

تطور المنهج العقلي في الدرس الكلامي الأشعري

البواعث والمعالِم

محمد الشهبي*

الملخص

كان منهج الفكر الكلامي في بنيته وأساليبه شديد الصلة بالمشكلات الطارئة في حياة المسلمين الفكرية والعلمية. وقد تطوّرت مناهج الأشاعرة حين أخذوا على عاتقهم مهمة حماية العقيدة الإسلامية والدفاع عنها، وهو مقامٌ للاستدلال في سياق مواجهة شُبُهات الخصوم، تابعٌ لكيفية إقناع المُشكِّك والمُعاند، لذلك وقعت فيه المرونة باستعمال بعض الأدلّة التي قد لا يلتزم الطرف المُستدلُّ بها أحياناً، فكانت مساحة مناهج الاستدلال ضد الخصوم أوسع.

وكان سبب المُتكلِّمين المُتقدِّمين من الأشاعرة على الطريقة الجدلية، اعتماداً على آليّة الاستدلال العقلي القياسي وما تفرّع منها، هو ما جعلهم جميعاً يُصادمون المنطق الأرسطي، ويُعرضون عنه؛ إذ كان منهجهم -منذ البداية- منهج الدرس الأصولي نفسه، وجاء ضمّ القياس العقلي -بوصفه آليّة إضافية جديدة- في الدرس الكلامي للسبب نفسه في الدرس الأصولي.

أما عند المُتأخِّرين فقد تعيَّرت البنية الفكرية للمُخالِف عند شيوع الفلسفة في الأُمَّة الإسلامية؛ ما فرض على المُتكلِّمين الأشاعرة تجديد الدرس الكلامي على المستوى الوظيفي والمنهجي، فكان ذلك دافعاً إلى اعتماد المُتكلِّمين آليات استدلالية بديلة تنسجم مع طبيعة الدرس الكلامي في هذه المرحلة.

الكلمات المفتاحية: الأشاعرة، المتكلمون، المنهج العقلي، الكلام الفلسفي، المنطق الأرسطي.

* باحث في سلك الدكتوراه في العقيدة والفكر الإسلامي، مختبر العلوم الدينية والإنسانية وقضايا المجتمع بكلية الآداب والعلوم الإنسانية في سايس - فاس، ومستشار في مركز الشهود للبحوث العلمية والدراسات الحضارية. البريد الإلكتروني:

Chahbi89@gmail.com

تم تسلّم البحث بتاريخ 2021/12/16 م، وقَبِل للنشر بتاريخ 2023/4/18 م.

الشهبي، محمد (2024). تطور المنهج العقلي في الدرس الكلامي الأشعري: البواعث والمعالِم، مجلة "الفكر الإسلامي المعاصر"،

مجلد 30، العدد 108، 43-88. DOI: 10.35632/citj.v30i108.6129

كافة الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي © 2024

مقدمة

كان سلف الأمة الإسلامية -بدءاً بالصحابة رضوان الله عليهم- يعتمدون المنهج النقلي في معالجة القضايا العقدية دون حاجةٍ إلى منهجٍ آخر، باقتصارهم على نصوص القرآن الكريم وأحاديث النبي ﷺ التي تولّت وظيفة الإثبات والدفاع عن أصول الاعتقاد في مواجهة الملاحدة والدهريين والمُشركين والمُنافقين؛ فكانت المهيمنة للوحي على معارف الجيل الأوّل لمُعاصرتهم تنزيله. أمّا طريقة تعاملهم مع مُشابه القرآن الكريم فكانت بالتفويض وعدم الكلام فيما لا عمل فيه؛ إذ لم يكن الجدل قد تفسّش بعد، ولم تدعُ الحاجة وقتئذٍ إلى السجال والمناظرات، لعدم وجود تلك التحديات الفكرية التي تَرِدُ على العقيدة.

فلما كان آخر القرن الأوّل الهجري أخذت بعض العقول تبحث في المسائل العقدية، مثل مسألة القدر والإيمان، انطلاقاً ممّا يجري في المجتمع الإسلامي، مثل: أحداث القتل المُتعلّل فيها بالقدر من قِبَل الأمويين، وتردّد القول في مسألة الإيهان بين التشدّد والتساهل فيه إلى درجة جعله مُنحصراً في معرفة الله تعالى فقط. غير أنّها كانت مسائل وبحوثاً مُرتبطةً بالجانب العملي من حياة المسلمين، وهذا ما يُفسّر سبق الخوض فيها دون غيرها، بالإضافة إلى أنها تعود في الأصل إلى تفاعل العقل المسلم معها، سواء بالالتزام الكامل بظاهر النص أو بالنزوع إلى تأويله. وقد انتبه الشهرستاني (ت: 548هـ) لذلك، فأفاد "أنّ هذه المقالات في هذه المرحلة كانت في بدايتها غير نضيجة" (الشهرستاني، د.ت، ج1، ص46). وبعد انتشار المعقول الموروث، وظهور تحديات الجِلل والنُّحل الأخرى ممّا لا قِبَل للأوائل به، اقتضت الضرورة الكلام فيما سُكّت عنه من قِبَل أصحاب النزعة العقلية من المعتزلة الذين قال عنهم القاسمي -وهو من الخصوم-: "إنّهم أوّل مَنْ ظهر من الفِرَق الإسلامية في صدر الإسلام بقواعد الأصول والعمل على الجمع بين المنقول والمعقول" (القاسمي، 1979، ص50-52).

وقد اجتهد العلماء من مختلف المذاهب في الدفاع عن دينهم وعقيدتهم، والتصدي لكل الشُّبُهات التي كانت تطرأ على الأُمَّة الإسلامية في زمانهم، وهو ما جعل عِلْمَ الكلام يعرف على مرِّ تاريخه تطوُّراً ملحوظاً على المستوى المنهجي. فالاستدلال النقلي بقي مُواكباً للفكر الكلامي طوال مسيرته في المناظرات لتدبير الخلافات الداخلية. "وهذا هو كلام القدماء ومعظم خلافاته مع الفِرَق الإسلامية، لا سيما المعتزلة؛ لأنَّهم أوَّل فرقة أسَّسوا قواعد الخلاف لِمَا ورد به ظاهر السُّنَّة، وجرى عليه جماعة من الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين في باب العقائد" (التفتازاني، د.ت، ص 33). فالإشكالات المنهجية التي كانت سائدة وقتئذٍ هي ما عبَّر عنه ابن خلدون (ت: 808هـ) في قوله: "أكثرُ مثارها من الآي المُتَشابهة، فدعا ذلك إلى الخصام والتناظر والاستدلال ... فحدث بذلك عِلْمُ الكلام" (ابن خلدون، د.ت، ص 507).

هكذا كان منهج الفكر الكلامي في بنيته وأساليبه شديد الصلة بالمشكلات الطارئة في حياة المسلمين الفكرية والعلمية. ونظراً إلى خصيصة عِلْمِ الكلام وطبيعته الدينامية؛ فقد عرف تحوُّلاً كبيراً على أيدي الأشاعرة حين أخذوا على عاتقهم مهمة الدفاع عن عقيدتهم الإسلامية والترويج لها؛ إذ كان خصومهم أمضى سلاحاً منهم، لقدرتهم على المناظرة والجدال، وإطلاعهم الواسع على الفلسفات القديمة. قال الإمام التفتازاني (ت: 792هـ) في ذلك: "ثمَّ لَمَّا نُقِلت الفلسفة إلى العربية، وخاض فيها الإسلاميون، حاولوا الرَّدَّ على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة، فخلطوا بالكلام كثيراً من الفلسفة؛ ليتحقَّقوا مقاصدها، فيتمكَّنوا من إبطالها، وهلمَّ جرّاً إلى أن أدرجوا فيه معظم الطبيعيات والإلهيات، وخاضوا في الرياضيات حتَّى كاد لا يتميَّز عن الفلسفة، لولا اشتماله على السمعيات. وهذا هو كلام المُتأخِّرين" (التفتازاني، د.ت، ص 34). ليتبيَّن أن الدرس الكلامي عامَّة والأشعري منه خاصَّة قد شهد تطوُّراً منهجياً كبيراً فرضته طبيعته الواقعية؛ إذ استعمل الأساليب الاستدلالية التي تُناسب التحديّات المطروحة، ثمَّ طوَّر تلك الأساليب تجاوزاً لإشكالياتها المعرفية والمنهجية.

إنَّ الحديث عن التراث الكلامي يفرض بيان المقصود من المنهج في عِلْم الكلام، وفي غيره من المجالات؛ فالمنهج عموماً إمّا منهج تفكير، وإمّا منهج بحث، وهو يُستعمل بحيث يشمل الدلالة عليها أو التفرّد بأحدهما، فوجد علي سامي النشار -مثلاً- يستعمل مناهج البحث بمعنى مناهج التفكير كما في قوله: "إنَّ هذا المنطق هو منهج البحث في علوم اليونان" (النشار، د.ت، ص 15) وقد بحث مناهج التفكير الإسلامية مُقابلٍ مثلتها اليونانية في كتابه الموسوم بـ "مناهج البحث عند مُفكّري الإسلام"، لكنّه لم يكن دقيقاً في ذلك؛ لأنَّ منهج التفكير هو مستواه الإبستمولوجي "المعرفي" المُرتبط بطرق النظر والاستدلال والحجاج وإثبات القضايا الكلامية، خلافاً لمنهج البحث الذي هو المستوى الإجرائي المُرتبط بالعرض والأسلوب (البدوي، 1963، ص 4-5). وقد رصد عبد الرحمن البدوي هذا المصطلح بتعريفٍ هو أقرب إلى الدلالة الأولى في قوله: "الطريق المؤدّي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم بوساطة طائفة من القواعد العامّة التي تُهيمن على سير العقل وتحديد عملياته حتّى يصل إلى نتيجة معلومة" (البدوي، 1963، ص 5). أمّا الدلالة الثانية فهي أقرب إلى التوجّه؛ وهو أسلوب جمع المعلومات وترتيبها وعرضها.

إن هذه الورقة تسعى لمعالجة إشكالية المنهج عند المُتكلّمين الأشاعرة، في مستواه الإبستمولوجي المُرتبط بطرق الاستدلالات. فما المنهج العقلي الذي اعتمده الأشاعرة المُتقدّمون؟ وما أسباب تطوّره وإرهاصاته؟ وما معالم المنهج الكلامي عند المُتأخّرين من الأشاعرة؟

إن العديد من البحوث والدراسات الأكاديمية السابقة تناولت موضوع هذه الورقة البحثية من زوايا مختلفة، سواء تلك التي نَحَتْ مَنْحاً أصولياً أو مَنْحاً منطقيّاً، تبعاً لتخصّصات أصحابها وزوايا مقاربتهم. والقصد هنا هو الإلماع إلى بعض الملاحظات؛ إظهاراً لوجه تميّزها. ومن هذه الدراسات:

- مقالة "البنية المنطقية لعِلْم الكلام" ليوסף فان إس صاحب كتاب "عِلْم الكلام والمجتمع في القرن الثاني والثالث للهجرة"، وهي مقالة لم تخرج عن أدبيات الاستشراق الكلاسيكي، التي تدّعي أنّ الإبداع الكلامي مُجرّد نقل لما سطره اليونان في الجانب المنهجي. ومن ثمّ، فقد انصبَّ جُهدُه على

بيان أنَّ منهج المُتكلِّمين الجديد لا يعدو أن يكون مُجرَّد ترجمة للأعمال المنطقية اليونانية. وقد كانت الإضافة في هذه الورقة -التي خُصِّصت للمنهج العقلي الأشعري- في بيان اعتراضات المُتكلِّمين على بعض المصطلحات المنطقية.

- كتاب "منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السُّنة والجماعة" لعثمان بن علي حسن. وقد خُصِّصت محاور الكتاب للحديث عن المصادر وقواعد الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السُّنة والجماعة. غير أنَّ المُؤلِّف لم ينتبه للمصطلح المحوري في البحث؛ وهو منهج الاستدلال في الجدل الكلامي أو المنطقي، وهو يعني غير ما قَصَد به؛ لذا جاء الكتاب بعيداً عن منهج الاستدلال العقلي، فلا إشارة فيه إلى الأدلَّة العقلية.

- كتاب "منطق الكلام من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي" لحمو النقاري، وهو يُعدُّ أحد أهمِّ المُؤلِّفات في منهج الحجاج والاستدلال؛ فقد بيَّن فيه المُؤلِّف مختلف الممارسات التناظرية الكلامية في الفكر الإسلامي من مذاهب أهل السُّنة من الأشاعرة والحنابلة، وكذلك عرض لبيان الكلام الشيعي والمعتزلي، ثمَّ ختمه ببيان تجلِّيات التناظر الفلسفي عند الفلاسفة المسلمين، وهو ما يُحسِّب للمُؤلِّف. وتمتاز هذه الورقة البحثية عن الكتاب من جهة الاشتغال بالدرس الأشعري خاصَّة، مع بيان سيرورة تطوُّر منهجه العقلي، وتمايز مصطلحاته المنطقية المُوظَّفة عمَّا هو مُقرَّر في الفلسفة اليونانية.

- رسالة الدكتوراه "الاستدلال في عِلْم الكلام الأشعري" للباحث يوسف مدراري. وقد تناولت الرسالة منهج الأشاعرة المُتقدِّمين بوجه عام، وخصَّصت بالذكر والتحليل مركزية النظر والمنهج الجدلي في المناظرة. أمَّا فيما يختصُّ بتطوُّر هذا المنهج، فلم يقف الباحث على إرهاصات المنهج الكلامي وبواعث تطوُّره، ولا على جهود العلماء في إعادة صياغة المنطق بما ينسجم والرؤية الإسلامية.

في حين تروم هذه الورقة البحثية تحقيق الأهداف الآتية:

- بيان المنهج العقلي عند الأشاعرة المُتقدِّمين.
- رصد إرهاصات وبواعث التطوُّر المنهجي عند الأشاعرة.
- بيان تطوُّر المنهج الكلامي عند الأشاعرة المُتأخِّرين وتكييفهم للمنطق حسب الرؤية الإسلامية.

أولاً: منهج الاستدلال العقلي عند الأشاعرة المُتقدِّمين

صحيحٌ أن أهل الكلام الأوائل كانت مقالاتهم غير ناضجة، لكنَّها سرعان ما استوت على سوقها في حِصَمِ النقاشات والمناظرات، سواء تلك التي كانت المواجهات فيها مباشرة أو ما صيغ بشكل حوارِي في المُصنَّفات، ليصبح منهج الكلام عند الأشاعرة -بعد تأسيس العِلْم- أعمق وأدقَّ ممَّا وصفه الفارابي (ت: 339 هـ).¹ وسبب عدم ضبطها في الوصف هو عدم إفراد المُتكلِّمين منهاجهم بالبيان كما هو الحال في أصول الفقه؛ إذ نكاد نقف على نصوص تُبيِّن معالم هذا المنهج العقلي في التراث، مثل قول ابن فورك (ت: 406 هـ): "إذا قلنا: دلائل العقول، فالمراد بذلك العلامات التي وُصِل إليها بالعلوم المُكتسبة المُجتَلبة بالنظر والفكرة والتأمُّل" (ابن فورك، د.ت، ص 30). فهذا المنهج في الاستدلال عند الإمام الأشعري (ت: 324 هـ) "هو النظر والفكر من المُفكِّر والمُتأمِّل، وهو الاستشهاد وطلب الشهادة من الشاهد على الغائب" (ابن فورك، د.ت، ص 286).

¹ ذهب الفارابي إلى أن من المُتكلِّمين من يُجَدِّون نصره الدين بالنصر؛ لقدسيته، ومصدره الإلهي المُطلق، ومنهم من ينطلق من الإحاطة بالنص وعدم ترك أيِّ شاردة ولا واردة دون الأطلّاع عليها، ثمَّ إنعام النظر في المدرك حسّاً أو معهوداً أو عقلاً، فيجمع بين المحسوس والمشهور والمعقول، ومنهم قوم يرون أن أحسن وسيلة للدفاع هي الهجوم، فعوض أن يُبيِّنوا صحة عقائدهم تعمّدوا التجريح، وتتبع شناعة (أو باطل) آراء الخصوم، وكشفها، والتباهي بعدم وجودها في عقائدهم. وفريق آخر رأى أن من الخصم من هو عنيد، لا تُقنعه النصوص ولا الحجج، وإنما يجب العمل على إسكاته؛ لكيلا يُشوّش عليهم، وليكفيهم عناء الجدل، بل إنَّ منهم من يُدافع عن الدين بأيِّ أسلوب بالحجج العقلية وغيرها؛ بالصدق في القول وحتّى بالكذب (الفارابي، 2012، ص 74-75).

وقد جمع أبو المنصور البغدادي (ت: 429 هـ) - بعد الإمام الأشعري - أنواع الحجّة من جهة النظر في أربعة أقسام: "أحدها: الاستدلال بالشاهد على الغائب، والثاني: من جهة بناء النتائج والثواني على المُقدّمات والأوائل، والثالث: استدلال من جهة الاتّفاق والاختلاف، والرابع: استدلال من جهة التقسيم" (البغدادي، د.ت، ص 284). وهذه المناهج العقلية هي نفس منهج الأصوليين بحسب ما أشار إليه الإمام الجويني (ت: 478 هـ) في كتاب "البرهان في أصول الفقه"؛ إذ قال: "أدلة العقول تنقسم أربعة أقسام؛ أحدها: بناء الغائب على الشاهد، والثاني: إنتاج المُقدّمات والنتائج، والثالث: السبر والتقسيم، والرابع: الاستدلال بالمتّفق عليه على المُختلف فيه" (الجويني، د.ت، ص 25). وفيما يلي تفصيل كل منها:

1. قياس الغائب على الشاهد

يُعدُّ هذا القياس أحد أشكال الاستدلال الكلامية الأكثر حضوراً في التراث الكلامي عامّة والأشعري بوجه خاص؛ إذ اعتُمد دليلاً لكثير من المسائل الكلامية (أصولها، وفروعها)، بل إنّه أهمّ مزايا طريقة المُتقدّمين في الكلام؛ نظراً إلى ظهوره في وقت مُبكر، ولا يُبالغ إذا قلنا: إنه منهج استدلاي سلكه كلُّ المُتكلّمين المُتقدّمين من مختلف الفِرَق. قال ابن رشد في ذلك: "وأما المعتزلة فلم يصل إلينا في هذه الجزيرة من كتبهم شيءٌ نقف منه على طرقهم التي سلكوها في هذا المعنى، ويُشبه أن تكون طرقهم من جنس طرق الأشاعرة" (ابن رشد، د.ت، ص 118). أمّا وقد وصلتنا كتبهم الآن فنقطع بأنّ طرقهم من جنس طرق الأشاعرة (الملاحمي، 2010، ص 59)، وأولها قياس الغائب على الشاهد، وقد احتجّ به الماتريدي كذلك (الماتريدي، د.ت، ص 26). وكان الإمام أبو الحسن (ت: 324 هـ) يقول: "إنّ ما ذكره بعض الناس من ضروب الاستدلال بالشاهد على الغائب في قوله: يجوز أن يكون الشيء موصوفاً في الشاهد بصفة من الصفات لعلّة من العِلل، فالواجب أن يقضى بذلك على الغائب إذا استوت العِلّة؛ لأن ذلك هو طرد العِلّة في المعلول" (ابن فورك، د.ت، ص 304). إذن، فصورته كالقياس الأصولي، والمقيس عليه عند المُتكلّمين هو الأصل عند

الأصوليين، والمقيس هو الفرع، والجامع بين الأصل والفرع أو بين الشاهد والغائب هو العلة عند الأصوليين. غير أن المتكلمين لا يقتصرون على الجمع بالعلّة، بل يضيفون الجمع بالشرط والحدّ والحقيقة. وفي ذلك، قال أبو القاسم الأنصاري الأشعري (ت: 512هـ): "إنّ الأصحاب إنّ استدّلوا بالشاهد على الغائب، واعتبروا أحدهما بالآخر، فإنّما يعتبرونه بجامع عقلي من العلة والحدّ والحقيقة والشرط" (الأنصاري، 2010، ص20). أمّا الجمع بالعلّة عند المتكلمين فتمثّل في أنّه إذا كانت العالمية شاهداً فيمنّ له العلم معلّلة بالعلم وجب أن تكون كذلك في الغائب، وأمّا الجمع بالشرط فتمثّله إذا كان العلم المشروط بالحياة شاهداً وجب الحكم بذلك على الغائب أيضاً، وأمّا الجمع بالشرط بالدليل فيتمثّل له بقولنا: إذا كان الحدوث والتخصيص والإحكام يدلّ على القدرة والإرادة والعلم شاهداً وجب طرد ذلك غائباً (الجويني، د.ت، 25). وتفسير هذا أنّه يجب طرد الدليل شاهداً وغائباً؛ فإن كان التخصيص والإحكام دليلاً على القدرة في الشاهد وجب طرده في الغائب، وإن كان الجمع بالحدّ والحقيقة فإنّ حدّ العالم في الشاهد هو منّ له العلم، ومن ثمّ يجب طرد الحدّ غائباً (النشار، د.ت، ص133).

وقد لاحظ الأمدي (ت: 631هـ) أنّ الأشاعرة المتقدّمين لا يطردون في هذه الدلالة (الأمدي، 2004، ص100)، وأنّهم يتردّدون فعلاً بين قبولها أحياناً وإغفالها أحياناً أخرى، ثمّ تزايد نقدهم لها، وهجومهم عليها. وتطلّ إشكالية هذا الدليل في اضطراب منهج المتكلمين في الاستدلال به على كثير من المسائل تأصيلاً وتفصيلاً، وقد تنبّه الإمام ابن تيمية (ت: 728هـ) لذلك أيضاً؛ فقال: "المتكلمون والفلاسفة -كلهم على اختلاف مقالاتهم- هم في قياس الغائب على الشاهد مضطربون، كلّ منهم يستعمله فيما يثبتّه، ويُنكره فيما ينفيه، وإنّ ذلك فيما ينفيه أولى منه فيما يثبتّه، ويردّ على مُنازعه ما استعمله من ذلك، وإن كان قد استعمل هو في موضع آخر ما هو دونه. وسبب ذلك أنّهم لم يمشوا على صراط مستقيم، بل صار قبوله وردّه هو بحسب القول، لا بحسب ما يستحقّه القياس العقلي" (ابن تيمية، 1426هـ، ص345) فكان نقده موجّهاً إلى المُستدلّ الذي لم

يسلك الطريقة المستقيمة فيه، وهي طريقة قياس الأولى، فله المثل الأعلى، ثم لعدم موضوعية توظيفه، فصارت نتائجه حاكمة في قبوله ورده.

2. إنتاج المُقدّمات والنتائج

يقوم هذا الاستدلال على استخلاص النتيجة من المُقدّمة، بحيث تكون المُقدّمة ضرورية، والنتيجة نظرية. وقد تكون المُقدّمة نظرية، والنتيجة ضرورية. وقد نصّ على صور ذلك الإمام أبو المنصور البغدادي (ت: 429هـ) (البغدادي، د.ت، ص 284)، وكذلك الإمام الجويني في قوله: "أما بناء النتائج على المُقدّمات فهو كقولنا: الجوهر لا تخلو من حوادث مُستندة إلى أولية². فهذه هي المُقدّمة، والنتيجة أنّ ما لا يخلو من الحوادث لا يسبقها" (الجويني، د.ت، ص 25). ولزيد من البيان، قال رحمه الله: "قد تكون المُقدّمة ضرورية، والنتيجة نظرية. وهذا هو الأكثر، كقولنا: تحرك الجوهر، ولم يكن متحركاً. فهذه مُقدّمة ضرورية نتيجتها أنّه لا بُدّ والحالة هذه من فرض زائد على الذات. وقد تكون المُقدّمة نظرية، والنتيجة ضرورية، كقولنا: الجوهر لا يخلو من الحوادث التي لها أوّل. وهذه مُقدّمة نظرية لا يُتوصّل إليها إلا بدقيق النظر، والنتيجة أنّ ما لا يخلو من الحوادث التي لها أوّل حادث، وهذا ضروري" (الجويني، د.ت، ص 26). وقد ذكر النشار "أنّ ابن تيمية قال: إنّ الرازي (ت: 606هـ) أثبت الصانع بخمسة مسالك، كلها مبنية على مُقدّمة واحدة" (النشار، د.ت، ص 239). ولمّا كان الإمام الرازي لا يُعدّ من المُتقدّمين على أساس المنهج الكلامي الذي سلكه، فإنّ قوله غير مُنسجم مع صورة الدليل كما حدّدها المناطقة؛ إذ لا بُدّ عندهم من المواد الصادقة المُقتَرنة بالصور الحقّة التي بيّنها؛ فالاستدلال عندهم يُبنى على مُقدّمتين، لا يزيد، ولا ينقص. وهذه المخالفة تعكس بعض جوانب تعديل الأشاعرة المُتأخّرين للمنطق، وهو ممّا اعتمده الإمام ابن تيمية في نقده.

² وقول الإمام "مستندة إلى أولية" قيد يخرج تسلسل الحوادث. والمقصود بالتسلسل: ترتيب أمور غير متناهية، وهو على أقسام أحدها التسلسل في الحوادث (الجرجاني، 1983، ص 57).

3. السبر والتقسيم

هو طريق يتفرّع من الأسلوب الجدلي الذي وسمه بعض المُتكلِّمين بالتعقيد، وتتمثّل صورته في وضع فرضين اثنين فصاعداً، ثمّ بيان فسادها جميعاً لإبطال الأساس الذي قامت عليه، أو إفسادها كلها ما عدا واحداً منها لإثبات أنّه الفرض الوحيد المقبول. وإذا كان التقسيم مُنحصراً بين أمرين اثنين مُتقابلين من كل وجه، فإنّ فساد أحدهما يعني ثبوت نقيضه. قال الإمام الباقلاني (ت: 403هـ) في ذلك: "أنّ ينقسم الشيء في العقل على قسمين أو أقسام يستحيل أن تجتمع كلها في الصحة والفساد، فيبطل الدليل أحد القسمين، فيقضي العقل على صحة ضده. وكذلك إن أفسد الدليل سائر الأقسام، صحّح العقل الباقي منها لا محالة. نظير ذلك علمنا باستحالة خروج الشيء عن القَدَم والحدث؛ فمتى قام الدليل على حدثه بطل قَدَمه، ولو قام على قَدَمه لأفسد حدثه" (الباقلاني، 1957، ص11). وهكذا يظهر أنّ له صيغتين، فلا يكاد يخلو جدال بين المُتكلِّمين من تقسيات مُتعدّدة، واحتمالات مُتوالية من حيث الأسلوب. أمّا من حيث الاستدلال فإنّ القاضي عبد الجبار المعتزلي - مثلاً - لا يقبل طريقة القسمة المُستشّرة؛ لأنّ القسمة إذا لم تتردّد بين النفي والإثبات احتملت الزيادة، وكان للخصم أن يشغب فيها (الهمداني، د.ت، ص98). ويرى بعض المُتكلِّمين أنّه طريق قائم بذاته، في حين يرى آخرون أنّه طريق لإثبات عِلّة الأصل في الأقيسة العقلية عند المُتكلِّمين الأوّلين (النشار، د.ت، ص137).

4. بطلان الدليل يُؤدّن بطلان المدلول

إنّ الاستدلال ببطلان الدليل على بطلان المدلول، وما لا دليل عليه يجب نفيه والقول ببطلانه، هما طريقتان تُسببان إلى الباقلاني، وقد عدّهما ابن خلدون أساس الاستدلال الكلامي عند المُتقدِّمين الأشاعرة؛ إذ قال رحمه الله: "ذهب الشيخ أبو الحسن، والقاضي أبو بكر، والأستاذ أبو إسحاق إلى أنّ أدلّة العقائد مُنعكسة، بمعنى أنّها إذا بطلت بطل مدلولها" (ابن خلدون، د.ت، ص648). وصوره هذا الدليل أن نتلمّس أدلّة المُشّتين للشيء، ونُثبت كذبها وضعفها بحيث لا نجد

دليلاً آخرَ على ثبوت الشيء سواها. وبتعبير آخر، فإنّنا نحصر وجوه الأدلّة، ثمّ نُجري استقراءً دقيقاً لها، ينتهي إلى نفي هذه الوجوه كلها، بحيث لا نجد وجوهاً أخرى غيرها. وقد ذكر النشار أنّ ذلك يشمل مرحلتين:

"الأولى: تلمّس أدلّة المُشْتَبِه للشيء، وإثبات كذبها وضعفها، بحيث لا يوجد دليل آخر على ثبوت الشيء سواها.

الثانية: استقراء دقيق للأدلّة، ينتهي إلى نفي هذه الوجوه كلها، بحيث لا نجد وجوهاً أخرى غيرها" (النشار، د.ت، ص 139). والحقيقة أنّ الصورة الثانية هي الأولى بعينها؛ إذ تنتهي إلى عدم وجود أيّة أدلّة غير الأدلّة المنفية، إلّا أنّها تمتاز عنها بالحصر.

ولا بُدّ من تمييز هذا الدليل عن صيغة: "ما لا دليل عليه يجب نفيه والقول ببطلانه"؛ لأنّهما مختلفان في المبنى والمعنى؛ أي أنّهما وإن كانا من أدلّة الدفع والإلزام، إلّا أنّ بينهما فروقاً دقيقةً تحتاج منّا إلى نوع من التدقيق للوقوف عليها، ومن بينها: أنّ بطلان المدلول ببطلان دليله خاص بإبطال أدلّة الخصم للخلوص إلى بطلان قوله؛ فهو يلمس أدلّة القائل بها مُتَّبِعاً إياها لتفنيدها؛ ما يعطي هذا الدليل قوّةً وتأييداً، خلافاً للثاني الذي يعتمد نفيّاً عامّاً لعدم وجود الدليل. والحقيقة أنّ إبطال المدلول ببطلان الأدلّة الموصلة إليه يتصل اتصالاً مباشراً بدليل السبر والتقسيم المذكور آنفاً.

وقد لاحظ النشار على طرق المُتكلِّمين المُتقدِّمين عامّة والأشاعرة خاصّة مزيّتين أساسيتين، نُشارِكه فيها، ونُعزِّزهما:

"الأولى: رفض المنطق الأرسطاليسي بوصفه منهجاً للبحث ومهاجمته.

الثانية: الأخذ بمنهاج إسلامي خاص وضع أسسه علماء أصول الفقه، وتناوله المُتكلِّمون بالزيادة والتعديل" (النشار، د.ت، ص 87-140).

أما رفضهم المنطق فكان لامتلاكهم البديل، بحكم التقارب بين المجال الأصولي والكلامي الذي لم يكن قاصراً على مجرد استمداد الأول من الثاني، بل إنَّ العلاقة بينهما لها أبعاد أخرى مهمّة جدّاً بالنسبة إلى سؤال المنهج في الدرس الكلامي وتطوّره. ويُمكن القول: إنَّ الآليات والمناهج التي استخدمها الأصولي، وصاغها في مُصنّفاته، ليست أدواتٍ خاصّةً به أو حكراً عليه، وإنّما هي جزء من المناهج العامّة في الساحة العلمية الإسلامية - في تلك الحقبة المتقدّمة - التي عن طريقها يُفكّر العلماء ويستدلّون، وعلى ضوءها تُصحّح نتائج بحوثهم ومقولاتهم، بل إنَّ جُلَّ المناهج العقلية ومفاهيم الدرس الكلامي ما هي في الحقيقة إلّا مناهج أصول الفقه ومفاهيمه. وقد انطلقنا في هذا المطلب من إحصاء الجويني أدلّة العقول بوجه عام، بالرغم من أنّ قوله ذاك كان في الدرس الأصولي. والسبب الذي قرّب بين المجالين هو خصوصية بناء الأصولين (أصول الدين، وأصول الفقه) على القطعيّات نقلية كانت أو عقلية، على النحو الذي يَنشده الأصوليون المُتكلّمون.³

أما ملاحظة النشار الثانية "بأنّ بعض طرق المُتكلّمين المُتقدّمين موجودة في منطق أرسطو" فليس المقصود منها تأثرهم بطرق المنطق اليوناني، وإنّما المقصود أنّ علماءنا أدركوها بفطرتهم، وطوّروها من الدرس الأصولي، وهو معنى قوله: "بالزيادة والتعديل". فالقياس، وإنتاج المُقدّمات والنتائج، والسبر والتقسيم، وما تفرّع منه، مثل إبطال المدلول ببطان الدليل؛ كلها تُمثّل طرقاً للبحث عند المُتكلّمين المُتقدّمين، وتُكوّن منهجاً منطقيّاً مُتكاملاً عُرف "بطريقة المُتقدّمين". وما يُؤكّد ذلك هو إصرار ابن تيمية على فكرة أنّ المُتكلّمين المُتقدّمين وصلوا بفطرتهم إلى صورة الاستدلال العقلي المنطقي بأساليبهم وعباراتهم الدقيقة المُرتبطة ببنية اللغة العربية، وهي بذلك أدقُّ من عبارات منطق أرسطو؛ إذ قال رحمه الله: "والمادة (مادة الدليل) لا تُعَلّم من صور القياس الذي ذكروه، بل من عرف المادة، سواء صوّرت بصورة القياس أو لم تُصوّر، وسواء عبّر عنها

³ مُقدّمته هي مفهوم "الأصول" عند المُتكلّمين، سواء في الدرس الكلامي أو الدرس الأصولي، فالأصل عندهم قطعي سواء فيها "ولو جاز جعل الظني أصلاً في أصول الفقه؛ لجاز جعله أصلاً في أصول الدين، وليس كذلك باتفاق" (الموافقات، الشاطبي،

بعباراتهم أو بغيرها، بل العبارات التي صقلها عقول المسلمين وألستهم خير من عباراتهم بكثير" (ابن تيمية، د.ت، ص 205).

ثانياً: إرهاصات التطوُّر المنهجي عند الأشاعرة

يصعب تحديد موقف بعض المُتكلِّمين المنهجي لأسباب عدَّة، قد ترجع إلى ذات المُتكلِّم في سيرورة تحصيله العلمي، أو تحوُّله المذهبي، أو تأثُّره ببعض المدارس الفكرية والمذاهب العقدية. وترجع هذه الصعوبة أحياناً إلى داري تراثه أو الناقلين عنه. وسنعرِّج في هذه المسألة على نموذج من التراث الكلامي، نحسبه يُشكِّل إرهاباً وتمهيداً للتحوُّل المنهجي في الدرس الكلامي الأشعري، ألا وهو الإمام الجويني رحمه الله.

إذا عدنا إلى ما كتبه النشار وجدنا أنَّ له موقفين مُتباينين في مدى تأثر الإمام بالمنطق، وتجاوزه طريقة المُتقدِّمين؛ فهو تارة يجزم بعدم تأثُّره بالمنطق مُعتمداً على دراسته التحليلية لنصوصه كما جاء في قوله: "أظهر لنا النقد التحليلي لنصوص كثيرة من المُتكلِّمين أنَّ الباقلائي ... وإمام الحرمين وكثيراً من المعتزلة خرجوا في أبحاثهم عن منطق أرسطو" (النشار، د.ت، ص 81). وتارة أخرى يجزم بأنَّ إمام الحرمين مزج الأصول بالمنطق، ويُقرُّر أنَّه جزم بذلك نتيجةً لاطِّلاعه على كتابه "البرهان"؛ إذ قال: "وقد كان المظنون أنَّ إمام الحرمين قد سار على منهج المدرسة الكلامية الأصولية ... فتبيَّن لي وإن كان خالف منطق أرسطو في نقاط كثيرة [أنَّه] قد تأثَّر به إلى حدِّ ما" (النشار، د.ت، ص 77). وهذا الرأي الثاني يظهر أنَّ إمام الحرمين لم يكن مُقلِّداً لأئمَّة الأشعرية في طرق الاستدلال بل كان مجتهداً في صياغة الأدلة والبراهين فيما ذهب إليه.

إنَّ انتقاد الإمام طريقة المُتقدِّمين، أو استعماله بعض الألفاظ ذات الدلالة المُتعدِّدة، لا يكفي في الحُكْم عليه بأنَّه تابع للمنطق الأرسطي أو مُتأثَّر به؛ فما ذهب إليه النشار في حُكْمه على مدى تأثُّره وتعلُّقه بالمنطق الأرسطي وجب بحث صحته بالتبُّت من قصد إمام الحرمين عند استعماله لفظي

"البرهان المستدل" و"قياس الخلف"، ومقابلة استعماله للفظين بدلالة كل منهما عند المناطقة؛ لتعرّف مدى التوافق أو الاختلاف بينهما. وهذا يقودنا إلى التساؤل عن ذكر الإمام لهذين الدليلين وهل يُمكن أن يُعدَّ هذا شاهداً على تبعيته للمنطق الأرسطي؟

وإذا عدنا إلى إمام الحرمين وجدناه يقول في كتاب "البرهان": "فأما البرهان المستدل فهو النظر المُفْضِي بالناظر إلى عين مطلوبه" (الجويني، د.ت، ص36). وهو نصٌّ عامٌّ لا يُحدّد صورة هذا النظر حتّى يتبيّن تطابقه وصورة القياس المنطقي. فالنظر العقلي لا يرتبط -بالضرورة- بالصيغة المنطقية الأرسطية؛ فقد يكونُ باستخلاص النتيجة العقلية استناداً إلى مُقدّمة واحدة أو إلى مُقدّمات مُتعدّدة، وقد يكونُ باستخلاص اللوازم الضرورية المُترتّبة عليها بحسب ما تدعو إليه حاجة الاستدلال، وهي صورٌ للاستدلال عرفها علماء المسلمين قبل معرفتهم المنطق الأرسطي.

أمّا قياس الخلف فهو عند المناطقة مُركّب من مُقدّمين، إحداهما كاذبة بحيث يُنتج نتيجة كاذبة، فإذا أراد المُستدلُّ أن ينقض رأياً أخذه، وجعله مُقدّمة في قياس، ثمّ أضاف إليه مُقدّمة أُخرى، فتنتج نتيجة بيّنة الكذب بسبب المُقدّمة الكاذبة التي تعكس مذهب الخصم، فيُصحّح بذلك المُستدلُّ مذهبه. قال الإمام الغزالي (ت: 505هـ) في معيار العِلْم: "إن كانت إحدى المُقدّمات ظاهرة الصدق والأخرى كاذبة، أو مشكوكاً فيها، وأنتج نتيجة بيّنة الكذب ليستدلُّ بها على أنّ المُقدّمة كاذبة؛ سُمّي قياس خلف... [مثاله]: كل ما هو أزلي فلا يكون مؤلّفاً، والعالم أزلي فإذن لا يكون مؤلّفاً، لكنّ النتيجة ظاهرة الكذب في المُقدّمات الكاذبة. وقولنا: الأزلي ليس بمؤلّف ظاهر الصدق، فينحصر الكذب في قولنا: العالم أزلي، فإذن نقيضه، وهو أنّ العالم ليس بأزلي صدق، وهو المطلوب" (الغزالي، 1961، ص158-159).

أمّا إمام الحرمين فعرفه بقوله: "هو الذي لا يهجم بنفسه على تعيّن المقصود، ولكن يدير الناظر المقصود بين قسمي نفي وإثبات، ثمّ يقوم البرهان على استحالة النفي، فيحكم الناظر بالثبوت، أو يقوم على استحالة الثبوت، فيحكم الناظر بالنفي" (الجويني، د.ت، ص36). ومثال هذا البرهان أنّ

مَنْ اعتقد وجود الصانع ردّد النظر بين كونه في جهةٍ أو استحالة ذلك، فإذا قام البرهان القاطع على استحالة قديم في جهةٍ ترتّب عليه باللزوم القضاء بموجود لا في جهةٍ. وهذا يُظهر أنّ مفهوم "البرهان" عند إمام الحرمين يُفارق شيئاً ما، مفهومه عند المناطقة لأنّ النتيجة عند المناطقة معروفة مُقدّماً، وإنّما يراد إثباتها ببيان كذب نقيضها. أمّا عند الجويني فغير معروفة؛ لأنّ الناظر يُردّد المقصود بين طرفي النفي والإثبات. وهكذا يظهر أنّ بينَ برهان الخلف والسبر والتقسيم المنحصر عند إمام الحرمين عموماً وخصوصاً. وفي الوقت نفسه، فإنّ هذا الفرق ليس بكافٍ للقول إنّ برهان الجويني يبعد كل البُعد عن برهان المناطقة.

أمّا إذا عدنا إلى تصنيف ابن خلدون لمنهج إمام الحرمين وجدنا أنّه يُنسب إلى طريقة المُتقدّمين من المُتكلّمين لا إلى المناطقة؛ فقد جعله حدّاً فاصلاً للتحوّل على المستوى المنهجي في الدرس الكلامي، وهو نفس صنيع ابن تيمية قبله في قوله: "وأبو المعالي ومن قبله من نظار المُتكلّمين لا يسلكون طريقة المنطقيين، ولا يرضونها، بل يستدلّون بالأدلة المُستلزِمة عندهم لدلولاتها" (ابن تيمية، د.ت، ص 118).

ولا يبعد أبو القاسم جعفر بن الحسن الحلي (676هـ)، صاحب كتاب "المسلك في أصول الدين"، عمّا قيل عن إمام الحرمين؛ إذ يُمكن أن نعدّه أيضاً نقطة فاصلة في تحوّل منهج الدرس الكلامي في المذهب الإمامي؛ إذ نلاحظ على كتابه هذا استعمال عدّة مفاهيم منطقيّة أرسطية في مختلف أبوابه نظير القياس الاقتراني وقياس الخلف، وفي الوقت نفسه، فإنّنا نلاحظ عليه استعمال أدوات الاستدلال عند المُتقدّمين. قال علي المدن: "النتيجة التي تنتهي إليها بوصفها حصيلة للجمع بين هاتين الظاهرتين في كتاب "المسلك في أصول الدين" أنّ هذا المُحقّق لم يحسم خياره في أيّ اتجاه يكون؛ فلا هو بالرافض للمعجم الكلامي التقليدي بأدواته القديمة من قياس عقلي، ودوران، وسبر وتقسيم... كما أنّه لم يتمم بشكل واضح إلى أدوات النظرية الأرسطية وطرق الاستدلال فيها" (المدن، 2010، ص 281). ولدعم استنتاجه، فقد شبّه موقع كتاب "المسلك" في سياق التحوّلات المنهجية التي عرفها علم الكلام عند الإمامية، بما سبق أن قلناه عن الإمام الجويني عند الأشاعرة. وفي ذلك يقول: "سبق

أن حدث ما يُشبهها داخل علم الكلام السُّنِّي الأشعري بعد أن عرف مثل ذلك في تراث أبي المعالي الجويني، والذي انتظر مجيء أعلامه الكبار، كأبي حامد الغزالي، وفخر الدين الرازي، حتّى يتمّ انتقاله من مرحلته التقليدية القياسية إلى الصياغة الجديدة ذات الأدوات والمفاهيم الأرسطية" (المدن، 2010، ص282).

ثالثاً: بواعث التطوُّر المنهجي عند الأشاعرة

شهدت المناهج العقلية وطرق الاستدلال والحجاج تطوُّراً كبيراً في الدرس الكلامي الأشعري عند المُتأخِّرين. قال الإمام التفتازاني: "ثمّ لَمَّا نُفِلت الفلسفة إلى العربية، وخاض فيها الإسلاميون، حاولوا الرَّدَّ على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة، فخلطوا بالكلام كثيراً من الفلسفة؛ ليتحقَّقوا مقاصدها، فيتمكَّنوا من إبطالها، وهلمَّ جرّاً إلى أن أدرجوا فيه معظم الطبيعيات والإلهيات، وخاضوا في الرياضيات حتّى كاد لا يتميِّز عن الفلسفة، لولا اشتماله على السمعيات. وهذا هو كلام المُتأخِّرين" (التفتازاني، د.ت، ص34). فهل يُفهم من هذا القول أنَّ التحوُّل المنهجي هو الأثر الأبرز للفلسفة في الكلام الأشعري؟

صحيحٌ أنَّ طريقة المُتقدِّمين كانت تعتمد المنهج الجدلي بأداة قياس الغائب على الشاهد، وما تفرَّع منها من السبر والتقسيم، والاستدلال بصحة الشيء على صحة مثله، على اعتبار أنَّ صناعة المنطق التي تسبر الأدلَّة، وتُعيِّر بها الأقيسة، لم تكن حينئذٍ ظاهرة في السِّمَلَة. فهل مواجهة الفلاسفة هو ما أظهر حاجة المُتكلِّمين إلى هذه الصناعة؟

إنَّ كلام الإمام التفتازاني يصف فقط سمات الدرس الكلامي عند المُتأخِّرين، وما غلب على مُصنِّفاتهم الكلامية من مسائل في الطبيعيات والرياضيات ومباحث الأمور العامَّة المُرتبطة بالوجود، ولا يعني ذلك أنَّ الوظيفة الدفاعية ومواجهة الفلاسفة هي سبب إدخال الأئمَّة -مثال الإمام الغزالي- المنطق إلى المجال الكلامي، وتوظيفه في الاستدلال على المسائل الكلامية. والدليل

على ذلك قول الإمام الغزالي نفسه في مقام الردّ على الفلاسفة: "ليعلم أنّ المقصود تنبيه من حسن اعتقاده في الفلاسفة، وظنّ أنّ مسالكهم نقية عن التناقض، ببيان وجوه تناقضهم، فلذلك أنا لا أدخل في الاعتراض عليهم إلاّ دخول مُطالب مُنكر، لا دخول مُدّع مُثبّت، فأبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعاً بإلزامات مختلفة، فألزمهم تارةً مذهب المعتزلة، وأخرى مذهب الكرامية، وطوراً مذهب الواقفية، ولا أنقض ذاباً عن مذهب مخصوص، بل أجعل جميع الفرق إلباً واحداً عليهم؛ فإنّ سائر الفرق ربّما خالفونا في التفصيل، وهؤلاء يتعرّضون لأصول الدين، فلنظاير عليهم، فعند الشدائد تذهب الأحقاد" (الغزالي، د.ت، تهافت، ص 87). وهو قولٌ يُظهر وجه التباين بين مقامي الإثبات والتقرير من جهة، ومقام الاستدلال في سياق الدفاع ومواجهة شُبّهات الخصوم من جهةٍ أُخرى، فإنّ كان الأوّل تابع للملكات التي يتصف بها المُستدلّ الساعي لتحقيق اليقين بأدلة الإثبات، فإنّ المقام الثاني يكون المنهج فيه تابع لكيفية إقناع المُشكّك والمُعاند، لذا تقع فيه المرونة عند إبطال شُبّهاته وأقواله باستعمال بعض الأدلة التي قد لا يلتزم الطرف المُستدلّ بها أحياناً، بل قد تكون عنده محلاً للمؤاخذه، ومرونة آليات الجدل تستجيب لهذا عندما يكون القصد هو الدفاع والإفحام وبيان التناقضات.

إنّ ما حمل الإمام الغزالي على تطوير منهج علم الكلام هو اعتبار علم الوجود عند الفلاسفة يعجّ بالتناقضات -وفق تعبيره- في "تهافت"؛ إذ قال: "إنّ هذا الكتاب ما صنّفناه إلاّ لبيان التهافت والتناقض في كلام الفلاسفة" (الغزالي، د.ت، تهافت، ص 258). فبحسب نظره، يُمكن طرح عشرين مسألة في علم الوجود بوصفها شاهداً على التعارض بين آراء الفلاسفة والمضامين الدينية والحقائق الكونية من جهة. ومن جهةٍ أُخرى، فإنّ علم الكلام عند المُتقدِّمين ليس إلاّ علماً مؤسّساً على التصوّر الدفاعي، وأسلوب الجدل الذي يعُدّه قاصراً عن إنتاج المعارف، فكان علماً غير وافٍ بالمقصود؛ لأنّ مقصوده كان حفظ عقيدة أهل السنّة، وحراستها عن تشويش أهل البدعة فقط. "لكنّهم اعتمدوا في ذلك على مُقدّمات تسلّموها من خصومهم ... وكان أكثر خوضهم في استخراج تناقضات الخصوم، ومؤاخذتهم بلوازم مُسلّماتهم. وهذا قليل النفع في حقّ من لا يُسلّم

سوى الضروريات شيئاً أصلاً، فلم يكن الكلام كافياً -عند الإمام الغزالي- ... نعم، لَمَّا نشأت صنعة الكلام ... خاضوا في البحث عن الجواهر والأعراض وأحكامها. ولكن لم يكن ذلك مقصود علمهم، ولم يبلغ كلامهم فيه الغاية القصوى، فلم يحصل منه ما يمحو بالكُلِّيَّة ظلمات الحيرة في اختلافات الخلق" (الغزالي، د.ت، المنقذ، ص 118-125). ولكي يتمكن علم الكلام من النهوض بمهمة علم وجود على أساس الوحي؛ فإنه يحتاج إلى منهج آخر. ومن هنا يُمكن تفسير موقف الإمام الغزالي من الفلسفة والكلام على ضوء نظريته؛ فهو يُعدُّ الوحي أهمَّ مصادر المعرفة، ويُمكن للإنسان أن يجترح علومه من خلاله، ولا سيما معرفة الوجود، وعالم الخلق، والطبيعة، والإنسان. وهو كذلك يُعدُّ علم الكلام الفلسفي وسيلة، لتحصيل المعرفة وكمال العقل النظري، ويُعدُّ البحث في تحصيل المعرفة المُرتبطة بعالم الوجود جزءاً منه. ولهذا أصبح علم الكلام بعد سعيه لأداء وظيفة إضافية يُعرف بـ"علم الموجود بها هو موجود على قانون الإسلام" (التفتازاني، د.ت، ص 176). لأنَّ المُتكلِّم هو الذي ينظر في أعمَّ شيء، وهو الموجود (الغزالي، د.ت، المستصفي، ص 6).

إنَّ تحرُّك الإمام الغزالي في تطوير المنهج الكلامي كان أيضاً لأسباب أُخرى ترجع إلى الإشكالات المُتعلِّقة بمنهج المُتقدِّمين وأدواته الاستدلالية -بِغَضِّ النظر عن وظيفة العلم الإضافية- التي يرتبط أولها بقاعدة: "ما لا دليل عليه يجب نفيه" أو اعتبار "أنَّ بطلان الدليل دليل على بطلان المدلول".

فالطريقة الأولى في الاستدلال يتمسك بها المُتكلِّمون المُتقدِّمون؛ لأنَّهم لو لم يُقرِّوا بها لأدَّى ذلك إلى "تجويز ما لا دليل عليه، الذي يلزم منه القدح في العلوم الضرورية والعلوم النظرية، وما أُدِّي إليه كان فاسداً. بيان أدائه إلى القدح في العلوم الضرورية: أنا لو جَوَّزنا إثبات ما لا دليل عليه يلزمنا تجويز أن يكون بحضرتنا جبال شامخة، وأصوات هائلة، ونحن لا نُدرِكها ...

وبيان أدائه إلى القدح في العلوم النظرية: أنا إذا استدللنا بدليل على شيء، فإذا جَوَزنا ثبوت ما لا دليل عليه، فلعلّ في مُقَدِّمات ذلك الدليل غلطة لم نقف عليها لا نحن ولا غيرنا، ومع هذا التجويز لا يُمكن حصول اليقين، فإذن لا بُدَّ من دفع هذا التجويز.

إنّ الأمور التي لم يدلّ دليل على ثبوتها غير متناهية، فلو جاز إثبات ما هذا شأنه، لزم تجويز إثبات أمور لا نهاية لها، وذلك مُحال" (الرازي، 2015، ص 125). فبالرغم من ضعف هذه الطريقة في العقلية؛ لأنّ عدم العِلْم لا يعني عدم الوجدان، فإنّ هذا النصُّ يبيّن أنّ تجاوزها يُخلّف إشكاليات عويصة، مثل ادّعاء المستحيلات مع العجز عن الرّدّ عليها، وليس هذا فحسب، بل لا يُمكن الإيمان بأية فكرة نظرية أُخرى؛ لاحتمال أن يكون لها مُعارض لا نعلمه؛ فلكي نحافظ على تماسك أفكارنا؛ لا بُدَّ لنا من اعتقاد صحة هذا المسلك في الاستدلال رغم ما يتضمّنه من ضعف بيّن.

وفيمّا يُخصّ الصيغة الثانية للقاعدة، فإنّ توظيفها يُسبّب مجازفة كبيرة في اعتقاد مُقَدِّمات الدليل نفسه، مثل حدوث الأجسام عند التدليل على وجود الصانع. وبناءً على ذلك، يكون بطلان القول بنفي حدوث الأجسام مؤذناً ببطلان القول بوجود الصانع. قال ابن خلدون في ذلك: "وضع [الباقلائي] المُقَدِّمات العقلية التي تتوقّف عليها الأدلّة والأنظار، وذلك مثل إثبات الجوهر الفرد والخلاء. وأنّ العرض لا يقوم بالعرض، وأنّه لا يبقى زمانين. وأمثال ذلك ممّا تتوقّف عليه أدلّتهم. وجعل هذه القواعد تبعاً للعقائد الإيمانية في وجوب اعتقادها؛ لتوقّف تلك الأدلّة عليها" (ابن خلدون، د.ت، ص 589). وهذا يعني أنّ القاضي أبو بكر رحمه الله [الباقلائي] يعُدّها بمنزلة عقائد للمسلمين؛ أي إنّ القدح فيها قدحٌ في العقائد لابتنائها عليها، وهو ما ذهب إليه الشيخ أبو الحسن والأستاذ أبو إسحاق، في اعتبارهم أنّ أدلّة العقائد مُنعكسة، بمعنى أنّها إذا بطلت بطل مدلولها. ولهذا فهم يعُدّونها بمنزلة العقائد. قال ابن خلدون: "لهذا بالغ المُتقدّمون من المُتكلّمين في النكير على انتحال المنطق، وعَدّه بدعةً أو كفرةً على نسبة الدليل الذي يبطل" (ابن خلدون، د.ت، ص 648). فإثبات أدلّة عِلْم المنطق إبطال لكثير من مُقَدِّمات المُتكلّمين المُتقدّمين؛ فهو يؤدّي بلازم قاعدتهم إلى إبطال أدلّتهم على العقائد.

وهذا ما حمل الأئمة المتأخرين، وعلى رأسهم الإمام الغزالي، إلى اتخاذ منهج آخر يتَّسم بالإحكام والقوَّة، ويتجاوز هذه الإشكاليات، بدايةً بإنكار انعكاس الأدلَّة في العقليات، وعدم الالتزام بقاعدة: "ما لا دليل عليه يجب نفيه"، على أساس "أنَّ المنطق غير منافي للعقائد الإيمانية، وإنَّ كان مُنافياً لبعض أدلَّتِها، بل قد يستدلُّون على إبطال كثير من تلك المُقدِّمات الكلامية، كنفى الجوهر الفرد والخلاء وبقاء الأعراض وغيرها، ويستبدلون أدلَّة المُتكلِّمين على العقائد بأدلَّة أُخرى يُصحِّحونها بالنظر والقياس العقلي. ولم يقدح ذلك عندهم في العقائد السُّنَّية بوجه. وهذا رأي الإمام الغزالي ومن تبعه، فتأمَّل ذلك، واعرف مدارك العلماء وما أخذهم فيها يذهبون إليه" (ابن خلدون، د.ت، ص 649).

أمَّا السبب الآخر في هذا التحوُّل المنهجي فيعود إلى أداة قياس الغائب على الشاهد، وتحديدًا الركن الثاني من هذا المنهج؛ أي الشاهد؛ فهو يجعل الإنسان أصلاً ومرجعاً في فهم صفات الذات الإلهية. وهذا لا شكَّ أنَّه سيتهي بنا إلى التشبيه؛ لذا، فإنَّ موقف الإمام الغزالي يتلخَّص في بيان القصور الذي يعتري هذا القياس الذي تسبَّب في الوقوع في التشبيه، ونسبة النقص إلى الذات الإلهية؛ ما حمله على انتقاده في أكثر من موضع كما في المحاوراة الآتية: "إنَّ قلتَ: الله عالمٌ بعلمٍ لا بنفسه؛ لأنَّه لو كان عالمًا بعلمٍ قياساً على الإنسان، فيقال: ولمَ قلتَ: إنَّ ما يُنسب للإنسان يُنسب لله؟ فتقول: لأنَّ العلةَ جامعة، فيقال: العلةُ كونه إنساناً عالمًا أو كونه عالمًا فقط، فإنَّ كان كونه إنساناً عالمًا فلا يلزم في حقِّ الله مثله، وإنَّ كان كونه عالمًا فقط فاطرح الإنسان، وقل: كلُّ عالمٍ فهو عالمٌ بعلمٍ، والباري عالمٌ فهو عالمٌ بعلمٍ. وعند ذلك، إنَّما يُنازع في قولك: كل عالمٍ فهو عالمٌ بعلمٍ؛ فإنَّ ذلك إنَّ لم يكن أولياً لزمك أن تُبيِّنه بقياس آخر لا محالة... فإنَّ قيل: فما ذكرتموه في إبطال منفعة الشاهد في ردِّ الغائب عليه مقطوع به، فكيف يظنُّ بالمُتكلِّمين مع كثرتهم وسلامة عقولهم الغفلة عن ذلك؟ قلنا: معتقد الصحَّة في ردِّ الغائب إلى الشاهد إمَّا مُحقَّق يرجع عند المطالبة إلى ما ذكرناه، وإنَّما يذكر الشاهد المعين لتنبية السامع على القضية الكلِّية به" (الغزالي، 1961، ص 168).

ففي هذا النص، يُبيِّن الإمام الغزالي إشكالية الشاهد، وحاجته إلى القياس الحملي، ولم يكتفِ بهذا النقد؛ لِمَا تزخر به كتب الحديث من نصوص توهم التشبيه، ليعمد في كتاب "إلجام العوامِّ عن

عَلْمُ الكَلَامِ" إلى إسداء سلسلة من التحذيرات والقيود التي يتعيّن على المسلم العامّي أن يلتزم بها؛ تجاوزاً لإشكالية القياس. ومن تلك القيود: "التقديس، ثمّ التصديق، ثمّ اعتراف بالعجز، ثمّ السكوت، ثمّ الإمساك، ثمّ الكف، ثمّ التسليم لأهل المعرفة" (الغزالي، 2018، ص 88-97).

وقد ظهرت إشكالية هذا القياس قبل الإمام الغزالي لدى الإمام الجويني الذي عدّ الجامع فيه لا أصل له؛ إذ قال رحمه الله: "إنّه إن قام دليلٌ على المطلوب في الغائب فهو المقصود ولا أثر لذكر الشاهد، وإن لم يقدّم دليل على المطلوب في الغائب فذكر الشاهد لا معنى له، وليس في المعقول قياس. وهذا يجري في الشرط والدليل" (الجويني، د.ت، ص 26). وهو يشير بذلك إلى أنّ ما يبطل به الجامع بالعلّة والحقيقة يجري على الشرط والدليل؛ إذ لا علّة ولا معلول فيها وُظّف فيه هذا القياس من الإلهيات، "وكون العالم عالماً هو العِلْمُ بعينه" (الجويني، د.ت، ص 26). أمّا الجمع بالحقيقة فليس بجامع؛ لأنّ العِلْمُ الحادث مُحالٌ في حقيقته للعِلْمِ القديم، فكيف يجتمعان؟! "فإن قيل: جمعتهما العلمية، فهو باطل مبني على القول بالأحوال" (الجويني، د.ت، ص 26). وهكذا تفاقمت إشكالية هذه الطريقة بلازمين؛ الأوّل: التشبيه، والثاني: نظرية الأحوال.

إنّ النقد السابق للجويني يُحيلنا إلى سبب آخر يفرض هذا التحوّل المنهجي. والأمر هنا مرّتبٌ بما عرّف بـ "نظرية الأحوال" التي تعود إلى أبي هاشم الجبائي عند معالجته علاقة الصفات بالذات الإلهية، ثمّ تمتدّ بعده إلى بعض الفرق الإسلامية، وقد قبلها كلّ من: القاضي أبي بكر الباقلاني - على تحفّظ -، وأبي المعالي الجويني في "الشامل في أصول الدين"، وأئمّة الكلام على طريقة المُتأخّرين.

وقد اختلفت الأقوال بخصوص "نظرية الأحوال"؛ لِمَا فيها من تعقيدٍ أشكل على كثير من نظار المُتكلّمين (الغزالي، 1961، ص 339-340)، وهو ما دفع الإمام الغزالي إلى الاستعانة بالمنطق الأرسطي في محاولةٍ لحلّها. وقد مرّ بنا مُشكِل "الجامع في قياس الغائب على الشاهد" الذي لا يُمكن أن يتحقّق إلّا بالقول بالحال. فلو مثلنا على ذلك بصفة العِلْمِ، فإنّ الجانب المشترك بين الشاهد والغائب لا يُمكن أن يكون نفس العِلْمِ - كما سبق أن جاء في نقد الجويني -؛ لأنّ ذلك يُوجب

اتّحدهما في المعلومات، وهو أمر يجعلنا أمام محذورين، هما: عدم تنزيه العلم الإلهي، وتأليه الإنسان؛ فإنّ للذات الإلهية علماً ليس نفس الذات لاختلاف الدالّتين، وهما ليسا مُنفصلين بصورة كاملة، فلزم القول بأنّ الله تعالى يكون على حالٍ تَجِبُ له صفة العلم.

إنّ المنهج الأشعري المُتقدّم في صيغته التي انتهت إليها على يد الإمام الجويني ربط نسبة الصفات الإلهية وجميع التعليقات في الإلهيات بفكرة الحال، التي عن طريقها يُصحّح التعليل في القياس العقلي. "فأحكام العِلل تترتّب على ثبوت الأحوال" (الجويني، 1969، ص 629) ومن هنا انطلق الإمام الغزالي في معالجة هذه المشكلة، بإعطاء تفسير مقبول لمصطلح "الحال"، بناء على خلفية منطقية في أهمّ كتاب له في المنطق؛ إذ قال فيه عن الكلّي أنّه "... غير موجود في الأعيان؛ إذ يستحيل وجود شيء واحد بعينه يكون محمولاً على كل واحد من الآحاد في وقت واحد مُعيّن... لكنّ هذا المُعبّر عنه موجود في الأذهان، استوت نسبتته إلى الكل فُسِمِي كُلياً بهذا الاعتبار؛ إذ نسبتته إلى كل واحد واحدة، فلهذه الصورة نسبة إلى أحد الأشخاص وغيرها واحدة كان مثال مُطابقتها كذلك. لهذا قيل: إنّه كُليّ، ونسبته إلى النفس وإلى سائر الصور المُرتسمة في النفس نسبة شخصية. وهذا هو الذي أشكل على المُتكلّمين، وعبروا عنه بالحال، واختلفوا في إثباته ونفيه، وقال قوم: ليس بموجود ولا معدوم، وأنكره قوم... ومنشأ ذلك سوء فهم بعضهم عن اعتقاد شيء له وجود في النفس لا وجود له من خارج" (الغزالي، 1961، ص 340). وهكذا يتضح أنّ الإمام الغزالي جعل مفهوم "الكلّي الطبيعي" في المنطق الأرسطي نفسه مفهوم "الحال" لدى المُتكلّمين.

رابعاً: علم الكلام الفلسفي عند الأشاعرة

تمثّل طريقة المُتكلّمين المُتأخّرين مظهراً من مظاهر تطوّر مناهج علم الكلام الإسلامي، بالرغم من أنّ الدراسات الإسلامية لم تعتن بها بالشكل المطلوب حتّى الآن، فتناولنا إياها في إطار ما سبق يساعد على توضيح بنية الفكر الإسلامي الكلامي، ومدى نموّه وتطوّره في عصوره المُتأخّرة. وبطبيعة الحال، فإنّ عدّة تيارات فلسفية وكلامية ستجد منتهاها في هذه الطريقة، لكنّ مُجرّد الإشارة

إلى ذلك غير كافٍ؛ فإنَّ الدراسة التحليلية لهذه الطريقة تظلُّ أحد أهمِّ التفسيرات التي تُجَلِّي لنا كثيراً من الأمور حولها.

ويمكن القول: إنَّ كُتِب الإمام الغزالي الكلامية والمنطقية، وكُتِب فخر الدين الرازي، وكتاب "المواقف" لعصّد الدين الإيجي (ت: 756هـ)، وكتاب "لباب المحصل في أصول الدين"؛ كلها من المصادر الأساسية لهذه الطريقة.⁴ ويَعُدُّ ابنُ خلدون الإمامَ الغزالي مؤسسها؛ إذ قال: "ومنَّ أراد إدخال الرَّدَّ على الفلاسفة في عقائده فعليه بكتب الغزالي، والإمام ابن الخطيب (الرازي) وإن وقع فيها مخالفة للاصطلاح القديم" (ابن خلدون، د.ت، ص 510). وهي طريقة تُعبّر عن مدئ ميول هؤلاء العلماء إلى التفكير الفلسفي والمنطقي، وتعطّشهم إلى إعمال الآلة المنهجية الصارمة، وهي كذلك تُعدُّ معالم لفلسفة كلامية ومنظومة منطقية، تستقطب صيحات مجموعة من الفقهاء والمُحدثين في وجه الفلسفة والمنطق.

لقد وضع المُتأخرون من المُتكلِّمين ثقتهم في النظر المنطقي، وعدّوه الأساس الذي تقوم عليه أدلّة المسائل الكلامية أو أكثرها، بل إنَّ الإمام الغزالي رأى أنَّ هذا المنهج الاستدلالي لا يقتصر على وزن المعارف الدينية، وإنَّما يتعدّها إلى وزن العلوم الحسائية والهندسية والطبية (الغزالي، د.ت، القسطاس، ص 86)؛⁵ لأنَّه المنهج الذي سيرتقي بعلم الكلام إلى البحث في علم الوجود. وهذا ما

⁴ إن تأثّر المذهب الإمامي بطريقة المُتكلِّمين المُتأخّرين كان أظهر على العلامة سديد الدين الحلي السوروي (ت 630هـ) المُلقَّب برئيس المُتكلِّمين، الذي أصبح كتابه "المنهاج في علم الكلام" مُقرَّراً على طلبة بغداد آنذاك؛ فقد أطلع على كتاب "المحصل" للإمام فخر الدين الرازي، وتولّى تدريسه؛ فإنَّ كان التأثير الذي أصاب منهج المُتقدِّمين من الإمامية هو على يد المعتزلة، فإنَّ التأثير الأكبر الذي أصاب منهج المُتأخّرين من الإمامية كان على يد الإمام فخر الدين الرازي. لتعرّف المزيد عن تطور علم الكلام (المدن، 2010، ص 175-176).

⁵ وقد خالفه ابن تيمية حين قال: "فلا ينفع في الإلهيات، ولا ينفع أيضاً في الطبيعيات، منفعة علمية برهانية، وإنَّما يفيد قضايا عادية قد تنحرف، فتكون من باب الأغلب. وأمَّا الرياضي المُجرّد عن المادة، كالحساب والهندسة، فهذا حقٌّ في نفسه، لكن ليس له معلوم في الخارج، وإنَّما هو تقدير عدد ومقدار في النفس، لكنَّ ذلك يُطابق أيَّ معدود ومُقَدَّر واقعه في الخارج. والبرهان لا يقوم إلّا على ما في النفس، لا يقوم على ما في الخارج" (ابن تيمية، د.ت، ص 299).

جعلته هو ومن بعده من المُتكلِّمين يتجاوزون منهج الكلام على طريقة المُتقدِّمين بعد أن انتقدوه، وبيَّنوا عجزه عن إفادة اليقين.

وقد حُدِّد المنطق الأرسطي منهجاً وطريقاً لهذه المرحلة؛ إذ قال الآمدي في "غاية المرام" ضمن البحث الموسوم بـ"القانون الأوَّل في إثبات الواجب بذاته": "إنَّ مَنْ حصلت عنده المواد الصادقة المُقتَرِنة بالصور الحَقَّة التي يتولَّى بيانها المنطقي، لم يجد في نفسه جحد ما يلزم عنها، وذلك كعلِّمنا بأنَّ الأربعة زوج لعلِّمنا بأنَّها مُنقسمة بمتساويين، وكلُّ مُنقسم بمتساويين فهو زوج" (الآمدي، د.ت، ص18). والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن هنا: هل المنهج الذي ارتضاه علماء الكلام هو نفسه المنطق الأرسطي كما هو دون زيادة أو نقصان، أم أنَّ للمُتكلِّمين إسهاماً فيه ونقداً له؟

ولا بُدَّ قبل معالجة هذا الإشكال من عرض طرق الاستدلال ومنهجه عند المُتكلِّمين المُتأخِّرين.

1. منهج الاستدلال في الكلام الفلسفي

إنَّ الأدلَّة المنطقية التي اعتمدها علماء الكلام على طريقة المُتأخِّرين تنقسم إلى قسمين:

الأوَّل: القياس الاقتراني، وهو يُسمَّى أيضاً القياس الحملي، وقياس الشمول.

والثاني: القياس الاستثنائي أو القياس الشرطي.

والقياس الاقتراني، إنَّما سُمِّي اقترانياً لاقتران حدوده الثلاثة من غير أن يتخلَّلها حرف استثناء (لكن)، وسُمِّي شمولياً لأنَّ الحدَّ الأصغر إذا اندرج في الأوسط واندرج الأوسط في الأكبر لزم اندماج الأصغر في الأكبر وشموله له (ابن الدهان، د.ت، ص77)، وقد اصطلح عليه الإمام الغزالي بميزان التعادل، وقسَّمه إلى ثلاثة أقسام: الميزان الأكبر، والميزان الأوسط، والميزان الأصغر (الغزالي، د.ت، القسطاس، ص46).

وإنَّ أوَّل أشكال القياس الاقتراني هو الميزان الأكبر، وقد توسَّع الإمام الغزالي في شرحه حين

قال: "كلُّ مَنْ يقدر على إطلاع الشمس فهو الإله. فهذا أصل، وإلهي هو القادر على الإطلاع. وهذا

أصل آخر، فلزم من مجموعها بالضرورة: أن إلهي هو الإله دونك يا نمرود" (الغزالي، د.ت، القسطاس، ص 49).

أمّا الشكل الثاني للقياس الاقتراضي فهو الميزان الأوسط، وفيه قال الإمام الغزالي رحمه الله: "حدّه أن كل شيئين وُصِف أحدهما بوصفٍ يسلب ذلك الوصف عن الآخر فهما مُتباينان؛ أي أحدهما يسلب عن الآخر، ولا يُوصَف به" (الغزالي، د.ت، القسطاس، ص 56). وقد مثل له الإمام الغزالي بمثال شارح؛ إذ قال: "فالإله يُنفى عنه الأفول، والقمر يثبت له الأفول. فهذا يوجب التباين بين الإله والقمر، وهو ألا يكون القمر إلهاً والإله قمراً" (الغزالي، د.ت، القسطاس، ص 56).

وأما الشكل الثالث للقياس الاقتراضي فهو الميزان الأصغر بحسب تصنيف الإمام الغزالي الذي جعل حدّه "هو أن كل وصفين اجتماعاً على شيء واحد، فبعض أحد الوصفين لا بُدَّ أن يوصَف بالآخر بالضرورة، ولا يلزم أن يوصَف به كله. أمّا وصف كله فلا يلزم لزوماً ضرورياً، بل قد يكون في بعض الأحوال، وقد لا يكون؛ فلا يوثق به" (الغزالي، د.ت، القسطاس، ص 60).

وفيما يخصّ القياس الشرطي المتصل، فقد سمّاه الإمام الغزالي ميزان التلازم، وجعل حدّه على أساس "أن كل ما هو لازم للشيء تابع له في كل حال؛ فنفي اللازم يوجب بالضرورة نفي الملزم، ووجود الملزم يوجب بالضرورة وجود اللازم، ومثاله: إن كانت صنعة العالم وتركيب الآدمي تركيباً عجيباً مُحكماً فصانعه عالم. وهذا في العقل أوّلي، ومعلوم أنّه عجيب مُرتّب. وهذا مُدرَك بالعيان، فيلزم عنه أن صانعه عالم" (الغزالي، د.ت، القسطاس، ص 63). أمّا القياس الشرطي المُنفصل فقال فيه الإمام الغزالي رحمه الله: "هو على ضد نمط التلازم، والمُتكلّمون يُسمّونه السبر والتقسيم، والمنطقيون يُسمّونه الشرطي المُنفصل، ونحن سمّيناه التعاند" (الغزالي، د.ت، محك النظر، ص 228). وأمّا حدُّ هذا الميزان فهو "أن كل ما انحصر في قسمين فيلزم من ثبوت أحدهما نفي الآخر، ومن نفي أحدهما ثبوت الآخر" (الغزالي، د.ت، القسطاس، ص 66) شرط أن تكون القسمة مُتشرّة.

وهكذا يظهر لنا أن البرهنة العقلية - في نظر الإمام الغزالي - يجب أن تسلك طريق المنطق الذي يُمكن أن يحفظ صورة الفكر من الخطأ والاضطراب؛ فإذا كانت المُقدّمات والمواد صادقة أمكن الوصول إلى الحق. ويظهر لنا أيضاً أن مصطلح "الميزان" الذي استخدمه الإمام الغزالي مُستمد من اللفظ القرآني، ومُرتبطُ بمسألة عقدية تتعلّق بمجال السمعيات؛ فالميزان هو ما توزن به أعمال الناس، سواء كانت خيرة أو شريرة. والشيء نفسه ينطبق - عند الإمام الغزالي - على موازين المعرفة؛ فأثيها وقع فيه شكٌ أُخذ، فعُرض على هذه الموازين. أمّا استخراجها من القرآن الكريم فهو ما اصطلح عليه طه عبد الرحمن بـ "عملية التأصيل العقدي للقياس المنطقي" (طه عبد الرحمن، 2002، ص 341).

2. ملاحظات نقدية في ذات المنهج

إذا كانت النصوص المشار إليها - فيما سبق - تدلّ على قبول هذا المنهج المُستحدث، والأخذ به من الناحية العملية، فمن الظاهر الجليّ أيضاً في تراث المُتأخّرين من المُتكلّمين الأشاعرة محاولة التعديل والنقد لبعض جوانب هذا المنطق، ثمّ الإضافة إليه، واستحداث بعض الجوانب المنهجية فيه.

إنّ أحد أسباب عدم اهتمام الباحثين بهذه المرحلة هو ظنّهم أنّ المُتكلّمين أخذوا المنطق كما هو، وأدرجوه في الدرس الكلامي بوصفه آلة منهجية بديلة. وهذا غير صحيح؛ لأنّهم انتقدوه أيّما انتقاد، بل إنهم يُعدّون المصدر الأوّل والمرجع الأساس في مشروع نقد الإمام ابن تيمية للمنطق، وما ذكره النشار من أنّ "مصادر نقد ابن تيمية هم السوفسطائيون والشكّاك اليونان" (النشار، د.ت، ص 201). عار عن الصحة؛ لأنّ نقول ابن تيمية عن المُتكلّمين الأشاعرة في كتاب "الرد على المنطقيين" تزيد على الحصر، ولو كان المجال يتسع لأحصيناها.

ومن ثمّ، لم يكن مصدر إضافة ابن تيمية في المنطق هو الجانب الذي استفاده منهم؛ إذ اعتمد عليهم في كل إضافاته ونقوده. أمّا المُتكلّمان اللذان يقترب فكر ابن تيمية منهما في الشقّ الأوّل من هذا المنهج المُتعلّق بالتصوّرات فهما: فخر الدين الرازي، والأمدي. أمّا الرازي فقد صرّح بطلان التعريف بالحدّ على الطريقة الأرسطية، قائلاً: "أمّا قوله الحدّ المُركّب من الجنس والفصل فقد

عُرِفَ بطلانه بالمنطق" (الرازي، د.ت، ص572). وأما الآمدي فنقض الحدَّ الأرسطي بنقد فكرة المقولات (ابن تيمية، 1995، ج9، ص221)⁶ التي يقوم عليها، وهي التي تحصر الموجودات في فلسفة أرسطو. وعن تقسيمها قال: "إنَّ هذه القسمة وإنَّ أوماً إليها أفضل مُتأخري الفلاسفة (يقصد ابن سينا) فهي مدخولة" (الآمدي، 2004، ص299) وكذلك، فإنَّ تمسُّكه بأنَّ الماهية هي عين الموجود في الواقع مُخالف لوجهة نظر أرسطو، وهو قول أكثر المُتكلِّمين المسلمين (النشار، د.ت، ص93).

وفيما يختصُّ بإضافات المُتكلِّمين، فقد كان بعضها في موضوع "الحدَّ" الذي يرتكز على فكرة التمييز الكلامية، وهي التي تُبَيِّن أنَّ الهدف من التعريف هو تمييز الحقائق الجزئية وتصوُّرها على وجه ما، سواء كان ذلك بالذات أو بالعرض أو باللفظ اللغوي الأكثر وضوحاً. فطريقة التمييز هذه، والتعريف بالخواص والصفات، تُقابل طريقة التعريف بالكُنْه والجوهر عند أرسطو، كما نَبَّه إلى ذلك النشار (النشار، د.ت، ص11-19)؛ إذ نوَّه بدور ابن تيمية في توضيح هذه الفكرة التي اشتَهرت على أيدي الأشاعرة (الباقلاني، 1998، ص199 وما بعدها)، وأخذ بها المناطقة المُحدَثون، ولم يفته أن يشير إلى مصادر فكرة الحدَّ عند ابن تيمية بقوله: "وأهمُّ مصادر هذا البحث هو الحدُّ الكلامي" (النشار، د.ت، ص212). والغريب أنَّه بالرغم من قوله هذا، فإنَّه عندما ذكر مصادر ابن تيمية في نقده للمنطق لم يذكر المُتكلِّمين كما أشرنا آنفاً؛ لأنَّه لا يُعدُّهم مصدراً في النقد، وإنَّما يُعدُّهم مصدراً في الإضافة فقط، وهو رأي بعيد عن الصحة كل البُعد.

أمَّا منهج الاستدلال فهو في نظر الغزالي والآمدي أوسع نطاقاً من القياس الأرسطي، ويظُلُّ أثر المنطق فيه مُقتصرًا على الترتيب والتأليف أو الصورة فقط. وأمَّا المواد التي يتركَّب منها فمصادرها الأوَّليات العقلية، والحسُّ، والتجربة، والتواتر. قال الإمام الغزالي في ذلك: "فهذه الموازين صحيحة الصورة، فاسدة المادة... بل المادة الصحيحة التي تُستعمل في النظر كل أصل معلوم قطعاً إمَّا بالحسِّ، وإمَّا بالتجربة، وإمَّا بالتواتر الكامل أو بأوَّل العقل" (الغزالي، د.ت، القسطاس، ص54).⁷

⁶ المقولات العشر: الجوهر والكم والكيف والأين ومتى والوضع وأن يفعل وأن يفعل والملك والإضافة.

⁷ يُلاحظ أنَّ الآمدي في "غاية المرام" استخدم كثيراً نفس الأمثلة الحسِّية التي استخدمها الغزالي في هذا الكتاب.

وقد خالفهم ابنُ تيمية في الاقتصار على الترتيب والصورة؛ لأنه رأى أنَّ حصر الاستدلال بالبرهان على مُقدِّمتين باطل ومُخالف للفطرة، بل هو نوع من أنواع التطويل، فقال في "درء تعارض العقل والنقل": "فتقدير بيانهم للمُقدِّمتين يكونون قد طَوَّلوا، وداروا بالعقول دورة تُبعد على العقول معرفة الله تعالى والإقرار بثبوته، وقد يحصل لها في تلك الدورة من الآفات ما يقطعها عن المقصود" (ابن تيمية، 1991، ص 83). وقال رحمه الله أيضاً: "قد يكون الدليل مُقدِّمة واحدة متى عُلِّمت عِلْم المطلوب، وقد يحتاج المُستدِلُّ إلى مُقدِّمتين، وقد يحتاج إلى ثلاث مُقدِّمات، وأربع، وخمس، وأكثر، ليس لذلك حدٌّ مُقدَّر يتساوى فيه جميع الناس في جميع المطالب، بل ذلك بحسب عِلْم المُستدِلِّ الطالب بأحوال المطلوب، والدليل، ولو ازم ذلك، وملزوماته" (ابن تيمية، د.ت، ص 250). وقد أشار النشار إلى قول ابن تيمية بأنَّ الرازي أثبت الصانع بخمسة مسالك، كلها مبنية على مُقدِّمة واحدة (النشار، د.ت، ص 239).

وما يُمكن استنتاجه من ذلك هو أنَّ ابن تيمية أيضاً رأى أنَّ مواد الاستدلال إذا كانت يقينية كان الاستدلال يقينياً في صورة القياس أو البرهان. وهذا ما أكَّده حسن الشافعي بقوله: "هؤلاء الذين أنكروا هذا المنطق، وظلُّوا يجارِبونه، كابن تيمية مثلاً، لم يُنكروا أنَّه من حيث الصورة صيغة صالحة للاستدلال: إنَّ قياس التمثيل وقياس الشمول سواء، وإنَّما يختلفان بالمادة المُعيَّنة... وحقيقة أحدهما هي حقيقة الآخر" (الشافعي، 1998، ص 163). وهذا يُثبت أنَّ كل ما أنكره ابن تيمية هو ادِّعاء أنَّه الطريق الوحيد للاستدلال، أو أنَّ اليقين لا يحصل بغيره. ومن ثَمَّ، فإنَّ اعتبار أقيسة الفقهاء ظنية ليس مردُّه إلى ضعف صورة القياس، بل لأنَّ الغالب في مُقدِّماتهم هو الظنُّ، وإلَّا لو كانت المُقدِّمات قطعية لكان هذا القياس قطعياً أيضاً.

إنَّ هذا النزاع كله يعود إلى عدم تمييز المناطقة الإسلاميين بين التمثيل في المنطق وقياس الغائب على الشاهد الكلامي، بالرغم من الاختلاف التام بين الاثنين، ولا سيما في الجامع المشترك؛ لأنَّ الأوَّل يستند فقط إلى الشبه لا غير، في حين يستند الجامع في الثاني إلى العِلَّة، والحدِّ، والدليل، والشرط. "لكنَّ عدم تفريق المُتأخِّرين بين الاثنين في التعبير أدَّى إلى القول بأنَّهما في جوهرهما شيء

واحد. فنظر الإسلاميون الأرسطاليسيون لللاثين [بوصفهما تمثيلاً]، وأتتهما يؤدّيان إلى الظنّ" (النشار، د.ت، ص 245).

وقد تسرّع عباس محمد حسين سليمان بالحكم على هذه المرحلة حين قال: "فهي شهادة للمسار المختلف الذي أتبعه المتكلمون في طريقتهم الجديدة، حيث كانت مهمة المتكلمين في بداية الانحطاط الحضاري والسياسي إنقاذ التراث الإسلامي من الضياع والتبدد أكثر من دعوتهم إلى التجديد" (عباس، 1998، ص 152). فهو في حكمه هذا أغفل أن هذا التحول المنهجي في علم الكلام كان لتجاوز الإشكالات المنهجية في كلام القدماء، الذي يروج داخل نطاق الفرق الإسلامية. وحين شاعت الفلسفة في الأمة الإسلامية، وصار المخالفون هم الفلاسفة، بدأت الإشكاليات تبرز، وأوجه الضعف تظهر؛ ما تطلب نوعاً من التجديد الوظيفي والمنهجي. كما أغفل مواطن إسهامهم وإبداعهم في ذات المنهج المُستحدث، وكنا قد أشرنا إلى نتف من ذلك.

ومن الملاحظ أن هذه الآراء تسير على آثار الاستشراق الكلاسيكي -بقصد، أو بغير قصد- الذي يدعي أن الفتوحات المنهجية في الفكر الكلامي هي مجرد نقل لما سطره فلاسفة اليونان في هذا الجانب، هذا في أحسن الظنّ، وإلا فإنه يعدّ الإبداع المنهجي في علم الكلام مجرد تشويه أو عدم استيعاب للمنطق اليوناني.

3. موقف المعاصرين من المنهج المنطقي

اتخذ محمد عبده موقفاً واضحاً في الدعوة إلى توظيف المنطق؛ إذ نجده يُقرّر أن المنطق يحفظ الذهن من الخطأ، ويعدّه بمنزلة المعيار والميزان الذي يضبط الفكر، ويُنكر على من يمنع دراسته أو يعتقد أنه ينتهي بصاحبه إلى الشكّ والضلال والوقوع في الشُّبهات؛ فهو يرى أن "العلوم المنطقية، إنَّما وُضعت لتقويم البراهين، وتمييز الأفكار غثها من السمين، وتبيين كيف تتركب المُقدّمات لإنتاج المطلوب بعد البيان، وأيُّ مُقدّمة يصحُّ أن تُؤخذ في البيان، وأيُّها يجب أن يُطرح، ويُقدّف. فهذا علم حقيق بأن يُتخذ سلماً لجميع العلوم" (رضا، 2006، ص 761). وعلى الرأي نفسه نجد الشيخ مصطفى

صبري؛ إذ انتقد كل من استهان بالمنهج المنطقي أو قلل من قيمته، وهو ينفي وجود أي أحد من علماء المسلمين المتقدمين استهان بالمنطق سوى نفر من العصرين؛ إذ قال: "لا أعرف عالماً من علماء الدين، بعد تأسيس علم الكلام في الإسلام، يستهين بالعقل والمنطق، بل الأساتذة العصريون أنفسهم هم الذين يستهينون بهما" (صبري، 1981، ص152).

وبالرغم من دفاعه الشرس عن المنهج المنطقي، ومنعه -في المقابل- استخدام المنهج التجريبي في العقيدة؛ لأنَّ أهمَّ مسائلها لا تصلح التجربة لدراستها، فإنَّه عاد، واعتدل، وتوسَّط في موقفه؛ ليؤكد توقُّف المنهج التجريبي على المنهج العقلي في إثبات الضرورة واليقين المطلوبها (صبري، 1981، ص248). فالشيخ قد أثبت أنَّ العلم التجريبي لا يصلح أن يكون منهجاً مستقلاً لدراسة العقيدة، واعتماده بديلاً للمنهج المنطقي، ولم ينسَ -في الوقت نفسه- التنبيه على أنَّ مكتشفاته تصلح أن تكون مُقدِّمات في الاستدلال على وجود الله تعالى؛ شرط أن ينضمَّ إليها ما يقطع الاحتمالات، ويفيد الضرورة بأنَّ موجد هذا العالم بنظامه البديع هو الله تعالى، ويثبت له الوجود، وهو ما لا يمكن أن يقوم به العلم التجريبي.

إنَّ هذا الكلام لا غبار عليه لو قُصد بأدلة العقل جنسها، لكنَّ حصر ذلك في المنطق بصورته المعروفة يحتاج إلى مراجعة. والملاحظ أنَّ بعض المعاصرين لا يقتصرون فقط على الإعلاء من شأن المنطق، وإنَّما يزايدون على مناهج المتقدمين الذين يرفضونه، وينعتون مناهجهم بالمناهج الجدلية العقيمة، مؤكِّدين أنَّ "كلَّ شأنها أن تغلط، وتضلُّ، وتلبس، وتوهم" (الجابري، د.ت، ص34)؛ "لأنَّها لا ترقى إلى المناهج القطعية والبرهانية، ولا يمكن عدُّها أداة لإنتاج المعرفة والدفاع عنها. ومن ثمَّ، فإنَّ السائد عند من تأثر بأرسطو هو اعتبار الجدل مفيداً للظنَّ فقط" (طه عبد الرحمن، 2000، ص64-65) في مُقابل منهج المنطق الأرسطي الذي يفيد اليقين، ويستند إلى البرهان.

هنا يتدخَّل بعض من عارضوا هذا التوجُّه، مثل طه عبد الرحمن؛ لبيان أنَّ مناهج النظَّار المتقدمين تقوم على "شروط وقوانين تُنافس في استيفائها وضبطها وصرامتها وترتيبها ضوابط المنطق وأحكامه،

باعتبارها علمًا لقوانين العقل. ولا أدلّ على ذلك من أنّهم استخدموا طرق الجدل في الاستدلال على قضايا من صميم المنطق نفسه، وبهذا فتحوا الطريق أمام مشروع ردّ المنطق إلى الجدل " (طه عبد الرحمن، 2000، ص 64-65). وكلامه هذا يتضمّن الاحتجاج على يقينية المنهج الجدلي من وجهين:

الأوّل: مضاهاة المنهج الجدلي في صرامة قواعده وأصوله المنطق نفسه.

والثاني: استدلال علماء الأمة على قضايا منطقية بالمنهج الجدلي؛ لذا كان الجدل هو الأصل، والمنطق فرع منه. بل إنّ طه عبد الرحمن رأى أنّ الآليات الاعتراضية التي استخدمها ابن رشد في معارضته أدلة المتكلمين الأشاعرة تحمل التأثير الكلامي من جهة الوسائل؛ إذ استمدّ منهم بعض طرقهم الاستدلالية، مثل "قياس الغائب على الشاهد"⁸، وبعض طرقهم الاعتراضية، مثل: التفريق،⁹ والتقدير.¹⁰ وكذلك أخذ منهم أساليبهم في خرق بعض المبادئ المنطقية (طه عبد الرحمن، 2002، ص 231)، وهو بذلك عوّض أن يسلك المنهج المنطقي في الاحتجاج أعمال المنهج الجدلي في القضايا المنطقية أيضاً، فأضاف إلى الذين فتحوا الطريق أمام مشروع ردّ المنطق إلى الجدل أيضاً.

4. نحو تحديث منهج الدرس الكلامي المعاصر

تعرّض الكلام الأشعري لتحوّلات في الماضي، كان آخرها اقتحام مجال الفلسفة والمنطق؛ لأجل مدافعة الفلاسفة، وإيضاح موقف الإسلام من أفكارهم، وقد كانت تلك هي حاجة الوقت. وبالرغم من ذلك، فقد انتقدتهم كثير من العلماء المتقدّمين والمعاصرين، بقولهم: إنّهم أغفلوا منهج القرآن الكريم والسنة النبوية، وانكبوا على المنطق الذي انعكس على تقريراتهم العقديّة ومناهجهم الكلامية، مثل تقسيم أصول العقائد: إلى ما يُدرَك عقلاً ولا يُسوَّغ تقدير إدراكه سمعاً، وإلى ما يُدرَك سمعاً ولا

⁸ يرى طه عبد الرحمن أنّ ابن رشد قد أخفق في كثير من الممارسات وطرق الاستدلال التي انتقدها.

⁹ التمييز في لفظ الخصم أو قوله بين معانٍ مُتباينة فيما بينها (طه عبد الرحمن، 2002، ص 196).

¹⁰ افتراض مُعترض مُحتَمَل بصيغة المفرد: "قال"، أو بصيغة المبني للمجهول: "قيل"، أو بصيغة الجمع: "قالوا" (طه عبد الرحمن،

يتقدّر إدراكه عقلاً، وإلى ما يجوز إدراكه سمعاً وعقلاً. وما يُدرَك سمعاً شرطه عدم حُكْم العقل باستحالته، فهو ليس بُمستقلٍّ؛ لأنّه فرع ممّا يُدرَك عقلاً، وهو إثبات وجود الله تعالى والرسالات.

وقد أخذ سفر الحوالي على الأشاعرة تضحيمهم دور العقل إلى حدّ القول باستقلاله بإدراك أصول العقائد؛ فلا حاجة إلى أن يُسمّوا شيئاً من العقائد سمعيّاتٍ، ويجعلوه قسماً مُستقلاً يُقابل عقائد تُسمّى عقليّاتٍ، وذلك باحتجائه على أن "الطرق في إثبات العقائد نوعان: سمعية، وعقلية. وهذه الأخيرة أيضاً شرعية سمعية باعتبار أن السمع دلٌّ عليها، وأرشد إليها، وأنّ الشرع أحبّها، ودعا إليها" (الحوالي، د.ت، ص45). إذ لمّا حصرنا المفهومين فيما ذُكر مع تحكيم العقل وتوسيع حدوده بإشرافه على كلتا الدائرتين، أفضى بهم ذلك إلى افتعال التعارض، "فظهر التناقض في أصولهم بين تحكيم العقل واستقلاله بإدراك بعض أصول العقائد من جهةٍ، وبين وقوفه في هذه القضايا الاعتقادية موقفاً سلبياً هو مُجرّد عدم الحُكْم باستحالتها من جهةٍ أُخرى" (الحوالي، د.ت، ص50).

وقد جاءت انتقادات سفر الحوالي وفق ما تعرفه الفلسفة الحديثة من تحولات فكرية، على رأسها: رسم حدود العقل وبيان قصوره في مجال ما وراء الطبيعة، وعدم اليقينية والجزم. والقصد "هو أن العلماء اليوم لا يتوقّفون عند آية قضية، فلسفية كانت أو علمية، ولا يعتبرون آية قضية الحدّ النهائي المُطلق للبحث والتعلُّق؛ فالقضية أو النظرية، مهما بذلت في سبيل إثباتها الجهود والمساعي، تبقى قابلة للنقد والتمحيص، ولا تتحوّل آية قضية، حتّى لو بدت بديهية، إلى أساس للاستدلالات العلمية والفلسفية من دون فحص ومناقشة. إذاً، فاللايقينية في العلوم والفلسفة تعني استمرار النقد والبحث في المُقدّمات والأسس" (الحشن، د.ت، ص168). فكانت النتيجة التي خلص إليها سفر الحوالي هي عدم صلاحية المناهج الكلامية لمواجهة التحدّيات المُعاصرة. أمّا البوطي فلم يكن له نفس الموقف؛ لأنّه لا إمكان للاستغناء بواحد أو باثنين منها عن البقيّة. فإنّ هذه المناهج ظهرت مُتدرّجة بحسب ظهور الحاجة، فكان الأساس في استعمالها ملاحظة ضرورة تناسب العلاج مع المرض المُشخص دون تنطُّع أو تكلُّف، ودون تقصير أيضاً في استحضار العلاج المناسب (البوطي، د.ت، ص31). وقد قال رحمه الله: "موازين العقل والمنطق تنقسم إلى قسمين: قسم دلّ

عليه منهج القرآن، وحججه من البراهين العقلية التي يغلب أن يتعامل بها الناس، ويعتمدوا عليها على اختلاف مللهم وأجناسهم. وقسم استخلصه الفلاسفة، واستخرجوه من مسالكهم الفلسفية التي اختصّوا بها، فكانت قيمة هذا القسم الثاني في الاحتجاج به، والاعتقاد عليه. فربّ مناقشٍ يعتمد على مُقدّمات خصمه لدعم مدعاه" (البوطي، د.ت، ص 43). ويُستنتج من ملاحظاته تلك أنّ ممارسة علم الكلام من قِبَل المسلمين اليوم أصبحت حاجة مُلِحّة للتصدّي لأسباب الزبغ وموجباته الحديثة، ممّا يلبس أردية المنطق والعلم في الظاهر. وهذا يُظهر محدودية وظائف هذا الفن؛ إذ إنّ ثمرته هي إزالة الشكوك فقط، أمّا تنمية العقيدة فتتيسّر بالمواظبة على تطهير القلب.

وقد أثار جورج مقدسي سؤالاً عن مشروعية العلم وحدوده؛ نظراً إلى ما استشكل عليه من روايات عن أئمّة الأشاعرة الذين تراجعوا عن مناهجهم، لكنّ رأيه استقرّ على أنّ علم الكلام غير مأمون العواقب، وأنّ الضرورة تلزم الخوض فيه (مقدسي، د.ت، ص 110).

وهذه الضرورة تتضاعف بالنظر "للصراع الفكري الذي نشأ خلال هذه الفترة بفعل الثقافة الغربية الغازية أو الوافدة، وما جاء في ركاها من منهج وضعي في التفكير، ونظرة علمانية إلى شؤون الدولة والمجتمع، وتبشير بالدين المسيحي بين المسلمين، ومزاحمة التعليم الإسلامي التقليدي بأخر مدني غربي النزعة والروح، إلى غير ذلك من المؤثرات التي كان أشدها ما مثّله الكشوف العلمية المادية من ضغط شديد على عقول الشبيبة المسلمة" (الشافعي، 2001، ص 118-119). والسؤال الذي يُطرح على المُتكلّمين بعد هذه التحوّلات الجذرية التي طرأت على البنى الفكرية والعلمية والفلسفات الغربية خلال القرون الأخيرة، وأدّت إلى ولادة إلهيات حديثة في بيئة غير إسلامية، هو: هل يُمكن سحب هذا التحوّل وتأثيره على العالم الإسلامي عموماً والعلوم الإسلامية بوجه خاص؟ وإذا كان ذلك ممكناً، فهل ستكون آثار التحوّلات المذكورة في الثقافة الإسلامية ماثلة لتلك التي تركتها في الثقافة الغربية؟

وإذا افترضنا هذا جدلاً، فهل سيُغيّر هذا من المنظومة الكلامية على مستوى المسائل والمناهج في الإسلام؟ لا شكّ في أنّ الآراء ستختلف، والمواقف ستتعدّد بين مَنْ يرى أنّ هذا التحوّل الجذري

الذي يحدث لن يتكرّر في المعرفة الإسلامية؛ فلا يسعى بذلك لمواجهتها والتصدي لها، ومنّ يعترف بهذه الحادثة وما بعدها، ويقبل بها، ويجاول التكيّف معها، ومنّ يعدّها حقيقة واقعة، ويرى أنّ مواجهتها واجبة على المتكلّم؛ فمنّ هؤلاء منّ سيلغي المشكلة بدل السعي لحلّها، ومنهم منّ سيفرغ علم الكلام من حقيقته.

والصواب هو الحفاظ على وظيفة علم الكلام، وعلى دوره الكبير في تثبيت العقيدة الإسلامية والدفاع عنها؛ فلا بُدّ للمتكلّم المعاصر أن يجتهد في فهم حقيقة هذه التحوّلات الأخيرة فهماً عميقاً حتّى يستوعب مبانيها كما استوعب المتكلّمون قديماً كل متغيّرات البيئة الفكرية وقتها.

وقد تباينت مناهج المعاصرين في الدرس الكلامي، وتعدّدت مسالكهم، "فمال بعض المُفكّرين إلى نزعة عقلية اعتزالية في مواجهة تلك القضايا والصراعات المُحتدّمة. ولو أُسّست العودة إلى الكتاب والسُنّة على أُسس راسخة لكفكفت من هذه النزعة التي لم تخدم الفكر الكلامي الماضي، ولعلّها عاجزة عن إحيائه في الحاضر. ويُمكن أن يُذكر في هذا الصدد الأفغاني والشيخ عبده ومدرستها، كما يعترف أنصارهما قبل الخصوم" (الشافعي، 2001، ص 120). قال حسن الشافعي بهذا الخصوص: "وربّما كان أقوى ردّ كلامي ينبعث من المنطلقات التقليدية السنيّة مع تفتح على الفكر المعاصر ضد هذه النزعة، هو ما قدّمه الشيخ مصطفى صبري العالم التركي في كتابه الكبير الذي يعدّ من أهمّ الأعمال الكلامية المُعاصرة "موقف العقل والعلم والعالم من الله رب العالمين" (الشافعي، 2001، ص 120).

وقد رأى أنّ أساليب الجدل هي الغالبة على الدراسات الكلامية، بحُكم أنّها فن دفاعي قبل كل شيء لا يهدف إلى الكشف عن الجديد بقدر ما يهدف إلى الدفاع عن عقيدة قائمة حقّاً. أمّا مادته فهي مُسلّمات الخصوم، والقضايا التي قد تلقى القبول عندهم بعُضّ النظر عن قيمتها الذاتية (الشافعي، 2001، ص 178). وأمّا بالنسبة إلى المنهج الاستقرائي، فبالرغم من أنّه جانب مهمّ ممّا قدّمته الثقافة الإسلامية للحضارة الإنسانية، فإنّ الشافعي عدّ استخدامه في المعارف الإلهية غير مشروع، وغير مفيد. "فالاستقراء هو البحث والنظر في جزئيات كُلّ ما عن مطلوب، ثمّ نسبته لجزئيات أخرى لم

تدخل في نطاق البحث؛ فهو لا يصلح في المباحث الإلهية نظراً لاختلاف طبيعة كل من الغائب والشاهد، فلا يخفى أنّ ما حَكِم به على أحد المختلفين غير لازم أن يُحَكَم به على الآخر" (الشافعي، 2001، ص 172). وهكذا استقرّ رأيه على تفضيل المنهج العقلي المنطقي.

وفي مُقابل ذلك، نجد أن البوطي لم يُفاضل بين هذه المناهج؛ لِمَا سبق ذكره، لذا سعى لتوسيع دائرة المنهج، انطلاقاً من القول التراثي: "إِنْ كُنْتَ نَاقِلاً فَالصَّحَّة، وَإِنْ كُنْتَ مُدَّعِياً فَالدَّلِيل". فمنهج هذا يُعلِن بكل صراحة موقفه من التراث الكلامي الإسلامي؛ لأنّه لم يحاول إنشاء منهج جديد بقدر ما حاول التوسّع في استثمار الجوانب المُشرِّقة من التراث؛ إذ قال: "المسألة العلمية أمامنا؛ إمّا تكون ادّعاءً من عنده، أو تقولاً عن غيره، فإن كان نقلاً فيؤاخَذ بتصحيح النقل؛ وذلك ببيان السند المتصل بينه وبين المصدر الأوّل، فإذا ثبت السند ثبت النقل، فإن كان ذلك ادّعاءً من عنده فيؤاخَذ بتصحيحه بطرق مناسبة له. والادّعاء إن كان من المشاهدات فطريق إثباته وضعه تحت المنهج التجريبي، وإن كان الادّعاء من المُجرّدات مثل الأعداد والمنطقيات، فلا يستفاد من التجريبيات، بل تحصل بالقوانين الثابتة في تلك الفنون" (البوطي، 1982، ص 34). فالادّعاء إن كان غير ثابت بطريق تجريبي أو بتحقيق المراجع، وكان ينتمي إلى مسألة عقلية، فإثباته عند الشيخ بطريقتين، هما: قانون التلازم، والقياس.

أمّا قانون التلازم فهو أن يترد ترابط بين شيئين، بحيث إذا تأمّلت أحدهما تصوّرت الآخر، وإنّما يتم ذلك بعد أن يشهد له الاستقراء التام، وهو أن تتبع الحالات والظروف المختلفة كلها لوجود هذين الشيئين، فتجدهما مُتلازمين دائماً (البوطي، 1982، ص 40).

وأما القياس فأريد به القياس الذي استقرّ عليه علماء أصول الفقه وعلم الكلام. "وهذا القياس يتلخّص في استخراج علة الشيء أو سببه، ثمّ تلّمسه فيما قد يُشبهه من الأشياء المجهولة، حتّى إذا استيقن الباحث اشتراك كل من المعلوم والمجهول في علة واحدة قاس الثاني على الأوّل في حكمه المُنبثق من تأثير تلك العلة" (البوطي، 1982، ص 44).

فهذا المنهج الذي سلكه البوطي في تقرير المسائل الكلامية التراثية والمُعاصرة في كتبه: "كبرى اليقينيّات"، و"نقض أوهام المادية الجدلية"، و"المذاهب التوحيدية والفلسفات المُعاصرة"، هو المنهج التكاملي الذي يُعرّف "باستخدام أكثر من منهج في البحث، بحيث تتكامل المناهج فيما بينها في وضع وتطبيق مُستلزمات البحث" (بدوي، د.ت، ص 74). فأولّ مناهج المُتكلّمين هو المنهج النقلّي،¹¹ ثمّ المنهج العقلي الذي بُني على القياس والسبر والتقسيم، ثمّ المنهج المنطقي الذي اعتمد في الرّدّ على الفلاسفة (التفتازاني، د.ت، ص 34). وكان تجاوز الإلحاد الجديد التشكيك في العقائد إلى المسائل القانونية والأخلاقية والتاريخية (النعمان، 2012، ص 181-182)، "سبيلاً إلى تنوع منهجي وإثراء أسلوب في علم الكلام" (النعمان، 2012، ص 120). وهو ما فرض تعدّدية منهجية، وضاعف الحاجة إليها لمقاربة المعارف المُتنوّعة، وتعضيد أدوات الاستدلال. ولا يدعي المُتكلّمون الجُدّد أنّهم ابتدعوا في الكلام نسقاً مُستحدثاً؛ لأنّ المنهج التكاملي هو "المؤلّف من المنهج العقلي والمنهج النقلّي أو المنهج العقلي والمنهج الجدلي أو المنهج النقلّي والمنهج الجدلي، ولا مانع من استخدام الثلاثة فيه، ولا من إضافة مناهج أُخرى تقتضيها بعض مسأله" (بدوي، د.ت، ص 75).

وتتمثّل أبرز معالم التجديد في الدرس الكلامي في الحركة التقعيدية التي تعكس نضج الدرس الكلامي وبلوغه طوراً مُتقدّماً؛ إذ تتأخّر غالباً عملية التقعيد حتّى تكاد تكون آخر أطوار نضج العلم واكتماله. وعلم الكلام هو أجلّ العلوم وأكثرها صرامةً وبحثاً عن القطع؛ ما يجعله أولى بها. وبالرغم من خصائصه المعرفية والمنهجية، فإنّه لم يعرف طوال تاريخه أيّة حركة تقعيدية بالمعنى الاصطلاحي الدقيق؛ فهذه القواعد التي نتحدّث عنها ضمن هذه العملية ليست "مجرّد ضوابط لجمع ما ينتشر من المسائل في نظام يُعين على الإحاطة بها وتذكُّرها، بل هي في الأغلب الأعمّ قوانين كُلية حقّاً يُمكن أن

¹¹ ظلّ هذا المنهج مُواكباً للفكر الكلامي طوال مسيرته في الحوار بين الفِرَق الإسلامية، وكان أكثر مثار موضوعات العلم ومسائله وقتئذٍ من الآيات المُتَشابهات. وهذا هو كلام القدماء. وكانت معظم خلافات هذا المنهج مع الفِرَق الإسلامية، ولا سيما المعتزلة؛ لأنّهم أوّل فرقة أسست قواعد الخلاف لِمَا ورد فيه ظاهر السُنّة. وقد كان الدرس الكلامي في بنيتِه وأساليبه شديد الصلة بقواعد اللغة العربية والدرس الأصولي.

تُستخرج منها أو تُخرَج عليها" (الشافعي، 2020، ص14). وبهذا المعنى صارت الحاجة مُلِحَّة إلى تطوير "الحركة التعقيدية في علم الكلام" التي كان للمُتقدِّمين فيها بعض الإسهامات.

قال حسن الشافعي في ذلك: "ليس بعيداً أيُّها الإخوة أن نتطَّلَع إلى عهد قريب، يقوم فيه هذا العلم الجديد (أعني علم القواعد الاعتقادية الشرعية) لدينا على ساقٍ، ويَبْلُغ -ياذن الله- أوسع الآفاق، بل إنني أكاد أوقن مستقبله القريب جداً ياذن الله، وذلك لسببين:

أولهما: أن العلوم والمعارف الجديدة تتوالد في عالم اليوم إمَّا على أساس الابتكار الكامل، وغزو الفضاءات الافتراضية، بل إقامة عوالم مُوازية تُشبه تلك التي تحدَّث عنها بعض أسلافنا من عالم المثل على سبيل المثل القريب فقط ...

وأما الأساس الآخر لابتداع العلوم، واكتشاف الجديد فيها، فهو النظرة البيِّنَة للعلوم المُستقرَّة، والمناهج الخاصَّة بكلِّ منها، والمُزاوِجة بين علمين ومنهجين أو أكثر" (الشافعي، 2020، ص9).

خاتمة

إنَّ سَيْرَ المُتكلِّمين المُتقدِّمين من الأشاعرة على الطريقة الجدلية، اعتماداً على آليَّة الاستدلال العقلي القياسي وما تفرَّع منها، هو ما جعلهم جميعاً يُصادمون المنطق الأرسطي، ويُعْرِضون عنه؛ إذ كان منهجهم -منذ البداية- منهج الدرس الأصولي نفسه، وجاء ضمُّ القياس العقلي -بوصفه آليَّة إضافية جديدة- في الدرس الكلامي للسبب نفسه في الدرس الأصولي؛ فإنَّ كان هذا الأخير قد طوِّر أدوات الاستدلال والاستنباط حين استجدَّ على الأُمَّة ما لا عهد لها به من الوقائع والنوازل، فإنَّ الدرس الكلامي عمل على تطوير مناهجه حين استجدَّت على واقع الأُمَّة الفكري تلكم الأسئلة التي فرضها تفاعل العقل مع النص، وتلكم الشُّبه التي عمَّد بها أهل المِلل الأخرى إلى التشكيك في العقيدة الإسلامية.

فالتحوُّل المنهجي في علم الكلام في طريقة المتأخرين، إنَّما جاء لاختلاف بنية المُخالفِ الفكرية، ولما استُحدثت من تحدِّيات جديدة، ولا سيما عند شيوع الفلسفة في الأُمَّة الإسلامية؛ ما فرض على المُتكلِّمين الأشاعرة تجديد الدرس الكلامي على المستوى الوظيفي والمنهجي، وهو السبب الرئيس في اعتماد المُتكلِّمين المنطق الأرسطي آلهً منهجيةً بديلةً بعد انتقادهم لها، وتبنيها وطبيعة الدرس الكلامي، وهم بذلك يُعدُّون أهمَّ مصدر في النقد المُتكامل الذي أبدعه الإمام ابن تيمية للمنطق.

وقد أبانت الدراسة -بصورة غير مباشرة- عن أهمية استحضار المنهج التاريخي في فهم المسائل والمناهج، بحيث لا يُمكن الاستغناء عنه أبداً، مُؤكِّدة أنَّ الانتقاص منه، وإغفال الاعتماد عليه، ولو في موضوعات ذات طبيعة عقلية منطقية، كقيل بإحداث خلط والتباس كبير في استيعاب مفاهيم علم الكلام ومناهجه. وأوضح مثال على ذلك التشغييات التي يُمكن أن تظال آليات المُتكلِّمين ومفاهيمهم، مثل: القياس العقلي، ومفهوم "العلم"، وغير ذلك؛ ما قد يجعلها تُفهم خطأً أو بنفس المعاني التي يتداولها المناطقة والفلاسفة. ثمَّ يتفاقم الأمر، وتزداد خطورته إذا استحضرنَا أنَّ هذه المفاهيم والاصطلاحات تُستخدَم هي بذاتها في علم أصول الفقه.

إذا كان جُهد الاستشراق قد حاول أن يُبرز -بوجهٍ من الوجوه- أنَّ الجُهد الكلامي في اقتحام سُبُل منهجية جديدة لا يعدو أن يكون مُجرَّد ترجمة للأعمال المنطقية اليونانية، وأنَّ بعض الفروق المنهجية بين التوظيف الكلامي لبعض العناصر المنطقية اليونانية ناتجة من التبيئة السريعة للمنطق اليوناني؛ بُعيَّة المشاركة في الجدالات اللاهوتية مع المُخالفين المُتشبِّعين بالثقافة المنطقية الأرسطية؛ فلا ينبغي عدُّ كلِّ هذه الأسباب ذريعةً للإعراض عن الجوانب المنهجية والمنطقية في الإنتاج الكلامي الأشعري المُتأخِّر، بل يجب توظيف هذا الجانب من التراث، والاهتمام به، والاستفادة منه، وبيان أوجه الإبداع فيه؛ لِمَا يتضمَّنُه من عمق منهجي.

المراجع

الأمدي، أبو الحسن سيف الدين (د.ت). غاية المرام في علم الكلام، القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.

الأمدي، سيف الدين (2004). أباكار الأفكار في أصول الدين، تحقيق: أحمد محمد المهدي، ط2، القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، ج1.

الأنصاري، أبو القاسم (2010). الغنية في الكلام، تحقيق: مصطفى حسين عبد الهادي، القاهرة: دار السلام، ج1.

الباقلاني، محمد بن الطيب (1957). التمهيد، بيروت: المكتبة الشرقية.

الباقلاني، محمد بن الطيب (1998). التقريب والإرشاد، ترجمة: عبد الحميد بن علي أبو زنيد، بيروت: مؤسسة الرسالة.

بدوي، إبراهيم (د.ت). علم الكلام الجديد: نشأته وتطوره، ط2، د.م: دار المحجة البيضاء.

البدوي، عبد الرحمن (1963). مناهج البحث العلمي، القاهرة: دار النهضة العربية.

البغدادي، أبو المنصور (د.ت). عيار النظر في علم الجدل، تحقيق: أحمد محمد عروبي، الكويت: أسفار لنشر نفيس الكتب والرسائل العلمية.

البوطي، محمد سعيد رمضان (1982). كبرى اليقينيّات، ط8، بيروت: دار الفكر المعاصر.

البوطي، محمد سعيد رمضان (د.ت). المذاهب التوحيدية، دار الفكر، آفاق معرفية متجددة.

التفتازاني، سعد الدين (د.ت). شرح العقائد النسفية، مصر: مكتبة الكليات الأزهرية.

ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبدالحليم (1426هـ). بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، السعودية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ج2.

ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبدالحليم (1991). درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد سالم، ط2،

السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ج3.

- ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبدالحليم (د.ت). الرد على المنطقيين، بيروت: دار المعرفة.
- الجابري، محمد عابد (د.ت). تكوين العقل العربي، ط2، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- الرجزاني، علي بن محمد (1983). التعريفات، بيروت، دار الكتب العلمية، ص57.
- الجويني، عبد الملك (1969). الشامل في أصول الدين، تحقيق: علي سامي النشار، وفيصل بدير، وشهيد محمد مختار، الإسكندرية: منشأة المعارف.
- الجويني، عبد الملك (د.ت). البرهان في أصول الفقه، بيروت: دار الكتب العلمية، ج1.
- الحوالي، سفر (د.ت). منهج الأشاعرة في العقيدة، د.م: دار منابر الفكر.
- الخشن، حسين أحمد (د.ت). أصول الاجتهاد الكلامي، لبنان: المركز الإسلامي الثقافي.
- ابن خلدون، عبد الرحمن محمد (د.ت). مقدمة ابن خلدون، المغرب: فضاء الفن والثقافة.
- ابن الدهان، محمد فخر الدين (د.ت). تقويم النظر في مسائل خلافية، الرياض: مكتبة الرشد.
- الرازي، فخر الدين (2015). نهاية العقول في دراية الأصول، تحقيق: سعيد فودة، بيروت: دار الذخائر.
- الرازي، فخر الدين (د.ت). المباحث المشرقية، تحقيق: محمد المعتصم بالله، ط2، إيران: منشورات ذي القربين.
- ابن رشد، أبو الوليد (د.ت). الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تقديم: محمد عابد الجابري، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- رضا، محمد (2006). تاريخ الأستاذ الإمام، ط2، القاهرة: دار الفضيلة.
- سليمان، عباس محمد حسين (1998). الصلة بين علم الكلام والفلسفة في الفكر الإسلامي، مصر: دار المعرفة الجامعية.
- الشافعي، حسن (2001). مدخل إلى دراسة علم الكلام، ط2، باكستان: إدارة القرآن العلوم الإسلامية.
- الشافعي، حسن (2020). مقدمة تأسيسية في علم القواعد الاعتقادية، دار الحكماء للنشر.
- الشافعي، حسن محمود (1998). الأمدي وآراؤه الكلامية، القاهرة: دار السلام.

- الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم (د.ت). الملل والنحل، القاهرة: مؤسسة الحلبي، ج 1.
- صبري، مصطفى (1981). موقف العقل، ط2، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ج 1.
- طه عبد الرحمن (2000). في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ط3، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- طه عبد الرحمن (2002). تجديد المنهج في تقويم التراث، ط2، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- الغزالي، أبو حامد (1961). معيار العلم في فن المنطق، تحقيق: الدكتور سليمان دنيا، مصر: دار المعارف.
- الغزالي، أبو حامد (2018). إجماع العوام عن علم الكلام، بيروت: دار المنهاج.
- الغزالي، أبو حامد (د.ت). القسطاس المستقيم، ط4، لبنان: دار المشرق.
- الغزالي، أبو حامد (د.ت). المستصفى في علم الأصول، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية.
- الغزالي، أبو حامد (د.ت). المنقذ من الضلال، تحقيق: عبد الحليم محمود، مصر: دار الكتب الحديثة.
- الغزالي، أبو حامد (د.ت). تهافت الفلاسفة، تحقيق: الدكتور سليمان دنيا، ط6، مصر: دار المعارف.
- الغزالي، أبو حامد (د.ت). محك النظر في المنطق، بيروت: دار الكتب العلمية.
- الفارابي، أبو نصر (2012)، إحصاء العلوم، ترجمة: صلاح الدين الهواري، بيروت: المكتبة العصرية.
- ابن فورك، محمد بن الحسن (د.ت). مجرد مقالات الإمام أبي الحسن الأشعري، تحقيق: دانيال جيبارية، دار الشروق.
- القاسمي، جمال الدين دمشقي (1979). تاريخ الجهمية والمعتزلة، بيروت: مؤسسة الرسالة.
- الماتريدي، محمد (د.ت). التوحيد، الإسكندرية: دار الجامعات المصرية.
- المدن، علي (2010). تطور علم الكلام الإمامي، بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين.
- مقدسي، جورج (د.ت). الأشعري والأشاعرة في التاريخ الديني الإسلامي، ترجمة: أنيس مورو، مركز نداء للبحوث والدراسات.

الملاحمي، محمود بن محمد (2010). *الفاثق في أصول الدين*، تحقيق: فيصل بدير عون، القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية.

النشار، علي سامي (د.ت). *مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي*، ط3، بيروت: دار النهضة العربية.

النشار، علي سامي (د.ت). *نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام*، القاهرة: دار المعارف.

النعماني، شبلي (2012). *علم الكلام الجديد*، القاهرة: دار المشروع القومي.

الهمداني، القاضي عبد الجبار (د.ت). *شرح الأصول الخمسة*، ط3، القاهرة: مكتبة وهبة.

References

Al-Āmidī, Abū al-Ḥasan Sayyid al-Dīn (n.d.). *Ghāyat al-Marām fī 'Ilm al-Kalām*. Cairo: al-Majlis al-A'la li-l-Shu'ūn al-Islāmiyyah.

_____ (2004). *Abkār al-Afkār fī Uṣūl al-Dīn*. (2nd ed.). Aḥmad Muḥammad al-Mahdī (Ed.). Cairo: Dār al-Kutub wa al-Wathā'iq al-Qawmiyya, Vol. 1.

Al-Anṣārī, Abū al-Qāsim (2010). *Al-Ghaniyyah fī al-Kalām*. Muṣṭafā Ḥusayn 'Abd al-Hādī (Ed.). Cairo: Dār al-Salām. Vol. 1.

Al-Badawī, 'Abd al-Raḥmān (1963). *Manāhij al-Baḥth al-'Ilmī*. Cairo: Dār al-Nahḍah al-'Arabiyyah.

Badawī, Ibrāhīm (n.d.). *'Ilm al-Kalām: Nash'atuhu wa Taṭawwuruhu* (2nd ed.). Dār al-Maḥajjah al-Bayḍā'.

Al-Baghdādī, Abū al-Manṣūr (n.d.). *'Iyār al-Nazar fī 'Ilm al-Jadal*. Aḥmad Muhammad 'Urūbī (Ed.). Kuwait: Asfār li-Nashri Nafīs al-Kutub wa al-Rasā'il al-'Ilmiyyah.

Al-Bāqillānī, Muḥammad ibn al-Ṭayyib (1957). *Al-Tamhīd*. Beirut: Al-Maktabah al-Sharqiyyah.

_____ (1998). *Al-Taqrīb wa al-Irshād*. 'Abd al-Ḥamīd ibn 'Alī Abū Zunayd (Ed.). Beirut: Mu'assasat al-Risālah.

Al-Būṭī, Muḥammad Sa'īd Ramaḍān (1982). *Kubrā al-Yaqīniyyāt* (8th ed.). Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir.

_____ (n.d.). *Al-Madhāhib al-Tawḥidiyyah*. Beirut: Dār al-Fikr, Āfāq Ma'rifiyyah Jadīdah.

Al-Fārābī, Abū Naṣr (2012). *Iḥṣā' al-'Ulūm*. Ṣalāḥ al-Dīn al-Hawwārī (Translator). Beirut: Al-Maktabah al-'Aṣriyyah.

Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid (1961). *Mi'yār al-'Ilmī fī Fann al-Manṭiq*. Dr. Sulaymān Dunyā (Ed.). Egypt: Dār al-Ma'ārif.

_____ (n.d.). *Al-Qisṭās al-Mustaqīm* (4th ed.). Lebanon: Dār al-Mashriq.

_____ (n.d.). *al-Mustafā fī 'Ilm al-Uṣūl* (1st ed.). Muḥammad 'Abd al-Salām 'Abd al-Shāfi (Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.

_____ (n.d.). *Al-Munqidh min al-Dalāl*. 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd (Ed.). Egypt: Dār al-Kutub al-Ḥadīthah.

_____ (n.d.). *Tahāfut al-Falāsifah* (6th ed.). Dr. Sulaymān Dunyā (Ed.). Egypt: Dār al-Ma'ārif.

_____ (n.d.). *Mihakk al-Nazar fī al-Manṭiq*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Hamadānī, 'Abd al-Jabbār (n.d.). *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah* (3rd ed.). Cairo: Maktabat Wahbah.

Al-Hawālī, Safar (n.d.). *Manhaj al-Ashā'irah fī al-'Aqidah*. Dār Manābir al-Fikr.

Ibn al-Dahhān, Muḥammad Fakhr al-Dīn (n.d.). *Taqwīm al-Nazar fī Masā'il Khilāfiyyah*. Riyadh: Maktabat al-Rushd.

Ibn Fawrak, Muḥammad ibn al-Ḥasan (n.d.). *Mujarrad Maqālāt al-Imām Abī al-Ḥasan al-Ash'arī*. Dānyāl Jīmāriyya (Ed.). Dār al-Shurūq.

Ibn Khaldūn, 'Abd al-Raḥmān Muḥammad (n.d.). *Al-Muqaddimah*. Morocco: Qaḍā' al-Fann wa al-Thaqāfah.

Ibn Rushd, Abū al-Walīd (n.d.). *Al-Kashf 'an Manāhij al-Adillah fī 'Aqā'id al-Millah*.

Introduced by Muḥammad 'Ābid al-Jābirī. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabiyyah.

Ibn Taymiyya, Taqī al-Dīn (1426 AH). *Bayān Talbīs al-Jahmiyyah fī Ta'sīs Bida'ihim al-Kalāmiyyah*. Vol. 2. Saudia Arabia: Muḥamma' al-Malik Fahd li-Ṭībā'at al-Muḥṣaf al-Sharīf.

_____ (1991). *Dar' Ta'arūḍ al-'Aql wa-l-Naql*. Vol. 3. Muḥammad Rashād Sālim (Ed.). Saudi Arabia: Jāmi'at al-Imām Muḥammad ibn Sa'ūd al-Islāmiyyah.

_____ (n.d.). *al-Radd 'alā al-Mantiqiyyīn*. Beirut: Dār al-Ma'ārifah.

Al-Jābirī, Muḥammad 'Ābid (n.d.). *Takwīn al-'Aql al-'Arabī* (12th ed.). Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabiyyah.

- Al-Jurjānī (1983). *Al-Ta'rifāt*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Juwaynī, 'Abd al-Malik (1969). *Al-Shāmil fī Uṣūl al-Dīn*. 'Alī Sāmī al-Nashshār, Fayṣal Budayr, and Shahīd Muḥammad Mukhtār (Eds.). Alexandria: Mansha'at al-Ma'ārif.
- _____ (n.d.). *Al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*. Vol. 1. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah,
- Al-Khashin, Ḥusayn Aḥmad (n.d.). *Uṣūl al-Ijtihād al-Kalāmī*. Lebanon: al-Markaz al-Islāmī al-Thaqāfī.
- Al-Malāḥimī, Maḥmūd ibn Muḥammad (2010). *Al-Fā'iq fī Uṣūl al-Dīn*. Fayṣal Budayr 'Awn (Ed.). Cairo: Dār al-Kutub wa al-Wathā'iq al-Qawmiyyah.
- Maqdisī, Jūrj (n.d.). *Al-Ash'arī wa al-Ashā'irah fī Tārīkh al-Dīn al-Islāmī*. Anīs Mūrū (Translator). Markaz Namā' al-Buḥūth wa al-Dirāsāt.
- Al-Mātūrīdī, Muḥammad (n.d.). *Al-Tawḥīd*. Alexandria: Dār al-Jāmi'āt al-Miṣriyyah.
- Al-Mudun, 'Alī (2010). *Taṭawwur 'Ilm al-Kalām al-Imāmī*. Baghdad: Markaz Dirāsāt Falsafat al-Dīn.
- Al-Nashshār, 'Alī Sāmī (n.d.). *Manāḥij al-Baḥth 'inda Mufakkirī al-Islām wa-Iktishāf al-Manhaj al-'Ilmī fī al-'Ālam al-Islāmī* (3rd ed.). Beirut: Dār al-Nahḍah al-'Arabiyyah.
- _____ (n.d.). *Nasha'at al-Fikr al-Falsafī fī al-Islām*. Cairo: Dār al-Ma'ārif.
- Al-Nu'mānī, Shalabī (2012). *'Ilm al-Kalām al-Jadīd*. Cairo: Dār al-Mashrū' al-Qawmī.
- Al-Qāsimī, Jamāl al-Dīn al-Dimashqī (1979). *Tārīkh al-Jahmiyyah wa al-Mu'tazilah*. Beirut:
- Mu'assasat al-Risālah.
- Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn (2015). *Nihāyat al-'Uqūl fī Dirāyat al-Uṣūl*. Sa'īd Fawda (Ed.). Beirut: Dār al-Dhakhā'ir.
- _____ (n.d.). *Al-Mabāḥith al-Mashriqiyyah* (2nd ed.). Muḥammad al-Mu'taṣim bi-illah (Ed.). Iran: Manshūrāt Dhī al-Qurbā.
- Riḍā, Muḥammad (2006). *Tārīkh al-Ustādh al-Imām* (2nd ed.). Cairo: Dār al-Faḍīlah.
- Ṣabrī, Muṣṭafā (1981). *Mawqif al-'Aql* (2nd ed.). Vol. 1. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Al-Shāfi'ī, Ḥasan (2001). *Madkhal ilā Dirāsāt 'Ilm al-Kalām* (2nd ed.). Pakistan: Idārat al-Qur'ān wa al-'Ulūm al-Islāmiyyah.
- _____ (2020). *Muqaddimah Ta'sisiyyah fī 'Ilm al-Qawā'id al-I'tiqādiyyah*. Dār al-Ḥukamā' li-l-Nashr.

Al-Shāfi‘ī, Ḥasan Maḥmūd (1998). *Al-Āmidī wa Ārā’uhu al-Kalāmiyyah*. Cairo: Dār al-Salām.

Al-Shahrestānī, Muḥammad ibn ‘Abd al-Karīm (n.d.). *Al-Milal wa al-Niḥal*. Vol. 1.

Mu’assasat al-Ḥalabī.

Sulaymān, ‘Abbās Muḥammad Ḥusayn (1998). *Al-Ṣila bayn ‘Ilm al-Kalām wa al-Falsafah fī al-Fikr al-Islāmi*. Egypt: Dār al-Ma‘rifah al-Jāmi‘iyyah.

Al-Taftāzānī, Sa‘d al-Dīn (n.d.). *Sharḥ al-‘Aqā’id al-Nasafiyyah*. Egypt: Maktabat al-Kulliyāt al-Azhariyyah.

Ṭāhā, ‘Abd al-Raḥmān (2000). *Fī Uṣūl al-Ḥiwār wa Tajdīd ‘Ilm al-Kalām* (3rd ed.). Casa Blanca: Al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī.

_____ (2002). *Tajdīd al-Manhaj fī Taqwīm al-Turāth* (2nd ed.). Casablanca: al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī.

Development of the Rational Method in Ash'arī *Kalām* (Scholastic Theology): Motives and Features

ech-Chahbi Mohammed*

Abstract

In its framework and approaches, the method associated with scholastic theology (*kalām*) was closely related to the problems emerging in Muslim intellectual and scholarly circles. The method of Ash'arī scholars thus developed as they undertook the task of protecting and defending Islamic doctrine. This method provided a means of reasoning in the context of confronting opponents' specious arguments, the aim being to persuade skeptics and those obstinately resistant to the truth. This method was also marked by flexibility in the use of certain types of evidence which those involved in drawing inferences might not always adhere to, thus broadening the space allowed for reasoning against opponents. Given early Ash'arī theologians' (*mutakallimūn*) approach to the dialectical method, which relied on the mechanism of analogical rational inference and its branches, they turned unanimously away from Aristotelian logic. The 'Ash'arī methodological approach was initially the same as that adopted in *uṣūl al-fiqh* (Islamic legal theory). Eventually, rational analogy— as a new and additional mechanism — was included in Ash'arī *kalām* for the same reason it had been included in Islamic legal theory. The intellectual framework of later Muslim theologians with dissenting views changed with the spread of philosophy in the Muslim community. This required Ash'arī scholars to revive scholastic theological lessons on the functional and methodological level, which in turn prompted them to adopt alternative inferential mechanisms that were consistent with the nature of scholastic theological study at this stage.

Keywords: Ash'arī, *kalām*, scholastic theology, *mutakallimūn*, theologians, *al-manhaj al-'aqlī*, the rational method, philosophical scholastic theology, Aristotelian logic.

* ech-Chahbi Mohammed holds a PhD in Islamic Doctrine and Thought, Laboratory of Religious and Human Sciences and Societal Issues at the Faculty of Arts and Human Sciences in Sais-Fez. Chahni89@gmail.com.