المعرف الرقمي DOI
https://doi.org/10.59151/.v8i1.357

OPEN ACCESS
تاريخ الاستلام: 3-1-2024
تاريخ القبول: 20-2-2024

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في الدراسات الإسلامية والإنسانية

النظر الإبستيمي إلى الكلام الأشعري المتأخر من خلال مقدمات تآليفه

محمد الشهبي[1]

chahbi89@gmail.com

الملخص:

يروم البحث توجيه النظر الإبستيمي إلى مقدمات المؤلفات الكلامية المتأخرة ضمن المدرسة الأشعرية تفعيلًا لحركة النقد الذاتي لها، مع بيان معالمه باعتباره أحد مداخل الإحياء والتجديد. لقد استهدف هذه المقدمات المنهجية لما تتضمنه من مفهوم العلم وموضوعه وإطاره المعرفي والمنهجي، وتحديد أهدافه وأهميته، بالإضافة إلى نشأته وسياق تطوره، فهي عبارة عن عملٍ علمي يندرج ضمن نظرية المعرفة الكلاسيكية، حيث تتخذ العلم في مجمله موضوعا لها. وقد اعتمد البحث في سبيل ذلك وصف وتحليل المادة العلمية بمنهج مركب يجمع بين: المنهج التاريخي الوصفي للوقوف على أبرز التحولات، والتحليلي والنقدي في إبراز جوانب الضعف والقصور، وذلك عند تناول محاور ترصد الخلفية الإبستمولوجية للمقدمات الكلامية وطبيعتها المعرفية بالإضافة إلى الوقوف عند إشكالية الموضوع وسؤال التداخل والتكامل، ومعالم منهج الاستدلال العقلي والنظر النقدي عند المتكلمين. وأهم ما خلص إليه؛ هو أن هذا النوع من النظر في التآليف الكلامية يفتح أمامنا آفاقًا جديدة من خلال الانفتاح على الإبستمولوجيا بمنظار فقه العلوم، وكذلك من خلال تفعيل حركة نقد الممارسة الكلامية إسهاما في تجديد مناهج التأليف وتطويرها، وتمهيدا لصياغة مشروع «فلسفة علم الكلام».

الكلمات المفتاحية:

الإبستمولوجيا، علم الكلام الأشعري، مبادئ العلم، منهج الاستدلال.

(1) باحث بمختبر العلوم الدينية والإنسانية وقضايا المجتمع-فاس وعضو مركز الشهود للبحوث العلمية والدراسات الحضارية.

للاقتباس: الشهبي، محمد، النظر الإبستيمي إلى الكلام الأشعري المتأخر من خلال مقدمات تآليفه، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج8، ع1، 92-129.

© نشر هذا البحث بموجب ترخيص (CC BY-NC 4.0) المفتوح، الذي يسمح لأي شخص تنزيل البحث وقراءته والتصرف به مجانًا، مع ضرورة نسبته إلى صاحبه بطريقة مناسبة، مع بيان إذا ما قد أُجري عليه أي تعديلات، ولا يمكن استخدام هذا البحث لأغراض تجارية.

OPEN ACCESS
Received: 2024-1-3
Accepted : 2024-2-20

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في
الدراسات الإسلامية والإنسانية

An Epistemic View of Late Ash'arite Theology through the Introductions to Its Composition

Mohammed Ech-chahbi(2)
chahbi89@gmail.com

Abstract:

The research aims to direct the cognitive gaze to the introductions of late kalam (theological) books within the Ash'arite school to activate the self-criticism movement, pointing to its features as one of the entrances to revival and renewal. It targeted these methodological introductions which aimed at defining the concept of science, its subject, cognitive and methodological framework, goals and significance, as well as its origin and the context of its development. The researcher applied the descriptive historical method to identify the most prominent, analytical and critical transformations and the analytical and critical approach to highlight weaknesses and shortcomings. This is when dealing with topics that monitor the epistemological background of theological introductions and their cognitive nature, in addition to examining the problem of the topic and the question of overlap and complementarity, and the features of the method of rational inference and critical consideration among theologians. One of the most important conclusions is that this type of consideration of theological compositions opens up new horizons for us through openness to epistemology from the perspective of the jurisprudence of sciences, as well as through activating the movement of criticism of kalam (theological) practice as a contribution to renewing and developing composition methods, and in preparation for the formulation of the "Philosophy of Theology" project.

Keywords:

Epistemology, Ash'arite Theology, Principles of Science, Inference Method.

(2) Researcher at the Laboratory of Religious and Human Sciences and Community Issues in Fes and a member of the Shuhd Center for Scientific Research and Civilizational Studies.

Cite this article as: Ech-chahbi, Mohammed, An Epistemic View of Late Ash'arite Theology through the Introductions to Its Composition, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V8, issue 1, 2024: 92-129.

© This research is published under an open license (CC BY-NC 4.0), which allows anyone to download, read and use the research for free, provided it is properly acknowledged, indicating if any modification has been made to it. This research shall not be used for commercial purposes.

مقدمة

إن النظر النقدي عامة أو «الدراسة النقدية لمبادئ وفرضيات ونتائج مختلف العلوم -على وجه الخصوص- بهدف تحديد أصلها المنطقي»[3] أو طبيعتها المعرفية وقيمتها الموضوعية؛ هو السبيل الذي يقيها بشتى أنواعها الجمود والعقم، فهذه الممارسة الإبستمولوجية دليلٌ على حياة العلم وحيويته، وغيابها مؤشر على تراجعه وفقدان مسوغاته الواقعية والمنطقية للقيام بغاياته التي من أجلها أنشئ ووضع، والحاجة إلى هذه الممارسة تبلغ منتهاها في التراث الإسلامي العقلي عامة، وفي التراث الكلامي خاصة. فالاهتمام بالعلم بوصفه موضوعا للدراسة كفيل بتجاوز التعثرات التي يعاني منها علم الكلام، سواء تلك التي تعلقت بنشأته، ومشروعيته، ونزعته المذهبية[4] أو تلك التي ترجع إلى طبيعة معارفه الكلامية، وحدود علاقته وتكامله مع باقي العلوم.

وقد ساد نوع من التقليد لدى علماء الكلام الأشاعرة، فحواه تصدير مؤلفاتهم بمقدمات مؤطرة للعلم الذي عقدوا العزم على بحثه: وتتضمن هذه المقدمات سوابق العلم وفواتحه، وإطاره المنهجي، وغيرها من المبادئ موضوع هذه الورقة، حيث حاولت إخضاعها للنظر الإبستمولوجي الذي يستهدف حسب إدريس نغش الجابري دراسة العلم من زاويتين:

الأولى: بناء العلم من جهة مبادئه وهي: المفهوم، والموضوع، والمنهج، والنتائج.

الثانية: البحث الوصفي والتاريخي والنقدي للمعرفة العلمية.

ذلك أن «مدار فقه العلوم على سؤالين كبيرين يشكل كل سؤال منهما مجالًا واسعًا للبحث الإبستيمي في العلوم؛ الأول: كيف يُبنى العلم؟ والثاني: كيف نؤرخ للعلم؟ إذن لا يخرج عمل فقهاء

(3) ANDRE LALANDE: Vocabulaire technique et critique de la philosophie. Paris; PUF: Bayrout; delta; edition 8; 1996

نقلًا عن الإبستيمولوجيا وإسلامية المعرفة، مقاربات في المنهج، تحرير وتنسيق: الحسن حما وعمر مزواضي، ص149.

(4) المقصود مظاهر التعصب في النزعة المذهبية التي تحول دون الإنصاف. ولا تلازم بين الانتماء إلى المدرسة الكلامية أو المذهب والتعصب وعدم الإنصاف في هذه النزعة، وفي هذا فصل بين البواعث المعرفية والمنهجية التي تؤطر عمل العالم أو تضبط اجتهاده، وبين البواعث السيكولوجية ذات الأثر الأكبر في التمحور حول الذات وعدم إنصاف الغير، لذلك نرى في بعض الخلافات بين المتكلمين مظاهر الانتصار للرأي والمذهب بدل الدليل حيث «تستبدل لغة الحوار بتراشق عنيف يستهدف القضاء على الخصم الذي صنعه بيده. وبهذا صار الكيان الآخر هو المقصود بالذات دون الأفكار، فليست هناك مراجعة للآراء أو إعادة نظر للأفكار المتبناة، لأنها حق مطلق لا يدانيه أي شك أو نقص، ومهمة المتكلم هي حشد الأدلة والبراهين والحجج، وإن لم تكن علمية، لإثبات صحة مدعاه وخطأ الآخر» (إشكاليات التجديد، ماجد الغرباوي، دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى 2001م ص39). ومثال ذلك إنكار الأشاعرة الحسن والقبح الذاتيين وإنكار التحسين والتقبيح العقليين بفعل الصراع مع المعتزلة، حيث «أصبحت مخالفتهم المعتزلة واجبًا عينيا على كل أشعري! ومن أخل به تهم بالضعف أو عدم الرسوخ في العلم، وقد اعتذر القاضي في «التقريب» عمن وافق المعتزلة من أصحابه بأنهم لم يكن لهم قدم راسخ في الكلام» نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، أحمد الريسوني، (ص/ 251 و252).

العلم ولا مؤرخي العلم -بالمعنى الإبستمولوجي- عن هذين السؤالين الكبيرين بجميع اختصاصاتهم»[5]، فالزاوية الأولى تفرض قضايا أربعة يمكن وضعها على كل علم، وهي أسئلة أربع «أولًا: كيف يحدد العالم موضوعه؟ أي كيف ينظر إلى الواقع الذي يدرسه ويعرفه رغم مافيه من مشكلات أهمها أنه خفي معقد، ثانيًا: سؤال المنهج العلمي: كيف يختار العالم منهجه المناسب لطبيعة موضوعه؟ وهل يحقق المنهج الواحد الكفاية المنهجية الدراسة الموضوع؟ وما حدود الاستعارة والتبادل المنهجي بين العلوم رغم تباين موضوعاتها؟ ثالثًا: سؤال البناء النظري للعلم: ما تعريف القانون العلمي؟ وما أصل النظرية العلمية؟ وما معيار الصدق فيها؟ وما قيمة اليقين العلمي أمطلق ينبع من عقلانية منغلقة، أم ظني ترجيحي نسبي يصدر من عقلانية منفتحة؟ رابعًا: سؤال المفهوم العلمي»[6].

أما الزاوية الثانية المتعلقة بالدراسة التاريخية والنقدية للعلم، فهي أيضا تنطلق من أسئلة أربع كالآتي:

«_سؤال التصنيف: ما وضعية العلم ضمن أصناف العلوم الأخرى ضمن تقليد علمي معين؟...

_سؤال التحقيب: ما المراحل الكبرى التي عرفها العلم، وعبّرت عن تحولات جوهرية في أسسه الموضوعية والمنهجية والنظرية والمفهومية؟...

_سؤال التقاليد العلمية للجماعات العلمية: ما خصائص العقل العلمي التي وجهت الجماعة العلمية وآليات البحث العلمي فيها، موضوعًا ومنهجًا ونتائج نظرية ولغة مفهومية؟

_سؤال العوائق الإبستمولوجية وعلاقة العلم بالاعتقاد: ما العوائق التي تحول دون التطور الطبيعي للعلم، سواء منها العوائق الذاتية المرتبطة بمعتقدات العالم وفلسفته المضمرة، أو بأدواته القياسية المؤثرة في موضوعاته، أو العوائق الموضوعية المتصلة بالموضوعات المدروسة نفسها من جهة تعقدها وتداخلها وخفائها؟»[7].

غير أن الدراسات الإبستمولوجية في المجال التداولي الإسلامي قليلة جدًا غير وافية بالمطلوب، وبعضها يتناول علوم الشريعة أو علوم الوحي بشكل عام، مثل الدراسة التي صدرت سنة 2023م لمركز إحياء للبحوث والدراسات بعنوان «علوم الوحي ونظرية المعرفة» للحسان شهيد، حيث تناول فيها علم

(5) حوار عن التعريف بفقه العلوم مع د. إدريس النغش الجابري، دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية، العددان 8و9، 2020م، (ص/ 312).

(6) حوار عن التعريف بفقه العلوم مع د. إدريس النغش الجابري، دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية، العددان 8و9، 2020م، (ص/ 313 و312).

(7) ينظر: المرجع نفسه.

العقيدة، وأصول العقيدة، والجدل الكلامي، ومقاصد العقيدة في أربعة مباحث، لم يحدد فيها المراد من هذه المصطلحات والفرق بينها، ولم يقف على طبيعة المعارف الكلامية، وخصائص موضوعاتها، فضلا عن وظائفها المنهجية، وذلك لتناوله علوم الوحي بشكل عام حظي فيها علم أصول الفقه بما لم يحظ به علم الكلام، مع تغييب النظر الإبستمولوجي في فهم العلاقات بينهما، ما حملني على تخصيص هذا البحث لهذا النوع من الدراسة.

كما أن هذا النوع من النظر مهم بالنسبة للباحث في علم الكلام، حيث يقف من خلاله على المشكلات الإبستمولوجية المطروحة فيه، ويجعله يستفيد من دراسات المقولات الكلامية، ويكسب ملكة النقد، خصوصًا عند استحضار السياق التاريخي لهذه المقولات، وما تخللها من الاعتراضات والنقاشات والمساجلات، وكيف أسهمت في تطور قواعد العلم وإنضاج مناهجه؟ فبحث الإشكاليات الإبستمولوجية المثارة في علم الكلام له الأثر الأكبر في تفعيل حركة النقد الذاتي للمدارس الكلامية، وفي اقتحام طور جديد يتجاوز طريقة المتأخرين، بتوسيع دراسة مقدمات المصادر الأشعرية بنفس إبستمولوجي يهدف التمهيد لصياغة مشروع «فلسفة علم الكلام».

وقد أثارتني تلك المقدمات العلمية في هذا المجال، ما جعلني أضع الإشكال المرتبط بطبيعتها كالآتي: ما معالم الخطاب الإبستمولوجي للمقدمات الكلامية؟ وهل هي بحث كلامي (أي جزء من علم الكلام)؟ أم عمل يدرج ضمن «فلسفة العلم»؟ أم تنضوي فقط ضمن نظرية المعرفة الكلاسيكية؟

وسعيًا إلى إبراز معالم فلسفة علم الكلام من خلال مقدماته، وبيان معالم النظر الإبستمولوجي في الدرس الكلامي الذي يعد أحد مداخل الإحياء والتجديد؛ تتبعت في هذا البحث أهم مصادر المدرسة المتأخرة، واعتمدت وصف وتحليل المادة العلمية بمنهج مركب يجمع بين: المنهج التاريخي الوصفي للوقوف على أبرز تحولات العلم من حيث الموضوع ومنهج الاستدلال، والتحليلي والنقدي في بيان جوانب الزلل والقصور، وقد حاولت مقاربة هذا الموضوع من خلال الحديث عن خلفية المقدمات الكلامية، وما تضمنته من أدوات الاستدلال والنقد.

المبحث الأول: الخلفية الإبستمولوجية للمقدمات الكلامية

المطلب الأول: طبيعة المقدمات الكلامية

الفرع الأول: تقليد المقدمات في تآليف المتكلمين المتأخرين

قبل الحديث عن المقدمات الكلامية وطبيعتها وأنواعها، لا بُدَّ من الوقوف على مصطلح التقليد

العلمي الذي يحكم ما يعرف بالجماعة العلمية، فهو لفظ مشتق من فعل قلد، ومن بين دلالاته الحظ والنصيب[8]، وعند الأصوليين يتضمن معنى الانتساب؛ أي في تقليد المذهب أو «الاتباع المتعري عن أصل الحجة»[9]، أما إسناده للعلم فقد صيّره اصطلاحًا في فلسفة العلم، فاكتسب إجرائيته وتميّزه عن التقليد عند غياب الدليل. وقد عرّفه بناصر البعزاتي بقوله: التقليد العلمي هو مجموع تلك الخبرة المتراكمة من خلال تداول الأفكار العلمية بين مجموعة من العلماء -الجماعة العلمية- في ميدان معين، حيث تنبثق مفاهيم وتصورات في ارتباط مع الفكر السائد بمكوناته الفلسفية والعقدية[10]. فالتقليد العلمي انتساب لجماعة علمية يحددها مجال معرفي خاص، يكسب أهلية الإسهام فيه. وقد كان المتكلمون الأشاعرة -خاصة المتأخرون منهم- ينتسبون إلى تقليد افتتحه الغزالي (505هـ-1111م)، وشدَّ أركانه فخر الدين الرازي(606هـ-1212م)، حيث صار الدرس الكلامي موضوعًا ومصطلحًا يكاد لا يتميز عن الفلسفة، أما الأدلة التي صارت تعتمد فيه فهي تلك التي «سبروها بمعيار المنطق... فصارت هذه الطّريقة في مصطلحهم مباينة للطريقة الأولى»[11]، وقد صدّرت بمقدمات معرفية متعددة، أقتصر فيها على نوعين:

النوع الأول: المقدمة العامة؛ وهي تتضمن نوع من التأريخ لتطور الممارسة الكلامية، -وليس هذا هو معنى التحقيب عند الإبستمولوجيين، حيث يقصد به البحث التاريخي والنقدي للمعرفة العلمية بما يتضمن السياق التاريخي والواقع الاجتماعي، والإشكالات التي يرجى من العلم تحليلها وحلها-؛ ومثال هذا النوع من المقدمات العامة نذكر صنيع الإمام سعد الدين التفتازاني(792هـ-1390م) في شرح العقائد النسفية، حيث بيَّن ﷺ في مقدمته مدى الحاجة إلى هذا العلم في مختلف أطوار التاريخية، وتفاوت إشكالاته العلمية، فالمرحلة الأولى؛ هي مرحلة الصحابة حيث لم يكن العلم مدونًا لمجموعة من الاعتبارات، والعوامل حددها ﷺ في «صفاء عقائدهم، ببركة صحبة النبي عليه السلام، وقرب العهد بزمانه، ولقلة الوقائع والاختلافات»[12]، أما مرحلته التاريخية الثانية فهي التي سماها «كلام القدماء ومعظم خلافياته مع الفرق الإسلامية. خصوصًا المعتزلة؛ لأنهم أول فرقة أسسوا قواعد الخلاف لما

(8) أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، دمشق، ت: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ - 1979م. 19/5.
(9) التلخيص، الجويني، ت: عبد الله جولم النبالي وبشير أحمد العمري، دار البشائر الإسلامية، بيروت، 423/3.
(10) حوار مع بناصر الأعراني - بوابة الرابطة المحمدية للعلماء، الموقع (arrabita.ma)
(11) ابن خلدون، المقدمة، (ص/ 590).
(12) سعد الدين التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ت: أحمد حجازى السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة الأولى، 1987م، (ص/ 10).

ورد به ظاهر السنة»[13]، وتليها مرحلة العلم الثالثة التي حاول فيها «الإسلاميون الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة، فخلطوا بالكلام كثيرًا من الفلسفة، ليتحققوا مقاصدها فيتمكنوا من إبطالها. وهلم جرًّا إلى أن أدرجوا فيه معظم الطبيعيات والإلهيات، وخاضوا في الرياضيات حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة، لولا اشتماله على السمعيات. وهذا هو كلام المتأخرين»[14] وهذا تحقيبٌ لأبرز من درس العلم دراسة تاريخية؛ كالإمام ابن خلدون، غير أن كلام هذا الأخير في المقدمة أقرب إلى معنى التحقيب الإبستيمي، خاصة عند فصله بين طريق المتقدمين وطريق المتأخرين، وإبراز سماتهما الفكرية والاستدلالية. أما المرحلة الأولى ما قبل الكلام على وزان الحالة ما قبل العلمية عند باشلار[15] -وإن كانت بمعنى مغاير تمامًا نظرًا لما شابها من إشكالات ترتبط بأصالة النشأة والمفهوم ومشروعيتهما- تجعل صنيع التفتازاني (792هـ-1390م) لا يتجاوز التبرير للممارسة الكلامية أمام خصومها من أهل الحديث وبعض الفقهاء، ومن حق الإبستمولوجي اليوم أن يتساءل هل دخلت الثيولوجيا الإسلامية مرحلتها العلمية أم لا؟ لأن العلم الأكثر نزاعًا في علميته داخل التداول الإسلامي هو علم الكلام: إذ شمل النزاع اسمه، وتعريفه، ومرجعيته، ومنهجه، ومقولاته، مما يحول دون قدرته على التحول إلى برادايم علمي بالمعنى الإبستيمي[16]. وقد يقول قائل إن طبيعة هذه المقدمة الكلامية خاصة بالكتب الشارحة لما تضمنته من سرد عادي لتطور الممارسة الكلامية، بحيث لم تتجاوز الوصف الظاهري، فنقول إن هذا لا علاقة له بذلك لأن الشارح جاء بمقدمة من نوع آخر في كتابه «شرح المقاصد».

النوع الثاني: بناء المقدمة على مبادئ العلوم بدءًا بتعريف العلم والموضوع والاستمداد إلى المنهج المعتمد، وهذا النوع ينزع نحو توسيع دائرة مبادئ العلوم لتتناول الإشكالات المعرفية والمنهجية برؤية نقدية.

ويعد كتاب الغزالي (505هـ-1111م) «الاقتصاد في الاعتقاد» مثالًا قريبًا شيئًا ما لهذا النوع الذي صار أشدّ إحكامًا مع الآمدي (631هـ-1237م) في مقدمة أبكار الأفكار والإيجي في المواقف في علم الكلام والتفتازاني (792هـ-1390م) في مقدمة شرح المقاصد، يقول الغزالي (505هـ-1111م) عن كتابه السابق

(13) سعد الدين التفتازاني، شرح العقائد النسفية، (ص/ 11).

(14) سعد الدين التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص12.

(15) ينظر: باشلار، غاستون: تكوين العقل العلمي. مساهمة في التحليل النفساني للمعرفة الموضوعية، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.، بيروت 1981م، (ص/ 39).

(16) ينظر: د. إدريس نغش الجابري علم الكلام في التقييم الابستمولوجي / د. إدريس نغش الجابري - YouTube

«أما ترتيبه فهو مشتمل على أربع تمهيدات تجري مجرى التوطئة والمقدمات، وعلى أربع أقطاب تجري مجرى المقاصد والغايات»[17] وقد صدّره بتلك المقدمات الوجيزة التي ترجع لأربعة أمور:

أولًا: في بيان أن الخوض في هذا العلم مهم في الدين، وأن مقصوده إقامة البرهان على وجود الرب تعالى وصفاته وأفعاله وصدق الرسل استجابة لانبعاث الطلب، وتحريًا للإنذار المصحوب بالمعجزات.

ثانيًا: في بيان الخوض في هذا العلم، وإن كان مهمًا فهو في حق بعض الخلق ليس بمهم بل المهم لهم تركه، وفي ذلك تمييز لمراتب المخاطبين؛ لأن «الأدلة التي نحررها في هذا العلم تجري مجرى الأدوية التي يعالج بها مرض القلوب»[18]، وهذا يشكل على الممارسة الكلامية لسببين:

أحدهما: خصوصية الأدوات الكلامية وفي ذلك تمهيد لمنعها عن العوام كونها خطابًا خاصًا خلافًا لأصل وجوب النظر الذي كان أحد أسباب إثارة الخلاف حول مسألة إيمان المقلد، التي فرضت قبول النظر الجملي الذي لا يعتمد أدواتهم، ما يؤكد خصوصيتها.

وثانيهما: سؤال إمكان العلاج بهذه الأدوات؛ لأن الغزالي (505هـ-1111م) نفسه في الإحياء سيعتبر الممارسة الكلامية تؤدي إلى مرض القلب بسبب الخصومة والمراء التي تصاحب الممارسة الجدلية، يقول -رحمه الله-: «الذي أوردناه في كتاب الاقتصاد في الاعتقاد ويحتاج إليه لمناظرة مبتدع ومعارضة بدعته بما يفسدها وينزعها عن قلب العامي وذلك لا ينفع إلا مع العوام قبل اشتداد تعصبهم، وأما المبتدع بعد أن يعلم من الجدل ولو شيئًا يسيرًا، فقلما ينفع معه الكلام فإنك إن أفحمته لم يترك مذهبه وأحال بالقصور على نفسه وقدر أن عند غيره جوابًا ما وهو عاجز عنه وإنما أنت ملبس عليه بقوة المجادلة. وأما العامي إذا صرف عن الحق بنوع جدل يمكن أن يرد إليه بمثله قبل أن يشتد التعصب للأهواء فإذا اشتد تعصبهم وقع اليأس منهم إذ التعصب سبب يرسخ العقائد في النفوس وهو من آفات علماء السوء»[19]. وهذا يعيدنا إلى استشكال مرحلة الغزالي (505هـ-1111م) أهي مرحلة ارتقاء في تاريخ الكلام أم تراجع؟ أم هي شهادة على كونه مازال في المرحلة ما قبل العلمية؟

ثالثًا: في بيان الاشتغال بهذا العلم من فروض الكفايات؛ لأن التبحر في هذا العلم والاشتغال بمجامعه ليس من فروض الأعيان. فأما كونه فرض كفاية؛ فلأن «إزالة الشكوك في أصول العقائد

(17) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، بيروت – لبنان، ت: عبد الله محمد الخليلي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1424هـ، (ص/ 10).

(18) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، (ص/ 14).

(19) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج1ص40.

واجبة، واعتوار الشك غير مستحيل وإن كان لا يقع إلا في الأقل، ثم الدعوة إلى الحق بالبرهان مهمة في الدين»[20].

رابعًا: في بيان مناهج الاستدلال[21]، وقد شملت بعض صور البرهنة العقلية، غير أن الغزالي (505هـ-1111م) «اقتصر على ثلاثة مناهج: المنهج الأول: السبر والتقسيم وهو أن نحصر الأمر في قسمين ثم يبطل أحدهما فيلزم منه ثبوت الثاني»[22] وما يلاحظ هنا هو اعتماد مصطلح المتكلمين مثل «**السبروالتقسيم**» حيث يقول في كتاب آخر معرفًا إياه «هو على ضد نمط التلازم والمتكلمون يسمونه السبر والتقسيم، والمنطقيون يسمونه الشرطي المنفصل، ونحن سميناه التعاند»[23] وقد عبر عن الطرق السابقة بمصطلح الميزان[24] وتوسع فيها وجعلها هي «**الموازين الخمس**»[25] ذلك المصطلح الذي استمده من اللفظ القرآني. وهو مرتبط بمسألة عقدية تتعلق بمجال السمعيات، فالميزان هو ما توزن به أعمال الناس، سواء كانت خيرة أو شريرة، ونفس الشيء ينطبق عنده على موازين المعرفة، فأيها وقع فيه شك أخذ فعرض على هذه الموازين، وأما استخراجها من القرآن الكريم فهو ما اصطلح عليه طه عبد الرحمن بـ«عملية التأصيل العقدي للقياس المنطقي»[26].

الفرع الثاني: مقدمات المتكلمين بين الإتباع والإبداع.

تتباين المقدمات النظرية في مصنفات المتأخرين عن المتقدمين من حيث المضمون والمنهج لاعتبارات عدة أهمها؛ الانتقال إلى نظرية العلم الأرسطية، حيث كان واضحا ما عرفه مصطلح العلم بشكل عام، والعلم الضروري بشكل خاص من تطور، إن لم نقل تحولا وتغيرا في ضوء مفهوم «الكلي المنطقي»، وبتغير مفهوم العلم وشروطه تغيرت تبعًا لذلك الأدوات التي يلتزم بها المتكلم المتأخر، التي جاءت منسجمة مع تلك الشروط، فلو عدنا إلى المتقدمين سنجدهم يعرفون العلم بـ«سكون النفس هي طمأنينة القلب التي هي اليقين»[27]، وقد يضاف إليه قيد آخر وهو «إذا وقع عن ضرورة أو دليل»[28]،

(20) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، (ص/ 16).
(21) ينظر: الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، (ص/ 18).
(22) المرجع نفسه.
(23) الغزالي، محك النظر في المنطق، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، (ص/ 228).
(24) ينظر: المنطق عند الغزالي في أبعاده الأرسطوية وخصوصياته الإسلامية، رفيق العجم، (ص/ 159).
(25) الغزالي مجموعة الرسائل، دار الفكر – بيروت، الطبعة الأولى، 1416هـ، (ص/ 182).
(26) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي الطبعة الثانية، 2002م، (ص/ 341).
(27) أبو بكر الباقلاني، التقريب والإرشاد (الصغير)، تـ: د. عبد الحميد بن علي أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الثانية، 1998م 181/1.
(28) الآمدي، أبكار الأفكار في أصول الدين، 73/1.

ونقل الآمدي (631هـ-1237م) عن الإمام الأشعري(324هـ-936م) عبارات:

الأولى: العلم هو الّذي يوجب كون من قام به يكون عالمًا.

الثانية: هو الّذي يوجب لمن قام به اسم العالم.

الثالثة: العلم إدراك المعلوم على ما هو به[29].

أما العلم الضروري فقد ذكر الباقلاني(403هـ-1013م) معناه على مواضعة واصطلاح المتقدمين حيث قال «علم يلزم نفس المخلوق لزوما لا يمكنه معه الخروج عنه ولا الانفكاك منه ولا يتهيأ له الشك في متعلقه ولا الارتياب به وحقيقة وصفه بذلك في اللغة أنه مما أكره العالم به على وجوده لأن الاضطرار في اللغة: هو الحمل والإكراه وهو الإلجاء»[30]، وقد ذُكر إضافة إلى هذا حدود كثيرة، قال عنها الآمدي (631هـ-1237م) «أبطلناها في أبكار الأفكار والمختار في ذلك أن يقال: (العلم عبارة عن صفة يحصل بها لنفس المتصف بها التمييز بين حقائق المعاني الكلية حصولا لا يتطرق إليه احتمال نقيضه)»[31]، وقال بعض المتأخرين أيضا: العلم صفة يحصل بها لنفس المتصف بها التمييز بين حقائق المعاني الكلية تحرز من الإدراكات الخمسة، فإنها إنما تتعلق بالجزئيات المشخصات لا بالمعنى الكلي[32].

هكذا يظهر أن مصطلح العلم لم يعد يقتصر على مجرد طمأنينة النفس وسكونها، وإنما يشترط فيه غير ذلك لتأثير المنهج المنطقي على المتأخرين؛ إذ لما كانت العلوم النظرية تنتهي عندهم إلى الضروريات -المبنية على التقسيم إلى التصورات والتصديقات وعلى تأكيد الاطراد كما في المتواترات وتضمينها قياسًا خفيًا هو أنه لو لم يكن هذا الحكم حقا لما أخبر به هذا الجمع- لم يكتفوا بضرب بعض الأمثال لتوضيحها كمثال المشاهدات بل ذلك إلى تقسيمات ست، كان إثباتها والرد على منكريها آكد عندهم كما أشار التفتازاني (792هـ-1390م) إلى أنها من «مبادىء الكلام ليعلم أن ما يجعل منتهى مقدمات القياس ويدعي كونه ضروريا هل هو منها، ولم يشتغلوا بضبط التصورات الضرورية وكأنها ترجع إلى البديهيات والمشاهدات وحصروا التصديقات الضرورية في ست[33]»[34].

(29) الآمدي، أبكار الأفكار في أصول الدين، 74/1.

(30) تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل، محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم، القاضي أبو بكر الباقلاني، ت: عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية – لبنان، الطبعة الأولى، 1987م، (ص/ 26و27).

(31) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ت: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت- دمشق- لبنان، 11/1.

(32) الإسعاد، ابن بزيزة، (ص/ 107).

(33) البديهيات وتسمى أوليات والمشاهدات والفطريات والمجربات والمتواترات والحدسيات.

(34) التفتازاني شرح المقاصد، 55/1.

وهذا السبب هو ما جعلهم يخصصون لهذه الأدوات الجديدة مقدمات الكتب الكلامية. فإذا كان القدماء ينطلقون من مفهوم النظر وشروطه والاستدلال بالشاهد على الغائب[35]... فإننا سنجد المتأخرين يتناولون مفهوم التصور والتصديق والطرق الموصلة إليهما، وفي التصور يتم إثبات الكلي الطبيعي والكليات الخمس[36].

لم يجعل أغلب المتأخرين الحديث عن مبادئ أصول الدين جزءًا من مقدماتهم؛ بل أفردوها بباب مستقل شكل القسم الأول لكتبهم الكلامية، كما مر عند الإمام الغزالي (505هـ-1111م)، وأما الرازي(606هـ-1212م) فقال في تقديمه لكتابه المطالب العالية «هذا كتابنا في العلم الإلهي، وهو المسمى في لسان اليونانيين: بإثولوجيا. وهو مرتب على مقدمة وكتب. **والمقدّمة فيها أربعة فصول**»[37]، وأما الإيجي (756هـ -1362م) فبعد المقدمة العامة جعل الموقف الأول ضمن مواقفه خاصا **بالمقدمات؛ وفيه مراصد**

« 1- المرصد الأول فيما يجب تقديمه في كل علم

2 - المرصد الثاني في تعريف مطلق العلم

3 - المرصد الثالث في أقسام العلم

4 - المرصد الرابع في إثبات العلوم الضرورية

5 - المرصد الخامس في النظر إذ به يحصل المطلوب

6 - المرصد السادس في الطريق وهو الموصل إلى المقصود»[38].

وقد كانوا رحمهم الله على وعي بمتغيرات الواقع العلمي عند صياغة هذه المقدمات، رغم أن عملهم هذا ليس مفصولًا عن أمهات الكتب الكلامية، فليس في كتب الإيجي (756هـ -1362م)، والبيضاوي (691هـ- 1292م) والتفتازاني (792هـ-1390م) ما يوصف بالاختراع، لأنها نسجت على منوال من تقدمها من كتب الغزالي (505هـ-1111م) والرازي(606هـ-1212م)، والآمدي (631هـ -1237م)، فما ورد فيها هو

(35) ينظر: ابن فورك، مجرد مقالات الإمام أبي الحسن الأشعري، دار الشروق- دانيال جيماريه -(طبعة بدون تاريخ)، (ص/ 286)، وينظر: الإرشاد الى قواطع الادلة في أصول الاعتقاد، الجويني ت: محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، الطبعة: السعادة - مصر - 1369 هـ - 1950 م،)ص/ 24 -29).

(36) ينظر: البيضاوي، طوالع الأنوار من مطالع الأنظار، (ص/ 55).

(37) فخر الدين الرازي، المطالب العالية من العلم الإلهيّ، بيروت لبنان، ت: أحمد حجازي السّقا، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، 1407هـ - 1987م 33/1 و34.

(38) عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، المواقف في علم الكلام، بيروت، ت: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل –الطبعة الأولى، 1997م، 29/1.

ما رسم معالمه العلماء الأحبار وشيد أركانه أنظار النظار، وقد قال الإيجي(756هـ-1362م) واصفا عمله بأنه «خلاصة أبكار الأفكار وزبدة نهاية العقول والأنظار ومحصل ما لخصه لسان التحقيق»[39]، وتلك أهم مصادر الكلام المتأخر، إذ تابعهم في منهجهم معظم من أتى بعدهم؛ فقد قسم الآمدي (631هـ-1237م) كتاب الأبكار إلى ثمانية قواعد: الأولى، والثانية، والثالثة في العلم والنظر، وما يتوصل به إلى المطلوبات النظرية، وهذه القواعد الثلاثة لخصها الإيجي (756هـ-1362م) في كتابه «المواقف» وسماها الموقف الأول: وقسم هذا الموقف إلى ستة مراصد. وقد تحدث عن العلم في المراصد الثاني، والثالث، والرابع؛ وهي تقابل القاعدة الأولى في العلم عند الآمدي (631هـ-1237م). كما خصص المرصد الخامس للنظر، وهو يقابل القاعدة الثانية في النظر عند الآمدي، والمرصد السادس يقابل القاعدة الثالثة عند الآمدي. هذا، ويقول شارح المواقف «ولا بُد للمتكلم من تحقيق ماهية العلم أولا، ومن بيان انقسامه إلى ضروري ومكتسب ثانيًا، ومن الإشارة إلى ثبوت العلوم الضرورية التي إليها المنتهى ثالثًا، ومن بيان أحوال النظر وإفادته للعلم رابعًا، ومن بيان الطريق الّذي يقع فيه النظر ويوصل إلى المطلوب خامسًا؛ إذ بهذه المباحث يتوصل إلى إثبات العقائد، وإثبات مباحث أخرى تتوقف عليها العقائد. وقد عرفت أنه قد جعل جميع ما يتوقف عليه إثبات العقائد من القضايا المكتسبة مقاصد في علمه؛ كيلا يحتاج فيه إلى علم آخر»[40]. والمقصود هنا ألا يحتاج إلى مبادئ يأخذها مسلمة من مجالات معرفية أخرى، وإلا فإنهم قد انفتحوا عليها وبحثوها في ثنياه؛ إذ يُقّر الغزالي (505هـ-1111م) أنهم «اعتمدوا في ذلك على مقدمات تسلموها من خصومهم، واضطرهم إلى تسليمها إما التقليد، أو إجماع الأمة، أو مجرد القبول من القرآن والأخبار... وخاضوا في البحث عن الجواهر والأعراض وأحكامها؛ ولكن لما لم يكن ذلك مقصود علمهم، لم يبلغ كلامهم فيه الغاية القصوى»[41].

ومن المعلوم أن كتاب المواقف اعتمد عليه معظم من أتى بعده من المتكلمين، شرحًا، وتعليقًا[42]، فلم تكن القطيعة عندهم شرطًا في طريقة المتأخرين؛ لأنهم لم يتخلصوا من الجدل. ونظرًا لعسر التخلص من التقليد السائد نخص هنا الكلام المتأخر بمجموعة من الملاحظات:

(39) المرجع السابق، 6/1.
(40) المرجع السابق، 47/1.
(41) الغزالي، مجموع الرسائل، (ص/ 541).
(42) ينظر: أحمد محمد المهدي، مقدمة كتاب أبكار الأفكار، سيف الدين الآمدي، القاهرة، دار الكتب والوثائق القومية، الطبعة: الثانية / 1424 هـ-2004م، 1/ 35 و42و 43.

- أولًا: شيوع نوع من التقليد في علم الكلام المتأخر غالبه ترديد لأعمال ملخصة أو مشروحة تطغى عليها الردود العنيفة على الخصوم من باقي الفرق الكلامية بل وعلى المتقدمين من نفس الفرقة سعيا لتجاوز الإشكالات المتعلقة بمنهجهم وأدواتهم الاستدلالية، وأولها مرتبط بقاعدة «ما لا دليل عليه يجب نفيه» أو اعتبار «أن بطلان الدليل دليل على بطلان المدلول».

- شدة الاعتزاز بالعلم واعتباره السبيل الذي يقيم أصول الدين بـ«قوة أدلته حتى صار كأنه هو الكلام دون ما عداه من العلوم»[43] وهي الدعوى التي اعترضت عليها الجماعة العلمية للفلاسفة رغم أنهم يشتركون مع المتأخرين في كثير من المفاهيم العلمية وفي المنهج المنطقي، بل وفي هذا النزوع نحو تسييد علمهم -الفلسفة-، رغم أنَّ ابن رشدٍ أيضًا في معارضته لأدلة المتكلمين لم يتجرد عن التأثير الكلامي من جهة الوسائل؛ حيث استمد منهم بعض طرقهم الاستدلالية، مثل قياس الغائب على الشاهد[44]، وبعض طرقهم الاعتراضية، مثل التفريق[45] والتقدير[46]، كما أخذ منهم أساليبهم في خرق بعض المبادئ المنطقية[47] وهو بذلك عوض أن يسلك المنهج المنطقي في الاحتجاج أعمل المنهج الجدلي في القضايا المنطقية أيضًا، فاعتُبر بذلك من الذين فتحوا الطريق أمام مشروع رد المنطق إلى الجدل أيضًا.

الفرع الثالث: مقدمات المتكلمين بين النظر الكلامي الداخلي والنظر الخارجي

إن كانت مقدمات المتكلمين نظرًا كلاميًا فهي جزء لا يتجزأ من علم الكلام، ولا حاجة لوصفها بالعمل الإبستمولوجي وإن كانت نظرًا في الكلام من الخارج فحق لها الانتساب لفلسفة العلم. والمقصود بالسؤال هل هي نظر كلامي؟ ألا تتجاوز بحث وتقرير مسائل علم الكلام وقضاياه. أما السؤال هل هي نظر في علم الكلام؟ فيعني ذلك: أن يوجه الجهد لبحث المبادئ التي تأسس عليها العلم، والخلفيات المعرفية الموجهة لمبادئه ونسقه المنهجي، فلأي النوعين تنتمي هذه المقدمات؟

(43) سعد الدين التفتازاني، شرح العقائد النسفية، القاهرة، تـ: أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية - الطبعة: الأولى - 1987 م (ص/ 10، 11).

(44) يعتبر طه عبد الرحمن ابن رشد قد سقط في كثير من الممارسات وطرق الاستدلال التي انتقدها.

(45) وهو أن يميز في لفظ الخصم أو قوله بين معان متباينة فيما بينها. تجديد المنهج في تقويم التراث، (ص/ 196).

(46) وهو أن يفترض معترضا محتملا في صيغة المفرد: «قال» أو بصيغة المبني للمجهول: «قيل» أو بصيغة الجمع «قالو». تجديد المنهج في تقويم التراث، (ص/ 196).

(47) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، (ص/ 231).

إن هذه المقدمات وعلى رأسها مبادئ النظر ومناهج الاستدلال حسب تعبير الغزالي (505هـ-1111م) قد عرفت اختلافًا كبيرًا في الحكم عليها، وذلك لأسباب عدة:

منها ما هو راجع إلى طبيعة المعارف التي انفتح عليها علم الكلام، والسبب في ذلك أنها «إن بينت في علم آخر كان ثمة علم أعلى منه أي من علم الكلام تبين فيه مباديه شرعيٌ إذ لا يجوز أن تبين مباديه في علم أعلى غير شرعي وإلا لاحتاج رئيس العلوم الشرعية على الإطلاق إلى علم أعلى غير شرعي»[48]، فبعض المتكلمين يعتبرون أن بيان مبادئ العلم يكون في آخر أعلى منه[49] وعند الحديث عن علم الكلام فلا وجود لعلم أعلى منه عند البعض لتبين فيه المبادئ، يقول الآمدي (631هـ-1237م) «فلم يرضوا أن يكونوا محتاجين فيه إلى علم آخر أصلًا فأخذوا موضوعه على وجه يتناول تلك العقائد والمباحث النظرية التي تتوقف عليها تلك العقائد... وجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة في علمهم»[50] وكي لا يحتاج فيه إلى علم آخر صارت تلك المباحث التي تشكل مبادئ العلم مسائل كلامية «وفي أبكار الأفكار تصريح بذلك»[51]. وخالف الإمام التفتازاني(792هـ-1390م) حيث قال «لا نسلم كون هذه المباحث من مسائل الكلام بل مباحث النظر والدليل من مباديه على ما قررنا»[52] واعتبر العلم الذي تبين فيه المبادئ ليس شرطًا فيه أن يكون أعلى ولا شرعيًا ومثاله علم الأصول والعربية[53] لذلك اضطر الإيجي(756هـ -1362م) في هذه المباحثة إلى إضافة احتمالات تقود إلى المطلوب في قوله «لقائلٍ أن يقول إن مبادئ العلم الأعلى قد تبين وإن كان على قلة في العلم الأدنى، فاللازم على ذلك التقدير ثبوت علم شرعي تبين فيه مبادئ الكلام أو احتياجه في مباديه إلى علم غير شرعي، فإن سلم بطلان الثاني، فقد لا يسلم بطلان الأول، إلا أن يقال ليس لنا علم شرعي يبين فيه ما نحن بصدده»[54]، فالاحتمال الثاني باطل؛ لأن مبادئ العلم قد تبين في علم أعلى، وهذا يلزم منه احتياج علم الكلام في مباديه إلى علم غير شرعي؛ لأن الكلام أعلى العلوم الشرعية، ونازعه فيه التفتازاني (792هـ-1390م)، وبقي افتراض ثبوت علم شرعي آخر تبين فيه مبادئ الكلام.

(48) عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، المواقف، 37/1.
(49) ينظر: الجرجاني، شرح المواقف، 39/1.
(50) عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، المواقف، 44/1.
(51) المرجع السابق ج1 ص47.
(52) سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد، 179/1.
(53) ينظر: المرجع السابق، 182/1.
(54) عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، المواقف، 37/1.

إن أصل تسييد علم الكلام أثّر على مضامين المقدمات الكلامية؛ لأن بعضها منطقي، وبعضها لغوي، وبعضها طبيعي (كوسمولوجي ورياضي وفيزيائي) بحيث صرنا لا نتحدث عن علمٍ واحدٍ أعلى، بل عن علوم متعددة تستعمل بقانون (التسلم والتسليم). فكثيرًا ما يركز الباحثونَ على تأثير علم الكلام في باقي العلوم وعلى رأسها أصول الفقه، واستمداد هذا الأخير منه[55]، ولا ينتبهون إلى تأثره، مع العلم أن استمداد المتكلمين المتقدمين أدواتهم من الدرس الأصولي واللغوي -لما تربطهما من وشائج التكامل- كان جليًا رغم أنه لم ينل الاهتمام الذي يستحق، وقد خص ابن جني بابًا «فيما يؤمنه علم العربية من الاعتقادات الدينية» وقال فيه: «اعلم أن هذا الباب من أشرف أبواب هذا الكتاب، وأن الانتفاع به ليس إلى غاية ولا وراءه من نهاية. وذلك أن أكثر من ضل من أهل الشريعة عن القصد فيها وحاد عن الطريقة المثلى إليها فإنما استهواه «واستخف حلمه» ضعفه في هذه اللغة الكريمة الشريفة»[56]. كما أن القواسم المشتركة بين الأصلين جعلت إدخال المسائل الأصولية في علم الكلام أمرًا طبيعيًا، وهذا كان قبل الأوضاع التي آل إليها من خلط بين التكامل الموجه، والتداخل المشوّه الذي لا تؤطره رؤية ولا ينظمه منهج[57].

ولضبط حدود علاقات علم الكلام بغيره جعل المتكلمون «تباين العلوم وتناسبها وتداخلها أيضا بحسب الموضوع، بمعنى أنَّ موضوعَ أحد العلمين إن كان مباينًا لموضوع الآخر من كل وجه؛ فالعلمانِ متباينان على الإطلاق وإن كان أعم منه فالعلمان متداخلان وإن كان موضوعهما شيئًا واحدًا بالذات متغايرًا بالاعتبار أو شيئين متشاركين في جنس أو غيره فالعلمان متناسبان»[58]، ورغم ذلك بقيت هذه العملية غير منضبطة لكونها تخضع لمعايير مذهبية، بل إنَّ للمتكلمين دوافع أخرى غير معرفية ولا منهجية في إقحام بعض المسائل التي يعترفون أنَّها لا تمس العقائد في شيء، وإنَّما يسوقونها تعجيبًا للحجة الفلسفية، وتحقيرًا وتنقيصًا من مكانة الفلاسفة، وكسرًا لهيبتهم في نفوس الناس، ومثال هذا ما قاله عضد الدين الإيجي (756هـ-1362م) بعد كلام له في خطوط الطول ودوائر العرض «فهذه أمور

(55) مثال رسالة تطور علم أصول الفقه وتجدده (وتأثره بالمباحث الكلامية)، عبد السلام بلاجي، أطروحة دكتوراه قدمت لشعبة الدراسات الإسلامية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية التابعة لجامعة محمد الخامس بالرباط في صيف سنة 2002م. ومنحتها اللجنة العلمية التي ناقشتها درجة مشرف جدا مع توصية الكلية بطبعها.

(56) أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي، الخصائص، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الرابعة، 248/3.

(57) ميز طه عبد الرحمن بين نوعين من التداخل: الأول: التداخل الإجرائي وهو الذي يقبل المبحث العلمي بمقتضاه الاندماج في جملة مخصوصة من العلوم دون غيرها. الثاني: ابتدائي يصير المبحث العلمي بمقتضاه قابلا للاندماج في أي علم من العلوم فتنمحي بذلك خصوصيته المعرفية، تجديد المنهج في تقويم التراث، طه عبد الرحمن، (ص/ 93).

(58) التفتازاني، شرح المقاصد، 168/1.

موهومة...ولا تتعلق باعتقاد ولا يتوجه نحوها إثبات وإبطال إلا أنا أوردناها لتقف على مقصدهم وإذا رأيته محض تخيلات أوهن من بيت العنكبوت لم يهلك سماع هذه الألفاظ ذوات القعاقع»[59].

ومنها ما هو راجع إلى مشروعية مضامينها ومفاهيمها المستحدثة، ومدى فعالية أدواتها الصورية؛ إذ وسمها المخالفون داخل التداول الإسلامي بالقصور عن تحقيق أهداف العلم التي سطروها في مقدماتهم «كالترقي من حضيض التقليد إلى ذروة الإيقان»[60] بل إن الغزالي (505هـ-1111م) الذي كان متحمسًا كثيرًا لها في البداية عادَ وأقرَّ بأنها غير وافية بمقصود العلم حين ذكرَ أنّ الذين استعملوا المنطق كان «لهم نوع من الظلم في هذا العلم، وهو أنهم يجمعون للبرهانِ شروطًا يعلم أنها تورث اليقين لا محالة، لكن هم عند الانتهاء إلى المقاصد الدينية ما أمكنهم الوفاء بتلك الشروط، بل تساهلوا غاية التساهل»[61] والأمر لا يقف عند هذا الحدِّ بل يتضمن مجموعة من المفاسد التي تظهر في كثرة الشك والاضطراب وتشقيق الكلام وحشوه بالدقائق والمتشابهات والتعقيد والعسر في البيان محل الإيضاح والإفهام، خلافًا لما يتوهم من كونه يعصم الذهن عن الخطأ «وما زال نظار المسلمين يعيبون طريق أهل المنطق ويبينون ما فيها من العي واللكنة وقصور العقل وعجز النطق ويبينون أنها إلى إفساد المنطق العقلي واللساني أقرب منها إلى تقويم ذلك»[62]. ومن بين سلبياته أيضا ما أشارَ إليه الشهرستاني حيث قال: «أهل المنطق يبالغون في ذكر شروط الحد ويحققون في استيفاء جوانبه لفظًا ومعنى غير أنهم إذا شرعوا في تحديد الأشياء وتحقيق ماهيتها يأتون بأبعد ما يأتي به المتكلمون، كمن يتقن علم العروض ولا طبعَ له في الشعر، أو كمن يكون له طبعٌ ولا مادة له من النحو والأدب فيعود حسيرًا ويصبح أسيرًا»[63]. وفي كلامه هذا ملحظٌ دقيقٌ فيما يخلّفه المنطق عند الاقتصار عليه دون غيره من ضيق الأفق حيث يجعل الإنسان محبوسا مقيد العقل، ضيق العبارة والبيان، محدود الإدراك والتصور.

ولا يمكن أن نتجاهل المصطلحات الوافدة التي استعملت فيها، وهي تنضوي في الأصل تحت لواء الفلسفة حينما «أدرجوا فيه-أي في الكلام- معظم الطبيعيات والإلهيات، وخاضوا في الرياضيات حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة»[64]، أما مصطلح الطبيعيات القديم فيشمل «الجذور الضاربة في البنية

(59) الجرجاني، شرح المواقف للإيجي، 410/2.
(60) الجرجاني، شرح المواقف 40/1.
(61) الغزالي، المنقذ من الضلال، (ص/ 142).
(62) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، (ص/ 194).
(63) الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، (ص/ 110).
(64) التفتازاني، شرح العقائد النسفية، (ص/ 34).

الثقافية للعلم الطبيعي اليوم»[65]، غير أن الوضع الآن اختلف تمامًا إذ تخصصت الفروع المعرفية والعلمية. ونظرًا لواقع هذه العلوم وما عرفته من تطور على مستوى المصطلحات، صار من الضروري إعادة النظر في كثير منها خاصة تلك التي تتقاطع مع مبادئ المتكلمين قديما، وما لم تتم المراجعة الدقيقة لدلالتها عند المتكلمين فإن القول: إن الطبيعيات في الكلام القديم فقدت «قيمتها المعرفية أمام العلم الحديث، ولم يعد هناك صلة بينهما، بل قطيعة معرفية»[66] يبقى مجرد كلام يلقى على عواهنه.

فلا نزاع في كون هذه الألفاظ والمصطلحات مستمدة من علوم الأوائل بحيث «لو راجعت علوم الحكمة تجد أن ألفاظها ليست مستمدة من القرآن الكريم، من قبيل: الصورة والمادة، والعلة والمعلول، والواحد والكثير والكيف والكم، والزمان والمكان والجوهر والعرض والأين والمتى، فهذه ألفاظ يونانية، هذه ألفاظ أتت بعد عصر الترجمة»[67]. لذا لا بُدَّ من التفصيل في لغة علم الكلام؛ لأنها تشمل مصطلحات مستوحاة من نصوص الوحي ومعاني اللغة العربية وأخرى محدثة مجملة كتلك التي مثل بها سابقًا.

فأما الأولى: فهي الأصل في المعاني وإليها ترد الألفاظ المجملة والمحدثة، و«لا يحلُ لأحدٍ صرف لفظة معروفة المعنى في اللغة عن معناها الذي وضعت له في اللغة التي بها خاطبنا الله تعالى في القرآن إلى معنى غير ما وضعت له إلا أن يأتي نص قرآن أو كلام عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أو إجماع من علماء الأمة كلها على أنها مصروفة عن ذلك المعنى إلى غيره أو يوجب صرفها ضرورة حس أو بديهة عقل فيوقف حينئذ عندما جاء من ذلك»[68].

وأما الثانية: فتتمثل في تلك اللغة التي قال عنها حسن حنفي أنها متطورة غير ثابتة[69] حيث تشمل الألفاظ المستحدثة الوافدة أو المجملة وهي فرع عن الأولى المستوحاة من الكتاب والسنة، وكون هذه الأخيرة أصلا لها أي أنها توزن بها لأن المتكلمين يختلف مرادهم عند استعمالهم لها، أما «إذا عرفت المعاني الصحيحة الثابتة بالكتاب والسنة وهي الأصل، وعبر عنها لمن يفهم بهذه الألفاظ المستحدثة، ليتبين من الأمر تجنبا لأسباب الخلاف، كان ذلك مثل الحكم بين سائر الأمم بالكتاب فيما اختلفوا فيه

(65) حامد حلمي حامد، علم الكلام الجديد: المفاهيم والمنهج والموضوع، (ص/ 23).
(66) حامد حلمي حامد، علم الكلام الجديد: المفاهيم والمنهج والموضوع، (ص/ 24).
(67) الاجتهاد الكلامي: مجموعة من مؤلفين، دار الهادي، (ص/ 35).
(68) ابن حزم الأندلسي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة الخانجي – القاهرة، 30/3.
(69) ينظر: الاجتهاد الكلامي: مجموعة من مؤلفين، دار الهادي، (ص/ 35 و36).

من المعاني التي يعبرون عنها بوضعهم وعرفهم، وذلك يحتاج إلى معرفة معاني الكتاب والسنة، ومعرفة معاني هؤلاء بألفاظهم، ثم اعتبار هذه المعاني بهذه المعاني يظهر الموافق والمخالف»[70]، فهذه اللغة غير ثابتة في مصطلحاتها، تستعمل مع من لا يفهمون إلا بها؛ لأنها تستجيب لحاجياتهم وتوافق وسائل عصرهم بشرط الموازنة وردها إلى أصولها، أما اعتبار هذا الجانب من المصطلحات المستحدثة مبررًا ينازع به الخصوم لنفي مشروعية الكلام فليس كافيًا؛ إذ «لم ينكر السلف مجرد إطلاق لفظ له معنى صحيح، كما يعتقده قوم من الناس من أهل الكلام وغيرهم؛ فإنّا عند الحاجة إلى الخطاب نخاطب الرجل بالفارسية والرومية والتركية... ولا كرهوا أيضًا معنى صحيحًا يكون دليلًا على حق، كما يتوهمه أيضًا هؤلاء، ويقولون: «إن كره اللفظ فهو اصطلاحي كاصطلاحات سائر العلماء من الفقهاء والنحاة، وإن كره المعنى فلا يريد إلا الدلالة على أصول الدين، مثل: ثبوت الصانع، ووحدانيته، وصحة الرسالة والنبوة»؛ فإن هذا المعنى لم يكرهه السلف، ولا يكرهه مؤمن عليم»[71].

المطلب الثاني: إشكالية الموضوع وسؤال التداخل والتكامل

أولًا: تحرير مجال علم الكلام تعريفًا وموضوعًا

لقد تقرر في مقدمات علم الكلام أن لكل علم موضوعًا ومسائل؛ بها تنوعت العلوم وتمايزت في المفهوم، مثلما جاء في شرح المواقف للإيجي(756هـ -1362م) «بالموضوع تتمايز العلوم في أنفسها»[72]، كما أنّ كثرة المسائل محصورة بوحدة الموضوع وبه تتمايز العلوم عن غيرها وتتباين أو تتداخل. و«الناظرون في هذا الشأن على قسمين: منهم من نظرَ نظرًا عامًا، أي في المعلوم من حيث هو معلوم، وإن كان المقصود أولًا وبالذات العلم بواجب الوجود. ومنهم من نظر نظرًا خاصًا، وذلك فيما يجب الله، ويستحيل عليه، ويجوز في أفعاله، وما يوصل إلى ذلك إجمالًا، لا تفصيلًا. والعلم الحاصل عن الأول هو المسمّى به علم الكلام، والثاني يسمى به علم العقائد، وهذا مندرج تحت الأوّل اندراج أخص تحت أعم»[73] والأصل هو الخلط بينهما؛ «لأن المتكلمين في الغالب يجعلون «علم الكلام» و«علم العقائد»

(70) ابن تيمية، درء التعارض، 1/ 45و46 (بتصرف).

(71) ابن تيمية، جامع المسائل - المجموعة التاسعة، ت: عبد الرحمن بن حسن بن قائد، دار عالم الفوائد – مكة، الطبعة الأولى، 1437هـ، (ص/ 14و15).

(72) الجرجاني، شرح المواقف، ج1ص34.

(73) أبو عبد الله البكي الكومي، تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب، بيروت، ت: نزار حمادي، مؤسسة المعارف، (د.ت)، (ص/ 39).

شيئًا واحدًا، وكيف يجعل ما هو أصل للدين مرادفًا لما ذمه السلف وحذروا من الدخول فيه، فالوجه أن يعرّف علم الكلام بأنه العلم الذي يحاول فيه إثبات العقائد الدينية بالدلائل العقلية الجارية على أساليب الفلاسفة[74]، ويحاول فيه دفع الشبه بهذا النوع من الكلام. ويعرف علم العقائد بأنه العلم بالعقائد الدينية سواء كانت مجردة عن الدلائل العقلية أو كانت عن الأدلة النقلية أو عن الأدلة العقلية الواضحة القريبة إلى الأفهام كالأدلة العقلية الواردة في القرآن»[75]. وعلى ضوء هذا الاعتبار الذي لا يحضر عند المتكلمين يمكن القول إن الأول: هو الكلام الذي تميز عن علم العقائد عند المتأخرين وهو «علم الموجود بما هو موجود على قانون الإسلام»[76]، وموضوعه موضوع العلم الإلهي نفسه[77] بشرط أن يكون على قانون الإسلام، وفيه نظرٌ؛ لأنه قد يبحث مبادئ النظر والدليل ولا يعتبر فيها وجود موضوعاتها في الخارج؛ لأن المتكلمين لا يقولون بالوجود في الذهن. كما أن شرط كون المسائل حقة على قانون الإسلام لا يميز العلم أي علم الكلام عما ليس بكلام كيف وكل من صاحبي الحق والباطل يدعي كون مسائله حقة على قانون الإسلام[78]، وهنا يمكن القول إن سعة الموضوع وانفتاحه على الموجود بما هو موجود جعلت الكلام لا ينفصل عن الفلسفة ويبتعد نوعًا ما عن وظيفته الدفاعية، لهذا فإنَّ أحد البواعث على تطوير المنهج الكلامي هو تمكين العلم من النهوض بمهمة علم الوجود، ما جعله ينفتح على منهج منتج -زعمًا- على عكس المنهج الجدلي الذي يقتصر على الاعتراض والنقض والإنكار.

وأما الثاني: فهو علم العقائد؛ وهو العلم الذي يحصل منه ما تعبدنا باعتقاده «ويدل على هذا ما اقتصر عليه من ينكر طريق الكلام كما هو طريق المحدثين والفقهاء وغيرهم، حيث اقتصروا على تحصيل العقائد من غير نظر في العالم بنظر المتكلم» وقد عرّفه الإمام بقوله: «يحَد بأنه: العلم بالأحكام الشرعية الاعتقادية عن قاطع عقلي أو سمعي أو وجداني»، وموضوعه هو ذات الواجب، وقال الأرموي (682هـ-1198م) ذات الله تعالى[79] حيث لم يعتبر النظر الأول العام علم كلام وإنما علمًا إلهيًا، وأما كون الأول يبحث فيه عن الجواهر والأعراض فعلى سبيل المبدئية لا على أنها من مسائله[80].

(74) هذا وقع في الكلام الفلسفي خاصة مع المتأخرين.

(75) الغرسي، محمد صالح بن أحمد تحقيق مسائل مهمات من علم التوحيد والصفات، دار الفتح للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، 2016م، (ص/ 30).

(76) التفتازاني، شرح المقاصد، 176/1.

(77) الغزالي، المستصفى، (ص/ 6).

(78) عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، المواقف، 39/1.

(79) المرجع السابق، 36/1.

(80) المرجع السابق، 1/ 36 و37.

وخلاصة القول هو تضمن هذا الشأن لنظرين: أحدهما عام والآخر خاص، فمن ميَّز بين علم الكلام والعقائد ميَّز الكلام بالنظر العام وعلم العقائد بالنظر الخاص، ومن لم يُميِّز خص الكلام بالنظر الخاص وجعل العلم الإلهي ذا نظر عام، وهنا أشير إلى مسألة غاية في الأهمية، وهي أن موضوع العلم لا يتبين وجوده فيه، والعلم بوجود الصانع يتبين فيه، فكيف يكون موضوعه؟ وجوابه فرع عما سبق، فمن ميّز بين الكلام والعقائد جعل بيان وجوده تعالى في الكلام؛ لأن موضوعه هو الموجود بما هو موجود، وأما من لم يميز كالإمام الأرموي (682هـ-1198م)، فقد جعل الاستدلال على وجوده تعالى ليس من مسائل الكلام؛ بل من العلم الإلهي حيث يقول: «إنية واجب الوجود ووجوده لا يكون مطلوبًا في هذا العلم بل مسلمًا فيه. فإن قلتَ: إنا نرى المتكلمين يتشبثون في هذا العلم بإثبات واجب الوجود مستدلين عليه تارة بإمكان الذوات، وتارة بإمكان الصفات، وتارة بحدوثها. قلت: ليس مقصودهم من ذلك إثبات إنيَّته ووجوده؛ بل انتهاء جميع الموجودات إليه وكونه مبدأ لها...وفيه فائدة أخرى؛ وهي أنَّ من لم يمارس العلم الإلهي يحصل له طمأنينة بوجود موضوع هذا العلم؛ فيكون خوضه فيه بعد طمأنينة من قلبه»[81] ومن الذين اعترضوا على كون موضوع العلم لا يكون مطلوبًا فيه بل يكون مسلمًا الإمام الإيجي (756هـ-1362م)، وخالفه التفتازاني (792هـ-1390م) والبكي بالتمييز بين العقائد والكلام فإن كان مسلما عند هذا الأخير في العلم الأول فإنه مطلوب ومبين في الثاني حيث يقول «نمنع أن كل موضوع علم إنما يتبين وجوده في غيره، ولئن سلمنا ذلك، فنمنع أنَّ صانعَ العالم يتبين وجوده في هذا العلم، بل وجوده بديهي والمذكور إنما هو على جهة التنبيه قال تعالى: ﴿أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ﴾ [إبراهيم: 10]، وبهذا قال جماعة من المحققين كابن البناء في مراسيمه أو إنه مبين في علم آخر، وهو علم الكلام الذي هو أوسع وأشمل كما نبهنا عليه»[82].

ثانيًا: سؤال الإمداد والاستمداد: واقع التداخل ومقصد التكامل

هذا الموضوع من أدق الإشكالات التي أثارتها المقدمات الكلامية؛ ذلك أن علم الكلام انتهكت حرمته على غفلة من أمره لما أدرج فيه من فضول الكلام قصد تكثير المباحث إلى درجةٍ التبسَ فيها بغيرِه. فسؤال الإمداد والاستمداد من المفاهيم الفرعية في تكامل العلوم وأعم منه مصطلح التداخل المعرفي؛

(81) سراج الدين الأرموي، رسالة في الفرق بين نوعي العلم الإلهي والكلام، تحقيق محمد أكرم أبو غوش، دار النور، الطبعة الأولى، 2013م، (ص/ 76).

(82) أبو عبد الله البكي الكومي، تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب، (ص/ 39).

لأن هذا الأخير لا يلزم أن يتضمن تكاملًا إيجابيا على الدوام[83] ومن الباحثين من يرادف بينهما[84]، ومنهم من يجعل الإمداد أخص من التكامل[85] وحسب هذه الرؤية الموجهة تؤطر العلوم وتضبط الوجهة، وتخفف حدة التخصص وتُيسر عملية الإمداد والاستمداد.

لقد تفرع هذا الإشكال عن مكانة علم الكلام وتسييده، لما لهذا الوصف من تأثير على علاقته بالعلوم الأخرى. فكما هو معلوم فقد استمد المتقدمون أدواتهم من الدرس الأصولي واللغوي، لما تربطه بهما من وشائج التكامل خصوصا وأن إشكالاته المنهجية حينها «أكثر مثارها من الآي المتشابهة»[86] على عكس ما آل إليه من خلط بين التكامل الموجه، والتداخل المشوّه الذي لا تؤطره رؤية ولا ينظمه منهج[87] ورغم محاولة ضبط حدود هذه العلاقة بين هذه المجالات التي انفتح عليها إلا أن هذا الأمر لم يحصل لما للنظرة التفاضلية من أثر في هذا المقام. فإن المتكلمين ولو مع قبولهم بفكرة الاشتراك بين العلوم في المسائل إلا أن بحثهم في موضوعات نظرية أو عملية يتميز عن المجالات الأخرى بالملحظ الكلامي عند النظر فيها لاختلاف جهات تعلق العلوم بالموضوعات، وما نقصده هنا يرِد على أصول الفقه أيضا حيث يقول السبكي (756هـ-1355م): «إن الأصوليين دققوا في فهم أشياء من كلام العرب لم يصل إليها النحاة ولا اللغويون، فإن كلام العرب متسع جدًا، والنظر فيه متشعب، فكتب اللغة تضبط الألفاظ ومعانيها الظاهرة دون المعاني الدقيقة التي تحتاج إلى نظر الأصول واستقراءٍ زائدٍ على استقراء اللغوي، مثاله دلالة صيغة افعل على الوجوب، ولا تفعل على التحريم»[88].

وبغير هذا الملحظ الكلامي الذي تحكمه الرؤية التسييدية للعلم وتوجهه النزعة المذهبية فلا ضابطَ لهذه العملية ولا أحكام تتقيد بها ما يجعل هذا التداخل الحاصل بينها مخلًا؛ فالأصل هو عدم نقل المسألة من علم إلى آخر بلا موجب لذلك كان الشاطبي يشترط في الاستمداد «عدم استدعاء مسألة من علم ما إلا إذا كانت مسلمة»[89]، وقد يقال إن هذا خاص بالعلوم الجزئية دون الكلية، كما جاء عند

(83) محمد بن حسين الأنصاري، سؤال التداخل المعرفي، مركز تكوين للدراسات والأبحاث، الطبعة: الأولى 2019م، (ص/ 27).

(84) الحسان شهيد، التكامل المعرفي بين العلوم، الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، روافد، الطبعة الأولى، (ص/ 21).

(85) عبد العزيز البطيوي، بنية الأصول والنسق الإبستمولوجي: مسالك فلسفة التكامل بين علم الأصول والعمران والسير، (ص/ 172).

(86) ابن خلدون، المقدمة، (ص/ 507).

(87) «ميز طه عبد الرحمن بين نوعين من التداخل: الأول: التداخل الإجرائي وهو الذي يقبل المبحث العلمي بمقتضاه الاندماج في جملة مخصوصة من العلوم دون غيرها. الثاني: ابتدائي يصير المبحث العلمي بمقتضاه قابلا للاندماج في أي علم من العلوم فتنمحي بذلك خصوصيته المعرفية» تجديد المنهج في تقويم التراث، طه عبد الرحمن، (ص/ 93).

(88) السبكي، الابهاج في شرح المناهج، 7/1.

(89) الشاطبي، الموافقات، 58/1.

الغزالي (505هـ-1111م) «فما من علم من العلوم الجزئية إلا وله مباد تؤخذ مسلمة بالتقليد في ذلك العلم ويطلب برهان ثبوتها في علم آخر»[90] والحقيقة أن هذا حاصل في علم الكلام بالفعل وقد اعترف الغزالي (505هـ-1111م) نفسه بذلك، لأن المتكلمين «اعتمدوا... على مقدمات تسلموها من خصومهم... ولم يكن ذلك مقصود علمهم»[91]، فاضطروا في مقدماتهم إلى ضبط هذا الاستطراد تارة لاعتبارات معرفية ومنهجية ليكون القصد هو تكميل الصناعة، وتارة لاعتبارات مذهبية عند حكاية كلام المخالف قصد تزييفه أو في التفصيل في مبادئ تتوقف عليها بعض المسائل فتذكر لتحقيق المقصود بأن لا يتوقف بيانه على ما ليس ببينٍ، وأما ما سوى ذلك فيكون من فضول الكلام يقصد به تكثير المباحث كما اشتهر فيما بين المتأخرين من خلط كثير من مسائل الطبيعي والرياضي بالكلام[92]، وفي مواضع أخرى تُتجاوز الاعتبارات السابقة حيث تكون الجوانب النفسية هي المتحكمة في إيراد بعض القضايا والاستطراد فيها، إذ يكون للمتكلمين دوافع أخرى غير معرفية ولا منهجية في إقحام بعض المسائل التي يعترفون أنَّها لا تمس العقائد في شيء، وإنَّما يسوقونها تعجيبًا للحجج الفلسفية، وتحقيرا وتنقيصا من مكانة الفلاسفة، وكسرا لهيبتهم في نفوس الناس، وقد ذكر أبو حامد الغزالي (505هـ-1111م) حال أناس «لا مستند لكفرهم غير تقليد سماعي... بل تقليد صادر عن التعثر بأذيال الشبه الصارفة عن صوب الصواب، والانخداع بالخيالات المزخرفة كلا مع السراب. كما اتفق لطوائف من النظار في البحث عن العقائد والآراء من أهل البدع والأهواء، وإنما مصدر كفرهم سماعهم أسامي هائلة كسقراط وبقراط وأفلاطون وأرسطاطاليس وأمثالهم»[93]، وقد علق عضد الدين الإيجي (756هـ-1362م) في مثل هذه المواضع قائلًا إن «هذه أمور موهومة...ولا تتعلق باعتقاد ولا يتوجه نحوها إثبات وإبطال»[94].

المطلب الثالث: قيمة المعرفة الكلامية

قيمة المعرفة الكلامية هو أحد الإشكالات التي تحكمت في حدود مسائل العلم خصوصا في ظل اشتراط جُلِّ المتكلمين القطع فيها حتى صار كأنه القول دون غيره، يقول التفتازاني (792هـ-1390م)

(90) الغزالي، المستصفى في علم الأصول، (ص/ 7).
(91) الغزالي، المنقذ من الضلال، (ص/ 124).
(92) التفتازاني، شرح المقاصد، 181/1و182.
(93) الغزالي، تهافت الفلاسفة/ (ص/ 74).
(94) الجرجاني، شرح المواقف للإيجي، 410/2.

«لا يجري الاجتهاد في القطعيات وفيما يجب فيه الاعتقاد الجازم من أصول الدين»[95]، إشارة إلى أن عموم أصول الدين قطعية لا اجتهاد فيها، وهذا لا ينطبق على عموم مسائل العلم، وإن سمي بأصول الدين لتضمنه كثيرا من فروع العقائد الظنية المختلف فيها، فالمتكلمون اتفقوا على «أن أفعال العباد مخلوقة لهم من دون الله تعالى. ثم اختلفوا في فرع من فروع القدر»[96]، لذا فإن تسمية هذه المسائل بأصول الدين كان فقط لورودها تحت مسائل العلم لا باعتبارها أصولًا، ما يفرض الانتباه إلى الدلالة هنا؛ لأن «مسمى أصول الدين في عرف الناطقين بهذا الاسم فيه إجمال وإبهام، لما فيه من الاشتراك بحسب الأوضاع والاصطلاحات...»[97]، فالمعارف الكلامية التي تعد من الأصول هي ما اكتُسب عن طريق الأدلة اليقينية، وانطلاقا من مطلب القطع فيها طرح بعض المتكلمين الاستدلال بالدلائل اللفظية كونها لا تفيد القطع لتوقفها على ما يعرف عند الرازي(606هـ-1212م) بالوجوه العشرة أو المقدمات العشرة[98]، والأمر نفسه يخص أخبار الآحاد فقد ثبت عنده وعند غيره من المتكلمين: أنها لا تفيد إلا الظن، حيث قال: «وإذا ثبت هذا فلنرجع إلى مطلوبنا من هذا الكتاب. فنقول: مسألة القضاء والقدر، مسألة قطعية يقينية، وخبر الواحد لا يفيد إلا الظن. والتمسك بالحجة الظنية في المسألة القطعية لا يجوز»[99].

وقد قسم الإمام الجويني (478هـ-1085م) المسائل القطعية إلى العَقلِية والسمعية في قوله: «أما المسائل القطعية فتنقسم إلى العقلية والسمعية فأما العقلية فهي التي تنتصب فيها أدلة القطع على الاستقلال وتفضى إلى المطلب من غير افتقار إلى تقدير الشرع، وذلك معظم مسائل العقائد نحو إثبات حدث العالم، وإثبات المحدث وقدمه وصفاته، وتبيين تنزيهه عما تلزم فيه مضاهاة الحوادث، وإثبات القدر وإثبات جواز الرؤية، وإبطال القول بخلق القرآن، وتحقيق قدم الإرادة، إلى غير ذلك من الأصول. وأما الشرعية فكل مسألة، تنطوي على حكم من أحكام التكليف مدلول عليها بدلالة قاطعة، من نص أو إجماع»[100].

---

(95) شرح التلويح على التوضيح، سعد الدين التفتازاني، مكتبة صبيح بمصر الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ، 236/2.

(96) ينظر: المصدر نفسه.

(97) مجموع الفتاوى، تقي الدين ابن تيمية، ت: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، 1995م، 136/1.

(98) المرجع نفسه.

(99) فخر الدين الرازي، المطالب العالية من العلم الإلهيّ، 213/9.

(100) الجويني، التلخيص في أصول الفقه، ت: عبد الله جولم النبالي وبشير أحمد العمري، دار البشائر الإسلامية – بيروت، 332/3.

وهذا القول يشير إلى أنَّ معظم مسائل الاعتقاد عقلية أي يستدل عليها بالعقل المجرد تبعًا لإشكالية الدور التي لم يستطع المتأخرون التخلص منها ما انعكس سلبًا عليهم حيث غلبت عليهم سمة حصر الاستدلال في المنهج الواحد، وفي الدليل القطعي -زعمًا- ما ضيق من نطاق الأدلة المعتمدة، فالإمام الجويني(478هـ-1085م) مثلًا يرى أن أول واجب هو القصد إلى النظر **وطريقه العلم بحدوث العالم**[101]، وبالنظر نفسه يقول الغزالي (505هـ-1111م) في آرائه المتقدمة «أن من لا يعتقد حدوث الأجسام فلا أصل لاعتقاده في الصانع»[102]، وقال الإمام فخر الدين الرازي(606هـ-1212م) -على خلاف ما استقر عليه في آخر كتبه- «إن الطريق إلى إثبات الصانع تعالى **ليس إلا احتياج** أجسام هذه الموجودات المحسوسة، إلى موجود آخر غير محسوس»[103]. فكان وصف منهجهم بقصر الأدلة في طرق بعينها وحصرها فيها دون غيرها ليس مجرد دعوى بل هو منطوق أقوالهم وفيه تضييق واسع، لهذا انتقدهم ابن تيمية (728 هـ - 1328م) في ذلك بقوله «لما كانت طرق معرفة الله والإقرار به كثيرة متنوعة صار كل طائفة من النظار تسلك طريقًا إلى إثبات معرفته، ويظن من يظن أنه لا طريق إلا تلك. وهذا غلط محض»[104] وعلل ذلك في موضع آخر قائلا «كلما كان الناس أحوج إلى معرفة الشيء، فإن الله يوسع عليهم دلائل معرفته، كدلائل معرفة نفسه، ودلائل نبوة رسوله، ودلائل ثبوت قدرته وعلمه، وغير ذلك، فإنها دلائل كثيرة قطعية، وإن كان من الناس من قد يضيق عليه ما وسعه الله على من هداه»[105]. هذا ولم يقبل البعض مقولة «إن المتكلمين الماضين التزموا منهجًا واحدًا، في حين يوجد في الكلام المعاصر تنوع المناهج»[106] واعتبرها غير صحيحة من وجهين:

الأول: يعود إلى مفهوم علم الكلام وطبيعته الدفاعية «لأن التنوع المنهجي من خصوصيات علم الكلام، والذين اعتبروا الكلام صناعة الجدل لاحظوا خصوصية التنوع المنهجي»[107]، وحقيقة الأمر أنّ هذا كان واقع كلام المتقدمين ثم تم تجاوزه حينما اعتبر الأشاعرة المتأخرون الطريقة الجدلية منقصة له، بحيث لا ترقى لتحقيق البرهان واليقين، ليحصروا طريقتهم في المنهج المنطقي.

(101) ينظر: الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ت: محمد يوسف موسى وعبد المنعم عبد الحميد، 1950م، مكتبة الخانجي، مصر، (ص/ 3).

(102) -الغزالي، تهافت الفلاسفة، ت: سليمان دنيا، الطبعة: السادسة، دار المعارف، القاهرة، مصر، (ص/ 197).

(103) الرازي، فخر الدين، الأربعين في أصول الدين، ت: أحمد حجازي السقا، 1986م، مكتبة الكليات الأزهرية، (ص/ 103).

(104) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 333/3.

(105) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، (129/10).

(106) قراملكي، الهندسة المعرفية للكلام الجديد، (ص/ 126).

(107) المرجع نفسه.

والثاني: يحتج فيه بتاريخ علم الكلام «وأن المتكلمين لم يكونوا أبدًا مقتصرين على منهجٍ وأسلوبٍ واحدٍ، ويجدر هنا التذكير باستعراض الفارابي لأساليب المتكلمين المختلفة ومناهجهم»[108]. وهذا الاحتجاج بتاريخ العلم لا يستقيم لما سبق بيانه في الوجه الأول، أما التذكير بعرض الفارابي لأساليب المتكلمين فهو حجة عليه لا له؛ لأن هذا الأخير ذكر كل أسلوب على حدة، وقصره على طائفة دون أخرى، فدلّ ذلك على ما نحن بصدد تقريره، ثم إنه ذكر من أساليب بعض المتكلمين اعتمادهم التجريح وتتبع شناعة أو باطل آراء الخصوم وكشفها والتباهي بعدم وجودها في عقائدهم، وذكر أسلوب آخرين يرون أنه يجب العمل على إسكات المخالف كي لا يشوش عليهم وليكفيهم عناء الجدال، بل إن منهم من يدافع عن الدين بأي أسلوب سواء بالصِّدق في القول أو بالكذب[109]. فتبين أن هذا لا يصح الاستدلال به على تعدد مناهج المتكلمين.

بالإضافة إلى ما سبق تفصيله يظهر أنه من العسير ادعاء أن كل أدلة علم الكلام في إثبات العقائد قطعية، وقد ترتب على هذا الزعم آثار منهجية سلبية؛ كغلق باب الاجتهاد في البحث الكلامي والتقليل من إمكانية تدبير حدة الخلاف، وعدم استثمار كثير من الأدلة بدعوى أنها لا ترقى إلى القطع وفق العقل المجرد المنغلق، وقد خصص الإمام الرازي(606هـ-1212م) لهذا الإشكال الإبستمولوجي فصلًا معنونًا إياه بالسؤال الآتي: هل للعقول البشرية سبيل إلى تحصيل الجزم واليقين في هذا العلم؟ أم يكتفى في بعض مباحثه ومطالبه بالأخذ بالأولى والأخلق؟

وقد عزز رأيه فيه بمجموعة من الأدلة، وذهب إلى القول بالاكتفاء في بعض مسائله بما دون الجزم واليقين، وذلك نقلًا عن «عظماء الحكمة وأساطين الفلسفة أنهم قالوا: الغاية القصوى في هذا الباب الأخذ بالأولى والأخلق، والتمسك بالجانب الأفضل الأكمل، وأما الجزم المانع من النقيض، فقد لا يمكن تحصيله في بعض المباحث»[110]، وفي كلامه هذا يظهر جواز التمسك بما دون الدليل القطعي؛ لأن بعض المباحث الكلامية لا يمكن الاستدلال فيها بالدليل الجازم المانع من النقيض، ويتفرع عن هذا

(108) المرجع نفسه، (ص/ 127).

(109) يرى الفارابي أن من المتكلمين «من يحبذون نصرة الدين بالنص لقدسيته ولمصدره الإلهي المطلق، ومنهم من ينطلق من الإحاطة بالنص وعدم ترك أي شاردة ولا واردة دون الاطلاع عليها، ثم التمعن في المدرك حسًّا أو معهودًا أو عقلًا فما وجدوا منها أو من لوازمها شاهدا نصروا به ما في الملة وإن تعارضت نظروا إلى أقواها شهادة لما في الملة فأخذوه واطرحوا الآخر، ومنهم قوم رأوا بأن أحسن وسيلة للدفاع هي الهجوم، فعوض أن يبينوا صحة عقائدهم تعمّدوا التجريح وتتبع شناعة أو باطل آراء الخصوم وكشفها والتباهي بعدم وجودها في عقائدهم، وفريق آخر رأى أن من الخصم من هو عنيد لا تقنعه النصوص ولا الحجج، وإنما يجب العمل على إسكاته كي لا يشوش عليهم وليكفيهم عناء الجدال، بل إن منهم من يدافع عن الدين بأي أسلوب بالحجج العقلية وبغيرها، بالصِّدق في القول وحتّى بالكذب». ينظر: إحصاء العلوم للفارابي من (ص/ 132) إلى (ص/ 138).

(110) فخر الدين الرازي، المطالب العالية من العلم الإلهيّ، (41/1).

الكلام تحديد المراد بالقطع، وبيان مراتبه خصوصا وأنه صرح بأن الظن إذا انضم إليه دليل ثان قوي الظن... وهكذا إلى أن يصير يقينًا[111]، ثم التمييز بين المباحث التي يستدل عليها بهذا القطع وبين تلك التي يكتفى فيها بالأولى والأفضل.

وما يؤكد أن هذا الإشكال يحتاج إلى التفصيل جواب ابن تيمية (728 هـ - 1328م) عن نفس السؤال الذي ورد عليه وهو: هل يكفي في ذلك ما يصل إليه المجتهد من غلبة الظن، أو لا بد من الوصول إلى القطع؟

وقد قال مجيبًا عنه «الصواب في ذلك التفصيل، فإنه وإن كان طوائف من أهل الكلام يزعمون أن المسائل الخبرية -التي قد يسمونها مسائل الأصول- يجب القطع فيها جميعها، ولا يجوز الاستدلال فيها بغير دليلٍ يفيد اليقين، وقد يوجبون القطع فيها كلها على كل أحد، فهذا الذي قالوه على إطلاقه وعمومه خطأ مخالف للكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة وأئمتها، ثم هم مع ذلك من أبعد الناس عما أوجبوه، فإنهم كثيرًا ما يحتجون فيها بالأدلة التي يزعمونها قطعيات، وتكون في الحقيقة من الأغلوطات، فضلًا عن أن تكون من الظنيات»[112].

فما يفهم من كلام الإمام الرازي(606هـ-1212م) من قبل هو نفس ما ذكره الإمام ابن تيمية (728 هـ - 1328م) صريحًا عند بيانه أن المسائل النظرية التي تسمى عند المتكلمين أصولًا لا يجب في جميعها القطع، ولا يقتصر فيها على الاستدلال الذي يفيد القطع، وقبلهما نجد الإمام ابن حزم (456هـ -1064م) يجوز الاستدلال على الاعتقاد بدليلين البرهاني والإقناعي، واصطلح على صاحب الاعتقاد الواقع ببرهان ضروري أو ببديهة عالمًا وما وقع عن دليل إقناعي معتقدًا مسامحًا[113]. وقد قال: «وكل مميز بالغ عالما كان أو جاهلًا؛ فمضطر إلى العلم بصحة التوحيد والنُّبوَّة، ونبوة محمَّدٍ عليه السَّلام إذا بلغته الرِّسالة؛ لأن براهين كل ذلك ضرورية؛ كما قدمنا. وكذلك هو محجوجٌ بما قامَ عليه برهان ضروري من اعتقادٍ نحلة أو فتيا أو غير ذلك - أيّ شيءٍ كان، وكذلك هو محجوج فيما قام عليه دليل إقناعي إذا كانَ ذلك الدَّليلُ مِمَّا قد رَضِيَهُ بالمقدمات المنتجة له، وفَهِمَهُ وتمادى على ما اعتقد بدليل شَغَبيٍّ أو بتقليد، أو غناء؛ فهو مأمور بالإقرار بالحقِّ بعد اعتقاده، فإنْ لم يفعل وتمادى على دعواه، فهو عاص لله»[114].

(111) فخر الدين الرازي، المطالب العالية من العلم الإلهيّ، (239/1).
(112) ابن تيمية، درء التعارض، 52/1.
(113) ابن حزم، الأصول والفروع، (ص/ 213).
(114) ابن حزم، الأصول والفروع، (ص/ 215).

المبحث الثاني: معالم المنهج العقلي والنظر النقدي

المطلب الأول: معالم المنهج العقلي عند المتكلمين

تمثل طريقة المتكلمين المتأخرين منعطفًا في تاريخ تطور مناهج علم الكلام، بالرغم من أن الدراسات الإسلامية لم تعتن بها بالشكل المطلوب حتى الآن، فتناولها في إطار ما سبقها يساعد على توضيح بنية الفكر الإسلامي الكلامي عموما، ويزيد من بيان مدى نموه وتحوله. فهل المنهج الذي ارتضاه علماء الكلام هو نفسه المنطق الأرسطي كما هو دون زيادة أو نقصان؟ أم أن للمتكلمين إسهاماتهم ونقودهم عليه؟

لا بُدَّ قبل معالجة هذا الإشكال من عرض طرق الاستدلال ومنهجه عند المتكلمين المتأخرين موجزًا. فقد أشار الإمام الغزالي (505هـ-1111م) إلى هذه الطرق في مقدمته المنهجية، وذلك في التمهيد الرابع في بيان مناهج الأدلة التي انتهجها في كتابه الاقتصاد في الاعتقاد، وقد اقتصر على ثلاثة مناهج ذكرها بإيجاز، في حين نجد الإمام الآمدي (631هـ-1237م) يفصل فيها في مقدمته ضمن القاعدة الثالثة في الطرق الموصلة إلى المطلوبات النظرية، وقد استطرد هذا الأخير فيها؛ كما لو أنَّ الكتاب خاص بالصناعة المنطقية، وخصها البيضاوي (691هـ - 1292م) في مقدمته بمبحث القياس حيث قال «القياس: قولٌ مؤلف من أقوال متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر، وهو إما أن يشمل النتيجة، أو نقيضُها بالفعل ويسمى استثنائيًا، أو لا ويسمى اقترانيًا.

والأول: هو أن يُستدلّ بوجود الملزوم على وجود اللازم، أو بعدمه على عدم الملزوم، أو بوجود أحد المتعاندين على عدم الآخر، أو بعدمه على وجوده، فيكون مشتملًا على مقدمة حاكمه بالتلازم بينهما، وتسمى شرطية متصلة، أو بالمعاندة وتسمى شرطية منفصلة...حقيقةً إن تعاندا مطلقًا، ومانعة جمع إن تعاندا صِدْقا، ومانعة خلوٍ إن تعاندا كذبًا فقط، وأخرى تدل على وضع الملزوم، أو المعاند مطلقا أو صدقا، أو رفع اللازم أو المعاند مطلقا أو كذبا وتسمى استثنائية.

والثاني: على أربعة أوجه؛ لأنه لا بد له من أمر يناسب طرفي المطلوب ويسمى أوسط، والمحكوم عليه في المطلوب أصغر، والمحكوم به أكبر والمقدمة فيها الأصغر: الصغرى، والتي فيها الأكبر: الكبرى. فالأوسط: إما أن يكون محمولًا على الصغرى موضوعًا في الكبرى، أو محمولًا فيهما، أو موضوعًا فيهما، أو موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى.

والأول: أن يُستدلّ بصدق الأوسط على كل الأصغر أو بعضه، وصدق الأكبر على كل ما صدق عليه الأوسط، أو سلبه عنه على صدق الأكبر على كلّ الأصغر، أو بعضه أو سلبه عن كله، أو بعضه.

والثاني: أن يُستدل بصدق الأوسط (على كل الأصغر وسلبه عن كل الأكبر، أو بعكسه على سلب الأكبر عن كل الأصغر، أو بصدق الأوسط على بعضه وسلبه عن كل الأكبر، أو سلبه عن بعض الأصغر، وصدقه على كل الأكبر على سلب الأكبر عن بعض الأصغر، وذلك بشرط أن يتحد زمان السلب والإيجاب، أو يكون أحدهما دائمًا.

الثالث: أن يُستدل بصدق الطرفين على كل الأوسط، أو أحدهما عليه، والآخر على بعضه على صدق الأكبر على بعض الأصغر، أو بصدق الأصغر على كله، وسلب الأكبر عن كله، أو بعضه، أو بصدقه على بعضه، وسلب الأكبر عن كله على سلب الأكبر عن بعض الأصغر.

الرابع: أن يُستدل بصدق الأصغر على كل الأوسط، وصدقه على كل الأكبر، أو بعضه على صدق الأكبر على بعض الأصغر، أو بصدقه على كله أو بعضه، وسلب الأوسط على كل الأكبر على سلب الأكبر عن بعض الأصغر أو (بسلب الأصغر عن كل الأوسط، وصدقه على كل الأكبر على) سلب الأكبر عن كل الأصغر»[115].

وفق هذا المنوال صارت تصاغ هذه المقدمات المنطقية، إلى درجة عدّ القرائن القياسية المنتجة في ثلاثة وعشرين؛ أربعٌ استثنائية وتسع عشرة اقترانية، وكثير منهم لا يقتصر على ذلك بل يحيل إلى الكتب المنطقية.

المطلب الثاني: نقد الآلة المنهجية الكلامية

إن تحرك الإمام الغزالي (505هـ-1111م) والمتأخرين بعده في تطوير المنهج الكلامي والنهوض به تخلفه أسباب متعددة ترجع إلى الإشكالات المتعلقة بمنهج المتقدمين وأدواته الاستدلالية، وأولها مرتبط بقاعدة «**ما لا دليل عليه يجب نفيه**» أو اعتبار «**أن بطلان الدليل دليل على بطلان المدلول**»، فالطريقة الأولى في الاستدلال يتمسك بها المتقدمون؛ لأنهم لو لم يقروا بها لأدى ذلك إلى «تجويز ما لا دليل عليه، الذي يلزم منه القدح في العلوم الضرورية والعلوم النظرية، وما أدى إليه كان فاسدًا»[116]. ورغم ضعف هذه الطريقة في العقليات؛ لأن عدم العلم لا يعني علم العدم- إلا أن هذا النص يبين أن تجاوزها يخلف إشكاليات عويصة كادعاء المستحيلات مع عجز الرد عليها، وقد انتقدها الإيجي (756هـ-1362م) في مقدمته وأجاب بـ«أن قولكم في شيء معين أنه لا دليل عليه إما أن تريدوا به عدمه في

(115) ناصر الدين البيضاوي، طوالع الأنوار من مطالع الأنظار، ت: عباس سليمان، المكتبة الأزهرية للتراث – القاهرة، دار الجيل – بيروت، الطبعة الأولى، 1991م، (ص/ 61و62).

(116) فخر الدين الرازي، نهاية العقول في دراية الأصول، بيوت، ت: سعيد فودة، دار الذخائر، الطبعة الأولى، 2015م، (ص/125).

نفس الأمر أو عدمه عندكم؛ فإن أردتم الأول قلنا عدم الدليل على ذلك الشيء في نفس الأمر ممنوع فإن تزييفكم أدلة المثبتين وعدم وجدانكم بالاستقراء دليل عليه لا يفيد أن ذلك لجواز أن يكون هناك دليل لم يطلع عليه أحد... وإن أردتم الثاني فنقول عدم الدليل عندكم لا يفيد ولا يدل على عدم ذلك الشيء في نفس الأمر وإلا لزم علم العوام وكونهم جازمين عالمين بانتفاء الأمور التي لا يعلمون دليلا على ثبوتها وعلم الكفار المنكرين لوجود الصانع وتوحيده والنبوة والحشر»[117].

وأما الصيغة الثانية للقاعدة فيلزم عن توظيفها مجازفة كبيرة في اعتقاد مقدمات الدليل نفسه كحدوث الأجسام عند التدليل على وجود الصانع، وبناء عليه يكون بطلان القول بنفي حدوث الأجسام مؤذنا ببطلان القول بوجود الصانع، يقول ابن خلدون «وضع –الباقلاني- المقدّمات العقليّة الّتي تتوقّف عليها الأدلّة والأنظار وذلك مثل إثبات الجوهر الفرد والخلاء... وجعل هذه القواعد تبعا للعقائد الإيمانيّة في وجوب اعتقادها لتوقّف تلك الأدلّة عليها»[118]، هذا يعني أن القاضي -رحمه الله- يعدها بمثابة عقائد للمسلمين؛ أي أن القدح في هذه المقدمات قدح في العقائد لابتنائها عليها، وهو ما حمل الأئمة المتأخرين على اتخاذ منهج آخر يتسم بالإحكام والقوة، ويتجاوز هذه الإشكاليات، غير أن ما يلاحظ عليهم هنا هو الوقوع في مثل ما انتقدوه على المتقدمين، حيث أعادوا نهج المتقدمين من النافذة بعد إخراجه من الباب، أعني هنا إبطال المدلول بإبطال الدليل، وإن كان الدليل هذه المرة قد اختلف وصار أدلة المنطق ومقدماته بعد أن كانت آليات المتقدمين هي تلك الأدلة الجدلية والأصولية التي تقوم على «قواعد وأصول هي كالمقدّمات لها مثل إثبات الجوهر الفرد والزمن الفرد والخلاء بين الأجسام ونفي الطبيعة والتركيب العقليّ للماهيّات. وأنّ العرض لا يبقى زمنين وإثبات الحال وهي صفة لموجود، لا موجودة ولا معدمة وغير ذلك من قواعدهم الّتي بنوا عليها أدلّتهم الخاصّة»[119]. والجواب على هذا يكون باستحضار أن كل فترة تعرف تحديات على غير ما كانت تعرفه سابقتها، فلا ينبغي فصل إحداها عن سياقها وملابساتها؛ لأن علم الكلام كغيره من العلوم لا ينفك عن منطق التاريخ وسيرورة متغيراته، فهذه طبيعة النتاج البشري ينمو ويتطور عبر أطوار تتراكم فيه نتائجه وأبحاثه. لذلك صار من الضروري تكييف منهج العلم مع ما تقتضيه المستجدات عند المتأخرين، لكن رغم ذلك يبقى سؤال التناسب بين الموضوع والمنهج قائمًا.

(117) الجرجاني، شرح المواقف، ج1 ص187.

(118) عبد الرحمن محمد بن خلدون، المقدمة، المغرب، فضاء الفن والثقافة - الطبعة الأولى (د.ت)، (ص/ 589).

(119) ابن خلدون، المقدمة، (ص/ 648).

وأما السبب الآخر في هذا التحول المنهجي فيعود إلى أداة قياس الغائب على الشاهد، وبالأخص الركن الثاني منها أي «الشاهد». فهو يجعل الإنسان أصلًا ومرجعًا في فهم الذات الإلهية. وقد انتقده الإيجي (756هـ -1362م) في مقدماته فيقول «إنما يسلكونه إذا حاولوا إثبات حكم لله سبحانه فيقيسونه على الممكنات قياسًا فقهيًا، ويطلقون اسم الغائب عليه تعالى لكونه غائبًا عن الحواس، ولا بُدَّ في هذا القياس بل في القياس الفقهي مطلقًا من إثبات علة مشتركة بين المقيس والمقيس عليه»[120]، وقد عالج إشكالية هذا القياس قبل المتأخرين الإمام الجويني(478هـ -1085م) حيث قال: «إن قام دليل على المطلوب في الغائب فهو المقصود ولا أثر لذكر الشاهد، وإن لم يقم دليل على المطلوب في الغائب فذكر الشاهد لا معنى له وليس في المعقول قياس، وهذا يجري في الشرط والدليل»[121]، فيشير ﷺ بقوله هذا إلى أنه لا علة ولا معلول فيما وظف فيه هذا القياس من الإلهيات إلا أن نقول بنظرية الأحوال[122]، هكذا تفاقمت إشكالية هذه الطريقة بلازمين الأول هو التشبيه والثاني هو نظرية الأحوال التي تعود إلى أبي هاشم الجبائي المعتزلي. فالدرس الكلامي الأشعري المتقدم في صيغته التي انتهى إليها على يد الإمام الجويني(478هـ -1085م) ربط الصفات الإلهية وجميع التعليلات في الإلهيات بفكرة الحال[123] من هنا انطلق الغزالي (505هـ-1111م) في معالجة هذه المشكلة بإعطاء تفسير مقبول لمفهوم الحال يعتمد على مبادئ المنطق الأرسطي ويخرجه من إشكالية التناقض، حيث يقول عن الكلي أنه «غير موجود في الأعيان... لكن هذا المعبر عنه موجود في الأذهان... لهذا قيل إنه كلي، ونسبته إلى النفس وإلى سائر الصور المرتسمة في النفس؛ وهذا هو الذي أشكل على المتكلمين وعبروا عنه بالحال»[124]. هكذا يتضح أن الإمام الغزالي (505هـ-1111م) جعل من مفهوم الكلي في المنطق الأرسطي نفسه مفهوم الحال لدى المتكلمين، إذ بعد جدل طويل حول نظرية الأحوال وتقرير الأشاعرة أن الأحوال هي نفسها الكليات بالمعنى الفلسفي، شاع في الفكر الإسلامي أن الأحوال هي الكليات، فقد ذكر في تهافت الفلاسفة وفي معرض الحديث عن النفس العاقلة وقوتها النظرية أنها «تدرك حقائق المعقولات المجردة عن المادة والمكان والجهات، وهي القضايا الكلية التي يسميها المتكلمون أحوالًا مرة ووجوها أخرى وتسميها

(120) الجرجاني، شرح المواقف، 189/1.
(121) الجويني، البرهان في أصول الفقه، 26/1.
(122) المرجع السابق.
(123) الجويني أبو المعالي، الشامل في أصول الدين، الإسكندرية، تـ علي سامي النشار، فيصل بدير، شهيد محمد مختار، منشأة المعارف، 1969م، (ص/ 629).
(124) الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، (ص/ 340).

الفلاسفة الكليات المجردة»[125].

لقد قال المتقدمون من أصحاب الأحوال بالحد الكلامي والاستدلال، ولكننا لا نجد عندهم تمييزًا بين الذهني والخارجي، الأمر الذي جعلهم يضطرون إلى القول بأن الأحوال لا موجودة ولا معدومة، فالموجود عندهم هو الجواهر والأعراض فقط، والمعلومات إما موجودة أو معدومة وهذا ما أثر في صياغة هذا المفهوم، أما من جاء بعدهم فيدافع عن مصطلح الأحوال بوصفه نظرية في الكليات، ومدخلًا في تأسيس القضية المنطقية وعلى ضوئها ستبنى كثير من مواقفهم الفلسفية مما زاد من عمق الإشكال بدل حله لما ترتب عن ذلك من القول بوجود الكليات في الخارج حيث اعتبره ابن تيمية (728 هـ - 1328م) «**من أصول ضلالهم في المنطق والإلهيات**»[126].

لقد انتقل المتأخرون إلى المنهج المستحدث، مع محاولة تعديله ونقد بعض جوانبه واستحداث معالم أخرى فيه، حيث كانوا يحيلون في تنظيراتهم في القول الشارح إلى مبحث الحد كما هو في كتبهم المنطقية، وقد قال الغزالي (505هـ-1111م) في معيار العلم «ومادة الحد الأجناس والأنواع والفصول... وأما صورته وهيئته فهو أن يراعى فيه إيراد الجنس الأقرب ويردف بالفصول الذاتية كلها، فلا يترك منها شيء»[127]، ولتعميق البحث في مادة الحد وإكمالها «بعد أن تهذّبت الصّناعة ورتّبت رأوا أنّه لا بُدّ من الكلام في الكلّيّات الخمس المفيدة للتّصوّر المطابق للماهيّات في الخارج، أو لأجزائها أو عوارضها وهي الجنس والفصل والنوع والخاصّ والعرض العام»[128]، وهذا خلاف القصد من الحد عند المتقدمين، كما أن سعي المتأخرين إلى إثبات الكلّي الطّبيعيّ في الخارج[129] كان لينطبق عليه الكلّيّ الذهنيّ المنقسم إلى الكلّيّات الخمس السابقة، وهو باطل عند من تقدمهم، فالكلّي والذاتي عندهم إنّما اعتبار ذهني ليس في الخارج ما يطابقه، أو هو الحال عند من يقول بها، وهذا يبطل الكلّيّات الخمس والتّعريف المبنيّ عليها أيضًا[130].

وقد أشار النشار إلى ما تعرض له الحد الأرسطي التام من إنكار «لاستناده على أفكار ميتافيزيقية

(125) تهافت الفلاسفة، الغزالي، (ص/ 255).

(126) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 295/10.

(127) الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، ت: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر1961م، (ص/ 268).

(128) ابن خلدون، المقدمة، (ص/ 646).

(129) وقد قال الغزالي في أنواع الكلي: «الأول نعني به الإطلاق الذي هو منقطع البتة عما وراء الإنسانية نفيا كان أو إثباتا، فالكلي بهذا المعنى موجود في الأعيان» معيار العلم، (ص/ 383).

(130) ينظر: ابن خلدون، المقدمة، (ص/ 648).

يؤدي الأخذ بها إلى مخالفة عقائد المسلمين... كالتفريق بين الذاتي والعرضي، وانقسام العرضي إلى لازم للماهية ولازم لوجودها، واستناد هذا التقسيم إلى فكرة الماهية ووجودها وأدى هذا إلى متناقضات عدة»[131].

وأما الآمدي (631هـ -1237م) فقد نقضه بنقد فكرة المقولات العشر التي يقوم عليها، وهي التي تحصر الموجودات في فلسفة أرسطو، وعن تقسيمها يقول «وهذه القسمة وإن أومأ إليها أفضل متأخري الفلاسفة -يقصد ابن سينا- فهي مدخولة غير وافية بالغرض»[132]، أما بالنسبة لإضافاتهم فتظهر في اعتبار منهج الاستدلال أوسع نطاقًا من القياس الأرسطي. ويبقى دور المنطق فيه هو الترتيب والتأليف أو الصورة فقط على خلاف بين المتكلمين، أما المواد التي يتركب منها فمصادرها الحس والتجربة والتواتر وأوليات العقل[133].

وقد خالفهم ابن تيمية (728 هـ - 1328م) في الاقتصار على الترتيب والصورة؛ لأنه يرى أن حصر الاستدلال بالبرهان على مقدمتين باطل ومخالف للفطرة بل هو نوع من أنواع التطويل حيث يقول: «قد يكون الدليل مقدمة واحدة متى علمت علم المطلوب، وقد يحتاج المستدل إلى مقدمتين وقد يحتاج إلى ثلاث مقدمات وأربع وخمس وأكثر ليس لذلك حد مقدر يتساوى فيه جميع الناس في جميع المطالب، بل ذلك بحسب علم المستدل الطالب بأحوال المطلوب والدليل ولوازم ذلك وملزوماته»[134]؛ لذلك فإن اعتبار أقيسة الفقهاء ظنية ليس يعود إلى ضعف صورة القياس، بل لأن الغالب في مقدماتهم الظن، وإلا لو كانت المقدمات قطعية لكان هذا القياس قطعيًا أيضًا. فهذا النزاع كله يعود إلى عدم تمييز المناطقة الإسلاميين بين التمثيل في المنطق، وقياس الغائب على الشاهد الكلامي، رغم الاختلاف التام بين الاثنين خاصة في الجامع المشترك[135].

خاتمة:

تحتل كتب الكلام المؤسسة لطريقة المتأخرين مكانة مهمة لما لها من تأثير على العقل الإسلامي، وهو أثرٌ امتد لمجالات علمية متعددة، وقد تميزت هذه الكتب بمقدمات لا زالت تحتاج لمزيد عناية، خاصة

(131) سامي النشار، مناهج البحث، (ص/ 161).
(132) الآمدي، أبكار الأفكار في أصول الدين، 11/3.
(133) ينظر:الغزالي، القسطاس المستقيم، (ص/ 54).
(134) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، (ص/250).
(135) سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، (ص/ 245).

مقدمة كتاب نهاية العقول في علم الأصول، وكتاب أبكار الأفكار في أصول الدين، وكتاب المواقف في علم الكلام للإيجي، هذا ما جعلني أحاول عرض معالم الكلام المتأخر من خلالها، وتقديم قراءة إبستمولوجية لفلسفة علم الكلام، ومن النتائج المستخلصة أذكر ما يلي:

1 -المقدمات الكلامية تنضوي ضمن نظرية المعرفة الكلاسيكية، وهي ليست مسائل كلامية بل هي عبارة عن نظر كلامي في مبادئ العلم.

2 -انتساب المتكلمين المتأخرين لتقليد هيمن عليه المنهج الأرسطي الصوري، وهو ما عرف بالكلام المتأخر أو الفلسفي، وقد رام المتكلمون من خلاله تطوير العلم بتحديث المسائل وخلطها بأخرى فلسفية ومنطقية ورياضية وطبيعية في غياب ضابط واضح لهذا التداخل بالإضافة إلى نقد مناهج وأدوات المتقدمين مع عجزهم عن تجاوزها.

وهذا النوع من النظر الإبستمولوجي في التأليف الكلامي يفتح أمامنا آفاقا جديدة منها:

-استثمار مناهج النقد والتمحيص في تدبير القضايا الخلافية، والانفتاح على الابستمولوجيا بمنظار فقه العلوم لتعميق دراسة العلم بحثًا في طبيعته وموقع تداخله وتكامله وباقي العلوم الأخرى.

-تفعيل حركة النقد الذاتي للمدرسة الأشعرية إسهاما في اقتحام طور جديد يتجاوز طريقة المتأخرين، بتوسيع دراسة مقدمات المصادر الأشعرية بنفس إبستمولوجي بهدف صياغة مشروع «فلسفة علم الكلام».

-تجديد مناهج التأليف وتطويرها باستتمار آليات التداخل والتكامل لتجاوز جوانب القصور، مع رصد معالم التقليد العلمي أثناء دراسة إشكاليات العلوم وتاريخها.

المراجع

- ابن الوزير، أبو عبد الله اليمني، إيثار الحق على الخلق، بيروت، دار الكتب العلمية –الطبعة الثانية، 1987م.
- الأرموي، سراج الدين، رسالة في الفرق بين نوعي العلم الإلهي والكلام، تحقيق: محمد أكرم أبو غوش، دار النور، الطبعة الأولى، 2013م.
- الأرموي، سراج الدين، رسالة في الفرق بين نوعي العلم الإلهي والكلام، تحقيق: محمد أكرم أبو غوش، دار النور، الطبعة الأولى، 2013م.

- الآمدي، سيف الدين، أبكار الأفكار في أصول الدين، القاهرة، دار الكتب والوثائق القومية، الطبعة الثانية، 1424هـ -2004م.
- الإيجي، عضد الدين، المواقف، بيروت، ت: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل –الطبعة الأولى، 1997م.
- باشلار، غاستون، تكوين العقل العلمي. مساهمة في التحليل النفساني للمعرفة الموضوعية، ترجمة خليل أحمد خليل. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1981م.
- الباقلاني، التقريب والإرشاد، ت: عبد الحميد بن علي أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، 1998م.
- البطيوي، عبد العزيز، بنية الأصول والنسق الإبستمولوجي، مسالك فلسفة التكامل بين علم الأصول والعمران والسير، دورية نماء، العدد: 6، 2017م.
- البكي الكومي، أبو عبد الله، تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب، بيروت، ت: نزار حمادي، مؤسسة المعارف، (د.ت).
- ابن جني، أبو الفتح عثمان، الخصائص، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الرابعة.
- التفتازاني، سعد الدين، شرح العقائد النسفية، القاهرة، ت: أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة الأولى - 1987 م.
- التفتازاني، سعد الدين، شرح المقاصد، ت: عبد الرحمن عميرة، دار عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثانية، 1998م.
- الجابري، إدريس النغش، حوار عن التعريف بفقه العلوم، دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية، العددان 8و9، 2020م.
- الجويني، أبو المعالي، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ت: محمد يوسف موسى وعبد المنعم عبد الحميد، 1950م، مكتبة الخانجي، مصر.
- الجويني، أبو المعالي، الشامل في أصول الدين، الإسكندرية، ت: علي سامي النشار، فيصل بدير، شهيد محمد مختار، منشأة المعارف، 1969م.
- الجويني، أبو المعالي، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، مصر، ت: محمد يوسف موسى وعبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، 1950م.

- الجويني، التلخيص في أصول الفقه، ت: عبد الله جولم النبالي وبشير أحمد العمري، دار البشائر الإسلامية – بيروت.
- الحسان شهيد، التكامل المعرفي بين العلوم، الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، روافد، الطبعة الأولى.
- حما الحسن وعمر مزواضي، الإبستيمولوجيا وإسلامية المعرفة، مقاربات في المنهج، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، الطبعة الأولى، 2019م.
- الرازي، فخر الدين، المباحث المشرقية، إيران، تـ: محمد المعتصم بالله، منشورات ذي القربى- الطبعة الثانية، (د.ت).
- الرازي، فخر الدين، المطالب العالية من العلم الإلهيّ، بيروت- لبنان، ت: أحمد حجازي السّقا، دار الكتاب العربية، الطبعة الأولى، 1407هـ- 1987 م.
- الرازي، فخر الدين، نهاية العقول في دراية الأصول، بيوت، ت: سعيد فودة، دار الذخائر، الطبعة الأولى، 2015م.
- سليمان، عباس محمد حسين، الصلة بين علم الكلام والفلسفة في الفكر الإسلامي، دار المعرفة الجامعية، 1998م.
- الغرسي، محمد صالح بن أحمد، تحقيق مسائل مهمات من علم التوحيد والصفات، دار الفتح للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، 2016م.
- الغزالي، أبو حامد، الاقتصاد في الاعتقاد، بيروت – لبنان، ت: عبد الله محمد الخليلي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1424 هـ.
- الغزالي، أبو حامد، تهافت الفلاسفة، مصر، ت: سليمان دنيا، الطبعة السادسة، دار المعارف، القاهرة، (د.ت).
- النشار، علي سامي، مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، دار النهضة العربية، الطبعة الثالثة، 1984م.
- الهمداني، عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، بيروت، ت: سمير مصطفى رباب، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، 1422هـ.

Arabic References:

- Ibn al-Wazīr, Abū ʿAbd Allāh al-Yamanī, Īthār al-Ḥaqq ʿalá al-khalq, Bayrūt, Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah – St:2, 1987.
- Al-Urmawī, Sirāj al-Dīn, Risālat fī al-firaq bayna nawʿay al-ʿIlm al-ilāhī wa-al-kalām, Ed: Muḥammad Akram Abū Ghūsh, Dār al-Nūr, St:1, 2013.
- Al-Urmawī, Sirāj al-Dīn, Risālat fī al-firaq bayna nawʿay al-ʿIlm al-ilāhī wa-al-kalām, Ed: Muḥammad Akram Abū Ghūsh, Dār al-Nūr, St:1, 2013.
- Al-Āmidī, Sayf al-Dīn, Abkār al-afkār fī uṣūl al-Dīn, Al-Qāhirah, Dār al-Kutub wa-al-Wathā'iq al-Qawmīyah, St:2, 1424-2004.
- Al-Ījī, ʿAḍud al-Dīn, al-mawāqif, Bayrūt, Ed: ʿAbd al-Raḥmān ʿUmayrah, Dār al-Jīl – St:1, 1997.
- Bachelard, Gaston, takwīn al-ʿaql al-ʿIlmī. musāhamah fī al-Taḥlīl al-nafsānī lil-maʿrifah al-mawḍūʿīyah, tarjamat Khalīl Aḥmad Khalīl. al-Mu'assasah al-Jāmiʿīyah lil-Dirāsāt wa-al-Nashr wa-al-Tawzīʿ, Bayrūt, 1981.
- Al-Bāqillānī, al-Taqrīb wa-al-Irshād, Ed: ʿAbd al-Ḥamīd ibn ʿAlī Abū Zanīd, Mu'assasat al-Risālah, St:2, 1998.
- Al-Biṭyawī, ʿAbd al-ʿAzīz, Binyat al-uṣūl wa-al-nasaq al-ibstimūlūjī, Masālik Falsafat al-Takāmul bayna ʿilm al-uṣūl wa-al-ʿumrān wa-al-siyar, dawrīyah Namā', al-ʿissue: 6, 2017.
- Albky al-Kūmī, Abū ʿAbd Allāh, taḥrīr al-maṭālib li-mā taḍammanat'hu ʿaqīdat Ibn al-Ḥājib, Bayrūt, Ed: Nizār Ḥammādī, Mu'assasat al-Maʿārif, (D. t).
- Ibn Jinnī, Abū al-Fatḥ ʿUthmān, al-Khaṣā'iṣ, al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-ʿĀmmah lil-Kitāb, St:4.
- Al-Taftāzānī, Saʿd al-Dīn, sharḥ al-ʿaqā'id al-Nasafīyah, al-Qāhirah, Ed: Aḥmad Ḥijāzī al-Saqqā, Maktabat al-Kullīyāt al-Azharīyah, St:1, 1987.

- Al-Taftāzānī, Saʿd al-Dīn, sharḥ al-maqāṣid, Ed: ʿAbd al-Raḥmān ʿUmayrah, Dār ʿĀlam al-Kutub, Bayrūt, St:2, 1998.
- Al-Jābirī, Idrīs alnghsh, ḥiwār ʿan al-taʿrīf bi-fiqh al-ʿUlūm, dawrīyah Namā' li-ʿUlūm al-waḥy wa-al-Dirāsāt al-Insānīyah, al-ʿissue 8, 9, 2020.
- Al-Juwaynī, Abū al-Maʿālī, al-Irshād ilá qawāṭiʿ al-adillah fī uṣūl al-iʿtiqād, Ed: Muḥammad Yūsuf Mūsá wa-ʿAbd al-Munʿim ʿAbd al-Ḥamīd, 1950, Maktabat al-Khānjī, Miṣr.
- Al-Juwaynī, Abū al-Maʿālī, al-shāmil fī uṣūl al-Dīn, al-Iskandarīyah, Ed: ʿAlī Sāmī al-Nashshār, Fayṣal Budayr, Shahīd Muḥammad Mukhtār, Munsha'at al-Maʿārif, 1969.
- Al-Juwaynī, Abū al-Maʿālī, al-Irshād ilá qawāṭiʿ al-adillah fī uṣūl al-iʿtiqād, Miṣr, Ed: Muḥammad Yūsuf Mūsá wa-ʿAbd al-Munʿim ʿAbd al-Ḥamīd, Maktabat al-Khānjī, 1950.
- Al-Juwaynī, al-Talkhīṣ fī uṣūl al-fiqh, Ed: ʿAbd Allāh jwlm al-Nibālī wa-Bashīr Aḥmad al-ʿUmarī, Dār al-Bashā'ir al-Islāmīyah – Bayrūt.
- Al-ḥisān Shahīd, al-Takāmul al-maʿrifī bayna al-ʿUlūm, al-Kuwayt, Wizārat al-Awqāf wa-al-Shu'ūn al-Islāmīyah, Rawāfid, St:1.
- •Hmā al-Ḥasan wa-ʿUmar mzwāḍy, al-ibstīmūlūjiyā wa-Islāmīyah al-Maʿrifah, muqārabāt fī al-manhaj, Markaz Namā' lil-Buḥūth wa-al-Dirāsāt, Bayrūt, St:1, 2019.
- Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, al-mabāḥith al-mashriqīyah, Īrān, Ed: Muḥammad al-Muʿtaṣim billāh, Manshūrāt Dhī alqrbá-St: 2, (D. t).
- Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, al-maṭālib al-ʿĀlīyah min al-ʿIlm al'lhī, byrwt-Lubnān, Ed: Aḥ-mad Ḥijāzī alssqā, Dār al-Kitāb al-ʿArabīyah, St:1, 1407-1987.
- Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, nihāyat al-ʿuqūl fī dirāyat al-uṣūl, Buyūt, Ed: Saʿīd Fawdah, Dār al-Dhakhā'ir, St:1, 2015.

- Sulaymān, ʿAbbās Muḥammad Ḥusayn, al-ṣilah bayna ʿilm al-kalām wa-al-falsafah fī al-Fikr al-Islāmī, Dār al-Maʿrifah al-Jāmiʿīyah, 1998.
- Al-Gharsī, Muḥammad Ṣāliḥ ibn Aḥmad, taḥqīq masā'il muhimmāt min ʿilm al-tawḥīd wa-al-ṣifāt, Dār al-Fatḥ lil-Dirāsāt wa-al-Nashr, St:1, 2016.
- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid, al-iqtiṣād fī al-iʿtiqād, Bayrūt – Lubnān, Ed: ʿAbd Allāh Muḥammad al-Khalīlī, Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah, St:1, 1424.
- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid, Tahāfut al-falāsifah, Miṣr, Ed: Sulaymān Dunyā, St: 6, Dār al-Maʿārif, al-Qāhirah, (D. t).
- Al-Nashshār, ʿAlī Sāmī, Manāhij al-Baḥth ʿinda mufakkirī al-Islām wa-iktishāf al-manhaj al-ʿIlmī fī al-ʿālam al-Islāmī, Dār al-Nahḍah al-ʿArabīyah, St: 2, 1984.
- Al-Hamadānī, ʿAbd al-Jabbār, sharḥ al-uṣūl al-khamsah, Bayrūt, Ed: Samīr Muṣṭafá Rabāb, Dār Iḥyā' al-Turāth al-ʿArabī, St: 1, 1422.