الرجل فساد الأصل الذي يقوم عليه هذا القياس سواء طبق فيما يتصل بأفعال الله أو بصفاته ؛ ألا وهو تطبيق الاعتبارات الإنسانية على الله سبحانه .

ب - كما نجد ابن رشد الفقيه الفيلسوف يحدد موقفه في حسم من هذا القياس ، ويتخذ من رفضه له أساساً لمحاولته التوفيق بين العقل والدين متمسكاً دائماً بقول الله عز وجل : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾^(٤) .

(١) الأبيكار ، ٢١٣/١ .

(٢) انظر : نقد هذا المنهج عند النشار : « مناهج البحث عند مفكري الإسلام » ، ص ١٣١ ، ١٣٢ .

(٣) الفصل ، ٩٨/٣ .

(٤) انظر : قاسم : ابن رشد وفلسفته الدينية ، ص ٥٨-٦٠ ، ونظرية المعرفة عند ابن رشد ، ص ١٤٣ ، ١٥٠ - ١٥٦ ، ١٦٣ - ١٧٨ .

ج - وأما في الوسط الكلامي التقليدي فيبدو أن القوم أخذوا يشعرون بضعفه ويضيقون به ذرعاً ، ولكنهم لم يرفضوه تماماً كصيغة للاستدلال بل ظلوا يترددون بين إنكاره والعمل به . فمن المعتزلة نجد القاضي عبد الجبار يعتمد عليه أحياناً كما سبق من الأمثلة ، ولكنه ينكر على المعتزلة البغداديين استخدامهم أمثلة من الشاهد في القول بالأصلح^(١) ، وقد لاحظ الجويني أن معتزلة البصرة ، لا يلتزمون دائماً بقياس الغائب على الشاهد ؛ « فإنهم قد نقضوا هذه الدلالة في قواعد من العقائد »^(٢).

أما الأشاعرة فقد لاحظ الأمدي أنهم أيضاً لا يطردون هذه الدلالة في مذهبهم^(٣) ، وهم قد تراوحوا فعلاً بين قبولها أحياناً وإغفالها أحياناً أخرى ، ثم تزايد نقدهم لها وهجومهم عليها حتى انتهى الأمر إلى الأمدي فرفضها تماماً ، ولم يحاول الاعتماد عليها في أي من المسائل الكلامية الرئيسية ، ولتفصيل هذا الإجمال نقول :

١- إن الأشعري في « اللمع » يعتمد على هذه الدلالة في إثبات صفة العلم مستنداً إلى أن كل عالم فهو ذو علم وفي هذا قياس الغائب على الشاهد بجامع العلة^(٤) ، ولكنه يرفضها في أفعال الله تعالى ؛ إذ يرد على المعتزلة قولهم : (إن فاعل السفة سفيه)^(٥).

٢- وأما الباقلاني فيشبهه تماماً ؛ إذ يعتمد على هذه الدلالة وخاصة إذا كان الجامع بين الشاهد والغائب العلة أو الدليل^(٦) ، ولكنه يقول في رده على المجسمة الذين يقولون لا نجد في الشاهد فاعلاً إلا جسمًا : « فيجب على موضوع استدلالكم هذا أن يكون القديم - سبحانه - مؤلفاً محدثاً مصوراً ذا

(١) انظر : المغني ، ٥٥/١٤ ، ٥٦ ، ٧٠ - ٧٤ . (٢) الجويني : الإرشاد ، ص ٦٦ .

(٣) انظر : الأوبار ، ٢٧٠/١ . (٤) انظر : اللمع ، ص ٢٦ - ٣٠ .

(٥) المصدر السابق ، ص ٥٦ .

(٦) انظر : الباقلاني : التمهيد ، ص ٣٨ ومقدمة المحققين ، ص ٢٣ .

حيز وقبول للأعراض ؛ لأنكم لم تجدوا في الشاهد وتعقلوا فاعلاً إلا كذلك ، فإن أصروا على ذلك تركوا قولهم وفارقوا التوحيد ، وإن أبوه نقضوا استدلالهم^(١) ولكن هذا الإلزام القوي يمكن أن ينقلب على الأشاعرة أنفسهم ، وكل من يأخذ بهذا القياس من المتكلمين .

٣- وأما عبد القاهر البغدادي (ت ٤٢٩هـ) فإنه يعتمد طريقاً لإثبات الصفات^(٢) ، ويرفض اعتماد المعتزلة عليه في الحكمة والتعليل والمشيئة^(٣) الإلهية ، أي في أفعاله - سبحانه - .

٤- فلما جاء الجويني (ت ٤٨٧هـ) أنكر بناء الغائب على الشاهد وقال إنه لا أصل له^(٤) ، ولكنني وجدته - من الناحية التطبيقية - يعتمد عليه في مسألة حلول الحوادث ، إذ يقول : « إنه لو قبل الحوادث لم يخل منها ؛ لما سبق تقريره في الجواهر . . وما لم يخل من الحوادث لم يسبقها »^(٥) ، وفي هذا قياس الغائب على الشاهد بجامع الدليل ، وقد مر بنا نقد الآمدي لهذه الصورة وغيرها ، كما نجد يرفض اعتماد المعتزلة عليه فيما يتعلق بالتحسين والتقبيح العقلين وما يترتب عليهما من تجوير وتعديل^(٦) .

٥- أما الغزالي (ت ٥٠٥هـ) فقد أفاض في نقده في (معيار العلم) إذ ذكر قياس التمثيل وقال إنه هو الذي يسميه المتكلمون رد الغائب إلى الشاهد ، ويقول إنه يقوم على تحقق جامع بينهما ، وهذا مع صعوبته يغني عن ذلك القياس :

(١) التمهيد ، ص ١٥٢ . (٢) انظر : أصول الدين ، ص ٧٨ ، ٧٩ .

(٣) المصدر السابق : ١٤٦-١٥٢ .

(٤) انظر : فوفية حسين : الجويني إمام الحرمين ، ص ١٤٠-١٤٢ وانظر أيضاً : مناهج البحث للدكتور الشار ، ص ١٣١ ، ١٣٢ .

(٥) الإرشاد ، ص ٤٥ .

(٦) المصدر السابق ، ص ٢٦٣-٢٦٧ ، ٢٧٢ ، ٢٨٢ ، وما بعدها .

فإذن لا خير في رد الغائب إلى الشاهد إلا بشرط^(١) متى تحقق سقط أثر الشاهد المعين^(٢) وهذه فكرة نجدها عند الآمدي كما مرّ آنفاً ، ويقول الغزالي أيضاً : « ... أعيان الشواهد تشتمل على صفات خفية فلذلك يجب إطراح الشاهد المعين »^(٣) ، وهي فكرة نجدها عند الآمدي أيضاً في نقده السابق لهذا الدليل مما يوحى بتأثره بالغزالي في هذا الصدد ، وبعد أن يفيض الغزالي في بيان وجوه النقد التي يأخذها على هذا القياس يقول : « هذا كله في إبطال التمثيل في العقلیات ، فأما في الفقهيات فالجزئي المعين يجوز أن ينقل حكمه إلى جزئي آخر باشتراكهما في وصف ... إذا دل عليه دليل ... »^(٤) .

٦- وقد انتقد ابن تومرت أيضاً هذا القياس بجميع صورته لدى الأشاعرة والمعتزلة على السواء ، وحرص على التفرقة الدائمة بين عالم الغيب وعالم الشهادة^(٥) ، ولعله تأثر في ذلك بالغزالي .

٧- ثم جاء الشهرستاني فذكر أن الأشاعرة وسائر الصفاتية ، يأخذون بهذا الاستدلال ولم يحدد له موقفاً خاصاً وإن كانت عبارته تدل على عدم رضاه عنه^(٦) .

٨- وأما الرازي فنجدته في « أساس التقديس » يرفض هذا القياس في وضوح ، ويقرر : « أن معرفة الله - تعالى - وصفاته على خلاف حكم الحسي »^(٧) . ولكنه لم يفصل القول في نقده كما فعل الآمدي بعده .

(١) هذا الشرط هو استواء طبيعة كل من الشاهد والغائب وإمكان التحقق من ذلك .

(٢) معيار العلم ، ص ٩٤ ، وانظر له أيضاً : القسطاس المستقيم ، ص ٧٢ .

(٣) معيار العلم ، ص ٩٥ .

(٤) معيار العلم ، ص ٩٦ ، وانظر أيضاً : دراسات في الفلسفة الإسلامية ، ص ١٥٣ .

(٥) انظر : تاريخ فلسفة الإسلام ، ٢٦٩/١ ، ٢٧٢ .

(٦) انظر : نهاية الإقدام ، ص ١٨٢ وما بعدها .

(٧) أساس التقديس ، ص ١٤ .

ومن هذا يتضح أن الاتجاه قد استمر في التزايد نحو التخلص من هذه الصيغة الاستدلالية التي لا تناسب موضوع الدراسة في البحوث الكلامية . وربما كانت أكبر حملة عليها هي تلك التي شنّها ابن تيمية في العديد من كتبه حيث اقترح الاعتماد - بدلاً منها - على ما أسماه « قياس الأولى » لا « قياس التمثيل » الذي هو القياس الفقهي ، ولا « قياس الشمول » الذي هو في نظره قياس الغائب على الشاهد^(١).

٢ - الاستقراء :

وهو يرتبط بالطريق السابق ، وربما كوّنا معاً دليلاً واحداً في بعض المسائل الكلامية .

وقد تحدث الآمدي الأشعري في « غاية المرام » عن نقط الضعف في هذا الاستدلال وعدم صلاحيته في المباحث العقلية ، فبدأ بتعريفه بأنه (البحث والنظر في جزئيات كليٍّ ما عن مطلوب)^(٢) ثم نسبته لجزئيات أخرى لم تدخل في نطاق البحث ، مما يجعل نتيجته ظنية ، وهو ما عرض له الغزالي من قبل بوضوح أكثر^(٣) حيث ذكر أنه - حتى مع تقدير كونه تاماً - لا يصلح في المباحث الإلهية ؛ نظراً لاختلاف طبيعة كل من الغائب والشاهد : (فلا يخفى أن ما حكم به على أحد المختلفين غير لازم أن يحكم به على الآخر ، لجواز أن يكون من خصائص ما حكم به عليه ، دون الآخر . وذلك كما لو حكمنا على الإنسان بأنه ضاحك مثلاً أخذاً من استقراء جزئيات نوع الإنسان فإنه لا يلزم مثله في الفرس المخالف له في حقيقته)^(٤).

(١) انظر : ابن تيمية : إيضاح الدلالة ، ص ١٠ ، وتجريد النصيحة (في صون المنطق للسيوطي ٢٢٣ - ٢٣٠) .

(٢) الآمدي : غاية المرام بتحقيق المؤلف ط . المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، القاهرة ، ١٩٧١ م ، ص ٤٥ .

(٣) انظر : معيار العلم ، ص ٩٥ ، ٩٦ .

(٤) غاية المرام ، ص ٤٥ .

على أن مثل هذا الاستقراء التام غير ممكن في مجال الإلهيات ؛ إذ كيف يتناول البحث والنظر هذا « الغائب » المتعالي على وسائل الإدراك العادية؟ وحين يقدر لنا إدراك حقيقته فما أغنانا عندئذ عن تتبع أية جزئيات أخرى في الواقع أو (الشاهد). أي أن الآمدي يريد أن يقول : إن هذا المنهج فيما يتصل بالمباحث الإلهية غير ممكن ، وغير مفيد أيضاً حتى لو كان ممكناً : « ولو قدر أن ذلك غير محال فالاستقراء إما أن يتناول الغائب أو ليس ، فإن تناوله فهو محل النزاع ولا حاجة إلى استقراء غيره ، وإن لم يتناوله ، بل وقع لغيره من الجزئيات ، فهو - لا محالة - استقراء ناقص وليس بصادق كما بيناه . وهذا لا محيص عنه »^(١) وقد كرر الآمدي هذه الوجوه من النقد في مواضع عديدة من كتابيه « الأبيكار » و « غاية المرام »^(٢).

وبعد هذا النقد الدقيق يتوجه الآمدي إلى أصحابه الأشاعرة الذين ترددوا بشأن هذا القياس بين الاستدلال به في مسألة الصفات ، ورفضهم الأخذ به في مسألة الأفعال ، وكان أخرى بهم ألا يعملوا به فيهما جميعاً ، : « . . . ثم إن من قاس الغائب على الشاهد ههنا (أي مسألة الصفات) فهو معترف بأنه ليس في الشاهد فاعل موجود على الحقيقة ، بل الموجود ليس إلا الاكتساب ، بخلاف ما في الغائب . فإذا ما وجد في الشاهد لم يوجد في الغائب وما وجد في الغائب لم يوجد في الشاهد ، فأنى يصح القياس . . . !!؟ »^(٣).

وإذا كان الاستقراء هو المنهج العلمي الصحيح في المجال التجريبي ، وهو أساس التقدم العلمي المعاصر ، وهو أيضاً جانب مهم مما قدمته الثقافة الإسلامية للحضارة الإنسانية^(٤) ، - فإن هذا لا يستلزم قبوله طريقاً إلى المعارف الإلهية ، لأن استعماله فيها غير مشروع وغير ممكن وغير مفيد كما بينه الآمدي .

(١) غاية المرام ، ص ٤٦ .

(٢) انظر : بالإضافة لما سبق غاية المرام ١٠٠ ، ١٢٢ والأبيكار ، ص ٢٠٧ .

(٣) غاية المرام ٤٦ ، ٤٧ .

(٤) انظر : (بحث الخيال عند ابن عربي) لأستاذنا الدكتور قاسم ، ومناهج البحث للدكتور النشار ص ١٠٣ وما بعدها ، ونشأة الفكر له أيضاً ، ١/٥ - ٩ .

٣- انتفاء المدلول لانتفاء دليله :

وهذا منهج آخر من مناهج المتكلمين تشكك فيه وانتقده العديد من المتكلمين ، ثم جاء الآمدي وغيره من المتأخرين فرفضوا الأخذ به في مباحثهم الكلامية . أما من الناحية المنهجية فقد حدد موقفه منه في موضعين من كتابه « الأبكار » :

أولهما : عندما تعرض للدليل العقلي وشروطه ، فذكر أنه يجب « أن يكون مطردًا بالاتفاق ، وليس من شرطه أن يكون منعكسًا ؛ أي يلزم من انتفائه انتفاء المدلول ، خلافًا لبعض الفقهاء ؛ فإن حدوث الحوادث دليل وجود الصانع ، ولو قدرنا عدم حدوث الحوادث لما لزم منه انتفاء الصانع في نفسه ، وإن لم يعلم وجوده لعدم الدليل الدال عليه . ولأنه لا مانع من قيام أدلة على مدلول واحد ، ولو لزم انتفاء المدلول عند انتفاء واحد منها ؛ لما لزم من باقي الأدلة وجود المدلول وخرجت من كونها أدلة ، لعدم اطرادها وهو خلاف الفرض »^(١).

ثم يشير الآمدي إلى أخذ المعتزلة بهذا الضرب من الاستدلال في بعض المسائل^(٢) . وهذا نص مهم إذ هو مع بيانه لوجهة نظر الآمدي في هذا المنهج وأسباب بطلانه - يوضح لنا أيضاً أن فكرته الأساسية - وهي وجوب انعكاس الأدلة - فقهية في الأصل ، ولعله يقصد بالفقهاء علماء أصول الفقه ، فقد ذكر الآمدي نفسه في « الإحكام » خلاف الأصوليين حول هذه المسألة حين عرض لقواعد (الترجيح بين الأدلة)^(٣) . كما أنه يدلنا أيضاً على تأثير المعتزلة بهذه الدلالة إذ التزم بعضهم أن الدليل على كون الواحد منا عالمًا بعلم هو جواز ذلك في حقنا ، وأن ذلك منفي عن الله - تعالى - لعدم جواز ذلك في حقه ، ومعنى ذلك القول بانتفاء المدلول لانتفاء دليله .

(١) الأبكار ، ٢٠٧ .

(٢) انظر : الأبكار ، ٢٠٨ وما بعدها وقارن بما في شرح الأصول الخمسة لأحمد بن يحيى

ابن الحسين ، ص ١٨٥ ، ٢٢٠ .

(٣) انظر : الإحكام ، ٢٤٢/٤ .

وثانيهما : حينما أفرد لهذا الدليل فقرة خاصة ضمن « ما ظن أنه من الأدلة المفيدة لليقين وليس كذلك) ، وهو يكرر فيه نفس الأفكار السابقة غير أنه يجيب على سؤالين يوردهما على نفسه ، وهما :

أ- إذا لم يكن هناك تلازم بين الدليل والمدلول بحيث يلزم من وجود الدليل وجود المدلول ومن انتفائه انتفاؤه فعلى أي أساس نطمئن إلى انتفاء الغلط عنا عندما نستخلص النتائج من مقدماتها؟

ب - وعلى أي أساس نقطع بعدم وجود الجبال الشامخة بين أيدينا - ألا يحتمل أن تكون موجودة ونحن لا ندركها؟^(١) .

ويرد الآمدي على السؤال الأول بأنه قد قام الدليل فعلاً على انتفاء الغلط من استدالاتنا ما دمنا نستند فيها أصلاً إلى البديهيات أو ما يثول إليها ، والاطمئنان إلى ذلك ليس مرده إلى عدم دليل الغلط بل إلى وجود دليل انتفاء الغلط^(٢) .

وأما العلم بعدم وجود الجبال الشامخة إذا لم تكن بين أيدينا فبديهي وليس مستنداً إلى العلم بانتفاء دليل الوجود وإلا كان نظرياً^(٣) . والسؤال الأخير كثيراً ما يعرض للأشاعرة بسبب موقفهم من العلية ومن تفسير الإدراك الحسي ، على النحو الذي عرضه الغزالي في كتاب « التهافت » .

أما عن تاريخ ظهور هذا الدليل في الوسط الكلامي وموقف المتكلمين منه : فقد ذكر ابن خلدون أنه من وضع القاضي أبي بكر الباقلاني^(٤) ، ولكن كلام الآمدي ، الذي نقلناه آنفاً ، يدل على أن الفكرة في الأصل فقهية فلعله يقصد أنه أول من نقلها إلى علم الكلام أو إلى الكلام الأشعري خاصة ، وهذا الاحتمال الأخير هو

(١) انظر : الأبيكار ، ٢٠٩ . وانظر : المواقف ، ٢٢٢-٢٤ .

(٢،٣) المصدر السابق ، ٢٠٩ .

(٤) انظر : المقدمة ٤٦٦ ، وانظر أيضاً : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ٢٩٣ ، ٢٩٤ ،

ورسالة التوحيد للشيخ محمد عبده ، ص ١٨ ، ٢٩ ، ومناهج البحث عند مفكري الإسلام ، ص ١٣٧ ، ١٣٨ .

الأشبه ؛ وذلك لأن القاضي عبد الجبار - وهو معاصر للباقلاني - ينتقد هؤلاء الذين يستدلون على وحدانية الله تعالى بانتفاء الدليل على وجود إله ثان . متمسكاً بأن (ما لا دليل على إثباته لا يجب نفيه . . وإنما يجب نفيه بحصول الدليل على نفيه)^(١) وقد بين أحمد بن يحيى بن الحسين في كتابه (شرح الأصول الخمسة) أن من هؤلاء الذين سلكوا هذا الطريق أبا القاسم البلخي^(٢) ، أي أن الفكرة موجودة في الوسط الكلامي بصفة عامة قبل الباقلاني بنحو مائة عام^(٣) .

وقد نسب الأمدي إلى القاضي الباقلاني وإمام الحرمين الجويني الاعتماد على هذا الدليل في محاولتهما إثبات جواز الرؤية بأنه لا دليل على استحالتها ، ويرفض هو تلك المحاولة : قائلاً إنه «يجوز أن يكون المدلول متحققاً ، وإن لم يخلق الله تعالى دليلاً عليه»^(٤) أما أن القاضي الباقلاني أوجب الاعتقاد بأدلة الأشاعرة تبعاً لما تدل عليه من العقائد ، كما يقول ابن خلدون ، فلم أجد في كتبه (التمهيد ، والبيان ، وإعجاز القرآن) ما يدل عليه ، وإن كان هذا يصدق على أشاعرة آخرين مثل عبد القاهر البغدادي الذي اعتبر أن مخالفة نظرية الجوهر الفرد «مخالفة لقواعد دين الإسلام»^(٥) ، ولذا فإن الحملة التي شنّها ابن حزم^(٦) وابن رشد^(٧) وابن تيمية^(٨) ضد الأشاعرة لهذا السبب لا تصدق على المتسامحين منهم من هؤلاء الذين أعرضوا عن بعض المقدمات التي كادت تعدّ جزءاً من العقائد ؛ كدليل الجوهر الفرد مثلاً ، وإن كانت تصدق على موقف البغدادي وأمثاله ، كما تصدق

-
- (١) المغني ، ٣٤٢/٤ .
 (٢) انظر : شرح الأصول الخمسة ، ص ٢٠٠ .
 (٣) انظر : الملل والنحل ، ٩٧/١ ، وشرح الأصول الخمسة هامش ص ٢٥ بشأن الكعبي البلخي وتاريخ وفاته .
 (٤) الأبيكار ، ٥١٣/١ .
 (٥) أصول الدين ، ص ٢٣١ .
 (٦) انظر : الفصل ، ٩٢/٥ وما بعدها .
 (٧) انظر : مناهج الأدلة ، ص ١٣٥ ، ١٥٣ ، ١٥٩ .
 (٨) انظر : معارج الوصول ، ص ٣٣ .

على بعض المعتزلة أيضاً من أمثال جعفر بن حرب الذي كفر النّظام لإبطاله الجزء الذي لا يتجزأ^(١).

هذا وقد تعرض هذا الاستدلال قبل الأمدي لألوان من النقد منها ما يشير إليه ابن خلدون من نقد الجويني والغزالي له^(٢)، وقد مرّ بنا أن الجويني اعتمد عليه في بعض الأمور، فلعل موقفه منه قد تغير، وهو في هذا شبيه بالقاضي عبد الجبار الذي نقده في أكثر من موضع في كتبه^(٣)، ولكنه كما أشار الأمدي فيما سبق لم يتخلص منه تماماً، ونفس الموقف نجده عند الإمام الرازي^(٤).

ولا شك أن الأمدي قد أفاد ممن سبقوه فيما قدمه من نقد لهذا الدليل، وإن كان يمتاز بحرصه - من الناحية التطبيقية - على التزام موقفه المنهجي بشأن هذا الضرب من الاستدلال، ومن هذه النماذج التطبيقية :

أ- إنكاره على الأشاعرة الاستدلال به على نفي صفة زائدة على السبعة بينما يرى هو أن الواجب هو التوقف في ذلك، لأنه « لا يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول في نفسه، وإن انتفى العلم بوجوده »^(٥).

ب - رده على النصاري في قولهم بإلهية المسيح لما صدر عنه من خوارق، وإلزامه إياهم بتجويز إلهية كافة الناس « فإن الخوارق غايتها أنها دليل الوقوع، ولا يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول في نفسه »^(٦).

وقد اهتم ابن تيمية بنقد هذا النوع من الاستدلال، وتخطئة من اعتمد عليه من المتكلمين^(٧)، وكذا شارح المواقف الذي يكاد يردد ما ذكرناه عن الأمدي^(٨).

(١) انظر : الفرق بين الفرق، ص ١١٥ . (٢) انظر : المقدمة، ص ٤٦٦ .

(٣) انظر بالإضافة لما سبق : المغني، ١٨٦/٤ .

(٤) انظر : الرازي وآراؤه، ص ٢٩٩، ٣١٠ والمواقف، ٣٥/٢ .

(٥) غاية المرام، ص ١٣٥ . (٦) الأبيكار، ٧١/٢ .

(٧) انظر : معارج الوصول، ص ٢٨، ٢٩ .

(٨) انظر : المواقف، ٢٨-٢١/٢، وانظر أيضاً : مناهج البحث عند مفكري الإسلام للنشار، ص ١٣٧، ١٣٨ .

٤- أساليب الجدل :

لقد وفق المتكلمون في رفضهم للأدلة الثلاثة السابقة ، فإن آخرها وهو انتفاء المدلول لانتفاء دليله باطل من أساسه ويقوم على الخلط بين علاقة العلة والمعلول ، وعلاقة الدليل والمدلول ، وأما الدليلان السابقان عليه فيقومان على أسس من الملاحظة والاعتبار قد تكون ممكنة بالنسبة للوقائع المادية ، ولكنها غير ممكنة في المباحث الإلهية والكلامية ، ومن الواجب أن يتناسب منهج البحث دائماً مع طبيعة الموضوع الذي يعالجه .

أما بالنسبة لأساليب الجدل فإنهم - برغم إحساسهم بعيوبها - لم يستطيعوا التخلص منها ، فقد غلبت على الدراسات الكلامية بحكم أنها فن دفاعي قبل كل شيء ، لا يهدف إلى الكشف عن الجديد بقدر ما يهدف إلى الدفاع عن عقيدة قائمة بالفعل يرى أن من واجبه الدفاع عنها^(١) فكان من العسير ، إن لم يكن من المتعذر ، تخلصه من تلك الأساليب التي كانت تستخدم في المناظرات الكلامية والفقهية وغيرها وتوزع فيها المسؤوليات بين المعترض والمستدل من أجل التوصل إلى نصره مذهب على مذهب أو رأي على رأي ، لا من أجل كشف حقيقة جديدة أو اتفاق الطرفين على حقيقة قديمة .

ولأسلوب الجدل الكلامي سمات معينة ، من حيث مادته ، وأسلوبه وغايته ، نلمسها بوضوح في ثنايا المؤلفات الكلامية :

أ- فأما مادته فهي مسلمات الخصوم ، والقضايا التي قد تلقي القبول عندهم بصرف النظر عن قيمتها الذاتية .

ب - وأما أسلوبه فيتسم بالتشويق وتعدد الاحتمالات ، وكثرة الفروض والحجج المتوالية ، وقد تغني عنها حجة واحدة حاسمة .

(١) انظر : الغزالي : المنقذ ، ص ١٣٢-١٣٧ ، والتفتازاني : شرح النسفية ٣٩-٥٣ ، ومقدمة سناجح الأدلة لقاسم ٨ - ١٠ ، وله أيضاً ابن رشد وفلسفته ، ص ٥٦٩ ، ٧٩ ، ومناقب الإسلام للعامري ، ص ١٨١ .

ج - وأما غايته فهي التغلب على الخصم وغالبًا ما يكون ذلك بإثبات الدعوى عن طريق إفساد الحجة المعارضة لها بدلاً من إثباتها بطريق مباشر .

والناحية الأولى كثيراً ما تذكر في تعريف الاستدلال الجدلي لدى المناطقة^(١) ، وأما الناحية الثانية فتتمثل في أسلوب القسمة الذي يسود هذه المناقشات الجدلية في العادة ، وأما الناحية الأخيرة فمن أبرز معالمها شيوع طريقة الخلف في مثل هذه المناقشات . وللاّمدى نص دقيق على شرحه على « الإشارات والتبسيّات » لابن سينا يتضمن هذه النواحي الثلاث التي يتميز بها الجدل ، فهو يقول : « وأما الأقيسة الجدلية فلاّئع المتعلمين في مبادئ العلوم ، ولأجل تقرير القضايا المشهورة التي تتم بها المشاركة الإنسانية ، ولأجل غلبة المعاند . ولأجل التردد في الأقيسة المشهورة وترجيح بعضها على بعض حتى ربما يتخلص منها إلى الحق . . ومبادئ الجدل هي المشهورات والمسلمات »^(٢) .

أ- الاعتماد على مسلمات الخصوم :

كان الغزالي - وهو خبير بعلم الكلام - صريحاً في وصفه للأدلة الكلامية بأنها « تبنى على أمور مسلمة نصدق بها لاشتهارها بين أكابر العلماء وشناعة إنكارها ونفرة النفوس عن إبداء المراء فيها »^(٣) بل لقد كان صريحاً وأميناً أيضاً إذ يصف منهجه هو كمتكلم يناقش المتكلمين : « ومعنى المجادلة بالأحسن أن آخذ الأصول التي يسلمها الجدلي وأستنتج منها الحق بالميزان المحقق على الوجه الذي أوردته في كتاب « الاقتصاد في الاعتقاد »^(٤) ، وقد نص الغزالي في مقدمة هذا الكتاب على اعتماده فعلاً - مع ما يعتمد عليه مواد أخرى - على مسلمات الخصم ، « فإنه وإن لم يقم عليه دليل أو لم يكن حسياً ولا عقلياً ، اتفطنا باتخاذ إياه أصلاً في قياسنا ،

(١) انظر : المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين / الأمدى ، تحقيق المؤلف ، القاهرة ١٩٨٣م ، ص ٩١ . وكشف التمويهات لـ ب ، وتحرير القواعد المنطقية لقطب الدين الرازي ، ص ١٨٧ .

(٢) كشف التمويهات ، لـ أ ، ب .

(٣) إجماع العوام - ضمن القصور العوالي ، ص ٢٩٤ .

(٤) القسطاس المستقيم ، ص ٦٧ ، ٦٨ ، وانظر أيضاً : الصفحات ، ٦٢ ، ٦٤ ، ٦٨ .

وامتنع عليه الإنكار^(١) ويحاول الغزالي بعد ذلك أن يثبت أن القرآن يستخدم هذه الطريقة أحياناً « . . . وكذلك تجري بعض أدلة القرآن فلا ينبغي أن تنكر أدلة القرآن إذا أمكنك التشكيك في أصولها ، لأنها أوردت على طوائف كانوا معترفين بما فيها »^(٢).

ولكننا نجد في الجانب الآخر ثلاثة من كبار المفكرين ينتقدون هذا الأسلوب وهم : ابن حزم وابن رشد وابن تيمية على ما بينهم ، من اختلاف ، وينص آخرهم على مخالفته لطريق القرآن الكريم ، فابن حزم يرى ذلك من سمات الضعف : « إن تعلق المرء بما يقوله خصمه ضعف ، وإنما يلزم المرء أن يخلص قوله مجرداً ولا أسوة له في تناقض خصمه ، بل لعل خصمه لا يقول ذلك ... »^(٣) أما ابن رشد فأذكر على الغزالي التشبث بأقوال الخصم وإلزامه بما تفضي إليه من تناقضات ، ونصح بأن نعمل دائماً على كشف الحقيقة وتمهيد طريقها للجميع^(٤). ثم كان ابن تيمية أكثر وضوحاً وتحديداً إذ يقول : « والقرآن لا يحتج في مجادلته بمقدمة لمجرد تسليم الخصوم بها كما هي الطريقة الجدلية من أهل المنطق وغيرهم ، بل بالقضايا والمقدمات التي تسلمها الناس وهي برهانية . وإن كان بعضهم يسلمها وبعضها ينازع فيها ذكر الدليل على صحتها »^(٥). ثم يذكر شواهد لذلك من القرآن الكريم .

أما الآمدي فإنه لم يستطع التخلص من آثار الطريقة الجدلية ، ومنها استخدام الأقوال التي يسلم بها الخصم لإلزامه بما يريد أو لإفساد قوله بصرف النظر عن قيمة هذه المسلمات في نفسها ، ومن النماذج لذلك :

(١) الاقتصاد ، ص ١٥ . (٢) القسطاس المستقيم ، ص ٥٥ .

(٣) الفصل ، ٢٠/١ . (٤) انظر : ابن رشد وفلسفته الدينية ، ص ١١٧ ، ١١٨ .

(٥) معارج الوصول ، ص ١٣ .

١ - استخدامه قول الفلاسفة ، وهو يقصد المتأثرين بالفيض ، بصدور الكثرة عن المعلول الأول بسبب اختلاف جهاته أو نسبه مع قولهم بوحده في نفس الوقت - لإلزامهم بإثبات الصفات للباري تعالى دون أن يخرج ذلك عن وحدته^(١).

٢ - استخدامه قول بعض المعتزلة بإحالة المعاصي على الرسل قبل النبوة وبعدها ومن ذلك الكذب ، في إلزامهم بعكس ذلك استناداً إلى بعض الآيات التي تنسب إليهم بعض المعاصي^(٢).

٣ - إلزامه لمن قال بتجدد العلم الإلهي بتجدد المعلومات ، وقال مع ذلك إنه لم يسبقها بقليل من الوقت - بعكس قوله ، فإن تسليمه بالأسبقية يعني عدم الارتباط بين العلم والمعلوم ، وهذا يستوي فيه الوقت القليل والكثير والذي لانهاية له ، فعلى كل حال هو سابق على المعلومات ولا يتأثر بحدوثها ومن ثم كان واحداً وقديماً^(٣).

ب - طريقة القسمة والتشقيق الجدلي :

قلنا إن الأسلوب الجدلي يتسم بالتعقيد وإن هذه السمة تبدو بوضوح في طريقة القسمة الجدلية . وهي تتمثل في أن يضع المرء عدة فروض ، اثنين فصاعداً ثم يعمد إلى بيان فسادها جميعاً ليبطل الأساس الذي قامت عليه ، أو إلى إفسادها ما عدا واحداً منها ليثبت أنه الفرض الوحيد المقبول ، وعندما يكون التقسيم منحصرأ بين أمرين اثنين متقابلين من كل وجه فإن فساد أحدهما يعني ثبوت نقيضه ، كما هو الشأن في طريقة الخلف التي سنتحدث عنها في الفقرة التالية وكل هذه الصور الثلاث ترتبط بالقياس الشرطي المنفصل كما لاحظ ذلك الإمام الغزالي وابن رشد من قبل^(٤) ، وهو القياس الذي ينبه بعض الباحثين على عقمه وطابعه

(١) انظر : غاية المرام ، ص ٤٢ ، ٤٣ . (٢) انظر : الأبحاث ١٧٤/١ أ .

(٣) انظر : غاية المرام ، ص ٧٢ ، ٧٣ .

(٤) انظر : معيار العلم ، ص ٨٩ ، ومقدمة مناهج الأدلة لقاسم ، ص ٣٥ ، ٣٦ .

الجدلي وعجزه عن الإفضاء إلى الحقيقة ، بينما يعتبر القياس الشرطي المتصل هو القياس العلمي بمعنى الكلمة ؛ إذ يقوم على الأساس الفرضي الاستنتاجي الذي يمكن أن يكشف عن الحقائق الجديدة ويضيف إلى العلم إضافات قيمة^(١).

وأيا ما كان الأمر فقد شاعت طريقة القسمة لدى المتكلمين وهو ما لا يحتاج إلى إثبات فلا يكاد يخلو دليل من أدلتهم من أقسام متعددة ، واحتمالات متوالية : لو صح ما قلموه فإما كذا وإما كذا ، وإن كان الأول فلا يخلو الأمر إما أن يكون كذا أو كذا . . إلى آخر هذه الدروب الجدلية الملتوية ، التي تضلل العقل وتبدد قواه ، وتفتح عليه من أبواب الشكوك والفتنة أكثر مما تعطيه من روح الطمأنينة واليقين ، حتى ليسخر منهم بعض ناقدتهم في تساؤله : « ومن يدري فاعل هؤلاء كانوا يعتقدون أن أفضل البراهين ما كان متشعباً كثير الاحتمالات »؟^(٢) ومن قبل قال الغزالي : « وما أخذ به المتكلمون . . من تنقيح وسؤال وتوجيه إشكال ثم اشتغال بحله فهو بدعة ، وضرره في حق أكثر الخلق ظاهر »^(٣).

وقد انتقد الغزالي طريقة القسمة بدقة وتفصيل في كتابه « القسطاس المستقيم » ونبه على عيوبها وأبرزها أمران : قيامها على أساس من السبر لتحديد الأقسام المحتملة ، واعتبارها أن فساد سائر الأقسام إلا واحداً يكفي لبيان أنه الحقيقة الثابتة ، ثم يوجه النظر إلى الأخطار التي تكتنف المبدأ الأول وترجع إلى صعوبة حصر الأقسام على جهة الاستقصاء ، فضلاً عن أن ذلك مما لا يهتم به المتكلمون والفقهاء^(٤) . ثم ينتقد الأساس الآخر بأنه لا يلزم من إبطال ثلاثة ثبوت رابع بل التركيب الذي يحصل من أربعة يزيد على عشرة وعشرين كما أن الأحكام تتوقف على وجود أسباب وشروط كثيرة^(٥) وهكذا يصل الغزالي من نقده لهذه الطريقة

(١) انظر : قاسم مناهج الأدلة وابن رشد وفلسفته ، ص ١١٥-١١٦ .

(٢) المصدر السابق ، ص ١١٤ .

(٣) إجماع العوام - ضمن القصص العوالي ، ص ٢٦٦ .

(٤،٥) القسطاس المستقيم ، ٧٦ .

الجدلية إلى فكرة علمية توصل إليها المناطقة المحدثون وهي أن السبب « مجموعة من الشروط أو الظروف وليس أمراً أحادياً »^(١). ويبدو أن الغزالي قد حرص - بسبب إدراكه لعيوب القسمة المنتشرة - على أن يقتصر في كتابه « الاقتصاد » على القسمة المنحصرة بين النفي والإثبات فقط^(٢).

وقد سبقه شيخه الجويني في نقد القسمة المنتشرة وقبول المنحصرة^(٣) ، ومن قبلهما القاضي عبد الجبار المعتزلي الذي انتقد طريقة القسمة المنتشرة ؛ « لأن القسمة إذا لم تتردد بين النفي والإثبات احتملت الزيادة وكان للخصم أن يشغب فيها »^(٤).

ثم جاء الشهرستاني فكرر أفكار الغزالي السابقة^(٥) وإن كان يلجأ إلى طريقة القسمة أحياناً^(٦) ، وموقف الأمدي قريب منه ، فقد انتقد طريقة السبر والتقسيم بمثل ما سبق عن الغزالي ، ونبه مثله أيضاً على أن السبب قد يكون مجموع الأقسام أو بعضاً منها : « وإن سلم الحصر فلا بد من إبطال التعليل بكل واحد من الأوصاف المحذوفة وإبطال كل رتبة تحصل من اجتماعها »^(٧). ومع هذا فقد استخدم طريقة القسمة في كتابيه « الأبكار » و « غاية المرام »^(٨) ، شأن غيره من الأشاعرة الذين تابَعوا شيخهم الأول الذي يقول في « اللمع » ردّاً على منكري الرؤية : « وإذا كان النظر لا يخلو من وجوه أربع ، وفسد منها ثلاثة أوجه صح الرابع »^(٩).

(١) انظر قاسم : المنطق الحديث ومناهج البحث ، ص ١٧٦ .

(٢) انظر : الاقتصاد ، ص ١١ .

(٣) انظر : الجويني إمام الحرمين ، ص ١٤٠ ، ١٤١ .

(٤) شرح الأصول الخمسة ، ص ٩٨ وهو يكرر نفس المعنى ، ص ٦٢٢ .

(٥) انظر : نهاية الإقدام ، ص ٣٦٠ .

(٦) المصدر السابق ، ص ١١٧ ، ٣٥٧ ، ٣٥٨ .

(٧) الأبكار ٢١١/١ ، وانظر أيضاً : غاية المرام ، ص ١٦٤ .

(٨) انظر : الأبكار ، ٢٦٦/٢ و غاية المرام ، ص ٥٨ .

(٩) اللمع ، ص ٦٤ ، وانظر مثله في الإبانة ، ص ١٣ ، ١٤ .

على أن القسمة العقلية ليست هي المظهر الوحيد للتعقيد ، والتشقيق الاحتمالي ، الذي يتسم به الجدل بل هناك أيضاً أسلوب (التسليم الجدلي) ترقياً في المجادلة أو تنزلاً من موقف إلى موقف ، وإلحاقاً لحجة غير حاسمة بأخرى تبدو في نظر المجادل أكثر حسماً ، وهو أسلوب يزخر بالمداورات والقفزات العقلية المتوالية ويبدو هذا واضحاً في كتب الكلام المتأخرة ونجده عند الآمدي أيضاً . ومن أبرز أمثله التي تلفت النظر وهي كثيرة مناقشته حول الآية الكريمة : ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا ءَالِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (الأنبياء: ٢٢) إذ يشرحها بقوله : « ووجه الاحتجاج به أنه أخبر بلزوم الفساد من تقدير وجود الآلهة ، ولا فساد ، ويلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم »^(١) وهو تفسير جيد قريب من فهم ابن رشد لها^(٢) ، ولكنه للأسف يشين هذا الفهم السديد بقوله بعد ذلك (فإن قيل سلمنا أن الله - تعالى - كلاماً ، لكن لا نسلم أن خبره يجب أن يكون صادقاً ولا سيما على أصلكم ؛ حيث سلمتم أن الكذب غير قبيح لعينه ، سلمنا أن كلام الله تعالى النفساني يجب أن يكون صادقاً ولكن . . إلخ» ويستمر الآمدي في توقع هذه الاعتراضات من خصمه الموهوم ، بحيث تتكرر كلمة «سلمنا» أكثر من عشر مرات في إلزام يستغرق صفحتين كاملتين^(٣) ، وفي بعض هذه المرات العشر تتعدد التقسيمات والاحتمالات أيضاً بحيث لا يقوى على استيعابها العقل ، ولكن الآمدي يعود بعد عرض هذه الإشكالات ، ودون أن يترك لنا فرصة لالتقاط الأنفاس ليحيب عنها واحداً بعد الآخر في نحو ثلاث صفحات أخرى^(٤) ، وهو نموذج للمناقشات الجدلية التي قد تنجح في إنهاك الخصم وإرباكه بدلاً من الأخذ بيده ومساعدته على اكتشاف الحقيقة بنفسه كما هي روح الحجاج القرآني البسيط والحاسم .

(١) الأبيكار ، ١٠٦/٢ ، ١٠٧ .

(٢) انظر قاسم : مقدمة مناهج الأدلة ، ص ٢٠ .

(٣) الأبيكار ، ١٠٧/٢ ، ١٠٨ .

(٤) المصدر السابق ، ص ١٠٩-١١١ .

ج - طريقة الخلف :

وهو استدلال غير مباشر شاع في الدراسات الكلامية ، ويعتمد على أسلوب القسمة بأن يردد الأمر بين احتمالين لا ثالث لهما - في نظر المستدل - فإذا بطل أحدهما وهو ما يدعيه الخصم ثبتت دعواه هو بدون دليل آخر ، بناء على أن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان . يقول الآمدي في المبين : « أما قياس الخلف فعبرة عن قول قياسي يبين صحة المطلوب بإبطال نقيضه »^(١).

وقد اعتمد عليه المعتزلة^(٢) والأشاعرة^(٣) والماتريدية^(٤)، ويرى الدكتور أبو ريدة والأستاذ الخضري في مقدمتهما لكتاب « التمهيد » للباقلاني أن المعتزلة هم الذين أسسوا هذه الطريقة^(٥) ويردها أستاذنا الدكتور محمود قاسم هي وطريقة القسمة التي ترتبط بها إلى أفلاطون وجدله^(٦). ولكن بعض مؤرخي الفكر الفقهي يقطع بأنها نشأت أولاً في الوسط الفقهي ثم انتقلت بعد ذلك إلى الدوائر الكلامية^(٧).

والآمدي يجري على هذا التقليد الكلامي في مواطن عدة من كتابيه « الأبكار » و« غاية المرام »^(٨) وإن كان ينبه في أكثر من مناسبة على أن التقابل قد لا يكون تاماً بين الأمرين اللذين يراد الاستدلال بطلان أحدهما على صدق الآخر ، أي أن المتكلمين كثيراً ما يخلطون بين النقيضين والضدين ، وهذا يفسد الاستدلال من أساسه ؛ لأن صحة أحد القولين عندئذ أو فساده لا يعني شيئاً بالنسبة للقول الآخر^(٩). وهو في هذا كالإمام الغزالي الذي تنبه إلى عيوب طريقة القسمة

(١) المبين ، ص ٨٤ ، ٨٥ .

(٢) انظر مثلاً : عبد الجبار : المغني ، ٢٣٤/٤ وما بعدها ، ونادر : فلسفة المعتزلة ٦٧/٢ .

(٣) انظر : اللمع للأشعري ، ص ١٩ ، ٢٠ ، ٢٦ ، ٤٠ ، والإبانة ٢٣ ، ١٤ والأشعري أبو الحسن ، ص ٩١ .

(٤) انظر : بحر الكلام ، ص ١٦-١٨ .

(٥) انظر : التمهيد - المقدمة ، ص ٢٥ .

(٦) انظر : المنطق الحديث ومناهج البحث لقاسم ، ص ٩-٧ .

(٧) انظر : الخضري : تاريخ التشريع الإسلامي ، ص ١٥٠ .

(٨) انظر : مثلاً الأبكار ، ٢٦/٢ ، ٢٧ ، وغاية المرام ، ص ٤٩ .

(٩) انظر : مثلاً غاية المرام ، ص ٤٩ ، ٥٠ .

وأخطارها ، واعتمد مع ذلك على دليل الخلف كما صرح في مقدمات كتابه «الاقتصاد في الاعتقاد»^(١).

ويبدو أن طريقة الخلف حين استقرت في الوسط الكلامي اتسع مفهومها ليشمل أكثر مما ذكرناه قبل ، أي أنها لم تعد تعني بإثبات الشيء عن طريق إبطال نقيضه ، بل أصبحت لا تعني بإثبات شيء أصلاً وإنما هي تعني بالهدم دون أن تتجه إلى البناء ، وذلك بأن يحاول المتكلم أن يستخرج ما يلزم عن رأي الخصم من لوازم فاسدة^(٢) ، حتى ليرمي البعض منهم خصومه بالكفر أو ما هو قريب منه بسبب ما يلزم عن أقواله من نتائج لم يقصد إليها ، وربما لم يخطر بباله الالتزام بها ، وهو ما نجد له نماذج في كافة المدارس الكلامية^(٣) . ولعل هذا ما دعا بعض العلماء إلى تحذير العلماء والمتكلمين من هذه الآفة التي لا تجلب إلا الإثم على صاحبها والفرقة والاختلاف على الأمة بأسرها^(٤) . ولعل هذا هو السر في تحذير النبي ﷺ من قبل ، من هذا الترامي بالكفر في صورة مشددة : « إذا قال الرجل لأخيه يا كافر فقد باء بها أحدهما »^(٥) . وإنه من المؤسف أن يظل علم الكلام متأثراً بهذه الأساليب الجدلية إلى حد كبير برغم إدراكه لعيوبها وقلة جدواها كما سبق بيانه ، ومخالفتها للطريقة القرآنية في الإقناع والاحتجاج ، على أن متأخري المتكلمين عندما تبين لهم ضعف وسائلهم في الحجاج والاستدلال لجأوا ، فيما يبدو ، إلى حل من خارج العلوم الشرعية تماماً ألا وهو المنطق الأرسطي .

د - موقفهم من المنطق الأرسطي :

وضع متأخرو المتكلمين ثقتهم في النظر العقلي ، واعتبروه الأساس الذي تقوم

(١) انظر : الاقتصاد ، ص ١٢ .

(٢) التمهيد للباقلاني - مقدمة المحققين ، ص ٢٥ .

(٣) انظر : أحمد بن يحيى بن الحسين : شرح الأصول الخمسة ، ص ١٨٣ ، والنسفي بحر الكلام ، ص ٢٦ ، ٢٧ ، والبغدادي : أصول الدين ، ص ٣١٥ ، ٣١٦ والفصل لابن حزم ، ٣ ، ٢/٤ .

(٤) انظر : إيثار الحق على الخلق لابن الوزير اليماني ، ص ٤١٥ ، وما بعدها .

(٥) متفق عليه من حديث ابن عمر - انظر رياض الصالحين ، ص ٣٠٦ .

عليه أدلة المسائل الكلامية أو أكثرها ، وانتقدوا المناهج الكلامية التقليدية وكشفوا عن عيوبها ، وتشككوا في قيمة الجدل وأساليبه - رغم استخدامهم له - واعترفوا بعجزه عن إفادة اليقين ، ولكن ما المنهج الذي ارتضوه سبيلاً إلى المعرفة العقلية اليقينية ؟

لقد اختاروا جميعاً المنطق الأرسطي منهجاً وطريقاً وإن مزجوه ببعض العناصر الأخرى ، ومن أبرزهم في ذلك الآمدي الذي يقرر في أوائل « غاية المرام » : « إن من حصلت عنده المواد الصادقة المقترنة بالصور الحقّة التي يتولى بيانها المنطقي لم يجد في نفسه جحد ما يلزم عنها ... »^(١).

وهو يعرض في « كشف التموهيات »^(٢) قواعد هذا المنطق متابعاً لابن سينا ومؤكداً أن الغرض من المنطق أن يكون عند الإنسان آلة قانونية تعصمه مراعاتها عن أن يضل في فكره^(٣) ، وفي « الأبكار » حيث يشرح منهجه الكلامي بذكر الطرق الموصلة إلى المطلوبات النظرية^(٤) ، فيتحدث عن المعلومات^(٥) وانقسامها إلى : تصورات وتصديقات وأن كلا منهما بديهي ونظري ، وأن الثاني إنما يكتسب من الأول ؛ فطريق اكتساب التصورات النظرية هو (الحد) وطريق اكتساب التصديقات النظرية هو (الدليل) ثم يفرد لكل منهما باباً : الأول في (الحد) ويقسمه إلى أربعة فصول :

١- يتحدث في أولها عن الحد: هل يرجع إلى قول الحاد أو إلى حقيقة المحدود؟ وبعد أن يعرض (خلاف أئمتنا) حول هذين الرأيين يختار أن الحد (لا يكون بنفس الحقيقة بل بما هو خارج عنها وهو دليل عليها ...)^(٦).

(٢) انظر : ل ٥ ب وما بعدها .

(٤) انظر : الأبكار ١ / ١٧٣-٢١٤ .

(٦) المصدر السابق ، ١ / ١٧٩ .

(١) غاية المرام ، ١٨ .

(٣) كشف التموهيات ، ل ٣ ب .

(٥) المصدر السابق ، ١ / ١٧٥ .

٢- وفي الثاني يتحدث عن تعريف الحد ويحيل إلى أنه (ما يعرف المطلوب ويميزه عما سواه) ^(١) ثم يقسمه على النحو الذي نجده في كتب المنطق ^(٢).
٣ ، ٤- وفي الثالث يتحدث عن شروط الحد وأهمها أن يكون مطرداً منعكساً ^(٣) ، وفي الأخير يذكر (ما يجب التحرز منه في الحدود) ^(٤) ويعدد العيوب التي تلحق التعريفات من نواحي لغوية أو منطقية .

أما الباب الثاني فيخصصه لأبحاث (الدليل) وتقع في سبعة فصول :

- ١- يبدأها بتعريفه : « ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب تصديقي » ^(٥) ثم يقسمه إلى عقلي وسمعي .
- ٢- ثم يتحدث عن تركيب العقلي من مقدمتين معروفتين سلفاً ومناسبتين للمطلوب ومرتبتين على نحو خاص ، « فالمعاني السابقة المناسبة للمطلوب كالمادة للدليل ، والتأليف الخاص كالصورة ، وهو مركب منهما ، ولا يصح إلا بصحتهما ، وفساده يكون بفسادهما أو فساد أحدهما » ^(٦).
- ٣ ، ٤- ثم يتحدث عن القضية وأقسامها في الفصل الثالث بما لا يخرج عما يرد في كتب المنطق القديم ^(٧) ، وفي الرابع عن انقسام مقدمات الدليل إلى : قطعية ، هي : الأوليات ، والنظريات ، والمشاهدات ، والمجريات ، والحدسيات ، والمتواترات ، والوهميات ، ويذكر أنها هي (التي يجب انتهاء الدليل إليها قطعاً للتسلسل ، والدليل المنتهي إليها - إن كانت صورته صحيحة : يكون قطعياً) ^(٨) . وإلى ظنية ، وهي : المسلمات ، والمشهورات ، والمقبولات ، وتلك التي تشهد بها قرائن الأحوال . وإلى مخيلات وقضايا كاذبة .

(٢) المصدر السابق ، ١/١٨٠ .

(٤) المصدر السابق ، ١/١٨٤ .

(٦) المصدر السابق ، ١/١٩١ .

(٨) المصدر السابق ، ١/١٩٦ .

(١) الأبيكار ١/١٧٩ .

(٣) المصدر السابق ، ١/١٨٣ .

(٥) المصدر السابق ، ١/١٨٩ .

(٧) المصدر السابق ، ١/١٩٢ ، ١٩٣ .

٥- أما الخامس فيتحدث فيه عن (صور الدليل) ^(١) فيقسمه إلى : اقتراني ، واستثنائي . ويتحدث عن أشكال الاقتراني الأربعة ويسميتها (أنواعاً) ^(٢) : شروطها وأضرابها وأدلة إنتاجها ثم عن الاستثنائي متصلاً ومنفصلاً إلى أن يقول : « فهذه هي جملة صور الأدلة المنتجة أوردناها على غاية الإيجاز ، ومن لم يقنع باليسير فعليه بمراجعة كتبنا المخصصة بهذا الفن » ^(٣) .

٦ ، ٧- وفي السادس يتكلم عن شروط الدليل العقلي ووجوب اطراده والخلاف حول انعكاسه كما ذكرته من قبل ، وفي الفصل الأخير يتكلم عما ظن أنه من الأدلة المفيدة لليقين وليس كذلك ، وفيه ينتقد صيغ الاستدلال الكلامي كما سلف بيانه ^(٤) .

ومن هذا كله يظهر أن البرهنة العقلية في نظره يجب أن تسلك طريق المنطق الأرسطي الذي يمكن أن يحفظ صورة الفكر من الخطأ أو الاضطراب ، فإذا كانت المقدمات والمواد أيضاً صحيحة أمكن الوصول إلى الحق ، والآمدي يستخدم قواعد هذا المنطق عملياً ، وفي كتبه وكتب المتأخرين كالمواقف والمقاصد وغيرها ما يعرفه كل من نظر فيها بحيث لا يحوج الأمر إلى إيراد أمثلة أو نماذج منها .

وإذا كانت النصوص - المشار إليها فيما سبق - تدل على قبوله للمنطق الأرسطي وأخذه به من الناحية العملية أيضاً فمن الممكن أن نلاحظ فيها محاولة لتعديل بعض جوانب هذا المنطق أو الإضافة إليه :

أ- فنلاحظ أولاً - أنه بالنسبة إلى موضوع (الحد) يركز كما سبق على فكرة التمييز ويبين أن الهدف من التعريفات هو تمييز الحقائق الجزئية وتصورها على وجه ما سواء كان ذلك بالذاتيات أم بالعرضيات أم باللفظ اللغوي الأكثر وضوحاً .

(١) الأبكار ١/١٩٨ وما بعدها .

(٢) المصدر السابق ، ١/١٩٨ ، ١٩٩ .

(٣) المصدر السابق ، ١/٢٠٦ .

(٤) المصدر السابق ، ١/٢٠٧ .

وفكرة التمييز هذه والتعريف بالخواص والصفات ، تقابل فكرة الكنه والجوهر وتعريف الحقيقة نفسها عند أرسطو كما نبه على ذلك الدكتور النشار^(١) الذي نوّه أيضاً بدور ابن تيمية المفكر السلفي في توضيح هذه الفكرة التي أخذ بها المناطقة المحدثون ولم يفته أن يشير إلى مصادر فكرة الحد التيمية إذ يقول : « وأهم مصادر هذا البحث هو الحد الكلامي ويقترب فكر ابن تيمية في الحد من فكر المتكلمين كثيراً »^(٢). فلعل الآمدي - وهو أحد من قرأهم ابن تيمية بعناية - واحد من هؤلاء .

على أن الآمدي يعرض أيضاً لفكرة (الكليات) التي يقوم عليها الحد الأرسطي بالنقد^(٣)، ويقول عن فكرة (المقولات) وهي الأجناس العليا للموجودات في المنطق القديم إنها ضعيفة ، ويقول عن التقسيم المعروف لهذه المقولات إلى عشرة أجناس : « إن هذه القسمة وإن أوماً إليها أفضل متأخري الفلاسفة (يقصد ابن سينا) فهي مدخولة »^(٤).

كما أن تمسكه بأن الماهية عين الموجود يجري أيضاً في هذا الاتجاه الحسي الواقعي المخالف لوجهة أرسطو الذي يلاحظ أستاذنا الدكتور النشار أنه يضم أكثر المتكلمين المسلمين^(٥)، ويعتبر متفقاً - إلى حد كبير - مع فكرة التمييز بالخواص المشار إليها بينما نجد ابن سينا يفتقد هذا التناسق لنزوعه إلى فكرة التمييز بالخواص^(٦) مع تمسكه، في نفس الوقت، بالتفرقة بين الماهية والوجود كما سبق .

ب - وأما بالنسبة للدليل فإنه في نظره أوسع نطاقاً من القياس الأرسطي كما يبدو من تعريفه له . وهو يرى أن دور المنطق فيه هو الترتيب والتأليف أو الصورة

(١) نشأة الفكر ، ١١/١ - ١٩ والمنطق الصوري منذ أرسطو له أيضاً ، ص ١٨٩ .

(٢) النشار : مناهج البحث عند مفكري الإسلام ، ص ٢١٢ وانظر ص ٢٠٨ .

(٣) انظر الأبكار ٢٩٩/١ ب - ٣٠٢ أ .

(٤) السابق ، ٢٩٩/١ ب .

(٦) انظر ابن سينا للأهواني ، ص ٤٣ - ٤٥ .

(٥) مناهج البحث ، ٣١ - ٤٣ .

فقط ، أما المواد التي يتركب منها فلها مصادرها الأخرى من حس وتجربة وتواتر . وهو في هذا شبيه بالإمام الغزالي الذي يقول في القسطاس : « فهذه الموازين صحيحة الصورة فاسدة المادة . . . بل المادة الصحيحة التي تستعمل في النظر كل أصل معلوم قطعاً إما بالحس وإما بالتجربة وإما بالتواتر الكامل أو بأول العقل أو بالاستنتاج من هذه الجملة »^(١) . والآمدي كالغزالي يعطي للمشاهدات الحسية مكاناً ملحوظاً في مصادر المعرفة ويعدها أول طريق يسلكه الإنسان لمعرفة ما حوله^(٢) ، كما يعتد بالتواتر طريقاً إلى العلم ، وهو يرى أن أقوال النبي ﷺ لمن يسمعها منه والأخبار التي تروى عنه إذا احتفظت بالقرائن تفيد العلم وتصلح للاحتجاج على أمور العقيدة وإن كان يرى أن لها نطاقها الخاص لتأثره بفكرة (الدور) كما سبق . وهذا كله معارض للوجهة الصورية الغالبة في المنطق القديم^(٣) .

هذا إلى أننا نجد الآمدي يستخدم في بحوثه الكلامية بعض مناهج أصول الفقه فهو يستدل بالإجماع أحياناً^(٤) ، ويستند إلى قواعد الترجيح بين النصوص كما نجد في مسألة الرؤية مثلاً^(٥) . وقواعد العموم والخصوص والإطلاق والتقييد^(٦) وهي قواعد أصولية .

ومن ثمَّ فمن الممكن أن نقول إن المنهج الكلامي صار ملتقى مؤثرات عدة : من المنطق الأرسطي ، والمنهج الجدلي ، وقواعد أصول الفقه ، والمنهج النقدي

(١) القسطاس المستقيم ، ص ٥٤ ويلاحظ أن الآمدي استعمل نفس الأمثلة الحسية التي استعملها في هذا الكتاب ... انظر : غاية المرام ، ص ١٩ ، والقسطاس المستقيم ، ص ٢٣ ، ٢٤ .

(٢) انظر : كشف التمويهات ، ل ٢ ب ، وأبكار الأفكار ١/١٩٥ ، والمبين ، ص ٩١ .

(٣) انظر : مناهج البحث للنشار ص ٢٢٠ ، وتجديد الفكر الديني لإقبال ، ص ١٤٧ .

(٤) انظر : الآمدي : أبكار ، ١/٥٣٨ .

(٥) المصدر السابق ، ١/٥٢٧ وما بعدها .

(٦) كما في غاية المرام ، ص ١٧٧ ، والأبكار ، ٢/١٠٨ ، وكما في الأبكار ٢/٨١ .

التاريخي وكلها مناهج عرفت في عصر الآمدي وقبل عصره^(١) ولم يكن له بد من أن يتأثر بها ، وإن القياس الأرسطي قد احتل مكانة خاصة بين هذه الروافد جميعاً^(٢).

على أن الآمدي لم يكن - على كل حال - أول متكلم يأخذ بالمنطق الأرسطي في بحوثه الكلامية فمن قبله الإمام الغزالي^(٣)، بل إن الجويني نفسه لا يخلو من تأثر بهذا المنطق كما يلاحظ بعض الباحثين^(٤)، وقد سبق لابن خلدون أن ربط بين نقد المتكلمين لمناهجهم القديمة - كبطلان المدلول لبطلان دليله - ودراستهم للمنطق وأخذهم به معياراً تعتبر به الأدلة المختلفة ، وذكر اسم إمام الحرمين الجويني في هذا الصدد^(٥) أيضاً .

ولكن يبدو أن المعتزلة كانوا أسبق من الأشاعرة في التأثر بهذا المنطق وقبول أجزاء منه ، تدل على ذلك شواهد :

أ- منها ما يذكره البعض كالشهرستاني من تأثر أبي هاشم ومدرسته بالمنطق اليوناني تأثراً غير حميد في نظره^(٦).

ب - وقيام بعض المعتزلة بوضع مقدمات كلامية حول العلم والمعرفة والنظر لكتبهم في أصول الفقه^(٧) ، وهي ظاهرة يرى بعض الباحثين ارتباطها بتسرب المنطق اليوناني إلى علم الأصول^(٨).

ج - واستخدام بعض المعتزلة فعلاً - وهو القاضي عبد الجبار - لبعض قواعد المنطق الصوري كقاعدة التناقض ذي الوحدات الثمانية ، وهو ما يسمى

(١) انظر : نشأة الفكر ، ١/٩-١٨ .

(٢) انظر : المؤلف : غاية المرام : تحقيق ودراسة ، ص ١٣٧ .

(٣) انظر : تجريد النصيحة ، ص ٢٣٢ ، ومناهج البحث عند مفكري الإسلام ، ص ٨٧ ، ٨٨ .

(٤) مناهج البحث للنشار ، ص ٧٥ - ٧٧ . (٥) انظر : مقدمة ابن خلدون ، ص ٤٦٦ .

(٦) نهاية الإقدام ، ص ١٥٨ ، ١٥٩ . (٧) انظر : المعتمد لابن الحسين البصري ١/٧ .

(٨) انظر : مناهج البحث ، ص ٣٧ .

بالتقابل التام ، وذلك في رده على أحد نفاة النبوة من البراهمة فيقول القاضي :
 « ... إن هذا القول منهم قد دل على أنهم لا يميزون بين ما يخالف
 وما يتناقض ... فإنما يتناقض ذلك والوقت واحد والعين واحدة ، والمضاف
 إليه واحد ، فإذا افترقت هذه الوجوه فلا تناقض »^(١).

فلعل المعتزلة حين أخذوا يحسون بضعف بعض مناهجهم الكلامية عمدوا إلى
 تقويتها بأجزاء من هذا المنطق الأرسطي الذي تعرفه البيئة الإسلامية منذ عهد بعيد
 وبخاصة أننا نجد تجربة مماثلة ومعاصرة تقريباً لدى عالم محافظ لابن حزم الذي
 يهاجم أعداء هذا المنطق ، ويحاول تقريبه إلى الناس معتقداً أن قواعده (سألمة
 مفيدة ، دالة على توحيد الله عز وجل ، عظيمة المنفعة في انتقاد جميع العلوم)^(٢).

أما الأشاعرة فيبدو أنهم في أول عهدهم عارضوا المنطق اليوناني فألف الشيخ
 الأشعري في نقضه^(٣) والباقلاني^(٤) ، ولكنهم مالوا بعد ذلك إلى قبوله منذ الجويني
 شأن المعتزلة من قبل . ولم يتركوا مناهجهم الخاصة بل حاولوا مزجها بما قبلوه
 من هذا المنهج الجديد كما أشرت إليه فيما سبق .

ولعل مما حدا بهم إلى ذلك اتجاههم إلى نقد مناهجهم التقليدية أيضاً ،
 وتصديهم للرد على الفلاسفة وغيرهم ممن يستخدمون هذا المنهج الأرسطي
 ويدلون به^(٥) ، وما أثاره أصحاب مذهب (التعليم) من تشكيك في قيمة المعرفة
 العقلية^(٦) وما غلب عليهم من الاعتقاد بأن القرآن يدعو إلى استخدام هذه الموازين

(١) المغني ١١٠/١٥ ، وانظر أيضاً : تحرير القواعد المنطقية لقطب الدين الرازي ، ص ١٣١ ،
 والمنطق الصوري للنشار ، ص ٣١٢-٣١٤ .

(٢) الفصل ٩٥/٢ وانظر : مقدمة التقريب تحقيق إحسان عباس ص ب ، ج ، وانظر أيضاً :
 مناهج البحث للنشار ص ٨٢ .

(٣) (مؤلفات الأشعري) بحث للدكتور سعد شلبي ، ص ٢٩ ، مخطوط بدار العلوم .

(٤) انظر : ابن تيمية : نقض المنطق ، ص ١٥٨ ، ومناهج البحث ، ص ٨١ .

(٥) انظر : أحمد أمين : ضحى الإسلام ، ٣٥٦/١ - ٣٥٨ .

(٦) انظر : الغزالي : القسطاس المستقيم ، ص ٩ ، ١٠ ، ١٤ ، ١٦ .

العقلية^(١) بل يتضمنها أيضاً^(٢) ، وقد يضاف إلى هذه الحملة التي قادها ابن عربي وتلاميذه ضد العقل وموازينه ، والتشكيك في كل ما يصدر عنه^(٣) .

على أن هؤلاء الذين أنكروا على هذا المنطق وظلوا يحاربونه كابن تيمية مثلاً لم ينكروا أنه من حيث الصورة - صيغة صالحة للاستدلال متى كانت المادة صحيحة ، يقول : « إن قياس التمثيل وقياس الشمول سواء ، وإنما يختلفان بالمادة المعينة . . وحقبة أحدهما هي حقيقة الآخر »^(٤) إن كل ما ينكره هو ادعاء أنه الطريق الوحيد للاستدلال أو أن اليقين لا يحصل بغيره^(٥) ، كما يحذر أيضاً من ارتباط هذا المنطق اليوناني بـ « الميتافيزيقيا » اليونانية^(٦) . ويرى أن ذلك كان من أهم الأسباب التي ضللت الفلاسفة الإسلاميين . لكن إذا احترز المرء من ذلك فلا بأس باستخدام قواعد هذا المنطق كما فعل هو نفسه^(٧) إن العبرة في الاستدلال هي بمصادر الحقائق المستخدمة فيه وإمكان التوثق منها لا بالصيغ أو الأساليب الصورية التي تقدم من خلالها وتلك هي طريقة المتكلمين المتأخرين برغم تبنيتهم للمنطق الأرسطي .

* * *

-
- (١) انظر : القسطاس المستقيم ، ص ١٠-١٣ ، ٦٩ ، وكشف التمويهات للآمدي ، ل ٥ ب .
(٢) انظر : القسطاس المستقيم ١٨ ، ومناهج الأدلة لابن رشد ، ص ١٤٩ .
(٣) انظر : بحث أستاذنا قاسم عن (موقف ابن عربي من العقل والمعرفة الصوفية) - ألقى بجامعة أم درمان الإسلامية سنة ١٩٦٩ م ، ص ٨ وما بعدها .
(٤) انظر له : تجريد النصيحة ، ص ٢٣٠ ، ٢٣١ وانظر هذا المعنى في « نقض المنطق » أيضاً ، ص ٢٠٨ ، وإيضاح الدلالة ، ص ١٠ .
(٥) نقض المنطق ، ص ١١٣ ، ٢٠٧-٢٠٩ .
(٦) المصدر السابق ، ١١٣ ، ١٥٨ .
(٧) المصدر السابق ، ١٦١ ، ١٦٢ ، ١٦٧ .