



قراءة جديدة لتاريخ علم الكلام: علم الكلام منافساً للفلسفة اليونانية

الدكتور: يوسف مدراري

دكتوراه في العقيدة من دار الحديث الحسنية



مركز نهوض
لِلدِّرَاسَاتِ وَالنَّشْرِ

NOUHOUD CENTER
FOR STUDIES
AND PUBLICATIONS

◀ الفهرس:

٣	 الملخص
٤	 المقدمة
٥	 أولاً: التقييم الفلسفي لعلم الكلام
٥	 ١- عدم صناعية الأدلة في علم الكلام
٧	 ٢- نقد دليل الجوهر الفرد
٩	 ٣- أدلة المتكلمين تنبني على المغالطة والتمويه
١١	 ٤- أساليب المتكلمين لا تتميز بالأصالة
١٤	 ٥- مقدمات المتكلمين تثير الضحك والتفكُّه
١٥	 ٦- جحد المتكلمين للضرورات العقلية
١٧	 ثانياً: علم الكلام منافساً للفلسفة اليونانية
٣٨	 لائحة المصادر والمراجع

المخلص: ◀

■ إن المتأمل في الكثير من مباحث علم الكلام يجد إلى حدٍ بعيد أن هذا الأخير ما هو إلا ردة فعل ضد الفلسفة اليونانية ، التي اقتحمت المجال الإسلامي اقتحاماً ، بسبب خوضها في قضايا الألوهية والنبوة؛ فكان علمُ الكلام يقترح نفسه بديلاً عن الفلسفة ، سواء من حيث المضامين أو منهج الاستدلال.

■ وهذا في نظري من بين الأسباب التي أثارت ثائرة الفلاسفة ضد علم الكلام ومنهجه ، حتى إن البعض منهم جعل مشروعه الفكري يقوم على هدم الصرح الاستدلالي للمتكلمين ، والتقليل من شأنه.

■ بالإضافة إلى ما سبق ، تكمن الجدوى من هذا البحث في أن علم الكلام في الكثير من مباحثه وفصوله يستحضر خصوصاً من الفلاسفة ، الذين ما فتئوا يوجهون سهامَ نقدهم اللاذع إلى علم الكلام ، منهجاً ومضموناً.

■ ولقد كان خطر الميتافيزيقا الأرسطية يهدد عقائد الناس ، حيث نجد الكثير من النخب العلمية انساقَت وراء الإغراء الفلسفي وفتنته ، لذلك حاول المتكلمون الإجابة عن أسئلة الفلاسفة التي كانوا يستفزون بها المتكلمين ، وهي إجابات عن الهوية والماهية والوجود والعلل والمادة والصور والإنسان والنفس الإنسانية والمعرفة والعقل^(١) ، وكلها إجابات متصلة ومؤطرة بالرؤية القرآنية للوجود والإله.

(١) روجي أرناالديز ، مقدمة الترجمة العربية لكتاب: بيار دوهام ، مصادر الفلسفة العربية ، ترجمة أبي يعرب المرزوقي ، دمشق: دار الفكر ، ٢٠٠٥ ، ص ٩ - ١٠ .

مقدمة:

إن المتأمل في الكثير من مباحث علم الكلام يجد إلى حد بعيد أن هذا الأخير ما هو إلا ردة فعل ضد الفلسفة اليونانية ، التي اقتحمت المجال الإسلامي اقتحاماً ، بسبب خوضها في قضايا الألوهية والنبوة؛ فكان علمُ الكلام يقترح نفسه بديلاً عن الفلسفة ، سواء من حيث المضامين أو منهج الاستدلال.

وهذا في نظري من بين الأسباب التي أثارت ثائرة الفلاسفة ضد علم الكلام ومنهجه ، حتى إن البعض منهم جعل مشروعه الفكري يقوم على هدم الصرح الاستدلالي للمتكلمين ، والتقليل من شأنه.

بالإضافة إلى ما سبق ، تكمن الجدوى من هذا البحث في أن علم الكلام في الكثير من مباحثه وفصوله يستحضر خصوصه من الفلاسفة ، الذين ما فتئوا يوجهون سهام نقدهم اللاذع إلى علم الكلام ، منهجاً ومضموناً.

ولقد كان خطر الميثافيزيقا الأرسطية يتهدد عقائد الناس ، حيث نجد الكثير من النخب العلمية انسأقت وراء الإغراء الفلسفي وفتنته ، لذلك حاول المتكلمون الإجابة عن أسئلة الفلاسفة التي كانوا يستفزون بها المتكلمين ، وهي إجابات عن الهوية والماهية والوجود والعلل والمادة والصور والإنسان والنفس الإنسانية والمعرفة والعقل^(١) ، وكلها إجابات متصلة ومؤطرة بالرؤية القرآنية للوجود والإله^(٢).

(١) روجي أرنالديز ، مقدمة الترجمة العربية لكتاب: بيار دوهاميم ، مصادر الفلسفة العربية ، ترجمة أبي يعرب المرزوقي ، دمشق: دار الفكر ، ٢٠٠٥ ، ص ٩ - ١٠.

(٢) وعلى الرغم من الفروق العقدية بين المسلمين واليهود والمسيحيين ، فإنهم جميعاً وجدوا أنفسهم أمام الصعوبات نفسها والقضايا الأساسية نفسها ، وقد دشّن هذا المنحى فيلون الإسكندري (ت. ٥٠ م) ، الذي حاول التوفيق بين «الكتاب المقدس» وبين فلسفة اليونان.

وقد شكل المشروع العلمي للراحل هاري آستون ولفسون إيثباتاً لهذا المنحى ، أي دراسة التراث الديني العقلي: اليهودي والمسيحي والإسلامي ، حيث عبر كتابه (The Philosophy of Church Fathers ; ١٩٥٦) عن التفكير العقلي المسيحي ، ثم كتاب (The Philosophy of Kalam) الذي تُرجم إلى اللغة العربية تحت عنوان: «فلسفة المتكلمين» ، ترجمة ، مصطفى لبيب عبد الغني ، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة ، ٢٠٠٥) حيث شكل هذا الكتاب دراسةً لمنحى التفكير العقلي الإسلامي.



ولقد طرح علم الكلام نفسه خصماً قوياً للفكر المشائي؛ لأن الثقة التامة والعمياء في أرسطو يؤدي إلى تناقض الكثير من المقدمات الكلامية.

إن موقف الكثير من الفلاسفة من علم الكلام محكوم بما ثبت في ذهن الفيلسوف من تاريخ الفلسفة في اليونان؛ حيث كان ينظر الكثير من الفلاسفة إلى علم الكلام من خلال منظار الفلسفة اليونانية، وتحديدًا من خلال الرؤية الأرسطية الأفلاطونية لتاريخ الفلسفة.

والمعروف عن أفلاطون وأرسطو تقييمهما للسوفسطائية في المدينة اليونانية، فالسوفسطائي من منظور أفلاطون فيلسوف مزيف، عوض الفيلسوف الحقيقي الذي يجب أن يدبر المدينة وتُسمع حكمته ونصائحه، والفيلسوف لا يناظر ولا يجادل الآخرين، بل مهمته تتجلى في البحث عن الحقيقة والبرهنة عليها، بينما متلقي السوفسطائي هو الجمهور العاجز عن إدراك المعرفة الحقة، فالسوفسطائي - حسب التقييم الأفلاطوني والأرسطي - رجل عاجز عن البرهان، له قدرة على الجدل.

فعندما بحث الفيلسوف عن نموذج السوفسطائي في المدينة الإسلامية لم يجد سوى المتكلم؛ لأن صناعة الكلام هي صناعة تُورث صاحبها القدرة على الجدل والمناظرة وإرباك حجاج الخصم^(٣).

◀ أولاً: التقييم الفلسفي لعلم الكلام:

١ - عدم صناعية^(٤) الأدلة في علم الكلام؛

يُعتبر القول بعدم صناعية الأدلة الكلامية من المسائل التي استشكلها العديد من الفلاسفة والمؤرخين، وحسب علمي يعتبر الفيلسوف ابن سوار المسيحي المعروف بابن الخمار (ت. ٤٠٧هـ/ ١٠١٦م) أول من سجل هذه الملاحظة؛ فعند حديثه عن دليل حدوث العالم عند

(٣) عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، (بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٤)، ص. ٦٥-٦٦.

(٤) المقصود هنا بعدم صناعية الأدلة في علم الكلام، أن تلك الأدلة رغم أنها تأتي ظاهرياً في شكل قياسي إلا أنها عvisية على الصياغة المنطقية الصورية، وذلك للخلل الذي يطرأ عليها سواء في المقدمات أو النتائج. ويوضح لنا الفارابي المقصود بالصناعة «صناعة المنطق تعطي كل واحدة من الصنائع القياسية القوانين الخاصة التي بها تلتزم كل واحدة منها، وقوانين بها يُمتحن كل ويميز ما وضع أنه على مذهب صناعة ما منها». الفارابي، المدخل، ضمن: المنطق عند الفارابي، تحقيق: رفيق العجم، بيروت، دار المشرق، ١٩٨٦، ج. ١، ص. ٨٥.

المتكلمين قال: «والدليل الذي يستدلون به يجري هذا المجرى. قالوا: الجسم لا ينفك من الحوادث ولا يتقدمها فهو محدث ، فالجسم إذن محدث. هذا هو قياسهم إذا نُظِمَ النظم الصناعي»^(٥).

ويأتي هذا الدليل كما صاغه العديد من المتكلمين في صورة غير قياسية Non-Syllogistic ، غير أن ابن سوار المسيحي عندما عرضه على لسان المتكلمين رتبته في صيغة منطقية ، وبعد أن قام بذلك أبدى ملاحظة قال فيها: «هذا قياسهم إذا نظم النظم الصناعي»- نجد أن ابن رشد (ت. ٥٩٥ / ١١٩٨) ، قد سجل نفس الملاحظة على بعض الأدلة الكلامية^(٦).

وعدم صناعية الأدلة الكلامية من أبرز المؤاخذات التي وجهت للمنظومة الاستدلالية في علم الكلام؛ إذ الأدلة الكلامية في صياغتها لا تحترم تلك القواعد الشكلية الصارمة ، التي يصوغ بها الفلاسفة براهينهم.

ومنبع عدم صناعية الأدلة في علم الكلام يعودُ بالأساس إلى أن الأدلة الكلامية تعتمد على خاصية الإضمار؛ فإذا كان الأصل في الدليل التصريح بأجزائه جميعها وهذه الأجزاء هي المقدمة (أو المقدمات) والنتيجة؛ فإن الغالب على أدلة المتكلمين أن يتم حذف مقدمة أو مقدمتين منها.

ولقد انتبه أبو نصر الفارابي (ت ٣٣٩ / ٩٥٠) إلى هذا المنحى ، فوضع كتابًا في المنطق على مقتضى النظر الكلامي والفقه ، سمّاه «كتاب القياس الصغير»؛ جعل الفارابي من أهداف كتابه أن يبين كيف يمكن رد الأقيسة التي يستعملها المتكلمون إلى قياسات منطقية ، وكيف يتم «تصحيح» تلك الأدلة والمقاييس حتى لا يمكن الطعن عليها من جهة صورها وتأليفها^(٧).

والفارابي بدوره يصدر من خلفية أرسطية تُوازن بها الأدلة ، فعنده أن الأدلة التي لم تُصنَّ على شكل الأقيسة المنطقية الأرسطية لا تُعتبر صائبة ، بل تحتاج لمن يصححها.

(٥) الأفلاطونية المحدثة عند العرب ، نصوص حققها وقدمها عبد الرحمن بدوي ، الكويت: وكالة المطبوعات ، ١٩٧٨ ، ص: ٢٤٣.

(٦) أبو الوليد ابن رشد ، مناهج الأدلة في عقائد الملة ، تحقيق: مصطفى حنفي ، تقديم ، محمد عابد الجابري ، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٩٨ ، ص: ١١١.

(٧) الفارابي ، كتاب القياس الصغير ، ضمن: المنطق عند الفارابي ، تحقيق: رفيق العجم. بيروت ، دار المشرق ، ١٩٨٦ ، ج ٢ ، ص ٦٨.



واعتباراً لهذا المعنى نقد المتكلم الأشعري أبو عبد الله المازري (ت. ٥٣٦/١١٤١) محاولة بعض الأصوليين معاملة النص الشرعي العربي وفق القوانين المنطقية ، فقال في معرض تعليقه على حديث: «كُلُّ مُسْكِرٍ خَمْرٌ وَكُلُّ خَمْرٍ حَرَامٌ»: (... أما في قوله في كتاب مسلم: «كُلُّ مُسْكِرٍ خَمْرٌ وَكُلُّ خَمْرٍ حَرَامٌ» ، فإن نتيجة هاتين المقدمتين أن كل مسكر حرام ، وقد أراد بعض أهل الأصول أن يمزج هذا بشيء من علم أصحاب المنطق [...] وهذا وإن اتفق لهذا الأصولي هاهنا وفي موضع أو موضعين في الشريعة ، فإنه لا يستمر في سائر أقيستها ، ومعظم طرق الأقيسة الفقهية لا يسلك فيها هذا المسلك ولا يعرف من هذه الجهة»^(٨).

وتابع أبو إسحاق الشاطبي (ت. ٧٩٠/١٣٨٨) المازري في نقد هذا المسلك؛ مبيناً الأصل في التعامل مع نصوص الشرع ، وهو العرف العربي في التخاطب ، واستعمال الاصطلاحات المنطقية يخالف هذا الأصل^(٩).

٢- نقد دليل الجوهر الفرد^(١٠)؛

تتلخص نظرية الجوهر الفرد في كون العالم يتألف من أجسام ، وتتكون هذه الأجسام من أجزاء يمكن قسمتها إلى أجزاء ، ولا يستمر هذا التقسيم إلى ما لا نهاية له ، بل يجب الوقوف عند جزء لا يتجزأ ، وهذا الجزء الذي لا يتجزأ هو الجوهر الفرد^(١١).

(٨) أبو عبد الله المازري ، المعلم بفوائد مسلم ، تحقيق: محمد الشاذلي النيفر. تونس ، بيت الحكمة ، ١٩٩١ ، ج ٢ ، ص: ١٠٥-١٠٦.

(٩) أبو إسحاق الشاطبي ، الموافقات ، تحقيق: حسن مشهور آل سلمان. الخبر: دار ابن عفان للنشر والتوزيع ، ١٩٩٧ ، ج ٥ ، ص ٤١٨.

(١٠) يقول يوسف فان إس: «هكذا أصبح المذهب الذري خادماً كلامياً عند أبي الهذيل العلاف ، الذي عمل على إدراج النظرية الذرية ضمن الإرادة الإلهية بعد أن حوله من نموذج مادي إلى أداة لخدمة مبدأ التوحيد ، انطلاقاً أولاً من معالجة نظرية بحتة ، ولكنها متوافقة مع مقررات الوحي. وهذا ما حرص العلاف على الوفاء به حين تأكيده أن كل شيء موجود فيما عدا إرادة الإنسان الحرة ، إنما هو راجع أساساً إلى الله تعالى. فليس في الأشياء طبيعة هي المسؤولة عن تديرها؛ والأجزاء المفردة أو الذرات في الكائن الموجودة ليست فاعلة بذاتها ، ولا هي فاعلة بمحض الصدفة ، بل إنها في أساسها تجل للقدرة الإلهية».

بدايات الفكر الإسلامي الأنساق والأبعاد ، ترجمة. عبد المجيد الصغير. الدار البيضاء ، الفنك ، ٢٠٠٠ ، ص: ٧١-٧٢. لمزيد تفصيل عن أصول النظرية الذرية وتجلياتها وتطبيقاتها في علم الكلام ينظر: خالد الدرفوفي، نظرية الجوهر الفرد الكلامية وتفريعاتها الوجودية والعقدية. تطوان: مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية ، الرابطة المحمدية للعلماء ، ٢٠١٥.

(١١) الجويني ، الشامل في أصول الدين ، تحقيق: علي سامي النشار وآخرون. الإسكندرية ، منشأة المعارف ، ١٩٦٩ ، ص ١٤٣.

والجواهر الفردة هذه تعرضُ لها حالات مختلفة من الأعراض ، وهي حادثة لأنها متغيرة ، وما دامت الجواهر لا تنفك عن الأعراض مثل الحركة والسكون والاجتماع والافتراق ، وما دامت الجواهر لا تنفصل عن الأعراض ، فلا بد أن تكون محدثةً مثلها؛ لأن ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث ، ولما كانت الجواهر حادثة ، فإن الأجسام تكون حادثةً بحدوث الجواهر ، وبالتالي يكون العالم حادثاً ، ولا بد له من محدث وهو الله تعالى.

يرى ابن رشد أن هذه الطريقة «معتاصة» وصعبة الفهم على عوام الناس ، وتصعب حتى على الحاذقين بمهارة الجدل ، كما أنها غير برهانية وغير مفضية إلى اليقين. كما أن تلك الطريق «متشعبة الشكوك» وليس في قوة صناعة الكلام التخلص منها^(١٢).

والملاحظ أن ابن رشد يسير دائماً على خطى أستاذه أرسطو؛ ففي كتاب «تلخيص ما بعد الطبيعة» يشير ابن رشد إلى ما ذهب إليه أرسطو من نقد القول بالجزء الذي لا يتجزأ ، أي الجوهر الفرد ، ونقد المذاهب والآراء الأخرى التي سبقت رأي أرسطو ، وكان حريصاً على نقدها: (وهذه الآراء الفاسدة كلها قد تبين بطلانها في العلم الطبيعي ، ولاح هنالك أن جميع الأمور المحسوسة مؤلفة من مادة وصورة... وكذلك ما قيل في ذلك من الآراء الفاسدة من هذه الجهة ، كالقول بالأجزاء التي لا تتجزأ)^(١٣).

ينتقد ابن رشد المقدمة القائلة أن جميع الأعراض محدثة ، فيعتبرها مقدمة «مشكوك» فيها^(١٤) ، «وتؤول أدلتهم على حدوث جميع الأعراض إلى قياس الشاهد على الغائب ، وهو دليل خطابي إلا حيث النقلة معقولة بنفسها ، وذلك عند التيقن باستواء طبيعة الشاهد والغائب»^(١٥).

ويذكر ابن رشد أنه لم يسق هذه الأدلة إلا من أجل أن يبين أن ما ظنه هؤلاء المتكلمين أنه برهان ، فليس برهاناً ولا هو من الأقاويل التي تليق بالجمهور ، أعني البراهين البسيطة التي كلف الله بها الجميع من عباده الإيمان به.

(١٢) أبو الوليد بن رشد ، مناهج الأدلة في عقائد الملة ، ص: ١٠٥ - ١٠٦.

(١٣) أبو الوليد بن رشد ، تلخيص ما بعد الطبيعة ، تحقيق: عثمان أمين. طهران: مركز تحقيقات علوم إسلامي ، ١٩٥٨ ، ص ٤٠ - ٤١.

(١٤) مناهج الأدلة ، ص: ١٠٧ - ١٠٨.

(١٥) مناهج الأدلة ، ص ١٠٩.



ويضيف ابن رشد أن هذه الطريق الكلامية في الاستدلال ليست برهانية صناعية ولا شرعية^(١٦). ثم يعرّج ابن رشد على المقدمة الأخرى وهي القائلة: «إن الجائز محدث»، فهي مقدمة غير بيّنة بنفسها في نظر ابن رشد.

وقد ذكر ابن رشد اختلاف الفلاسفة بصددها، فأجاز أفلاطون أن يكون شيء جائزاً أزلياً ومنعه أرسطو. ويعتبر ابن رشد هذه المقدمة مطلباً عويصاً، ولن يتبين حقيقته إلا أهل صناعة البرهان^(١٧).

ويزيد ابن رشد الأمر توضيحاً ويؤكد على أن الطرق المشهورة للأشعرية في السلوك إلى معرفة الله سبحانه، ويقصد بها دليل الجوهر الفرد، ليست طرقاً نظرية يقينية، وأنها مخالفة للأدلة القرآنية؛ وذلك لأنها تخالف منهج القرآن في استدلاله على وجود الله، وذلك لأن أدلة القرآن تميزت بالبساطة وعدم التركيب، بمعنى أنها قليلة المقدمات^(١٨).

ولعل هذا النقد العنيف لدليل الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ، يجد له سنداً في النقد الكبير الذي وجهه أرسطو لأصحاب المذهب الذري من اليونان، فقد ذكر يوسف فان إس أن البيروني (ت. ١٠٤٨/٤٤٠) الذي كان معاصراً لابن سينا، قد أبدى شكاً زائداً تجاه تلك الموجة الجديدة (المذهب الذري)، وكان على دراية بمذهب الهنود الذري، ونراه في إحدى مراسلاته المشهورة مع ابن سينا (ت. ١٠٢٧/٤٢٧)، وعبر أسلوب متميز ببعض الحدة، يرغب في معرفة السبب الذي جعل أرسطو يتعامل مع أصحاب المذهب بذلك النوع من الاحتقار الكبير^(١٩).

٣- أدلة المتكلمين تنبني على المغالطة والتمويه:

يعتبر الفارابي أول المدشنين لنقد المتكلمين في قضايا الاستدلال والمنهج^(٢٠)، وقد أورد الفارابي في «إحصاء العلوم» نصاً يصف فيه الطرق والأساليب التي يتبعها المتكلمون في نصره آرائهم، حيث ذكر أنها تنبني على الكذب والمغالطة والبهت والمكابرة؛ لأن المتكلمين يعتقدون بجواز

(١٦) مناهج الأدلة، ص ١١١.

(١٧) مناهج الأدلة، ص ١١٤.

(١٨) مناهج الأدلة، ص ١١٦.

(١٩) يوسف فان إس، بدايات الفكر الإسلامي الأنساق والأبعاد، ص ٩٤ - ٩٥.

(٢٠) ينظر: ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق: نزار رضا، بيروت: دار مكتبة الحياة، د.ت. ص ٦٠٨.

استعمال تلك الأساليب الملتوية لإفحام الأعداء والمخالفين في الاعتقاد^(٢١).

فالفارابي يتهم المتكلمين بأن غرضهم هو إسكات الخصوم بمجموعة من الطرق البعيدة كل البعد عن العلم ، تلك الطرق تتجلى حسب الفارابي: في التهريب ، أو استعمال أي شيء اتفق ، ثم الكذب والمغالطة والبهت والمكابرة. وكل هذه الطرق يعتبر الفارابي أنها جائزة في نظر المتكلمين؛ وذلك لكون مخالفهم أعداء الدين ، واستعمال تلك الأساليب جائز لأنها تؤدي إلى ردع أعداء الدين^(٢٢).

يتضح لنا جزمه بأن صناعة الكلام لا يمكن أبداً أن تطمح إلى تحقيق اليقين ، فمقدماتها لا تعدو أن تكون «مشهورات» لا ترقى أبداً إلى درجة اليقين ، وأن يُعتمد عليها في تأسيس معرفة علمية موثوق بها.

لابد من الوقوف على بعض المصطلحات في هذا النص ، فالفارابي يعتبر أن طريق معرفة الدين للقضايا النظرية أي الفلسفية لا يتم إلا عن طريقي التخيل والإقناع ، وهنا يحيل الفارابي إلى «كتاب الشعر» في الأورغانون؛ حيث إن الحجج الشعرية في أدنى مستويات نظام الحجة الأرسطي.

وبالتالي فأقصى ما يطمح إليه المتكلم أن تكون حججه «إقناعية»؛ وذلك لأن المتكلم إنما يتوجه بخطابه إلى الجمهور وليس إلى الخاصة من ذوي التكوين الفلسفي ، لأن الجمهور يقتنع فقط بالمقدمات التي هي في بادئ الرأي مشهورة^(٢٣). وفي بعض الأحيان لا تخلو تقييمات

(٢١) يقول الفارابي: «آخرون منهم لما رأوا أن الأقاويل التي يأتون بها في نصرة أمثال هذه الأشياء ليست فيها كفاية أن تصح بها تلك الأشياء صحةً تامة ، حتى يكون سكوت خصمهم لصحتها عندهم لا لعجزه عن مقاومتهم فيها بالقول ، اضطروا عند ذلك إلى أن يستعملوا معه الأشياء التي تلجئهم إلى أن يسكت عن مقولتهم إما خجلاً وحسراً أو خوفاً من مكروه يناله. وآخرون لما كانت ملتهم عند أنفسهم صحيحة لا يشكون في صحتها ، رأوا أن ينصروها عند غيرهم ويحسنوها ويزيلوا الشبهة منها ، بأن يدفعوا خصومهم عنها بأي شيء اتفق. ولم يبالوا بأن يستعملوا الكذب والمغالطة والبهت والمكابرة؛ لأنهم رأوا أن من يخالف ملتهم أحد رجلين: إما عدو- والكذب المغالطة جائز أن يستعمل في دفعه وفي غلبته كما يكون ذلك في الجهاد والحرب ، وإما ليس بعدو- ولكن جهل حظ نفسه من هذه الملة لضعف عقله وتمييزه. وجائز أن يحمل الإنسان على حظ نفسه بالكذب والمغالطة ، كما يفعل ذلك بالنساء والصبيان».

الفارابي ، إحصاء العلوم ، تحقيق: علي أبو ملحم. بيروت ، دار ومكتبة الهلال ، ١٩٩٦ ، ص: ٩١-٩٢.

(٢٢) كتاب الحروف ، تحقيق: حسين مهدي. بيروت ، دار المشرق ، ١٩٨٦ ، ص ١٥٣.

(٢٣) كتاب الحروف ، ص ١٣٢.



الفارابي من نبرة تهكمية ، تُوحى باستصغار الفلاسفة لعلماء الكلام^(٢٤).

وقد كان الفلاسفة يعتبرون أن المتكلمين لا يمكنهم الارتقاء إلى المستوى الذي يمكنهم من استيعاب المادة المنطقية في محاوراتهم ، حتى إن بعضهم كان يرفض النقاش معهم ، بذريعة أن المتكلمين لا يفهمون اصطلاحاته^(٢٥). وهو الموقف الذي يتبناه بعض المستشرقين^(٢٦).

٤ - أساليب المتكلمين لا تتميز بالأصالة :

يُعتبر الفيلسوف اليهودي ابن ميمون (ت. ١٢٠٤/٦٠١) من أبرز القائلين بعدم أصالة الأساليب الاستدلالية التي ينهجها المتكلمون؛ إذ يعتبر أن جلها مستعارة من كتب اليونانيين والسريانيين الذين كانوا كذلك ذوي خصومات مع الفلاسفة ، فكتبوا كتباً تدحض أقاويلهم.

وفي إبان حركة الترجمة لتراث الأوائل كان من بين الكتب التي ترجمت كتب الردود على الفلاسفة ، ومن بينها كتب يحيى بن عدي (ت. ٣٦٤هـ/٩٦٥م) ويحيى النحوي (ت. ٦٤١م)

(٢٤) الفارابي ، مقالة في معاني العقل. طبعة القاهرة ، ١٩٠٧ ص٦.

يقول الفارابي: «وأما العقل الذي يردده المتكلمون على ألسنتهم: فيقولون في الشيء: هذا مما يُوجب العقل أو ينفيه العقل أو يقبله العقل أو لا يقبله العقل ، فإنما يعنون به المشهور في بادئ الرأي عند الجميع ، فإن بادئ الرأي المشترك عند الجميع يسمونه العقل ، وأنت تتبين ذلك متى استقرت شيئاً مما يتخاطبون فيه وبه أو مما يكتبونه في كتبهم ويستعملون فيه هذه اللفظة». مقالة في معاني العقل ، ص٦.

(٢٥) أورد القفطي في «تاريخ الحكماء» قصة تدل على ما نحن بصدد: «ولأبي هاشم الجبائي عليه (كتاب السماء والعالم) كلامٌ وردود سماه "التصفح" بطل فيه قواعد أرسطوطاليس وأخذه بألفاظٍ زعزع بها قواعده التي أسسها وبنى الكتاب عليها. وسمعت أن يحيى بن عدي حضر مجلس بعض الوزراء ببغداد في يوم هناء ، واجتمع في المجلس جماعة من أهل الكلام فقال لهم الوزير: تكلموا مع الشيخ يحيى فإنه رأس متكلمي الفرقة الفلسفية ، فاستغفاه يحيى فسأله عن السبب فقال يحيى: فإنهم لا يفهمون قواعد عبارتي ، وأنا لا أفهم اصطلاحهم ، وأخاف أن يجري لي معهم ما جرى للجبائي في كتاب التصفح ، فإنه نقض كلام أرسطوطاليس ورد عليه بمقدار ما تحيل له من فهمه ، ولم يكن عالماً بالقواعد المنطقية ، ففسد الرد عليه وهو يظن أنه قد أتى بشيء ولو علمها لم يتعرض لذلك الرد. فأعفا ما سمع كلامه واعتقد فيه الإنصاف».

جمال الدين بن القفطي ، تاريخ الحكماء ، تحقيق: يوليوس ليبيرت. ليبترج ، أكاديمية العلوم في برلين ، ١٩٠٣ ، ص٤٠.

(26) Joseph van Ess; "logical structure of IslamicTheology", : Logic In Classical Islamic Cul- ture , Ed. G. E. Von Grunebaum , University of California , Los Angeles , 1967. P. 22.

اجتهد يوسف فان إس في تقديم بعض التفسيرات لاختلاف تصور المتكلمين للمنطق عن نظيره الأرسطي ، ومن أهم التفسيرات التي قدمها: إن المتكلمين لم يكن لديهم وقت لبورة منظومة استدلالية مُنسقة؛ وذلك لأنهم وجدوا أنفسهم مدفوعين إلى خوض مناظرات مع المتكلمين المسيحيين واليهود والثوية على وجه السرعة ، وهذا ما يفسر- في نظر فان إس- التطور السريع لعلم الكلام ، ص٢٤.

قراءة جديدة لتاريخ علم الكلام: علم الكلام منافساً للفلسفة اليونانية

وغيرهما ، فيذهب ابن ميمون إلى أن المتكلمين وظفوا تلك الردود ضد خصومهم ، سواء من الفلاسفة أو متكلمي الملل الأخرى^(٢٧) ، أو حتى بعض الفرق ممن ينتسبون إلى الإسلام^(٢٨) .

وإن كان ابن ميمون قد شدّد على كون المتكلمين قد استعاروا عدتهم المنهجية من الفلاسفة ومتكلمي المسيحية ، فإنه يعترف في نفس الوقت بأن المتكلمين تعاملوا بنزعة انتقائية مع تراث الردود على الفلاسفة؛ حيث تم اختيار المقدمات النافعة لهم ، ثم أبدعوا بعد ذلك مقدمات أصيلةً ، وقد وصفها هو بالعجيبة لأنها لم يسبق إليها المتكلمون من اليونانيين أو غيرهم.

مما يحاول ابن ميمون إظهاره هو أنه على حين اتبع المتكلمون على العموم آباء الكنيسة في محاولتهم تأييد المعتقدات الدينية على أساس فلسفي ، حتى إنهم استعاروا بعض حجج الفلاسفة ، إلا إنهم انحرفوا عنهم - أي عن آباء الكنيسة - أولاً: في تبني بعض الآراء الفلسفية اليونانية القديمة التي لم يستعملها المسيحيون. وثانياً: في صياغة حجج جديدة استندت إلى مقدمات غير مقبولة فلسفياً ، وفي إفساد بعض الحجج الفلسفية الحسنة.

(٢٧) لقد وظف بعضُ المستشرقين ما أورده ابن ميمون من أجل دعم أطروحاتهم التي تقضي بعدم أصالة الفتوحات المنهجية في علم الكلام وغيره من العلوم الإسلامية ، فقد استشهد دير بور (T.J De Boer) بما قاله ابن ميمون ثم أضاف: «وظلت الفلسفة الإسلامية على الدوام فلسفةً انتخابيةً ، عمادها الاقتباسُ مما تُرجم من كتب الإغريق؛ ومجرى تاريخها أدنى أن يكون فهمًا وتشربًا لمعارف السابقين ، لا ابتكارًا؛ ولم تتميز تميزًا يذكر عن الفلسفة التي سبقتها ، لا بافتتاح مشكلات جديدة ، ولا هي استقلت بجديد فيما حاولته من معالجة المسائل القديمة؛ فلا نجد لها في عالم الفكر خطوات جديدة تستحق أن تسجلها لها». تاريخ الفلسفة في الإسلام. ترجمة: عبد الهادي أبور ريدة ، ط: الخامسة ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، د. ت ، ص ٥٠.

ويقول في موضع آخر: «لتاريخ الفلسفة في الإسلام شأنٌ أيضًا؛ لأنه يُرينا أول محاولة للتغذي بثمرات الفكر اليوناني تغذيًا أبعد مدى وأوسع حرية مما كان عليه الأمر في نشأة علوم العقائد عند النصارى الأولين. وإذا أخطنا علمًا بالظروف التي أتاحت تلك المحاولة استطعنا أن نصل بطريق القياس إلى نتائج متعلقة بدخول العلوم اليونانية عن طريق العرب إلى النصارى في القرون الوسطى؛ ولكن يجب أن نكون في هذا القياس على حذر ، ويجب ألا نفرط في أمره الآن على الأقل؛ ثم إن معرفتنا بتلك الظروف ربما أفادتنا ببعض العلم بالعوامل التي بتأثيرها تنشأ الفلسفة في الجملة». ص ٥١.

(٢٨) ابن ميمون ، دلالة الحائرين ، تحقيق: حسين أتاى. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية ، د. ت. ص: ١٨٠ - ١٨١: «واعلم أن كل ما قالته فرق الإسلام في تلك المعاني المعتزلة منهم والأشعرية ، هي كلها آراء مبنية على مقدمات ، تلك المقدمات مأخوذة من كتب اليونانيين والسريانيين الذين راموا مخالفة آراء الفلاسفة ودحض أقاويلهم. وكان سبب ذلك أنه لما عمّت الملة النصرانية لتلك الملل ودعوى النصارى ما قد علم ، وقد كانت آراء الفلاسفة شائعة في تلك الملل. ومنهم نشأت الفلسفة ونشأ ملوك يحمون الدين ، رأوا علماء تلك الأعصار من اليونان والسريان أن هذه دعاوى تناقضها الآراء الفلسفية مناقضة عظيمة بينة ، فنشأ فيهم علمُ الكلام ، وابتدأوا ليثبتوا مقدمات نافعة لهم في اعتقادهم ويردوا على تلك الآراء التي تهدّ قواعد شريعته».



ولكي يمهد ابن ميمون لهذا الرأي ، وصف لنا كيف أن فلسفة آباء الكنيسة التي قامت على أساس الفلسفة اليونانية الوثنية وإن عارضتها ، قد ظهرت إلى الوجود في كل من المحيط اليوناني والسرياني ، وأن كلاً من الفلسفة اليونانية والوثنية والفلسفة المسيحية على السواء قد أصبحتا معروفتين للمسلمين من خلال ترجمات تمت إلى العربية ، ومن خلال أعمال كتبت أصلاً بالعربية.

وكمثال على ذلك يذكر ابن ميمون مؤلفاً مسيحياً يونانياً أصبحت أعماله معروفة للمسلمين من خلال الترجمة ، وهو يحيى النحوي (ت. ٦٤١م)^(٢٩) ، ومؤلفاً عربياً كتب بالعربية هو يحيى بن عدي^(٣٠) (ت. ٣٦٤ / ٩٧٥) ، وقد اختار ابن ميمون هذين المؤلفين فحسب كمثالين توضيحيين ، لا لأنه كان يعتقد أن كلاً منهما هو الأشهر والأظهر في ميدانه ، وإنما لأنهما كانا مصدرين للحجج التي كان يرى تقديمهما فيما بعد على أنها الحجج التي تخص المتكلمين^(٣١).

يذهب ابن ميمون للقول: إن الفتوحات المنهجية في علم الكلام بصفة عامة مردها إلى عملية النقل والترجمة ، التي شملت كتب الردود التي ألفها المسيحيون من أجل نقض دعاوي

(٢٩) أول أسقف مصري إسكندراني يعقوبي ، خالف أساقفة الإسكندرية في التثليث ، بعدما قرأ كتب الحكمة ، واستحال عنده جعل الواحد ثلاثة والثلاثة واحداً. نحوي ، فيلسوف ، طبيب ، حكيم ، مجتهد ، محب للعلم ، أفلوطيني محدث ، شارح أرسطوطاليسي ، عالم هلنستي ، تلميذ ساواري في مدرسة الإسكندرية ، يُكنى بأبي سعيد. اعتقد مذهب النصارى اليعقوبية ، ثم رجع عما يعتقد هؤلاء في التثليث ، فاجتمع إليه الأساقفة وناظروه فغلبهم ، واستعطفوه وأنسوه ، وسألوه الرجوع وترك ما تحققه فلم يرجع ، فأسقطوه عن المنزلة التي هو فيها بعد خطوب دامت بينهم طويلاً.

ولد يحيى النحوي في مدينة قيسارية التي تقع على ساحل البحر بالقرب من يافا في بلاد الشام ، وذلك في نهاية القرن الخامس وبداية القرن السادس الميلادي تقريباً ، والراجح أنه توفي قبل الفتح الإسلامي لمصر (٦٤١م) ، خلافاً لما جاء في المصادر العربية التي تحدثت عنه ، وأفادت بأنه عاصر عمرو بن العاص فاتح مصر ، وفي المسألة نظراً ، علماً أن يحيى كان تلميذاً لـ ammonius (أمونيوس) كان تلميذاً لـ proclus (أبرقلس) ، وهذان ماتا قبل الفتح الإسلامي لمصر بزمان ليس بقليل. ينظر: القفطي ، تاريخ الحكماء ، ص: ٣٥٤ - ٣٥٥.

(٣٠) هو ابن حميد بن زكرياء المنطقي ، إليه انتهت رئاسة أهل المنطق في زمانه ، قرأ على بشر بن متى وعلى الفارابي ، كان نصرانياً على مذهب اليعاقبة ، له مجموعة من التصانيف في رد حجج من يقول بأن الأفعال خلق الله وانتساب للعبد ، وله تفسير كتاب الطوبى لأرسطو.

وكان أحد أبرز المترجمين للتراث الفلسفي وخاصة عن السريانية إلى العربية ، وإلى جانب اشتهاره بالترجمة كان كثير الكتابة والنسخ ، فقد كان عالي الهمة شديد الشغف بالعلم ومتابعة شؤونه ، وقد بقي العديد من آثاره بخط يده. تاريخ الحكماء ، ص: ٣٦١ - ٣٦٢.

(٣١) هاري آستون ولفسون ، فلسفة المتكلمين ، ترجمة ، مصطفى لبيب عبد الغني. القاهرة ، المجلس الأعلى للترجمة ،

٢٠٠٥ ، ج ١ ، ص ١١٣.

الفلاسفة؛ حيث إن المتكلمين وجدوا ضالتهم في كتب يحيى النحوي وابن عدي^(٣٢) وغيرهما ، فتمسكوا بها وظفروا بمطلب عظيم بحسب رأيهم ، واختاروا أيضاً من آراء الفلاسفة المتقدمين كل ما رآه المتكلمون أنه نافع لهم ، وإن كان الفلاسفة المتأخرون قد برهنوا على بطلانه كالجزم والخلاء^(٣٣).

وفي نظر ابن ميمون فإن المتكلمين استحضروا في أذهانهم أن تلك القضايا والمقدمات يحتاج إليها جميع أصحاب الأديان ، ثم يضيف ابن ميمون أن هؤلاء المتكلمين قد سلكوا طرقاً أخرى مختلفة لم يعرفها لا اليونان ولا السريان.

٥ - مقدمات المتكلمين تثير الضحك والتفكُّه :

يتعمد بعض الفلاسفة في نقدهم للمتكلمين أن يصوغوا أدلتهم بطريقة تثير الضحك؛ فعند حديث ابن ميمون عن أهم المقدمات الكلامية وهي مقدمة التجويز العقلي ، والذي يعتبرها عمدة علم الكلام ، ومفاد مبدأ التجويز - في نظر ابن ميمون - هو اعتبار كل متخيَّل جائزاً في العقل ، مثل جواز أن «يكون شخصٌ إنساناً قدرَ الجبل العظيم ذا رؤوس يطفو على الهواء ، أو يوجد فيلٌ قدرَ بقعة وبقة قدر فيل»^(٣٤).

ويبدو أن ابن ميمون يعرض مبدأ التجويز بطريقة تهكمية ، تعكسها الأمثلة الممثل بها لهذا المبدأ ، وهي أمثلة مختارة بانتقاء وتثير الضحك ، وهو ضحك يبدو أن ابن ميمون يتعمد إثارتها ، وذلك حتى تثير الاستهجان والهزء من طرف المتلقي ، ولعل هذه استراتيجية حجاجية ، تفتن لها كل من بيرلمان وتيتكا (Perlman & Tyteca) ، وأطلقوا عليها الحجاج بالهزء^(٣٥)؛ وترتكز

(٣٢) ذكر القفطي أن المتكلمين أعجبوا بكلام يحيى النحوي في إبطال التثليث ، وكذلك حججه في إثبات فناء الدهر. وله المقالة الشهيرة في الرد على برقلس الذي يقول بالدهر ، ومقالة في الرد على أرسطو طاليس. ينظر: أخبار الحكماء ، ص ٣٥٣. كما أن ليحيى بن عدي مصنفاً تدخل في مجال اهتمام المتكلمين ، مثل الرد على القائلين: إن الأفعال خلق لله وانتساب للعبد. ومقالة في الرد على القائلين بأن الأجسام مكونة من أجزاء لا تتجزأ. ينظر: تاريخ الحكماء ، ص ٣٦٢.

(٣٣) «الخلاء: قد تبين في العلوم النظرية امتناعه؛ لأن ما يدل عليه اسم الخلاء ليس هو شيء أكثر من أبعاد ليس فيها جسم ، أعني طولاً وعرضاً وعمقاً؛ لأنه إن رفعت الأبعاد عنه عاد عدماً ، وإن أنزل الخلاء موجوداً لزم أن تكون أعراض موجودة في غير جسم؛ وذلك أن الأبعاد هي أعراض من باب الكمية ولا بد». ابن رشد ، الكشف عن مناهج الأدلة ، ص ١٢٢.

(٣٤) دلالة الحائرين ، ص ٢٠٧.

(٣٥) عبد الله صولة ، «الحجاج أطره ومنطلقاته» ، ضمن: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغريبة من أرسطو إلى

اليوم ، تنسيق: حمادي صمود. تونس ، كلية الآداب منوبة ، د.ت ، المجلد ٣٩ ، ص: ٣٢٦ - ٣٢٧.



هذه الاستراتيجية الحجاجية على جعل معطيات الخصم مجردَ ترهات تثير الضحك والتفكه.

ويذكر ابن ميمون أن قبولَ هذا المبدأ واعتباره صحيحاً يذهب بأي معنى للوجود والعقل. والمتكلمون يعبرون عن هذا المبدأ بقولهم: يجوز أن يكون كذا ، وممكن أن يكون كذا ، كل ذلك من غير إلى التفات إلى الوجود كما هو في الواقع.

وكل هذا يبرره المتكلمون بصفة عامة والأشاعرة بصفة أخص؛ بأن الموجود في صورهِ المعلومة ومقاديره المحصورة لا تتبدل ولا تتغير إلا لكونها جرت العادة على ذلك ، أو على حد تعبير ابن خلدون (ت. ١٤٠٦/٨٠٨) بكون العادة قد استقرت على ذلك^(٣٦).

وممكن أن يتم خرق تلك العوائد ، وكل خرق للعوائد يدخل عند الأشاعرة في إطار الممكن ، غير أن الفلاسفة وابن ميمون منهم يعتبرون أن هذا الإمكان مجردَ إمكان في الخيال وليس في العقل؛ وذلك لكون المتكلمين يعتبرون كلَّ شيء ممتنعاً ما لم يُمكن تخيُّله ، والممكن هو ما يمكن تخيُّله. فابن ميمون يعتبر أن المتكلمين يعتبرون الواجب والجائز والمستحيل تارةً بالخيال لا بالعقل ، وتارةً ببادئ الرأي المشترك^(٣٧).

وقد سبق للفارابي أن أشار إلى كون العقل عند المتكلمين لا يعدو أن يكون تخيُّلاً^(٣٨) ، بل يعتبر ابن ميمون الخيالَ من الأمور التي لا تميز الإنسان ، بل يشترك فيه بنو البشر مع الحيوان ، وإنما العقل هو إدراك الأشياء بحقيقتها وأسبابها^(٣٩).

٦- جحد المتكلمين للضرورات العقلية :

انتبه ابن ميمون إلى مسألة منهجية جد مهمة في الفكر الكلامي ، وهي كون المتكلمين لا يجعلون من الوجود (المعطيات الواقعية) دليلاً على صحة آرائهم العقديّة ، بل على العكس من ذلك ، يجعلون الوجود يتبع لآرائهم ، سواء تطابق مع الواقع أو لم يتطابق ، «فإذا صحَّ التخيل فرضوا أن

(٣٦) لإلقاء مزيد من الضوء ، على مقصود ابن خلدون بمستقر العادة ، ينظر مقالة: عبد المجيد الصغير ، من خرق

العادة إلى مستقر العادة ، ضمن: تجليات الفكر المغربي. الدار البيضاء ، شركة التوزيع والنشر المدارس ، ٢٠٠٠.

(٣٧) دلالة الحائرين ، ص ٢٠٨.

(٣٨) الفارابي ، مقالة في معنى العقل ، ص ٦.

(٣٩) دلالة الحائرين ، ص: ٢٠٩ - ٢١٠.

الوجود هو على صورة كذا ، وأخذوا يحتجون على إثبات تلك الدواعي التي تؤخذ منها المقدمات ، التي يصح بها المذهب أو لا ينتقض. هكذا فعل العقلاء الذين دبروا هذا التدبير أولاً ، ووضعوه في كتب وادعوا أن مجرد النظر دعاهم إلى ذلك من غير مراعاة مذهب ولا رأي متقدم^(٤٠).

ولا يفوتنا في هذا الصدد أن نبين الخلفية المعرفية لتقييم ابن ميمون ، فهو مثل أستاذه أبي الوليد بن رشد ينحو منحى مشائياً في تقييمه للطريقة التبليغية للمتكلمين؛ حيث وصف بعض مناحي المتكلمين التبليغية بكونها «تخيلاً» والتخييل في المنظومة الأرسطية مساوٍ «للشعر»^(٤١) ، والشعر أو التخييل هما أحط مراتب الحجة في المنظومة الأرسطية.

يقول ابن ميمون: «فأما دلائل المتكلمين فمأخوذة من مقدمات مخالفة لطبيعة الوجود المشاهدة؛ حتى إنهم يلتجئون لإثبات أن لا طبيعة لشيء بوجه. وسأفرد لك في هذه المقالة فصلاً عند كلامي في حدث العالم ، وأصل إلى الغاية التي رامها كل متكلم من غير أن أبطل طبيعة الوجود ، ولا أخالف أرسطو في شيء مما برهنه؛ لأن الدليل الذي يستدل به بعض المتكلمين على حدث العالم ، وهو أقوى دلائهم الذي لا يستقر لهم حتى أبطلوا طبيعة الوجود كله ، وخالفوا كل ما يبينه الفلاسفة- فإني أصل لمثل ذلك الدليل ولا أخالف طبيعة الموجود ولا ألتجئ لمكابرة المحسوسات»^(٤٢).

وهي نفس الملاحظة التي سجلها قبله ابن رشد؛ حيث اعتبر المتكلمين جاحدين للضرورات العقلية ، مثل ثبوت الأعراض وتأثير الأشياء بعضها في بعض ، والصور الجوهرية والوسائط... وهو ما يجعل المتكلمين في نظر ابن رشد مثل السوفسطائيين^(٤٣).

وإن كان ابن ميمون شديد اللهجة في نقده للمتكلمين وتصوير طرق المتكلمين التبليغية بطريقة هزلية ، إلا إنه كان دقيق الملاحظة بخصوص الكثير من المقدمات الكلامية والدوافع المعرفية والمنهجية ، التي تدفع المتكلمين إلى التأكيد على بعض تلك المقدمات.

(٤٠) دلالة الحائرين ، ص ١٨١-١٨٢.

(٤١) «القياس الشعري: فإنه وإن كان لا يحاول إيقاع التصديق ، بل التخييل ، فإنه يرى أنه يُوقع التصديق ، ولا يُعترف فيه من حيث هو شعراً أنه كذب ، وهو يستعمل مقدماته على أنها مسلمة». ابن سينا ، كتاب القياس ، ج ٤ ، من كتاب الشفاء ، تحقيق: سعيد زايد ، القاهرة ، وزارة الثقافة والإرشاد القومي ، ١٩٦٤ ، ص ٥٧.

(٤٢) دلالة الحائرين ، ص ١٨٥.

(٤٣) أبو الوليد بن رشد ، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال ، تحقيق ألبيير نصري نادر ، بيروت ، دار المشرق ، ١٩٨٦ ، ص: ٥٥-٥٦.



ففي المقدمة الثانية عشر التي مفادها قول المتكلمين: إن الحواس لا تُعطي اليقين دائماً ، والتي يعتبرها ابن ميمون جد ضرورية بالنسبة للمتكلمين ، وذلك حتى لا تختل المقدمات الأخرى؛ لأنه إذا جاء المعارض واعترض على المتكلمين بأن ما قرره المتكلمون يُناقض ما تدركه الحواس ، أجابوه حينئذ أنه لا التفات للحواس^(٤٤).

وكثيرة هي الأمور التي يتعلل بها المتكلمون من كون الحواس ممكناً أن تُوقع في الغلط ، وإن ذلك من جملة غلطات الحس. ويذكر ابن ميمون أن هذه آراء قديمة كان ينتحلها السوفسطائية ، كما ينقل ابن ميمون عن جالينوس في كتابه القوى الطبيعية عن أولئك الذين كانوا يكذبون الحواس^(٤٥).

يقول ابن ميمون متهمًا المتكلمين: «... هؤلاء الأقوام لم يتركوا للوجود طبيعةً مستقرةً بوجه يستدل منها استدلالاً صحيحاً ، ولا تركوا للعقل فطرة مستقيمة تنتج بها نتائج صحيحة»^(٤٦).

◀ ثانيًا: علم الكلام منافسًا للفلسفة اليونانية:

لقد قلد المتكلمون الفلاسفة في الكثير من القضايا من أجل منافستهم؛ حيث نجد أنفسنا أمام مفارقة؛ فجميع التسميات التي سُمي بها علم الكلام: العقيدة ، أصول الدين ، علم الأصول ، علم العقائد ، علم التوحيد... هذا الالتباس في كثرة الأسماء دون فصل بينها نجده كذلك في الأسماء التي سُمي بها علم ما بعد الطبيعة: الصناعة العامة ، العلم الإلهي ، الفلسفة الأولى وعلم الجوهر ، الحكمة بإطلاق.

ونجد أن الفارابي (ت. ٣٣٩هـ / ٩٥٠م) قد تنبّه إلى أن علم الكلام يطرح نفسه بديلاً عن الفلسفة ، «وظاهر في كل ملة كانت معاندة للفلسفة فإن صناعة الكلام فيها تكون معاندة للفلسفة ، وأهلها يكونون معاندين لأهلها على مقدار معاندة تلك الملة للفلسفة»^(٤٧). نفس الملاحظة سجلها الشهرستاني (ت. ٥٤٨هـ / ١١٥٤م) في معرض بيانه لملاسات ظهور الفكر

(٤٤) دلالة الحائرين ، ص: ٢١٣-٢١٤.

(٤٥) دلالة الحائرين ، ص: ٢١٤.

(٤٦) دلالة الحائرين ، ص: ٢٢٤.

(٤٧) كتاب الحروف ، تحقيق: محسن مهدي ، بيروت ، دار المشرق ، ١٩٨٦ ، ص: ١٥٧.

الاعتزالي: «ثم طالع بعد ذلك شيوخ المعتزلة كُتِبَ الفلاسفة ، حين فسرت أيام المأمون ، فخلطت مناهجها بمناهج الكلام ، وأفردتها فناً من العلم ، وسمتها باسم الكلام»^(٤٨).

نضيف إلى ما تقدم أن المركز الكبير الذي تبوأه علم الكلام ضمن علوم الملة؛ حيث وُصف بكونه أشرف العلوم ورئيس العلوم وخادمها ، وأن كل العلوم مفتقرة إليه.. إلى غير ذلك من عبارات التبجيل والثناء ، فنجد نفس الثناء والتبجيل يوجه إلى علم ما بعد الطبيعة في الفلسفة ، حتى اعتُبر العلم الأسمى في تقسيم العلوم عند القدامى ، واعتبر أشرف العلوم موضوعاً وأنفعها مطلوباً وأسمها غايةً ومقصوداً ، كما أن علم ما بعد الطبيعة اعتُبر العلم المختص بوضع المقدمات الأولى لبقية العلوم الجزئية^(٤٩).

ويعتبر ابن سينا كلاً من العلم الإلهي (علم ما بعد الطبيعة) وعلم الكلام ، علماً كلياً لا جزئياً؛ إذ كل العلوم تتسلم منه مقدماتها^(٥٠). هذه العلاقة بين علم الكلام وباقي العلوم الأخرى نبه عليها ابن عقيل الحنبلي (ت. ٥١٣/١١١٩) ، حيث أورد أن جُلَّ العلوم تتسلم مقدماتها من علوم أخرى ، باستثناء علم الكلام الذي يتسلم مقدماته من العقل نفسه^(٥١). لكن ابن سينا لم يخرج عن التقييم العام للفلاسفة لعلم الكلام ، أي اعتباره منحطاً عن مرتبة اليقين التي يتصف بها العلم الإلهي. ملاحظة أخرى نسجلها وهي أن ابن سينا يقرن بين علم الكلام والجدل ، وفي الكثير من المواضع يسمي ابن سينا المتكلمين بالجدليين.

لم يكتف المتكلمون بالرد فقط على الميتافيزيقا اليونانية وخصوصاً ميتافيزيقا أرسطو، بل تعدى سقفهم للرد ومنافسة المنهج الفلسفي في الاستدلال؛ فمن خلال «الفهرست» لابن النديم (ت. ٤٣٨ / ١٠٤٧) تطالعنا العديد من المؤلفات لمتكلمين من القرن الثالث والرابع من مختلف الفرق، تدور جل تلك المؤلفات حول قضية الاستدلال، والرد على الفلاسفة في طرق استدلالهم:

١- «كتاب على السوفسطائية» لأبي الهذيل العلاف^(٥٢).

(٤٨) الملل والنحل ، تحقيق أحمد فهمي محمد ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، ١٩٩٢ ، ص ٢٣.

(٤٩) أبو الوليد بن رشد ، تفسير ما بعد الطبيعة ، تحقيق: مورييس بويج ، (بيروت: المطبعة الكاثوليكية ، ١٩٣٨) ص: ٣٤٠-٣٤١.

(٥٠) ابن سينا ، تسع رسائل في الحكمة والطبيعات. القاهرة ، درا العرب ، ١٩٨٩ ، ص: ٤١-٤٢.

(٥١) الواضح في أصول الفقه ، تحقيق: عبد الله التركي. بيروت: مؤسسة الرسالة ، ١٩٩٩ ، ج ١ ، ص ٣٤٨.

(٥٢) الفهرست ، تحقيق: فؤاد السيد. لندن ، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي ، ٢٠٠٩ ، ج ٣ ، ص ٥٦٦.



- ٢- كتاب «الرد على أصحاب الهيولى» للنظام.^(٥٣)
- ٣- وكتاب: «المنطق».
- ٤- و«الجواهر والأعراض».^(٥٤)
- ٥- كتاب «الرد على أصحاب القياس والرأي» لجعفر بن مبشر^(٥٥).
- ٦- كتاب «صناعة الكلام» ، للجاحظ.^(٥٦)
- ٧- كتاب «الرد على أصحاب الطبائع» لجعفر بن حرب^(٥٧).
- ٨- كتاب «الرد على أرسطوطاليس في الجواهر والأعراض».
- ٩- وكتاب «أدب المتكلمين» لضرار بن عمرو^(٥٨).
- ١٠- كتاب «الجاروف في تكافؤ الأدلة» لأبي حفص الحداد المعتزلي ، ونقضه عليه أبو علي الجبائي والخياط والحارث الوراق^(٥٩).
- ١١- كتاب «كيفية الاستدلال»^(٦٠).
- ١٢- وكتاب «أدب الجدل»^(٦١) لابن الراوندي.
- ١٣- كتاب «النظر».
- ١٤- وكتاب «الشاهد على الغائب» لأبي علي الجبائي^(٦٢).

(٥٣) الفهرست ، ص ٥٧١.

(٥٤) الفهرست ، ص ٥٧٢.

(٥٥) الفهرست ، ص ٥٧٧.

(٥٦) الفهرست ، ص ٥٨٥.

(٥٧) الفهرست ، ص ٥٩١.

(٥٨) الفهرست ، ص ٥٩٧.

(٥٩) الفهرست ، ص ٥٩٩.

(٦٠) الفهرست ، ص ٦٠٣.

(٦١) الفهرست ، ص ٦٠٤.

(٦٢) الفهرست ، ص ٦٠٧.

قراءة جديدة لتاريخ علم الكلام: علم الكلام منافسًا للفلسفة اليونانية

- ١٥- كتاب «كيفية الاستدلال بالشاهد على الغائب».
- ١٦- و«الجدل وآداب أهله وتصحيح علله» لأبي القاسم البلخي^(٦٣).
- ١٧- كتاب «صناعة الاستدلال» للرماني علي بن عيسى ، حيث ذكر ابن النديم أنه في سبعة مجلدات^(٦٤).
- ١٨- كتاب «النقض على أرسطوطاليس في الكون والفساد» لأبي هاشم الجبائي^(٦٥).
- ١٩- كتاب علي أرسطوطاليس في التوحيد ، لهشام بن عبد الحكم^(٦٦).
- ٢٠- كتاب «الآراء والديانات» لابن النويختي^(٦٧) (ت. بعد ٣٢٠هـ) ، وتكمن أهمية هذا الكتاب ، أن ابن تيمية (ت. ٧٢٨ / ١٣٢٧) نقل عنه نقولات كثيرة في نقده للمنطق خصوصًا في «الرد على المنطقيين».
- هذا بالإضافة إلى قائمة الكتب التي ذكرها ابن عساكر (ت. ٥٧١ / ١١٧٦) في «تبيين كذب المفتري فيما نسب لأبي الحسن الأشعري»، التي تضم كتبًا موجهة للرد على الفلاسفة، ومن بيت تلك الكتب التي ذكرها ابن فورك فيما نقله عنه ابن عساكر:**
- ١- الفصول في الرد على الملحدين والخارجين عن الملة كالفلاسفة والطبائعين^(٦٨).
- ٢- كتاب في مقالات الفلاسفة خاصة^(٦٩).
- ٣- كتاب في الرد على الفلاسفة يشتمل على ثلاث مقالات ، ذكر فيه نقض علل ابن قيس الدهري ، وتكلم فيه على القائلين بالهيولى والطبائع ، ونقض فيه علل أرسطوطاليس في السماء والعالم^(٧٠).

(٦٣) الفهرست ، ص ٦١٥.

(٦٤) الفهرست ، ص ٦٢٤.

(٦٥) الفهرست ، ص ٦٢٧.

(٦٦) الفهرست ، ص ٦٣٣.

(٦٧) يذكر ابن النديم في الفهرست أن آل نوبخت كانوا من النقلة للتراث اليوناني إلى اللسان العربي. الفهرست ، ج ٣ ، ص ١٥١.

(٦٨) ابن عساكر الدمشقي ، تبيين كذب المفتري لما نسب للإمام الأشعري ، عني بنشره الدمشقي. دمشق ، ١٣٤٧هـ ، ص ١٢٨.

(٦٩) تبيين كذب المفتري ، ص ١٣٤.

(٧٠) تبيين كذب المفتري ، ص ١٣٤.



٤- كتاب الآثار العلوية على أرسطوطاليس^(٧١). وترجح فوقية حسين أن يكون الأشعري قد حرص في هذا الكتاب على نفي العلة الغائية، وكل ما يمت إلى القول بالفيض والوسائط تأكيداً لحدوث العالم من عدم المحض^(٧٢).

٥- كتاب على أهل المنطق^(٧٣).

كان المتكلمون من أوائل المناهضين لعلوم الأوائل، إلا إنهم تميزوا عن غيرهم من الرافضين لعلوم الأوائل؛ حيث إن ارتباط علوم الأوائل بالفلاسفة والنصارى والملاحدين لم تكن سبباً للتحريم، بل كانت باعثاً للنظر والبحث في موضوعها أكثر من كونها مناهضة للتحريم والنقد الانطباعي^(٧٤).

ولكن ينبغي التأكيد على أن هذا النقد للمنطق لم يمنع المتكلمين من الاستفادة من منجزات المنطق، وهذا باعتراف أحد المتكلمين الأشاعرة وهو ابن المقتراح (ت. ٦١٢هـ/١٢١٥م): «وقد سمعت بعض أئمتنا يعبر عن الوجه والدليل بوجه لزوم النتيجة عن المقدمتين على طريقة المنطقيين»^(٧٥).

ومن تجليات نقد المتكلمين للفلسفة هو نقدهم لنظرية الحد المنطقية، حيث بُني نقدهم على نقد شرطه عند المناطقة، والذي يتطلب تحصيل الماهية بناءً على فرض وجود الكليات، فخالف المتكلمون من غير رفض لفكرة الحد، التي أعادوا صياغتها بشرط تمييز المحدود عن غيره.

كما أن المتكلمين اعتمدوا صوراً من الاستدلال تعود في أصلها إلى علم المنطق، كقياس الخلف وصورة القياس الشرطي المنفصل، والذي يسمى عند المتكلمين والأصوليين بالسبر

(٧١) تبين كذب المفترى، ص ١٣٦.

(٧٢) مقدمة فوقية حسين لكتاب الإبانة، ص ٦٨.

(٧٣) تبين كذب المفترى، ص ١٣٥.

(٧٤) الحارثي، وائل بن سلطان: علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق، مقارنة في جدلية التاريخ والتأثير، مركز نماء

للبحوث والدراسات، بيروت، ٢٠١٢، ص ٢٣٨.

(٧٥) ابن المقتراح، شرح الإرشاد في أصول الاعتقاد، تحقيق: نزيهة معاريج. تطوان: مركز أبي الحسن الأشعري

للدراستات والبحوث العقدية، ٢٠١٤، ج ١، ص ١١٣.

أشكر الدكتور عزيز أبا الشرع الذي دلىني على هذا الكتاب، ونبهني إلى تعلقه بالكثير من القضايا في هذا البحث.

قراءة جديدة لتاريخ علم الكلام: علم الكلام منافساً للفلسفة اليونانية

والتقسيم ، وصورة قياس التمثيل الذي يسمى عندهم بقياس الغائب على الشاهد ، ونحو ذلك من الأدلة التي زيد أو عدل في بعض تفاصيلها ، أو أعيدت تسميتها على اصطلاح خاص عند المتكلمين^(٧٦).

أما بالنسبة إلى الحدود فقد كان للنظار مسلكٌ غير مسلك المناطقة في إنشائها؛ حيث يشدد ابن تيمية أن بيان الحدود المنطقية على الطريقة الأرسطية قد دخل إلى مباحث أصول الدين والفقهاء الإسلامي ، وأن هذا النفوذ حدث بعد الغزالي (١١١١/٥٠٥) ، يعني من أواخر القرن الخامس الهجري وقبل ذلك لم يكن له وجود.

وكل المفكرين والمتكلمين المسلمين من المعتزلة والأشاعرة والكرامية والشيعة وأتباع الأئمة الأربعة ، لم يعطوا للحدود المنطقية قيمةً أكثر من أنها تمييزٌ المحدود من الأشياء الأخرى.

وبعد ذلك استشهد ابن تيمية بمقال الجويني (ت. ٤٨٧هـ - ١٠٨٥م) من كتاب «الإرشاد» حيث قال: «القصود من التحديد في اصطلاح المتكلمين التعرُّضُ لخاصة الشيء وحقيقته التي يقع بها الفصل بينه وبين غيره». ثم ينقل ابن تيمية عن كتاب «معيان العلم» للغزالي الذي قال: «لما عسر الحد المنطقي اكتفى المتكلمون بالتمييز»^(٧٧).

كما أن المتكلمين الأشاعرة لم يوافقوا المناطقة على اشتراطهم التركيب في الحدود بين الجنس والفصل. يقول المتكلم الأشعري ابن المقترح في شرحه على «الإرشاد»: «واعلم أنا إذا أطلقنا أن التركيب يجتنب في الحدود ، لا نريد به ما يريده المنطقيون من التركيب من الجنس والفصل ، وإنما نريد به دخول ذات في حد ذات أخرى»^(٧٨).

كما كان للمتكلمين اهتمام بتطبيق نظرية الحد على شرطهم؛ حيث وضعت العديد من المصنفات في ذكر الحدود الكلامية والفقهية والأصولية^(٧٩) ككتاب «الحدود» لابن فورك (ت. ٤٠٦ / ١٠١٥) ، وكتاب «الحدود الكلامية والفقهية» لابن سابق الصقلي (ت. ٤٩٣ / ١٠٩٩) . بل

(٧٦) الحارثي ، وائل بن سلطان: علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق: مقارنة في جدلية التاريخ والتأثير ، مركز نماء للبحوث والدراسات ، بيروت ، ٢٠١٢ ، ص ٢٤١.

(٧٧) أبو حامد الغزالي ، معيار العلم ، تحقيق: سليمان دنيا ، مصر ، مكتبة المعارف ، ١٩٦١ ، ص ٢٨٣.

(٧٨) شرح الإرشاد في أصول الاعتقاد ، ج ١ ، ص ١١١ - ١١٢.

(٧٩) ومن الكتب التي وضعت لتبيين مصطلحات المتكلمين نجد كلاً من: معاني ألفاظ الحكماء للأمدى ، رسالة الحدود للرماني ، والحقائق في تعريفات مصطلحات علم الكلام للسوسني.



إن فرعاً كبيراً من فروع علم المنطق وهو الجدل ، اهتم المتكلمون بالتأليف فيه على نحو خاص ككتاب «الكافية في الجدل» للجويني.

وقد سارت هذه المنهجية التي تفيدُ القبول بجملة من المبادئ المنطقية حتى عند غير الفقهاء غير المتكلمين ، كأبي الوليد الباجي (ت. ٤٧٤ / ١٠٨٢) ، الذي قدم كتابه الأصولي «إحكام الفصول في أحكام الأصول» بذكر مقدمة يسيرة ، تضمنت ذكرَ الحد وتقسيم العلوم ومصادر المعرفة ومراتب الإدراك.

ومع ذلك فإن نزعتَه الفقهية ونشأته في الأندلس التي اشتهرت بمواقف حادة ومحاربة للمنطق والفلسفة في ذلك العصر ، جعلته يصف محتويات المنطق بالجهالات في نفس الكتاب^(٨٠).

بل للباجي موقف صريح في التحذير من تعلم المنطق نصَّ عليه في وصيته لولديه: «... وإياكما وقراءة شيء من المنطق وكلام الفلاسفة ، فإن ذلك مبنيٌّ على الكفر والإلحاد والبعد عن الشريعة...»^(٨١).

ولم يكن المتكلمون المسلمون مجرد مُتلقين سلبيين للمنطق ، بل كانت لديهم الكثير من الاستدراكات على المنطق ، مما أسهم في تجويد الدرس المنطقي في الأوساط الإسلامية.

كما نجد بعض المتكلمين الأشاعرة أعلنوا تحفظهم من الفكرة المنطقية ، القائلة بأنه يلزم من صدق بالمقدمتين أن يسلم بالنتيجة؛ حيث قال ابن المقترح: «وقد قال من شد طرفاً من كلام المنطقيين: إن اعتقاد المقدمتين يلزمه اعتقاد النتيجة؛ فإن التركيب المخصوص يلزمه الإنتاج ضرورةً؛ فإنه ينتج بذاته. وهذا مندفع بما أشرنا إليه؛ إذا وجدنا من سبق له العلم بالدليل لا تعقبه النتيجة الكاذبة إذا كانت معارضة للدليل ، ومناقضة له ، فلم يكن اللزوم لها حتماً في كل حال كالعلم بوجه الدليل. ثم الناظر في الشبهة المترتبة على حكم ترتيب المقدمات اعتقد أن فيها وسطاً جامعاً بين الطرفين»^(٨٢).

(٨٠) أبو الوليد الباجي ، إحكام الفصول في أحكام الأصول ، تحقيق: عبد المجيد التركي. بيروت ، دار الغرب الإسلامي ، ١٩٩٥ ، ج ٢ ، ص ٥٣٦.

(٨١) وصية أبي الوليد الباجي لولديه ، تحقيق: جودة عبد الرحمن هلال. مدريد ، مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية ، العدد الثالث ، المجلد الأول ، ١٩٥٥ ، ص ٣٥.

(٨٢) ابن المقترح ، شرح الإرشاد ، ج ١ ، ص ١٣١.

ولم يقبل بعض المتكلمين فكرة النوع والجنس كما حددها أرسطو وفورفوروريوس ، بل حاولوا وضع تعريفين جديدين لهذين الكليين ، أو بمعنى أدق: اعتبروا الجنس نوعاً والنوع جنساً.

يقول التهانوي: «كان حياً: (١١٥٨هـ/١٧٤٥م)». لكن في العضدي وحاشيته للمحقق التفتازاني (ت. ٧٩٢/١٣٩٠) في مبحث القياس قبيل بيان الاعتراضات: «إن اصطلاح الأصوليين في الجنس يخالف اصطلاح المنطقيين. فالمندرج كالإنسان جنسٌ ، والمندرج فيه كالحَيوان نوعٌ على عكس اصطلاح المنطقي. ومن هاهنا الاتفاق في الحقيقة تجانس والاختلاف فيها تنوع»^(٨٣).

فالمتكلمون إذن أرجعوا الاختلاف بين النوع والجنس إلى تفريق لفظي بين المعنيين. وقد أورد التهانوي رأي سعد الدين التفتازاني في «جامع الرموز» في كتاب البيع؛ حيث قال: «الجنس أخص من النوع عند الأصوليين».

ثم يقول: «يجوز إطلاق الجنس عند الفقهاء على الأمر العام؛ سواء كان جنساً عند الفلاسفة أو نوعاً. وقد يطلق على الخاص كالرجل والمرأة نظراً إلى فحش التفاوت في المقاصد والأحكام ، كما يطلق النوع عليهما نظراً إلى اشتراكهما في الإنسانية واختلافهما في الذكورة والأنوثة. وفيه دلالة على أن المشرعين ينبغي أن لا يلتفتوا إلى ما اصطلاح الفلاسفة عليه»^(٨٤). وفي هذه الفقرة الأخيرة يجعل الفقهاء لفظ الجنس شاملاً لكل جنس أو نوع.

ويستخلص التهانوي آخر الأمر تعريف هؤلاء الأصوليين للجنس والنوع ، فالجنس هو المقول على كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب ما هو كالإنسان مثلاً – والصنف هو النوع ، والصنف المقيد بقيد عرضي كالتركي والهندي.

والمراد بالجنس ما يشتمل إنساناً على اصطلاح أولئك وبالنوع ، وهذان التعريفان لكل من الجنس والنوع يخالفان تعريفهما لدى المناطقة الأرسطيين؛ فالفارابي قد عرّف الجنس بقوله: «فالجنس بالجملة هو أعمُّ كليين يليق أن يجاب به في جواب: ما هو هذا الشخص والنوع أخصهما»^(٨٥).

يقرّر ابن تيمية صراحةً وجود قانون خاص امتاز به المتكلمون ، فيقول: «وكان للغزالي قانون

(٨٣) التهانوي ، كشاف اصطلاحات الفنون ، بيروت ، مكتبة لبنان ناشرون ، ج ١ ، ص ٥٩٥.

(٨٤) كشاف اصطلاحات الفنون ، ج ١ ، ص ٥٩٥.

(٨٥) الفارابي ، المدخل ، ضمن المنطق عند الفارابي ، ج ١ ، ص ٧٧.



هو المنطق – أما أبو بكر بن العربي [ت. ٥٤٣/١١٤٨] فقد وضع قانوناً آخر مبنياً على طريقة أبي المعالي الجويني ، ومن قبله القاضي أبي بكر الباقلاني^(٨٦) .

ما يراه المتكلمون أنفسهم من أن علم الكلام ليس له مبادئ تبين في علم آخر إنما هو مستغن في نفسه عما عداه^(٨٧) .

ويقرر السيالكوتي الهندي (ت. ١٠٦٧/١٦٥٦) في حاشيته على شرح المواقف أن مباحث النظر تخالف الكثير من المسائل المنطقية الأرسطية^(٨٨) . وقد كان النُّظار يعتبرون أن علم الكلام مكثف بذاته ، وهو الوحيد الذي يثبت مقدمات العلوم الشرعية الأخرى^(٨٩) .

إن أول شيء عمل المتكلمون على تقريره هو التميُّز على مستوى المصطلحات والمفاهيم ، ثم التمييز على مستوى محتويات تلك المفاهيم؛ فعلى مستوى التسميات والمفاهيم نجد العديد من التصنيفات والأسامي التي لم نعهدها في المنظومة الفلسفية مثل النظر والاعتبار ، بالإضافة إلى ربط مجال الجدل بمجال الصق بالشرعية من غيره من العلوم وهو أصول الفقه ، وتمَّ التأكيد على أن استمداد علم الجدل والمناظرة هو أصول الفقه ، وليس من أي مجال آخر كالمنطق ، لذلك فرَّق النُّظار بين الجدل على طريقة الفلاسفة والجدل على طريقة المتكلمين والأصوليين.

ومن الأدلة التي نسوقها للتدليل على أن النُّظار المسلمين والمتكلمين كانت لهم نظرة خاصة لقضايا الاستدلال ووعيهم بالفروق المنهجية بين كل من الممارسة الاستدلالية عند كل من الفلاسفة والمتكلمين ، سواء على مستوى الشروط وحقيقة الجدل وآدابه وأدواته ، والفرق بين طريقة الحجة في الجدل وبين طريق الحجة في المنطق^(٩٠) .

فهذا أبو الوليد الباجي يستغرب وينزعج من كون الفلاسفة قد زعموا أن القياس لا يصح ولا يتم من مقدمة واحدة ولا يكون عنها نتيجة ، وإنما ينبني القياس من مقدمتين فصاعداً: إحداهما قول القائل: «كل حي قادر» ، والثانية: «كل قادر فاعل».

(٨٦) التهانوي ، كشاف ، ج ١ ، ص ٢٢٤ ، ابن تيمية ، درء تعارض العقل والنقل ، تحقيق محمد رشاد سالم. الرياض ،

جامعة محمد بن سعود الإسلامية ، الرياض ، ١٩٩١ ، ج ١ ، ص ٣.

(٨٧) كتاب المواقف بشرح الشريف الجرجاني مع حاشيتي السيالكوتي والجلبي. مصر ، مطبعة السعادة ، ١٩٠٧ ، ج ١ ،

ص ٥٥ - ٥٦.

(٨٨) الشريف الجرجاني ، شرح المواقف ، ج ١ ، ص ٥٧.

(٨٩) شرح المواقف ، ج ١ ، ص ٥٩.

(٩٠) شرح المواقف ، ج ١ ، ص ٢٩٦.

والمقدمة عندهم مقال موجبٌ شيئاً لشيء أو سالبٌ شيئاً عن شيء. فالموجب كقولنا: «كلُّ حي قادر»، والسالب كقولنا: «كل حي ليس بميت». ويعتبر الباجي أن كل هذه التقريرات لا تعلق لها بالقياس^(٩١)، ويورد:

«القياس عند أهل النظر وفي مقتضى اللغة إنما هو حملٌ أمر على أمرٍ بوجه يجمع بينهما فيه، ويسوي بينهما في الحكم لأجله - وقد دللنا على ذلك - وإذا كان ذلك وجب أن يكون ما قالوه ليس من القياس في شيء، وإنما هو ضمُّ قولٍ إلى قولٍ يقتضي أمرًا من الأمور، وهو موجب ضمَّ القولين، ومقتضاه من غير حمل شيء على شيء، ولا قياسه عليه، وما سموه نتيجة إنما هو موجبٌ ضمَّ أحد القولين إلى الآخر»^(٩٢).

وما يُميّز تنظيرات المتكلمين لاستدلال هو تمييزهم بين المنطق والجدل؛ فابن عقيل يفرق في أحد فصول كتابه «الواضح في أصول الفقه» بين طريقة الحجة في الجدل وفي المنطق، فجعل ابن عقيل الجدل شيئاً والمنطق شيئاً آخر، ونعلم أن الجدل في العرف المنطقي هو فرعٌ من فروع علم المنطق.

ويقرر ابن عقيل أن الفرق بينهما: أن طريقة المنطق في الحجة على تحديد المعنى واللفظ، وليس كذلك طريقة الجدل؛ لأنه قد يستعمل في العبارة عن الحجة المجاز ويجرى على عادة أهلها في الاتساع والإيجاز. والطريقتان - وإن اختلفتا في ذلك - فإنهما تؤديان غرضاً واحداً؛ إلا إن إحداهما على تحديد الطريقة، والأخرى على تغييرها، وكلاهما موصولٌ إلى البغية، ومُظهرٌ للنتيجة، وإنما الاعتماد على تحقيق المعنى في النفس، وإن اختلف ما يتوصل به من الطرق^(٩٣).

ويزيد ابن عقيل الأمر بياناً بين كلٍّ من طريقة الجدل وطريقة المنطق: «وطريقة الجدل قد يجري فيها التغيير لأنها أوسع من طريقة المنطق من هذا الوجه، وطريقة المنطق أضيق؛ إذ كان لا يُسلك إليها إلا من وجه واحد، والمثل في ذلك كمن قصد بلداً فوجد طرقاً متشعبة مشتبهة توصل إليه أيضاً، فالذي على سنن واحد أوضح لمن لم يرتض بالطرق المؤدية، فأما المرتاض فيتقارب ذلك عنده في الإيضاح»^(٩٤).

(٩١) الباجي، إحكام الفصول، ص ٥٣٥.

(٩٢) الباجي، إحكام الفصول، ص: ٥٣٥-٥٣٦.

(٩٣) الواضح في أصول الفقه، تحقيق: عبد الله التركي. بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٩، ج ١، ص ٣٤٩.

(٩٤) الواضح في أصول الفقه، ج ١، ص ٣٤٩.



ولعل ابن عقيل يكون بذلك من الأوائل الذين تنبهوا إلى أكبر عيب يطبع المنظومة المنطقية الأرسطية ، وهي كون المنظومة الأرسطية تتميز بالضيق ، هذا الضيق الذي مأتاه من صناعية الممارسة المنطقية ، بينما «الجدل» باصطلاح النظار المسلمين يعرف توسعاً على مستوى الممارسة ، هذا التوسع مأتاه من اعتماده على اللغة الطبيعية.

يمكن القول بنوع من التعميم: إن بعض الانتقادات للمنطق من طرف المتكلمين أو حتى بعض المفاهيم البديلة التي اقترحها المتكلمون ، تضمنت بعض العناصر الرواقية في منطق الشراح والمخلصين ، وفي نقد الأصوليين والفقهاء الهدمي لمنطق أرسطو^(٩٥).

ولكن إذا كانت هناك عناصر رواقية في التراث المنطقي الإسلامي ، فينبغي تحديد تلك المصادر التي استمد منها المسلمون هذه العناصر ، وتتلخص تلك المصادر فيما يأتي:

أولاً: من المرجح أن يكون بعض الكتب الرواقية نقلت في العصر الأموي.

ثانياً: عن طريق الاحتكاك العلمي والاتصال بالقسس والأديرة والكنائس ، وللرواقية أثر كبير على هذه المدارس.

ثالثاً: عن طريق صابئة حران ، وهي فرقة أفلاطونية ، ودخل منها عناصر رواقية.

رابعاً: عن طريق المتأخرين من شراح الأرجانون من اليونان.

خامساً: كانت الكنائس الديصانية موطناً لآراء الرواقية؛ وقد أثرت في النزعة الاسمية لدى هشام بن الحكم والنظام المعتزلي^(٩٦).

وعلى العموم إننا لا نستطيع أن نرد منطق الشراح الإسلاميين إلى مصدر واحد ، وهو المنطق الأرسطي ، بل دخلت في هذا المنطق عناصر مشائية وضعها تلامذة أرسطو من بعده ، ودخلت فيه عناصر رواقية وأفلاطونية محدثة ، وأثرت عليه الدراسات اللغوية العربية أشد تأثير.

ومن الواضح أننا لا نستطيع أن نرد أصول فيلسوف من فلاسفة أو مذهب من المذاهب الفلسفية إلى مصدر فكري واحد ، بل من المحتمل أن يتأثر كل فكر إنساني بتيارات متعددة وأفكار مختلفة^(٩٧).

(٩٥) علي سامي النشار ، مناهج البحث عند مفكري الإسلام. بيروت ، دار النهضة العربية ، ١٩٨٤ ، ص: ٢٦-٢٧.

(٩٦) مناهج البحث ، ص: ٢٦-٢٧.

(٩٧) مناهج البحث ، ص ٣٥ .

لم يقبل الكثير من المتكلمين المنطق الأرسطي في كليته ، ولكنهم في نفس الوقت حاولوا اقتراح بدائل للكثير من المفاهيم المنطقية ، ولكن في إقامتهم لذلك المنطق الجديد كانوا في الحقيقة مستندين إلى الكثير مما ابتدعه اليونان من آراء منطقية منتقدة للمنطق الأرسطي؛ حيث اصطنع بعضهم حجج الشُّكَّاء اليونانيين ، وأضاف إليها حججًا ابتدعوها ، ولكن كان لهم بجانب موقفهم الهادم موقف آخر إنشائي^(٩٨).

وإن كان جل النُّظار من المتكلمين يعلنون تحفظهم على جملة من القضايا المنطقية ، إلا إن البعض منهم ووعيًا منه بالضرورة المعرفية لعلم المنطق- يعترف بأن المتكلمين يستقون بعض مقرراتهم ، مثل قضية أدلة العقول والتوصل بها إلى المعارف من الفلاسفة.

وهو ما يؤكده الخطابي (ت ٣٨٨ / ٩٩٨)؛ حيث يعترف باستفادة المتكلمين لأدلة العقول من الفلاسفة في معرض نقاشه للمتكلمين وعدولهم عن أدلة الشرع؛ إلا أن الخطابي لا يتفق مع المتكلمين في بعض القضايا ، مثل قضية الأعراض وتعلقها بالجواهر ، وهو الشيء الذي يعتبره مسألة غير أصيلة في الفكر الكلامي؛ لأنه مجرد محض متابعة للفلاسفة^(٩٩).

وهو نفس الأمر الذي يلاحظه ابن تيمية؛ حيث يؤكد في أكثر من مناسبة التطابق بين تقارير المتكلمين والمناطق في ناحية العلم المنهجي؛ حيث يذكر أن ما يذكره أهل المنطق من حصر لطرق العلم ، فإن ما قرره المتكلمون في نفس الصدد يُشابه إلى حد كبير ما قرره المناطق.

وما يؤكد أن المتكلمين كان عندهم تواضعات اصطلاحية خاصة - ما قاله الباقلاني (ت. ١٠٣ / ٤٠٣) : « فإن قال قائل: فما معنى وصفكم للضروري منها بأنه ضروري على مواضعة المتكلمين؟ قيل له: معنى ذلك أنه علم يلزم نفس المخلوق لزومًا لا يمكنه معه الخروج عنه ولا الانفكاك منه^(١٠٠).

ونجد أن المتكلمين كانوا مصممين على أن يعطوا للاصطلاحات الفلسفية دلالات مرتبطة باللغة العربية ، وهم في هذا الصنيع يودون أن يجعلوا اصطلاحاتهم نابعة من اللغة العربية ، وليست مجرد تقليد للفلاسفة ، فمثلاً الباقلاني عندما تعرض لتعريف العرض ذكر ما يلي:

(٩٨) مناهج البحث ، ص ٣٠.

(٩٩) السيوطي ، صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، ٢٠٠٧ ، ص ٩٤.

(١٠٠) الباقلاني ، التمهيد ، تحقيق يوسف مكارثي اليسوعي. بيروت ، المكتبة الشارقة ، ١٩٥٧ ، ص ٧.



«والأعراض هي التي لا يصحُّ بقاؤها. وهي التي تعرض في الجواهر والأجسام ، وتبطل في ثاني حال وجودها. والدليل على أن هذا فائدة وصفها بأنها أعراض قوله تعالى: (تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ) [الأنفال: ٦٧]. وقول أهل اللغة: عرض لفلان عارض من حمى أو جنون: إذا لم يدم به ذلك»^(١٠١).

ونجد هذا الحرص الشديد من لدن المتكلمين على وضع تمايزات واضحة بين اصطلاحاتهم وبين اصطلاحات الفلاسفة ، وذلك لوعيهم بأنه رغم تشابه الاصطلاحات إلا أن المفهوم يختلف؛ فما يقصده المتكلمون ليس هو ما يقصده الفلاسفة ، فالجويني في كتاب «الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد» يحرص على بيان مقصوده من أربعة مصطلحات فلسفية مفتاحية: العالم ، الجواهر ، الأعراض ، والأجسام:

«اعلموا - أرشدكم الله - أن الموحيدين تواطئوا على عبارات في أغراضهم؛ ابتغاء منهم لجمع المعاني الكثيرة في العبارات الوجيزة ، فما يستعملونه - وهو منطوق به لغةً وشرعاً - : العالم: كل موجود سوى الله تعالى وصفة ذاته. ثم العالم جواهر وأعراض ، فالجوهر هو المتحيّز وكل ذي حجم متحيّز. والعرض هو المعنى القائم بالجواهر ، كالألوان والطعوم والروائح ، والحياة والموت والعلوم والإرادات والقدر القائمة بالجواهر. ومما يطلقونه: الأكوان ، وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق ، ويجمعهما ما يخصص الجوهر بمكان أو تقدير مكان. والجسم في اصطلاح الموحيدين المتألف ، فإذا تألف جوهران كان جسماً؛ إذ كل واحد مؤتلف مع الثاني»^(١٠٢).

فهذا المتكلم الأشعري ابن المقترح يصرُّ على التمييز بين مصطلح «الواحد» في اصطلاح المتكلمين واصطلاح غيرهم: «قال [الجويني]: الواحد في اصطلاح الأصوليين: الشيء الذي لا ينقسم إلى آخره. قلت: قوله في اصطلاح الأصوليين يريد به: أنه في اصطلاح غيرهم قد يُطلق على أمور ، فقد يقال: واحد بالجنس ، وواحد بالنوع ، فيقال: وهذا جنس واحد ، وهذا نوع واحد. وهذا الإطلاق يمتنع في حق الباري سبحانه؛ إذ لا جنس له ولا نوع ، فلم يبق أن يطلق إلا بمعنى أنه لا ينقسم»^(١٠٣).

(١٠١) التمهيد ، ص ١٨.

(١٠٢) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ، تحقيق: محمد يوسف موسى وعلي عبد الحميد ، مصر ، مكتبة

الخانجي ، ١٩٥٠م ، ص ١٧.

(١٠٣) شرح الإرشاد ، ج ١ ، ص ٢٦٢.

ولقد كان وضع تمييزات اصطلاحية ما يبرره؛ إذ إن الكثير من المصطلحات التي يوظفها المتكلمون يشاركونهم في استعمالها كل من الفلاسفة واللاهوتيون المسيحيون. يقول ابن المقترح: «النصارى وإن أطلقوا عليه اسم الجوهر، فلا يريدون به ما يريد به المتكلمون المتحيز، وإنما عنوا به أنه أصل الأقانيم»^(١٠٤).

ولقد تنبه المتكلمون إلى مسألة من الأهمية بمكان، وهي في الحقيقة من أسباب إغراضهم عن الكثير من المفاهيم المنطقية، وهي أن المسيحيين يرجع السبب في قولهم بالأقانيم الثلاثة المكونة للذات الإلهية في الاعتقاد المسيحي، وادعائهم أنها ثلاثة أقانيم مجتمعة في واحد - هو الأخذ ببعض المفاهيم المنطقية.

يقول ابن المقترح: «ثم قالو - أي النصارى -: إن الثلاثة واحد، فجمعوا بين نقيضين وحدةً وكثرةً، وهذا يُدرَكُ فسادُه ببداهة العقول، وظني أن النصارى أخذوا ذلك من كلام المنطقيين من الفلاسفة، فإنهم قالوا بأن الأجناس والفصول الذاتية لها كثرة في الذهن، وهي في الخارج واحدة لا كثرة فيها، فالسواد عرض، لون، سواد، وهذه اعتبارات ثلاثة ذهنية لا وجود لها في الخارج، فالخارج واحد وفي الذهن يتكرر، فأخذ النصارى هذا الأصل وطردوه في الأقانيم، إلا إنهم أفسدوه، فإنهم ميزوا بعضها عن بعض، فإن أقنوم الكلمة اتحد بجسد المسيح وبقية الأقانيم لم تتحد. فكيف يستقيم أجزاء ذلك الأصل مع هذا الخبط؟ والاعتبار العقلي الذهني كيف يتحد بذات أخرى؟»^(١٠٥).

وكذلك يرجع بعض المتكلمين انحراف بعض الفرق في مواقفها العقديّة إلى الأخذ ببعض المقولات المنطقية. يقول ابن المقترح:

«وهؤلاء لما سمعوا كلاماً من المنطقيين، وهو أن الاشتراك في الأخص الذاتي يلزم منه الاشتراك في الأعم الذاتي، فأخذ المعتزلة ذلك وبدلوا العبارة، فبدلوا لفظ الإلزام بالوجوب، ولم يقيّدوا بالذاتي، فلزمهم من المحال ما نذكره»^(١٠٦).

ونقف على نص من الأهمية بمكان، وهو لإسحاق بن إبراهيم الكاتب (ت. ١٠١٥/٤٠٤)، يقر

(١٠٤) شرح الإرشاد، ج ١، ص ٢٥٥.

(١٠٥) شرح الإرشاد، ج ١، ص ٢٥٦.

(١٠٦) شرح الإرشاد، ج ١، ص ٢٣٤.



بالفروق الكبيرة بين اصطلاحات المتكلمين في الجدل واصطلاحات الفلاسفة ، وأن الخلط بين اصطلاحات الفريقين يؤدي إلى سوء فهم كبير بين الطرفين:

« ثم إن للمتكلمين من أهل هذه اللغة أوضاعاً ليست في كلام غيرهم ، مثل الكيفية والكمية والمائية والكُمون والتولد والجزء والطفرة وأشباه ذلك ، فمتى كُلم به غيرهم كان المتكلم مخطئاً ومن الصواب بعيداً ، ومتى خرج عنها في خطابهم كان في الصناعة مقصراً. وكذلك للمتقدمين من الفلاسفة والمنطقيين أوضاعٌ متى استعملت مع متكلمي أهل هذا الدهر وهذه اللغة ، كان المستعمل لها ظالماً وأشبه من كلم العامة بكلام الخاصة والحاضرة بغريب أهل البادية.

فمن ألفاظهم السوليجموس ، والهيولى ، والقاطيغورياس ، وأشباه ذلك مما إذا خاطبنا بهم متكلمونا أوردنا على أسماعهم ما لا يفهمونه إلا بعد أن نفسره ، وكان ذلك عيياً وسوءَ عبارة ووضعاً للأشياء في غير موضعها. ومتى اضطررنا حالاً إلى أن نكلّمهم بهذه الأشياء عبرنا لهم عن معانيها بألفاظ قد عهدوها ، فقلنا في مكان السوليجموس القرينة ، وموضع الهيولى المادة ، وفي موضع القاطيغورياس المقولات ، وكذلك ما أشبهه من ألفاظ الفلاسفة»^(١٠٧).

وهذا دليل على الدعوى التي صرحنا بها ، من كون المتكلمين كان لديهم تمييزٌ على المستوى الاصطلاحي عن الفلاسفة ، فابن وهب الكاتب يجعل من المصطلحات التالية: الكيفية ، والكمية ، والمائية ، والكُمون ، والتولد ، والجزء ، والطفرة- هي من المصطلحات التي من أخص اصطلاحات المتكلمين ، التي لا يجوز أن يخاطب بها غيرهم ، كما أن للمناطق والفلاسفة اصطلاحات لا يفهمها المتكلمون.

يقول ابن المقترح في التفريق بين اصطلاح «الجوهر» عند الفلاسفة والمتكلمين: «إلا إن اصطلاحهم في اسم الجوهر ليس اصطلاحاً ، فإنه عندهم عبارة "موجود لا في موضوع" ، والموضوع هو المتقوم بنفسه ، ولا يتقوم بما حل فيه ، وسيأتي لذلك مزيد بيان إن شاء الله تعالى»^(١٠٨).

وقد كان الوعي بضرورة الحذر الاصطلاحي حاضراً بقوة عند النظار الأشاعرة ، يقول ابن المقترح: «وإنما غلط النقلة من حيث جهلوا اصطلاح القوم ، فإنهم كانوا يقولون: المعلومات كلها

(١٠٧) نقد النثر ، تحقيق: طه حسين وعبد الحميد العبادي. القاهرة ، المطبعة الأميرية ببولاق ، ١٩٤١ ، ص: ١٣٤ - ١٣٥.

(١٠٨) ابن المقترح ، شرح الإرشاد ، ص ٥٧.

قراءة جديدة لتاريخ علم الكلام: علم الكلام منافساً للفلسفة اليونانية

بالحواس. وما ليس بمحسوس يسمونه معقولاً ولا يسمونه معلوماً. فالنزاع في تغليب واصطلاح ، ولا منازعة من حيث المعنى»^(١٠٩).

ولقد كان ابن خلدون من بين المؤرخين الذين تنبهوا إلى كون المتكلمين ، رغم استفادتهم من المنطق ، إلا إنهم غيروا بعض مقررات المنطق:

«ثم جاء القاضي - بعد القاضي أبي بكر من أئمة الأشعرية - إمام الحرمين أبو المعالي ، وأملى في الطريقة كتاب "الشامل" ، ووسع القول فيه ، ثم لخصه في كتاب "الإرشاد" ، واتخذ الناس وفرقوا بينه وبين العلوم الفلسفية بأنه قانون ومعياري للأدلة فقط ، تسبر به الأدلة كما تسبر من سواها. ثم نظروا في تلك القواعد المقدمات في فن الكلام للأقدمين ، فخالفوا الكثير منها بالبراهين التي أدت بهم إلى ذلك»^(١١٠).

كما أن بعض المتكلمين قد نحى منحى آخر متمثلاً في إضافة معانٍ جديدة لاصطلاحات الفلاسفة. ويؤكد هذا المنحى من كون المتكلمين يضيفون على الكثير من المصطلحات الفلسفية معاني ودلالات إضافية - ما أورده المتكلم الأندلسي أبو الحجاج المكلاتي (ت. ٦٢٦ / ١٢٢٣):

«والنظار لما أدركوا معاني لم تدركها العرب واحتاجوا أن يخصصوا لها ألفاظاً ، ولم يجدوا في كلام العرب لفظاً لها؛ لأن الجمهور إنما يخضعون الألفاظ لما أدركوه وما لم يدركوه ، فلم يضعوا له لفظاً - نقلوا إلى تلك المعاني لفظة "الوجود". والنظار لم يستعملوا لفظة "الوجود" فيما أدركوه من المعاني على أنها مشتقة مثلما استعملها العرب ، بل على أنها مثال أول»^(١١١).

وهذا في نظري أهم تفسير يمكن أن نفسر به رفض الفيلسوف المسيحي يحيى بن عدي (ت. ٣٦٥ / ٩٧٥) مناظرة المتكلمين في مجلس من مجالس بعض وزراء البلاط العباسي؛ ففي يوم من الأيام حضر يحيى بن عدي مجلس بعض الوزراء ببغداد ، وكان في المجلس بعض المتكلمين ، فطلب إليهم الوزير أن يتكلموا مع يحيى بن عدي - فرفض يحيى قائلاً: «هم لا يفهمون قواعد عباراتي وأنا لا أفهم اصطلاحاتهم»^(١١٢).

(١٠٩) ابن المقترح ، شرح الإرشاد ، ج ١ ، ص ١١٥.

(١١٠) عبد الرحمن ابن خلدون ، المقدمة ، تحقيق: عبد السلام الشدادتي ، الدار البيضاء ، بيت الفنون والعلوم والآداب ، ٢٠٠٥ ، ج ٣ ، ص ٣٤.

(١١١) لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول ، تحقيق: العلمي حمدان. فاس ، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية - ظهر المهرز ، ص ٨٣.

(١١٢) تاريخ الحكماء ، ص ٤٠.



وبما أن جل متكلمي المسيحيين كانت خلفيتهم أرسطية ، فلم يستطع أن يفهم الكثير من الاصطلاحات المنطقية التي تروج عند المتكلمين ، وكانت في الحقيقة هي نتيجة لعملية التَّبْيئة التي تعرض لها المنطق في المجال الإسلامي.

وما يدلُّ كذلك على وجود تمايز بين اصطلاحات المتكلمين واصطلاحات الفلاسفة ما ذكره الغزالي في «تهافت الفلاسفة»: «نعم قولهم: إن المنطقيات لا بد من إحكامها هو صحيح ، ولكن المنطق ليس مخصوصاً بهم ، وإنما هو الأصل الذي نسميه في فن الكلام: كتاب النظر ، فغيروا عبارته إلى المنطق تهويلاً ، وقد نسميه كتابَ الجدل ، وقد نسميه مدارك العقول ، فإذا سمع المتكلم اسم المنطق ظن أنه فنٌ غريب لا يعرفه المتكلمون ، ولا يطلع إليه إلا الفلاسفة ، ونحن لدفع هذا الخيال واستئصال هذه الحيلة في الإضلال نرى أن نورد القول في مدارك العقول في هذا الكتاب ، ونهجر فيه ألفاظ المتكلمين والأصوليين ، بل نوردها بعبارات المنطقيين ونصبها في قلوبهم...»^(١١٣)؛ حيث سيهجر الغزالي في رده على الفلاسفة اصطلاحات المتكلمين والأصوليين ويورد فقط اصطلاحات المناطقة.

بالنسبة للدليل في السجل الأرسطي يُقصد به البرهان الذي أتى في صورة السليجوسموس (القياس في صورته الأرسطية) أو الاستقراء. أما بالنسبة للمتكلمين فالدليل بالنسبة لهم لا يعدو أن يكون فقط مجرد إشارة أو علامة^(١١٤).

يحدد لنا الآمدي (ت. ١٢٣٣/٦٣١) المقصود بالدليل في اصطلاح المتكلمين: «والدليل في وضع اللغة: قد يطلق باعتبارين: الأول الدال ، والدال قد يطلق بمعنى الذاكر للدليل ، وقد يُطلق بمعنى الناصب للدليل. والثاني: ما فيه دلالة وإرشاد؛ وهذا هو المسمى دليلاً في عرف المتكلمين. وهو عبارة عما يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب تصديقيٍّ. وإنما قلنا: يمكن أن يتوصل به ولم نقل هو الذي يتوصل به؛ لأن الدليل يكون دليلاً في نفسه؛ وإمكان التوصل به ملازم له دون التوصل بالفعل»^(١١٥).

ثم يشير كذلك ابن طاهر المقدسي (ت. ٩٦٥ / ٣٥٥) إلى المقصود بالدليل في عرف المتكلمين:

(١١٣) الغزالي ، تهافت الفلاسفة ، تحقيق: سليمان دنيا. القاهرة ، دار المعارف ، ٢٠٠٠ ، ص ٨٥.

(114) Logical structure of Islamic Theology, p. 26.

(١١٥) الآمدي ، أباكار الأفكار في أصول الدين ، تحقيق: أحمد محمد المهدي. القاهرة ، مطبعة دار الكتب والوثائق

القومية ، ٢٠٠٤ ، ج ١ ، ص ١٨٩.

قراءة جديدة لتاريخ علم الكلام: علم الكلام منافساً للفلسفة اليونانية

«هو ما هدى إلى الشيء وأشار إليه»^(١١٦). أما الباقلاني فقد حدد الدليل بأنه هو «المرشد إلى معرفة الغائب عن الحواس ، وما لا يعرف باضطراب»^(١١٧). أما الجويني فقد عرف الدليل: «هو الكاشف عن المدلول ، وهو الناصب للدلالة والفاعل لها ، فمن وجد منه نصب الدلالة يقال له: دال. ومن كثر منه نصب الدلالة وفعلها يقال له: دليل»^(١١٨).

أما ابن سينا فقد حدد الدليل بكونه: «يسمى بالدليل ما يكون مؤلفاً من مقدمتين؛ كبراهما مقدّمة محمودة يراها الجمهور ، ويقول بها ، وتؤخذ حجة ودليلاً لا على سبيل أن جزءاً منه دليل على جزء آخر مثل الدخان على النار ، بل على أن نفس القول الحاصل من الجزأين معترفٌ به فهو دليل. وربما كان على أمرٍ مستقبلي ، وربما كان على أمرٍ حاضري ، وربما كان عامّاً ، وربما كان على أمرٍ حاضري»^(١١٩).

الملاحظ من خلال سرد نماذج من تعريفات المتكلمين للدليل وتعريفات أرباب المنطق مثل ابن سينا ، أن المتكلمين اعتبروا كل ما دلّنا على ما غاب عن حواسنا دليلاً ، وأن الدليل دليلٌ بنفسه ، سواء توصل الناظر إلى مقصوده أو لم يتوصل ، أما الفلاسفة فاعتبروا الدليل لا يخرج عن كونه استقراءً وقسموا جنس الدليل إلى الاستقراء والقياس والتمثيل^(١٢٠).

كما أن الصناعة حاضرة بقوة في تعريفهم للدليل؛ حيث شرطوا أن يكون مكوناً من مقدمتين ، كما تقدم عند ابن سينا. وقد تأسست فكرة الدليل عند النظائر المتكلمين على فكرة «اللزوم»^(١٢١)؛ حيث إن كل ما هو مستلزم لغيره يعتبر دليلاً له وبرهاناً له ، فالحقيقة المعتمدة في كل برهان ودليل في العلم هو اللزوم ، فمن عرف أن هذا لازم لهذا استدللّ بالملزوم على اللازم^(١٢٢).

(١١٦) البدء والتاريخ ، مكتبة الثقافة الدينية ، بدون تحقيق ودون تاريخ ، ج ١ ، ص ٣٥.

(١١٧) التمهيد ، ص ١٣.

(١١٨) أبو المعالي الجويني ، الكافية في الجدل ، تحقيق: فوقية حسين. القاهرة ، مطبعة عيسى البابي الحلبي ، ١٩٧٩ ، ص ٤٦.

(١١٩) ابن سينا ، منطق الشفاء ، كتاب الجدل ، تحقيق: أ. الأهواني. القاهرة ، وزارة الثقافة ، ١٩٦٥ ، ج ٤ ، ص ٥٧٣.

(١٢٠) الرد على المنطقيين ، ص ٢٠٢ ، وما بعدها.

(١٢١) يقول القراي: «اعلم أنه إذا لزم شيء شيئاً فقد يكون لزومه كلياً عاماً وقد يكون جزئياً خاصاً؛ وضابط اللزوم الكلي العام أن يكون الربط بينهما واقعاً في جميع الأحوال والأزمنة ، وعلى جميع التقادير الممكنة ، كلزوم الزوجية للعشرة... واللزوم الجزئي هو لزوم الشيء للشيء في بعض الأحوال دون بعض أو بعض الأزمنة دون بعض».

الفروق ، تحقيق: خليل منصور ، دار الكتب العلمية ، ١٩٩٨ ، ص ٢٧٤. نقلاً عن: معجم مفاهيم علم الكلام المنهجية. بيروت ، المؤسسة العربية للفكر والإبداع ، ٢٠١٦ ، ص ٤٤٩.

(١٢٢) ابن تيمية ، الرد على المنطقيين ، تحقيق: شرف الدين الكتبي. بيروت ، مؤسسة الريان ، ٢٠٠٥ ، ص ٢٩٦.



مسألة أخرى ينفرد بها المتكلمون في النظر الاستدلالي ، وهو كونهم يعتبرون أن الدليل ليس بالضرورة يجب أن يركّب من مقدمتين ، بل يعتقدون أن الدليل قد يتوقف على مقدمة تارةً وقد يتوقف على مقدمتين وعلى ثلاث مقدمات أو أكثر من ذلك^(١٢٣).

ونجد بعض المتكلمين الأشاعرة وهو ابن المقترح ، نقل أن الدليل في اصطلاح الأصوليين هو الذي يؤدي إلى حصول العلم ، أمّا ما أدى إلى الظن فيسمى أمانة. ولكنه يبدي نوعاً من عدم الاتفاق مع هذا الفصل؛ لأنه يعتبر أنه في مقتضى اللغة يصح أن تسمى الأمانة دليلاً^(١٢٤).

بالنسبة لمفهوم «الحد» فالباغي قد عرف الحدّ بكونه: «الحد هو اللفظ الجامع المانع. ومعناه الذي يجمع المحدود على جنسه ويحصره ويمنع ما ليس منه أن يدخل فيه ، وما هو منه أن يخرج عنه»^(١٢٥). وعرفه الجويني: «هو اختصاص المحدود بوصف يخلص له. وقد قيل فيه: إنه هو الجامع المانع. وقيل هو اللفظ المحيط بالمعنى»^(١٢٦). فالنظار يعلمون أن فائدة الحد هو التمييز بين المحدود وغيره ، كالاسم ليس فائدته تصوير المحدود وتعريف حقيقته.

ونقل ابن تيمية أن أهل النظر والكلام من المسلمين وغيرهم لا يتفقون مع أهل المنطق في شروطهم التي اشترطوها للحد^(١٢٧). وقد نقل ابن تيمية عن الجويني كون الحد عند المتكلمين هدفه هو التعرض لخاصية الشيء وحقيقته التي تميزه عن غيره^(١٢٨).

والمنطقيون يذكرون أن الحد يجب أن يتضمن تفصيل صفات المحدود المشتركة والمختصة ، ولكن للمتكلمين في الحد طريق آخر؛ إذ لا يحدون إلا بالخاصة المميزة الفاصلة دون المشتركة ، بل يمنعون من التركيب الذي يوجب المنطقيون ، بل يعتبرون أن الفائدة المرجوة من الحد هي التمييز لا التصوير^(١٢٩).

ويقول ابن تيمية أن المتكلمين لا يلتفتون ولا يعيرون أهمية للمصطلحات المنطقية: «وأما سائر طوائف النظار من جميع الطوائف: المعتزلة والأشعرية... لا يجوزون أن يذكر في الحد ما يعمُّ

(١٢٣) الرد على المنطقيين ، ص ٣٤٣.

(١٢٤) شرح الإرشاد ، ج ١ ، ص ١٣٣ - ١٣٤.

(١٢٥) أبو الوليد الباغي ، المنهاج في ترتيب الحجج ، تحقيق: عبد المجيد تركي. بيروت ، دار الغرب الإسلامي ، ٢٠٠١ ، ص ١٠.

(١٢٦) الكافية في الجدل ، ص ٢.

(١٢٧) الرد على المنطقيين ، ص ٥٦.

(١٢٨) الرد على المنطقيين ، ص ٥٨.

(١٢٩) الرد على المنطقيين ، ص ٥٢.

المحدود وغيره ، سواء سمي جنسًا أو عرضًا عامًا ، وإنما يحدون بما يلزم المحدود طردًا وعكسًا ، ولا فرق عندهم بين يسمى فصلًا ، وخاصة ونحو ذلك مما يتميز به المحدود من غيره»^(١٣٠).

نختم هذا البحث بالتأكيد على أن صياغة المفاهيم في أي مجال يكون متميزًا بالترهل وعدم الضبط في بداية نشوء أي علم ، فهذه ملاحظة عامة في العلوم الإسلامية جميعها؛ إذ نسجل في بدايات العلوم توسعًا في الاصطلاحات والمفاهيم ، وهذا ما يُوقع الكثير من الباحثين في مطبات منهجية ، عندما يحكمون على تصنيفات المتقدمين انطلاقًا مما قرره المتأخرون ، الذين تكون عندهم المفاهيم والاصطلاحات قد تبلورت وأصبحت أكثر تدقيقًا.

ولكن ما يمكن استنتاجه هو أن اصطلاحات ومفاهيم النظائر مستمدة من عدة علوم ، وتراعي خصوصية المباحث التي تناولوها ، ولقد أبانت عن انسجامها مع المباحث التي استخدمت فيها ، ومردُّ هذا إلى أنها أدوات إجرائية ليست غريبة عن واقعهم ، لقد اعتمد النظائر المسلمون على طرق تدليلية استمدوها من علوم مختلفة.

ومن هذا المنطلق؛ فإذا كان العلم في نظر الفيلسوف يرتبط بالبرهان العقلي فإن هؤلاء ربطوا العلم بالعمل ، وبالتالي سلموا بتعدد طرق الوصول إلى اليقين ، وهذا يبين بوضوح اختلاف المرجعيات^(١٣١).

نضيف كذلك أن من أهم إحداثيات علم الكلام هو امتلاكه لفهرس اصطلاحية ضخمة ومعقد ، وأحد مظاهر تعقيده هو كون المصطلحات فيه متداخلة الدلالة ، حتى لا تكاد تُميز بين معنى وآخر إلا بشرط أن تكون ملأًا بالتفصيلات السياقية لكل مصطلح.

وهذا الالتباس في الدلالة لا يرجع إلى كون المتكلمين مهملين غير دقيقين في اصطلاحاتهم ، فربما قد يرجع بالأساس إلى انعدام التساوي الكمي بين الأسماء والأشياء في الوجود ، هذا بالإضافة إلى كون علم الكلام في فترته المبكرة كان يحاول أن يشق طريقه نحو استقلالية اصطلاحية عن الفلسفة والمنطق ، وقد لجأ المتكلمون كغيرهم من الممارسين لشتى العلوم إلى

(١٣٠) الرد على المنطقيين ، ص: ٥٦ - ٥٧.

(١٣١) حسان الباهي ، طرق التدليل اليقينية والظنية بين المنظور الأرسطي والتقليد الإسلامي العربي ، ضمن آليات الاستدلال في العلم ، تنسيق: عبد السلام بن ميس ، الرباط ، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية ، سلسلة ندوات ومناظرات ، رقم ٩٢ ، ٢٠٠٠ ، ص ٤٩.



الاختزال؛ حيث يمكن للاسم الواحد أن يدل على معان عدة وبالتالي على موجودات مختلفة ، وهو ما يتضح من خلال الكثير من الأمثلة للتعريفات التي تعطى للمصطلح الواحد ، عكس الفلاسفة والمناطقة الذين نجد عندهم شبه اتفاق على معاني المصطلحات الرائجة على ألسنتهم.

◀ لائحة المصادر والمراجع:

- ابن أبي أصيبعة ، عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، تحقيق ، نزار رضا ، دار مكتبة الحياة ، بيروت ، د.ت.
- ابن المقترح ، شرح الإرشاد في أصول الاعتقاد ، تحقيق ، نزيهة معاريح ، مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقيدية ، تطوان ، ٢٠١٤.
- ابن النديم ، الفهرست ، تحقيق ، فؤاد السيد ، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي ، لندن ، ٢٠٠٩.
- ابن تيمية ، الرد على المنطقيين ، تحقيق ، شرف الدين الكتبي ، مؤسسة الريان ، بيروت ، ٢٠٠٥.
- ابن تيمية ، درء تعارض العقل والنقل ، تحقيق محمد رشاد سالم ، جامعة محمد بن سعود الإسلامية ، الرياض ، ١٩٩١.
- ابن سينا ، تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات ، دار العرب ، القاهرة ١٩٨٩.
- ابن سينا ، كتاب القياس ، من كتاب الشفاء ، تحقيق ، سعيد زايد ، وزارة الثقافة والإرشاد القومي ، القاهرة ، ١٩٦٤.
- ابن عقيل ، الواضح في أصول الفقه ، تحقيق ، عبد الله التركي ، (بيروت: مؤسسة الرسالة ، ١٩٩٩).
- ابن ميمون ، دلالة الحائرين ، تحقيق ، حسين أتاوي ، مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة ، د.ت.
- أبو إسحاق بن إبراهيم الكاتب ، نقد النثر ، تحقيق ، طه حسين وعبد الحميد العبادي ، المطبعة الأميرية ببولاق ، القاهرة ، ١٩٤١.
- أبو الوليد بن رشد ، تفسير ما بعد الطبيعة ، تحقيق ، موريس بويج ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٣٨.



- أبو الوليد بن رشد ، فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعية من اتصال ، تحقيق ، ألبير نصري نادر ، دار المشرق ، بيروت ، ١٩٨٦ .
- أبو الوليد بن رشد ، مناهج الأدلة في عقائد الملة ، تحقيق ، مصطفى حنفي ، تقديم ، محمد عابد الجابري ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٩٨ .
- أبو الوليد بن رشد ، تلخيص ما بعد الطبيعة ، تحقيق ، عثمان أمين ، مركز تحقيقات علوم إسلامي ، طهران ، ١٩٥٨ .
- الآمدي ، أبكار الأفكار في أصول الدين ، تحقيق ، أحمد محمد المهدي ، (القاهرة: مطبعة دار الكتب والوثائق القومية ، ٢٠٠٤) البدء والتاريخ ،
- الإيجي ضد الدين ، كتاب المواقف بشرح الشريف الجرجاني مع حاشيتي السيالكوتي والجلبي ، مطبعة السعادة ، ١٩٠٧ .
- الباجي أبو الوليد ، إحكام الفصول في أحكام الأصول ، تحقيق ، عبد المجيد التركي ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، ١٩٩٥ .
- الباجي أبو الوليد ، المنهاج في ترتيب الحجج ، تحقيق ، عبد المجيد تركي ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، ٢٠٠١ .
- الباجي أبو الوليد ، وصية أبي الوليد الباجي لولديه ، تحقيق ، جودة عبد الرحمن هلال ، مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية ، العدد الثالث ، المجلد الأول ، مدريد ، ١٩٥٥ .
- الباقلاني ، التمهيد ، تحقيق يوسف مكارثي اليسوعي ، المكتبة الشرقية ، بيروت ، ١٩٥٧ .
- الباهي حسان ، طرق التدليل اليقينية والظنية بين المنظور الأرسطي والتقليد الإسلامي العربي ، ضمن آليات الاستدلال في العلم ، تنسيق . عبد السلام بن ميس . الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية ، سلسلة ندوات ومناظرات ، رقم ٩٢ ، ٢٠٠٠ .
- بدوي عبد الرحمن ، الأفلاطونية المحدثة عند العرب ، نصوص حققها وقدمها عبد الرحمن بدوي ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، ١٩٧٨ .
- التهانوي ، كشاف اصطلاحات الفنون ، مكتبة لبنان ناشرون ، بيروت .

قراءة جديدة لتاريخ علم الكلام: علم الكلام منافسًا للفلسفة اليونانية

- الجويني أبو المعالي ، الكافية في الجدل ، تحقيق ، فوقية حسين ، مطبعة عيسى البابي الحلبي ، القاهرة ، ١٩٧٩.
- الجويني ، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ، تحقيق ، محمد يوسف موسى وعلي عبد الحميد ، مكتبة الخانجي ، مصر ، ١٩٥٠.
- الجويني ، الشامل في أصول الدين ، تحقيق ، علي سامي النشار وآخرون ، منشأة المعارف ، الإسكندرية ، ١٩٦٩.
- الحارثي وائل بن سلطان: علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق: مقارنة في جدلية التاريخ والتأثير ، مركز نماء للبحوث والدراسات ، بيروت.
- الدمشقي ابن عساكر ، تبين كذب المفتري لما نسب للإمام الأشعري ، عني بنشره الدمشقي ، دمشق: ١٣٤٧هـ.
- دي بور ، تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ترجمة: عبد الهادي أبو ريذة ، ط. الخامسة ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، د. ت.
- روجي أرناuld ، مقدمة الترجمة العربية لكتاب: بيار دوهام ، مصادر الفلسفة العربية ، ترجمة أبي يعرب المرزوقي ، دار الفكر ، دمشق ، ٢٠٠٥.
- السيوطي ، صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام ، دار الكتب العلمية ، بيروت ٢٠٠٧.
- الشاطبي أبو إسحاق ، الموافقات ، تحقيق ، حسن مشهور آل سلمان ، دار ابن عفان للنشر والتوزيع ، الخبر ، ١٩٩٧.
- الشهرستاني ، الملل والنحل ، تحقيق ، أحمد فهمي محمد ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٩٢.
- الصغير عبد المجيد ، «من خرق العادة إلى مستقر العادة» ، ضمن: تجليات الفكر المغربي ، شركة التوزيع والنشر المدارس ، الدار البيضاء ، ٢٠٠٠.
- الصغير عبد المجيد ، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام ، دار المنتخب العربي ، بيروت ، ١٩٩٤.



- صولة عبد الله ، «الحجاج أطره ومنطلقاته» ، ضمن: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم ، تنسيق: حمادي صمود ، (تونس: كلية الآداب منوبة ، د.ت ، المجلد ٣٩.
- عبد الرحمن بن خلدون ، المقدمة ، تحقيق ، عبد السلام الشداوي ، بيت الفنون والعلوم والآداب ، الدار البيضاء ، ٢٠٠٥.
- الغزالي أبو حامد ، تهافت الفلاسفة ، تحقيق: سليمان دنيا ، دار المعارف ، القاهرة ، ٢٠٠٠.
- الفارابي ، إحصاء العلوم ، تحقيق ، علي أبو ملح ، دار ومكتبة الهلال ، بيروت ، ١٩٩٦.
- الفارابي ، كتاب الحروف ، تحقيق ، محسن مهدي ، دار المشرق ، بيروت ١٩٨٦.
- الفارابي ، كتاب القياس الصغير ضمن: المنطق عند الفارابي ، رفيق العجم ، دار المشرق ، بيروت ١٩٨٦.
- الفارابي ، مقالة في معاني العقل. طبعة القاهرة ، ١٩٠٧.
- الفارابي ، المنطق عند الفارابي ، تحقيق ، رفيق العجم ، دار المشرق ، بيروت ، ١٩٨٦.
- القفطي جمال الدين ، تاريخ الحكماء ، تحقيق ، يوليوس ليبيرت ، أكاديمية العلوم في برلين ، ليبتزج: ١٩٠٣.
- المقدسي ابن طاهر ، البدء والتاريخ ، مكتبة الثقافة الدينية ، بدون تحقيق ودون تاريخ.
- المكلاطي ، لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول. تحقيق ، العلمي حمدان ، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية ، ظهر المهرار ، فاس.
- النشار سامي ، مناهج البحث عند مفكري الإسلام ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ١٩٨٤.
- النقاري حمو ، المعجم مفاهيم علم الكلام المنهجية: المؤسسة العربية للفكر والإبداع ، بيروت ، ٢٠١٦.
- ولفسون هاري آستون ، فلسفة المتكلمين ، ترجمة ، مصطفى لبيب عبد الغني ، المجلس الأعلى للترجمة ، القاهرة ، ٢٠٠٥.
- يوسف فان إس ، بدايات الفكر الإسلامي الأنساق والأبعاد ، ترجمة. عبد المجيد الصغير ، الفنك ، الدار البيضاء ، ٢٠٠٠.

- Joseph Van Ess , "logical structure of IslamicTheology" , Logic In Classical Islamic Culture , Ed. G. E. Von Grunebaum , University of California , Los Angeles , 1967.

