الأدلة العقلية وضوابط الاستدلال بها في الفكر الأشعري

الدكتور عبد الحكيم الجوهري
دكتوراه في العقيدة والأديان السماوية
جامعة محمد الخامس الرباط
المغرب

مقدمة:

يتوقف النظر في الأدلة العقلية والاستدلال بها على النظر في الأدلة النقلية بمجموع ضوابطها؛ إذ لا يستدل بها مجردة عن الدليل النقلي إلا ما كان غير مدرك تحصيله من طريق الدليل النقلي.

وهذا يؤكد على المنحى الذي عرفت به المدرسة الأشعرية عبر مراحلها العلمية والتاريخية، من تمسكها بالدليل النقلي، ودعمه بالدليل العقلي، لمن لا يستند في معتقده على القرءان والسنة؛ حيث إن هناك من غير المسلمين من لا يقر بهذه الأدلة السمعية، فوجب الحوار معه ومناقشته من خلال الأدلة العقلية والمنطقية بغية تحقيق غاية علم الكلام الذي من مقاصده الكبرى الدفاع على العقائد الإيمانية والإسلامية بالحجة والبرهان العقلي ضد الخصوم، وإثباتها بالأدلة الواضحة البينة التي توصل إلى بر الأمان؛ مما يوحي إلى نمط الاستدلال الذي تفرد به الأشاعرة في البناء المعرفي والعقدي.

وهذا ما تروم هذا المقالة العلمية الوقوف عليه، وذلك من خلال محورين اثنين: المحور الأول: الاستدلال العقلي وضوابطه في الفكر الأشعري، والمحور الثاني: الادلة العقلية وطريقة الاستدلال بها.

المحور: الأول: الاستدلال العقلي وضوابطه في الفكر الأشعري

الفرع الأول: مفهوم الاستدلال في اللغة والاصطلاح

لا يمكن بتاتا استنطاق مدلول المفردات في حالتي الإفراد والتركيب إلا ببيان دلالتها اللغوية، ومعناها الاصطلاحي، وطريقة إيرادها في الحقل المعرفي الذي تنتمي إليه؛ مع طرق الاستدلال بها، وبيان مراتبها المتعددة والمختلفة.

أولا: المعنى اللغوي: يرجع أصل لفظة "الاستدلال" في الاستعمال العربي إلى فعل استدل، أي أقام الدليل، والسين والتاء زائدتان في الفعل لأجل الطلب، وتأتي هذه الصيغة في اللسان العربي لمعان كثيرة أشهرها: طلب الدليل، و"الجمع أدلة وإدلاء، والاسم الدِّلالَة والدَّلالَةُ والدُّلُولَةُ والدِّلِّيلى"[1]، ومن هذا قوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا﴾[2]، و"الدلالة من الدليل"[3]، والاستدلال" تقرير الدليل لإثبات المدلول"[4]، ويراد بلفظة "الدليل والدلالة، والمستَدَلّ به أمر واحد، وهو البيان والحجة والسلطان، وكل هذه ألفاظ مترادفة على الدلالة نفسها"[5]، أي هذا المعنى الذي يغلب على إيرادها في الاستعمال، وإلا فهناك معانٍ أخرى تلحق بها في الأصل الاشتقاقي للفعل.

ومن هذه المعاني اللغوية المختلفة التي تدل عليها لفظة الاستدلال، يتضح بأن المعنى المشترك الذي يدل عليه اللفظ في مختلف دلالته هو ذاك الجهد العقلي الذي يسلكه المستدل من أجل إقامة الدليل فيما ذهب إليه، أو فساد دعوى خصمه فيما نحاه.

ثانيا: الجانب الاصطلاحي: فقد عرف الاستدلال بعدة تعاريف، كلها توحي إلى معان متقاربة، من ذلك مثلا: ما عرفه به الجرجاني في تعريفاته بقوله:" الاستدلال تقرير الدليل لإثبات المدلول، سواء كان ذلك من الأثر إلى المؤثر، فيسمى: استدلالا إنِياً، أو بالعكس، ويسمى: استدلالا لمياً، أو من أحد الأثر إلى الآخر"[6]، كما عرفه بعضهم بقوله: "هو الذي يلزم العلم به العلم بشيء أخر"[7]، أو هو" تقرير الدليل لإثبات المدلول"[8]، ويسمى على هذا"دليلا وحجة وقياسا، ثم هو برهانا إن أفاد العلم، وخَطابةً وأمارةً إن أفاد الظن، والموصل إلى المطلوب التصوري بطريق النظر معرِّفاً وقولا شارحاً، وقد استوفى ذلك في صناعة الميزان.

وبالجملة فالمستَنَدُ هو الدليل، والدليل: هو الذي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري، وقد يخص بما يفيد العلم، وقد يقال: قول مُؤَلفٌ من قضايا متى سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر"[9].

والدليل عند الأشاعرة كما صرح به الآمدي "هو: ما يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب تصديقي"[10].

ويدل هذا كله على أن العبرة في الثقافة الإسلامية بالدليل وقوته، لا بما حُف به من القرائن.

الفرع الثاني: ضوابط الدليل العقلي في الفكر الأشعري

إن الدليل العقلي بأنواعه: "يشترط فيه أن يكون مطردا بالاتفاق، وليس من شرطه أن يكون منعكسا، أي يلزم من انتفائه انتفاء المدلول خلافا لبعض الفقهاء"[11]، كما أنه لا يستدل به في الفكر الأشعري مجردا عن الأدلة النقلية إلا في مسائل معدودة لا مجال للنقل فيها، وذلك كحدوث العالم...

وعليه فالدليل المستدل به في الفكر الأشعري عموما: "إما أن يكون دليلا عقليا بجميع مقدماته قريبة كانت أو بعيدة، أو نقليا بجميعها كذلك، أو مركب منها"[12]، وهو: "إما أن يكون مركبا من مقدمات كلها عقلية، وهذا موجود، أو كلها نقلية وهذا محال؛ لأن إحدى مقدمات ذلك الدليل هي كون ذلك النقل حجة، ولا يمكن إثبات النقل بالنقل، أو بعضها عقلي، وبعضها نقلي، وذلك موجود.

ثم الضابط أن كل مقدمتين لا يمكن إثبات النقل إلا بعد ثبوتهما، فإنه لا يمكن إثباتهما بالنقل، وكل ما كان إخباراً عن وقوع ما جاز وقوعه وجاز عدمه، فإنه لا يمكن معرفته إلا بالحس أو بالنقل، وما سوى هذين القسمين فإنه يمكن إثباته بالدلائل العقلية والنقلية"[13]، ويؤخذ من قوله: "أو كلها نقلية وهو محال" أن الدليل النقلي لابد له من مستند يؤكد كونه حجة، وذلك كالإجماع الذي لا بد له من مستند من القرءان أو السنة أو الأدلة العقلية التي يعتمد عليه في دلالته القطعية؛ كما يؤخذ من كلامه ترتيب الأدلة المستدل بها في الفكر الأشعري؛ لأن «أهل النظر في هذا العلم ـ أي علم العقائد ـ يتمسكون بآيات الله من القرآن، ثم بأخبار الرسول صلى الله عليه وسلم ثم بالدلائل العقلية والبراهين القياسية"[14].

المحور الثاني: الادلة العقلية وطريقة الاستدلال بها

الفرع الأول: وجوب النظر في الفكر الأشعري:

لعل من أكثر المسائل الكلامية التي أسهبت في تناولها قرائح المتكلمين قديما وحديثا أشاعرة وغيرهم هي: مسألة وجوب النظر، فقد اعتراها من الخلاف والنقاش ما لم يعتر جل المسائل الأخرى وهو ما جعل منها مفهوما ودليلا تتجاذبه الخلافات الكلامية من كل جانب، بدءاً من التعريف إلى المقصد المراد منه عند الإطلاق، مرورا بضوابطه التي تقوم عليه قوائمه الاستدلالية.

أما ما عُرِّفَ به وجوبُ النظر عند متكلمين الأشاعرة خصوصا فلا نجد أدل من التعريف الذي ساقه الآمدي: "هو الفكر الذي يطلب به من قام به علما أو غلبة ظن"[15]، إلا أن الآمدي وإن كان قد رجح هذا التعريف على غيره من التعاريف الأخرى، إلا أنه تعقبه ببعض المآخذ التي أخذت عليه أهمها: "أنه إذا كان النظر، هو الفكر، وذلك الفكر: هو ما يطلب العلم أو الظن، فالنظر" يطلب به العلم، أو الظن، والظن المطلوب بالنظر ينقسم إلى ما المظنون فيه على وَفق الظن؛ فيكون حقا، وإلى ما هو على خلافه؛ فيكون جهلا؛ ويلزم من ذلك أن يكون الجهل مطلوبا بالنظر؛ وهو ممتنع."، وبعد إيراد الآمدي لهذه الاعتراضات الواردة على هذا التعريف أجاب عنها بقوله: "ويجاب عن هذا بأن النظر من حيث هو ظن أعم من كونه مخالفا للمظنون، أو موافقا له، وإنما يطلب بالنظر، من جهة كونه ظنا، وليس بجهل، إلا من جهة كونه مخالفا للمظنون"، وبعد هذا أورد الآمدي تعريفا آخر عرف به وجوب النظر فقال: "وأما نحن فالذي نختاره أن نقول: النظر عبارة عن تصرف العقل في الأمور السابقة المناسبة للمطلوبات بتأليف وترتيب لتحصيل ما ليس حاصلا في العقل"[16].

ومن هذين التعريفن، والاعتراضات التي تُعُقِّبَهما بها، يظهر بأن الخلاف الذي اعترى هذا المفهوم في ماهيته قد ترتب عنه خلاف آخر بين المتكلمين في المقصود المراد منه، فقد اختلف الأشاعرة اختلافا شديدا في المراد بوجوب النظر، فمنهم من يرى: "أن أول واجب على المكلف معرفة الله تعالى؛ إذ هو أصل المعارف الدينية، والواجبات الشرعية"[17]، وهو رأي جُل جمهور الأشاعرة، وقد صدَّرَ الحديثَ عنه الآمديُّ بقوله: "قال بعض أصحابنا: النظر في معرفة الله تعالى؛ إذ هو واجب بالاتفاق، وبه تحصل المعرفة، وهو متقدم عليها، فهو أول واجب على المكلف، وقيل "بل أول واجب: أول جزء من النظر؛ إذ النظر متقدم على المعرفة، وأول جزء من النظر متقدم على النظر؛ وهو اختيار القاضي، وقيل: بل أول واجب إنما هو القصد إلى النظر؛ إذ النظر يستدعي القصدَ إليه، والقصد إليه، متقدم عليه، وهو اختيار الأستاذ أبي بكر الباقلاني"[18].

وأيا كان المراد الذي يمكن أن يحمل عليه أحد تلك الأقوال، فإن وجوب النظر عموما لا بد له من ضوابط يضبط بها إيراده، منها :ما يشترط في الناظر، ومنها ما يقتضيه النظر الصحيح، أما شروط الناظر فترجع إلى "العلم بالمقدمات الصادقة، وترتيبها المفضي إلى لزوم المطلوب، فإنا نعلم بالضرورة أن اللازم عنه علم وليس بجهل ولا غيره"[19].

وأما الشروط التي تشترط في النظر، فمنها: ما هي شروط خاصة، ومنها ماهي شروط عامة، أما الخاصة منها: فهي "أن يكون النظر في الدليل دون الشبهة، وفي الوجه الذي يدل منه الدليل دون غيره"، وأما العامة فهي: " العقل، وانتفاء أضداد النظر، أي لأن وجود كل من الضدين متوقف على انتفاء الضد الآخر لاستحالة الجمع"[20]، وقد حكى الآمدي الإجماع على هذه المسألة في الفكر الأشعري، فبعد ذكره للخلاف مع المعتزلة قال: "غير أن مُدْرَك وجوبه عندنا: الشرعُ ـ أي الأمور العقدية المترتبة على وجوب النظر ـ خلافا للمعتزلة في قولهم إن مُدْرَكه وجوبه العقل، دون الشرع"[21].

ويظهر قول الأشاعرة في مدرك المسألة أكثر في الثمرة المترتبة على هذا الخلاف بينهم وبين المعتزلة، قال: " البالغ العاقل عند أهل السنة الأشاعرة؛ ممن لم تبلغه الدعوة والصبي لا يجب عليهما شيء إذا ماتا قبل البلوغ؛ فيكونان معذورين عندنا إذا ماتا بدون التصديق أي الإيمان، وعند المعتزلة: لا عذر لمن عَقَل، صغيرا كان أو كبيرا"[22]. بناء على عقيدتهم في التحسين والتقبيح العقليين، والعلة في ذلك: "أن العقل عندهم أي المعتزلة مستقل في الإيجاب، غير مستقل عندنا"[23]. أي الأشاعرة.

الفرع الثاني: الاستدلال بقياس الغائب على الشاهد:

اختلفت آراء متكلمي الأشاعرة في الأخذ بهذا الدليل اختلافا شديدا، فمنهم: من يرى بأن هذا الدليل من الأدلة العقلية المعتبرة الذي يُستند عليه في البناء العقدي، ومنهم: من يرى بطلان أو ضَعف الاستدلال به.

أولا: مفهوم قياس الشاهد على الغائب:

يعرف هذا الدليل عند المتكلمين بمعنيين، معنى خاص، وهو قولهم: "قول مؤلف من أقوال إذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر"[24]، وهذا معنى من معان التعريف القياسي عند المناطقة؛ لذلك هو خاص، ومعنى عام، وهو التعريف الذي عرف به القياس في عمومه عند الأصوليين أي "إعطاء حكم شيء لشيء آخر لاشتراكهما في علته"[25]، فالأصل المقيس عليه عند المتكلمين هو ما يسمى بالأصل عند الأصوليين، والمقيس عند المتكلمين هو الفرع عند الأصوليين، والجامع بينهما أي بين الأصل والفرع عند الأصوليين، أو بين الشاهد والغائب عند المتكلمين هو ما يسمى بالعلة، إلا أن المتكلمين يجمعون بين الشاهد والغائب بأمور أخرى، ويطلقون عليها الوصف الجامع، منها: الجمع بالعلة، والجمع بالشرط، والجمع بالحد، والجمع بالحقيقة، والجمع بالدليل.

1. الاستدلال بقياس الغائب والشاهد بجامع العلة:

وهو أنه إذا "ثبت الحكم معلولا شاهدا يجب القضاء بتعليل ذلك الحكم غائبا"[26]، ويمثلون له بأنه "إذا كانت العالمية شاهدا فيمن له العلم معللة بالعلم، وجب أن يكون ذلك في الغائب"[27]. ومن أمثلة استدلال الأشاعرة بهذا الدليل، استدلالهم "على استحالة خلو الجوهر عن واحد من كل جنس من الأعراض أو ضده إن كان له ضد؛ لأنهم وجدوا الأجسام في الشاهد يستحيل خلوها عن المتضادات، ثم بحثوا في العلة الموجبة لذلك، فلم يجدوا موجبا لذلك سوى قبول الأجسام له، فحكموا أن كل ذات قبلت معنى له ضد فيستحيل خلو الذات عنه وعن ضده"[28]، ومن هنا رأى الأشاعرة وجوب الأخذ بهذا الدليل، و"حاصل هذا الجمع أن العلة العقلية تتلازم مع معلولها، ولا يجوز تقدير واحد منهما دون الآخر"[29]،والمتكلمون بهذا الجمع لا يباينون القياس الأصولي، بل هو عينه وإن اختلفت الجزئيات المتناولة.

2. الاستدلال بقياس الغائب على الشاهد بجامع الشرط

ويمثلون له بقولهم: "العلم مشروط بالحياة شاهدا، فكذلك غائبا، وتفسير هذا أنه يجب طرد الشرط شاهدا وغائبا، فإن كون العالم عالما، لما كان مشروطا بكونه حيا في الشاهد وجب طرده في الغائب"[30]، ومن أمثلة استدلال الأشاعرة بهذا الجانب استدلالهم على

"إثبات صفة الحياة بجامع الشرطية، فإنه قد ثبت أن الحي شاهدا قابل للاتصاف بالسمع والبصر، ثم يسلكون مسلك السبر والتقسيم، فيقولون: الجماد لا يقبل الاتصاف بالسمع والبصر، وإذا اتصف بالحياة تهيأ لقبولهما إن لم تقم به آفة، ثم إذا سبروا صفات الحي من أجل العثور على ما يصحح قبوله للسمع والبصر لم يصح من السبر إلا كونه حيا"[31]، وقد أخذ الفقهاء المالكية عن المتكلمين جانبا من استدلالهم هذا في قياس الطهارة على الحياة والنجاسة على الموت.

3. الاستدلال بقياس الغائب على الشاهد بجامع الحقيقة أو الحد:

ويمثلون لهذا الضرب بقولهم: "بأنه إذا حُدّ العالم في الشاهد بأنه من له العلم فيجب طرد الحد غائبا"[32]، ومن أمثلة استدلالهم على ذلك قولهم: "إن حقيقة العالم ذو العلم، ولا يختلف ذلك شاهدا وغائبا؛ كما أن حقيقة المتحرك ذو الحركة، وحقيقة المتلون ذو اللون"[33].

4. الاستدلال بقياس الغائب على الشاهد بجامع الدليل:

ويعرفون ذلك بقولهم: ب "أن الحدوث والتخصيص والإحكام تدل على القدرة والإرادة والعلم شاهدا، فيجب طرد ذلك غائبا"[34]، ومن الأمثلة على هذا الاستدلال استدلالهم "على إثبات الصفات جملة باستحالة التعري عن الأعراض شاهد، فإنه إذا دل قبول الأحداث شاهدا على استحالة التعري عنها وجب القضاء بذلك غائبا"[35].

والمتكلمون بهذه التفريعات يخرجون القياس عن معناه الأصولي الأول إلى معنى خاص بهم يراد به عند القائلين به: "النقلة بالحكم المحسوس في أمرما. أو المعلوم بوجه آخر تحت الأمر الأول"[36] ، وهذا كله الذي تقدم على رأي القائلين بهذا الدليل والآخذين به من متكلمي الأشاعرة.

ثانيا: نقد الاستدلال بقياس الغائب على الشاهد:

ذهب كبار المذهب الأشعري، ولا سيما المتأخرين منهم إلى عدم اعتبار قياس الغائب على الشاهد دليلا معتبرا في الجانب الكلامي، وكان من أوائل الذين ردوا الأخذ بهذا الدليل الإمام الجويني الذي "اعتبره طريقة باطلة لا أصل لها، بل نفى أن يكون في المعقول قياس أصلا"[37]، ورأى في تعليله بطلان الاستنجاد بهذا الدليل ب"أنه إن قام دليل على المطلوب في الغائب فهو المقصود، ولا أثر لذكر الشاهد، وإن لم يقم دليل على المطلوب في الغائب فَذِكرُ الشاهد لا معنى له، وليس في المعقول قياس"[38]، وبهذا التصور العقلي رد الجويني قياس الغائب على الشاهد جملة وتفصيلا، وتبعه في جانب من هذا تلميذه أبو حامد الغزالي الذي "أحدث انقلابا منهجيا في مذهب الأشاعرة حتى بات مفترق الطرق بين طريقة المتقدمين والمتأخرين، فعلاوة على تضعيفه لمناهجهم في الاستدلال على العقائد وتوهينها، طَفِق ينقض مسالك المتكلمين الظنية في الجمع بين الشاهد والغائب بالعلة والحقيقة والدليل والشرط واحدا واحدا، معتبرا الجمع بينهما باطلا"[39]، لكن في مقابل رفض الغزالي لهذا القياس، نافح عن القياس المنطقي بشتى الطرق باعتباره طريقا يفيد العلم اليقيني، بل إنه ذهب إلى القول بأن من لم يعرف المنطق لا يوثق بعلمه، وهو يقصد بذلك القياس المنطقي الذي أصل له، ورد الاعتراضات الواردة عليه في مطلع "المستصفى"[40]، مثل الرازي والآمدي الذي حكى "اتفاق الأصحاب على إلحاق الشاهد بالغائب"[41] ، غير أنه كرّ عليه بالنقد والاعتراض من طرف خفي، بقوله بعدما حكى الاتفاق على الأخذ بهذا الدليل: "فالجمع تحكم محض، ودعوى لا دليل عليها، ويلزم القائل بذلك أن يعترف بصحة حكم من حكم بأن جميع الآدميين سودان؛ إذا لم يشاهد إلا الزنوج، وأن جميعهم لا يموتون؛ إذا لم يشاهد ميتا ولا سمع به، ولا يخفى ما معه من الجهالة"[42]، ثم يكر على تلك الطرق التي جُمِع بها في قياس الغائب بالشاهد بالنقض واحدة واحدة.

وقياس الغائب على الشاهد كما انتقد في الشرق انتقد في الغرب الإسلامي من طرف كبار المتكلمين، فقد انتقده ابن حزم انتقاداً لاذعا كعادته في التعامل مع مسائل القياس؛ كما انتقده ابن رشد الحفيد، يقول ابن حزم في رده لهذا الدليل:" فمن ذلك شيء سماه الأوائل الاستقراء، وسماه أهل ملتنا القياس، وأن قوما غلطوا فسموا فعلهم في هذا الباب الاستدلال بالشاهد على الغائب"[43] ، ويرد على الأخذ بهذا الدليل بقوله: "فليس وجودنا أشياء كثيرة مشتركة في بعض صفاتها اشتراكا صحيحا، ثم وجودنا بعض تلك الأشياء ينفرد بحكم ما، نتيقنه فيها بموجب أن نحكم على سائر تلك الأشياء باستوائها في هذا الحكم الثاني من قبل استوائها في الحكم الأول ، هذه دعوى سَمِيجَةٌ وتحكم فاحش"[44].

وكلام ابن حزم هنا لا يريد به القياس الأصولي أو الفقهي كما عرف عنه، بل يقصد به قياس الغائب على الشاهد المعمول به عند المتكلمين، ويؤخذ ذلك من قوله: "استوائها في الحكم" لا ن القياس الأصولي والفقهي لا يراد به ذلك.

وأما ابن رشد فيرى في انتقاده الاستدلال بالشاهد على الغائب بأنه: "لا يصح أن ينتقل الحكم من الشاهد إلى الغائب؛ لأنهما في غاية المضادة، وإذا فهم معنى الصفات الموجودة في الشاهد وفي الغائب، ظهر أنهما باشتراك الاسم اشتراكا لا يصح معه النقلة من الشاهد إلى الغائب"[45]، ويقول في كتابه "الكشف عن مناهج الأدلة"، و"أما الطريق الذي سَلَك بالجمهور في تصور هذا المعنى، فهو التمثيل بالشاهد وإن كان ليس له مثال في الشاهد، فأخبر تعالى: أن العالم وقع خلقه إياه في زمان، و أنه خلقه من شيء؛ إذ كان لا يعرف في الشاهد مكون إلا بهذه الصفة، فالشرع أعطى التمثيل في خلق العالم، وميز بين الحدوث في الغائب والحدوث في الشاهد، مستعيضا عن لفظة الحدوث بلفظتي الخلق والفطور، ومن العجب الذي في هذا المعنى أن التمثيل الذي جاء في الشرع في خلق العالم يطابق معنى الحدوث الذي في الشاهد، ولكن الشارع لم يصرح به في هذا اللفظ، وذلك تنبيه منه للعلماء على أن حدوث العالم ليس هو مثل الحدوث الذي في الشاهد، وإنما أطلق عليه لفظ الخلق ولفظ الفطور، و هذه الألفاظ تصلح لتصور المعنيين، أعني لتصور الحدوث الذي في الشاهد، وتصور الحدوث الذي أدى إليه البرهان عند العلماء في الغائب"[46]، وبهذا صرح ابن رشد عن موقفه من قياس الغائب على الشاهد، وتبعه على ذلك جُلّ من جاء بعده من علماء الغرب الإسلامي، وهذا ما يفسر غياب هذا الدليل عند متكلمي الأشاعرة في الغرب الإسلامي، وتطرقهم إليه إن كان، في سبيل الرد والاعتراض، ودليل هؤلاء الأعلام في اعتراضهم وردهم الأخذ بهذا الدليل شرقا وغربا، يجمله لنا أبو عبد الله الشوشاوي السملالي(ت890هـ) بقوله: "إن صورة المقيس إما أن تكون بعينها صورة المقيس عليها أو غيرها، فإن كانت هي فلا قياس لأنهما صورة واحدة، وإن كانت غيرها فلكل واحد منهما تعيين، فلعل تعيين الأصل شرط في ثبوت الحكم، وتعيين الفرع مانع من ثبوت الحكم، ومع الاحتمال لا يقين، والمطلوب بالقياس اليقين"[47]، واليقين لا يتصور حصوله بأي حال من الأحوال في قياس الغائب على الشاهد.

الفرع الثالث: الاستدلال بقياس الأَوْلى:

من الأدلة الأصولية التي استجلبها المتكلمون إلى حظيرة المباحث الكلامية قاعدة "قياس الأولى" الذي يطلق عند الأصوليين بإطلاقات كثيرة منها: فحوى الخطاب "وتنبيه الخطاب" ومفهوم الخطاب، ويسمى عند المتكلمين بقياس الأولى.

وهذا الدليل وإن كان مجال الاستدلال به عند المتكلمين محصورا في جوانب معينة من الأمور العقدية، كصفات المعاني من السمع، والبصر، والقدرة، إلا أن جل المتكلمين من الأشاعرة يرون في الأخذ بهذا الدليل بديلا عن دليل قياس الغائب على الشاهد؛ "لأنه لا يجوز في نظر مجموعة من المتكلمين أن يجتمع الله وغيره تحت قياس كلي يشمله وغيره من الأفراد، أي أن ما لغير الله من كمال لا نقص فيه، فثبوته له بطريق الأولى، وما تنزه عنه غيره فتنزهه عنه بطريق الأولى، فقد ثبت له من صفات الكمال التي لا نقص فيها أكمل مما علموه ثابتا لغيره، مع التفاوت الذي لا يضبطه العقل، فما يثبت لله أعظم من كل مما سواه بما يحصر قدره"[48] ، ومن هنا

رأى كثير من المتكلمين الأشاعرة تقديمه على قياس الأولى، فاستدلوا به إضافة إلى الصفات المعاني على نفي الظلم عن الله تعالى في مسألة خلق العباد "فيقررون أنما يصدر من المكلف لو قدر صدوره من الصبي والمجنون والبهيمة لم يسم ظالما من حيث لم يكن، فإذا كان خروج من لم يفعل من التكليف لنقص يدرأ عنه اسم الظالم، فالواجب تنزيه الباري عنه لتعاليه عن النقائص أولى"[49].

وأما الإمام الباقلاني فيحتج بقياس الأولى على حدوث الأجسام ف" الأجسام لم تسبق الحوادث ولم توجد قبلها، وما لم يسبق المحدث فهو محدث؛ لأنه لا يخلو من أن يكون موجودا معه أو بعده وكلا الأمرين يوجب حدوثه"[50]، وهذا من الآراء الكلامية التي تفرد الإمام الباقلاني في الأخذ بها.

الفرع الرابع: الاستدلال ببطلان الدليل على بطلان المدلول، أو انتفاء المدلول لانتفاء دليله:

يعد القول بهذه القاعدة والأخذ بها في بعض الأمور الكلامية من القواعد التي يقل دورانها على ألسنة المتكلمين الأشاعرة، فابن خلدون يرى بأن الباقلاني هو أول من صاغ هذه القاعدة، وعمل بها في الجانب الكلامي، إلا أن من جاء بعده من متكلمي الأشاعرة لم يسايروه على الأخذ بها" وذلك لنظرهم في كتب الفلاسفة حيث اقتبسوا منهم أمورا في أبواب الطبيعيات والإلهيات حيث سبروها بمعيار المنطق، ومن ثم لم يعتقدوا أن بطلان المدلول يؤذن ببطلان دليله"[51]، وتتكون هذه الطريقة التي أخذ بها الباقلاني "من مرحلتين: المرحلة الأولى إما أن نلتمس أدلة المثبتين للشيء ونثبت كذبها وضعفها بحيث لا نجد دليلا آخر على ثبوت الشيء سواه، وإما أن نقوم بعملية حصر وجوه الأدلة، ثم نقوم باستقراء دقيق عليها، ينتهي إلى نفي هذه الوجوه كلها بحيث لا نجد وجوها أخرى غيرها"[52]، ومن هنا يتبن لنا أن الصورة الثانية هي الأولى بعينها؛ إذ تنتهي إلى عدم وجود أية أدلة غير الأدلة المنفية إلا أنها تمتاز عنها بفكرة الحصر"[53].

وقد أنكر الآمدي على الأشاعرة القائلين بهذه القاعدة، وقال بأنه:" لا يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول في نفسه، وإن انتفى العلم بوجوده"[54]، وعلى رأي الذين قالوا به فهو عندهم "يعتبر من أدلة الإبطال لا من أدلة الإثبات، فهو لنقض الوضع أكثر من كونه دليلا لإثبات الوضع، ومن أمثلة ذلك ما نسب إلى الإمام الباقلاني في محاججته للكرامية؛ حيث قال:" قد أجمعت الأمة على أن القرءان كلام الله على الحقيقة، والقدرة على الحروف ليست قرآنا، وقد أبطلنا قول من قال: إن الكلام هو الحروف، فلم يبق إلا أن الكلام هو القول، والقول هو الكلام وليس ذلك حروفا ولا القدرة عليها"[55].

وأما القول بقاعدة انتفاء المدلول لانتفاء الدليل، فهي وإن كانت كذلك، إلا أنها في أصلها ناتجة عن القلب الأول للقاعدة وهي: بطلان الدليل يؤدي إلى بطلان المدلول، فيترتب عنها عقلا وحسا، وهو انتفاء المدلول الناتج عن الدليل يؤدي حتما إلى بطلان الدليل، وذلك من باب اللزوم، لأن" الفعل يدل على وجود الفاعل وعلى اقتداره، ثم عدم الفعل لا يدل على عدم الفاعل، ولا على عجزه، وكذلك الدخان يدل على النار، فهذا طرد الدليل، وعدم الدخان لا يدل على عدم النار، ولو دل عدم الدخان على عدم النار لانعكس الدليل"[56]، فدل هذا على أن انتفاء المدلول دليل على انتفاء الدليل بإطلاق، ولا يلزم من انتفاء المدلول عدم الدليل.

الفرع الخامس: السبر والتقسيم:

السبر والتقسيم واحد من الأدلة التي تجاذبتها قرائح الأصوليين والمنطقين والمتكلمين، فهو عند الأصوليين مسلك من مسالك العلة "الذي يراد به حصر جميع الأوصاف الموجودة في الأصل المقيس عليه، وإبطال ما لا يصلح لتلك العلة من الأوصاف"[57]. أي أنه ليس بدليل تام عندهم.

فيما يندرج مفهوم السبر والتقسيم عند المنطقيين تحت القياس الشرطي المنفصل، الذي تكون فيه النتيجة تابعة لصحة وفساد المقدمتين بالضرورة.

وأما المتكلمون وخاصة الأشاعرة، فقد عَرَّفوا السبر والتقسيم بتعاريف مختلفة، نكتفي بإيراد تعريف الإمام الغزالي لكونه أكثر من تناول الحديث عنه، يقوله: "السبر والتقسيم: هو أن نحصر الأمر في قسمين، ثم نبطل أحدهما، فنعلم منه ثبوت الثاني؛ كقولنا: العالم إما حادث، وإما قديم، ومحال أن يكون قديما، فلزم منه أن يكون حادثا لا محالة، وهذا اللازم هو مطلوبنا، وهو علم مقصود استفدناه من علمين آخرين:

أحدهما: قولنا العالم: إما قديم، وإما حادث، فإن الحكم بهذا الانحصار علمٌ.

الثاني: قولنا: ومحال أن يكون قديما، فإن هذا علم آخر.

الثالث: هو اللازم منهما، وهو المطلوب: أنه حادث"[58].

إلا أن الاستدلال بهذا الدليل عند مفكري الأشاعرة ليس من الأمور المتَّفَق عليها، فقد اعتراه كثير من الردود والاعتراضات، بل إن الإمام الجو يني اعتبره "دليلا باطلا لا تنهض به حجة، وذلك لأنه لا ينحصر لا في نفي ولا في إثبات، وهناك حالة واحدة ينتهض مسلك السبر والتقسيم حجة فيها عند الجو يني، وهي عندما يدور بين النفي والإثبات"[59].

وذهب الغزالي وقبله الإمام الباقلاني إلى اعتباره دليلا تاما مثله مثل باقي الأدلة العقلية، ونجد الباقلاني يذكره في مطلع كتابه "التمهيد" بكثير من التفصيل، ويرى بـ"أنه ينقسم في العقل إلى قسمين، أو أقسام، يستحيل أن تجتمع كلها في الصحة والفساد، فيبطل دليل أحد القسمين، فيقضي العقل على صحة ضده، وكذلك إن أفسد الدليل سائر الأقسام فيصحح العقل الباقي منها لا محالة"[60].

ومن الأمثلة التطبيقية عنده: استدلاله به على حدوث الأعراض حيث يقوله: "فالحركة عرض من الأعراض، وتبطل الحركة عند مجيء السكون؛ لأنها لو لم تبطل عند مجيء السكون لكان ـ أي الحركة والسكون ـ موجودين في الجسم معا، وإذا بطل هذا، علم كون الأعراض حادثة؛ لأنها توجد وتبطل"[61].

وقد أخذ متكلمو الأشاعرة هذا المنحى الاستدلالي عن الإمام الباقلاني، فوظفوه في جوانب أخرى من المباحث الكلامية عندهم، من ذلك مثلا استدلالهم على كون الحي الشاهد قابلا للاتصاف بالسمع والبصر، ف"الجماد لا يقبل الاتصاف بالسمع والبصر، وإذا اتصف بالحياة تهيأ لقبولهما إن لم تقم به آفة، ثم إذا سبروا صفات الحي من أجل العثور على ما يصحح قبوله للسمع والبصر لم يصح على السبر إلا كونه حيا، وإذا ثبت كون الباري حيا، لزم كون القضاء بكونه موصوفا بالسمع والبصر، لتعاليه عن قبول الآفات والنقائص"[62].

وقد أخذ جل متكلمي الأشاعرة بهذا الدليل ولا سيما المتقدمين منهم، واعتبروه دليلا تاما على خلاف الأصوليين في تفسيرهم لمفهوم السبر والتقسيم.

الهوامش:

[1] تهذيب اللغة، لأبي منصور الأزهري الهروي، تحقيق: محمد عوض رجب، دار إحياء التراث الغربي، بيروت، ط1، 2000م، ج14/ ص:48

[2] سورة الفرقان، الآية:44

[3] جمهرة اللغة، أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي، تحقيق: رمزي منير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط1،1987هـ، ج1/ ص:114.

[4] تاج العروس من جواهر القاموس، محمد بن حمد الزبيدي، دار الهداية، بدون تاريخ الطبع، ج28/ ص:501.

[5] التقريب والإرشاد، أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، تحقيق: هبد الحميد بن علي، ط2،1998م، ج1/ ص:207.

[6] معجم التعريفات، علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني، تحقيق: ودراسة محمد صديق المنشاوي، ص:18.

[7] مناهج الاستدلال الكلامي عند الأشاعرة،محمد رمضان عبد الله،مجلة كلية العلوم الإسلامية، العدد16/ ص:4

[8] بيان مختصر شرح مختصر ابن الحاجب، شمس الدين الأصفهاني، تحقيق محمد مظهر بقا،الطبعة الأولى1986،ج3/ص:25.

[9] نفسه، ص: 96.

[10] أبكار الأفكار في أصول الدين، سيف الدين الآمدي، تحقيق: أحمد محمد المهدي، ط2، 1424هـ/2004م، دار الكتب القومية بالقاهرة، ج1/ ص: 179.

[11] أبكارا لأفكار، للآمدي ص:207.

[12] شرح المواقف، للجرجاني، بحاشية السيالكوتي والفناري، ط1،1325هـ،/ ج2، ص:49.

[13] معالم أصول الدين للفخر الرازي، شرح شرف الدين ابن التلمساني، دار مكتبة المعارف، بدون تاريخ الطبع، ص:72.

[14] الرسالة اللدنية، أبو حامد الغزالي، مطبوعة ضمن القصور العوالى، دار الطباعة المحمدية، ط2،1970م ص:6.

[15] أبكار الأفكار، للآمدي، ص: 125.

[16] نفسه، ص:127، بتصرف.

[17] أبكار الأفكار، للآمدي، ص: 170.

[18] أبكار الأفكار، للآمدي، ص: 171

[19] أبكارالأفكار، للآمدي، ص:172

[20] أبكار الأفكار، للآمدي، ص:137. بتصرف.

[21] المرجع السابق، ص:155.

[22] رائجة الجنة في شرح إضاءة الدجنة في عقائد أهل السنة للنابلسي، دار الكتب العلمية بيروت. ــ ممزوجا بالمتن والشرح، ط1،2007م ، ص: 133بتصرف.

[23] نفسه، ص: 133 بتصرف.

[24] المحصول في علم أصول الفقه، فخر الدين الرازي، تحقيق: جابر العلواني، ط3،1418هـ/1997م، مؤسسة الرسالة،ج5، ص: 16

[25] الأحكام، للآمدي،ج2/ ص:151.

[26] الغنية في الكلام، أبو القاسم الأنصاري النيسابوري، تحقيق: مصطفي حسين عبد الهادي، سنة الطبع 2010م. دارا السلام القاهرةج1/ ص:519

[27] مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص:103 ـ 104بتصرف.

[28] الغنية في الكلام، ص:310 .

[29] مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص: 104.

[30] مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص:104

[31] التمهيد، للباقلاني، تحقيق: ريتشارد مكارتي اليوسوعي،المكتبة الشرقية،1987م، ص:19

[32] مناهج البحث عند مفكري الإسلام، واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، علي سامي النشار، دار النهضة العلمية، ص: 105.بتصرف.

[33] الغنية في الكلام،ج1/ ص: 510.

[34] مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص: 105.

[35] الغنية في الكلام،ج1، ص: 520.

[36] كتاب القياس، مستل من كتاب المنطق عند الفارابي، تحقيق: رفيق المعجم، دار المشرق، طبعة، 1967م، ص: 45

[37] الاستدلال بالإجماع عند الأشاعرة، يوسف بنلمهدي، مقالة علمية، مجلة الإبانة ـــ الصادرة عن الرابطة المحمدية ـــ المغرب ـ العدد الرابع /1438هـ/2017م. ص:63.

[38] البرهان في أصول الفقه، للجويني، تحقيق عبد العظيم الديب، دون تاريخ الطبع، ص:103.

[39] الاستدلال بالإجماع عند الأشاعرة، يوسف بنلمهدي، مقالة علمية، مجلة الإبانة ـــ الصادرة عن الرابطة المحمدية ـــ المغرب ـ العدد الرابع /1438هـ/2017م، ص:63.

[40] المستصفى من علم أصول الفقه، أبو حامد الغزالي، دراسة وتحقيق، محمد بن زهير حافظ، ص: 34

[41] أبكار الأفكار، للآمدي،ص:39.

[42] أبكار الأفكار، للآمدي، ص:39.

[43] رسائل ابن حزم، تحقيق: إحسان عباس، المؤسسة العربية للدرسات والنشر، ط1987،2 ص:299

[44] رسائل ابن حزم،إحسان عباس،ص: 299.

[45] تهافت الفلاسفة، لابن رشد، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، بدون تاريخ الطبع ،ص:645 .

[46] الكشف عن مناهج الأدلة،لابن رشد،تحقيق: مصطفى حنفي، مركز دراسة الوحدة العربية، بيروت، ط3، 1998م، ص:34.

[47] رفع النقاب عن تنقيح الشهاب، أبو عبد الله الشوشاوي السملالي، تحقيق: أحمد بن محمد السراج، وعبد الله الجبرين، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع الرياض،ط1 ،2004م، ص:445.

[48]الرد على المنطقيين،لابن تيمية، تحقيق: رفيق العجم، بيروت دار الفكر اللبناني /1993/ج1، ص:161.

[49] الغنية في الكلام، ج2/ ص:850 ـ 851 .

[50] التمهيد، للباقلاني،ص:22 .

[51] المقدمة، عبد الرحمن بن خلدون، تحقيق: أبو عبد الله السعيد المندوه، مطبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت، سنة الطبع 2015م. ، ص:475 .

[52] مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص:139.

[53] نفسه، 140.

[54] غاية المرام في علم الكلام، سيف الدين الآمدي، مكتبة القاهرة،طبعة، 1971، ص:35

[55] الغنية،ج2، ص: 613.

[56]الغنية في علم الكلام،ج1/ ص:242.

[57] نشر البنود على مراقي السعود ،سيدي عبد الله بن إبراهيم العلوي الشنقيطي، اعتنى به إبراهيم ناجي السويد، دار الكتب العلمية،ج2/ ص:114.

[58] الاقتصاد في الاعتقاد، أبو حامد الغزالي، دار المنهاج، ط1، 2008م، ص:80 ـ 81 . 82.

[59]ينظر البرهان،للجو يني، ص:132.

[60] التمهيد، للباقلاني، ص:11ـ 12.

[61] المقدمة، لابن خلدون، ص:478.

[62]الغنية في علم الكلام،ج3/ ص:22.